

معرفت کلامی

سال هفتم، شماره اول، پیاپی ۱۷، پاییز و زمستان ۱۳۹۵



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

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

مدیر مسئول

محمود فتحعلی

سر دبیر

ابوالفضل ساجدی

جاننشین سردبیر

حسن یوسفیان

مدیر اجرایی

محمدصادق ساجدی

ناظر چاپ

حمید خانی

سامانه ارسال و پیگیری مقالات
Nashriyat.ir/SendArticle

اعضای هیئت تحریریه

عبدالحسین خسروپناه

استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه

محمد حسین زاده یزدی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمد محمدرضایی

استاد دانشگاه تهران، پردیس فارابی

ابوالفضل ساجدی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

احمد حسین شریفی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

علی مصباح

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

علیرضا قائمی نیا

دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

محمدحسن قنبردان 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)

پیامک: ۱۰۰۰۲۵۳۲۱۱۳۴۷۳

دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

صندوق پستی ۱۸۶-۳۷۱۶۵

www.kalami.nashriyat.ir

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

نمایه در: sid.ir & isc.gov.ir

اهداف و رویکرد نشریه

- معرفت کلامی فصل‌نامه‌ای علمی - پژوهشی در زمینه مطالعات کلامی است. قلمرو مسائلی این نشریه، مطالعات کلامی است که حوزه‌های گوناگون زیر را شامل می‌شود:
۱. معرفی و تبیین انواع پژوهش‌های کلامی اعم از کلام قدیم، کلام جدید و فلسفه دین؛
 ۲. رویکردهای مختلف کلام‌پژوهی (نقلی، عقلی، و...);
 ۳. حوزه‌های مختلف کلام‌پژوهی اعم از تاریخ علم کلام، تطور کلام، کلام تطبیقی بین المذاهب و بین الادیان، شبهات کلامی،...؛
 ۴. رابطه کلام و سایر علوم از جمله عرفان، فلسفه، الهیات، اخلاق، معرفت‌شناسی و...؛
 ۵. جایگاه کلام در دانش‌های تجربی و علوم انسانی؛
 ۶. شیوه‌های استنباط کلامی از متون اسلامی؛
 ۷. بررسی و نقد روش‌های موجود در حوزه کلام‌پژوهی.

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

اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۳۵۰۰۰ ریال، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۷۰۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۵۹۷۳۰۰۱۰۰۰ بانک ملی، واریز، اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

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

ب) نحوه تنظیم مقالات

- مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.
۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
 ۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوی که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
 ۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله بر اساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
 ۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:
 - الف - ارائه کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
 - ب - ارائه کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
 - ج - ارائه کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
 - د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
 ۵. نتیجه‌گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به‌صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
 ۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام خانوادگی و نام نویسنده (سال نشر)، نام کتاب، (ترجمه یا تحقیق)، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.
نام خانوادگی و نام نویسنده، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، ماه و سال نشر، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
نشانی‌ها بین متنی باشد، کتاب: (نام خانوادگی، سال نشر، جلد، صفحه)؛ مجله (نام‌خانوادگی، سال نشر).

ج. یادآوری

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

عصمت عقل و خطای عقلا / ۷

احمد سعیدی

فضایای حسن و قبح: عقلانی یا عقلایی / ۳۳

مجید ابوالقاسم‌زاده

نظریه فطرت آیت‌الله شاه‌آبادی و کارکردهای کلامی - اخلاقی آن / ۵۳

محمد مهدی دیناروند / احمد عابدی

بررسی تأثیر رعایت سطح فهم مخاطبان از ناحیه خدا و اولیای دین در واقع‌نمایی متون دینی / ۷۱

محمد رضا مقیمی اردکانی / محمود فتحعلی

تحلیلی بر مبانی معرفت‌شناختی مطالعه نهضت عاشورا / ۹۵

محمد حسین‌زاده

روش‌شناسی و بسترشناسی فکری نظریات متکلمان شیعی مکتب بغداد در مسئله امامت / ۱۲۵

محمد حسین فاریاب

واکاوی و نقد ادله عرفا درباره هدف آفرینش / ۱۴۹

محمد مرجان درستی مطلق / علی افضلی

تبیین فلسفی آموزه «عدل» در اندیشه کلامی صدرالمতألهین / ۱۷۱

محمد مهدی گنجور / مجید صادقی حسن‌آبادی / محمد بیدهندی / فروغ‌السادات رحیم‌پور

الملخص / ۱۹۵

Abstracts / ۲۱۰

عصمت عقل و خطای عقلا

ahmadsaeidi67@yahoo.com

احمد سعیدی / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۵/۰۶/۱۰ - پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۰۶

چکیده

بی‌تردید عقل حد مشخصی دارد و (مستقل از دیگر قوا) از درک پاره‌ای امور عاجز است؛ اما محدوده عقل تا کجاست و چه کسی می‌تواند حدود آن را مشخص کند؟ آیا عقل در قلمرو خود نیز خطا می‌کند؟ در این مقاله، به دنبال اثبات این ادعا بوده‌ایم که حجیت و عصمت عقل در محدوده‌ای که خود تشخیص می‌دهد، ذاتی است و قابل کم و زیاد شدن از بیرون نیست؛ یعنی اولاً تعیین حدود عقل را نمی‌توان به غیر عقل سپرد؛ و هر تلاشی برای تحدید عقل از بیرون عقل، تنها می‌تواند تنبیهی برای عقل باشد تا خود را از جهل بسیط یا مرکب به درآورد و به محدودیت‌های خود، «علم» یا «علم به علم» پیدا کند؛ ثانیاً عقل در قلمرو خود خطا نمی‌کند و خطاهای به ظاهر عقلی، به دیگر ابعاد انسان عاقل بازمی‌گردند؛ ثالثاً تشکیک در توان عقل و انکار عصمت عقل در محدوده‌ای که برای آن آفریده شده است، سرانجامی جز گرفتار شدن در نوعی شکاکیت فراگیر و خلاف فطرت ندارد.

کلیدواژه‌ها: عقل، عقلا، استدلال عقلی، حجیت، ذاتی.

بحث و نزاع دربارهٔ ارزش عقل و ادراکات عقلی همواره مطرح بوده و هست. به طور طبیعی افراط و تفریطی که نوع بشر به اندازهٔ بی‌خردی و بی‌خبری خود در کارهایش دارد (ر.ک: نهج‌البلاغه، ۱۴۱ق، ص ۴۷۹)، در این مسئله نیز کم‌وبیش وجود داشته و دارد. برخی برای عقل چنان شأنی در نظر می‌گیرند که برای شهود و وحی جایگاه و منزلتی باقی نمی‌ماند و متقابلاً برخی دیگر با تکیه بر اهمیت شهود یا شریعت، چنان عقل را تنقیص می‌کنند که گویی عقل و مدرکات عقلی همچون شیطان و وسوسه‌های شیطانی، موانعی بر سر راه استکمال انسان هستند و نادیده گرفتن آنها یک فضیلت به‌شمار می‌رود.

«الْيَمِينُ وَالشَّمَالُ مُضَلَّةٌ وَالطَّرِيقُ الْوَسْطَى هِيَ الْجَادَةُ» (همان، ص ۵۸).

به باور بسیاری از عارفان و فیلسوفان و عالمان، هم‌گرایش اول (که می‌توان آن را عقل‌زدگی یا عقل‌محوری نامید) و هم‌گرایش دوم (که می‌توان آن را عقل‌ستیزی یا عقل‌گریزی نام نهاد) بر خطا هستند و سخن صحیح آن است که عقل نیز مانند دیگر قوای ادراکی و تحریکی انسان محدوده‌ای دارد و استفاده از آن در محدودهٔ خود صحیح است و تعطیل یا به‌کارگیری آن در خارج از محدوده‌اش غلط است.

با توجه به اهمیت این مسئله و با عنایت به اینکه اشتباه در این زمینه نتایج جدأ زیان‌باری را در حوزه‌های معرفتی بشر و به‌تبع، در دیگر عرصه‌های حیات انسان به بار آورده و می‌آورد، بر آن شدیم که حد و حدود صحیح عقل را بررسی کنیم و حد وسط میان عقل‌ستیزی و عقل‌زدگی را در حد و وسع خود روشن سازیم. برای این منظور به چند اختلاف اساسی در میان عقل‌گرایان و عقل‌ستیزان پرداخته‌ایم و کوشیده‌ایم از زاویه‌ای نسبتاً نو به آنها پاسخ بگوییم. مهم‌ترین مسائل مزبور عبارت‌اند از اینکه:

۱. چه کسی صلاحیت دارد که محدودهٔ عقل را تعیین کند؟

۲. محدودهٔ عقل تا کجاست؟

۳. آیا عقل در محدودهٔ اختصاصی خود نیز خطا می‌کند؟ اساساً آیا عقل می‌تواند از قلمروی خود خارج نشود؟

۴. اختلافات عقلا را چطور باید توجیه کرد؟

در نوشتار حاضر ابتدا معانی عقل و معنای موردنظر خود را مطرح کرده‌ایم؛ سپس حدود فهم مستقل و غیرمستقل عقل را بررسی نموده‌ایم و در ادامه به دفاع از ارزش مدرکات عقل پرداخته‌ایم و

خطاهای به ظاهر عقلی را خطاهایی دانسته‌ایم که انسان عاقل بر اثر دخالت دادن دیگر ابعاد خود مرتکب می‌شود و به طور کامل قابل اجتناب و جلوگیری هستند.

۱. معنائشناسی عقل

۱-۱. عقل در اصطلاح اندیشمندان مسلمان

عقل در فرهنگ اسلامی، معانی یا کاربردهای متفاوتی داشته و دارد (از جمله، ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۸۷-۸۹؛ مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۴ق، ص ۲۱۳-۲۲۴؛ الدایه، ۱۴۱۰ق، ص ۱۵۸-۱۶۱؛ الاعسم، ۱۹۸۹، ص ۲۴۰-۲۴۳؛ جهامی، ۱۹۹۸، ص ۴۵۷-۴۹۹؛ صلیبا، ۱۴۱۴ق، ص ۸۴؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۳۵-۱۳۷؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ص ۵۱۳-۵۱۴). برخی از مهم‌ترین معانی یا کاربردهای لفظ «عقل» در میان اندیشمندان مسلمان عبارت‌اند از:

۱. (جمهوری): قوه تمییز بین امور نیک و بد (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۸۷-۸۸)؛
۲. (حکما): ادراکات کلی نه قوه مدرک کلیات (ر.ک: فخررازی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۳۶۶؛ غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۱۴)؛
۳. (جمهوری): احکام کلی که انسان با تجارب خود کسب می‌کند. عقل در این اصطلاح، عبارت است از معانی‌ای که در ذهن انسان هستند و مقدماتی برای استنباط مصالح و اغراض قرار می‌گیرند (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۸۸؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۳۵)؛
۴. (جمهوری): حالت پسندیده انسان در رفتارهای اختیاری‌اش (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۸۸؛ همو، ۱۹۸۹م، ص ۲۴۰)؛
۵. (حکما در کتاب برهان): ادراکات (تصورات و تصدیقات) فطری یا بدیهی (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۸۸)؛
۶. (صدرالمتألهین): قوه مدرک مبادی برهان یا قوه مدرک گزاره‌های کلی فطری و بدیهی (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۳۶)؛
۷. (حکما در کتاب نفس): عقل نظری یعنی قوه‌ای که چستی امور کلی را از آن جهت که کلی هستند، درک می‌کند (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۸۸)؛
۸. (حکما در کتاب نفس و کتب اخلاقی): عقل عملی یا قوه‌ای که مبدأ تحریک قوه شوقیه است تا انسان برای غایات معلوم یا پنداری امور جزئی را انتخاب و اختیار کند (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۸۸؛ نیز ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۳۵-۱۳۶؛ صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۲۵۸)؛

۹. (ابن‌سینا): عقل هیولانی (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۳۶) یا قوه‌ای صرف برای ادراکات (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۸۸-۸۹)؛
۱۰. (ابن‌سینا): عقل بالملکه (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۳۶) یا استعداد نفس برای درک نظریات پس از درک بدیهیات یا قوه قریب به فعل نفس (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۸۸-۸۹)؛
۱۱. (ابن‌سینا): عقل بالفعل (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۳۶) یا قوه کسب نظریات؛ قرار گرفتن نفس در وضعیت و موقعیتی کمالی که هر گاه بخواهد بتواند معقولات نظری را بفهمد و احضار کند (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۸۸-۸۹)؛
۱۲. (ابن‌سینا): عقل مستفاد یا مرتبه‌ای از نفس که بالفعل صور موجودات در آن موجود باشند (ر.ک: همان)؛
۱۳. (ابن‌سینا): عقل فعال و نیز سایر مجردات تام یا جواهر ذاتاً مجرد از ماده (همان، ص ۸۹؛ نیز ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۳۶ و ۱۳۷) که از نفس بسیط‌تر و شریف‌ترند (اخوان‌الصفاء، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۱۹۸) و نخستین مخلوقات خداوند به‌شمار می‌آیند (همان، ص ۱۸۱ و ۱۸۴).

۲-۱. معنای موردنظر از عقل در این نوشتار

مراد ما در این بحث، عقل به عنوان یکی از قوای نفس است نه عقل فعال و دیگر مجردات تام؛ و نه یک مرتبه خاص از مراتب و درجات قوه عاقله. این قوه (یا بر اساس علم‌النفس صدرایی، این مرتبه از نفس):

۱. وجه تمایز میان انسان و حیوان است (ر.ک: رازی، ۱۴۰۲ق، ص ۱۸؛ مجمع‌البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۴ق، ص ۲۱۳)؛
۲. وجود آن ملاک تکلیف است (همان)؛
۳. مدرک حقایق اشیا و تصورات و مفاهیم کلی است (ر.ک: کندی، بی‌تا، ص ۱۶۵)؛ یعنی درک کلیات از اختصاصات و کارویژه‌های عقل است و گرنه عقل، مفاهیم جزئی را نیز با واسطه حواس ظاهری و باطنی درک می‌کند؛
۴. مدرک آرا و تصدیقات و گزاره‌های جزئی و کلی است. به عبارت دیگر، تصدیق و حکم کردن، یکی از کارویژه‌های عقل است و دقیقاً به همین دلیل، خطا و صواب نیز - که مربوط به حکم و تصدیق هستند - نباید به حواس نسبت داده شوند (از جمله، ر.ک: مطهری، ۱۳۷۷، ج ۶، ص ۱۹۹). در واقع، واقعیت‌گران‌بارتر از آن است که از طریق یکی از قوا به چنگ ذهن بیاید (ر.ک: ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۷۱)؛ لذا هر شأنی از واقعیت از یکی از حواس ظاهری یا باطنی به عقل تحویل داده

می‌شود و عقل که موجود متشخص را با کمک چند قوه و با حضور در متن واقع درک کرده است، با ترکیب داده‌های پراکنده حواس، تصویری کامل از واقعیت واحد دارای جنبه‌های متعدد را بازسازی می‌کند؛

۵. تجزیه و تحلیل و نیز مقایسه و ترکیب داده‌های سایر قوا را بر عهده دارد؛ یعنی در فرایند درک واقع، همه حواس درونی و بیرونی، یافته‌های خود را در اختیار عقل می‌گذارند و قوه عاقله علاوه بر مفاهیم کلی که به انحای مختلف در مرحله حس می‌یابد، اقدام به کشف مفاهیم کلی‌تر و روابط مفاهیم یادشده با یکدیگر می‌کند و از این طریق، دانش خود را افزایش می‌دهد. فلاسفه بر همین اساس، تعریف و استدلال (معرف و حجت) را از شئون عقل می‌دانند؛

۶. مدرک مجردات است (ر.ک: فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۳)؛

۷. (برای درک امور کلی و مجردات) نیازمند آلت جسمانی نیست (ر.ک: فارابی، ۲۰۰۸، ص ۱۳۴؛ مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۴ق، ص ۲۱۳)؛

۸. خطا و صواب قوای دیگر را بررسی می‌کند (ر.ک: مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۴ق، ص ۲۱۴)؛

۹. دارای مراتب و درجاتی است و به عقل هیولانی، بالملکه، بالفعل، و مستفاد تقسیم می‌شود.

۲. توان عقل (حدود فهم مستقل و غیرمستقل عقل)

۱. محدودیت عقل فی‌الجمله مورد اتفاق است. فلاسفه - هرچند در عمل، گاهی عقل صرف و بدون پشتوانه شهود و شریعت را به‌خوبی کنترل نکرده و پای چوبین آن را از گلیمش درازتر کرده‌اند - خود تصریح کرده‌اند که بعضی از امور را تنها با عقل نمی‌توان دریافت و برای درک آنها باید شهود و شریعت را با عقل همراه کرد (از جمله، ر.ک: طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۰۱؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۰۸): «هذه المعانی وإن كانت برهانیة لكن إدراكها لا يمكن إلا بنور البصيرة والكشف ولذلك مما خفيت على أكثر المتفكرين» (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۷۶)؛

۲. روشن است که مخالفان منصف عقل، با قوه عاقله به عنوان یکی از مخلوقات الهی دشمنی ندارند و همه نقدهای آنها متوجه نحوه تعامل انسان با عاقله و ادراکات آن است. به عبارت دیگر، منتقدان «عقل‌مداری و عقل‌مداران»، مخالف استفاده از قوه عاقله در برخی از حوزه‌های شناخت هستند نه مخالف آن به طور کلی. این مسئله درباره دیگر قوای ادراکی و تحریکی انسان نیز کم‌وبیش جاری است. عموم علمای اخلاق، ضمن ارج نهادن به وجود قوای شهوی و غضبی در انسان و با تأکید بر

ضرورت وجود این قوا و استفاده از آنها در موضع مناسب، آدمی را از به‌کارگیری افراطی و تفریطی این قوا منع می‌کنند. بنابراین آنچه جای بحث دارد و می‌توان درباره‌اش مذاکره کرد، چه دربارهٔ عاقله و چه دربارهٔ دیگر قوای ادراکی و تحریکی انسان، نحوهٔ به‌کارگیری و محدودهٔ استفاده است نه اصل وجود قوه و نه اصل استفادهٔ بجای و مناسب از آن؛

۳. برای عقل کارکردهای متنوعی ادعا شده است؛ اما مسلماً دو کار عمدهٔ عقل، تحلیل (همراه توصیف) و استدلال (و انتقال از معلوم به مجهول) است و عقل در هر دو کار، متکی به حواس ظاهر و باطن است؛ یعنی عقل در هر دو مورد، از مواد و مصالحی که از سمع و بصر و فؤاد در اختیار می‌گیرد، دانش‌های جدیدی برای بشر به ارمغان می‌آورد: «ان علوم الإنسان و معارفه تنتهی إلى الحس» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۳۰۸)؛

۴. عقل تحلیلی - توصیفی (عقل در کارکرد تحلیلی و توصیفی خود) تنها حقایقی را که با وجود متشخص و جزئی آنها تماس داشته می‌تواند تحلیل و توصیف کند و عقل استدلالی - انتقالی (عقل در شأن و کارکرد استدلالی و انتقالی خود) باید از گزاره‌های پایه یا همان بدیهیات برای دانش‌افزایی کمک بگیرد؛

۵. عقل بدون در اختیار داشتن منابع و مصالح ناتوان است؛ گرچه پس از در اختیار گرفتن منابع و مصالح از حس و شهود (و وحی)، در کارهای اختصاصی خود - که از جملهٔ آنها تحلیل و استدلال است - مستقل از حس و شهود فعالیت می‌کند. عقل انسان کور (مادزاد) از درک (ایجابی) مفهوم رنگ، و به تبع، از تحلیل و توصیف آن ناتوان است. نیز عقلی که گزاره‌های پایه را در اختیار نداشته باشد، از استدلال کردن عاجز است. پس عقل حتی در کار ویژه‌های اصلی خود نیز به یک معنا نیازمند دیگر قواست؛

۶. بدیهی‌ترین و رایج‌ترین شکل استدلال برهانی، استفاده از قیاس شکل اول است؛ اما در شکل اول قیاس، صرفاً آنچه را می‌دانستیم از اجمال به تفصیل درآورده‌ایم؛ یعنی برای امری کلی و معلوم (محمول کبر، یا همان اکبر)، تعیین مصداق (موضوع صغرا، یا همان اصغر) کرده‌ایم و علم اجمالی و بسیط و سرپیستهٔ خود را باز کرده‌ایم؛ اما علم به کبر و صغرای استدلال از کجا به دست آمده است؟ طبعاً مقدمات استدلال اگر بدیهی نباشند، باید خود نتیجهٔ استدلال‌های دیگری باشند. اگر این رشته را پی بگیریم، ناگزیر به استدلال نخست ذهن منتهی می‌شویم که مقدماتی بدیهی و غیرمستدل دارد. پس همهٔ علوم تصدیقی انسان به بدیهیات ختم می‌شوند؛ اما بدیهیات چگونه معلوم ذهن شده‌اند؟ پاسخ

صحیح این مطلب که مورد تأکید و تصریح برخی از اندیشمندان مسلمان نیز قرار گرفته، آن است که انسان از ابتدا این گزاره‌ها را نداشته، بلکه به تدریج از راه چشم و گوش (حواس ظاهری) و دل (حس باطنی) آنها را یافته است (ر.ک: نحل: ۷۸): «التأمل فی حال الإنسان والتدبر فی الآیات الکریمه یفیدان أن علم الإنسان النظری - أعمی العلم بخواص الأشياء وما یستتبعه من المعارف العقلیة - یتدی من الحس» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۳۰۹؛ نیز ر.ک: همان، ص ۳۱۰-۳۱۱).

به عبارت دیگر، علوم اولیه انسان با برخورد با واقعیت در عالم محسوس یا عالم معنا حاصل می‌شوند و عقل حاضر در مرتبه حواس و دل، با درک لایه‌های زیرین محسوسات ظاهری و باطنی، پی به معقولات می‌برد. حاصل آنکه عقل «مستقل»، عمدتاً در تفصیل داشته‌ها سودمند است نه در کسب قواعد کلی مجهول عالم. به عبارت دیگر، باید میان «عقل به عنوان یک ابزار» و «عقل به عنوان یک منبع» فرق گذاشت؛

۷. عقل حتی برای تجزیه و ترکیب داشته‌ها نیز باید بدانند بر چه چیزی متمرکز شود و مسئله را از چه زاویه‌ای بررسی کند. برای مثال، در مسئله اصالت وجود، اگر عقل به اصل مسئله یا زوایای آن توجه نداشته باشد، نمی‌تواند حقیقت را دریابد؛ اما اگر به عقل تنبه داده شود و به او گفته شود که به چه حد وسطی توجه کند و بر چه زاویه‌ای از بحث متمرکز شود، به سادگی اصالت وجود را تصدیق می‌کند؛

۸. درست است که عقل مانند سامعه و باصره و دیگر قوای ادراکی، محدوده‌ای ویژه دارد و برای مثال، نمی‌توان از قوه عاقله درک «مستقل و مستقیم» جزئیات رنگ و صدا را توقع داشت؛ اما عقل از جهاتی که در ذیل بدانها اشاره می‌شود، با دیگر قوای ادراکی متفاوت است:

الف) عقل حتی برای درک امور کلی که کارویژه آن است نیز نیازمند اعداد دیگر قوای ادراکی است؛ چراکه همه ادراکات کلی انسان مسبوق به ادراکات شخصی او (که توسط حواس ظاهری و باطنی صورت می‌گیرند) هستند؛ یعنی عقل حتی در درک امور کلی نیز به یک معنا کاملاً مستقل نیست و دست‌کم به «اعداد و امداد» حواس (باطنی یا ظاهری) محتاج است؛ برخلاف دیگر قوا که به یک معنا مستقل از عقل و دیگر قوا هستند (ر.ک: ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۲۳)؛

ب) برخلاف دیگر قوا که تنها امور شخصی مربوط به خود را درک می‌کنند و از درک بی‌واسطه و باواسطه مدرکات دیگر قوای ادراکی عاجزند، عقل علاوه بر درک کلیات، قادر به درک غیرمستقیم مدرکات جزئی و شخصی دیگر قوای ادراکی نیز هست؛ زیرا عقل در هر ادراکی، حضوری کم‌رنگ

یا پررنگ دارد و حظ و سهم خود را از مواجهه و برخورد با واقعیت می‌برد. زمانی که دست با شیء گرم برخورد می‌کند و تصویری شخصی از آن در حس و خیال (خزانة حس) منعکس یا منتقل یا ساخته می‌شود، عقل نیز حاضر است و علاوه بر گرمای جزئی (شخصی) و حسی، مفاهیمی کلی همچون حرارت، کیف ملموس، کیف محسوس، کیف، عرض، ماهیت را نیز درک می‌کند. شواهد بسیاری بر درک عقل از امور متشخص در جای خود ارائه شده است که از جمله آنها تشکیل قضیه شخصی و جزئی - یا به عبارتی، حکم و تصدیق به ثبوت محمول برای موضوع شخصی یا جزئی - است که مستلزم درک موضوع و محمول است؛

۹. با توجه به دو نکته اخیر به خوبی می‌توان دریافت که هرچند درک مستقیم عقل محدود به استمداد از دیگر قواست، درک غیرمستقیم آن محدودیتی ندارد و هر چقدر که قوای ظاهری و باطنی بتوانند پیش بروند، عقل نیز به طور نامحدود می‌تواند آنها را همراهی کند. حتی عقل می‌تواند به میزانی که وحی و شهود و مشهود در قالب گفتار و شنیدار می‌گنجند و به او ارائه می‌شوند، با صاحبان وحی و شهود، همدلی و همراهی کند.

حاصل آنکه تنها عقل وابسته به فکر، محدود است و برای عقلی که منور به ذوق حقایق باشد و عقلی که ضمن طی کردن مراحل از سیر کمالی، مقدمات و مصالح فهم را از شریعت و شهود اخذ می‌کند و نسبت به معارف شریعت و شهود منفعل و قابل است، محدودیتی (نسبت به ادراکات دیگر قوا) وجود ندارد (ر.ک: ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۴۱): «نحن قد جعلنا مکاشفاتهم الذوقية مطابقة للقوانين البرهانية» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۶۳)؛

۱۰. اگر عقل (از آن جهت که عقل است) به لحاظ قابلیت فهم و درک و دریافت، محدودیتی ندارد و هرچه را دیگر قوای ادراکی در اختیار او بگذارند، درک می‌کند، می‌توان گفت که عقل از یک منظر در طول قوای حسی و خیالی (و وهمی) قرار دارد، بلکه مطابق علم‌النفوس صدرایی، قوای مزبور، مرتبه نازل یا شئون قوه عاقله به‌شمار می‌آیند.

۱۱. نسبت میان عقل و قلب با نسبت میان عقل و حس و خیال کاملاً متفاوت است. قلب یا دل یا فؤاد، گوهری است که - اگر بالفعل شود - می‌تواند نسبت به عقل سروری و برتری پیدا کند و عقل را تابع خود نماید و سبب ارتقای آن شود. به این ترتیب، قلب نورانی و عقل منور کاملاً همراه می‌شوند؛ یعنی هم قلب نورانی کاملاً عقل را درک می‌کند و هم عقل منور، قلب را (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۸؛ ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۲۴۸-۲۴۹)؛ «القلب إذا تنور بالنور الإلهی،

يتنور العقل أيضاً بنوره ويتبع القلب، لأنه قوة من قواه، فيدرك الحقائق بالتبعية إدراكاً مجرداً من التصرف فيها» (قيصري، ۱۳۷۵، ص ۳۴۷).

۳. عصمت عقل

۱. گذشت که عقل، فی الجمله حد و حدودی دارد و درک پاره‌ای از امور، مستقیماً و مستقلاً برای عقول ممکن نیست: «قال ابو عبد الله علیه السلام: ما من امر يختلف فيه الاثنان الا وله اصل في كتاب الله ولكن لا تبلغه عقول الرجال» (صدرالمتألهين، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۳۵).

اما چه کسی باید حدود عقل را روشن کند؟ ادعای ما این است که تعیین حدود عقل را نمی‌توان به غیر عقل سپرد. حد و حدود شهوت و غضب را می‌توان با شرع، عقل یا عرف یا... روشن کرد؛ اما محدوده عقل را تنها می‌توان با عقل تعیین کرد. منطقاً نمی‌توان محدوده عقل را از بیرون مشخص کرد. نمی‌توان به صورت دستوری به عقل گفت: بفهم یا نفهم. اگر مقدمات فهم - نظیر صغرا و کبرای استدلال و توجه و سلامت عقل از شبهه و... - حاضر باشند، عقل درک می‌کند و اگر نباشند، نمی‌تواند درک کند. حق تعالی عقل را به این صورت آفریده است و دست بردن در آفرینش الهی ممکن نیست (ر.ک: روم: ۳۰). البته فهم عقلانی همواره جبری نیست؛ زیرا اگر مقدمات حصول امری، اختیاری باشند، هرچند خود آن امر مستقیماً تحت اختیار انسان نباشد، امری اختیاری به‌شمار می‌آید. لذا به این معنا می‌توان به عقل دستور داد: مقدمات فهم را فراهم کن و بفهم.

هر تلاشی برای تحدید عقل از سوی پیروان شریعت یا کشف یا... تنها می‌تواند تنبیه و تنبیهی برای عقل به‌شمار می‌آید که خود را از جهل بسیط یا مرکب درآورد و به حد و حدود خود، «علم» یا «علم به علم» پیدا کند. نمی‌توان عقل را در محدوده‌ای که می‌فهمد، تخطئه کرد. عقل هر آنچه به‌اجمال یا به‌تفصیل می‌فهمد، درست است. حجیت عقل در محدوده‌ای که خود تشخیص می‌دهد، ذاتی است و قابل کم و زیاد شدن از بیرون نیست. این بدان معناست که عقل علاوه بر مدرکات بدیهی خود، در علمی که با قواعد بدیهی منطق از بدیهیات کسب کرده، مصیب و معصوم است. عقل در سهم خود از ادراکات انسان، معصوم است؛

۲. مخدوش کردن عصمت عقل در مستقلات عقلیه و علم قلیل عقلی، منجر به شکاکیتی گسترده می‌گردد. اگر کسی به امید افزایش ارج و ارزش دیگر منابع شناخت، در عقل و ادراکات عقلی تردید ایجاد می‌کند، باید بداند که تشکیک در توان عقل، علاوه بر نابود ساختن ارزش مدرکات عقل، اعتبار

دیگر مدرکات انسان را نیز کم‌وبیش از بین می‌برد. از این‌رو، تشکیک در توان عقل، حاصلی برای پیروان شریعت و شهود ندارد (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۲۵؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۲۶۶) و برای انکار عصمت (فی الجملة) عقل، سرانجامی جز نوعی شکاکیت فراگیر و خلاف فطرت تصور نمی‌شود. برای روشن شدن منظور خود، دو نمونه از عباراتی را که - مطابق ظاهرشان - خطا را به صورت مبهم در همه نظریات انسان روا دانسته‌اند، نقل و نقد می‌کنیم.

نمونه اول. یکی از دانشمندان معاصر در ضمن مقدمه وزین و عالمانه خود بر ترجمه *مفاتیح الغیب* صدرالمتألهین می‌نویسد:

نقدهای ما بر این روش [یعنی روش مشاء در تطبیق فلسفه با شرح] بدین گونه تلخیص می‌شود: الف) عدم مراعات اصل خطا در رد قضایای نظری به ضروری. ضروریات عقل به هیچ وجه قابل تردید نبوده و معارضه‌پذیر نیستند و همه ساختار اعتقادی و علمی بر آنها استوار است و نظریات هم در صورتی که واقعاً از ضروریات استتاج شده باشند، تردیدناپذیرند؛ اما اینکه آیا فلان قضیه نظری حقیقتاً به ضروریات برمی‌گردد یا نه، البته قابل تردید است؛ زیرا احتمال خطا در این رد و نتیجه‌گیری وجود دارد. ذهن بشری هر قدر هم در منطق آرموده باشد، مصون از خطای در مقدمات نیست و منظور ما از اصل خطا در رد همین است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۴، ص پنجاه و دو از مقدمه).

همچنین از ایشان در جایی دیگر نقل شده است: «مدارک استدلالی و اکتسابی ما که به عقل غیر ضروری ما مربوط می‌شود، جواز خطا دارد» (اردستانی، ۱۳۹۱، ص ۲۱۰).

اگر ظهور این سخنان را جدی بگیریم و به طور کلی ذهن را در معرض خطای در استدلال بدانیم، چند مشکل به وجود می‌آید:

اولاً این ادعا خودشمول است؛ یعنی خود نیز یقینی (و مصون از خطا) به‌شمار نمی‌آید. البته ایشان معتقد است: «اینها دانش‌های ضروری است» (همان)، ولی مسلماً اگر سخنان فوق از بدیهیات و ضروریات عقل می‌بودند، مطابق گزارش ایشان، مشائیان و نوابغی مانند بوعلی از آن غافل نمی‌شدند؛ ثانیاً حتی اگر فرض کنیم این قبیل سخنان بدیهی هستند، باید بگوییم که ضروریات یا بدیهیات، تمام احتیاجات علمی ما را کفایت نمی‌کنند. به عبارت دیگر، با اعتقاد به قانون عامی که ایشان بنا گذاشته و نام آن را «اصل خطا در رد» نهاده، دیگر نمی‌توان اثبات ضرورت مبدأ و معاد، عصمت وحی و نبی را یقینی دانست و نمی‌توان ادله سایر ارکان غیربدیهی شریعت حق را مصون از خطا و به اصطلاح «لا ریب فیہ» دانست. براین اساس حداکثر می‌توان سخن از «قابل اعتماد» بودن (همان، ص ۲۱۱) این اعتقادات به زبان آورد. حتی دیگر نمی‌توان ریاضیات را علمی یقینی به‌شمار آورد؛ زیرا مسلماً همه گزاره‌های علم ریاضیات، ضروری و بدیهی نیستند؛

ثالثاً بدیهیات - گذشته از اینکه برای رفع نیازهای علمی بشر کافی نیستند - چندان هم مورد اختلاف و نزاع نیستند تا با قبول آنها دل خوش داریم به اینکه «بر اساس این دانش‌ها و دیگر دانش‌های ضروری و قواعدی که در عقل عام بر اساس این دیدگاه وجود دارد... امکان دانایی و شناخت بدون سلب اعتماد از شناخت وجود دارد» (همان، ص ۲۱۰). اساساً امکان دانایی و شناخت و نیز اثبات عالم واقع و شناخت عالم واقع به صورت موجبۀ جزئیۀ، پاسخ به کدام شبهه و کدام شکاک را فراهم می‌آورد؟ مگر امثال هیوم و کانت و دیگر شکاکان و ایدئالیست‌ها به طور کلی منکر همهٔ بدیهیات و همهٔ مراتب واقع و شناخت واقع بوده‌اند که به اثبات فی الجمله و موجبۀ جزئیۀ «واقع و علم به واقع» دل بسپاریم و خرسند باشیم؟ مگر هیوم و کانت، منکر ریاضیات و منطق و گزاره‌های تحلیلی و گزاره‌های ادراکی و گزاره‌های پیشین و... بودند؟ بر فرض هم که کسی به این درجه از شکاکیت رسیده باشد، برای رفع شکاکیت او و رساندن او به این میزان از علم، راه‌های ساده‌تری وجود دارد:

فهذه الأشياء وما يشبهها مما لا يحتاج أن نطول فيه، وبحل الشبه المتقابلة من قياسات المتحير يمكننا أن نهديه. وأما المتعنت فينبغي أن يكلف شروع النار، إذ النار واللاتار واحد، وأن يؤلم ضرباً، إذ الوجع والالوجع واحد... (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۵۳؛ نیز ر.ک: صدرالمآلهین، بی تا، ص ۴۱).

رابعاً به‌راستی این قبیل سخنان چه مشکلی از معرفت‌شناسی را حل می‌کنند؟ و اصلاً این‌گونه سخن گفتن، حل مشکل محسوب می‌شود یا ایجاد آن؟ یعنی آیا این ادعاها تشکیک در توان عقل به‌شمار می‌روند و خود باید پاسخ داده شوند یا اثبات توانمندی عقل و پاسخ به شبهات به‌شمار می‌آیند؟ مگر سخن هیوم و کانت و دیگران - با کمی تفاوت - به جایی غیر از این منتهی شده است؟

خامساً ایشان از سویی می‌نویسد: «همهٔ ساختار اعتقادی و علمی بر آنها [ضروریات عقل] استوار است و نظریات هم در صورتی که واقعاً از ضروریات استنتاج شده باشند، تردیدناپذیرند؛ و از سوی دیگر می‌فرماید: «اما اینکه آیا فلان قضیهٔ نظری حقیقتاً به ضروریات برمی‌گردد یا نه، البته قابل تردید است».

در این عبارت، یا منظور این است که اصلاً گزارهٔ نظری یقینی نداریم و همهٔ ساختارهای اعتقادی و علمی ما تردیدپذیرند، که در این صورت سخن مزبور همان شکاکیتی است که پیش از این نقدش کردیم؛ یا منظور این است که نظری یقینی داریم، ولی در عین حال استنتاج نظریات از ضروریات، یقینی نیست، که در این صورت، به نظر می‌رسد خلطی میان مرحلهٔ ثبوت و اثبات صورت گرفته است. اگر فرض کنیم بین دو گزارهٔ الف و ب ارتباطی نفس‌الامری و واقعی وجود دارد، ولی ما نسبت به وجود چنین ارتباطی توجه کافی نداشته باشیم یا توجه داشته باشیم ولی به آن اطمینان نداشته باشیم، با وجود غفلت از ارتباط واقعی یا شک در آن، دیگر معنا ندارد از یقین به گزارهٔ الف، به گزارهٔ ب یقین بیابیم.

وقتی از یقین به الف می‌توان به یقین به ب پل زد که علاوه بر ارتباط واقعی و نفس‌الامری میان آنها، ارتباط ذهنی هم وجود داشته باشد؛ یعنی:

اولاً الف یقینی باشد؛

ثانیاً الف در واقع و نفس‌الامر با ب ارتباط داشته باشد (وگرنه یقین به ب، جهل مرکب خواهد بود نه یقین منطقی و یقین به معنای اخص)؛

ثالثاً انسان مستدل یا مستتج به ارتباط واقعی میان الف و ب، یقین (و توجه صحیح) داشته باشد. حاصل آنکه ارتباط واقعی ولی مشکوک، موجب یقین انسان نمی‌شود و کسی که در هر استنتاجی احتمال خطا می‌دهد، هیچ گزاره‌تردیدناپذیر نظری‌ای نباید داشته باشد. به‌راستی چگونه می‌توان خطا در استنتاج یک گزاره نظری از بدیهی را محتمل دانست و در عین حال آن گزاره نظری را تردیدناپذیر دانست. اگر مثلاً یک درصد (یا یک هزارم درصد یا ...) احتمال می‌دهیم که گزاره ب را به اشتباه از گزاره الف استنتاج کرده باشیم، در این صورت، به همان میزان احتمال می‌دهیم که گزاره ب درست نباشد؛ یعنی یک درصد (یا ...) در درستی ب تردید خواهیم داشت.

البته گفتنی است که اشکال مزبور، تنها بر فهم ما از ظاهر عبارات مزبور وارد است و به احتمال قوی، ظهور ابتدایی سخن بالا، مراد و مقصود نویسنده بزرگوار آن نیست؛ هم با ملاحظه درجات دانش و فضل و کمال مؤلف دانشمند آن و هم به قرینه برخی دیگر از عبارات متن مزبور، از جمله این عبارت:

جدل خفی ... در اثر چارچوب‌ها و باورها و خواسته‌های قبلی پدید آمده و ذهن را از راه اکتشاف، به راه دفاع از یک یا چند مفروض ذهنی می‌کشاند. ذهن بشر در جریان غالبش گرفتار آن است. اینجاست که یکی از نتایج جنبی سلوک ظاهر می‌شود؛ زیرا سلوک حقیقی سبب تقوای حقیقی می‌شود و ملکه تقوا قدرت بر نفی جدل خفی دارد. وجود روح تحقیقی و اکتشافی در یک فرد نیز از اسباب طرد آن است (صدرالمآلهین، ۱۳۸۴، ص هشتاد و دو از مقدمه با کمی تغییر).

نمونه دوم. مؤلف محترم مقاله «حجیت و عصمت ذاتی عقل»، در ضمن پاسخ به این اشکال که «وجود خطا در نتایج، دلیل بر عدم حجیت عقل است» (اکبرنژاد، ۱۳۸۹، ص ۶۶) مطلبی نوشته که به نظر می‌رسد، تثبیت اشکال و بلکه توسعه آن است نه پاسخ آن. ایشان به جای اینکه بگویند عقل معصوم است و خطا نمی‌کند، عقل را دو قسمت می‌کند و برای مرتبه‌ای از آن که در دسترس انسان عادی نیست، عصمت درست می‌کند و خطاها را متوجه مرتبه‌ای دیگر از عقل که در دسترس عموم افراد است، می‌نماید و برای این مرتبه از عقل، حداکثر حجیتی در حد حجیت امارات و ظنون خاصه درست می‌کند. وی می‌نویسد:

همان‌گونه که می‌توان وحی را به وحی نفس‌الامری (حقیقی) ... و وحی محصل یعنی وحی‌ای که وارد حوزه ادراکی ما می‌شود، تقسیم کرد، می‌توان عقل را نیز به دو گونه تقسیم کرد: عقل نفس‌الامری یعنی عقل خالص و قدسی که خدای متعال روح انسانی را بدان مجهز ساخته و واسطه و حجت باطنی میان او و خالق اوست و عقل محصل یعنی خروجی عقل که در قالب استدلال و یقین خود را می‌نماید. وجه مشابهت میان وحی و عقل در این تقسیم آن است که وحی در ذات خود معصوم از هر نوع شائبه و ناخالصی است ... اما وحی محصل؛ آنچه در قالب الفاظ بیان می‌شود و توسط ما بر اساس قواعد عقلایی و عرفی و زبانی معنا می‌شود، معصوم نیست. ...

... بنابراین عقل خالص و نفس‌الامری گرچه معصوم و عاری از هر نوع خطایی است و ذات آن که نیروی فهم و کشف است با خطا در تضاد است، اما آنچه پس از انجام استدلال‌های نظری و واسطه‌های کم و زیاد حاصل می‌شود، لزوماً همان عقل نفس‌الامری نیست؛ زیرا انسان تحت تأثیر اشراف نداشتن به تمام ابعاد هستی یا موضوع موردنظر، گاه به خطا می‌رود؛ یا گاه در چپش مقدمات اشتباه می‌کند و گاه تحت تأثیر گرایش‌ها و تعصب‌ها، کدورت‌ها و محبت‌ها، تعادل را از دست می‌دهد و خروجی کارش با عقل نفس‌الامری مطابقت نخواهد داشت (همان، ص ۶۹).

آنچه از خطا و اشتباه در اندیشه ما راه می‌یابد، مفاهیمی عدمی هستند که از نبود عقل و ضعف آن سرچشمه می‌گیرند و چون در انبیا و اولیای الهی به حد کمال موجودند، خطایی از آنان سر نمی‌زند. به عبارتی آنجا که عقل رشد می‌کند، خطا کم می‌شود و رابطه عکس میان آن و عقل است (همان، ص ۷۲-۷۳).

در این گفتار - که بسیار مبهم و از جهات مختلفی نامفهوم و غیرفنی است - اشکالات متعددی وجود دارد که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

اولاً اینکه گاهی به وحی دسترسی مطمئن نداریم، مانع از این نیست که در پاره‌ای از موارد نیز از طریق مواجهه مستقیم با معصومین علیهم‌السلام یا از راه نصوص متواتر، علم صحیح و معصوم از خطا به وحی الهی داشته باشیم. به عبارت دیگر، «مشبهه به» در سخن بالا درست نیست و - مطابق اصطلاح ایشان - دسترسی به وحی نفس‌الامری کاملاً ممکن است و وحی محصل معصوم - نیز داریم - نظیر علم ما به انتصاب امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام به امامت از جانب خداوند متعالی؛

ثانیاً اساساً تشبیه و قیاس میان عقل و وحی در سخن مؤلف محترم، ناروا و مع‌الفارق است؛ زیرا چنان‌که در متن بالا مشاهده می‌شود، عقل نیروی فهم و کشف است و در درون ماست. معنا ندارد چیزی در درون ما گذاشته شود و ما مطلقاً به آن دسترسی نداشته باشیم؛ برخلاف وحی یا آنچه بر پیامبران نازل می‌شود که امری بیرون از ماست و ممکن است تنها بخش‌هایی از آن در دسترس ما قرار گیرد و وارد حوزه ادراکی ما گردد (فقط نسبت به بخشی از آن اطلاع پیدا کنیم)؛

ثالثاً چطور ممکن است که عقل خالص و نفس‌الامری، به‌رغم اینکه در درون انسان است، در دسترس انسان عادی نباشد و در عین حال «واسطه و حجت باطنی میان او و خالق او» باشد؛ این

درست مثل این است که قسمت‌هایی از وحی را که به ما نرسیده یا اساساً نازل نشده، حجت ظاهری میان خود و خالق خود بدانیم؛

رباعاً تفکیک میان عقل و خروجی عقل و نام یکی را عقل نفس‌الامری گذاشتن و آن را مصون از خطا دانستن و دیگری را عقل محصل نامیدن و خطاها را بر ذمه آن گذاشتن، هم بی‌معناست و هم بی‌فایده. چطور یک قوه معصوم است و خروجی آن آمیخته با خطاست؟ معصوم بودن آن چه فایده‌ای دارد و اساساً در چه چیزی معصوم است؟ مگر معصوم بودن عقل غیر از صحیح بودن مدرکات اوست؟ خامساً تفکیک میان انسان (روح انسان) و قوه عاقله درست است، ولی باید توجه داشت که استدلال کردن و چینش مقدمات استدلال کارویژه قوه عاقله است و نمی‌توان برای دفاع از عقل، خطا در چینش مقدمات استدلال را بر گردن مراتب دیگر نفس انسان نهاد (مقدمات یک استدلال می‌توانند غیرعقلی باشند و خطا در آنها از عقل نباشد، اما چینش استدلال یا به تعبیری، صورت استدلال برای عاقله است)؛

سادساً باید بگوییم عاقله خطا نمی‌کند نه اینکه خطای عاقله را بپذیریم و اشراف نداشتن انسان نسبت به تمام ابعاد هستی و یا موضوع مورد بحث عقلی را برای دفاع از عاقله خطاکار پیش بکشیم. عقل هر چند اطلاعات خود را درباره موضوعات مورد بحث خود، از طرق مختلف تأمین می‌کند، فقط در موردی که به تصور صحیح برسد، تصدیق قاطع می‌کند و در دیگر موارد حکمی قاطع ندارد. نه اینکه حکم قاطع می‌کند، اما این حکم ممکن است خطا یا صواب باشد. احکام قطعی عقل همواره صحیح و صادق و مصون از خطا هستند، و هر کس غیر از این بگوید، باید بداند که بالملازمه شکاکیتی گسترده دست‌کم در محدوده علوم نظری انسان را پذیرفته است.

درست این است که بگوییم، گاهی انسان هواهای نفسانی و قوای شهوی و غضبی و وهمی را بر قوه عاقله خود مسلط می‌کند و از توانمندی‌های عقل، عالمانه و عامدانه، در جهت تأمین اهداف و اغراض شهوی و غضبی و وهمی خود بهره می‌جوید. درحالی‌که عقل، خود می‌فهمد که مثلاً اطلاع کافی برای نتیجه‌گیری قطعی ندارد و صادقانه اظهار عجز می‌کند، انسان مغالطه احکام ظنی و احتمالی عقل را نزد دیگران قطعی جلوه می‌دهد؛ یا عقل را مجبور به صورت‌بندی استدلال‌های مغالطی می‌کند و مغالطه را با صبغه و رنگ برهانی عرضه می‌کند.

به عبارت دیگر، در خطاهای مزبور، انسان مغالطه خطاکار است نه قوه عاقله او. درست مثل اینکه شخصی با چشم خود گلی سفیدرنگ را ببیند، ولی به دروغ به دیگران بگوید گلی سیاه دیدم. روشن

است که خطای این سخن را نمی‌توان به پای قوهٔ بینایی این شخص نوشت. حاصل آنکه قوهٔ عاقله در مواردی که اطلاعات کافی ندارد، صادقانه به انسان می‌گوید که یقین ندارد و فلان سخن برهانی نیست؛ ولی شخصی که اسیر هوا و هوس است، سخن عقل را به گونه‌ای دیگر متقل می‌کند. اتفاقاً در این موارد خود عقل، حجت خداوند متعالی بر شخص مغالط به‌شمار می‌آید.

سابعاً آنچه ایشان در دفاع از عصمت عقل نوشته‌اند، بی‌ثمر است. چه فایده‌ای دارد که انسان قوه‌ای معصوم داشته باشد ولی آنچه از این قوه در دسترس او قرار می‌گیرد، امری باشد که همواره در معرض خطاست؟ گویا مؤلف محترم متوجه بی‌ثمر بودن این نحوهٔ دفاع از عصمت عقل بوده است که در ضمن تلاش قابل تقدیر خود در این زمینه، حجیتی نظیر حجیت متون نقلی (حجیت به معنای معذرت و منجزیت) برای عقل در نظر گرفته است؛ حجیتی که به هیچ وجه مستلزم صحیح و صادق و یقینی بودن نیست و در مواردی با جهل مرکب و گمان و پندار نیز سازگار است.

صرف وجود اشتباه در نتایج حاصل از یک مصدر، نمی‌تواند دلیل بر بی‌اعتمادی و در نهایت کنار گذاشتن آن شود. آیا اشتباه ما در برداشت از قرآن و حدیث، کمتر از اشتباه در گزاره‌های عقلی است؟ آیا تا کنون فقیه و دانشوری حاضر شده است کتاب یا سنت را صرفاً به خاطر اشتباهات متعدد در برداشت از آن کنار بگذارد؟ (همان، ص ۶۷).

اتفاقاً تمام سخن ما در این مقاله همین است که اگر کسی عصمت عقل را در تمام ادراکات اختصاصی‌اش نپذیرد، با تمام علاقه‌ای که به عقل و شریعت دارد، به همین جا می‌رسد که همهٔ اعتقادات نظری عقلی و نقلی خود را ظنونی که حجت هستند و چاره‌ای جز التزام به آنها نیست، بینگارد. روشن است که براین اساس حتی مبدأ و معاد را نمی‌توان به صورت یقینی اثبات کرد و هر استدلالی که برای آنها آورده شود، کم‌وبیش احتمال خطا را خواهد داشت.

۴. سلامت عقل

سلیم و سقیم و قوی و ضعیف بودن عقل ممکن است مبنای اشکالی معرفت‌شناختی قرار گیرند و آن اینکه چطور می‌توان از سلامت عقل مطمئن شد؟ چه کسی ملاک سلیم بودن عقل و ورزیدگی آن است؟ آیا می‌توان به سلامت و قوت «عقلی که خود را سالم و قوی می‌پندارد»، اعتماد کرد؟ آیا با تصدیق به وجود انحراف و ضعف در پاره‌ای از عقول، می‌توان عقل را در تعیین حد و حدود خود، دخیل یا حتی مستقل دانست؟ اگر تشخیص صحت و مرض و قوت عقل، نمی‌تواند با خود عقل باشد و عقل سقیم و مریض و ضعیف، حتی در بدیهیات و تعیین حدود توانایی خود نیز امکان خطا داشته باشد، آیا نباید عقل را به طور کلی به غیر عقل (به کسی که معصوم از خطاست) ارجاع داد؟

در پاسخ به این قبیل پرسش‌ها باید بگوییم:

۱. قوت و ضعف داشتن عاقله - چه این دو صفت خود عاقله باشند و چه صفت انسان‌هایی با اثرپذیری از دیگر قوا، در رفتارهای خود کمتر یا بیشتر از قوه عاقله بهره می‌گیرند - منجر به شکاکیت نمی‌شوند؛ چراکه عقل ضعیف، یا مطلقاً درک عقلی ندارد یا مدرکات عقلی کمتری دارد. ضعف عقل به معنای داشتن درک نادرست نیست. کودکی که عقل هیولانی دارد، در واقع، ادراک عقلی بالفعل ندارد و نوجوانی که عقل پخته ندارد، در واقع ادراکات عقلی محدودتری دارد؛

۲. سلامت و مرض عاقله نیز - چه آنها را وصف خود قوه عاقله بدانیم و چه صفت انسان عاقلی که به شکل درست یا نادرست در عاقله و ادراکات آن تصرف می‌کند - مشکل جدی شناخت‌شناسانه‌ای به وجود نمی‌آورند؛ چراکه - غیر از کسانی که نقص مادرزادی دارند و از ابتدا فاقد قوه عاقله هستند و لذا از بحث عقل و ادراک عقلی بیرون‌اند - هر کسی که عقل دارد، دست‌کم در ابتدای خلقت، عقل سلیم دارد و سلیم‌العقل است. مرض، برای عقل امری عرضی است که غالباً با سوء‌اختیار شخص حاصل می‌شود. لذا مرض عقلی نه رافع تکلیف و مستمسکی برای شخص مغالط محسوب می‌شود، و نه مانع مذمت و احیاناً عقاب او. بنابراین حتی اگر بپذیریم که پاره‌ای از عقول بر اثر انحراف و مرض اکتسابی، درکی بر خلاف درک دیگران دارند، از باب اینکه الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار، خطاهای آنها را اموری اختیاری و قابل اجتناب برخواهیم شمرد.

اما اساساً عقل قوه‌ای است که برخلاف ذائقه یا شاید حتی قلب، خودش مریض و منحرف نمی‌شود و انتساب سلامت و مرض به آن مجازی است. چه شاهدی بهتر از اینکه بسیاری از کسانی که به اصطلاح، عقل سلیم ندارند، به‌رغم همه مشکلات اخلاقی، درکی مساوی با صاحبان عقول سلیم در مسائل ریاضی و منطقی و ... و شاید برتر از آنها دارند؛ بلکه در مسائل اعتقادی نیز درک ایشان چه‌بسا کمتر از دیگران نباشد. لذا فراعنه و فاسدان نیز می‌توانند به خدا و قیامت و ... یقین پیدا کنند و تکذیب آنها همراه تشخیص باشد (ر.ک: نمل: ۱۴)؛ و معاویه نیز می‌تواند حق را تشخیص دهد و عالمانه و عامدانه و از سر هوای نفس با آن مخالفت ورزد: «وَلَعَمْرِي يَا مُعَاوِيَةَ لَئِنْ نَظَرْتُ بِعَقْلِكَ دُونَ هَوَاكَ لَتَجِدَنِي أُبْرَأَ النَّاسِ مِنْ دَمِ عُثْمَانَ» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۳۶۷).

در واقع، ضمن تأکید بر ارزش و اهمیت و جایگاه تقوا و تهذیب نفس در تلقی معارف و فهم صحیح و ...، قوه عاقله را به عنوان یکی از قوای نفس که بالقوه می‌تواند ادراک کند، مصون از مرض می‌دانیم و انسان صاحب قوه را که از این قوه استفاده صحیح نمی‌کند، مقصر و در معرض خطا و گناه

می‌دانیم. باید میان وجود قوه و سلامت آن، با استفادۀ صحیح و سالم انسان از آن تفاوت قائل شد (چپه‌سارای علامه طباطبائی نیز همین باشد. ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۳۱۱-۳۱۲).

«لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا ... أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ» (اعراف: ۱۷۹).

حاصل آنکه اولاً عقل یا درک نمی‌کند یا درست درک می‌کند؛ یعنی تفاوت عقل قوی و ضعیف به تعداد مدرکات برمی‌گردد؛ ثانیاً عقل یا وجود ندارد یا اگر وجود دارد، سلیم است. عقل ناسالم و فاسد، حقیقتاً عقل نیست.

ربما تسلط بعض القوی علی الإنسان بغلبته علی سائر القوی كالشهوة والغضب فأبطل حکم الباقی أو ضعفه، فخرج الإنسان بها عن صراط الاعتدال إلى أودية الإفراط والتفریط، فلم يعمل هذا العامل العقلي فيه علی سلامته، كالقاضي الذي يقضى بمدارك أو شهادات كاذبة منحرفة محرفة، فإنه يحيد فی قضائه عن الحق وإن قضی غیر قاصد للباطل، فهو قاض وليس بقاض، كذلك الإنسان يقضى فی مواطن المعلومات الباطلة بما يقضى، وأنه وإن سمى عمله ذلك عقلا بنحو من المسامحة، لكنه ليس بعقل حقیقة لخروج الإنسان عند ذلك عن سلامة الفطرة وسنن الصواب (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۵۰).

۵. اختلافات عقلا

اختلافات انسان‌های عاقل می‌تواند علل مختلفی داشته باشد (از جمله ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۲۸-۱۳۱)؛ اما این اختلافات را تنها در صورتی می‌توان به پای عقل و محدودیت‌های آن در درک حقایق نوشت که:

۱. مسئله اختلافی، مورد توجه طرفین باشد (مانند بحث «اصالت وجود» نباشد که فلاسفه گذشته اصلاً به آن توجه نکرده بودند و از آن تصویری نداشتند) نه اینکه چنان باشد که طرفین آن را تصور کرده، ولی تصدیق نکرده باشند؛
۲. مطلب مورد نزاع، به لحاظ تصویری کاملاً روشن باشد؛ یعنی مانند بعضی از مسائل دشوار ریاضی نباشد که برخی از دانش‌آموزان نمی‌توانند آن را تصور کنند؛ و مانند برخی از مباحث فلسفی نظیر «اعتباریت ماهیت» نباشد که هنوز جوانب بحث به‌خوبی حلاجی و روشن نشده است؛
۳. طرفین نزاع در یک سطح از ورزیدگی عقلانی باشند؛ یعنی یکی از طرفین نزاع عاجز از درک تصویری مسئله نباشد؛ برخی از انسان‌ها به درک درست (پاره‌ای از) سخنان (حق) نزدیک هم نمی‌شوند: «فَمَا لَهُوْلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا» (نساء: ۷۸). برخی از اختلافات متکلمان اشعری و معتزلی با امثال شیخ‌الرئیس و صدرالمتألهین را در این راستا می‌توان تحلیل کرد؛

۴. اگر اختلاف عقلا در یک مسئله به اختلاف در یک استدلال خاص مربوط می‌شود، گذشته از موارد فوق، باید هر دو مقدمه استدلال عقلی باشند؛ زیرا اگر از دو مقدمه استدلال، تنها یکی عقلی باشد (مانند استنتاج تعداد عقول از تعداد افلاک بطلمیوسی (ر.ک: طباطبائی، ۱۷۱۴ق، ج ۵، ص ۲۷۹-۲۸۰)، نتیجه استدلال، به ظاهر عقلی است نه به واقع. طبعاً در این موارد، عقل تنها متکفل و ضامن سهم خود از استدلال است؛

۵. انگیزه‌های فاسد و هوا و هوس در بین نباشد یعنی: اولاً مسئله مورد نزاع و اختلاف، به لحاظ عملی خنثا بوده، و مانند مسائل اعتقادی اختلافی نزد پیروان شریع نباشد؛ بلکه مانند قواعد ریاضی و منطق صوری باشد؛ ثانیاً طرفین نزاع، تنزه کافی داشته باشند و عقل خود را اسیر هوای نفس نکرده باشند (ر.ک: نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۵۰۶؛ تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۶۴؛ طباطبائی، ۱۷۱۴ق، ج ۱، ص ۲۱۰).
 - أحاطوا بالحسین علیه السلام ... حتى قال عليه السلام لهم (...إِنَّمَا أَدْعُوكُمْ إِلَى سَبِيلِ الرَّشَادِ ... وَكَلِّكُمْ ... غَيْرُ مُسْتَمِعٍ قَوْلِي فَقَدْ مَلِئْتُ بُطُونَكُمْ مِنَ الْحَرَامِ وَطَبِعَ عَلَى قُلُوبِكُمْ) (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۵، ص ۸)؛
 - القرآن يحظر [ای یمنع] علی الناس التفكير من غیر مصاحبه تقوی الله سبحانه (طباطبائی، ۱۷۱۴ق، ج ۵، ص ۳۱۴).

هوا و هوس از عوامل مهم خطاهای عقلا هستند؛ به گونه‌ای که برخی از بزرگان گفته‌اند: «انارة العقل مکسوف بطوع الهوی» (هاشمی خوبی و دیگران، ۱۴۰۰ق، ج ۱۵، ص ۴۰؛ ج ۱۷، ص ۲۰۰)؛ یعنی تبعیت از هوا و هوس، عقل را در محاق و خاموشی فرو می‌برد. همچنین از پیامبر مقل شده است که «حُبُّكَ لِلشَّيْءِ يَغْمِي وَيَصِمُّ» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۳۸۰).

نقش تمایلات در چگونگی درک واقع را می‌توان به‌خوبی در مقایسه اتفاق نظر علما در مسائل ریاضی - که فارغ از پیش‌داوری‌ها و حب و بغض‌ها بررسی می‌شوند- و اختلاف نظر متدینین در مسائل اعتقادی ادیان مختلف ملاحظه کرد: «فَمَا اخْتَلَفُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعِيًّا بَيْنَهُمْ» (جائیه: ۱۷؛ نیز ر.ک: بقره: ۲۱۳؛ آل عمران: ۱۹؛ شوری: ۱۴).

با ملاحظه این امور، می‌توان هم به صورت استقرایی و پسین و هم به نحو پیشین ادعا کرد که اختلافات عقلا هیچ‌وقت به عقل و استدلال عقلی از آن جهت که عقلی است، بازنمی‌گردد. لذا اگر کسی مطابق منطق و به اندازه درک تصویری خود سخن بگوید، و به لحاظ نفسانی نیز به اندازه کافی مهذب باشد و با سوءاختیار خود، درک صحیح عقل را مخدوش نکرده باشد، می‌تواند احکامی صادق و یقینی صادر کند که نظیر قواعد ریاضی و مصون از خطا باشند. البته با رعایت شرایط مزبور، احکام

یادشده چندان فراوان نخواهند بود و بیشتر به اعتقادات ضروری و مورد نیاز برای سعادت دنیوی و اخروی مربوط می‌شوند. خلاصه اینکه خطاهای منطقی عقل را می‌توان مستقیماً سد کرد، اما خطاهای ناشی از تأثیر دیگر ابعاد انسان در قوه عاقله، تنها با رفع مقدمات- یعنی به صورت غیرمستقیم- قابل اجتناب هستند.

... أحوال المعاد الجسماني ... من العلوم التي اختص بدرورها العلماء المقتبسون نور الحكمة من مشكاة النبوة لا المقتصرون على النظر البحتي والفكر المنطقي من غير تصفية وتجريد ورياضة وتطهير عن وساوس النفس وشوائب الطبيعة والحس (صدرالمتألهين، بی‌تا، ص ۱۳۳).

ان أكثر أحوال المعاد كأحوال المبدأ أسرار على العقول الإنسانية ... ما لم يقيموا على الرياضات وترك الاشتهار وطلب الجمعية ووفور الجاه وتقرب السلطان ... ومدركات النظار بدقة أنظارهم وأفكارهم أسرار على أوائل العقول. فهكذا أكثر ما هو علانية وعلان عند طور آخرين من العقول الأخروية، أسرار على العقول الدنيوية والعلماء البحتية (صدرالمتألهين، ۱۳۵۴، ص ۳۸۰).

۶. خطا در استدلال‌های به ظاهر عقلی فلاسفه

می‌توان پاره‌ای از علل راهیابی خطا در استدلال‌های فلاسفه را چنین دانست:

۱. عمل نکردن به قواعد منطقی یا بی‌دقتی در آنها، نظیر:

الف) استفاده از حصر استقرایی؛

ب) اعتماد به مقدمات غیربینی که به ظاهر توسط دیگر فلاسفه ثابت شده‌اند؛

ج) تکیه بر مقدماتی که از علوم دیگر گرفته شده‌اند؛

د) استفاده از قیاس‌های مرکب و قیاس‌های مضمرو ... که ضبط دقیق آنها برای عقل دشوار است؛

ه) استفاده از اشکال غیربیدیهی قیاس؛

۲. تکیه بر حافظه در مواردی که مقدمات فراوان هستند و حدود وسط بسیار؛

۳. بلندپروازی و بسنده نکردن به علم قلیل عقلی؛

۴. بی‌توجهی به دیگر منابع شناخت یا به عبارتی، عقل را مستقل از دیگر منابع شناخت در نظر گرفتن؛

۵. عقل را تحت تدبیر قوای ادراکی و تحریکی مادون عقل قرار دادن.

۷. خطای عقلا

عقل از آن جهت که عقل است، خطا نمی‌کند و ادراک عقلی از آن جهت که ادراک عقلی است، خطا بردار نیست؛ اما انسان عاقل از آن جهت که انسان است و غیر از عقل قوای دیگری هم دارد و

بعضاً رفتارهای خود را با اثرپذیری از بینش‌ها و گرایش‌های آنها تنظیم می‌کند، یا از آن جهت که ملکات فاسدی در نفس خود نشاندۀ و مزاج معتدل خود را منحرف کرده است، فراوان خطا می‌کند: «كَمْ مِنْ عَقْلٍ أُسْبِرَ تَحْتَ (عِنْدَ) هَوَىِّ أَمِيرٍ» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۵۰۶؛ نیز ر.ک: تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۶۴).

انصاف نیست اشتباهات فیلسوفی را که در منطق، تنها حصر عقلی را یقینی معرفی می‌کند، ولی در فلسفه، از حصر استقرایی و «سبر و تقسیم» مبتنی بر استقرا استفاده می‌کند، به پای عقل نوشت. عقل، خود مدعی این فیلسوف است؛ چراکه وی به مقتضای عقل خود عمل نکرده است.

حاصل آنکه خطای به ظاهر عقلی، خطا در ادراک عقلی انسان نیست، بلکه خطا در رفتار اختیاری انسان عاقل و صد درصد اجتناب‌پذیر است؛ یعنی با این تحلیل، خطاهای به ظاهر عقلی، نوعی تخطی و تخلف عمدی، یا به تعبیر شرعی، گناه هستند و از این رو، استحقاق عقاب شرعی و مذمت عقلایی دارند. البته پاره‌ای از گناهان - نظیر «لمم» - به لحاظ حقوقی و به‌ویژه با ملاحظه رحمت و اسعه حق تعالی، قابل چشم‌پوشی‌اند و مجازات دنیوی و عقاب اخروی خاصی برای آنها در نظر گرفته نشده است (ر.ک: نجم: ۳۲)؛ ولی به دقت عقلی، کسی که استدلال مغالطی ارائه می‌کند، مستقیم یا غیرمستقیم مقصر است نه قاصر. شخص مغالط، یا در مقدمات مستقیم و قریب استدلال خود، خطایی عمدی مرتکب شده و یا در مقدمات و مبادی بعید آن؛ یا از عقل سلیم استفاده صحیح نکرده و یا عقل را تحت تدبیر نفس ناسالم قرار داده است.

عقل به عنوان یکی از قوای نفس، هرگز خطا نمی‌کند، بلکه در هر خطای به ظاهر عقلی، عقل خود حجت حق تعالی علیه انسان عاقل است (ر.ک: کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۳۵). عقل در خطاها مدعی است نه متهم. انسان دارای عقل است که خطا می‌کند نه عقل او. انسان عاقل:

۱. گاه مدرکات واهمه را «معقول» می‌نامد و با ظاهری عقلی ارائه می‌کند؛
۲. گاهی مقدمه غیر عقلی (نظیر هیئت بطلمیوسی) را ضمیمه مقدمات عقلی می‌کند و حاصل آن را در کتب فلسفی و در میان ادراکات متقن عقلی عرضه می‌کند؛
۳. گاه می‌کوشد عقل مستقل را در غیر محدوده آن به کار گیرد؛

۴. گاهی عجله می‌کند و در مباحثی - نظیر نفس، حرکت، مکان، زمان، هیولا، و عدم - که هنوز برای عقل او واضح نیستند (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۱۱؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۴۶۲؛ میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۱۰ و ۳۸۲؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۸، ۳۷، ۱۵۱، ۱۷۵ و ۲۵۵؛ همو، بی‌تا،

ص ۱۳۶)، بدون تصور دقیق از مسئله تصدیق می‌کند و معمولی را به موضوعی که آن را کاملاً نمی‌شناسد ربط می‌دهد؛ در حالی که عقل در حالت طبیعی خود، تا موضوع و محمول را به طور کامل درک نکند، اقدام به صدور حکم و تصدیق و اذعان - به صورت قاطع - نمی‌کند؛

۵. گاهی در تحلیل و توصیف مشاهدات حسی و غیرحسی، شتاب‌زده عمل می‌کند و به جای اینکه موارد جدید را به عنوان مواد جدید تفکر در نظر بگیرد، می‌کوشد آنها را در چارچوب‌های قدیمی و مأنوس خود بفهمد؛ یعنی تلاش می‌کند به سرعت فهم جدید را با دانش‌های سابق منسجم ساخته، یا زوایای تاریک مشهود را روشن کند. این خطا همیشه در شهودات مبهم - اعم از حسی و غیرحسی - رخ می‌دهد.

مورد اخیر نیازمند توضیح و تفصیل بیشتری است. در این زمینه باید گفت که ذهن در برخورد با مشهودات مبهم و غیرمکرر خود، تلاش می‌کند تصاویر دریافتی را با اطلاعات سابق تکمیل کند؛ لذا به جای اینکه در شهود جدید خود دقت کند و از دریچه‌ای تازه که به روی او گشوده شده، عالم را بفهمد و زاویه جدیدی از جهان هستی را بیابد، تلاش می‌کند آن را مصداقی از آنچه پیش از آن یافته بینگارد. این شتاب‌زدگی و عجله در فهم عالم و این نگاه پیشینی به تجارب، در کشفیات مبهم و پیچیده انسان، سبب اشتباهی عجیب می‌شود و آن اینکه نفس به جای درک انفعالی از سمع و بصر (و...) و به جای توجه به مسموعات و مبصرات (و...)، با پیش‌داوری و قضاوتی عجولانه، در مسموعات و مبصرات خود تصرف می‌کند و ذهنیات خود را جای‌گزین محسوسات خود کرده، یا با آنها ترکیب می‌نماید.

باید تأکید کنیم که این اشتباه تنها در مشاهدات (درونی و بیرونی) مبهم و غیرمکرر روی می‌دهد، که البته قابل دفع و رفع نیز هست؛ اما در شهودات واضح و مشهوداتی که از نزدیک مشاهده می‌شوند و به طور مکرر مورد شهود قرار می‌گیرند، رخ نمی‌دهد؛ لذا وضوح شهود و توجه تفصیلی و غیرارتکازی (توجه خودآگاه) و صبر و تأنی در تفسیر مشاهدات، شخص را از این نوع خطا ایمن می‌سازد. پس چنین خطایی در ادراک حسی و ادراک قلبی به هیچ وجه عمومیت ندارد. اندیشمندان مسلمان، به‌حق ادراک حصولی برگرفته از حضوری را - که وجدانیات نامیده می‌شوند - از بدیهی‌ترین بدیهیات به‌شمار آورده‌اند. به همین دلیل است که به هیچ‌وجه نمی‌توان در صحت گزاره‌هایی نظیر «من هستم» و «من می‌اندیشم» تردید روا داشت.

بنابراین سخن ما به هیچ وجه با ساخت‌گرایان، پیروان هرمنوتیک فلسفی و افرادی از این دست یک‌سان نیست. پیروان این مکاتب، مشاهدات مبهم انسان را شاهد می‌آورند و از استقرای ناقص خود،

بعضاً نتایج کلی می‌گیرند و هر نوع ادراک انسان را تحت تأثیر ذهنیات سابق دانسته، درک صحیح و دست‌کاری نشده ادراکات یادشده را متعذر (غیرممکن) یا متعسر (دشوار) قلمداد می‌کنند. همچنین ایشان خطاهای انسانی در این موارد را مبنایی برای توجیه نسبت عمومی در «فهم» یا در «تعبیر» از تجارب دینی و عرفانی یا حتی در خود این تجارب به‌شمار می‌آورند؛ درحالی‌که سخن ما از هر جهت موجه جزئی است: ما تنها بعضی از مشاهدات مبهم - مانند مشاهده در هوای غبارآلود از دوردست (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۸۹) - و غیرمکرر را که انسان توجه تفصیلی نیز به آنها ندارد، مصداق چنین خطایی می‌دانیم و تنها پاره‌ای از ذهنیات را مؤثر در این قبیل خطاها می‌شماریم و به‌هیچ‌وجه نسبت واقع و نسبت فهم از واقع را روا نمی‌دانیم و معتقدیم انسان می‌تواند از این خطاها جلوگیری کند؛ تنها کافی است جانب احتیاط را از کف ندهد و به اندازه‌ای که می‌بیند گزارش کند.

سهل‌انگاری اخیر کم‌وبیش در مدرکات حسی و غیرحسی مبهم عوام و پاره‌ای از خواص هست؛ اما در میان دانشمندان، بیش از همه، در کسانی رخ می‌دهد که تصور می‌کنند با علم جزئی و ناقص خود، همه قوانین کلی عالم را کشف کرده‌اند و از این به بعد، عقل تنها باید به کمک قیاس شکل اول، مستقلاً به کشف جزئیات و مصادیق قوانین کلی معلوم‌شده پردازد و نیازی به مواد جدید ندارد. پس عقل را در کشف جزئیات به وسیله قیاس شکل اول، مستقل می‌پندارند و آن را نیازمند مواد جدید و قانون جدید نمی‌بینند. لذا به جای اینکه به دنبال شهود و مشاهده واقعیات بروند، می‌کوشند پاسخ هر پرسشی را از میان کبریات موجود به دست آورند؛ گویی در عالم هیچ قانون کلی ناشناخته‌ای باقی نمانده که خود را نیازمند کشف آن با حواس ظاهری و باطنی بدانند؛ اما چنان‌که گفتیم، قیاس‌های برهانی، تنها به کار تفصیل مجمل‌ها و مرتکرات می‌آیند، نه کشف کبریات کلی و قوانین عام و نهایی عالم.

گفتنی است که گاهی فلاسفه، برای رشد فلسفه و روشن شدن زوایای موضوع، آرای بدوی و ابتدایی خود را در بحثی که جوانب آن کاملاً برای ایشان روشن نیست، ارائه می‌کنند و چشم‌انتظار روزی می‌نشینند که خداوند سبحان، علم به آن مسئله را روزی بشر کند. این قبیل مسائل، نظیر فرضیاتی هستند که در علوم تجربی مطرح و توسط دانشمندان دیگر تأیید یا رد می‌شوند. حیات علم و فلسفه و رشد و شکوفایی آنها از این رهگذر است و هیچ دانشمندی ارائه این نظرات و نقادی آنها را مضرّ به حال فلسفه و علم نمی‌داند. از این منظر، می‌توان فیلسوفان و دانشمندان علوم تجربی را پیرامون میزگردی به گستره زمان در نظر گرفت که هر کسی به اندازه توان خود در

مباحث مطرح شده شرکت می‌کند و نظر می‌دهد و به انتظار نقد و بررسی نظر خود توسط دیگران می‌نشیند. امیرمؤمنان علی علیه السلام می‌فرماید:

مَنْ شَاوَرَ الرَّجَالَ شَارَكَهَا فِي عُقُولِهَا (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۴۴۱)؛ الشَّرْكَةُ فِي الرَّأْيِ تُؤَدِّي إِلَى الصَّوَابِ (همان)؛ اضْرَبُوا بَعْضَ الرَّأْيِ يَبْغِضُ يَتَوَكَّدُ مِنْهُ الصَّوَابُ (همان، ص ۴۴۲)؛ مَنْ اسْتَقْبَلَ وُجُوهَ الْأَرَاءِ عَرَفَ مَوَاقِعَ الْخَطَاءِ (همان)؛ مَنْ شَاوَرَ ذَوِي الْعُقُولِ اسْتَضَاءَ بِأَنْوَارِ الْعُقُولِ (همان).

اما نکته مهم این است که:

اولاً منکران فلسفه و مخالفان علوم عقلی نباید هر مطلبی را که در کتب فلسفه راه یافته، مقتضای برهان عقلی بدانند و اختلافات فیلسوفان در این گونه مسائل را دلیلی بر نامطمئن بودن عقل به شمار آورند؛ ثانیاً فلاسفه نباید چنین مطالبی را با لحنی قاطع و در شمار یا در کنار علوم بدیهی و نیز نظری مستدل و متقن - نظیر خدا هست - بیاورند؛

ثالثاً هیچ کس نباید مطالب ظنی و احتمالی را مبنایی برای تأویل ظواهر شرعی قرار دهد (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۲۷۹-۲۸۰؛ موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۴۵۴؛ متأسفانه ترجمه المیزان در این قسمت، چندان مطابق متن نیست).

