

# معرفت کلامی

سال ششم، شماره دوم، پیاپی ۱۵، پاییز و زمستان ۱۳۹۴



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

این فصل نامه، بر اساس نامه مورخ  
۱۳۹۴/۹/۲۰ به شماره ۱۹ / ۵۲۸۰ / ۳/۱۸ /  
کمیسیون نشریات علمی کشور (وزارت  
علوم، تحقیقات و فناوری)، از شماره ۹ حائز  
رتبه «علمی پژوهشی» گردید.

## مدیر مسئول

محمود فتحعلی

## سر دبیر

ابوالفضل ساجدی

## مدیر اجرایی

محمدصادق ساجدی

## صفحه آرا

محمد ایلاقی حسینی

## ناظر چاپ

حمید خانی

سامانه ارسال و پیگیری مقالات  
[Nashriyat.ir/SendArticle](http://Nashriyat.ir/SendArticle)

## اعضای هیئت تحریریه

ابوالفضل ساجدی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

احمدحسین شریفی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

عبدالحسین خسروپناه

دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه

علی مصباح

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

علیرضا قائمی نیا

دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

محمد حسین زاده یزدی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمد محمدرضایی

دانشیار دانشگاه تهران، پردیس قم

محمدحسن قدردان قراملکی

دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی  
امام خمینی قدس سره - طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی  
تحریریه ۳۲۱۱۳۴۸۱ مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۴ (۰۲۵)

پيامک: ۱۰۰۰۲۵۳۲۱۱۳۴۷۳

دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

صندوق پستی ۱۸۶-۳۷۱۶۵

[www.kalami.nashriyat.ir](http://www.kalami.nashriyat.ir)

فروشگاه اینترنتی: <http://eshop.iki.ac.ir>

نمایه در: [sid.ir](http://sid.ir) & [isc.gov.ir](http://isc.gov.ir) & [magiran.com](http://magiran.com) & [noormags.ir](http://noormags.ir)

## اهداف و رویکرد نشریه

- معرفت کلامی فصل‌نامه‌ای علمی - پژوهشی در زمینه مطالعات کلامی است. قلمرو مسائلی 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 فلسفه 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،...؛
  ۴. رابطه کلام و سایر علوم از جمله عرفان، فلسفه، الهیات، اخلاق، معرفت‌شناسی و...؛
  ۵. جایگاه کلام در دانش‌های تجربی و علوم انسانی؛
  ۶. شیوه‌های استنباط کلامی از متون اسلامی؛
  ۷. بررسی و نقد روش‌های موجود در حوزه کلام‌پژوهی.

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

اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۳۵۰۰۰ ریال، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۷۰۰۰۰ 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 - 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.
۴. 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 به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. 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 به 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، مقدمه، 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 ادله، 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 مقدمه 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.
  ۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:
    - الف - ارائه کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
    - ب - ارائه کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
    - ج - ارائه کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
    - د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
  ۵. نتیجه‌گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به‌صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
  ۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ 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 و امکان نقل مطلب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.
۴. 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

---

بررسی تطبیقی معاد در عرفان، فلسفه و کلام / ۷

علیرضا کرمانی

تبیین حقیقت روح و استعمالات قرآنی و روایی آن با توجه به دیدگاه علامه طباطبائی / ۲۷

کے ناصرالرضا ضیائی نیا / اکبر فایدئی

چگونگی عالم ذر با بررسی و نقد نظریات مربوط به آن / ۴۹

کے محمد مصطفائی / یحیی کبیر

بررسی و نقد مبانی نظریه مشروعیت در اندیشه سیاسی ابن تیمیه / ۷۱

کے مهدی تراب پور / احمد واعظی

بررسی مشروعیت «نصب الهی» امام در کلام سیاسی اشاعره / ۹۳

صفدر الهی راد

کشف مغالطات در پردازش ایده بی صورتی وحی / ۱۱۷

کے فائزه برزگر تبریزی / حمیدرضا آیت‌اللهی

دفاع مجدد از دلیل عقلی ضرورت وحی بر اساس حکمت الهی / ۱۳۷

حمید کریمی

نمایه الفبائی مقالات و پدید آورندگان سال پنجم - ششم (شماره‌های ۱۲-۱۶) / ۱۵۷

الملخص / ۱۶۱

۱۷۴/ Abstracts



## بررسی تطبیقی معاد در عرفان، فلسفه و کلام

Kermania59@yahoo.com

علیرضا کرمانی / استادیار گروه عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۹۴/۲/۵ - پذیرش: ۹۴/۷/۹

### چکیده

به تبع جایگاه برجسته آموزه معاد در متون دینی، متفکران مسلمان نیز با هدفی هستی‌شناسانه و یا به منظور اثبات یا دفاع از تعالیم دینی به بررسی و تحلیل معاد پرداخته‌اند. در این میان گروهی از متکلمان و فیلسوفان مبتنی بر برخی مبانی، به انحصار معاد در جسمانی یا روحانی معتقد شده‌اند؛ اما عارفان همگام با بسیاری از متفکران مسلمان این انحصار را کامل ندانستند و معاد را در کیفیت جسمانی و روحانی آن پذیرفتند. عارفان در تبیین و تقریر این دیدگاه عمدتاً از متفکران دیگر فاصله می‌گیرند و مبتنی بر مبانی‌ای همچون نظام مظهریت، حقیقت انسان، مرگ و معاد با اعتقاد به تفاوت نشئات مختلف قیامت، برای انسان در هنگام حشر لزوماً بدن طبیعی عنصری قایل هستند و در موازن استقراریه بهشت و جهنم، جهنمیان را دارای بدن طبیعی عنصری و بهشتیان را دارای بدنی طبیعی و لطیف می‌دانند.

کلیدواژه‌ها: معاد، معاد جسمانی، معاد روحانی، کلام، فلسفه، عرفان.

## مقدمه

همواره در طول تاریخ، حقیقت مرگ و امکان و کیفیت حیات پس از مرگ از جمله مسائلی بوده است که متفکران و گاه عموم انسان‌ها را درگیر کرده است و آنان را واداشته تا با کمک قوای شناختی خود به درکی از آن نایل شوند و تبیینی از آن ارائه دهند. البته این امر به جهت دشواری موضوع و محدودیت ادراکی انسان عمدتاً با مشکلاتی روبه‌رو بوده که نتیجه آن اختلاف‌نظرهای کلان در این حوزه است. از سویی، برخی با باور به مادی بودن انسان، از اساس مرگ را معدوم‌کننده حقیقت انسان می‌دانند و حیات پس از مرگ را منکرند و از سوی دیگر برخی با اعتقاد به تناسخ، حیات پس از مرگ را در همین دنیا و در بدنی عنصری تصویر می‌کنند. در مقابل این دو گروه که از منکران اصل معاد و حیات اخروی به‌شمار می‌روند، از جمله طیفی از متفکران مسلمان قرار دارند که با بهره‌مندی از آموزه‌های دین اسلام، اصل حیات اخروی را می‌پذیرند. این طیف کسانی را دربر می‌گیرد که معاد را روحانی - جسمانی و یا منحصر در یکی از این دو می‌دانند (لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۶۲۱؛ تفتازانی، ۱۹۸۹م، ج ۵، ص ۸۸).

در میان ادیان الهی، دین اسلام و کتاب قرآن بیشترین معارف را در زمینه معاد بیان کرده‌اند و این خود سببی مهم در توجه بیشتر متفکران مسلمان به این مسئله است، و چون متفکر مسلمان به حکم عقل، معارف قرآنی را وحی الهی و معصوم از خطا می‌داند، همواره توجه دارد تا به هنگام فهم و نظریه‌پردازی عقلی در باب معاد، جانب شریعت را نگاه دارد و از شریعت به‌عنوان منبعی معرفتی در این زمینه بهره برد. از سویی بحث از معاد انسان، با حوزه‌های بسیاری همچون انسان‌شناسی، خداشناسی، و جهان‌شناسی ارتباط وثیق دارد. از این‌رو در تفکر حول این مسئله بایسته است متفکر، به همه این جنبه‌ها در کنار معارف دینی توجه داشته باشد تا با نظری جامع به فهم و تبیین مسئله معاد بپردازد. با این توجه، برخی از متفکران با کنار هم قرار دادن راه نقل، عقل و قلب کوشیده‌اند با نظری نسبتاً جامع، به بحث معاد بپردازند و معاد را با توجه با این راه‌ها و مرتبط با حقایق مربوط به خدا، انسان و جهان بررسی کنند. البته باید دید که چقدر در این امر موفق بوده‌اند؛ اما لازم است به این امر هم متفطن بود که کمال یا نقص توفیق در تبیین معاد یا مباحث دیگر، خدشه‌ای در اصل روشی ایشان وارد نمی‌کند و واضح است که آن‌گاه که انسان با همه ابزارهای نقلی، عقلی و قلبی شناخت، در وصول به حقیقتی بکوشد به حقیقت بسیار نزدیک‌تر از زمانی خواهد بود که در به‌کارگیری برخی از این ابزارها خست ورزد.



در این مقاله کوشیده‌ایم با بررسی اجمالی پاسخ‌های کلام و احیاناً فلسفه به برخی پرسش‌های معادی، به بررسی پاسخ‌های عارفان بپردازیم و ادعای ایشان در به‌کارگیری روش جمعی و مطابق با شریعت را در حد امکان ارزیابی کنیم. برخی از این پرسش‌ها بدین قرارند: حقیقت انسان، مرگ و معاد چیست؟ کیفیت معاد چگونه است؟ این‌همانی انسان دنیوی و اخروی به چیست؟

## ۱. چیستی انسان

بحث درباره حقیقت انسان عمدتاً در پی پاسخ به این پرسش است که آیا انسان موجودی مادی محض است یا دارای بُعدی غیرمادی نیز هست و در صورت دوم ارتباط این دو بُعد مادی و غیرمادی چگونه است؟ برخی از متکلمان و محدثان به تبع دیدگاه خود در خداشناسی مبنی بر انحصار تجرد در خداوند و به جهت اعتقاد به ظهور برخی روایات در مادیت انسان، معتقد به مادی بودن حقیقت انسان شده، ادله‌ای نیز در این زمینه اقامه کردند (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۳۰؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵۸، ص ۸۴؛ تفتازانی، ۱۹۸۹م، ج ۵، ص ۸۹). تمرکز این ادله بر صدور آثار مادی از انسان و تفسیری خاص از مرگ و حیات به منزله اعراضی قائم به جوهر مادی است (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۱۴-۱۱۷).

در نقطه مقابل، فیلسوفان و برخی از متکلمان در انسان ساحتی کشف کردند که هیچ‌یک از ویژگی‌های ماده را نداشت. ایشان این ساحت مجرد را حقیقت انسان، و بدن عنصری را ابزار آن دانستند. این صاحب‌نظران با پذیرش بدن عنصری به‌عنوان ابزار نفس مجرد، خود را بر تبیین صدور آثار مادی از انسان قادر دیدند و از طرفی، دیدگاه قائلان به مادیت انسان را از تبیین ویژگی‌های غیرمادی انسان مثل ادراک کلیات، انقسام‌ناپذیری و ثبات ناتوان دانستند. اگرچه تلاش این متفکران به تبیین جامع‌تری از حقیقت انسان انجامید، اما بعدها پرسش مهم دیگری مطرح شد و آن اینکه این امر مجرد چرا و چگونه به امر مادی تعلق گرفت؟ ایشان بر آن شدند که نفس مجرد به جهت تکامل، به بدنی مادی تعلق‌ی عرضی و نه حلولی - که مستلزم مادیت نفس است - گرفت تا با انجام افعالی از طریق جسم مادی به کمال مطلوب دست یابد. لذا بدن مادی رابطه‌ای عرضی با نفس دارد و نفس تعبیری است از اضافه (مقولی) ذات نفس‌دارای هویتی عقلی، به جسم که به تدبیر و تصرف در بدن مشغول است (مصباح، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۶۰-۶۴)، چون این اضافه هنگام مرگ از بین می‌رود و نفس مجرد بدون بدن ادامه حیات می‌دهد، این اضافه عرضی از سنخ عرض مفارق خواهد بود.

اما پرسش‌هایی دربارهٔ این دیدگاه مطرح است: با توجه به شرط وضع و محاذات در تأثیر میان امور مادی، چگونه نفس ذاتاً مجرد در بدن مادی تأثیر می‌کند؟ چگونه امکان دارد که از موجود مجرد صرف و مادی محض نوع کامل طبیعی حاصل شود؟ (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۲؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۸۸۸۷). آیا امکان دارد موجود مجرد تام‌الوجود در مرتبه‌ای متأخر از ذات، محل حوادث قرار گیرد و از انفعالات بدنیه منفعل شود؟ (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۱۹۶). با توجه به اینکه در این دیدگاه، نفس مجرد بعد از حصول مزاج بدنی حادث می‌شود، چگونه می‌توان توجیه کرد که جسم مادی واقع در عالم حرکات و متحرکات، محل حصول یا حامل امکان امری مجرد باشد که به حسب اصل وجود به کلی از ماده و مقدار منز و میراست؟ (همان، ص ۷۵) و چگونه این امر مجرد، حادث می‌شود درحالی که شیء حادث مسبق به عدم زمانی، باید متقرر در ماده شود و به اعتبار حصول در ماده، استعداد فنا و زوال و امکان عدم در وی موجود خواهد بود و دیگر ابدی‌البقا، نخواهد بود (همان، ص ۱۶۵).

لیکن عارفان از منظری متفاوت به تبیین حقیقت انسان پرداخته‌اند. مبنای نظری ایشان مطابق با متون دینی بر تنزل حقایق از عالم باطن به عالم ظاهر مبتنی است. بر این مبنا - که تحلیل آن مبتنی است بر تبیینی از نظام مظهریت و بیان اصل لزوم و چرایی ظهور حقایق، که از حوصلهٔ این مقاله بیرون است (رک: یزدان‌پناه، ۱۳۹۲، ص ۲۱۶) - هر شیئی از جمله افراد انسانی نزد حق خزاینی دارند (حجر: ۲۱) و از این مرتبهٔ عنایت به مراتب بعدی تنزل کرده‌اند. پرواضح است که این تنزل مستلزم تجافی نیست و این افراد هنگام نزول به مراتب نازله، حضور خود در مقام عنداللهی را از دست نمی‌دهند تا مستلزم نقصانی در این مقام نباشد (جامی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۵۳). نکتهٔ درخور توجه در تنزل، آن است که برای آنکه تنزل صدق کند، مرتبهٔ متنزل باید از مرتبهٔ فوقانی خود متمایز باشد. به عبارتی تنزل بدون تمایز در نشئهٔ مصداق ندارد؛ چه اینکه اگر تمایزی نباشد، شیء خودش در همان مرتبهٔ خودش است و امری حاصل نشده است تا از آن به تنزل تعبیر شود. بنابراین در مراتب تنزلی فرد انسانی، نشآت او مختلف است، اما در همهٔ این نشآت «او بودن» (هویت) فرد انسانی حفظ شده است تا این نشآت، نشآت مختلف شیء و حقیقتی واحد باشند (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۹ و ۱۰۴). با این توضیح انسان که در مراتب مختلف تنزل می‌کند، در هر نشئه و ویژگی خاص آن نشئه را دارا می‌شود. در عرفان اسلامی از اتصاف به ویژگی مناسب با نشآت ظاهری، به «ظهور» و از فرد ظهوریافته به «مظهر» تعبیر می‌شود. با این توضیح، مراتب مادون محل ظهور یا مظهر مراتب باطنی است و بنابراین رابطهٔ مرتبهٔ مادی و مناسب با نشئهٔ دنیوی انسان با مراتب غیرمادی، رابطهٔ ظاهر و مظهر خواهد بود (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۳۹).

از این منظر، انسان حقیقت واحدی است که با حفظ وحدت خود در مراتب و نشأت گوناگون، ظهوری متناسب با آن نشئه دارد و لذا در هر نشئه آثار مناسب با آن نشئه از او صادر می‌شود (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۴۴۱). به تعبیر تفصیلی‌تر، بنا بر اصالت حقیقت واحده وجود، در مورد انسان، وجودی داریم که متعین به تعیین انسان است و از نگاه عارف، این وجود که در تمامی مراتب و نشأت حضور دارد، جنبه فاعلی و تأثیری انسان است و تعین، بُعد قابلی او را تشکیل می‌دهد (رک: فرغانی، ۱۲۹۳ق، ج ۱، ص ۳۴). با این توضیح، انسان در همه این نشأت و از جمله نشئه مادی و بدنی خود از حیث حضور و ظهور وجود در آن، منشأ آثار متناسب با نشئه است و چون این حقیقت از عرش تا فرش گسترده شده و دارای وحدتی اتصالی است، همه این آثار در واقع آثار حقیقتی واحد هستند.

ظهور مرتبه عالی تجردی انسان - که تقدمی رتبی و نه زمانی دارد و از آن به مرتبه روحی تعبیر می‌شود- در مرتبه مادی، به معنای ظهور حقیقت امری بدون زمان و مکان در نشئه‌ای زمانی-مکانی است که تدریج و حرکت طبیعی در آن راه دارد و لذا این ظهور به تدریج از قوه و استعداد به فعلیت و کمال تحقق می‌یابد و هر چقدر فعلیت و کمال بیشتر شود، ظهور حقیقت روحی کامل‌تر خواهد بود، چنان‌که هر مقدار آینه کامل‌تر و بزرگ‌تر باشد، صور نوری حقایق را بیشتر بازتاب می‌دهند. براین اساس روح انسانی به جهت ظهور تفصیلی کمالات و ویژگی حقیقت انسانی است - و همین امر او را از ملائکه‌ای که دارای مقام معلوم‌اند جدا می‌کند (رک: یزدان‌پناه، ۱۳۹۲، ص ۵۷۵)- نیازمند عالم تدریج است و لذا سعی در ترکیب مزاجی مادی دارد تا حقیقت ظهوری خود را در عالم تفصیل تحقق دهد. عارفان مانعی نمی‌بینند تا از این رابطه روح با بدن به تدبیر تعبیر کنند، مادام که رابطه ظاهر و مظهري حقیقت واحده انسان مورد غفلت واقع نشود و با رابطه تدبیری که فیلسوفان مشاء بیان می‌کردند خلط نشود (جنیدی، ۱۳۸۱، ص ۹۰).

در این تبیین عرفانی - که در کلمات صدر نیز با تقریری متفاوت بازگو شده است و در این مجال فرصت پرداختن به آن نیست- هم نظر برخی از اهل کلام مبنی بر مادی بودن حقیقت انسان به نحوی تأمین شده و حقیقت انسان یک امر مجرد محض و بریده از ماده که صرفاً ارتباطی ابزاری و عرضی از سنخ تدبیر و تصرف با بدن مادی داشته باشد فرض نشده است و لذا پرسش‌ها و ابهاماتی که پاسخشان با مبانی فلسفی دشوار می‌نمود، پاسخی مقبول می‌یابند؛ و هم نظر اهل فلسفه با تقریری که مطابقت بیشتری با متون دینی دارد تأمین می‌شود و نظر صرفاً بر بُعد مادی و نشئه دنیوی انسان متمرکز نمی‌شود، بلکه همین بعد مادی خود مظهري می‌شود برای ابعاد باطنی و غیرمادی حقیقت انسانی.

## ماهیت مرگ

متکلمی که انسان را جوهری جسمانی می‌داند، حیات را عرضی برای جوهر انسانی تعریف می‌کند. از دیدگاه وی، حیات دربارهٔ موجودات عنصری، در معنای طبیعی خود به کار رفته و عرضی است که از ناحیه خداوند هنگام اعتدال مزاج اعطا می‌شود و تغذیه، حرکت، اراده و حس از لوازم آن به‌شمار می‌روند (ایجی، ۱۳۲۵، ج ۵، ص ۲۸۸؛ غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۵۷). براین‌اساس از دیدگاه ایشان، مرگ عدم حیات یا ضد آن است (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۲۸۴؛ تفتازانی، ۱۹۸۹م، ج ۲، ص ۲۹۶). با این توضیح هرچند که مرگ را فنای جوهر انسانی ندانیم (حلی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۲۳۳)، اما فنا عرض حیات است و لذا جوهر انسانی با در رسیدن مرگ، شرط حیات را که اعتدال مزاج است از دست خواهد داد و به اجزائی عنصری متفرق می‌شود (قاضی معتزلی، ۱۹۶۵م، ج ۱۱، ص ۴۳۹). البته این طیف از متکلمان اگرچه میان مرگ و فنای جوهر تمایز می‌نهند، در نهایت، با استناد به ادلهٔ نقلی به فنای جوهر عالم معتقدند و لذا در بحث معاد نیازمند توجیه اعادهٔ معدوم در معنای فلسفی آن و نه جمع اجزای متفرق‌اند (آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۳، ص ۳۶۴؛ طوسی، ۱۹۸۵م، ص ۲۲۲).

بر اساس مبانی اهل کلام این پرسش باقی است که اگر موت امری وجودی و عرضی ضدحیات باشد، چه اولیتی است که حیات با ضد خود جای‌گزین شود و نه ضد آن با حیات و اگر به محض زوال حیات شرط حیات که بنیهٔ انسانی است معدوم می‌شود این عرض موت بر چه امری عروض می‌کند؟ از سوی دیگر اگر موت فنای حیات باشد و از امور علمی به‌شمار آید، چگونه با تعلق خلق در آیات قرآن به آن سازگار است؟ و اصولاً چگونه با زوال حیات که مقتضی زوال علم و ادراک است، حیات برزخی و نسبت علم و ادراک در آیات و روایات به مردگان توجیه‌پذیر است؟ (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۲۹۲).

اما فیلسوف که حقیقت انسان را روح مجرد می‌داند و حیات را نه در معنای طبیعی که در معنای فلسفی آن از اوصاف روح می‌شمرد، مرگ را به مفارقت روح از بدن مادی و انتقال به عالم ارواح می‌داند (ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۹۲) و مرگ به معنای نفی حیات را در واقع صفت بدن عنصری می‌شمرد که با جدایی روح از آن، مرده به‌شمار می‌آید. در این معنای مرگ، اگرچه اشکالات وارد بر دیدگاه کلامی وارد نیست، تبیین عذاب‌ها یا پادش‌های صوری برزخی با مشکل روبه‌روست. همچنین پذیرش ادامهٔ حیات متوسطین (که در فعلیت قوهٔ عقل مجرد خود ناتوان بوده‌اند) در سلک روحانیون عالم قدس مشکل است. لذا ایشان گاهی برای حل این مسئله به طرح راه‌حل‌هایی

در تضاد با مبانی خود متوسل شده‌اند (صدرالمতألہین، ۱۳۶۳، ص ۵۵۲-۵۵۳ و ۵۹۱؛ همو، ۱۳۶۰؛ همو، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۴۸ و ۲۰۸-۲۰۹).

اما در اندیشه عرفانی، حیات مساوق با وجود و حی، از اسمای ذاتی حق تعالی است و در همه مراتب وجودی و ظهوری سریان دارد (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۳۲۴). لذا مرگ هرگز به معنای نفی مطلق حیات نیست. مرگی که برای انسان رخ می‌دهد، نه اعدام بلکه اذهاب و بازگشت مرتبه ظهوری نفس انسانی به مرتبه بطونی است (همان، ج ۱، ص ۷۲۹؛ ج ۲، ص ۵۳۹؛ ج ۴، ص ۲۴۰)، و این معنا از مرگ نوعی مرگ نسبی است، چراکه به‌رغم این اذهاب و انتقال، جسم برجای‌مانده به حیات مناسب با خود ادامه می‌دهد؛ چه اینکه روح نیز حیات ویژه به خود را دارد. از این منظر نفس به عللی (رک: جندی، ۱۳۸۱، ص ۵۹۵) در نشئه مادی مظهري نخواهد داشت و دامنه ظهوری خود را موقتاً از عالم ماده جمع می‌کند و بدن مادی که تاکنون محل ظهور نفس بود و به تعبیری با نفس تدبیر می‌شد، با از دست دادن مظهریت نفس از تدبیر این اسم الهی (نفس) خارج شده، تحت تدبیر اسمی دیگر واقع می‌شود (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۳۲۴؛ ج ۴، ص ۲۹۰).

### حقیقت معاد

معاد در لغت، مصدر میمی به معنای عود (مرتضی الزبیدی، ۱۳۰۶ق، ج ۲، ص ۴۳۶) و اسم زمان یا اسم مکان به معنای زمان یا محل عود (راغب اصفهانی، ۱۳۹۲ق، ص ۵۹۴) است و در جایی به کار می‌رود که شیء به حالت گذشته خود بازگردد (صدرالمتألہین، ۱۳۶۳، ص ۶۱۰)؛ اما در اصطلاح، گاه - چنان‌که از عنوان برخی آثار با نام مبدأ و معاد نیز برمی‌آید- عود آغاز شده از ابتدای قوس صعود را (که از یک منظر، آغاز بازگشت حقایق به سوی خداوند است) از واژه معاد مراد می‌کنند (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۴۷۵، طالقانی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۵۶۳ و ۵۸۰) و گاه چنان‌که از ظاهر برخی روایات برمی‌آید، معاد بر رجوع الی الله پس از مرگ، که شامل برزخ نیز می‌شود، اطلاق شده است (نهج البلاغه، خ ۱۸۳، ح ۲۲۱ و ۴۴، ن ۳۱). گاه نیز در مباحث معاد، از این اصطلاح، حشر و مابعد آن مراد شده است. اگرچه در تفسیر عارفان همه این موارد به هم پیوسته‌اند و با تحلیلی واحد قابل بررسی‌اند، به جهت تفاوتی که در دیگر تحلیل‌ها وجود دارد و عمدتاً محل نزاع و بحث را در چیستی و کیفیت معنای سوم معاد می‌دانند، در این نوشتار بحث را منحصراً در این معنا دنبال می‌کنیم.

برخی از اهل کلام که از سویی حقیقت انسان را مادی و عنصری می‌دانند و به فنای عرض

حیات و لذا تفرق اجزای انسان (که مستلزم انعدام صورت انسانی است) معتقدند و یا برآن‌اند که جوهر انسانی به کلی فانی می‌گردد و صورت و ماده او معدوم خواهد شد و از سوی دیگر به معاد و قیامت به جهت باور به آموزه‌های دینی معتقدند، برای تصحیح معاد چاره‌ای ندیدند جز آنکه به اعاده معدوم متوسل شوند و معاد را اعاده معدوم تعریف کنند (فخررازی، ۱۹۸۶م، ج ۲، ص ۳۹؛ طوسی، ۱۹۸۵م، ص ۳۹۳).

اما این برداشت از معاد که خود مبتنی بر مبانی قابل بحثی است، هیچ‌گاه از منظر عقلی فیلسوفان و برخی از اهل کلام پذیرفته نشد و بطلان آن را از بدیهیات به‌شمار آوردند (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۵۴؛ همو، ۱۳۷۶، ص ۳۶؛ فخر رازی، ۱۹۹۰م، ج ۱، ص ۱۳۷). از دیدگاه ایشان حکم بر امری، منوط به ثبوت آن است و چگونه می‌توان بر امر معدوم حکم به جواز اعاده کرد؟ (بهمینار، ۱۳۷۵، ص ۲۹۰؛ لوکری، ۱۳۶۴، ص ۳۱؛ فخررازی، ۱۹۹۰م، ج ۱، ص ۱۳۸؛ همو، ۱۹۹۲م، ص ۱۷۷)؛ و یا اگر بناست عقاب و پاداش به همان انسان مبتدا تعلق گیرد، لازم است معدوم با هویت شخصی خود، یعنی با تمامی ویژگی‌های مختص به خود عود کند و بالتبع زمان نیز یکی از این ویژگی‌هاست و آیا این به معنای عینیت معاد و مبتدا نخواهد بود (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۵۴؛ شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۹؛ صدرالمতألّهین، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۵۷) و آیا اعاده معدوم مستلزم تخلخل عدم بین شیء و خودش نیست و چنین امری چگونه تصویر دارد؟ (صدرالمتألّهین، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۵۶). این اشکالات به نحوی بر دیدگاه تفرق اجزا هم وارد هستند چراکه با انعدام جزء صوری، حقیقت انسانی معدوم خواهد بود. مگر اینکه متکلم جزء صوری را در حقیقت آدمی دخیل نداند و بر آن باشد که صرفاً تألیف و ترکیب نوعی اجزای انسان در هویت شخصی او دخیل‌اند و لذا باید بپذیرد با هر نوع تألیفی از اجزای انسان، حتی به صورتی غیر از انسان، هویت او در دنیا یا قیامت محقق می‌شود (صدرالمتألّهین، ۱۳۵۴، ص ۳۷۸).

اما فیلسوفی که حقیقت انسان را به نفس مجرد می‌داند که تعلقی عرضی به بدن مادی گرفته است و مرگ را جدایی این نفس مجرد از بدن مادی معنا می‌کند، نفس را پس از مرگ معدوم نمی‌داند تا بخواهد معاد را به اعاده معدوم تعریف کند؛ بلکه وی بر آن است که با انقطاع تعلق عرضی نفس و بدن، نفس به عالم مجردات باز می‌گردد. لذا ایشان معاد را بازگشت نفس به عالم نفوس معنا کرده‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۲۳۹)؛ اما برخی دیگر از فیلسوفان و متکلمان که نفس را مجرد دانسته، به لزوم وجود بدن در عالم آخرت نیز معتقدند، معاد را به بازگشت نفس به بدن (مقداد، ۱۴۲۰ق، ص ۱۷۳؛ لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۶۵۷) و یا بدن به نفس (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۹۳) تعریف کرده‌اند.

اما جدا از نتیجه‌ای که این دیدگاه‌ها در بحث از کیفیت معاد در پی دارند و ما در ادامه به آنها می‌پردازیم، امری که در این تعاریف مورد غفلت واقع شده است، توجه به معاد قرآنی است (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۶۲۲-۶۳۶). قرآن از عود به رب و خداوند سخن می‌گوید (فجر: ۲۸-۲۷؛ مائده: ۱۸؛ غافر: ۳؛ شوری: ۱۵؛ بقره: ۴۶ و ۲۰۳ و ۲۴۵ و...) و نه از عود معدوم یا نفس به بدن و با بدن به نفس. عارفان نیز همین عود به رب را محور مباحث خود در بیان حقیقت معاد قرار داده‌اند.

در بیان قرآنی (نازعات: ۵) و اندیشه فیلسوفان و برخی از متکلمین و در اساس مذهب تشیع، واسطه‌گری اسباب و مسببات در تدبیر حقایق پذیرفته شده است و با اعتقاد به توحید افعالی در تنافی نیست. براین اساس هریک از حقایق، تحت تدبیر مدبراتی هستند که عارف در تحلیل نهایی و در تصحیح توحید افعالی همه آنها را اسماء الله می‌داند و براین اساس، همه تدبیرها را از ناحیه اسماء الله متحقق می‌شمارد. با این توضیح هریک از افراد آدمی تحت تدبیر اسمی از اسماء الله است که تدبیر و ربوبیت آن را بر عهده دارد و همان‌طور که اشاره شد، عارف به سان متکلم و فیلسوف این تدبیرات پرشمار را منافی با مدبر واحد نمی‌داند؛ هرچند در نظام وحدت وجودی عارف، همه این مدبرات متعده شئون یا اسمای آن مدبر واحدند. با توجه به نکته انتساب تدبیر به اسمای الهی، عارف در اصطلاح خود، «اسم» را حیث فاعلیت و تدبیر می‌داند و از امری که این تدبیر را می‌پذیرد به «عین» نام می‌برد (فرغانی، ۱۲۹۳ق، ج ۱، ص ۳۴).

از سوی دیگر مطابق بنا بر تعالیم قرآن، افراد انسانی نه در دنیا و نه در آخرت از حیث کمال و معرفت یکسان نیستند؛ چنان‌که برخی با معرفتی برتر به شهود حق نایل می‌شوند (قیامت: ۲۳) و برخی چنان فاقد کمال‌اند که نابینا محسوس خواهند شد (طه: ۱۲۴). از دیدگاه عارف، معرفت با عروج و صعود به سمت کمال مطلق (فاطر: ۱۰) حاصل می‌شود و با گذر از اسمای جزئی‌تر و وصول به اسمای کلی‌تر کمال می‌یابد (قونوی، ۱۳۷۵، ص ۲۰). از این دیدگاه چه بسا یک فرد یا عین انسانی که به اسمای کلی‌تر عروج نکرده، از این امر هم غافل است که تحت تدبیر ربی مدبر قرار دارد.

با این توضیحات، عارف، مبتنی بر نظام مظهریت و اصل ظهور موجودات با اسم مبدع خداوند و رجوع ظاهر به باطن با اسم معید، معاد را رجوع به رب مدبر معنا می‌کند (فرغانی، ۱۲۹۳ق، ج ۱، ص ۶۰) و این رب را امری جز اسم الهی مدبر عین نمی‌داند (همان، ج ۱، ص ۶۶). براین اساس است که اعتقاد دارد در آیات قرآنی، از رجوع مخلوقات به رب خاص سخن گفته شده است. با این توضیح عارف خود را نزدیک‌تر به معاد قرآنی می‌یابد که در آن از رجوع به رب سخن به میان آمده است و نه

رجوع به امری دیگر. همچنین رجوع به اسم الهی مدبر، مصحح تفاوت سطوح آدمیان در قیامت است. چه اینکه - فارغ از جسمانی بودن یا نبودن انسان‌ها در آخرت - همان‌طور که اشاره شد، تفاوت سطوح آدمی در تفاوت در سطح معرفت است و تفاوت در سطوح معرفت در عروج به اسمای کلی‌تر الهی یا به تعبیری فراگیری و تعلم (تحقق) هرچه بیشتر اسمای الهی است. بنابراین تفاوت آدمیان در حشر و قیامت با تفسیر عارفان توجیهی نفس‌الامری می‌یابد. همچنین با این تبیین عمای عین فرد انسانی با حدت بصر او که در کریمه قرآنی بدان اشاره رفته است (ق: ۲۲) قابل جمع است؛ چه اینکه عما نتیجهٔ سجدین جزئیت (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۵۳۱) است و حدت، حاصل رجوع به رب خاص. به تعبیری، انسانی که در این دنیا، محجوب به ماده و آثار آن است و توجهی به رب مدبر خود ندارد و به تعبیر قرآنی در غفلت است، با رجوع به رب مدبر، حالتی جمعی می‌یابد و از مرتبهٔ رب به مادون نظر می‌افکند و اسراری بر او مکشوف می‌شود؛ اما با این حال جزئیت بر او حاکم است و از حقایق فوقانی محجوب (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۱۵؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۷۲۱).

### کیفیت معاد

متکلمی که حقیقت انسان را مادی صرف می‌داند و مرگ را انعدام امر مادی، و معاد را اعادهٔ آن امر معدوم‌شده معنا می‌کند، ضرورتاً معتقد به انحصار معاد در معاد جسمانی عنصری است. این دیدگاه علاوه بر اینکه در بحث حقیقت انسان، مرگ و اصل اعادهٔ معدوم مبتلا به اشکالاتی است، که به برخی از آنها اشاره شد، در اصل کیفیت معاد نیز ابهامات و اشکالاتی دارد. به اعتراف صاحبان این دیدگاه، برای آنکه عذاب و پاداش به طور عادلانه به مسیء و محسن تعلق گیرد، لازم است انسان معاد یافته بعینه همان انسان دنیوی باشد. به نظر می‌رسد نهایت سخن متکلم در تبیین این‌همانی، توسل به اصالت ماهیتی است که مبتنی به تقرر ماهیت بدون وجود است (آشتیانی، ۱۳۵۲، ص ۲۷۶). این نگاه هرچند در اندیشهٔ معتزلهٔ قایل به ثبوت اعیان معدومه کاملاً برجسته است، متکلمین معتقد به اعادهٔ معدوم در تقرر ماهیت بدون وجود، با معتزله همراه‌اند (طوسی، ۱۹۸۵م، ص ۳۹۰-۳۹۱). براین‌اساس، اعیان موجودات و از جمله انسان، فارغ از وجود دارای تقرر و ثبوت است و همین ثبوت به هنگام عدم موجودات، مصحح این‌همانی موجود اعاده‌شده با موجود اولیه است؛ اما این‌گونه تبیین این‌همانی از دیدگاه فیلسوف دچار اشکال است و محذور واسطه بین وجود و عدم را به دنبال دارد. (طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۰۸) همچنین از دیدگاه فیلسوف هویت و شیئیت انسان همچون هر امر دیگری به



صورت اوست و بر اساس این دیدگاه که امری غیرمادی را در هویت انسان دخیل نمی‌داند، با مرگ انسان و از بین رفتن صورت و بنیه انسانی و تبدیل شدن آن به خاک، آن انسان از بین می‌رود و در معاد با اضافه شدن صورتی دیگر به آن بدن، این‌همانی حفظ نمی‌شود و انسانی دیگر و نه همان انسان دنیوی معاد می‌یابد و عقاب یا پاداش می‌بیند (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۴۲-۴۳).

این دیدگاه مستلزم دشواری‌های دیگری نیز هست: تبیین کیفیت معاد یافتن بدنی که از اجزای سازنده بدن انسانی دیگر تشکیل شده است (شبهه آکل و مأكول)؛ چگونگی فرایند قرار گرفتن این اجزای متفرق برای بازسازی انسان سابق؛ تبیین عدم تنافی لوازم ماده با ویژگی‌های انسان در آخرت به‌ویژه بهشت، و ... .

اما از دیدگاه فیلسوفی که حقیقت انسان را روح مجرد می‌داند، جایی برای طرح این اشکالات نمی‌ماند. با پذیرش این دیدگاه، هم پاسخی برای حفظ هویت شخصی انسان یافته‌ایم و هم دیگر نیازی نیست به دنبال زمان و مکان برای بهشت و جهنم یا طالب توجهی برای حل شبهه آکل و مأكول باشیم.

با این همه اشکال این دیدگاه نه در بُعد اثباتی آن، یعنی پذیرش معاد روحانی، بلکه در انکار جسمانیت معاد است. پرسش این است که به چه دلیل جسمانیت معاد انکار می‌شود؟ چه دلیل عقلی یقینی‌ای بر عدم جسمانیت معاد وجود دارد؟ با پذیرش معاد روحانی صرف و انکار معاد جسمانی، چگونه می‌توان عذاب‌ها و پاداش‌های صوری جسمانی را که در آیات و روایات فراوان به چشم می‌خورند تبیین کرد؟ آیا صحیح است که آیات و روایات پرشمار در این زمینه را بر مجاز و استعاره حمل کنیم؟ (رک: ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۴۵). آیا وجود جسم اعم از عنصری یا مثالی در عالم آخرت محذوری در پی دارد؟ و اگر نوعی از جسم را در عالم آخرت نمی‌پذیریم، چرا جسمانیت به‌طور کلی نفی شود؟

با عنایت به همین اشکالات بیشتر متفکران مسلمان معاد را در هر دو شکل جسمانی و روحانی پذیرفته‌اند. (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۶۵). ایشان طیف گسترده‌ای از متفکران را تشکیل می‌دهند: گروهی معاد جسمانی را با جسم مادی عنصری و برخی با جسم مثالی پذیرفته‌اند؛ بعضی اثبات معاد جسمانی را بدون استدلال عقلی و به صرف تبعیت از شریعت دانسته، برخی خود را بر اثبات عقلی آن نیز قادر دیده‌اند.

اما از میان متفکرانی که به معاد با جسم عنصری معتقدند برخی این‌همانی انسان دنیوی و اخروی را

به نفس و بدن او می‌دانند و به بازگشت عین بدن معدوم معتقد شده‌اند (رک: سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۷۴۸). این دیدگاه علاوه بر اشکالات اعاده معدوم این ابهام را نیز دارد که بدن در کدام یک از حالات و مراحل که در طول حیات دنیوی داشت در قیامت مبعوث می‌شود؟ و آیا نواقص مخلوقان از اهل ایمان در بهشت با همان ویژگی دنیوی خواهند بود؟ از این رو برخی هویت شخصی را صرفاً با روح مجرد توجیه می‌کنند و وجود بدنی عنصری را که در عنصری بودن مثل بدن دنیوی است بسنده می‌دانند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷، ص ۵۳). عمده دلیل ایشان در این دیدگاه، فهم معاد جسمانی با بدن عنصری از تصریحات شریعت است. اما فیلسوف مشائی این دیدگاه را نیز مبتلا به اشکالات پذیرش بدن مادی عنصری می‌داند. به نظر می‌رسد یکی از ابهاماتی که از نگاه فیلسوف در این اندیشه وجود دارد و لازم است بدان پرداخته شود، آن است که اساساً چه حکمت و فایده‌ای بر وجود بدن مادی عنصری به‌ویژه در بهشت و برای اهل جنت قابل تصور است که قایلان به این اندیشه را واداشته از کلام خداوند حکیم، جسمانیت عنصری را فهم کنند؟ (رک: ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۵۲). آیا تصویری که ایشان از آخرت به‌ویژه بهشت دارند، تکرار دوباره دنیا است؟ آیا انسان بهشتی بدن عنصری قابل خرق و التیام خواهد داشت و لوازم بدن مادی همواره همراه او خواهند بود؟ و آیا اگر ویژگی‌های بدن مادی دنیوی را جزء لوازم آن ندانیم و معتقد باشیم انسان اخروی بدنی مادی اما بدون این ویژگی‌ها دارد، در واقع به نفی بدن مادی دنیوی معتقد نشده‌ایم؟ بر این اساس گاه ایشان به جهت ابهامات و اشکالاتی از این دست، عقل را از درک مباحثی همچون معاد جسمانی عاجز دیده و به حکم شریعت معاد جسمانی را پذیرفته‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۲۳). اما این ابهامات و اشکالات، فیلسوفانی همچون صدرالمآلهین را که دغدغه تبیین عقلی معارف دینی را دارند واداشت که در جهت به دست دادن تبیینی عقلی از معاد جسمانی حرکت کنند. از منظر صدر اگرچه عقل دارای محدودیت‌های معرفتی است و به طور مستقل، توان فهم و اثبات آموزه‌هایی همچون معاد جسمانی را ندارد، به مدد شریعت، به فهم و اثبات این آموزه‌ها توانمند می‌شود. عقل می‌تواند با کنار هم چیدن نصوص و ظواهر دینی به فهمی کامل‌تر از حقیقت دست یابد؛ اما مهم در این زمینه نظر به کل شریعت و نه آیه یا روایتی خاص است. به تعبیری فهم عقلانی، از جمله مشروط است به بهره‌گیری از روش منطقی منضبط، تقید به متن، و گویایی متن. از این رو اگر فیلسوفی از روش عقلی منضبط و منطبق با منطق در کاربرد عقل بهره نبرد و فهم او مطابق با معیارهای منطقی نباشد، یا تقید کمی به متون دینی داشته باشد، به این معنا که با تأملات مبتنی بر حقیقت‌یابی به سراغ همه متون دینی اعم از آیات و روایات نرود، و یا متن، دشواری خاصی

داشته باشد فهمی ناقص از این مجموعه نصیب او خواهد شد و ممکن است متن دینی را با عقل خود مطابق نیند (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۷۹-۷۸).

با این نگاه مبنایی، و مبتنی بر اصولی چندگانه (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۸۵)، صدرالمدعی است معادی را به تصویر می‌کشد که هم ظواهر آیات و روایات بیانگر جسمانیت معاد حفظ شوند و هم اشکالات و ابهامات معاد جسمانی عنصری وارد نباشند؛ هم عینیت انسان آخری با انسان دنیوی باقی بماند و هم آیات و روایاتی که به تفاوت ابدان دنیوی و آخری و تفاوت دنیا و آخرت تصریح دارند، توجیه یابند (کرمانی، ۱۳۹۱، ص ۲۰۸). در این دیدگاه معاد بهشتیان و جهنمیان با بدنی جسمانی از نوع مثالی آن تصویر گشته و تلاش شده تا این دیدگاه هم از مشکلات بدن عنصری فاصله بگیرد و هم به متون دینی نزدیک شود. به تعبیری صدرالمدعی حد وسطی بین عقل و شریعت را برگزید و تبیینی ارائه کرد که هم عقل در پذیرش آن مشکلی نیند و هم شریعت آن را رد نکند. ایشان در ادامه با تکیه بر اصولی همچون مجرد خیال، قیام صدوری صور خیالی به نفس و خلق به همت، پاداش‌ها و عذاب‌های آخری را نیز صادر از نفس و قائم به نفس می‌داند و تفسیری خاص از تجسم اعمال به دست می‌دهد (همان).

اگرچه تلاش صدرالمدعی بر اساس روش منطقی و اصول مبرز وی درخور ستایش است و در ارائه طرح معقولی از معاد جسمانی و پاداش و عذاب آخری تا اندازه بسیاری موفق بوده است، در این طرح نیز کاستی‌هایی به نظر می‌رسد؛ از جمله درونی کردن بهشت و جهنم و عذاب‌ها و پاداش‌ها؛ عروج جهنمیان همچون بهشتیان به عوالم بالاتر، یعنی عالم مثال در چنین هستی‌شناسانه صدرایی؛ بریده بودن معادشناسی از خداشناسی و به تعبیری عدم تحلیل چگونگی رجعت الی الله؛ عدم تفاوت میان حشر و مابقی مواقف قیامت (ر.ک: کرمانی، ۱۳۹۱، بخش معاد صدرایی).

در اندیشه عارفان، همچون بیشتر متفکران مسلمان نه معاد جسمانی انکار شده است و نه معاد روحانی، بلکه اشکال قایلان به انحصار در معاد جسمانی نه در نگاه اثباتی ایشان مبنی بر پذیرش معاد جسمانی است، بلکه در نگاه سلبی ایشان یعنی نفی معاد غیرجسمانی است. همچنین قایلان به معاد روحانی در اندیشه خود صائب هستند و نه البته آن‌گاه که اندیشه مخالف را رد می‌کنند. بنابراین دیدگاه معتقدان به انحصار، دیدگاهی کامل نخواهد بود؛ چراکه به کل واقعیت توجه نداشته‌اند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴، ص ۳۹۴؛ ج ۳، ص ۳۹۱).

در این اندیشه، مبتنی بر فلسفه خلقت که مبنای تحلیل نظام مظهریت و لزوم ظهور مظاهر است، به

جهت تحقق علم تفصیلی در تمامی مراتب، آدمی به عالم ماده و تفصیل پا گذاشت تا با سیری تدریجی به هر آنچه مستعد آن است برسد. از این منظر، اگرچه دنیا، دار تفصیل معرفت است، تفرق و تکثر موجود در آن خود حجابی است از مراتب برتر و کمال معرفت فرد انسانی رسیدن به مرتبه جمعی به اندازه استعداد خود است. به تعبیری همان‌طور که پیش‌تر هم اشاره شد، عموم انسان‌ها در نشئه دنیا به جهت غلبه تکثر و تفرق بر وهم ایشان، از مدبر خود غافل‌اند و مرگ اضطراری، همچون مرگ اختیاری عارف، سرآغازی است که انسان با عینی حدید (ق: ۲۲) به مدبر خود واقف شود و بداند که در همسایگی مدبر خود از آن غافل بوده است (زمر: ۵۶).

اما حصول مرتبه جمعی با توضیحی که خواهد آمد در قیامت و روز حشر رخ می‌دهد و نقش نشئه برزخ به واقع ادامه دنیا و تکمیل نشئه دنیاست. دنیا دار تراحم عناصر است و انسان عنصری همچون هر امر عنصری دیگر در این عالم تراحم و تدریج، به فساد و خرابی محکوم است. لذا انسان به ناچار از این دنیا خواهد رفت؛ اما تا دنیا دنیاست ثمرات اعمال و افعال آدمی ادامه دارد و حضور انسان در حد فاصلی میان دنیا و آخرت او را از جمله مهیای بهره‌مندی از ثمره اعمال و ملکات او می‌کند و به تفصیل وجود او که از دنیا آغاز شده بود کمک می‌کند (کاشانی، ۱۳۶۰ق، ص ۱۴۴). با این توضیح، فرد انسانی در طول حیات دنیوی خود در رحم طبیعت بذری را متحقق کرده است (قونوی، ۱۳۷۵، ص ۹۲) که در حیات برزخی او پرورش می‌یابد و در آخرت به بار می‌نشیند. براین اساس سعادت و شقاوت او در بطن و رحم مادر طبیعت رقم می‌خورد (موسوی خمینی، ۱۳۷۱، ص ۵۲۸). با این وصف آدمی در برزخ بدنی مادی عنصری فسادپذیر ندارد، بلکه بدن او عبارت از تشخیصی خیالی است (ابن عربی، ۲۰۰۳م، ص ۱۴۰؛ همو، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۵۰؛ قونوی، ۱۳۷۵، ص ۹۲) که در دنیا با اعمال و ملکات خود حاصل کرده است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۴۳۰).

از دیدگاه عارف، همه انسان‌ها در نشئه حشر با یک بدن طبیعی عنصری مبعوث می‌شوند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۸۷-۱۸۸). در این اندیشه باید میان نشئه حشر و دیگر نشآت و مواقف قیامت مثل صراط و بهشت و جهنم تفاوت گذاشت. عارف، طبیعی و عنصری بودن بدن آدمی به هنگام حشر را هم با عقل و هم با دیگر مبانی خود سازگار می‌بیند. از نگاه عارف در تحقق بدن مادی عنصری امر ممتنع و محالی رخ نمی‌دهد. دیدگاهی که بدن مادی را مظهر حقیقت روحی می‌داند، هیچ‌یک از محذوره‌های تناسخ سینوی و صداریی بر آن وارد نیست. از این منظر، انتقال نفس به بدنی دیگر یا بدن خود شخص مطرح نیست؛ چراکه بر اساس مظهریت، انتقالی رخ نمی‌دهد. همچنین امری از فعلیت به

قوه منتقل نمی‌شود؛ چراکه معیار فعلیت و قوه، معرفت است و در تفاوت انسان عنصری اخروی در نشئه حشر و انسان دنیوی، در معرفت جمعی است که در موطن حشر کسب کرده است و در موطن دنیا از آن بی‌بهره بوده است.

اصولاً از نگاه عرفانی و دینی، آخرت ظهور باطن دنیاست (روم: ۷) و هر آنچه در دنیا باطن بوده است، در آخرت ظهور می‌یابد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۶۹). توجه به این امر سازگاری دیدگاه عارف با دیگر مبانی او در مباحثی همچون نظام مظهریت را بیشتر نمایان می‌سازد. آدمی در دنیا در مسیری با بدنی مادی در حرکت است و سرانجام نهایت در مرتبه‌ای از کمال به هنگام مرگ ثابت می‌ماند. اگر آخرت باطن همین دنیاست، همه این مؤلفه‌ها در آخرت از آغاز آن یعنی حشر تا مرحله استقرار و ثبات در بهشت و جهنم و خلود در آنها ادامه می‌یابد. در آخرت، همچون دنیا، با انسانی روبه‌رویم که بدنی طبیعی عنصری دارد و بر مسیر و مسافتی که صراط است در حرکت است و گام‌به‌گام مواقف قیامت را می‌پیماید تا به ثبات (خلود) در جنت یا نار برسد. براین اساس آنچه آخرت را نشئه‌ای متفاوت می‌کند، در ظهور معرفت به بواطن امور و جمع باطن و ظاهر است. در دنیا آدمی از حقیقت بطونی مدبر خود غافل بود و صرفاً به تکثر مشغول. به تعبیری در دنیا به جهت غفلت از حقیقت امور که به بیانی علت و مدبر امور ظاهری است، معرفت تفصیلی به این امور ظاهری هم محقق نشده است، اما عالم آخرت نه عالم تفرقه که عالم جمع و تفرقه است؛ هم امتیاز است (یس: ۵۹) و هم جمعیت (تغابن: ۹؛ جاثیه: ۲۶؛ قیامة: ۹) (برای تفسیر جمعیت ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۵ و ۴۳۴؛ کاشانی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۸).

با این توضیح، فرد انسانی در حشر با بدنی طبیعی عنصری، حرکت باطنی خود بر صراط را که ظهور همان حرکت ظاهری دنیوی بر مسافت نفس خود است، آغاز می‌کند و به سوی استقرار در نشئه استقراریه بهشت و جهنم سیر می‌کند. لذا مرگ فرد انسانی محجوب در حجاب کفر و الحاد به منزله پایان حرکتی است که در مسیر نفس خود در دوره حیات دنیوی اش داشته است و باطن آن، که در آخرت ظهور می‌یابد، طبق بیانات دینی همان رسیدن به قعر جهنم و استقرار در آن است (کاشانی، ۱۳۶۰، ص ۱۳۹).

کسی که در مسیر نفس خود به نحو صعودی و به سمت کمال مطلق در حرکت است و از تعینات مادی به سوی لاتعین سیر می‌کند، در روز قیامت که روز امتیاز است (یس: ۵۹) و در مسیر صراط که باطن صراط دنیوی است، از ویژگی‌های مادی خود می‌کاهد و با بدنی طبیعی اما لطیف که قابلیت گذر

از ابواب سماء را دارد، به مراتب بالای هستی و بهشت معرفت و رضوان واصل می‌شود (اعراف: ۴۰)؛ اما کسی که به سفلی خو کرده و ثقل تعین بر گردن دارد (یس: ۸)، توان عروج به سماء رحمت و معرفت حق را ندارد و در مراتب پایین در پستی خلود می‌یابد (اعراف: ۱۷۶). چنین کسی در نشئه استقراریه جهنم که در نگاه عارفِ اسفل سافلین مراتب ظهور عالم و عبارت از همین دنیاست - البته با تبدیلی که در آن رخ می‌دهد- و همه آدمیان در بدو امر به آن داخل شده‌اند، با بدنی عنصری زمین‌گیر می‌شوند (مریم: ۷۲-۷۱). با این توضیح حشر لزوماً با بدن طبیعی عنصری است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۱۱). اما در طی صراط از مراتب عنصری انسان کاسته می‌شود و بهشتیان با یک بدن طبیعی لطیف نشئه استقراریه در بهشت، و جهنمیان با یک بدن عنصری تبدل‌یافته در جهنم خلود می‌یابند (کرمانی، ۱۳۹۱، ص ۱۴۴-۱۶۸).

### نتیجه‌گیری

آیات و روایات پرشمار در زمینه معاد، شاهد آن هستند که توجه به امر معاد و تفکر حول آن و همچنین بهره‌وری سلوکی از این تفکر، مطلوب شریعت است؛ از این‌روست که متفکر مسلمان، با همت و توجهی بیشتر، به بررسی و تحلیل این آموزه پرداخته و کوشیده است تا حد امکان تصویری قابل فهم از آن ارائه دهد. فیلسوف، متکلم و عارف مسلمان در این امر شریک‌اند و با هدف شناخت هستی یا اثبات و دفاع از آموزه دینی به تحلیل و بررسی مسئله یا مسائلی از معاد که دغدغه ذهنی آنان بوده پرداخته‌اند. هر چقدر این متفکران با نظری جامع‌تر به ابعاد این مسئله و مبانی متعدد آن نگریسته باشند، نظری که در مبحث معاد ارائه داده‌اند از عهده پاسخ به مسائل بیشتری برآمده و جانب عقل و شریعت در آن بهتر رعایت شده است. در این میان، عارف مسلمان که اصل «جمعیت» در مباحث هستی‌شناسانه و سلوکی او نقشی بسزا دارد، کوشیده است در مباحث معرفتی و از جمله در این مسئله، از اصل جمعیت و جامعیت فاصله نگیرد و پاسخ به مسائل حول معاد را در زمینه‌ای متناسب با سایر مبانی و با توجه به جمیع روش‌های معرفتی جست‌وجو کند. از این‌رو بررسی جامع نظریه معاد عرفانی در واقع بازخوانی عرفان خواهد بود، با رویکردی معادی. در این بازخوانی مطلوب است مباحثی همچون رابطه مبدأ و معاد، فلسفه معاد، رابطه دنیا و آخرت، این‌همانی انسان دنیوی و اخروی، مواقف قیامت و ویژگی‌های هر یک، حقیقت جهنم و بهشت و جایگاه هر یک، جاودانگی و از همه مهم‌تر رابطه انسان کامل و قیامت

همگی بررسی شوند. چنین پژوهشی اگرچه دشوار، ولی لازم است تا در کنار بهره‌گیری از میراث کلامی و فلسفی در تبیین آموزه‌های دینی، تلاش عارفان مسلمان هم بررسی و گزارش شود. در این مقاله کوشیدیم صرفاً چند مسئله از مسائل مطرح در معاد را به صورت اجمالی و در مقایسه با دیدگاه‌های کلامی و فلسفی مورد بحث قرار دهیم؛ شاید کمکی باشد به طرح بازخوانی فلسفه و کلام و به‌ویژه عرفان بر اساس مسئله معاد.

## منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۴، ترجمه رساله اضحویه، مترجم نامعلوم، تصحیح حسین خدیو جم، چ دوم، تهران، انتشارات اطلاعات.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۶، *الالهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۰۰، *رسائل ابن سینا*، قم، انتشارات بیدار.
- \_\_\_\_\_، بی تا، *رساله الاضحویة فی امر المعاد*، بی جا، بی نا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۱، *المباحثات*، تحقیق محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۰۴، *الشفاء*، تصحیح سعید زاید، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
- ابن عربی، محیی الدین، ۲۰۰۳، *کتاب المعرفة*، دمشق، دارالتکونین للطباعة والنشر.
- \_\_\_\_\_، بی تا، *الفتوحات المکیة* (۴ جلدی)، بیروت، دار الصادر.
- ایچی، میر سیدشریف، ۱۳۲۵، *شرح المواقف*، قم، الشریف الرضی.
- آشتیانی، جلال الدین، ۱۳۸۱، *شرح بر زاد المسافر*، چ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۵۲، *تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری*، به اهتمام عبد الجواد فلاطوری و مهدی محقق، تهران، دانشگاه مکیل و موسسه مطالعات اسلامی.
- آمدی، سیف الدین، ۱۴۲۳، *ابکار الافکار فی اصول الدین*، قاهره، دار الکتب.
- بهمنیار، ابن مرزبان، ۱۳۷۵، *التحصیل*، تصحیح مرتضی مطهری، چ دوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر، ۱۹۸۹، *شرح المقاصد*، تعلیقه عبدالرحمن عمیره، انتشارات شریف رضی.
- جامی، عبدالرحمن، ۱۳۷۰، *تقد النصوص فی شرح نقش النصوص*، چ دوم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- جندی، مؤیدالدین، ۱۳۸۱، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح جلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۷۸، *مد الهمم در شرح فصوص الحکم*، تهران، انشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۹، *نهایه المرام فی علم الکلام*، قم، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام.
- خمینی، سید روح الله، ۱۳۷۱، *چهل حدیث*، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام خمینی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۳۹۲، *معجم مفردات الفاظ القرآن*، تصحیح ندیم مرعشلی، بی جا، دار الکتب العربی.
- سبزواری، ملاهادی، ۱۳۷۲، *شرح الاسماء الحسنی*، تهران، دانشگاه تهران.
- شریف مرتضی، ۱۴۰۵، *رسائل شریف المرتضی*، تحقیق سید مهدی رجائی، قم، دار القرآن الکریم.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۱، *الذخیره فی علم الکلام*، تحقیق سید احمد حسینی، قم، موسسه النشر الاسلامی.
- شیرازی، قطب الدین، ۱۳۶۹، *درة التاج*، تصحیح محمد مشکوة، چ سوم، تهران، انتشارات حکمت.
- طالقانی، نظر علی، ۱۳۷۳، *کاشف الاسرار*، تهران، رسا.



- طوسی، نصیرالدین، ۱۴۰۷ق، *تجريد الاعتقاد*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- \_\_\_\_\_، ۱۹۸۵م، *تلخیص المحصل المعروف بقند المحصل*، چ دوم، بیروت، دار الضواء.
- غزالی، ابوحامد، ۱۴۱۶ق، *مجموعه رسائل الامام الغزالی*، بیروت، دارالفکر.
- فخر رازی، محمدبن عمر، ۱۹۹۰م، *المباحث المشرفیه، تحقیق معمد المعتصم بالله البغدادی*، بیروت، دار الکتب العربی.
- \_\_\_\_\_، ۱۹۹۲م، *محصل افکار المتقدمین و المتأخرین*، تعلیق سمیح دغیم، بیروت، دار الفكر اللبناني.
- \_\_\_\_\_، ۱۹۸۶م، *الاربعین فی اصول الدین*، قاهره، مکتبه الکلیات الازهریه.
- فرغانی، سعیدالدین، ۱۳۷۹، *مشارق الدراری*، مقدمه و تعلیقات سید جلال الدین آشتیانی، چ دوم، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- فرغانی، سعیدبن محمد، ۱۳۳۹ق، *منتهی المدارک*، تصحیح محمد شکرى اوفی، بی جا، بی نا.
- قاضی معتزلی، عبدالجباربن احمد، ۱۹۶۵م، *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*، قاهره، الدار المصریه.
- قنوی، صدرالدین، ۱۳۷۵، *النفحات الالهیه*، محمد خواجهوی، تهران، مولی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۱، *آفاق معرفت*، نجفقلی حبیبی، قم، کتابسرای اشراق.
- قیصری، داوود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی. (نسخه نرم افزار نور)
- کاشانی، فیض، ۱۳۶۰ق، *کلمات مکتونه من علوم اهل الحکمه و المعرفه*، تهران، فراهانی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷، *مجموعه رسائل فیض*، تصحیح محمد امامی کاشانی و بهراد جعفری، تهران، مدرسه عالی شهید مطهری.
- کاشانی، عبدالرزاق، ۱۳۷۰، *شرح فصوص الحکم*، چ چهارم، قم، بیدار.
- کرمانی، علیرضا، ۱۳۹۱، *بررسی معاد جسمانی از دیدگاه ابن عربی و ملا صدرا*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی\*.
- لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۷۲، *گوهر مراد*، تصحیح زین العابدین قربانی لاهیجی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- لوکری، ابوالعباس فضل بن محمد، ۱۳۶۴، *بیان الحق بضممان الصلح*، تحقیق ابراهیم دیباجی، تهران، امیر کبیر.
- مجلسی، سیدمحمدباقر، ۱۴۰۴ق، *بحار الانوار*، بیروت، موسسه الوفاء.
- مدرس زنوزی، علی بن عبدالله، ۱۳۷۸، *مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی*، تهران، اطلاعات.
- مرتضی الزبیدی، محمدبن محمد، ۱۳۰۶ق، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دار المکتبه الحیاة.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۹، *شرح جلد هشتم الاسفار الاربعه*، تحقیق محمد سعیدی مهر، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی\*.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۸، *مجموعه آثار*، تهران، قم، صدرا.
- مقداد، فاضل، ۱۴۲۰ق، *الانوار الجلالیه فی شرح النصوص النصیریه*، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه.

صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم، ۱۳۵۴، المبدأ والمعاد، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.

\_\_\_\_\_، ۱۳۶۰، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.

\_\_\_\_\_، ۱۳۶۳، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجوی، تهران، موسسه تحقیقات فرهنگی.

\_\_\_\_\_، ۱۳۷۵، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.

