

معرفت کلامی

سال هفتم، شماره اول، پیاپی ۱۶، بهار و تابستان ۱۳۹۵



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

این فصل نامه، بر اساس نامه مورخ
۱۳۹۲/۹/۲۰ به شماره ۱۹ / ۵۲۸۰ / ۳/۱۸ /
کمپسیون نشریات علمی کشور (وزارت
علوم، تحقیقات و فناوری)، از شماره ۹ حائز
رتبه «علمی پژوهشی» گردید.

مدیر مسئول

محمود فتحعلی

سر دبیر

ابوالفضل ساجدی

جانشین سر دبیر

حسن یوسفیان

مدیر اجرایی

محمدصادق ساجدی

صفحه آرا

محمد ایلاقی حسینی

ناظر چاپ

حمید خانی

اعضای هیئت تحریریه

ابوالفضل ساجدی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

احمدحسین شریفی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

عبدالحسین خسرویناه

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

استاد دانشگاه تهران، پردیس فارابی

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 ۳۷۱۶۵-۱۸۶

www.kalame.nashriyat.ir

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

نمایه در: sid.ir & isc.gov.ir & magiran.com & noormags.ir

سامانه ارسال و پیگیری مقالات

Nashriyat.ir/SendArticle

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 با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

- مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، 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 مآخذ 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 مآخذ 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 (نام خانوادگی، 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 مطالب 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.

برهان نظم بر مبنای اصل تنظیم دقیق کیهانی / ۷

سیدجابر موسوی‌راد

بازتعریف مفهوم نظم / ۲۵

فرح رامین

عصمت پیامبر اکرم ﷺ در امور دنیوی از دیدگاه فریقین / ۴۵

کے جعفر انواری / محمدحسین فاریاب

هواشناسی غدیر: در پاسخ به پرسش «آیا در غدیر هوا گرم بود؟» / ۶۵

کے سیدرضا موسوی واعظ / محمدرسول آهنگران / بی‌بی صدیقه مکی

نقد و بررسی دیدگاه شیخ مفید در باب آموزه «عالم ذر» / ۷۹

مرتضی خوش صحبت

قرآن و زبان انگیزشی / ۱۰۳

کے سعید عباسی‌نیا / ابوالفضل ساجدی

روش‌شناسی خواجه نصیرالدین طوسی در اثبات عقاید دینی / ۱۳۱

کے بهنام ملک‌زاده / حسن یوسفیان

راویان تراث کلامی شیعه از بحرین / ۱۵۱

کے مهدی سلیمانی آشتیانی / قاسم جوادی (صفری)

الملخص / ۱۶۷

Abstracts / ۱۸۲

برهان نظم بر مبنای اصل تنظیم دقیق کیهانی

moosavirad313@gmail.com

سید جابر موسوی راد/ دکتری فلسفه دین دانشگاه تهران، پدیس فارابی

دریافت: ۱۳۹۴/۰۸/۱۸ - پذیرش: ۱۳۹۵/۰۷/۱۰

چکیده

برهان نظم یکی از براهین اثبات خداوند است. در یکی از جدیدترین تفاسیر این برهان، از اصل تنظیم دقیق کیهانی (Fine Tuning of the Universe) استفاده شده است. در این تفسیر از برهان نظم، به جای نظم زیستی که در تفسیرهای سنتی برهان نظم به عنوان مصداق نظم معرفی می‌شد، ثوابت بنیادین کیهانی مورد توجه قرار می‌گیرند و بر تنظیم دقیق آنها که موجب ایجاد حیات شده است، تأکید می‌شود و در نتیجه برخی اشکالاتی که عده‌ای به جهت نظریه تکامل به نظم زیستی وارد دانسته‌اند، از ریشه پاسخ گرفته می‌شود. این مقاله ضمن تبیین برهان نظم بر مبنای تنظیم دقیق کیهانی، به اهم انتقادات وارده به این برهان که بر مبنای نظراتی چون تصادف، ضرورت فیزیکی، اصل آنتروپیک و فرضیه جهان‌های متعدد صورت گرفته است، پاسخ می‌دهد و سرانجام اثبات می‌کند که برهان نظم بر مبنای اصل تنظیم دقیق کیهانی، برهانی قوی و مستحکم برای اثبات خداوند است.

کلیدواژه‌ها: برهان نظم، برهان غایت‌شناختی، ادله اثبات خدا، تنظیم دقیق کیهانی، اصل آنتروپیک.

مقدمه

برهان نظم یکی از ادله مهم اثبات خداوند است. با تکیه بر نظم موجود در جهان اثبات می‌شود که بهترین تبیین ممکن از این نظم، توسل به ناظمی هوشمند است که این نظم را در این جهان قرار داده است. این برهان ریشه در کلمات یونانیان باستان دارد و به‌ویژه در قرون وسطا، الهی‌دانان، استفاده فراوانی از آن کردند؛ در قرون وسطا، برهان نظم یکی از پنج راه اثبات خدا بود که آکوئیناس به آنها اشاره کرده بود (آکوئیناس، ۱۹۸۱، ص ۱۸۲) و فیلسوفان دیگری نیز در همین دوران از این برهان برای اثبات خداوند بهره جستند؛ ولی بی‌شک اوج استفاده از این برهان به قرون هجدهم و نوزدهم برمی‌گردد و در این زمان رشد علوم و به‌ویژه علمی نظیر جانورشناسی، گیاه‌شناسی و نجوم، متکلمان را قادر ساخت تا صدها نمونه برای نظم و هماهنگی بین اجزای عالم و در نتیجه غایت‌مندی آنها ارائه دهند. در این قرون بود که الهی‌دانان، فیلسوفان و مبلغان مسیحی از این برهان کمک فراوانی برای اثبات خدا گرفتند.

البته در قرن هجدهم دیوید هیوم شدیدترین حملات را علیه این برهان ترتیب داد (هیوم، ۲۰۰۷). پس از او، الهی‌دانانی چون ویلیام پیلی (William Paley) در کتاب *الهیات طبیعی* (Natural Theology) به شکل‌دهی دوباره این برهان پرداختند (پیلی، ۲۰۰۶). تقریر پیلی از این برهان تا مدت‌ها مورد استفاده الهی‌دانان بود. بعدها افرادی نظیر *اف. آر. تینت* (F.R. Tennant)، *ای. ای. تیلور* (A.E. Taylor)، *پیر لکومت* (Pierre Leconte) و *ریچارد تیلور* (Richard Taylor) تقریرهای قوی‌تری را از این برهان ارائه کردند (هیگ، ۱۹۹۹، ص ۱-۲).

اما مهم‌ترین معارضة با این برهان، از طریق نظریه تکامل انجام شد. در تفاسیر قبلی برهان نظم، تأکید اصلی بر نظم زیستی موجود در جهان بود و در آن اثبات می‌شد که با توجه به عدم وجود تبیین طبیعی و نادرست بودن نظریه تصادف، جهان نیازمند ناظمی هوشمند است؛ اما نظریه تکامل مدعی بود که بر اساس تکامل تدریجی، می‌توان تبیینی از نظم زیستی موجود در جهان ارائه داد و در این صورت دیگر نیازی به وجود ناظمی هوشمند نیست (داوکینز، ۲۰۰۶، ص ۱۲۱). یکی از تلاش‌هایی که در مقابل این مدعا انجام شد، استفاده از نظریات جدید علمی بود که نظریه تکامل نمی‌تواند تبیینی علمی از آنها ارائه دهد؛ زیرا این نظرات یا بر مبنای نظم کیهانی (در مقابل نظم زیستی است) هستند و یا مبتنی بر نظم‌های زیستی که تبیین تکاملی ندارند. از جمله این تلاش‌ها، استفاده از نظریات علمی جدید چون پیچیدگی‌های کاهش‌ناپذیر (Irreducible Complexities)

(بی‌هی، ۲۰۰۶، ص ۳۹)، اطلاعات بیولوژیک در مولکول DNA (فلو، ۲۰۰۸، ص ۱۲۳-۱۲۴) و پیچیدگی‌های خاص (دمبسکی، ۲۰۰۷، ص ۳۱۵-۳۱۶) بوده است.

یکی از مهم‌ترین کارهایی که برای احیای این برهان در قرون اخیر صورت گرفته، استفاده از اصل تنظیم دقیق کیهانی است. بر پایه این نظریه، جهان ما به صورتی دقیق و ظریف تنظیم شده است که اگر حتی ذره‌ای اختلاف در این تنظیم دقیق وجود می‌داشت، امکان حیات در این جهان منتفی می‌شد. کشف این تنظیم دقیق با استفاده از محاسبات دقیق علمی صورت گرفته است. نتیجه این تنظیم دقیق این است که این جهان نیاز به ناظمی هوشمند دارد که این نظم دقیق را در این جهان قرار دهد.

آنتونی فلو که زمانی یکی از سردمداران الحاد در جهان غرب بود، در اواخر عمر با پذیرش ادله علمی‌ای که نشان‌دهنده وجود تنظیمی دقیق در عالم است، از الحاد دست برداشت و به خداباوری روی آورد (فلو، ۲۰۰۸، ص ۱۱۳-۱۱۴). این امر نشان‌دهنده اهمیت و تأثیرگذاری شدید این تبیین جدید از برهان نظم است.

اصل تنظیم دقیق کیهانی یکی از جدیدترین تفاسیر از برهان نظم است که بر مبنای نتایج به‌دست آمده از فیزیک قرن بیستم، شکل گرفته است. تنظیم دقیق کیهانی را نخستین بار جان. دی. بارو (John D. Barrow) و فرانک. جی. تیپلر (Frank J. Tipler) در سال ۱۹۸۶ در کتاب *اصل کیهانی‌شناختی آنتروپیک* (The Anthropic Cosmological Principle) مطرح ساختند (بارو و تیپلر، ۱۹۸۶). این دو دانشمند تفسیری خاص از این تنظیم کیهانی را ارائه دادند که در ادامه خواهد آمد. از آن پس کتب و مقالات بسیاری له یا علیه این نظریه منتشر شد (رک: منسون، ۲۰۰۵). برخی از این مقالات (البته به ندرت) به زبان فارسی هم ترجمه شدند که برای مثال می‌توان به مقاله *جی لزلری* در کتاب *فیزیک، فلسفه و الهیات* (لزلری، ۱۳۸۶، ص ۵۱۷-۵۴۷) یا مقاله *مک‌کراث* در *فصلنامه نامۀ علم و دین* (مک‌گراث، ۱۳۷۸، ص ۴۳-۵۰) اشاره کرد. در این مقاله ضمن تبیین این تنظیم دقیق، به نظریات مخالفان دلالت این تنظیم دقیق بر وجود خداوند اشاره شده و آن نظرات مورد نقد و بررسی قرار گرفته است.

۱. تبیین نظریه تنظیم دقیق کیهانی

پس از انتشار کتاب *اصل انواع* (The Origin of Species) داروین در سال ۱۸۹۵، برهان نظم در غرب رونق خود را از دست داد و گمان شد که همه نمونه‌های پیشرفته نظم ممکن است در قالب این نظریه تبیین و شرح شود و نیازی به نظم‌دهنده‌ای فراطبیعی نباشد. در کنار نظریه تکامل انواع، انتقادات هیوم و

نیز کانت نیز تا حد بسیاری موجب بی‌رونی این برهان شده بود (باربور، ۱۳۶۲، ص ۹۷). همچنین قوانین ثابت فیزیکی که نیوتن ارائه داده بود، نشان می‌دادند که اگر هم ناظمی هوشمند وجود داشته باشد، تفسیری دئیستی از این ناظم می‌توان ارائه داد که در آن خداوند ناظمی را بر این جهان افکنده و سپس این جهان را رها کرده است؛ اما نظریات جدید کیهانی در نیمه قرن دوم اثبات کردند که نه تنها نظریه تکامل نیاز به ناظم هوشمند را از بین نمی‌برد، بلکه جهان نیازمند ناظمی هوشمند است که تأثیر مستقیم و فعال در طبیعت داشته باشد.

نخست اخترشناسان نظریه مه‌بانگ (Big Bang) را در نیمه دوم قرن بیستم ارائه کردند. با ارائه این نظریه، برهان نظم دوباره در غرب احیا، و با قرائتی نو به جهانیان عرضه شد. بر پایه این نظریه، جهان به صورتی دقیق تنظیم شده است و اموری نظیر زمان، انحنا (Curvature)، آنتروپی، حرارت، چگالی (Density) و میزان وسعت عالم به گونه‌ای دقیق تنظیم شده‌اند که حتی اگر ذره‌ای این تنظیمات به هم بخورد، امکان زندگی در جهان منتفی می‌شود. این تنظیم دقیق که در کل عالم وجود دارد، ناظمی بی‌بدیل و دقیق است که امکان زندگانی در این جهان را پدید آورده است.

علاوه بر اینها نظریه مه‌بانگ اثبات می‌کند که شکل فعلی جهان از جهت زمانی و مکانی محدود است و همین محدودیت، نشان داد که جهان با فرصت‌هایی نامحدود برای تکامل اتفاقی روبه‌رو نبوده است. لذا این نظریه نه تنها قرائتی نو از نظم کیهانی ارائه داد، نظم زیست‌شناسانه را نیز احیا کرد و تبیین پدیده‌های زیستی بر اساس صرف تکامل را منتفی ساخت؛ زیرا نظریه تکامل زیستی، زمانی بسیار طولانی را برای تکامل لازم می‌دانست، درحالی‌که نظریه مه‌بانگ اثبات می‌کند که عمر جهان کمتر از مقدار لازم برای تکامل است (منسون، ۲۰۰۵، ص ۴). در قرائت تنظیم دقیق از برهان نظم، تأکید بر تنظیم‌های دقیق و ظریفی است که امکان حیات را فراهم آورده است. منظور از این تنظیم دقیق، ثوابتی بنیادین (Fundamental Constants) مانند نیرو و حرارت است که تنظیم بسیار دقیق آنها موجب امکان زندگی شده است. هرگونه تغییری در این ثوابت بنیادین موجب منتفی شدن حیات در عالم می‌شود. لذا این نظم دقیق موجود در ثوابت بنیادین، نشان‌دهنده موجودی مدبر هستند که نظم دقیقی را در آنها نهاده‌اند کرده است. مهم‌ترین ثوابتی که موجب ایجاد حیات شده‌اند عبارت‌اند از: ثابت ساختار ریز الکترومغناطیسی، ثابت ساختار ریزگرانشی، نیروی هسته‌ای قوی و نیروی هسته‌ای ضعیف. نمونه‌هایی از این «هماهنگی ظریف» در ثابت‌های بنیادی کیهان‌شناختی بدین قرارند: (مک گراث، ۱۳۷۸، ص ۴۴-۴۵).

۱. نیروی هسته‌ای قوی (Strong Coupling Constant) یکی از چهار نیروی پایه در فیزیک است که

کوارک‌ها و... را در کنار هم نگاه می‌دارد. اگر این نیروی هسته‌ای قوی، اندکی کمتر می‌شد، هیدروژن تنها عنصر موجود در جهان می‌بود. از آنجاکه حیات، چنان‌که آن را می‌شناسیم، اساساً به خواص شیمیایی کربن بستگی دارد، بدون وجود هیدروژن‌هایی که از راه «همجوشی هسته‌ای» (Fusion) به کربن تبدیل شده‌اند، پیدایش حیات ممکن نمی‌بود. از سوی دیگر اگر ثابت پیوند قوی، اندکی بزرگ‌تر بود هیدروژن به هلیوم تبدیل می‌شد و در نتیجه هیچ ستاره‌ای شکل نمی‌گرفت. از آنجاکه وجود این گونه ستارگان برای پیدایش حیات ضروری تلقی می‌شود، تبدیل یادشده به ناکامی پیدایش شکلی از حیات که می‌شناسیم می‌انجامید؛

۲. نیروی هسته‌ای ضعیف (Weak Fine Structure Constant)، یکی از چهار نیروی پایه در فیزیک است که پیش از همه مسئول واپاشی بتاست که در آن یک نوترون به یک پروتون و یک الکترون و یک پادنوترینو تبدیل می‌شود. اگر این نیروی هسته‌ای ضعیف، اندکی کوچک می‌بود، هیدروژن، در تاریخ اولیه جهان شکل نمی‌گرفت و متعاقباً ستاره‌ای نیز تشکیل نمی‌شد. از سوی دیگر، اگر ثابت مذکور، اندکی بزرگ‌تر می‌بود، ابرنواخترها (Supernovae) قادر نمی‌بودند عناصر سنگین‌تر را که برای تحقق حیات ضروری‌اند بیرون اندازند. در هریک از این دو صورت، پیدایش آن شکل از حیات که می‌شناسیم، ممکن نمی‌بود؛

۳. ثابت ساختار ریز الکترومغناطیسی (Electromagnetic Fine Structure Constant) نیرویی است که الکترون‌ها و پروتون‌ها را داخل اتم‌ها پیش هم نگاه می‌دارد. اگر این ثابت ساختار ریز الکترومغناطیسی، اندکی بزرگ‌تر می‌بود، ستارگان به اندازه کافی داغ نمی‌بودند تا گرمای کافی را برای سیارات جهت حفظ آن شکل از حیات که می‌شناسیم فراهم کنند. اگر ثابت مزبور کوچک‌تر می‌بود ستارگان، آن‌قدر سریع می‌سوختند که مجالی برای تکامل حیات روی سیارات باقی نمی‌ماند؛

۴. ثابت ساختار ظریف گرانشی (The Gravitational fine Structure Constant) نیرویی است که به واسطه آن اجسام جرم‌دار یکدیگر را جذب می‌کنند. اگر این ثابت ساختار ظریف گرانشی، اندکی کوچک‌تر می‌شد، ستارگان و سیاره‌ها نمی‌توانستند شکل بگیرند؛ زیرا قیود گرانشی خاص برای یکپارچه شدن ماده سازنده آنها ضروری است و اگر این ثابت، قوی‌تر می‌بود ستارگانی که بدین نحو شکل می‌گرفتند آن‌قدر سریع می‌سوختند و نابود می‌شدند که تکامل حیات ممکن نمی‌بود (مانند آنچه در ثابت ساختار ریز الکترومغناطیسی وجود دارد).

بر اساس این تنظیم کیهانی، موارد بسیاری از تنظیم دقیق وجود دارد که امکان حیات را فراهم

ساخته است. برای نمونه در میان نیروهای موجود در طبیعت، اگر نیروی جاذبه وجود نداشته باشد، اجرام با هم متراکم نمی‌شوند تا ستارگان و سیارات به وجود آیند. اگر نیروی الکترومغناطیس وجود نداشته باشد، علم شیمی و قوانین آن به وجود نمی‌آیند. اگر نیروی قوی وجود نداشته باشد، پروتون‌ها و نوترون‌ها با هم جمع نمی‌شوند و در نتیجه اتم (با عدد اتمی بیشتر از هیدروژن) به وجود نمی‌آید؛ و اگر نیروی قوی به جای کوتاه بودن، طولانی می‌شد، یا مواد به سرعت گداخته می‌شدند و از بین می‌رفتند یا این مواد همدیگر را مکیده، چاله‌ای سیاه ایجاد می‌کردند، واضح است که در صورت عدم وجود دقت و تنظیم دقیق هر کدام از این نیروها، زندگی بشر به مخاطره می‌افتاد و بلکه اصلاً شکل نمی‌گرفت (کُلین، ۲۰۰۴، ص ۱۳۵).

این نظم محیرالعقول و دقیق ما را وامی‌دارد که این نظم را به ناظمی هوشمند نسبت دهیم. در واقع چنان‌که آنتونی فلو (پس از هجرتش از کفر به ایمان) می‌گوید، جهان کنونی ما و قوانین آن به گونه‌ای دقیق و منظم شکل گرفته‌اند که گویی این جهان منتظر آمدن ما بوده است. همه شرایط از پیش برای آمدن انسان مهیا شده است؛ شرایطی که اختلال در هر کدام موجب از میان رفتن امکان حیات و زندگی انسان‌ها می‌شود (فلو، ۲۰۰۸، ص ۱۱۳-۱۱۴).

اصل تنظیم دقیق کیهانی در مقابل نظریه تصادف و نظریه ضرورت فیزیکی

مطابق نظریه تنظیم دقیق کیهانی، جهان ما با صورت‌های مختلفی روبه‌رو بوده است که تنها در یک صورت آن حیات در جهان ما به وجود می‌آمده است و این امر ما را به طراحی هوشمند می‌رساند؛ اما در مقابل، دو فرضیه دیگر وجود دارند که در مقابل اصل تنظیم دقیق کیهانی قرار گرفته‌اند: اصل ضرورت فیزیکی و اصل تصادف (کریگ، ۲۰۰۸، ص ۱۶۱).

بر پایه نظریه ضرورت فیزیکی، جهان با گزینه‌های مختلفی روبه‌رو نبوده است؛ بلکه بنا بر ضرورت فیزیکی تنها امکان پدید آمدن جهان کنونی موجود بوده است. بنا بر نظریه تصادف هم اگرچه جهان با گزینه‌های مختلفی به وجود آمده است، اما به وجود آمدن حیات و نظم کنونی ناشی از تصادف بوده است، نه طراحی هوشمند. برای اثبات وجود خداوند بر مبنای اصل تنظیم دقیق کیهانی، باید این دو نظریه رقیب تبیین شوند و سپس مورد نقد قرار گیرند.

مطابق نظریه ضرورت فیزیکی، ثوابت و کمیات جهان باید همان مقادیری را داشته باشند که اکنون دارا هستند؛ یعنی چنین نیست که این مقادیر بر اثر اتفاق به وجود آمده باشند، بلکه اینها ضرورت‌های

فیزیکی هستند و ثوابت جهان به هیچ نوع دیگری نمی‌توانست باشد. به عبارت دیگر بر پایه این نظریه، جهان ضرورتاً باید به شکلی باشد که حیات را امکان‌پذیر سازد؛ اما مشکل این نظر در این است که هرگز چنین ضرورتی وجود ندارد؛ زیرا برای مثال اگر مواد جهان به گونه‌ای دیگر ترکیب می‌شدند، اگر جهان اندکی وسعت می‌یافت، اگر آنتروپی جهان بیشتر می‌شد و... امکان حیات در جهان نمی‌بود و واضح است که همه این موارد دارای امکان هستند و ضرورتی در عدم آنها وجود ندارد (کریگ، ۲۰۰۸، ص ۱۶۱). همچنین حتی اگر قوانین طبیعی کنونی ضروری هم باشند، شرایط اولیه این عالم که باید با این قوانین هماهنگ شوند، ضروری نیستند. به عبارت دیگر برای ایجاد جهان کنونی، علاوه بر قوانین فیزیکی موجود، نیاز به هماهنگی شرایط اولیه کیهانی است و این هماهنگی، خود اصلی ضروری نیست و جهان می‌توانست به صورتی دیگر غیر از صورت کنونی‌اش باشد (کریگ، ۲۰۰۵، ص ۱۶۶).

منظور از نظریه تصادف در اینجا این است که این تنظیم دقیق کیهانی به صورتی کاملاً تصادفی و اتفاقی روی داده است و هیچ‌گونه ناظم هوشمندی در ایجاد آن دخالت نداشته است. آنتونی فلو در کتابی که پس از ایمان‌آوردنش نوشته است، با یک مثال، نظریه تصادف را چنین رد می‌کند:

فرض کن که در تعطیلات آینده‌ات به هتلی وارد می‌شوی؛ در این هتل دستگاه پخش دیسک‌های صوتی در کنار میز به صورت آرام آهنگی را پخش می‌کند که محبوب شماست؛ قاب عکسی که روی تخت است، همان قابی است که در خانه شما روی بخاری آویزان شده است؛ اتاق مملو از رایحه‌ای است که مطلوب شماست؛ شما دستانتان را با حیرت به هم زده و کیفتان را روی زمین می‌اندازید.

شما ناگهان دوباره شگفت‌زده می‌شوید. وقتی به یخچال کافه هتل سر می‌زنید و در را باز می‌کنید، با حیرت به محتویات آن نگاه می‌کنید؛ نوشیدنی مورد علاقه شما؛ کلوچه و شکلات‌های مورد علاقه شما؛ و حتی مارک بطری آبی که شما ترجیح می‌دهید.

شما از کافه برمی‌گردید و دوباره اتاق هتل شما را حیرت‌زده می‌کند. شما کتابی را می‌بینید که روی میز است؛ این کتاب آخرین کتاب از نویسنده محبوب شماست. شما به حمام نگاه می‌کنید؛ تمام محصولات شست‌وشو به طور منظم قرار گرفته‌اند؛ همه به همان نحوی که گویی به صورت خاص توسط شما انتخاب شده‌اند. سپس تلویزیون را روشن می‌کنید؛ تلویزیون هم برنامه محبوب شما را نشان می‌دهد... بله؛ شما حیرت‌زده می‌شوید که چگونه مسئولین هتل تمام اطلاعات جزئی راجع به شما را می‌دانسته‌اند. شما راجع به این تهیه باریک‌بینانه حیرت‌زده می‌شوید. شما حتی شاید دوباره بررسی کنید که همه اینها برای شما هزینه شده است؛ اما به طور یقین به این اعتقاد تمایل دارید که کسی آمدن شما را می‌دانسته است. این نمایش مربوط به ایام تعطیلی، تنها یک نظیر محدود و خام از استدلال «تنظیم دقیق» است. چنانچه فیزیک‌دان فریمن دایسون می‌نویسد: هرچه بیشتر من جهان را می‌آزمایم و جزئیات آن را بررسی می‌کنم، دلایل بیشتری بر این امر پیدا می‌کنم که جهان به یک معنا می‌دانسته که ما می‌آییم (فلو، ۲۰۰۸، ص ۱۱۳-۱۱۴).

با این توضیحات ضعف نظریه تصادف واضح شد و تبیین شد که قول به اتفاقی بودن این تنظیم دقیق بر اساس اتفاق و تصادف، نظریه‌ای نادرست است.

ممکن است گفته شود که زمانی می‌توانیم جهان‌های ممکن بسیاری را در نظر بگیریم که همه آنها به یک میزان دارای احتمال وقوع باشند. بنابراین چون میزان واقعی مقادیر ممکن برای ثوابت یا کمیات واقعی بسیار کم است، نمی‌توانیم میزان احتمالاتی جهان کنونی را هم کم بدانیم. به عبارت دیگر زمانی فرضاً می‌توانیم بگوییم که احتمال اتفاقی بودن این جهان مثلاً یک در یک میلیارد است که یک میلیارد جهان ممکن داشته باشیم و همه آنها دارای احتمال یک در یک میلیارد باشند؛ اما مشکل این است که از میان این یک میلیارد جهان ممکن، ممکن است برخی دارای ثوابتی خاص باشند که این ثوابت خاص، موجب تغییر میزان احتمالاتی آنها شود و لذا نمی‌توانیم بگوییم که میزان احتمالاتی وقوع جهان فعلی یک در یک میلیارد است و ممکن است این میزان بیشتر از این عدد باشد.

پاسخ این انتقاد این است که: حتی اگر بعضی از این جهان‌های ممکن دارای میزان احتمالاتی فراوانی نباشند، زمانی که تنظیم‌های دقیق متنوعی وجود دارد، در هر صورت احتمال امکان حیات بسیار کم است. علاوه بر اینکه به‌رغم فقدان هرگونه دلیل فیزیکی مبنی بر محدودیت مقادیر این جهان، ما باید بگوییم که میزان احتمالاتی هرکدام از این جهان‌های ممکن دارای یک حد است (کریگ، ۲۰۰۸، ص ۱۶۵).

۲. تعارض برخی تفاسیر اصل آنتروپیک با اصل تنظیم دقیق

یکی از نقدهایی که به اصل تنظیم دقیق کیهانی شده، اصل آنتروپیک است. پیش از توضیح این نقد باید دو نکته را یادآور شویم:

۱. اصل آنتروپیک گاهی به معنای همین تنظیم دقیق و ظریف موجود در جهان به کار می‌رود و در این صورت از این اصل برای اثبات وجود خداوند استفاده می‌شود (فلو، ۲۰۰۸، ص ۱۱۴)؛ اما گاه همان‌طور که توضیح خواهیم داد، برداشت خاصی از آن ارائه می‌گردد که مطابق آن، اصل آنتروپیک دلیلی علیه برهان نظم بر مبنای اصل تنظیم دقیق کیهانی است؛

۲. اصل آنتروپیک که در لغت به معنای اصل انسان‌محورانه است (ر.ک: وبستر، ۲۰۱۵)، در اصطلاح به معنای وجود شرایط خاص کیهانی است که امکان حیات برای انسان را به وجود آورده است. باید توجه کرد که این اصل با اصل آنتروپی در فیزیک که به معنای افزایش بی‌نظمی در جهان بوده و با اصل دوم ترمودینامیک تبیین می‌شود، ارتباطی ندارد (ر.ک: هات، ۱۳۸۵، ص ۲۳۵-۲۴۵).

با این توضیحات سراغ تفسیر خاص از اصل آنتروپیک می‌رویم. این اصل را جان بارو (John Barrow) و فرنک تیپلر (Frank Tipler) تبیین کرده‌اند. بر پایه‌ی این اصل ما نباید از تنظیم دقیق موجود در جهان ابراز شگفتی کنیم و آن را به ناظمی هوشمند نسبت دهیم؛ زیرا انسان فقط می‌تواند شرایطی را که با زندگی خودش تناسب دارد ببیند و نمی‌تواند خود را در جهان دیگری که با شرایط حضورش وفق ندارد، مشاهده کند. برای تبیین این مطلب فرض کنید که از فردی که کارش، گرفتن موش‌هاست و تله‌اش هم قابلیت گرفتن موش‌های بالای شش اینچ (حدوداً پانزده سانتیمتر) را دارد، پرسیم که اندازه‌ی این موش‌ها چقدر است؟ پاسخی که وی می‌دهد این است که همه‌ی موش‌ها بیشتر از شش اینچ هستند. در اینجا علت پاسخ این فرد این است که تله‌ی وی تنها قابلیت گرفتن موش‌هایی با اندازه‌ی بیش از شش اینچ را داشته‌است و لذا نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که در واقع هم تمام موش‌ها بزرگ‌تر از شش اینچ هستند؛ بلکه چون این فرد تنها قابلیت مشاهده‌ی موش‌های شش اینچی را که با ابزار کار وی متناسب است داشته، گمان کرده است که همه‌ی موش‌ها بزرگ‌تر از شش اینچ هستند.

به همین نحو، ما درباره‌ی میزان احتمالاتی جهان هم نمی‌توانیم قضاوتی داشته باشیم. ما تنها شکل، اندازه، عمر جهان و قوانین آن را مطابق مشاهدات خود درک می‌کنیم و چون مشاهده‌ای نسبت به حالات دیگر جهان نداریم، نمی‌توانیم ارزیابی‌ای نسبت به آنها داشته باشیم. ما نباید نسبت به تکامل حیات و گونه‌های آن، شگفت‌زده شویم؛ زیرا تنها با جهان متناسب کنونی مواجه هستیم و نسبت به میزان احتمالاتی این جهان نمی‌توانیم قضاوتی داشته باشیم (کریگ، ۲۰۰۵، ص ۱۶۷-۱۶۹).

ویلیام کریگ (William Craig) در نقد این استدلال می‌گوید که در اینجا میان دو اصل خلط صورت گرفته است: اصل اول که درست است، این است که انسان مشاهده‌گر به صورتی بسیار محتمل می‌یابد که این جهان دارای تنظیمی دقیق است؛ انسان به صورتی بسیار محتمل این تنظیم دقیق را درک می‌کند و اگر انسانی وجود نمی‌داشت، کسی هم نمی‌بود تا این تنظیم دقیق را مشاهده کند.

اما از این اصل این نتیجه نادرست گرفته شده است که پس اصل تنظیم دقیق موجود در جهان هم بسیار محتمل است. این استنتاج نادرست است. برای توضیح این مطلب، فرض کنید که می‌خواهند فردی را دار بزنند. در این زمان صد نفر شروع به شلیک کردن به سمت او می‌کنند؛ ولی در کمال تعجب آن فرد مشاهده می‌کند که هیچ‌یک از آن صد تیر به وی اصابت نکرده‌اند و به خطا به جایی دیگر خورده‌اند. در اینجا وی چه برداشتی می‌تواند انجام دهد؟ طبیعتاً وی می‌داند که اگر مرده بود دیگر در حالت مرگ نمی‌توانست از مرگ خود ابراز شگفتی کند، اما اکنون که زنده

است، می‌تواند از زنده بودن خود ابراز شگفتی کند و آن را نتیجهٔ عاملی خاص بداند. به همین نحو اگر در جهان کنونی نمی‌بودیم، نمی‌توانستیم این تنظیم دقیق را مشاهده کنیم؛ اما این بدان معنا نیست که اکنون که در این جهان هستیم، این تنظیم دقیق بدون علت خاصی پدید آمده است؛ بلکه انسان می‌تواند نتیجه بگیرد اینکه ما در جهانی هستیم که با حیات ما تناسب دارد، نیازمند به عامل خاصی است (کریگ، ۲۰۰۸، ص ۱۶۵-۱۶۶).

لذا اگرچه اکنون تنها یک جهان وجود دارد، اما ما می‌توانیم جهان‌های ممکن بسیاری را در نظر بگیریم و میزان احتمالاتی هر کدام را بسنجیم و سپس امکان به وجود آمدن این جهان بدون ناظمی هوشمند را نامحتمل بدانیم (کریگ، ۲۰۰۸، ص ۱۶۴).

ویلیام کریگ در نهایت می‌گوید که امروزه بسیاری از مدافعان اصل آتروپیک دریافته‌اند که این اصل به‌تنهایی نمی‌تواند نیاز به ناظم هوشمند را از بین ببرد؛ لذا ناچار شده‌اند که به فرضیهٔ جهان‌های متعدد متوسل شوند (کریگ، ۲۰۰۵، ص ۱۷۰). در ادامه این فرضیه را بررسی می‌کنیم.

۳. برهان تنظیم دقیق در مقابل نظریه جهان‌های متعدد

مهم‌ترین رقیب دین‌داران در مقابل قرائت تنظیم دقیق، فرضیهٔ «جهان‌های متعدد» است. بر اساس این نظریه، جهان‌های متعددی با ثوابت متفاوتی امکان وجود دارند. در میان این جهان‌های متعدد، به طور اتفاقی تنها در جهان کنونی ما امکان حیات یافت شده است. اگر جهان‌های متعددی وجود داشته باشند، امکان اینکه در یکی از آنها به طور اتفاقی امکان حیات پدید آید، وجود دارد (اسمولین، ۱۹۹۷، ص ۳۱۵).

ریچارد داوکینز از جمله افرادی است که تلاش بسیاری کرده تا با تبیین فرضیهٔ «جهان‌های متعدد»، نیاز تنظیم دقیق عالم به خداوند را انکار کند. وی برای تبیین دیدگاه خود از نظریهٔ ضرورت بهره می‌گیرد و می‌گوید در برهان تنظیم دقیق، فرض‌های متعددی برای جهان در نظر گرفته شده و سپس گفته شده است که تنها در یک فرض که ثوابت بنیادین تنظیم شده باشند، این جهان و حیات در آن پدید می‌آید؛ درحالی‌که این احتمال وجود دارد که جهان با فرض‌های متعددی روبه‌رو نبوده باشد؛ بلکه جهان تنها به یک طریق (طریق کنونی) می‌توانسته موجود باشد. در این صورت این جهان نیازمند خدایی برای تنظیم این ثوابت نیست، بلکه این ثوابت تنها به طریقی که می‌توانستند تحقق یابند، موجود شده‌اند (داوکینز، ۲۰۰۶، ص ۱۴۴).

اما این پاسخ، خود اشکال دیگری را به وجود می‌آورد و آن اینکه اگر جهان تنها می‌توانست به یک طریق موجود شود، چرا این یک طریق، همان طریق منظم و تنظیم شده است که موجب ایجاد حیات شده است؟ چرا به قول فریمن/دیسون، جهان باید به گونه ای تنظیم شده باشد که گویی می‌دانسته که ما می‌آییم؟ داوکینز در پاسخ به این پرسش، به سراغ نظریه «چندجهانی» (Multiverse Hypotheses) می‌رود و دو الگوی این نظریه را مطرح می‌کند.

الگوی اول، نظریه «مچالگی بزرگ» (Big Crunch) است. بر اساس این نظریه، چنین نیست که جهان پیوسته منبسط شود، بلکه جهان پس از دوره انبساط، وارد دوره انقباض شده، به اصطلاح جهان مچاله می‌شود. بر پایه نظریه مهبانگ، جهان در حدود ۱۲ میلیارد سال پیش با وقوع انفجاری بزرگ به وجود آمده است. نظریه مچالگی بزرگ می‌گوید که این مهبانگ، یکی از مهبانگ‌هایی بوده است که در پی مچالگی جهان پیش از مهبانگ به وجود آمده است. بنابراین ما با شمار فراوانی مهبانگ روبه‌رو بوده‌ایم که هر کدام ثوابت معین خود را داشته‌اند. در این دنباله پشت سر هم مهبانگ‌ها، برخی ثوابتی داشته‌اند که امکان ایجاد حیات را داشته است و برخی دیگر ثوابتی دیگر داشته‌اند که در آنها امکان حیات وجود نداشته است و البته به صورت اتفاقی، ما در آن اقلیتی از جهان‌ها هستیم که در آن امکان حیات وجود دارد. بنابراین این ثوابت معین که امکان حیات را فراهم می‌آورد، خود معلول یک اتفاق نادر بوده که در جهان ما رخ داده است و در بسیاری از جهان‌های قبل از ما رخ نداده است (تگمارگ، ۲۰۰۳، ج ۱، ص ۹۰).

داوکینز ضمن اشاره به این راه، به این نکته هم اشاره می‌کند که نظریه مچالگی بزرگ امروزه طرفداران فراوانی در میان دانشمندان ندارد و آنها معتقدند که جهان به سوی انبساط دائمی پیش می‌رود (داوکینز، ۲۰۰۶، ص ۱۴۵-۱۴۶).

الگوی دوم نظریه چندجهانی (که البته تفسیری شاذ از این نظریه است) روایت تکاملی از چند جهان است که /سمولین (Smolin) ارائه کرده است. بر پایه این نظریه، جهان‌های بسیاری در سیاه‌چاله‌های فضایی به وجود می‌آیند. در این میان هر کدام از این جهان‌ها دارای ثوابت خود هستند. این ثوابت قابلیت جهش دارند و هر کدام از آنها که از جهت بقا و تولید دوباره، دارای ویژگی‌های کامل‌تری باشند، باقی می‌مانند. این سیر، پیوسته ادامه دارد تا اینکه در روند انتخاب طبیعی، جهان کنونی با ثوابتی چنین تنظیم یافته به وجود آمده‌اند (اسمولین، ۱۹۹۷، ص ۳۱۵). داوکینز اگرچه اذعان می‌کند که همه فیزیک‌دانان نگاهی مثبت به فرضیه /سمولین ندارند، احتمال صحت این فرضیه را در مقابل نظریه‌هایی که نیازمند وجود خداوند بودند، مطرح می‌کند (داوکینز، ۲۰۰۶، ص ۱۴۶).

نتیجه سخن داوکینز این است که اصل آنتروپیک نه تنها اثبات‌کننده وجود خداوند نیست، جای‌گزینی برای نظریه آفرینش می‌باشد. در واقع اصل آنتروپیک شباهت فراوانی به اصل انتخاب طبیعی داروین دارد؛ زیرا ما سیارات بسیاری در جهان داریم که امکان حیات در آنها وجود ندارد؛ سیارات بسیار کمی هستند که شرایط زیست در آنها وجود دارد و همان‌ها هستند که امکان حیات را به وجود می‌آورند و ما هم در سیاره‌ای هستیم که امکان زیست در آن وجود دارد. بنابراین ما می‌توانیم تنظیمات دقیق جهان را که امکان حیات را به وجود آورده است، معلول اصل آنتروپیک بدانیم که شباهت فراوانی به نظریه انتخاب طبیعی دارد (داوکینز، ۲۰۰۶، ص ۱۳۶).

۴. نقد معارضه فرض شده در نظریه جهان‌های متعدد

تنظیم دقیق این عالم، دلیلی مستحکم بر وجود خداوند است و نظریه «جهان‌های متعدد» نمی‌تواند اعتبار برهان نظم بر مبنای تنظیم دقیق کیهانی را رد کند؛ زیرا:

۱. نظریه جهان‌های متعدد فاقد پشتوانه علمی است و شواهد آن یا بسیار کم است یا اصلاً وجود ندارد (اونس، ۲۰۱۰، ص ۸۱). نظریه علمی، مبتنی بر شواهد است، اما نظریه جهان‌های متعدد هیچ‌گونه شاهد علمی ندارد و تنها یک فرض بدون قرینه است. لذا می‌توان گفت این نظریه، حدسی شبه‌علمی (Pseudo Scientific Term) است که هیچ پشتوانه علمی ندارد و تنها بر حدس و گمانه‌زنی استوار است (کریگ، ۲۰۰۵، ص ۱۷۱). بنابراین نمی‌توان بر مبنای فرضیه‌ای اثبات‌نشده، اطمینان خود را نسبت به برهان نظم کنار بگذاریم؛

۲. علاوه بر این بنابر نظریه‌ای که تیغ اکامی (Okam's Razor) خوانده می‌شود، این گمان و حدس هم رد می‌شود. مطابق این نظریه، هر گاه بتوانیم از یک حقیقت دو تبیین ارائه دهیم که یک تبیین ساده‌تر و مستلزم فرض‌های کمتری باشد، تبیین ساده‌تر مقدم است. در بحث کنونی، دو فرض وجود دارد: فرض اول اینکه از همان ابتدا این تنظیم دقیق را به فاعلی هوشمند نسبت دهیم و فرض دوم این است که برای تبیین این تنظیم دقیق، جهان‌های پرشماری را فرض بگیریم که هیچ شاهد علمی‌ای بر وجود آنها نیست. فرض گرفتن این مقدار از جهان‌های متعدد، فرضی پیچیده است و خود مستلزم فرض گرفتن امور پرشماری است؛ اما فرض گرفتن یک فاعل هوشمند ساده است و نیازمند فرض گرفتن امور متعدد نیست؛ لذا این فرض بر نظریه جهان‌های متعدد مقدم می‌شود (کریگ، ۲۰۰۵، ص ۱۷۱). باید توجه کرد که این پاسخ اگرچه جدلی است، امروزه در علوم کاربرد فراوانی دارد.

نتیجه اینکه با امکان فرض گرفتن یک خدا برای این جهان، فرض گرفتن میلیاردها جهان دیگر برای تبیین این جهان، فرضی غیرمعقول و جاهلانه است (فلو، ۲۰۰۸، ص ۱۱۹)؛

۳. هیچ راهی برای تولید این جهان‌های متعدد وجود ندارد. هیچ‌کس نتوانسته است توضیح دهد که چرا و چگونه این مجموعه جهان‌ها وجود دارند. علاوه بر این، تلاش‌هایی هم که در این زمینه صورت گرفته‌اند، خود مستلزم تنظیمی دقیق هستند. برای مثال اگرچه برخی از کیهان‌شناسان با نظریه تورمی (Theory of Inflation) خواسته‌اند، تولید این جهان‌های متعدد را تبیین کنند، خود این تورم کیهانی مستلزم نظمی دقیق است؛ زیرا در این تورم کیهانی هم ثوابت کیهانی بسیاری وجود دارند (کریگ، ۲۰۰۵، ص ۱۷۱).

به عبارت دیگر، با فرض نظریه جهان‌های متعدد، همچنان وجود این قوانین منظم نیازمند یک ناظم است. وجود جهان‌های متعدد با قوانین خاص خودشان، پرسشی را درباره منشأ قوانینی که در همه این جهان‌ها وجود دارد مطرح می‌کند. پیروان نظریه جهان‌های متعدد درباره مقادیری که در نظریه چندجهانی وجود دارد، ابهام دارند. نتیجه این سخن این می‌شود که اگر قانونی کلی برای این قوانین وجود دارد که این مقادیر و اندازه‌ها را تبیین می‌کند، نظریه جهان‌های متعدد، مسئله تنظیم دقیق کیهانی را حل نکرده، بلکه مسئله را به مرحله‌ای دیگر انتقال داده است؛ زیرا همچنان این پرسش وجود دارد که قانونی را که بر این قوانین حاکم است، چه کسی وضع کرده است.

برخی در اینجا گفته‌اند که این قانون کلی نتیجه تصادفی پدید آمدن جهان پس از مهبانگ است؛ اما حتی اگر چنین باشد، همچنان گویی به نظر می‌آید که جهان سیری منظم را پیموده است که گویی می‌دانسته روزی ما خواهیم آمد؛ زیرا پس از وقوع مهبانگ، جهان طبق قواعد و قوانین معینی امکان حیات را برای انسان‌ها فراهم آورده است.

نتیجه اینکه قوانینی که در نظریه جهان‌های متعدد وجود دارند و نیز تکامل این قوانین و تبدیل شدن آنها به ثوابتی که از قوانین خاصی پیروی می‌کنند، نیازمند تبیین عمیق‌تر برای منشأ خود این قوانین است. لذا نتیجه این می‌شود که نظریه جهان‌های متعدد (بر فرض درستی) نیاز به ناظمی هوشمند را برطرف نمی‌سازد (فلو، ۲۰۰۸، ص ۱۲۱)؛

۴. اگر کسی نظریه جهان‌های متعدد را بپذیرد، باید نظریات نامعقول بسیار دیگری را هم بپذیرد. برای مثال فرض کنید که در یک مسابقه کارت‌بازی، یک فرد پیوسته و برای چندین بار با رقم A مواجه شود؛ سپس برای تبیین این امر بگویند که جهان‌های متعددی وجود داشته است که در همه آنها

این بازی وجود داشته و در آنها افراد متعددی رقم‌های متعددی را می‌نماید و از میان این جهان‌ها تنها جهان کنونی به وجود آمده است که به صورت اتفاقی در آن، پیوسته رقم A خارج می‌شود (کریگ، ۲۰۰۵، ص ۱۷۳). از این مثال، واضح می‌شود که تبیین هر پدیده غیرمحمول بر مبنای جهان‌های متعدد، نظریه‌ای کاملاً غیرمعمول به نظر می‌رسد.

۵. قبول آفرینشگری خداوند و مشکل پیچیده بودن خداوند

همان‌طور که در بحث قبلی خواندیم، رقیب اصلی نظریه آنتروپیک، نظریه چندجهانی است. یکی از نقدهایی که به نظریه چندجهانی وارد شده، این است که این نظریه مستلزم فرض گرفتن جهان‌های بسیاری است که هیچ دلیلی برای اثبات آنها نداریم. اما در مقابل، ملحدانی چون داوکینز کوشیده‌اند اثبات کنند که فرض گرفتن چندین جهان تنها امری مستبعد است و احتمال آن وجود دارد؛ اما این استبعاد تنها در فرض گرفتن چند جهان وجود ندارد؛ بلکه فرض گرفتن خداوند، به سبب اصل سادگی، بسیار بعیدتر و غیرمحمول‌تر است؛ اصل سادگی در علوم تجربی به ما می‌گوید که اگر بتوانیم دو تبیین متفاوت از یک چیز ارائه دهیم، تبیینی مورد قبول‌تر است که ساده‌تر بوده، تبیین آن دارای مشکلات کمتری باشد. داوکینز می‌گوید فرض گرفتن چندین جهان اگرچه فرضی گزاف به نظر می‌رسد، چون قوانین موجود در جهان‌ها ساده هستند، فرضی ساده است؛ در مقابل فرض گرفتن وجود خداوند فرضی پیچیده است. نتیجه اینکه بر مبنای اصل سادگی، فرض گرفتن وجود چند جهان بر فرض گرفتن وجود خدا مقدم است (داوکینز، ۲۰۰۶، ص ۱۴۶-۱۴۷).

پیش از پاسخ به اشکال داوکینز باید یادآور شویم که اصل سادگی، اصلی یقینی به‌شمار نمی‌آید؛ زیرا از جهت عقلی، صرف ساده بودن یک فرضیه نسبت به فرضیه دیگر دلیلی بر درستی آن فرضیه نیست؛ اما با توجه به اینکه امروزه از این اصل به عنوان اصلی عملی در علوم تجربی استفاده می‌شود، می‌توانیم به عنوان اصلی جدلی از آن استفاده کنیم؛ یعنی به عنوان اصلی جدلی می‌توانیم بگوییم که فرض گرفتن وجود خداوند بسیار ساده‌تر از تبیین‌های علمی است.

در میان فیلسوفان غربی، ریچارد سوئین برن کوشیده است تا اثبات کند پذیرش وجود خداوند بسیار ساده‌تر از تبیین‌های علمی است. وی می‌گوید برای نمونه تمام الکترون‌ها خواص یکسانی دارند. اگر بخواهیم این امر را طبق مبنای مادی توجیه کنیم، نیازمند فرض گرفتن علل بسیاری هستیم؛ اما اگر خدایی را در نظر بگیریم که همه خواص را به یک شکل درآورده است، تبیین ساده‌تری ارائه داده‌ایم.

بنابراین در نظر گرفتن خدایی واحد که علل جهان به دست او تدبیر می‌شوند، بسیار ساده‌تر از در نظر گرفتن علل پرشمار و متنوع مادی است.

به عبارت دیگر تبیین مادی همه قوانین جهان، مستلزم در نظر گرفتن علل بسیاری است و تبیین همه آنها بر اساس وجود خداوند تنها مستلزم در نظر گرفتن یک علت است و در نظر گرفتن یک علت برای همه امور جهان بسیار ساده‌تر از در نظر گرفتن علل پرشمار برای این جهان است (سوئین‌برن، ۲۰۰۴، ص ۳۵-۴۳).

به نظر می‌رسد در اینجا باید میان دو بحث تفکیک قایل شویم: بحث اول این است که آیا ذاتاً تبیین پدیده‌های جهان توسط خداوند ساده‌تر است یا توسط علل مادی؟ در این زمینه به نظر می‌رسد که دلیلی برای ساده‌تر بودن فرض وجود خداوند نداریم؛ زیرا اگر فرض را بر این بگیریم که جهان می‌تواند تنها توسط علل طبیعی تبیین شود (که البته اصل این مدعا نادرست است)، فرض گرفتن علتی مادی برای هر پدیده‌ای، تبیینی ساده است و چنین نیست که لزوماً بگوییم فرض گرفتن یک علت از فرض گرفتن چند علت ساده‌تر است.

اما در بحث جهان‌های متعدد و تنظیم دقیق کیهانی، تبیین این امور توسط خداوند ساده‌تر است؛ زیرا در بحث تنظیم دقیق کیهانی برای تبیین مطلبی خاص (تنظیم دقیق کیهانی) با دو فرض روبه‌رویم: فرض گرفتن یک علت هوشمند و یا در نظر گرفتن میلیاردها جهان غیرهوشمند که موجب ایجاد جهان کنونی شده‌اند. در اینجا به نظر می‌رسد چون برای تبیین یک امر، با دو فرض یعنی یک علت یا میلیاردها علت روبه‌رویم، در نظر گرفتن وجود خداوند فرضی ساده‌تر است.

۶. تحقق این جهان با احتمال ضعیف، بدون نیاز به خداوند

یکی از ایرادات واردشده به اصل آنتروپیک، این است که این جهان با احتمال ضعیفش، هم‌اکنون تحقق یافته است. به عبارت دیگر صرف ضعیف بودن احتمال یک امر به معنای نیاز آن به ناظم هوشمند نیست؛ بلکه می‌توان گفت احتمال نظم موجود در این جهان ضعیف بوده و در عین حال این اتفاق بدون نیاز به ناظمی هوشمند رخ داده است. مهم این است که این احتمال ضعیف وجود دارد و در یک جا هم مصداق یافته است. بنابراین امکان حیات اگرچه بسیار ضعیف است، این امر ضعیف اتفاق افتاده است و ما اکنون در جهانی زندگی می‌کنیم که به‌رغم غیرمحمتمل بودنش، ولی ایجاد شده است.

به عبارت دیگر، امکان وقوع این جهان و تنظیم دقیق آن، حالتی طلایی برای این جهان است و این حالت طلایی، هم‌اکنون (بدون نیاز به ناظمی هوشمند) تحقق یافته است (داوکنیز، ۲۰۰۶، ص

۱۳۷-۱۳۸). به تعبیر جورج/اسمیت «شاید حیاتِ اتفاقی بسیار غیرمعمول باشد، ولی این چه چیزی را اثبات می‌کند؟ فقط اثبات می‌کند که اتفاقی بسیار نامعمول رخ داده است» (اسمیت، ۲۰۰۳، ص ۱۶۵). به نظر می‌رسد این اشکال، مصادره به مطلوب است؛ زیرا پس از پذیرش احتمال ضعیف وجود جهان، شکی نیست که جهان کنونی تحقق یافته است؛ اما سخن در این است که آیا تحقق این جهان با اراده و وجود خداوند صورت گرفته است یا نه. خداپاواران معتقدند که این جهان توسط خداوند ایجاد شده است و ملحدان این امر را به تصادفی نسبت می‌دهند که احتمال وقوع آن ضعیف است. سخن در این است که وجود این جهان بدون وجود خداوند بسیار نامحتمل است و اینکه از ابتدا بگوییم که این امر نامحتمل بدون نیاز به وجود خداوند اتفاق افتاده است، مصادره به مطلوب است. به عبارت دیگر اینکه از ابتدا فرض بگیریم نظم موجود در جهان نیازمند طراح نبوده و به صورت اتفاقی رقم خورده، مصادره به مطلوب است؛ زیرا اصل بحث بر سر این است که دین‌داران این نظم را نیازمند طراح می‌دانند و کسی که از همان ابتدا این اصل را نفی می‌کند، مصادره به مطلوب کرده است.

نتیجه‌گیری

تنظیم دقیق کیهانی یکی از بهترین و علمی‌ترین تفاسیر از برهان نظم است و مطابق آن می‌توانیم وجود خداوندی حکیم را که به این جهان نظم بخشیده، اثبات کنیم. مزیت برهان نظم بر مبنای اصل تنظیم دقیق کیهانی در این است که این روش با چالش‌هایی که بقیه تفاسیر برهان نظم با آن روبه‌رو هستند، مواجه نمی‌شود و به راحتی می‌تواند مطابق با جدیدترین نظریات علمی مورد قبول دانشمندان، وجود خداوند را اثبات کند. همچنین نظریاتی چون نظریه تصادف و ضرورت فیزیکی نمی‌توانند اعتبار این اصل را از بین ببرند. همچنین برخی تفاسیر ارائه شده از اصل آنتروپیک هیچ تعارضی با تنظیم دقیق کیهانی ندارند و فرضیه جهان‌های متعدد که برخی از دانشمندان آن را در مقابل اصل تنظیم دقیق کیهانی ارائه کرده‌اند، جدا از اینکه فاقد پشتوانه علمی است، مستلزم تنظیمی دقیق است. سرانجام اینکه اموری چون پیچیده بودن خداوند یا فرض تحقق جهان با احتمال ضعیف بدون نیاز به خداوند، نمی‌توانند اعتبار برهان نظم بر مبنای اصل تنظیم دقیق کیهانی را از بین ببرند.

- باربور، ایان، ۱۳۶۲، *علم و دین*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- لزلی، جی، ۱۳۸۶، *در: فیزیک، فلسفه و الاهیات*، ترجمه همایون همتی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- مک گراث، آلیستر، ۱۳۷۸، «مسائل علم و دین»، *نامه علم و دین*، ترجمه پیروز فطوریچی، ش ۵، ص ۳۷-۷۴.
- هات، جان اف، ۱۳۸۵، *علم و دین از تعارض تا گفت و گو*، ترجمه بتول نجفی، قم، طه.
- Aquinas, Tomas, 1981, *Summa Theologica*, Christian classics
- Behe, Michael, 2006, *The Biochemical challenge to evolution*, London
- Borrow, John & Tipler, Frank, 1986, *The Anthropic Cosmological Principle*, New York, Clarendon.
- Collins, Robin, 2004, *The Teleological Argument*, in: *Rationality of Theism*, edited by Paul Moser and Pole Copan, London and New York, Routledge.
- Craig, William, 2008, *Reasonable faith*, USA, Crossway books.
- Craig, Willaim, 2005, *Design and the Anthropic Fine Tuning of the Universe*, in: *God and Design*, London and New York, Routledge.
- Craige, William, *Does God Exist?*, URL = <http://www.reasonablefaith.org/does-god-exist-1>
- Dawkins, Richard, 2006, *The God Delusion*, Sydney, Bantam press.
- Dembksi, William, 2007, *The Logical Underpinning of Intelligent Design*, in: *Debating Design From Darwin to DNA*, USA, Cambridge.
- Evans, Stephen, 2010, *Natural signs and Knowledge of God*, USA, Oxford
- Flew, Antony, 2008, *There is a God*, Harpercollins
- Hick, John, 1999, *Evil and soul-making, in: a companion to philosophy of religion*, Massachusetts, Blackwell.
- Hume, David, 2007, *Dialogues concerning Natural Religion, and other wrings*, edited by: Dorothy Coleman, UK, Cambridge university press.
- Manson, Neil, 2005, *God and design*, London and New York, Routledge
- Paley, William, 2006, *Natural Theology*, noted by: Matthew Eddy & David Knight, USA, Oxford university press.
- Peterson, Michael and others, 1991, *Reason and religious belief*, New York, oxford.
- Smith George, 2003, *Atheism*, Bibliophile
- Smolin, lee, 1997, *The life of the cosmos*, New York, oxford.
- Swinburne, Richard, 2004, *The existence of God*, New York, Clarendon Press.
- Tegmark, Max, 2003, "Parallel Universes". In: *Science and Ultimate Reality: from Quantum to Cosmos*, J. D. Barrow, P.C.W. Davies, & C.L. Harper eds., UK, Cambridge University Press.

باز تعریف مفهوم نظم

farah.ramin@yahoo.com

فرح رامین / دانشیار گروه فلسفه دانشگاه قم

دریافت: ۱۳۹۴/۱۰/۲۶ - پذیرش: ۱۳۹۵/۰۴/۱۹

چکیده

برهان نظم از دیرباز مورد توجه فیلسوفان و متکلمان بوده است. با وجود تقارب محتوای این برهان با مضامین وحی، در ماهیت، مبادی، مقدمات و نتایج آن اختلاف نظر فراوانی وجود دارد و پاسخ به چیستی مفهوم نظم، تعیین مصادیق نظم در جهان طبیعت، چرایی نظم و چگونگی دلالت نظم بر وجود ناظم هوشمند همواره دغدغه پژوهشگران در حوزه کلام جدید است.

این مقاله در پی آن است که به واکاوی مفهوم و اقسام نظم بپردازد، زیرا بسیاری از اختلافها و تشتت آرا در باب برهان نظم (برای اثبات وجود خدا)، ناشی از ابهام در مبادی تصویری آن است. نظم مفهومی قیاسی و معقول ثانی فلسفی است که به سه عنصر داشتن اجزا، هماهنگی و هدفداری متکی است. هر کدام از این عناصر شرط لازم (و نه شرط کافی) برای حصول این مفهوم هستند. مفهوم نظم با ملاکهای متعدد به اقسام گوناگون تقسیم می‌شود. محققان معتقدند برخی از اقسام در این برهان کارایی ندارند. در این نوشتار، سعی بر آن است که به بررسی و نقد این دیدگاهها بپردازیم.

کلیدواژه‌ها: مفهوم نظم، نظم غایی، نظم علی، نظم زیبایی‌شناختی.

مقدمه

وجود زیبایی، هماهنگی و غایت‌مندی در طبیعت، از رایج‌ترین خاستگاه‌های خدایابی است که از دیرباز تاکنون، فیلسوفان و متکلمان به آن توجه نشان داده‌اند. آنان به گونه‌های مختلف در استدلال‌های فلسفی و برهان‌های الهیاتی خود از این ویژگی استفاده کرده‌اند که در این میان، برهان نظم از بیشترین شهرت برخوردار است.

این برهان در آرای فیلسوفان پیش از سقراط، و تبیین‌های روشن‌تری از آن در فلسفهٔ افلاطون و ارسطو یافت می‌شود (وین، ۱۹۹۸، ص ۵۹) و توماس آکوئیناس در قرون وسطا آن را به صورت منسجم مطرح کرد (آکوئیناس، ۱۹۹۲، ج ۱۲، ص ۱۲-۱۳). پس از رنسانس و انقلاب علمی، توجه به طبیعت و انسجام شگفت‌انگیز آن با جدیت و موشکافی‌های علمی همراه شد. فیزیک‌دانانی چون کپلر، گالیله، بویل و نیوتن با ارجاع به نظم طبیعت، نه تنها وجود خداوند را اثبات کردند، اساساً فیزیک را راهی برای مطالعهٔ آثار خداوند دانستند (هدلی بروک، ۱۹۹۶، ص ۸۸).

ویلیام پیل، در قرن نوزدهم، توجه ویژه‌ای را به دانش زیست‌شناسی و شواهد نظم و هماهنگی در موجودات زنده مبذول داشت و این نحوهٔ هماهنگی‌ها را دلیل بر وجود طراح و مدبری فرابشری دانست (پاولی، ۱۸۶۷، ص ۱۶-۱۷). در همین راستا، مجموعهٔ هشت کتاب در دههٔ ۱۸۳۰ به نام *رسائل بریج واتر* (Bridgewater Treatises) منتشر شد که از محتوای غنی علمی بهره می‌برد (باربور، ۱۹۷۱، ص ۸۴).

سرانجام در قرن بیستم بر اساس یافته‌های جدید علمی به‌ویژه در کیهان‌شناسی نوین، برهان نظم تقریر نوینی یافت و با عنوان جدید براهین «نظم دقیق» پا به عرصه گذاشت.

در فلسفه و کلام اسلامی نیز از دیرباز به این برهان توجه شده، تشابه و تقارب محتوای آن با مضامین وحی، موجب انس و الفت خاص متدینان با آن گردیده است. متفکرانی چون ابن‌رشد (۱۹۹۸، ص ۷۹-۸۳)، فخر رازی (۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۳۹-۲۴۸)، تفتازانی (۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۲۱-۲۴)، غزالی (بی‌تا، ص ۱۳۷) و در دوره معاصر علامه طباطبائی (۱۳۹۳ق، ج ۱، ص ۳۹۵)، شهید مطهری (۱۳۷۵، ص ۱۷۳-۱۹۷؛ همو، ۱۳۵۰، ص ۷۹-۱۵۳) و شهید صدر (۱۴۰۲ق، ص ۴۰۳-۴۱۳) به این برهان پرداخته‌اند.

به‌رغم امتیازهای فراوانی که این برهان دارد، فیلسوفان و متکلمان دربارهٔ ماهیت، مبادی، مقدمات و نتایج این برهان اتفاق نظر ندارند. آنچه بر این اختلاف‌ها می‌افزاید، تفاوت در مبادی تصویری این

استدلال، به‌ویژه مفهوم و اقسام نظم است. آدمی نظم را به گونهٔ اجمالی می‌شناسد، می‌تواند تفاوت نظم را با بی‌نظمی درک کند و شیء منظم را از اشیایی که دارای طرح نیستند باز شناسد؛ اما تعریف دقیق مفهوم نظم و تبیین چستی آن کار دشواری است که باید بدان پرداخته شود تا در تعیین مصادیق این مفهوم اشتباهی رخ ندهد.

۱. تعریف نظم

نظم در لغت به معنای سامان و آرایش است و در معنای مصدری یعنی جمع کردن و سامان دادن در طریقی (القد و جمعه فی سلک) (ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۱۲، ص ۵۷۶-۵۷۸). معادل این واژه در زبان انگلیسی Order است. این واژه در معنای اسمی کاربردهای متعددی دارد: arrangement (ترتیب، آرایش)، plan (طرح و نقشه)، pattern (الگو) و intention (قصد، هدف) (وهمیر، ۲۰۰۳، ص ۳۴۰).

از میان تعاریفی که برای مفهوم نظم شده، می‌توان به این موارد اشاره کرد:

۱. تناسب یا هماهنگی هدفدار، نظم یا تطابق نامیده می‌شود (الستون، ۱۹۶۷، ج ۸، ص ۸۴)؛
۲. نظم، ایجاد امکان مرتبط با غایت و هدفی خاص در مجموعه‌ای از اشیاست که برای آنها امکان‌های متعددی متصور است (پاپکین و استرول، ۱۳۷۰، ص ۲۲۳)؛
۳. نظم، هماهنگی بین چند عنصر و یا عضو است. هماهنگی در مقابل هرج و مرج، مفهومی آشکار دارد و همواره بین چند امر در ارتباط با یک هدف و غرض است (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۲۲۷)؛
۴. نظم، هماهنگی مجموعه‌ای از اجزاست که هدف خاصی را تعقیب می‌کند. دستیابی به این هدف، در گرو رابطهٔ کمی و کیفی خاصی میان اجزای مجموعه است که در صورت فقدان آن، مجموعه به اثر مطلوب خود نمی‌رسد (مطهری، ۱۳۵۳، ص ۱۳)؛
۵. نظم رابطهٔ هماهنگ میان اجزای یک مجموعه برای تحقق هدفی مشخص است؛ به‌گونه‌ای که هر جزئی از اجزای مجموعه مکمل دیگری است و فقدان هر یک موجب فقدان اثر مطلوب آن مجموعه می‌گردد (سبحانی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۵۷).