نتیجه گیری

از آنچه گفتیم می‌توان نتیجه گرفت:

۱. در بعضی از حوزه‌های شناخت عقل مستقلاً و مستقیماً نمی‌تواند وارد شود؛
۲. عقل در محدوده‌ای که خود تشخیص می‌دهد، معصوم و حجت است و امکان ندارد خطا کند؛
۳. اگر کسی در ادراکی به ظاهر عقلی مرتکب خطا شود، مقصر است نه قاصر؛ یعنی نوعی تخلف عمدی - و قابل جلوگیری - در مقدمات قریب یا بعید استدلال انجام داده است؛
۴. خطا در هر استدلال عقلی، استحقاق توبیخ و مذمت را دارد؛ هرچند ممکن است خداوند سبحان و عقلای عالم، به دلایلی از جمله کم‌رنگ بودن سهم مستدل خطاکار، از چنین تخلف‌هایی چشم‌پوشی کنند؛
۵. عدم پذیرش عصمت و حجیت ذاتی عقل در سهم اختصاصی عقل از علوم بشر، اعتبار دیگر مدرکات انسان را نیز کم‌ویش از بین می‌برد و منجر به شکاکیتی گسترده می‌شود.

منابع

- نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، نسخهٔ صبحی صالح، قم، هجرت.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۴۱۳ق، من لایحضره الفقیه، تصحیح علی‌اکبر غفاری، چ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- ابن‌ترکه، صائن‌الدین علی، ۱۳۶۰، تمهید التواعد، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ابن‌سینا، حسین‌بن عبدالله، ۱۹۸۹م، الحدود (این رساله در ضمن کتاب المصطلح الفلسفی عند العرب چاپ شده است)، چ دوم، قاهره، هیئته المصریه.
- _____، ۱۴۰۰ق، رسائل ابن‌سینا، قم، بیدار.
- _____، ۱۴۰۴ق، الشفاء، دورهٔ ده جلدی (شامل منطق، الهیات، طبیعیات، ریاضی)، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین، بی‌تا، الفتوحات المکیه، بیروت، دار صادر.
- اخوان‌الصفاء، ۱۴۱۲ق، رسائل اخوان‌الصفاء و خلان‌الوفاء، بیروت، الدار الاسلامیه.
- اردستانی، محمدعلی، ۱۳۹۱، نفس‌الامر در فلسفه اسلامی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- الاعسم، عبدالامیر، ۱۹۸۹م، المصطلح الفلسفی عند العرب، چ دوم، قاهره، هیئته المصریه.
- اکبرنژاد، محمدتقی، ۱۳۸۹، «حجیت و عصمت ذاتی عقل»، کوثر معارف، ش ۱۴، ص ۲۹-۷۶.
- بهمنیار، بن‌مرزبان، ۱۳۷۵، التحصیل، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، ۱۳۶۶، تصنیف غرر‌الحکم و درر‌الکلم، تصحیح مصطفی درایتی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- جهامی، جیرار، ۱۹۹۸م، موسوعه مصطلحات الفلسفه عند العرب، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
- الدایه، فایز، ۱۴۱۰ق، معجم المصطلحات العلمیه العربیه، دمشق، دارالفکر.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۱۸ق، المباحث‌المشرقیه فی علم‌الالهیات و الطبیعیات، قم، بیدار.
- رازی، محمد بن زکریا، ۱۴۰۲ق، رسائل فلسفیه، چ پنجم، بیروت، دارالآفاق الجدیده.
- صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، مفاتیح‌الغیب، مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌سوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۸۳، شرح اصول‌الکافی، تصحیح محمد خواجه‌سوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۸۴، ترجمه مفاتیح‌الغیب؛ کلید رازهای قرآن، ترجمه و تعلیق محمد خواجه‌سوی، مقدمهٔ علی‌عابدی شاهرودی، تهران، مولی.
- _____، ۱۳۵۴، المبدأ و المعاد، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۹۸۱م، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- _____، بی‌تا، الحاشیه علی الهیات الشفاء، قم، بیدار.
- صلیبا، جمیل، ۱۴۱۴ق، المعجم الفلسفی، بیروت، الشركة العالمیه للكتاب.

- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات و التنبیها مع المحاکمات*، قم، البلاغة.
- غزالی، ابوحامد، ۱۴۱۶ق، *مجموعه رسائل الامام الغزالی*، بیروت، دارالفکر.
- فارابی، ابونصر، ۱۴۰۵ق، *الجمع بین رأی الحکیمین*، مقدمه و تعلیق از البیر نصری نادر، چ دوم، تهران، الزهراء.
- _____، ۲۰۰۸م، *رسائل الفارابی (الرسالة السادسة: التجريد على رسالة الدعوى القلبية)*، تحقیق موفق فوزی الجبر، چ دوم، دمشق، دارالینابیع.
- قیصری، داود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- کندی، یعقوب بن اسحاق، بی تا، *رسائل الکندی الفلسفیه*، مقدمه و تصحیح و تعلیق محمد ابورید، چ دوم، قاهره، دارالفکر العربی.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۲۹ق، *کافی*، قم، دارالحديث.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، تصحیح جمعی از محققان، چ دوم، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۴ق، *شرح المصطلحات الفلسفیه*، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۷، *مجموعه آثار*، چ ششم، تهران، صدرا.
- موسوی همدانی، سیدمحمدباقر، ۱۳۷۴، *ترجمه تفسیر المیزان*، چ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- میرداماد، محمدباقر، ۱۳۶۷، *القیسات*، به اهتمام مهدی محقق و دیگران، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- هاشمی خویی، میرزا حبیب‌الله و دیگران، ۱۴۰۰ق، *منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة*، تصحیح ابراهیم میانجی، چ چهارم، تهران، مکتبه الإسلامیه.

قضایای حسن و قبح: عقلانی یا عقلایی

مجید ابوالقاسم زاده / دکتری فلسفه دانشگاه باقرالعلوم

دریافت: ۱۳۹۵/۰۴/۱۶ - پذیرش: ۱۳۹۵/۰۹/۱۰

Abolqasemzade@Rihu.ac.ir

چکیده

این نوشتار به دنبال اثبات عقلانی بودن قضایای حسن و قبح و ردّ عقلایی بودن آنهاست. ابتدا دیدگاه حکمایی همچون فارابی، ابن سینا و محقق طوسی مطرح شده که قضایای حسن و قبح را از مشهورات دانسته‌اند. سپس به دو تفسیر از دیدگاه حکما اشاره شد: حکیم لاهیجی قضایای حسن و قبح را یقینی و حتی بدیهی می‌داند، اما محقق اصفهانی این بحث را از مشهورات به‌شمار می‌آورد. حق آن است که از کلمات حکما، عقلانی بودن قضایای حسن و قبح در کنار عقلایی بودن آنها فهمیده می‌شود؛ چه آنکه یک قضیه ممکن است از یک جهت جزو یقینیات باشد که صدقش با برهان اثبات گردد و از لحاظی دیگر، جزو مشهورات باشد که واقعیتی جز شهرت و تطابق آرای عقلا نداشته باشد. در ادامه، به بررسی ادله محقق اصفهانی پرداختیم. این دلیل را که چون قضایای حسن و قبح بدیهی نیستند پس مشهوری‌اند، نپذیرفتیم؛ چون نمی‌توان از عدم بداهت، عدم عقلی بودن را نتیجه گرفت. درباره دلیل دوم که عقلا صرفاً به سبب حفظ نظام اجتماعی به حسن و قبح حکم می‌کنند، روشن شد که عقلا در اعتبار احکام به مصالح و مفاسد واقعی توجه دارند، از این رو حکم آنها منشأ عقلانی دارد و صرفاً برخاسته از اعتبار نیست.

کلیدواژه‌ها: قضایای حسن و قبح، عقلانی (یقینی)، عقلایی (مشهوری)، حکیم لاهیجی، محقق اصفهانی.

مسئله حسن و قبح افعال، چون زیربنای بسیاری از مسائل اعتقادی و حکمت عملی را تشکیل می‌دهد (ر.ک: حلی، ۱۳۸۲، ص ۵۶؛ سبحانی، ۱۳۸۲، ص ۱۳۹-۱۵۴)، لذا از اهمیت بسیاری نزد حکمای اسلامی برخوردار بوده و به تعبیر ملاهادی سبزواری معرکه آرا شده است (سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۳۲۳). اگرچه متکلمان در طرح مسئله حسن و قبح پیشگام بوده‌اند، امروزه نیز به سبب طرح این مسئله در اصول فقه و فلسفه اخلاق، رونق دوباره گرفته است.

درباره این مسئله دو نزاع اساسی در گرفته است:

۱. عقلی یا شرعی بودن حسن و قبح: این نزاع در واقع به نزاع ذاتی یا الهی بودن حسن و قبح برمی‌گردد؛ با این تفاوت که اولی حیث معرفت‌شناختی داشته، به مقام اثبات اشاره دارد، ولی دومی حیث هستی‌شناختی دارد و ناظر به مقام ثبوت است (این نزاع به سبب مباحث گسترده‌ای که درباره‌اش مطرح شده، خارج از بحث ماست)؛

۲. عقلانی یا عقلایی بودن حسن و قبح: مراد ما از «عقلانی»، یقینی و از «عقلایی»، مشهوری و غیریقینی است. «عقلانی» اگرچه مترادف با «عقلی» است، اما به سبب فرق نهادن با نزاع اول، آن را متفاوت آورده‌ایم. «عقلی» در نزاع اول به این معناست که شرعی نیست؛ اما «عقلانی» در اینجا یعنی اینکه عقلایی و مشهوری صرف نیست. از دیگر تفاوت‌های این دو نزاع آن است که عقلی یا شرعی بودن، بیشتر حیث کلامی دارد و لذا دو طرف نزاع را متکلمان، یعنی اشاعره و عدلیه تشکیل می‌دهند؛ اما عقلانی یا عقلایی بودن، بیشتر در منطق، اصول فقه و امروزه در اخلاق مطرح است. نزاع در اینجا میان عدلیه و حتی میان امامیه است که هر دو طرف نهایتاً و در مجموع واقع‌گرا و شناخت‌گرا به‌شمار می‌آیند.

اگر قائلان به مشهوری بودن حسن و قبح، حسن و قبح را مشهوری صرف یا مشهور بالمعنی‌الاصح (در مقابل مشهور بالمعنی‌الاعم) بدانند (ر.ک: فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۱۲۴ و ۳۶۵؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - الف، ج ۳، ص ۶۵؛ طوسی، ۱۳۶۱، ص ۳۴۶)، هرچند در این جهت که منشأ احکام حسن و قبح را صرف تطابق آرای عقلا می‌دانند نه اوامر الهی، با قائلان به شرعی بودن تفاوت دارند، اما در اینکه آن را از لوازم و تبعات عقلی نمی‌دانند، با آنها اشتراک دارند؛ یعنی هر دو گروه غیرواقع‌گرا به‌شمار می‌آیند و قضایای حسن و قبح نیز از منظر آنها غیرواقع‌نما، صدق و کذب‌ناپذیر و برهان‌ناپذیر است. در حوزه اخلاق، می‌توان کثرت‌گرایی اخلاقی و نسبی‌گرایی اخلاقی را به لوازم یادشده افزود (ر.ک: مصباح، ۱۳۹۰، ص ۳۲-۳۷).

در هر صورت، این نوشتار به دنبال پاسخ و بررسی این پرسش‌هاست که قضایای حسن و قبح،

از چه سنخ قضایایی‌اند؟ یقینی‌اند یا غیر یقینی؟ به عبارت دیگر، جزو کدام دسته از مبادی قیاس قرار می‌گیرند؟ یقینیات تا در برهان به کار آیند یا مشهورات تا جزو مبادی جدل باشند؟ به بیان سوم، معیار در قضایای حسن و قبح چیست؟ صرف شهرت و تطابق با آرای عقلا یا مطابقت با واقع؟ غالب حکمای اسلامی همچون *فارابی*، *ابن سینا* و *خواجه نصیر*، قضایای حسن و قبح مانند «عدل حسن است» و «ظلم قبیح است» را از مشهورات دانسته‌اند. از کلام حکما دو تفسیر ارائه شده است: در یک طرف حکیم لاهیجی قرار دارد که قضایای حسن و قبح را یقینی و حتی بدیهی می‌داند و منافاتی میان مشهوری بودن و یقینی بودن قضایای حسن و قبح نمی‌بیند. در طرف دیگر، محقق *اصفهانی* است که قضایای حسن و قبح را صرف مشهورات می‌شمارد؛ چه آنکه برای این قضایا واقعیتی جز تطابق با بنائات و آرای عقلا قائل نیست.

ما پس از نقل بخش‌های مهمی از اقوال برخی حکیمان، به تحلیل دیدگاه‌های حکیم لاهیجی و محقق *اصفهانی* می‌پردازیم و در پایان نظر نهایی خود را مطرح می‌کنیم.

۱. دیدگاه‌های حکما

۱-۱. فارابی

ابونصر فارابی، از سویی قضایای حسن و قبح را از مشهورات می‌شمارد که مقدمه قیاس جدلی واقع می‌شود؛ پس یقینی نیستند تا مقدمه برهان قرار گیرند (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۴۲۱) و از سوی دیگر مشهورات را قابل صدق و کذب می‌داند؛ با این بیان:

همچنان‌که در محسوسات، یک وقت خودمان چیزی را مستقیماً حس کرده، بدان ادراک پیدا می‌کنیم و یک وقت ادراکات حسی دیگران را تصدیق می‌کنیم و به واسطه آن برایمان علم حاصل می‌شود، در معقولات هم یا خودمان مستقیماً علم پیدا می‌کنیم یا با اتکال به علم دیگران برای ما علم حاصل می‌شود. قضایای مشهور نیز از این قبیل است که علم به آنها مستند به علم عقلاست و می‌تواند متصف به صدق یا کذب شود (همان، ص ۳۶۲).

عبارت «تحتوی المشهورات علی ما هی صادقة، و علی ما هی غیر صادقة» (همان، ص ۴۸۵) می‌تواند مؤید همین مطلب باشد. پس قضایای حسن و قبح، یقینی و قابل صدق و کذب‌اند. آری، از بیانات *فارابی* نمی‌توان بداهت قضایای اخلاقی را برداشت کرد.

۱-۲. ابن سینا

مدعی *یوعلی* در *اشارات* این است که برخی از مشهورات، اولیات و مانند آنها از واجبات‌القبول

هستند؛ اما قبول آنها به سبب اولی بودن یا واجب‌القبول بودن نیست؛ بلکه به دلیل پذیرش عموم است. برخی دیگر از مشهورات، آرای محموده هستند که پایگاهی جز شهرت ندارند. آنها آرای هستند که اگر انسان تنها با عقل و وهم و حس خودش باشد و به گونه‌ای هم تربیت نشده باشد تا آنها را بپذیرد و استقرا هم به سبب کثرت جزئیات، او را به قبول آن آرا سوق ندهد و آنچه در طبع انسان به ودیعت نهاده شده نیز مانند رحمت، خجالت، عار و حمیت موجب پذیرش آنها نگردد، در این صورت انسان صرفاً از جهت عقل، وهم و حس خود این قضایا را نمی‌پذیرد؛ مانند گزاره‌های «اخذ اموال مردم قبیح است» و «کذب قبیح است». هیچ‌یک از این احکام، آن‌گونه نیستند که عقل خودبه‌خود به آنها اعتراف کند. هر گاه انسان چنین بیندیشد که یک‌باره با عقل سلیم آفریده شده و از کسی آداب و سننی نشنیده و از خواسته‌های نفسانی و خلقی هم اطاعت نکرده باشد، در این صورت، معرفتی به این احکام نخواهد داشت؛ اما قضاوت درباره «کل بزرگ‌تر از جزء است»، این‌گونه نیست. مشهورات گاهی صادق هستند و گاهی کاذب، البته در صورت صادق بودن، صدقشان سبب اولی بودن نیست؛ چون بدیهی نیستند، بلکه باید با فکر و نظر اثبات شوند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۹).

از عبارات *اشارات* می‌توان نکات ذیل را برداشت کرد:

اولاً قضایای حسن و قبح همانند «الکل اعظم من الجزء» نیستند تا از اولیات باشند؛

ثانیاً قضایای حسن و قبح از مشهورات‌اند؛

ثالثاً مشهورات می‌توانند هم صادق باشند و هم کاذب؛

رابعاً در صورت صادق بودن مشهورات، صدقشان به سبب بدهت نیست؛

خامساً صدق قضایای مشهور صادق باید به واسطه نظر و برهان اثبات گردد.

نتیجه: قضایای حسن و قبح هرچند از یقینیات بدیهی نیستند، اما از یقینیات نظری‌اند؛ یعنی قضایایی که با برهان اثبات و یقینی می‌شوند. به بیان دیگر، قضایای حسن و قبح از مشهورات صرف نیستند تا مطابقی جز بنائات عقلا نداشته باشند و جزو قضایای غیریقینی انگاشته شوند، بلکه صدقشان به دلیل مطابقت با واقع است که با برهان اثبات می‌شود و در نتیجه از یقینیات به‌شمار می‌روند.

ابن‌سینا در منطق شفا می‌گوید: قضایایی مانند «عدالت نیکوست»؛ «ظلم قبیح است» و «شکر منعم

واجب است» مشهورات مقبوله هستند و اگر صادق‌اند صدقشان با فطرت عقل مشخص نمی‌شود؛ بلکه این مشهورات و مشهورات صادق دیگری مانند اینها برای یقینی شدن به برهان نیاز دارند (ابن‌سینا،

نظر ابن‌سینا در *شفا* چندان تفاوتی با نظری در *اشارات* ندارد. او در اینجا نیز قضایای حسن و قبح را از مشهورات صادقی می‌داند که صدقشان فطری و بدیهی نیست بلکه باید با استدلال اثبات و یقینی شوند. نتیجه آنکه اگر قضایای حسن و قبح از مشهورات صرف می‌بودند که واقعیتی جز تطابق عقلا ندارند، آن‌گاه برهان‌پذیری و یقینی بودن آنها معنا نمی‌داشت؛ پس هرچند از مشهورات هستند، اما از یقینیات هم به‌شمار می‌روند و مطابقتی در نفس الامر و عالم واقع دارند (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۲۴).

ابن‌سینا در منطقی *دانشنامهٔ علانی* کلامی نزدیک به عبارات پیش گفته دارد:

مثال مشهورات چنان بود که گویند، داد واجب است، و دروغ نشاید گفتن، و چنان‌که گویند پیش مردمان عورت نباید گشاد، و کس را بی‌گناه نباید آزدن. ... ازین جمله بعضی راست است چنان‌که مثال‌های پیشین، و لیکن راستی‌اش به حجت درست شود (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۱۲۱).

از این عبارت همچون عبارات قبلی چنین استفاده می‌شود که قضایای حسن و قبح از بدیهیات نیستند؛ لذا قابل تشکیک‌اند، مگر آنکه صادق باشند و صدقشان با برهان اثبات گردد. پس قضایای حسن و قبح هم صدق و کذب‌پذیرند و هم برهان‌پذیر؛ و می‌دانیم که اگر این قضایا از مشهورات صرف باشند نه قابل صدق و کذب خواهند بود و نه برهان‌پذیر؛ چون مشهورات صرف مبتنی بر بنائات عقلا هستند که اعتباری و قراردادی‌اند و امور اعتباری برهان نمی‌پذیرند. *ابن‌سینا* در *عیون الحکمه* (ابن‌سینا، ۱۹۸۰، ص ۱۲) و *قصیدهٔ مزدوجه* (همو، ۱۴۰۵ق، ص ۱۳) نیز عباراتی مشابه عبارات یادشده دارد.

از مجموع این عبارات به دست می‌آید که هرچند قضایای حسن و قبح از مشهورات‌اند، اما از آن دسته مشهوراتی‌اند که می‌توانند صادق باشند و می‌توان صدقشان را با برهان اثبات کرد. حال اگر در بعضی آرای *ابن‌سینا* (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - الف، ج ۳، ص ۳۹؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۱۱۸) قضایای حسن و قبح از مطلق مشهورات معرفی شود و تفکیکی میان اقسام مشهورات صورت نپذیرد، بدان معنا نیست که وی قضایای حسن و قبح را از مشهورات صرف بداند؛ به گونه‌ای که واقعیتی جز آرای عقلا نداشته باشد. این عبارات مطلق و عام توسط عبارات خاص مذکور تخصیص می‌خورند و مقید می‌شوند به مشهوراتی که صدق و کذب‌پذیر و برهان‌پذیر هستند.

نهایت چیزی که از نظرات *ابن‌سینا* به دست می‌آید، عدم بداهت قضایای حسن و قبح است؛ چنان‌که خود او در موارد پرشماری به تفاوت میان قضیهٔ مشهوری و قضیهٔ اولی تصریح می‌کند و قضایای حسن و قبح را غیراولی و غیربدیهی می‌داند.

۱-۳. محقق طوسی

خواجه نصیر طوسی در شرح اشارات ابن‌سینا می‌گوید:

اعتبار واجبات القبول به مطابقتشان با واقع است؛ اما اعتبار مشهورات به مطابقتشان با آرای [عقلا]. برخی قضایا از جهتی اولی‌اند و از جهت دیگر مشهوری. فرق بین مشهورات و اولیات همان است که شیخ گفته؛ در اولیات عقل با صرف تصور طرفین و بدون تأمل حکم می‌کند؛ اما در مشهورات، همچون سایر نظریات با ارائه استدلالی که مشتمل بر حد وسط است حکم صادر می‌گردد. از این‌رو تفسیر حکم در مشهورات راه پیدا می‌کند به خلاف اولیات؛ دروغ اگر مصلحت‌آمیز باشد، نیکو می‌گردد اما کل هیچ‌گاه کوچک‌تر از جزء خود نمی‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۲۱).

بنابراین خواجه نیز همچون ابن‌سینا قضایای حسن و قبح را اولی نمی‌داند؛ اما بر نظری و برهان‌پذیر بودن قضایای حسن و قبح تصریح دارد که البته قابلیت صدق و کذب شرط آن است؛ چون اگر قضیه‌ای قابل صدق و کذب نباشد، اقامه حجت و برهان درباره آن بی‌معناست. حال اگر قضایای حسن و قبح از مشهورات صرف و مبتنی بر بنائات و اعتبارات عقلا باشند نه نفس الامر، ارائه برهان چه معنایی خواهد داشت؟ این مطلب، دقیقاً از کلام خواجه در اساس الاقتباس نیز استفاده می‌شود:

مشهورات حقیقی مطلق چنان‌که عدل حسن است و ظلم قبیح؛ و این حکم به حسب مصالح جمهور یا به سبب عادات فاضله و اخلاق جمیله که در نفوس راسخ باشد یا به سبب قوتی از قوت‌های نفس ناطقه غیرعقلی مانند رقت یا حمیت یا حیا یا غیر آن مقبول بود به نزدیک همه کس و بر جمله به نزدیک عقل عملی صحیح باشد و اما به نزدیک عقل نظری بعضی صادق بود و بعضی کاذب و آنچه صادق بود باشد که صدقش به برهانی معلوم شود (طوسی، ۱۳۶۱، ص ۳۴۶).

شکی نیست که مراد خواجه از صدق مدرکات عقل نظری، همان مطابقت با واقع است نه مطابقت با آرا و اعتبارات عقلا. بدین ترتیب، قضایای حسن و قبح از مشهوراتی‌اند که صادق و مطابق با واقع هستند و صدقشان را با برهان می‌توان اثبات کرد.

پس از معلوم شدن نظر خواجه، عبارات مطلق ایشان را مبنی بر اینکه قضایای حسن و قبح از مشهورات هستند (طوسی، ۱۳۶۱، ص ۴۵۷)، باید بر مشهورات صادق و برهان‌پذیر حمل کرد؛ مشهوراتی که معیار صدقشان مطابقت با نفس الامر است نه صرف تطابق با آرای عقلا.

البته خواجه در منطق التجرید (طوسی، در: حلی، ۱۳۷۱، ص ۲۴۴) و نیز در تلخیص المحصل، معروف به نقد المحصل (طوسی، ۱۴۰۵، ص ۳۳۹) و قواعد العقائد (طوسی، ۱۴۱۳، ص ۶۳) قضایای حسن و قبح را مقتضای عقل عملی دانسته و گفته است این قضایا همانند قضایای بدیهی عقل نظری نیستند. از این عبارات هم قطعاً عدم بداهت قضایای حسن و قبح استفاده می‌شود؛ اما نمی‌توان به طور قطع ثابت کرد که قضایای حسن و قبح، مشهوری صرف و غیریقینی باشند؛ به‌ویژه آنکه اگر

بتوانیم اطلاق عبارات *منطق التجرید و تلخیص المحصل* را با عبارت *اساس الاقتباس* مقید کنیم، می‌توانیم یقینی و نظری بودن قضایای حسن و قبح را نتیجه بگیریم (لاریجانی، ۱۳۷۲، ص ۲۹).

از آنجاکه غالب حکما و منطق‌دانان اسلامی دیدگاه *ابن‌سینا* را تأیید می‌کنند و همانند وی به تشریح قضیه مشهوری و اقسام آن و نیز منافات نداشتن مشهوری بودن یک قضیه با یقینی بودن آن می‌پردازند، از ذکر نظرات آنها صرف‌نظر می‌کنیم و به همین اندازه بسنده می‌کنیم که آنها نیز به تعدد حیثیت‌ها در یک قضیه اشاره کرده و پذیرفته‌اند که یک قضیه ممکن است از یک جهت جزو قضایای یقینی به‌شمار آید و از جهت دیگر، جزو مشهورات باشد (ر.ک: بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۹۹؛ ساوی، ۱۳۸۳، ص ۳۸۰؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۲؛ رازی، ۱۳۸۴، ص ۶۶۳؛ شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۴۴۹).

۲. دو تفسیر از دیدگاه‌های حکما

اینک به تحلیل دیدگاه‌های حکیم لاهیجی و محقق اصفهانی و تفاسیر متعارض آن دو از کلام *ابن‌سینا* و پیروانش می‌پردازیم:

۱-۲. تفسیر محقق لاهیجی

حکیم لاهیجی این قول را که قضایای حسن و قبح از مشهورات صرف باشند، نادرست می‌شمارد و معتقد است قضایای حسن و قبح از منظر حکیمانی همچون *ابن‌سینا* را نباید حقیقتاً از مشهورات به معنای اخص یا مشهورات صرف دانست؛ بلکه آنان صرفاً به منظور بیان نمونه‌ای برای مشهوری بودن یک حکم، آن قضایا را مطرح ساخته‌اند؛ چراکه یک قضیه می‌تواند حیثیات پرشماری داشته باشد: از آن جهت که مورد اتفاق عقلاست جزو مشهورات باشد و در جدل به کار گرفته شود و از آن حیث که مطابقتی در نفس الامر و عالم واقع دارد، از یقینیات و جزو مقدمات برهان باشد.

«العدل حسن» و «الظلم قبیح» را حکما از مقبولات عامه که ماده قیاس جدلی است، و اتفاق را در آن بنا بر مصلحت عامه و مفسده عامه شمرده‌اند، پس دعوی ضرورت که معتبر است در یقینیات که ماده برهان‌اند، در آن مسموع نباشد و اتفاق جمهور عقلا دلالت بر آن نکند. ... *عَدَّ حُكْمًا قَضَائِيًّا مَذْكُورَةً* را از جمله مقبولات عامه، غرض ایشان نیست، مگر مجرد تمثیل به مصلحت عامه و مفسده عامه که در قبول عموم الناس مدخلیت دارند؛ و اعتبار مصلحت و مفسده در احکام مذکوره منافی ضرورت نتواند بود؛ چه تواند بود که قضیه واحده از جهتی داخل یقینیات باشد و از جهت دیگر داخل مقبولات؛ و مثل این مقدمه را در برهان و جدل هر دو، اعتبار توان کرد، در هر کدام به جهتی (لاهیجی، ۱۳۶۴، ص ۶۱).

مرحوم لاهیجی حتی قضایای حسن و قبح را از یقینیات بدیهی می‌شمارد:

حسن بعضی از افعال ضروری است؛ مانند عدل و صدق و همچنین قبح بعضی مانند ظلم و کذب؛ و عقل در این هر دو حکم محتاج نیست به شرع، و لهذا متفق‌اند در این احکام اهل ملل و غیر اهل ملل و این مذهب در نهایت ظهور است... ضروری بودن حکمین مذکورین، و عدم توقف آن به نظر و فکر، در ظهور به مرتبه‌ای است که انکار آن مکابره محض است... معلوم است که قبول عموم عقلا مر آن قضایا را نه از جهت مصلحت و مفسده است، بلکه به سبب ضروری بودن است؛ چه هر کس رجوع کند به خود، داند که با قطع نظر از اعتبار مصلحت و مفسده حاکم به احکام مذکوره است (لاهیجی، ۱۳۶۴، ص ۶۰-۶۲).

از هیچ احدی در هیچ عهدی منقول نشده که متصف به عقل متعارف باشد و معنای عدل دانسته و مع ذلک عدل را قبیح داند یا حسن نداند و همچنین ظلم را حسن داند یا قبیح نداند (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۳۴۳-۳۴۴).

حکیم سبزواری در کتاب *شرح الاسماء الحسنی*، نظری همچون محقق لاهیجی دارد که ظاهراً اقتباس صرف از کلام ایشان است (سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۳۲۱-۳۲۲).

۲-۲. تفسیر محقق اصفهانی

مرحوم محمدحسین اصفهانی قضایای حسن و قبح را از مشهورات صرف می‌داند و واقعیتی جز تطابق آرا و بنائات عقلا برای آنها قائل نیست. تفسیر و برداشت ایشان از کلام *ابن سینا* و پیروانش، کاملاً مغایر با تفسیر حکیم لاهیجی است. محقق اصفهانی ضمن اطلاع از دیدگاه محقق لاهیجی، آن را مردود اعلام می‌کند و مدعی است که حتی توانسته بر صدق دیدگاه خود مبنی بر مشهوری بودن قضایای حسن و قبح برهان اقامه کند؛ درحالی‌که در کلمات *ابن سینا* و پیروان وی چیزی فراتر از مدعا مطرح نشده بود. آنها به همین میزان بسنده کرده‌اند که قضایای حسن و قبح از سنخ مشهورات است؛ اما مشهوراتی که با اقامه برهان بر آنها جزو یقینیات هم می‌شوند. با این حال نه *ابن سینا* و نه شارحان او در اثبات مدعای خود دلیلی ارائه نکرده‌اند. در هر صورت، مدعای محقق اصفهانی آن‌گونه که خود تصریح کرده این است که صدق قضایای مشهوری و آرای محموده به مطابقتشان با آرای عقلاست نه مطابقت با واقع؛ زیرا واقع و حقیقتی و رای توافق عمومی برای آنها وجود ندارد. از این رو جزو یقینیات و مقدمات برهان قرار نمی‌گیرند؛ چون در قضیه برهانی مطابقت با واقع و نفس الامر ملاک است نه تطابق آرا (اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۱۱).

آنچه در ذیل می‌آید، ترجمه آزاد همراه با توضیح دیدگاه محقق اصفهانی در تعلیقه مهم و ارزشمند ایشان بر *کفایه الاصول آخوند خراسانی* است. وی جهت تنقیح بحث و تعیین محل نزاع، ابتدا سه حقیقتی را که مورد تأیید و قبول خودش نیز هست، بیان می‌کند:

۱. عدل و احسان، مشتمل بر مصلحت عامه‌ای است که موجب حفظ نظام، و ظلم و عدوان مشتمل بر مفسده عامه‌ای است که موجب اختلال نظام می‌گردد. همه انسان‌ها این حقیقت را می‌یابند و لذا همه نیز بدان اعتراف و اذعان دارند. در نهایت، این دریافتن به لحاظ افراد و مصادیق احسان و ظلم - از جهت تعلقشان به اموری که مناسب با قوه‌ای از قوای انسانی است - فرق می‌کند. به بیان دیگر، همه انسان‌ها اصل حُسن عدل و قبح ظلم را می‌پذیرند؛ اما ممکن است در مصادیق آن اختلاف کنند؛

۲. هر انسان عاقلی با مراجعه به درون و وجدان خویش، می‌یابد که نفس خویش و امور مربوط به خودش را دوست دارد. حبّ ذات تنها محدود به دوست داشتن نفس نیست، بلکه همه امور مرتبط با ذات را شامل می‌گردد؛

۳. هر مصلحتی با انسان ملائم است و هر مفسده‌ای با وی منافر. این حقیقت را نیز انسان در هنگام مواجهه با مصالح و مفاسد به طور وجدانی می‌یابد. بنابراین هر انسانی یقیناً عدل و احسان را دوست دارد و ظلم و اسائه را بد می‌داند. همه این سه حقیقت از واقعیات اند و کسی را در آنها نزاعی نیست.

نزاع در حسن عدل و قبح ظلم به معنای مدح و ذم یا صحت مدح و ذم یا استحقاق مدح و ذم است (هر سه معنا در تعابیر مرحوم/صفهانی آمده است). مدعا در این مقام، ثبوت حسن و قبح است، آن هم به توافق آرای عقلا، نه ثبوتشان در افعال به همان شکلی که مشتمل بر مصلحت و مفسده‌اند. به بیان دیگر، اختلاف در این است که آیا حُسن عدل به معنای صحت مدح آن و قبح ظلم به معنای صحت ذم آن، واقعی است و در ذات افعال نهفته است یا آنکه با واقع و نفس الامر هیچ ارتباطی ندارد بلکه امری اعتباری و صرفاً وابسته به توافق آرای عقلاست. واضح است که در صورت اول با عقل قابل درک است و حتی اگر بدیهی نباشد می‌توان بر آن برهان اقامه کرد؛ اما در صورت دوم صرفاً با مراجعه به آرای عمومی و توافق عقلا می‌توان حسن و قبح را به معنای یادشده تشخیص داد (اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۱۲).

مدعای ایشان آن است که این معنای از حسن و قبح افعال صرفاً به توافق آرای عقلا وابسته است؛ چه آنکه خود فعل فاقد مصلحت و مفسده واقعی است و ذاتاً هیچ اقتضایی نسبت به خوبی یا بدی ندارد. نتیجه آنکه قضایای حسن و قبح از مشهورات به معنای اخص هستند و هیچ واقعیتی ورای تطابق آرای عقلا ندارند و لذا نمی‌توانند از یقینیات باشند تا با عقل (خواه به طور مستقیم و خواه به واسطه برهان) بتوان آنها را شناخت.

ادله مشهوری بودن قضایای حسن و قبح

مرحوم اصفهانی دو دلیل بر مشهوری و عقلایی بودن قضایای حسن و قبح ارائه می‌کند: یکی در مبحث «تجری» از کتاب *نهایة الدرایة* که در آن ابتدا استحقاق عقاب و ثواب را به حکم عقل می‌داند نه جعل شارع، و سپس به این نتیجه رهنمون می‌شود که قضایای حسن و قبح صرفاً مشهوری هستند؛ دیگری در مبحث «حقیقت احکام عقلی» از همین کتاب، که حاصلش آن است که احکام حسن و قبح صرفاً جهت حفظ نظام اجتماعی و بقای نوع انسانی از سوی عقلا صادر می‌شوند و غیر از این، تطابق آرای عقلا هیچ اقتضایی در واقع و نفس‌الامر نسبت به حسن یا قبح ندارد.

دلیل اول: عقلی و برهانی نبودن قضایای حسن و قبح

محقق اصفهانی با صراحت تمام بدهات قضایای حسن و قبح را از هر نوعش انکار کرده است. ایشان در بحث تجری، پس از بیان این نکته که تجری، هتک بر مولا و ظلم است و ظلم هم قبیح است، می‌گوید: این حکم عقلی از همان احکام عقلیه‌ای است که داخل در قضایای مشهوره‌اند. امثال این قضایا از اموری است که به لحاظ مصالح عمومی و حفظ نظام و بقای نوع، همه عقلا بر آن اتفاق رأی دارند؛ اما اینکه قضایای مزبور از قضایای برهانی نیست، وجهش آن است که مواد برهان منحصر در ضروریات شش‌گانه است:

یا از اولیات است؛ همچون «کل بزرگ‌تر از جزء است»، و «نفی و اثبات در مورد واحد قابل جمع نیستند»؛ یا از حسیات است؛ چه به حواس ظاهری که اصطلاحاً آنها را مشاهدات می‌خوانند؛ مانند «این جسم سفید است» و «این شیء شیرین یا تلخ است»؛ و چه به حواس باطنی که آن را وجدانیات می‌خوانند و اینها اموری هستند که بنفسها برای نفس حاضر هستند؛ مثل حکم به اینکه برای ما صفاتی مثل علم و شوق و شجاعت و غیره وجود دارد؛ یا از فطریات است؛ یعنی قضایایی که «قیاساتها معها»؛ همچون «چهار زوج است»؛ چهار قابل تقسیم به دو قسمت متساوی است و هر منقسم به دو قسمت متساوی زوج است؛ یا از تجربیات است. تجربیات قضایایی است که از تکرر مشاهده حاصل می‌گردد؛ مثل حکم به اینکه «سقمونیا مسهل است»؛ یا از متواترات است؛ مثل حکم به وجود مکه به جهت اخبار عده‌ای که عادتاً بنای آنها بر کذب نیست؛ و یا از حدسیاتی است که موجب یقین‌اند؛ مثل حکم به اینکه نور ماه، انعکاس نور خورشید است.

واضح است که استحقاق مدح و ذم نسبت به عدل و ظلم از اولیات نیست؛ به طوری که قصد طرفین در حکم بر ثبوت نسبت کافی باشد؛ و گرنه چگونه ممکن است که در ثبوت این نسبت بین عقلا اختلاف باشد؟ و همان‌گونه که واضح است از حسیات به هیچ‌یک از دو معنای آن نیست؛ چون

استحقاق از امور قابل مشاهده نیست و خود هم از امور نفسانی‌ای نیست که بنفسها برای نفس حاضر باشد. از فطریات هم نیست؛ چون همراه آن قیاسی نیست که مثبت نسبت مذکور باشد؛ و اما اینکه قضیه استحقاق از تجربیات و متواترات و حدسیات نیست، در غایت وضوح است. به این ترتیب ثابت می‌گردد که امثال این قضایا در زمره قضایای مشهوری است نه قضایای برهانی (اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۲؛ اصفهانی و لاریجانی، ۱۳۷۶ و ۱۳۷۷، ص ۱۵۴).

بررسی: عدم استلزام میان بدیهی نبودن و مشهوری بودن

این دلیل در واقع، ردّ بداهت قضایای حسن و قبح است، نه عقلی بودن آن و می‌دانیم که نفی قسم (بدیهی نبودن) مستلزم نفی مقسم (یقینی نبودن) نیست. به بیان دیگر، با اثبات یک قسم مقسم، نیز اثبات می‌شود؛ ولی عکس آن صحیح نیست که با نفی یک قسم، مقسم نیز منتفی باشد؛ چون ممکن است قسم یا اقسام دیگر آن محقق باشد. بنابراین از نفی بداهت قضایای حسن و قبح، می‌توان نظری بودن آنها را نتیجه گرفت، اما نمی‌توان مشهوری بودن آن قضایا را نتیجه گرفت؛ چون احتمال عقلی و یقینی بودن قضایای حسن و قبح همچنان وجود دارد؛ اگر نگوییم برخی از آنها حتی بدیهی‌اند.

برای بررسی و ارزیابی بیشتر ادعای محقق اصفهانی شایسته است از بیان شهید صدر استفاده کنیم که با مشهوری ندانستن قضایای حسن و قبح، به دنبال اثبات عقلی بودن و حتی بداهت آنهاست. وی در درس خارج اصول، این بیان مرحوم اصفهانی را که اگر اصول قضایای حسن و قبح از اولیات می‌برد، عقلا در آن اختلاف نمی‌کردند، به دلایل ذیل صحیح نمی‌داند:

اولاً اگر مراد از اختلاف، اختلاف جوامع در حسن و قبح افعال باشد، باید گفت که این اختلافات به مصادیق حسن و قبح برمی‌گردد که به باب تزاحم مربوط می‌شود نه به مسئله حسن و قبح. بنابراین همه عقلا در اصل اینکه برخی افعال حسن و در مقابل، برخی قبیح‌اند، اتفاق نظر دارند؛ و اگر مراد، مخالفت اشاعره باشد، می‌گوییم که آنها نیز در اصل حسن و قبح اختلافی ندارند. چطور ممکن است که براهمه و زنادقه حسن و قبح افعال را درک کنند، اما اشاعره درک نکنند؟ اینکه اشاعره افعال را به حسن و قبح تقسیم، و برای هر کدام اقسامی ذکر می‌کنند، خود دلالت بر عدم مخالفت آنها با اصل حسن و قبح افعال دارد. به بیان دیگر، مخالفت اشاعره حاصل خلط بین حمل اولی و حمل شایع است که این امر غیر از اختلاف در اصل حسن و قبح است. نتیجه آنکه برای اختلافی که مدعای محقق اصفهانی است، نمی‌توان وجه و یا مصداقی پیدا کرد جز آنکه خود ایشان را مصداق آن مخالفت بدانیم که مثلاً مخالف حسن فعلی مانند طاعت، و قبح فعلی نظیر معصیت باشد!

ثانیاً در تعریف اولیات به «قضایایی که صرف تصور اجزای قضیه کافی است تا نفس حکم صادر کند»، باید به دو نکته توجه داشت: اول آنکه بنا بر حرکت جوهری، نفس دارای مراتبی است که میزان درک هر مرتبه هم متفاوت است. ممکن است شخصی از درک بدیهیاتی که عموم مردم درک می‌کنند، عاجز باشد و در مقابل کسی باشد که همه معلومات نظری نزد عموم مردم را به طور بدیهی درک کند. از این رو، دایره بدیهیات به اختلاف اشخاص، سعه و ضیق پیدا می‌کند. بنابراین نفس زمانی توان و اقتضای درک بدهت قضایای بدیهی را دارد که بر پایه حرکت جوهری و تکاملی به آن مرتبه لازم از کمال رسیده باشد. واضح است که تا پیش از رسیدن به این مرتبه، بدهت قضایای بدیهی را درک نخواهد کرد؛

نکته دوم آنکه مراد از کفایت نفس این نیست که نفس علت تامه برای صدور حکم باشد؛ بلکه مقتضی صدور حکم است؛ یعنی اگر عقل «لو خلی وطبعه» با چنین قضایایی روبه‌رو شود، خودبه‌خود حکم صادر می‌کند؛ اما اگر با موانعی نظیر شبهات علمی و شهوات نفسانی مواجه گردد، دیگر اقتضای صدور حکم بدیهی و اولی را نخواهد داشت و چه‌بسا در مواجهه با بدیهی‌ترین قضایا مانند امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین، از صدور حکم سر باز زند یا به عدم بدهت حکم کند.

حاصل دو نکته یادشده این است که مخالفت با بدهت و اولی بودن برخی قضایای حسن و قبح، یا به سبب عدم اقتضاست؛ یعنی مقتضی درک بدهت آن قضایا وجود ندارد (مطابق نکته اول) و یا مقتضی موجود است، لکن به سبب وجود موانعی حکم به بدهت صادر نمی‌شود (مطابق نکته دوم)، اما مهم آن است که هیچ‌یک از این دو امر منافاتی با بدهت قضایای بدیهی ندارد؛ چون مخالفت در واقع، ناشی از آن است که شخص به تصور درستی از موضوع و محمول دست نیافته است، نه آنکه با فرض تصور صحیح از اجزای قضیه در آن تردید کند یا آن را نپذیرد (صدر، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ۵۴۹؛ همو، ۱۴۱۵ق، ص ۲۴۴).

ظاهراً دلیل اول شهید صدر جای تأمل داشته باشد؛ چون محور بحث و اختلاف (چه مخالفت برخی جوامع و چه مخالفت اشاعره) این نیست که آیا آنها اساساً برخی افعال را حسن و برخی را قبیح می‌دانند یا نه؟ تا در پاسخ بگوییم که در این باره هیچ اختلافی وجود ندارد؛ چه آنکه این مسئله از نظر ما نیز اتفاقی است و معتقدیم همه آنها - مطابق مبنای خودشان - برخی افعال را حسن و برخی را قبیح می‌دانند. بحث و اختلاف بر سر این است که آیا انسان به طور بدیهی حسن و قبح برخی افعال را تشخیص می‌دهد یا نه؟ اینجاست که باید پذیرفت مخالفت‌هایی

صورت گرفته است. دست کم اشاعره، حقیقتاً جزو مخالفان این مسئله هستند. آنها قضایای حسن و قبح را نه تنها بدیهی، بلکه عقلی هم نمی‌دانند.

اما دلیل دوم شهید صدر قابل قبول است؛ به ویژه اگر نسبت در بدیهیات را بپذیریم؛ به این معنا که بدهت قضایای بدیهی حتی مانند امتناع اجتماع نقیضین را برخی افراد درک می‌کنند. اما همین قضایا برای برخی دیگر به صورت قضیه نظری جلوه می‌کند و در نتیجه نیاز به استدلال خواهد داشت. در واقع، این استدلال جنبه تنبیهی دارد؛ چون قضیه در واقع بدیهی است، لکن فرد به عللی همچون غفلت، اشتباه یا اختلال در قوای ادراکی، در آن تردید و یا آن را انکار می‌کند؛ اما ارائه استدلال تنبیهی موجب شده تا شخص توجه یابد و اجزای قضیه را به درستی تصور کند که نتیجه آن تصدیق بدیهی خواهد بود. از این رو، گفته‌اند که بدیهیات با تغییر اشخاص، شرایط و اوقات تغییر می‌کند (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - الف، ج ۲، ص ۱۱۱؛ شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۷۱، تعلیقه ملاصدرا؛ مصباح، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۳۲۹).

دلیل دوم: حفظ نظام اجتماعی، منشأ حکم عقلا

احکام حسن و قبح صرفاً جهت حفظ نظام اجتماعی و بقای نوع انسانی از سوی عقلا صادر می‌شوند و غیر از تطابق آرای عقلا هیچ اقتضایی در واقع و نفس‌الامر نسبت به حسن و قبح ندارند. توضیح آنکه: هر فعل پسندیده و ناپسندی نسبت به مدح و ذم دو گونه اقتضا دارد: یا به نحو اقتضای سبب نسبت به مسبب و مقتضی نسبت به مقتضاست و یا به نحو اقتضای غایت نسبت به ذی‌الغایه (به بیان دیگر، اقتضا یا برخاسته از سببیت است یا برخاسته از غایت)؛ اما اقتضا به معنای اول در جایی است که انسانی نسبت به دیگری ظلمی کرده باشد که در این صورت در شخص مظلوم به مقتضای برخوردش با شیئی که با وی منافر بوده و از آن متألم گشته، انگیزه‌ای برای مذمت و عقوبت شخص ظالم نمایان می‌گردد، تا بدین وسیله از وی انتقام بگیرد و تشفی خاطر حاصل کند. در این مورد، سببیت ظلم (به عنوان فعل قبیح و ناپسند) برای مذمت سببیتی واقعی است؛ چه آنکه مبتنی بر رابطه علی و معلولی است؛ رابطه‌ای که در خارج و عالم واقع میان ظلم و مذمت برقرار است.

اما اقتضای نوع دوم در جایی است که غرض از حکم به مدح و ذم، حفظ نظام اجتماعی و بقای نوع انسانی باشد؛ با این بیان که در عدل و احسان، مصلحتی عام و در ظلم و عدوان، مفسده‌ای عام نهفته است. این مصلحت عام، عقلا را به حکم به مدح فاعل فعلی که مشتمل بر آن مصلحت است برمی‌انگیزد و همین‌طور مفسده‌ی عام، عقلا را به حکم به ذم فاعل فعلی که مشتمل

بر آن مفسده است ترغیب می‌کند. پس این تحسین و تقبیح از سوی عقلا موجب حفظ نظام اجتماعی و مانع اخلال در آن می‌گردد.

معنایی از اقتضا که مناسب حکم عقلایی است و می‌توان آن را به شارع (بما هو رئیس العقلاء) نسبت داد، همین معنای دوم است نه معنای اول که نه تنها لایق مقام شارع نیست، بلکه مناسب حال عقلا - از آن حیث که عقلا هستند - هم نیست. این‌گونه احکام عقلایی را می‌توان تأدییات صلاحیه نامید؛ چون همین حکم به مدح عدل و ذمّ ظلم موجب ترویج افعالی می‌گردد که در آنها مصالح عامه وجود دارد؛ بر خلاف مدح و ذم افعال با انگیزه‌های حیوانی که نه مصلحت عامه‌ای بر آن مترتب می‌شود و نه مفسده عامه‌ای از آن دفع می‌گردد.

بنابراین اقتضا به معنای اول محل کلام و نزاع نیست؛ چراکه ثبوت آن وجدانی و بدیهی است؛ بلکه اقتضا به معنای دوم است که میان اشاعره و دیگران محل کلام است و ثبوت آن منحصر است به همان دلیلی که بدان اشاره کردیم؛ یعنی همه انسان‌ها حفظ نظام اجتماعی و بقای نوع انسانی را محبوب و پسندیده می‌دانند و خلاف آن را مکروه و ناپسند. همین امر موجب می‌شود که عقلا حکم به مدح فاعل فعلی کنند که مشتمل بر مصلحتی عام است و نیز حکم به ذم فاعل فعلی نمایند که مشتمل بر مفسده‌ای عام است. به این ترتیب، مراد از اینکه عدل مستحق مدح است و ظلم مستحق ذم، این است که نزد عقلا این چنین است و یا به حسب تطابق آرای آنهاست، نه اینکه در نفس الامر چنین اقتضایی را داشته باشند (اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۱۳).

بررسی: مغالطه تفکیک معانی و ابتنای حکم عقلا بر واقع

اولاً تفکیک معانی حسن و قبح چندان وجهی ندارد و لذا نمی‌توان به وجود تمایز حقیقی میان آن معانی قائل شد. اشاعره هم وقتی که حسن و قبح به معنای کمال و نقص فعل یا ملائمت و منافرت فعل با نفس را قابل انکار ندانسته‌اند، برای توجیه مدعایشان مبنی بر شرعی بودن حسن و قبح، معنای مدح و ذم را جدا از معانی دیگر لحاظ داشته و به عنوان محل نزاع معرفی کرده‌اند و خود، انکار حسن و قبح عقلی به این معنا را برگزیده‌اند (ر.ک: قوشچی، بی‌تا، ص ۳۳۹؛ فخررازی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۷۹؛ شهرستانی، ۱۴۲۵ق، ص ۲۰۸؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۲۸۲؛ آمدی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۲۰۳).

برخی از حکما نیز این تفکیک معانی را نپذیرفته و آنها را در نهایت قابل تحویل به یک معنا دانسته‌اند. مثلاً محقق خراسانی صحت مدح و ذم را بر ملائمت و منافرت با قوه عاقله مترتب می‌کند که آن هم به نوبه خود بر نقص و کمال فعل مترتب است. به بیان دیگر نقص و کمال،

حیثیتی را (ملائمت و منافرت با قوه عاقله) فراهم می‌آورد که بر اساس آن حسن و قبح از فعل انتزاع می‌شود (خراسانی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۲۵). محقق لاهیجی و به تبع وی حکیم سبزواری، نقص و کمال فعل را به مدح و ذم برمی‌گردانند؛ با این بیان که وقتی صفت کمال و نقص و نیز ملائمت و منافرت با غرض دربارهٔ افعال اختیاری انسان به کار می‌روند، به مدح و ذم بازمی‌گردند. بر همین اساس، کاری که به صفت کمال متصف می‌شود یا موافق و ملایم با غرض فاعل است، ممدوح شمرده می‌شود؛ اما کاری که به صفت نقص متصف شده، با غرض فاعل همخوانی ندارد، کاری مذموم است (لاهیجی، ۱۳۶۴، ص ۶۰؛ سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۳۲۱).

بنابراین به نظر می‌رسد که استدلال مرحوم/صفهانی جای تأمل داشته باشد؛ چون اصل معنای محل نزاع و تفاوت حقیقی آن با معانی دیگر جای بحث دارد. اگر هم از اختلاف نظر یادشده صرف نظر کنیم و بپذیریم که حسن و قبح حقیقتاً معانی متمایزی دارند و نیز در حقیقت فقط معنای مدح و ذم، معنای مورد نزاع باشد، و نیز بپذیریم که حسن و قبح طبق این معنا مشهوری و عقلایی است؛ یعنی عقلاً حقیقتاً فاعل برخی افعال را مدح و فاعل برخی افعال دیگر را مذمت می‌کنند، باز هم هیچ‌یک از این امور ثابت نمی‌کند که ماهیت حسن و قبح همین است و جز این نیست. از کجا معلوم حسن و قبحی که بر افعال حمل می‌شود، مدح و ذم به معنای مزبور باشد؟ تا وقتی که فعل دارای وصف حسن و قبح نگردد، چگونه می‌توان با استناد به حکم عقلاً فاعل آن را مستحق مدح یا ذم دانست؟ به بیان دیگر، ابتدا باید اثبات گردد که حقیقت حسن و قبح همین مدح و ذم است تا بعد ثابت شود که این معنای حسن و قبح، عقلایی و مشهوری است. به دیگر سخن، اینکه بر فرض حسن و قبح به معنای مدح و ذم عقلایی باشد، دلیل نمی‌شود که خود حسن و قبح هم حقیقتاً و صرفاً تابع حکم عقلاً باشند (صفهانی و لاریجانی، ۱۳۷۶ و ۱۳۷۷، ص ۱۵۶).

ثانیاً اگر حسن و قبح به معنای مذکور هیچ واقعیتی و حقیقتاً هیچ واقعیتی و رای تطابق آرای عقلاً نداشته باشد، اعتباری محض خواهد بود. به بیان دیگر، اگر و تنها اگر حسن و قبح در تطابق با آرای عقلاً محقق گردد و هیچ واقعیتی در نفس الامر و واقع نداشته باشد، آن‌گاه اموری فراتر از قرارداد و اعتبار صرف نخواهد بود که این امر نه تنها لوازم و تبعات غیرواقع‌گرایی اخلاقی را به همراه دارد، بلکه با نظر خود مرحوم/صفهانی که حسن و قبح به معنای مدح و ذم (یا صحت و استحقاق مدح و ذم) را ذاتی عدل و ظلم دانسته است، سازگاری ندارد. توضیح آنکه:

الف) خواه عقلاً باشند و خواه نباشند، ما به طور فطری و وجدانی حسن و قبح برخی افعال را (حتی بر اساس معنای مذکور) تشخیص می‌دهیم و نیازی به مراجعه به بنای عقلاً به لحاظ حفظ انتظام جامعه

نداریم. عقلا هم از این معرفت وجدانی و عقلانی برخوردارند. پس حکم عقلا هم ضرورتاً مستند به حکم وجدان یا عقل است؛ همچنان‌که باید و نباید عقلایی نیز در بستر الزامات عقلی صورت می‌گیرد؛ و گرنه بنای عقلا هیچ اعتباری نخواهد یافت. چه آنکه حکم عقل غیر از بنای عقلاست؛ اولی از سنخ علم و دومی از سنخ عمل است. دلیل عقلی، خود معیار حجیت را به همراه دارد؛ اما بنای عقلا که صرف فعل است و پشتوانه‌ای به همراه ندارد، خالی از اعتبار است. از همین رو، اگر عقلا تقنین کنند که مثلاً باید از سمت راست رانندگی کرد، زمانی از انشای این باید، لزوم و وجوب انتزاع می‌شود که قبل از آن، عقل حکم کرده باشد که اطاعت از احکامی که ما به عنوان عقلا قرارداد می‌کنیم، واجب است. به دیگر سخن، این باید زمانی الزام‌آور خواهد بود که در بستر یک وجوب عقلی قرار گرفته باشد؛ و گرنه اگر آن وجوب عقلی نمی‌بود، حکم عقلا بر بایستگی رانندگی از طرف راست، الزام نمی‌بود. انشائات عقلایی فقط در بستر وجوب عقلی اعتبار می‌یابند و منشأ انتزاع وجوب و الزام می‌شوند (ر.ک، مظفر، ۱۳۳۸، ج ۱، ص ۲۷۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۹ و ۷۹؛ لاریجانی، ۱۳۸۶، ص ۲۲۶).

ب) واقعاً در عدل مصلحت عمومی و در ظلم مفسده عمومی نهفته است که اموری نفس‌الامری هستند و عقل هر انسانی اصل این واقعیات (خود مصلحت و مفسده و نه مصادیق آنها) را به طور مستقیم درک می‌کند. پس بنائات و آرای عقلا باید منشأ واقعی و نفس‌الامری داشته باشند، نه اینکه مبتنی بر اعتبار و تباری صرف باشند؛

ج) عقل فی‌الجمله می‌یابد که نمی‌توان هر فعلی را برای رسیدن به هر غایت و هدفی مدح یا مذمت کرد. مثلاً با مدح ظلم و خیانت و آدم‌کشی و با ذم انصاف و احسان نمی‌توان انتظام جامعه را تحقق بخشید. پس درک این امور صرفاً وابسته به اعتبار عقلا نیست.

نتیجه آنکه قضایای حسن و قبح، نمی‌تواند عقلایی به معنای مشهوری صرف باشد؛ به گونه‌ای که ابتدا بر هیچ واقعییتی نداشته باشد. حکم عقلا در واقع، کاشف از حسن و قبح واقعی است نه جاعل آنها (ر.ک: صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۵۶). نهایتاً تنها کاری که عقلا انجام می‌دهند، این است که فاعل عدل را مدح و فاعل ظلم را مذمت می‌کنند. براین اساس می‌توان مماشات کرد و گفت که آنها جاعل حسن و قبح هستند؛ اما باید توجه داشت که آنها جاعل حسن و قبح نفس‌الامری نیستند، بلکه بر اساس حسن و قبح واقعی، معنایی خاصی برای حسن و قبح جعل می‌کنند: حسن عدل یعنی صحت مدح فاعل آن، و قبح ظلم یعنی صحت ذم فاعل آن. آری، این معنا از حسن و قبح در ذات فعل نهفته نیست و نفس‌الامری ندارد، بلکه عقلایی است و لذا اگر

هیچ عاقلی نباشد، این معنا از حسن و قبح هم درک نمی‌شود؛ اما چنان‌که گفتیم، عقلایی به معنای تبانی و اعتباری صرف نیست که هیچ منشأ واقعی‌ای نداشته باشد، بلکه هر عاقلی به سبب آن مصلحت و مفسده‌نوعیه‌ای که در عدل و ظلم وجود دارد و اموری حقیقی و نفس‌الامری به‌شمار می‌روند، به حسن و قبح حکم می‌کند. البته برخی عبارات محقق اصفهانی نیز بر همین مطلب دلالت دارند و واقع‌گرا بودن او را تقویت می‌کنند (اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۱۲-۳۱۴).

۳. ارزیابی دیدگاه‌ها و نتیجه‌گیری

آنچه از عبارات حکمایی مانند *فارابی*، *ابن‌سینا* و *محقق طوسی* به دست آمد، عقلانی بودن قضایای حسن و قبح در کنار عقلایی بودن آنهاست. عبارات نقل‌شده از حکمای نام‌برده، بر وقوع برهان در قضایای اصلی اخلاقی (حُسن عدالت و قبح ظلم) دلالت صریح دارد؛ یعنی همه آنها به تعدد حیثیت‌ها در یک قضیه اشاره کرده و پذیرفته‌اند که یک قضیه ممکن است از یک جهت جزو مشهورات صادق باشد که صدقش با حجت و برهان اثبات گردد و در نتیجه جزو قضایای یقینی هم به‌شمار آید و از لحاظی دیگر، از جمله مشهورات صرف تلقی گردد که واقعی جز شهرت و تطابق آرای عقلا نداشته باشد.

ظاهراً حکیم لاهیجی و محقق اصفهانی در تفسیر کلمات حکما راه افراط و تفریط را پیش گرفته‌اند. حکیم لاهیجی و به تبع او حکیم سبزواری، افزون بر عقلی و یقینی بودن قضایای حسن و قبح، بداهت آنها را نیز به حکما نسبت داده‌اند؛ درحالی‌که از عبارات حکما بداهت قضایای حسن و قبح استفاده نمی‌شود. اگر هم این نظر حکیم لاهیجی را بپذیریم که غرض حکما از مشهوری دانستن قضایای حسن و قبح صرفاً ارائه مثالی برای مصالح و مفاسد عمومی بوده است، نه اینکه واقعاً از این باب بوده باشد، حداکثر می‌توان منافات نداشتن قضایای مشهوری با یقینی بودن آنها را استنباط کرد نه اینکه بدیهی هم باشند.

محقق اصفهانی این برداشت لاهیجی و سبزواری را از غراب شمرده، می‌گوید:

عجیب است که محقق حکیم سبزواری در شرح اسمای حسنا حکم می‌کند که این قضایا داخل در ضروریات و از سنخ بدیهیات است و حکم به بداهتش هم بدیهی است. اما اینکه حکما آنها را از مقبولات عامه، که ماده جدل است، قرار داده‌اند منافاتی با بدیهی بودن آنها ندارد؛ چون غرض آنان صرف تمثیل برای مصلحت و مفسده عامه بوده که مناط در آن، قبول عموم مردم است نه طایفه ای خاص، و این امر منافاتی با بداهت آنها ندارد. پیش از حکیم سبزواری، محقق لاهیجی در بعضی از رسایل فارسی خویش این مطالب را گفته است؛ لکن دیدیم که چگونه کلمات شیخ‌الرئیس و محقق طوسی بر خلاف آنچه محقق سبزواری ذکر کرده، تصریح دارد و اینکه غرض مجرد تمثیل نیست (اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۱۴).

پاسخ این مسئله را که آیا قضایای حسن و قبح حقیقتاً بدیهی‌اند یا نه، باید در جای دیگری جست‌وجو کرد (ر.ک: ابوالقاسم‌زاده، ۱۳۹۳)؛ اما همین قدر می‌گوییم که از کلمات/ابن‌سینا و شارحان وی بداهت فهمیده نمی‌شود. در مقابل، به نظر نمی‌رسد که تفسیر محقق/اصفهانی هم مطابق با دیدگاه حکما باشد. این در حالی است که ایشان قبول دارند که یک قضیه می‌تواند هم جزو بدیهیات باشد و هم جزو مشهورات (مشهورات بالمعنی الاعم)؛ مانند قضیهٔ اولی «کل از جزء خود بزرگ‌تر است»، که از سویی عقل آن را به صورت ضروری و بدیهی درک می‌کند و از سوی دیگر مورد پذیرش عموم مردم نیز هست؛ اما وی دربارهٔ قضایای حسن و قبح بر این باور است که فقط از سنخ مشهورات هستند و نمی‌توانند جزو یقینیات قرار گیرند، تا چه رسد به بدیهیات.

اینکه قضیه‌ای واحد می‌تواند هم در ضروریات و هم در مشهورات داخل باشد، کلامی صحیح است؛ اما نه در بحث موردنظر یعنی قضایای حسن و قبح؛ بلکه مثالش همان اولیاتی است که عقل نظری به آنها حکم می‌کند و همهٔ مردم هم نسبت بدانها اعتراف دارند. پس از حیث اولی بودن، یقینی و برهانی است و از حیث عموم اعتراف مردم، از مشهورات به معنای اعم (اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۱۵).

به نظر می‌رسد همان‌طور که مرحوم/اصفهانی کلام محقق/لاهیجی و حکیم سبزواری را از غرایب دانسته، نظر خود ایشان هم از غرایب باشد؛ چه آنکه/ابن‌سینا، محقق طوسی و دیگران، قضایای حسن و قبح را صدق و کذب‌پذیر و نیز برهان‌پذیر دانسته‌اند؛ قضایایی که به سبب تعدد حیثیات می‌توانند هم جزو مشهورات باشند و هم جزو یقینیات. واضح است که صدق و کذب‌پذیری و نیز برهان‌پذیری با مشهوری بودن به معنای اخص سازگاری ندارد. اینکه قضایای حسن و قبح از منظر حکما بدیهی نیستند، دلیل نمی‌شود تا یقینی هم نباشند و محقق/اصفهانی در مشهوری دانستن آنها بر حق باشد. در هر صورت مستند محقق/اصفهانی در چنین اسنادی به حکما، چه این کلام/ابن‌سینا باشد که «لا عمدة لها الا الشهرة» یا هر چیز دیگر، وافی به مقصود ایشان نیست.

افزون بر اینکه، نه‌تنها عبارات برخی حکما بر یقینی بودن قضایای حسن و قبح تصریح دارد، بلکه از تفکر واقع‌گرایانهٔ آنها در سراسر حکمت و فلسفه می‌توان استفاده کرد که آنها در حکمت عملی و در حوزهٔ اخلاق نیز حسن و قبح را واقعی و ذاتی افعال دانسته، معتقدند که عقل - دست‌کم به واسطهٔ برهان، اگر نگوییم مستقیماً و به صورت بدیهی - توان کشف حسن و قبح را دارد. در غیر این صورت باید به پیامدهای غیرواقع‌گرایی در اخلاق، مانند برهان‌ناپذیری، نسبییت اخلاقی، کثرت‌گرایی اخلاقی و غیره ملتزم شوند که نهایتاً با مبنای واقع‌گرایانهٔ آنها سازگاری ندارد. مرحوم/اصفهانی، خود نیز از این دسته حکماست که حُسن و قبح را ذاتی عدل و ظلم (به معنای عرضی ذاتی و بی‌نیاز از واسطه در عروض) می‌داند (اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۴).

منابع

- آمدی، سیف‌الدین، ۱۴۲۳ق، *ابکار الانکار فی اصول الدین*، تحقیق احمد محمد مهدی، قاهره، دارالکتب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵، *الاشارات و التنبیها*، قم، البلاغه.
- _____، ۱۴۰۴ق الف، *الشفاء المنطق*، تحقیق سعید زاید، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
- _____، ۱۴۰۴ق ب، *الشفاء الالهیات*، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، ج ۱.
- _____، ۱۴۰۵ق، *التصیبه المزدوجه فی المنطق*، ج دوم، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
- _____، ۱۳۷۹، *النجاه من العرق فی بحر الضلالات*، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، ج دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۳۸۳، *داشنامه علایی*، منطقی، تصحیح سیدمحمد مشکوة، ج دوم، تهران، دهخدا.
- _____، ۱۹۸۰م، *عیون الحکمة*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، ج دوم، بیروت، دارالعلم.
- بهمنیار، ابن مرزبان، ۱۳۷۵، *التحصیل*، تصحیح مرتضی مطهری، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- ابوالقاسم‌زاده، مجید و حسن معلمی، ۱۳۹۳، «بداهت قضاای اخلاقی»، *آئین حکمت*، ش ۲۰، ص ۱۵۴-۱۲۱.
- اصفهان‌ی، محمدحسین و صادق لاریجانی، ۱۳۷۶ و ۱۳۷۷، «حسن و قبح عقلی و قاعده ملازمه»، *نقد و نظر*، ش ۱۳ و ۱۴، ص ۱۶۵-۱۲۹.
- اصفهان‌ی، محمدحسین، ۱۳۷۴، *نهایه الدراییه فی شرح الکفایه*، تحقیق رمضان قلی‌زاده مازندرانی، قم، سیدالشهداء.
- تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹ق، *شرح المقاصد*، تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمیره، قم، الشریف الرضی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷، *دین‌شناسی*، تحقیق محمدرضا مصطفی‌پور، ج پنجم، قم، اسراء.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۷۱، *الجواهر التصدید*، ج پنجم، قم، بیدار.
- _____، ۱۳۸۲، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تعلیق جعفر سبحانی، ج دوم، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- خراسانی، محمد کاظم، ۱۴۰۷ق، *فوائد الاصول*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۱۱ق، *المحصل*، تحقیق اتای، چاپ اول، عمان، دار الرازی.
- رازی، قطب‌الدین، ۱۳۸۴، *تحریر القواعد المنطقیه فی شرح الرسالة الشمسیه*، تصحیح محسن بیدارفر، ج دوم، قم، بیدار.
- ساوی، عمر بن سهلان، ۱۳۸۳، *البصائر النصیریه فی علم المنطق*، تحقیق حسن مراغی، تهران، شمس تبریزی.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۸۲، *حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان*، نگارش علی ربانی گلپایگانی، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- سبزواری، ملاحادی، ۱۳۷۲، *شرح الاسماء الحسنی*، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، دانشگاه تهران.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح هانری کربن، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.

شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، ۱۴۲۵ق، *نهایة الاقدام فی علم الکلام*، تصحیح احمد فرید مزیدی، بیروت، دارالکتب العلمیة.

شیرازی، قطب‌الدین، ۱۳۶۹، *درة التاج*، تصحیح سیدمحمد مشکوة، چ سوم، تهران، حکمت.

صدر، سید محمدباقر، ۱۴۱۷ق، *بحوث فی علم الاصول*، تقریر حسن عبدالساتر، بیروت، الدار الاسلامیة.

—، ۱۴۱۵ق، *جواهر الاصول*، تقریر محمدابراهیم انصاری اراکی، بیروت، دار التعارف.

—، ۱۴۰۸ق، *مباحث الاصول*، تقریر سیدکاظم حسینی حائری، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.

طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۶۱، *اساس الاقتباس*، تصحیح مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران.

—، ۱۴۰۵ق، *تلخیص المحصل*، چ دوم، بیروت، دارالاضواء.

—، ۱۴۱۳ق، *قواعد العقائد*، تحقیق و تعلیق علی حسن خازم، لبنان، دارالغربة.

فارابی، ابونصر، ۱۴۰۸ق، *المنطقیات*، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، قم، مکتبة آیت الله المرعشی.

قوشچی، علی‌بن محمد، بی تا، *شرح تجرید الاعتقاد*، بی جا، منشورات رضی و بیدار.

لاریجانی، صادق، ۱۳۷۲، «حکمای اسلامی و قضایای اخلاقی»، *معرفت*، ش ۷، ص ۳۴-۲۷.

—، ۱۳۸۶، «نظریه‌ای در تحلیل الزامات اخلاقی و عقلی»، *پژوهش‌های اصولی*، سال سوم، ش ۷.

لاهیجی، ملا عبدالرزاق، ۱۳۶۴، *سرمایه ایمان*، تحقیق محمدصادق لاریجانی، چ دوم، تهران، الزهراء.

—، ۱۳۸۳، *گوه‌ر مراد*، تهران، سایه.

مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۴، *شرح برهان شفا*، تحقیق محسن غرویان، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

مصباح، مجتبی، ۱۳۹۰، *بنیاد اخلاق*، چ هفتم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

مظفر، محمدرضا، ۱۳۶۸، *اصول الفقه*، چ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

نظریه فطرت آیت‌الله شاه‌آبادی و کارکردهای کلامی - اخلاقی آن

mahdi.dinarvand@chmail.ir

کامه‌مهدی دیناروند / کارشناسی ارشد فلسفه اخلاق دانشگاه قم

احمد عابدی / دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه قم

دریافت: ۱۳۹۵/۰۲/۲۵ - پذیرش: ۱۳۹۵/۰۷/۱۸

چکیده

عارف کامل، حضرت علامه میرزا محمدعلی شاه‌آبادی که از نوادر دوران و نوابغ زمان است و حقیقتاً ایشان را باید مفسر جدی فطرت قرآنی دانست، با نظریه فطرت خود، مبنای وثیقی در تبیین ارتباط میان کتاب تکوین (انسان) و کتاب تدوین (قرآن) بنا نهاد. اینکه تمام دین با همه اصول و فروعش و با فقه و اخلاق و اعتقاداتش ریشه در فطرت بشری داشته باشد، می‌تواند از نظریه فطرت علامه شاه‌آبادی قابل اصطیاد باشد. لذا در این مقاله به تبیین نظریه فطرت ایشان پرداخته و کوشیده‌ایم که فطری بودن تمام ارکان و اجزای دین (توحید، معاد، نبوت و امامت، اخلاق و احکام) را مبتنی بر نظریه فطرت آیت‌الله شاه‌آبادی مورد بحث و بررسی قرار دهیم و به اثبات برسانیم. همچنین به برخی از نتایج حاصل از این نظریه در حوزه‌های گوناگون دین و اخلاق، از جمله استفاده‌ای که می‌توان از آن در اثبات «خالی نبودن زمین از حجت حق» کرد، اشاره شده است.

کلیدواژه‌ها: فطرت، توحید، معاد، ولایت، اخلاق، عشق.

۱. مقدمه

موضوع فطرت جان‌مایه آثار علامه شاه‌آبادی را تشکیل می‌دهد. این موضوع از یک منظر، بحث فلسفی است؛ چراکه با سه موضوع مهم فلسفه (خدا، جهان و انسان) ارتباط دارد و از منظر دیگر، بحث فطرت و عشق از موضوعات و مسائل عرفانی شمرده می‌شود (چراکه موضوع عرفان عبارت از توحید و موحد است). از منظر ثالث، به دین‌شناسی، معرفت‌شناسی، روان‌شناسی، تعلیم و تربیت و مباحث این‌گونه ارتباط دارد، و در رأس همه آنها در منابع و آموزه‌های دینی نیز بر مسئله فطرت تکیه فراوان شده است (گرجیان، ۱۳۸۴، ص ۳۹).

یکی از مسائل مهم کلامی در عصر جدید، مسئله خاستگاه دین است، که مبتنی بر فرضیاتی چون فقدان پایه منطقی برای دین، نفی ریشه در ذات و سرشت آدمی برای دین و به طور کلی نفی سرشت برای آدمی است. نظریه فطرت مرحوم شاه‌آبادی پاسخی اسلامی به این مسئله و در عین حال خط بطلانی بر پیش‌فرض‌های طراحان مسئله و پاسخ‌های جامعه‌شناختی و روان‌شناختی آنهاست.

اهمیت مسئله فطرت تا آنجاست که «فطرت» را ام‌المسائل معارف اسلامی می‌دانند (مطهری، ۱۳۹۰-۱۳۸۹، ج ۲، ص ۶۳) و طبعاً چنین اهمیتی برای یک نظریه، این توقع را پدید می‌آورد که شاهد انواع نظریه‌پردازی‌ها و حجم فراوانی از کتب و رسائل درباره آن باشیم. از سوی دیگر می‌بینیم عمده کارهای علمی‌ای که درباره فطرت شده، بیشتر معطوف به فطری دانستن توحید بوده و لذا نسبت دیگر اصول و فروع دین و اخلاقیات با فطرت به شکلی جامع تبیین نشده و از این‌رو می‌توان این مقاله را واجد نگرشی نو به این مباحث دانست که ضمن پرداختن به «انسان‌شناسی فطری»، نقش و تأثیر آن را در اثبات فطری بودن مؤلفه‌های دین (اصول دین، فروع دین و اخلاقیات) بررسی خواهد کرد.

۲. معنا و ماهیت فطرت

۱-۲. فطرت در لغت

فطرت از ماده «فَطَرَ» در لغت به معنای شکافتن (زیبیدی، ۱۳۸۷، ج ۱۳، ص ۳۲۵)، گشودن شیء و ابراز آن (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۵۱۰)، ابتدا و اختراع (جوهری، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۷۸۱)، شکافتن از طول، ایجاد و ابداع (راغب اصفهانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۹۶) آمده است و از آنجاکه آفرینش و خلقت الهی به منزله شکافتن پرده تاریک عدم و اظهار هستی امکانی است، یکی از معانی این کلمه، آفرینش و خلقت است؛ البته آفرینشی که ابداعی و ابتدایی باشد (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۲۳).

۲-۲. فطرت در آیات و روایات

در قرآن، مشتقات کلمه «فَطَرَ» حدود بیست بار به صورت‌های گوناگون به کار رفته است؛ اما کلمه «فطرت» با این صیغه تنها یک بار در آیه ۳۰ سوره روم و درباره انسان استفاده شده است: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكِ الدِّينُ الْقَبِيْمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ»؛ پس با نگاهی حنیفانه (حق‌گرایانه) به دین رو کن؛ این همان فطرتی است که خدا مردم را بر آن آفریده است؛ آفرینش خدای را دگرگونی نیست، این است دین استوار، ولی بیشتر مردم نمی‌دانند.

کلمه فطرت پیش از آنکه در قرآن به کار رود سابقه‌ای ندارد و برای نخستین بار قرآن این واژه را درباره انسان به کار برده است (مطهری، ۱۳۹۰-۱۳۸۹، ج ۳، ص ۴۵۱).

فطرت در روایات نیز بر اساس مفهوم قرآنی آن شکل گرفته و به لحاظ معنایی و مصداقی به‌ویژه در احادیث شیعی توسعه یافته است. توحید، معرفت پروردگار، دین، اسلام، رسالت پیامبر اسلام ﷺ و ولایت امیرالمؤمنین ﷺ و برخی از سجایای اخلاقی از جمله معانی و مصداق‌های فطرت در روایات شمرده شده‌اند (صدوق، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۰۵؛ کلینی، ۱۳۸۹ق، ج ۴، ص ۱۲؛ سیوطی، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۱۵۵).

۲-۳. حقیقت فطرت

فطرت از آن جهت که نحوه هستی ویژه انسان است، از سنخ وجود و کمال وجودی است و نیز از وحدت حقیقی برخوردار است؛ چون هستی مساوق با وحدت است. اینکه می‌گویند: فطرت ذاتی است، در این جا ذات به معنای هویت است نه ماهیت؛ لذا به این معنا نیست که از ذات به معنای جنس و فصل انسان انتزاع شود، بلکه فطرت در متن هویت انسان است؛ لذا دارای مفهوم است نه ماهیت. به عبارت دیگر، فطرت از سنخ هستی است نه از سنخ ماهیت. از این رو، دارای مفهوم و از قبیل معقول ثانی فلسفی است، و چون ماهیت ندارد، فاقد تحلیل و تعریف ماهوی است؛ نه تحدید و تعریف حدی دارد و نه تعریف رسمی؛ بلکه تعریف شرح اسمی دارد؛ یعنی همان خلقت ویژه انسان که در نهاد او گرایش و شهود خاص نهفته است (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۲۶، ۳۶ و ۵۲).