\_\_\_\_\_، ۱۹۸۱م، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج سوم، بیروت، دار احیاء التراث.

\_\_\_\_\_، ۱۳۶۰، اسرار الآیات، تصحیح محمد خواجوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.

یزدان‌پناه، سیدیدالله، ۱۳۹۲، مبانی و اصول عرفان نظری، نگارش سیدعطا انزلی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

## تبیین حقیقت روح و استعمالات قرآنی و روایی آن با توجه به دیدگاه علامه طباطبائی

17561naser@gmail.com

کلیه ناصرالرضا ضیائی نیا / دانش پژوه سطح چهار حوزه

faydei@yahoo.com

اکبر فایدئی / مربی فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

دریافت: ۹۴/۴/۲۸ - پذیرش: ۹۴/۹/۱۵

### چکیده

داشتن شناخت صحیح و روشن از حقیقت «روح» و استعمالات آن در قرآن و روایات، کلید فهم بسیاری از اصول و مبانی دین اسلام است. برای رسیدن به فهمی صحیح و روشن از حقیقت «روح» باید استعمالات قرآنی و روایی آن کانون توجه جدی قرار گیرد؛ به ویژه باید نسبت این استعمالات با یکدیگر تبیین شود. بدیهی است که اگر نسبت این استعمالات، اشتراک معنوی باشد، تفسیر ما از حقیقت «روح» کاملاً متفاوت با تفسیری خواهد بود که بر اساس «اشتراک لفظی» صورت می‌گیرد. نوشتار حاضر با توجه به این مسئله، دیدگاه علامه طباطبائی را به عنوان شخصیتی که کانون توجه اندیشمندان اسلامی است، بررسی کرده است. به نظر می‌رسد با توجه به آثار علامه، نمی‌توان مبنای مشخصی را درباره نسبت استعمالات قرآنی و روایی «روح» به ایشان نسبت داد. برخی از آثار ایشان صراحت در «اشتراک معنوی» استعمالات «روح» دارند؛ در حالی که ایشان در برخی دیگر از آثار، به اشتراک «لفظی» استعمالات «روح» روی آورد و به «اشتراک لفظی» آنها تصریح می‌کند. پیامدهای تفسیری این عدم تعیین مبنا، اختلاف دیدگاه علامه در تفسیر آیات مرتبط با استعمالات «روح» است. نوشتار حاضر به روش کتابخانه‌ای اطلاعات را گردآوری می‌کند و به صورت توصیفی - تحلیلی به ارزیابی آنها می‌پردازد و در پایان، با بررسی استعمالات قرآنی و روایی «روح»، مبنایی ثابت در این زمینه ارائه می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: علامه طباطبائی، روح، روح امری، آیات، روایات.

## مقدمه

شناخت حقیقت روح و مسائل مرتبط با آن، جایگاهی رفیع در منابع اصیل اسلامی به خود اختصاص داده است. قرآن و روایات، نقش محوری در معرفی حقیقت روح و استعمالات مختلف آن در کلام وحی دارند. از این رو تبیین و تفسیر این مسئله، به‌عنوان یکی از تعالیم بنیادی دین اسلام، کانون توجه دانشمندان اسلامی از صدر اسلام تا کنون بوده است؛ اما اختلاف دیدگاه دانشمندان در معرفی حقیقت «روح» از سویی و تعدد استعمالات «روح» در قرآن و روایات از سوی دیگر، فهم حقیقت روح را با دشواری روبه‌رو کرده است. به نظر می‌رسد یکی از مسائلی که در تبیین حقیقت روح نقش اساسی دارد، مسئله نسبت کاربردهای پرشمار قرآنی و روایی روح است. پرسشی که اینجا مطرح می‌شود این است که آیا تعدد کاربردهای قرآنی و روایی روح به نحو اشتراک لفظی است یا معنوی؟ اهمیت طرح این پرسش آن است که هر کدام از دو مبنای اشتراک لفظی یا معنوی استعمالات روح، تأثیر مستقیم در فهم حقیقت «روح» و تبیین آیات و روایات مرتبط خواهد داشت. بدیهی است که فهم صحیح حقیقت «روح» نیز در شناخت اصول بنیادی دین اسلام از جمله معاد و امامت و شناخت حقیقت انسان و ملائکه بسیار مؤثر خواهد بود.

در میان متقدمان به دیدگاه شاخصی که این مسئله را به تفصیل بررسی کرده باشد بر نمی‌خوریم. شیخ مفید و شیخ طوسی به‌طور کلی به استعمالات روح اشاره کرده و نسبت این استعمالات را تعیین نساخته‌اند. سید مرتضی و شیخ طوسی نیز با انحصار ساحت وجودی انسان در جسم مادی، علاوه بر رد مبنای شیخ صدوق و شیخ مفید، متعرض مسئله تعدد استعمالات قرآنی و روایی «روح» نشده‌اند. به نظر می‌رسد یکی از دیدگاه‌های شاخص و مرجع در میان متأخران که تعدد استعمالات قرآنی و روایی روح را بررسی کرده، دیدگاه علامه طباطبائی است. نوشتار حاضر، دیدگاه علامه را با توجه به تبیین نسبت استعمالات قرآنی و روایی «روح» بررسی کرده و در این بررسی نشان داده که ایشان در این زمینه مبنای ثابتی ندارد؛ بلکه ما با دو دیدگاه از ایشان روبه‌رو می‌شویم که یکی ناظر به اشتراک معنوی استعمالات مذکور است و دیگری ناظر به اشتراک لفظی آنهاست. در ادامه مقاله، پیامدهای تفسیری عدم تعیین یکی از دو مبنای اشتراک لفظی یا معنوی در آثار علامه، نشان داده و با بررسی مجدد استعمالات قرآنی و روایی «روح»، به مبنای ثابتی تصریح شده است.

## ۱. پیشینه بحث

در میان علمای امامیه شیخ صدوق و شیخ مفید به‌منزله متقدمین، دیدگاه‌هایی در تبیین «حقیقت روح» و استعمالات آن در آیات و روایات ارائه کرده‌اند که اجمالاً به آنها اشاره می‌کنیم:

الف. شیخ صدوق: دیدگاه‌های ایشان به اجمال از این قرار است:

۱. ایشان با استناد به آیات و روایات، معتقد است که روح و نفس یک چیزند و حقیقت آنها مغایر با بدن است. روح از جنس بدن نیست و برای بقا آفریده شده و در زمین زندانی است (صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۴۷-۴۹):

۲. بر اساس ظهور روایات، مراد از «روح» در آیه شریفه «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (اسراء: ۸۵)، «مخلوقی بزرگ‌تر از ملائکه» می‌باشد، که همراه رسول اکرم ﷺ و ائمه معصومین  است (همان، ص ۵۰).

۳. در انبیا پنج روح حضور دارد: «روح القدس، روح الایمان، روح القوه، روح الشهوه و روح المدرج»؛ و در مؤمنین به غیر از روح القدس چهار روح دیگر حضور دارد و کفار و بهایم به غیر از روح الایمان در ارواح باقی‌مانده شریک‌اند (همان).

۴. با استناد به روایاتی که ذیل آیه شریفه «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوْحِي» (ص: ۷۲) آمده است (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۰۳، ۱۷۰ و ۱۷۲؛ همو، ۱۴۰۳ق، ص ۱۷)، مراد از روح را در آیه مذکور، روح ویژه‌ای می‌داند که تنها در آدم و حضرت عیسی  دمیده شده نه در نوع بشر (صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۲۳).  
نکته: ایشان درباره نحوه وجود این ارواح در انسان توضیحی نمی‌دهد؛ همان‌گونه که از دیدگاه‌های یادشده، نمی‌توان دریافت که تعدد استعمالات «روح» در قرآن و روایات به نحو اشتراک لفظی است یا معنوی.

ب. شیخ مفید: وی که شاگرد شیخ صدوق است (نوری، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۴۰)، در آثار پرشماری به تبیین حقیقت روح و استعمالات آن پرداخته است (مفید، ۱۴۱۳الف، ص ۷۷؛ همو، ۱۴۱۳اب، ص ۵۵-۶۱؛ همو، ۱۴۱۳اج، ص ۷۹-۹۳؛ همو، ۱۴۱۳اد، ص ۱۴۳؛ همو، ۱۴۱۳اق ه، ص ۱۱۴؛ همو، ۱۴۱۴اق، ص ۴۷-۵۱). دیدگاه‌های ایشان به طور خلاصه بدین قرارند:

۱. از دیدگاه ایشان، انسان حقیقتی حادث، قائم به ذات و به دور از اوصاف جوهر و عرض، است و شاهد این تعریف روایاتی هستند که از ائمه معصومین رسیده‌اند (مفید، ۱۴۱۳الف، ص ۷۷). شیخ مفید این نظر را یک نوآوری در باب تکلیف می‌داند که پیش از وی هیچ‌یک از علمای امامیه به آن اشاره نکرده‌اند و از نظر وی اختلافی هم بین آنها درباره این نظر نیست (همان). البته شیخ در اثر دیگر خود این دیدگاه را به بنوینخت و هشام‌بن حکم نسبت می‌دهد (مفید، ۱۴۱۳اب، ص ۵۸)؛  
۲. روح در قرآن چهار معنا دارد: ۱. حیات، ۲. قرآن، ۳. ملک، ۴. جبرئیل (شیخ مفید، ۱۴۱۳اج، ص ۸۰).

نکته: ایشان نیز مانند شیخ صدوق، دربارهٔ اشتراک لفظی یا معنوی استعمالات روح، بیان تفصیلی ندارد و دربارهٔ ارواح خمسۀ انبیا، فقط به نقل «اعتقاد شیخ صدوق» بسنده کرده است (مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۵۰).  
 ج. سید مرتضی: وی دیدگاه متفاوتی نسبت به استاد خود شیخ مفید اختیار کرد و با رد دیدگاه بنی‌نویخت و معمر (سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۱۴) که شیخ مفید آن را پذیرفته بود، وجود ساحتی جز همین بدن مادی را انکار کرد (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۳۰؛ ج ۴، ص ۳۰ و ۳۱). سید مرتضی انسان را عبارت از همین هیكل جسمانی مشهود معرفی می‌کند که امر و نهی و مدح و ذم به آن تعلق گرفته است (سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۱۴). این دیدگاه سیدمرتضی به شاگرد وی شیخ طوسی نیز سرایت کرد (طوسی، بی‌تا، ص ۶۶ و ۶۷).

### دیدگاه علامه طباطبائی

علامه طباطبائی پیش از طرح دیدگاه خود دربارهٔ حقیقت روح و استعمالات آن، نخست به معنای لغوی روح یعنی مبدأ حیات اشاره می‌کند و توضیح می‌دهد که این معنای لغوی در برخی استعمالات قرآنی به صورت حقیقی و در برخی دیگر به صورت مجازی به کار رفته است، اما از دیدگاه ایشان استعمالاتی هم در قرآن وجود دارند که نمی‌توان معنای لغوی مذکور را حتی به صورت مجازی به آنها سرایت داد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۱۹۵): آیاتی همچون: «يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا» (نبأ: ۳۸) و «تَنْزَلَ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ» (قدر: ۴).

دیدگاه تفسیری و روایی علامه دربارهٔ حقیقت روح و استعمالات آن در قالب آیات پرشماری مطرح شده است که اجمالاً به آنها اشاره می‌کنیم:

۱. «يَسْتَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسرا: ۸۵)؛

۱-۱. آیه در مقام تبیین حقیقت مطلق روح است (همان، ص ۱۹۸)؛

۱-۲. حقیقت روح هم‌سنخ با عالم امر است و عالم امر، عالمی است که زمان و مکان و خصوصیات آنها در آن راه ندارد و از آن تعبیر به «عالم ملکوت» می‌شود. این عالم در مقابل «عالم خلق» است که زمان و مکان و خصوصیات آنها در آن دخالت دارند (همان، ۱۹۷). مستند علامه در این زمینه این آیه شریفه است: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ» (یس: ۸۳)؛

۱-۳. مراد از روح در آیاتی که روح در آنها به صورت مطلق آمده، آفریده‌ای مستقل از ملائکه و دارای حیات و قدرت و علم است (همان، ج ۱۲، ص ۲۰۵). علامه دو روایت را از جمله شواهد این معنا می‌داند:

الف) روایت اصبع بن نباته که نقل می‌کند شخصی از امیرالمؤمنین علیه السلام پرسید آیا حقیقت روح، همان جبرئیل است؟ حضرت پاسخ داد: «جبرئیل من الملائكة و الروح غیر جبرئیل الحدیث»؛ جبرئیل از ملائکه است و روح غیر از جبرئیل است؛

ب) ابوبصیر از امام صادق علیه السلام درباره حقیقت روح در آیه مورد بحث پرسید. امام در پاسخ فرمود: «خَلَقَ أَعْظَمَ مِنْ جِبْرَائِيلَ وَ مِيكَائِيلَ كَانَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَهُوَ مَعَ الْأَيْمَةِ وَهُوَ مِنْ الْمَلَكُوتِ» (همان، ص ۲۲۴)؛ مخلوقی بزرگ‌تر از جبرئیل و میکائیل است که با رسول خدا صلی الله علیه و آله بود و هم اکنون با ائمه است و حقیقت آن از ملکوت است.

۲. «وَتَفَخَّتْ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر: ۲۹)؛ «وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ» (سجده: ۹).

علامه با استناد به آیات مزبور، تصریح می‌کند که این آیات در روح انسانی استعمال شده‌اند که خدای سبحان با تعبیر نفخ حقیقت آن را بیان می‌کند (همان، ج ۲۰، ص ۱۷۴)؛

۳. «وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ» (مجادله: ۲۲).

علامه با استناد به این آیه، به روحی اشاره می‌کند که مختص مؤمنین است و حقیقت آن تأیید و تقویت آنهاست (همان)؛

۴. «وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ» (بقره: ۸۷).

ایشان استعمال روح در روح القدس را اشاره به روح مختص به انبیا می‌داند و حقیقت آن را تأیید و طهارت معرفی می‌کند که ویژگی خاص انبیاست (همان)؛

۵. «فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا» (مریم: ۱۷)؛ «قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ» (نحل: ۱۰۲)؛ «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ» (شعراء: ۱۹۳).

علامه با استناد به این آیات می‌گوید که روح در آنها به معنای «ملک» استعمال شده است و علت اینکه خدای سبحان تعبیر «نفخ» را تنها برای انسان و نه برای معرفی «روح» آنها به کار برده، این است که «ملائکه» ارواح محضه‌اند (همان)؛

۶. آیاتی که به نوعی دلالت بر وجود حیات در حیوان و نبات دارند: علامه با اعتقاد به اینکه حیات فرع بر وجود روح است، روح نباتی و روح حیوانی را از موارد کاربرد روح در قرآن می‌داند و معتقد است شاهد بر این دو استعمال، آیاتی هستند که به نوعی بر وجود حیات در حیوان و نبات دلالت دارند؛ مانند آیات دال بر احیای زمین پس از مرگ آن (همان، ص ۱۷۵)؛

۷. «أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا»

(انعام: ۱۲۲).

ایشان با استناد به این آیه شریفه، حیات و نور را از آثار روح مؤمن معرفی می‌کند و روح کافر را محروم از این دو اثر می‌داند و تصریح می‌کند همین اختلاف آثار روح، موجب شده است که خدای متعال درباره روح انسانی تعبیر به نفخ کند، اما درباره روح مؤمن تعبیر به تأیید (همان، ص ۱۷۴). روحی که خدای سبحان توسط آن مؤمن را تأیید می‌کند، حیاتی ویژه دارد غیر از حیاتی که بین مؤمن و کافر و دیگر حیوانات مشترک است. آثار حیات مشترک بین انسان و حیوان، ادراکات حسی و خیالی است که مؤمن مانند کافر از آن برخوردار است؛ اما مؤمن علاوه بر این حیات مشترک، از آثار حیاتی روح‌الایمان نیز برخوردار است که موجب بصیرت و هدایت او در میان مردم است. از نگاه علامه هر حیاتی فرع بر وجود یک روح است. به همین جهت ایشان معتقد است مؤمن دارای دو روح است؛ اما این تعدد روح در مؤمن، نه «عددی»، بلکه رتبی است (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۶۶۶). علامه با اشاره به سیاق آیه‌ای که روح‌القدس در آنها استعمال شده، معتقد است که روح مختص انبیا در درجه‌ای بالاتر و قوی‌تر از روح‌الایمان که در مؤمنین است قرار دارد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۱۷۵) و به اقتضای آن روح، انبیا حیاتی اشرف از حیات مؤمنین دارند (همان، ج ۹، ص ۴۵)؛

۸. «وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَنْ نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ».

ایشان با استناد به این آیه شریفه به روحی اشاره می‌کند که ویژه انبیاست و با توجه به ذیل آیه «وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَنْ نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا» ویژگی این روح را هدایت به صراط مستقیم معرفی می‌کند و یادآور می‌شود که معنای آیه این نیست که پیامبر پیش از افاضه این روح ایمان نداشت، بلکه آیه درصدد بیان این معناست که پیامبر قبل از افاضه این «روح»، علمی به تفصیل کتاب و التزام اعتقادی و عملی به آن، نداشت که با افاضه این روح، علم تفصیلی حاصل شد و از آنجاکه به تصریح آیه «جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَنْ نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا» ویژگی این روح هدایت است، پیامبر پس از افاضه این روح، قدرت هدایت به صراط مستقیم را پیدا کرد (همان، ج ۱۸، ص ۷۷، همو، بی‌تا الف، ص ۳۰). نکته‌ای که علامه از این آیه برداشت می‌کند این است که «روح مؤید» و «روح منفوخ» که هر دو در نبی هستند، اتحاد وجودی دارند و اختلاف این دو روح، نه اختلاف شخصی، بلکه اختلاف رتبی است که همان شدت و ضعف باشد (طباطبائی، بی‌تا الف، ص ۳۰). ایشان پس از بررسی استعمالات روح در قرآن، نسبت آنها را با روحی که به صورت مطلق در قرآن استعمال شده، نسبت افاضه به مفیض و ظل به



ذی‌الظل معرفی می‌کند؛ یعنی روحی که از عالم امر و مستقل از ملائکه است، مبدأ و منشأ افاضه روح به همه ارواح است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۱۷۵).

### بررسی دیدگاه علامه طباطبائی

#### مشخص نبودن مبنای علامه در اشتراک لفظی یا معنوی روح

پرسشی که پس از دقت در دیدگاه علامه مطرح می‌شود این است که آیا علامه معتقد است تعدد استعمالات روح، اعم از روح مطلق که از آن با عنوان روح امری نیز یاد شده است، روح القدس، روح‌الایمان، روح منفوخ، روح حیوان و روح نبات، تعدد رتبی است؟ یعنی همه آنها یک «حقیقت ذات مراتب‌اند» یا اینکه ذات مراتب بودن استعمالات روح در غیر روح امری است و روح امری در واقع حقیقتی است مستقل که مراتب روح را افاضه می‌کند؟ روشن است که در صورت اول، ما باید قایل به مشترک معنوی بودن همه استعمالات قرآنی و روایی روح، شویم؛ اما در صورت دوم باید معتقد شویم که روح بین روح امری و دیگر استعمالات قرآنی و روایی آن مشترک لفظی است و هر کدام از این دو مبنای، تأثیر بسزایی در تفسیر آیات و روایات باب روح و فهم آنها و مباحث مرتبط با حقیقت روح خواهند گذاشت.

وجه طرح این پرسش این است که نمی‌توان از عبارات علامه، یکی از دو مبنای یادشده را به وضوح برداشت کرد. در بعضی عبارات علامه، مبنای اول تقویت شده است و در بعضی دیگر، مبنای دوم.

#### دیدگاه ناظر به اشتراک معنوی روح

علامه در تفسیر آیه ۸۵ سوره اسراء، می‌گوید آیه در مقام تبیین یک معنای جامع و مشترک میان همه معانی روح در قرآن، اعم از روح امری و روح مقید است، و آن معنای جامع، سنخیت با عالم امر می‌باشد: «أن السؤال إنما هو عن حقيقة مطلق الروح الوارد في كلامه سبحانه، وأن الجواب مشتمل على بيان حقيقة الروح وأنه من سنخ الأمر بالمعنى الذي تقدم» (همان، ج ۱۳، ص ۱۹۸).

در واقع علامه با تفسیری که از آیه ۸۵ سوره اسراء به دست می‌دهد، به مشترک معنوی بودن استعمالات روح قایل شده است. این برداشت از کلام علامه زمانی تقویت می‌شود که علامه، روح امری را که در آیه ۳۸ سوره نبا ذکر شده (همان، ج ۲۰، ص ۱۷۱)، در کنار دیگر استعمالات روح و به منزله وصفی برای حقیقت روح، معرفی می‌کند: «وقد وصف تعالى أمر الروح في كلامه وصفا مختلفا فأفرده بالذكر في مثل قوله: يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا» (همان، ج ۱۳، ص ۱۹۸)؛ چنان‌که بقیه

استعمالات روح را وصف حقیقت روح می‌داند: «وقد وصفه تارة بالقدس وتارة بالأمانة كما سيأتي لطهارته عن الخيانة وسائر القذارات المعنوية» (همان، ص ۱۹۵ و ۱۹۶). این در حالی است که اگر ایشان روح امری را جدا از دیگر استعمالات روح می‌دانست و قایل به مشترک لفظی بودن آنها می‌شد، نباید روح امری را در کنار بقیه استعمالات روح و به‌عنوان وصف حقیقت روح مطرح می‌ساخت؛ زیرا این خود نشان‌دهنده عدم استقلال معنایی روح امری و اتحاد معنایی آن با دیگر استعمالات روح است. بنابراین همه بیانات علامه در ذیل آیه ۸۵ سوره اسراء ناظر به مشترک معنوی بودن کلیه استعمالات روح است. حتی علامه با آوردن روایاتی در ذیل آیه ۸۵ سوره اسراء که روح در آنها به دو صورت مطلق و مقید، استعمال شده است، بدون اشاره به استقلال معنایی روح امری از باقی استعمالات روح، همه آن روایات را مؤید مشترک معنوی بودن روح می‌داند و تصریح می‌کند: «أقول: وهذه الروايات تؤيد ما تقدم في بيان الآية أن الروح المسئول عنه حقيقة وسبعة ذات مراتب مختلفة» (همان، ص ۲۱۴)؛ در صورتی که اگر علامه روح امری را دارای معنایی مستقل از بقیه استعمالات روح می‌دانست، باید روح امری را از آنها جدا می‌کرد، نه اینکه روح امری را در کنار بقیه استعمالات روح، داخل در حقیقت وسیع ذات مراتب بداند. بنابراین با توجه به این قراین باید بگوییم علامه در ذیل آیه ۸۵ سوره اسراء مبنای مشترک معنوی بودن روح را می‌پذیرد و اشتراک لفظی آن را تأیید نمی‌کند.

### دیدگاه ناظر به «اشتراک لفظی» روح

علی‌رغم تفسیر یادشده می‌بینیم که علامه در جایی دیگر این مبنا را کنار می‌گذارد و مبنای مشترک لفظی بودن استعمالات روح را تقویت می‌کند. ایشان در ذیل آیه ۳۸ سوره نبأ، تحت عنوان «کلام فیما هو الروح فی القرآن» (همان، ج ۲۰، ص ۱۷۳) به بررسی استعمالات روح در قرآن می‌پردازد و همه استعمالات روح در قرآن را در قالب روح مطلق و روح مقید یا مضاف خلاصه می‌کند. ایشان تعدد استعمالات روح مقید یا مضاف را به تعدد رتبی برمی‌گرداند، اما روح امری را در این مراتب داخل نمی‌داند، بلکه بر اساس روایات قایل به استقلال وجودی آن می‌شود و به همین سبب هم در پایان، نسبت روح مضاف یا مقید را با روح امری، نسبت افاضه به مفیض معرفی می‌کند (همان، ص ۱۷۵). بنابراین تفسیری که علامه از استعمالات «روح» ذیل عنوان «کلام فیما هو الروح فی القرآن» ارائه می‌دهد، اشتراک لفظی آنها بین روح امری و روح مضاف یا مقید را تقویت می‌کند، و اشتراک معنوی استعمالات روح با تفسیر مزبور سازگار نیست. این تغییر مبنا در دیدگاه علامه زمانی قطعی می‌شود که می‌بینیم علامه در عبارتی به مشترک

لفظی بودن استعمالات روح تصریح می‌کند و روح امری را که همان روح مستقل از ملائکه است، غیر از روح انسانی می‌داند (طباطبائی، بی تا ب، ص ۲۴۱). مسلماً این تصریح به اشتراک لفظی استعمالات روح مبنای سابق ایشان در اشتراک معنوی را مخدوش می‌سازد.

### پیامدهای تفسیری عدم تعیین یکی از دو مبنای اشتراک لفظی یا معنوی

پیامد عدم تعیین یکی از دو مبنای مزبور، اختلاف تفسیر علامه با استعمالات قرآنی روح است که به دو مورد این اختلافات اشاره می‌کنیم:

#### ۱. اختلاف در تفسیر روح و مَلَك

علامه ذیل تفسیر آیه ۳۸ سوره نبا با استناد به چند آیه قرآن، می‌گوید مراد از روح، در این آیات، همان ملک است و بلکه به جای اسم ملک در این آیات، روح آمده است؛ چون ملک روح محض است: *وإنما لم يعبر فی روح الملك بالنفخ والتأیید كالإنسان بل سماه روحاً كما فی قوله تعالی: «فَارْتَسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا»، وقوله: «أَلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ» (نحل: ۱۰۲)، وقوله: «نَزَّلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ» (شعراء: ۱۹۳) لَأَنَّ الْمَلَائِكَةَ أرواح محضة علی اختلاف مراتبهم فی القرب والبعد من ربهم (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۱۷۴).* این عبارت، صراحت دارد که مراد از روح در آیات یادشده همان «ملک» است؛ اما ایشان ذیل تفسیر آیه ۸۵ سوره اسراء با استناد به همان آیاتی که مراد از روح را در آنها «ملک» دانسته است، اشاره به مغایرت معنایی روح در این آیات با حقیقت «ملک» اشاره می‌کند:

*نَزَّلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» (شعراء: ۱۹۳) و قال: «أَلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ» (نحل: ۱۰۲) فوضع الروح وهو غير الملائكة بوجه مكان جبریل و هو من الملائكة فجبریل ينزل بالروح والروح يحمل هذا القرآن المقرو المتلو (همان، ج ۱۳، ص ۱۹۶).*

اینکه مراد علامه از این عبارت اشتراک لفظی حقیقت روح با ملک است نه اشتراک معنوی، زمانی قطعی می‌شود که می‌بینیم علامه در جایی دیگر دقیقاً با استناد به همین آیه ۱۰۲ سوره نحل می‌گوید: جبرائیل ربطی به روح ندارد، و از افراد و انواع روح نیست؛ و روح نیز فرد ندارد و خود نوعی است که منحصر به شخص واحد می‌باشد؛ و اما جبرائیل از ملائکه است و روح یک واقعیتهایی است در خلاف فرشتگان (طباطبائی، بی تا ب، ص ۱۶۰).

این دیدگاه که دقیقاً ذیل آیه ۱۰۲ سوره نحل مطرح شده است، نشان می‌دهد که علامه معتقد به اشتراک لفظی حقیقت روح با ملک است؛ همان‌گونه که در ادامه، تصریح ایشان به اشتراک لفظی حقیقت روح با روح انسانی، این معنا را ثابت می‌کند (همان، ص ۱۶۱). با توجه به این دیدگاه، که با استناد به همان آیه

۱۰۲ سوره نحل مطرح شده است، نمی‌توان تعبیر مزبور را (طباطبائی، ۱۳۷۱ق، ج ۱۳، ص ۱۹۶) که ذیل همان آیه آمده و ظهور در اشتراک لفظی دارد، برخلاف دیدگاهی که ایشان به آن تصریح دارد، بر «اشتراک معنوی» حمل کرد.

### وجه اختلاف دیدگاه در تفسیر روح و ملک

این اختلاف دیدگاه از آنجا ناشی شده است که دیدگاه اول ذیل آیه ۳۸ سوره نبا مطرح شده و همان‌طور که گذشت، علامه در آنجا به مشترک لفظی بودن استعمالات روح قایل شد؛ لذا ایشان بر اساس آن مبنا، تعهدی ندارد که همه استعمالات روح را به یک معنای جامع که همان روح امری و ملکوتی است بازگرداند؛ بلکه «روح» در هر استعمال در مرتبه خودش توسط روح مطلق افاضه می‌شود و معنای همان مرتبه را دارد؛ اما دیدگاه دوم ذیل آیه ۸۵ سوره اسراء مطرح شده است و بنا بر آنچه گذشت، علامه در ذیل این آیه به مشترک معنوی بودن استعمالات روح قایل شده است؛ لذا بر اساس این مبنا تعهد دارد که همه استعمالات روح را به یک معنای جامع که همان روح امری و ملکوتی است، بازگرداند و به گونه‌ای این معنای جامع را به همه استعمالات سرایت دهد. به همین سبب ایشان تصریح می‌کند: «فوضع الروح وهو غير الملائكة بوجه». وجه تعبیر علامه به غیریت روح با ملائکه، ذیل آیه ۸۵ سوره اسراء، علی‌رغم اینکه ذیل آیه ۳۸ قایل به «عینیت روح با ملائکه» شده، این است که دیدگاه علامه ذیل آیه ۸۵ سوره اسراء «اشتراک معنوی» روح است. لذا ایشان اینجا نمی‌تواند به «عینیت روح با ملائکه» قایل شود، بلکه باید روح را به معنای جامع روح امری و ملکوتی بازگرداند و آیه نزل به الروح الامین را به گونه‌ای معنا کند که عینیت روح با جبرئیل را نرساند؛ بلکه غیریت روح با جبرئیل روشن شود تا بتوان روح را در آیه به معنای جامع روح امری و ملکوتی بازگرداند. لذا ایشان آیه را چنین تفسیر می‌کند که جبرئیل با روحی که حامل حقیقت قرآن است، نازل می‌شود؛ درحالی‌که در تفسیر همین آیه، ذیل آیه ۳۸ سوره نبا فرمود که خدای سبحان در این آیه جبرئیل را روح نامیده است، و لذا ایشان به عینیت روح با جبرئیل تصریح می‌کند. این اختلاف تفسیر علامه با آیات مزبور، به عدم تعیین یکی از دو مبنا اشتراک معنوی یا اشتراک لفظی استعمالات روح بازمی‌گردد.

### ۲. اختلاف دیدگاه در تفسیر حقیقت روح

عدم تعیین یکی از دو مبنا یادشده موجب شده است که علامه در تفسیری که ذیل آیه شریفه «يُنزَّلُ الْمَلَائِكَةُ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ» (نحل: ۲) ارائه می‌کند، دو دیدگاه مختلف مطرح

سازد. ایشان در آغاز با استناد به آیاتی که روح در آنها به صورت مطلق استعمال شده است، تصریح می‌کند که حقیقت روح خلقی مستقل، دارای حیات و علم و قدرت و هم‌سنخ با عالم امر است (همان، ج ۱۲، ص ۲۰۵ و ۲۰۶) که این مبنا با دیدگاه پیش‌گفته ایشان مبنی بر اشتراک لفظی استعمالات قرآنی و روایی روح سازگار است؛ اما علامه در پایان تفسیر همین آیه می‌گوید روح یکی از مخلوقات الهی و حقیقت واحده ذات مراتب و درجات مختلف است (همان، ص ۲۰۷). درحالی‌که این مبنا با اشتراک معنوی استعمالات روح سازگار است؛ یعنی ما نمی‌توانیم برای روح امری معنایی مستقل از باقی استعمالات روح در نظر بگیریم و آن را خلقی مستقل و جدا معرفی کنیم. روشن است که این دیدگاه با دیدگاهی که در آغاز تفسیر آیه مطرح شد، سازگار نیست و این اختلاف دیدگاه به عدم تعیین یکی از دو مبنای اشتراک لفظی و اشتراک معنوی استعمالات روح بازمی‌گردد.

توجه به این نکته ضروری است که اگر علامه طباطبائی تنها مبنای اشتراک معنوی را در استعمالات قرآنی و روایی روح اختیار کرده بود، می‌توانستیم بیان ایشان را در آغاز تفسیر آیه، با بیان ایشان در پایان تفسیر، حمل بر اشتراک معنوی کنیم؛ به این معنا که بگوییم منظور علامه این است: «همان روحی که یک حقیقت مستقل و دارای علم، حیات و قدرت است، دارای مراتب مختلف و متفاوت نیز هست که یک مرتبه آن بر انسان صدق می‌کند و مرتبه دیگر آن بر ملائکه و...»؛ حال آنکه توضیح این مطلب گذشت که علامه با استناد به همین آیه ۱۰۲ سوره نحل، معتقد به اشتراک لفظی حقیقت روح با بقیه استعمالات آن از جمله ملائکه است. توجه به عبارت و تصریحات ایشان که گذشت، به روشنی این معنا را ثابت می‌کند. بنابراین با توجه به اینکه علامه با استناد به همین آیه ۱۰۲ سوره نحل معتقد به اشتراک لفظی حقیقت روح با ملائکه و انسان شده است (طباطبائی، بی‌تاب، ص ۱۶۰ و ۱۶۱)، نمی‌توان عبارت «أن الروح موجود مستقل ذو حیاة و علم و قدرة...» را که ذیل همین آیه ۱۰۲ سوره نحل آمده و ظهور در اشتراک لفظی دارد، بر خلاف دیدگاه صریح علامه در ذیل همین آیه حمل بر اشتراک معنوی کرد.

### نظریه مختار

به نظر می‌رسد در تبیین «حقیقت روح» و استعمالات قرآنی و روایی آن، باید به این موارد توجه کرد:

#### ۱. مراد از الروح در آیه ۸۵ سوره اسراء، روح نبی اکرم و ائمه معصومین علیهم‌السلام است

برای تبیین حقیقت «روح» در آیه شریفه «وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسراء: ۸۵) باید به این نکات توجه کرد:

الف) یادآوری دو اصطلاح در استدلال به آیه ضروری است: اصطلاح اول روح امری است که اصطلاحی قرآنی است و با توجه به آیاتی که حقیقت روح را از عالم امر معرفی می‌کنند، به کار برده شده و خود علامه نیز در مواردی از این اصطلاح بهره می‌برد (همان، ج ۱۸، ص ۷۵، ۷۶، ۷۸). البته روایاتی که در ذیل آیه ۸۵ سوره اسراء اشاره کردیم و در ادامه نیز خواهند آمد، دلالت دارند که مراد از روح امری، خلقی بزرگ‌تر از ملائکه است که تنها ویژه ائمه معصومین علیهم‌السلام است. در نظریه مختار نیز هر جا از تعبیر روح امری استفاده می‌شود، همین مدلول روایی مراد است؛ یعنی روح مختص به ائمه معصومین علیهم‌السلام؛ اصطلاح دوم نیز مطلق‌الروح است که مراد از آن کلیه استعمالات روح می‌باشد؛

ب) توجه به دو اصطلاح یادشده، توجه به این نکته ضروری است که آیه شریفه، در مقام تبیین حقیقت روح امری است؛ یعنی آیه می‌خواهد بفرماید حقیقت روح امری که خلق مستقل از ملائکه و همان روح نبی اکرم و ائمه معصومین علیهم‌السلام است، از سنخ عالم امر است، نه اینکه آیه، طبق بیان علامه طباطبائی (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۳، ص ۱۹۸) در مقام تبیین حقیقت مطلق‌الروح باشد. مستند این معنا روایاتی هستند که در تفسیر آیه ۸۵ سوره اسراء آمده‌اند:

ابوبصیر نقل می‌کند که امام صادق علیه‌السلام درباره آیه شریفه مزبور، فرمود: «خَلَقَ أَعْظَمُ مِنْ جِبْرِئِيلَ وَمِيكَائِيلَ لَمْ يَكُنْ مَعَ أَحَدٍ مِمَّنْ مَضَى غَيْرِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَهُوَ مَعَ الْأَنْبِيَاءِ يُسَلِّدُهُمْ...» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۷۳؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۶۰-۴۶۲)؛ مخلوقی بزرگ‌تر از جبرئیل و میکائیل است که با احدی از گذشتگان جز حضرت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نبوده است و هم‌اکنون با ائمه معصومین علیهم‌السلام است و آنان را مدد می‌رساند و تأیید می‌کند.

این حدیث به گونه‌ای دیگر نیز آمده که ابوبصیر مقصود از «روح» در آیه شریفه مذکور را از امام صادق علیه‌السلام می‌پرسد و حضرت پاسخ می‌دهد: «خَلَقَ أَعْظَمُ مِنْ جِبْرِئِيلَ وَمِيكَائِيلَ كَمَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ وَهُوَ مَعَ الْأَنْبِيَاءِ وَهُوَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ» (همان)؛ «مخلوقی بزرگ‌تر از جبرئیل و میکائیل است که با رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بوده و هم‌اکنون با ائمه معصومین علیهم‌السلام است و حقیقت آن از ملکوت است.

شیخ صدوق نیز با استناد به همین روایات، مراد از روح را در آیه، روح نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه معصومین علیهم‌السلام می‌داند (صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۵۰)؛ همان‌طور که صدرالمتألهین نیز در مواردی که روح به صورت مطلق آمده از جمله آیه ۸۵ سوره اسراء مراد از آن را روح نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه معصومین علیهم‌السلام می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۸۲). علامه طباطبائی نیز با استناد به روایت اول مراد از روح را در آیه، روح نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه معصومین علیهم‌السلام معرفی کرده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۲۲۴). بنابراین باید پذیرفت که آیه در مقام بیان روح امری است نه مطلق‌الروح.

## ۲. روح امری، واسطهٔ نفخ روح در آدم بوده است

با توجه به مستنداتی که در پی می‌آیند این معنا ثابت می‌شود:

الف) به استناد روایاتی که در تفسیر آیهٔ شریفه «نفخت فیهِ من روحی» وارد شده‌اند (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۷۰-۱۷۲؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۳۳ و ۱۳۴؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۲۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۴۱۶)، این آیه در مقام بیان کیفیت خلقت ارواح بشری نیست، آن‌گونه که علامه طباطبائی به آن اشاره کرده (همان، ج ۲۰، ص ۱۷۴)، بلکه فقط در مقام بیان کیفیت خلقت روح حضرت آدم علیه السلام است، و مراد از روح در آیه، روح برگزیدهٔ الهی است. آیه‌ای که در مقام بیان کیفیت خلقت ارواح بشری است، آیه شریفه «ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ» (سجده: ۹) است که به آن اشاره خواهیم کرد؛

ب) صدرالمتألهین با اشاره به روایاتی که در ذیل آیهٔ شریفه وارد شده‌اند، مراد از روح برگزیدهٔ الهی را همان روح نبی اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام معرفی می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳ق، ج ۱، ص ۲۱۶ و ج ۳، ص ۳۸۳). از جمله روایاتی که مؤید این نظریه‌اند، روایت محمدبن مسلم از امام محمدباقر علیه السلام است: وی می‌گوید که از امام محمدباقر علیه السلام دربارهٔ مقصود از «روح» در آیهٔ شریفه «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» پرسیدم؛ حضرت پاسخ دادند: «رُوحٌ اخْتَارَهُ اللَّهُ وَاصْطَفَاهُ وَ خَلَقَهُ وَأَضَافَهُ إِلَى نَفْسِهِ وَفَضَّلَهُ عَلَى جَمِيعِ الْأَرْوَاحِ فَأَمَرَ فَنَفَخَ مِنْهُ فِي أَدَمَ» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۷۰؛ همو، ۱۴۰۳ق، ص ۱۷)؛ روحی است که خدای متعال آن را انتخاب کرد و آن را خلق کرد و به خودش منسوب کرد و بر جمیع ارواح آن را برتری داد و امر کرد [از آن در آدم دمیده شود]؛ پس از آن در آدم دمیده شد.

روایت دلالت بر روحی دارد که خدای سبحان آن را برگزیده و بر تمام ارواح برتری داده است و از آن روح در آدم دمیده شده است. با توجه به برخی روایات از جمله روایت منقول از امیرالمؤمنین که فرمود: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ مَا خَلَقَ اللَّهُ خَلْقًا أَفْضَلَ مِنِّي وَلَا أَكْرَمَ عَلَيْهِ مِنِّي» (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۲۶۲؛ همو، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۲۵۴)؛ این معنا به‌خوبی روشن می‌شود که مراد از روح مخلوقی که خدای سبحان آن را بر جمیع ارواح برتری داده و به اضافهٔ تشریفیه به خودش منسوب کرده است، روح نبی اکرم است که با توجه به ادامهٔ روایت «أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ خَلْقَ أَرْوَاحِنَا» شامل ارواح ائمه معصومین علیهم السلام نیز می‌شود.

## ۳. «روح امری» واسطهٔ دمیده شدن «روح» به نسل آدم است

همان بیانی که در آیهٔ «نفخت فیهِ من روحی» دربارهٔ حضرت آدم علیه السلام گذشت، دربارهٔ نسل او نیز صادق

است؛ چراکه این تعبیر در سوره سجده در مورد نسل او نیز آمده است: «ثُمَّ جَعَلْنَا نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ». (سجده: ۸-۹). نکات زیر با توجه به این آیه حاصل می‌شود:

الف) روح نبی اکرم ﷺ و ائمه معصومین ﷺ واسطه دمیده شدن روح به فرزندان آدم نیز هستند و این همان معنایی است که حدیث منقول از امیرالمؤمنین بر آن دلالت دارد: «فَأَنَّا صَنَّاعُ رَبَّنَا وَالنَّاسُ بَعْدُ صَنَّاعُ لَنَا» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۳۸۶؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۷۷).

ب) نتیجه‌ای که از این مطالب به دست می‌آید این است که مراد از «روح» در آیه شریفه «وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ» و «نفخت فيه من روحی» همان معنای «روح مطلق» است که در آیه ۸۵ سوره اسراء گذشت، و این «روح مطلق» که از عالم «امر» است، واسطه نفخه الهیه در حضرت آدم ﷺ و نسل او گشته و از آن با عنوان روح امری نیز یاد شده است.

#### ۴. روح امری واسطه در افاضه روح القدس به انبیا هستند

با توجه به مقدماتی این معنا ثابت می‌شود:

الف) بر طبق روایات، روح القدس، روحی است که انبیا و اوصیا از آن برخوردارند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۷۲؛ ج ۲، ص ۲۸۲؛ صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۵۰؛ ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳، ص ۱۸۹). اگرچه «روح القدس» در ائمه معصومین ﷺ نیز موجود است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۹۸؛ اربلی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۱۳)، اما این روح القدس غیر از روح امری است که روایات بر انحصار آن در ائمه معصومین ﷺ دلالت دارند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۷۳)؛

ب) به استناد آیه شریفه «إِذْ أُنزِلَتْكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا» (مائده: ۱۱۰) معلوم می‌شود روحی که در حضرت از بدو تولد دمیده شده، دارای مرتبه روح القدس بوده است. در تفسیر المیزان نیز همین معنا مورد تأیید شده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۲۲۰)؛

ج) آیات و روایات، روح حضرت عیسی و حضرت آدم ﷺ را در کیفیت خلقت همانند هم معرفی کرده‌اند. آیه شریفه «إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (آل عمران: ۵۹) بر این معنا دلالت دارد؛ همان‌طور که در تفسیر آیه شریفه «إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ» (نساء: ۱۷۱) روایتی از امام صادق ﷺ نقل شده که اتحاد روح حضرت آدم و حضرت عیسی در خلقت دلالت دارد. در این روایت، «حمران» از امام صادق ﷺ می‌پرسد مقصود از «روح منه» در این آیه شریفه چیست؟ حضرت پاسخ می‌دهد:



«هِيَ رُوحُ اللَّهِ مَخْلُوقَةٌ خَلَقَهَا اللَّهُ فِي آدَمَ وَعِيسَى» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۳۳)؛ «مراد از آن «روح‌الله» است که مخلوق است و خدای متعال آن را در آدم و عیسی خلق کرد. به تعبیر علامه طباطبائی هر دو کلمه الهی‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۱۷۳). بنابراین همان‌طور که حضرت عیسی علیه السلام در بدو خلقت، مؤید به روح‌القدس بوده، حضرت آدم علیه السلام نیز چنین بوده است؛

د. آیه دال بر کیفیت خلقت حضرت عیسی علیه السلام، آیه شریفه «فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا» (انبیاء: ۹۱) است که با آیه شریفه «نفخت فيه من روحي» (حجر: ۲۹) وحدت سیاق دارد. بنابراین مراد از «روح» در آیه «فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا» همان روحی است که در آیه «نفخت فيه من روحي» به آن اشاره شد؛ یعنی همان‌طور که در آنجا ثابت شد «روح امری» واسطه «نفخه الهیه» در حضرت آدم شده است، در اینجا نیز همان «روح امری» واسطه «نفخه الهیه» و ایجاد روح در حضرت عیسی شده است و چون طبق آیات و روایات پیش گفته، حضرت عیسی از همان بدو خلقت مؤید به روح‌القدس بوده، معلوم می‌شود که روح امری، مفیض روح‌القدس نیز هست.

## ۵. روح امری واسطه افاضه روح الایمان به مؤمنین است

توجه به مقدماتی در اثبات این معنا ضرورت دارد:

الف) از دیدگاه قرآن علاوه بر روح منفوخ که در همه بشر دمیده شده است، روح دیگری در انسان وجود دارد که قرآن از آن تعبیر به «نفخ» نمی‌کند، بلکه با تعبیر تأیید از آن یاد می‌کند: «أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ» (مجادله: ۲۲). با توجه به این آیه، این روح مختص مؤمنین است. روایات پرشماری نیز وجود این روح را در انسان تأیید می‌کنند (صدوق، ۱۴۰۶ق، ص ۲۶۳؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۹، ص ۱۰۵؛ جمعی از نویسندگان، ۱۴۲۳ق، ص ۱۶۶، ۲۹۴، ۲۸۵، ۲۸۴؛ حمیری، ۱۴۱۳ق، ص ۳۳؛ برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۱۰۷؛ کوفی، ۱۴۱۰ق، ص ۶۵؛ ابن‌حیون، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۱۳۳ و ۴۴۸)؛

ب) روح‌الایمان همان ولایت ائمه معصومین علیهم السلام است که با زوال آن ولایت ائمه نیز زایل می‌شود. مؤید این معنا روایتی از امام رضا علیه السلام است. ایشان درباره شرک و آزار دوستان حضرت به عبدالعظیم حسنی می‌فرماید: «فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ لَهُ حَتَّى يَرْجِعَ عَنْهُ وَإِلَّا نَزَعَ رُوحَ الْإِيمَانِ عَنْ قَلْبِهِ وَخَرَجَ عَنْ وَلَائِيَّتِي وَلَمْ يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ فِي وَلَائِيَّتِنَا وَأَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ ذَلِكَ» (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۴۷)؛ خدای متعال کسی که این دو خصلت را داشته باشد نمی‌بخشد تا از این دو خصلت برگردد. در غیر این

صورت، روح‌الایمان از قلبش جدا می‌شود و از ولایت من بیرون می‌رود و هیچ نصیبی از ولایت ما برای او باقی نخواهد ماند. به خدا پناه می‌بریم از آن؛

ج) با توجه به روایاتی که دلالت دارند روح مؤمنین و شیعیان از روح ائمه یا نور و طینت آنها خلق شده‌اند (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۷۶؛ برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۱۳۵ و ۲۸۲)، این نتیجه حاصل می‌شود که روح ائمه معصومین علیهم‌السلام که از آن با عنوان «روح امری» یاد کردیم، واسطه در افاضه روح‌الایمان به مؤمنین نیز هست.

د) از آنجاکه روح‌الایمان همان «ولایت ائمه معصومین» است و مراد از «نور» نیز در آیه شریفه «أَوْ مَنْ كَانَ مِثْلًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ» (انعام: ۱۲۲) امام معصوم یا نور ولایت (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۳۷۵ و ۳۷۶؛ قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۱۵) معرفی شده است، معلوم می‌شود که حقیقت نور در آیه و روح‌الایمان یک چیز است؛ لذا علامه طباطبائی نیز آیه مزبور را یکی از استعمالات روح‌الایمان دانسته است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۱۷۴)؛

ه. بر اساس آیه «أَوْ مَنْ كَانَ مِثْلًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ» (انعام: ۱۲۲)، حیاتی که با روح‌الایمان در مؤمن ایجاد می‌شود، غیر از حیاتی است که با نفخ روح در افراد دیگر ایجاد می‌شود و چون فقدان روح‌الایمان در انسان به فقدان حیات مترتب بر آن می‌انجامد، لذا قرآن از فاقد روح‌الایمان تعبیر به میت کرده است؛ وگرنه ممکن است همین فردی که فاقد روح‌الایمان است، فاقد حیات مترتب بر «نفخ روح» نباشد، مانند کفار و دشمنان اهل‌بیت؛ اما به استناد آیه شریفه، فاقد روح‌الایمان میت به‌شمار می‌آید. مؤید این معنا، روایاتی هستند که ذیل آیه مذکور آمده‌اند (ر.ک: عیاشی، ۱۳۸۰ق؛ قمی، ۱۴۰۴ق).

### ۶. روح منفوخ و روح‌الحیات والبقاء یک حقیقت هستند

روح منفوخ، یکی از مراتب روح است که طبق آیه شریفه «ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ» در بشر دمیده شده و مؤمن و کافر در آن شریک‌اند. روایاتی که کیفیت خلقت جنین را بیان کرده‌اند، از این «روح» با عنوان «روح‌الحیات والبقاء» یاد کرده‌اند. از جمله آنها روایت مفصلی است که در بخشی از آن چنین آمده است: «... ثُمَّ يَبْعَثُ اللَّهُ مَلَكَ يَنْفُخُ فِيهَا رُوحَ الْحَيَاةِ وَالْبَقَاءِ الْحَدِيثِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۱۴). این «روح‌الحیات والبقاء» که در جنین دمیده می‌شود، در واقع همان روحی است که خدای سبحان در آیه ۸ و ۹ سوره سجده درباره کیفیت خلقت جنین انسان فرموده است: «ثُمَّ جَعَلْ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ».

## ۷. روح الحیاء و روح الحيوان نیز یک حقیقت هستند

مستند این معنا روایاتی هستند که در ادامه می‌آیند:

«رَوَى عَنْ أَبِي الْحَسَنِ عليه السلام يَقُولُ إِنَّ الْمَرْءَ إِذَا نَامَ فَإِنَّ رُوحَ الْحَيَوَانَ بَاقِيَةً فِي الْبَدَنِ وَالَّذِي يَخْرُجُ مِنْهُ رُوحُ الْعَقْلِ الْحَدِيثِ» (شعیری، بی‌تا، ص ۱۷۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۸، ص ۴۳)؛ از امام کاظم علیه السلام روایت شده هنگامی که مرد می‌خوابد روح‌الحيوان در بدن می‌ماند و آن روحی که از بدن بیرون می‌رود، روح‌العقل است. در صدر این حدیث به این معنا اشاره شده که هنگام خواب روح‌الحيوان در بدن باقی است، اما در ادامه تصریح می‌شود که هنگام خواب، روح‌الحیاء در بدن باقی است. «إِنَّمَا يَصِيرُ إِلَيْهِ أَرْوَاحُ الْعُقُولِ فَأَمَّا أَرْوَاحُ الْحَيَاةِ فَأَيُّهَا فِي الْأُبْدَانِ لَا يَخْرُجُ إِلَّا بِالْمَوْتِ»؛ «هنگام خواب روح‌العقل به سمت خدا می‌رود؛ اما روح‌الحیاء در بدن می‌ماند و با مرگ بیرون می‌رود. این جای‌گزینی نشان‌دهنده یکی بودن معنای روح‌الحیاء و روح‌الحيوان است. در ادامه این حدیث به ویژگی روح‌الحیاء اشاره شده است: «وَلَوْ كَانَتْ رُوحُ الْحَيَاةِ خَارِجَةً لَكَانَ بَدَنًا مُلْقَى لَا يَتَحَرَّكُ وَلَقَدْ ضَرَبَ اللَّهُ لِهَذَا مَثَلًا فِي كِتَابِهِ فِي أَصْحَابِ الْكُهْفِ حَيْثُ قَالَ وَتَقَلَّبَهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشَّمَالِ أَلَّا تَرَى أَنَّ أَرْوَاحَهُمْ فِيهِمْ بِالْحَرَكَاتِ». بر اساس این حدیث ویژگی روح‌الحیاء و تفاوت آن با روح‌الحيوان این است که حیات و مرگ بدن وابسته به آن است؛ لذا هنگام خواب از بدن خارج نمی‌شود.

## ۸. «روح‌العقل» حقیقتی مغایر با «روح‌الحیاء» نیست، بلکه مرتبه‌عالی‌تر آن است

در روایت پیش‌گفته از ابی‌الحسن علیه السلام تصریح شده بود که روح‌العقل هنگام خواب از بدن خارج می‌شود. حال پرسش این است که روح‌العقل در انسان چه نسبتی با روح‌الحیاء دارد؟ که برخی روایات بر این معنا دلالت دارند که رابطه روح‌العقل با روح‌الحیاء هنگام خواب رابطه جرم خورشید و شعاع آن است. این معنا با توجه به پاسخ امام صادق علیه السلام به ابویصیر روشن می‌شود: «لَا يَا أَبَا بَصِيرٍ فَإِنَّ الرُّوحَ إِذَا فَارَقَتْ الْبَدَنَ لَمْ تَعُدْ إِلَيْهِ غَيْرَ أَنَّهَا بِمَنْزِلَةِ عَيْنِ الشَّمْسِ مَرْكُوزَةٌ فِي السَّمَاءِ فِي كِبْدِهَا وَتَشَعُّعُهَا فِي الدُّنْيَا»؛ نه ابویصیر! اگر روح از بدن مفارقت کند، دیگر برنمی‌گردد؛ لکن روح مانند جرم خورشید در وسط آسمان قرار دارد و شعاع آن در زمین است (شعیری، بی‌تا). با توجه به حدیث پیش‌گفته از امام موسی کاظم علیه السلام، مراد امام صادق علیه السلام در این حدیث از روحی که در صورت مفارقت، دیگر به بدن باز نخواهد گشت روح‌الحیاء است؛ یعنی همان‌طور که جرم خورشید در آسمان است اما شعاع آن در زمین وجود دارد، روح‌العقل نیز هنگام خواب خارج از بدن است اما شعاع آنکه روح‌الحیاء، باشد در بدن

است. این نظیر به این معناست که روح‌الحیة پایین‌ترین مرتبه «روح‌العقل» و به‌منزله شعاع آن است، نه اینکه حقیقتی جدا از آن باشد، لذا روح‌الحیة و روح‌العقل هر دو هنگام نفخه الهیه در بدن ایجاد می‌شوند. شاهد این معنا روایاتی هستند که زمان دیه کامل را تعیین می‌کنند. برخی از این روایات تصریح دارند که با دمیده شدن «روح‌العقل»، دیه کامل است؛ مانند این روایت:

«وَإِنْ طَرَحْتَهُ وَهُوَ نَسَمَةٌ مُخَلَّقَةٌ لَهُ عَظْمٌ وَلَحْمٌ مُرْتَلٌ الْجَوَارِحِ قَدْ نُفِخَ فِيهِ رُوحُ الْعَقْلِ فَإِنَّ عَلَيْهِ دِيَّةً كَامِلَةً» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۳۴۷؛ طوسی، ۱۴۱۰ق، ج ۱۰، ص ۲۸۲)؛ اگر جنین را سقط کرد، درحالی‌که انسانی با خلقت کامل بود و استخوان و گوشت و اعضا و جوارح داشت و روح‌العقل در آن دمیده شده بود، دیه کامل بر عهده اوست.

مفاد برخی دیگر دلالت دارند که با دمیده شدن روح‌الحیة، دیه کامل است، که مفاد روایت ذیل این دلالت را می‌رساند:

«وَإِنْ طَرَحْتَهُ وَهُوَ نَسَمَةٌ مُخَلَّقَةٌ لَهُ لَحْمٌ وَعَظْمٌ مُرْتَلٌ الْجَوَارِحِ وَقَدْ نُفِخَ فِيهِ رُوحُ الْحَيَاةِ وَالْبَقَاءِ فَإِنَّ عَلَيْهِ دِيَّةً كَامِلَةً» (ابن‌شهرآشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۴، ص ۱۶۰).

با بیان پیش‌گفته هیچ تعارضی بین اینها نیست، بلکه هر دو روایت از دمیدن یک حقیقت در انسان خبر می‌دهند که مرتبه پایین آن، روح‌الحیة و مرتبه بالاتر آن، روح‌العقل است.

## ۹. روح‌الحیة، روح‌القوه و روح‌الشهوه هر سه قوای روح‌العقل و شعاعی از آن هستند

روایات به وجود سه روح مشترک در انسان و حیوان تصریح دارند که یکی از آنها روح‌الحیة و دو روح دیگر روح‌القوه و روح‌الشهوه است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۷۲؛ ج ۲، ص ۲۸۲ و ۲۸۳؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۵، ص ۳۲۱؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۴۶). در این روایات گاهی از روح‌الحیة با عنوان روح‌البدن و روح‌المدرج نیز یاد شده و حرکت و جنبش بدن به آن منسوب گشته است. روح‌القوه برای دفع دشمن و کسب معاش و روح‌الشهوه نیز برای حفظ نسل معرفی شده است (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۴۶-۴۵۰). با توجه به اینکه روح‌الحیة شعاع روح‌العقل است و کارکردهای تعیین‌شده برای هر سه روح، کارکردهای قوای انسان هستند، لذا می‌توان این سه روح را به‌عنوان قوای روح‌العقل معرفی کرد. لذا با این بیان تعدد ارواح مزبور به تعدد رتبی برمی‌گردد نه تعدد عددی. از بررسی روایات یادشده این نکته به دست می‌آید که روح‌القوه، روح‌الشهوه و روح‌البدن هر سه شعاعی از روح‌العقل و به تعبیری قوای آن به‌شمار می‌روند و

از آنجاکه روح‌العقل نیز همان «روح منفوخ‌الهی» است، بنابراین باید اذعان کرد که این سه روح به‌واسطه همان «نفخة‌الهی» در انسان ایجاد می‌شوند.

## ۱۰. رشد بدن با روح از بدو پیدایش

تا اینجا تعابیر گوناگونی از روح‌الحیة آورده شد که عبارت‌اند از: روح‌الحيوان، روح‌البدن و روح‌المدرج که کارکرد همه یک چیز است و آن حرکت و جنبش در بدن است؛ اگرچه روح‌الحیة نخستین مرتبه از روح دمیده‌شده در جنین است، اما این به آن معنا نیست که پیش از آن در جنین روح نبوده است، بلکه روایات به وجود روح‌القدیم در جنین قبل از دمیده‌شدن روح‌الحیة تصریح دارند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۱۴؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۱، ص ۲۴). استمرار حضور روح در جنین به‌گونه‌ای است که روح‌الحیة به تصریح روایت در روح‌القدیم دمیده می‌شود (همان)؛ لذا بدن از نخستین مراحل پیدایش که نطفه باشد تا هنگام تولد و پس از آن با روح رشد می‌کند. شاهد این معنا که روح به طور مستمر در بدن حضور دارد و بدن از بدو پیدایش با روح شروع به رشد می‌کند، پاسخ امام صادق علیه السلام به پرسش یک راوی است که می‌پرسد: چرا هنگام خروج روح سختی می‌بینیم، اما هنگام تعلق روح به بدن از آن آگاهی نداریم؟ پاسخ امام این است: «لانه نما علیه‌البدن» (صدوق، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۳۰۹)؛ چون بدن با روح رشد کرده است. این بیان امام حاوی نکته‌ای مهم است و آن اینکه جنین پس از دمیده‌شدن روح‌الحیة تا ورود به دنیا، فاقد هر گونه صورت علمی ادراکی است و بلکه استعداد محض است. لذا هیچ آگاهی‌ای نسبت به تعلق روح‌الحیة به روح‌القدیم ندارد تا هنگام تعلق سختی، آن را درک کند. مؤید این معنا این آیه شریفه است: «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا» (نحل: ۷۸). بر اساس این آیه طفل انسانی حتی در بدو تولد فاقد هر گونه صورت علمی است؛ اما همین جنین با روح رشد می‌کند تا به مرحله‌ای برسد که صور علمی در روح به فعلیت برسند و روح آگاه شود. آن‌گاه انسان سختی جدا شدن روح از بدن را درک می‌کند.

نکته ۱. مطلب مهمی که از رشد بدن با روح می‌توان دریافت این است که انسان در همه مراحل رشد بدن با روح، بالوجدان خودش را هویتی واحد می‌بیند نه چند هویت، و این ثابت می‌کند که همه مراتب روح حقیقتی واحده‌اند؛

نکته ۲. طرح موارد ششم تا نهم، از این جهت است که اثبات شود. اصطلاحات پرشمار و گوناگون روح که در روایات وارد شده‌اند، چیزی مغایر با حقیقت «روح» انسانی نیستند؛ بلکه این روایات در مقام تبیین حقیقت روح منفوخ‌اند که آیه شریفه «ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ» (سجده: ۹) به آن تصریح دارد.

## نتیجه‌گیری

۱. مبنای علامه طباطبائی در استعمالات قرآنی و روایی «روح»، مبنای ثابتی نیست؛ بلکه ایشان به دو مبنا در استعمالات قرآنی و روایی «روح» تصریح دارند: ۱. اشتراک لفظی آنها بین روح امری و باقی مراتب «روح»؛ ۲. اشتراک معنوی؛
۲. هر دو مبنای اشتراک لفظی و اشتراک معنوی در آثار علامه مشهودند؛
۳. عدم تعیین مبنا در اشتراک لفظی یا معنوی استعمالات قرآنی و روایی روح، موجب شده تفسیر علامه از آیات مرتبط با این استعمالات نیز یکسان نباشد؛ بلکه در آثار ایشان درباره تفسیر یک آیه با دو دیدگاه روبه‌رو می‌شویم؛
۴. به نظر می‌رسد که باید تبیین صحیحی از نسبت استعمالات قرآنی و روایی «روح» ارائه گردد که برای این منظور در نظریه مختار، استعمالات قرآنی و روایی روح بررسی شد.
۵. روح نبی اکرم و ائمه معصومین که از آن با عنوان «روح امری» یاد کردیم، واسطه در افاضه تمام مراتب «روح» است؛
۶. با توجه به اینکه «روح امری» واسطه افاضه همه مراتب «روح» است، عالی‌ترین مرتبه روح به‌شمار می‌آید.
۷. روح امری ویژه ائمه معصومین علیهم‌السلام است و مراتب دیگر روح نیز در آنها حضور دارد. قایل شدن به اشتراک لفظی روح بین روح امری و باقی مراتب روح، به این معناست که روح امری، حقیقتی مستقل از باقی مراتب و مابین با آنها باشد، حال آنکه چنین فرضی به این معناست که دو روح مابین و در عرض هم در ائمه معصومین علیهم‌السلام حضور داشته باشند، و این مستلزم دوهویتی شدن و دو شخصیتی بودن آنهاست که بالوجدان باطل است. شخصیت رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم که وحی را دریافت می‌کرد همان شخصیتی بود که غذا می‌خورد و می‌خوابید.

