

# معرفت کلامی

سال دهم، شماره دوم، پایب ۲۳، پایب و زمستان ۱۳۹۸



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

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

## مدیر مسئول

محمود فتحعلی

## سرمدبیر

ابوالفضل ساجدی

## مدیر اجرایی

محمدصادق ساجدی

## صفحه آرا

مهدی دهقان

## ناظر چاپ

حمید خانی

## چاپ

زمزم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات

[Nashriyat.ir/SendArticle](http://Nashriyat.ir/SendArticle)

## اعضای هیئت تحریریه

### محمد حسین زاده یزدی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

### عبدالحسین خسروپناه

استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه

### ابوالفضل ساجدی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

### محمد محمدرضایی

استاد دانشگاه تهران، پردیس فارابی

### احمد حسین شریفی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

### علیرضا قائمی نیا

دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

### محمدحسن قدردان قراملکی

استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

### علی مصباح

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی

امام خمینی - طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۴ (۰۲۵)

پیامک: ۱۰۰۰۲۵۳۲۱۱۳۴۷۳

دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

صندوق پستی ۱۸۶-۳۷۱۶۵

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

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

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

## اهداف و رویکرد نشریه

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

۱. معرفی و تبیین انواع پژوهش‌های کلامی اعم از کلام قدیم، کلام جدید و 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، ۲۲۰۰۰۰ ریال، و اشتراک دو شماره آن در یک سال، ۴۴۰۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۰۰۰۰۵۹۷۳۰۰۱ بانک ملی، واریز، اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

## راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

### الف) شرایط عمومی

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

### ب) نحوه تنظیم مقالات

- مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.
۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به 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: نتیجه‌ی 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 مبین آراء نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنان است.
۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.



هم‌آوایی خط فکری شیخ مفید با معتزله بغداد در تبیین ماهیت اراده خداوند / ۷

اکبر اقوام کرباسی

واکاوی مسئله شر در سامانه فکری فخر رازی / ۱۹

کس سیدمصطفی موسوی اعظم / محمود صیدی

بررسی و تبیین تلازم موجود بین جامعیت دین و ختم نبوت تشریحی با تأکید بر تفسیر «المیزان» / ۳۵

کس سیدکریم خوب‌بین خوش‌نظر / جواد کارخانه

مخالفت‌های اهل سنت با دیدگاه‌های ابن تیمیه درباره فضایل امیرالمؤمنین علیه السلام؛ با تأکید بر ... / ۴۷

عبدالرحمن باقرزاده

برداشت‌های عقلی از روایات درباره مرجعیت دینی امام / ۶۵

کس سیداحمد حسینی / محمد جعفری

ابعاد پنهان قیامت و محاسبه اعمال در قرآن / ۸۱

علی محمد قاسمی

نقد نظریه ولفسن درباره خاستگاه مسئله خلق قرآن و تأثیر آموزه‌های مسیحی در آن / ۹۹

علیرضا اسعدی

نقد و بررسی روش شناختی نظریه «تفاوت معنا و مراد» ابوزید؛ در تفاسیر ارزش‌افزایانه ... / ۱۱۷

کس ثمانه علوی / سیدجواد خاتمی

بازتاب باورهای توحیدی کرامیه در نمای آیات قصصی با تأکید بر تفسیر سورآبادی / ۱۳۵

فهیمة گلپایگانی

نقش ایمان در تعیین شأن اخلاقی انسان از نگاه آیات و روایات / ۱۵۳

کس مهدی فیاضی / غلامرضا فیاضی

اخلاق اجتماعی؛ دینی یا فرادینی؟! / ۱۶۷

مرتضی رضائی / کس زهیر رضازاده

آنچه فرگشت تبیین نمی‌کند / ۱۸۳

کس حامد ساجدی / محمد محمدرضایی

۱۹۵ / ABSTRACTS



## هم آوایی خط فکری شیخ مفید با معتزله بغداد در تبیین ماهیت اراده خداوند

a.aghvam@isca.ac.ir

اکبر اقوام کرباسی / استادیار گروه کلام پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

دریافت: ۱۳۹۸/۰۴/۳۰ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۹/۱۳

### چکیده

شیخ مفید در میان متکلمان امامیه، جایگاه ویژه و ممتازی دارد و بی‌تردید تحلیل و تبیین او از آموزه‌های اعتقادی، نقشی تأثیرگذار در تحلیل تاریخ فکر امامیه خواهد داشت. اراده خدا و ماهیت آن، از جمله آموزه‌هایی است که شیخ مفید پیرامون آن رساله‌ای مستقل تحریر کرده است و برخی شاگردانش همچون کراچکی، تبیین و تحلیل او را پرورانده‌اند. خط فکری شیخ مفید، اگرچه همانند تمامی متکلمان عدلیه اراده را حادث می‌داند، ولی از یک سو بر اساس روش‌شناسی‌ای که در کلام‌ورزی خویش بدان التزام دارد، و از سویی دیگر بر پایه برخی از روایات، بین اراده خدا و اراده انسان تفاوت می‌گذارد و به لحاظ وجودشناسی، اراده را همان امر مکون عینی و خارجی می‌داند. شیخ مفید در معناشناسی صفت اراده، معتقد است: امکان انتساب صفت اراده به خداوند وجود ندارد و تنها به دلیل سمع می‌توان خداوند را مرید دانست. از این رو، استعمال این صفت را برای خداوند مجازاً روا می‌دارد. اما این تبیین را پیش‌تر برخی از معتزلیان بغدادی، همچون بلخی کعبی، هم ارائه کرده و برای آن دلیل اقامه نموده بودند. بعید نیست اقبال شیخ مفید به رویکرد و تحلیل معتزلیان بغدادی، به دلیل همسوانگاری این دیدگاه با روایات امامیه بوده باشد.

**کلیدواژه‌ها:** شیخ مفید، کراچکی، ماهیت اراده، بلخی کعبی، معتزله بغداد.

پژوهش‌های امروزی حوزه تاریخ کلام و اندیشه در سده‌های نخست، حکایت‌گر این واقعیت است که دست‌کم دو جریان مهم کلام روایی و کلام نظریه‌پرداز مدرسه کوفه (ر.ک: اقوام کرباسی، ۱۳۹۱)، در دوره‌های بعد نیز امتداد یافتند. اندیشه محدثان کوفی یا همان کلام روایی امامیه، سال‌ها بعد از مدرسه کوفه، در مدرسه قم امتداد یافت؛ اما اندیشه‌ورزی جریان دیگر متکلمان امامیه در مدرسه کوفه، اگرچه یک سده خموشی و ایستایی را تجربه کرد (سبحانی، ۱۳۹۱، ص ۲۸-۳۰)، اما از اوایل غیبت صغرا کم‌کم نشاط و پویایی‌اش را بازیافت. تولد دوباره کلام امامیه، بیشتر مرهون تلاش‌های علمی متکلمان خاندان نویختی (ر.ک: حسینی‌زاده، ۱۳۹۴) و معتزلیان شیعه‌شده‌ای همچون ابن‌قبه رازی، ابن‌مملک، ابوعیسی وراقی و... (ر.ک: میرزایی، ۱۳۹۱) و پاره‌ای دیگر از متکلمان کمتر شناخته‌شده امامیه (ر.ک: موسوی تنیانی، ۱۳۹۱) بود؛ اما نمی‌توان انکار کرد که این تلاش‌ها در عصر شیخ مفید و سیدمرتضی به اوج شکوفایی خود رسید و هیبت و سطوتی برای کلام امامیه فراهم آورد که تا قرن‌ها امتداد داشت (ر.ک: جبرئیلی، ۱۳۸۹، ص ۷۴). از این رو به درستی می‌توان ادعا کرد که تفاوت‌های روشی و محتوایی متکلمان این دوره از تاریخ کلام امامیه با مدرسه پیشین کلام امامیه در کوفه، مدرسه دیگری را در تاریخ اندیشه‌ورزی کلام رقم زده است که با نام و نشان «مدرسه کلامی بغداد» شناسانده می‌شود (ر.ک: جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۵). این مدرسه کلامی، دو دوره بی‌درپی را درون خویش جای داده است که هر یک شاخصه‌های خود را دارند؛ اما دوران طلایی و اوج این مدرسه، از زمان شیخ مفید به مدت تقریباً یک قرن ادامه یافته است (ر.ک: حسینی‌زاده، ۱۳۹۲). این دوران، مقارن است با حضور شیخ مفید و شاگردش سیدمرتضی، که هر دو از بزرگ‌مردان عرصه کلام در این دوره از تاریخ کلام امامیه محسوب می‌شوند. این مقاله درصدد است نشان دهد تبیینی که شیخ مفید و خط فکری او از ماهیت اراده خدا به دست می‌دهد، از یک سو در چه نسبتی با روایات امامیه است و از سوی دیگر، چه مناسبتی با تبیین اراده از نظر متکلمان معتزلی بغدادی دارد.

مشخصه اصلی خط فکری شیخ مفید را بیش از همه باید در روش‌شناسی مألوف وی پیدا کرد. او با این باور که اندیشه‌های کلامی خود را بر پایه فهم درست از روایات امامان معصوم علیهم‌السلام بنا نهاده است، (مفید، ۱۴۱۳ق (الف)، ص ۵۱) از سوی به نقد اعتقادات شیخ صدوق به‌عنوان میراث‌بر جریان محدثان کوفه پرداخته (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ق - ب) و از سوی دیگر و بر همین پایه، دیدگاه نویختیان و معتزله بصره را به نقد کشیده است (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ق (الف)، ص ۳۳-۳۴، ۵۳، ۷۳، ۷۹ و ۸۳). مقایسه آرا و محتوای کلامی ایده‌های شیخ مفید با اندیشه‌های معتزلیان شیعه‌شده و خط فکری شاگردش سیدمرتضی، این گفته را تأیید می‌کند که شیخ مفید چرخش‌های فکری قابل توجهی در اندیشه‌ورزی با پیشینیان خودش از یک سو، و فاصله‌ای معنادار با سیدمرتضی و هوادارانش از سوی دیگر دارد (ر.ک: حسینی‌زاده، ۱۳۹۲).

اما از سوی دیگر، همگرایی شیخ مفید با معتزله بغداد را هم نباید از نظر پنهان داشت؛ هرچند این همگرایی، با تحلیل روش‌شناسی کلامی شیخ مفید و قرابت آن روش، با شیوه و منهج کلامی معتزلیان بغداد قابل تحلیل باشد (مکدرموت، ۱۳۶۳، ص ۶۹). معتزله بغداد یکی از دو جریان سترگ فکری در میان معتزلیان است که با مخالفت



بشرین معتمر با اسلاف خود در پاره‌ای مسائل مهم به وجود آمده است. وی که درس آموخته گرایش رایج و عمومی معتزلیان در بصره بود، در عین وفاداری به اصول پنج‌گانه اعتزال و مبانی اساسی آن، ایده‌های جدیدی مطرح کرد تا بدین‌وسیله خود و پیروانش را از دیگر معتزلیان متمایز کرده باشد. دلایل اصلی جدایی بشرین معتمر از جریان عمومی اعتزال، هرچه بوده، اختلاف در رویکردهای سیاسی یکی از مهم‌ترین آنها بوده که البته تأثیر قابل توجهی در عقاید دو گروه داشته است (رک: سلطانی، ۱۳۹۳). جریان عمومی اعتزال بر پایه اصل امر به معروف و نهی از منکر، چاره‌ای جز موضع‌گیری در مسائل سیاسی نداشتند و اساساً همین امر نقطه کانونی تفاوت اعتزال سیاسی با جریان اجتماعی حلیسیه محسوب می‌شود که عدم داوری و سکوت در نزاع‌های سیاسی را پیشینه خود می‌نمود (رک: ناشی اکبر، ۱۳۸۶، ص ۳۲-۳۴). برای نمونه، *واصل بن عطاء*، از بزرگان اعتزال بصری، بر همین پایه یکی از طرف‌های درگیر در جنگ جمل را لابعینه خطاکار می‌دانست (ابن‌خلکان، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۴۶۰)؛ اما پذیرش خطاکار بودن علی علیه السلام برای رویکرد بغدادی اعتزال سخت‌گران بود. به راستی میل به تشیع میان معتزلیان بغداد، شاخص قابل توجهی است که آنان را از جریان بصری اعتزال جدا می‌سازد (رک: موسوی بجنوردی، ۱۳۶۷، ج ۱۲، ص ۲۰۳). تمایل به تشیع بغدادی‌ها به این معناست که آنها در بحث امامت قائل به افضلیت حضرت علی علیه السلام بر *ابی‌بکر* بودند و از معاویه و عمروبن‌عاص دوری می‌جستند (رک: ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۷؛ قاضی عبدالجبار، ۱۹۷۲، ص ۱۶۵؛ بغدادی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۵۳). حال آنکه بصری‌ها معتقد بودند که علی علیه السلام فقط در امر خلافت برتر از دیگر خلفاست (رک: ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۲۸۶؛ قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۷۶۷). از بشرین معتمر، *ثمامة بن الاشرس*، *جعفر بن مبشر*، *جعفر بن حرب*، *احمد بن ابی‌داود*، *ابو جعفر اسکافی*، *ابوالحسین خیاط* و *ابوالقاسم بلخی* می‌توان به‌عنوان مشاهیر معتزله بغداد یاد کرد (رک: قاضی عبدالجبار، ۱۹۷۲، ص ۱۴۵، ۲۷، ۸۶، ۹۶، ۹۸ و...).

باری، اگرچه انتظار می‌رفت اندیشه‌های شیخ مفید میان شاگردانش امتداد یافته باشد، اما بیشتر آنان، بیش از آنکه به روش و محتوای کلامی شیخ وفادار باشند، به جریان کلامی شاگردش *سیدمرتضی* پیوستند. در این میان، تنها نام *ابوالفتح محمد بن علی بن عثمان کراچکی* یا *کراچکی* را به‌عنوان میراث‌بر و پیرو جریان کلامی استادش شیخ مفید می‌شناسیم (رک: کراچکی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۲۸؛ رضایی، ۱۳۹۳، ص ۱۷-۱۹؛ جبرئیلی، ۱۳۸۹، ص ۲۳۰-۲۳۱). سؤال اینجاست که این تغییر رویکرد، از چه روست و چرا این اقبال به سمت جریان کلامی اعتزال بغدادی از سوی شیخ مفید - دست‌کم در خصوص اراده الهی - رخ داده است؟ ضرورت و اهمیت این بحث از آن‌روست که چه بسیار از مستشرقانی که حسب تحلیل نادرست از همین واقعه تاریخی، کلام امامیه و خصوصاً شیخ مفید را وام‌دار کلام اعتزالی دانسته و طبعاً اصالت و استقلال این دانش را میان امامیان به چالش کشیده‌اند برای نمونه کتاب اندیشه‌های کلامی شیخ مفید اثر مارتین مکدموت بر همین پایه شکل گرفته است.

### پیشینه موضوع تا قبل از شیخ مفید

بحث درباره ماهیت اراده پروردگار، درازایی به طول تاریخ اسلام دارد. این موضوع در شمار مباحثی است که از آن در قرآن صحبت شده و تا آخرین آثار کلامی معاصر نیز همچنان زنده و محل بحث و گفت‌وگوست. نیم‌نگاهی به برخی

آیات قرآن، مانند: «وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ» (بقره: ۲۵۳)؛ «... إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ» (حج: ۱۴)؛ «... فَعَالَ لِمَا يُرِيدُ» (بروج: ۱۶) و یا «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲)، حاوی این پیام است که ارادهٔ چونان فعلی، از افعال خداوند، و نشان‌دهندهٔ «فعلیتِ پروردگار» می‌باشد. این در حالی است که بحث دربارهٔ ماهیت این اراده، در سامانهٔ روایات بسط بیشتری یافته و تبیین کامل‌تری از آن ارائه شده است. روایات مرتبط با این موضوع به این نکته توجه می‌دهند که نباید میان ارادهٔ انسان با ارادهٔ خدا یکسان‌انگاری شود؛ چراکه حقیقتِ ارادهٔ انسان با خداوند متفاوت است و هر کدام احکامی متفاوت برای خویش دارند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۰۹-۱۱۰، ح ۳). با این همه، این دستاورد و نتیجهٔ بدون اختلافِ منابعِ وحیانی است که اراده، حقیقت و کنه فعل حق تعالی، بلکه منشأ تحقق افعال اوست. روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام تأکید داشتند که همین اراده، حقیقتی حادث و ممتاز از ذات است و نباید به مرید یا مراد برگردانده شود (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۰۹، ح ۱؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۴۷، ح ۱۸؛ ص ۳۳۹، ح ۸ و...).

متکلمان امامیه نیز که از نخستین روزهای کلام‌ورزی، رسالت خود را تبیین همین مضامین اعتقادی می‌دانستند، تلاش می‌کردند بر پایهٔ متون وحیانی و در چارچوب آیات و روایات نظریه‌پردازی کنند (ر.ک: اقوام کرباسی، ۱۳۹۱). از این‌روست که در تاریخ کلام امامیه مشاهده می‌کنیم هشام‌بن‌حکم در نخستین مدرسهٔ کلامی امامیه، ارادهٔ خداوند را به «حرکت» معرفی می‌کرد و در تبیین این مضمون، به نظریهٔ «معنا» متوسل می‌شد. وی معتقد بود که حرکت در کنار علم، کلام و... فعل خداست و حقیقت فعل پروردگار، چیزی جز معنا نیست (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۴۱).

منظور از حرکت در اندیشهٔ او، حرکتی نبود که در عالم مخلوقات دیده می‌شود؛ بلکه یک کمال و ویژگی برای ذات دانسته می‌شد که به اعتبار ماحصل آن، یعنی حرکتِ مُشاهد در عالم خارج، حرکت نامیده شده است. ثمرهٔ این نگاه نیز آن بود که اراده از مقولهٔ «تغییر»، و «اقدام و کنشی» وجودی به نام فعل دانسته شود (همان، ص ۴۰ و ۵۸۴).

معنا نیز در نظر هشام امری بود که نه ذات خدا دانسته می‌شد و نه از آن جدایی داشت؛ از این‌رو، چون در رتبه‌ای غیر از ذات خداوند قرار داشت، مخلوق و حادث دانسته می‌شد؛ چنان که حقیقت فعل در نظر متکلمانِ نخستین چنین بود. از طرفی دیگر، معنا در مرتبه و عداد دیگر مخلوقات عالم هم قرار نمی‌گرفت؛ لذا از احکام موجودات عالم مخلوقات، مثل جوهر یا عرض بودن آنها هم سخنی به میان نمی‌آمد. گویی هشام‌بن‌حکم که با فرمول «لا هی هو و لا هی غیره» از ایده و نظریهٔ «معنا» یاد می‌کرد (ر.ک: همان، ص ۴۱، ۵۵، ۲۲۲ و...)، در واقع جدای از مرتبهٔ ذاتِ خداوند و به غیر از عالمِ مخلوقات و اشیا، عملاً از مقام دیگری سخن می‌کرد که نه احکام ذات را برمی‌تابید و نه از ویژگی‌های عالمِ مخلوقات پیروی می‌کرد (همان، ص ۳۷). این رفتار هشام‌بن‌حکم از آن‌رو بود که می‌کوشید بر اساس متون وحیانی به سمت و سوی نظریه‌پردازی رو کند. لذا اگر در متون وحیانی، اراده مخلوقی دانسته شده که به نفسها و قبل از دیگر اشیاء خلق شده است و دیگر اشیا، به‌واسطهٔ آن پا به عرصهٔ وجود نهاده‌اند (صدوق، ۱۳۸۹ق، ص ۳۳۹، ح ۸)، آنگاه تبیین اراده با ارائهٔ نظریهٔ «معنا»، تبیین صفتی از صفاتِ پروردگار خواهد بود که از یک‌سو در عداد صفاتِ ذاتِ پروردگار جای نگرفته و حادث است؛ اما از سوی دیگر، در کنار دیگر مخلوقاتِ عالم، نیز طبقه‌بندی نشده و نسبتش با خداوند همچنان محفوظ است.

این تبیین‌گری بدین معناست که طبق نظر متکلمان کوفه، اراده خداوند حقیقتی غیر از مراد و شیء مکنون خارجی است؛ ایده و تلقی‌ای که خواهیم دید بعدها امثال شیخ مفید یا برخی از معتزلیان بدان باور داشتند و در تبیین اراده، از آن سخن می‌گفتند. طبیعی است با چنین پنداری، اگر ادعا شود که مراد متکلمان کوفه از فعل خواندن اراده، فعل در معنای مصدری، یعنی فعالیت و خلاقیت بوده است، نه فعل به معنای حاصل مصدر که در خارج ایجاد می‌شود و مخلوق نام دارد، ادعای ناموجهی نیست.

اما تبیین اراده بر اساس حرکت و معنا، تنها تبیین متکلمان دوره حضور اهل بیت علیهم‌السلام از اراده خداوند بود. / شعری دیدگاه امامیان را در دوران غیبت صغری به‌گونه‌ای دیگر ارائه می‌کند تا نشان داده باشد که این دسته از متکلمان امامیه اراده را حرکت نمی‌دانند (شعری، ۱۴۰۰ق، ص ۴۱). بر پایه این گزارش، این گروه خود دو دسته‌اند: عده‌ای همچنان می‌پذیرند که اراده مخلوق است، اما خلق آن نیازی به اراده‌ای دیگر ندارد. گویی خلق اراده نوعی خلق خاص است که مانند دیگر مخلوقات، نیازمند اراده در خلق خودش نیست. اینکه چرا این گروه همچنان از واژه مخلوق برای چنین تلقی‌ای از اراده استفاده می‌کنند، ای‌سا به این دلیل بوده است که تأکید شود اراده با ذات و خالق اشتباه نشود. دسته دیگری که اراده را حرکت نمی‌دانند، معتقدند که منظور از اراده، همان مراد یا شیء مکنون خارجی است. در سطور گذشته یادآوری شد که در نگاه متکلمان عصر حضور، اراده یک فعل در معنای مصدری خود و غیر از مراد و شیء مکنون خارجی است؛ اما تلقی این گروه از متکلمان دوران غیبت، حاوی این پیام است که موضع متکلمان امامیه به تدریج در حال تغییر است و از فعل در معنای مصدری به فعل در معنای حاصل مصدری تغییر مسیر می‌دهد (شعری، ۱۴۰۰ق، ص ۴۱)؛ اما به‌راستی چرا این اتفاق رخ داده و موضع شیخ مفید در این دوره از تاریخ کلام امامیه چگونه بوده است؟

### اراده الهی در نظر شیخ مفید

بازخوانی نظریه شیخ مفید پیرامون اراده الهی چندان با دشواری کمبود داده و اطلاعات مواجه نیست؛ چراکه حجم اطلاعات و آثار برجای مانده از او، به نسبت بیشتر از گذشتگان است. شیخ مفید که در کتاب *تصحیح الاعتقادات* تلقی استادش شیخ صدوق را به نقد کشیده، بحث اراده الهی را نیز از این انتقاد مستثنا نکرده است. وی به غیر از *تصحیح الاعتقادات*، رساله‌ای در موضوع اراده با عنوان *مسئله فی الارادة* نیز به رشته تحریر درآورده که در مجموعه آثار او چاپ شده است. همچنین کتاب *اوایل المقالات* او نیز حاوی اطلاعات دقیقی درباره این موضوع است. وی در همین کتاب، معنایی کلی از اراده بدین شرح مطرح کرده است: «انَّ الإرادة التی هی قصد لإيجاد أحد الصدین الخاطرين ببال المرید موجبة لمرادها» (مفید، ۱۴۱۳ق (الف)، ص ۱۰۲).

در این معنا، اراده از نظر شیخ، قصد ایجاد یکی از دو طرف مقابل هم در ذهن مرید است؛ مثل انجام دادن یا انجام ندادن کاری. این تعریف، در واقع همان معنای لغوی اراده است؛ لذا شیخ مفید برای فهم دقیق‌تر ماهیت اراده الهی، تفکیک و تمایز میان اراده خداوند و اراده انسان را لازم می‌شمارد و تأکید می‌کند اراده خداوند از آن جهت که خالق است، و اراده انسان به آن لحاظ که مخلوق است، هر یک لوازم خاص خود را دارند. به نظر

می‌رسد این تفکیک برگرفته از روایت صحیح صفوان بن یحیی بوده باشد که در آن امام علی بن موسی الرضا علیه السلام بین اراده خالق و مخلوق فاصله می‌گذارند. این روایت نقشی اساسی در تلقی شیخ از اراده دارد. صفوان نقل کرده است: «الْإِرَادَةُ مِنَ الْمَخْلُوقِ الضَّمِيرُ وَ مَا يَدُو لَهُ بَعْدَ ذَلِكَ مِنَ الْفِعْلِ وَ أَمَّا مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَإِرَادَتُهُ إِحْدَاثُهُ لَا غَيْرُ ذَلِكَ لِأَنَّهُ لَا يَرُوءِي وَ لَا يَهُمُّ وَ لَا يَتَفَكَّرُ وَ هَذِهِ الصِّفَاتُ مُنْفِيَةٌ عَنْهُ وَ هِيَ مِنْ صِفَاتِ الْخَلْقِ فَإِرَادَةُ اللَّهِ هِيَ الْفِعْلُ لَا غَيْرُ ذَلِكَ، يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ بِلَا لَفْظٍ وَ لَا نَطْقٍ بِلِسَانٍ وَ لَا هِمَّةٍ وَ لَا تَفَكُّرٍ وَ لَا كَيْفٍ لِذَلِكَ كَمَا أَنَّهُ بِلَا كَيْفٍ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۰۹-۱۱۰، ح ۳).

نباید فراموش کرد که منابع وحیانی نقشی اساسی در سامانمند کردن باورهای شیخ مفید دارند. او خود مدعی این شیوه است که اندیشه‌های کلامی خود را بر پایه فهم درست از روایات امامان معصوم علیهم السلام بنا نهاده است (مفید، ۱۴۱۳ق (الف، ص ۵۱). بر همین پایه، شیخ مفید معتقد است که اراده خداوند نسبت به افعال خودش (اراده تکوینی)، همان ایجاد افعال است. از همین رو در *اوایل المقالات* می‌نویسد: «و أقول إن إرادة الله تعالى لأفعاله هي نفس أفعاله و إرادته لأفعاله خلقه أمره بالأفعال» (همان، ص ۵۳). او تصریح کرده است که این دریافت، برگرفته از روایاتی است که از سوی خاندان وحی در اختیار او قرار داشته و اعتقاد امامیان دیگر نیز همین است (همان، ص ۵۳). بعید نیست دلیل شیخ مفید در این مدعا، روایت پیش گفته از صفوان باشد که در آن، اراده خداوند، احداث فعل دانسته شده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۱۳۸، ح ۴).

شناساندن اراده به نفس فعل در تبیین اراده خداوند، جدای از متن پیشین - که از *اوایل المقالات* نقل شد - به تکرار در رساله *مسئله فی الارادة* هم گوشزد شده است: وی می‌نویسد: «الإرادة من الله جل اسمه نفس الفعل» (مفید، ۱۴۱۳ق (ج، ص ۱۱) یا «ثبت أن وصفه بالإرادة مخالف في معناه لوصف العباد و أنها نفس فعله الأثنياء» (همان) یا «...أن إرادة الله تعالى لفعله هي نفس ذلك الفعل و لا تثبتون له إرادة غير المراد...» (همان، ص ۱۳).

شیخ مفید در توضیح و تبیین یکی بودن اراده و فعل خدا کوشیده است نشان دهد که تقدم اراده بر مراد، تنها در مخلوقات پذیرفتنی است و این تقدم، در مورد خداوند متصور نیست. وی در رساله *مسئله فی الارادة*، ضمن اینکه تأکید می‌کند اراده در مورد خداوند عین فعل است، این گونه بر تفاوت اراده الهی با اراده بندگان استدلال می‌کند که مخلوقات به واسطه نقص و نیازمندیشان، تصور و نیت درونی و خطورات و واردات قلبی دارند؛ و بر همین اساس برای انجام فعل باید بر آن نیت و خواست درونی عزم و اراده پیدا کنند تا پس از آن، فعل واقع و محقق شود. لذا اراده در مخلوقات، مقدم بر فعل است. اما از آنجا که خدای متعال از نیاز منزّه است و وجود انگیزه و خطورات قلبی برای تحقق افعالش محال است، پس باید اراده در مورد او معنایی متفاوت با معنایی که در مخلوقات بیان شد، داشته باشد و آن، خود انجام فعل است، نه تصور فعل و عزم بر انجام آن.

این همه بدین معناست که اراده در نظر شیخ مفید، همچون دیگر متکلمان کوفه و محدثان قم، حادث و از صفات فعل خداوند است؛ اما نکته جالب توجه آن است که شیخ مفید مرید بودن خداوند را تنها از طریق سمع قابل اثبات می‌داند. وی می‌نویسد: «و أقول: إن الله تعالى مرید من جهة السمع، و الاتباع و التسليم على حسب ما جاء في القرآن، و لا أوجب ذلك من جهة العقول» (مفید، ۱۴۱۳ق (الف، ص ۵۳). لذا این سؤال به‌طور جدی مطرح خواهد

شد که دلیل چنین باور و اعتقادی چیست؟ علامه مجلسی در پاسخ به این پرسش، روایت پیش‌گفته از صفوان بن یحیی را معیار و ملاک شیخ مفید برای سمعی بودن دلیل اراده دانسته است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۱۳۸، ح ۴). این پاسخ قابل توجه است و نباید از آن به سادگی عبور کرد. به‌هرحال در این امر تردیدی نیست که تمام متکلمان تا دوره شیخ مفید، اراده را مفهومی غیر از علم و غیر از قدرت می‌دانسته‌اند؛ مفهومی که خلق و آفرینش با آن گره خورده و فاعلیت را تبیین می‌کرده است؛ اما شیخ مفید بر اساس همین روایت معتقد است مفهومی که از اراده درک می‌شود، مفهومی انسانی و خلقی با ویژگی‌هایی خاص و ذاتی مثل اندیشیدن و تفکر است که بدون آن ویژگی‌ها، اراده نخواهد بود؛ به‌خلاف علم و قدرت که می‌توان بین مفاهیم مخلوقی و خالق آن، حد مشترکی در نظر گرفت. از همین رو معتقد است که نمی‌توان این مفهوم خلقی و انسانی از اراده را به خدا استناد داد.

اما سؤال دومی که بلافاصله مطرح می‌شود، این است که در این صورت، به چه دلیل چنین مفهومی به خداوند نسبت داده می‌شود و چرا خداوند «مرید» خوانده شده است؟ در پاسخ به این سؤال، شیخ مفید معتقد است: انتساب اراده به خداوند، تنها از آن‌روست که در ادله سمعی از آن سخن به میان آمده است؛ وگرنه دلیل عقلی ناتوان‌تر از آن است که بتواند وصف مریدیت را برای خداوند به اثبات برساند. براین‌اساس، شیخ مفید کاربرد و اطلاق صفت اراده برای خداوند را صرفاً مجاز و استعاری می‌داند؛ زیرا از نظر او اقامه ادله عقلی برای انتساب چنین صفاتی به خداوند ممکن نخواهد بود.

او با صراحت درباره استعمال مجازی اراده صحبت می‌کند و در کنار تبیین اراده الهی به نفس فعل، اراده خدا نسبت به افعال بشر (اراده تشریحی) را امر به افعال می‌داند (مفید، ۱۴۱۳ق (الف)، ص ۵۳) و به این نکته تصریح می‌کند که چنین نسبتی استعاره و مجاز است. وی می‌نویسد: «فأما إرادة الله تعالى لأفعال خلقه فهي أمره لهم بالأفعال و وصفناه له بأنه يرید منه كذا إنما هو استعارة و مجاز و كذلك كل من وصف بأنه مرید لما ليس من فعله تعالى طريق الاستعارة و المجاز... فقولنا إن الله يرید من عباده الطاعة إنما معناه أنه يأمرهم بها» (مفید، ۱۴۱۳ق (ج)، ص ۱۴).

وی برای اثبات دیدگاه خود مبنی بر استعاری بودن نسبت اراده به خداوند، نیازمند اقامه دلیل است. بدین‌منظور، در ابتدای کتاب *مسئله فی الإرادة* تصریح می‌کند که اختلافی در مرید بودن خداوند نیست؛ اما آیا او ذاتاً چنین است یا با زیادت اراده، مرید خوانده می‌شود؟ نتیجه بحث او در پاسخ به این پرسش، استناد مجازی اراده به خداوند است. وی استدلال می‌کند که خداوند از دو حال خارج نیست: یا بالذات مرید است یا بالاراده. خداوند بالذات مرید نیست؛ چراکه این پندار مستلزم انتساب افعال قبح به خداوند است؛ حال آنکه خداوند منزه از آن است که فعل قبیح انجام دهد. همین‌طور مرید به اراده هم نیست؛ چراکه این اراده از دو حال خارج نخواهد بود: یا موجود است یا معدوم. آن را نمی‌توان معدوم دانست؛ چراکه معدوم شیئیت ندارد و نمی‌تواند برای غیرش حکمی ارائه کند؛ اما اگر موجود باشد، باز از دو حال خارج نیست: یا قدیم است یا محدث. اراده نمی‌تواند قدیم باشد؛ چرا که جدای از تمثال با خداوند در قدمت، مستلزم پذیرش قدم مرادات هم خواهد بود؛ پس گریزراهی نیست، مگر آنکه خداوند را مرید به اراده‌ای محدث بدانیم؛ اما این نیز پذیرفته نیست؛ چراکه حتی هواداران و مثبتین اراده برای خداوند، آن را عرض می‌دانند و عرض، ناگزیر مستلزم تکیه و حلول در محل است. این محل، یقیناً نمی‌تواند خداوند باشد؛ زیرا خداوند قدیم است و اراده‌ای که از آن بحث می‌شود، حادث؛ و امر قدیم نمی‌تواند محل امور حادث باشد. همین‌طور این محل، غیر

خداوند هم نمی‌تواند باشد؛ چراکه در این صورت، اراده به خدا منسوب نخواهد بود؛ بلکه به آن محلی منتسب می‌شود که در آن حلول کرده است. تنها فرض باقی‌مانده آن است که گفته شود اراده عرضی حادث، اما لا فی المحل است. این گفته نیز نامعقول و ناپذیرفتنی است. پس تنها صورتی که می‌توان برای کاربست اراده در ادلهٔ سمعی دانست، آن است که استعمال آن مجاز و استعاره دانسته شود (مفید، ۱۴۱۳ق (ج)، ص ۷-۸).

به‌هرحال در دیدگاه **شیخ مفید**، ارادهٔ تکوین شیء، چیزی جز خودِ تکوین نیست. گویی در تحلیل شیخ از اراده، وصف خدا به مرید بودن، همان اراده به‌معنای فعل مصدری است و اینکه خدا اراده کرده چیزی را ایجاد کند، در واقع چیزی جز همان «فعل» ایجاد کردن نیست. پس ارادهٔ خدا در مورد افعالش، عین فعلِ خلق و آفرینش آنهاست؛ و از آن سو در مورد افعال بندگانش، عین امر اوست. در کنار این نگاه وجودشناسانه به اراده، نگاه معاشناسانهٔ شیخ به این صفت، راه به جایی نمی‌برد و دستاورد آن، استناد مجازی این صفت به خداوند است.

### کراجکی و همنوایی با اندیشهٔ شیخ مفید

*ابوالفتح کراجکی*، با اینکه محضر علمی شیخ طوسی را درک کرده است، در مسیر اندیشه‌ورزی، از استاد دیگرش شیخ مفید تبعیت می‌کند. او نیز می‌کوشد با اقامهٔ دلیلی شبیه آنچه شیخ مفید مطرح کرده است، نشان دهد که نمی‌توان حقیقتاً خداوند را به اراده وصف نمود. وی بر اساس برهان خلف می‌نویسد: اگر خداوند در حقیقت مرید باشد، از دو حال خارج نیست: یا نفسه مرید است یا بالاراده. حالت اول، مستلزم امر محالی همچون ارادهٔ قبیح توسط خداوند است در حالت دوم نیز یا خداوند به اراده‌ای قدیم مرید خوانده می‌شود یا به اراده‌ای حادث، اما در جای خود ثابت شده است که تنها یک موجود قدیم وجود دارد و آن خداوند است و لا غیر. پس ناگزیر خداوند به ارادهٔ محدثه مرید خوانده می‌شود. اما کراجکی این شکل را هم محال می‌داند و می‌نویسد: «و هذا أيضا يستحيل لأن الإرادة لا تكون إلا عرضا و العرض يفتقر إلى محل و الله تعالى غير محل للأعراض و لا يجوز أن تكون إرادته حالة في غيره كما لا يجوز أن يكون عالما بعلم يحل في غيره و قادرا بقدرته تحل في غيره. و لا يجوز أيضا أن تكون لا فيه و لا في غيره لأنه عرض و العرض يفتقر إلى محل يحملها و يصح بوجوده وجودها» (کراجکی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۸۰).

این تلقی کاملاً در مقابل تبیین دیگر متکلمان امامیه در بغداد، همچون سیدمرتضی و شیخ طوسی بود که تنها صورت پذیرفتنی در این استدلال را آن می‌دانستند که اراده عرضی است که لا فی المحل حادث می‌شود (ر.ک: سیدمرتضی، ۱۳۸۱، ص ۳۷۰-۳۸۶؛ طوسی، ۱۴۳۰ق، ص ۸۰-۸۱)؛ اما کراجکی تأکید می‌کند که این برداشت پذیرفتنی نیست و عرض برای وجودش نیازمند محل است.

با این همه، او باید به این سؤال پاسخ دهد که آیا خداوند را مرید می‌داند یا نه؟ و اگر چنین است، معنای ارادهٔ الهی نزد او چیست؟ وی برخلاف سیدمرتضی و شیخ طوسی - که برای اثبات اراده دلیل عقلی اقامه می‌کردند - همانند شیخ مفید معتقد است تنها از طریق دلیل سمع باید پذیرفت که خداوند مرید است. وی در فصلی با عنوان «بیان صفات المجاز» می‌نویسد: «فأما الذي يوصف الله تعالى به و مرادنا به غير حقيقة الوصف في نفسه فهو كثير، فمنه مرید و كاره و غضبان و راض و محب و مبغض و سميع و بصير و راء و مدرک ففذه صفات لا تدل على

و جوب صفة يتصف بها و إنما نحن متبعون للسمع الوارد بها و لم يرد السمع إلا على مجاز اللغة و اتساعاتها و المراد بكل صفة منها غير حقيقتها» (کراجکی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۷۸).

وی همچون شیخ مفید تأکید می‌کند که از نظر معناشناسی، اسنادِ صفتِ مریدیت به خداوند، تنها بالاستعاره و بالمجاز ممکن است. کراجکی برای تصحیح و وجه کاربرد این صفت برای خداوند، معنای لغوی اراده را به میان می‌آورد و موجود مرید را موجودی تعریف می‌کند که قصد ایجاد یکی از دو طرفِ مقابل هم را در ذهن می‌پروراند. وی می‌نویسد: «علم: أن المرید فی الحقیقة و المعقولة هو القاصد إلى أحد الضدین، اللذین خطراً بیاله الموجب له بقصده و إیثاره دون غیره» (همان).

اما او این معنا را همانند شیخ مفید تنها در مخلوقات ساری و جاری می‌داند و توصیف خداوند به آن را - از آن جهت که خدا معروض خواطر نمی‌شود و نیازمند فکر و اندیشه هم نیست - نمی‌پسندد. وی در متنی شبیه استادش مفید، همین نکته را متذکر می‌شود که به این دلیل می‌توان این واژه را بر خداوند اسناد داد که افعال او همچون افعال انسان‌ها از سر غفلت و ایجاب نیست و او به افعالش آگاهی دارد. همین خصایص مشترک است که وجه و جواز استناد اراده به خداوند را فراهم می‌آورد. وی می‌نویسد: «فإنما معنی قولنا إن الله تعالی مرید لأفعاله أنها وقفت و هو عالم بها غیر شاغلة، و لا هو موجودا لمسبب وجب من غیره مریدا له، فصح إذا أردنا أن نخبر بأن الله تعالی يفعل لا من سهو و لا غفلة و لا یایجاب من غیره أن تقول هو مرید لفعله و یکون هذا الوصف استعارة لأن حقیقته كما ذکرناه لا یکون إلا فی المحدث» (همان).

به روشنی می‌توان قضاوت کرد که کراجکی کاملاً همانند شیخ مفید معتقد است و همسو با او در موضوع اراده گام می‌نهد؛ اما جالب اینجاست که رویکرد و تبیین شیخ مفید و شاگردش کراجکی، پیش‌تر توسط جریان اعتزال بغدادی ارائه شده بود.

### تبیین معتزلیان بغداد از اراده خداوند

هرچند میان معتزلیان اختلاف‌های چشمگیری در زمینه تبیین اراده الهی می‌توان یافت (ر.ک: اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۱۸۹-۱۹۰)، اما قاضی عبدالجبار تأکید می‌کند با همه این اختلافات، تمامی معتزله اراده را امری حادث و از صفات فعل خداوند می‌دانند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ج ۶ ق ۲، ص ۲۵). نخستین مطالعات درباره تبیین‌های معتزلیان متقدم از اراده الهی، نشان از یک تئوری اصلی و اساسی بین شیوخ اصلی اعتزال، به‌ویژه در بصره، و دست‌کم دو نظریه حاشیه‌ای دارد که به ابوهندیل علاف، بشرین معتمر و نظام نسبت داده شده است (همان، ص ۲۵ و ۲۶). آن‌گونه که از گزارش‌های قاضی عبدالجبار برمی‌آید، دیدگاه ابوهندیل دیدگاه پذیرفته‌شده بیشتر شیوخ اعتزال بصری، همچون ابوعلی و ابوهاشم جیائی، بوده است. اراده در نظر ابوالهندیل به معنای خلق و فعل در حوزه تکوین و امر در حوزه تشریح است؛ اما اگر اراده الهی در حوزه تکوین به معنای خلق و امری حادث است، سؤال آن است که محل آن اراده کجاست؟ طبیعی است پاسخ این پرسش برای متکلمی که اراده را حادث می‌داند، نمی‌تواند ذات الهی باشد؛ از این‌روست که در تاریخ معتزله، ابوهندیل اولین متکلمی است که محلی برای اراده الهی قائل نیست و آن را حادث لا فی المحل می‌خواند؛

ایده‌ای که بعدها نیز بیشتر شیوخ معتزله آن را پذیرفتند (همان، ص ۲۷). دیدگاه دیگر، به بشرین ممتصر مؤسس گرایش بغدادی اعتزال، منسوب شده است که برای اراده‌ی خداوند دو مقام در نظر می‌گیرد و در هر دو حالت، خداوند مرید است: یکی در مقام ذات که ذات، به اراده نسبت داده می‌شود؛ و دیگری در مقام فعل که فعل، او منسوب به اراده می‌شود (همان، ص ۲۶). رویکرد سوم میان معتزله، رویکردی است که منکر اراده برای خداوند است و آن را امری مجازی می‌داند. این دیدگاه با نام *بلخی کعبی*، یکی از بزرگ‌ترین نظریه‌پردازان گرایش بغدادی اعتزال، و *نظام و جاحظ*، از نظریه‌پردازان بصری معتزله، گره خورده است. این سه اندیشمند، حقیقتی برای اراده قائل نبودند و انتساب آن به خداوند را مجازاً صحیح می‌دانستند. این مطلب را *شهرستانی* گزارش کرده است که از نظر *نظام*، نمی‌توان حقیقتاً خداوند را به صفت اراده وصف کرد. با این همه، از آنجاکه منابع وحیانی، خداوند را مرید خوانده‌اند، اراده در افعال الهی، به معنای خلق مریدات بر پایه علم الهی دانسته می‌شود و منظور از اراده در افعال بندگان، امر و نهی خداوند به آن افعال خواهد بود (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۶۸ و ۶۹). همین مضمون را *قاضی عبدالجبار* برای *بلخی* هم مطرح کرده است که مرید خوانده شدن خداوند، بدان معناست که او از سر توجه و آگاهی، ایجادکننده افعال خویش است. همچنین اراده افعال بندگان از سوی خداوند، به معنای آن است که خداوند آنان را به آن فعل مأمور ساخته است (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۲۹۲).

*شهرستانی* تأکید می‌کند نظریه *بلخی کعبی* هماهنگ با *نظام* بوده و *بلخی* اعتقاد خویش درباره اراده را از *نظام* گرفته است (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۶۹). بر اساس آنچه در *نهایت‌الاقدام* آمده است، *بلخی* در حمایت از دیدگاه *نظام* دو برهان هم ارائه می‌کند تا ایده *نظام* را بیشتر روشن کرده باشد. نتیجه این برهان چنین است که اراده تنها در انسان می‌تواند قابل قبول و تحلیل‌پذیر باشد؛ زیرا اراده به معنای قصد و عزم است و منشأ آن، بی‌اطلاعی و ناآگاهی انسان است؛ اما چون همین منشأ در خداوند تعالی وجود ندارد و خداوند عالم بر همه چیز است و در کنار آن بر همه کار نیز قدرت دارد، طبعاً قصد و عزم و اراده‌ای هم برای آن نمی‌توان در نظر گرفت (شهرستانی، ۱۴۳۰ق، ص ۲۲۸). به روشنی می‌توان دید که *نظام*، تمام ظرفیتی را که از اراده مورد انتظار است، در علم و قدرت الهی خلاصه می‌بیند و از همین رو خداوند را ذاتاً و حقیقتاً مرید نمی‌داند. باری، انکار اراده خداوند، نقطه اشتراک دیدگاه *نظام* و *کعبی* است.

مطلب دیگری که می‌تواند در این‌همانی دیدگاه شیخ مفید با معتزله بغداد در زمینه اراده خداوند مورد توجه قرار گیرد، گزارشی است که *اشعری* در *مقالات‌الاسلامیین* درباره نظریه *نظام* و همفکران او دارد و در واقع تبیین‌گر تلقی او از مرید خوانده شدن خداوند است. بر پایه این گزارش، در نظریه *نظام* درباره اراده خداوند، با سه گانه‌ای همچون ذات، فعل (= تکوین) و مراد (= متکون) مواجهیم که در آن، اراده تکوین شیء چیزی جز خود تکوین نیست. گویی در تحلیل *نظام* از اراده، وصف خدا به مرید بودن، چیزی جز اراده به معنای مصدری نیست. پس، از دیدگاه *نظام*، فعل تنها به معنای مصدری - و نه حاصل مصدر - است و اینکه خدا اراده کرده است چیزی را ایجاد کند، در واقع چیزی جز همان «فعلی» ایجاد کردن نیست. به زعم وی، اراده خدا در مورد افعالش، عین «فعلی» خلق و آفرینش آنهاست؛ و از آن سو، در مورد افعال بندگان، عین امر اوست. *نظام* معتقد است: اگر به خداوند نسبت داده شود که خداوند واقعه‌ای را در آینده اراده کرده است، این تنها بدین معناست که بر وقوع آن



حکم کرده و از آن خبر داده است (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۱۹۰)؛ اما چگونه می‌توان این همسویی را تحلیل کرد؟ بعید نیست شیخ مفید رویکرد معتزلیان بغداد را بیش از دیگران به جریان فکری امامیه نزدیک می‌دانسته و احتمالاً تبیین و تلقی آنان از معارف را همسو و همگام با روایات اهل بیت علیهم‌السلام می‌دیده است و لذا از همین رو هم تاکید می‌کند تلقی‌اش از اراده با معتزله بغداد همسو و همراه است.

## نتیجه‌گیری

چنان‌که اشاره شد، مدرسه کلامی بغداد دو دوره متوالی را پشت سر نهاد. خواندیم که نوبختیان و معتزلیان شیعه‌شده، به‌عنوان نخستین متکلمان امامیه پسافترت، چگونه از نظریه کوفیان متقدم همچون هشام‌بن‌حکم در تبیین اراده به حرکت دست کشیدند و آن را به نفس فعل شناساندند. این واقعه بیش از همه، به فاصله‌گیری متکلمان این دوران از روش‌شناسی معهود متکلمان دوره حضور بازمی‌گشت که بر اساس آن تلاش می‌شد ایده‌پردازی‌ها بر پایه متون وحیانی صورت پذیرد؛ اما دوری از همین منابع وحیانی، خود باعث شد نوقدمانی همچون معتزلیان شیعه‌شده یا حتی نوبختیان، صرفاً به فعل بودن اراده بسنده کنند و ذومرتبه بودن آن را - که اختصاصاً روایات امامیه آن را تبیین می‌کرد - نادیده بگیرند.

شاید از همین‌رو امثال شیخ مفید - که با میراث قم آشناست - تا اندازه‌ای توانست به همان فضای اندیشه‌ورزی در کوفه سده دوم بازگردد. شیخ مفید بر اساس پاره‌ای از روایات، که کلینی در یک باب آن را جای داده بود و اراده را فعل خداوند معرفی می‌کرد، معتقد بود که اراده فعل خدا و حادث است و در عداد صفات فعل طبقه‌بندی می‌شود. مشکل معنانشناسانه‌ای که شیخ مفید آن را برگرفته از روایات می‌دانست، باعث شده بود که درصدد انکار اثبات عقلی اراده برای خداوند برآید و مرید بودن خداوند را تنها از این‌رو روا بداند که در منابع وحیانی از آن یاد شده است. لذا به‌گمان او اسناد این صفت به خداوند، صرفاً به‌صورت مجاز پذیرفته خواهد بود. شیخ مفید معتقد بود مفهومی که از اراده درک می‌شود، مفهومی انسانی و خلقی با ویژگی‌هایی خاص و ذاتی، مثل تروی و تفکر است که بدون آن ویژگی‌ها، اراده نخواهد بود؛ برخلاف علم و قدرت، که می‌توان بین مفاهیم مخلوقی و خالق آن، حد مشترکی در نظر گرفت. از این‌رو، وی معتقد بود که نمی‌توان این مفهوم خلقی و انسانی از اراده را به خدا استناد داد.

این تلقی و تبیین با دیدگاه متکلمان معتزله بغداد، که پیش از شیخ مفید زندگی می‌کردند، همسان و همگام بود. به راستی نزدیکی این ایده با نظریه شیخ مفید انکارناپذیر است و نمی‌توان از آن چشم پوشید. بعید نیست شیخ مفید رویکرد معتزلیان بغداد را بیش از دیگران به جریان فکری امامیه نزدیک می‌دانسته و احتمالاً تبیین و تلقی آنان از معارف را همسو و همگام با روایات اهل بیت علیهم‌السلام می‌دیده است. از این‌رو او خود تصریح می‌کند آنچه در تبیین ماهیت اراده ارائه کرده، کاملاً همان چیزی است که بلخی کعبی معتزلی در بغداد ارائه نموده است (مفید، ۱۴۱۳ق (الف)، ص ۵۳). با این حساب، شاید نتوان تلاش شیخ مفید برای بازگشت به منهج و روش‌شناسی متکلمان کوفه را چندان موفقیت‌آمیز دانست؛ به‌ویژه که پروژه وی دوام چندانی نیافت و توسط متکلمان بعدی همچون سیدمرتضی و شیخ طوسی پیگیری نشد.

## منابع

- ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، ۱۳۸۰، *شرح نهج البلاغه*، تحقیق، محمداوبالفضل ابراهیم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ابن خلکان، احمد بن محمد، ۱۳۶۴، *وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان*، تصحیح احسان عباس، قم، منشورات الرضی.
- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، ۱۴۰۰ق، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلیین*، تصحیح هلموت ریتز، و سیدان، انتشارات فرانس شتاینر.
- اقوام کرباسی، اکبر، ۱۳۹۱، «مدرسه کلامی کوفه»، *نقد و نظر*، ش ۶۵ ص ۳۸-۶۵.
- بغدادی، عبدالقاهر، ۱۴۱۹ق، *الفرق بین الفرق*، تحقیق محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت، المکتبه المصریه و النشر.
- جبرئیلی، محمدصفر، ۱۳۸۹، *سیر تطور کلام شیعه*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- جمعی از پژوهشگران، ۱۳۹۵، *جستارهایی در مدرسه کلامی بغداد*، زیر نظر محمدتقی سبحانی، قم، دارالحدیث.
- حسینی زاده، سیدعلی، ۱۳۹۲، «مقایسه اندیشه های کلامی نوبختیان و شیخ مفید در بستر میراث کلامی امامیه و معتزله»، *تحقیقات کلامی*، ش ۲، ص ۸۷-۱۱۶.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۴، *نوبختیان*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- رضایی، محمدجعفر، ۱۳۹۳، «جایگاه عقل در کلام امامیه در مدرسه کلامی بغداد»، *تحقیقات کلامی*، ش ۴، ص ۷-۲۲.
- سبحانی، محمدتقی، ۱۳۹۱، «کلام امامیه؛ ریشه ها و رویش ها»، *نقد و نظر*، ش ۶۵ ص ۵-۳۷.
- سلطانی، مصطفی، ۱۳۹۳، «معتزله بصره؛ تفاوت ها و تمایزها»، *پژوهشنامه مذاهب اسلامی*، دوره اول، ش ۱، ص ۱۱-۲۸.
- سیدمرتضی (ابوالقاسم علی بن حسین بن موسی)، ۱۳۸۱، *الملخص فی اصول الدین*، تحقیق محمدرضا انصاری قمی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، ۱۳۶۴، *الملل و النحل*، ج سوم، قم، شریف رضی.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۳۰ق، *نهاية الاقدام فی علم الکلام*، حرره و صححه: الفريد جیوم، قاهره، مکتبه الثقافه الدينیه.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۳۹۸ق، *التوحيد*، تصحیح هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین.
- طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۳۰ق، *الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد*، تحقیق السید محمد کاظم الموسوی، قم، دلیل ما.
- قاضی عبدالجبار، عبدالجبار بن احمد، ۱۴۲۲ق، *قوام الدین مانکدیم*، شرح الأصول الخمسة، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- \_\_\_\_\_، ۱۹۷۲، *طبقات المعتزله*، مصر، بی نا.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الاصول من الکافی*، تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران دارالکتب الإسلامیه.
- کراجکی، محمد بن علی بن عثمان، ۱۴۱۰ق، *کنز الفوائد*، تصحیح شیخ عبدالله نعمه، بیروت، دارالذخائر.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار الجامعه لدرر أخبار الأئمه الأطهار*، تحقیق جمعی از محققین، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان، ۱۴۱۳ق (الف)، *أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۳ق (ب)، *تصحیح الاعتقادات الإمامیه*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۳ق (ج)، *مسئله فی الإرادة*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- مکدموت، مارتین جیمز، ۱۳۶۳، *اندیشه های کلامی شیخ مفید*، ترجمه احمد آرام، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکه گیل.
- موسوی بجنوردی، کاظم، ۱۳۶۷، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- موسی تنبانی، سیدعلی اکبر، ۱۳۹۱، «متکلمان ناشناخته امامی بغداد از غیبت صغری تا دوران شیخ مفید»، *نقد و نظر*، ش ۶۶ ص ۶۰-۸۲.
- میرزایی، عباس، ۱۳۹۱، «نقش معتزلیان شیعه شده در گرایش کلام امامیه به اعتزال»، *نقد و نظر*، ش ۶۶ ص ۲۸-۵۹.
- ناشی اکبر، عبدالله بن محمد، ۱۳۸۶، *مسائل الامامة*، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

## واکاوی مسئله شر در سامانه فکری فخررازی

کسیدمصطفی موسوی اعظم / استادیار گروه فلسفه دانشگاه یاسوج

mostafa.mousavi64@gmail.com

محمود صیدی / استادیار فلسفه دانشگاه شاهد

M.saidiy@yahoo.com

دریافت: ۱۳۹۸/۰۷/۰۳ - پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۰۶

### چکیده

نظریات فخررازی در بحث شر به چهار بخش کلی تقسیم می‌شود: ۱. پیش‌فرض‌های الهیاتی مسئله شر؛ وی در این موضع مدعی است که فلاسفه قائل به حسن و قبح شرعی‌اند و خداوند را فاقد اختیار می‌دانند. از این رو، شایستگی بحث درباره این مسئله را ندارند؛ ۲. نقد دیدگاه تئویت و فلاسفه؛ وی در رویکردی مخالف با تئویت، سرمنشأ شرور را ذات الهی می‌داند و درعین حال، با دیدگاه فلاسفه، که قائل به مجعول بالعرض بودن شرورند، مخالفت می‌کند؛ ۳. طرح انتقاداتی به دیدگاه عدمی بودن شرور (دیدگاه منسوب به افلاطون)؛ که از جمله آنها، نقض این دیدگاه از طریق احساس درد و رنج است؛ ۴. بیان اشکالاتی بر نظریه تقسیمی شرور (منسوب به ارسطو)؛ در این موضع، وی تصریح می‌کند که ملازمه‌ای میان عالم ماده و شرور نمی‌بیند. و از سوی دیگر، این پیش‌فرض را که عالم ماده دارای شر قلیل و خیر کثیر است، به چالش می‌کشد.

**کلیدواژه‌ها:** فخررازی، شر، عدمی‌انگاری شر، شر ادراکی، نظریه تقسیمی شرور.

از مباحثی که همواره در طول تاریخ تفکر بشری ذهن فیلسوفان و اندیشمندان را به خود مشغول داشته است و هریک به فراخور بستر فکری خویش پاسخ‌هایی به آن داده‌اند، مسئله شر است. شرور با انواع و اقسام مختلف آن، در مکاتب گوناگون فکری انعکاس‌های متنوعی داشته است. وجود زلزله، سیل و آفت‌های آسمانی، ظلم ستمگران، ردایل اخلاقی و کدورت‌های نفسانی، از اموری‌اند که آدمیان با آن مواجه‌اند و از این حیث وجود شرور انکارناپذیر است. پذیرش شرور در عالم هستی، پرسش‌های الهیاتی مهمی را به دنبال دارد: آیا خدایی که دارای علم بی‌پایان، قدرت مطلق و خیر محض است، به وجود شر در جهان رضایت می‌دهد؟ آیا چنین خدایی نمی‌تواند از بروز این همه شر جلوگیری کند؟ آیا وجود شرور دلیلی بر محدودیت صفات الهی است؟

مسئله شرور در فلسفه و کلام اسلامی از ابعاد گوناگون بررسی شده است. توحید و شریک نداشتن خداوند، عنایت و علم الهی و چگونگی تعلق قضای او به شرور (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۶۶۸)؛ از مباحث مرتبط با این مسئله است (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۴۸). پرسش مهم فیلسوف و متکلم، چگونگی صدور شرور از خداوندی است که عالم به نظام احسن است (طوسی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۲۳). اندیشمندان مسلمان تحت تأثیر دو دیدگاه منسوب به افلاطون (نظریهٔ عدمی بودن شرور) و ارسطو (نظریهٔ تقسیمی) درصدد پاسخ‌دهی به چنین پرسشی بوده‌اند (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۵۳۳-۵۳۴). با توجه به این دو دیدگاه، شرور امری عدمی یا لازمهٔ خیرات فراوان برای موجودات مادی‌اند. از این‌رو، با نظر به مراتب عالم هستی، خیرات اکثری و شرور اقلی‌اند و شرور مبدایی جداگانه و مستقل ندارند.

**فخررازی**، یکی از مهم‌ترین منتقدان حکما در مسائل مختلف فلسفی، با انتقاداتش همیشه ذهن اندیشمندان فلسفی و کلامی را به آرای خود معطوف ساخته است. از این حیث، پرداختن به آرا و نظریات ایشان در سنت فکری تمدن اسلامی از اهمیت زیادی برخوردار است. **فخررازی** در مسئله شرور، پاسخ‌های منسوب به **افلاطون** (فخررازی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۵۵۱) و **ارسطو** (فخررازی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۲۸۲) را ناکافی می‌داند و از جهات متعدد به بررسی و نقد آنها می‌پردازد. به‌طور کلی، نظریات **رازی** در این مورد به چهار بخش کلی تقسیم می‌شود: ۱. جایگاه مسئله شرور در میان مسائل فلسفی - کلامی؛ ۲. نقد دیدگاه ثنویه و اثبات سازگاری شرور با وجود خداوند؛ ۳. طرح انتقاداتی به دیدگاه عدمی بودن شرور (دیدگاه منسوب به **افلاطون**)؛ ۴. بیان اشکالاتی بر نظریهٔ تقسیمی شرور (منسوب به **ارسطو**). این جستار نخستین پژوهشی است که به‌صورت جامع به مسئله شر از نگاه **فخررازی** پرداخته است. در این مقاله، در لوای دیدگاه‌های طرح شده از سوی فلاسفهٔ مقدم بر **فخررازی** در مسئله شر، با بیان انتقادات وی بر فلاسفه، سعی بر این است که آرا، جایگاه و نقش او در این موضوع در تاریخ فلسفه و کلام اسلامی روشن شود. نگارندگان برآنند که حتی‌الامکان با رویکردی تحلیلی - انتقادی به مصاف آرای **فخررازی** روند.

## چالش الهیاتی مسئله شر و پیش فرض های آن

مسئله شر، قبل از فخررازی، مورد بحث فلاسفه، به ویژه ابن سینا بوده است؛ اما به باور فخررازی، طرح این مبحث از سوی آنان در حوزه الهیات پذیرفتنی نیست. به باور او طرح و تحلیل مسئله شر بر شروطی مبتنا دارد که از جمله آنها اختیار الهی و حسن و قبح عقلی است؛ حال آنکه فلاسفه به هیچ یک از این دو شرط باور ندارند. فیلسوف فاعلیت خداوند را جبری و حسن و قبح را شرعی می داند و بر این اساس، ورودش به این مسئله جز فضولی بیجا نیست: «لقائل أن يقول للفلاسفة إنَّ البحث عن هذه المسئلة ساقط عنکم علی حسب أصولکم، فیکون خوضکم فیه من الفضول» (فخررازی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۵۴۹). به بیان دیگر، فلاسفه وارد بحثی شده اند که اصل طرح آن، با اصول و مبانی آنها ناسازگار است.

بدیهی است زمانی که فاعل مختار، به انتخاب و گزینش فعلی بر فعل دیگر مبادرت می ورزد، امکان طرح سؤال از علت و دلیل انجام فعل وجود دارد. اگر خداوند در فاعلیت خود مجبور باشد، فعل (خیر یا شر) غیرقابل انفکاک از اوست و در این فرض، پرسش از علت یا دلیل انجام فعل توسط او نامعقول است (همان، ص ۵۵۰). برای مثال، اگر شخص عالم و عاقلی از سطح بلندی بر روی انسانی سقوط کند و سبب قتل او شود، فعل قتل با اختیار شخص سقوط کرده انجام نشده است؛ از این رو او قاتل نیست (فخررازی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۸۱). در اینجا فعل شری (قتل) صورت گرفته است؛ ولی به دلیل اختیاری نبودن، از دلیل انجام فعل سؤال نمی شود. در نتیجه، اگر خداوند نیز فاعل جبری باشد، بحث درباره خیر یا شر بودن افعال او صحیح نیست. به باور فخررازی، خدای فیلسوفان عالم را بالذات خلق کرده است، که به معنای «مؤثر بالذات» بودن خداوند است. بر اساس چنین طرز تلقی ای، سؤال درباره چرایی وجود شرور در عالم هستی نامعقول است و ورود فلاسفه در این بحث، بی مورد و در حکم دخالت بیجاست (فخررازی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۵۵۵). از سوی دیگر، فخررازی ارتباط بحث شرور با عقلی بودن حسن و قبح را این گونه توضیح می دهد: «در صورت شرعی بودن حسن و قبح افعال، همه افعال صادر شده از سوی خداوند حسن و نیک اند؛ زیرا که افعال خداوند به تبع وجود او خیرند. در نتیجه، فاعل خیر بودن خداوند ضروری بوده و فعل شری وجود نخواهد داشت» (همان، ص ۵۵۰).

به باور فخررازی پرداختن به مسئله شر با مبانی فلاسفه ناسازگار است؛ چرا که شرعی انگاری حسن و قبح و جبری انگاری فاعلیت خداوند مجالی برای طرح این مسئله نمی گذارد (همان). حال آنکه بر اساس مبانی متکلمان اعتزالی، طرح مسئله شر و سویه های هستی شناختی و ارزش شناختی آن در حوزه الهیات قابل بررسی و تحلیل است. اصل این ادعا که بحث شرور و طرح آن در حیطة الهیات متوقف بر شروطی از پیش پذیرفته شده، از جمله اختیار الهی و حسن و قبح عقلی است، انکارناپذیر است؛ اما این ادعا که فلاسفه در مباحث خود منکر این دو شرط اند، پذیرفته نیست.

جای این پرسش هست که چرا فخررازی خدای فیلسوفان را فاعلِ فاقدِ اختیار می‌داند. به نظر، یکی از دلایل، اختلاف نظری است که در تعریف قدرت الهی وجود دارد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۳۵). بیشتر متکلمین قدرت الهی را به «صحت فعل و ترک» معنا می‌کنند؛ حال آنکه عموم فلاسفه قادر بودن خدا را به معنای «اگر خواست فعل از او صادر می‌شود و اگر نخواست صادر نمی‌شود» در نظر می‌آورند. علت مخالفت فلاسفه با تعریف متکلمین در تعریف قدرت، انکارِ قطعیت قانون علیت و نپذیرفتن مفاد قاعده «الشیء ما لم یجب، لم یوجد» از سوی متکلمان است (همان). در مقابل، متکلم پذیرش این قاعده را سلب اختیار از ذات الهی می‌داند. از آنجاکه بیشترین تحقیقات فخررازی در علوم عقلی معطوف به آثار و دیدگاه‌های ابن‌سینا است، ظاهراً برخی خوانش‌های ناصواب فخررازی از آرای ابن‌سینا به اختلافات میان فیلسوفان و متکلمان دامن زده است. بحث‌های مفصلی از سوی شیخ‌الرئیس در باب اراده الهی، حقیقت آن و تفاوت آن با اراده ممکنات بیان شده است. اینکه خداوند موجودی مختار است، از نظر فیلسوفان اسلامی تردیدناپذیر است؛ اما معنایی که از آن به دست می‌دهند، تفاوت‌هایی با معنای اختیار ممکنات دارد. قطب‌الدین رازی در محاکمات معنای اختیار در نظر فیلسوف و متکلم را متفاوت می‌بیند: «للاختیار معینین: أحدهما صحة الفعل و الترتک، و الواجب - تعالی - مختار عند المتکلمین بهذا المعنی دون الحكماء؛ و ثانيهما: معنی إن شاء فعل و إن لم یشاء لم یفعل، و الواجب عند الحكماء مختار بهذا المعنی و ظاهر أن الاختیار الذی ذکره و نقل عن الفلاسفة نفيه عنه - تعالی - بهذا المعنی» (رازی، ۱۳۸۱، ص ۲۰۷).

توجه نداشتن به تفاوت معنایی اختیار در نظر فیلسوف و متکلم، منجر به آن شده است که فخررازی گمان برد فلاسفه قائل به فاعلیت موجب خداوندند.

به نظر دلیل دیگری که متکلمان اشعری، به ویژه فخررازی، خدای فیلسوفان را فاعل موجب می‌دانند، در پذیرش «قانون علیت» و «علت‌العلل» دانستن خداوند از سوی ایشان است. فخررازی همدل با هم‌مسلمانان اشعری‌اش چنین می‌پنداشت که پذیرش «قانون علیت» و ایجاد مناسبات ضروری و تخلف‌ناپذیر بین اشیاء، با «قدرت مطلق» - خداوند ناسازگار است و قدرت او را محدود می‌سازد. از این‌رو، اشاعره بر این باور بودند که قوانین علمی از ساختار جهان سرچشمه نمی‌گیرند؛ بلکه «عادت» خداوند به آن تعلق گرفته است. برای مثال، رابطه‌ای ضروری بین آتش و سوزاندن وجود ندارد؛ بلکه اگر آتش می‌سوزاند، صرفاً برای این است که «عادت» خداوند این‌گونه جاری شده است. به باور اشاعره، ضروری بودن علیت، مستلزم تبعیت اراده خداوند از قوانینی است که از بیرون بر او تحمیل شده است و قدرت و اختیار او را محدود می‌سازد. بنابراین اگر خداوند در چارچوب «قانون علیت» عمل کند، خواه‌ناخواه قدرت و اراده او محدود شده و در حد یک «فاعل موجب» تنزل مرتبه یافته است. تحلیل و واکاوی اختلاف دیدگاه‌ها و مبانی متکلمان و فیلسوفان، در این جستار نمی‌گنجد؛ اما فلاسفه به باور خود، خداوند را مختار می‌بینند و از این حیث خود را مجاز به بحث درباره شریک می‌دانند.

از سوی دیگر، انتساب شرعی بودن حسن و قبح به عموم حکما نیز محل تأمل جدی است. بیشتر فلاسفه قائل به حسن و قبح عقلی‌اند؛ به نحوی که سبزواری حکما را در کنار معتزله و امامیه از باورمندان به این قول می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳ الف، ج ۷، ص ۸۳). اینکه چرا چنین دیدگاهی را به فیلسوفان منتسب کرده، به دلیل فهمی است که از ابن‌سینا به دست آورده است. از برخی اشارات شیخ‌الرئیس چنین برداشت می‌شود که برهان نظری و دلیل شرعی، در کنار هم طریق شناخت حکمت علمی‌اند و بر این اساس محدوده برهان‌پذیر حکمت عملی اصول و کلیات آن است و کشف احکام تفصیلی و فرعی عملی، دور از دسترس عقل بشری است (قاضی‌خانی، ۱۳۹۷، ص ۹۹-۱۰۰). به‌طور کلی، رویکرد ابن‌سینا در باب عقلی یا شرعی دانستن حسن و قبح دارای ابهام و پیچیدگی است؛ و این ادعا که ابن‌سینا به‌نحو موجبه کلیه قائل به حسن و قبح شرعی است، پذیرفته نیست (همان).

جالب آنکه فخررازی دیدگاهی را به فیلسوفان منتسب می‌داند که در تاریخ علم کلام به‌عنوان یکی از شاخصه‌های اشعری‌گری شناخته می‌شود، و ایرادی که فخررازی به فیلسوفان وارد دانسته، همان است که فیلسوفان بر اشاعره وارد کرده‌اند. به نظر اشاعره، نمی‌توان درباره افعال خدا و افعال انسان به‌نحو پیشینی قضاوت اخلاقی داشت. باید صبر کرد و دید خداوند چه می‌کند و به چه کاری فرمان می‌دهد؛ او هر چه کرد و به هر چه فرمان، داد همان عدل است (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۲۷۲). به باور اشاعره، ارزش‌های اخلاقی منبعث از اراده خداوند و تابع آن است و اراده خداوند منشأ حسن و قبح افعال است (اشعری، ۱۳۸۹، ص ۲۷۵؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۲۷۲). بنابراین تحقق شرور از سوی خدای خیرخواه، زمانی چالش‌برانگیز است که فرد از حیث عقلانی شأنیت درک امور اخلاقی را داشته باشد. پس اصل ادعای فخررازی مورد پذیرش است؛ اما نسبت دادن آن به فلاسفه، و عدم جواز طرح مسئله شرور برای ایشان، درست نیست.

### خداوند جاعل خیر و شر

باورمندان به ثنویت، قائل به دو مبدأ مستقل برای هستی شدند. از دیدگاه مانی، نور و ظلمت علت‌های جداگانه و مستقل از هم دارند (ابن‌ندیم، ۱۳۶۳، ص ۶۸۴). خیر معلول نور، و شر معلول ظلمت است (فخررازی، ۱۹۸۶، ج ۱، ص ۳۵۲). مبتنی بر این جهان‌بینی، فاعل خیرات خیر، و منشأ شرور شر است و خداوند به دلیل خیر بودن، قادر بر انجام امور شرورانه نیست (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۱۸). فاعل واحد، افاضه‌کننده خیر و شر، هر دو نیست؛ چراکه میان علت و معلول، سختیت ضرورت دارد و نور و ظلمت سختیتی با هم ندارند (فخررازی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۴۷).