۳. انسان‌شناسی (فطرت در نگاه علامه شاه‌آبادی)

۳-۱. فطرت‌های چهارگانه

گرچه در محاورات و مباحث معمول مواردی را با تسامح به عنوان امور فطری احصا می‌کنند، از مباحث تخصصی عرفانی به دست می‌آید که امور فطری بر چهار دسته است:

۱. حس که به واسطه آن، انسان ملکی باشد؛
 ۲. خیال که به واسطه آن، انسان ملکوتی باشد؛
 ۳. عقل که به واسطه آن، انسان جبروتی باشد؛
 ۴. عشق که به واسطه آن، انسان لاهوتی و فانی در حق شود (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷، ص ۲۴).
- به عبارت دیگر فطرت انسان دارای چهار مرتبه است:

۱. حس، که ظهور ملکی فطرت است؛
۲. خیال، که ظهور ملکوتی فطرت است؛
۳. عقل، که ظهور جبروتی فطرت است؛
۴. عشق، که ظهور لاهوتی فطرت است.

در واقع مرحوم شاه‌آبادی به چهار عالم در نظام هستی اشاره می‌کند و انسان را مفطور به این چهار عالم می‌داند. ورود به هر عالم به وسیله ابزار یا واسطه‌ای صورت می‌گیرد که خداوند آن را در سرشت و خلقت خاص انسان قرار داده است؛ بدین‌گونه که انسان به واسطه بهره‌مندی از حواس ظاهری، عالم طبیعت مادی و ظاهر وجود خود را درک می‌کند و از این‌رو در مرحله ملک وجود قرار می‌گیرد و موصوف به صفت ملکی می‌شود. سپس به واسطه برخورداری از خیال مجرد و درک عالم مثال به مرحله باطن یا ملکوت هستی وارد می‌شود و متصف به صفت ملکوتی می‌گردد. همچنین با وساطت عقل و درک لذات عقلی و سیر و صعود به مراتب عقل، عالم جبروت را درک می‌کند و انسان جبروتی می‌شود؛ اما همین انسان می‌تواند در قوس صعود به بالاترین عالم، یعنی عالم لاهوت نیز برسد. راه ورود به این عالم، عشق است و پایگاه عشق، فطرت است. انسان مفطور به عشق، در لاهوت سیر می‌کند و در حق فانی می‌شود (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷، ص ۲۹).

۲-۳. خلق انسان بر صورت پروردگار

یک رکن اصیل در نظریه فطرت مرحوم شاه‌آبادی این روایت شریف است که امام رضا علیه السلام از قول نبی اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند: «خَلَقَ اللهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» (مجلسی، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۱۱ و ۱۳)؛ یعنی خداوند، آدم را بر صورت خود خلق کرد. انسان در میان سایر موجودات اعم از ملکی و ملکوتی، جامعیتی دارد که قبل از او و بعد از او همانندی ندارد. جامعیت او، این است که این موجود کوچک می‌تواند از سویی نمونه‌ای برای کل عالم هستی باشد و از سوی دیگر نمونه‌ای روشن برای خالق و رب العالمین باشد. به عقیده ابن‌عربی انسان اکمل موجودات است که هم خلق است

و هم حق؛ چنان‌که می‌گوید: «فکل ما سوی الانسان خَلَقُ اَلا الانسان فَاِنَّه خلق و حق» (ابن عربی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۳۹۶).

در همین باب علامه شاه‌آبادی نیز می‌گوید:

انسان در میانه همه موجودات، موجودی است که سر تا پایش نمایش حق است؛ برای این است که به اسم جامعش انسان را خلق فرموده: «الله الذی خلقکم» (روم: ۵۴) و انسان، نسخه جامع موجودات و دارای همه مراتب است. لذا امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید: «أتحسب أنك جرم صغير و فيك انطوى العالم الأكبر»؛ آیا می‌پنداری که تو فقط همین جرم کوچک هستی؟ درحالی‌که در وجود تو دنیای بزرگی پیچیده شده است. «الله» یعنی ذات دارای هر کمال، اسم منشی انسان است؛ ازاین‌رو انسان نماینده ربوبیت است (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷ الف، ص ۹۹).

۳-۳. فطرت الهی

همان‌طور که گفته شد، مرحوم شاه‌آبادی انسان را مفطور به چهار فطرت حس، خیال، عقل و عشق می‌داند؛ اما از میان این چهار فطرت، دو مورد آن را فطرت الهی می‌داند و می‌گوید: «مراد از فطرت الهی، علم و عشق است» (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷، ص ۲۹)؛ اما استدلال ایشان در باب اختصاص فطرت الهی به علم و عشق را می‌توان این‌گونه بیان کرد: ذات مقدس حق تعالی، کمال صرف است. بنابراین همه کمالات، از جمله علم را دارد. از سوی دیگر ملاک عشق، ادراک کمال است. هرچه ادراک، بالاتر و کمال قوی‌تر باشد، عشق نیز بالاتر است. پس حضرت حق سبحانه، که عین کمال و ادراک و عالم به ذات خود است، عین ابتهاج و عشق است و هیچ عشقی بالاتر از آن تصور نمی‌شود. بنابراین وجود انسان، که بر فطرت «الله» سرشته شده، بر مبنای عشق و ابتهاج آفریده شده است. شاهد این ادعا این است که انسان خود را عاشق و شائق کمال می‌یابد و در صورتی که فطرت او شکوفا شود، به قله عشق صعود می‌کند.

عشق، حقیقت یگانه‌ای است که دارای مراتب نامتناهی (از مراتب پایین گرفته تا درجات بالا) است. انسان به عنوان مظهر اسم «الله»، بر مبنای فطرت الهی عشق آفریده شده و تنها مخلوقی است که می‌تواند عشق الهی را در عالی‌ترین درجات ظاهر سازد. در عشق لاهوتی، مراتب عالی فنای فی الله و بقای بالله ظهور می‌یابد. عشق به معشوق نیاز دارد و معشوق هر کس، متناسب با مرتبه عشق اوست. انسان، که از عالم ملک سر بر می‌آورد، نخست خود را می‌بیند و با علم حضوری، به خود علم می‌یابد. بنابراین نخستین معشوق او، خود اوست؛ ازاین‌رو، خودبین (فطرت عالمه)، خودپسند (فطرت عاشقه)، خودرأی (فطرت کاشفه)، آزادی‌طلب (فطرت آزادی) و راحت‌طلب (فطرت آسایش‌دوستی) است. تا

زمانی که انسان به معشوقه نفس سرگرم است، به وصال معشوق حقیقی نمی‌رسد. درست است که نخستین معشوق انسان، خود اوست و هیچ ایرادی بر این امر وارد نیست، باید کم‌کم از این زندان خارج شود و در مراتب عالی‌تر سیر کند. پس دارایی واقعی انسان، همین ظهور عشق است؛ یعنی فصل ممیز انسان از دیگر آفریدگان، عشق لاهوتی است. او حتی با تجلی عقل جبروتی، تمایز نمی‌یابد و به کمال نمی‌رسد، بلکه باید مرتبه عشق الهی را درک کند (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷، ص ۷۹). خلاصه نظریه فطرت این‌گونه است:

۱. خداوند عالم به خود و در نتیجه عاشق خود است (او- عز و جل - قوی‌ترین مدرک و کامل‌ترین مدرک است)؛

۲. خداوند انسان را بر صورت خود آفرید (خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ)؛

نتیجه: انسان عالم به کمال مطلق و عاشق آن خواهد بود (پس هم مفقور به علم است و هم مفقور به عشق). نکته: همان‌طور که گفته شد، در انسان علم و عشق دست‌کم در دو سطح وجود دارد. انسان در گام اول به ذات خود علم دارد و لذا عاشق خود می‌شود؛ اما وقتی به خود و نواقص خود می‌نگرد و خویش را فاقد کمال لازم برای معشوقیت می‌یابد، متوجه کمال مطلق شده، به او عشق می‌ورزد. به همین دلیل است که پروردگار سبحان «حنافت» و «اعراض» را در آیه فطرت، قید طلب عاشق مقرر فرموده است: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا».

۳-۴. مراتب نفس (وجه انسان) در نگاه علامه شاه‌آبادی

انسان دارای دو وجه است: ۱. ظاهری و ۲. باطنی. در آیه شریفه «فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ» (بقره: ۱۵۰، ۱۴۹ و ۱۴۴)، مراد وجه ظاهر است؛ چون متوجه‌الیه (مسجدالحرام) جسم است، در نتیجه آن چیزی هم که به آن رو می‌کند باید جسم باشد؛ زیرا تقابل جسم با جسم است (مانند رو به قبله بودن در نماز، ذبح، دفن میت و...).

اما در بحث ما، یعنی آیه فطرت «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا»، مراد از وجه، وجه باطنی است؛ زیرا در اینجا متوجه‌الیه (دین)، از مقوله معانی است؛ پس وجه باطن انسان باید به آن رو کند؛ اما این وجه باطنی چیست؟ وجه باطنی عبارت از جهات باطنی و دراکه انسان است که هفت مورد هستند و به آنها «لطایف هفت‌گانه» می‌گویند و عبارت‌اند از: حس (نفس)، عقل، قلب، روح، سر، خفی و اخفی؛ که به هفت شهر عشق نیز معروف‌اند (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷ الف، ص ۴۱۳، ۳۳۰، ۳۲۷):

هفت شهر عشق را عطار گشت ما هنوز اندر خم یک کوچه‌ایم

باید توجه داشت که از میان وجوه هفت‌گانه انسان، وجوه سه‌گانه حس، عقل و قلب است که اساس دید انسان به حقایق را تشکیل می‌دهد و انسان از دریچه این سه می‌تواند به مادیات جهان ملکی و معنویات جهان هستی راه یابد.

۱. حس (نفس): حس خود بر دو قسم است: مقید و مطلق. مقید، قوه‌ای است که مدرک محسوسات عالم ملک است: یعنی مبصرات، مسموعات، مشموعات، ملموسات و مذوقات؛ و مطلق، قوه‌ای است که محسوسات پنج‌گانه عالم برزخ با آن درک می‌شود. در مرتبه حس یا نفس، انسان به زندگی دنیوی و زینت‌های آن نظر دارد. انسان در این مرتبه حقیقتاً حظی از انسانیت ندارد؛ زیرا از مظاهر این مرتبه، بهیمنیت، سببیت و شیطنت است (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷ج، ص ۱۲۵-۱۳۰)؛

۲. عقل: عقل قوه‌ای است که معقولات را درک می‌کند و دارای مراتبی است؛ بدین‌گونه که در مرتبه «عقل بالفعل»، معقولات را به وسیله برهان درک می‌کند؛ ولی در مرتبه رشد، کمال و شدت، معقولات را با کشف و شهود درک می‌کند و از آن تعبیر به «عقل بالمستفاد» می‌شود (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۷، ص ۱۳۵-۱۳۷). در این مرتبه یا بطن، عقل مشتاق است به لذت‌های ماندگار و حشر با ملائکه و حتی جمع میان لذت دنیا و آخرت. مقتضای این لطیفه الهی، خروج از چراگاه بهایم و ورود به حوزه بزرگان، نظیر انبیا و اولیای الهی است؛

۳. قلب: قلب، مرتبه‌ای از نفس است که با آن عاشق خود و کمالات خود می‌شود. در این مقام، نفس، تمام همتش را تحصیل کمالات خود قرار می‌دهد. حال اگر متوجه کمالات محسوس شود و از کمالات معقول باز ماند، دچار خسران ابدی می‌شود؛ ولی اگر متوجه کمالات معنوی فطری (معرفت و عبودیت) شود و همتش را صرف تحصیل آنها کند، رستگار خواهد شد. در این مرتبه انسان متوجه ظهور ساری خداوند در همه اشیا و عوالم می‌شود و به مقام علم‌الیقین و آخرین مرتبه اسلام می‌رسد؛ زیرا وی از طریق ظهور به وجود حق ظاهر متعال استدلال، او را کشف می‌کند (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷ الف، ص ۴۱۴ و ۴۱۵).

۴. گستره امور فطری (دقائق العقول)

۴-۱. تعریف دین

دین مجموعه عقاید، اخلاق و احکام است؛ یعنی یک سلسله معارف علمی و عملی را که مجموعه اعتقاد به هست‌ها و نیست‌ها و مجموعه باید‌ها و نبایدهاست، دین می‌نامند. این دین نزد خدای سبحان، همان اسلام و انقیاد همه‌جانبه انسان در ساحت هدایت حق تعالی است (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص

۱۴۵). دین عبارت است از التزام به حقایق؛ (یعنی التزام به معرفت، عبودیت و عدالت)، از این رو هر گاه به کتاب ذات خود نظر کنیم، درمی‌یابیم که ذات ما به اموری خاص ملتزم است؛ یعنی سه چیز در کتاب فطرت ما مستور است، «معرفت، عبودیت و معدلت» (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷ الف، ص ۳۳۰).

معرفت یعنی اینکه انسان دوست ندارد نسبت به چیزی جهل داشته باشد و فطرتاً به دنبال این است که به همه چیز علم یابد؛ به‌ویژه نسبت به مبدأ و معاد و آنچه میان این دو قرار می‌گیرد؛ یعنی وحی، نبوت، عوالم وجود و... .

عبودیت یعنی اینکه هر انسانی فطرتاً در برابر موجود کامل‌تر از خود خضوع می‌کند؛ از جمله نشانه‌های این امر فطری، تواضعی است که افراد برای صاحبان علم و حشمت قایل‌اند؛ یا به شخصی که نزدش حاضرند احترام می‌گذارند و در حضور او ولو کودک باشد، اعمال منافی عفت انجام نمی‌دهند.

معدلت یعنی اینکه هیچ انسانی نمی‌پسندد که به او ظلم شود و فطرتاً خواهان آن است که عدالت را درباره‌اش به اجرا درآورند. لذا دین می‌شود التزام به این سه مورد: «التزام به معرفت مبدأ و معاد و مابین مبدأ و معاد» و «التزام به خضوع در برابر کامل؛ یعنی عبودیت» و «التزام به عدالت».

اینها التزامات همان دین فطری‌اند و کسی فاقد آنها نیست. پس تعریف دین از نگاه علامه شاه‌آبادی این خواهد شد: «دین فطری و الهی عبارت است از معرفت و عبودیت و عدالت در حقوق و حدود» (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷ د، ص ۱۲۸). حال که دانستیم فطرت نوع بشر مفضول به معرفت، عبودیت و عدالت است و دین نیز چیزی جز التزام به همین موارد نیست، سرّ این مطلب نیز که قرآن کریم در آیه فطرت از انسان‌ها می‌خواهد تا روی خود را به سمت دین بازگردانند روشن می‌شود: همان‌طور که در مباحث قبل اشاره شد، منظور از وجه انسان همان وجوه هفت‌گانه حس، عقل، قلب، روح، سرّ، خفی و اخفاست و نیز اشاره کردیم که از میان این هفت شهر عشق، حس و عقل و قلب، وجوه اصلی انسان‌اند؛ پس باید هریک از این سه وجه را به سمت یکی از ارکان سه‌گانه دین (معرفت، عبودیت و عدالت) اقامه کرد؛ یعنی وجه حس را به سمت عدالت و وجه قلب را به سمت عبودیت و وجه عقل را به سمت معرفت:

۱. اقامه وجه در مرتبه حس، یعنی توجه به رعایت حدود الهی، که لازمه‌اش شناخت حقوق، حدود و معرفت الهی است و متوقف بر اجتهاد در علم فقه و اصول آن یا تقلید و رجوع به فتوای مجتهد جامع‌الشرایط است؛

۲. اقامه وجه در مرتبه عقل، یعنی توجه عقل به معارف الهیه توحید، اسما و صفات الهی، معاد، نبوت و... که برای تحصیل آنها، باید به کتاب فطرت و ذات چنگ زنی؛ همان‌گونه که خداوند تعالی فرمود: «اقراء کتابک» (اسرا: ۱۴)؛ بخوان کتاب خودت را؛

۳. اقامه وجه در مرتبه قلب: عبارت است از تخلق قلب به صفات حسنه و اخلاق پسندیده که عمده آنها، عبودیت و خضوع در برابر ذات مقدس پروردگار است. به یقین کمال جمیع ملکات حسنه، متوقف بر عبودیت است. برای مثال صبر اگر برای عبودیت و خضوع در برابر ذات مقدس پروردگار باشد کمال است و در غیر این صورت کمال نیست (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۷، ص ۱۳۷).

آنچه تا کنون گفته شد، تعریف دین و اجزای سه‌گانه آن از نگاه مرحوم شاه‌آبادی بود و اینکه هریک از سه وجه اصلی انسان باید به یکی از اجزای دین متوجه شود و اقامه پیدا کند. اکنون می‌پردازیم به اصول دین، فروع دین و اخلاقیات و می‌کوشیم با توجه به نظریه فطرت ایشان، فطری بودن هریک از آنها را نشان دهیم. برای هریک از مواردی که در پی می‌آید، می‌توان دست‌کم دو استدلال ارائه داد که به علت محدود بودن حجم مقاله، در بعضی موارد به یک دلیل بسنده شده است.

۲-۴. فطری بودن اصول دین (التزام به معرفت مبدأ و معاد و مابین آن دو)

الف. اصل وجود پروردگار: آیت‌الله شاه‌آبادی می‌گوید اگر سالک به ندای فطرت خود گوش بسپارد، می‌شنود که با صدای رسا می‌گوید: من عاشق کمال بحت و جمال صرفم؛ من طالب حُسن غیرمتناهی و خیر بی‌پایانم و آنچه از کمال و جمال به من دادی همه محدود و متناهی است و معشوق فطرت نیست. بنابراین معشوق فطرت، تمام کمال و جمال است و همه فطرت‌ها اعم از انبیا و اولیا، مؤمنین و کفار، اشقیاء و سعدا، همه در این جهت برابرند و هیچ تفاوتی ندارند. بنابراین چون عشق از صفات ذات اضافه است، یعنی عاشق، معشوق می‌خواهد و اگر عاشق فعلاً موجود باشد اقتضا می‌کند که معشوق هم بالفعل موجود باشد، پس باید حکم کنیم که معشوق فطرت در دار تحقق موجود است (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۰). خلاصه استدلال مطرح‌شده بدین قرار است:

۱. انسان فطرتاً عاشق کمال مطلق است؛

۲. عشق فعلی، معشوق فعلی می‌خواهد؛ (یعنی چون عشق به کمال مطلق به شکل بالفعل در انسان وجود دارد، باید معشوق این عشق نیز بالفعل در دار تحقق موجود باشد)؛
نتیجه: معشوق (کمال مطلق) موجود است.

ب. توحید و مستجمع جمیع کمالات بودن پروردگار سبحان: با توجه به اینکه فطرت هر انسانی

عاشق کمال صرف است، «واحد» و «احد» بودن و بلکه واجد همه کمالات بودن برای پروردگار متعال ثابت می‌شود:

از جمله فطرت‌هایی که انسان به آن مفتور است، فطرت تنفر از نقص است؛ و انسان از هر چه متنفر است، چون در او نقصانی و عیبی یافته است از آن متنفر است. پس عیب و نقص مورد تنفر فطرت است؛ چنانچه کمال مطلق مورد تعلق آن است. پس، متوجه‌الیه فطرت باید «واحد» و «احد» باشد؛ زیرا که هر کثیر و مرکبی ناقص است، و کثرت بی‌محدودیت نشود، و آنچه ناقص است مورد تنفر فطرت است، نه توجه آن؛ پس، از این دو فطرت که فطرت تعلق به کمال و فطرت تنفر از نقص است، توحید نیز ثابت شد؛ بلکه استجماع حق جمیع کمالات را و خالی بودن ذات مقدس از جمیع نقایص نیز ثابت گردید (موسوی خمینی، ۱۳۸۸، ص ۱۸۵).

ج. معاد: برای اثبات فطری بودن معاد با توجه به دستگاه فکری علامه شاه‌آبادی می‌توان دست‌کم به دو شکل کلی استدلال کرد:

استدلال اول: چون انسان بر فطرت الهی ساخته و پرداخته شده است و پروردگار سبحان فناپذیر است و فانی نمی‌شود پس انسان نیز فانی نخواهد شد و به لطف وجود او - عز و جل - تا ابد باقی است؛ استدلال دوم: «فطرت عشق بقا»، «فطرت عشق لقا»، «فطرت عشق حریت»، «فطرت عشق راحت» و «فطرت عشق نام‌نیک» شاهد آن هستند که روح پس از مرگ ابدان ارتقا می‌یابد و بقا دارد؛ زیرا روح از عالم امر و مجردات است، نه فنا برای آن است و نه فانی‌کننده‌ای دارد (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷ ج، ص ۲۰۳). توضیح بیشتر اینکه: می‌بینیم انسان، عاشقِ راحت مطلق، حیات مطلق و قدرت مطلق است؛ اما هیچ‌یک در دنیا برای او موجود نیست؛ زیرا محسوس است که تمام مشتیهات و خواسته‌های آدمی مشوب و آمیخته با رنج است و چون ثابت است که عاشق بلامعشوق محال است، پس باید راحت مطلق، حیات مطلق و قدرت مطلق که عشق آن در بشر وجود دارد موجود باشد. از این نظر زبان فطرت به تو می‌گوید باید عالم دیگری باشد که این معشوق را در آن توان یافت. پس به حکم فطرت و کتاب ذات انسان، عالم دیگری هست که تو در آن عالم زنده و راحتی. بنابراین، آیه مبارکه قرآن به صراحت این فطرت را بیان می‌فرماید: «و فیها ما تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ» (زخرف: ۷۱). خدا به شما وعده می‌دهد معشوق شما که نفوذ مشیت و راحت مطلق است، موجود است و از برای شماست عالمی که در آنجا آنچه بخواهید، تابع خواسته و میل و اراده و مشیت شماست و راحت مطلق و حیات و نفوذ مشیت مطلق را در آنجا خواهید یافت (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷ الف، ص ۵۴). خلاصه استدلال آیت‌الله شاه‌آبادی چنین است:

۱. عشق راحت و حریت فطری است؛

۲. ضیق عالم مانع از وصال عاشق به معشوق می‌شود؛

نتیجه: معشوقه حریت و راحت در عالم ملک وجود ندارد؛ پس باید به مقتضای فطرت که معصوم از خطاست و نیز به مقتضای برهان تضایف، حکم کرد که معشوق انسان در جهان هستی محقق است و باید عالم دیگری غیر از این عالم باشد و انسان در آن عالم، به معشوق خود برسد؛ زیرا عشق و عاشق فعلی، معشوق و محبوب فعلی می‌خواهد (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷ الف، ص ۴۶۶).

د. نبوت و امامت (ولایت): در اینجا نیز مانند بحث معاد می‌توان دست‌کم مبتنی بر نظریه فطرت، به دو شکل برای اثبات فطری بودن ولایت استدلال کرد:

استدلال اول: آگاهی از مصادیق و صغریات عبودیت و معدلت بر عهده هر فطرتی نیست و هر ذات و فطرتی نمی‌تواند کشف چگونگی عبادات ذات مقدس پروردگار و کشف حقوق و کیفیت ادای آنها به صاحبانشان بدون واسطه از مبدأ فیاض و علام الغیوب نماید؛ بلکه آنچه بر عهده هر فطرتی است، کبریات است؛ یعنی حکم به لزوم عبودیت نسبت به ذات مقدس پروردگار و حکم به لزوم معدلت و ادای حقوق؛ اما به حسب فطرت عادلانه باید حکم کرد که شخصی به نام رسول و نبی کاشف صغریات و مصادیق عبادت و عدالت از طرف ذات مقدس پروردگار در میان جمعیت در هر عصر و زمان باشد، وگرنه تعطیل فطرت عبودیت و معدلت لازم می‌آید و این به معنای ظلم است و ظلم نسبت به ذات مقدس پروردگار روا نیست؛ یعنی اگر امام یا همان فطرت کاشفه نباشد و جزئیات احکام را عنوان نکند، وجود فطرت عبودیت و معدلت در انسان عبث خواهد بود و پروردگار متعال کار عبث انجام نمی‌دهد. بنابراین، چون معلوم شد هر ذات و فطرتی کاشف مصادیق و صغریات عبودیت و معدلت نیست و فطرت کاشفه هم به حکم فطرت عادلانه باید در میان اجتماع باشد، پس فطرت عاشقه حکم می‌کند به لزوم رجوع و تبعیت از فطرت کاشفه (ولی الله) در نیل به معشوق و محبوب خود و از این‌روست که فطرت باب تقلید و رجوع به عالم را بر خود می‌گشاید (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷ الف، ص ۳۳۸).

به عبارت دیگر: چون فطرت کاشفه به حسب کشف مختلف است، یعنی بعضی ناقص، برخی تام و بعضی اتم هستند، مقتضای این اختلاف در کشف، تبعیت از فطرت کاشفه اتم است؛ زیرا کشف مصادیق و ظرافت‌های احکام مربوط به عبودیت و عدالت از عهده هر فطرتی بر نمی‌آید؛ درحالی‌که رعایت آنها بر هر فطرتی واجب است. از سوی فطرت عاشقه که در هر انسانی وجود دارد، برای

رسیدن به معشوق و محبوب خود، حکم به لزوم تبعیت از فطرت کاشفه می‌کند و به همین دلیل فرمود: «فأَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ» (انبیاء: ۷)؛ چراکه فطرت کاشفه‌اتم، همان مقام عظمای ولایت است.

بنابراین چون فطرت عاشقه همیشه هست، فطرت کاشفه یا شخصی که کاشف این مصادیق است نیز همواره باید باشد تا مراجعه به او برای رفع احتیاج فطرت عاشقه ممکن باشد؛ اما سهولت تشریف هر فردی از افراد بشر به محضر مقدس امام علیه السلام به گونه‌ای که هیچ حجاب و مانعی نباشد، مقتضای فطرت نیست؛ پس به حسب فطرت باید کاشف اتم و عالم به معارف الهی که مقام ولایت مطلقه است، در هر عصری باشد تا باب تعلیم و تعلم این معارف که از طریق برهان حاصل است، همواره مفتوح باشد؛ اما ارتباط مردم با آن حضرت از طریق آنها که مست ولای او هستند، میسر است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۷، ص ۱۶۰). خلاصه استدلال:

۱. کشف صغریات عبودیت و معدلت از عهده هر فطرتی بر نمی‌آید؛

۲. اما عمل به همین صغریات از مقتضیات هر فطرتی است؛

نتیجه: پس باید فطرت کاشفه‌ای باشد که این صغریات را کشف کند؛ وگرنه وجود فطرت عاشقه در انسان‌ها (که عاشق حق تعالی است و می‌خواهد به تمام جوانب معرفت، عبودیت و معدلت واقف شود تا به محبوب خود برسد) عبث خواهد بود.

استدلال دوم: انسان‌ها اصالتاً عاشق پروردگار سبحان (کمال مطلق) هستند و چون حقیقت ولایت، سایه پروردگار است، لذا انسان‌ها به شکل تبعی عاشق ولایت خواهند شد. به عبارت دیگر، معشوق ذاتی انسان خداوند سبحان است و معشوق تبعی او ولایت خواهد بود (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۴، ۳۹، ۱۹۵) و چون عشق از صفات ذات‌الاضافه است، پس باید متعلق این عشق یعنی ولی‌الله در دار تحقق وجود داشته باشد.

۳-۴. فطری بودن فروع دین

در بسیاری از روایات آمده است که «توحید»، فطری است. از طرف دیگر توحید، حقیقتی است که تجلیات گوناگونی دارد؛ یعنی توحید در عقاید با نظمی خاص ظهور می‌کند و در اخلاق به طرز معین و ویژه تجلی دارد و در اعمال به سبک منسجم دیگری ظهور می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۹۵). آیت‌الله شاه‌آبادی به همین مطلب اشاره کرده، می‌گوید: «عبادات اجرای توحید است در ملک بدن از باطن قلب» (هیئت تحریریة مؤسسه شمس‌الشموس، ۱۳۸۵، ص ۲۴۴). حضرت امام نیز در *سرّ الصلوة* از قول استاد بزرگوارشان می‌نویسند:

جمع عبادات سرایت دادن ثنای حق جلّت عظمته است تا نشئه ملکیه بدن و چنانچه از برای عقل حظی از معارف و ثنای مقام ربوبیت است و از برای قلب حظی است و از برای صدر حظی است، از برای ملک بدن نیز حظی است که عبارت است از مناسک. پس روزه ثنای حق به صمدیت و ظهور ثنای او به قدوسیت و سبوحیت است؛ چنانچه نماز که مقام احدیت جمعیه و جمعیت احدیه دارد، ثنای ذات مقدس است به جمع اُسما و صفات (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ص ۱۳).

با این مقدمات روشن می‌شود که تمام فروع دین (خمس، زکات، حج و...) تجلیات گوناگون توحیدند. پس چون توحید فطری است، لذا ظهورات توحید در ملک بدن نیز فطری خواهند بود. همین است که می‌توان تمام احکام ایجابی شریعت (مانند نماز، حج، امر به معروف و...) را ناشی از توجه دادن به فطرت گرایش به کمال، و احکام سلبی شریعت (مانند روزه و صدقات) را ناشی از توجه دادن به فطرت تنفر از نقص دانست. از این رو امام خمینی علیه السلام می‌فرمایند:

احکام آسمانی و دستورهای انبیای عظام و آیات باهرات طبق نقشه فطرت طرح‌ریزی شده و تمام احکام الهی نیز طبق دو فطرت اصلی و تبعی به دو قسم کلی و دو مقصد اصلی منقسم می‌شود: مقصد اول که اصلی و استقلالی است، توجه دادن فطرت است به کمال مطلق، که حق جل و علا و شئون ذاتیه و صفاتیّه و افعالیّه اوست که مباحث مبدأ و معاد و مقاصد ربوبیات از ایمان بالله و کتب و رسل و ملائکه و یوم‌الآخر و اهم و عمده مراتب سلوک نفسانی و بسیاری از فروع احکام از قبیل مهمات صلوات و حج به این مقصد مربوط است یا بی‌واسطه یا باواسطه. مقصد دوم که عرضی و تبعی است، تنفر دادن فطرت است از شجره خبیثه دنیا و طبیعت که ام‌النقائص و ام‌الامراض است و بسیاری از مسائل ربوبیات و عمده دعوت‌های قرآنی و مواظب‌الهیّه و نبویه و ولویه و عمده ابواب ارتیاض و سلوک و کثیری از فروع شرعیات از قبیل صوم و صدقات واجبه و مستحبّه، و تقوا و ترک فواحش و معاصی به آن رجوع کند (موسوی خمینی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۸۰).

۴-۴. فطری بودن اخلاقیات

اما در باب اثبات فطری بودن اخلاقیات، دلیل ما مشابه ادله‌ای است که برای فطری بودن فروع دین به کار بردیم و همان روش را نیز در اینجا تکرار کرده‌ایم.

استدلال اول: در قسمت قبل گفتیم که آیت‌الله شاه‌آبادی عبادت را سریان توحید در ملک بدن می‌داند. طبق همین الگو می‌توان گفت: «اخلاق، سریان توحید در ملکوت نفس است» و از آنجاکه توحید فطری است، فطری بودن اخلاقیات نیز ثابت می‌شود.

استدلال دوم: هر انسانی که از مرتبه نفس ترقی کند و خود را به مرتبه قلب رساند، پا در وادی انسانیت گذارده است و شرط این بالا آمدن و وارد وادی انسانیت شدن، این است که شخص متخلق به اخلاق الله و متصف به صفات الهی شود (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۳۵). معیار اصلی آیت‌الله شاه‌آبادی

برای مهندسی نظام اخلاقی مدنظر خویش، روایت: «تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ» (مجلسی، ۱۴۱۲ق، ج ۵۸، ص ۱۳۹) است که این تخلق به اخلاق الهی ممکن نیست مگر اینکه انسان بر صورت پروردگار خلق شده باشد «خلق الله آدم علی صورته». پس جمیع بشر مفسور به فطرت الله هستند و از آنجاکه پروردگار متعال را صفاتی است، انسان نیز که مثل حق است، مفسور به آن صفات است و باید آنها را به فعلیت برساند. پس اقتضای فطرت، مظهر همه اسما و صفات حضرت حق جل جلاله و متخلق به اخلاق الهی شدن است؛ لذا می‌بینیم که آیت‌الله شاه‌آبادی پس از ذکر روایتی از رسول الله ﷺ درباره حقوق هر مسلمان بر گردن برادر مسلمانش، هریک از آن حقوق را به یکی از اخلاق الهی ارتباط می‌دهد و این‌گونه ما را متنبه می‌سازد که اگر متخلق به اخلاق الهی شویم (که این کار به مقتضای فطرت شدنی است) در آن صورت در همه زمینه‌های فردی و اجتماعی و... انسانی اخلاقی خواهیم داشت.

در اینجا به نمونه‌ای از این تخلق به اخلاق الهی اشاره می‌کنیم: از جمله نشانه‌های برادری و دوستی، پاداش صله است؛ یعنی انسان مسلمان وظیفه دارد در برابر آنچه از سوی برادرش به وی تقدیم شده است، سپاسگزاری کند و برای کار نیکی که از طرف دوست و برادرش درباره وی صورت گرفته، پاداشی در نظر گیرد. چنان‌که خداوند سبحان می‌فرماید: «هل جزاء الإحسان إلا الإحسان» (الرحمن: ۶۰)؛ آیا پاداش نیکویی و احسان، جز نیکویی و احسان است؟ اگر انسان بخواهد نیکی برادرش را پاسخ گوید، بهتر است در صورتی که توانایی مالی دارد، آن را به بهترین شکل و بیشتر از صله‌ای که گرفته است جبران کند که در این صورت اقدام وی دلیل بر انس و محبت است؛ زیرا بدین وسیله از او تقدیر کرده است و این خود محبت را بیشتر می‌کند. گذشته از جنبه‌های عاطفی، چنین روشی گونه‌ای تخلق به اخلاق الهی است؛ چراکه همواره خدا را با این صفت کریمانه می‌خوانیم: «یا من یعطی الکثیر بالقلیل» (مجلسی، ۱۴۱۲ق، ج ۹۲، ص ۳۶۰)؛ ای کسی که به سبب ناچیز (بندگی) بسیار عطا می‌کنی! او در برابر کارهای خیر بندگانش هرچند کوچک و بی‌مقدار باشد، پاداشی بر اساس بزرگواری خویش عطا می‌کند نه مطابق بی‌خبری ما؛ تا آنجا که می‌فرماید: «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَ مَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يَجْزِي إِلَّا مِثْلَهَا» (انعام: ۱۶۰)؛ هر کس کار نیکی با خود بیاورد، پاداش آن را ده برابر دریافت خواهد کرد و آن کس که کار ناصواب آورد، همانند آن مجازات می‌شود (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷ج، ص ۱۲۱ و ۱۲۲).

۴-۵. فطری بودن حقیقت دین

در مباحث قبل تعریفی از دین آوردیم و ارکان اصلی آن را عقاید، اخلاقیات و احکام دانستیم و تلاش کردیم نشان دهیم که هر سه رکن آن فطری است؛ اما در اینجا قصد داریم فارغ از تعاریف این‌چنینی از

دین، حقیقت دین را مطابق آموزه‌های روایی و عرفانی تعریف کنیم و سپس نشان دهیم که عارف واصل، آیت‌الله شاه‌آبادی دین را مطابق این تعریف نیز فطری می‌داند و بلکه حقیقت فطری بودن دین در واقع همین تحلیلی است که در پی می‌آید. در روایات وارد شده که دین جز محبت نیست. امام باقر علیه السلام فرمود: «هل الدین إلا الحب» (مجلسی، ۱۴۱۲ق، ج ۲۷، ص ۹۵)؛ و نیز فرمود: «الدین هو الحبّ والحبّ هو الدین» (حویزی، ۱۳۹۱، ج ۵، ص ۸۴). از سوی دیگر می‌دانیم که وقتی شدت «حب» بالا رود، آن را عشق می‌نامند. لذا می‌توان گفت: «عشق، حب اکید است». پس حب و عشق در بحث ما به یک معنا هستند. همچنین در مباحث گذشته از نظر گذرانیدیم و گفتیم که آیت‌الله شاه‌آبادی انسان را به چهار چیز مفطور می‌داند: ۱. حس، ۲. خیال، ۳. عقل و ۴. عشق؛ و می‌گوید: «مراد از فطرت الهی، علم و عشق است» (همان، ص ۲۹) و خداوند سبحان خمیره انسان را به معرفت و عشق مخمر کرده است؛ پس حقیقت انسان جز عشق نیست؛ زیرا در عشق، معرفت نیز منطوقی است. حال با این مقدماتی که مطرح شد، می‌توان نتیجه گرفت که «دین جز فطرت و التزام به فطرت نیست؛ زیرا دین چیزی جز حب و عشق نیست». خلاصه استدلال:

۱. دین، حب است؛

۲. حب (عشق)، فطری است؛

نتیجه: دین فطری است.

عارف وارسته آیت‌الله شاه‌آبادی، با ذکر حدیث: «خلقتک لاجلی و خلقت الاشیاء لاجلک»؛ (تو را برای خود آفریدم و اشیا و موجودات را برای تو)، چنین می‌گوید:

و البته چنین عبدی، مدرک مولا شود به عقلش و محب و عاشق مولا گردد به قلبش و تمام حرکات و سکناش بر اساس دید مولا و معشوق حقیقی خود باشد و همین است حقیقت دین؛ چنانچه از ائمه اطهار وارد شده: «هل الدین الا الحب»؛ یعنی دین غیر محبت و عشق به ذات مقدس حق تعالی چیز دیگری نیست و کارش به جایی رسد که تمام موجودات و اشیا را ظهور و جلوه معشوق حقیقی ببیند و به این ظهور استدلال نماید بر حق ظاهر (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷ الف، ص ۴۳۵).

۵. آثار و نتایج مترتب بر نظریه فطرت آیت‌الله شاه‌آبادی

از جمله آثار و نتایج مترتب بر نظریه فطرت مرحوم شاه‌آبادی می‌توان به «عینیت دین و فطرت»، «ریشه داشتن دین در فطرت انسانی»، «اطلاق دین»، «مطلق بودن اخلاق»، «ملازمه خودشناسی با خداشناسی»

و «رابطه فطرت با اطاعت پروردگار متعال» اشاره کرد که البته به علت محدودیت، در این مقاله تنها به دو مورد از این آثار می‌پردازیم و توضیحاتی درباره آنها ارائه می‌دهیم.

۱-۵. فطرت و «اطاعت و معصیت خالق»

از جمله فطریات انسان، فطرت حریت‌طلبی و آزادی‌خواهی است، و معصیت از این جهت مخالف فطرت است که فطرت آزادی‌خواه انسان را مقید می‌کند به طبیعت و دنیایی که ذاتش مقید و محدود است (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷د، ص ۱۸۱). از سوی دیگر اطاعت حق تعالی، فطرت آزادی‌خواه انسان را به موجود مطلق و اوامر او مقید می‌کند و این مقید شدن به موجود مطلق، اطلاق‌آور است. از این‌روست که می‌توان با حافظ هم‌نوا شد که:

جهان به کام من اکنون شود که دور زمان
مرا به بندگی خواجه جهان انداخت
(حافظ، ۱۳۸۶، ص ۵۰)

و یا در غزلی دیگر می‌گوید:

گدای کوی تو از هشت خلد مستغنی است
اسیر عشق تو از هر دو عالم آزاد است
(همان، ص ۶۹)

۲-۵. فطرت و خالی نبودن زمین از حجت خدا

از نکاتی که از مقتضیات فطرت آشکار می‌شود، این است که فطرت عهده‌دار بیان و تعیین موارد جزئی، مشخصات و نحوه بندگی و چگونگی رعایت عدالت نیست؛ زیرا کشف کیفیت عبادات و حدود حقوق و نحوه ادای آنها، نیازمند ارتباط مستقیم با مبدأ قانون‌گذاری و آگاهی از آن چیزی است که مطلوب آفریننده جهان است. این عدم ارتباط، خود منشأ این امر می‌شود که فطرت عادلانه، انسان را به وجود چنین رابطه‌ای میان خالق و خلق راهنمایی کند تا آنچه را کلیت آن بر عهده او بوده است، درباره تحقق آن، حدود و جزئیاتش را نیز مشخص کند. از این‌رو فطرت، وجود فطرت کاشفه و عالم به جزئیات این حقایق را الزامی می‌داند. وجود پیامبران الهی نیز برای تعیین و تبیین موارد جزئی عبادات و حقوق و نحوه ادای آنهاست و در حقیقت پاسخی برای فطرت عادلانه بشر است که چنانچه این حقیقت به وقوع نمی‌پیوست، فطرت عاشقه تعطیل می‌شد. همچنین صاحب فطرت کاشفه باید همیشه در میان انسان‌ها حاضر باشد؛ زیرا در غیر این صورت اقتضای فطری که همان ادای وظیفه بندگی و رعایت حقوق است، بی‌ثمر و باطل می‌ماند و انسان به کمال خود دست نمی‌یابد و این ستمی است که درباره خالق و آفریننده انسان روا نیست (نورالله شاه‌آبادی، ۱۳۸۷، ص ۲۷۶ و ۲۷۸)؛ یعنی از آنجاکه

همیشه انسان‌ها و فطرت‌های عاشقه وجود دارند، باید حجت خدا هم همیشه وجود داشته باشد تا پاسخ‌گو و هادی بشریت به سوی کمال مطلق باشد.

نتیجه‌گیری

نظریه فطرت آیت‌الله شاه‌آبادی در واقع یک دستگاه منسجم فکری است که با مبانی محکم و چینش منطقی مسائل خود قابلیت دارد تا بسیاری از پرسش‌ها و ابهامات موجود در حوزه‌های تفکر دینی و اخلاقی را پاسخ‌گو باشد. با توجه به این عبارت مرحوم شاه‌آبادی که «دین عبارت است از التزام به آنچه در فطرت است» (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۶)، و با مبنا قرار دادن آن، می‌توان انبوهی از معارف الهی و وحیانی از جمله «عینیت دین و فطرت»، «اطلاق دین و اخلاق»، «ملازمه خودشناسی با خداشناسی»، «التزام فطرت به دین واحد (اسلام)» و «در تقابل نبودن فطرت با تقلید در فروع دین» را به اثبات رساند.

منابع

- ابن عربی، محی‌الدین، ۱۴۱۲ق، *فتوحات مکیه*، قاهره، التراث.
- ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، مرکز نشر مکتب اعلام اسلامی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *معجم مفردات الفاظ قرآن*، تحقیق ندیم مرعشلی، مکتبه مرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه، قاهره، دارالکتب العربی.
- جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۷، *حدیث عشق و فطرت*، چ دوم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۰، *فطرت در قرآن*، چ ششم، قم، اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حمّار، ۱۳۶۸، *صاح اللغة*، تهران، امیری.
- حافظ، شمس‌الدین محمد، ۱۳۸۶، *دیوان حافظ*، چ دوم، تهران، گلی.
- حسینی زبیدی، سیدمحمدمرتضی، ۱۳۸۷ق، *تاج العروس*، دارالهدایه.
- حویزی، عبدعلی بن جمعه، ۱۳۹۱، *تفسیر نور الثقلین*، قم، نوید اسلام.
- سیوطی، جلال‌الدین، ۱۴۱۴ق، *الدر المشور فی تفسیر المأثور*، بیروت، دارالفکر.
- شاه‌آبادی، نورالله، ۱۳۸۷، *شرح رشحات البحار*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- شاه‌آبادی، محمدعلی، ۱۳۸۷ الف، *رشحات البحار*، زاهد ویسی، چ دوم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ، ۱۳۸۷ ب، *رشحات المعارف*، گردآورنده حیدر تهرانی، چ دوم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ، ۱۳۸۷ ج، *شذرات المعارف*، آیت‌الله نورالله شاه‌آبادی، چ دوم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ، ۱۳۸۷ د، *فطرت عشق*، آیت‌الله فاضل گلپایگانی، چ دوم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۴۱۰ق، *من لایحضره الفقیه*، تحقیق علی‌اکبر غفاری، مؤسسه الاعلم.
- کلینی، محمدبن یعقوب، *اصول کافی*، ۱۳۸۹ق، تحقیق علی‌اکبر غفاری، چ دوم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- گرجیان، محمد مهدی، ۱۳۸۴، «فطرت عشق از منظر آیت‌الله شاه‌آبادی و امام خمینی»، *تیسرات*، ش ۳۶، ص ۵۲-۳۹.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۱۲ق، *بحارالانوار*، بیروت، داراحیاء التراث.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۹۰-۱۳۸۹، *مجموعه آثار*، چ پانزدهم، صدرا، ج ۲ و ۳.
- موسوی خمینی، روح‌الله، ۱۳۸۸، *شرح چهل حدیث*، چ چهل و هفتم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ، ۱۳۸۱، *سرّ الصلوه*، چ هشتم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ، ۱۳۷۷، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- هیأت تحریریه مؤسسه شمس‌الشموس، ۱۳۸۵، *آسمانی*، چ پنجم، تهران، مؤسسه شمس‌الشموس.

بررسی تأثیر رعایت سطح فهم مخاطبان از ناحیه خدا و اولیای دین در واقع‌نمایی متون دینی

کامیله حمیدرضا مقیمی اردکانی / دانشجوی دکتری کلام اسلامی موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ✉ hmoqimi@gmail.com

محمود فتحعلی / دانشیار موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ✉

دریافت: ۱۳۹۵/۰۲/۱۸ - پذیرش: ۱۳۹۵/۰۸/۱۰

چکیده

برداشت جهان‌بینی و ایدئولوژی صحیح از متون دینی بر واقع‌نمایی آن متون توقف دارد. ممکن است برخی به واسطه ضرورت رعایت سطح فهم مخاطب و اقتضای حکمت خدا، القای خلاف واقع و اخفای واقع را برای گوینده حکیم ضروری و محقق دانسته، به واسطه ویژگی پازل‌گونه واقعیت و بدیهی بودن وجود برداشت‌های مختلف از متون دینی، این متون را غیرواقع‌نما بینگارند. در این مقاله با روش عقلی - تحلیلی به جهت اثبات واقع‌نمایی متون دینی به بررسی مسئله پرداخته شده است. در نتیجه این تحقیق روشن می‌شود که القای خلاف واقع از ناحیه خدا محال است و در عین حال که اخفای واقع غیرهدایتی ممکن است، ویژگی پازل‌گونه واقعیت نسبت به سطوح طولی واقع جاری نیست. در نهایت با تذکر قواعد فهم متون دینی و اشاره به ۹ شیوه عملی رعایت سطح فهم مخاطب توسط اولیای دین، روشن می‌شود که سطوح متفاوت فهم مخاطبان، مانع واقع‌نمایی متون دینی نیست.

کلیدواژه‌ها: واقع‌نمایی، متون دینی، کذب مصلحتی، اخفای واقع، سطوح واقعیت، شیوه‌های رعایت سطح فهم.

۱. مقدمه

هرچند معنای «واقع‌نمایی» در «زبان دین» معرفت‌بخشی است، در این نوشتار منظور از واقع‌نمایی، صدق گزاره‌های دینی است. صدق به دو معنای صدق مخبری و خبری به کار می‌رود؛ در یکی (صدق مخبری) مطابقت با اعتقادات گوینده مدنظر است و در دیگری (صدق خبری) مطابقت با واقع. صدق مخبری بر معناداری و معرفت‌بخشی متفرع است و صدق خبری هرچند تنها بر معناداری متوقف است، ولی از آنجاکه بحث ما بر کلام امام و پیامبر ﷺ متمرکز است، به واسطهٔ ویژگی‌های ایشان، قطعاً همهٔ کلمات ایشان معرفت‌بخش نیز هست. منظور از متون دینی در این مقاله، تنها گزاره‌های خبری اعتقادی است.

غیرواقع‌نما بودن متون دینی نتیجهٔ بی‌معنا، غیرمعرفت‌بخش و تحت تأثیر اساسی فرهنگ زمانه دانستن متون دینی است؛ اما منحصر به این عوامل نمی‌شود. در فرایند انتقال معانی حاکی از واقعیت به ذهن مخاطبان توسط معصومان علیهم‌السلام چهار مرحله قابل فرض است: الف) واقعیت، ب) علم به تمام واقعیت در دستگاه شناختی پیامبر و امام علیهم‌السلام، ج) استفاده از گزاره‌ها در انتقال معنا، د) فهم مخاطب از سخنان معصوم. شبههٔ غیرواقع‌نما بودن متون دینی می‌تواند هر کدام از سه مرحله آخر را دستمایهٔ خود قرار دهد. بحث سطح فهم مخاطبان و تأثیر آن بر واقع‌نمایی متون دینی دو سویه دارد: یکی مربوط به اولیای دین و وظیفهٔ ایشان در رعایت آن است و سویهٔ دیگر تأثیر سطح فهم مخاطب در مقام نقل الفاظ معصومان علیهم‌السلام برای دیگران. این نوشته تنها به جنبهٔ اول می‌پردازد.

بسیاری از غلات، اعتقادات خود را عین واقع می‌دانستند و معتقد بودند اینکه معصومان مردم را از واقع باخبر نمی‌کنند، به دلیل سطح پایین معرفت مردم است. در لابه‌لای نوشته‌های برخی از کسانی که قائل به الهیات سلبی، معاد روحانی و مطالبی از این دست هستند نیز همین ادعا تکرار شده است. در اینکه رعایت سطح فهم مخاطبان مقتضای حکمت و امری لازم است، تردیدی نیست؛ ولی آیا رعایت سطح فهم مخاطبان می‌تواند موجب غیرواقع‌نما شدن متون دینی شود؟ آیا سطح فهم مخاطبان می‌تواند متکلم حکیمی همچون خدا یا اولیای دین را به القای خلاف واقع یا پوشاندن بخشی از واقع دچار کند؟ اولیای دین برای رعایت سطح فهم مخاطب چه راهکارهایی را مدنظر داشته‌اند؟

می‌توان برای مؤلفه‌های اصلی این تحقیق مانند عصمت، قبح کذب و صفات خبری، پیشینه‌ای مستقل ذکر کرد و همچنین می‌توان رگه‌هایی از این بحث را در نوشته‌های علمای مسلمان که دربارهٔ صفات خبری، بطون قرآن و مسئلهٔ تأویل سخن رانده‌اند یافت. مثلاً برخی اندیشمندان در مقام پاسخ به مردم که از صفات خبری می‌پرسند، بهترین پاسخ را به واسطهٔ سطح فهم پایین مردم، پاسخ به «لیس

کمثله شیء» می‌دانند (ابن‌رشد، ۱۹۹۸م، ص ۱۳۹)؛ اما به هرحال نویسنده، کتاب یا حتی مقاله‌ای که به صورت مستقل به بررسی جوانب بحث «تأثیر رعایت سطح فهم مخاطبان از ناحیه خدا و اولیای دین در واقع‌نمایی متون دینی» پرداخته باشد نیافته است. مقاله «اکاوی گونه‌های دخالت ذهنیت راویان در فهم حدیث» نوشته ابوالفضل ساجدی و سیدمحمود مرتضوی شاهرودی (منتشر نشده) به مرحله چهارم از انتقال واقعیت برای مردم نظر دارد. مقاله «مصلحت‌اندیشی قرآن کریم در اخبار» اثر احمد واعظی و محمدرضا امین به بررسی مصلحت‌اندیشی منفی در کلام خدا پرداخته است و نسبت به بحث سطح فهم مخاطب ساکت است. مقاله حاضر از جهات طرح قوی شبیه، عدم جواز کذب مصلحتی و شیوه‌های کاربردی رعایت سطح فهم مخاطب، دارای جنبه‌هایی نوین است.

۲. ادله غیرواقعه‌نمایی مربوط به فهم‌های متفاوت

غیرواقعه‌نمایی گزاره‌های دینی می‌تواند نتیجه و یا لازمه طیف وسیعی از دیدگاه‌ها باشد: الف) دیدگاه‌هایی که زبان دین را بی‌معنا می‌دانند (پترسون، ۱۳۷۹، ص ۲۶۱-۲۶۶؛ ساجدی، ۱۳۸۳، ص ۹۵-۹۹)؛

ب) نظریاتی که زبان دین را غیرمعرفت‌بخش می‌دانند (ر.ک: علی‌زمانی، ۱۳۷۵، ص ۳۵-۳۹؛ ساجدی، ۱۳۸۳، ص ۱۲۵-۲۲۳)؛

ج) دیدگاه‌هایی که زبان دین را معرفت‌بخش، ولی متأثر از فرهنگ جامعه می‌دانند.

همه این دیدگاه‌ها میوه تلخ غیرواقعه‌نمایی را ثمر می‌دهند (سروش، ۱۳۷۷، خرمشاهی، ۱۳۷۴، ص ۹۰-۹۷)؛ اما غیرواقعه‌نمایی تنها لازمه این سخن‌ها نیست. هستند کسانی که زبان دین را معرفت‌بخش و غیرمتأثر از فرهنگ قوم دانسته‌اند، ولی تیری از کمان رها کرده‌اند که هدف آن غیرواقعه‌نمایی گزاره‌های دینی است. تفاوت قدرت فهم مخاطبان دین، یکی از مؤلفه‌هایی است که اگر جنبه‌های معرفتی‌اش به خوبی مورد مذاقه قرار نگیرد و لوازم و پیامدهای سره و ناسره‌اش از هم غریب‌ال‌نشوند، سر از غیرواقعه‌نمایی گزاره‌های دینی درمی‌آورد.

شبیه را می‌توان در بیانی اجمالی این‌گونه تقریر کرد: گاه اضطرار رعایت تفاوت فهم مخاطب، چنان عرصه را بر گوینده تنگ می‌کند که نه تنها تمام واقع‌کما هو حقّه برای مخاطب بیان نمی‌شود، بلکه گاه خلاف واقع بیان می‌شود. قاضی سعید قمی که به الهیات سلبی قائل است، عدم بیان آن را برای مردم در اثر رعایت سطح فهم مخاطب دانسته است (قاضی سعید قمی، ۱۳۶۲، ص ۷۰-۷۱). عرفا و باطنیه

اسماعیلیه با پیش فرض گرفتن کبرای یادشده به رمزی بودن آیات قرآن معتقد شده‌اند و دلیل آن را تفاوت درک عقول مردم دانسته‌اند (اخوان‌الصفاء، بی تا، ج ۲، ص ۳۴۳). برخی از اندیشمندان نیز دلیل عدم ذکر معاد روحانی و در مقابل، ذکر مطالب حاوی لذات جسمانی را، رعایت سطح فهم مخاطب دانسته‌اند (همان، ج ۳، ص ۷۷). این ادعا احتمال غیرواقع‌نما شدن جملات دینی را به‌ویژه در حوزه اعتقادات در پی دارد. اگر این کبرا را بپذیریم، چه‌بسا که حتی فهم عالمان و اندیشمندان مخاطب حق جل‌عظمته هنوز چون کودکی نوپا باشد که به‌اضطرار، خداوند واقع را که امری کلاً دیگر است، برای هیچ‌یک از افراد بیان نکرده است!!

یکی از مشترکات همه غلات همین نکته است. آنها در پاسخ استدلال‌های مخالفان خود، قصور فهم ایشان از معارف مورد ادعای خود را دلیل عدم بیان واقع از ناحیه امامان برای عموم مردم می‌دانسته‌اند (طوسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ح ۵۱۹، ص ۵۸۳؛ هالم، ۲۰۰۳م، ص ۱۴۳).

در نوشتار حاضر نخست کوشیده‌ایم در حد توان شبهه را تقویت کنیم تا به مصاف پهلوان‌پنبه‌ای نرفته باشیم و سپس به پاسخ حلی پرداخته‌ایم که امید است با نقض و ابرام اساتید و ناقدان محترم، ضعف‌های آن ترمیم شود. این شبهه بر مقدمات و پیش‌فرض‌هایی مبتنی است که از زبان مستشکل به صورت فرضی به توضیح و اثبات آنها می‌پردازیم.

۱-۲. تفاوت فهم مردم

تفاوت سطح فهم مردم چنان هویدا است که قابل انکار نیست. این مطلب را می‌توان با استفاده از مبانی حکمت متعالیه، از جمله اصالت وجود، اشتداد وجود، عوالم سه‌گانه و تناظر قوای نفس انسانی با آن سه عالم، حرکت جوهری به‌ویژه در مورد نفس انسان و تمایز انسان‌ها در رسیدن به عالم عقول تبیین کرد. برای تأیید این مطلب چند شاهد از ادله نقلی ذکر می‌کنیم. قرآن کریم به خلقت متفاوت انسان‌ها در عرصه‌های گوناگون اشاره می‌کند: «وقد خلقکم اطواراً» (نوح: ۱۴). از آنجاکه لفظ آیه نسبت به حیثیت‌های متفاوت اطلاق دارد، قطعاً شامل فهم و قوه ادراک انسان‌ها نیز می‌شود. پیامبر می‌فرماید: «الناس معادن کمعادن الذهب والفضة» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵۸، ص ۶۵). پیامبر درجات انسان‌ها در قرب به بارگاه الهی را به حسب قدر عقلشان می‌داند (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۲؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶۶، ص ۱۵۵-۱۵۶).

۲-۲. امکان و ضرورت اخفای واقع به جهت رعایت تفاوت فهم مخاطب

یکی از بخش‌های ادعای مزبور این است: نه‌تنها ممکن است که خدا واقع را از بندگان خود مخفی

دارد، بلکه در برخی موارد به واسطهٔ مصلحت‌اندیشی، اخفای واقع ضرورت نیز دارد. ادلهٔ متعددی این ادعا را اثبات می‌کنند:

الف) انتقال همهٔ معارف به همهٔ مخاطبان با توجه به تفاوت فهم مردم، امکان وقوعی ندارد؛ زیرا فهم بسیاری از معارف متوقف بر فهم بسیاری از مقدمات و معارف دیگر است که به صورت عادی نیاز به وقت بسیار دارد و برای همهٔ مخاطبان صرف چنین زمانی برای دریافت همهٔ معارف ممکن نیست؛ ب) اولیای دین معارف را به صورت تدریجی به جهت تربیت جامعه بیان می‌کرده‌اند که خود، مستلزم عدم بیان همهٔ واقع برای همهٔ مردم است؛

ج) بر فرض هم که امکان داشته باشد اولیای دین همهٔ معارف را به همهٔ مردم منتقل کنند، در این صورت زمینهٔ رشد و بالندگی فرهنگی جوامع و زمینهٔ امتحان الهی در بستر انحرافات فکری از بین خواهد رفت؛

د) خداوند در قرآن می‌فرماید ما داستان بسیاری از انبیا را برای تو نگفته‌ایم (نساء: ۱۶۴)؛ به گونه‌ای که از میان ۱۲۴۰۰۰ پیامبر که ۳۱۳ تن از آنها رسول نیز بوده‌اند، تنها نام بیست و اندی از ایشان در قرآن آمده است؛

ه) خداوند از پرسش دربارهٔ اموری که آشکارگی آنها بر شما ناگوار است، نهی می‌کند (مائده: ۱۰۱)؛ (و) میان مفسران در تفسیر آیه «... و نزلنا علیک الكتاب تبیاناً لکل شیء...» (نحل: ۸۹) اختلاف بسیار است؛ زیرا اگر منظور از قرآن همین مابین‌الذفتین باشد، بسیاری از امور در آن ذکر نشده است. از این‌روست که در تفسیر آیه، اختلاف شده است؛

ز) دربارهٔ اینکه آیا حضرت رسول تمام قرآن را تفسیر کرده‌اند یا خیر، میان مفسران اختلاف است. سیوطی با استناد به برخی روایات، این معنا را انکار کرده است (سیوطی، ۱۶۴۱ق، ج ۴، ص ۱۹۶-۲۰۰؛ ذهبی، ۱۳۹۶ق، ج ۱، ص ۵۱) آیت‌الله صدر نیز می‌گوید پیامبر در سطح عمومی، تفسیر همهٔ آیات قرآن را برای مردم بیان نکرده است (صدر، ۱۴۳۴ق، ص ۳۲۲-۳۲۴)؛

ح) در برخی از موارد، معصوم اصلاً به سؤال سائل پاسخ نمی‌دهد (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۹۷)؛ ط) علما نیز از همین شیوه پیروی می‌کرده‌اند. شیخ صدوق احادیث رؤیت خدا را نقل نمی‌کند و جهت آن را رعایت سطح فهم مردم می‌داند (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۱۹-۱۲۰). برخی از نویسندگان با اینکه حکمت (فلسفه) را جزئی از علوم دین می‌دانند، علت نیامدن آن را در متون دینی قصور فهم مردم ذکر می‌کنند (لاهیجی، ۱۳۷۵، ص ۸۶-۸۷).

۳-۲ امکان و ضرورت القاء خلاف واقع به جهت تفاوت فهم مخاطب

نه تنها اخفای مصلحتی واقع ممکن است، بلکه حتی در برخی موارد القای مصلحتی خلاف واقع ضرورت دارد و محقق است. القای خلاف واقع ممکن است؛ زیرا مهم‌ترین دلیلی که امکان القای مصلحتی خلاف واقع را زیرسؤال می‌برد، تلازم آن با استناد کذب به خدا و اولیای دین است. کذب امری مطلقاً قبیح است و ساحت خدا و اولیای دین از امور قبیح منزّه است. پس نمی‌توان در بیانات ایشان احتمال کذب را روا دانست؛ اما این استدلال مردود است؛ زیرا همان‌طور که علمای اصول، کلام و اخلاق یادآور شده‌اند، قبیح کذب ذاتی آن نیست، بلکه عنوان کذب مقتضی قبیح است؛ یعنی اگر عنوان کذب را به‌تنهایی تصور کنید، قبیح است؛ اما می‌توان شرایطی را فرض کرد که کذب برای فاعل آن حسن باشد؛ مثلاً نجات نفس محترمه یک ضرورت است که با وجود آن، دیگر کذب قبیح نخواهد بود یا اگر هم عنوان کذب را علت تامه قبیح بدانید، به واسطه تراحم با مصلحتی اهم، دست‌کم مجاز خواهد بود. حال که داستان از این قرار است، چرا نتوان شرایطی را فرض کرد که رعایت مصلحت اهم، کذب را بر خداوند و اولیای دین جایز کند؟! مثلاً سطح فهم مخاطب یکی از عوامل بسیار مهم برای القای مصلحتی خلاف واقع است.

اما درباره اینکه القای خلاف واقع محقق است، می‌توان شواهدی را ذکر کرد؛ زیرا:

(الف) خداوند وجودی است که هیچ نقصی در او راه ندارد: زمان ندارد؛ مکان ندارد؛ تدریج درباره‌اش بی‌معناست؛ دست، پا و چهره داشتن، راه رفتن، غضب کردن، ترحم داشتن و... برای خدا محال است؛ اما با این حال قابل انکار نیست که در قرآن و در بسیاری از روایات، این اوصاف و افعال به خدا نسبت داده شده‌اند؛

(ب) در احکام منسوخ، خدا ابتدا خلاف واقع را گفته و در نهایت واقع را بیان کرده است؛

(ج) وجود تقیه از ناحیه اولیای دین در گزاره‌های دینی مؤید این معنا (القای خلاف واقع مصلحتی) است؛

(د) اگر این مبنا را نپذیرید، قطعاً دچار تهافت خواهید شد؛ آیا می‌پذیرید که عرش الهی بر روی ستونی از یاقوت قرمز است و سر دیگر آن ستون، در زمین هفتم بر پشت یک ماهی است؟! (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۳۱) و بسیاری از احادیث دیگر که پذیرش آنها به عنوان ارائه واقع بدون تأویل و توجیه، بسیار دور از ذهن است؛

(ه) شماری از اندیشمندان، بیان آیات قرآنی درباره معاد جسمانی را از باب رعایت سطح فهم مخاطب

دانسته‌اند (اخوان‌الصفاء، بی‌تا، ج ۳، ص ۷۷).

۴-۲ وجود پازلی واقعیت

قطعاً واقعیت بسیط نیست، بلکه دارای اجزائی با نحوه چینش خاص است و می‌دانیم تنها یک واقعیت وجود دارد نه واقعیت‌های متفاوت و متضاد. حال با توجه به خاصیت پازلی واقعیت، نتیجه این می‌شود: تنها در صورتی می‌توانید ادعا کنید «واقعیت را شناخته‌اید» که تمام اجزای آن را با چینش حقیقی‌شان شناخته باشید؛ زیرا شناخت کل در گرو شناخت اجزا با چینش خاص آن است. از آنجاکه بسیاری از حقایق عالم برای مردم بیان نشده است و بر اساس روایات تا زمان ظهور امام زمان □ تنها بخش اندکی از علم را مردم خواهند دانست، پس قطعاً تا آن زمان ما واقعیت را آن‌گونه که هست، نشناخته‌ایم؛ از این رو آیات و روایات در دسترس ما گره از کار ما باز نخواهند کرد؛ زیرا ممکن است با ضمیمه آن اجزای مجهول چهره این دانسته‌های ما به واسطه نحوه چینش متفاوت کاملاً دگرگون شود. مثال ذیل مطلب را روشن‌تر می‌کند:

واقعیت در نظر متکلمان تا قبل از سیطره فلسفه و عرفان بر کلام با واقعیت در نظر ایشان بعد از آن متفاوت است. متکلمان شیعی متقدم، پیامبر را مخلوقی از مخلوق‌های الهی می‌دانند که نقشی در آفرینش موجودات به عنوان علت فاعلی ندارد، اما متکلمان متأخر با پذیرش «عقول عشره»، «صادر اول» و «حقیقت محمدیه» واقعیتی متفاوت ترسیم کرده‌اند و تغییر همین یک مؤلفه در نگاه این دو گروه تأثیر بسزایی در تفسیر بسیاری از واقعیت‌های عالم هستی، بر جای گذاشته است. استحکام اشکال، زمانی بیشتر می‌شود که به این نکته توجه کنیم: انباشته شدن و تکرار بیش از حد مطالب در یک موضوع، خود غیرواقع‌ناماست؛ زیرا اهمیت بیش از حد را منجر می‌شود. مثلاً فرض ما این است که مسئله امامت و پیشوایی در منظومه فکری اسلام بسیار اهمیت دارد. حال اگر خداوند به واسطه رعایت سطح فهم مخاطبان بیشتر به نقل داستان‌ها یا مثلاً مسئله دین و شاهد گرفتن بر آن پرداخته باشد، آیا این منجر به غیرواقع‌نمایی گزاره‌های دینی نمی‌شود؟!

حاصل مطالب گذشته آن است که این شبهه بر چندین مدعا استوار است:

الف) امکان و ضرورت اخفای مصلحتی واقع بر اثر تفاوت فهم مردم و تلازم آن با غیرواقع‌نمایی؛

ب) امکان القای مصلحتی خلاف واقع بر اثر تفاوت سطح فهم مخاطبان و تلازم آن با غیرواقع‌نمایی؛

ج) وجود پازلی واقعیت و تلازم آن با غیرواقع‌نمایی.

قطعاً با تأمل و تفحص بیشتر می‌توان بر غنای شواهد و مؤیدات این شبهه افزود که به علت تنگنای حجم مقاله از آن درمی‌گذریم. نگارنده در لابه‌لای مباحث ذیل به بررسی هر کدام از این مؤلفه‌ها پرداخته، در نهایت به امید خدا گره از این طناب سردرگم باز خواهد کرد.

۳. مراحل پاسخ به شبهه

۳-۱ تبیین مؤلفه‌های پاسخ

مدعاهای نویسنده در مقام پاسخ به شبهه یادشده بدین قرارند:

۱. دین در صدد بیان تمام واقع و واقعیات نیست؛
 ۲. ویژگی‌های متون دینی در حوزه واقع‌نمایی همان ویژگی‌های متون تعلیمی نیست؛
 ۳. عدم بیان تمام واقع، منافاتی با واقع‌نمایی گزاره‌های موجود ندارد (نفی ویژگی پازلی نسبت به معرفت)؛
 ۴. کذب مصلحتی درباره خداوند محال است؛
 ۵. در مواردی بیان خلاف واقع مصلحتی برای انبیا و اولیای دین ممکن است؛
 ۶. برای بیان معارف الهی، رعایت سطح فهم مخاطبان ضرورت دارد؛
 ۷. گفتار مطابق سطح پائین با واقع‌نما نبودن تلازم ندارد؛
 ۸. موارد بیان خلاف واقع بر اساس مصلحت، واقع‌نمایی گفتار اولیای دین را زیرسؤال نمی‌برد؛
 ۹. رعایت سطح فهم مخاطبان در نقل از طریق راهکارهایی مانند تمثیل، تشبیه، کنایه، اجمال و تفصیل، مطلق و مقید و... بوده است؛
 ۱۰. امکان وجود واقعیتهای یک‌سره دیگر به بهانه رعایت سطح فهم متنی است.
- اثبات مدعاهای پیش گفته را در چهار عنوان کلی پیگیری می‌کنیم: الف) قواعد فهم متون دینی، ب) بیان واقع، ج) بیان خلاف واقع، د) سطح فهم.

۳-۲ قواعد فهم متون دینی

فهم متون دینی از سه مؤلفه فهم، متن و دینی تشکیل شده است که هر کدام احکام خاصی دارد:

۱. تفاوت فهم‌ها از عللی متأثر است که بسیاری از آن عوامل، اختیاری‌اند. زمینه‌هایی مانند اخلاق، رفتار، گناهان و عوامل فیزیکی در تفاوت فهم مؤثرند و برخی تا بیست حجاب را برای فهم برشمرده‌اند (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۳۰۸-۴۱۵)؛ ولی این تفاوت فهم مؤید غیرواقع‌نما بودن سخن اولیای دین نیست؛ زیرا زمینه پیدایش و از بین بردن آن در دست خود انسان است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۲۷-۱۳۱). انسان مسئول رفتارهای اختیاری خود و پیامدهای آن است. پس اگر بپذیریم که گناهان و خلق و خوی زشت انسان مانع از فهم صحیح گزاره‌های دینی می‌شود، قطعاً نمی‌توانیم قصور را متوجه متون دینی بدانیم؛ زیرا اگر

همین انسان مرتکب این گناهان نشده بود از طریق همین متون می‌توانست به واقع برسد. آری، در برخی از انسان‌ها به علت عوامل زیست‌شناختی، شخص از کمترین حد فهم نسبت به آغاز و انجام هستی و حسن و قبح افعال قاصر است که در این صورت، قطعاً تکلیفی بر او نیست و عدم فهم وی ناشی از غیرواقع‌نما بودن متون دینی نیست؛

۲. ویژگی نویسنده در فهم ما از اثر بسیار مؤثر است. اگر نوشته‌ای به دست شما برسد و بدانید که نویسنده آن شخص حکیم و اندیشمندی بوده است، نگرش شما با هنگامی که بدانید نویسنده آن کودکی خردسال است، بسیار متفاوت خواهد بود. املاکنده قرآن خداوند تبارک و تعالی است که عالم مطلق است؛ پس گفته وی نمی‌تواند حاوی مطالب غلط باشد؛ قادر مطلق است، پس می‌تواند واقع را به دست مردم برساند؛ عادل است، پس در حق بندگان ظلم روا نمی‌دارد و ایشان را گمراه نمی‌کند؛ حکیم است، پس خلقت و آفرینش انسان سر از لغو در نمی‌آورد و خیرخواه محض است، پس به دنبال فریب مردمان نیست و خیر ایشان را می‌خواهد؛

۳. گام دیگر برای فهم صحیح از هر متنی این است که توجه داشته باشیم حق دانه‌چینی نداریم. باید به خوشه‌ای از جملات که در موضوع واحد صادر شده‌اند، توجه کنیم و آن دسته را نیز در بستر کل منظومه فکری نویسنده مورد مطالعه قرار دهیم. متون دینی نیز از این قانون مستثنا نیستند. ضرورت این گام و عدم اطلاع اعراب نسبت به همه لغات و آیات قرآن، ادعای ابن‌خلدون را که همه اعراب تمام قرآن را می‌فهمیده‌اند (ابن‌خلدون، ۱۳۴۱ق، ج ۱، ص ۴۳۸) رد می‌کند (صدر، ۱۳۴۴ق، ص ۳۱۶-۳۱۷). نقل حاوی ناسخ و منسوخ، عام و خاص، محکم و مشابه، مطلق و مقید است. از این رو برخی از آیات برخی دیگر را تفسیر می‌کنند. با توجه به این نکته است که مغالطه مستشکل آشکار می‌شود. مستشکل با استشهاد به انتساب آمدوشد، دست‌وپا، نشست‌وبرخاست، اخم و لبخند و ... به خداوند تبارک و تعالی در قرآن، مقتضای حکمت خداوند و رعایت سطح فهم مخاطب را القای کذب مصلحتی دانسته بود. پاسخ این است که اولاً ظهور آیات به صورت معنای استعمالی در این معانی تشبیهی و تجسیمی درخور تأمل است؛ زیرا بسیاری از ادیبان چنین ظهوری را انکار کرده‌اند؛ ثانیاً برای فهم مراد جدی کلام می‌باید به قرائن متصله و منفصله (حالیه و عقلیه) توجه داشته باشیم که هم خداوند تصریح به «لم یکن له کفوا احد» کرده است و هم عقل، تجسم خدا را محال می‌داند.

اشکال: ممکن است مستشکل در ادامه اشکال چنین بگوید: اگر این آیات را در کنار آیات نفی مشابه از خداوند قرار دهیم، ضرورتاً معنای مدنظر شما استخراج نمی‌شود؛ زیرا دیگران نیز همین

دو دسته از آیات را دیده‌اند، ولی خروجی استنباطشان این شده است: خدا دست دارد، ولی نه مانند دست بشر؛ چهره دارد، نه مانند صورت بشر و... اما اشکال بر سر این است که اصلاً چرا خداوند این‌گونه مطالب خلاف واقع را در قرآن آورده است؟ اگر بگویید به سبب رعایت سطح فهم مخاطبان که ذهنشان با موجودی مجرد که عاری از هر گونه نقصی است، انسی نداشته است، خواهیم گفت: لازمه این سخن، غیرواقع‌نما بودن آن آیات است.

در پاسخ به مستشکل می‌توان گفت: بر فرض که این بیان‌ها به صورت معنای استعمالی در جسمانیت خدا ظهور داشته باشند، باز هم قطعاً این آیات غیرواقع‌نما نیستند؛ زیرا مهم این است که به معنا و مراد جدی متکلم دست بیابیم. برای این کار باید تشخیص دهیم کدام عبارت اصل است و کدام فرع. کدام سطح عالی مطلب است، کدام تنزیل آن مطلب عالی در رتبه فهم ساده و پائین مردم. برخی از اهل سنت دچار این اشتباه شده‌اند. کسانی که قائل به تجسیم شده‌اند، خواسته‌اند به ظواهر دینی پایبند باشند ولی نتوانسته‌اند اولاً بفهمند که همه الفاظ و گزاره‌های دینی در یک سطح معرفتی بیان نشده است و ثانیاً نتوانسته‌اند بفهمند که مثلاً «لم یکن له کفوا احد» اصل، محکم و سطح عالی معرفتی است و بقیه گزاره‌هایی که ناظر به جسمانیت‌اند مربوط به سطوح پائین هستند. از این رو ایشان دو گروه شده‌اند: کسانی هرچند اندک که بدون توجه به «لم یکن له کفوا احد» قائل به جسمانیت الله شده‌اند (سبحانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۵۰؛ ج ۲، ص ۷) و گروهی دیگر که گفته‌اند خدا دست، پا، چهره، ضحک، بکاء و... دارد، ولی نه مانند ما انسان‌ها، بلکه بدون کیفیت و تشبیه به مخلوق (سبحانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۹۸) یا اینکه گفته‌اند: «الانتساب معلوم و کیفیة مجهوله والسؤال عنه بدعه» (سبحانی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۵۳)؛

۴. متون دینی دارای ویژگی‌هایی‌اند که آنها را از متون دیگر مانند متون آموزشی، ادبیاتی، عرفانی و تاریخی متمایز می‌سازد. مهم‌ترین ویژگی متون دینی که می‌توان آن را علت دیگر ویژگی‌ها دانست، هدف از نگاشتن این متون است. متون دینی تنها برای تعلیم و آموزش املا نشده‌اند. مهم‌تر از تعلیم، امر تزکیه و تربیت جامعه است. جامعه از افراد متفاوت از جهت جنسیت، سن، دانش، انگیزه و خلق‌وخوی تشکیل شده است. متن دینی، همه این افراد را مدنظر قرار می‌دهد. متون دینی تنها جنبه تعلیمی ندارند، بلکه یکی دیگر از ویژگی‌های آنها ابتلائی و مایه آزمایش بودن آنهاست. از این رو متن دینی علاوه بر رعایت سطوح فهم مختلف (طباطبائی، ۱۳۸۲، ص ۱۷؛ طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۵۶-۶۳) بر اثر عوامل دیگری مانند امتحانی بودن نیز دچار تشابه آیات می‌شود. از این رو این ادعا که نسل

نخست مخاطب قرآن در مرتبه اول می‌باید فهمی صحیح از آن متون داشته باشند (جوادی آملی، ۱۳۷۳، ص ۵۵-۵۷) به نظر صحیح نمی‌رسد؛ زیرا همان‌طور که شواهد تاریخی این ادعا را رد می‌کند، ادله عصمت نیز مقتضی فهم معصومانه مردم از وحی نیست، بلکه بیشترین توان این ادله، اثبات این نکته است که «راه فهم صحیح بر مردم از ناحیه خدا مسدود نباشد».