با توجه به این تعاریف، سه رکن اصلی و مشترک در همهٔ آنها عبارت است از: مؤلف بودن، هماهنگی و همکاری داشتن و هدفداری. باید توجه داشت که شرط تحقق نظم، حضور این سه عنصر است؛ بدین معنا که هر کدام از این عناصر سه‌گانه شرط لازم حصول نظم هستند، ولی شرط کافی به‌شمار نمی‌آیند و لذا تک‌تک آنها معادل با نظم نیستند.

۱-۱. مؤلف بودن

نظم مفهومی قیاسی و نسبی است؛ یعنی از سنجش دو یا چند چیز با هم در شرایط خاص، این مفهوم انتزاع می‌شود، به‌گونه‌ای که یک شیء واحد بسیط، هرگز منشأ انتزاع مفهوم نظم نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۲۹). نظم معقول ثانی فلسفی است که مابازای مستقل خارجی ندارد، ولی منشأ انتزاع دارد. نظم در خارج به عین وجود منظوم و منتظم موجود است (همان، ص ۲۸).

برخی ادعا کرده‌اند که نظم در مجموعه مؤلف به وجود می‌آید. مجموعه مؤلف عبارت است از جمعی از اجزا و افراد که از آنها سلب هویت نشده باشد، بلکه در عین استقلال هویت، با یکدیگر همکاری دارند، نه اینکه به نحوی درهم فرو روند که در نهایت یک چیز به‌شمار آیند. بنابراین یک مولکول آب از آن جهت که در حکم یک شیء واحد است، نمی‌تواند منشأ انتزاع مفهوم نظم باشد؛ زیرا آب از همکاری دو عنصر اکسیژن و هیدروژن کنار هم به دست نمی‌آید و اگر چنین گفته شود از باب مجاز است. همکاری آن‌گاه وقوع می‌پذیرد که دو جزء با حفظ هویت شخصی خود، با یکدیگر هماهنگ باشند. البته چنین بیانی منافات با آن ندارد که ما آب را جزئی از اجزای طبیعت بدانیم که هماهنگی کلی اجزای طبیعت با آن نظمی باشکوه را برقرار می‌سازد؛ اما مولکول آب به‌تنهایی و تا آنجا که مرتبط با امری واحد است، نمی‌تواند منشأ مفهوم نظم باشد (سروش، ۱۳۵۸، درس پنجم و ششم).

۱-۱-۱. بررسی و نقد

در ارزیابی این‌گونه استنتاجات، نکات درخور تأملی وجود دارد:

مقید کردن مجموعه مؤلف، به تألیف حقیقی، برای صحت اطلاق مفهوم نظم از جهتی درست و از جهت دیگر نادرست است. اینکه ادعا شود از آنجا که مولکول آب خواصی متفاوت از خواص طبیعی عناصر اکسیژن و هیدروژن دارد، بنابراین اطلاق نظم بر آن نادرست است، سخنی مسامحه‌آمیز است. بنا نیست عنوان «نظم» بر «خواص طبیعی» اشیا اطلاق شود، بلکه باید بر اشیایی اطلاق گردد که به این خواص منتهی می‌شوند. از این‌رو گرچه هماهنگی اکسیژن و هیدروژن منجر به خاصیت واحدی در مولکول آب می‌شود، اما میان خود این اجزا نظم برقرار شده است. به عبارت دیگر، هر چند امر واحد دارای خاصیت ویژه (مولکول آب)، «منظم» نامیده نمی‌شود، باید دقت کرد که گاهی امر واحد معلول ترکیب چند امر است؛ مانند ترکیبات شیمیایی که در آنها، با فعل و انفعال عناصر، عنصری جدید پدید می‌آید. این عنصر جدید واحد است و اطلاق نظم بر آن نادرست است؛ ولی روشن است که بر مجموعه عناصری که منتهی به ایجاد این عنصر شده، می‌توان صفت «نظم» را اطلاق کرد.

از منظر فلسفی، آثار و خواص موجود در عناصر از وجود قوه‌ها و نیروهای مختلف حکایت می‌کنند که به آن «صورت نوعیه» اطلاق می‌شود. صورت نوعیه در اصطلاح فلاسفه، قوه‌ای است که منشأ همه آثار در نوع خاص است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۲؛ جهت دریافت تعریف نوع رک: مظفر، ۱۴۰۴ق، ص ۹۰). در عنصر آب، صورت «آب بودن» منشأ آثار و خواص آن است و همه خواص و آثار آب از آن سرچشمه می‌گیرد. به‌طورکلی هر عنصری صورت نوعیه واحد و خاص خود را دارد. زمانی که این عناصر با هم ترکیب می‌شوند، مرکب جدیدی با خاصیت جدید پدید می‌آید که مغایر با خاصیت هریک از عناصر است و دیگر تنها مجموع آن عناصر نیست، بلکه صورت جدیدی یافته که منشأ آثار جدید است و این آثار برآیند و مجموع اثرات عناصر مرکب نیست. عنصر آب، صورت نوعیه جدید واحد دارد و از این منظر، صورت نوعیه از آنجاکه واحد است، از دامنه مفهوم «نظم» خارج است؛ اما مبادی تحقق و علل آن می‌تواند داخل در مفهوم «نظم» باشد. به یقین علل داخلی (جنس و فصل) نظمی داشته‌اند که این صورت نوعیه را ایجاد کرده‌اند. اجزای ماهوی آب که مؤلف به ائتلاف حقیقی هستند، بهترین نمونه نظم‌اند.

باید توجه کرد که برهان نظم، برهانی نیست که بر مفهوم «نظم» مبتنی باشد، بلکه بر واقعیت نظم مبتنی است یا همان چیزی که بدون وجود ناظم محقق نمی‌شود. بنابراین می‌توان ادعا کرد که: اولاً نظم بر عناصر تشکیل دهنده یک صورت نوعیه جدید صدق می‌کند و ثانیاً حتی اگر چنین تعبیری صادق نباشد، اهمیتی ندارد؛ زیرا وجود ناظم دایرمدار مفهوم لغوی نظم نیست. اگر چیشش اجزای خودرو به شکلی که ایجاد حرکت مطلوب کند، بدون ناظم ممکن نیست. بنابراین ترکیب گاز اکسیژن و نئیدروژن و پدید آمدن مایعی که حیات انسان و حیوان و نبات بر آن متوقف است، بی‌وجود ناظم ممکن نخواهد بود.

۲-۱. هماهنگی

به‌طورکلی تفاوت نظم با بی‌نظمی، وجدان یا فقدان عنصر «هماهنگی» است، به گونه‌ای که برخی از نظم به هماهنگی تعبیر کرده‌اند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۲، ص ۴۲). اجزای مجموعه نسبت به تحقق هدف باید از جهات متعددی هماهنگی داشته باشند؛ مانند جنس، کمیت، کیفیت، مکان و زمان.

باید توجه داشت که هماهنگی شرط حصول نظم است، اما هر آرایشی لزوماً محصول تدبیر و برنامه‌ریزی نیست. به عبارت دیگر، تنها شکلی نظم دارد که با هدف خاص ارتباط داشته باشد (پاپکین و استرول، ۱۳۷۰، ص ۲۲۳). هماهنگی می‌تواند از اتفاق و تصادف برآید؛ مانند مهره‌هایی که پرتاب می‌شوند و به طور تصادفی در کنار هم به ترتیب خاصی قرار می‌گیرند. در این مثال گرچه معنای لغوی

نظم بر ترتیب و آرایش صدق می‌کند، اما این ترتیب، ترتیبی تصادفی است. مراد از تصادف در اینجا نفی علت غایی است و نه علت فاعلی. مراد از نفی علت غایی در این مثال نفی وجود غرض مترتب به صورت خاص و چینش مهره‌هاست؛ وگرنه علت غایی از فعل فاعل که پرتاب کردن باشد نفی نشده است؛ زیرا نفی علت غایی از فاعل مختار صحیح نیست.

گاه مفهوم تصادف، به معنای نفی علت فاعلی است. شهید مطهری معتقد است نمی‌توان علت فاعلی را نفی کرد؛ زیرا در پی آن قانون علیت نیز نفی می‌شود و نفی قانون علیت بدیهی‌البطالان است (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۶۲-۶۳). با نفی علت فاعلی و به تبع آن نفی قانون علیت عامه، به یقین علت غایی نیز نفی خواهد شد؛ زیرا نظم به معنای طرح و نقشه پیشین، نیازمند قانون علیت است. از این رو با نفی علت فاعلی، بی‌نظمی آشکاری بر جهان سایه می‌افکند. در قرن بیستم با ظهور فیزیک کوانتوم و طرد موجیت کلاسیک در سطح اتمی و زیراتمی، برخی محققان از رویدادهای اتمی، به منزله پدیده‌های بی‌علت سخن می‌گویند. به نظر آنها با پذیرش نظریه کوانتوم، اتفاق و تصادف (به معنای نفی علت فاعلی) عاملی بنیادی در طبیعت است. موجیت، علیت و نظم از جمله مفاهیمی هستند که امروزه دچار تغییر معنایی شگرفی شده‌اند. ماهیت ماشین‌وار جهان که فیزیک نیوتنی آن را ترسیم می‌کرد، جای خود را به عالمی پویا، آگاه و پیش‌بینی‌ناپذیر داده است که سطح آگاهی انسان بر وقایع جهان تأثیر می‌گذارد. دیگر نباید مشاهده‌گر و امر مشاهده‌شده را جدا از یکدیگر در نظر گرفت و نمی‌توان هیچ خط فاصل دقیقی میان روند مشاهده و شیء مشاهده شده ترسیم کرد و طرف‌داران اصل عدم قطعیت معتقدند که در صحنه آزمایش درون اتم، انسان تماشاچی نیست؛ بلکه بازیگر است. فیزیک کوانتوم که بر پایه احتمال و آمار بنا شده است، شانس محض و نه عدم قطعیت ناشی از جهل انسان را عامل فرایندهای فیزیکی معرفی می‌کند.

با بررسی تفسیرهای مختلفی که از نظریه کوانتوم صورت گرفته (با فرض پذیرش این نظریه) روشن می‌شود طرف‌داران اصل عدم قطعیت و فیزیک کوانتومی به نوعی اصل علیت را پذیرفته‌اند (رامین، ۱۳۹۱، ص ۱۱) و مراد آنان از «نامعلل» بودن این است که قوانین تخلف‌ناپذیری وجود ندارد که به کمک آنها بتوان آینده یک سیستم فیزیکی را از گذشته یا حال آن پیش‌بینی کرد (باربور، ۱۳۷۴، ص ۳۳۸).

۱-۳. هدف‌داری

عنصر هدف‌داری در تعریف نظم ابهام فراوانی دارد. برخی غایت‌مندی موردنظر در این برهان را مقید به شروطی دانسته‌اند:

الف) غایت‌مندی باید بر مدار هماهنگی در عناصر مختلف باشد؛ یعنی افعال عناصر و اعضای مختلف یک مجموعه در تحصیل غرضی واحد دخیل باشند (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۲۳۰). بنابراین هدف‌داری موردنظر در ارکان نظم، اولاً باید در مجموعه مرکب از اجزا باشد و هدف‌مندی در شیء بسیط یا به منزله بسیط، مقصود نیست؛ ثانیاً باید ناشی از آرایش خاص باشد، به گونه‌ای که هدف تنها با همان آرایش و چینش خاص محقق شود؛ مانند فهماندن مفهوم «کتاب» که از میان ترتیب‌های مختلف چهار عنصر در مجموعه مؤلف از «ک، ت، ا، ب» فقط با یک آرایش تناسب دارد و نسبت به آن آرایش، هدف به‌شمار می‌آید. پس هدف باید برگرفته از مجموعه باشد و نسبت به همه آرایش‌ها یکسان نباشد؛

ب) هدف باید واقعی باشد و نه اعتباری؛ عرف معمولاً امر «بی‌قاعده» را «بی‌هدف» می‌انگارد؛ اما خوب یا بد بودن هدف و یا مفید یا مضر بودن آن، ارتباط با برهان نظم ندارد؛ زیرا بحث از ضرر و فایده کاملاً ارزشی است و دخالتی در اصل هدف‌داری یک مجموعه ندارد. هدف یک مجموعه باید واقعی و عینی باشد و نه اعتباری. برای مثال، تفنگ یک مجموعه منظوم دارای اجزایی است که اجزای آن مجموعه برای ایجاد یک هدف، مانند کشتن یک جاندار با هم همکاری می‌کنند (سروش، ۱۳۵۸، درس پنجم).

به بیان دیگر، غایت و هدف، همواره اموری عینی و واقعی و نفس‌الامری‌اند؛ ازاین‌رو «ارزشی و اعتباری» را نمی‌توان درباره «هدف» به کار برد. خوبی و بدی، مفید و مضر، زشتی و زیبایی و... هدف نیستند؛ ولی خوب و بد و زشت و زیبا و... اوصاف این هدف (کشتن) به‌شمار می‌آیند و خود، هدف خوانده نمی‌شوند تا اطلاق ارزشی و اعتباری یا غیرارزشی و حقیقی بر آنها شود. بنابراین مفاهیم ارزشی هدف محسوب نمی‌شوند؛ هرچند هدف را می‌توان ارزش‌گذاری کرد (غروی‌ان، ۱۳۶۸، ص ۱۹؛ همو، ۱۳۷۲، ص ۸۳).

به نظر می‌رسد مقید کردن هدف در برهان نظم به «هدف واقعی» و نه اعتباری، از جهات مختلف باید کانون تأمل قرار گیرد:

۱. واژه «اعتباری»، مشترک لفظی است و باید برای جلوگیری از مغالطه به فرق میان معانی آن دقیقاً توجه کرد. در یک اصطلاح، «مفاهیم ارزشی»، مفاهیمی اعتباری‌اند (مصباح، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۷۸)؛ بدین معنا که مابازای عینی ندارند و مفاهیمی هستند که تابع وضع و قراردادند؛ ولی چنین نیست که به کلی بی‌ارتباط با حقایق خارجی باشند. این مفاهیم به عنوان نمادی برای امور حقیقی و

غیر قراردادی، لحاظ می‌گردند و پشتوانه‌ای عینی و حقیقی دارند. بنابراین در پاسخ این اشکال که «دلالیت الفاظ بر معانی اعتباری و قراردادی است، و مثال مجموعه مؤلف از حروف (ک، ت، ا، ب) برای تحقق دلالیت بر کتاب، یک هدف واقعی نیست و مصداقی از مفهوم نظم نخواهد بود»، باید بگوییم که «دلالیت که همان احضار معانی به توسط تلفظ به لفظ است، امری کاملاً واقعی است». گاهی امور اعتباری در نهایت بر اهداف خاص واقعی مبتنی‌اند. برای مثال، پول در جامعه امری اعتباری و قراردادی است، اما تأمین اعتبار و بهره جستن از آن، هدفی واقعی به‌شمار می‌آید؛

۲. اگر نظم «زیبایی‌شناختی» را موضوع برهان نظم قرار دهیم، که ظاهراً از حیث منطقی این امر امکان دارد، مفاهیم ارزشی به‌تنهایی - و نه به عنوان اوصاف یک هدف - می‌توانند هدف مجموعه مؤلف قرار گیرند. می‌توان مجموعه‌ای از اجزا را فرض کرد که به گونه‌ای گرد هم آمده‌اند تا «خوب» باشند. آیا گرد آمدن این مجموعه ناظم نمی‌خواهد؟ هماهنگی اجزا پیرامون یک هدف اعتباری نیز نیاز به ناظمی دارد. بنابراین هدف‌داری در برهان نظم اعم از اهداف حقیقی یا اعتباری است؛

ج) هدف هم در مقام حدوث و هم در مقام بقا، به همه اعضای مجموعه قائم باشد؛ یعنی همه اعضا در تأمین و نیل به آن مشارکت کنند و ایفاگر نقشی باشند؛ به گونه‌ای که این غرض در محدوده فعل و رفتار هیچ‌یک از عناصر و اعضا به‌تنهایی قرار نمی‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۲۳۰). بنابراین فواید و آثاری که بر عملکرد یک یا چند عضو از اعضای مجموعه مترتب می‌گردد، ممکن است نسبت به آن عضو یا اعضای خاص هدف تلقی شود، ولی هدف مجموعه نیست؛

د) هدف، وحدت‌بخش به مجموعه باشد؛ به گونه‌ای که مجموعه بدون در نظر گرفتن هدف، اموری پراکنده و بیگانه از هم به نظر رسند؛

ه) هدف باید امری معین باشد. اگر هدف، مجمل و مردد بین چند چیز باشد، درباره منظوم بودن یک سیستم نمی‌توان داوری کرد (سروش، ۱۳۵۸، درس پنجم).

بررسی و نقد

به نظر می‌رسد این شرط برای هدف موردنظر در برهان نظم لازم نیست، زیرا هدف داشتن تنها برای تحقق نظم در اجزای مؤلف است. بنابراین علم به هدف خاص داشتن اجزای مؤلف، هرچند که هدف در میان چند چیز مشتبه باشد، برای تحقق نظم کافی است.

حال با توجه به ارکان مفهوم نظم باید مصادیق چنین مفهومی را در خارج معین کرد؛ اما نکته این است که ما همچون ماهی در آب، در نظم غوطه‌وریم. بنابراین بهتر است به دنبال مصادیق بی‌نظمی

بگردیم! رفتارِ وظیفه‌ای، مثلاً تصفیه و پالایش خون توسط کلیه‌ها، و رفتار خودسامان‌دهی یا تطابق با محیط در موجودات زنده، تأیید بر وجود نظم در سطوح عالی آن است (باربور، ۱۹۷۱، ص ۳۳۷-۳۴۱). علاوه بر نظم مشهود در طبیعت، نمونه بسیار مهم نظم، هماهنگی است که میان ساختار ادراکی ما با جهان خارج وجود دارد؛ به گونه‌ای که معرفت را برای ما امکان‌پذیر ساخته است. حتی منکران وجود نظم در جهان نیز نمی‌توانند در این هماهنگی و نظم بین ذهن و عین تردید کنند؛ زیرا انکار نظم در جهان به معنای این است که جهان را شناخته‌اند و در آن نظمی نیافته‌اند.

۲. اقسام نظم

در این بخش، اقسام نظم با ملاک‌های متفاوت ذکر می‌شود تا نظم موردنظر در این برهان مفهومی آشکارتر یابد. یادآوری این نکته ضروری است که انحصار اقسام مختلف نظم در تقسیمات مزبور برای مفهوم نظم در برخی موارد حصر عقلی نیست و شاید برخی از اقسام در هم تداخل نیز داشته باشند:

۱-۲. نظم زیبایی‌شناختی، علی و غایی

آلستون نظم را به اعتبار غایت و هدف به سه نوع تقسیم می‌کند (آلستون، ۱۹۶۷، ج ۸، ص ۸۴):

الف) نظم زیبایی‌شناختی (Aesthetic Order): هنگامی که عناصر الگویی را شکل می‌دهند که ما لذت ذاتی از ادراک آن داریم، می‌توانیم از نظم زیبایی‌شناختی سخن بگوییم؛ مانند نظم در آسمان پرستاره یا نظم در تابلوی نقاشی؛

ب) نظم علی (Causal Order): هنگامی که هماهنگی آشکاری در میان باشد، یعنی عناصری خاص در یک تقارب زمانی و مکانی اتفاق بیفتند، می‌توانیم از نظم علی سخن بگوییم (مانند نظامی که در منظومه شمسی وجود دارد)؛

ج) نظم غایت‌شناختی (Teleological Order): ساختارهایی که برای ایجاد نتیجه‌ای مشخص و باارزش هماهنگ شده‌اند. آلستون، حیوانات را نمونه‌های آشکار نظم غایی معرفی می‌کند؛ زیرا ساختارهای اندامی و فعالیت‌های غریزی آنها، برای برآورده کردن نیازهایشان کاملاً مناسب است. برای مثال، گوش‌های حیوانات گوشت‌خوار، مانند سگ و گری، در تعقیب شکار متمایل به سوی جلوس‌ت تا آنها صدای شکار خود را بهتر بفهمند؛ درحالی‌که گوش‌های حیوانات گیاه‌خوار مورد تعقیب مانند آهو و خرگوش، در هنگام فرار از دشمن، به طرف عقب متمایل می‌گردد.

تفاوت بین نظم علی و غایی در این است که در نظم غایی، نتیجه ارزش دارد، ولی در نظم علی چنین

نیست. اگر چنین باشد، هر رابطه‌ی علی و معلولی‌ای، حالتی از نظم غایی خواهد بود. گفتن اینکه باد، موجب حرکت خاک نرم در هوا می‌شود، همان‌قدر صحیح است که بگوییم مکانیسم چشم، موجب دیدن می‌شود. مورد اخیر، نمونه‌ای از نظم غایی به‌شمار می‌آید، درحالی‌که حرکت خاک نرم در هوا این‌گونه نیست؛ زیرا ما دیدن را واجد ارزش و حرکت خاک نرم در هوا را بی‌ارزش می‌دانیم.

آلستون بیان می‌دارد که نظم موردنظر در برهان نظم، نظم غایی است؛ گرچه براهین اثبات وجود خدا بر انواع دیگر نظم غیر از نظم غایی نیز مبتنی هستند. ترغیب به اعتقاد به وجود خداوند از طریق بررسی آسمان پرستاره، توسل جستن به نظم زیبایی‌شناختی است. گاه نیز ادعا می‌شود برای تبیین نظمی که در نظام منظومه شمسی وجود دارد، باید خالق هوشمندی را فرض کرد. در این مورد نظم علی به کار رفته است. گرچه این نوع براهین با استدلال‌هایی که مبتنی بر نظم غایی‌اند، تمایز روشنی ندارند، ما برهان نظم مبتنی بر نظم غایی را مدنظر قرار می‌دهیم (همان).

بررسی و نقد

همان‌گونه که آلستون یادآور می‌شود، هر سه نوع نظم می‌توانند در براهین وجود خداوند به کار برده شوند، اما به نظر می‌رسد نظم غایی، مناسب‌ترین قسم در برهان نظم است؛ زیرا با تعریف‌های خاص ما از نظم و ارکان آن تطابق کامل دارد؛ یعنی نوعی هماهنگی و ارتباط دال بر طرح و نقشه در مجموعه‌های مؤلف طبیعی وجود دارد. طرف‌داران نظریه تکامل نیز چنین نظمی را می‌پذیرند، اما آن را از طریق انتخاب طبیعی و جهش‌های اتفاقی و برحسب تصادف تبیین می‌کنند (رامین، ۱۳۸۹، ص ۲-۳).

برخی بیان کرده‌اند که مفهوم نظم در نظم زیبایی‌شناختی، روشن نیست و انسان‌ها برداشت یکسانی از آن ندارند. پدیده‌ای که برای کسی منظم است، شاید برای دیگری غیرمنظم باشد. برای مثال، تابلو یا لکه‌های جوهری که برای مشاهده‌کننده‌ای منظم به نظر می‌رسد، شاید برای دیگری بی‌نظم جلوه کند (پایلین، ۱۹۸۶، ص ۸۶-۸۷ هاسپرس، ۱۹۷۵، ص ۴۵۹).

در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت که صرف اینکه در نظم زیبایی‌شناختی اختلاف‌نظر وجود دارد، دلیل بر این نمی‌شود که زیبایی واقعی در خارج نداشته باشد. انسان‌هایی وجود دارند که بر سر امتناع رفع نقیضین نیز تشکیک می‌کنند. از طرفی چنین نیست که در نظم زیبایی‌شناختی همواره اختلاف‌نظر وجود داشته باشد. در بسیاری از موارد، همه در منظم و زیبا بودن یک تابلو نقاشی، اتفاق نظر دارند؛ اما مسئله مهم در اینجا، این است که آیا زیبایی امری ذوقی و درونی به‌شمار می‌آید، یا واقعیتهای خارجی دارد؟

به بیان دیگر، آیا زیبایی امری عینی است یا ذهنی؛ یعنی آیا زیبایی طرح ذهن انسان است که بر خارج می‌افکند و صبغه حقیقی طبیعت نیست؟ در این صورت، بررسی عنوان‌های مفهومی صرف و ذهنی محض، صرف‌نظر از واقعیت‌های عینی، توان اثبات واجب را دارد؟

مفاهیم زشتی و زیبایی را همه ما به کار می‌بریم و به موجودات خارجی نیز نسبت می‌دهیم و معتقدیم که فلان شیء خارجی زیبا یا زشت است؛ بدین معنا که صفت زیبایی یا زشتی در او وجود دارد. حال آیا واقعاً چنین است؟ یعنی اشیا در میان صفاتشان، مانند حجم، جرم یا رنگ، صفاتی مانند زیبایی و زشتی را نیز دارند؛ به گونه‌ای که فرض کنیم اگر آدمی در این جهان وجود نداشته باشد، باز هم این اشیا این صفات را دارند؟ یا اینکه زیبایی امری است که ما به اشیای خارجی نسبت می‌دهیم؟ به این معنا اشیا در خارج نه زشت هستند و نه زیبا، بلکه ما هستیم که آنها را زشت یا زیبا می‌یابیم و سپس برحسب دریافت ما، اشیای خارجی زشت یا زیبا می‌شوند.

واقعیت این است که اموری در ما احساس زیبایی را پدید می‌آورند و چیزهایی نیز وجود دارند که در ما احساس زشتی را سبب می‌شوند. وقتی ضمیر یک فرد واحد که دریافت‌های ویژه‌ای از این جهان دارد، در رویارویی با دو موجود، یکی را زشت و دیگری را زیبا می‌بیند، باید بپذیریم که این دو موجود با هم متفاوت بوده‌اند و برای آن شخص، شیء زیبا، غیر از چیز زشت است؛ یعنی در واقع، دو اثر از دو مؤثر مختلف به فرد انتقال می‌یابد. بدین معنا، زیبایی امری واقعی و عینی است. بنا بر واقعیت خارجی، این دو شیء با هم متفاوت‌اند و به همین دلیل، برای فرد نیز متفاوت جلوه کرده‌اند. نکته بسیار مهم این است که احساس زیبایی، متفاوت با آن چیزی است که این احساس را سبب می‌شود. موجودات خارجی هستند که احساس زیبایی را پدید می‌آورند، و از این نظر، زیبایی امری عینی و واقعی است؛ اما احساس زیبایی، امری ذوقی و درونی می‌نماید. این امر که زشت کسی ممکن است برای دیگری زیبا جلوه کند، ارتباطی با عینی یا ذهنی بودن زیبایی ندارد؛ زیرا انسان‌ها از حیث ساختمان روحی و اثرپذیری از خارج با هم متفاوت‌اند و از این رو یک امر خارجی ممکن است احساس‌های مختلفی را در آنها برانگیزاند. شاید اگر ما همگی دارای ساختمان روحی یکسانی بودیم، احساس مشابهی از زشتی و زیبایی اشیا می‌داشتیم.

حال باید بررسی کنیم که آیا نظم زیبایی‌شناختی، می‌تواند موضوع برهان نظم قرار گیرد؟ در برهان نظم، به طور متعارف، نظم غایی را صغرای برهان قرار می‌دهند؛ اما به نظر می‌رسد مناط بحث عمومیت دارد و همه اقسام نظم را دربر می‌گیرد. ظاهراً هر سه نوع نظم (زیبایی‌شناختی، علمی و غایی) از حیث

منطقی می‌توانند در برهان مورد استفاده قرار گیرند؛ زیرا هر نظمی، ناظمی می‌خواهد. آری، اگر معتقد باشیم که نظم زیبایی‌شناختی، امری ذهنی و درونی است، در این صورت منظوم بودن جهان تابع ذهن ما می‌گردد و وجود ناظم ضرورتی نخواهد داشت.

در باب نظم علی باید بگوییم که سخن *آلستون* بسیار مبهم است. اگر مراد از نظم علی تنها مقارنت یا تعاقب بین چند شیء باشد، اولاً به طور منطقی نمی‌تواند کاشف از وجود مدبری در عالم باشد و ثانیاً نام‌گذاری آن به ارتباط علی نارساست؛ و اگر مراد از آن، رابطه علی و معلولی در میان پدیده‌ها باشد، این رابطه نوعی نظم است و به ناظم نیاز دارد؛ اما رابطه علی و معلولی در میان پدیده‌ها به شکل ربط علت فاعلی، ربط علت غایی و ربط علت داخلی متصور است که *آلستون* آن را معین نکرده است.

برخی برای خارج کردن نظم علی از موضوع این برهان، استدلال کرده‌اند که رابطه علیت می‌تواند موجب بی‌نظمی نیز باشد؛ زیرا به همان اندازه که نظم نیازمند علیت است، بی‌نظمی نیز معلول علتی است. از این روی باید توجه داشت که گرچه نظم بر علیت متکی است، علت داشتن این جهان به‌تنهایی مفسر نظم نیست. اصل علیت ساری و جاری در این عالم است و سنت به طرح و تدبیر داشتن یا نداشتن این جهان، بی‌تفاوت است (سروش، ۱۳۵۸، درس پنجم و ششم). به نظر می‌رسد این استدلال برای خارج کردن نظم علی در این برهان صحیح نیست؛ زیرا اینکه رابطه علی و معلولی مصداقی از نظم است و نیاز به یک ناظم دارد، امری است که هیچ ارتباطی با نیازمندی «بی‌نظمی» به علت ندارد. آشکار است که بی‌نظمی نیز علت می‌خواهد و اصل علیت نسبت به طرح و تدبیر هدفدار «لابشرط» است، ولی نفس علیت و نظم میان علت و معلول حاصل در خود «معلول» تفاوت دارد. بنابراین نظم علی که مصداقی از نظم به‌شمار می‌رود، کاملاً می‌تواند موضوع برهان نظم قرار گیرد.

۲-۲. نظم اعتباری، صناعی و تکوینی

برخی نظم را به اعتبار پیوند و ارتباط میان اجزای مختلف که شرط پیدایش مفهوم نظم است، تقسیم کرده‌اند و محور بحث در برهان نظم را نظم تکوینی و از میان اقسام آن نوع داخلی و غایی دانسته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۲۹-۳۱ و ۲۲۷-۲۲۸):

الف) نظم اعتباری: این گونه نظم تابع قرارداد اعتبارکنندگان است و در حالت‌های گوناگون متفاوت می‌شود. مانند نظم صف سربازان یا صف نمازگزاران به جماعت؛

ب) نظم صناعی: نظمی که انسان‌ها در مصنوعات خود بر طبق قانون‌های خاص و برای هدفی معین ایجاد می‌کنند؛ مانند نظم رادیو و ساعت؛

ج) نظم طبیعی و تکوینی: این قسم نظم معلول ارتباط طبیعی و تکوینی حاکم بر اجزای یک پدیده طبیعی است، و تابع قرارداد اعتبارکنندگان نیست که نظم اعتباری باشد و نیز دارای وحدت حقیقی است و نظم مصنوع بشری نیست؛ نظیر ساختار اجزا و اعضای بدن انسان.

هرگونه ربط تکوینی با وجود حاصل می‌شود و نظم تکوینی در سنجش با موجودی خارجی تحقق می‌یابد. از سویی ارتباط وجودی که منشأ نظم تکوینی است، فقط بر مدار علت و معلول است و ربط میان علت و معلول نیز از سه حال خارج نیست. بنابراین، نظم تکوینی به سه قسم تقسیم می‌شود:

ج - ۱) ربط و نظم علت فاعلی: یعنی نظم ناشی از ارتباط علت فاعلی با معلول که عبارت است از سنخیت خاص هر فعل با فاعل؛ و گرنه هر اثر از هر مؤثری متوقع خواهد بود و هر مؤثری توان تأثیر هر اثری را خواهد داشت و این امر مستلزم تصادف و انکار قانون علیت و معلولیت است؛

ج - ۲) ربط و نظم علت غایی: یعنی نظم ناشی از ارتباط علت غایی با معلول که عبارت است از لزوم ربط تکاملی مخصوص هر موجود غیر واجب با هدف معین؛ و گرنه هر چیزی به هر سمتی گرایش خواهد داشت و پایان و معاد هر موجودی، هر چیز دیگری خواهد بود و این ناهماهنگی غایی، نظیر ناهماهنگی فاعلی، موجب هرج و مرج است؛

ج - ۳) ربط و نظم علت قوامی (داخلی): یعنی نظم ناشی از ارتباط داخلی اجزای یک شیء است. این نظم به چیزی اختصاص دارد که یا دارای اجزای داخلی (جنس و فصل یا ماده و صورت ذهنی) و یا دارای اجزای خارجی (ماده و صورت خارجی یا عناصر و ذرات متعدد) است. تصور نظم داخلی به لحاظ خارج برای شیء بسیط خارجی ممکن نیست؛ اما نظم داخلی به لحاظ ذهن بر اثر ترکیب از جنس و فصل و مانند آن، برای او معقول است. البته اگر شیء‌ای در ذهن نیز بسیط باشد و جنس و فصلی برای آن قابل تصور نباشد، به لحاظ ذهن نیز نظم داخلی ندارد؛ همان‌گونه که نظم داخلی به لحاظ خارجی نیز برای آن متصور نیست.

باید دقت شود که نظم داخلی به لحاظ علل ماهوی یعنی ماده و صورت یا جنس و فصل است و نه به لحاظ علل وجود؛ ولی بر مبنای اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت، هرگونه حکمی که برای ماهیت ثابت شود، در ظرف وجود و با دقت بیشتر به وسیله وجود است. پس اشکال نشود که قسم اخیر از اقسام ربط تکوینی وجودی نیست.

در این تقسیم‌بندی، نظم صناعی و اعتباری را از برهان نظم بیرون دانسته‌اند؛ زیرا نظم اعتباری تنها قرارداد معتبران است و با تغییر اعتبار متفاوت است و در نظم صناعی نیز مجموعه وحدت حقیقی

ندارد. البته از نظم صناعی مانند ساختار اجزای یک ساعت، در تقریرهای تمثیلی برهان نظم می‌توان استفاده کرد و از مشابهت نظم تکوینی با نظم صناعی، بر وجود ناظم نسبت به نظم تکوینی بهره برد؛ اما این‌گونه تمثیل‌ها فقط برای تأیید ذهن متعلم است (همان، ص ۲۹ و ۲۲۸).

بررسی و نقد

به نظر می‌رسد برای خروج نظم صناعی از محور برهان نظم، وجه صحیحی ذکر نشده باشد؛ زیرا اینکه در این‌گونه نظم‌ها وحدت حقیقی وجود ندارد، کافی نیست. نظم صناعی در نهایت، نظمی واقعی است. بنابراین آیا ناظم نمی‌خواهد؟ از سویی در مجموعه‌هایی که وحدت حقیقی دارند، نظم قابل تصور نیست؛ زیرا از سویی یکی از ارکان مفهوم نظم مؤلف بودن و دارای اجزا بودن است و از سوی دیگر نظم داشتن صور نوعیه فی حد ذاته روشن نیست.

گفته شده است که نظم داخلی و غایی که از اقسام نظم تکوینی‌اند، می‌توانند مدار استدلال قرار گیرند. اگر نظم داخلی، مقدمه برهان آورده شود و نظم غایی، محور اصلی و حد وسط آن واقع شود، مجموع نظم داخلی و غایی در برهان نظم مطرح خواهند شد (همان، ص ۳۲).

بر طبق این بیان، در اقسام نظم تکوینی، نظم ناشی از ربط فاعلی، در برهان نظم موضوع قرار نمی‌گیرد. شهید مطهری نیز این تلقی از نظم را نظم فاعلی دانسته و معتقد است که نظم فاعلی در برهان حدوث و دیگر براهین فاعلی مطرح است و در برهان نظم، سخن از نظم غایی است؛ یعنی آرایش ویژه‌ای که از تدبیر ناظمی باشعور ناشی شده است (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۳۸-۴۹؛ همو، ۱۳۵۰، ج ۵، مقدمه چهاردهم). نظم فاعلی که گاهی از آن به «قانونمندی» تعبیر می‌شود، می‌تواند تنها با تکیه بر علت فاعلی و بدون نیاز به علت غایی و تدبیر هدفدار تفسیر شود.

در تاریخ فلسفه غرب، برهان نظم مبتنی بر ماشین‌انگاری طبیعت، تا حدی بر این تصویر از نظم مبتنی است. دکارت از جمله کسانی است که جهان و طبیعت را در فلسفه جدید منحصراً مکانیکی کرد و تفکری ماشین‌انگارانه از طبیعت را رواج داد. پیروان دکارت نیز به «خداپرستان مکانیکی» معروف شدند (کاپلستون، ۱۳۷۹، ص ۷۶). لامتری، واپسین نتیجه مکتب دکارت را ماشین شدن بشر دانست؛ البته ماشینی که می‌اندیشد! (ژیلسون، ۱۳۸۰، ص ۱۴۱). بنا بر یک تفسیر، این نظم مکانیکی در ماشین طبیعت، ناظمی ماورایی دارد. خداوند مبدع و سازنده ماشین‌هایی است که بسیار ماهرانه تنظیم شده‌اند. خدا جهان را چنان کامل ساخته و قوانین آن را چنان وضع کرده که به هیچ‌چیزی احتیاجی به هیچ دخالت مجدد ندارد و هر چیز بر همان قرار است که می‌باید باشد. جهان ماشینی خودکار و کامل است.

نیوتنی‌ها، این خدا را، خدایی تبعید شده از جهان و «معماری بازنشسته» نامیدند که تنها می‌نگرد و هیچ کاری نمی‌کند. اینان معتقد بودند که ناانتهایی‌های مستمری در حرکت منظومه شمسی وجود دارد که اگر خداوند گاه‌گاه دخالت نکند، بر روی هم فرو می‌ریزند. خداوند فعالانه مداخله می‌کند تا ماشین کاینات را در جنبش نگاه دارد. پیروان مکتب دئیسم (Deism)، چنین خدایی را «ساعت‌سازی ناشی» نام نهادند که ناگزیر است ساعت کوک‌شده خود را (کیهان) هرازچندگاهی تعمیر کند تا از کار باز نایستد. در حقیقت، برقراری سازگاری بین قانونمندی جهان و دخالت خدا، برای این دو گروه دشوار می‌نمود. به نظر آنان باید قانونمندی جهان را پذیرفت و در آن صورت از خدا بی‌نیاز شد و یا باید در جهان رخنه‌هایی را پذیرفت تا نقش خداوند، پوشاندن آن رخنه‌ها باشد. نیوتنی‌ها راه دوم را رفتند، درحالی‌که دئیست‌ها راه اول را برگزیدند که هر دو راه، در نهایت به بی‌خدایی مدرن انجامید. گویی امروزه بیشتر قانونمندی جهان را می‌پذیرند و به خدای بی‌کار و غیرفعال هم کاری ندارند و او را نادیده می‌گیرند.

به نظر ما اولاً اصل علیت به مفهوم دقیق صدرایی آن، این مشکل را حل می‌کند. سراسر هستی، در پیوندی علی و معلولی و در دو بخش «وجود مستقل» و «وجود رابط» به یکدیگر پیوند می‌خورند. معلول، نفس نیازمندی و تعلق و افاضه علت می‌گردد و «اضافه مقولی» جای خود را به «اضافه اشراقی» می‌دهد. ضرورت علی بر پایه اصالت وجود و سنخیت بین علت و معلول در برابر ستیزهای گوناگون نحله‌های کلامی و مکاتب فلسفی، سرفراز می‌ایستد؛ ثانیاً با توجه به آنچه پیش‌تر گفته شد، خروج نظم علی از برهان نظم به هیچ وجه روشن نیست. گرچه بزرگان ما اصرار دارند که نظم فاعلی و ربط فاعلی محور برهان نظم نیست، وجه بهتر، داخل بودن آن در موضوع این استدلال است؛ زیرا همان‌گونه که گفته شد، نفس علیت و نظم میان علت و معلول که با نظم در خود معلول متفاوت است می‌تواند مصداقی از نظم باشد که نیاز به ناظمی حکیم دارد. بنابراین نظم ناشی از ربط فاعلی و یا به تعبیر دیگر، نظم فاعلی که همان نظم علی است نیز می‌تواند در مقدمه برهان نظم قرار گیرد.

۳-۲. نظم طبیعی و قسری

گاه نظم را به اعتبار پیوند اشیاى مختلف، به گونه‌ای دیگر تقسیم کرده‌اند (مطهری، ۱۳۷۵، ص ۱۹۱):
 الف) نظم طبیعی: یعنی نظم برخاسته از طبایع اشیا که در مجموعه منظوم، تألیف اجزا به دلیل خاصیت‌های طبیعی آنها باشد. در نظم طبیعی، منظوم بودن، خاصیتی اکتسابی و عاریتی نیست؛
 ب) نظم قسری: تألیف اجزا در این نظم که محصول تدبیر بشر است، نه به دلیل خاصیت‌های طبیعی آنها بلکه با به کار بستن نیروی بیرونی جهت وضع و قرار دادن اجزا در کنار هم و چیدن آنها با

سامان خاص به دست می‌آید. در این صورت، نظم در آن مجموعه ناشی از خاصیت قسری است. منظوم بودن در این نوع نظم، صفت ثانوی و عاریتی است که بر اجزا تحمیل می‌شود. هر دو نوع نظم از تدبیر ناشی شده، اما تدبیر دو گونه است: تدبیری که توأم با آفرینش در طبایع موجودات نهاده شود و تدبیری که پس از خلقت و توسط مدبری در مقام صنعت و تألیف بر موجودات بار می‌گردد.

در این تقسیم از نظم، معنای متناسب با برهان نظم، نظم طبیعی در نظر گرفته شده است. در صورتی که اثبات شود در جهان نظم طبیعی وجود دارد، می‌توان از طریق آن نه تنها ناظم، بلکه خالق را نیز اثبات کرد (مطهری، بی تا، ج ۱، ص ۶۶)؛ زیرا در نظم طبیعی دلیلی وجود ندارد که خالق غیر از ناظم باشد و نظم، مجعول به جعل بسیط است و نه مرکب.

بررسی و نقد

به نظر می‌رسد نظم قسری در واقع همان نظم صناعی است که در تقسیم قبلی بیان شد. دلیل متقن برای خروج این نظم از موضوع برهان نظم ذکر نشده است. از طرفی، همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد، نام نظم بر «خواص طبیعی» اشیا اطلاق نمی‌شود، بلکه بر اشیای مؤلفی اطلاق می‌شود که این خاصیت‌ها را دارند و شهید مطهری به این امر تصریح کرده است؛ اما آیا بازگشت نظم طبیعی به نظم علی نیست که ایشان در آثارشان آشکارا آن را مقدمه برهان نظم ندانسته‌اند؟ در حقیقت، به نظر می‌رسد نظم طبیعی همان رفتار و وظیفه‌ای است که مثلاً پالایش خون، خاصیت طبیعی کلیه‌هاست. مفاهیم وظیفه‌ای، نظر انسان را متوجه یاری و سهم یک جزء یا یک جریان در فعالیت یا موجودیت یک کل می‌کند و این پرسش را مطرح می‌سازد که یک عضو برای چیست یا چه سودی دارد، و علت فاعلی ایجاد این خاصیت چیست. استاد مطهری خود اذعان دارند که ملحدان نیز منکر این امر نیستند که هر معلولی، علت فاعلی دارد. آنچه مورد اختلاف است این است که این علت فاعلی هوشمند باشد و از سر طرح و تدبیر و غایتی، فعلی را انجام دهد.

نتیجه‌گیری

برای بررسی منطقی برهان نظم، باید به اموری پرداخته شود: تعریف و تعیین چیستی نظم، تعیین مصادیق نظم در جهان و ارزیابی نظم موجود جهان، چرایی نظم و چگونگی دلالت نظم بر ناظم هوشمند.

رسالت این نوشتار، تعریف و تعیین چستی نظم است؛ زیرا تعیین مصادیق و چرایی نظم در گرو پرداختن به این بحث است. مفهوم نظم در اشیا و موجوداتی مطرح است که:

۱. دارای اجزا باشند؛ بنابراین در شیء و یا موجود بسیط این مفهوم قابل طرح نیست. یکی از نتایج بسیار مهم مترتب بر این شرط آن است که برهان نظم به تسلسل منتهی نمی‌شود؛ زیرا با اثبات بسیط‌الحقیقه بودن خداوند، دیگر مفهوم نظم درباره او صادق نیست تا به دنبال ناظمی دیگر باشیم. از نتایج دیگر این شرط آن است که خاصیت اشیا اگر قائم به همکاری اجزا نباشد، منشأ انتزاع مفهوم نظم نمی‌گردد. در این مورد تفاوتی میان مجموعه‌های تألیفی (مركبات شیمیایی) مثل یک مولکول آب و مجموعه‌های ترکیبی مثل یک ماشین وجود ندارد؛

۲. بین اجزا هماهنگی وجود داشته باشد؛ زیرا فقدان عنصر هماهنگی میان اجزا موجب هرج و مرج خواهد بود؛

۳. آرایش خاص بین اجزا در جهت هدف و غایتی خاص باشد. از نتایج عنصر هدف‌داری آن است که هماهنگی‌ای که از سر اتفاق و تصادف حاصل آید مانند مهره‌هایی که پرتاب می‌شوند و شکل خاصی را ایجاد می‌کنند، مصداقی از نظم به‌شمار نمی‌رود؛ و یا گاه می‌توان با نگاه به ابرها، اشکال منتظم بسیاری را تصور کرد. این نوع هماهنگی، واقعی و عینی نیست و طرح ذهن ماست که بر خارج افکنده می‌شود؛ درحالی‌که در برهان اثبات وجود خدا، باید از وجود واقعی نظم به واجب پی برد.

در میان اقسام مختلف نظم، در تقسیم‌بندی آلستون از این مفهوم، گرچه نظم غایی مناسب‌ترین قسم در برهان نظم است، نظم زیبایی‌شناختی و نظم علی نیز می‌تواند موضوع برهان نظم باشد و از طریق آن، ناظمی هوشمند اثبات گردد. در تقسیم دیگر نظم به دو گونه نظم صناعی و تکوینی تقسیم، و سه گونه نظم تکوینی بیان و مشخص شد که همه این گونه‌ها به لحاظ منطقی می‌توانند در صغرای برهان نظم قرار گیرند. در تقسیم نظم به طبعی و قسری نیز معتقدیم هر دو نوع نظم طبعی و قسری صلاحیت محور بودن در برهان نظم را دارا هستند.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵، *الاشارات و التنبیها*، قم، البلاغه.
- ابن رشد، محمد بن احمد، ۱۹۹۸م، *الكشف عن مناهج الادلة فی عقائد الملة*، تحقیق محمد عابد الجابری، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربية.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، ۱۴۰۵ق، *لسان العرب*، قم، ادب الحوزه.
- تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹ق، *شرح المقاصد*، تحقیق عبدالرحمن عمیره، قم، منشورات الرضی.
- فخررازی، محمد بن عمر، ۱۴۰۷ق، *المطالب العالیه من العلم الالهی*، تحقیق احمد حجازی السقاء، بیروت، دارالکتب العربی.
- سبحانی، جعفر، ۱۴۰۵ق، *الله خالق الكون*، قم، المطبعة سیدالشهداء.
- صدر، سیدمحمدباقر، ۱۴۰۲ق، *الاسس المنطقية للاستقراء*، ط. الرابعة، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۳ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ط. الثالثه، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- غزالی، ابوحامد محمد، بی تا، *احیاء علوم الدین*، بیروت، دارالجبل.
- باربور، ایان، ۱۳۷۴، *علم و دین*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، چ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- پاپکین، ریچارد و آروم استرل، ۱۳۷۰، *کلیات فلسفه*، ترجمه جلال‌الدین مجتوی، چ هفتم، تهران، حکمت.
- جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۲، *معارف اسلامی*، چ بیست و پنجم، تهران، سمت.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۵، *تبیین براهین اثبات خدا*، چ دوم، قم، اسراء.
- رامین، فرح، ۱۳۹۱، «کوانتوم و برهان نظم»، *فلسفه و کلام اسلامی* (مقالات و بررسی‌ها)، ش ۲، ص ۸۵-۱۰۸.
- _____، ۱۳۸۹، «تکامل‌گرایی الحادی در بوته نقد»، *الهیات تطبیقی*، ش ۱، ص ۳۷-۵۸.
- ژیلستون، اتین، ۱۳۸۰، *نقد تفکر فلسفی غرب*، ترجمه احمد احمدی، تهران، سمت.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۵۸، *دروس مبدأ و معاد*، تهران، دانشگاه تهران.
- غروی‌ان، محسن، ۱۳۷۲، *سیری در ادله اثبات وجود خدا*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۳۳۸، «سیری در ادله اثبات وجود خدا (۳) برهان نظم»، *رشد آموزش معارف اسلامی*، ش ۷ و ۸، ص ۱۳-۱۹.
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۷۹، *فرهنگ و تاریخ فلسفه غرب* (دکارت)، ترجمه علی کرباسی‌زاده اصفهانی، تهران، مدینه.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۵۰، *اصول فلسفه و روش رئالیسم (پاورقی)*، قم، اسلامی.
- _____، ۱۳۷۴، *توحید*، چ سوم، قم، صدرا.
- _____، ۱۳۵۳، *عدل الهی*، چ سوم، تهران، انتشارات اسلامی.
- _____، ۱۳۷۵، *علل‌گرایی به مادی‌گری*، چ هفتم، قم، صدرا.

_____، بی تا، مقالات فلسفی (مقاله توحید و تکامل)، تهران، حکمت.

مصباح، محمدتقی، ۱۳۶۶، آموزش فلسفه، چ دوم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.

مظفر، محمدرضا، ۱۴۰۴ق، المنطق، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، حکمت.

Alston, William, P, 1967, "Teleological Argument for the Existence of God", from: *The Encyclopedia of Philosophy*, vol8, Paul Edwards (ed), USA, Macmillan.

Aquinas, Thomas, 1992, Summa Theologica, from: *The Great books of The Western World*, Adler Mortimer (ed), Chicago, University of Chicago Press.

Barbour, Ian, G, 1971, *Issues in Science and Religion*, London, Harper Torchbooks.

Hedly Brooke, John, 1996, "Science and Theology in the Enlightenment", from: *Religion and Science, History, Method, Dialogue*, Mark Richardson W and J. Wildman Wesley (eds), London, Routledge.

Hospers, John, 1970, *An Introduction to Philosophical Analysis*, London, Routledge.

Pailin, David, 1986, *Groundwork of Philosophy of Religion*, London, Epworth Press.

Paley, William, 1867, *Natural Theology*, Boston, Gould and Lincoln.

Wehmeier, Sally (ed), 2003, *Oxford Advanced, Learner's Dictionary*, Oxford, Oxford University, Press.

Wynn, Mark, 1998, "Design Argument", from: *Philosophy of Religion*, Brian Davies (ed), NewYork, Continuum.

عصمت پیامبر اکرم ﷺ در امور دنیوی از دیدگاه فریقین

anvari@qabas.net

جعفر انواری / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

m.faryab@gmail.com

محمدحسین فاریاب / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۴/۰۸/۱۶ - پذیرش: ۱۳۹۵/۰۲/۰۱

چکیده

موضوع عصمت از جمله مباحث کلیدی در حوزه کلام اسلامی است که ابعادی گسترده دارد. مسئله اصلی در این نوشتار تأکید بر عصمت پیامبر اکرم ﷺ در امور دنیوی (غیر از بیان و عمل به احکام دینی) است. بسیاری از عالمان شیعه بر اساس آیات قرآن و روایات معصومان و عقل عاقلان به عصمت آن حضرت در گونه‌های مختلف آن پافشاری دارند؛ اما بسیاری از اندیشمندان اهل سنت این نوع از عصمت آن حضرت را نمی‌پذیرند، بلکه گستره عصمت آن حضرت را تنها در امور دینی می‌دانند و برای اثبات دیدگاه خود به برخی آیات و روایات استناد می‌کنند که روایت بارورسازی درخت خرما از مشهورترین ادله آنان است در این نوشتار، ادله اثبات این نظریه تبیین، و نیز ادله مخالفان در بوته نقد نهاده شده است.

کلیدواژه‌ها: گونه‌های عصمت، عصمت در امور غیردینی، عالمان اهل سنت، اندیشمندان شیعه، آیات قرآن، روایات معصومان.

مقدمه

موضوع عصمت معصومان به‌ویژه عصمت پیامبر اکرم ﷺ از دیرباز مورد بحث در میان اندیشمندان اهل سنت و شیعه بوده است؛ تا آنجا که در آغاز ظهور اسلام در میان روایات حضرت رسول ﷺ و گفتار صحابیانش نیز می‌توان نشانه‌های این بحث را مشاهده کرد (صدوق، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۶۵؛ حلبی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۹؛ ابن‌هشام، بی‌تا، ج ۳/۴، ص ۳۱۷). از سوی دیگر رستگاری انسان همانا در پرتو انجام رهنمودهای پیشوایان دینی تأمین خواهد شد و با فرض تحقق عصمت، آن رهنمودها آینه تمام‌نمای واقع خواهند بود. این حقیقت در گفتار گهربار امام رضا ﷺ چنین بازتاب یافته است: «... لم یکن بدّ من رسول بینه و بینهم معصوم یؤدی الیهم... ما یکون به احراز منافعهم و دفع مضارهم اذ لم یکن فی خلقهم ما یعرفون به ما یحتاجون الیه منافعهم و مضارهم» (صدوق، ۱۳۸۵ق، ص ۲۵۲؛ مجلسی، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۴۰).

از آنجاکه در آفرینش مردم آنچه به طور کامل آنان را به مصالحشان رساند، وجود نداشت، چاره‌ای جز این نبود که رسولی معصوم میان او و مردم واسطه شود تا امر و نهی و آداب او را به آنان برساند و آنان را برای دستیابی به منافعشان و بازداري از زیانشان آگاه سازد. از این‌رو بحث درباره موضوع عصمت از اهمیت و جایگاهی ویژه برخوردار است و این خود انگیزه کاوش در آن را در محققان عرصه آموزه‌ها و باورهای دینی افزایش داده است؛ ضمن آنکه تلاش عالمان شیعه در این راستا، پررنگ‌تر و برجسته‌تر از عالمان اهل سنت است.

در ابعاد گوناگون عصمت از قبیل دریافت و ابلاغ وحی و عمل به آن، اختلافاتی میان عالمان اهل سنت و شیعه مشاهده می‌شود. پرسش اصلی در اینجا عبارت از این است که آیا حضرت رسول ﷺ همچنان‌که در امور دینی از عصمت برخوردار است، در امور دنیوی نیز معصوم است؟ و چگونه می‌توان با ادله دینی این مطلب را تأیید کرد؟ پرسش دیگر اینکه منظور از امور دنیوی چه اموری است؟ هدف اصلی این نوشتار اثبات این نوع عصمت با تکیه بر آیات و روایات است. درباره تعریف امور دنیوی مقصود در این نوشتار، اموری است که از دایره دریافت و ابلاغ و عمل به وحی خارج‌اند. مقصودمان از عمل به وحی نیز همان انجام واجبات و ترک گناهان به نحو عالمانه و عامدانه است. به دیگر سخن بر این باوریم که پیامبر در دریافت، ابلاغ و تفسیر وحی، معصوم است. او از ترک واجب و انجام گناهان نیز معصوم است؛ اما سخن در عصمت او بیش از این موارد است و قلمروی وسیع را دربر می‌گیرد. تطبیق وحی بر مصادیق و موضوعات خارجی، یکی از این موارد است. امور عادی زندگی نیز از دیگر موارد مورد بحث است. آیا پیامبر در این موارد نیز معصوم است؟ این مسئله چنان‌که خواهد آمد، میان عالمان شیعی و اهل سنت معرکه آرا شده و از دیرباز مورد توجه پژوهشگران عرصه کلام بوده است.

برای نمونه به این موارد اشاره می‌شود: *تفزیه الانبیاء*، سید مرتضی، *الالفین*، علامه حلی، *اللوامع الالهیه*، مقدادبن عبدالله سیوری، *التنبیه بالمعلوم*، حر عاملی، *بحارالانوار*، علامه مجلسی، *المغنی*، قاضی عبدالجبار، *کشاف*، زمخشری، *عصمة الانبیاء*، فخررازی؛ اما تحقیق جامع و مستقلى در این موضوع عرضه نشده است. تنها پایان‌نامه‌ای با عنوان «بررسی تطبیقی عصمت پیامبر اکرم ﷺ در امور غیردینی از منظر قرآن و روایات» غلامی (۱۳۹۴) به نگارش درآمده است.

۱. مفهوم عصمت در لغت و اصطلاح

عصمت به گونه‌های مختلف تعریف شده است. این واژه اسم مصدر از ریشهٔ عصم، به معنای تحقق محفوظیت و دفاع است» (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۸، ص ۱۷۸). برخی لغت‌شناسان، معنای حفظ و نگهداری را برای آن ذکر کرده‌اند (جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۹۸۶؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۰ق، ج ۱۲، ص ۴۰۳) و برخی آن را به معنای منع دانسته‌اند (طریحی، ۱۹۸۵م، ج ۶، ص ۱۱۶). دانشمندان علم کلام در تعریف معنای اصطلاحی و حقیقت آن، نیز تعریف‌های گوناگون و مشابهی ارائه کرده‌اند. آنچه از بیشتر آنها می‌توان برداشت کرد این است که عصمت لطفی است از طرف خداوند بر بندگان معصومش که در پرتو این لطف با اختیار خود از لغزش به دور خواهند ماند. در این مجال، به نقل نمونه‌ای از این تعریف‌ها بسنده می‌کنیم:

شیخ مفید چنین نگاشته است: «عصمت در مورد حجت‌های الهی توفیق و لطف است و اینکه خود را در پرتو آن از گناهان و لغزش در دین الهی باز دارند» (مفید، ۱۳۶۳، ص ۱۰۶). وی در این تعریف، با روشن کردن مصداق‌های بهره‌مندان از این لطف که همان حجت‌های خدا هستند، گسترهٔ آن را از گناه به اشتباه در دین توسعه می‌دهد؛ ضمن آنکه مفهوم عصمت را دربارهٔ اشتباه در دین نیز به کار می‌برد. علامه حلی می‌نویسد: «والاقرب ما اختاره الشیخ ابواسحق ...» (حلی، ۱۳۶۳، ص ۱۹۶)؛ لطفی که خداوند در حق بندگان می‌فرماید به‌گونه‌ای که دیگر انگیزه‌ای برای انجام گناه در آنان باقی نمی‌ماند».

شاعره بر اساس بینش خود دربارهٔ توحید در خلق که همه چیز، حتی اعمال بندگان را آفریدهٔ خداوند می‌داند و هیچ نقشی برای انسان در آن نمی‌پذیرند، بر این باورند که خداوند هیچ‌گاه گناهی را در معصومان نمی‌آفریند. قاضی عضدالدین ایجی می‌نویسد: «عصمت نزد ما بدین معناست که خداوند در معصومان گناه را نمی‌آفریند» (عضدالدین ایجی، ۱۴۱۲ق، ج ۸، ص ۲۸۰)؛ اما معتزله برآن‌اند که ارتکاب کبیره پیش از نبوت و پس از ایشان نارواست؛ اما انجام صغائر مجاز است. برخی این جواز را بر سبیل تأویل می‌دانند؛ یعنی پیش خود می‌پندارند که این عمل گناه نیست؛ و برخی به این بیان که ارتکاب صغیره از مقام معنوی ایشان نمی‌کاهد؛ زیرا ثواب‌هایشان بسیار است (حلی، بی‌تا، ص ۳۴۹).

۲. گستره موضوعی عصمت پیامبران

تقسیم‌بندی‌های متنوعی درباره قلمرو عصمت پیامبران انجام شده است، ولی به طور روشن می‌توان عصمت پیامبران را در چند قلمرو بررسی کرد:

۲-۱. عصمت در دریافت وحی

اندیشمندان اسلامی بر عصمت پیامبران در این عرصه تأکید می‌کنند. دلیل عقلی نیز گواه بر عصمت پیامبران از اشتباه در این حوزه است؛ بدین بیان که هدف از بعثت پیامبران آن است که پیام هدایت را به بندگان برسانند. اگر ایشان در دریافت وحی دچار خطا شوند، هدف از بعثت آنها نقض خواهد شد و نقض غرض بر خدای حکیم محال است.

۲-۲. عصمت در رساندن وحی

عموم مسلمانان، پیامبران را در این زمینه لغزش‌ناپذیر می‌دانند. تنها گروهی از «کرامیه» و «حشویه» لغزش پیامبران در گفتار را پذیرفته‌اند و افسانه‌گرانیق را شاهد آن دانسته‌اند (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۵ق، ج ۷، ص ۱۸). درخور توجه آنکه برخی عالمان اشعری مانند قاضی ابوبکر باقلانی نیز لغزش در ابلاغ وحی از روی سهو و نسیان را می‌پذیرند: «وفی جواز صدوره عنهم علی سبیل السهو والنسیان خلاف فمنعه الاستاذ..... وجوزه القاضی ابوبکر...» (عضدالدین ایچی، ۱۴۱۲ق، ج ۸، ص ۲۶۴).

در این باره نیز همان دلیل عقلی که برای لزوم عصمت در دریافت وحی آوردیم، در اینجا نیز به کارمان آید؛ زیرا اگر پیامبر در ابلاغ وحی دچار خطا شود، هدف از بعثت پیامبر نقض خواهد شد. قرآن کریم نیز همین اندیشه را تأیید می‌کند: «تا بدانند پیامبرانش رسالت‌های پروردگارشان را ابلاغ کرده‌اند و او به آنچه نزد آنهاست احاطه دارد و همه چیز را احصا کرده است!» (جن: ۲۸).

۲-۳. عصمت از گناهان

در این قسمت معمولاً این دلیل اقامه می‌شود که اگر پیامبر به آنچه می‌آورد عمل نکند، مردم دیگر به سخنانش اعتماد نخواهند کرد و باز، هدف از بعثت او نقض خواهد شد.

البته دیدگاه‌های متفاوتی در این زمینه دیده می‌شود. شیعه بر این باور است که هیچ‌گونه گناهی، نه از روی عمد و نه از روی سهو از پیامبران سر نمی‌زند. در این میان، تنها شیخ مفید ارتکاب گناهان کوچک سهوی پیش از بعثت را که مایه بی‌اعتباری نگردد، ممکن دانسته است. البته وی شخص پیامبر اسلام ﷺ را استثنا کرده است (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۹). شیخ صدوق (صدوق، ۱۳۸۹، ص ۹۲) سید مرتضی (علم‌الهدی،

۱۴۱۱ق، ص ۳۳۷) و شیخ طوسی نیز آشکارا عصمت پیامبران از گناه را باور شیعیان معرفی می‌کنند (طوسی، ۱۴۰۰ق، ص ۱۶۱). همچنین علامه حلی (حلی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۴۲) علامه مجلسی (مجلسی، بی‌تا، ج ۱۷، ص ۱۰۸) و سیدحیدر آملی (آملی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۴۷) عصمت پیامبران از گناهان صغیره و کبیره عمدی یا سهوی و هرگونه اشتباه، چه پیش و چه پس از بعثت را عقیده شیعه می‌دانند.

در سوی مقابل، برخی عالمان معتزلی صدور گناه صغیره عمدی را می‌پذیرند (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۱۵، ص ۲۸۰)؛ هرچند برخی دیگر مانند جبایی آن را مردود می‌شمارند (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۲۶). برخی عالمان اشعری نیز دیدگاهی نزدیک به دیدگاه یادشده دارند. برای نمونه، تفتازانی بر این باور است که انجام گناهان کبیره پس از بعثت مطلقاً جایز نیست، اما گناهان صغیره اگر بدون اصرار باشند، ایرادی ندارند (تفتازانی، ۱۳۷۰، ج ۵، ص ۵۱)؛ اما درباره انجام گناه سهوی، اکثر معتزله و اشاعره بر این باورند که در گناهان صغیره پذیرفته است؛ به شرط آنکه از اموری که موجب پست و حقیر شدن آنان می‌گردد نباشد (عضدالدین ایجی، ۱۴۱۲ق، ج ۸، ص ۲۴۶).

حشویه و کرامیه دو گروه دیگر از گروه‌های اسلامی معتقدند که حتی انجام گناهان بزرگ از روی عمد نیز برای پیامبران جایز است (همان). کرامیه با حشویه هم عقیده‌اند و تنها دروغ‌گویی در مقام تبلیغ را استثنا کرده‌اند (ابن حزم، بی‌تا، ج ۴، ص ۲).

۲-۴. عصمت از اشتباه در امور دنیوی

در این زمینه نیز دیدگاه‌های متنوعی دیده می‌شود و حتی در میان شیعیان نیز اتفاق نظر وجود دارد ندارد. برای نمونه، شیخ مفید از بزرگان شیعه در این باره می‌نویسد:

امامان علیهم‌السلام که جانشینان پیامبرند، همانند دیگر پیامبران از هر گونه لغزش سهو و فراموشی به دور هستند. پیروان مذهب شیعه، هرگونه سهو و فراموشی را در پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بر نمی‌تابند و تنها تنی چند از عالمان این دیدگاه را پذیرفته، به روایاتی استناد جسته‌اند که تفسیر و تأویل آنها بر خلاف دیدگاه آنان است (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۳۰).