فخررازی در خصوص سرمنشأ شرور، وجود یک مبدأ اهریمنی را نمی‌پذیرد. به باور وی، نور کیفیتی قائم به جسم، و به تبع آن، حادث است (فخررازی، ۱۹۸۶، ج ۱، ص ۳۵۲) و با در نظر گرفتن این نکته، دیگر نمی‌تواند فاعل قدیم برای خیرات باشد. ظلمت نیز فاعل ازلی نیست. چراکه مانند نور حادث است؛ و از سویی، ظلمت چیزی جز

عدم نور در جسم نیست و امری عدمی است (همان، ص ۳۰۴). از سوی دیگر، فخررازی به این مسئله توجه دارد که استدلال ثنویه، مبتنی بر قاعده‌الواحد و عدم صدور دو معلول از یک علت است (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۱۸)؛ درحالی‌که ایشان علیت شیء واحد را برای دو معلول در یک رتبه امکان‌پذیر می‌داند (فخررازی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۴۲۰). خیر و شر، هر دو در یک رتبه از خداوند صادر می‌شوند و شرور فاعلی جداگانه ندارند. فخررازی با ابطال دیدگاه ثنویه، خیر و شر را معلول خداوند می‌داند و وجود دو مبدأ و علت مستقل برای موجودات را نمی‌پذیرد (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۱۸). از دیدگاه او، افعال بندگان (خیر یا شر) معلول و مخلوق خداوندند (فخررازی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۳۵۵). بنابراین فخررازی با به چالش کشیدن قاعده‌الواحد و قائل شدن به امکان استناد دو معلول متغیر به علت واحد، سعی در رد ثنویت و اثبات توحید در خالقیت دارد.

فیلسوفان با رویکردی متفاوت، به رد ثنویت و اثبات توحید در خالقیت قدم برداشته‌اند. واجب‌الوجود با توجه به قاعده‌الواحد، سلسله عقول طولی را بی‌واسطه (عقل اول) و با واسطه ایجاد می‌کند؛ و در نهایت، عقل فعال ایجادکننده عالم ماده است. با توجه به این نکته، عقل فعال افاضه‌کننده وجود و خیریت اشیای مادی است و از آنجاکه شرور عدمی‌اند یا لازمه خیرات دیگرند، مجعول بالعرض خداوندند. از این نظر، سنخیت میان علت و معلول برقرار است و شرور متناسب به خداوند یا عقل فعال نیستند. در نتیجه، علاوه بر صحت قاعده‌الواحد و سنخیت، انگاره ثنویت رد می‌شود.

فخررازی با ابطال قاعده‌الواحد و نپذیرفتن عدمی بودن شرور، درصدد اثبات آفرینش شرور از سوی خداوند است؛ و از چندین جهت به قاعده‌الواحد انتقاد و اشکال می‌کند. فیلسوفان اثبات قاعده‌الواحد را مبتنی بر دو رکن بسیط بودن واحد از همه جهات و سنخیت میان علت و معلول می‌دانند و برخی چون *خواجه نصیرالدین طوسی* اشکالات فخررازی را ناشی از خلط و اشتباه در این دو قاعده می‌داند (طوسی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۲۲) و مبتنی بر این نکته، بزرگانی چون *ملاهادی سبزواری* اشکالات او به این قاعده را نقد می‌کنند (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۴۴۷).

### رد دیدگاه عدمی بودن شر

اشاره شد که مسئله شر، دینداران اهل تفکر را با پرسش‌های جدی در حوزه الهیات مواجه ساخته است. برخی قائل به ثنویت شدند و توحیدی الهی را نقض کردند؛ اما چنین دیدگاهی مقبول اندیشمندان دینی واقع نمی‌گردد؛ زیرا اساسی‌ترین اصل ادیان توحیدی با چالش جدی مواجه می‌شود. این مشکل آنان را بر آن داشت تا به دنبال پاسخی درخور باشند. نظریه عدمی بودن شر، یکی از نظریاتی است که تلاش دارد با حفظ اصل توحید به این شبهه پاسخ گوید و به همین دلیل مورد توجه فلاسفه و حکمای اسلامی قرار گرفته است و می‌توان آن را رایج‌ترین پاسخ به مسئله شر دانست (فارابی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۱۲؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۲۱؛ سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۵۲۸، حلی، ۱۳۷۹، ص ۵۶۹).



عدمی دانستن شر، در درجه نخست به *افلاطون* منسوب است، و فیلسوفانی چون *میرداماد* و *حاجی سبزواری* بر این نسبت تصریح دارند (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۴۳۴). فلاسفه قائل به این قول، در این تحلیل نشان می‌دهند که شر یک امر عدمی است. حامیان این نظریه، محدود به سنت فکری مسلمانان نیستند و الهیات‌دانان مشهوری چون *سنت آگوستین* قدیس و *توماس آکویناس* از نخستین مدافعان آن در الهیات مسیحیت‌اند (ژیلسون، ۱۳۷۴، ص ۴۸۴؛ پترسون، ۱۳۷۶، ص ۲۰۴).

*ابن سینا* مبتنی بر این نگرش، به تبیین و تحلیل شرور می‌پردازد و آن را بر دو قسم می‌داند: ۱. بالذات، که همان عدم و نیستی است (شر حقیقی، مانند شر بودن جهل)؛ ۲. بالعرض، که هرچند امری وجودی است، ولی منشأ آن امری عدمی است (نسبی، اضافی و مقایسه‌ای)؛ مانند قتل، آتش، زلزله، سیل و... که این حوادث و وقایع، فی‌نفسه، به شر بودن متصف نمی‌شوند و می‌باید با امور دیگری مقایسه گردند (طوسی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۲۱). به بیان دیگر، بر این مبنا هرچه شر پنداشته می‌شود، در واقع مشتمل بر یک وجه عدمی است که موجب می‌گردد آن چیز را شر در نظر آورد. برای مثال، آتش دارای نور، گرما و سوزاندگی است، و این ویژگی‌ها به‌خودی‌خود کمال محسوب می‌شوند؛ اما از آن جهت که مقارنت با آتش، سلامت و حیات‌جانداران را به خطر می‌اندازد، شر تلقی می‌شود. بنابراین شر همواره یا عدم کمال است یا از وجه عدمی انتزاع می‌شود. هر ممکنی واجد حد و مرزی است و خارج از این حد و مرز، وجوه عدمی و کاستی‌های ذاتی است که همان خاستگاه شرور است. بنابراین از نظر فیلسوفان اسلامی، شر را نمی‌توان به چیزی جز «نبودن علت خیر» استناد داد (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۱۴۹) و با التفات دادن به تمایز «نبودن علت خیر» از «بودن علت شر»، به نفی مبدأیت و خلقت شرور و ثنویت می‌پردازند.

*فخررزی* از چند جهت به بررسی و نقد نظریه عدمی بودن شرور می‌پردازد:

الف. فلاسفه در اثبات عدمی بودن شرور، بیش از حد به بیان مثال‌ها تأکید دارند؛ حال آنکه از طریق مثال نمی‌توان به یقین رسید. به بیان دیگر، برهانی در اثبات عدمی بودن شرور اقامه نشده است و صرفاً با ارائه مثال‌هایی به توضیح و تحلیل آن می‌پردازند (فخررزی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۵۵۰).

تحت تأثیر این نقد *فخررزی*، بسیاری از فلاسفه درصدد پاسخ‌دهی به آن برآمدند. از نخستین متکلمانی که در این زمینه قدم برداشت، *قطب‌الدین شیرازی* است که در تعلیقات خود در اشارات و التنبیهات، بر عدمی بودن شرور برهان می‌آورد. وی چنین استدلال می‌آورد که اگر شر امر وجودی باشد، سه فرض متصور است: ۱. امر وجودی نسبت به خودش شر خواهد بود. در صورتی که یک شیء نسبت به ذات خودش شر باشد، در آن صورت، مقتضی عدم ذات خود است؛ و در این فرض هیچ‌گاه به وجود نخواهد آمد. ۲. شر بودن امر وجودی، نسبت به غیر خودش است که یا در مقایسه با ذات شیء دیگری است یا در مقایسه با کمالات شیء دیگری است. در این دو صورت نیز شر، عدم آن شیء یا عدم یکی از کمالات آن شیء است و امر وجودی نخواهد بود. ۳. شر بودن امر وجودی در نسبت با هیچ امری لحاظ نشود که در این صورت، چیزی که سبب

عدم خود شیء یا عدم کمال آن نشود، نسبت به آن، شر نخواهد بود؛ از این رو فرض سوم نیز ابطال می‌شود. در نتیجه، شر امری وجودی نیست؛ بلکه عدمی است (شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۴۹۶).

ب. اگر مقصود از خیر بودن وجود و شر بودن عدم، تفسیر لفظ خیر به وجود و تفسیر لفظ شر به عدم باشد، در این صورت نیازی به استدلال و اقامه برهان نیست؛ چراکه بیان معانی الفاظ آسان است و هر کسی توانایی انجام آن را دارد؛ ولی اگر مقصود از خیر بودن وجود و شر بودن عدم، ضروری (بدیهی) بودن آنها باشد، باید تصویری از ماهیت و چیستی خیر و شر به دست داد. تا هنگامی که تصور صحیحی از ماهیت خیر و شر وجود نداشته باشد، نمی‌توان درباره بدیهی یا نظری بودن آن دو قضاوت کرد؛ اما حکما با بدیهی دانستن این دو مفهوم، درصدد تحلیل نحوه وجود آنها هستند (همان، ص ۵۵۱).

مخالفان این نقد فخررازی بر این باورند که مقصود در این بحث، تعیین معنایی است که لفظ شر بر آن اطلاق می‌شود؛ لذا این بحث صرفاً لفظی نیست (رازی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۲۴). به بیان دیگر، تحلیل مثال‌ها و مصادیق شرور، عدمی بودن آنها را نتیجه می‌دهد و تحلیلی بودن یک مسئله، نشان از برهانی نبودن و اثبات آن از طریق مثال آوردن نیست. جالب آنکه خود فخررازی تبیینی در بطلان عدمی بودن شرور ارائه نمی‌دهد. با توجه به این نکته، مقصود از عدمی بودن شرور، تفسیر لفظ آن نیست؛ چراکه بیان معانی الفاظ، موضوع علوم عقلی و فلسفی نیست. خیر بودن وجود، بدیهی تلقی شده (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۶۸)؛ ولی عدمی بودن شرور بدیهی نیست؛ از این رو برای تبیین آن به تحلیل مصادیق شرور می‌پردازند.

ج. فخررازی به بیان مثال‌های نقضی بر دیدگاه عدمی بودن شر می‌پردازد. از دیدگاه او، برخی از شرور، مانند قطع دست و درد رساندن، اموری وجودی‌اند (فخررازی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۱۵۰-۱۴۹). به بیان دیگر، در شروری مانند آسیب رساندن به کسی، قطع دست و... درد و ناراحتی بسیاری به فرد وارد می‌شود؛ درحالی که عدم، نیستی و بطلان محض است و نمی‌تواند منشأ درد شود. بنابراین وجودی بودن درد، با آنکه از شرور است، بدیهی به نظر می‌آید (فخررازی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۵۵۱).

جدی‌ترین و تأثیرگذارترین اشکال فخررازی بر نیستی‌انگاری شرور، مورد اخیر است. به باور منتقدان نیستی‌انگاری شرور، به‌وضوح احساس‌هایی مانند ترس، رنج، درد و حس حقارت - که آنها را «شر ادراکی» نام می‌نهند - حالات وجودی‌اند. از این منظر، بسیاری از فیلسوفان و متکلمان غربی، سلبی دانستن شر ادراکی را نوعی بازی با الفاظ می‌دانند (هاسپرس، بی‌تا، ص ۱۰۹). به باور فخررازی، بازگشت همه اقسام شرور، مانند شرور طبیعی، اخلاقی و اجتماعی، به شر ادراکی است؛ زیرا آنچه باعث شر می‌شود، یا آلام و درد و رنج‌های جسمانی است که از طریق شرور طبیعی و اخلاقی بر انسان متألّم وارد می‌شود یا امور نفسانی و ناخوشایندی نظیر حسرت، اندوه، نگرانی و... است که باعث درد و رنج روحی انسان‌ها می‌گردد. فخررازی این نکته را به زبان متداول و فهم متعارف باز می‌گرداند و می‌گوید: «و اعلم أن الناس لا يريدون بلفظ الشر في العرف العام المشهور إلاّ الألم أو ما يكون مؤدباً إليه

ثم إن العلم الضروري حاصل بأن الألم أمر وجودی و لا خلاف فيه بين العقلاء» (فخررازی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۵۵۱). بنابراین شر واقعی از نظر عرف و عموم انسان‌ها، امری است که به رنج و درد منتهی شود، که همان شر ادراکی است. از این رو، وجودی دانستن شر ادراکی، نه تنها عمومیت نیست‌انگاری شرور را مخدوش می‌کند، بلکه آن را مفهومی بلامصدق می‌سازد.

بنابراین، نظریه عدم‌انگاری شرور با مشکلی به نام شر ادراکی (وجود درد و رنج) مواجه است؛ بدین سان که بعضی از وجودها متصف به شر بالذات‌اند؛ که در صورت اثبات آن، باید بر نظریه نیستی‌انگاری شرور خط بطلان کشید. از فیلسوفان اسلامی همسو با فخررازی می‌توان به علامه دوانی اشاره کرد (قوشچی، بی تا، ص ۱۵). صدرالمتألهین در بعضی مواضع، از نظریه عدمی بودن شرور دفاع می‌کند و در مواجهه با معضل شر ادراکی، با انکار وجودی بودن آن می‌کوشد آن را به امر عدمی تحویل برد؛ از این رو وی به بیان دیدگاه محقق دوانی و نقد آن می‌پردازد. حاج ملاهادی سبزواری و علامه طباطبائی در تعلیقات خود بر *اسفار*، دیدگاه صدرالمتألهین را نمی‌پذیرند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳ الف، ج ۷، ص ۶۳).

هرچند صدرالمتألهین در بیشتر آثار فلسفی خود از نظریه نیستی‌انگاری شر دفاع کرده است، اما با توجه به برخی عبارات‌های او در کتاب *شرح اصول کافی* - که جزو آخرین تألیفات او است - (خواجوی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۵۲؛ عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۲ و ۳۳) روشن می‌شود که وی از دیدگاه خود عدول کرده است. وی در جایی از شرح حدیث عقل و جهل می‌آورد: «الشر الحقیقی مع کونه عدمیاً قد یکون من افراد الوجود عندنا و من هذا القبیل وجود الالام» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۴۰۷). ایشان در تعلیل این نکته که چرا آلام از جمله امور وجودی متصف به شریّت‌اند، می‌گوید: تا زمانی که قوای ادراکی، مانند قوه لامسه، در کار نباشند، اساساً درد و رنجی موجود نخواهد بود: «فانه لو لم یکن القوة اللامسة ساریة فی العضو المقطوع لم یکن هذا الالام موجودا لهما» (همان).

صدرالمتألهین در جای دیگر از حدیث عقل و جهل، ابتدا به گزارش نظریه عدم‌انگاری شر از قول فلاسفه می‌پردازد و در ادامه مشکل شر ادراکی را مطرح می‌کند؛ و در مرحله بعد، خود در مقام پاسخ، وارد بحث می‌شود و نظریه جدید خود را مبنی بر وجودی بودن شر ادراکی بیان می‌کند: «فافهم ما ذکرناه فانه امر عجیب الشان انساق الیه البرهان اعنی کون ضرب من الوجود شر محضاً ...» (همان، ص ۴۱۴ و ۴۱۵).

### نقدهایی بر نظریه تقسیمی شرور

بر اساس دیدگاه عدمی بودن شرور، بیان شد که خداوند شرور عدمی را جعل نکرده است و شرور وجودی - که ناشی از وجه عدمی‌اند - بالعرض ایجاد شده‌اند. جای این پرسش هست که چرا خداوند موجودات دارای وجه عدمی خلق می‌کند تا سرچشمه شر و زشتی در جهان شوند؟ بنابراین عدمی دانستن شرور و نسبی دانستن شر، دو راه حل مستقل برای پاسخ دادن به مسئله شر نیستند و باید در امتداد هم به کار گرفته شوند (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۵۸).

در پاسخ به پرسش فوق، نظریه تقسیمی طرح می‌شود که آن را منسوب به ارسطو می‌دانند (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۴۳۳). در این دیدگاه، اشیا از جهت خیر یا شر بودن به پنج قسم کلی تقسیم می‌شوند: ۱. خیر محض؛ ۲. شر محض؛ ۳. غالب بودن خیر بر شر؛ ۴. غالب بودن شر بر خیر؛ ۵. مساوی بودن خیر و شر. از میان این اقسام پنج‌گانه، «خیر محض» و «غالب بودن خیر بر شر» تحقق خارجی دارند. مجردات خیر محض‌اند که به دلیل نبود تراحامات مادی، به محض امکان ذاتی، از واجب‌الوجود صادر می‌شوند و شر در آنها وجود ندارد. غالب بودن خیر بر شر نیز تحقق وجودی دارد؛ زیرا لازمه انجام ندادن خیر کثیر، شر کثیر است. در این‌گونه اشیا، شرور اندک، لازمه خیرات فراوان برای آنهاست. از این‌رو خیرات بالذات مقصود خالق‌اند و شرور بالعرض‌اند. سه قسم دیگر تحقق خارجی ندارند. ایجاد موجودی که خیر و شر در آن مساوی است، مستلزم ترجیح بدون مرجح است و لازمه ایجاد موجودی که شر کثیر و خیر قلیل دارد، ترجیح مرجوح است. امتناع وجود این دو قسم، بیانگر موجود نبودن شر محض است؛ زیرا شر محض، همان عدم، نیستی و بطلان صرف است و وجود خارجی ندارد (طوسی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۲۱).

نظریه تقسیمی مبتنی بر سه اصل است: ۱. ملازمه عالم ماده و شرور؛ ۲. اندک بودن شرور عالم ماده در مقایسه با خیرات آن؛ ۳. شر کثیر بودن ترک خیر کثیر به جهت شر قلیل (فخررازی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۸۲). فخررازی به بررسی و نقد هر یک از این پیش‌فرض‌ها می‌پردازد و در ادامه، صحیح نبودن نظریه تقسیمی را نتیجه می‌گیرد.

**۱. نقد ملازمه عالم ماده و شرور:** گفته شد که بر اساس این دیدگاه، لازمه حصول خیرات کثیر در موجودات مادی، وجود شرور قلیل است و شرور قلیل، از این خیرات مادی جدایی‌ناپذیرند. این ملازمه از سوی فلاسفه به نحوی است که حتی قدرت الهی نیز امکان گسست آن را از عالم ماده ندارد. قدرت خداوند بر محال تعلق نمی‌گیرد؛ بلکه متعلق قدرت او شیء ممکن‌الوجود است (طباطبائی، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۲۸). با توجه به اینکه شرور لازمه ذات اشیا مادی است، از بین بردن آن ممتنع است و در نتیجه، قدرت به آن تعلق نمی‌گیرد. لازمه آتش سوزاندگی است و با هرچه تماس یابد، آن را می‌سوزاند. اگر فرض شود که آتش با چیزی ملاقات کند و آن را نسوزاند، آتش آتش نخواهد بود (طوسی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۲۸). فخررازی در نقد این دیدگاه بیان می‌دارد:

همه اجسام در جسمیت مشترک هستند. اختصاص هر یک از آنها به ویژگی خاص و معین، به واسطه فاعلی مختار است. از این‌رو فاعل مختار، قادر بر ایجاد این خواص و منافع، و قادر بر سلب مفاسد است. به بیان دیگر، اشیا از جهت خیر یا شر بودن، مساوی‌اند؛ ولی خداوند با قدرت و اختیار خویش منافع و خیرات را در آنها ایجاد می‌کند و شرور را از بین می‌برد. برای مثال، آتش هنگامی که سبب حصول مصالح و خیرات باشد، مانند پختن غذا، به طبیعت ناری خودش باقی است؛ ولی هنگامی که سبب سوزاندن انسانی شود، خداوند چنین ویژگی‌ای را از آن سلب می‌کند (فخررازی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۸۲).

سوزاندن آتش در هنگام تماس با بدن انسان، شر است؛ ولی قدرت خداوند می‌تواند چنین خصوصیتی را از آن زایل کند. در نتیجه، قدرت خداوند این امکان را فراهم می‌آورد که شر قلیل از موجودات مادی برطرف و به خیر محض

تبدیل شود. خداوند با اختیار و قدرت خویش، نابودکننده شر قلیل در موجودات مادی است (همان، ص ۲۸۳). اگر سوزاندن آتش خیر باشد، خداوند آن را خلق می‌کند و در صورتی که خیر نباشد و شر باشد، آن را خلق نخواهد کرد (همان، ج ۲، ص ۵۲۲). به بیان دیگر، از آنجاکه حکما خداوند را فاعل مختار نمی‌دانند، ناچار وجود شر قلیل را به‌عنوان لازمه‌ای از عالم ماده پذیرفته‌اند؛ حال آنکه خداوند فاعل جبری نیست و با قدرت خویش شرور اندک را به خیر تبدیل می‌کند. با توجه به نکات گفته شده، همه موجودات خیر محض‌اند و شروری در آنها وجود ندارد و موجوداتی که توأم با شرورند، خداوند قادر با قدرت و اختیار خویش توانایی از بین بردن آن را دارد. از این رو تقسیمی که ارسطو مطرح کرد و در طی آن وجود شرور قلیل را از لوازم عالم ماده دانست، درست نیست.

به باور فلاسفه، خداوند بر نظام آفرینش سنن محکم و تغییر ناپذیری حاکم ساخته است که بر اساس آن، طبیعت یکنواخت عمل می‌کند. برای مثال نمی‌توان انتظار داشت که باران در زمین فرو رود و خاک مرده را زنده کند و موجب رویش گیاهان شود، اما از سقف گلی خانه پیرزنی فرو نرود و بر سرش چکه نکند؛ یا اینکه آتش هیزم را بسوزاند، اما لباس را نسوزاند. چه بسا اشکال شود که پس چرا آتش حضرت ابراهیم را نسوزاند؟ باید گفت: نقض قاعده‌ای در جهان‌های پایین توسط نیرویی برتر، خود یک قاعده الهی خاص است و امری است شدنی که به آن معجزه نیز گفته می‌شود.

*ابن‌سینا* در پاسخ به این ادعا بر این باور است که اگر شر قلیل از اشیای مادی جدا شود، این قسم تبدیل به خیر محض و مجردات می‌شود؛ درحالی‌که بحث درباره اشیای مادی است. به بیان دیگر، خداوند موجوداتی را که خیر محض‌اند، ایجاد کرده است؛ ولی آیا موجودی که شر قلیل دارد، از خداوند صادر می‌شود؟ در صورت صادر نشدن خیر کثیر، شر کثیر لازم می‌آید؛ در نتیجه، موجودات مادی از خداوند صادر می‌شوند (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۲۸) و شرور قلیل لازمه وجود آنهاست و از آنها انفکاک ناپذیرند. نکته دیگر اینکه قدرت خداوند بر محال تعلق نمی‌گیرد؛ بلکه متعلق قدرت او شیء ممکن‌الوجود است (طباطبائی، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۲۸). با توجه به اینکه شرور لازمه ذات اشیای مادی هستند، از بین بردن آنها ممتنع است و در نتیجه قدرت به آنها تعلق نمی‌گیرد. لازمه آتش سوزاندگی است و با هر چه تماس یابد، آن را می‌سوزاند. اگر فرض شود که آتش با چیزی ملاقات کند و آن را نسوزاند، آتش آتش نخواهد بود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۲۸).

*صدرالمتهالپین* معتقد است: اگر تضاد و کون و فساد نبوده، استعداد تحقق انواع غیرمتناهی پیش نمی‌آمد. بنابراین تضاد حاصل در این عالم، سبب دوام فیض الهی و ایصال رحمت اوست. پس این تضادی که موجب فساد و تباهی بعضی مواد برای حدوث نوع بالاتر می‌شود، نسبت به نظام کلی خیر و نسبت به اشخاص جزئی شر. از سوی دیگر، صفات متضاد موجود در اشیا که برخی موجب عدم ذات یا عدم کمال ذات برخی دیگر می‌شوند، از لوازم وجود مادی اشیایند و لوازم وجودات، مثل لوازم ماهیات، ذاتاً غیرمجموع‌اند؛ پس آنچه ذاتاً مجعول است، وجود اشیاست، نه نقص‌های آنها؛ و قبول تضاد از نقایص، لازمه ذات اشیاست، نه به جعل جاعل (صدرالمتهالپین، ۱۳۸۳ الف، ج ۷، ص ۷۱). آنچه از خدای مفیض افاضه شده، خیر وجودی است و شر و نقص، امور عدمی‌اند.

نکته شایان ذکر آن است که فخررازی چون خدا را مختار می‌داند، تلازم میان شرور با عالم ماده را منجر به محدود ساختن قدرت و اختیار خداوند می‌داند. اشاره شد که مسئله شر تهدیدی برای خدای ادیان ابراهیمی است؛ چراکه در این نگرش، خداوند عالم مطلق، قادر مطلق و خیرخواه مطلق است. فخررازی بر این باور است که فیلسوفان برای حل مسئله شر، دست قدرت الهی را بسته‌اند؛ اما خود او برای حفظ قدرت الهی، ناخواسته علم مطلق و خیرخواهی مطلق خداوند را زیر سؤال می‌برد. اگر خداوند اختیار و توانایی هر کاری را در عالم ماده دارد، پس این همه شرور در عالم ماده چه می‌کنند؟! اگر قدرتش علی‌الطلاق است، تنها راه توجیه شرور در عالم ماده، عدم علم و خیرخواهی کافی است که خداوند از آن مبرا است؛ مگر آنکه فخررازی بر این باور باشد که هیچ شری در عالم ماده وجود ندارد!

**۲. نقد اندک‌انگاری شرور عالم ماده در مقایسه با خیراتش:** یکی دیگر از مبانی نظریه تقسیمی در پاسخگویی به مسئله شرور، مبتنی بر ترجیح خیر کثیر بر شر قلیل است. فخررازی به بررسی و تحلیل این نکته در پرتو مثال انسان می‌پردازد. به باور وی، در نظریه تقسیمی، غایت خلقت انسان (و حیوان) و کمال او، در سالم ماندن از انواع بیماری‌هاست. بر این اساس، طبعاً دوران سلامتی فرد بیش از بیماری اوست و از این منظر خیر کثیر بر زندگی او حاکم است؛ زیرا به‌ندرت بیماری بر انسان (و حیوان) عارض می‌شود و دچار شر می‌گردد. وی در این باب می‌آورد: «اگر غایت خلقت انسان یا حیوان، بقا بر سلامت از بیماری‌ها باشد، در حال بقا بر عدم نیز چنین امری حاصل است و از این جهت تفاوتی میان وجود و عدم او نیست. نتیجه اینکه غایت خلقت انسان، سالم بودن از آفات و بیماری نیست» (فخررازی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۸۳).

برخورداری از سلامتی کثیر، دلیل موجهی بر تحقق انسان نیست؛ زیرا سلامتی، حالت خنثی و میانی بین لذت بردن و رنج بردن است؛ درحالی‌که چنین نسبت تساوی، برای یک فرد معدوم نیز قابل تصور است و انسانی که معدوم است، نه لذتی دارد و نه رنجی؛ اما اگر غایت زندگی انسان را در کسب لذت، سرور و شادی دانسته، آن را ملاک و مبنای خیر در زندگی انسان بدانیم، آن‌گاه کثیر بودن خیر (لذت) نسبت به شر (رنج)، محل تأمل جدی خواهد بود: «اگر هدف از خلقت اشیا رساندن لذات باشد، غالب بر احوال انسان‌ها درد یا دفع آن است؛ زیرا که صحت به‌معنای خالی بودن بدن از درد است. بنابراین سلامت از امور آزردهنده به‌معنای وجود نداشتن درد می‌باشد؛ مانند لذت خوردن و آشامیدن که به‌معنای دور کردن درد گرسنگی و تشنگی است» (فخررازی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۵۵۳).

با توجه به این نکته، بر احوال انسان‌ها درد یا دفع آن غالب است؛ چراکه لذت نیز از بین رفتن درد است. گرچه سلامتی بیشتر از مریضی است، ولی صحت و سلامتی حالتی عدمی و به‌معنای خالی بودن انسان از لذت و الم است: «... لِأَنَّ الصَّحَّةَ ... حَالَةَ عَدَمِيَّةٍ» (همان، ص ۵۵۴). بنابراین، اگر غایت خداوند از خلقت و ایجاد اشیا چنین لذات اندکی باشد و علم او نیز به آنها تعلق بگیرد، شر بر خیر غالب می‌شود و خیر در مقایسه با شر، اندک می‌گردد. در نتیجه، خیر بر امور عالم ماده غالب نیست (همان).

فخررزی بر این باور است که غایت خلقت انسان، حصول لذت و شادی است؛ ولی در چنین غایتی، خیر بیشتر از شر نیست و در نتیجه شر قلیل به جهت خیر کثیر تحمل نمی‌شود و لازمه آن نیست. او این‌گونه به اثبات این مطلب می‌پردازد که اگر غایت خلقت انسان ترجیح داشتن حصول لذت و سرور بر حصول غم و الم باشد، اوقات لذت و سرور اندک‌اند و حصول غم و اندوه به جهت حرص، حسد و طلب دنیا غالب است (فخررزی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۸۴). انسان با اینکه حب شدیدی به مال و مقام دارد، غالباً به مطلوب خویش نمی‌رسد و دائماً به نرسیدن به مطلوب خویش در درد و ناراحتی است. حتی اگر انسان به مطلوب خویش برسد، التذاد او به طلب بیشتر منجر می‌شود و لذا درد و بلا تشدید می‌یابد. در نتیجه، انسان از این نوع بلا و دردها هرگز جدا نمی‌شود. سایر انواع بلاها، مانند حمله دشمنان، انواع امراض و بیماری‌ها و... نیز در عالم ماده فراگیراند (همان). خلاصه آنکه از نگاه فخررزی، شرور بسیار بیشتر از خیرات‌اند و ادعای ترجیح خیر کثیر بر شر قلیل در نظریه تقسیمی، در خصوص خلقت عالم ماده موضوعیت ندارد و ناموجه است (همان، ص ۲۸۴).

به نظر اگر مراد از خیر را شادی و لذت بدانیم، نقد فخررزی وارد است؛ باین‌حال، در تفسیر مفهوم «سلامت» از سوی فخررزی اشکالات جدی وارد است. او سلامتی را به‌معنای «خالی بودن از الم» می‌داند و بر این باور است که اگر سلامتی غایت انسان است، انسان موجود بر انسان معدوم هیچ رجحانی ندارد. این نتیجه به دلیل سلبی انگاشتن سلامت از سوی فخررزی است؛ اما محل مناقشه اینجاست که سلامتی به‌عنوان یکی از غایت‌های زندگی بشری، نمی‌تواند امری سلبی و عدمی باشد. شهود آدمی اذغان دارد که سلامتی امری وجودی است و نبود آن، بیماری را - که یک نقصان و ضعف است - به‌دنبال دارد. از این جهت، موجود بیمار به‌دنبال تحقق غایت وجودی خویش و از بین بردن موانع آن مانند بیماری است. سلامتی، امری وجودی است که انسان در مقام توضیح ممکن است از آن به نبود بیماری تعبیر کند. با توجه به اینکه بیشتر افراد انسانی و حیوانی دچار بیماری نیستند یا در موارد اندکی از حیات خویش دچار بیماری می‌شوند، نمی‌توان غالب بودن شرور بر خیرات را در این‌گونه موارد استنباط کرد.

**۳. نقد کثیرانگاری شر ترک خیر کثیر به جهت شر قلیل:** با توجه به برهان ارسطو، در صورت انجام ندادن خیر کثیر به جهت شر قلیل، شر کثیر لازم می‌آید. معنای شر کثیر در این قاعده، یا ترک خیر کثیر است یا حصول درد و ضرر کثیر؛ الف. اگر مقصود از شر کثیر در این قاعده، «ترک خیر کثیر» باشد، این ادعا منجر به توتولوژی و این‌همان‌گویی می‌گردد و معنای آن چنین می‌شود: «ترک خیر کثیر به جهت شر قلیل، ترک خیر کثیر است»؛ و از این حیث، فرقی میان موضوع و محمول این قضیه نیست (همان، ص ۲۸۴-۲۸۵). در این فرض، چنین قضیه‌ای بی‌معنا و اساس قاعده ابطال می‌شود. به بیان دیگر، با توجه به این معنا، مفاد این قاعده دلالتی بر اقلی بودن شرور و لازمه خیرات کثیر بودن آنها نخواهد کرد. ب. اگر مقصود از شر کثیر در این قاعده، «درد و ضرر کثیر» باشد، معنای قاعده چنین می‌شود: «اگر خیر کثیر به جهت شر قلیل ترک شود،

شیء به عدم اصلی خویش باقی می‌ماند؛ زیرا که حصول درد و ضرر کثیر، به معنای عدمی بودن شیء و موجود نشدن آن است. از این رو، همان‌گونه که لذت و سعادت حاصل نمی‌شود، درد و ضرر نیز حاصل نخواهد شد» (همان، ص ۲۸۵). بنابراین ترک خیر کثیر، اگر به عدم شیء منجر شود، دیگر شر کثیر نیست؛ زیرا شیء معدوم احساس الم و رنج نمی‌کند.

در نقد اشکالات فخررازی می‌توان چنین جواب داد که این قاعده درصدد اثبات صادر شدن موجوداتی است که خیر کثیر و شر قلیل دارند. از این رو صادر نشدن خیر کثیر به جهت شر قلیل، ترک خیر کثیر است و لازمه ترک خیر کثیر، شر کثیر است. صدرالمتألهین همسو با این گفتار می‌آورد: «...الذی فیه خیر کثیر یلزمه شر قلیل فیجب وجود هذا القسم ایضا منه لانّ ترکه لأجل شر القلیل ترک الخیر الكثير و ترک الخیر الكثير شر کثیر فلم یجز ترکه. فیجب ایجاده عن فاعل الخیرات و مبدأ الكمالات» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳ الف، ج ۷، ص ۶۹). به بیان دیگر، با توجه به این قاعده، لازمه انجام ندادن خیر کثیر، شر کثیر است. از سوی دیگر، اگر شر کثیر را همان ترک خیر کثیر بدانیم، ترک خیر کثیر در موضوع و محمول به یک معنا نخواهد بود و توتولوژی پیش نمی‌آید. ترک خیر کثیر در موضوع به معنای خلق نکردن خداست؛ اما ترک خیر کثیر در محمول به مخلوقات خدا برمی‌گردد.

### نتیجه‌گیری

فخررازی نه به صورت منسجم و یکجا، بلکه به نحو پراکنده و در خلال آثار خود به بحث درباره شرور می‌پردازد. بیشتر دیدگاه‌های فخررازی در لوای انتقاداتی به آرای فلاسفه بیان شده است که با کنار هم نهادن آنها می‌توان شمای کلی مسئله شر را در ساختار ذهنی وی به دست آورد. او بر این باور است که طرح و تحلیل مسئله شر و رابطه آن با وجود خداوند، مبتنی بر شروطی است که از جمله آنها اختیار الهی و حسن و قبح عقلی است؛ این در حالی است که از نظر او فلاسفه به هیچ یک از این دو شرط باور ندارند؛ اما نسبت دادن این مسئله به فلاسفه، و عدم جواز بحث درباره شرور برای آنها، نامعقول به نظر می‌رسد.

در مورد سرمنشأ شرور، فخررازی بر این باور است که خیر و شر هر دو در یک رتبه از خداوند صادر می‌شوند و شرور فاعلی جداگانه ندارند. او بر این مسئله واقف است که ثنویت مبتنی بر قاعده الواحد و سنخیت علت و معلول است؛ و این در حالی است که علیت شیء واحد نسبت به دو معلول در یک رتبه امکان‌پذیر است. فلاسفه در رویکردی مخالف، شرور را مجعول بالعرض (لازمه خیرات فراوان اشیای مادی) و خیرات را مجعول بالذات می‌دانند.

در سامانه فکری فخررازی، نظریه عدمی بودن شرور، از ابعاد گوناگون نقد می‌شود. شاید مهم‌ترین نقد رازی، وجود درد و رنج به عنوان مثال‌های نقض این نظریه باشد. از دیدگاه او، برخی از شرور، مانند قطع دست و درد رساندن، اموری وجودی‌اند؛ چراکه عدم نیستی و بطلان محض است و نمی‌تواند منشأ درد شود. به باور فخررازی،



وجودی بودن درد - که از مصادیق شرور است - بدیهی به نظر می‌آید (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۵۵۱). در نظر او، شر واقعی از نظر عرف و عموم انسان‌ها امری است که به رنج و درد منتهی شود، که همان شر ادراکی است. از این رو وجودی دانستن شر ادراکی، نه تنها عمومیت نیست‌انگاری شرور را مخدوش می‌کند، بلکه آن را مفهومی بدون مصداق می‌سازد.

فخررازی جوانب گوناگون نظریه تقسیمي ارسطو را چنین نقد می‌کند: ۱. یکی از مقومات نظریه تقسیمي، ملازمه میان عالم ماده و شرور است. در نظام الهیاتی فخر، قدرت الهی این توان را دارد که شرور را از عالم ماده سلب کند، و ملازمه‌ای میان شرور قلیل و عالم ماده وجود ندارد. به باور فلاسفه، خداوند بر نظام آفرینش سنن تغییر ناپذیری را وضع کرده است که بر اساس آن، طبیعت یکنواخت عمل می‌کند و چون قدرت خداوند بر محال تعلق نمی‌گیرد قدرت حق تعالی بر جدایی شرور از ذات اشیای مادی تعلق نمی‌گیرد. ۲. از سوی دیگر، در نظریه تقسیمي غایت خلقت انسان (و حیوان) و کمال او، در سالم ماندن از انواع بیماری‌هاست و از این منظر خیر کثیر بر زندگی حاکم است. با این حال، فخررازی برخورداری از سلامتی کثیر را دلیل موجهی بر تحقق انسان نمی‌داند؛ زیرا سلامتی حالت خنثی و میانی بین لذت بردن و رنج بردن است، که چنین نسبت تساوی‌ای، برای یک فرد معدوم نیز قابل تصور است. با توجه به این نکته، بر انسان‌ها درد یا دفع آن غالب است؛ زیرا غایت خلقت انسان، حصول لذت و شادی است و چنین غایتی (شادی و لذت بردن) نه تنها بیشتر از شرور نیست، بلکه در اقلیت است. از جمله پیش فرض‌های فخررازی در این اشکال، سلبی انگاشتن سلامت است. هرچند انسان در ساحت زبان ممکن است از سلامتی به نبود بیماری تعبیر کند، اما امری وجودی است که شهود آدمی بر آن اذعان دارد.

## منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۸۰، *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات*، قم، نشر البلاغة.
- ابن ندیم، محمد بن اسحاق، ۱۳۶۳، *فهرست ابن ندیم*، ترجمه محمدرضا تجدد، تهران، بانک بازرگانی ایران.
- اشعری، علی بن اسماعیل، ۱۳۸۹، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المسلمین*، قاهره، النهضة المصرية.
- پترسون، مایکل، ۱۳۷۶، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه آرش نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.
- تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹ق، *شرح المقاصد*، قم، شریف رضی.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۷۹، *الاسرار الخفیة*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- خواجهی، محمد، ۱۳۶۶، *مقدمه کتاب شرح اصول کافی صدر المتألهین*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- رازی، قطب‌الدین، ۱۳۸۱، *الهیات المحاکمات مع تعلیقات الباغنوی*، تهران، میراث مکتوب.
- ، بی تا، *الاشارات و التنبیهات*، قم، دفتر نشر کتاب.
- ژیلسون، اتین، ۱۳۷۴، *مبانی فلسفه مسیحیت*، ترجمه محمد محمدرضایی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- سبزواری، هادی، ۱۳۷۹، *شرح المنظومة*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، تهران، نشر ناب.
- شیرازی، قطب‌الدین، ۱۳۸۳، *شرح حکمه الاشراف*، تحقیق مهدی محقق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- صدر المتألهین، الف، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، تصحیح و مقدمه محمدرضا مظفر، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ، ۱۳۸۳ ب، *شرح اصول کافی*، تصحیح محمد خواجهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۴۲۴ق، *نهایة الحکمة*، تصحیح عباسعلی زراعی سبزواری، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- طوسی، نصیرالدین، بی تا، *الاشارات و التنبیهات*، قم، دفتر نشر کتاب.
- ، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات*، قم، نشر البلاغة.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۵، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، ج ۱، تهران، سمت.
- فارابی، ابونصر، ۱۴۰۸ق، *التعلیقات*، بیروت، دار المناهل.
- فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۴۰۷ق، *المطالب العالیة من العلم الالهی*، لبنان، بیروت.
- ، ۱۳۸۴، *شرح الاشارات و التنبیهات*، ترجمه علیرضا نجف‌زاده، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ، ۱۴۱۱ق، *المحصل*، تحقیق حسین اتای، قاهره، مکتبه دار التراث.
- ، ۱۹۸۶، *الاربعة فی اصول الدین*، تحقیق حسین محمد امبابی، قاهره، مکتبه الکلیات الازهریه.
- قاضی خانی، رفیده، مسعود جهانگیری، ۱۳۹۷، «معرفت‌شناسی حسن و قبح از منظر ابن سینا»، *حکمت سینوی*، ش ۶۰، قوشچی، علاء‌الدین، بی تا، *شرح تجرید الاعتقاد با حواشی محقق دوانی*، طبع قدیم.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۹۰، *مجموعه آثار شهید مرتضی مطهری*، ج ۱، تهران، صدرا.
- میرداماد، محمدباقر، ۱۳۷۴، *القبسات*، تحقیق مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران.
- هاسپرس، جان، بی تا، *فلسفه دین*، گروه ترجمه و ویراستاری مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

## بررسی و تبیین تلازم موجود بین جامعیت دین و ختم نبوت تشریحی با تأکید بر تفسیر «المیزان»

khoshnazar110@gmail.com

javadkarkhan@yahoo.com

کسید کریم خوب‌بین خوش‌نظر / استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن دانشگاه علوم و معارف قرآن

جواد کارخانه / استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

دریافت: ۱۳۹۸/۰۴/۱۸ - پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۰۴

### چکیده

اگر حقیقت خاتمیت را آن‌گونه که علامه طباطبائی در تفسیر گران‌سنگ المیزان فی تفسیر القرآن، از رهگذر آیه «إكمال دین» تبیین کرده است، بپذیریم، فهم تلازم آن با جامعیت دین تسهیل خواهد شد؛ به این معنا که، فرض ثبوت هر یک از «جامعیت دین» و «خاتمیت» بدون دیگری فرض محالی است؛ زیرا نمی‌توان تصور کرد که دین، جامع و کامل است، ولی به قله رفیع خاتمیت نائل نشده باشد؛ همچنان که نمی‌توان پذیرفت که دین، خاتم بوده باشد، اما واجد جامعیت و کمال نباشد. در عدم ثبوت دو امر متلازم نیز همین مسئله مطرح است. نوشتار پیش‌رو، در تبیین تلازم موجود بین جامعیت دین و ختم نبوت تشریحی - با رویکردی توصیفی، تحلیلی - از میان سه رهیافت «مراجعه به نصوص دینی»، «بررسی آموزه اكمال دین» و «بررسی یکایک آموزه‌های قرآن و اثبات کمال آنها»، تنها به آموزه اكمال دین پرداخته است. مدلول صریح آیه اكمال از منظر علامه، کامل شدن مجموعه معارف و احکام دین، با تشریح حکم ولایت است. همچنین اكمال دین، مسأوق با اتمام نعمت است و این هر دو، مسأوق و متلازم با جامعیت دین است.

**کلیدواژه‌ها:** جامعیت، خاتمیت، تلازم، اكمال دین، اتمام نعمت، طباطبائی.

این حقیقت که پیامبر گرامی اسلام ﷺ آخرین و برترین پیامبر الهی، و دین و شریعت او، آخرین و کامل‌ترین دین و شریعت آسمانی است، از ضروریات دین اسلام و مورد اتفاق و اجماع همهٔ فِرَق اسلامی است. توجه به حقیقت یادشده، این پرسش جدی و مهم را پیش رو می‌نهد: آیا بین ختم نبوت تشریحی و جامعیت دین تلازم وجود دارد؟ به سخن دیگر، آیا از خاتمیت (تشریحی) مورد عنایت قرآن، می‌توان جامعیت دین، و به‌عکس از جامعیت دین، خاتمیت تشریحی را استنتاج کرد؟

شایان ذکر است که نگارنده برای دستیابی به پاسخ این پرسش، با محور قرار دادن سخنان علامه طباطبائی در تفسیر *المیزان*، به بررسی و تبیین پرسش یادشده مبادرت ورزیده است. همچنین یادکرد این مهم ضروری است که خاتمیت مسئله‌ای درون‌دینی است، نه برون‌دینی؛ یعنی اگر معارف اسلامی پرده از این حقیقت بر نمی‌گرفتند، ما قادر نبودیم تنها بر اساس براهین عقلی و فلسفی به اثبات یا نفی آن بپردازیم. توضیح بیشتر آنکه، «اصل نبوت را می‌توان هم از دلیل‌های برون‌دینی (دلیل عقلی) و هم از دلیل‌های درون‌دینی (دلیل نقلی) اثبات کرد؛ ولی در انقطاع وحی، دلیلی عقلی بر ضرورت انقطاع خاتمیت نداریم؛ یعنی عقل، آمدن پیامبر دیگر را محال نمی‌بیند، جز اینکه دلیل‌های درون‌دینی، عقل را متقاعد به پذیرفتن خاتمیت می‌کند. بنابراین، عقل بشری به ضرورت انقطاع نبوت و استحالهٔ تداوم آن دست نمی‌یازد؛ بلکه إدراک پایان نبوت از راه دانشی است که اگر خداوند به پیامبر ﷺ نیاموخته بود، خود او نیز بر آن آگاه نبود؛ چنان که قرآن فرمود: «وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ...» (نساء: ۱۱۳). بنابراین، اگر پیامبر اکرم ﷺ ادعای خاتمیت نکرده بود، هیچ‌کس را امکان دستیابی بر این راز نبود» (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۴۰۷-۴۰۸). نکتهٔ قابل ذکر دیگر آنکه با پذیرش اصل خاتمیت، نبوت در دو شکل تشریحی و تبلیغی آن پایان می‌یابد؛ یعنی پس از پیامبر اعظم ﷺ، نه کسی شریعت جدیدی می‌آورد و نه نیازی است برای تبلیغ دین و شریعت اسلام، پیامبر دیگری ظهور کند؛ ولیکن از آنجاکه نوشتهٔ پیش رو درصدد تبیین تلازم موجود بین خاتمیت و جامعیت دین است، بالطبع تنها ناظر بر نبوت تشریحی - و نه تبلیغی - خواهد بود. در باب پیشینهٔ مسئلهٔ پژوهش حاضر نیز به این مقدار بسنده می‌گردد که هر یک از دو اصل «خاتمیت» و «جامعیت دین» از دیرباز مورد توجه دانشوران شیعی و سنی قرار گرفته است و در این باب، چه در ضمن تفاسیر قرآن و چه در قالب تک‌نگاره‌های مستقل، کتاب‌ها و مقالات بی‌شماری نگاشته‌اند؛ ولی کمتر دیده شده است که کسی همچون علامه طباطبائی و برخی از شاگردان مبرز ایشان به تلازم موجود بین دو مقولهٔ یادشده توجه کرده باشند؛ لذا نگارنده با عنایت به برخی از سخنان علامه در تفسیر *المیزان* کنجکاو شد به بررسی و تبیین تلازم ادعاشده مبادرت ورزد و به حقیقت مطلب ناقل گردد. حال پیش از بررسی و تبیین مسئلهٔ اصلی این پژوهش، یعنی تلازم بین جامعیت دین و ختم نبوت تشریحی، اشاره‌ای مختصر به «سبب تازه شدن شریعت‌ها» و نیز «فلسفهٔ خاتمیت» ضروری می‌نماید.

## ۱. سبب تازه شدن شریعت‌ها

اصل وجود تعدّد و تجدّد شریعت‌ها، حقیقت روشنی است که خداوند در آیهٔ «...لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا...» (مائده: ۵۸) (ما برای هر امتی از شما، شریعت و راهی مقرر داشتیم)، بر آن تأکید ورزیده است. علامه جملهٔ «...و

لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لَيَبْلُوْكُمْ فِيمَا آتَاكُمْ...»؛ و اگر خدا می‌خواست، همه شما را اُمّتی یگانه قرار می‌داد و برای شما یک شریعت مقرر می‌کرد، از آیه ۴۸ سوره مائده را بیانگر سبب تعدد شریعت‌ها می‌داند و تأکید می‌ورزد که تعدد شریعت‌ها و تازه شدن نبوت‌ها در دوره‌های مختلف، به سبب اختلاف (تنوع) و ارتقای مراتب استعدادها و مرور زمان است (طباطبائی، ۱۴۰۳ق، ج ۵، ص ۳۵۳). سخن ایشان به این صورت قابل گزارش است: ۱. از تنوع و اختلاف مراتب استعداد نوع انسان، به حسب اختلاف زمان؛ ۲. تنوع سنت‌ها و شریعت‌های الهی واجب‌الاجرا به تبع تنوع و اختلاف مراتب استعداد انسان‌ها، تعدد و تازه شدن شریعت‌ها لازم می‌آید (همان؛ برای آگاهی از دیگر اسباب و عوامل تعدد و تجدّد شریعت‌ها، ر.ک: همو، ج ۲، ص ۱۳۰؛ ج ۱۸، ص ۳۱).

علامه سپس در جمع‌بندی این بخش از معنای آیه می‌نویسد:

پس معنای آیه - و خداوند داناتر است - چنین است: برای هر اُمّتی از شما - به جعل تشریحی - شریعت و منهجی قرار دادیم؛ و اگر خدا می‌خواست، همه شما را اُمّت واحد قرار می‌داد و برایتان [تنها] یک شریعت تشریح می‌کرد؛ ولیکن برای هر اُمّتی از شما شریعتی خاص قرار داد تا شما را در آنچه از نعمت‌های مختلف ارزانی داشته، بیازماید (همان، ج ۵، ص ۳۵۳).

## ۲. فلسفه خاتمیت

سخن برخی از روشنفکران معاصر در تحلیل خاتمیت، تنها ناظر بر یک روی سکه آن، یعنی شکوفایی خرد استقرایی و ابزاری (خردی) که در حوزه طبیعت و تجربه عمل می‌کند و موجب چیرگی انسان بر طبیعت می‌شود) است؛ درحالی‌که در نگاه نافذ علامه طباطبائی، سکه خاتمیت از دو رویه متوازن برخوردار است که یک روی آن ناظر بر «عالی و تکامل استعداد نوع انسان» و روی دیگر آن، ناظر بر «تکامل و تمامیت یافتن شریعت‌های الهی در شریعت محمدی» است. بنابراین، اصلی‌ترین علت تعدد و تجدّد شریعت‌های الهی و بالطبع تعدد و تجدّد پیامبران، نبود استعداد و آمادگی لازم امت‌ها در دوران مختلف برای دریافت معارف ژرف و عمیق عرضه شده از سوی پیامبران بوده است؛ لذا با فرض تعالی و تکامل استعداد نوع انسان برای دریافت و حفظ معارف و شریعت‌های الهی و همچنین عرضه تام و تمام و متکامل آن در عالی‌ترین شکل ممکن از سوی پیامبر اعظم ﷺ، «اسباب» تعدد و اختلاف شریعت‌ها و به تبع آن تعدد و اختلاف شریعت‌ها رخت می‌بندد و شریعت‌ها به وحدت حقه خود که تبلور و تجلی تام و تمام آن همان شریعت و دین محمدی است، نائل می‌شوند؛ در نتیجه، ختم نبوت تشریحی و تبلیغی (با فرض حضور امامان معصومین و علمای امت) محقق می‌گردد. از آنچه گفته شد، روشن گردید که دو عامل «عالی و تکامل استعداد نوع انسان» و «تکامل و تمامیت یافتن شریعت‌های الهی در شریعت محمدی» از عوامل اساسی و تأثیرگذار در ختم نبوت تشریحی است؛ لذا علامه در یکی از مجلدات *تفسیر المیزان* به فرایند استکمالی دین و شریعت محمدی و در نتیجه نائل آمدن آموزه‌ها و قوانین آن به نقطه‌ای که قابلیت شمول و فراگیری تمام جهات نیازهای مادی و معنوی انسان را داشته باشد، اشاره می‌کند و می‌نویسد:

دین پیوسته رو به کمال داشته، تا آنجا که قوانین آن تمام ساحت‌های حوایج و نیازهای زندگی بشر را دربرگیرد؛ پس هرگاه دین - در این سیر تکاملی - چنان توسعه و ظرفیتی پیدا کند که قوانین آن [پاسخگو و] واجد تمام جهات نیازهای انسانی باشد، به‌طور قطع ختم می‌گردد [و فرض وجود دین دیگری بعد از آن، فرض باطلی است]. همچنین عکس این ادعا نیز صادق است؛ یعنی هرگاه دینی از ادیان خاتم باشد، به یقین واجد قوانین فراگیری خواهد بود که تأمین‌کننده تمام نیازهای مادی و معنوی انسان باشد (همان، ج ۲، ص ۱۲۰).

در ضمن، از تمامیت یافتن شریعت‌های آسمانی در شریعت محمدی ﷺ و در نتیجه ختم نبوت، به دلالت مفهومی و التزامی این معنا نیز آشکار می‌شود که به‌طور قطع مخاطبان شریعت محمدی به عالی‌ترین مراتب تهییج و استعداد انسانی دست یافته بودند (ر.ک: همان، ج ۵، ص ۳۵۳؛ صدرالمآلهین، ۱۳۷۰، ص ۴۲۴؛ مطهری، ۱۳۶۸، ص ۸۰؛ همو، ۱۳۶۲، ص ۱۶۴؛ مصباح، ۱۳۷۶، ج ۴-۵، ص ۱۸۵-۱۸۶؛ سبحانی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۵۰۵؛ قدردان قراملکی، ۱۳۸۷، ص ۲۰۸-۲۱۱ و ص ۲۲۳ و ص ۲۴۳).

### ۳. راه‌های اثبات خاتمیت و ارتباط و تلازم آن با جامعیت دین

پس از توضیح مختصر درباره «سبب تعدد و تجدد شریعت‌ها» و «فلسفه خاتمیت»، اکنون نوبت بحث اصلی این نوشتار، یعنی بررسی و تبیین تلازم دو مقوله مهم جامعیت دین و ختم نبوت تشریحی است. گفتنی است برای اثبات خاتمیت و ارتباط و تلازم آن با جامعیت دین، به سه طریق می‌توان عمل کرد که البته طریق نخست، ناظر بر ختم نبوت به‌معنای مطلق (تشریحی و تبلیغی) بوده؛ لیکن طریق دوم و سوم، تنها ناظر بر ختم نبوت تشریحی است:

۱. مراجعه به نصوص دینی (آیات و روایات) که به‌صراحت یا به‌تلویح (دلالت تضمینی یا التزامی) بر خاتمیت و جامعیت دین دلالت دارد.

۲. بررسی آموزه کمال دین. اگرچه بررسی این آموزه نیز مشمول مراجعه به نصوص دینی است، ولیکن با عنایت به این ادعا که با پذیرش اصل کمال (و جامعیت) دین می‌توان خاتمیت را اثبات و استنتاج کرد، آموزه یادشده به‌طور مستقل طرح و بررسی می‌شود.

۳. بررسی یک‌یک آموزه‌های قرآن و اثبات کمال آنها. این مورد خود به دو بخش قابل انقسام است:

الف. اثبات کمال آموزه‌های فراطبیعی؛ همچون آموزه توحید، معاد و...؛

ب. اثبات کمال آموزه‌های مورد عنایت قرآن در باب نظام اخلاقی، نظام خانواده، نظام اجتماعی، نظام سیاسی، نظام حکومتی و... (ر.ک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۹، ص ۵۶).

پرواضح است که اثبات کمال آموزه‌های فراطبیعی و نیز آموزه‌های مورد عنایت قرآن در باب نظام‌های یادشده به‌معنای اثبات فراگیری و اشتغال دین بر اصول، قواعد و آموزه‌هایی خواهد بود که با اتکالی به آنها می‌توان به پاسخ نیازهای مادی و معنوی انسان دست یافت.

با عنایت به اینکه تأکید اصلی نوشتار حاضر در تبیین ارتباط و تلازم موجود بین خاتمیت و جامعیت دین، بررسی واکاوی آموزه کمال دین است، از سه رهیافت اشاره شده، تنها به این رهیافت بسنده می‌گردد.

#### ۴. اِکمال دین و خاتمیت تشریحی

تنها آیه‌ای که به روشنی و وضوح بر اِکمال دین و جامعیت آن از یک سو، و تلازم بین کمال و خاتمیت از سوی دیگر دلالت دارد، این آیه است:

«الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ اَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيْتُ لَكُمُ الْاِسْلَامَ دِينًا» (مائده: ۳)؛ امروز دینتان را برای شما کامل ساختم و نعمتم را بر شما تمام کردم و اسلام را آیین شما پسندیدم.

علامه طباطبائی پس از یادکرد این نکته که دو واژه «اِکمال» و «اِتمام» معنایی نزدیک به هم دارند، برای شناساندن بهتر معنای دو واژه مزبور در ذیل تعریف *راغب/اصفهانی*، تعریف دیگری ارائه می‌دهد. حال برای فهم بهتر معنای کمال و تمامیت دین، هر دو تعریف بررسی می‌شود.

#### ۴-۱. تعریف کمال و تمامیت شیء از منظر *راغب/اصفهانی*

*راغب/اصفهانی* در تعریف «کمال شیء و تمامیت آن» می‌نویسد: کمال هر چیزی عبارت از این است که غرض از آن چیز حاصل بشود (*راغب/اصفهانی*، ۱۳۸۷، ص ۷۲۶). تمام بودن هر چیز، منتهی شدن آن به حدی است که دیگر احتیاج به چیزی خارج از خود نداشته باشد؛ به خلاف ناقص، که محتاج به چیزی خارج از ذات خود است تا آن را تمام کند (همان، ص ۱۶۸).

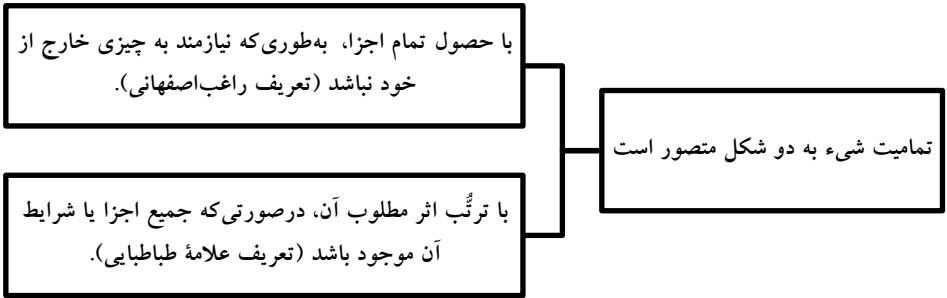
#### ۴-۲. تعریف کمال و تمامیت شیء از منظر علامه طباطبائی

تعریف پیشنهادی علامه برای تشخیص کمال و تمامیت اشیا را می‌توان «تعریف بر اساس ترتب آثار شیء» نام نهاد. ایشان آثار اشیا را دو نوع می‌داند:

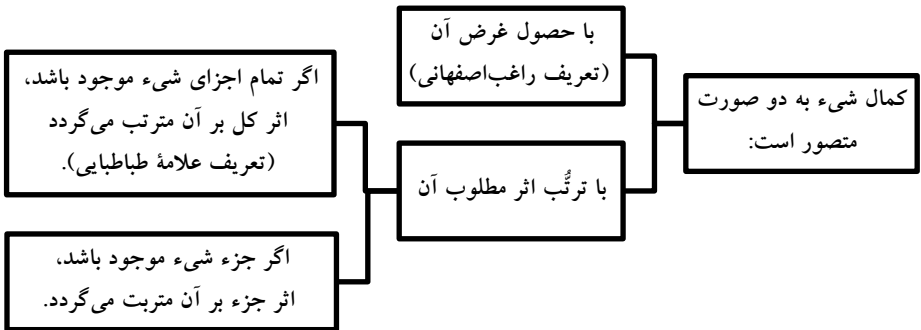
نوعی از آثار، تنها هنگام فراهم آمدن تمام اجزا یا شرایط چیزی بر آن چیز مترتب می‌شود؛ به گونه‌ای که اگر بخشی از آن اجزا یا شرایط مفقود شود، اثر مورد نظر، بر آن چیز مترتب نمی‌گردد؛ مثل «تمامیت کلمه پروردگار» که با وجود صدق و یکنواختی، فرض درست و قابل قبولی دارد (تمت کلمه ربک صدقاً و عدلاً). اشیا با این نحوه ترتب آثار بر آنها موصوف به تمامیت می‌شوند. ترتب نوع دیگر از آثار، متوقف بر حصول و فراهم آمدن تمام اجزای چیزی نیست؛ بلکه اثر مجموع اجزا، مانند مجموع آثار تک تک اجزاست؛ یعنی هر یک از اجزا به تنهایی و نیز مجموعه اجزا به عنوان یک کل، اثر مطلوب و مورد نظر خود را دارد؛ مانند روزه ماه رمضان که اگر یک روز روزه گرفته شود، اثر یک روز را دارد و اگر سی روز روزه گرفته شود، اثر سی روز را دارد. اشیا با این نحوه ترتب آثار بر آنها، موصوف به کمال می‌شوند (طباطبائی، ۱۴۰۳ق، ج ۵، ص ۱۷۹؛ برای آشنایی با دیگر مفسران هم‌راهِ با مرحوم علامه در تعریف یادشده، رک: موسوی سبزواری، ۱۴۳۱ق، ج ۱۰، ص ۳۵۵-۳۵۶).

بنابراین، بر اساس دو تعریف یادشده از *راغب/اصفهانی* و علامه طباطبائی، هر یک از «تمامیت» و «کمال» به دو گونه متصور است که به اختصار در دو نمودار ذیل ذکر می‌شود:

نمودار ۱. تعریف تمامیت از منظر راغب اصفهانی و طباطبایی



نمودار ۲. تعریف کمال از منظر راغب اصفهانی و طباطبایی



### ۳-۴. برآیند دو تعریف مزبور در تبیین آیه مورد بحث

به نظر می‌رسد دو تعریف ارائه شده از واژگان «تمام» و «کمال»، قابل ارجاع به یکدیگرند و هیچ گونه تنافی و تضادی بین آنها نیست. با عنایت به دو تعریف یادشده، نتیجه‌ای که می‌توان در تبیین آیه مورد بحث گرفت، بدین قرار است که «دین» بنا به فرض، یک مجموعه و کلّ ذواجز است که در یک طرف مجموعه، دیگر اجزا به عنوان معارف و احکام تشریح شده قرار دارد و در طرف دیگر آن، فریضه ولایت که روز غدیر خم به آن افزوده شده است. به سخن دیگر، به مجموعه معارف و احکام تشریح شده دین به عنوان اجزای یک کلّ، از دو منظر می‌توان نگریست:

نخست، پس از تشریح فریضه ولایت؛

دوم، پیش از تشریح فریضه ولایت.

از منظر نخست، اثر مطلوب و مورد انتظار از دین، بر مجموعه آن به عنوان یک کلّ ذواجز مترتب می‌گردد و از منظر دوم، اثر مطلوب و مورد توقع از دین، بر سایر اجزای آن، بدون لحاظ کلّ مترتب می‌شود؛ زیرا بنا به فرض، هنوز فریضه ولایت تشریح نشده است تا مجموعه دین به مثابه یک کلّ لحاظ شود. البته به همین نسبت - بدون تشریح و انضمام فریضه ولایت - نیز غرض از مجموعه معارف و احکام تشریح شده حاصل است؛ زیرا پیامبر ﷺ در



قید حیات است و در عرصه‌های مختلف فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و... حضور فعال دارد. بنابراین اشکال برخی مبنی بر اینکه قبل از تشریح فریضه ولایت، دین ناقص بوده و پیامبر ﷺ قسمت زیادی از عمر شریف خود را با دین ناقص سپری کرده است، وارد نخواهد بود (ر.ک: فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۶ جزء ۱۱، ص ۱۴۰)؛ زیرا با عنایت به نکات پیش گفته، به‌رغم عدم تشریح فریضه ولایت، هم‌غرض از معارف و احکام تشریح شده حاصل است و هم‌اثر مطلوب و مورد توقع از دین، بر آن مقدار تشریح شده مترتب می‌گردد؛ چون بنا به فرض، پیامبر ﷺ در قید حیات بودند که روح ولایت الهی و ولایت شخص رسول خدا ﷺ در همه عرصه‌های زندگی بشر آن دوران دمیده شد و سریان یافت؛ لیکن با تشریح حکم جدید، یعنی فریضه ولایت، اتفاقی که افتاد، این بود که به مجموعه معارف و احکام تشریح شده، یک چیز - به‌مثابه اساس، محور و نقطه اتکای آن - افزوده شد و دین از اتکا بر قیّم و حامل شخصی به اتکا بر قیّم و حامل نوعی که شخص پیامبر ﷺ متکفل بیان مصادیق آن است، ارتقا یافت (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۰۳ق، ج ۵، ص ۱۷۶) و از وابستگی به فرد و شخصیت حقیقی خارج شد و به شخصیت نوعی و حقوقی اتکا کرد. به سخن دیگر، از ویژگی ظهور و حدوث، به ویژگی بقا و دوام متحول شد و به عالی‌ترین مرتبه کمال دست یافت (ر.ک: همان، ص ۱۷۷)؛ اما «نعمت»، یک امر معنوی واحد است که گویا ناقص و فاقد اثر بوده است؛ پس با تشریح فریضه ولایت، به تمامیت خود رسید و اثر مورد توقع از آن بر آن مترتب شد.

حاصل آنکه در «کمال»، اجزا و مقدار شیء بما هو اجزائاً و مقدار (جزئاً یا کلاً) لحاظ می‌گردد؛ یعنی اگر «جزء» موجود باشد، اثر مربوط به جزء مترتب می‌شود؛ و اگر «کل» موجود باشد، اثر مربوط به کل مترتب می‌گردد و در هر دو فرض، غرض متناسب با آن فرض موجود است. بنابراین می‌توان گفت که جزء یا کل، واجد کمال است؛ لذا علامه طباطبائی در توضیح جمله «اکملت لکم دینکم» می‌نویسد: مقصود از دین، مجموع معارف و احکام تشریح شده‌ای است که امروز (روز غدیر خم) یک چیز (فریضه ولایت) به آن افزوده شده است (همان، ج ۵، ص ۱۸۰).

اما در «تمام»، اجزای یک شیء به‌مثابه یک امر معنوی واحد لحاظ می‌شود؛ در نتیجه، در فرض عدم تشریح فریضه ولایت، گویا نعمت الهی هنوز ناقص و فاقد اثر است و به تمامیت خود نرسیده؛ زیرا «امر معنوی واحد» محقق نشده، اگرچه نسبت به مقدار عینیت یافته، اثر لازم آن مترتب است؛ چنان که پیش از تشریح حکم ولایت و انقطاع وحی، نعمت به‌واسطه فراهم بودن ولایت الهی و ولایت رسول الله ﷺ محقق شده، ولیکن به تمامیت خود نرسیده بود؛ لذا علامه در توضیح جمله «و اتممت علیکم نعمتی» چنین می‌نگارد: و چون «نعمت» یک امر معنوی [واحد] است، گویا [پیش از تشریح فریضه ولایت] ناقص و فاقد اثر است؛ بنابراین، [پس از تشریح فریضه ولایت] به تمامیت رسید و اثر مورد انتظار از آن، بر آن مترتب گردید (همان، ج ۵، ص ۱۸۰).

علامه در جمع‌بندی نهایی معنای آیه، ضمن تأکید بر نکات گذشته، چهار نکته اساسی را بیان می‌فرماید. از این رو به دلیل اهمیت موضوع، گفتار ایشان عیناً ذکر می‌شود. وی می‌نویسد:

پس حاصل معنای آیه مورد بحث این شد: امروز - روز ناامید شدن کفار از دین شما - مجموع معارف و احکام دینی نازل شده بر شما را با «حکم ولایت» برایتان کامل کردم و نعمت خود را که همان نعمت

ولایت، یعنی ادارهٔ امور دین و تدبیر الهی آن است، بر شما تمام نمودم؛ چون این تدبیر تا پیش از امروز با ولایت خدا و رسول صورت می‌گرفت، و معلوم است که ولایت رسول تا روزی می‌تواند ادامه داشته باشد که رسول در قید حیات باشد، و وحی خداوند همچنان بر وی نازل شود، و اما بعد از ارتحال رسول و انقطاع وحی، دیگر رسولی در بین مردم نیست تا از دین خداوند حمایت نموده، دشمنان آن را دفع کند؛ پس بر خداوند واجب است که برای ادامهٔ تدبیر خود فردی را نصب کند، و آن فرد، همان ولی امر بعد از رسول و قیّم بر امور دین و امت اوست. بنابراین ولایت که یکی از احکام تشریح شده است، تا قبل از امروز (روز غدیرخُم) ناقص و به حد تمام نرسیده بود؛ [اما] امروز با نصب ولی امر، بعد از رسول خدا تمام شد (همان، ج ٥، ص ١٨١).

چنان‌که گفته شد، گفتار مزبور جمع‌بندی و تأکیدی است بر آنچه تاکنون از قول علامه در توضیح آیهٔ مورد بحث بیان شد؛ ولیکن به دلیل تبیین روشن‌تر سخن ایشان، یادآوری این نکته ضروری است که گفتار مزبور واجد چهار ویژگی اساسی برای فهم آیهٔ اِکمال است، که عبارتند از:

الف. بیان عامل یأس کفار؛

ب. اِکمال دین با تشریح حکم ولایت؛

ج. اِتمام نعمت و مساوق بودن آن با فریضهٔ ولایت؛

د. تلازم هر یک از اِکمال دین و اِتمام نعمت با بحث جامعیت و خاتمیت.

اینک به اختصار در باب هر یک از ویژگی‌های مزبور نکاتی طرح می‌شود.

#### ١-٣-٤. عامل یأس کفار

مردم علامه در تبیین عامل یأس و ناامیدی کفار می‌نویسد: «یأس آنان تنها زمانی محقق می‌گردد که خداوند برای پیامبر ﷺ جانشین و قائم‌مقامی نصب نماید و دین از مرحلهٔ قائم بودن به فرد و شخصیت حقیقی گذر نموده، به مرحلهٔ اتکای به شخصیت حقوقی نائل آید؛ و این در واقع اِکمال دین به تحول یافتن آن از ویژگی حدوث به ویژگی بقا و اِتمام نعمت ولایت می‌باشد» (همان، ج ٥، ص ١٧٦).

عموم مفسران، همچون علامهٔ طباطبائی، علت یأس و ناامیدی کفار را کامل شدن دین دانسته‌اند. یکی از مفسران معاصر در این زمینه می‌نویسد: «منظور از «الیوم» در هر دو قسمت آیه، یک روز بوده، جملهٔ دوم «الیوم اکملت...»، دلیل جملهٔ اول «الیوم یس...» است؛ یعنی علت ناامیدی کافران از این دین، کامل شدن آن است» (جوادی‌آملی، ١٣٨٢، ص ٢٥١؛ همو، ١٣٩٠، ج ٢١، ص ٥٩٥؛ موسوی سبزواری، ١٣٣١ق، ج ١٠، ص ٣٥٥).

#### ٢-٣-٤. اِکمال دین با تشریح فریضهٔ ولایت

علامه در تبیین مراد خداوند از اِکمال دین می‌فرماید: منظور خداوند این است که امروز (روز غدیرخُم) برای شما مجموع معارف دینی و احکام تشریح شده را با تشریح حکم ولایت به کمال رساندم (طباطبائی، ١٤٠٣ق، ج ٥، ص ١٨١). بنابراین، معنای اِکمال دین، کامل کردن آن از حیث تشریح فرایض و واجبات است؛ به گونه‌ای که بعد از نزول این آیه، دیگر هیچ فریضه و واجبی تشریح نگردید. به سخن دیگر، معنای اِکمال دین، ارتقا و رساندن آن به

عالی‌ترین مدارج ترقی است؛ به‌گونه‌ای که بعد از رسیدن به قلّه کمال، هرگز نقصان نپذیرد: «لایقبل الانتقاص بعد الازیاد» (همان، ص ۲۰۰؛ موسوی سبزواری، ۱۴۳۱ق، ج ۱۰، ص ۳۵۵).

همان‌گونه که از توضیحات فوق بر می‌آید؛ کمال دین، مُسَاقِ با جامعیت آن و بِالطَّعِ مستلزم خاتمیت پیامبری است. مُساوقت و تلازم هر یک از «کمال و جامعیت»، و «جامعیت و خاتمیت» - به ترتیب - بدین گونه است که باور داشته باشیم کامل شدن یک چیز (مجموعه معارف و احکامی که دین مشتمل بر آنهاست)، مُسَاقِ با جامع بودن آن است؛ همچنین جامعیت آن (دین)، مستلزم خاتمیت پیامبری و شریعت (نبوت تشریعی) است؛ زیرا اگر فرض تحقق معارف و احکام کامل تر و جامع‌تری امکان‌پذیر باشد، پایان بخشیدن به چنین معارف و احکامی با فرض وجود قابلیت آن در افراد بشر، نشانه اِمساک فیض و خودداری از اعطای کمال است که با حکمت الهی منافات خواهد داشت (ربانی گلیپایگانی، ۱۳۸۹، ص ۵۵).