۳-۳. بیان همه واقعه

موافق با ادعای مستشکل، می‌پذیریم که دین ادعای بیان همه واقعه و واقعیات را ندارد. محال بودن ذکر وقایع بی‌نهایت از بدو خلقت تا ابد، عدم تعلیم اجزای بی‌شمار نظام خلقت و قوانین حاکم بر آن و نیز عدم بیان همه احکام با تمام جزئیاتش برای بشر همگی مؤید ادعای پیش‌گفته‌اند. اولیای دین در زمان حضور نیز می‌فرمودند: «علینا القاء الاصول الیکم وعلیکم التفرع» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۴۵)؛ اما آیا بیان بعض واقعه، با واقع‌نمایی گزاره‌های موجود منافات دارد؟!

مستشکل با تشبیه واقعه به پازل، شناخت بعض واقعه را غیرواقعه‌نما دانست. در پاسخ باید گفت: اگر منظور از ویژگی پازلی واقعه، سطح بالاتر از آن معرفت است، سطوح واقعیت اجزای یک کل نیستند و با هم تعارض و تناقضی ندارند؛ ولی اگر منظور، بخش‌هایی از یک سطح از واقعه باشد، در این صورت اجزای نسبت به کل خاصیت پازلی دارند و تا نحوه قرار گرفتن اجزا در کنار یکدیگر را ندانیم، نمی‌توانیم کل را تماماً و آن‌گونه که هست بشناسیم. با این حال، این به معنای انکار ارزش معرفتی اجزا نیست؛ ولو تمام اجزا را نشناخته باشیم یا نحوه چینش اجزا را ندانیم؛ بلکه شناخت هر جزء اگر نسبت به بقیه اجزا لا بشرط در نظر گرفته شود، تماماً علم است و تاریکی جهل بر هیچ بخش از آن علم نیفتاده است. این ادعا در مثال فیل و توصیف آن هویداست. اگر هر کدام از افراد، شناخت بخشی از فیل را بشرط شیء یا بشرط لا در نظر نمی‌گرفتند (تفسیر نمی‌کردند)، بلکه آن را لا بشرط در نظر می‌گرفتند و می‌گفتند «دارای سطحی صاف»، «دارای جزئی شبیه بادبزنی»، «دارای بخشی شبیه ستون» و... در معرفت خود به خطا نمی‌رفتند. آری اگر شناخت جزء بشرط شیء و یا بشرط لا نسبت به بقیه اجزا که وجود یا عدمشان ثابت نشده است در نظر گرفته شود، ممکن است علم و معرفت آن مشوب به جهل بشود؛ از این رو پیشنهاد می‌شود که هیچ گزاره‌ای را نمایانگر تمام واقع در نظر نگیریم و از آنجاکه حالت لا بشرط قابل جمع با حالات گوناگون است، شناخت آن جزء را می‌توان با فروض متعددی در هم آمیخت و به شناخت کل نزدیک‌تر شد؛ اما معنای این نزدیک‌تر شدن، هرگز نسبییت نیست. در چنین مواردی اگر اختلاف عرضی بین دو نقل یا دو فهم رخ دهد، چون بخش‌های متفاوت مدنظرند، فهمشان

متعارض و غیرقابل جمع نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۳، ص ۱۲۸). بله، اگر در مقام فهم و سپس بیان، تمامیت‌خواه و مطلق‌گو باشند، کار به تعارض می‌انجامد؛ اما این تعارض به سلب کلی یک طرف نمی‌انجامد، بلکه با رفع اطلاق از مدعای هر دو طرف و فهم هر مطلب در موقعیت شایسته و بایسته خود، تعارض برطرف می‌شود.

۳-۴. بیان خلاف واقع

در نظر مستشکل، ضرورت رعایت سطح فهم موجب کذب مصلحتی از ناحیه خدا و اولیای دین می‌شد. در ادامه، امکان کذب مصلحتی از ناحیه خدا و اولیای دین را به صورت جداگانه بررسی می‌کنیم.

۳-۴-۱. بررسی امکان کذب مصلحتی از ناحیه خدا

یکی از مقدمات مستشکل این بود: از آنجاکه کذب مقتضی قبح است، پس می‌توان شرایطی را فرض کرد که کذب برای خداوند نیز ممکن باشد. بسیاری از علما از آغاز این مقدمه را منکر شده‌اند و کذب را علت تامه قبح دانسته‌اند. ایشان موارد جواز کذب را از باب تزاحم و لزوم تقدیم اهم بر مهم دانسته‌اند نه از باب حسن کذب (حلی، ۱۴۱۳ق-ب، ص ۲۹۰). اینکه فاعل کذب، خدا باشد یا انسان، تأثیری در اینکه کذب مقتضی قبح باشد یا علت آن نخواهد داشت؛ ولی بر فرض پذیرش اقتضایی بودن عنوان کذب نسبت به قبح، می‌توان این گونه پاسخ داد: حسن کذب نسبت به گویندگانی است که راه دیگری برای جلب منفعت اهم یا دفع مفسده اهم نداشته باشند. خداوندی که قادر علی‌الاطلاق است مقهور هیچ عاملی نیست. عالم علی‌الاطلاق است، پس می‌داند چگونه واقع را به بندگانش که از سطح فهم پائینی برخوردارند برساند؛ خیرخواه محض است، پس مانعی بر سر آگاهیدن مردم بر سر راهش نیست. در نتیجه، نسبت کذب مصلحتی به خداوند تبارک و تعالی محال است. این علاوه بر آن است که اگر کذب مصلحتی بر خدا جایز باشد، دیگر به هیچ‌کدام از سخنان وی اطمینانی نیست (حلی، ۱۴۱۳ق الف، ص ۵۷؛ استرآبادی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۲۸۱).

این برهان خلف (پاسخ دوم) به‌تنهایی ریشه اشکال را نمی‌خشکاند؛ زیرا مستشکل می‌تواند ادامه دهد: من به این لازمه (عدم اطمینان به کلام خدا) به صورت جزئی پایبند می‌شوم؛ هر آنچه از خبرهای خداوند با دلیل عقل سازگار باشد مانند توحید، عدل و نبوت را قطعاً صادق می‌دانم، ولی درباره هر آنچه عقل درباره‌اش ساکت است، احتمال کذب مصلحتی می‌دهم.

شاید بتوان در پاسخ گفت حجیت پیامبر را با دلیل عقلی اثبات نموده، اعجاز قرآن و کلام خدا بودن

آن را از طریق عقلی اثبات می‌کنیم. سپس با تمسک به آیات قرآن (بدون اینکه مرتکب دور شده باشیم) که خداوند تمام آیات خود را بالصراحه حق (بقره: ۹۱؛ یونس: ۷۶ و ۹۴) و صدق (زمر: ۳۲-۳۳) ... می‌داند، کذب مصلحتی را از خداوند نفی می‌کنیم.

مستشکل می‌تواند ادامه دهد که خود بیانات نافعی کذب از خدا نیز می‌توانند مصداق حسن کذب مصلحتی باشند، در پاسخ می‌گوییم که بر فرض پذیرش، ولی مقتضای پذیرش اوصاف الهی و مصلحت بودن این کذب، آن است که اعتقاد به این گزاره‌ها فعلاً در این دنیا برای انسان مصلحت دارد و این مصلحت، خود امری واقعی است. پس شما بین دو امر مخیرید: الف) واقعیت داشتن محکی این گزاره‌ها، ب) واقعیت داشتن مصلحت اعتقاد به واقعی بودن محکی این گزاره‌ها و عمل بر اساس آنها.

ارزیابی پاسخ: به نظر می‌رسد که بر فرض پذیرش امکان کذب مصلحتی برای خدا، به‌رغم تلاش برای پاسخ به مستشکل، به‌هرحال واقع‌نمایی و صدق گزاره‌های دینی منتفی می‌شود. این پاسخ هرچند واقعی بودن مصلحت را به اثبات می‌رساند، ولی صدق گزاره‌های دینی را اثبات نمی‌کند. با این همه از آنجا که امکان کذب مصلحتی برای خدا محال دانسته شد، واقع‌نمایی کلمات خدا به اثبات می‌رسد.

۲-۴-۳. بررسی امکان کذب مصلحتی از طرف انبیا و امامان

اسناد کذب به خداوند ولو از روی مصلحت محال است؛ ولی بیان خلاف واقع از روی مصلحت توسط انبیا و امامان (به علت محدودیت‌های بشری) نه تنها محال نیست، بلکه در مواردی مانند تقیه برای ایشان محقق است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۷۳)؛ اما بیان خلاف واقع به جهت رعایت سطح فهم مخاطب توسط پیامبر یا امام درخور تأمل است؛ زیرا همان‌طور که از بیانات خود ایشان استفاده می‌شود، بیانات ایشان نیز دارای وجوه معنایی متعددی است که ممکن است هر کدام از آنها مدنظر ایشان بوده باشد (صدوق، ۱۴۰۳ق، ص ۱-۳)؛ اما اگر فرض شود که کذب مصلحتی به صورت نادر از ایشان صادر شده باشد، باز نمی‌توان حکم به غیرواقع‌نما بودن آن بیانات کرد؛ زیرا وظیفه مخاطب این است که بیانات ایشان را به صورت مجموعی و در مقام شاخ و برگ آیات قرآنی در نظر بگیرد. وقتی در قرآن خلاف واقع مصلحتی راه نداشته باشد و موظف باشیم خوشه و مجموعه کلمات ایشان را مدنظر قرار دهیم، وجود خلاف واقع مصلحتی به صورت موجبه جزئی در سخنان اولیای دین ضرری نمی‌زند؛ زیرا با ارجاع آنها به قرآن و دیگر روایات، آن روایات معنای صحیح خود را باز می‌یابند.

۵-۳. سطح فهم مخاطب

از آنجاکه در درون انسان سه قوه (عقله، متخیله و حواس پنج‌گانه) متناظر با سه عالم (عقل، مثال و ماده) وجود دارد و رشد و تعالی فهم انسان‌ها بسته به میزان پرورش این قوا در وجود انسان‌هاست (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۹، ص ۱۲۰-۱۵۳، به نقل از صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۱۰۷)، از این رو برای بعضی انسان‌ها، سطح فهم عقلی، در برخی مثالی و در برخی حسی، غلبه دارد. از این رو اولیای دین با توجه به شناخت واقعی از مخاطب خود آن سطح از معنا را که مناسب حال اوست برایش بیان می‌کنند. (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷۵، ح ۲۷۸). ارائه سه سطح معارف عقلی، مثالی و حسی برای انسان‌های متفاوت، موجب آن شده است که قرآن و روایات دارای بطون معنایی بشوند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۷۳؛ صدوق، ۱۴۰۳ق، ص ۱-۲) و نسبت این بطون با هم دیگر نسبت طولی باشد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۶۴-۶۷؛ طباطبائی، ۱۳۷۳، ص ۲۰-۲۱). مرتبه والا و اعلائی قرآن همان ام‌الکتاب است که می‌فرماید: «وانه فی ام‌الکتاب لدینا لعلی حکیم» و مرحله نازلش نزد مردم و به لفظ عربی ظهور کرده است: «حم و الکتاب المبین انا جعلناه قرآنا عربیا لعلکم تعقلون» (زخرف: ۱-۳؛ جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۳۵-۳۷).

سطح معرفتی نه در شخص واحد ایستاست و نه در جامعه. ممکن است مسئله‌ای در زمانی جزو مسائل غامض و پیچیده بوده باشد، ولی اکنون در زمره بدیهیات به‌شمار آید. مسئله زمانمند نبودن خدا در صدر اسلام از مسائل نظری بوده است، ولی اکنون از مسائل بدیهی علوم عقلی شمرده می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۴۵۳). زراره در محضر امام صادق علیه السلام حرفی زد که لازمه اش زمانمند بودن خدا بود. امام صادق علیه السلام که به دیواری تکیه داده بودند، به یک‌باره نشستند و گفتند: ای زراره! محال گفتی (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۹۰؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵۴، ص ۱۶۰).

رعایت سطح فهم مخاطب که مقتضای حکمت است، برخلاف ظاهر عبارت علامه طباطبائی (طباطبائی، ۱۳۸۲، ص ۱۷) تنها جنبه کیفی ندارد، بلکه جنبه کمی نیز دارد. پیامبر برای برخی از اعراب تنها یک سوره کوچک از قرآن را تلاوت می‌فرمود و برای برخی کل قرآن را تفسیر می‌کرد. سخنگوی حکیم هم تلاش می‌کند از مطالبی که ذهن مخاطب را به تحیر می‌اندازد پرهیزد و هم اینکه آن دسته از مطالب را که در سطح فهم اوست، با تقریر و شیوه‌ای بیان کند که مخاطب آن را درک کند. هرچند می‌توان معارفی را فرض کرد که هیچ بشری سعه وجودی فهم آن را ندارد. برای مثال، شناخت کنه ذات و صفات خداوند از آنجاکه مستلزم احاطه بر وجودی بی‌نهایت است، محال است. علامه طباطبائی علم به

قیامت را در زمرهٔ اموری که علم به آن برای همهٔ انسان‌ها محال است می‌دانند (طباطبائی، ۱۷: ۴۱۷، ج ۸، ص ۳۷۱-۳۷۲). با توجه به این مطالب، می‌توان سخنان اولیای دین را بر سه دسته دانست: الف) برخی از آنها به لسانی آسان بیان شده‌اند و مضمونی همه‌فهم دارند و به حقایق عمیق نمی‌پردازند؛ ب) برخی از این سخنان تنها ظاهری ساده دارند که در مرحله‌ای از فهم با مخاطبان عام همراهی می‌کنند، اما باطنی هم دارند که هرچه مخاطب قدرتمندتر باشد، بیشتر می‌تواند از آنها استفاده کند؛ ج) برخی از این سخنان ظاهر و باطنشان متناسب با مخاطب قوی‌الذهن است و حتی فهم ظاهر آن هم برای انسان‌های معمولی ممکن نیست.

از آنجاکه عموم مردم در سطح متوسط قرار دارند، عموم آیات قرآن کریم و بسیاری از روایات از گونهٔ دوم‌اند؛ اما وقتی معصوم با امثال سلمان سخن می‌گوید می‌توان انتظار داشت که افراد معمولی در فهم آن باز بمانند و حتی در ادراک معانی اولیهٔ آن دچار مشکل شوند؛ زیرا مخاطب شخصی ویژه است که کلام امام علیه السلام به مقضای فهم او حاوی معانی عمیق و دقیق است (ساجدی و مرتضوی شاهرودی، بی‌تا، جزوهٔ درسی). عبدالله بن سنان که از ذریح محاربی شنیده بود؛ امام صادق علیه السلام تفسیر تفثهم را لقاء الامام، و تفسیر نذورهم را انجام مناسک حج دانسته است، به امام صادق علیه السلام رجوع کرد و از تفسیر آیهٔ شریفه «سپس باید آلودگی خود را بزدایند و به نذرهای خود وفا نمایند» (حج: ۲۹) پرسید. امام فرمودند: «چیدن سبیل و گرفتن ناخن». عبدالله بن سنان گفت: آقا جان! فدای شما شوم، ذریح از طرف شما خبر داد که شما فرموده‌اید: منظور از «لیقبضوا تفثهم» لقای امام است و منظور از «ولیفوا نذورهم» آن مناسک خاص است. حضرت فرمودند: «همانا قرآن ظاهر و باطنی دارد و چه کسی مانند آنچه ذریح تحمل دارد، ظرفیت دارد» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱، ج ۸۹، ص ۸۴).

۳-۶. شیوه‌های کاربردی رعایت سطح فهم

اولیای دین برای بیان معارف الهی به مخاطبان خود که دارای سطوح فهم متفاوتی بوده‌اند، از شیوه‌های متفاوتی بهره‌جسته‌اند. برخی از نویسندگان گویا تنها راه بیان مطالب برای سطوح پایین را تمثیل و تشبیه معقول به محسوس دانسته‌اند (طباطبائی، ۱۷: ۴۱۷، ج ۳، ص ۶۰-۶۳).

۳-۶-۱. تشبیه

فهم عموم افراد بشر بیشتر با محسوسات سروکار دارد و نمی‌تواند مافوق آن را به آسانی درک کند. از سوی دیگر هدایت دینی پروردگار اختصاص به گروهی خاص ندارد، بلکه باید تمامی مردم و همهٔ

طبقات از آن برخوردار شوند. از این رو یکی از راه‌های رعایت مقتضای سطح فهم مخاطب آن است که آن واقعیاتی را که وی توان ادراکش را ندارد به آنچه او می‌شناسد و تشابهی با آن حقیقت دارد، تشبیه کنیم و او را متوجه وجه شبه کنیم. مثلاً برای کودک، ازدواج و لذت آن را به خوردن آب نبات تشبیه می‌کنند. امام صادق علیه السلام برای هشام بن حکم علم خدا را جزو کمالات خدا معرفی می‌کند (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۳۵؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۸۳ ح ۱۳)، ولی امام باقر علیه السلام برای حمران علم خدا را نسبت به ذاتش مانند دست انسان به انسان می‌داند (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۳۵). اگر ظاهر روایت را در نظر بگیریم، جزئیات علم نسبت به ذات برداشت می‌شود که هم خلاف عقل است و هم خلاف بسیاری از آیات و روایات؛ اما می‌توان روایت را با توجه به مجموع ادله نقلی این‌گونه معنا کرد که امام می‌خواسته انفکاک‌ناپذیری علم را نسبت به ذات بیان کند و آن را به دست نسبت به بدن تشبیه فرموده است.

۲-۶-۳. تمثیل

تمثیل نیز یکی از انواع تشبیه است؛ اما ویژگی‌ای که آن را خاص می‌کند، این است که در تمثیل وجه شبه از امور متعدد انتزاع شده است؛ به گونه‌ای که در دل تمثیل، تشبیه‌های متعدد نهفته است (محمدی، ۱۳۸۷، ص ۲۲۷-۲۲۸). قرآن کریم معانی‌ای را که برای ذهن مردم شناخته شده است، برمی‌گیرد و معارفی را که برای مردم ناشناخته مانده در قالب آن معانی درمی‌آورد تا مردم آن معارف را بفهمند. خداوند سبحان به این نکته تصریح فرموده است: «و تلک الامثال نضربها للناس وما یعقلها الا العالمون». خداوند ۱۹ بار در قرآن تصریح به تمثیل فرموده است. خداوند تنزیل قرآن را با تمثیل جاری شدن آب از آسمان و پر شدن هر پیمانه‌ای به اندازه سعه وجودی خودش بیان کرده است: «انزل من السماء ماء فسالت اودیة بقدرها» (رعد: ۱۷) در این آیه تشبیه‌های متعددی مطرح شده است که انسجام مشبّه‌به‌ها این تشبیه‌های متعدد را به تمثیل تبدیل کرده است. توضیح اینکه اولاً همان‌طور که سرچشمه آب باران از آسمان است، سرچشمه قرآن نیز عندالله است: «انا جعلناه قرآناً عربیاً لعلکم تعقلون و انه فی ام الكتاب لدینا لعلی حکیم»؛ ثانیاً نزول قرآن به نزول باران تشبیه شده است؛ ثالثاً همان‌طور که باران بر همه سرزمین‌ها یکسان می‌بارد، قرآن همه انسان‌ها را مورد خطاب قرار داده است؛ رابعاً همان‌طور که هر دره و سرزمینی به اندازه گنجایشش از آب باران بهره می‌گیرد، انسان‌ها نیز به اندازه ظرفیت خود از آب باران بهره می‌گیرند.

۳-۶-۳. اجمال و تفصیل

اذهان ساده و دارای سطح فهم پایین، توانایی فهم بسیاری از تفصیلات را ندارند. از این رو بهتر است در مقام

بیان برای ایشان به اجمال مطالب بسنده شود؛ مثلاً بگوییم: «خدا یکی است»؛ ولی برای اذهانی که قدرت فهم بالا دارند، معارف به تفصیل بیان شود؛ مثلاً در بحث توحید، به بیان توحید ذاتی، صفاتی، افعالی و... پردازیم. امامان علیهم‌السلام به این نکته توجه می‌کرده‌اند. از این روست که می‌بینیم ائمه علیهم‌السلام یک پرسش را برای یک نفر باز می‌نمایند و پاسخ تفصیلی می‌دهند (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۲۰، ح ۲۹)؛ مثلاً در پاسخ به پرسش هشام بن حکم درباره اسماء الله و نحوه اشتقاقش (صدوق، ۱۴۰۳ق، ص ۱۵، ح ۷)؛ ولی برای فرد دیگر به پاسخی اجمالی بسنده کرده‌اند (صدوق، ۱۴۰۳ق، ص ۱۵، ح ۶). تفاسیر متفاوت رضا و غضب خداوند را شاید بتوان از مصادیق همین اجمال و تفصیل دانست. در روایتی امام غضب خدا را به معنای عقاب خدا تفسیر می‌کند؛ زیرا تغییر بر خدا راه ندارد و تغییر صفت مخلوقین است (صدوق، ۱۴۰۳ق، ص ۱۹، ح ۱)؛ همان، ص ۲۰، ح ۳. در روایتی دیگر امام ضمن اعلان عدم انفعال خدا، رضا و غضب خداوند را به رضا و غضب اولیای الهی تفسیر کرده‌اند (صدوق، ۱۴۰۳ق، ص ۱۹، ح ۲). البته گاه در مقام تعلیم بعکس است: برای اذهان ساده می‌باید تفصیل داد، ولی برای سطوح بالای معرفتی اشاره‌ای کافی است. برای صاحبان فهم والا یک «لم یکن له کفوا احد» کافی است، اما برای اذهان ساده نیاز به تفصیل است. نفی زمان، نفی مکان، نفی تغییر، نفی جسمانیت، نفی خواب و خوراک و... همه تفصیل آن اجمال‌اند. علامه طباطبائی یکی از وجوه ذکر شریفه «لَنْ يَبَالَ اللَّهُ لِحُومِهَا وَلَا دِمَائِهَا وَلَكِنْ يَبَالَهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ» را رعایت سطح فهم ساده مخاطب ذکر می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۳۶۶).

۴-۳. نمونه‌های مختلف

ذکر مصداق یکی از بهترین راه‌های تعریف و رعایت فهم مخاطب است؛ اما هر مثالی مناسب حال هر شخصی نیست. باید در آوردن مثال نیز سطح فهم مخاطب را رعایت کرد. علامه طباطبائی در ذیل آیات سوره جاثیه، تفاوت تعبیر را که خداوند تبارک و تعالی آسمان‌ها و زمین را آیه برای مؤمنین قرار داده است، انسان و دیگر حیوانات را برای اهل یقین نشانه قرار داده است و پی‌درپی آمدن شب و روز، آمدن باران و بادهای را دلیل برای عاقلان قرار داده است، دلیل بر رعایت سطح فهم مخاطبان و رعایت حال ایشان می‌داند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۱۵۶ و ۱۵۷).

۵-۳. برهان انّ و برهان لم

گاهی چون فهم علت حقیقی مطلب بر مخاطب سخت است، به جای اینکه به بیان علت واقعی حکم پردازیم، از طریق برهان انّ به ذکر معلول‌ها و نشانه‌های علت حقیقی پرداخته، با وجود معلول وجود

علت، و با نبود معلول نبود علت حقیقی را نتیجه‌گیری می‌کنیم. خداوند تبارک و تعالی در مقام نفی علم غیب ذاتی از پیامبر، به جای اینکه به بیان علت حقیقی این مطلب و چرایی اختصاص علم غیب ذاتی به خود پردازد (مثلاً به جای اینکه فقیر بالذات بودن پیامبر و تمام اوصاف و حالات وی را اثبات کند و لازمه آن را این بداند که اگر پیامبر غیب می‌داند، این ذاتاً اختصاصی به او ندارد، بلکه اعطایی از ناحیه خداوند به اوست)، صرفاً نشانه‌های علم غیب را بیان می‌کند و به علت عدم صدق آنها درباره پیامبر نتیجه می‌گیرد: «پیامبر علم غیب ندارد» (اعراف: ۱۸۸؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۷۲).

۶-۳. توسعه در معنا با حفظ معنای اول

مخاطبانی که دارای سطح فهم پایین‌تری هستند، ممکن است به واسطه دانسته‌های محدود خود یا به سبب انگیزه‌های مربوط به اخلاقیات، تنها هسته اول از یک مطلب را درک کنند و اگر حوزه‌های گسترده‌تر از آن مطلب برایشان بیان شود، یا در اثر نفهمیدن کنه مطلب و یا به واسطه هواهای نفسانی، آن را انکار کنند. در این‌گونه موارد ضرورت دارد تنها هسته اول موضوع برای آنها بیان شود. کتبه پیامبر ابوالقاسم است. هسته اول علت آن این است که فرزندی به نام قاسم داشته است؛ اما حلقه دوم که البته رابطه طولی با معنای اول ندارد، این است که پیامبر پدر همه امت است و امیرالمؤمنین که تقسیم‌کننده (قاسم) بهشت و جهنم است نیز از امت است. امام رضا^{علیه السلام} در مرتبه اول هسته اول را بیان می‌کند و در مرتبه دوم، هسته دوم از معنا را ذکر می‌فرماید (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۸۵)

۷-۳. اسناد فعل به وسائط شناخته شده

در نظام طولی خلقت ممکن است افعال با وسایط بسیاری به وجود بیایند. کسانی که از سطح ادراک پایین‌تری برخوردارند، تنها وسایط مشهود را ادراک می‌کنند و وسایط پنهان را یا اصلاً نمی‌شناسند یا کمتر درک می‌کنند. در این صورت اگر گوینده بخواهد آن واقعیت را در سطح ادراک مخاطب خود بیان کند، باید آن را به وسایط شناخته‌شده او حمل کند. دادن نسبت‌های افعال مختلفی همچون میراندن، زنده کردن، وحی کردن و آوردن باران به خدا، ملائکه و اسباب طبیعی می‌تواند از این جهت باشد. البته واضح است که کف ایمان توحید در ربوبیت است؛ بنابراین شخص مسلمان ورای این اسباب عادی باید به خداوند به عنوان «رب» اعتقاد داشته باشد. مأمون از امام رضا^{علیه السلام} از وجه اینکه چرا امیرالمؤمنین را قسیم الجنة والنار می‌دانید، می‌پرسد. حضرت در پاسخ، سبب قسمت بهشت و جهنم توسط امیرالمؤمنین را روایت معروف پیامبر برمی‌شمرد که «حب علی ایمان و بغضه کفر»؛ ولی در مقام

توضیح برای ابصالت هر وی، فاعل تقسیم بهشت و جهنم را شخص امیرالمؤمنین می‌داند (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۸۶). این دو معنا در عرض یکدیگر نیستند و وجود یکی نافی دیگری نیست.

۸-۶-۳. عام و خاص، اطلاق و تقیید

یکی از روش‌های رعایت سطح فهم مخاطب، آوردن کلمات عام و مطلق برای اذهانی است که دارای سطح فهم و ادراک پایین‌تر هستند، بدون آنکه موارد تخصیص و تقییدها ذکر شود. البته واضح است که این ظهور و اطلاق بدوی برای مخاطب اولیه و اذهان عامی شاید حجت باشد، اما برای اندیشمندی که در پی کشف مراد جدی متکلم است، فحص از مخصص و مقید لازم است. امام رضا علیه السلام در مقام توضیح روایات «اصحابی کالنجوم بایهم اقتدیتم اهتدیتم» و «دعوا لی اصحابی» می‌فرماید: این روایات صحیح‌اند، ولی منظور کسانی است که در امر دین و ایمانشان تغییری حاصل نشده باشد؛ و شاهد آن را بقیه روایات پیامبر ذکر می‌کند (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۸۷).

در اینجا به ادعای قاضی سعید قمی درباره هیات سلبی و احتمالی که *اخوان الصفا* درباره معاد روحانی داده بودند می‌پردازیم. هر دو دسته ادعا کردند که باید از تمام ظواهر درباره انتساب اوصاف به خدا و ظواهر معاد جسمانی دست برداریم؛ زیرا این متون برای سطوح پایین معرفت ارائه شده‌اند، ولی در مقابل در مقام پاسخ به ایشان بر این ظواهر تأکید کرده‌اند. به نظر می‌رسد به جهت روشی، نکته درخور تأمل و رهگشا این است که اگر در مقابل متون عام و مطلق که گاهی اوقات از ظهور گذشته‌اند و به حد نص نیز رسیده‌اند، حتی یک گزاره متیقن از اولیای دین ذکر شده باشد که حاوی این باشد که تمام آن گزاره‌ها برای سطح پائین بوده است، می‌توان با آن یک متن قطعی، دست از تمام آن ظواهر بلکه نصوص برداشت؛ زیرا آن یک متن، حاکم بر تمام آن نصوص است. مثلاً اگر وجود چنین نصی درباره هیات سلبی یا معاد روحانی به اثبات برسد، می‌توان چنین قضاوت کرد که واقع همان هیات سلبی یا معاد روحانی است.

۹-۶-۳. پاسخ به غیر آنچه سائل پرسیده

گاه سائل اصلاً توان درک پاسخ حقیقی و واقعی را در هیچ سطحی از معارف ندارد. در چنین مواردی متکلم حکیم پاسخ خود را به گونه‌ای بیان می‌کند که هم سائل پاسخی گرفته باشد و هم اینکه غیر حق نگفته باشد. حضرت در مقام پاسخ به کسی که از مکان غیب شدن خورشید می‌پرسد، بدون اینکه پاسخ حقیقی را بگوید، نظر علمای آن زمان را که مبنی بر هیئت بطلمیوسی است با عبارت «ان بعض العلماء

قال» توضیح می‌دهد. (طباطبائی، ۱۷۴۱ق، ج ۱۳، ص ۳۷۶-۳۷۴). امامان گاه با اشاره به معنای لغوی و نه معنای اصطلاحی، از تفصیل مسئله طفره رفته‌اند. در روایتی امام روح را به ریح تفسیر می‌کند. در روایت دیگری حضرت روح را در آیه شریفه «ونفخت فیه من روحی» به قدرت خدا تفسیر می‌نماید (صدوق، ۱۴۰۳ق، ص ۱۷، ح ۱۲). با این حال نمی‌توان سطح فهم مخاطب را علت منحصره این‌گونه پاسخ‌ها دانست. البته گاه اولیای دین تصریح می‌کرده‌اند: شما توان فهمیدن مورد سؤال را ندارید (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۶۳). البته در برخی موارد انگیزه پاسخ به غیر آنچه سائل پرسیده است، بی‌ارزش یا بی‌اهمیت بودن پاسخ واقعی سائل است؛ مانند پاسخ به کسانی که باید به آنها انفاق کرد در مقام پاسخ به پرسش از اینکه چه باید انفاق کرد (بقره: ۲۱۵).

۷-۳. عدم تلازم گفتار در سطح پائین با غیرواقع‌نمایی

یکی از مغالطه‌هایی که مستشکل دچار آن شده بود، عدم تمایز سطح فهم و تفاوت فهم است. از آنجاکه واقعیت یک‌پارچه و غیرمتضاد و غیرمتناقض است، نمی‌توان در صورت تضاد و یا تناقض فهم‌ها از واقعیت، همه را به همین صورت کنونی بیانگر واقعیت دانست؛ بلکه باید اول صحت فهم مورد مذاقه قرار گیرد؛ زیرا فهم از قواعد روشمندی پیروی می‌کند که در صورت تضاد یا تعارض دو فهم، می‌توان کاملاً نقطه انحراف یکی از دو فهم یا هر دو را نشان داد. (جوادی آملی، ۱۳۷۳، ص ۱۲۸). ما با پذیرش امکان خطا در صورت تقابل فهم‌ها، امکان حکایتگری صادق سطوح فهم از واقع را در عین تفاوت نیز می‌پذیریم. همان‌طور که معانی دارای سطوح‌اند، می‌توان برای فهم‌ها نیز سطوحی فرض کرد (جوادی آملی، ۱۳۷۳، ص ۱۲۸). لازمه پذیرش سطوح فهم این است که واقعیات و معانی که در سطوح معرفتی بالاتر هستند، به همان نحو و بدون تنزل برای سطوح فهم پایین‌تر قابل درک نباشند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۱۰۷؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۹، ص ۱۲۰-۱۵۳). البته لازمه این عدم درک، عدم تکلیف نسبت به آن مرتبه بالاتر نیز هست و قرآن به معذوریت آن افراد ناطق است (طباطبائی، ۱۷۴۱ق، ج ۴، ص ۱۲۷). به ناچار برای اینکه مخاطب سطوح پایین‌تر آن معنا را در سطح خود درک کند، باید سطح آن معنا را پایین‌تر آورد. برخی از بزرگان تنها راه را استفاده از تشبیه و تمثیل دانسته‌اند (طباطبائی، ۱۷۴۱ق، ج ۳، ص ۶۰-۶۳)؛ اما نویسنده با استقرایی ناقص تا آنه راه را برشمرد. ویژگی این راه‌ها این است که هیچ‌کدام بی‌بهره از واقعیت نیستند، هرچند تمام واقع نیز نیستند. از این رو می‌توان نتیجه گرفت: اگر مخاطب متون دینی با دانه‌چینی و بدون توجه به رعایت سطح فهم مخاطبان بخواهد از کلمات اولیای دین

حکمی کلی استخراج کند، در کلیت دادن به آن معرفت حاصل از متن و در عدم پیراستن واقع از خصوصیات آن سطح از معرفت به خطا رفته است.

نتیجه اینکه با چهار گام، واقع از پشت الفاظ و متن الهی هویدا می‌شود:

الف) خوشه‌چینی و دیدن تمام آیات و روایات مرتبط با موضوع؛

ب) توجه به اینکه همه آیات و روایات مربوط به یک سطح از معرفت نیستند؛

ج) تشخیص محکم از متشابه، سطح عالی از سطح دانی؛

د) تفسیر متشابهات و سطح دانی با ارجاع به سطح عالی.

نتیجه این مراحل آن است که اگر مفسر و فقیه هر کدام از این مراحل را نگذراند، یا درست نگذراند دچار خطا در فهم خواهد شد و همان عبارات نورانی موجب گمراهی و غیرواقع‌نما خواهند شد. شاید به همین دلیل است که ائمه هدی فهم بیانات خود را در ملائکه مقرب، رسولان الهی و مردی که خداوند قلبش را مورد امتحان ایمانی قرار داده است، منحصر کرده‌اند (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۴۰۱).

پیش فرض این نتیجه‌گیری این است که یک گزاره به ظاهر واحد، ممکن است خود به چند گزاره مختلف تجزیه شود که برخی صادق و برخی غیرصادق‌اند؛ یا به بیانی دقیق‌تر یک گزاره از جهت دلالت‌های التزامی و دلالت‌های تضمینی کلام، می‌تواند به گزاره‌های بسیاری تحلیل شود. حال اگر ما تنها دلالت مطابقی کلام را به عنوان یک مجموعه به هم بسته و به عنوان یک امر بسیط در نظر بگیریم، واضح است که یا صادق است یا کاذب، ولی اگر تمام مؤلفه‌های تصویری و تصدیقی گزاره را به صورت مجزا در نظر بگیریم، می‌توانیم دارای گزاره‌های متعددی باشیم که البته همه آنها مراد جدی متکلم نیستند. از این رو اگر شخص توان پیرایش آن متن را نداشته باشد و به تمام ظاهر کلام هم پایبند باشد، باز محصول این فرایند همان‌طور که بالکل مطابق با واقع نیست، بالکل خلاف واقع هم نیست؛ بلکه آن پیرایه‌هایی که از چهره واقعیت پیراسته نشده‌اند، غیرصادق و غیرواقع‌نما هستند. مثلاً اگر در تشبیهی ذات حضرت حق به نور تشبیه شده باشد و شخصی بدون رعایت قواعد فهم متون دینی و بدون توجه به اینکه این کلام ممکن است بر اثر رعایت سطح فهم مخاطب صادر شده باشد، واقعاً خدا را نور بداند، صحیح نیست که بگوییم این گزاره بالکل غیرصادق است؛ زیرا نور مفهومی مرکب است که برخی از ویژگی‌های آن بر خدا قابل حمل است (الظاهر بذاته والمظهر لغيره)؛ ولی مؤلفه‌هایی از آن که نشان از وجود امکانی آن دارد، قابل حمل نیست و از آن جهت غیرواقع‌نماست.

نتیجه‌گیری

۱. تفاوت قوه فهم مخاطبان و در نتیجه برداشت‌های گوناگون از متون، امری انکارناپذیر است؛
۲. امکان وجود کذب مصلحتی درباره‌ی خدایی که عالم مطلق، قادر مطلق، حکیم و خیرخواه محض است متفی است؛
۳. ادله‌ی مستشکل برای امکان و ضرورت کذب مصلحتی، مخدوش است؛
۴. در این نوشتار، امکان و ضرورت اخفای برخی از واقعیات پذیرفته شد، ولی درباره‌ی واقعیات هدایتی، ضرورت هدایتگری خدا اثبات گشت؛
۵. ویژگی پازلی سطوح واقع نسبت به یکدیگر به دلیل طولی بودن آن مردود است؛
۶. اجزای یک سطح از معرفت نسبت به یکدیگر دارای ویژگی پازلی است؛
۷. گزاره‌های ناظر به یک سطح در صورتی که لابشرط در نظر گرفته شوند، واقع‌نمایی خود را از دست نمی‌دهند؛
۸. سوءفهم بر اثر عوامل اختیاری، مانع از واقع‌نمایی متون دینی نیست؛
۹. فهم متون متوقف بر نگاهی کل‌نگر است؛
۱۰. متون دینی تنها جنبه‌ی تعلیم و تزکیه ندارند، بلکه می‌توانند به گونه‌ای بیان شوند که ابتلائی نیز باشند؛
۱۱. واقع و فهم دارای سطوح طولی است؛
۱۲. نویسنده‌ی نه شیوه و راهکار استفاده‌شده توسط اولیای دین برای رعایت سطوح متفاوت فهم را برشمرده است؛
۱۳. لازمه‌ی هیچ کدام از این راهکارها غیرواقع‌نما شدن آن متن دینی نیست؛
۱۴. در نهایت با ارائه‌ی چهار گام، راهکار دستیابی به واقع از میان متون ناظر به فهم‌های مختلف ارائه شد: الف) خوشه‌چینی آیات و روایات (تشکیل خانواده‌ی حدیثی)؛ ب) توجه به فهم‌های متفاوت مخاطبان؛ ج) تشخیص محکم از متشابه و سطح عالی از سطح دانی؛ د) تفسیر متشابهات و سطح دانی با ارجاع به سطح عالی و پیراستن از لوازم سطح دانی.

منابع

- ابن‌خلدون، عبدالرحمن‌بن محمد، ۱۴۱۳ق، *تاریخ ابن‌خلدون: المسمى كتاب العبر و ديوان المبتداء والخبر فى ايام العرب والعجم والبربر و من عاصروهم من فوى السطان*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابن‌رشد، محمدبن احمد، ۱۹۹۸م، *الكشف عن مناهج الادله فى عقائد الملّه*، مقدمه دكتر جابرى، بیروت، مركز الدراسات الوحده العربيه.
- اخوان‌الصفاء، بى‌تا، *رسائل اخوان‌الصفاء*، بیروت، دار‌الصادر.
- استرآبادى، محمدجعفر، ۱۳۸۲، *البراهين القاطعه فى شرح تجريد العقائد الساطعه*، قم، مكتب الاعلام الاسلامى.
- پترسون، مايكل و همكاران، ۱۳۷۹، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقى و ابراهيم سلطانى، چ سوم، تهران، طرح نو.
- جوادى آملی، عبدالله، ۱۳۷۳، *شريعته در آينه معرفت*، تهران، رجاء.
- جوادى آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، *قرآن در قرآن*، چ دوم، قم، اسراء.
- حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۶۹، *انسان و قرآن*، تهران، الزهراء.
- حلی، جمال‌الدین حسن‌بن یوسف، ۱۴۱۳ق الف، *الرساله السعديه*، بیروت، دار‌الصفوه.
- _____، ۱۴۱۳ق ب، *كشوف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد*، چ چهارم، قم، موسسه النشر الاسلامى.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین، بهار ۱۳۷۴، «بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن کریم (نظریه‌ای موقت)»، *بیئات*، ش ۵، ص ۹۰-۹۷.
- ذهبی، محمد حسین، ۱۳۹۶ق، *التفسیر و المفسرون*، بى‌جا، دارالکتب‌الحدیثه.
- ساجدی، ابوالفضل و سید محمود مرتضوی شاهرودی، بى‌تا، «درسنامه هرمنوتیک و منطق فهم حدیث»، چاپ نشده.
- ساجدی، ابوالفضل، ۱۳۸۳، *زبان دین و قرآن*، قم، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی ☞.
- سبحانی، محمدتقی، بى‌تا، *بحوث فى الملل و النحل*، قم، موسسه امام صادق ☞.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۷، «ذاتی و عرضی در دین»، *کیان*، ش ۴۲، ص ۴-۱۹.
- سیوطی، جلال‌الدین، ۱۴۱۶ق، *الاتقان فى علوم القرآن*، تقدیم و تعلیق مصطفی ادیب‌البعاء، بیروت، دارابن‌کثیر.
- صدر، سیدمحمدباقر، ۱۴۳۴ق، *المدرسه القرآنيه*، قم، دار‌الصدر.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۷۸ق، *عیون اخبار الرضا*، تهران، جهان.
- _____، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، قم، موسسه النشر الاسلامى.
- _____، ۱۴۰۳ق، *معانى الاخبار*، قم، جامعه مدرسین.
- طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۳۸۲، *رساله الولایه*، (طریق عرفان) ترجمه صادق حسن‌زاده، قم، بخشایش.
- _____، ۱۴۱۷ق، *المیزان*، چ پنجم، قم، مکتبه النشر الاسلامى.
- طوسی، محمدبن حسن، ۱۴۰۴ق، *اختیار معرفه الرجال*، تصحیح و تعلیق میرداماد استرآبادی، تحقیق سید مهدی رجائی، قم، بعثت، موسسه آل‌ال‌بیت ☞.

- علی‌زمانی، امیرعباس، ۱۳۷۵، زبان دین، قم، دفتر تبلیغات.
- قمی، قاضی سعید، ۱۳۶۲، کلید بهشت، تحقیق محمد مشکات، تهران، الزهراء.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۲، الکافی، چ دوم، تهران، اسلامیه.
- لاهیجی، حسن بن عبدالرزاق، ۱۳۷۵، رسائل فارسی، تهران، میراث مکتوب.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، بحارالانوار، بیروت، مؤسسة الوفاء.
- محمدی، حمید، ۱۳۸۷، آشنایی با علوم بلاغی، قم، هاجر.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۷۴، پیام قرآن، چ پنجم، قم، مدرسه امام علی بن ابیطالب علیه السلام.
- صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، چ سوم، بیروت، دارالاحیاء التراث.
- هالم، هاینس، ۲۰۰۳م، الغنوصیه فی الاسلام، ترجمه راشد الباش، مراجعه د.سالمه صالح، آلمان، کولونیا، منشورات الجمل.

تحلیلی بر مبانی معرفت‌شناختی مطالعه نهضت عاشورا

Mohammad_h@qabas.net

محمد حسین‌زاده / استاد گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۵/۰۷/۰۸ - پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۱۷

چکیده

در این نوشتار، با بیان اصول یا قواعد پژوهش‌های تاریخی با صبغه معرفت‌شناختی و روش‌شناختی، به پژوهش درباره منابع نهضت عاشورا و رخدادهای آن پرداختیم. این بحث، میان‌رشته‌ای و جایگاه اصلی آن معرفت‌شناسی دانش‌های نقلی است؛ اما مبانی معرفتی و دستاوردهای نهضت عاشورا در دانش کلام و تاریخ نیز کاربرد بسیار دارد. در این مقاله، به بیان اصول معرفت‌شناختی در قلمرو دلیل نقلی و درجه معرفتی ادله نقلی، اقسام و شرایط اعتبارشان، منشأ اعتبار آنها، به‌ویژه خبر واحد می‌پردازیم. با بررسی اصول معرفت‌شناختی حاکم بر دلیل نقلی، منابع و مدارک نهضت عاشورا و رویدادهای آن، به این نتیجه رهنمون می‌شویم که منابع و مدارک رویدادهای عاشورا، به اسناد تاریخی منحصر نیست، بلکه افزون بر این‌گونه اسناد، می‌توان در عرصه‌هایی دیگر به منابعی متقن دست یافت. افزون بر آن، منابع بسیاری برای اثبات رویدادهای عاشورا وجود دارد که می‌توان به عنوان منابع معرفتی معتبر نهضت عاشورا برای تثبیت باورهای دینی در علم کلام به آنها اعتماد و استناد کرد. حاصل اینکه، ارتباط تاریخی نهضت عاشورا با گذشته منقطع نیست و پیوندی استوار دارد. از این رو، نباید در بسیاری از حوادث عاشورا تردید کرد. این پیامد، نقش معرفت‌شناختی، تاریخی و کلامی ژرفی دارد.

کلیدواژه‌ها: معرفت، دلیل نقلی، خبر واحد، انتقال معرفت، اعتبار معرفت‌شناختی، نقل سینه به سینه، اشتهار.

عاشورا بزرگ‌ترین صحنهٔ رویارویی ارزش‌ها و ضدارزش‌ها و شگفت‌انگیزترین مصاف زیبایی‌ها و زشتی‌ها، خوبی‌ها و پلشتی‌هاست. این رویداد بزرگ، تأثیری ژرف در مسیر تاریخ انسان دارد و درک درست آن، نقشی بنیادین و غیرقابل اغماض در سرنوشت فرد و جامعه، انسان امروز و انسان فردا ایفا می‌کند. از این رو می‌توان آن را الگویی فراگیر و نقش‌آفرین در هدایت انسان، بلکه شایسته‌ترین و اثرگذارترین الگو به‌شمار آورد. به دلیل این‌گونه تأثیرات و نقش‌آفرینی‌هاست که نمی‌توان نهضت عاشورا را نادیده گرفت و آن را چون دیگر رویدادهای غم‌انگیز تاریخ انگاشت.

عاشورا افزون بر شیعیان، دیگر مسلمانان، بلکه پیروان بسیاری از ادیان شرقی و غربی را از خود متأثر ساخته و مشعلی برای هدایت و الگویی کامل برای آزادی، حریت و استقلال در اختیار آنها قرار داده است. بسیاری از آزادی‌خواهان جهان به‌صراحت اعلام کرده‌اند که از نهضت عاشورا الگو گرفته و پیام عاشورا را راهنما و راهبر، و حضرت سیدالشهدا را مقتدای خود قرار داده‌اند.

دربارهٔ عاشورا از جهات یا ابعاد بسیاری می‌توان بررسی و پژوهش کرد. همهٔ آن ابعاد یا جهات را چه‌بسا بتوان به دو جهت اصلی ارجاع داد:

۱. پژوهش دربارهٔ عاشورا از جهت آنچه روی داده و حوادث روز دهم محرم و پیش و پس از آن تا رسیدن اسرای اهل بیت پیامبر ﷺ به مدینه؛
 ۲. پژوهش دربارهٔ نهضت عاشورا و رویدادهای آن به لحاظ تحلیل و تفسیر آن رخدادها و رویدادها.
- پژوهش در مسئلهٔ دوم، بر حل نخستین مسئله مبتنی است و پژوهش دربارهٔ نخستین مسئله نیز مبتنی بر بررسی مبانی و اصول روش‌شناختی و معرفت‌شناختی نهضت عاشوراست.

بدین ترتیب پرداختن به رویدادهای نهضت عاشورا از آن جهت که به وقوع پیوسته و سپس تحلیل آن حوادث، مبتنی بر اصولی معرفت‌شناختی و مبانی‌ای روش‌شناختی است که بدون مشخص ساختن، تبیین و تعلیل آنها، پژوهش ناقص است و چه‌بسا به سوءفهم‌ها، سوءبرداشت‌ها و اشتباهاتی خطرناک بینجامد. به تعبیری روشن‌تر و گویاتر، بدون توجه به آن اصول و مبانی، ممکن است پژوهش در تاریخ عاشورا، به لحاظ اصل رویدادها و تحلیل‌های آنها، دستخوش افراط و تفریط‌هایی خطرناک شود؛ یا پژوهشگر در باتلاق شکاکیت غوطه‌ور شده، در آن فرو رود و از روی وسواس و شک‌گرایی به‌غلط همه چیز را انکار کند و دست‌کم در آنها تشکیک کرده، تردید ورزد و اما و اگرهایی غیرعقلایی طرح کند و نتواند به معرفتی عقلانی و عقلایی دست یابد و یا در مقابل، همه چیز را حتی اکذوبه‌ها و

خرفاتی که حیثاً به دست جاهلان یا معاندان ایجاد شده و به تاریخ عاشورا راه یافته به دیده اعتبار بنگرد و آنها را نیز معتبر بشمارد.

به سبب ابهام و یا دست‌کم فقدان مبانی معرفت‌شناختی و اصول روش‌شناختی نهضت عاشورا، بلکه دانش تاریخ به طور کلی برای گروهی، برخی آن‌گاه که در پژوهشی تاریخی، با مستندات از کتاب‌های تاریخی‌ای همچون **تاریخ طبری**، **کامل ابن‌اثیر** یا **تاریخ تمدن ویل دورانت** روبه‌رو می‌شوند، مطالب و استنادات آن کتاب‌ها را همچون وحی منزل می‌پذیرند، اما درباره وقایع و حوادث عاشورا اگر روایت‌های بسیاری از معصومان علیهم‌السلام هرچند معتبر هم ببینند، بدانها وقعی نمی‌نهند و روایات را مستند و منبع معتبری برای استخراج تاریخ نمی‌دانند.^۱ دلیل این مبنا چیست؟ چرا نتوان به روایات در این قلمرو استناد جست؟ درباره نهضت عاشورا و رویدادهای آن، روایات معتبر یا صحیح‌السندی وجود دارد که می‌توان آنها را به لحاظ معرفتی و روش‌شناختی مستند قرار داد و بر پایه آنها به پذیرش این حوادث و تحلیل آن پرداخت و مبانی معرفتی خود را تقویت کرد.

از سویی دیگر، بعضی دیگر گرچه به روایات معصومان علیهم‌السلام نیز اعتنا می‌کنند و آنها را منبع می‌دانند، شیوه پژوهش تاریخی را فراموش می‌کنند و در پی ارزیابی یا اعتبارسنجی فقهی برای اسناد آن روایات‌اند. این گروه می‌پندارند که مستندات روایی در پژوهش تاریخ عاشورا باید اعتباری نظیر روایات معتبر فقهی داشته باشند؛ یعنی به لحاظ سند صحیح بوده، مرسل نباشند و...^۲. حال پرسش این است که اگر در استناد تاریخی به روایات، لازم است آن روایات چنین اعتباری داشته باشند، چرا در استخراج نقل‌های معتبر تاریخی در قلمرو تاریخ و منابع مرسوم آن، نباید بدین شیوه عمل کرد، ولی آن‌گاه که به منابع حدیثی و استناد به روایات معصومان علیهم‌السلام در حوزه مسائل تاریخی می‌رسند، چنین شرطی را لازم می‌دانند؟ مشکل در کجاست؟ چرا نباید این‌گونه احادیث و روایات را به‌مثابه دست‌کم سندی تاریخی که در قرن سوم هجری موجود بوده است، پذیرفت؟ چرا زیارت‌های مأثور ناظر به حادثه کربلا را نباید دست‌کم مانند یکی از متون تاریخی کهن در آن قرن به‌شمار آورد؟

روشن است که شیوه پژوهش در تاریخ، همچون شیوه پژوهش در فقه نیست. در فقه تنها به حجت استناد می‌شود و آن یا آیات قرآن کریم است، یا اخبار متواتر، یا اخبار واحد محفوف به قراین قطعی، و یا اخبار واحد غیر محفوف به قراین قطعی که راوی آنها ثقه باشد و مانند آنها و سرانجام با فقدان این‌گونه منابع به اصول عملیه استناد داده می‌شود. بدین‌روی در فقه اگر اعتبار روایتی به لحاظ سند احراز نشود و نتوان وثاقت راوی را محرز ساخت، نمی‌توان به آن عمل کرد؛ اما در پژوهش‌های

تاریخی، اگر روایتی که رویدادی تاریخی را مطرح، توصیف و تبیین می‌کند، به لحاظ سند مجهول بوده، وثاقت راوی یا روایانش احراز نشود و در نتیجه، روایت به لحاظ فقه و از جهت منابع فقهی غیرمعتبر باشد - و البته غیرمعتبر به معنای مجهول و نه غیرمعتبر بدین معنا که کذب راوی آن اثبات شده است - چرا قابل استناد نباشد؟ آیا در ارزیابی کتاب‌های تاریخی که اساسی‌ترین منبع و مدرک تاریخ‌دانان است؛ این گونه به سند اهمیت می‌دهند و بر اعتبار فقهی آن تأکید می‌کنند؟ صدالبته که چنین نیست. با توجه به آنچه گذشت، سرّ مسئله این است که مرتبۀ معرفت در گزاره‌های تاریخی از مرتبۀ معرفت در گزاره‌های فقهی پایین‌تر است. در تاریخ می‌توان به ظن غیراطمینانی و مراتب گوناگون آن استناد جست؛ در صورتی که در فقه، تنها حجت می‌تواند مدرک و تکیه‌گاه باشد. بنابراین دقت‌هایی که در فقه و منابع فقهی انجام می‌پذیرد، در پژوهش‌های تاریخی لازم نیست، و حتی نباید چنین دقت‌هایی دربارهٔ احادیث ناظر به تاریخ اعمال شود. به‌رغم این مبنای متقن و رایج، برخی آن‌گاه که به بررسی و تحلیل رویدادها و نهضت عاشورا می‌پردازند، به دنبال اسناد روایی که در فقه قابل استناد باشد یا در کتابی همچون *کامل ابن‌اثیر و تاریخ طبری* موجود باشد و بتوان این گونه کتاب‌های تاریخی را مستند قرار داد، هستند.

به هر حال، در این نوشتار، اصول یا قواعد پژوهش‌های تاریخی را که صبغۀ معرفت‌شناختی و روش‌شناختی دارند ارائه کرده، بر اساس آنها به پژوهش دربارهٔ نهضت عاشورا و رخدادهای نقل‌شده می‌پردازیم، تا بیش از پیش شناخت جامع و کاملی از این مبانی به دست آورده، زمینه‌ساز تقویت مبانی کلامی و معرفتی گزاره‌ها و رخدادهای تاریخی نهضت عاشورا باشیم.

۱. معرفت‌شناسی مستندات نهضت عاشورا

از آنجاکه عمده مستندات و مدرک‌های رویدادهای نهضت عاشورا ادله‌ای نقلی است، اصول و قواعدی که در معرفت‌شناسی دلیل نقلی حکف‌مراست، شامل این حوزه نیز می‌شود. پیش‌تر در معرفت‌شناسی مطلق، آن اصول و قواعد را بررسی کرده‌ایم (حسین‌زاده، منابع معرفت، فصل هشتم) و در اینجا تنها نگاهی گذرا به آنها می‌افکنیم.

۱-۱. اصول معرفت‌شناختی در قلمرو دلیل نقلی

از مهم‌ترین منابع یا ابزارهای متعارف معرفت بشری، دلیل نقلی^۳ است. در نوشتار حاضر اصول معرفت‌شناختی در قلمرو دلیل نقلی را برمی‌شماریم؛ ولی پیش از آن لازم است به تعریف دلیل نقلی یا خبر بپردازیم.

۱-۱-۱. تعریف دلیل نقلی

از جمله راه‌های متعارف برای دستیابی به معرفت، گواهی یا دلیل نقلی یا اخبار دیگران است. منظور از دلیل نقلی، گفته‌ها یا نوشته‌های دیگران است که بدانها استناد می‌کنیم. البته گاهی درباره استناد به گفته‌ها و نوشته‌های دیگران، و نه خود آنها، دلیل نقلی به کار می‌بریم. به هر روی، آشکار است که این استناد مبتنی بر استنتاج نیست؛ گفته‌ها و نوشته‌های دیگران بخشی از فرایند نتیجه‌گیری نیست. از این طریق، بسیاری از معرفت‌های نقلی خود را موجه می‌سازیم و بر مفادشان صحه می‌گذاریم. از باب نمونه، معرفت ما به ارتفاع قلّه دماوند، روز تولد پیامبر اکرم ﷺ، جنگ بدر، فتح مکه و عمده حقایق و معرفت‌های مربوط به مباحث کلامی و تاریخی، و بلکه عمده احکام عملی در فقه اسلامی و نیز برخی از عقاید اسلامی، از راه اخبار دیگران یا دلیل نقلی به دست می‌آید. از این راه، به بسیاری از جریان‌ها و حوادث دیروز و امروز معرفت می‌یابیم. با توجه به موارد مزبور و کارایی اخبار در حوزه‌های علمی و عملی بسیار، درمی‌یابیم که نقش این منبع معرفتی بسیار گسترده‌تر از آن است که در آغاز امر به نظر می‌رسد. بسیاری از افعال، تصمیم‌ها، معرفت‌ها و باورهای ما بر خبرهایی مبتنی است که از دیگران کسب می‌کنیم. بدین ترتیب علاوه بر بُعد معرفتی، بسیاری از این خبرها منشأ تصمیم‌گیری انسان بوده، زمینه تصمیم، رفتار و عمل ما را فراهم می‌سازند.

۱-۱-۲. ابتنا یا عدم ابتنای اعتبار دلیل نقلی بر استنتاج

با توجه به تعریفی که از گواهی یا دلیل نقلی ارائه شد، می‌توان گفت: بر پایه این تعریف در بدو امر به نظر می‌رسد که استناد به خبرهای دیگران مستلزم استنتاج و به‌کارگیری فرایند استنتاج نیست؛ هر چند در باب گواهی، تعریف دیگری ارائه شده است که در آن دلیل نقلی یا خبر همراه با استنتاج منظور است. بر اساس تعریف اخیر، روند دستیابی به معرفت از راه گواهی همچون فعلیتی است که وکیل‌های مدافع با استفاده از گواهی شهود در دادگاه انجام می‌دهند یا نظیر فعالیت تاریخ‌نویسانی است که به شیوه تحلیلی به حوادث تاریخی می‌نگرند و آنها را ارزیابی می‌کنند. آنها صرفاً وقایع‌نگار نیستند و فقط حوادث و وقایع تاریخ را ثبت و ضبط نمی‌کنند؛ بلکه به ارزیابی اسناد تاریخی، نتیجه‌گیری از آنها، نقد و جرح آنها می‌پردازند؛ مفادشان را بررسی می‌کنند و پیامدهای منطقی آنها را مطالعه کرده، با دیگر شواهد موجود می‌سنجند. مجموعه این امور در نهایت به نتیجه‌ای ویژه می‌انجامد. چنین نظریه‌ای را نظریه استنتاج‌گرایانه در باب گواهی نام نهاده‌اند (See: Audi, 1998, p. 133-134).

بدین ترتیب بر اساس این نگرش، همان‌گونه که اعتبار سند خبرها و ادله نقلی، بر شرایطی از جمله

ثقه بودن راوی و مخبر، ضابط بودن وی و عدم اهمال او در ثبت و ضبط خبر مبتنی است و اگر این شرایط تحقق نیابند، خبر وی معتبر نیست، همچنین به لحاظ متن نیز پذیرش خبر وی بدین شرط منوط است و باید درایت شود. اگر ارزیابی دقیقی از متن و دلالت صورت نگیرد، نمی‌توان بدان استناد کرد و در نتیجه، اعتبار آن محرز نمی‌شود.

به هر حال در میان خبرها و ادله نقلی، مجموعه‌ای گسترده از این‌گونه خبرها را مشاهده می‌کنیم. چگونه می‌توان آنها را مطلقاً معتبر دانست و صرفاً به ثقه بودن راوی یا در نهایت به عدالت وی بسنده کرد؟ اگر برخی از مردم در واکنش به بسیاری از اخبار آنها را به سرعت و بدون تأمل می‌پذیرند و به صرف شنیدن یا دیدن در رسانه‌ها، روزنامه‌ها، متون تاریخی و مانند آنها ترتیب اثر می‌دهند، به این سبب است که به این نکته، بلکه چه بسیار اوقات به سند و لزوم وثاقت مخبر نیز توجه ندارند و حتی به شایعه ساختگی و کذبی اعتماد و استناد می‌کنند. البته با تنبه یافتن، از اعتماد به هر خبری می‌پرهیزند و به سفیهانه و نابخردانه بودن این‌گونه واکنش، اذعان می‌کنند. آشکار است که سرانجام پذیرش به چنین خبرهایی و عمل بر اساس آنها، بدون تبیین و تأمل، پشیمانی است و این امر به‌خودی‌خود امری سفاهت‌آمیز است.

بدین‌سان سیره و بنای عملی عُقلا، هرچند بر پذیرش خبر واحد ثقه و ترتیب اثر بر مفاد آن است، عُقلا، علاوه بر سند، به درایت متن نیز می‌پردازند و پس از استنتاج و استنباط عقل نسبت به مفاد متن، آن را می‌پذیرند. در این صورت، چگونه مدعی هستید که گواهی و خبر بدون ابتنا بر استنباط معتبر است؟

با توجه به این نکته بنیادین در اعتبار گواهی یا دلیل نقلی، پرسش دیگری طرح می‌شود که پاسخ به آن، راه‌حلی برای مشکل مزبور است. آن پرسش این است که آیا استنتاج در همه موارد گواهی شرط است یا اینکه به مواردی ویژه اختصاص دارد؟ از این تحلیل و تبیین، بدین نتیجه می‌رسیم که در مواردی، استنتاج در گواهی و دلیل نقلی شرط است؛ اما بیان مزبور، مستلزم این امر نیست که مطلقاً و در همه‌جا معتبر باشد. از این‌رو گرچه بنا و سیره عملی عُقلا بر عمل به خبر ثقه است، در مواردی متن را نیز ارزیابی می‌کنند و پس از استنتاج به آن عمل می‌کنند. از آنجاکه در بسیاری از متون ادله نقلی و اخبار، حتی در امور مهم، انگیزه‌ای برای دروغ‌گویی وجود ندارد، لازم نیست که در آنها به فعالیت استنباط و ارزیابی پرداخت. در مواردی لازم است به فعالیت استنباط و ارزیابی متن پرداخت که انگیزه‌های مادی، سیاسی، اقتصادی، مذهبی، قومی و مانند آنها دخالت

دارند. در این گونه موارد، باید دقت کرد تا در دام فریب، حيله و تزوير گرفتار نشويم. بنابراین ادله نقلی مربوط به این گونه حوادث را باید به دقت ارزیابی کرد و آنها را پس از استقامت متن و صحت سند پذیرفت و بدانها احتجاج یا استناد نمود.

حاصل آنکه باید در دلیل‌های نقلی و اخباری، که در مظان کذب و ساختگی بودن هستند، تأمل ورزید و افزون بر سند به استنباط و درایت در متن و دلالت آنها پرداخت. این امر صرفاً به امور مهم اختصاص ندارد، بلکه شامل امور غیر مهم نیز می‌شود. چه بسا امری به نظر ما یا در واقع غیر مهم باشد، اما به دلایلی دستخوش تحریف و بازیچه تحریفگران قرار گیرد. این موضوع در خصوص باورهای دینی و مباحث کلامی، بسیار مهم و حیاتی است.

معمولاً در رویدادهای عادی نیازی به این گونه تأملات یا ارزیابی‌ها نیست؛ اما در بررسی حوادث دستخوش تحریف، برای تمسک به دلیل‌های نقلی، اخبار، اسناد و مدارک تاریخی لازم است که مفاد آنها بر اساس قراین داخلی و شواهد خارجی، بلکه احیاناً ادله عقلی، ارزیابی و بررسی شود. بدین سان پذیرش این گونه اخبار بر درایت و تأمل عقلانی مبتنی است. بدون این عقلانیت ویژه، نمی‌توان بدانها تمسک، استدلال و استناد کرد. از این رو درایت و عقلانیت مزبور، کلید اصلی پژوهش در دانش‌های نقلی به ویژه تاریخ و کلام تاریخی است. بدون بهره‌گیری از عقل و تأمل عقلانی در گرداب فریب و تزوير غرق می‌شویم و حقایق در حجاب تحریف و دروغ‌گویی پنهان می‌مانند. بدین ترتیب، قاعده ارائه شده بنیادی‌ترین اصل در معرفت‌شناسی ادله و دانش‌های نقلی است.

۳-۱-۱. درجه معرفت

معرفت‌هایی که از راه دلیل‌های نقلی و اخبار حاصل می‌شوند، به یک اندازه و درجه نیستند، بلکه درجات و مراتبی گوناگون دارند. منشأ کثرت درجات و مراتب معرفت نقلی، تنوع این دسته ادله است. دلیل نقلی اقسام پرشماری دارد و هر قسم، مفید مرتبه‌ای ویژه و درجه‌ای خاص از معرفت است. برای آنکه درجه معرفت هر قسم از اقسام دلیل نقلی و میزان آن روشن شود، لازم است نگاهی گذرا به اقسام ادله نقلی بیفکنیم و سپس میزان یا درجه معرفت هر قسم را مشخص کنیم. بایسته است ابتدا درجات و مراتب معرفت را بیان کنیم. می‌توان درجات و مراتب معرفت را چنین برشمرد:

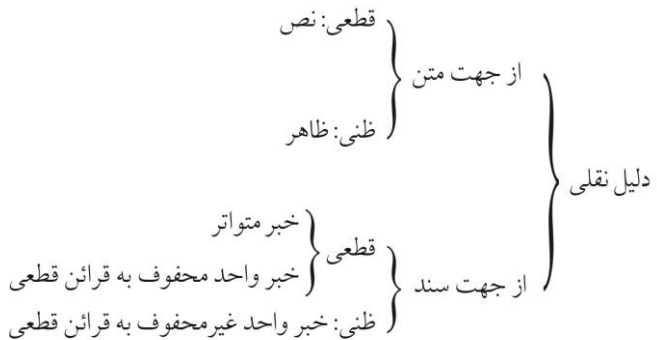
۱. معرفت یقینی بالمعنی الاخص؛ یعنی اعتقاد یا تصدیق جازم صادق ثابت. آشکار است که با قید ثابت، تقلیدهای درست از این تعریف خارج می‌شوند؛
۲. معرفت یقینی بالمعنی الخاص؛ یعنی اعتقاد یا تصدیق جازم صادق؛

۳. معرفت یقینی بالمعنی الأعم؛ یعنی اعتقاد یا تصدیق جزئی. این قسم معرفت یقینی، با جهل مرکب نیز سازگار است؛

۴. معرفت ظنی؛ یعنی اعتقاد یا تصدیق راجح، که خود دارای مراتبی است. اگر ظن به علم و یقین نزدیک باشد، «معرفت اطمینانی» نامیده می‌شود (حسین‌زاده، ۱۳۸۲، فصل دوم).
بدین ترتیب شک و نیز احتمال وهمی، که درجه احتمال صدق آن کمتر از شک است، به لحاظ منطقی و معرفت‌شناختی معتبر نیستند و بر آن دو معرفت صدق نمی‌کند. اکنون با توجه به اصطلاحات مزبور، به بیان اقسام دلیل نقلی می‌پردازیم و درجات و مراتب معرفت را در آنها مشخص می‌کنیم.

۴-۱- اقسام دلیل نقلی

دلیل نقلی، همچون دلیل عقلی، اقسامی دارد، می‌توان دلیل‌های نقلی را به شرح زیر دسته‌بندی کرد:



بدین ترتیب، برخی از اخبار هم به لحاظ سند قطعی‌اند و هم به لحاظ دلالت؛ همچون بعضی از آیات قرآن کریم^۴ و برخی از اخبار متواتر که به لحاظ دلالت نص و یقینی‌اند و به لحاظ سند قطعی یا یقینی. دسته‌های دیگر همچون بیشتر آیات قرآن کریم به لحاظ سند قطعی، اما به لحاظ دلالت ظاهر و ظنی‌اند. گروه سوم به لحاظ سند ظنی، ولی به لحاظ دلالت قطعی‌اند. چهارمین دسته از اخبار هم به لحاظ دلالت و هم به لحاظ سند ظنی‌اند. البته متونی را می‌توان یافت که به لحاظ سند و دلالت وهمی‌اند و مفید احتمالی فراتر از احتمال وهمی نیستند.

با توجه به اقسام یادشده باید دید هر قسم مفید چه درجه‌ای از معرفت است. آشکار است درجه معرفتی که از دلیل نقلی حاصل می‌شود، در صورتی که آن دلیل به لحاظ متن و سند یقینی باشد، معرفت یقینی است؛ اما این یقین یا معرفت یقینی معرفت یقینی بالمعنی الاخص نیست، بلکه فروتر از

آن است. از این رو نه از راه دانش‌های نقلی می‌توان به معرفت یقینی بالمعنی الاخص دست یافت و نه لازم است که به چنین درجه‌ای از معرفت برسیم؛ چنان‌که در بخش گسترده‌ای از گزاره‌ها و معرفت‌های دینی لازم نیست که به چنین معرفتی دست یابیم و حتی اگر بخواهیم به چنین درجه‌ای از معرفت دست یابیم، قادر نیستیم. در بُعد عمل و نیز دربارهٔ امور مربوط به زندگی روزمره، اعم از امور مربوط به اندیشه و امور مربوط به عمل، اطمینان و در نهایت علم متعارف کافی است، بلکه می‌توان گفت: بسیاری از گزاره‌های مربوط به احکام دین، اعم از احکام عملی، اخلاقی، حقوقی، اقتصادی، معاملات و عبادات، این‌گونه‌اند و در بسیاری از آنها ظن نیز کافی است (ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۸۷). حاصل آنکه نه چنین درجه‌ای از معرفت از راه ادلهٔ نقلی حاصل می‌شود و نه دستیابی به چنین معرفتی در برخی از حوزه‌ها لازم است. البته لازم است دربارهٔ معیار صدق این‌گونه گزاره‌ها بحث کنیم و راه تشخیص گزاره‌های صادق را از کاذب بازشناسیم. به لطف الهی، پیش‌تر به این امر مهم پرداخته‌ایم (ر.ک: همان).

۵-۱-۱. شرایط اعتبار دلیل نقلی

از آنجاکه شایع‌ترین اقسام دلیل نقلی و به لحاظ کمیت بیشترین آنها خبر واحد است، بحث دربارهٔ شرایط اعتبار دلیل نقلی را با آن آغاز می‌کنیم. استناد به خبر واحد و اعتبار آن، افزون بر اعتبار سند و مانند آن، بر شرایطی دیگر مبتنی است؛ از جمله آنکه خبر واحد مستند به حسن معتبر است، نه خبر واحد مستند به حدس. در باب این شرط، در علم درایه و عمدتاً در دانش اصول، بحث‌های بسیاری صورت گرفته است و اتفاق گسترده‌ای در این مسئله دیده می‌شود (ر.ک: سبحانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۶۸؛ کاظمی، ۱۴۰۶ق، ج ۳، ص ۱۴۷-۱۴۸؛ عراقی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۴۷-۱۴۸؛ حائری، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۱-۴۳؛ هاشمی، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۳۰۹-۳۱۰).

علاوه بر اینکه در اعتبار خبر واحد لازم است که شهادت مٌخبر یا اِخبار وی حسی باشد، بایسته است که مفاد و محتوای خبر او امری متعارف باشد. اخبار از امور غیر متعارف و غیر عادی همچون اِخبار یا شهادت حدسی بوده، اعتبار ندارد و ادله اعتبار خبر واحد شامل آن نمی‌شود. اگر مخبری خبری را از راه گمانه‌زنی یا استنباط و استدلال یا از راه غیر عادی نقل کند، گفتهٔ وی معتبر نیست (ر.ک: سبحانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۶۸؛ عراقی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۴۷-۱۴۸؛ حائری، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۱-۴۳)؛

چنان‌که اگر ضابط نباشد، یعنی اگر مفاد یا محتوای خبر را به‌درستی ثبت و ضبط نکند یا آن را به‌درستی به حافظه نسپرد، ادله صحت و اعتبار خبر واحد شامل آن نمی‌شود.

عدم اعتبار خبر واحد در حوزه امور غیرمتعارف و نیز حوزه امور حدسی را می‌توان چنین تحلیل کرد که اعتبار خبر واحد بر دو امر مبتنی است: ۱. صدق مخبر، ۲. عدم خطای وی. شرط اول را می‌توان از راه معتبر دانستن وثاقت یا عدالت مخبر تضمین کرد. شرط دوم نیز در صورتی تأمین و تضمین می‌گردد که مفاد خبر و گفته مخبر، امری متعارف و غیراستنتاجی باشد؛ اما اگر او از امور غیرمتعارف یا استنتاجی و حدسی خبر دهد، هیچ‌گونه تضمینی بر صحت و عدم خطای وی وجود ندارد (ر.ک: همان) و با صرف وثاقت وی نمی‌توان صحت برداشت وی را تضمین کرد. البته اگر کسی استنباطات و امور غیرعادی خویش یا دیگران را نقل کند، از این جهت گفته‌اش معتبر است و این شهادت مستند به حس است؛ از این رو می‌توان با گفته وی بر او احتجاج کرد. برای نمونه، در باب اجتهاد و تقلید گفته می‌شود که راه‌های شناخت فتوای مرجع تقلید گوناگون است. یکی از آن راه‌ها شنیدن از خود وی یا دیگران یا دیدن در رساله مورد تأیید اوست. گرچه فتوای مرجع تقلید امری غیرحسی و اجتهادی است، اخبار خود مرجع یا دیگران به فتوای وی و شناخت آن از این راه، امری حسی است. بدین‌سان بحث صرفاً به لحاظ نقل آرای یک متخصص نیست، بلکه بحث در اعتبار نفس امور حدسی، استنباطی و یا امور غیرمتعارف است. از آنجاکه اخبار حسی یا اخبار حدسی قریب به حس با اخبار حدسی و اجتهادی تمایز دارد، گفته خبرگان از خبرهای مخبران متمایز است. گفته خبره اخبار اجتهادی و حدسی است نه حسی. بنابراین اعتبار آن، در حالی که بر حدس و اجتهاد مبتنی است، قلمرو و ظرفی خاص دارد؛ برخلاف خبر که اعتبار آن مبتنی است بر حسی یا حدسی قریب به حس بودن.

در پایان، گفتنی است که حتی اگر مفاد خبری از محسوسات ظاهری باشد که با حواس ظاهری شناخته می‌شوند، اما مخبر از راه متعارف، که حواس ظاهری است، اخبار ندهد، بلکه به گمانه‌زنی بپردازد یا از راه‌های غیرمتعارف نظیر جفر و رمل یا از طریق خواب خبر دهد که چنین و چنان شده است، خبر وی معتبر نیست و نمی‌توان در هیچ‌یک از معرفت‌های بشری، اعم از دینی و غیردینی بدان استناد جست. آشکار است که استناد به گفته پیامبران یا امامان معصوم که از راه‌های ویژه‌ای مانند وحی یا الهام (به معنای کلامی) نقل خبر می‌کنند از این قبیل نیست، بلکه این استناد دلیل‌های ویژه‌ای دارد که جایگاه طرح آن دانش کلام و در نهایت معرفت‌شناسی دینی است.

حاصل آنکه علاوه بر عدالت یا وثاقت مخبر، و نیز دیگر شرایط مربوط به سند و جهت صدور، اعتبار خبر واحد مشروط است به اینکه گفته مُخبر، اخباری حسی یا حدسی قریب به حس باشد. در صورتی که اخبار وی حدسی، اجتهادی یا از راه اسباب غیر متعارف باشد، خبر وی معتبر نیست. حتی اگر خبری مربوط به اموری حسی باشد، ولی مخبر از راه‌های غیر متعارف خبر دهد، گواهی وی اعتبار ندارد. بدین‌روی اگر شخصی از راه مکاشفه یا راهی غیر متعارف خبری بدهد، چنین خبری برای دیگران معتبر نیست؛ مگر آنکه قراین و شواهدی ویژه بر آن اقامه شود.

پوشیده‌نماند که تحقق شرایطی همچون حسی یا قریب به حسی بودن حدسی و مستند بودن خبر به راه‌های متعارف، تنها به خبر واحد اختصاص ندارد، بلکه تحقق آن شرایط در دیگر انواع دلیل نقلی یا خبر نیز بایسته است. بدین ترتیب اعتبار آنها نیز منوط به تحقق شرایط مزبور است. بنابراین دلیل‌های نقلی متواتر در صورتی معتبرند که حسی یا حدسی قریب به حس بوده، مستند به راه‌های متعارف باشند. چنین ادله‌ای می‌تواند موجب تقویت و تثبیت باورها و اعتقادات باشند.