این در حالی است که شیخ صدوق و استادش ابن‌ولید به شدت از دیدگاه سهوالنبی جانبداری می‌کنند؛ گرچه شیخ صدوق سهوالنبی را به اسهائ از سوی خداوند تفسیر می‌کند (صدوق، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۳۶۰ - ۳۸۵).

در این باره چند دلیل عقلی ارائه شده است که به دو دلیل اشاره می‌کنیم:

دلیل اول: اشتباه همواره بدان سبب رخ می‌دهد که انسان به وسیله یک حس درونی یا بیرونی با واقعیتی ارتباط یابد و یک سلسله صورت‌های ذهنی از آنها در ذهن خود تهیه می‌کند و با قوه عقل

خود آن صورت‌ها را تجزیه و ترکیب می‌کند و انواع تصرفات در آنها می‌نماید؛ آن‌گاه در تطبیق صورت‌های ذهنی به واقعیت‌های خارجی و در ترتیب آن صورت‌ها گاه خطا و اشتباه رخ می‌دهد؛ اما آنجا که انسان مستقیماً با واقعیت‌های عینی به وسیله یک حس خاص مواجه است و ادراک واقعیت عین اتصال با واقعیت است نه صورتی ذهنی از اتصال با واقعیت، دیگر خطا و اشتباه معنا ندارد. پیامبران الهی از درون خود با واقعیت هستی ارتباط و اتصال دارند. در متن واقعیت اشتباه فرض نمی‌شود؛ مثلاً اگر ما صد دانه تسبیح را در ظرفی بریزیم و باز صد دانه دیگر را، و این عمل را صد بار تکرار کنیم، ممکن است ذهن ما اشتباه کند... اما محال است که خود واقعیت اشتباه کند. پس انسان‌هایی که از نظر آگاهی‌ها در متن جریان واقعیت قرار می‌گیرند، از هرگونه اشتباهی مصون و معصوم خواهند بود (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۶۱).

کاستی این سخن در این است که تمام بودن این بیان در صورتی به اثبات می‌رسد که پیامبران در امور عادی خود نیز با وحی در ارتباط باشند و اگر دلیلی آن را ثابت نکند، اثبات این موضوع نیز ناتمام خواهد بود.

دوم: اگر پیامبر در امور دنیوی دچار اشتباه گردد، در ذهن مردم این اندیشه نقش می‌بندد که پیامبری که در امور جزئی دنیوی مرتکب خطا می‌شود، چه اطمینانی است که در امور بزرگ و حیانی اشتباه نکند. این اندیشه موجب بی‌اعتمادی به پیامبر می‌شود و هدف از بعثت او نقض خواهد شد (حلی، ۱۴۱۰ق، ص ۷۵؛ سبحانی، ۱۴۲۸ق، ص ۱۱۳).

کاستی این سخن آن است که اثبات این تلازم، نیازمند دلیل است. همچنین ضرورت اعتماد نمی‌تواند دلیل عصمت در امور عادی باشد؛ زیرا تلازمی میان آن دو نیست. چه بسا پیامبر در امور عادی دچار سهو گردد، اما در امر وحی همچنان تحت عنایت الهی از آن در امان باشد. البته اگر کسی در امور عادی خویش بیش از حد معمول دچار خطا شود، یا آنکه اشتباه او در یک امر عادی، بسیار بزرگ و دارای لوازم بزرگ‌تر باشد، در این صورت اعتماد مردم به او آسیب جدی خواهد دید. برای نمونه، اگر نبی به اشتباه پایش به سنگی برخورد کند، نمی‌توان چنین اشتباهی را موجب سلب اعتماد دانست؛ ولی اگر مثلاً به اشتباه لیوانی را با این تصور که آب است، بنوشد درحالی که شراب است و آن‌گاه مست گردد، چنین امری ممکن است موجب سلب اعتماد شود. آنچه گفتیم درباره عصمت پیامبران به طور کلی بود و دیدیم که ادله عقلی نمی‌توانند عصمت پیامبران از اشتباه در امور دنیوی را اثبات کنند؛ اما باید دید درباره عصمت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به طور خاص دلیلی بر عصمت ایشان در امور دنیوی داریم یا خیر.

۳. عصمت رسول خدا ﷺ در امور دنیوی

این همان مسئله‌ای است که در این نوشتار به دنبال بررسی آن هستیم. این مسئله موافقان و مخالفانی دارد. نخست ادله موافقان و سپس ادله مخالفان را بررسی می‌کنیم.

۳-۱. استدلال به حجیت سنت

در اصول فقه، فعل معصومان ﷺ با عنوان سنت حجت شمرده شده است؛ به این معنا که فعل ایشان دلالت بر جواز آن فعل و ترکشان حاکی از جواز ترک دارد. در نتیجه همه کارهای ایشان حجت خواهد بود. روشن است که این تلقی، هر نوع سهو و خطایی را از ایشان به دور می‌دارد (حرعاملی، ۱۴۰۱ق، ص ۱۴). عبدالغنی عبدالخالق می‌نویسد: «از روایت علیکم بستی برداشت می‌شود تمام انواع سنت (قول، فعل و تقریر) حجت است... و اگر احیاناً در موردی از حضرتش خطایی سرزند خداوند فوراً آن را اصلاح می‌فرماید» (عبدالخالق، بی تا، ص ۲۸۱).

اولاً اینکه فعل نبی (همان سنت او) حجت است، این حجیت از کجا گرفته شده است و دامنه آن چیست؟ برای نمونه، ممکن است گفته شود از آیاتی همچون «ما آتاکم الرسول فخذوه...»، حجیت سنت استفاده می‌شود؛ اما به نظر می‌رسد که آیاتی از این دست را نمی‌توان دلیل بر حجیت سنت در همه موارد دانست و نمی‌توان گفت که این آیه در مقام بیان چنین معنایی است.

اگر حجیت سنت از روایاتی همچون «علیکم بستی» گرفته شده باشد، که باید گفت این روایت به لحاظ سندی از جایگاه محکمی برخوردار نیست. در متون شیعی این روایت در کتاب *اصالی* شیخ طوسی نقل شده و راویان ناشناخته‌ای مانند *هاورن بن عمرو* در آن دیده می‌شوند.

ثانیاً اگر این حجیت از خود عصمت گرفته شده باشد، یعنی گفته شود که چون معصوم‌اند، پس سنت آنها حجت است، چنین فرایندی نیز منطقاً دور باطل است. به علاوه، پرسش اساسی در این میان آن است که مقصود از سنت چیست؟ مثلاً اگر پیامبر یک بار در طول عمر مبارکشان به اشتباه به جای آب، گلاب نوشیدند، چنین فعلی را سنت می‌نامند؟ به نظر نمی‌رسد که چنین اموری سنت نامیده شوند تا اشتباه در آنها مستلزم نفی حجیت سنت باشد.

قدر متیقن آن است که سنت پیامبر (پس از اثبات حجیت آن) در رفتارهای دینی که منشأ هدایت‌اند، حجت شمرده می‌شود؛ اما درباره رفتارهایی که ارتباطی با دین ندارند، اختلاف نظر وجود دارد. مثلاً اگر پای پیامبر ناخواسته و از روی حواس پرتی به سنگی خورد، این عمل با حجیت سنت منافات ندارد؟

۳-۲. ادله نقلی

در این باره به چند آیه قرآن و یک روایت اشاره می‌کنیم:

۳-۲-۱. دلیل اول

«هیچ مرد و زنی را نرسد که چون خدا و رسولش به کاری فرمان دهند برای آنان در کارشان اختیاری باشد و هر که خدا و رسولش را نافرمانی کند به گمراهی آشکاری گرفتار شده است» (احزاب: ۳۶).

شأن نزول این آیه همان جریان ازدواج زید با زینب است، آن هنگام که شخص حضرت رسول ﷺ به خواستگاری زینب می‌رود و او را برای همسری زید، فرزندخوانده خود فرامی‌خواند؛ اما زینب این پیشنهاد را نمی‌پذیرد. حضرت با تأکید بر کنار گذاشتن آداب و رسوم جاهلی بر انجام کار اصرار می‌ورزد. در همین هنگام آیه شریفه نازل می‌شود. زینب با توجه به آیه، رضایت خود را اعلام می‌دارد و این ازدواج به سرانجام می‌رسد (عمیره، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۱۲۴؛ سیوطی، ۱۴۲۱ق، ص ۲۳۷؛ قاضی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۸۰؛ طبری، ۱۴۲۰ق، ص ۳۰۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۵۳۹؛ فخررازی، ۱۴۲۳ق، ج ۱۳، جزء ۲۵، ص ۲۱۲). استناد به این آیه از این قرار است که موضوع ازدواج زید با زینب از امور تشریحی به حساب نمی‌آید، بلکه امری دنیوی است؛ اما می‌بینیم خداوند چگونه بر پیروی از حضرت تأکید می‌ورزد و کلام آن حضرت را کلام خود می‌شمارد (ر.ک: شربینی، بی‌تا، ص ۱۹-۳۳)؛ به‌ویژه آنکه در ذیل آیه سرتافتن از فرمان پیامبر ﷺ را گمراهی آشکار برمی‌شمرد: «فقد ضل ضلالاً مبیناً». پس چنین نیست که مؤمنان در برابر حکم خدا و رسول آزادی عمل داشته باشند (فخررازی، ۱۴۲۳ق، ج ۱۳، جزء ۲۵، ص ۲۱۲)، بلکه باید به حکم خدا و حکم رسولش - که همان حکم خداست - تن در دهند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۵۴۰).

۳-۲-۲. دلیل دوم

«آنچه از درختان خرما بریدید یا بر سر ریشه‌هایش بر جای گذاشتید همه به خواست و فرمان خدا بود» (حشر: ۵).

مورد آیه همان قطع درختان بنی‌النضیر (طایفه‌ای از یهود که پیمانشان با مسلمانان را زیر پا نهادند) است که پس از اقدام حضرت رسول ﷺ به قطع و سوزاندن آن درختان، آیه نازل شد (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۳۸۳) و آن برنامه را به عنوان برنامه الهی تأیید فرمود؛ با اینکه در این باره خداوند هیچ‌گونه حکمی صادر نکرده بود. این تأیید الهی حاکی از آن است که دستورهای پیامبر تنها به فرمان‌های الهی محدود نمی‌گردد، بلکه فرمان شخصی آن حضرت - که تطبیق حکم بر مصداق است - نیز رنگی الهی دارد. در

نفس مؤمنان نسبت به این رفتار حضرت، نقطه ابهامی وجود داشت که خداوند با نزول این آیه آن را می‌زداید (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۵۰۱). البته این حکم یک استثنا در قانون معروف اسلامی است که می‌گوید هنگام حمله به دشمن نباید درختان را قطع کرد و حیوانات را کشت و زراعت‌ها را آتش زد. این تنها مربوط به موردی بوده است که برای بیرون کشیدن دشمن از قلعه، و یا فراهم ساختن میدان جنگ و مانند آن ضرورت داشته، و در هر قانون کلی، اغلب استثنائات جزئی ضروری وجود دارد (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۳۸، ج ۲۳، ص ۴۹۶)؛ اما در این مورد، امر پیامبر اکرم ﷺ امر الهی قلمداد شده است.

۳-۲-۳. دلیل سوم

«ما این قرآن را به حق بر تو نازل کردیم تا میان مردم به آنچه خدا به تو آموخته است داوری کنی» (نساء: ۱۰۵). حکم نمودن پیامبر اکرم ﷺ چیزی افزون بر خود قانون است و خداوند آن را با جمله «بما اراک الله» تأیید می‌فرماید. فخررازی می‌نویسد:

محققان بر آنند که مضمون این آیه حاکی از آن است که پیامبر اکرم ﷺ تنها بر اساس وحی و نص الهی حکم می‌فرماید؛ پس اولاً حکم حضرت جنبه شخصی ندارد [با اینکه روشن است که در این گونه موارد وحی و حکمی از طرف خداوند نازل نشده است]؛ ثانیاً آیه گویای آن است که اجتهاد بر حضرت نارواست (فخررازی، ۱۴۲۳ق، ج ۱۱، ص ۲۱۲).

مفاد این آیه (با تفسیر فخررازی از آن) رأی برخی از عالمان اهل سنت (که در مقام احصای موارد اجتهاد پیامبر اکرم ﷺ برآمده‌اند) را مردود می‌شمارد. البته چنان‌که پیداست این آیه بر صحت احکام پیامبر تأکید دارد و شامل عصمت از دیگر امور دنیوی مانند عصمت در امور عادی زندگی نمی‌شود.

۳-۲-۴. دلیل چهارم

«ولی چنین نیست؛ به پروردگارت سوگند که ایمان نمی‌آورند مگر آنکه تو را در اختلافات میان خود داور گردانند و از حکم تو [حتی] در دل خود هیچ ناراحتی احساس نکنند و کاملاً تسلیم باشند» (نساء: ۶۵). شأن نزول آیه چنین نقل شده است که مردی از انصار با زیر اختلاف پیدا کرد و پیامبر ﷺ زیر را بر او مقدم داشتند. این دستور حضرت برای آن مرد انصاری ناخوشایند آمد و او را بر آن داشت که به حضرت چنین گوید: چون زیر پسر عمهات بود او را بر من مقدم داشتی. حضرت از این سخن آزرده خاطر شد و این آیه نازل گشت (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۱۰۳، ح ۴۵۸۵). این آیه حاکی از آن است که دستور حضرت در امور قضایی نیز نافذ و الهی است و این به‌روشنی دیدگاه

اجتهاد حضرت در امر قضایی را مردود می‌سازد. فخررازی می‌نویسد: «اگر درباره حضرت اجتهاد را روا بدانیم، اما باید بپذیریم که از حضرت اشتباهی سر نزده است؛ زیرا ما مأموریم از حضرت پیروی کنیم، به دلیل آیه ۶۵ نساء و این با وجود خطا در آن حضرت تضاد دارد» (فخررازی، ۱۴۱۲ق، ج ۶، ص ۱۵). این آیه نیز بر عصمت پیامبر در احکام و فرامینی که صادر می‌کند، دلالت دارد.

۵-۲-۳. دلیل پنجم

«هر آنچه پیامبر ﷺ برای شما آورده بگیرید [و اجرا کنید] و از هر چه شما را از آن نهی کرد بپرهیزید» (حشر: ۷). مقصود از اینکه هر چه برای شما آورده بگیرید این است که همه فرمان‌های او را انجام دهید. شاهد این تفسیر آن است که امر (فخذوه) در مقابل کلمه نهی (وما نهاکم) قرار گرفته است (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۴۹۹) و به تعبیر شیخ طوسی آنچه از فیئ به شما می‌دهد بپذیرید و بدان راضی باشید و هر آنچه شما را بدان امر می‌کند انجام دهید؛ زیرا او هرگز جز از سوی خدا امر و نهی نمی‌کند (فخررازی، ۱۴۲۳ق، ج ۱۵، ص ۲۸۷).

بنابراین آیه یادشده آشکارا بر عصمت پیامبر در اوامر و نواهی دلالت دارد؛ زیرا خداوند سبحان ما را به اطاعت از اوامر و نواهی پیامبر اکرم ﷺ فرمان داده است. اگر پیامبر در این اوامر و نواهی اشتباه کند، لازم می‌آید که خدای حکیم ما را به انجام کار اشتباه فرمان داده باشد! از سوی دیگر، هیچ‌گونه دلیلی بر تفیید اطلاق آیه شریفه وجود ندارد و تمام اوامر و نواهی پیامبر (خواه در امور شرعی و خواه در امور دنیوی) را دربر می‌گیرد؛ هر چند باید به این نکته اذعان کرد که دلالت آیه در محدوده اوامر و نواهی است و موارد دیگر را دربر نمی‌گیرد.

۶-۲-۳. دلیل ششم

«مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ» (نساء: ۸۰)؛ هر کس پیامبر را طاعت کند، خدا را طاعت کرده است. در این آیه شریفه اطاعت از پیامبر ﷺ همان اطاعت از خداوند شمرده شده است و نمی‌توان گستره اطاعت از پیامبر را محدود به امور شرعی دانست. اگر پیامبر در رفتار خود دچار لغزش باشد، دیگر اطاعت او اطاعت خداوند نخواهد بود (نظام‌الدین، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۴۵۲).

۷-۲-۳. دلیل هفتم

پیامبر خدا ﷺ فرمود: «اذا نهیتکم عن شیء و فاجتنبوه و اذا امرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم» (بخاری، ۱۴۲۵ق، حدیث ۷۲۸۸). استدلال به این روایت، همانند استدلال به آیه ۸۰ سوره نساء است.

۳-۳. جمع‌بندی

از آنچه گذشت روشن شد که پیامبر اکرم ﷺ نه تنها در آنچه از جانب خدا به مردم می‌رساند معصوم از اشتباه است، بلکه دستورهای ایشان، آن‌گاه که مربوط به امور دنیوی است نیز معصومانه به‌شمار می‌رود. به دیگر سخن، اگر او در امور دنیوی نیز فرمانی می‌دهد، این فرمان نشان از علم صحیح او به واقعیات دارد.

۴. نقد و بررسی دیدگاه و ادله مخالفان

عالمان پرشماری از اهل سنت بر این باورند که گستره عصمت پیامبر اکرم ﷺ امور دنیوی را دربر نمی‌گیرد، بلکه به امور دینی و تکالیف شرعی محدود است. قاضی عیاض می‌نویسد:

اما عصمت پیامبران در امور دنیوی (بر خلاف پندار شیعه) ضرورتی ندارد؛ یعنی چه‌بسا نسبت به برخی امور آگاهی نداشته باشند. عصمت از خطا در امور دنیوی در مورد پیامبران امری لازم نمی‌باشد (قاضی عیاض، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۰۹ و ۲۴۴).

محمود ابوریه، از محققان اهل سنت نیز معتقد است که اوامر پیامبر ﷺ در امور دنیا از قبیل امر ارشادی‌اند؛ زیرا پیامبران در غیر امر تبلیغ دین معصوم نیستند. وی سپس از ابن‌حمادان در نه‌ایه‌المبتدئین چنین نقل کرده که پیامبران در نقل از خداوند معصومانند اما در غیر این مورد از خطا و نسیان و انجام صغیره دارای عصمت نمی‌باشند (ابوریه، بی‌تا، ص ۴۲). راغب سرجانی از اساتید دانشگاه قاهره در این زمینه می‌نویسد: صحابیان حضرت رسول ﷺ پیروی از آن حضرت در امور دنیوی را هرگز وظیفه خود نمی‌دانستند؛ چون بر این باور بودند که آن حضرت در غیر امور وحیانی همانند دیگر انسان‌ها انسان است؛ از این رو راهیایی سهو و خطا در افعال حضرتش امری است ممکن.

عبدالرحیم خیاط معتزلی، قاضی عبدالجبار، جلاله زمخشری، محی‌الدین عربی، ابن‌تیمیه، قاضی عضدالدین ایجی، آلوسی، رشیدرضا، علی عبدالرازق و محمد سلیمان الاثقر از عالمان اهل سنت نیز از طرفداران این دیدگاه هستند (علی‌اکبریان، ۱۳۷۷، ص ۱۵۰؛ غلامی، ۱۳۹۴، ص ۱۲۱).

ادله مخالفان در دو بخش آیات و روایات مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد:

۴-۱. آیات

۴-۱-۱. دلیل اول

«هیچ پیامبری حق ندارد اسیرانی (از دشمن) بگیرد تا کاملاً بر آنها پیروز گردد» (انفال: ۶۷). بنا بر تفسیر زمخشری، این آیه درباره جنگ بدر است که سربازان اسلام، اسیرانی گرفته بودند. برخی پیشنهاد دادند که آنها را زنده نگاه دارد و در عوض، از آنها فدیة گرفته شود و برخی نیز پیشنهاد

کشتن آنها را دادند. پیامبر خدا ﷺ پیشنهاد اول را پذیرفت. آیه نازل شد که بر اساس آن روشن می‌شود که پیامبر، اجتهاد نادرستی داشته است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۳۶).

۴-۱-۱-۱. نقد و بررسی

با دقت در آیه روشن می‌شود که ظاهر آیه اساساً درباره نحوه برخورد با اسیران جنگی و اینکه از آنها فدیة گرفته شود یا کشته شوند، نیست. نیز سرزنش خداوند متعالی متوجه کسانی است که پیش از پیروزی کامل، مشغول گرفتن اسیران به منظور اهداف مادی شدند، و هیچ ارتباطی با شخص پیامبر ﷺ و آن دسته از مؤمنان که هدف جهاد را تعقیب می‌کردند، ندارد. بنابراین بحث‌هایی از قبیل اینکه آیا پیامبر ﷺ در اینجا مرتکب گناهی شده و این چگونه با مقام عصمت او سازگار است، همگی بی‌مورد هستند (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۲۴۶).

۴-۱-۲. دلیل دوم

«خداوند تو را بخشید. چرا پیش از آنکه راست‌گویان و دروغ‌گویان را بشناسی، به آنها اجازه دادی؟!» (توبه: ۴۳).

این آیه درباره منافقانی است که در داستان جنگ تبوک نزد پیامبر اکرم ﷺ آمدند و پس از بیان عذرهای فراوان، اجازه خواستند که در جنگ شرکت نکنند. پیامبر نیز با پیشنهادشان موافقت کرد. آن‌گاه آیه نازل شده که ظاهرش آن است که پیامبر در صدور این اجازه، خطا کرده است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۷۴).

۴-۱-۲-۱. نقد و بررسی

دقت در این آیه به ما می‌فهماند که اولاً پیامبر در این جریان مرتکب گناهی نشده است؛ زیرا منافقان در هر حالت در جنگ شرکت نمی‌کردند و دیر یا زود مشت آنها برای دیگران باز می‌شد؛ اما اگر پیامبر به آنها اجازه نمی‌داد و آنها در جنگ شرکت نمی‌کردند، چهره واقعی آنها زودتر شناخته می‌شد. پس بهتر این بود که پیامبر به آنها اجازه نمی‌داد. بنابراین حداکثر یک ترک اولی از پیامبر صادر شده است.

به علاوه چنان‌که برخی مفسران گفته‌اند، می‌توان گفت حتی ترک اولی هم در کار نبوده است. به این مثال دقت کنید: ستمگری می‌خواهد به صورت فرزند شما سیلی بزند. یکی از دوستانتان دست او را می‌گیرد. شما نه تنها از این کار ناراحت نمی‌شوید، بلکه خوشحال نیز خواهید شد، اما برای اثبات زشتی باطن طرف به صورت عتاب‌آمیز به دوستان می‌گویید: چرا نگذاشتی سیلی بزند تا همه مردم این

سنگدل منافق را بشناسند؟! هدف شما از این بیان تنها اثبات سنگدلی و نفاق اوست که در لباس عتاب و سرزنش دوست مدافع ظاهر شده است.

بنابراین عتاب در این آیه اصلاً متوجه پیامبر نیست، بلکه صرفاً برای بیان زشتی باطن منافقان است (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۴۲۹).

۳-۱-۴. دلیل سوم

«ای پیامبر! چرا چیزی را که خدا بر تو حلال کرده به خاطر جلب رضایت همسرانت بر خود حرام می‌کنی؟!» (تحریم: ۱).

بر اساس ظاهر این آیه، پیامبر خدا ﷺ کاری را که خدا حلال شمرده بود بر خود حرام کرد و این کار حضرت، یک لغزش بود (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۵۶۴).

۱-۳-۴. نقد و بررسی

گرچه ظاهر آیه شریفه این است که پیامبر اکرم ﷺ امر حلالی را بر خود حرام کرده است، ولی با توجه به آیه بعد که می‌فرماید: «قد فرض الله تحلة ايمانكم»، به دست می‌آید که این تحریم، از سوگند حضرت سرچشمه گرفته است؛ یعنی آن حضرت برای جلب رضایت همسران خود، با ادای سوگند، کار حلالی را بر خود حرام کرده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۳۴۵)؛ روشن است که انسان می‌تواند با قسم و نذر و عهد، امور مباح را بر خود واجب و یا حرام کند و هرگز نباید تحریم لذت بر خود را خطا و جرم پنداشت» (طبرسی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۳۱۶). این کار را حداکثر می‌توان یک ترک اولی به‌شمار آورد.

۴-۱-۴. دلیل چهارم

«چهره در هم کشید و روی برتافت، از اینکه نابینایی به سراغ او آمده بود!» (عبس: ۲).

بر اساس ظاهر این آیه، خدای سبحان پیامبرش را به دلیل ترشروی با یک نابینا مورد عتاب قرار می‌دهد و عتاب خداوند نشان از خطای پیامبر خدا ﷺ دارد (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۷۰۱).

۱-۴-۴. نقد و بررسی

جمهور مفسران شیعه و فخر رازی (فخر رازی، بی تا، ص ۷۵) از اهل سنت بر این باورند که مخاطب این نكوهش شخص دیگری غیر از حضرت است. برخی در تبیین آن چنین نگاه‌شده‌اند:

کسی که خداوند او را به صفت اخلاق عظیم می‌ستاید، چه سان دست به این کار می‌آید؟ به‌ویژه آنکه

«انک لعلی خلق عظیم» این صفت را به گونه مطلق به حضرت نسبت می‌دهد و این همان ملکه نفسانی و ثابت در نفس است که کارهای انسان همسوی با آن انجام می‌یابد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۲۰۳؛ طبیب، ۱۳۹۲ق، ج ۱۳، ص ۳۸۷).

افزون بر آیاتی که گذشت، چند آیه دیگر نیز می‌تواند مورد استناد اهل سنت قرار گیرد:

۱. «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ...» (کهف: ۱۱۰)؛

۲. «أَحْطَتْ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ» (نمل: ۳۲)؛

۳. «هَلْ أَتَبَعَكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا» (کهف: ۶۶).

در بررسی این سه آیه می‌توان گفت آیه نخست درصدد انتقال این معناست که پیامبر نیز بشر است و اینکه مخاطب وحی است، او را از بشر بودن خارج نمی‌سازد. چنین آموزه‌ای لزوماً ملازم با عدم عصمت پیامبر نیست، بلکه همان ارتباط با وحی می‌تواند او را از خطا برهاند.

آیه دوم درباره علم غیب است و سخنی است که از جانب حضرت سلیمان علیه السلام صادر شده، درحالی که موضوع بحث، عصمت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است. وانگهی، درست است که پیامبر احاطه کامل و بالفعل به همه چیز ندارد، اما معنایش این نیست که لزوماً اشتباهی از او سرزند. به دیگر سخن، تلازمی میان عدم احاطه کامل به امور با صدور اشتباه نیست؛ اما آیه سوم، مربوط به فراگیری علم است که حضرت موسی از حضرت خضر علیه السلام علومی می‌آموزد و ارتباطی با بحث ما که عصمت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است، ندارد. افزون بر آن، فراگیری علم از دیگری، ارتباطی با عصمت ندارد.

۲-۴. روایات

باورمندان به عدم عصمت پیامبر به روایاتی چند نیز استناد کرده‌اند:

۱-۲-۴. روایت تأبیر نخل

این روایت اشاره به نظری است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله درباره تأبیر یا همان بارورسازی (فیومی، ۱۴۱۴ق، ص ۱) درخت خرما داده‌اند. ایشان در مدینه بر گروهی گذر فرمود که به باروری درختان خرما مشغول بودند. حضرت فرمود اگر این کار را انجام ندهید بهتر خواهد بود. آنان این رهنمود حضرت را پذیرفتند و درختان را به حال خود و نهادند؛ اما سرانجام خرماهای آن درختان بسیار نامطلوب گردید. وقتی که حضرت از آنان وضعیت درختان خرما را جویا شدند؛ در پاسخ حضرت گفته شد ما طبق رهنمود شما از باروری آنها دست کشیدیم در نتیجه این‌گونه زیان دیدیم. حضرت فرمود:

شما در امور دنیایی خود از من آگاه‌ترید و این سخن من بر پایه گمان بود و شما هم مرا بر این گمانم

بازخواست نکنید؛ لکن هر گاه از سوی خداوند چیزی به شما ابلاغ کردم، بپذیرید. چه اینکه من هرگز بر خداوند دروغ نمی‌بندم.

این روایت به گونه‌های مختلفی نقل شده است (مسلم بن الحجاج، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۵۱۵؛ ابن حنبل، بی تا، ج ۲۶، ص ۴۱۳؛ ابن ماجه، ۳۷۳ق، ج ۷، ص ۴۳۷).

۱-۲-۴. نقد و بررسی

۱. چرا پیامبر ﷺ در کاری که آگاهی نداشته دخالت کرده است؟ آیا حضرت نمی‌دانست که مسلمانان بر گفتار حضرت ترتیب اثر می‌دهند و آن را به اجرا می‌گذارند؟ پس چگونه آنان را به این زیان بزرگ مادی گرفتار ساخت؟ به نظر می‌رسد چنین کاری چون ضرر به دیگران است، حرام نیز به‌شمار آید و این با عقیده اهل سنت که بر عصمت پیامبر از گناه اصرار دارند، منافات دارد؛

۲. این جریان با گفتار آن حضرت که به *عبدالله بن عمرو بن عاص* امر فرمود هر چه از آن حضرت می‌شنود ثبت کند، چون از دو لب حضرتش جز حق صادر نمی‌گردد: «اكتب فوالذي نفسي بيده ما

خرج منه الا الحق و اشار بيده الى فيه» (حاکم نیشابوری، ۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۰۵)، تناقضی آشکار دارد؛ ۳. آیا می‌توان بر این باور بود که حضرت پس از ۵۳ سال زندگی در مناطق عرب‌نشین از موضوع بارورسازی درخت خرما و تأثیر آن آگاهی نداشته باشد؟ (عاملی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۱۱۹)؛

۴. این روایت به لحاظ سندی نیز مخدوش و مضطرب است (برای تفصیل بیشتر در این‌باره، ر.ک: محمدعلی رضایی اصفهانی، «بررسی حدیث تأبیر نخل»: در نشریه علوم حدیث، ش ۵۲).

۲-۲-۴. روایت حباب بن منذر

در غزوه بدر، پیامبر ﷺ در مکانی منزل کرد، اما حباب گفت که قسمت دیگری از این زمین برای منزل مناسب‌تر است؛ چون می‌توان حوضی از آب در اینجا فراهم آورد که مسلمانان بتوانند از آن بهره‌مند شوند، ولی کافران از آن محروم بمانند. حضرت هم طبق رأی او رفتار کرد و بدین جهت او به حباب *ذی الرأی* معروف گردید (ابن هشام، بی تا، ج ۱، ص ۶۲۰).

برخی نویسندگان برای اثبات عدم عصمت پیامبر اکرم ﷺ در امور دنیوی به روایت حباب بن منذر استناد کرده‌اند. به گفته آنها، حباب هم از جمله «انتم اعلم بامر دنیاکم» همین برداشت را داشته است و اگر برداشت او ناصواب بود حضرت او را درباره اشتباهش آگاه می‌فرمود، و این، ما را به اصل اساسی شورا رهنمون می‌سازد و اینکه چگونه از توانمندی‌های اجتماع بهره‌گیریم و چگونه از فرصت‌های به‌دست‌آمده استفاده کنیم. اگر اصل بر این بود که به نظر دیگران توجهی نشود، هرگز حضرت

رسول ﷺ در جنگ بدر به آن مکان مناسب دست نمی‌یافت و آن‌گاه چه خسارت بزرگی نه‌تنها بر آن حضرت، بلکه بر همگان وارد می‌گردید (ر.ک: شربینی، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۱۳ و ۶۱۳).

۱-۲-۴. نقد و بررسی

این روایت نیز دچار کاستی است (عاملی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۱۷۹)؛ زیرا اولاً طبق نقل برخی کتب تفسیری، منزلگاه مشرکان دارای آب بوده است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۲۳)؛ ثانیاً مشرکان زودتر از مسلمانان به این سرزمین رسیده بودند و معقول نیست در مکانی خالی از آب منزل اختیار کنند تا بعد مسلمانان مکان دارای آب را به خود اختصاص دهند؛ ثالثاً اینکه رسول خدا ﷺ مشرکان را از آب منع کرده باشد با اصول مسلم سیره و تعالیم آن حضرت سازگار نیست. ضمن آنکه بر اساس روایات تاریخی، مشرکان از آب بهره‌مند می‌شدند و حضرت دستور فرمود کسی متعرض آنان نشود (ابن‌اثیر، ۱۳۹۸ق، ج ۲، ص ۱۲۳)؛ رابعاً آیه ۱۱ سوره انفال از نزول باران در شب بدر به عنوان امدادی الهی خبر می‌دهد و بر اساس روایات، مسلمانان به وسیله آب باران که در گودال‌ها جمع شده بود مشکل کم‌آبی را حل کردند و این، از عدم دسترسی آنان به چاه‌های بدر حکایت دارد (ابن‌کثیر، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۸۹).

۵. ارتباط عصمت با موضوع خلافت

در پایان اشاره به این نکته خالی از لطف نیست که به نظر می‌رسد با توجه به پافشاری اهل سنت بر زمینی بودن امر خلافت، ریشه مسئله عدم عصمت پیامبر اکرم ﷺ در امور دنیوی را باید در امر حکومت و خلافت جست‌وجو کرد. بر اساس دیدگاه آنان، نصب امام و خلیفه از مقوله افعال الناس است و نه افعال الله؛ یعنی بر خلاف نبوت که امری آسمانی است و باید از سوی خداوند معرفی و نصب صورت گیرد، در مقوله امامت این امر به مردم واگذار شده است. البته به گونه‌های مختلف انجام می‌یابد. بدین لحاظ، وقتی که نصب خلیفه از امور دنیوی باشد، مردم خود بهتر تشخیص می‌دهند که چه کسی را انتخاب کنند و علم پیامبر ﷺ - بر اساس گفته خودش - در این امور، برتر از علم مردم نیست. عبدالرزاق می‌نویسد: زعامت پیامبر ﷺ یک امر دینی بود که با وفاتش پایان یافت. رهبری بعد از حضرت را نمی‌توان چیزی بیشتر یا کمتر از رهبری مدنی یا سیاسی تلقی کرد (عبدالرزاق، ۱۳۸۲، ص ۲۷۴). این موضوع در قالب برهانی چنین ترسیم می‌گردد:

نصب خلیفه امری دنیایی است؛

پیامبر ﷺ در امر دنیایی از مردم داناتر نیست؛

پس حضرت در نصب خلیفه بر مردم برتری ندارد.

این در حالی است که حکومت عهده‌دار امور اجتماعی مردم است و قرآن کریم مردم را در امور اجتماعی به سوی پیامبر ارجاع می‌دهد: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! اطاعت کنید خدا را! و اطاعت کنید پیامبر خدا و اولو الأمر [اوصیای پیامبر] را! و هر گاه در چیزی نزاع داشتید، آن را به خدا و پیامبر بازگردانید (و از آنها داوری بطلبید) اگر به خدا و روز رستاخیز ایمان دارید! این (کار) برای شما بهتر، و عاقبت و پایانش نیکوتر است» (نساء: ۵۹).

در آیه یادشده به طور عام و مطلق فرمان داده می‌شود که مردم در هر امری که نزاع کردند، آن را به پیامبر و اولو الامر واگذار کنند. روشن است که امور اجتماعی نیز از اموری هستند که مورد نزاع قرار می‌گیرند و تکلیف ما آن است که به پیامبر مراجعه کنیم. اطاعت از پیامبر نیز در ردیف اطاعت از خداست و معنا ندارد که خدای حکیم مردم را به پیامبری ارجاع دهد که مردم خود از او عالم‌ترند.

نتیجه‌گیری

مسئله گستره عصمت پیامبران از مسائلی است که همواره مورد اختلاف و چالش میان دانشمندان بوده است. در این میان، یکی از ساحت‌های این مسئله، عصمت پیامبر در امور دنیوی است. اگرچه ادله‌ای عقلی بر عصمت پیامبران از اشتباه در امور دنیوی مطرح اقامه شده است، به نظر می‌رسد این ادله از اتقان لازم برخوردار نیستند.

در زمینه عصمت پیامبر اکرم ﷺ از اشتباه در امور دنیوی، آیات فراوانی وجود دارند که انسان‌ها را به پیروی از فرامین پیامبر اکرم ﷺ - آنجا که مربوط به امور دنیوی است - نیز فرامی‌خوانند. این همه، نشان از عصمت پیامبر اکرم ﷺ از اشتباه در این حوزه دارد.

دیدگاه اهل سنت بر عدم عصمت پیامبر اکرم ﷺ در امور دنیوی به برخی از آیات و روایات و بر شماری موارد اجتهاد آن حضرت مستند شده است که آیات مورد استناد، ظهوری در مدعای آنها ندارند و همگی قابل پاسخ هستند. روایات مورد استناد ایشان نیز افزون بر اینکه، تنها در متون اهل سنت نقل شده‌اند، ضعف سندی دارند و با عموماً قرآن و دیگر شواهد ناسازگارند.

منابع

- ابن ابی الحدید، عبدالحمید، ۱۳۸۵ق، شرح نهج البلاغه، قاهره، داراحیاء الکتب العربیة.
- ابن اثیر، علی بن محمد، ۱۳۹۸ق، الكامل فی التاریخ، بیروت، دارالفکر.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، ۱۴۰۷ق، فتح الباری بشرح صحیح الامام ابی عبدالله محمد بن اسمعیل البخاری، قاهره، دارالریان للتراث.
- ابن حزم، علی بن احمد، بی تا، الفصل فی الملل و الاواء و النحل، بغداد، مکتبة المثنی.
- ابن حنبل، احمد بن محمد، بی تا، المسند، بی جا، بی نا.
- ابن فارس، احمد، ۱۴۱۰ق، معجم مقانیس اللغة، بی جا، الدار الاسلامیه.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، بی تا، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالاندلس.
- ابن ماجه، محمد بن یزید، ۱۳۷۳ق، سنن ابن ماجه، بیروت، دارالفکر.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، ۱۴۱۰ق، لسان العرب، بیروت، دارالفکر.
- ابن هشام، عبدالملک، بی تا، السیره النبویه، بیروت، دارالوفاق.
- ابوری، محمود، بی تا، اضواء علی السنه المحمديه، قاهره، دارالمعارف.
- آملی، حیدر بن علی، ۱۴۱۶ق، تفسیر المحيط الاعظم و البحر الخضم فی تاویل کتاب الله العزیز المحکم، تحقیق محسن موسوی تبریزی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، ۱۴۲۵ق، صحیح البخاری و هو الجامع المسند الصحیح المختصر من امور رسول الله ﷺ و سننه و ایامه، بیروت، دارالفکر.
- تفتازانی، مسعود بن عمر، ۱۳۷۰، شرح المقاصد، قم، شریف الرضی.
- جوهری، اسماعیل، ۱۴۰۷ق، الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیه، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دارالعلم للملایین.
- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، ۱۴۱۱ق، المستدرک علی الصحیحین، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- حرعاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۱ق، التنبیه بالمعلوم من البرهان، قم، المطبعه العلمیه.
- حلبی، علی بن ابراهیم، بی تا، السیره الحلبیه، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۶۳، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، تحقیق محمد نجمی زنجانی، قم، الرضی، بیدار.
- _____، ۱۴۱۰ق، رساله سعديه، قم، مطبعه بهمن.
- _____، ۱۴۱۴ق، نهج الحق و کشف الصدق، قم، دارالهجره.
- _____، بی تا، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم، جامعه مدرسین.
- رضایی اصفهانی، محمد علی، ۱۳۸۸، «بررسی حدیث «تأییر نخل»: (ادعای خطای علمی پیامبر ﷺ در لقاح و زوجیت گیاهان)»، ش ۵۲، ص ۹۹-۱۱۲.

- زمخشری، محمود بن عمر، ۱۴۰۷ق، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الاقوال فی وجوه التأویل*، بیروت، دارالکتاب العربی.
- سبحانی، جعفر، ۱۴۲۸ق، *مشور عقاید امامیه*، قم، مؤسسه امام صادق ﷺ.
- سیوطی، جلال‌الدین، ۱۴۲۱ق، *لباب النقول فی اسباب النزول*، بیروت، دارالمعرفه.
- شرینی، محمداسماعیل، بی تا، *رد شبهات حول عصمة النبی ﷺ فی ضوء السنة النبویة الشریفه*، بی جا، بی نا.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۳۸۵ق، *علل الشرایع*، نجف، المکتبه الحیدریه.
- _____، ۱۳۸۹ق، *الاعتقادات*، تحقیق مؤسسه الامام الهادی ﷺ، قم، مؤسسه امام هادی ﷺ.
- _____، ۱۴۰۵ق، *من لا یحضره الفقیه*، بیروت، دارالاضواء.
- _____، ۱۴۲۵ق، *عیون اخبار الرضا*، قم، ذوی القربی.
- طباطبائی، سیدمحمد حسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۱۸ق، *تفسیر جوامع الجامع*، قم، جامعه مدرسین.
- طبری، محمد بن جریر، ۱۴۲۰ق، *جامع البیان فی تأویل القرآن*، چ سوم، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- طریحی، فخرالدین، ۱۹۸۵م، *مجمع البحرین*، بیروت، دارالمکتبه الهلال.
- طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۰۰ق، *الاقتصاد: الهادی الی طریق الرشاد*، تهران، مکتبه جامع چهلستون.
- طیب، عبدالحسین، ۱۳۹۲ق، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، بنیاد فرهنگ اسلامی.
- عاملی، جعفر مرتضی، ۱۴۰۳ق، *الصحيح من سیره النبی الاعظم*، بی جا، بی نا.
- عبدالخالق، عبدالغنی، بی تا، *حجیه السنه*، بی جا، دار السعداوی.
- عبدالرازق، علی، ۱۳۸۲ق، *اسلام و مبانی حکومت*، ترجمه محترم رحمانی و محمدتقی محمدی، تهران، سراپی.
- عبداللین ایجی، عبدالرحمن، ۱۴۱۲ق، *شرح المواقف*، شرح علی بن محمد جرجانی، قم، شریف الرضی.
- علم‌الهدی، علی بن حسین، ۱۴۱۱ق، *الذخیره فی علم الکلام*، قم، جامعه مدرسین.
- علی، ابراهیم محمد، ۱۴۲۴ق، *صحيح اسباب النزول*، دمشق، دارالقلم.
- علی اکبریان، حسنعلی، ۱۳۷۷ق، *درآمدی بر قلمرو دین*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- عمیره، عبدالرحمن، ۱۴۱۴ق، *رجال انزل الله فیهم قرآنا*، بیروت، دارالجیل.
- غلامی، محمد، ۱۳۹۴ق، *بررسی تطبیقی عصمت پیامبر اکرم ﷺ در امور غیر دینی از منظر قرآن و روایات*، رساله علمی سطح ۴ حوزه علمیه قم.
- فخررازی، محمد بن عمر، ۱۴۱۲ق، *المحصل*، بیروت، مؤسسه الرساله.
- _____، ۱۴۲۳ق، *تفسیر الفخرالرازی المشتهر بالتفسیر الکبیر و مفاتیح الغیب*، بیروت، دارالفکر.
- _____، بی تا، *عصمة الانبیاء*، حمص، نشر المکتبه الاسلامیه.
- فیومی، احمد بن محمد، ۱۴۱۴ق، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*، قم، دارالهجره.

- قاضی عبدالجبار، بی تا، *المعنى فى ابواب التوحيد والعدل: رؤيه البارى*، قاهره، المؤسسة المصریه العامه.
- قاضى عیاض، بی تا، *شرح الشفا للقاضى عیاض*، دمشق، مؤسسة دارالعلوم لخدمه الكتاب الاسلامی.
- قاضى، عبدالفتاح، ۱۴۰۸ق، *اسباب النزول عن الصحابه والمفسرين*، بیروت، دارالندوه الجديده.
- مجلسى، محمداقبر، بی تا، *بحار الانوار*، چ دوم، تهران، المكتبة الاسلاميه.
- مسلم بن الحجاج، ۱۴۰۷ق، *صحیح مسلم*، تحقیق موسى شاهین لاشین و احمد عمرهاشم، بیروت، مؤسسة عزالدين للطباعه و النشر.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۸۵، *التحقیق فى كلمات القرآن الکریم*، تهران، مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۸، *مجموعه آثار*، چ نهم، تهران، صدرا.
- مفید، محمدبن محمدبن نعمان، ۱۳۶۳، *تصحیح الاعتقاد بصواب الانتقاد*، قم، رضی.
- ____، ۱۴۱۳ق، *اوائل المقالات فى المذاهب والمختارات*، تهران، دانشگاه مک گیل و مؤسسه مطالعات اسلامى.
- مکارم شیرازى، ناصر، و همکاران، ۱۳۶۸، *تفسیر نمونه*، چ دهم، تهران، دارالکتب الاسلاميه.
- نظام الدين، حسن بن محمد، ۱۴۱۶ق، *تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، بیروت، دارالکتب العلميه.

هواشناسی غدیر: در پاسخ به پرسش «آیا در غدیر هوا گرم بود؟»

سیدرضا موسوی واعظ / سطح ۴ حوزه علمیه قم و دانشجوی کارشناسی ارشد فقه و مبانی حقوق دانشگاه تهران، پردیس فارابی
rezamo1001@gmail.com
bibimakki@yahoo.com
محمدرسول آهنگران / دانشیار دانشگاه تهران، پردیس فارابی
بی بی صدیقه مکی / دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه تهران، پردیس فارابی
bibimakki@yahoo.com
دریافت: ۹۴/۱۲/۰۳ - پذیرش: ۱۳۹۵/۰۵/۱۶

چکیده

نوشتار حاضر نقد و تحلیل شبهه‌ای درباره‌ی غدیر است که اخیراً در فضای مجازی، در قالب مقاله، پرسش و نظر، با عنوان «آیا در غدیر هوا گرم بود؟» انتشار یافته است. در این شبهه با بیان اینکه واقعه‌ی غدیر مصادف با اسفندماه بوده و گرمای هوا در این فصل، بعید و بلکه غیرممکن است، ادعا شده استدلال شیعه بر انتصاب علی^ع به عنوان جانشین پیامبر^ص بی‌اساس است. در پاسخ به این پرسش، با بررسی اقلیمی و تاریخی غدیر و با روش تحلیلی - کتابخانه‌ای، اثبات می‌شود که ادله‌ی امامت بلافصل علی^ع منحصر به حدیث غدیر نیست؛ دلالت کلمه «مولا» در حدیث بر ولایت منصوص علی^ع متوقف بر گرمای هوا در آن روز نیست؛ گرمای هوا، در زمستان در آن منطقه جغرافیایی بُعد علمی، عقلی و یا عادی ندارد؛ روز واقعه‌ی غدیر به استناد روایات اهل سنت هوا به شدت گرم بوده است و انکار گرمی هوا، برابر با تکذیب صحت صحاح و بی‌تأثیر در مسئله‌ی غدیر می‌باشد.

کلیدواژه‌ها: غدیر، ولی، مولا، خلافت، امامت.

مقدمه

نوشتار حاضر، نقد و تحلیل شبهه‌ای درباره‌ی غدیر است که اخیراً در فضای مجازی اینترنت، در قالب مقاله، پرسش و نظر، با عنوان «آیا در غدیر هوا گرم بود؟» انتشار یافته است. این شبهه در واقع یکی از قرائن اراده‌ی معنای «اولی به تصرف» در استعمال کلمه «مولا» در حدیث غدیر را هدف قرار داده و مدعی است هوا در آن روز گرم نبوده تا مؤیدی باشد بر اینکه پیامبر اکرم ﷺ مطلب مهمی چون مسئله‌ی جانشینی و خلافت را مطرح کرده باشند.

استدلال‌کننده با بهره‌گیری از نرم‌افزارهای تبدیل تاریخ قمری به شمسی، دریافته است که واقعه‌ی غدیر در بیست و هشتم اسفندماه روی داده و مدعی است گرمای هوا در این فصل، امری بسیار بعید و بلکه غیرممکن بوده و در صورت وجود گرما، آن مقدار حرارت در آن فصل سال، برای عرب آن منطقه، هوایی مطبوع به حساب می‌آید. نویسنده این مقاله می‌کوشد با تأکید بر دستاورد پژوهشی خود، مسئله‌ی نصب امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب ﷺ را در هاله‌ای از ابهام و تناقض‌گویی جلوه دهد.

مقاله «آیا در غدیر هوا گرم بود؟» در حقیقت، مسئله‌ی امامت و جانشینی امیرالمؤمنین ﷺ را معلق به دلالت حدیث غدیر، و دلالت حدیث بر امامت و جانشینی امیرالمؤمنین ﷺ را معلق بر گرمای هوا در آن روز، و گرمای هوا را به استناد وقوع آن در آخر اسفندماه، محال فرض کرده و نتیجه‌ی حاصله از این صغرا و کبرا را دستمایه‌ی استدلالات بعدی خود قرار داده است.

پرسش‌هایی که در این گفتار به دنبال پاسخ آن هستیم، این است که اولاً آیا ادله‌ی امامت بلافصل علی ﷺ منحصر به حدیث غدیرند؟ ثانیاً آیا دلالت کلمه «مولا» در حدیث، بر ولایت منصوص علی ﷺ متوقف بر گرمای هوا در آن روز است؟ ثالثاً آیا گرمای هوا، در زمستان در آن منطقه‌ی جغرافیایی بُعد علمی، عقلی و یا عادی دارد؟ رابعاً گرمای هوای روز واقعه‌ی غدیر با روایات اهل سنت قابل اثبات است؟ و خامساً تبعات انکار گرمی هوا در آن روز چیست و چه تأثیری در مسئله‌ی غدیر دارد؟

۱. حدیث غدیر تنها مستند مسئله‌ی امامت نیست

نویسنده مقاله‌ی مورداشاره، در طرح شبهه می‌کوشد با این اشکال، مقدمات ادله‌ی شیعه مبنی بر امامت منصوص را باطل سازد و ادعا می‌کند که مسئله‌ی امامت و جانشینی امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب ﷺ، معلق به حدیث غدیر است؛ حال آنکه شیعه در استدلال به اصل امامت، به قرآن و سنت تمسک کرده است (ربانی گلبایگانی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۱۴۳).

در اثبات مسئله نصب امیرالمؤمنین علی علیه السلام به خلافت توسط پیامبر صلی الله علیه و آله اگر چشم بر تصریح انکارناپذیر تاریخ، حکم عقل و انبوهی از روایات متواتر مجامع روایی شیعه و سنی فرو بندیم و تنها به یکی از آیات انذار (رعد: ۷)، مودت (شوری: ۲۳)، مباحله (آل عمران: ۶۳)، ولایت (مائده: ۵۵)، تطهیر (احزاب: ۳۳) و یا اکمال (مائده: ۳)، به انضمام روایات فراوان وارده در ذیل هریک از آیات شریفه مزبور استناد کنیم، کافی است. برای تفصیل استدلال به آیات و روایات، می توان به کتب استدلالی اصول اعتقادی شیعه مراجعه کرد (رک: ربانی گلیپگانی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۱۴۳؛ مطهری، ۱۳۸۱، ج ۴، ص ۸۷۱؛ مصباح، ۱۳۸۱، ص ۳۱۳).

بنابراین حدیث غدیر با همه اهمیتش - که کتاب شریف **الغدیر** جایی برای تردید وجدان حقیقت جو باقی نگذاشته است - قطره‌ای است از دریای براهین واضح بر ولایت امیرالمؤمنین علیه السلام.

۲. یگانه مؤید معنای ولی، گرمای هوا نیست

مطلب دوم اینکه استدلال‌کننده ادعای نفی اصل حدیث غدیر را ندارد، بلکه چنان وانمود می کند که اگر هوا در غدیر گرم نبوده است، پس قطعاً مراد پیامبر صلی الله علیه و آله از «من کنت مولاه فهذا علی مولاه» بیان دوستی و محبت ایشان است؛ چراکه دیگر محذوری برای این معنا وجود ندارد.

این دلیل نیز از نظر منطقی غلط و غیرمنتج است؛ چراکه اولاً اگر محذوری برای معنای «دوست» نباشد، اول‌الکلام است که کدام معنا از ۲۱ معنای «ولی» (امینی، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۳۷۴) مراد است و برگزیدن معنای «دوست»، ترجیح بلامرجح است؛ ثانیاً اگر این محذور برطرف شود، محذور دیگری موجود است، به گونه‌ای که علامه امینی در کتاب شریف **الغدیر**، بیست قرینه بر دلالت معنای «ولی» بر «اولی به تصرف» ذکر فرموده که هریک مانعی برای اراده معنای «دوست» یا هر معنای دیگری جز «اولی به تصرف» است؛ از جمله؛ صدر حدیث: «أ لست أولى بأنفسکم»؛ ذیل حدیث: «اللهم وال من والاه»؛ فراز: «یا ایها الناس بم تشهدون»؛ فراز: «الله اکبر علی اکمال دین»؛ فراز: «فالیبلغ الشاهد الغائب»؛ فراز: «کأنتی دعیت فأجبت»؛ فراز: «وخصّ اهل بیتی بالإمامة»؛ فراز: «اللهم انت شهید علیهم إننی قد بلغت»؛ به کارگیری کلمه «نصب» در روایات متعدد واقعه غدیر، بیعت گرفتن پیامبر صلی الله علیه و آله برای علی علیه السلام، نزول آیه تبلیغ، جمله معروف خلیفه: «بخّ یخّ لک یا علی»، و استشهاد امیرالمؤمنین علیه السلام درباره منصوب بودن خود به حدیث غدیر. بیان اسناد این فقرات از حدیث شریف غدیر، در کتب معتبر و مورد قبول اهل سنت و دیگر شواهد و قرائن قطعی در دلالت کلمه «مولا» بر «سرپرست» از عهده این مقال خارج است؛ لذا خواننده محترم را به اصل کتاب **الغدیر** ارجاع می دهیم (رک: همان، ج ۱، ص ۳۷۵).

بنابراین بر فرض که مستدل گرمای هوا در روز غدیر را نفی کند، استحاله دلالت کلمه «مولا» به غیر معنای «اولی به تصرف» در حدیث غدیر به قوت خود باقی است.

۳. هواشناسی غدیر!

نویسنده مقاله «آیا در غدیر هوا گرم بود؟» پس از تبدیل تاریخ قمری به شمسی، با ابراز شگفت‌زدگی فراوان شیعیان را به کذب و هذیان متهم می‌کند و در بخشی از کلام خود می‌گوید:

اثبات دروغ بودن این ادعا [گرمای هوا در غدیر] بدین شکل است: ماجرای غدیر در روز ۱۸ ذی‌الحجه سال ۱۰ هجری پیش آمد؛ اگر تقویم‌ها را ورق زده و به عقب برگردیم خواهیم دید که روز غدیر دقیقاً با ۲۸ اسفند مصادف خواهد بود، یعنی انتهای فصل زمستان. بله اگر روز غدیر در ماه مرداد بود، می‌توانستیم به او حق بدهیم که آن روز را با کلمه «داغ» و «گرم» توصیف کند؛ اما داغ بودن «۲۸ اسفند» از عجایب و بلکه شیشه به هذیان است. کدام آدم عاقلی است که بگوید «۲۸ اسفند» یا «اول فروردین» روز گرمی است؟ (ابوبکرین حسین، ۱۳۹۲)

حال از منظر علم جغرافیا و به طور خاص اقلیم‌شناسی، به بررسی و نقد مطلب می‌پردازیم. اولاً کارشناسان هواشناسی با ثبت منظم دما در نقاط مختلف جهان، اثبات کرده‌اند که میان زمستان و سرمای هوا به هیچ‌وجه ملازمه‌ای وجود ندارد تا ادعا شود گرمای هوا در زمستان امری محال یا غیرعادی است. برای نمونه در گزارش‌های هواشناسی ایران آمده است: «اختلاف دمای هوا در ایران در نقاط مختلف زیاد است؛ درحالی‌که در فصل زمستان دمای شهرکرد در شب به ۳۰- درجه هم می‌رسد، مردم اهواز هوای تابستانی (۵۰+ درجه) را تجربه می‌کنند».

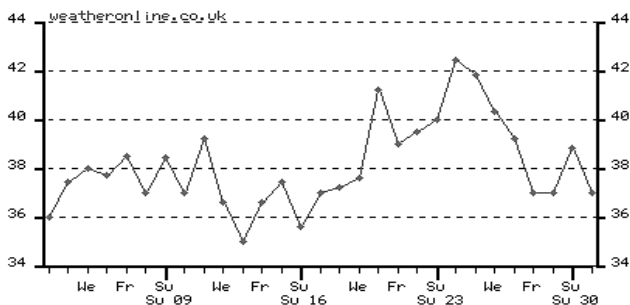
ثانیاً «غدیر ناحیه‌ای میان مکه و مدینه در کشور عربستان است و حدود ۶۷ کیلومتری شهر مکه قرار دارد» (نجفی، ۱۳۸۱). «عربستان سعودی دارای آب‌وهوای گرم و خشک صحرائی است» (همان).

تمامی آسیای مرکزی، نواحی غربی و جنوب غربی آسیا شامل شبه جزیره عربستان، نواحی داخلی فلات آناتولی و فلات ایران از نواحی خشک آسیا محسوب می‌شوند. بیشتر این سرزمین‌ها یا از دریا دورند یا کوه‌های بلند مانع ورود بادهای مرطوب به داخل آنها می‌شود. سرزمین‌های جنوبی که در مجاورت دریاها، از دریای سرخ تا جزیره تایوان واقع شده‌اند و در تمامی روزهای سال گرم هستند (گروه مؤلفان، ۱۳۸۸، درس ۴).

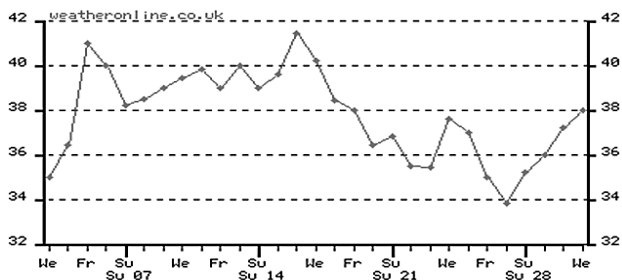
بیابان‌های کشور عربستان سعودی آب‌وهوای بی‌نهایت گرمی دارند. از اواسط آوریل تا اواسط اکتبر [حدوداً برابر با ۱۲ فروردین تا اواخر مهرماه]، هنگام روز دما در کشور عربستان ۴۵ درجه سانتی‌گراد (۱۱۳ درجه فارنهایت) یا بیشتر مورد انتظار است (پایگاه ملی داده‌های علوم زمین کشور، ۱۳۹۲).

تمام آنچه از ویژگی‌های اقلیمی کشور عربستان گفته شد تأیید می‌کند که گرمای هوا در فصل زمستان در آن منطقه، دور از انتظار نیست. علاوه بر آن، نمودارهای پیشینه و کمینه دمایی شهر مکه را در ماه مارس (حدوداً برابر با ۱۰ اسفند تا ۱۲ فروردین‌ماه) سال‌های ۲۰۰۸، ۲۰۱۰ و ۲۰۱۳، نیز بررسی کردیم که همگی مؤید طبیعی بودن گرمی هوا در آن محدودهٔ جغرافیایی است.

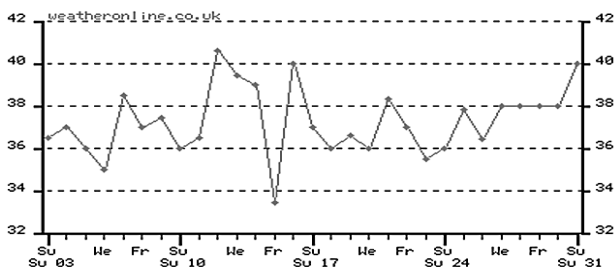
نمودار پیشینه دمایی شهر مکه در ماه مارس ۲۰۰۸ (Ulrich Römer-2014)



نمودار پیشینه دمایی شهر مکه در ماه مارس ۲۰۱۰ (همان)



نمودار پیشینه دمایی شهر مکه در ماه مارس ۲۰۱۳: (همان)

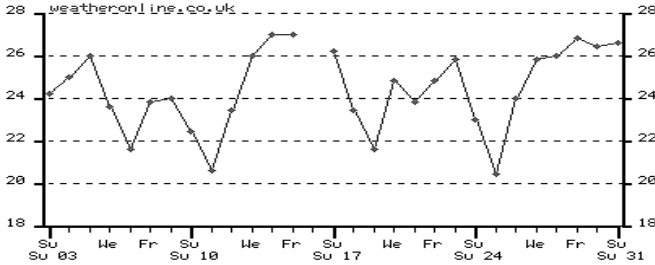


در این نمودارها، دمای هوا تا بیش از ۴۲ درجهٔ سانتی‌گراد هم برای روزهای پایانی اسفند ثبت شده است و درخور توجه اینکه نوسان پیشینهٔ دمایی در کل ماه مارس بین ۳۴ و ۴۲ درجه است.

آنچه تتبع ما را کامل می‌کند، تأمل در نمودار زیر است که کمینه دمایی یعنی سردترین ساعات ماه مارس ۲۰۱۳ را- که غالباً نیمه‌شب‌ها اتفاق می‌افتد نه وسط روز - بالاتر از ۲۰ درجه نشان می‌دهد.

گویا برخلاف تصور نویسنده مقاله، سرمای غدیر بعید است نه گرما!

نمودار کمینه دمایی شهر مکه در ماه مارس ۲۰۱۳: (همان)



۳-۱. شدت گرمای غدیر در منابع تاریخ - حدیثی اهل سنت

آنچه بیان شد برای تعیین شدت گرمای غدیر که مربوط به رویدادی با بیش از ۱۴۰۰ سال قدمت است، حجیت ندارد و اگر متعرض آن شدیم، برای ابطال بُعد عقلی ادعا شده بود. بنابراین پاسخ این پرسش را که «آیا در غدیر هوا گرم بود؟» باید در نصوص معتبر تاریخی و روایات مورد قبول اهل سنت جست‌نہ با تبدیل تاریخ! اکنون منصفانه، به نقل و تدبر در گزارش‌های راویان حدیث و مورخان نامی و مورد تأیید اهل سنت می‌پردازیم.

۳-۱-۱. گزارش حاکم نیشابوری

یحیی بن جعه از زید بن ارقم نقل کرده که گفت: «با رسول خدا ﷺ [از مکه] خارج شدیم تا رسیدیم به غدیر خم، در روزی که تا کنون گرم‌تر از آن روز بر ما نگذشته بود...» (حاکم نیشابوری، بی‌تا، ج ۳، ص ۵۳۳). حاکم بلافاصله پس از نقل حدیث، بر صحت آن نیز شهادت داده است: «هذا حدیث صحیح الاسناد ولم یخرجاه» (همان).

چون در پی نحوه‌ای از استدلال هستیم که بر پایه پذیرش مقدمات آن از جانب اهل سنت باشد و نتیجه، بی‌طرفانه و حاصل صغرا و کبرا منطقی باشد، باید بگوییم برخی از اهل سنت حاکم را متهم به سهل‌انگاری در تصحیحاتش کرده‌اند. در بعضی نظرات منتشر شده از جانب برخی تحلیلگران سنی در فضای مجازی آمده است: «این مسئله کاملاً واضح و روشن است که حاکم بی‌دلیل هر روایتی را صحیح می‌دانسته؛ همه می‌دانند که مستدرک حاکم بدون تلخیص ذهبی ارزشی ندارد!»

به هر حال این اشکال چیزی را عوض نمی‌کند؛ چراکه همان‌ها که تصحیحات حاکم را تضعیف کرده‌اند، می‌گویند: مگر اینکه ذهبی هم صحت آن حدیث را تأیید و امضا کرده باشد و اتفاقاً ذهبی ذیل این حدیث نگاشته است: «صحیح» (ذهبی، ۱۳۴۱ق، ج ۳، ص ۵۳۳)!

۲-۱-۳. گزارش طبرانی

روایتی که طبرانی از بزرگان اهل سنت آورده عین همان روایت حاکم است، با تفاوتی که در طریق اتصال وی به ابونعیم وجود دارد (طبرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۵، ص ۱۷۲). ترجمه سخن همان است که ذیل روایت حاکم بیان شد.

نویسنده «آیا در غدیر هوا گرم بود؟» در بخشی از مقاله خود می‌نویسد: «عرب حجاز با همین آب‌وهوا بزرگ شده، برای او هوای داغ معنا ندارد، آن هم هوای اسفندماه! او با آن گرما خو کرده، این گرما برای او بی‌معناست» (همان).

در رد این ادعا همین بس که زیدبن ارقم، عرب حجاز می‌گوید: «فی یوم ما آتی علینا یوم کان أشدّ حرّاً منه»؛ یعنی چنین گرمایی برای ما در عین اینکه عرب حجازیم بی‌سابقه بوده است. روایان هم یکی پس از دیگری بدون آنکه از ادعای او تعجب کنند این مطلب را نقل کرده‌اند. حاکم، طبرانی و ذهبی هم سخنش را صحیح می‌دانند.