یادکرد این مهم خالی از لطف نیست که یکی از مفسران معاصر، ضمن پذیرش تلازم جامعیت دین و ختم نبوت تشریعی (جوادی‌آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۱۴؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۶۳)، بر این باور است که برتری و کمال وجودی پیامبر اعظم ﷺ - به‌عنوان انسان کامل - نیز به نوبه خود، مستلزم تأخر و خاتمیت زمانی در قوس نزول و خاتمیت رُتبی در قوس صعود است (جوادی‌آملی، ۱۳۷۶، ج ۸، ص ۲۳-۲۴؛ همو، ۱۳۸۵، ص ۸۸-۸۹؛ همو، ۱۳۷۸، ص ۲۱۵).

### ۳-۳-۴. تبیین تلازم بین جامعیت و جامعیت دین از منظر آیت‌الله جوادی‌آملی

مفسر بزرگ قرآن، آیت‌الله جوادی‌آملی نیز همچون استاد خود علامه طباطبائی، بر این باور است که «خاتمیت و کمال [دین] دو امر متلازم‌اند؛ یعنی ممکن نیست که دین و آیینی خود را خاتم ادیان بداند و داعیه کمال نداشته باشد. از سوی دیگر، اگر دینی داعیه کمال داشت، بی‌شک خود را به‌عنوان دین خاتم معرفی خواهد کرد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۱، ص ۶۳). بنابراین با استفاده از تلازم بین خاتمیت و کامل بودن نیز می‌توان اخبار نبی ﷺ به یکی از این دو را دلیل بر دیگری گرفت (همان، ۱۳۷۸، ص ۲۱۶). قرآن کریم برای تفهیم تلازم میان خاتمیت و کمال مطلق، گاه از کامل بودن دین اسلام خبر می‌دهد و گاه خاتمیت آن را اعلام می‌کند. درباره کامل بودن دین اسلام می‌فرماید: «الْیَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ اَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيتُ لَكُمُ الْاِسْلَامَ دِينًا...» (مائده: ۳) و درباره خاتمیت اسلام می‌فرماید: «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ اَبَا اَحَدٍ مِّنْ رِّجَالِكُمْ وَ لٰكِن رَّسُوْلَ اللّٰهِ وَ خَاتَمَ النَّبِيِّينَ...» (احزاب: ۴۰؛ جوادی‌آملی، ۱۳۸۱، ص ۶۵).

تحلیل تلازم یادشده، به‌گونه دیگری نیز امکان‌پذیر است و آن اینکه اثبات و نفی هر یک از متلازمین، مستلزم اثبات و نفی آن دیگری است؛ به این معنا که، از ثبوت هر یک از «جامعیت» و «خاتمیت»، ثبوت آن دیگری لازم می‌آید؛ زیرا نمی‌توان تصور کرد که دین، جامع و کامل است، ولی به قلّه سِتْرگ و رفیع خاتمیت نائل نگردیده باشد؛ چنان که نمی‌توان پذیرفت که دین، خاتم بوده باشد، ولی واجد جامعیت و کمال نباشد. همچنین از نفی و عدم ثبوت هر یک از «جامعیت» و «خاتمیت»، نفی و عدم ثبوت آن دیگری لازم می‌آید؛ زیرا نمی‌توان تصور کرد که دین در فرض عدم جامعیت و کمال، خاتم بوده باشد؛ چنان که نمی‌توان پذیرفت دین در فرض عدم خاتمیت، واجد ویژگی

جامعیت و کمال باشد. پس به‌طور قطع می‌توان گفت، از اثبات و نفی هر یک از متلازمین، اثبات و نفی آن دیگری لازم می‌آید (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۲، ص ۵۱۴).

بنابراین، از کمال و جامعیت شریعت می‌توان بر خاتمیت آن استدلال کرد؛ چنان‌که از خاتمیت شریعت نیز می‌توان کمال و جامعیت آن را نتیجه گرفت. حاصل آنکه، مُساوقت «کمال و جامعیت»، و تلازم بین «جامعیت و خاتمیت» را می‌توان در قالب دو قیاس اقترانی شکل اول چنین صورت‌بندی کرد:

#### قیاس نخست

جامعیت دین، مُساوق با کمال آن است؛  
 هر امر مُساوق با کمال دین، مستلزم ختم نبوت تشریحی است؛  
 جامعیت دین، مستلزم ختم نبوت تشریحی است.

#### قیاس دوم

ختم نبوت تشریحی، مستلزم کمال دین است؛  
 هر دین کاملی، مُساوق با جامعیت آن است؛  
 ختم نبوت تشریحی، مستلزم جامعیت دین است.

#### ۴-۳-۴. اتمام دین و مُساوق بودن آن با فریضه ولایت

همان‌طور که گفته شد، دو واژه «کمال» و «اتمام» معنایی نزدیک به هم دارند و در آیه مورد بحث، مُساوق یکدیگرند. همچنین بیان گردید که در «کمال»، اجزا و مقدار شیء بما هو اجزا و مقدار لحاظ می‌گردد؛ ولی در اتمام، به اجزا و مقدار بما هو امر معنوی واحد نگریسته می‌شود؛ لذا مرحوم علامه در تبیین مراد از اتمام دین و اتمام نعمت می‌فرماید: مقصود از «کمال دین»، مجموعه معارف و احکام تشریح‌شده‌ای است که روز غدیر خُم چیزی به آن افزوده شده و مراد از «اتمام نعمت»، امر معنوی واحدی است که گویا ناقص و فاقد اثر بوده، ولیکن با تشریح فریضه ولایت، به تمامیت خود رسید. ایشان همچنین در جمع‌بندی معنای آیه، از قول خداوند می‌نویسد: امروز با تشریح فریضه ولایت، مجموع معارف دینی نازل شده بر شما را کامل کردم و نعمتم را که همان نعمت «ولایت» [در مراتب طولی آن] است، برای شما به اتمام رساندم (طباطبائی، ۱۴۰۳ق، ج ۵، ص ۱۸۰-۱۸۱).

همان‌گونه که از مضمون آیه مورد بحث به‌روشنی برمی‌آید، هر یک از اتمام دین و اتمام نعمت - در این آیه - مُساوق با دیگری است؛ زیرا اتمام دین با تشریح ولایت، و اتمام نعمت نیز با آن عینیت می‌یابد و محقق می‌شود. بنابراین، مصداق عینی هر یک از این دو، تنها با مؤلفه محوری و بی‌بدیل «ولایت» قابل تصور خواهد بود؛ به‌گونه‌ای که اگر عنصر ولایت در میان نباشد، نه اتمام دین محقق می‌شود و نه اتمام نعمت.

حاصل آنکه مُساوقت هر یک از «کمال دین» و «اتمام نعمت»، در قالب قیاس اقترانی شکل اول چنین صورت‌بندی می‌گردد:

إكمال دین، افزودن فریضه و ولایت به مجموعه معارف دین است؛

افزوده شدن فریضه و ولایت به مجموعه معارف دین، اتمام نعمت است؛

إكمال دین، اتمام نعمت است.

همچنین رابطه «اتمام نعمت» و «ولایت» را نیز می‌توان در قالب قیاس اقترانی شکل اول چنین صورت‌بندی کرد:

اتمام نعمت در آیه إكمال، ولایت الهی است؛

ولایت الهی در آیه إكمال، تدبیر خداوند یا پیامبر ﷺ یا اولوالامر بر شئون بندگان است؛

اتمام نعمت در آیه إكمال، تدبیر خداوند یا پیامبر ﷺ یا اولوالامر بر شئون بندگان است.

ولایت الهی نیز تا زمانی که پیامبر ﷺ در قید حیات بود و وحی نازل می‌شد، همان ولایت خداوند و پیامبر او

بود؛ لیکن با عنایت به ارتحال رسول خدا ﷺ و پیوستن او به ملکوت اعلی، و انقطاع و باز ایستادن وحی از نزول،

خداوند بر خود فرض دانست که با نصب جانشین برای پیامبر ﷺ، إكمال دین و اتمام نعمت را محقق کند و این

عینیت و تحقق ولایت در بستر جامعه و برپایی خیمه کمال دین و تمامیت نعمت بر استوانه بی‌بدیل ولایت، همان

رزم و راز رضایتمندی خداوند از تشریح دین اسلام و توحید است.

نتیجه و برآیند نکات مزبور این است که قرآن از رهگذر آیه إكمال دین، بر کمال یافتن دین و تمامیت نعمت

الهی تصریح نموده، بر این باور تأکید می‌کند که تشریح فریضه و ولایت - در فرض انقطاع وحی و ختم نبوت - مانع

هرگونه رخنه و شکاف در سد مستحکم کمال و جامعیت دین می‌شود.

بنابراین، اتمام نعمت الهی به‌مثابه تمامیت و کمال دینی است که مشتمل بر آموزه ولایت است؛ و از این حیث،

بین تمامیت و کمال این دین آسمانی و جامعیت آن، مساومت، و بالطبع بین تمامیت و ختم نبوت رابطه تلازم وجود

دارد. این مساومت و تلازم را می‌توان در قالب دو قیاس اقترانی شکل اول، چنین صورت‌بندی کرد:

### قیاس نخست

تمامیت مجموعه معارف و احکام دین، مساوق با جامعیت آن است؛

هر امر مساوق با جامعیت دین، مستلزم خاتمیت (ختم نبوت تشریحی) است؛

تمامیت مجموعه معارف و احکام دین، مستلزم خاتمیت (ختم نبوت تشریحی) است.

### قیاس دوم

خاتمیت (ختم نبوت تشریحی)، مستلزم جامعیت دین است؛

هر دین جامعی، مساوق با تمامیت مجموعه معارف و احکام آن است؛

خاتمیت (ختم نبوت تشریحی)، مستلزم تمامیت مجموعه معارف و احکام آن است.

در پایان، یادآوری این نکته ضروری است که ویژگی چهارم آیه إكمال، با عنایت به گفتار نقل شده از مرحوم

علامه، مساومت هر یک از إكمال دین و اتمام نعمت با بحث جامعیت دین، و تلازم آن دو با خاتمیت پیامبری و

شریعت است؛ که از نکات پیش گفته به‌خوبی قابل دریافت است و لذا نیاز به تکرار ندارد.

## نتیجه گیری

از آنچه در این مقاله انعکاس یافته، نتایج ذیل قابل استفاده است:

۱. مدلول صریح آیهٔ اِکمال، کامل شدن مجموعهٔ معارف و احکام دین، با تشریح حکم ولایت است.
۲. اِکمال دین، مُسَاقِ با اِتمام نعمت است؛ زیرا هر یک از اِکمال دین و اتمام نعمت، با تشریح حکم ولایت محقق می‌شود و عینیت می‌یابد؛ و این هر دو، مُسَاقِ با جامعیت دین است. به سخن دیگر، دین با عنایت به کامل شدنش به‌واسطهٔ تشریح حکم ولایت و تمامیت نعمت، از ویژگی جامعیت برخوردار می‌گردد.
۳. مراد از «دین» در آیهٔ اِکمال، مجموعهٔ معارف، شرایع و قوانینی است که فریضهٔ ولایت به آن افزوده شده است.
۴. بین دو مقولهٔ جامعیت دین از یک سو، و خاتمیت (ختم نبوت تشریحی) از سوی دیگر، تلازم وجود دارد.

## منابع

- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۶، *سیرهٔ رسول اکرم در قرآن*، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۱، *ولایت فقیه*، چ سوم، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۵، *پیامبر رحمت*، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۶، *وحی و نبوت در قرآن*، چ چهارم، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۸، *تشریح در آینهٔ معرفت*، چ دوم، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۲، *تسمیم ولایت*، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۰، *تسنیم (تفسیر قرآن کریم)*، چ نهم، قم، اسراء.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۳۸۷، *المفردات فی غریب القرآن*، تهران، آرایه.
- ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۸۲، *ایضاح المراد فی شرح کشف المراد*، قم، مرکز مدیریت حوزهٔ علمیهٔ قم.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۹، *جامعیت و کمال دین*، چ سوم، تهران، کانون اندیشه جوان.
- سبحانی، جعفر، ۱۴۱۷ق، *الالهیات علی هدی کتاب السنه والعقل*، چ چهارم، قم، اعتماد.
- صدرالمتألهین، ۱۳۷۰، *شرح اصول کافی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ۱۴۰۳ق، چ پنجم، بیروت، اعلمی.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۲۰ق، *التفسیر الکبیر*، تهران، دارالکتب العلمیه.
- قدرقدان قراملکی، محمدحسن، ۱۳۸۷، *آیین خاتم*، چ سوم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی.
- مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۷۶، *معارف قرآن (راه و راهنما شناسی)*، قم، مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۲، *مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی*، چ دوم، قم، انتشارات اسلامی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۵، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۸، *تشنش مقاله*، تهران، صدرا.
- موسوی سبزواری، عبدالاعلی، ۱۴۳۱ق، *مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن*، چ سوم، قم، دارالتفسیر.

## مخالفت‌های اهل سنت با دیدگاه‌های ابن تیمیه درباره فضایل امیرالمؤمنین علیه السلام؛ با تأکید بر ابن حجر عسقلانی

a.bagherzadeh@umz.ac.ir

عبدالرحمن باقرزاده / استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه مازندران

دریافت: ۱۳۹۸/۰۵/۲۰ - پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۰۴

### چکیده

دیدگاه‌های کم‌سابقه ابن تیمیه حرانی در قرن هفتم، چهره‌ای متعصب از وی و قرآنتی متحجرانه از اسلام به‌نمایش گذاشت و باعث شد تا موجی از مخالفت دانشمندان فریقین به‌ویژه عالمان مذاهب اربعه عامه، و حتی اتفاق نظر آنان در طرد و حکم قضایی به حبس طولانی وی را به دنبال داشته باشد. یکی از دانشمندان برجسته و ذوالفنون اهل سنت، ابن حجر عسقلانی است که در آثار گوناگون، ضمن تأیید برخی از دیدگاه‌های او، در پاره‌ای از مسائل به مخالفت با دیدگاه وی برخاست. سؤال این است که آیا وی در فضایل امیرالمؤمنین علیه السلام هم مخالفتی با رویکرد ابن تیمیه داشته است؟ این مقاله که با روش تحلیلی-توصیفی و با استفاده از منابع معتبر اهل سنت تدوین شد، به این سؤال پاسخ مثبت داده و به این نتیجه رسیده است که وی با دیدگاه ابن تیمیه درباره مناقب امیرالمؤمنین علیه السلام مواضع یکسان ندارد.

**کلیدواژه‌ها:** امام علی علیه السلام، ابن تیمیه، ابن حجر عسقلانی، مناقب و فضایل.

ابوالعباس تقی‌الدین احمد بن عبدالحلیم حرانی، معروف به ابن‌تیمیه، در ابراز دیدگاه‌های مخالف اندیشه عمومی اهل سنت شهرت دارد. شواهد تاریخی حاکی است که از بدو ابراز اندیشه‌های وی، مقاومت و مخالفت فراوانی در میان عالمان جامعه اهل سنت شکل گرفت و بسیاری از بزرگان، با تولید آثار علمی مستقل یا درضمن دیگر تألیفاتشان، به انتقاد شدید از دیدگاه‌های وی یا انکار و مقابله با آن پرداختند. همین نشان می‌دهد که برخلاف توهم وهابیون، نمی‌توان او را «شیخ الاسلام» نامید و دیدگاه‌های او را نماد اندیشه‌های دینی دانست.

از میان انبوه این مخالفان و منتقدان، می‌توان این افراد را نام برد: صفی‌الدین هندی؛ شهاب‌الدین حلبی؛ کمال‌الدین زملکانی که دو رساله با موضوع طلاق و زیارت در مخالفت با وی نگاشت (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۹۲، ج ۵، ص ۳۲۸) ابوحیان اندلسی صاحب تفسیر البحر المحیط که ابتدا او را تکریم می‌کرد؛ ولی پس از علنی شدن دیدگاه‌های وی، به ویژه در موضوع تجسیم خداوند، از او روی برگرداند و ضمن مذمت او، در تفسیر خود ذیل آیه «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» (بقره: ۲۵۵) از کتاب العرش، او نیز یاد کرده، مطالبش را تقبیح می‌کند (همان، ج ۱، ص ۱۷۸ و ج ۶ ص ۶۴) وی حتی بعدها، به سبب کتاب العرش، ابن‌تیمیه را لعنت می‌کرد (سبکی، بی‌تا، ج ۱، ص ۷۴) ذهبی (م ۷۴۸ ق) که در نامه مشهورش او و پیروانش را به شدت مذمت کرد (امینی، ۱۴۱۶، ج ۵، ص ۱۳۵).

همچنین سبکی (م ۷۵۶ ق) با تألیف کتاب ثغراء السقام فی زیارة خیر الأنام؛ یافعی (م ۷۶۸ ق)؛ ابوزرعه عراقی (م ۸۲۶ ق)؛ جمال‌الدین یوسف بن تغری الآتابکی (م ۸۷۴ ق)؛ حصنی دمشقی (م ۸۲۹ ق) با مؤلف کتاب دفع شبهه من شبه و تمرد؛ ابن حجر مکی (م ۹۷۴ ق) صاحب الصواعق المحرقة ملاعلی قاری (م ۱۰۱۶ ق)؛ نهانی (م ۱۳۵۰ ق) و دهها عالم دیگر (ر.ک: سبحانی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۴۸).

حافظ، محدث و رجالی معروف، ابن حجر عسقلانی شافعی، یکی دیگر از مخالفان ابن‌تیمیه است که در مقاله از او به اختصار به عنوان عسقلانی نام برده می‌شود.

## ۱. ضرورت و پیشینه تحقیق

همان‌گونه که اشاره شد، وهابیون از ابن‌تیمیه با عنوان «شیخ الاسلام» یاد کرده، دیدگاه‌های او را نماد اندیشه‌های دینی معرفی می‌کنند. لذا ضروری است مخالفت دانشمندان تراز اول اهل سنت با دیدگاه‌های ناصوابش تبیین گردد تا ثابت شود که دیدگاه‌هایش لزوماً نماد تفکرات بزرگان اسلام نیست و مخالفت‌های جدی با وی صورت گرفته است.

آثار پیش گفته و دهها اثر، اعم از کتاب و مقاله دیگر در رد نظرات وی، پیشینه تحقیق ما را تشکیل می‌دهند؛ ولی نگارنده به اثر مستقل در مقایسه دیدگاه‌های ابن‌تیمیه و عسقلانی دست نیافت.

## ۲. شخصیت و جایگاه عسقلانی در میان دانشمندان

شهاب‌الدین ابوالفضل، احمد بن علی بن محمد معروف به عسقلانی، متولد شعبان ۷۷۳ ق در مصر است و به سال ۸۵۲ ق وفات یافت. او که اصالتش از عسقلان فلسطین بود، در طفولیت یتیم شد و در نهالگی قرآن را حفظ کرده و در



مسیر دانش قرار گرفت و از اساتیدی چون زین عراقی، تنوخی، بلقینی، ابن ملقن، مجد صاحب قاموس (شوکانی، بی تا، ج ۱، ص ۸۸) و... دانش‌های گوناگون آموخت و در علوم مختلف، مانند فقه، رجال، حدیث، تفسیر و تاریخ، از عالمان برجسته و تراز اول اهل سنت شد و شاگردان فراوانی را پرورش داد. آثار فراوانی از او به جای مانده و کتاب‌های *فتح الباری* در شرح صحیح بخاری، *الاصابة فی تمییز الصحابه*، *تهذیب التهذیب*، *تقریب التهذیب*، *لسان المیزان*، *الدرر الكامنه فی اعیان المئته الثامنه*، *القول المسدد فی الذب عن مسند احمد*، *المطالب العالیه* و... از آثار مهم وی به شمار می‌آید.

وی در بین اندیشمندان جایگاه والایی دارد و آثارش مرجعی علمی در رشته‌های مختلف اسلامی، به‌ویژه بین اهل سنت است. شاگردش سخاوی از او به امام‌الائمه یاد می‌کند و ضمن تمجید فراوان می‌گوید: دانشمندان به سویش کوچ می‌کردند و بدان فخر می‌نمودند و علمای برجسته از همه مذاهب، در ردیف شاگردانش بودند و طبقات مختلف مردم از او بهره بردند... (سخاوی، بی تا، ج ۲، ص ۳۹).

سیوطی او را شیخ‌الاسلام و امام‌الحفاظ و قاضی‌القضات می‌خواند و می‌گوید: ریاست بر مسند حدیث در دنیا به او منتهی می‌شود و در عصر او، حافظی جز او نبود (سیوطی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۵۵۲).

*ابن عماد* نیز از او با عناوینی چون شیخ‌الاسلام بر دانشمندان، امیرالمؤمنین در حدیث، حافظ عصر و حافظ‌الاسلام یاد می‌کند و می‌گوید: شناخت رجال و شناخت حدیث و درجات آن و... به او ختم شده و در این امور و در همه مناطق، او پیشگام امت و مرجع دانشمندان و احیاگر سنت و... است (ابن عماد حنبلی، ۱۴۰۶، ج ۷، ص ۲۷۱).  
با توجه به برجستگی شخصیت و مرجعیت علمی *عسقلانی* در میان مذاهب چهارگانه اهل سنت، تقابل دیدگاه‌هایش با *ابن تیمیه* قطعاً از اهمیتی دوچندان برخوردار است.

### ۳. *عسقلانی* و *ابن تیمیه*

*عسقلانی* که حدود نیم‌قرن بعد از *ابن تیمیه* متولد شد، هرچند در برخی آثار از او به نیکی یاد می‌کند، در موارد متعدد، مستقیم یا غیرمستقیم به نقد دیدگاه وی می‌پردازد یا با نقل و احیاناً تأیید صحت روایاتی که *ابن تیمیه* آنها را تکذیب کرده بود، او با مشی او مخالفت می‌کند. این امر، که ناشی از مبانی و نگاه دقیق‌تر و منصفانه *عسقلانی* به سنت و تاریخ اسلام است، اهمیت بسیاری دارد.

بخشی از این مخالفت‌ها به موضوعات مرتبط با مناقب امیرالمؤمنین علیه السلام برمی‌گردد. *ابن تیمیه*، اکثر قریب به اتفاق احادیث وارد شده درباره فضایل آن حضرت را در آثار خود، به‌ویژه در کتاب *منهاج السنه*، به بهانه‌هایی چون ضعف سند یا اظهار تردید در دلالت، زیر سؤال می‌برد. آنچه در این تحقیق بدان پرداخته می‌شود، موارد اندکی از مطالب موجود در آثار *عسقلانی* در مناقب امام علی علیه السلام است که مستقیم یا غیر مستقیم، مخالفت با دیدگاه *ابن تیمیه* و واکنشی بدان‌ها محسوب می‌شود.

وی در *الدرر الكامنه* مخالفت دانشمندان با *ابن تیمیه* را به‌خوبی ترسیم می‌کند و می‌گوید: اولین بار در ربیع‌الاول ۶۹۸ ق جمعی از فقها به مقابله و بحث با او برخاستند... آن‌گاه بعد از تبیین تاریخچه مفصلی از

گفت‌وگوها و تقابل دانشمندان مذاهب اربعه با وی و حکم برخی به تکفیر و حتی مهدورالدم بودن حامیانش می‌گوید: به علمای بزرگ و کوچک حمله می‌کرد؛ تا آنکه به عمر خلیفه دوم رسید و او را در موضوعی خطاکار دانست. خبر به شیخ/براهیم رقی رسید. او را انکار کرد. وی به حضورش رفت و استغفار کرد و عذرخواهی نمود. او می‌گفت: علی بن ابی‌طالب علیه السلام در هفده مورد اشتباه کرده و با نص قرآن مخالفت نمود... مردم (منظورش یقیناً دانشمندان است) درباره وی نظرات گوناگونی دارند. برخی معتقدند که وی قائل به تجسیم است؛ زیرا او در کتاب *العقیده الحمویة* برای خداوند متعال دست و پا، ساق پا و صورت، تصویر کرده است... و بعضی به سبب مخالفت او با توسل و استغاثه به پیامبر صلی الله علیه و آله که باعث تنقیص مقام رسالت و ممانعت از تعظیم آن حضرت به حساب می‌آید، وی را زندیق و بی‌دین دانسته‌اند. شدیدترین افراد در برخورد با او در این باره نور بکری بود. به همین دلیل محاکمه‌ای برایش برقرار شد. برخی گفتند باید تعزیر شود. او گفت: تعزیر معنا ندارد؛ زیرا اگر سخنش موجب تنقیص مقام رسالت است، باید کشته شود؛ وگرنه تعزیر هم ندارد.

برخی نیز به دلیل سخنان زشتش درباره علی علیه السلام وی را منافق می‌دانند؛ هم به دلیل سخنان پیشین و هم برای اینکه گفته است: علی بن ابی‌طالب علیه السلام بارها برای به دست آوردن خلافت تلاش کرد، ولی بدان دست نیافت. جنگ‌های او برای دین نبود؛ بلکه برای ریاست‌طلبی بود؛ زیرا او علاقه‌مند به ریاست بود. اسلام/بویکر از روی آگاهی بود و اسلام علی بن ابی‌طالب علیه السلام در دوران طفولیت بود و ارزشی ندارد. وی همچنین طرح موضوع خواستگاری علی علیه السلام از دختر ابو جهل را نقص بزرگی برای وی به‌شمار می‌آورد. این گروه تمامی این سخنان را نشانه نفاق دانسته‌اند؛ چون پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله به علی علیه السلام فرموده است: جز منافق کسی تو را دشمن نمی‌دارد (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۱۸۰).

وی همچنین در شرح حال علامه حلی آورده است: کتابی در فضایل علی علیه السلام *منهاج الکرامه* تألیف کرد که ابن تیمیه او را نقض کرد. کتاب او را دیدم. در ردّ سخنان ابن مطهر حلی بسیار افراط داشت... در این کتاب، بسیاری از احادیث خوب را به این دلیل که در وقت نوشتن کتاب در یاد نداشته، ردّ کرد؛ زیرا به دلیل گستردگی محفوظات، فقط به آنچه در سینه داشت، اتکا می‌کرد. افراط در تضعیف سخنان علامه حلی چقدر او را وادار به تنقیص امام علی علیه السلام کرده است! که اینجا فرصت توضیح آنها و امثالش وجود ندارد (همو، ۱۴۰۶، ج ۶، ص ۳۱۹).

### حساسیت به آمار فضایل

یکی از ویژگی‌های ابن تیمیه، تلاش برای زیر سؤال بردن فضایل امام علی علیه السلام و حتی کاستن از تعداد آن بود؛ مثلاً در جایی به کلام ابن حزم/اندلسی (م ۵۶۵ق) استشهداد می‌کند و به نقل از او می‌گوید: آنچه که از فضایل علی علیه السلام صحیح به نظر می‌رسد، سه چیز است: حدیث منزلت، حدیث رأیت یا واگذاری پرچم در خیبر، و عهدی که پیامبر به او سپرد که جز مؤمن او را دوست نداشته باشد و جز منافق کسی دشمنش نشود... اما دیگر احادیثی که شیعه به آن تمسک می‌جوید، جعلی است و کسی که اندک آگاهی به اخبار و ناقلان آن داشته باشد، این را می‌داند... (ابن تیمیه، ۱۴۰۶، ج ۷، ص ۳۲۰).

وی همچنین در صفحات بعد، برای رد یکی از احادیث مورد استناد علامه حلی می‌گوید: این حدیث به اتفاق اهل علم جعلی است و قبلاً سخن ابن حزم گذشت که این احادیث ساختگی‌اند و تحقیقاً سخن درستی گفته است... (همان، ص ۳۵۴).

ایشان در جای دیگر در کنار این سه فضیلت، برخی دیگر از فضایل را برمی‌شمرد و می‌گوید: اما مناقب علی علیه السلام که در صحاح آمده، صحیح‌ترین آنها حدیث رایت خبیر و سخن پیامبر در تبوک که فرمود برای من بمنزله هارون هستی و حدیث مباحله و کساء و... پس مجموع آنچه که از حدیث صحیح درباره علی وجود دارد، حدود ده روایت است که البته این فضایل اختصاص به وی ندارد... (همان، ج ۸، ص ۴۲۰). یا می‌گوید: دانشمندان گفتند: آنچه که از فضایل به صورت صحیح درباره علی علیه السلام رسیده، بین او و دیگران مشترک است. برخلاف ابوبکر که بسیاری از فضایلش، بلکه اکثر آنها، ویژه و مخصوص او بوده و کسی در آن شریک نیست (همان، ج ۷، ص ۱۲۱). پیداست که وی تلاش دارد تا القا کند فضایل مورد قبول نیز اختصاص به علی علیه السلام ندارد تا موجب افضلیت او باشد؛ بلکه همه آن فضایل نیز بین او و دیگران مشترک است.

همه اینها در حالی است که به روایت ابن جوزی (م ۵۹۷ق) عبدالله فرزند احمد حنبلی از پدرش نقل کرد که گفت: برای هیچ‌یک از صحابه فضیلتی به‌مانند فضایی که برای علی علیه السلام با اسناد صحیح نقل شد، وجود ندارد (شوشتری، ۱۴۰۹ق، ج ۱۵، ص ۶۹۶ به نقل از کتاب: مناقب احمد حنبلی، ص ۱۶۳). ابن تیمیه با نادیده گرفتن این نقل می‌گوید: احمد بن حنبلی نگفت: فضایی برای علی علیه السلام به روایت صحیح وجود دارد که برای دیگران وجود ندارد؛ چراکه شأن احمد بالاتر از آن است که چنین دروغی بگوید؛ بلکه از او نقل شد که برای علی چیزهایی روایت شد که برای دیگران نشد (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۷، ص ۳۷۴).

وی در جای دیگر می‌گوید: این سخن که «برای علی فضایی به روایت صحیح وجود دارد که برای دیگران وجود ندارد»، دروغ است. نه احمد حنبلی و نه دیگر امامان حدیث، آن را نگفتند؛ لکن گاهی گفته می‌شود: برای او چیزهایی روایت شد که برای دیگران روایت نشد؛ ولی اکثرش یا دروغ یا خطاست... (همان، ج ۸، ص ۴۲۱).

حتی اگر جمله یاد شده از احمد حنبلی دروغ بوده و جمله مورد نظر ابن تیمیه درست باشد، بدیهی است منظور وی فضایل مورد قبولش می‌باشد، نه هر آنچه از راست و دروغ نقل شده باشد. چنان که حاکم نیشابوری با سلسله سند خود از احمد بن حنبلی نقل کرده است: برای هیچ‌کدام از اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله به اندازه فضایی که برای علی علیه السلام وارد شده، نیامده است (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۱۱۶ حدیث ۴۵۷۲).

عسقلانی با این فضا سازی ابن تیمیه مخالفت می‌کند و می‌گوید: از احمد حنبلی روایت شد که برای هیچ‌کدام از صحابه، فضایی که برای علی علیه السلام نقل شد، روایت نشده است. این مطلب را نسایی و دیگران هم گفته‌اند و همین برای فضیلت علی علیه السلام کافی است (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۴ق، ج ۷، ص ۲۹۷). وی در جای دیگر هم گفته است: احمد، اسماعیل قاضی، نسایی و ابوعلی نیشابوری گفتند: با اسناد خوب و قابل قبول، در حق هیچ‌کدام از اصحاب به اندازه آنچه که درباره علی علیه السلام رسید، وارد نشد (همو، ۱۳۷۹، ج ۷، ص ۷۱). ابن عبدالبر نیز به این مطلب اشاره کرده است (ابن عبدالبر قرطبی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۱۱۱۵).

درحالی که ابن تیمیّه تلاش داشت تا فضایل آن حضرت را تعدادی معدود و البته غیرمختص به ایشان قلمداد کند، عسقلانی به مخالفت با این تلاش می‌پردازد و با اشاره به کتاب *خصائص أمير المؤمنين علی بن ابی طالب* می‌گوید: نسایی پیگیر فضایل اختصاصی علی علیه السلام شد و در این راستا به امور فراوانی دست یافت که اسناد اکثر آنها نیکو و شایسته است (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۵۶۵). عسقلانی با این اظهارات، برعکس ابن تیمیّه، هم بر کثرت فضایل و هم بر اختصاصی بودن بسیاری از آنها مهر تأیید زده است.

#### ۴. حدیث ولایت

یکی از عناوین پرکاربرد نبوی درباره امام علی علیه السلام، معرفی ایشان به عنوان «ولی مؤمنین» است که در قضایای گوناگون و با الفاظ مختلف بیان شده و به حدیث ولایت شهرت یافته است.

یکی از آن قضایا، داستان شکایت عده‌ای به نمایندگی از جمعی از لشکریان به محضر پیامبر صلی الله علیه و آله در خصوص علی علیه السلام است. بر اساس روایت *عمران بن حصین*، پیامبر صلی الله علیه و آله درحالی که خشمگین شده بودند، فرمودند: «ما تریدون فی علی، ما تریدون فی علی، ما تریدون فی علی؟ انّ علیاً منی و انا منه و هو ولی کل مؤمن من بعدی» (ترمذی، بی تا، ج ۵، ص ۶۳۲ حدیث ۳۷۱۲؛ ابن ابی شیبّه، ۱۴۰۹، ج ۶، ص ۳۷۲ با تأیید صحت سند)؛ از علی چه می‌خواهید؟! از علی چه می‌خواهید؟! از علی چه می‌خواهید؟! همانا علی از من و من از اویم و او ولی هر مؤمنی بعد از من است. بر اساس روایت دیگر، به *خالد بن ولید* - که به انتقاد و در حقیقت سعایت از امیرالمؤمنین علیه السلام پرداخته بود - فرمودند: «دعوا علیاً، دعوا علیاً، انّ علیاً منی و انا منه، و هو ولی کل مؤمن بعدی» (ابن حنبل، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۴۳۷)؛ رها کنید علی را؛ رها کنید علی را؛ همانا علی از من و من از اویم و او ولی هر مؤمن بعد از من است. *ابن عبدالبر* متن اصلی حدیث را از *ابن عباس* نقل می‌کند و در تأیید این سند تا *ابن عباس* می‌گوید: این سندی است که به دلیل صحت و وثاقت روایانش، کسی نمی‌تواند در آن ایراد وارد کند (ابن عبدالبر قرطبی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۱۰۹۲).

یکی از اشتباهات فاحش *ابن تیمیّه*، تکذیب صحت این حدیث است. وی با نادیده گرفتن اسناد فوق می‌گوید: روایت «أنت ولی فی کل مؤمن بعدی» به اتفاق همه عالمان آگاه به حدیث، ساختگی و جعلی است (ابن تیمیّه، ۱۴۰۶ق، ج ۵، ص ۳۵). وی در جای دیگر هم می‌گوید: جمله «هو ولی کل مؤمن بعدی»، دروغ بستن بر پیامبر صلی الله علیه و آله است؛ بلکه ولی هر مؤمن، شخص پیامبر صلی الله علیه و آله است، هم در حال حیات و هم بعد از مرگ... پس گفتار کسی که نقل می‌کند «علی ولی هر مؤمنی بعد از من است»، گفتاری است که نسبتش به رسول خدا محال است (همان، ج ۷، ص ۳۹۱).

*عسقلانی* عملاً با دیدگاه وی مخالفت می‌کند و در *شرح بخاری* ضمن شرح حدیث *بریده* و *خالد* می‌گوید: *احمد حنبل* حدیث را از طریق *ابن حنبل* از *عبدالله بن بریده* به صورت مبسوط نقل کرده که در پایان آن آمده است: «لا تقع فی علی فانه منی و انا منه وهو ولیکم بعدی»؛ همچنین *احمد و نسایی* آن را از طریق *سعید بن عبیده* از *عبدالله بن بریده* نقل کردند که چهره پیامبر صلی الله علیه و آله دگرگون شد و فرمود: «من كنت ولیّه فعلی ولیّه»؛ و حاکم *نیشابوری* هم آن را به صورت مفصل آورد... اینها اسنادی است که هم‌دیگر را تقویت می‌کنند (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۷۹، ج ۸،

ص ۶۷). وی در جای دیگر، می‌گوید: ترمذی با اسناد قوی از عمران بن حصین آورده است... و بدین وسیله بر صحت و قوت سند تأکید می‌کند (همو، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۵۶۹). ایشان در آثار دیگر هم به داستان اشاره می‌کند (همو، ۱۴۱۹ق، ج ۱۶، ص ۹۲).

البته مخالفت با این دیدگاه/بن‌تیمیه، به عسقلانی محدود نمی‌شود؛ بلکه دانشمندان زیادی پیش و پس از وی، با او مخالفت کرده اند؛ مانند: طیلالی (طیالسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۱۱ و ۳۶۰)، شیبانی (ابن‌ابی‌عاصم، ۱۴۰۰، ج ۲، ص ۵۶۴)، نسایی (نسایی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۱۰۹)، ابن‌حبان (ابن‌حبان، ۱۴۱۴، ج ۱۵، ص ۳۷۳) و ... که همگی پیش از او بوده‌اند و برخی از آنها ضمن نقل حدیث، صحت سند آن را نیز تأیید کرده‌اند.

بعد از او نیز افرادی چون ابن‌کثیر (ابن‌کثیر، بی‌تا، ج ۷، ص ۳۴۵)، هیشمی (هیشمی، ۱۴۰۷ق، ج ۹، ص ۱۲۰)، مزری (مزری، ۱۴۰۳ق، ج ۸، ص ۱۹۳)، عینی (عینی، بی‌تا، ج ۱۶، ص ۲۱۴)، سیوطی (سیوطی، بی‌تا، ج ۴، ص ۳۵۲) و ج ۶ ص ۲۵۲)، ابن‌حجر (ابن‌حجر هیشمی، ۱۹۹۷، ج ۲، ص ۳۶۳) و ...، مانند عسقلانی به مخالفت با رویکرد وی پرداختند و حدیث مزبور را با نگاه مثبت نقل کردند.

ناصرالدین‌آلبانی، حدیث‌شناس معاصر اهل سنت، ضمن نقل روایت از محدثین مختلف، سعی فراوان در تصحیح سند آن دارد و با تأیید صحت آن می‌گوید: امری که جای بسیار تعجب دارد، اینکه چگونه/بن‌تیمیه جرأت بر انکار و تکذیب این حدیث در *منهاج السنه* داشته است... من وجهی در تکذیب او نسبت به این حدیث نمی‌بینم، جز آنکه بگویم او در ردّ بر شیعه شتاب و مبالغه داشته است. خداوند از گناه ما و گناه او بگذرد (البانی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۲۶۲، حدیث ۲۲۲۳).

## ۵. مصداق هادی

از جمله احادیث معروف بین فریقین، حدیث معروفی است که ذیل آیه «إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» (رعد: ۷) وارد شده است و بر اساس آن پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند: من منذر امتم و علی هادی امتم است. شیعیان این حدیث را از دلایل امامت امام علیه السلام برشمرده و بدان استدلال کرده اند.

ابن‌تیمیه می‌گوید: «بر حدیث انا المنذر و علی الهادی، بک یا علی بهتدی المهدتون» و امثال آن، هیچ دلیلی بر صحت وجود ندارد؛ ثانیاً این حدیث به اتفاق نظر عالمان به حدیث، ساختگی است. پس تکذیب و رد آن واجب است (ابن تیمیه، ۱۴۰۶، ج ۷، ص ۱۳۹).

در پاسخ به این ادعا باید گفت: نه‌تنها اتفاق نظری بر بطلان حدیث وجود ندارد، بلکه بسیاری از بزرگان حدیث و تفسیر به نقل آن پرداخته و برخی صحت سندش را نیز تأیید کرده‌اند.

طبری به روایت ابن‌عباس اشاره می‌کند که هنگام نزول این آیه، پیامبر صلی الله علیه و آله دست بر سینه‌اش نهاد و فرمود: منذر من هستم و هر امت هادی دارد. سپس دستش را بر شانه‌ی علی علیه السلام نهاد و فرمود: یا علی! هادی تو هستی و هدایت‌جویان بعد از من، به‌وسیله تو هدایت خواهند شد. سپس در جمع‌بندی سخن خویش، بهترین

تأویل را نیز این دانسته است که هادی باید به معنای امامی باشد که امت را هدایت کند و مردم نیز از او پیروی داشته باشند (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۳، ص ۷۲).

علاوه بر طبری، برخی دیگر مانند ابن اعرابی (ابن اعرابی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۲۷۵)، ابن عساکر (ابن عساکر، ۱۹۹۵، ج ۴۲، ص ۳۵۹)، مقدسی با دو سند حسنه (مقدسی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۸۶)، صاحب *عروائب القرآن* (نیشابوری، ۱۴۱۶، ج ۴، ص ۱۴۱)، سیوطی (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۴۵) و *فخر رازی* (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۹، ص ۱۴) به این حدیث اشاره کرده اند. حاکم هم در روایتی که سندش را صحیح دانسته، آورده است که امام علی علیه السلام ذیل این آیه فرمود: «رسول الله صلی الله علیه و آله المنذر و أنا الهادی» (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱، ج ۳، ص ۱۴۰)؛ پیامبر منذر است و من هادی‌ام.

عسقلانی نیز همچون پیشینیان، نه تنها مانند ابن تیمیه روایات مربوطه را تکذیب نکرده، بلکه در *شرح بخاری* به دو روایت اشاره نموده است. وی ابتدا به روایت طبری اشاره کرده‌اند و حسنه بودن اسناد آن را تأیید نموده است. سپس از *ابی حاتم*، *عبدالله بن احمد بن حنبل* و *ابن مردویه* حکایت می‌کند که از *سدی* و *عبد خیر* از علی علیه السلام روایت می‌کند: «الهادی رجل من بنی هاشم» منظور از هادی در آیه، مردی از بنی هاشم است. آن گاه می‌افزاید: یکی از روایان حدیث هم اضافه کرد که مراد از مردی از بنی هاشم، همان علی بن ابی طالب است (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۳۷۶). به گفته *ابن ابی حاتم*، *ابن جنید* هم گفت که منظور از آن مرد بنی هاشمی، *علی بن ابی طالب* است (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹، ج ۷، ص ۲۲۲۵).

## ۶. حدیث مؤاخات

یکی از اقدامات پیامبر صلی الله علیه و آله، ایجاد پیمان اخوت و برادری بین یاران بود. این اتفاق مبارک دو بار رخ داد: یک بار قبل از هجرت بین اصحاب، و بار دیگر بعد از هجرت و بین مهاجران و انصار انجام شد و در هر دو بار، پیامبر صلی الله علیه و آله امام علی علیه السلام را به برادری خود مفتخر ساخت (ابن اثیر جزری، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۱۰۰؛ زرقانی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۹۱).

این واقعه از اسناد محکمی برخوردار است و این افتخار مورد تأیید بزرگان فریقین می‌باشد. باین حال *ابن تیمیه* بر اساس عادت خود به تکذیب آن می‌پردازد: از یک سو می‌گوید: پیامبر صلی الله علیه و آله نه بین مهاجر و مهاجر و نه بین انصار، و انصار عقد اخوت برقرار نکردند؛ بلکه بین مهاجر و انصار، مانند *عبد الرحمن بن عوف* و *سعد بن ربیع* پیمان برادری بستند (ابن تیمیه، ۱۴۰۶، ج ۶، ص ۱۷۲)؛ و از سوی دیگر، بارها این افتخار امام علی علیه السلام را نیز تکذیب کرده است؛ مثلاً می‌گوید: پیامبر صلی الله علیه و آله نه علی علیه السلام و نه دیگری را به برادری نگرفت و حدیث مؤاخات با علی علیه السلام و مؤاخات ابوبکر با عمر از اکاذیب است... (همان، ج ۵، ص ۷۱). در جای دیگر هم می‌گوید: احادیث مؤاخات پیامبر صلی الله علیه و آله با علی علیه السلام، همگی ساختگی است... (همان، ج ۷، ص ۲۷۹ و ۳۶۱).

همه اینها در حالی است که منابع گوناگون فریقین، قبل و بعد از دوران *ابن تیمیه*، علاوه بر نقل ده‌ها روایتی که در آنها پیامبر صلی الله علیه و آله امام علی علیه السلام را با جمله «انت اخی» برادر خطاب نمودند، به اصل داستان مؤاخات نیز اشاره کرده‌اند. (ابن سعد بصری، بی تا، ج ۳، ص ۲۲؛ ابن حنبل، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۵۹۷؛ ترمذی، بی تا، ج ۵، ص ۶۳۶؛ ابن اثیر جزری،

۱۴۱۷، ج ۴، ص ۱۱۹؛ همو، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۶۴۹؛ ابن اعرابی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۳۳۱؛ طبرانی، ۱۴۰۴، ج ۱۲، ص ۴۲۰؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱، ج ۳، ص ۱۵؛ ابن عبدالبر قرطبی، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۱۰۹۹؛ ابن کثیر، بی تا، ج ۷، ص ۳۳۶؛ ابن حجر هیثمی، ۱۹۹۷، ج ۲، ص ۳۵۷).

عسقلانی، هم به صورت مستقیم و هم غیر مستقیم به مخالفت با این رویکرد پرداخت. وی در شرح بخاری می‌گوید: داستان مؤاخات، اوایل ورود پیامبر (ص) به مدینه رخ داد و ایشان پیوسته این امر را بین تازه‌مسلمانان یا کسانی که به مدینه وارد می‌شدند، تجدید می‌کرد. روایت عقد اخوت بین سلمان و ابوذر/ صحیح است؛... همچنین بین عبدالرحمن بن عوف و سعد بن ربیع. ابن عبدالبر هم افراد دیگری را نام برد...

سپس می‌افزاید: ابن تیمیه در ردّ بر ابن مطهر **منهاج السنه** داستان مؤاخات بین مهاجران، به‌ویژه عقد اخوت بین پیامبر (ص) و علی را انکار کرد (به این بهانه که مؤاخات بین مهاجران و انصار، به منظور احسان افراد به همدیگر و تألیف قلوب برخی نسبت به برخی دیگر تشریح شده است پس برقراری اخوت بین پیامبر و دیگری و بین برخی از مهاجران با همدیگر معنا ندارد). این سخن ابن تیمیه انکار و رد نص با استفاده از قیاس، و ناشی از غفلت از حکمت و راز مؤاخات است؛ چراکه برخی از مهاجران از نظر مال، عشیره و دیگر توانمندی‌ها قوی‌تر از دیگران بودند و پیامبر (ص) بین قوی و ضعیف پیمان برادری بست تا قوی بر ضعیف ارفاق کند و قوی تر هم از ضعیف تر از خود کمک بگیرد. شاهد این سخن و کلام عسقلانی، روایتی است که از کلبی نقل شد مبنی بر اینکه: «آخی رسول الله بین أصحابه، آخی بین الغنی والفقیر لیرد الغنی علی الفقیر...» (مقدسی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۹۰). به همین دلیل، پیامبر (ص) با علی (ع) - که قبل از بعثت متکفل زندگی او بود، پیمان برادری بست؛ همچنین بین حمزه و زبیر بن حارثه که هر دو از مهاجران بودند.

وی در ادامه برای تکمیل بحث می‌گوید: حاکم نیشابوری و ابن عبدالبر با سند حسن از ابن عباس نقل کردند که پیامبر (ص) بین زبیر و ابن مسعود - که هر دو از مهاجران بودند - پیمان برادری بست. ضیاء مقدسی هم در کتاب **الاحادیث المختاره** - که ابن تیمیه تصریح کرده احادیش از مستدرک حاکم صحیح‌تر و قوی‌تر است - همین حدیث را ذکر کرده است. حاکم داستان مؤاخات اول را که پیامبر (ص) بین ابوبکر و عمر و بین طلحه و زبیر و بین عبدالرحمن بن عوف و عثمان و عدّه دیگر پیمان برادری بست، در روایتی دیگر از طریق جمیع بن عمیر از زبان ابن عمر نقل کرده است که به دنبال آن، علی (ع) عرض کرد: یا رسول الله! بین اصحابت پیمان برادری بستی. پس برادر من کیست؟ فرمود: من برادر تو هستم. وقتی این روایت به روایت قبل ضمیمه شود، قوت پیدا می‌کند (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۷۹، ج ۷، ص ۲۷۱).

ایشان در اثر دیگر، داستان مؤاخات را از زبان امام علی (ع) روایت می‌کند و می‌گوید: به پیامبر عرض کردم: بین اصحابت عقد اخوت بستی و مرا واگذاشتی؟ حضرت در پاسخ فرمود: گمان می‌بری که به چه دلیل من تو را واگذاشتم؟! من تو را برای خودم واگذاشته‌ام، تو برادر من و من برادر تو هستم. سپس فرمود: اگر کسی با تو احتجاج کرد، بگو: من بنده خدا و برادر رسول الله‌ام. کسی هم بعد از تو، جز انسان کذاب، چنین ادعایی نخواهد کرد (همو، ۱۴۱۹، ج ۱۶، ص ۸۶).

## ۷. پرچمداری خیبر

یکی از افتخارات ویژه امیرالمؤمنین علیه السلام داستان اعطای پرچم در خیبر به ایشان است. بر اساس روایات متواتر مورد قبول فریقین، پس از بروز مشکلاتی در جنگ خیبر و ناکامی فرماندهانی چون ابوبکر و عمر در کسب پیروزی، پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله فرمودند: «لأعطين الراية غداً رجلاً يفتح على يديه؛ يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله»؛ فردا پرچم را به دست مردی می‌دهم که خدا و رسولش را دوست دارد و خدا و رسول هم او را دوست می‌دارند (بخاری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۰۹۶؛ نیشابوری، بی تا، ج ۴، ص ۱۸۷۱). آن شب همگان آرزوی رسیدن به این افتخار را در سر می‌پروراندند تا آنکه روز بعد، پیامبر صلی الله علیه و آله علی رضی الله عنه را فراخواندند. امیرالمؤمنین علیه السلام که به درد چشم مبتلا بودند، به حضور حضرت رسیدند و پس از شفا به برکت پیامبر صلی الله علیه و آله پرچم را به دست گرفتند و پیروزی را به ارمغان آوردند.

ابن تیمیه اصل ماجرا را پذیرفته و آن را صحیح‌ترین فضیلت روایت شده درباره آن حضرت می‌داند (ابن تیمیه، ۱۴۰۶، ج ۵، ص ۴۴)؛ ولی از یک سو توصیف هم‌زمان به محب و محبوب خدا و رسول بودن را از خصایص و اختصاصات امام علی رضی الله عنه ندانسته و می‌گوید: «لیس هذا الوصف من خصائص علی بل غیره يحب الله ورسوله و اختصاصات امام علی رضی الله عنه» (همان، ج ۷، ص ۳۶۷)؛ و از سوی دیگر در پاسخ به علامه حلی، پرچمداری و ناکامی خلیفه اول و دوم در مراحل قبل را انکار می‌کند و می‌گوید: افراد موثق چنین چیزی را نقل نکردند...؛ پیش از علی، پرچم به دست ابوبکر و عمر نبود و هیچ کدام از آنها صاحب پرچم نبودند؛ بلکه این از اکاذیب است (همان، ج ۷، ص ۳۶۶).

عسقلانی با دیدگاهش مخالفت نموده، با صراحت فضیلت مزبور را از فضایل اختصاصی آن حضرت معرفی می‌کند (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۵۶۶). پیش از او، نسایی نیز ماجرا را در کتاب *خصائص علی* روایت کرده است (نسایی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۴۰) که نشان‌دهنده دیدگاه وی درباره انحصاری بودن این فضیلت است.

همچنین در *شرح بخاری* ضمن پذیرش کمبود در روایت بخاری، از ابن حنبل، نسایی، ابن حبان و حاکم نیشابوری نقل می‌کند که روز خیبر، ابوبکر پرچم را به دست گرفت و بدون هرگونه پیروزی برگشت. فردایش عمر پرچم را گرفت و بدون هرگونه پیروزی برگشت. پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: فردا پرچم را به دست مردی می‌دهم که... در این باب، روایاتی از بیش از ده نفر صحابی موجود است که حاکم آنها را برشمرد... (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۷۹، ج ۷، ص ۴۷۶).

البته این امر مورد اشاره برخی دیگر از دانشمندان، مانند بغوی (بغوی، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۲۳۱)، خازن (خازن، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۱۶۲)، بزار (بزار، ۱۴۰۹، ج ۱۰، ص ۳۱۸) و نسایی (نسایی، ۱۴۱۱، ج ۵، ص ۱۰۹) و... هم قرار گرفته است.

## ۸. حدیث انا مدینه العلم

از جمله احادیث معروف و مورد قبول فریقین، بلکه متواتر، حدیث مشهور به «مدینه العلم» است که تاکنون ده‌ها و بلکه صدها اثر پیرامون آن به ثمر نشسته است؛ مانند کتاب *فتح الملک العلی بصحة حدیث باب مدینه العلم علی*، تألیف احمد بن محمد بن صدیق حسنی مغربی با تعلیقات محمد هادی امینی؛ و کتاب *تخریج حدیث: انا مدینه العلم*، و *علی بابها*، تألیف ابو عبد العزیز خلیفه الکواری. ابن تیمیه این حدیث را سست و بسیار ضعیف می‌داند و می‌گوید:



حدیث «أنا مدينة العلم وعلی بابها» ضعیف‌تر و سست‌تر است و از روایات ساختگی محسوب می‌شود؛ هر چند ترمذی آن را نقل کرده است. ابن جوزی آن را ذکر کرد و روشن نمود که تمام اسنادش ساختگی است و دروغ بودن از منتش پیداست (ابن تیمیه، ۱۴۰۶، ج ۷، ص ۵۱۵).

این روایت چنان مشهور است که برخلاف پندار ابن تیمیه، نه فقط ترمذی، بلکه ده‌ها نفر از صحابه و تابعین آن را نقل کرده و ده‌ها محدث و دانشمند برجسته بدان تصریح و به تصحیح سند آن پرداخته‌اند؛ مانند: حاکم نیشابوری با چند سند همراه با تصحیح اسناد (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱، ج ۳، ص ۱۳۷)؛ خطیب بغدادی همراه با تصریح یحیی بن معین بر صحت حدیث (بغدادی، ۱۴۲۲، ج ۱۱، ص ۴۹)؛ طبرانی (طبرانی، ۱۴۰۴، ج ۱۱، ص ۶۵)؛ ابن عبدالبر (قرطبی، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۱۱۰۲)؛ ابن حجر مکی به نقل از بزار و... (ابن حجر هیثمی، ۱۹۹۷، ج ۲، ص ۳۵۷) و عبدالرحمن مزری (مزری، ۱۴۰۰، ج ۱۸، ص ۷۷).

عسقلانی درباره این منقبت نیز با دیدگاهش موافقت نکرده و در آثار مختلف به نقل و تأیید روایت پرداخته است. وی در ترجمه رجالی امام علیؓ گوید: از پیامبرﷺ روایت شد که درباره‌اش فرمود: «أنا مدينة العلم وعلی بابها»؛ سپس به پاره‌ای از روایات درباره مقام علمی آن حضرت اشاره می‌کند (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۴، ج ۷، ص ۲۹۶). سیوطی می‌گوید: درباره این حدیث از شیخ الاسلام عسقلانی سؤال شد. گفت: حاکم آن را نقل کرده و سندش را صحیح دانسته است. ابن جوزی با وی مخالفت کرده و آن را در کتاب *الموضوعات* در میان اخبار ساختگی قرار داده و گفته دروغ است. واقعیت برخلاف سخن هر دو نفر آنهاست؛ زیرا این روایت حسنه (و قابل قبول) است. به درجه صحیح نرسیده؛ ولی دروغ هم نیست... در جای دیگر هم گفته است: حاکم شاهدهی از حدیث جابر برای پذیرش این روایت ذکر کرده است (سیوطی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۰۶).

سیوطی در جای دیگر، از عسقلانی نقل می‌کند: حدیث ابن عباس را ابن عبدالبر در *الاستیعاب* به لفظ «أنا مدينة العلم وعلی بابها...» نقل کرد و حاکم آن را صحیح شمرد. طبرانی هم حدیث را به همین الفاظ نقل کرد. راویان حدیث همان راویان صحیح‌اند، جز عبدالسلام هروی (اباصلت) که نزد آنان ضعیف است (همو، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۱۰۱۰).

البته روشن شد که علت صحیح ندانستن، بلکه حسنه دانستن روایت، به وجود *اباصلت* در سند روایت بر می‌گردد که به جرم تشیع، مورد جرح علمای رجال، از جمله عسقلانی واقع گشت؛ ولی باید دانست که عباس بن محمد *الدوری*، از علمای رجال، گوید: به یحیی بن معین - که از او به امام اهل حدیث تعبیر می‌شود (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۲۸۶) - گفتیم: نظرت درباره اباصلت چیست؟ گفت: ثقة است. گفتیم: مگر او نیست که همین روایت را از *ابی معاویه* از *اعمش* نقل کرد؟! گفت: این روایت را محمد بن جعفر *الفیدی* که شخصی موثق است هم از *ابی معاویه* نقل کرد... همچنین *احمد بن محمد بن محرر* همین سؤال را از *ابن معین* پرسید. وی گفت: *اباصلت* دروغ نمی‌گوید. به او گفتند: درباره حدیث انا مدينة العلم...؟ گفت: این حدیث از

ابی معاویه درست است؛ چراکه پیش از او، ابن نمیر همین حدیث را از وی برایم نقل کرد... (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱، ج ۳، ص ۱۳۷؛ سیوطی، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۱۰۰۸).

همچنین به روایت ایشان، وقتی قاسم بن عبدالرحمن انباری از ابن معین درباره صحت حدیث مزبور سؤال کرد، وی گفت: حدیث صحیح است (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۴، ج ۶ ص ۲۸۵).

عسقلانی در *لسان المیزان* هم آورده است: برای این حدیث، اسناد و طرق گوناگونی در مستدرک حاکم ذکر شده است که نشان می‌دهد حدیث ریشه‌دار است و ساختگی دانستن آن سزاوار نیست (همو، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۱۲۲).

## ۹. قرائت آیات برائت

از جمله فضایل امیرالمؤمنین علیه السلام قرائت آیات ابتدایی سوره برائت در سال نهم هجرت است. بنا بر معروف، پس از نزول این آیات، پیامبر صلی الله علیه و آله به ابوبکر مأموریت دادند تا عازم مکه شود و آیات یادشده را بر حاجیان قرائت کند. بعد از عزیمت وی، جبرئیل بر آن حضرت نازل شد و از جانب خداوند فرمان داد که جز شما یا کسی که از شما (و مانند شما) باشد، نباید این آیات را بر حاجیان قرائت کند. پیامبر نیز امیرالمؤمنین علیه السلام را خواستند و فرمان را به او ابلاغ کردند و دستور دادند تا خود را به ابوبکر برساند و آیات را از او بگیرد و در مکه بر حاجیان قرائت کند. امام علی علیه السلام نیز فرمان را اجرا کرد. ابوبکر با کدورت خاطر برگشت و دلیل ماجرا را پرسید. پیامبر صلی الله علیه و آله نیز ماجرا را برایش شرح دادند (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۲۰۹).

ابن تیمیه درباره این ماجرا گوید: این داستان به اتفاق دانشمندان و تواتر عام دروغ است. پیامبر صلی الله علیه و آله ابوبکر را در سال نهم بر حج گماشت و او را بازنگرداند؛ بلکه او در آن سال با مردم حج گزارد و علی علیه السلام نیز از زبردستانش بود و پشت سرش نماز خواند و مانند همگان از او فرمان برداری می‌کرد (ابن تیمیه، ۱۴۰۶، ج ۸، ص ۲۹۶).

در پاسخ به این ادعای ابن تیمیه باید گفت: کاش وی مستند اجماع خود را ذکر می‌کرد. چراکه نه تنها اجماعی بر ساختگی بودن ماجرا نیست، بلکه بسیاری از بزرگان اهل سنت با اندکی اختلاف در نقل، روایت مزبور را از امام علی علیه السلام انس بن مالک، ابوسعید خدری، ابوهیره، ابورافع، سعد بن ابی وقاص و... ذکر کرده و برخی با صراحت بر صحت آن مهر تأیید زده‌اند؛ علامه امینی نام بیش از هفتاد تن از آنان را ثبت کرده است (امینی، ۱۴۱۶، ج ۶ ص ۴۷۷). از جمله این افراد می‌توان از احمد خنبل (ابن خنبل، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۱۵۱)، ابن عوانه (متقی هندی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۱۷۸)، ترمذی (ترمذی، بی تا، ج ۵، ص ۲۷۵) حدیث ۳۰۹۰ با تأیید سند از سوی *اللبانی*، طبری (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۰، ص ۴۶ و ۴۷)، بغوی (بغوی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۳۱۶)، نسایی (نسایی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۹۲؛ همو، ۱۴۱۱، ج ۵، ص ۱۲۸)، ابن خزیمه (ابن خزیمه، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۳۱۹)، طبرانی (طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۳، ص ۲۸۴)، حاکم (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱، ج ۳، ص ۱۴۳؛ با تأیید صحت حدیث)، ابن اثیر (ابن اثیر جزری، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۵۷)، ابن جوزی (ابن جوزی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۳۲)، ابن عربی (ابن عربی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۸۹۷)، زمخشری (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۴۳) و بیهقی (بیهقی، ۱۴۱۴، ج ۹، ص ۲۲۴) و... نام برد که حدیث را مورد توجه قرار داده‌اند.

همچنین بسیاری از دانشمندان بعد از ابن تیمیّه، مانند هیثمی (هیثمی، ۱۴۲۱، ج ۳، ص ۳۲۸؛ همو، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۲۹ و ج ۹، ص ۱۱۹ با تصریح به صحت حدیث)، زرقانی (زرقانی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۱۱۷ به نقل از ابن حنبل، ترمذی، طبری و...)، ابن کثیر (ابن کثیر، ۱۴۰۱، ج ۴، ص ۹۰؛ همو، بی تا، ج ۷، ص ۳۵۸)، شوکانی به نقل از احمدحنبل، عبدالله بن احمد بن حنبل، ابوالشیخ، ابن ابی شیبّه، ترمذی و ابن مردویه به دو روایت (شوکانی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۳۸۱)، قسطلانی (قسطلانی مصری، ۱۳۳۳، ج ۷، ص ۱۴۲)، عینی (عینی، بی تا، ج ۴، ص ۷۸)، سیوطی (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۲۰۹ با چندین روایت)، هندی (متقی هندی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۱۸۳) و ابن عساکر (ابن عساکر، ۱۹۹۵، ج ۱۲، ص ۱۱۶) حدیث را با الفاظ مختلف روایت نموده‌اند.

عسقلانی نیز به طرح دیدگاهی مخالف با ابن تیمیّه می‌پردازد و ضمن مطالبی مفصل می‌گوید: اعزام علی (ع)، از روایات گوناگون ثابت است. طبری از آن حضرت روایت کرده است که پیامبر/ابوبکر را در موسم حج بر اهل مکه مأمور ساختند و سوره براءت را بدو سپردند؛ سپس مرا به دنبالش اعزام کردند. من آیات را از او گرفتم. /ابوبکر از پیامبر (ص) پرسید: چرا مرا برگرداندی؟ فرمود: تو همراه من در غار بودی؛ ولی آیات را از طرف من کسی جز من یا کسی که از من باشد، نباید ابلاغ کند. طبری با دو سند دیگر هم این ماجرا را روایت کرده و ترمذی هم همین را به صورت طولانی از ابن عباس روایت نموده است. طبرانی هم همین طور روایت نموده، جز آنکه افزوده است: جبرئیل بر پیامبر (ص) نازل شد و گفت: نباید مأموریت را جز تو یا کسی که از طرف تو باشد، انجام دهد. ترمذی آن را روایت کرده و سندش را حسنه شمرده است. /احمدحنبل هم آن را از انس بن مالک چنین نقل کرده است: پیامبر (ص)/ابوبکر را با سوره براءت فرستاد. آن گاه علی (ع) را فراخواند و سوره را به او داد و فرمود: جز شخصی از اهل من سزاوار نیست تا آن را ابلاغ کند (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۳۱۸).

ایشان در ادامه نیز آورده است: /احمد به سند حسن روایت کرد که پیامبر (ص)/ابوبکر را با سوره براءت فرستاد. وقتی به ذوالحلیفه رسید... در روایت یعلی هم از امام علی (ع) آمده است: وقتی ده آیه اول سوره براءت نازل شد...، سپس مرا فراخواند و فرمود: خودت را به /ابوبکر برسان و هر جا به او رسیدی، آیات را از او بگیر. /ابوبکر برگشت و گفت: یا رسول الله! درباره من چیزی نازل شد؟ فرمود: نه؛ جز آنکه نباید آن را ابلاغ کند...؛ یا فرمود: لکن جبرئیل بر من نازل شد و گفت: نباید آیات را جز تو یا کسی که از تو باشد، ابلاغ کند.

وی می‌افزاید: عمادبن کثیر گفته است منظور این نیست که /ابوبکر فوراً برگشت؛ بلکه منظور این است که /ابوبکر وقتی از حج برگشت، به پیامبر عرض کرد...؛ ولی من می‌گویم: مانعی ندارد که بر ظاهر روایت حمل کنیم و بگوییم از همان جا برگشت؛ چرا که فاصله ذوالحلیفه با مدینه اندک است (همان، ص ۳۲۰).

از آنچه گذشت، تواتر داستان، هر چند به صورت اجمالی، و مخالفت عسقلانی با دیدگاه ابن تیمیّه روشن شد. هر چند در تحلیل آن و اینکه برداشتن مأموریت از عهده ابوبکر و واگذاری آن بر عهده امیرالمؤمنین (ع) و تصریح به اینکه وحی الهی - که باعث این تغییر گشته - بر چه چیزی دلالت داشته است و اینکه آیا/ابوبکر قبل از عزیمت به

مکه یا بعد از حج به حضور پیامبر رسیده و تکدر خاطر خود را اظهار کرده بین روایات منابع فوق و نیز بین دانشمندان فریقین اختلاف است.

### ۱۰. رد شمس برای امام علیه السلام

یکی از مناقب امام علی علیه السلام داستان ردّ شمس است که علاوه بر محدثان شیعی، برخی از بزرگان اهل سنت نیز بر آن مهر تأیید زده اند. *طحاوی* (م ۳۲۱ ق) دو روایت در این باره از *اسماء بنت عمیس* نقل کرده و طبق روش خود به بررسی و اثبات صحت سند آنها پرداخته است (طحاوی، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۹۲). وی سپس از *احمد بن صالح*، از محدثان بزرگ و از مشایخ بخاری، نقل می کند: کسی که مسیرش علمی باشد، شایسته نیست از حفظ این احادیث *اسماء*، کوتاهی کند. چراکه از معجزات مهم پیامبر صلی الله علیه و آله است. وی بعد از آن می افزاید: واقعیت نیز همین است (همان، ص ۹۷).

*قاضی عیاض* نیز به پیروی از *طحاوی* به نقل و تأیید صحت روایت می پردازد و می گوید: روایانش موثق اند (عیاض، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۴۸).

بر اساس روایات مزبور، *بنت عمیس* می گوید: پیامبر صلی الله علیه و آله سرش بر دامن علی علیه السلام بود و در همان حال وحی را دریافت کرد؛ در حالی که علی علیه السلام هنوز نماز عصر را به جای نیآورده بودند؛ تا آنکه آفتاب غروب کرد. پیامبر فرمود: نماز عصر را به جای آوردی؟ عرض کرد: نه. پیامبر فرمود: خدایا! علی در حال طاعت تو و رسولش بود. آفتاب را برایش برگردان. *اسماء* می گوید: دیدم آفتاب غروب کرده، دوباره طلوع نمود و...

*ابن تیمیه* با اعتراف به تصحیح سند از طرف *طحاوی*، *قاضی عیاض* و... می گوید: عالمان محقق و آشنا به حدیث می دانند که این حدیث دروغ و ساختگی است. همان طور که *ابن جوزی* آن را در کتاب *الموضوعات* ذکر کرده است (ابن تیمیه، ۱۴۰۶، ج ۸، ص ۱۰۵).

*عسقلانی* درباره این منقبت نیز با دیدگاه *ابن تیمیه* مخالفت می کند و بعد از سخنانی درباره معجزه ردّ شمس پیامبر صلی الله علیه و آله می گوید: *طحاوی*، *طبرانی* در *معجم کبیر*، حاکم *نیشابوری* و *بیهقی*، از *اسماء بنت عمیس* نقل کرده اند که چون پیامبر صلی الله علیه و آله بر زانوی علی خوابید و نماز عصر ایشان فوت شد، پس خورشید برگشت تا علی علیه السلام نمازش را اقامه کرد؛ و این جریان، رساترین معجزه است.

وی سپس می گوید: *ابن جوزی* اشتباه کرد که این حدیث را در کتاب *الموضوعات* آورد؛ همچنین *ابن تیمیه*، که با توهم ساختگی بودن، آن را در کتاب ردّ بر رافضی ها *منهاج السنه* قرار داد (ابن حجر *عسقلانی*، ۱۳۷۹، ج ۶، ص ۲۲۱).

### ۱۱. حدیث سد الابواب

یکی از مناقب اختصاصی امام علی علیه السلام، فرمان پیامبر به بستن پنجره های منازل اصحاب به سمت مسجدالنبی به جز درب خانه امام علی علیه السلام است. روایات معتبر فراوانی در منابع فریقین در این موضوع وجود دارد و جز عده ای اندک، کسی آن را انکار نمی کند. *ابن جوزی* تمام روایات آن را باطل و ساختگی دانست (ابن جوزی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۷۴).

ابن تیمیه نیز به پیروی از وی، آنها را ساختگی می‌داند و می‌گوید: حدیث بستن درب‌ها به جز درب خانه علی، از احادیثی است که شیعه آن را ساخت... (ابن تیمیه، ۱۴۰۶، ج ۵، ص ۳۵).

در نقطه مقابل این فضیلت، حدیثی به نام حدیث خوخته/بویکر (بخاری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۷۸ و ج ۳، ص ۱۴۱۷) تولید شد تا این فضیلت از مناقب اختصاصی خلیفه اول شود که البته بحث درباره آن از موضوع مقاله خارج است. ابن جوزی و ابن تیمیه در سخنان پیش گفته القا می‌کنند که حدیث مورد نظر برای مقابله با حدیث خوخته/بویکر ساخته شد.

دانشمندان مختلف، قبل و بعد اینان، روایات مربوط به فضیلت خاصه امام علی علیه السلام را آورده و بر آن مهر تأیید زده‌اند. سیوطی بعد از بیان حدود بیست روایت درباره این موضوع می‌گوید: با این احادیث صحیح و بلکه متواتر، ثابت می‌شود که رسول الله صلی الله علیه و آله از باز بودن تمام درب‌هایی که به سوی مسجد باز می‌شدند، نهی کرده است و به هیچ کس، حتی عموی خود عباس یا بویکر، اجازه نداده است که درب خانه آنها به داخل مسجد باز باشد؛ غیر از علی علیه السلام (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۱۶).

از جمله آنان، عسقلانی است که در آثار مختلف به دفاع از صحت حدیث می‌پردازد و به دیدگاه منکران می‌تازد. وی در *القول المسدد* ابتدا ادعای جعلی بودن را رد می‌کند و می‌گوید: ادعایی است که دلیلی جز مخالفت با صحیحین ندارد و اقدامی است در رد احادیث صحیحه، آن‌هم به مجرد توهم... این حدیث مشهوری است و طرق متعددی دارد که هر کدام به تنهایی حسن است و از مجموع آنها، بر طبق روش بسیاری از علمای حدیث، به صحت آن یقین پیدا می‌شود.

وی سپس روایت را با اسناد متعدد نقل می‌کند و به بررسی راویان تک‌تک آنها می‌پردازد و همه آنها را تأیید می‌کند؛ مثلاً روایت زیدبن‌رقم را از *مسند احمد*، *سنن نسایی*، *مستدرک حاکم* و *الاحادیث المختاره مقدسی* نقل کرده، و ضمن توثیق راویان، به خطای ابن جوزی در تضعیف آنان اشاره می‌کند. همچنین روایت ابن عباس را از *مسند احمد*، *سنن نسایی*، *ترمذی* و...، روایت سعدبن‌ابی‌وقاص را از *نسایی*، *طبرانی* و... روایت جابر بن سمره را از *طبرانی* می‌آورده و بعد از روایت *نسایی* و *کلاباذی* از ابن عمر می‌گوید: روایان حدیث، همگی از راویان صحیح بخاری می‌باشند؛ جز *علاء بن عرار* که تفه بوده و *ابن معین* و دیگران او را توثیق کرده‌اند. وی در جمع‌بندی احادیث می‌گوید: اسناد فراوانی که از روایات افراد موثق نقل کردیم، دلالت قوی دارند که حدیث صحیح است و این نظر نهایی من است (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۱۶ به بعد).