## منابع

- ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی، ۱۳۸۵ق، *دعائم الاسلام*، چ دوم، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۳۶۳، *تحف العقول*، چ دوم، قم، جامعه مدرسین.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، ۱۳۷۹ق، *مناقب آل ابی طالب*، قم، علامه.
- اربلی، علی بن عیسی، ۱۳۸۱ق، *کشف الغمه فی معرفة الائمه*، تبریز، بنی هاشمی.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد، ۱۳۷۱ق، *المحاسن*، چ دوم، قم، دارالکتب الاسلامیه.
- جمعی از نویسندگان، ۱۴۲۳ق، *الاصول الستة عشر*، قم، مؤسسه دارالحدیث الثقافیه.
- حراغملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق، *وسائل الشیعه*، قم، مؤسسه آل البيت.
- حمیری، عبدالله بن جعفر، ۱۴۱۳ق، *قرب الاسناد*، قم، مؤسسه آل البيت علیه السلام.
- سیدمرتضی، ابوالقاسم علی بن حسین، ۱۴۰۵ق، *رسائل الشریف مرتضی*، قم، دارالقرآن الکریم.
- ، ۱۴۱۱ق، *الذخیره*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
- شریف الرضی، محمد بن حسین، ۱۴۱۴ق، *نهج البلاغه*، قم، هجرت.
- شعیری، محمد بن محمد، بی تا، *جامع الاخبار*، نجف، مطبعة حیدریه.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، ۱۳۸۳، *شرح اصول کافی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۳۷۸، *عیون اخبار الرضا*، تحقیق مهدی لاجوردی، تهران، جهان.
- ، ۱۳۸۵ق، *علل الشرایع*، قم، کتاب فروشی داوری.
- ، ۱۳۹۵ق، *کمال الدین وتمام النعمه*، تحقیق علی اکبر غفاری، چ دوم، تهران، اسلامی.
- ، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، قم، جامعه مدرسین.
- ، ۱۴۰۳ق، *معانی الاخبار*، قم، جامعه مدرسین.
- ، ۱۴۰۶ق، *نواب الاعمال و عقاب الاعمال*، چ دوم، قم، دارالشریف الرضی.
- ، ۱۴۱۴ق، *اعتقادات الامامیه*، قم، جامعه مدرسین.
- صفار، محمد بن حسن، ۱۴۰۴ق، *بصائر الدرجات*، چ دوم، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین.
- ، بی تا الف، *الانسان والعقیده*، چ دوم، قم، باقیات.
- ، بی تا ب، *مهر تابان*، بی جا، باقرالعلوم علیه السلام.
- طبرسی، احمد بن علی، ۱۴۰۳ق، *الاحتجاج علی اهل اللجاج*، مشهد، مرتضی.
- طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، ۱۴۰۷ق، *تهذیب الاحکام*، چ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- ، ۱۴۱۴ق، *امالی*، قم، دارالثقافه.

- \_\_\_\_\_، بی تا، *الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد*، بی جا، بی تا.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۰۷ق، *تهذیب الاحکام*، چ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- عباشی، محمدبن مسعود، ۱۳۸۰ق، *تفسیر عیاشی*، تهران، المطبعة العلمیه.
- فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۰۶ق، *کتاب الوافی*، اصفهان، کتابخانه امیرالمؤمنین علیه السلام.
- قمی، علی بن ابراهیم، ۱۴۰۴ق، *تفسیر قمی*، چ سوم، قم، دارالکتاب.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، چ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۲۹ق، *الکافی*، قم، دارالحديث.
- کوفی، فرات بن ابراهیم، ۱۴۱۰ق، *تفسیر فرات الکوفی*، تهران، مؤسسه الطبع والنشر فی وزارة الارشاد الاسلامی.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، چ دوم، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۰۴ق، *مرآة العقول*، چ دوم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مفید، محمدبن محمدبن نعمان، ۱۴۱۳ق الف، *اوائیل المقالات*، قم، کنگره شیخ مفید.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۳ق ب، *المسائل السرویه*، قم، کنگره شیخ مفید.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۳ق ج، *تصحیح الاعتقاد*، قم، کنگره شیخ مفید.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۳ق د، *الاختصاص*، قم، کنگره شیخ مفید.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۳ق هـ، *أمالی*، قم، کنگره شیخ مفید.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۴ق، *اعتقادات الامامیه*، چ دوم، قم، کنگره شیخ مفید.
- نوری، میرزا حسین، بی تا، *خاتمة المستدرک*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.



## چگونگی عالم ذر با بررسی و نقد نظریات مربوط به آن

محمد مصطفائی / دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران (پردیس فارابی) hekmat\_senah@yahoo.com

یحیی کبیر / دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران (پردیس فارابی) kabir@ut.ac.ir

دریافت: ۹۴/۲/۱۰ - پذیرش: ۹۴/۷/۱۶

### چکیده

یکی از آموزه‌های دینی مسلمانان عالم ذر است. از آنجاکه تعمیق فهم عقاید دینی به منظور قوت بخشی به ایمان و نیز توانمندسازی در مقابل شبهات ضروری است، با بررسی آرای مختلف اندیشمندان مسلمان به این بحث پرداخته شده است. متفکران مسلمان این بحث را از برخی آیات قرآن و نیز روایات وارده اخذ کرده‌اند. در عالم ذر، انسان به ربوبیت خدا و عبودیت خود شهادت داده است. درباره کیفیت این عالم بحث‌های فراوانی در گرفت و نظرات مختلفی نیز ارائه شده است. در مجموع هفت نظریه احصا شده که عبارت‌اند از: حجت بودن ظاهر روایات و روا نداشتن هر گونه تأویل در آن، قول به قدم ارواح بدون بدن، اختصاص عالم ذر به گروهی خاص از انسان‌ها نه همه آنها، مجاز و تمثیل بودن آیات و روایات وارده، تفسیر این عالم به اخذ پیمان با بیان واقع از طریق وحی و عقل، قول به شیئیت ماهیات و ثبوت معدومات، و تفسیری باطن‌گرایانه از معنای آیات و روایات مربوط به عالم ذر. بسیاری از این نظرات و اقوال با مشکلاتی همراه‌اند که به راحتی قابل حل نیستند؛ اما از میان آنها قوی‌ترین نظر تفسیری است که باطن‌گرایان بیان داشته‌اند.

کلیدواژه‌ها: عالم ذر، عالم میثاق، عهد الست، فطرت، علم حضوری.

## مقدمه

یکی از آموزه‌های دینی ما مسلمانان عالم ذر است. بر اساس برخی از آیات قرآن کریم و نیز روایات منقول از اهل بیت علیهم‌السلام در موطن و عالمی، از همه انسان‌ها عهده‌ی مبنی بر ربوبیت خدا و عبودیت انسان‌ها گرفته شده است. این آموزه مورد اتفاق بسیاری از مفسران، محدثان، فلاسفه مسلمان، متکلمان و عرفاست؛ ولی در چگونگی آن اختلافاتی وجود دارد. برخی از آنها قایل اند که خداوند همه انسان‌ها را در قالب موجوداتی ذری پیش از خلقت دنیوی به شکل انسان این‌جهانی، آفریده، و پس از افاضه عقل و شعور به آنان، از ایشان پیمان گرفته است. برخی دیگر از اندیشمندان با این نظر مخالف‌اند و آن را مخالف با عقل می‌دانند. از میان این گروه عده‌ای قایل به تمثیل و مجاز شدند و بیان داشته‌اند که آیات و روایات مربوط به عالم ذر بیانی مجازی و تمثیلی است نه واقعی و بیرونی. برخی دیگر معتقدند که خداوند با زبان وحی و عقل به صورت واقعی از انسان‌ها پیمان گرفته است. بعضی دیگر نیز قایل‌اند که این پیمان در عرض عالم نبوده، بلکه در سلسله طولی عالم قرار داشته است و در موطنی باطنی، خداوند از انسان‌ها پیمان گرفته است. حال پرسش این است که کدام‌یک از این دیدگاه‌ها به حقیقت نزدیک‌تر است و کدام قول را می‌توان برداشت صحیح از آیات و روایات دانست؟ ما در این نوشتار کوشیده‌ایم نظریات مختلف در تفسیر و تأویل آیات و روایات مربوط به عالم ذر را نخست بیان کنیم و سپس با هدف سنجش وثاقت آنها به نقد و بررسی و تطابق آنها با عقل و نقل همت بگماریم و سرانجام به داوری بین این آرا بپردازیم و قوی‌ترین رأی را برگزینیم.

## آیات و روایات مربوط به عالم ذر

بحث عالم ذر برگرفته از آیات و روایات است. در قرآن کریم برخی آیات وجود دارد (اعراف: ۱۰۱ و ۱۷۲ - ۱۷۴؛ نجم: ۵۶؛ یس: ۶۰ - ۶۱؛ احزاب: ۸) که به عقیده مفسران به نحوی بر وجود عالمی دلالت دارند که در آن از انسان بر ربوبیت خدا عهد گرفته شده است (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۳۹۹؛ ج ۱۶، ص ۴۱۸؛ مکارم شیرازی ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۲۸۶). مشهورترین آنها در این زمینه این آیات هستند:

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُنَظِّلُونَ وَكَذَلِكَ نَقُصُّ الْأَيَّاتِ وَلَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ (اعراف: ۱۷۲-۱۷۴)؛ و هنگامی را که پروردگارت از پشت فرزندان آدم، ذریه آنان را برگرفت و ایشان را بر خودشان گواه ساخت که آیا پروردگار شما نیستیم؟ گفتند: «چرا، گواهی دادیم»؛ تا مبادا روز قیامت بگوئید ما از این [امر] غافل بودیم. یا

بگویند پدران ما پیش از این مشرک بوده‌اند و ما فرزندان پس از ایشان بودیم. آیا ما را به خاطر آنچه باطل‌اندیشان انجام داده‌اند هلاک می‌کند؟ و این‌گونه آیات [خود] را به تفصیل بیان می‌کنیم، و باشد که آنان [به سوی حق] بازگردند.

علاوه بر آیات، در متون روایی شیعه و سنی به روایاتی برخورد می‌کنیم که بر وجود عالم ذر دلالت دارند (ر.ک: سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۱۴۱-۱۴۵؛ برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱-۲، ص ۲۸۱؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۱۸۱؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۳۰، ج ۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۲۷۸). در صحت، وثاقت، و دلالت این روایات اختلاف نظر وجود دارد. برخی این روایات را قبول دارند و برخی بر آنها خدشه وارد می‌کنند. در تفسیر *البرهان* ۳۷ روایت (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۶۰۶) و در تفسیر *نورالتقلین* ۳۰ روایت (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۹۲) درباره عالم ذر وارد شده است. علامه *طباطبائی* (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۴۲۹) درباره روایات مربوط به عالم ذر با ذکر روایاتی از سیوطی (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۱۴۱-۱۴۵) و بحرانی (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۴۶) تواتر معنوی این روایات را هم از طریق اهل سنت و هم شیعه می‌پذیرد. برخی مفسران (مکارم شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۲۹۱) نیز مجموع روایات را با ملاحظه اختلافات در آن، چهل روایت می‌دانند و می‌گویند که بیشتر این روایات از زمره و بعضی از آنها از *صالح بن سهل* و بعضی از آنها از *ابی بصیر* و بعضی از *جابر* و بعضی از *عبدالله بن سنان* هستند. از آنجاکه اگر یک شخص واحد روایات کثیری را با مضمون متحد بیان دارد، همه آنها در حکم روایت واحد خواهند بود، بنابراین تعداد روایات کثیر کاهش می‌یابد و ده الی بیست روایت باقی می‌ماند که به این تعداد نیز به دلیل تعارضی که با یکدیگر دارند، نمی‌توان استناد کرد؛ زیرا برخی از روایات دال بر عهد و پیمان گرفتن خداوند از ذرات مستخرج از ظهر حضرت آدم هستند و برخی دیگر از آیات بر تمثیل و مجاز بودن عهد گرفته شده و پاسخ «بلی» دلالت دارند. برخی نیز همچون شیخ مفید تنها یک حدیث را با احتساب اختلاف در الفاظ و معانی صحیح می‌دانند (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۴۴).

### بیان و نقد نظر مثبتین ظاهرگرا

عده‌ای از دانشمندان مسلمان مانند *سیدبن طاووس*، *مولی صالح مازندرانی*، علامه *مجلسی* و *آیت‌الله مروری* با اخذ ظاهر آیات مورد بحث و نیز استناد به طایفه‌ای از روایات قایل به ثبوت عالم ذر در نشئه‌ای مادی پیش از دنیای کنونی شدند (سیدبن طاووس، بی‌تا، ص ۲۰۲، مازندرانی، ۱۳۸۸ق، ج ۷، ص ۱۲۱، مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۲۵۶، باب ۱۰؛ مروری، ۱۴۱۸ق، ص ۱۲۸). این عده چنین بیان

می‌کنند که خداوند حضرت آدم علیه السلام را آفرید، سپس از صلب آن حضرت نطفه‌هایی را که بعدها عین آن نطفه‌ها اولاد بلافصل او شدند، بیرون آورد و از آن نطفه‌ها نطفه‌های دیگری که بعدها فرزندان نطفه‌های اول شدند بیرون کشید، و اجزای آن را تجزیه کرد اجزای اصلی را از سایر اجزا جدا ساخت؛ آن‌گاه از میان این اجزا، اجزای دیگری را که نطفه دیگر اجزا بودند بیرون آورد و همچنین از اجزای اجزا، اجزای دیگری را بیرون آورد و این عمل را آنقدر ادامه داد تا واپسین اجزایی را که از اجزای متعاقبه در تجزیه مشتق می‌شد بیرون آورد، و در نتیجه نطفه‌های مزبور به صورت ذراتی بی‌شمار درآمدند. سپس به این ذرات عقل و شعور داد و از آنها بر اساس مفاد آیات مورد بحث و طایفه‌ای از روایات، بر ربوبیت خود پیمان گرفت و این ذرات بلی گفتند. پس از اقرار دوباره به صلب حضرت آدم علیه السلام بازگشتند تا در زمان مقرر پا به عرصه دنیا گذارند. البته بیان دیگری در این باره وجود دارد که علامه طباطبائی در تبیین نظرات این دسته از افراد ابراز داشته‌اند؛ بدین گونه که پس از اینکه خداوند ذرات را استخراج کرد، هریک از ذرات را به صورت انسان تام‌الخلقه‌ای درآورد و به آنها روح افاضه کرد و آن‌گاه از آنها پیمان گرفت (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۴۱۱).

با تعبیری که ظاهرگرایان از عالم ذر دارند، ناچار به پذیرفتن تقدم روح بر بدن می‌شوند. محققان علم تفسیر، اشکالاتی را بر این نظریه وارد کرده‌اند و آن را نپذیرفته‌اند (طوسی، بی‌تا، ج ۵ ص ۲۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۲۸۸). منشأ این انکار نیز دو امر است: اول مخالفت با ادله نقلی و دوم مخالفت با احکام عقلی.

### الف. مخالفت با ادله نقلی

۱. روایاتی که مثبتین ظاهرگرا برای اثبات مدعای خود بدان تمسک جسته‌اند، با ظاهر آیه تعارض دارد (سیدمرتضی، ۱۹۹۸م، ج ۱، ص ۲۸؛ شیخ طوسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۷۶۴؛ سیدبن طاووس، بی‌تا، ص ۲۰۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۲۸۹). در ضمن بعضی از روایات ضعیف‌اند و درخور اعتماد نیستند. توضیح اینکه آیه خلاف چنین تفاسیری است؛ زیرا خداوند فرموده است «من ظهورهم»؛ یعنی از پشت‌های فرزندان آدم نه «من ظهره» یعنی از پشت حضرت آدم علیه السلام؛ یعنی ذریه از پشت‌های فرزندان آدم بیرون آمده، در صورتی که بر اساس مدعای مثبتین چنین تفسیری، ذریه همگی از پشت آدم بیرون کشیده شده و از آنها میثاق اخذ شده است و این با ظاهر آیه تخالف دارد.

برخی بر این دلیل اشکال وارد کرده‌اند و می‌گویند: آیه مورد بحث دربارهٔ فرزندان بلافصل آدم و اینکه ایشان هم از صلب آدم بیرون آمده‌اند ساکت نیست، و جمله «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ» به‌تنهایی کافی است در اینکه بر آن دلالت کند؛ چون کلمه «بَنِي آدَمَ» معنایش این است که از صلب آدم بیرون شده‌اند، و در دلالت بر این معنا هیچ نیازی به مؤنهٔ بیشتری نیست. همچنین کلمهٔ ذریه که دلالت می‌کند بر اخراج اولاد اولاد از صلب اولاد و همچنین اولاد اولاد اولاد و به همین ترتیب تا واپسین اولاد، از کلمهٔ بنی‌آدم استفاده می‌شود که اولاد اولاد او را از صلب اولاد او بیرون آورد تا رسید به واپسین اولاد او (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۴۰۸؛ مروارید، ۱۴۱۸ق، ص ۱۳۴). برخی مفسران (فخررازی، بی‌تا، ج ۱۵، ص ۵۱). در پاسخ به اشکال می‌گویند بیرون آمدن اولاد صلبی آدم ﷺ از صلب او از ناحیهٔ خبر استفاده می‌شود؛ همچنان‌که بیرون آمدن اولاد اولاد از صلب پدران خود، از ناحیهٔ آیهٔ شریفه به دست می‌آید.

به نظر می‌رسد این اشکال وارد است و دلیل مزبور را مخدوش می‌کند؛

۲. خداوند در ادامهٔ آیه می‌فرماید این کار را کردیم تا نگویند غافل بودیم یا عذر بیاورند که پدرانی مشرک داشته و بر دین پدران خود بزرگ شده‌اند. از اینجا برمی‌آید انسان‌هایی که از آنها میثاق گرفته شده، پدرانی مشرک داشته‌اند. نتیجهٔ اینکه ذریهٔ مورد خطاب نمی‌توانند به‌طور مستقیم از صلب حضرت آدم باشند (طبرسی، ۱۳۷۲، ص ۷۶۵) و این بر خلاف تفسیر ظاهرگرایان است. نیز در آیه آمده که قبل از ذریه «مبطلون» افرادی باطل‌گرا وجود داشته‌اند؛ در صورتی که با پذیرش تفسیر مثبتین ظاهرگرا چنین لفظی از آیه مصداق نخواهد داشت؛ زیرا پیش از ذریهٔ مستخرج از صلب آدم ﷺ خود حضرت آدم ﷺ بوده که وی بر باطل نبوده است (طوسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۸؛ سیدبن طاووس، بی‌تا، ص ۲۰۲).

۳. آیه را اگر به معنای حقیقی بگیریم، شامل قومی خاص می‌شود نه همهٔ انسان‌ها (سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۴؛ همو ۱۹۹۸م، ج ۱، ص ۲۸؛ طوسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۸)؛ یعنی آیه تنها شامل افرادی می‌شود که پدرانی مشرک داشته‌اند، نه همهٔ انسان‌ها؛ چون همهٔ انسان‌ها دارای پدران مشرک نبوده‌اند.

به این دلیل و دلیل پیشین نیز عده‌ای خدشه وارد کرده‌اند. ایشان می‌گویند اینکه گفته شد: «و لازمهٔ این کلام این است که بتوان برای ذریه، پدران مشرکی فرض کرد و این معنا شامل فرزندان بلافصل آدم نمی‌شود» و نیز اینکه بیان شود: «آیهٔ شریفه عام نیست، بلکه تنها ویژهٔ مشرکانی است که دارای پدران مشرک بوده‌اند و فرزندان بلافصل آدم و جمیع افراد باایمان و همچنین مشرکانی را که دارای پدران مشرک نبوده‌اند شامل نمی‌شود» اشکال صحیحی نیست؛ زیرا منظور آیهٔ شریفه این است که خدای

سبحان این کار را کرد تا مشرکان در روز قیامت نگویند: «إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا...». این معنایش این نیست که فرد فرد مشرکان بگویند: «إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَائِي» تا برگشت معنای آیه به این شود که ما اگر این کار را نمی‌کردیم یک‌یک افرادی را که می‌خواستیم عذاب کنیم، می‌گفتند: من مشرک نشدم بلکه نیاکان من مشرک شدند و من تابع ایشان بودم نه متبوع. غرض آیه شریفه به چنین معنایی تعلق نگرفته، بلکه گفتار نقل شده، کلام مجموع مشرکان است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۴۱۰؛ مروارید، ۱۴۱۸ق، ص ۱۳۵).

اشکال وارد شده به دلیل، منطقی به نظر می‌رسد. بنابراین دلیل مزبور را می‌توان ناتمام دانست؛ ۴. ظاهر آیه میثاق و همچنین روایات مذکور با ظاهر برخی دیگر از آیات و روایات در تعارض است. مثلاً خداوند در قرآن چنین فرموده است: «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا» (نحل: ۷۸)؛ یعنی خداوند شما را از شکم‌های مادرانتان خارج ساخت درحالی‌که چیزی نمی‌دانستید (طوسی، بی‌تا، ص ۲۹). هیچ‌گونه علم نداشتن فرزندان آدم در هنگام تولد، دلالت می‌کند که نمی‌شود میثاق را به نحو ظاهری تفسیر کرد؛

۵. روایت دال بر اخذ میثاق از ذرات، ضعیف و غیرقابل اعتماد است (قول کسانی مثل جبائی، به نقل از طوسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۸).

اما اینکه گفته شود روایات ضعیف و غیرقابل اعتمادند صحیح نیست؛ زیرا بعضی از آنها صحیح و بعضی دیگر موثق‌اند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۴۰۸؛ مروارید، ۱۴۱۸ق، ص ۱۲۹). پس این دلیل نیز نمی‌تواند محکم باشد.

## ب. مخالفت با احکام عقلی

۱. قبح اشهاد بر موجودات ذری: چنین اشهادی بر اطفال هم جایز نیست چه برسد به موجودات ذری؛ زیرا حجتی بر آنها نیست و سزاوار تکلیف نیستند (بلخی به نقل از سیدبن طاووس، بی‌تا، ص ۲۰۲؛ طوسی، بی‌تا، ص ۲۸). کسی و یا چیزی که از وی پیمان گرفته می‌شود، باید صاحب عقل و قوه تمییز باشد و اگر چنین باشد آن موقف را از یاد نمی‌برد (سید مرتضی، ۱۹۹۸م، ج ۱، ص ۲۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۷۶۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۲۸۹). اگر گفته شود موجودات ذری عقل دارند، ولی خداوند آنها را دچار نسیان کرده است و ملازمه‌ای بین آن نیست، گفته می‌شود خداوند این اشهاد را برای عدم فراموشی و حجت بر انسان قرار داده و با فراموشاندن نمی‌توان بر انسان حجت قرار داد؛

۲. اگر عهد و اقرار فراموش شده باشد دیگر نمی‌توان بدان حجت گرفت، و مشخص است که بنی‌آدم میثاق را به یاد ندارند. بنابراین چگونه می‌توان بدان حجت جست؟ (همان)؛ زیرا چنین میثاقی برای آن بوده که در روز قیامت کسی نگوید از این حادثه بی‌خبر بودم؛ درحالی‌که عقلای امروز از آن حادثه بی‌خبرند. اگر گفته شود به سبب طولانی بودن زمان تعهد تا زمان حال، آن موقف را فراموش کرده‌اند یا اینکه فاصله طولانی نبوده اما از آنجاکه هریک از ما امور بسیاری را ضرورتاً می‌دانیم اما آنها را فراموش می‌کنیم، مانند اینکه بعضاً فراموش می‌کنیم که روز گذشته چه خورده‌ایم در پاسخ باید گفت که چیزی فراموش می‌شود که مورد اهتمام نباشد؛ اما جایز نیست که انسان عاقل امور بزرگ و خارق‌العاده را فراموش کند و اگر یک فرد هم فراموش کند جایز نیست که همه انسان‌ها آن را فراموش کنند (سید مرتضی، ۱۹۹۸م، ج ۱، ص ۲۹؛ طوسی، ج ۵، ص ۲۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۷۶۴). در ضمن فاصله زمانی ما از عالم ذر بیشتر از فاصله ما تا قیامت نیست؛ درحالی‌که مردم در قیامت از احوال خود در دنیا باخبرند و چیزی از آن را فراموش نمی‌کنند، چطور می‌شود که احوال عالم ذر را فراموش کرده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۲۸۹).

بر این دلیل نیز اشکالی وارد شده است که مورد قبول است. اشکال چنین است که اینکه گفته شد: «هیچ‌یک از ذریه نمی‌بایست این میثاق را فراموش کرده باشد» صحیح نیست؛ زیرا فراموش کردن موقف میثاق و خصوصیات آن ضرری به تمامیت حجت نمی‌زند. آنچه ضرر می‌زند، فراموش کردن اصل میثاق و از دست دادن معرفت به وحدانیت پروردگار است، و این از صفحه دل زایل نمی‌گردد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۴۱۰).

برخی از روایات نیز دال بر فراموشاندن موقف از ناحیه خداوند است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۲۲۳، از المحاسن؛ همان، ج ۵، ص ۲۴۳، از علل الشرائع؛ همان، ج ۵، ص ۲۵۷، از تفسیر العیاشی). همچنین ممتنع بودن اینکه گروه بی‌شمار ذریه، همگی خاطرات عالم ذر را فراموش کنند، صرف استبعاد است و هیچ دلیلی بر این امتناع نیست. علاوه بر اینکه اصل میثاق که همان معرفت به ربوبیت پروردگار است، فراموش نشده و نمی‌شود؛

۳. این حجتی را که خداوند بر انسان تمام کرده اگر تمامیتش موقوف به داشتن عقل و معرفت هر دو باشد، پس عقل از ذره انسان موقعی که به موطن اصلی‌اش که همان صلب است بازگشته تا موقعی که دوباره به دنیا بیاید قطعاً زایل می‌گردد و اگر هم کسی بگوید در این فاصله عقل از او مسلوب نشده، می‌گوییم در هنگام طفولیت تا رسیدن به حد بلوغ بهره‌گیری کامل از عقل از او سلب شده و

همین بس است برای اینکه نظام آن حجت را مختل سازد. اگر کسی بگوید تمامیت حجت موقوف به عقل نیست و داشتن معرفت کافی است، در پاسخ می‌گوییم اگر چنین است، پس چه حاجت به اَشهاد و اخذ میثاق؟ حال آنکه ظاهر آیه این است که اَشهاد و اخذ میثاق برای اتمام حجت بوده است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۴۱۲). پس معنای ظاهرگرایان از آیه نمی‌تواند صحیح باشد. به بیان دیگر اگر حجت خدا به مجموع اَشهاد و تعریف و اخذ میثاق هر سه تمام می‌شود، پس با فراموش کردن یکی از آنها حجت ناقص خواهد شد؛

۴. به بحث قطعی ثابت شده که به‌طورکلی علوم تصدیقی انسان که از آن جمله تصدیق به وجود رب است، بعد از حصول تصوراتی برای انسان حاصل می‌شود، و همه این تصورات و تصدیقات به احساسات ظاهری و باطنی منتهی می‌شوند، و داشتن این احساسات موقوف بر وجود ترکیب مادی دنیوی است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۴۱۲)؛

۵. این عقلی که حجت بدون آن تمام نمی‌شود و اَشهاد و اخذ میثاق بدون آن صحیح نیست، حتی در عالم ذر، عقل عملی است که جز در ظرف دنیا و زندگی در آن که زندگی اجتماعی است حاصل نمی‌شود؛ اما آن زندگی‌ای که ایشان فرض کرده و آن را عالم ذر نامیده‌اند، جای عقل عملی نیست؛ زیرا شرایط و اسباب حصولش در آنجا فراهم نیست (همان، ص ۴۱۳)؛

۶. اگر انسان در دارا شدن معرفت نیازمند این باشد که قبل از موجود شدنش در نشئه دنیوی در عالم دیگری به وجود ذری موجود شود و دوره اَشهاد و اخذ میثاق را در آن عالم بپیماید تا در این عالم دارای معرفت به ربوبیت پروردگار شود، نباید هیچ فردی از افراد انسان از این قانون کلی مستثنا شود؛ حال آنکه آدم و حوا استثنا شدند (همان، ص ۴۱۴)؛

۷. قایل شدن به عالم ذر با بیان ظاهرگرایانه ملازم تصدیق به تناسخ است و تناسخ در همه ابعادش باطل است (طوسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۷۶۵؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۴۱۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۲۸۹)؛

۸. لازمه قول به عالم ذر با بیان ظاهرگرایان، قدمت روح است و این امر با جسمانیة‌الحدوث بودن آن که مکتب ملاصدرا اثبات کرده در تنافی است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۴۱۲).

نتیجه اینکه با توجه به مجموع ادله پیش‌گفته، به غیر از ادله‌ای که ضعف آنها بیان شد، پذیرش تفسیری ظاهرگرایانه از آیات مربوط به عالم ذر برای ما دشوار خواهد بود؛ زیرا باقی ادله‌ای که بیان کردیم، قوی هستند و نمی‌توان به راحتی آنها را نادیده گرفت.



## بیان و نقد قول به قدم ارواح بدون بدن

در برخی روایات چنین آمده که خداوند ارواح را پیش از ابدان آفرید که در این روایات از ارواح تعبیر به اظله و اشباح می‌شود. خداوند به این ارواح حیات و عقل داد، سپس خود و رسل و حجج خود را به آنها شناساند و از آنها عهد و میثاق بر ربوبیت خود و نبوت رسول اکرم و خلافت دوازده امام و ولایتشان گرفت. حال ممکن است برخی افراد، از این روایات نتیجه بگیرند که ارواح نسبت به بدن قدیم‌اند و عالم ذر و میثاق را باید بر آنها حمل کرد. تفاوت این دیدگاه با مثبتین ظاهرگرا در این است که آنها برای این ارواح بدن ذری قایل بودند، اما در این دیدگاه بدنی در کار نیست و یا بدن مثالی مدنظر است. این روایات در *کافی*، *معانی الاخبار*، *علل الشرایع*، *بصائر الدرجات* و *اختصاص* از پیامبر اسلام، امیرالمؤمنین، امام باقر و امام صادق علیهم‌السلام آمده‌اند؛ روایاتی مانند: «أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْأَرْوَاحَ قَبْلَ الْأَجْسَادِ بِاللَّيْلِ عَامٌ، ثُمَّ عَرَضَ عَلَيْنَا الْمَحَبَّ مِنَ الْمُبْغُضِ» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵۸، ص ۱۳۸) و نیز «أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَخَذَ مِيثَاقَ الْعِبَادِ وَهُمْ أَظْلَةٌ قَبْلَ الْمِيْلَادِ، فَمَا تَعَارَفَ مِنَ الْأَرْوَاحِ ائْتَلَفَ، وَمَا تَنَاطَرَ مِنْهَا ائْتَلَفَ» (همان، ص ۱۳۹).

این دیدگاه نمی‌تواند صحیح باشد؛ زیرا اولاً وجود ارواح شخصی بدون بدن ممتنع است؛ زیرا تشخیص ارواح به بدن است؛ ثانیاً با جسمانیة‌الحدوث بودن و روحانیة‌البقاء بودن روح در تناقض است (سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۶۴۴؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۳۹۹ به بعد).

به‌طورکلی می‌توان اقوال مربوط به حدوث نفس و روح انسان را بر سه گونه دانست: حدوث روحانی، حدوث جسمانی و قدم نفس بر بدن. *صدرالمتألهین* معتقد است که نفوس ناطقه، جسمانیة‌الحدوث‌اند، ولی بعد از استکمالات، به مقام تجرد می‌رسند. مشهور علمای قبل از *صدرالمتألهین* (همچون *ابن سینا*) می‌گویند نفس، روحانی‌الحدوث و روحانی‌البقااست. برخی نیز از جمله شارح حکمت اشراق و علامه شیرازی معتقد به قدم نفوس‌اند. بر اساس دلیلی که علامه شیرازی (ر.ک): قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۴۳۰ به بعد) از *افلاطون* نقل کرده و نیز تقریری که خود او و دیگر محققان در اثبات قدم نفس ذکر نموده‌اند، نفس نظیر عقل روحانی تام فرض شده و نحوه‌ی تعلقی بودن نفس به بدن غیر از نحوه‌ی وجود نفس به‌شمار آمده و تعلق به بدن از عوارض و سوانح بر وجود نفس و متأخر از جوهر تام آن دانسته شده است. ایشان از باب آنکه نفوس از ابداعات هستند و نفس امکان ذاتی، برای صدور نفوس از علت تام‌الوجود که عقل باشد، کافی است، به ازلیت وجود آن حکم داده‌اند، و از باب عدم جواز تخلف علت تامه از معلوم ابداعی مجرد تام، حدوث زمانی را از نفوس برداشته و

پنداشته‌اند که اگر نفس حادث باشد و دارای موضوع حامل استعداد، باید با امکان حدوث آن، امکان فناء آن نیز باشد. آنان تصریح کرده‌اند که بدن، شرط تصرف نفس است نه شرط اصل وجود آن.

در رد این نظر می‌گوییم که قایلان به قدم روح توجه نکرده‌اند که شیء مجرد تام، بدون حدوث وجود و قبول عروض تغیر، از مرتبه عالی و کمال عزّ خود تنزل نمی‌کند و محل تصورات و ادراکات و اشواق و ارادات متجدد متغیر، شأن صور جسمانی واقع نمی‌شود؛ مگر آنکه از تجلی این حقیقت کلی محیط واسع، امری حادث شود که تعلق به بدن، نحوه وجود و داخل در حقیقت آن باشد؛ چه آنکه اگر موجود مجرد ابداعی ازلی تام‌الوجود و التجرد، دارای استعداد و حامل امکان تدبیر و تعلق به بدن نباشد و آن استعداد در مقام ظهور فعلی و تعلق تدبیری به بدن، از قوه به فعلیت نیاید، هرگز از برای نیل به کمالات ثانی در بدن تصرف نمی‌کند.

ادله قایلان به قدم نفس، متحمل این اشکال اساسی‌اند که این بزرگان گمان کرده‌اند نفس، درست نظیر عقل مجرد، بسیط حقیقی و دارای تجرد تام است و جهت نفسیت نفوس را امری عارضی پنداشته‌اند؛ بلکه از پاره‌ای اشارات و نظیرات این اعظم از حکما معلوم می‌شود که تعلق نفس به بدن را تعلق غیرطبیعی و از امور اختیاری و هبوط نفس به عالم ماده و تنزل آن به صورت اجسام را، هبوط اختیاری و تنزل مسبوق به شوق و اراده نفسانی دانسته‌اند، نه تنزل و تعلق طبیعی غیراختیاری؛ و اینکه علامه شیرازی می‌گوید: «بدن، شرط وجود نفس نیست بلکه شرط تصرف است»، نشان‌دهنده آن است که ایشان بین تصرف صناعی و اختیاری- مثل تصرف و یا علاقه صاحب کتاب به کتاب و عطار به دکان و صاحب مال به اموال خود- و تصرف طبیعی ناشی از امثال خطاب: «قُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ» فرقی قایل نشده‌اند. نیز ندانسته‌اند که وجود تعلقی النفس، مقوم حقیقت نفس است و نحوه وجود آن می‌باشد و نتوان معتقد به این مقال شد که وجود نفسی و حقیقت تعلقی نفس، از اختیار و اراده نفس ناشی است؛ به این معنا که نفس در مقام و موطن عقل، دارای وجودی عقلانی و مجرد تام است، و تصرف در جسم و تدبیر بدن، امری زاید و عارض بر وجود آن می‌باشد، در حالتی که بدن، ماده و نفس صورت تمامیت آن و بالأخره از ترکیب این دو، موجود متحصّل داخل در نوع انسانی حاصل می‌شود. و صحت حمل، دلیل بر اتحاد وجودی نفس و بدن است.

حق آن است که وجود، پس از تنزل از مقام قدس ربوبی و طی درجات عقول طولی و عرضی در مقام معراج تحلیل به صورت هیولا و ماده، منتزل در عالم اجسام و مستقر در ارحام می‌شود و از مقام جسمانی آغاز می‌کند و در مقام عروج ترکیبی به مقام فناء فی الله می‌رسد؛ و تجرد و استغنا از بدن،

شأن مقام حقی نفس است نه مقام خلقی؛ و مقام تصرف و مرتبه نفسیت آن همان‌طور که با حدوث بدن جسمانی حادث می‌شود، با همین وجود حدوثی فانی می‌گردد.

اینکه در زبان حکمای متأخر در دوران اسلامی شایع است که *افلاطون* الهی استاد فیلسوف اعظم *ارسطو* به قدم نفوس ناطقه قایل و معتقد است، بنا بر موازین علمی و مآخذ قطعی، صحیح به نظر نمی‌آید؛ زیرا مجرد تام و تمام از آنجاکه حالت منتظره ندارد و جمیع کمالات وی به حسب اصل وجود، از قوه به فعلیت آمده است و نسبت آن به جمیع اجسام و جسمانیات جهت احاطی و قیومی و مدبر نظام کلی است نه نظام جزئی بدن خاص، به هیچ نحو به بدن مضاف نمی‌شود مگر به اضافه اشراقی عقلانی و تجلی و ظهور ایجاد، نه اضافه تعلقی و تدبیری جهت نیل به کمالات؛ در حالتی که عقل، کمال مفقود ندارد تا از راه تصرف در بدن آن را بیابد. علاوه بر آنچه ذکر شد، *افلاطون* از قایلان به حرکت جوهر و از معتقدان به حدوث زمانی عالم وجود و معتقد به سیلان و تقلب و انقلاب ذاتی در مواد عالم ماده است و قهراً باید به حدوث ابدان و نفوس به حسب حاق وجود خارجی معتقد باشد. دیگر آنکه *افلاطون* برای حقایق انواع عالم ماده و زمان، حقیقت ملکوتی و اصلی قایل است، و این حقایق را رقایق و اطوار و ظهورات ملکوت و بالأخره انسان مادی دنیوی را عرض و صورت و ظاهر دانسته و انسان حقیقی نزد او انسان ملکوتی است؛ و مراد وی از قدم نفوس، قدم ارواح یعنی کینونت عقلانی و ملکوتی و دهری نفوس است نه وجود دنیوی و مادی انسان (ر.ک: آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۱۸۴ به بعد).

### بیان و نقد مثبتین بعضی نگر

برخی از محدثان همچون شیخ *طوسی* (طوسی، بی تا، ج ۵ ص ۲۷. ایشان آیه را مخصوص قومی می‌داند که پدران آنها مشرک بودند و این را از ظاهر آیه بیان می‌کند)، *سید مرتضی* (سید مرتضی، ۱۹۹۸م، ج ۱، ص ۲۹) و *جبائی* (به نقل از *طوسی*، بی تا، ج ۵، ص ۲۷ و ۲۸) در مقام تفسیر آیه میثاق و عالم ذر در کتب خود، پس از اشکال به نظر مثبتین ظاهرگرا یکی از وجوه قابل حمل بر آیه میثاق را این می‌دانند که خداوند به جماعتی از ذریه بنی آدم عنایت کرد و آنها را آفرید و بالغ گردانید و عقولشان را کامل کرد؛ سپس از طریق زبان رسلش درباره معرفت او و آنچه از طاعتش واجب است اقرار گرفت و همگی آنها بدان اقرار کردند و خود را بر خودشان بدان گواه گرفت تا اینکه روز قیامت نگویند ما از غافلان بودیم یا اینکه به مشرک بودن پدران خود اعتذار ورزند (البته وجه دومی را نیز *سیدمرتضی* بیان

می‌دارد که در آن وجه، آیه را در مقام مجاز و تمثیل می‌داند (سید مرتضی، ۱۹۹۸م، ج ۱، ص ۲۹) و در مطالب بعدی بدان اشاره خواهیم کرد). آنچه بعضی از علما را در تفسیر آیه به اشتباه انداخته و آنها را مجبور به پذیرش تفسیر ظاهرگرایانه کرده، این است که آنها گمان می‌کنند که لفظ ذریه تنها بر کسی بار می‌شود که کامل و عاقل نباشد؛ در صورتی که چنین نیست؛ زیرا ما جمیع بشر را ذریهٔ آدم می‌دانیم که در این جمیع، عقلا و کاملان وجود دارند. خداوند در قرآن می‌فرماید: «رَبَّنَا وَأَدْخِلْهُمْ جَنَّاتٍ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدْتَهُمْ وَمَنْ صَلَحَ مِنْ آبَائِهِمْ وَأَزْوَاجِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ» (غافر: ۸). لفظ صالح در این آیه بر کسی جز عاقل و کامل اطلاق نمی‌شود.

در حمل این وجه بر آیه دلیلی وجود ندارد و صرف حمل تفسیری بر آیه بدون ذکر دلیل، موجب صحت حمل نیست. از سوی دیگر این وجه با ظاهر آیه نیز ناسازگار است؛ زیرا آیه اشاره به جمیع ذریهٔ بنی‌آدم دارد نه بخشی از آنها. علامه طباطبائی نیز در رد این دیدگاه در تفسیر المیزان (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸ ص ۴۰۴) به طور مبسوط سخن گفته‌اند.

### بیان و نقد قایلان به مجاز و تمثیل

برخی از علمای اسلام همچون بلخی (به نقل از طوسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۷)، رمانی (به نقل از همان ص ۲۵)، سید مرتضی (سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۱۳؛ ۱۹۹۸م، ج ۱، ص ۲۸)، شیخ مفید (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۴۴)، زمخشری (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۷۶) محقق داماد (داماد، ۱۴۰۳ق، ص ۳۲۲)، و از معاصران سیدشرف‌الدین جبل عاملی (جبل عاملی فلسفه الميثاق والولاية، ص ۳، به نقل از جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۴) و آیت‌مکارم شیرازی (مکارم شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۲۸۸؛ همو، ۱۳۸۶، ص ۸۹) در مقام تفسیر آیه میثاق قول به مجاز و تمثیل را پذیرفته‌اند. این عده می‌گویند وقتی که ادله قاطعی بر امری دلالت کنند، اثبات آن واجب است و نباید از آن با خبر محتمل، و یا به قولی که معارض با ادله است رجوع کرد؛ بلکه باید از ظواهر آیات قرآن که جزو متشابهات است دست کشید. این عده ادله مختلفی در نفی ادله مثبتین ظاهرگرا که در بخش‌های قبلی بدان اشاره شد (از جمله ضعیف بودن روایات و تعارض آنها با آیه میثاق، ملازم بودن با قبول تناسخ، عدم امکان عقلی فراموشی آن موقف در صورت وقوع) می‌آورند و در نهایت می‌گویند مسئله ربوبیت الله و عبودیت انسان آن‌قدر روشن است که گویا همهٔ انسان‌ها گفتند: بلی؛ نظیر آنچه در سورهٔ فصلت، آیه ۱۱ آمده «فَقَالَ لَهَا وَ لِلرَّضِيِّ طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتْ أُنَبِّئُكَ بِمَا لَمْ يَحْكُمِ اللَّهُ عَلَيْكَ مِنَ الْعَذَابِ الْمُتَوَكَّفِ لَكَ بِهِ نَعْتَمُ فَانظُرْ أَ تَنْصِرُ إِيَّاهُ فَتَكْفُرُ»؛ خدای سبحان به آسمان و زمین فرمود: خواه و ناخواه باید

بیاید. همه عرض کردند: ما با طوع و رغبت مطیع عوامل تکوینی تو هستیم. ظاهر آیه آن است که خدای سبحان با آنها گفت‌وگو کرد و فرمود بیاید و آنها هم گفتند: ما همراه سایر اطاعت‌کنندگان آمده‌ایم؛ درحالی که در واقع گفت‌وگویی بین خدا و آسمان و زمین نبوده است. صاحبان این نظر آیه میثاق را بر تمثیل حمل کرده، می‌گویند: آیه میثاق نیز نظیر آیه سوره فصلت است که قول و امر و نهی لفظی در کار نیست، بلکه در حقیقت تمثیل بوده است. نظام آفرینش چون تابع اوامر الهی است، گویا خدا به اینها گفته اطاعت کنید و گویا آنها گفته‌اند: ما مطیعیم؛ و این معنا در عبارت به صورت قول و صیغه امر حاضر تعبیر شده است. در *صحیفه سجادیه* (دعای هفتم) مضمون همین مطلب آمده است که امام سجاده علیه السلام فرمود: «فهی بمشیتک دون قولک مؤتمرة وبارادتک دون نهیک منزجرة»؛ یعنی اشیا و اعیان خارجی به صرف اراده تو امرپذیرند و به صرف کراهت تو از کار می‌ایستند و آن را ترک می‌کنند و لازم نیست به آنها امر قولی و یا نهی لفظی کنی (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۴؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۴۱۵). باید توجه داشت که این‌گونه تمثیل‌ها در قرآن کریم کم نیستند.

این نظریه مورد نقد است؛ زیرا اولاً درباره نظریه تمثیل باید گفت اگرچه حمل بر تمثیل به امکان عقلی ممکن است، به صرف امکان عقلی نمی‌توان آیه را بر آن حمل کرد؛ زیرا حمل آیه بر تمثیل باید با دلیل لفظی یا قرینه تعیین‌کننده عقلی همراه باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۸؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۴۱۰). شاید گفته شود این نقد وارد نیست؛ زیرا آنها ادله بسیاری ذکر می‌کنند که بیانگر مخالف عقل بودن تفسیر مثبتین ظاهرگراست؛ بنابراین مجاز به حمل آیه بر تمثیل هستند؛ ولی باید توجه داشت که صرف اینکه ادله بسیاری بر تعارض با عقل برای نظریه متصور باشد، نمی‌شود سریع آن را بر تمثیل حمل کرد. به عبارت دیگر ادله عقلی، نفی آن دلیل را به اثبات می‌رسانند و بیش از این را نمی‌رسانند؛ اما برای پذیرش هر نظری غیر از نظر رد شده باید دلیل وجود داشته باشد. وقتی گزینه‌های پرشماری پیش‌رو داریم، برای ترجیح هریک از آنها باید دلیل داشته باشیم؛

ثانیاً سیاق آیه مساعد با این تفسیر نیست؛ زیرا خدای تعالی آیه شریفه را با جمله «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ» افتتاح کرده و از ظرف وقوع این داستان، به لفظ «اذ» (زمانی که) تعبیر فرموده، و این تعبیر دلالت دارد بر اینکه این داستان در زمان‌های گذشته و یا در ظرف محقق‌الوقوعی مانند صورت گرفته است؛ ثالثاً احادیث صحیح و نیز برخی احادیث موثق درباره عالم ذر وجود دارند که نمی‌توان آنها را رها کرد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۴۱۰).

## بیان و نقد قول به بیان واقع بودن وحی و عقل

بعضی از اندیشمندان مسلمان مانند آیت‌الله جوادی آملی در بیان عالم ذر و در تفسیر آیه میثاق می‌گویند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۶ و ۱۳۵) مراد از آیه بیان واقعیت خارجی است، نه اینکه تمثیل باشد؛ یعنی خداوند سبحان به لسان عقل و وحی و با زبان انبیا از انسان میثاق گرفته است، و در واقع موطن وحی و رسالت همان موطن اخذ میثاق است؛ یعنی در برابر درک عقلی که حجت باطنی خداست و مطابق است با محتوای وحی که حجت ظاهری خداست، خدا از مردم پیمان گرفت که معارف دین را بپذیرند. چنان‌که در سوره یس آمده است: «أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ» (یس: ۶۰)؛ ای فرزندان آدم آیا من به وسیله وحی و رسالت از شما پیمان نگرفتم که شیطان را نپرستید؟ در قیامت هم خداوند به انسان‌ها می‌فرماید: من با دو حجت عقل و نقل، ربوبیت خود و عبودیت تو را تبیین کردم. دیگر نمی‌توانید در آن روز بگویید: ما از توحید و دیگر معارف دین غافل، و یا وارث شرک نیاکانمان بودیم؛ زیرا عقل از درون و انبیا از بیرون، ربوبیتِ الله و عبودیتِ شما را، به گونه‌ای که نصاب مقتضی، تام بوده و هرگونه مانعی از بین رفته باشد، تثبیت کرده‌اند. به عبارت دیگر رسالت وحی که حجت بیرونی خداست و برهان عقلی که حجت درونی خداوند است، زمینه را تثبیت می‌کند و به دنبال آن تکلیف الهی می‌آید. اول پیامبران می‌آیند و مقدمات پذیرش را فراهم می‌آورند و سپس تکلیف حادث می‌شود؛ چنان‌که در آغاز عقل برهان اقامه می‌کند و سپس با قبول تثبیت می‌شود. همان‌طور که تقدم ملکوت بر ملک زمانی نیست، لازم نیست تقدم موطن عقل و وحی بر تکلیف نیز، تقدم زمانی باشد؛ زیرا همان‌طور که امام صادق علیه السلام فرمود «الحجة قبل الخلق» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۷۷، ح ۴)، عقل و وحی و رسالت قبل از تکلیف‌اند، عقل و تنزیل مبنای تکلیف هستند. در صورت پذیرفتن این دیدگاه با هیچ‌یک از اشکالاتی که بر نظرات دیگر وارد است مواجه نخواهیم شد؛ زیرا اولاً رسالت و وحی و عقل مصحح تکلیف مخصوص انسان است و غیر انسان را شامل نمی‌شود؛ ثانیاً نشئه تفکر و نشئه ارسال پیامبران همین نشئه حسی و دنیوی است؛ ثالثاً محتوای آیه محل بحث با همه آیاتی که می‌گویند ما به انسان‌ها عقل داده، برای هدایت آنها وحی فرستادیم تا در روز قیامت عذر نداشته باشند، سازگار است.

به نظر نگارنده این نظریه نیز نمی‌تواند صحیح باشد؛ زیرا در آیه میثاق انسان‌ها پس از اعلام تعهد مبنی بر ربوبیت خداوند بلی گفته‌اند، یعنی پذیرفته‌اند؛ در صورتی که با وجود وحی و عقل در موطن واقع، می‌بینیم که بسیاری از انسان‌ها کافر و یا مشرک هستند؛ یعنی به ندای عقل و لسان وحی بلی نگفته‌اند و این با آیه اخذ میثاق سازگاری ندارد. آری، اگر بگوییم آیه مجاز است و همه در فطرت و نهان خود بر ربوبیت خدا اذعان

دارند، مطلب صحیح است. پس دلیل ذکرشده برای بیان واقع بودن کامل نیست. علامه طباطبائی نیز - با بیان اینکه نشئه طبیعت و دنیا، همان نشئه‌ای است که وحی و عقل در آن حضور دارند نه اینکه مقدم بر آن باشند، درحالی که مفاد آیه آن است که صحنهُ اخذ میثاق و تعهد، مقدم بر وضع کنونی بشر است و انسان باید آن را به یاد آورد- این نظریه را رد می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۸).

### قول به شیئیت ماهیات و ثبوت معدومات

یکی دیگر از نظراتی که کوشیده است آیه میثاق را تفسیر کند، نظر کسانی است که قائل به ثبوت معدومات و شیئیت ماهیات قبل از وجودشان هستند؛ مانند معتزله که قائل به ثبوت خارجی معدوم هستند و در بیان اخذ پیمان و اشهاد انسان‌ها می‌گویند ماهیات انسان‌ها قبل از خلق دارای نحوه‌ای از ثبوت و شیئیت در خارج است و در همین ظرف از آنها پیمان بر ربوبیت خدا گرفته شده و ایشان نیز اقرار کرده‌اند. یا مانند برخی از متصوفه که قائل به ثبوت علمی انسان به نحو ازلی هستند و درباره میثاق می‌گویند این میثاق در ظرف علم خداوند است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۴۲).

این نظریه مبتنی بر شیئیت ماهیات و ثبوت ماهیات است که ادله عقلی در رد آن وجود دارد. (ر.ک: شعرانی، ۱۳۹۳ق، ص ۲۰)، از جمله اینکه ماهیت با نظر به ذات، سلب ضرورت وجود و عدم است و برای ترجیح هریک از طرفین به علت نیاز است. اگر به نحوه‌ای از وجود برای ماهیت قائل شویم، به موجودیت شیء قبل از ترجیح وجود شیء قائل شده‌ایم که این امر محال است.

### بیان و بررسی قول مثبتین باطن‌گرا

دیدگاه آخری که درباره عالم ذر و نیز تفسیر آیات و روایات مربوط به آن بررسی می‌کنیم دیدگاه مثبتین باطن‌گراست. این دیدگاه اخذ پیمان و اقرار به ربوبیت خدا و عبودیت بندگان و اشهاد بر آن را واقعی می‌داند، نه تمثیلی؛ ولی آن را مانند مثبتین ظاهرگرا در نشئه مادی نمی‌انگارد، بلکه ظرف وقوع این عالم را باطن عالم می‌داند که تقدمی رتبی بر عالم ماده دارد و با مفاد آیه میثاق همخوانی دارد.

در این دیدگاه چند تقریر وجود دارد: در یک تقریر که صدرالمتألهین، فیض کاشانی، مرحوم سبزواری و دیگران (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۴۳؛ سجادی، ۱۳۷۹، ص ۱۳۴؛ آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۱۹۰ و ۳۹۳ و ۴۲۶؛ کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱ ص ۵۰۲؛ سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۷۶۰؛ سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۲۲۷ و ۳۵۱؛ طالقانی، ۱۳۷۳، ج ۲ ص ۳۷۰) ارائه کرده‌اند، قضیه میثاق و اشهاد به حقیقت انسان که در عالم الهی و در صقع ربوبی موجود است نسبت داده شده است. نظر صدرالمتألهین چنین است:

وجود دانی در وجود عالی به وجودی جمعی احدی، موجود و محقق است. و در شرع، از مرتبهٔ این تحقق، به عالم ذر تعبیر شده است و ذر مطلق عالم اعیان ثابت و مرتبهٔ احدیت و مرتبهٔ اخیر ذر- که ذراری آدم اقرار به عبودیت و وحدت حق نمودند و این مرتبه، عالم میثاق و عالم اقرار به «بلی» و به واسطهٔ عدم تعین حقایق به وجود خاص و اندکاک و اندماج آنها به وجودی جمعی علی به صور نسل صغار- مورچه- تشبیه شده‌اند- عالم مثال و برزخ منفصل و مثال مطلق است (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۴۲۷).

عبارات مرحوم فیض کاشانی نیز قریب به این مضمون است. ایشان می‌گوید:

«وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ؛ یعنی زمان بودن نفوس آنها در اصلاّب پدران عقلی‌شان و از آن پدران تعبیر به ظهور شده است؛ زیرا هریک از آنها ظاهر یا مظهر طایفه‌ای از نفوس هستند یا او نزدش ظاهر است به دلیل اینکه دارای صور عقلی نوری هست که با ذواتش ظاهر است. و شاهد هم علی أنفسهم یعنی در آن نشئه ادراکی عقلی، به آنها شهود ذوات عقلی و هویات نوری‌شان داده شد که با آن قوای عقلی آلت بر بگویم را می‌شنوند؛ همان‌طور که در دار دنیا به این قوای بدنی خطاب را می‌شنوند و با زبان آن عقول گفتند بله تو پروردگار ما هستی که به ما وجودی قدسی ربانی اعطا فرمودی (کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱ ص ۵۰۲).

علامه حسن زاده نیز همین قول را قبول دارند و چنین بیان می‌کنند:

عالم ذر چنان‌که از روایات آن با تأیید و تسدید روایات دیگر، و اصول براین عقیده مستفاد است، عبارت از فرقان کثر از متن قرآن وحدت در قلب لیلۃ‌القدر است فافهم... حضرت آدم صافی (صلوات‌الله‌علیه) در یک القای سیوخی و مشاهدات روحی، ذریت خود را به صورت انبوه ذر مشاهده کرده است، و مشابه آن برای نفوس مستعدۀ دیگر، بخصوص صاحب عصمت نیز روی می‌آورد. از این واقعهٔ شهودی تعبیر به عالمی شده است که عالم ذر گویند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۳۳۴؛ نیز رک: سیزواری، ۱۳۶۹، ص ۳۳۶).

تقریر دیگر از این دیدگاه تقریری است که علامه طباطبائی بیان داشته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۶؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۴۱۶). ایشان می‌فرمایند مقصود آیه جنبهٔ ملکوتی انسان‌هاست؛ یعنی جای شهود و اشهاد و موطن میثاق ملکوت انسان‌هاست؛ زیرا با توجه به ظاهر آیه که فرمود: «واذ اخذ» یعنی «اذکر»؛ به یاد بیاور آن موطنی را که خدای سبحان از فرزندان بنی‌آدم میثاق گرفت، استفاده می‌شود که اولاً قبل از این موطن ظاهری محسوس موطن دیگری وجود داشته است که در آن موطن همگان میثاق سپردند که خدای سبحان رب است و انسان‌ها عبدند؛ ثانیاً صحنهٔ اخذ میثاق مقدم بر نشئهٔ حس و طبیعت است. به عبارت روشن‌تر انسان دارای دو جنبهٔ و دو موطن وجودی است و این دو موطن متباین همدیگر نیستند، بلکه متحدند، گرچه واحد نیستند؛ و این دو موطن، یکی موطن ملک است و دیگری موطن ملکوت، و موطن ملکوت بر موطن ملک مقدم است و تقدم آن، تقدم زمانی نیست؛ زیرا



ملکوت از محور زمان خارج است و انسان در موطن ملکوت، خدا را به‌عنوان رب و خویشترن به‌عنوان عبد مشاهده کرده. این معنا را، که انسان دارای دو جنبهٔ ملکی و ملکوتی است و جنبهٔ ملکوتی وی مقدم بر جنبهٔ ملکی اوست، می‌توان از چند آیه استفاده کرد. از جمله آیهٔ ۲۱ سورهٔ «حجر» است که فرمود: همه موجودات دارای خزاین‌اند و ما آن را با اندازهٔ معین نازل می‌کنیم.

برخی از شاگردان علامه طباطبائی همچون آیت‌الله مصباح نیز شبیه به این تقریر را بیان نموده‌اند (مصباح، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۴۷).

دیدگاه مزبور مورد نقد برخی از علما همچون آیت‌الله جوادی آملی واقع شده است. ایشان می‌گویند: این نظر عمیق گرچه بسیاری از لطایف قرآنی را در بر دارد و خود راهگشای مطالب فراوان دیگری است، لیکن از چند جهت مورد تأمل است:

(الف) اینکه فرمودند: انسان دارای دو چهره ملکی و ملکوتی است، مطلب حقی است؛ ولی همچنان‌که از اطلاق و عموم ادلهٔ نقلی بر می‌آید، دو چهره داشتن مخصوص انسان نیست، بلکه هر موجودی دارای دو چهره است؛ (ب) با توجه به مفاد آیه که هدف از اخذ میثاق اتمام حجت خداوند بر انسان‌هاست، معلوم می‌شود اخذ میثاق به‌عنوان حجت بالغه الهی مطرح است؛ درحالی‌که به جز این آیه که مورد تأمل است، هیچ آیه‌ای در قرآن وجود ندارد که دلالت کند موطن ملکوت، موطن اخذ میثاق است و این اخذ تعهد حجت بالغهٔ حق است؛ بلکه از موارد مختلف در قرآن کریم استفاده می‌شود که خداوند در دنیا و آخرت با وحی و رسالت حجت خود را بر انسان تمام کرد و انسان در برابر خدا حجت ندارد؛

(ج) با توجه به تفاوتی که بین موطن ملک و موطن ملکوت از نظر قوانین عام وجود دارد، هرگز آگاهی موطن ملکوت، حجت برای موطن ملک نخواهد بود؛

(د) چهرهٔ ملکوتی عالم و آدم به گونه‌ای است که هرگز کفر و نفاق در آن راه پیدا نمی‌کند، درحالی‌که از روایاتی (مانند بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۴۸، ح ۱۴) که در ذیل آیه محل بحث وارد شده، استفاده می‌شود که عده‌ای در آن موطن به ظاهر «بلی» گفتند، ولی در باطن، کافر بودند و منافقانه کفر خود را کتمان کردند. لذا نمی‌توانیم موطن اخذ میثاق را همان موطن ملکوت بدانیم؛

(ه) اساس تفسیر قرآن بر حفظ ظهور لفظی است، به‌طوری‌که بدون قرینه، هیچ لفظی بر خلاف ظاهرش حمل نشود. علامه طباطبائی (رحمه الله) برای حفظ ظهور کلمهٔ «اخذ» نشئه اخذ میثاق را سابق بر نشئه کنونی دانسته‌اند، درحالی‌که حفظ ظاهر لفظ اختصاص به این کلمه ندارد؛ بلکه باید ظاهر همهٔ الفاظ مورد بحث، حفظ شود، درحالی‌که چنین نشده است.