۳-۱-۳. ابن مغزلی شافعی

... از همسر زیدبن ارقم [نقل شده] که گفت: پیامبر خدا ﷺ در حجة الوداع از مکه برگشته تا به غدیر جحفه در میان مکه و مدینه نزول کرد و امر کرد که سایه‌بان بزرگی ترتیب دهند و خس و خاشاک زیر آنها را پاک کنند؛ سپس مردم را به نماز جماعت دعوت نمود؛ و ما در هوای بسیار سوزان به سوی او آمدیم، درحالی که بعضی از ما به سبب شدت گرما ردای خود را بر سر کشیده و بعضی به خاطر ریگ‌های داغ بر پیشان پیچیده بودند، با این حال به حضور پیامبر خدا ﷺ رسیدیم... (ابن مغزلی، ۱۴۲۴ق، ص ۶۷).

آیا توصیف این گزارشگر غدیر برای پاسخ به این پرسش که «آیا در غدیر هوا گرم بود؟» بسنده نیست؟

۴-۱-۳. گزارش امام احمدبن حنبل

... قال زیدبن ارقم وأنا أسمع نزلنا مع رسول الله ﷺ بواد يقال له وادی خم فامر الصلاة فصلأها بهجیر قال فخطبنا وظلل لرسول الله ﷺ بثوب علی شجرة سمره من الشمس... احمدبن حنبل، پس از ذکر سند نقل کرده است که ابی‌عبدالله از قول زیدبن ارقم چنین گفت: با رسول خدا ﷺ در سرزمینی که خم نامیده می‌شود فرود آمدیم، آن حضرت امر به اقامه نماز فرمود و در گرمای نیمروز نماز را به جا آورد سپس برای ما خطبه ایراد فرمود، درحالی که با افکندن لباس بر درخت سمره [نام درختی که در مناطق گرم و

بیابانی در کنار آبگیرها می‌روید] برای آن جناب سایه‌بانی تشکیل داده شده بود... (احمدبن حنبل، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۹۷؛ همو، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۳۷۲).

احمدبن حنبل در دو کتاب خود این روایت را آورده و در آن گزارش کرده که از شدت گرما برای پیامبر اکرم ﷺ سایه‌بانی ساختند. آگاهان به سیره رسول اسلام ﷺ به خوبی می‌دانند که ایشان برای آسایش خود ویژگی روانمی‌داشتند، بلکه به برتری‌جویان و سلاطین دنیا که چنین رفتاری داشتند انتقاد می‌کردند؛ حال، آیا جز این است که به سبب گرمای شدید، هریک از مسلمانان در پناه سایه‌ای هستند و پیامبر چون برای ایراد سخن بر فراز بلندی قرار دارند چون بقیه برای خود سایه‌بانی فراهم آورند؟

۵-۱-۳. گزارش سعدالدین تفتازانی

أما حدیث الغدير فهو أنه عليه السلام قد جمع الناس يوم غدیر خم موضع بین مکة والمدینة بالجحفة وذلك بعد رجوعه عن حجة الوداع و كان یوما صائفا حتى أن الرجل لیضع رداءه تحت قدمیه من شدة الحر ... وهذا حدیث متفق علی صحته آورده علی رضی الله عنه یوم الشوری عندما حاول ذکر فضائله ولم ینکره أحد؛ اما حدیث غدیر؛ همانا رسول خدا ﷺ مردم را در روز غدیر خم در مکانی بین مکة و مدینه در جحفة جمع نمود و این امر پس از بازگشت از حجة الوداع بود و آن روز، روزی بسیار گرم بود؛ به گونه‌ای که از شدت گرما مردم ردای خود را به زیر پای خود افکنده بودند... (تفتازانی، ۱۴۰۱ق، ج ۲، ص ۲۹۰).

صحت این حدیث مورد اجماع است و علی ﷺ آن را در روز شورا، هنگام بیان فضایلش بیان کرد و احدی منکر آن نشد. تفتازانی اولاً می‌گوید هوا بیش از حد تحمل یک عرب اهل حجاز گرم بود؛ چراکه به استفاده از ردای خویش پناه آوردند و ثانیاً این سخن را تا زمان خود، اجماعی و بدون مخالف می‌دانند.

۲-۳. نقل گرمای هوای فصول مشابه حجاز در صحاح

نویسنده مقاله توجه نکرده است که با اثبات این ادعا صحت روایات امام صادق ﷺ - که فرموده است «غدیر مصادف با ایام نوروز است» (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۱۷۳) را تأیید، و صحاح سته از جمله بخاری و مسلم را متهم به کذب و هذیان کرده است؛ چراکه ایشان‌اند که روزهای زمستان و بهار حجاز را در آن روزگار بدین گونه سوزان توصیف کرده‌اند.

درعین حال اگر مقصود ایشان نفی غدیر و مسئله انتصاب امیرالمؤمنین ﷺ به عنوان امام و جانشین پس از پیامبر ﷺ است که ما قصد لم یقع؛ چراکه قبلاً اثبات شد گرم یا سرد بودن هوای غدیر اثبات‌کننده مدعای ایشان نیست.

آنچه گفته شد به انضمام احادیثی که در این بخش می‌آوریم، نشان‌دهنده ملازمه بین میان قبول ادعای مقاله «آیا در غدیر هوا گرم بود؟» و اثبات اتهامات وارده در مقاله نسبت به علماء،

محدثان و راویان بزرگ اهل سنت است؛ اما پیش از بیان احادیث توجه به این بخش از کلام مؤلف مقاله لازم است:

«داغ بودن ۲۸ اسفند از عجایب و بلکه شبیه به هذیان است. کدام آدم عاقلی است که بگوید ۲۸ اسفند یا اول فروردین روز گرمی است؟» (همان).

۱-۲-۳. روزه بن رواحه در زمستانی داغ!

حدَّثَنَا داود بن رشید حدَّثَنَا الولید بن مسلم عن سعید بن عبد العزیز عن إسماعیل بن عید الله عن أم الدرداء عن أبي الدرداء رضی الله عنه قال خرجنا مع رسول الله ﷺ في شهر رمضان في حرٍّ شديد حتى إن كان أحدنا ليضع يده على رأسه من شدة الحرِّ وما فينا صائم إلا رسول الله ﷺ وسلم وعبد الله بن رواحة؛ أم درداء از ابی درداء - رضی الله عنه - نقل کرده که او گفت: ما در ماه رمضان همراه پیامبر [ﷺ] بودیم، آنچنان گرم بود که هر مردی از گرما دستش را روی سرش می گذاشت و احدی بین ما روزه نداشت مگر پیامبر [ﷺ] و عبدالله بن رواحه (قتیری نیشابوری، ج ۳، ص ۱۴۵؛ بخاری، ۱۴۰۱، ج ۲، ص ۲۳۸).

ابی درداء که گرمای رمضان را چنین و چنان توصیف کرده به نقل اهل سنت در جنگ بدر یعنی سال دوم هجری مسلمان شده است (بغدادی، ۱۴۲۴ق، ج ۱۱، ص ۳۹۳؛ ابن اثیر، ۲۰۱۰م، ج ۴، ص ۱۹؛ عسقلانی، ۱۴۱۵ق، ج ۶، ص ۲۹۰؛ ۱۴۳۱ق، ج ۲، ص ۱۳۹۳). تاریخ دقیق واقعه در حدیث مجهول است، ولی حدیث صراحت دارد که این واقعه زمانی روی داده که اولاً ابی درداء مسلمان بوده، ثانیاً نبی مکرم اسلام ﷺ زنده بوده‌اند و ثالثاً ماه رمضان هم بوده است. حال با استفاده از همان نرم افزارهای تبدیل تاریخ، رمضان‌های بین سال دوم هجری که آغاز اسلام/ابی درداء است تا پایان عمر شریف نبی اکرم ﷺ را محاسبه می‌کنیم تا معلوم شود این گرمایی که ابی درداء از آن سخن می‌گوید چه موقع از سال بوده است؟! رمضان سال دوم هجری قمری برابر است با حدود ۹ اسفند تا ۹ فروردین ماه هجری شمسی. رمضان سال سوم هجری قمری برابر است با حدود ۲۹ بهمن تا ۲۸ اسفندماه هجری شمسی. رمضان سال چهارم هجری قمری برابر است با حدود ۱۸ بهمن تا ۱۷ اسفندماه هجری شمسی. رمضان سال پنجم هجری قمری برابر است با حدود ۶ بهمن تا ۵ اسفندماه هجری شمسی. رمضان سال ششم هجری قمری برابر است با حدود ۲۶ دی تا ۲۵ بهمن ماه هجری شمسی. رمضان سال هفتم هجری قمری برابر است با حدود ۱۵ دی تا ۱۴ بهمن ماه هجری شمسی. رمضان سال هشتم هجری قمری برابر است با حدود ۵ دی تا ۴ بهمن ماه هجری شمسی. رمضان سال نهم هجری قمری برابر است با حدود ۲۳ آذر تا ۲۲ دی ماه هجری شمسی. رمضان سال دهم هجری قمری برابر است با حدود ۱۲ آذر تا ۱۱ دی ماه هجری شمسی.

نتیجه اینکه تمام رمضان‌هایی که *ابی‌درداء* در زمان اسلام خود و حضور پیامبر درک کرده، در فصل زمستان است. حال پرسش اساسی این است که آیا بخاری و مسلم در کتابی که نامش را صحیح گذارده‌اند، کذب و هذیان می‌گویند؛ یا اینکه قاعده شما فقط در باب غدیر جاری است؟!

۲-۳. غزوة تبوک در پاییز سوزان!

کعب بن مالک رضی الله عنه بقول کان رسول الله صلی الله علیه وسلم قلما یرید غزوة یغزوها الا وری بغیرها حتی کانت غزوة تبوک فغزاها رسول الله صلی الله علیه وسلم فی حر شدید... (بخاری، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۶)؛ کعب بن مالک می‌گفت: رسول خدا ﷺ به ندرت اراده می‌فرمود در غزوه‌ای بجهنگد مگر آن را پنهان می‌داشت تا غزوة تبوک که رسول الله ﷺ در گرمای شدید اعلان جنگ فرمود...
اما تاریخ جنگ تبوک در منابع عامه: «حتی کانت غزوة تبوک فی رجب سنة تسع...» (قسطلانی، ۱۳۲۳، ص ۲۰۷۵).

«وخرج رسول الله صلی الله علیه وسلم فی رجب وأقام بتبوک شعبان وأیاما من رمضان...» (قرطبی، ۱۴۰۵ق، ج ۸، ص ۲۸۰).

که با همان حساب مطابق است با فصل پاییز!

۳-۲-۳. حجة الوداع در زمستانی گرم!

این بار به حدیثی از صحاح استدلال می‌کنیم که شبهه‌افکنان از آن غفلت کرده‌اند؛ وگرنه پاسخ این پرسش که «آیا در غدیر هوا گرم بود؟» را در نرم‌افزار تبدیل تاریخ نمی‌جستند و آن همه تهمت ناروا را به پیروان امام منصوب از جانب خدا و رسول ﷺ روا نمی‌داشتند:

... عن أم الحصین جدته قالت حججت مع رسول الله صلی الله علیه وسلم حجة الوداع فرأیت أسامة ویللا وأحدهما أخذ بخطام ناقة النبي ﷺ والآخر رافع ثوبه یستره من الحر حتی رمی جمرة العقبه... (قیسری نیشابوری، بی‌تا، ج ۴، ص ۸۰؛ ابن حبان، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۲۶۵؛ ابن خزیمه، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۲۰۲؛ احمد بن حنبل، بی‌تا، ج ۶، ص ۴۰۲؛ ذهبی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۲۷؛ ابن حجر، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۴۲۵)؛ ... ام الحصین جدة حصین گفت: من با رسول خدا ﷺ در حجة الوداع حج می‌گزاردم که اسامه و بلال را دیدم، یکی مهار ناقة ایشان را گرفته و دیگری لباسش را بلند کرده بود که سایه‌اش پیامبر ﷺ را از گرما حفظ کند تا ایشان رمی جمرة عقبه را انجام دهند... .

آنچه مسلم است؛ اینکه رمی جمرة عقبه را رسول اکرم ﷺ - در واپسین حج خود یعنی حجة الوداع - چند روز پیش از واقعه غدیر انجام داده‌اند و قریب به اتفاق کتب روایی صحیح اهل سنت آن روزها را

- که انتظار می‌رود هوا بسیار سردتر از آخر اسفند و اول فروردین باشد- آنچنان گرم توصیف کرده‌اند که رسول الله ﷺ هنگام رمی جمره، تحملش را نداشته‌اند و استظلال نموده‌اند!
«إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا».

نتیجه‌گیری

ادله امامت بلافصل امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب (علیه السلام) منحصر به حدیث شریف غدیر نیست و با ادله اربعه اثبات‌ناپذیر است و القای چنین شبهاتی ریشه در تعصبات و تقلید در اعتقاد دارد و به هیچ وجه علمی و یا وجدانی نیست.

دلالت کلمه «مولا» در حدیث غدیر و عبارت: «من كنت مولا فهذا علي مولا»، بر ولایت منصوص حضرت علی (علیه السلام) متوقف بر گرمای هوا در روز غدیر نیست و قراین در این باره، متعدد است. بررسی‌های اقلیمی و هواشناسی اثبات کرد که گرمای هوا در آخر زمستان یا اول بهار در منطقه جغرافیایی غدیر بُعد علمی، عقلی و یا عادی ندارد، بلکه قرینه قابل اعتماد است بر انتظار گرمای شدید هوای آن منطقه در تمام ایام سال. هوا در روز واقعه غدیر نیز به استناد روایات مورد قبول اهل سنت، به شدت گرم و تحمل‌ناپذیر بوده است.

غیر از روایات متعددی که صحت آنها از دیدگاه علمای اهل سنت بررسی شد، برای نخستین بار به حدیثی از صحاح و دیگر کتب معتبر عامه تمسک گردید که صراحت در گرمای هوا در حجة الوداع دارند و در پایان ثابت شد که انکار گرمی هوا مساوی با تکذیب صحت صحاح و بی تأثیر در مسئله غدیر است.

منابع

- ابن اثیر، عزالدین، ۲۰۱۰م، *أسدالغایة فی معرفة الصحابة*، بیروت، دارالفکر.
- ابن حبان، محمد بن احمد، ۱۴۱۴ق، *صحیح ابن حبان*، ط. الثانیہ، شعیب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، ۱۴۱۵ق، *الإصابة*، الشیخ علی محمد معوض، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- ابن خزیمہ، ۱۴۱۲ق، *صحیح ابن خزیمہ*، تحقیق محمد مصطفی الأعظمی، ج دوم، بیروت، المکتب الإسلامی.
- ابن مغزالی شافعی، علی بن محمد، ۱۴۲۴ق، *مناقب الإمام علی بن أبی طالب*، ج سوم، بیروت، دار الأضواء.
- ابوبکر بن حسین، «آیا در غدیر هوا گرم بود؟»، در: ۱۳۹۲/۱۰/۱؛ islamtext.com.
- احمد بن حنبل، ابو عبدالله الشیبانی، ۱۴۰۳ق، *فضائل الصحابة*، تحقیق د. وصی الله محمد عباس، بیروت، دار النشر، مؤسسة الرسالة.
- _____، بی تا، *مسند الإمام أحمد بن حنبل*، مصر، دارالنشر، مؤسسة قرطبة.
- امینی، عبدالحسین، ۱۳۹۷ق، *الغدیر*، ط. الرابعة، بیروت، دار الكتاب العربی.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، ۱۴۰۱ق، *صحیح البخاری*، بیروت، دارالفکر.
- بغدادی، ابی حسین عبدالباقی، ۱۴۲۴ق، *معجم الصحابة*، تحقیق محمد حمدی الدمرداش، بیروت، دارالفکر.
- تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۱۰ق، *شرح المقاصد فی علم الکلام*، پاکستان، دارالنشر، دارالمعارف النعمانیة.
- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، بی تا، *المستدرک*، اشراف یوسف عبدالرحمن المرعشلی، بیروت، دارالمعرفة.
- حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۱۴ق، *وسائل الشیعة*، ط. الثانیة، قم، مؤسسه آل البيت للإحياء التراث.
- ذهبی، محمد بن احمد، ۱۳۴۱ق، *تلخیص المستدرک علی الصحیحین فی الحدیث*، هند، بمطبعة مجلس دائرةالمعارف النظامیة فی هند، بمحروسة حیدرآباد.
- _____، ۱۴۲۱ق، *تنقیح التحقيق فی أحداث التعلیق*، مصطفی ابوالغیط عبدالحی عجیب، الرياض، دارالوطن.
- ربانی گلیپاگانی، علی، ۱۳۹۲، *عقاید استدلالی*، چ چهارم، قم، هاجر.
- طبرانی، سلیمان بن احمد، ۱۴۰۵ق، *المعجم الکبیر*، تحقیق و تخریج حمدی عبد المجید السلفی، ج دوم، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- عسقلانی، ابن حجر، ۱۴۱۵ق، *تهذیب التهذیب*، بیروت، دارالفکر.
- _____، ۱۴۳۱، *الإصابة فی تمييز الصحابة*، ج دوم، بیروت، دارالمعرفة.
- قرطبی، ابواسحاق ابراهیم اطفیش، ۱۴۰۵ق، *تفسیر القرطبی*، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- قسطلانی، احمد بن محمد، ۱۳۲۳، *إرشاد الساری لشرح صحیح البخاری*، تحقیق شهاب الدین ابوالعباس، ط. السابعه، مصر، المطبعة الكبرى الأمیریة.
- قشیری نیشابوری، مسلم بن حجاج، بی تا، *صحیح مسلم*، بیروت، دارالفکر.

گروه مولفان، ۱۳۸۸، *جغرافیای سال دوم راهنمایی*، تهران، شرکت چاپ و نشر کتب درسی.

مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۱، *آموزش عقائد*، چ هشتم، تهران، امیرکبیر.

مطهری، مرتضی، ۱۳۸۱، *مجموعه آثار*، چ هفتم، قم، صدرا.

نجفی، سیدمحمدباقر، ۱۳۸۱، «موقعیت جغرافیایی غدیر خم»، *میقات حج*، ش ۴۲، ص ۱۱۱-۱۲۳.

پایگاه ملی داده‌های علوم زمین کشور جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۹۲/۱۰/۱ در: www.ngdir.ir

الریچ رومر (Ulrich Römer)، پایگاه بین‌المللی ثبت داده‌های هواشناسی (WeatherOnline Ltd. -

Meteorological Services)، انگلستان، لندن، ۱۳۹۲/۱۰/۱ در: www.weatheronline.co.uk

سایت پژوهش‌های ایرانی، نرم‌افزار تبدیل تقویم، ۱۳۹۲/۱۰/۱ در: www.ghiasabadi.com

سیدوکیلی، سیدحجت، و همکاران، سایت خبرگزاری دانا، مجتمع آموزشی امام صادق علیه السلام، ۱۳۹۲/۱۰/۱ در:

<http://danakhabar.com>

شیرازی، علیرضا، فناوری اطلاعات در ایران، ۱۳۹۲/۱۰/۱ در: <http://www.itna.ir/archives>

نقد و بررسی دیدگاه شیخ مفید در باب آموزه «عالم ذر»

مرتضی خوش صحبت/ دانشجو دکتری کلام اسلامی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞ mkhoshsohbat@gmail.com

دریافت: ۱۳۹۴/۱۰/۱۱ - پذیرش: ۱۳۹۵/۰۳/۰۲

چکیده

آموزه «عالم ذر» از موضوعات اختلافی میان اندیشمندان مسلمان است که بر اساس ظاهر بسیاری از روایات بیان می‌کند روح هر انسان، پیش از تولد بدن طبیعی او وجود داشته و مراتب خاصی از معرفت را سپری کرده است. بسیاری از اندیشمندان این آموزه را با اشکالات عقلی و نقلی پرشماری روبه‌رو می‌یابند. شیخ مفید نخستین متکلم شیعی است که به نقد این آموزه پرداخته و علاوه بر اشکالات سندی و محتوایی به ادله نقلی آن، نقدهایی عقلی، به‌ویژه لزوم تناسخ را بر آن وارد دانسته است. در این مقاله با روش توصیفی-انتقادی اشکالات شیخ مفید را مطرح ساخته و سپس در دفاع از این آموزه، به نقد آنها پرداخته‌ایم.

کلیدواژه‌ها: عالم ذر، تقدم نفس بر بدن، تعطیل نفس، تناسخ، فطرت توحیدی، شیخ مفید.

مقدمه

بحث درباره آموزه «عالم ذر» از دیرباز در میان اندیشمندان مسلمان اعم از محدثان، مفسران، متکلمان، فیلسوفان و عارفان مطرح بوده است؛ به گونه‌ای که برخی را به انکار یا تردید در آن و عده‌ای را به پذیرش و تبیین کیفیت تحقق آن واداشته است. قایلان به این آموزه بر اساس ظاهر بسیاری از روایات معصومان علیهم‌السلام و نیز اشارات برخی آیات قرآنی، بر این باورند که «عالم ذر» مرتبه‌ای از هستی انسان است که در آن روح هر انسانی پیش از تولد در این دنیا، وجود فردی حقیقی‌ای داشته و مراتب ویژه‌ای از معرفت را (که در رأس آن، معرفت شهودی پروردگار سبحان قرار دارد) سپری کرده است.

معروف‌ترین آیه مربوط به عالم ذر، آیه ۱۷۲ سوره اعراف است: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ، أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا». بر اساس ظاهر این آیه، خداوند از پشت فرزندان آدم، فرزندان آنها را بیرون کشید و ربوبیت خود را به آنها عرضه کرد و سپس از همه آنان بر این معرفت، پیمان گرفت و همگی به این ربوبیت اعتراف کردند. (البته آیات پرشمار دیگری را نیز می‌توان ناظر به این عالم یا مرتبه‌ای از آن دانست. برای نمونه ر.ک: یس: ۶۰-۶۱؛ روم: ۳۰؛ احزاب: ۷؛ مائده: ۷؛ آل‌عمران: ۸۱).

بخشی از روایات مربوط به عالم ذر، ذیل همین آیه وارد شده است (ر.ک: بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲؛ عروسی حویزی، ۱۳۷۳؛ سیوطی، ۱۳۶۵ق؛ آل‌عقده، ۱۴۲۱ق). البته روایات بسیار دیگری نیز وجود دارند که این عالم و مراحل مختلف آن را تبیین کرده‌اند و برای اطلاع از این روایات بایسته است به ابواب مختلفی در احادیث مراجعه شود. برای نمونه گروه‌های روایی ذیل، همگی ناظر به وجود عالم ذر (وجود حقیقی انسان، قبل از تولد طبیعی) هستند: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۲۷۶-۲۸۲؛ ج ۵، ص ۲۲۵-۲۷۶، باب ۱۰؛ ج ۱۵، ص ۲ به بعد، باب ۱؛ ج ۲۵، ص ۱-۳۶، باب ۱؛ ج ۲۶، ص ۲۶۷-۳۱۹؛ ج ۵۸، ص ۱۳۱-۱۵۰، باب ۴۳؛ ج ۶۴، ص ۷۷-۱۲۹، باب ۳؛ ج ۶۴، ص ۱۳۰-۱۴۳، باب ۴. (اگرچه روایات این باب متضاد، متعارض و موثوق‌اند و نیازی به بررسی سندی ندارند، اما برای بررسی سندی آنها ر.ک: سلیمانی، ۱۳۸۴، ص ۲۸-۱۲۹. در این اثر بیش از شصت روایت از منابع شیعی و یازده روایت از منابع اهل سنت مورد بررسی سندی و محتوایی قرار گرفته‌اند).

در مقابل، بسیاری از اندیشمندان مسلمان این برداشت از ظاهر آیات و روایات را نمی‌پذیرند و هریک به گونه‌ای خاص، ظواهر آیات و روایات را توجیه و تأویل، و اشکالاتی عقلی و نقلی بر این آموزه وارد کرده‌اند. شاید اصلی‌ترین اشکال در این بحث مرتبط باشد با مسئله فلسفی عام‌تری

درباره زمان حدوث نفس و ارتباط آن با زمان پیدایش بدن. فیلسوفان مسلمان (با مشربها و رویکردهای گوناگون فلسفی)، تقدم روح بر بدن را انکار می‌کنند و حدوث نفس ناطقه را به حدوث بدن می‌دانند.

البته به جز فلاسفه، برخی از متکلمان، مفسران و محدثان نیز با ارائه ادله پرشمار دیگری، آموزه عالم ذر را انکار کرده‌اند. از جمله این افراد می‌توان به شیخ مفید (م ۱۳ق) از بزرگ‌ترین متکلمان امامیه، اشاره کرد. روش ایشان در طرح مباحث کلامی این گونه است که در عین توجه به نصوص دینی، به مسائل و یافته‌های عقل نیز اهمیت می‌دهند و از آنها در تبیین مسائل اعتقادی بهره می‌جویند. به همین دلیل درباره این آموزه نیز، علاوه بر طرح اشکالاتی به ادله نقلی (چه به لحاظ سندی و چه به لحاظ محتوایی)، نقدهایی عقلی نیز بر این تبیین وارد کرده‌اند و در نهایت، متون دینی ناظر به آن را تأویل برده و حمل بر مجاز نموده‌اند.

بر اساس منابع کلامی موجود، به نظر می‌رسد که ایشان نخستین متکلم شیعی است که به نقد این آموزه پرداخته است. دیدگاه ایشان در این باره بر بسیاری از مفسران و متکلمان قرون بعدی تأثیرگذار بوده؛ تا آنجا که به نظر می‌رسد بیشتر نقدهای دیگر اندیشمندان شیعه بر آموزه عالم ذر، برگرفته از نقدها و اشکالات شیخ مفید است (برای مثال ر.ک: سید مرتضی، ۱۹۹۸، ج ۱، ص ۲۸-۳۰؛ طوسی، بی تا، ج ۵، ص ۲۸-۲۹؛ طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۷۶۵-۷۶۷ و...). به نظر نگارنده صراحت و کثرت روایات مربوط به این موضوع، به گونه‌ای است که امکان هر گونه تأویل و توجیه را منتفی می‌کند و بیشتر نقدهای مطرح شده صرف استبعادهایی بیش نیستند. بنابراین با توجه به موارد مزبور و نیز این مسئله که تحلیل آرا و افکار اندیشمندان، نشان دادن نظام فکری‌شان و برجسته ساختن حساس‌ترین نظریه‌ها و تحول‌آفرین‌ترین تحقیقات آنان، به منظور تبیین خدمات آنها به دانش و تأثیرشان در پیشبرد علوم، یکی از مهم‌ترین وظایف پژوهشی در عصر حاضر به‌شمار می‌آید، بررسی دیدگاه شیخ مفید درباره آموزه عالم ذر و نقد و بررسی آن ضرورت دارد.

تا کنون درباره نقد آموزه عالم ذر یا دفاع از آن، آثار بسیاری در قالب کتاب یا مقاله به نگارش درآمده و در این مقاله از برخی از آنها استفاده شده است. البته در برخی از این آثار به صورت گذرا به دیدگاه شیخ مفید نیز اشاره شده و بسته به دیدگاه مؤلف از آن دفاع، یا نقدی اجمالی و کلی بدان شده است؛ اما آثار مستقلی که به طور خاص درباره این دیدگاه شیخ مفید و بررسی تحلیلی آن نگارش شده‌اند، با جست‌وجوهای انجام‌شده منحصر به دو موردند:

۱. زین‌العابدین قربانی، «خلقت ارواح قبل از ابدان از دیدگاه شیخ مفید و دیگران»، مجموعه مقالات کنگره شیخ مفید، شماره ۶، ص ۳ تا ۲۸. این مقاله با رویکرد دفاع از دیدگاه شیخ مفید، به تبیین و تحلیل آن پرداخته است.

۲. لطف‌الله صافی گلپایگانی، «داوری میان شیخ صدوق و شیخ مفید»، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق. نویسنده در کمتر از یک صفحه به این موضوع پرداخته و نهایتاً به این نتیجه رسیده‌اند که عالم ذر ممکن است و به تناسخ ربطی ندارد؛ اما تفصیل آن را مطرح نکرده‌اند که در این مقاله این مباحث به تفصیل مطرح شده‌اند.

برای بحث تفصیلی درباره دیدگاه شیخ مفید، نخست با تبیین ویژگی‌های نفس از منظر ایشان مسئله تقدم نفس بر بدن را بررسی می‌کنیم و در ادامه به تبیین اشکالات نقلی و عقلی‌ای که شیخ مفید بر آموزه عالم ذر وارد دانسته‌اند می‌پردازیم و ضمن بررسی و نقد این اشکالات، از تبیین موردنظر درباره آموزه «عالم ذر» دفاع می‌کنیم.

۱. نفس و ویژگی‌های آن

باور به وجود ساحتی غیرمادی در انسان را می‌توان به متکلمان و محدثانی امامی مذهب، نظیر هشام‌بن حکم (ر.ک: مقدسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۲۳؛ اشعری، ۱۹۲۹م، ص ۳۳۱؛ بغدادی، ۱۴۰۸ق، ص ۷۱؛ مفید، ۱۴۱۳ق ج، ص ۵۸-۶۰)، ابومحمد حسن بن موسی نوبختی و ابوسهل اسماعیل بن علی بن اسحاق نوبختی و نیز ابوالجیش مظفر بن محمد بن احمد البلخی، شاگرد ابوسهل نوبختی و استاد شیخ مفید (ر.ک: نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۱-۳۲ و ۶۳ و ۴۲۲؛ مفید، ۱۴۱۳ق - ج، ص ۵۸-۵۹؛ سید مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۱۴) و شیخ صدوق (صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۴۷-۵۰) استناد داد. شیخ مفید نیز در تداوم این سنت کلامی - حدیثی امامیه به ساحت وجودی دومی برای انسان اعتقاد دارد و سه ویژگی اساسی برای آن برمی‌شمرد: ۱. شیء حادث، ۲. قیام به خود، ۳. فارغ از صفات جواهر و اعراض (مفید، ۱۴۱۳ق - الف، ص ۷۷؛ نیز ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ق - ج، ص ۵۷-۶۰).

ویژگی دوم به مستقل بودن این حقیقت (نفس) از بدن اشاره می‌کند و ویژگی سوم را می‌توان به نوعی بیانگر ماهیت این ساحت و مجرد بودن آن از ماده و جسم دانست؛ اما ویژگی نخست بیان می‌کند که نفس موجودی مخلوق و حادث است.

به نظر می‌رسد همگان در اینکه نفس موجودی مخلوق و حادث است و یا به عبارتی دیگر قدیم

ذاتی نیست، اتفاق نظر دارند؛ چراکه هیچ کس معتقد به قدیم بودن نفس به همان معنایی که درباره ذات خداوند سبحان گفته می‌شود، نیست؛ بلکه معمولاً قدم در این موارد به معنای قدم زمانی است نه قدم ذاتی. قدم ذاتی منحصر در ذات الوهی است و همهٔ ماسوا که مخلوقات او به‌شمار می‌آیند دارای حدوث ذاتی‌اند. بنابراین آنچه کانون اختلاف است، قدیم یا حادث زمانی بودن آن است. البته باید به این نکته توجه داشت که اساساً اصطلاح‌های «قدم ذاتی» و «حدوث ذاتی» به فلسفه اختصاص دارند و در کلام اسلامی، به‌ویژه در میان متکلمان قرون نخستین و میانه که فاقد رویکرد فلسفی‌اند، چنین مفاهیمی اصلاً مطرح نیستند. بنابراین وقتی در آثار این دوره سخن از قدیم و حادث به میان می‌آید، مراد صرفاً قدم و حدوث زمانی است.

از این رو در نگاه این متکلمان، قدم زمانی با حدوث نمی‌سازد و موجب تناقض است. با توجه به این نکته است که شیخ مفید تعبیری نظیر «إن الأشباح مخلوقة قديمة» را خودمتناقض می‌داند و تصریح می‌کند که تنها در صورتی می‌توان قدیم بودن را با حادث و مخلوق بودن آشتی داد که «قدم زمانی» را به معنای «تقدم زمانی چیزی بر چیزی دیگر» بگیریم (مفید، ۱۳۱۴ق - د، ص ۶۷). نظیر این تفسیر از قدم در رسائل/خوان الصفا - که قایل به حدوث عالم هستند - نیز آمده است: «المراد بالقدیم أنه قد أتى علیه زمان طویل» (اخوان الصفا، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۴۴۷).

براین اساس منظور از تقدم این است که شیء مورد نظر (ارواح) قبل از وجود شیء دیگری (بدن) وجود داشته باشد. لذا مفاد آموزهٔ عالم ذر که بیانگر تقدم وجودی ارواح بر ابدان است، خالی از تناقض است؛ اما پذیرش اصل این مطلب از جانب شیخ مفید، مسئله‌ای است که باید بررسی شود. بنابراین همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، شیخ مفید نیز بحث دربارهٔ آموزهٔ عالم ذر را به بحث «تقدم حدوث نفس بر حدوث بدن» گره می‌زند.

از سوی دیگر این آموزه، برای طرف‌داران تناسخ از جهتی می‌تواند سودمند باشد؛ چراکه می‌تواند از آن برای اثبات نظریه ورود پیاپی روح واحد در بدن‌های متفاوت بهره‌برداری کنند. به همین دلیل شیخ مفید برای دوری از این آفت با نظریه تقدم حدوث نفس بر بدن و به تبع آن، آموزهٔ عالم ذر مخالفت می‌کند و آن را دقیقاً همان اعتقاد تناسخیه می‌داند. براین اساس، وی در همهٔ آثار خود به شدت آن را انکار می‌کند و می‌کوشد که دامن تشیع را از این اعتقاد پاک گرداند و اگر هم کسی معتقد به آن باشد، مورد طعن و نقد وی قرار می‌گیرد؛ چنان‌که دربارهٔ دیدگاه شیخ صدوق نیز، همین برخورد را روا داشته است (ر.ک: مفید، ۱۳۱۴ق - ب، ص ۸۰ و ۸۶-۸۷).

در ادامه به بررسی و تحلیل نقدهایی که در آثار شیخ مفید به آموزه «عالم ذر» وارد شده، می‌پردازیم.

۲. بررسی نقدهای شیخ مفید بر آموزه عالم ذر

شیخ مفید در پاسخ به پرسش‌هایی درباره عالم ذر، این آموزه را دارای مشکلاتی می‌داند و براین اساس آن را ناپذیرفتنی می‌انگارد. با جست‌وجو در آثار شیخ مفید در مجموع می‌توان سه دسته نقد بر این دیدگاه به دست آورد:

۲.۱. اشکال سندی به روایات

از دیدگاه شیخ مفید روایاتی که باورمندان به آموزه عالم ذر نظیر شیخ صدوق (ر.ک: صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۴۷-۴۸)، برای اثبات آفرینش ارواح قبل از ابدان، بدان‌ها استناد می‌کنند، خبر واحدند و خبر واحد در اعتقادات حجیت ندارد (مفید، ۱۴۱۳ق-ب، ص ۸۰-۸۱). همچنین از منظر وی، روایاتی که بر وجود عالم ذر و خارج شدن ذریه از صلب آدم علیه السلام به شکل ذرات دلالت می‌کنند، با الفاظ مختلف و معانی گوناگون وارد شده‌اند و از این میان، وی فقط یک روایت را می‌پذیرد. بر پایه این روایت ذریه حضرت آدم از پشت او همچون ذرات ریزی خارج شدند که بر سه دسته بودند: برخی نور محض و برخی ظلمت محض و برخی دیگر ترکیبی از نور و ظلمت. کثرت این افراد و سه دسته بودن آنها موجب تعجب حضرت آدم علیه السلام شد و در این زمینه از خداوند پرسش‌هایی نمود و خداوند هم پاسخ وی را داد. در خاتمه روایت، شیخ مفید درباره این ذرات می‌گوید که یا نشانی از کثرت فرزندان آدم علیه السلام است و یا آنچه از پشت آدم علیه السلام خارج شد، صرفاً اصل و منشأ اجسام ذریه او بود، نه ارواح آنان و هدف از این کار را مطلع نمودن آدم علیه السلام از عاقبتش و روشن نمودن قدرت خداوند بر او دانسته تا به سبب آن یقین وی افزوده شود و بدین شکل زمینه اطاعت از فرمان‌های الهی برای او بیشتر فراهم آید. بدین ترتیب شیخ مفید دیگر روایاتی را که بیانگر به سخن درآمدن ذر و اقرار به عهد و ربوبیت الهی‌اند، از اخبار تناسخیه به‌شمار می‌آورد (مفید، ۱۴۱۳ق - ج، ص ۴۴-۴۷).

البته شیخ مفید در برخی دیگر از آثار خود معتقد است که این روایات را عامه و خاصه هر دو نقل کرده‌اند، اما باز هم بر آن است که روایاتی از این دست برای ما در پیشگاه خداوند سبحان موجب قطع نمی‌شوند و راویان صرفاً با حسن ظن به آنها، مبادرت به نقل آنها کرده‌اند (مفید، ۱۴۱۳ق - ج، ص ۵۲).

نقد و بررسی

همان‌گونه که بیان شد روایات عالم ذر، صرفاً محدود به روایاتی که در ذیل آیه ۱۷۲ سوره اعراف آمده‌اند نیست. شمار احادیث در این موضوع بسیار بیش از آن است که تصور می‌شود و حقیقتاً احادیث مزبور، متواتر معنوی‌اند و قدر متیقنی که از مجموع آنها به دست می‌آید، این است که هر انسانی پیش از تولد طبیعی حقیقتاً وجود داشته و از او بر ربوبیت پروردگار پیمان گرفته شده است. سید نعمت‌الله جزائری در کتاب *نور البراهین* درباره تعداد این روایات می‌گوید: «کسی که درباره روایات این باب تتبع کند درمی‌یابد که تعداد آنها بیش از پانصد حدیث است که در میان آنها روایات صحیح، حسن و موثق وجود دارد» (جزائری، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۸۴).

از سوی دیگر احادیث این موضوع، هریک در مقام بیان نکته و بعدی خاص از عوالم ذر است و مجموع این روایات است که درک و تصویری کامل‌تر از عوالم ذر به ما می‌دهد. از این رو به هیچ‌وجه نباید بیان‌های گوناگون این احادیث را دال بر بی‌اعتباری آنها بدانیم.

به علاوه، صدور احادیثی با مضامین مختلف در ذیل آیه‌ای واحد، اختصاصی به این آیه ندارد و نمونه‌های دیگر این مسئله در قرآن کریم بسیار است. گذشته از اینکه «اختلاف» در بیان و معنا، غیر از «تنافی و تناقض» است، باید توجه داشت کمتر مسئله‌ای وجود دارد که درباره آن روایات و یا حتی آیات ظاهراً متعارض وجود نداشته باشد (همانند مسئله جبر و اختیار) و این موجب نمی‌شود که اصل موضوع را بی‌اعتبار بدانیم و یا به سبب تعارض ظاهری روایات، آن را به کناری نهمیم، بلکه باید کوشید تا آنجا که ممکن است این تعارضات را حل کنیم.

اگر بنا باشد به صرف اینکه معنای پیچیده بعضی از آیات و روایات را نمی‌فهمیم، از آنها تفسیری نامناسب ارائه دهیم یا آنها را انکار کنیم، باید با بسیاری از آیات و احادیث مربوط به مبدأ، معاد، وحی و نبوت هم به همین نحو عمل کنیم؛ چراکه بخش عظیمی از کتاب و سنت در موضوعات اعتقادی، بسیار پیچیده‌اند و درک آنها ساده نیست.

۲.۲. اشکالات محتوایی (دلالی) به روایات

درباره محتوای آیات و روایت مورد استناد، شیخ مفید اشکالات پرشماری را مطرح می‌کند:

۲.۲.۱. تعارض آیه ذر و روایات باب

یکی از اشکالات شیخ مفید نسبت به آموزه ذر این است که آیه ذر (اعراف: ۱۷۲) مربوط به خروج ذرات انسان‌ها از پشت «فرزندان» آدم ﷺ است؛ درحالی‌که روایاتی که در توضیح این آیه وارد شده‌اند،

خروج این ذرات را از خود حضرت آدم ﷺ معرفی می‌کند، نه از فرزندان وی (مفید، ۱۳۴۱ق - د، ص ۱۱۳). همین تعارض میان آیه و احادیث مربوط به آن، پذیرش عالم ذر و آیه و روایات مزبور را به همین صورت ظاهری آن، دشوار می‌سازد و این تفسیر را تقویت می‌کند که منظور همان پیمان فطرت است؛ یعنی نسل‌های مختلف آدم - که هر کدام از ظُهر نسل قبلی خارج می‌شود - در برابر پرستش «الست بربکم» با زبان حال پاسخ می‌دهند: «بلی».

نقد و بررسی

در پاسخ این اشکال باید گفت درست است که آیه مزبور آشکارا مربوط به نسل «بنی آدم» است نه نسل «آدم»، ولی برای اینکه ذرات انسان‌ها از پشت فرزندان آدم بیرون کشیده شوند، بایسته است که ابتدا ذرات خود فرزندان آدم، از صلب وی خارج شوند و بنابراین همه انسان‌ها (چه فرزندان آدم ﷺ و چه سایر نسل‌های بعد) بی‌واسطه یا باواسطه، از خود آدم ﷺ بیرون کشیده شده‌اند. بنابراین کاملاً روشن است که این آیه ناظر به خارج شدن ذرات انسان‌ها به صورت غیرمستقیم و از طریق وسایط است، ولی روایات ذیل آیه، در مقام بیان وسایط و نحوه مشروح‌تر خروج آنها نیستند، بلکه فقط بیانگر نتیجه نهایی کار به صورت کلی (که همان خروج ذرات انسان‌ها از حضرت آدم ﷺ است) هستند. به بیان دیگر، روایات مربوط به عالم ذر، تنها به این نکته می‌پردازند که همه انسان‌ها از پشت آدم بیرون کشیده شده‌اند؛ ولی اینکه آیا همه آنان بی‌واسطه و مستقیم از خود او برآمده‌اند، یا نحوه این امر به گونه دیگری بوده است، در روایات تبیین نشده است.

براین‌اساس آیه موردنظر را می‌توان بیانی دقیق‌تر و شرحی کامل‌تر برای خروج دانست؛ به این صورت که نخست ذرات فرزندان بی‌واسطه آدم (نسل اول) از پشت وی بیرون آمدند و سپس ذرات نسل دوم از نسل اول بیرون کشیده شده‌اند و چون نسل دوم هم فرزندان آدم، یعنی مصداق «بنی آدم» به‌شمار می‌آیند (خداوند در قرآن مجید همه انسان‌ها را «بنی آدم» خطاب کرده است و در این تعبیر کاری به وسایط میان هر انسان و شخص آدم ندارد. برای نمونه ر.ک: اعراف: ۷، ۲۶، ۲۷، ۳۰ و ۳۴)، پس نسل دوم هم مصداق آیه به‌شمار می‌روند و ذریه آنها از پشت آنان پدید می‌آیند و نسل سوم هم به دلیل «بنی آدم بودن» مشمول آیه واقع شده و نسل چهارم از آنها ایجاد شده است و به همین ترتیب دیگر نسل‌ها از پشت نسل قبلی خود به وجود می‌آیند. بنابراین ادعای تعارض میان آیه مزبور و روایات آن پذیرفتنی نیست.

احتمال دیگر در دفع این اشکال این است که علت اینکه در این آیه تنها به فرزندان فرزندان آدم

اشاره شده، این است که خداوند هدف از گرفتن پیمان ربوبیت را اتمام حجت بر مشرکان بیان کرده است تا گناه شرک خود را به گردن پدران مشرک خود نیندازند، درحالی که فرزندان بی واسطه آدم ﷺ، پدرشان موحد بوده است، نه مشرک و از این رو بیرون کشیده شدن ذرات انسان‌ها از «فرزندان آدم ﷺ» به بعد مطرح شده است نه از خود آدم.

۲.۲.۲. عدم دلالت آیه ذر بر وجود عالم ذر و حوادث آن و مجازی بودن بیان آن

شیخ مفید در تبیین آیه ۱۷۲ سوره اعراف می‌پذیرد که در نگاه نخست، ظاهر این آیه تأییدی بر سخن اهل تناسخ و نیز مدعیان آموزه «عالم ذر» است که ذریه آدم درحالی که زنده و ناطق هستند، مورد خطاب قرار می‌گیرند و به نطق درمی‌آیند؛ اما در ادامه با رد ظاهر آیه می‌گوید که تعبیر آیه مجازی است و معنای آن این است که خداوند هریک از فرزندان آدم ﷺ را، با قوت براهین طبیعی و عقلی‌ای که در برابر او فراهم آورده، ناگزیر از آن ساخته است تا او را به پروردگاری خویش بشناسند (مفید، ۱۴۱۳ق - ج، ص ۴۷؛ نیز ر.ک: همو، ۱۴۱۳ق - د، ص ۱۱۳). وی در ادامه مثال‌های فراوانی برای تعبیرهایی مجازی از این دست در قرآن و شعر عرب ارائه می‌کند. به بیانی دیگر می‌توان گفت که شیخ مفید در این عبارات، ظاهر آیه قرآن را (که خود نیز بدان معترف است) به کناری می‌نهد و آیه قرآن را تأویل و بر مجاز و استعاره حمل می‌کند.

نقد و بررسی

همان‌گونه که پیش‌تر یادآور شدیم روایات این باب بسیار فراوانند و می‌توان گفت که این روایات، متواتر معنوی‌اند و قدر متیقن آنها اثبات اصل عالم ذر است. از سوی دیگر ظاهر این آیه نیز با مدعای این روایات متواتر هماهنگ و سازگار است و میان آنها تضاد و تعارضی وجود ندارد. بنابراین با چه ملاک و معیاری ما مجازیم که از ظاهر آیه و با چنین پشتوانه‌ای از روایات متواتر، دست بکشیم و آنها را طرد کنیم، یا با انواع تأویلات و توجیهاات، تفسیری از آنها ارائه دهیم که با نص صریح آنها و یا قدر متیقن متواتر آنها تعارض داشته باشد. در این صورت دیگر چه جای اعتماد و اعتقاد به نص صریح و یا دست‌کم به ظاهر روشن آیات و به‌ویژه روایات اسلامی باقی می‌ماند.

ممکن است گفته شود که در اینجا و در مواردی از این دست ملاک این است که در صورت تعارض نقل با عقل، عقل را مقدم بشماریم و نقل را اگر قطعی‌الصدر است، به نحوی شایسته و عقل‌پسند تأویل و توجیه کنیم.

در پاسخ این مدعا، توجه به سه نکته ضرورت دارد:

۱. مبحث عالم ذر و اصولاً وجود عوالم پیشین در محدوده غیوب الهی است و دست عقل و وجدان انسان‌های معمولی از آنها کوتاه است. ناگفته پیداست که در چنین مسائلی معیار پذیرش آنها تعبد به متون دینی صحیح است. براین اساس عقل در مواردی مجاز به تأویل ظاهر آیات و روایات است که در حیطه فهم او باشد و در مواردی که فراتر از فهم اوست، باید پای درس وحی بنشینند و از خرمن آن خوشه بچینند. در مواردی از این دست تنها وظیفه عقل آن است که اعلام کند آیا امر محال و باطلی در آن آموزه فراعقلی وجود دارد یا نه. بنابراین اگر آموزه‌ای دینی نظیر عالم ذر، به امری محال یا باطل منجر شود، حق داریم آن را نفی یا به نحوی تأویل کنیم. در غیر این صورت مجاز به چنین کاری نیستیم؛
۲. میان تعارض نقل با یک امر عقلی روشن و مسلم، و تعارض نقل با «آنچه ادعا می‌شود عقلی است تفاوت وجود دارد. گاه واژه «عقل» یا «عقلی» برای توصیف «روشی» که از آن برای رسیدن به مطلبی استفاده شده است، به کار می‌رود که به معنای برهانی و استدلالی بودن (در مقابل روش تجربی) است. گاه از آن برای توصیف «نتایج» سود می‌جوئیم و به معنای آن است که مورد تأیید عقل است؛ اما اگر روشی که برای کسب یک نتیجه از آن استفاده شده است، جنبه عقلی داشته باشد، مستلزم آن نیست که نتیجه حاصل از آن روش هم «عقلی» (مورد تأیید عقل) باشد؛ چراکه احتمال دارد در ارجاع نظریات به بدیهیات دقت کافی نشده باشد و در صورت استدلال یا انتخاب مواد آن، خطا رخ داده باشد؛ از این رو نتیجه‌ای که غیر یقینی است یقینی و عقلی به‌شمار آمده باشد. شاهد این مطلب اختلاف نظر اندیشمندان در مسئله‌ای واحد است؛ به‌گونه‌ای که همگی نیز ادعای عقلی بودن دیدگاه خود را دارند. بنابراین نباید با عقلی نامیدن چنین مباحثی (به معنای اول)، عقلی بودن آنها را (به معنای دوم) نتیجه گرفت و در صورت مغایرت با بعضی آیات و روایات صحیح، آن مغایرت را از سنخ تعارض عقل و نقل دانست. این استدلال نادرست و مغالطه‌آمیز، تاکنون به فهم صحیح بسیاری از آموزه‌های دینی لطمه‌ای سنگین زده است؛
۳. یافته‌های عقلی بر چند گونه‌اند:

الف) بدیهیات؛

ب) آنچه از برهان‌های قطعی و آشکار به دست می‌آید؛

ج) آنچه از برهان‌های پیچیده فلسفی، با مقدماتی دور از بدیهیات و استوار بر مبانی خاص فلسفی به دست می‌آید؛

د) مضمونات عقلی که از قیاس‌هایی با مقدمات غیر یقینی به دست می‌آیند.

در اینکه یافته‌های عقلی قسم اول و دوم قطعاً می‌توانند به منزله قرینه‌ای برای فهم متون دینی (اعم از قرآن و روایات) قرار گیرند، تردید و انکاری نیست؛ همان‌گونه که در قرینه نبودن قسم چهارم نیز اختلافی وجود ندارد (چنان‌که در نکته پیشین بدان پرداختیم)؛ ولی قرینه بودن قسم سوم درخور تأمل است. به نظر می‌رسد در کلامی که مخاطب آن عموم انسان‌ها هستند، این‌گونه برهان‌ها که جز برای افرادی خاص قابل فهم نیستند، قرینه واقع نمی‌شوند؛ زیرا در این صورت لازم می‌آید که غیر آن افراد خاص مفاد آن را اشتباه بیندارند و عقلاً نیز در محاورات عمومی خود به این‌گونه برهان‌ها اتکا نمی‌کنند و یا دست‌کم سیره آنان در اتکای بر این براهین مورد تردید است؛ هرچند اگر معرفت حاصل از برهان عقلی، یقینی باشد، آن یقین برای کسی که برهان را اقامه کرده و آن را بی‌عیب و نقص می‌داند، حجت است (ر.ک: بابایی و دیگران، ۱۳۷۹، ص ۱۹۲).

با توجه به این نکات باید دید آیا اشکالات عقلی‌ای که بر این آموزه گرفته شده‌اند، در آن حد هستند که بتوان بر اساس آنها آیات و روایات این آموزه را تأویل و حمل بر مجاز و استعاره کرد یا خیر؟ در ادامه این موضوع را بررسی خواهیم کرد.

۲.۲.۳. لزوم تأویل روایات باب

شیخ مفید بر این اعتقاد است که در صورت پذیرفتن این روایات و عدم اشکال سندی به آنها، تبیین و تفسیر دیگری غیر از تفسیر باورمندان به آموزه عالم ذر، برای آنها وجود دارد که فاقد پیامدهای سوء تفسیر ایشان است. شیخ صدوق در ضمن بیان حدیثی از پیامبر دیدگاه خود را درباره نفس و روح این‌گونه بیان می‌کند:

اعتقادنا فی النفوس أنها هی الأرواح التي بها الحياة وأنها الخلق الأول، لِقَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ: «إِنَّ أَوَّلَ مَا أْبَدَعَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى هِيَ النَّفْسُ الْمُمَدَّسَةُ الْمُطَهَّرَةُ، فَأَنْطَهَتْهَا بِتَوْحِيدِهِ، ثُمَّ خَلَقَ بَعْدَ ذَلِكَ سَائِرَ خَلْقِهِ ... وَأَنَّهَا فِي الْأَرْضِ غَرِيبَةٌ وَفِي الْأَبْدَانِ مَسْجُونَةٌ ... وَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «الْأَرْوَاحُ جُئُودٌ مُجْتَدَةٌ، فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا اتَّكَلَفَ، وَمَا تَنَافَرَ مِنْهَا اخْتَلَفَ». وَقَالَ الصَّادِقُ ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَخَى بَيْنَ الْأَرْوَاحِ فِي الْأَطْلَعَةِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الْأَبْدَانَ بِالْفَلْئِ عَامٍ ...» (صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۴۷-۴۸).

شیخ مفید با ترکیب دو روایت منقول از شیخ صدوق، این معنا را برای آنها ارائه می‌کند که خداوند سبحان، ملائکه را دو هزار سال قبل از بشر آفرید. پس آنانی که قبل از خلق بشر یکدیگر را شناختند با یکدیگر به هنگام خلق بشر متحد شدند و آنان که در آن زمان همدیگر را نشناختند، به همین سبب پس از خلق بشر نیز با یکدیگر متحد نشدند و با هم اختلاف داشتند (مفید، ۱۴۱۳ق - ب ص ۸۱).

علاوه بر این معنا، ایشان معانی جداگانه و پذیرفتنی‌تری برای هریک از روایت‌های یادشده، مطرح می‌سازد، و روایتی را که می‌گوید خداوند ارواح را دو هزار سال پیش از بدن‌ها آفرید، چنین معنا می‌کند:

خداوند سبحان طرح ارواح را در علم خود ریخت (خلق تقدیر فی العلم) قبل از اینکه اجساد آنان را خلق کند و [سپس] اجساد را بالفعل ایجاد نمود و بعد از آن برای این اجساد ارواحی را که قبلاً طرح آن را ریخته بود به وجود آورد. بنابراین خلق ارواح قبل از اجساد خلقی تقدیری و در علم الهی است نه اینکه ذات این ارواح پیش از اجساد خلق شده باشد (مفید، ۱۴۱۳ق - ج، ص ۵۳).

همچنین ایشان درباره معنای روایت دیگر که می‌گفت ارواح، لشکریانی بسیج شده‌اند، می‌گوید ارواح که همان جوهرهای بسیط هستند، با جنس خود یکدیگر را یاری می‌کنند و با عوارض خود موجب خذلان یکدیگر می‌شوند. پس آنان که به دلیل هم‌رأیی و میل یکسان، یکدیگر را شناختند، با همدیگر متحد می‌شوند و کسانی که به دلیل اختلاف رأی و امیال متفاوت، یکدیگر را شناختند، با همدیگر متحد نمی‌شوند و این با تجربه عینی مورد تصدیق است. شیخ مفید بر این باور است که این روایت نیز بر مدعای اعتقاد حشویه بر وجود عالم ذر و تقدم حدوث روح بر بدن، دلالت نمی‌کند (مفید، ۱۴۱۳ق - ج، ص ۵۳-۵۴).

نقد و بررسی

به نظر می‌رسد شیخ مفید در تفسیر نخست، دو تأویل به کار برده و هیچ دلیلی برای ترجیح این تأویل‌ها ذکر نکرده است: یکی اینکه ارواح را به معنای ملائکه گرفته؛ و دیگر اینکه خلقت اجساد را نیز به خلقت بشر تأویل برده است.

نکته درخور توجه دیگر در تحلیل نظر شیخ مفید آن است که ایشان خود را در استفاده از مفهوم «خلق تقدیری»، هنگامی که ضرورت ایجاد کند، مُجاز می‌داند و از آن استفاده می‌کند؛ درحالی‌که این همان مفهومی است که وقتی ابن‌بابویه آن را در بحث خلق افعال به کار برده بود (ر.ک: صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۲۹)، شیخ بر وی خرده گرفته، و آن را مفهومی بی‌معنا و بی‌ربط به‌شمار آورده است (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ق - ب، ص ۴۳).

گذشته از این، روایات این باب منحصر به این دو روایت نیستند و بسیاری از آنها صریح در اثبات عالم ذر، به معنایی که گفته شد، هستند. بنابراین برای تأویل آنها و حمل آنها بر غیر معنای ظاهر یا صریحشان، نیازمند دلیلی متقن و محکم هستیم؛ درحالی‌که پیامدهای سوئی که ایشان مطرح ساخته، صرف استبعادهایی بیش نیستند و در بررسی اشکالات عقلی این مطلب را روشن خواهیم کرد.

۲.۳. اشکالات عقلی این دیدگاه

شیخ مفید در مجموع سه اشکال عقلی بر این آموزه وارد می‌کند:

۲.۳.۱. فراموش کردن حوادث عالم ذر و لغو بودن آن

شیخ مفید بر این باور است که اگر خلقت ارواح قبل از اجساد را به معنای خلق تقدیری آنان ندانیم، باید تحقق مرحله‌ای را که در آن، روح به این بدن تعلقی نداشته بپذیریم. در این صورت، ما (که تداوم همان روح هستیم) باید آنچه را بر ارواحمان پیش از آفرینش اجسادمان گذشته است، به یاد آوریم و بطلان این حرف واضح است (مفید، ۱۴۱۳ق - ج، ص ۵۳ و ۵۴). وی برای اینکه غیرعقلانی بودن این آموزه را بر اساس این اشکال تقریب به ذهن کند، مثال فردی را می‌زند که مدتی در شهری زندگی کند و پس از آن به شهری دیگر کوچ کند. وی مدعی است که فراموشی عالم ذر دقیقاً مثل این است که چنین فردی زندگی خود در شهر اول را فراموش کند و هر چه هم که به او مواردی را از آن دوران یادآوری کنند، چیزی به یاد نیاورد (مفید، ۱۴۱۳ق - ب، ص ۸۵-۸۶).

این اشکال را می‌توان با توجه به هدفی که برای این عالم ذکر شده، این‌گونه بازسازی و مطرح کرد: اگر هدف از خلقت عالم ذر و پیمان گرفتن از انسان‌ها این بوده که انسان خدای خود را فراموش نکند تا بعداً عذر غفلت نیاورد، این هدف محقق نشده است؛ زیرا همه انسان‌ها از چنین حادثه‌ای به این مهمی هیچ چیزی به یاد ندارند، درحالی‌که بسیاری از امور کم‌اهمیت زندگی را به یاد دارند و در صورت فراموشی، با تذکر دادن به یاد می‌آورند. بنابراین همچنان عذر غفلت باقی است و از خداوند حکیم انجام چنین کاری، لغوی قبیح است.

نقد و بررسی

در رفع استبعاد از این امر باید گفت اگر قرار باشد که فراموش کردن چیزی دلیل بر انکار وجود آن باشد، پس همه ما باید دوران جنینی، شیرخوارگی و بخش مهمی از کودکی خود را انکار کنیم. علاوه بر این اغلب ما، بسیاری از لحظات زندگی خود را به یاد نمی‌آوریم و مثلاً نمی‌دانیم که در فلان سال و ماه و روز و دقیقه خاص، مشغول انجام چه کاری بوده‌ایم. حتی برخی از لحظات حساس زندگی را هم به یاد نمی‌آوریم؛ مثلاً نمی‌دانیم که چگونه کی و کجا نشستیم، ایستادیم، راه رفتیم، و قلم به دست گرفتن را آموختیم. مگر ما زندگی گذشته دنیایی خود را با همه جزئیات و فراز و نشیب‌ها به یاد می‌آوریم که فقط عالم ذر را فراموش کرده باشیم؛

از سوی دیگر اگرچه بیشتر انسان‌ها حضور در این عالم را به یاد نمی‌آورند، افراد اندکی هم هستند که چنین عالمی را یا به طور کامل و یا به گونه ناقص به یاد دارند. در رأس این افراد چهارده معصوم قرار دارند که در روایات منقول از آنها جزئیات بسیاری از این عالم برای ما ذکر شده است و این نشان از به یاد داشتن این عالم است. همان‌طور که خود ما دوران جنینی یا شیرخوارگی خود را به یاد نمی‌آوریم، ولی کسان دیگری که این دوران ما را مشاهده کرده‌اند، ما را از وجود آن باخبر می‌کنند. به همین ترتیب هم اهل بیت علیهم‌السلام علم کامل به تمام آن عوالم دارند و چیزی از آن را فراموش نکرده‌اند و از این‌رو، انسان‌های دیگر را از وجود این عوالم و برخی خصوصیات آن آگاه ساخته‌اند.

اما این پرسش که «چرا ما عالم ذر را فراموش کرده‌ایم؟» دو معنا می‌تواند داشته باشد: یکی اینکه چه عاملی سبب این فراموشی شده است؟ دیگر اینکه حکمت و هدف از این فراموشی چه بوده است و اگر ما چنین عالمی را به یاد می‌داشتیم، چه مشکلی پیش می‌آمد؟ در برخی روایات اسلامی آمده است که آن صحنه از یاد انسان رفته است و در برخی دیگر آمده است که خداوند این صحنه را از یاد انسان برده است:

۱. المحاسن عنه [أبوأيوب المَدَائِنِي عَنْ] ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ... قَالَ تَبَّتْ الْمَعْرِفَةُ فِي قُلُوبِهِمْ وَتَسَوَّاهُ الْمَوْقِفَ وَسَيَذْكُرُونَهُ يَوْمًا وَلَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يَدْرِ أَحَدٌ مَنِ خَالِقُهُ وَلَا مَنْ رَزَقَهُ (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۲۸۰، ح ۱۶)؛

۲. تفسیر القمی ابی عن ابن ابی عمیر عن ابن مسکان عن ابی عبد الله عليه السلام فی قوله وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ... قُلْتُ مُعَانِيَةً كَانَ هَذَا قَالَ نَعَمْ فَتَبَّتِ الْمَعْرِفَةُ وَتَسَوَّاهُ الْمَوْقِفَ وَسَيَذْكُرُونَهُ وَلَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يَدْرِ أَحَدٌ مَنِ خَالِقُهُ وَرَزَقُهُ فَمِنْهُمْ مَنْ أَقْرَبَ بِلِسَانِهِ فِي الذَّرِّ وَلَمْ يُؤْمِنْ بِقَلْبِهِ فَقَالَ اللَّهُ فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا بِهِ مِنْ قَبْلِ (همان، ج ۵، ص ۲۳۷، ح ۱۴)؛

۳. علل الشرائع ابی عن سعید عن محمد بن عیسی عن الحسن بن فضال عن ابن بکیر عن زرارۀ قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله عز وجل وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ... قَالَ تَبَّتِ الْمَعْرِفَةُ وَتَسَوَّاهُ الْمَوْقِفَ وَسَيَذْكُرُونَهُ يَوْمًا وَلَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يَدْرِ أَحَدٌ مَنِ خَالِقُهُ وَلَا مَنْ رَزَقَهُ (همان، ص ۲۴۳، ح ۳۲)؛

۴. تفسیر العیاشی عن زرارۀ قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام أرأيت حين أخذ الله الميثاق على الذر في صلب آدم فعرضهم على نفسه كانت معانيتها منهم له قال نعم يا زرارۀ وهم ذر بين يديه وأخذ عليهم بذلك الميثاق بالرؤيوية له ولمحمد عليه السلام بالنبوة ثم كفل لهم بالرزاق وأنساهم رؤيته وأثبت في قلوبهم معرفته فلا بد من أن يخرج الله إلى الدنيا كل من أخذ عليه الميثاق... (همان، ص ۲۵۴، ح ۵۱)؛

۵. تفسیر العیاشی عن زرارۀ قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ... قُلْتُ كَأَنْتَ رُؤْيَةً مُعَانِيَةً قَالَ تَبَّتِ الْمَعْرِفَةُ فِي قُلُوبِهِمْ وَأَنْسَوْا ذَلِكَ الْمِيثَاقَ وَسَيَذْكُرُونَهُ بَعْدَ وَلَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يَدْرِ أَحَدٌ مَنِ خَالِقُهُ وَلَا مَنْ يَرْزُقُهُ (همان، ص ۲۵۷، ح ۵۸)؛

۶. كشف الغمه من كتاب دلائل الحميري عن أبي هاشم الجعفری قال: كنت عند أبي محمد عليه السلام فسأله محمداً بن صالح الأرميني عن قول الله وإذ أخذ ربك ... قال أبو محمد عليه السلام ثبتت المعرفة وتوسوا ذلك الموقف وسيدكروته ولو لا ذلك لم يذر أحد من خالقه ولا من رازقه (همان، ص ۲۶۰، ح ۶۷).

سه روایت نخست صحیح و مسند هستند؛ اما سه روایت اخیر مرسل اند که با قرینه روایات صحیح، می توان به آنها وثوق یافت. بنابراین می توان عامل این فراموشی را خود خداوند دانست که بر اساس قدرت مطلقه و حکمت خود موجب فراموشی این عوالم و رویدادهای آن شده است.