او که مدافع حدیث خوخته/بویکر بوده و تلاش زیادی برای تصحیح هر دو روایت به کار بسته است، در شرح *بخاری* و پس از بحث مفصل درباره آن، به احادیث مخالف آن، که مربوط به باز گذاشتن درب خانه امام علی علیه السلام است اشاره می‌کند و ضمن موثق دانستن همگی آنها می‌گوید: همه این احادیث یکدیگر را تقویت می‌کنند و هر کدام به تنهایی مناسب و شایسته برای احتجاج و استنادند چه رسد به مجموع آنها. سپس با اشاره به اشتباه ابن جوزی

در ساختگی دانستن آنها می‌گوید: «و أخطأ فی ذلک خطأً شنیعاً...»، او با این عمل، مرتکب خطای شنیعی شده است؛ چرا که احادیث صحیح را به خیال معارضه رد می‌کند (همو، ۱۳۷۹، ج ۷، ص ۱۴).  
گفنی است که مخالفت عسقلانی با دیدگاه‌های ابن تیمیه درباره مناقب امیرالمؤمنین علیه السلام و دیگر موضوعات، شامل موارد دیگر هم می‌شود که این مقاله گنجایش بیش از این ندارد.

## نتیجه گیری

از مطالب گذشته، نتایج زیر به دست می‌آید:

الف) عسقلانی به‌رغم عنایت به ابن تیمیه، درباره برخی امور، از جمله برخی مناقب امام علی علیه السلام، با دیدگاه او مخالفت می‌ورزید.

ب) ابن تیمیه تلاش داشت تا تعداد فضایل صحیح امام را اندک و مشترک با دیگران معرفی کند؛ اما عسقلانی، هم فضایل را فراوان و هم بسیاری از آنها را اختصاصی دانست.

ج) ابن تیمیه حدیث معروف ولایت را ساختگی می‌دانست؛ ولی عسقلانی حدیث مزبور را دارای اسناد قوی می‌داند.

د) ابن تیمیه مضمون احادیثی را که امام را مصداق هادی در آیه می‌داند، را بالاتفاق جعلی می‌خواند؛ ولی عسقلانی آن را می‌پذیرد و اسنادش را حسنه می‌داند.

ه) ابن تیمیه هرگونه حدیث مبنی بر برقراری پیمان برادری بین پیامبر صلی الله علیه و آله و امام علی علیه السلام را تکذیب کرد؛ درحالی‌که عسقلانی این سخن را مخالفت با نص می‌داند و به تأیید روایات مربوطه می‌پردازد.

و) ابن تیمیه حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله در پرچمداری امام در روز خیبر را می‌پذیرد؛ ولی آن را مختص امام نمی‌داند و ناکامی شیخین در خیبر را انکار می‌کند؛ درحالی‌که عسقلانی آن را مختص امام می‌داند و پرچمداری شیخین همراه با ناکامی آنان را می‌پذیرد.

ز) ابن تیمیه حدیث مدینه العلم و داستان برگرداندن خلیفه اول از مأموریت ابلاغ آیات سوره براءت را ضعیف و دروغ دانست، درحالی‌که عسقلانی آنها را تأیید کرده است.

ح) ابن تیمیه فضیلت رد شمس امام و گذاشتن درب خانه امام به سمت مسجد را قاطعانه تکذیب می‌کند؛ درحالی‌که عسقلانی هر دو ماجرا را قاطعانه تأیید می‌کند و به ساختگی خواندن آنها می‌تازد.

## منابع

- ألبانی، محمد ناصر الدین، ۱۴۱۵ق، *سلسلة الأحادیث الصحیحة وشیء من فقہها وفوائدها*، ریاض، مكتبة المعارف للنشر والتوزیع.
- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن، ۱۴۱۹ق، *تفسیر القرآن العظیم*، ریاض، مكتبة نزار مصطفى الباز.
- ابن ابی شیبہ، ابوبکر، ۱۴۰۹ق، *المصنف فی الأحادیث والآثار*، ریاض، مكتبة الرشد.
- ابن ابی عاصم، ابوبکر، ۱۴۰۰ق، *السنة*، ویرایش محمد ناصر الدین ألبانی، بیروت، المكتبة الإسلامیة.
- ابن اثیر جزیری، عزالدین أبی الحسن، ۱۴۱۷ق، *أسد الغابة فی معرفة الصحابة*، بیروت، دار احیاء التراث العربیة.
- ابن اثیر جزیری، مبارک بن محمد، ۱۳۹۰ق، *جامع الأصول فی أحادیث الرسول*، بی‌جا، مطبعة الملاح، مكتبة دارالبيان.
- ابن اعرابی، ابوسعید أحمد بن محمد، ۱۴۱۸ق، *معجم ابن الأعرابی*، عربستان، دار ابن الجوزی.
- ابن تیمیة، أحمد بن عبدالحلیم، ۱۴۰۶ق، *منهاج السنة*، مصر، مؤسسة قرطبة.
- ابن جوزی، جمال الدین أبو الفرج، ۱۴۱۵ق، *الموضوعات*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- ، ۱۴۰۷ق، *زاد المسیر فی علم التفسیر*، بیروت، دارالفکر.
- ابن حبان، محمد أبو حاتم تمیمی، ۱۴۱۴ق، *صحیح ابن حبان*، بیروت، مؤسسه الرساله.
- ابن حجر عسقلانی، أبو الفضل أحمد بن علی، ۱۴۰۴ق، *تهذیب التهذیب*، بیروت، دارالفکر.
- ، ۱۴۱۲ق، *الإصابة فی تمییز الصحابه*، بیروت، دارالجلیل.
- ، ۱۳۹۲ق، *الدرر الكامنة فی أعیان المائة الثامنة*، هندوستان، مجلس دائرة المعارف العثمانیة.
- ، ۱۴۰۱ق، *القول المسدد فی الذب عن المسند للإمام أحمد*، قاهره، مكتبة ابن تیمیة.
- ، ۱۴۱۹ق، *المطالب العالیة بزوائد المسانید الثمانية*، عربستان، دارالعاصمة-دارالغیث.
- ، ۱۳۷۹ق، *فتح الباری شرح صحیح البخاری*، بیروت، دارالمعرفة.
- ، ۱۴۰۶ق، *لسان المیزان*، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- ابن حجر هیثمی، ابوالعباس أحمد شهاب الدین مکی، ۱۹۹۷م، *الصواعق المحرقة*، بیروت، مؤسسة الرساله.
- ابن حنبل، احمد، ۱۴۰۳ق، *فضائل الصحابه*، بیروت، مؤسسة الرساله.
- ، ۱۴۱۹ق، *مسند احمد بن حنبل*، بیروت، عالم الکتب.
- ابن خزیمه، محمد بن إسحاق، ۱۳۹۰ق، *صحیح ابن خزیمه*، بیروت، المكتبة الإسلامیة.
- ابن سعد بصری، محمد، بی‌تا، *طبقات الکبری*، بیروت، دارصادر.
- ابن عبدالبر قرطبی، أبو عمر یوسف، ۱۴۱۲ق، *الاستیعاب فی معرفة الأصحاب*، بیروت، دارالجلیل.
- ابن عربی، محمد بن عبدالله، ۱۴۰۸ق، *احکام القرآن*، بیروت، دارالجلیل.
- ابن عساکر، حافظ ابوالقاسم، ۱۹۹۵م، *تاریخ مدینه دمشق*، بیروت، دارالفکر.
- ابن عماد حنبلی، عبدالحی، ۱۴۰۶ق، *شذرات الذهب فی أخبار من ذهب*، دمشق، دار ابن-کثیر.
- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو، بی‌تا، *البدایة والنهایة*، بیروت، مكتبة المعارف.
- ، ۱۴۰۱ق، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دارالفکر.
- امینی، عبدالحسین، ۱۴۱۶ق، *التغذیر فی الكتاب و السنة و الأدب*، قم، مرکز التغذیر للدراسات الإسلامیة.
- بخاری، محمد بن إسماعیل، ۱۴۰۷ق، *الجامع الصحیح المختصر (صحیح بخاری)*، چ سوم، بیروت، دار ابن-کثیر.
- بزار، ابوبکر احمد، ۱۴۰۹ق، *البحر الزخار (مسند بزار)*، بیروت، مؤسسة علوم القرآن، مكتبة العلوم والحکم.
- بغدادی، احمد بن علی ابوبکر الخطیب، ۱۴۲۲ق، *تاریخ بغداد*، بیروت، دارالغرب الإسلامیة.
- بغوی، حسین بن مسعود، ۱۴۲۰ق، *تفسیر البغوی المسمی معالم التنزیل*، بیروت، دار احیاء التراث العربیة.
- بیهقی، ابوبکر احمد، ۱۴۱۴ق، *سنن الکبری*، مکه مکرمه، مكتبة دارالباز.
- ترمذی، محمد بن عیسیٰ أبوعیسیٰ، بی‌تا، *الجامع الصحیح (سنن ترمذی)*، دیدگاه ألبانی، بیروت، دار احیاء التراث العربیة.

- حاکم نیشابوری، محمد بن ابوعبدالله، ١٤١١ق، *المستدرک علی الصحیحین و بذیلہ التلخیص للحافظ الذہبی*، بیروت، دارالکتب العلمیہ.
- خان، علی بن محمد، ١٤١٥ق، *تفسیر الخازن المسمی لباب التأویل فی معانی التنزیل*، بیروت، دارالکتب العلمیہ.
- زرقانی، محمد بن عبدالباقی مالکی، ١٤١٧ق، *شرح الزرقانی علی المواهب اللدنیة بالمنح المحمدیة*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- زمخشری، ابوالقاسم محمود، ١٤٠٧ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، چ سوم، بیروت، دارالکتب العربی.
- سبحانی، جعفر، ١٤٠٨ق، *بحوث فی الملل والنحل*، قم، موسسه امام صادق علیه السلام.
- سبکی، تقی الدین، بی تا، *السيف الصقيل فی الرد علی ابن زفیل*، ویرایش محمد زاهد بن الحسن الکوثری، بی جا، بی تا.
- سخاوی، شمس الدین، بی تا، *الضوء الالامع لأهل القرن التاسع*، بیروت، دار مکتبه الحیات.
- سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، ١٤٢١ق، *الحاوی للفتاوی*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- \_\_\_\_\_، ١٤٠٥ق، *الخصائص الكبرى*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- \_\_\_\_\_، ١٤٠٤ق، *الدرالمشور فی تفسیر المأثور*، قم، کتابخانه آیةالله مرعشی نجفی.
- \_\_\_\_\_، ١٤١٧ق، *النالی المصنوعه*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- \_\_\_\_\_، بی تا، *جامع الاحادیث (الجامع الصغیر و زوائده و الجامع الکبیر)*، بی جا، بی تا.
- \_\_\_\_\_، ١٤٠٣ق، *طبقات الحفاظ*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- \_\_\_\_\_، ١٤٢٤ق، *قوت المقتدی علی جامع الترمذی*، مکه مکرمه، دانشگاه ام القری.
- شوشتری، قاضی نورالله، ١٤٠٩ق، *إحقااق الحق و إزهاق الباطل*، قم، کتابخانه آیةالله مرعشی نجفی.
- شوکانی، محمد بن علی بن محمد، بی تا، *البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع*، بیروت، دارالمعرفه.
- \_\_\_\_\_، ١٤١٤ق، *فتح القدیر*، دمشق، دار ابن کثیر.
- طبرانی، سلیمان بن احمد بن ایوب ابوالقاسم، ١٤٠٤ق، *المعجم الکبیر*، چ دوم، موصل، مکتبه الزهراء.
- \_\_\_\_\_، ٢٠٠٨ م، *تفسیر القرآن العظیم*، اربد (اردن)، دارالکتب الثقافی.
- طبری، محمد بن جریر، ١٤١٢ق، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دارالمعرفه.
- طحاوی، ابوجعفر احمد بن محمد، ١٤٠٨ق، *شرح مشکل الآثار*، بیروت، مؤسسة الرسالة.
- طرابلسی، سلیمان بن داود ابوداود الفارسی البصری، بی تا، *مسند أبی داود*، بیروت، دارالمعرفه.
- عیاض، قاضی ابوالفضل، ١٤٠٧ق، *الشفای بتعریف حقوق المصطفی*، عمان، دارالفتح.
- عینی، بدرالدین محمود بن احمد، بی تا، *عمدة القاری شرح صحیح البخاری*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- فخررازی، محمد بن عمر، ١٤٢٠ق، *تفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- قسطلانی مصری، ابوالعباس شهاب الدین احمد بن محمد، ١٣٣٣ق، *ارشاد الساری لشرح صحیح البخاری*، مصر، المطبعة الكبرى الأميریة.
- متقی هندی، علاء الدین علی، ١٤١٩ق، *کنز العمال فی سنن الأقوال و الأفعال*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- مزی، عبدالرحمن ابوالحجاج، ١٤٠٣ق، *تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف*، چ دوم، بیروت، المکتب الإسلامی و دارالقیمة.
- \_\_\_\_\_، ١٤٠٠ق، *تهذیب الکمال*، بیروت، مؤسسة الرسالة.
- مقدسی، ضیاء الدین ابوعبدالله، ١٤١٠ق، *الأحادیث المختارہ*، مکه مکرمه، مکتبه النهضة الحدیثة.
- مقدسی، محمد بن طاهر، ١٤١٦ق، *ذخیره الحفاظ*، ریاض، دارالسلف.
- نسائی، ابوعبدالرحمن احمد بن شعیب، ١٤٠٦ق، *خصائص أمير المؤمنين علی بن ابی طالب علیه السلام*، کویت، مکتبه المعلا.
- \_\_\_\_\_، ١٤١١ق، *سنن الكبرى*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- نیشابوری، ابوالحسن مسلم بن حجاج، بی تا، *صحیح مسلم*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- نیشابوری، حسن بن محمد نظام الاعرج، ١٤١٦ق، *غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- هیشمی، نورالدین علی بن ابی بکر، ١٤٢١ق، *غایة المقصد فی زوائد المسند*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- \_\_\_\_\_، ١٤٠٧ق، *مجمع الزوائد و منبع الفوائد*، قاهره و بیروت، دارالریان للتراث و دارالکتب العربی.



## برداشت‌های عقلی از روایات درباره مرجعیت دینی امام

s.ahmadhosseini@yahoo.com

ک سیداحمد حسینی / دانشجوی دکتری کلامی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

mjafari125@gmail.com

محمد جعفری / دانشیار گروه کلام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۸/۰۶/۱۰ - پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۳۰

### چکیده

با مراجعه به متون دینی می‌یابیم که اهل بیت<sup>علیهم‌السلام</sup> برای تبیین شئون خویش استدلال عقلی و نقلی داشته‌اند. در این مقاله با روش کتابخانه‌ای تحلیلی، استدلال‌هایی که این ذوات مقدس برای بیان مرجعیت دینی خود در برابر مخالفان یا شیعیان اقامه کرده‌اند، بررسی می‌شود. این ادله، گاهی برون‌مذهبی‌اند و گاهی درون‌مذهبی؛ یعنی در آنها به آموزه‌های مسلم میان مسلمانان یا شیعیان استناد شده است. ایشان امام را محافظ شریعت، هادی به سوی دین، حجت‌الله، قیم و ملازم با قرآن کریم، واجب‌الاطاعه و محل نزول جبرئیل دانسته‌اند و برای اثبات مرجعیت دینی امام، به این موارد استدلال کرده‌اند.

**کلیدواژه‌ها:** مرجعیت دینی امام، تبیین عقلی، حجت خدا، حفظ دین.

به گفته مورخان مسلمان، امامت و خلافت، جنجالی‌ترین مسئله‌ای است که در تاریخ اسلام مطرح شد؛ مسئله‌ای که به صف‌بندی مسلمانان در برابر هم انجامید و سبب شد یکدیگر را تکفیر کننده و درپی آن، چه بسیار انسان‌هایی که کشته شدند. بحث امامت و شئون آن، از مباحثی است که به قول ابوحامد غزالی و آمدی (غزالی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۴۷؛ آمدی، بی‌تا، ص ۳۶۳) با تعصبات و غرایض شخصی آغشته شده است. پیروان مکتب امامیه معتقدند که اهل‌بیت علیهم‌السلام معصوم‌اند و در کلام و عملشان دچار لغزش نمی‌شوند. از این‌رو در اثبات مباحث امامت در برابر مخالفان و برای فرو نرفتن در باتلاق تعصبات شخصی، ضرورت دارد پس از اثبات حجیت و صحت استناد سخنی به اهل‌بیت علیهم‌السلام در برابر ایشان که از این تعصبات و غرایض شخصی فارغ‌اند، زانو بزنیم و تبیین‌های آنها را بیاموزیم.

استدلال‌های معصومین علیهم‌السلام به‌ویژه در مباحث اعتقادی و مسئله شئون امام، به‌دور از خطایند؛ از این‌رو قطعاً پاسخگوی حق‌طلبان خواهند بود؛ بنابراین می‌ارزد درباره فهم و تنسیق آن، وقت صرف شود. یکی از شئونی که امامیه برای امام معتقد است، مرجعیت دینی اوست. با مراجعه به آیات و روایات می‌بینیم که گاهی اهل‌بیت علیهم‌السلام اثبات و تبیین مرجعیت دینی خود را بر اموری چون علم الهی در تبیین دین، حجیت الهی، هدایتگری، قیم قرآن بودن، محافظت از دین و... مبتنی کرده‌اند.

در این پژوهش، تبیین‌های یادشده تشریح و بررسی می‌شوند. برخی از این ادله که مبانی امامیه در آن لحاظ نشده است، یعنی صرفاً تحلیلی عقلی بوده یا اینکه از مبانی مشترک میان مکاتب مختلف اسلامی بهره برده‌اند، برون‌مذهبی‌اند و در تقابل با اهل‌سنت مفید خواهند بود؛ و برخی که مبانی پذیرفته‌شده در امامیه از مقدماتش هستند، در خطاب به شیعیان که درباره برخی شئون امام تردید داشته‌اند، ثمربخش‌اند در این پژوهش، این دو دسته از هم تفکیک خواهند شد.

اگر بخواهیم به پیشینه این پژوهش اشاره کنیم، می‌توان از کتاب *بررسی انطباق شئون امامت بر کلام امامیه (از تسبیح مفید تا فاضل مقداد) بر قرآن و سنت* یاد کرد که نویسنده‌اش با استمداد از سخن مفسران و محدثان امامیه، و غور در مجموعه عظیم آیات و روایات، شئون فراوانی را (در حوزه‌های تکوینی، تشریحی و حکومتی و همچنین دینی و علمی) برای امام اثبات می‌کند و در انتها با بیان دیدگاه برخی متکلمان درباره شئون امامت، به این نتیجه قابل توجه می‌رسد: عظمتی که در پرتو آیات و روایات برای اهل‌بیت علیهم‌السلام تصویر می‌شود، به‌ویژه در حوزه تکوینی و علمی، در سخنان متکلمان مورد نظرشان نمودی ندارد و ظاهراً این متکلمان در این موضوع مهم، بنا بر دلایلی توجه چندانی به قرآن و سنت نداشته‌اند. روشن است که هدف این کتاب، اثبات کلامی شئون از آیات و روایات و مقایسه این استنباط نقلی با دیدگاه برخی از متکلمان امامیه است. بنابراین، رویکرد و محتوایشان متفاوت با این مقاله است. اصل در این پژوهش، بیرون کشیدن و تنسیق ادله‌ای است که خود اهل‌بیت علیهم‌السلام برای شئون خویش ارائه کرده‌اند، نه صرفاً اثبات کلامی شئون امام؛ هرچند بالتبع برخی از شئون هم اثبات خواهد شد.

## ۱. استدلال‌های اهل‌بیت علیهم‌السلام برای مرجعیت دینی امام

مقصود از مرجعیت دینی امام این است که او شخصی است که مردم برای فهم معارف و احکام دین به او مراجعه می‌کنند (مطهری، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۸۵-۲۸۶) و سخنش در این موضوع، فصل‌الخطاب خواهد بود. برخی از استدلال‌هایی که به نظر می‌رسد اهل‌بیت علیهم‌السلام برای اثبات مرجعیت دینی خود اقامه کرده‌اند، به قرار ذیل است.

### ۱-۱. ادله برون‌مذهبی

تعدادی از این ادله که برای اثبات مرجعیت دینی امام اقامه شده‌اند، به‌شکلی‌اند که در اصل استدلال به آنها مبانی امامیه لحاظ نشده است. این دسته با عنوان ادله برون‌مذهبی مطرح می‌شوند. منظور از استدلال برون‌مذهبی این نیست که استدلالی جدلی داشته باشیم، به این معنا که با فرض پذیرش مبانی رقیب استدلال کنیم؛ بلکه منظور، برهانی بودن مطلب است؛ یعنی استدلال ما یا به عقل است یا به نقل مورد پذیرش دو طرف.

#### ۱-۱-۱. امام، محافظ دین

امام صادق علیه‌السلام در این برهان از لزوم حفظ و بقای دین اسلام استفاده می‌کند. به فرمایش ایشان، چون دین اسلام دین خاتم است و بقایش ضروری، باید امامی باشد تا این دین را از کاستی و فزونی حفظ کند. چنین کسی قطعاً عالم به دین اسلام و مرجع دینی مردم خواهد بود. راوی نقل می‌کند: از امام صادق علیه‌السلام شنیدم که فرمود: زمین هیچ‌گاه خالی از امام نمی‌شود؛ زیرا اگر مؤمنان چیزی بر دین اضافه کردند، او آن را رد کند؛ و اگر مؤمنان چیزی را از دین کاستند، او آن را تکمیل کند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۷۸).

### تقریر برهان

۱. اگر پیروی از شریعت اسلام تا قیامت ضروری باشد، شریعت اسلام تا قیامت باید محافظی داشته باشد؛
۲. پیروی از شریعت اسلام تا قیامت ضروری است؛
۳. نتیجه: شریعت اسلام تا قیامت باید محافظی داشته باشد؛
۴. اگر محافظ شریعت، مرجع دینی مردم است، امام معصومی که مرجع دینی مردم است، باید تا قیامت وجود داشته باشد؛
۵. محافظ شریعت، مرجع دینی مردم است؛
۶. نتیجه: امام معصومی که مرجع دینی مردم است، باید تا قیامت وجود داشته باشد؛
۷. اگر محافظ شریعت، مرجع دینی مردم است، امام معصومی که مرجع دینی مردم است، باید تا قیامت وجود داشته باشد.
۸. لکن محافظ شریعت، مرجع دینی مردم است.
۹. نتیجه: امام معصومی که مرجع دینی مردم است، باید تا قیامت وجود داشته باشد.

این استدلال، از سه قیاس تشکیل شده است: قیاس اول (۱ تا ۳) و دوم (۴ تا ۶) و سوم (۷ تا ۹) همه از نوع قیاس استثنائی متصل‌اند.

**توضیح مقدمه نخست:** اگر پیروی از شریعت اسلام تا قیامت ضروری است، باید محافظی باشد که این شریعت را در طول تاریخ حفظ کرده، برداشت صحیح را از نقاط اختلافی آن روشن کند و اسلام واقعی را به مردم بعدی انتقال دهد. در این فرض است که مردم به اسلام مکلف خواهند بود. اگر چنین محافظی نباشد، نمی‌توان مردم را به اسلام تکلیف کرد؛ زیرا ایشان راهی به دریافت صحیح معارف اسلامی ندارند و قرار دادن تکلیف بر چنین مردمی قبیح خواهد بود (حمصی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۲۶۱-۲۶۲؛ حلبی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۶-۴۷؛ مجلسی، ۱۳۸۴، ص ۱۹-۲۰).

افزون براین، مردم چون دارای هواهای نفسانی و اغراض فاسدند، در طول تاریخ، محتوای دین را زایل خواهند کرد. پس عقلاً قبیح و محال است که صانع حکیم و قادر علیهم، پیغمبر خود را از دنیا برد و دین و تکلیف را باقی دارد و برای پیغمبر خود جانشینی که حافظ احکام و پیشوای بندگانش باشد، تعیین نکند (لاهیجی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۹؛ نراقی، ۱۳۶۹، ص ۱۲۹). البته مردم مختارند و ممکن است شرایط را برای پیشوایی و مرجعیت دینی امام معصوم آماده نکنند؛ که در آن صورت، اشکال به مردم برمی‌گردد، نه به خداوند.

**توضیح مقدمه دوم:** محتوای این مقدمه، سخنی است که مورد پذیرش قاطبه مسلمانان است؛ چراکه با جامعیت و خاتمیت دین اسلام تلازم دارد. خاتمیت اسلام مبتنی بر ادله نقلی (آیات و روایات) است که توضیح آن در این مختصر نمی‌گنجد.

**توضیح مقدمه پنجم:** در مقدمه پنجم، آن محافظ مطمئنی که وجودش ضروری است، فقط امام معصوم خوانده شده است. در اینجا گزینه‌هایی مانند قرآن، سنت متواتر، اجماع، اخبار آحاد، اجتهاد به رأی، قیاس و امام معصوم، که ممکن است به‌عنوان محافظ دین مطرح شوند، بررسی شده‌اند و در نهایت اثبات می‌شود که تنها امام معصوم می‌تواند بعد از رسول اکرم ﷺ این وظیفه را ایفا کند. رد تمام گزینه‌های احتمالی غیر از امام معصوم، بحثی نسبتاً مفصل بوده (علم‌الهدی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۷۹؛ حمصی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۲۶۱-۲۶۲؛ حلبی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۶-۴۷) که چکیده‌اش چنین است:

در ابتدا بگویم که محافظ شریعت باید معصوم باشد تا خود سبب تغییر و تحریف در شریعت نشود. از این رو گزینه‌های خبرهای واحد، رأی و قیاس و همچنین اجماع، چون خطاپذیرند، توان حفاظت از شریعت را ندارند و از این بحث کنار می‌روند. شاید پذیرش این مطلب درباره اجماع، اندکی برایتان دشوار باشد. دقت کنید؛ بحث ما در جایی است که اجماع بدون لحاظ نظر معصوم صورت یافته باشد که چنین اجماعی اعتبار ندارد؛ زیرا همان‌طور که تک‌تک افراد امت ممکن است اشتباه کنند، اجماع ایشان هم می‌تواند مرتکب اشتباه شود. توجه دارید که تعداد زیاد باورمندان - اگر هیچ‌یک معصوم نباشند - به باورشان عصمت نمی‌بخشد؛ چنان که جمع چند صفر، یک نخواهد شد. هرچند چنین اجماعی احتمال درستی باور را تقویت هم کند، روشن است که آن را قطعی نمی‌سازد. علمای دین، اگر معصوم نباشند، ممکن است خود، سبب تغییر و تحریف دین شوند؛

از این رو نمی‌توانند محافظ حقیقی شریعت باشند. افزون‌براین، احکام اجماعی اندک است و قابل عرضه به بسیاری از مسائل و احکام شریعت نیست تا بخواهد محافظ آن باشد.

اما اینکه چرا قرآن کریم و سنت نبوی نمی‌تواند محافظ شریعت باشد، به این دلیل است که قرآن و سنت صامت‌اند و در بیان معارف خویش که مشتمل بر تشابهات و همچنین بطون مختلف است، نیازمند دیگری‌اند. دیگران‌اند که از زبان ایشان سخن می‌گویند. خود قرآن که نمی‌تواند بگوید مثلاً فلان مطلبی که به شریعت مستند شده، درست است یا نادرست. سنت متواتر هم به دلیل تعداد اندکش توان حفظ کل شریعت را ندارد؛ مگر ما چند روایت متواتر داریم که بخواهیم با آن درستی یا نادرستی احکام فراوان و گوناگونی را که بیان می‌شود، تضمین کنیم؟

بنابراین تنها امام معصوم است که می‌تواند کار نگاهبانی شریعت را به دوش کشد و چون وجود حافظ شریعت تا قیامت ضروری است، حکمت خداوند اقتضا دارد در هر زمانی چنین امامی را برای محافظت از شریعت منصوب سازد.

البته این سخن بدین معنا نیست که با وجود چنین امامی، دیگر اختلاف نظری در مکتب امامیه نخواهد بود. بحث در این است که تنها با وجود امام معصوم راه برای دریافت معارف صحیح اسلام وجود دارد؛ اما اگر مردم با اینکه امام معصوم وجود دارد، معارف خود را از طریق دیگری بگیرند یا شرایط را برای اظهار امامت ایشان آماده نسازند، تقصیر مردم خواهد بود؛ مانند دوران خانه‌نشینی امیرمؤمنان<sup>علیه السلام</sup>؛ اما اگر چنین فردی اساساً وجود نداشته باشد، مردم راهی برای شناخت صحیح و کامل اسلام نخواهند داشت و این خلاف حکمت الهی است.

**توضیح مقدمه هشتم:** هر کس محافظ شریعت باشد، مرجع دینی مردم خواهد بود؛ زیرا او اسلام واقعی را می‌داند و مانع کم یا زیاد شدن آن می‌شود. تنها محافظ شریعت است که سخنش سخن اسلام بوده و از تحریف به دور است؛ بنابراین مردم برای فهم اسلام باید به او رجوع کنند. گفته شد که شریعت مشتمل بر تشابهات است که احتمال تحریف در آن، محافظی می‌طلبد.

گفتنی است چون محتوای مقدمات استدلال، مبتنی بر شواهد نقلی است، این استدلال<sup>۱</sup> نقلی خواهد بود.

## ۱-۲-۱. امام، هادی دین

امام محمدباقر<sup>علیه السلام</sup> در این استدلال می‌فرماید که اگر کسی پیرو امام بحق نباشد، گمراه خواهد شد. این بدین دلیل است که امام بحق، هادی دین و مرجع مردم در مسائل دینی است. راوی نقل می‌کند:

از امام باقر<sup>علیه السلام</sup> شنیدم که فرمود: هر که در عبادت خداوند سختی زیادی ببیند، ولی رهبری که از طرف خداوند معین شده، نداشته باشد، عبادت او پذیرفته نیست. او گمراه و سرگردان است و خدا کردار او را بد شمارد حکایت او حکایت گوسفندی است که از چوپان و گله خود گم شده و تمام روز سرگردان می‌رود و برمی‌گردد... در همین میان، گرگ گم شدن او را غنیمت شمارد و او را می‌خورد. به خدا، ای محمد! کسی که از این امت باشد و امامی هویدا و عادل از طرف خدای عزوجل نداشته باشد، چنین است؛ گم‌گشته و گمراه است و اگر با این حال بمیرد، با کفر و نفاق مرده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۸۳).

## تقریر برهان

۱. هر کس پیرو امام بحق نباشد، گمراه می‌شود؛

۲. عکس نقیض: هر هدایت‌شده‌ای پیرو امام بحق است؛

۳. اگر هر هدایت‌شده‌ای پیرو امام بحق باشد، هر امام بحق، هدایتگر به دین حق است؛

۴. هر هدایت‌شده‌ای پیرو امام بحق است؛

۵. نتیجه: هر امام بحق، هدایتگر به دین حق است؛

۶. اگر امام بحق، هدایتگر به دین حق باشد، او مرجع دینی مردم است؛

۷. امام بحق، هدایتگر به دین حق است؛

۸. نتیجه: امام بحق، مرجع دینی مردم است.

در این استدلال، از یک عکس نقیض (مقدمه ۲) و دو قیاس استثنائی متصل استفاده شده است. قیاس استثنائی نخست، (مقدمات ۳ تا ۵) و قیاس استثنائی دوم (مقدمات ۶ تا ۸) است. قیاس استثنائی قیاسی است که در مقدماتش به نتیجه تصریح شده باشد.

**توضیح مقدمه نخست:** برای اثبات این مقدمه - که در حقیقت، بیان امام معصوم است - می‌توان بدین بیان استدلال هم کرد:

اینکه در این مقدمه گفته شده است «کسی که پیرو امام بحق نباشد، اسیر گمراهی خواهد شد» به دو دلیل می‌تواند باشد: دلیل اول اینکه چنین کسی در فهم موضوعات جدید دچار انحراف می‌شود؛ دلیل دوم اینکه چنین کسی در درک صحیح آنچه از دین به دستش رسیده است، به مشکل می‌خورد و لذا به بیراهه خواهد رفت.

## توضیح دلیل اول

امت اسلامی در فهم معانی قرآن و مسائل دینی به تبلیغ و تفسیر فردی عالم و معصوم نیازمند بود. پیامبر اکرم ﷺ نیز در طول ۲۳ سال نبوت، مسائل دینی را برای مردم دوران خویش بیان کرد؛ ولی چنان‌که در ادامه می‌آید، به دلیل محدودیت زمان، اشتغالات و مشکلات فراوانی که برای حضرت واقع گشت، بیان تمام آنها میسر نشد. بنابراین مردم چنان‌که پیرو پیامبر خاتم ﷺ بودند، باید پس از ایشان پیرو امامی باشند که احکام دینشان را به‌درستی روشن سازد و مسیر سعادت را از گمراهی نمایان کند. اگر در این برهان گفته می‌شود که حکم برخی از موضوعات دینی در زمان رسول اکرم ﷺ بیان نشده، این به دلیل شواهد مختلفی است که برای آن وجود دارد؛ چنان‌که برخی بزرگان اهل سنت گفته‌اند، چه بسیار احکام مورد نیاز مردم وجود دارد که پیامبر گرامی اسلام ﷺ حکمش را بیان نکرد (آمدی، بی‌تا، ص ۳۸۰). اختلاف فراوان فرقه‌های مختلف اسلامی در موضوعات مهم دینی، از جمله آنهاست. امروزه بسیاری از پیروان اهل سنت معتقدند که حق تعالی را می‌توان در قیامت به همین چشم سر مشاهده کرد (اشعری، ۱۳۹۷ق، ص ۵۱-۵۴؛ جوینی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۱۵-۱۱۹)؛ یا در طول تاریخ در میان مسلمانان کسانی بوده‌اند که قائل به اعضا و جوارح برای خداوند شدند (شهرستانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۰۵ و ۱۱۲). یکی از دلایل این

اختلاف رأی در موضوعات متعدد فروع دین مانند حج، خمس و جهاد و امر به معروف و نهی از منکر، این است که برخی از موضوعات هر یک از این احکام، در عصر رسول خدا ﷺ تبیین نشد و در دوران پس از ایشان مطرح و تبیین شدند (کراجکی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۳۲۳؛ حمصی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۲۵۶-۲۵۷؛ حلی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۸).

اگر کسی بگوید: تا قبل از غیبت امام زمان عجلتعالیه هم همه مسائل مورد نیاز بیان نشد، پس چرا ایشان غایب شد، پاسخ این است که غیبت حضرت به دلیل نقص در مردم است. خداوند امام معصوم را برای بیان همه موضوعات دینی منصوب و معرفی کرده است؛ ولی مردم زمینه را برای اعمال مرجعیت دینی ایشان فراهم نساختند؛ پس اشکال به مردم برمی‌گردد.

ممکن است کسی بگوید: خداوند دین اسلام را نازل کرد و فهم و حفظ آن بر عهده علماست و اختلافات در فهم ایشان هم سبب انحراف از اصل دین نمی‌شود. بالاخره دین دارای مراتب است و بخشی از مراتب آن هم به وسیله علمای عادل، هر چند غیر معصوم، بیان و حفظ می‌شود. بنابراین امام معصوم ضرورت نخواهد داشت.

پاسخ این است که وقتی خداوند عالم، قادر و رحیم مطلق است، چرا کسی را تعیین نکند که حقیقت دین را به نحو کامل بیان می‌کند تا هر کس خواست، با اختیار خود به آن سعادت کامل دست یابد؟ در این فرض، نقص به حق تعالی بازمی‌گردد که منزه است از نقص.

البته این مطلب که برخی موضوعات در دوران خاتم الانبیاء علیهم‌السلام مطرح نشده است، چنان که تازه گذشت، مبتنی بر نقل و شواهد تاریخی است و لذا سبب می‌شود این استدلال هم مبتنی بر نقل شود. بنابراین، مقدمه دوم که می‌گفت «اگر کسی پیرو امام بحق نباشد، گمراه می‌شود»، با این دلیل که چنین کسی در فهم موضوعات جدید به مشکل برخورد، اثبات شد.

## توضیح دلیل دوم

چنان که در برهان سابق گذشت، وجود امامی معصوم که محافظ دین باشد نیز در هر زمانی ضرورت دارد تا دین را از کاستی‌ها و فزونی‌ها حفظ کند و به مردم انتقال دهد. پیروی نکردن از چنین امامی سبب فروغلتیدن در مسیر گمراهی و انحرافات خواهد شد.

**توضیح مقدمه سوم:** در این مقدمه آمده است: اگر هر هدایت‌شده‌ای پیرو امام بحق باشد، امام بحق، هدایتگر به دین حق است. با توجه به اینکه وصف مشعر به علیت است، شرط این قضیه نشان‌دهنده این خواهد بود که پیروی فرد از امام بحق، سبب هدایت می‌شود؛ یعنی امام بحق کسی است که به مسیر حق و درست هدایت می‌کند. به سخن دیگر، کسی که هدایت‌شده باشد، نمی‌توانسته پیرو امام گمراه‌کننده باشد؛ بلکه چنین فردی دنباله‌رو امام هدایتگر به حق بوده که در مسیر حق هدایت شده است. از این رو می‌توان گفت امام بحق که پیروانش هدایت شده‌اند، قطعاً در مسیر حق هدایت می‌کند. چنین هدایتی که از سوی امام معصوم باشد، بالاترین مرتبه هدایت است که انجامش برای خدایی که عالم مطلق، قادر مطلق و خیر محض است، ضروری است.

نکته پایانی: با توجه به اینکه مقدمه نخست استدلال بر اساس دلیل اول مبتنی بر نقل است، این استدلال هم نقلی است؛ حتی اگر مقدمه نخست این استدلال را مبتنی بر دلیل دوم بدانیم، باز هم این استدلال نقلی خواهد بود؛ چراکه دلیل دوم، خود مبتنی بر استدلال سابق (امام، محافظ دین) بود که گفتیم به شواهد نقلی مستند شده است.

### ۳-۱-۱. امام، قیم قرآن

منصورین حازم این استدلال را در برابر مخالفان مطرح کرد. به گفته وی، قرآن کریم وقتی می‌تواند حجت و برطرف‌کننده اختلاف در فهم و تفسیرش باشد که فردی که عالم به تمام آن، قیم و بیانگر محتوای آن باشد؛ و چون به اقرار مخالفان، فقط امیرمؤمنان علیه السلام چنین علمی دارد، تنها وی قیم قرآن و لذا مرجع دینی مردم خواهد بود. این استدلال، مورد تأیید امام صادق علیه السلام نیز واقع شد. منصورین حازم در موضوع امامت با مردم مناظره‌ای داشته که این مناظره را به امام صادق علیه السلام بدین بیان گزارش کرده است:

به مردم گفتم: شما می‌دانید که رسول خدا از طرف خدا بر خلق او حجت بود؟ گفتند: آری. گفتم: بسیار خوب، وقتی رسول خدا درگذشت، بعد از او چه کسی حجت بر خلق خدا بود؟ گفتند: قرآن. من در قرآن نظر کردم و دیدم که مرجئه و قدری و حتی زندگی که قرآن را قبول ندارد، برای غالب شدن، به قرآن استناد می‌کنند. از اینجا دانستم که قرآن بدون قیوم حجت نیست و هرچه او درباره قرآن بگوید، حق‌یقت خواهد بود. به آنها گفتم: قیم و دانای به قرآن کیست؟ گفتند: ابن مسعود قرآن را می‌دانست؛ عمر هم می‌دانست و حذیفه هم می‌دانست. گفتم: همه قرآن را؟ گفتند: نه. من هر چه کاوش کردم، در نیافتم کسی که درباره او بگویند همه قرآن را می‌داند؛ جز علی... و من گواهی می‌دهم که علی قیم قرآن است و اطاعتش واجب. او پس از رسول خدا حجت بر مردم است و هرچه درباره قرآن بگوید، حق است. امام صادق علیه السلام فرمود: خدایت رحمت کند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۶۹).

### تقریر برهان

۱. اگر قرآن کریم پس از رسول خدا علیه السلام همچنان حجت باشد، قیمی دارد؛
۲. قرآن کریم پس از رسول خدا علیه السلام همچنان حجت است؛
۳. نتیجه: قرآن کریم قیم دارد؛
۴. هر کس همه قرآن را به درستی بفهمد، قیم قرآن است؛
۵. هر کس قیم قرآن باشد، مرجع دینی مردم خواهد بود؛
۶. نتیجه: هر کس همه قرآن را به درستی بفهمد، مرجع دینی مردم خواهد بود؛
۷. اگر فقط امیرمؤمنان علیه السلام (و سایر ائمه هدی علیهم السلام) عالم به همه قرآن کریم باشند، فقط ایشان مرجع دینی مردم خواهند بود؛

۸. فقط امیرمؤمنان علیه السلام (و سایر ائمه هدی علیهم السلام) عالم به همه قرآن کریم‌اند؛

۹. نتیجه: فقط امیرمؤمنان علیه السلام (و سایر ائمه هدی علیهم السلام) مرجع دینی مردم‌اند.



این استدلال از سه قیاس تشکیل شده است. قیاس اول (۱ تا ۳) از نوع قیاس استثنائی متصل است که در مقدماتش به نتیجه تصریح شده است. قیاس دوم (۴ تا ۶) از قیاسات اقترانی شکل اول است که حد وسط در صغری محمول واقع شده و در کبری موضوع. قیاس سوم (۷ تا ۹) هم از قیاسات استثنائی متصل است که توصیفش گذشت.

**توضیح مقدمه نخست:** اینکه چرا قرآن کریم برای اینکه حجت و پاسخگوی مردم باشد، باید قیم داشته باشد، از این روست که قرآن صامت است و هر فرد و مکتبی می‌تواند به گونه‌ای به آیات متشابه آن استناد کند. قرآن کریم در بیان معارف خویش نیازمند دیگری است. دیگران‌اند که از زبان قرآن سخن می‌گویند. خود قرآن که نمی‌تواند بگوید مثلاً فلان مطلبی که به شریعت مستند شده، درست است یا نادرست.

**توضیح مقدمه چهارم:** قیم قرآن کریم کسی است که از زبان قرآن سخن می‌گوید و در حقیقت، آنچه را قرآن می‌گوید، به دیگران منتقل می‌کند. روشن است کسی می‌تواند سخنگو و قیم قرآن باشد که آیات محکم و متشابه آن را به‌طور کامل و صحیح بفهمد و بیان کند، در غیراین صورت، نمی‌تواند سخن خود را به قرآن منتسب سازد و قیمومت آن را به عهده گیرد.

**توضیح مقدمه پنجم:** گفتیم قرآن کریم وقتی بر مردم حجت است که فردی عالم به آن، قیم و سخنگویش باشد. اقتضای قیمومت بر قرآن و سخنگویی از جانب آن، این است که مردم برای درک مطالب آیات متشابه و مراتب بالاتر قرآن کریم، به آن فرد مراجعه کرده، از او اطاعت کنند و این به معنای مرجعیت دینی آن فرد است.

**توضیح مقدمه هشتم:** دلیل این مقدمه، اقرار خود مخالفان است. منصور بن حازم می‌گوید: من هر چه کاوش کردم، دریافتم کسی که درباره او بگویند همه قرآن را می‌داند؛ جز علی در هر دورانی باید چنین انسانی باشد و البته بر مردم لازم است شرایط را برای اعمال مرجعیت ایشان فراهم سازند.

شایان ذکر است که این استدلال هم نقلی است؛ چراکه برخی مقدماتش مبتنی بر نقل‌اند.

## ۲-۱. ادله درون مذهبی

برخی از ادله عقلی که برای نصب امام اقامه شده‌اند، درون مذهبی‌اند؛ یعنی برخی باورهای شیعی در آنها پیش فرض گرفته شده و تنها برای کسی قابل ارائه‌اند که معتقد به آن باورها باشد.

### ۲-۱-۱. امام، حجت خدا

«الحجّه» در لغت به معنای برهان (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۲۸؛ جزری، بی تا، ج ۱، ص ۳۴۱؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۲۱) و دلیل پیروزی بر دشمن در هنگام دشمنی است (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۱۰؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۲۸)؛ پس حجت خدا به معنای دلیل و برهان الهی است؛ لذا حجت خدا دلیل خداست برای ساکت کردن منکران و خطاکاران؛ کسی است که با وجودش، عذر و بهانه‌ای برای مردم در نافرمانی از دستور خداوند باقی نمی‌ماند.

بر اساس کلام ائمه هدی علیهم السلام حجة الله بودن اقتضائاتی دارد که می توان از آنها مرجعیت دینی او را استنباط کرد. در برهانی که در کلام امام صادق علیه السلام بیان شده است، بر این نکته تأکید می شود که حجت خداوند آگاه به نیازهای عقیدتی و کلامی مردم و پاسخگوی ایشان در این حوزه است:

هشام بن حکم گفت: در منا از امام صادق علیه السلام پانصد مسئله کلامی را پرسیدیم. می گفتم چنین و چنان می گویند و او می فرمود: تو چنی ن پاسخ بده. گفتم: فدایت شوم. می دانم شما عالم ترین مردم به حلال و حرام و همچنین عالم ترین فرد به قرآن هستید، اما اینها مباحث کلامی است. امام فرمود: هشام! مگر شک داری کسی که خیال کند خداوند با حجتی بر خلقش احتجاج می کند که نیازهای مردم را نداند، به خداوند تهمت زده است؟ (ابن صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۱۲۳).

گویا به تصور هشام، امام صادق علیه السلام تنها عالم به حلال و حرام الهی و به عبارتی مسائل شرعی و فقهی مردم است؛ لذا از پاسخگویی ایشان در مسائل کلامی تعجب می کند. حضرت هم در ادامه با یک استدلال، علم خود را به همه نیازهای مردم، از جمله مسائل کلامی، اثبات می کند.

ممکن است کسی بخواهد از این استدلال، علم امام را به مسائل اقتصادی، بهداشتی، زیستی، روانی و... هم اثبات کند؛ چراکه حضرت، حجت خدا را عالم به همه نیازهای مردم خوانده است؛ ولی از آنجا که محدوده یقینی حجت الهی، اطاعت از فرامین عملی و عقیدتی خداست، به علاوه محتوا و سیاق بحث هم صرفاً مسائل عقیدتی و دینی است، قدر متیقن از این روایت، علم امام به مسائل عقیدتی و فقهی مردم خواهد بود و ما به همان بسنده کرده ایم.

### تقریر برهان

۱. هر امامی حجت خداست؛ یعنی خداوند با او در برابر مردم احتجاج می کند؛
۲. هر کسی که به مسائل دینی مردم جاهل باشد، حجت خدا نیست؛
۳. نتیجه: هیچ امامی جاهل به مسائل دینی مردم نیست. به سخن دیگر، هر امامی غیر جاهل به مسائل دینی مردم است؛ یعنی هر امامی عالم به مسائل دینی مردم است؛
۴. هر کس عالم و پاسخگوی همه مسائل دینی مردم باشد، مرجع دینی آنهاست؛
۵. نتیجه: هر امامی مرجع دینی مردم است.

این استدلال به دو قیاس تقسیم می شود. قیاس نخست (مقدمه ۱ و ۲) از اقسام شکل دوم قیاسات اقتزانی حملی است. قسمی که حدّ وسط - که «حجت خدا بودن» است - در هر دو مقدمه اش محمول واقع شده است. در این قیاس، صغری، موجبه کلیه و کبری سالبه کلیه است که نتیجه اش سالبه کلیه خواهد بود.

قیاس دوم (مقدمه ۳ و ۴)، از اقسام شکل اول این قیاسات است؛ یعنی حد وسط که «عالم به مسائل دینی مردم» است، در صغری محمول و در کبری آنها موضوع است. در این قیاس، صغری و کبری موجبه کلیه اند و لذا نتیجه شان موجبه کلیه خواهد بود.

**توضیح مقدمه نخست:** این محتوا که امام حجت خداست، مطلبی است که مورد پذیرش عموم شیعیان بوده و روایات فراوان هم آن را تأیید می‌کند.

**توضیح مقدمه دوم:** در این مقدمه، از حجیت الهی شخص و احتجاج خداوند به وی، علم او به مسائل و نیازهای دینی دریافت شده است؛ زیرا اگر شخصی عالم به دین الهی نباشد، حق تعالی نمی‌تواند در برابر مردم به او احتجاج کند چنان که گذشت، حجت خدا کسی است که با وجودش عذر و بهانه‌ای برای مردم در نافرمانی از دستور خداوند باقی نمی‌ماند. این بدین معناست که چنین شخصی باید خود، عالم به دین و بیانگر آن باشد؛ زیرا اگر او به مسائل دینی احاطه نداشته باشد، در بیان احکام و اعتقادات مردم دچار خطا و خلاف می‌شود و مردم دیگر نمی‌توانند فرمان الهی را اطاعت کنند و لذا در نافرمانی حق تعالی معذور خواهند بود. از این رو خداوند نمی‌تواند به چنین کسی برای عمل به دین احتجاج کند. بنابراین لازمه حجت خدا بودن یک شخص، علم او به امور دینی است (حسینی، ۱۳۹۸، ص ۱۸-۲۱).

شایان ذکر است، از آنجا که مقدمه نخست استدلال مبتنی بر نقل است، این استدلال همه نقلی است.

## ۲-۱. امام محل رفت و آمد جبرئیل

امام محمدباقر علیه السلام در برهانی دیگر، از تسدید و تأیید الهی علوم خود برای اثبات مرجعیت دینی خویش کمک گرفته است. به فرمایش ایشان، علم فقط از کسانی قابل اخذ است که جبرئیل بر آنها نازل می‌شود. نزول جبرئیل، دست کم برای تأیید و تسدید الهی علوم دینی ایشان است و روشن است کسی که علوم دینی‌اش مورد تأیید حق تعالی باشد، بهره‌مند از علوم صحیح است و از این رو مرجع دینی مردم خواهد بود.

راوی نقل می‌کند: از امام محمدباقر علیه السلام پرسیدم: آیا گواهی زنازاده معتبر است؟ فرمود: نه. گفتیم: حکم بن‌عنبیه معتقد است گواهی چنین شخصی معتبر است. فرمود: ... به خدا قسم علم دریافت نمی‌شود، مگر از خاندانی که جبرئیل بر آنها نازل شده باشد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۰۰).

در این فرمایش، وصف «نزل علیهم جبرئیل» برای اهل بیت علیهم السلام، مشعر به علیت است؛ بدین معنا که لزوم دریافت علم دینی از اهل بیت علیهم السلام، به دلیل نزول جبرئیل علیه السلام بر آنهاست. به سخن دیگر، جبرئیل علیه السلام علوم ایشان را تأیید و تسدید می‌کند؛ لذا این علوم صحیح‌اند و ایشان مرجع مردم در علوم دینی خواهند بود.

## تقریر برهان

۱. اگر جبرئیل بر ائمه هدی علیهم السلام نازل شود، علم دینی ایشان را تأیید و تسدید می‌کند؛

۲. جبرئیل بر ائمه هدی علیهم السلام نازل می‌شود؛

۳. نتیجه: جبرئیل علم دینی ائمه هدی علیهم السلام را تأیید و تسدید می‌کند؛

۴. اگر جبرئیل علوم دینی ائمه هدی علیهم السلام را تأیید کند، علوم دینی ایشان صحیح و قطعی خواهد بود؛

۵. جبرئیل علوم دینی ائمه هدی علیهم السلام را تأیید می‌کند؛

۶ نتیجه: علوم دینی ائمه هدی علیهم السلام صحیح و قطعی است؛

۷. اگر علوم دینی ائمه هدی علیهم السلام صحیح و قطعی باشد، ایشان مرجع دینی قابل اعتماد مردم‌اند؛

۸. علوم دینی ائمه هدی علیهم السلام صحیح و قطعی است؛

۹. نتیجه: ائمه هدی علیهم السلام مرجع دینی مردم‌اند.

گفتنی است این استدلال به سه برهان تقسیم می‌شود. این براهین، سه قیاس استثنائی متصل‌اند. براهینی که در دو مقدمه هر کدام، به نتیجه‌اش تصریح شده است.

**توضیح مقدمه نخست و چهارم:** در مقدمه نخست گفته شد که نزول جبرئیل بر ائمه هدی علیهم السلام برای تأیید و تسدید علمی آنها در مسائل دینی بود است. مقدمه چهارم نیز بر آن است که تأیید و تسدید علمی جبرئیل بیانگر صحت علوم ائمه هدی علیهم السلام است. این مطالب با برخی روایات نیز تأیید می‌شود؛ مثلاً وقتی کسی با امام سجاده علیه السلام به بحث و مجادله علمی پرداخت، حضرت به او فرمودند: «اگر به منزل ما بیایی، آثار جبرئیل را بر روی فرش‌ها خواهی دید. آیا ممکن است کسی از ما به سنت پیامبر عالم‌تر باشد؟» (دیلمی، ۱۴۰۸ق، ص ۳۰۰؛ همچنین ر.ک: ابن صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۱۲) از محتوای این روایت می‌توان چنین برداشت کرد که جبرئیل امام را در تبیین سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله - که همان دین اسلام است - یاری می‌دهد؛ و اینکه حضرت نزول جبرئیل را دلیل بر اعلمیت خودشان خوانده‌اند، بیانگر این است که چنین امری بر صحت علم ایشان دلالت دارد.

در خبر دیگری نیز از قول امام کاظم علیه السلام آمده است که برخی علوم، از ناحیه فرشتگان به امام منتقل می‌شود. راوی نقل می‌کند: عرض کردم: از امام صادق علیه السلام نقل کرده‌اند که علم ما یا مربوط به گذشته است یا نوشته شده یا از طریق دل و گوش وارد می‌شود. فرمود: اما گذشته مربوط به امور پیشین است که می‌دانیم؛ و اما نوشته‌شده، مربوط به آینده است؛ و اما وارد شدن به دل، الهام است؛ و اما تأثیر در گوش، توسط فرشته است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۶۴).

ممکن است کسی درباره روایت مورد بحث از امام باقر علیه السلام بگوید: شاید مراد امام این بوده است که خاندان نبوت بر تفسیر دین اولویت دارند؛ زیرا جبرئیل امین بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که از این خاندان است، نازل شده است؛ لذا بدین معنا نیست که جبرئیل بر ائمه اطهار علیهم السلام هم نازل شود. پاسخ این است که امام محمدباقر علیه السلام در این حدیث، نزول جبرئیل را دلیل بر مرجعیت دینی خود دانسته و بر این مطلب قسم خورده است. ایشان با این استدلال، مدعیان دیگر نبوت را تویخ نموده است؛ این در حالی است که از نزول جبرئیل بر نبی اکرم صلی الله علیه و آله نمی‌توان مرجعیت دینی امام محمدباقر علیه السلام را نتیجه گرفت و بر آن قسم خورد و دیگران را تویخ کرد.

**توضیح مقدمه دوم:** در تأیید این مقدمه که از نزول جبرئیل بر ائمه هدی علیهم السلام سخن گفته است، روایات متعددی وجود دارد. در کتاب شریف *الکافی* بابی تحت عنوان «أَنَّ الْأَئِمَّةَ علیهم السلام مَعْدِنُ الْعِلْمِ وَ شَجَرَةُ النُّبُوَّةِ وَ مُخْتَلَفُ الْمَلَائِكَةِ»

(همان، ص ۲۲۱) و همچنین باب «أَنَّ الْأَئِمَّةَ تَدْخُلُ الْمَلَائِكَةُ يُبَوِّئُهُمْ وَ تَطَأُ بُسُطَهُمْ وَ تَأْتِيهِمْ بِالْأَخْبَارِ» (همان، ص ۳۹۳-۳۹۴) وجود دارد که این مطلب را تأیید می‌کنند.

گفتنی است، از آنجاکه مقدمات این استدلال مبتنی بر نقل‌اند، این استدلال هم نقلی است.

### ۳-۲-۱. امام، واجب‌الاطاعة

امام محمدباقر علیه السلام از فهم ناقص علاقه‌مند و پیروان خویش شکایت می‌کنند که چرا از فضایل اهل بیت علیهم السلام می‌کاهند. ایشان می‌فرمایند: این افراد که اطاعت از ما را همانند اطاعت از حق تعالی واجب می‌شمارند، چگونه است که در عمل، از حق ما کم می‌گذارند؟ مگر ممکن است خداوند طاعت ما را بر بندگانش واجب کند و در همان حال، اخبار آسمان‌ها و زمین و علم به امور دینی را از ایشان مخفی نماید؟

راوی نقل می‌کند: در آن هنگامی که گروهی از یاران امام محمدباقر علیه السلام در حضورش مشرف بودند، از آن حضرت شنیدم که می‌فرمود: تعجب می‌کنم از گروهی که ما را دوست دارند و ما را امام می‌دانند و می‌گویند: اطاعت ما نظیر اطاعت خدا بر آنان واجب است، ولی در عین حال حجت و دلیل خود را شکسته و به علت ضعف ایمانی که دارند، با خویشتن خصومت کرده، در نتیجه حق ما را ناقص می‌کنند و بدین‌وسیله درباره آن افرادی که خدای علیم معرفت و اطاعت امر ما را نصیب آنان کرده است عیب‌جویی می‌نمایند. آیا - ما می‌پذیرید که خدا اطاعت اولیای خود را بر بندگانش واجب بداند، آن‌گاه اخبار غیبی آسمان و زمین را از اولیای خود مخفی - بدارد و رشته‌های علم را که قوام و پایه دین ایشان است، از آنان قطع کند؟! (ابن‌صفر، ۱۴۰۴ق، ص ۱۲۴).

### تقریر برهان

۱. اگر خداوند اطاعت از ائمه هدی علیهم السلام و پذیرش سخنانشان را همانند اطاعت از خود واجب کرده باشد، علم به مسائل مورد نیاز مردم، از جمله همه مسائل دینی را به آنها می‌دهد؛

۲. لکن خداوند اطاعت از ائمه هدی علیهم السلام و پذیرش سخن او را همانند اطاعت از خود بر مردم واجب کرده است؛

۳. نتیجه: خداوند علم به مسائل مورد نیاز مردم، از جمله همه مسائل دینی را به ائمه هدی علیهم السلام داده است؛ یعنی ایشان عالم به همه مسائل دینی مردم‌اند.

۴. اگر ائمه هدی علیهم السلام عالم به همه مسائل دینی مردم باشند، مرجع دینی آنها خواهند بود؛

۵. ائمه هدی علیهم السلام عالم به همه مسائل دینی مردم‌اند؛

۶. نتیجه نهایی: ائمه هدی علیهم السلام مرجع دینی مردم خواهند بود.

در این استدلال، از دو قیاس استثنائی متصل استفاده شده است. قیاس استثنائی آن است که در مقدماتش به نتیجه تصریح شده باشد. مقدمات (۱ تا ۳) قیاس استثنائی نخست و مقدمات (۴ تا ۶) قیاس استثنائی دوم در این استدلال است.

**توضیح مقدمه نخست:** امام معصوم علیه السلام در این مقدمه، از وجوب اطاعت مطلق از ائمه هدی علیهم السلام، لزوم علم ایشان به امور مختلف، از جمله مسائل دینی را دریافته است. توضیح اینکه: اگر ائمه هدی علیهم السلام علم به مسائل دینی نداشته باشند، ممکن است در بیان آنها دچار خطا و خلاف شوند که در این صورت، اطاعت مردم از ایشان سبب گمراهی خواهد شد. روشن است که دستور به چنین اطاعتی قبیح است و مخالف حکمت باری تعالی. از این رو لازمه اطاعت مطلق از ائمه هدی علیهم السلام، علم ایشان به مسائل مختلف، از جمله امور دینی است.

**توضیح مقدمه دوم:** این مطلب که خداوند اطاعت از ائمه هدی علیهم السلام را همانند اطاعت از خود بر مردم واجب کرده، باوری است که شیعیان به آن معتقدند؛ و امام از این باور مورد اقرار شیعیان، در این مقدمه استفاده کرده است. پشتوانه این مقدمه، آیات قرآن و روایات اند؛ پس این استدلال نقلی خواهد بود.

#### ۲-۴. امام ملازم با قرآن کریم

امیرمؤمنان علیه السلام در فرمایشی، جدایی میان قرآن و اهل بیت علیهم السلام را ممکن ندانسته است. این سخنی است که بر هدایتگری و مرجعیت دینی این خاندان مطهر دلالت دارد: «خداوند متعال... ما را همراه قرآن و قرآن را همراه ما قرار داد؛ نه ما از آن جدا شویم و نه او از ما جدا شود» (کلینی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۹۱).

#### تقریر برهان

۱. اگر خداوند قرآن کریم را ملازم و همراه دائمی با ائمه هدی علیهم السلام قرار داده باشد، هر شأنی که به قرآن کریم داده، به ائمه هدی علیهم السلام نیز داده است؛
  ۲. خداوند قرآن کریم را ملازم و همراه دائمی با ائمه هدی علیهم السلام قرار داده است؛
  ۳. نتیجه: خداوند هر شأنی که به قرآن کریم داده باشد، به ائمه هدی علیهم السلام نیز داده است.
  ۴. اگر خداوند قرآن کریم را مرجع دینی و هدایتگر مردم قرار داده باشد، ائمه هدی علیهم السلام را نیز مرجع دینی و هدایتگر مردم قرار داده است؛
  ۵. خداوند قرآن کریم را مرجع دینی و هدایتگر مردم قرار داده است؛
  ۶. نتیجه: خداوند ائمه هدی علیهم السلام را مرجع دینی و هدایتگر مردم قرار داده است.
- این استدلال نیز از دو قیاس استثنائی متصل تشکیل شده است. قیاساتی که در آنها در مقدمات، به نتیجه تصریح شده است. قیاس استثنائی نخست، مقدمات ۱ تا ۳، و قیاس استثنائی دوم، مقدمات ۴ تا ۶ است.
- توضیح مقدمه نخست:** اینکه قرآن کریم ملازم و همراه دائمی ائمه هدی علیهم السلام باشد، بدین معناست که قرآن کریم در هیچ شرایطی از امام جدا نمی‌شود و امام هم در هیچ شرایطی از آن جدا نخواهد شد. اگر معتقد شویم قرآن کریم شأنی دارد که ائمه هدی علیهم السلام ندارند، لازمه‌اش خلاف فرض خواهد بود؛ یعنی قرآن کریم در این شأن، از امام جدا شده است؛ درحالی که فرض این بود که امام و قرآن کریم هیچ‌گاه از هم جدا نخواهند شد.

ممکن است کسی بگوید: شاید منظور این باشد که چون اهل‌بیت علیهم‌السلام همواره تابع قرآن‌اند و بر مدار آن سخن می‌گویند و عمل می‌کنند، قرآن کریم هم همواره موافق آنهاست. پاسخ این است که فراز «خداوند ما را همراه قرآن قرار داد»، بر این معنا کفایت می‌کرد؛ چراکه این فراز بدین معناست که ما تابع قرآنیم و لازم‌هاش این است که قرآن هم ایشان را رد نخواهد کرد؛ درحالی که حضرت در ادامه می‌فرماید: «خداوند قرآن را همراه ما قرار داد» این فراز، شأنی افزون و والاتر را برای امام اثبات می‌کند.

**توضیح مقدمه دوم:** این مقدمه، نصّ سخن امیرمؤمنان علیه‌السلام است. حضرت فرمودند: «خداوند ما را همراه قرآن و قرآن را همراه ما قرار داده است؛ نه ما از قرآن جدا می‌شویم و نه قرآن از ما جدا می‌شود».

**توضیح مقدمه چهارم:** این مقدمه، در حقیقت بیان مصداقی از مقدمه سوم است که نتیجه قیاس استثنائی نخست در این استدلال می‌باشد. در آن نتیجه گفتیم: خداوند هر شأنی به قرآن کریم داده باشد، به ائمه هدی علیهم‌السلام نیز بخشیده است. یکی از این شئون، مرجعیت دینی است که در این مقدمه گفته شده: اگر این شأن به قرآن کریم داده شده، باید به ائمه هدی علیهم‌السلام نیز اعطا شده باشد. مرجعیت دینی قرآن کریم می‌تواند مصداقی از شئون اعطایی به قرآن کریم باشد.

**توضیح مقدمه پنجم:** اینکه خداوند قرآن کریم را در آیات محکمش مرجع دینی و هدایتگر مردم قرار داده، مورد اتفاق مسلمانان است و کسی در آن تردید ندارد.

نکته پایانی: از آنجاکه مقدمه دوم و پنجم در این استدلال، نقلی‌اند، این استدلال هم در مجموع نقلی خواهد بود.

## نتیجه‌گیری

در مجموع می‌توان گفت: ادله عقلی متعددی را می‌توان از کلام اهل‌بیت علیهم‌السلام برای اثبات مرجعیت دینی امام استخراج کرد:

گاهی وظیفه امام را در حفظ شریعت، به معنای مرجعیت دینی او دانسته‌اند؛

گاهی گمراهی مخالفان و هدایتگری امام را دلیل بر مرجعیت دینی وی خوانده‌اند.

گاهی قیومت و سرپرستی قرآن کریم را حق امام دانسته و از این طریق به مرجعیت دینی امام رسیده‌اند.

این سه دلیل را می‌توان در برابر مسلمانانی که معتقد به مذهب امامیه نیستند، اقامه کرد. ادله دیگری نیز مطرح شده‌اند که در برابر شیعیانی که توجه لازم به مبانی نداشته‌اند، قابل بیان‌اند:

ایشان گاهی حجیت الهی امام را دلیل بر علم او به معارف و مرجعیت دینی امام تلقی کرده‌اند؛

گاهی از نزول جبرئیل و تسدید علوم امام بر این شأن بهره گرفته‌اند؛

گاهی واجب‌الاطاعه بودن امام را به معنای مرجعیت دینی و حجیت کلام امام دانسته‌اند؛

گاهی نیز فرموده‌اند: امام ملازم با قرآن کریم است؛ و با این سخن، او را مرجع دینی مردم خوانده‌اند.

## منابع

- ابن صفار محمدبن حسن، ۱۴۰۴ق، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد*، تحقیق محسن بن عباسعلی کوچه‌باغی، قم، مکتبه المرعشی النجفی.
- ابن منظور محمدبن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، تحقیق جمال‌الدین میردامادی، بیروت، دار صادر.
- اشعری ابوالحسن، ۱۳۹۷ق، *الابانه عن اصول الدین انه*، تحقیق فوقیه حسین محمود، قاهره، دارالانصار.
- آمدی، سیف‌الدین، بی تا، *غایه المرام فی علم الکلام*، تحقیق حسن محمودی عبداللطیف، قاهره، مجلس الاعلی للشتون الاسلامیه.
- جزری مبارک‌بن محمدبن اثیر، بی تا، *غایه النهایه فی غریب الحدیث و الاثر*، قم، مؤسسه اسماعیلیان.
- جوینی عبدالملک، ۱۴۰۷ق، *لمع الادله*، تحقیق فوقیه حسین محمود، لبنان، عالم الکتاب.
- حسینی سیداحمد، ۱۳۹۸، *نظریه نصب الهی امام معصوم در تاریخ تفکر امامیه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- حلبی، ابوالحسن، ۱۴۱۴ق، *اشاره السبق*، تحقیق ابراهیم بهادری، قم، النشر الاسلامی.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۰۹ق، *الالفین*، قم، دار الهجره.
- حمصی، رازی سدیدالدین، ۱۴۱۲ق، *المنقذ من التقليد*، قم، النشر الاسلامی.
- دیلمی، حسن، ۱۴۰۸ق، *اعلام الدین*، قم، مؤسسه آل‌البتیت.
- شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، بی تا، *الملل والنحل*، بی جا، مؤسسه الحلبی.
- علم‌الهدی، سیدمرتضی علی بن حسین، ۱۴۱۰ق، *الشافی فی الامامه*، قم، اسماعیلیان.
- غزالی، ابوحامد، ۱۴۰۹ق، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ق، *العین*، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم، نشر هجرت.
- فیومی، احمدبن محمد، ۱۴۱۴ق، *المصباح المنیر*، قم، دارالهجره.
- کراچکی، ابوالفتح، ۱۳۶۹، *کنز الفوائد*، قم، مکتبه المصطفوی.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- لاهیجی، حسن بن عبدالرزاق، ۱۳۸۷، *سمع الیقین و آیینه دین*، تصحیح جعفر پژوم، بی جا، نشر سایه.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۳۸۴، *امام شناسی*، قم، سرور.
- مطهری، مرتضی، بی تا، *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، تهران، صدرا.
- نراقی، مهدی، ۱۳۶۹، *انیس الموحدین*، تهران، الزهراء.



## ابعاد پنهان قیامت و محاسبه اعمال در قرآن

ghasemi@qabas.net

علی محمد قاسمی / استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۸/۰۵/۲۳ - پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۰۴

### چکیده

اعتقاد به وجود معاد و حقایق مربوط به آن، از جمله حساب اخروی، از اصیل‌ترین معتقدات دینی است که ضامن اجرای قوانین الهی بوده و تأثیر انکارناپذیری در سازندگی نفس آدمی دارد. این نوشتار از «چگونگی حساب اخروی و محاسبه اعمال عباد در قیامت از منظر قرآن کریم» سخن به میان آورده و درصدد است تا با توجه به آیات و احیاناً روایات، با روشی توصیفی - تحلیلی، فلسفه و چرایی حساب اخروی، نزدیک بودن آن، اهمیت محاسبه اعمال از منظر آیات و نقد برخی دیدگاه‌های مفسران در این باره را با الهام از آیات الهی تبیین کند. همچنین با تمسک به آیات بیان کند که حساب قیامت به گروه خاصی اختصاص ندارد؛ نه تنها همه انسان‌ها و حتی پیامبران خدا را شامل می‌شود، بلکه جنیان هم مشمول این حساب خواهند بود.

**کلیدواژه‌ها:** حساب، اعمال، سؤال، قیامت، حسابرسی.

در جای‌جای قرآن با بیانات مختلف سخن از حسابرسی اعمال آدمی است. گاه سخن از نزدیک بودن حساب است و گاه از همگانی بودن آن؛ گاه از دقت حساب سخن به میان آمده است و گاه از کامل بودن آن، و... این امر حاکی از اهمیت فوق‌العاده حساب اخروی است که توجه ویژه به آن را می‌طلبد. مسئله‌ای که کمتر کتب تفسیری و حتی تفاسیر موضوعی و مقالات مربوط به آخرت به آن پرداخته‌اند؛ به طوری که پژوهشی مجزا و کاملاً با صبغه قرآنی باشد. بله در **منشور جاوید** نوشته آقای جعفر سبحانی تحت عنوان «قیامت و حساب بندگان»، ترکیبی از آیات و روایات مطرح شده است. همچنین در کتاب **معاد در قرآن** نوشته آقای ابراهیم امینی چنین بحثی طرح شده که بیشتر آن برگرفته از روایات است (البته لازم به ذکر است که اگر در این نوشتار به برخی روایات استناد شده، از باب یک احتمال یا در تأیید آیات مربوط یا برای بیان برخی از استثنائات است؛ از این حیث که روایات دارای شرایط خاص خود، می‌توانند عام کتابی را تخصیص بزنند). همین امر موجب شد تا پژوهشی هرچند مختصر، با نظم و ترتیب خاص و دارای عناوینی برگرفته از آیات قرآنی، همراه با نقد برخی نظریات تفسیری، در این زمینه مهم صورت بگیرد. البته ضرورت پرداختن به چنین پژوهشی نیز بر کسی پوشیده نیست؛ چراکه باور داشتن هر یک از حوادث و امور اخروی، به‌ویژه مسئله حساب، هم در تقویت بنیه اعتقادی و سازندگی نفس آدمی و هم در گفتار و کردار او تأثیر بسزایی دارد.

درهرحال، پرسش اصلی در این نوشتار، چیستی حساب اخروی از دیدگاه قرآن است که طبعاً یک سلسله پرسش‌های فرعی را نیز در پی خواهد داشت؛ پرسش‌هایی در زمینه همگانی بودن حساب اخروی، چگونگی حساب اخروی و ویژگی‌های آن، مانند کامل بودن، دقت و... که به آنها پاسخ داده خواهد شد.