## نقد نظر آیت‌الله جوادی آملی

به نظر نویسنده نقدهایی که آیت‌الله جوادی آملی بر دیدگاه مثبتین باطن‌گرا ابراز نموده‌اند خالی از اشکال نیستند؛ زیرا:

الف) درست است که همه موجودات دارای دو وجه ملکی و ملکوتی هستند، این امر مخل مضمون برداشت علامه از آیات نیست. علامه نیز این امر را منکر نیستند که همه موجودات دارای این دو وجه هستند و دو وجهی بودن اختصاص به انسان ندارد. با قبول برداشت علامه چنین می‌توان گفت که خداوند خواسته جنبه ملکوتی انسان‌ها را به یاد آنها بیاورد؛ چون در دار دنیا نیاز بدان دارد تا به ربوبیت خدا و عبودیت خود معترف باشند؛ زیرا تکلیف تنها برای انسان‌ها وارد شده و از این حیث نیاز به یادآوری را آن موطن دارند. یادآوری نیز باید به معنای درک وجدانی دانست و این درک آن موطن، چون از انسان‌ها جدا نیست و همواره با نشئه ملکی انسان‌ها متحد است، میسر است. فقط کافی است انسان‌ها مقداری به درون خود مراجعه کنند و از این خواطر بگذرند. به عبارت دیگر اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند و آیه نیز نگفته که وجه ملکوتی تنها به انسان‌ها اختصاص دارد و در این مورد فرقی بین انسان و سایر موجودات نیست؛ اما تمایز در این است که چون انسان در دار دنیا مکلف شده، نیاز به یادآوری دارد. از این جهت آیه چنین بیان شده است. درباره این مطلب که حمل برداشت علامه بر این آیه مشکل است، باید گفت اتفاقاً از میان همه برداشت‌های مختلف از آیه سازگارترین آنها همین است؛ زیرا بقیه نظرات مشکلاتی دارند و وقتی آنها از دور خارج شوند. این برداشت به راحتی حمل خواهد شد. این گفته که هر گونه عبور از ظاهر نیازمند دلیل نقلی است نیز درست نیست؛ زیرا بعضی از ظواهر با ادله بین عقلی در تعارض اند و از این جهت نمی‌توان آنها را پذیرفت؛

ب) وحی و عقل به حجت‌های الهی برای همه انسان‌ها هستند، و آیات بسیاری نیز در این زمینه وجود دارند؛ اما نکته‌ای که باید در این زمینه مورد توجه قرار گیرد این است که همه انسان‌ها به این دو پاسخ مثبت نداده‌اند. خداوند هم در قیامت به پاسخ بلی گفتن انسان‌ها احتجاج می‌کند؛ یعنی می‌فرماید شما که پذیرفتید و جواب بلی هم گفتید، پس چرا بر پیمان خود باقی نماندید؛ اما اگر آیه را تنها حمل بر وحی و عقل بدانیم، بسیاری از انسان‌ها می‌گویند که وحی را دریافت یا فهم نکرده‌ایم و از عقل خود هم نتوانستیم به ربوبیت خدا و عبودیت خود نیل پیدا کنیم و لذا می‌توانند در مقابل احتجاج پاسخ دهند و بگویند ما بلی نگفتیم و بنابراین نباید مواخذه شویم. به عبارت دیگر، رابطه حجت عقل و وحی می‌تواند یک‌سویه باشد؛ یعنی ایجاب تنها و در مقابل قبولی رخ نداده باشد؛ اما آیه مورد بحث می‌گوید رابطه دوسویه بوده و علاوه بر عرضه خدا، قبول از ناحیه خلق رخ داده است؛

ج) موطن ملک و ملکوت از هم جدا نیستند و بلکه موطن ملکوتی جنبه اعلا نسبت به ملک دارد و این دو با یکدیگر متحدند. بر اساس مشرب متعالیه هر کس از توجه ملک برهد و نفسش قوت داشته باشد، در همین زندگی جاری خود از جنبه ملکوتی خود باخبر می‌شود و نسبت بدان اشعار پیدا می‌کند. وی حضوراً می‌بیند که خدا می‌فرماید الست بر بکم و وی در جواب می‌گوید بلی و علم به ربوبیت خدا و عبودیت خود برای وی حاصل می‌شود؛ و اینکه علم از سنخ حضور است نه حصول، محل حجت بودن آن در نشئه دنیوی نیست؛ بلکه علم حضوری حتی اشرف و اقوا از علم حصولی است. کسانی نیز که از قوت نفس برخوردار نیستند، نسبت به جنبه ملکوتی خود اشعار ندارند و نمی‌توانند اخذ پیمان الهی و جواب مثبت خود را درک کنند؛ اما چون جنبه ملکوتی نسبت به ربوبیت خدا و ربوبیت خود اذعان دارد و این جنبه نسبت به جنبه ملکی حالت علی دارد و به نحوی در جنبه ملکی تأثیر دارد، از این جهت اثر پیمان و جواب بلی در نفس آنها باقی است و این همان چیزی است که ما از آن تعبیر به وجدان و یا فطرت می‌کنیم. هر چقدر انسان توجه خود را شواغل حسی و مادی وا رهد و به درون خود سیر کند، اثر وجدان قوی‌تر خواهد بود و انسان به معاینه نزدیک‌تر می‌شود و مشاهده‌اش نزدیک‌تر خواهد شد و دیگر مشاهده از راه دور نیست؛

د) به نظر می‌رسد روایاتی که می‌گویند برخی از انسان‌ها نسبت به پیمان الهی قلباً جواب منفی داده‌اند، صحیح نباشند؛ زیرا این با معنای آیه در تعارض است. آیه بیان می‌دارد که پس از اخذ تعهد، همه بلی گفته‌اند و چون همه پذیرفته‌اند احتجاج معنا می‌یابد. اگر در هنگام اخذ میثاق برخی انسان‌ها قلباً جواب منفی داده باشند، می‌توانند در قیامت بگویند ما در همان زمان عرضه قلباً نتوانستیم مطلب را درک کنیم و ربوبیت خدا را درک نکردیم، ولی بالاچار بلی گفتیم و اکراه و اجبار نیز نمی‌تواند مبنای حجت قرار گیرد. از همین جهت دیگر مفاد آیه میثاق و احتجاج بدان معنی نخواهد یافت. علاوه بر آن برخی روایات دیگر وجود دارند که می‌گویند برخی از انسان‌ها بالعیان جواب منفی دادند؛ یعنی چنین روایاتی علاوه بر تعارض با ظاهر آیه، با ظاهر روایات دیگر نیز در تعارض‌اند؛

ه) بیان پنجم آیت‌الله جوادی آملی نیز صحیح نیست؛ زیرا خداوند در این آیه فردی را در نشئه دنیا مورد خطاب قرار داده و دو نشئه دیگر را برای وی بیان می‌دارد: یک نشئه همان عالم میثاق است که قبل از این نشئه دنیوی است که بیان می‌کند آن نشئه را به یادآور، و نشئه بعدی نشئه قیامت است که بیان می‌کند با یادآوری نشئه میثاق در نشئه قیامت، نگویی ما از غافلان بودیم یا اینکه

پدران ما مشرک بودند. خداوند فردی را مورد خطاب قرار داده که در حال حاضر در نشئه دنیا است و مفاهیم ابوت و بنوت را می‌فهمد و این مفاهیم در این نشئه معنادارند. به عبارت دیگر اتفاقی که در عالم میثاق افتاده تنها همین بوده که خدا خود را به انسان عرضه کرده و انسان به ربوبیت خدا اقرار کرده و بلی گفته است. دیگر در عالم میثاق نگفته به این دلیل از شما میثاق می‌گیرم تا در آینده نگویند از غافلان بودیم یا پدران ما مشرک بودند؛ بلکه ذیل آیه اول و آیه دوم مربوط به عالم میثاق نیست؛ هدفی است که خداوند آن را برای کسی که در نشئه دنیوی است بیان می‌کند. لفظ قیامت در ذیل آیه اول وجود دارد.

### نتیجه‌گیری

از بین نظریات موجود در باب عالم ذر یا عالم میثاق، نظر ظاهرگرایان خالی از اشکال نیست؛ اما نظرات دیگر را به نحوی می‌توان با هم جمع نمود. نظر مثبتین باطن‌گرا وثاقت بیشتری دارد و با بیان آیه بیشتر همخوان است. این نظر می‌تواند دربرگیرنده نظر تمثیل و یا قول به بیان واقع بودن عقل و وحی باشد؛ بدین گونه که در برابر کسانی که قائل به تمثیل هستند و می‌گویند خدا با دادن فطرت و عقل به انسان‌ها و اقرار این دو به ربوبیت الهی از آنها پیمان گرفته است و پرسش و پاسخ بیان شده در آیه از باب مجاز و تمثیل است، و قایلان به بیان واقع بودن عقل و وحی نیز که می‌گویند خدا حقیقتاً از طریق وحی و عقل از انسان‌ها پیمان گرفته است، پرسیده می‌شود که جایگاه عقل و فطرت در نفس‌شناسی چیست؟ به هر حال این امور در صقع نفس موجودند و خارج از نفس نیستند. از طرفی اموری مادی و توأم با عوارض ماده نیز نیستند. پس عقل و فطرت که بیان دیگر عقل صاف است، امری مجرد است و جایگاه مجردات نیز در جهان‌شناسی از عالم ملکوت آغاز می‌شود. در پیشگاه مجردات نیز که مانع و حجابی وجود ندارد و مجردات حضوراً به ربوبیت خدا شعور دارند. پس چنین می‌توان گفت که دو قول مزبور به همان سخن علامه طباطبائی باز می‌گردند و تنها نوع بیان فرق می‌کند. در آیه مذکور (سوره اعراف) نیز خداوند تعبیر به اشهاد بر خود فرموده است و این معنا دال بر علم حضوری دارد؛ زیرا خود را بر خودشان شاهد گرفته و این به معنای علم حضوری است.

## منابع

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۸۱، شرح بر زاد المسافر، چ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- بحرانی، سیدهاشم، ۱۴۱۶ق، البرهان فی تفسیر القرآن، تحقیق قسم الدراسات الاسلامیه موسسه البعثه، تهران، بنیاد بعثت.
- برقی، احمدبن محمد، ۱۳۷۱ق، المحاسن، قم، دار الکتب الاسلامیه.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، تفسیر موضوعی قرآن: فطرت در قرآن، چ چهارم، قم، اسراء.
- حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۸۱، هزار و یک کلمه، چ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- داماد، میرمحمدباقر، ۱۴۰۳ق، التعلیقہ علی أصول الکافی، تحقیق سیدمهدی رجائی، قم، خیام.
- زمخشری، محمود، ۱۴۰۷ق، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، چ سوم، بیروت، دار الکتب العربی.
- سبزواری، ملاهادی، ۱۳۶۰، التعلیقات علی الشواهد الربوبیة، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- ۱۳۸۳، اسرارالحکم، قم، مطبوعات دینی.
- ۱۳۶۹، شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تحقیق مسعود طالبی، تهران، ناب.
- سجادی، سیدجعفر، ۱۳۷۹، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- سیدبن طاووس، بی تا، سعد السعود للنفوس منضود، قم، نشر محمد کاظم الکتبی.
- سیدمرتضی، علی بن حسین، ۱۹۹۸م، امالی المرتضی: غررالفوائد و دررالقلائد، قاهره، دار الفکر العربی.
- ، ۱۴۰۵ق، رسائل الشریف المرتضی، تحقیق سیدمهدی رجائی، قم، دار القرآن الکریم.
- سیوطی، جلال‌الدین، ۱۴۰۴ق، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو.
- طوسی، محمدبن حسن، بی تا، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۹۸ق، التوحید، قم، نشر اسلامی.
- صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، تفسیر القرآن الکریم، تحقیق محمد خواجهوی، چ دوم، قم، بیدار.
- قطب‌الدین شیرازی، محمودبن مسعود، ۱۳۸۳، شرح حکمة الاشراف، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- شعرانی، ابوالحسن، ۱۳۹۳ق، ترجمه تجرید الاعتقاد، تهران، اسلامیة.
- طالقانی، نظرعلی، ۱۳۷۳، کاشف الأسرار، به کوشش مهدی طیب، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، تفسیر المیزان، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- عروسی حویزی، علی بن جمعه، ۱۴۱۵ق، تفسیر نور الثقلین، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، چ چهارم، قم، اسماعیلیان.
- عیاشی، محمدبن مسعود، ۱۳۸۰ق، تفسیر العیاشی، تهران، چاپخانه علمیه.

- فخررازی، محمدبن عمر، بی تا، التفسیر الکبیر، تهران، بی نا.
- کاشانی، فیض، ۱۴۰۶ق، الوافی، تحقیق علامه سیدضیاء الدین، اصفهان، امیرالمؤمنین.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۲، الکافی، چ دوم، تهران، اسلامیه.
- مازندرانی، مولی صالح، ۱۳۸۸ق، شرح أصول الکافی، با تعلیقات محقق شعرانی و تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الإسلامیة.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، بحار الأنوار، بیروت، الوفاء.
- مروارید، حسنعلی، ۱۴۱۸ق، تنبیهاً حول المبدأ و المعاد، چ دوم، مشهد، آستان قدس رضوی.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۹۱، معارف قرآن ۱-۳: خداشناسی، کیهان شناسی، انسان شناسی، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- مفید، محمدبن محمد، ۱۴۱۳ق، المسائل السرویة، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۹، الامثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، قم، مدرسه امام علی بن ابی طالب (ع).
- ، ۱۳۸۶، یکصد و هشتاد پرسش و پاسخ، چ چهارم، تهران، دارالکتب الإسلامیة.

## بررسی و نقد مبانی نظریه مشروعیت در اندیشه سیاسی ابن تیمیه

مهدی ترابپور/ دکتری مدرسی معارف مبانی نظری اسلام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ✉ Mtorabpor@yahoo.com

احمد واعظی / دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه باقرالعلوم ✉ ahmadvaezi01@hotmail.com

دریافت: ۹۳/۱۰/۲۰ - پذیرش: ۹۴/۱/۱۹

### چکیده

این تحقیق به بررسی انتقادی مبانی نظریه مشروعیت در اندیشه سیاسی ابن تیمیه پرداخته است، تا با برجسته‌سازی نقاط ضعف آن بر اساس عقل، کتاب و سنت، به نادرستی دیدگاه وی رهنمون گردد. متأثر بودن برخی از نظام‌های مدعی حکومت اسلامی در منطقه، از تفکر سلفی‌گری ابن تیمیه در حوزه مشروعیت سیاسی، اهمیت این تحقیق را دوچندان می‌سازد. از این رو تحقیق حاضر با روشی توصیفی و انتقادی، با تبیین دیدگاه ابن تیمیه در باب مشروعیت سیاسی و مبانی آن، به این رهیافت رسیده که ابن تیمیه به دلیل عدم اتخاذ روش علمی صحیح، نتوانسته است در نظریه‌پردازی در زمینه مشروعیت سیاسی، موفق عمل کند و پیش‌فرض‌هایش دارای اشکالاتی نظیر عدم اعتنا به عقل، عدم فهم معنای صحیح امامت در اسلام، خلط مفاهیم امامت و رسالت و عدم اعتنا به نصوص متواتر، حجیت اجماع و عدالت صحابه است.

کلیدواژه‌ها: مشروعیت، امامت، اولی الامر، صحابه، ابن تیمیه.

امروزه در بین مسلمانان و اندیشمندان دنیای اسلام، کمتر کسی است که اسم/بن‌تیمیه را نشنیده باشد. او این شهرت خود را مدیون نظرات و دیدگاه‌های تند و افراطی‌ای است که با عنوان سنت سلف مسلمین، یعنی همان به‌اصطلاح آموزه‌های الهی در قرآن کریم و تعالیم رسول اکرم ﷺ، ارائه می‌داد. گرچه برخی از تفکرات و دیدگاه‌های او به دلیل افراط و غیرواقعی بودن آنها و بیان تند و خشن او، مورد طرد و رد علمای هم‌عصرش قرار می‌گرفت، بعدها شاگردان و علاقه‌مندان به مباحث او از این تفکراتش استقبال کردند؛ تا جایی که امروزه برخی ایدئولوژی خود را مبتنی بر جهان‌بینی برگرفته از تفکرات ابن‌تیمیه قرار دادند و مشکلاتی را در جهان اسلام به وجود آوردند که موجب وهن اسلام و نمایاندن آن همچون یک دین خشن، بی‌روح و غیرعقلانی شده است.

از سویی، در میان اندیشمندان مسلمان و شیعی، برخی همچون محمدحسن مظفر در کتاب *دلایل الصدق لنهج الحق* (۱۴۲۲ق)، علی‌اصغر رضوانی در کتاب *نقدی بر افکار ابن‌تیمیه* (۱۳۸۶)، حسینی میلانی در کتاب *دراسات فی منهج السنه لمعرفة ابن‌تیمیه*، مطالبی را در نقد افکار ابن‌تیمیه (۱۳۸۵) ارائه کرده‌اند. با این حال همگی این آثار ناظر به مباحث امامت و رد شبهات موجود بوده‌اند و هیچ‌یک در صدد طرح مبحث مستقلی با عنوان مشروعیت در اندیشه سیاسی ابن‌تیمیه و بررسی انتقادی مبانی آن نبوده‌اند. همچنین در برخی از آثار، همچون *مبانی اندیشه‌های سیاسی در ایران و جهان اسلامی* نوشته علی‌اصغر حلبی (۱۳۸۲)، *اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران* به قلم حاتم قادری (۱۳۸۰) و *تاریخ اندیشه سیاسی اسلام (از عصر پیامبر ﷺ تا امروز)*، نوشته آنتونی بک و ترجمه محمدحسین وقار (۱۳۸۵)، و *نهادهای و اندیشه‌های سیاسی در ایران و اسلام*، تألیف حمید عنایت (۱۳۷۷)، صرفاً به بیان توصیفی اندیشه سیاسی ابن‌تیمیه، آن‌هم به صورت مختصر و فارغ از هر گونه نقد و بررسی، بسنده شده است. بدین ترتیب مطالعه دیدگاه‌های ابن‌تیمیه در باب مشروعیت سیاسی و بررسی انتقادی مبانی آن، از اهمیتی ویژه برخوردار است. در این مقاله نیز برای رعایت اختصار به تبیین و بررسی انتقادی پنج مورد از مبانی کلامی نظریه مشروعیت در اندیشه سیاسی ابن‌تیمیه اکتفا شده است.

## مفهوم‌شناسی واژگان

### ۱. اندیشه سیاسی

اندیشه سیاسی به دنبال پاسخی منسجم، منظم و هدفمند برای سامان دادن به زندگی سیاسی انسان است (مهاجرنیا، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۲)؛ بنابراین می‌توان آن را مجموعه‌ای از آرا و عقاید دانست که به



شیوه‌ای عقلانی و مستدل، درباره چگونگی سازمان دادن به زندگی سیاسی مطرح می‌گردد (بشیریه، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۷) و یکی از اهداف آن یافتن راه‌های بالا بردن کارآمدی حوزه سیاسی و اداره بهتر جامعه است. اندیشه سیاسی اگر بر اساس مبانی فلسفی طرح گردد، فلسفه سیاسی نامیده می‌شود و اگر بر اساس مبانی فقهی یا کلامی مطرح گردد، فقه سیاسی یا کلام سیاسی نامیده می‌شود (فوزی، ۱۳۸۴، ص ۱۴)؛ بدین ترتیب هر گونه فلسفه سیاسی و یا فقه و کلام سیاسی، نوعی اندیشه سیاسی است، اما هر اندیشه سیاسی‌ای، فلسفه سیاسی یا فقه و کلام سیاسی نیست. اندیشه سیاسی اگرچه ممکن است تا اندازه‌ای توصیفی یا تبیینی باشد، لیکن اصولاً جنبه هنجاری دارد و با چگونگی سازمان دادن به زندگی سیاسی برحسب اصول نظری یا اخلاقی ویژه گره خورده است (مهاجرنیا، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۹).

## ۲. مشروعیت

مشروع در لغت یعنی آنچه موافق شرع است (دهخدا، ۱۳۷۷، ص ۲۰۹۴۹؛ راغب، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۱۷؛ بستانی، ۱۳۷۵، ص ۸۲۵). شرع نیز مصدر است که به صورت اسم برای راه روشن و واضح به کار رفته و سپس برای راه خدایی و الهی استعاره شده است (راغب، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۱۵). بدین ترتیب حکومت مشروع یعنی حکومتی که منطبق بر قوانین الهی باشد. پس مشروعیت در لغت به شرعی بودن و الهی بودن یک نظام سیاسی و پذیرش آن بر مبنای شارع مقدس اشاره دارد. واژه مشروعیت (Legitimacy) از ریشه لاتینی Leg یا Lex به معنای قانون گرفته شده و با کلمات Legal (قانونی) Legislator (قانون‌گذار) و Legislation (قانون‌گذاری) هم‌ریشه است (حییم، ۱۳۸۵، ص ۶۵۲). بدین ترتیب مشروعیت در غرب همان «قانونی» بودن است و اقتدار مشروع، اقتداری است که از جانب مردم، مطابق قانون و معتبر تلقی شود (وینسینت، ۱۳۷۱، ص ۶۷)؛ اما نباید مشروعیت را همان قانونی بودن دانست؛ زیرا در باب مشروعیت، مسئله اصلی این نیست که چه حکومتی طبق قانون است، یا اینکه قانون، چه حکومتی را تجویز می‌کند؟ این گمان، خطاست؛ چون در پرسش از مشروعیت، کل نظام قانونی هم مشمول سؤال است. قانون هم باید مشروعیت خویش را از جایی بگیرد. چه کسی گفته است که آن قوانین، مشروع‌اند؟ مشروعیت کل نظام قانونی از کجاست؟ بنابراین رجوع به قانون هیچ چیزی را حل نمی‌کند، بلکه نوعی مصادره به مطلوب است (لاریجانی، ۱۳۸۱).

مشروعیت در اصطلاح یعنی «حقانیت» و حق حکومت بر مردم (مصباح، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۴۰). این کاربرد همواره در مقابل غصب قرار می‌گیرد و حتی از زمان قرون وسطا، مفهوم غصب به‌عنوان مفهوم متضاد مشروعیت، همراه دولت مشروع بوده و به تشریح آن کمک می‌کرده است (مؤسسه پژوهش‌های

اجتماعی، ۱۳۷۵، ص ۲۹۹). بدین ترتیب مراد از مشروعیت، این است که کسی حق حاکمیت و در دست گرفتن قدرت و حکومت را داشته باشد و مردم نیز موظف باشند از آن حاکم اطاعت کنند. در این تحقیق نیز همین معنا از مشروعیت اتخاذ شده است و درصدد بررسی پیش‌فرض‌های آن در اندیشه سیاسی ابن‌تیمیه هستیم.

### ۳. مبانی

عامل اصلی شکل‌گیری دیدگاه‌ها در افراد را می‌توان اندیشه‌ها و اعتقادات آنان دانست که به‌عنوان مبانی نظریه‌های آنان در نظر گرفته می‌شود. بنابراین مراد از مبانی در این تحقیق نیز، آن دسته از پیش‌فرض‌ها هستند که دیدگاه‌های دیگر با توجه به آنها شکل می‌گیرند. یکی از مهم‌ترین عواملی که موجب اختلاف اندیشمندان مسلمان در ارائه دیدگاه‌هایشان می‌گردد، همین اندیشه‌ها و پیش‌فرض‌های آنان است که با اتخاذ روش علمی ویژه‌ای پدید می‌آیند.

### ۴. ابن تیمیه

ابن تیمیه، در دوازدهم ربیع‌الاول سال ۶۶۱ هجری قمری در شهر حران و در خانواده‌ای حنبلی مذهب زاده شد (ابن کثیر، ۱۴۰۷ق، ج ۱۳، ص ۲۴۱؛ ابوزهره، ۱۹۹۱، ص ۱۷). خانواده او بیش از یک قرن پرچم‌دار مذهب حنبلی بوده‌اند (مسجدجامعی، ۱۳۸۰، ص ۱۰). نخستین استاد وی، پدرش بوده است و پس از پدر، استادان بسیاری را درک کرد (صائب، ۱۴۲۳ق، ص ۵۵-۵۶). وی حضوری فعال در همه وقایع مهم سیاسی و اجتماعی و دینی دمشق داشت (رک: همان، ج ۱۴، ص ۱۹-۴۰). ابن تیمیه، شخصی کثیرالتألیف بوده است. صف‌های ادیب و مورخ قرن هشتم، در *السوانی بالوفیات*، عنوان ۱۹۸ مورد از تألیفات او را ذکر کرده است که برخی از آنها بیش از یک مجلد هستند (صفدی و ابن خلکان، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۳۷۸-۳۸۱). وی بیشتر این تألیفات را در زندان و با استفاده از محفوظات خود و بدون استفاده از کتابی انجام داده است (ابن قدامه، بی‌تا، ص ۴۲). او ۶۷ سال عمر کرد، بدون اینکه ازدواج نماید (صائب، ۱۴۱۵ق، ص ۸) و سرانجام در بیست و دوم ماه ذی‌القعدة در سال ۷۲۸ هجری قمری در زندان قلعه دمشق از دنیا رفت (ابن تغری، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۹).

### دیدگاه ابن تیمیه در باب مشروعیت سیاسی

ابن تیمیه منشأ مشروعیت سیاسی در عالم اسلام را خداوند سبحان دانسته و براین‌اساس، اذن و رضایت الهی را مبنای آن می‌داند (ابن تیمیه، ۱۴۲۶ق، ج ۱۴، ص ۳۸۳ و ۴۰۵). وی با جدا کردن مسئله مشروعیت

حکومت نبوی ﷺ از حکومت خلفای چهارگانه و حاکمان اسلامی پس از آنان، بر این باور است که منشأ مشروعیت سیاسی رسول اکرم ﷺ، به طور مستقیم از طریق نصّ و نصب الهی است (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۸۲؛ همو، ۱۴۲۶ق، ج ۳، ص ۱۰۹-۱۱۰)؛ اما دربارهٔ خلفای چهارگانه، بیعت را مبنای انعقاد خلافت آنها می‌داند و در راستای مشروعیت‌سازی آن، نصّ و اجماعی را که دربارهٔ ابوبکر ادعا می‌کند، به عنوان رضایت الهی و استحقاق و شایستگی او برای بیعت مردم در نظر می‌گیرد. وی همچنین نصّ پیامبر اکرم ﷺ و عهد خلیفهٔ اول را برای عمر، و رأی شورای شش نفره و مشاوره عبدالرحمن با مردم را برای عثمان، و اجماع مردم مدینه و بیان پیامبر اکرم ﷺ را که خلافت بعد از نبوت، سی سال خواهد بود، برای داخل کردن علیؓ در خلافت، ملاک استحقاق و شایستگی آنان و نشانهٔ رضایت الهی بر مشروعیت سیاسی آنان می‌داند (ر.ک: همو، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۵۲۴ و ۵۲۵ و ۵۳۰ و ۵۳۲ و ۵۳۳ و ۵۴۵).

او از حاکمان اسلامی، به عنوان ولی امر یاد می‌کند؛ چراکه ولی امر، کسی است که عهده‌دار امر باشد. از این رو حاکمان اسلامی از مصادیق اولی الامر هستند و تبعیت از آنان واجب خواهد بود. ابن تیمیه ملاک انعقاد و مشروعیت ولایت امری آنان را نیز بیعت می‌داند. مراد او از بیعت، اقبال عمومی و همکاری صاحبان قدرت و شوکت با شخص حاکم است و فرقی نمی‌کند که این اقبال و همکاری، از روی اختیار باشد و یا به دلیل ترس و استیلائی حاکم بر آنان (همو، ۱۳۸۶ق، ص ۱۱ و ۱۳؛ همو، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۵۲۷).

### مبانی کلامی دیدگاه ابن تیمیه در باب مشروعیت سیاسی

حوزهٔ سیاست یکی از حوزه‌های حیات اجتماعی و مرتبط با دیگر حوزه‌های زندگی انسانی است. به همین دلیل دیدگاه‌های سیاسی یک اندیشمند، با توجه به جهان‌بینی و نگاه او به انسان و رابطهٔ آن با پذیرش توحید و مبدأ هستی شکل می‌گیرد، و به دنبال آن، بر پایهٔ این اندیشه است که دست به تعقل، تدبیر، تحلیل و تجویز می‌زند و سرانجام غایت و الگوی مطلوب خود را ارائه می‌دهد. بر همین اساس جهت ارزیابی دیدگاهی در باب مشروعیت، بایسته است که مبانی آن دیدگاه بررسی شوند؛ چراکه اولاً نیاز است که صحت و یا عدم صحت پیش‌فرض‌های آن دیدگاه، به عنوان مبانی، بررسی گردد؛ ثانیاً گاهی اوقات بی‌توجهی و یا عدم پایبندی به پیش‌فرض‌ها و مبانی فکری، منجر به این می‌گردد که برخی، اندیشه و نظریه‌ای را ارائه دهند که با لازمهٔ منطقی آن مبانی اولیه، تغایر دارد. از این رو بررسی و تطبیق مبانی با دیدگاه‌ها نیز گامی دیگر در امر ارزیابی آنها به شمار می‌آید.

## ۱. حاکمیت مطلق الهی

ابن تیمیه بر این باور است که صاحب اختیار کل عالم هستی و ربّ، ملک و إله مردم، خداوند است (ابن تیمیه، ۴۲۶ق، ج ۲، ص ۴۰۵) و همه چیز در عالم هستی، طبق مشیت الهی می باشد (همان، ج ۱، ص ۳۸۳)؛ چراکه خداوند مالک همه چیز است و مالکیتش اقتضا می کند که به مشیت و قدرت خود، در املاکش تصرف نماید (همان، ص ۴۰۵). بدین ترتیب خداوند سبحان مبدأ و منشأ هر امر و نهی ای در عالم هستی است و این حقّ بالاصاله از آن آفریدگار عالم است. به همین دلیل ابن تیمیه ولایت و امارتی را دارای مشروعیت می داند که بر وجه رضایت خداوند حاصل می گردد، اما اگر حکومتی بر وجه معصیت و عدم رضایت الهی حاصل گردد، آن را همچون ولایت ظالمان بر مردم، فاقد مشروعیت معرفی می کند (همو، ۴۰۶ق، ج ۱، ص ۵۳۰).

بررسی و نقد: لازمه این اعتقاد و پیش فرض در افکار ابن تیمیه، این است که مبدأ و منشأ مشروعیت، باید خداوند سبحان باشد و حکومتی دارای مشروعیت، یعنی صاحب حق امر و نهی خواهد بود که مأذون از سوی پروردگار باشد. به همین دلیل واضح است که اگر نتوان با دلایل قطعی مأذونیت حکومتی را از سوی خداوند ثابت کرد، آن حکومت مشروعیتی نخواهد داشت، ولو اینکه تشکیل شده باشد و یا این که مردم آن را تأیید و با آن همراهی کرده باشند.

اما ابن تیمیه برخلاف این مبنا، دیدگاهی در پیش گرفته است که در واقع متناقض با مبانی فکری و نظری خود اوست؛ چراکه وی در مسئله مشروعیت سیاسی جانشینان رسول خدا ﷺ ملاکها و راههایی را مطرح می کند که در آنها، هیچ تضمینی در واقع‌نمایی اذن و اراده الهی جهت مشروعیت حاکمیت خلفا وجود ندارد. اجماع مردم و یا بیعت آنان با فرد و یا عهد خلیفه قبل برای نفر بعدی، هرگز کاشف از اذن و رضایت الهی نخواهد بود، و اگر کاشفیتی هم مطرح باشد، با توجه به شرایط و ملاک‌هایی خواهد بود که در شریعت اسلام مطرح شده است؛ اما ملاک‌های ابن تیمیه هیچ کدام مستند به کتاب و سنت رسول خدا ﷺ نیست. بدین ترتیب وی با ارائه آن راهکارها سبب شده است که حاکمان اسلامی در واقع برگزیده مردم باشند، نه اینکه خود دین و شریعت، توانایی و ظرفیت لازم را جهت تعیین حاکم و پشتیبانی از ملزومات حکومت مطلوب داشته باشد. واضح است که نظام برگزیده توسط مردم و تلقی آن به عنوان نظام اسلامی، از حیثیت توانایی بر اثبات عدم جدایی دین از سیاست، متفاوت است با نظامی که مستقیماً از طرف صاحب دین و شریعت برگزیده می شود و همواره مورد تأیید دین و احکام آن می باشد. بدین ترتیب

ابن تیمیه در مقام عمل، برخلاف دیدگاه نظری خود پیش رفته و نتوانسته است مشروعیت الهی خلفا و پیوستگی شریعت و سیاست را حفظ کند و در راستای آنها گام بردارد.

## ۲. حسن و قبح شرعی

ابن تیمیه نیز همچون اشاعره حسن و قبح را شرعی می‌داند و اعتقادی به حسن و قبح عقلی ندارد (ر.ک: همان، ج ۱۶، ص ۴۴۳ و ۴۶۹ و ۴۷۲). وی تصریح می‌کند که عقل، موارد حَسَن و قبیح را درک نمی‌کند (همان، ج ۱۱، ص ۳۵۳). به همین دلیل در سازمان فکری او، معرفت‌هایی درخور اعتمادند که برآمده از کتاب و سنت هستند. از این رو وی با هر استدلال عقلی‌ای که بدون تکیه بر قرآن و حدیث باشد، مخالف است و عقل را تنها در جایی معتبر می‌داند که با قرآن و حدیث معارض نباشد. حتی معتقد است در اصول دین هم باید به کتاب و سنت رجوع کرد و تنها قرآن است که برای مطالب الهی، ادله عقلی بیان می‌کند (همان، ص ۴۶۹). او در معیار بودن عقل برای سنجش کتاب و سنت تردید روا می‌دارد و کسانی را که اخباری در فضیلت عقل روایت می‌کنند، به دروغ‌گویی و جعل حدیث متهم می‌کند؛ از این رو همه احادیث روایت‌شده از پیامبر اکرم ﷺ در مدح و ستایش عقل، مدح و ستایش را نامطمئن می‌داند (همو، ۱۴۱۵ق، ص ۱۷۱-۱۷۲).

**بررسی و نقد:** بنابراین ابن تیمیه با اندیشه و عقل به کلی مخالف است و خواستار الغای عملکرد عقل از همه شئون زندگی روزانه است؛ مگر اینکه در راستای تأیید نقل باشد (ر.ک: همو، ۱۴۲۶ق، ج ۱۶، ص ۴۶۹). او در بهره‌برداری از نقل، یعنی کتاب و سنت نیز درست عمل نکرده است؛ چراکه با بررسی شواهد موجود در آثارش، به این نتیجه می‌رسیم که وی روش‌های مناسبی جهت کسب معارف الهی و نبوی در نظر نگرفته است؛ زیرا تجاهل، تضعیف و تکذیب، عاقبت هر حدیث معروفی است که او با عقایدش سازگار نمی‌بیند (ر.ک: همو، ۱۴۰۶ق، ج ۷، ص ۸ و ۵۵ و ۱۱۲ و ۱۴۹ و ۱۷۷ و ۱۹۷).

اگر حُسن و قبح عقلی را انکار کنیم، لازمه‌اش این است که حُسن و قبح شرعی هم نداشته باشیم؛ زیرا اگر ما نتوانیم با دلیل عقلی ثابت کنیم که راست‌گویی حَسَن و دروغ‌گویی قبیح است و اگر عقل ما حکم نکند که مولای حکیم کار قبیح انجام نمی‌دهد، پس از چه راهی می‌توانیم ثابت کنیم که سخن خداوند در قرآن و این وعده‌ها و وعیدهای صادق است؟ سخن قرآن که مدعی است خداوند صادق است، از کجا و با کدام دلیل اثبات‌پذیر است؟ مگر اینکه بپذیریم که کذب عقلاً قبیح است و مولای حکیم فعل قبیح انجام نمی‌دهد، پس خداوند در وعده‌ها و وعیدهای کاذب نیست و همه اینها با عقل اثبات‌پذیر است؛ بنابراین اعتبار حُسن و قبح شرعی نیز وابسته به قبول حُسن و قبح عقلی است و با

انکار آن نمی‌توانیم از شرع به‌منزله منبعی معرفتی بهره‌گیریم (ر.ک: حلی، ۱۴۱۵ق، ص ۳۰۳؛ همو، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۵۵)؛ زیرا برخی از اعتقادات، که از پیش‌فرض‌های دیدگاه/بن‌تیمیه به‌شمار می‌آید، در رتبه مقدم بر نقل و شرع هستند؛ از این‌رو ابتدا باید با عقل ثابت گردند تا نوبت به شرع برسد، و‌گرنه اثبات این اعتقادات به قرآن کریم و سنت، دور و باطل است و استناد به آنها در باب مشروعیت نیز فاقد ارزش و اعتبار خواهد بود. بدین ترتیب ادله نقلی‌ای که در باب مشروعیت مورد استفاده قرار می‌گیرند، در صورتی معتبر خواهند بود که حسن و قبح عقلی افعال را بپذیریم و از طریق آن حجیت منقولات شرعی را ثابت کنیم.

از سویی با توجه به موضع‌گیری/بن‌تیمیه نسبت به عقل، طبیعتاً نباید در اندیشه سیاسی او جایگاهی برای فلسفه سیاست قایل شد و تنها باید به فقه سیاسی اکتفا کرد؛ البته فقه سیاسی‌ای که پشتوانه نظری عقلانی ندارد و به‌عنوان دانشی که مبتنی بر نص است، به تعیین جهت‌گیری‌های زندگی فردی و اجتماعی مکلفان در امر سیاست می‌پردازد؛ چراکه موضوع فقه سیاسی، به تعیین حدود الهی در حوزه‌های رفتاری مختلف زندگی سیاسی انسان، همچون روابط مردم با یکدیگر، روابط مردم با حکومت و روابط حکومت‌ها با یکدیگر محدود است. فقه سیاسی/بن‌تیمیه در تعیین احکام این روابط نیز ناتوان و ضعیف ارزیابی می‌شود؛ زیرا فقه سیاسی نیز همچون فقه، مبادی و مبانی عقلانی خود را می‌طلبد که از قبل آن می‌توان به اثبات اصل تکلیف برای مکلفان، حقانیت منابع استنباط و ارائه شیوه‌های استنباط از منابع فقهی و قواعد آن دست یافت. زمانی که از طریق براهین عقلی اصل تکلیف ثابت گردد، آن وقت است که بر اساس آن، فقه سیاسی می‌تواند احکام مربوط به افعال سیاسی مکلفان را استخراج کند. همچنین در صورت اثبات حقانیت منابع استنباط است که فقه سیاسی از منابع استنباط معتبر برای استنباط برخوردار می‌شود و سرانجام فقیه به کمک عقل است که قواعد و شیوه‌هایی برای استنباط ارائه می‌کند و فقه سیاسی با به‌کارگیری آن قواعد، به استنباط از منابع و متون می‌پردازد؛ اما/بن‌تیمیه با نادیده گرفتن ارزش و معرفت‌بخشی عقل، از لحاظ نظری در هیچ‌یک از این امور موفق نخواهد بود، ولو اینکه نسخه‌هایی عملی و در حد و اندازه قاعده و الگو درباره مسئله مشروعیت سیاسی ارائه داده باشد؛ چراکه آنها با مبانی نظری خود وی نیز ناسازگارند.

بدین ترتیب فقه سیاسی این‌تیمیه جهت نظریه‌پردازی در امر مشروعیت سیاسی حکومت‌ها و ایجاد الگو و قاعده برای تشکیل حکومت دارای مشروعیت سیاسی نیز کفایت نمی‌کند؛ حتی اگر فقه سیاسی را یکی از اقسام دانش سیاسی اسلامی، نه زیرمجموعه فقه بینگاریم و آن را محصول

تأمّلات اجتهادی فقیهان مسلمان در مواجهه با مسائل و موضوعات سیاسی بدانیم و براین اساس فقه سیاسی را در کنار فلسفه سیاسی اسلامی تشکیل دهنده شاخه‌های اصلی دانش سیاسی اسلامی به‌شمار آوریم؛ زیرا باز هم لازم است که *ابن تیمیه*، برای مثال به منشأ عقلانی ضرورت دولت در جامعه اسلامی و عاملیت تأییدکننده، تجویزکننده و سرانجام تبیین‌کننده عقل، درباره این ضرورت و شیوه‌های مربوط به آن توجه داشته باشد. در غیر این صورت، هیچ‌یک از مباحث وی که به‌طور کلی و فرازمانی ارائه شده‌اند، ارزش معرفتی نخواهند داشت. در نتیجه می‌توان گفت که فقه سیاسی *ابن تیمیه*، هم در کشف احکام شرعی ناظر به اعمال سیاسی مکلفان و هم در نظریه‌پردازی، نیازمند عقل و معرفت‌بخشی آن است؛ و گرنه همان‌گونه که بیان شد، مطالب وی در این زمینه هیچ‌گونه ارزش معرفتی‌ای نخواهند داشت.

### ۳. امامت و اولی‌الامر

مراد *ابن تیمیه* از امامت، همان معنای لغوی آن، یعنی پیشوا و در رأس امت قرار گرفتن است؛ برای مثال، امامت در دین، جنگ، نماز، سیاست و امور دنیایی مردم (*ابن تیمیه*، ۱۴۲۶ق، ج ۱۰، ص ۲۰۱). طبق تعریفی که *ابن تیمیه* از امامت ارائه می‌دهد، روشن می‌سازد که فقط شخص صاحب قدرت و شوکت و متصرف در امور را امام می‌داند و بر این باور است که حفظ شریعت و رهبری معنوی جامعه به عهده امام نیست (ر.ک: همو، ۱۴۰۶ق، ج ۶، ص ۴۵۷). وی در واقع یکی از شئون امامت را که تصرف در امور است، مصادف با همه شئون و لوازم امامت می‌داند و آن را فرعی از فروع دین معرفی می‌کند (همو، ۱۴۰۶ق، ص ۱۰۶-۱۰۹) و به عصمت و علم لدنی برای امام قایل نیست (همو، ۱۴۲۶ق، ج ۳۵، ص ۱۲۰). او اطاعت و پیروی از امام را نیز مقید به احکام دین و پیروی از دستوره‌های الهی می‌داند و معتقد است که فقط رسول خدا ﷺ به صورت مطلق مورد اطاعت قرار می‌گیرد (ر.ک: همان، ج ۳، ص ۵۰۳-۵۰۴). از این رو برای پیامبر اکرم ﷺ، امامتی به‌عنوان مقام مستقل و چیزی جدا از نبوت و یا رسالت قایل نیست و معتقد است که مجرد رسالت برای وجوب اطاعتش کافی است؛ زیرا علت وجوب اطاعت از ایشان، امامت، قدرت و سیطره او، بیعت دیگران با وی به‌عنوان امام یا موارد دیگری از این قبیل نیست. اطاعت از پیامبر اکرم ﷺ در هر حالی واجب است؛ برخلاف امام که زمانی امامتش محقق می‌شود که یارانی بیابد تا امر او را تنفیذ کنند (همان، ج ۱، ص ۸۲-۸۵). بنابراین به نظر وی اطاعت از امام زمانی واجب است که امام متصرف در امور باشد و در غیر این صورت، اصلاً امام نیست تا اطاعتش واجب باشد و یا نباشد.

همچنین اولی الامر را کسانی می‌داند که به آنان اقتدا می‌شود و فرقی نمی‌کند که این اطاعت و پیروی، با میل و رغبت باشد یا از روی ترس و اجبار؛ همین‌که شخصی صاحب قدرت و شوکت باشد و بتواند دیگران را مجبور به اطاعت کند، از مصادیق اولی الامر به‌شمار می‌آید (ر.ک: همان، ج ۴، ص ۱۰۶-۱۰۷). بزرگان و عالمان دین و پادشاهان، به دلیل اینکه هر کدام به حسب جایگاهشان مورد اطاعت و پیروی مردم قرار می‌گیرند، اولی الامر خواهند بود (ر.ک: همو، ۱۴۲۶ق، ج ۳، ص ۲۵۰).

**بررسی و نقد:** چنین باوری از امامت، سبب شده است که *ابن تیمیه* نتواند ملاک و معیاری درست جهت مشروعیت سیاسی امام در جامعه اسلامی ارائه دهد؛ زیرا وی جایگاه و ارزش واقعی امامت را درک نکرده و امام را در حد کسی پنداشته که بر جایگاه پیامبر اکرم ﷺ تکیه زده تا نهایتاً ضمن برقراری نظم و امنیت جامعه اسلامی، مجری احکام اسلام نیز باشد. براین اساس، امام وظیفه‌ای در قبال حفظ شریعت و ولایت معنوی جامعه ندارد. *ابن تیمیه* از علم امام تعبیر به اجتهاد می‌کند و عصمتی برایش قایل نیست. طبیعی است که چنین باوری درباره امامت، سبب می‌گردد که در مسئله مشروعیت امام، ملاکی جز انتخاب و دخالت مردم ارائه نگردد.

این در حالی است که بر اساس آموزه‌های اسلامی، امامت عبارت است از پیشوایی و ریاست عامه بر امت در امور دینی و دنیوی آنها که به جانشینی پیامبر اکرم ﷺ، حافظ شریعت اسلام و تداومگر هدایت الهی است. سیاق آیه «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ» (مائده: ۶۷) گویای آن است اگر امامت نباشد، چیزی از وظایف رسالت انجام نگرفته است و امامت ثمره رسالت و عامل بقا و تداوم خدمات آن خواهد بود. بدین ترتیب امام بر اساس منزلت و وظایفی که دارد، واجد صفت عصمت بوده، در عالی‌ترین درجه از فضیلت و تقواست؛ چراکه ختم نبوت هنگامی موافق با حکمت خداوند سبحان خواهد بود که توأم با نصب امام معصوم باشد؛ امامی که همه ویژگی‌های پیامبر اکرم ﷺ به جز نبوت و رسالت را دارا باشد (ر.ک: جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۱، ص ۵۱-۵۲ و ۱۵۱-۱۷۱). طبیعی است که فاصله گرفتن از این اعتقاد درباره امامت، به معنای فاصله گرفتن دیدگاه‌ها از آموزه‌های واقعی اسلام است.

اینکه *ابن تیمیه* مقام رسالت را مکفی اطاعت مطلق از رسول خدا ﷺ دانسته است و مقامی دیگر به‌عنوان امامت را برای ایشان لازم نمی‌داند، بلکه آن را زاید معرفی می‌کند، به تصور و باور ناصحیح وی، از مفهوم اصطلاحی امامت در اسلام برمی‌گردد؛ درحالی‌که بر اساس آیات قرآن کریم و روایات معصومین علیهم‌السلام، مقام امامت مقامی متفاوت با مقام رسالت و برتر از آن می‌باشد؛ زیرا به تصریح خداوند



سبحان، حضرت ابراهیم علیه السلام که دارای مقام رسالت بود، پس از سال‌ها پیامبری و گذراندن آزمایش‌های بسیار به مقام امامت رسید: «وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره: ۱۲۴). در پرتو این سخن الهی در قرآن کریم، دو حقیقت بر ما آشکار می‌گردد:

اولاً این آیه به مغایرت مفهوم امامت با دو مفهوم نبوت و رسالت گواهی می‌دهد؛ زیرا حضرت ابراهیم علیه السلام بسیار پیش‌تر از ابتلا به این آزمایش‌های الهی، که یکی از آنها قربانی کردن فرزندش اسماعیل است، به مقام نبوت رسیده بود؛ چون خداوند متعال، در دوران کهولت ابراهیم علیه السلام بود که به وی فرزند عنایت فرمود: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ» (ابراهیم: ۳۹). بنابراین آزمایش ذبح اسماعیل علیه السلام، در اواخر عمر ابراهیم علیه السلام به وقوع پیوسته و او در اواخر زندگی اش به مقام امامت بر مردم نایل شده است؛ درحالی‌که از سال‌ها قبل دارای مقام نبوت بوده است؛ زیرا پیش از آنکه ابراهیم علیه السلام دارای ذریه گردد، وحی الهی که نشانه نبوت است بر او نازل می‌شد؛ ثانیاً از این آیه استفاده می‌شود که مقام امامت، فوق مرتبه نبوت و رسالت است؛ زیرا با وجود رسیدن ابراهیم علیه السلام به مقام نبوت و رسالت، می‌بایست امتحان‌های سختی را پشت‌سر می‌گذاشت، تا پس از رستگاری در آنها، امامت به وی اعطا شود.

بنابراین یک پیامبر در مقام نبوت و رسالت، تنها فرمان پروردگار را دریافت کرد، و آن را به مردم ابلاغ می‌کند؛ اما در مرحله امامت این برنامه‌ها را به اجرا در می‌آورد؛ زیرا امام رئیس حکومت، همراه با اختیارات و تصرفاتی گسترده‌تر در راستای مدیریت و رهبری جامعه و پیشوایی مردم است. خداوند سبحان در آیات قرآن کریم، به هر دو مقام رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم اشاره کرده است. زمانی که خداوند سبحان از رسالت حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم سخن می‌گوید، می‌فرماید: «وَإِخْرَجْنَاكَ مِنَ أَرْضِكَ أَنْتَ وَمَنِ اتَّبَعَكَ إِلَّا ذُرِّيَّتًا مُّؤْمِنَةً وَرَبُّكَ جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا أَلَمْ تَرَ أَنَّا جَعَلْنَا لَكَ الْبَلَادَ الْمُنِيرَةَ» (مائده: ۹۲)؛ یعنی وظیفه محوله به رسول، ابلاغ کردن پیام وحی به صورت کامل بر مردم بوده و در قبال نتیجه و اینکه آنها ایمان بیاورند یا نه، مسئولیتی ندارد. همچنین می‌فرماید: «مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ» (مائده: ۹۹). از طرفی هنگامی که خداوند سبحان از حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم به عنوان امام مردم در قرآن کریم یاد می‌کند، می‌فرماید: «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» (احزاب: ۶)؛ یعنی رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در همه امور دنیا و دین، اولی و اختیاردارتر است؛ زیرا آیه مطلق است و همه شئون دنیایی و دینی را دربر می‌گیرد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۴۱۴).

همچنین خداوند سبحان می‌فرماید: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ...» (مائده: ۵۵)؛ یعنی کسی که بر

مصالح شما ولایت دارد و تدبیر کار شما به عهده اوست، خداوند و رسول خدا ﷺ هستند. بنابراین خداوند سبحان در آیاتش برای پیامبر نقش جامعه‌سازی قایل است و از مردم می‌خواهد که از ایشان تبعیت کنند و همچنین از ایشان می‌خواهد که با کفار برخورد کند و رهبری جنگ‌ها با کفار و مقام قضاوت میان مردم را بر عهده گیرد: «یا ایُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ» (انفال: ۶۵)؛ ای پیامبر، مؤمنان را به جهاد برانگیز؛ «یا ایُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ» (توبه: ۷۳)؛ ای پیامبر با کافران و منافقان جهاد کن و بر آنان سخت بگیر؛ «إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ» (نساء: ۱۰۵). خداوند سبحان در آیه شریفه اخیر شأن حکم و قضا را به پیامبر اکرم ﷺ منتسب می‌سازد که از شئون امامت به‌شمار می‌آید. در واقع حکم کردن میان مردم به قضاوت و داوری در حل مسائل قضایی اختصاص ندارد، بلکه مطلق است و همه امور و شئون مسلمانان را دربر می‌گیرد. یکی دیگر از نقاط ضعف/بن‌تیمیه در پیش‌فرض‌های نظریه مشروعیت سیاسی، گسترده دانستن دایره اولی‌الامر و دخول هر گونه حاکمی در این دایره است. لازمه چنین پیش‌فرضی، مشروعیت‌بخشی به هر نوع حاکمی است، ولو اینکه غیر عادل و فاسق باشد؛ چراکه دارای قدرت و شوکت و صاحب امر است؛ گرچه مردم در امور حرام و معصیت مجاز به پیروی از وی نیستند. با این‌همه/بن‌تیمیه معتقد است که این مسئله خللی در مشروعیت وی ایجاد نمی‌کند؛ درحالی‌که چنین اعتقادی با ظاهر آیه شریفه مخالف است؛ زیرا خداوند سبحان مردم را به صورت مطلق به اطاعت از اولی‌الامر امر کرده است و این یعنی آنان معصوم‌اند و هرگز دچار فساد و گناه نمی‌شوند، وگرنه نقض غرض پیش می‌آید، که آن هم از سوی خداوند حکیم محال است.

از سویی چنین توسعه‌ی در محدوده اولی‌الامر، بر اساس آیات، روایات و عقل سلیم، صحیح نیست؛ زیرا مقصود از اولی‌الامر، تنها امامان معصوم ﷺ هستند که رهبران مادی و معنوی جامعه در همه شئون زندگی‌اند و عدد آنان نیز محصور و مشخص است؛ زیرا اطاعت علی‌الاطلاق، تنها درباره معصومین ﷺ تصور می‌شود. صاحب *ینابیع الموده* از تفسیر مجاهد نقل می‌کند که آیه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء: ۵۹) درباره علی ﷺ نازل شده است؛ هنگامی که پیامبر ﷺ او را در جنگ تبوک جانشین خود در مدینه قرار داد. وی از علی ﷺ نقل می‌کند که در برابر مهاجران و انصار، به این آیه استدلال فرمود و هیچ‌یک ایرادی نگرفتند (قندوزی، ۱۴۱۸ق، ص ۱۱۴-۱۱۶). همچنین حسکانی در *شواهد التنزیل*، سه روایت ذیل این آیه شریفه نقل کرده است که در همه آنها مصداق اولی‌الامر حضرت علی ﷺ معرفی شده است (ر.ک: حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۸۹-۱۹۱). در حدیث اول حضرت

علی علیه السلام از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل می کند که فرمود: شریکان من کسانی اند که خداوند آنان را در کنار نام خویش و نام من قرار داده و درباره آنان آیه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» را نازل فرموده است. علی علیه السلام می گوید: پرسیدم: ای پیامبر خدا صلی الله علیه و آله آنان (اولی الامر) چه کسانی اند؟ فرمود تو نخستین آنان هستی. همچنین رسول خدا ذیل این آیه شریفه، در پاسخ جابر بن عبد الله انصاری، که از مصداق «اولی الامر» پرسیده بود، اسامی همه ائمه دوازده گانه علیهم السلام را بیان فرمودند (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۲۵۳؛ طبرسی، ۱۴۱۷ق، ص ۳۹۷؛ اربلی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۵۱۰).

#### ۴. اجماع

ابن تیمیه اهمیت فراوانی به اجماع می دهد؛ تا آنجا که اجماع امت سلف را یکی از منابع معرفتی مسلمانان و هم ردیف کلام الهی و بیانات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در صحیح بخاری و مسلم می داند (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۳، ص ۱۶۱). او در باب مسئله مشروعیت از اجماع و حجیت آن استفاده می کند و معتقد است هنگامی که فقیهان بر حکمی اتفاق کنند، آن حکم حتماً حق و صحیح است و هرگاه محدثین درباره صحت حدیثی به اجماع برسند، آن حدیث حتماً درست و صحیح خواهد بود (همو، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۹). بنابراین عصمت امت، ما را از عصمت امام بی نیاز می کند (همو، ۱۴۰۶ق، ج ۶، ص ۴۶۶). ابن تیمیه برای حجیت بخشیدن به اجماع امت و بهره برداری از آن در مسائل مورد نیاز، به ویژه مسئله مشروعیت سیاسی، به روایت «لا تجتمع امتی علی الضلالة أو خطاء» از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بسیار استناد می کند (رک: همو، ۱۴۲۶ق، ج ۱۹، ص ۱۷۶ و ۱۹۲؛ ج ۲۰، ص ۱۰؛ ج ۲۷، ص ۳۷۳).

بررسی و نقد: ابن تیمیه معتقد است که در بین امت اسلامی، به غیر از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، کسی معصوم نیست (همان، ج ۳۵، ص ۱۲۰). پس چگونه و با چه مجوزی می تواند بگوید اجتماع افرادی که معصوم نیستند، معصوم خواهد بود؟ درحالی که اگر معصومی در میان اجتماع انسانها نباشد، اجماع آنها ارزش ندارد؛ چون همان گونه که خطا بر فرد فرد آنها ممکن است بر مجموع آنان نیز ممکن است. غزالی از عالمان اهل سنت، درباره عصمت و حجیت اجماع می گوید: کسی که ممکن است اشتباه و یا سهو کند، عصمت برایش ثابت نمی شود. در این صورت چگونه می توان به قول او احتجاج کرد؟ چگونه می توان بدون حجت متواتره برای گروهی ادعای عصمت کرد؟ چگونه ممکن است برای گروهی عصمت قایل شد که ممکن است بین آنان اختلاف وجود داشته است؟ چگونه ممکن است گروهی معصوم، با هم اختلاف داشته باشند؟ و چگونه این احتمال داده می شود، درحالی که صحابه خود به اجماع رسیده اند که می توان با اقوال و رفتار صحابی مخالفت کرد؟ (غزالی، ۱۴۱۳ق، ص ۱۶۸).

اما درباره حدیثی که /بن‌تیمیہ بدان استناد می‌کند، بر فرض صحت سند آن، درباره دلالتش باید گفت که این روایت اجتماع امت بر گمراهی یا خطا را نفی می‌کند، نه نفی گمراهی یا خطا از اجتماع امت را؛ درحالی‌که بین این دو تفاوت بسیار است؛ زیرا در صورت اول مفادش چنین می‌شود: ممکن نیست تمام امت بر امری که خطا باشد یا به گمراهی امت بینجامد، اتفاق کنند. این قول همان عقیده شیعه است که معتقدند در همهٔ زمان‌ها امام معصوم علیه السلام وجود خواهد داشت؛ چراکه زمین هیچ‌گاه خالی از حجت نخواهد بود. بنابراین اگر تمام امت بر امری اجماع کنند، مسلماً در میان آنها معصوم علیه السلام نیز وجود دارد. پس آن رأی و نظریه طبق نظریه معصوم علیه السلام خواهد بود و در این صورت است که حجت می‌باشد.

اما بر فرض دوم معنا چنین می‌شود: در اجتماع آنان خطا و یا ضلالتی نخواهد بود و این معنا صحیح نیست؛ زیرا در اجتماع آنان ممکن است که به نحو موجب جزئیۀ خطا باشد و البته چون در میان آنان معصوم علیه السلام هم وجود دارد، قول صواب نیز در میان آنها موجود است. بدین ترتیب معنای روایت، موافق آیات و احادیثی است می‌گویند زمین هیچ‌گاه از دین حق و معصوم علیه السلام خالی نخواهد بود؛ مانند آیه «فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَلْنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ» (انعام: ۸۹). در این آیه مراد از «قوماً» انبیاء، معصومین علیهم السلام، انبیا و صلحایند که همواره پاسدار دین حق هستند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۳۶۰). همچنین است آیه «وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقِبِهِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ» (زخرف: ۲۸)، که مراد از بقای کلمه در ذریهٔ فرزندان ابراهیم علیه السلام، این است که در ذریهٔ ایشان همواره و مادام که نسل آن جناب در روی زمین باقی است، افرادی موحد یافت می‌شود (همان، ج ۱۸، ص ۱۴۳). البته این معنا اختصاص به امت حضرت سیدالمرسلین صلی الله علیه و آله و سلم ندارد، بلکه روایات متواتری از فریقین نقل شده است که بر وجود اختلاف در اقوام پیشین دلالت دارد (ر.ک: حسینی تهرانی، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۵۲-۵۳).

## ۵. حجیت صحابه

/بن‌تیمیہ بر این باور است که امت اسلامی، بهترین امت است، و بهترین این امت اسلامی، نسل نخستین آن، یعنی صحابهٔ رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم هستند. آنان در اطلاع بر علم نافع و انجام عمل صالح بر سایر امت تفوق و برتری دارند (ابن تیمیہ، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۱۴). او در این زمینه می‌نویسد: به صورت متواتر از رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نقل شده که فرمودند بهترین قرون، قرنی است که من در آن مبعوث شده‌ام؛ سپس مردمانی که بعد از آنها می‌آیند، و سپس مردمان بعد از آنها. او معتقد است محمد صلی الله علیه و آله و سلم و اصحابش برگزیدگانی هستند که خداوند آنها را برگزیده است (همان، ص ۳۵).

بنابراین صحابه نه از زمرهٔ افرادی‌اند که از امیال و آرزوهایشان پیروی کردند و مورد خشم و غضب خدا واقع شدند، و نه از زمرهٔ افرادی که گمراه شدند و به بیراهه رفتند؛ بلکه صحابه از کمال علم و کمال حسن نیت برخوردار بوده‌اند. اگر چنین نمی‌بود، این امت بهترین امت نبودند، و صحابه نیز بهترین افراد امت نبودند؛ درحالی‌که این دو مطلب مخالف قرآن و سنت است. به‌علاوه منطق و عقل سلیم نیز به همین واقعیت حکم می‌کند؛ لذا صحابه از بین امت اسلام بر اساس قرآن و سنت و اجماع و منطق، کامل‌ترین طبقهٔ این امت در علم و عمل هستند. به‌همین دلیل تک‌تک بزرگان امت به برتر بودن صحابه نسبت به خود و امثال خود اعتراف می‌کنند (همان، ج ۲، ص ۷۹-۸۰).

**بررسی و نقد:** بر اساس همین تفکر است که ابن تیمیه در باب مشروعیت، به قول و فعل صحابه استناد می‌کند و دیدگاه خود را دیدگاه واقعی اسلام معرفی می‌نماید؛ درحالی‌که قرآن در موارد فراوانی از صحابهٔ منافق سخن به میان آورده است (آل عمران: ۱۵۵ و ۱۶۱؛ حجرات: ۶؛ توبه: ۵۸ و ۷۵؛ احزاب: ۱۲ و ۱۳؛ سجده: ۱۸؛ بقره: ۹؛ محمد: ۱۶؛ جمعه: ۱۱؛ فتح: ۱۱؛ حدید: ۱۰) و عدالت همهٔ صحابه نیز مورد قبول پیامبر اکرم ﷺ بوده است؛ چراکه برخی از آنان مورد طعن و نکوهش حضرت ﷺ قرار گرفته‌اند (ر.ک. واقدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۱۰؛ ابن کثیر، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۲۰۷؛ ابن اثیر جزری، ۱۴۲۹ق، ج ۱۰). نظریهٔ عدالت صحابه نیز مورد تأیید همهٔ علمای اهل تسنن نیست. برای مثال *تفتازانی* دربارهٔ آنان می‌نویسد: برخی از صحابه از حق منحرف شدند و به ظلم و فسق گرفتار آمدند و علت آن کینه، عناد، حسد، لجاجت، طلب ریاست، سلطنت و میل به لذت‌ها و شهوات بوده است؛ زیرا همهٔ صحابه معصوم نبوده‌اند و نیز هر کسی که پیامبر ﷺ را ملاقات کرده، اهل خیر نمی‌شود؛ اما عالمان به جهت حسن ظنی که به اصحاب رسول خدا ﷺ داشته‌اند، درصدد توجیه و تأویل رفتار صحابه برآمده‌اند (*تفتازانی*، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۳۱۰-۳۱۱).

بنابراین نظریهٔ عدالت صحابه نه تنها اجماعی نبوده، بلکه مطلبی است که بعدها دربارهٔ صحابه مطرح شده است؛ چراکه شواهد و ادلهٔ تاریخی نشان می‌دهند که این نظریه مبتنی بر زمینه‌هایی بوده است که پس از طی مراحل و مطرح شدن در کتاب‌ها، رفته‌رفته به‌صورت یک اعتقاد در بین اهل تسنن ظاهر شده، اما در زمان خود صحابه، هرگز چنین اعتقادی در موردشان مطرح نبوده است. حتی مسلمانان به‌راحتی از خلیفه انتقاد، و او را امر به معروف و نهی از منکر می‌کردند. این نشان می‌دهد که مردم خلیفه را فردی عادی به‌شمار می‌آوردند. این مطلب در سخنان خود خلیفهٔ اول نیز مشهود است. زمانی که وی به خلافت رسید، به مردم گفت: من مثل شما هستم؛ اگر درست رفتار کردم از من پیروی کنید

و اگر اشتباه کردم مرا مستقیم سازید (طبری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۴۴-۲۴۵). شواهد در این زمینه بسیار است که به منظور عدم اطاله کلام، خواننده محترم را به منابع مربوطه ارجاع می‌دهیم (ر.ک: طرابلسی، ۱۴۳۰؛ مالکی، ۱۴۲۵؛ کلبانی، ۱۴۲۸؛ هرری، ۱۴۲۴؛ عسکری، بی‌تا؛ سبحانی، ۱۳۸۲؛ سند، ۱۴۲۶؛ نهج‌البلاغه، خ ۳، ۷، ۱۳۰، ۱۳۷، ۱۴۸، ۱۶۴) و از این رهگذر به زمینه‌های ظهور اعتقاد به عدالت صحابه و ممنوعیت انتقاد از آنان در تفکر اهل سنت می‌پردازیم (حسن‌بگی، ۱۳۸۲):

۱. فتوحاتی که در زمان خلیفه اول و به‌ویژه خلیفه دوم صورت گرفت، سبب شد که مسلمانان از غنایم فراوانی بهره‌مند شوند. همین انتفاع و گسترش اسلام، موجب شد خلیفه اول و دوم و صحابه‌ای که در کنار آنان بودند، در نظر مسلمانان بزرگ جلوه داده شوند؛ تا آنجا که شیوه‌های ابداعی آنان به‌راحتی پذیرفته می‌شد. *ابن‌ابی‌الحدید* به نقل از *ابوجعفر تقیب البصره* می‌نویسد:

اگر عثمان همان روش عمر و ابوبکر را در پیش می‌گرفت، هیچ صدمه‌ای نمی‌دید و مخالفتی با او نمی‌شد؛ حتی اگر قبله را از کعبه به بیت‌المقدس تغییر می‌داد و یا یکی از نمازهای پنج‌گانه را از مردم ساقط می‌کرد؛ زیرا هم و غم مردم مصروف به دنیا و اموال و خواسته‌های دنیوی بود. تا زمانی که بدان

دسترس داشتند، ساکت بودند، و چون با فقدان آن روبه‌رو شدند، به هیجان آمدند و آشوب به راه انداختند (*ابن‌ابی‌الحدید*، ۱۴۱۸ق، ج ۱۲، ص ۸۹-۹۰).