۶-۱-۱. منشأ اعتبار دلیل نقلی

اکنون لازم است به این مسئله مهم پردازیم که منشأ اعتبار دلیل نقلی چیست؟ از آنجاکه دلیل‌های نقلی قطعی، همچون خبرهای متواتر و خبرهای محفوف به قرینه قطعی، مفید یقین و علم‌اند، اعتبارشان امری بیرونی و خارج از ذات آنها نیست و به هیچ‌گونه دلیلی نیاز ندارند؛ چراکه عقلاً قطع را فی‌نفسه معتبر و معرفت‌بخش می‌دانند. از این‌روی لازم نیست که اعتبار دلیل‌های نقلی قطعی، همچون خبرهای متواتر و خبرهای محفوف به قرینه قطعی، و دیگر ادله یقینی یا قطعی از راه دلیلی معتبر و یقینی اثبات شود. بنابراین بحث درباره منشأ اعتبار دلیل نقلی تنها به خبرهای واحد که گمان شده اعتبارشان منشأ بیرونی دارد، اختصاص می‌یابد.

به هر حال، منشأ اعتبار خبرهای واحد چیست؟ آیا ذات خود آنها مقتضی اعتبار آنهاست یا اعتبارشان بر عوامل بیرونی مبتنی است؟ به عبارت دیگر، آیا ذات آنها می‌تواند مقتضی معتبر بودن آنها باشد یا اینکه منشأ اعتبار آنها بیرون از ذات آنهاست؟ به تعبیر گویاتر، آیا اعتبار خبرهای واحد و مانند آنها در عرض اعتبار یقین و علم است یا در طول آن؟ آیا آنها خود معتبرند یا اعتبارشان لزوماً به علم و یقین منتهی می‌شود و در صورت جعل حجیت برای آنها اعتبار می‌یابند؟

عمدتاً تلقی علمای اصول این است که اعتبار خبر واحد امری بیرونی و خارج از ذات آن است. اعتبار آن از این جهت است که حجیت برای آن جعل شده است. بسیاری از آنان از راه ادله نقلی، همچون آیات، روایات و اجماع، به اثبات اعتبار و حجیت خبر واحد می‌پردازند. به نظر می‌رسد بنا به این مشرب، مهم‌ترین منبع اعتبار خبر واحد بنای عقلاست. روش و بنای عقلا این است که در معاش، معاد و دیگر امور مربوط به خود به خبر واحد عمل می‌کنند. این بنا و سیره نه تنها در شرع ردع نشده است، بلکه شارع همچون دیگر عقلا، به خبرهای واحد استناد جسته، با آنها احتجاج می‌کند؛ چنان‌که به ظواهر متون، به‌رغم آنکه ظنی‌اند، استناد می‌کند.

در برابر این دیدگاه، ممکن است این نظریه مطرح شود که اعتبار خبر واحد امری بیرونی و مستند به عوامل خارجی نیست. خبر واحد و دیگر امارات عقلایی، خود راه‌هایی برای دستیابی به واقعیت بوده، مفید علم متعارف و دست‌کم اطمینان هستند؛ از این رو در عرض علم‌اند و نه در طول آن. اگر شخصی ثقه در شهری ناآشنا راهی را به دیگران نشان دهد یا اگر خبر دهد که باران یا برف آمده است، معمولاً در گفته او تردید نمی‌کنند. شخصی که اکنون از آمدن باران یا برف خبر می‌دهد، دیگران با اخبار او گویا خود نزول باران یا برف را می‌بینند. بنابراین برای خروج از منزل، وسایل لازم را فراهم می‌کنند. بدین ترتیب از راه خبر ثقه و با صرف اخبار وی، برای انسان علم حاصل می‌شود. آشکار است که مراد از علم در اینجا علم متعارف است و نه یقین به معنای اخص که یقین منطقی و ریاضی است و چنین درجه‌ای از معرفت، از این‌گونه راه‌ها حاصل نمی‌شود. گرچه مرتبه یا درجه علم متعارف یا اطمینان از یقین کمتر است، شخص با دستیابی به آن به لحاظ عقلایی احتمال خلاف نمی‌دهد؛ هر چند عقلاً احتمال خلاف در آن وجود دارد. بدین ترتیب می‌توان گفت: بر اساس دیدگاه مزبور، از منظر عقلا خبر واحد و دیگر امارات عقلایی، همچون یقین، راه‌هایی برای دستیابی به واقعیت و دستیابی به آنها احتمال خلاف واقع نمی‌دهند و فرضاً اگر احتمال دهند، آن‌قدر احتمالش ناچیز و غیرمهم است که بدان اعتنا نمی‌کنند. حاصل آنکه بر اساس این مبنا، اعتبار امارات عقلایی، از جمله خبرهای واحد، امری بیرون از ذات آنها نیست و به جعل حجیت نیاز ندارند (طباطبائی، بی‌تا، ص ۱۸۵-۱۸۶، ۱۹۸-۲۰۰ و ۱۹۱-۱۹۲).

امارات عقلایی همچون خبر ثقه و ظواهر لفظی علم تلقی می‌شوند؛ چراکه عقلا به احتمال خلاف در آنها اعتنا نمی‌کنند. از منظر عقلا، این‌گونه امارات همچون قطع‌اند که نمی‌توان حجیت را برای آنها جعل نمود؛ چنان‌که نمی‌توان حجیت را مطلقاً از آنها سلب کرد؛ زیرا نظام اجتماعی بر اعتبار این‌گونه

راه‌های معرفت‌بخش مبتنی است و بدون آنها هیچ نظام اجتماعی‌ای مستقر نمی‌گردد. می‌توان ادعا کرد نیاز به معرفتی که از راه خبر ثقه یا ظواهر حاصل می‌شود، بسیار گسترده‌تر از نیاز به یقین است؛ بلکه قلمرو آن گسترده‌تر است و بخش‌های وسیعی را دربر می‌گیرد (ر.ک: همان، ص ۱۹۱-۱۹۲). شارع نیز همین روش عقلا را امضا کرده و عملاً آن را به کار گرفته است؛ چراکه بدون اعتبار ظهور لفظی و خبر ثقه، هیچ‌گونه نظام اجتماعی‌ای تحقق نمی‌یابد.

حاصل آنکه بر اساس این مبنا، اعتبار خبر واحد همچون علم و یقین است؛ در طول علم نیست، بلکه در عرض آن است. البته این بنا در صورتی است که مخبر ضابط و ثقه بوده، وقایع را به‌درستی و با رعایت امانت ثبت و ضبط کند و به خاطر بسپارد و در یک کلام موجز و تام، همه شرایط اعتبار احراز گردد. در غیر این صورت، اعتبار آن مشکوک می‌شود و در نتیجه نمی‌توان بدان استناد کرد.

به هر حال، عمده دلیل اعتبار خبر واحد بنا و سیره عقلاست. بر اساس این بنا، خبر ثقه معتبر است، خواه اعتبار آن را در عرض علم و یقین بدانیم یا در طول آن. البته می‌توان گفت: اعتبار خبر واحد، ظهور لفظی و دیگر امارات عقلایی به اعتبار یقین و قطع ارجاع می‌یابد. عقلا آن‌گاه که تأمل می‌کنند، می‌بینند نظام اجتماعی آنها با یقین و قطع برپا نمی‌شود؛ چراکه محدوده و قلمرو امور یقینی گسترده نیست و در امور اجتماعی و دیگر حوادث روزمره و مربوط به زندگی، چنین درجه‌ای از معرفت کمتر حاصل می‌شود. منبع یا راه معرفت در معیشت، اقتصاد، حقوق و حتی نظم و امنیت، عمدتاً خبر واحد، ظواهر و دیگر امارات عقلایی است. از این رو عقلا چنین روش‌ها و شیوه‌هایی را معتبر می‌دانند. گرچه عقلاً احتمال خلاف در آنها متفی نیست، عقلاً یا احتمال خلاف نمی‌دهند، یا در صورت احتمال خلاف به آن اعتنا نمی‌کنند. بدین ترتیب عقلا از این نظر که می‌بینند نظام اجتماعی و ابعاد و ساحت‌های آن اعم از فرهنگی، اخلاقی، اقتصادی و... بر امارات مزبور مبتنی است، آنها را معتبر می‌دانند. از این رو منشأ اعتبار آنها نیازی است که عقلاً به یقین آن را درک می‌کنند. در نتیجه می‌توان گفت: اعتبار امارات عقلایی به یقین ارجاع می‌یابد.

بدین ترتیب دیدگاه مزبور در باب حجیت خبر واحد و دیگر امارات عقلایی نه‌تنها نگرش بنیادینی را درباره اعتبار خبر واحد، ظواهر و مانند آنها ارائه می‌کند، بلکه نگاه یا رویکرد دیگری را به معرفت‌شناسی گزاره‌های پسین، اعم از گزاره‌های دینی و غیردینی می‌گشاید. بر اساس این مبنا، امارات عقلایی علم‌آور یا دست‌کم، اطمینان‌بخش به‌شمار می‌آیند و فی‌نفسه ابزار یا منبعی برای شناخت‌اند. در نتیجه، خبر واحد از این نظر، منبعی معرفت‌بخش انگاشته می‌شود که احتمال خلاف در آن یا ناچیز

است و یا نادیده گرفته می‌شود. در این صورت، صرف‌نظر از ضرورت منتهی شدن هر دلیل نقلی عموماً و خبر واحد خصوصاً به منابع اولیه، همچون حواس ظاهری و علم حضوری، خبر واحد و دیگر امارات عقلایی از نظر عقلا، به خودی خود، معتبر شناخته می‌شود. بر خلاف نگرش عموم متفکران دانش اصول که معتقدند از راه خبر واحد معرفتی معتبر حاصل نمی‌شود، مگر آنکه اعتبار آن از راه دلیلی معتبر و یقینی اثبات شود، دیدگاه مزبور خبر واحد و دیگر امارات عقلایی را همچون قطع بدین‌گونه معتبر می‌داند که اعتبار آن نیازی به جعل ندارد. البته به نظر می‌رسد که بر اساس این دیدگاه، شارع می‌تواند در مواردی از آن رد کند و اعتبار آن را در محدوده‌هایی مردود بداند؛ گو اینکه به علت نیاز و احتیاج به این شیوه یا راه، عملاً امکان نفی مطلق منتفی است. در مورد قطع نیز چنین است و از این جهت تفاوتی با خبر واحد و دیگر امارات عقلایی ندارد؛ چراکه اعتبار و حجیت آن در مواردی قابل ردع است. از این‌رو شارع یا هر قانون‌گذار دیگری می‌تواند یقین و سواسی، قطع حاصل از قیاس فقهی، قطع قطاع یا کسی که با اندک بهانه‌ای جزم پیدا می‌کند و یقین حاصل از اسباب غیرعادی، نظیر جفر و رمل و خواب را معتبر نداند. این امر موجب این نیست که حجیت و اعتبار آن به جعل نیاز داشته باشد. بدین‌سان اعتبار قطع بر جعل مبتنی نیست؛ چنان‌که اعتبار امارات عقلایی نیز چنین است و به جعل نیاز ندارد. امکان ردع یا نفی اعتبار آنها در برخی از موارد، مانع از این نیست که فی‌الجمله نزد عقلا معتبر باشند. خبر واحد از این منظر، همچون دلیل نقلی متواتر و بلکه مانند دلیل عقلی قطعی بوده، کارایی‌اش نظیر کارایی یقین است؛ بلکه می‌توان گفت: نقش آن در گستره حیات انسانی و ابعاد گوناگون آن گسترده‌تر و مؤثرتر از یقین است. بدین‌سان می‌توان با آن احتجاج کرد و بدان استناد نمود.

۷-۱-۱. خبر واحد در دانش‌های نقلی

از آنچه گذشت بدین نتیجه دست می‌یابیم که اگر خبر واحدی به لحاظ سند موثق نباشد و وثاقت راوی یا روایان احراز نشود، آشکار است که در فقه نمی‌توان بدان استناد جست؛ اما اکنون با این پرسش روبه‌رو می‌شویم که آیا چنین خبر واحدی در غیر فقه در دیگر دانش‌هایی که روش آنها نقلی است و عمدتاً بر اخبار مبتنی‌اند، می‌تواند مستند قرار گیرد؟

در پاسخ بدین پرسش می‌توان گفت: از آنجاکه چنین خبری نیز معرفت‌بخش است، هرچند معرفتی ضعیف، و مفید معرفت ظنی است، در جغرافیا، لغت، ادبیات، تاریخ و مانند آنها، البته در بخش‌هایی از این حوزه‌ها که انگیزه‌ای برای کذب نیست یا کم است، از باب دانشی ظنی قابل استناد است.

توضیح آنکه به نظر می‌رسد در تاریخ، لغت، ادبیات، جغرافیا و دیگر دانش‌هایی که روش تاریخی و دلیل نقلی در آنها جریان دارد و با این شیوه پژوهش در آنها رواست، خبرهای واحد در صورتی که وثاقت راویان و مخبران احراز شود، علم متعارف یا اطمینان افاده می‌کنند؛ اما اگر دروغ‌گویی و کاذب بودن آنها احراز شود، هیچ درجه‌ای از معرفت به ما نمی‌دهند، بلکه تنها شک خواهیم کرد و گاه اطمینان به عدم رخداد محتوای خبر آنها. در صورتی که راویان و مخبران ناشناخته و در اصطلاح مجهول باشند و راست‌گویی و وثاقت یا دروغ‌گویی آنها احراز نشود، خبرهای آنها ظنی بوده، به خودی خود معرفتی ظنی - هرچند ضعیف - به ما می‌دهند. برای نمونه، پژوهشگری که وثاقت او محرز نیست به جست‌وجو می‌پردازد و معانی واژه‌هایی را گردآوری می‌کند یا اصطلاحات و ضرب‌المثل‌ها را که در منطقه‌ای رایج است جمع‌آوری می‌کند و معانی و کاربردهای آنها را شرح می‌دهد. آشکار است که درست نیست گفته‌ها و نقل‌های چنین اشخاصی را انکار کنیم؛ بلکه محتمل است اخبارشان درست و مطابق با واقع باشند. از این رو، اگر نقل‌های آنان متعدد شود و با بررسی مسئله از راه استنتاج احراز کنیم که در آن انگیزه‌ای برای کذب و جعل نیست، می‌توان از راه گفته‌های آنها به اطمینان دست یافت. در نتیجه، می‌توان برای معرفت به معنای واژه یا ضرب‌المثلی یا برای دانستن ارتفاع قله‌ای، به گفته‌های چنین اشخاصی استناد کرد و هکذا.

در تاریخ و واژه‌شناسی و دیگر دانش‌های همگن، خبر مُخبران و راویان مجهول که وثاقت یا دروغ‌گویی آنها اثبات نشده و حتی آنها که دروغ‌گویی‌شان احراز شده است، در صورت تجمیع قراین، به خبری ظنی و بلکه اطمینان‌بخش تبدیل خواهد شد. چنین روشی میان تاریخ‌پژوهان معمول است. در واقع چنین استنادی تمسک به خبر نیست؛ بلکه استناد به قانون عقلی احتمال است که بحث درباره چستی، چگونگی و ارزش معرفت‌شناختی آن مجال دیگری می‌طلبد (برای مطالعه بیشتر در این‌باره، ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۹۴).

۲-۱. منابع نهضت عاشورا

منابع و مدارک رویدادهای عاشورا به اسناد تاریخی منحصر نیست، بلکه افزون بر اسناد تاریخی می‌توان در عرصه‌های دیگری به منابعی متن دست یافت. پژوهشی همه‌جانبه و گسترده در این‌باره ما را به ویژگی‌های خاصی در مبحث منابع پژوهشی نهضت عاشورا رهنمون می‌سازد.

۱-۲-۱. گستره منابع نهضت عاشورا

تاریخ عاشورا و رخدادهای آن را نباید در آثار تاریخی موجود و باقی مانده منحصر دانست؛ چنان‌که نباید منابع نهایی آن را صرفاً به آثار باقی مانده تا قرن ششم منحصر پنداشت و از گذشته و پیشینه‌ای بس دورتر منقطع ساخت و از مقطع قرن ششم فراتر نرفت. افزون بر آثار موجود و نابودنشده‌ای که در دسترس هستند و اگر تفحص کنیم آثار بیشتری در نسخه‌های خطی می‌یابیم، منابع بسیاری برای اثبات رویدادهای عاشورا وجود دارند. همه این منابع زمینه‌ساز تقویت باورهای دینی و اعتقادات یک فرد معتقد هستند.

الف. روایات و زیارات در منابع حدیثی

در بحث از اصول و مبانی معرفت‌شناختی ادله نقلی در دانش فقه و دیگر دانش‌های بشری که روش تحقیق در آنها نقلی است، بدین نتیجه دست یافتیم که روش تحقیق در تاریخ و مانند آن با روش تحقیق در فقه تفاوتی اساسی و تمایزی فاحش دارد. از این روی بحث در مسئله منابع و مدارک نهضت عاشورا، همچون دیگر مباحث تاریخی، بر این اصل متمرکز است که ضرورتی ندارد اسناد، دلیل‌های نقلی و مستندات درباره نهضت عاشورا، همچون منابع و مدارک احکام شرعی صحیح و موثق باشند. حتی اگر بپذیریم که لازم است منابع روایی درباره نهضت عاشورا، همچون منابع و مدارک احکام شرعی صحیح و موثق باشند، روایات و عبارات‌های بسیاری در ضمن ادعیه و زیارات می‌یابیم که وقایع عاشورا و روضه‌هایی را که خوانده می‌شوند، فی‌الجمله همچون مسلمات فقه تردیدناپذیر می‌سازند. در منابع موجود روایی، روایاتی صحیح، بلکه روایات صحیح‌اعلایی بسیاری یافت می‌شوند که بر روضه‌هایی که از دیرباز تا کنون رایج‌اند، صحه می‌گذارند؛ البته تکرار می‌کنیم با صرف‌نظر از این مطلب که روایات غیرمعتبر نیز در این حوزه کارایی دارند و می‌توانند مستند تاریخی قرار گیرند؛ هرچند برای فقه و احکام شرعی فقهی کارایی ندارند و نمی‌توان بدانها در حوزه احکام استناد جست. به نظر می‌رسد این‌گونه روایات یا زیارت‌ها حتی اگر سند معتبری به لحاظ فقه نداشته باشند، از این جهت که متنی مربوط به قرن دوم و سوم هستند، ارزش تاریخی دارند و در این حد از اعتبار بهره‌مند هستند.

با نگاهی گذرا به منابع روایی به‌ویژه *کامل‌الزیارات ابن‌قولویه* و *مزار شیخ مفید*، می‌توان در میان روایات و زیارات ذکرشده سندهایی معتبر یا صحیح به معنایی که در فقه کاربرد دارد، برای روضه‌های رایج یافت؛ البته نه سندی به روش اسناد در پژوهش‌های تاریخی، بلکه به گونه‌ای شیوه پژوهش فقهی که با اسناد به معصوم، شبهه‌ای در اعتبارشان راه نخواهد داشت. اکنون با توجه به منابع ذکرشده، نمونه‌هایی از این دست روضه‌ها و رویدادهای نهضت عاشورا را فهرست می‌کنیم:

۱. روضهٔ ربودن لباس‌های حضرت سیدالشهداء علیه السلام: «إني أبرأ إلى الله من قاتلك و من سالبك»؛
۲. روضهٔ تیرباران کردن سیدالشهداء علیه السلام: «لعن الله من رماك»؛
۳. جریان پرتاب نیزه بر بدن شریف امام: «لعن الله من طعنك»؛
۴. روضهٔ بریدن سر مطهر: «لعن الله من اجتز رأسك»؛
۵. نهادن سر مبارک حضرت بر نی و حمل آن در کوی و برزن: «لعن الله من حمل رأسك»؛
۶. چوب زدن بر لب و دندان مبارک حضرت: «لعن الله من نكت بقضيبه بين ثناياك»؛
۷. بستن آب و ماجرای دردناک و جانسوز تشنگی: «لعن الله من منعك من ماء الفرات» (ر.ک: ابن قولویه، ۱۳۹۸ق، ص ۲۳۷؛ مفید، ۱۴۱۳ق ب، ص ۱۱۳-۱۱۴).

ب. اشعار شاعران و مرثیه‌های آنان

از دیگر منابعی که باید در پژوهش تاریخ عاشورا کانون توجه قرار گیرد، اشعار خاندان سیدالشهدا و نیز شاعرانی است که در این باره شعر سروده و به مرثیه‌سرایی پرداخته‌اند. بایسته است به مرثیه‌هایی که خاندان امام علیه السلام به‌ویژه حضرت زینب و ام‌کلثوم و فرزندان حضرت سروده‌اند و نیز اشعار مرثیه‌سرایان توجه شود. پس از جمع‌آوری می‌توان رخدادهای نهضت عاشورا را چه قبل از روز دهم و چه در روز دهم و چه بعد از آن در ایام اسارت از آنها اصطیاد نمود. افزون بر سروده‌ها، با توجه به خطبه‌ها و دیگر گفته‌های آن بزرگواران می‌توان سند روضه‌های رایج را در میان آنها یافت.

از جمله اشعاری که باید کانون توجه قرار گیرند، اشعار دعبل خزاعی است که آنها را در محضر مبارک امام رضا علیه السلام نیز انشاد کرد و حضرت در آن مجلس در سوگ جد بزرگوارشان گریستند و او را مورد عنایت و محبتی ویژه قرار دادند.

ج. گفته‌های دشمنان اهل بیت و اعتراف آنها

از جمله منابع روضه‌ها و رخدادهای عاشورا اعتراف دشمنان اهل بیت علیهم السلام است. در لابه‌لای گفته‌های آنان، می‌توان به اسناد و مستندات بسیاری دربارهٔ رخدادهای عاشورا و روضه‌ها دست یافت؛ به‌ویژه کسانی که خود در کربلا جنایت کرده‌اند. اعترافات آنان که حقایقی از نهضت عاشورا را به نمایش می‌گذارد، در گوشه و کنار تاریخ و کتاب‌های تاریخی ذکر شده است. این منبع خود برخی از روضه‌های رایج و مسلم را تأیید می‌کند و مستند آن قرار می‌گیرد. در این راستا، گفتنی است آنچه دربارهٔ محاکمهٔ قاتلان سیدالشهدا و فرزندان و یاران حضرت نزد مختار آمده است، می‌تواند اسناد

تاریخی بسیاری را گردآوری کند. مختار در محاکمه از آنها می‌خواهد جنایاتی را که مرتکب شده‌اند بیان کنند و آنان از جمله حرمه، خود به جنایت‌های سهمگینشان اعتراف می‌کنند. گرچه در اینجا در مقام ارائه و تحقیق نمونه‌های این منابع نیستیم، شایسته است برخی از اعتراف‌های جانسوز و رقت‌آور آنها را فهرست کنیم؛ اعتراف به مطالبی همچون چگونگی به شهادت رساندن طفل شیرخوار، چگونگی پرتاب تیر به قلب مبارک حضرت و ربودن لباس‌های حضرت؛ گفته‌هایی که از صحت روضه‌هایی که هم‌اکنون رایج‌اند حکایت دارد.

د. شیوع و اشتها

شیوع و اشتها قضیه‌ای نزد مسلمانان بلکه عقلا، خود سند اعتبار آن است. این شیوع و اشتها همچون بناهای متشرعه است که خود این بناها سندی است برای اعتبار آنها. از باب نمونه، اگر عملی نزد مسلمانان شایع باشد و مسلمانان بر آن مبادرت ورزند، مانند ساختن مقبره روی قبرهای بزرگان دین و زیارت آنها، این بنای متشرعه خود دلیلی است بر جواز آن. به لحاظ نظری نیز این‌گونه است. اگر قضیه‌ای مربوط به نهضت عاشورا یا دیگر حوادث تاریخی یا قضایای مربوط به دیگر عرصه‌های معرفتی در میان متشرعه و حتی عقلا اشتها داشته باشد، خود این شهرت سندی است برای اعتبار آن. عقلا به‌ویژه متشرعه بدون مدرکی معتبر و درخور توجه به امری اعتنا نمی‌کنند و آن را مستند قرار نمی‌دهند. در فقه با آن همه دقت در منابع و مدارک احکام، بنای متشرعه بلکه بنای عقلا فی‌الجمله معتبر است و کاشفیت از واقع یا مدرک معتبر دارد. چگونه در تاریخ، بنای عقلا یا متشرعه، شیوع و اشتها نزد عقلا یا متشرعه معتبر و سند اعتبار نباشد؟

ه. شهودات یا مکاشفات

از دیگر منابع و مستندات عاشورا و روضه‌هایی که ارائه می‌شوند، می‌توان به شهودات یا مکاشفات اشاره کرد. این شهودات گوناگون بوده، به نحوه‌های مختلف انجام می‌پذیرند. از جمله مهم‌ترین آنها تشرف به محضر امامان معصوم علیهم‌السلام در خواب یا بیداری در عصر غیبت است. این‌گونه منبع با احراز حق بودن مکاشفه برای خود شخص معتبر است و اگر برای شخصیت‌های برجسته‌ای همچون شیخ مفید، سید بحرالعلوم، سیدبن طاووس، میرداماد، صدرالمثالین، ملا محمد تقی مجلسی، محمدباقر مجلسی، شیخ بهایی، شهید اول و شهید ثانی، علامه حلی، ملامهدی و ملا احمد نراقی، ملاحسینقلی همدانی رخ دهد، آیا می‌توان از کنار شهادت آنها به‌سادگی گذشت و آنها را انکار

کرد؟ آیا بزرگان نمی‌توانند این‌گونه شهودات یا مکاشفات را همچون اجماع دخولی (به فرض یافتن مصداقی برای این نوع اجماع) مستند کنند؟

ممکن است بزرگانی خبرهایی را راجع به عاشورا ذکر کرده باشند، درحالی‌که آن خبرها نیز سندی ندارند. چه بسا مستند این‌گونه اخبار شهودات و مکاشفات آنها باشند و آنان بدون آنکه بخواهند این امر را افشا کنند، تنها خبر را نقل کرده باشند. بزرگانی که به وثاقت، دقت نظر، فرهیختگی، پارسایی و صدق شهره‌اند، به‌ندرت گاه اخباری می‌دهند که در منابع موجود نیست. چه بسا منشأ نقل آنها همین مکاشفات باشد و در واقع آنها به راه شهود و مکاشفه استناد جسته و از راه ارتباط با حضرات معصومین علیهم‌السلام به این اخبار ویژه دست یافته‌اند. آنها به شهود و مکاشفه استناد نمی‌کنند تا هم خودشان را مصون دارند و از افشای سرّ خود جلوگیری کنند و هم انانیتی برایشان درست نشود و هم انسان‌های شیدای افرادی ضعیف‌النفس به مجرد خواب یا تخیلی ساخته نفس، چنین ادعاهایی نکنند. در هر صورت، ممکن است منشأ خبرهایی که سند تاریخی یا روایی ندارند و بزرگانی این‌چنین آنها را نقل کرده‌اند، راه شهود و مکاشفه باشد. البته شهودها و مکاشفات، گوناگون‌اند: تشریف به محضر یکی از معصومان علیهم‌السلام در خواب یا بیداری، گذر از تاریخ و سیر در آن و رسیدن به گذشته و شهود آن وقایع همچون آیت‌الله آقاخانجفی قوچانی، از زمره آن راه‌های شهودی و مکاشفه است. یکی از نمونه‌هایی که ممکن است در این زمینه ارائه شود، اخبار از محل دفن حضرت علی اصغرعلیه‌السلام است. گفته‌اند عده‌ای از ترک‌های ایرانی به محضر آیت‌الله سیدحسن کشمیری در کربلا مشرف شدند و از وی درباره قبر حضرت علی اصغر پرسیدند. ایشان یک شب مهلت خواست. سپس با توسل به ساحت مقدس امام حسین علیه‌السلام پاسخ را دریافت کرد و روز بعد به آنها پاسخ داد و پاسخ این بود: حضرت در پاسخ این پرسش به او در خواب یا مکاشفه می‌فرمایند: علی اصغر روی سپین‌مهر یا در کنارم قرار دارد و مدفن او سپینه پدر یا کنار اوست (ر.ک: صداقت، بی‌تا، ص ۱۸-۱۹).

به‌رغم آنکه شهود در این حوزه درخور توجه است، اما برای تحقیق و پژوهش درباره تاریخ عاشورا و رخدادهای آن بدین منبع نیازی نیست یا نیاز چندانی نیست؛ و اگر مواردی باشد، بسیار نادر است. منابع و اسناد تاریخی، سیره، روایات به قدر کافی و به اندازه‌ای موجودند که صحت روضه‌های رایج را تضمین می‌کنند و ارتباط ما را با گذشته به گونه‌ای متقن برقرار می‌سازند. ذکر این گزینه به عنوان منبع دست‌کم برای این هدف مهم است که اگر بزرگانی درباره عاشورا نکته‌ای گفتند و ما سندی در اختیار نداشتیم، به‌سادگی آن را انکار نکنیم، بلکه درصدد پژوهش برآییم و دست‌کم آن را محتمل بدانیم. افزون بر آن ممکن است گاه

قضایایی در متون اخیر دیده شود که قراین خارجی بر صحت آن گواهی می‌دهند؛ از جمله آنکه نگاشته‌اند که در روز عاشورا سه نفر آب نوشیدند و سهمیه خود را به بچه‌ها دادند و آنان عبارت‌اند از حضرت سیدالشهدا، حضرت عباس بن علی و حضرت زینب. عظمت این سه شخصیت و کمالات والای انسانی آنها به‌ویژه ایثارشان بر وقوع چنین حادثه‌ای و بلکه حوادثی مانند آن از سوی آنها گواهی می‌دهد. بنابراین بدون استناد به منبعی قدیمی، از باب احتمال می‌توان با استناد به طبیعت قضیه و تمسک به ویژگی‌های اخلاقی آن حضرات به‌ویژه فضیلت‌هایی چون ایثار و مردانگی‌شان، چنین قضایایی را محتمل‌الوقوع دانسته، ذکر نمود.

و. نقل‌های سینه به سینه

از جمله مهم‌ترین مدارک و منابع عاشورا و حوادث آن، نقل‌های سینه‌به‌سینه است که بسیاری از آنها نانوخته‌اند. آنچه سینه‌به‌سینه نقل شده و در مجالس گفته و شنیده می‌شود، خود منبعی بس مهم برای این نهضت سرنوشت‌ساز است. با نگاهی ژرف و فراگیر به ابعاد مسئله به‌روشنی می‌توان ادعا کرد که بسنده کردن به آثار موجود و صرفاً استناد بدانها ساده‌نگری و غفلت از این منبع عظیم مردمی است. عاشورا حماسه‌ای است که در بستر تاریخ با خروش دائمی و غرش همواره خود نقل مجالس بوده و برای مظلومان الگویی بی‌بدیل فراهم ساخته است. برای پژوهش درباره‌ی عاشورا و رخدادهای آن نمی‌توان از این منبع بزرگ غفلت ورزید و لازم است این بُعد عظیم معرفتی نیز مطمح‌نظر قرار گیرد. *آیت‌الله العظمی بهجت* در درس فقه می‌فرمودند: *ابوحنیفه* چند شاگرد داشته است؟ احتمالاً آنها چهار یا پنج نفر بوده‌اند. اکنون معلوم است که فقه او چیست و فتواها و دیدگاه‌های وی چیستند. فقه اهل بیت که امام صادق علیه السلام چهار هزار شاگرد داشته چگونه است؟ اگر حکمی از احکام فقهی میان مردم مسلم باشد، این امر نشان‌دهنده‌ی این است که ایشان آن را از معصوم برگرفته‌اند و این شیوع دلخواهی نیست. همین گفته‌ی ایشان درباره‌ی مسلمات تاریخ عاشورا نیز جریان و سریان دارد. بسیاری از آنچه در میان مؤمنان - بلکه دیگران - درباره‌ی عاشورا شایع و رایج است، مسلم و قطعی است؛ به‌ویژه با توجه به این نکته که امامان معصوم بر زنده نگه داشتن نهضت عاشورا و حفظ تاریخ و رویدادهای آن و عزاداری و الهام‌گیری از سرور و سالار شهیدان اهتمام ویژه‌ای داشتند. این سیره، یعنی اهتمام به زنده نگه داشتن عاشورا را می‌توان در میان گفتار و رفتار امامان به‌روشنی و با صراحت مشاهده کرد. آیا با توجه به این سیره می‌توان از آنچه از تاریخ عاشورا در میان مردم شایع و رایج است به‌آسانی گذشت؟ آیا می‌توان گفت: از عاشورا فقط گزاره «قتل‌الحسین علیه السلام» مسلم، و بقیه نقل‌هایی نامعتبر و مرسل است؟ به نظر می‌رسد این گفته ناشی از بی‌توجهی به دیگر ابعاد معرفتی و منابع معرفت‌بخش و جمود بر ظواهر اسناد

تاریخی است. استناد به نقل‌های سینه‌به‌سینه یکی از مهم‌ترین مستندات در پژوهش‌های تاریخی است. شما می‌توانید از این راه، درباره تاریخ اقوام و ملل پژوهش کنید و به نتایج بسیار ارزشمندی دست یابید. نمونه‌های بسیاری برای این اصل معرفت‌شناختی یا روش‌شناختی می‌توان یافت. گزارش‌هایی که از عزاداری‌های شیعیان در تایلند موجود است، بسیار درخور توجه است. چند قرن پیش مرحوم حاج‌شیخ/حمده قمی در لباس تاجر از قم به منظور تبلیغ به آن منطقه می‌رود و با نفوذ در دربار و فعالیت‌های ارشادی تبلیغی وی، بسیاری شیعه می‌شوند. هم‌اکنون شیعیان آن دیار با همان شعرهایی که در عزاداری‌های چند قرن پیش در ایران به زبان فارسی متداول بوده، عزاداری می‌کنند. شگفت‌آور اینکه این عزاداری چندین قرن به همین شیوه ادامه داشته و همان اشعار فارسی در عزاداری خوانده می‌شوند و آشکار است که تایلندی‌ها با زبان فارسی آشنایی ندارند. این رخداد نشان‌دهنده این حقیقت است که نقل سینه‌به‌سینه، سندی نانوشته است که لازم است پژوهشگر بدان توجه کند و نه تنها در حوزه تاریخ عاشورا، بلکه در دیگر عرصه‌ها نیز باید مطمئن‌نظر قرار گیرد.

از جمله شواهدی که ادعای مزبور را اثبات می‌کند، این است که با مراجعه به آثار اصحاب ائمه معصومین و زندگی‌نامه‌های آنها درمی‌یابیم که بسیاری از آنها درباره سیدالشهدا و تاریخ عاشورا کتاب نوشته‌اند. نگاهی گذرا به عناوین کتاب‌های اصحاب ائمه و روایان شیعه و حتی روایان و مورخان سنی حاکی از این حقیقت انکارناپذیر است که بسیاری از آنها به عاشورا و به‌ویژه به سیدالشهدا پرداخته‌اند و تحت عنوان مقتل‌الحسین، مقاتل‌الطالبین و مانند آنها آثار بسیاری را فراهم آورده‌اند و پس از عصر حضور و اصحاب ائمه علیهم‌السلام، شخصیت‌های برجسته شیعه اعم از مراجع و محدثان، در این باره مقتل‌هایی نگاشته‌اند؛ مانند شیخ صدوق (۳۸۰ق)، شیخ مفید (۳۳۶-۴۱۳ق) و سپس شاگرد وی شیخ ابوجعفر طوسی (۳۸۵-۴۶۰ق). بدین سان، به‌رغم نگارش مقتل از سوی شیخ صدوق، شاگرد وی شیخ مفید نیز مقتل نوشته است و همچنین شاگرد مفید، شیخ طوسی.

بدین ترتیب، از روزگار شیخ طوسی تا عصر غیبت صغرا و از آن دوره تا عصر امام صادق علیه‌السلام و امام باقر علیه‌السلام یقیناً و در عصر امام سجاد علیه‌السلام احتمالاً مقتل‌های بسیاری نگاشته شده است (برای نمونه، رک: طوسی، بی‌تا، ص ۸۸؛ صدوق، ۱۴۰۶ق، ص ۲۱۸-۲۱۹)؛ مقتل‌هایی که در واقع اسناد رخداد‌های عاشورا هستند که به‌رغم مفقود شدن اصل آن کتاب‌ها، مطالب و محتوای آنها بعضاً سینه‌به‌سینه به عصر ما منتقل شده است. شاید یکی از علل از بین رفتن بسیاری از آن مقتل‌ها این بوده که آن وقایع و رخدادها برای عموم شیعیان، چه رسد به خواص، اعم از متکلمان، مجتهدان، فقیهان، محدثان و مفسران، آشکار بوده است و در نتیجه بدانها بی‌توجهی کرده‌اند. از این گفته تعجب نکنید. از سویی، اگر بزرگانی

چون علامه مجلسی به جمع‌آوری اصول و منابع اصلی فقه نمی‌پرداختند و این خطر را دفع نمی‌کردند، چه‌بسا رابطه‌ی ما با منابع و مدارک اصلی فقه و بلکه عقاید قطع شده بود. از سویی دیگر، آن‌گاه که به قطعیات یا مسلمات فقه مراجعه و مدارک آنها را بررسی می‌کنیم، برخی یا بسیاری از آنها مدارک و مستندات بسیاری ندارند و سرّ آن این است که به دلیل مسلم یا یقینی بودن آن موارد، حکمشان برای همگان روشن بوده است. از این‌رو روایان درباره‌ی این‌گونه مسائل پرسش نمی‌کرده‌اند.

۲-۱. نویسندگان مقتل سیدالشهدا

افزون بر علمای اهل سنت، محدثان و مورخان آنان، شمار بسیاری از اصحاب امامان معصوم علیهم‌السلام و روایان حدیث درباره‌ی حادثه‌ی عاشورا و چگونگی شهادت حضرت سیدالشهدا کتاب نوشته‌اند و آثاری با عنوان «مقتل‌الحسین» دارند. پژوهش کامل در این‌باره به درازا می‌کشد و فرصت دیگری می‌طلبد. در اینجا پیش از نگاهی گذرا به مقتل‌نویسان که نامشان در رجال آمده و قریب به اتفاق آنها شیعه هستند، تنها به بیان این نکته بسنده می‌کنیم که بر اساس اطلاعاتی که از راه منابع موجود و مدارک معتبر به دست ما رسیده، از عصر امام باقر علیه‌السلام و امام صادق علیه‌السلام تا دوره‌ی شیخ الطائفه/بوجعفر طوسی که حدود سه قرن است در میان اصحاب ائمه و علمای برجسته‌ی شیعه، تقریباً بیش از بیست مقتل درباره‌ی شهادت امام حسین علیه‌السلام به نگارش درآمده است و بسیاری از آنها را بزرگان از اصحاب ائمه و نیز محدثان و فقهای برجسته‌ای همچون شیخ صدوق، شیخ مفید، شیخ طوسی، جابر بن یزید جعفی، محمد بن احمد بن یحیی ابن‌تمام و هشام بن محمد بن سائب نگاشته‌اند و این غیر از روایت‌هایی است که در این‌باره در گوشه و کنار مجامع روایی از برجستگان اصحاب درباره‌ی سیدالشهدا علیه‌السلام و شهادت آن حضرت نگاشته شده است. شیخ صدوق که از قدما شمرده می‌شود، مقتلی مفصل نگاشته که اکنون در دسترس نیست؛ ولی مقتلی مختصر دارد که در *امالی* آمده است (ر.ک: صدوق، ۱۳۷۶، مجلس ۲۹، ص ۳۰ و ۳۱). حجم مقتل شیخ مفید در *ارشاد* بیش از صد صفحه است و هم‌اکنون موجود و در دسترس است (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ق-الف، ج ۲، ص ۲۱۰-۳۳۲). همسان بودن عبارات مقتل مفید با مقتل *ابومخنف* نه تنها از اعتبار کار وی نمی‌کاهد، بلکه به آن متن، اتقانی دوچندان می‌بخشد. بدین‌سان، این ادعا که مقتل مفید همان مقتل *ابومخنف* است و شیخ مفید همه یا بیشتر مطالب را از وی اقتباس کرده است، حتی در صورت درستی آن، نقضی بر مقتل مفید نیست. این‌گونه تصنیف، شیوه‌ای رایج در نگارش میان قدما و متأخران حتی در قلمرو دانش‌های عقلی بوده است. بنا به فرض مزبور، در واقع شیخ مفید مسئولیت استناد اخبار *ابومخنف* را می‌پذیرد و شخصیتی همچون او آن اخبار را تأیید می‌کند.

به هر روی، علاوه بر کتاب‌های پیش‌گفته، چه بسا کتاب‌های دیگری بوده‌اند که حتی نام آنها نیز باقی نمانده و در گذر زمان از دست رفته‌اند. گفتنی است روش یا سیرهٔ راویان احادیث این بوده که هر شیخی کتاب‌های خود و بلکه کتاب‌های دیگران را که دارای اجازه بوده، برای شاگردانش قرائت و حتی احياناً املا می‌کرده است و یا شاگرد برای استاد می‌خوانده و نسخهٔ خود را با نسخهٔ او تصحیح می‌کرده است و هكذا. کسانی که مقتل‌الحسین نگاشته‌اند یا از شیخ خود کتاب مقتلی را دربارهٔ حضرت روایت کرده‌اند، معمولاً آن کتاب را همراه با دیگر کتاب‌های خود و... به شاگردان منتقل کرده، برای آنها قرائت می‌کرده‌اند و آنها نیز برای شاگردان خود؛ و به همین شیوه سنت قرائت و حتی املا تا قرن‌های متمادی جریان داشته است. بنابراین در میان آثار راویان، **مقتل‌الحسین** نیز از این ویژگی بهره‌مند بوده، و دست به دست میان آنها می‌گشته است. در عین حال که شیخ طوسی کتاب‌های استاد خود، شیخ مفید، را روایت کرده و شیخ مفید کتاب‌های خود از جمله **مقتل‌الحسین** را، آنچنان‌که شیخ طوسی تصریح می‌کند، برای وی قرائت کرده است (ر.ک: خوئی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۷، ص ۲۰۶-۲۰۷)، باز شیخ طوسی کتابی مستقل نگاشته است. همچنین به‌رغم آنکه شیخ صدوق برای شاگرد خود شیخ مفید، کتاب‌ها و آثارش از جمله **مقتل‌الحسین** را قرائت کرده، و شیخ مفید، مقتل شیخ صدوق را روایت می‌کند، خود شیخ مفید دارای مقتلی دیگر دربارهٔ نهضت عاشوراست. لازم است به این نکتهٔ بسیار مهم توجه کنیم که این سه تن، اعلم مراجع عصر خود به‌شمار می‌رفته‌اند. بر اساس گفتهٔ آیت‌الله سیدموسی شبیری زنجانی،^۶ «در میان فقهای آن عصر، کسانی که به عنوان قدمای صاحب جوامع فقهی شناخته شده‌اند، اعلم فقهای آن عصر بوده‌اند» و شگفت آنکه بسیاری از آنها مانند شیخ طوسی، شیخ مفید و شیخ صدوق هم مقتل نوشته‌اند و هم مقتل نگاشتهٔ استاد را مشافهتاً از او روایت کرده‌اند؛ اعم از اینکه استاد قرائت نموده و آنها استماع کرده باشند و یا بالعکس. از این‌روی نقل‌ها و نوشتارهای آنان به لحاظ اعتبار تاریخی، ارزش معرفتی ویژه‌ای دارد.

به‌هرروی اکنون نگاهی گذرا خواهیم داشت به شماری از مقتل‌نویسان که نام آنها در رجال آمده و قریب به اتفاق آنها شیعه هستند (از عصر امامان معصوم تا دورهٔ شیخ طوسی که حدود سه قرن است) و توضیح بسیار کوتاهی دربارهٔ هریک ارائه می‌کنیم.

۱. **محمدبن احمدبن یحیی اشعری**: وی از مشایخی است که روایات بسیاری نقل کرده است. از جمله آثار وی، کتاب **مقتل‌الحسین** علیه السلام است. وی از اصحاب ابی‌الحسن علیه السلام، شخصیتی برجسته با روایات پرشمار است (ر.ک: خوئی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۵، ص ۴۴-۵۰)؛

۲. **جابر بن یزید جعفی:** وی از اصحاب برجسته امام محمدباقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام است. او از برجستگی است که در اسناد **کامل الزیارات** قرار گرفته و دارای کتاب **مقتل الحسین** نیز هست (ر.ک: همان، ج ۴، ص ۱۷-۲۷)؛

۳. **اصبغ بن نباته:** وی که نامش ثابت بوده، از خواص امیرالمؤمنین علیه السلام و امام مجتبی علیه السلام بوده است. او را به دلیل نگارش کتاب **مقتل الحسین** و عهدنامه حضرت امیرالمؤمنین به **مالک اشتر**، از جمله نخستین مصنفان شیعه شمرده‌اند. او مقتل امام حسین و شهادت آن حضرت را در کتاب خود، **مقتل الحسین** روایت کرده و نوشته است: «روی الدوری عنه ایضاً مقتل الحسین بن علی علیه السلام» (همان، ج ۳، ص ۲۲۰؛ نیز ر.ک: طوسی، بی تا، ص ۸۹)؛

۴. **هشام بن محمد بن السائب:** وی از علما و دانشمندان برجسته است که در محضر امام صادق علیه السلام محترم بوده است: «کان یقرّبه و یدینه و یبسّطه» (خوئی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۹، ص ۳۰۸). او کتاب‌های بسیاری نگاشته است که از جمله آنها **مقتل الحسین** است (ر.ک: همان، ج ۱۸، ص ۳۰)؛

۵. **محمد بن یحیی العطار:** نجاشی در وصف وی چنین نگاشته است: «شیخ اصحابنا فی زمانه، ثقة، عین، کثیر الحدیث» (همان، ج ۱۹، ص ۳۳۳)؛ توصیفی که حاکی از جایگاه والای وی در میان علمای شیعه است. وی کتاب‌های پرشماری دارد که از جمله آنها **مقتل الحسین** است (ر.ک: همان). سپس نجاشی در ادامه می‌افزاید که گروهی از اصحاب از طریق فرزندش احمد از کتاب‌های او برای من خبر داده‌اند (ر.ک: همان) نام او در سلسله اسناد **کامل الزیارات** نیز آمده است؛

۶. **نصر بن مزاحم:** نام وی در سند **کامل الزیارات** آمده است. نجاشی وی را از اصحاب امام باقر علیه السلام برشمرده، ولی آیت‌الله خوئی او را پسین‌تر می‌داند (ر.ک: همان، ج ۱۹، ص ۱۴۳-۱۴۶). به هر روی وی کتاب‌های بسیاری نگاشته که از جمله آنها **مقتل الحسین** است.

۷. **لوط بن یحیی، ابو مخنف:** او را از اصحاب امام صادق علیه السلام شمرده‌اند (ر.ک: همان، ج ۱۴، ص ۱۳۶-۱۳۹). مقتل او درباره سیدالشهداء علیه السلام شهره است و بسیاری از مقتل او بهره‌برداری کرده‌اند؛

۸. **عمار بن زید همدانی:** ابن‌غضائری اظهار کرده که وی گمنام است و تنها کسی که این نسب را مشخص ساخته، عبدالله بن محمد بلوی مصری است. جز او کسی این شخص را نمی‌شناسد. در هر صورت از جمله کتاب‌هایی که به وی نسبت داده شده **مقتل الحسین** است (ر.ک: همان، ج ۱۲، ص ۲۷۴-۲۷۵)؛

۹. **علی بن محمد مدائنی:** شیخ طوسی وی را سنی دانسته و درباره او می‌گوید که کتاب‌های نیکوی بسیاری در سیره نگاشته که از جمله آنها **مقتل الحسین** است (ر.ک: همان، ج ۱۲، ص ۱۷۶).

۱۰. **عبدالله بن محمد بن ابی‌الدنیا:** شیخ طوسی درباره او چنین نگاشته که وی عامی است و کتاب‌هایی دارد که از جمله آنها **مقتل‌الحسین** است. وی در سال ۱۸۱ قمری از دنیا رفته است (ر.ک: همان، ج ۱۰، ص ۳۰۴)؛

۱۱. **عبدالعزیز بن یحیی بن احمد بن عیسی الجلودی:** وی که در سال ۳۳۰ وفات کرده، درباره سیدالشهداء علیه السلام دو کتاب دارد به نام‌های **ذکر‌الحسین** و **مقتل‌الحسین** (ر.ک: همان، ج ۱۰، ص ۳۹-۴۳)؛

۱۲. **سلمه بن خطاب براوستانی:** وی در سند **کامل‌الزیارات** واقع شده و محمد بن احمد بن یحیی که از اصحاب اجماع است از وی روایت کرده است. وی نیز **مقتل‌الحسین** نگاشته است (ر.ک: همان، ج ۸، ص ۲۰۳-۲۰۶).

۱۳. **ابراهیم ثقفی:** او که نام کاملش **ابراهیم بن محمد بن سعید بن هلال بن عاصم بن سعد بن مسعود ثقفی** است، از نوادگان **سعد ثقفی** عموی **مختار** است. وی کتاب‌های بسیاری نگاشته که از جمله آنها **مقتل‌الحسین** است. ابراهیم در سال ۲۸۳ ق درگذشته است (ر.ک: همان، ج ۱، ص ۲۷۸-۲۸۲)؛

۱۴. **ابراهیم بن اسحاق الاحمر = النهاوندی:** او نیز **مقتل‌الحسین** نگاشته و طریق شیخ به مقتل وی صحیح است (ر.ک: همان، ج ۱، ص ۲۰۴-۲۰۷)؛

۱۵. **محمد بن علی بن حمزه بن حسن بن عبیدالله بن العباس بن علی امیرالمؤمنین:** وی از دو امام، حضرت امام هادی علیه السلام و حضرت امام حسن عسکری علیه السلام، روایت نقل کرده است و از اصحاب آن حضرات بوده است. در حدیث برجسته است و نه تنها به وثاقت، بلکه به صفاتی بسیار والا مانند «عین فی الحدیث» و «صحیح فی الاعتقاد» توصیف شده است. کتابی درباره مقاتل الطالبیین نگاشته (ر.ک: نجاشی، بی تا، ص ۳۴۵؛ خوئی، ۴۰۹، ج ۱۶، ص ۳۲۶-۳۲۷) که آشکار است که **مقتل‌الحسین** و نهضت عاشورا را نیز دربر دارد؛

۱۶. **محمد بن زکریا بن دینان:** وی که از وجوه اصحاب است، در سال ۲۹۸ ق در بصره درگذشته است. او کتاب‌های متعددی از جمله **مقتل‌الحسین** نگاشته است (ر.ک: خوئی، ۴۰۹، ج ۱۶، ص ۸۷)؛

۱۷. **محمد بن علی بن الفضل بن تمام الدهقان:** وی از مشایخ **صلوق** بوده، طریق شیخ به وی صحیح است. او کثیرالروایه بوده، از جمله کتاب‌های وی **مقتل‌الحسین** است (ر.ک: همان، ج ۱۶، ص ۳۳۶-۳۳۷)؛

۱۸. **شیخ صلوق:** شیخ **صلوق** بیش از سیصد کتاب دارد که شیخ طوسی از جمله این کتاب‌ها را **مقتل‌الحسین** برمی‌شمارد (ر.ک: همان، ج ۱۶، ص ۳۲۰) و البته خود **صلوق** در برخی از مصنفاتش

بدان کتاب ارجاع داده است (ر.ک: صدوق، ۱۳۶۲، ص ۶۸؛ همو، بی‌تا، ص ۳۸۸؛ همو، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۵۹۸). گرچه آن مقتل اکنون موجود و در دسترس نیست، مقتل مختصر وی در *امالی* موجود است (ر.ک: صدوق، ۱۳۷۶، مجلس ۲۹-۳۱).

۱۹. **شیخ مفید:** شیخ مفید (۳۳۶-۴۱۳ق) که پرآوازه‌ترین متکلم و مرجع شیعه در آغاز غیبت کبراست، دارای مقتل است. مقتل وی که بیش از صد صفحه حجم دارد، در کتاب *ارشاد*، هم‌اکنون ذیل احوال سیدالشهدا^{علیه السلام} موجود است (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ق - الف، ج ۲، ص ۲۱۰-۳۳۲) و فراوان مورد مراجعه قرار می‌گیرد و این افزون بر زیارت‌های مشتمل بر مقتل است که در کتاب *مزار* روایت کرده است.

۲۰. **شیخ طوسی:** ابو جعفر محمد بن حسن طوسی که به راستی شیخ الطائفه است، کتاب‌های بسیاری در حوزه فقه، اصول، کلام، حدیث، تفسیر و رجال دارد. از جمله کتاب‌هایی که وی نگاشته، *مقتل الحسین بن علی* است (ر.ک: طوسی، بی‌تا، ج ۱۵، ص ۲۴۴).

تا اینجا نام بزرگانی را برشمردیم که همه آنها، جز مفید و محمد بن علی بن حمزه، کتابی مستقل دربارهٔ مقتل و نهضت سیدالشهدا نگاشته‌اند. در این دوره می‌توان کتاب‌های دیگری را با عنوان *مقاتل الطالبین* یا عناوین مشابه یافت که در فصل یا فصل‌هایی از آن کتب به این مسئله مهم نیز پرداخته‌اند و بخش درخور توجهی از یکی از کتاب‌هایشان را بدان اختصاص داده‌اند.

از فهرستی که با نگاهی گذرا مرور کردیم، بدین نتیجه دست می‌یابیم که اهتمام اصحاب امامان معصوم و نیز علمای عصر غیبت صغرا و آغاز غیبت کبرا به نگارش *مقتل الحسین*، اهمیت این مسئله را نزد آن بزرگواران و حضرات معصوم که در واقع تشویق‌کننده به زنده نگاه داشتن یاد حسین و نهضت سیدالشهدا بوده‌اند نشان می‌دهد. آن کتاب‌ها و آن نقل‌ها پشتوانه‌ای است برای امت شیعه در استناد آنها به حوادث و رخدادهای عاشورا. چگونه هنوز پس از چند قرن، تعلیمات و گزارش‌های حاج شیخ احمد قمی بدون تغییر مستند تایلندی‌هاست، اما کتاب‌ها، آثار و تعلیمات این همه از اصحاب ائمه، مراجع تقلید، محدثان و مفسران شیعه نمی‌تواند مستند نقل‌های سینه‌به‌سینه شیعیان جهان باشد. اکنون به وضوح می‌بینیم هر کجا شیعه‌ای می‌رود، فرهنگ عاشورا و گنجینه‌ای از حوادث آن را با خود به ارمغان می‌برد و در آنجا به ودیعت می‌گذارد؛ حتی در دورترین نقاط کره زمین.

۱-۲-۳. اهل سنت و مقتل نویسی

افزون بر امامیه، گروه بسیاری از علما، محدثان و مورخان اهل سنت و نیز شیعیان غیر امامیه دربارهٔ

سیدالشهدا^{علیه السلام} و رخداد‌های نهضت عاشورا کتاب نوشته‌اند؛ شخصیت‌های معروفی همچون *واقعی* (متوفای ۲۰۷ق)، *ابن سعد* (متوفای ۲۳۰ق)، *احمد بن حنبل* (متوفای ۲۴۱ق)، *ابن قتیبه* دینوری (متوفای ۲۷۶ق)، *بلذری* (متوفای ۲۷۹ق)، و ده‌ها تن دیگر. آنان از همان قرن دوم و سوم هجری تا عصر حاضر مقتل‌های بسیاری را به نحو مستقل یا در ضمن کتابی نگاشته‌اند که حتی شمارش آنها نیازمند مجالی موسع است (در این باره، بنگرید به کتاب‌های مصنفات مانند *ابن ندیم*، بی‌تا). گفتنی است بیشتر نوشته‌های آنها مورد توجه و بلکه پذیرش همگان، حتی امامیه قرار گرفته است.

۴-۲-۱. رخداد‌های عاشورا در مجامع روایی

با نگاهی گذرا به منابع روایی به‌ویژه *کامل‌الزیارات ابن قولویه*، *مزار شیخ مفید* می‌توان در میان روایات و زیارات ذکرشده، سند‌های انبوهی را برای روضه‌های رایج یافت که بخش قابل توجهی از آنها به معنایی که در فقه کاربرد داشته، معتبر و صحیح‌اند.

افزون بر آن، با کاوشی گسترده‌تر و ژرف‌تر حتی در قلمرو آثار، کتاب‌ها و روایات فقهی می‌توان مستند روضه‌هایی حساس را یافت. برای نمونه، «مسئله تشنگی» از بحث استحباب یاد تشنگی حضرت سیدالشهداء^{علیهم السلام} هنگام نوشیدن آب و روایات ناظر به این مسئله، قابل استخراج است (ر.ک: کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۲، ص ۶۵۸؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۵، ص ۲۷۲؛ ابن قولویه، ۱۳۹۸ق، ص ۱۰۶-۱۰۷؛ نجفی، ۱۳۶۹، ج ۳۶، ص ۵۰۷-۵۰۸). این امر محور پژوهشی دیگر در باب عاشورا پژوهشی است که امیدواریم به نحو کامل انجام پذیرد و در اختیار پژوهشگران و دیگر شیفتگان نهضت عاشورا قرار گیرد.

نتیجه‌گیری

پرداختن به رویداد‌های نهضت عاشورا از آن جهت که به وقوع پیوسته و سپس تحلیل آن حوادث، مبتنی بر اصولی معرفت‌شناختی و مبانی‌ای روش‌شناختی است که بدون مشخص ساختن، تبیین و تحلیل آنها، پژوهش ناقص بوده، چه بسا به سوءفهم‌ها، برداشت‌ها و اشتباهاتی خطرناک بینجامد. از آنجاکه عمده مستندات و مدرک‌های رویداد‌های نهضت عاشورا ادله‌ای نقلی است، اصول و قواعدی که بر معرفت‌شناسی دلیل نقلی حکفرماست و در آن جریان دارد، شامل این حوزه نیز می‌شود. از این روی در اینجا تنها نگاهی گذرا به آن اصول افکنديم.

مباحث معرفت‌شناختی بسیاری درباره دلیل نقلی، به‌ویژه درباره خبر واحد قابل طرح است. در این نوشتار با نگاهی گذرا به مهم‌ترین آن مباحث، ابتدا حقیقت و تعریف دلیل نقلی را تبیین کرده، از پی

آن، ابتدا یا عدم ابتدای اعتبار آن را بر استنتاج مورد پژوهش و ارزیابی قرار دادیم. پس از بیان درجه معرفتی ادله نقلی، عمده شرایط اعتبار آنها را بیان کرده، بدین نتیجه دست یافتیم که دلیل نقلی یا خبر مستند به اجتهاد، استنباط و حدس یا خبر مستند به روش‌های غیرمتعارف معتبر نیست و صرفاً گواهی مستند به حس یا نزدیک به حس معتبر است.

با تأکید بر اینکه دلیل نقلی انتقال‌دهنده معرفت است، منشأ اعتبار دلیل نقلی را عموماً و خبر واحد را بخصوص بررسی کرده، بدین نتیجه رهنمون شدیم که منشأ اعتبار خبر واحد و دیگر امارات عقلایی امری درونی و به لحاظ بنای عقلاست. از منظر عقلا، میان قطع و این‌گونه امارات از این جهت تمایزی نیست. به‌رغم آنکه لازم است این منبع به منابع اولیه‌ای همچون حواس ظاهری مستند باشد، اعتبار آن در عرض یقین یا قطع است و نه در طول آن. عقلا چنان‌که قطع را معتبر و معرفت‌بخش به‌شمار می‌آورند، امارات عقلایی نظیر خبر واحد و ظواهر الفاظ را نیز معتبر می‌دانند.

به نظر می‌رسد در تاریخ، لغت، ادبیات، جغرافیا و دیگر دانش‌هایی که روش تاریخی و دلیل نقلی در آنها جریان دارد و پژوهش در آنها با این شیوه رواست، خبرهای واحد در صورتی که وثاقت راویان و مخبران احراز شود، علم متعارف یا اطمینان افاده می‌کنند؛ اما اگر دروغ‌گویی و کاذب بودن آنها احراز شود، هیچ درجه‌ای از معرفت به ما نمی‌دهند؛ تنها شک خواهیم کرد و گاه اطمینان به عدم رخداد محتوای خبر آنها. در صورتی که راویان و مخبران مجهول بوده، راست‌گویی و وثاقت یا دروغ‌گویی آنها احراز نشود، خبرهای آنها ظنی است و به خودی خود معرفتی ظنی - هرچند ضعیف - به ما می‌دهند.

بدین ترتیب، پس از ارائه دورنمایی درباره قواعد و اصول معرفت‌شناختی حاکم بر دلیل نقلی، مسئله منابع و مدارک نهضت عاشورا و رویدادهای آن را بررسی کردیم؛ مسئله‌ای که در میان مباحث بنیادینی که درباره نهضت عاشورا به لحاظ روش‌شناختی و معرفت‌شناختی قابل طرح و بحث است، مهم‌ترین آنهاست. منابع و مدارک رویدادهای عاشورا به اسناد تاریخی منحصر نیست، بلکه افزون بر اسناد تاریخی می‌توان در عرصه‌هایی دیگر به منابعی متقن دست یافت که همه این منابع می‌توانند زمینه تقویت باورهای دینی ما را فراهم سازند و به نوعی در علم کلام زمینه‌ساز تقویت باورهای و اعتقادات، یک حادثه تاریخی است. تاریخ عاشورا و رخدادهای آن را نباید در آثار تاریخی موجود و باقی‌مانده منحصر دانست؛ بلکه افزون بر آثار موجود و نابودنشده در دسترس، منابع بسیاری برای اثبات رویدادهای عاشورا وجود دارند که به شمارش و استقرای آنها پرداختیم.

منابع

- ابن‌نادیم، احمد بن اسحاق، بی‌تا، *کتاب الفهرست*، تحقیق رضا تجدد، تهران، بی‌تا.
- حائری، شیخ عبدالکریم، بی‌تا، *درر الاصول*، قم، مهر.
- حُر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق، *وسائل الشیعة*، قم، مؤسسه آل‌ال‌بیت ❖.
- حسین‌زاده، محمد، ۱۳۸۲، *پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❖.
- _____، ۱۳۸۷، *معرفت لازم و کافی در دین*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❖.
- _____، ۱۳۹۴، *معرفت‌شناسی در قلمرو گزاره‌های پسین*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❖.
- _____، *در حال انتشار ویرایش جدید، منابع معرفت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❖.
- خوئی، سید ابوالقاسم، ۱۴۰۹ق، *معجم رجال‌الحديث*، چ چهارم، بیروت، دارالزهراء.
- سبحانی، جعفر، بی‌تا، *تهذیب الاصول*، تقریر درس اصول فقه آیت‌الله العظمی خمینی ❖، قم، مطبوعه مهر.
- صداقت، سید علی‌اکبر، بی‌تا، *آفتاب خوبان*، قم، بقیة‌الله.
- صدوق، ۱۳۶۲، *الخصال*، تحقیق علی‌اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- _____، ۱۳۷۶، *الأمالی الصدوق*، تهران، کتابچی.
- _____، ۱۴۰۶ق، *ثواب الامال و عقاب الاعمال*، چ دوم، قم، دارالشریف الرضی.
- _____، ۱۴۱۳ق، *من لا یحضره الفقه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- _____، بی‌تا، *کتاب التوحید*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- طباطبایی، سید محمد حسین، بی‌تا، *حاشیة الکفایة*، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
- طوسی، ابو جعفر، بی‌تا، *الفهرست*، قم، مکتب المحقق الطباطبایی.
- عراقی، آقا ضیاء‌الدین، ۱۴۰۶ق، *تعلیقه بر فوائد الاصول*، در: محمد علی کاظمی، *فوائد الاصول* (تقریرات بحث نائینی)، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- _____، ابن قولویه، ۱۳۹۸ق، *کامل‌الزیارات*، نجف، دارالمرتضویة.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۲۹ق، *الکافی*، قم، دارالحديث.
- کاظمی، محمد علی، ۱۴۰۶ق، *فوائد الاصول* (تقریرات بحث آیت‌الله نائینی)، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- مفید، ۱۴۱۳ق الف، *الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*، قم، مؤسسه آل‌ال‌بیت ❖.
- _____، ۱۴۱۳ق ب، *کتاب المزار*، قم، مؤسسه آل‌ال‌بیت ❖.
- نجاشی، احمد بن علی، بی‌تا، *رجال النجاشی*، تحقیق سید موسی شبیری زنجانی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- نجفی، محمد حسن، ۱۳۶۹، *جواهر الکلام*، چ سوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

هاشمی، سیدمحمود، ۱۴۰۵ق، *بحوث فی علم الاصول*، تقریرات اصول آیت‌الله سیدمحمدباقر صدر، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
Audi, Robert, 1998, *Epistemology*, New York & London, Routledge.

پی‌نوشت‌ها

۱. این دعاوی را در گفتارها و بحث‌ها بیان کرده‌اند.
۲. این ادعا را نیز مانند دعاوی پیش‌گفته در گفتارها و بحث‌ها بیان کرده‌اند.
۳. در دانش اصول و فقه معمولاً از آن به خبر تعبیر می‌شود.
۴. آیات قرآن کریم به لحاظ سند یقینی‌اند، خواه بر اساس آموزهٔ تحدی و خواه بر اساس تواتر. بر حسب هردو راه، سند آنها قطعی و تردیدناپذیر است.
۵. چنان‌که در چند سطر پیش گذشت، مستند قرار دادن این‌گونه اخبار با تجمیع ظنون و از باب حساب احتمالات است. بدین ترتیب در تاریخ و واژه‌شناسی و دیگر دانش‌های همگن، خبر مُخبران و راویان مجهول که وثاقت یا دروغ‌گویی آنها اثبات نشده و حتی آنها که دروغ‌گویی‌شان احراز شده است، در صورت تجمیع قراین، به خبری ظنی و بلکه اطمینان‌بخش تبدیل خواهد شد. چنین روشی و در واقع چنین استنادی، تمسک به خبر نیست؛ بلکه استناد به قانون عقلی احتمال است.
۶. هنگام پرسش شفاهی از استاد دربارهٔ اعتبار اجماع یا شهرت قدما.

روش‌شناسی و بسترشناسی فکری نظریات متکلمان شیعی مکتب بغداد (قرن چهارم و پنجم) در مسئله امامت

m.faryab@gmail.com

محمدحسین فاریاب / استادیار کلام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۵/۰۶/۰۷ - پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۱۷

چکیده

روش‌شناسی و بسترشناسی یک نظریه، از مهم‌ترین مسائلی است که نقش مهمی در تحلیل و شناخت چرایی صدور آن نظریه دارد. متکلمان شیعی مکتب بغداد در قرن چهارم و پنجم هجری، از بزرگ‌ترین متکلمان امامیه در طول تاریخ به‌شمار می‌آیند. با این حال، روایات امامان معصوم، که از منابع اصیل تفکر دینی به‌شمار می‌آیند، حضور کم‌رنگی در کتاب‌های کلامی ایشان دارند. هدف از نگارش این مقاله، ابتدا روش‌شناسی فکری این متکلمان، و سپس تحلیل چرایی تکیه فراوان ایشان بر عقل در براهین و نظریات کلامی مربوط به مسئله امامت با توجه به بستر فرهنگی شهر بغداد در آن دوران است. بر اساس مهم‌ترین یافته‌های این نوشتار، نگاه سخت‌گیرانه متکلمان بغداد به احادیث و نیز تنوع مکاتب گوناگون کلامی و نیز تعصبات مذهبی و درگیری‌های شدید فرقه‌ای در بغداد، از مهم‌ترین عواملی است که مانع از استفاده لازم متکلمان شیعی از روایات در آن دوران شده است.

کلیدواژه‌ها: روش‌شناسی، بسترشناسی، بغداد، متکلمان، امامت.

امامت از بحث‌انگیزترین مباحث تاریخ کلام اسلامی است. در طول تاریخ اندیشه اسلامی چنان مناظرات و مناظرات جدی‌ای درباره‌ی این اصل رخ داده که برخی معتقدند: «شمشیری که برای امامت در همه‌ی زمان‌ها کشیده شد، برای هیچ اصل دینی [ای] از نیامد» (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۳۱). اختلاف میان طوایف مختلف اسلامی در این مسئله تنها به تعیین مصداق برای این منصب خلاصه نمی‌شود، بلکه جدی‌تر از آن، مبانی فکری و کلامی این اصل دینی است که مورد اختلاف قرار گرفته است؛ به گونه‌ای که برخی آن را یکی از اصول دین دانسته و برخی دیگر آن را به یکی از فروع فقهی فرو کاسته‌اند.

از سوی دیگر، علم کلام در تاریخ امامیه از ابتدا تا کنون متکلمان نامدار فراوانی به خود دیده است. با نگاهی به آثار برجای‌مانده از ایشان، به جرئت می‌توان گفت بیشترین تلاش آن مرزبانان مذهب شیعه، معطوف به اصل امامت بوده است. بی‌گمان متکلمان مکتب بغداد در قرن چهارم و پنجم سهمی بسزا در این زمینه داشته‌اند و آثار و نظریات کلامی ایشان تا امروز مورد استفاده‌ی عالمان شیعی است.

با این حال، دو حقیقت انکارناپذیر در آثار متکلمان مکتب بغداد به چشم می‌آید: یکی آنکه روایات امامان علیهم‌السلام در استدلال‌های آنان حضوری بسیار کم‌رنگ دارد و دوم آنکه آموزه‌های روایی در نظریات آنها کمتر یافت می‌شود و حتی گاه دیدگاه‌هایی خلاف آنچه در روایات وجود دارد، از آنها صادر شده است.

بر این باوریم که نگاه خاص بغدادی‌ها به موضوع حدیث و نیز بستر فرهنگی خاصی که در آن می‌زیسته‌اند، در این رویکرد تأثیر بسزا داشته است. در این نوشتار به دنبال آنیم تا نخست به تبیین روش‌شناسی کلامی متکلمان مکتب بغداد در حوزه مسائل اصل امامت پردازیم، و آن‌گاه به تحلیل بستر فکری دوره‌ای باشیم که ایشان در آن می‌زیسته‌اند تا روشن شود که دلیل استفاده‌ی اندک آنها از روایات چه بوده است.

گفتنی است که محققان درباره‌ی اصل رویکرد حدیثی متکلمان بغداد، تک‌نگاره‌هایی نگاشته‌اند که یکی از آنها مقاله «تعامل مکتب حدیثی قم و بغداد» است؛ اما واکاوی روش‌شناسی خاص متکلمان بغداد درباره‌ی مسئله امامت و ریشه‌یابی چرایی اتخاذ چنین روشی از سوی آنها کمتر مورد توجه محققان بوده است. همچنین باید توجه داشت که روش‌شناسی هریک از متکلمان مکتب بغداد، خود می‌تواند در تحقیق‌هایی جداگانه و با توجه به دیدگاه آنها در همه‌ی حوزه‌های علم کلام کانون توجه قرار گیرد که

در این راستا سیره عملی آنها در مواجهه با احادیث نیز یکی از نکاتی است که باید مدنظر باشد. با این حال، با توجه به ظرفیت این تحقیق و نیز هدفی مهم‌تر (آشنایی با بسترشناسی فکری بغداد) این کار را به آینده واگذار می‌کنیم.

پیش از هر چیز لازم است با اهمیت مکتب کلامی بغداد آشنا شویم.

۱. جایگاه مکتب کلامی بغداد

محققان تقسیم‌بندی‌های پرشمار و متنوعی از دوره‌ها و مکاتب کلامی شیعه به دست داده‌اند. برای نمونه، برخی کلام امامیه را دارای چهار دوره می‌دانند: دوره تأسیس (از آغاز تا شیخ طوسی)؛ دوره تعامل و رقابت با فلسفه (از عصر خواجه نصیر تا فاضل مقداد)؛ دوره کلام فلسفی (از میرداماد تا ملاصدرا و پیروانش) و دوره کلام معاصر (ر.ک: سبحانی، ۱۳۹۰، ص ۲۱).

در این میان، مکتب کلامی بغداد در قرن چهارم و پنجم هجری، یکی از نخستین مکاتب کلامی شیعه در دوران غیبت کبرا به‌شمار می‌آید که جایگاهی درخور تحسین دارد. اهمیت این مکتب در قرن چهارم و پنجم، به سبب سه عامل مهم است:

۱-۱. متکلمان معروف

مکتب کلامی بغداد متکی به آرای متکلمان نامداری همچون شیخ مفید، سیدمرتضی، ابوالصلاح حلبی، ابوالفتح کراچکی و شیخ طوسی در قرن چهارم و پنجم است. متکلمان یادشده هر کدام با تصنیف آثار متعدد کلامی سهمی بسزا در تثبیت عقاید و باورهای شیعی داشتند؛ تا آنجا که شیخ مفید را نویسنده دو‌یست کتاب و رساله دانسته‌اند (طوسی، بی‌تا، ص ۱۵۸). سیدمرتضی نیز با تصنیف کتاب *گران‌سنگ الشافی فی الامامة خدمتی* ارزنده به جامعه علمی شیعه کرده است. متکلمان یادشده در دوره خود و پس از آن، از چنان مجد و عظمتی برخوردار بودند که موافق و مخالف به بزرگی و عظمت علمی ایشان اقرار کرده‌اند.

برای نمونه، شیخ مفید (۳۳۸-۴۱۳ق) استاد همه متکلمان نامدار شیعی در بغداد است. ابن‌ندیم وی را جلودار علم کلام و رئیس متکلمان شیعه در عصر خود دانسته است (ابن‌ندیم بغدادی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۱۰). نجاشی که یکی از شاگردان شیخ مفید به‌شمار می‌رود، کمال استاد خود را در علوم کلام، فقه و حدیث، بالاتر از آن دانسته است که توصیف‌پذیر باشد (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۹۹). علامه حلی معتقد است هر کسی که پس از شیخ مفید آمده، از علم او بهره برده است (حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۴۷). به

گزارش طبرسی، دو تویق از ناحیه مقدسه امام زمان علیه السلام خطاب به او صادر شده است که نشان از جایگاه او نزد آن امام دارد (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۴۹۶-۴۹۹).

سیدمرتضی (۳۵۵-۴۳۶ق) شاگرد پرآوازه شیخ مفید نیز شهرت و عظمتی فراوان دارد. نجاشی او را سرآمد دانشمندان عصر خود (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۷۰) و شیخ طوسی او را در بسیاری از علوم، یگانه دانسته است (طوسی، بی تا، ص ۹۹). خطیب بغدادی از او به عظمت یاد کرده (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۴۰۱) و فخررازی او را بزرگ‌ترین و عالم‌ترین اندیشمند امامی‌ای دانسته است که محکم‌ترین افکار و اندیشه‌ها را میان علمای مذهب امامیه دارد (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ص ۵۹۸). نقل شده که خواجه نصیرالدین طوسی هنگام تدریس، هر گاه نام سیدمرتضی برده می‌شد، بر او درود می‌فرستاد و می‌گفت: «کیف لا یصلی علی السید المرتضی؟» چگونه بر سیدمرتضی درود فرستاده نشود؟ (ر.ک: امینی، ۱۴۱۶ق، ج ۴، ص ۳۵۸).

شیخ طوسی (۳۸۵-۴۶۰ق) آخرین متکلم شهیر مکتب بغداد نیز همواره مورد احترام دانشمندان و بزرگان شیعه و سنی بوده است. علامه حلی در توصیف او می‌گوید وی در همه علوم و فنون دارای تصنیف بوده و تمام فضایل علمی و عملی در او جمع بوده است (حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۴۸). بنا بر نوشته محققان، شاگردان وی از مجتهدان شیعه به سیصد تن می‌رسید و عظمتش تا آنجا بود که خلیفه وقت، القائم بامر الله کرسی تدریس در بغداد را به او واگذار کرد که شیعه و سنی از محضر درس او استفاده می‌کردند. اهمیت این کرسی به آن است که به کسی تعلق می‌گرفت که علامه دهر و وحید عصر باشد (موسوی خوانساری، بی تا، ج ۶، ص ۲۱۹؛ امینی، ۱۴۰۶ق، ج ۹، ص ۱۵۹).

۱-۲. پیشگامی در تدوین متون جامع کلامی

نخستین جوامع کلامی شیعه را می‌توان در بغداد جست‌وجو کرد. پیش از مکتب بغداد، شیخ صدوق، کتابی به نام *الاعتقادات فی دین الامامیه* نگاشته که البته نه کامل است و نه رویکردش، عقلی؛ اما ویژگی جوامع کلامی بغداد، عقلانی کردن اعتقادات شیعه است؛ به گونه‌ای که قابلیت عرضه در دیگر جوامع علمی آن زمان را داشته است.

در این میان، آثاری همچون *الذخیره فی علم الکلام* از سیدمرتضی از بهترین‌هاست. همچنین نباید از کتاب ارزشمند *الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد* از شیخ طوسی گذشت. قبل از این دو نیز کتاب *اوائل المقالات* شیخ مفید از گران‌سنگ‌ترین آثار کلامی شیعه است که افزون بر دربرداشتن اغلب مباحث کلامی، گذری نیز بر مباحث معروف *لطیف الکلام* (به‌منزله اصول عامه علم کلام) داشته است.