## ۱. مفهوم‌شناسی

ازآنجاکه در این مقاله به‌طور مکرر از واژگان «حساب» و «سؤال» سخن به میان می‌آید، لازم است قبل از طرح بحث، مفهوم این دو واژه از منظر لغت‌شناسان تبیین شود:

حساب و حسابان، هر دو مصدر «حسب»‌اند؛ مانند: وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ حُسْبَانًا (انعام: ۹۱). چنان‌که لغویین گفته‌اند، این لفظ به‌معنای برشمردن و اندازه‌گیری کردن چیزی است (ابراهیم مصطفی و دیگران، **المعجم الوسیط**، اسماعیل بن حماد جوهری، **الصحاح فی اللغة** و... ذیل ماده «حسب»). نیز راغب‌اصفهانی در **مفردات الفاظ القرآن** ذیل واژه یاد شده می‌گوید: الحساب: استعمال العدد) و اگر واژه حسابان در برخی آیات، مانند: «و یُرْسَلُ عَلَیْهَا حَسْبَانًا مِنَ السَّمَاءِ» (کهف: ۱۱۰) به عذاب معنا شده، به لحاظ محاسبه‌ای است که قبلاً برای نزول این عذاب صورت گرفته است (ر.ک: راغب‌اصفهانی، بی‌تا). منظور از حساب در قیامت نیز حسابرسی، برشمردن و اندازه‌گیری کردار، گفتار و نیت بندگان خداست تا مطابق آن، پاداش یا کیفر داده شود.

از منظر برخی لغت‌شناسان:

حساب، در واقع همان اشراف پیدا کردن و اطلاع یافتن نسبت به چیزی به قصد امتحان است که در فارسی از آن به «رسیدگی» تعبیر می‌شود؛ پس اگر بر «عدّ» و شمارش، حساب اطلاق می‌شود، به این لحاظ است که گاهی وسیله و مقدمه‌ای برای شناسایی و امتحان است؛ نیز اگر بر پدران «حسب» اطلاق می‌گردد، به این اعتبار است که هم خود آنان و هم اعمال و جریان امور مربوط و سابقه زندگی‌شان مورد شناسایی و امتحان قرار گرفته و هیچ نقطه‌ضعف مبهمی در آن یافت نمی‌شود. «حسیب» بودن خدا نیز به اعتبار این است که مشرف و محیط بر مردم بوده و نسبت به آنان آگاهی دارد. حساب و حسابان نیز هر دو مصدر هستند؛ ولی حسابان دلالت بر حساب شدید دارد؛ لذا این واژه گاهی در مورد حسابی که منتهی به اخذ و عذاب می‌شود، استعمال می‌گردد (ر.ک: مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۲۴۷-۲۴۸).

لغت‌شناسان همچنین دربارهٔ واژه «سؤال» می‌گویند: «سؤال» به طلب شناخت و معرفت یا چیزی که آدمی را به شناخت برساند، اطلاق می‌گردد و نیز به درخواست مال یا چیزی که انسان را به مال برساند، «سؤال» گفته می‌شود. پاسخ به طلب معرفت و شناخت، بر عهدهٔ زبان یا دستی است که به جای زبان می‌نویسد یا اشاره می‌کند؛ اما پاسخ به استدعای مال بر عهدهٔ دست است که البته زبان هم به جای دست با وعده دادن یا رد کردن سؤال، پاسخ‌گوست؛ البته سؤالی که در مقام معرفت و شناخت صورت می‌گیرد، گاهی برای سرزنش و مذمت است؛ مثل «وَ إِذَا الْمَوْؤُودَةُ سُئِلَتْ» (تکویر: ۸). این گونه سؤال‌ها به مفعول دوم، متعدی می‌شوند. در این صورت، «سؤال» گاهی متعدی بنفسه است و گاهی هم با حروف جاره، مثل «عن» و «باء» متعدی می‌شود؛ مانند: «وَ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ» (اسراء: ۸۵)، و «سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ» (معارج: ۱)؛ اما اگر سؤال برای درخواست مال باشد، در این صورت نیز یا متعدی بنفسه خواهد بود یا فقط به حرف «من» متعدی می‌شود؛ مانند: «وَ إِذَا سَأَلْتَهُمْ نَّعْمًا فَسَأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ» (احزاب: ۵۳؛ ر.ک: راغب‌اصفهانی، بی تا، ذیل مادهٔ سئل).

## ۲. حساب اخروی؛ نشئت گرفته از حکمت و عدالت الهی

اصولاً کاری که خلاف حکمت باشد، هرگز از خداوند صادر نمی‌شود؛ زیرا او کمال مطلق است و جهت نقص و عدمی ندارد تا سبب انجام کارهای خلاف حکمت (لهو، لعب، عبث و باطل) شود؛ و بدین لحاظ است که همهٔ افعال الهی حق، هدفمند و محکم است.

از جمله افعال الهی، آفرینش هدفمند و حکیمانهٔ انسان است که از یک سو هدف از خلقت او، در واقع همان نیل به هدف اصلی، یعنی کمال متناسب و شایستهٔ خود است و در غیر این صورت، دارای خلقتی عبث و باطل خواهد بود که با حکمت الهی سازگاری ندارد؛ و از دیگر سو، در کنار فطرت الهی آدمی (روم: ۳۰) و شناساندن فجور و تقوا به او (شمس: ۷-۸)، ابزار شناخت - که از جملهٔ آنها دل (مرکز احساسات، عواطف، تعقل و ادراک) است (نحل: ۷۸) - نیز به او عنایت شده، تا آگاهانه و از روی اختیار، راه قرب الهی را برگزیند (انسان: ۲)؛ اما با توجه به محدودیت

شناخت آدمی و کارایی نداشتن ابزارهای عادی آن در شناخت نتیجه اعمال اختیاری خود، خداوند از طریق پیامبران و به وسیله وحی (و شناختی دیگر)، راهکارهایی برای شناخت کمال نهایی و مقام قرب، به آدمی ارزانی داشت. طبیعی است که همین نعمت و فضل الهی نیز نشئت گرفته از حکمت اوست.

البته باید توجه داشت که همه نعمت‌ها تنها در ابزار شناخت و وحی الهی خلاصه نمی‌شود؛ بلکه نعمت‌های خداوند شمارش‌ناپذیر است (ابراهیم: ۳۴؛ نحل: ۱۸) و همه آنچه در اختیار آدمی یا در طریق منافع او قرار دارد، از جمله نعم الهی‌اند که برای امتحان انسان به او عنایت فرموده است: «إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِيُنبَئَهُمْ آيَاتِهِمْ أَحْسَنُ عَمَلًا» (کهف: ۷).

با توجه به آنچه گذشت، باید گفت: حکمت و عدالت الهی اقتضا دارد نعمت‌هایش به طور گزاف در اختیار آدمی قرار نگیرد تا هرگونه میلش اقتضا کرد، از آنها استفاده نموده و درباره آنها تصمیم‌گیری کند یا به اسراف و تبذیر بپردازد. این امری عقلی است. پس باید گفت: در مقام ثبوت، سؤال از نعمت‌های مادی یا معنوی امری عقلانی است.

در مقام اثبات نیز اطلاق برخی آیات دلالت دارند که همه نعمت‌های الهی در قیامت حسابرسی خواهند شد؛ مانند: «ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ» (تکواثر: ۸)؛ اینکه در برخی آیات از قیامت به «يَوْمُ الْحِسَابِ» (غافر: ۲۷؛ ص: ۵۳) یا «يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ» (ابراهیم: ۴۱) تعبیر می‌شود، از آن‌روست که توجه همگان به روز سخت حسابرسی افراد جلب شود؛ چنان‌که برخی دیگر از آیات، از نزدیک بودن حساب سخن به میان آورده‌اند که به آنها خواهیم پرداخت. آیاتی هم بیانگر این واقعیت‌اند که پاداش و کیفر همه افراد، بی‌کم‌وکاست به آنها داده می‌شود؛ مانند: «فَكَيْفَ إِذَا جَمَعْنَاهُمْ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ وَوَفَّيْتُ كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ» (آل عمران: ۲۵). لازمه چنین بیانی حسابرسی دقیق افراد است؛ چنان‌که برخی آیات هم از مورد محاسبه قرار گرفتن کوچک‌ترین عمل انسان خبر می‌دهند؛ مانند: «وَ نَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَ كَفَىٰ بِنَا حَاسِبِينَ» (انبیاء: ۴۷)؛ چنان‌که در آیاتی دیگر بیان می‌دارد: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (زلزله: ۸-۷).

با دقت در آیات یادشده روشن می‌شود که این بیانات شریف تفضلاتی از جانب خداست تا بندگانش را از عاقبت خویش آگاه سازد و موجب شود که هر بنده‌ای از آنچه مانع نیل به کمال نهایی اوست، بپرهیزد و در پی کسب کمالات و نیل به سعادت ابدی، از هیچ تلاشی دریغ نورزد.

### ۳. نزدیک بودن حساب و قیامت

بیان نزدیک بودن قیامت در برخی آیات با صیغه ماضی و با تأکید، بدین لحاظ است که علاوه بر قریب‌الوقوع دانستن حساب، بر حتمیت آن نیز دلالت داشته باشد؛ مانند: «أَقْرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ وَ هُمْ فِي غَفْلَةٍ مُّعْرِضُونَ»

(انبیاء: ۱). البته گاهی نیز قرآن از نزدیک بودن قیامت سخن می‌گوید که لازمه آن نزدیک بودن حساب نیز هست. کسانی بودند که در واکنش به بیان پیامبر اکرم ﷺ مبنی بر وجود معاد (و زنده شدن افراد از سوی خداوند)، از روی تعجب یا استهزا، سرهایشان را تکان می‌دادند و از وقت تحقق آن می‌پرسیدند؛ ولی قرآن در پاسخ به آنان از نزدیک بودن قیامت خبر می‌دهد و می‌فرماید: «فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُبْعِدُنَا قُلْ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ وَ يَقُولُونَ مَتَى هُوَ قُلْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا» (اسراء: ۵۱) (راغب در مفرداتش ذیل واژه «نغض» می‌گوید: الانغاض: تحریک الرأس نحو الغير کالمتعجب منه).

اما در این که در این زمینه که نزدیک بودن قیامت به چه لحاظی می‌تواند باشد، احتمالاتی مطرح است: الف. ممکن است به اعتبار حتمیت و ضرورت تحقق و وقوع آن باشد؛ چنان که بر اساس سخن امام امیرالمؤمنین ﷺ هر آینده‌ای نزدیک است: «كُلُّ مُتَوَقَّعٍ آتٍ وَ كُلُّ آتٍ قَرِيبٌ دَانٍ» (نهج البلاغه، خ ۱۰۳).

ب. ممکن است به لحاظ مجموع عمر جهان باشد که ازلیت آن حتی اگر مثلاً هزار قرن هم باشد، در برابر بی‌نهایت بودن قیامت، به منزله صفر خواهد بود و بالاخره روزی به پایان خواهد رسید.

ج. ممکن است به اعتبار نزدیک بودن موت و ورود به عالم برزخ باشد، که خود قیامت صغرا و مقدمه ورود به قیامت کبراست؛ چنان که طبق روایتی، پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: «فَإِنَّ أَحَدَكُمْ إِذَا مَاتَ فَقَدْ قَامَتْ قِيَامَتُهُ بِرِي مَا لَهُ مِنْ خَيْرٍ وَ شَرٍّ» (دیلمی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۶)؛ پس همانا هنگامی که فردی از شما بمیرد، هرآینه قیامتش برپا شده است که خیر و شر خود را خواهد دید. البته به نظر می‌رسد، احتمال اخیر قوی‌تر است؛ چرا که همگان این احساس را دارند که به مرگ نزدیک هستند؛ مرگی که اول منزل سرای اخروی است.

خداوند گاه در پاسخ به سؤالات مشرکین درباره زمان قیامت (که بیشتر جنبه تمسخر داشت، نه انگیزه حقیقت‌جویی و پی‌بردن به واقعیت)، بیان می‌دارد: «قُلْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا» (اسراء: ۵۱) و زمان آن را مشخص نمی‌فرماید. چنین پاسخی ممکن است به این لحاظ باشد که امکان ندارد برای غیر خدا چنین علمی حاصل گردد؛ همان‌گونه که در جای دیگر بیان می‌دارد: «وَ مَا يُذْرِكُ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبًا» (شوری: ۱۷).

آیاتی هم حکایت از آن دارد که وجود قیامت - که موقف حساب، موقفی از مواضع آن است - به‌طور دفعی و ناگهانی تحقق پیدا خواهد کرد. روشن است که نمی‌توان برای امری که تحقق آن ناگهانی است، وقتی تعیین کرد؛ چراکه در این صورت، ناگهانی بودن آن معنا نخواهد داشت: «قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ حَتَّى إِذَا جَاءَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً...» (انعام: ۳۱). در آیه‌ای دیگر به روشنی این مسئله بیان شده است: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمُ إِلَّا بَغْتَةً يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (اعراف: ۱۸۷)؛ همچنین، ر.ک: حج: ۵۵؛ زمر: ۵۵؛ زخرف: ۶۶؛ محمد: ۱۸) و بدیهی است چیزی که به‌صرف اراده الهی و بدون نیاز به استعداد قبلی انجام پذیرد، با همان کلمه «کن» تحقق خواهد یافت (که نتیجه آن، «فیکون» است)؛ پس

نمی‌توان برای وقوع آن زمانی معین کرد. کسانی هم که از تاریخ وقوع معاد می‌پرسیدند، نمی‌دانستند که قیامت در طول تاریخ نیست؛ زیرا خود تاریخ و زمان نیز با فرارسیدن معاد منقضی خواهد شد و اصلاً وقت و زمانی نمی‌ماند تا گفته شود: قیامت در چه برهه‌ای از زمان واقع می‌شود. زمان در صورتی وقوع پیدا خواهد کرد که حرکت و متحرکی باشد و در صورت نبودن حرکت، زمان هم تصور نمی‌شود؛ چراکه زمان، مقدار حرکت است؛ و در آستانه قیامت، نظام طبیعت و وضعیت کنونی آنها دگرگون خواهد شد: «يَوْمَ تَبْدُلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ...» (ابراهیم: ۴۸) و طومار آسمان‌ها درهم پیچیده می‌شود: «يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السَّجِلِّ لِكُتُبٍ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعَدْنَا عَلَيْهَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ» (انبیاء: ۱۰۴؛ نیز، ر.ک: زمر: ۶۷)؛ پس نزدیک بودن قیامت یا حساب به معنای قرب زمانی و تاریخی نیست و کسی نمی‌تواند به زمان تحقق آن علم پیدا کند؛ حتی برخی آیات به این معنا تصریح دارند: «يَسْأَلُكَ النَّاسُ عَنِ السَّاعَةِ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيبًا» (احزاب: ۶۳).

در هر حال، همان‌طور که خود قرآن به آن اشاره فرمود: «اقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ مُّعْرِضُونَ» (انبیاء: ۱؛ نیز، ر.ک: اعراف: ۶؛ حجر: ۹۲-۹۳؛ نحل: ۹۳ و ۵۶) و همان‌گونه که از وقت قیامت نمی‌توان سؤال کرد، از وقت حساب هم نمی‌توان سؤال کرد؛ چراکه موقف حساب، از موافق قیامت است.

#### ۴. همگانی بودن حساب

برخی آیات با صراحت بیانگر این مطلب‌اند که از همه پیامبران و نیز همه کسانی که آن بزرگواران به سوبشان مبعوث شده‌اند، سؤال می‌شود: «فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ» (اعراف: ۶؛ نیز، ر.ک: بقره: ۲۸۱؛ آل عمران: ۲۵ و ۱۶۱؛ هود: ۱۱۱؛ ابراهیم: ۵۱؛ نحل: ۱۱۱). سؤالی که در آیه شریفه مطرح است، دو گونه خواهد بود: یکی سؤال از مردم، که در واقع از چگونگی واکنش آنان به دعوت پیامبران و پذیرش دستورهای آن بزرگواران و به کار بستن آن است؛ سؤال دیگری نیز از پیامبران درباره تبلیغ رسالت و موانع ایجادشده بر سر راهشان خواهد بود. این آیه شریفه همگانی بودن سؤال در قیامت را با قسم و تأکید بر تحقق آن مطرح می‌فرماید. شبیه این تأکید، در آیات دیگر نیز به چشم می‌خورد: «فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (حجر: ۹۲؛ نیز، ر.ک: آل عمران: ۲۵؛ بقره: ۲۸۱).

ممکن است گفته شود ظاهر این آیات شریفه و آیاتی همچون: «أَحْشُرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ وَمَا كَانُوا يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ وَقَفُوهُمْ وَقْفُهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ» (صافات: ۲۲-۲۴) با آیه شریفه «وَلَا يُسْأَلُ عَنْ ذُنُوبِهِمُ الْمُجْرِمُونَ» (قصص: ۷۸) و نیز آیه «فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ» (رحمن: ۳۹) تعارض دارند؛ زیرا برخی آیات یادشده عمومیت سؤال یا سؤال از مشرکان را مطرح می‌فرمایند و برخی دیگر، حاکی از عدم سؤال از مجرمان، بلکه بیانگر سؤال نشدن انس و جان درباره گناهانشان‌اند.

ولی با توجه به اینکه قیامت دارای مواضع متعددی است، ممکن است هر دسته از آیات یادشده ناظر به برخی از مواضع قیامت باشد که در آن مواضع خاص، هیچ‌گونه سؤالی از مجرمان نمی‌شود یا آنان در آن مواضع سخنی نمی‌گویند؛ بلکه اعضا و جوارح بدنشان است که تکلم نموده و پاسخگوی سؤالات الهی‌اند؛ برخی آیات نیز گواه بر این معنایند؛ مانند: «الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (یس: ۶۵) و در آیه‌ای دیگر بیان می‌دارد: «حَتَّىٰ إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ وَ قَالُوا لَوْلَاذِهِمْ لَمْ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقْنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَ هُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ إِلَيْهِ تَرْجَعُونَ» (فصلت: ۲۰-۲۱). برخی روایات نیز این مطلب را تأیید کرده، پنجاه موقف برای قیامت ذکر نموده‌اند. در روایتی به نقل از امام صادق علیه السلام آمده است: «أَلَا فَحَاسِبُوا أَنْفُسَكُمْ قَبْلَ أَنْ تُحَاسَبُوا فَإِنَّ فِي الْقِيَامَةِ خَمْسِينَ مَوْقِفًا كُلُّ مَوْقِفٍ مِثْلُ الْفِ سَنَةِ مِمَّا تَعْدُونَ ثُمَّ تَلَا هَذِهِ آيَةَ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷، ص ۱۲۶).

البته پاسخ‌های دیگری نیز داده شده است؛ از جمله اینکه گفته‌اند: منظور از آیه شریفه «فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ»، سؤال استفهامی است، نه سؤال تفریع و توییح که از روی سرزنش بوده و ملامت‌آمیز است. همچنین گفته شده منظور این است که هر کدام از بهشتیان و دوزخیان از چهره‌شان مشخص است که چگونه افرادی‌اند؛ از این‌رو نیاز به سؤال و پرسش از آنان نیست (ر.ک: طبرسی، ۱۴۲۵ق، ج ۹، ص ۳۴۳)؛ چنان‌که برخی آیات، گویای این حقیقت‌اند؛ مانند: «تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ النَّعِيمِ» (مطففین: ۲۴) و نیز مانند: «يَعْرِفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالْأَقْدَامِ» (رحمن: ۴۱).

البته این دو پاسخ اخیر بدون دلیل‌اند و با ظاهر آیه ملایمتی ندارند؛ بلکه ظاهر آیه شریفه بیانگر این معناست که از آنان سؤال نمی‌شود و مادامی که دلیل محکمی نباشد، نمی‌توان از ظاهر کلام شریف الهی چشم پوشید؛ بنابراین پاسخ قبل که در آن مواضع قیامت مطرح شد، می‌تواند بهترین پاسخ به شبهه یاد شده باشد. البته در روایتی نیز آمده است که امام رضا علیه السلام در تفسیر آیه شریفه «فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ» فرمودند: منظور کسانی‌اند که گناه کرده و بدون توبه از دنیا رفته‌اند. آنان در برزخ معذب خواهند بود و در قیامت گناهی ندارند تا حسابرسی شوند (طبرسی، ۱۴۲۵ق، ج ۹، ص ۳۴۳).

نکته دیگر در خصوص همگانی بودن حسابرسی این است که نه‌تنها انسان‌ها، بلکه جنیان هم در قیامت باید پاسخگوی کردار اختیاری خویش باشند. آیاتی با صراحت این مسئله را بیان می‌دارند؛ مانند: «يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رَسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَ يُبَيِّنُونَ لَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا شَهِدْنَا عَلَىٰ أَنْفُسِنَا وَ غَرَّتْهُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَ شَهِدُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ» (انعام: ۱۳۰). از آنان سؤال می‌شود؛ چرا با اینکه پیامبرانی در دنیا مبعوث گشتند و مسئله قیامت و مواضع مربوط، از جمله موقف دادگاه و محکمه عدل الهی و محاسبه اعمالشان را به شما یادآور شدند و بیان کردند که پس از محاسبه به کیفر یا پاداش اعمالتان خواهید رسید، باز هم از دستورات آنان سرپیچی کردید و در مقابل فرامین الهی سر تسلیم فرود نیاوردید؟!

در جای دیگر بیان می‌فرماید: «سَفَّرُغُ لَكُمْ أَيُّهَا الثَّقَلَانِ» (رحمن: ۳۱). در مورد واژه «فراغ» در این آیه شریفه، تفاسیر متعددی بیان شده است. مرحوم طبرسی در *مجمع‌البیان* از زجاج نقل می‌کند: «سَفَّرُغُ» به معنای «سنقصد لحسابکم ایها الجن والانس» است. سپس از قول او بیان می‌دارد: فراغ در لغت دو معنا دارد: یکی به معنای قصد چیزی کردن است؛ بنابراین «سأفرغ لفلان» به معنای «سأجعله قسدي» است؛ و دیگری به معنای فارغ شدن از یک امری است (مثل فردی که مشغول کاری بود و هم‌اکنون از آن فارغ شده است)؛ ولی با توجه به اینکه خدای عزوجل «لایشغله شأن عن شأن»، نمی‌توان تفسیر دوم را پذیرفت. مرحوم طبرسی در تفسیر «سَفَّرُغُ» اقوال دیگری را نیز مطرح کرده است (ر.ک: طبرسی، ۱۴۲۵ق، ج ۹، ص ۳۴۱).

پس مطابق معنای اول، که زجاج از «فراغ» داشت، مفهوم آیه این است که به‌زودی ایجاد دادگاه و محکمه عدل الهی به‌منظور حسابرسی جن و انس، قصد خواهیم کرد؛ اما آیا می‌توان طبق معنای دوم (فارغ شدن از کاری)، آیه شریفه را تفسیر نمود و آیا چنین تفسیری با جمله شریفه «لایشغله شأن عن شأن» (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۰۶) یا جمله «یا من لایشغله شیء عن شیء» - که در برخی ادعیه ذکر شده‌اند (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۴، ص ۵۷۳) - منافات ندارد؟ به نظر می‌رسد که این تفسیر هم مناسب است و مشکلی ایجاد نمی‌کند.

علامه طباطبائی همین قول دوم زجاج را تقویت می‌کند و بیان می‌دارد:

زمانی گفته می‌شود فلانی از فلان کار فارغ شد که قبلاً اشتغال به یک سلسله‌امور داشت؛ سپس آنها را ترک نموده و به جهت اهمیت دادن به کاری دیگر، مشغول آن شده است. در اینجا هم «سَفَّرُغُ لَكُمْ» یعنی به‌زودی بساط نشئه اولی و جهان مادی را درهم پیچیده و مشغول امور شما خواهیم شد. آیاتی هم که در پی این آیه شریفه خواهند آمد، تبیین می‌کنند که مراد از اشتغال به امور مردم، همان مسئله بعث، حساب و مجازات آنان (پاداش کارهای خیر یا کیفر اعمال بد) خواهد بود. بنابراین فراغ در آیه شریفه، یک نوع استعاره بالکنایه از تبدیل نشئه دنیا خواهد بود. این مسئله هم که خداوند فرمود: «سَفَّرُغُ لَكُمْ» هیچ تنافی با «لایشغله شأن عن شأن» ندارد؛ زیرا این فراغ، ناظر به تبدیل نشئه است. نیز «لایشغله شأن عن شأن»، که ناظر به اطلاق و وسعت قدرت الهی است، با ... «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنٍ» (رحمن: ۲۹)؛ «هر زمان او در کاری است» - که ناظر به اختلاف شئون الهی است - منافاتی ندارد (و گویای رسیدگی به وضعیت آنان پس از نشئه دنیوی است) (ر.ک: طباطبائی، بی‌تا، ج ۱۹، ص ۱۰۶).

البته هر کدام از دو تفسیر مرحوم طبرسی و مرحوم علامه از آیه شریفه، حاکی از آن است که آیه شریفه ناظر به حوادث بعد از نشئه دنیوی است و به جن و انس نسبت به چنین حوادث سهمگینی - که از جمله آنها، حساب است - هشدار می‌دهد.

البته باید توجه داشت که هرچند آیات یادشده بر همگانی بودن حساب دلالت دارند و از آیات دیگر نمی‌توان استثنایی برای آن یافت، ولی از روایات استفاده می‌شود که این حساب همگانی استثنائاتی هم دارد؛ مثلاً صریح برخی روایات این است که مشرکان بدون حساب وارد آتش می‌شوند. امام رضا علیه السلام از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل می‌کند که:



«إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يُحَاسِبُ كُلَّ خَلْقٍ إِلَّا مَنْ أَشْرَكَ بِاللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَإِنَّهُ لَا يُحَاسِبُ وَ يُؤَمَّرُ بِهِ إِلَى النَّارِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷، ص ۲۶۰)؛ همانا خداوند همه خلائق را حسابرسی می‌کند؛ مگر کسی که به خداوند شرک ورزیده باشد؛ پس او حسابرسی نخواهد داشت و امر می‌شود تا روانه دوزخ شود (توضیح بیشتر، خواهد آمد).

دیگر نکته قابل توجه اینکه طبق ظاهر بعضی آیات، اجر برخی افراد (مانند صابران) در قیامت، بدون حساب خواهند بود: «إِنَّمَا يُؤَفِّي الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ» (زمر: ۱۰). «بغیر حساب» در آیه شریفه به معنای «بدون حسابرسی» است؛ زیرا ممکن است منظور این باشد که خدای تعالی در برابر اجر و پاداشی که به آنان اعطا می‌کند، مزدی طلب نکند؛ یا منظور این باشد که پاداشی فراوان از فضل و عنایت خویش به آنان عنایت فرماید.

## ۵. حسابرس، خدا یا انسان؟

بدیهی است که شایسته‌ترین محاکم، محکمه‌ای است که از حاکم عادل و حسابرس دقیقی برخوردار باشد که کاملاً از وضعیت ظاهر و باطن افراد محاکمه‌شونده آگاه باشد تا به‌طور دقیق حکم شایسته و بایسته را صادر کند. مستفاد از آیات قرآن این است که دادگاه قیامت چنان محکمه‌ای است و حاکم آن خدایی است که نه‌تنها شاهد اعمال افراد، بلکه حسابگر نیت و کردار آنان نیز هست: «لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَ إِنَّ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفَوُهَا يُحَاسِبُكُمْ بِهِ اللَّهُ...» (بقره: ۲۸۴). این محکمه‌ای است نشست‌گرفته از حکمت و عدالت الهی، و دقت آن فوق تصور آدمی است.

کریمه دیگر بیان می‌دارد: «إِنَّ حِسَابَهُمْ إِلَّا عَلَى رَبِّي لَوْ تَشْعُرُونَ» (شعرا: ۱۱۳). چنان‌که آیه شریفه «إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ» (غاشیه: ۲۵-۲۶) نیز حاکی از همین معناست. البته باید توجه داشت، وجوب محاسبه مردم بر خدا - که مستفاد از آیه ۱۱۳ سوره مبارکه شعراست - ممکن است به این لحاظ باشد که خداوند هیچ‌گاه خلف وعده نمی‌کند: «رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ» (آل عمران: ۹)؛ چنان‌که ممکن است به‌لحاظ مقتضای حکمت الهی باشد.

آیه‌های دیگر نیز بیان می‌دارد که حسابرس اعمال انسان در قیامت، خداوند (و کارگزاران اخروی او)‌یند: «فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَ عَلَيْنَا الْحِسَابُ» (رعد: ۴۰). از برخی روایات هم استفاده می‌شود که خداوند خود متولی حسابرسی برخی افراد است. روشن است که این امر درباره مؤمنانی است که شأنیت آن را داشته باشند (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷، ص ۲۶۱ و ۲۷۴).

### ۱-۵. انسان، خود حسابگر خویش

روشن است که ما تنها به ظواهر آیات مربوط به جهان آخرت آشنایی داریم و از عمق حقایق و باطن جریانات اخروی و حقیقت فضای حاکم بر قیامت و دادگاه عدل الهی بی‌خبریم. ما فقط به آن مقدار از حقایقی که از ظواهر قرآن یا روایات معصومین علیهم‌السلام استفاده می‌کنیم، آشنایی داریم. حسابرسی در آخرت نیز از جمله مواردی است که

واقعیت آن برای ما درک ناشدنی است. حسابرسی اعمال آدمی توسط خود او نیز از همین مقوله است؛ به این معنا که همه چیز و همه کارهای انسان نزد او حاضرند؛ به گونه‌ای که خود او می‌تواند دربارهٔ خودش حکم متناسب با نیت، گفتار و کردارش را صادر کند.

تجسم اعمال آدمی از یک سو، و نامهٔ عمل او از سوی دیگر، راهگشای عادلانه‌ترین حکم آدمی دربارهٔ خویش است: «أَفْرَأَ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا» (اسراء: ۱۴). البته «باء» در «بِنَفْسِكَ» زاید است و برای تأکید آمده؛ و از آنجاکه «نفس» مؤنث مجازی است، می‌توان برای آن، هم فعل مذکر و هم فعل مؤنث آورد.

مرحوم طبرسی در تفسیر این آیه می‌گوید: علت اینکه آدمی خود می‌تواند حسابگر اعمال خویش باشد، این است که وقتی اعمال و جزای اعمال خود را مکتوب و مطابق با عدل الهی ببیند، به طوری که نه نقصی در ثواب او وجود دارد و نه چیزی بر عقابش افزون شده است، خاضعانه و همراه با تضرع، به گناهان خود اعتراف می‌کند؛ درحالی که نه حجتی دارد، نه جای انکار برایش باقی مانده است (طبرسی، ۱۴۲۵ق، ج ۶ ص ۲۳۱).

البته بین آیاتی که خداوند را حسابگر اعمال آدمی معرفی می‌کنند و آیاتی که فرمودند آدمی خود حسابگر خویش است، تنافی‌ای وجود ندارد؛ زیرا مانعی نیست که علاوه بر حسابرس بودن خدا، آدمی هم حسابرس خودش باشد؛ این آگاهی انسان به کردار دنیوی‌اش می‌تواند با توجه به نامهٔ اعمالش باشد، یا با توجه به این ویژگی قیامت باشد که همه چیز را در آن روز به یاد می‌آورد: «وَجِئَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ وَأَنَّىٰ لَهُ الذُّكْرَىٰ» (فجر: ۲۳). خداوند در جای دیگر بیان می‌دارد: «عَلِمْتَ نَفْسُ مَا أُخْضَرْتَ» (تکویر: ۱۴). برخی آیات هم از تجسم اعمال انسان خبر می‌دهند: «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا...» (آل عمران: ۳۰؛ نیز، ر.ک. نازعات: ۳۵؛ محمد: ۱۸؛ قیامة: ۱۴).

البته علم و آگاهی انسان در آن روز نیز غیر از آگاهی او در دنیاست؛ زیرا نه تنها حقیقت اعمال خویش، بلکه حقایق اشیا و به‌طور کلی حقیقت آخرت را که از آن غافل بود، به‌خوبی می‌بیند: «لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ» (ق: ۲۲). این در حالی است که یادآوری اعمال گذشته، کوچک‌ترین سودی برای او نخواهد داشت: «يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ وَأَنَّىٰ لَهُ الذُّكْرَىٰ» (فجر: ۲۳).

## ۶. کیفیت حسابرسی

ممکن است توهم شود که حسابرسی در آخرت، همانند دنیاست که در موارد خاصی مانند التماس کردن و سفارش شدن افراد در خصوص حقوق یکدیگر مسامحه می‌کنند؛ درحالی که حساب اخروی ویژگی خود را دارد و کاملاً با حسابرسی‌های دنیوی متفاوت است. در ادامه به برخی از ویژگی‌های آن اشاره می‌شود.

آنچه بیشتر قابل توجه است، این است که در آخرت همه اعمال نیک و بد آدمی، حتی اگر به مقدار خردلی باشد، محاسبه می‌شود: «وَوَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ» (انبیاء: ۴۷). برخی آیات دیگر نیز بیانگر این معنا هستند و بیان می‌دارند: اعمال انسان حتی اگر به مقدار ذره مثقالی باشند، محاسبه می‌شوند: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (زلزال: ۷-۸).

فخررازی در تفسیر خود می‌گوید: «کثرت افعال و تکرار آنها موجب به وجود آمدن ملکات قوی و ثابتی در انسان می‌شود؛ از این رو می‌بینیم کسی که بیشترین مواظبت را نسبت به عملی دارد، همان عمل، بیشترین رسوخ در نفس او را نیز دارد و باعث ایجاد ملکه‌ای قوی در نفس او می‌شود. از سوی دیگر، وقتی تکرار عمل موجب ملکه راسخه در نفس انسان می‌گردد، پس باید هر عملی نیز به تنهایی در ایجاد چنین ملکه‌ای نقشی ایفا کند و موجب اثری شود؛ مثلاً می‌بینیم، اگر یک کشتی عظیمی در دریا هزاران تن گندم بار داشته باشد، به اندازه یک وجب در آب فرو می‌رود؛ ولی اگر فقط یک دانه گندم در آن انداخته شود، با اینکه ما هیچ درک حسی و حتی هیچ درک خیالی از فرورفتن کشتی در آب نداریم، همین یک دانه گندم، قطعاً در فرورفتن مقدار بسیار ناچیزی از این کشتی عظیم در آب تأثیر دارد. اعمال آدمی نیز چنین است؛ وقتی کثرت افعال موجب حصول ملکات نفسانی می‌شوند، باید گفت: هیچ فعلی از افعال آدمی نیز وجود ندارد (چه خیر و چه شر، کم یا زیاد)، مگر اینکه در نفس او تأثیرگذارند و موجب سعادت یا شقاوت او خواهند شد. از این بیان و برهان قاطع، صحت قول الهی که فرمود: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» روشن می‌شود (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۳، ص ۱۸).

در هر حال، در آن روز از هیچ خطیئه و معصیتی، چه کوچک باشد و چه یا بزرگ، چشم‌پوشی نخواهد شد؛ بلکه همه آنها در نامه عمل افراد ثبت می‌گردد و در موعد مقرر به آنها رسیدگی می‌شود: «وَوَضِعَ الْكِتَابَ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَالِ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا» (کهف: ۴۹).

درباره اینکه منظور از «وضع الکتاب» چیست، مرحوم طبرسی دو احتمال مطرح کرده است: یکی اینکه مقصود، جنس کتاب باشد؛ یعنی نامه اعمال آدمیان به دستشان داده می‌شود. همین طور احتمال دارد مقصود از آن، حساب باشد؛ یعنی از حساب به کتاب تعبیر شده باشد؛ چراکه افراد طبق اعمال مکتوبشان محاسبه می‌شوند (ر.ک: طبرسی، ۱۴۲۵ق، ج ۶، ص ۳۵۳). البته احتمال سومی نیز داده می‌شود و آن اینکه منظور از کتاب، نامه عمل کل انسان‌ها باشد (کتاب کل) که در منظر و مرئای همه محشورشوندگان قرار می‌گیرد؛ چنان که امت‌ها هر کدام کتاب خاص خود را دارند: «وَوَتَرَى كُلَّ أُمَّةٍ جَائِيَةً كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا الْيَوْمَ

تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (جائیه: ۲۸). اما اینکه گفته شود منظور از کتاب، نامه اعمال یا حساب است، با توجه به دیگر آیات مربوط، چندان تناسبی با آیه شریفه ندارد و خلاف ظاهر آن آیه است.

شمارش اعمال آدمی در آیه شریفه (که در آن، دو وصف «صغیره» و «کبیره» قائم مقام موصوفشان یعنی «خطیئه» یا «معصیت» یا «خصله» و... شده‌اند) نیز حاکی از دقت حسابرسی است؛ چراکه دقیق و کامل بودن نامه عمل و ثبت همه خطاها و نافرمانی‌ها در آن است که تعجب مجرمان را برمی‌انگیزد و از روی ترس و وحشت می‌گوید: «يَاوَيْلَتَنَا مَا لِ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا».

در آیات دیگر نیز به مسئله شمارش اعمال اشاره شده است: «يَوْمَ يَبْتَسِئُ اللَّهُ جَمِيعًا فَيَبْئُتُهُمْ بِمَا عَمِلُوا أَحْصَاهُ اللَّهُ وَسَوَّاهُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (مجادله: ۶). همچنین صریح برخی آیات است که همه اعمال و گفتار آدمی، اعم از آنچه اظهار کرده یا آنچه در دل پنهان داشته است، در قیامت حسابرسی خواهند شد؛ به گونه‌ای که نه انسان توانایی کتمان یا مخفی کردن آنها را دارد و نه خدا آنها را فراموش می‌کند: «لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ» (بقره: ۲۸۴؛ نیز، رک: انبیاء: ۴۷؛ لقمان: ۱۶؛ زلزال: ۶ و ۷).

با توجه به اینکه مالکیت همه آنچه در آسمان‌ها و زمین است از جمله انسان‌ها، از آن خداست، و از سوی دیگر، گستره علمی خداوند همه زوایای وجودی حقایق عالم، از جمله انسان را فرامی‌گیرد، آیا چیزی می‌تواند مانع حسابرسی همه گفتار و کردار ظاهری، بلکه نیت و صفات باطنی آدمی شود؟! و به‌طور کلی، آیا می‌توان در این زمینه، وجود مانعی را تصور کرد؟! آیا می‌توان گفت: چنین امری سخت خواهد بود؟! مسلماً نه؛ وقتی مالکیت خدا بر ماسوای خود، مالکیت حقیقی است و آنچه غیر اوست، نزد او حضور دارد، توانایی تصرف در تمام شئون وجودی غیر خود را نیز خواهد داشت و دیگر معنا ندارد که گفته شود چیزی از او مخفی است یا نمی‌تواند یا سخت است که آفریده خود را برای محاسبه احضار کند.

مرحوم علامه طباطبائی در تفسیر این آیه شریفه بیان می‌دارد:

واژگان «ابدا» به معنای اظهار و در مقابل «اخفا» است؛ و جمله «مَا فِي أَنْفُسِكُمْ» به معنای چیزهایی است که در انفس شما مستقر است که معمولاً همان ملکات و صفات نفسانی، اعم از فضایل یا رذایل است؛ مانند: ایمان، کفر، حب، بغض، عزم و...، که قبول اظهار یا اخفا می‌کنند؛ اما اظهار آنها با انجام اعمال متناسب آن صفات و ملکات و از طریق جوارح انجام می‌پذیرد؛ به طوری که اگر آن صفات و ملکات، مثل اراده و کراهت، ایمان و کفر، حب و بغض و غیره نبودند، این افعال هم صادر نمی‌شدند. این مسئله را علاوه بر اینکه حس آدمی درک می‌کند، عقل نیز به وجود این مصادر نفسیه حکم می‌کند؛ اما «اخفا» به معنای کف نفس از انجام فعلی است که دارای مصدری در نفس است... پس این آیه بر وجود احوال و ملکات نفسانی‌ای که مصادر افعال هستند (افعالی مانند اطاعت و معصیت)، دلالت دارد؛ به طوری که خداوند آنها را در قیامت محاسبه می‌نماید (طباطبائی، بی تا، ج ۲، ص ۴۳۶).

البته توجه به این معنا خالی از لطف نیست که نه تنها اعضا و جوارح انسان، بلکه قلب انسان نیز دارای افعال اختیاری است و کارهای تعمدی آدمی - که قلباً به انجام آن راضی است - در قیامت محاسبه شده، جزا داده می‌شوند. این

مسئله خود گویای دقت در حساب اخروی است: «لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَ لَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبْتُمْ قُلُوبُكُمْ...» (بقره: ۲۲۵). آیه شریفه «وَ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ وَ بِهِ وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ...» (احزاب: ۵) نیز به خوبی گویای دقتی بودن حسابرسی در آخرت است.

نکته‌ای دیگر که در این زمینه باید به آن توجه داشت، این است که محاسبه اعمال در آخرت، اگرچه به نحو بسیار دقیق صورت می‌گیرد، به میزان عقل، درک و فهم افراد در دنیا نیز بستگی دارد. امام باقر علیه السلام در این باره می‌فرماید: «إِنَّمَا يُدَاقُ اللَّهُ الْيَمَادُ فِي الْحِسَابِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى قَدْرِ مَا آتَاهُمْ مِنَ الْعُقُولِ فِي الدُّنْيَا» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷، ص ۲۶۷).

## ۲-۶. کامل بودن

دیگر ویژگی حساب اخروی این است که جزای افراد بی‌کم‌وکاست به آنان داده می‌شود: «وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بَاقِعَةٍ يَحْسِبُهُ الظَّمَانُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ سَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ» (نور: ۳۹). «توفیه حساب» بدین معناست که حساب افراد به‌طور دقیق انجام خواهد شد و در حق هیچ فردی اجحاف صورت نخواهد گرفت. علامه طباطبائی در تفسیر این واژگان بیان می‌دارد: «این جمله کنایه از جزایی است که حساب اعمال آدمی آن را ایجاب کرده و موجب می‌شود تا صاحب اعمال، به آنچه که مستحق آن است، نایل آید» (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱۵، ص ۱۳۱) و طبق این معنا، در قیامت آنچه آدمی استحقاق آن را دارد، تماماً به او داده می‌شود.

شاید بتوان گفت که همین معنا، مستفاد از آیات توفی اعمال نیز هست: «ثُمَّ تُوفَى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَ هُمْ لَا يُظَلَّمُونَ» (بقره: ۲۸۱؛ نیز، رک: آل عمران: ۲۵). به این معنا که توفیه اعمال و فراگیر بودن پاداش و کیفر اخروی، برای همه افراد است و کسی از آن مستثنا نیست؛ چون جزای عادلانه برای افراد، فرع وجود حسابرسی تام و کامل از آنان است و بدون آن، معنای معقولی پیدا نخواهد کرد: «الوافی: الذی بلغ التمام، یقال: درهم واف، و کیل واف، و اوفیت الکیل و الوزن... و توفیه الشئ: بذله و اوفياً و استیفاؤه؛ تناوله و اوفياً. قال تعالی: ووفیت کل نفس ما کسبت...» (راغب‌اصفهانى، بی‌تا، ذیل واژه «وفی»).

مسئله توفیه اعمال، در آیه‌ای دیگر با تأکیدات متعدد بیان شده است: «وَ إِنَّا كَلَّا لَمَّا لَبِوْفَيْنَهُمْ رُبُّكَ أَعْمَالَهُمْ إِنَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ خَبِيرٌ» (هود: ۱۱۱). مرحوم علامه در ذیل این آیه کریمه بیان می‌دارد: لفظ «ان» از حروف مشبهه بالفعل است و اسم آن «کلاً» است که با تنوین و بدون اینکه اضافه شده باشد، آمده است، که در تقدیر، «کلهم» بود. خبر «ان» نیز «لَبِوْفَيْنَهُمْ» است و لام و نونی که بر سر آن آمده، برای تأکید خبر است. لفظ «لَمَّا» نیز مرکب است از «لام» که بر قسم دلالت می‌کند و «ما»ی مشدده، که دو «لام» را از هم جدا می‌کند و درعین حال مفید تأکید است. جواب قسم هم محذوف است؛ چنان‌که خبر «ان» بر آن دلالت دارد (ر.ک: طباطبائی، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۴۶؛ ابراهیم: ۵۱؛ نحل: ۱۱۱؛ طه: ۱۵؛ زمر: ۷۰؛

غافر: ۱۷؛ زحرف: ۴۴؛ جاثیه: ۲۲). درهرحال، یکی از ویژگی‌های حساب اخروی، تام و کامل بودن آن است که معنا و مفهوم آن از جهتی شبیه به توفیه اعمال است.

### ۳-۶. سریع بودن

سرعت در انجام کار به معنای آن است که عملی در زمان مناسب با خود و بدون تأخیر انجام پذیرد: «السرعة ضد البطء و يستعمل فى الاجسام و الافعال يقال: سرع يسرع... نحو... و سارعوا الى مغفرة من ربكم؛ يسارعون فى الخيرات. العجلة طلب الشئ و تحريره قبل اوانه و من مقتضى الشهوة فلذلك صارت مذمومة فى عامة القرآن حتى قيل: العجلة من الشيطان» (ر.ک: راغب‌اصفهانى، بی‌تا، ذیل واژه «سرع»).

سرعت، یکی دیگر از ویژگی‌های حساب اخروی است. برخی آیات که بیانگر سریع‌الحساب بودن خداوندند، حاکی از همین معنایند؛ مانند: «لِيَجْزِيَ اللَّهُ كُلَّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ» (ابراهیم: ۵۱؛ نیز، ر.ک: انعام: ۶۲؛ نور: ۳۹)؛ همچنین: «وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ أُولَئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ» (بقره: ۲۰۱-۲۰۲).

برخی محققان می‌گویند: ممکن است یکی از علل سریع‌الحساب بودن خدا این باشد که افراد اعمال خود را در جلوی دیدگان‌شان حاضر و مجسم می‌بینند و به‌هیچ‌وجه امکان انکار نیست تا مایه کندی حساب شود. یکی دیگر از علل سرعت حساب این است که علاوه بر حضور اعمال به‌صورت اخروی، صحیفه اعمال انسان هم هر چیزی را ضبط می‌کند (سبحانی، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۲۷۲-۲۷۰). ظاهر عبارت ایشان این است که حساب اخروی، همان تجسم و حضور اعمال نزد افراد است یا به این معناست که همه اعمال آدمی در نامه عمل او ثبت و ضبط است؛ درحالی‌که حساب غیر از این دو معناست (و قبلاً معنا و مفهوم آن بررسی شد). حساب الهی یعنی پس از آنکه افراد از طریق تجسم اعمال و نیز از طریق صحیفه اعمال‌شان به اعمال، افکار و عقایدشان آگاهی پیدا کردند، خدای متعال به اعمال‌شان رسیدگی می‌کند و مشخص خواهد فرمود که چه کسی و چگونه باید به کیفر یا پاداش اعمال خود برسد؛ نه اینکه حساب به معنای تجسم اعمال باشد. اما اینکه سریع‌الحساب بودن خدا را به معنای ضبط دقیق اعمال بدانیم نیز خلاف ظاهر است و هیچ دلیلی بر این معنا وجود ندارد؛ مخصوصاً با توجه به آیاتی که قبلاً گذشت و گویای دقت در ضبط اعمال بوده و بررسی شدند.

مرحوم طبرسی نیز درباره معنای سریع‌الحساب بودن خداوند وجوهی را مطرح می‌کند و می‌گوید: «ممکن است منظور، سرعت در مجازات افراد و نزدیک بودن آن باشد که در این صورت، وزان آیه شریفه، وزان آیه «وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (نحل: ۷۷) خواهد بود و از «جزا» به حساب تعبیر شده است؛ زیرا جزا به معنای «کفایت کردن از عمل و به مقدار آن بودن است که در واقع همان حساب است». ایشان وجه دیگری نیز بیان می‌کند و آن اینکه «سريع‌الحساب بودن خدا یعنی مدت حسابرسی مردم در قیامت، به مقدار کمی خواهد بود»؛ ایشان برای تأیید این مطلب، به برخی روایات نیز تمسک می‌کند؛ مانند: «انه تعالى يحاسب

الخلائق کلهم فی مقدار لمح البصر». در روایتی از امام علی علیه السلام نیز وارد شده است: «...یحاسب الخلق دفعة کما یرزقهم دفعة». همچنین وجه سومی بیان می کند و آن اینکه «خداوند به سرعت دعای نیکانی را که آیه شریفه آنان را تمجید می نماید، اجابت می کند؛ نه اینکه مانند مخلوقات، درخواست دیگران را برای بررسی حبس کند و به تأخیر بیندازد؛ بلکه نامه عملشان به دست راستشان داده و به آنان گفته می شود، این امور، سئیات شماسست که از آن درگذشتم؛ و این هم حسنات شما که برایتان افزون نمودم» (ر.ک: طبرسی، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۵۱-۵۲).

ولی آنچه درباره سرعت حساب اخروی می توان گفت، همان سرعت حسابرسی خداوند در مورد اعمال همه بندگان و به کیفر یا پاداش رساندن آنان در قیامت است، که احتمال دوم مرحوم طبرسی است و با روایات نیز تأیید شد؛ زیرا خداوند هم عالم به کمیت و کیفیت اعمال عباد است؛ همه افکار و نیات عباد و اعمال و گفتارشان در محضر اوست؛ همچنین قدرت او حد و حصری ندارد؛ و طبیعی است کسی که همه صفات کمالیه، از جمله علم و قدرت را بدون قید داراست، توانایی آن را هم دارد تا به سرعت به اعمال بندگان رسیدگی کند و چنین امری برای او سهل است و مانعی مثل جهل، نیاز، عجز و سختی کار برای او متصور نیست.

اما احتمال ایشان مبنی بر اینکه سریع الحساب بودن خدا به معنای نزدیک بودن قیامت است، اولاً خلاف ظاهر آیه شریفه است و ثانیاً اگرچه ظاهر برخی آیات شریفه بر این معنا (نزدیک بودن) دلالت دارد، ولی فرق است بین نزدیک بودن قیامت (روز مجازات افراد) و سریع بودن حساب الهی؛ چه بسا ممکن است قیامت به زودی تحقق پذیرد؛ ولی حساب برخی خلائق طولانی یا سریع بوده باشد.

همچنین وجه سوم ایشان مبنی بر اینکه منظور از سریع الحساب بودن خدا اجابت سریع دعای نیکان باشد، پذیرفته نیست؛ زیرا مقتضای ظاهر سریع الحساب بودن خدا در آیات شریفه این است که شامل همگان شود و اختصاص به طایفه این خاص (نیکان) نداشته باشد. البته در برخی آیات پس از بیان کیفر اخروی دوزخیان، مسئله سریع الحساب بودن خدا مطرح می شود که این هم دلیل نمی شود که منظور از سریع الحساب بودن خداوند، نسبت به گروهی خاص است: «يَوْمَ تَبْدَلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَ بَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ وَ تَرَى الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ مُّقْرَّنِينَ فِي الْأَصْفَادِ سُرَّابِلَهُمْ مِّنْ قَطْرَانٍ وَ تَعْشَىٰ وَجُوهُهُمُ النَّارَ لِيَجْزِيَ اللَّهُ كُلَّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ» (ابراهیم: ۴۸-۵۱؛ نیز، ر.ک: انعام: ۶۲؛ نور: ۳۹). در این آیه شریفه، اطلاق جمله شریفه «إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ» به خوبی شامل همه افراد و طوایف می شود؛ اگرچه بعد از بیان برخی عذاب های مربوط به دوزخیان قرار گرفته است.

#### ۴-۶. سخت یا آسان بودن

یکی از مسائل مربوط به حساب اخروی، مسئله سخت یا آسان بودن آن است. این مسئله گاه در مورد خدا مطرح می شود؛ به این معنا که آیا امکان دارد خداوند شرایط چنین حسابی را فراهم آورد؟ در این باره باید گفت: نه تنها تحقق اصل وجود حشر بر خدا آسان است: «... ذَلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ» (ق: ۴۴)، بلکه طبق ظاهر برخی روایات حساب

اخروی نیز بر خداوند آسان است: «سُئِلَ كَيْفَ يُحَاسِبُ اللَّهُ الْخَلْقَ عَلَى كَثْرَتِهِمْ فَقَالَ كَمَا يَرْزُقُهُمْ عَلَى كَثْرَتِهِمْ قِيلَ فَكَيْفَ يُحَاسِبُهُمْ وَ لَا يَرُونَهُ قَالَ كَمَا يَرْزُقُهُمْ وَ لَا يَرُونَهُ» (نهج البلاغه، ح ۳۰۰)؛ از امام امیرالمؤمنین علیه السلام سؤال شد که چگونه خداوند خلائق را با وجود جمعیت زیادشان حسابرسی و رسیدگی می کند؟ حضرت فرمودند: همان گونه که آنان را رزق و روزی می دهد. سؤال شد: چگونه آنان را حسابرسی می کند، در صورتی که آنان خدا را نمی بینند؟ فرمود: چنان که روزی شان می دهد، ولی او را نمی بینند.

سختی یا آسانی حساب گاهی نیز در مورد افراد مطرح می شود؛ یعنی برخی افراد حسابرسی سهل و آسانی دارند و پس از آن با شادمانی فراوان به سوی اهلشان (بهشتیان) روان اند؛ زیرا شایستگی چنین موقعیتی را در دنیا کسب کرده اند؛ قرآن درباره چگونگی حساب افراد مؤمن می فرماید: آنان نامه عملشان به دست راستشان بوده و حسابی آسان دارند و با شادمانی به سوی اهلشان باز خواهند گشت: «فَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا وَنَبْقَلِبُ إِلَىٰ أَهْلِهِ مَسْرُورًا» (انشقاق: ۷-۹). اما عده ای دیگر از افراد هستند که حسابی بس دشوار خواهند داشت. قرآن از حساب آنان به «سوء الحساب» تعبیر کرده است؛ زیرا این افراد در دنیا از حقیقتی که روزی کشف و آشکار می شد، غافل بودند: «لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكُمْ غِطَاءَك فَبَصَرُك الْيَوْمَ حَدِيدٌ» (ق: ۲۲). نتیجه همین غفلت از حساب اخروی، سوء الحساب در قیامت شد: «الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ الْخُسْنَىٰ وَالَّذِينَ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُ لَوْ أَنَّ لَهُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلَهُ مَعَهُ لَاقْتَدُوا بِهِ أُولَٰئِكَ لَهُمْ سُوءُ الْحِسَابِ وَ مَاوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَ بئسَ الْمِهَادُ» (رعد: ۱۸). واژگان «سوء الحساب»، در واقع اضافه صفت به موصوف است؛ یعنی «حسابی که دارای سوء و آزار است». به دلیل اهمیت این مسئله، قرآن یکی از اوصاف «اولی الالباب» را ترس از «سوء الحساب» داند و می فرماید: «وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَ يَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ» (رعد: ۲۱)؛ امام علیه السلام نیز در پاسخ به شخصی که از «يَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ» سؤال کرده بود، می فرماید: «لَا يُقْبَلُ حَسَنَاتِهِمْ وَ يُؤَاخَذُونَ بِسَيِّئَاتِهِمْ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷، ص ۲۶۶).

هشام بن سالم نیز در روایتی معنای «و يَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ» را از امام صادق علیه السلام نقل می کند که فرمودند: «فی قَوْلِهِ تَعَالَى: وَ يَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ قَالَ الْإِسْتِغْصَاءُ وَ الْمُدَاقَّةُ وَ قَالَ يُحْسَبُ عَلَيْهِمُ السَّيِّئَاتُ وَ لَا يُحْسَبُ لَهُمُ الْحَسَنَاتُ» (همان)؛ معنای «يَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ» جست و جوی و دقت (در عمل) است؛ و فرمودند: سیئات و گناهان چنین افرادی به ضررشان محاسبه می شود؛ ولی حسنات آنان به نفعشان بررسی و محاسبه نمی شود. ظاهر روایت اول هم بیانگر این معنا بود که چنین افرادی علاوه بر اینکه حسناتشان قبول نمی شود، درباره گناهانشان نیز مواخذه می شوند. روشن است که ظاهر این دو روایت با یکدیگر تعارضی ندارند.

اما در روایتی دیگر در تعارض با این روایات آمده است: هم حسنات چنین افرادی محاسبه و بررسی می شود و هم گناهانشان. تفسیر العیاشی عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام: «فی قَوْلِهِ تَعَالَى: وَ يَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ قَالَ يُحْسَبُ عَلَيْهِمُ السَّيِّئَاتُ وَ يُحْسَبُ لَهُمُ الْحَسَنَاتُ وَ هُوَ الْإِسْتِغْصَاءُ» (همان).



برای حل این تعارض می‌توان گفت: راوی هر دو روایت، هشام بن سالم از امام صادق علیه السلام است و ممکن است در نقل روایت تصحیفی صورت گرفته باشد؛ اما آنچه با ظاهر واژگان «سوء الحساب» خوانایی و هماهنگی دارد، همان جمله «لَا يُحْسَبُ لَهُمُ الْحَسَنَاتُ» است و مؤید آن هم روایت اول است و احتمالاً در روایت دوم نیز «لَا يُحْسَبُ» بوده که از قلم افتاده است. این احتمال هم می‌رود که منظور، حساب دقیق همه سیئات و حسنات باشد؛ به این معنا که حسنات چنین افرادی نیز محاسبه می‌شود و در صورتی مورد قبول الهی قرار می‌گیرد که شایستگی مقبولیت را داشته باشد. جمله مبارکه «إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ» (مائده: ۲۷) حاکی از همین معنا است. در این صورت، با جمله «لَا يُحْسَبُ لَهُمُ الْحَسَنَاتُ» تعارضی پیدا نمی‌کند؛ زیرا سخت‌گیری‌ها و مذاقه‌ای که چنین افرادی دربارهٔ بندگان خدا روا می‌دارند، با روح تقوا سازگاری ندارد و ممکن است همین امر موجب حبط عمل آنان گردد.

### نتیجه‌گیری

با بررسی آیات مربوط به حساب در قرآن پی می‌بریم که حساب اخروی امری بس خطیر و قابل توجه ویژه است. حساب اخروی حاکی از گزاف نبودن گفتار و رفتار اختیاری آدمی است و هر کسی نسبت به اعمال خود مسئولیت دارد. قرآن حساب اخروی را نزدیک می‌داند و غافلان از آن را مذمت می‌کند. مستفاد از آیات این است که حساب قیامت همگانی است و اختصاص به گروه خاصی ندارد؛ به این معنا که نه تنها افراد معمولی، بلکه از جنیان و حتی پیامبران خدا نیز سؤال می‌شود. حسابرس انسان در قیامت، خداست اگرچه آدمی خود نیز می‌تواند حسابگر اعمال خویش باشد؛ چراکه نامهٔ عمل او بیانگر همهٔ اعمال، گفتار و نیت صواب یا ناصواب اوست. حسابرسی افراد در قیامت بسیار دقیق و کامل است و همهٔ نیات، گفتار و اعمال آدمی را (کبیره باشند یا صغیره و حتی اگر به اندازهٔ خردلی باشد)، شامل می‌شود.

سریع‌الحساب بودن خدا هم اقتضا می‌کند تا همهٔ گفتار و کردار آدمیان، حتی عقاید و افکار آنان به‌طور سریع انجام شود. در قرآن گاهی از سختی یا آسانی حساب افراد در قیامت سخن گفته شده است که این امر یکی از ویژگی‌های حساب اخروی است و به ایمان افراد بستگی دارد.

## منابع

- نهج البلاغه، ١٤١٤ق، تصحیح صبحی صالح، قم، دارالهجره.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، بی تا، *الصحاح فی اللغة*، بیروت، دارالعلم للملایین.
- دیلمی، حسن بن ابی الحسن، ١٤١٢ق، *ارشاد القلوب الی الصواب*، قم، شریف رضی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، بی تا، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دارالکتب العربی.
- سبحانی، جعفر، ١٣٦٩، *منشور جاوید*، تهران، مؤسسه سیدالشهداء.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، بی تا، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین.
- طبرسی، فضل بن حسن، ١٤٢٥ق، *مجمع البیان*، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
- طوسی، محمدبن حسن، ١٤١١ق، *مصباح المتعبد و سلاح المتعبد*، بیروت، مؤسسه فقه الشیعه.
- فخررازی، محمدبن عمر، ١٤٢٠ق، *تفسیر فخرالدین الرازی (مفاتیح الغیب)*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ١٤٢٩ق، *الکافی*، قم، دارالحدیث.
- مجلسی، محمدباقر، ١٤٠٣ق، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مصطفوی، حسن، ١٤٣٠ق، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- مصطفی، ابراهیم و همکاران، بی تا، *المعجم الوسیط*، بی جا، دارالدعوة.

## نقد نظریه و لفسن درباره خاستگاه مسئله خلق قرآن و تأثیر آموزه‌های مسیحی در آن

asaadi@isca.ac.ir

علیرضا اسعدی / استادیار گروه کلام اسلامی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

دریافت: ۱۳۹۸/۰۵/۲۵ - پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۰۴

### چکیده

بررسی خاستگاه پیدایش مسائل کلامی، از عرصه‌های پژوهشی مورد علاقه خاورشناسان است. بسیاری از آنها کوشیده‌اند تا با بررسی این موضوع نشان دهند که آبخور مسائل کلام اسلامی، ادیان و مکاتب دیگر، به‌ویژه مسیحیت است و کلام اسلامی از عوامل بیرونی تأثیر پذیرفته است. و لفسن، اسلام‌شناس یهودی، در کتاب فلسفه علم کلام، درباره مسئله خلق قرآن، که از چالشی‌ترین مسائل کلامی، به‌ویژه در قرن دوم هجری است، چنین رویکردی را دنبال کرده است. او با به‌کارگیری روش فرضی استنتاجی خود، دیدگاه‌های مطرح در زمینه خلق قرآن را متأثر از آموزه‌های یهودی مسیحی می‌داند. این مقاله درصدد است تا با تبعی شایسته ضمن تبیین دقیق نظریه و لفسن، شواهد و قرائن آن را بررسی و نقد کند و نشان دهد که نه تنها روش و لفسن با اشکالاتی روبرو است، دلایل او نیز مدعایش را به‌خوبی اثبات نمی‌کند و تأثیر عوامل بیرونی، به‌ویژه مسیحیت، در پیدایش این مسئله اثبات شدنی نیست.

**کلیدواژه‌ها:** کلام اسلامی، خلق قرآن، و لفسن، مسیحیت، تاریخ مسائل کلامی، روش فرضی استنتاجی.

کلام الهی از جمله مسائلی است که از دیرباز معرکه آرا بوده و حتی و دیدگاه‌های عجیب و شگفت‌انگیزی درباره آن ابراز شده است. این مسئله در عرصه سیاسی اجتماعی در دوره‌ای از تاریخ به یکی از چالش‌های مهم تبدیل شد و بحث‌های زیادی را برانگیخت. در زمان هارون‌الرئیسید (۱۴۵/۱۴۸-۱۹۳ق) صحبت از خلق قرآن جرم محسوب می‌شد و بشر‌المربیسی (م ۲۱۸ق) از معتزله بغداد که به خلق قرآن باور داشت، در ایام وی فراری بود (ابن جوزی، ۱۹۹۲، ج ۱، ص ۳۲). مسئله خلق قرآن در دوره مأمون (م ۲۱۸ق) که دارای گرایش معتزلی بود - محور تفتیش عقاید قرار شد و کسانی که به قدیم قرآن باور داشتند، مجازات می‌شدند.

این مسئله هرچند در این دوره رنگ‌وبوی سیاسی به خود گرفت و به چالشی در عرصه سیاسی تبدیل شد در آغاز برخاسته از پرسش‌های فراوانی بود که دانشمندان اسلامی درباره کلام الهی با آنها روبرو شده بودند: آیا کلام الهی از سنخ حروف و اصوات است یا نه؟ و در صورت نخست، آیا قدیم و قائم به ذات الهی است یا حادث و قائم بدون محل است؟ در صورت دوم، آیا اطلاق تعبیری همچون مخلوق، حادث و حدث بر آن رواست یا نه؟ و اگر از سنخ حروف و اصوات نیست، آیا قدیم ازلی و مغایر با علم است یا به علم برمی‌گردد و غیرمخلوق است یا به قدرت و به معنای قدرت برمی‌گردد تکلم است؟ (آمدی، ۱۴۱۳ق، ص ۸۷)

پاسخ به چنین پرسش‌هایی دیدگاه‌ها و نظرات متعددی را در مسئله شکل داد و فرقه‌های شناخته‌شده اسلامی درباره این مسائل و به‌ویژه حقیقت کلام الهی نظریات گوناگونی ابراز کردند. همان‌گونه که ابن‌حزم تأکید می‌کند، مسلمانان بر دو نکته اجماع داشتند: نخست متکلم بودن خداوند و دوم کلام خدا بودن قرآن و دیگر کتاب‌های آسمانی؛ و اختلاف نظرها صرفاً در تلقی از چگونگی صفت کلام است (ابن‌حزم، ۱۹۹۶، ج ۲، ص ۳۶-۳۷).

آشنایی هرچند اجمالی با مناقشات و اختلاف نظرهای مهم درباره کلام الهی پرسشی مهم فراروی ما می‌نهد که البته فراگیرتر از مسئله کلام الهی قرآن کریم است و آن اینکه خاستگاه پیدایش اختلاف نظرهای اساسی درباره مسائل کلامی چیست و چه عواملی موجب پیدایش این بحث‌ها شده یا به آنها دامن زده است؟

در مورد کلام الهی، به‌ویژه مسئله خلق قرآن، برخی بر این باورند که این مسئله ناشی از نفوذ مسیحیان و متأثر از آموزه‌های مسیحی است. این نظریه‌ای است که هری اوسترین ولفسن (۱۸۸۷-۱۹۷۴)، اسلام‌پژوه یهودی معاصر، در کتاب *فلسفه علم کلام* کوشیده است آن را تبیین و اثبات کند. از این‌رو با تتبع زیاد و مبتنی بر روش خاص خود در تحلیل مسائل فلسفی کلامی، یعنی روش فرضی استنتاجی، این تلاش را به انجام رسانده است و اثر او پس از ترجمه به فارسی، از منابع مهم در حوزه تاریخ مسائل کلامی به‌شمار آمده و در حوزه و دانشگاه مرجع پاره‌ای از تحقیقات قرار گرفته است. این مقاله می‌کوشد در تبعی شایسته، دیدگاه او را در باره تأثیر مسیحیت در پیدایش مسئله خلق قرآن تبیین کند و مورد کاوش قرار دهد و منصفانه به بررسی و نقد آن بپردازد.

## ۱. تبیین و بررسی روش فرضی استنتاجی ولفسن

ولفسن در آثار مختلفی، از جمله در کتاب *فلسفه علم کلام*، از روش فرضی و استنتاجی سخن گفته و آن را در پژوهش‌های تاریخی کلامی خود نیز به کار گرفته است. اهمیت این روش و نقش تأثیرگذار آن در درستی یا نادرستی آرای ولفسن و به‌ویژه مسئله خلق قرآن، اقتضا می‌کند در نخستین گام در بررسی نظریه وی، با این روش آشنا شویم و به برخی ملاحظات موجود درباره آن بپردازیم.

به گفته ولفسن این روش تفسیر متن، شبیه چیزی است که در علوم به نام «آزمایش کنترل‌کننده» خوانده می‌شود. یک دانشمند کار خود را با آزمایش بر روی مثلاً چند خرگوش آغاز می‌کند. به همین گونه، ما برای تحقیق در یک موضوع، کار خود را با تعدادی از متن‌های مربوط به آن آغاز می‌کنیم؛ سپس همچون آزمایش‌کننده علمی که تنها به چند یا یک خرگوش، ماده مخصوصی تزریق می‌کند و بقیه را برای مقایسه و کنترل نگه می‌دارد، ما نیز تفسیرهای حدسی خود را درباره یک یا چند متن انجام می‌دهیم و از باقی آنها به‌عنوان شاهد و وسیله کنترل استفاده می‌کنیم (ولفسن، ۱۳۶۸، ص ۷۸).

بنابراین بر اساس روش فرضی استنتاجی در مطالعه متن‌های فلسفی کلامی، ابتدا پرسشی مطرح می‌شود و بر اساس داده‌های موجود متن انتخاب می‌گردد، حدس و گمانی زده می‌شود. در مرحله بعد با مطالعه دقیق متن‌هایی که برای کنترل انتخاب شده‌اند، شواهد مؤید گردآوری می‌شود. اگر مسائل مورد نظر بررسی اندیشه‌های یک دانشمند باشد در این صورت باید تنها یکی از آثار او مطالعه شود؛ سپس مطالب به‌دست‌آمده با دیگر کتاب‌های وی مقایسه گردد و به این ترتیب، جایگاه واقعی نویسنده مشخص شود. برای نمونه، در بررسی *فلسفه اسپینوزا*، نباید تمام مطالبی را که در آثار گوناگون ارائه کرده است جمع‌آوری کرد؛ بلکه باید بر برخی متن‌های وی متمرکز شد و نتایج آنها را با نتایج دیگر آثار وی سنجید؛ برای مثال، *اسپینوزا* درباره تعریف جوهر، در چند جا، از جمله در کتاب *اخلاق* بحث کرده است. ولفسن کتاب *اخلاق* را مبنا قرار می‌دهد و نتیجه را با دیگر آثار می‌سنجد (گندمی نصرآبادی، ۱۳۸۹، ص ۱۹۷).

### ۱-۱. نقد و بررسی

روش فرضی استنتاجی‌ای که ولفسن آن را برای دستیابی به اهداف خود لازم می‌شمارد و از آن بهره گرفته، دست‌کم با ابهاماتی روبروست:

الف. چنان‌که گفته شد، نخستین گام در پژوهش به روش فرضی استنتاجی، انتخاب متن‌هایی مرتبط با یک موضوع است. ولفسن ملاکی برای انتخاب اینها ارائه نمی‌کند. وقتی قرار است بر محور متن یا متن‌های مشخصی از آثار مؤلف، تحقیق خود را آغاز کنیم و در ادامه به تطبیق یافته‌ها با برخی دیگر از آثار مؤلف بپردازیم، چه ملاکی برای انتخاب متن اصلی و متن‌های انتخابی برای مقایسه و کنترل وجود دارد؟

ب. بر فرض که روش فرضی استنتاجی در مواردی تام و تمام باشد، اما در مسائلی همچون بررسی آرای برخی فرقه‌ها و تبیین و توصیف برخی اندیشه‌ها که از رهگذر آثار مخالفان آنها به ما رسیده است، چگونه می‌توان با مدنظر قرار دادن تعداد محدودی از منابع به توصیف قابل اعتمادی از آن اندیشه و ادله و اهداف آن دست یافت؟ برای مثال، وقتی دیدگاه برخی اندیشمندان معتزلی صرفاً از طریق کتب اشاعره به ما رسیده است چگونه انتخاب چند متن از متون اشاعره می‌تواند برای ما اطمینان‌بخش باشد؟

ج. یکی از اشکالات قابل ملاحظه در روش فرضی استنتاجی این است که در امور تجربی آنچه آزمایش روی آن انجام می‌شود (نظیر خرگوش در مثال *ولفسن*)، نوع واحدی است که نتایج به‌دست‌آمده، پس از تأیید و کنترل، با نمونه‌های دیگری به افراد همان نوع تعمیم می‌یابد که وحدت نوعی آنها محفوظ است؛ اما در علوم غیرتجربی، از جمله تاریخ کلام و مسئله‌ای همچون خلق قرآن، چگونه می‌توان نتیجه بررسی یک متن را - هرچند با موارد محدود دیگری کنترل و مقایسه شده باشد - اطمینان‌بخش تلقی کرد و فرضیه موردنظر را با آن به اثبات رساند؟ درحالی‌که چه‌بسا موارد نقض دیگری در سایر آثار وجود داشته باشد. قیاس افراد یک نوع حیوانی به مسائل مطرح در پژوهش‌های فلسفی یا تاریخی کلامی، قیاس مع‌الفارق است.

## ۲. خاستگاه صفات الهی

نظریه و تحلیل *ولفسن* در مسئله خلق قرآن، بر اساس این پیش‌فرض ارائه شده است که آموزه تثلیث مسیحی در پیدایش نظریه صفات واقعی و ازلی الهی نقش اساسی داشته است. این دو آموزه، یعنی مسئله خلق قرآن و آموزه صفات الهی، از دیدگاه او کاملاً با هم ارتباط دارند. از این‌رو وی بحث خود در مسئله خلق قرآن را با یادآوری حاصل دیدگاه خود درباره صفات آغاز می‌کند. *ولفسن* در حقیقت در این زمینه دو ادعا را مطرح کرده است: از یک سو باور به واقعیت داشتن صفات واقعی را متأثر از آموزه تثلیث می‌داند؛ و از سوی دیگر، انکار واقعیت داشتن صفات را نیز متأثر از مسیحیان می‌شمارد. از این‌رو به گمان وی، مسلمانان در هر دو جنبه سلب و ایجاب، از مسیحیت متأثر بوده‌اند. به عقیده او، حلقه ارتباط میان آموزه‌های اسلامی صفات و آموزه مسیحی تثلیث، در دو واقعیت مورد جست‌وجو واقع می‌شود:

الف. اینکه «معنا» و «صفت» به ترتیب ترجمه یونانی پراگماتا (به کار رفته در معرفی اقانیم تثلیث) و لفظ یونانی خاراکتیستیکا (به کار رفته برای معرفی خواص ممیزه اقانیم) است (ولفسن، ۱۳۶۸، ص ۲۳۵).