همچنین وی نقل می‌کند که صحابه به صورت یک‌پارچه بسیاری از نصوص پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را ترک کردند و به آن عمل نمی‌کردند، آن هم به دلیل مصلحتی که در ترک آن می‌دیدند (همان، ج ۱۲، ص ۸۳).

۲. تعریف و تمجید قرآن درباره بعضی از صحابه، سپس سریان دادن آن تعاریف در مورد کل صحابه؛

۳. مدح و تکریم پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در مورد بعضی از صحابه؛

۴. رواج اندیشه جبرگرایی و اینکه انسان موجودی مسلوب‌الاراده است و از خود اختیاری ندارد. طبیعتاً وقتی چنین تفکری حاکم باشد، نوبت به انتقاد و نقد عملکرد اشخاص نمی‌رسد؛ چراکه اشخاص از خود اختیاری ندارند؛

۵. رواج اندیشه ارجا و مرجئه‌گری، و اینکه ما درباره افراد قضاوتی نمی‌کنیم و خداوند است که باید در مورد آنان قضاوت کند. این نظریه در مقابل نظریه خوارج پدید آمد؛

۶. اقدامات معاویه: *مدائنی* نقل می‌کند که معاویه به استناداران خود نوشت: کسانی که فضایل و مناقب عثمان را نقل می‌کنند، گرامی بدارید و آنان چنان کردند؛ چون معاویه به آنان صله، جامه، پاداش و

زمین می‌داد. به همین دلیل مردم در بیان فضایل و مناقب عثمان زیاده‌روی کردند، و در هر شهر و دیاری برای رسیدن به دنیا نوعی مسابقه و رقابت در نقل فضایل عثمان ایجاد شد و چنان فضایی به وجود آمد که حتی افراد فرودست و بی‌نام و نشان نزد کارگزاران معاویه می‌آمدند و روایتی در مناقب عثمان نقل می‌کردند و اسم آنان در دیوان ثبت می‌شد. از این روی معاویه در نامه‌ای دیگر به استانداران خود چنین نوشت:

حدیث (منقبت) دربارهٔ عثمان بسیار نقل شده است. چون نامهٔ من به دست شما رسید، مردم را دعوت کنید تا فضایل صحابه و به‌ویژه خلیفهٔ اول و دوم را نقل کنند، و هر خبری را که دربارهٔ ابوتراب نقل شده، نظیر آن را دربارهٔ دیگر صحابه نقل کنند؛ چراکه این کار برای من خوش‌تر و مایهٔ چشم‌روشنی بیشتر است، و حجت و برهان ابوتراب و شیعیان او را بیشتر از بین می‌برد (همان، ج ۱۱، ص ۴۴-۴۵).

اما روایتی که /ابن تیمیه از پیامبر اکرم ﷺ نقل می‌کند؛ اولاً خیر بودن در این روایت همانند خیر بودن در آیهٔ شریفه «كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ» نسبی است نه حقیقی؛ زیرا واضح است که افراد بی‌ایمان و منافق صدر اسلام مشمول این مدح الهی نیستند، بلکه مراد آیه، کسانی است که ایمان آورده و به دو فریضه امر به معروف و نهی از منکر، عمل می‌کنند. سیوطی نیز در تفسیرش، از /ابن ابی حاتم از /ابی جعفر روایت می‌کند که منظور از بهترین امت، اهل بیت رسول خدا ﷺ هستند (الدر المثور فی تفسیر المأثور، ج ۲، ص ۶۴). بنابراین خیر بودن در روایت، دلالت بر کمال مطلق نسبت به همهٔ افراد امت ندارد؛

ثانیاً روایاتی که در مدح صحابه وارد شده‌اند، همگی از طریق خود صحابه هستند، و این خود نه تنها سبب وهن روایات می‌شود، بلکه همان‌طور که اشاره شد، خلاف سیرهٔ عملی برخی از صحابه است. بدین ترتیب مشخص می‌گردد که قداست و حجیت بی‌قید و شرط صحابه، مبنای دینی ندارد و رفته‌رفته بر اثر تحقق شرایط و طی مراحل به وجود آمده است؛ اما وقتی /ابن تیمیه هر گونه مخالفت با عمل صحابه، به‌ویژه در عرصهٔ سیاسی را مخالفت با کتاب و سنت تلقی می‌کند و بر این باور است که اگر کسی بگوید صحابه در تأویل حتی یک مورد از کتاب و سنت دچار خطا شده‌اند، آشکارا با عموم صحابه و تابعین به نزاع برخاسته است، طبیعی خواهد بود که در ارزیابی شرایط، شیوهٔ استقرار و مشروعیت سیاسی حاکم اسلامی، ناگزیر به دوران صحابه استناد می‌کند و عمل و مواضع سیاسی آنان را کاشف از ولایت حاکم اصلح بدانند؛ تا اینکه اولاً اندیشهٔ سیاسی خود را بر محور خلافت صحابه بازسازی کند؛ ثانیاً مشروعیت سیاسی خلفا را نیز مسلم بینگارد و در این زمینه هر گونه شک و شبهه‌ای را از آنان بزدايد.

## نتیجه‌گیری

ابن‌تیمیه در مقام نظر، حق حکومت و امر و نهی کردن را منوط به اذن و رضایت الهی می‌داند؛ اما به دلیل روش علمی خاصش در کسب معارف دینی، عدم اتخاذ مبانی و پیش‌فرض‌هایی صحیح و عدم درک مفهوم واقعی امامت و شرایط و لوازم آن در اسلام، نتوانسته است در نظریه‌پردازی و ارائه‌الگویی اسلامی در باب مشروعیت، موفق عمل کند؛ زیرا اولاً مبنای مشروعیت حکومت رسول خدا ﷺ را متفاوت با جانشینان ایشان و دیگر حاکمان اسلامی می‌داند؛ ثانیاً امامت را صاحب‌قدرت و شوکت شدن معرفی می‌نماید؛ ثالثاً ملاک‌هایی را جهت مشروعیت، مطرح می‌سازد که راهی مطمئن و یقینی برای حصول رضایت خداوند سبحان بر ولایت دیگران بر مردم به‌شمار نمی‌آید؛ رابعاً با انکار و نادیده گرفتن نصوص وارده در زمینه مشروعیت سیاسی، به سیره عملی برخی از صحابه استناد می‌کند؛ خامساً دلیلی متقن از کتاب و سنت در تأیید دیدگاهش ارائه نمی‌دهد.



## منابع

- ابن ابی الحدید مدائنی، ۱۴۱۸ق، شرح نهج البلاغه، تحقیق: محمد عبد الکریم النمری، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابن اثیر، مبارک بن محمد، ۱۴۲۹ق، جامع الأصول فی احادیث الرسول، تحقیق: عبدالسلام محمد عمر علوس، بیروت، دارالفکر.
- ابن تغری بری، بی تا، المنهل الصافی و المستوفی بعد الوافی، موقع الورق، نرم افزار مکتبه الشامله.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، ۱۳۸۶ق، السیاسة الشرعیة، به کوشش محمد مبارک، بیروت، دارالمعرفة.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۰۶ق، منهاج السنة النبویة، تحقیق محمد رشاد سالم، قاهره، مؤسسة قرطبة.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۲۶ق، مجموع الفتاوی، المحقق أنور الباز و عامر الجزائر، بیروت، دارالوفاء.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۵ق، بغیة المرئاد، تحقیق موسی بن سلیمان، بی جا، مکتبه العلوم و الحكم.
- ابن قدامة، ابوعبدالله، بی تا، العقود الدریدة من مناقب شیخ الإسلام أحمد بن تیمیه، تحقیق محمد حامد الفقی، بیروت، دارالکاتب العربی.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمرو، ۱۴۰۷ق، البدایة و النهایة، بیروت، دارالفکر.
- ابوزهره، محمد، ۱۹۹۱م، ابن تیمیه حیاتة و عصره، آراؤه و فقهه، قاهره، دارالفکر العربی.
- اربلی، علی بن عیسی، ۱۴۰۵ق، کشف الغمة فی معرفة الأئمة، ط الثانية، بیروت، دارالأضواء.
- آنتونی بک، ۱۳۸۵، تاریخ اندیشه سیاسی اسلام (از عصر پیامبرتا امروز)، ترجمه محمد حسین وقار، تهران، اطلاعات.
- بستانی، فؤاد افرا، ۱۳۷۵، فرهنگ ابجدی، تهران، اسلامی.
- بشیری، حسین، ۱۳۷۶، تاریخ اندیشه سیاسی در قرن ۲۰، تهران، نی.
- تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹ق، شرح المقاصد، قم، شریف رضی.
- جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۱، امامت پژوهی (بررسی دیدگاه های امامیه، معتزله و اشاعره)، زیر نظر یزدی مطلق، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- حسکانی، عبیدالله بن احمد، ۱۴۱۱ق، شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، تحقیق محمدباقر محمودی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- حسن بگی، علی، ۱۳۸۲، «عدالت صحابه: زمینه ها، پیامدها و نتایج»، پژوهش های فلسفی-کلامی، ش ۱۷-۱۸، ص ۱۳۰-۱۰۵.
- حسینی تهرانی، سیدمحمد حسین، ۱۴۲۶ق، امام شناسی، مشهد، علامه طباطبائی.
- حسینی میلانی، سیدعلی، ۱۳۸۵، دراسات فی منهاج السنة لمعرفة ابن تیمیه، قم، الحقائق.
- حلبی، علی اصغر، ۱۳۸۲، مبانی اندیشه های سیاسی در ایران و جهان اسلامی، تهران، زوار.

- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۵ق، *مناهج الیقین فی أصول الدین*، تهران، دار الأسوة.
- حییم، سلیمان، ۱۳۸۵، *فرهنگ معاصر انگلیسی- فارسی*، تهران، فرهنگ معاصر.
- دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۷، *لغت نامه دهخدا*، تهران، روزنه.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۳۷۴، *مفردات الفاظ قرآن*، تهران، مرتضوی.
- رضوانی، علی اصغر، ۱۳۸۶، *تقدی بر افکار ابن تیمیه*، تهران، مشعر.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۸۲، *الحوار مع الشیخ صالح بن عبدالله الدرویش حول الصحبة والصحابة*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- سند، شیخ محمد، ۱۴۲۶ق، *الصحابة بین العدالة و العصمة*، قم، لسان الصدق.
- سیوطی، جلال الدین، ۱۴۰۴ق، *الدرر المنتور فی تفسیر المأثور*، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
- صائب عبدالحمید، ۱۴۱۵ق، *ابن تیمیه فی صورته الحقیقه*، بیروت، الغدیر للدراسات والنشر.
- صائب، عبدالحمید، ۱۴۲۳ق، *ابن تیمیه حیاة و عقائده*، ط الثانية، بیروت، الغدیر.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۳۹۵ق، *کمال الدین و تمام النعمة*، ط الثانية، تهران، اسلامیه.
- صفدی، خلیل بن ابیبک و احمد بن محمد ابن خلکان، ۱۴۲۰ق، *الواقی بالوقایع*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۳۷۴، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۱۷ق، *اعلام الوری بأعلام الهدی*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحیاء التراث.
- طبری، محمد بن جریر، ۱۴۰۷ق، *تاریخ الامم والملوک*، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طرابلسی، علی ابراهیم، ۱۴۳۰ق، *عدالة الصحابة*، بیروت، دارالحجة البيضاء.
- عسکری، سید مرتضی، *الصحابة و عدالته*، نرم افزاز کتابخانه کلام اسلامی نور.
- عنایت، حمید، ۱۳۷۷، *نهاها و اندیشه های سیاسی در اسلام و ایران*، تهران، روزنه.
- غزالی، ابوحامد، ۱۴۱۳ق، *المستصفی فی علم الأصول*، تحقیق محمد عبد السلام عبدالشافی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- فوزی، یحیی، ۱۳۸۴، *اندیشه های سیاسی امام خمینی ره*، قم، معارف.
- قادر، حاتم، ۱۳۸۰، *اندیشه های سیاسی در اسلام و ایران*، تهران، سمت.
- قندوزی، سلیمان بن ابراهیم، ۱۴۱۸ق، *ینایع المودة*، بیروت، مؤسسه اعلمی.
- الکلبانی العماني، خلیفة عبید، ۱۴۲۸ق، *الشیعة و الصحابة*، بحرین، دارالعصمة.
- لاریجانی، صادق، ۱۳۸۱، «مبانی مشروعیت حکومت ها»، *مجله الهیات و حقوق*، ش ۳، ص ۳۲-۹
- مالکی، حسن بن فرحان، ۱۴۲۵ق، *الصحبة و الصحابة بین الاطلاق اللغوی و التنصیص الشرعی*، بیروت، مرکز الدراسات التاريخية.

مسجدجامعی، زهرا، ۱۳۸۰، *نظری بر تاریخ وهابیت*، تهران، صریر دانش.

مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۵، *نظریه سیاسی اسلام*، تحقیق و نگارش کریم سبحانی، قم، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی ره.

مظفر، محمدحسین، ۱۴۲۲ق، *دلائل الصدق*، قم، مؤسسه آل البیت ره.

موسسه پژوهش‌های اجتماعی، ۱۳۷۵، *گزیده مقالات سیاسی امنیتی*، تهران، بینش.

مهاجرنیا، محسن، ۱۳۸۸، *اندیشه سیاسی متفکران اسلامی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

واقدی، محمدبن عمر، ۱۴۰۹ق، *المغازی*، بیروت، موسسه الاعلمی المطبوعات.

وینسینت، اندرو، ۱۳۷۱، *نظریه‌های دولت*، ترجمه حسین بشریه، تهران، نی.

هرری، الشیخ عبدالله، ۱۴۲۴ق، *الدلیل الشرعی علی اثبات عصیان من قاتلهم علی من صحابی أو تابعی*، بیروت، دارالمشاریع.



## بررسی مشروعیت «نصب الهی» امام در کلام سیاسی اشاعره

elahi@iki.ac.ir

صفدر الهی‌راد / استادیار گروه کلام و فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*

دریافت: ۹۴/۳/۱۲ - پذیرش: ۹۴/۸/۱۱

### چکیده

مشروعیت سیاسی یکی از مهم‌ترین مسائل کلام سیاسی به‌شمار می‌آید. در کلام سیاسی اشاعره چند دیدگاه مهم در باب مشروعیت مطرح‌اند که دیدگاه «نصب الهی» مهم‌ترین آنها به‌شمار می‌رود. همه متکلمان اشعری به این دیدگاه معتقدند و آن را بر دیگر شیوه‌های اثبات مشروعیت سیاسی مقدم می‌دارند. البته در کلام سیاسی اشاعره، دیدگاه «نصب الهی» به معنای ضرورت نصب امام از جانب خدای سبحان نیست؛ بلکه بدین معناست که در صورت وجود چنین نصبی فرد منصوب، از مشروعیت سیاسی برخوردار است. دقیقاً همین رویکرد نقطه اختلاف میان اشاعره و امامیه به‌شمار می‌آید. مقاله حاضر، با شیوه‌ای توصیفی و تحلیلی، کوشیده است پس از تبیین دیدگاه «نصب الهی» و ادله اثبات آن، ادله اشاعره بر نفی ضرورت نصب الهی را بررسی کند و با نگاهی ایجابی، ادله عقلی و نقلی را (بر اساس مبانی و متون اهل سنت) در اثبات ضرورت نصب الهی بیان دارد.

کلیدواژه‌ها: مشروعیت، کلام سیاسی، نصب الهی، اشاعره، امامت، صحابه.

بحث دربارهٔ مشروعیت، با توجه به اهمیت کاربردی آن در عرصهٔ سیاست، در طول تاریخ اسلام همواره کانون توجه ویژهٔ اندیشمندان بوده است. فلاسفهٔ مسلمان در آثار فلسفی، متکلمان مسلمان در آثار کلامی و فقها در آثار فقهی به صورت خاص به این مسئله پرداخته‌اند. از این رو پژوهش در این مسئله بر اساس دیدگاه‌های فلاسفه، متکلمان و فقها گامی مهم در تبیین نظریهٔ جامع مشروعیت از منظر اسلام خواهد بود. نوع دیدگاهی که در باب مشروعیت اتخاذ می‌شود، در توجیه باور مردم نسبت به حکومت تأثیرگذار است؛ به این معنا که چرایی الزام سیاسی از سوی افراد یا گروه‌های خاص اهمیتی ویژه برای مردم دارد. همچنین تبیین صحیح این جنبهٔ معرفتی برای بقای حکومت نیز امری لازم است.

با توجه به اهمیت و تأثیر گستردهٔ جریان کلامی اشاعره در میان دیگر گروه‌های تسنن و همچنین به دلیل وجود اختلاف‌های مبنایی میان تشیع و اشاعره دربارهٔ این موضوع، محدودهٔ تحقیق حاضر به بررسی یکی از نظریه‌های مشروعیت در کلام سیاسی اشاعره، یعنی نظریهٔ «نصب الهی» اختصاص داده شده است. با توجه به تشابه ظاهری این نظریه با نگرش امامیه در باب مشروعیت سیاسی، تبیین این نظریه از منظر کلام سیاسی اشاعره و تفاوت آن با کلام سیاسی امامیه از اهمیتی بسزا برخوردار است. از آنجاکه رویکرد اشاعره در این دیدگاه، تنها باور به اساس مشروعیت نصب الهی و نفی ضرورت این نصب است، ادلهٔ آنان در نفی این ضرورت از متون اصلی استخراج شده و کانون نقد و بررسی قرار گرفته است. همچنین در پایان تلاش شده است تا با بهره‌گیری از مبانی مورد پذیرش اشاعره و متون اهل سنت، ادلهٔ عقلی و نقلی ضرورت نصب الهی بیان گردد.

بر اساس تفحص انجام‌شده، تبیین مشروعیت «نصب الهی» در کلام سیاسی اشاعره و تبیین ادلهٔ اثبات آن و ادلهٔ نفی ضرورت نصب الهی و همچنین نقد آن در پژوهش‌های موجود یافت نشد. گفتنی است که معمولاً دیدگاه «نصب الهی»، به منزلهٔ یکی از دیدگاه‌های اهل سنت در مشروعیت سیاسی، مورد توجه قرار نمی‌گیرد و عمدتاً منابع مرتبط صرفاً دیدگاه‌هایی همچون «بیعت» یا «انتخاب اهل حل و عقد» را به آنان نسبت می‌دهند. از این رو در مقالهٔ حاضر کوشیده‌ایم از افقی جدید به دیدگاه‌های اشاعره در باب مشروعیت سیاسی بنگریم. علاوه بر این، نگرش انتقادی این نوشتار نسبت به ادلهٔ اشاعره در «نفی ضرورت نصب الهی» و همچنین نگرش ایجابی دربارهٔ دیدگاه امامیه در «اثبات ضرورت نصب الهی» با تکیه بر مبانی و متون اهل سنت گامی نوین در این عرصه به‌شمار می‌آید. بر این اساس یکی از ویژگی‌های تحقیق پیش‌رو، تکیهٔ آن بر منابع اصلی و مورد پذیرش اهل سنت است. حتی بسیاری از

نقدهایی که بر دیدگاه‌های آنان وارد می‌شود، با استفاده از منابع اصلی و همچنین مبانی اشاعره است. افزون بر این، در پژوهش حاضر، دیدگاه امامیه را نیز با تکیه بر مبانی و منابع اهل سنت اثبات می‌کنیم. از این رو تحقیق حاضر می‌تواند اثر و الگویی مناسب برای مواجهه با علمای تسنن باشد.

با توجه به این نکات، مقاله حاضر به این پرسش‌ها خواهد پرداخت: مراد اشاعره از دیدگاه «نصب الهی» چیست؟ چه تفاوتی میان کلام سیاسی اشاعره با امامیه در باب دیدگاه «نصب الهی» وجود دارد؟ ادله اشاعره بر نفی ضرورت نصب الهی چیست؟ آیا این دیدگاه اشاعره با مبانی و متون اهل سنت سازگار است؟ آیا می‌توان دیدگاه امامیه مبنی بر «ضرورت نصب الهی» را با توجه به مبانی و متون اهل سنت پذیرفت؟

مشروعیت سیاسی به معنای «حقانیت» است؛ یعنی آیا کسی که قدرت حکومت را در دست گرفته و تصدی این پست را عهده‌دار شده، حق داشته در این مقام بنشیند یا خیر؟ (مصباح، ۱۳۸۲، ص ۵۱-۵۲؛ همو، ۱۳۸۸، ص ۲۲).

کلام سیاسی، بنا به تعریف نگارنده، شاخه‌ای از دانش کلام است که با روش‌های گوناگون برهانی، نقلی و... به تبیین و اثبات عقاید دینی مربوط به امور سیاسی (هر آنچه به صفات خداوند نسبت به امور سیاسی یا امور سیاسی ممکنات از حیث تعلقشان به صفات الهی برمی‌گردد) می‌پردازد و از آنها در برابر دیدگاه‌های مخالف و شبهات منکران دفاع می‌کند. موضوع کلام سیاسی نیز صفات خداوند مربوط به امور سیاسی و همچنین امور سیاسی ممکنات از حیث تعلقشان به صفات خداوند است. به عبارت دیگر، موضوع کلام سیاسی «آموزه‌های کلامی مربوط به امور سیاسی» است (در باب چرایی انتخاب این تعریف و مزیت آن نسبت به تعاریف دیگر، ر.ک: الهی‌راد، ۱۳۸۹، ص ۱۱۱-۱۳۶).

### تبیین دیدگاه «نصب الهی» در کلام سیاسی اشاعره

یکی از نظریه‌های مشروعیت در اندیشه سیاسی اشاعره، نظریه نصب الهی است. از نظر آنان، وقتی خدای سبحان یا پیامبر ﷺ کسی را به خلافت و امامت برگزیند، نوبت به شخصی دیگر نمی‌رسد. به عبارت دیگر اگر به طریقی نصب حاکم از سوی خدای سبحان یا نبی ﷺ ثابت شود، این امر کاشف از مشروعیت آن فرد برای حکومت بر مردم است و وی حق الزام سیاسی را بر آنها پیدا می‌کند و در نتیجه، مردم باید از اوامر و نواهی وی پیروی کنند. البته نظریه نصب الهی از منظر اشاعره به این معنا نیست که نصب امام از سوی خدای سبحان ضروری باشد؛ بلکه مراد ایشان از این دیدگاه، مشروعیت

نصب الهی به صورت قضیه حقیقه است؛ به این معنا که در صورت اثبات وجود انتصابی از سوی خدای سبحان نسبت به شخصی، وی از حق حکومت بر مردم برخوردار خواهد بود. همه متکلمان اشاعره بر این امر اتفاق نظر دارند و در میان آنها مخالفی بر این امر یافت نمی‌شود.

از آنجاکه ابوالحسن اشعری در *الابانه عن اصول الدیانه و اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع* با استناد به برخی از آیات شریفه، بر امامت ابوبکر و عمر استدلال می‌کند (ر.ک: اشعری، ۱۳۹۷ق، ص ۲۵۲-۲۵۵؛ همو، بی تا، ص ۱۳۱-۱۳۳)، می‌توان گفت وی اولاً مشروعیت سیاسی از راه نصب الهی را می‌پذیرد؛ ثانیاً معتقد است که چنین نصبی واقع نیز شده است. اصرار اشعری بر الهی بودن امامت ابوبکر، حاکی از نگاه کلامی او به مسئله امامت است. البته روشن است که ادعای دوم اشعری، یعنی وقوع نصب الهی امامت، بر خلاف اعتقاد بسیاری از متکلمان اشعری مبنی بر عدم وجود نصبی از سوی خداوند سبحان است.

*غزالی* نیز نصب امام از سوی پیامبر ﷺ را یکی از راه‌های سه‌گانه مشروعیت سیاسی می‌داند. وی سه طریق را برای کشف فرد برخوردار از مشروعیت سیاسی بیان می‌کند. نخستین طریقی که وی برمی‌شمارد، نصب الهی است (غزالی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۴۹). *غزالی* در *فضائح الباطنیه* طریقی اثبات مشروعیت سیاسی را تنها دو امر می‌داند: نصب الهی و انتخاب؛ و معتقد است که تنها زمانی انتخاب مردم از مشروعیت برخوردار است، که هیچ نصبی از سوی خداوند سبحان یا پیامبر ﷺ در تعیین حاکم وجود نداشته باشد (غزالی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۵۹). بنابراین بر اساس منظومه کلامی *غزالی*، مشروعیت سیاسی از راه نصب الهی مقدم بر مشروعیت سیاسی از هر راه دیگری است.

*فخررازی* نیز همانند سایر اشاعره، با دیدگاه نصب الهی در مشروعیت سیاسی امام، در صورت وجود چنین نصی، مخالف نیست؛ بلکه بر این اعتقاد است که دیدگاه شیعه مبنی بر ضرورت نصب الهی مورد اشکال است. از نظر وی، نصب الهی طریقی مستقل برای اثبات امامت و مشروعیت سیاسی است و با وجود چنین طریقی، دیگر نیازی به راه‌های دیگر نیست (فخررازی، ۱۹۸۶، ج ۲، ص ۲۶۸؛ ر.ک: همو، بی تا، ص ۱۴۴). سایر متکلمان اشعری نیز با فرض عدم وجود نصبی از جانب خدای سبحان، با مشروعیت سیاسی نصب الهی موافق‌اند (برای مثال، ر.ک: بغدادی، ۱۹۲۸، ص ۲۷۹؛ آمدی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۱۹).

با وجود چنین فرضی، از ظاهر عبارات برخی از متکلمان اشاعره چنین برداشت می‌شود که پس از رحلت پیامبر ﷺ چنین نصبی واقع شده است. اشعری در *الابانه و اللمع*، *فخررازی* در *الاربعین*، *ایجی* در



**المواقف**، جرجانی در **شرح المواقف و تفتازانی در شرح المقاصد** با استناد به آیاتی از قرآن کریم بر امامت ابوبکر، عمر و عثمان استدلال کرده‌اند (ر.ک: اشعری، ۱۳۹۷، ص ۲۵۲-۲۵۵؛ همو، بی‌تا، ص ۱۳۱-۱۳۳؛ فخررازی، ۱۹۸۶، ج ۲، ص ۲۸۶-۲۸۸؛ ایجی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۶۱۹-۶۲۰؛ جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۳۶۳-۳۶۵). همچنین فخررازی برای اثبات مشروعیت سیاسی و حقانیت امامت ابوبکر و عمر پس از پیامبر ﷺ به حدیثی از حضرت اشاره می‌کند (فخررازی، ۱۹۸۹، ص ۷۲). البته چگونگی جمع میان ادعای عدم وجود نصی از سوی خدای سبحان و پیامبر ﷺ با ادعای دلالت آیات قرآن کریم یا روایات نبوی ﷺ بر مشروعیت سیاسی ابوبکر بر ما روشن نیست.

### ادله اشاعره بر مشروعیت دیدگاه نصب الهی

مشروعیت سیاسی از طریق نصب الهی اقتضای طبیعی اعتقاد به جهان‌بینی توحیدی است. بر مبنای جهان‌بینی توحیدی، نمی‌توان با فرض وجود نصی از سوی خدای سبحان یا پیامبر ﷺ نسبت به شخصی، آن را غیرمشروع دانست و یا انتخاب مردم را بر نصب الهی مقدم دانست. از آنجا که جهان‌بینی توحیدی یکی از مبانی مسلم اشاعره به‌شمار می‌آید، می‌توان آن را دلیلی بر اثبات مشروعیت سیاسی نصب الهی از منظر آنان دانست. همچنین از دیدگاه آنان در باب حُسن و قبح چنین به دست می‌آید که یکی از مهم‌ترین ادله این متکلمان می‌تواند اعتقاد به حُسن و قبح شرعی باشد؛ زیرا بر مبنای حُسن و قبح شرعی، معیار حُسن یا قبیح بودن چیزی صدور آن از سوی شارع است (ر.ک: اشعری، ۱۴۱۳ق، ص ۱۳۷؛ همو، بی‌تا، ص ۱۱۶-۱۱۷؛ شهرستانی، ۱۴۲۵ق، ص ۲۰۸؛ فخررازی، ۱۹۸۶، ج ۱، ص ۳۴۸-۳۴۶؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۲۸۲-۲۸۳؛ جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۱۸۱). بنابراین، هر آنچه از جانب شارع تعیین شود از مشروعیت کافی برخوردار است و معیاری مناسب برای عمل به‌شمار می‌آید. بر همین اساس، نص خداوند، به صورت مستقیم یا از طریق پیامبر ﷺ، خود عاملی مستقل برای اثبات مشروعیت سیاسی به حساب می‌آید.

تنها دلیل صریحی که متکلمان اشعری بر مشروعیت سیاسی نصب الهی بیان کرده‌اند، وجود اجماع بر آن است. فخررازی، جوینی، بیضاوی و آمدی مشروعیت سیاسی نصب حاکم از سوی خدای سبحان و پیامبر ﷺ را مورد اجماع دانسته، آن را طریقی مستقل برای اثبات امامت می‌دانند (ر.ک: فخررازی، بی‌تا، ص ۱۴۴؛ همو، ۱۹۸۶، ص ۲۶۸؛ جوینی، ۱۴۰۱ق، ص ۲۷؛ بیضاوی، ۲۰۰۷، ص ۲۳۵؛ آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۵، ص ۱۳۲).

## ادله اشاعره بر نفی ضرورت نصب الهی امام

در متون اشاعره، ادله عقلی گوناگونی برای نفی ضرورت نصب الهی امام به دست آمده است که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

### احتمال مترتب شدن وجوه فساد بر نصب امام

فخررازی در *المسائل الخمسون فی أصول الدین* پس از بیان استدلال سید مرتضی بر ضرورت نصب الهی امام به نقد ایشان می‌پردازد. فخررازی استدلال سید مرتضی را بر ضرورت نصب الهی امام همان استدلال بر ضرورت اصل امامت می‌داند؛ یعنی جلوگیری از ضرری که دفع آن فقط به واسطه امام منصوب از طرف خداوند حاصل می‌گردد (فخررازی، ۱۹۸۶، ص ۲۵۸).

اشکال فخررازی بر این استدلال سید مرتضی آن است که گرچه نصب امام مشتمل بر منافع است، مترتب شدن وجوه قبح بر این نصب نیز بعید نیست؛ از این رو نصب امام از سوی خدای سبحان قبیح است (همان). به عبارتی دیگر، در صورتی که عملی موجب مترتب شدن فساد محتمل گردد، انجامش از سوی خداوند سبحان قبیح است. فخررازی همین پاسخ را در *البراهین* در علم کلام نیز مطرح می‌کند (فخررازی، ۱۳۴۱، ص ۲۶۱-۲۶۲).

بنا بر آنچه وی بیان کرده است، تنها افعالی را می‌توان بر خدای سبحان واجب دانست که هیچ مفسده احتمالی بر آن مترتب نشود. در نتیجه، اگر احتمال ترتب مفسده یا وجهی قبیح نسبت به فعلی موجود باشد، نباید آن فعل را به خدای سبحان نسبت داد. به عبارت دیگر، به رغم وجود مصالحی برای امام منصوب، احتمال وجود مفسده نیز منتفی نیست و صرف همین احتمال، استدلال امامیه را در باب ضرورت نصب امام مخدوش می‌کند. گویا مراد فخررازی از «مفاسد مُحتمل»، به وجود آمدن اختلاف میان مردم در باب حاکم منصوب است؛ یعنی چه بسا مردم در باب حاکم منصوب از جانب خدای سبحان دچار تشتت آرا شوند و در نتیجه، هرج و مرج و یا حتی قتل و خونریزی به وجود آید.

### نقد دلیل اول

در تحلیل و بررسی این استدلال فخررازی در نقد دیدگاه شیعیان می‌گوییم:  
اولاً بر اساس نگرش کلامی و جهان‌بینی توحیدی که از مبانی مهم اشاعره نیز به‌شمار می‌آید، حتی اگر مشروعیت سیاسی دیدگاه‌های دیگر مانند دیدگاه مشروعیت سیاسی از راه «انتخاب مردم» را بپذیریم، تردیدی نیست که این دیدگاه‌ها باید مورد تأیید خدای سبحان باشند. در مکتب اسلام نمی‌توان

هیچ امری را خارج از رضایت و اذن الهی پذیرفت. اقتضای توحید آن است که تنها به اموری معتقد باشیم که مَهر تأیید الهی بر آنها نهاده شود. شاهد نکتهٔ مزبور آن است که متکلمان اشاعره کوشیده‌اند دیدگاه‌های خویش در باب مشروعیت را به آیات شریف قرآن یا روایات نبوی ﷺ مستند سازند و از این طریق، مورد تأیید بودن این دیدگاه‌ها را از جانب خداوند سبحان اثبات کنند. با این حال، آیا در دیدگاه‌های دیگر، همانند دیدگاه «انتخاب» هیچ مفسده‌ای محتمل نیست؟ علاوه بر مُتَحَمَل بودن (به احتمال عقلایی) ترتب مفاسد بر این دیدگاه‌ها، تاریخ بشریت شاهد مفاسد عظیمی بوده است که منشأ آن انتخاب حاکم از سوی مردم بوده است. بر اساس این تحلیل، با پذیرش معیار موردنظر اشاعره، هیچ دیدگاهی را نمی‌توان در باب مشروعیت سیاسی پذیرفت؛ زیرا هیچ ضمانتی برای احتمال مترتب نشدن مفسده وجود ندارد؛

ثانیاً از آنجا که احتمال ترتب مفاسد از سوی انسان‌ها محقق می‌گردد، در همهٔ افعال الهی نسبت به انسان‌ها چنین احتمالی وجود دارد. به عبارت دیگر، با توجه به وجود اختیار در همهٔ انسان‌ها، هر امر تشریحی از سوی خدای سبحان نسبت به انسان‌ها، در معرض ترتب مفاسد است. برای مثال، خدای سبحان جهاد با دشمنان را بر انسان‌ها واجب کرد و عده‌ای به دلیل همین وجوب جهاد به مخالفت با پیامبر ﷺ پرداخته‌اند. امر به معروف و نهی از منکر از واجب‌های قطعی است که در چندین آیه از آیات قرآن کریم بدان اشاره شده است. این واجب مسلم الهی موجب درگیری‌ها و مفاسد بسیاری شده است. آیا می‌توان به دلیل احتمال ترتب مفاسد و یا حتی وقوع ترتب مفاسد ناشی از احکام الهی بگوییم خدای سبحان نباید این احکام را تشریح می‌کرد؟ اگر نسبت دادن فعلی به خدای سبحان متوقف بر وجود علم یقینی به نفی احتمال ترتب هر گونه فساد باشد، پس هیچ فعلی را نباید به خدای سبحان نسبت داد؛ حتی افعالی که خدای سبحان در قرآن کریم به خود نسبت داده است. در رأس همهٔ این افعال، تشریح الهی نسبت به احکام عملی است. این امر حتی در آفرینش انسان‌ها نیز صادق است. چنان‌که در قرآن کریم نیز بیان شده است، وقتی ملائکه در قبال آفرینش انسان و نصب او به مقام خلافت الهی، به دلیل حتمیت صدور مفاسد از سوی انسان (و نه صرف احتمال صدور مفاسد) به خدا اعتراض کردند: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ» (بقره: ۳۰) خدای متعال نفرمود که مفاسد وجود ندارد، بلکه به آنها فرمود در آفرینش همین انسان مصلحی وجود دارد که شما نمی‌دانید و علم به آن مصلح در اختیار خودم است: «قَالَ إِنِّي أَغْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۳۰)؛

ثالثاً اشاعره نصب الهی پیامبران از جمله پیامبر گرامی اسلام ﷺ را می‌پذیرند. پرسش اساسی آن است که آیا در نصب پیامبر اکرم ﷺ از سوی خدای سبحان ترتب هیچ مفسده‌ای محتمل نیست؟ از چه راهی علم یقینی یافته‌ایم که نصب انبیا ﷺ خالی از هر گونه مفسده‌ای است. نه تنها ترتب مفاسدی همچون تخلف از فرامین انبیا ﷺ محتمل است، بلکه به گواه قرآن کریم و تاریخ، مفاسدی نیز مترتب شده است. چه درگیری‌ها و کشتارهایی به دلیل مخالفت مردم یا حکام جور در قبال نصب انبیا ﷺ از سوی خدای متعال به وجود آمده است. آیا می‌توان به دلیل ترتب این مفاسد، اساساً نصب الهی پیامبران ﷺ را مُنکر شویم؟ این امر خلاف مبانی مسلم اشاعره به حساب می‌آید؛

رابعاً در حکیمانه بودن افعال الهی صرف وجود اقتضا و زمینه برای هدایت مردم و رفع نیازهای مادی و معنوی آنها کافی است؛ زیرا خدای سبحان بر اساس حکمت خویش بستر را برای هدایت مردم فراهم می‌آورد. اگر عده‌ای به بهانه همین افعال الهی به ظلم و تخلف دست بزنند، دلیل نمی‌شود که خداوند آن فعل حکیمانه را از انسان‌های باتقوا دریغ بدارد. به تعبیر خدای متعال در قرآن کریم که فرموده است: «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (انسان: ۳)؛ ما راه را بدو نمودیم؛ یا سپاسگزار خواهد بود و یا ناسپاسگزار. انسان بر اساس قوه اختیار می‌تواند در مقابل هدایت‌های الهی به مبارزه با خداوند یا مردم برخیزد. آیا می‌توان به دلیل احتمال سوءاستفاده برخی از بستر اختیار، مانع از رسیدن دیگران به هدایت شد؟ بنابراین اگر با نصب الهی امام، عده‌ای بخواهند سوءاستفاده کنند، این امر دلیل نمی‌شود که خدای متعال فرد موردنظر خویش را معرفی نکند؛

خامساً متکلمان اشاعره بالاجماع اساس مشروعیت سیاسی از راه نصب الهی را قبول دارند. به‌رغم این اعتقاد، پرسش مهمی که مطرح می‌شود این است که آیا در صورت تحقق نصب الهی، احتمال ترتب مفاسد متفی است، یا ممکن است مفاسدی بر نصب الهی حاکم مترتب شود؟ چه ویژگی‌ای در دیدگاه ضرورت نصب الهی وجود دارد که ترتب مفاسد بر آن محتمل است، ولی در اساس مشروعیت نصب الهی محتمل نیست؟ به عبارتی دیگر، وقتی در نصب الهی حاکم احتمال ترتب مفاسدی وجود دارد، چگونه متکلمان اشاعره اساس مشروعیت نصب الهی حاکم را، در صورت وجود چنین نصیبی، توجیه می‌کنند؟

### عدم ایجاب امری بر خداوند

یکی دیگر از ادله اشاعره بر نفی ضرورت نصب الهی امام آن است که چنین دیدگاهی موجب ایجاب از سوی بندگان نسبت به خدای سبحان خواهد شد. *آمدی در اُبکار الأفكار و ایجی در المواقف* همین

دلیل را بیان کرده‌اند (آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۵، ص ۱۳۰). استدلال بیضاوی نیز بر نفی ضرورت نصب الهی آن است که هیچ امری بر خداوند سبحان واجب نیست، بلکه خداوند ایجاب‌کننده همه امور است (بیضاوی، ۲۰۰۷، ص ۲۳۵).

اشکال مزبور مبتنی بر این پیش‌فرض است که اگر ضروری بودن امری را به خدای سبحان نسبت دهیم، ایجاب امری نسبت به خداوند لازم می‌آید؛ درحالی‌که بندگان نمی‌توانند هیچ امری را بر خداوند تحمیل کنند؛ زیرا مخلوقات خداوند که باید به صورت مطلق بندگی خداوند را انجام دهند، چنین شأنی ندارند که باید یا نیابندی را برای او مشخص سازند و به تعبیر رایج برای خداوند تعیین تکلیف کنند؛ زیرا لازمه تعیین تکلیف برای خداوند آن است که خداوند باید تابع اوامر و نواهی‌ای باشد که بندگان برای او مشخص کرده‌اند و این امر موجب نقضی بر خداوند سبحان به‌شمار می‌آید؛ زیرا در این صورت، برخی از کمالات خداوند سبحان باید از سوی بندگان مشخص شوند.

### نقد دلیل دوم

در پاسخ به این اشکال می‌گوییم که پیش‌فرض مزبور باطل است و خطای افرادی همچون بیضاوی آن است که نتوانسته‌اند تصویری صحیح از نسبت دادن ضرورت به خدای سبحان داشته باشند. توضیح آنکه سه نوع ضرورت قابل تصور است:

۱. ضرورت ذاتی: معنایش این است که این محمول برای این موضوع ضرورت دارد و این ضرورت ناشی از ذات موضوع است؛
۲. ضرورت بالغیر: یعنی اینکه ممکن است یک شیء به حسب ذات خودش امکان وجود داشته باشد و قهراً امکان عدم هم داشته باشد، ولی به حکم غیر موجود شود؛ یعنی چون علت تامه‌اش وجود دارد، این هم ضرورت وجود پیدا کرده است؛
۳. ضرورت بالقیاس: یعنی این شیء با مقایسه با آن شیء وجوب وجود دارد؛ یعنی با فرض وجود آن شیء وجود این ضروری است؛ یعنی نظیران فقط به این است که اگر این شیء موجود باشد، محال است که آن شیء موجود نباشد (مطهری، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۹۷-۱۰۶).

اشکال اساسی اشعریونی همچون آمدی و بیضاوی آن است که نتوانسته‌اند میان ضرورت بالغیر با ضرورت بالقیاس تفکیک کنند. آنچه در باب خدای سبحان قابل پذیرش نیست، آن است که امری را به نحو ضرورت بالغیر به او نسبت دهیم؛ زیرا اقتضای ضرورت بالغیر «امکان ذاتی» است که از ساحت خدای سبحان به دور است. ممکن نیست خدای واجب‌الوجود کمالی را از سوی غیر خویش دریافت

کند؛ ولی نسبت دادن وصفی و کمالی به خدای متعال از باب ضرورت بالقیاس هیچ مشکلی را به وجود نمی‌آورد؛ زیرا در ضرورت بالقیاس، کمال یا وصف مربوط از جانب غیر ایجاب نمی‌شود، بلکه غیر (مانند انسان) تنها با مقایسه ذات خدای متعال یا صفتی از صفات خداوند با کمال یا صفتی دیگر، ضرورت اتصاف خدای متعال را به صفتی جدید کشف می‌کند. کشف این ضرورت از راه مقایسه، موجب ایجاب آن صفت به خدای سبحان نمی‌گردد؛ بلکه اتصاف به این صفات، از باب کشف اقتضائات ذات یا دیگر صفات خدای سبحان است.

در بحث موردنظر ما، ضرورت نصب الهی از باب ضرورت بالقیاس است؛ به این معنا که متکلمان شیعی با توجه به صفت حکمت و لطف خدای متعال، کشف کرده‌اند که امام باید منصوب از جانب خداوند سبحان باشد. به عبارتی دیگر، اقتضای حکیم بودن خداوند ضرورت نصب الهی است که ما از راه تصور صحیح ذات و صفت حکمت خداوند به او نسبت می‌دهیم، نه آنکه از جانب خویش کمالی را بر خداوند تحمیل و آن را برای او ضروری کرده باشیم. این تحلیل گاهی از زبان برخی از متکلمان اشاعره نیز بیان شده است؛ چنان‌که *تفتازانی در شرح العقائد النسفیة* می‌نویسد: «وفی هذا اشارة الی أن الارسال واجب؛ لا بمعنی الوجوب علی الله تعالی، بل بمعنی أن قضیة الحکمة تقتضیه (لما فیہ من الحکم و المصالح) و لیس بممتنع» (تفتازانی، ۱۴۰۷ق، ص ۸۵). وی در توجیه وجوب ارسال رسولان بر خدای سبحان می‌گوید این وجوب نه به معنای وجوب امری بر خداوند، بلکه به این معناست که مقتضای حکمت الهی آن است که پیامبرانی را برای هدایت مردم مبعوث کند و در این امر هیچ جهت امتناعی وجود ندارد.

### در صورت وجود نص، امر بر ما مخفی نمی‌گشت

استدلال به عدم وجود نصب از سوی خدای سبحان برای اثبات عدم ضرورت نصب الهی از آن جهت است که اگر نصب الهی ضروری می‌بود، حتماً باید نصیبی محقق می‌شد. از آنجاکه نصیبی وجود ندارد، کشف می‌کنیم که اساساً ضرورت نصب متفی است؛ زیرا نمی‌توان وقوع امری را از جانب خداوند سبحان ضروری بدانیم، ولی خداوند آن را انجام نداده باشد. *غزالی در قواعد العقائد* با نفی هر گونه نصی از جانب پیامبر ﷺ می‌گوید:

و هیچ نصی از سوی پیامبر ﷺ بر هیچ امامی صادر نشده است؛ زیرا اگر چنین نصیبی وجود می‌داشت، ظهور و روشنایی آن [برای ما] باید ظاهرتر از نصب حاکمان و فرماندهان لشکرها در شهرها از سوی پیامبر ﷺ [در زمان حیات حضرت] می‌بود. چگونه است که خبر نصب حاکمان و پادشاهان مخفی نماند،

ولی خبر نصب امام مخفی ماند؟ اگر هم مخفی نماند، پس چگونه چنین خبری از بین رفت، به طوری که به ما منتقل نشد؟ (غزالی، ۱۴۰۵ق، ص ۲۲۶).

باقلائی نیز همین استدلال را در نفی وجود نصب و در نتیجه اثبات نظریه انتخاب مطرح کرده است (باقلائی، ۱۴۲۲ق، ص ۳۳). فخررازی با این استدلال که خلافت و امامت بر مردم امری عظیم است و وقایع عظیم باید مشهور باشند، می گوید در صورتی که چنین امر مشهوری وجود می داشت، مخالف و موافق باید به آن علم می داشتند (فخررازی، بی تا، ص ۱۴۴-۱۴۶؛ ر.ک: شهرستانی، ۱۴۲۵، ص ۲۶۸؛ آمدی، ۱۴۱۳، ص ۳۱۹؛ جوینی، ۱۴۱۶، ص ۱۶۷-۱۶۸).

تفتازانی در پاسخ به این استدلال امامیه، که صحابی رسول علم به این نص داشته اند، ولی به دلیل اغراض درونی مانند حب ریاست، کینه نسبت به حضرت علی علیه السلام و حسادت آنها نسبت به مناقب، کمالات و شدت قرابت او با پیامبر صلی الله علیه و آله نص بر امامت علی بن ابی طالب علیه السلام را کتمان کرده اند، چنین می گوید: کسی که بهره ای از دین داری و انصاف برده باشد، با علم یقینی می داند که اصحاب حضرت رسول صلی الله علیه و آله از مخالفت با امر ایشان در این امر روشن، تبعیت از هوای نفس، ترک دلیل، تبعیت از گام های شیطان، و گمراهی از راه حق مبرا هستند. آیا قابل باور است که این صحابی فردی مستحق امامت از بنی هاشم را خوار کرده، امامت را به فردی غاصب از بنی تیم بدهند؟ (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۲۶۱).

شهرستانی نیز، در تقریر این استبعاد می گوید:

عاداً محال است که جمعیتی کثیر کلامی را از حضرت رسول صلی الله علیه و آله بشنوند، ولی در موقعیتی که به آن کلام نیاز دارند و مردم در مخالفت با آن کلام حضرت صلی الله علیه و آله به گناه بیفتند و انگیزه های لازم نیز برای نقل آن وجود دارد، ولی آن را نقل نکنند؛ در این شرایطی که انگیزه های آنها برای نقل و گزارش از وجود نصب موجود و موانع آن مفقود است، عدم نقل نسبت به وجود نصب الهی دال بر آن است که از اساس نصیبی وجود نداشته است (شهرستانی، ۱۴۲۵ق، ص ۲۶۸).

## نقد دلیل سوم

دلیل سوم مبتنی بر دو ادعاست: یکی استبعاد رفتار نامطلوب صحابه در قبال امام منصوص، و دیگری عدم وجود نصی از جانب خدای سبحان. بر این اساس نقد دلیل سوم در دو بخش ارائه می گردد.

### استبعاد رفتار نامطلوب صحابه در قبال امام منصوص

یکی از عوامل مهم که تأثیری عمیق بر دیدگاه های اشاعره دارد، نوع نگرش آنها به صحابه حضرت رسول صلی الله علیه و آله است. در بحث حاضر، با توجه به نگاه بسیار مثبت اشاعره به صحابه حضرت رسول صلی الله علیه و آله، اساس بروز چنین رفتاری از سوی آنها نسبت به خلیفه منصوص از جانب حضرت رسول صلی الله علیه و آله مورد

استبعاد قرار گرفته است. در باب این ادعای متکلمان اشاعره، مبنی بر استبعاد رفتار صحابه و عدم امکان کتمان شدن اخبار دال بر نصب الهی امامان به تقریری که گذشت، چند نکته گفتنی است:

اولاً ادعای پوشیده بودن اخبار دال بر نصب الهی معصومان علیهم‌السلام پذیرفتنی نیست. از سویی، در منابع شیعی و اهل تسنن اخباری وجود دارد مبنی بر این نکته که اساساً امر تعیین امام به خدای سبحان واگذار شده است و از سویی دیگر، اخباری نیز در منابع شیعی و اهل تسنن وجود دارد که بر وجود نصب الهی نسبت به افرادی دلالت می‌کند. شاهد وجود چنین اخباری نیز ادعای برخی از متکلمان اشاعره مبنی بر دلالت برخی از آیات قرآن کریم و روایات نبوی نسبت به امامت/بویکر و عمر است، که توضیح و استناد آن در آغاز این نوشتار بیان شد؛

ثانیاً رسالت متکلم تبیین و اثبات ذات و صفات الهی و پاسخ به شبهات ناظر به آن است و باید بر اساس مبانی پذیرفته‌شده به کشف اقتضائات صفات الهی در باب امور خلق بپردازد. براین اساس روشن است که نمی‌توان با نگاهی به شرایط موجود در باب آموزه‌های کلامی تصمیم‌گیری کرد. به عبارتی دیگر، متکلم منتظر آن نیست که در خارج چه وضعیتی پذیرفته‌شده و یا شایع و مورد اعتقاد مردم است تا در باب صفات و افعال خداوند حکمی صادر کند؛ بلکه اقتضای سلوک کلامی آن است که به اقتضائات مبانی اثبات‌شده بپردازیم. از این رو نمی‌توان با مراجعه به شرایط محقق در باب نصب یا عدم نصب امام به اثبات یا نفی ضرورت یا عدم ضرورت نصب الهی پرداخت. آیا می‌توان حقانیت یا بطلان اعتقادات را در اسارت شرایط محقق تعیین کرد؟ شاهد این تحلیل، وجود تحریف‌های لفظی یا معنوی است که نسبت به ادیان گذشته و یا دین حاضر واقع شده است. در نتیجه، این استدلال که «اگر نصی وجود می‌داشت، نباید از ما مخفی می‌شد» سخنی صحیح نیست و نمی‌توان از خفای وجود نص، این باور را که «خداوند باید امام را منصوب کند» نفی کنیم؛

ثالثاً آیا علم موافق و مخالف نسبت به واقعه‌ای دلیل بر این امر می‌شود که حتماً آن واقعه را نقل، یا به وجود آن اعتراف کنند؟ این امری روشن است که موافق، واقعه مورد تأیید خویش را نقل کند؛ ولی مخالف با چه انگیزه‌ای باید آن واقعه را نقل کند؟ چه بسا مخالف به دلیل تبعیت از هوای نفس خویش منکر وجود واقعه‌ای مسلم گردد. در طول تاریخ، برخی از مخالفان با حق نه تنها به حق اعتراف نکرده‌اند، بلکه درصدد مبارزه با حق و کتمان حقانیت آن تلاش کرده‌اند. نمونه ساده و مسلم آن، مخالفت و دشمنی برخی از مردم با پیامبر گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است. خدای سبحان در قبال دشمنی فرعون و قوم او فرموده است: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ»



(نمل: ۱۴)؛ و با آنکه دل‌هایشان بدان یقین داشت، از روی ظلم و تکبر آن را انکار کردند. پس بین فرجام فسادگران چگونه بود.

به تصریح این آیه، فرعون و قومش به حقانیت وجود خدای سبحان و آیات الهی یقین یافته‌اند. با این حال از روی هوای نفس و خودخواهی منکر آن شده‌اند. از این رو این ادعای متکلمان اشاعره که در صورت وجود نصب الهی نسبت به مشروعیت حکومت کسی، امر از ما مخفی نمی‌ماند و حتماً خبر آن به ما می‌رسید، پذیرفتنی نیست؛ زیرا چه بسا عده‌ای به دلیل منافع شخصی در انکار و امحای خبر آن تلاش کرده باشند. البته روشن است که با وجود همه انگیزه‌ها برای امحای اخبار مربوط به نصب امام از سوی خدای متعال و پیامبر ﷺ، همچنان اسناد مربوط به این نصب در منابع شیعی و تسنن موجود است؛ رابعاً مقایسه نقل خبر نصب امرا و قضات با نصب جانشین پیامبر ﷺ نیز، مقایسه‌ای غیرمنطقی است؛ زیرا چه بسا در نقل خبر نصب امرا و قضات منافی برای ناقلاًن خبر وجود داشته باشد و یا نقل آن خبر ضدیتی با منافع آنها نداشته باشد؛ ولی نقل خبر نصب الهی نسبت به مشروعیت حکومت افرادی خاص بر خلاف باورها، خواسته‌ها و انگیزه‌های باطل آنها باشد. چه دلیلی وجود دارد که اگر کسی درباره اموری خاص حق را اظهار کرده باشد، در دیگر موقعیت‌ها نیز تسلیم حق و معترف به آن باشد؟ بر اساس آنچه از آیات شریف قرآن کریم و روایات نبوی ﷺ و اسناد تاریخی از منابع شیعی و تسنن برداشت می‌شود، حتی از سوی برخی از خواص اطراف حضرت رسول ﷺ نیز، زمینه برای نقل نکردن یا امحای اخبار مربوط به برخی از معارف اسلامی وجود داشته است (سماوی، ۱۳۷۸، ص ۷۷-۸۲). در ذیل به برخی از مستندات این زمینه‌ها اشاره می‌کنیم:

خدای سبحان در قرآن کریم می‌فرماید: «وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُّوا عَلَيَّ النَّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُمْ مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يَرَدُّونَ إِلَيَّ عَذَابٍ عَظِيمٍ» (توبه: ۱۰۱)؛ و برخی از بادیه‌نشینانی که پیرامون شما هستند منافق‌اند، و از ساکنان مدینه [نیز عده‌ای] بر نفاق خو گرفته‌اند. تو آنان را نمی‌شناسی، ما آنان را می‌شناسیم. به‌زودی آنان را دو بار عذاب می‌کنیم؛ سپس به عذابی بزرگ بازگردانیده می‌شوند.

در این آیه شریفه، خدای سبحان به برخی از اعراب و اهل مدینه اطراف حضرت رسول ﷺ نسبت نفاق داده و حتی، نفاق را خوی و رویه زندگی آنها دانسته است. بنابراین می‌توانیم خیانت برخی از خواص اطراف پیامبر ﷺ را نسبت به احادیث و دستوره‌های ایشان به‌روشنی متصور باشیم. روایات نبوی ناظر به مذمت صحابه نیز بیانگر وجود زمینه برای انحراف از دستوره‌های حضرت در

باب نص هستند. برای نمونه، مفاد حدیثی از پیامبر، شفاعت نشدن برخی از اصحاب به دلیل ایجاد بدعت از سوی آنها و انجام کارهایی بر خلاف دستورهای ایشان و خدای متعال است (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۹، ص ۴۶؛ ج ۸، ص ۱۱۹؛ ابن‌حنبل، ۱۴۲۱ق، ج ۷، ص ۲۳۹؛ ابن‌کثیر، ۱۴۰۸ق، ج ۱۹، ص ۴۵۰).

پرسش درخور توجه در این بخش آن است که با وجود امثال این روایت، چگونه می‌توان ادعای اشاعره و دیگر فرق تسنن را مبنی بر «عدالت همه صحابه» پذیرفت؟ وجود اسنادی کثیر از منابع اهل سنت در باب منع حدیث و از بین بردن احادیث نبوی از جانب خلفای سه‌گانه و دیگر صحابه حضرت رسول ﷺ نیز شاهدی مهم بر وجود زمینه برای تحریف و پنهان داشتن حقایق از جانب صحابه است (برای آشنایی با این جریان و تحلیل و بررسی آنها رک: اخوان، ۱۳۸۵، ص ۱۲۳-۱۵۷؛ دیاری بیدگلی، ۱۳۷۸، ص ۳۷-۵۳؛ ایزدی‌تبار، ۱۳۸۹، ص ۷-۴۰). وقتی با صراحت و جرئت نسبت به احادیث نبوی برخوردی حذفی می‌شود و مؤمنان از نقل احادیث نبوی بازداشته می‌شوند و شخصیت‌های برجسته‌ای همچون ابی‌ذر به گناه نقل احادیث نبوی تبعید و مورد ظلم‌های فراوان قرار می‌گیرند، چه استبعاد وجود دارد که احادیث مربوط به نصب الهی امام پنهان شده و یا در آتش افکنده نشده باشند!

### عدم وجود نصی از سوی خدای سبحان و پیامبر اکرم ﷺ

یکی دیگر از مُستمسک‌های اساسی متکلمان اشاعره در نفی ضرورت نصب الهی آن است که چنین نصبی از سوی خدای متعال برای خلافت پس از پیامبر ﷺ وجود ندارد؛ از این رو کشف می‌کنیم که اساساً این نصب ضرورتی ندارد. به عبارت دیگر، اگر نصب حاکم سیاسی بر خداوند لازم بود، پس چرا برای خلیفه پیامبر از سوی خدای سبحان یا خود حضرت چنین نصبی واقع نشد؟ روایاتی از پیامبر در متون اهل سنت وجود دارد که حاکی از نصب حضرت علی رضی الله عنه از سوی پیامبر است. در ادامه به برخی از این روایات اشاره می‌کنیم.

یکی از این احادیث که *ابن‌کثیر در البدایه والنهایه* نقل کرده، مربوط به جریان دعوت پیامبر از خویشاوندان است که در آن محفل حضرت علی رضی الله عنه از سوی پیامبر به امامت منصوب شد. بر اساس این حدیث، که گزارش واقعه از سوی حضرت علی رضی الله عنه است، در مرحله سوم این مهمانی که زمینه برای تصمیم پیامبر فراهم آمد، پس از صرف پذیرایی، حضرت خطاب به حضار فرمودند:

ای فرزندان عبدالمطلب به خدای قسم من جوانی را از عرب نمی‌شناسم که افضل از این جوانی (حضرت علی رضی الله عنه) باشد که من برای شما آورده‌ام. به درستی که من برای امور دنیوی و اخروی شما به

سویتان آمده‌ام و خدای متعال مرا امر کرد تا شما را به سوی او دعوت کنم. پس چه کسی از شما در این امر (امامت) یاور من می‌شود تا برادر و... من باشد؟

حضرت علی علیه السلام گفت: پس از این پرسش حضرت، همه حضار امتناع کردند و من گفتم: من از همه این جمع جوان‌تر هستم... ای پیامبر خدا من یاور تو بر این امر هستم. پس ایشان مرا گرفت و فرمود: «به‌درستی که ایشان برادر من و چنان و چنان است. پس حرف او را گوش کنید و از او اطاعت کنید» (ابن کثیر، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۵۳؛ ر.ک: ابن‌سعد، ۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۴۷).

چنان‌که در حدیث مزبور آمده است، پیامبر صریحاً حضرت علی علیه السلام را به امامت بر مردم منصوب کرده و به همه دستور داده است تا از فرامین وی اطاعت کنند. البته چنان‌که در متن روایت قابل مشاهده است، تعبیری همچون «کذا و کذا» گویای آن است که تعبیری دیگر غیر از «اخی» نیز در متن روایت بوده است؛ ولی به هر دلیلی آن تعبیر بیان نشده و به جای آن از عبارت «کذا و کذا» استفاده شده است. با توجه به منابع شیعی (ر.ک: مفید، ۱۳۱۳ق، ج ۱، ص ۷ و ص ۵۰؛ طبرسی، ۱۳۹۰ق، ص ۱۶۲؛ حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۴۸۶؛ ابن‌طاووس، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۲۱؛ اربلی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۶۲) چه‌بسا در متن اصلی روایت جای «کذا و کذا» تعبیری همچون «خلیفتی» یا «وصی» بوده است، ولی به دلیل آنکه برخی نخواسته‌اند از روایت فوق خلافت حضرت علی علیه السلام استفاده شود، به جای آن تعبیر «کذا و کذا» را به‌کار برده‌اند. شاهد این نکته آن است که در پایان حدیث مزبور آمده است «فاسمعوا له و اطیعوا» که دال بر امامت و حکومت بر مردم است.

حدیث دیگر مربوط به جریان شب جن است که عبدالله بن مسعود از قول پیامبر نقل می‌کند که وقتی وی از حضرت پرسید که «آیا علی علیه السلام را خلیفه خود قرار نمی‌دهید؟» حضرت در پاسخ او فرموده‌اند: به خدا قسم اگر با حضرت علی علیه السلام بیعت کنید و از او اطاعت کنید، همه شما را وارد بهشت خواهد کرد. (طبرانی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۶۷). با توجه به اینکه در این روایت از تعبیر استخلاف استفاده شده است، هیچ جایی برای تأویل وجود نداشته و تصریح حضرت به خلافت حضرت علی علیه السلام روشن است.

روایتی دیگر را ابن‌عساکر در *تاریخ دمشق* خویش از ابن‌عباس نقل می‌کند که در آن روایت، ابن‌عباس با پیشی‌بینی تحقق فتنه برای مسلمانان، راه برون‌رفت از فتنه را تمسک به قرآن کریم و علی‌بن‌ابی‌طالب علیه السلام معرفی کرده و از قول حضرت رسول صلی الله علیه و آله به معرفی امیرالمؤمنین علیه السلام می‌پردازد؛ از جمله تصریح به اینکه ایشان خلیفه پیامبر هستند (ابن‌عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۲-۴۳).