اما درباره حکمت این فراموشی می توان گفت خداوند زندگی دنیوی را محل امتحان عبودیت برای انسان قرار داده است. در عالم ذر، انسان ها چنان خداوند را مستقیم و با معرفتی شهودی و حضوری مشاهده کردند که هیچ کس (حتی اگر هم می خواست) نمی توانست این حقیقت روشن را (دست کم در زبان) انکار کند؛ اما خداوند در این دنیا که میان خود و بندگانش حجاب هایی قرار داده، معرفت به خود را غالباً و در شرایط معمول زندگی آدمی، نه بی واسطه بلکه از طریق آیات (آفاقی و انفسی) قرار داده است تا کسانی که از روی عناد و لجاجت حاضر به پذیرش وجود پروردگار نیستند، از کسانی که در جست و جوی حق و حقیقت اند و با تلاش علمی و عملی خود و با گذشتن از برخی تعلقات می کوشند تا حجاب های میان خود و خالق را کنار بزنند و پس از مواجهه با حقیقت، تسلیم و پذیرای آن شوند، متمایز گردند. به عبارت دیگر خداوند دورانی خاص و کاملاً متفاوت با عالم ذر را به نام حیات دنیوی بر سر راه انسان قرار داده تا این بار امتحاناتی کامل و جامع و مخصوص به زندگی دنیا را سپری کند. حال اگر قرار بود همه انسان ها صحنه عالم ذر و همه وقایع و ویژگی های آن را به یاد داشته باشند، دیگر چنین امتحانی امکان پذیر نمی بود. لازمه چنین امتحانی این است که انسان، چیزی از صحنه های عالم ذر را به یاد نیاورد؛ چراکه در غیر این صورت، در دنیا نیز به الجا و اضطراب می انجامید و این نقض غرض است و با امتحان مزبور منافات دارد. در قرآن آمده است که اگر خدا می خواست، همه انسان ها به خداوند ایمان می آوردند (ر.ک: یونس: ۱۰۰) در روایتی صحیح از امام رضا عليه السلام در تفسیر این آیه آمده که اگر خدا می خواست همه انسان ها در دنیا به خداوند بر سبیل الجا و اضطراب ایمان می آوردند؛ همان گونه که در روز معاینه [در عالم ذر] ایمان آوردند و یا هنگام مشاهده سختی های عالم آخرت، ایمان خواهند آورد؛ اما چنین ایمانی ارزش ندارد و مستحق مدح و پاداش خداوند نیست، بلکه خداوند می خواهد انسان ها به صورت اختیاری و غیراضطراری ایمان بیاورند (ر.ک: صدوق، ۱۳۸۹ق، ص ۳۴۱-۳۴۲). براین اساس همان گونه که مشاهده عینی و قلبی الهی در عالم ذر مستلزم اقرار به نحو الجا و اضطراب بود (که البته با اختیار

انسان‌ها منافاتی ندارد)، به یاد داشتن آن صحنه‌ها در دنیا نیز مانع ایمان غیراضطراری و اختیاری انسان در دنیا، که هدف آمدن انسان به دنیاست، خواهد شد.

البته در عین اینکه انسان نباید آن عالم را به یاد داشته باشد تا نوع دیگری از بندگی را سپری کند، برای آنکه حجت بر او تمام شود و راه عذر و بهانه بر او بسته باشد و در وجود او، زمینه و انگیزه‌ای برای خداجویی و خدانشناسی وجود داشته باشد، خداوند محصول آن معرفت در عالم ذر را به عنوان فطرت توحیدی در نهاد او تثبیت کرده است. به همین جهت است که در روایات اسلامی این تعبیر فراوان به کار رفته است که آن صحنهٔ عالم ذر از یاد آدمیان برده شده یا رفته است، ولی معرفتی حاصل از آن در وجود او ثابت و باقی است.

در نهایت و فارغ از مباحث مطرح شده می‌توان گفت فراموش کردن موقف میثاق و ویژگی‌های آن، آسیبی به تمامیت حجیت این میثاق نمی‌زند. آنچه آسیب می‌زند فراموش کردن اصل میثاق و از دست دادن معرفت به وحدانیت پروردگار است و این نه فراموش می‌شود و نه از صفحه دل پاک می‌گردد و همین برای تمامیت حجت بسنده است. بنابراین آنچه حجت را در این دنیا بر ما تمام می‌کند و ما در قبالش مسئولیم، همان «معرفت» ما نسبت به خداست که او آن را در روح ما به صورت امری فطری قرار داده است و تکلیف ما هم در امتحان بندگی خدا همین است که وقتی او آیات خود را به ما نمایاند و حجت خود را بر ما تمام کرد، تسلیم حق باشیم و وجود یا ربوبیت او را انکار نکنیم. برای تحقق این امور، نه تنها به یاد داشتن صحنه‌ها و حوادث عالم ذر، ضروری نیست، بلکه حتی از جهتی هم با آن تعارض دارد.

۲.۳.۲. لزوم بی‌نیازی نفس از ابزار

در صورتی که روح ما پیش از بدنمان وجود داشته باشد، می‌باید ارواح قائم به خویشتن باشند و از ابزار بی‌نیاز باشند. به عبارت دیگر هنگامی که روح بتواند پیش از خلق بدن به صورت مستقل از بدن وجود داشته باشد، دیگر چه نیازی به بدن است که به آن تعلق بگیرد (مفید، ۱۴۱۳ق - ج، ص ۵۳).

نقد و بررسی

این اشکال شیخ مفید در صورتی صحیح است که قیام روح به نفس خویش و امتیاز ارواح از همدیگر در عالم ارواح، ممکن نباشد؛ اما شیخ مفید در همین کتاب تصریح می‌کند که روح قائم به نفس (خویشتن) است (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ق - ج، ص ۵۸). لذا می‌توان گفت که اشکال مزبور از این جهت وارد نیست.

از سوی دیگر اندیشمندان در باب حدوث و قدم نفس، با توجه به ادله‌ای که به‌نظر آنها عقلی و معتبر می‌نموده، دیدگاه‌های متفاوتی مطرح کرده‌اند. این دیدگاه‌ها را می‌توان در سه محور کلی قرار داد: برخی بر ازلی بودن نفس تأکید می‌کنند (قدم نفس) و غالب فیلسوفان تقدم آن را بر بدن محال می‌دانند (حدوث نفس به عین حدوث بدن یا پس از حدوث بدن). (برای آشنایی با دیدگاه‌های مختلف در این دور رویکرد و نقد ادله عقلی و نقلی آنها ر.ک: فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۲۸۹-۳۶۹). در برابر این دو رویکرد، کسانی هستند که بر حدوث نفس پیش از بدن پای می‌فشارند.

براین‌اساس به نظر می‌رسد انتخاب یکی از دیدگاه‌های مطرح‌شده به‌منزله حکم عقلی و قرینه قرار دادن آن برای تأویل متون دینی صحیح نیست و شایسته است که ادله مطرح‌شده برای هر دیدگاه ملاحظه و بررسی شوند. نقدی هم که شیخ مفید مطرح ساخته به یکی از ادله عقلی استحاله تقدم حدوث نفس بر بدن اشاره دارد که با عنوان «دلیل تعطیل» شناخته می‌شود. در این دلیل گفته می‌شود نفس هرچند در مقام ذات مجرد از ماده است، در کارهایش به ماده و بدن نیاز دارد و محال است که بدون ماده کاری انجام دهد. حال اگر نفس پیش از بدن موجود باشد، نمی‌تواند به هیچ کاری مشغول باشد و وقتی فعلی انجام ندهد، معطل از فعل و انفعال خواهد بود. آفرینش چنین موجودی دور از حکمت الهی است (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۳۲ و ۳۷۳).

در نقد این دیدگاه می‌توان گفت نفس در مقام فعل فی‌الجمله متعلق به ماده (بدن مادی) است نه بالجمله و براین‌اساس همه کارهای نفس به وسیله بدن انجام نمی‌شوند. به بیانی دیگر لزوم بدن برای کسب کمالاتی است که برای نفس فعلیت نیافته‌اند و لازم است که از طریق ارتباط با دیگر اشیا این کمالات کسب شوند؛ اما در کمالات بالفعل، مانند علم حضوری به خویشتن و نیز عمل تعقل، نفس نیازی به بدن ندارد. بنابراین در فرض اینکه نفس پیش از بدن وجود داشته باشد، هرچند نمی‌تواند کارهای دیگری انجام دهد، اما تعطیل مطلق پیش نمی‌آید، تا با حکمت الهی ناسازگار باشد؛ زیرا آنچه محال است تعطیل مطلق است نه تعطیل محدود. علاوه بر اینکه می‌توان این استدلال را با مرگ نیز نقض نمود؛ زیرا نفس پس از قطع تعلق از بدن، جاودانه خواهد بود. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که با همین استدلال، چگونه می‌توان وجود نفس را در این زمان طولانی علی‌رغم معطل بودن توجیه کرد (ر.ک: همان، ص ۳۱۸-۳۱۹).

۲.۳.۳. لزوم تناسخ

مهم‌ترین نقدی که شیخ مفید بر نظریه تقدم حدوث ارواح بر حدوث ابدان وارد می‌کند، مسئله لزوم تناسخ است. وی مدعی است که دیدگاه تناسخیه موجب ورود شبهه به ذهن برخی ساده‌اندیشان

(حشویه) شیعه شده است و بر اساس آن گمان کرده‌اند که حقیقت و ذات انسان که فعال است و مورد امر و نهی واقع می‌شود در عالم ذر مخلوق بوده و توانایی کسب آگاهی، تعقل، تفهم و سخن گفتن داشته است و پس از آن خداوند برای این ذات و حقیقت انسان بدنی را آفریده و این ذات را در آن ترکیب کرده یا آن ذات را بر این بدن سوار کرده است. این مطلب همان مدعای تناسخیان است که می‌گویند نفس به صورت مدام و پی‌درپی از بدنی به بدنی دیگر منتقل می‌شود. بنابراین لازمه اعتقاد به تقدم حدوث روح بر بدن، باور داشتن به آموزه «عالم ذر» است که لازمه آن اعتقاد به تناسخ است. پس چون این لازمه باطل است، ملزومات آن نیز باطل و ناپذیرفتنی هستند (مفید، ۱۴۱۳ق - ب، ص ۸۱-۸۵).

نقد و بررسی

اعتقاد شیخ صدوق و دیگر باورمندان به آفرینش ارواح پیش از اجساد و عالم ذر، مبتنی بر گونه‌ای از تفسیر قرآن و احادیثی است که شیخ مفید آنها را رد می‌کند؛ ولی دلیل اصلی ایشان برای طرد این اعتقاد آن است که قبول آن، راه را بر روی مذهب تناسخ می‌گشاید. اگرچه هدف شیخ مفید این است که گفته‌های وی و دیگر اندیشمندان شیعی هیچ شباهتی با اعتقاد به تناسخ پیدا نکنند (این هدف برای شیخ آن قدر مهم است که حتی در نتیجه‌گیری *ابن بابویه* که ارواح برای جاودانگی آفریده شده‌اند، نیز کاملاً با او مخالفت می‌کند؛ چراکه از آن بوی تناسخ استشمام می‌کند (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ق - ب، ص ۸۸-۹۰)، اما باید به این نکته نیز توجه نمود که اعتقاد خود شیخ صدوق این است که روح تنها یک بار به بدن تعلق می‌گیرد و براین اساس آشکارا تناسخ را مردود شمرده است. دلیل وی آن بوده که اعتقاد به تناسخ «مستلزم انکار بهشت و دوزخ است» (صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۶۳). بنابراین جای این‌گونه عتاب‌های سنگین نبود و بهتر بود که شیخ مفید مقصود وی را تبیین می‌نمود و یا به نقد این دیدگاه بسنده می‌کرد؛ چراکه باور داشتن به حدوث ارواح قبل از ابدان و به تبع آن اعتقاد به آموزه «عالم ذر»، لزوماً منجر به بحث تناسخ نمی‌شود، اگرچه می‌تواند دستاویزی برای آن باشد. در ادامه برای روشن شدن این مطلب به تبیین رابطه «تناسخ» با نظریه «تقدم حدوث روح بر بدن» و نیز آموزه «عالم ذر» می‌پردازیم.

تناسخ و نسبت آن با عالم ذر

برای روشن شدن بحث لازم است نخست به تعریف تناسخ پردازیم تا بتوانیم رابطه آن را با مسئله تقدم حدوث روح بر بدن بررسی کنیم. در میان آثار شیخ مفید، تعریفی روشن از تناسخ به چشم نمی‌خورد. وی صرفاً مواردی را به تناسخیه نسبت می‌دهد و تنها در یک مورد گزارشی ناقص از

دیدگاه تناسخیه ارائه می‌کند: «والی هذا ذهب بعض أصحاب التناسخ وزعموا أن الأنفس لم تنزل تتكرر في الصور والهياكل لم تحدث و لم تفن و لن تعدم و أنها باقية غير فانية» (مفید، ۱۴۱۳ق - ب، ص ۸۷-۸۸)؛ و به این دیدگاه [بقای ارواح] برخی از اصحاب تناسخ معتقدند و گمان کرده‌اند که نفس‌ها دائماً در صورت‌ها و بدن‌های [متفاوت] تکرار می‌شوند و نفس حادث نیست و فانی و معدوم نمی‌شود و همواره باقی است و از بین نمی‌رود.

از آنچه که شیخ مفید معمولاً به تناسخیه نسبت می‌دهد و از این گزارش که وی از برخی از تناسخیان نقل می‌کند، می‌توان دریافت که اولاً دیدگاه تناسخیه دیدگاه واحدی نیست و ایشان نظریات مختلفی دارند؛ ثانیاً اجمالاً مراد وی از تناسخ در این مباحث، انتقال پی‌درپی و دائمی نفس از بدنی به بدن دیگر است. این دیدگاه را می‌توان تقریباً همان تناسخ ملکی دانست که تعریف‌های متفاوتی از آن ارائه شده است. به طور خلاصه می‌توان این تعریف‌ها را در دو دسته کلی قرار داد:

الف) تعریف‌های عام که تقریباً هر نوع انتقال روح از بدنی به بدنی دیگر را دربر می‌گیرند (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۵۵؛ ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۰۸؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۰۹؛ حسن‌زاده‌آملی، بی‌تا، ص ۸۱۳). در این تعریف‌ها تفاوتی نمی‌کند که نفسی که از بدن خارج شده، به بدنی بازگردد که با بدن پیشین فرق دارد یا به همان بدن پیشین منتقل شود. همچنین در صدق تناسخ، بین اینکه این انتقال در همین نشئه مادی باشد یا در آخرت و معاد، تفاوتی نیست؛

ب) تعریف‌های محدودتر که تنها به برخی از اقسام تناسخ اشاره دارند (برای نمونه ر.ک: سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۲۹۸؛ قیصری، ۱۳۸۶، ص ۱۰۵۳؛ مدخل تناسخ (Reincarnation) در دایرةالمعارف فلسفه راتلیج). این تعریف‌ها که در واقع برداشتی از دیدگاه رایج تناسخیان هستند، عمدتاً چهار قید دارند:

۱. این انتقال باید به صورت پی‌درپی (بدون فاصله) باشد؛

۲. این انتقال باید به صورت دائمی باشد و هیچ‌گاه از این چرخه‌هایی نیابد؛

۳. این انتقال باید در همین دنیا (نشئه مادی) باشد؛

۴. این انتقال باید به بدنی غیر از بدن سابق باشد (مگر با دقت فلسفی بگوییم که بدن پسین، هر چه باشد، غیر از بدن سابق است؛ زیرا تشخیص دیگری غیر از بدن سابق دارد. البته چنین دقت‌هایی از کسانی که معتقد به تناسخ بوده‌اند، به‌ویژه در زمان شیخ مفید و پیش از آن، بعید به نظر می‌رسد).

در مجموع می‌توان گفت در اصطلاح تناسخ ملکی انتقال نفس از بدنی به بدنی دیگر ضروری است و می‌تواند به‌منزله وجه جامعی میان کلیه تعاریف اصطلاحی تناسخ ملکی قرار گیرد.

از سوی دیگر چنین تناسخی بر مبانی ویژه‌ای استوار است که تقریباً میان همه معتقدان به تناسخ، به‌ویژه در هند و ادیان هندی مشترک است. این مبانی عبارت‌اند از: ۱. جوهریت و وجود لفسه بودن نفس، ۲. بقای نفس، ۳. اعتقاد به ثواب و عقاب، ۴. انکار معاد.

اگر هر یک از این مبانی مخدوش شود، مسئله تناسخ نیز دستخوش تردید قرار می‌گیرد؛ زیرا با انکار جوهریت نفس و وجود لفسه بودن آن و انکار بقای نفس، فرض انتقال نفس به ابدان دیگر بی‌معناست و بدون پذیرش ثواب و عقاب برای اعمال، ضرورتی برای تحقق تناسخ احساس نمی‌شود و سرانجام اگر کسی به معاد مصطلح (که جزو مسلمات ادیان توحیدی است) باور داشته باشد، ضرورتی برای تحقق تناسخ مصطلح نخواهد بود. از این روی تناسخیان، با انکار معاد، ثواب و عقاب را در زندگی‌های پیاپی جست‌وجو می‌کنند (ر.ک: یوسفی، ۱۳۸۸، ص ۲۸-۳۹ و ۱۹۸). گفتنی است که همه مباحث مربوط به تعریف تناسخ ملکی و مبانی آن، با اندکی تلخیص و تغییر از این منبع برگرفته شده‌اند.

بنابراین با توجه به تعریف تناسخ و مبانی تناسخیان در این بحث و نیز گزارش‌های شیخ مفید از دیدگاه تناسخیان، می‌توان ادعا کرد که تناسخ موردنظر شیخ مفید و دیدگاهی که از رواج بیشتری برخوردار است، منطبق بر تعریف‌های دسته دوم تناسخ ملکی است.

از سوی دیگر تقدم حدوث نفس بر بدن، تنها در صورتی می‌تواند دستاویزی برای نظریه تناسخ قرار گیرد که بگوئیم روح پیش از این دنیا به بدنی تعلق داشته و اکنون که در این دنیا قرار گرفته است به بدنی متفاوت از بدن پیشین تعلق دارد؛ و این امکان وجود دارد که این انتقال از بدنی به بدنی دیگر دائماً در عالم‌های متفاوت تکرار گردد. شیخ مفید این فرض را همان اعتقاد به آموزه عالم ذر می‌داند که از نظریه تقدم حدوث روح بر بدن نشئت می‌گیرد.

اما همان‌گونه که ملاحظه می‌شود این فرض نیز قیود تعریف موردنظر از تناسخ را دارا نیست؛ چراکه تعلق به بدن‌های متفاوت - اگر پذیرفته شود - همگی در عالم دنیا (نشئه مادی) نیست، بلکه این انتقال‌های روح در عوالم مختلفی صورت گرفته است. گذشته از این، پی‌درپی بودن و بدون فاصله بودن این انتقال‌ها نیز کانون تردید است؛ چراکه ممکن است روح مدتی را بدون بدن گذرانده باشد.

با توضیحاتی که مطرح شد این اشکال که پذیرفتن عالم ذر، مستلزم قبول تناسخ است، نیز پاسخ خود را می‌یابد؛ زیرا اولاً درباره تناسخ و تعریف آن رویکردهای متفاوتی وجود دارد: برخی بر ضرورت آن استدلال می‌کنند و برخی دیگر بر محال بودن همه اقسام آن و حال آنکه نه مدعیان ضرورت توان اقامه استدلال بر ادعای خود دارند و نه آنان که همه اقسام تناسخ را محال می‌انگارند قادرند این مدعای

خود را برهانی کنند (برای تبیین این مدعا، ر.ک: همان، ص ۵۳-۱۷۰). آنچه از روایات برمی آید صرفاً همین نکته است که اگر کسی به تناسخ تمسک کند تا بر اساس آن منکر اصل معاد، روز قیامت و پاداش و عقاب در بهشت و جهنم شود، کافر است. بنابراین ممکن است که اصل تناسخ در پاره‌ای موارد ممکن باشد؛ تا آنجا که ادعا شده است اموری از قبیل احیای مردگان و معاد جسمانی مبتنی بر نوعی تناسخ هستند (ر.ک: همان، ص ۱۷۷-۱۸۴).

گذشته از این می‌توانیم به صورت نقضی همین اشکال را درباره بدن انسان پس از مرگ نیز مطرح کنیم. مثلاً خود شیخ مفید معتقد است که در عالم برزخ، روح انسان به بدنی شبیه بدن دنیوی وی (بدن مثالی) تعلق می‌گیرد (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ق - الف، ص ۹۷؛ همو، ۱۴۱۳ق - ج، ص ۶۳-۶۴؛ همو، ۱۴۱۳ق - ب، ص ۹۱) و با آن متعم یا معذب خواهد بود. از سوی دیگر همه اندیشمندان بر اینکه کیفیت معاد در روز قیامت (دست‌کم بخشی از آن) به صورت جسمانی است تأکید می‌ورزند. بنابراین در قیامت انسان دارای بدنی مادی و جسمانی است. آیا در این دو مورد تناسخ رخ نمی‌دهد؟ هر پاسخی که در اینجا داده شود درباره اختلاف بدن‌های عالم ذر و عالم دنیا هم قابل بیان است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

شیخ مفید اصل جریان اخراج ذریه آدم به صورت ذرات را با استناد به یک روایت از روایات متعدد دال بر آن، می‌پذیرد و دیگر روایات را که به ماجرای استنطاق آن ذرات از سوی خداوند و اقرار و پیمان آنان می‌پردازند، از اخبار «تناسخیه» می‌شمارد. وی آیه میثاق را علاوه بر معارض بودن با اخبار، از باب مجاز در لغت می‌داند و معتقد است مراد از آیه آن است که خداوند از افراد مکلفی که از صلب آدم به وجود می‌آیند، با کامل کردن عقلشان و راهنمایی‌شان به وسیله آثار صنع خود، پیمان می‌گیرد. وی همچنین مسئله فراموشی عالم ذر و لغو بودن آن را یکی دیگر از اشکالات این نظریه به‌شمار می‌آورد. مهم‌ترین اشکال وی لزوم تناسخ بر اساس این آموزه است و برای پاک کردن دامن شیعه از این اتهام به‌شدت با هر موضوعی که کوچک‌ترین ارتباطی با تناسخ داشته باشد مخالفت می‌کند.

مهم‌ترین پاسخ‌ها به اشکالات شیخ مفید این است که روایات این آموزه بسیار فراوان و قریب به تواترند که قدر متیقن آنها اثبات اصل عالم ذر است. از سوی دیگر میان این روایات و ظاهر آیه میثاق نیز تعارضی وجود ندارد، بلکه به نحوی می‌توان آیه را بیانی با جزئیات بیشتر نسبت به روایات دانست. براین‌اساس با چه مجوزی می‌توان از ظاهر آیه با چنین پشتوانه محکمی از روایات، دست برداشت و

آن را تأویل کرد؟ مشکل فراموشی نیز دلیل خاص خود را دارد و برای فراهم شدن زمینه امتحان در دنیا لازم بوده است. البته اثر عالم ذر و وقایع رخ داده در آن، درون انسان باقی است و همین برای احتجاج و یافتن راه سعادت لازم است. مسئله تناسخ نیز با توجه به قیود و شرایطی که در آن مطرح است نمی‌تواند لازمه این آموزه باشد؛ زیرا ادله‌ای که تناسخ را به‌طور مطلق محال می‌شمردند، مخدوش‌اند و مفاد ادله عقلی و نقلی ناظر به انکار تناسخی است که جای‌گزین ثواب و عقاب در قیامت شود. از سوی دیگر مواردی چون زنده شدن مردگان در دنیا و معاد جسمانی از موارد نقض استحاله تناسخ هستند. بنابراین غالب اشکال‌ها، استبعادهایی بیش نیستند و پاسخ بیشتر این اشکال‌ها در خود روایات این باب مطرح شده است و اشکالات دیگر نیز با اندکی تأمل برطرف‌شدنی‌اند و پیامد سوئی ندارند.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۳، *المبدأ والمعاد*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- اخوان الصفا، ۱۴۱۲ق، *رسائل اخوان الصفا و خلان الوفا*، بیروت، دار الاسلامیه.
- اشعری، علی بن اسماعیل، ۱۹۲۹م، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، استانبول، مطبعة الدولة.
- آل عقده، خالد بن القادر، ۱۴۲۱ق، *جامع التفاسیر من کتب الاحادیث*، عربستان، دارطیبه.
- بابایی، علی اکبر و دیگران، ۱۳۷۹، *روش شناسی تفسیر قرآن*، زیر نظر محمود رجبی، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، تهران، سمت.
- بحرانی، سیدهاشم، ۱۴۱۶ق، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران، بنیاد بعثت.
- بغدادی، عبدالقاهر، ۱۴۰۸ق، *الفرق بین الفرق*، بیروت، دارالجمیل - دارالافاق.
- جزایری، سید نعمت الله، ۱۴۱۷ق، *نورالبراهین*، تحقیق سید مهدی رجبی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- حسن زاده آملی، حسن، بی تا، *شرح العیون فی شرح العیون*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- سبحانی، جعفر، ۱۴۱۲ق، *الالهیات علی هدی الكتاب و السنة*، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.
- سلیمانی، محمد علی، ۱۳۸۴، *عالم ذر*، بی جا، مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی.
- سیدمرتضی، علی بن حسین، ۱۹۹۸م، *أمالی المرتضی (غرر الفوائد و درر القلائد)*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، دارالفکر العربی.
- _____، ۱۴۱۱ق، *الذخیره فی علم الکلام*، تحقیق سید احمد حسینی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- سیوطی، جلال الدین، ۱۳۶۵ق، *الدرر المشور فی تفسیر المأثور*، جده، دارالمعرفة.
- طوسی، محمد بن حسن، بی تا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق احمد قصیر عامل، بیروت دار احیاء التراث العربی.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۴۱۴ق، *الاعتقادات*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- _____، ۱۳۸۹ق، *التوحید*، تحقیق هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسی.
- مفید، محمد بن محمد نعمان، ۱۴۱۳ق - الف، *اوائیل المقالات*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- _____، ۱۴۱۳ق ب، *تصحیح الاعتقادات الامامیه*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- _____، ۱۴۱۳ق ج، *المسائل السرویة*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- _____، ۱۴۱۳ق د، *المسائل العکبریة*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۱۵ق، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- عروسی حویزی، عبدعلی جمعه، ۱۳۷۳، *نور الثقلین*، قم، اسماعیلیان.

فیاضی، غلام‌رضا، ۱۳۸۹، *علم‌النفس فلسفی*، تحقیق و تدوین محمدتقی یوسفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

قیصری رومی، داوودین محمود، ۱۳۸۶، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحارالانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

مقدس، مطهرین طاهر، بی تا، *البدء و التاریخ*، بی جا، مکتبه الثقافة الدینة.

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

نجاشی، احمدبن علی، ۱۴۱۶ق، *رجال النجاشی*، تحقیق سیدموسی شبیری زنجانی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

یوسفی، محمدتقی، ۱۳۸۸، *تناسخ از دیدگاه عقل و وحی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

Edward Carriage(Ed), 1996, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London, Routledge,

قرآن و زبان انگیزشی

dr.abasinya@mailfa.com

سعید عباسی نیا / استادیار دانشگاه آزاد اسلامی گروه معارف اسلامی واحد آبادان.

sajedi@qabas.net

ابوالفضل ساجدی / دانشیار گروه کلام و فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۹۴/۱۱/۰۴ - پذیرش: ۱۳۹۵/۰۳/۱۹

چکیده

در زمینه زبان قرآن نظریاتی ارائه شده که اهم آنها نظریه «زبان فطرت»، «زبان عرف عام» و «زبان ویژگی محور و هدایت» است. از آنجا که هر یک از این آراء فقط بیانگر یکی از صفات زبان قرآن هستند، برخی اندیشمندان نظریه «زبان تألیفی» را ارائه دادند. با پذیرش این مبنا می‌توان یکی از عناصر زبانی قرآن را عنصر انگیزش نامید. در این نوشتار برآنیم از دو طریق: (۱) الهام گیری از اوصاف عام قرآن همچون اعجاز، ذکر و موعظه بودن و (۲) از طریق تحلیل گزاره‌های قرآنی در دو قالب گزاره‌های خبری و انشایی، مؤلفه انگیزش را به عنوان مؤلفه‌ای جدایی ناپذیر از زبان آن معرفی کنیم. در این میان گزاره‌های انشایی از آن جهت که در محاورات عرفی نیز نوعاً برای ایجاد انگیزه به کار گرفته می‌شوند و اساساً کارکردی اینچنین دارند، از تفصیل بی‌نیازند؛ اما بعد انگیزشی در گزاره‌های خبری قرآنی دست کم از چهار طریق بررسی می‌شود که عبارت‌اند از متکلم بودن خدا (منشأ الهی گزاره‌ها)، انگیزشی بودن نفس خبر و مفاد آن، سیاق انگیزشی بیان اخبار و همراهی این گزاره‌ها با ادات انگیزشی. در ادامه معرفت بخشی زبان انگیزشی قرآن در تقابل با نظریه ابرازگرا و احساس‌انگاری زبان دین نیز تبیین می‌گردد.

کلیدواژه‌ها: زبان انگیزشی، اوصاف قرآن، گزاره‌ها، زبان قرآن، واقع‌نمایی.

مقدمه

زبان‌شناسی دینی، از کلیدی‌ترین مباحثی است که امروزه و در سدهٔ اخیر، فیلسوفان با نگاهی از بیرون به مذهب بدان پرداخته‌اند؛ اما به‌رغم بازگشت فیلسوفان به زبان در قرن بیستم، رویکرد اصلی به این موضوع، در اندیشه‌های افلاطون و ارسطو و فلسفهٔ عمومی زبان وجود داشت (علیزمانی، ۱۳۷۵، ص ۷۹). با این حال در قرن بیستم تحلیل اعتقادات مذهبی و گزاره‌های کلامی در حوزهٔ دین و همچنین تفسیر متون مقدس، اندیشه‌های ویتگنشتاین و چالش‌های برآمده از ظهور تجربه‌گرایی و تعمیم آورده‌های آن به همهٔ ساحت‌ها و قلمروهای معرفتی حتی دین، موجب شد که از سرگیری مباحث زبانی و بروز اندیشه‌ها و نظریات عدیدهٔ زبانی در حوزهٔ دین و تفسیر کتب مقدس ضرورت یابد. لذا فیلسوفان قرن بیستم، به گونهٔ جدی ماهیت زبان دینی را کانون توجه قرار دادند و دیدگاه‌های متعددی دربارهٔ آن ارائه کردند. موضوع بحث «زبان دین»، همان گزاره‌های دینی است (باربور، ۱۳۷۴، ص ۱۸۳). در این میان و در دهه‌های اخیر، برخی مترجمان و نواندیشان پیش از هضم و استيعاب مدلول حقیقی این نظریات و مآلات واقعی‌شان، کوشیدند آنها را بر قرآن تطبیق دهند و درصدد پذیرش ضمنی نتایج آن برآمدند؛ امری که قرآن‌پژوهان و متکلمان مسلمان را بر آن داشت تا در برابر این نظریات و برای کشف غث از ثمین، رویکردی اصیل به مسائل زبان قرآن در پیش گیرند و مطالعات و نتایج درخوری را در حوزه علوم و مطالعات زبانی قرآن عرضه دارند.

صرف نظر از نظریات غیر معرفت‌بخش به دین و گزاره‌های آن و پاسخ‌های تفصیلی بدان و دگرذیسی‌هایی که در حوزهٔ همان اندیشه‌ها نیز پدید آمد، متفکران دربارهٔ چیستی زبان قرآن و مسائل آن نظریات و ایده‌هایی همچون زبان عرف عام، زبان عرف خاص و ویژگی محور و زبان فطرت را مطرح داشته‌اند که گرچه هریک بعدی از ابعاد زبانی قرآن را پوشش می‌دهد، از آنجاکه این نظریات بر سبیل حصر به زبان قرآن نسبت داده شده‌اند لذا از مشکل عدم جامعیت و مانعیت رنج می‌برند؛ ضمن آنکه نظریات مزبور در سرحد مسائل زبانی توقف کرده و کمتر در آن توغل نموده‌اند. در این میان یکی از عناصر و مؤلفه‌هایی که از زبان قرآن جدایی‌پذیر نیست و در عناصر و مؤلفه‌های دیگر آن نیز تأثیرگذار است و البته نسبت به دیگر مؤلفه‌ها نیز بار زبانی بیشتری با خود دارد و می‌تواند به عنوان شاخصی از شاخص‌های زبانی برای قرآن شناسایی گردد، عنصر انگیزش است. لذا برآنیم با ملاحظهٔ دستاوردهای پیشین و نقد و بررسی آنها تبیینی از زبان انگیزشی قرآن به دست دهیم؛ اما پیش از تبیین زبان انگیزش، بایسته است به شکلی اجمالی گزارشی از این نظریات به همراه نقد و بررسی ارائه گردد تا نقطهٔ عزیمت در بحث روشن شود و خلأهایی که این نظریه می‌تواند پُرشان کند تبیین یابند.

۱. زبان عرف (عام)

نظریهٔ زبان عرف عام، از کهن‌ترین نظریه‌ها دربارهٔ زبان قرآن است. بر اساس این دیدگاه، اسلوب زبان قرآن، همان اسلوب تفهیم و تفاهم عقلا و عرف عمومی مردم در انتقال معناست و نازل‌کنندهٔ قرآن کریم نیز سبک جدیدی را برای ابلاغ پیام خود ابداع نکرده است.

عرفی بودن شیوهٔ قرآن بدین معناست که خدای حکیم برای تفهیم مقاصد خود به مردم، از نظام زبان واژگان موجود و متعارف میان مردم استفاده کرده و از ساختار جمله‌بندی صحیح و نظام‌مندی پیروی می‌کند که عموم مردم در محاورات روزمره به کار می‌برند. زبان عرف عام در مقابل زبان عرف خاص است؛ از این‌رو بیانگر آن است که فرستنده و آورندهٔ قرآن در زبان خود، عرف گروهی ویژه مانند فیلسوفان، عارفان و منطق‌دانان را ندارد. برخی قرآن‌پژوهان معاصر این نظریه را در مقابل دیدگاه فراعرفی و فراقومی بودن زبان قرآن قلمداد کرده‌اند. جعفر نکونام منظور از فراعرفی و فراقومی را انحصارهای معنایی می‌داند که عرف اهل زبان با آن بیگانه است و نحله‌هایی مانند غالیان و متصوفه و اخباریان، آن را با عنوان «بطن بطون مفاهیم» به قرآن نسبت داده‌اند (نکونام، ۱۳۷۷، ص ۳۲). ایشان لوازم زیر را در تبیین زبان عرفی برشمرده‌اند: ۱. بهره‌گیری از واژگان زبان قوم؛ ۲. پیروی از قواعد دستوری عربی؛ ۳. وجود ویژگی‌های بلاغی عربی در قرآن؛ ۴. قابل فهم بودن قرآن برای قوم؛ ۵. جواز مراجعه به کلام قوم در فهم قرآن؛ ۶. تناسب با فرهنگ قوم (همان، ص ۳۳).

وی می‌افزاید: عرفی بودن، ناظر به زبان و ویژگی‌های زبانی قرآن است و به معنای عرفی و بشری بودن محتوای آن نیست؛ از این‌رو نباید به بطلان‌پذیری پیام‌های قرآنی و ناتوانی این کتاب در پاسخ‌گویی به نیازهای دینی در همهٔ اعصار و امصار، و محدودیت نگرش آن ملتزم شد (همان، ص ۳۴). برخی دیگر نیز آیات بیانگر هدایت و فرقان، دعوت و تدبیر، تحدی، لسان عربی و برخی احادیث مانند حدیث ثقلین را ادله‌ای نقلی بر زبان عرفی می‌دانند و قبح تکلم با زبان فراعرفی را دلیلی عقلی بر استواری دیدگاه زبان عرفی قرآن بر شمرده‌اند (دامن‌پاک مقدم، ۱۳۸۰، ص ۱۰۷ و ۱۱۶).

۱-۱. نقد و بررسی

اصولاً سخن گفتن، فعلی قاعده‌مند است. قواعد زبانی، به سلسله قوانین بنیادینی گفته می‌شود که به گونهٔ کلی بر سخن گفتن انسان، حاکم‌اند. این قواعد، میان همهٔ زبان‌ها، اعم از انگلیسی، فارسی، عربی و... مشترک است (سرل، ۱۳۸۷، ص ۱۶۴).

از سوی دیگر، قراردادهای جزئی هر زبان، تحقق و فعلیت همان قواعد بنیادین حاکم بر زبان هستند. علم صرف، نحو، بلاغت و فروع آنها همگی قراردادهای جزئی این زبان هستند که قواعد بنیادین زبان در آنها متمثل است.

آنچه در مبحث الفاظ علم اصول کانون دقت و بررسی قرار می‌گیرد، یعنی همان اصول لفظیه اعم از اصالة الظهور، اصالة الاطلاق، اصالة العموم و... که خاستگاه آن نوعاً همان سیره عقلائی در محاورات است، در قرآن کریم نیز مبنای عمل هستند. براین اساس عرفی بودن زبان قرآن به این معناست که این کتاب الهی، قواعد بنیادین زبان را بر مبنای قراردادهای جزئی زبان عربی رعایت کرده است، تا برای مردم قابل فهم باشد. این مسئله درباره قرآن امری بدیهی است، و در واقع نظریه زبان عرفی چیزی بیش از این را برای زبان قرآن اثبات نمی‌کند.

باید گفت نظریه زبان عرف عام در مقابل رویکردها و نظریاتی شکل گرفته است که تفسیرپذیری و فهم قرآن را یا ممتنع و یا تنها برای گروهی خاص قلمداد می‌کنند و ابتدا به ساکن به منزله نظریه‌ای در معرفی زبان قرآن ارائه نشده است؛ یعنی این نظریه در سرحد تفسیرپذیری یا تفسیرناپذیری قرآن برای ظفربخشی به فهم‌پذیری و تفسیرپذیری قرآن شکل گرفته است و نه به عنوان نظریه زبان‌شناسانه.

۲. نظریه ویژگی محور

از دیگر دیدگاه‌ها درباره زبان قرآن کریم، که در قالب کلی زبان عرف خاص قرار دارد، نظریه زبان ویژگی محور است که به نام «زبان ویژه هدایت» متحول گردید. این دیدگاه، عرفی بودن زبان قرآن را می‌پذیرد و بیانگر آن است که این زبان با حفظ چارچوب‌ها و نظام ساختار زبانی عرف عام، از درون آن عبور می‌کند و ویژگی‌های ژرف ساختی متمایزکننده خود را نیز دارد.

نظریه زبان ویژگی محور، با توجه به سطوح و لایه‌های مختلف معانی و مفاهیم زبانی، زبان قرآن کریم را منحصر در عرف عام نمی‌داند، بلکه ویژگی‌هایی مانند سودمندی همگانی، سبک متمایز، فراگیری، اشتغال بر ظاهر و باطن و فراتاریخی بودن، ابعادی تازه به زبان قرآن می‌بخشند.

تبیین‌کننده این نظریه، با استشهاد به دیدگاه اندیشمندانی نظیر امام خمینی علیه السلام، علامه طباطبائی، شهید مطهری، حاج آقا مصطفی خمینی و آیت‌الله معرفت، اقوال این قرآن‌پژوهان را ناظر به ویژگی‌هایی پیش‌گفته برای زبان قرآن می‌داند (سعیدی‌روشن، ۱۳۸۹، ص ۱۷۷).

۲-۱. نقد و بررسی

نظریهٔ ویژگی‌محور یا زبان هدایت، بر اساس ویژگی‌های یادشده، زبان قرآن را نوعی عرف خاص می‌داند و با پذیرش اشتغال زبان قرآن بر اصول محاورات عقلانی (عرف عام) در پی آن است که زاویه یا زوایایی را برای برخورداری این کتاب از سطوح و لایه‌های معنایی مختلف بگشاید. بر پایهٔ این دیدگاه، منحصر دانستن وصف زبان قرآن و تقلیل آن به زبان عرف عام، راه را بر بسیاری از وجوه معنایی و جوانب هدایتی زبان قرآن می‌بندد؛ از این رو تلاش می‌شود تا با برشمردن برخی ویژگی‌های خاص قرآن، الهام‌بخشی آن برای خاص و عام، همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها و شرایط و ظروف تبیین گردد. بسیاری از مفسران و عالمان دینی، بر اساس تصریح روایات ائمه معصومان علیهم‌السلام این دسته از ویژگی‌های قرآن را به گونه‌های مختلف بیان کرده‌اند. بیشتر این ویژگی‌ها، برخاسته از ویژگی اصلی قرآن مجید، یعنی کتاب «دین خاتم» بودن، و متناسب با این ویژگی است. به دیگر سخن، تعلق این کتاب و هدایت‌های آن به عصر خاتمیت، مستلزم برخورداری از اوصافی مانند مانایی، فرازمان و فرامکان بودن و سود همگانی است.

نکنهٔ درخور تأمل اینکه ویژگی‌های یادشده، مربوط به محتوا و معارف قرآن هستند یا مرتبط با زبان آن؟ گویا بیشتر این ویژگی‌ها، برای درون‌مایه و معارف آیات ثابت است؛ هرچند که مابازای زبانی نیز دارند؛ یعنی گوینده قرآن که می‌خواهد معارف و پیام‌هایی هدایتگر را برای همیشه دوران و همه زمان‌ها و انسان‌ها بیان کند، می‌باید زبانی را برگزیند که تأمین‌کنندهٔ همهٔ این اهداف باشد. اکنون جای این پرسش است که برای تأمین این اهداف، زبان قرآن باید چه ویژگی‌ها و مؤلفه‌هایی داشته باشد؟ نظریات بیان‌شده دربارهٔ زبان قرآن، باید بر اساس پاسخی دقیق به این پرسش شکل گیرند.

گفتنی است که دربارهٔ وجه تسمیهٔ این نظریه نیز نکاتی قابل ذکر است. اگر مقصود از زبان دین و قرآن، تحلیل گزاره‌های دینی و کشف صفات عام و خاص آن است، نام‌گذاری زبان قرآن به زبان ویژگی‌محور، راست نمی‌آید؛ گویا گفته می‌شود: «زبانی است که ویژگی‌های خاص دارد»، درحالی‌که این مسئله، اصلی مسلم در رویکرد مطالعهٔ زبان‌شناسانه و یا فلسفهٔ زبانی به قرآن است. اگر در مقابل این پرسش که «زبان قرآن چه صفات و ویژگی‌های خاص و عامی دارد؟» گفته شود: «این زبان، ویژگی‌محور است»، تسمیهٔ مناسبی نخواهد بود.

۳. زبان فطرت

به گفتهٔ واژه‌پژوهان، لغت «فطر» به معنای ایجاد و ابداع کردن به گونه‌ای خاص است؛ یعنی نحوی

خاص از آفرینش (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۴۰). زبان فطرت، از دیگر نظریاتی است که یکی از مفسران معاصر دربارهٔ زبان قرآن بیان کرده است. *آیت‌الله جوادی آملی* در هیچ‌یک از آثار خود، برای تبیین مسئلهٔ زبان‌شناختی قرآن کریم، زبان آن را منحصر در فطرت معرفی نکرده؛ لیکن در جای‌جای آثار خود، با بیان اشارات و توضیحاتی در جهت اثبات فطری بودن تعالیم و آموزه‌های دینی و قرآنی، اصطلاح زبان فطرت را به کار گرفته‌اند. ایشان در این زمینه می‌نویسد:

جهانی بودن دین اسلام و زبان آن به این معناست که در فهم معارف دینی، نه فرهنگ خاصی لحاظ شده است و نه چیزی مانع آن است. پس تنها زبانی است که عامل هماهنگی جهان‌گستردهٔ بشری است. زبان فطرت، فرهنگ عمومی و مشترک همهٔ انسان‌ها در همهٔ اعصار و امصار است و هر انسانی به آن آشناست و هیچ فردی نمی‌تواند بهانهٔ بیگانگی با آن را در سر پروراند (*جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۷۸*).

ایشان در استدلال برای فطری بودن زبان قرآن، دو دلیل عمده می‌آورد:

۱. قرآن «تنزیل من رب العالمین» است؛ از این رو با تکوین و عالم هستی و عالمیان (فطرت انسان‌ها) هماهنگ است؛

۲. قرآن کتابی است جاودانه و هدف نزول آن، هدایت همگان است؛ از این رو باید به گونه‌ای سخن بگوید که همگان از فهم آن بهره‌مند شوند و تنها زبانی که فرهنگ مشترک انسان‌هاست، زبان فطرت است. نشانهٔ فطری بودن زبان قرآن این است که توانست *سلمان فارسی، صهیب رومی، بلال حبشی، اویس قرنی و عمار عربی* را در کنار رسول گرامی اسلام گرد هم آورد. علوم موجود در جهان، اعم از عقلی و نقلی، هر یک در رشته‌ای خاص تدوین شده و به گروه خاصی اختصاص دارد و همهٔ مردم، زبان این علوم را نمی‌فهمند و از آن بهره‌مند نمی‌شوند؛ اما زبان قرآن همگانی است، چون بر اساس فرهنگ مشترک آدمیان و دل و جان‌شان سخن می‌گوید» (*جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۲۴۱*).

۱-۳. نقد و بررسی

نظریهٔ زبان فطرت، از سوی برخی قرآن‌پژوهان معاصر، بررسی و نقد شده است؛ از این رو نخست به گزارش این نقد و بررسی پرداخته و در ادامه، اضافات و تکمله‌ای نیز ارائه خواهد شد. به باور ایشان، قرآن کریم با فطرت آدمی پیوند دارد؛ یعنی غایت قرآن، پرورش فطرت توحیدی است و محتوای بسیاری از آیات به نیازهای فطری نظر دارد. روش قرآن نیز که حاوی حکمت و موعظه است، سیراب‌کنندهٔ عقل و آرام‌بخش قلب است و هر گاه معارف قرآنی درست عرضه شوند، دل‌ها آن را می‌پذیرند؛ اما این امور، مستلزم فطرت نامیدن زبان قرآن نیست، بلکه توجه به فطرت، یکی از مؤلفه‌های زبان قرآن است (*ساجدی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۲*).

دامنهٔ تعالیم و آموزه‌ها و به تبع آن خطاباتش گاهی وسیع‌تر از قلمر و فطرت، همچون امور عقلی و استدلالات و براهینی از این دست، و گاه نیز فراتر از عقل و دریافت‌های عقلی همچون اخبار غیب و

عوامل آن و همچنین قیامت و حشر و نشر است. براین اساس انحصار زبان قرآن به فطرت، تمام نخواهد بود. گرچه لزوماً فطرت نیز می‌باید در این زبان اخذ و ملاحظه گردد که چنین نیز هست؛ اما اخذ و ملاحظه فطرت نیز نیازمند تبیین است. اگر منظور از اخذ، آن است که قرآن نسخه‌ای از آموزه‌ها و دریافت‌های پیشینی فطرت است و یا آنها را در خود دارد، باید گفت این وصفی برای آموزه‌ها و محتوای آن و نه لزوماً زبان آن می‌باشد و اگر منظور آن است که زبان قرآن ناظر به ویژگی‌های فطری است، نقطه آغازین پرسش زبانی ما این خواهد بود که زبان ناظر به فطرت چگونه زبانی است و چه ویژگی‌هایی دارد؟ پاسخ به این پرسش، از مقوله مباحث زبانی است که این مقاله متکفل پاسخ‌گویی آن است.

گرچه نظریات یادشده هریک بر وجه انحصار زبان قرآن را مطابق مکشوف و دیدگاه خویش قلمداد کرده‌اند، هریک از آنها با پذیرش تألیفی بودن زبان قرآن، تنها مؤلفه یا وجهی از زبان قرآن را بیان می‌دارند؛ زیرا چنان‌که پیش‌تر آمد، عرفی بودن زبان حداکثر بیانگر آن است که کلام قرآن از مقوله زبان خارج نیست و تحلیل و برداشت از آن تابع سیره عقلایی در تکلم و تفهیم و تفهیم است؛ همچنان‌که فطری بودن زبان قرآن نیز به‌تنهایی نمی‌تواند بیانگر حقیقت زبان قرآن و یا دربردارنده ویژگی‌های زبانی آن باشد. اگر مراد از آن معطوف بودن و توجه داشتن به مقتضیات فطرت است، لذا زبان باید ویژگی یا ویژگی‌هایی داشته باشد که اقتضای فطرت است و نظریات زبانی باید این ویژگی‌های زبانی را کشف و بیان کنند. به نظر می‌رسد زبان انگیزشی قرآن می‌تواند تأمین‌کننده این خلاً زبانی باشد و به عنوان مؤلفه‌ای محوری، نقش و جایگاهی ویژه احراز کند.

۴. زبان انگیزش

پیش از ورود به مباحث تفصیلی در تبیین زبان انگیزش، نخست به مفهوم انگیزش و همچنین مقصود از زبان انگیزشی می‌پردازیم. انگیزش، اسم مصدر انگیزیدن است و در لغت، به معنای تحریک و ترغیب، تحریض و هیجان آمده است (معین، ۱۳۶۴، ص ۱۶۸). این اصطلاح همان‌گونه که از معنای رایج آن برمی‌آید - به علت یا چرایی رفتار اشاره دارد. به‌طورکلی انگیزش را می‌توان به عنوان نیروی محرک فعالیت‌های انسان و عامل جهت‌دهنده آن تعریف کرد (سیف، ۱۳۷۷، ص ۳۳۶)؛ چنان‌که گفته‌اند: «انگیزش عبارت است از: نیرویی که موجب می‌شود اشخاص به شکل‌های مختلف رفتار نمایند» (مورهد، ۱۳۹۱، ص ۱۳۴). بر این مبنا روان‌شناسان انگیزش را فرایندهایی می‌دانند که در برانگیختن، جهت دادن و پایایی رفتار نقش‌آفرین هستند (پارسا، ۱۳۹۰، ص ۲۵). نظریات انگیزش نوعاً

در پاسخ به این پرسش که «علت رفتار چیست؟» شکل می‌گیرند. پژوهشگران انگیزش به مطالعه این موضوع می‌پردازند که چگونه رفتار نیرو می‌گیرد و چگونه به سمت اهداف خاصی هدایت می‌شود. هر گاه شرایط پیش‌آیندی را برای رفتار نیرومند و هدایت‌شده در نظر بگیریم، وارد قلمرو انگیزش شده‌ایم. پرسش‌های همیشگی در مطالعه انگیزش از این دست، هستند:

۱. محرک رفتار، دوام رفتار و پایان رفتار چیست؟

۲. چرا رفتارها از نظر شدت فرق می‌کنند؟

۳. در کدام انگیزه‌ها تفاوت‌های فردی گسترده وجود دارد و این تفاوت‌های انگیزشی چگونه پدید می‌آیند (مارشال ریو، ۱۳۷۶، ص ۶۵).

در جمع‌بندی این تعاریف می‌توان گفت که منظور از انگیزش در زبان، ارسال و به‌کارگیری محرک‌هایی است که عناصر، قوا و مکنونات انسان (مخاطب) را برمی‌انگیزند تا او را به معرفت یا گرایش یا رفتار خاص یا همه موارد متوجه سازند و و هدفی هماهنگ کنند که به عنوان کلام با خود دارد و مقصود متکلم است.

براین‌اساس زبان انگیزشی در بحث کنونی بدین معناست که خدای حکیم گوینده این کلام ارجمند، محرک‌ها و عواملی را در سخن خود به کار می‌گیرد، تا از رهگذر آنها، شنونده و مخاطب را به امر یا اموری فراخواند که مقصود و مطلوب اوست. این امر یا امور می‌تواند ذهنی و عاطفی، کشش‌ها و میل‌ها یا فعالیت‌ها و رفتارهایی باشد که در عالم خارج واقع می‌شوند.

تیین زبان انگیزشی قرآن کریم را ذیل دو بحث پی می‌گیریم: ۱. همسویی اوصاف قرآن با زبان انگیزش؛ ۲. زبان انگیزشی در تحلیل گزاره‌ای قرآنی.

۱-۴. همسویی اوصاف قرآن با زبان انگیزشی

آشنایی با برخی اوصاف عام قرآن، ما را به وصف یا مؤلفه انگیزشی بودن زبان قرآن رهنمون می‌سازد. در این بخش به طور خلاصه، برخی از این ویژگی‌ها را بیان و بررسی می‌کنیم:

۱-۱-۴. اعجاز قرآن

معجزه، از پدیده‌های ملازم و مقارن بعثت همه پیامبران است که نشان و گواه صدق رسالت آنان و اتصالشان به خداوند و ملکوت است. قرآن کریم شامل وجوه عدیده از اعجاز است؛ چنان‌که سیوطی، وجوه اعجاز آن را تا ۳۶ وجه برشمرده است (سیوطی، ۱۹۶۹، ج ۱، ص ۷). هریک از این وجوه نیز در

صورت اثبات اعجاز، حاوی و حامل عنصر انگیزش در همان وجه خواهد بود. برای نمونه، اعجاز علمی قرآن، دست‌کم در پنج زمینه اثبات و تبیین یافته است (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۶، ص ۹۳ به بعد). علامه طباطبائی در تعریف معجزه می‌آورد: «معجزه عبارت است از امری خارق عادت که بر تصرف ماورای طبیعت در طبیعت و امور عادی دلالت می‌کند. البته معجزه، مبطل امر عقلی و ضروری نیست» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۷۲).

وی در جای دیگر می‌نویسد: «معجزه یا آیه (برحسب اصل تسمیه) چنان‌که از لفظش پیداست، خارق عادت است که برای اثبات حق بودن و مقارن با تحدی تحقق پیدا می‌کند... معجزه هر چه باشد و به هر شکل اتفاق بیفتد، امری است که آن را می‌شناسیم» (همان، ص ۱۱۵ و ۱۱۶).

پیامبران الهی معجزه‌ای با خود می‌آوردند که متناسب با واپسین پیشرفت‌های بشر و هماهنگ با مهم‌ترین دغدغه‌ها و اشتغالات ذهنی آن عصر و دوره بود؛ مانند تناسب معجزه حضرت موسی علیه السلام با سحر ساحران و معجزات حضرت مسیح علیه السلام با طبابت طیبیان حاذق (سیوطی، ۱۳۸۴، ج ۱). آری، پیامبران آمدند تا از اطلاق طبیعت جلوگیری کنند و نگاه‌های خیره‌شده به ملک و طبیعت را برکنده و به ملکوت آسمان‌ها و زمین و حقایق ماورائی معطوف سازند و از این طریق، حیات بشری را در مسیر حقیقی و هدایت مقتضی با آفرینش و نهاد و فطرت آدمی قرار دهند (موسوی خمینی، ۱۳۶۸، ص ۸۹).

توجه به این معنا، به خودی خود، ضرورت انگیزش و فضای مغناطیسی حاصل از آن را به‌خوبی نمایان می‌سازد. بی‌شک، هر امر خارق عادت از جهت غیرمعمول بودنش، حد اقصایی از انگیزش دارد؛ زیرا انسان را به چالشی عمیق با همه اندیشه‌ها، باورها و نظامات رفتاری و گرایشی مألوف دچار می‌سازد. با این نگاه، معجزه نه‌تنها پدیده‌ای انگیزشی است، بلکه حاوی و حامل غایت قصوایی از انگیزش است؛ چون پیامبران بدون آن، نه‌تنها از سوی مردم تصدیق نمی‌شدند، بلکه ممکن بود که هیچ التفات و بذل توجهی به آنان صورت نگیرد.

وضع امت برخی پیامبران الهی، به گونه‌ای بود که نیاز به معجزات متکرر ضرورت داشت؛ برخی اقتراحی (به درخواست مردم) و برخی غیراقتراحی؛ چنان‌که قرآن کریم نه آیه و معجزه را برای موسای کلیم علیه السلام و امتش برمی‌شمارد: «وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ» (اسراء: ۱۰۱).

بر پایه مقدمات پیش‌گفته، هدف آغازین معجزات انبیا، ایجاد حالتی انگیزشی در مردم است که در نهایت، سبب تصدیق آنان از سوی مردم و ایمان به آنان می‌شد. از این‌رو انگیزش، از عناصر لاینفک معجزه به‌شمار می‌رود.

قرآن کریم، مهم‌ترین معجزه دین خاتم است. سیوطی، معجزات دیگر انبیای الهی را حسی و معجزه پیامبر اکرم ﷺ را عقلی معرفی می‌کند (سیوطی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۰). معجزه حسی با حواس ظاهری انسان درک می‌شود؛ مانند عصای حضرت موسی ﷺ؛ اما معجزه عقلی، تنها پس از تعقل و تفکر اعجاز آن روشن می‌شود؛ مانند قرآن کریم که از سنخ کلام و زبان است. راز این گزینش، پایداری و جاودانگی قرآن کریم و معجزه بودن آن برای همه اعصار و قرون و مردمان پس از بعثت رسول اکرم ﷺ است. شخصی از امام جعفر صادق ﷺ پرسید: چرا هر چه قرآن کریم بیشتر مطالعه و نشر می‌گردد، بر تازگی و طراوت آن افزوده می‌شود؟ آن حضرت فرمود: چون خدای والا آن را خاص زمان و یا مردمی نفرستاده است؛ پس در هر زمان و نزد همه مردمان تازگی دارد (ابطحی اصفهانی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۶۹).

بر خلاف امور عقلی، امور حسی زوال‌پذیر، قابل مشاهده و دارای ظرفیت الهام‌بخشی محدودی هستند. اعجاز قرآن کریم نیز مانند دیگر معجزات انبیای الهی، همه صفات و ویژگی‌های اعجاز را با خود دارد. انگیزش، عنصری جدایی‌ناپذیر از اصل معجزه است. اکنون با توجه به آنکه قرآن کریم از اساس کلامی و زبانی است، انگیزشی بودن این زبان نیز، امری بدیهی و روشن خواهد بود. این زبان، مؤلفه‌های عدیده‌ای را با خود دارد، ولی انگیزشی بودن از مهم‌ترین این مؤلفه‌ها و ویژگی‌هاست.

۲-۱-۴. یادآورندگی قرآن

یکی از ویژگی‌های قرآن کریم، «ذکر» بودن آن معرفی شده است. «ذکر» در لغت، به معنای احضار چیزی در ذهن، قلب یا بر زبان است. «ذکره الشیء» یعنی آن چیز را به یاد او آورد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۲). گاه نیز از باب مبالغه، به ابزار یادآورندگی «ذکر» می‌گویند؛ گویا این امر، یادآورنده وجود خارجی (ذکر) و مظهر آن است. اطلاق «ذکر» به قرآن نیز از همین باب است (مصطفوی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۳۲۰).

در برخی آیات، از قرآن کریم به «ذکر» یاد شده است. «وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ» (قلم: ۵۲)؛ «إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ» (تکویر: ۲۸)؛ «وَهَذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنْزَلْنَاهُ أَفَأَنْتُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ» (انبیاء: ۵۰)؛ «وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ» (یس: ۶۹). گاه نیز در قالب کلمه «ذکری» از قرآن یاد شده است: «كِتَابٌ أَنْزَلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ لِتُنذِرَ بِهِ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ» (اعراف: ۲). معنای «ذکری» مصدری است (نه اسم مصدری) که کثرت «ذکر» را می‌رساند؛ پس از آن هم بالاتر و بلیغ‌تر است. همچنین از قرآن به «تذکره» هم یاد شده است: «إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا» (مزمّل: ۱۹)؛ یعنی چیزی که به وسیله آن، شیء دیگر به

یاد آورده می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۲۹). اخبار، قصص و چگونگی بیان آنها در قرآن نیز ویژگی یادآورندگی دارد.

اساساً، یادآورندگی و یادآوری، پیوندی مستقیم با انگیزش دارد. آنچه به یاد آورده می‌شود، یا از مکنونات فطری است یا از علوم و معارف اکتسابی که به گونه‌ای مورد غفلت قرار گرفته‌اند. از این رو عاملی خارجی، آن را به یاد انسان می‌آورد.

عملیات جست‌وجو در مکنونات فطری و ذهنی، به وسیلهٔ عاملی ناشناخته در درون آدمی صورت می‌گیرد (جعفری، ۱۳۶۲، ص ۱۰۷)؛ اما انگیزشی که حاصل آن، این جست‌وجو و در نهایت، به یاد آوردن است، می‌تواند در قالب سخن یا هر پدیدهٔ دیگری باشد. «سخن یادآورنده» سخنی انگیزشی است. این یکی از ویژگی‌های زبان است که چنین انگیزشی را می‌تواند به دنبال داشته باشد.

هنگامی که قرآن مجید از سوی آورنده آن، «ذکر» یا «ذکری» - به معنای یادآورنده و یا بسیار یاد آورنده - خوانده می‌شود، زبان آن نیز انگیزشی خواهد بود. وقتی معنای یادآورنده، احضار شیء در ذهن و قلب یا سخن است، انگیزش برخاسته از زبان قرآن نیز ذهنی و قلبی است که بر زبان جاری می‌گردد.

۳-۱-۴. بشارت دهی و اندازگری قرآن

«بشارت» از مادهٔ «بشر» و «بشری» به معنای خبر مسرت‌بخش است. اصل «بشر» نیز به معنای رویه، پوست یا پوست صورت آمده است. گاه یک خبر، آنچنان فرح‌بخش و مسرت‌آور است که به پوست صورت و گونه طراوت می‌بخشد و آثار شادمانی را در آن جلوت می‌دهد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۲۶).

بر اساس برخی آیات، قرآن کریم وسیلهٔ بشارت و علت نزول آن نیز بشارت به مؤمنان است. قرآن کریم می‌فرماید: «قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَيَّ قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ» (بقره: ۹۷)؛ «وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَى لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُمْ بِهِ» (آل عمران: ۱۲۶)؛ «قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُبَيِّنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ» (نحل: ۱۰۲).

بشارت‌دهی و مسرت‌بخشی قرآن و انگیزش حاصل از آن، پیوند روشن و واضحی با زبان قرآن دارد. این بشارت‌های الهی در آیات وعد و پاداش به مؤمنان، توصیف بهشت، یاری رساندن خدا و جنودش به مؤمنان و ظفربخشی به آنها، در سراسر قرآن منتشر است؛ همچنان‌که یکی از صفات پیامبر رحمت نیز بشیر است. از دیگر ویژگی‌های قرآن که با انگیزش ارتباط دارد، خصوصیت اندازگری این کتاب آسمانی است. «انذار مصدر و به معنای ابلاغی [است] که همراه با ترساندن و حذر باشد» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۲۰۲). «انذار» معادل اخباری است که همراه با تخویف و ترساندن باشد

(راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۷۹۸). در آیات بسیاری، قرآن ابزاری برای حذر باش و ترساندن از عواقب معرفی می‌شود، مانند:

«وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مَبْرُوكٌ مُصَدِّقٌ لِّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا» (انعام: ۹۲)؛ «أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أَتَاهُمْ مِنْ نَذِيرٍ مِنْ قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ» (سجده: ۲؛ نیز رک: ابراهیم: ۴۴؛ شعراء: ۲۱۴؛ یونس: ۲؛ یس: ۷). در آیاتی دیگری نیز یکی از رسالت‌ها و مأموریت‌های پیامبر اسلام ﷺ، مندریت ایشان بیان شده است، نظیر «إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» (رعد: ۷).

بیم دادن و هشدار و ترس برآمده از آن، دلالت آشکاری بر زبان انگیزشی قرآن دارد. آیات بیانگر وعید به کافران، توصیف دوزخ، و سرگذشت عبرت‌آمیز اقوام و مغضوبان الهی در دنیا و محرومان از رحمت او، که در سراسر قرآن کریم انتشار دارند، حامل انگیزش‌هایی از این دست هستند و در شکل‌دهی زبان انگیزش نقش ایفا می‌کنند.

۴-۱-۱. موعظه بودن قرآن

«وعظ» به معنای یادآوری خیر و اموری است که قلب را نرم و پذیرنده می‌سازد (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۸۸). همچنین به معنای خیرخواهی همراه با تذکر عواقب است؛ یعنی یادآوری ثواب و عقابی که دل را نرم می‌گرداند (ابن‌منظور، ۱۴۱۲ق، ج ۷، ص ۶۶۶). وعظ همان زجر مقتدر با تخوف و یادآوری خیری است که دل را نرم می‌گرداند (همان، ص ۸۷۶).

به تصریح آیات، قرآن کریم موعظه یا مشتمل بر مواظ است: «هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ» (آل‌عمران: ۱۳۸)؛ «يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُم مَّوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ» (یونس: ۵۷؛ نیز رک: سبأ: ۴۶؛ مجادله: ۳؛ نحل: ۹۰؛ نور: ۳۴؛ مائده: ۴۶). این ویژگی قرآن کریم نیز همچون اوصاف پیشین، با موضوع انگیزشی بودن زبان قرآن پیوند دارد.

۴-۱-۵. غایت‌گرایی قرآن (هدایت)

هدف غایی همه ادیان، به‌ویژه دین اسلام، ایجاد تحول و دگرگونی در وجود انسان است، تا از وضع موجود به سوی وضعی مطلوب پیش رود (سعیدی‌روشن، ۱۳۸۹، ص ۱۹۲). این امر مهم، همان مفهومی است که قرآن کریم از آن به هدایت یاد می‌کند.