ب. اینکه هر یک از دو دسته الفاظ مربوط به صفات (حیات و قدرت/ حیات و علم/ علم و قدرت) با هر یک از دو دسته الفاظ مربوط به اشخاص اقانیم دوم و سوم تثلیث، یعنی پسر و روح‌القدس، که در قدیم‌ترین معرفی‌ها به زبان عربی آمده، متناظر است.

ولفسن با استشهاد به این دو امر بر این باور است که خاستگاه صفات الهی، تثلیث مسیحی است. در نتیجه، کلام الهی به مثابهٔ صفتی برای خداوند و نیز مسئلهٔ خلق قرآن، متأثر از تعالیم مسیحی به اسلام وارد شده است. او حتی پا را از این فراتر می‌نهد و ادعای بزرگ‌تری را مطرح می‌کنماید. وی می‌نویسد: «به‌خوبی آشکار است که دو شخص از سه شخص تثلیث، یعنی پسر و روح‌القدس تغییر شکل داده و به‌صورت صفات اسلامی درآمده‌اند ... چه دلیلی مسلمانان را بر آن داشت تا یک آموزهٔ مسیحی را که قرآن به‌صراحت آن را رد کرده، بپذیرند و آن را به‌صورت یک آموزهٔ اسلامی درآورند؟» (همان، ص ۱۳۹). بر اساس این سخن، مسلمانان نه‌تنها در آموزهٔ صفات متأثر از مسیحیت بوده‌اند، که از اساس یک اندیشهٔ مسیحی را به‌صورتی اسلامی بازسازی کرده‌اند.

## ۱-۲. بررسی و نقد

الف. نخستین ملاحظه در بررسی دیدگاه ولفسن این است که سخن در خاستگاه مسئلهٔ صفات، تنها آن چیزی نیست که ولفسن ادعا کرده است؛ بلکه دیدگاه‌ها و نظریات دیگری حتی در بین مستشرقان وجود دارد. برخی برای این مسئله خاستگاه بیرونی و برخی خاستگاه درونی قائل‌اند. کسانی که خاستگاه این مسئله را بیرون از جهان اسلام می‌دانند، در این زمینه که مسیحیت، یهودیت یا فلاسفه منشأ پیدایش این مسئله‌اند، اختلاف‌نظر دارند (ر.ک: ولفسن، ۱۳۶۸، ص ۱۴۳؛ عرفان عبدالحمید، ۱۹۷۷، ص ۲۳۴-۲۳۷). در مقابل، برخی نیز بر این باورند که این مسئله ریشه در خود جامعهٔ اسلامی دارد و آیات قرآن سرمنشأ پیدایش آن است (ابن‌خلدون، ۱۹۸۸، ص ۵۸۷-۵۸۸).

ادعای ولفسن در صورتی اثبات می‌شود که او علاوه بر اقامهٔ شواهد و دلایل خود، نشان دهد که شواهد و دلایل دیدگاه‌های رقیب ناتمام است؛ به‌ویژه آنکه برخی خاستگاه این مسئله را آیات دانسته‌اند و او خود تصریح کرده است؛ اگر با اعتقادی برخورد کرده که در قرآن یافت نشده یا نمی‌توانسته خودبه‌خود برخاسته از تفسیر و تأویل چیزی باشد که آن را می‌توان در قرآن پیدا کرد، به روش خاص خود کوشیده است خاستگاه آن را بیاید (ولفسن، ۱۳۶۸، ص ۷۶-۷۸). از این‌رو لازم است به‌روشنی نشان دهد که مسئله صفات و به‌ویژه کلام الهی نمی‌تواند خاستگاه درونی داشته باشد.

ب. چنان‌که اشاره شد، ولفسن بر مدعای خود مبنی بر تأثیرپذیری آموزهٔ صفات اسلامی از تثلیث مسیحی، دو شاهد اقامه کرده است. در مورد شاهد اول تأملات جدی وجود دارد که بدون حل و فصل آنها استشهاد به آن ممکن به نظر نمی‌رسد. یکی از این تأملات این است که پیش از همه باید روشن شود واژه‌های معنا، شیء و صفت در اصطلاح دانشمندان علم کلام به چه معنایی به کار می‌رفته است. آیا همان‌گونه که ولفسن مفهوم معنا را با شیء یکی می‌داند، واقعیت نیز همین است؟

ولفسن ادعا می‌کند که اصطلاح عربی معنا، در میان معانی مختلف آن، مفهوم کلی «چیز» دارد و معادل با کلمه شیء به کار می‌رود. هر دو کلمه معنا و شیء برای ترجمه کردن لفظ یونانی «پراگما» در آثار ارسطو به کار رفته است. معنا به وسیله اسحاق بن حنین و شیء به وسیله دیگر مترجمان (همان، ص ۱۲۵).

ولفسن با بیان دو دلیل درصدد برآمده است تا اثبات کند لفظ معنا در آموزه اسلامی «صفات» به معنای شیء به کار رفته است و استعمال آن در این مورد، به سابقه استعمال پراگما در آموزه تثلیث مسیحی بازمی‌گردد. شاهد اول او اینکه به گفته ابن‌حزم، اشعری در کتاب *مجالس* به «صفات» با لفظ «اشیاء» اشاره کرده ولی در *مع* برای «صفت»، لفظ «معنا» را به کار برده است. دوم اینکه در مورد تثلیث، یحیی بن عدی در ابتدا سه عضو آن را با کلمه عربی «قائیم» معرفی کرده؛ ولی پس از آن با الفاظ «اشیا» و «معانی» به آنان اشاره کرده است. به همین گونه، سعدیا و ابن‌حزم از پسر و روح‌القدس که دو عضو تثلیث‌اند با لفظ شیئین یاد کرده‌اند و ابن‌حزم برای هر سه لفظ اشیا را به کار برده است.

ولفسن از اینها چنین نتیجه می‌گیرد که معنا، شیء و صفت، همه کلماتی قابل تبدیل به یکدیگر بوده‌اند. وی سپس به دیدگاه ابن‌کلاب نیز استناد کرده است: «و کان عبدالله بن کلاب یسمی المعانی القائمة بالاجسام اعراضاً و یسمیها اشیاء و یسمیها صفات» (اشعری، ۱۹۸۰م، ص ۳۷۰). از نظر ولفسن، این گزارش نشان می‌دهد که معانی، به نام‌های اعراض، اشیا و صفات نامیده شده‌اند؛ پس کاربرد هر یک به جای دیگری ممکن است (ولفسن، ۱۳۶۸، ص ۱۲۷-۱۲۸).

بیان ولفسن از چند جهت قابل ملاحظه است: نخست هم معنا بودن لفظ معنا با لفظ شیء است. در اصطلاح متکلمان، شیء به معنای موجود یا چیزی بوده است که از آن خبر داده می‌شود. اشعری دیدگاه‌های مختلف را درباره شیء و اطلاق آن بر خداوند ذکر کرده؛ ولی به اینکه این واژه به معنای معنا به کار می‌رود، اشاره نکرده است (اشعری، ۱۹۸۰، ص ۵۱۸)؛ بلکه قرینه بر عدم برابری این دو واژه وجود دارد. شیء بر خداوند اطلاق شده است یا دست‌کم در اطلاق آن اختلاف نظر بوده است؛ ولی واژه معنا بر خداوند اطلاق نشده و هیچ‌کس چنین امری را ادعا نکرده است.

همچنین اشعری در *مقالات‌الاسلامیین* دیدگاه‌های مختلف را درباره معانی قائم به اجسام و اینکه آیا آنها عرض‌اند یا صفت، نقل کرده است. برخی آنها را صفات و نه اعراض، و برخی اعراض و نه صفات دانسته‌اند (اشعری، ۱۹۸۰، ص ۳۶۹-۳۷۰). آخرین دیدگاهی که او گزارش کرده، دیدگاه ابن‌کلاب است که ولفسن نیز به آن استشهاد کرده است؛ اما همین سخن هم به معنای برابری شیء با معنا نیست. عبارت اشعری به این نظر دارد که معنا شیء نامیده شده است؛ اما این لزوماً به این معنا نیست که هر شیئی معنا نیز باشد.

علاوه بر اینها جرجانی می‌نویسد: از دیدگاه سبویه، شیء در لغت آن است که معلوم واقع می‌گردد و از آن خبر داده می‌شود. گفته شده که شیء عبارت است از وجود و آن اسمی برای همه مکونات، اعم از عرض و جوهر است؛



و صحیح است که معلوم واقع گردد و از آن خبر داده شود. شیء در اصطلاح، موجود ثابت متحقق در خارج است (جرجانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۷).

این تعریف نیز به خوبی نشان می‌دهد شیء که با معنا و صفات مساوی نیست و نمی‌توان ادعا کرد که هر شیئی صفت و معناست؛ هرچند که عکس آن صادق باشد؛ یعنی بتوان هر صفت یا معنایی را شیء نامید. شاهد دوم وی، تناظر صفات الهی علم، قدرت و حیات با اقانیم سه‌گانه بود؛ اما روشن است که صرف تناظر نمی‌تواند مدعای عظیم وی را اثبات کند. چه بسا تناظر آموزه‌های دو دین، ناشی از اشتراک در منبع باشد؛ به‌ویژه که دیدگاه‌های مختلفی در باب پیدایش صفات الهی وجود دارد و اینکه خاستگاه آموزهٔ صفات اسلامی تثلیث مسیحی باشد، تنها یکی از آن دیدگاه‌هاست. لذا دلالت تناظر صفات الهی با اقانیم سه‌گانه تثلیث بر اقتباسی بودن آموزهٔ صفات، به شدت تضعیف می‌شود.

ج. ولفسن بر این امر تأکید دارد که آموزهٔ اسلامی صفات، متأثر از تثلیث مسیحی است. او طرح مسئلهٔ خلق قرآن را - که تابعی از مسئلهٔ کلی صفات است - به جعدین درهم و جهم بن صفوان نسبت می‌دهد و به نقش یوحنا دمشقی در این مسئله باور دارد؛ اما این مدعا با این سخن خود او ناسازگار می‌نماید که اولین اشاره به مخلوق بودن قرآن ریشه در احادیث نبوی، و قدیم‌ترین اشاره به نامخلوق بودن قرآن ریشه در کلام ابن عباس (۶۸۷/۶۸) دارد (ولفسن، ۱۳۸۶، ص ۲۵۸-۲۶۰).

ما در ادامه به احادیث بیشتری در مورد مسئلهٔ خلق قرآن اشاره خواهیم کرد که به خوبی گواه وجود این مسئله پیش از اوایل قرن دوم هجری است که ولفسن ادعا می‌کند؛ اما مسئله مورد نظر در اینجا این است که ولفسن با آنکه خود به این مسئله اذعان دارد که روایاتی در این زمینه رسیده است، چگونه تاریخ طرح این مسئله را به اوایل قرن دوم هجری می‌کشاند و تأثیری مسیحی یهودی برای آن ترسیم می‌کند. مگر نه این است که او خود ادعا کرد تا آنجا که بتواند خاستگاهی درونی برای مسئله‌ای بیابد، به سراغ خاستگاه بیرونی نخواهد رفت؟

د. ولفسن باور به قرآنی از پیش موجود را بازتابی از اعتقاد به تورات از پیش موجود دانسته است. او می‌گوید: غیر از اعتقاد به واقعیت صفات قدیم و بدون شک مقدم بر آن، این اعتقاد در اسلام بوده که قرآن پیش از وحی شدن آن و حتی پیش از آفرینش عالم، وجود داشته است؛ ولی برخلاف اعتقاد به صفات واقعی قدیم - که تحت تأثیر مسیحی پدید آمد - اعتقاد به قرآن از پیش موجود، بر اساس سه آیه از آیات قرآن کریم بوده است:

یک. «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِیمٌ فِی كِتَابٍ مَّكُونٍ»؛ که این [پیام] قطعاً قرآنی است ارجمند، در کتابی نهفته (واقعه: ۷۶-۷۷).

دو. «بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِیدٌ فِی لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ»؛ آری، آن قرآنی ارجمند است، که در لوحی محفوظ است (بروج: ۲۱-۲۲).

سه. «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَ إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَرِينَا لَعَلِّي حَكِيمٌ»؛ ما آن را قرآنی عربی قرار دادیم، باشد که ببینیدشید؛ و همانا که آن در کتاب اصلی [لوح محفوظ] به نزد ما سخت والا و پر حکمت است (زخرف: ۳-۴).

از این آیات استفاده می‌شود که قرآن پیش از وحی شدن، در گونه‌ای قرآن آسمانی نگهداری می‌شده است. به گمان ولفسن، این طرز تصور درباره قرآنی از پیش موجود، بازتابی از اعتقاد سنتی یهودی به یک تورات از پیش موجود است (ولفسن، ۱۳۶۸، ص ۲۵۴-۲۵۷). از مجموع گفته‌های ولفسن چند شاهد می‌توان برای این مدعا یافت: - قرآن کریم در آیاتی ماهیت نزول خود را همچون ماهیت نزول تورات توصیف می‌کند. برای نمونه، می‌توان به این آیات اشاره کرد: «بگو: به من خبر دهید، اگر این [قرآن] از نزد خدا باشد و شما بدان کافر شده باشید و شاهدی از فرزندان اسرائیل به مشابهت آن [با تورات] گواهی داده و ایمان آورده باشد، و شما تکبر نموده باشید [آیا باز هم شما ستمکار نیستید؟] البته خدا قوم ستمگر را هدایت نمی‌کند» (احقاف: ۱۰) و این آیه:

و آن‌گاه که [یهودیان] گفتند: «خدا چیزی بر بشری نازل نکرده»، بزرگی خدا را چنان که باید نشانختند. بگو: «چه کسی آن کتابی را که موسی آورده است، نازل کرده [همان کتابی که] برای مردم روشنایی و رهنمود است؟ [و] آن را به صورت طومارها درمی‌آورد؛ [آنچه را] از آن [می‌خواهید] آشکار و بسیاری را پنهان می‌کنید، در صورتی که چیزی که نه شما می‌دانستید و نه پدرانتان، [به وسیله آن] به شما آموخته شد». بگو: «خدا [همه را فرستاده است]»؛ آن‌گاه بگذار تا در زرفای [باطل] خود به بازی [سرگرم] شوند و این خجسته کتابی است که ما آن را فرو فرستادیم [و] کتاب‌هایی را که پیش از آن آمده بود، تصدیق می‌کند؛ و برای اینکه [مردم] أم‌القری [مکه] و کسانی را که پیرامون آن‌اند، هشدار دهی؛ و کسانی که به آخرت ایمان می‌آورند، به آن [قرآن نیز] ایمان می‌آورند و آنان بر نمازهای خود مراقبت می‌کنند (انعام: ۹۱-۹۲).

- در مورد تورات و قرآن تعبیرات مشابهی به کار رفته است؛ از جمله تعبیر «کتاب مکنون» و «لوح محفوظ» درباره قرآن، و تعبیر «گنوزه» (genuzah) (شَبَات ۸۸b ۸۹a به نقل از: ولفسن، ۱۳۶۸، ص ۲۵۸) به معنای گنجینه محفوظ و «مصناع» (musn<sup>h</sup>) (گنسیس رباہ اول، ۱ به نقل از: ولفسن، ۱۳۶۸، ص ۲۵۸) به معنای مخفی با خدا درباره تورات؛ که به خوبی می‌تواند حلقه ارتباطی میان این دو باشد.

- وحی‌های کتاب مقدس در تورات با «تعبیر کلمه خدا» و در قرآن با تعبیر کلام خدا (مفرد) و «کلمات الله» (جمع) آمده است که البته در قرآن همین تعبیر به صورت ضمنی در خصوص تورات، زبور و انجیل نیز آمده است. - شریعت موسی ﷺ هم در تورات و هم در قرآن کریم به عنوان کتاب و حکمت مطرح شده است؛ چنان که پیامبر اسلام ﷺ نیز قرآن را به عنوان کتاب حکمت؛ و قرآن خود را با الفاظ کلام، حکمت و علم توصیف کرده است (ولفسن، ۱۳۶۸، ص ۲۵۸-۲۵۹).

بنابراین ولفسن چهار شاهد بر مدعای خود اقامه کرده است: ۱. همانندی در ماهیت نزول؛ ۲. کاربرد تعبیر مشابه در مورد قرآن و تورات نظیر لوح محفوظ و کتاب مکنون؛ ۳. به کارگیری تعبیر مشابه درباره وحی‌های کتاب

مقدس در تورات و قرآن؛ ۴. تعبیر به کتاب و حکمت از شریعت موسی علیه السلام هم در تورات و هم در قرآن کریم، که همگی بیانگر نوعی شباهت میان قرآن و تورات است و به گمان ولفسن این شباهت‌ها نشان می‌دهد، همان‌گونه که یهودیان به تورات از پیش موجود باور داشته‌اند، مسلمانان نیز به دلیل آیات دال بر شباهت‌های چهارگانه تورات و قرآن، نظریه قرآن از پیش موجود را از یهود اخذ کردند.

اما به نظر می‌رسد چنین استدلالی ناصواب است. صرف مشابهت آموزه‌های دو کتاب آسمانی یا تأیید یکی از سوی دیگری، هرچند می‌تواند نشانه خوبی برای اشتراک در خاستگاه باشد، دلالتی ندارد که باورهای پیروان یکی از آن دو را درباره کتاب آسمانی خود، بازتاب باورهای دیگری یا متأثر از آنها بدانیم. تأیید تورات از سوی قرآن یا بیان مشابهت‌های میان آن دو، با صرف نظر از مسئله وجود تحریف در تورات، چرا و چگونه بر این امر دلالت می‌کند که مسلمانان عقیده خود را از یهود اخذ کرده‌اند؟ بلکه به عکس، اگر مسلمانان برای باور به قرآن از پیش موجود به سراغ قرآن رفته باشند، چرا باید فرایند طولانی مذکور در نحوه استدلال ولفسن را طی کرده باشند؛ یعنی مشابهت‌های تورات با قرآن را ملاحظه کرده باشند؛ آن‌گاه از باور یهود به تورات از پیش موجود، به باور به قرآن از پیش موجود رسیده باشن؟. بلکه می‌توان تصور کرد که مسلمانان در مراجعه به قرآن آیاتی را که خود ولفسن نیز در مورد وجود پیشین قرآن ذکر کرده است یافته‌اند و به قرآن از پیش موجود معتقد شده‌اند. از این رو هیچ لزومی ندارد که باور مسلمانان را به باور یهودیان درباره کتاب آسمانی‌شان گره بزیم.

نکته درخور توجه اینکه اگر ولفسن بپذیرد که باور مسلمانان درباره قرآن از پیش موجود، بر اساس مراجعه آنها به قرآن و مد نظر قرار دادن آیات آن صورت گرفته است، بالطبع در این مراجعه مسلمانان با ملاحظه جامع آیات قرآن کریم، از این امر نیز آگاه شده‌اند که قرآن کریم تورات را کتابی تحریف شده می‌داند (ر.ک: مائده: ۱۳). از این رو مسلمانان نسبت به باورهای یهودیان حساس بوده و به صرف وجود تأییداتی در قرآن نسبت به کلیت کتاب آسمانی یهود یا حتی بخشی از آموزه‌های تورات موجود، از باورهای یهود در موارد مختلف و از جمله در مورد کتاب آسمانی خود تبعیت نمی‌کرده‌اند. مسلمانان از قرآن آموخته‌اند که در هر استنتاج قرآنی باید اصول و همه آیات مربوطه را مدنظر قرار دهند. وقتی قرآن به مسئله تحریف تورات و انحراف عقیدتی یهود اشاره می‌کند، طبیعی است که مسلمانان باورهای خود را به باورهای یهودیان مستند نخواهند کرد.

### ۳. خلق قرآن: پیشینه و انگیزه‌ها

از مسائل مهمی که ولفسن به آن پرداخته، تبیین پیشینه و انگیزه‌ها درباره خلق قرآن است. چنان‌که پیش از این مطرح شد، او قرآن از پیش موجود را دیدگاهی می‌داند که از قرآن استفاده می‌شود و دیدگاه اولیه مسلمانان بوده است. اما تحت تأثیر عواملی، نظریه خلق قرآن مطرح شده است. منکران قدمت قرآن در دو دسته جای می‌گیرند:

دسته اول آنها بی‌اند که قرآن از پیش موجود و آسمانی را اثبات می‌کنند. *ولفسن* با اشاره به گزارش *ابن‌اثیر* که به تاریخ پیدایش نظریه مخلوق بودن قرآن پیش از معتزله اشاره دارد، می‌نویسد:

جهم بن صفوان (وفات ۷۴۶/۱۲۹) این مذهب را از جعد بن درهم (وفات ۱۲۶ ق/۷۴۳) و جعد از ابان بن سمان، و ابان از طلوت خواهرزاده و داماد لیبدین اعصم، و طلوت از لیبدین اعصم یهودی فراگرفت که بر ضد رسول اکرم ﷺ به جادوگری پرداخته بود. لیبد مخلوق بودن تورات را تعلیم کرده بود؛ ولی نخستین کسی که در این زمینه کتاب نوشته، طلوت است که زندیق بود و در نتیجه سبب گسترش الحاد و بددینی می‌شد (ابن‌اثیر، ۱۹۶۵، ج ۷، ص ۷۵).

*ولفسن* از اینکه *ابن‌اثیر* هیچ واکنش سلبی از سوی مسلمانان آن عصر نسبت به طلوت گزارش نکرده و او در آن عصر، ملحد خوانده نشده است، چنین برداشت می‌کند که بددین خوانده شدن وی از جانب *ابن‌اثیر*، نشان‌دهنده دیدگاهی است که بعدها درباره این اعتقاد پیدا شده بود؛ بنابراین اعتقاد اولیه مسلمانان، از پیش موجود بودن و مخلوق بودن قرآن است و نامخلوق بودن، بعدها در نتیجه پیدایش اعتقاد به صفات نآفریده پیدا شده است.

*ولفسن* همچنین با استناد به سخن *اشعری* در *مقالات و الابانه* (اشعری، ۲۰۰۴، ص ۷۴-۷۵) و نیز *الفصل ابن حزم* (ابن حزم، ۱۹۹۶، ج ۲، ص ۳۷)، به نقل دیدگاه جهم مبنی بر مخلوق بودن قرآن پرداخته است. *اشعری* از جهمیه گزارش کرده است که همانند مسیحیان در این باره می‌اندیشیده‌اند. چه مسیحیان بر این اعتقاد بوده‌اند که رحم حضرت مریم ﷺ کلمه خدای «نآفریده» را در خود داشت و جهمیه از این پیش‌تر رفته‌اند و چنان می‌اندیشیدند که کلام آفریده خدا در بوته درخت جایگزین شد و بوته آن را در خود گرفت.

به گفته *ابن‌حزم* نیز از آنچه به جهمیه نسبت داده شده است، می‌توان استنتاج کرد که مقصود ایشان از مخلوق بودن قرآن این بود که قرآن به وسیله کلامی آفریده شده در چیزی آفریده، بر پیامبر نازل می‌شد که شباهت به بوته‌ای داشت که کلام آفریده خدا با موسی در آن آفریده شده بود. به نظر می‌رسد دیدگاه کلی معتزله همین بوده است (*ولفسن*، ۱۳۶۸، ص ۲۸۵-۲۸۹).

دسته دوم از منکران قدمت قرآن کسانی‌اند که به کلی قرآن از پیش موجود و آسمانی را انکار می‌کنند و از پیش موجود بودن قرآن را نمی‌پذیرند. *ولفسن* این دیدگاه را به *نظام* و معمر نسبت داده است؛ هرچند بین *نظام* و معمر در تبیین این دیدگاه تفاوت‌هایی وجود دارد. *نظام* کلام خدا را کلامی واقعی و آفریده شده در هوا می‌داند. بر اساس گزارش *ولفسن*، *اشعری* در بیان دیدگاه *نظام* و پیروان وی می‌نویسد: کلام خالق، جسم است و این جسم بانگ تقطیع و ترکیب‌شده‌ای قابل شنیدن و فعل خدا و آفرینش اوست. آنچه فعل انسان است، تنها قرائت است و قرائت حرکت و غیر از قرآن است (اشعری، ۱۹۸۰، ص ۱۹۱ و ۶۰۴). *اشعری* در فقره‌ای دیگر با استناد به سخن *ابن‌راوندی* به این نگرش اشاره می‌کند که برخی معتقدند کلام خالق کلامی در هواست و خواننده قرآن، مانع آن را با قرائت خود از میان برمی‌دارد و پس از آن، این کلام شنیده می‌شود. *اشعری* احتمال داده که این نظر *نظام* باشد (همان، ص ۵۸۸).

ولفسن پس از تبیین این نظریه، به بیان خاستگاه و ریشه‌های تاریخی آن پرداخته و آن را به لحاظ تاریخی بازتابی از سه منبع دانسته است:

۱. توصیف فیلونی از وحی کلام خدا بر کوه سینا: فیلو در کتاب خود دربارهٔ ده فرمان می‌گوید: این جمله که «موسی سخن گفت و خدا او را به زبان جواب داد» (خروج، ۱۹-۱۹) بدان معناست که در آن زمان خدا معجزی از گونهٔ واقعاً مقدس ساخت و فرمان داد که صوتی ناپیدا در هوا ایجاد شود که «قابل شنیدن» بود. ولفسن این احتمال را مطرح می‌کند بر فرض حتی ترجمهٔ عربی کتاب فیلو دربارهٔ ده فرمان تا آن زمان ترجمه نشده باشد، شاید این تفسیر دهان‌به‌دهان به نظام رسیده باشد و رو متأثر از این سخن فیلو نظریه‌اش را مطرح کرده باشد.

۲. انکار رواقی عدم جسمانیت: نظام به پیروی از رواقیان، به اعراض باور نداشته است و بنابراین آواز تقطیع شده‌ای که در هوا آفریده شده و فیلو آن را ناپیدا یعنی غیر جسمانی می‌دانست، به عقیدهٔ او به صورت یک جسم درآمده است.

۳. تعلیمات پدران کلیسا: عقیدهٔ نظام با این اعتقاد ربانیان یهودی مطابقت دارد که زبانی که پیامبران با آن پیام‌های خدا را به مردمان ابلاغ می‌کردند، به وسیلهٔ خود ایشان انتخاب می‌شود (ولفسن، ۱۳۸۹، ص ۹۴؛ ولفسن، ۱۳۶۸، ص ۲۹۶-۲۹۸).

به گفتهٔ ولفسن دیدگاه دیگری که مبتنی بر انکار کلام خدای از پیش موجود است، دیدگاه معمر است. وی برخلاف نظام که کلام خدا را آفریده در هوا می‌دانست، بر این باور بود که کلام خدا تنها عبارت است از قابلیت که خدا در انسان می‌آفریند و انسان از این راه شایستگی می‌یابد تا کلمه‌ای بسازد و آن کلمه اراده و قصد خدا را آشکار سازد. ولفسن گزارش‌های ابن‌راوندی، خیاط، اشعری، بغدادی و شهرستانی از دیدگاه معمر را نقل کرده، سپس آنها را جمع‌بندی نموده و حاصل ترکیب و تکمیل آنها با یکدیگر را بیان کرده است.

### ۱-۳. بررسی و نقد

#### ۱-۱-۳. پیشینهٔ پیدایش مسئلهٔ خلق قرآن در احادیث

ولفسن در اینجا نیز نظریهٔ نامخلوق بودن قرآن را نتیجهٔ پیدایش اعتقاد به صفات ناآفریده دانسته است، که پیش از این به تفصیل بررسی شد. مهم این است که او بر اساس بررسی‌های خود، تاریخ پیدایش مسئلهٔ خلق قرآن را اوایل قرن دوم هجری و از طریق جعدبن‌درهم و جهم‌بن‌صفوان می‌داند و بر همین اساس تأثیرپذیری از یهود را القا می‌کند. اگر بتوان نشان داد که مسئلهٔ خلق قرآن پیش از این زمان وجود داشته است، بالطبع شواهد تأثیرپذیری از یهود عملاً بی‌اثر خواهد شد. با مراجعه به متون تاریخی و حدیثی مسلمانان، اعم از شیعه و اهل سنت، گزارش‌هایی وجود دارد که تاریخ پیدایش این مسئله را بسیار مقدم‌تر بر دورهٔ زمانی مدنظر ولفسن نشان می‌دهد. از قضا برخی از این گزارش‌ها در منابعی‌اند که ولفسن در تحلیل خود بر آنها تأکید داشته است یا از نویسندگانی‌اند که او از آثار ایشان در تحلیل خود استفاده کرده است. صرف این گزارش‌ها شاید نتواند مدعای سبقت مسئلهٔ خلق قرآن را بر

دوره مورد ادعای *ولفسن اثبات* کند، اما دست کم می‌تواند در ادعای *ولفسن تردید* جدی وارد نماید. از این رو *ولفسن* می‌بایست این شواهد و قرائن را نیز مدنظر قرار می‌داد.

منابع متعددی که به مسائل اعتقادی و کلامی پرداخته‌اند، روایاتی از پیامبر و امامان معصوم علیهم‌السلام در زمینه خلق قرآن گزارش کرده‌اند که نشان می‌دهد در زمان ایشان نیز این مسئله مطرح بوده است. در زیر به برخی روایات اشاره می‌شود:

۱. نصر در کتاب *الحججه* از *ابوهریره* آورده است که گفت: نزد خلیفه دوم عمر بن خطاب بودیم. مردی به حضور او رسید و درباره قرآن از او سؤال کرد: آیا قرآن مخلوق است یا غیرمخلوق؟ عمر برخاست و لباس او را گرفت و او را به نزد علی بن ابی طالب علیه‌السلام برد. پس گفت: یا ابالحسن! آیا نمی‌شنوی که این چه می‌گوید؟ علی بن ابی طالب علیه‌السلام گفت: چه می‌گوید؟ عمر گفت نزد من آمده و از قرآن از من سؤال می‌کند که آیا مخلوق است یا غیرمخلوق. علی علیه‌السلام گفت: «این سخنی است که به زودی برای آن پیامد و ثمره‌ای خواهد بود. من اگر ولایتی که تو داری می‌داشتم، گردش را می‌زدم» (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۸).

۲. باقلانی (۴۰۳ق) در کتاب *الانصاف* چند روایت نقل کرده است که گواه مدعاست:

الف. باقلانی در استدلال بر اینکه صفات خداوند را نمی‌توان خدا دانست، می‌نویسد: که در این صورت، آنها باید خالق و فاعل باشند؛ درحالی که خالق دانستن صفات نادرست است. او در اثبات این ادعا به سخن امام علی علیه‌السلام درباره قرآن استشهاد می‌کند که فرمود: «نه خالق است و نه مخلوق؛ زیرا اگر خالق باشد، در کنار خداوند اله دومی خواهد بود؛ و اگر مخلوق باشد، می‌بایست خداوند بدون کلام موجود می‌بود و پس از آن کلام خود را می‌آفرید و این نیز درست نیست؛ زیرا صفات ذاتی خداوند به سبب قدم ذات، الهی قدیم‌اند» (باقلانی، ۱۴۲۵ق، ص ۱۱۰-۱۱۱).

ب. رسول گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمود: «برتری کلام خداوند بر دیگر کلام‌ها، همانند برتری خداوند بر سایر مخلوقات اوست» (دارمی، ۲۰۰۶، ص ۱۶۳-۱۶۵؛ اشعری، ۲۰۰۴، ص ۸۸-۹۰). از آنجا که فضل خداوند بر مخلوقات به دلیل قدیم بودن اوست، فضل کلام الهی نیز بر کلام دیگران همین‌گونه خواهد بود. در نتیجه، کلام خداوند هم به دلیل قدیم بودن، بر کلام دیگران برتری دارد.

ج. پیامبر گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در پاسخ به *ابوالدرداء* درباره قرآن فرمود: «کلام الله غیر مخلوق».

د. امام علی علیه‌السلام چون در مسئله تحکیم و کفر، خوارج با وی مخالفت کردند، فرمود: «به خداوند سوگند من آفریده‌ای را حکم قرار ندادم؛ بلکه قرآن را حکم قرار دادم».

به عقیده باقلانی، اینکه امام علیه‌السلام در حضور صحابه این سخن را بیان کرده و کسی بر ایشان خرده نگرفته است، نشان می‌دهد که نظریه مخلوق نبودن قرآن اجماعی بوده است (باقلانی، ۱۴۲۵ق، ص ۱۳۵-۱۳۶). نظیر روایت اخیر را *لالکائی* نیز گزارش کرده است (لالکائی، ۲۰۰۵، ص ۱۱۱-۱۱۳).

۳. از علی بن حسین علیه السلام درباره قرآن سؤال شد. ایشان فرمودند: «لیس بخالق و لامخلوق و لکنه کلام الله» (لالکائی، ۲۰۰۵، ص ۱۱۵؛ نقل روایت با این مضمون نیز ر. ک: اشعری، ۲۰۰۴، ص ۹۰). از امام محمدباقر علیه السلام نیز همین تعبیر نقل شده است (لالکائی، ۲۰۰۵، ص ۱۱۵) که در کتب شیعی نیز وجود دارد.

۴. ابن جوزی نظریه غیرمخلوق بودن را به پیامبر صلی الله علیه و آله نسبت داده است و از امام علی علیه السلام این روایت را که «و الله ما حکمت مخلوقاً إنما حکمت القرآن» نقل کرده و گزارش عمرو بن دینار (۴۶-۱۲۶ق) را نیز آورده است (ابن جوزی، ۱۳۸۴، ص ۸۰). بر اساس این گزارش عمرو بن دینار گفت: «در طول هفتاد سال اصحاب پیامبر و کسان پس از آنها را ادراک کردم که می گویند خدا خالق است و ماسوای او مخلوق؛ و قرآن سخن خداست؛ از سوی او نازل شده و به سوی او بازمی گردد» (دارمی، ۲۰۰۶، ص ۱۶۵؛ با تغییری در متن ر. ک: بیهقی، ۱۹۹۹، ص ۱۰۵؛ لالکائی، ۲۰۰۵، ص ۱۱۱).

### ۲-۱-۳. تشبیه مخالفان به نصارا

از نکاتی که در بیان ولفسن بر آن تأکید شده، تشبیه قائلان به خلق قرآن به نصاراست که در گزارش های مختلف آمده است. اشعری دیدگاه جهمیه را درباره خلق قرآن چنین گزارش می کند: «باور جهمیه همانند باور نصارا است؛ زیرا نصارا گمان کرده اند که بطن مریم، کلمه الهی را دربر گرفته است. جهمیه نیز بر آن این امر را افزودند که کلام الهی مخلوقی است که در درخت حلول کرده است» (اشعری، ۲۰۰۴، ص ۷۴-۷۵). در این گزارش اشعری که خود از مخالفان نظریه خلق قرآن است، عقیده جهمیه را به عقیده مسیحیان تشبیه کرده؛ از این حیث که بطن مریم کلمه الهی را دربر گرفته است و جهمیه هم به همین وزن به این باور معتقد شدند که کلام الهی در درخت حلول کرده، در نتیجه مخلوق است. افزون بر این، یکی از ادله جهم بر مخلوق بودن قرآن، این آیه شریفه گزارش شده است: «انما المسيح عیسی بن مریم رسول الله و کلمته القاها الی مریم و روح منه» (نساء: ۱۷۱)؛ مسیح، عیسی بن مریم، فقط پیامبر خدا و کلمه اوست که آن را به سوی مریم افکنده و روحی از جانب اوست. او از مقایسه قرآن با عیسی صلی الله علیه و آله چنین نتیجه گرفته است که چون عیسی صلی الله علیه و آله مخلوق است پس قرآن نیز مخلوق است. از سوی دیگر، مأمون که به خلق قرآن باور داشته است، در نامه ای به رئیس شرطه بغداد درباره قائلان به قدم قرآن چنین آورده است: «در این عقیده، از سخن نصارا در مورد عیسی بن مریم پیروی کردند که ادعا می کنند مخلوق نیست؛ زیرا کلمه خداوند است» (طبری، ۱۹۶۷، ج ۸، ص ۶۳۵). در این گزارش - که ولفسن نیز به آن اشاره کرده است - مأمون عقیده قدم قرآن را به نظریه مسیحیان درباره مسیح تشبیه می کند.

این دو گزارش نشان می دهند که هم قائلان به خلق قرآن و هم قائلان به قدم قرآن به نصارا تشبیه شده اند و هر گروهی مخالفان خود را در این مسئله به پیروی از مسیحیان متهم می کرده است؛ و این در حقیقت ابزاری برای مقابله با رقیب بوده است؛ زیرا اصولاً صرف شباهت دو اندیشه به یکدیگر یا تشبیه اندیشه های یک فرقه به فرقه دیگر از سوی مخالفان، نمی تواند ملاک داوری درباره خاستگاه آن اندیشه قرار گیرد.

## ۳-۱-۳. انگیزه‌های طرح مسئله خلق قرآن

از نکات بسیار مهم در مسئله خلق قرآن و داوری درباره تأثیر مسیحیان یا یهودیان در باور مسلمانان به آموزه خلق قرآن، توجه به انگیزه کسانی است که به‌عنوان اولین معتقدان به این نظریه مطرح‌اند. انگیزه مطرح شده در متون تاریخی برای ابراز چنین رأیی، تأثر از مسیحیت یا یهودیت را تأیید نمی‌کند. از جمله طلایه‌داران این نظریه، جعدبن‌درهم و جهم‌بن‌صفوان بوده‌اند. در ادامه، انگیزه طرح این نظریه را از دیدگاه ایشان می‌کاویم:

الف. جعدبن‌درهم و ولفسن بر اساس گزارشی که درباره دیدگاه جعدبن‌درهم مطرح کرد، تأثیرپذیری او را از اندیشه یهودی مطرح ساخته است؛ اما همان‌گونه که گذشت، ادعای تأثیرپذیری از دیگر ادیان یا فرقه‌های انحرافی از سوی مخالفان، امری رایج است و نمی‌تواند مستند یک پژوهش قرار گیرد. با صرف‌نظر از این امر، در مورد جعدبن‌درهم گزارش‌های متعددی در دست است و تفسیرهای متعددی از مطالب نقل شده از وی ارائه شده است. بر اساس یکی از این تفاسیر، او با اعتقاد به انکار صفات قدیم قائم به ذات الهی درصدد بوده است تا اندیشه تجسیمی یهود را انکار کند. یهود بر این باور بود که خداوند برای موسی تجلی جسمانی کرد و با او به کلام مادی سخن گفت. جعدبن‌درهم درصدد نقض این سخن، می‌گفت خداوند با موسی سخن نگفت؛ یعنی به آن صورت جسمانی و کلام مادی که یهود به آن باور داشت، با او سخن نگفته است. مراد جعد این مطلب بوده؛ ولی *خالدبن‌عبدالله قسری* که جعد را اعدام کرد، مراد وی را درنیافته بود (علی سامی‌النشار، ۲۰۰۸، ج ۱، ص ۳۷۷).

هرچند این تفسیر از سخنان جعدبن‌درهم همچون دیگر برداشتها و تفاسیر امری قطعی به‌شمار نمی‌آید، ولی احتمال تأثر او از یهود در مسئله خلق قرآن را نیز سست می‌کند و از قطعیت می‌اندازد.

ب. جهم‌بن‌صفوان: بر اساس گزارش‌های تاریخی، جهم‌بن‌صفوان به دو نظریه مهم شناخته می‌شود: انکار صفات الهی و خلق قرآن. از این میان، نظریه انکار صفات نقش مبنایی برای خلق قرآن دارد؛ و از قضا در میان گزارش‌های رسیده از جهم‌بن‌صفوان درباره این باورها، هیچ اشاره‌ای به باورهای مسیحی یا یهودی یا تعاملات او با مسیحیان و یهودیان نشده است تا قرینه‌ای برای تأثر او از ایشان باشد. در خصوص انکار صفات، دو گزارش در دست است: گزارش نخست از اشعری است. اشعری در *الابانه* دیدگاه انکار صفات را به جهمیه نسبت می‌دهد و تصریح می‌کند که این دیدگاه را از زندقه و اهل تعطیل گرفته‌اند؛ زیرا بسیاری از زنداقه می‌گفتند خدا عالم و قادر و حی و سمیع و بصیر نیست؛ و معتزله چون این سخن را به این صورت نمی‌توانستند اظهار کنند، معنای آن را مطرح کردند؛ بنابراین خداوند را به عالم، قادر، حی، سمیع و بصیر نامیدند، بدون آنکه حقیقت علم، قدرت، حیات، سمع و بصر را برای خداوند اثبات کنند (اشعری، ۲۰۰۴، ص ۱۱۳-۱۱۴). به عقیده برخی، یکی از اسباب بدعت‌های متکلمان و از جمله جهمیه این بوده است که نمی‌توانستند به خوبی در مناظره با مشرکان و کفار از دیدگاه خود دفاع کنند و لذا منفعل می‌شوند و از آن تأثیر می‌پذیرفتند (یاسر قاضی، ۱۴۲۶ق، ص ۴۳۶).



گزارش دیگر در این زمینه از *شهرستانی* است. *جهم بن صفوان* صفاتی را از خداوند نفی می‌کرد که بندگان نیز به آنها وصف می‌شوند. دلیل او بر این امر این بوده است که توصیف خداوند به چنین صفاتی موهم تشبیه است. از این رو معتقد بودند که خداوند به حی و عالم وصف نمی‌شود، ولی به قادر، فاعل و خالق وصف می‌شود؛ زیرا هیچ‌یک از مخلوقات خداوند به این سه وصف نمی‌شوند (شهرستانی، ۱۳۶۴ق، ج ۱، ص ۹۷-۹۸).

در خصوص خلق قرآن نیز *اشعری در الابانه* در مقام گزارش دیدگاه معتزله می‌نویسد: «و به خلق قرآن معتقد شدند، نظیر دیدگاه برادران مشرک خود که گفتند این (قرآن) جز سخن بشر نیست» (اشعری، ۲۰۰۴، ص ۳۹)؛ چنان که در کتاب *الرد علی الجهمیه* دیدگاه *جهم* را درباره مخلوق بودن قرآن با دیدگاه کفار و ولیدین مغیره یکی می‌شمارد (دارمی، ۲۰۰۶، ص ۱۸۴) و درباره کفر *جهمیه* می‌نویسد: خداوند مشرکان قریش را مکذب قرآن دانسته و اخبار کرده که می‌گفتند: هو مخلوق کما قالت الجهمیه سواء (دارمی، ص ۱۹۸ و ۲۱۳).

این گزارش‌ها نشان می‌دهد که *جهم* و پیروان او در مسئله صفات و خلق قرآن، هیچ نظری به دیدگاه‌های یهود یا مسیحیان نداشته‌اند؛ بلکه در مسئله صفات، در تقابل با زنادقه به چنین باوری رسیده‌اند و در مسئله خلق قرآن نیز به مشرکان تشبیه شده‌اند.

#### ۴-۱-۳. منابع دیدگاه نظام

*ولفسن* دیدگاه *نظام* درباره آفریده بودن قرآن در هوا را به لحاظ تاریخی بازتابی از سه منبع دانست: این دیدگاه از جهاتی تام و تمام به نظر نمی‌رسد:

- منبع نخست که از آن یاد کرده، فاقد هرگونه شواهد و قراینی است. اینکه اصولاً کتاب *ده فرمان فیلیون* در آن زمان ترجمه شده باشد، چنان که خود *ولفسن* اشاره کرده، امری مسلم نیست. از این رو ادعای *ولفسن* این است که «شاید دهان به دهان به نظام رسیده باشد». این چنین احتمالی به هیچ وجه در یک پژوهش تاریخی پذیرفتنی نیست و نمی‌تواند مبنای تحلیل قرار گیرد.

- منبع دوم، ترکیبی از دو ادعاست: نخست اینکه نظام به پیروی از رواقیان، اعراض را انکار کرده است؛ دوم اینکه *نظام* آواز تقطیع شده‌ای را که در هوا آفریده شده، به این دلیل جسم دانسته که به اعراض باور نداشته است؛ زیرا علی‌القاعده چون در اصل نظریه از *فیلیون* پیروی کرده، همانند او می‌بایست آنها را ناپیدا و غیرجسمانی می‌دانست.

اما تأمل در این دو ادعا نشان می‌دهد که از استواری لازم برخوردار نیستند:

ظولاً دعای اول بدان معناست که *نظام* نه تنها با فلسفه آشنا بوده، که حکمت رواقی را نیز می‌دانسته است؛ اما این ادعا نیازمند اثبات است. هرچند از منابع تاریخی اصل آشنایی او با فلسفه قطعی تلقی می‌شود، اما اینکه با حکمت رواقی نیز آشنا بوده، فاقد شواهد تاریخی است.

ثانیاً صحت ادعای دوم *ولفسن*، بر صحت ادعای یادشده در منبع نخست استوار است؛ یعنی ابتدا باید بپذیریم که نظام اصل دیدگاه خود را از *فیلون* گرفته و از او متأثر بوده است تا مجال این ادعا فراهم آید که به دلیل مبانی خاص خود، دیدگاه *فیلون* را با اصلاحی پذیرفته است؛ درحالی که از اساس، منبع نخست یادشده وجهی ندارد.

چنان که از بیان *ولفسن* برمی آید، تنها شاهد مدعای او در این مورد که دیدگاه نظام را بازتابی از دیدگاه *فیلون* دانسته، شباهت این دو دیدگاه با یکدیگر است؛ اما صرف شباهت، حتی شباهت تام، به لحاظ عقلی و منطقی نمی تواند گواه صادقی بر این امر باشد. تنها وقتی می توان ادعاهای *ولفسن* را پذیرفتنی تلقی کرد که او جدای از صرف شباهت دو دیدگاه، شواهد و قراین کافی دیگری اقامه می کرد که نشان دهد نظام در این باور خود از *فیلون* تأثیر پذیرفته است.

- سومین منبع در بیان *ولفسن*، تأثیرپذیری از آبای کلیسا در موضوع انتخابی بودن زبان وحی است. این مسئله که آیا الفاظ و مفاهیم قرآن هر دو الهی اند یا صرفاً مفاهیم، از حدود قرن دوم هجری در میان مسلمانان مطرح بوده است. دیدگاه رایج در میان دانشمندان اسلامی این است که هم الفاظ و هم مفاهیم قرآن هر دو الهی اند و به عقیده ایشان، حتی پیامبر گرامی اسلام ﷺ نیز در الفاظ قرآن نقشی نداشته است. در کنار این نظریه و به عنوان یک دیدگاه نادر، برخی به بشری بودن الفاظ باور داشتند؛ که معمر و *ابن کلاب* از این دسته اند. *ولفسن* نیز دیدگاه این دو را در این زمینه گزارش کرده است؛ اما اینکه او در اینجا از گزارش مطرح شده در مورد نظام همین نتیجه را گرفته است، چندان استوار نمی نماید؛ زیرا آنچه مستند وی در این زمینه است، گزارش *اشعری* از *ابن راوندی* است: *ابن راوندی* گفته که شنیده است بعضی معتقدان به نگرش یادشده، چنان می اندیشند که آن (کلام خالق) کلامی در هواست و خواننده قرآن مانع آن را با قرائت خود از میان برمی دارد و پس از آن این کلام شنیده می شود». *اشعری* بر آن چنین افزوده است: «و این به اغلب احتمال نظر *ابراهیم نظام* است» (*ولفسن*، ۱۳۶۸، ص ۳۹۶).

چنان که ملاحظه می شود، اولاً این تحلیل - که صرفاً متکی بر گزارش *اشعری* است - بر اساس شنیده ها و احتمال استوار است و این دو تا زمانی که با قراین اطمینان بخشی تأیید نشود، نمی تواند مستند پژوهش قرار گیرد؛ ثانیاً *ولفسن* در حالی نظام را در این نظریه متأثر از آبای کلیسا دانسته که دیدگاه آبای کلیسا را با دیدگاه ربانیون یهود مطابق دانسته است. از این رو این پرسش مطرح می شود که چرا نظام از یهود تأثیر نپذیرفته باشد و چرا *ولفسن* پای مسیحیان را وسط کشیده است. این در حالی است که در اولین منبع یادشده در بیان *ولفسن*، نظام متأثر از یهود قلمداد شد. بنابراین ارتباط با یهود از دیدگاه *ولفسن* پذیرفتنی است و لذا در این امر نیز می توانست تأثیرپذیری از یهود مطرح شود. این تبیین چنین به ذهن القا می کند که گویا *ولفسن* بنا داشته است باور نظام را ترکیبی از آرای یهود، مسیحیان و رواقیان نشان دهد.

## نتیجه‌گیری

مطالعات اسلامی و قرآن‌پژوهشی خاورشناسان، اغلب با ادعای روشمندی، دقت، بی‌طرفی و انصاف همراه است؛ اما پژوهش‌های متعدد در نقد آثار مستشرقان نشان می‌دهد که این مدعا چندان هم قرین به واقع نیست و آنها به دلایل مختلف این اصول را مراعات نکرده‌اند و از این‌رو آثار و دستاوردهای پژوهشی‌شان در موارد متعددی از اتقان کافی برخوردار نیست.

ولفسن در کتاب *فلسفهٔ علم کلام* و در مسئلهٔ خلق قرآن، هم به‌لحاظ روشی و هم به‌لحاظ محتوایی دچار خطاهایی است که بالطبع حاصل پژوهش او را تحت تأثیر قرار می‌دهد. او هرچند تأکید می‌کند که صرفاً به دنبال نشان دادن بازتاب آموزه‌های مسیحی در کلام اسلامی است، ولی چنان‌که گذشت، در موارد متعدد سخن از تأثیر آن آموزه‌ها در کلام اسلامی دارد و درصدد است تا اثبات کند متکلمان اسلامی در مسئله صفات الهی و به‌تبع مسئلهٔ خلق قرآن، از یهود و مسیحیت تأثیر پذیرفته‌اند.

با صرف‌نظر از روشی که او در بررسی این مسئله انتخاب کرده است، بررسی قراین و شواهد او، هم در مسئله صفات و هم مسئله خلق قرآن، تام و تمام به نظر نمی‌رسد؛ افزون بر اینکه در مسائلی که دیدگاه‌ها و تبیین‌های متفاوت دیگری نیز وجود دارد، به نقد نظریه مخالفان نپرداخته است. او بیشتر بر تشابه آموزه‌های مسیحی با آموزه‌های اسلامی تأکید دارد و این تشابه را دلیل مدعای خویش می‌داند؛ درحالی‌که اولاً صرف تشابه، مدعای او را اثبات نمی‌کند؛ ثانیاً در مواردی ادعای تشابه مخدوش است و از اساس، آنچه در کلام اسلامی و از سوی متکلمان مسلمان مطرح شده است، بر دیدگاه یا تبیین مسیحیان و یهودیان کاملاً منطبق نیست. از این‌رو چنین شباهتی نمی‌تواند لزوماً به‌معنای الگوگیری یا تأثیرپذیری مسلمانان از مسیحیان و یهودیان باشد، در نتیجه با شواهدی که ولفسن اقامه کرده است، مدعای او اثبات قطعی نمی‌یابد.

## منابع

- آمدی، سیف‌الدین، ۱۴۱۳ق، *غایة المرام فی علم الکلام*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابن اثیر، ۱۹۶۵، *الکامل فی التاریخ*، بیروت، دار صادر.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، ۱۹۹۲، *المنتظم*، تحقیق محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ، ۱۳۸۴، *تلییس ابلیس*، تصحیح حسن شبلی، بیروت، موسسه الرساله الناشرین.
- ابن حزم، ابومحمد علی بن احمد بن سعید، ۱۹۹۶، *الفصل فی الملل و الاواء و النحل*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد بن خلدون، ۱۹۸۸م، *تاریخ ابن خلدون*، تحقیق خلیل شحاده، چ دوم، بیروت، دارالفکر.
- اشعری، ابوالحسن، ۲۰۰۴، *الایانه عن اصول الدیانة*، چ پنجم، بیروت، مکتبه دارالبیان.
- ، ۱۹۸۰م، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، تصحیح هلموت ریتز، چ سوم، دارالنشر فرانز شتاینر.
- باقالانی، ابوبکر محمد بن طیب بن محمد، ۱۴۲۵ق، *الإنصاف فیما يجب اعتقاده، لایجوز اعتقاده، لایجوز الجهل به*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- بغدادی، عبدالقاهر، ۱۴۰۸ق، *الفرق بین الفرق*، بیروت، دارالجیل.
- بیهقی، ابوبکر احمد بن الحسین، ۱۹۹۹م، *الاعتقاد و الهدایه الی سبیل الرشاد*، بیروت، الیمامه.
- جرجانی، علی بن محمد، ۱۴۱۲ق، *التعریفات*، چ چهارم، تهران، ناصر خسرو.
- دارمی، عثمان بن سعید، ۲۰۰۶، *الرد علی الجهمیه*، شارجه، دار الکیان.
- سیوطی، جلال‌الدین، ۱۴۰۴ق، *الدر المشور*، قم، کتابخانه عمومی آیت‌الله مرعشی.
- شهرستانی، عبدالکریم، ۱۳۶۴ق، *الملل و النحل*، چ سوم، قم، الشریف الرضی.
- طبری، محمد بن جریر، ۱۹۶۷، *تاریخ الامم و الملوک*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، چ دوم، بیروت، دار التراث.
- عرفان‌الحمید، ۱۹۷۷، *دراسات فی الفرق و العقائد الاسلامیه*، بغداد، دار التریبه.
- علی سامی‌النشار، ۲۰۰۸، *نشاه الفکر الفلسفی فی الاسلام*، قاهره، دار السلام.
- گندمی نصرآبادی، رضا، ۱۳۸۹، «روش‌شناسی ولفسون - روش فرضی - استنتاجی»، *روش‌شناسی علوم انسانی*، ش ۶۴ و ۶۵ ص ۱۹۱-۲۰۹.
- لالکائی، ابوالقاسم هبه‌الله ابی‌الحسن بن منصور، ۲۰۰۵، *شرح اصول اعتقاد اهل السنه و الجماعه*، بیروت، دار ابن حزم.
- ولفسن، هری اوسترین، ۱۳۸۹، *فلسفه ابای کلیسا*، ترجمه علی شهبازی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- ، ۱۳۶۸، *فلسفه علم کلام*، ترجمه احمد آرام، تهران، هدی.
- یاسر قاضی، ۱۴۲۶ق، *مقالات الجهم بن صفوان و اثرها فی الفرق الاسلامیه*، ریاض، اضاء السلف.

## نقد و بررسی روش شناختی نظریه «تفاوت معنا و مراد» ابوزید؛ در تفاسیر ارزش افزایانه از متون دینی

s.alavi5892@gmail.com

khatami455@gmail.com

کژ ثمانه علوی / دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، مدرس دانشگاه حکیم سبزواری  
سیدجواد خاتمی / استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه حکیم سبزواری  
دریافت: ۱۳۹۸/۰۵/۰۷ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۹/۱۳

### چکیده

نصر حامد ابوزید، در بخشی از نظریه «تفسیر عصری از متون» خویش قائل شده است که میان معنا و مراد تفاوت وجود دارد. از آنجایی که در تفاسیر ارزش افزایانه، هدف مفسر به حدّ اعلاّی ارزش رساندن یک اثر است و از جهتی عواملی همچون پیدایش پرسش‌های جدید، پدیداری نیازهای نو و افزایش سطح علمی مفسر، نیازمندی به تفاسیر عصری را در پی دارند، به نظر می‌رسد نظریه تفسیری وی می‌تواند به‌عنوان راهکاری برای نیل به تفاسیر ارزش افزایانه قصدگرا، که به‌معنای فهم بهتر از متن و مرادات ماتن در طول زمان است، مورد امعان نظر قرار گیرد. اما نتایج حاصل از چنین نگرش‌هایی، چنانچه در آن ضوابط فهم متن رعایت نشود، ممکن است به تهدیدات معرفتی، همچون عدم امکان اعتبارسنجی تفاسیر، و دنیوی و عرفی کردن دین بینجامد.

**کلیدواژه‌ها:** ابوزید، ارزش افزایی قصدگرا، معنا، مراد، تهدیدات معرفتی.

این پژوهش در فضایی انجام می‌گیرد که از یک‌سو نگاه رایج در میان مفسران متون دینی، منطبق با «قصده‌گرایی انحصاری» است؛ و از سوی دیگر، به نظر می‌رسد همراه با پیشرفت‌های علوم همچون پزشکی و مهندسی، علوم انسانی اسلامی نیز - که پایه و اساس عقاید و تفکرات جامعه را فراهم می‌سازد - تحولاتی اساسی نیاز به دارد. زمینه و بستر این تحول را می‌توان در رویکردهای جدید به تفاسیر متون دینی، به‌ویژه قرآن کریم، نظیر «نظریه ارزش‌افزایی» (Value maximizing theory) جست‌وجو کرد. نصر حامد ابوزید در بخشی از نظریه خویش «تفسیر عصری از متون»، بر این باور است که بیان معنا و مراد تفاوت وجود دارد؛ به این معنا که معنای ثبات نسبی است، اما مراد قابل‌تغییر است و در هر عصر و زمانی می‌تواند قرائتی دیگر از متن ارائه داد و با آن قرائت، به مراد متن دسترسی پیدا کرد تا در نتیجه آن بتوان به تفاسیر ارزش‌افزاینده از متن دینی دست یافت.

امروزه دغدغه اصلی اغلب قشر جوان و دانشجو نیز در باب مسائل مستحدثه و روزآمدسازی منابع دینی، در باب پاسخگویی به چنین پرسش‌هایی است. از این‌رو در پژوهش حاضر که به شیوه توصیفی - تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و نرم‌افزاری انجام گرفته است، به دنبال پاسخگویی به پرسش‌های ذیل هستیم:

۱. امکان طرح نظریه «ارزش‌افزایی» در متون دینی وجود دارد یا خیر؟  
 ۲. آیا قائل شدن به عوامل فهم عصری نظیر نظریه «تفاوت معنا و مراد»/ابوزید می‌تواند راه را به سمت تفاسیر ارزش‌افزاینده در متن قرآن هموار سازد؟

۳. در صورت امکان ارائه چنین تفاسیری از متون دینی، پیامدهای منفی آن نظیر تهدیدات معرفتی، چگونه خواهد بود؟ از آنجاکه با عنایت به بررسی‌های صورت‌گرفته، ظاهراً تاکنون کتاب، مقاله یا پایان‌نامه‌ای با این موضوع نگاشته نشده و با توجه به این مطلب که کارهایی انجام‌شده در این زمینه غالباً درباره جهان‌بینی/ابوزید است و بیشتر به تشریح و نقد نظریات وی پرداخته‌اند و به‌صورت موردی به بررسی مسئله خاصی از نظریات وی و پیامدهای آن نپرداخته‌اند، انجام چنین پژوهشی لازم و ضروری به نظر می‌رسد.

از جمله مقالاتی که در این زمینه نگاشته شده است، می‌توان به این عنوان‌ها اشاره کرد:  
 - «نگاهی انتقادی بر رویکرد هرمنوتیکی نصر حامد ابوزید در تفسیر قرآن» از پروین کاظم‌زاده؛  
 - «تأثیر هرمنوتیک و مبانی آن بر مباحث اصول فقه» از محمد عرب‌صالحی؛  
 - «بررسی مبانی اندیشه‌های سیاسی در میان نومعتزلیان با تأکید بر آرای نصر حامد ابوزید» از محمدباقر منصورزاده و زهرا مسعود؛

- «هرمنوتیک متن در اندیشه نصر حامد ابوزید» از قربانعلی هادی؛

- «نقدی بر "معنای متن" نوشته نصر حامد ابوزید: تولد تأویل‌گری تازه: ...» از ناصر پورپیرا؛

- «ارزیابی نظریه زبان‌شناختی نصر حامد ابوزید درباره قرآن» از محمدباقر عامری‌نیا و عباسعلی فراهتی؛

- «بررسی و نقد برخی از مهم‌ترین ادعاها و مبانی ابوزید در "دوائر الخوف" از مرتضی رستگار.

پایان نامه‌های ذیل نیز در این راستا به نگارش درآمده‌اند:

- «نقد نگاه تاریخی به احکام فقهی با تأکید بر دیدگاه نصر حامد ابوزید در حوزه حقوق زنان»، نوشته رضیه موحدی‌نیا؛

- «رد پای هرمنوتیک فلسفی گادامر در آرا نصر حامد ابوزید»، نوشته حمیده وثوق‌زاده؛

اما در هیچ‌یک از این تألیفات، به مقوله نقد و بررسی روش شناختی نظریه «تفاوت معنا و مراد»/ابوزید در تفاسیر ارزش‌افزایانه از متون دینی و تهدیدات معرفتی آن پرداخته نشده است و نبود چنین پژوهشی، ضرورت نگارش آن را در این زمینه دوچندان می‌سازد. در این راستا به‌منظور تنقیح مطلب، بحث را در ضمن سه عنوان نظریه‌های معنایی متن، نظریه «تفاوت معنا و مراد»/ابوزید و مزایای تفاسیر ارزش‌افزایانه قصدگرا از متون دینی و تهدیدات معرفتی نظریات/ابوزید پی می‌گیری‌م.

## ۱. نظریه‌های معنایی متن

متون مکتوب، از میراث‌های ارزشمندی است که در اختیار بشر قرار دارد و فهم درست آن همواره دغدغه بشر بوده است. در این میان، فهم درست متون مقدس، از جمله قرآن، بسیار مهم است. این امر توجه به رویکردها و نظریه‌های مختلفی را که در تفسیر و فهم متون به منصه ظهور رسیده‌اند، لازم می‌سازد.

بحث درباره ابعاد معرفت‌شناختی مهم‌ترین نظریه‌های تفسیری معاصر را با تقسیم‌بندی نظریه‌های تفسیری به عینی‌گرا (objective) و ذهنی‌گرا (subjective) آغاز می‌کنیم؛ چون به نظر می‌رسد همه نظریه‌های تفسیری کلان در این تقسیم‌بندی دوگانه می‌گنجند.

۱. در مکتب جزم‌اندیشی، برای متن یک معنای یگانه و کاملاً معین در نظر گرفته می‌شود که هیچ تغییری در آن پذیرفته نیست. به باور برخی، مؤلف الفاظ را برای دلالت بر واقعیات ذهنی یا خارجی، سازگار با تصور خود به کار می‌گیرد؛ لذا فهم متن را جز در گرو درک صحیح صفات و ویژگی‌های متکلم در سخن‌گویی و اهداف مدنظر او در انتقال پیام نمی‌توان انگاشت؛ از این‌رو مؤلف و قصد و نیت او حلقه پیوند الفاظ و نشانه‌ها با محکی و مدلول نهایی آنها قلمداد می‌شود (واعظی، ۱۳۸۰، ص ۴۲۱). در میان طرفداران هرمنوتیک، برخی به قصد مؤلف، خوانش ذهنیت او و راهیابی به جهان فکری صاحب سخن بها می‌دهند و در فرایند فهم متن هیچ‌گاه عبارات متن را جدا از مؤلف آن در نظر نمی‌گیرند؛ دانستن را هنر بازسازی اندیشه مؤلف در سایه رویکرد به متن می‌دانند؛ بنابراین مفسر در فرایند تفسیر می‌کوشد تا ذهنیتی از مؤلف را که در متن تجلی یافته است، به دست آورد؛ بنابراین او باید از خود خارج شود؛ خویشتن را به درون مؤلف افکند و به دنیای او راه یابد. این گروه اصطلاحاً مؤلف‌محور نامیده می‌شوند. در مقایسه اصطلاح «قصدگرایی» با «مؤلف‌محوری» باید گفت: مؤلف‌محوری اعم از قصدگرایی است و شامل دو نظریه قصدگرایی و ذهنی‌گرایی و حتی نظریه شناخت مؤلف و فرهنگ زمانه او نیز می‌شود. «قصدگرایی تفسیری

انحصاری» آن است که قصد صاحب اثر را تمام معنای اثر تلقی کرده و معنای فراتر از نیت او را اساساً معنای اثر او ندانیم. «قصدگرایی تفسیری انحصاری» آن است که تنها هدف معتبر در تفسیر را کشف قصد و نیت صاحب اثر تلقی کنیم و اهداف دیگر را نامعتبر بدانیم (عابدی سرآسیا، ۱۳۹۶، ص ۱۷۰).

۲. گروهی دیگر فهم مفسر از متن را مبنا قرار می‌دهند و به وجود مؤلف و اندیشه او اعتنایی ندارند. اینان قائل به استقلال معنایی متن‌اند و معتقدند که هدف از تفسیر متن، درک چیزی است که متن می‌گوید، نه درک آنچه مؤلف از الفاظ متن قصد کرده است (واعظی، ۱۳۸۰، ص ۴۶). مکتب شکاکیت تمام‌عیار معنایی، هیچ‌گونه تعینی برای معنای متن قائل نیست و آن را کاملاً متحول و متغیر می‌داند. این گروه، مفسر محور نامیده می‌شود. هرمنوتیک مفسر محور برخلاف هرمنوتیک مؤلف محور، برای مؤلف سهمی قائل نیست و هدف آن، کشف معنای متن بر اساس طلب و خواست مفسران از متن است و اصالت را به مفسر می‌دهد. در این دیدگاه بر تأویل متن و نه ادراک مقصود مؤلف تأکید می‌شود؛ از این رو کار فکری تأویل‌کننده، ارزش فراوان می‌یابد و چون متن تأویل می‌شود، معنای خاصی پیدا می‌کند که دستاورد دریافت مخاطب است و چه بسا متنی دارای معنایی جاودانه نباشد و به‌مرور زمان امکان تأویل‌های گوناگونی از آن فراهم باشد که به دلیل نقش مؤثر تأویل‌کننده، از او پذیرفته می‌شود؛ چراکه ذهنیت و مراد مؤلف را نادیده می‌گیرد و اصالتاً هدف تفسیر را فهم مراد مؤلف نمی‌داند. در میان این طیف، دو گرایش عمده وجود دارد که البته به‌رغم قول به عدم تعین معنای متن، نتایج مختلفی را به دست داده‌اند. این دو گرایش عبارتند از هرمنوتیک فلسفی و ساختارشکنی دریدا که دو رویکرد افراطی و اعتدالی‌اند. ساختارشکنان که تمام نقش در ایجاد معنا را به مفسر می‌دهند و هیچ نقشی برای متن و غیر آن قائل نیستند، در طرف افراط قرار دارند؛ ولی هرمنوتیک فلسفی علاوه بر مفسر، برای متن نیز در ایجاد معنا نقشی قائل است. از منظر هرمنوتیک فلسفی، فهم و معنا در پی التقاط افق ذهنی مفسر و افق متن حاصل می‌شود و بر این اساس، افق متن نیز در ایجاد معنا دخیل است (نوروزی طلب، ۱۳۸۹، ص ۶۵).

۳. در این میان، گروه سومی نیز هستند که به تلفیقی از این دو عقیده دارند. این گروه محدوده‌ای از متن را در سیطره قصد مؤلف و محدوده‌ای دیگر را در فرمان مراجعه‌کننده به متن می‌دانند (قائمی‌نیا، ۱۳۸۱، ص ۳۲۲-۳۲۷). بنابراین در خصوص تفسیر متون، به‌طور کلی دو رویکرد محوری درخور طرح و بررسی است: رویکرد ذهنی‌گرا و رویکرد عینی‌گرا. رویکرد ذهنی‌گرا بر دخالت عناصر ذهنی در فهم و تجربه تأکید دارد و در شکل افراطی آن، دانش ما را به حالت‌های ذهنی خود ما محدود می‌شمارد. ذهنی‌گرایی در حوزه تفسیر متن، به هرمنوتیک مدرن و هرمنوتیک فلسفی هایدگر بازمی‌گردد و بر ممکن نبودن درک عینی و سیال بودن فهم‌ها و تغییر آن در پی امتزاج افق معنایی مفسر با افق معنایی متن تأکید دارد. در مقابل، رویکرد عینی‌گرا بر این باور است که معیارهای ثابتی وجود دارد که می‌توان در شناخت حقیقت، معنا و زبان، از آنها بهره گرفت. بر این اساس، معنای متن، امری عینی و



ثابت است و برحسب ذهنیت مفسر و مقتضیات فهم و افق تاریخی او تغییر نمی‌کند. بنابراین رویکرد عینی، فهم عینی، ثابت و فراتاریخی از متن و اثر را ممکن می‌داند و به تعیین معنای متن و به تفکیک معنای متن از افق معنایی مفسر و اوضاع عصر وی حکم می‌کند.

با توجه به تعاریفی که از نظریه‌های معنایی متن ارائه شد، تاکنون به تعریف مطلق «نظریه ارزش‌افزایی» که به نظر می‌رسد جزء نظریات مفسر محور و سوژکتیو (subjective) به حساب می‌آید، می‌پردازیم.

### ۱-۱. تعریف نظریه ارزش‌افزایی

به حد اعلائی ارزش رساندن یک اثر یا به حد اعلا رساندن ارزشیابی یک اثر ممکن است هدف، علاقه و خواسته مفسر باشد که می‌توان آن را «نظریه ارزش‌افزایی» (value maximizing theory) خواند. این علاقه و خواست ترفیع لذت، می‌تواند با تجویز دامنه‌ای از تفاسیر سازگار با اثر، به بهترین شکل تأمین شود (عابدی سرآسیا، ۱۳۹۶، ص ۲۴۰-۲۴۳، به نقل از: دیویس، ۲۰۰۶، ص ۲۲۳). امروزه صحبت بر سر امکانات معنایی بی‌شمار پنهان در متن است که می‌توان به کمک خود متن امکانات معنایی آن را کشف کرد و معانی بالقوه آن را بالفعل ساخت و به تعبیری آن معنایی ممکن را آفرید (همان)؛ حتی اگر لازم باشد، باید ساختار متن را شکافت و واژگان یا حروف آن را از هم درید تا آن گوهر ناب زبان، از مستوری به نامستوری برسد و نه صرفاً امکان اولیه، که امکانات بی‌نهایت خویش را افشا کند. در این مسیر به مواردی برمی‌خوریم که مفسر نه به کشف که به آفرینش امکانات معنایی، و نه به شناخت ارزش متن، که بر افزودن به ارزش متن و به حد اعلا رساندن آن می‌اندیشد. پرواضح است که در این موارد، نیت صاحب متن یا فهم مخاطبان اولیه اهمیتی ندارد و نهایتاً می‌تواند بیانگر برخی احتمالات معنایی متن باشد. شاید بتوان تفاوت تأویل کلاسیک و تأویل مدرن را از همین نقطه ردیابی کرد. /نیز میان تأویل به معنای کلاسیک و تأویل به معنای تازه‌اش فرق گذاشته و قائل است که تأویل کلاسیک در پی کشف معنای مرکزی متن است؛ و تأویل مدرن، امکانات معنایی متن را توصیف می‌کند (همان به نقل از: آیزر، ۱۹۸۵، ص ۴۰). وی دیدگاه مدرن را می‌پذیرد و تأکید می‌کند که با تأویل نمی‌توان معنا را کشف کرد، فقط می‌توان شرایط شکل‌گیری معنا را دانست و بر اساس این شرایط، معنا یا به بیان بهتر، سلسله معناها را آفرید (احمدی، ۱۳۸۰، ص ۶۸۶).