۳-۱. دیدگاه‌ها و براهین

دیدگاه‌ها و براهین متکلمان مکتب بغداد تا قرن‌ها مورد استفاده عالمان شیعی بوده است. از این میان برای نمونه، به سه مورد اشاره می‌کنیم:

یکم: در بیان متکلمان شیعی، بغدادیون برای نخستین بار قاعده لطف را در مسئله امامت و دیگر مسائل کلامی به کار بردند. (برای نمونه، رک: مفید، ۱۴۱۳ق-الف، ص ۵۹؛ حلبی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۵۰؛ طوسی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۳۰). این قاعده پس از ایشان تا بدین روز مورد استفاده دانشمندان امامیه است (سبحانی، بی تا، ص ۳۸۷؛ میلانی، ۱۴۲۶ق، ص ۴۶)؛

دوم: براهین متکلمان مکتب بغداد در اثبات عصمت امام چنان است که تا امروز نیز در متون کلامی دیده می‌شود. یکی از آنها برهان حفظ شریعت است که برای نخستین بار سیدمرتضی آن را ارائه کرد (علم‌الهدی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۷۹؛ میلانی، ۱۴۲۶ق، ص ۴۷)؛

سوم: نظریه جسم‌انگاری نفس که سیدمرتضی آن را در مکتب کلامی بغداد مطرح ساخت (علم‌الهدی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۱۴) مورد پذیرش طیفی گسترده از متکلمان امامیه تا قرن نهم هجری قمری قرار گرفته است (حلبی، ۱۴۰۴ق؛ طوسی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۱۳ و ۱۱۴؛ نویختی، ۱۴۱۳ق، ص ۵۴؛ حمصی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۹۱؛ بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۳۹).

۲. روش‌شناسی متکلمان بغداد در اصل امامت

علم کلام عهده‌دار استنباط، اثبات و تبیین عقاید و دفاع از آن است. متکلم در حوزه‌های یادشده می‌باید از روش‌ها و ابزارهای لازم استفاده کند و عقاید صحیح را به تصویر کشد؛ چنان‌که فقیه نیز با استفاده از منابع معتبر و شناخته‌شده، وظیفه دارد تکالیف مقلدان را برای ایشان بیان کند. البته ممکن است در هریک از حوزه‌های یادشده برای علم کلام، ابزاری خاص کارایی داشته باشد. برای نمونه، منطقیاً وجود خدا را نمی‌توان با دلیل نقلی برای منکر خدا ثابت کرد. در سوی مقابل، مسائل جزئی اعتقادی مربوط به معاد را نیز نمی‌توان با دلیل و روش عقلی ثابت کرد. نکته مهم آنکه اگر علوم دینی را طبق تعریف رایج به سه حوزه عقاید، احکام و اخلاق تقسیم کنیم، بدیهی است که وظیفه علمای علم احکام یا همان فقها، استنتاج احکام از منابع معتبر و معرفی آن احکام به مردم است. به همین سان، وظیفه عالمان علم عقاید یا همان متکلمان نیز استنتاج عقاید از منابع معتبر و ارائه آنها به مردم است؛ چنان‌که اثبات و دفاع از عقاید در مقابل مخالفان نیز وظیفه‌ای دیگر از وظایف متکلمان است. روشن است که در جبهه دفاع

از عقاید، ناگزیر باید از منابع مورد قبول طرف مقابل استفاده کرد؛ اما در حوزه استنباط و اثبات عقاید برای همکیشان، ملزم به استفاده از منابع مورد قبول مخالفان نیستیم؛ بلکه باید مبتنی بر منابعی که بر اساس موازین مورد پذیرش، معتبر شناخته شده‌اند، به استنباط و اثبات عقاید همت گماریم.

موضوعات در اصل امامت را می‌توان در یک تقسیم‌بندی کلان دست‌کم به این چند دسته تقسیم کرد: تعریف امامت، ضرورت امامت، صفات امام، شئون امام و نهایتاً تعیین مصادیق امامت.

اینک با نگاهی به مجموعه روایات موجود در متون روایی، می‌توان مدعی شد که درباره همه موضوعات یادشده روایاتی فراوان وجود دارد. این در حالی است که متکلمان مکتب بغداد جز در قسمت تعیین مصادیق امامت، به طور عمده از میراث عظیم روایی استفاده نکرده‌اند و یگانه ابزار ایشان برای اثبات یا تبیین آن مسائل، عقل است. از این‌روست که ایشان به عنوان متکلمانی عقل‌گرا شناخته می‌شوند.

برای نمونه، ایشان در تعریف امامت با کاربرد مفهوم ریاست عامه، از این تعریف استفاده کرده‌اند: «الامامة رئاسة عامة في الدين بالأصالة لا بالنياحة عمن هو في دار التكليف» (علم‌الهدی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۲۶۴؛ طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۰۳)؛ درحالی‌که تعبیر موجود در برخی روایات چنین است: «إِنَّ الْأِمَامَةَ خِلَافَةُ اللَّهِ وَ خِلَافَةُ الرَّسُولِ» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۰۰)؛ و در بسیاری از روایات با مفاهیمی همچون حجت‌الله، امین‌الله، ارکان الارض و خزان الله به معرفی امامان علیهم‌السلام پرداخته شده است (ر.ک: فاریاب، ۱۳۹۱، ص ۲۶۱-۳۸۰).

در مسئله ضرورت امامت و صفات امام، ایشان با رویکردی عقلی و با استفاده از قاعده لطف به تبیین این مسئله پرداخته‌اند که وجود امام، موجب نظم‌بخشی به جامعه و نزدیکی مردم به انجام طاعت و دوری ایشان از گناهان می‌شود. چنین امامی باید معصوم باشد و خداوند او را تعیین کند (مفید، ۱۴۱۳ق-ج، ص ۳۱؛ علم‌الهدی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۱۴؛ حلبی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۷۰؛ طوسی، ۱۴۰۶ق، ص ۲۹۷).

ایشان در مسئله صفات امام، با تأکید بر برهان خود در بحث ضرورت امامت، به عصمت، منصوص بودن و علم خطاناپذیر داشتن در مسائل دینی تأکید می‌کنند و در اثبات این صفات، رویکردی عقلی داشته‌اند؛ هرچند برای اثبات صفتی همچون عصمت، به‌ویژه وقتی به دنبال اثبات عصمت اعیان ائمه علیهم‌السلام بوده‌اند، از براهین نقلی نیز بهره برده‌اند (ر.ک: فاریاب، ۱۳۹۰).

توجه ویژه آنان به عقل در مسئله‌ای همچون علم و عصمت، مانع از تمرکز کافی در روایات و بیان فضایل علمی امامان علیهم‌السلام شده است. در روایات از آشنایی امام با همه لغات و یا زبان حیوانات سخن گفته می‌شود (صفار قمی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۴۱-۳۵۰؛ کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۵۰۹)، و از این مسئله که امام هر گاه بخواهد چیزی را بداند، خداوند او را آگاه می‌سازد (همان، ص ۲۵۸) و یا این آموزه که امام خازن علم الهی است (همان، ص ۱۹۲) سخن به میان می‌آید. با این حال چنین روایاتی کمتر مورد استفاده متکلمان مکتب بغداد است و گاه رسماً بیان کرده‌اند که روایاتی از این دست برای آنان قطع‌آور نبوده است (مفید، ۱۴۱۳ق-الف، ص ۶۷).

در مسئله شئون امامت، می‌توان شئون امام را به شئون تکوینی و تشریحی تقسیم کرد. شئون تکوینی امام از عالم نور آغاز شده، به عالم ماده می‌رسد و سپس به سرای آخرت نیز راه می‌یابد. متکلمان مکتب بغداد، به طور پراکنده و بسیار محدود برخی روایات مربوط به شئون امام در سرای آخرت را نقل کرده‌اند؛ اما روایات متعددی که مربوط به شئون امام در عالم نور و عالم ماده است، کمتر در آثار آنان به چشم می‌آید. برای نمونه، در روایاتی پرشمار آمده که امامان علیهم‌السلام خلقت نوری داشته‌اند: «خلقکم انواراً» (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۲۷۵). ایشان موجوداتی زنده و فعال بوده‌اند که به تسبیح و تقدیس خداوند پرداخته (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۴۴۰) و معلم ملائکه بوده‌اند (صدوق، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۳). با آنکه این آموزه‌ها به صراحت در روایات معتبر بیان شده‌اند اغلب متکلمان مکتب بغداد مضامین این روایات را در کتاب‌های خود بیان نکرده‌اند و حتی شیخ مفید که از وجود این روایات آگاه است، مضامین یادشده را برنمی‌تابد و بیان می‌کند که امامان علیهم‌السلام در آن سرا وجودی حقیقی و زنده نداشته‌اند، بلکه مقصود از نور، صورت و شبیح آنهاست که به آدم علیه‌السلام نشان داده شد تا عظمت آنها آشکار شود (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۳۸-۴۰).

بنابر روایات متعدد و معتبر، امام علیه‌السلام واسطه فیض خداوند بر بندگان است؛ به گونه‌ای که بدون وجود امام، نظام هستی در هم می‌پاشد. *ابوحمزه ثمالی* در روایتی صحیحه - که در بسیاری از متون حدیثی نقل شده است - وقتی از امام صادق علیه‌السلام پرسید که آیا زمین بدون امام باقی می‌ماند؟ امام علیه‌السلام فرمودند: «لَوْ بَقِيَتِ الْأَرْضُ بِغَيْرِ إِمَامٍ كَسَاخَتْ!»؛ اگر زمین بدون امام باقی بماند، فرو می‌پاشد (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۷۹؛ صفار قمی، ۱۴۰۴ق، ص ۴۸۸؛ نعمانی، ۱۳۹۷ق، ص ۱۳۸). ایشان در روایتی دیگر نیز تصریح کردند که اگر لحظه‌ای امام روی زمین نباشد، زمین آنچه را در خود دارد بیرون می‌ریزد و آنچه را روی خود دارد در خود فرو می‌برد (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۲۰۲).

متکلمان مکتب بغداد به این شأن بزرگ نه تنها اشاره نکرده‌اند، بلکه گاه آن را نیز انکار کرده‌اند. سیدمرتضی از متکلمانی است که به خوبی از وجود روایاتی که بر شأن وساطت فیض امامان علیهم‌السلام دلالت دارند، آگاه است؛ اما در برابر دیدگاه برخاسته از این روایات، موضع‌گیری شدیدی می‌کند و به صراحت آن را نظریه‌ای غالیانه معرفی و ادعا می‌کند که احدی از علمای امامیه چنین اندیشه‌ای را بر نتاییده است. از نظر سید، غالیان چون امام را خدا می‌دانند، چنین شئونی را برای او ثابت می‌دانند (علم‌الهدی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۴۲).

مجال طرح همه دیدگاه‌های متکلمان مکتب بغداد در حوزه امامت وجود ندارد، اما از این مختصر به‌خوبی دانسته می‌شود که ایشان نگاهی محتاطانه، بلکه گاهی انکارگونه به روایات داشته‌اند و عمدتاً با رویکردی عقلی به بررسی مسائل موجود در اصل امامت پرداخته‌اند.

یادکرد این نکته نیز ضرورت دارد که نمی‌توان گفت علمای متکلمان مکتب بغداد با متون حدیثی شیعه ناآشنا بوده‌اند؛ چراکه به شهادت تاریخ، علم حدیث در بغداد رونقی ویژه داشته است. به گزارش تاریخ، شیخ صدوق دو بار در سال‌های ۳۵۲ق و ۳۵۵ق به بغداد مسافرت کرده است (گروهی از نویسندگان، ۱۴۱۸ق، ص ۱۱۱؛ نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۸۹). کلینی نیز کتاب خود را در بغداد عرضه کرد و در همان جا اقامت گزید و از دنیا رفت (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۷۷ و ۳۷۸). افزون بر آن، محدثان دیگری نیز از ری به بغداد آمدند و در آنجا ساکن شدند (ر.ک: نریمانی و فیروزمندی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۸). به علاوه دانشمندان بغداد گاه پرسش‌هایی از محدثان قم می‌کردند و محدثان قم نیز پاسخ‌های خود را مکتوب می‌کردند. این مدعا با توجه به برخی آثار شیخ صدوق مانند *الرساله الثانیة الی اهل بغداد فی معنی شهر رمضان* روشن می‌شود. ضمن آنکه در ذیل آثار شیخ طوسی کتاب‌هایی مانند *المسائل الرازیة و المسائل القمیه* دیده می‌شود (طوسی، بی‌تا، ص ۱۶۱) که نشان از دادوستدهای علمی قم و بغداد دارد.

همه این شواهد بیانگر آن هستند که متکلمان مکتب بغداد، از آشنایی درخور توجهی با منابع حدیثی برخوردار بودند. افزون بر آن، امروزه متون حدیثی متعددی از متکلمان مکتب بغداد برجای مانده است که کتاب‌هایی همچون *امالی مفید*، *امالی سیدمرتضی*، *امالی شیخ طوسی*، *المزار مفید*، *مصباح المتهجد شیخ طوسی* و از همه مهم‌تر دو کتاب *تهذیب و استبصار شیخ طوسی* از آن جمله‌اند. اینک باید دانست چرا متکلمان مکتب بغداد که هم آشنا با حدیث بوده‌اند و هم متون حدیثی از آنها به یادگار مانده است، در مقام عمل کمتر از روایات در اثبات و تبیین مسائل امامت بهره برده‌اند؟ به نظر

می‌رسد دو عامل در این رویکرد تأثیر داشته است: نخست نگاه سخت‌گیرانه‌ای که ایشان به حدیث داشتند، و دوم، بستر خاص فکری - فرهنگی‌ای که بر بغداد حاکم بوده است.

۳. بغداد و حدیث

برای آنکه نگاه ویژه متکلمان بغداد را نسبت به حدیث بکاویم، لازم است به طور خاص از متکلمان شاخص آنها نام ببریم و با رویکردشان آشنا شویم.

۱-۳. شیخ مفید

شیخ مفید در علم حدیث استاددیده است. افزون بر شیخ صدوق و کلینی، می‌توان به جعفر بن محمد قولویه (۳۶۹ق) نیز به عنوان اساتید او اشاره کرد (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۲۳). بازخوانی آثار او، روشن می‌سازد که او آشنایی خوبی با روایات دارد. برای نمونه، وقتی در کتاب **تصحیح الاعتقاد** روایات مورد استناد شیخ صدوق در موضوعی خاص را نقد کرده، خود روایات دیگری در مقابل آنها نقل می‌کند (مفید، ۱۴۱۳ق-ج، ص ۷۲ و ۷۳). کتاب **امالی** او نیز شاهدی بر مهارت او در حدیث است.

مبانی رجالی شیخ مفید نیز موضوعی است که باید بدان پرداخت. پیداست که او هیچ حدیثی را بدون بررسی سندی نمی‌پذیرد (همان، ص ۱۴۷). وی در حوزه سندشناسی، حدیث متواتر را می‌پذیرد (مفید، ۱۴۱۳ق-د، ص ۸۹)؛ اما خبر واحد را مبنای علم و عمل خود قرار نمی‌دهد (همو، التذکره بأصول الفقه، ۱۴۱۳ق، ص ۳۸؛ همو، ۱۴۱۳ق-ب، ص ۷۲)؛ مگر آنکه شواهدی بر صدق راوی آن وجود داشته باشد (همو، ۱۴۱۳ق-د، ص ۱۲۲). از این نکته روشن می‌گردد که آنچه برای شیخ مهم بوده، صدق راوی بوده است.

البته وی در موضعی دیگر، از این رویکرد فاصله می‌گیرد و افزون بر خبر متواتر، دو نوع خبر دیگر را نیز می‌پذیرد: نخست، خبر واحدی که قرینه‌ای بر صدق آن خبر - نه صرفاً صدق راوی آن - وجود داشته باشد؛ دوم خبر مرسلی که اهل حق بدان عمل می‌کنند (همو، ۱۴۱۳ق - ز، ۱۴۱۳ق، ص ۲۸).

به باور شیخ، روایتی که مخالف قرآن و عقل باشد، پذیرفتنی نیست (همو، ۱۴۱۳ق - ج، ص ۱۴۹). او تصریح می‌کند که اگر حدیثی را هزاران نفر نیز نقل کنند، اما محتوای این حدیث با ضروریات مخالفت داشته باشد، چنین حدیثی را نمی‌توان پذیرفت (همو، ۱۴۱۳ق-و، ص ۳۰۷).

همچنین به نظر می‌رسد، اگر محتوای روایتی همسو با عقاید غالبان باشد، مورد بی‌مهری شیخ قرار

می‌گیرد (همو، ۱۴۱۳ق - خ، ۱۴۱۳ق، ص ۴۷). برای نمونه، او دربارهٔ روایاتی که بیانگر بهره‌مندی امامان علیهم‌السلام از علم به تمام صنایع و لغات هستند، تصریح می‌کند که این روایات را کسانی نقل کرده‌اند که باید آنها را تأیید کرد؛ اما خود آنها را مفید قطع ندانسته است و تأکید می‌کند که روایات یادشده را غالبان پذیرفته‌اند (همو، ۱۴۱۳ق-د، ص ۶۷). همچنین او روایات مربوط به عالم انوار را دیده است؛ اما آنها را منتسب به غالبان دانسته، کنار می‌گذارد (همو، ۱۴۱۳ق-ب، ص ۳۷).

او با داشتن چنین رویکردی به مقولهٔ حدیث است که آشکارا بر اصحاب حدیث امامیه خرده می‌گیرد و آنها را کسانی معرفی می‌کند که فطانت اندکی داشته و هر حدیثی را نقل کرده‌اند و حق و باطل آن را از هم تفکیک نکرده‌اند (همو، ۱۴۱۳ق-ج، ص ۸۰-۸۸). او در موضعی دیگر، وقتی با این پرسش روبه‌رو می‌شود که آیا کتاب‌های شیخ صدوق معتبرند یا خیر، تصریح می‌کند که تمام آنچه شیخ صدوق نقل می‌کند، حجت نیست؛ زیرا او آنچه را شنیده نقل کرده و ضمانتی برای صحت آن بر عهده نگرفته است. او در اینجا پا را فراتر گذاشته، اصحاب حدیث را کسانی می‌خواند که اهل تأمل و دقت نیستند (همو، ۱۴۱۳ق-ب، ص ۷۲ و ۷۳).

نکتهٔ درخور توجه آن است که دانشمندان قم نیز نسبت به حدیث سخت‌گیری خاص خود را داشتند؛ به گونه‌ای که برخی افراد را به دلیل بی‌توجهی نسبت به گزینش احادیث از شهر اخراج می‌کردند (حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۴). با این حال، بزرگانی همچون شیخ مفید، محدثان امامیه و حتی شیخ صدوق را متهم می‌کند که اینان هر حدیثی اعم از حق و باطل را نقل می‌کرده‌اند (مفید، ۱۴۱۳ق-ج، ص ۷۸). بنابراین روشن می‌شود که سخت‌گیری ایشان در قبول احادیث فراتر از آن سخت‌گیری دانشمندان قم بوده است.

گفتنی است که شیخ مفید گاه دیدگاه‌هایی برگزیده که ممکن است مخالف با سخت‌گیری‌هایش در مقولهٔ حدیث به‌شمار آید. برای نمونه، او معتقد است آنان که در مقابل امیرالمؤمنین علیه‌السلام جنگیدند، همگی کافر، گمراه و ملعون‌اند. همچنین می‌گوید کسانی که در خلافت بر ایشان پیشی گرفتند، آنها نیز ظالم و مخلد در دوزخند (مفید، ۱۴۱۳ق-د، ص ۴۲).

ممکن است گفته شود که این دیدگاه‌ها را شیخ مفید از راه خبر واحد بدست آورده است. با این حال، باید توجه داشت که اولاً او در آن جایگاه، در پی بیان دیدگاه‌های مورد اتفاق مذهب امامیه بوده است؛ ثانیاً روشن نکرده که دلیل چنین دیدگاه‌هایی، آیا عقل بوده یا نقل؟ چراکه اگر در مقام بحث کلامی به اینجا رسیدیم که منکر امامت، همچون منکر نبوت است، عقلاً نتیجه‌ای جز آنچه شیخ به آن

رسیده، نخواهیم داشت؛ ثالثاً بر فرض که مستمسک شیخ در این دیدگاه‌ها، صرفاً نقل بوده، باز روشن نیست که آن نقل، آیا قرآن بوده یا احادیث و اگر مستمسکش، احادیث بوده، آن احادیث از اخبار آحاد بوده‌اند یا متواتر؟

بنابراین نمی‌توان از طریق چنین دیدگاه‌هایی، شیخ مفید را کسی دانست که از مبانی خود در امر حدیث فاصله گرفته است.

۲-۳. سید مرتضی

به گفته نجاشی، سید احادیث فراوانی شنیده و استاد دیده است (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۷۰). کتاب *امالی* او نیز نشان می‌دهد که تا چه مقدار با روایات اعتقادی آشناست. نگاهی گذرا به آثار سید، نشان می‌دهد بسیاری از نامه‌هایی که برایش ارسال می‌شد، محتوایشان پرسش از روایات اعتقادی بوده است؛ چنان‌که خواهد آمد، آثاری همچون *کافی* و آثار شیخ *صداوق* در اختیار و دسترس سید مرتضی بوده است؛ به گونه‌ای که گاه وی نسبت به احادیث این کتاب‌ها نیز موضع‌گیری می‌کند. بنابراین روشن می‌شود که او آشنایی درخور تحسینی با احادیث اعتقادی داشته است.

در حوزه سندشناسی، سید به طور کلی نسبت به خبر واحد روی خوشی نشان نمی‌دهد. در مواضع متعددی تصریح می‌کند که خبر واحد، مفید علم و عمل نیست (علم‌الهدی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۲۷ و ۴۲۸؛ همو، ۱۴۱۵ق، ص ۴۹۲). او گاه این عقیده را مورد پذیرش تمام عالمان شیعه قلمداد کرده است (همو، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۰۲ و ۲۰۳).

سید مرتضی گاهی عدم حجیت خبر واحد را به طور مطلق مطرح می‌کند و حتی به طور خاص، خبر واحدی را که راوی آن عادل باشد نیز حجت نمی‌داند. به باور او، اگر راوی خبر واحد عادل باشد، موجب ظن به صدق آن می‌شود و هرگز مفید علم و یقین نیست (همو، ۱۳۴۸، ج ۲، ص ۵۱۷). از این رو، حتی اگر راوی آن عادل هم باشد، نمی‌توان به آن استناد کرد. او معتقد است عقلاً محال نیست که خداوند ما را به استفاده از قیاس یا عمل به خبر واحدی که راوی آن عادل است، فرمان بدهد و متعبد کند؛ اما چنین نکرده است (همو، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۰۲ و ۲۰۳).

سید مرتضی نگاهی تند و بدبینانه نیز نسبت به محدثان شیعی داشته است. به اعتقاد او اصحاب حدیث هرچه شنیده‌اند روایت کرده‌اند و دقتی به این مسئله نکرده‌اند که آیا آن شنیده‌ها حجت و دلیل است یا خیر. سید از این رویه برمی‌آشوبد و تأکید می‌کند که آنها در اصول دین مانند توحید، عدل، نبوت و امامت به اخبار آحاد استناد کرده‌اند؛ درحالی‌که هر عاقلی می‌داند که خبر واحد در اصول دین

حجت نیست. وی تصریح می‌کند که بر اساس همین مسلک است که برخی از ایشان به جبر و تشبیه گرایش یافته‌اند. سید در پایان تصریح می‌کند که وقتی در فروع دین به اخبار آحاد عمل نمی‌کنیم، چگونه می‌توانیم در اصول دین به آن عمل کنیم؛ درحالی‌که در اصول دین نیازمند علم و قطع هستیم، بلکه در همهٔ مسائل شرعیه چنین نیازی داریم (همان، ج ۱، ص ۲۱۱ و ۲۱۲).

سید مرتضی دیدگاه خود را نسبت به کتابی همچون **کافی** نیز کاملاً روشن بیان کرده است. او تصریح می‌کند که در نگاه اصحاب ما، نمی‌توان بدون دلیل و حجت به کتاب **کافی** مراجعه کرد. او تصریح می‌کند که مراجعه به امثال کتاب **کافی** در بحث اصول دین نادرست است؛ چنان‌که در فروع نیز اگر بدان مراجعه شود، پذیرش روایات آن، بدون آنکه قرینه‌ای همراه با آنها باشد، کاری بدون حجت است (همان، ج ۲، ص ۳۳۱-۳۳۳).

۳-۳. شیخ طوسی و دیگر متکلمان مکتب بغداد

شیخ طوسی دیگر متکلم مکتب بغداد، چند کتاب روایی دارد که دو کتاب آن مربوط به فقه است. اما کتاب **امالی** او، آکنده از روایاتی است که هم مربوط به اخلاق بوده‌اند و هم به فضایل امامان علیهم‌السلام مربوط می‌شود. او نیز در محیطی بوده که کتاب‌هایی همچون **کافی** در آنجا عرضه شده است. از این رو به نظر نمی‌رسد که از روایات اعتقادی بی‌اطلاع باشد.

شیخ طوسی در کتاب اصولی خود، به صراحت خبر واحدی را که راوی آن ثقة باشد، پذیرفته است (طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۲۶)؛ اما در آثار کلامی خود، به دفعات خبر واحد را به طور مطلق مردود می‌داند و بر همین پایه، به نبرد فکری با مخالفان می‌پردازد (همو، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۱۳۸). بنابراین ممکن است مقصود او از حجیت خبر واحد ثقة، دربارهٔ مسائل غیراعتقادی باشد.

به هر روی، نکته‌ای که نباید از آن غافل شد، دقت شیخ طوسی در مسئله اعتبار و وثاقت راویان حدیث است. از همین روست که او دو کتاب در بحث رجال و درایه نگاشته و وثاقت راویان را در ترازوی نقد گذاشته است.

مقدار آشنایی حلبی، کراچکی و نویختی با احادیث اعتقادی چندان روشن نیست. البته با توجه به آنکه ایشان در بغداد سکونت داشتند، نمی‌توان آنها را ناآشنا با احادیث دانست.

در حوزهٔ سندشناسی، حلبی نیز تصریح می‌کند که خبر واحد در مسائلی که حل آنها در گرو علم و یقین است، کارآمد نیست. او این نظریه را باواری همگانی معرفی می‌کند (حلبی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۹۷-۴۰۰). پیداست که مقصود شاگرد سید مرتضی از مسائل مورد نظر، مسائل اعتقادی است. ضمن آنکه او

نیز روشن نکرده که آیا همه انواع خبر واحد، هرچند راوی‌شان ثقه باشد، در حل مسائل اعتقادی بی‌اعتبارند، یا تنها خبر واحدی که از طریق راوی غیرثقه است. کراجکی و ابواسحاق نوبختی نیز خبر واحد را معتبر ندانسته‌اند (کراجکی، ۱۴۲۱ق، ص ۶۵ و ۱۲۱؛ نوبختی، ۱۴۱۳ق، ص ۷۶).

۳-۴. تحلیل و نتیجه‌گیری

دانستیم که بغدادی‌ها نگاهی سخت‌گیرانه به حدیث دارند. آنان به خبر واحد نه فقط در عقاید، بلکه گاه در فقه نیز بها نمی‌دهند و نگاهی بدبینانه نسبت به محدثان قمی دارند. این در حالی است که اغلب روایات مربوط به مسئله امامت متواتر نیستند. ضمن آنکه آن روایات در مجامع روایی قمیون گنجانده شده‌اند.

توجه به آنچه گفتیم، روشن می‌سازد که چنین رویکردی به حدیث و محدثان می‌توانسته در فاصله گرفتن بغدادی‌ها از حدیث تأثیرگذار باشد.

۴. بسترشناسی فکری بغداد

بغداد یکی از شهرهای تاریخی جهان اسلام به‌شمار می‌رود که آن را ام‌الدین و سیده‌البلاد، و نیز مدینه‌السلام نامیده‌اند. (حموی، ۱۳۹۹ق، ج ۱، ص ۴۵۶؛ ابن‌فقیه، ۱۴۱۶ق، ص ۲۷۸).

به نظر می‌رسد یکی دیگر از عواملی که متکلمان بغداد نتوانستند از روایات به قدر لازم در اثبات و تبیین عقاید شیعی بهره ببرند، فضا و بستر خاصی حاکم بر شهر بغداد آن دوران بوده است. به دیگر سخن، آنها در فضایی می‌زیستند که اولاً اقتضای استفاده از روایات در آن محیط وجود نداشت؛ ثانیاً ایشان از آزادی کامل برای ابراز عقاید خود برخوردار نبودند؛ از این رو سخن گفتن از مقامات امامان علیهم‌السلام - به‌گونه‌ای که در روایات وجود دارد- بازتاب‌های گسترده‌ای به دنبال داشت که ممکن بود امنیت جانی و مالی شیعیان را به خطر بیندازد.

تفصیل آنچه را گفتیم در ادامه خواهیم آورد. بگذارید برای ترسیم فضای فرهنگی بغداد در قرن چهارم و پنجم، دو مؤلفه مهم فرهنگی در بغداد آن دوران را بکاویم.

۴-۱. تنوع مکاتب فکری در بغداد

بغداد پایتخت دولت اسلامی بود. دانشمندان بسیاری در حوزه‌های مختلف علمی مانند شعر، ادبیات، حدیث، تفسیر، عرفان، ریاضیات، نجوم و طب در بغداد می‌زیستند (ر.ک: پاکتچی، ۱۳۸۳، ج ۱۲، ص ۳۳۶-۳۰۶)؛ از این رو بسیار طبیعی است که محافل و مدارس علمی متعددی در آنجا شکل گرفته باشد.

بروز مناظرات علمی نیز در فضایی که آکنده از عقاید و دیدگاه‌های گوناگون است، انکارناپذیر است. قرن چهارم و پنجم هجری دوران رویارویی گروه‌های مختلف کلامی در بغداد است که مهم‌ترین آنها معتزله، اشاعره و امامیه‌اند؛ هرچند نباید از وجود گروه‌های دیگری مانند مرجئه، زیدیه، اسماعیلیه و اهل حدیث غافل شد.

در این مجال، به بررسی موقعیت سه مکتب معتزله، اشاعره و امامیه در قرن چهارم و پنجم می‌پردازیم.

۱-۱-۴. مکتب کلامی معتزله

کلام معتزله کار خود را با *واصل بن عطا* و *عمرو بن عبید* در قرن دوم هجری آغاز کرد. جایگاه نخستین معتزلیان، شهر بصره بود. نامدارانی همچون *ابوالهذیل علاف* (۲۲۷ یا ۲۳۰ق)، *ابراهیم نظام* (حدود ۲۳۱ق)، *جاحظ* (۲۵۵ق)، *ابوعلی جبایی* (۳۰۳ق)، *ابوهاشم جبایی* (۳۲۳ق) و *قاضی عبدالجبار معتزلی* (۴۱۵ق) همگی متعلق به معتزله بصره هستند (ر.ک: الخیون، ۱۴۲۱ق، ص ۶۳-۲۶۲). اوایل قرن سوم هجری *بشرین معتمر* (۲۱۰ق) در بغداد سکنا گزید و خود را به عنوان رئیس شاخه معتزله در بغداد معرفی کرد (اسدآبادی معتزلی، ۱۹۷۲، ص ۴۹؛ ابن مرتضی، بی‌تا، ص ۵۲). این امر موجب تقسیم معتزله به معتزلیان بصره و معتزلیان بغداد شد که معتزله بغداد به لحاظ نظری و فکری در مواردی از معتزلیان بصره، دور و به شیعه نزدیک شد؛ تا آنجا که *بشرین معتمر* کتاب‌هایی نیز در رد بزرگان معتزلی بغداد مانند *نظام* و *ابوالهذیل* نوشته است (ر.ک: ابن ندیم بغدادی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۸۷). یکی از مهم‌ترین دیدگاه‌های معتزلیان بغداد در بحث امامت، برتر دانستن امام علی علیه السلام نسبت به دیگر خلفا بود که *ابن ابی الحدید معتزلی* آن را عقیده‌ای شایع میان معتزله بغداد دانسته است (ابن ابی الحدید معتزلی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۶۳). تبلور و اوج شیوع این نظریه، تصنیف کتابی مستقل در باب اثبات تفضیل *امیرالمؤمنین* علیه السلام به وسیله *ابوجعفر اسکافی* (۲۴۰ق) است. نزدیکی معتزله بغداد به امامیه تا آنجاست که *ابن راوندی* از معتزله بغداد با عنوان *متشبهه المعتزله* یاد می‌کند (ر.ک: خیاط، ۱۴۲۱ق، ص ۱۵۶). درخور توجه آنکه پرچمدار این گرایش فکری، یعنی *بشرین معتمر* به جرم شیعه‌گری به دستور *هارون عباسی* به زندان افتاد (ابن مرتضی، بی‌تا، ص ۵۳).

۱-۲-۴. مکتب کلامی اشاعره

مکتب فکری اشاعره نسبت به معتزله، ظهور و بروز کمتری در بغداد داشت؛ اما می‌توان از بزرگانی همچون *ابوالقاسم بجلی* و *ابوعلی بن شاذان* در شمار پیروان اشعری نام برد که در اواخر سده چهارم

هجری در بغداد بودند. در همین دوره *ابوبکر باقلانی* (۴۰۳ق) از اندیشمندان بزرگ اشعری به بغداد مهاجرت کرد و حلقه‌ی درسی تشکیل داد (تمیمی سمعانی، ۱۳۸۲ق، ج ۲، ص ۵۲). *عبدالقاهر بغدادی* (۲۹ق) نیز با تصنیف *الفرق بین الفرق* گامی مهم در تقویت موقعیت مکتب اشعری در بغداد برداشت (زرکلی، ۱۹۸۹، ج ۴، ص ۴۸). اینها هم‌روزگار با متکلمان بغداد بودند. در ادامه و در نیمه‌ی دوم قرن پنجم هجری، اشعریان ایرانی مبلغ مکتب اشعری در بغداد بودند که با تأسیس نظامیه‌ی بغداد در سال ۴۵۹ ق این مدرسه به پایگاهی برای تبلیغ و رشد مکتب اشعری تبدیل شد. *ابوحامد غزالی* (۵۰۵ق) در این دوران، مدتی چند بر کرسی استادی نظامیه‌ی بغداد تکیه زد که نقشی بسزا در تاریخ کلام اشعری در بغداد ایفا کرد (پاکتچی، ۱۳۸۳، ج ۱۲، ص ۳۲۵).

۳-۱-۴. مکتب کلامی امامیه

کلام امامیه تا پیش از این، در دوران حضور امامان علیهم‌السلام در کوفه - که مرکز تجمع شیعیان از دوران امام علی علیه‌السلام بود - دوران اوج خود را سپری می‌کرد. هر چند امامان علیهم‌السلام اغلب در مدینه بودند، آمد و شد های ایشان به کوفه، به ویژه اقامت پنج‌ساله‌ی امام صادق علیه‌السلام در شهر هاشمیه در نزدیکی کوفه، فرصتی طلایی برای غنا بخشیدن به معارف اعتقادی متکلمان شیعی در این شهر شد (رجبی، ۱۳۷۸، ص ۴۵۱ و ۴۵۲)؛ اما به تدریج - و شاید به دلیل پایان دوران حضور امامان معصوم علیهم‌السلام و سکن‌گزیدن نواب اربعه در بغداد (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۵۰۳) - این مکتب رو به افول نهاد و پس از آن بود که با مهاجرت برخی از متکلمان مکتب کوفه به بغداد، زمینه برای شکل‌گیری مکتب کلامی بغداد فراهم آمد. البته پیش از این، هشام‌بن حکم که از نامداران مکتب کلامی کوفه بود، وقتی در کوفه با بی‌مهری مواجه شد، به بغداد آمد (کشی، ۱۳۴۸، ص ۲۵۵؛ نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۴۳۳). پیدایش نوبختیان در قرن سوم و چهارم - که جلالتی درخور نزد دستگاه خلافت نیز داشتند - و جولان آنها در علم کلام، با معرفی چهره‌ای همچون *ابوسهل نوبختی* (۳۱۱ق) موجب تمرکز کلام امامیه در بغداد شد (پاکتچی، ۱۳۸۳، ج ۱۲، ص ۳۲۴ - ۳۲۲). شاید فاصله گرفتن از حدیث و گرایش به عقل‌گرایی - آن هم در شهری که جولانگاه مکتب عقل‌گرای معتزلی بود - مهم‌ترین دستاورد حضور فکری نوبختیان در بغداد تا پیش از تأسیس مدرسه فکری شیخ مفید بود (نیومن، ۱۳۸۶، ص ۱۳۱).

سرانجام بغداد در نیمه‌ی دوم قرن چهارم هجری شاهد حضور علمی بزرگمردی از شیعیان یعنی شیخ مفید شد. نهضت کلامی شیخ مفید و شاگردان او تا قرن‌ها بر دیگر مکاتب کلامی شیعه نیز مؤثر واقع شد. جایگاه علمی او و سیدمرتضی بسیار مهم بود؛ تا آنجا که از جاهای دور و نزدیک مسائل مختلف

علمی را در قالب نامه از ایشان می‌پرسیدند. این مدعا با نگاهی به آثار برجای‌مانده از ایشان، مانند *المسائل السرویه، المسائل الصاغانیه و المسائل الکعبریه* روشن می‌شود.

از آنچه گذشت روشن می‌شود که مکاتب کلامی معتزله، اشاعره و امامیه به همراه دیگر مکاتب فکری، حضوری فعال در بغداد داشتند که به طور طبیعی، موجب رقابت‌های علمی تنگاتنگی شده است.

اینک می‌توان به این فرضیه نزدیک شد که در چنین فضای علمی‌ای اگر عالم شیعی خواسته باشد از اعتقادات راستین شیعه در برابر دیگر عالمان غیرشیعی دفاع کند، چاره‌ای ندارد جز اینکه یا از عقل استفاده کند یا از روایات نبوی مورد قبول طرفین. طبیعی است که در مقام احتجاج و مناظره و عرضه عقاید، نمی‌توان از روایاتی بهره برد که برای خصم، ارزش علمی ندارند.

۲-۴. تعصبات و درگیری‌های مذهبی در بغداد

بغداد پایتخت حکومت عباسیان بود و اغلب جمعیت این شهر را اهل سنت تشکیل می‌دادند. شیعیان که جمعیت کمتری را تشکیل می‌دادند، به طور عمده در محله کرخ سکونت داشتند (حموی، ۱۳۹۹ق، ج ۴، ص ۴۴۸). تا قبل از ظهور آل‌بویه در عراق، شیعیان در تنگنایی خاص قرار داشتند؛ اما با روی کار آمدن آل‌بویه در سال ۳۳۴ق - که خود را حکومتی شیعی می‌دانست - آزادی نسبی برای شیعیان به وجود آمد (ر.ک: موسوی، ۱۳۸۱، ص ۲۰۱-۲۸۷). ورود سپاهیان آل‌بویه به هنگام خلافت *المستکفی بالله*، خلیفه عباسی، موجب استیلای ایشان بر بغداد شد. ایشان که بر مذهب شیعه بودند، تلاش فراوانی برای احیای شعائر تشیع داشتند؛ مانند آنکه در سال ۳۵۲ق دستور به بستن بازارها و عزاداری روز عاشورا دادند. یک سال پیش از آن، در سال ۳۵۱ق مکتوبی بر در مسجد جامع نصب کردند که در آن معاویه، و کسی که فدک را غضب کرد، و آن که مانع به خاک سپردن امام حسن علیه السلام در کنار قبر جدش شد، و آن که *بوذر* را تبعید کرد، و کسی که عباس را از شورا اخراج کرد، لعنت شده بودند (ابن‌خلدون، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۵۲۱-۵۲۷).

با تحلیلی تاریخی می‌توان گفت در پیش‌گرفتن این سیاست از سوی فرمانروایان بویهی، موجب شد تا شیعیان نیز برای خود در شهری که اغلب جمعیت آن را اهل سنت تشکیل می‌داد، احساس آزادی کرده، برخی شعارهای شیعه را که مدت‌ها مطرح نبود زنده کنند که نظیر آن، جا دادن تعبیر «حی علی خیر العمل» در اذان در محله کرخ شیعیان بود (ذهبی، ۱۹۹۳، ج ۳۰، ص ۶).

چنین تلاش‌هایی هرچند با انگیزه‌های دینی انجام می‌شد، اما از نتایجی که به بار آورده است، می‌توان

نتیجه گرفت که ایشان در انجام این تلاش‌ها چندان مصلحت‌سنجی را و جهت‌همت خود قرار نمی‌دادند که در پی آن، آتش اختلاف میان شیعیان و اهل سنت افروخته می‌شد (کبیر، ۱۳۸۱، ص ۳۰۷-۳۲۷).

گذری بر تاریخ قرن چهارم و پنجم هجری در بغداد، بیانگر عمق اختلافات و تعصبات فرقه‌ای میان شیعیان و سنیان بوده است؛ تا آنجا که گاه منجر به حوادثی بسیار تلخ و دردناک شده است. به گوشه‌ای از این حوادث توجه کنید:

الف. در عاشورای سال ۳۵۳ق به دستور *معزالدوله بویه*، بازارها تعطیل شد تا مردم به عزاداری بپردازند. این تصمیم به مذاق سنیان خوش نیامد. در نتیجه درگیری شدیدی میان آنها با شیعیان رخ داد که در پی آن، افراد بسیاری مجروح شدند و اموال فراوانی به غارت رفت (ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۸، ص ۵۵۸)؛ ب. در سال ۳۶۲ق یکی از سنیان کشته شد. اهل سنت به همراه ترکان به خونخواهی او به پا خاستند؛ قاتل را یافته، کشتند و نعش او را سوزاندند. این عمل خود موجب فتنه‌ای علیه شیعیان شد و وزیر وقت، مأموری را که تعصب فراوانی در سنی‌گری داشت مأمور فرو نشاندن آشوب کرد. او نیز محله کرخ را که محل تجمع شیعیان بود به آتش کشید. در نتیجه آن، هفده هزار نفر سوختند، سیصد مغازه طعمه حریق و ۳۳ مسجد نابود شد (همان، ج ۸، ص ۶۲۸)؛

ج. در سال ۳۹۸ق فتنه‌ای دیگر در گرفت. فردی از هاشمیان باب البصره به آزار شیخ *مفید* پرداخت. شاگردان شیخ، به تلافی این اقدام، نزد دو فقیه اهل سنت یعنی *ابوحامد اسفراینی* و *ابن کفانی* رفته، آنها را دشنام دادند. آنها به جست‌وجوی دیگر فقهای اهل سنت نیز رفتند که ایشان را نیافتند. فتنه به اوج رسید. *ابوحامد* به منطق دارالقطن منتقل شد. سلطان عده‌ای را گرفت و به زندان افکند. شهر آرام شد. *ابوحامد* به مسجد خویش بازگشت، اما شیخ *مفید* تبعید شد. پس از مدتی با شفاعت *علی بن مزید* نزد سلطان، شیخ نیز به بغداد بازگشت (همان، ج ۹، ص ۲۰۸).

موارد یادشده تنها گوشه‌ای از درگیری‌های فرقه‌ای در بغداد و در حضور دولت شیعی آل بویه بوده است که نگاهی به منابع تاریخی بیانگر فراوانی این درگیری‌ها بوده است (ابن کثیر، ۱۹۸۶، ج ۱۲، ص ۴۹).

ضمن آنکه با کاهش قدرت آل بویه، افزایش قدرت دستگاه خلافت عباسی، و سرانجام چیره شدن سلجوقیان بر بغداد، عرصه بر رئیس وقت شیعیان یعنی *شیخ طوسی* چنان تنگ شد که در سال ۴۴۸ق مجبور به ترک بغداد و مهاجرت به نجف اشرف شد (ابن جوزی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۶، ص ۸) و در سال ۴۴۹ق نیز خانه و کتابخانه او مورد هجوم قرار گرفت و به آتش کشیده شد (ابن جوزی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۶، ص ۱۶؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۹، ص ۶۳۷).

از آنچه گذشت به‌خوبی روشن می‌شود که فضای فکری و فرهنگی بغداد به گونه‌ای نبود که عالمان دین بتوانند آزادانه به بیان دیدگاه‌های خود بپردازند. اینک می‌توان دلیل استفاده اندک متکلمان بغداد از روایات را با نگاهی بهتر بررسی کرد. اولاً با توجه به حضور فکری و علمی مکاتب مختلف در بغداد، بیشترین تلاش متکلمان بر دفاع از عقاید و ردیه‌نویسی علیه یکدیگر معطوف شده است؛ تا آنجا که برای شیخ مفید حدود سی ردیه ضبط شده است (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۴۰۲-۳۹۹). به دیگر بیان، ماهیت علم کلام که از متکلم می‌خواهد تا به استنباط و اثبات عقاید از آیات و روایات نیز بپردازد، بسیار دفاعی شده بود و در این محیط، دفاع از عقاید باید مبتنی بر عقل قطعی یا نقل مورد توافق طرفین باشد. از این رو نمی‌توان از روایاتی بهره گرفت که راوی آنها امامان معصوم علیهم‌السلام باشند؛ مگر روایاتی که مشتمل بر احتجاج باشند و امام علیهم‌السلام راه استدلال را آموخته باشد.

ثانیاً تعصبات فرقه‌ای به گونه‌ای که بدان اشاره شد، گاه چنان عرصه را بر متکلمان آزاداندیش تنگ می‌کرد که آزادی عمل را از آنها می‌گرفت؛ تا آنجا که در سال ۴۰۸ق در پی بروز فتنه‌ای دیگر، وزیر وقت از عالمان مذاهب گوناگون تعهد خواست که در مسائل دینی از مناظره و مباحثه بپرهیزند؛ وگرنه مجازات خواهند شد (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۹، ص ۳۰۵).

در فضایی که گفتن «حی علی خیرالعمل» موجب فتنه‌ای بزرگ می‌شود، و بیان جمله «علی خیر البشر» - که در متون اهل سنت نیز موجود است (متقی هندی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۱، ص ۶۲۵؛ خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۴۳۳-) موجب درگیری می‌شود (ذهبی، ۱۹۹۳، ج ۳۰، ص ۱۱)، چگونه می‌شود انتظار داشت از روایاتی سخن به میان آید که از شئون و مقامات فرابشری امامان علیهم‌السلام حکایت دارند.

آری در شهری که تعصبات مذهبی چنان بالاست که با وجود دولت شیعی آل‌بویه، شیخ مفید سه بار از بغداد تبعید می‌شود (ر.ک: کریمی زنجانی، ۱۳۸۳، ج ۱۰، ص ۱۸۱)، چنین فضایی اجازه بیان هر سخنی را نمی‌دهد؛ بلکه ایشان را وادار به گفتن سخنانی می‌کند که دفاع عقلانی یا قرآنی از آن ممکن باشد و موجب فتنه دیگری نیز نشود. پیداست که در چنین فضایی سخن گفتن از مقامات والای امامان علیهم‌السلام ممکن است برخوردهای تندی را در پی داشته باشد و شاید دلیل آنکه شیخ طوسی کتاب خود را **الاعتقاد فیما یتعلق بالاعتقاد** می‌نامد، آن باشد که در آن دوران میان افراط و تفریطی که در باورهای مردم وجود داشت، او به دنبال بیان عقاید صحیح و اعتدالی بوده است.

حاصل آنکه در پیش گرفتن موضع محافظه‌کارانه در بیان نظریات و نیز عدم استفاده از روایات در چنین محیطی طبیعی به نظر می‌رسد. طبیعی است که امروزه اگر ما نیز در محیطی باشیم که مخاطبان با

مبانی فکری ما مخالف باشند، برای سخن گفتن با ایشان دیگر نمی‌توان از آن مبانی سخن گفت. از این رو باید با مبانی مورد توافق ایشان به مباحثه و مناظره پرداخت؛ اما اگر در فضایی به سر می‌بریم که چنین مخالفانی نباشند و آزادی عمل برای ابراز عقاید وجود داشته باشد، در اینجا است که باید در اثبات و تبیین عقاید، از تمام ادله اعم از عقلی و نقلی بهره جست.

بنابراین طبیعی است که میزان استفاده از احادیث از سوی عالمان امامی بغداد متفاوت با شهری همچون قم باشد؛ چراکه قم شهری شیعی بود و عالمان قمی در آنجا هم‌اوردی برای خود نمی‌دیدند، در حالی که بغداد هم مرکز تجمع دانشمندان مختلف بود و هم فضای بسته فکری و تندرستی‌های گروه‌های فکری شیعه و سنی بر فضای علمی آزاداندیشانه آن سایه افکنده بود؛ از این رو امکان پذیرش و یا بیان هر حدیثی در آنجا نبود.

۵. تحلیل و بحث

علم کلام وظیفه اثبات و تبیین عقاید دینی و دفاع از آنها در برابر شبهات را بر عهده دارد. روشن است که عقاید دینی به عنوان باورهای یک جامعه نقشی انکارناپذیر در چگونگی رفتارهای مردم دارد. جامعه اسلامی از همان روزهای آغازین پس از وفات رسول اکرم ﷺ دچار اختلاف و دودستگی شد. اگرچه این اختلاف در آغاز تنها بر سر مصداق حاکم جامعه اسلامی بود، به تدریج دامنگیر برخی دیگر از عقاید و حتی احکام فقهی شد؛ تا آنجا که برای نمونه، باورهایی متنوع و غلط درباره رابطه میان ذات و صفات خدا، بساطت ذات، عصمت و علم پیامبر و امام، کیفیت وضو، اذان و نماز در جامعه اسلامی پدید آمد؛ باورهایی که ریشه‌ای عمیق در جان مسلمانان افکنده بود و مخالفت علنی با آنها جز به خطر انداختن امنیت جانی، پیامدی در بر نداشت. بر اساس همین حقیقت انکارناپذیر است که امامان معصوم علیهم‌السلام، در پیش گرفتن تقیه در فضاهایی که امنیت جانی به دنبال دارد، مورد تأکید فراوان قرار داده‌اند: «إِنَّ التَّقِيَةَ دِينِي وَدِينُ آبَائِي وَكَأ دِينِ لِمَنْ لَا تَقِيَةَ لَهُ» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۲۱۷-۲۲۱).

با توجه به آنچه گذشت، می‌توان به درستی سیره فقهای امامیه در برخورد با روایات پی برد که همواره بر این مبنا تأکید می‌کنند که آنگاه می‌توان روایتی را پذیرفت و مبانی فتوا قرار داد که آن روایت در فضای تقیه‌ای صادر نشده باشد. در حقیقت، این سیره ریشه در بنای عقلا دارد؛ چراکه برای نمونه، عقلا اذعان دارند که اگر متهم در حالت فشار و اجبار و از روی تقیه به جرمی اقرار کند، چنین اقراری فاقد اعتبار قانونی است.

اگر چنین رویه و سیره‌ای میان عقلا وجود دارد، در تحلیل و بررسی نظریات کلامی متکلمان نیز

می‌باید مورد توجه قرار گیرد. با توجه به آنچه از بستر فکری شهر بغداد ترسیم شد، می‌توان به جرئت مدعی شد یکی از علل عدم استفاده متکلمان شیعی بغداد از روایات، بستر خاص فکری موجود در آن دیار بوده است.

روشن است که اگر در جامعه‌ای زندگی کنیم که مجال استفاده از نقل به میزان استفاده از عقل وجود دارد، توجیهی برای عدم استفاده از قرآن و حدیث معتبر در اثبات و تبیین عقاید دینی وجود ندارد.

نتیجه‌گیری

اینک گذری بر نتایج حاصل از این نوشتار خالی از لطف نیست:

یکم: مکتب کلامی بغداد از نخستین مکاتب کلامی شیعه امامیه به‌شمار می‌آید و اهمیت آن به سبب متکلمان نامدار آن و نیز براهین و نظریات خاص کلامی است که تا بدین روز مورد استفاده متکلمان شیعی قرار دارد؛

دوم: با نگاهی به مجموعه نظریات و براهین متکلمان امامیه در بغداد درباره مسائل امامت، می‌توان نتیجه گرفت که ایشان به طور عمده از عقل در اثبات و تبیین عقاید دینی بهره برده‌اند و روایات امامان معصوم علیهم‌السلام حضوری کم‌رنگ در آثار آنها دارد. به دیگر بیان، روش آنها در مسائل امامت، تکیه بر عقل بوده است؛

سوم: یکی از علل انتخاب چنین رویکردی، نوع نگاه خاصی است که آنها به حدیث داشتند. بغدادی‌ها هر حدیثی را نمی‌پذیرفتند. آنها خبر واحد را در اعتقادات حجت نمی‌دانستند، و اگر حدیثی نیز به گمان آنها همسو با اندیشه غالبان بود، هیچ وجهی در نظرگاه آنها نداشت، و این خود دلیلی بود بر فاصله گرفتن آنها از اخبار آحادی که درباره امامت در متون روایی وجود داشت؛

چهارم: علت دیگری که می‌توان برای این نوع از روش‌شناسی برشمرد، این است که در بغداد قرن چهارم و پنجم اولاً مکاتب فکری متعددی از جمله معتزله و اشاعره حضور داشتند که در مواجهه با آنها امکان استفاده از روایات امامان علیهم‌السلام نبود؛ ثانیاً تعصبات و درگیری‌های مذهبی شیعیان و اهل سنت در این شهر چنان بود که بی‌گمان بیان مقامات والای اهل بیت علیهم‌السلام -آن‌گونه که در روایات بازتاب یافته است- موجب افروخته شدن درگیری دیگری می‌شد.

پنجم: عدم استفاده لازم از روایات در این شهر، حاصل بستر فکری موجود در آنجاست؛ اما نمی‌تواند مبنایی صحیح در همه زمان‌ها و مکان‌ها به‌شمار آید.

منابع

- ابن‌الفرقیه، احمد بن محمد همدانی، ۱۴۱۶ق، *البلدان*، تحقیق یوسف الهادی، بیروت، عالم‌الکتب.
- ابن مرتضی، احمد بن یحیی، بی‌تا، *طبقات المعتزلة*، بیروت، دارالمکتبة الحیة.
- ابن ابی‌الحدید معتزلی، عبدالحمید، ۱۴۰۴ق، *شرح نهج البلاغه*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی.
- ابن اثیر الجزری، علی بن محمد، ۱۳۸۵ق، *الکامل فی التاریخ*، بیروت، دار صادر.
- ابن جوزی، عبدالرحمان بن علی، ۱۴۱۲ق، *المنتظم*، بیروت، دارالکتب.
- ابن خلدون، عبدالرحمن، ۱۴۰۸ق، *تاریخ ابن‌خلدون*، تحقیق خلیل شحاده، بیروت، دارالفکر.
- ابن کثیر قرشی دمشقی، اسماعیل بن عمر، ۱۹۸۶م، *البدایة و النهایة*، بیروت، دارالفکر.
- ابن ندیم بغدادی، محمد بن اسحاق، ۱۴۱۱ق، *خلاصة الاقوال*، قم، دار الذخائر.
- ، ۱۴۱۶ق، *الفهرست*، تعلیق یوسف علی طویل، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- اسدآبادی معتزلی، عبدالجبار، ۱۹۷۲م، *المنیة و الامل*، اسکندریه، دارالمطبوعات الجامعیة.
- امین، سیدمحسن، ۱۴۰۶ق، *اعیان الشیعة*، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
- امینی، عبدالحسین، ۱۴۱۶ق، *الغدیر*، قم، مرکز الغدیر.
- بحرانی، میثم بن علی بن میثم، ۱۴۰۶ق، *قواعد المرام فی علم الکلام*، تحقیق سیداحمد حسینی، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- پاکتچی، احمد، ۱۳۸۳، *مدخل «بغداد»*، در: *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- تیمی سمعانی، عبدالکریم بن محمد، ۱۳۸۲ق، *الانساب*، حیدرآباد، مجلس دائرة المعارف العثمانیة.
- حلبی، ابوالصلاح، ۱۴۰۴ق، *تقریب المعارف*، قم، الهادی.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۱ق، *رجال العلامة*، نجف اشرف، دارالذخائر.
- حمصی رازی، سدیدالدین محمد، ۱۴۱۲ق، *المنتقد من التقليد*، قم، موسسة النشر الاسلامی.
- حموی، یاقوت، ۱۳۹۹ق، *معجم البلدان*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی، ۱۴۱۷ق، *تاریخ بغداد او مدینة السلام*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- خیاط، ابوالحسین، ۱۹۸۸م، *الانتصار*، قاهره، مکتبة الثقافة الدینیة.
- الخیون، رشید، ۱۴۲۱ق، *معتزلة البصرة و بغداد*، لندن، دارالحکمة.
- ذهبی، محمد بن احمد، ۱۹۹۳م، *تاریخ الاسلام و وفيات المشاهیر و الأعلام*، تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، دارالکتب العربی.
- رجبی، محمدحسین، ۱۳۷۸، *کوفه و نقش آن در قرون نخستین اسلامی*، تهران، دانشگاه امام حسین ع.
- سبحانی، جعفر، بی‌تا، *الاضواء علی عقائد الشیعة الامامیة*، قم، موسسه امام صادق ع.
- سبحانی، محمدتقی، ۱۳۹۰، *طرح اعتقادنامه‌های امامیه*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، ۱۳۶۴، *الملل و النحل*، تحقیق محمد بدران، قم، شریف رضی.

- صدوق، محمدبن علی، بی تا، *علل الشرایع*، قم، داوری.
- _____، ۱۳۷۸ ق، *عیون اخبار الرضا*، تهران، جهان.
- _____، ۱۳۹۵ ق، *کمال الدین و تمام النعمه*، قم، دارالکتاب الاسلامیه.
- صفار، محمدبن حسن، ۱۴۰۴ ق، *بصائر الدرجات*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- طبرسی، احمدبن علی، ۱۴۰۳ ق، *الاحتجاج علی اهل اللجاج*، مشهد، مرتضی.
- طوسی، محمدبن حسن، ۱۴۰۶ ق، *الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد*، بیروت، دارالاضواء.
- _____، ۱۳۸۲، *تلخیص الشافی*، تحقیق حسین بحر العلوم، قم، المحبین.
- _____، ۱۴۱۴ ق، *الرسائل العشر*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- _____، ۱۴۱۷ ق، *العدة فی الاصول*، تحقیق محمدرضا انصاری، قم، ستاره.
- _____، بی تا، *الفهرست*، نجف اشرف، المكتبة المرتضویة.
- علم الهدی، سیدمرتضی، ۱۴۱۵ ق، *الاتصار*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
- _____، ۱۳۴۸، *الذریعة الی اصول الشریعة*، تحقیق ابوالقاسم گرگی، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۴۰۵ ق، *الرسائل*، تحقیق سیدمهدی رجائی، قم، دارالقرآن مدرسه آیت الله گلپایگانی.
- _____، ۱۴۱۰ ق، *الشافی فی الامامة*، تحقیق سیدعبدالزهره حسینی، تهران، مؤسسه الصادق علیه السلام.
- _____، ۱۴۱۱ ق، *الذخیره فی علم الکلام*، تحقیق سیداحمد حسینی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- فاریاب، محمدحسین، ۱۳۹۰، *عصمت امام در تاریخ تفکر امامیه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- _____، ۱۳۹۱، *معنا و چیستی امامت در قرآن، سنت و آثار متکلمان*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۱۱ ق، *المحصل*، عمان، دار الرازی.
- کبیر، مفیزالله، ۱۳۸۱، *آل بویه در بغداد*، ترجمه مهدی افشار، تهران، رفعت.
- کراجکی، ابوالفتح محمدبن علی، ۱۴۲۱ ق، *التعجب*، قم، دارالغدیر.
- کریمی زنجانی، محمد، ۱۳۸۳، *مدخل «شیخ مفید» در دائرة المعارف تشیع*، تهران، شهید سعید محبی.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۲، *الکافی*، تهران، اسلامیه.
- کشی، محمدبن عمر، ۱۳۴۸، *رجال الکشی*، مشهد، دانشگاه مشهد.
- گروهی از نویسندگان، ۱۴۱۸ ق، *مقدمه کتاب الهدایة فی الاصول و الفروع*، قم، مؤسسه امام هادی علیه السلام.
- متقی هندی، علی بن حسام الدین، ۱۴۰۹ ق، *کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال*، بیروت، مؤسسه الرسالة.
- مفید، محمدبن محمدبن نعمان، ۱۴۱۳ ق-الف، *الجمال و النصرة لسید العتره فی حرب البصرة*، قم، کنگره شیخ مفید.
- _____، ۱۴۱۳ ق-ب، *المسائل السرویة*، قم، کنگره شیخ مفید.
- _____، ۱۴۱۳ ق-ج، *تصحیح الاعتقاد*، قم، کنگره شیخ مفید.

_____، ۱۴۱۳ق-د، *اوائل المقالات*، قم، کنگره شیخ مفید.

_____، ۱۴۱۳ق-و، *الفصول المختاره من العيون والمحاسن*، قم، کنگره شیخ مفید.

_____، ۱۴۱۳ق-ز، *التذكرة باصول الفقه*، قم، کنگره شیخ مفید.

_____، ۱۴۱۳ق-ح، *جوابات اهل الموصل*، قم، کنگره شیخ مفید.

موسوی خوانساری، محمدباقر، بی تا، *روضات الجنات*، قم، اسماعیلیان.

موسوی، سیدحسن، ۱۳۸۱، *زندگی سیاسی و فرهنگی شیعیان بغداد*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

میلائی، سیدعلی، ۱۴۲۶ق، *الامامة فی اهم الكتب الكلامية*، قم، الحقائق.

نجاشی اسدی، احمدبن علی، ۱۴۱۶ق، *رجال النجاشی*، تحقیق سیدموسی شبیری زنجانی، قم، مؤسسه نشر اسلامی.

نیرمانی، زهره و جعفر فیروزمندی، ۱۳۸۶، «تعامل مکتب حدیثی قم و ری»، *علوم حدیث*، ش ۴۴، ص ۱۲۷-۱۳۹.

نعمانی، محمدبن ابراهیم، ۱۳۹۷ق، *کتاب الغیبه*، تهران، مکتبه الصدوق.

نویختی، ابراهیم بن اسحاق، ۱۴۱۳ق، *الیاقوت فی علم الکلام*، تحقیق علی اکبر ضیائی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

نیومن، آندرو جی، ۱۳۸۶، *دوره شکل‌گیری تشیع دوازده امامی*، ترجمه و نقد مؤسسه شیعه‌شناسی، قم، مؤسسه شیعه‌شناسی.

واکاوی و نقد ادله عرفا درباره هدف آفرینش

abd.dorosty@gmail.com

کمرجان درستی مطلق / دانشجوی دکتری کلام دانشگاه علوم قرآن و حدیث شهر ری

علی افضلی / دانشیار گروه کلام موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

دریافت: ۱۳۹۵/۰۵/۳۰ - پذیرش: ۱۳۹۵/۱۰/۰۶

چکیده

یکی از مباحث معرفتی دقیق در حوزه الهیات، هدف خداوند از خلقت جهان است متکلمان اسلامی، هدف خداوند از آفرینش عالم را رساندن جود به خلق می‌دانند. فلاسفه معتقدند از آنجاکه خداوند واجد همه کمالات و علت تامه خلقت است و معلول از آن لامحاله تخلف نمی‌کند، فیض‌رسانی و صدور وجود و خلق نظام احسن از ناحیه خداوند واجب است. از منظر عارفان، آفرینش بر پایه عشق خداوند به شناخته شدن انجام پذیرفته است و مجموعه هستی، تجلیات ذات پروردگار هستند که وجودی غیر از وجود حق تعالی ندارند. خداوند عاشق کمالات بی‌نهایت خود بود؛ لذا در قالب پدیده‌های مختلف عالم تجلی کرد تا از دیدن جمال خود در آینه فعل خویش که همان جهان خلقت است، لذت ببرد و هدفی برای آفرینش در ماورای ذات بی‌هماندش وجود ندارد. در این نوشتار، از میان همه نظرات، به روش کتابخانه‌ای، به بررسی پاسخ پرسش اصلی درباره دیدگاه عرفا در این زمینه پرداخته شد و با طرح پرسش‌ها و ایراداتی بر آن و تبعات پذیرش این نگرش، مشخص شد که مطلب نیازمند بازنگری و رجوع به تعالیم قرآن کریم و روایات حضرات معصومین است.

کلیدواژه‌ها: عرفان، هدف خلقت، تجلی، ظهور، حب.

مقدمه

تردیدی نیست که جهان خلقت، با این نظام‌مندی و عظمت، برای رسیدن به هدفی حقیقی خلق شده و کل هستی به سوی آن هدف، در حرکت است؛ چنان‌که در قرآن کریم آمده است: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ» (مؤمنون: ۱۱۵)؛ آیا پنداشتید که شما را بی‌هوده آفریده‌ایم و شما به سوی ما بازگردانده نمی‌شوید؟

دانشمندان اسلامی هر کدام با توجه به مبانی فکری و اعتقادی خود، از زاویه‌ای در ارائه تحلیلی از هدف آفرینش کوشیده‌اند و برای اثبات دیدگاه خود، از استدلال‌ات و شواهدی مدد جست‌اند. شمار فراوانی از عرفا نیز هدف آفرینش را حب خداوند به شناخته شدن دانسته‌اند؛ چراکه از نظر آنان، خداوند تنها موجود جهان هستی است و مخلوقات، تجلیات اسما و صفات، و به واقع عین خود او هستند و مجموعه جهان خلقت چیزی و رای ذات خداوند سبحان نیست؛ لذا غایت خلقت را جز در ذات باری تعالی نمی‌توان جست‌وجو کرد.

با توجه به اهمیت جایگاه معرفتی و توحیدی این مبحث و آثاری که بر این باور بار می‌شود، لازم است دلایل و مستندات عرفا و نیز پیامدهای پذیرش این ادعا و میزان همخوانی آن با نقل و عقل، در ترازوی نقد و ارزیابی گذاشته شود. تألیفات اندکی در ضمن مباحث خود به این مطلب پرداخته‌اند؛ نظیر کتاب *آفرینش از منظر عرفان* نوشته سعید رحیمیان، و *خدا و آفرینش در فلسفه و عرفان اسلامی* اثر مرتضی شجاری، و مقالاتی نظیر «ابن عربی و چرایی آفرینش» تألیف محمد کریمی حسین‌آبادی، «حرکت حبی و انسان کامل از نگاه عارفان» نوشته محمدحسن علیپور، و «حرکت حبی» نگاشته احمد عابدی. در عین حال این نوشتار، در تلاش برای پاسخ به این پرسش که پیامدهای نظریه عرفا درباره هدف آفرینش چیست و تا چه حد با مبانی عقلی و نقلی قابل تطبیق و مورد پذیرش است، گام‌های بیشتر و تازه‌تری برداشته است.

از آنجاکه عارفان در تبیین و اثبات دیدگاه خویش، از ادله عقلی و آیات و روایات استمداد جست‌اند، در این نوشتار، کاوش درباره دیدگاه عرفا پس از ارائه مباحث مقدماتی، در دو بخش ادله عقلی و ادله نقلی انجام خواهد گرفت. نخست به بررسی واژگانی می‌پردازیم که در درک نظریه عرفا درباره هدف آفرینش نقش‌آفرین هستند.

۱. تعریف واژگان

۱-۱. هدف

هدف در لغت به معنای «نشانه تیراندازی، غرض و مقصود» (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۲۸؛ راغب

اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۰۵؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۳۳۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۳۴۵؛ عمید، ۱۳۸۹، ص ۱۰۶۱) و «هر چیز برافراشته‌ای» است (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۳۳۵؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۱۳۲؛ معین، ۱۳۵۰، ج ۴، ص ۵۱۰۸) و «در محاورات عرفی به نتیجه کار اختیاری گفته می شود که عاقل مختار از آغاز در نظر دارد و کار را برای رسیدن به آن انجام می دهد؛ به طوری که اگر نتیجه کار منظور نباشد، آن کار انجام نمی گیرد و این نتیجه از آن جهت که منتهی الیه است، غایت و از آن جهت که از آغاز مورد نظر و قصد فاعل بوده، هدف و غرض و از آن جهت که مطلوبیت آن موجب تعلق اراده فاعل به انجام کار شده است، علت غایی نامیده می شود (مصباح، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۴۳۱؛ همو، ۱۳۷۶، ص ۱۵۴).

حکما غایت را به دو معنا دانسته اند:

ما الیه الحرکه: چیزی که حرکت به سوی اوست و در صورت رسیدن به آن، قوه لحاظ شیء به فعلیت می رسد.

ما لاجله الحرکه: چیزی که حرکت و انجام فعل برای او و به منظور حصول آن فعلیت است (نصری، ۱۳۸۷، ص ۵۱).

در فعل خداوند «ما الیه الحرکه» و «ما لاجله الحرکه» یکی است؛ زیرا پروردگار سبحان، هر چیزی را برای همان منظوری ایجاد می کند که ذاتاً به سوی آن در حرکت است (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۴۳۸).

۲-۱. تجلی

تجلی در لغت به معنای آشکار شدن و جلوه کردن (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۴۰۷؛ مهیار، بی تا، ص ۳۰۲) و به معنای کشف مانع و ستر، و نقیض خفاست (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۲، ص ۱۲۲). در اصطلاح عرفا، تجلی عبارت است از «آشکار شدن ذات مطلق حق تعالی و کمالات او پس از متعین شدن به تعینات ذاتیه یا اسمائیه یا افعالیه اش برای خود او و یا برای غیر او (یعنی در آینه فعل) به نحوی که تجافی یا حلول یا اتحاد لازم نیاید» (رحیمیان، ۱۳۸۷، ص ۳۶).

۳-۱. وحدت وجود

وحدت وجود، رکن اصلی عرفان/بن عربی است که بر اساس آن وجود حقیقی فقط وجود حق است: «الوجود الحق إنما هو الله» (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۱۰۴)؛ هرچه غیر ذات حق است، خیال حائل و سایه زایل شدنی است: «فکل ما سوی ذات الحق خیال حائل و ظل زائل» (ابن عربی، ۱۹۷۲، ج ۲،

ص ۳۰۹)؛ در جهان هستی چیزی جز خدا و اسما و صفات و افعال و مظاهر و تجلیات او وجود ندارد و همه موجودات به او و از او و به سوی او هستند: «لیس فی الوجود سوی الله تعالی وأسمائه وصفاته وأفعاله ومظاهره ومجالیه، وأنّ الكلّ هو به ومنه و الیه» (آملی، ۱۳۹۲، ص ۶۷۹)؛ همه چیز در حقیقت حق مستهلک و مستغرق است، و در نتیجه تعریف خداوند مجموع تعریف‌های همه اشیاست (شجاری، ۱۳۸۸، ص ۹۲). لذا/بن‌عربی در وصف حق تعالی می‌گوید منزّه است آنکه اشیا را ظاهر کرد، در حالی که خود، عین آنهاست: «فسبحان من اظهر الاشياء وهو عینها» (ابن‌عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۲۵). او کلام خود را چنین بسط می‌دهد که وجود حقیقتی واحد است؛ از جهتی (از حیث ذات) حق، و از جهتی دیگر (از حیث اسما و صفات) خلق است: «أن الوجود كله حقيقة واحدة: إن نظرنا إليه من وجه قلنا إنه حق وإن نظرنا إليه من وجه آخر سميناه خلقاً» (همان، ج ۲، ص ۵۰).

۲. هدف آفرینش از دیدگاه عرفا

خلقت، فعل خداوند است و فعل، ظهور یا خلق یا تجلی نام دارد. /بن‌عربی از این تجلی و ظهور به «حرکت حبی» تعبیر می‌کند؛ زیرا ناشی از آن است که خداوند ذات خود را دوست دارد و نیز ناشی از ظهور و افشای کمالات خداوند در قالب مظاهر بوده است: «الأتراه كيف نفّس عن الأسماء الإلهية ما كانت تجده من عدم ظهور آثارها في عين مسمى العالم،... فكانت الحركة التي هي وجود العالم حركة حب»؛ آیا ندیدی و نفهمیدی چگونه به جهت اینکه دانست آثار اسمای الهی در خارج که عالم نامیده می‌شود به ظهور و عینیت نرسیده است، تنفیس کرد،... پس حرکتی هم که وجود عالم [را شکل داده] است، حرکت حب است (همان، ج ۱، ص ۲۰۷).

اما اصولاً ظهور حق در مظاهر، چگونه می‌تواند غایت خلقت باشد؟ عرفا به این پرسش، به دو نحو عقلی و نقلی که هریک مکمل دیگری است پاسخ داده‌اند. ابتدا ادله عقلی ایشان را بررسی می‌کنیم.

۱-۲. ادله عقلی عرفا

۱-۲-۱. ضرورت ظهور کمالات خداوند با خلق عالم

از منظر عارفان، علم ازلی خداوند به معلومات خود با آفرینش آنها، ظهور می‌یابد و از آنجاکه او به نیاز مخلوق برای آفریده شدن آگاه بوده و بر آنها قدرت داشته است، باید جهان را می‌آفرید؛ و گرنه با وجود علم و توان بر خلق، نسبت به آن بخل ورزیده است، به‌ویژه اینکه تنها در صورت خلق عالم است که علم به امور حادث نیز حاصل شده، علم پروردگار کامل می‌گردد.

سیدحیدر آملی در تحلیل این دلیل می‌گوید:

از جمله کمالات خدای تعالی، احاطه او به معلومات غیرمتمنای است؛ اعم از ممکن و غیرممکن. بعضی از این معلومات که ممکن الوجودند، به زبان حال، طالب وجود پیدا کردن در خارج اند و برخی که ممتنع هستند، طالب آن نیستند، و از آنجاکه خداوند بذاته قابلیت ظهور به صورت‌های این معلومات و حقایق آنها را داراست، واجب است به صورت این معلومات و حقایقشان مطابق آنچه که ذاتش اقتضا می‌کند ظهور کند و قابل آنها شود (آملی، ۱۳۹۲، ص ۶۶۰-۶۶۱).

قیصری نیز به بیانی دیگر معتقد است تا زمانی که علم ذاتی الهی تجلی و ظهور خارجی نیافته، یکوجهی و ناتمام است. هر گاه آفرینش محقق گردد، علم به امور حادث نیز حاصل می‌آید و علم حق کامل می‌شود. او می‌نویسد:

کمال برای خداوند محبوب لذاته است و علم خداوند تعالی به خویش از آن جهت که بی‌نیاز از عالمین است، علم [ذاتی] متعلق به اوست، و باقی نمی‌ماند مگر تمام شدن مرتبه علم [ذاتی] با علم حادثی که از ناحیه این اعیان است؛ اعیان عالم هنگامی که یافت شوند. بنابراین صورت کمال با علم محدث و علم قدیم به ظهور می‌رسد و مرتبه علم با دو وجهش تکمیل می‌گردد، و این‌چنین مراتب وجود تکمیل می‌شوند... و خداوند با صور عالم برای خود ظهور می‌کند (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۲۰۴).

اگرچه این دو بیان تفاوت‌هایی با هم دارند، از آنجاکه هر دو در تفسیر سبب آفرینش جهان، «ظهور علم و قدرت خداوند در خلق عالم» را به عنوان یک ضرورت مطرح ساخته‌اند، آنها را در قالب یک دلیل آوردیم.

۲-۱-۲. حب حق تعالی به کمالات خود

از منظر عرفا، سبب اصلی آفرینش، حب حق تعالی به کمال است. حق تعالی که کمال محض است، به ذات خود که عین تمام صفات کمالیه‌اش می‌باشد، عشق می‌ورزد و از آنجاکه حب شیء، مستلزم حب آثار آن نیز می‌باشد، حق تعالی نیز دوست دارد جمال خود را در آینه ذات و اسما و صفات و فعل خود ببیند (رحیمیان، ۱۳۸۷، ص ۱۱۲-۱۱۳).

ابن عربی در این باره چنین می‌نویسد:

شکی نیست که جمال، محبوب ذاتی خداوند است... و برای حق تجلیگاهی جز عالم نیست... خداوند متعال جمال را دوست می‌دارد و زیبایی نیز غیر او نیست؛ لذا خود را دوست می‌دارد، سپس دوست داشت خود را در غیر خود نیز نظاره کند؛ لذا عالم را بر صورت جمال خویش ظاهر کرد (ابن عربی، ۱۹۷۲، ج ۴، ص ۲۶۹).

به واسطه این حب، تنفیس (رفع اندوه اسمای الهی در طلب پیدایش مظهر) حاصل شده، با نفس رحمانی عالم ظاهر می‌شود؛ چنان‌که ابن عربی می‌گوید: «آیا ندیدی چگونه به جهت اینکه دانست آثار

اسمای الهی در خارج که عالم نامیده می‌شود به ظهور و عینیت نرسیده است، تنفیس کرد، پس راحت شدن برای او امری محبوب بود که جز با [ایجاد] وجود صوری بالاتر و پایین‌تر، به آن نمی‌رسید» (ابن عربی، ۱۹۶۶، ج ۱، ص ۲۰۷).

عرفا می‌گویند حب ذاتی، خدا را واداشت حسن بی‌همانندش را به بازار تماشا عرضه کند که پری روی تاب مستوری ندارد و به گفتهٔ ابن عربی/تماشای حسن خویش در آینه، لطفی دیگر دارد: «فانَّ رؤية الشیء نفسه بنفسه ما هی مثل رؤیته نفسه فی أمر آخر یكون له کالمرأة» (همان، ص ۴۸).