در بسیاری از منابع اهل سنت، مصداق آیه ولایت، حضرت علی علیه السلام دانسته شده است. فخر رازی در تفسیر خویش، ذیل این آیه به نقل از ابی‌ذر روایت انفاق انگشتر در رکوع از سوی حضرت علی علیه السلام را

بیان می‌کند و می‌گوید پس از این واقعه بود که آیه فوق بر پیامبر نازل شد (فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۱۲، ص ۳۸۳). برخی دیگر از مفسران اهل سنت نیز، شأن نزول آیه فوق را در باب حضرت می‌دانند (ر.ک: ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۸۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۳۳؛ ماوردی، بی تا، ج ۲، ص ۴۹؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۳۲).

بر اساس باورهای کلامی اشاعره، پیامبر هم شأن ولایت دینی (مرجعیت دینی) دارند و هم شأن ولایت سیاسی؛ براین اساس آیا می‌توان بدون هیچ دلیل یا قرینه خلافی، ولایت سیاسی را از این آیه شریفه استثنا کرد؟

حدیث مشهور منزلت، که در بسیاری از منابع اهل سنت آمده است، از روایاتی به شمار می‌آید که دلالتی قوی بر نصب حضرت علی علیه السلام از سوی پیامبر دارد (قشیری، بی تا، ج ۴، ص ۱۸۷۰ و ۱۸۷۱؛ بخاری، ۱۴۲۲، ج ۶، ص ۳؛ ابن حنبل، ۱۴۲۱، ج ۳، ص ۸۴ و ۹۵ و ۹۷ و ۱۱۴ و ۱۲۴ و ۱۴۶ و ۱۵۵ و ۱۶۰؛ قرطبی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۱۰۹۷ و ۱۰۹۸؛ طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۳، ص ۱۰۴؛ حلبی، ۱۴۲۷ق، ج ۳، ص ۱۸۷).

### ادله ضرورت نصب الهی

چنان‌که در آغاز این مقاله گفته شد، همه متکلمان اشعری، علی‌رغم اعتقاد به مشروعیت سیاسی نصب الهی امام، بر این اعتقادند که نصب الهی برای اثبات مشروعیت سیاسی ضرورتی ندارد؛ بلکه تنها در صورت وجود چنین نصبی، می‌توان امام منصوب از جانب خدای سبحان و پیامبر را از حق حکومت برخوردار دانست. در بررسی ادعای عدم ضرورت نصب الهی، نکاتی را یادآور می‌شویم:

### ضرورت نصب الهی امام از راه عقل

در این بخش خواهیم کوشید تا مباحث عقلی‌ای را که در باب ضرورت نصب الهی امام بیان می‌شوند، بر اساس مبانی و اصول مورد پذیرش اشاعره مطرح سازیم.

### الف. شرط افضلیت دال بر ضرورت نصب الهی است

اکثر متکلمان اشاعره همچون اشعری (ابن فورک، ۱۴۲۵ق، ص ۱۸۹)، ابواسحاق شیرازی (شیرازی، ۱۴۲۵ق، ص ۳۹۴)، جوینی (جوینی، ۱۴۰۱ق، ص ۱۶۷-۱۶۸)، غزالی (غزالی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۷۳) و فخررازی (فخررازی، ۱۳۸۳، در چهارده رساله ص ۷۶ و در سفینه تبریز، ص ۳۱۷) ضرورت تقدیم افضل را، به شرط منجر نشدن آن به فساد و فتنه قبول دارند. از منظر آنان، اصل اولیه بر آن است که

افضل مردم امام باشد، مگر آنکه از باب ضرورت عملی، چاره‌ای جز اکتفا به مفضول نباشد. از منابع اهل سنت نیز چنین برمی‌آید که استدلال/بویکر در انتخاب عمر به خلافت و امامت بر مردم، افضلیت وی بوده است (انصاری، بی تا، ص ۲۱؛ ابن ابی شیبۀ، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۳۵۸؛ ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۲۰۷؛ حمیری، ۱۴۰۳ق، ج ۵، ص ۴۴۹).

با وجود این مبنای، یکی از اشکالات عقلی بر اعتقاد اشاعره مبنی بر عدم ضرورت نصب الهی امام آن است که با توجه به ویژگی‌های معنوی و مادی‌ای که برای امام ضروری است، چگونه می‌توان افضل مردم را تشخیص داد؟ به‌ویژه آیا افضلیت در شرایطی معنوی مانند اجتهاد علمی، تقوا و تقرب به خدای متعال؛ از طرق عادی قابل تشخیص است؟ آیا عموم مردم به نحو عام، یا خواص، به نحو خاص، صلاحیت تشخیص افضل را دارند؟ البته باید توجه داشت که ضرورت تعیین امام افضل از جانب خدای متعال مبتنی بر تأثیرگذاری اساسی امام در سعادت انسان‌هاست. از آنجاکه بنا بر مبنای مشترک میان امامیه و اشاعره، امام متکفل امور دنیوی و دینی مردم است و جانشین پیامبر در انجام وظایف ایشان به حساب می‌آید، نمی‌توان تعیین آن را به عهده مردمی دانست که قدرت تشخیص افضل را ندارند. از این رو نمی‌توان افضلیت امام را با افضلیت در دیگر امور همانند امور پزشکی و عمرانی مقایسه کرد. روشن است مقوله دین مربوط به سعادت ابدی انسان‌هاست و اهمال در این حوزه بر کسی روا نیست. بنابراین تنها راه شناخت امام افضل آن است که خدای سبحان وی را با شیوه‌های فراطبیعی، همچون وحی یا پیامبران و معصومان، به مردم معرفی کند.

سیدمرتضی در *الشافعی* دلیل عقلی مزبور بر ضرورت نصب را به اکثر امامیه نسبت داده و در تقریر آن می‌گوید: «با توجه به ضرورت افضلیت و عدم امکان تشخیص افضل از راه‌های عادی و مشاهده حسی، باید از طریق نص یا معجزه امام تعیین شود» (شریف مرتضی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۷).  
*فاضل مقداد* نیز برای اثبات ضرورت نصب الهی به دلیل لزوم افضلیت استناد می‌کند (مقداد، ۱۴۲۲ق، ص ۳۳۳-۳۳۴؛ ر.ک: فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۴۸۰).

### الف. نصب الهی امام، اقتضای خلافت و جانشینی از نبی است

از منظر بسیاری از متکلمان اشعری، امامت به معنای جانشینی خداوند سبحان و پیامبر است. متکلمانی از اشاعره همچون: *ابوالحسن ماوردی* (ماوردی، بی تا، ص ۱۵)، *عضدالدین ایجی* (جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۳۴۴)، *ابن خلدون* (ابن خلدون، ۱۳۴۵، ص ۳۶۵)، *سیف‌الدین آمدی* (آمدی، ۱۴۱۳ق، ج ۵، ص ۱۲۱) و *سعدالدین تفتازانی* (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۲۳۴) در بیان ماهیت امامت به صراحت

آن را به جانشینی از نبی تعریف کرده‌اند. با توجه به این اصل، چگونه می‌توان امام را جانشین خداوند و پیامبر دانست، ولی نصب از سوی خدای سبحان یا حضرت را ضروری ندانست؟ اقتضای طبیعی جانشینی از جانب شخصی آن است که از جانب همان شخص و یا از طرف نماینده یا نمایندگان رسمی وی، جانشین تعیین شود. آیا می‌توان کسی را بدون اذن شخصی نماینده و خلیفه او قرار داد؟ البته ممکن است که اشاعره در قبال دلیل مزبور بگویند که تعیین جانشین پیامبر ﷺ به مردم واگذار شده است و انتخاب آنها نشانه‌ای از نصب خدا و پیامبر است؛ در نتیجه، جانشینی از خداوند و رسولش به نحو نیابت عام است و در نتیجه، با انتخاب از سوی مردم منافاتی ندارد. در پاسخ این اشکال می‌گوییم زمانی می‌توان انتخاب مردم را کاشف از رضایت خداوند و پیامبر بدانیم که دلیلی قطعی از آیات قرآن کریم یا روایات نبوی مبنی بر چنین انتصابی وجود داشته باشد. البته چنین دلیل قطعی‌ای وجود ندارد. در نتیجه نمی‌توان انتخاب مردمی را حاکی از جانشینی و خلافت از خدا و پیامبر دانست.

### ضرورت نصب الهی امام از راه نقل

در این بخش می‌کوشیم تا از طریق اخبار و روایاتی که در منابع اهل سنت یافت می‌شوند، ضرورت نصب الهی امام را تبیین کنیم.

#### ۱. ب. پیامبر تعیین خلیفه را به خداوند واگذار کرده است

یکی از ادله‌ای که بیانگر ضرورت نصب الهی امام است، حدیثی است از حضرت رسول که در منابع اهل سنت آمده است (ابن‌هشام، ۱۹۵۵، ج ۱، ص ۴۲۴-۴۲۵). مفاد این روایت بدین شرح است که وقتی حضرت رسول قبیله بنی‌عمر را به توحید و اسلام دعوت کرد، شخصی از آن قبیله به نام بحیره بن فراس به حضرت عرض کرد: اگر ما با تو بیعت کنیم و سپس خدا تو را بر مخالفانت پیروز گرداند، آیا می‌پذیری که امر ولایت پس از خویش (جانشینی و خلافت) را به ما بسپاری؟ حضرت فرمودند: «الامر الی الله یضعه حیث یشاء»؛ امر خلافت به دست خدای متعال است که برای هر که بخواهد آن را قرار می‌دهد. پس از این جمله حضرت بود که آنها از حضرت برگشتند و گفتند ما نیازی به تو نداریم. این حدیث در بسیاری از منابع اصلی اهل سنت نقل شده است (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۲، ص ۳۵۰؛ ابن‌حبان، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۰۲-۱۰۳؛ ابن‌اثیر، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۶۸۷؛ ابن‌کثیر، ۱۹۷۶، ج ۲، ص ۱۵۸؛ عامری الحرضی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۲۸؛ حلبی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۴). درخور توجه آن است که در بسیاری از این منابع، روایت از سیره ابن‌اسحاق (۱۵۱هـ) نقل شده است؛ ولی بر

اساس تحقیق انجام یافته، چنین حدیثی در نسخه‌های در دسترس این اثر یافت نمی‌شود. البته ممکن است به دلیل همین مضمون خاص، که خلاف دیدگاه‌های اهل سنت است، مطلب از نسخه‌های جدید حذف شده باشد. سیاق این کلام پیامبر مربوط به پیشنهاد تعیین جانشین ایشان به دست قوم بنی عامر است. «ال» در «الامر» نیز عهد است و به «امر ولایت» برمی‌گردد که در کلام بحیره بوده است. وقتی آنها چنین پیشنهادی را مطرح کرده‌اند، حضرت در پاسخ فرموده‌اند که «امر جانشینی به عهده خدای متعال است». حتی پیامبر به این جمله بسنده نکرده و ادامه داده: «خدای متعال امر خلافت را برای هر کسی اراده کند، قرار می‌دهد».

درخور توجه آن است که حضرت در سخت‌ترین شرایط و در زمانی بسیار حساس، که بسیاری از قبایل عرب و در رأس آنها قریش به مبارزه با ایشان قیام کردند و با شیوه‌های مختلف حضرت را مورد اذیت قرار می‌دادند، چنین نکته‌ای را بیان فرموده‌اند (حسینی میلانی، ۱۳۸۷، ص ۲۵).

## ۲.ب. سیره پیامبر استخلاف از راه نص بوده است

یکی دیگر از ادله که هم حیثیت عقلی دارد و هم نقلی، دلیل قیاس اولویت بر اساس سیره حضرت رسول است. با توجه به اهمیت مسئله امامت و رهبری جامعه، ایشان برای چند روز عدم حضور در مدینه، از طرف خویش شخصی را به جانشینی منصوب می‌کرد. با این حال، چگونه می‌توان پذیرفت که حضرت پس از رحلت برای خویش جانشینی در رهبری و امامت بر امت تعیین نکرده باشند؟ وقتی که سیره پیامبر در مسافرت‌های یک یا دو روزه به خارج مدینه این بوده است که شخصی را به جانشینی در رهبری امت منصوب کند، با توجه به اهمیت، نفع و نیاز بیشتر جانشینی پس از رحلت ایشان، به طریق اولی حضرت شخصی را به خلافت از سوی خویش و امامت بر مردم منصوب می‌کند (فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۴۸۳؛ حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۶۶-۳۶۷). یکی از شواهد دال بر اهمیت مضاعف خلافت پس از رحلت رسول اسلام ﷺ نیز پاسخ علمای اهل سنت در قبال اعتراض شیعیان مبنی بر اجتماع جمعی از صحابه در سقیفه به جای حضور در مراسم تجهیز و تدفین جنازه مبارک پیامبر ﷺ است. پاسخ علمای اهل سنت در قبال این اشکال آن است که عدم حضور این صحابه به دلیل اهمیت بالای مسئله امامت است. آیا با توجه به دل‌سوزی و احساس وظیفه شدیدی که حضرت پیامبر ﷺ نسبت به امت داشته‌اند، لازم نبود که تدبیری برای امر امامت بیندیشند تا از تصمیم شتاب‌زده برخی اصحاب مانع شوند؟ (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۶، ص ۳۱۰).

### ۳. ب. سیره صحابه استخلاف و نصب حاکم و توجه خاص به مصداق حاکم بوده است

با مراجعه به منابع اهل سنت، به روشنی می‌توان دریافت که سیره صحابه مورد تأیید متکلمان اهل سنت آن بوده است که برای حاکم پس از خویش دغدغه داشته و برای جلوگیری از هر گونه فتنه و اختلاف میان امت اسلامی تلاش کرده‌اند تا پس از وفات آنها در تعیین حاکم ابهام و مشکلی وجود نداشته است؛ از این رو، برای تحقق هدف یادشده، به استخلاف از راه‌های گوناگونی اقدام کرده‌اند؛ همانند نصب مستقیم حاکم بعدی و یا تعیین شورایی مشخص برای تعیین فردی به‌عنوان حاکم از میان خود. بر اساس نقل منابع اهل سنت، عمر در اواخر عمر خویش پنج نفر از صحابه یعنی حضرت علی رضی الله عنه، عثمان، سعد، عبدالرحمن و زبیر را خواست و از آنها خواست تا خلیفه بعدی را انتخاب کنند (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۴، ص ۲۲۸؛ ابن‌اثیر، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۴۴۱). آیا می‌توان پذیرفت که صحابه حضرت رسول صلی الله علیه و آله به این امر مهم و اساسی توجه داشته‌اند و برای جلوگیری از اختلاف و فتنه‌انگیزی‌ها چاره‌اندیشی کرده و کوشیده‌اند تا فرد موردنظر را نصب کنند، ولی خود ایشان با وجود زمینه‌های فراوان برای بروز اختلافات و درگیری‌ها، امام پس از خویش را نصب نکرده‌اند؟ درخور توجه آن است که پس از رحلت حضرت، اختلافات و درگیری‌هایی نیز به وجود آمده است که حتی تا جریان عاشورا ادامه یافته است.

### نتیجه‌گیری

مشروعیت سیاسی دیدگاه «نصب الهی» مورد تأیید همه متکلمان اشاعره و امامیه است. البته تفاوت کلام سیاسی اشاعره با امامیه در این دیدگاه آن است که از منظر امامیه، امام ضرورتاً باید منصوب از جانب خدای سبحان باشد، ولی اشاعره اعتقادی به ضرورت نصب الهی ندارند. اساس مشروعیت «نصب الهی» متناسب با مبانی اشاعره، همانند «جهان‌بینی توحیدی» و «حسن و قبح شرعی» است. آنها اجماع را نیز یکی از ادله مشروعیت این دیدگاه به حساب می‌آورند. از متون اشاعره سه دلیل برای نفی ضرورت نصب الهی استخراج شد: ۱. احتمال مترتب شدن فساد بر نصب امام، ۲. عدم ایجاب امری بر خداوند، ۳. عدم وجود نصّ و استبعاد عدم نقل امر منصوص. این ادله، با بهره‌گیری از مبانی و متون اشاعره، به صورت حلّی و نقضی مورد نقد قرار گرفتند. اثبات دیدگاه امامیه مبنی بر «ضرورت نصب الهی» با بهره‌گیری از ادله عقلی و نقلی متناسب با مبانی اشاعره، از دستاوردهای مهم دیگری است که در این پژوهش کانون توجه قرار گرفته‌اند.



## منابع

- ابن ابی شیبیه، أبوبکر عبدالله بن محمد، ۱۴۰۹ق، *المصنف فی الأحادیث والآثار*، تحقیق کمال یوسف الحوت، الرياض، مكتبة الرشد.
- ابن اثیر، عزالدین علی بن محمد، ۱۴۱۷ق، *الکامل فی التاریخ*، بیروت: دار الکتب العربی.
- ابن حبان، ابوحاتم محمد بن حبان، ۱۴۱۷ق، *السیرة النبویة وأخبار الخلفاء*، تصحیح و تعلیق لحافظ السید عزیز بک وجماعة من العلماء، بیروت، الکتب الثقافیة.
- ابن حنبل، احمد بن محمد، ۱۴۲۱ق، *مسند الامام احمد بن حنبل*، تحقیق شعیب الأرئووط و دیگران، بیروت، مؤسسة الرسالة.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن، ۱۳۴۵، *مقدمه*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ابن سعد، محمد بن سعد بن، ۱۴۱۰ق، *الطبقات الكبرى*، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- ابن عساکر، ابوالقاسم علی بن الحسن بن هبة الله، ۱۴۱۵ق، *تاریخ دمشق*، تحقیق عمرو بن غرامة العمروی، بیروت، دار الفکر.
- ابن فورک الأنصاری، أبوبکر محمد بن الحسن، ۱۴۲۵ق، *مقالات الشیخ أبی الحسن الأشعری إمام اهل السنة*، تحقیق احمد عبدالرحیم السایح، قاهره، مكتبة الثقافة الدینیة.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، ۱۴۰۸ق، *البیایة والنهایة*، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- ، ۱۹۷۶م، *السیرة النبویة (من البیایة والنهایة لابن کثیر)*، تحقیق مصطفی عبد الواحد، لبنان، دار المعرفة.
- ابن هشام، عبدالملک بن، ۱۹۵۵م، *السیرة النبویة لابن هشام*، تحقیق مصطفی السقا و عبد الحفیظ الشلبی، مصر، مكتبة ومطبعة مصطفی البابی الحلبي وأولاده.
- ابواسحاق شبرازی، إبراهيم بن علی بن یوسف بن عبد الله، ۱۴۲۵ق، *الإشارة إلى ما ذهب اهل الحق*، تحقیق محمد حسن اسماعیل، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- اخوان، محمد، ۱۳۸۵، «سنت سنیزی و منع تدوین حدیث»، *انديشه نوین دینی*، ش ۵، ص ۱۵۸-۱۲۳.
- اربلی، علی بن عیسی، ۱۳۸۱، *کشف الغمة فی معرفة الأئمة*، تبریز، بنی هاشمی.
- اشعری، علی بن اسماعیل، ۱۳۹۷ق، *الإبانه عن أصول الدیانة*، قاهره، دار الانصار.
- ، ۱۴۱۳ق، *رسالة الى اهل الثغر بباب الابواب*، تحقیق عبد الله شاکر محمد الجنیدی، مدینة، عمادة البحث العلمی بالجامعة الإسلامية.
- ، بی تا، *اللمع فی الرد علی اهل الزیغ والبدع*، تصحیح و تعلیق حمّود زکی غرابه، قاهره، المكتبة الأزهریة للتراث.
- انصاری، ابویوسف یعقوب بن، بی تا، *الخارج*، تحقیق طه عبدالرئوف سعد، سعد حسن محمد، قاهره، المكتبة الأزهریة للتراث.
- ایجی، عضدالدین، ۱۴۱۷ق، *المواقف*، تحقیق عبدالرحمن عمیرة، بیروت، دار الجیل.
- ایزدی تبار، محمد، ۱۳۸۹، «نقش منع حدیث در پیدایش فرقه های اسلامی»، *معارف عقلی*، ش ۱۵، ص ۴۰-۷.
- الهی راد، صفدر، ۱۳۸۹، «بازخوانی معناشناختی کلام سیاسی و نسبت آن با فلسفه سیاسی و فقه سیاسی»، *معرفت کلامی*، ش ۶، ص ۱۱۱-۱۳۶.

- آلوسی، محمود بن عبد الله، ۱۴۱۵ق، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- آمدی، سیف الدین، ۱۴۱۳ق، غایة العرام فی علم الکلام، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- ، ۱۴۲۳ق، اباکار الافکار فی اصول الدین، تحقیق احمد محمدهدی، قاهره، دارالکتب.
- باقلانی، ابوبکر محمد بن الطیب، ۱۴۲۲ق، مناقب الأئمة الأربعة، تحقیق سمیرة فرحات، بیروت، دارالمتنخب العربی.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، ۱۴۲۲ق، صحیح البخاری، تحقیق محمد زهیر بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة.
- بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر التیمی، ۱۹۲۸م، اصول الدین، استانبول، مطبعة الدولة.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر بن، ۲۰۰۷م، طوابع الانوار من مطالع الانظار، تحقیق عباس سلیمان، قاهره، المكتبة الازهریة للتراث.
- تفتازانی، سعد الدین، ۱۴۰۷ق، شرح العقائد النسفیة، قاهره، مكتبة کلیات الازهریة.
- ، ۱۴۰۹ق، شرح المقاصد، قم، الشریف الرضی.
- ثعلبی، ابواسحاق، ۱۴۲۲ق، الكشف والبیان عن تفسیر القرآن، تحقیق ابی محمد بن عاشور، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- جرجانی، میرسید شریف، ۱۳۲۵ق، شرح المواقف، قم، الشریف الرضی.
- جوینی، عبدالملک عبد الله بن یوسف بن، ۱۴۱۶ق، الارشاد الی قواطع الأدله فی اصول الاعتقاد، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- ، ۱۴۰۱ق، غیث الامم فی التیاب الظلم، تحقیق عبدالعظیم الدیب، بی جا، مكتبة إمام الحرمین.
- حسکانی، عبید الله بن احمد، ۱۴۱۱ق، شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، تحقیق محمد باقر محمودی، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.
- حسینی میلانی، سید علی، ۱۳۸۷، نقش شورا در امامت، قم، مرکز حقایق اسلامی.
- حلبی، ابوالفرج علی بن ابراهیم، ۱۴۲۷ق، السیره الحلبیة، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- حلی، حسن بن یوسف مطهر، ۱۴۱۳ق، كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- حمیری، ابوالربیع سلیمان بن موسی بن سالم، ۱۴۲۰ق، الاكتفاء بما تضمنه من معازی رسول الله ﷺ والثلاثة الخلفاء، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- دیاری بیدگلی، محمد تقی، ۱۳۷۸، «نقد و بررسی علل و انگیزه های منع نگارش حدیث»، پژوهش های فلسفی کلامی، ش ۱، ص ۳۶-۵۳
- ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۸۶، امامت در بنیاد اسلامی، قم، مؤسسه بوستان کتاب.
- سماوی، مهدی، ۱۳۷۸، امامت در پرتو کتاب و سنت، ترجمه حمیدرضا آژیر و حسین صابری، مشهد، آستان قدس رضوی.
- سید بن طاووس، ۱۴۰۰ق، الطرائف فی معرفة مذاهب الطوائف، قم، خیام.
- شریف مرتضی، علی بن الحسین الموسوی، ۱۴۱۰ق، الشافی فی الامامة، تحقیق سید عبد الزهراء حسینی، تهران، مؤسسه الصادق ﷺ.
- شهرستانی، عبد الکریم، ۱۴۲۵ق، نهاية الاقدام فی علم الکلام، تحقیق احمد فرید مزیدی، بیروت، دارالکتب العلمیة.

- طبرانی، سلیمان بن أحمد بن ایوب، بی تا، المعجم الكبير، تحقیق حمدی بن عبد المجید السلفی، قاهره، مکتبه ابن تیمیة.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۹۰ق، اعلام الوری بأعلام الهدی، تهران، اسلامیه.
- طبری، محمد بن جریر، ۱۳۸۷ق، تاریخ الطبری؛ تاریخ الرسل والملوک، بیروت، دار التراث.
- عامری الحرّضی، یحیی بن أبی بکرین، بی تا، بهجة المحافل و بیغیة الأماثل فی تلخیص المعجزات والسير والشمائل، بیروت، دار صادر.
- غزالی، ابو حامد، ۱۴۰۵ق، قواعد العقائد، تحقیق موسی محمد علی، بیروت، عالم الکتب.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۰۹ق، الاقتصاد فی الاعتقاد، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۲۲ق، فضائح الباطنیة، تحقیق محمد علی قطب، بیروت، مکتبه العصریة.
- فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۳۴۱، البراهین در علم کلام، مقدمه و تصحیح سید محمد باقر سبزواری، تهران، دانشگاه تهران.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۳، اصول الدین و تحصیل الحق فی تفضیل الفرق، نگارش سید محمد باقر سبزواری، تهران، دانشگاه تهران.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۲۰ق، مفاتیح الغیب (التفسیر الكبير)، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- \_\_\_\_\_، ۱۹۸۶م، الاربعین فی اصول الدین، قاهره، مکتبه الکلیات الازهریة.
- \_\_\_\_\_، ۱۹۸۹م، المسائل الخمسون فی أصول الدین، تحقیق احمد حجازی السقا، قاهره، المکتب الثقافی.
- \_\_\_\_\_، بی تا، معالم أصول الدین، تحقیق طه عبد الرؤوف سعد، لبنان، دار الکتب العربی.
- فیاض لاهیجی، عبد الرزاق، ۱۳۸۳، گوهر مراد، تهران، سایه.
- قرطبی، یوسف بن عبد الله بن محمد، ۱۴۱۲ق، الإستیعاب فی معرفة الأصحاب، علی محمد البجاوی، بیروت، دار الجیل.
- قشیری النیسابوری، مسلم بن الحجاج، بی تا، المسند الصحیح المختصر، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ماوردی، علی بن محمد بن محمد، بی تا، الاحکام السلطانیة، قاهره، دار الحدیث.
- مصباح، محمد تقی، ۱۳۸۲، نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸، پرسشها و پاسخها، در مشکلات: مجموعه آثار، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مطهری، مرتضی، بی تا، مجموعه آثار (شرح مبسوط منظومه)، تهران، صدرا.
- مفید، محمد بن محمد نعمان، ۱۴۱۳ق، الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، قم، کنگره شیخ مفید.
- مقداد، فاضل، ۱۴۲۲ق، اللوامع الالهیة فی المباحث الکلامیة، تحقیق شهید قاضی طباطبائی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.



## کشف مغالطات در پردازش ایده بی صورتی وحی

BarzegarTF@gmail.com

کج فائزه برزگر تبریزی / کارشناسی ارشد فلسفه دین دانشگاه علامه طباطبایی

hamidayat@gmail.com

حمیدرضا آیت‌اللهی / استاد گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی

دریافت: ۹۴/۵/۱۴ - پذیرش: ۹۴/۱۰/۱۸

### چکیده

درک مغالطات و کشف آنها از میان یک متن از موضوعاتی است که آموزش آنها از طریق نظری و صرفاً ارائه تعریف، بسیار سخت و حتی ناممکن به نظر می‌رسد. از نظر نگارنده در چنین مواردی روشی عملی باید در پیش گرفته شود و آنچه پیش روی است نمونه‌ای از این رویکرد برای آشنایی خواننده با انواع مغالطات و روش کشف آنهاست. به دلیل جذابیت مباحث مربوط به «تجربه دینی» به ویژه برای علاقه‌مندان به «فلسفه دین»، اثر عبدالکریم سروش با عنوان «کلام محمد» به عنوان متن مورد بررسی انتخاب، و اصل مقاله به دو بخش تقسیم شده است. در بخش اول سعی بر آن است که مغالطات هر بخش به طور جداگانه شناسایی و بررسی شوند و در بخش دوم مغالطاتی که در کل متن به عنوان یک استدلال یک پارچه به نظر می‌رسند مطرح می‌شوند.

کلیدواژه‌ها: مغالطه، پیامبر ﷺ، الهام، وحی، مضمون وحی، صورت وحی، اتحاد با خدا.

با رجوع به منابع و کتب منطقی، شاید بتوان بهترین و فراگیرترین تعریف را برای مغالطه به این صورت بیان کرد: مغالطه یعنی خطا در تفکر (استدلال، تعریف، دفاع و نقد) (خندان، ۱۳۸۶، ص ۲۲-۲۵) و در اهمیت آن همین بس که منطق نیز خود بر همین اساس تعریف شده است: منطق ابزاری علمی است که به‌کارگیری آن ذهن انسان را از خطا در تفکر بازمی‌دارد. پس بر همین اساس می‌توان قدمت مغالطه را به آغاز تاریخ تفکر بشر رساند؛ چراکه وقتی تفکر در جایی حضور داشته باشد، زمینه بروز خطا نیز در آن خواهد بود. با این حال، آنچه در تاریخ به‌عنوان مقطع برجسته پرداختن به مغالطه مطرح می‌شود، پنج قرن پیش از میلاد، یعنی زمان اوج مشرب سوفسطایی است، که ادامه این روند سرانجام منجر به ظهور ارسطو و تدوین منطق و بررسی مغالطات برای نخستین بار شد. جریان کشف و بررسی تفکر مغالطی از آن پس، در دو سنت اسلامی و غربی با رویکردهای مختلف دنبال می‌شود.

مدعای متن مورد بررسی نیز مبنی بر اینکه قرآن کاملاً یا تا حدی محصول تفکرات پیامبر و به نوعی کلام ایشان است تازگی ندارد. این همان واکنشی است که کفار و مشرکان زمان پیامبر در نخستین مواجهه با دعوی نبوت ایشان و ارائه قرآن کریم به‌عنوان کلام خدا از خود نشان دادند؛ با این تفاوت که روش مخالفان متقدم، ساحر، شاعر و جادوگر خواندن پیامبر، در جهت حفظ منافع و ماندن بر کیش پدران و مواردی از این دست بوده است؛ در حالی که به نظر می‌رسد آنچه در متن مورد بررسی مبنای نظریه‌پردازی قرار گرفته، مدرن شدن جهان و بی‌معنایی امور سنتی، وجود خطا در کتاب آسمانی و در یک کلام عصری بودن قرآن است؛ علاوه بر اینکه مباحث عرفانی مانند یکی شدن انسان با خداوند نیز امروزه مخاطبان خاص خود را دارد.

شاید نخستین و ساده‌ترین پاسخ به این مدعا (که روش قرآن کریم هم بوده است) (خندان، ۱۳۸۶، ص ۹۸) برجسته کردن مغالطاتی باشد که در مبانی و جهت‌گیری‌های آن نهفته‌اند. کشف مغالطات مندرج در روند یک استدلال، یکی از راه‌هایی است که می‌توان بر اساس آن میزان درستی آن استدلال را محک زد. علاوه بر این، استفاده کاربردی از منطق و تلاش برای تطبیق تعریف مغالطات بر موارد عینی آن در مبحثی چالش‌انگیز (نظیر این بحث) انگیزه اصلی نگارش این مقاله به‌شمار می‌رود.

## قسمت اول: بخش اول

پرسش: چگونه می‌توان چیزی همچون وحی را در جهان مدرن و راززدایی‌شده امروز با معنا دید؟ پاسخ: وحی «الهام» است. این همان تجربه‌ای است که شاعران و عارفان دارند؛ هرچند پیامبر این را در سطح

بالاتری تجربه می‌کنند. در روزگار مدرن، ما وحی را با استفاده از استعاره‌ی شعر می‌فهمیم؛ چنان‌که یکی از فیلسوفان مسلمان گفته است: وحی بالاترین درجه‌ی شعر است. شعر ابزاری معرفتی است که کارکردی متفاوت با علم و فلسفه دارد. شاعر احساس می‌کند که منبعی خارجی به او الهام می‌کند؛ و چیزی دریافت کرده است. و شاعری، درست مانند وحی، یک استعداد و قریحه است: شاعر می‌تواند افق‌های تازه‌ای را به روی مردم بگشاید؛ شاعر می‌تواند جهان را از منظری دیگر به آنها بنمایاند (سروش، ۱۳۸۶).

۱. نخستین مطلب درخور تأمل، ساختار پرسشی است که این بخش با آن آغاز شده است. به نظر می‌رسد این پرسش با این پیش‌فرض مطرح شده که وحی فقط در گذشته معنا دار بوده و در جهان امروز آن هم به دلیل «مدرن و راززدایی شده بودن» باید طور دیگری تعریف شود تا با معنا محسوب شود. پاسخی هم که به این پرسش داده شده یعنی اینکه «در روزگار مدرن، ما وحی را با استفاده از استعاره‌ی شعر می‌فهمیم»، تأیید این مطلب را به طور تلویحی به همراه دارد.

با نگاهی به تعریف مغالطه‌ی سنت‌گریزی، به نظر می‌رسد این مغالطه در اینجا هم در پرسش و هم در پاسخ رخ داده است:

«این مطلب قدیمی است پس نادرست و نامقبول است». این جمله خلاصه و اساس اندیشه‌ی نادرستی است که نام مغالطه‌ی سنت‌گریزی را بر آن نهاده‌ایم... مقتضای تفکر عقلی و منطقی این است که برای قضاوت درباره‌ی هر مدعایی به محتوای آن مدعا و دلایل و براهین آن توجه کنیم و امور جانبی و غیرمرتبط، مانند شخص گوینده یا زمان ابراز سخن را در اعتبار آن دخیل ندانیم. بنابراین برای نشان دادن خطای یک اندیشه و مدعا باید مستدلانه سخن گفت و نمی‌توان صرفاً به دلیل قدمت، اندیشه‌ای را نادرست خواند (خندان، ۱۳۸۶، ص ۳۰۰).

به نظر می‌رسد در دل عبارت «راززدایی شده» مغالطه دیگری نیز نهفته است. ظاهراً مراد پرسش آغازین از این عبارت، پیشرفت‌های علمی‌ای است که در طول تاریخ پس از نزول قرآن صورت گرفته‌اند و اینکه پس از این پیشرفت‌ها بشر دیگر نیازی به وحی برای دستیابی به حقایق ندارد؛ درحالی‌که با توجه به اقرار خود صاحب‌نظران دنیای علم، بسیاری از رازهای عالم هنوز برای بشر مکتشف نشده‌اند و علاوه بر این حقایقی در وحی نهفته است که علم هرگز به آنها دست نخواهد یافت؛

۲. این جمله را از بخش اول در نظر بگیرید: «چنان‌که یکی از فیلسوفان مسلمان گفته است، وحی بالاترین درجه‌ی شعر است». با توجه به استفاده از عبارت «یکی از فیلسوفان مسلمان»، بدون اشاره به نام این فیلسوف، مغالطه‌ی توسل به مرجع کاذب (Appeal to authority) در جمله مزبور قابل شناسایی است: توسل به قول صاحب‌نظران بدون ذکر نام آنها ارتکاب مغالطه است. چنین توسل و استنادهایی چیزی جز یک ادعای مبهم نیست. در این حالات همواره سعی می‌شود که آن شخصیت بی‌نام و نشان با ذکر برخی از اوصاف بسیار مهم نشان داده شود (خندان، ۱۳۸۶، ص ۱۷۴).

می‌توان گفت در اینجا اوصاف فیلسوف و مسلمان، به نشانه صاحب‌نظر بودن و خودی بودن، از مصادیق «اوصاف ذکرشده برای بسیار مهم نشان دادن شخص» است که در تعریف این مغالطه بیان شد؛ ۳. با نگاهی کلی به این بخش می‌توان آن را به دو بخش تقسیم کرد. در قسمت اول سعی شده وحی بر اساس سابقه ذهنی ما از شعر تعریف شود: «وحی الهام است. این همان تجربه‌ای است که شاعران و عارفان دارند؛ هرچند پیامبر این را در سطح بالاتری تجربه می‌کنند. در روزگار مدرن، ما وحی را با استفاده از استعاره شعر می‌فهمیم؛ چنان‌که یکی از فیلسوفان مسلمان گفته است: وحی بالاترین درجه شعر است».

در قسمت دوم و در قالب جمله «شاعری، درست مانند وحی، یک استعداد و قریحه است» جای شعر و وحی عوض شده؛ به طوری که گوینده با استفاده از عبارت «درست مانند وحی» می‌خواهد با استفاده از سابقه ذهنی مخاطب نسبت به وحی، شاعری را تعریف کند. با این توضیحات به نظر می‌رسد گوینده در اینجا دچار مغالطه تعریف دوری شده است:

تعریف دوری در جایی است که برای معنا کردن یک واژه از واژه دیگری استفاده شود؛ درحالی‌که در معنای واژه دوم نیازمند دانستن معنا و مفهوم واژه اول هستیم؛ ... تعریف دوری نوعی بیان مبهم است؛ از این رو جزء تبیین‌های مغالطه طبقه‌بندی شده است. جنبه مغالطه‌آمیز تعریف دوری این است که مخاطب در فهم یک امر مبهم به امر مبهم دیگری احاله داده می‌شود، درحالی‌که برای فهم امر دوم نیازمند شناخت امر اول است (خندان، ۱۳۸۶، ص ۶۶).

شاید بهتر باشد برای اینکه این مغالطه واضح‌تر دیده شود، محتوای قسمت اول را با عبارت اختصاری « شعر ← وحی » و محتوای قسمت دوم را با عبارت اختصاری «وحی ← شعر» نشان دهیم.

ممکن است در اینجا این مطلب به نظر بیاید که اگرچه در جمله «وحی بالاترین درجه شعر است»، برای تعریف وحی از شعر استفاده شده، ولی در جمله «شاعری درست مانند وحی یک استعداد و قریحه است»، «شاعری» است که بر اساس وحی تعریف شده و نه «شعر»؛ لذا مغالطه‌ای رخ نداده است. در پاسخ باید گفت برای رفع این شبهه کافی است به جای کلمه شاعری کلمه شعر گفتن را جای‌گزین کنیم؛ چراکه حتی اگر نتوان شعر گفتن را مساوی شاعری قرار داد، اما می‌توان آن را زیرمجموعه شاعری دانست. شعر هم حاصل و نتیجه شعر گفتن است. این مطلب را می‌توان به اختصار به این صورت نشان داد: شاعری ← شعر گفتن ← شعر

در اینجا مغالطه تمثیل و تشبیه نیز رخ داده است؛ به این معنا که صرف الهام یک سلسله معانی به شاعر سبب نمی‌شود که وحی را در همه جهات شبیه شعر بدانیم و شعر را شبیه وحی! وحی اگر هم از



نوع الهام باشد، الهام خاص لفظ و معنا از سوی خداوند متعال به جان و قلب نبی است. پس حکم شعر را نمی‌توان به صورت کامل به وحی نسبت داد.

## بخش دوم

پرسش: به نظر شما، قرآن را باید محصول زمان خودش دید. آیا این سخن متضمن این نیز هست که شخص پیامبر نقشی فعال و حتی تعیین‌کننده در تولید این متن داشته است؟  
پاسخ: بنا به روایات سستی، پیامبر تنها وسیله بود؛ او پیامی را که از طریق جبرئیل به او نازل شده بود، منتقل می‌کرد؛ اما به نظر من، پیامبر نقشی محوری در تولید قرآن داشته است. استعاره شعر به توضیح این نکته کمک می‌کند. پیامبر درست مانند یک شاعر احساس می‌کند که نیرویی بیرونی او را در اختیار گرفته است؛ اما در واقع - یا حتی بالاتر از آن: در همان حال - شخص پیامبر همه چیز است: آفریننده و تولیدکننده. بحث درباره اینکه آیا این الهام از درون است یا از بیرون حقیقتاً اینجا موضوعیتی ندارد، چون در سطح وحی تفاوت و تمایزی میان درون و بیرون نیست.

این الهام از «نفس» پیامبر می‌آید و «نفس» هر فردی الهی است؛ اما پیامبر با سایر اشخاص فرق دارد؛ از آن‌رو که او از الهی بودن این نفس آگاه شده است. او این وضع بالقوه را به فعلیت رسانده است. «نفس» او با خدا یکی شده است. سخن مرا اینجا به اشتباه نفهمید: این اتحاد معنوی با خدا به معنای خدا شدن پیامبر نیست. این اتحادی است که محدود به قد و قامت خود پیامبر است. این اتحاد به اندازه بشریت است؛ نه به اندازه خدا.

جلال‌الدین مولوی، شاعر عارف، این تناقض‌نما را با ابیاتی به این مضمون بیان کرده است که «اتحاد پیامبر با خدا، همچون ریختن بحر در کوزه است» (سروش، ۱۳۸۶).

اما پیامبر به نحوی دیگر نیز آفریننده وحی است. آنچه او از خدا دریافت می‌کند، مضمون وحی است؛ اما این مضمون را نمی‌توان به همان شکل به مردم عرضه کرد؛ چون بالاتر از فهم آنها و حتی ورای کلمات است. این وحی بی‌صورت است و وظیفه شخص پیامبر این است که به این مضمون بی‌صورت، صورتی ببخشد تا آن را در دسترس همگان قرار دهد. پیامبر، باز هم مانند یک شاعر، این الهام را به زبانی که خود می‌داند، و به سبکی که خود به آن اشراف دارد، و با تصاویر و دانشی که خود در اختیار دارد، منتقل می‌کند. شخصیت او نیز نقشی مهم در شکل دادن به این متن ایفا می‌کند. تاریخ زندگی خود او: پدرش، مادرش، کودکی‌اش و حتی احوالات روحی‌اش [در آن نقش دارند]. اگر قرآن را بخوانید، حس می‌کنید که پیامبر گاهی اوقات شاد است و طربناک و بسیار فصیح؛ درحالی که گاهی اوقات پرملال است و در بیان سخنان خویش بسیار عادی و معمولی است. تمام اینها اثر خود را در متن قرآن باقی گذاشته‌اند. این، آن جنبه کاملاً بشری وحی است (سروش، ۱۳۸۶).

۱. این جمله از نقل قول فوق را در نظر بگیرید: جلال‌الدین مولوی، شاعر عارف، این تناقض‌نما را با ابیاتی به این مضمون بیان کرده است که: «اتحاد پیامبر با خدا، همچون ریختن بحر در کوزه است» (همان).

به نظر می‌رسد صاحب متن در اینجا دچار مغالطهٔ توسل به سخنان بزرگان شده باشد؛ چراکه استناد به فرد صاحب‌نظری چون مولانا در روند استدلال برای یک مدعا آن را به صورت یک مرحله از استنتاج در نظر مخاطب جلوه می‌دهد؛ به‌ویژه اینکه ایشان برای اثبات اتحاد نفس پیامبر با خدا (اتحادی که منجر به تولید وحی شود) و این اتحاد به اندازهٔ بشریت است، برهانی جز اشاره به بیانات مولوی اقامه نمی‌کند:

این مغالطه در موردی رخ می‌دهد که شخص به جای اینکه بر مدعای خود استدلال و برهان اقامه کند، برای تأثیر در مخاطب و القای مدعای خود به او، در تأیید کلام خویش به سخنان بزرگان و دانشمندان تمسک جوید. بدیهی است که سخنان هیچ‌کس بدون ارائهٔ استدلال حجت و قابل قبول نیست (مگر معصومین علیهم‌السلام که عصمت آنها نیز با ادلهٔ عقلانی به اثبات رسیده است) و صرف اینکه کسی از غیر معصومین ادعایی را بیان نموده باشد، دلیلی بر درستی آن ادعا نیست؛ بنابراین تا استدلالی بر مدعایی اقامه نگردیده باشد، آن مدعا ثابت نمی‌شود، و تمسک به کلام بزرگان و دانشمندان به جای استدلال بر مدعا، جز مغالطه امر دیگری نیست (نبویان، ۱۳۸۲، ص ۱۰۵)؛

۲. آنچه از مراجعه به دیگر اشعار مولانا به دست می‌آید، مغایر با مدعای آفریده شدن قرآن توسط پیامبر در نتیجهٔ اتحاد وی با خداوند است. مولانا با اینکه معتقد به اتحاد نوری و نه حلولی انبیا با خداوند است، همچنان به اینکه وحی از جانب خداوند و قرآن کلام خداست پایبند می‌ماند:

پس بدان کآب مبارک زآسمان	وحی دل‌ها باشد و صدق بیان (۳.۴۳۱۷)
گفت پیغمبر که آواز خدا	می رسد در گوش من همچون صدا
مهر در گوش شما بنهاد حق	تا به آواز خدا نارد سبق

\*\*\*

نک صریح آواز حق می‌آیدم	همچو صاف از درد می‌پالایدم (۸۲-۴.۲۸۸۰)
مطلق آن آواز، خود از شه بود	گرچه از حلقوم عبدالله بود

\*\*\*

گفته او را من، زبان و چشم تو	من حواس و من رضا و خشم تو (۷-۱.۱۹۳۶)
گرچه قرآن از لب پیغمبر است	هر که گوید حق نگفت او کافر است (۴.۲۱۲۲)
او بفرمودستمان این بندگی	نیست ما را از خود این گوندگی (۳.۲۹۲۸)

\*\*\*

بنابراین به نظر می‌رسد مصاحبه‌شونده در اینجا مرتکب مغالطهٔ نقل قول ناقص شده است: اگر شخص ناقل از سخنان مرجع مورد استناد خود عباراتی را برگزیند که محتوای آنها مغایر با نظر اصلی و واقعی آن مرجع باشد و یا اگر از متن مرجع عبارت یا عباراتی هرچند کامل نقل شود، اما محتوای

سخن نقل شده با مجموع آرا و نظریات مطرح شده در متن مرجع مغایر باشد، مرکب مغالطۀ نقل قول ناقص شده است (خندان، ۱۳۸۶، ص ۹۴-۹۵).

در اینجا نیز ذکر یک جمله از مولانا، آن هم به صورتی که تنها یک بخش مدعای مصاحبه‌شونده (یعنی اتحاد پیامبر با خدا) را تأیید می‌کند (آن هم نه دقیقاً همان اتحادی که در این مصاحبه مورد نظر است)، و عدم اشاره به اشعاری از قبیل اشعار مزبور که بخش دیگر مدعای مزبور (نقش آفرینندگی پیامبر در تولید قرآن) را رد می‌کند، می‌تواند منجر به پذیرش این مطلب از سوی مخاطب شود که مولانا نیز با مدعای مطرح شده در متن مورد بررسی موافق است؛

۳. مغالطۀ بعدی، مغالطۀ خلط علت و دلیل (Confusing cause) نام دارد:

مغالطۀ خلط علت و دلیل هنگامی رخ می‌دهد که هریک از این دو به جای دیگری به کار گرفته شود. در این مغالطه منظور این نیست که چیزی را که علت است دلیل بنامیم یا برعکس؛ بلکه منظور این است که اگر در جایی در مقام بحث از پدیده‌های خارجی هستیم (مقام ثبوت) و در واقع باید به تبیین روابط علی و معلولی آنها بپردازیم در عوض به جنبۀ ذهنی و بحث از چگونگی حصول عقیده ای خاص مشغول شویم؛ همچنین اگر در جایی در مقام بحث از دلیل و استدلال برای یک مدعا (مقام اثبات) هستیم، یعنی می‌خواهیم تبیین کنیم که اعتقاد به گزاره‌ای خاص چگونه و با چه مقدماتی برای ما حاصل شده در اینجا نیز پرداختن به جنبۀ خارجی و بیان روابط علی و معلولی مغالطه خواهد بود (خندان، ۱۳۸۶، ص ۲۱۴-۲۱۵).

برای پی بردن به چگونگی رخداد این مغالطه، سه بندی را که در این بخش نقش استدلالی عمده‌ای بر عهده دارند در نظر می‌گیریم:

این الهام از «نفس» پیامبر می‌آید و «نفس» هر فردی الهی است؛ اما پیامبر با سایر اشخاص فرق دارد؛ از آن‌رو که او از الهی بودن این نفس آگاه شده است. او این وضع بالقوه را به فعلیت رسانده است. «نفس» او با خدا یکی شده است. سخن مرا اینجا به اشتباه نفهمید: این اتحاد معنوی با خدا به معنای خدا شدن پیامبر نیست. این اتحادی است که محدود به قد و قامت خود پیامبر است. این اتحاد به اندازه بشریت است؛ نه به اندازه خدا.

اما پیامبر به نحوی دیگر نیز آفرینندۀ وحی است. آنچه او از خدا دریافت می‌کند، مضمون وحی است؛ اما این مضمون را نمی‌توان به همان شکل به مردم عرضه کرد؛ چون بالاتر از فهم آنها و حتی ورای کلمات است. این وحی بی‌صورت است و وظیفۀ شخص پیامبر این است که به این مضمون بی‌صورت، صورتی ببخشد تا آن را در دسترس همگان قرار دهد. پیامبر، باز هم مانند یک شاعر، این الهام را به زبانی که خود می‌داند، و به سبکی که خود به آن اشراف دارد، و با تصاویر و دانشی که خود در اختیار دارد، منتقل می‌کند.

شخصیت او نیز نقشی مهم در شکل دادن به این متن ایفا می‌کند. تاریخ زندگی خود او: پدرش، مادرش، کودکی‌اش و حتی احوالات روحی‌اش [در آن نقش دارند]. اگر قرآن را بخوانید، حس می‌کنید که پیامبر

گاهی اوقات شاد است و طربناک و بسیار فصیح، درحالی‌که گاهی اوقات پرملال است و در بیان سخنان خویش بسیار عادی و معمولی است. تمام اینها اثر خود را در متن قرآن باقی گذاشته‌اند. این، آن جنبه‌ی کاملاً بشری وحی است (سروش، ۱۳۸۶).

با توجه به اینکه عبدالکریم سروش در ضمن این بخش به دنبال پاسخ‌گویی (پاسخ مثبت) به این پرسش است که آیا پیامبر نقشی تعیین‌کننده در تولید قرآن داشته است، انتظار می‌رود آنچه ارائه می‌کند استدلالی در جهت اثبات این مدعا باشد؛ اما به نظر می‌رسد از سه بند یادشده، فقط در بند سوم ادله‌ای در این جهت ارائه شده (از قبیل تأثیر شخصیت، تاریخ زندگی و احوالات روحی پیامبر در متن قرآن)، و دو بند اول به بیان سازوکار و فرایند علّی و معلولی موجود در ایجاد و صورت‌بندی وحی می‌پردازند؛ به این ترتیب که پیامبر قوه‌ی الهی شدن نفسش را به فعلیت رسانده است و یکی شدن نفس او با خداوند منجر به دریافت الهام از این نفس خدایی می‌شود و از سوی دیگر به سبب قابل فهم کردن آن برای مردم ناگزیر از صورت‌بندی آن است. به عبارت دیگر درحالی‌که مقام این بخش مقام اثبات است، در آن به جنبه‌های خارجی و روابط علّی و معلولی حاکم بر وحی پرداخته شده است.

## بخش سوم

پرسش: پس قرآن جنبه‌ی انسانی و بشری دارد؛ این یعنی قرآن خطاپذیر است؟  
پاسخ: از دیدگاه سنتی، در وحی خطا راه ندارد؛ اما امروزه، مفسران بیشتر و بیشتری فکر می‌کنند وحی در مسائل صرفاً دینی مانند صفات خداوند، حیات پس از مرگ و قواعد عبادت خطاپذیر نیست. آنها می‌پذیرند که وحی می‌تواند در مسائلی که به این جهان و جامعه‌ی انسانی مربوط می‌شوند، اشتباه کند. آنچه قرآن درباره‌ی وقایع تاریخی، سایر ادیان و سایر موضوعات عملی زمینی می‌گوید، لزوماً نمی‌تواند درست باشد. این مفسران اغلب استدلال می‌کنند که این نوع خطاها در قرآن خدشه‌ای به نبوت پیامبر وارد نمی‌کند؛ چوی پیامبر به سطح دانش زمان خویش «فرود آمده است» و «به زبان زمان خویش» با آنها سخن گفته است.

من دیدگاه دیگری دارم. من فکر نمی‌کنم که پیامبر «به زبان زمان خویش» سخن گفته باشد، درحالی‌که خود دانش و معرفت دیگری داشته است. او حقیقتاً به آنچه می‌گفته، باور داشته است. این زبان خود او و دانش خود او بود و فکر نمی‌کنم دانش او از دانش مردم هم‌عصرش درباره‌ی زمین، کیهان و ژنتیک انسان‌ها بیشتر بوده است. این دانشی را که امروز ما در اختیار داریم نداشته است و این نکته خدشه‌ای هم به نبوت او وارد نمی‌کند؛ چون او پیامبر بود نه دانشمند یا مورخ (سروش، ۱۳۸۶).

(جمله‌ی آخر این نقل قول درخور نقد است؛ به این ترتیب که پیامبر کسی است که پیام خداوند را به انسان‌ها می‌رساند پس علم او و آنچه را در اختیار انسان‌ها قرار می‌دهد دارای منشائی الهی است؛ لذا

استناد خطا به پیامبر استناد خطا به خداوند و فعل او یعنی ابلاغ وحی است و البته واضح است که خداوند خطا نمی‌کند).

در این بخش استفاده از عبارت «مفسران بیشتر و بیشتری»، برای اشاره به افرادی که قایل به خطاپذیری قرآن هستند، ما را با امکان وقوع سه مغالطه از سه منظر روبه‌رو می‌کند: در حالت اول، به نظر می‌رسد گوینده به دلیل عدم ذکر نام این مفسران دچار مغالطه‌ی توسل به مرجع کاذب شده باشد:

توسل به قول صاحب‌نظران بدون ذکر نام آنها ارتکاب مغالطه است. چنین توسل و استنادهایی چیزی جز یک ادعای مبهم نیست. در این حالات همواره سعی می‌شود که آن شخصیت بی‌نام و نشان با ذکر برخی از اوصاف بسیار مهم نشان داده شود (خندان، ۱۳۸۶، ص ۱۷۴).

در حالت دوم، استفاده از واژه «بیشتر و بیشتری» امکان وقوع مغالطه‌ی سورهای کلی‌نما (Half-concealed quantification) را مطرح می‌کند:

در اینجا از سوری استفاده شده که مبهم است و ابهام آن به این معناست که یک حالت محدود و غیرکلی را بیان کند؛ اما طرز بیان و ساختار گزاره‌ی طوری است که یک حالت کلی و ادعای عام و فراگیر را به ذهن متبادر می‌سازد (خندان، ۱۳۸۶، ص ۶۴).

در حالت سوم، با توجه به تکیه بر شمار فراوان مفسران قایل به خطاپذیری قرآن، مغالطه‌ی توسل به اکثریت (Appeal to number) قابل شناسایی است:

این مغالطه وقتی صورت می‌گیرد که تعداد زیاد طرف‌داران یک مطلب را دلیل بر درستی و صحت آن مطلب بدانیم؛ درحالی که حکم عقل و مطالعه‌ی تاریخ نشان می‌دهد هرگز اعتقاد اکثریت مردم نشانه‌ی درستی یک اعتقاد نبوده و نیست (خندان، ۱۳۸۶، ص ۳۰۷).

## بخش چهارم

پرسش: شما به فیلسوفان و عارفان سده‌های میانه همچون مولوی اشاره می‌کنید. دیدگاه‌های شما درباره‌ی قرآن تا چه اندازه ریشه در سنت اسلامی دارد؟

پاسخ: بسیاری از دیدگاه‌های من ریشه در اندیشه‌ی سده‌های میانی اسلام دارد. این سخن که نبوت مقوله‌ای است بسیار عام و نزد اصناف مختلف آدمیان یافت می‌شود، هم در اسلام شیعی و هم نزد عارفان وجود دارد. متکلم بزرگ شیعی، شیخ مفید، امامان شیعه را پیامبر نمی‌داند، اما تمام ویژگی‌هایی را که پیامبران دارا هستند، به آنها نسبت می‌دهد. همچنین عارفان نیز عمدتاً معتقدند که تجربه‌ی آنها از جنس تجربه‌های پیامبران است، باور به این نیز که قرآن یک محصول بشری و بالقوه خطاپذیر است، در عقاید معتزله دال بر مخلوق بودن قرآن به طور تلویحی آمده است.

اندیشمندان سده‌های میانه غالباً این نظرها را به شیوه‌ای روشن و مدون بیان نمی‌کردند و ترجیح می‌دادند

آنها را در خلال سخنانی پراکنده یا در لفافه بیان کنند. آنها نمی‌خواهند برای مردمی که توانایی هضم این اندیشه‌ها را نداشتند، ایجاد تشویش و سردرگمی کنند. به‌عنوان مثال، مولوی جایی می‌گوید که قرآن، آینه‌های ذهن پیامبر است. آنچه در دل سخن مولوی مندرج است این است، که شخصیت پیامبر، تغییر احوال او و اوقات خوب و بد او، همه در قرآن منعکس هستند.

پسر مولوی حتی از این هم فراتر می‌رود. او در یکی از کتاب‌هایش می‌گوید که چندهمسری به این دلیل در قرآن مجاز دانسته شده است که پیامبران زنان را دوست می‌داشت؛ به این دلیل بود که به پیروانش اجازه اختیار کردن چهار زن را داده بود! (سروش، ۱۳۸۶).

۱. از مراجعه به منابع اسلامی چنین برمی‌آید که اشاعره قرآن را کلام نفسی و قائم به ذات الهی و لذا امری قدیم و ازلی می‌دانستند، اما معتزله کلام الهی را از صفات فعلیه خداوند و امری حادث به‌شمار می‌آوردند. از نظر معتزله، کلام خداوند مانند کلام انسان و به صورت الفاظ و اصوات است؛ یعنی خداوند هنگام تکلم اصوات و الفاظ معنادار را ایجاد می‌کند و پیامبر نیز با گوش خود آن را می‌شنود. این اصوات و الفاظ مسموع همان کلام الهی هستند؛ اما اشاعره معتقدند که اصل کلام خداوند از جنس اصوات و الفاظ نیست تا حادث شود، بلکه کلام الهی صفتی قدیم است و این نظریه آنها به «کلام نفسی» مشهور شده است. شاید از این دو نظریه نتایج بسیاری بتوان گرفت، اما از هیچ‌یک نتیجه نمی‌شود که قرآن کلامی بشری است. به عبارت دیگر، در نقل قول مورد بررسی به عقیده معتزله مبنی بر مخلوق و حادث بودن قرآن (در مقابل نظر اشاعره مبنی بر قدیم بودن قرآن) به‌درستی اشاره شده است؛ اما تفسیری که از آن ارائه شده، یعنی بشری بودن و بالقوه خطاپذیر بودن قرآن درست به نظر نمی‌رسد (یکی از دلایلی که چنین تفسیری را نه از عقاید معتزله و نه از عقاید هیچ‌یک از اندیشمندان و متکلمان اسلامی نمی‌توان داشت، این است که طبق نظریه‌پردازی دکتر سروش واسطه‌گری جبرئیل در نزول وحی حذف می‌شود و همین امر اصلی‌ترین دلیل خطاپذیری وحی به نظر می‌رسد؛ درحالی‌که واسطه بودن جبرئیل در نزول وحی امری است ثابت‌شده که همواره مورد تأیید متفکران اسلامی بوده است). به عبارت دیگر نظر معتزله در این زمینه به صورتی تفسیر شده است که مؤید مدعای گوینده باشد و همین امر مغالطه تفسیر نادرست را شکل داده است:

این مغالطه نیز مربوط به نقل و بازگو کردن گفتار، نوشتار یا رفتار دیگران است؛ اما با این تفاوت که در اینجا هیچ تغییر و دخل و تصرفی صورت نمی‌گیرد و همه مطالب مطابق با واقع بازگو می‌شود؛ ولی جنبه مغالطه‌آمیز این نقل و بازگو کردن در توجیه و تفسیر گفتار و رفتار دیگران است که مغایر با منظور اصلی خود آنهاست (خندان، ۱۳۸۶، ص ۱۰۷)؛

۲. در تمام منابع اسلامی که مبحث نبوت عام مطرح شده، بر این نکته تأکید شده است که وحی

تشریحی آن حقیقتی است که نبی را از امام متمایز می‌کند؛ اگرچه ویژگی‌های دیگر بین آنها مشترک است؛ اما این قسمت از نقل قول مزبور را در نظر بگیرید: «این سخن که نبوت مقوله‌ای است بسیار عام و نزد اصناف مختلف آدمیان یافت می‌شود، هم در اسلام شیعی و هم نزد عارفان وجود دارد. متکلم بزرگ شیعی، شیخ مفید، امامان شیعه را پیامبر نمی‌داند، اما تمام ویژگی‌هایی را که پیامبران دارا هستند، به آنها نسبت می‌دهد» (سروش، ۱۳۸۶).

در این بیان تلاش شده با تأکید بر اشتراکات نبی و امام و بیان نکردن جنبۀ تمایز آنها این مطلب بدیهی به نظر برسد که دیگران هم می‌توانند مانند پیامبر وحی دریافت کنند و اصلاً تجارب دینی عرفا هم همان وحی است و به‌علاوه این مطلب مورد تأیید بزرگان دین هم هست. به این ترتیب مغالطۀ نقل قول ناقص بار دیگر در اینجا تکرار شده است.

اگر شخص ناقل از سخنان مرجع مورد استناد خود عباراتی را برگزیند که محتوای آنها مغایر با نظر اصلی و واقعی آن مرجع باشد و یا اگر از متن مرجع عبارت یا عباراتی هرچند کامل نقل شود، اما محتوای سخن نقل شده با مجموع آرا و نظریات مطرح شده در متن مرجع مغایر باشد، ناقل مرتکب مغالطۀ نقل قول ناقص شده است (خندان، ۱۳۸۶، ص ۹۴-۹۵).

گفتنی است که مغالطه تمثیل هم در اینجا قابل شناسایی است؛ چراکه به دلیل اشتراک امامان با پیامبر در یک سلسله از ویژگی‌ها نمی‌توان تمام احکام نبوت و نبی را به امامان نیز نسبت داد.

## بخش پنجم

پرسش: آیا سنت شیعی به شما اجازه می‌دهد که اندیشه‌هایتان را دربارهٔ بشری بودن قرآن مدون کرده و توسعه دهید؟

پاسخ: مشهور است که در اسلام سنی، مکتب عقل‌گرای اعتزالی در برابر اشعریان و عقیدۀ آنها دال بر جاودانی بودن و غیرمخلوق بودن قرآن شکست سختی خورد؛ اما در اسلام شیعی، معتزلیان به نحوی ادامهٔ حیات دادند و زمینی حاصلخیز را برای رشد یک سنت فلسفی غنی فراهم کردند. اعتقاد معتزلیان دال بر مخلوق بودن قرآن در میان متکلمان شیعی، تقریباً اعتقادی است بلا‌منازع.

امروز می‌بینید که اصلاح‌گران سنی به موضع شیعیان نزدیک‌تر می‌شوند و اعتقاد مخلوق بودن قرآن را می‌پذیرند؛ اما روحانیون ایران در استفاده از منابع فلسفی سنت شیعی برای گشودن افق‌های تازه به روی فهم دینی ما مردد هستند. آنها قدرتشان را بر پایهٔ فهمی محافظه‌کارانه از دین مستحکم کرده‌اند و هراس دارند که مبادا با گشودن باب بحث دربارهٔ مسائلی از قبیل ماهیت نبوت، همه چیزشان از دست برود (سروش، ۱۳۸۶).