معانی بالقوه (potential meanings)، امکان‌های معنایی (semantic possibilities) و ظرفیت‌های قصدی (intentional potentials) مفاهیمی‌اند که باختین برای توضیح اینکه یک اثر بزرگ چگونه در طول زمان در معنا توسعه می‌یابد، مطرح ساخت. او کوشیده است تا از دو موقعیتی که برای او ناپذیرفتنی است، اجتناب ورزد: ۱. تقلیل معنایی به آنهایی که مؤلفش قصد کرده (در مفهوم محدود) یا خوانندگان اولیه کشف نموده‌اند؛ ۲. توسعه دادن معنای آن، به گونه‌ای که آنچه هر خواننده یا گروهی از خوانندگان ممکن است بیسندند تا در آن بیابند، شامل شود. باختین اولین موقعیت را محصور کردن (اثر) در دوره آفرینش آن، و دومی را نوین‌گری و تحریف نامید (عابدی سرآسیا، ۱۳۹۶، ص ۲۴۰-۲۴۳، به نقل از: باختین، ۱۹۸۶، ص ۲۶۲)

بر اساس تعریفی که از نظریه ارزش‌افزایی ارائه شد باید این نکته را مدنظر قرار داد که ارزش‌افزایی کشف امکانات ممکنه متن است که می‌تواند فراتر از معانی احتمالی یا معانی متعین آن باشد، که گسترده‌ترین دایره معنایی متن را شامل می‌شود (علوی، ۱۳۹۶، ص ۴۲). مبانی نظریه ارزش‌افزایی نیز در قائل شدن به تکثر معانی ممکنه با استفاده از دو بُعد و ظرفیت پایان‌ناپذیری در نشانه‌ها و پایان‌ناپذیری در معارف و اطلاعات خواننده است. عدم تعین معنایی متن و بی‌اعتقادی به قصد و نیت مؤلف نیز جزء دیگر مبانی نظریه فوق به‌شمرده می‌شوند.

لازم به توضیح است که در باب ارزش‌افزایی سه دیدگاه را باید از یکدیگر جدا کرد: نگاه معناشناختی، نگاه کاربردشناختی و نگاه معرفت‌شناختی (قائم‌نیا، ۱۳۹۳، ص ۵۰۶-۵۰۵). از لحاظ معناشناختی، لوازم یک معنا بی‌پایان است؛ بدین معنا که یک چیز به لحاظ منطقی لوازم بی‌پایانی در نفس الامر دارد. ممکن است یک گوینده همه لوازم منطقی سخنش را اراده کند یا اصلاً به آنها توجهی نداشته باشد. بی‌تردید او نمی‌تواند به‌طور تفصیلی همه آنها را در نظر بگیرد؛ از این‌رو، فقط به تعداد محدودی از آنها توجه دارد. در نتیجه، از نظر کاربردشناختی، دلالت‌های سخن او محدودند. از بُعد معرفت‌شناختی نیز خواننده یا شنونده نمی‌تواند به همه دلالت‌های سخن او پی ببرد. سخن فوق درباره گوینده بشری و متون غیرالهی صدق می‌کند. در جایی که گوینده خداست یا متن، الهی و آسمانی است، خدا به همه لوازم سخنانش آگاهی دارد. در نتیجه، وقتی او سخنی را می‌گوید، همه لوازم آن را هم اراده می‌کند و دلالت‌های سخن او به لحاظ کاربردشناختی هم بی‌پایان می‌شود (به تعبیر اصولی، مرادات جدی کلام خدا هم بی‌پایان می‌شود)؛ اما خواننده یا شنونده معمولی نمی‌تواند همه آنها را یک جا بفهمد و از نظر معرفت‌شناختی محدودیت دارد. بنابراین به‌ترتیب با سه پرسش روبرو می‌شویم:

۱. آیا دلالت‌های متن بی‌پایان‌اند؟ (مسئله معناشناختی).

۲. در صورت بی‌پایان بودن دلالت‌ها، آیا نویسنده می‌تواند همه آنها را اراده کند؟ (مسئله کاربردشناختی).

۳. اگر بپذیریم که نویسنده یا گوینده می‌تواند دلالت‌های بی‌پایانی را اراده کند، آیا خواننده یا شنونده می‌تواند همه آنها را بفهمد؟ (مسئله معرفت‌شناختی).

بنابراین به نظر می‌رسد نزاع در باب پایان‌ناپذیری فهم در مورد تفسیر قرآن بر این محور می‌چرخد که آیا این پدیده را باید معلول نشانه‌های متن، اراده متکلم یا معلول فهم خواننده از آنها بدانیم؟ به نظر می‌رسد که در پاسخ باید دیدگاهی ترکیبی را بپذیریم؛ بدین معنا که پایان‌ناپذیری را تا حدی معلول خود نشانه‌ها، تا حدی هم معلول فهم‌های خود از آنها و تا حدی معلول اراده متکلم بدانیم. بنابراین دیدگاهی تلفیقی را می‌پذیریم که تکثر هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی و کاربردشناختی را در نظر می‌گیرد و آنها را درهم می‌آمیزد تا به نتیجه‌ای مقبول دست یابد (همان).

اما فرضیه پایان‌ناپذیری فهم - که یکی از مبانی و اصول نظریه ارزش‌افزایی است - در هر متنی وجود ندارد. هرچند در بیشتر متون تعدد معنایی و تفسیرهای گوناگون را می‌بینیم، اما پایان‌ناپذیری فهم‌ها در

همه آنها وجود ندارد و نظریاتی مانند نظریه ارزش‌افزایی به دلیل مهم‌ترین اشکال آن، که بی‌اعتنایی به قصد مؤلف است، نخواهد داشت؛ به‌ویژه در متون مقدس که مهم‌ترین هدف تفسیری در آن، کشف قصد مؤلف است. از سوی دیگر، نظریه جمهور در باب معانی عرضی مبنی بر «قصدگرایی انحصاری» در تفسیر قرآن نیز به دلیل ویژگی خاص و منحصربه‌فرد ماتن - که دلالت بر علم نامتناهی خداوند دارد - چندان مقبول به نظر نمی‌رسد و نیازمندی‌های امروزه را کفایت نمی‌کند. در مورد پایان‌ناپذیری نشانه‌ها و اراده متکلم، تنها متنی که چنین ظرفیتی را به دلیل ویژگی‌های خاص متن و ماتن دارد، متن قرآن است که خداوند به دلیل علم نامتناهی خویش، به جمیع احتمالات کلام خود احاطه دارد و نویسنده زمینی از چنین علم نامحدودی بی‌بهره است. در نتیجه با عنایت به برخی مبانی نظریه ارزش‌افزایی، نظیر بی‌اعتنایی به نیت ماتن و مفسر محوری افراطی، به نظر می‌رسد امکان طرح نظریه ارزش‌افزایی به‌طور مطلق، در قرآن وجود نداشته باشد، اما برخی مؤلفه‌های نظریه ارزش‌افزایی به‌طور مطلق؛ نظیر تکثر معنا و دایره‌المعارف خواننده، قابلیت جمع شدن با نظریه قصدگرایی انحصاری را رد و امکان طرح فرضیه «ارزش‌افزایی قصدگرا» (Intentionalism value maximizing theory) وجود خواهد داشت (علوی، ۱۳۹۸، ص ۷۹).

این مطلب را در ضمن ارائه شاهد مثالی برای تفاسیر ارزش‌افزایانه قصدگرا تبیین می‌کنیم. چنان‌که در احادیث بیان شده (حرعاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۴۸۶؛ طوسی، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۱۵۵)، دلیل وجوب نماز آیات، وقوع مقوله «خوف» است. این دلیل خود، دارای چندین حکمت دارد که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم: نخستین حکمت، آن است که به دلیل وجود شباهت‌هایی میان وقوع اسباب نماز آیات و قیامت، باید در آن هنگام، به یاد خدا بود و نماز خواند. دومین حکمت آن نیز توجه به عذابی است که ممکن است بر اثر معاصی متوجه انسان شود. در اینجا سؤالی مطرح شود که نیاز به پاسخ دارد و آن اینکه: آیا امروزه و بر مبنای فهم عصری، می‌توان دلیل دیگری به جز «خوف» برای نماز آیات در نظر گرفت؟ برای پاسخ به این سؤال، ذکر سه مقدمه لازم به نظر می‌رسد (آزاد، بی‌تا، ص ۱).

نخست آنکه منصوص‌العله بودن، متفاوت با منحصرالعله بودن است.

دوم آنکه باید میان یک واقعه خارجی در طبیعت و تأثیر روانی آن در انسان تفاوت قائل شد و دانست که نماز آیات، نه به دلیل وقوع امری در عالم طبیعت، بلکه به دلیل واکنش روانی انسان در قبال آن واقعه طبیعی است و محوریت مقوله «خوف» به‌عنوان یکی از واکنش‌های روانی انسان، در احادیث و فتاوا و دیگر بحث‌های مربوط به نماز آیات، از این باب است.

سوم آنکه افزایش آگاهی‌های علمی و تجربیات بشری، بدون شک باعث دگرگونی‌هایی در واکنش روانی بشر امروز شده است. بنابراین در اموری نظیر اینها می‌توان دو استراتژی را در پیش گرفت:

۱. شاخصه‌های جدید را در دلیل «خوف» مدنظر قرار داد؛

۲. از دلیل «عجاب» که ناشی از درک دقایق و لطایف و ظرایف است و دارای کارکرد بیشتر و عام‌تری است، به‌جای دلیل «خوف» یا در کنار آن، استفاده کرد.

بنابراین به نظر می‌آید که در آینده، زیربنای رویکرد فقهی به نماز آیات، از محوریت «خوف» که مقرون به حیرت ناشی از عدم درک علل امور است، به محوریت «عجاب» که مقرون به خشوع ناشی از درک عمیق علل امور است، سوق داده شود که در این صورت، بعید نخواهد بود که خواندن نماز آیات برای کسی که مشاهده خسوف و کسوف به‌لحاظ دانستن علت‌های علمی آنها خوفی دربر ندارد و از حیث روانی اعجابی بر نمی‌انگیزد، واجب نشود؛ و درمقابل، هنگام دیدن منظره‌ای چشم‌نواز یا چهره‌ای دل‌فریب، خواندن نماز آیات به او توصیه گردد (همان). در نتیجه در غالب معانی ممکنه متن و بر پایه افزایش دایره‌المعارف خواننده، این امکان وجود دارد که اعجاب نیز از نظر شارع به‌عنوان مراد و فهم عصری از متون مدنظر قرا گرفته باشد.

## ۲. نظریه «تفاوت معنا و مراد» ابوزید

نصر حامد/ابوزید در بخشی از نظریه «تفسیر عصری از متون» خویش قائل شده است که میان معنا و مراد تفاوت وجود دارد. توضیح آنکه از یک سو در تعریف نظریه ارزش‌افزایی آمده است: به حدّ اعلا ارزش رساندن یک اثر یا به حدّ اعلا رساندن ارزشیابی یک اثر می‌تواند هدف و خواسته مفسر باشد؛ و از سوی دیگر، که قرآن دلالت‌های بی‌پایان دارد و خداوند نیز همه آنها را اراده کرده است و مفسر به‌تدریج به آنها پی می‌برد و هرگز نمی‌تواند هم‌زمان به همه آنها احاطه داشته باشد. بنابراین به نظر می‌رسد نظریه تفسی‌ری/ابوزید می‌تواند به‌عنوان راهکاری برای نیل به تفاسیر ارزش‌افزاینده درباره قرآن مورد توجه قرار گیرد.

وی در تعریف دو واژه مراد و معنا گفته است: معنا آن چیزی است که به‌صورت مستقیم از متن به دست می‌آید و با توجه به تحلیل ساختار زبانی متن و بافت تاریخی آن می‌توان معنای یک متن را به دست آورد؛ اما مراد متن چیز دیگری است. از نظر ابوزید، دو فرق اساسی میان «معنا» و «مراد» وجود دارد: (نصری، ۱۳۸۹، ص ۳۵۳-۳۵۴). ۱. معنا جنبه تاریخی دارد؛ یعنی با توجه به بافت فرهنگی اجتماعی متن می‌توان معنای آن را به دست آورد؛ ۲. معنا دارای ثبات نسبی است اما مراد قابل تغییر است. در هر عصر و زمانی می‌توان قرائتی دیگر از متن ارائه داد و با آن قرائت، به مراد متن دسترسی یافت.

به اعتقاد ابوزید، معنا چیزی است که معاصران و مخاطبان متن دینی از منطوق آن می‌فهمند و بیشتر آنها در فهم خود از آن متن مشترک‌اند و اختلاف چندانی وجود ندارد؛ اما اگر در دوره‌های بعد در محدوده معنای متن بمانیم، آن را به یک معنای صرفاً تاریخی تبدیل کرده‌ایم و به‌جای آنکه سخن از تفسیرهای متفاوت باشد، سخن از پیشگویی‌ها و تحمیل مفاهیم متافیزیکی برون‌متنی بر متن خواهد بود. به گفته یکی از پژوهشگران آثار ابوزید: «از توضیحات ابوزید معلوم می‌شود که منظور او از مراد، قیاس فقهی و مقاصد کلی شریعت نیست؛ بلکه با کمی

مسامحه باید گفت، منظور او از مراد، فهم مقاصد فعلی وحی در هر دوره و زمانه است و اجتهاد پویا و کارآمد آن است که بتواند با فهم مقاصد فعلی دین، اهداف کلی شریعت را محقق کند و این کار در سایه انتقال از معنا به مراد میسر است» (ضیائی، ۱۳۹۵، ص ۷۰).

مثالی می‌تواند نظر او را روشن سازد: وی معتقد است که دو جنس مرد و زن، هرچند از نظر پاداش عمل مساوی‌اند، از نظر ارث بردن اختلاف دارند و این مطلبی است که از «معنا»ی متن به دست می‌آید و این اختلاف نیز با توجه با شرایط فرهنگی- اجتماعی زمان نزول متن بوده است؛ اما با توجه به «مراد» متن که در پس معنای آن نهفته است، می‌توان قرائتی دیگر از متن ارائه داد و اختلاف سهم‌الارث را به‌گونه‌ای حل کرد. به‌زعم / ابوزید، «مراد» باید با «معنا» همراه باشد. او می‌گوید: برای مثال، درباره جایگاه زن در اسلام و در قرآن، من معتقدم فحوای متن بیانگر این فرایند است. قرآن می‌خواهد زن و جامعه از ظلم‌های دوره جاهلی رها شوند. نصر حامد / ابوزید مقصود خود را با مثالی تطبیقی در قضیه ارث دختران روشن می‌سازد. به باور او معنای بسیاری از احکام درباره زن را بدون توجه به وضع وی در جامعه عربی پیش از اسلام نمی‌توان کشف کرد؛ زیرا با وی چون موجودی بی‌ارزش رفتار می‌شد که اگر هم ارزشی داشت، آن را از مردی می‌گرفت که پدر، برادر یا همسرش بود؛ از این رو نصوص درباره زن فحوائی دارند که باید آنها را کشف کرد. این همان گذر از وضعیت نامطلوب زن و حرکت به سوی مسیر مساوات است. چه بسا در ارث و دیگر مسائل زنان، رویکرد دینی گرفتار در چهارچوب تنگ متون، و غافل از فحوای آن نصوص است (ابوزید، ۱۳۸۳، ص ۳۰۵).

/ ابوزید با اعتقاد به ساختار جدلی و وصفی برخی آیات، با اطمینان می‌گوید تساوی زن و مرد، مؤلفه‌ای بسیار مهم در گفتمان قرآنی است. متن آیات دال‌های روشن و آشکاری دارند و هیچ تأویل دیگری را بر نمی‌تابند. قرآن بر قومی نازل شده است که تبعیض میان زن و مرد جزئی از فرهنگ اجتماعی‌اش بود؛ از این رو نمایش چنین تبعیضی در آن بسیار طبیعی است؛ اما خطای بسیار بزرگ این است که ما می‌پنداریم تبعیض میان زن و مرد در قرآن قانون و حکم اسلامی است (ابوزید، ۱۹۹۹ ب، ص ۲۰۷). در باور / ابوزید، دسته‌ای از آیات قرآن ساختار وصفی دارند؛ به این معنا که فقط وضع اجتماعی زنان را توصیف می‌کنند و حکم شرعی نیستند؛ همچون سیطره مردان بر زنان. / ابوزید در تساوی زن و مرد می‌گوید: تساوی به دو دلیل است: یکی اینکه قرآن می‌فرماید آدم و حوا از نفس واحد آفریده شده‌اند: دلیل دوم بر این تساوی، آیات متعددی است که بر تساوی تکالیف دینی زن و مرد دلالت کنند (همان، ص ۲۰۸). به اعتقاد وی، هدف قرآن در مسئله ارث، تساوی بوده است؛ اما از آنجاکه مردم آمادگی نداشتند، به این صورت بیان شده است؛ و معانی‌ای که نصوص به آن اشاره می‌کند، کل قضیه نیست و نصوص درباره زن دارای فحوائی است که باید آن را کشف کرد (عدالت‌نژاد، ۱۳۸۰، ص ۲۶۴). وی معتقد است که فحوا در منطوق خلاصه

نمی‌شود؛ بلکه در مسکوت فیه یا مسکوت‌عنه هم یافت می‌شود. در فحوا، سکوت بخشی از سخن است. به عبارت دیگر، فقط گفتار سخن نمی‌گوید؛ بلکه ناگفته‌ها نیز سخن می‌گویند. سکوت متن نیز معنادار و دلالت‌آور است (ابوزید، ۱۳۸۳، ص ۲۳۰).

### ۲-۱. بحث و بررسی

امروزه در خوانش متن، پیش‌فرض‌های حاکم بر تفسیر متن مقدس، اعم است از آمر دین که «حکیم» است؛ متن دینی که «ابدی» است؛ و مخاطبی که «مکلف» است نظریات ماتن را بسته به نیازها و مسائل مستحدثه عصری کشف کند، از نظر/بوزید، مراد نیز به حکم همراهی با عصر و واقعیت اجتماعی، متحرک و تغییرپذیر است. در نتیجه، بسیاری از گزاره‌های دستوری شریعت، حامل یک فرایند و پیام‌اند که این فرایند در متن منطوق و متن غیرمنطوق نهفته است و موارد مسکوت در خطاب، می‌تواند یکی از سازوکارهای متن را در تشکیل ساختمان دلالتی آشکار سازد. این موارد، گاهی در خطاب به شکل ضمنی مورد اشاره قرار می‌گیرند گاهی از طریق بافت بیرونی؛ و هر دو طریق در مورد بحث ما وجود دارند. موارد مسکوتی که بافت بیرونی بر آن دلالت می‌کند، در مسئله زنان به شکل کلی و در مسئله سهم‌الارث آنان به شکل خاص دیده می‌شود؛ اما موارد مسکوتی که در خود خطاب بر آنها دلالتی ضمنی هست، در مسئله ارث به‌طور کلی دیده می‌شود.

به نظر می‌رسد، دیدگاه/کو (Umberto Eco) را که نشانه‌شناس، فلسفه‌دان و از مهم‌ترین زبان‌شناسان و نشانه‌شناسان ساختارگراست، بتوان به‌عنوان شاهد مثالی از ارزش‌افزایی مفسر‌محور به‌عنوان تأییدی بر نظریه/بوزید به‌منظور کشف اهداف مسکوت و پنهانی مطرح کرد. به نظر/کو، پایان‌ناپذیری فهم متن، به ساختار دایره‌المعارف خواننده مربوط می‌شود که از نظر ابوزید می‌تواند ارتباط مستقیمی با مراد ماتن و فهم عصری داشته باشد. وی قائل است که دایره‌المعارف خواننده ساختاری مانند هزارتو دارد و همین امر موجب می‌شود که فهم‌های خواننده پایانی نداشته باشد. البته این بدین معنا نیست که هر تفسیری همواره درست است (قائمی‌نیا، ۱۳۹۳، ص ۵۰۷ به نقل از کو، ۱۹۹۲، ص ۱۰۲).

### ۳. مزایای تفاسیر ارزش‌افزایانه قصدگرا از متون دینی و تهدیدات معرفتی نظریه ابوزید

ضمن یک تقسیم‌بندی دوگانه، به مزایا و معایب نظرات فوق در تفسیر متون می‌پردازیم.

#### ۳-۱. مزایای تفاسیر ارزش‌افزایانه قصدگرا از متون دینی

الف) اهمیت تفاسیر ارزش‌افزایانه قصدگرا را باید در ضرورت بازخوانی متن با توجه به روح کلی اهداف قرآنی آن دانست. از این‌رو اکتفا به دلالت معنای متن، به‌تنهایی به‌معنای محصور کردن آن در مرحله محدود و فرو کاستن آن به یک اثر و شاهد تاریخی است و این با تبیان کل‌شیء بودن قرآن و پاسخگویی به تمامی نیازهای اعصار منافات

دارد؛ ولی قائل شدن به فحوا به این معناست که بسیاری از گزاره‌های دستوری شریعت، فرایند و پیامی در خود دارند و متن می‌خواهد با طی یک فرایند به مقصدی دست یابد. در نتیجه، اگر به روش اجتهاد سنتی به متون دینی مراجعه کنیم، از ظواهر الفاظ و جمع و تفریق ادله، چیزی جز همان مطلبی که عامه فقها (اعم از شیعه و سنی) با اندکی اختلاف فهمیده‌اند، به دست نمی‌آید؛ در صورتی که به نظر می‌رسد، تعهد اجتماعی برای پاسخگویی به مسائل روز جامعه، برای یک فقیه در درجه اول اهمیت قرار دارد (شفق خوانی، ۱۳۹۴، ص ۱۹).

### ۱-۱-۳. بحث و بررسی

بر اساس زبان‌شناسی سوسور، عامل و خاستگاه معنا زبان است (رک: آلن، ۲۰۰۰، ص ۲۸) براساس این دیدگاه، هر متن یا عبارتی مبتنی بر قواعد و امکانات زبانی خاصی است و از امکانات معنایی (semantic possibilities) متعددی برخوردار است که هستی خود را از زبان گرفته‌اند. ریکور نیز با گادامر در این مطلب هم‌رأی است که متن می‌تواند از فهم‌ها و تفاسیر و قرائت‌های متکثر و درعین حال معتبری برخوردار باشد. سر این مطلب در این نکته نهفته است که وی متن را به‌مثابه یک کل مدنظر قرار می‌دهد (ریکور، ۱۹۸۱، ص ۲۱۱-۲۱۲). از دیدگاه وی، متن صرفاً ترکیبی از جمله‌ها نیست؛ بلکه یک کل واحد است که منظر خاص مفسر، وحدت و چگونگی آن را به متن می‌بخشد. بر اساس این نگره کل‌گرایانه به متن، به هر متنی مانند هر شیء برجسته دیگری، می‌توان از ابعاد و زوایای مختلف نگریست. متن به‌مثابه یک کل را می‌توان به شیوه‌های مختلفی خواند و تجزیه و ترکیب کرد و معنای آن را حدس زد؛ زیرا معنای متن، حاصل جمع جبری معانی جملات و اجزای آن نیست؛ بلکه حاصل نگاه کل‌گرایانه مفسر به متن است. از این رو وجود نمادها و تعابیر چندمعنا و قابلیت تکثر معنایی موجود در متن، در کنار نگاه هر خواننده‌ای به آن به‌مثابه یک کل، امکان انجام تجزیه و ترکیب‌های متکثری را برای خوانندگان مختلف فراهم می‌کند؛ از این رو متنی گشوده به‌سوی قرائت‌ها و تفسیرهای متعدد است. از آنجاکه متن دارای امکانات بالقوه‌ای است، مواردی ادا شده علاوه بر دلالت معنای متن، می‌تواند به تفاسیری و برداشت‌های جدی‌دی از متن کمک کند.

ب) تفاوت فهم مخاطبان نیز یکی دیگر از مزایای چنین تفاسیری است؛ چرا که با توجه به تغییر نسل‌ها و پیشرفت سریع علوم و تحولات روزافزون جوامع، تفاوت مراتب فهم انسان‌ها امری اجتناب‌ناپذیر است و باید اذعان نمود که اگر قرآن کریم فقط ویژگی‌های مخاطبان خاصی، یا همان اعراب عصر نزول را مدنظر قرار می‌داد و به بیانی، الفاظ را در محبس عصر و زمان زندانی می‌کرد، خلاف فصاحت و بلاغت بود و می‌بایست به آن خرده گرفته می‌شد. خلاصه آنکه مفاهیم کلام الهی دارای مراتب و درجاتی است. چه‌بسا مرتبه‌ای از فهم برای عرب عصر نزول قابل درک باشد، ولی درک مراتب و سطوح دیگر آن باگذشت زمان برای مخاطبان اعصار بعد میسر شود.

ج) توجه ضمنی به تنوع و گستره اهداف فهم و هموار کردن راه استفاده مناسب از دیگر اهداف، نظیر عصری‌نگری که یک مفسر باید دریابد یک اثر برای ما و در حال حاضر چه معنایی دارد، از دیگر مزایای چنین

تفاسیری است. برای مثال، متن قرآن با اعجاز بیانی خود، در عین ناظر بودن به واقعیت زندگی و فرهنگ مردم عصر نزول، به گونه‌ای بسیار هنری و حکیمانه نظم گرفته و چنین نظم و ویژگی‌های فوق‌العاده و ممتازی به متن بخشیده است که سرماندگاری و پویایی و نو بودن قرآن برای هر عصر و نسلی و پاسخگویی آن به نیازهای هدایتی بشر در همه اعصار است تا هرگز معانی آیات به مورد نزول خود محدود نشوند. در نتیجه، مفسر باید بفهمد که متن در شرایط امروزی، برای مخاطبان امروزی اش «چه پیامی دارد». این معنا منافاتی با قصدگرایی ندارد؛ به این معنا که در حقیقت در این وضعیت، مفسر می‌خواهد با ماتن، در باره شرایط کنونی به توافق برسد و نظر وی را در خصوص شرایط کنونی بداند. به نظر می‌رسد این هدف فهم، در متون شرعی، نه تنها جایز که ضروری است و هدف مفسر در این متون، صرفاً نباید این باشد که صاحب متن، در شرایط گذشته چه خواسته است؛ بلکه باید بداند در زمان حال چه می‌خواهد. در حقیقت، یکی از معانی درست تأثیر زمان و مکان در اجتهاد همین است و توجه به مقتضیات زمان در اجتهادات فقهی، بیان دیگری از فهم عصری است (عابدی سرآسیا، ۱۳۹۴، ص ۱۵۴). از این رو ادله موجود، دال بر توسعه در دلالت‌های قرآن کریم و ذوجوه بودن آن، مهم‌ترین دلیل جواز اصل تفسیر عصری است. ارزش‌افزایی قصدگرا نیز به‌عنوان یکی دیگر از اهداف فهم با گسترش در دلالت‌ها و قائل شدن به پدیده چندگانگی معنایی، زمینه را برای اثبات دیگر اهداف فهم متن، نظیر عصری نگری، فراهم می‌سازد.

د) گشودن فضای بحث و گفت‌وگو درباره پیش‌فرض‌های حاکم بر فهم و تفسیر قرآن و سنت، گذشته از صحت و سقم این تحلیل‌ها و تلاش‌های علمی، مایه برکت و رشد اندیشه دینی معاصر است. این گونه مباحث، افق و فضای جدیدی را در تأملات دینی معاصر گشوده‌اند.

ه) نظریه «تفاوت معنا و مراد»/بوزید می‌تواند مؤیدی بر بحث تأثیرگذاری حوزه ناخودآگاه مفسر به‌عنوان بخشی از دایره‌المعارف خواننده و فهم عصری از متون باشد. از این رو بر اساس تاریخ‌مندی آدمی، هرچه ما می‌فهمیم، برگرفته و سازگار با دنیای تاریخی ماست و ما در خویش‌تن تاریخی خود زندگی می‌کنیم و نمی‌توانیم زمان وجودی و تاریخ خویش را کنار نهیم. از این رو هر آنچه مفسر می‌فهمد، تحت تأثیر دنیای تاریخی اوست؛ همان حرفی که طرفداران دانش هرمنوتیک می‌زنند که متون یک منطوق‌فیه دارند و یک مسکوت‌عنه. تمدن اسلامی طی سالیان متمادی به دنبال منطوق‌فیه و به قول معروف، سطرهای سیاه آن بوده است. اکنون زمانه اقتضا می‌کند که سطرهای سفید و مسکوت‌عنه با دخالت دادن دایره‌المعارف خواننده مورد توجه قرار گیرند. به قول اصولیان، تا کنون عمومیت لفظ بر خصوصیت سبب غلبه کرده و به یک قاعده کلی در طول تاریخ تمدن اسلامی تبدیل شده است. از این رو یک حکم که مشخصاً زمینه اجتماعی داشته و در یک متن تاریخی خاص هویت پیدا کرده و در طول تاریخ تسری یافته است و از سوی دیگر، اسلام دین خاتم است. معنای عقلی این باور این است که قرآن در همه روزگاران باید نیازهای مخاطب خود را تأمین کند. از این رو نواندیشی اقتضا می‌کند (به شرط رعایت ضوابط فهم



متن) که بازخوانی جدید در نصوص صورت پذیرد. به این ترتیب، بسیاری از آموزه‌های فقهی و حقوقی تغییر خواهد یافت.

از این رو تفاسیر ارزش‌افزاینده قصدگرا سعی در ارائه دیدگاه هرمنوتیکی خاصی دارند که با توجه به اقتضائات خاص هرمنوتیکی متون وحیانی، از جهتی به رویکرد کلاسیک و از جهتی دیگر با برخی دیدگاه‌ها در رویکرد مدرن همسوست؛ اگرچه هیچ یک از آن دو نظریه را به‌تمامی نمی‌پذیرد. از آن روی که بر محوریت متن و امکان فهم قصد مؤلف در پرتو مدلول متن تکیه می‌کند و میان فهم معتبر و نامعتبر تفکیک قائل است، به رویکرد سنتی نزدیک می‌شود؛ و از آنجایی که به ظرفیت‌های ذهنی و فکری مخاطبان و مفسران توجه می‌کند و فهم و تفسیر صحیح را به سطح خاصی نظیر مخاطبان اولیه محدود نمی‌سازد، از دیدگاه نوین بهره‌مند است؛ بنابراین با دو فرضیه مخالف شده است:

الف) «نیت‌مندی مطلق» که ملاک تفسیر را تنها قصد مؤلف می‌داند؛

ب) «متن مطلق» که مؤلف را در روند تفسیر نادیده می‌گیرد؛ که نتیجه حذف نویسنده، فرو کاستن متن به شیء طبیعی است. بنابراین مبرهن است که در موضوع خوانش، رویکردی میانه را مدنظر قرار می‌دهد که در تفسیر، هم متن را در نظر می‌گیرد و هم قصد مآتن و هم مفسر را. از این رو در پی نفی توأمان «قصدی‌گرایی انحصاری و ذهنی‌گرایی افراطی» است.

## ۲-۳. تهدیدات معرفتی تفاسیر ابوزید از متون دینی

با توجه به نقش بنیادین عقاید، معارف، بینش‌ها و گرایش‌های دینی در فرهنگ عمومی مردم و سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی خرد و کلان کارگزاران نظام و با عنایت به شکل‌گیری موج جهانی‌گرایی به دین و حجم فزاینده پژوهش‌های دینی در سطح جهان، ضرورت آشنایی و انجام پژوهش‌های نوین در حوزه دین بسیار حیاتی است. امروزه تفکر دینی معاصر، شاهد طرح مباحث و پرسش‌های جدیدی است که برخی از آنها نظیر نظریه «تفاوت معنا و مراد»/ابوزید ریشه در هرمنوتیک جدید دارد. امکان ارائه قرائت‌های مختلف و نامحدود از متون دینی، تاریخ‌مندی و زمانمندی فهم و سیالیت و تغییر مستمر آن، مشروعیت بخشیدن به ذهنیت مفسر و تجویز دخیل دانستن آن در تفسیر متن و تأثیرپذیری فهم دینی از دانسته‌ها و پیش‌داوری‌ها و انتظارات مفسر، گوشه‌ای از مباحث جدیدی است که در این حوزه مطرح شده‌اند و ریشه در تفکرات هرمنوتیکی دارند و می‌توانند پی‌آمدهای منفی داشته باشند. از آنجاکه به لحاظ فرهنگی مهم‌ترین مشکل، به ویژه در دانشگاه‌ها، خلأ معرفتی نسل جوان و دانشجویان است، به نظر می‌رسد باید تمام توان نهادها و دستگاه‌های مربوط را برای این کار صرف نمود. در حال حاضر، درگیری با مخالفان انقلاب سطحی نیست؛ بلکه زیرساخت‌های جمهوری اسلامی مورد هجوم قرار گرفته‌اند و زمانی که خلأ معرفتی وجود داشته باشد، زیرساخت‌ها به راحتی نابود می‌شوند.

در نظریه «تفاوت معنا و مراد»/بوزید سخن از جمع و تفریق ظواهر ادله نیست؛ بلکه ورود به سیاق و بافت خارجی متن از یک سو، و به دست آوردن پیام متون دینی از سوی دیگر است. روش روشنفکران دینی نظیر /بوزید هرچند در گام اول معقول به نظر می‌آید، دارای مشکل روش‌شناختی است. افزون بر این، توجه به دغدغه علمای سنتی نیز ضروری بنظر می‌رسد و این دغدغه به‌جا آن است که اگر روش فهم متون دینی از طریق نظریه ابوزید مطرح باشد، به این دلیل که سهم عمده‌ای برای مفسر، تاریخ و فرهنگ وی در خوانش متن قائل است، منجر به نسبیت در فهم می‌گردد و مستلزم پیدایش دین جدید و عرفی شدن آن در هر عصری خواهد شد که این امر منجر به متغیر شدن کلیات دین خواهد گردید. اشکال نظریه نصر حامد در این است که پیش‌فرض‌های هرمنوتیکی، فرهنگ و مقتضیات زمان مفسر را «اصل» قرار می‌دهد. به‌راستی، چرا نصر حامد با توجه به خود متن قرآن و سازوکارهای معرفی‌شده از سوی قرآن و پیامبر اکرم ﷺ به موقتی بودن یا نبودن احکام اسلامی نظر نمی‌دهد؟ (رستگار، ۱۳۹۲، ص ۱۷۳) روشن است که در این صورت، نه تنها بسیاری از احکام اجتماعی اسلام، بلکه برخی از عقاید اسلامی نیز باید کنار گذاشته شوند؛ درحالی‌که از پیش‌فرض‌های مهم قرآن این است که هیچ باطلی در قرآن راه نیافته است (ر.ک: یوسف: ۱۱؛ فصلت: ۴۲؛ طارق: ۱۴).

یکی دیگر از نقدهایی که بر نظریه /بوزید در زمینه ارث ممکن است وارد شود، این است که /بوزید درباره معنای آیات قائل به تبعیض میان زن و مرد در قرآن شده و خواستار لزوم تساوی حقوق زن و مرد در زمینه ارث است؛ اما به نظر می‌رسد آنچه هست تفاوت زن و مرد است، نه تبعیض؛ و آنچه نام تساوی بر آن گذاشته می‌شود، تشابه است، نه تساوی. اسلام به زنان حقوق و امتیازاتی را داده است که تحت هیچ دین یا نظام قانونی دیگری از آنها برخوردار نبوده‌اند. حقوق و وظایف یک زن مساوی یک مرد است؛ اما الزاماً مشابه آنها نیست. با در نظر داشتن چنین تمایزی، مشکلی ایجاد نمی‌شود. برابری، مطلوب و واقعاً عادلانه است؛ درحالی‌که همانندی چنین نیست. مردم همانند یکدیگر آفریده نشده‌اند؛ ولی برابر خلق شده‌اند. هیچ زمینه‌ای برای این تصور نیست زن چون حقوقی مشابه حقوق مرد ندارد، دارای اهمیتی کمتر از مرد است. این حقیقت که اسلام به زن حقوق مساوی و نه مشابه مرد می‌دهد، نشانگر این است که اسلام زن را به رسمیت می‌شناسد و برای او شخصیت مستقلی قائل است.

یکی دیگر از اشکالاتی که بر شیوه تفسیری /بوزید (نه بر تفاسیر ارزش افزاینده قصد گرا) وارد است، عدم امکان اعتبارسنجی تفاسیر به‌دست‌آمده به‌طور مطلق در هر دوره است. تخطئه و تصویب (صنقور، ۱۴۲۸، ص ۴۷۳) در فقه امامیه و اهل تسنن جزء مبانی اجتهاد است که ارتباط مستقیمی با بحث اعتبار در تفاسیر و حجیت آنان دارد. علمای امامیه معتقد به تخطئه‌اند و بر این باورند که خداوند متعال برای هر واقعه‌ای یک حکم واقعی دارد که در لوح محفوظ ثابت است و همه ما به همان واقع مکلفیم و امارات نیز

طریق به واقع‌اند؛ اما استنباط مجتهد گاهی مطابق با آن حکم واقعی است و او «مصیب» است، که در این صورت حکم واقعی در حق مجتهد و مقلدان وی منجز است؛ و گاهی هم رأی مجتهد برخلاف واقع بوده و او «مخطیء» است، که در این صورت او و مقلدانش معذورند. نظریه «تصویب» ارتباط نزدیکی با نظر ذهنی‌گرایان افراطی دارد. کسانی که قائل به چنین نظریاتی‌اند، همانند اهل «تصویب» و قائلان به نظریه «نسبیت»، می‌گویند: قرائت‌های مختلف و متفاوتی که از یک متن صورت می‌گیرد، همگی صحیح‌اند و امکان «تخطئه» وجود ندارد. بنابراین اگر به تعدد تفاسیر قائل شویم، همه چیز گشوده و رها خواهد بود. بدیهی است اگر این اصل درست باشد، لازمه‌اش این است که هر خوانشی از متن معتبر باشد؛ زیرا هر خوانشی با آنچه متن می‌گوید، مطابقت دارد؛ که قطعاً چنین نگرشی به متن آن را دچار انارشسیسم، نسبیت و شکاکیت خواهد کرد؛ اما این بدان معنا هم نیست که تنها هدف فهم متن، را «قصد‌گرایی انحصاری» بدانیم و از دیگر عوامل تأثیرگذار در فهم متن، نظیر دایرة‌المعارف خواننده، غفلت و رزیم.

## نتیجه‌گیری

در این پژوهش درصدد استفاده از نظریه «تفاوت معنا و مراد»/ابوزید در تفاسیر ارزش‌افزایانه قصدگرا بودیم. پس از بحث و بررسی نظریات مطرح شده، نتایجی حاصل آمد که در ادامه ذکر می‌گردد.

با عنایت به تعریفی که از نظریه ارزش‌افزایی ارائه شده مهم‌ترین پیش‌فرض‌های این رویکرد و هدف تفسیری را می‌توان در سه مورد خلاصه کرد:

۱. کثرت و تنوع احتمالات معنایی یک متن، نشانگر غنا و پرمایگی ظرفیت زیباشناختی آن است؛ بنابراین نظریه ارزش‌افزایی، در فضای تکرر معنا مطرح می‌شود.

۲. همه مراتب هستی، واجد زیبایی‌اند، عیناً؛ و آدمی مدرک زیبایی است، ذهناً. «از سویی دیگر، زیبایی در دریافت، نامتعیین است و همه به زیبایی به یک شکل نمی‌نگرند. بنابراین میزان فهم زیبایی، با هنر دیدن ناظر زیبایی ارتباط مستقیم دارد». در نتیجه، این نوع زیبایی دوقطبی و آمیزه‌ای از ذهنی و عینی است و در به وجود آمدن آن، ویژگی‌های شیء و ذهنیت دریافت‌کننده آن لازم است.

۳. عدم اعتقاد به نیت مؤلف پیش‌فرض اصلی چنین رویکردی است.

با توجه به پیش‌فرض‌های عامی که برای این نظریه بیان شد، درصدد طرح این نظریه با عنایت به پیش‌فرض‌های خاص آن و نظریه، «تفاوت معنا از مراد»/ابوزید در قرآن هستیم:

۱. بر اساس نظریه ارزش‌افزایی، تعین و وحدت معنایی متن بر محوریت قصد مؤلف (به فرض پذیرش)، مخصوص سخنان انسان‌هاست. پویایی تفسیر در قرآن بدین معناست که دایرة معنای مقصود در کلام الهی، وسیع و متنوع است. مبنای این نظریه نیز آن است که خداوند به علم مطلق خویش به جمیع وجوه معنایی کلمات

به کاررفته در عبارات خویش احاطه دارد. بنابراین هر آنچه مفسران از متن می‌فهمند، به شرط برخورداری از ضوابط تفسیری، همگی مراد پروردگار خواهند بود.

۲. بر مبنای نظریه «تفاوت معنا و مراد»/بوزید، لزوم کشف نیت مؤلف در متون دینی در همه اعصار نیز یکی دیگر از پیش‌فرض‌های هرگونه مکتب تفسیری قرآن است. از جهتی دیگر، بر مبنای سه دیدگاهی که در باب پایان‌ناپذیری معنا بیان شد، قرآن دلالت‌های بی‌پایان دارد و خداوند نیز همه آنها را اراده کرده است و مفسر نیز به تدریج به آنها پی می‌برد و هرگز نمی‌تواند به همه آنها احاطه داشته باشد. این نظر در صورتی پذیرفته می‌شود که ضوابط فهم متن و اعتبار تفسیر در آن پذیرفته شده باشد.

۳. تکرر معنا و چندلایگی زبان، مؤید و مثبت تبیان بودن قرآن است؛ زیرا اساساً قرآن که دارای واژگان محدودی است، زمانی می‌تواند «تبیان کل شیء» باشد که بتواند با کمترین الفاظ، بیشترین معانی را بیان و ابلاغ کند.

در نتیجه با عنایت به پیش‌فرض‌های عام و خاصی که مطرح شد، می‌توان به این جمع‌بندی رسید که امکان طرح نظریه «ارزش‌افزایی» به مفهوم عام و به‌طور مطلق آن، به دلیل بی‌اعتنایی به قصد مؤلف - که در متون دینی مهم‌ترین هدف تفسیری است - وجود نخواهد داشت. از طرفی، نظریه جمهور نیز مبنی بر «قصدگرایی انحصاری» در تفسیر قرآن، به دلیل ویژگی خاص و منحصر به فرد ماتن - که دلالت بر علم نامتناهی خداوند دارد - نیز پذیرفته نیست؛ اما به نظر می‌رسد برخی از مؤلفه‌های «نظریه ارزش‌افزایی» قابلیت جمع با «نظریه قصدگرایی» را داراست و امکان طرح نظریه «ارزش‌افزایی قصدگرا» وجود دارد که تلاشی است برای دسترسی به مرادات ماتن، بسته به زمان.

## منابع

- قرآن کریم، ۱۳۹۱، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، تهران، مؤسسه قاصدک شهرک. آزاد، علیرضا، بی تا، «تحلیل ژرف ساخت فقهی نماز آیات»، بازیابی شده در: <http://www.hermeneutics.blogfa.com/tag>
- احمدی، بابک، ۱۳۸۰، *ساختار و تأویل متن*، تهران، نشر مرکز.
- پور پیرار، ناصر، ۱۳۸۱، «نقدی بر «معنای متن» نوشته نصر حامد ابوزید: تولد تأویل گری تازه...»، *گلدستان قرآن*، ش ۱۱۹، ص ۳۱-۳۷.
- حامد ابوزید، ۱۹۹۹ الف، *اشکالیات القراء و آیات التاویل*، چ دوم، بیروت، المرکز الثقافی العربی.
- \_\_\_\_\_، ۱۹۹۹ ب، *دوائر الخوف*، چ دوم، بیروت، المرکز الثقافی العربی.
- \_\_\_\_\_، ۱۹۹۰، *مفهوم النص: درسه فی علوم القرآن*، بیروت، المرکز الثقافی العربی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۳، *نقد گفتمان دینی*، ترجمه حسن یوسفی اشکوری، محمد جواهر کلام، چ دوم، تهران، نشر یادآوران.
- حر عاملی، محمدبن حسن، ۱۴۱۴ ق، *وسایل الشیعه الی تحصیل مسایل الشریعه*، قم، موسسه آل البیت لاحیاء التراث.
- رستگار، مرتضی، ۱۳۹۲، «بررسی و نقد برخی از مهم ترین ادعاها و مبانی ابوزید در «دوائر الخوف»»، *قبسات*، دوره ۱۸، ش ۶۷ ص ۱۴۷-۱۷۸.
- شفق خوانی، محمد، ۱۳۹۴، «آشنایی با آراء و اندیشه های نصر حامد ابوزید»، بازیابی شده در: <http://www.shafaqnet.com/books>
- صادقی تهرانی، محمد، ۱۳۶۴، *رساله توضیح المسائل نوین*، قم، فرهنگ اسلامی.
- صنقور البحرانی، الشیخ محمد، ۱۴۲۸ ق، *المعجم الأصولی*، بی جا، منشورات الطیار.
- ضیائی، صفدر علی، ۱۳۹۵، *بررسی و نقد مبانی نصر حامد ابوزید در فهم متون دینی*، چ دوم، قم، نشر المصطفی.
- طوسی، محمدبن حسن، ۱۳۶۵، *تهذیب الاحکام*، تحقیق سید حسن موسوی خراسانی، تهران، دارالکتب الاسلامی.
- عابدی سراسیا، علیرضا، ۱۳۹۴، «تکثر معنا در متون دینی»، *علوم قرآن و حدیث*، ش ۹۵، ص ۱۳۹-۱۶۴.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۶، *هرمنوتیک و اصول فقه: درآمدی بر قصدی گرایی*، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس.
- عامری نیا، محمدباقر و عباسعلی فراحتی، ۱۳۹۴، «ارزیابی نظریه زبان شناختی نصر حامد ابوزید درباره قرآن»، *پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن*، ش ۶ ص ۲۳-۴۲.
- عدالت نژاد، سعید، ۱۳۸۰، *نقد و بررسی هایی درباره اندیشه های نصر حامد ابوزید*، تهران، مشق امروز.
- علوی، ثمانه، ۱۳۹۶، *ارزش افزایی از منظر هرمنوتیک و کاربرد آن در متون دینی (با تأکید بر آیات و روایات فقهی)*، پایان نامه دکتری، رشته فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه فردوسی.
- علوی، ثمانه، عابدی سراسی، علی رضا و مهیار علوی مقدم، ۱۳۹۷، «رویکردی تطبیقی به پدیده چندگانگی معنایی در متون فارسی و عربی (رویکرد نظری پژوهش: نظریه کثرت گرایی در فهم متن ریکور)»، *کاوش نامه ادبیات تطبیقی*، سال هشتم، ش ۱۳، پاییز، ۱۰۷-۱۲۷.
- قائم نیا، علی رضا، ۱۳۸۱، *وحی و افعال گفتاری*، قم، زلال کوثر.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۳، *بیولوژی نص: نشانه شناسی و تفسیر قرآن*، قم، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- کاظم زاده، پروین، ۱۳۹۲، «گاهی انتقادی بر رویکرد هرمنوتیکی نصر حامد ابوزید در تفسیر قرآن»، *جستارهای فلسفه دین*، ش ۴، ص ۸۱-۱۰۸.
- موحدی نیا، راضیه، ۱۳۹۴، *نقد نگاه تاریخی به احکام فقهی با تأکید بر دیدگاه نصر حامد ابوزید در حوزه حقوق زنان*، پایان نامه کارشناسی ارشد، رشته معارف اسلامی، قم، دانشگاه تهران.
- نصری، عبدالله، ۱۳۸۹، *راز متن: هرمنوتیک، قرآنت پذیرمی متن و منطقی فهم دین*، تهران، سروش.

- نوروزی طلب، علیرضا، ۱۳۸۹، «جستاری در شکل‌شناسی اثر هنری و دریافت معنا»، *بانغ نظر*، ش ۱۴، سال هفتم، ص ۶۹-۸۶ و اعظمی، احمد، ۱۳۸۰، *درآمدی بر هرمنوتیک*، تهران، مرکز نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ، ۱۳۹۰، *نظریه تفسیر متن*، تهران، مرکز نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- وثوق‌زاده، حمیده، ۱۳۹۳، *ردپای هرمنوتیک فلسفی گادامر در آرا نصر حامد ابوزید*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تبریز.
- هادی، قربانعلی، ۱۳۹۳، «هرمنوتیک متن در اندیشه نصر حامد ابوزید»، *پرتو خرد*، ش ۵ و ۶، ص ۷۴-۹۵.

Allen, Graham, 2000, *Intertextuality, Newcritical Idiom*, Tailor & Francis Routledge, London & New York.

Bakhtin, Mikhail, 1986, *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Ed. Michael Holquist, Trans: Caryl Emerson and Michael Holquist, Austin and London, University of Texas.

Davies, Stephen, 2006, "Author's Intentions, Literary Interpretation, and Literary Value", in: *The British journal of Aesthetics*, Vol 46, Issue 3, p 223-247.

Eco, Umberto, 1992, *Interpretation and Overinterpretation*, Cambridge University.

Ricoeur, Paul, 1981, *Hermeneutic and the Human Sciences*, (HHS), Cambridge University.

## بازتاب باورهای توحیدی کرامیه در نمای آیات قصصی با تأکید بر تفسیر سوره آبدادی

f.golpa@chmail.ir

فهیمة گلپایگانی / دکتری الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مازندران

دریافت: ۱۳۹۸/۰۶/۲۹ - پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۳۰

### چکیده

«قصص» از جمله اسلوب‌های بیانی قرآن است که نظر به میزان پردازش آیات، از جنبه‌های گوناگون حائز اهمیت می‌نماید. یکی از این جوانب، میزان اثرگذاری کارکردهای کلامی فرق در تفسیر قصص است. با توجه به این موضوع، «کرامیه» که از فرق مهم کلامی است، نظر به باورهای منسوب در اصول توحیدی و نقش مهم این موازین در تفسیر، خیزش مطالعاتی زیادی را به خود معطوف داشته است. از آنجاکه مبانی کلامی هر فرقه در قالب متون متناسب جلوه‌گر می‌شود، این پژوهش به بررسی تحلیلی بازتاب این اندیشه‌ها در قصص «تفسیر سوره آبدادی»، به‌عنوان اصلی‌ترین منبع تفسیری کرامیه پرداخته است. مطابق این تحقیق که نتیجه‌ای کاربردی در حوزه مطالعات تفسیر، کلام و ملل دارد، از یک سو انتساب صفاتی چون تجسیم، استواء، مکانیت و اعضا به این فرقه نادرست است؛ و از سوی دیگر، این آرا در شاخصه‌های مهم رؤیت و جهت، بر فحوای تفسیر قصص اثرگذارند.

**کلیدواژه‌ها:** قصص، کرامیه، تفسیر سوره آبدادی، باورهای توحیدی، شاخصه ایمان، صفات خبری.

قصص قرآن که در کنار بخش‌هایی چون مواعظ، احکام، انذار و تبشیر مطرح می‌شود و فحوای حدود دوسوم آیات قرآن را تشکیل می‌دهد (ر.ک: باقالانی، بی‌تا، ص ۳۱)، از وسیع‌ترین ابواب قران، و طریقی از طرق خداوند برای طرح قضایا در راستای رسیدن به اهدافی است که سعی می‌کند آنها را به نفوس انسان‌ها برساند (غریب‌الخمیس، بی‌تا، ص ۲۱۷-۲۱۸). قصه با اینکه عملاً فنی مستقل در موضوع نیست (قطب، ۱۹۶۶، ص ۱۴۳)، آن قدر اهمیت دارد که مؤلفان بسیاری با هدف نقل قصص قرآنی یا ذکر اسلوب آن، به تألیف منابع با عناوین مختلفی چون **قصص القرآن و قصص الانبیا** همت گماشته‌اند و برخی مفسران نیز بخش اعظم کار خویش را به این موضوع اختصاص داده و چون **سورآبادی** بدین رویکرد شهره گشته‌اند.

نظر به این موضوع، باب قصص مشتمل بر زوایای گوناگون پژوهشی است که از جمله در رویکرد تفسیری آن، علاوه بر نگرش‌های مختلف، از حیث مکتبی نیز در اندیشه‌های کلامی فرق، مبنایی اثرگذار به‌شمار می‌رود. یکی از این فرق مشهور، کرامیه است: «که اثرگذاری آن - از قرن سوم به بعد - مورد تردید نبوده و منابع متعددی به نقش این فرقه در عرصه فرهنگ اسلامی اشاره دارد» (زرکلی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۹۶). هرچند تصویری که از سوی نویسندگان ملل و نحل (عمدتاً شافعی‌مسلك) درباره این گروه ارائه شده، ناپسند و همراه با اندیشه‌های تشبیهی است، اما به عقیده برخی اهل نظر، تنها گزارش دشمنان کرامیه معرف ایشان در تاریخ شمرده شده است و شاید تداخل با دیگر باورهای مذهبی و همچنین مواضع سیاسی این گروه، منجر به عدم بررسی جوانب و معرفی وارونه برخی باورهای کلامی آنان شده باشد (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۷، ص ۶۵-۶۷).

پرسش‌های متعددی درباره باورهای کرامیه مطرح است که کاوش درباره اصول و بنیادهای فکری آنان در زمینه توحید و ابعاد مختلف آن، در کانون این پرسش‌ها جای دارد؛ پرسش‌هایی از این قبیل: دیدگاه کرامیه در مقوله ایمان چیست؟ موضع ایشان در شاخصه صفات خبری خداوند چگونه است؟ وجه مقاربت بین باورهای توحیدی کرامیه و دیگر مکاتب فکری چیست؟ اثرگذاری این باورها در متون تفسیری به چه نحو است؟ نظر به فحوای آیات قصصی قرآن، این اندیشه‌ها چه جایگاهی دارند؟ تشبیه و تجسیم، چه نقشی در تقریر انگاره‌های توحیدی کرامیه در تفسیر قصص به عهده دارد؟ و...

از آنجاکه آرای خاص کلامی هر فرقه در قالب آثار متعدد، از جمله کتب تفسیری منتسب جلوه‌گر است، دستیابی به پاسخ دقیق این‌گونه پرسش‌ها، نیازمند واکاوی گسترده و دقیق متون کهن و اصلی برجای‌مانده از این فرقه است. بر اساس جمع‌بندی پژوهش‌های مرتبط با کرامیه، تحقیقات انجام شده نمایی کلی از این فرقه یا تفاسیر منسوب به آن را پردازش کرده‌اند و هیچ‌یک مستقلاً به جلوه باورهای توحیدی در موضوع مبنایی قصص عنایتی نداشته‌اند. این قلم می‌کوشد تا با بازخوانی و تحلیل یکی از متون شاخص تفسیری کرامیه، یعنی **تفسیر سورآبادی** که «توسط یکی از پیشوایان آنان تألیف شده» (فان اس، ۱۳۷۱، ص ۸۲) و وجهی



مهم از حیث کارکردهای کلامی دارد، به پاسخ پرسش‌های مطرح‌شده دست یابد و ضمن روشن نمودن ابعاد موضوع، به بازتاب اندیشه‌های توحیدی کرامیه در بُعد تفسیر قصص بپردازد.

## ۱. قصص قرآن

در قرآن کریم واژه «قِصَّة» یا «قِصَص» نیامده است؛ ولی واژه «قِصَص» در مجموع هفت بار به کار رفته که شش مورد آن در متن آیات و یکی هم نام بیست و هشتمین سوره قرآن است. این واژه در قرآن کریم با کاربردهای مختلفی که از نظر لغت‌دانان معانی متفاوتی دارد، به کار رفته است، همچون کاربرد مصدری به معنای «الاقتصاص» (داستان‌سرایی)؛ کاربرد اسم مفعولی به معنای «مقصود» (سراییده شده) (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۷۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۴۱-۴۴۰) و کاربرد فعلی (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۷۹ و ۱۸۰).

در این موضوع، «قصص» برگرفته از «القص» است که در معنای اصلی «روایت کردن و خبر دادن» (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۱۰) و معانی دیگری چون «پیگیری اثر چیزی و پیروی کردن از آن» (راغب‌اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۶۷۲) و «شأن و امر» (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۸۰) آمده است. این مفاهیم در بیان مفسران نیز لحاظ شده‌اند؛ چنان‌که برخی از ایشان مضامین «روایت کردن» و «خواندن خبر» (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۷۹۱)، «آوردن خبر» (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۳۰۹) و «پیگیری اثر چیزی» (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۸، ص ۴۱۷) را برداشت کرده‌اند. در این میان، قاطبه اهل لغت و مفسران بر جمع دو معنا تأکید ورزیده و قصص را اخباری می‌دانند که پیگیری و بازگو شود: «اتباع الخبر بعضه بعضاً» (راغب‌اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۶۷۲؛ عسکری، بی‌تا، ص ۳۰-۲۹؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۳۶۷). شایان ذکر است که دقت در معانی یادشده، مؤید ارجحیت این نظر است؛ چراکه مفهوم «خبر و روایت» تمامی آیات قرآن را شامل می‌شود و بر اساس پذیرش این معنا، تمایزی بین قصص و دیگر آیات باقی نمی‌ماند.

داستان امروزه به‌عنوان هنری بزرگ و با تأثیر اجتماعی شگرف مطرح است و به همین دلیل قسمت مهمی از ادبیات جهان را تشکیل می‌دهد (بستانی، ۱۳۷۶، ص ۳۲)؛ چنان‌که علاوه بر جاذبه‌ای فوق‌العاده، برای همگان قابل فهم بوده، گاه اثر آن در زندگی، از استدلال عقلی نیز بیشتر است (عبد ربه، ۱۹۷۲، ص ۱۵). این موضوع، در کنار مواردی چون علاقه تاریخی انسان به داستان و همچنین آشنایی عرب با ادبیات و طبیعت داستانی آنان (بستانی، ۱۳۷۶، ص ۳۲)، از مهم‌ترین کارکردهای قصه در قرآن، و استدلالی در گزینش این اسلوب توسط قرآن به‌شمار می‌رود.

در این راستا، باید عنوان داشت که قصه عبارت است از روایت و نقل وقایع و حوادث واقع و حقی که از روی علم و با هدف و پیامی مشخص پیگیری شود؛ و این مهم‌ترین وجه تمایز قصص با داستان‌های تاریخی است (ملبویی، ۱۳۷۶، ص ۹۴). به‌واقع، با آنکه داستان‌های قرآن بازگوکننده حقایق مسلم تاریخی‌اند، هرگز نمی‌توان گفت

قصه‌گویی در قرآن برابر است با نقل وقایع تاریخ به‌طور مطلق و محض (حسینی، ۱۳۷۹، ص ۳۳)؛ چراکه منظور از بیان داستان، چون دیگر کتب تاریخی، داستان‌سرایی نیست؛ از همین رو هیچ قصه‌ای را با تمام جزئیات نقل نمی‌کند و از هر داستانی نکاتی پراکنده و قابل تأمل و عبرت‌آموز را نقل می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۰۹).

## ۲. معرفی اجمالی سوره‌آبادی و تفسیر وی

از سوره‌آبادی (م ۴۵۵-۴۹۴ق) در کتب مربوط به انساب، رجال و طبقات نشانی نیست (آذرنوش، ۱۳۷۵، ص ۱۳۹)؛ اما صریفینی در کتاب خود *المنتخب من السیاق*، وی را عابد، مجتهد و فاضلی خوانده است که از او با عنوان عتیق‌بن محمد سوریانی و «شیخ طائفة ابی‌عبدالله در نیشابور» نام برده‌اند (صریفینی، ۱۳۶۲، ص ۶۱). این در حالی است که عارف مشهور، شیخ/ احمد جام (ژنده‌پیل) نیز ذیل آیه‌ای از سوره توبه، از سوره‌آبادی با عنوان «استاد امام ابوبکر سوریانی» یاد کرده (ر.ک: مهدوی، ۱۳۴۵) و حاجی خلیفه در مورد وی و تفسیرش بیان داشته است: «تفسیر سوره‌آبادی مکرر ذکره بتفسیر الہروی للشیخ الامام الزاهد ابی‌بکر عتیق بن محمد...» (حاجی خلیفه، ۱۹۴۱، ج ۱، ستون ۴۴۰ و ۴۴۹).

در زمینه گرایش‌های مذهبی، انتساب لقب «شیخ طائفة ابی‌عبدالله در نیشابور» به سوره‌آبادی (حنبلی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۱، ص ۵۰۸ و ۲۴۵؛ صریفینی، ۱۳۶۲، ص ۶۱) و از طرفی اطلاق مشهور این کنیه به محمدبن کرام، بنیان‌گذار فرقه کرامیه، در آن زمان (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۶۹) مؤید کرامی بودن اوست؛ چنان‌که اهل فن نام او را جزء اصحاب *ابی‌عبدالله بن کرام* (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۳۱، ص ۲۳۱) و از پیشوایان آنان در نیشابور آورده‌اند (فان اس، ۱۳۷۱، ص ۸۲).

این موضوع در خلال مباحث تفسیری نیز هویدا است؛ چنان‌که مؤلف در تفسیر آیه «وَقَالُوا كُونُوا هُوداً أَوْ نَصَارَى» (بقره: ۱۳۵) در بیانی مبنی بر اینکه «مخالفان ما نیز بر مغایظة ما گویند که مذهب حق فریقین است: یعنی بوحنیفه و شافعی؛ کرامی باری کیست» (سوره‌آبادی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۲۷)، به گرایش مذهبی‌اش اعتراف نموده است و ضمن اشاره به عقاید مهم کرامیه ذیل آیه دوم سوره انفال (همان، ج ۲، ص ۸۷۳)، از محمدبن کرام (همان، ج ۳، ص ۱۶۵۷؛ ج ۴، ص ۲۲۳۳ و ۲۴۲۶) و دیگر رجال کرامی‌مذهب، مانند *ابوعمر و مازنی* (همان، ج ۲، ص ۸۴۱؛ ج ۴، ص ۲۶۳۱)، *ابوسهل انماری* (همان، ج ۳، ص ۲۱۶۴؛ ج ۴، ص ۲۲۸۴) و مکرراً از محمدبن هیصم نام برده و سخنانی را نقل کرده است (همان، ج ۱، ص ۲۱؛ ج ۳، ص ۱۶۲۷؛ ج ۴، ص ۲۵۳۱).

از تفسیر سوره‌آبادی به‌عنوان متنی که با نام مؤلف مشهور شده است، یاد کرده‌اند (عاملی، ۱۳۶۰، ص ۴۴؛ حاجی خلیفه، ۱۹۴۱، ج ۱، ستون ۴۴۰ و ۴۴۹). این تفسیر که بنا بر مضامین (سوره‌آبادی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۶۰) نسخ (نسخة قونیه) و گفتار مستوفی و حاجی خلیفه (مستوفی، ۱۳۶۴، ص ۶۹۴؛ حاجی خلیفه، ۱۹۴۱، ج ۱، ستون ۴۴۹ و ۴۴۰) در عصر آلپارسلان سلجوقی (۴۵۵-۴۶۵ق) تألیف گردیده، متنی شناخته

شده نزد مفسران قلمداد می‌شده است؛ چنان‌که شباهت ساختاری کتاب *اسئله القرآن و اجوبتها* نوشته ابوبکر خوارزمی (استادی، بی‌تا، ص ۳۰۲) و اشارات افرادی چون *تفلیسی* (تفلیسی، بی‌تا، ص ۲۱-۲۲) و *معین‌الدین نیشابوری*، صاحب تفسیر *حداث‌الحقائق*، متضمن به‌کارگیری تفسیر *سورآبادی* در نگاشت‌های ایشان است (آذرنوش، ۱۳۷۵، ص ۲۱۶).

### ۳. معرفی اجمالی فرقه کرامیه

پیشوای کرامیه، فردی از اهل سیستان (سمعی، ۱۹۶۲، ج ۱۱، ص ۶۱) به‌نام *ابوعبدالله محمدبن‌کرام* *النیشابوری* است (دمشقی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۵؛ ابن‌جوزی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۲، ص ۹۷) که از وی با عنوان «محمدبن‌کرام السجستانی الزاهد ابوعبدالله» یاد شده است (حنبلی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۱، ص ۵۰۸). دوری‌های متعددی درباره وی وجود دارد. *ابن‌حیان* از او به‌عنوان ملتقط در مذهب، موضع حدیث و مجالس با جویباری نام برده (ابن‌جوزی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۲، ص ۹۷؛ ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۹، ص ۳۱۲) و ابن‌حزم ظاهری مسلک نیز جعل احادیثی مرفوع، چون: «الایمان لا یزید و لا ینقص» و «الایمان قول بلا معرفه» را به او منتسب نموده است (حنبلی، ۱۴۰۶ق، ج ۳، ص ۲۴۸)؛ اما از سوی دیگر، حاکم در *تاریخ نیشابور* از محمدبن‌کرام به‌عنوان زاهد، مجتهد و تارک دین یاد کرده (سمعی، ۱۹۶۲، ج ۱۱، ص ۶۲) که متأثر از صوفیه به وعظ پرداخته است (زرین‌کوب، ۱۳۵۷، ص ۴۸-۴۹) و صاحب *احسن‌التقاسیم* نیز ضمن رفع نسبت بدعت از کرامیه، زهد آنان و ابن‌کرام را تأیید کرده است (مقدسی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۶۵).

در خصوص حیات سیاسی اجتماعی فرهنگی کرامیه باید عنوان داشت که این فرقه در آغاز مکتبی فقهی یا کلامی نبود؛ بلکه پیروان *ابن‌کرام* بیش از هر چیز او را زاهدی پرهیزگار و واعظ قلمداد می‌کردند؛ طریقه‌ای نمایشگر نهضتی زاهدانه که می‌خواست با رفتار و سلوک بر دیگران تأثیرگذار باشد (مادلونگ، ۱۳۷۷، ص ۷۷-۷۸)؛ چنان‌که تأسیس خانقاه‌ها (مقدسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۴۱)، اعتقاد به ایمان ظاهری، صوفی‌مآب بودن، اصلاحات اجتماعی و شیوه زندگی گروهی را دلیل اقبال مردم عامی به *ابن‌کرام* و دیگر رؤسای کرامیه دانسته‌اند (مالامود، ۱۳۷۹، ص ۸۰).

این فرقه به دلایل متعددی چون جلب مردم، رقابت با دیگر گزاره‌های شافعی، حنفی و حنبلی، حمایت سلاطین غزنوی از آنان (جوزجانی، ۱۳۳۴، ج ۱، ص ۳۶۲) و حتی برگزیده شدن یکی از مشاهیر آنها *اسحاق‌بن‌محمّد* به ریاست نیشابور (ابن‌منور، ۱۳۶۶، ص ۷۲)، مورد انتقاد افراطی و احياناً موضع‌گیرانه دیگران قرار گرفته است. این در حالی است که منابع متعددی به نقش آنان در عرصه فرهنگ اسلامی اشاره داشته‌اند و نمی‌توان منکر کارکرد مهم آنان در اسلام آوردن شرق ایران آن روز در نواحی نیشابور، غور، هرات و غورجستان شد (زرکلی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۹۶).

اما در موضوع مهم باورهای مذهبی، دیدگاه‌های محمدبن کرام که بر اساس استنباط او از ظاهر احکام سنت و قرآن انجام پذیرفته، گویی کرامیه را در کنار اندیشه متبلور در قرون سوم و چهارم و نهم و دهم به صورت مذاهب حنبلی و ظاهری قرار داده است (بوزورث، ۱۳۶۷، ص ۱۳۳)؛ درحالی که برخی آنان را نزدیک به مرجئه دانسته (اشعری، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۲۰۵) یا بر اساس حمایت قاضی ابوالعلاء استوایی از ابن کرام (بوزورث، ۱۳۶۷، ص ۱۳۳)، آنان را نزدیک به حنفیان (مادلونگ، ۱۳۷۷، ص ۷۲) یا به نقل سهروردی، جزء حنابله مشبهه می‌دانند (رحمتی، ۱۳۷۸، ص ۱۳۹). با وجود این شباهت‌ها، کرامیه مورد نقد متکلمان سنی از فرقه‌های حنبلی و شافعی تا مکاتب ظاهری محافظه کار قرار گرفته است که از آن جمله می‌توان به انتقاد فخررازی (جوزجانی، ۱۳۳۴، ج ۲، ص ۴۱۰)، ابن فورک (مونتگمری، ۱۳۸۶، ص ۱۱۰-۱۴۵) و ابواسحاق اسفراینی اشاره داشت (فان اس، ۱۳۷۱، ص ۸۳) و آن را دلیلی بر استقلال مذهبی کلامی ابن کرام و فرقه منتسب به او دانست.

#### ۴. باورهای کلامی کرامیه

اندیشه‌های کلامی کرامیه در دو محور اساسی «باورهای توحیدی» و «باورهای غیرتوحیدی» قابل بازگویی است که در این میان، باورهای توحیدی ایشان نقشی اثرگذار در معرفی این فرقه در نگاه تاریخ‌نگاران و متکلمین دارد.

##### ۴-۱. باورهای توحیدی

کرامیه ایمان را گفتار و تصدیق بیانی دانسته و تصدیق قلب را منظور نداشته‌اند و لذا برداشت آنان از ایمان به مرجئه نزدیک است (ابن جوزی، ۱۴۱۲ق، ص ۹۸؛ دمشقی، ۱۴۰۷ق، ج ۱۱، ص ۲۰). بدین ترتیب، آنان منافقان عصر پیامبر ﷺ را نیز در حقیقت مؤمن می‌دانند (مقدسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۴۵) و گویا مرادشان از شهادت به یگانگی خداوند، اقرار بیانی به آن در عالم ذر است (شهرستانی، ۱۴۰۴ق، ص ۸۴-۸۵؛ بغدادی، بی‌تا، ص ۲۱۱-۲۱۲). ابن حزم درباره اعتقادات آنان می‌گوید:

کرامیه می‌گویند مادام که فردی به لفظ، اظهار ایمان نماید، در نظر تعالی مؤمن است؛ حتی اگر اعتقاد باطنی او کفر باشد؛ و ایمان، نه شامل تصدیق قلبی می‌شود و نه اعمال ظاهری. اما آنها میان مسئله مؤمن خواندن (تا آنجا که به امور ظاهری و دینی مربوط است) و همین مسئله (تا آنجا که به شرایط اخروی و ثواب مربوط باشد)، تمیز می‌دادند (حنبل، ۱۴۰۶ق، ج ۳، ص ۲۴۸).

بررسی آرای کرامیه در زمینه صفات خداوند نیز حائز اهمیت است؛ زیرا بیشتر آنچه از مقوله باورهای توحیدی کرامیان در تاریخ عنوان شده، مبنی بر گفتار ملل و نحل نویسان بوده و لازم است تا در متون منتسب به آنان بررسی شود. براین اساس، «اعتقاد به تجسیم» (در فرق مهاجریه، عابدیه و واحدیه) (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۱۵) از مهم‌ترین این باورهاست؛ مانند اینکه خداوند در جهت بالا و محاذی عرش است یا جسمی است،

مماس با عرش یا نشسته بر آن (شبهات با گفتار ثنویه) (بغدادی، بی‌تا، ص ۲۰۳-۲۰۴؛ شهرستانی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۰۷-۱۰۸). قائم به ذات بودن، کیفیت داشتن، متحیز (جای‌پذیر و مکان‌پذیر) بودن، یک ذات و یک جوهر داشتن (چون عقیده مسیحیان) (فان اس، ۱۳۷۱، ص ۴۷، ۸۵ و ۸۶) و رؤیت‌پذیری در جهت و مکان خاص (چون باور مشبهه) (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۱۸۱) از دیگر نظریات مطرح شده است. این در حالی است که مواردی همچون تجسیم (حنبلی، ۱۴۰۶ق، ج ۳، ص ۲۴۸) شکافته، شدن آسمان در اثر ثقل خدا (بغدادی، بی‌تا، ص ۲۰۳-۲۰۴)، مماس بودن با عرش (ابن جوزی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۲، ص ۹۷) و محدودیت و طول داشتن، به پیشوای این فرقه یعنی *ابن‌کرام* منتسب شده است (فان اس، ۱۳۷۱، ص ۴۷).

## ۲-۴. باورهای غیرتوحیدی

از مهم‌ترین باورهای غیرتوحیدی کرامیان، تفسیری خاص از توکل، قبول نظریه برابری براهین (رحمتی، ۱۳۷۸، ص ۱۲۲-۱۲۳) و نجات کافران از آتش جهنم و عدم جاودانگی عذاب آنان است (ابن جوزی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۲، ص ۹۷). در موضوع نبوت و امامت نیز این فرقه ضمن قائل شدن به اجماع و نه نصب الهی در تعیین امام (شهرستانی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۶۸؛ اسفراینی، ۱۹۹۵، ص ۱۱۵) و جایز دانستن امامت معاویه و علی‌بن‌ابی‌طالب علیه السلام در یک زمان (ابن جوزی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۲، ص ۹۷)، معتقدند که نبوت و رسالت، دو حالت عرضی در وجود رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم بوده و معجزه و عصمت نمی‌تواند ملاک رسالت باشد (اسفراینی، ۱۹۹۵، ص ۱۱۵)؛ چنان‌که برخی شاخه‌های آن، امکان ارتکاب معاصی کبیره و صغیره را نیز از پیامبران جایز دانسته‌اند (بغدادی، بی‌تا، ص ۲۰۳؛ ذهبی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۱۵).