اگر این محبت نمی‌بود، عالم در عینیتش ظاهر نمی‌شد. پس حرکت ایجادکنندهٔ عالم از عدم به وجود، حرکتی حبی است: «فلو لا هذه المحبة ما ظهر العالم فی عینه، فحرکتة من العدم إلى الوجود حركة حب الموجد لذلك» (همان، ص ۲۰۳).

برای آنچه ابن عربی در تحلیل حرکت حبی و فاعل بالتجلی بودن حق تعالی ادعا کرده است، به چند دلیل نقلی نیز استشهد شده است که در ادامه به آنها می‌پردازیم.

۲-۲. ادله نقلی عرفا

عارفان در تحلیل دیدگاه خود دربارهٔ هدف و سبب آفرینش، دلایلی از قرآن کریم و استناداتی از روایات را مطرح ساخته‌اند. در گام نخست، آیاتی را که مستند استدلال قرار گرفته‌اند بیان می‌کنیم.

۲-۲-۱. ادله قرآنی

۱. آیه «یحبهم ویحبونه» (مائده: ۵۴): این آیه حبی دوسویه بین خالق و مخلوق را به تصویر می‌کشد و به حب ایجاد و سریان حب در هستی اشاره دارد (ابن ترکیه، ۱۳۸۴، ص ۴؛ فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۲۹۷)؛

۲. آیه «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶): چه لیعبدون، بر اساس برخی روایات، به لیعرفون تفسیر شود و چه غیر آن، در هر صورت، معرفت مقدمهٔ ضروری عبادت است. بنابراین خداوند در این آیه، غرض آفرینش را عبادت معرفی می‌کند که جز از طریق «شناخته شدن» خویش از سوی خلاق میسر نیست، و چنان‌که گفته شد، همین میل، به حرکت حبی ایجاد می‌انجامد. البته در کتب عرفانی، کمتر به این آیات استناد کرده‌اند، و بیشتر به سنت و مباحث عقلی یا کشف و شهود توجه دارند (عابدی، ۱۳۸۸).

۳. آیه «الله نور السموات والأرض» (نور: ۳۵): این آیه بیان می‌کند که پروردگار، وجودی بذاته و صرف دارد و جمیع ماسوای او، ظهورات نور او هستند و به وجود وی موجودند و چیزی غیر از او

نیستند. ابن عربی بر اساس این آیه معتقد است خداوند نوری است که در خلق پنهان است، و اگر این نور نمی بود ممکنات ظاهر نمی شدند. او دربرگیرنده جمیع موجودات در داخل خود است و همه خلائق در او مستهلک اند (الترجمان، ۱۴۲۲ق، ص ۳۰۹). به این ترتیب، در تحلیل آفرینش، نمی توان به غایتی و رای ذات پروردگار رسید.

۲-۲. دلیل روایی

دلیل روایی عمده عرفا بر ادعای ایشان درباره سبب خلقت، حدیث قدسی کنز مخفی است: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف» (مجلسی، بی تا، ج ۸۴، ص ۱۹۹ و ۳۴۴).

اگرچه در سند این حدیث خدشه کرده اند، اما پشتوانه متقن قرآنی، ضعف سند را جبران می کند؛ زیرا خداوند متعال در آیه [اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَنْزُرُ بَيْنَهُنَّ لِيُعَلِّمُوا أَنَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا] (طلاق: ۱۲)، هدف آفرینش نظام کیهانی را معرفت انسان به قدرت مطلق الهی و علم مطلق خدا اعلام می دارد (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۳۹۵).

۳-۲. جمع بندی

درباره آفرینش حق تعالی، دو پرسش مطرح است: یکی درباره علت و دیگری درباره نحوه و چگونگی خلقت.

عرفا معتقدند حب خداوند به ذات و لوازم اسما و صفاتش، علت فاعلی و غایی خلق عالم است. خداوند در قالب نظام اسمایی و اعیانی، فاعل بالتجلی و بالعشق است (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۱۰۶ و ۲۰۲-۲۰۷). ایجاد و اظهار عالم، به نحو پدید آوردن شیء (اعیان موجودات) از شیء (ذات حق) است (نه خلقت شیء از عدم و لا شیء): «خلق العالم ليس إحدائاً له من العدم بل تجلی الحق الدائم فی صور الوجود» (همان، ص ۴۳).

خداوند پیش از خلق جهان، از ذات و صفات و افعال خود آگاه بود. او جمال را دوست می دارد و چون زیبایی غیر او نیست، لذا خود را دوست می دارد. در عین حال خداوند دوست داشت خود را در غیر خود نیز نظاره کند؛ لذا عالم را بر زیبایی و جلوه جمال خویش ظاهر کرد و به آن از روی محبت با نگاهی خیره نگر است، و در جمال مطلقه که در عالم سریان یافته بود، جمالی عرضی و مقید نهاد: «فإنه تعالی يحب الجمال وما ثم جمیل إلا هو فأحب نفسه ثم أحب أن يرى نفسه فی غیره فخلق العالم علی صورة جماله ونظر إليه فأحبه حب من قیده النظر ثم جعل عز وجل فی الجمال المطلق الساری فی العالم جمالاً عرضياً مقیداً» (ابن عربی، ۱۹۷۲، ج ۴، ص ۲۶۹)؛

زیرا اگر چیزی خود را به خود ببیند، مانند آن نیست که خود را در چیز دیگری که برای او همچون آینه باشد ببیند (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۴۹).

غرض و داعی در ایجاد اولاً و بالذات، ظهور و هویدایی ذات مقدس پروردگار و ثانیاً و بالعرض، ظهور ماهیات ممکنه است که مترتب بر ظهور خودش می‌باشد (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۵۶).

از این بیانات معلوم می‌شود که هرچند ذات باری تعالی از جهت ذات نیازی به خلق و غیرذات ندارد، از حیث ظهور و تجلی، به مخلوق نیاز دارد. عرفا در توجیه این سخن می‌گویند در واقع حق تعالی به خود نیازمند است نه به دیگری. به عبارت دیگر، از آنجاکه خلاق، فعل حق تعالی هستند، نیازمندی حق به ظهور، نیازمندی او به افعال خود است نه به غیر.

در مجموع باید گفت از منظر عارفان، علت فاعلی و علت غایی هستی، همان ذات حق تعالی است و چیزی غیر از ذات و اسما و صفات و افعال و تجلیات او وجود ندارد (آملی، ۱۳۹۲، ص ۶۷۹)؛ بلکه وجود خیال اندر خیال است و وجود حق و حقیقی تنها وجود الله است؛ آن هم از حیث ذات و عینیتش و نه از حیث اسمایش (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۱۰۴) که این اسما نیز عین ذات هستند: «إن العالم عین الأسماء الإلهیة التي هی عین الذات» (همان، ج ۲، ص ۱۸۹)؛ با این توضیح که وجود خدا مطلق است و مخلوقات، صورت و مجلای آن هستند (همان، ص ۲۸).

حقیقت خلق همان تجلی است که امری اعتباری و غیرحقیقی است؛ سبوری است که خیال می‌کند حق یا خلق است؛ درحالی که چنین نیست؛ زیرا نه از هر جهت خلق است و نه از هر جهت حق (ابن عربی، ۱۹۷۲، ج ۴، ص ۱۵۱). وحدت در وجود، واقعی و حقیقی و کثرت اعتباری و وهمی است (ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۳).

خداوند عالم را از روی محبت خلق کرد تا با خود عشق را مرور کند و در آینه‌ای که از خود می‌سازد، خود را تماشا کند (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۲۹؛ ج ۲، ص ۵۳) و لذت و حظی کامل ببرد؛ لذتی که بدون آفرینش، ممکن نمی‌بود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۳۶۹)؛ ضمن اینکه در این صورت، علم و دیگر صفات او نیز، ظهور فعلی نمی‌یافت (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۲۰۴) و ناقص می‌ماند (المهائمی، ۱۴۲۸ق، ص ۶۴۰).

این دیدگاه چنان‌که در بحث ادله عرفا آمد، ظاهراً شواهدی از قرآن و روایات نیز دارد. اکنون به تحلیل دیدگاه و ادله عرفا در بحث هدف آفرینش می‌پردازیم.

۳. نقد و بررسی دیدگاه عرفا

به نظر می‌رسد کلمه دلربای عشق که عرفا آن را به میدان استدلال آورده‌اند، اشتیاق فراوانی در مخاطبان مشتاق حق و جلوه‌های کریمانه او به پذیرش این دیدگاه ایجاد کرده است؛ اما باید دید پای این استدلال تا چه حد در جای خود استوار است. اکنون به واکاوی این نگرش می‌پردازیم.

۳-۱. نقد و بررسی ادله عقلی

۱. چنان‌که در تبیین ادله عقلی عارفان ذکر شد، آنان معتقدند خداوند برای ظهور کمالات بی‌همانند خود، ناگزیر باید ممکنات را خلق می‌کرد تا با ایجاد آنها، به طلب بعضی ممکنات نسبت به ظهور در خارج ضرورتاً پاسخ گوید؛ ضرورتی که از ناحیه ذاتش بر او بار می‌شود و ناشی از علم و قدرت او بر خلق است؛ به گونه‌ای که اگر این خلق صورت نمی‌گرفت، ظهوری اتفاق نمی‌افتاد و در نتیجه کمالات خداوند بر اثر احداث عالم، قابلیت ظهور و تمامیت نمی‌یافت.

در تحلیل این کلام باید گفت علم به نیازمندی ممکنات و سپس اجابت آن با احداث جهان، برای پروردگار ضرورت خلق نمی‌آورد؛ زیرا اجابت هر نیازی بسته به مشیت و حکمت حق تعالی است نه صرف وجود تقاضا؛ کما اینکه خداوند متعال در عین حال که جواد، فیاض، علیم و قادر مطلق است، بسیاری از دعاها و نیازهای بندگانش را به‌رغم شدت تقاضا، بنا بر مصلحت و حکمت اجابت نمی‌فرماید. به علاوه نسبت دادن این مطلب به خداوند که علم او با خلق موجودات متمیم و تکمیل می‌یابد و در واقع ادعای نقص در کمالات حق تعالی در صورت عدم ایجاد عالم، انتسابی مشرکانه است.

عرفا سبب اصلی آفرینش را حب حق تعالی به کمالات خود دانسته‌اند و می‌گویند از آنجاکه حب شیء، مستلزم حب آثار آن نیز می‌باشد، حق تعالی نیز دوست دارد جمال خود را در آینه ذات و اسما و صفات و نیز آینه فعل خود ببیند، و از آنجاکه وجودی غیر حق تعالی در عالم نیست و هرچه هست خود اوست، خداوند سبحان، خود در آینه وجود خود که ظهورات او در شکل مخلوقات هستند، بر خویشتن جلوه کرد. این مطلب که در کلام عرفا، با اطناب و شرح و تمثیل‌های بسیاری بیان شده است، پرسش‌های فراوانی را در ذهن می‌انگیزد که به ترتیب، به تبیین آنها می‌پردازیم؛

۲. چنین نگرشی خداوند را نیازمند ظهور خود معرفی می‌کند؛ درحالی‌که باری تعالی برای لذت بردن از کمال بی‌انتهای خود، نیازی به آینه ندارد. پری‌رویی که تاب مستوری ندارد، محتاج دیدن برق نگاه در چشمان پرتحسین صاحبان درک و شعور است؛ یعنی کسانی که غیر از اویند و زیبایی او را در

آن حد از کمال ندارند؛ اما وقتی هرچه و هر که هست فقط خود اوست و غیره در کار نیست، در کدام نگاه و برای چه کسی قرار است به عنوان کنز مخفی معرفی شود؟

۳. اگر بگوییم خداوند دوست داشت تا به مظاهر و جلوه‌های ذات خود معرفی شود و بدین طریق خود را برای خود ظهور دهد:

این یا تحصیل حاصل است؛ چراکه ذات، کمال آگاهی را از زیبایی بی حد خود دارد؛ و یا وجود غیره را (هرچند به واسطه تجلی و ظهور اسماء حق) اثبات می‌کند که او قرار است به قدر ظرفیت خود به چنین درکی برسد. به عبارت دیگر وقتی خدا برای خود ظاهر است، آن هم به اتم مراتب ظهور - چراکه هیچ مانعی برای این ادراک بی حد و حصر وجود ندارد - دیگر نیاز به تجلی کردن برای خود چه توجیهی خواهد داشت؟

۴. اگر قرار است خلقی آینه شود و خدا را برای خود ظهور دهد، حتماً باید غیر از خود خدا چیزی وجود داشته باشد، و این با سخن عارفان نمی‌خواند.

عرفا خود گاهی که در تنگنای فهم مطلب گرفتار می‌آمدند، این نیاز را تأیید می‌کردند؛ هرچند که در نهایت روی نیاز را به سمت مخلوق - که البته نمی‌تواند به تصریح آنها وجودی غیر وجود خدا داشته باشد - برمی‌گرداندند؛ چنان‌که در *مصباح‌الانس* آمده است: «گرچه وجود حق تعالی مستغنی از هر چیزی است، ولی در تعیین اسمی یافتن، به اشیا نیاز دارد. البته این احتیاج به گونه شرطی است نه علی و معلولی؛ یعنی شرط تعیین اسمی حقایق و ظهورات اشیاست» (ابن‌فناری، ۱۳۸۴، ص ۲۲۶).

البته بیان چنین توجیهاتی اجتناب‌ناپذیر است؛ زیرا ادعای نیازمندی ذات حق تعالی، آن قدر از باور خداشناسی و توحید دور است که اگر کسی آن را بپذیرد یا لازمه سخن او چنین باوری باشد، نظریه او بلاشک مطرود و ناپذیرفتنی است؛

۵. ابن‌عربی می‌گوید:

خدا خواست تا اعیان اسمای حسناى خود را (که غیرقابل شمارش هستند) و اگر خواستی بگو عین خودش را ببیند، آن هم در موجود جامعی که همه امر را بدان جهت که اتصاف به وجود یافته، در خود منحصر کرده است، و به وسیله آن، سر او بر خودش آشکار شود؛ زیرا اگر چیزی خود را به خود ببیند مانند آن نیست که خود را در چیز دیگری که برای او همچون آینه باشد ببیند... بدین سان خداوند نخست همه جهان را همچون شبی یک شکل و یکپارچه که روحی در آن نبود، ایجاد کرد که شبیه آینه‌ای بود که جلا و جلوه‌ای نداشت (ابن‌عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۴۸-۴۹).

اکنون این پرسش‌ها مطرح می‌شود:

الف) چرا اگر کسی خود را به خود ببیند، متفاوت است با اینکه خود را در آینه ببیند؟
 ب) عشق، نسبت به معشوق پدید می‌آید و درعین حال، بیشترین و شدیدترین نیاز را به وجود معشوق ایجاد می‌کند. حال درباره حق تعالی باید گفت او که بی‌نیاز از خلق مخلوق، عاشق و معشوق و عشق خود بود و بالاترین عشق‌ها را داشت، وساطت آینه و سایه اینجا چکاره است؟ آیا بر عشق دامن می‌زند و آن را گسترش می‌دهد و در نتیجه وسعت و کمال بیشتری به آن می‌بخشد؟ اینکه پذیرش نقص در کمال بی‌نهایت حق تعالی است؛

ج. اگر آینه نباشد، لذت زیبارو از درک جمال خویش ناقص است؛ اما این درباره صاحب جمالی صادق است که قادر به دیدن کامل زیبایی خود بی‌وساطت آینه نیست؛ هرچند زیبایی‌اش کامل باشد، و پروردگار سبحان از این توصیفات منزّه است؛

د. اساساً این آینه می‌تواند «خود» باشد؟ یا باید «غیر خود» باشد تا دیدنی غیر از دیدن «خود به خود» که هدف خدا از تجلیات بوده است اتفاق بیفتد؟ اگر در خارج جز ذات وجود ندارد، چرا و به چه وجهی، فعل خدا از ذات خدا متمایز می‌شود به طوری که یکی عاشق و دیگری معشوق می‌شود؟

۶. پرسش دیگری در اینجا شکل می‌گیرد و آن اینکه اساساً در خلق موجودات محدود، چگونه می‌توان زیبایی ذات را در همان حد بی‌نهایتش به تماشا نشست؟ به‌ویژه که حتی اگر خلق مخلوقات ممتد و نامکرر باشد؛ باز در قیاس با وجود مطلق، محدود است. با این وصف، آیا محدودیت آینه، در مجموع از ظهور کامل زیبایی‌های نامحدود صاحب صورت نمی‌کاهد؟ تعقل زیبایی خود بیشتر و عالی‌تر است یا زیبایی صورت خود در آینه؟ اراده این تماشا تنها می‌تواند به جهت لذت بردن باشد و این یعنی نیاز صاحب صورت به دیده شدن در موجود دیگری به عنوان آینه؛ بنابراین نیاز خداوند به فعل خود، چیزی غیر از نیاز خود به خود می‌شود؛

۷. بی‌نیاز محض، نمی‌تواند حتی به خود، چه به صورت ترکیب اجزا، چه به صورت تجلی و ظهور نیاز داشته باشد. همچنان‌که نیاز به اجزا و ترکیب از جزءها، در ساحت قدس ربوبی جایی ندارد، نیاز به فعل خویش به عنوان ظهوری که آینه جمال حق باشد و بدون آن ذات نتواند تنفیس کند، از جایگاه صمدیت به دور است؛

۸. عرفا بر متکلمان خرده می‌گیرند که اگر جود کردن غایت آفرینش جهان باشد، لازم است که شرط تمامیت فاعلیت خداوند باشد؛ یعنی او در فعلش به این غایت محتاج بوده است؛ به طوری که اگر آن جود را نمی‌کرد، وصف جوادیت و کمال آن را دارا نمی‌بود (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۳۲)؛ اما

این اشکال عرفا بر متکلمان، دقیقاً متوجه خود آنها هم می‌شود؛ زیرا علاوه بر اینکه در گفتار برخی از ایشان از جمله قیصری – چنان‌که در بررسی و نقد اول آمد – احداث عالم شرط تمامیت عالم بودن خداوند دانسته شده است، این بیان درست نظیر این گفتار است که کسی بگوید اگر خداوند در شکل مخلوق خود ظهور نمی‌کرد، آن عین ثابت و آن اسما را که منشأ این ظهورات هستند دارا نمی‌بود؛ بنابراین لازم می‌آید ظهور اسما و صفات خداوند در شکل مخلوقات هستی، شرط تمامیت مظهریت خداوند و اکمل بودن او در صفات و اسما باشد؛ به گونه‌ای که اگر ظهور نمی‌کرد، از تمام صفات کمالیه عاری می‌بود، و این خود، نوعی نسبت دادن احتیاج به خداوند سبحان است؛

۹. عارفان می‌گویند خداوند یک تجلی اول داشت که در آن، ذات بر خود جلوه کرد و نهایت زیبایی را در خود درک نمود؛ سپس اراده کرد به تجلی دیگری که در آن ذات در آینه جلوه کرد و زیبایی خود را در آینه دید. از ایشان می‌پرسیم با وجود جلوه اول و درک بی‌نهایت ابتهاج از آن، به جلوه دوم چه نیاز یا حکمتی تعلق می‌گرفت؟ آیا قبل و بعد تجلی، تفاوتی در علم و لذت و صفات خدا ایجاد شد؟

اگر بگویند بله، این بدان معناست که خدا با تجلی چیزی را به دست آورد که قبلاً نداشت و در نتیجه از آن حیث نقص داشت؛

اگر بگویند خیر، پس این تجلی بیهوده خواهد بود و حکیم به انجام کار بیهوده متهم خواهد شد. آنان در پاسخ می‌گویند تفاوتی حاصل نشد، اما دیدن روی زیبای خود در آینه، لطف دیگر دارد (ابن عربی، ۱۹۶۶، ج ۱، ص ۴۸). ذات غمگین بود؛ چراکه خود را به تمامی می‌دید، اما شناخته نمی‌شد. تنفیس کرد و با دمیدن نفس رحمانی، مخلوقی از خود آفرید: «العالم ظهر فی نفس الرحمن، الذی نفس الله به عن الأسماء الإلهية ما تجده من عدم ظهور آثارها» (حسن زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۳۶۹)، و این‌گونه علم ذاتی با علم فعلی حادث او متمیم شد (همان، ص ۲۰۴) و عشق خویش به خویش را به ظهور رساند.

با توجه به چنین تفسیری از خلقت، باید گفت چنین نفس کشیدن از غم و به دنبال آن راحت شدن پس از خلق، بدان معناست که اگر باری تعالی عالم را نمی‌آفرید، از این لذت محروم می‌شد و در اندوه عظیم تنهایی و مجهول ماندن باقی می‌ماند و این حکایت از نقص و نیاز دارد که ذات پرودگار متعال منزله از آن است. مطلب اساسی تر آنکه با چنین تفسیری، خالق به مخلوق تشبیه شده است و خداوند همانند مخلوقات خود نیازمند راحت شدن از غم غربت ناشناخته ماندن بوده است! اما آیا اینکه ما

انسان‌ها دوست داریم زیبایی خود را در آینه برانداز کنیم و از آن به اعجاب آییم، درباره خالق یکتا نیز صدق می‌کند؟ آیا این سرایت دادن اوصاف و خصوصیات مخلوق به حضرت خالق نیست؟ این در حالی است که به تصریح آیات متعدد و نیز روایات بسیار، هر تشبیهی کاملاً از ساحت قدس حق تعالی به دور و منافی توحید است.

از جمله آیات پرشمار می‌توان به آیه شریفه «لیس کمثله شیء» (شوری: ۱۱)، و از میان روایات فراوان، به روایت امام حسین علیه السلام اشاره کرد که فرمودند: «ای مردم! از کسانی که با تشبیه خداوند به خویش، از دین خارج شده و با کافران از اهل کتاب هم سخن شده‌اند پرهیز کرده، فاصله بگیرید که هیچ چیز شبیه خداوند نیست» (مجلسی، بی‌تا، ج ۴، ص ۳۰۱).

بی‌شک خداوند سبحان زیباست و از لوازم داشتن این زیبایی در اوج آن، خلق جهانی است که قدرت و علم او با این خلق به ظهور برسد؛ اما عرفا این «لازمه» را به گونه‌ای، علت و غایت خلقت دانسته‌اند؛ درحالی که خداوند خلق می‌کند و در آنچه خداوند آن را «هدفمند» می‌آفریند، زیبایی نیز همچون دیگر صفات باری تعالی ظهور پیدا می‌کند، نه اینکه می‌آفریند «بدان علت» که به آنچه می‌آفریند عشق می‌ورزد؛ به گونه‌ای که تا نیافریند، لذتش محدود و ناقص و عشقش ناتمام خواهد بود.

اما اینکه گفته می‌شود جهان نخست شبیحی بی‌روح بود و سپس روح گرفت، چه دلیلی از قرآن و روایات دارد؟ آنچه از روایات برمی‌آید، تقدم خلق روح و نور چهارده معصوم بر خلق همه عالم بوده است؛ چنان‌که برای نمونه امام رضا علیه السلام فرمود: «أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ خَلْقَ أَرْوَاحِنَا» (مجلسی، بی‌تا، ج ۱۸، ص ۳۴۵). بنابراین طبق قرآن و روایات، ابتدا روح عالم خلق شده و سپس کالبد و قالبی برای آن تعیین گشته است.

همچنین به تصریح روایات متعدد، عالم حادث است. عشق در خداوند همیشه بوده، اما خلق از مقطعی آغاز شده و غیرازلی است. روایات فراوانی بر این امر صحه می‌گذارند؛ از جمله از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل است که فرمود: «كان الله ولا شيء معه» (مجلسی، بی‌تا، ج ۵۷، ص ۱۹۸).

از ظاهر این روایات نیز تنها وقتی دست می‌کشیم که دلیل عقلی محکم در منافات با این ظاهر داشته باشیم، نه صرفاً فرضیه‌ای که نقدهایی نیز بر آن وارد است. عرفا در اثبات فرضیه خود به تفصیل و تمثیلی متوسل شده‌اند که در ادامه نقد استدلال‌ات عقلی ایشان، آن بیانات را بررسی می‌کنیم؛

۱۰. عارفان بر این باورند که تجلیات و افعال حق که همان مخلوقات‌اند، وجودی جز وهمیات و اعتباریات ندارند. اکنون می‌پرسیم فهم این وهم برای چه کسی رخ می‌دهد؟ قطعاً و بی‌تردید برای خدا

که روی نمی‌دهد؛ پس صاحب این توهم کیست؟ همچنین جایی که همه موجودات مجاز و در حد آینه تصویرنما هستند، خود حق تعالی است که باید اسما و صفات خود را متفاوت با خود تعقل کند. این تعقل متفاوت برای یک ذات واحد، به چه هدفی باید روی دهد؟

اگر وجود مخلوق همان وجود خداست، چگونه خداوند از خود، عبادت خود را می‌طلبد و چگونه جلوه زیبای خود را به قهر و خشم در جهنم می‌افکند؟ و اگر مخلوق، حقیقتی فراتر از مجاز و اعتبار دارد: باز یا همان حق رقیق شده و منبسط شده است که تا انتهای خلقت، جز نور و حق بهره دیگری از وجود ندارد و جهات شر او به عدم و محدودیت وجودش برمی‌گردد و لا غیر؛ در این صورت، عذاب کفار و منافقان و غیرمؤمنان جایی ندارد، بلکه اصلاً کفر و پرستش غیرخدا محقق نمی‌شود، چراکه عدم، تحقیقی ندارد؛

و اگر عدم نسبی است و بهره‌ای از وجود، به سبب نسبت یافتن با وجود پیدا کرده است، این نسبت، با وجودی که خیر محض و پرتویی از ذات حق است، برقرار شده است. بنابراین حتی اگر به جهنم هم برود و در آنجا خالد هم بماند، باز وجودی دارد که خود وجود، برگرفته از حق و دارای سجایای منسوب به وجود حق است. پس چگونه این وجود، می‌تواند شر محض شود به طوری که طبقه به طبقه تا اعماق جهنم سقوط کند و در آنجا به تعبیر صریح قرآن کریم، چنان مطرود و مقهور باشد که حتی نخواهند صدایش را بشنوند یا کمترین تخفیفی در عذابش بدهند؟ به ویژه آنکه این قهر، دیگر در ایمان آوردن او تأثیری ندارد و فقط جلوه خشم خداوند سبحان است. چگونه خداوند بر «خود» و «فعل خود» خشم می‌گیرد؟

مگر آنکه بگوییم همه اینها برای تطهیر این موجودات از نقایص عدمی است که در نهایت به تطهیر کامل این موجودات از شرور و نجات آنها از جهنم می‌انجامد که در این صورت، معنای این کلام آن است که یا موجودات برای رهایی از نقایص، حد وجودی‌شان را از دست بدهند و وجود صرف شوند و دیگر کسی در عذاب خالد نماند که البته هیچ دلیل عقلی، قرآنی یا روایی‌ای بر این امر وجود ندارد؛ یا با حفظ حدود وجودی‌شان از نقایص عدمی رها شوند که این نیز عین تناقض و غیرممکن است؛

۱۱. عرفا مخلوق را از جهتی عین خالق و از جهتی غیرخالق معرفی می‌کنند و در توضیح این «غیریت»، با برداشتن حدود، تصویر و تعقلی مبهم ارائه می‌دهند و نامش را «کلی» و درکش را مقدر «آحاد» از اولیا می‌خوانند و می‌گویند حالا معلوم می‌شود که همه چیز، یک چیز است و بس!

اکنون می‌پرسیم چگونه یک جا، حد و مرز وجودی متعین به مخلوق می‌دهید و جای دیگر از همان مخلوق می‌گیرید؟ اگر در جایی که این حدود از مخلوق گرفته می‌شوند، نگاه به جانب حق کرده‌اید که دیگر مخلوقی نیست بلکه ذات است که منشأ خلق است؛ و اگر همچنان نگاه به مخلوق دارید که خود خلق محدود ممکن الوجود شهادت می‌دهد که خالق نیست؛ هر چند ظهور خالق و نشانه وجود او باشد. حد موجود محدود را که از آن بگیریم، حقیقتی بی‌انتهای می‌شود که عقل آن را یکپارچه می‌بیند؛ چراکه از مرز امکانی در آن خبری نیست؛ اما در این حالت، دیگر صحبت از مخلوق که فقر و نیاز و محدودیت از آن جدا نمی‌شود نخواهد بود؛ چنان‌که اگر محدودیت و بُعد پرتو خورشید را از آن بگیریم، خورشید می‌ماند و بس. آنجا دیگر پرتو نیست. خورشید، برای ایجاد و تولید پرتو، باید وجود خود را ظهور دهد و نیاز به ماده و عنصر وجودی خویش دارد؛ چراکه به حقیقت «وجودآفرین» نیست؛ اما ذات سبحان حق تعالی، خالق حقیقی است؛ به ممکنات، وجود می‌دهد، بی‌آنکه به ماده و عنصر قبلی نیازی باشد و بدیع و بی‌سابقه، بر عدم لباس وجود می‌پوشاند.

خداوند سبحان وقتی از خود نفی ولد می‌فرماید، ایجاد و خلق را از خود متغی نمی‌داند؛ بلکه ولادت را بدان معنا که در تصورات نصارا و وثنیین شکل گرفته است، مردود می‌داند و چنان‌که علامه طباطبائی در *المیزان*، ذیل آیه ۹۱ سوره مؤمنون فرموده است: «منظور از ولادت جدا شدن از جوهره حق تعالی و شبه خدا یا خدای کوچک‌تری شدن است که گرچه در لغت، ولادت به این معنا نیست؛ اما می‌توان آن را مصداقی از زایش دانست».

آنچه نصارا نمی‌توانستند بپذیرند، خلق عیسی علیه السلام به‌رغم عدم وجود پدر بود و آنچه عرفا نمی‌توانند بپذیرند، خلق همه موجودات از عدم، به قدرت حی قادر متعال است؛ درحالی‌که هیچ نظامی نمی‌تواند بر خدا حکمی براند و هر نظامی و قانونی که عقل آن را شناخته و باور کرده است، آفریده و تدبیرشده همان ذات بی‌همانند است.

۲-۳. نقد و بررسی ادله نقلی

۱-۲-۳. بررسی ادله قرآنی

آیاتی که برخی در تأیید کلام عرفا بدانها استشهاد کرده‌اند، به واقع ربطی به ادعای آنها ندارند. در توضیح مطلب چند آیه را بررسی می‌کنیم:

- آیه «یحبههم و یحبونه» (مائده: ۵۴): این آیه شریفه در موردی نازل شده است که حق تعالی رفتار قومی را نمی‌پسندد و به آنان هشدار می‌دهد که اگر به این شیوه ادامه دهند، انسان‌هایی محبوب خود را

که متقابلاً به خداوند عشق می‌ورزند جای‌گزین این قوم بدکردار نامحسوب می‌گرداند. از کجای این آیه شریفه، عشق خداوند به تمام هستی استنباط می‌شود؛ به گونه‌ای که سبب آفرینش شده باشد؟

- آیه «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶): این آیه نیز تنها می‌رساند که خلقت موجود ذی‌شعور، منحصراً به هدف عبادت ذات اقدس اله انجام شده است؛

خداوند در آیه ۵۶ سوره ذاریات، برای خلقت خویش هدفی را معرفی می‌کند که نفع آن به مخلوق برمی‌گردد؛ هرچند این هدف به‌زعم عده‌ای از بزرگان هدف متوسط باشد، اما به هر حال داشتن هدف، به معنای انجام کار حکیمانه است و کسی نمی‌تواند ادعا کند هدف‌گذاری برای خلق مخلوق، به معنای نیاز خدا به مخلوق بوده است؛ چنان‌که در جای دیگر می‌فرماید: «انسان گمان برده که آفریده‌ای به خود رها شده است؟» (قیامت: ۳۶)؛ درحالی‌که اگر غایت آفرینش، عشق به آثار خود می‌بود و بس، اگر انسان عبادت می‌کرد یا به گونه‌ای دیگر عمل می‌کرد، در هر صورت جلوه خدا می‌بود و زیبایی، قدرت، علم و دیگر صفات و کمالات حق تعالی در خلق او ظاهر می‌شد و در هر حال، آنچه حق تعالی بدان مایل و مشتاق است، به صرف آفریدن موجودات، تحقق می‌یافت؛ چه آن مخلوقات از او امر و نواهی حق تعالی اطاعت و پیروی کنند و چه به خود رها شوند یا عصیان ورزند. بنابراین وضع شریعت، ارسال انبیا، و فراخواندن مردم به دین نیز امری لغو و غیرحکیمانه می‌شد، و این معارض با تمام آیاتی است که بر هدفمندی عالم تأکید می‌کنند؛ از جمله این آیات شریفه که می‌فرمایند:

۱. «مگر کسانی که پروردگار تو به آنان رحم کرده، و برای همین آنان را آفریده است» (هود: ۱۱۹): طبق این آیه شریفه، سبب خلقت رحمت ورزیدن است. قرار است خداوند به چه کسی رحمت آورد، وقتی جز خود او کسی در جهان هستی وجود ندارد؟

۲. «خداوند کسی است که هفت آسمان را آفرید و از زمین نیز نظیر آن را آفرید. فرمان الهی در میان آنها نازل می‌شود تا بدانید که خدا بر هر چیزی تواناست و به همه موجودات احاطه علمی دارد» (طلاق: ۱۲): در این آیه آگاهی انسان از علم و قدرت مطلقه خدا و در واقع معرفت خدا، به عنوان هدف آفرینش معرفی شده است؛

۳. «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶). در این آیه هدف اصلی خلقت، عبادت خدای سبحان بیان شده است.

آیات متعدد دیگری نیز بر هدفمندی آفرینش تأکید کرده‌اند از جمله: آیه ۲۷ سوره ص؛ آیه ۱۶ سوره انبیا؛ آیه ۲ سوره ملک؛ آیه ۳۸ سوره دخان؛ آیه ۳ سوره نحل؛ آیه ۵ سوره زمر؛ آیه ۷۳ سوره انعام؛ آیه ۱۹ سوره ابراهیم؛ آیه ۳ سوره تغابن؛ آیه ۴۴ سوره عنکبوت؛ آیه ۸ سوره روم؛ آیه ۱۹۱ سوره آل‌عمران.

بنابراین بر اساس آیات قرآنی، آفرینش، حکیمانه و هدفمند، و غایت آن متوجه مخلوقات است و درباره انسان، هدف نزول رحمت الهی و قرار دادن او در جهت کمال و سعادت پایدار و ابدی است که با معرفت و گزینش اختیاری، طریق بندگی پروردگار به دست می‌آید.

- آیه «الله نور السماوات والارض» (نور: ۳۵): از این آیه شریفه در استدلال بر وحدت وجود به معنای نفی غیرخدا در هستی، و در نتیجه جست‌وجوی هدف خلقت در خود خداوند (به عنوان تنها موجود عالم) استفاده شده است؛ درحالی که این آیه نیز هرچند بر نور بودن الله و آشکار بودن و آشکارکنندگی حق تعالی دلالت می‌کند، در عین حال به وجود «سماوات و ارض» قائل است که در پرتو این نور، به عنوان اشیایی غیر از این نور، قابل رؤیت می‌گردند؛ و گرنه «آشکارکنندگی» به کدام شیء تعلق می‌گیرد؟ به‌ویژه آنکه نور، به سماوات و ارض اضافه شده است و این همان است که جمیع مسلمانان عالم بدان معتقدند؛ یعنی با وجود خالق هستی بخش است که جهان، هستی گرفته و خلق شده است. خلقت به وجود او موجود است و همه هستی، ظهور علم و قدرت و حیات باری تعالی است؛ اما ظهور قدرت و علم حی متعال، مساوی با عدم مخلوقات (و یا بگوئیم هستی اعتباری و مجازی آنان) نیست؛ به گونه‌ای که فقط خالق باشد و خودش. شاید تصور اینکه تنها در این صورت، توحید به معنای حقیقی وجود خواهد داشت، منشأ اصلی همه این تفکرات باشد که باید در جای خود مورد نقد قرار گیرد.

ما تنها در اینجا به این سخن بسنده می‌کنیم که گرچه عالم، جلوه و آیه و مظهر خداست، اما این برداشت که بنابراین وجود و موجود یکی هستند، نظر مقبولی نیست.

۲-۳. بررسی ادله روایی

حدیث کنز مخفی که عارفان، فراوان به آن استشهاد می‌کنند:

اولاً، سندی ندارد و در یکی از دو سندی که از *بحارالانوار* نقل می‌شود (مجلسی، بی‌تا، ج ۸۴، ص ۱۹۹ و ۳۴۴) تنها لفظ «رؤی» از علامه مجلسی بدون ذکر هیچ روای‌ای نقل شده است؛ ثانیاً، اگر بپذیریم که دلالت روایت با جملاتی از دیگر روایات تقویت می‌شود و جبران ضعف و بلکه عدم وجود سند را می‌کند، متن روایت، از تمایل به شناخته شدن حرف می‌زند. حتی اگر از مسئله نیاز حق تعالی به نشان دادن خود و ظهور در آثار خویش صرف‌نظر کنیم، باز نمی‌توان از این معنا چشم‌پوشی کرد که جمله «احببت ان اعرف» ظهور قوی در وجود موجودی غیر از حق تعالی به عنوان مخلوق دارد که با خلق او، گنج بی‌پایان ذات بی‌نیاز، از غیب، متجلی می‌شود و حق تعالی با آفرینش و ایجاد مخلوق، خود را به او می‌شناساند، و گرنه شناخت ذات برای ذات بتمامه حاصل بود.

عرفا از مضمون برخی از روایات در استشهاد بر وحدت وجود و به دنبال آن، اثبات ادعای خود مبنی بر خارج نبودن غایت آفرینش از ذات باری تعالی مدد می‌گیرند؛ نظیر این مضامین که خداوند به حسب ذات و صفات، مابین مخلوقات است، اما واجد کمالات همه آنهاست (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۲)، و صدور اشیا از او به نحو ابداع است (همان، ص ۳۳).

در تحلیل این مدعیات باید گفت مضمون این روایات بر چیزی بیش از این دلالت ندارند که خداوند بی‌همانند است و شباهتی با اشیا که مخلوقات او هستند ندارد. کمالاتش مافوق همه کمالات و منحصر به خود اوست، و اشیا از او به وجود می‌آیند، بی‌آنکه خلق آنها بر اساس نقشه قبلی باشد، بلکه می‌توان قاطعانه مدعی شد که این روایات، مؤید گفتار متکلمین هستند که خالق را متباین با مخلوق و دو امر مغایر هم می‌دانند؛ هرچند که خداوند با علم بی‌پایان و احاطه وجودی بی‌نظیر خود، هرگز از مخلوقات خود جدا و دور نیست.

نتیجه‌گیری

عرفا در تحلیل هدف خلقت، معتقدند خداوند عالم را از روی محبت آفرید تا در آینده‌ای که از خود می‌سازد، خود را تماشا کند و از لذتی که بدون آفرینش و معرفی خود ممکن نمی‌بود، حظی کامل ببرد. خداوند برای ظهور کمالات خود، ناگزیر باید با ایجاد ممکنات، به طلب آنها نسبت به ظهور در خارج ضرورتاً پاسخ می‌گفت؛ ضرورتی که از ناحیه ذاتش بر او بار شده و ناشی از علم و قدرت اوست؛ به طوری که اگر خلق صورت نمی‌گرفت، کمالات خداوند قابلیت ظهور و تمامیت نمی‌یافتند.

چنین نگرشی با چند نقد عمده روبه‌روست:

۱. معرفی همواره برای آشنا کردن غیر نسبت به خود انجام می‌گیرد؛ درحالی‌که به نظر عرفا، اصلاً غیری وجود ندارد، و معرفی خود به خود، برای کسی که صرف‌الوجود است و صفاتش عین ذات اوست، بی‌معناست؛
۲. این نگرش، خداوند را نیازمند ظهور خود معرفی می‌کند؛ چراکه اگر عالم را نمی‌آفرید از این لذت محروم می‌شد و در اندوه تنهایی باقی می‌ماند و این حکایت از نقص و نیاز دارد؛ هرچند این نیاز از درون ذات او برخیزد؛
۳. بی‌نیاز محض، نمی‌تواند حتی به خود، چه به صورت ترکیب از اجزا، چه به صورت تجلی نیاز داشته باشد. به علاوه نیاز به دیده شدن در غیر به عنوان آینه، نیاز خدا به فعل خود، و غیر از نیاز خود به خود است؛

۴. چگونه می‌توان بی‌نهایت زیبایی ذات را در آینه موجودی محدود به تماشا نشست؟
۵. اگر این توصیفات عاشقانه را نه هدف و غایت خلقت، که فرایندی همراه و در ضمن خلق بدانیم، به گونه‌ای که ادعا کنیم در خلقت همه موجودات، عشق حق تعالی به ایجاد و هدایت و کمال‌بخشی مخلوقات خویش ظهور تام دارد، نه تنها نقدی بر آن وارد نیست؛ بلکه آیات و روایت متعددی آن را تأیید می‌کنند؛ از جمله آیات و روایاتی که در اثبات نظریه تعلیل غایت آفرینش مورد استشهاد عرفا قرار گرفته‌اند و ما نیز در این کلام با عارفان هم‌سخن خواهیم بود؛
۶. بنابراین به نظر می‌رسد در توجیه علت غایی خلق عالم، ادعای متکلمین که هدف آفرینش جود کردن به مخلوقات است و هدف آفریننده به خود مخلوقات برمی‌گردد، می‌تواند کلامی موجه و مقبول باشد؛ والله اعلم.

منابع

- ابن ترکه، صائین‌الدین علی، ۱۳۶۰، *تمهیدالتواعد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ، ۱۳۸۴، *شرح نظم‌الدر (شرح قصیده تائیه ابن‌فارض)*، تهران، میراث مکتوب.
- ابن عربی، محی‌الدین، ۱۹۷۲م، *الفتوحات المکیه*، تحقیق عثمان یحیی، مصر، هیئته المصریه العامه للکتاب.
- ، ۱۹۴۶م، *فصوص‌الحکم*، قم، داراحیاء الکتب العربیه.
- ابن فناری، حمزه، ۱۳۸۴، *مصباح‌الانس*، تهران، نشر مولی.
- ابن منظور، محمدبن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان‌العرب*، بیروت، دارالفکر.
- آملی، سیدحیدر، ۱۳۹۲، *تفکرات فی معرفه الوجود*، ترجمه اسماعیل منصوری لاریجانی، تهران، علم.
- الترجمان، سهیله عبدالباعث، ۱۴۲۲ق، *نظریه وحده الوجود بین ابن عربی و الجلیلی*، بیروت، مکتبه خزعلی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۲، *تحریر تمهیدالتواعد*، قم، الزهراء.
- حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۷۸، *ممدالهمم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- راغب اصفهانی، حسین‌بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ قرآن*، بیروت، دارالعلم الدار الشامیه.
- رحیمیان، سعید، ۱۳۸۷، *آفرینش از منظر عرفان*، قم، بوستان کتاب.
- رضا، مهیار، بی‌تا، *فرهنگ ابجدی عربی فارسی*، بی‌جا، بی‌نا.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، *رسائل شیخ اشراق*، تصحیح هانری کرین، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شجاری، مرتضی، ۱۳۸۸، *خدا و آفرینش در فلسفه و عرفان اسلامی*، تهران، طراوت.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، تحقیق علی‌اکبر غفاری، قم، انتشارات اسلامی.
- طریحی، فخرالدین‌بن، ۱۳۷۵، *مجمع‌البحرین*، تهران، مرتضوی.
- عابدی، احمد، ۱۳۸۸، «حرکت حبی»، *فصلنامه نامه مفید*، ش ۲.
- علیپور، محمدحسن، ۱۳۹۳، «حرکت حَبّی و انسان کامل از نگاه عارفان»، *مجمع جهانی شیعه‌شناسی*،
 در: www.urdu.ac.ir
- عمید، حسن، ۱۳۸۹، *فرهنگ‌عمید*، تهران، امیرکبیر.
- فراهیدی، خلیل‌بن احمد، ۱۴۰۹ق، *کتاب‌العین*، قم، هجرت.
- فرغانی، سعیدالدین، ۱۳۷۹، *مشارق‌الدراری شرح تائیه ابن‌فارض*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- فیومی، احمدبن محمد، ۱۴۱۴ق، *المصباح‌السنیر*، قم، دارالهجره.
- قیصری، داوود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص‌الحکم*، تهران، علمی و فرهنگی.
- کریمی حسین‌آبادی، محمد، ۱۳۸۹، «ابن عربی و چرایی آفرینش»، *روزنامه رسالت*، ش ۷۰۵۷، ۲۳ مرداد.
- مجلسی، محمدباقر، بی‌تا، *بحارالانوار*، بیروت، دارالوفاء.

- مصباح، محمدتقی، ۱۳۶۶، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- ، ۱۳۷۶، *معارف قرآن*، قم، موسسه در راه حق.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۶، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- معین، محمد، ۱۳۵۰، *فرهنگ معین*، تهران، امیرکبیر.
- المهائمی، علاءالدین علی بن احمد، ۱۴۲۸ق، *خصوص النعم فی شرح فصوص الحکم*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- نصری، عبدالله، ۱۳۸۷، *فلسفه خلقت انسان*، تهران، کانون اندیشه جوان.

تبیین فلسفی آموزه «عدل» در اندیشه کلامی صدر المتألهین

ganjvar78@gmail.com

کامه‌مهدی گنج‌پور / استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان

مجید صادقی حسن‌آبادی / دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان

محمد بیدهندی / دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان

فروغ‌السادات رحیم‌پور / دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان

دریافت: ۱۳۹۵/۰۶/۰۲ - پذیرش: ۱۳۹۵/۱۰/۱۱

چکیده

آموزه «عدل الهی»، یکی از مباحث مهم کلامی است که از دیرباز مورد توجه اندیشمندان و فیلسوفان شرق و غرب بوده است. تحقیقات گسترده عدل پژوهان، از دغدغه و اهتمام جدی صاحبان اندیشه به این مسئله حکایت دارد؛ از افلاطون و ارسطو در یونان باستان گرفته تا فارابی و ابن‌سینا و فیلسوفان مسلمان و سپس تا عصر حاضر، هر یک به نحوی با موضوع عدالت درگیر بوده و بخشی از آثار فلسفی خود را به آن اختصاص داده‌اند. در این میان، نگرش فلسفی صدر المتألهین به مسئله عدل الهی، کمتر مورد عنایت پژوهشگران واقع شده است. نظر به این ضرورت و خلأ پژوهشی، نوشتار حاضر به سبک مسئله‌محور و با مراجعه به منابع معتبر و کاوش در آثار فلسفی و تفسیری صدر المتألهین، ضمن تحلیل ماهیت و جایگاه عدل در اندیشه وی، سه ساحت از عدل الهی (عدل تکوینی، تشریحی و جزایی) را (که تلویحاً و به نحو پراکنده در مواضع مختلف از آثار وی مورد اشارت قرار گرفته) استنباط و تبیین کرده است.

کلیدواژه‌ها: صدر المتألهین، عدل الهی، اصالت وجود، حرکت جوهری، کتاب تکوین، کتاب تدوین، کتاب نفس.

۱. طرح مسئله

مسئله عدل الهی، به عنوان یکی از صفات فعل حق تعالی، از مباحث مشترک علم کلام- اعم از سستی و جدید- و فلسفه اولی است که به دلیل اهمیت و صفت‌ناپذیر و نقش اساسی آن در جهان‌بینی انسان، از جایگاهی ویژه در مباحث عقلی و اعتقادی برخوردار است؛ تا آنجا که از عدل به عنوان یکی از مطلوب‌های بشری در آرمانشهر انسانی، و از والاترین اهداف انبیا و ادیان الهی، و یکی از اصول پنج‌گانه دین اسلام- مذهب تشیع- یاد می‌شود.

بررسی تاریخ تفکر کلامی و فلسفی، حکایت از اهتمام جدی اندیشمندان و فلاسفه بزرگ جهان به تبیین عدل و تحقق آن در جامعه بشری دارد. از افلاطون و ارسطو در حکمت یونان گرفته تا فارابی و ابن‌سینا و فیلسوفان مسلمان تا عصر حاضر، هریک به باتوجه به مبانی فلسفی خود به مسئله عدالت پرداخته و بخشی از آثار و فعالیت فلسفی خود را به آن اختصاص داده‌اند.

در این میان، رویکرد صدرالمتألهین به مسئله عدل الهی با توجه به نظام فکری و مبانی وجودشناختی او، درخور توجه و نیازمند واکاوی و بازپژوهی عمیق است. نوع نگرش صدرای به مقوله عدل به‌منابه اصل مقوم نظام تکوین، و شرط اساسی تحقق کرامت و کمال انسانی در پرتو فعلیت استعدادهای وجودی او، و از همه مهم‌تر ابتدای اصول بنیادین اعتقادی از قبیل نبوت، امامت، معاد و... بر این آموزه، اهمیت و ضرورت تبیین فلسفی عدل در اندیشه صدرایی را دوچندان می‌کند.

نظر به اهمیت این مسئله، تلاش نوشتار حاضر بر آن است تا ضمن تبیین ماهیت و جایگاه عدالت، با رویکردی فلسفی به بررسی مبانی وجودشناختی عدل الهی در حکمت متعالیه صدرالمتألهین بپردازد. لذا مهم‌ترین مسائل این پژوهش از این قرارند:

۱. مسئله نخست اینکه معنا و مفهوم «عدل» نزد متکلمان و فلاسفه، و به طور خاص در اندیشه صدرالمتألهین چیست؟

۲. نحوه وجود و جایگاه عدل در میان صفات الهی با توجه به مبانی صدرای چگونه است؟

۳. وجوه و اقسام عدل الهی در اندیشه کلامی صدرالمتألهین کدام است؟

۴. و مسئله آخر که ناظر به بُعد فلسفی عدل الهی است، اینکه عدالت در حکمت متعالیه مبتنی بر

کدام اصول و مبانی وجودشناختی است؟

این پرسش‌ها و نظایر آن، بیانگر پیچیدگی مسئله و وجود مشکلات عدیده در درک ما از ماهیت و ابعاد عدالت به‌ویژه در بُعد فلسفی آن است. بنابراین غایت و تلاش ما در این نوشتار، یافتن پاسخی

روشن و قانع‌کننده برای این پرسش‌ها و حل مسائل مزبور با تکیه بر آرا و مبانی صدرالمتهلین، با رویکردی مسئله‌محور مبتنی بر روش عقلی و مطالعه تحلیلی منابع خواهد بود.

۲. تعریف عدل

از آنجاکه فهم دقیق موضوع و توفیق در حل مسئله، مسبوق به ارائه تصویری واضح از آن است، جهت روشن شدن تعریف و مفهوم عدل، به بیان معنای لغوی و اصطلاحی آن از نظر متکلمان و فیلسوفان می‌پردازیم:

۲-۱. عدل در لغت

مهم‌ترین معانی یا کاربردهایی که در فرهنگ‌های لغت عربی برای واژه «عدل» ذکر شده است، عبارت‌اند از: تعادل و تناسب، تساوی و برابری، اعتدال یا رعایت حد وسط در امور، استوا و استقامت (فیومی، ۱۳۷۲، ص ۵۱-۵۲؛ شرتونی، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۷۵۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۲۵). علامه طباطبائی در تحلیل ماهیت عدل گفته است: «حقیقت عدل عبارت است از برقراری تساوی و توازن میان امور؛ به گونه‌ای که سهم شایسته هر یک بدان داده شود. در نتیجه، همگی در این جهت که در جایگاه شایسته خود قرار گرفته است، یکسان و برابرند» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۳۳۱). به‌طور کلی می‌توان گفت: جامع معانی یا کاربردهای یادشده این است که هر چیزی در جایگاه متناسب خود قرار گیرد؛ به گونه‌ای که سهم شایسته خود را از هستی و کمالات آن دریافت کند و به سهم دیگران تجاوز نکند. بنابراین سخن امام علی علیه السلام که در تعریف عدل فرموده است: «العدل یضع الأمور مواضعها» (نهج البلاغه، حکمت ۴۳۷). دقیق‌ترین تعبیر در این باره است. عبارت: «وضع کل شیء فی موضعه و اعطاء کل ذی حق حقه» نیز که فلاسفه در تعریف عدل به کار برده‌اند (سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۵۴)، بیانگر معنای یادشده است.

۲-۲. عدل در اصطلاح متکلمان

موضوع عدل در علم کلام، فعل خداوند است و حقیقت آن همان حُسن و نیکویی است؛ یعنی افعال خداوند همگی حَسَن و پسندیده‌اند و هیچ فعل نازیبا و ناپسندی از او سر نمی‌زند؛ چنان‌که قاضی عبدالجبار معتزلی گفته است: «ما هر گاه خداوند را به عدل و حکمت وصف می‌کنیم، مقصودمان این است که خداوند فعل ناروایی انجام نمی‌دهد، و آنچه را که واجب است ترک نمی‌کند، و همه کارهای او نیکوست» (معتزلی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۰۳). شیخ سدیدالدین حمصی با تأکید بر همین معنا گفته است:

«سخن درباره عدل، سخن در افعال الهی است و اینکه همه افعال خداوند پسندیده و نیکوست و از قبیح پیراسته است و چیزی را که به مقتضای حکمت لازم است، ترک نمی‌کند» (حمصی رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۵۰).

حکیم‌الاهیجی نیز گفته است: «مراد از عدل، اتصاف ذات واجب‌الوجود است به فعل حسن و جمیل، و تنزه اوست از فعل ظلم و قبیح. بالجمله همچنان‌که توحید، کمال واجب است در ذات و صفات، عدل کمال واجب است در افعال» (لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۵۷).

متکلمان عدلیه - اعم از شیعه و معتزله - اذعان دارند که در توحید و عدل وامدار امام علی علیه السلام هستند. تعریفی را که آنان برای عدل الهی ذکر کرده‌اند، در حقیقت برگرفته از سخنی است که امام علی علیه السلام در این باره دارد. از آن حضرت از توحید و عدل پرسش شد. در پاسخ فرمود: «التوحید أن لا تتوهَّمه، والعدل أن لا تتهمه» (نهج البلاغه، حکمت ۴۷۰)؛ توحید آن است که خدا را در وهم و اندیشه نیاوری (خداوند منزّه از تجسم در وهم و خیال است) و عدل آن است که خداوند را به کارهای ناروا متهم نسازی.

۳-۲. عدل در اصطلاح فلاسفه

کاوش فلسفی در عدالت، مانند بسیاری از مباحث عقلی و نظری، با بررسی مفهومی و معناشناختی آغاز می‌شود. حکیمان عدل‌پژوه از دیرباز، سهمی از تلاش علمی خود را به کشف معنای عدالت و تبیین ماهیت آن اختصاص داده‌اند. نخستین کاوش‌های نظری برای ارائه تعریفی دقیق از عدالت را فلاسفه یونان آغاز کردند.

در آثار افلاطون درباره ماهیت عدل، صورت‌های مختلفی از جمله ادای دین، منفعت اقویا، نظم و هماهنگی، وجود توازن و اعتدال میان اجزا و مانند آن مطرح شده است (افلاطون، ۱۹۷۴، ص ۳۰۰). عدل در اندیشه ارسطو نیز به معنای حد وسط میان عمل ظالمانه (ظلم) و مورد ظلم واقع شدن (انظلام) مطرح شده است (ارسطو، ۱۹۵۲، ص ۳۸۶). او عدل را فضیلتی می‌داند که غایتش، رفاه و منفعت غیر (دیگران) است (همان، ص ۳۷۸). بنابراین از دیدگاه او «دیگرخواهی» در مفهوم عدل نهفته است.

اما عدل در فلسفه سیاسی فارابی، معنا و مفهومی متفاوت با فلسفه یونان می‌یابد. او در بعضی از آثار خود، عدل را «خصیصه ماهوی نظم حاکم در کائنات» دانسته است (فارابی، ۱۳۶۱، ص ۲۵۸). در جای دیگر عدل را به معنای «ایفای اهلیت و استعدادها و رعایت استحقاق‌ها و سلسله‌مراتب» مطرح کرده

(فارابی، ۱۹۵۹، ص ۶۷) و گاه نیز از مفهوم عدل، تساوی در توزیع خیرات و منافع مشترک عمومی را اراده کرده است (فارابی، ۱۳۴۶ق، ص ۱۴۲).

مفهوم عدل در اندیشه صدرالمتألهین، با توجه به مبانی فلسفی او، ناظر به پارادایم اسلامی - و نه یونانی - بوده و به معنای توجه به شایستگی‌ها و ظرفیت‌های وجودی همه موجودات و به فعلیت رساندن آنها عنوان شده است. وی از «عدل» به عنوان یک «اصل» اساسی یاد می‌کند که قوام هر چیزی به اوست و هر سنتی در نظام تکوین به واسطه آن حفظ می‌شود. اثبات و تأیید مسائل بنیادین اعتقادی از قبیل نبوت، امامت (حجت‌های الهی)، معاد، و اصل ایمان و تحقق عهد و وعده‌های الهی، مبتنی بر این آموزه است؛ به گونه‌ای که اگر عدل نباشد، نه نظام تکوین، نه عهد و نه وعدی تحقق نخواهد یافت و بعثت و دعوت انبیا لغو و باطل خواهد بود: «و هكذا اصل العدل الذى به قوام كل شىء وبه انحفاظ كل سنة فى نظام التكوين وبه تصحيح النبوات والحجج وعلیه التصديق والإيمان وقرآن مواتیق اللہ و عہودہ، فلولا العدل لَمَا قام شىء ولا نظام ولا عهد ولا وعد وکبطلت الدعوة و لَغَت البعثة» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۳).

صدرالمتألهین در مباحث مربوط به نفس نیز به بیان معنای عدل پرداخته و آن را عبارت می‌داند از مجموع فضایل سه‌گانه حکمت، عفت و شجاعت: «و بدان که رئوس فضایل نفسانی و اخلاق انسانی که همان مبادی اعمال نیکو محسوب می‌شوند، سه قسم‌اند: شجاعت، عفت و حکمت، و مجموع این سه، عدالت است» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۱۱۶). نکته مهم در این مقال، تفاوت رویکرد صدرا با/فلاطون در تعریف عدالت است؛ چراکه از دیدگاه/فلاطون عدل به معنای اعتدال در هر یک از سه قوه ادراک، غضب و شهوت است. وی در مبحث فضائل انسانی، «فرزانگی» را فضیلت فرمانروایان، «شجاعت» را فضیلت سپاهیان و «عفت» را فضیلت توده مردم دانسته است؛ درحالی که با تعریف صدرالمتألهین از عدل - به عنوان اعتدال در تک تک صفات و فضایل - می‌توان دریافت که فضیلت حکیم الهی، اعتدال و دوری از افراط و تفریط در همه آن فضایل است. اما برای درک عمیق ماهیت و ابعاد عدل در اندیشه صدرالمتألهین، شایسته است تا ضمن تبارشناسی عدل الهی، به بررسی اقسام آن با تأکید بر مبانی حکمت متعالیه بپردازیم.

۳. تبارشناسی صفت عدل در اندیشه صدرا

یکی از محورهای مهم عدل‌پژوهی در اندیشه صدرالمتألهین، جستار از نحوه وجود، منشأ و جایگاه

عدل در میان صفات خدا، و به تعبیری تبارشناسی این صفت الهی است. توضیح اینکه در نظر صدرا عالم هستی، فعل خداست و صفات و ویژگی‌های آن، نشان از صفات و ویژگی‌های فعل خداوند دارد. این صفات به دو دسته تقسیم می‌شوند: صفاتی که از طریق ارتباط بین ذات الهی با موجودات انتزاع می‌شوند و به آنها صفات فعلی یا به تعبیری صفات اضافی می‌گویند، و صفاتی که از ذات الهی به تنهایی و قطع نظر از مخلوقات انتزاع می‌گردند که به آنها صفات ذاتی یا حقیقی گفته می‌شود (همان، ج ۶، ص ۱۱۹-۱۲۳). به عقیده او، همه اوصاف حقیقی خداوند به یک صفت واحد برمی‌گردند و آن صفت «وجوب وجود» است؛ یعنی طبق اصالت وجود، سرچشمه و ریشه همه اوصاف حقیقی به وجوب وجود برمی‌گردد که چیزی جز تأکید و شدت در وجود نیست؛ چراکه با رویکرد اصالت وجود، علم، حیات، قدرت و دیگر صفات حقیقی از شئون وجودند و به تبع آن تحقق می‌یابند و هرچه مرتبه وجودی موجودی برتر و بالاتر باشد، از علم و قدرت و حیات بیشتر و بالاتری برخوردار خواهد بود: «أن الوجودَ كلما كان أكمل و أشدَّ كان فضائله الذاتية أكثرَ» (همان، ج ۹، ص ۶۱).

او همچنین بازگشت همه صفات فعلی یا اضافی از قبیل اراده و عدل را به یک اضافه واحد می‌داند و آن اضافه «قیومیت» است (همان، ج ۶، ص ۱۰۹-۱۱۰). حال با این توضیح که صفت عدل، از صفات فعل خداوند به‌شمار می‌آید و از سویی صفات فعل در حکمت متعالیه، اضافی محض قلمداد می‌شوند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۲۰۸). در تبیین وجودشناختی عدل الهی، این پرسش مطرح می‌شود که حقیقت اضافه در نظر صدرالمتألهین چیست و نحوه وجود صفاتی چون عدل که از مقوله مضاف هستند، در خارج چگونه است؟

در پاسخ به این پرسش دو نظریه مشهور وجود دارد: یکی نظریه «اعتباری‌انگاری»، که بر اساس آن، اضافه، مفهومی اعتباری و ذهنی بوده، فاقد وجود خارجی است؛ چراکه فرض وجود خارجی داشتن مضاف، مستلزم دور و تسلسل، و تحقق اضافات بی‌نهایت است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۵۶)؛ دیگری نظریه «واقعی‌انگاری»، به این معنا که اضافه، وصفی است که مصداق آن در خارج وجود دارد، و معیار خارجیت نیز بر اساس اصالت وجود جز این نیست که چیزی مصداقش در خارج موجود باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۲۰۰). صدرالمتألهین که خود بر همین رأی دوم است، اضافه را دارای وجودی مستقل که مباین و منحاز از دیگر موجودات باشد نمی‌داند، بلکه معتقد است نحوه وجود اضافه در خارج، وجودی وابسته، تعلقی و ناعتی است؛ بدین معنا که «اگر موجود-خواه جوهر و خواه عرض-به گونه‌ای باشد که هر گاه تعقل شود، چیز دیگری با او تعقل گردد، آن چیز اضافه است» (همان، ص ۲۰۳).

بنابراین از نظر صدرالمتهلین، عدل الهی - به عنوان یکی از صفات فعل حق تعالی - وجودی تعلقی و رابطی دارد؛ به گونه‌ای که ظهور و تجلی ذات حق، منشأ پیدایش این صفت است و تحقق و وجود عدل، شعاع و پرتوی از نور وجود است؛ چه اینکه معنای اضافی بودن صفات فعل در حکمت متعالیه - چه اضافه مقولی و چه اضافه اشراقی - همین است که آنها حقیقی نبوده، اموری مستقل و منتسب به ذات نیستند؛ بلکه خود عین ربط و انتساب به ذات الهی اند.

۴. اقسام عدل الهی در اندیشه صدر

بر اساس تعریف رایج عدل در اندیشه اسلامی - یعنی نشان دادن هر چیز در جایگاه بایسته خود - خداوند به عنوان خالق و جاعل موجودات، در جهان تکوین، تشریح و جزا، هر چیز و هر کس را در موضع شایسته خود قرار می‌دهد؛ به گونه‌ای که استحقاق و استعداد هیچ موجودی ضایع نگردد. با کاوش در آثار فلسفی و تفسیری صدرالمتهلین، می‌توان با توجه به معنای یادشده، سه ساحت از عدل الهی، یعنی عدل تکوینی، تشریحی و جزایی را - که تلویحاً و به نحو پراکنده در مواضع مختلف از آثار وی مورد اشاره قرار گرفته است - استنباط و تبیین کرد.

۴-۱. عدل تکوینی

پیش از بررسی عدل تکوینی در اندیشه صدر، ذکر این مقدمه ضرورت دارد که بر مبنای حکمت متعالیه، وجود اشیا و صدور موجودات از جانب حق تعالی به دو صورت است: «یکی ابداع و آن عبارت است از صدور وجود از واجب‌الوجود بدون مشارکت جهت قابلیت و استعداد [که از خواص ماده و از لوازم وجود مادی است] و دیگری تکوین، و آن وجودی است که صدور آن از واجب‌الوجود متوقف است بر صلاحیت قابل [و استعداد برای این وجود]» (صدرالمتهلین، ۱۳۴۶، ص ۱۷۹). صدرالمتهلین در ادامه یادآور می‌شود که به ناچار هر دو قسم وجود، به حکم عنایت و فیض عام الهی و حکمت بالغه او از ناحیه ذات مقدس او صدور یافته‌اند؛ زیرا جایی که استعداد و قابلیت و به تعبیری امکان موجودیت و تحقق برای چیزی فراهم باشد، بنا به ضرورت و اقتضای عنایت الهی، آن موجود از ناحیه مدبر اول عالم، صادر خواهد شد (همان، ص ۱۸۰) و این مطلب چیزی جز مضمون «عدل تکوینی» خداوند در مباحث کلامی و اندیشه اسلامی نیست؛ چراکه معنای عدل در نظام تکوین آن است که خدا در چنین نظامی به هر موجودی به اندازه شایستگی و قابلیت او وجود و کمال افاضه کرده است و اجزای جهان در یک هماهنگی دقیق بر اساس قوانین ثابت با هم پیوند دارند؛ به گونه‌ای که نظم حاکم بر موجودات و کل نظام خلقت، گواهی روشن بر

چنین عدلی است (سبحانی و محمدرضایی، ۱۳۸۴، ص ۱۱۵). در روایات نیز آمده که جهان بر عدالت استوار شده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۸۳)، که به این معنا از عدل اشاره دارد.

عدل به معنای تکوینی آن در اندیشه صدرایی، محوری اساسی است؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت بنیان وجودی عالم تکوین و ضرورت تحقق آن در مدینه انسانی بنا شده است. توضیح اینکه لازمه قول به عدل تکوینی، اعتراف به خیر بودن عالم هستی و به تعبیر فلسفی، اثبات «نظام احسن» است. ایده نظام احسن، یکی از مباحث مهم فلسفی است که در اندیشه فلاسفه اسلامی به طور عام، و در حکمت متعالیه صدرایی به طور خاص، جایگاهی ویژه دارد. این ایده از سویی به مسئله عدل تکوینی، و از سوی دیگر به مسئله شر مربوط است. صدرالمتألهین بر اساس مبانی فلسفی خود، موجودات هستی را فعل حق تعالی و عین تجلی و ظهور اسما و صفات الهی، و صادر از نظام ربانی دانسته که به برکت «عنایت الهی» دارای بهترین شکل ممکن هستند؛ چراکه عنایت در تفکر صدرا به معنای این است که «ذات حق تعالی، لذاته به جهان هستی و نظام اتم وجود، عالم است؛ بدان صورت که در نظام اتم و اکمل آفریده شده است، در عین حال علم عنایایی حق، عین خلق و عین نظام اتم و احسن است و ذات او علت است لذاته خیر و کمال در حد اعلا و نهایت امکان؛ درحالی‌که بر همان نحو (در حد اعلا و اتم) به آن راضی می‌باشد» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۵۷). چنان‌که از کلام صدرالمتألهین پیداست، عنایت الهی ریشه در سه مفهوم دیگر، یعنی صفت علم، عنایت و رضا دارد که همه این صفات عین ذات حق تعالی هستند. ذات او عین علم به نظام اتم و احسن، عین سبب تام برای نظام خیر، و عین رضایت به آن می‌باشد. بنابراین می‌توان گفت بر اساس رابطه تکوینی عنایت حق با نظام موجود عینی، عالم تکوین مطابق علم و عنایت خداوند بنا نهاده شده، و از این رو نظام احسن و به تعبیر دقیق‌تر، نظام عدل است که به اقتضای حکمت الهی، در آن، هر چیزی در جایگاه سزاوار خویش و برحسب استعداد و ظرفیت وجودی خود وضع شده است؛ چراکه به تصریح صدرا «حکمت، فعل محکم است و فعل محکم، فعلی است که به هر چیزی، آنچه نیاز است اعطا می‌شود؛ چنان‌که آیه شریفه هم به آن اشاره دارد: «رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه: ۵۰؛ همان، ج ۶، ص ۳۶۸). از این توضیحات، پیوند وجودی و معنایی عدل تکوینی با صفت حکمت الهی نیز در اندیشه صدرایی روشن می‌شود؛ زیرا یکی از معانی حکیم بودن خدا آن است که فعل زشت و قبیح مرتکب نمی‌شود و چون ظلم- در مقابل عدل- یکی از مصادیق فعل قبیح به‌شمار می‌رود، بنابراین ذات حق از آن مبرا و منزّه است. در نتیجه نظام تکوین و بلکه همه افعال الهی، متصف به عدل می‌شوند.

۲-۴. عدل تشریعی

یکی دیگر از مراتب و اقسام عدل الهی در اندیشه کلامی صدرالمتألهین، عدل تشریعی و مرتبط با احکام و تکالیف دینی اعم از شریعت ظاهری و باطنی است. عدل تشریعی در اندیشه اسلامی، بدین معناست که تکالیفی که خدا به وسیله پیامبران بر مردم نازل کرده، بر پایه عدل و دادگری است؛ یعنی اولاً همه احکام لازم برای سعادت انسان را فرو فرستاده، ثانیاً هیچ انسانی را بیش از توان و ظرفیت وجودی اش، مکلف نساخته است و به تعبیری، توان و قابلیت انسان را در نظر گرفته و به اندازه ظرفیت وجودی اش احکام را مقرر ساخته است: «لا تکلف نفساً إلا وُسْعَهَا وکدینا کتابٌ ینطق بالحقّ وهم لا یظلمون» (مؤمنون: ۶۲)؛ ما هیچ کس را به جز به قدر توانایی اش تکلیف نمی کنیم و نزد ما کتابی است که به حق سخن می گوید و به آنان هیچ ستمی نمی شود.

صدرالمتألهین در آثار خود به ویژه در رساله **کسر اصنام الجاهلیه** به این ساحت از عدل الهی پرداخته، و پس از تبیین احکام ظاهری و باطنی شریعت که به ترتیب بر عهده فقها (علمای ظاهر) و عرفا (علمای باطن) است، این احکام را در سرتاسر زندگی و در هر امری اعم از کسب و کار و تجارت، امور دینی و دنیایی، ظاهری و باطنی، کوچک و بزرگ جاری دانسته است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ص ۱۲۸). صدرا با توجه به این مباحث، نتایج اجتماعی و سیاسی مهمی گرفته و در تبیین عدل تشریعی - که همانا تقریر احکام و تکالیف مورد نیاز بشر، متناسب با وسع و توان اوست - در تحقق عدالت در جامعه و برچیده شدن بساط ظلم و تبعیض به عنوان غایت و پیامد عملی عدل تشریعی، چنین می گوید:

پس مقصود شریعت ظاهری، پاک سازی ظاهر از ناپاکی های جسمانی و واداشتن انسان به کارها و عباداتی است که اعضایش را به خضوع وادارد و او را به ترک لذت ها ملزم گرداند و وادار به دادن صدقات به فقرا و مساکین نموده و شمار اهل ایمان را در اثر زناشویی ها بیش، و شمار کافران و منافقان و مفسدان را با تشریح جهاد، کم کند و حدود را جاری سازد و ظالمان و گناهکاران را به وسیله دیه ها و تعزیرها اصلاح کند تا نظام حفظ شود و مردم چون چهارپایان رها و یله نباشند (همان، ص ۱۵۲).

با این تصریح، شریعت ظاهری با قرار دادن هر چیز و هر کس در موضع خویش، نقشی عمده در برقراری عدالت و حفظ نظام اجتماعی و در نهایت هدایت و سعادت مردم دارد. این تحلیل و نتایج آن مربوط به شریعت ظاهری است. در نظر صدرالمتألهین، اما مقصود از شریعت باطنی، «پاک سازی باطن است از زشتی ها و تاریکی های باطنی و تصفیه نمودن آن از صفات حیوانی شهوی و غضبی همچون تحصیل خواست های شهوانی و برتری جویی ها بر دیگران و همچنین پاک سازی از وسوسه های

شیطانی، چون مکر و حقه‌بازی و طرح‌ریزی برای به دست آوردن چیزهای فانی» (همان، ص ۱۲۸). چنان‌که از کلام صدرا پیداست، غرض از شریعت باطنی نیز ایجاد عدالت درونی بین قوای نفس به منظور تشبه به صفات الهی و سوق به جوار خداوند است.

با توجه به اینکه از سویی، جوامع بشری مخاطب شرایع آسمانی، همواره نیازمند عدالت بوده‌اند و از سوی دیگر، مخاطب شریعت باطنی همواره نفس واحده انسانی با قوا و اقتضائات یکسان و مشابه است که آن نیز ظرف تحقق عدالت درونی (فردی) و به تبع آن، عدالت بیرونی (اجتماعی) است، صدرالمتألهین بر اساس این ضرورت و نیاز فطری و مشترک بشر به عدالت، چه در بُعد فردی و چه در بُعد اجتماعی، چنین نتیجه می‌گیرد: «لازم است اختلافی در اصول شرایع حقه و ادیان الهیه وجود نداشته باشد» (همان، ص ۱۲۹)؛ زیرا به مقتضای عدالت، قوانین الهی باید به نحوی وضع و تقریر یابند که جمیع آدمیان را به سوی کمال نهایی خود-قرب و جوار الله تعالی- سوق دهند و ایشان را از صفات نکوهیده و خصلت‌های ناپسندی که موجب وابستگی ذات آنان به امور پست و ایستایی‌شان در مراتب بُعد (دوری) و حرمان و خذلان می‌گردد، رها سازند. بی‌شک، تحقق این عدالت ممکن نیست مگر در پرتو تشریح و وضع اصول واحد و هماهنگ با فطرت در قالب شرایع و ادیان الهی.

صدرالمتألهین در تبیین عدالت تشریحی، بر نیاز جامعه انسانی به قانون عادلانه الهی تأکید ورزیده، عدم تشریح و وضع شرایع از جانب شارع مقدس را موجب بروز ظلم و تبعیض و انحطاط و زوال نظام اجتماعی می‌داند:

زیرا که مقصود از فرستادن رسولان و وضع شرایع، به نظام آوردن احوال مردمان است در کار معاش (زندگی دنیا) و امر معاد (زندگی آخرت). پس هر نظر و رأی پس از احکام الهی که اختراع و وضع شود و یا هوس‌ها که پیروی شود، خارج از کتاب خدا و سنت رسولش بوده و سبب وقوع فتنه‌ها و آشوب‌ها و ازهم‌پاشیدگی نظام در این جهان می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۸۴).

استدلال صدرالمتألهین بر ضرورت وجود شریعت یا به تعبیر وی «قانون عدل» و «قانون‌گذار عادل» در جامعه بشری این است:

انسان در وجود و بقایش ناگزیر از مشارکت است و مشارکت تمام نمی‌شود جز به معامله، و معامله را ناگزیر از سنت و قانون عدل است، و سنت و قانون عدل را ناچار از سنت‌گذار و قانون‌گذار عادل است و جایز نیست که مردمان را با آرا و هوس‌هایشان در آن حال رها کنند تا منجر به اختلاف گشته و هر آنچه به نفعش است، عدل و آنچه به ضررش است ظلم و جور بیندارد و ناگزیر است که برپادارنده عدل، بشر باشد نه فرشته (همان، ج ۲، ص ۳۷۹).

صدرالمتألهین فلسفه تحقق عدل تشریحی و غرض از وضع احکام و تکالیف دینی برای افراد انسانی را

با بیانی فلسفی در موضعی دیگر این چنین توضیح می‌دهد: غرض از وضع قوانین و نوامیس الهی و ایجاب و الزام عبادات و طاعات این است که عالم غیب، عالم شهادت را به استخدام درآورد و شهوات و امیال نفسانی، خادم عقل و مطیع فرمان او باشند و محسوس، معقول گردد؛ و واضع قانون و ناموس، مردم را بر انجام خیرات و اعمال نیک، ترغیب کند و از مخالف آن پرهیز دهد تا ظلم و ستم و سوءعاقبت پیش نیاید. همان‌طور که حکما گفته‌اند: «إِذَا قَامَ الْعَدْلُ خَدِمَتِ الشَّهَوَاتُ لِلْعَقُولِ، وَإِذَا قَامَ الْجَوْرُ خَدِمَتِ الْعَقُولُ لِلشَّهَوَاتِ» (صدرالمتألهین، ۱۳۴۶، ص ۳۶۷)؛ یعنی هنگامی که عدل بر پا خاست، شهوات به خدمت عقل‌ها درآیند و چون جور و ستم بر پا خاست، عقل‌ها به خدمت شهوات درآیند. بنابراین مهم‌ترین فلسفه عدل تشریحی در اندیشه صدرالمتألهین، تقویت نفوس همه افراد بشر به طور مساوی است: «زیرا عنایت الهیه شامل همه افراد بشر است» (همان، ص ۳۶۳). همچنین فلسفه عدل تشریحی آماده ساختن همگان برای ارتحال به عالم آخرت و نیل به فضیلت و سعادت اخروی است: «زیرا اگر تو درباره هر حکمی از احکام شرع دقت و تأمل کنی، آن را خالی از تقویت جنبه عالی انسانی نخواهی یافت» (همان، ص ۳۶۸).