آیات بسیاری به گونه صریح یا با اشاره، هدف و غایت قرآن کریم و بعثت نبی اکرم ﷺ را هدایت بشر به سوی کمال غایی و قرب الهی معرفی کنند: «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ

الهُدَى وَالْفُرْقَانَ» (بقره: ۱۸۵)؛ «ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» (بقره: ۲)؛ «يَهْدِي بِهٖ اللّٰهُ مَنۡ اَتٰبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ اِلَى النُّورِ بِاِذْنِهٖ وَيَهْدِيهِمْ اِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ» (مائده: ۱۶).

غایت بودن هدایت، امری مسلم و یقینی است. انسان در حقیقت، موجودی است در حال رشد و دارای قابلیت‌ها، استعدادها و قوایی که باید در جهت صحیح و با روشی درست به فعلیت برسند. اقتضای وجودی انسان، حرکت اختیارمندانه به سوی کمال است؛ زیرا اراده و اختیار وی، تعیین‌کننده نهایی کمال اوست. با توجه با آشنایی با این ساختار وجودی انسان و دیگر ویژگی‌هایش، هدایت وی باید با چه «زبانی» انجام بگیرد؟ بی‌شک، اقتضات ذاتی انسان از سویی و امر هدایت از سوی دیگر، ویژگی برانگیزانندگی را برای زبان هدایت او ضروری می‌سازد؛ زیرا انسان است که باید به حرکت و جنبش درآید و راه پیش رویش را ببیماید، هرچند بسیاری از انسان‌ها از این رسالت وامانده‌اند یا به کلی از آن بی‌خبرند. عمر محدود آدمی و چگونگی سپری کردن آن، تأثیری به امتداد ابدیت در سرنوشت او خواهد داشت؛ از این رو خدای هدایتگر که در هدایت انسان به سوی مسیر صحیح حرکت غایی حریص است، باید زبانی را به کار گیرد که هم التفات و انجذاب و عزم و انگیزه را در انسان بشوراند، هم جهت و مسیر حرکت را فراروی او ترسیم سازد و این امر مهم، جز با ذکر، انذار، تیشیر، موعظه، وعده و وعید و امر و نهی تمام نمی‌آید. آری، اقتضای ذاتی هدایت انسان، به‌کارگیری زبانی انگیزشی در هدایت اوست. البته این انگیزش باید به اقتضای هدایت، مبتنی بر واقعیت باشد. گفتنی است که اوصاف پیش‌گفته قرآن کریم و اشتغال این کتاب بر معارفی که برانگیزانندگی دارند، به‌تنهایی مبین زبان قرآن نیست؛ اما از آنجاکه هدف غایی قرآن کریم، هدایت انسان‌هاست، این دست مفاهیم و معارف، ابزار و روش‌هایی هستند که برای رسیدن به این هدف غایی به کار گرفته شده‌اند. این امر، وصف یا مؤلفه زبانی مشترک میان همه موارد پیشین را رقم زده است که از آن به انگیزش یاد می‌کنیم. براین دست از معارف و اخبار و روش‌های به‌کار گرفته شده در قرآن، مؤلفه‌ای از زبان قرآن را نتیجه می‌دهد که انگیزش، وصف عام آن است.

۲-۴. زبان انگیزشی در گزاره‌های قرآن

بر پایه آنچه گذشت، مقدمات نظری برای شناسایی انگیزش، به عنوان مؤلفه‌ای محوری از مؤلفه‌های زبان کلی و تألیفی قرآن، تمام و روشن است؛ از این رو در ادامه، به تفصیل و شرح این زبان در قالب گزاره‌های قرآنی و تقسیمات آن می‌پردازیم.

گزاره‌های کلامی در یک تقسیم‌بندی کلی، بر دو گونه خبری و انشایی‌اند. تهانوی در این‌باره آورده است: جمله یا خبری است یا انشایی؛ زیرا اگر مابازای خارجی داشته که مطابق یا غیرمطابق با آن باشد، خبری و در غیر این صورت، انشائی است: «الجملة اماخبرية او انشائية؛ لانه ان كان لها خارج تطابقه او لا تطابقه فخبرية والا فانشائية» (تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۲۲۶).

۱-۲-۴. گزاره‌های انشاءای

در مقابل جملات خبری، عبارت‌ها و گزاره‌های انشایی قرار دارند. به گفته برخی، جمله انشایی، مرکب تامی است که قابل تصدیق و تکذیب نیست (خوانساری، ۱۳۷۷، ص ۶۸). بعضی دیگر در تعریف آن آورده‌اند: عبارات انشایی، متضمن انشا، یعنی امر و درخواست انجام فعل، نهی و درخواست ترک فعل، پرسش، امید و آرزو، تحسین و تعجب و... هستند (زرکشی، ۱۹۵۷، ج ۲، نوع ۴۵).

برخی علمای علم اصول، تفاوت انشا و اخبار را در مدلول تصدیقی، و آن را از حوزه مدلول استعمالی کلام، خارج می‌دانند. محقق خراسانی در بیان این معنا آورده است: «اگر مقصود از آوردن کلام، دلالت بر ثبوت نسبت یا نفی آن در عالم خارج یا ذهن باشد، کلام خبری است و چنانچه مقصود از کلام، ایجاد معانی به وسیله الفاظ و ثبوت تحقق معانی باشد، کلام انشایی است» (آخوندخراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۲).

سید خوئی نیز تفاوت گزاره‌های انشایی و خبری را در مراد استعمالی کلام می‌داند و می‌نویسد: اگر جمله به قصد حکایت از خارج گفته شود، اخباری است و چنانچه به قصد طلب و ایجاد امری در عالم اعتبار باشد، انشایی است؛ زیرا هیئت ترکیبی جمله خبری به مقتضای وضعیتش، علامت و نشانه این است که گوینده قصد دارد تا از وقوع یا عدم وقوع چیزی حکایت کند (خوئی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۸۷).

۲-۲-۴. گزاره‌های خبری

جمله‌های خبری، به گونه مستقیم از واقعیت گزارش می‌دهند یا آن را نفی می‌کنند؛ خواه آن واقعیت، وجود یک چیز یا صفت یا حالت یا عدم آن باشد؛ اخبار از یک واقعیت مشهود یا عینی باشد یا از امور مادی عالم یا مجردات؛ از درون انسان باشد یا از آفریدگار جهان؛ از پدیده‌های این جهان باشد یا جهان دیگر (سعیدی‌روشن، ۱۳۸۹، ص ۹۳).

برخی دانشمندان اصولی، مفهوم جمله خبری را قصد حکایت از وقوع و عدم وقوع آن می‌دانند، نه خود وقوع و عدم آن (خوئی، ۱۳۹۴ق، ص ۴۱۲). بیشتر علما نیز مفهوم جمله خبری را وقوع یا عدم وقوع چیزی می‌دانند که از آن خبر داده می‌شود.

۱-۲-۲-۴. عناصر انگیزش در گزاره‌های خبری قرآن

پس از بیان اجمالی گزاره‌های خبری و انشایی، به تبیین زبان انگیزشی در این گونه گزاره‌های قرآن می‌پردازیم. بی‌شک، گزاره‌های انشایی از اساس ویژگی انگیزشی دارند؛ یعنی انتخاب گزاره و سیاق انشایی در کلام، بیشتر به قصد ایجاد نوعی تأثیر و حالتی انگیزشی در مخاطب انجام می‌گیرد. براین اساس موضوع زبان انگیزشی در گزاره‌های انشایی درخور مناقشه نیست؛ اما انگیزشی بودن گزاره‌های خبری، موضوعی است که بررسی آن در ارتباط با زبان قرآن کریم، امری جوهری به نظر می‌آید. لذا انتشار عنصر انگیزش در گزاره‌های خبری، به شرح ذیل قابل بررسی و اثبات است:

الف) متکلم بودن خدا (خاستگاه الهی گزاره‌ها)؛

ب) مفاد، موضوع و پیام گزاره‌های خبری (مفاد انگیزشی گزاره‌ها)؛

ج) سیاق انگیزشی گزاره‌ها؛

د) همراهی با ادات انگیزش‌زا.

الف) متکلم بودن خدا (خاستگاه الهی گزاره‌ها)

انسان‌ها دارای قوای شناختی و نیز مدارج و مراتب معرفتی متفاوتی هستند. از سوی دیگر، راه دسترسی به برخی اقوال و آرای دارای ضریب صحت و معرفت حقیقی، مسدود نیست؛ اما تردید و ترس از فرو رفتن در گمراهی‌ها و اشتباهاتی که می‌تواند سرنوشت آدمی را فقط در حیات محدود دنیایی‌اش رقم بزند، همواره دغدغه‌ای گران پیش روی بشر بوده و آفریدگار هستی نیز به این امر مهم اشراف و آگاهی داشته است. ارسال رُسل و بعثت انبیا برای تدارک این خلأ و نیاز بشر بوده است؛ اما آنچه قرآن کریم را از دیگر کتب آسمانی ممتاز می‌سازد، ویژگی کلام خدا بودن الفاظ و حروف کلام آن است؛ خدایی که علم مطلق، قدرت مطلق، حکمت بالغه و تمامی خیر است. براین اساس، انسان با قرار گرفتن در برابر جذبه‌های کلام الهی، حقایق را به‌درستی و از متقن‌ترین و ناب‌ترین منبع و مرجع علمی و حکمی دریافت می‌کند. وقتی او علو شأن و مقام رفیع و منبع ذات پروردگار را دریابد و خود را در ارتباط با آن منبع قدسی رفیع احساس کند، صحت و صدق گزاره‌ها و اهمیت دریافت و فهم آن را از عمق جانش می‌فهمد. انسان می‌تواند نسبت به دریافت کلام از افراد مادون خود بی‌اعتنا باشد یا هنگام شنیدن سخن افراد هم‌عرض و هم‌طبقه خود، تشکیک و تردید کند یا آنها را مهمل انگارد؛ ولی دریافت کلام از مقام عالی‌تر، تأثیری دیگر در وجود او دارد؛ به‌ویژه آنکه این سخن از سوی آفریدگار و مالک مملکتی باشد که همه اسمای حسنا و خیرات و سداد را با خود دارد. در این هنگام، انسان طاق جان خود را به مصاف

آورده و با تمام خشیت و دقت، سخن آسمانی خدا را دریافت می‌دارد؛ کلامی که اگر بر کوهی فرو فرستاده می‌شد، کوه از بیم خدا، فروتن و فرو پاشیده می‌گردید: «لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْنَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ» (حشر: ۲۱).

شأن و علو مقام گوینده، مخاطب را در حالت و فضای انگیزشی قرار می‌دهد. مقام منیع، رفیع و بی‌بدیل هستی‌آفرین و نسبت او با انسان وی را در چنین فضایی قرار می‌دهد.

ب) مفاد، موضوع و پیام گزارهای خبری (مفاد انگیزشی گزارها)

انسان در طول شبانه‌روز، گونه‌های مختلفی از گزاره‌های خبری را می‌شنود یا می‌خواند؛ اما در بسیاری از آنها، کمتر درنگی نمی‌کند و بر آنها وقعی نمی‌نهد. در مقابل، به برخی اخبار دارای اهمیت توجه می‌کند و بعضی خبرها نیز بر او تأثیر می‌گذارند؛ اما خود این تأثیرها، مراتبی دارد: بسیاری از آنها در مقایسه با غیر، ناچیز و اندک‌اند و برخی نیز حواس آدمی را به کلی جلب می‌کنند؛ مانند گزاره‌های مهم خبری با مضمون بسیار مسرت‌بخش یا اندوهناک. در این‌گونه گزاره‌ها، صرف مفاد و موضوعات می‌توانند نقش انگیزشی داشته باشند. برای مثال، اعلام نزدیک شدن زمان امتحان برای دانشجو، بار انگیزشی فراوان و نهفته‌ای دارد.

براین‌اساس درنگ در خبرهای قرآنی و مفاهیم آن نیز بار انگیزشی مفاد اخبارات این کتاب ارجمند آسمانی را بر ما روشن می‌سازد. این امر مهم، به‌تنهایی می‌تواند موضوع رساله یا تحقیقی دامنه‌دار باشد؛ اما، به بیان چند نمونه از اخبارات قرآنی بسنده می‌کنیم.

یکم. بیان حقایق کیهانی

مقصود از حقایق کیهانی، همان آیات آفاقی است که آیه «سَتُرَبِّهُمُ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ» (فصلت: ۵۳) بدان اشاره دارد. «آیات» به معنای نشانه‌های الهی است که در یادکرد قرآنی، دربردارنده مفهوم معجزه نیز هست. آیات آفاقی و نشانه‌های کیهانی در عالم واقع و عین، قابل مشاهده و بررسی‌اند. یادکرد قرآن از این نشانه‌ها، صیغه یادآوری و تأمل‌انگیزی دارد؛ زیرا صرف‌نظر از بیان قرآن، هنگامی که انسان با حقایق کونی و کیهانی هستی آشنا می‌شود، از آنها به شگفتی‌های آفرینش و هستی یاد می‌کند. این شگفت‌انگیزی، برخاسته از وسعت، عظمت، دقت و پیچیدگی‌های آفرینش است که به محض روشن شدن، سطوح نخستین و لایه‌های درونی روان انسان را شگفت‌زده و متحیر می‌گرداند.

گفتمنی است که آیات و گزاره‌های خبری فراوانی درباره حقایق کونیه و مسائل کیهان‌شناسی وجود دارد. از این‌رو برای نمونه، به برخی آیات و نقش انگیزشی آنها اشاره می‌کنیم. یکی از گزاره‌های خبری

قرآن در بیان حقایق کیهان‌شناسی، آیات بیانگر برافراشتن آسمان‌هاست، مانند: «اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ» (رعد: ۲)؛ «إِنَّ اللَّهَ يُمَسِّكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِن زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا» (فاطر: ۴۱).

این آیات، در بستر شمارش نشانه‌ها و نعمت‌های الهی‌اند، تا مردم به لقای خدا ایمان آورند و ناتوانی دیگران را در آفرینش چنین مخلوقاتی دریابند. واژه «عمد»، جمع «عمود» و به معنای ستون است. جمله «ترونها» نیز دو گونه تفسیر شده است:

۱. صفت برای «عمد» باشد؛ یعنی آسمان‌ها را بدون ستون‌های دیدنی برافراشتیم؛
 ۲. «بغیر عمده» متعلق به جمله «ترونها» باشد؛ یعنی همان‌گونه که می‌بینید، آسمان بدون ستون است. برخی نیز جمله «ترونها» را معترضه دانسته و همین معنای دوم را پذیرفته‌اند؛ اما این تفسیر دوم، خلاف ظاهر آیه است؛ چون لازمه آن تقدیم و تأخیر است (رضایی‌اصفهانی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۹).
- برخی مفسران معاصر، در تفسیر این آیات به برخی اسرار علمی آن اشاره می‌کنند و آن را از معجزات علمی قرآن مجید می‌دانند.

آیت‌الله مکارم شیرازی در راستای ترجیح تفسیری که «ترونها» را صفت «عمد» می‌داند، چنین می‌نویسند:

مقید ساختن «عمد» به «ترونها»، بیانگر آن است که آسمان ستون‌های مرئی ندارد؛ یعنی آسمان ستون‌هایی دارد که قابل رؤیت نیست... این تعبیر لطیفی است و به قانون و نیروی نامرئی جاذبه و دافعه اشاره دارد که همچون ستونی بسیار نیرومند، کرات آسمانی را در جای خود نگه داشته است» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۵۵۴).

برخی دیگر از اندیشمندان، ضمن تفسیر این دو آیه، با بیان نکته لطیفی در تعبیر «عمد» نوشته‌اند: بی‌شک باید میان ستون که تکیه‌گاه و نگاه‌دارنده است، با جسمی که بر آن تکیه کرده است، تناسب وجود داشته باشد و محاسبه کامل و دقیقی رعایت شود؛ یعنی هر اندازه که جسم سنگین‌تر است، باید ستون نیز به همان مقدار دارای قدرت و مقاومت بیشتری باشد. بنابراین نیروی جاذبه و دیگر قوانین مربوط به این حرکت اجرام، با نظامی دقیق و مهندسی مخصوصی محاسبه شده‌اند، تا بتواند در طی میلیاردها سال، هریک از آنها را در ارتفاع و مدار معینی نگاه بدارد (نوری همدانی، ۱۳۸۶، ص ۵۵-۵۶).

بر پایه تفسیر پیش‌گفته، لطافت و اعجاز‌آمیزی تعبیرات قرآنی روشن می‌گردد. آیات یادشده، افزون بر آنکه موضوع و مفاد خبری برانگیزاننده و توجه‌انگیز دارند، به‌کارگیری ضمنی عنصر ابهام در ترکیب «بغیر عمده ترونها» بسیار سودمند بوده و در جلب کنجکاو و اعجاب مخاطبان تأثیر بالایی دارد که خود نشان‌دهنده زبان انگیزشی این گزاره‌هاست. اوج شگفت‌انگیزی و تحریک‌آمیزی این‌گونه آیات و

گزاره‌ها، زمانی روشن می‌گردد که پدیدهٔ اعجاز علمی قرآن و موارد مسلم آن، که امروزه کشف و اثبات شده است، بررسی و تحلیل گردد. مطالعات دامنه‌دار و اعجاب‌آور بسیاری از اندیشمندان و متخصصان، گواه این مدعاست.

بیشتر دانشمندان و مفسران، پس از بررسی این گونه آیات، تعبیری مانند شگفت‌آمیز، اعجاب‌آور و محیرالعقول را به کار برده‌اند و می‌برند که بر اثر انگیزشی این گزاره‌های خبری قرآن، دلالتی آشکار دارد. همچنین آیات متضمن حرکت وضعی و انتقالی زمین (ر.ک: مرسلات: ۲۵؛ شمس: ۶؛ نمل: ۸۹؛ نبأ: ۷؛ نحل: ۱۵؛ انبیاء: ۳۱؛ لقمان: ۱۰؛ ملک: ۱۵؛ فصلت: ۱۱) و انواع حرکات آن (ر.ک: زخرف: ۱۰؛ طه: ۵۳؛ نبأ: ۶؛ بقره: ۲۲). یا کروی بودن زمین (ر.ک: معارج: ۴۰؛ اعراف: ۱۳۷؛ صافات: ۵). نیز آیات بیانگر وجود موجودات زنده در آسمان‌ها (ر.ک: الرحمن: ۲۹؛ نحل: ۴۹؛ اسراء: ۴۴؛ طلاق: ۱۲؛ انبیاء: ۴؛ صافات: ۶-۸) یا فرجام جهان (ر.ک: رعد: ۲؛ تکویر: ۱-۲؛ قمر: ۱؛ انفطار: ۱-۲؛ فرقان: ۲۵؛ مرسلات: ۹؛ طور: ۹؛ قارعه: ۵؛ نباء: ۲۰؛ واقعه: ۵-۶؛ مزمل: ۱۴؛ حاقه: ۱۴)، از موضوعات مهم کیهان‌شناسی هستند که ارائه و بررسی آنها از حوصلهٔ این نوشتار خارج است.

دوم. بیان جوانب پنهان هستی

بر پایهٔ رهنمودهای قرآنی، پهنه و گسترهٔ هستی بسیار فراتر از عالم ماده و طبیعت است. قرآن مجید در یک تقسیم‌بندی کلی، هستی را به دو عالم غیب و شهادت قسمت می‌کند. این کتاب آسمانی، هم از موجودات عالم شهادت که مشهود و مرئی ما هستند نام می‌برد و شگفتی آفرینش آنها را بیان می‌کند، هم از موجودات عالم غیب، نظیر جنیان و فرشتگان و کارگزاران غیبی هستی؛ چنان‌که از دنیا و آخرت و نسبت میان آن دو نیز یاد می‌کند. معرفی همهٔ این عوالم و موجودات، برای انسان خصوصیت انگیزشی ویژه‌ای را به همراه دارد که تنها برخاسته از مقام فاعل و معرفی‌کنندهٔ آن، یعنی خدای والا نیست، بلکه موضوع و مفاد خبر و چگونگی ارائهٔ آن نیز به‌خودی‌خود برای انسان برانگیزانندگی دارد. موضوع عالم غیب، دست‌کم در ۳۴ آیه یاد شده است که بیشتر آنها گزاره‌های خبری هستند. صرف بیان وجود عالمی پنهان و پوشیده از مخاطبان، حالت انگیزش و حس کنجکاوی را در آنها ایجاد می‌کند. همچنین انحصار علم غیب به خدای سبحان، عطش و ولع برای شنیدن اخبار غیبی از مقام ربوبی را در انسان دوچندان می‌سازد. خبردهی فرشتهٔ وحی و پیامبر اکرم ﷺ از برخی امور غیبی نیز تمام وجود انسان را متوجه این مطالب می‌کند.

عالم غیب، حقیقت است و ایمان به آن واجب. این امر، به‌خودی‌خود انسان را در ولع و تب و تاب

دریافت‌هایی از آن قرار می‌دهد؛ اما اشاره به بخش پنهان هستی، همراه با به‌کارگیری عنصر اجمال در خبر، از مؤثرترین روش‌ها در ایجاد انگیزش و کنجکاوای است. قرآن کریم نیز به‌خوبی از این عنصر بهره برده است. برخی آیات اخباری متضمن ابعاد وجودی ملائکه و کارگزاران غیبی، چنین‌اند:

- حمل وحی و ارسال آن برای پیامبران: «يُنزِلُ الْمَلَائِكَةُ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَنْ أَنْذِرُوا أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاتَّقُونِ» (نحل: ۲)؛

- یاری رساندن فرشتگان به مجاهدان خدا: «أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُمِدَّكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُنزَلِينَ» (آل‌عمران: ۱۲۴)؛

- ملائکه، خزانه‌داران دوزخ: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ» (تحریم: ۶)؛

- عصمت ملائکه: «لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ» (تحریم: ۶)؛

- قبض ارواح به وسیله ملائکه: «الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ» (نحل: ۳۲)؛

- وجود دیگر کارگزاران هستی: «فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا وَجُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا» (احزاب: ۹)؛

بی‌شک خبر از موجوداتی نامرئی که با چشم سر دیده نمی‌شوند و بیان مستدل و مؤکدگونه مأموریت‌ها و کارکردهای آنها در اداره امور عالم و حیات انسانی، برای مخاطب بسیار برانگیزاننده است؛ به‌ویژه آنکه بسیاری از ابعاد وجودی و امور دیگر آنها، برای مخاطب مکتوم و پنهان و مبهم است.

سوم. بیان رستاخیز و ویژگی‌های آن

جهان آخرت و روز رستاخیز و نیز برخی مراحل و کیفیات آن، از جمله موضوعاتی است که گزاره‌های خبری قرآن مجید به گونه درخور توجهی به آن پرداخته‌اند؛ موضوعی که برای انسان، در غایت ابهام است؛ اما به لحاظ پیوستگی فرجام و سرنوشتش با آن، نقش بسیار مهم و تکان‌دهنده‌ای دارد. بی‌تردید خبردهی از چنین امر مهم و مؤثری در سرنوشت و غایت آدمی، بسیار برانگیزاننده است و به‌خودی‌خود، همه فکر و حواس و قوای معرفتی وی را مشغول می‌دارد.

عمده‌ترین و مهم‌ترین تعبیرات قرآنی از معاد و رستاخیز، در هشت عنوان احصا شده است: قیام‌الساعة: رستاخیز (روم: ۱۲)؛ احیاء الموتی: زنده شدن مردگان (حج: ۶)؛ بعث: برانگیختن (حج: ۷)؛ حشر: جمع کردن (حجر: ۲۵)؛ نشر: گستردن (فاطر: ۹)؛ معاد: بازگشت به سوی خدا (اعراف: ۲۹)؛ لقاء رب: دیدار پروردگار (یونس: ۴۵)؛ رجوع: بازگشت به سوی او (عنکبوت: ۵۷).

در این بخش برانگیزانندگی مفاد و موضوع این‌گونه گزاره‌های خبری قرآنی مقصود است. بر اساس نظام جز او پاداش بیان‌شده از سوی قرآن کریم، موضوع معاد و برخی از کیفیات آن، اهمیت و تأثیر بسزایی در سرنوشت ابدی انسان دارد. پس انگیزشی بودن موضوع و مفاد این‌گونه گزاره‌های خبری، بسیار روشن است.

چهارم. بیان معجزات و کرامات انبیا

از دیگر خبرهای قرآنی که به لحاظ موضوع و مفاد، جانب انگیزشی جدی و انکارناپذیری را در مخاطب پدید می‌آورد، گزاره‌های خبری بیانگر معجزات و کرامات انبیا و اولیای الهی است. با ملاحظه قائل و متکلم نوع اخبار و گزارش‌هایی که اموری خارق عادت را پیش‌روی مخاطب جلوه‌گر می‌سازد اموری که اوج قدرت لایزال و علم لایتناهی و فاعلیت بلامنازع مخبر و مخبرعنه را بیان می‌دارد، قوای ادراکی، احساس و التفات و توجه مخاطب را به گونه‌ای خاص به خود معطوف می‌کند. این‌گونه گزاره‌ها هم در ایجاد و تغییر نگرش‌ها و هم در ایجاد و تغییر باورها نقش بی‌بدیلی دارند؛ لذا این‌گونه گزاره‌های خبری قرآن نیز، به صرف خبر و موضوع و رویداد، ویژگی انگیزشی دارند.

بی‌شک برشماری همه آیات مزبور، از مجال اندک این نوشتار بیرون است، از این‌رو به نام بردن برخی نمونه‌ها بسنده می‌کنیم:

- معجزات نه‌گانه حضرت موسی علیه السلام: «وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ فَمَا كَانَ مِنَ الْقَائِلِينَ إِذْ جَاءَهُمْ» (اسراء: ۱۰۱). تفصیل این معجزات و کرامات در برخی سوره‌ها و با بیانی کاملاً انگیزشی آمده است (ر.ک: نمل: ۱۲-۱۳؛ یونس: ۸۸؛ اعراف: ۱۰۴-۱۰۸ و ۱۳۳؛ شعراء: ۴۵-۴۶)؛

- زنده شدن پرندگان به وسیله حضرت ابراهیم علیه السلام: «وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوْ لِمَ تُؤْمِنُ قَالِ بَلَىٰ وَوَلَاكِن لِّيُطَمِّنَنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا» (بقره: ۲۶۰)؛

- شکافته شدن کوه و بیرون آمدن ناقه از آن به دستور حضرت صالح علیه السلام: «وَالِئِذَا أَنشَأْنَا مِنْكُمُ طَائِفًا لِّمَدْيَنَ لَّيْسَ فِيهَا مَأْسُومٌ وَلَا نَكْرَهٌ وَلَا تُشْعِرُونَ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ فَرَأَىٰ بُرْجَ الْمَدْيَنَ وَيَجْعَلُ يَدَيْهِ سِكِّينًا فَاتَّخَذَ مِنْهُنَّ عُثْقًا ذَاتَ أُنْفُسٍ كَمَا يُتْلَىٰ فِي أُورْشَلِيمَ» (سجده: ۶۴-۶۵)؛ شعراء: ۱۵۴-۱۵۷).

- کشتی نجات بخش حضرت نوح علیه السلام: «فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنْ اصْنَعْ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحَيْنَا فَإِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُورَ» (مؤمنون: ۲۷)؛ نیز ر.ک: نمل: ۳۲-۴۰؛ کرامات حضرت سلیمان؛ آل‌عمران: ۳۸-۴۱؛ بچه‌دار شدن حضرت زکریا علیه السلام؛ به‌رغم کبر سن و نازایی همسر؛ انبیاء: ۸۷-۸۸؛ زندگی حضرت یونس علیه السلام در شکم ماهی؛ مریم: ۱۶-۲۲؛ ولادت شگرف حضرت عیسی علیه السلام).

آری، همه گزاره‌های خبری بیانگر رخداد‌های شگرف و کرامات و معجزات انبیا و اولیای الهی، به لحاظ مفاد و موضوع خبر و به‌خودی‌خود، ویژگی برانگیزانندگی دارند.

ج) سیاق انگیزشی گزاره‌ها

چگونگی پردازش و بیان حقایق و معارف قرآنی، از عناصر مهم در تبیین و شناخت زبان انگیزشی قرآن کریم است. ویژگی اعجاز این کتاب آسمانی، ذوجوه است؛ اما اعجاز ادبی و هنری، از مهم‌ترین وجوه آن است که از دیرباز، محل وفاق قرآن‌پژوهان بوده و در بررسی و کشف و تبیین این وجه، قلم‌فرسایی‌ها و نظریه‌پردازی‌ها و مطالعات دیرینی داشته‌اند.

بی‌تردید به‌کارگیری عناصر ادبی و هنر در هر زبانی، به هدف اثرگذاری و رخنه در ذهن و ضمیر مخاطب است. مبحث سیاق انگیزشی گزاره‌های قرآنی، به چگونگی بهره‌برداری قرآن کریم از عناصر ادبی و هنری در القای مفاهیم و پیام‌ها به مخاطب نظر دارد؛ از این‌رو در پی تفسیر و تفصیل وجوه فصاحت و بلاغت و صنایع ادبی به‌کاررفته در قرآن کریم نیست.

بسیاری از گزاره‌های خبری قرآن مجید، افزون بر داشتن قالب خبری، با اسلوب و سیاقی عرضه شده‌اند که از قصد ایجاد نوعی انگیزش و اثربخشی مضاعف در مخاطبان حکایت دارند. قصه‌گویی و داستان‌سرایی، به‌کارگیری امثال و حکم، الگوبردازی و تصویرسازی و...، بسترها و قالب‌ها و اسلوب‌هایی هستند که وقتی گزاره‌های خبری صرف در آنها ارائه گردد، افزون بر وجه خبری، صبغه انگیزشی و اثرگذاری خاصی را به خود می‌گیرند و جانب انگیزشی در آنها برجسته می‌گردد.

د) همراهی با ادات انگیزشی‌زا

از دیگر عناصر انگیزش در گزاره‌های خبری قرآن مجید، چگونگی ارائه خبر از سوی مُخبر و به‌کارگیری برخی ادوات زبانی در گزاره‌های خبری است که می‌تواند بُعدی فراتر از خبر را در این‌گونه گزاره‌ها داشته باشد. به باور ادیبان و اندیشوران علم بلاغت، گزاره‌های خبری برخوردار از برخی ادوات تأکید و انشاء، به قصد تأثیرگذاری بر مخاطب به کار گرفته می‌شوند. این‌گونه گزاره‌ها، در بردارنده قطعیت خود خبر یا مقاومت‌گیرنده و شنونده در باورکردن مضمون آن و خارج ساختن او از شک و ابهام است؛ از این‌رو در زمره گزاره‌های انشایی در معنای بلاغی قرار می‌گیرند (سیوطی، ۱۹۶۹، ج ۳، ص ۳۲۱)؛ زیرا این دسته از گزاره‌ها، تنها حاوی خبر صرف نیستند، بلکه در بردارنده خبر و صور و ادوات تأکیدی و تأثیرگذار دیگری نیز هستند که قصدی انشایی را با خود به همراه دارند. در واقع، گزاره‌های خبری صرف در قرآن یافت نمی‌شوند یا به‌ندرت یافت می‌شوند.

آری، از دیگر عناصر انگیزش در گزاره‌های خبری قرآن، محفوف بودن آنها به ادواتی است که به جمله خبری، بار انشایی و انگیزشی می‌بخشد. اسلوب‌های بیان گزاره‌های خبری، دست‌کم با سه شکل و اسلوب به مخاطب القا و عرضه می‌شوند:

یکم. اسلوب ابتدایی

به‌کارگیری این شیوه، زمانی است که مخاطب نسبت به مضمون خبر، خالی‌الذهن است و درباره حکم گزاره و مضمون آن، موضعی خاص ندارد؛ نه نفیاً و نه اثباتاً؛ یعنی گزاره خبری، صرف خبر است، نه بیشتر و نه کمتر.

دوم. اسلوب طلبی

به‌کارگیری این روش، هنگامی است که مخاطب نسبت به حکم و مضمون خبر، شک دارد. از این رو استفاده از ادوات تأکید و انشاء در مضمون خبر، به او کمک می‌کند، تا از این دو دلی و حالت شک بیرون آید و بر تردیدش فایق گردد و به یقین برسد.

به نظر می‌رسد وجه اطلاق «طلبی» به این اسلوب، هم طلبی است که برای خروج از دودلی در مخاطب وجود دارد و هم طلب و انشایی است، از جانب گوینده آن افاقه مخاطب بر هرگونه تردید و تردد می‌باشد.

سوم. اسلوب انکاری

به‌کارگیری این شیوه خبری، وقتی است که مخاطب، حکم و مضمون خبر را نمی‌پذیرد؛ از این رو باید در کلام، تأکیدی متناسب با نحوه و میزان شدت و ضعف انکار او آورده شود. برای نمونه، خدای حکیم در پاسخ منکران رزق و روزی آسمانی، با لحنی مؤکد چنین می‌فرماید: و روزی شما و آنچه به شما نوید می‌دهند، در آسمان است؛ پس سوگند به پروردگار آسمان و زمین که این سخن، به همان‌گونه که سخن می‌گویند، راستین است: «وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ فَوَرَبَّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنْطِقُونَ» (ذاریات: ۲۲-۲۳). در این آیه، دست‌کم سه عنصر تأکیدی «قسم»، «ان» و «ان» به کار رفته است، افزون بر آنکه، عبارت «إِنَّهُ لَحَقٌّ» نیز بر مطابقت مضمون با واقع تأکید دارد.

بر پایه آنچه گذشت، می‌توان گفت که بیشتر گزاره‌های خبری قرآن، افزون بر صرف خبر، عناصر و ادواتی از تأکید را به همراه دارند که به هدف ایجاد نوعی انگیزش و در راستای شک‌زدایی، انکارستیزی و یا تغییر باور مخاطب نسبت به مضمون خبر به کار رفته‌اند.

- در اینجا، به گونه چکیده و فهرست‌وار، نمونه‌هایی قرآنی از به‌کارگیری این عناصر و ادوات بیان می‌شود:
- تأکید «ان»، مانند فرموده قرآن در نکوهش تَبذیر: «إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ» (اسراء: ۲۷)؛
 - «لام» ابتداء، مانند آیه بیانگر اخلاق نبوی: «وَ أَنْتَ لَعَلَىٰ خَلْقٍ عَظِيمٍ» (قلم: ۴)؛
 - «أَمَّا» شرطی، نظیر آیات: «فَأَمَّا مَنْ أُعْطِيَ وَاتَّقَىٰ وَصَدَّقَ بِالْحَسَنَىٰ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَىٰ وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَىٰ وَكَذَّبَ بِالْحَسَنَىٰ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَىٰ» (لیل: ۵-۱۰)؛
 - «قَدْ» تأکید، مانند آیه «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّىٰ» (اعلی: ۱۴)؛
 - «سین»، نظیر این فرموده الهی: «أُولَئِكَ سَبَّرَ حَمَهُمُ اللَّهُ» (توبه: ۷۱)؛
 - ضمیر فصل، مانند آیه «إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْخَالِقُ الْعَلِيمُ» (حجر: ۸۶)؛
 - حروف ویژه قَسَم، مانند حرف «واو» در آیه «وَالْعَصْرِ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ» (عصر: ۱-۲) و حرف «تاء» در آیه «وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ بَعْدَ أَنْ تُوَلُّوا مُدْبِرِينَ» (انبیاء: ۵۷)؛
 - «نون» تأکید خفیفه و ثقلیه، نظیر آیه: «قَالَتْ فَذَا لَكِنَّ الَّذِي لُمْتُنِي فِيهِ» (یوسف: ۳۲)؛
 - حرف تنبیه «ألا»، مانند آیه: «الْإِنِّ أَوْلِيَاءَ لِلَّهِ لَأَوْفَّ عَلَيْهِمْ وَوَلَاهُم يَحْزَنُونَ» (یونس: ۶۲)؛
 - حروف زائده که کاربردهای فراوانی دارند، مانند حرف اضافه «لا» در آیه «فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ» (واقعہ: ۷۵) و «من» در سیاق استفهام انکاری: «هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرْزُقُكَ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ» (فاطر: ۳) و حرف اضافه «باء» در آیه «وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ» (بقره: ۷۴)؛
 - تکرار فعل، نظیر این فرموده خداوند سبحان: «وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا» (نبا: ۹-۱۱)؛
- بی‌تردید آیات و گزاره‌های خبری یادشده، صرف‌خبر نیستند و عناصری از انگیزش را با خود دارند. به دیگر سخن، سیاق تأکیدی، این‌گونه گزاره را از حالت خبری صرف خارج ساخته است و این آیات به هدف ایجاد تأثیر و انگیزش‌هایی در مخاطب بیان شده‌اند.

۵. زبان انگیزشی قرآن و نظریهٔ ابرازگرا

به نظر می‌رسد یکی از دلایل مغفول ماندن بعد انگیزشی زبان قرآن در پژوهش‌های پیشین و عدم تبیین آن، دغدغهٔ تداعی نتایج حاصل از نگاه ابرازگرایانه و احساس‌انگاری زبان دین و ترتب آثار آن بر قرآن و زبان آن است. از این‌رو ضروری است ضمن بررسی اجمالی به پاسخ آن نیز بپردازیم.

دیدگاه پوزیتیویسم منطقی با مبنای اصالت حس و تجربه سبب ظهور و بروز نظریاتی در قلمرو زبان دین گشت که گزاره‌ها و مفاهیم دینی را از اساس غیر معرفت‌بخش و فارغ از «واقع» و مابازای

نفس‌الامری نشان می‌داد. دیدگاه احساس‌گرایی یا ابراز‌گرا در زمرهٔ این نظریات است و ای، آ. ریچاردز و برتراند راسل نخستین کسانی بودند که این نظریه را مطرح کردند؛ اما در دنیای انگلو ساکسون‌آیر و استیونسن آن را توسعه دادند (هیر، ۱۳۸۳، ص ۲۰).

آیر با تأثیرپذیری از پوزیتیویسم منطقی، معتقد بود که هر گزارهٔ معنادار، در یکی از این دو مقوله می‌گنجد:

الف) گزاره‌های تحلیلی که به گونهٔ ضروری صادق‌اند، مانند قضایای منطقی و ریاضی؛
 ب) گزاره‌های ناظر به واقعیت تجربی که معنا و صدق آن را تحقیق‌پذیری تجربی آشکار می‌کند (باربور، ۱۳۷۴، ص ۱۵۲).

وی پس از این تفصیل مدعی شد که گزاره‌های فلسفه یا جملات متافیزیکی و اخلاقی و الهیاتی، تنها بیانگر عواطف و هیجانات هستند و صدق و کذب دربارهٔ آنها بی‌معناست (همان، ص ۱۵۳).
 بر اساس نظریهٔ احساس‌انگاری، گزاره‌های کلامی، بیانگر نوعی احساس خاص شخصی متدین هستند که خبر ابراز احساس شخصی، بر واقعیتی عینی و نفس‌الامری دلالت نمی‌کند. برای نمونه گزارهٔ «خدا آسمان و زمین را خلق کرد» از نوعی احساس ترس و حیرت‌گوینده سخن می‌گوید که از شکوه طبیعت به او دست می‌دهد (ساجدی، ۱۳۹۲، ص ۱۶۲). به دیگر سخن این گزاره‌ها، جملات شاعرانه‌ای هستند که بیانگر احساسات درونی مشخصی‌اند، نه بیاناتی توصیفی و ناظر به واقع (علیزمانی، ۱۳۷۵، ص ۳۶).

۱-۵. نقد و بررسی

چنان‌که روشن است بر اساس این دیدگاه گزاره‌های دینی برانگیزانندهٔ نوعی احساس در مخاطبان خویش هستند که پشتوانه‌ای از واقع ندارند و حکایتگر از آن نیستند. چنان‌که پیش‌تر آمد، مغفول ماندن بعد انگیزشی زبان قرآن و عدم درنگ لازم در تبیین جایگاه انگیزش در زبان آن احیاناً برخاسته از این نگرانی است که تأکید بر زبان انگیزشی قرآن احتمالاً مدعیات ابراز‌گرایان و احساس‌انگاری زبان دین را تداعی می‌کند.

بُعدی از انگیزش‌های قرآنی، به احساسات آدمی یا تحریک احساسات او می‌انجامد. از این‌رو در آغاز، به بیان و بررسی این مورد می‌پردازیم و در این‌باره مقدماتی را پیش می‌نهیم.

شناخت متکلم از مخاطب و خصوصیات و قابلیت‌ها و توان‌های ادراکی او، از شرایط برقراری ارتباط زبانی صحیح است. در قرآن کریم، متکلم، خدای سبحان و آفریدگار عالم است و مخاطب او نیز انسان

دارای ابعاد وجودی عدیده. احساسات، مشاعر و عواطف نیز از ابعاد وجودی آدمی است که در جای خود، اموری حقیقی هستند و در فرایند ادراک و ایجاد ارتباط با واقعیت‌ها، نقش و کارکردی خاص دارند.

انگیزش‌های قرآنی دامنه وسیعی از قوا و ابعاد وجودی انسان را پوشش می‌دهد؛ مانند انگیزش‌های شناختی، گرایش، رفتاری و احساسی. از این رو انگیزش‌های معطوف به احساس، تنها بخشی اندک از این انگیزش‌ها را دربر می‌گیرد. بر این اساس در تأثیرگذاری گزاره‌های دینی برای برانگیختن احساسات متدینان شکی نیست.

آری، عقاید دینی می‌توانند به بهترین وجه، احساسات انسان‌ها را تحریک کنند و شاید کمتر امری بتواند چنین تأثیری را به دنبال داشته باشد. علم، فلسفه، تاریخ، ادبیات و هنر، هریک به نوبه خود تأییدی را در انسان بر جای می‌گذارند؛ اما قدرت، شدت و حدت عقاید دینی را ندارند. این توانمندی بالا در تأثیرگذاری، برخی را بر آن داشته تا زبان دین را ابرازگرا و گزاره‌های آن را غیر معرفت‌بخش بپندارند؛ بی‌آنکه دلیلی متقن و پذیرفتنی ارائه کنند. برخی علوم و فنون، مانند سینما، تئاتر، شعر، رمان و قصه در تأثیرگذاری و احساس‌انگیزی وجه مشترکی با قرآن کریم و گزاره‌های آن دارند؛ اما تفاوت اساسی میان دین (به گونه عام و قرآن مجید به صورت خاص) با این فنون، افزون بر شدت و حدت تأثیرگذاری قرآن نسبت به آنها، همین معرفت‌بخشی و واقع‌نمونی گزاره‌های دینی و قرآنی است؛ زیرا اصل آغازین در هنرها و فنون یادشده، معرفت‌بخش نبودن آنهاست. بی‌شک میان تأثیرگذاری و برانگیختن احساس از یک سو و غیر معرفت‌بخشی و غیرواقع‌نمونی از سوی دیگر، به هیچ‌روی نمی‌توان رابطه برقرار کرد. بر فرض وجود رابطه نیز، منطقی‌تر آن است که میان شدت و حدت تأثیرگذاری و انگیزش با معرفت‌بخشی رابطه‌ای مستقیم برقرار کرد؛ زیرا متکلم گزاره‌های قرآنی، معرفت‌بخشی را مبنا و اصل اولی در خطابات خود قرار می‌دهد و بر آن تصریح می‌کند. از سوی دیگر، رویکرد مخاطبان به این گزاره‌ها نیز معرفت‌بخشی و واقع‌نمونی است و همین امر، سبب شدت تأثیرگذاری و احساس‌انگیزی این گزاره‌ها می‌شود.

اگر تأثیرات و انگیزش‌های هر گزاره‌ای دلیل بر غیر معرفت‌بخشی آن قلمداد شود، باید بسیاری از نقل‌ها و گزاره‌های خبری در بیان حوادث دارای آثار عاطفی و انگیزش‌ها را غیر معرفت‌بخش دانست. بی‌تردید، حملات مغول، دمنشی *استالین*، مباران اتمی هیروشیما و ناکازاکی و مانند آن که امروزه در قالب گزاره‌های تاریخی، نقل و دریافت می‌گردد، تأثیرگذار است و انگیزش‌های عاطفی‌ای را نیز به همراه دارد. آیا به صرف این تأثیر و انگیزش، می‌توان به غیر معرفت‌بخشی این گزاره‌ها حکم کرد؟

تحریک احساسات در موارد پیش گفته و نیز در گزاره‌های دینی، نه تنها از معرفت‌بخشی آنها مانع نمی‌شود، بلکه از لوازم معرفت‌بخشی آنهاست. واقعی پنداشتن آنها، زمینه‌ی تحریک احساس را فراهم می‌آورد. هرچند در پاره‌ای موارد، نه صرف گزاره، بلکه تحلیل عقلی و منطقی آن، شدت تأثیر و احساس را در پی خواهد داشت، اما چنان‌که آمد انگیزش‌های قرآنی منحصر به بعد احساسی و عاطفی مخاطبان نیست، بلکه دامنه‌ای بس وسیع دارد و همه ابعاد و جوانب وجودی انسان را پوشش می‌دهد. بررسی آیات متضمن انگیزش‌های شناختی (آیاتی که فکر، اندیشه، حواس، عقل و مراتب آن، قلب و دیگر قوای شناختی انسان را خطاب قرار می‌دهد) حکایت از این معنا دارد که هدف نخست در خطابات قرآنی تحریک قوا و ابزارهای شناختی در جریان کشف حقایق و اموری است که دستیابی به آنها هدایت و سعادت انسان را در پی خواهد داشت. آیات پرشمار متضمن چنین انگیزش‌هایی دلالتی آشکار بر معرفت‌بخشی و ناظر به واقع بودن زبانی است که حامل و حاوی آنهاست.

نتیجه‌گیری

زبان انگیزش هم از پشتوانه کلامی، همسویی آن با اوصاف عام قرآن کریم همچون اعجاز قرآن، یادآورندگی و ذکر بودن آن، بشارت‌دهی و اندازگری، موعظه بودن و همچنین غایت‌گرایی (هدایت)، و هم از طریق انتشار وسیعش در گزاره‌های انشایی و خبری دست‌کم از چهار طریق که عبارت‌اند از متکلم بودن خدا (منشأ الهی گزاره‌ها)، انگیزشی بودن نفس خبر و مفاد آن، سیاق انگیزشی بیان اخبار و همراهی این گزاره‌ها با ادات انگیزشی به اثبات رسید.

زبان انگیزشی قرآن کریم با معرفت‌بخشی و حاکیبیت آن از واقع تعارضی ندارد، بلکه دامنه انگیزش‌های قرآنی همه سطوح معرفتی در انسان را شامل می‌گردد. به کارگیری ترکیب «زبان انگیزشی» از باب تأکید و برای تبیین نقش عنصر انگیزش در قرآن کریم انجام پذیرفت و نه از باب انحصار زبان قرآن در انگیزش. بنابراین زبان قرآن کریم زبانی تألیفی است که در کنار دیگر مؤلفه‌های آن همچون عرفی بودن (قابلیت فهم)، ناظر به فطرت بودن (زبان فطری)، و معرفت‌بخشی، مؤلفه انگیزش نیز نقش و جایگاه خاص و شاخص خود را دارد.

منابع

- ابطحی اصفهانی، سیدمحمدباقر، ۱۳۹۲، قرآن، جامع الاخبار والانار عن النبی والائمة الاطهار^{علیهم السلام}، قم، مؤسسه امام المهدی.
- آخوندخراسانی، محمدکاظم، ۱۴۰۹ق، کفایة الاصول، تحقیق مؤسسه آل‌البیت، قم، مؤسسه آل‌البیت.
- ابن منظور، محمدبن مکرّم، ۱۴۱۴ق، لسان العرب، چ سوم، بیروت، دار صادر.
- باربور، ایان، ۱۳۷۴، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چ دوم، تهران، نشر دانشگاهی.
- پارسا، محمد، ۱۳۹۰، انگیزش و هیجان، چ سوم، تهران، دانشگاه پیام نور.
- تهانوی، محمدعلی، ۱۹۹۶م، کشف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقیق علی دحروج، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
- جعفری، محمدتقی، ۱۳۶۲، شرح و تفسیر نهج البلاغه، تهران، فرهنگ اسلامی.
- جوآداملی، عبدالله، ۱۳۸۲، سرچشمه اندیشه، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۷۸، قرآن در قرآن، قم، اسوه.
- خوانساری، محمد، بی تا، منطق صوری، چ سوم، تهران، دانشگاه تهران.
- خوئی، سیدابوالقاسم، ۱۳۹۴ق، البیان فی تفسیرالقرآن، قم، مطبعه العلمیه.
- _____، ۱۴۱۰ق، محاضرات فی اصول الفقه، تقریر محمد اسحاق الفیاض، چ سوم، قم، دارالهادی.
- دامن‌پاک مقدم، ناهید، ۱۳۸۰، بررسی نظریه عرفی بودن زبان قرآن، تهران، تاریخ و فرهنگ.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، مفردات، تحقیق صفوان عدنان داوودی، بیروت، دارالعلم.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی، ۱۳۸۶، پژوهشی در اعجاز علمی قرآن، قم، پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن.
- زرکشی، بدرالدین، ۱۹۵۷م، البرهان فی علوم القرآن، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دار احیاء الکتب العربیة.
- ساجدی، ابوالفضل، ۱۳۹۲، زبان قرآن با نگاهی به چالش‌های کلامی تفسیر، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^{علیه السلام}.
- سعیدی‌روشن، محمدباقر، ۱۳۸۹، زبان قرآن و مسائل آن، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- سرل، جان، ۱۳۸۷، افعال گفتاری، ترجمه محمدعلی عبدالهی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- سیف، علی اکبر، ۱۳۷۷، روانشناسی پرورشی، چ نوزدهم، تهران، آگه.
- سیوطی، جلال‌الدین، ۱۳۸۴، الإتقان فی علوم القرآن، ترجمه سید محمود دشتی، قم، دانشکده اصول‌الدین.
- سیوطی، جلال‌الدین، ۱۹۶۹م، معترك الاقران فی اعجاز القرآن، تحقیق علی محمد البجاوی، قاهره، دارالفکر العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، المیزان، چ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- علیزمانی، امیرعباس، ۱۳۷۵، زبان دین، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- فراهیدی، خلیل‌بن احمد، ۱۴۱۰ق، کتاب المعین، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، چ دوم، قم، هجرت.
- مارشال ریو، جان، ۱۳۷۶، انگیزش و هیجان، تهران، مؤسسه نشر.
- معین، محمد، ۱۳۶۴، فرهنگ معین، تهران، امیرکبیر.

۱۳۰ ❖ معرفت‌گرای، سال هفتم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۵

- مصطفوی، حسن، ۱۳۸۰، تفسیر روشن، تهران، مرکز نشر کتاب.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- مورهد، گریفین، ۱۳۹۱، رفتار سازمانی، تهران، مروارید.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۶۸، شرح چهل حدیث، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^ع.
- نکونام، جعفر، ۱۳۷۷، «نظریه عرفی بودن زبان قرآن»، معرفت، ش ۲۴.
- نوری همدانی، حسین، ۱۳۸۶، دانش عصر فضا، تهران، آدینه سبز.
- هیر، ریچارد مرونی، ۱۳۸۳، زبان اخلاق، ترجمه امیر دیوانی، قم، کتاب طه.

روش‌شناسی خواجه نصیرالدین طوسی در اثبات عقاید دینی

بهنام ملک‌زاده/ دانشجو دکتری فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ✉ malekzadeh313@yahoo.com

حسن یوسفیان/ دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ✉ hasanusofian@gmail.com

دریافت: ۹۴/۰۹/۲۷ - پذیرش: ۱۳۹۵/۰۲/۰۷

چکیده

روش‌شناسی علوم را می‌توان از ویژگی‌های عصر جدید برشمرد و ادعا کرد که پیشرفت علوم تا حد درخور توجهی مرهون دقت‌نظر در روش‌هاست. علم کلام نیز همچون علوم دیگر از این قاعده مستثنا نیست و روش خاص خود را می‌طلبد. پژوهش در روش علم کلام به دو شیوه تاریخی و منطقی قابل انجام است و ما در این پژوهش بر اساس شیوه اول عمل می‌کنیم و به بررسی روش کلامی خواجه نصیرالدین طوسی در مقام اثبات عقاید می‌پردازیم. روش ما در این پژوهش، توصیفی-تحلیلی و انتقادی است. بهره‌گیری از روش برهانی و جدلی در مقام اثبات و دفاع، دوری از روش تمثیلی و خطابی در این دو مقام و نیز استفاده از ظواهر محکمت قرآن و اخبار متواتر را می‌توان از مهم‌ترین یافته‌های پژوهش در روش کلامی خواجه دانست.

کلیدواژه‌ها: روش‌شناسی، روش کلامی، نصیرالدین طوسی، روش عقلی، روش نقلی، برهان، جدل، خبر واحد.

مقدمه

هر علمی برای یافتن داده‌های درست و قابل اعتماد مرهون داشتن روش علمی است. علم کلام نیز از این قاعده مستثنا نیست. افزون بر این از آنجاکه علم کلام با باورها و عقاید دینی سروکار دارد و چنین موضوعی محل و مظان تأثیر تعصبات و علایق و سلاقی است، بنابراین اگر پژوهش کلامی روشمند نباشد، محقق بیشتر از هر حوزه‌ای در معرض خطا و مغالطه خواهد بود. بنابراین روش‌شناسی علم کلام امری مهم و ضروری است.

یکی از گام‌های اساسی برای داشتن روش‌شناسی محکم و متقن، استفاده از میراث فکری گذشتگان و بهره‌گرفتن از تجارب روش‌شناختی ایشان است. به عبارت دیگر برای داشتن روش‌شناسی مناسب برای علم کلام دو گونه می‌توان به پژوهش پرداخت: اول اینکه با قطع‌نظر از آنچه تاکنون رایج بوده به طور منطقی ببینیم در علم کلام چه روش یا روش‌هایی را می‌توان به کار گرفت، و دیگر آنکه نوعی بررسی تاریخی در روش‌های متکلمان گذشته داشته باشیم و از تجارب موفق یا ناموفق ایشان در کسب و تدوین روش کلام بهره بجوییم. ما در این پژوهش درصدد برداشتن گامی هرچند کوچک در این راستا هستیم. این پژوهش درصدد است روش کلامی *خواجه نصیرالدین طوسی* را بررسی کند. دلیل انتخاب این شخصیت این است که به نظر می‌رسد تقریباً همه اهل فن اذعان دارند که پس از *خواجه طوسی* کلام شیعه، بلکه کلام اسلامی تحول یافته است. ما در این پژوهش برآنیم که شاخص‌های روش‌شناختی این تحول را بررسی کنیم.

در پیشینه عام پژوهش درباره برخی مسائل فرعی روش‌شناسی کلام، مانند جایگاه عقل در کلام و نیز حجیت خبر واحد در حوزه عقاید، از دیرباز پژوهش‌های عمیق و دامنه‌داری انجام پذیرفته است؛ ولی این تحقیقات در لابه‌لای کتب کلامی و اصولی پراکنده‌اند. از پژوهش‌های مستقلی که در این باب نگاشته شده‌اند و می‌توان از آنها با عنوان پیشینه عام این پژوهش یاد کرد، می‌توان از تحقیقات آقایان *اسدالله خلیلی (۱۳۸۰)*، *رضا برنجکار (۱۳۷۵)*، *سیدمحمدحسین علوی (۱۳۸۵)* و *علی ربانی گلپایگانی (۱۳۸۵)* نام برد؛ اما در پیشینه خاص این پژوهش به هیچ تحقیقی دست نیافتیم و این پژوهش هم در اصل پژوهش تاریخی در باب روش‌شناسی علم کلام و هم در باب شخصیت *خواجه نصیرالدین کاری* نسبتاً نو می‌باشد.

پرسش اصلی پژوهش این است که *خواجه نصیرالدین طوسی* در پژوهش‌های کلامی خویش چه روشی داشته است؟ پرسش‌های فرعی نیز بدین قرارند: ۱. روش عقلی چه جایگاهی در روش کلامی

خواجه داشته است؟ ۲. خواجه تا چه حد از نقل در اثبات عقاید کلامی بهره می‌جسته است؟ ۳. آیا بهره‌گیری از دانش روز (دانش‌های غیردینی اعم از علوم طبیعی و غیره) در روش کلامی خواجه جایگاهی داشته‌اند؟ و جایگاه آنها چه بوده؟ ۴. خواجه در موارد تعارض عقل و نقل یا علم و نقل، از چه راه‌حلی استفاده می‌کرد؟

ما دربارهٔ چارچوب نظری این مقاله و تقسیم وظایف کلام به شش وظیفهٔ استنباط، تنظیم، تبیین، اثبات، دفاع و نقد در مقالهٔ پیشین خود که با عنوان «روش کلامی خواجه نصیرالدین طوسی در مقام استنباط، تنظیم و تبیین عقاید دینی» به رشته تحریر درآمده است، توضیحاتی داده‌ایم که از تکرار آنها می‌پرهیم و خوانندگان محترم را به آن ارجاع می‌دهیم. آنچه به تصریح نیاز دارد این است که ما در این مقاله به دنبال بررسی روش محقق طوسی در مقام اثبات هستیم.

۱. روش خواجه طوسی در مقام اثبات

همان‌طور که گفته شد، یکی از وظایف اساسی و شاید مهم‌ترین وظیفهٔ متکلم، اثبات حقانیت عقاید و باورهای دینی است. در این مقام متکلم درصدد است به وجهی معقول و منطقی نشان دهد که این باورها با واقع منطبق‌اند و لذا باید این عقاید را در زمرهٔ حقایق به‌شمار آورد. خواجه طوسی روش‌های پرشماری را در مقام اثبات به کار می‌گیرد تا بتواند به نحوی منطقی و پذیرفتنی معتقدات دینی را اثبات کند. ما در ادامه به شرح روش ایشان می‌پردازیم.

روش خواجه در مقام اثبات را به طور کلی می‌توان در دو دسته کلی قرار داد: روش عقلی و روش نقلی. انحصار در این دو روش در برخی آثار خواجه به وضوح قابل مشاهده است. وی در کتاب *مصارع المصارع* که در پاسخ به نقدهای شهرستانی به فلاسفه به طور عام و ابن‌سینا به طور خاص نوشته شده است، عبارتی دارد که نشان می‌دهد روش اثبات، منحصر در دو روش عقلی و نقلی است. او در نقد ادلهٔ شهرستانی برای اثبات موجودات مفارق از راه نقل، می‌گوید: اگر شما به نقل تمسک می‌کنید، در نقل سخنی از موجودات مفارق گفته نشده است و اگر از راه عقل اثبات می‌کنید، پس مقدمات شما کجاست؟ (طوسی، ۱۳۸۰، ص ۲۹۹). واضح است که فقط کسی که روش‌های اثبات را منحصر در این دو می‌داند، می‌تواند چنین سخنی بگوید.

۱-۱. روش عقلی

روش عقلی در آثار کلامی خواجه جایگاهی بسیار مهم دارد. شاید پیش از وی استفاده از روش عقلی

تا این حد سابقه نداشته باشد. به همین جهت است که بسیاری او را مؤسس کاربرد روش برهانی و فلسفی در علم کلام می‌دانند (اعسم، ۱۹۸۰، ص ۱۴۹-۱۵۵؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۹، ص ۱۸ و ۲۰۳). البته مراد ما از اصطلاح روش عقلی اعم از روش برهانی و جدلی و... است. آنچه ما در این بحث از آن به عنوان روش عقلی یاد می‌کنیم، روش یا روش‌هایی هستند که در آنها شخص از مقدمات عقلی و بدون استناد به نقل و وحی به استدلال می‌پردازد و مطلوب خود را اثبات می‌کند. به عبارت دیگر، هر گاه در استدلال از مدرکات عقل نظری یا عملی به عنوان مقدمات آن استفاده شود، روش پیموده‌شده در اثبات را روش عقلی می‌نامیم.

نکته دیگری که توجه به آن بایسته است اینکه مراد ما از «عقل» در این بحث، عقل به مثابه یک منبع معرفتی است نه ابزاری برای کسب معرفت از منابع دیگر، یا به عبارتی بهتر بنا بر اصطلاح نسبتاً جاافتاده، عقل منبعی مراد است نه عقل ابزاری (یوسفیان و شریفی، ۱۳۸۶، ص ۴۴). توضیح اینکه گاهی برای اثبات مطلوبی هم مقدمات استدلال عقلی است و هم صورت استدلال که همان قیاس است؛ اما گاهی فقط صورت استدلال قیاسی است و مقدمات آن از منبع دیگری غیر از عقل - مثلاً وحی - گرفته شده است. در صورت اخیر به چنین استفاده‌ای از عقل، استفاده ابزاری گفته می‌شود.

۱-۱-۱. روش برهانی

روش برهانی در آثار خواجه جایگاهی مهم دارد. آنچه اغلب در تعریف برهان مورد توجه است، یقینی بودن مقدمات است. به عبارت دیگر برهان، استدلالی قیاسی است که در آن همه مقدمات یقینی‌اند و رابطه مقدمات قیاس با نتیجه، ضروری است. خود خواجه در *اساس الاقتباس*، برهان را چنین تعریف می‌کند: «برهان استدلالی است که بالذات مفید یقین باشد» (طوسی، ۱۳۶۱، ص ۳۴۲). پیش از آن، یقین را نیز معرفتی می‌داند که به مرحله اعتقاد رسیده باشد و جازم بوده، مطابق با واقع باشد و زوالش نیز ممتنع باشد (همان).

حال که معنای یقین و برهان روشن شد، نوبت می‌رسد به اینکه بینیم محقق طوسی در کاربرد روش برهانی در کلام چه نظری دارد؟ وی در آغاز کتاب *تلخیص المحصل* می‌گوید: پایه و اساس علوم دینی علم اصول دین است که مسائل آن بر محور یقین می‌چرخد (طوسی، ۱۴۰۵ق - الف، ص ۱). چنان‌که گفتیم تنها صنعتی که متکفل حصول یقین است، صنعت برهان است؛ پس می‌توان گفت که ضروری است در علم کلام از روش برهانی کمک گرفته شود. البته این نتیجه مشروط به این است که

مقصود *خواجه* از یقین، یقین منطقی و بالمعنی الاخص باشد؛ اما اگر منظور ایشان معنای عام یقین باشد، در این صورت روش کلام منحصر به روش برهانی نخواهد بود. به هر حال ما فعلاً بنا را بر معنای اول می‌گذاریم و بحث را بر اساس آن پیش می‌بریم تا در ادامه روشن شود که کدام معنا مراد اوست.

مهم‌ترین شاهد بر اینکه محقق طوسی کوشیده از روش برهانی در مباحث کلامی بهره گیرد، سیره عملی او در آثار خویش است. با مراجعه اجمالی به آثار *خواجه* به راحتی می‌توان این نکته را تصدیق کرد که دست‌کم در مباحثی چون اثبات وجود خدا و صفات ذات الهی، روش ایشان برهانی است. اگر بخواهیم در این زمینه شواهد را تک‌تک بیاوریم، سخن به درازا خواهد کشید و از آنجاکه اولاً این مطلب برای محققان تقریباً روشن است و نزاعی در این جهت نمی‌بینیم و ثانیاً پژوهشی در سطح پایان‌نامه با عنوان «نقش فلسفه در اندیشه‌های کلامی خواجه نصیرالدین طوسی»، انجام شده است، لذا بنا را بر اختصار می‌گذاریم و به ذکر دو شاهد بسنده می‌کنیم:

جناب *خواجه* درباره اثبات خدا آثار متعددی دارد. برخی از آنها مستقلاً در این باب نوشته شده است؛ مانند رساله اثبات الواحد الاول و رساله برهان فی اثبات الواجب و برخی نیز در ضمن سایر اعتقادات به این اصل مهم اعتقادی پرداخته است؛ مانند کتاب‌های تجرید الاعتقاد (طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۸۹) و قواعد العقائد (طوسی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۵) و... به هر حال آنچه مهم است، روش مرحوم *خواجه* در اثبات واجب تعالی است. ایشان در قریب به اتفاق این آثار از برهین فلسفی برای اثبات وجود خدا استفاده می‌کند. یکی از این برهین برهان مختصر و مفیدی است که ایشان در تجرید الاعتقاد آورده‌اند (طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۸۹). تمام مقدمات این برهان یا خود بدیهی‌اند و یا به بدیهیات اولیه برمی‌گردند. نکته مهم قابل توجه اینکه بسیاری از برهین مورد استناد محقق طوسی در کتاب‌های کلامی خویش، همان برهین‌هایی هستند که فلاسفه پیش از وی در کتاب‌های فلسفی خویش برای اثبات واجب و صفات ذات باری تعالی ایراد کرده‌اند (سلمانیان، ۱۳۷۸، ص ۸۲-۱۲۴).

شاهد دیگر علاوه بر برهین محقق طوسی در اثبات ذات و صفات ذات، اینکه او در رساله‌ای که در اقسام حکمت دارد، اساساً بحث اثبات واجب و صفات او را جزو اصول مسائل حکمت الهی، و بحث کیفیت وحی و ضرورت معاد روحانی را جزو فروع آن می‌داند که باید به روش برهانی حل و فصل شود (طوسی، ۱۴۰۵ق - الف، ص ۵۲۷-۵۲۸).