(نقدی که در بند یک بخش چهارم آمده است، به این مطلب هم وارد است. برای آشنایی بیشتر با مباحث مرتبط با حدوث و قدم قرآن کریم، ر.ک: فیض کاشانی، ۱۳۷۹؛ حلی، ۱۳۷۴).

اگر شواهد تاریخی هم دال بر وجود چنین رخدادهایی حول عقیده مخلوق بودن قرآن باشند، باز نمی‌توان از آنها، مدعای مطرح‌شده، یعنی نقش آفرینندگی پیامبر در ایجاد قرآن را نتیجه گرفت؛ اما نحوه استفاده از این بحث تاریخی؛ در جهت تأیید مدعای فوق است. لذا به نظر می‌رسد گوینده در اینجا دچار مغالطه توریه (Economy with truth) شده است:

یکی از ترفندهایی که در مغالطه توریه مورد استفاده قرار می‌گیرد بیان جملات صادقی است که موجب می‌شود مخاطب از آن جمله، جمله نادرستی را که در واقع همان منظور گوینده است استنباط کند... نتیجه توریه با دروغ یکی است و موجب فریب مخاطب می‌شود، البته با این تفاوت که چون در توریه ظاهر سخن دروغ نیست، بعدها در صورت روشن شدن حقیقت امکان دفاع و توجیه آن برای گوینده وجود دارد (خندان، ۱۳۸۶، ص ۹۲).

### بخش ششم

پرسش: پیامدهای دیدگاه‌های شما برای مسلمانان معاصر و نحوه استفاده آنها از قرآن به منزله یک راهنمای اخلاقی چیست؟

پاسخ: تلقی بشری از قرآن تفاوت نهادن میان جنبه‌های ذاتی و عرضی قرآن را میسر می‌کند. بعضی از جنبه‌های دین به طور تاریخی و فرهنگی شکل گرفته‌اند و امروز دیگر موضوعیت ندارند. همین امر، به عنوان مثال، درباره مجازات‌های بدنی که در قرآن مقرر شده‌اند، صادق است. اگر پیامبر در یک محیط فرهنگی دیگر زندگی می‌کرد، این مجازات‌ها احتمالاً بخشی از پیام او نمی‌بودند.

وظیفه مسلمانان امروز این است که پیام گوهری قرآن را به گذشت زمان ترجمه کنند. این کار درست مانند ترجمه یک ضرب‌المثل از یک زبان به زبان دیگری است. ضرب‌المثل را تحت‌اللفظی ترجمه نمی‌کنید. ضرب‌المثل دیگری پیدا می‌کنید که همان روح و معنا را داشته باشد، همان مضمون را داشته باشد، ولی شاید همان الفاظ را نداشته باشد.

در عربی می‌گویند که فلانی خرما به بصره برده است. اگر قرار باشد این را به انگلیسی ترجمه کنید، می‌گویید فلانی زغال سنگ به نیوکاسل برده است. درک تاریخی و بشری از قرآن به ما اجازه این کار را می‌دهد. اگر بر این باور اصرار کنید که قرآن کلام غیرمخلوق و جاودانی خداست که باید لفظ‌به‌لفظ به آن عمل شود، دچار مخمصه‌ای لا ینحل می‌شوید (سروش، ۱۳۸۶).

### قسمت دوم

قسمت دوم بحث از همین جا و با مروری دوباره بر مصاحبه آغاز می‌شود.

#### اول:

الف) این سه جمله را از بخش اول در نظر بگیرید: «وحي، الهام است. این همان تجربه ای است که شاعران و عارفان دارند؛ هر چند پیامبر این را در سطح بالاتری تجربه می‌کنند» (سروش، ۱۳۸۶).



به نظر می‌رسد از این سه جمله می‌توان نتیجه گرفت که وحی به لحاظ نوع، همان الهام است؛ یعنی همان تجربه شاعران و عارفان؛ اما از آنجاکه پیامبر آن را در سطح بالاتری تجربه می‌کند، هم رتبه آن از الهام بالاتر است و هم رتبه پیامبر از شاعران و عارفان (به دلیل تأکید دکتر سروش بر شاعران، ما هم در ادامه بحث بر آنها متمرکز می‌شویم). این نتیجه را می‌توان به اختصار به این صورت نشان داد:

وحی	پیامبر
⋮	⋮
الهام	شاعر

ب) این دو جمله را از بخش اول در نظر بگیرید: «در روزگار مدرن ما وحی را با استفاده از استعاره شعر می‌فهمیم. چنانچه یکی از فیلسوفان مسلمان گفته است: وحی بالاترین درجه شعر است» (همان). به نظر می‌رسد به راحتی از این دو جمله می‌توان نتیجه گرفت که وحی به لحاظ نوع همان شعر است، اما اگر شعر را قابل تعریف در یک طیف بدانیم، وحی در بالاترین سطح آن قرار می‌گیرد. این نتیجه را نیز می‌توان به اختصار به صورت زیر نشان داد:

وحی
⋮
شعر

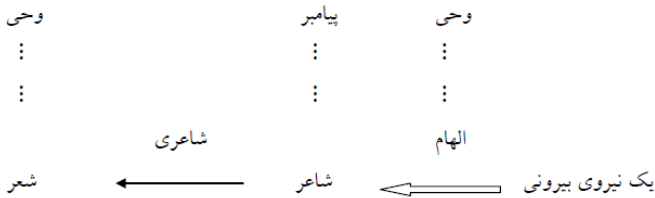
ج) «شاعر احساس می‌کند منبعی خارجی به او الهام می‌کند» (همان).  
 این جمله را می‌توان به اختصار به این صورت نشان داد: یک منبع خارجی  $\xleftarrow{\text{الهام}}$  شاعر  
 د) «شاعری، درست مانند وحی، یک استعداد و قریحه است» (همان).

با توجه به جمله فوق و اینکه گوینده به عبارت «شاعری» اشاره کرده است، به نظر می‌رسد باید در تحلیل خود، این عبارت و جایگاه آن را هم در نظر بگیریم. اگر «شاعری» را به معنای گفتن شعر بگیریم (و حتی اگر از روی احتیاط و برای اینکه احياناً مخالف با نظر گوینده نباشد آن را به صورت «شاعری = گفتن شعر + X» در نظر بگیریم) می‌توانیم بگوییم که «شاعری» راهبردی است که طی اتخاذ آن، شاعر شعر خود را ایجاد می‌کند.

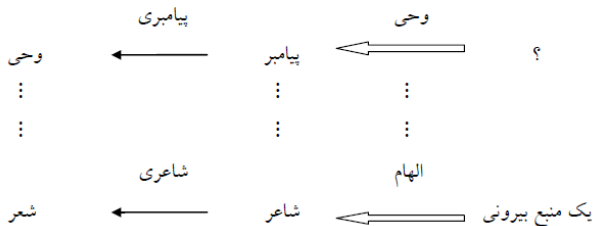
نتیجه بندهای ج و د را می‌توان به این صورت نشان داد:

یک منبع خارجی  $\xleftarrow{\text{الهام}}$  شاعر  $\xleftarrow{\text{شاعری}}$  شعر

از کنار هم قرار دادن نتیجه فوق و نتایج بندهای الف و ب می‌توان به جمع‌بندی زیر رسید:



حال با توجه به سیر بحث و تشابهی که دکتر سروش بین پیامبر و شاعر قایل است و با توجه به جمله «پیامبر درست مانند یک شاعر احساس می‌کند که نیرویی بیرونی او را در اختیار گرفته است»، در بخش دوم، به نظر می‌رسد بتوان جمع‌بندی یادشده را به این صورت کامل کرد:

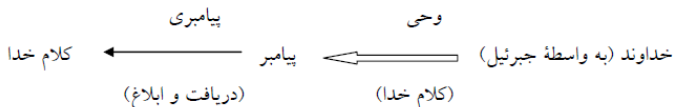


طبق جمع‌بندی فوق، شاعری در جایگاهی قرار می‌گیرد که قابل قیاس با پیامبری است نه وحی. به این ترتیب به نظر می‌رسد گوینده در ضمن جمله «شاعری، درست مانند وحی، یک استعداد و قریحه است» مرتکب مغالطه «سیر نادرست بحث» (نبویان، ۱۳۸۵) شده است؛ به این ترتیب که در این جمله مدعایی را مطرح کرده است که با آنچه از سطرهای قبل از آن به دست می‌آید هماهنگ نیست.

## دوم:

جمله زیر را در نظر بگیرید:

«بنا به روایات سنتی، پیامبر تنها وسیله بود؛ او پیامی را که از طریق جبرئیل به او نازل شده بود، منتقل می‌کرد؛ اما به نظر من، پیامبر نقشی محوری در تولید قرآن داشته است (سروش، ۱۳۸۶).»  
با توجه به اشاره گوینده به روایات سنتی درباره سازوکار وحی، ارائه این سازوکار در قالب الگوی زیر مناسب به نظر می‌رسد:



دو بند زیر را در نظر بگیرید:

استعارۀ شعر به توضیح این نکته کمک می‌کند. پیامبر درست مانند یک شاعر احساس می‌کند که نیرویی بیرونی او را در اختیار گرفته است؛ اما در واقع - یا حتی بالاتر از آن: در همان حال - شخص پیامبر همه چیز است: آفریننده و تولیدکننده. بحث دربارهٔ اینکه آیا این الهام از درون است یا از بیرون حقیقتاً اینجا موضوعیتی ندارد؛ چون در سطح وحی تفاوت و تمایزی میان درون و برون نیست. این الهام از «نفس» پیامبر می‌آید و «نفس» هر فردی الهی است؛ اما پیامبر با سایر اشخاص فرق دارد؛ از آن‌رو که او از الهی بودن این نفس آگاه شده است. او این وضع بالقوه را به فعلیت رسانده است. «نفس» او با خدا یکی شده است. سخن مرا اینجا به اشتباه نفهمید: این اتحاد معنوی با خدا به معنای خدا شدن پیامبر نیست. این اتحادی است که محدود به قد و قامت خود پیامبر است. این اتحاد به اندازهٔ بشریت است؛ نه به اندازهٔ خدا.

اما پیامبر به نحوی دیگر نیز آفرینندهٔ وحی است. آنچه او از خدا دریافت می‌کند، مضمون وحی است؛ اما این مضمون را نمی‌توان به همان شکل به مردم عرضه کرد؛ چون بالاتر از فهم آنها و حتی ورای کلمات است. این وحی بی‌صورت است و وظیفۀ شخص پیامبر این است که به این مضمون بی‌صورت، صورتی ببخشد تا آن را در دسترس همگان قرار دهد. پیامبر، باز هم مانند یک شاعر، این الهام را به زبانی که خود می‌داند، و به سبکی که خود به آن اشراف دارد، و با تصاویر و دانشی که خود در اختیار دارد، منتقل می‌کند (همان).

ماحصل دو نقل قول اخیر را آن‌طور که در این بحث به کار آید، می‌توان به صورت زیر نشان داد:

نفس با خدا یکی شدهٔ پیامبر که محدود است ← الهام ← پیامبر

(صورت بخشی به

مضمون وحی)

تولید مضمون وحی

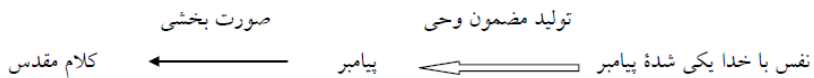
خدا ← پیامبر ← کلام مقدس

تناقض آشکاری که در اینجا به چشم می‌خورد، عبارت است از نسبت دادن تولید وحی، یک بار به نفس با خدا یکی شدهٔ پیامبر و یک بار هم به خود خداوند. به بیان دیگر، این پذیرفتنی نیست که آنچه نفس با خدا یکی شدهٔ پیامبر تولید می‌کند با توجه به اینکه این اتحاد به اندازهٔ بشریت است، با آنچه از خداوند به‌عنوان کمال مطلق صادر می‌شود یکی باشد (زیرا در غیر این صورت این اشکال پیش می‌آید که طبق سطور قبلی متن مورد بررسی به دلیل دانشمند نبودن پیامبر و احتمال ورود خطا در افکار و آرای وی در صورت اتحاد نفس او با خداوند چاره‌ای نداریم جز اینکه بپذیریم این محدودیت و خطاپذیری در خداوند هم راه دارد). لذا به نظر می‌رسد که مغالطهٔ «سیر نادرست بحث» بار دیگر در

اینجا رخ داده است. از سوی دیگر مفهوم نفس با خدا یکی شده پیامبر مفهوم مبهمی است و صاحب متن با به‌کارگیری آن دچار مغالطه «توسل به واژه‌های مبهم» شده است:

وجود الفاظ مبهم در یک گزاره سبب می‌شود که صدق و کذب آن گزاره، تعریف‌نشده باقی بماند. همین ویژگی زمینه‌ساز مغالطه توسل به واژه‌های مبهم است؛ زیرا شخص مغالطه‌کننده می‌تواند با سوءاستفاده از ویژگی مزبور مدعی شود که شرایط محقق‌شده خارجی با مدعی اولیه منافات ندارد و با تفسیر و توجیه درباره مصادیق واژه‌های استعمال‌شده آن مدعا را کماکان صادق و درست جلوه دهد (خندان، ۱۳۸۶، ص ۲۴۰).

برای پیش بردن بحث و با مسامحه، می‌توان از دو الگوی مذکور، الگوی زیر را نتیجه گرفت:



### سوم

وقتی به سراغ متن مورد بررسی می‌رویم، می‌بینیم در همان آغاز تلاش شده است تا به خواننده القا شود وحی همان الهام است، و پیامبر هم مثل شاعر است که این الهام را دریافت می‌کند و آن را با زبان خود به مردم می‌رساند. اگرچه این سازوکار برای به‌روز کردن وحی پیشنهاد شده است، با بررسی بیشتر این متن به نظر می‌رسد که در آن با استدلالی شبیه استدلال زیر مواجه هستیم:

الف) شواهدی وجود دارند که نشان می‌دهند قرآن دارای جنبه بشری است و پیامبر در ایجاد آن (صورت‌دهی به آن) نقش داشته است:

۱. تأثیر شخصیت، تاریخ زندگی، احوالات روحی و فرهنگ زمان پیامبر در متن قرآن؛

۲. وجود خطا در قرآن؛

ب) پس باید قرآن به شکلی بی‌صورت در اختیار پیامبر قرار گرفته باشد تا موارد مزبور از طریق صورت‌دهی پیامبر به مضمون وحی، وارد متن قرآن شده باشند («بالاتر از فهم آنها و حتی ورای کلمات است»);

ج) نفس پیامبر با خدا یکی می‌شود و به این ترتیب مضمون وحی در اختیار پیامبر قرار می‌گیرد.

با دقت در بند ج به نظر می‌رسد آنچه در اینجا رخ داده است، حذف واسطه‌ای به نام جبرئیل برای دریافت وحی و رساندن آن به پیامبر است و در عوض، نفس یکی شده پیامبر با خدا، این خلأ را پر می‌کند.

پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است: چه اشکالی پیش می‌آید اگر وساطت جبرئیل در نزول وحی حذف نمی‌شد و صورت‌دهی پیامبر به وحی نیز به قوت خود باقی می‌ماند؟! به‌ویژه اینکه

وساطت جبرئیل در نزول وحی مطلبی است که هم خود پیامبر آن را گزارش کرده است و هم همۀ اندیشمندان مسلمان بر آن اتفاق نظر دارند و هم اینکه صاحب متن برای رد آن برهانی اقامه نمی‌کند.

به نظر می‌رسد این حذف و جای‌گزینی بر اساس مغالطۀ کنه و وجه («Misplaced concreteness») یا

«چیزی نیست به جز» رخ داده است:

نام کنه و وجه برای این مغالطه از آن‌روست که چنان‌که ملاحظه شد شخص دانشمند یا هر فرد دیگر، هنگام مواجهه با یک صفت از اوصاف پدیده موردنظر - هرچند که آن صفت بسیار مهم باشد - گمان می‌کند که ذات و کنه وجود پدیده موردنظر چیزی نیست جز همان صفت. بنابراین در این مغالطه خطای اصلی این است که صفت شیء که وجهی از وجوه آن است، به جای ذات و کنه آن در نظر گرفته شده؛ به عبارت دیگر، کنه یک پدیده در وجهی از آن خلاصه شده است.

از آنجاکه این مغالطه معمولاً با عبارت «پدیده الف چیزی نیست جز صفت ب» بیان می‌شود، نام دیگری که برای این مغالطه در نظر گرفته شده و در برخی کتاب‌های منطق کاربردی و مغالطات شاهد آنیم عبارت است از مغالطۀ «هیچ نیست به جز» که اشاره به همان مطلب مذکور است (خندان، ۱۳۸۶، ص ۶۹).

در منابع اسلامی هم تأکید شده است که وحی دارای ماهیت تشریحی که مخاطب خود را به مقام نبوت تشریحی و رسالت می‌رساند خاص، انحصاری و غیرمکتسب است. در نتیجه بشر هیچ راهی برای درک وحی ندارد.

در متن مورد بررسی نیز به سبب عدم ذکر جنبۀ تشریحی و انحصاری وحی، آنچه در نظر مخاطب جلوه می‌کند این است: برای آنکه کسی وحی را دریافت کند کافی است فرایندی مانند سرودن شعر را تجربه کند یا به عبارت دیگر دریافت وحی چیزی جز وقوع نوعی کشف و الهام نیست و این همان تجربه‌ای است که شاعران و عارفان دارند. پس نیازی هم به وساطت شخصی چون جبرئیل وجود ندارد؛ زیرا در این حالت الهام موردنظر می‌تواند از طریق یکی شدن شخص با خدا ایجاد شود.

### نتیجه‌گیری

آشکار است که مدعای متن مورد بررسی، مدعای جدیدی نیست. در طول قرون که از زمان ظهور اسلام می‌گذرد، اتهام بشری بودن قرآن کریم هم در صورت و هم در مضمون بارها و بارها به این مصحف شریف وارد شده است. در متن یادشده نیز تلاش شده با استفاده از انواع مغالطات، مخاطبان مجاب شوند که صورت قرآن، همان کلام حضرت محمد ﷺ است و آنچه از طریق وحی به ایشان رسیده، چیزی جز مضمون وحی نبوده که البته آن هم به دلیل محدودیت‌های بشری وی خطاپذیر است.

در نقدی که در این مقاله بر مدعای مذکور و بر مبنای مغالطه‌یابی انجام شد، طیف متنوعی از مغالطات آشکارسازی شد؛ اما به نظر می‌رسد واپسین مغالطه مورد اشاره یعنی مغالطه «کنه و وجه» نقطه ثقل متن مورد بررسی باشد. علاوه بر این و در راستای همین مغالطه به نظر می‌رسد روند استدلال صورت گرفته در متن مزبور را می‌توان در چنین فرایندی ملاحظه کرد:

این برهان با مطرح کردن مدعا در قالب عنوان «کلام محمد» آغاز می‌شود. محور استدلال در سه بخش اول تبیین می‌شود. بخش چهارم و پنجم به شواهد تاریخی اختصاص می‌یابد و در بخش ششم هم با گرفتن این نتیجه که پس به دلیل گذر زمان و پیشرفت علم و برای جلوگیری از بروز مشکل باید قرآن را به‌روز معنا کرد پایان می‌یابد.

به نظر نگارنده اثر تخریبی متن مورد بررسی بر اعتقاد مسلمانان، ذیل این چهار عنوان آشکار می‌شود:

۱. پیامبران با شاعران و عارفان تفاوتی ندارند؛

۲. وحی با الهام و شعر تفاوتی ندارد؛

۳. قرآن خطاپذیر است و لزومی ندارد به همه دستوره‌های آن عمل شود؛

۴. قرآن باید به‌روز بازخوانی و تفسیر شود.

بدیهی است تازمانی که مغالطات مندرج در متن مزبور اصلاح نشوند، گرفتن چنین نتایجی به تعویق خواهد افتاد.

## منابع

خندان، علی‌اصغر، ۱۳۸۶، *مغالطات*، قم، بوستان کتاب.

عبدالکریم، سروش، ۱۳۸۶، کلام محمد: [www.Drsoroush.com/Persian.htm](http://www.Drsoroush.com/Persian.htm)

حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۷۴، *باب حادی عشر*، ترجمۀ حاج میرزا محمد علی حسینی شهرستانی، تصحیح محمود افتخارزاده، قم، دفتر نشر معارف اسلامی.

فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۳۷۹، *علم‌الیقین*، ترجمۀ حسین استاد ولی، تهران، حکمت.

نبویان، سید محمود، ۱۳۸۵، «مغالطات»، *معرفت فلسفی*، ش ۱۱، ص ۱۰۹-۱۵۶.

نبویان، سیدمحمود، ۱۳۸۲، *شمولگرایی*، قم، همای غدیر.

## منابع مرتبط جهت مطالعه بیشتر

اتو، رودلف، ۱۳۸۰، *مفهوم امر قدسی*، ترجمۀ همایون همتی، تهران، نقش جهان.

طباطبایی، سیدمحمد حسین، ۱۳۷۶، *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

فعالی، محمد تقی، ۱۳۸۵، *تجربه دینی و مکاشفۀ عرفانی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

مطهری، مرتضی، ۱۳۷۳، *وحی و نبوت*، تهران، صدرا.

میشل، توماس، ۱۳۸۱، *کلام مسیحی*، ترجمۀ حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.





## دفاع مجدد از دلیل عقلی ضرورت وحی بر اساس حکمت الهی

h\_karymi@yahoo.com

حمید کریمی / استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علم و صنعت ایران

دریافت: ۹۴/۵/۲۸ - پذیرش: ۹۴/۹/۲۵

### چکیده

پس از اثبات وجود خدا و جهان آخرت و مواجهه با وجود انسان، پرسشی اساسی رخ می‌نماید و آن اینکه آیا عقل می‌تواند مستقلاً نسبت به لزوم هدایت الهی داوری کند. پیروان پیامبران الهی تاکنون ادله پرشماری بر ضرورت عقلی ارسال انبیا اقامه کرده‌اند. یکی از این ادله، ضرورت وحی بر اساس حکمت الهی و محدودیت حس و عقل برای راهیابی به سعادت دنیوی و اخروی است. در مقابل، کسانی درصدد مخالفت برآمده و اشکالاتی را برشمرده‌اند. هدف از این نوشتار این است که با روشی عقلی و تحلیلی، ضمن نقادی اشکالات پرشماری که به تازگی برخی از مخالفان ضرورت عقلی ارسال انبیا وارد کرده‌اند، از دلیل مزبور دفاع مجدد صورت گیرد تا معلوم شود هدایت الهی لازم است. یافته‌های وجدان و عقل بشری برای پاسخ به پرسش‌های فراوان بشر دربارهٔ افعال مختلف و تأثیرات گوناگون آن بر جسم و روح او و دیگر موجودات و عوالم، بسیار محدود و ناقص‌اند. اخبار وحی به هر انسانی واصل شود مبنای محاجه در محکمه الهی قرار می‌گیرد و گر نه فقط عقل و فطرت مبنای محاسبه‌اند.

کلیدواژه‌ها: ضرورت وحی، لزوم نبی، نبوت، کمال انسان، سعادت انسان، حکمت الهی.

کتاب متکلمان و فیلسوفان ما آکنده از ادله‌ای دربارهٔ ضرورت عقلی ارسال انبیای الهی و فواید وجود آنهاست. در مقابل نیز افراد متعددی به مخالفت با این استدلال‌ها برخاسته‌اند. ادله‌ای که در کتاب مختلف از سوی متفکران ذکر شده‌اند از حیث قوت و ضعف متفاوت‌اند. از جمله نقدهای مفصلی که در سالیان اخیر بر بخش‌های مختلف نبوت عامه وارد شده است، مجموعه‌ای است با عنوان «نگاهی نقادانه به مبانی نظری نبوت» اثر حجت‌الله نیکویی که از طریق فضای الکترونیک منتشر شده است. ایشان در بررسی‌های خود چهار دلیل از مجموعهٔ استدلال‌های عقلی بر لزوم وجود وحی و نبی در کتاب مختلف را نقد و رد کرده و از این راه نتیجه گرفته‌اند که هیچ دلیل عقلی‌ای بر ضرورت ارسال انبیا نداریم. پرسش اصلی مقاله همین است که آیا دلیل عقلی تامی بر ضرورت وحی داریم یا نه؟

در این پژوهش ما از میان چهار دلیلی که نویسنده آنها را نقادی کرده، یعنی ۱. دلیل حکمت الهی، ۲. دلیل بر اساس قاعدهٔ لطف، ۳. دلیل نیاز به واسطه میان خدا و انسان و ۴. دلیل علم عنایی خداوند به نظام احسن، دلیل اول را که متقن‌تر به نظر می‌آید برگزیده‌ایم و ملاحظات وی را نقادی می‌کنیم.

ایشان به بندبند این دلیل اشکالاتی فرعی از این دست گرفته است:

به چه دلیل هدف از آفرینش انسان تکامل اختیاری اوست؟

دلیل قاطعی بر اثبات جهان آخرت نداریم (به عنوان مقدمه دلیل نبوت)؛

از کجا معلوم در قیامت، دو محل جدا برای بهشت و جهنم وجود دارد؟

چرا سعادت آخرت و شناخت خوب و بد در توان عقل نیست؟

به چه دلیل کمال انسان در قرب الهی است؟

متکلمان ابتدا نبوت را پذیرفته‌اند و سپس برای آن دلیل تراشی کرده‌اند.

اگر عقل ناتوان است، چگونه پیامبر راستین و دروغین را تمیز می‌دهد؟

اگر خداوند راه خاصی در نظر داشت، آن را از طریق عقل یا الهام به همه نشان می‌داد؛

بعثت پیامبران تنها و بهترین راه هدایت نیست.

اگر دلیل مزبور تام باشد، در هر عصری باید صدها هزار پیامبر ارسال شود؛ درحالی‌که قطعاً نبوده است؛

چرا در زمان پیامبر اسلام، در هیچ منطقه‌ای پیامبر وجود نداشته با اینکه تعالیم الهی تحریف شده بود؟

در زمان‌های گذشته امکان ارتباط با دیگر مناطق نبوده و به‌علاوه مبلغان محتاج اثبات نمایندگی از

طرف پیامبر و نیز صرف زمان بسیار بوده‌اند که چنین شرایطی وجود نداشته است؛

آیا ممکن است برخی انسان‌ها مانع ارسال انبیا یا رسیدن خبر آنها به همه مردم و اراده الهی شوند؟ چرا در بسیاری از دوره‌ها مانند فترت، در هیچ منطقه‌ای پیامبر نبوده است؟ بر اساس این اشکالات، دلیلی بر لزوم ارسال پیامبر برای همه انسان‌ها نداریم. این برهان و نیز این حجم و عمق در اشکالات، سابقه ندارد. در اهمیت بحث همین بس که نبوت و حدود آن، از ارکان عقاید توحیدی است. وی می‌افزاید:

پیروان ادیان الهی برای توجیه باور خود به کتاب‌های آسمانی موجود، ابتدا باید وجود خدایی مشخص و انسان‌وار را که عالم مطلق، قادر مطلق و خیر خواه مطلق است، اثبات کنند. پس از این مرحله باید اثبات کنند که این خدا در طول تاریخ با افرادی خاص سخن گفته و تعالیمی را به آنها وحی کرده و آنان را مأمور هدایت دیگران نموده است (اصل نبوت)... در این بخش وجود خدای عالم و قادر و خیرخواه را مفروض می‌گیریم و بحث را از نبوت آغاز می‌کنیم. عموم دین‌داران معتقدند که خداوند در گذشته‌های دور با افرادی خاص به طور مستقیم و یا به واسطه فرشتگان سخن گفته و آنها را مأمور هدایت و راهنمایی انسان‌های دیگر کرده است. مجموع تعالیم این پیامبران که در طول دوران رسالتشان از طریق وحی دریافت کرده‌اند، در کتاب‌هایی جمع‌آوری شده و به دست ما رسیده است (نیکویی، ۱۳۸۳، ص ۱ و ۲).

### اشکال: آیا بعثت پیامبران بر خداوند واجب است؟

نبوت در مفهوم عام خود، یکی از اصول بنیادین و مشترک همه ادیان الهی است. مطابق این اصل، خداوند در طول تاریخ با انسان‌هایی سخن گفته و آنها را مأمور هدایت و راهنمایی مردم به سوی کمال معنوی و سعادت حقیقی کرده است. بعضی از این پیامبران صاحب کتاب و شریعت بوده‌اند و بعضی دیگر فقط وظیفه تبلیغ تعالیم پیامبران پیشین را به عهده داشتند. در این تعریف کلی از نبوت، پیروان همه ادیان ابراهیمی اتفاق نظر دارند. اختلافی اگر هست، در مصادیق این اصل کلی است. بدیهی است که پیش از پرداختن به این اختلافات، باید به پرسشی بنیادین پاسخ داد و آن اینکه آیا دلیل محکم و قاطعی برای اثبات نبوت در مفهوم کلی (و صرف نظر از مصادیق آن) وجود دارد؟ متفکران اسلامی (به‌ویژه شیعه) بحث را از ضرورت نبوت آغاز می‌کنند. به اعتقاد آنها می‌توان با ادله عقلی و پیشینی نشان داد که ارسال رسل بر خداوند واجب است؛ لذا محال است که پیامبرانی مبعوث نشده باشند. به عبارت دیگر، حتی اگر در شرایطی باشیم که (بنا به فرض) خبری از رسولان الهی نداشته باشیم، می‌توانیم با تجزیه و تحلیل‌های عقلی صرف به این نتیجه برسیم که خداوند حتماً پیامبرانی را تا کنون فرستاده است، و وظیفه ما فقط شناخت پیامبران حقیقی و استفاده از تعالیم و حیاتی آنها برای رسیدن به کمال و سعادت است (نیکویی، ۱۳۸۳، ص ۳).

### دلیل ضرورت وحی (بر اساس حکمت الهی و محدودیت شناخت‌های حسی و عقلی بشر)

این دلیل بر مبنای نقصان علم و دانش بشری و عدم کفایت عقل انسان در شناخت راه کمال و سعادت اقامه شده است:

الف) خدای متعال انسان را برای تکامل اختیاری آفریده است؛

ب) تکامل اختیاری در گرو شناخت صحیح دربارهٔ سعادت و شقاوت دنیا و آخرت است؛

ج) عقل انسان برای چنین شناختی کفایت نمی‌کند.

نتیجهٔ این مقدمات این است که حکمت خدای سبحان اقتضا دارد که برای اینکه نقض غرض از خلقت انسان پیش نیاید، خدا راه دیگری (وحی) در اختیار انسان قرار دهد تا از آن راه پی به سعادت دنیا و آخرت ببرد و بتواند کمال اختیاری پیدا کند (مصباح، ۱۳۶۷، ص ۳۲۰؛ همو، ۱۳۷۲، درس ۲۲؛ همچنین ر.ک: فیض کاشانی، ۱۳۸۴، ج ۱، باب الاضطرار الی الرسل).

اکنون خوب است نگاهی انتقادی به این استدلال بیندازیم:

### هدف از آفرینش انسان، تکامل اختیاری یا امری دیگر؟

یکی از مباحث کلامی که معمولاً ذیل صفت حکمت الهی بحث می‌شود، هدف از آفرینش است. این بحث از جهت عقلی و نقلی قابل طرح است.

### اشکال

۱. مقدمهٔ اول این دلیل از کجا آمده است؟ لازمهٔ منطقی حکمت الهی این است که از آفرینش هر موجودی هدفی داشته باشد؛ اما این هدف می‌تواند مصادیق بی‌شماری داشته باشد. حال چگونه (و با کدام دلیل عقلی) معلوم شده است که خدای متعال انسان را برای تکامل اختیاری آفریده است؟ (نیکویی، ۱۳۸۳، ص ۴).

### پاسخ

قبل از هر چیز باید به این مطلب اشاره کرد که صورت کامل‌تر استدلال چنین است:

الف) هدف از آفرینش انسان، تکامل اختیاری است؛

ب) تکامل اختیاری انسان، در گرو اعمال اختیاری اوست؛

ج) اعمال اختیاری محتاج شناخت خوب و بد و راه سعادت و شقاوت در همهٔ ابعاد فردی و اجتماعی، مادی و معنوی، دنیوی و اخروی است؛

د) شناخت‌های حسی و عقلی بشر برای رسیدن به سعادت کامل دنیا و آخرت کافی نیستند؛

نتیجه: مقتضای حکمت الهی این است که راه دیگری ورای حس و عقل برای شناختن مسیر تکامل همه‌جانبه در اختیار بشر قرار دهد تا انسان‌ها بتوانند، مستقیماً یا با وساطت فرد یا افراد دیگری از آن بهره‌مند شوند.

حال می‌گوییم در بحث حکمت الهی تبیین شده است که افعال الهی چون از صفات ذاتی کمالی سرچشمه می‌گیرند، همواره دارای بالاترین خیر و کمال هستند. از سوی دیگر افعال الهی چون هدفی

خارج از ذات ندارند، پس به قول معروف بین فلاسفه، علت غایی برای افعال الهی همان علت فاعلی است؛ یعنی از آنجا که خداوند کمال مطلق است، علت غایی افعال او خارج از ذات او نیست و همان حب به ذات است و بالتبع به خیر و کمالات مخلوقاتش تعلق گرفته است.

بعدها هر چه به عنوان هدف آفرینش انسان در ضمن آموزه‌های پیامبران آمده، در واقع اهدافی میانی و در راستای رسیدن به کمال هر چه بیشتر و به تعبیر دینی تقرب الی الله است (آزمایش و امتحان مردم (بقره: ۱۵۵)، انتخاب بهترین‌ها (ملک: ۲)، عبادت و معرفت (ذاریات: ۵۶)، وصول به رحمت الهی (هود: ۱۱۸)). آن دلیلی که اثبات می‌کند هدف تکامل است، حکمت مبتنی بر علم، قدرت و رحمت مطلق الهی است. اساساً هیچ حکیمی به دنبال نقص یا درجا زدن و توقف نیست. قهراً می‌ماند حالت سوم، یعنی بالا رفتن و کمال.

اما اینکه قید اختیاری به کمال ضمیمه شده، برای این است که کمال هر موجودی با توجه به ویژگی‌های او است. کمال جماد، کمال نبات نیست و کمال حیوان و موجود غیرمختار، کمال انسان مختار نیست. بنابراین نهایت کمال انسان این است که به کمالاتی برسد برآمده از انتخاب او بر اساس آگاهی و اختیار (دو امتیاز اصلی انسان). پس نتیجه این شد که اگرچه هدف می‌تواند مصادیق بی‌شماری داشته باشد، همه این مصادیق باید در یک وجه جامع که کمال انتخابی است، مشترک باشند (مصباح، ۱۳۷۲، درس ۲۲ و ۲۰ و ۱۱). به بیان فنی‌تر می‌توان دربارهٔ مقدمهٔ اول گفت:

۱. خداوند حکیم است و کار لغو انجام نمی‌دهد؛  
۲. هدف از خلقت هر موجودی رسیدن به کمال متناسب با استعدادها و قابلیت‌هایی است که خداوند در او قرار داده است؛

۳. قرار دادن عقل و اختیار در انسان بر اساس هدفی است؛

۴. اگر هدف از خلقت انسان همان هدفی باشد که از خلقت موجودات فاقد عقل و اختیار دارد، قرار دادن این دو خصیصه در انسان لغو و غیرحکیمانه خواهد بود؛

نتیجه: پس مقتضای حکمت الهی آن است که انسان به کمال اختیاری خود برسد.

## اشکال: توانایی عقل و اثبات معاد

یکی از مباحث کلامی، توانایی و ناتوانی عقل در اثبات معاد است.

در مقدمهٔ دوم این دلیل سخن از «سعادت و شقاوت دنیا و آخرت» آمده است. پیش‌فرض این مقدمه توانایی عقل در اثبات معاد است. در این مورد سه نکته مهم را باید در نظر داشت:

الف) این پیش‌فرض مورد تردید بسیاری از فیلسوفان و متکلمان (خصوصاً در عصر حاضر) قرار گرفته و قضاوت قاطع در مورد آن مستلزم نگاهی نقادانه و موشکافانه به این ادله و بررسی نقدهای مخالفان و دفاعیات موافقان است (برای مطالعه ادله موافق و مخالف در مورد معاد و زندگی پس از مرگ، ر.ک: مرگ و جاودانگی: مقالاتی از هیوم، راسل، فلو و...، ترجمه سیدمحسن رضازاده). به هر حال ابتدا باید وجود جهان آخرت و زندگی پس از مرگ را با دلیل عقلی محکم و قاطع اثبات کرد تا بتوان از آن در مقدمه این استدلال استفاده کرد. آیا چنین دلیلی تاکنون اقامه شده است؟ (نیکویی، ۱۳۸۳، ص ۴).

## پاسخ

آری، جهان آخرت و معاد در کنار توحید دو رکن اولی و اساسی عقید و پایه برای اندیشه‌های دیگر دینی است و به گمان ما ادله محکم و تامّ عقلی بر این دو رکن وجود دارد. متکلمان همه ادیان و بسیاری از فیلسوفان در آثار خود ادله فراوانی بر لزوم وجود جهان آخرت ذکر کرده‌اند که در محل خود طرح و درباره‌شان بحث شده است. برهان عدالت، برهان حکمت و برهان میل به جاودانگی انسان از محکم‌ترین ادله در این باب هستند. به طور فشرده می‌توان گفت: انسان‌ها در دنیا متفاوت‌اند. برخی فقط کارهای خوب، و برخی کارهای کمتر خوب، برخی کارهای زشت و بعضی زشت‌ترین کارها را انجام می‌دهند. اگر خداوند عادل است، باید جهان دیگری باشد که نتایج اعمال خوب و بد انسان‌ها معلوم گردد و عدالت محقق شود. خداوند عادل است؛ پس جهان دیگری هست که محل تحقق عدل الهی است؛ یا اگر خداوند حکیم است، باید جهان دیگری باشد که مکمل این دنیا و معنادهنده به آن باشد؛ اما خداوند حکیم است پس تالی هم محقق است. به نظر می‌رسد ادله ضرورت معاد تمام هستند که البته بحث مفصل و دقیق آن به مجال دیگری مربوط است (از جمله ر.ک: حلی، ۱۴۰۷ق، ص ۴۰۵؛ لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۱۵۹؛ شعرانی، ۱۳۷۲، ص ۵۶۴؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۲۶۱؛ سبحانی، ۱۳۸۸، باب الثامن، فصل الاول؛ مصباح، ۱۳۷۲، درس ۴۴؛ محمدرضایی، ۱۳۹۰، ص ۴۱۹-۴۲۲؛ دیوید چایدستر، ۱۳۸۰؛ مایکل پترسون و دیگران، ۱۳۷۶، فصل دهم).

نکته مهم این است که همان‌گونه که افرادی مانند علامه طباطبائی تصریح کرده‌اند و آیت‌الله مصباح نیز در دلیل مورد بحث از آن استفاده کرده، پذیرش معاد شرط لازم برای تشکیل برهان ضرورت بر وحی است. به عبارت دیگر، در سیر منطقی مباحث عقیدتی، اصل معاد مقدم بر نبوت است. پس در اینکه دلیل نبوت محتاج اثبات معاد است با شما موافقیم؛ اما درباره اینکه جهان آخرت، مورد تردید و اثبات‌نشده است با شما مخالفیم.

## اشکال: راهیابی عقل به وجود بهشت و جهنم

آیا عقل به وجود یا عدم بهشت و جهنم در آخرت پی می‌برد؟ این مسئله درخور تأمل است. فرض کنیم وجود جهان آخرت و زندگی پس از مرگ، با دلیل عقلی قابل اثبات باشد؛ اما مسلم است که عقل انسان حداکثر می‌تواند وجود معاد (بدون جزئیات آن) را اثبات کند و اثبات وجود دو نوع زندگی پس از مرگ (یکی در بهشت و دیگری در جهنم) از عهده عقل خارج است و لذا... نمی‌توان در ادله عقلی ضرورت نبوت سخن از سعادت و شقاوت آخرت زد (نیکویی، ۱۳۸۳، ص ۴).

### پاسخ

با توجه به ادله عقلی معاد و تفاوت اعمال انسان‌ها از جهت خوبی و بدی، قهراً در دنیای دیگر و در هنگام پاداش و کیفر، باید دو محل جداگانه باشد تا کسی که کیفر می‌بیند، مثلاً در آتش می‌سوزد، مزاحم کسی که در حال خوشی و در نعمت به سر می‌برد، نشود تا عیش او منغص نگردد. اینکه همه انسان‌ها با اینکه هریک میزانی متفاوت از کارهای خوب و بد دارند در یک محل قرار داده شوند، مخالف عدالت الهی است. پس انسان‌ها دست‌کم به دو دسته اصلی تقسیم می‌شوند و دو وضعیت متفاوت از جهت تعالی و سقوط، سعادت و شقاوت و قرب و بعد نسبت به خداوند دارند.

## اشکال: راه دست یافتن به سعادت آخرت

با صرف نظر از نکات فوق، می‌توان فرض کرد که سعادت و شقاوت آخرت، نتیجه عمل کردن و یا عمل نکردن به مقتضای عقل و فطرت و وجدان بشری است... لذا مقدمه دوم (با فرض صحت) ناتمام است. برای اثبات ضرورت نبوت ابتدا باید اثبات کنیم که رسیدن به سعادت آخرت علاوه بر عمل کردن به احکام عقل و اخلاق و وجدان، شرایط دیگری هم دارد که شناخت آنها از عهده عقل بشر بیرون است. اثبات عقلی و پیشینی این مدعا کاری است کارستان که تاکنون هیچ فیلسوف یا متکلمی از عهده آن برنیامده است (نیکویی، ۱۳۸۳، ص ۴-۵).

### پاسخ

این کارستان انجام شده است و در کتب عالمان مختلف آمده که در بحث از مقدمه بعد بیان خواهد شد.

## اشکال: توانایی عقل در راهیابی به سعادت

اما پیردازیم به مقدمه سوم که رکن اصلی این استدلال است. در این مقدمه گفته شده که عقل انسان توانایی کشف و شناخت راه رسیدن به کمال اختیاری و سعادت واقعی را ندارد و بنابراین خداوند باید از راه بعثت پیامبران و انزال وحی آسمانی این نقص را جبران کند تا بشر بتواند به سعادت و کمال واقعی برسد. خوب است عین این مدعا را از جای دیگری هم نقل کنیم و سپس به نقد و بررسی آن پردازیم:

«شناخت و آگاهی‌های حسی و عقلی به دلیل محدودیت‌های فراوان و آسیب‌های جدی یارای رساندن و هدایت انسان به قلّه رفیع سعادت [و کمال] را ندارد. بنابراین لازم است که خداوند بر اساس صفات هدایتگری و حکمت، هادی و راهنمای دیگری افزون بر عقل و در عین حال همسو با آن برای انسان قرار دهد» (عزیزی و غفارزاده، ۱۳۸۶، ص ۵۲).

حقیقت این است که معنای واژه‌های «سعادت» و «کمال» در این مقدمه معلوم و مشخص نیست. بنابراین ابتدا باید این دو واژه کلیدی به طور واضح و دقیق و البته با رعایت دو نکته مهم تعریف شوند: اول اینکه مقام و جایگاه بحث کنونی، یعنی عقلی و پیشینی بودن آن فراموش نشود؛ و دوم آنکه تعریف بدون دلیل و مبنا نباشد... تازه نوبت به اثبات عقلی آن می‌رسد. در اینجا هر تعریفی که برای «سعادت» و «کمال» می‌کنیم، باید با دلیل عقلی و پیشینی نشان دهیم که عقل انسان نمی‌تواند راه رسیدن به آن سعادت و کمال را کشف کند... اکنون به تعریف دین‌داران از سعادت و کمال می‌پردازیم:

الف) به زعم دین‌داران، سعادت واقعی یعنی نجات و رستگاری در آخرت (جهان پس از مرگ)؛ اما اولاً این تعریف هنگامی درست است و می‌تواند پشتوانه مقدمه مورد بحث باشد که از پیش و به روش عقلی وجود زندگی پس از مرگ اثبات شده باشد؛ و ثانیاً دلیل این مدعا که می‌گویید: «عقل از کشف راه رسیدن به سعادت واقعی (رستگاری در آخرت) عاجز است» چیست؟ عقل آدمی (با فرض اثبات معاد و زندگی پس از مرگ) فی‌الجمله حکم می‌کند که عمل به احکام عقل و اخلاق و فطرت و وجدان انسانی همراه با صداقت و اخلاص (هرچند همراه با لغزش‌ها و خطاهای غیرعمدی) می‌تواند ما را به سعادت آخرت برساند و اگر سعادت آخرت به چیزی بیش از این نیاز داشته باشد، خداوند به گونه‌ای آدمیان را از آن آگاه خواهد کرد؛ ولی فراموش نکنیم که در اینجا هم با گزاره‌ای شرطی روبه‌رو هستیم که شرط یا مقدم آن (ناکافی بودن عمل به احکام عقل و فطرت برای رسیدن به سعادت آخرت) به روش عقلی و پیشینی قابل اثبات نیست و بنابراین نتیجه یا تالی آن (ضرورت وحی و نبوت) معلق و مشروط به اثبات آن مقدم (شرط) است و این، مدعای ضرورت نبوت را زیر سؤال می‌برد.

ب) کمال واقعی نیز در میان دین‌داران به معنای رسیدن به مقام قرب الهی گرفته می‌شود (رجبی، ۱۳۷۸، ص ۲۲۵)؛ اما این تعریف، گرانبار از مفاهیم دینی است و لذا در بحث کنونی که ماهیت عقلی و پیشینی دارد، قابل استفاده نیست. به عبارت دیگر می‌توان پرسید که مفهوم «قرب الهی» از کجا آمده؟ از اینها گذشته باز هم می‌توان پرسید که از کجا معلوم عمل به احکام عقل و فطرت و پیروی از قواعد اخلاقی نمی‌تواند ما را به مقام قرب الهی برساند؟ (نیکویی، ۱۳۸۳، ص ۶۰۵).

## پاسخ

با توجه به اثبات عقلی معاد و دو جایگاه خوب و بد برای اهل سعادت و شقاوت و نیز محدودیت ادراک ابزارهای مختلف معرفتی، لزوم وحی معلوم می‌شود؛ اما درباره مراد از سعادت یا کمال بشر و رسیدن به قرب هر چه بیشتر، گفته شد که هدف خلقت الهی قطعاً رسیدن به کمال هر چه بیشتر مخلوقات است که ترجمان آن به زبان دینی، مقام قرب الهی است؛ زیرا کامل‌ترین موجود همان الله یا خدای یگانه است و



نزدیکی به کمال، یعنی قرب به خدا؛ اما حقیقت آن را عقل می‌فهمد و لازم می‌بیند. به علاوه رستگاری در آخرت و رسیدن به مقام قرب الهی دو حقیقت هستند که لازم و ملزوم یکدیگرند.

توضیح لزوم وحی بدین قرار است:

اولاً نه تنها بشر نخستین، بلکه بشر متمدن و پیشرفته امروز نیز نتوانسته با عقل خود نظام قانونی کامل و جامعی برای پیشرفت زندگی بشر، حتی از جهت مادی تهیه کند؛ چه رسد به بعد معنوی و اخروی. اختلاف فراوان فلاسفه و عقلا و تجدیدنظر و اصلاحات مکرر قوانین از سوی متفکران جوامع مختلف، بهترین شاهد بر نقص و محدودیت درک بشری است؛

ثانیاً اشکال اساسی در این است که شناخت کامل راه سعادت و خوب در همه امور زندگی محتاج اطلاعاتی است که در اختیار بشر نیست. شناخت همه ابعاد وجود انسان از نظر جسمی و روحی، اعمال مختلف و تأثیرات آن بر دیگر موجودات عالم، تأثیرات مادی و دنیوی و به‌ویژه تأثیرات معنوی و اخروی اعمال، تفاوت‌های انسان‌ها و شرایط افراد در طول تاریخ، همگی اموری هستند که هیچ عاقل و دانایی، نمی‌تواند ناتوانی و محدودیت ادراک بشر را نسبت به آنها انکار کند؛

ثالثاً در وجود انسان قوای مختلفی همچون عقل و غضب و شهوات از یک جهت و حس، خیال، وهم و عقل از سوی دیگر وجود دارد و دربارهٔ اینکه انسان تا چه حد باید به هریک از قوا توجه کند و بر اساس مقتضای هریک عمل نماید تا به بالاترین مصالح دست یابد، عقل نمی‌تواند راهنمایی کامل باشد.

به بیانی روشن‌تر انسان نخستین یا بشر نوین یقین دارد که نمی‌داند و نمی‌تواند بفهمد که مثلاً در باب خوردنی‌ها، آیا همه آنچه را در دسترس من است می‌توانم بخورم و بیاشامم یا نه؟ آیا هر گیاه و رویدنی را می‌توان خورد؟ آیا هر آبی یا هوایی یا جانوری را می‌توان خورد یا نه؟ من که مخلوق و مملوک خالق هستم آیا مجاز به استفاده از این خوردنی‌ها هستم؟ آیا شرطی برای خوردن هریک از این خوردنی‌ها وجود دارد؟ چه شرطی؟ یا برخی به صلاح دنیا یا آخرت من نیست؟ کدام‌یک سودمند است؟ کدام‌یک مضر است؟ کدام‌یک ضروری است و کدام نه؟ کدام را بخورم، در دنیا و آخرت وضع بهتری خواهم داشت؟ کی می‌توانم بخورم و کی نمی‌توانم؟ آیا حدی برای خوردن و آشامیدن هست؟ آیا وسیله و ظرف خوردن در این امور مؤثر است یا نه؟ آیا شرایط افراد دیگر مثل گرسنگی و تشنگی آنان، در وضعیت من مؤثر است یا نه؟ آیا خوردن در ساعات و روزهای مختلف یا صبح و شب فرقی دارد؟ آیا خوردن اموال دیگران خوب است یا بد یا در شرایطی خوب است و در شرایطی بد؟ آن شرایط چیست؟ و ده‌ها و صدها پرسش دیگر. نظیر این ابهامات درباره پوشیدنی‌ها، دیدنی‌ها،

شنیدنی‌ها، بوییدنی‌ها، لمس کردنی‌ها، گفتنی‌ها، تخیلات، احساسات، ارتباط با انسان‌ها و موجودات دیگر و... مطرح است. بدیهی است که اگر گفته شود به هر دیدگاهی عمل شود به سعادت و کمال خواهیم رسید، گرفتار نسبت در اخلاق و احکام اخلاقی خواهیم شد و خوب و بد ثابتی نداریم (البته این سخن مردود است). فطرت انسانی هم معیار ثابت و مشترک و روشنی نیست و بر اثر عملکرد افراد و تحت تأثیر افکار و عقاید انسان در بیشتر افراد خلوص اولیه خود را از دست می‌دهد و فقط در شرایط خاصی مانند مواجهه با مرگ ظهور می‌یابد. پس هرگز و هیچ‌گاه اخلاق و فطرت و عقل بشر توان پاسخ‌گویی و تعیین میزان تأثیر این فروض و حالات را در آینده بهتر یا بدتر ما ندارند.

بر اساس آیه «يُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۱۵۱) پاسخ به همه گزاره‌های خردگریز دستاورد لازم و اصلی وجود انبیاست. احکام روشن عقل و وجدان بسیار محدود، و برای گذران زندگی پرفراز و نشیب و پرابهام ناکافی‌اند.

پس تا اینجا معلوم شد که اگر مبدأ و معادی برای داشتن جایگاه خوب و برتر در دو جهان داریم، مجهولات و نیازهای فراوانی داریم که باید خداوند عالم، قادر، حکیم و خیرخواه به نحوی به آنها پاسخ دهد. عدم پاسخ‌گویی او موجب نقص در صفات کمال الهی است و چنین چیزی نشدنی است. از این رو ادعا شده است که نخستین انسان باید برخوردار از وحی باشد (مصباح، ۱۳۷۲، درس ۲۲).

با این بیان روشن شد که اگر من نوعی، خود به‌عنوان نبی برگزیده شده‌ام و ابزار وحی در اختیار دارم که باید بر اساس آن عمل کنم و اگر نبی نیستم، یا اخبار به من می‌رسد و پیامبری در نقاط نزدیک و دور هست که در دسترس است: «فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ» (آل عمران: ۲۰)؛ «وَأَوْحَىٰ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرْكُمْ بِهِ وَ مَنِ بَلَغَ» (انعام: ۱۹) که بر این اساس من هم مسئولیت بیشتری پیدا می‌کنم؛ یا در زمانه و منطقه‌ای زندگی می‌کنم که (به‌رغم احساس نیاز)، به پیامبر یا آموزه‌های الهی او دسترس ندارم و یا اصلاً عقل من به این نیاز و نقص خود پی نمی‌برد و در حقیقت مانعی طبیعی یا انسانی یا فکری وجود دارد. در دو صورت اخیر فقط یک حجت بر من تمام شده است و ملاک محاسبه افکار، اخلاق و اعمال من، عقل و وجدان است: «ان لله على الناس حجتين» (کلینی، ۱۳۵۰، ج ۱، ص ۱۶؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۹۱)؛ «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا» (اسراء: ۱۵). آنچه باقی است اینکه ببینیم در اطراف ما پیامبری هست یا خیر و خبر او در دسترس ماست یا نه و چگونه به صدق و کذب ادعای مدعیان پی ببریم، که اینها مباحث بعدی هستند.

## اشکال: علت توسل به ناتوانی عقل در مسئله ضرورت وحی

اما جای این سؤال خالی است که چه عاملی موجب شده است تا متکلمان اسلامی برای اثبات ضرورت نبوت به چنین مدعایی متوسل شوند؟ پاسخ به نظر روشن است. آنها ابتدا اصل نبوت را پذیرفته و تعالیم مدعیان نبوت را به عنوان حقایق مسلم و حیاتی و راه صحیح رسیدن به سعادت و کمال قلمداد کرده و چون دیده‌اند که بسیاری از این تعالیم (مانند وجوب نماز و روزه و حج و... آن هم با کیفیتی که آنها می‌گویند) از طریق عقل قابل حصول نبوده و نیست، با خود گفته‌اند که «عقل از کشف و شناخت راه رسیدن به سعادت و کمال ناتوان است و در این مورد نیازمند وحی است». آن‌گاه همین مدعا را دستمایه یک برهان عقلی در اثبات ضرورت وحی و نبوت کرده و بدین ترتیب در دام دور و مصادره به مطلوب گرفتار شده‌اند (نیکویی، ۱۳۸۳، ص ۶ و ۷).

### پاسخ

اولاً این سخن ذهن‌خوانی و انگیزه‌خوانی احتمالی است و مسلم و مستدل نیست؛ ثانیاً نباید مرتکب مغالطه خلط انگیزه با انگیزه شد؛ یعنی بر فرض که انگیزه غلط و بد باشد، منطقاً نمی‌توان نتیجه گرفت که انگیزه هم غلط و باطل است. شما اصل استدلال را باید نقد کنید، به هر انگیزه‌ای که طرح شده باشد؛ ثالثاً این سخن را عیناً درباره مدعیات شما نیز می‌توان گفت؛ یعنی ابتدا اصل نبوت و وحی را باطل و غیرلازم دانسته‌اید یا با آموزه‌های دینی مشکل داشته‌اید، سپس معتقد شده‌اید که در هر استدلالی بر لزوم وحی، یک یا چند اشکال اساسی وجود دارد که باید یادآور شد؛ رابعاً حل مسئله این است که قبل از مراجعه به وحی، پرسش‌های پرشماری پیش روی هر انسان به دنبال حقیقت و کمالی قابل طرح است (چنان‌که گذشت) که عقل به‌تنهایی از پاسخ‌گویی به آنها عاجز، و به محدودیت خود معترف است.

## اشکال: توانایی یا ناتوانی عقل در حل مسائل مختلف

اکنون (به روش برهان خُلف) فرض کنیم که عقل آدمی واقعاً برای هدایت و رساندن او به سعادت و کمال واقعی کافی نیست. پرسش این است که این «ناکافی بودن» ناشی از چیست؟ پاسخ دین‌داران این است که نقص و محدودیت ذاتی عقل و جایز الخطا بودن و گرفتاری آن در چنگال نفسانیت و... عامل اصلی ناتوانی‌اش در شناخت راه صحیح رسیدن به کمال و سعادت است؛ اما در اینجا یک نکته مهم مغفول واقع شده و آن اینکه اگر چنین باشد، راه جبران آن بعثت پیامبران و انزال وحی آسمانی نیست؛ چراکه قبول نبوت مدعیان نبوت و فهم تعالیم و حیاتی پیامبران راستین نیز با ابزار عقل صورت می‌گیرد و عقل ناقص و خطاکار و آسیب‌پذیر و اسیر در چنگال نفسانیت در اینجا هم ممکن است پایش بلغزد و در

تشخیص پیامبران واقعی از دروغین ناکام بماند و حتی به تشخیص غلط دچار شود و در صورت شناخت پیامبران واقعی، در فهم تعالیم به‌یادگارمانده از آنها (کتاب آسمانی و سنت) نیز به ورطه خطا و کج‌فهمی و یک‌سونگری در افتد و لذا هدف خداوند از وحی و نبوت حاصل نشود (نیکویی، ۱۳۸۳، ص ۷).

### پاسخ

عقل بالاترین موهبت الهی به بشر است و توانایی‌های بسیار دارد و امور فراوانی را درک می‌کند؛ اما محدودیت کارکرد هم دارد و به برخی امور احاطه ندارد و از کلیت برخوردار است و در مقام تشخیص و عمل هم از امیال و حب و بغض تأثر می‌پذیرد. اگر چشم و بینایی بسیار خوب و سودمند است، به معنای این نیست که شنیدنی‌ها را هم می‌شنود و محدودیتی نسبت به سایر مدرکات ندارد؛ یا اینکه هر چه را دیدنی است با چشم بدون سلاح و ابزار هم می‌توان دید یا چشم اصلاً در مشاهده خطا نمی‌کند. همچنین است درباره گوش و شنوایی و سایر قوای ادراکی بشر. عقل نیز بسیاری از امور را درک می‌کند، اما هر چیزی را که جزو مدرکات است، نمی‌توان با عقل درک کرد. محسوسات از محدوده درک عقل خارج‌اند و به همین ترتیب یافته‌های قلبی و وحیانی. نباید مرتکب مغالطه همه یا هیچ شد. نه جمله «عقل همه امور را درک می‌کند.» صحیح است و نه گزاره «عقل هیچ امری را درک نمی‌کند.»

از سوی دیگر فیلسوفان و متکلمان برای عقل محدودیت‌هایی در این بحث ذکر کرده‌اند؛ مانند کلی و مجمل بودن احکام عقل، آسیب‌پذیر بودن عقل از سوی امیال و غرایز در مقام تشخیص و عمل، و ناتوانی عقل در تشخیص آثار اخروی اعمال. ما در اینجا برای پرهیز از درافتادن در مشکلات دفاع از همه موارد، بر روی محدودیت نسبت به آثار اخروی تأکید داریم؛ به این معنا که عقل به علت عدم احاطه به جهان آخرت و تأثیرات دنیا بر آخرت (که این محدودیت ذاتی عقل است) نیازمند هدایت خداوند محیط بر همه امور است.

عقل در مواجهه با انبیا با دیدن معجزه یا جمع قراین می‌تواند به صدق نبی پی ببرد. همچنین بسیاری از آموزه‌های انبیا را نیز با محک عقل درک می‌کند؛ اما معنایش این نیست که همه آموزه‌های الهی و دینی را می‌فهمد؛ به این معنا که احاطه بر آنها می‌یابد و صحت و سقم گزاره را مستقلاً درک می‌کند؛ بلکه در باب گزاره‌های خردگریز، به واسطه صدق و عصمت نبی، آنها را می‌پذیرد. پس نه اعتبار عقل به نحو کلی رد می‌شود و نه خللی در خلقت خدا و یا ارسال انبیا وجود دارد. عقل حجت است فی‌الجمله و اگر با پیامبری مواجه شود، می‌تواند راستی او را و بخشی از آموزه‌های او را (که اصطلاحاً گزاره‌های خردپذیر و خردستیز می‌نامند) بفهمد. بخش دیگری را هم که خردگریز و فراعقلی هستند، با تکیه بر وحی و استفاده از علم غیب و لایزال الهی (غیرمستقیم) می‌فهمد و می‌پذیرد.

## اشکال: انتخاب پیامبران یا راهنمایی همه انسان‌ها؟

اگر از همه اشکالات فوق بگذریم، نتیجه مقدمات این دلیل بیش از این نیست که خداوند باید به طریقی انسان را در کشف راه کمال راهنمایی کند؛ اما بعثت پیامبران فقط یکی از راه‌هاست و راه‌های دیگر (مانند وحی یا الهام به تک‌تک آدمیان) هم وجود دارد. بنابراین دلیل فوق اعم از مدعاست (نیکویی، ۱۳۸۳، ص ۷).

### پاسخ

طبق آنچه گذشت، مدعا این شد که خداوند باید راه سعادت و شقاوت را به انسان مختار و عاقل بنمایاند تا او بتواند در سایه انتخاب آگاهانه به کمال هر چه بیشتر برسد. در اینجا چند راه فرض می‌شود؛ اما عقل راه خاصی را نشان نمی‌دهد و تابع چگونگی رسیدن پیام است. عقل حتی دقیقاً نمی‌تواند بگوید که همه حالات، قابل تحقق خارجی و صلاح هستند یا نه؛ اما سخن دیگر عقل این است که اگر از میان دو یا چند راه ممکن، خداوند حکیم راه خاصی را برمی‌گزیند، قطعاً بهترین و حکیمانه‌ترین راه است. به‌علاوه ما نمی‌توانیم به او دیکته کنیم که باید از این راه ما را راهنمایی کنی نه از راه دیگر. آنچه نیاز و طلب انسان از خالق است دستیابی به نقشه راه کمال است، از هر طریقی باشد گو باش.

## اشکال: تعداد لازم پیامبران در هر دوران

اگر این دلیل درست باشد و بنا به مقتضای حکمت الهی، ارسال پیامبران از سوی خداوند ضرورت داشته باشد، لازمه منطقی آن این است که در هر عصری صدها هزار پیامبر مبعوث شود؛ به‌طوری‌که در هر منطقه‌ای از مناطق روی کره زمین یک پیامبر وجود داشته باشد تا مردم سراسر جهان همواره بتوانند به طور مستقیم و بدون واسطه از هدایت‌ها و راهنمایی‌های پیامبران بهره‌مند شوند؛ درحالی‌که در هیچ عصری چنین نبوده است. حال آیا بر طبق مقدمات دلیل مذکور، خداوند در بسیاری موارد خلاف حکمت عمل نکرده و مرتکب نقض غرض نشده است؟ (نیکویی، ۱۳۸۳، ص ۷).