۳-۴. عدل جزایی

عدل جزایی، یکی دیگر از وجوه عدل پژوهی در اندیشه صدرالمتألهین است. مراد از عدل جزایی این است که خدا در روز قیامت میان افراد به عدل داوری کرده، حق کسی را تباه نمی‌سازد. به عبارت دیگر، خداوند میان افراد نیکوکار و بدکار به یکسان داوری نمی‌کند و پاداش هر کس را متناسب با اعمال او می‌دهد. همچنین عدالت جزایی اقتضا می‌کند که افرادی که به آنها تکلیفی ابلاغ نشده است، مجازات نشوند (سبحانی و محمدرضایی، ۱۳۸۴، ص ۱۱۶)؛ چنان‌که در قرآن می‌فرماید: «مَا كُنَّا مَعْدِبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» (اسراء: ۱۵)؛ ما هرگز قومی را مجازات نخواهیم کرد، مگر پیامبری مبعوث کرده باشیم.

صدرالمتألهین در رساله سه اصل بر تناسب عمل و نتیجه در افعال آدمی تأکید می‌ورزد که خود یکی دیگر از ابعاد عدل الهی در حکمت متعالیه را رقم می‌زند. برای نمونه، وی نتیجه اعراض و روی‌گردانی از معرفت نفس و علم معاد را ظلمت دل و عمای بصیرت می‌داند. همچنین «ضیق صدر»، «عذاب قبر»، «معیشت ضنک» (فقر) و «دل تنگ» را نصیب و بهره جاهلان به جهت فراموشی از یاد حق تعالی معرفی می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۴۰، ص ۳۶). کمترین اثر و فایده‌ای که بر این قسم از عدالت - یعنی رعایت تناسب بین فعل و مکافات عمل - مترتب است، تحقق تعادل روح و تهذیب

باطن و تلاش برای رسیدن به ملکه عدالت بین نیروهای درونی نفس است که خود می‌تواند زمینه و عاملی مؤثر برای ایجاد جامعه‌ای سالم مبتنی بر انصاف و اعتدال به‌شمار آید؛ چه اینکه صدرالمتألهین مراتب و منازل وجود را منفصل و منفک از یکدیگر نمی‌داند بلکه همه عوالم وجود و مراتب دنیوی (حسی)، برزخی، و عقلانی هستی را یک حقیقت واحد متصل و مشکک، تصور و معرفی می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۴۶، ص ۱۸۳-۲۰۶). بنابراین در هستی‌شناسی صدرایی، سایه عدالت بر همه عوالم گسترده است.

در این رویکرد، عدالت صرفاً مقوله‌ای این‌جهانی و قراردادی یا اعتباری نیست؛ بلکه یک امری حقیقی و عینی است که نه تنها در عالم دنیوی و مرتبه حسی وجود، بلکه در مراتب برزخی و عقلانی (عالم برزخ و آخرت) نیز منشأ اثر و فایده است. این‌گونه عدالت اقتضا می‌کند که به تعبیر صدرالمتألهین، هر آن کس که امروز دلش کسب نور معرفت نکرده باشد و به علم زنده نشده باشد، در آن روز که این نور محسوس چون نور آفتاب و ماه و غیر آن، باطل و خاموش شود، وی در ظلمات افتد. این است معنای «ذهب الله بنورهم و ترکهم فی ظلمات لایبصرون» (بقره: ۱۷). همچنین عذاب و فشار قبر و تنگی و تاریکی گور از سوء خلق و ضیق صدر ناشی می‌شود؛ زیرا «احوال قبر تابع احوال صدر است. پس هر که امروز منشرح الصدر است به ایمان، فردا منفسخ القبر است بر وزن روضه رضوان؛ و هر که دلش پر از اسرار است، گورش پر نور عالم انوار است؛ و همچنین هر که جانش جاهل و قاسی است و جسمانی و جاسی است، تنش به آتش دوزخ سوختنی است، و هر که چشم دلش کور است، دائم معذب و محبوس در گور است و عالم روشن در چشمش سیاه و تاریک است» (صدرالمتألهین، ۱۳۴۰، ص ۳۷). صدرالمتألهین معتقد است که سعه و گستره این عدالت چنان عریض و وسیع است که تا عالم قبر و پس از آن نیز امتداد می‌یابد (همان، ص ۳۸).

همچنین عدالت جزایی اقتضا می‌کند تا کیفیت محشور شدن انسان در دار ابدی، متناسب با نیات و خصلت‌های درونی و طبعاً متناسب با اعمال و کردار وی در زندگی دنیا باشد. صدرالمتألهین در آثار خود ضمن بیان اثر و پیامد متابعت شهوت و آرزوهای نفس و پیروی غرض‌های دنیوی که همانا دور شدن از فطرت اصلی و اصیل انسانی و محشور شدن با بهایم است، علت این ملازمه را چنین تبیین می‌کند: «زیرا که هر صفت که در دنیا بر کسی غالب شود، به سبب بسیاری اعمال و افعالی است که صاحب آن صفت را می‌باشد و در روز قیامت صاحبش به صورتی مناسب آن صفت محشور می‌شود» (همان، ص ۴۵).

بی شک این طرز تلقی از عدالت الهی، زمینه ساز تحقق عدالت انسانی، نخست در نفس فردی و به تبع آن در جامعه بشری می گردد. بر همین اساس، انسان انگیزه‌های نیرومند برای تلاش در خودسازی و ایجاد اعتدال در نفس و هواهای بلاخیز نفسانی پیدا کرده، عزم خود را در جهت تعامل درست و عادلانه با دیگران و پرهیز از ظلم و حق کشی در اجتماع، جزم می کند.

نکته نهایی و مهم در بحث از عدل جزایی خداوند در اندیشه صدرالمتألهین، این است که او بر اساس مبانی فلسفی خود، به ویژه حرکت جوهری نفس، تبیین منطقی و معقولی از عدل جزایی و پاداش و کیفر بندگان در آخرت ارائه می کند. به اعتقاد او، هر چه را که انسان به وسیله حواس ظاهری در این دنیا ادراک و اکتساب می کند، اثری از آن به روح و نفس ناطقه او منعکس می گردد و همگی در صحیفه ذات نفس و خزانه مدرکات او جمع می گردند؛ و آن صحیفه، کتابی است که در دار دنیا از دیده‌ها پوشیده است و با مرگ او آنچه در مدت حیات از حواس وی پنهان مانده، و اثر آن در نفس نقش بسته بود، در نظرش آشکار خواهد شد. در واقع ملاک خلود در عذاب یا خلود در نعمت که از مباحث مهم عدل جزایی است، از نظر صدرا رسوخ همین هیأت و احوال در نفس است که: «نزد اهل حکمت، ملکه و در نزد اهل نبوت و کشف، ملک و شیطان نامیده می شود، و همین موجب خلود ثواب [در بهشت] و خلود عقاب [در دوزخ] خواهد بود» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ص ۲۹۳).

با این تحلیل فلسفی، بسیاری از شبهات کلامی و مشکلات نظری و اعتقادی درباره عدل جزایی و رحمت واسعة الهی، از جمله مسئله تعارض ظاهری خلود کافران، مشرکان و منافقان در دوزخ، با عدل و رحمت مطلق الهی قابل حل و رفع خواهد بود؛ زیرا بر مبنای نظر صدرا: «هر یک از اهل بهشت و یا اهل جهنم به علت ثبات و دوام اخلاق و ملکات حاصل در نفس آنان، مستحق خلود در بهشت و یا خلود در جهنم اند» (همان، ص ۲۹۴) که اگر در دنیا تا ابد زنده می بودند، بر آن اخلاق و ملکات راسخ در نفس، باقی می ماندند. لذا خلود آنها در بهشت یا جهنم، امری معقول و مطابق با عدل الهی است.

براین اساس صدرالمتألهین نتیجه تحلیل فلسفی خود از آموزه عدل جزایی را چنین بیان می کند: «هر کس در دار دنیا مرتکب مثقال ذره‌ای از عمل نیک و یا عمل بد شد، اثر آن عمل را در صحیفه ذات خود و یا در صحیفه‌ای اعلا و اشرف از ذات خویش مشاهده خواهد نمود، و همین عبارت است از نشر صحیفه و بسط کتاب اعمال» (همان).

اما با همه این تفاسیل، اگر ثواب و عقاب اخروی را نتیجه تجسم اعمال بدانیم و در واقع آن طور که صدرا می گوید، پاداش و عقاب اخروی چیزی جز ظهور نیات و ملکات دنیوی نباشد، و تجسم

اعمال در آخرت، از قوانین و سنت‌های عالم تکوین باشد، چنین عدلی را باید در زمره عدل تکوینی خداوند- و نه عدل جزایی او- به‌شمار آورد.

۵. مبانی وجودشناختی «عدل الهی» در اندیشه صدرایی

مسئله عدل الهی- قطع نظر از بُعد کلامی و اعتقادی آن که در فرازهای قبلی نوشتار، مورد بحث قرار گرفت- همچون دیگر صفات واجب‌تعالی، اولاً و بالذات مسئله‌ای فلسفی است که صدرالمآلهین با نگاهی وجودشناختی و با استمداد از اصطلاحات و قواعد فلسفی به تبیین آن پرداخته است. وی بر اساس اصالت وجود و دیگر مبانی حکمت متعالیه، نحوه وجود صفات الهی و نوع ارتباط آنها با ذات واجب‌تعالی را به‌خوبی تبیین کرده، که خود نیازمند پژوهشی مستقل است. در این بخش از نوشتار بر آنیم تا به بررسی مهم‌ترین مبانی فلسفی صدرا در تبیین آموزه عدل بپردازیم.

۱-۵. اصالت وجود

بحث اصالت وجود که از اساسی‌ترین مباحث فلسفه اسلامی به‌شمار می‌آید، یکی از اصول بنیادین حکمت متعالیه است. تا آنجا که اغلب مسائل فلسفی مکتب او مبتنی بر اصالت وجود بوده و به‌نوعی با آن پیونده خورده است. صدرا علاوه بر تأکید و تکیه بر خود مسئله اصالت وجود به عنوان یک اصل عقلی در هستی‌شناسی، در ده‌ها مسئله دیگر نیز از این مسئله سود می‌جوید و کمک می‌گیرد. این مسئله چون روحی در کالبد نظام فلسفی صدراست که جا به جا، عامل توفیق و کامیابی در تحلیل، تبیین و اثبات مسائل گوناگون این نظام می‌باشد. علیت، حدوث و قدم، اثبات واجب‌تعالی، صفات حق، صدور جهان، ربط حادث به قدیم، حرکت جوهری، معاد جسمانی، همه و همه به نوعی با اصالت وجود پیوند خورده‌اند و از آن یاری می‌گیرند.

نظریه اصالت وجود بیانگر این است که در عین حال که ما در برابر سوفسطاییان و شکاکان، وجود و واقعیتی قائم و برای اشیا، ماهیات موجوده اثبات کرده‌ایم، آنچه از این دو در خارج تحقق و اصالت دارد، هستی اشیاست و ماهیت و چیستی آنها به تبع وجود و بالعرض، ثبوت دارد و نظر به اینکه عقل، ماهیت و وجود اشیا را از هم جدا فرض می‌کند و ماهیت را «فی نفسها» نسبت به وجود و عدم، مساوی می‌یابد، ولی وجود، عین تحقق و خارجیت است، باید وجود را اصیل و عین واقعیت دانست و ماهیت را یک نحو نمود ذهنی و ظهور تصویری وجود، قرار داد (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ص ۹). لذا بر اساس این نظریه، آنچه در متن خارج تحقق دارد و منشأ اثر خارجی است، وجود است. این قاعده

فلسفی در اسما و صفات الهی نیز جاری است و در واقع «صدرالمتألّهین بر اساس اصالت وجود و تشکیک در مراتب هستی توانسته است بحث پرماجرایی صفات را به صورتی معقول و مستدل در معرض اندیشه طالبان حق قرار دهد» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۵، ص ۹۳).

تأثیر اصالت وجود بر اندیشه کلامی صدرالمتألّهین در زمینه تبیین عدل الهی، کاملاً مشهود است؛ اما برای فهم دیدگاه وی درباره وجودشناسی عدل- و بلکه کل صفات فعلی و اضافی خدا- که در حد خود بحثی بسیار دقیق و پیچیده است، باید دو سنخ وجود را از هم تفکیک کرد: یکی وجود مستقل که بدون لحاظ موجودات دیگر، دارای حقیقت مجزایی بوده، از لحاظ ماهیت نیز حد و تعریف خاصی دارد؛ دیگری وجود غیرمستقل یا به تعبیر صدرا، «وجود رابط» که حقیقتی وابسته دارد و وجود آن عین ربط و تعلق به موضوع خود می‌باشد (صدرالمتألّهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۸۰-۸۲). با این مقدمه، منظور صدرالمتألّهین از وجودی بودن اضافه و صفات فعلی نظیر عدل الهی نیز روشن می‌شود؛ زیرا چنان‌که بیان شد، عدل از صفات فعلی و اضافی است و اضافه، وصفی است که مصداقش در خارج وجود دارد؛ اما نه به وجود مستقل، بلکه به وجود رابط و وابسته که موجودیت آن عین ربط و تعلق به موضوع خود است. براین اساس صفات فعل از نظر صدرا، وجودی تعلقی و رابطی دارند؛ بدین معنا که ظهور و تجلی ذات حق، منشأ پیدایش این صفات است و هستی این صفات، شعاع و پرتوی از نور وجود او هستند. بنابراین مطابق اصالت وجود صدرایی، صفت عدل الهی در عین اینکه به عنوان یک حقیقت، از واقعیت و وجود خارجی برخوردار است، اما حقیقتش نه مستقل، بلکه عبارت از همان ذات حق است که خود را در جلوه‌ای خاص نمایانده است (صدرالمتألّهین، ۱۳۶۳، ص ۳۳۵).

از این تحلیل به دست می‌آید که یکی از نتایج اصالت وجود در اندیشه کلامی صدرالمتألّهین، ارائه تفسیر درست و روشن از مسئله عینیت صفات الهی با ذات اوست؛ چنان‌که خود او در این باره تصریح دارد که اگر گفته می‌شود صفات خداوند عین ذات اوست، مراد آن است که صفات گرچه از نظر مفهوم متفاوت و متغایرنند، ولی از نظر معنا به یک وجود بسیط موجودند؛ زیرا ذات باری تعالی وجود صرف و در عین حال، وجوب، وحدت، علم، قدرت، عدل، اراده و حیات است. به تعبیر دیگر موجود واجب، واحد، عالم، قادر، عادل، مرید، حی و مانند آن است (صدرالمتألّهین، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۶۱۷؛ ج ۳، ص ۵۷؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۲۵-۱۲۸). بنابراین چون صفات الهی با ذات باری تعالی در وجود، متحد و در مفهوم متغایرنند، فهم و تبیین عدل الهی نیز با مبنای اصالت وجود، بهتر و آسان‌تر قابل درک و اثبات است.

۲-۵. قاعده امکان اشرف

یکی از مبانی فلسفی صدرالمتألهین که ما را در فهم و تبیین مسئله عدل الهی - به‌ویژه در ساحت تکوینی - مدد می‌رساند، قاعده «امکان اشرف» است که پیش از بررسی رابطه این اصل فلسفی با مسئله عدالت، تحلیل پیشینه و مفاد قاعده لازم و ضروری است.

بر اساس این قاعده، وجود ممکن‌أخس (پست‌تر) دالّ بر این است که ممکن شریف‌تر پیش از آن موجود شده است. به گزارش صدرالمتألهین، حکما قاعده امکان اشرف را بدون اختلاف پذیرفته و در آثار خود مطرح کرده‌اند. ارسطو این قاعده را در کتاب *سما و عالم* آورده، و ابن‌سینا در *شفاء، تعلیقات* و دیگر آثار خود به آن استناد کرده است. پس از ابن‌سینا، سهروردی به این قاعده توجه بسیار کرده و تقریباً در همه کتاب‌های خود از جمله *مطارحات، تلویحات، حکمه الاشراق* از آن در اثبات عقول، مثل نوریه، ارباب انواع و امثال آن بهره جسته است. سپس صدرالمتألهین این قاعده را اصل شریف برهانی دانسته و از آن به عظمت یاد کرده است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۴۴-۲۴۵). وی در بیان مفاد قاعده امکان اشرف می‌نویسد: «مفاد این قاعده این است که ممکن اشرف در مراتب وجود باید قبل از ممکن‌أخس باشد؛ از این رو اگر ممکن‌أخس موجود است، به‌ناچار قبل از آن باید ممکن اشرف نیز موجود باشد» (همان، ص ۲۴۴).

صدرالمتألهین مفاد قاعده را در عبارت دیگری چنین آورده است: «وهو أقدم صدوراً من المبدأ الأول فهو أشرف ذاتاً وأقوی وجوداً» (همان، ج ۶، ص ۲۳۲). با توجه به عبارات یادشده، چند پیام مهم از این قاعده به دست می‌آید:

اول، ضرورت وجود اشرف نسبت به شریف و خسیس است؛ دوم، تقدم وجود اشرف بر شریف، و شریف بر خسیس؛ و سوم، جعل و وضع هر موجودی در جایگاه بایسته و شایسته خود بر حسب استحقاق وجودی خویش است، که این مطلب، معنا و محتوایی جز عدل تکوینی الهی ندارد؛ چه اینکه منظور از شرافت و خست، و تقدم و تأخر در این قاعده، نه شرافت یا تقدم ارزشی، بلکه شرافت و تقدم وجودی و تکوینی است (رک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۲۳). بر اساس قاعده امکان اشرف در قوس نزول هستی، عدل تکوینی الهی اقتضا می‌کند پس از ایجاد عوالم برتر وجود و مراتب موجودات عقلانی، به ایجاد نفوس و پس از آن به خلق اجسام تکوینی پردازد: «پس نخست مبادی اولیه و مراتب عالیّه وجود را ابداع نمود و سپس موجوداتی را که به سوی مبادی بازگشت می‌کنند ایجاد نمود... زیرا [سلسله وجود در قوس نزول] نخست عقل، سپس نفس، و سپس طبیعت و پس از

آن، ماده است» (صدرالمتهین، ۱۳۶۶، ص ۱۸۰). مطابق قاعده امکان اشرف در قوس صعود هستی نیز می‌توان سریان و تحقق عدل تکوینی را تبیین کرد؛ زیرا طبق نظر صدرالمتهین، سلسله وجود در قوس صعود به طور معکوس به مبدأ و نقطه مقصود بازگشت می‌کند و گویا دایره وجود و مراتب موجودات بر خود دور می‌زند و منازل متعددی را که به لحاظ شرف و کمال متفاوت‌اند، می‌پیماید.

صدرالمتهین بر اساس قاعده امکان اشرف، معیار وضع و چینش موجودات در مراتب هستی - یعنی ملاک عدل تکوینی - و علت شرف و کمال این مراتب در قوس نزول و صعود را «قرب» به حق تعالی می‌داند. بدین ترتیب هر موجودی که در مرتبه وجود به او نزدیک‌تر است، شرف و کمال در وی بیشتر است. به عبارت دیگر «در ابتدای آفرینش [و سیر نزولی وجود] هر موجودی که در وجود و صدور از واجب‌الوجود سبقت گرفت، نصیب و بهره او در اختصاص قرب به حق بیشتر است و بعکس در انتها [و سیر صعودی وجود] هر موجودی که از هیولا دورتر است، به خلاص و رهایی از آفات و شرور نزدیک‌تر است» (همان) و در واقع همین قرب و بُعد به مبدأ، ملاک عدل تکوینی و وضع موجودات در جایگاه سزاوار خودشان است.

نتیجه مهم دیگری که از بیان صدرالمتهین و رابطه قاعده امکان اشرف با عدل الهی به دست می‌آید، اثبات احسن بودن نظام هستی، و بهترین نوع بودن انواع مادی است؛ چراکه بر پایه این قاعده، فیض وجود در سیر نزولی از واجب تعالی به عقل اول (صادر نخستین) و پس از آن به دیگر عقول، و سپس به عالم مثال، و از آنجا به عالم طبیعت و اجسام مادی می‌رسد؛ از این رو علت انواع مادی را به ترتیب طولی، مدبرات در عالم مثال و عقول مجرده تشکیل می‌دهند؛ یعنی اینها هستند که صورت نوعیه را افزایند و اشرف شمرده می‌شوند. بنابراین فیض آنها نیز باید بهترین نوع ممکن، و نظام صادر از آنها باید نظام احسن باشد. از این رو انواع مادی، بهترین نوع خواهند بود؛ زیرا مثال، معلول و آیت مراتب بالا هستند (صدرالمتهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۰۷). به عبارت دیگر، انواع و طبایع نوعیه موجودات مادی، با واسطه از حق تعالی نشئت می‌گیرند، و هر موجودی که از حق نشئت گیرد، به ناچار در مرتبه و جایگاه خود در غایت حُسن و بهاست.

۳-۵. حرکت جوهری

نظریه حرکت جوهری، یکی از مهم‌ترین مبانی وجودشناختی حکمت متعالیه و از ابتکارات صدرالمتهین به شمار می‌آید. صدر در پرتو این انگاره، تبیین فلسفی پویا و نوینی از جوهره عالم و آدم ارائه داده، بر اساس آن به اثبات نهادهی ناآرام و بی‌قرار در بنیان همه کائنات و از جمله انسان می‌پردازد.

بر پایه این نظریه، تمام جواهر حسی از آن جهت که حسی هستند و همچنین تمام اعراض آنها دائماً در حال حدوث و تجدیدند (صدرالمتألهین، ۱۳۴۶، ص ۱۹۶). اساساً صدرا برای حرکت، ماهیتی قائل نیست و آن را عبارت از نحوه وجود شیء تدریجی الوجود می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۴) و تصریح می‌کند که حرکت از موجودات خارجی نیست؛ بلکه امری عقلی و انتزاعی است که منشأ آن، موجودی خارجی است که وجودش به صورت تدریجی از قوه به فعل، خارج می‌شود (همان، ج ۷، ص ۲۸۴).

استدلال ساده صدرالمتألهین بر اثبات حرکت جوهری، چنین است: «اگر طبیعت در ذات خود دارای سیلان و تجدید نباشد، صدور حرکت از آن ممکن نیست؛ زیرا صدور متغیر از ثابت محال است» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۳۲۴).

با این مقدمه می‌توان گفت نگرش صدرا به آموزه «عدل» و ضرورت تحقق آن در جوامع بشری و نفوس انسانی بر مبنای حرکت جوهری نیز قابل بررسی است؛ چه از دید او، علم و اراده، نحوی از وجود و مظهری از مظاهر هستی است و چون انسان صاحب عقل، از موجودات دیگر در این دو صفت بهره بیشتری دارد و بالطبع به سوی جایگاهی برتر و رفیع‌تر از خود در جنبش و حرکت است، پس آدمیان همواره در تحقق عدالت در نفوس خود و جامعه خود به سوی حق تعالی که عدل مطلق است، در حرکت‌اند: «ولی از آن روی که هر باشنده‌ای شور و رسایی دارد و همواره در جنبش به سوی رساتر از خویش است، این بهره دانستن و خواستن [علم و اراده]، ایستا نیست و افزونی می‌پذیرد. همگی باشندگان با این شمار، به سوی تنها باشنده‌ای که رساترین است، می‌جنبند» (پرتو، ۱۳۷۳، ص ۲۹۷).

بنابراین می‌توان یکی از مبانی وجودشناختی عدالت در حکمت متعالیه را نظریه حرکت جوهری به‌شمار آورد؛ چراکه بر اساس نظر صدرا، حرکت جوهری مبتنی بر استعداد و قابلیت هیولا برای پذیرش صورت‌های متفاوت و متعدد است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۳۲۰) و می‌دانیم که تمام موجودات عالم در جست‌وجوی کمال‌اند و برای غلبه بر نقص خود همواره در سیر تغییر و سیورورت به سر می‌برند و چون تکراری در تجلی الهی نیست، خداوند در هر آن تجلیات تازه می‌آفریند تا نواقص را بزدايد و کمالات جدید برای موجودات حاصل آورد. حرکت جوهری، تبیین فلسفی و روشنی از تحقق مدام و مستمر عدالت در عالم هستی و نفوس انسانی است؛ به این معنا که مطابق عدل تکوینی و در پرتو حرکت جوهری، هر چیزی آنچه را که صلاحیت و استعداد پذیرشش را دارد، بدون تبعیض دریافت می‌کند و به کمال مطلوب می‌رسد.

نکته درخور توجه اینکه صدرالمتألهین اصل معاد را که تحقق تام و کامل عدالت و بلکه ظهور عدل

جزایی خداست، در پرتو حرکت جوهری اثبات می‌کند؛ زیرا بر اساس آن، همه جهان رو به غایتی در حرکت است و غایتش نیز غایتی دارد تا برسد به غایتی که همه غایات در آن جمع باشند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۴۴). او در تفسیر آیه «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵) به چند امر مهم، یعنی شناخت حقایق کلی و معقولات و اتصاف به کمالات نیکو و رهایی از قید و بندهای پست دنیوی در پرتو حرکت جوهری نفس اشاره می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۲۷۵). بنابراین «لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» در نظر او، صیوروت و شدن انسان در مسیر حق تعالی است. این قرائت - که حاکی از حرکت جوهری است - با تفسیری که صدرا در همین موضع از عدالت ارائه می‌دهد، کاملاً مرتبط و متناسب است. وی در بیان عدالت می‌گوید: «والعدالة عبارة عن هيئة تحصل به حُسن وجه النَّفس وهی فضيلة متضمنة لجميع الفضائل الخلقية... ويعبر عنها بالميزان لأشترأكها معه فيما يعرف به مقدار الشيء» (همان، ج ۶، ص ۲۸۵-۲۸۶). پس عدالت نه تنها عبارت از هیئت یا ملکه‌ای است که نیکویی و زیبایی چهره نفس را فراهم می‌آورد، بلکه «میزان» و معیار امور و راه رسیدن به کمال است؛ زیرا بدون عدل، انسانیت انسان تحقق نخواهد یافت و در پرتو حرکت جوهری نفس، قادر به طی سفرهای چهارگانه نخواهد گشت.

بنابراین با رویکرد حرکت جوهری، عدالت نه صرفاً یک فضیلت، بلکه به تعبیر صدرا «طریق» یا راه و بستر حرکت انسان برای شدن و رسیدن به کمال و سعادت راستین است: «بل هی (العدالة) طریقٌ مستقیم یؤدی إلى الكمال والخیر الحقیقین» (همان، ج ۶، ص ۲۸۶).

۴-۵. اصل تناظر مراتب وجودی انسان، جهان و قرآن (انطباق وجودی کتاب نفس، کتاب تکوین و کتاب تدوین)

صدرالمتألهین با الهام گرفتن از معارف و حیانی، احادیث و روایات و تعالیم عرفا به‌ویژه ابن‌عربی معتقد است که ما با سه وجود محوری یعنی جهان، انسان و قرآن روبه‌رویم که میان آنها رابطه‌ای تنگاتنگ و بلکه نوعی تمائل و تطابق وجود دارد. در این نگرش از سوی انسان، عالم صغیر است که همه حقایق عالم که در خارج پراکنده و متکثرند، به طور کلی و اجمالی در وجودش جمع شده‌اند و از سوی دیگر عالم نیز خود انسانی کبیر است. از این رو حکم این دو، در واقع یکی هستند. در این دیدگاه، حقیقت دین (قرآن) نیز در ردیف انسان و جهان قرار می‌گیرد و از حکم آن دو خارج نمی‌شود و همه احکام کلی که بر آن دو تطبیق‌پذیر بودند، بر آن نیز تطبیق می‌کنند. به تعبیر رساتر، در تلقی وحدت‌نگر صدرایی، همه موجودات کلمات الهی و تجلیات اسما و صفات اویند و انسان کامل، وجودی جامع است که همه حقایق هستی در او گرد آمده‌اند و قرآن هم مجموعه کلمات الهی است که به موازات جهان هستی به

نگارش درآمده و در حقیقت آیات قرآنی، حکم رموزی را دارند که حقایق جهان هستی را نمایان می‌سازند. در این نگرش، همهٔ عوالم هستی، کتاب‌های الهی و صحیفه‌های رحمانی‌اند که بر خدای تعالی دلالت می‌کنند و در حقیقت همهٔ عوالم، تجلیات و مظاهر اسما و صفات الهی‌اند که در انسان، صورتی خاص گرفته و در قرآن صورت دیگر و در جهان نیز صورت سوم پذیرفته‌اند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۳۹۶). این عوالم و نشئه‌های وجودی به منزلهٔ طبقاتی هستند که برخی بر برخی دیگر احاطه دارند (همان، ص ۴۲۴).

بنابراین در نگاه صدر این سه کتاب تکوین (جهان)، تدوین (قرآن)، و نفس (انسان) در عین سازواری و انطباق، در احکام کلی نیز با یکدیگر اشتراک و اتحاد دارند. برخورداری این سه حقیقت از ظاهر و باطن، یکی از مهم‌ترین احکام مشترک آنهاست؛ یعنی همان‌طور که کتاب تدوین (قرآن) دارای ظاهر و باطن است که ظاهر آن همان الفاظ و عبارات، و باطن آن حقایق و معانی غیبی است، کتاب تکوین (جهان) و کتاب نفس (انسان) نیز دارای ظاهر و باطن‌اند، که ظاهر جهان همان عالم شهادت یا مُلک و طبیعت است و ظاهر انسان همان جسم مادی اوست، و باطن جهان، عالم غیب یا ملکوت یا عالم مجردات است و باطن انسان، روح مجرد اوست.

صدرالمتألهین که علیت و فاعلیت حق تعالی را عین تجلی می‌داند، معتقد است تجلیات الهی در شکل آیات تکوینی آفاقی به صورت جهان هستی، و در شکل آیات تکوینی انفسی به صورت انسان کامل، و در شکل آیات کتبی یا تدوینی به صورت کتاب آسمانی قرآن تحقق یافته‌اند؛ هرچند در نهایت، وی غایت جمیع عوالم و موجودات را انسان کامل معرفی می‌کند (همان، ج ۲، ص ۱۱۳).

بر اساس این مبنای فلسفی نیز می‌توان به فهم و تبیین عمیقی از آموزهٔ عدل الهی در اندیشهٔ صدرالمتألهین دست یافت. توضیح مطلب اینکه صدرالمتألهین با نظر به اصل تناظر و انطباق وجودی جهان، انسان و دین، «حکمت» را عبارت از مبدل شدن انسان به عالم صغیر (جهان عقلی)، شبیه و مطابق عالم کبیر (جهان عینی)، یا احاطه به کلیات و مجرد از عالم مادی می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۰-۲۲). در این نگرش، انسان آینهٔ حقیقت و بلکه جلوهٔ حقیقت می‌گردد و اگر عالم آن گونه که صدر می‌اندیشد، بر اساس عدل است، پس انسان جلوهٔ عدل در عالم می‌شود و تطبیق عالم صغیر با عالم کبیر زمانی صورت می‌گیرد که عدل و اعتدال حاکم بر عالم، بر وجود انسان نیز حاکم گردد.

بنابراین از منظر حکمت متعالیه، در پرتو حکمت و معرفت ناب عقلانی - شهودی است که فراگیرندهٔ آن در فرایند تحصیلش به گونه‌ای متحول و دگرگون می‌شود که روحش و بلکه سرتاسر

وجودش، تجسم عینی عالم وجود و اعتدال آن می‌گردد. تأثیرپذیری او از عرفا، اشراقیون و فلاسفه عقل‌گرا در این جهت نیز مؤید همین معناست. همچنین سفر آخر از اسفار اربعه که انسان حکیم در آن، همراه با حق به سوی خلق بازمی‌گردد، سیری است که حکیم «در خلق با حق» به حرکت می‌پردازد تا خلق - جامعه انسانی - را حقانی و ربانی سازد و سایه عدل و اعتدال را بر سر خلق بگستراند (اکبریان، ۱۳۸۸، ص ۲۴۵-۲۴۶).

علاوه بر این به نظر می‌رسد ایده انطباق و تناظر وجودی حقایق سه‌گانه (جهان، انسان و قرآن) با تبیین مراتب و اقسام عدل الهی در اندیشه صدرالمتألهین بی‌ارتباط نباشد؛ زیرا چنان‌که بیان شد، به مقتضای عدل تکوینی، در جهان هستی هر موجودی در جایگاه شایسته خود قرار گرفته است و اگر آن‌گونه که صدرا می‌گوید، بین عالم تکوین و وجود انسان و قرآن، تماثل و تطابق وجود دارد و همه این حقایق، محکوم به احکام کلی و مشترک‌اند، پس می‌توان به تحقق و سریان عدل و اعتدال در عالم انسانی و عالم وحیانی (کتاب تشریح یا قرآن) نیز حکم کرد. بنابراین اقسام و ابعاد سه‌گانه عدل (تکوینی، تشریحی و جزایی) در حکمت متعالیه بر اساس اصل فلسفی «انطباق کتاب تکوین، کتاب تدوین و کتاب نفس»، تبیین عقلانی نوینی یافته، تفسیر روشنی از حاکمیت عدل بر این عوالم سه‌گانه برای جویندگان حقیقت به دست می‌دهد؛ به گونه‌ای که انسان را به این نتیجه می‌رساند که جهان هستی در پرتو عدل الهی، بهترین جهان ممکن و اصطلاحاً «نظام احسن» است، و بر همین سیاق، قرآن بهترین کلام و به تعبیر دقیق‌تر «أحسن الحدیث»، و انسان بهترین آفریده الهی یا «أحسن المخلوقین» است؛ چه اینکه بر اساس اصل یادشده، این سه در واقع یک حقیقت بیش نیستند. قرآن، صورت کتبی انسان و جهان است؛ عالم صورت تکوینی انسان و قرآن؛ و بالآخره انسان، صورت نفسی عالم و قرآن است. بنابراین اعتدال و ظهور عدل در یکی از آن موازن، به معنای حاکمیت عدل و اعتدال در همه آنهاست.

نتیجه‌گیری

در این پژوهش، ضمن بررسی معنا و مفهوم عدالت نزد متکلمان و فلاسفه به ویژه صدرالمتألهین، و تبارشناسی عدل الهی در میان صفات خدا، تلاش شد تا مهم‌ترین مبانی وجودشناختی این آموزه کلامی در اندیشه صدرا، استنباط و تبیین گردد. مهم‌ترین یافته‌های این نوشتار را می‌توان در چند محور جمع‌بندی و خلاصه نمود:

۱. عدل در اندیشه صدرالمآلهین به مثابه یک اصل اساسی و مقوم نظام تکوین، به معنای توجه به شایستگی‌ها و ظرفیت‌های وجودی تمام مخلوقات و به فعلیت رساندن قوه‌ها و استعداد‌های آنها عنوان شده است.
۲. از نظر صدر، نحوه وجود عدل الهی - به عنوان یکی از صفات فعلی و اضافی واجب‌تعالی - وجودی واقعی و نه اعتباری، و در عین حال تعلقی و رابطی است؛ زیرا صدرالمآلهین اضافه را وصفی واقعی می‌داند که مصداقش در خارج وجود دارد؛ اما نه به وجودی منحاز و مستقل از مضاف‌إلیه خود، بلکه به وجودی وابسته و ناعتی؛
۳. با کاوش در آثار فلسفی - تفسیری صدرالمآلهین، سه ساحت از عدل الهی - که تلویحاً و به نحو پراکنده در مواضع مختلف از آثار وی مورد اشارت قرار گرفته بود - استنباط و تبیین شد: الف) عدل تکوینی؛ به معنای افاضه وجود و کمال به موجودات به اندازه شایستگی و قابلیت آنها که نتیجه آن تحقق نظام احسن است؛ ب) عدل تشریحی؛ به معنای تقریر همه احکام لازم برای سعادت انسان متناسب با توان و ظرفیت وجودی او (که صدرا آن را در دو ساحت شریعت ظاهری و باطنی مطرح ساخته و نتایج مهمی از آن گرفته است)؛ ج) عدل جزایی؛ به معنای تناسب اعمال انسان با کیفر و پاداش اخروی؛
۴. در این پژوهش اثبات شد که عدل الهی در اندیشه صدرایی مبتنی بر اصول و مبانی وجودشناختی و فلسفی خاصی است که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: اصالت وجود، قاعده امکان اشرف (در دو قوس نزول و صعود هستی)، حرکت جوهری، و اصل تناظر مراتب وجودی انسان، جهان و قرآن (یا اصل انطباق وجودی کتاب نفس، کتاب تکوین و کتاب تدوین).

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۷۵، *اسماء و صفات حق*، تهران، اهل حق.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *الشفاء (الالهات)*، قم، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
- اکبریان، رضا، ۱۳۸۸، *جایگاه انسان در حکمت متعالیه ملاصدرا*، تهران، علم.
- پرتو، ابوالقاسم، ۱۳۷۳، *اندیشه های فلسفی ایرانی*، تهران، اساطیر.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، *رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه*، قم، اسراء.
- حمصی رازی، محمودین علی، ۱۴۱۲ق، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داودی، بیروت، دارالعلم.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داودی، بیروت، دارالعلم.
- سبحانی، جعفر و محمد محمدرضایی، ۱۳۸۴، *اندیشه اسلامی ۱*، قم، معارف.
- سبزواری، ملاهادی، ۱۳۷۲، *شرح الأسماء، أو شرح دعاء الجوشن الکبیر*، تهران، دانشگاه تهران.
- شرتونی، سعید، ۱۳۶۱، *أقرب الموارد فی فصیح العربیه و الشوارد*، قم، منشورات مکتبه المرعشی النجفی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی، قم، جامعه مدرسین.
- فرابی، ابونصر محمد، ۱۳۴۶ق، *التنبیه علی سبیل السعادة*، حیدرآباد دکن، مطبعة مجلس دایرة المعارف العثمانیه.
- _____، ۱۳۶۱، *اندیشه های اهل مدینه فاضله*، ترجمه و تحشیه سیدجعفر سجادی، تهران، کتابخانه ظهوری.
- _____، ۱۹۵۹م، *مبادئ آراء اهل المدینه الفاضله*، البیر نصری نادر، بیروت، المطبعة الکاثولیکیه.
- فیومی، احمدبن محمد، ۱۳۷۲، *المصباح المنیر*، قم، دار الهجرة.
- لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۷۲، *سرمایه ایمان در اصول اعتقادات*، تهران، الزهراء.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحارالانوار*، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی.
- معتزلی، قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، *شرح الاصول الخمسه*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- صدرالمتألهین، ۱۳۴۰، *رسالة سه اصل*، تصحیح سیدحسین نصر، تهران، چاپخانه دانشگاه تهران.
- _____، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح و تقدیم محسن بیدارفر، قم، بیدار.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- _____، ۱۳۴۶، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، مشهد، دانشگاه مشهد.
- _____، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۶۷، *شرح اصول کافی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۷۵، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
- _____، ۱۳۸۱، *کسر الاضنام الجاهلیه*، تصحیح و تحقیق محسن جهانگیری، تهران، بنیاد حکمت صدر.

راهنمای اشتراک نشریات تخصصی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

۱. اشتراک به صورت آونمان پذیرفته می‌شود: ۲. در صورت تمایل به اشتراک وجه اشتراک را به حساب ۰۱۰۵۹۷۳۰۱۰۰۰ 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 خود مطلع نمایید: ۴. کلیه 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	۳۵۰۰۰	۷۰۰۰۰	
۲.	دوفصل نامه «تاریخ اسلام در آینه پژوهش»	علمی – پژوهشی	۳۵۰۰۰	۷۰۰۰۰	
۳.	دوفصل نامه «قرآن شناخت»	علمی – پژوهشی	۳۵۰۰۰	۷۰۰۰۰	
۴.	دوفصل نامه «معرفت سیاسی»	علمی – پژوهشی	۳۵۰۰۰	۷۰۰۰۰	
۵.	دوفصل نامه «معرفت کلامی»	علمی – پژوهشی	۳۵۰۰۰	۷۰۰۰۰	
۶.	فصل نامه «اروان‌شناسی و دین»	علمی – پژوهشی	۳۵۰۰۰	۱۴۰۰۰۰	
۷.	فصل نامه «معرفت ادیان»	علمی – پژوهشی	۳۵۰۰۰	۱۴۰۰۰۰	
۸.	فصل نامه «معرفت فرهنگی اجتماعی»	علمی – پژوهشی	۳۵۰۰۰	۱۴۰۰۰۰	
۹.	فصل نامه «معرفت فلسفی»	علمی – پژوهشی	۳۵۰۰۰	۱۴۰۰۰۰	
۱۰.	دوفصل نامه «اسلام و پژوهش‌های تربیتی»	علمی – پژوهشی	۳۵۰۰۰	۷۰۰۰۰	
۱۱.	دوفصل نامه «اسلام و پژوهش‌های مدیریتی»	علمی – ترویجی	۳۵۰۰۰	۷۰۰۰۰	
۱۲.	دوفصل نامه «معارف عقلی»	علمی – ترویجی	۳۵۰۰۰	۷۰۰۰۰	
۱۳.	دوفصل نامه «معرفت اخلاقی»	علمی – ترویجی	۳۵۰۰۰	۷۰۰۰۰	
۱۴.	ماهنامه «معرفت»	علمی – ترویجی	۳۵۰۰۰	۴۲۰۰۰۰	
۱۵.	دوفصل نامه «عیار پژوهش در علوم انسانی»	علمی – تخصصی	۳۵۰۰۰	۷۰۰۰۰	
۱۶.	دوفصل نامه «حکمت عرفانی»	علمی – تخصصی	۳۵۰۰۰	۷۰۰۰۰	
۱۷.	دوفصل نامه «معارف منطقی»	علمی – تخصصی	۳۵۰۰۰	۷۰۰۰۰	
۱۸.	دوفصل نامه «الذیسه‌های حقوق عمومی»	علمی – تخصصی	۳۵۰۰۰	۷۰۰۰۰	
۱۹.	فصل نامه «پویایی در علوم انسانی»	علمی – تخصصی	نشر الکترونیکی در: http://poyeshi.nashriyat.ir		
۲۰.	«Horizons of Thought» Semiannual	علمی – تخصصی	۱۵ دلار	۳۰ دلار	

نام نشریه: و و و و

مدت اشتراک: و و

مبلغ واریزی: و و

فرم درخواست اشتراک

اینجانسب:	استان:
شهرستان:	
خیابان / کوچه / پلاک:	
کد پستی:	صندوق پستی:
تلفن: (ثابت)..... (همراه)..... ۰۹.....	
مقتضای 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	

الملخص

عصمة العقل وخطأ العقلاء

ahmadsaeidi67@yahoo.com

أحمد سعيدى / أستاذ مساعد فى مؤسسة الإمام الخمينى (رحمه الله) للتعليم والبحوث

الوصول: ٢٧ ذى القعدة ١٤٣٧ - القبول: ٢٦ ربيع الثانى ١٤٣٨

الملخص

لا شكّ فى أنّ العقل له حدوده المعيّنة، لذا فهو غير قادرٍ على فهم بعض القضايا بشكلٍ مستقلٍّ عن سائر القوى، ولكن ما هو نطاق هذه الحدود؟ ومن ذا الذى يقدر على تعيينها؟ فهل أنّ العقل عُرضةٌ للخطأ فى نطاقه الخاصّ؟

تطرقّ الباحث فى هذه المقالة إلى إثبات ذاتية حجّية العقل وعصمته فى النطاق الذى يعيّنه، لذا لا يمكن أن تطرأ عليه زيادةٌ من الخارج أو يواجه نقيضةً فى هذا المضمار؛ وهذا يعنى أولاً أن لا أحد قادرٌ على تعيين حدود العقل سوى العقل بنفسه، وبالتالي فكلّ جهدٍ يُبذل لتضييق نطاق العقل من خارجه حدوده فهو لا يعتبر سوى تنبيهٍ له كى يتشغل نفسه من الجهل بكلا نوعيه البسيط والمركّب ومن ثمّ يسكتشف نطاقه الخاصّ عن طريق (العلم) أو (العلم بالعلم). وثانياً فالعقل فى نطاقه الخاصّ لا يمكن أن يقع فى الخطأ، ومن هذا المنطلق فالأخطاء التى تبدو عقليةً فى ظاهرها ترجع فى الأساس إلى سائر جوانب الإنسان العاقل. وثالثاً فإنّ التشكيك بقدرة العقل وإنكار عصمته ضمن النطاق الخاصّ الذى خُلِق لأجله، سببٌ للابتلاء بنوعٍ من الشكوكية الشاملة والسير على خلاف النهج الفطرى.

كلمات مفتاحية: العقل، العقلاء، الاستدلال العقلى، الحجّية، الذاتى.

قضايا الحُسن والقبح، هل هي عقلانية أو عُقلانية؟

abolqasemzade@rihu.ac.ir

مجيد أبوالقاسم زاده / حائز على شهادة دكتوراه فى الفلسفة من جامعة باقر العلوم

الوصول: ٣٠ رمضان ١٤٣٧ - القبول: ٢٩ صفر ١٤٣٨

الملخص

الهدف من تدوين هذه المقالة هو إثبات أن القضايا المرتبطة بالحسن والقبح عقلانية وليست عُقلانية، وعلى هذا الأساس تطرّق الباحث فى بداية المقالة إلى ذكر آراء بعض الحكماء من أمثال الفارابى وابن سينا والمحقّق الطوسى والذين اعتبروا هذه القضايا مشهورة، ثمّ بادر إلى شرح وتحليل اثنين من آراء الحكماء، وهما رأى الحكيم اللاهيجى الذى اعتبرها يقينية، بل وحتىى بديهية؛ والمحقّق الأصفهانى الذى اعتبرها مشهورة.

الحقيقة أننا نستنتج من آراء الحكماء عقلانية قضايا الحسن والقبح إلى جانب كونها عُقلانية، وهذا الأمر ثابت حتى وإن كانت إحدى القضايا يقينية من جهة معينة بحيث يمكن إثباتها بالبرهان، ومشهورة من جهة أخرى بحيث تعكس واقعاً لشهرة آراء العلماء وتطابقها مع بعضها.

بعد ذلك تطرّق الباحث إلى دراسة وتحليل أدلّة المحقّق الأصفهانى، وفنّد الرأى القائل بأنّ القضايا المذكورة مشهورة لكونها ليست بديهية وذلك لعدم إمكانية استنتاج عدم كون الشىء عقلياً على أساس عدم بداهته. وأما بالنسبة إلى الدليل الثانى الذى حكم العقلاء بالحسن والقبح على أساسه لمجرد كونه سبباً للحفاظ على النظام الاجتماعى، فقد اتّضح خلال البحث أنّهم يؤكّدون على المصالح والمفاسد الحقيقية فى مجال مدى اعتبار الأحكام، لذا يكون حكمهم ذا منشأ عقلانى وليس منبثقاً من اعتبار محض.

كلمات مفتاحية: قضايا الحسن والقبح، العقلانية (اليقينية)، العقلانية (المشهورة)، الحكيم اللاهيجى، المحقّق الأصفهانى.

نظرية الفطرة المطروحة من قبل آية الله شاه آبادي، ووظيفتها الكلامية الأخلاقية

mahdi.dinarvand@chmail.ir

مهدى ديناروند / حائز على شهادة ماجستير في فلسفة الأخلاق من جامعة قم
أحمد عابدي / أستاذ مشارك في فرع الفلسفة بجامعة قم.

الوصول: ٨ شعبان ١٤٣٧ - القبول: ٧ محرم ١٤٣٨

الملخص

العارف الكامل العلامة الميرزا محمد علي شاه آبادي (رحمه الله) هو من نوابغ الزمان ونوادره، والحقيقة أنه مفسر الفطرة القرآنية، حيث تمكن بنظرية الفطرة التي صاغها من طرح مبنى وثيقاً لبيان العلاقة بين كتاب التكوين (الإنسان) وكتاب التدوين (القرآن). بما أن الدين بكل أصوله وفروعه وفقهه وأخلاقه وعقائده يضرب بجذوره في الفطرة البشرية، لذا يمكن الاعتماد في هذه المسائل على نظرية الفطرة التي طرحها هذا العالم الفذ، ومن هذا المنطلق بادر الباحثان في هذه المقالة إلى بيان هذه النظرية وتطرقاً إلى شرحها وتحليلها وإثباتها على ضوء جميع أركان الدين وفروعه كالتوحيد والمعاد والنبوة والإمامة والأخلاق والأحكام. النتائج التي تترتب على النظرية المذكورة يمكن تطبيقها في شتى المجالات الدينية والأخلاقية، ويمكن الاعتماد عليها لإثبات عدم خلوق الأرض من حجّة الله تعالى.

كلمات مفتاحية: الفطرة، التوحيد، المعاد، الولاية، الأخلاق، المحبة.

دراسة تحليلية حول مسألة تأثير مراعاة مستوى فهم المخاطبين من قبل الله تعالى والأولياء الصالحين على ضوء حقائق النصوص الدينية

hmoqimi@gmail.com

محمد رضا مقيمي أردكاني / حائز على شهادة دكتوراه من مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث.

محمود فتحعلی / أستاذ مشارك بمؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث

الوصول: ١ رمضان ١٤٣٧ - القبول: ٢٩ محرم ١٤٣٨

الملخص

من المؤكد أن الفهم الإيديولوجي الصائب للنصوص الدينية متوقفٌ على مدى واقعية هذه النصوص، وقد يرى البعض أن ضرورة مراعاة مستوى فهم المخاطب وكذلك الحكمة الإلهية، تقتضيان طرح مواضيع على خلاف الواقع وكتمان الحقيقة لكون هذا الأمر يعدّ ضرورياً للناطق الحكيم؛ وعلى أساس كون الحقيقة شبيهةً بالأحجية ومن منطلق بدهة تنوع الاستنتاجات من النصوص الدينية، فقد اعتبروا هذه النصوص غير موافقة للواقع. تمّ تدوين هذه المقالة بأسلوب بحثٍ عقليّ - تحليليّ والهدف منها إثبات واقعية النصوص الدينية، والنتائج التي توصل إليها الباحث إليها أثبتت أنه من المستحيل على الله تعالى أن يلقي لعباده معلوماتٍ على خلاف الواقع، وفي الحين ذاته فإنّ كتمان للحقيقة التي ليست من سنخ الهداية ممكن، وأما كون الواقع كالأحجية فهو لا يجرى مع المسيرة الطولية للحقيقة، لذلك تطرّق إلى بيان القواعد الأساسية لفهم النصوص الدينية وأشار إلى تسعة أساليب علمية على صعيد مراعاة فهم المخاطب وهي مستوحاة من تعاليم الأولياء الصالحين، وقد أثبت أنّ المستويات المختلفة في مجال فهم المخاطبين تحول دون امتلاك معرفة واقعية حول النصوص الدينية.

كلمات مفتاحية: مراعاة مستوى فهم المخاطب، ظهور الواقع، كذب المصلحة، كتمان الواقع، مستويات الواقع، أساليب مراعاة مستوى الفهم.

بَحْثٌ تَحْلِيلِيٌّ حَوْلَ الْأَصُولِ الْإِسْتِمُولُوجِيَّةِ لِدِرَاسَةِ نَهْضَةِ عَاشُورَاءَ

Mohammad_h@qabas.net

مُحَمَّدُ حَسِينُ زَادَهُ / أَسْتَاذٌ فِي فِرْعِ الْفَلَسَفَةِ بِمُؤَسَّسَةِ الْإِمَامِ الْخَمِينِي (رَحِمَهُ اللهُ) لِلتَّعْلِيمِ وَابْحَاثِ.

الْوَصُولُ: ٢٦ ذِي الْحِجَّةِ ١٤٣٧ - الْقَبُولُ: ٧ جَمَادَى الْأُولَى ١٤٣٨

المُلخَص

تَطَرَّقَ الْبَاحِثُ فِي هَذِهِ الْمَقَالَةِ إِلَى بَيَانِ أَصُولٍ - قَوَاعِدٍ - الْبَحَاثِ التَّأْرِيخِيَّةِ الْمَشْهُوبَةِ بِصِبْغَةِ إِسْتِمُولُوجِيَّةٍ وَمُنَهْجِيَّةٍ، وَذَلِكَ فِي رِحَابِ دِرَاسَةِ وَتَحْلِيلِ مَضَامِينِ مَوَادِّ نَهْضَةِ عَاشُورَاءَ وَأَحْدَاثِهَا. هَذِهِ الدِّرَاسَةُ هِيَ مِنْ سَنَخِ الْمَبَاحِثِ الْعِلْمِيَّةِ الْمَشْتَرَكَةِ وَإِسْتِمُولُوجِيَا الْعُلُومِ التَّقْلِيَّةِ هِيَ مَحْوَرُهَا الْأَسَاسِي، وَأَمَّا بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْأَصُولِ الْمَعْرِفِيَّةِ وَالْإِنْجَازَاتِ الَّتِي تَحَقَّقَتْ مِنْ نَهْضَةِ عَاشُورَاءَ فَهِيَ مَطْرُوحَةٌ لِلْبَحْثِ عَلَى صَعِيدِ عِلْمِ الْكَلَامِ وَالتَّأْرِيخِ؛ وَمِنْ هَذَا الْمَنْطَلِقِ قَامَ الْبَاحِثُ بِبَيَانِ الْأَصُولِ الْإِسْتِمُولُوجِيَّةِ فِي نِطَاقِ الْأَدَلَّةِ التَّقْلِيَّةِ وَالدَّرَجَةِ الْمَعْرِفِيَّةِ لَهَا، كَمَا أَشَارَ إِلَى أَقْسَامِ اعْتِبَارِهَا وَشُرُوطِ ذَلِكَ وَمَنْشئِهِ، وَلَا سِيَّمَا فِي مَجَالِ خَيْرِ الْوَاحِدِ.

مِنْ خِلَالِ دِرَاسَةِ وَتَحْلِيلِ الْأَصُولِ الْإِسْتِمُولُوجِيَّةِ الْحَاكِمَةِ عَلَى الدَّلِيلِ النَّقْلِيِّ وَمَتَابَعَةِ الْمَوَادِّ وَالْوَثَائِقِ الْخَاصَّةِ بِنَهْضَةِ عَاشُورَاءَ وَأَحْدَاثِهَا، نَسْتَسْتَجِزُ أَنَّ هَذِهِ الْمَوَادِّ لَيْسَتْ مَقْتَصِرَةً عَلَى الْوَثَائِقِ التَّأْرِيخِيَّةِ فَحَسْبِ، وَإِنَّمَا يُمْكِنُ تَحْصِيلُهَا فِي سَائِرِ الْوَثَائِقِ الْمُرْتَبِطَةِ بِمُخْتَلَفِ الْمَجَالَاتِ وَالْمَوَادِّ الْمُتَمَتِّعَةِ الْأُخْرَى. إِضَافَةً إِلَى مَا ذَكَرَ، هُنَاكَ الْعَدِيدُ مِنَ الْمَوَادِّ الَّتِي يُمْكِنُ مِنْ خِلَالِهَا إِثْبَاتُ أَحْدَاثِ عَاشُورَاءَ بِحَيْثُ يُمْكِنُ اعْتِبَارُهَا مَوَادِّ مَعْرِفِيَّةً مَعْتَبَرَةً لِهَذِهِ النِّهْضَةِ الْعَظِيمَةِ بِحَيْثُ يَتِمُّ مِنْ خِلَالِهَا تَرْسِيخُ الْمَعْتَقَدَاتِ الدِّينِيَّةِ عَلَى أُسَاسِ مَبَادِي عِلْمِ الْكَلَامِ، وَحَصِيلَةُ الْبَحْثِ هِيَ أَنَّ نَهْضَةَ عَاشُورَاءَ لَيْسَتْ مَنقَطَعَةً عَنِ الْمَاضِي وَهِيَ مُرْتَبِطَةٌ بِهِ بِشَكْلِ رَاسِخٍ، وَعَلَى هَذَا الْأَسَاسِ لَا يَنْبَغِي لَنَا التَّشْكِيكُ فِي الْكَثِيرِ مِنَ الْأَحْدَاثِ الَّتِي رُوِيَتْ حَوْلِهَا، وَنَتِيجَةُ الْبَحْثِ هُنَا لَهَا دَوْرٌ عَمِيقٌ فِي شَتَّى الْمَجَالَاتِ الْإِسْتِمُولُوجِيَّةِ وَالتَّأْرِيخِيَّةِ وَالكَلَامِيَّةِ.

كَلِمَاتُ مَفْتَاحِيَّة: الْإِسْتِمُولُوجِيَا، الدَّلِيلِ النَّقْلِيِّ، خَيْرِ الْوَاحِدِ، انْتِقَالِ الْمَعْرِفَةِ، اعْتِبَارِ الْإِسْتِمُولُوجِيَا، النَّقْلِ مِنْ رَاوٍ إِلَى آخَرَ، الْاِشْتِهَارُ.

دراسةٌ حول المنهجية والبيئة الفكرية

لنظريات علماء الكلام الشيعة في مدرسة بغداد حول مسألة الإمامة إبان القرنين الرابع والخامس

m.faryab@gmail.com

محمد حسين فارياب / أستاذ مساعد في فرع الكلام بمؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث.

الوصول: ٢٤ ذي القعدة ١٤٣٧ - القبول: ٧ جمادى الأولى ١٤٣٨

الملخص

دراسة منهجية إحدى النظريات وبيئتها الفكرية تعدّ واحدةً من أهمّ المسائل التي لها دورٌ أساسيٌّ على صعيد تحليل هذه النظرية ومعرفة أسباب طرحها. علماء الكلام الشيعة في مدرسة بغداد إبان القرنين الرابع والخامس الهجريين هم من فطاحل علم الكلام الإمامي على مرّ العصور، ولكن رغم ذلك لا نجد في آثارهم الكلامية الكثير من الأحاديث المروية عن الأئمة المعصومين عليهم السلام مع أنّها تعتبر مصادر أساسية للفكر الديني.

الهدف من تدوين هذه المقالة هو بيان المنهجية الفكرية لعلماء الكلام المشار إليهم، وكذلك تحليل الأسباب التي دعّمهم للاعتماد بشكلٍ كبيرٍ على العقل في براهين علم الكلام ونظرياته ذات الصلة بمسألة الإمامة على ضوء ماهية البيئة الثقافية لمدينة بغداد في تلك الآونة. وقد أشارت أهمّ نتائج البحث في هذه المقالة إلى أنّ علماء الكلام في مدرسة بغداد كانت لديهم نظرةٌ متشدّدةٌ حول الأحاديث، كما تنوّعت في عهدهم المدارس الكلامية وسادت التعصّبات الدينية وتفاقت النزاعات الطائفية؛ وهذه العوامل برمتها كانت سبباً أساسياً في عدم قدرتهم على الاستفادة من الأحاديث كما ينبغي.

كلمات مفتاحية: المنهجية، علم البيئة الفكرية، بغداد، علماء الكلام، الإمامة.

دراسة تحليلية نقدية حول أدلة العرفاء المطروحة على صعيد الهدف من الخلق

abd.dorosty@gmail.com

كبير مرجان دوستى مطلق / طالبة دكتوراه فى علم الكلام بجامعة علوم القرآن والحديث / شهرى

على أفضل / أستاذ مشارك فى فرع الكلام بمؤسسة دراسات الحكمة والفلسفة الإيرانية.

الوصول: ١٦ ذى القعدة ١٤٣٧ - القبول: ٢٥ ربيع الأول ١٤٣٨

الملخص

هدف الله سبحانه وتعالى من خلقه الكون هو أحد المباحث المعرفية الدقيقة المطروحة فى علم اللاهوت، وقد اعتبر علماء الكلام المسلمين أن الهدف منها هو إيصال الجود الإلهى للكائنات، وأما الفلاسفة فيقولون بما أن الباري عز وجل هو الكمال المطلق والعلة التامة للخلق وأن المعلول لا يمكن وأن يتخلف عنه، فمن الواجب أن يوصل الفيض ويصدر الجود للكائنات ويخلق أفضل نظام لها. ويرى العرفاء أن الخلق متقومة على إرادة الله تعالى بأن يُعرف، لذا فالكائنات هي تجليات للذات المقدسة بحيث ليس لديها أى وجود سوى وجوده تبارك شأنه. الله تعالى يحب كمالاته اللامتناهية، لذلك جعلها تتجلى فى العديد من مظاهر خلقه كى تتمكن مخلوقاته من رؤية جماله فى مرآة فعله والتي هي عالم الخلق بذاته، وعلى هذا الأساس ليس له هدف آخر من خلقه الكون سوى ما ذكر.

قام الباحثان فى هذه المقالة بتسليط الضوء على الآراء المذكورة للإجابة عن السؤال الأساسى المطروح حول النظرية العرفانية بالنسبة إلى الموضوع المذكور، حيث ذكرا استفسارات واستشكالات عليها، كما أشارا إلى النتائج التى تترتب عليها، وقد تم تدوين البحث بأسلوب تحليلى مكتبى. والنتيجة التى تم التوصل إليها تفيد بأن الموضوع بحاجة إلى إعادة النظر اعتماداً على تعاليم القرآن الكريم والأحاديث المباركة.

كلمات مفتاحية: العرفان، الهدف من الخلق، التجلى، الظهور، المحبة.

دراسة فلسفية حول مفهوم العدل فى المنظومة الكلامية لصدر المتألهين

ganjvar78@gmail.com

كلمه مهدي كنجور / أستاذ مشارك فى فرع الفلسفة والكلام الإسلامى بجامعة أصفهان

مجيد صادقى حسن آبادى / أستاذ مشارك فى فرع الفلسفة والكلام الإسلامى بجامعة أصفهان.

محمد بيدهندى / أستاذ مشارك فى فرع الفلسفة والكلام الإسلامى بجامعة أصفهان.

فروع السادات رحيم بور / أستاذة مشاركة فى فرع الفلسفة والكلام الإسلامى بجامعة أصفهان.

الوصول: ١٩ ذى القعدة ١٤٣٧ - القبول: ١ ربيع الثانى ١٤٣٨

الملخص

مفهوم العدل الإلهى هو أحد المباحث الهامة المطروحة فى علم الكلام، لذلك حظى باهتمام العلماء والفلاسفة الشرقيين والغربيين منذ سالف العهود، والدراسات التى أجراها الباحثون المختصون حول هذا الموضوع تدلّ بوضوح على اهتمامهم الكبير به، فهذه الدراسات قد أجريت منذ عهد أفلاطون وأرسطو فى بلاد الإغريق واستمرت حتى عهد الفارابى وابن سينا وسائر الفلاسفة المسلمين لتبقى مطروحة إلى عصرنا الراهن، وكلّ واحدٍ من المفكرين تطرّق إلى الموضوع على نحو ما وخصّص جانباً من آثاره الفلسفية له. وأمّا الرؤية الفلسفية لصدر المتألهين بالنسبة إلى مسألة العدل الإلهى فهى لم تحظْ باهتمام الباحثين كما ينبغى، لذا فمن منطلق أهمية هذا الموضوع ونظراً لهذا الفراغ الحاصل على نطاق البحث العلمى، بادر الباحثون فى هذه المقالة إلى دراسة وتحليل الموضوع اعتماداً على المصادر المعتمدة والآثار الفلسفية والتفسيرية لصدر المتألهين، حيث قاموا بتحليل ماهية العدل ووضّحو مكانته فى فكر هذا الفيلسوف المسلم ضمن ثلاثة مجالات للعدل الإلهى، وهى العدل التكوينى والعدل التشريعى والعدل الجزائى، إذ أشار إليها بشكلٍ متناثرٍ أو تلميحىّ ضمن مختلف مؤلفاته.

كلمات مفتاحية: صدر المتألهين، العدل الإلهى، أصالة الوجود، الحركة الجوهرية، كتاب التكوين، كتاب التدوين، كتاب النفس.

Philosophical “Explanation” of Justice in in the Theological Thought of Mulla Sadra

✦ **Mahdi Ganjour** / Assistant professor of the department of philosophy and Islamic theology of the University of Isfahan ganjvar78@gmail.com

Majid Sadeghi Hasanabadi / Associate professor of the department of philosophy and Islamic theology of the University of Isfahan.

Mohammad Bidehendi / Associate professor of the department of philosophy and Islamic theology of the University of Isfahan.

Forough al-Sadat Rahimpour / Associate professor of the department of philosophy and Islamic theology of the University of Isfahan

Received: 2016/08/23 - **Accepted:** 2016/12/31

Abstract

The concept of “divine justice,” is one of the important topics of theology which has been the focus of attention of thinkers and philosophers of the East and the West. The extensive research of justice-researchers indicates the serious concern which possessors of illumination and thought have for this issue: ranging from Plato and Aristotle in Ancient Greece, to Alfarabi, Avicenna, and Muslim philosophers, until now, each one of them have been somehow involved in the issue of justice and have devoted a part of their philosophical works to this concept. Meanwhile, the philosophical outlook of Mulla Sadra toward the issue of divine justice has been less attended to by researchers. Owing to this research gap and necessity, the following writing, while analyzing the essence and significance of justice in his thought, has inferred and expounded on three domains of divine justice (genetical, canonical, and penal justice; these have been implicitly and sporadically referred to in different parts of his works). This inference and explanation has been made in a problem-oriented style and by reference to authentic sources as well as by exploring the philosophical and interpretive [*tafsīrī*] works of Mulla Sadra.

Keywords: Mulla Sadra; divine justice; principality of existence, substantial motion, the Book of Genesis [*takwīn*], the Compiled Book [*the Qur’an*], the Book of the Self [*nafs*]

Analysis and Critique of the Reasons of Mystics for the Goal of Creation

✉ **Marjan Dorosty Motlagh** / Ph.D student of theology, Quran and Hadith University, Shahr Rei
abd.dorosty@gmail.com

Ali Afzali / Associate professor of Theology group, Institute for Research in Philosophy

Received: 2016/08/20 - **Accepted:** 2016/12/26

Abstract

One of the minute epistemological topics in theological studies is God's goal of creating the world. Islamic theologians consider God's goal of creating the universe as bringing benevolence to creation. Philosophers believe that because God has all the perfect qualities; is the absolute reason for creation; and the thing caused inevitably does not contradict it, bestowal of grace, bringing into existence, and creating the best world order by God is obligatory. In the view of mystics, creation has taken place based on God's love for being known, and the entirety of existence are the manifestations of God's essence who have no existence other than the existence of God. God loved His infinite perfect qualities. Thus, He manifested Himself in the form of different worldly phenomena so that by seeing His own beauty as reflected in His action, which is indeed the creation of the world, He would take pleasure and the goal of creation is nothing beyond His unique essence. In this paper, from among all the views, using a library based method, answering the main question about the viewpoint of mystics in this regard was attended to. By posing questions and problems about it and the consequences of accepting such an outlook, it was revealed that the issue needs to be reviewed and referred to the teachings of the Holy Qur'an as well as the narrations of the Infallibles.

Keywords: mysticism; goal of creation; manifestation; appearance; love.

Methodology and Intellectual Background of the

Theories of Shia Theologians of the School of Baghdad on the Issue of Imamate

Mohammad Hossein Faryab / Assistant professor of IKI

m.faryab@gmail.com

Received: 2016/08/28 - **Accepted:** 2017/02/05

Abstract

Methodology and intellectual background of a theory is one of the most important issues which has a crucial role in analyzing and distinguishing the reason for the advancement of that theory. The Shia theologians of the school of Baghdad who lived during the fourth and fifth century AH are considered to be the greatest twelver theologians throughout history. Nevertheless, the narrations of the infallible Imams which are considered the principal sources of religious thought can rarely be seen in their theological books. The aim of this paper is to first, understand the intellectual methodology of these theologians, and second, analyze why they strongly relied on reason in their argumentations and theological theories with respect to imamate, in light of the cultural background of Baghdad during those days. Based on the most important findings of this study, the strict attitude of the Baghdad theologians toward hadiths as well as the various schools of theology, and also religious fanaticism and fierce sectarian conflicts are among the most important factors which prevented the Shia theologians of that era to make full use of the narrations.

Keywords: methodology; background; Baghdad; theologians; imamate.

An Analysis on the Bases of the Epistemological Study of the Ashura Movement

Mohammad Hoseinzadeh / Professor, IKI

Mohammad_h@qabas.net

Received: 2016/09/29 - **Accepted:** 2017/02/05

Abstract

In this paper, by stating the principles or rules of historical researches which were epistemological and methodological in nature, research has been made on the sources of the Ashura movement and its events. This issue is interdisciplinary and its original position is the epistemology of traditional sciences. However, the epistemological bases and achievements of the Ashura movement also have many functions in the field of Islamic theology and history. In this paper, the following will be attended to: statement of the epistemological principles in the domain of traditional reason and the epistemic level of traditional reasons; the types and conditions for their authenticity; and the origin of their authenticity, especially with respect to single reports. By analyzing the epistemological principles governing traditional reasoning as well as the sources of and evidence concerning the Ashura movement and its events, one can conclude that sources and evidence concerning the events of Ashura are not confined to historical records. In fact, in addition to these records, one can obtain reliable sources in different fields as well. In addition, many sources exist which prove the events of Ashura which could be relied upon and referred to as authentic epistemic sources of the Ashura movement in verifying religious beliefs in the science of theology. The historic relationship between the Ashura movement and the past is not interrupted but rather has a strong connection. Therefore, one should not be doubtful over many of the events of Ashura. This issue has a significant epistemological, historical, and theological role.

Keywords: episteme; traditional reason; single report; transfer of episteme; credibility of epistemology; transmitted from generation to generation; repute.

Investigating the Effect of Observing the Addressees' Level of Understanding by God and the Saints in Verisimilitude of Religious Texts

✦ **Hamid Reza Moghimi Ardakani** / PhD Student of Islamic Theology IKI hmoqimi@gmail.com
Mahmud Fath-Ali / Associate Professor in Department of Theology/ IKI
Received: 2016/06/07 - **Accepted:** 2016/10/31

Abstract

Inferring a correct worldview and ideology from religious texts is dependent on verisimilitude of those texts. It may be that some, out of necessity and observing the level of understanding of the addressee and the necessity of God's wisdom, see it necessary for the wise speaker to convey the wrong message and hide the reality, and due to the puzzle-like nature of the reality and the obviousness of various inferences from religious texts, they may regard these texts as not depicting the reality. This paper analyzes this issue through the use of a rational-analytic method for proving the verisimilitude of religious texts. The results of this research show that conveying a message contrary to reality by God is impossible and while hiding the reality when it does not have to do with guidance is possible, the puzzle-like nature of reality with respect to the longitudinal levels of the reality does not play a role here. Ultimately, by reminder of the rules of understanding religious texts and reference to the nine practical methods for observing the level of understanding of the addressee by the saints, it becomes clear that the differing levels of understanding of addressees does not hinder the verisimilitude of religious texts.

Keywords: observing the level of understanding of addressees; verisimilitude; religious texts; white lie; hiding the reality; the levels of reality; methods of observing the level of understanding.

The Fitrah (God-given nature of man) Theory of Ayatollah Shahabadi

✉ **Mahdi Dinarvand** / MA graduate of the University of Qom

Mahdi.dinarvand@chmail.ir

Ahmad Abedi / Faculty member of the University of Qom.

Received: 2016/05/14 - **Accepted:** 2016/10/09

Abstract

The perfect mystic, his eminence ‘Allamah Mirza Mohammad Ali Shahabadi who is one of the well-known personalities and geniuses of the time, and truly, he should be considered as the solemn interpreter of Qur’anic fitrah. With his theory of fitrah, he established a solid base in explaining the relationship between the genetical [*takwīn*] book (man) and the compiled book (Qur’an). The fact that the entirety of religion with all of its principles and branches as well as its jurisprudence, morality, and doctrines is rooted in the fitrah of man, is something which can be derived from the fitrah theory of ‘Allamah Shahabadi. In this paper, effort has been made to explain the fitrah theory. Furthermore, this paper has sought to discuss, analyze, and prove the innateness of all the pillars and components of religion (monotheism, belief in Resurrection Day, prophethood, imamate, morality, and the laws) as being based on the fitrah theory of Ayatollah Shahabadi. Moreover, some of the results which have been obtained from this theory have been mentioned, such as making use of this theory to prove that “the earth cannot be empty of the vicegerent of Allah.”

Keywords: fitrah; monotheism; belief in Resurrection Day, guardianship [*wilāyah*], morality, love.

The Theorems of Virtue and Indecency: Noetic of Rational

Majid Abol-Ghassemzadeh / PhD. In philosophy from the University of Baqir al-'Ulum.

Received: 2016/07/06 - **Accepted:** 2016/11/30

abolqasemzade@rihu.ac.ir

Abstract

This paper intends to prove the noetic nature of the theorems of virtue and indecency and to refute their being rational. First, the viewpoints of such scholars as Alpharabius, Avicenna, and Muḥaqiq Ṭūsī who have considered the theorems of virtue and indecency as being among the generally accepted premises have been presented. Next, two interpretations from the viewpoint of those scholars was mentioned: Lāhījī views the theorems of virtue and indecency as being certain and even obvious. However, Muḥaqiq Isfahani considers this issue as generally accepted. The truth is that one can understand the rationality and noesis of the theorems of virtue and decency in the words of the famous Islamic scholars, because one theorem may from one aspect be among the certainties which its truth is proven with definite proof and from another perspective, it is among the generally accepted premises which has no reality except fame and conformity with the opinions of the wise. Furthermore, the reasoning of Muḥaqiq Isfahani has been dealt with. This argument that because the theorems of virtue and indecency are not obvious so then they are generally accepted has not been accepted, because one cannot conclude irrationality owing to the absence of obviousness. As for the second argument which states that the wise pass verdict on virtue and indecency purely on the grounds of preserving the social order, it became clear that the wise, in relation to the validity for the verdicts, pay attention to the real interests and corruptions. Therefore, their verdict has a rational origin and is not purely derived from validity.

Keywords: the theorems of virtue and indecency; rational (with certainty); noetic (generally accepted); Lāhījī, Muḥaqiq Isfahani.

Abstracts

The Infallibility of Reason and the Error of Men of Reason

Ahmad Saeidi / Assistant professor of IKI

Ahmadsaeidi67@yahoo.com

Received: 2016/08/31 - Accepted: 2017/01/25

Abstract

Undoubtedly, reason has a specific limit and (independent of other faculties) it is incapable of perceiving certain things. But what is the limit of reason and to where does it extend; who is capable of determining its limit? Does reason commit error even in its own domain? In this paper, effort has been made to support the claim that the authoritativeness and infallibility of reason is inherent in the limited area which itself distinguishes. That is, first, determining the limits of reason cannot be entrusted to anything other than reason itself; and any effort to limit reason outside of the domain of reason can only be an admonition for reason so as to free itself from simple or complex ignorance and come to find “knowledge” or “knowledge of knowledge” as its limits. Second, reason does not commit error in its own domain and apparent errors of reason have to do with the other dimensions of a rational human being. Third, casting doubt on the capability of reason and denial of its infallibility within the limits it has been created, has no end other than being caught in the trap of some kind of pervasive skepticism which is contrary to man’s God-given nature [*fiṭ rah*].

Keywords: reason; men of reason; rational argumentation; authoritativeness; inherent.

Table of Contents

The Infallibility of Reason and the Error of Men of Reason / Ahmad Saeidi.....	7
The Theorems of Virtue and Indecency: Noetic of Rational / Majid Abol-Ghassemzadeh	33
The Fitrah (God-given nature of man) Theory of Ayatollah Shahabadi / Mahdi Dinarvand / Ahmad Abedi	53
Investigating the Effect of Observing the Addresses' Level of Understanding by God and the Saints in Verisimilitude of Religious Texts / Hamid Reza Moghimi Ardakani / Mahmud Fath-Ali	71
An Analysis on the Bases of the Epistemological Study of the Ashura Movement / Mohammad Hoseinzadeh	95
Methodology and Intellectual Background of the Theories of Shia Theologians of the School of Baghdad on the Issue of Imamate / Mohammad Hossein Faryab	125
Analysis and Critique of the Reasons of Mystics for the Goal of Creation / Marjan Dorosty Motlagh / Ali Afzali	149
Philosophical "Explanation" of Justice in in the Theological Thought of Mulla Sadra / Mahdi Ganjour /Majid Sadeghi Hasanabadi / Mohammad Bidehendi / Forough al-Sadat Rahimpour	171

In the Name of Allah

Ma'rifat-e Kalâmî (Theological Knowledge)

Vol.7, No.2

A Semiannual Journal of Theological inquiry

Fall & Winter 2016-17

Proprietor: *Imam Khomeini Educational and Research Institute*

Editor in Chief: *Mahmum Fathali*

Editor: *Abulfazl Sajedi*

Deputy Editor: *Hassan yousofian*

Coordinator: *Mohammad Sadegh Sajedi*

Page Setup: *Mohammad Ilaghi Hoseini*

Editorial Board:

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

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

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

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

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

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

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

☐ **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