نکته پایانی اینکه اگر گفته می‌شود محقق طوسی از روش فلسفی و برهانی استفاده می‌کند، منظور این نیست که او نظرات فلسفه‌ای خاص را در علم کلام وارد کرده است؛ بلکه او صرفاً حامی اصل تفکر فلسفی و برهانی بوده است نه مروج فلسفه‌ای خاص. اگر مقایسه‌ای میان دو شخصیت مهم فلسفه مشاء که هر دو مدافع فلسفه در برابر حملات متکلمان بودند، یعنی ابن‌رشد و *خواجه* انجام دهیم،

خواهیم دید که *خواجه* از نظرات فلسفه‌ای خاص به طور مطلق دفاع نمی‌کند؛ برخلاف *ابن‌رشد* که محور و اساس را فلسفه *ارسطو* قرار داده است و با شدت تمام از آن دفاع می‌کند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۹، ص ۳۳ و ۳۶). شاهد این سخن نیز آن است که *محقق طوسی* در مواضع پرشماری آرای فلاسفه را به نقد می‌کشد و به آنها حمله می‌کند. مسائلی چون *قاعده‌الواحد* (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۷، ص ۱۵۵؛ همو، ۱۳۳۵، ص ۱۸)، علم الهی به جزئیات (ر.ک: طوسی، ۱۳۳۵، ص ۲۰)، *حدوث* و *قدم عالم* (ر.ک: همان، ص ۱۶) و *حشر اجساد* (ر.ک: همان، ص ۴۴) از این جمله هستند.

۲-۱-۱. روش جدلی

یکی از روش‌های معمول در علوم عقلی، روش جدلی است. علمای فن منطق در تعریف *جدل* بر ویژگی استفاده از قضایای مشهور و مسلم تأکید کرده‌اند. طبق تعریف ایشان استدلال جدلی لزوماً مفید یقین نیست. خود *محقق طوسی* در تعریف *جدل* چنین می‌نویسد: «*جدل* صناعتی علمی است که با وجود آن اقامت حجت از مقدمات مسلم - بر هر مطلوبی که خواهند - و محافظت وضعی که اتفاق افتد بر وجهی که مناقضتی لازم نیاید ممکن باشد» (طوسی، ۱۳۶۱، ص ۴۴۴). طبق بیان ایشان و دیگر منطقیون، رابطه مقدمات *جدل* و نتیجه آن امکان است نه ضرورت؛ اما الزام از شروط آن است. به عبارت دیگر، به حسب واقع هیچ تلازمی میان مقدمات و نتیجه وجود ندارد؛ اما به حسب ذهن مخاطب، چنین الزامی وجود دارد. لذا *جدل*، مفید یقین بالمعنی الاخص (که در برهان ذکرش به میان آمد) نیست؛ اما مفید یقین بالمعنی الاعم (همان اعتقاد جازم) هست. بنا بر دیدگاه *خواجه*، مبادی *جدل* عبارت‌اند از: مشهورات و مسلمات (همان، ص ۴۴۵-۴۴۶). وی در تعریف مشهورات می‌گوید: هر آنچه همه مردم آنها را به جهت درک عقل عملی می‌پذیرند؛ مانند حسن عدل و قبح ظلم، یا برخی از ایشان به جهت عادات و خلیقات و... می‌پذیرند، مانند تعصب ملی. مسلمات نیز به قضایایی گفته می‌شود که طرف مقابل بحث، آن را پذیرفته باشد (همان، ص ۳۴۶-۳۴۷).

به هر حال سخن در تفصیل فن *جدل* بسیار است و اینجا مجال پرداختن به آن نیست. پس از تبیین اجمالی مفهوم *جدل* نزد *خواجه* و دیگر منطقیون، این پرسش رخ می‌نماید که آیا *محقق طوسی* در علم کلام استفاده از روش جدلی را می‌پذیرد یا نه؟ به نظر می‌رسد پاسخ این پرسش مثبت است. با توجه به آثار ایشان، شواهدی وجود دارد که ایشان در مقام یک متکلم، هم خود از روش جدلی بسیار بهره می‌برد و هم در مقام توصیه به عنوان یک منطقی به استفاده از این فن توصیه می‌کند.

بر خلاف نظر کسانی که معتقدند *خواجه کلام* را برهانی کرده است (جبرئیلی، ۱۳۸۹، ص ۳۴۱-۳۴۲)، به نظر می‌رسد این سخن به اطلاقش درست نیست. خود *خواجه* در موارد بسیاری از روش جدلی بهره می‌برد. اگر مباحث مربوط به افعال الهی و نبوت و امامت و وعد و وعید را ملاحظه کنیم، خواهیم دید ایشان به طور گسترده در ادله‌ای که برای اثبات چنین عقایدی می‌آورند، از حسن و قبح عقلی استفاده می‌کنند که طبق مبنای خود ایشان جزو مبادی جدل به‌شمار می‌آید؛ زیرا چنین گزاره‌هایی جزو آرای محموده هستند و از مشهورات به‌شمار می‌آیند (فیاض لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۶۱-۶۲).

علاوه بر این نکته، *خواجه* در مقام یک منطق‌دان به استفاده از جدل برای اثبات عقاید برای عموم مردم سفارش می‌کند. وی در کتاب *اساس الاقتباس*، گرچه به عدم یقین‌بخشی جدل معترف است، به جهت حفظ نظام اجتماعی که قوام آن بر حفظ عقاید صحیح است بر استفاده از جدل تأکید می‌کند و آن را یکی از فنون ضروری برای اجتماع می‌شمرد. او در بیان این عقیده چنین می‌نویسد:

وجه منفعت جدل آن است که تعیش نوع انسان بی‌معاونت و مشارکت ممتنع است و حسن مشارکت مبنی است بر التزام جمهور دو چیز را یکی آنچه باید که به آن اقرار کنند، مانند اعتراف به وجود خالق و صحت نبوات و اثبات معاد و دوم آنچه باید که بر آن عمل کنند، مانند عبادات و معاملات پس آنچه مؤدی بود به حصول این اعتقاد به‌آسانی جمهور را نافع بود در شرکت و آنچه مقتضی ابطالش بود ضار بود؛ و برهان که مبنی بر معقولات صرف بود به نسبت با عقول همه کس این افادت نتواند کرد؛ چه بعضی را استعداد قبول آن نباشد و بعضی را به دشواری و روزگار دراز استعداد حاصل شود؛ اما جدل به سبب آنکه مبنی بود بر آنچه محمود و مقبول بود به حسب آرای جمهور این افادت کند. پس جدل بالذات نافع بود در امور شرکت و متوجه بود به دو غرض: یکی تقریر و تأکید اعتقاد نافع و دیگر کسر و نقض غیر نافع (طوسی، ۱۳۶۱، ص ۴۴۶-۴۴۷).

چنان‌که از این متن برمی‌آید *خواجه* به جهت اینکه مردم عادی استعداد درک براهین را ندارند، استفاده از جدل را برای تقریر و تثبیت عقاید درست برای ایشان تجویز و توصیه می‌کند؛ اما آن را برای خود شخص کافی نمی‌داند؛ چراکه آن را مفید علم نمی‌داند و در اثبات مطلوب ناتوانش می‌انگارد (همان). درخور توجه است که فایده دومی که *خواجه* برای جدل می‌شمارد، مربوط به مقام اثبات نیست و به مقام دفاع ارتباط پیدا می‌کند که مطلب دیگری است و از موضوع بررسی این مقاله خارج است و در مقاله دیگری به آن خواهیم پرداخت.

نکته قابل توجه، نسبت میان عمل *خواجه* در آثار کلامی‌اش و این توصیه منطقی اوست. به نظر می‌رسد این دو دارای ملاک واحد نیستند و از این جهت درخور تأمل است و وجه تأمل آن را در ذیل عنوان دوگانگی روش‌شناختی ذکر خواهیم کرد.

۳-۱-۱. استفاده از تمثیل و خطابه

یکی از طرق استدلال به لحاظ صورت عبارت است از تمثیل که در آن از حکم یک جزئی به حکم جزئی دیگر به جهت شباهت بین آن دو جزئی استدلال می‌شود. فقها از این نوع استدلال به قیاس تعبیر می‌کنند. به لحاظ ماده استدلال نیز اگر از قضایای مقبول و مشهور یا مظنون استفاده شود و موجب اقناع مخاطب باشد، خطابه نامیده می‌شود. به لحاظ صورت، در خطابه اغلب از تمثیل و استقرا استفاده می‌شود. محقق طوسی بر آن است که خطابه صنعتی است که در آن اقناع عموم مردم در امور جزئی ممکن می‌گردد (همان، ص ۵۲۹).

حال پرسش این است که نظر خواجه در کاربرد تمثیل منطقی و نیز خطابه در علم کلام چیست؟ پاسخ این پرسش منفی است. وی به لحاظ منطقی، استفاده از تمثیل را جایز نمی‌داند و در کتاب *تلخیص المحصل* در بحث رؤیت باری تعالی، در حالی که اشکالات فخررازی به استدلال قایلان به رؤیت را تأیید می‌کند، بر این نکته تأکید می‌ورزد که استدلال تمثیلی در این موضع ضعیف است و اعتراضات فخر بر ایشان وارد است (طوسی، ۱۴۰۵ق - الف، ص ۳۱۸). همچنین خواجه در همین کتاب پس از آنکه سخن فخررازی در مسئله حصول علم به سبب عادت یا تولد را شرح می‌دهد، استدلال اشعریه به قیاس را در رد قول معتزله ذکر می‌کند و آن را در کلام، مفید یقین نمی‌داند و با این تعبیر استفاده از آن را رد می‌کند (همان، ص ۶۱). شاهد دیگر بر این ادعا، سخن وی در شرح *اشارات* است که متکلمان و فقها را به استفاده از تمثیل توصیف کرده، آن را مفید یقین نمی‌داند (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۳۲).

اما دیدگاه وی درباره خطابه نیز منفی است و آن را مفید یقین نمی‌داند و استفاده از آن را منع می‌کنند. یکی از اشکالات خواجه به برخی براهین فخررازی در اثبات باری تعالی، همین خطابی بودن است. او این براهین را به دلیل اینکه خطابی هستند رد می‌کند مگر آنکه به برهان امکان و وجوب که به نظر وی به حق شایسته نام برهان است ضمیمه شود (طوسی، ۱۴۰۵ق - الف، ص ۲۴۵). البته این تمام سخن در خطابه نیست. خواجه در مواضع دیگری بر استفاده از خطابه برای اثبات عقاید برای عوام تأکید و توصیه می‌کند. او خطابه را در برآورده کردن این هدف حتی موفق‌تر از جدل می‌داند؛ چراکه در خطابه اقناع شرط است و از امور مقبول عموم مردم استفاده می‌شود؛ اما در جدل همیشه چنین نیست و برهان و جدل از این جهت از ذهن عوام الناس دورترند. به هر حال، خواجه همان‌طور که در جدل به نحوی به استفاده از جدل سفارش کرد، به بهره‌گیری از خطابه نیز به همان دلیل توصیه می‌کند و آیه شریفه «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (نحل: ۱۲۵) را به

این سه روش یعنی برهان، خطابه و جدل تطبیق می‌کند. درخور توجه این است که ایشان ترتیب به‌کارگیری این سه روش را نیز به همان ترتیبی که آیه شریفه بر آن دلالت می‌کند تبیین می‌کند و برای عوام‌الناس، خطابه را جانشین برهان می‌داند (طوسی، ۱۳۶۱، ص ۵۳۰-۵۳۳ و ۵۳۸).

۴-۱-۱. دوگانگی روش شناختی

همان‌طور که در عناوین پیشین روشن شد، به نظر می‌رسد خواجه معتقد به نوعی دوگانگی در روش است. وی برای عده‌ای روش برهانی را تنها روش قابل اعتماد معرفی می‌کند و برای عده‌ای دیگر، روش برهانی را دور از دسترس دانسته، ایشان را موظف به استفاده از روش خطابی و جدلی می‌کند. این دیدگاه از جهاتی دیدگاه حقیقت دوگانه ابن‌رشدیان را به یاد می‌آورد (ر.ک: یوسفیان، ۱۳۸۹). البته شواهد بسیاری در آثار محقق طوسی موجودند که این اتهام را از وی دور سازند؛ اما نکته‌ای که می‌توان بر آن اصرار ورزید، دوگانگی در روش است برای رسیدن به حقیقت واحد.

نکته‌ای که این ادعا را تقویت می‌کند، عبارت جالب و در عین حال عجیبی است که محقق طوسی در رساله کوتاه خود که به نام «اعتقادیه» مشهور شد (مدرس رضوی، ۱۳۷۰، ص ۵۵۰)، ایراد کرده است. وی در این رساله مردم را دو دسته می‌کند: دسته اول عوام و دسته دوم خواص و اولیای دین. سپس در ادامه عوام را از خوض در ادله بازمی‌دارد و آن را مایه گمراهی ایشان معرفی می‌کند. او معتقد است که برای عوام اعتقاد اجمالی به خدا و آنچه خدا به عنوان دین فرستاده بسنده است و استدلال می‌کند که رسول خدا ﷺ اعراب را به بیش از آن تکلیف نکرد. وی در این رساله در بیان اقل اعتقادات درباره معنای استوای خدا بر عرش می‌گوید: «فأقل الواجبات علیه ما اعتقده السلف؛ ... ويعتقد أن الاستواء حق، والایمان به واجب، والسؤال عنه مع الاستغناء عنه» بدعه، و کیفیة فیة مجهولة» (همان، ص ۵۵۲). این کلام بسیار شبیه سخن منسوب به مالک بن انس است. این همان سخنی است که برخی، گویندگان آن را به ظاهرگرایی متهم می‌کنند (یوسفیان و شریفی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۵)؛ اما آیا می‌توان چنین اتهامی را به محقق طوسی وارد دانست؟ قطعاً خیر؛ زیرا آثار دیگر خواجه با فریاد بلند از شأن عقل و منزلت والای آن سخن می‌گوید و ما را از این سخن بازمی‌دارد. علاوه بر اینکه برخی محققان معتقدند (جناب استاد دکتر یوسفیان به این دیدگاه معتقدند و عبارت داخل گیومه عین فرمایش ایشان است که در بررسی این نوشتار مرقوم فرموده‌اند. هرچند به نظر نگارنده این نظر قابل تأمل است): «اساساً این رساله از آن خواجه نیست و ادبیات به‌کاررفته در این جملات با ادبیات خواجه (و به‌طور کلی، اندیشمندان شیعه) متفاوت

است. بنابراین اولی آن است که رساله یادشده را از *غزالی* بدانیم؛ چنان‌که متن آن در رسائل الغزالی آمده است (غزالی، ۱۴۱۶ق). منشأ اشتباه یادشده آن است که در آخر رساله مزبور چنین آمده است: ما شرح مطالب مذکور را در کتاب *قواعد العقائد* آورده‌ایم (مدرس رضوی، ۱۳۷۰، ص ۵۵۳). جالب توجه آن است که هم *غزالی* و هم *خواججه* کتابی به این نام دارند و هر دو نیز در زمان ما موجودند. جالب‌تر آن است که در *قواعد العقائد غزالی* (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۶۱) بحثی درباره استوا آمده است، برخلاف *قواعد العقائد خواججه*. نکته آخر اینکه کسانی که این رساله را به *خواججه* نسبت داده‌اند، تصرفاتی نیز در آن انجام داده و مثلاً عبارت «تعیین الامام المعصوم» را بدان افزوده‌اند.»

به هر حال چه ما این رساله را از *خواججه* بدانیم یا نه، تأثیر جدی در مدعای ما ندارد و این دوگانگی روشی در دیگر آثار ایشان کم‌وبیش وجود دارد و ما شواهد آن را پیش از این ذکر کردیم.

۵-۱-۱. نقد

آنچه مسلم است، *خواججه* از سویی فی‌نفسه و بالذات روش برهانی را تنها راه اثبات عقاید می‌داند، و از سوی دیگر روش خطابی و جدلی را جهت اثبات عقاید برای عموم مردم که توان درک برهان را ندارند ضروری و سودمند می‌شمارد. اما آنچه چندان هویدا نیست، دیدگاه ایشان درباره مباحثی همچون افعال الهی و نبوت و امامت است که خواص و کسانی که توان درک برهان را دارند؛ چه برهانی بر این مسائل می‌توانند اقامه کنند؟ و اصولاً چرا خود ایشان در کتب کلامی خویش که قاعدتاً برای خواص نوشته شده است در این‌گونه مسائل از روش برهانی استفاده نکرده است؟ آیا امکان اقامه برهان داشته و اقامه نکرده است؟ پس چرا در مسائلی چون اثبات وجود خدا این کار را انجام داده؟ و اگر اساساً امکان اقامه برهان بر این مسائل نیست - دست‌کم بر اساس مبانی منطقیون آن عصر - پس چرا ایشان مردم را دو دسته می‌کند و عده‌ای را اهل برهان و عده‌ای را اهل خطابه و جدل می‌شمارد؟ اگر اقامه برهان ممکن نباشد، همه در استدلال جدلی یکسان خواهند بود. علاوه بر اینکه ایشان باید درباره این مسائل قید لزوم یقین را نیز منتفی بداند و تحصیل آن را لازم نشمارد، حتی برای اهل برهان. مگر آنکه بگوییم منظور ایشان از لزوم کسب یقین در اصول دین، یقین بالمعنی‌الاعم است که در این صورت با روش جدلی نیز سازگار خواهد بود. این همان احتمالی بود که ما در آغاز بحث از روش عقلی *خواججه* مطرح کردیم و گفتیم که اگر روش *خواججه* در اثبات عقاید را صرفاً برهانی بدانیم و یقین را بالمعنی‌الاصح بگیریم، در سخن *خواججه* به تعارضاتی بر خواهیم خورد؛ لذا برای اینکه چنین تعارضی را به *خواججه*

نسبت ندهیم، به‌ناچار باید منظور *خواجه* از یقین را یقین بالمعنی‌الاعم بدانیم. شاید بتوان ادعا کرد که *خواجه* مردم را بر دو دسته کرده است: اهل برهان و اهل جدل؛ چنان‌که مسائل را نیز دو دسته نموده است: مسائلی که اقامه برهان بر آنها امکان دارد و مسائلی که چنین امکانی برایشان وجود ندارد. سپس در مسائل دسته اول برای اهل برهان، برهان اقامه می‌کند و برای دیگران استدلال جدلی می‌آورد و در مسائل دسته دوم برای هر دو دسته مردم، از جدل استفاده می‌کند.

۶-۱-۱. محدودیت عقل

گرچه محقق طوسی روش عقلی را تا حد بسیاری در کسب معارف دین قابل اعتماد می‌داند، در این اعتماد زیاده‌روی نمی‌کند و برای عقل حدی قایل است. وی در چند موضع از آثار خویش بر محدودیت روش عقلی به طور مطلق و روش فلسفی به طور خاص تأکید کرده است.

محقق طوسی در پاسخ به بخشی از اعتراض شهرستانی، بر محدودیت فلسفه و عقل بشری تأکید می‌کند و می‌گوید: حکما مدعی آگاهی از غیب نیستند، بلکه در موجوداتی که وجودشان ثابت شده است تدبیر می‌کنند و به اندازه توانشان علمی را که مطابق با واقع است به دست می‌آورند و نسبت به آنچه نمی‌توانند بدان احاطه یابند، اعتراف به عجز می‌کنند و تفسیر حکمت هم همین است (طوسی، ۱۴۰۵ق - ب، ص ۱۹۳).

محقق طوسی در پایان بخش خداشناسی و توحید کتاب *فصول*، مطلبی ذکر می‌کند که در آن به محدودیت عقل تصریح دارد:

این قدر در معرفت ذات باری و صفات باری سبحانه و تعالی... کفایت باشد تا هر که بر آن واقف شود، از حد تقلید فراتر آید. چه به عقل بیش از این شناخته نشود و در علم کلام فراتر شدن از این مقام میسر نگردد؛ اما بیاید دانست که معرفت آنکه حقیقت ذات پاک اوست مقدر بشر نیست و در وسع فکر هیچ آدمی نتواند آمد؛ که کمال الهیت بلندتر از آن است که دست عقل و وهم بدو رسد و عظیم‌تر از آنکه به احاطت ذهن و خاطر ملوث شود (طوسی، ۱۳۳۵، ص ۲۴).

چنان‌که از این متن به‌روشنی پیداست، *خواجه* عقل را به‌طور کلی ناتوان از رسیدن به کنه معرفت باری می‌داند و شناختی بیش از آنچه در کتب کلامی ذکر شده است یا می‌تواند بشود را خارج از حد عقل و ناممکن می‌شمارد.

نکته درخور توجه این است که *خواجه* پس از بیان فوق در ناتوانی عقل، راهی را نشان می‌دهد که با طی آن بتوان به معرفت خاص باری تعالی رسید. وی در این بیان بر جنبه‌های درونی و سیر باطنی و

ترکیه دل و روح تأکید می‌کند و می‌توان ادعا کرد روش دیگری را در راستای فهم و کسب معارف دین به‌ویژه درباره معرفت الهی ارائه می‌دهد. ما نام این روش را روش عرفانی و شهودی می‌نامیم. بنابراین روش دیگری را می‌توان به روش‌های کلامی *خواجه* افزود. ایشان در تبیین این روش چنین می‌نویسد:

اگر کسی خواهد که از این مقام برتر آید، باید دانست که بیرون از آنچه دانسته است چیزی دیگر هست و همت بر این قدر مقصور ندارد و آلتی که او را داده‌اند، تا بدان چیزها دریابد، به معرفتی که از آن بوی عدم می‌آید مشغول گرداند؛ بلکه علایق و موانع دنیاوی از خاطر و ضمیر منقطع گرداند؛ و حواس و قوا را که آلات ادراکات فانی‌اند، ضعیف کنند؛ و نفس اماره را که لشکر تخیلات فاسده و توهمات کاذبه در بیابان ضمیر می‌پراکند، بند ریاضت بر نهد؛ و به کلی روی همت متوجه به عالم قدس دارد؛ و قصارای امنیت بر نیل و درک حق مقصور و به خشوع و خضوع و تضرع از جواد مطلق می‌خواهد تا در خزانه رحمت، بر دل او بگشاید و به نور هدایتی که بعد از او مشاهده و مجاهده وعده داده است، دیده بصیرت او منور گرداند؛ تا اسرار ملکوتی و آثار جبروتی مشاهده کند و حقایق غیبی و دقایق فیضی بر اندرون او کشف شود؛ الا آن است که این قبا بر بالای هر کسی ندوخته‌اند و مقدمات این نتیجه به هر کس نیاموخته (همان).

۲-۱. روش نقلی

معمول تحقیقات روش‌پژوهی علم کلام این است که همه روش‌های کلامی را ذیل دو عنوان روش عقلی و نقلی به بحث می‌گذارند (ر.ک: علوی، ۱۳۸۵). هرچند با توجه به چندساحتی بودن علم کلام، با انحصار روش در این دو مخالفیم (چون ممکن است بتوان در مقام تبیین از روش‌های دیگری نظیر روش‌های ادبی و عرفانی استفاده کرد)، اما از آنجاکه اولاً مقام مورد بحث مقام اثبات است و در این مقام شاید چنین تقسیمی درست باشد و ثانیاً خود *خواجه* نیز روش را در این دو منحصر کرده است، لذا ما نیز به‌طورکلی در این دو عنوان بحث می‌کنیم.

مراد از روش نقلی، بهره‌گیری از همه راه‌هایی است که به گونه‌ای به مرجعیت وحی بازمی‌گردند. سخن در حجیت وحی نیست؛ بلکه این مطلب مسلم گرفته شده که وحی منبع معرفتی معتبری است و حجت است. به عبارت دیگر مسئله اعتبار وحی مسئله‌ای کلامی است که باید پس از مباحث خداشناسی، ذیل عنوان راه و راهنماشناسی کانون بحث و بررسی قرار گیرد. متکلمان نیز در اصل حجیت وحی بحث و نزاع ندارند و همه آن را پذیرفته‌اند. مسئله اصلی به لحاظ روش‌شناختی، راه‌های معتبر رسیدن به محتوای وحی است و اینکه از چه طریق یا طرقی می‌توان به طور معتبر به وحی دست یافت.

به طور سنتی در باب راه‌های رسیدن به محتوای وحی، از مباحثی چون ظواهر قرآن، اخبار معصومان علیهم‌السلام و اجماع بحث می‌شود. ما نیز در ادامه خواهیم کوشید دیدگاه‌های محقق طوسی را دربارهٔ چگونگی و حدود این راه‌ها بررسی کنیم.

۱-۲-۱. قرآن

حجیت قرآن در میان مسلمین از اصول مسلم و مورد اتفاق است. *خواجه* نیز با این اتفاق همراه است. وی در موارد متعدد برای اثبات عقاید به قرآن کریم استناد می‌کند و در عقایدی همچون تفاسیل امامت و معاد، به طور مکرر به آیات شریفهٔ قرآن برای اثبات مدعا استناد می‌جوید. دربارهٔ حجیت قرآن سه موضوع مهم را می‌توان مطرح کرد: ۱. حجیت دلالت‌های قطعی قرآن؛ ۲. حجیت ظواهر آیات محکم؛ ۳. ظواهر آیات متشابه.

همان‌گونه که روشن است، کسی از مسلمین در حجیت دلالت‌های قطعی قرآن تردید نکرده است. *خواجه* نیز مانند دیگران به نصوص قطعی قرآن استناد می‌کند و لذا در این جهت بحث خاصی لازم نیست. دربارهٔ ظواهر آیات محکم نیز شواهد بسیاری وجود دارد که *خواجه* در اثبات عقایدی همچون تفاسیل معاد به آنها فراوان استناد می‌کند. ما تنها یک نمونه را می‌آوریم: وی در اثبات معاد جسمانی به ظاهر آیات ۵۱، ۷۸ و ۷۹ سورهٔ مبارکهٔ یس و ۲۵۹ بقره، ۳ و ۴ قیامت و چند آیهٔ دیگر از آیات قرآن استناد می‌کند (طوسی، ۱۴۰۵ق - الف، ص ۳۹۴). علاوه بر شواهد یادشده که بر سیرهٔ *خواجه* در استناد به ظاهر آیات محکم دلالت دارد، وی در مواردی، تصریح قولی نیز بر این نکته دارد. وی در نقد کلام *فخر رازی* که دلیل لفظی را مفید یقین نمی‌داند، بر اطلاق آن اشکال می‌کند و محکّمات قرآن را مفید یقین می‌داند و وجود شک در روایات الفاظ آن، تصریف، اعراب آن و نیز وجود تردید در وقوع اشتراک لفظی و نسخ و... را در یقین‌بخشی این آیات مخل و مضر نمی‌داند. ایشان حتی وجود معارض عقلی را نیز برای یقین‌بخشی محکّمات قرآن مضر نمی‌داند (همان، ص ۶۷) و فقط احتمال تخصیص و مجاز و اضمار را مخل به افادهٔ یقین به‌شمار می‌آورد (همان)؛ یعنی اگر این سه نیز متفی باشند، در این صورت چنان‌که آیات کریمهٔ قرآن از حیث سند قطعی‌اند، از حیث دلالت نیز قطعی خواهند بود. با توجه به این متن روشن است که *خواجه* ظاهراً به لحاظ سند و قرائت قرآن را متواتر دانسته، وجود نسخ مشکوک و اشتراک لفظی را در آیات محکم قرآن منکر است. به هر حال همهٔ اینها حاکی از حجیت ظواهر قرآن نزد *خواجه* است.

۲-۲-۱. اخبار

یکی از طرق معتبر در میان مسلمین برای کسب معرفت دربارهٔ پیام الهی سخن معصومان علیهم‌السلام بوده است. بنا بر اعتقاد شیعیان که به عصمت ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام معتقدند، سخن ایشان همچون سخن خدا و رسولش حجت است؛ لذا از همان صدر اسلام سخنان ایشان و ثبت و ضبط آنها مورد توجه شیعیان بوده است. به طور معمول، اخبار و احادیث معصومان علیهم‌السلام را از لحاظ قطعی یا ظنی بودن به دو دستهٔ کلی متواتر و غیرمتواتر تقسیم می‌کنند. ما نیز در این بحث با این تقسیم بحث را پیش برده، جویای دیدگاه محقق طوسی در این باب می‌شویم.

سیرهٔ عملی *خواجه* در آثار کلامی‌اش نشان می‌دهد که وی اخبار متواتر را نیز حجت می‌داند؛ زیرا به طور مکرر از این دلیل برای اثبات برخی عقاید استفاده می‌کند. برای نمونه دو مورد را ذکر می‌کنیم. *خواجه* در کتاب *تجربید الاعتقاد* برای اثبات عذاب قبر به ادلهٔ نقلی تمسک می‌کند و وجه استناد به این ادله را تواتر آنها معرفی می‌کند (طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۰۸). همچنین در اثبات ولایت و امامت برای امیرالمؤمنین به ادلهٔ نقلی پرشمایر تمسک می‌کند که برخی از آنها عبارت‌اند از حدیث غدیر و حدیث منزلت که *خواجه* به تواتر آنها تصریح دارند (همان، ص ۲۲۶ و ۲۳۰). علاوه بر سیرهٔ عملی *خواجه* در استناد به احادیث متواتر، می‌توان سخن وی در باب امارات ظنی را شاهد دیگری بر حجیت نقل متواتر دانست. او دربارهٔ امارات ظنی از قبیل اخبار آحاد معتقد است که چون مفید یقین نیستند، پس نمی‌توان به آنها اعتماد کرد؛ اما اگر این امارات به حد تواتر برسند، موجب حصول یقین می‌شوند و در نتیجه قابل اعتماد و استناد خواهند بود (طوسی، ۱۴۰۵ق - الف، ص ۳۵۳).

حال که تکلیف اخبار متواتر روشن شد، نوبت می‌رسد به بررسی حجیت اخبار آحاد در دیدگاه محقق طوسی. با توجه به آنچه گذشت می‌توان مدعی شد که *خواجه* اخبار آحاد را در مقام اثبات قابل اعتماد و استناد نمی‌داند. علاوه بر شاهد پیش گفته، وی در کتاب *تلخیص المحصل* در مسئلهٔ بداء سخنی دارد که به وضوح، حجیت اخبار آحاد در اثبات عقاید را رد می‌کند. ایشان دربارهٔ این مسئله معتقد است که امامیه به بداء معتقد نیست. گذشته از صحت و سقم این نسبت، مهم دلیل *خواجه* است. وی در استدلال بر این مدعا به عدم حجیت اخبار آحاد نزد امامیه استناد می‌کند و آن را نه موجب علم می‌داند و نه موجب عمل (همان، ص ۴۲۱-۴۲۲).

۳-۲-۱. اجماع

با نگاهی اجمالی به کتب فقهی، اجماع را یکی از پرکاربردترین اصطلاحات به‌کاررفته به عنوان دلیل

می‌یابیم. به عبارت دیگر تقریباً می‌توان اجماع را از مسلمات منابع استنباط فقهی شمرد. البته در ملاک حجیت آن و حدود این حجیت بحث‌های فراوان اصولی انجام شده است. حال پرسشی که با آن روبه‌رویم این است که جایگاه اجماع در علم کلام چیست؟ و آیا می‌توان در اثبات مسائل از آن سود جست؟ ما درصدد پاسخ به این پرسش از نگاه محقق طوسی هستیم.

گرچه استناد به اجماع در آثار *خواجه* کم به چشم می‌خورد، گاهی از این دلیل استفاده می‌شود. ایشان در مواردی چون اثبات انقطاع تکلیف و ابدی نبودن آن (طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۰۴) و نیز شفاعت (طوسی، ۱۳۳۵، ص ۴۶) بر اجماع تکیه می‌کند. از برخی عبارات *خواجه* استفاده می‌شود که ملاک اعتبار اجماع، حضور معصوم است. وی در استدلال درخور توجهی که بر اساس اجماع برای اثبات حقانیت امامیه ترتیب می‌دهد، تصریح می‌کند که اگر همه مردم بر مطلبی اتفاق کنند، چون معصوم در میان آنها وجود دارد محال است که در آن مطلب خطا کنند. وی پس از آنکه ضرورت امام و ضرورت عصمتش را با ادله دیگر اثبات می‌کند، در اثبات اینکه امام کیست، به اجماع تمسک می‌کند. وی در بیان استدلال چنین می‌نویسد:

اگر ثابت شود که عصر تکلیف خالی از امام معصوم نیست، پس ضرورتاً اگر اهل زمان در مسئله‌ای اتفاق کنند، این اجماع و اتفاق مطابق با واقع و حق خواهد بود؛ چون معصوم در بینشان حاضر است. همچنین بنابراین اصل، اگر کسی در میان مکلفین، فعلی قبیح را مرتکب شود و یا به امر واجبی مغل باشد، در این صورت او باطل بوده و بقیه حق خواهند بود [چون معصوم خطا نمی‌کند]. پس با توجه به این اصل کلی روشن است که اجماع اهل دنیا همیشه حق است و اگر اختلاف کنند، حق با مسلمین است و اگر ایشان نیز اختلاف کنند حق با کسانی است که معتقد به توحید، عدل، نبوت و امامت‌اند؛ اعتقادی که مطابق با عقل و نقل است. حال که این قاعده روشن شد، ما این‌گونه بر عقیده امامیه در اثبات ائمه دوازده‌گانه استدلال می‌کنیم که مسلمانان در مسئله وجود امام اختلاف کردند. برخی قایل به عدم وجوب نصب امام شده و برخی به وجوب نصب به دست مردم معتقد شدند و برخی نیز به وجوب نصب آن از سوی خدا قایل‌اند. ما با ادله کافی اثبات کردیم که حق با گروه اخیر است. پس از مسئله فوق، در تعیین امام اختلاف کردند. گروه اخیر به امامت دوازده امام معتقدند و دیگران به غیر ایشان معتقد شدند. از آنجاکه اولاً اهل اسلام بر خطا اجتماع نمی‌کنند و ثانیاً غیر از امامیه اهل خطا هستند، بنابراین ثابت می‌شود که امامیه در ادعای تعیین امام‌های دوازده‌گانه بر حق‌اند (طوسی، ۱۴۰۵ق - الف، ص ۴۳۱-۴۳۲).

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، *خواجه* در این استدلال به گونه‌ای به اجماع تمسک کرده، با معتبر دانستن آن به اثبات می‌پردازد. ناگفته نماند که وی در ادامه، برخی احتمالات را که می‌توانند به نحوی مقدمات استدلال را سست کنند، طرح می‌کند و بدانها پاسخ می‌دهد.

نکته‌ای که در پایان این بحث باید بدان توجه کرد این است که *خواجه* استناد به اجماع را در همه‌جا شایسته نمی‌داند. وی در مواردی که دلیل عقلی بر مطلب وجود دارد استناد به اجماع را بی‌وجه معرفی می‌کند. برای مثال در *تلخیص‌المحصل* وقتی *فخررازی* برای اثبات اینکه خدا به رنگ‌ها و طعم‌ها و بوها متصف نمی‌شود به اجماع تمسک می‌کند، *محقق طوسی* بر او اشکال می‌گیرد و دلیل مطلب را حکم عقل معرفی می‌کند. (همان، ص ۲۶۸). وی در نفی وجود واسطه میان عالم و خدا نیز چنین اشکالی را مطرح می‌کند. (همان، ص ۲۷۵)

۲. ارتباط روش عقلی و نقلی

پس از آنکه منهج عقلی و نقلی *محقق طوسی* هریک جداگانه روشن شد، به نظر ضروری است که ارتباط این دو منهج نیز با هم سنجیده شود تا دیدگاه وی در موارد تعارض احتمالی روشن شود. شاید پرداختن به مسئله تعارض عقل و نقل یکی از مهم‌ترین نکات روش‌شناختی یک متکلم باشد؛ زیرا تکلیف او را در موارد تعارض روشن می‌کند. ما این بحث را در ضمن عناوینی چون قلمرو ادله عقلی و نقلی و تعارض ادله عقلی و نقلی و حل آن بررسی خواهیم کرد.

۱-۲. قلمرو ادله عقلی و نقلی

گرچه با توجه به مباحث پیشین تقریباً روشن شده است که در دیدگاه *خواجه* قلمرو عقل و نقل تا کجاست، به لحاظ اهمیت این بحث و نقش آن در موارد تعارض، به نظر رسید قدری روشن‌تر بدان پرداخته شود. بنا بر نظر *خواجه*، عقل قادر است تا حدی روشن‌گر معارف دین باشد. وی معتقد است برخی مسائل را تنها با ادله عقلی می‌توان به دست آورد. مسائلی چون اثبات وجود خدا و برخی صفات کمالی حق تعالی که اثبات صدق نبی متوقف بر آنهاست (همان، ص ۳۲۴) و نیز اثبات ضرورت نبوت و صدق نبی و درک حسن و قبح اصول اخلاق (*طوسی*، ۱۴۰۷ق، ص ۱۹۷) منحصرأ در اختیار عقل هستند و اگر به ادله نقلی در موارد یادشده تمسک شود، دور لازم می‌آید.

پیش‌تر درباره برخی محدودیت‌های عقل از منظر *خواجه* مطالبی بیان شد که اساساً مربوط بود به محدودیت ذهن بشر و قالب‌های مفهومی‌ای که توان انعکاس‌کنه ربوبی را نداشتند؛ اما اینجا بر محدودیت دیگر عقل در مقابل وحی تکیه می‌شود. بنا بر دیدگاه *خواجه* برخی معارف دور از دسترس عقل‌اند و فقط با معاضدت وحی است که عقل می‌تواند آنها را بفهمد و اساساً عقل ضرورت نبوت را

با اعتراف به همین محدودیت خود اثبات می‌کند (همان، ص ۲۱۱؛ طوسی، ۱۳۳۵، ص ۳۴). لذا خواجه در مقام اثبات، برخی مباحث را جزو حوزه اختصاصی نقل می‌داند و اثبات آنها را با عقل غیرممکن می‌شمارد. مباحثی چون تفصیل قیامت و معاد و بهشت و جهنم از این دسته به‌شمار می‌آیند (طوسی، ۱۴۱۳ق، ص ۱۰۳).

در کنار قلمروهای اختصاصی هریک از ادله عقلی و نقلی، این دو قلمروهای مشترک نیز دارند. برخی مسائل کلام به گونه‌ای هستند که هم با روش عقلی می‌توان آنها را حل و فصل کرد و هم با روش نقلی. محقق طوسی اثبات اصل امامت (طوسی، ۱۴۰۵ق-الف، ص ۴۰۷) و نیز اثبات برخی صفات الهی نظیر توحید را جزو این دسته از مسائل می‌داند (همان، ص ۳۲۴).

نکاتی که درباره قلمرو هریک از عقل و نقل گفته شد، به لحاظ حجیت آنهاست؛ وگرنه دلالت هریک به‌ویژه نقل، می‌تواند بسیار فراتر از قلمرو حجیتشان باشد. به عبارت دیگر، گرچه ادله نقلی در باب اثبات وجود خدا و صفات او و... حجیت ندارند، ولی به هر حال نکات و دلالت‌های فراوانی در هریک از این مسائل دارند. همین نکته موجب فراهم آمدن زمینه برای تعارض در میان ادله عقلی و نقلی می‌شود. ما در ادامه به امکان تعارض و راه‌های حل آن از منظر خواجه خواهیم پرداخت.

۲-۲. تعارض ادله عقلی و نقلی و حل آن

محقق طوسی معتقد است که در صورت تعارض ادله عقلی و نقلی باید یا تأویل کرد و یا توقف. عبارات وی مختلف است؛ گاهی توصیه به توقف می‌کند و گاهی توصیه به تأویل، اما در عمل، اغلب دست به تأویل می‌زند. خواجه در کتاب *تلخیص المحصل* با لحنی تأییدآمیز قولی را به محققان مسلمان و دیگر ملل نسبت می‌دهد که طبق آن اگر مخبر صادقی از امری خبر دهد، اگر امر مزبور ممکن باشد باید او را تصدیق کرد و اگر ممتنع باشد یا باید مطابق با اصول و ارکان دین تأویل کرد و یا در آن توقف نمود. ایشان این اصل و قاعده را رافع هرگونه تحیر معرفی می‌کند (همان، ص ۴۲). در جای دیگری می‌گوید:

چون محمد ﷺ رسول خداست، پس قطعاً معصوم است؛ لذا هر آنچه را خبر دهد و از ممکنات باشد قبول آن واجب است و اگر چیزی نقل شود که با عقل معارض باشد و محتاج تأویل، از انکار آن باید احتراز نموده، در آن توقف باید کرد تا سرش معلوم گردد (طوسی، ۱۳۳۵، ص ۳۶).

از سوی دیگر خواجه در قبول اصل نبوت و راه‌هایی که می‌توان پیامبر الهی را شناخت، نخستین راهی که معرفی می‌کند، این است که محتوای پیام او نباید با بینات عقل متعارض باشد (طوسی، ۱۴۱۳ق،

ص ۷۱). طبق این بیان اگر پیامبری بیانی داشته باشد که با قطعیات عقل در تعارض باشد، باید اصل نبوت وی تردید کرد. این دو سخن چگونه قابل جمع است؟ شاید بتوان گفت ایشان در *فصول*، احتمال تعارض را بین بیان عقل و امری که منقول است قرار داده است نه در خود سخن پیامبر و فرق است که بگوییم سخن پیامبر با عقل تعارض دارد و اینکه بگوییم سخن منقول با عقل تعارض دارد؛ چون در اولی تعارض عقل با وحی است؛ اما در دومی تعارض بین دلیل نقلی دال بر وحی است با عقل. آنچه محقق طوسی احتمال داده، دومی است نه اولی. وجه جمع دیگر این است که منظور *فصول* امور فراعقل باشد و منظور در *قواعد*، امور ضد عقل. همچنین می‌توان این دو سخن را چنین جمع کرد که سخن مدعی نبوت اگر با بینات عقل مخالف باشد، نشان کذب او خواهد بود؛ اما اگر سخن نبی با غیربینات عقل یعنی امور پیچیده عقلانی مخالف باشد، گرچه باز شایسته قبول نیست، انکار نیز نباید کرد و در آن باید توقف نمود. به هر حال آنچه مسلم است *خواجه* در موارد تعارض، راهکاری دوگانه ارائه می‌دهد و چندان روشن نیست که کجا باید توقف کرد و کجا قطعاً دست به تأویل زد. نکته دیگر اینکه طبق بیان ایشان، هیچ‌گاه نباید نقل معتبر را به سبب تعارض با عقل، انکار و طرح کرد.

ناگفته نماند آنچه در عمل از *خواجه* می‌بینیم تأویل است. وی در مواضع پرشماری از آثار خویش وقتی ادله عقلی و نقلی با هم تعارض می‌کنند، راهکار تأویل را ارائه می‌دهد. برای نمونه ایشان در مسائلی چون جبر و اختیار (طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۰۰) و کیفیت معدوم شدن مکلفین (همان، ص ۳۰۰) و نیز انقطاع عذاب مرتکب کبیره (همان، ص ۳۰۴) معتقد به تأویل ادله نقلی است.

نتیجه‌گیری

۱. *خواجه* در مقام اثبات به طور کلی به دو روش عقلی و نقلی تمسک می‌کند؛
۲. روش عقلی مورد استفاده *خواجه* عبارت است از روش برهانی، روش جدلی و روش خطابی؛
۳. روش برهانی از نظر *خواجه* روشی است که در آن به طور یقینی (بالمعنی‌الاصح) معارف دینی اثبات می‌شود. این روش فقط در مباحث اثبات وجود خدا و صفات ذات الهی به کار می‌رود و ویژه خواص و کسانی است که تفکر عقلی مستحکم دارند؛
۴. روش جدلی از نظر *خواجه* در مقام اثبات، روشی است که در آن معارف دینی برای عموم مردم اثبات می‌شود و در آن از آرای محموده که حکم عقل عملی است استفاده می‌گردد؛
۵. روش خطابی از نظر *خواجه* روشی است که در آن عموم مردم نسبت به عقاید دینی اقناع می‌شوند و این اقناع برای ایشان حکم اثبات را دارد؛

۶. خواجه در اثبات مباحثی چون امامت و تفصیل قیامت و بهشت و جهنم ترجیح می‌دهد از روش نقلی بهره برد؛
۷. ایشان در روش نقلی از منابعی چون قرآن و سنت معصومان که از طریق ظواهر و تواتر و اجماع به آنها دست یافته می‌شود، استفاده می‌کنند؛
۸. ایشان خبر واحد را در مقام اثبات حجت نمی‌داند و معتقد است که خبر واحد نه عقیده‌ای را اثبات می‌کند و نه عملی را بر انسان واجب می‌گرداند؛
۹. ایشان در موارد تعارض عقل و نقل، معتقد است که اگر مطلب منقول از مصادر وحی، امری ممکن باشد، باید حتماً آن را پذیرفت؛ اما اگر امری غیرممکن باشد، نباید آن را پذیرفت؛ بلکه یا باید آن را تأویل کرد و یا درباره آن توقف نمود. آنچه از خود خواجه در مرحله عمل صادر شده، تأویل است.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۸۹، نصیرالدین طوسی (فیلسوف گفتگو)، چ سوم، تهران، هرمس.
- الأعسم، عبدالأمیر، ۱۹۸۰م، الفیلسوف نصیرالدین الطوسی (مؤسس المنهج الفلسفی فی علم الکلام الاسلامی)، چ دوم، بیروت، دارالاندلس.
- برنجکار، رضا، زمستان ۱۳۷۵، «روش شناسی علم کلام روش استنباط از متون دینی»، *نقد و نظر*، ش ۹.
- جبرئیلی، محمدمصفر، ۱۳۸۹، *سیر تطور کلام شیعه از عصر غیبت تا عصر خواجه نصیرطوسی*، تهران، فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- خلیلی، اسدالله، ۱۳۸۰، «روش شناسی علم کلام»، *مقطع کارشناسی ارشد*، دانشگاه تهران.
- ربانی گلپایگانی، علی، پاییز ۱۳۸۵، «جایگاه و گونه‌های روش عقلی در علم کلام»، *معارف عقلی*، ش ۳.
- سلمانیان، حسنعلی، ۱۳۷۸، *نشر فلسفه در اندیشه‌های کلامی خواجه نصیرالدین طوسی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۴۰۵ق - الف، *تلخیص المحصل (به ضمیمه برخی رسائل خواجه)*، دوم، بیروت، دارالاضواء.
- _____، ۱۴۰۵ق - ب، *مصارع المصارع*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی.
- _____، ۱۳۳۵، *فصول*، ترجمه رکن‌الدین محمدبن علی گرگانی، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۳۶۱، *أساس الاقتباس*، تصحیح مدرس رضوی، چ سوم، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات والتنبيهات*، قم، البلاغة.
- _____، ۱۳۸۰، *مصارع المصارع*، ترجمه سیدمحسن میری، تهران، حکمت.
- _____، ۱۴۰۷ق، *تجريد الاعتقاد*، تحقیق حسینی جلالی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۴۱۳ق، *قواعد العقائد*، مقدمه و تحقیق و تعلیق حسن خازم، لبنان، دارالغربة.
- علوی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۵، «روش‌شناسی علم کلام»، *معارف عقلی*، ش ۳، ص ۹۱-۱۱۴.
- غزالی، ابوحامد، ۱۴۱۶ق، *رسائل الغزالی*، بیروت، دارالفکر.
- فیاض لاهیجی، ۱۳۷۲، *سرمایه ایمان در اصول اعتقادات*، تصحیح صادق لاریجانی، چ سوم، تهران، الزهراء.
- مدرس رضوی، محمدتقی، ۱۳۷۰، *احوال و آثار خواجه نصیرطوسی*، چ دوم، تهران، اساطیر.
- یوسفیان، حسن، ۱۳۸۹، *دوگانگی حقیقت از دیدگاه ابن‌رشد و ابن‌رشدیان*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- یوسفیان، حسن و احمدحسین شریفی، ۱۳۸۶، *عقل و وحی*، چ پنجم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

راویان تراث کلامی شیعه از بحرین

msa0121@gamil.com

javadi608@yahoo.com

مهدی سلیمانی آشتیانی / دانشجوی دکتری شیعه‌شناسی ادیان، دانشگاه ادیان و مذاهب

قاسم جوادی (صفری) / استادیار جامعه‌المصطفی العالمية

دریافت: ۹۴/۱۲/۰۲ - پذیرش: ۱۳۹۵/۰۵/۰۵

چکیده

برای بررسی وجود اندیشه‌های طاکلامی در میان راویان و اصحاب ائمه، بایسته است که کل میراث روایی ایشان جمع‌آوری و تبویب شود و گرایش‌های احتمالی آنان به موضوعات کلامی مورد ارزیابی قرار گیرد. در بحرین قدیم (شامل کویت، احساء، قطر و مجمع‌الجزایر بحرین کنونی) گرایش غالب راویان و محدثان، نص‌گرایی بوده و این جریان، حوزه علمی بحرین را قرن‌ها در اختیار داشته است و حتی برخی، اخبار‌گرایی قرون متأخر در بحرین را ادامه همان جریان نص‌گرایی قدیم دانسته‌اند. در نوشتار پیش‌رو، با استفاده از منابع حدیثی و رجالی ضمن معرفی محدث - متکلمان بحرینی (با تأکید بر قبیله عبدالقیس) و در یک بازه زمانی (عصر امیرالمؤمنین تا امام جواد^{علیه السلام})، تلاش شده تا پیشینه کلامی حوزه بحرین به عنوان جریانی میانه و درخور توجه بازشناسی شود و با نمایاندن وجود این جریان، انگاره نص‌گرایی مطلق و بی‌رقیب در میان بحرینی‌ها نقد شود.

کلیدواژه‌ها: بحرین، عبدالقیس، روایات کلامی، حوزه کلامی بحرین.

مقدمه

از آغاز عصر نبوی و در طول دوران حضور ائمه اطهار، وجود راویان و محدثان چشمگیر در یک منطقه و تدوین آثار حدیثی در آن، شکل‌گیری اندیشه تأثیرگذار و وجود مدارس و حلقه‌های درسی در یک ناحیه جغرافیایی، موجب ایجاد یک مرکز و حوزه درسی است که آبشخور این حوزه‌ها، روایات و احادیث است؛ اما راویان همه در یک سطح معرفتی و دارای سلیقه‌ای یکسان نبوده‌اند. برخی بیشتر به نقل روایات اخلاقی پرداخته‌اند و برخی هم به حوزه فقه یا دیگر موضوعات وارد شده‌اند. البته تعداد کمتری از این راویان نیز به بحث‌های کلامی و اعتقادی علاقه نشان داده‌اند. در میان بیشتر این راویان، نظریه‌پردازی و یا نقل روایات عمیق توحیدی چندانی سراغ نداریم، اما این شمار اندک را باید پایه‌گذاران اولیه کلام شیعی دانست. مؤلفه‌های کلام‌ورزی یا شاخه‌های متکلم بودن را نیز می‌توان شاگردی یا ارتباط با متکلمان نظریه‌پرداز، توان مناظره، نقل روایات کلامی، و پرسش‌هایی از ائمه درباره مباحث اعتقادی قلمداد کرد (اقوام کرباسی، ۱۳۹۱ الف؛ طالقانی، ۱۳۹۱). با این فرض، پژوهش در حوزه‌های جغرافیایی راویان متکلم، شاخه‌ای از مطالعات تاریخ کلام شیعی خواهد بود که اگر تاریخ علوم را یکی از مهم‌ترین شاخه‌های مطالعات و پژوهش‌ها در یک علم بدانیم، مطالعه حوزه‌های جغرافیایی تاریخ علم کلام، دارای جایگاهی استوار خواهد بود. اینکه در گذشته چه جریان‌های فکری و چه مراکز جغرافیایی تأثیرگذاری در هر منطقه وجود داشته است، موضوع این‌گونه پژوهش‌هاست.

آنچه درباره بحرین قدیم و جدید و محدثان آن می‌دانیم، بیشتر صبغه نص‌گرایانه ایشان است و این جریان چنان قوی عمل کرده است که از سده‌های میانی (چهارم و پنجم) تا پایان قرن دهم، شمار متکلمان بحرین (با جست‌وجوی نگارنده) به ده نفر نمی‌رسد. این وجه غالب موجب این تصور می‌شود که اخباری‌گری قرون متأخر در حوزه بحرین مستند به روش قدمای این دیار است و جریان نص‌گرایی، وجه منحصر فکری در بحرین؛ اما آیا می‌توان جریانی دیگر را که حاکی از مباحث عقل‌گرایی و کلامی باشد نیز در این حوزه فکری یافت؟ برای واکاوی این موضوع، باید پژوهش‌هایی از آن‌گونه که درباره مراکز ماندگرفته، بغداد، حله و قم انجام شده است، درباره بحرین نیز صورت گیرد تا بتوان بر پایه آنها به جمع‌بندی‌ای نزدیک به واقع رسید.

مهتدی بحرانی در *علماء البحرین دروس و عبر*، ۲۷۰ نفر از شخصیت‌های شیعی بحرین را معرفی کرده است. *قبیله بنی عبدالقیس* از *علی کورانی* و *عبدالهادی الربیعی* - که در جست‌وجوی حضور فرهنگ و آموزه‌های تشیع در میان قبیله عبدالقیس و خدمات آنها به مکتب اهل بیت علیهم‌السلام بوده است - و همچنین

اعلام هجر من الماضین والمعاصرین از هاشم محمد الشخص، به صورت گسترده تری به معرفی رجال و بزرگان و دانشمندان بحرین قدیم پرداخته‌اند. این سه کتاب، بیشتر به شرح حال علما و دانشمندان و شعرای بحرین از قرون میانی به بعد و تا روزگار معاصر پرداخته‌اند و دربارهٔ رجال شیعی عبدالقیس بحرین در دو قرن نخست هجری نیز در جست‌وجوی افراد یا در مقام استقصا نبوده‌اند و یا فقط به دنبال لفظ «البحرانی» بوده‌اند و از راه لفظ «العبدی» منسوب به قبیلهٔ عبدالقیس افراد را پیگیری نکرده‌اند. در نتیجه موفق به گردآوری درستی از رجال‌الحديث و راویان روایات اهل بیت علیهم‌السلام از قبیلهٔ عبدالقیس و بحرین نشده‌اند. بدین ترتیب پژوهشی دربارهٔ راویان بحرین به صورت عموم و همچنین بررسی امکان وجود جریانی کلامی - حدیثی در میان آنها بخصوص انجام نشده است.

نگاهی به تطور حیات فکری در میان بحرینی‌ها نشان می‌دهد که حوزهٔ علمی بحرین تاریخی، شاهد حضور محدث - متکلمان شیعی بوده است و بخشی از راویان اولیهٔ بحرینی‌الاصل، به نقل و روایت آثار کلامی و اعتقادی شیعه علاقه نشان داده‌اند و به گونه‌ای می‌توان آنها را عقل‌گرایان راویان بحرینی قلمداد کرد. اینکه سنت آنها تا چه زمان و تا چه میزان پس از عصر راویان ادامه یافت، نیازمند پژوهشی دیگر در قرون میانی است.

۱. دربارهٔ بحرین و عبدالقیس

اگر بنا بر مشهور، «بحرین» مشتق از «بحر» و تثنیهٔ آن باشد (یاقوت حموی، ۱۳۹۹ق، ج ۱، ص ۳۴۷)، با توجه به اینکه در موقعیت امروز این سرزمین، دریایی غیر از خلیج فارس وجود ندارد، لازم است برای وجه تسمیهٔ «بحرین»، به دنبال دریا یا شبه‌دریایی در این منطقه باشیم.

همدانی گفته است، «بحرین» را به سبب رودخانه‌هایش «مُحَلِّم» و «عین الجریب»، به این نام خوانده‌اند (همدانی، ۱۹۸۹، ص ۲۵۱). ازهری سپس برای وجود این دریاچه، به کلام فرزندق استشهد کرده که گفته است:

كَأَنَّ دِيَارًا بَيْنَ أَسْمَةِ النَّقَا وَبَيْنَ هَذَا لَيْلِ الْبُحَيْرَةِ مَصْحَفٌ

پیش از اسلام و تا نزدیک قرن هفتم هجری قمری، به همهٔ سرزمین‌های ساحل جنوبی خلیج فارس، بین بصره و عُمان «بحرین» اطلاق می‌شده است (منجم، ۱۳۷۰، ص ۵۵؛ ابن‌فقیه، ۱۹۹۶، ص ۸۹). بدین‌روی، بحرین قدیم یا ناحیهٔ قدیمی بحرین شامل کویت، احساء، قطیف، قطر و در نهایت مجمع‌الجزایر بحرین کنونی می‌شود.

پس از اسلام گروهی از مردم بحرین به دیدار پیامبر اکرم ﷺ آمدند. این واقعه در تاریخ به «وفد عبدالقیس» مشهور است. میان مورخان در تاریخ وفد بحرین اختلافات بسیاری وجود دارد. پیش از فتح مکه، پس از فتح مکه (ابن سعد، ۱۳۷۷ق، ج ۱، ص ۳۱۴؛ حلبی، ۱۳۴۹ق، ج ۳، ص ۲۵۱)، سال پنجم هجرت، سال هشتم هجرت، سال نهم هجرت (سنه الوفود) (کحاله، ۱۳۳۸ق، ج ۲، ص ۷۲۷) و سال دهم (ابن حبان، ۱۳۹۳ق، ج ۲، ص ۱۱۵؛ ابن اثیر، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۲۶۱)، تاریخ‌هایی است که صاحبان کتاب‌های تاریخ و سیره برای وفد بحرین نوشته‌اند (ر.ک: ابن حجر، ۱۳۷۹ق، ج ۸، ص ۶۷؛ کحاله، ۱۳۳۸ق، ج ۲، ص ۷۲۷؛ ابن خلدون، ۱۳۹۱ق، ج ۲، ص ۳۰۱).

در سال‌های آغازین گسترش اسلام، فرمان‌روایی بحرین از سوی حکومت ساسانی، با مندرین‌سای، از بنی عبدالقیس بود (بلاذری، ۱۴۰۰ق، ص ۸۵؛ یاقوت حموی، ۱۳۹۹ق، ج ۱، ص ۳۴۷) و سیبخت، مرزبان یا وابسته نظامی ایران در هَجَر بود (بلاذری، ۱۴۰۰ق، ص ۷۸؛ ابن قدامه، ۱۹۸۱، ص ۲۷۸). پیامبر اکرم ﷺ در سال هشتم هجرت، علاء‌بنِ حُضرمی را با نامه‌ای نزد این دو نفر فرستاد، مبنی بر اینکه یا اسلام را بپذیرند و یا جزیه بپردازند (ابن قدامه، ۱۹۸۱، ص ۲۷۸؛ بلاذری، ۱۴۰۰ق، ص ۸۵؛ یاقوت حموی، ۱۳۹۹ق، ج ۱، ص ۳۴۸). بلاذری می‌نویسد: این دو و همه عرب‌های بحرین و برخی عجم‌ها ایمان آوردند، ولی مجوس، یهود و نصارا از ایمان آوردن به اسلام امتناع نمودند و قبول کردند که جزیه بدهند. او متن صلح‌نامه مربوط به جزیه بین حُضرمی با یهود، نصارا و مجوس را آورده است (بلاذری، ۱۴۰۰ق، ص ۸۵).

از میان قبیله‌های ساکن در بحرین، مهم‌ترین ایشان از لحاظ جمعیت و تأثیرگذارترین آنها در تاریخ تشیع به صورت عموم، و در حدیث و روایت به طور خاص، عبدالقیس هستند. جمع پرشماری از صحابه پیامبر، یاران امیرالمؤمنین ﷺ و راویان ائمه ﷺ، از میان این قبیله بزرگ هستند.

بنی عبدالقیس و ربیعه به ولایت و اتصال به امیرالمؤمنین علی ﷺ شناخته می‌شدند و در جنگ‌های سه‌گانه حضرت، در کنار ایشان حضوری چشمگیر داشتند. برای مثال در جنگ جمل سه هزار نفر یا بیشتر از این قبیله در رکاب حضرت بوده‌اند (سمعانی، ۱۹۸۸، ص ۲۳۷؛ ابن اثیر، ۱۴۲۰ق، ج ۵، ص ۱۵)؛ چنان‌که از آن حضرت روایت شده است که فرمودند: «عبدالقیس خیر ربیعه و فی کل ربیعه خیر» (ضبی الاسدی، ۱۹۷۲م، ص ۱۳۸).

جمع فراوانی از عبدالقیس پس از تأسیس کوفه و بصره به این شهر مهاجرت کردند. ماسینیون معتقد است عبدالقیس تحت ریاست زهره‌بن‌حویه سعیدی تمیمی به کوفه آمدند (ماسینیون، ۱۳۶۵ق،

ص ۱۱). باز همو می گوید عبدالقیس کوفه پیش از سال ۳۰ ق اظهار تشیع می کردند و بنو الذیل که رهط ابناء صوحان هستند در تشیع ثابت قدم بوده اند (همان، ص ۴۰).

امیر قیس و عبدالقیس در کوفه، سعدبن مسعود تقفی بوده است (مقبری، ۱۳۸۲ق، ص ۱۱۷). با تأسیس شهر بصره بصره به منزله یک پادگان نظامی نیز شماری از مردم بحرین به این منطقه کوچ کردند (ابن اثیر، ۱۳۵۷ق، ج ۲، ص ۳۶۴) که جارودبن معلی عبدی (بزرگ عبدالقیس) از این مهاجران بود (ابن حبان، ۱۴۱۱ق، ص ۷۰).

دامنه پژوهش حاضر، کتب رجالی شیعی است؛ اما برای پیگیری راویان بحرینی و تشخیص متکلمان ایشان جست و جو با کلیدواژه «البحرانی» و «البحرینی» بی نتیجه است و در میان راویان جمعی را که با این نام و نسبت وجود داشته باشند نداریم. لذا لازم است با نسبت قبیله در پی تشخیص راویان این منطقه باشیم. قبایل عبدالقیس، بکرین وائل، تمیم، ازد و دیگرانی در این منطقه حضور داشته اند و با توجه به کتب انساب و تراجم مخصوص صحابه، می توان افراد بسیاری از این قبیله ها را که به اسلام گرویدند و پیامبر ﷺ را ملاقات کردند، تشخیص داد. اینکه بعضی نویسندگان و تاریخ پژوهان بحرین، در تاریخ محدثین و صحابه بحرین، تنها لفظ «بحرانی» را جست و جو نموده اند و عده کمی را معرفی کرده اند، خالی از دقت است (ر.ک: مهتدی بحرانی، ۱۹۹۴).

اما اگر بخواهیم شناسایی راویان را از راه جست و جو در منسوبان به قبایل بحرین دنبال کنیم، باز هم مشکلی پدید می آید. معمولاً قبایل بزرگ عرب دارای مناطق سکونت پهناوری بوده اند و در بسیاری از موارد، بین چند محل مختلف، مردمی از یک قبیله حضور داشته اند. برای مثال، محل سکونت بکرین وائل از یمامه تا بحرین و سپس تا دیار بکر عراق امتداد داشته است (ر.ک: ابن قدامه، ۱۹۸۱، ص ۲۷۸؛ هانی، ۱۴۲۱، ص ۵۳؛ بکری، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۸۶).

با این همه نمی توان هر کس از افراد این قبیله را که نامش در میان صحابه یا روایت اهل بیت ﷺ باشد، اهل بحرین دانست و تشخیص آنها نیز کار پر مشقت و دامنه داری است که در بیشتر موارد نیز به ثمر نخواهد رسید. از میان قبایل ساکن در بحرین، عبدالقیس، که مهم ترین و بزرگ ترین است، حدود و مرزهای جغرافیای مشخصی دارد که کاملاً محصور به مرزهای منطقه بحرین قدیم بوده است (ابن خلدون، ۱۳۹۱ق، ج ۲، ق ۱، ص ۳۰۰؛ کحاله، ۱۳۶۸ق، ج ۲، ص ۷۲۶).

در اینکه عبدالقیس، بحرینی به شمار می آیند، همچنین می توان به سخن معاویه بن ابی سفیان در جدالی که بین او و صعصعه بن صوحان پیش آمد استناد کرد (ابن اثیر، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۱۴۰).

ابن فقیه نیز در *مختصر البلدان* نوشته است: «لقد استحوذت عبدالقیس علی معظم البحرین ولذلک عدّها بعضهم لعبد القیس» (ابن فقیه، ۱۹۹۶، ص ۸۹).
در نتیجه، همه کسانی را که با لفظ «العبدی» منسوب به این قبیله هستند، می توان اهل بحرین به شمار آورد.

۲. روایان شیعی بحرین و تراث کلامی

بحرین قدیم در سده های میانی از مراکز شیعی به شمار می آمده است و چند جریان فکری در این منطقه حضور داشته اند. در سده های اول تا سوم هم که می توان آن را دوره روایان شمرد، کسانی از بحرینی ها در حوزه های حدیثی شیعی مدینه، کوفه و بصره در نشر فرهنگ شیعی سهیم بوده اند. بررسی حوزه کلامی محدثان شیعی بحرین از جهات دیگری نیز لازم است.