### پاسخ

چنان‌که ما نمی‌دانیم دقیقاً در چه محل‌هایی پیامبران حضور داشته‌اند، شما هم نمی‌دانید که در چه مکان و زمانی پیامبران وجود نداشته‌اند. اصولاً بحث مصداقی و تاریخی و وضعیت جغرافیایی و پراکندگی جمعیت را نمی‌توان مشخص کرد؛ زیرا دلیل معتبری نداریم و اطلاعات نقل‌شده هم گویای همه حقایق نیستند. اگر اخبار برخی از مناطق یا انبیا کم‌وبیش و به صورت ظنی آمده، به این وسیله نمی‌شود وجود مردم یا پیامبران دیگر را نفی کرد (اثبات شیء، نفی ماعدا نمی‌کند). تنها چیزی که از آن مطمئن هستیم، حکم عقل به لزوم ارسال وحی است و حکم به عدم تخلف خداوند از این حکم. آنچه لازم است اینکه در هر محله و آبادی یا شخص پیامبر یا اخبار آنان به نحو قابل اطمینانی (مانند مبلغ یا کتاب) در

دسترس مردم قرار گیرد. حال تعداد لازم، صدها هزار پیامبر است یا کمتر، ما هرگز نمی‌توانیم تعیین کنیم. بر حسب برخی نقل‌ها در گذشته در مواقع متعددی چندین پیامبر به طور همزمان، در یک منطقه یا مناطق مختلف می‌زیسته‌اند.

از تقسیم تعداد پیامبران (که به قول معروف ۱۲۴۰۰۰ نفر است) (صدوق، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۶۴۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۱، ص ۲۸-۴۱) به تعداد نسل‌های بشر از آدم تا خاتم‌النبی و مناطق مسکونی زمین - که نمی‌دانیم چقدر بوده است - معلوم می‌شود که در هر عصری انبیای مختلفی ممکن است بوده باشند تا وحی الهی را به قلوب تشنگان برسانند.

منتقد ادامه می‌دهد: این اشکال از طرف برخی عالمان شیعه بدین نحو پاسخ داده شده است:

اولاً آنچه گفته می‌شود که انبیا در منطقه خاصی... مبعوث شده‌اند، سخنی صواب نیست؛ چراکه خود قرآن صریحاً می‌گوید: امتی نبود مگر آنکه در میان آن امت نذیر و هشداردهنده‌ای فرستاده شد... ثانیاً مقتضای حکمت خدا این است که راهی بین خدا و انسان باشد که انسان‌ها با استفاده از آن راه بتوانند حقایقی را که برای شناخت راه کمال نیاز دارند بشناسند؛ ولی مقتضای حکمت این نیست که حتماً همه انسان‌ها از این راه بهره ببرند. شاید انسان‌هایی نخواهند از این راه استفاده کنند و این عدم استفاده، مربوط به سوء اختیار خودشان باشد و اصلاً شاید کسانی علاوه بر اینکه خودشان از این راه بهره‌گیری نمی‌کنند، مانع استفاده دیگران هم بشوند... در چنین مواردی گناه این محرومیت از نبوت به گردن اشخاص مانع است و از طرف خدا کوتاهی‌ای نشده است (مصباح، ۱۳۶۷، ص ۴۶).

اما این پاسخ قانع‌کننده نیست. اولاً برای پاسخ به این اشکال و اثبات وجود پیامبران متعدد در میان همه ملل و اقوام دنیا باید به اسناد و مدارک معتبر تاریخی استناد کرد نه به آیات قرآن... ثانیاً زمان پیامبر اسلام ﷺ را (به عنوان مثال) در نظر بگیرید. در آن زمان که ایشان مشغول هدایت مردم عربستان بودند، رانما و هدایتگر میلیاردها انسان دیگر در صدها کشور از قاره‌های آمریکا، اروپا، آفریقا، اقیانوسیه و حتی بقیه کشورهای آسیا مانند چین، ژاپن، کره، مالزی، اتحاد جماهیر شوروی و ده‌ها و صدها جزیره‌ای که در اقیانوس‌ها و دریا‌های دورافتاده زندگی می‌کردند، چه کسی بود؟ ... حداقل در زمان بعثت پیامبر اسلام ﷺ در هیچ‌کدام از این مناطق پیامبری وجود نداشت و تعالیم پیامبران پیشین هم بنا به ادعای شیعه و سنی تحریف شده بود و بنابراین بر طبق ادله ضرورت نبوت، نیاز ضروری به پیامبر جدید وجود داشت؛ اما چرا در هیچ‌کدام از آن مناطق پیامبری نیامد؟ چطور ممکن است سوء اختیار آنها باعث محرومیتشان شود؟ (نیکویی، ۱۳۸۳، ص ۸۰۷).

## پاسخ

دربارهٔ بند اول و نابسند بودن استدلال به قرآن باید گفت پرسشگر دو گونه فرض می‌شود: مسلمان و معتقد به قرآن و غیرمسلمان. آری برای غیرمعتقد به قرآن ما فقط از دلیل عقلی می‌توانیم استفاده کنیم. در مورد بند دوم توجه کنیم که جمعیت ۶، ۷ و ۸ میلیاردی جهان مربوط به قرن اخیر است. جمعیت دنیا تا سال ۱۷۵۰ میلادی کمتر از ۸۰۰ میلیون بوده است و در مناطقی مثل آمریکا و اقیانوسیه

بسیار کم‌شمار بوده است. تنها اگر به سال ۱۳۳۵ یعنی حدود ۶۵ سال پیش برگردیم، جمعیت ۷۷ میلیونی ایران کنونی به حدود ۱۸/۹ میلیون نفر کاهش پیدا می‌کند (ویکی‌پدیا). با توجه به رشد تصاعدی و روزافزون جمعیت، ۱۴۰۰ سال پیش جمعیت جامعه بشری و پراکندگی آن کاملاً متفاوت و کمتر بوده است. اساساً اسناد و مدارک تاریخی در این گونه بحث‌ها پاسخ‌گو نیستند؛ چراکه از احوالات تمام مردم زمین در همه دوران‌های ماقبل و مقارن ظهور اسلام، اخبار جامعی در دست نیست. مدرک تاریخی مثبت و نافی نسبت به وجود انبیا به طور جامع وجود ندارد.

درباره عصر پیامبر اسلام نیز خبر روشنی از وجود اوصیای الهی نداریم؛ اما مقتضای دلیل عقلی وجود نبی یا آموزه‌های وی در میان مردم است. در زمان پیامبر اگرچه یهودیت و مسیحیت رایج مورد تحریف‌های متعدد واقع شده بودند، معنای این سخن مقبول نزد شیعه و سنی این نیست که هیچ‌کس در هیچ کجای عالم آشنا و عامل به آموزه‌های برحق پیامبران نبوده و نمی‌توانسته باشد. در خود جزیره‌العرب گروه حنفا را داشته‌ایم. شخصیت‌هایی مانند عبدالله، پدر گرامی پیامبر، ابوطالب و عبدالمطلب از این دسته بوده‌اند (ر.ک: امینی، ۱۳۹۱، ج ۱۴، ص ۳۵۰؛ ج ۷، ص ۵۲۱ و ۵۳۰). حتی در برخی نقل‌ها از عمو و جد پیامبر به‌عنوان حجت و وصی، یا از نسطور راهب به‌عنوان نبی و مبلغ مسیحیت یاد شده است.

## اشکال

اما ایجاد مانع از طرف دیگران (مخالفان و دشمنان پیامبر) نیز توجیه موجهی نیست... سؤال من این است که چرا خداوند (در همان زمان) برای مردم نقاط دیگر نیز پیامبر نفرستاد؟ آیا می‌توان گفت عده‌ای مانع ارسال رسولان الهی در آن مناطق شدند؟ آیا می‌توان گفت در آن مناطق عده‌ای منتظر بعثت پیامبری بودند تا بلافاصله او را به قتل رسانده و نقشه‌های خداوند را نقش بر آب کنند؟ و آیا خداوند چنین تهدیدی را در مقابل خود می‌دید و برای همین از نقشه‌های خود صرف‌نظر کرد؟ ... اگر واقعاً «مقتضای حکمت خدا این است که راهی بین خدا و انسان باشد که انسان‌ها با استفاده از آن راه بتوانند حقایقی را که برای شناخت راه کمال نیاز دارند بشناسند»؛ این راه نباید فقط برای عده‌ای در عربستان باز شود؛ بلکه برای مردم تمام نقاط دیگر جهان هم باید چنین راهی باز باشد؛ اما ظاهراً مدرکی تاریخی دال بر اینکه همه مردم جهان همواره از وجود پیامبران الهی برخوردار بوده‌اند، وجود ندارد. از اینها گذشته... آیا در آن زمان، امکان عملی گسترش این تعالیم به سراسر جهان به‌طوری که در تمام کشورها مردم هر شهر و روستایی عین این تعالیم را بدون کوچک‌ترین تحریف و کم و زیاد شدن دریافت کنند، وجود داشت؟ ... وانگهی مگر مسافرت به‌تنهایی کافی است؟ پیامبر باید در هر کدام از آن کشورها چندین سال اقامت کند تا بتواند مجموعه تعالیم اسلام را به گوش همه برساند... اگر وظیفه گسترش تعالیم پیامبر در سراسر جهان را به عهده پیروان او بگذارید، باز هم

مشکل حل نمی‌شود؛ چراکه اولاً تعداد اصحاب و پیروانی که (بنا به فرض) تعلیم پیامبر را به‌طور کامل و صحیح یاد گرفته‌اند بسیار کم است، درحالی‌که برای این منظور نیازمند ده‌ها هزار انسان تعلیم‌یافته هستیم که باز هم در یک زمان کوتاه رسیدن به این هدف ممکن نیست و در درازمدت هم مشکل محرومیت بسیاری از انسان‌ها به قوت خود باقی می‌ماند؛ ثانیاً اصحابی که به‌عنوان شاگرد و نماینده پیامبر به نقاط دیگر کرهٔ زمین سفر کرده‌اند، چگونه به مردم آن نقاط اثبات کنند که در فلان منطقه، پیامبری مبعوث شده است و ما شاگردان و نمایندگان او هستیم؟ اگر مردم از این نمایندگان معجزه بخواهند و ایشان از آوردن معجزه عاجز باشند (که البته عاجز هم هستند) تکلیف چیست؟ (نیکویی، ۱۳۸۳، ص ۸۹)

### پاسخ

در زمان صدر اسلام با ملاقات پیامبر با برخی از اهل مدینه و اسلام آوردن آنها و بعد فرستادن مصعب بن عمیر و نیز با فرستادن پیک رسمی با مهر و امضا برای ایران و روم و مصر و... برای سران و سپس سایر مردم اطمینان حاصل شد و نیازی به معجزه نبود.

در زمان پیامبر اسلام و زمان‌های قبل از آن هر جا لازم بوده قهراً پیامبری بوده یا پیام او در دست بوده است. مانع شدن مخالفان و دشمنان انبیا ممکن است جمعی از انسان‌ها را از وحی باز دارد، ولی کل بشریت را خیر. عبارات ناقد به روشنی حاکی از این است که تنها استبعاد شده و هیچ دلیل روشنی بر نبودن نبی در محل خاصی نداریم.

ضمناً باید توجه کرد که بیشتر انبیای الهی انبیای تبلیغی بوده‌اند و چندان مشهور نبوده‌اند که نام آنها در تاریخ ثبت شود (اگر تاریخی در دست باشد). به‌علاوه بسیاری از تاریخ‌نویسان در خدمت پادشاهان بوده‌اند و صرفاً تاریخ حکومت‌های آنها را آن هم به صورت جهت‌دار نوشته‌اند.

در باب روزی دادن به مخلوقات نیز آنچه بر خداوند لازم است این است که به اندازهٔ هر انسان یا حیوانی که می‌آفریند، خوردنی هم ایجاد کند؛ اما اگر کسی غذا نخورد یا به ستم نگذارد دیگری سیر شود، این منافاتی با رازقیت و عدل الهی ندارد؛ چراکه دنیا، دنیای عمل و امتحان است. البته خداوند علیم و حکیم و عادل باید در نهایت حق مظلوم را بگیرد و تقایص را جبران کند. پس همان‌گونه که برخی فرموده‌اند، ممکن است افرادی از رسیدن پیام انبیا به برخی افراد دیگر جلوگیری کنند. بحث هدایت یافتن، روزی خوردن، زنده بودن و مانند اینها در میان انسان‌های مختار، با حسن یا سوء اختیار افراد، متأثر می‌شود.

### اشکال: ایجاد مانع توسط بشر برای ارسال پیامبران از سوی خداوند

عده‌ای مشکل ضرورت تعدد را به گونه‌ای دیگر پاسخ داده‌اند. گفته‌اند که ادلهٔ ضرورت نبوت فقط این مطلب را ثابت می‌کنند که حکمت الهی، اقتضای ارسال رسل را دارد، اما به شرطی که شرایط و زمینه‌های آن مساعد باشد و موانعی هم در کار نباشد. ما با دلیل عقلی فقط ضرورت نبوت را اثبات می‌کنیم، ولی اگر



می‌بینیم که در بعضی مناطق یا در بعضی زمان‌ها پیامبری مبعوث نشده است، عقل ما فقط می‌تواند این را دریابد که حتماً موانعی در کار بوده است... اما این پاسخ نیز مشکل را حل نمی‌کند؛ زیرا نظام آفرینش با همه پدیده‌ها و قانون‌هایش مخلوق خداوند است و اراده او بر همه هستی حکم فرماست.

اولاً چگونه می‌توان تصور کرد که خداوند می‌خواهد کاری کند (مثلاً بعثت پیامبران)، اما عواملی - که برای ما مجهول‌اند - مانع انجام آن فعل توسط او می‌شوند؟

ثانیاً چطور ممکن است خداوند انسان را برای پیمودن راهی خاص و رسیدن به هدفی خاص بیافریند که عقل از شناخت آن عاجز و لذا محتاج و نیازمند به راهنمایی پیامبران باشد، ولی همین خدا جهان هستی و نظام آفرینش و پدیده‌های آن را به گونه‌ای بیافریند که مانع بعثت پیامبران و لذا مانع تحقق غرض خودش از آفرینش انسان شود...

از اینها گذشته، فرض کنیم خداوند اصلاً پیامبری مبعوث نمی‌کرد؛ آن‌گاه باز هم گفته می‌شد که ارسال پیامبران بر خداوند واجب است، اما حتماً موانعی - که برای بشر ناشناخته‌اند - باعث شده است که خداوند پیامبری نفرستد! اما این گونه توجیها تنها هنری که دارند، بی‌خاصیت کردن مدعای ضرورت نبوت است. تذکر یک نکته شاید خالی از فایده نباشد و آن اینکه اگر در هر عصری تعداد پیامبران آن‌قدر زیاد بود که مردم اکثر نقاط جهان از هدایت‌های الهی بهره‌مند می‌شدند و فقط عده قلیلی از مردم در بعضی نقاط از این نعمت الهی بی‌نصب می‌ماندند، شاید توجیها فوق تا حدودی قابل پذیرش بود؛ اما نکته مهم این است که به‌عنوان مثال در زمان پیامبر اسلام در سراسر دنیا فقط یک پیامبر مبعوث شده است... آیا شرایط مساعد برای ارسال پیامبران فقط در عربستان وجود داشت؟ و آیا خداوند فقط در عربستان توانست بر موانع غلبه کند؟! (نیکویی، ۱۳۸۳، ص ۱۰)

## پاسخ

همان‌گونه که اشاره شد، ما راهی جز دلیل عقلی بیان‌شده نداریم. سخن نقل‌شده هم همین را می‌گوید. بر فرضی که شما دقیقاً نشانی مناطقی را مشخص کنید و پیامبری در آنجا نیابید، این امر با توجه به قدرت و حکمت الهی، بیش از این نمی‌رساند که نفرستادن پیامبر ناگزیر دلیلی داشته است که ما نمی‌دانیم؛ اما اصل دلیل لزوم نبی به قوت خود باقی است؛ چراکه خداوند از آنچه مقتضای صفات اوست هرگز تخلف نمی‌کند. بنابراین ما هستیم و تحلیل واقعیات که چه موانع و عواملی در خارج وجود دارد. شما اگر در حل یک مسئله حساب بمانید، در صحت جدول ضرب شک می‌کنید یا صحت محاسبه خودتان؟! در زمان پیامبر اسلام، فقط یک پیامبر صاحب شریعت بوده است؛ اما درباره اینکه پیامبران مبلغ یا وصی انبیا وجود نداشته‌اند، دلیلی بر نفی نداریم، بلکه نقلی بر وصایت ابوطالب داریم.

## اشکال آخر: دوران فترت نبی و لزوم عقلی ارسال پیامبران

اگر این دلیل درست بود، زمین در هیچ عصری از پیامبران الهی خالی نمی‌ماند؛ درحالی‌که به اعتراف خود مسلمانان در بسیاری از دوره‌ها، مانند دوره زمانی بین حضرت عیسی و پیامبر اسلام ﷺ که بیش از

ششصد سال طول کشید، در هیچ کجای دنیا خبری از پیامبری الهی نبود. پیداست که با توجه به توضیحات پیشین، توسل به عواملی مانند «سوءاختیار مردم»، «کارشکنی و ایجاد مانع از طرف مخالفان و دشمنان» و «وجود عوامل ناشناخته‌ای که مانع ارسال رسل می‌شدند» برای حل این مشکل نیز ناکارآمد هستند (نیکویی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۱).

## پاسخ

درباره دوران فترت رسل اختلاف نظر هست و این مطلب قطعی نیست که بین دو پیامبر اولوالعزم هیچ پیامبری نبوده است؛ بلکه قطعاً در برهه‌هایی پیامبران و حجت‌های الهی بوده‌اند؛ مثل اوصیای عیسی مسیح. آنچه درباره حواریون و عمو و جد پیامبر و نیز نسطور راهب ذکر شده، و به برخی از آنها اشاره شد، شاهد این مطلب است. آنچه در آیه شریفه آمده، «فترة من الرسل» است نه «فترة من النبى»؛ و نبود رسول (۳۱۳ نفر) با بودن نبی (۱۲۴۰۰۰ منهای رسولان) منافات ندارد؛ زیرا بیشتر انبیای الهی رسول نبوده‌اند و فقط نبی بوده‌اند. به تعبیری رسول اخص از نبی است و نفی اخص به معنای نفی اعم نیست. مغالطه و خطایی که مستشکل دائماً مرتکب شده این است که بحث استدلال عقلی و نظری را با بحث نقلی و مصداقی خلط کرده، با یکی، دیگری را رد و اثبات می‌کند.

در اینجا به نکته‌ای اساسی باید توجه کرد و آن اینکه در چنین مسئله‌ای اگر بر فرض همه ادله عقلی مزبور ناتمام باشند و همه اشکالات یادشده وارد باشند، این ادعا ثابت نمی‌شود که پیامبری در جهان وجود نداشته یا خداوند سبحان پیامبرانی را برای دستگیری از بشر اعزام نکرده است. ممکن است عقل دلیلی برای لزوم وحی درک نکرده یا تاکنون درک نکرده باشد، اما وحی در خارج محقق شده باشد. برای هر امر محقق لازم نیست ما پیشاپیش دلیل عقلی داشته باشیم.

برای مثال بسیار محتمل است که شخصی یک بیماری یا کمبود ویتامین داشته باشد، اما خودش نفهمد و احساس نیاز به مراجعه به پزشک نکند؛ اما روزی در کوچه و خیابان با پزشک ماهری روبه‌رو شود و با مشاهده علائم بیماری، آن نیاز را به او گوشزد کند؛ چنان‌که ممکن است به لزوم وجود فلان داروی گیاهی پی ببریم، اما آن گیاه در خارج وجود داشته باشد.

نتیجه اینکه ما در هر صورت، چه ضرورت نبی را از پیش فهمیده باشیم چه نه، وقتی با پیامبران روبه‌رو و از راست‌گویی آنان مطمئن شویم، باید به تعالیم و حیانی ایمان بیاوریم.

مستشکل در جایی دیگر می‌گوید: «با این توضیحات روشن می‌شود که هدف ما از طرح نقدهایی که بر فلسفه نبوت از دیدگاه شیعه وارد کردیم، تردید و تشکیک در اصل نبوت نیست» (نیکویی، بی‌تا، ص ۱۸).

از این سخن برمی‌آید که ایشان اصل نبوت و وجود انبیا را در طول تاریخ فی‌الجمله قبول دارند. در

نهایت تفاوت رأی ایشان با متکلمان در این می‌شود که آنها ارسال نبی را بر خدا نسبت به همه عقلا لازم می‌دانند و معتقدند هر جا در خارج مانعی باشد، مبنای محاسبه اعمال، عقل و فطرت است. مستشکل از ابتدا انسان‌ها را دو دسته می‌کند: کسانی که به پیامبر دسترس دارند و به صدق آنها پی می‌برند که باید بر طبق وحی و عقل عمل کنند و غیر اینها که راه سعادتشان از طریق عقل و فطرت و وجدان است و بر اساس آن مؤاخذه می‌شوند.

### جمع‌بندی

- خداوند انسان را برای رسیدن به تکامل اختیاری آفریده است؛
- جهان آخرت عقلاً ثابت است و فرض معاد، برای اثبات ضرورت وحی لازم است؛
- وجدان و عقل بشر برای رسیدن به سعادت کامل جسمی و روحی، دنیوی و اخروی ناقص است؛
- اگر انسان به وحی دسترس یافت، حجت بر او تمام می‌شود؛ وگرنه حجت الهی وجدان و عقل اوست؛
- درباره عقل معتقدیم برخی امور را درک می‌کند و برخی دیگر را نه. نباید گرفتار مغالطه همه یا هیچ شد؛
- از نظر تاریخی کسی نمی‌داند در چه مناطقی و چه زمانی، چه تعداد پیامبر وجود داشته یا نداشته است. آنچه ما داریم دلیل عقلی بر لزوم هدایت است. برای مسلمان دلیل نقلی بر هدایت همه اقوام نیز داریم؛
- در امور مربوط به انسان‌ها مثل امر هدایت و روزی، انسان‌ها به دلیل اختیار اعطایی از سوی خداوند می‌توانند دخل و تصرف کنند؛
- در دوره فترت رسل، رسولی نبوده است؛ اما نبی و وصی یا حجج الهی بوده‌اند؛
- دلیل عقلی بر لزوم ارسال نبی با دلیل نقلی و تاریخی بر نبودن نبی در یک منطقه، قابل رد نیست؛
- نداشتن دلیل عقلی بر لزوم نبی، نبودن پیامبران را اثبات نمی‌کند.

## منابع

- امینی، عبدالحسین، ۱۳۹۱، *الغدیر فی الكتاب و السنه و الادب*، ترجمه گروه مترجمان، تهران، بنیاد بعثت.
- پترسون، مایکل و دیگران، ۱۳۷۶، *عقل و اعتقاد دینی: درآمدی بر فلسفه دین*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.
- چایدستر، دیوید، ۱۳۸۰، *شور جاودانگی*، ترجمه غلام‌حسین توکلی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۰۷ق، *کشف المراد*، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، قم، موسسه نشر اسلامی.
- دیوید چایدستر، ۱۳۸۰، *شور جاودانگی*، ترجمه غلام‌حسین توکلی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- رجبی، محمود، ۱۳۷۸، *انسان‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۸۸، *محاضرات فی الالهیات*، تلخیص علی ربانی گلپایگانی، قم، مؤسسه الامام الصادق ع.
- شعرانی، ابوالحسن، ۱۳۷۲، *شرح فارسی تجرید الاعتقاد*، تهران، اسلامیه.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۳۲، *الخصال*، تصحیح علی‌اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- عزیزی، حسین و علی غفارزاده، ۱۳۸۶، *اندیشه اسلامی ۲*، قم، دفتر نشر معارف.
- فیاض لاهیجی، ملا عبدالرزاق، ۱۳۷۲، *سرمايه ايمان در اصول اعتقادات*، قم، الزهراء.
- فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۳۸۴، *علم‌الیقین فی اصول‌الدین*، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، چ دوم، قم، بیدار.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۰۶ق، *الوافی*، اصفهان، کتابخانه امیرالمؤمنین علی ع.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۵۰، *الکافی*، تهران، اسلامیه.
- مایکل پترسون و دیگران، ۱۳۷۶، *عقل و اعتقاد دینی: درآمدی بر فلسفه دین*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحارالانوار*، چ دوم، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- محمدرضایی، محمد، ۱۳۹۰، *کلام تجدید با رویکرد تطبیقی*، قم، دفتر نشر معارف.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۶۷، *اصول عقاید راهنماشناسی*، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۲، *آموزش عقاید*، چ نهم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- نیکویی، حجت‌الله، ۱۳۸۳، *نگاهی نقادانه به مبانی نظری نبوت*، سایت عقیده نیوز.
- \_\_\_\_\_، بی‌تا، *تئوری امامت در ترازوی نقد*، سایت عقیده نیوز.
- هیوم و دیگران، ۱۳۷۹، *مرگ و جاودانگی (مقالاتی از هیوم، راسل، فلو و ...)*، ترجمه و نقد سیدمحسن رضازاده، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.

## نمایه الفبائی مقالات و پدید آورندگان سال پنجم - ششم (شماره‌های ۱۲-۱۶)

### الف) نمایهٔ مقالات

- ارتباط مفهوم علم‌الکتاب و ولایت تکوینی اهل‌بیت علیهم‌السلام، سیدمحمدحسن صالح، ش ۱۳، ص ۹۹-۱۱۸.
- بررسی تطبیقی دلالت معجزه بر صدق ادعای نبوت از دیدگاه ابن‌رشد و علامه طباطبائی، وحیده فخار نوغانی و سیدمرتضی حسینی شاهرودی، ش ۱۳، ص ۲۹-۴۸.
- بررسی تطبیقی عبادت در مقابر از منظر ابن‌تیمیه و مذاهب اربعهٔ فقهی اهل‌سنت، حمزه‌علی بهرامی و محمدعلی رستمیان، ش ۱۴، ص ۱۳۹-۱۶۰.
- بررسی تطبیقی معاد در عرفان، فلسفه و کلام، علیرضا کرمانی، ش ۱۵، ص ۵-۲۶.
- بررسی مشروعیت «نصب الهی» امام در کلام سیاسی اشاعره، صفدر الهی‌راد، ش ۱۵، ص ۹۳-۱۱۵.
- بررسی و نقد مبانی نظریه مشروعیت در اندیشهٔ سیاسی ابن‌تیمیه، مهدی تراب‌پور و احمد واعظی، ش ۱۵، ص ۷۱-۹۱.
- پیش‌نیازهای مفهوم‌شناسانه «نظریهٔ فطرت»، احمد ابوترابی، ش ۱۳، ص ۷-۲۸.
- تبیین و بررسی دیدگاه علامه طباطبائی دربارهٔ عالم ذر در تفسیر آیهٔ میثاق، محمد فاکر میبیدی، باقر ریاحی مهر و علی اصغر حدیدی، ش ۱۲، ص ۵۷-۸۰.
- تبیین حقیقت روح و استعمالات قرآنی و روایی آن با توجه به دیدگاه علامه طباطبائی، ناصرالرضا ضیائی‌نیا و اکبر فایدئی، ش ۱۵، ص ۲۷-۴۸.
- تبیین و بررسی حقیقت ایمان، ویژگی‌ها و پیامدهای آن در تفسیر المیزان، نعمت‌اله بدخشان، ش ۱۴، ص ۸۱-۹۹.
- تحلیل معناشناختی و گونه‌شناختی مصلحت در المیزان، مهدی برهان مهریزی و محمد فتحعلی، ش ۱۲، ص ۱۰۳-۱۲۶.
- جستاری در حیات نوری امامان علیهم‌السلام، محمدحسین فاریاب، ش ۱۳، ص ۷۹-۹۸.
- چگونگی عالم ذر با بررسی و نقد نظریات مربوط به آن، محمد مصطفائی و یحیی کبیر، ش ۱۵، ص ۴۹-۷۰.

حقیقت توحید عبادی در اندیشه تفسیری علامه طباطبائی و آلوسی بغدادی «با رویکرد نقد اندیشه‌های وهابیت»، محمد پورعباس، محمدحسین خوانین‌زاده و مریم حسن‌پور، ش ۱۴، ص ۱۰۱ - ۱۲۰، خاستگاه، منشأ پیدایش و مرحله آغازین دین بشر؛ بررسی و نقد دیدگاه دکتر شریعتی، محمد فولادی، ش ۱۴، ص ۵۵ - ۸۰

دفاع مجدد از دلیل عقلی ضرورت وحی بر اساس حکمت الهی، حمید کریمی، ش ۱۵، ص ۱۳۷ - ۱۵۶. دلیل معرفت در کلام امام سجاد<sup>علیه السلام</sup>، محمد عباس‌زاده جهرمی، ش ۱۲، ص ۱۲۷-۱۳۸. رؤیایانگاری وحی؛ نقدی بر آرای دکتر سروش، ابوالفضل ساجدی و حامد ساجدی، ش ۱۴، ص ۳۱ - ۵۴. کرامت اکتسایبی انسان از دیدگاه علامه طباطبائی، محمدآصف محسنی (حکمت)، ش ۱۲، ص ۸۱-۱۰۲. کشف مغالطات در پردازش ایده بی‌صورتی وحی، فائزه برزگر تبریزی و حمیدرضا آیت‌اللهی، ش ۱۵، ص ۱۱۷ - ۱۳۵.

معاد جسمانی از منظر علامه طباطبائی، با تأکید بر تفسیر المیزان، مرتضی خوش‌صحبت، ش ۱۲، ص ۳۵-۵۶

المیزان و تحلیل وحی، مصطفی کریمی، ش ۱۲، ص ۷-۳۴. نقدی بر مهم‌ترین مستمسکات بهایان در ایراد شبهات کلامی درباره ختم نبوت پیامبر اسلام<sup>صلی الله علیه و آله</sup>، حسین رهنمائی، ش ۱۳، ص ۴۹-۶۶

نقش نگاه هستی‌شناختی ابن‌عربی در تبیین چیستی و هستی وحی، سیدمحمد قادری و سیدرضی قادری، ش ۱۳، ص ۶۷-۷۸

الهی بودن زبان قرآن و مسئله فهم؛ نقدی بر دیدگاه مجتهد شبستری، احمدحسین شریفی، ش ۱۴، ص ۷-۳۰

وجوب بالقیاس معلول با حفظ اختیار، عسکری سلیمانی امیری، ش ۱۳، ص ۱۱۹-۱۳۶. وحدت یا تعدد کتاب پیشین الهی در قرآن، رضا برنجکار و ناصرالدین اوجاکی، ش ۱۴، ص ۱۲۱ - ۱۳۸

### ب) نمایه پدیدآورندگان

ابوترابی، احمد، پیش‌نیازهای مفهوم‌شناسانه «نظریه فطرت»، ش ۱۳، ص ۷-۲۸. بدخشان، نعمت‌اله، تبیین و بررسی حقیقت ایمان، ویژگی‌ها و پیامدهای آن در تفسیر المیزان، ش ۱۴،

برزگر تبریزی، فائزه و حمیدرضا آیت‌اللهی، کشف مغالطات در پردازش ایده‌ی صورتی وحی، ش ۱۵، ص ۱۱۷ - ۱۳۵.

برنجکار، رضا و ناصرالدین اوجاقتی، وحدت یا تعدد کتاب پیشین الهی در قرآن، ش ۱۴، ص ۱۲۱-۱۳۸.  
 برهان مهریزی، مهدی و محمد فتحعلی، تحلیل معناشناختی و گونه‌شناختی مصلحت در المیزان، ش ۱۲، ص ۱۰۳-۱۲۶.

بهرامی، حمزه‌علی و محمدعلی رستمیان، بررسی تطبیقی عبادت در مقابر از منظر ابن تیمیه و مذاهب اربعه فقهی اهل سنت، ش ۱۴، ص ۱۳۹-۱۶۰.

پورعباس، محمد، محمدحسین خوانین‌زاده و مریم حسن‌پور، حقیقت توحید عبادی در اندیشه تفسیری علامه طباطبائی و آلوسی بغدادی «با رویکرد نقد اندیشه‌های وهابیت»، ش ۱۴، ص ۱۰۱-۱۲۰.  
 تراب‌پور مهدی و احمد واعظی، بررسی و نقد مبانی نظریه مشروعیت در اندیشه سیاسی ابن تیمیه، ش ۱۵، ص ۷۱ - ۹۱.

خوش صحبت، مرتضی، معاد جسمانی از منظر علامه طباطبائی، با تأکید بر تفسیر المیزان، ش ۱۲، ص ۵۶-۳۵.

رهنمائی، حسین، نقدی بر مهم‌ترین مستمسکات بهایان در ایراد شبهات کلامی درباره ختم نبوت پیامبر اسلام ﷺ، ش ۱۳، ص ۴۹-۶۶.

ساجدی، ابوالفضل و حامد ساجدی، رؤیاناگاری وحی؛ نقدی بر آرای دکتر سروش، ش ۱۴، ص ۳۱-۵۴.  
 سلیمانی امیری، عسکری، وجوب بالقیاس معلول با حفظ اختیار، ش ۱۳، ص ۱۱۹-۱۳۶.  
 شریفی، احمدحسین، الهی بودن زبان قرآن و مسئله فهم؛ نقدی بر دیدگاه مجتهد شبستری، ش ۱۴، ص ۷-۳۰.

صالح، سیدمحمدحسن، ارتباط مفهوم علم‌الکتاب و ولایت تکوینی اهل بیت ﷺ، ش ۱۳، ص ۹۹-۱۱۸.  
 ضیائی‌نیا، ناصرالرضا و اکبر فایدئی، تبیین حقیقت روح و استعمالات قرآنی و روایی آن با توجه به دیدگاه علامه طباطبائی، ش ۱۵، ص ۲۷ - ۴۸.

عباس‌زاده جهرمی، محمد، دلیل معرفت در کلام امام سجاد ﷺ، ش ۱۲، ص ۱۲۷-۱۳۸.  
 فاریاب، محمدحسین، جستاری در حیات نوری امامان ﷺ، ش ۱۳، ص ۷۹-۹۸.

فاکرمی‌دی، محمد، باقر ریاحی مهر و علی اصغر حدیدی، تبیین و بررسی دیدگاه علامه طباطبائی درباره عالم ذر در تفسیر آیه میثاق، ش ۱۲، ص ۵۷-۸۰.

- فخار نوغانی، وحیده و سیدمرتضی حسینی شاهرودی، بررسی تطبیقی دلالت معجزه بر صدق ادعای نبوت از دیدگاه ابن‌رشد و علامه طباطبائی، ش ۱۳، ص ۲۹-۴۸
- فولادی، محمد، خاستگاه، منشأ پیدایش و مرحله آغازین دین بشر؛ بررسی و نقد دیدگاه دکتر شریعتی، ش ۱۴، ص ۵۵ - ۸۰
- قادری، سیدمحمد و سیدرضی قادری، نقش نگاه هستی‌شناختی ابن‌عربی در تبیین چیستی و هستی وحی، ش ۱۳، ص ۶۷-۷۸
- کریمی، حمید، دفاع مجدد از دلیل عقلی ضرورت وحی بر اساس حکمت الهی، ش ۱۵، ص ۱۳۷ - ۱۵۶.
- کریمی، مصطفی، المیزان و تحلیل وحی، ش ۱۲، ص ۷-۳۴
- کرمانی، علیرضا، بررسی تطبیقی معاد در عرفان، فلسفه و کلام، ش ۱۵، ص ۵ - ۲۶.
- محسنی(حکمت)، محمدآصف، کرامت اکتسابی انسان از دیدگاه علامه طباطبائی، ش ۱۲، ص ۸۱-۱۰۲
- مصطفائی، محمد و یحیی کبیر، چگونگی عالم ذر با بررسی و نقد نظریات مربوط به آن، ش ۱۵، ص ۴۹ - ۷۰.
- الهی‌راد، صفدر، بررسی مشروعیت «نصب الهی» امام در کلام سیاسی اشاعره، ش ۱۵، ص ۹۳ - ۱۱۵.



## المخلص

### دراسة مقارنة حول المعاد في العرفان والفلسفة والكلام

على رضا كرمانى / أستاذ مساعد فى فرع العرفان - مؤسسه الإمام الخمينىؑ للتعليم والبحوث  
Kermania59@yahoo.com  
الوصول: ٥ رجب ١٤٣٦ - القبول: ١٦ ذى الحجه ١٤٣٦

#### المخلص

المفكرون المسلمون تطرّفوا إلى دراسة وتحليل المعاد بهدف معرفىّ وجودىّ أو لأجل إثباته أو الدفاع عن التعاليم الدينية، وذلك نظراً لأهمّيته البالغة فى النصوص الدينية، وقد ذهب بعض علماء الكلام والفلسفة إلى اعتبار أنه يتحقّق جسمانياً فى حين رأى آخرون تحقّقه روحانياً، حيث استندوا فى هاتين النظريتين إلى بعض الأصول. وأمّا العرفاء فقد ضمّوا رأيهم إلى طيفٍ عظيمٍ من العلماء المسلمين ورفضوا التقييد الموجود فى النظريتين المذكورتين بعد أن اعتبروا المعاد يتحقّق فى الكيفية الجسمانية والروحانية، ولدى بيانهم مختلف جوانب المسألة انفردوا عن غيرهم وسلّطوا الضوء على بعض المبانى الخاصّة، من قبيل نظام المظهرية وحقيقة الإنسان والموت المعاد، حيث ذهبوا إلى القول باختلاف النشأة فى القيامة ولم يقولوا بضرورة وجود بدنٍ عنصرىّ طبيعىّ فى يوم الحشر. وأمّا بعد الحشر فقد أكّدوا على أنّ أهل الجنّة سوف ينعمون ببدنٍ طبيعىّ لطيفٍ فى حين أنّ أهل جهنّم سيملكون بدنًا طبيعىاً عنصرياً.

كلمات مفتاحية: المعاد، المعاد الجسمانى، المعاد الروحانى، الكلام، الفلسفة، العرفان.

## بيان حقيقة الروح وتسليط الضوء على الاستعمال القرآنى والروائى لها فى رحاب آراء العلامة الطباطبائى

17561naser@gmail.com

كلمة ناصر الرضا ضيائى نيا / طالب فى الحوزة العلمية - المستوى الرابع

foydei@yahoo.com

أكبر فايدئى / مدرس للفلسفة والحكمة الإسلامية فى جامعة الشهيد مدنى - أذربيجان

الوصول: ١ شوال ١٤٣٦ - القبول: ٢ صفر ١٤٣٧

### الملخص

إن امتلاك فهم صحيح وواضح عن حقيقة الروح واستعمالها فى القرآن الكريم والروايات يعدّ بوابةً لفهم الكثير من الأصول والمبادئ الإسلامية. لأجل تحقيق فهم صائب وواضح لحقيقة الروح فلا بدّ لنا من تسليط الضوء بشكلٍ دقيقٍ على كيفية استعمالها فى القرآن الكريم والأحاديث المروية، وما يحظى بأهمية أكبر هنا هو بيان النسبة بين استعمالها فى المجالين المذكورين. من البديهي أن هذه النسبة إن دلّت على الاشتراك المعنوي فتفسيرنا لحقيقة الروح يصبح مختلفاً بالكامل عن التفسير وفق مبدأ الاشتراك اللفظي. تطرّق الباحثان إلى بيان جوانب الموضوع على ضوء آراء العلامة محمد حسين الطباطبائي بصفته أحد الشخصيات العلمية الإسلامية المرموقة، ولو تأملنا فى آثاره لا نتمكّن من ذكر مبنى محدّد حول النسبة بين الاستعمال القرآنى والروائى للروح، فبعض هذه الآثار تصرّح بوجود اشتراكٍ معنويّ فى هذا الصدد، بينما هناك آثارٌ أخرى تتضمّن تصريحه بالاشتراك اللفظي. أمّا النتائج التفسيرية لعدم تحديد مبنى العلامة على هذا الصعيد، هى حدوث اختلافٍ بين آرائه فى مجال تفسير الآيات التى تتمحور حول الروح. تمّ تدوين هذه المقالة وفق أسلوب بحثٍ توصيفيٍّ - تحليليٍّ على أساس جمع المعلومات المكتبية، وقد قام الباحثان بتقييمها ومن ثمّ تطرّقاً إلى دراسة وتحليل الاستعمال القرآنى والروائى للروح بغية طرح مبنى ثابت فى هذا الصدد.

كلمات مفتاحية: العلامة الطباطبائي، الروح، روح الأمر، الآيات، الروايات

## طبيعة عالم الذرّ على ضوء دراسة نقدية للنظريات المطروحة حوله

محمد مصطفائي / طالب دكتوراه في الفلسفة والكلام الإسلاميين - جامعة طهران (برديس فارابي) hekmat\_senah@yahoo.com

يحيى كبير / أستاذ في فرع الفلسفة والكلام الإسلاميين - جامعة طهران (برديس فارابي) kabir@ut.ac.ir

الوصول: ١٠ رجب ١٤٣٦ - القبول: ٢٣ ذي الحجة ١٤٣٦

### الملخص

الاعتقاد بوجود عالم الذرّ يعدّ واحداً من المعتقدات الدينية للمسلمين، ونظراً لضرورة ترسيخ فهم المعتقدات الدينية بغية تعزيز الإيمان في النفس وإيجاد قدرةٍ لديها في مواجهة الشبهات، تمّ تدوين هذه المقالة التي تضمّنت دراسةً لأراءً مختلف العلماء المسلمين.

استلهم العلماء المسلمون المباحث المتعلقة بعالم الذرّ من بعض الآيات والروايات، واستنتجوا أنّ بني آدم قد شهدوا بربوبية الله سبحانه وأذعنوا له بالعبودية، ولكن طرحت مباحث عديدة حول طبيعة هذا العالم وتمخّضت عنها آراءً متنوّعة تمحورت في إطار سبع نظرياتٍ، وهي: حجّية ظاهر الروايات وعدم قبول أيّ تأويل فيها، القول بقدوم الأرواح المجردة عن الأبدان، اختصاص عالم الذرّ بفئة من الناس لا جميعهم، دلالة الآيات والروايات على مفاهيم مجازية وتمثيلية، اعتباره عالماً لأخذ الميثاق عن طريق بيان الواقع بواسطة الوحي والعقل، القول بشيئية الماهيات وثبوت المعدومات، ذكر تفاسير باطنية للآيات والروايات المرتبطة بعالم الذرّ.

الكثير من هذه الآراء ترد عليها مؤاخذاتٌ جادةٌ لا يمكن الإجابة عنها بسهولة، إلا أنّ أقوى نظريةٍ فيها هي التي طرحها أصحاب النزعة الباطنية (تفسيرها باطنياً).

كلمات مفتاحية: عالم الذرّ، عالم الميثاق، عهد "أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ"، الفطرة، العلم الحضوري

## دراسة نقدية حول الأصول النظرية للمشروعية فى الفكر السياسى لابن تيمية

مهدى تراب بور / حائز على شهادة دكتوراه فى تدريس معارف الأصول النظرية للإسلام - مؤسسه الإمام الخمينى للتعليم والبحوث

Mtorabpor@yahoo.com

ahmadvaezi01@hotmail.com

احمد واعظى / أستاذ فى فرع الفلسفة والكلام الإسلاميين - جامعة باقر العلوم

الوصول: ١٨ جمادى الثانى ١٤٣٦هـ - القبول: ٨ ذى الحجه ١٤٣٦هـ

### الملخص

تتضمن هذه المقالة دراسةً نقديةً حول الأصول النظرية للمشروعية فى الفكر السياسى لابن تيمية، وذلك بهدف بيان نقاط ضعفها وإثبات بطلانها حسب التعاليم الأصيلة الواردة فى الكتاب والسنة وكذلك وفق المبادئ العقلية الثابتة. بطبيعة الحال فإن أهمية هذه الدراسة تتضاعف فى الظروف الراهنة نظراً لتأثير بعض الأنظمة التى تزعم أنها إسلامية بالفكر السلفى الذى أرسى دعائمه ابن تيمية على صعيد المشروعية السياسية، ومن هذا المنطلق تم تدوين هذه المقالة بأسلوب بحثٍ توصيفيٍّ - نقديٍّ حيث سلط الباحثان الضوء على رأى ابن تيمية حول المشروعية السياسية وأصولها. أما نتائج البحث فقد أثبتت أن هذا الرجل لم يتبع منهجاً علمياً صحيحاً، لذلك أخفق وفشل فى التنظير على صعيد المشروعية السياسية، ومن جملة المؤاخذات الجادة التى ترد على ما ذكره: إعراضه عن العقل، عدم فهمه لمعنى الإسلام الحقيقي، عدم فهمه لمعنى الإمامة بمعناها الإسلامى الصحيح، مزجه بين مفاهيم الإمامة والرسالة، عدم اكتراثه بالنصوص المتواترة ولا بحجج الإجماع ولا بعدالة الصحابة.

كلمات مفتاحية: المشروعية، الإمامة، أولى الأمر، الصحابة، ابن تيمية

## دراسة حول مشروعية "تنصيب الإمام بالأمر الإلهي" في مبادئ علم الكلام السياسي للأشاعرة

elahi@iki.ac.ir

صفدر إلهي راد / أستاذ مساعد في فرع الكلام وفلسفة الدين - مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث

الوصول: ١٣ شعبان ١٤٣٦ - القبول: ١٩ محرم ١٤٣٧

### الملخص

إنّ المشروعية السياسية تعدّ واحدةً من أهمّ المسائل في علم الكلام السياسي، وقد طرح الأشاعرة عدّة آراء هامة على هذا الصعيد أبرزها نظرية "التنصيب الإلهي" حيث يعتقد بها جميع علماء الكلام الأشاعرة واعتبروها مقدّمةً على سائر أساليب إثبات هذا النمط من المشروعية. تجدر الإشارة هنا إلى أنّ التعاليم الكلامية السياسية للأشاعرة لا تفسّر "التنصيب الإلهي" بأنّه يجب أن يكون من قبل الله عزّ وجلّ، بل تؤكّد على أنّ وجود هكذا تنصيب تجعل الشخص المنصبّ ذا مشروعيةٍ سياسيةٍ، وهذا هو ممكن الاختلاف بينهم وبين الإمامية في هذا المضمّار.

تمّ تدوين هذه المقالة بأسلوب بحثٍ توصيفيٍّ - تحليليٍّ بهدف تسليط الضوء على الأدلة التي ساقها الأشاعرة لنفي ضرورة التنصيب الإلهي للإمام بعد بيان الأدلة والآراء المطروحة حول موضوع البحث، ومن ثمّ أثبت الباحث ضرورة أن يكون التنصيب من قبل الله سبحانه اعتماداً على الأدلة العقلية والتقليدية (الأخبار الواردة في مصادر أهل السنّة).

كلمات مفتاحية: المشروعية، الكلام السياسي، التنصيب الإلهي، الأشاعرة، الإمامة، الصحابة

## استكشاف المغالطات الموجودة فى طرح فكرة تجريد الوحى عن صورته (دراسةً بمثابة ورشة عمل)

فائزة برزكر تبريزى / حائزة على شهادة ماجستير فى فلسفة الدين من كلية الآداب بجامعة العلامة الطباطبائى

BarzegarTF@gmail.com

hamidayat@gmail.com

حميد رضا آيت اللهى / مدرس فى فرع الفلسفة بجامعة العلامة الطباطبائى

الوصول: ١٨ شوال ١٤٣٦ - القبول: ٢٧ ربيع الاول ١٤٣٧

### الملخص

لا شكّ فى أنّ استكشاف وفهم المغالطات الموجودة فى أحد النصوص يعتبر واحداً من المواضيع التى يصعب أو يستحيل تعليمها بشكل نظريّ عبر طرح تعريف لها فحسب، ويرى الباحثان ضرورة اتباع أسلوب عمليّ فى هذا المضمار، ومن هذا المنطلق قاما بتدوين هذه المقالة كأنموذج لهذه الوجة الفكرية وذلك بهدف تعريف القارئ بمختلف أنواع المغالطات وبيان طريقة استكشافها.

نظراً لجذابية المواضيع المرتبطة بالتجربة الدينية، ولا سيّما للراغبين فى التعرف على فلسفة الدين، تمّ اختيار كتاب الدكتور عبد الكريم سروش (كلام محمّد) كنصّ يتمحور حوله البحث، وعلى هذا الأساس طرحت مواضيعه فى نطاق قسمين أساسيين. أمّا القسم الأوّل سعى فيه الباحثان باستكشاف وتحليل المغالطات لكلّ مسألة بشكل مستقلّ، وأمّا فى القسم الثانى طرحا تلك المغالطات التى تبدو وكأنّها استدلالٌ موحّدٌ.

كلمات مفتاحية: المغالطة، النبىّ (ص)، الإلهام، الوحى، مضمون الوحى، صورة الوحى، الأتحاد مع الله تعالى

## دفاعٌ مجدّدٌ عن الدليل العقليّ الذي ينصّ على ضرورة الوحي في رحاب الحكمة الإلهية

h\_karymi@yahoo.com

حميد كريمي / أستاذ مساعد في فرع المعارف الإسلامية بجامعة إيران للعلم والصناعة

الوصول: ٣ ذى القعدة ١٤٣٦ - القبول: ٤ ربيع الأول ١٤٣٧

### الملخص

بعد إثبات وجود الله تعالى وعالم الآخرة ومواجهة الإنسان لمصيره، يطرح السؤال التالي: هل أنّ العقل وحده قادرٌ على القطع بضرورة الهدى الإلهي؟ ذكر أتباع الأنبياء الكثير من الأدلة التي تثبت الضرورة العقلية لبعثة الأنبياء، وأحد هذه الأدلة هو أنّ الوحي ضروريٌّ على أساس الحكمة الإلهية ونظراً لضيق نطاق الحسنّ والعقل وعجزهما عن تحقيق السعادة في الحياتين الدنيوية والأخروية. وفي مقابل هؤلاء، هناك من خالف هذا الرأي وذكروا مؤاخذاتٍ عليه.

تمّ تدوين هذه المقالة وفق منهج بحثٍ عقليّ - تحليليّ بهدف نقد المؤاخذات الكثيرة التي طرحت مؤخراً من قبل بعض المخالفين حول الضرورة العقلية لبعثة الأنبياء، وكذلك للدفاع مرّةً أخرى عن الدليل المذكور بغية إثبات ضرورة الهدى الإلهي. النتائج التي يتوصّل إليها كلّ من الضمير والعقل البشري للإجابة تلك الاستفسارات الكثيرة حول مختلف الأفعال وتأثيراتها العديدة على جسم الإنسان وروحه وتأثيرها على سائر الكائنات، هي في الحقيقة ضئيلةٌ جداً وغير متكاملة؛ في حين أنّ الأخبار التي يأتي بها الوحي تجعل متلقّيه أهلاً للاحتجاج في المحكمة الإلهية، وفي غير هذه الحالة نلجأ إلى العقل والفطرة.

كلمات مفتاحية: ضرورة الوحي، ضرورة بعثة الأنبياء، النبوة، الكمال الإنساني، سعادة الإنسان، الحكمة الإلهية.

## **Another Study in Support of the Sound Reason for the Necessity of Revelation Based on Divine Providence**

**Hamid Karimi** / Assistant professor of Islamic thought department, Science and Industry University of Iran

**Received:** 2015/08/19 – **Accepted:** 2015/12/16

h\_karymi@yahoo.com

### **Abstract**

When the existence of God, the hereafter and the encounter with human existence are established, a basic question many arise: can we, by resting only on mind, make a decision about the necessity of divine guidance? Until now the followers of divine prophets have provided abundant evidence on the logical necessity of sending prophets. One of their evidence is that the necessity of revelation is based on divine providence and that the role of senses and mind in achieving felicity in this world and in the hereafter is very limited. Conversely, some hold opposing views and raise some objections. Using an analytical method based on reasoning, and criticizing the various objections which are raised by some of those who oppose the idea of the logical necessity of sending prophets, this paper seeks to admit the mentioned evidence again and stress the necessity of divine guidance. The findings of human conscience and mind are so limited and imperfect that they cannot answer man's questions about the various actions and their different effects on his body and soul and on other creatures and worlds. Any person who is familiar with revelation, will face questioning in the divine court, otherwise man's mind and nature (*Fitrah*) will be taken into account.

**Key words:** necessity of revelation, necessity of sending a prophet, prophethood, human perfection, man's felicity, divine providence.



## Discovering the Fallacies in Presenting a Tarnished Image of Revelation (An Educational Workshop)

✉ **Faezeh Barzegar Tabrizi** / MA student of religion philosophy, literature academy, Allamah Tabatabai University  
BarzegarTF@gmail.com

**Hamid Reza Ayatollahi** / professor in philosophy department, Allamah Tabatabai University

**Received:** 2015/08/05 – **Accepted:** 2016/01/08

hamidayat@gmail.com

### Abstract

Identifying and discovering the fallacies in a text is among the issues, whose theoretical teaching and definition seem to be very difficult and even impossible. The author holds that in such cases there is a need to make use of a practical method. This paper presents an approach to familiarizing the reader with the various kinds of fallacies and the way of finding them out. Because of the special interest of the debates on “religious experience”, specially for those who are interested in “ philosophy of religion”, the work of Abdolkarim Suroosh titled ‘*Kalam-e-Mohammad*’ (Mohammad’s words), has been selected as a subject of study and the discussion is divided into two parts. In the first part it is attempted to identify and expound the fallacies separately. In the second part, the fallacies contained in the whole text are presented in order to come up with a widespread evidence.

**Key words:** fallacy, the Prophet, inspiration, revelation, the contents of revelation, the form of revelation, absorption in God.

## The Legitimacy of Imam's

### “Divine Appointment” in the political Theology of Asharites

Safdar Elahi Rad / Assistant professor of Theology and Philosophy of Religion Department, IKI

Received: 2015/06/02- Accepted: 2015/11/02

elahi@iki.ac.ir

#### Abstract

Political legitimacy is regarded one of the most important issues in political theology. There are several views about legitimacy in the political theology of Asharites, important of which is “divine appointment”. All Asharite theologians adhere to this view and give it precedence over the other the views about proving political legitimacy. Of course, according to Asharite political theology, the idea of “divine appointment” does not correspond to the necessity of appointment Imam by God, rather it indicates that, in case there is such an appointment, the appointed person has political legitimacy. It is over this point that Asharites and Imamites have difference of opinion. Using a descriptive and analytical method, the present paper first explains the view of “divine appointment” and proves the evidence supporting it, and then, investigates Asharites’ evidence for rejecting the necessity of “divine appointment”, and citing evidence from intellectual sciences and transmitted sciences (based on Sunni’s principles and sources) the paper demonstrates the necessity of divine appointment.

**Key words:** legitimacy, political theology, divine appointment, Asharites, *Imamah*, the Companions of the Prophet.

## A Critique of the Theoretical Principles of Legitimacy in Ibn Taimyyah's Political Thought

✉ **Mahdi Torabpour** / PhD of the Instruction in the education of the Islamic Theoretical Principles, IKI.

Mtorabpor@yahoo.com

**Ahmad Vaezi** / associate professor of philosophy and Islamic Theology Department, Baqir al Olum University

**Received:** 2015/04/09- **Accepted:** 2015/09/23

ahmadvaezi01@hotmail.com

### Abstract

This research presents a through critique of the theoretical principles of legitimacy in Ibn Taimyyah's political thought. It tries, by resting on intellect, the Qur'an and Sunnah (tradition), to show the unsoundness of his thought. The influence exerted on some so-called Islamic governments in the region by Ibn Taimyyah's Salafi thought regarding political legitimacy increases the importance of this research. Using a descriptive and critical method and explaining the view of Ibn Taimyyah about political legitimacy and its principles, the present paper concludes that his failing to adopt a reliable scientific method, he has not been successful in theorizing about political legitimacy. His preconceptions have such problems like: inattention to the intellect, lack of understanding of *Imamah* in Islam, confusing the idea of *Imamah* with the idea of prophethood and inattention to authoritative widely narrated texts, authority of unanimous agreement and the justice of the Companions of the Prophet.

**Key words:** legitimacy, *Imamah*, those in authority, the Companions of the Prophet, Ibn Taimyyah.

## **The Nature of the World of Pre-existence and a Critique of the Differing Views on this Subject**

✉ **Mohammad Mostafai** / PhD Student of philosophy and Islamic theology, Tehran University, Pardis Farabi  
 hekmat\_senah@yahoo.com  
**Yahya Kabir** / Associate Professor of Philosophy and Islamic theology, Tehran University, Pardis Farabi  
 Received: 2015/04/30- Accepted: 2015/10/08 kabir@ut.ac.ir

### **Abstract**

Among the religious doctrines to which Muslims adhere is the world of pre-existence. Deepening people's understanding of religious beliefs is necessary for their upholding the faith and developing their ability to counter dubious ideas. So, this paper sheds light on the different views of Muslim intellectuals. Muslim intellectuals draw their conclusions from Qur'anic verses and narrations. In the world of pre-existence, man has born testimony to the Lordship of God and to his being God's servant. The question of the nature of this world has been a subject of inquiry and different ideas have been shown. To sum up, seven theories are proposed. They are: the authoritative character of the appearance of narrations and impermissibility of any interpretation in them, the assumption of precedence of incorporeal souls, exclusivness of the world of pre-existence to especial group of people and not to all of them, the metaphorical and allegorical property of Qur'anic verses and narrations, interpreting this world as taking a covenant and reflecting reality through revelation and intellect, considering quiddities to be objective and non-existents to be positive and esoteric interpretation of the meaning of the Qur'anic verses and the narrations related to the world of pre-existence. Most of these views and statements have problems which cannot be easily solved, but from among them the occultists' interpretation is considered as the strongest interpretative view.

**Key words:** the world of pre-existence, the world of the covenant, the covenant of Alast, nature (*Fitrah*), intuitive knowledge.

## **The Reality of Spirit and Its Uses in the Qur'an and Narrations according to the Allamah Tabatabai's View**

✉ **Naser al Reza Ziaei Niya** / Scholar in the 4<sup>th</sup> Level of Qom Seminary.

17561naser@gmail.com

**Akbar Faydei** / instructor of philosophy and Islamic philosophy, Shahid Madani University, Azarbayjan

**Received:** 2015/07/19- **Accepted:** 2015/12/06

faydei@yahoo.com

### **Abstract**

Having close acquaintance with the reality of "spirit" and its uses in the Qur'an and narrations is a key to understanding many of the principles of Islam. In order to have a proper and clear understanding of the reality of spirit, serious attention should be given to its uses in the Qur'an and narrations, especially with regard to the relationship between the different ways of its use. Naturally, if the relationship between these ways of use is content participation, our interpretation of the reality of spirit will be completely different from the interpretation which is based on "equivocation". Hence, the present paper investigates the view of Allamah Tabatabai who has captured Muslim thinkers' attention. If we examine his works, we may not be able to relate to him any principles about the relationship of the use of spirit in the Qur'an with that in narrations. Some of his works clearly state that there is equivocation in using the word "spirit", whereas in some other works, he resorts to the equivocal use of spirit and clearly points to the equivocal use of spirit. The adoption of this unidentified principle leads to the difference in Allamah's views about the interpretation of verses related to spirit. The present paper makes a library-based study and uses a descriptive-analytical method to evaluate it. Finally, investigating the uses of spirit in the Qur'an and in narrations the paper presents a key principle in this regard.

**Key words:** Allamah Tabatabai, spirit, imperative spirit, verses, narrations.

## Abstracts

### **A Comparative Study of Resurrection in Mysticism, Philosophy and Theology**

**Ali Reza Kermani** / Assistant professor of mysticism department, IKI

Kermania59@yahoo.com

**Received:** 2015/04/25- **Accepted:** 2015/10/01

#### **Abstract**

Due to the high position of the doctrine of resurrection in religious texts, Muslim thinkers have investigated and analyzed the question of resurrection from an ontological view or for the purpose of proving or defending the religious doctrines. Resting on creation principles, some theologians and philosophers believe that resurrection is either corporeal or spiritual. But, like most Muslim thinkers, mystics consider this restriction as in complete, and believe in its corporeal and spiritual property. In presenting and expounding this view, mystics keep aloof from other thinkers. They adhere to such principles like the order of manifestation, the reality of man, death and resurrection. In stressing the differences between the variant emanations of Judgment day, they hold that man will not necessarily be resurrected in a natural and elemental body, and that in the dwelling place of Paradise and Hell, the dwellers of Hell have a natural and elemental bodies and the dwellers of Paradise have natural and gentle bodies.

**Key words:** resurrection, corporeal resurrection, spiritual resurrection, theology, philosophy, mysticism.

# Table of Contents

<b>A Comparative Study of Resurrection in Mysticism, Philosophy and Theology / <i>Ali Reza Kermani</i> .....</b>	<b>7</b>
<b>The Reality of Spirit and Its Uses in the Qur'an and Narrations according to the Allamah Tabatabai's View / <i>Naser al Reza Ziaei Niya/ Akbar Faydei</i> .....</b>	<b>27</b>
<b>The Nature of the World of Pre-existence and a Critique of the Differing Views on this Subject / <i>Mohammad Mostafai/ Yahya Kabir</i> .....</b>	<b>49</b>
<b>A Critique of the Theoretical Principles of Legitimacy in Ibn Taimyyah's Political Thought / <i>Mahdi Torabpour/ Ahmad Vaezi</i> .....</b>	<b>71</b>
<b>The Legitimacy of Imam's "Divine Appointment" in the political Theology of Asharites / <i>Safdar Elahi Rad</i> .....</b>	<b>93</b>
<b>Discovering the Fallacies in Presenting a Tarnished Image of Revelation... / <i>Faezeh Barzegar Tabrizi/ Hamid Reza Ayatollahi</i> .....</b>	<b>117</b>
<b>Another Study in Support of the Sound Reason for the Necessity of Revelation Based on Divine Providence / <i>Hamid Karimi</i> .....</b>	<b>137</b>

*In the Name of Allah*

**Ma'rifat-e Kalâmî (Theological Knowledge)**

Vol.6, No.2

A Semiannual Journal of Theological inquiry

Fall & Winter 2015-2016

**Proprietor:** *Imam Khomeini Educational and Research Institute*

**Editor 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:**

☐ **Abulfazl Sajedi:** *Associate professor, IKI*

☐ **Ahmadhosein Sharifi:** *Associate Professor, IKI*

☐ **Abd-Al-Hosein Khosropanh:** *Associate Professor Islamic Research Institute for Culture and Thought.*

☐ **Ali Misbah:** *Associate Professor, IKI*

☐ **Ali Reda Ghaeminiya:** *Associate Professor, The Culture and Thought research Center*

☐ **Mohammad Hoseinzadeh Yazdi:** *Professor, IKI*

☐ **Mohammad Mohammadredaii:** *Associate Professor, Tehran University (Qum Pardis)*

☐ **Mohammad Hasan Ghadrnan Gharamaleki:** *Associate Professor, The Culture and Thought research Center*

---

**Address:**

**IKI**

Jomhori Eslami Blvd  
Amin Blvd., Qum, Iran

**PO Box:** 37185-186

**Tel:** +9825-32113481

**Fax:** +9825-32934483

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

[www.kalami.nashriyat.ir](http://www.kalami.nashriyat.ir)

**E-mail:** M.kalami@qabas.net