به نظر می رسد سابقه تشیع در بحرین مربوط به پیش از قرن سوم است و آن را باید در صدر اسلام و هم زمان با ورود اسلام به این ناحیه و تا دوران حضور ائمه اطهار علیهم السلام جست و جو کرد (سلیمانی آشتیانی، ۱۳۹۲). بر اساس جست و جوی راقم این سطور، حدود ۱۲۰ نفر از مردم بحرین (از عبدالقیس) در میان روایان شیعی هستند. این روایان در کتب چهارگانه حدیثی شیعه و *وسائل الشیعه* با احتساب احادیث تکراری حدود ۷۶۴۴ روایت دارند. این میزان روایت حدود ۹٪ کل روایات شیعی است.

میزان اقبال و علاقه این روایان به احادیث کلامی و حوزه منقولات ایشان یا به عبارتی شناسایی محدث- متکلمان بحرینی، انگیزه و مسئله ای است که در جست و جوی آن هستیم. این روایان (به ترتیب معاصریشان با ائمه علیهم السلام) به این شرح هستند:

۱-۲. روایان روایات کلامی از امام علی علیه السلام

صعصعة بن صوحان عبدی از اصحاب ممتاز و روات متکلم امیرالمؤمنین علیه السلام بوده است (طوسی، ۱۴۱۷ق، ص ۶۹، رقم، ۶۲۵). سیدحسن صدر، او را از متکلمان شیعه به شمار آورده است (صدر، ۱۳۷۰ق، ص ۳۵۵). او در جنگ صفین برای اتمام حجت با معاویه حامل پیام حضرت امیر برای او بود (منقری، ۱۳۸۲ق، ص ۱۶۰). در نهروان نیز برای محاجه با خوارج خطبه خواند و در آن به وصایت امیرالمؤمنین اشاره کرده است (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۱۲۲).

در روایت دیگری نیز او به امر وصیت اشاره کرده است (عاملی نباطی، ۱۳۸۴ق، ج ۲، ص ۴۰). احتجاج او با خلیفه دوم در امر تقسیم بیت المال در منابع (ابن اثیر، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۲۰)، و خطبه و

محتاجه او با معاویه پس از شهادت امیرالمؤمنین (قاضی نعمان، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۷۰) در منابع گزارش شده است. همچنین او راوی خطبه‌ای در موضوع توحید باری و وصف خداوند و نفی تشبیه از امیرالمؤمنین است (صدوق، ۱۴۰۵ق، ص ۷۸). روایتی را نیز در تصریح به عدد ائمه دوازده گانه نقل کرده است (صدوق، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۷۸).

از دیگر افراد این قبیله که صبغه کلامی داشته، زیدبن‌صوحان عبدی صحابه پیامبر و از اصحاب خاص امیرالمؤمنین علیه السلام است (ابن‌سعد، ۱۳۷۷ق، ج ۶، ص ۱۲۶). محتاجه او با عایشه در جمل معروف است (قاضی نعمان، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۷۹). او همچنین در پاسخ به نامه عایشه که او را به دوری جستن از حضرت امیر دعوت می‌کرد، چنین نوشت: «فان الله أمرک بأمر وأمرنا بأمر، أمرک أن تقری فی بیتک، وأمرنا بالجهاد، فأتانی کتابک بضد ما أمر الله به وذلك خلاف الحق والسلام» (همان، ص ۴۸۴).

وی راوی خطبه مشهور امیرالمؤمنین در ذی‌قار (محلی بین کوفه و بصره) است که جریان حکومت و خلافت پس از پیامبر را بیان داشته است. روایاتی نیز در موضوع امامت نقل کرده است که از آن جمله‌اند روایت «من کنت مولاه...» (حرعاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۱۵۳). همچنین او در روایتی امیرالمؤمنین را «امام البررة... الا وان الحق معه» معرفی می‌کند (ابن‌طاووس، ۱۳۹۹ق، ج ۱، ص ۱۰۳). وی با ابوموسی/شعری نیز در جنگ جمل احتجاج‌هایی داشته است (ثقفی، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۹۲۰). اگر سیدحسن صدر در امر برادرش صعصعه، به احتجاج وی با عثمان برای متکلم خواندن او، استناد کرده است، شاید احتجاج‌های متعدد زید را نیز بتوان مؤید متکلم بودن زید دانست.

جابر عبدی از دیگر اعضای عبدالقیس است که روایتی را در امامت انتصابی امیرالمؤمنین علیه السلام نقل کرده است (کلینی، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۱۰، ح ۱؛ خوئی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۲۷، رقم، ۲۰۲۷). همچنین در آیه «یا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ حَتَّىٰ تُقِيمُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ مِنْ رِبْكَم»، اقامه تورات و انجیل را حمل بر ولایت امیرالمؤمنین کرده است (حرعاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۹۲).

۲-۲. اصحاب و راویان روایات کلامی از امام باقر علیه السلام

ابان‌بن‌ابی‌عایش بصری، از محدث-متکلمان بحرینی است که همه روایات کلامی و غیرکلامی خود را از سلیم‌بن‌قیس هلالی نقل کرده است. در کتب رجالی متقدمین بر مذهب ابان تصریح نشده است. تنها نشانه‌ای که از مذهب او به دست می‌آید، سخن احمدبن‌حنبل است که درباره وی گفته است: «کان له هوی» (أبی‌حاتم رازی، ۱۳۷۱ق، رقم ۱۰۸۷). علامه سیدمحسن امین، این سخن

احمد بن حنبل دربارهٔ ابان را دلیل بر تشیع دانسته و معتقد است مراد از هوی در سخنان اهل سنت، تشیع است (امین، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۳۲). مؤید این دیدگاه، سخن سیدعلی بن احمد عقیقی است که «کان فاسد المذهب، ثم رجع» (مامقانی، ۱۳۴۵ق، ص ۶۴).

سرسلسلهٔ مخالفان کتاب سلیم بن قیس و معتقدان به موضوع بودن آن، ابن غضائری است. وی چنان بر کتاب سلیم بن قیس می‌تازد که در ذهن خواننده، جای هیچ‌گونه شکی در موضوع بودن کتاب باقی نمی‌ماند و می‌گوید: «والکتاب موضوع لا مرية فيه». در ترجمهٔ ابان بن ابی عیاش نیز بیان می‌کند که علما و استادان زمان او، وضع این کتاب را به ابان بن ابی عیاش نسبت می‌دهند (ابن غضائری، ۱۴۲۲ق، ص ۳۶)؛ اما بیشترین روایات کلامی ابان از کتاب سلیم، شامل نصوص نبوی بر وصایت و ولایت بلافضل علی، احتجاج به احادیث غدیر و منزلت و مباحله و ثقلین و...، تصریح به تعداد ائمه از سوی پیامبر ﷺ و مسئله مهدویت است.

نجم بن حطیم عبّادی نیز از دیگر راویان عبّادی، از اصحاب امام باقر ﷺ است (طوسی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۴۷، رقم، ۱۶۳۱؛ برقی، ۱۳۴۲، ص ۱۵). برخی روایات که شائبهٔ غلو در آنها می‌رود، از نجم نقل شده‌اند و گاه نیز امام او را از این سخنان نهی کرده است. روایاتی در کلام و مناظره نقل شده که نشان می‌دهند او و دیگرانی در مباحث امامت بحث و مناظره می‌کردند. عبارت «فتناظرنا» در این روایت هست (کلینی، ۱۴۰۱ق، ج ۸، ص ۲۳۲، ح ۳۰۳).

۳-۲. اصحاب و راویان روایات کلامی از امام صادق ﷺ

ابراهیم بن نعیم عبّادی (ابوالصباح کنانی) دیگر محدث متکلم بحرانی است که به جهت سکونت در کنانهٔ کوفه به کنانی مشهور بوده است. او از اجلا و بزرگان اصحاب صادقین است (طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۵۲، ح ۶۵۸) که بیشتر روایات او از امام صادق ﷺ است. شیخ مفید او را از شمار فقهای عظام شمرده است. دو تن از راویان او عبدالله جبله و محمد بن فضیل صیرفی، اولی واقفی و دومی متهم به غلو هستند.

وی روایاتی در امامت و وصایت ائمه ﷺ نقل کرده است (کلینی، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۱۸۶، ح ۲؛ صفّار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۶۶، ح ۱۹). در بصائر الدرجات و الکافی روایات بسیاری از ابوالصباح در فضایل و منزلت ائمه روایت شده است. پرسش‌هایی نیز از امام صادق ﷺ، در موضوع امامت از ابوالصباح نقل شده که نشان از پژوهشگری وی در موضوعات کلامی است. او در افضلیت اسلام و

ایمان نیز از امام پرسش‌هایی کرده است (کلینی، ۱۴۰۱ق، ج ۲، ص ۲۶، ح ۴). روایتی در شمارش تک تک ائمه با عبارت مکرر «امام فرض الله طاعته» (کلینی، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۱۸۶، ح ۲) و روایاتی مربوط به مهدویت از دیگر مقولات اوست (نعمانی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۲۹ و ۳۱۷ و ۳۱۹).

از دیگر راویان تراث کلامی شیعی از مردم بحرین، عمر بن‌ذینیه است. نجاشی او را «شیخ اصحابنا البصریین و وجههم» معرفی کرده است. عمر بن‌ذینیه در قصه‌ای که با ابن‌ابی‌لیلا دارد، خود را از عبدالقیس و نواده عبدالرحمن بن‌ذینیه (قاضی بصره) معرفی می‌کند (قاضی نعمان، ۱۳۸۹ق، ج ۱، ص ۹۳).

هرچند غالب روایات ابن‌ذینیه فقهی است، اما روایاتی در مقوله امامت و دیگر مسائل کلامی نیز از وی نقل شده است که نشان می‌دهد در اعتقادات نیز دستی داشته است. محدث نوری می‌گوید ابن‌ذینیه با مخالفان فکری خود به مباحثه می‌پرداخته است. ظاهراً اشاره او به روایت مناظره و مباحثه طولانی او با عبدالرحمن بن‌ابی‌لیلا (قاضی معروف کوفه) است. میان این دو نفر، مباحثه‌ای صورت گرفته که ابن‌ذینیه در زمینه مصادر و مأخذ حکم شرعی، درصدد اثبات مرجعیت علمی امام علی و اهل بیت علیهم‌السلام است (قاضی نعمان، ۱۳۸۹ق، ج ۱، ص ۹۲). با توجه به اینکه عمده روایات او از زرارة بن‌عین است، باید او را شاگرد نزدیک و تحت تأثیر زراره دانست.

از سویی ابن‌ذینیه از راویان کتاب سلیم بن قیس است؛ یعنی ابان بن‌ابی‌عیاش (تنها راوی کتاب سلیم)، ابن‌ذینیه را برای انتقال میراث سلیم برگزیده و در نتیجه بسیاری از روایات کتاب سلیم، به واسطه ابن‌ذینیه به ما رسیده است. او همچنین روایاتی در معرفت فطری و اضطراری و قدرت و علم الهی، قضا و قدر، مشیت، انتساب شرور به خداوند، معرفت امام، علم امام و عصمت نقل کرده است. گاه نیز پرسش‌های کلامی از امام پرسیده است.

معاویة بن‌عمار دهنی عبدی نیز از عبدالقیس کوفه و از بزرگان اصحاب امام صادق علیه‌السلام (نجاشی، ۱۴۰۸ق، ص ۴۱۱، رقم ۱۰۹۶؛ طوسی، ۱۴۱۷ق، ص ۴۶۲، رقم ۷۳۷) و دارای روایات کلامی است؛ از جمله روایتی مبنی بر اینکه امامت عهدی الهی است (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۷۲، ح ۱۲). همچنین روایاتی در رجعت، عالم ذر، تقیه، شفاعت و مهدویت نقل کرده است (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۸۴، ح ۵؛ صدوق، ۱۴۰۵ق، ص ۹۴، ح ۸۵).

سفیان بن مصعب عبدی کوفی (شاعر) دیگر صحابی متکلم امام صادق علیه‌السلام است (طوسی، ۱۴۱۷ق، ص ۲۲۰، رقم ۲۹۲۷؛ ابن‌داوود، ۱۳۹۲ق، ص ۱۸۲، رقم ۷۴۱). او دارای شعر عقیدتی و کلامی بوده است که شعرگویی او مورد تأیید امام قرار گرفته است. کشی آورده است: عن سماعة، قال: قال أبو عبد الله علیه‌السلام: علموا أولادکم شیعر العبدی، فإنه علی دین الله (کشی، ۱۴۰۹ق، ص ۴۰۱، ح ۷۴۸).

معلوم است که تأیید و عنایت امام به تعلیم شعر او به کودکان نشان از جهت‌گیری عقیدتی اشعار دارد. در یکی از این اشعار، شاعر محاجه‌ای زیبا با مدعی انتخابی بودن امام کرده و ضمن رد قول او، برای انتصابی بودن امامت استدلال کرده است (**ابن شهر آشوب**، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۵۸).

او همچنین در روایتی از امام صادق علیه السلام درباره آیه «وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ» (اعراف: ۴۶) پرسش کرده است که امام آن را به ائمه دوازده‌گانه تفسیر نموده است. وی این پاسخ امام را به نظم کشیده و در همان مجلس ارائه داده است (جوهری بصری، ۱۴۰۵ق، ص ۴۸).

از دیگر محدث - متکلمان بحرینی، **عبدالصمد بن بشیر غرامی** عبدی کوفی، از اصحاب امام صادق علیه السلام است (**نجاشی**، ۱۴۰۸ق، ص ۲۴۸-۲۴۹، رقم ۶۵۴؛ برقی، ۱۳۴۲، ص ۲۲۵، رقم ۹۴۰). وی روایاتی درباره صفات ذات الهی (**کلینی**، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۱۰۸، ح ۶)، حدیث غدیر، وصایت و نص، تفویض و علم امام نقل کرده است (**کلینی**، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۱۰۸، ح ۶؛ **صفار**، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۷۷، ح ۱ و ص ۱۶۹، ح ۳). همچنین روایتی در مهدویت و علائم ظهور (**نعمانی**، ۱۴۲۲ق، ص ۲۶۱، ح ۲۰) و روایتی در احتجاج با مخالفان اینکه حسین فرزندان رسول خدا هستند نقل کرده است (**قمی**، ۱۳۸۶ق، ج ۱، ص ۲۰۹). نکته درخور دقت اینکه بیشتر روایات کلامی او از **زیاد بن منذر اَبی‌جارود** (**رأس العارودیه**) است.

عمار بن جُوین عبدی بصری (**بوهارون عبدی) دیگر راوی متکلم از **عبدالقیس بصره** و راوی از امام صادق علیه السلام است (**قمی**، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۶۱). **ابن حجر** او را با عبارت «شیعی» توصیف کرده است (**ابن حجر**، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۷۰۹، رقم ۴۸۵۶). از نقلی معلوم می‌شود در موضوع امامت و نص معتقد به رأی خوارج بوده، و به واسطه روایتی از پیامبر که از **ابوسعید خدری** شنیده از آن نظر برگشته است (طبری، ۱۴۱۵ق، ص ۴۷۵). او روایاتی در بیعت صحابه در غدیر و فضل روز غدیر و نزول آیه تبلیغ، نص در ائمه اثنا عشر، علم امام و احوال خروج قائم و مهدویت نقل کرده است (**صفار**، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۷۲، ح ۲؛ ۱۶۵؛ **کلینی**، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۵۳۱، ح ۸؛ **صلدوق**، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۹۳، ح ۳؛ **ابن طاووس**، ۱۳۹۹ق، ج ۱، ص ۴۷۲).**

از دیگر راویان کلامی بحرانی، **عبدالله بن ابی یعفور عبدی کوفی** است که منزلتی نزد امام صادق علیه السلام داشته است (طوسی، ۱۴۱۷ق، ص ۲۳۰، رقم ۳۱۰۶؛ **نجاشی**، ۱۴۰۸ق، ص ۲۱۳، رقم ۵۵۶). کشی روایات بسیاری در مدح او آورده و همچنین روایاتی که حاکی از این است که در برخی مباحث **عبدالله** با اصحاب، امام قول **عبدالله** را پسندیده است. از همین مباحثات است صحبت او با **معلى بن خنیس** که

معلى ائمه را اوصیا و انبیا دانسته و عبدالله ایشان را «علمای ابرار» می خواند (طوسی، ۱۴۱۷ق، ص ۲۴۷، ح ۴۵۶). برخی بر این باورند که عبدالله بن ابی یغفور به مرجئه گراییده است (اقوام کرباسی، ۱۳۹۱ ب). نامه امام صادق به مفضل بن عمر در تسلیت درگذشت عبدالله و تجلیل کم نظیر آن حضرت از او و تأیید عقاید وی این باور را نفی می کند (طوسی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۰، ح ۲۰، ص ۱۸۰، ح ۳۱۳، ص ۲۴۶، ح ۴۵۳).

برخی راویان وی همچون هشام بن سالم، ابان بن عثمان، عبدالله بن مسکان و حماد بن عثمان از برجسته ترین محدثان متکلم امامی هستند. حدود ۲۰۰ روایت از او نقل شده که بخش اعظم آنها در موضوع صفات باری (صَفَّار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۶۱، ح ۴)، لزوم حجت (صَفَّار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۶۱، ح ۴)، امامت به نص (صَفَّار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۷۴، ح ۳؛ صدوق، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۳۳، ح ۴۱)، مهدویت و اخبار مربوط به قیام قائم (نعمانی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۰۴ و ۳۳۰ و ۳۳۱ و ۳۳۲ و...) و تقیه (برقی، ۱۳۴۲، ج ۱، ص ۲۵۷، ح ۳۰۰) است.

او همچنین از امام صادق علیه السلام درباره امامت پرسش هایی کرده که ناظر به دیدگاه بتربه (زیدیة نخستین) است، که در عین اعتقاد به حقانیت اهل بیت علیهم السلام، حق نصب را منحصر به خدا نمی دانند. در این روایت، امام این اعتقاد را انکار و تقبیح کرده است. شاید این پرسش نزدیکی عبدالله بن ابی یغفور را به جریان ارجاء شیعی برساند. می دانیم که این جریان با زیدیة نخستین نیز روابط خوبی داشته اند (نعمانی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۳۳؛ منصوری راد، ۱۳۹۱).

مسئله بن صدقه، دیگر راوی مورد بحث است. وی از اصحاب امام صادق علیه السلام بوده و بنا بر نقلی، عامی و بتری است که این موجب تضعیف او از ناحیه برخی رجالی ها شده است. بیش از صد روایت از وی نقل شده که بخشی از آنها در موضوعات اعتقادی و کلامی است.

او در موضوع مهدویت و اخبار قائم (خصیبی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۶۲؛ نعمانی، ۱۴۲۲ق، ص ۳۱۴، ح ۶)، تقیه (کلینی، ۱۴۰۱ق، ج ۲، ص ۲۱۹، ح ۱۰) و رجعت (حرعاملی، ۱۴۱۴ق، ص ۳۸۹) روایت نقل کرده است. او خطبه الاشباح امیرالمؤمنین را که خطبه توحیدی است از امام صادق نقل کرده است (صدوق، ۱۴۰۵ق، ص ۴۹، ح ۱۳). همچنین نقل کننده روایتی در نفی کلام و جدال و مراء درباره خداوند (همان، ص ۴۶۰، ح ۳۲) و روایتی در نفی قیاس و رأی است (کلینی، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۵۷، ح ۱۷).

گفتنی است که مهم ترین راوی روایات او، هارون بن مسلم بن سعدان (کاتب سامرای) است. وی از ثقات اصحاب و دارای کتاب التوحید است؛ ولی در جبر و تشبیه دارای مذهب و عقیده ای خاص بوده

است. درباره وی نوشته‌اند: «له مذهب فی الجبر والتشبیه» (نجاشی، ۱۴۰۸ق، ص ۴۳۸، رقم ۱۱۸۰). بنا بر گزارش شیخ طوسی، مسعده بصری است و از سوی شیخ در شرح هارون بن مسلم هم نوشته اصلاً کوفی بوده و بعد به بصره رفته است. وی نهایتاً به بغداد و سامرا رفت و در آنجا وفات کرد. با این حال می‌توانیم بگوییم اخذ حدیث هارون از مسعده در دوره توقف در بصره بوده است.

ربیع بن عبدالله بن جارود عبیدی بصری نیز حائز توجه است. وی از روات امام صادق و امام کاظم علیهما السلام و از قبیله عبدالقیس و مقیم بصره و از اصحاب و خصیصین فضیل بن یسار بصری بوده است. نجاشی به نقل از طیالسی، او را توثیق کرده است (نجاشی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۶۷، رقم ۴۴۱؛ طوسی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۹۵، رقم ۲۹۴). ابوحاتم و نسایی از رجالیان عامه نیز او را توثیق کرده‌اند و در میان مشایخ و راویان او جمع پرشماری از عامه نیز هستند (مزّی، ۱۴۰۹ق، ج ۹، ص ۵۷، رقم ۱۸۵۱). او را از «ممن ینسب الی الرفض فی البصرة» نام برده‌اند (طبری، ۱۴۱۵ق، ص ۲۰۹). وی روایاتی در بدهاء، معرفة الامام، تأویل آیات به امام و صفات ائمه نقل کرده است (قمی، ۱۳۸۶ق، ج ۱، ص ۱۶۱؛ برقی، ۱۳۴۲، ج ۱، ص ۱۶۱، ح ۱۰۶، ص ۲۰۲، ح ۴۳؛ کلینی، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۳۷۷، ح ۳، ص ۴۱۳، ح ۶، ص ۱۴۷، ح ۱). او همچنین روایتی در نهی از «کلام فی الله والجدال فی القرآن» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۶۲، ح ۳۱)، و روایتی در «النهی عن الصفة بغیر ما وصف به نفسه تعالی» (کلینی، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۱۰۳، ح ۱۱). نقل کرده است. بیشتر روایات او در باب امامت از فضیل بن یسار است و فضیل نیز از بزرگان و اصحاب اجماع است. راویان او نیز در این روایات کلامی، حماد بن عثمان و حماد بن عیسی هستند که هر دو از اصحاب اجماع‌اند.

نتیجه‌گیری

چنان‌که آمد راویان شیعی بحرین حدود ۱۲۰ نفر هستند که حامل تراث قابل توجهی از معارف حدیثی بوده‌اند. از میان این جمع ۱۴ نفر راوی روایات کلامی بوده‌اند و یا فعالیت مرتبط با حوزه کلام و عقاید داشته‌اند. برخی از این راویان، شخصیت‌های قابل توجه و تأثیرگذار بوده‌اند و حجم روایات آنها نیز پرشمار است. با این حال نمی‌توان پیشینه روایی و حدیثی بحرین در عصر حضور را صرفاً جریان حدیثی نص‌گرایانه دانست، بلکه با توجه به اهمیت برخی از این راویان و حجم روایاتشان می‌توان گفت یک جریان کلامی در میان جریان غالب نص‌گرایانه، حضور مؤثر و درخور توجه داشته است.

بیشترین موضوعات طرح‌شده در تراث روایی این راویان، مربوط به مباحث امامت و وصایت است. شاید این حجم روایات در حوزه امامت را بتوان با اقبال بحرینی‌ها و به‌ویژه قبیله عبدالقیس به امامان شیعه مربوط دانست. نمودار این موضوعات در پی می‌آید.

منابع

- ابن اثیر، علی بن محمد شیبانی، ۱۳۵۷ق، *اللباب*، قاهره، مکتبه القدسی.
- ، ۱۴۲۰ق، *الکامل فی التاريخ*، بیروت، دار الصادر.
- ابن حبان، أبو حاتم محمد بن احمد، ۱۴۱۱ق، *مشاهیر علماء الأمصار*، تحقیق رزوق علی ابراهیم، بیروت، دار الوفاء.
- ، ۱۳۹۳ق، *الثقات*، تحقیق عبدالمعید، حیدرآباد، مجلس دائرة المعارف العثمانیه.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، ۱۴۱۲ق، *تقریب التهذیب*، تحقیق محمد عوامة، چ چهارم، دمشق، دارالرشید.
- ، ۱۳۷۹ق، *فتح الباری*، تحقیق عبدالعزيز عبدالله بن باز، بیروت، دارالفکر.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، ۱۳۹۱ق، *تاریخ ابن خلدون*، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
- ابن داوود، حسن بن علی حلّی، ۱۳۹۲ق، *رجال ابن داوود*، تحقیق محمدصادق آل بحر العلوم، قم، منشورات الشریف الرضی.
- ابن سعد، محمد بن سعد، ۱۳۷۷ق، *الطبقات الكبرى (الطبقة الخامسة من الصحابة)*، تحقیق محمد بن صامل السلمی، بیروت، دار صادر و طائف: مکتبه الصدیق.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، ۱۴۱۲ق، *مناقب آل أبی طالب (المناقب لابن شهر آشوب)*، تحقیق هاشم رسولی محلاتی، قم، منشورات علامه.
- ابن طاووس حلّی، سیدعلی بن موسی بن جعفر، ۱۳۹۹ق، *إقبال الأعمال*، تحقیق جواد القیومی الإصفهانی، تهران، مکتب الإعلام الإسلامی.
- ابن غضائری، احمد بن حسین، ۱۴۲۲ق، *الرجال*، تحقیق محمدرضا حسینی جلالی، قم، دارالحديث.
- ابن فقیهه، احمد بن محمد بن اسحاق مدانی، ۱۹۹۶م، *البلدان*، بیروت، عالم الکتب.
- ابن قدامة، عبدالله بن احمد، ۱۹۸۱م، *الخراج و صناعة الكتابة*، بغداد، دار الرشید للنشر.
- ابی حاتم رازی، عبدالرحمن بن، ۱۳۷۱ق، *الجرح والتعديل*، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- اقوام کرباسی، اکبر، ۱۳۹۱ الف، «مدرسه کلامی کوفه»، *تقد و نظر*، سال هفدهم، شماره ۱، ص ۳۸ - ۶۵.
- ، ۱۳۹۱ ب، «مرجنه شیعه»، *تقد و نظر*، سال هفدهم، ش ۳، ص ۳۴ - ۶۶.
- امین حسینی عاملی، سیدمحسن، ۱۴۰۳ق، *أعیان الشیعة*، به کوشش سیدحسن امین، چ پنجم، بیروت، دار التعارف.
- برقی، احمد بن محمد، ۱۳۴۲، *رجال البرقی*، تهران، دانشگاه تهران.
- بکری، عبدالله بن عبدالعزیز، ۱۴۰۳ق، *معجم ما استمع*، تحقیق مصطفی سقا، چ سوم، بیروت، عالم الکتب.
- بلاذری، ابو الحسن احمد بن یحیی، ۱۴۰۰ق، *أنساب الأشراف*، بیروت، دارالنشر.
- تقفی، ابراهیم بن محمد، ۱۳۹۵ق، *الفارات*، تحقیق میرجلال الدین محدث أرموی، تهران، انجمن آثار ملی.
- جوهری بصری، ۱۴۰۵ق، *مقتضب الاثر*، قم، دارالحديث.
- حلبی، علی بن برهان الدین، ۱۳۴۹ق، *السيرة الحلیة*، مصر، مطبعة مصطفى البابي.

- حراغاملی، محمدبن حسن، ١٤١٤ق، وسائل الشیعه، بیروت، دارالفکر.
- خصیبی، حسین بن حمدان، ١٤١١ق، الهدایة الکبری، بیروت، مؤسسة البلاغ.
- خوئی، سیدابوالقاسم، ١٤٠٣ق، معجم رجال الحدیث، قم، منشورات مدینة العلم.
- سلیمانانی آشتیانی، مهدی، «تشیع و پیشینه آن در بحرین»، ١٣٩٢، شیعه شناسی، ش ٤٢، ص ٨١-١١٤.
- سمعانی، عبدالکریم بن محمد، ١٩٨٨م، الأنساب، تحقیق عبدالله عمر البارودی، بیروت، دار الجنان.
- صدر، حسن، ١٣٧٠ق، تأسیس الشیعه لفنون الاسلام، کاظمین، دارالکتب.
- صدوق، محمدبن علی، ١٤٠٥ق، کمال الدین، قم، مؤسسة النشر الاسلامی.
- صفار قمی، محمدبن حسن، ١٤٠٤ق، بصائر الدرجات، قم، مکتبة آية الله المرعشی.
- ضبی الاسدی، سیف بن عمر، ١٩٧٢م، الفتنه و وقعة الجمل، بیروت، دارالتفائس.
- طالقانی، سیدحسن، ١٣٩١، «مدرسه کلامی قم»، نقد و نظر، سال هفدهم، ش ١، ص ٦٦-٩٠.
- طبری، محمدبن جریر، ١٤١٥ق، دلائل الإمامة، تحقیق مؤسسة البعثة، قم، مؤسسه البعثة.
- طوسی، محمدبن حسن، ١٤١٧ق، فهرست الطوسی، تحقیق جواد قیومی، قم، مؤسسه نشر الفقاهة.
- عاملی نباطی، علی بن یونس، ١٣٨٤ق، الصراط المستقیم إلى مستحقى التقدیم، نجف، المکتبة الحیدریة.
- عباشی، محمدبن مسعود، ١٣٨٠ق، تفسیر العیاشی، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، المکتبة العلمیة.
- قاضی نعمان، نعمان بن محمد تمیمی مغربی، ١٣٨٩ق، دعائم الإسلام و ذکر الحلال والحرام والقضایا والأحكام، تحقیق آصف بن علی اصغر فیضی، مصر، دارالمعارف.
- قاضی نعمان، نعمان بن محمد تمیمی مغربی، ١٤١٢ق، شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار، تحقیق سیدمحمد حسینی جلالی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- قمی، علی بن ابراهیم، ١٣٨٦ق، تفسیر القمی، اعداد السیدالطیب الموسوی الجزائری، ط. الثالثه، قم، دارالکتاب للطباعة والنشر.
- کحاله، عمر رضا، ١٣٦٨ق، معجم قبائل العرب، دمشق، مطبعة الهاشمیة.
- کلینی رازی، محمدبن یعقوب، ١٤٠١ق، الکافی، تحقیق علیاکبر الغفاری، چ چهارم، بیروت، دار صعب و دار التعارف.
- ماسینیون، لویی، ١٣٦٥ق، خطط الكوفة و شرح خریطتها، لبنان، صیدا، مطبعة العرفان.
- مامقانی، عبدالله، ١٣٤٥ق، مقياس الهدایه فی علم الدرایه، نجف، مطبعة المرتضویة.
- مزی، یونس بن عبدالرحمان، ١٤٠٩ق، تهذیب الکمال فی أسماء الرجال، تحقیق بشار عواد معروف، بیروت، مؤسسه الرساله.
- مفید، محمدبن محمد نعمان، ١٤١٣ق، المزار، تحقیق محمدباقر ابطحی، قم، المؤتمر العالمی لألفية شیخ مفید.
- منجم، اسحاق بن حسین، ١٣٧٠، آكام المرجان فی ذكر المدائن المشهوره فی كل مكان، مترجم محمد آصف فکرت، مشهد، آستان قدس رضوی.

منصوری راد، حسین، ۱۳۹۱، «عبدالله بن ابی یعفر؛ متکلمی ناشناخته از تبار محدثان امامیه»، *نقد و نظر*، سال هفدهم، ش ۱، ص ۱۵۲-۱۶۴.

منقری، نصرین مزاحم، ۱۳۸۲ق، *وقعة صفین*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، چ دوم، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.

مهتدی بحرانی، عبدالعظیم، ۱۹۹۴م، *علماء البحرین دروس و عبر*، بیروت، مؤسسه البلاغ.

نجاشی، أحمد بن علی، ۱۴۰۸ق، *رجال النجاشی (فهرس أسماء مصنفی الشيعة)*، بیروت، دار الأضواء.

نعمانی، ابن ابی زینب، ۱۴۲۲ق، *الغیبة*، قم، انوار الهدی.

هانئ، عبدالرحمن عبدالکریم، ۱۴۲۱ق، *البحرین فی صدر الاسلام*، بیروت، الدار العربیة للموسوعات.

همدانی، حسن بن احمد الله، ۱۹۸۹م، *صفه جزيرة العرب*، تحقیق محمد بن علی اکوع، بغداد، دارالشؤون العامة.

یاقوت حموی، یاقوت بن عبدالله، ۱۳۹۹ق، *معجم البلدان*، بیروت، دار إحياء التراث العربی.

راهنمای اشتراک نشریات تخصصی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

۱. اشتراک به صورت آبونمان پذیرفته می‌شود؛ ۲. در صورت تمایل به اشتراک وجه اشتراک را به حساب ۰۱۰۵۹۷۳۰۰۱۰۰۰ به نام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره واریز و اصل فیش بانکی یا فتوکی آن را به همراه فرم اشتراک و مشخصات کامل خود به نشانی مجله ارسال نمایید؛ ۳. در صورت تغییر نشانی، اداره نشریات تخصصی را از نشانی جدید مطلع نمایید؛ ۴. کلبه مکاتبات خود را با شماره اشتراک مرقوم فرمایید؛ ۵. بهای اشتراک خارج از کشور با احتساب هزینه پست سالانه ۲۰ دلار و یا معادل آن می‌باشد؛ ۶. لطفاً در ذیل نوع نشریه و مبلغ واریزی و نیز مدت اشتراک خود را مشخص فرمایید.
 فروشگاه الکترونیک <http://eshop.iki.ac.ir>

ردیف	عنوان نشریه	رتبه	تک‌شماره (ریال)	یک‌ساله (ریال)	از شماره تا شماره
۱.	دو فصل نامه «معرفت اقتصاد اسلامی»	علمی - پژوهشی	۳۵۰,۰۰۰	۷۰۰,۰۰۰	
۲.	دوفصل نامه «تاریخ اسلام در آینه پژوهش»	علمی - پژوهشی	۳۵۰,۰۰۰	۷۰۰,۰۰۰	
۳.	دوفصل نامه «قرآن شناخت»	علمی - پژوهشی	۳۵۰,۰۰۰	۷۰۰,۰۰۰	
۴.	دوفصل نامه «معرفت سیاسی»	علمی - پژوهشی	۳۵۰,۰۰۰	۷۰۰,۰۰۰	
۵.	دوفصل نامه «معرفت کلامی»	علمی - پژوهشی	۳۵۰,۰۰۰	۷۰۰,۰۰۰	
۶.	فصل نامه «اروان‌شناسی و دین»	علمی - پژوهشی	۳۵۰,۰۰۰	۱۴۰,۰۰۰	
۷.	فصل نامه «معرفت ادیان»	علمی - پژوهشی	۳۵۰,۰۰۰	۱۴۰,۰۰۰	
۸.	فصل نامه «معرفت فرهنگی اجتماعی»	علمی - پژوهشی	۳۵۰,۰۰۰	۱۴۰,۰۰۰	
۹.	فصل نامه «معرفت فلسفی»	علمی - پژوهشی	۳۵۰,۰۰۰	۱۴۰,۰۰۰	
۱۰.	دوفصل نامه «اسلام و پژوهش‌های تربیتی»	علمی - پژوهشی	۳۵۰,۰۰۰	۷۰۰,۰۰۰	
۱۱.	دوفصل نامه «اسلام و پژوهش‌های مدیریتی»	علمی - ترویجی	۳۵۰,۰۰۰	۷۰۰,۰۰۰	
۱۲.	دوفصل نامه «معارف عقلی»	علمی - ترویجی	۳۵۰,۰۰۰	۷۰۰,۰۰۰	
۱۳.	دوفصل نامه «معرفت اخلاقی»	علمی - ترویجی	۳۵۰,۰۰۰	۷۰۰,۰۰۰	
۱۴.	ماهنامه «معرفت»	علمی - ترویجی	۳۵۰,۰۰۰	۴۲۰,۰۰۰	
۱۵.	دوفصل نامه «عیار پژوهش در علوم انسانی»	علمی - تخصصی	۳۵۰,۰۰۰	۷۰۰,۰۰۰	
۱۶.	دوفصل نامه «حکمت عرفانی»	علمی - تخصصی	۳۵۰,۰۰۰	۷۰۰,۰۰۰	
۱۷.	دوفصل نامه «معارف منطقی»	علمی - تخصصی	۳۵۰,۰۰۰	۷۰۰,۰۰۰	
۱۸.	دوفصل نامه «اندیشه‌های حقوق عمومی»	علمی - تخصصی	۳۵۰,۰۰۰	۷۰۰,۰۰۰	
۱۹.	فصل نامه «پویایی در علوم انسانی»	علمی - تخصصی	نشر الکترونیکی در: http://poyeshi.nashriyat.ir		
۲۰.	«Semiannual «Horizons of Thought»	علمی - تخصصی	۱۵ دلار	۳۰ دلار	

نام نشریه: و و و و

مدت اشتراک: و و

مبلغ واریزی: و و

فرم درخواست اشتراک

اینجانب:	استان:
شهرستان:	
خیابان / کوچه / پلاک:	
کد پستی:	صندوق پستی:
تلفن: (ثابت)..... (همراه)..... ۰۹.....	
مقاضی دریافت مجله / مجلات فوق می‌باشم.	
لطفاً از شماره‌های ذکر شده مجلات به مدت..... به آدرس فوق ارسال فرمایید.	
در ضمن فیش بانکی به شماره: مبلغ:..... ریال به پیوست ارسال می‌گردد.	
امضا	

المخلص

برهان النظم على ضوء مبدأ التوافق الدقيق للكون

moosavirad313@gmail.com

السيد جابر موسى راد / دكتوراه في فرع فلسفة الدين من جامعة طهران، برديس فارابی
الوصول: ٢٦ محرم ١٤٣٧ - القبول: ٥ رجب ١٤٣٧

الملخص

يعدّ برهان النظم من براهين إثبات الله تبارك وتعالى، وأعتمد في أحد أحدث التقارير لهذا البرهان على مبدأ التوافق الدقيق للكون (Fine Tuning of the Universe). ويولي هذا التقرير اهتماماً خاصاً بالثوابت الأساسية للكون بدلاً من النظم الحيوى أو البيولوجى الذى يُقدّم كمصادق للنظم فى التقارير التقليدية لبرهان النظم، كما يُركّز على التوافق الدقيق بين هذه الثوابت حيث يؤدّى إلى تكوين الحياة، وبالتالي يتمّ الردّ جذرياً على الإشكاليات التى يوجّهها البعض إلى النظم الحيوى بسبب نظرية التطور. أمّا المقالة التى بين يدي القارئ الكريم، فتصدى للردّ على أهمّ الانتقادات التى وُجّهت إلى هذا البرهان فى ضوء بعض الرؤى كالمصادفة، والضرورة الفيزيائية، والمبدأ الأثروبي، ونظرية العوالم المتعددة. وفى نهاية المطاف يثبت الباحثان أنّ برهان النظم هو برهان قوى وقاطع لإثبات الله تبارك وتعالى فى ضوء مبدأ التوافق الدقيق للكون.

كلمات مفتاحية: برهان النظم، الحجّة الغائية، أدلة إثبات الله تبارك وتعالى، التوافق الدقيق للكون، المبدأ الأثروبي.

تحديد مفهوم النظم من جديد

f.ramin@qom.ac.ir

فرح رامين / أستاذة مشاركة فى قسم الفلسفة بجامعة قم
الوصول: ٥ ربيع الثانى ١٤٣٧- القبول: ٣ شوال ١٤٣٧

الملخص

استحوذ برهان النظم منذ الزمان القديم على اهتمام الفلاسفة والمتكلمين، فعلى الرغم من تقارب محتوى هذا البرهان ومضامين الوحى إلّا أنّ ثمة اختلاف فى وجهات النظر حول ماهيته، ومبادئه، ومقدماته، ونتائجه. ولم تزل الإجابة عن الأسئلة التالية تستأثر باهتمام الباحثين فى مجال الكلام الجديد: ما هى ماهية مفهوم النظم؟ ما هى مصاديق النظم فى عالم الطبيعة؟ وما هى سبب النظم؟ وكيف يدلّ النظم على وجود الله تبارك وتعالى؟ أما هذه المقالة، فتهدف إلى تحليل مفهوم النظم وأقسامه، وذلك بسبب أنّ الكثير من الاختلافات وتشتت الآراء حول برهان النظم (من أجل إثبات وجود الله سبحانه وتعالى) ينجم عن الغموض فى المبادئ التصورية له. إنّ النظم هو مفهوم قياسى ومعقول ثانى فلسفى، حيث يركز على ثلاثة عناصر أساسية وهى: كونه مشتملاً على عدّة أجزاء، وكونه متناسقاً، وكونه هادفاً. وهذه الشروط الثلاثة شروط ضرورية لتحقيق هذا المفهوم وليست كافية. كما أنّ هذا المفهوم ينقسم إلى عدّة أقسام حسب المعايير المختلفة، حيث يرى بعض الباحثون أنّ بعض أقسام النظم لا ينفعا فى هذا البرهان. أما الباحث فى هذه المقالة، فيسعى إلى دراسة وجهات النظر الموجودة حول الموضوع ونقدها.

كلمات مفتاحية: مفهوم النظم، النظم الغائى، النظم العلى، النظم الجمالى.

عصمة النبي الأكرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فِي الْأُمُور الدنيويَّة من منظار الفريقين

anvari@qabas.net

m.faryab@gmail.com

جعفر أنواری / أستاذ مساعد في مؤسسة الإمام الخميني رحمه الله للتعليم والبحث

محمد حسين فارياب / أستاذ مساعد في مؤسسة الإمام الخميني رحمه الله للتعليم والبحث

الوصول: ٢٤ محرم ١٤٣٧ - القبول: ١٢ رجب ١٤٣٧

الملخص

يعدّ موضوع العصمة من المباحث الأساسيَّة في مجال الكلام الإسلامي وله أبعاد واسعة. أمَّا المسألة الأساسيَّة التي تتناولها هذه المقالة، فتمثَّل في عصمة النبي الأكرم ﷺ في الأمور الدنيويَّة (بغض النظر عن بيان الأحكام الدينيَّة والعمل بها). أصرَّ الكثير من علماء الشيعة على عصمة النبي الأكرم ﷺ بمختلف أنواعها، ذلك اعتماداً على آي القرآن الحكيم وروايات المعصومين ﷺ والحجج العقليَّة للحكماء وأولى الألباب، إلَّا أنَّ الكثير من علماء السنَّة لا يعترفون بهذا النوع من عصمته ﷺ، وإنَّما يرون أنَّ عصمته ﷺ تنحصر في نطاق الأمور الدينيَّة، ويتمسكون ببعض الآيات والأحاديث لإثبات وجهة نظرهم حيال الموضوع حيث يعتبر حديث تلقيح النخل من أكثر أدلَّتهم شهرةً. أمَّا الباحثان في المقالة التي بين يدي القارئ الكريم، فيقومان ببيان أدلَّة إثبات نظرية عصمة النبي ﷺ ويضعان أدلَّة مخالفي هذه النظرية في بوتقة النقد.

كلمات مفتاحية: أنواع العصمة، العصمة في الأمور غير الدينيَّة، علماء أهل السنَّة، مفكرو الشيعة، آي القرآن الحكيم، روايات المعصومين ﷺ.

الأرصاء الجوىة للغدير؛ هل كان الجو حاراً فى غدير خم؟

السيد رضا موسى واعظ / طالب فى المستوى الرابع من الحوزة العلمية وماجستير الفقه ومبادئ القانون بجامعة طهران، برديس فارابى

rezamo1001@gmail.com

محمد رسول آهنكران / أستاذ مشارك بجامعة طهران، برديس فارابى

bibimakki@yahoo.com

بى بى صديقه مكى / طالب دكتوراه فى فرع الفقه ومبادئ القانون الإسلامى بجامعة طهران، برديس فارابى

الوصول: ١٣ جمادى الاول ١٤٣٧ - القبول: ٢ ذى القعدة ١٤٣٧

الملخص

جاءت المقالة التى بين يدى القارئ الكريم لهدف نقد وتحليل شبهة جديدة حول واقعة غدير خم، حيث نُشرت فى الفضاء السيرانى على هيئة المقالة، والسؤال، وإبداء الرأى تحت عنوان "هل كان الجو حاراً فى غدير خم". ويزعم مثيروا هذه الشبهة أنّ واقعة الغدير كانت متزامنة مع شهر إسفند (آذار)، ومن المستحيل أن يكون الجو دافئاً فى هذا الفصل أو على أقلّ تقدير هذا الأمر يعدّ بعيد الاحتمال. وعليها، فإنّ هؤلاء يدعون أنّ استدلال الشيعة بهذه الواقعة لإثبات انتصاب على ﷺ كخليفة لرسول الله ﷺ لا أساس له من الصحة. وفى محاولة للتصدى لهذه الشبهة من خلال دراسة واقعة الغدير، دراسة تاريخية ومناخية، وبالاعتماد على المنهج التحليلى - المكتبى، أثبتنا أنّ الأدلة الموجودة على الإمامة المباشرة للإمام على ﷺ بعد رسول الله ﷺ لا تنحصر فى حديث غدير، وأنّ دلالة كلمة "مولى" فى الحديث على الولاية المنصوصة للإمام على ﷺ لا تتوقف على حرارة الجو فى ذلك اليوم. كما أنّ حرارة الجو فى الشتاء فى تلك المنطقة الجغرافية لا تستبعد علمياً، وعقلياً. ومما لا شكّ فيه أنّ الجو فى ذلك اليوم كان شديد الحرارة، وذلك بالاستناد إلى أحاديث أهل السنة. وإنكار هذا الأمر يساوى نفى صحّة الروايات الموجودة فى الصحاح ولا يؤثّر فى صحّة واقعة الغدير.

كلمات مفتاحية: غدير خم، الولى، المولى، الخلافة، الإمامة.

دراسة فى رؤية الشيخ المفيد حول "عالم الذر"

mkhoshsohbat@gmail.com

مرتضى خورش صحبت / طالب دكتوراه فى فرع الكلام الإسلامى بمؤسسة الإمام الخمينيؑ للتعليم والبحث

الوصول: ٢٠ ربيع الأول ١٤٣٧ - القبول: ١٤ شعبان ١٤٣٧

الملخص

يعدّ مفهوم «عالم الذر» من المفاهيم المتنازع عليها بين المفكرين المسلمين، حيث يدلّ ظاهر الكثير من الأحاديث على وجود روح كلّ إنسان قبل ولادة جسده الطبيعي، وتمضى على مراتب خاصة من المعرفة. أمّا الكثير من المفكرين، فيرون أنّ هذا المفهوم يتعرّض للعديد من الإشكاليات العقلية والنقلية. والشيخ المفيد هو أوّل عالم شيعى تناول هذا المفهوم بالدراسة والنقد، وأثار إشكالات عدّة حول محتوى هذا المفهوم وحول مستنداته، إضافة إلى أنّه يعتقد أنّ هذا المفهوم يواجه الكثير من الانتقادات العقلية خاصة إشكالية لزوم التناسخ. أمّا الباحث فى هذه المقالة، فيقوم بطرح إشكاليات الشيخ المفيد وفق المنهج الوصفى-النقدى ومن ثمّ يجعل هذه الإشكاليات عرضة للنقد فى سبيل الدفاع عن مفهوم «عالم الذر».

كلمات مفتاحية: عالم الذر، تقدّم النفس على البدن، التناسخ، الفطرة التوحيدية، الشيخ المفيد.

القرآن الكريم والخطاب التحفيزى

dr.abasinya@mailfa.com

sajedi@qabas.net

سعيد عباسى نيا / أستاذ مساعد فى قسم المعارف الإسلامية بجامعة آزاد الإسلامية، فرع أبادان

أبو الفضل ساجدى / أستاذ مشارك فى قسم الكلام وفلسفة الدين بمؤسسة الإمام الخمينيؑ للتعليم والبحث
الوصول: ١٣ ربيع الثانى ١٤٣٧ - القبول: ٢ رمضان ١٤٣٧

الملخص

لغة القرآن هى من المواضيع المهمة التى وجدت مكانتها المرموقة بين الباحثين فى مجال القرآن الكريم والمتكلمين فى العصر الراهن. وطرح فى هذا الإطار نظريات مختلفة يجدر الإشارة إلى أهمها وهى: "لغة الفطرة"، و"لغة العرف العام"، و"لغة العرف الخاص والهداية". وعلى الرغم من أن هذه اللغات تمّ تقديمها على وجه الحصر، ولكن تدلّ كلّ منها على جانب من جوانب لغة القرآن، أو صفة لها، أو مكون من مكوناتها على أقلّ تقدير فحسب. الأمر الذى حفز بعض المفكرين على طرح نظرية "اللغة التأليفية" على بساط البحث. وعند قبول هذه النظرية يمكن التعرف على إحدى مكونات اللغة القرآنية وعناصرها وهى عنصر التحفيز. أمّا نحن فى هذه المقالة، فنسعى إلى أن نثبت وجود هذا العنصر فى جميع أجزاء القرآن الكريم وسوره، ونسلط الضوء على عنصر التحفيز كمكون متلازم للغته، وذلك من خلال الأسلوبين التاليين:
الأول: الاستلهام من أوصاف القرآن الكريم العامة كإعجازه، وكونه ذكراً، وبشيراً، ونذيراً، وموعظة، وكذلك هداية.

والثانى: تحليل القضايا القرآنية على هيئة القضايا الخبرية والقضايا الإنشائية.

أمّا هنا، فإنّ القضايا الإنشائية لا تحتاج إلى الشرح والتفصيل، لأنها تُستخدم عادة للتحفيز. ولكن نتناول الجانب التحفيزى فى القضايا الخبرية للقرآن الكريم من خلال أربعة طرق وهى عبارة عن: كون الله تبارك وتعالى متكلاً (كمصدر إلهى للقضايا)، والماهية التحفيزية لنفس الخبر ومفادها، السياق التحفيزى لبيان الأخبار ومصاحبة هذه القضايا الأدوات التحفيزية. وفى نهاية المطاف نضع النقاط على إمكانية اللغة التحفيزية للقرآن الكريم على إضفاء المعرفة فى التقابل مع النظريتين الكشفية والتحسسية للغة الدين.

كلمات مفتاحية: اللغة التحفيزية، أوصاف القرآن الكريم، القضايا، لغة القرآن الكريم، الواقعية.

منهجية الخواجة نصير الدين الطوسي في إثبات المعتقدات الدينية

malekzadeh313@yahoo.com

بهنام ملك زاده / طالب دكتوراه في فرع فلسفة الدين بمؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحث

hasanusofian@gmail.com

حسن يوسفیان / أستاذ مساعد في مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحث

الوصول: ٦ ربيع الأول ١٤٣٧ - القبول: ١٨ رجب ١٤٣٧

الملخص

يمكن اعتبار منهجية العلوم من خصائص العصر الحديث، كما يمكن أن ندعى أن تقدم العلوم مرهون بإمعان النظر في المناهج إلى حد كبير. ولا يستثنى علم الكلام كسائر العلوم عن هذه القاعدة ويتطلب منهجاً خاصاً به. أمّا منهج علم الكلام، فيمكن الدراسة فيه من خلال المنهجين التاريخي والمنطقي، حيث نسعى في هذه المقالة الاعتماد على المنهج الأول وتناول بالبحث والدراسة المنهج الكلامي لخواجة نصير الدين الطوسي في مقام إثبات المعتقدات. وتبع المقالة التي بين يدي القارئ الكريم المنهج الوصفي - التحليلي والمنهج التقدي. أمّا أهمّ النتائج المتحصّلة من الدراسة في المنهج الكلامي لخواجة نصير الدين الطوسي، فتتمثل في استخدام الأسلوب البرهاني والجدلي في مقام الإثبات والدفاع، والاحتراز من الأسلوب التمثيلي والخطابي في المقامين المذكورين آنفاً، وأخيراً استخدام ظواهر الآيات المحكمات للقرآن الكريم والأحاديث المتواترة.

كلمات مفتاحية: المنهجية، المنهج الكلامي، الشيخ نصير الدين الطوسي، المنهج العقلي، المنهج النقلي، البرهان، الجدل، الخبر الأحاد.

الرواة البحرينيون لثراث الشيعة الكلامى

msa0121@gmail.com

javadi608@yahoo.com

مهدي سليمانى آشتيانى / طالب دكتوراه فى فرع الأديان، تخصص معرفة التشيع

قاسم جوادى / أستاذ مساعد فى جامعة المصطفى العالمية

الوصول: ١٢ جمادى الاول ١٤٣٧ - القبول: ٢٠ شوال ١٤٣٧

الملخص

من أجل دراسة وجود الأفكار الكلامية أو عدم وجودها بين الرواة وأصحاب الأئمة ينبغي جمع كل التراث الروائى لهم وتبويبه، كما يجب تقييم هذا التراث من ناحية وجود النزعات المحتملة لهم فى المواضيع الكلامية. أمّا التيار السائد بين الرواة والمحدثين فى البحرين القديم (بما فيه الكويت، والاحساء، والقطر، وأرخييل البحرين الحالى)، فكان يتمثل فى المدرسة النصية التى استولت على الأوساط العلمية فى ذلك البلد، حيث اعتبر البعض النزعة الأخبارية فى القرون المتأخرة فى البحرين امتداداً للتيار النصية القديمة. ويسعى الباحثان فى هذه المقالة إلى تعريف تأريخ علم الكلام فى منطقة البحرين من جديد كتيار وسطى بارز من خلال الاعتماد على المصادر الحديثية والرجالية، إضافة إلى التعريف بالمحدثين والمتكلمين البحرينيين (بالتركيز على قبيلة عبد القيس) وفى فترة زمنية خاصة تبدأ من عصر أمير المؤمنين على عليه السلام وتنتهى إلى عصر الإمام الجواد عليه السلام، كما يقومان بنقد المدرسة النصية المطلقة بين البحرينيين وذلك من خلال تسليط الضوء على وجود التيار الكلامى.

كلمات مفتاحية: البحرين، عبد القيس، الروايات الكلامية، المدرسة الكلامية فى البحرين.

The Narrators of Bahrain's Shiite Theological Heritage

Mahdi Soleimani Ashtiani / PhD student of Shiism, the subdiscipline of religions

msa0121@gmail.com

Ghasem Javadi / Assistant Professor of Al- Mostafa International University

Received: 2016/02/21 - **Accepted:** 2016/07/26

javadi608@yahoo.com

Abstract

In order to investigate the theological ideas of the narrators and companions of the Imams, it is necessary to collect and organize their narrative heritage and evaluate their probable tendency towards theological subjects. In ancient Bahrain (including Kuwait, Ahsa ', Qatar and present Bahrain archipelago) literalism was the mainstream among the narrators and scholars of hadith, and this trend dominated the scientific domain of Bahrain for centuries. Some have even regarded the traditionalism of the later centuries in Bahrain as the continuation of the same old trend of literalism. Using the sources of Hadith and authorities and introducing Bahraini traditionalists and theologians (with an emphasis on the tribe of Abd al-Qais) in one period (the time of Imam Ali to Imam Javad), the present paper attempts to re-identify the theological history of Bahrain as an intermediate and considerable movement, show the presence of this movement and criticize the idea of absolute and unrivaled literalism among the Bahrainis.

Key words: Bahrain, Abd al-Qais, theological traditions, theological area in Bahrain.

The Methodology of khajeh Nasir al-din Tusi for Proving Religious Beliefs

Behnam Malekzadeh / PhD student of philosophy of religion, IKI

malekzadeh313@yahoo.com

Hassan Yousefian / associate professor of IKI

hasanusofian@gmail.com

Received: 2015/12/18 - **Accepted:** 2016/04/26

Abstract

The Methodology of sciences can be considered among the characteristics of the new age and it can be claimed that scientific advancements are considerably indebted to meticulous attention to methods. Theology, like other sciences, is no exception to the rule and requires its own methodology. Research in the area of theology can be carried out using two historical and rational methods. In the present study which is conducted using the first method, we investigate the theological method of khajeh Nasir al-din Tusi for proving beliefs. Our approach in this research is descriptive-analytic and critical. The most important findings of the research on the theological method of khaje include his making use of discursive and dialectical method for defending and proving, turning away from analogical and symbolical method and using unabrogated verses and frequently narrated traditions.

Key words: methodology, theological method, Nasir al-din Tusi, rational method, traditional method, argument, dialectics, single individual narration.

The Quran and Its Motivational Language

Sa'eed Abbasi Niya / assistant professor of Islamic Azad University, the department of Islamic teaching, Abadan Branch dr.abasinya@mailfa.com

Abolfazl Sajedi / associate professor of theology and philosophy of religion, IKI.

Received: 2016/01/24 - **Accepted:** 2016/06/08

sajedi@qabas.net

Abstract

In the present era, Language of the Qur'an is an important issue with a special position among the Quranic researchers and theologians. Some of the most important viewpoints presented in this regard include the theory of "language of inner nature", "the language of common knowledge" and "Language for direction and guidance". Although each of these languages is bound to be concise, they maximally express an aspect, attribute or component of the language of the Qur'an, and no more; this prompted some scholars to offer the theory of "compositional language". By accepting this theory, one of the components and elements of the language of the Qur'an, that is the element of motivation, can be identified and presented. The present paper seeks to prove the spread of the element of motivation throughout the Quran and to introduce the component of motivation as an element inseparable from its language. This objective is accomplished in two ways: (1) drawing inspiration from the general attributes of the Quran such as the miraculous character of the Quran, remembrance and invocation of Divine Name, giving glad tidings and warning, exhortation and teleology (guidance) (2) analyzing the statements of the Quran in two traditional and compositional forms. Meanwhile, compositional statements are typically used in common dialogues to generate motivation and essentially have this function; therefore they do not need elaboration. But the motivational aspect in the Quranic statements are studied in at least four ways including speaking of God (the divine origin of statements), its motivational traditions and content, its motivational style in conveying traditions and association of these statements with motivational particles. Then, the knowledge- spreading feature of the Quran in contrast to the theory of expressionism and emotionalism of the language of religion is also explained.

Key words: motivational language, attributes of the Quran, statements, the language of the Quran, verisimilitude.

A Review of Shaykh Mufid's Views on the Doctrine of "the World of Zar"

Morteza Khosh Sohbat / PhD student of Islamic theology, IKI

mkhoshsohbat@gmail.com

Received: 2016/01/01 - **Accepted:** 2016/05/22

Abstract

The doctrine of "Zar World" is a subject of dispute among Muslim scholars. This doctrine, based on the outward of many traditions, states that the soul of every man existed prior to the birth of his natural body, and passed through certain levels of knowledge. Many scholars believe that there are numerous rational and traditional problems with this doctrine. Sheikh Mufid is the first Shia theologian to criticize this doctrine. In addition to criticisms regarding the documents and content of this doctrine's traditional arguments, he has also leveled rational criticisms at it, especially concerning the necessity of reincarnation. Using the descriptive- critical method, in this paper we have first presented Sheikh Mufid's critiques and then we have criticized him in defense of this doctrine.

Key words: Zar World, priority of the soul over the body, negation of the divine attributes of the soul, reincarnation, monotheistic nature, Sheikh Mufid.

Ghadir's Weather: Was the Weather Hot in Ghadir?

Seyyed Reza Mousavi Va'ez / level four of seminary, MA student of Fiqh and the principles of law, Tehran University, Farabi College rezamo1001@gmail.com

Mohammad Rasool Ahangaran / associate professor of Tehran University, Farabi College

Bibi Sediqe Makki / PhD student of Fiqh and the principles of Islamic law, Tehran University, Farabi College bibimakki@yahoo.com

Received: 2016/02/22 - **Accepted:** 2016/08/06

Abstract

The present paper is a review and analysis of a doubt regarding Ghadir that has been recently published in cyberspace in the form of papers, questions and comments entitled "was the weather warm in Ghadir?" In this doubt, expressing that the Ghadir event coincided with March and a hot weather is unlikely and even impossible in this season, it is claimed that the Shiite argument for the appointment of Ali (As) as the successor to the prophet is senseless. Using a historical and climatic analysis of Ghadir and the library-based and analytical method, the paper responds to this question by proving that the evidence for the definite Imamate of Ali (As) is not limited to Ghadir hadith and the implication of the word "Mola" in the Hadith of Ghadir to the authoritative Wilayat of Ali (As) cannot be rejected by the heat of that day. In that geographical region, hot weather in winter is scientifically, rationally or normally likely. According to Sunni traditions, in the day of Ghadir event, the weather was extremely hot and denying hot weather means refuting the authenticity of traditions, and is therefore ineffective the issue of Ghadir.

Key words: Ghadir, Wali, Mola, caliphate, Imamate.

The Infallibility of the Holy Prophet in Secular Matters from the Shia and Sunni Viewpoints

ja'far Anvari / assistant professor of IKI

anvari@qabas.net

Mohammad Hossein Faryab / assistant professor of IKI

m.faryab@gmail.com

Received: 2015/11/07 - **Accepted:** 2016/04/20

Abstract

Infallibility, one of the key topics in the field of Islamic theology, is a wide-ranging subject. This paper mainly deals with emphasizing the infallibility of the Prophet in secular issues (except explaining and observing religious laws). Many Shia scholars, based on the Qur'anic verses, Hadiths of the infallible Imams and rationality, insist on His infallibility in different aspects; But many Sunni scholars reject this kind of the Prophet's infallibility and regard His infallibility as limited only to the matters of religion. In order to prove their point of view, they refer to some of the Quranic verses and hadiths one of the most famous of which is making a palm tree prolific. The present paper explains the evidence proving the Shia's point of view and criticizes the opponents' arguments.

Key words: types of infallibility, infallibility in secular matters, Sunni scholars, Shiite scholars, Qur'anic verses, Hadiths of the infallible Imams.

Redefining the Concept of Order

Farah Ramin / associate professor of philosophy department, Qom University

Received: 2016/01/16 - **Accepted:** 2016/07/09

f.ramin@qom.ac.ir

Abstract

The teleological argument has long been of interest to philosophers and theologians. Despite the convergence of the content of this argument with the themes of revelation, there are many disagreements over the essence, fundamentals, premises and results of this argument. Dealing with the nature of the concept of order, determining the examples of order in the natural world, the reason for order and its implications for the existence of an intelligent moderator has always been a concern for the researchers in the field of modern theology. Since many disputes and divisions concerning the argument of order (for proving God's existence) are due to the ambiguity in its conceptual principles, the present paper seeks to explore the concept and forms of order. Order is an analogical concept; it is a philosophical secondary intelligible that is based on the three elements of components, harmony and purposefulness. Each of these elements are necessary (but not sufficient) for the realization of this concept. The concept of order is divided into various kinds with several criteria. Researchers believe that some of these forms cannot be used in this argument. In this paper, we attempt to review these viewpoints.

Key words: concept of order, final order, causal order, aesthetic order.

Abstracts

The Teleological argument Based on the Principle of the Fine Tuning of the Universe

Seyyed Jaber Mousavi Rad / PhD in philosophy of religion, Tehran University (Farabi Pardis)

Received: 2015/11/09 - **Accepted:** 2016/04/13

moosavirad313@gmail.com

Abstract

The teleological argument is one of the proofs of God. In one of the latest interpretations of this argument, the principle of the Fine Tuning of the Universe is used. In this interpretation of the argument, instead of the biological order that is introduced in the traditional interpretations of the argument as an example of order, the fundamental cosmic fixed stars are dealt with and their fine tuning, that is the cause of life, is emphasized. Therefore, some of the criticisms that, based on the theory of evolution, are leveled at the biological order are effectively countered. Clarifying the argument based on the principle of cosmic fine-tuning, the present paper responds to the main criticisms directed at this argument based on some ideas such as accidents, physical necessity, anthropic principle and many worlds' hypotheses. It is finally proved that the argument based on the principle of cosmic fine-tuning is a cogent and compelling argument for the existence of God.

Key words: the teleological argument, the teleological argument, evidence proving God, universal fine-tuning, anthropic principle.

Table of Contents

The Teleological argument Based on the Principle of the Fine Tuning of the Universe / Seyyed Jaber Mousavi Rad / Mohammad Mohammad Rezaei.....	7
Redefining the Concept of Order / Farah Ramin.....	25
The Infallibility of the Holy Prophet in Secular Matters from the Shia and Sunni Viewpoints / ja'far Anvari / Mohammad Hossein Faryab.....	45
Ghadir's Weather: Was the Weather Hot in Ghadir? / Seyyed Reza Mousavi Va'ez / Mohammad Rasool Ahangaran / Bibi Sediqe Makki	65
A Review of Shaykh Mufid's Views on the Doctrine of "the World of Zar" / Morteza Khosh Sohbat	79
The Quran and Its Motivational Language / Sa'eed Abbasi Niya / Abolfazl Sajedi.....	103
The Methodology of khajeh Nasir al-din Tusi for Proving Religious Beliefs / Behnam Malekzadeh / Hassan Yousefian	131
The Narrators of Bahrain's Shiite Theological Heritage / Mahdi Soleimani Ashtiani / Ghasem Javadi.....	151

In the Name of Allah

Ma'rifat-e Kalâmî (Theological Knowledge)

Vol.7, No.1

A Semiannual Journal of Theological inquiry

Spring & Summer 2016

Proprietor: *Imam Khomeini Educational and Research Institute*

Editor in Chief: *Mahmum Fathali*

Editor: *Abulfazl Sajedi*

Deputy Editor: *Hassan yousofian*

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:** *Professor, Tehran University (Farabi 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

E-mail: M.kalami@qabas.net