## ۵. بازتاب باورهای توحیدی کرامیه در تفسیر قصص

در میان متون برجای‌مانده از کرامیه، تفسیر بوبکر سورآبادی وجهی مهم از حیث کارکردهای کلامی دارد. به‌واقع، علاوه بر کامل و در دسترس نبودن برخی از متون کرامیه، در انتساب پاره‌ای از آنها نظیر *نسخه خطی موزه بریتانیا و الرد علی اهل البدع و الهواء مکحول بن فضل نسفی* (۳۱۸ق) به کرامیه تردید است (فان اس، ۱۳۷۱، ص ۷۰-۷۴) یا در مباحثی چون عرفان (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۸۵، ص ۶ و ۱۰۷) و وعظ (فان اس، ۱۳۷۱، ص ۴۹) نگارش یافته است.

سورآبادی در مواضع متعددی از تفسیرش به مباحث کلامی توجه داشته و در این راستا به نقد دیگر فرق نیز پرداخته است (سورآبادی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۵۶۱، ۶۷۰؛ ج ۲، ص ۱۰۸۵؛ ج ۳، ص ۱۸۳۲؛ ج ۴، ص ۲۲۶۴ و ۲۶۶۴)؛ اما مهم‌ترین موضوع در باب این مباحث، باورهای توحیدی کرامیه، به‌ویژه تعبیر آنان از ایمان و مشتقات آن و همچنین صفات خبری مربوط به خداوند است که انتقادات زیادی را از سوی متکلمان متوجه آنان کرده است و در این مقال به بررسی جامع آنها پرداخته خواهد شد:

## ۱-۵. تفسیر مقوله ایمان

از جمله موارد تضارب آرای مذاهب مختلف - که از مهم‌ترین معیارهای توحیدی آنان نیز محسوب می‌شود - تعبیر هر فرقه از مقوله ایمان است. در این موضوع، نگاهی به شرح آیات قصصی **تفسیر سوره بقره** نمایانگر باور ایمان بیانی و نه قلبی کرامیه می‌باشد؛ چنان‌که مؤلف در ماجرای قوم بنی اسرائیل - «ثُمَّ غَفَوْنَا عَنْكُمْ ...» (بقره: ۵۲) - توبه را «تدامت دل» دانسته است (سورآبادی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۷۲) و در قصه حضرت موسی علیه السلام و فرعون نیز ذیل آیه ۱۲۵ سوره اعراف می‌گوید: «در حدیث سحره فرعون، ما را حجت است بر آنکه ایمان، قول مجرد است؛ زیرا که از سحره فرعون، جز قول مجرد نبود و بدان مؤمن نبودند در عمل» (سورآبادی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۷۹۱). وی همچنین در داستان دو مرد و دو باغ و قصه حضرت موسی علیه السلام و فرعون، ذیل آیات ۸۸ سوره کهف و ۷۵ و ۸۲ سوره طه، «عمل صالح» لحاظ شده در آیه را به «اخلاص» تعبیر کرده (سورآبادی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۴۵۱؛ ج ۳، ص ۱۵۲۷ و ۱۵۲۹) و در جای دیگر از باب تأکید بر این مضمون، به آیه «فَأَتَاهُمُ اللَّهُ بِمَا قَالُوا ...» (مائده: ۸۵؛ سورآبادی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۵۹۶) و تفسیر اهل نظری چون کلبی استناد نموده است (سورآبادی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۴۵، ۵۳۶؛ ج ۳، ص ۲۰۳۹).

این نگاه به مقوله ایمان، در تفسیر آیات غیرقصصی نیز هویدا است؛ چنان‌که **سورآبادی** در تفسیر آیه «وَ لَكِنَّ اللَّهَ حَبَبٌ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَ زِينَةٌ فِي قُلُوبِكُمْ» (حجرات: ۱۳) گوید: «سؤال: چرا گوید ایمان به زبان است، بعد آنکه خدای گفت: «وَ زِينَةٌ فِي قُلُوبِكُمْ» گوئیم: برای آنکه تزئین ایمان در دل بود، نه خود ایمان؛ آنجا که فرمود: «زَيْنٌ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ» این، کنایه از حب ایمان است، نه ایمان» (سورآبادی، ۱۳۸۱، ج ۴، ص ۲۳۹۷ و ۲۳۹۸). وی مطابق آیه ۱۴ همین سوره و در تعلیل ایمان به قلب، آن را «معرفت» و «اخلاص» دانسته (همان، ص ۲۴۰۶) و در تفسیر آیاتی چون «أَوَّلُكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ» (مجادله: ۲۲) نیز بدین مضامین اشاره کرده است (همان، ص ۲۵۶۲).

## ۲-۵. شاخصه زیادت و نقص

دومین باور مهم کرامیان در موضوع ایمان، عدم اعتقاد به زیادت و نقص است. صاحب **عتیق** نیز در تفسیر خود با تأکید بر این مقوله، به تفسیر آیات پرداخته است؛ چنان‌که در تعبیر «قیم» در شرح آیه ۱۶۱ سوره انعام «صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيمًا...» دینی پاینده را که در آن تغییر و زیادت و نقصان و نسخ نبوده، لحاظ کرده و آن را حجتی بر روا نبودن زیادت و نقص در ایمان برشمرده است (سورآبادی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۷۲۷ و ۷۲۸). وی همچنین در تفسیر آیه «وَ إِذَا تَلَّيْتُمْ عَلَيْهِمْ آيَاتَهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا...» (انفال: ۲) نیز که دال بر زیادت ایمان است، ضمن استدلالی می‌گوید: «چرا زیادت روا نبود، بعد اینکه فرمود: «زَادَتْهُمْ إِيمَانًا»؟ گوئیم: این نه زیادت ایمان است؛ زیرا که ایمان اقرار است به خدای؛ و در اقرار، زیادت و نقصان روا نبود. زیادت در این آیه، کنایه از آیات است؛ و آن کس که زیادت و نقصان در ایمان روا دارد، به طاعت و معصیت روا دارد، نه به آیات قرآن».

### ۳-۵. صفات خبری خداوند

از جمله شاخصه‌های باورهای توحیدی کرامیه در آیات قصصی، مقوله «صفات خبریه خداوند» است که نظر به جایگاه آن بسیار مهم جلوه می‌کند: «این دسته از صفات که از جمله پدیده‌ترین مسائل کلامی مطرح شده در بین اندیشمندان و متکلمان قرون سوم و چهارم بوده» (ابوزهره، بی‌تا، ص ۲۱۹-۲۲۰) و هم‌اکنون نیز بحث محور می‌باشد: «اوصافی است که در آیات و روایات آمده، مستندی جز نقل ندارد و ویژگی‌های شبیه انسان؛ نظیر ید، ساق و عین را برای خداوند اثبات می‌کند» (سبحانی، ۱۳۸۶، ص ۶۶).

صفات خبریه خداوند که دارای پراکندگی نظری‌اند و در عین حال در آیات ناظر بر مباحث ذیل مجتمع شده‌اند (صابری، ۱۳۸۵) و برخی آیات قصصی را نیز به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم شامل می‌شوند؛ جایگاه قابل توجهی را در بین کتب کلامی به خویش اختصاص داده‌اند. این صفات خبری عبارتند از:

- داشتن اعضا: (آل عمران: ۲۶ و ۷۳؛ مائده: ۶۴؛ هود: ۳۷؛ طه: ۳۹ و ۴۸؛ مؤمنون: ۲۷ و ۸۸؛ یس: ۷۱؛ صاد: ۷۵؛ زمر: ۶۷؛ فتح: ۱۰؛ حجرات: ۱؛ قمر: ۱۴)؛

- استوای بر عرش: (اعراف: ۵۴؛ توبه: ۱۲۹؛ یونس: ۳؛ هود: ۷؛ یوسف: ۱۰۰؛ رعد: ۲؛ اسراء: ۴۲؛ طه: ۵؛ انبیاء:

۲۲؛ مؤمنون: ۸۶ و ۱۱۶؛ فرقان: ۵۹؛ نمل: ۲۶؛ سجده: ۴؛ زمر: ۷۵؛ غافر: ۷ و ۱۵؛ زخرف: ۸۲؛ حدید: ۴؛ حاقه:

۱۷؛ بروج: ۱۵)؛

- یمین داشتن: (زمر: ۶۷)؛

- جنب داشتن: (زمر: ۵۶)؛

- استقرار در آسمان: (ملک: ۱۶)؛

- وجود داشتن در هر مکان: (حدید: ۴؛ طه: ۴۶؛ محمد: ۵؛ مجادله: ۷؛ ق: ۱۶)؛

- مجیء بودن: (فجر: ۲۲)؛

- اتیان داشتن: (بقره: ۲۱۰)؛

- صلوات فرستادن: (احزاب: ۴۳ و ۵۶)؛

- اذیت شدن: (احزاب: ۵۷)؛

- مثل و شیء بودن: (شوری: ۱۱)؛

- استهزا و مسخره کردن: (بقره: ۱۵؛ طه: ۸۱)؛

- غضب کردن: (طه: ۸۱)؛

- خدعه‌گری: (نساء: ۱۴۲)؛

- حجاب افکنی: (مطففین: ۱۲)؛

- دیده شدن: (قیامت: ۲۳)؛

- نسیان: (اعراف: ۵۱؛ سجده: ۱۴؛ جاثیه: ۳۴؛ توبه: ۶۷؛ طه: ۵۲)؛

- اضلال: (طه: ۵۲)؛

- شنیدن: (طه: ۴۶؛ و...)

- ذکر کردن: (بقره: ۱۵۲)؛

- رمی کردن: (انفال: ۱۷)؛

- کراهت داشتن: (توبه: ۴۶)؛

- رؤیت داشتن: (توبه: ۹۴؛ طه: ۴۶)؛

- نفس داشتن: (مائده: ۱۱۶؛ آل عمران: ۲۸؛ طه: ۴۱)؛

- روح داشتن: (حجر: ۲۹؛ ص: ۷۲؛ مریم: ۱۷؛ تحریم: ۱۲)؛

- ساق داشتن: (قلم: ۴۲)؛

- وجه داشتن: (بقره: ۱۱۵ و ۲۷۲؛ انعام: ۵۲؛ کهف: ۲۸؛ رعد: ۲۲؛ قصص: ۸۸؛ روم: ۳۸؛ انسان: ۹؛ لیل: ۲۰).

این موضوع که با دیدگاه‌های متفاوتی چون تشبیه (باور مشبهه، حشویه و مجسمه)، اثبات با کیفیت (نظر مغیریه از غلات)، اثبات بلا کیف (بلا تشبیه و بلا تکلیف)، اثبات با تأویل، اثبات بلا تأویل (همسو با باورهای امامیه) و توقف (رای اشعریون) همراه شده (سلطانی، ۱۳۹۱)، انتقادات زیادی را متوجه این فرقه کرده است. از این رو در این مقال، مطابقت آن با نگاشت‌های قصصی بوبکر سورآبادی بررسی می‌شود:

### ۱-۳-۵. آیات واقع در قصص با اولویت اهمیت

با عنایت به صفات یادشده، برخی از آنها، هم از این لحاظ که در باورهای اعتقادی منسوب به کرامیه عنوان گشته و سبب انتقادات بسیار به آنان شده‌اند و هم از نظر مبنای اهمیت آنها در آرای مکتبی هر فرقه، با قید «درجه اول اهمیت» بررسی می‌شوند:

#### الف. مکانیت

آیات ناظر به این موضوع، در قصص رسول خدا ﷺ و حضرت موسی ﷺ لحاظ شده‌اند. بر این اساس، مؤلف عتیقی ضمن آنکه در آیات «لَا تَحْزَنَنَّ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا» (توبه: ۴۰) و «قَالَ لَا تَخَافَا إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَ أَرَى» (طه: ۴۶)، «معیت» را به «عون و نصرت و حفظ و عصمت» تعبیر کرده است (سورآبادی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۹۳۸؛ ج ۳، ص ۱۵۲۰)، در شرح عبارات «نُودِيَ أَنْ بوركَ مَنْ فِي النَّارِ وَ مَنْ حَوْلَهَا» (نمل: ۸) و «نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ» (قصص: ۳۰) در گوشه حضور حضرت موسی ﷺ در وادی طور، با نقل سخنانی از محمدبن هیصم، شبهه مکانیت را از تعالی نفی می‌کند و می‌گوید: «خدای عزوجل دانست که گروهی از نادانان این آیه بشنوند و بیندارند که مگر خدای آنجا بود؟! خدای خود را تنزیه کرد و گفت: «سبحان الله»، معنا آن است که ندا آمد موسی را



از علوّ اعلی؛ نه آن است که منادی آنجا بود که آن درخت بود؛ لا، بل منادا آنجا بود و آن منادا موسی بود» (سورآبادی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۷۵۶ و ۱۸۱۳).

#### ب. تجسیم (تعابیر شیء و نفس)

سورآبادی در جریان داستان حضرت موسی علیه السلام در آیه «وَاصْطَلَعْتُكَ لِنَفْسِي» (طه: ۴۱) سکوت کرده (سورآبادی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۵۱۸) و در شرح عبارت «أَنْ بورك مَنْ فِي النَّارِ مِنْ حَوْلِهَا...» (نمل: ۸) با نقل سخنی از بوسهل انماری، از پیشوایان کرامیه، مبنی بر اینکه «گروهی از مشبهه گفتند: یعنی به برکت آن که در آن نور است و آن خدای بود. اما این محال است؛ زیرا که شاید که خدای تعالی در جای بود یا نور بود»، به نفی هم‌زمان شبهه تجسیم و مکان از خداوند می‌پردازد (سورآبادی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۷۵۶)؛ اما در تعبیر «نفس» ضمن داستان حضرت عیسی علیه السلام: «تَعَلَّمْ مَا فِي نَفْسِي وَ لَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ...» (مائده: ۱۱۶)، آن را حجتی بر نفس بودن خداوند به معنای «ذات» دانسته است (سورآبادی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۶۲۹).

با توجه به اینکه وی مضمون آیات غیرقصصی چون: «قُلْ أَيْ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً...» (انعام: ۱۶) و «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...» (شوری: ۱۱) را نیز حجتی بر شیء بودن خدا دانسته (سورآبادی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۶۴۵؛ ج ۴، ص ۲۲۳۳) و در تفسیر آیه ۱۰۴ سوره بقره: «بِأَيِّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنًا...» (سورآبادی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۰۹) به نوعی عقیده تجسیم کرامیان را تأیید و به «قائم به نفس (ذات)» تفسیر کرده (همان)، لذا مسئله چالش برانگیز است. لازم به ذکر است که این قسم آیات، مورد اختلاف مذاهب است؛ اما بیشتر کرامیه اطلاق لفظ «شیء» بر خداوند (شیء لا کالاشیاء) را صحیح می‌دانند و این نزاع را لفظی و متعلق به کلمه «شیء» قلمداد می‌کنند (الوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۱۱۱ و ۱۱۲)؛ لذا فحوای سخنان سورآبادی، بیان مفسرانی چون آلوسی مبنی بر اینکه «اعتراف پیشوایان کرامیه مبنی بر قائل شدن این فرقه به تشبیه در محدوده آیات و اطلاق لفظ «قائم به ذات» درباره خداوند» (بغدادی، بی تا، ص ۱۳۴) و همچنین تعبیر فخر رازی (فخر رازی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۰۱) و ابومعین نسفی، متکلم ماتریدی، در خصوص مفهوم «جِسْمٌ لَا كَالْأَجْسَامِ» / بن کرام (لامشی، ۱۹۹۵، ص ۵۷)، تأییدی بر این مضمون است که ادعای تجسیم درباره کرامیه، بر اساس نزاعی لفظی است.

#### ج. اعضا

تعبیر اعضا برای خداوند، در آیات داستان حضرت آدم، نوح و موسی علیهم السلام دیده می‌شود. در این خصوص، مؤلف با سکوت در تفسیر عبارت: «لِإِنَّمَا خَلَقْتُ بِيَدِي» (صاد: ۷۵) در قصه آفرینش آدم علیه السلام (سورآبادی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۲۱۴۷)، دلیل عدم تأویل را تأویل نکردن رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌داند و می‌گوید:

سؤال: چرا این قبض و یمین را تأویل کنی و ید را تأویل نکنی بعد ما که این از متشابهات است؟  
گویییم: این را تأویل کنیم؛ زیرا که رسول صلی الله علیه و آله و یاران این را تأویل کردند؛ اما ید را در آن موضع تأویل نکردند. دیگر اینکه اگر در «خَلَقْتُ بِيَدِي» ید را بر قوت، صفت، صلّه و اگر بر نعمت تأویل کنیم، همه

آن است که تخصیص آدم باطل کند؛ پس آن نیکوتر که بر ظاهر اقرار دهیم و خدای را از عضو و جارحت منزّه گوئیم (سورآبادی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۲۱۷۵ و ۲۱۷۶).

درباره معنای «عین» نیز سورآبادی در داستان‌های حضرت موسی علیه السلام: «وَلُتَّصَنَعَ عَلَيَّ عَيْنِي» (طه: ۳۹) و حضرت نوح علیه السلام: «وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحِينَا...» (هود: ۳۷)؛ «أَنْ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحِينَا...» (مؤمنون: ۲۷)؛ «تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا...» (قمر: ۱۴)، را به ترتیب چنین ترجمه می‌کند: «تا بپرورند تو را به دیدار من» (سورآبادی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۵۱۸)؛ «بکن کشتی را به دیدار ما و پیغام ما و فرمان ما؛ چنان‌که جبرئیل می‌آموزد» (همان، ج ۲، ص ۱۲۶۵؛ ج ۳، ص ۱۶۳۷ و ۱۶۳۸) و «حرکت می‌کند به دیدار ما و پیغام ما و فرمان ما» (همان، ج ۴، ص ۲۴۸۳). سورآبادی در این ترجمه‌ها، «عین» را به «فرمان و پیغام» تأویل کرده است. وی همچنین در موضوع شنیدن، مبتنی بر داستان حضرت موسی علیه السلام: «قَالَ لَا تَخَافَا أُنْتَىٰ مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَ أَرَىٰ» (طه: ۴۶)، با تعبیر «می‌شنوم آنچه وی شما را می‌گوید و می‌بینم آنچه وی با شما کند» (سورآبادی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۵۲۰)، ترجمه‌ای منزّه از شائبه‌های تشبیهی را ارائه کرده است.

#### د. رؤیت

از جمله مسائل مهم کلامی توحیدی فرق، موضوع رؤیت است. در این خصوص، شیعه (طوسی، بی‌تا، ج ۴، ص ۵۳۵-۵۳۶) و معتزله (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۶۶۲) از امتناع بحث کرده و با واحد قلمداد کردن اخبار رؤیت (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۲۲۵) و بحث لغوی در آیات مورد نظر، این مسئله را رد کرده‌اند (کاشانی، ۱۴۱۳ق، ج ۸، ص ۲۶۱)؛ اما اشاعره ضمن باور به امکان رؤیت خداوند در دنیا و وقوع آن در آخرت، آن را محصول ظواهر آیات می‌دانند. مهم‌ترین دلیل عقلی آنان بر این موضوع، موجود بودن باری تعالی و امکان رؤیت هر موجود است (ر.ک: ابن تیمیه، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۳۲-۳۳۳)؛ چنان‌که مفسران مکتبی آنان، آیاتی چون «أَلَيْ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» (قیامه: ۲۳) را دال بر رؤیت خداوند می‌پندارند و ضمن استناد به آن در تفاسیر خود (بیضاوی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۵۴۹)، آن را قول جمهور اهل سنت قلمداد می‌کنند (اندلسی، ۱۴۱۳ق، ج ۵، ص ۴۰۵).

سورآبادی در تفسیر خود، در آیات مربوط به غزوه تبوک: «وَوَسَّيْرَىٰ اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ» (توبه: ۹۴) رؤیت را به منزله «اظهار سر» و «خبر دادن و آگاه کردن» آورده (سورآبادی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۹۷۴ و ۹۷۵)؛ اما در داستان بنی‌اسرائیل در آیه ۵۵ سوره بقره: «نَرَىٰ اللَّهُ جَهْرَةً...» این‌گونه بر منطق رؤیت صحه نهاده است: «سؤال: چرا گوئید خدا را توان دید، بعد ما که قوم موسی علیه السلام گفتند: «نَرَىٰ اللَّهُ جَهْرَةً» و خدای عذاب کرد آنان را بدین سخن؟ جواب گوئیم: نه برای آنکه دیدار خدا خواستند، عذاب کرد؛ نبینی که موسی هم دیدار خدا خواست و او را عذاب نکرد؟ ایشان را چون موسی را تکذیب کردند و گفتند: «لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ» عذاب نمود» (سورآبادی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۷۴). وی در راستای این مضمون، به ده حجت از اخبار، ده حجت از عقل و ده آیه از قرآن استناد کرده است (همان، ج ۴، ص ۲۷۲۶-۲۷۲۹).

گوشه‌ای مهم از این اندیشه‌های کرامی، در آیات مربوط به حضور حضرت موسی علیه السلام در وادی طور: «رَبُّ أَرْنِي أَنْظِرْ إِلَيْكَ...» (اعراف: ۱۴۳)، هویداست که *سورآبادی* می‌گوید:

محمدبن هیصم گفتی: در این آیت ما را هفت حجت است بر آنکه دیدار خدای روا بود: یکی آنکه موسی با کمال عقل از خدای دیدار خواست و اگر دیدار خدا تشبیه بودی، موسی مشبه بودی. دیگر آنکه خدای وی را گفت: «لن ترانی»؛ گر روا نبودی، گفتی: «لن اری». سوم: گفت: «لن ترانی»، رؤیت موسی را نفی کرد و بر آن نیفزود؛ گر محال بودی، بر نفی اقتضار نکردی. چهارم: علت نفی رؤیت را ضعف موسی نهاد و گفت: «و لکن انظر»؛ پنجم: آرام‌کوه را شرط کرد در دیدار خود. اگر دیدار محال بودی، آن را مشروط کردی به شرط محال. ششم: گر تجلی خدا مر کوه را جایز بود، مر دوست گزیده هم جایز بود. هفتم: موسی را گفت: بدان کوه نگر تا بدانی که مقام تو نه مقام دیدار است؛ پس چون تشبیه موسی را بر نادیدن بدان کرد، پس آنجا که مقام دیدار بود، رؤیت بتوان کرد خدای را (*سورآبادی*، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۸۰۰-۸۰۴).

باید عنوان داشت، نه تنها دلایلی که *سورآبادی* بر دیدار خداوند در این آیه بیان کرده است، کافی نیست، بلکه نظر جمهور مفسران نیز خلاف باور اوست؛ چنان‌که شیخ طوسی با بیانی مفصل در خصوص آیه، ضمن پاسخ به چنین سؤالاتی و مجاز ندانستن رؤیت خدا، منظور آیه را رؤیتی بلاوجه تشبیه و تجسیم قلمداد کرده و با نقلی از بصری و سبّی و همچنین استناد به آیه: «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ» (فیل: ۱)، حمل عبارت بر مفهوم «علم» را محتمل دانسته است (طوسی، بی تا، ج ۴، ص ۵۳۵-۵۳۶).

هـ. استوای بر عرش

موضوع استوای بر عرش در *تفسیر سورآبادی*، در فحوای آیات داستان حضرت سلیمان علیه السلام عنوان شده است؛ چنان‌که *سورآبادی* در ماجرای حضرت سلیمان علیه السلام و هدهد، مطابق آیه «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ» (نمل: ۲۶) با این ترجمه: «خدای آن است که نیست خدایی مگر او؛ خداوند عرش بزرگ» علاوه بر نقل قولی مبنی بر نفی ادله مشبهه، تفسیری میرا از تجسیم‌انگاری آورده است (*سورآبادی*، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۷۷۱). در دیگر موضع این داستان، یعنی ماجرای بلقیس نیز، چنین گفته است: «بدان تأمل بلقیس که گفت: «كأنه هو» عقل و درایت او پدید آمد. همچنین خدای تعالی خبر کرد از استوای او بر عرش، در آن علو و رفعت او پدید آمد؛ و در تکلیف مشبهه، تشبیه جهالت او پدید آمد...» (همان، ص ۱۷۷۹). *سورآبادی* اشاره‌وار استوا را به «علو و رفعت» تعبیر کرده و مشبهه را به دلیل تشبیه، جاهل قلمداد نموده است.

مؤلف در آیات غیرقصصی نیز با رد تأویلات وارده به دلیل عدم توافق با قرآن، تفسیر به ظاهر استوا و عدم تأویل آن به جهت دور ماندن از زبغ دل را بهتر دانسته (همان، ج ۲، ص ۹۹۸ و ۹۹۹) و در عباراتی چون: «ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ» (اعراف: ۵۸) تفسیر را فقط از خدای دانسته و در این مقوله به حدیث جعفر بن محمد صادق علیه السلام استناد کرده است: «كَيْفَ اسْتَوَى اللَّهُ عَلَى الْعَرْشِ. قَالَ بِلَا كَيْفٍ اسْتَوَى اللَّهُ عَلَى الْعَرْشِ» (همان، ص ۷۴۴ و ۷۴۵).

آن گونه که در بخش باورهای کلامی کرامیه عنوان شد، یکی از باورهای مهم این فرقه، اعتقاد به جهت برای خداوند بوده و نگاهی به فحوای آیات قصصی *تفسیر سورآبادی* مؤید این امر است. براین اساس، وی در آیه «فَأَوْقِدْ لِي يَا هَامَانُ عَلَى الطِّينِ... لَعَلِّي أطلعُ إِلَى إِلِهِ مُوسَى» (قصص: ۳۸) نگرش مکتبی خود را هویدا می‌سازد و می‌گوید:

منکران فوقیت خدای گویند که اقرار دادن به فوقیت خدای تعالی مذهب فرعون است که او گفت خدای فوق است و صرح بنا کرد تا به خدای رسد. غلط می‌گویند؛ بل موسی گفت مرا خدایی است فوق و فرعون همی انکار کرد و در قول موسی به شک بود: «وَ إِنِّي لَأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ» پس پدید آمد که فوقیت خدای تعالی مذهب موسی است و انکار فوقیت، اعتقاد و مذهب فرعون (سورآبادی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۸۱۸).

در آیه «لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ الْأَسْبَابَ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلِهِ مُوسَى» (غافر: ۳۶ و ۳۷) نیز سورآبادی بیان داشته است: فرعون موسی را گفت: کجاست آن خدای تو که می‌دعوی کنی؟ موسی گفت: فوق است. فرعون قصد کرد تا به وی رسد. سؤال: اگر خدا فوق بودی، رسیدن به وی ممکن بودی. نبینی که فرعون چون شنید که خدا فوق است، قصد کرد رسیدن به وی؟ جواب گوییم: اگر خدای تعالی فوق نبودی و به کل مکان بودی؛ آن‌گه رسیدن به وی ممکن بودی؛ بلکه مختلط بودی به اقدار و انجاس. آن فوق ناقص باشد که رسیدن به وی ممکن باشد و خدای عزوجل فوق کامل است (همان، ج ۴، ص ۲۱۹۷ و ۲۱۹۸).

باید عنوان داشت در این آیه - که جمع زیادی از مشرّبه برای اثبات موضوع فوقیت خداوند همچون سورآبادی بدان استناد جسته‌اند - مفسران ضمن طعنه و نقد بر چنین افکاری (قشیری، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۰۶)، به رد دلالت فحوای آیه بر این موضوع پرداخته‌اند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۲، ص ۳۳۳؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۵۰۳). در آیه اول نیز، درحالی که مفسران برخلاف سورآبادی برداشت فوقیت از آیه ندارند، نهایتاً ضمن آیه سکوت کرده (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۱۳۱؛ بغدادی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۷۴) یا به نقل نکات ادبی بسنده نموده‌اند (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۸، ص ۲۷۶). شایان ذکر است، لحاظ تعبیر فوقیت به «فوقیت ذات» نیز - که در بیان سورآبادی مطرح شده است - نمی‌تواند ملغی‌کننده پذیرش فوقیت توسط وی و دیگر کرامیان باشد.

## ۲-۳-۵. آیات واقع در قصص با درجه دوم اهمیت

نمایه این دسته از آیات، نقش بسیار کم‌رنگ‌تری را، چه در مبنای مکتبی فرق و چه در آرای منتسب به کرامیه ایفا می‌کنند، عبارتند از:

رمی: داستان غزوه بدر: «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال: ۱۷).

ترجمه و توضیح: «نه شما کشتید ایشان را روز بدر؛ بل خدای کشت ایشان را، و نه تو رساندی آن مشت خاکی را به چشم‌های کافران چون بینداختی؛ بل که خدای رسانید. لیکن خدا کشتن ایشان را به خود اضافه کرد؛ زیرا

که آن کشتن، به فرمان خدای بود؛ چنان که گفت: «فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» و آن فعل جبرئیل بود و به فرمان خدای» (سورآبادی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۸۷۷).

**غضب:** داستان حضرت موسی علیه السلام: «كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَ لَا تَطْغَوْا فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي...» (طه: ۸۱).

ترجمه و توضیح: «می‌خورید از آن حلال‌ها که روزی کردیم شما را و از حد درمگذرید در آن بازنهدان، که واجب گردد بر شما خشم من؛ یعنی عذاب من» (سورآبادی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۵۲۸).

**اضلال و نسیان:** داستان حضرت موسی علیه السلام و فرعون: «لَا يَضِلُّ رَبِّي وَ لَا يَنْسَى» (طه: ۵۲).  
ترجمه و توضیح: «خطا نکند خدای من و فراموش نکند» و گفته‌اند: «گم نکند خدای من کردار ایشان را و فرونگذارد که پادشاه دهد ایشان را» (سورآبادی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۵۲۱).

**کراهت:** داستان غزوه تبوک: «وَوَلَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً وَ لَكِنَّ كَرِهَ اللَّهُ انبِعَاثَهُمْ...» (توبه: ۴۶).  
ترجمه و توضیح: «و اگر می‌خواستندی بیرون آمدی به غزو، هر آینه بساختندی آن را ساختنی و سازی به زاد و سلاح؛ بیک، نخواست خدای برخواستن ایشان سوی غزو؛ تبوک و گران کرد ایشان را...» (سورآبادی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۹۴۸).

**روح:** داستان حضرت آدم علیه السلام و مریم علیها السلام: «وَوَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي...» (حجر: ۲۹؛ صاد: ۷۲): «فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا...» (مریم: ۱۷): «وَوَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا...» (تحریم: ۱۲).

ترجمه و توضیح: «و درآوردم در او جانی به فرمان من» (سورآبادی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۲۵۷؛ ج ۳، ص ۲۱۴۷): «پس بفرستادیم به وی جبرئیل ما را» (سورآبادی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۴۶۸): «و درآوردم در وی جانی به فرمان ما و آن عیسی بود که آن را روح‌الله گفتندی» (همان، ج ۴، ص ۲۶۴۳).

آن‌گونه که از ترجمه و توضیح آیات یادشده هویداست، سورآبادی انتساب موضوعات «رمی»، «غضب»، «نسیان» و «اضلال»، «کراهت» و «روح» را از خداوند نفی کرده و با انتساب یا تعبیر به چیز دیگر، ترجمه‌ای مشابه دیگر مفسران و غیرواقع در اندیشه‌های تشبیهی را آورده است.

## نتیجه‌گیری

۱. دقت در مضامین قصص **تفسیر سورآبادی** به‌عنوان مرجعی کامل از باورهای یک پیشوای کرامی، نشان از تأثیر این باورها بر آن است.

۲. نگاهی به فحوای تفسیری قصص در شاخصه ایمان باورهای توحیدی، بیانگر مبنای ایمان بیانی «نه قلبی» و بدون زیادت و نقص کرامیه بوده که البته غیربدعی و همسو با مذاهبی چون مرجئه است.

۳. در دیگر معیار اصلی باورهای توحیدی، یعنی صفات خبری، تفسیر داستان‌های سورآبادی مبتنی بر رد انتساباتی چون داشتن اعضا، مکانیت، استوای بر عرش، رمی، غضب، اضلال و نسیان، کراهت و روح است.
۴. در این مقوله، هرچند نص‌گرایی منجر به تشبیه توسط رهبران کرامیه رد شده، اما متن تفسیری قصص، گواه ظاهرگرایی سورآبادی در دو شاخصه جهت (فوقیت) و رؤیت است.
۵. در مفهوم «رؤیت»، سوگیری‌های سورآبادی مؤید پذیرش این مبنا در فحوای تفسیری قصص بوده که همسو با مذاهبی چون اشاعره است.
۶. موضوع «فوقیت» نیز هرچند با تعابیر «علو و اثبات» و «فوقیت ذات» لحاظ شده، اما نگاهی جامع به آیات متضمن این مفهوم، ملغی‌کننده پذیرش ظاهری آن از سوی مؤلف نیست.
۷. تبیین مقوله مهم تجسیم «تعابیر شیء و نفس» در آیات قصصی این تفسیر، نشان از مقید کردن آن با لفظ «قائم به ذات» یا «قائم به نفس» بوده که با توجه به مفهوم «شیء» در نگاه اندیشمندان، نزاعی لفظی جلوه می‌کند.
۸. تعمق در تفسیر داستان‌های قرآن سورآبادی، نشان از مغایرت نگاه تاریخی و باورهای توحیدی این فرقه در پاره‌ای موارد بوده که در شاخصه غیرتوحیدی آن نیز این تعارض هویداست.

## منابع

- آذرنوش، آذرتاش، ۱۳۷۵، *تاریخ ترجمه از عربی به فارسی*، تهران، بی‌نا.
- الوسی، سیدمحمود، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابن تیمیه، احمد، بی‌تا، *منهاج السنه النبویه فی نقض کلام الشیعہ القدریه*، ریاض، مکتبه الرياض.
- ابن جوزی، ابوالفرج علی بن محمد، ۱۴۱۲ق، *المنتظم فی تاریخ الامم والملوک*، تحقیق محمد و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمرو، ۱۴۱۹ق، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، منشورات محمد علی بیضون.
- ابن منور میهنی، محمد، ۱۳۶۶، *اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابوسعید*، تصحیح محمدرضا شفیعی، تهران، آگاه.
- ابوزهره، محمد، بی‌تا، *تاریخ المذاهب الاسلامیه*، قاهره، دارالفکر العربی.
- استادی، رضا، بی‌تا، *آشنایی با تفاسیر*، تهران، قدس.
- اسفراینی، طاهر بن محمد، ۱۹۹۵، *التبصیر فی الدین*، مصر، طبع الشیخ محمدزاهد الکوثری.
- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، ۱۳۶۲، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، ترجمه محسن مؤیدی، تهران، امیرکبیر.
- اندلسی، ابن عطیه، ۱۴۱۳ق، *المحور الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز*، تحقیق عبدالسلام، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- باقلانی، ابوبکر محمد بن طیب، بی‌تا، *اعجاز القرآن*، دارالکتب العلمیه.
- بستانی، محمود، ۱۳۷۶، *تحلیلی نواز قصص قرآن*، تهران، امیرکبیر.
- بغدادی، ابومنصور، بی‌تا، *الفرق بین الفرق و بیان الفرقه الناجیه منهم*، به کوشش محمد محی‌الدین عبدالحمید، بیروت، دارالمعرفه.
- \_\_\_\_، ۱۴۱۵ق، *لباب التأویل فی معانی التنزیل*، تحقیق محمدعلی شاهین، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- بوزورث، ادومند، ۱۳۶۷، «ظهور کرامیه در خراسان»، ترجمه اسماعیل سعادت، *معارف*، دوره پنجم، ش ۳، ص ۱۲۷-۱۳۹.
- بیضاوی، عبدالله، ۱۴۰۸ق، *انوار التنزیل و اسرار التأویل*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- تفتازانی، مسعود، ۱۴۰۹ق، *شرح المقاصد*، تحقیق عبدالرحمن عمیده، قم، منشورات الرض.
- تفلیسی، حبیبش، بی‌تا، *وجوه القرآن*، تحقیق مهدی محقق، تهران، بنیاد قرآن.
- ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم، ۱۴۲۲ق، *الکشف والبیان عن تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- جوزجانی، منهج سراج، ۱۳۳۴، *طبقات ناصری*، تهران، چاپ عبدالحی حبیبی.
- حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله، ۱۹۴۱م، *کشف الظنون عن اسامی الکتب والفنون*، مقدمه شهاب‌الدین مرعشی، بیروت، دار احیاء التراث.
- حسینی، سیدابوالقاسم، ۱۳۷۹، *مبانی هنری قصه‌های قرآن*، چ سوم، قم، طه.
- حنبلی، ابن العماد شهاب‌الدین دمشقی، ۱۴۰۶ق، *تسدرات الذهب فی اخبار من ذهب*، دمشق: دار ابن کثیر.
- دمشقی، ابوالفداء اسماعیل بن عمر، ۱۴۰۷ق، *البدایه والنهایه*، بیروت، دارالفکر.
- ذهبی، شمس‌الدین محمد بن احمد، ۱۴۱۳ق، *تاریخ الاسلام و المشاهیر*، تحقیق عبدالسلام تدمری، چ دوم، بیروت، دارالکتب العربی.
- رازی، ابوالفتح، ۱۴۰۷ق، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
- رازی، ابوالفتح، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- رازی، فخرالدین محمد، ۱۴۰۶ق، *اساس التقدیس*، به کوشش احمد حجازی، قاهره، مکتبه کلیات الازهریه.
- راغب‌اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، دمشق، دارالعلم.
- رحمتی، محمد کاظم، ۱۳۷۸، «پژوهشی درباره کرامیان»، *هفت آسمان*، ش ۲، ص ۱۱۸-۱۴۳.
- زرکلی، خیرالدین، بی‌تا، *الاعلام*، بیروت، بی‌نا.
- زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۵۷، *جست‌وجو در تصوف ایران*، تهران، امیرکبیر.
- زمخشری، محمود بن عمر، ۱۴۰۷ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت، دارالکتب العربی.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۸۶، *سیمای عقاید شیعه*، ترجمه جواد محدثی، تهران، نشر معشر.

- سلطانی، مصطفی، ۱۳۹۱، «صفات خبری از دیدگاه امامیه و معتزله با تأکید به اندیشه‌های سیدمرتضی و قاضی عبدالجبار»، *اندیشه نوین دینی*، دوره هشتم، ش ۲۹، ص ۱۲۷-۱۴۶.
- سمعانی، ابوسعید عبدالکریم بن محمد بن منصور، ۱۹۶۲، *الانساب*، تحقیق عبدالرحمن بن یحیی المعلمی، حیدرآباد، دائرة المعارف العثمانیه.
- سورآبادی، محمدبن ابی بکر، ۱۳۸۱، *تفسیر سورآبادی*، تحقیق علی اکبر سعیدی سیرجانی، تهران، فرهنگ نشر نو.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا، ۱۳۸۵، «سخنان نویافته دیگر از محمدین کرام»، *مطالعات عرفانی*، ش ۳، ص ۵۶-۷۵.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۷، *چهره دیگر محمد کرام در پرتو سخنان نویافته او، ارج نامه ایرج*، به کوشش محسن باقرزاده، تهران، طوس.
- شهرستانی، عبدالکریم، ۱۴۰۴ق، *الملل والنحل*، بیروت، دارالعرفه.
- صابری، حسین، ۱۳۸۵، «صفات خبریه در ترجمه‌ها و تفسیرهای فارسی شیعی»، *مطالعات اسلامی*، ش ۷۱، ص ۶۵-۱۰۱.
- صریفینی، ابراهیم بن محمد، ۱۳۶۲، *تاریخ نیشابور: المنتخب من السیاق*، قم، چاپ محمد کاظم محمودی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان*، قم، جامعه مدرسین.
- طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، *مجمع البحرین و مطلع النیرین*، تحقیق سیداحمد حسینی، چ دوم، تهران، کتابفروشی مرتضوی.
- طوسی، محمدبن حسن، بی تا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- عاملی، ابراهیم، ۱۳۶۰، *تفسیر عاملی*، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، صدوق.
- عبد ربه، عبدالحافظ، ۱۹۷۲، *بحوث فی قصص القرآن*، بیروت، بی تا.
- عسکری، ابوهلال، بی تا، *الفروق اللغویه*، تحقیق حسام‌الدین القدسی، بیروت، دارالکتب العلمی.
- غریب‌الخمیس، رمضان، بی تا، *الامام محمد الغزالی فی التفسیر و علوم القرآن*، دارالحریم.
- فان اس، یوسف، ۱۳۷۱، «متونی درباره کرامیه»، ترجمه احمد شفیع، *معارف*، دوره نهم، ش ۲۵، ص ۳۴-۸۵.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ق، *العین*، قم، هجرت.
- قتیری، عبدالکریم بن هوازن، بی تا، *لطایف الاثارات*، مصر، هیئته المصریه العامه للكتاب.
- قطب، ابراهیم بن حسین، ۱۹۶۶، *التصویر الفنی فی القرآن*، قاهره، دارالشروق.
- کاشانی، فتح‌الله، ۱۴۱۳ق، *زبدۃ التفاسیر*، تحقیق مؤسسه المعارف الاسلامیه، قم، بی تا.
- لامسی، ابوثناء محمودبن زید، ۱۹۹۵م، *التمهید لقواعد التوحید*، به کوشش عبدالمجید ترکی، دارالمغرب الاسلامی.
- مادلونگ، ویلفرد، ۱۳۷۷، *مکتب‌ها و فرقه‌های اسلامی در سده میانه*، ترجمه ابوالقاسم مسری، تهران، اساطیر.
- مالامود، ماکارت، ۱۳۷۹، «کرامیه در نیشابور»، ترجمه محمد نظری، *خراسان پژوهی*، ص ۷۰-۹۲.
- مستوفی، حمدالله بن ابی بکر، ۱۳۶۴، *تاریخ گزیده*، تحقیق عبدالحسین نوایی، چ سوم، تهران، امیرکبیر.
- مقدسی، محمدبن احمد، ۱۴۱۱ق، *احسن التفاسیر فی معرفه الاقالیم*، ط الثالثه، القاهره، مکتبه مدبولی.
- \_\_\_\_\_، بی تا، *البداء والتاریخ*، تحقیق یور سعید، مکتبه الثقافه الدینیّه.
- ملبوی، محمدتقی، ۱۳۷۶، *تحلیل قصص قرآن*، تهران، امیرکبیر.
- مونتگمری، وات، ۱۳۸۶، *فلسفه و کلام اسلامی*، ترجمه ابوالفضل عزتی، انتشارات علمی و فرهنگی.
- مهدوی، یحیی، ۱۳۴۵، «تفسیر معروف به سورآبادی و تربت جام»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، ش ۵۲، ص ۱۵۵ تا ۱۹۴.
- میبدی (رشیدالدین)، احمدبن ابی سعد، ۱۳۷۱، *کشف الاسرار و عدة الابرار*، تهران، امیرکبیر.



## نقش ایمان در تعیین شأن اخلاقی انسان از نگاه آیات و روایات

m.faiyazi@gmail.com

ک مهدی فیاضی / دانشجوی دکتری فلسفه اخلاق تطبیقی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

g.faiyazi@gmail.com

غلامرضا فیاضی / استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۸/۰۵/۱۲ - پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۰۴

### چکیده

مسئله شأن اخلاقی، از مباحث مهم فلسفه اخلاق است. با وجود اختلاف در جوانب گوناگون این مسئله، همه صاحب‌نظران بر این امر متفق‌اند که انسان واجد شأن اخلاقی است. مسئله اصلی در این پژوهش، این است که با پذیرش تشکیکی بودن شأن اخلاقی، ایمان چه نقشی در تعیین سطح و درجه شأن اخلاقی انسان دارد. بنا بر آموزه‌های اسلامی، ایمان در تعیین مرتبه وجودی انسان نقش اساسی ایفا می‌کند. کسی که منکر خدا یا رسول یا قیامت است، از دیدگاه اسلام در مراتب نازل و وجودی قرار دارد. ایمان خود امری مشکک است که شدت و ضعف می‌پذیرد و از آنجایی که مراتب انسانیت دایرمدار مراتب ایمان است، مراتب مختلف ایمان مراتب مختلفی از انسانیت را به دنبال دارد. این مراتب مختلف انسانی، مراتب تشکیکی شأن اخلاقی انسان را تشکیل می‌دهد که بر اساس آن وظایف فاعل‌های اخلاقی در برابر انسان تعیین می‌شود. بر این اساس، بی‌ایمان از حداقل حقوق اخلاقی برخوردار است؛ ولی مؤمن حقوقی به مراتب بالاتر دارد و متناسب با مرتبه ایمانش شأن اخلاقی او نیز تغییر می‌کند. مؤمنی که ملکه پرهیزگاری در او استقرار یافته است و از گناه اجتناب می‌کند، نسبت به مؤمن فاسقی که چنین ملکه‌ای در او متجلی نشده است، از منزلت اخلاقی والاتری بهره‌مند است. روش گردآوری مطالب کتابخانه‌ای بوده و ارزیابی داده‌ها به روش توصیفی - تحلیلی انجام شده است.

**کلیدواژه‌ها:** ایمان، انسان، کرامت، شأن اخلاقی، فسق.

## طرح مسئله

یکی از مباحث مهم در اخلاق کاربردی، بحث شأن اخلاقی است. اینکه ما در برابر چه موجوداتی و تا چه حد مسئولیت و وظیفه اخلاقی داریم، محور اصلی این بحث را تشکیل می‌دهد. آیا ما به‌لحاظ اخلاقی فقط در برابر انسان‌ها مسئولیم یا جانداران دیگر نیز در قلمرو مسئولیت اخلاقی ما قرار می‌گیرند؟ در هر دو صورت، انسانی که واجد شأن اخلاقی است، چه ویژگی‌هایی دارد؟ آیا همه انسان‌ها به‌صرف معیارهای زیستی دارای شأن اخلاقی برابرنند؟ در میان فلاسفه غربی، این پرسش‌ها پاسخ‌های متفاوتی به خود دیده‌اند: برخی معیارهایی بیولوژیک برای انسان دارای شأن اخلاقی ارائه داده‌اند و هر موجودی را که آن ویژگی‌ها را داشته باشد، واجد شأن اخلاقی می‌دانند؛ اما جای این پرسش هست که آیا منزلت انسان در ویژگی‌های بیولوژیک او خلاصه می‌شود یا علاوه بر آنها، ویژگی‌هایی دیگری نیز هست که نقش اساسی در تعیین سطح منزلت او داشته باشند؟ در این پژوهش بر آنیم که بر مبنای آیات و روایات، نقش ایمان را در شأن اخلاقی انسان نشان دهیم تا به یکی از پرسش‌های اصلی این مسئله پاسخ گوئیم. کدام انسان موضوع شأن اخلاقی است؟ آیا صرف اطلاق عرفی واژه انسان بر یک موجود باعث می‌شود او از شأن کامل انسانی برخوردار باشد یا علاوه بر ویژگی‌های زیستی و طبیعی انسانی، باید خصوصیات دیگری نیز داشته باشد؟ در جست‌وجوی پاسخی برای این پرسش‌ها، نخست مفاهیم بنیادین را بازشناسی و تعریف می‌کنیم؛ و سپس مبانی نظری مؤثر در حل این مسئله را تبیین کرده، در نهایت با کاوش در آیات و روایات، شواهد بر مدعا را نشان می‌دهیم.

### ۱. مفهوم‌شناسی

#### مفهوم‌شناسی ایمان

ایمان در لغت از ماده «أمن» است که در مقابل «خوف» قرار دارد (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۲۱). این ماده هر جا به صورت ثلاثی مجرد استعمال شده است، به‌معنای ضدخوف است؛ چنان‌که قرآن کریم می‌فرماید: «وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَبْغُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا» (نور: ۵۵)؛ اما هر جا در باب «افعال» به کار رفته و متعدی به حرف جر شده، به‌معنای «تصدیق» و «باور داشتن» است؛ مانند: «أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ» (بقره: ۲۸۵).

ایمان در اصطلاح کلامی، گرایش قلبی است که اختیاری و مبتنی بر معرفت است. ایمان، معرفت یقینی نیست؛ ولی از مقتضیات یقین است. اگر کسی به چیزی یقین پیدا کرد، این یقین اقتضا می‌کند که فرد آن را با جان و دل بپذیرد و به آن گرایش یابد؛ هرچند ممکن است به لحاظ وجود مانع یا موانعی این اتفاق نیفتد و به مقتضای یقین خود ایمان نیآورد؛ چنان‌که بسیاری از کفار هنگام بعثت پیامبر ﷺ یقین داشتند که او فرستاده خداست؛ ولی او را تصدیق نکردند؛ کسانی که به ایشان کتاب [آسمانی] داده‌ایم، همان‌گونه که پسران خود را می‌شناسند، او [محمد] را می‌شناسند؛ و مسلماً گروهی از ایشان حقیقت را نهفته می‌دارند، و خودشان [هم] می‌دانند (بقره: ۱۴۶).

## مفهوم‌شناسی شأن اخلاقی

شأن اخلاقی که در انگلیسی با «Moral Status» یا «Moral Standing» از آن یاد می‌شود، از واژه‌هایی است که امروزه در اخلاق زیستی بسیار کاربرد دارد. بنا بر یک تعریف از شأن اخلاقی، زمانی یک موجود دارای شأن اخلاقی می‌شود که مستقیماً موضوع دغدغه اخلاقی ما قرار بگیرد. در این صورت، شایستگی یا مرتبه وجودی آن موجود، می‌تواند حجتی علیه فاعل‌های اخلاقی باشد که چرا در تعامل با او ملاحظات اخلاقی را رعایت نکرده‌اند (اودی، ۱۹۹۹، ص ۵۹۰). به تعبیر مری آن وارن، این اصطلاح به این معناست که در قبال چه موجوداتی وظایف اخلاقی داریم. اگر موجودی شأن اخلاقی داشته باشد، نمی‌توانیم هرگونه که بخواهیم با او رفتار کنیم و در ملاحظاتمان باید نیازها و تمایلات و رفاه او را مد نظر قرار دهیم. البته این وظیفه ما نه برای سودی است که عاید ما می‌شود؛ بلکه برای این است که نیازهای آنها فی نفسه از نظر اخلاقی حائز اهمیت‌اند (آن وارن، ۲۰۰۳، ص ۳).

چنان که تعریف وارن نشان می‌دهد، مفهوم «شأن اخلاقی» با مفهوم «تکلیف اخلاقی» ملازمه دارد. این ملازمه اخلاقی، به مسئله تلازم میان حق و تکلیف بازمی‌گردد. یک معنا از تلازم میان حق و تکلیف این است که وقتی کسی از حقوقی برخوردار است، لازمه این برخورداری آن است که دیگران نیز مکلفاند این حقوق را رعایت کنند. به تعبیر دیگر، انسان‌ها مکلفاند که حق این انسان را به او اعطا کنند یا دست‌کم مانع استیفای حق او نشوند. اثبات شأن اخلاقی برای یک موجود، حقوقی اخلاقی را برای وی به‌دنبال دارد و اثبات حقوق اخلاقی نیز تکالیفی را برای فاعل‌های اخلاقی ایجاد می‌کند. موجودی که دارای شأن اخلاقی است، حرمت دارد و این حرمت باعث می‌شود به‌لحاظ اخلاقی حقوقی داشته باشد؛ و بالتبع همه فاعل‌های اخلاقی مکلفاند آن حقوق را ادا کنند.

## ۲. بنیان‌های نظری تحقیق

### ۱-۲. متعلق ایمان

حال که دانستیم ایمان همان پذیرش قلبی است، این پرسش مطرح است که ایمان به چه چیزی یا چیزهایی باید باشد؟ در بسیاری از آیات قرآن کریم، ایمان و مؤمن به‌طور مطلق ذکر شده‌اند و سخنی از اینکه ایمان باید به چه چیزی تعلق بگیرد، سخنی به میان نیامده است (مصباح، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۲۸): «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (بقره: ۸۲) و «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً» (نحل: ۹۷)؛ اما توجه به آیات دیگری از کلام الهی روشن می‌کند اولین چیزی که از انسان انتظار می‌رود به آن ایمان داشته باشد، خدای متعال است: «وَمَنْ يُسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ» (لقمان: ۲۲) و نیز «وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَاعْمَلْ صَالِحًا يُكْفِّرْ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ» (تغابن: ۹)؛ اما تأمل در آیات دیگری از کلام الهی متعلق‌های دیگری را برای ایمان ظاهر می‌سازد. در برخی آیات، ایمان به «معاد» و قیامت، قرین ایمان به خدای متعال شده است: «مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَآلِیَوْمِ

الْآخِرِ» (مائده: ۶۹). در برخی موارد، مؤمنان کسانی توصیف شده‌اند که به آنچه بر پیامبر ﷺ فرو فرستاده شده است، ایمان آورده‌اند: «وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَ آمَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ» (محمد: ۲). افزون بر موارد پیشین، فرشتگان و انبیای الهی نیز به‌عنوان متعلق ایمان مطرح شده‌اند: «وَ لَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ الْمَلَائِكَةِ وَ الْكِتَابِ وَ النَّبِيِّينَ» (بقره: ۱۷۷).

بنا بر آیات مختلف قرآن، مجموعه متعلق‌های ایمان را می‌توان در اصول عقاید (توحید، نبوت و معاد) خلاصه کرد؛ زیرا کتب و رسل و انبیا، از لوازم اصل نبوت‌اند؛ چنان‌که ملائکه نیز وسیله نزول کتاب و وحی الهی‌اند و ایمان مؤمن، به آنها نیز تعلق خواهد گرفت؛ اما اساسی‌ترین اصل از این اصول سه‌گانه، اصل توحید است و ایمان به خدای متعال مقتضی ایمان به دو اصل دیگر نیز خواهد بود. هنگامی که به خداوند به‌عنوان رب خود باور داشتیم، ربوبیت او اقتضا دارد که انسان‌ها را هدایت کند و این هدایت به‌واسطه وحی صورت می‌پذیرد. از سوی دیگر، عدالت خدای متعال اقتضا دارد که بین مؤمن و کافر، پرهیزکار و گناهکار فرق بگذارد و هرکدام را به میزان اعمال صالح یا ناصالحشان پاداش یا عذاب دهد. از این‌رو ایمان به خدا و عدل او، ایمان به معاد را نیز در پی خواهد داشت (مصباح، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۳۰).

## ۲-۲. مراتب داشتن ایمان

ایمان مراتب و درجات مختلفی دارد. آیاتی از قرآن کریم از قابلیت افزایش ایمان سخن به میان آورده‌اند: «مؤمنان همان کسانی‌اند که چون خدا یاد شود، دل‌هایشان بترسد؛ و چون آیات او بر آنان خوانده شود، بر ایمانشان بیفزاید» (انفال: ۲). اینکه ایمان افزایش و کاهش می‌پذیرد، نشانه این است امری است که دارای مراتب و درجات و شدت و ضعف می‌پذیرد. در میان فرمایش‌های اهل بیت علیهم‌السلام بر این امر صحه گذاشته شده است: «ایمان حالت‌ها و درجه‌ها و طبقه‌ها و مرتبه‌هایی دارد: گونه‌ای از آن تمام است؛ و گونه‌ای ناقص که نقص آن آشکار است؛ و گونه‌ای برجسته که رجحان و برجستگی زیاد دارد» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۹۱). روایات بسیاری نیز وجود دارد که از «کمال» ایمان سخن گفته و رفتاری از رفتارهای انسان را نشانه‌ای از کمال و رشد ایمان دانسته‌اند؛ مثلاً اخلاق نیکو از نشانه‌های کمال ایمان است: «کامل‌ترین مردم از لحاظ ایمان، خوش‌خلق‌ترین آنهاست» (همان، ص ۲۵۶) و همین قابلیت کمال یافتن ایمان، خود دلیلی بر تشکیکی بودن ایمان است.

## ۲-۳. نقش ایمان در مرتبه وجودی انسان

قرآن کریم همه آنچه را به‌لحاظ زیستی انسان می‌نامیم، به‌لحاظ ارزشی در یک رتبه نمی‌داند. در نگاه قرآن، برخی انسان‌ها هرچند شکل انسان دارند، اما زیستشان به‌گونه‌ای است که شباهت زیادی به حیوانات دارند. حیوان دائماً در پی خوردن و لذت‌طلبی است و انسان‌هایی که در این مرحله از حیات متوقف مانده‌اند، همچون

حیوان همشان مصروف خوردن و لذت‌جویی است و شهوت و غضب زندگی آنها را احاطه کرده است و پیوسته سرگرم آن هستند. کافران و منافقان این‌گونه‌اند: «و کسانی که کفر ورزیدند، همچون چهارپایان لذت می‌جویند و می‌خورند» (محمد: ۱۲). آنان چنان در شهوات حیوانی افراط کرده‌اند که خداوند متعال، رسول گرامی اسلام ﷺ را مخاطب قرار می‌دهد: «بگذارشان تا بخورند و برخوردار شوند و آرزو[ها] سرگرمشان کند؛ پس به‌زودی خواهند دانست» (حجر: ۳)؛ درحالی‌که طبق فرمایش امیرمؤمنان علیؑ، هدف از خلقت انسان ارضای چنین امیال حیوانی نیست: «آفریده نشده‌ام تا غذاهای لذیذ و پاکیزه مرا سرگرم سازد؛ چونان حیوان پرواری که تمام همت او علف باشد یا چون حیوان رها شده‌ای که شغش چریدن و پر کردن شکم باشد» (نهج‌البلغه، ۱۴۱۴ق، ص ۴۱۸). از این‌رو کسی که کفر بورزد و ایمان نیاورد، در مرتبه حیات حیوانی متوقف شده است و بلکه منزلتی فروتر از حیوانات پیدا می‌کند: «آنان همانند چهارپایان، بلکه گمراه‌ترند» (اعراف: ۱۷۹). در مقابل، حیات حقیقی انسان زمانی است که فرد از مرحله نخستین عبور کند و عقل خود را بر دیگر قوایش حاکم سازد و سعی در رشد و بالندگی آن داشته باشد. در این زمان، خصایص انسانی او آشکار می‌شود. بارزترین ویژگی انسان در این مرحله، خدااباوری است. در نگاه قرآن کریم، حیات انسانی به زیست مؤمنانه است و در مقابل، حیات ملحدانه چیزی جز حیات حیوانی نخواهد بود (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۶۲). از همین روست که قرآن کریم «حی» را نه در مقابل «میت»، بلکه در مقابل «کافر» قرار داده است (همو، ۱۳۸۲، ج ۹، ص ۱۹۴): «لِيُنذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا وَيَحِقَّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ» (یس: ۷۰). کسی که به‌جای قدردانی از خالق مدبر خود، او را منکر شود، به فرمایش سیدالسادینؑ ارزش و بهایش همچون چهارپایان است:

ستایش از آن خدایی است که اگر توفیق شناخت حمد خود را از بندگانش دریغ می‌کرد و به انسان‌ها نمی‌آموخت تا در برابر نعمت‌های بی‌پای او حمد کنند، در نعمت‌هایش تصرف می‌کردند و از آن بهره‌مند می‌شدند و او را حمد نمی‌کردند و بدون هیچ‌گونه سپاسی، از رزق الهی به‌طور گسترده بهره‌برداری می‌کردند و با چنین کفرانی، از حدود انسانیت خارج و به مرز بهیمیت می‌رسیدند؛ آن‌گاه همانند چهارپایان یا فروتر از آنها می‌شدند (صحیفه سجادیه، ۱۳۷۶، ص ۲۸).

اما به‌رحال این پرسش مطرح است که از میان آن همه اوصافی که انسان می‌توان واجد آن شود، چرا تنها ایمان چنان در حقیقت انسان دخیل است که نبود آن موجب می‌شود فرد به‌لحاظ رتبه وجودی، منزلتی قریب به حیوانات داشته باشد؟

پاسخ این پرسش را نیز در کلمات اهل‌بیتؑ می‌توان یافت. انسان همراه با خواسته‌هایی فطری خلق شده است. از جمله مهم‌ترین این امور فطری، فطرت خدانشناسی است. به فرمایش رسول اکرم ﷺ هر انسانی با بینشی فطری پا به عرصه وجود می‌گذارد که او را به پذیرش خالق او دعوت می‌کند: «هر نوزادی بر فطرت متولد می‌شود؛ یعنی خدای عزوجل را خالق خود می‌داند» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۳۵) و به تعبیر حضرت صادقؑ همه

انسان‌ها یگانه‌پرست آفریده شده‌اند (همان). علاوه بر این نوع فطرت، امور دیگری نیز هستند که فطری و خدادادی انسان‌اند؛ نظیر فطرت شکر و سپاسگزاری. این فطرت، حتی در حیوانات نیز دیده می‌شود و منحصر در انسان نیست؛ مثلاً سگ نمادی از وفاداری و حق‌شناسی است. سگ ولی‌نعمت خود را می‌شناسد و در مقابل او سر به خاک می‌مالد (مصباح، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۶۴-۱۶۵). انسان نیز به سبب وجود چنین گرایشی، در مقابل خدمت و لطف هموعان خود، اظهار سپاس می‌کند. بالاترین حق‌شناسی و شکرگزاری انسان باید در برابر خالق و آفریدگارش باشد. او که انسان را آفریده و نعمت‌های بی‌شمار به او عطا کرده است، سزاوار بالاترین سپاس‌ها و کرنش‌هاست. حال اگر کسی خالق و ولی‌نعمت خود را نادیده بگیرد و وجود او را انکار کند، در برابر نعمت‌های او ناسپاسی کند و از اوامر او سرپیچد، در واقع از فطرت خود روی گردانده و ذاتش پلید و غیرانسانی شده و انسانیت را در خود نابود کرده است؛ از این رو به حیوانات شباهت پیدا می‌کند (همان).

#### ۴-۲. رابطه کرامت و شأن اخلاقی

کرامت واژه‌ای است که هم در اخلاق و هم در حقوق کاربرد پیدا کرده است. در فرهنگ معاصر غرب، این واژه آن‌گاه که به انسان نسبت داده می‌شود، معنای عامی دارد. «کرامت انسان» به معنای آن ارزش بنیادینی است که اولاً همه انسان‌ها واجد آن‌اند؛ و ثانیاً همگی به یک اندازه از آن برخوردارند و ثالثاً تا زمانی که فرد زنده است، از او سلب شدنی نیست (نوردنفلت، ۲۰۱۲، ص ۸۰۳). برخی ورود مفهوم «کرامت انسانی» به مسائل اخلاق کاربردی را بی‌فایده می‌دانند؛ چراکه معتقدند این مفهوم، یا صرفاً تکرار مفاهیمی چون ارزش یا شأن اخلاقی است یا مفهومی شعارگونه است که به فهم موضوعاتی چون مسائل اخلاق پزشکی و اخلاق زیستی هیچ کمکی نمی‌کند (مکلین، ۲۰۰۳، ص ۴۱۹).

به‌رحال مفهوم کرامت انسانی، در عرصه اخلاق غربی، ارتباط تنگاتنگی با مفهوم شأن اخلاقی دارد. امروزه کرامت انسانی به «منزلت‌اعلای اخلاقی» توصیف می‌شود؛ منزلتی که مشتمل بر مجموعه‌ای از حقوق است که حد‌اعلای مصونیت و احترام را به‌دنبال دارد؛ اما در فرهنگ اسلامی، «کرامت» واژه‌ای است که معادل دقیق فارسی ندارد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۰۳) و برای بیان آن ناگزیریم از ترکیب الفاظ متعددی استفاده کنیم. همان‌گونه که «عزت» در مقابل «ذلت» و «کبر» در مقابل «صغر» است، واژه «کرامت» نیز در مقابل «هوان» به معنای خواری و ذلت است. در قرآن کریم، این تقابل به‌زیبایی ترسیم شده است: «وَمَنْ يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرِمٍ» (حج: ۱۸). کرامت، نوعی عزت و تفوق «نفسی» است و در آن برتری بر غیرملاحظ نیست؛ بلکه عزت و برتری فی‌نفسه (بدون در نظر گرفتن نسبت او با بقیه موجودات) مقصود است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۰، ص ۴۶). از منظر اسلام، کرامت انسان دو نوع است: ذاتی و اکتسابی.

**کرامت ذاتی:** این نوع کرامت، حاکی از عنایت ویژه خداوند به نوع انسان است و همه انسان‌ها از آن برخوردارند. از این رو برخورداری از آنها موجب فخر و ارزش برای انسانی در مقابل انسان دیگر نیست و هیچ انسانی به سبب آن، استحقاق ستایش ندارد؛ بلکه تنها فرد مستحق ستایش، خالق چنین موجودی، یعنی خداوند متعال است؛ زیرا این کرامت به اختیار انسان ارتباطی ندارد و انسان چه بخوهد و چه نخواهد، از این کرامت برخوردار است (رجبی، ۱۳۸۰، ص ۵۷). اموری مثل قدرت تکلم، قامت راست، توانایی نوشتن و توانایی تسلط بر دیگر آفریده‌های خداوند، همگی مصادیقی از کرامت ذاتی‌اند.

**کرامت اکتسابی:** نوعی از کرامت، کمال‌هایی است که انسان با ایمان به واسطه اعمال نیک و به اختیار خود به دست می‌آورد. این نوع کرامت، معیار ارزش‌گذاری انسان‌ها و ملاک تقرب در پیشگاه خداوند است. همه انسان‌ها استعداد دستیابی به چنین کرامتی را دارند؛ اما برخی از این استعداد بهره می‌برند و در طریق سعادت گام برمی‌دارند و برخی دیگر با بی‌اعتنایی و پیمودن طریقی دیگر، از رسیدن به چنین کمالاتی محروم می‌مانند. در حقیقت، نیروی عقل - که خود از مصادیق کرامت ذاتی انسان است - اگر توأم با بهره‌برداری درست از آن باشد، در نهایت به کرامتی اکتسابی خواهد انجامید (همان). آیات بسیاری به این نوع از کرامت انسان شهادت می‌دهند؛ از جمله: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ» (حجرات: ۱۳)؛ در حقیقت، ارجمندترین شما نزد خدا پرهیزگارترین شماست. بر طبق این آیه شریفه، خداوند متعال بالاترین درجه کرامت را برای پرهیزگارترین انسان‌ها قرار داده است. همین‌طور سان هر انسان به میزان برخورداری از تقوا و پرهیزکاری، از کرامتی متناسب با آن برخوردار است. به همین سبب، کفار مشمول اکرام الهی نیستند: «همانا خداوند روح کافر را اکرام نمی‌کند؛ ولی ارواح مؤمنین را گرامی می‌دارد و همانا کرامت نفس و خون به روح است» (ققی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۲۲). نتیجه اینکه در سنت اسلامی، آنچه مبنای ارزش‌گذاری انسان است، کرامت اکتسابی است و کرامت ذاتی به خودی خود در عیار انسانیت ارزشی نقشی ایفا نمی‌کند.

### ۳. تأثیر ایمان در شأن اخلاقی

یکی از عوامل دخیل در شأن اخلاقی هر انسانی، ایمان داشتن یا نداشتن اوست. کسی که ایمان ندارد، منزلت او با منزلت مؤمن یکسان نیست. کافر، مشرک و منافق، واجد شأنی اخلاقی‌اند؛ اما این شأن در مقایسه با شأن اخلاقی مؤمن، حداقلی است و فرد با ایمان منزلت اخلاقی والاتری دارد که همین منزلت، با توجه به میزان ایمان او، شدت و ضعف پیدا می‌کند.

در قرآن کریم انسان‌ها به سه دسته تقسیم می‌شوند: مسلمانان، خداپاواران غیرمسلمان، و ملحدان. رویکرد اسلام در مواجهه با این سه دسته یکسان نیست. برخی دستورهای اسلام در نحوه تعامل اطلاق دارند یا حتی به صراحت ملحدان را نیز شامل می‌شوند: «[اما] خدا شما را از کسانی که در [کار] دین با شما نجنگیده و شما را از

دبارتان بیرون نکرده‌اند، باز نمی‌دارد که با آنان نیکی کنبد و با ایشان عدالت ورزید؛ زیرا خدا دادگران را دوست می‌دارد» (ممتحنه: ۸). همچنین از مسلمانان خواسته شده است که هرگز پیمان‌شکنی نکنند و به پیمان خود با مشرکان، تا زمانی که آنان به پیمان خود پایبندند، وفادار بمانند: «پس تا با شما [بر سر عهد] پایدارند، با آنان پایدار باشید» (توبه: ۷). در سیره رسول اکرم ﷺ نیز شاهدیم که آن حضرت بارها با مشرکان و اهل کتاب از یهود و نصارا پیمان‌هایی را منعقد کردند که حضرت کاملاً به آنها پایبند بودند و فقط در صورت پیمان‌شکنی طرف مقابل، از پیمان با آنان خارج می‌شدند؛ نظیر زمانی که یهودیان مدینه پیمان شکستند.

ظلم‌ستیزی و یاری دادن مظلوم، از اصول اخلاقی دین مبین اسلام است. لزوم اعانه مظلوم، از دستورهایی است که مؤمن و کافر را دربرمی‌گیرد. اگر نامسلمانی از مسلمانان کمک بخواهد، بر مسلمانانی که قدرت و توانایی دارند، لازم است که برای نجات وی اقدام کنند؛ چراکه رسول خدا ﷺ فرمود: «وَمَنْ سَمِعَ رَجُلًا يُنَادِي: يَا لَلْمُسْلِمِينَ، فَلَمْ يُجِبْهُ، فَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۴۱۹)؛ و کسی که بشنود مردی فریاد می‌زند: «ای مسلمانان به فریادم برسید»، ولی او را اجابت نکند، مسلمان نیست. تعبیر «رجل» در روایت، دال بر این است که حتی اگر کافر و نامسلمان در مواجهه با ظالمی از مسلمانان کمک خواست و راهی برای تأمین خود نداشت و اهل توطئه و ظلم بر ضداسلام و مسلمانان نبود، باید امنیت او را تأمین کرد و استمداد او را اجابت نمود. نظایر این توصیه‌های اخلاقی نشان می‌دهد که فرد بی‌ایمان واجد حرمت و شأن اخلاقی است و باید این حرمت در حد و اندازه خودش حفظ شود.

در مقابل، بسیاری از دستوره‌های اخلاقی موجود در منابع دینی، بین کافر و مؤمن تمایز قائل شده و در عرصه الزامات و ارزش‌های اخلاقی، قلمرو هر یک را از دیگری تفکیک کرده‌اند. در قرآن کریم بارها و بارها به کافران وعده عذاب داده شده است. سیاق اغلب آیات، ظهور در اخروی بودن این عذاب دارد؛ اما در آیه ۵۶ سوره آل عمران، به عذابی در دنیا و آخرت وعده داده شده است: «اما کسانی که کفر ورزیدند، در دنیا و آخرت به سختی عذابشان کنم و یاورانی نخواهند داشت». اما عذاب کافر در دنیا چیست؟ اغلب مفسران در تفسیر این آیه بیان داشته‌اند که عذاب دنیوی کافر به این است که وی در بسیاری از احکام در رتبه‌ای پایین‌تر از مسلمان قرار دارد و اصل کلی در رفتار با وی استخفاف است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۷۶۰؛ قمی، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۱۱۴؛ مغنیه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۲۷)؛ چه اینکه خدای متعال درباره کافر دنیوی محارب و مفسد فی الارض، از تعبیر «خزی» به معنای «خواری» استفاده می‌کند: «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَ يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ جَزَاءُ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (مائده: ۳۳). در منابع اسلامی موارد متعددی را می‌توان یافت که نشان می‌دهد مؤمن نسبت به کافر از شأن اخلاقی والاتری برخوردار است.



حق حیات، از اولی ترین حقوق اخلاقی است؛ اما هر کافری و در هر حال، این حق را واجد نیست. اگر کافری مسلمانی را عمدتاً به قتل رساند، مجازات او قصاص است؛ اما اگر مسلمانی کافری را به قتل برساند، مسلمان قصاص نمی‌شود: «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: لَا يُقَادُ مُسْلِمٌ بِذِمِّي فِي الْقَتْلِ وَ لَا فِي الْجِرَاحَاتِ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۴، ص ۳۸۱). این نشان می‌دهد - که حق حیات که از اساسی ترین حقوق اخلاقی است - برای کافر و مؤمن یکسان در نظر گرفته نشده است. کافر، در برخی موارد (مثلاً کافر ذمی و کافر معاهد) حق حیات دارد و از این رو جانش محفوظ است و بر مسلمانان لازم است این حق او را مراعات کنند؛ اما این حق در جایی که با حق حیات مؤمن در تزامن باشد، مرجوح است و حیات مؤمن بر حیات کافر ترجیح دارد.

در مسئله غیبت نیز تفاوت شأن اخلاقی مؤمن و کافر به وضوح به نمایش درآمده است. غیبت، از جمله گناهان کبیره‌ای است که از آن در قرآن کریم به «خوردن گوشت برادر مؤمن» تعبیر شده و در روایات به گناهی بدتر از زنا توصیف گشته است. تعاریف مختلفی برای غیبت ارائه شده که جامع‌ترین آن چنین است: هر نوع دلالت بر نقص مؤمن به قصد عیب‌جویی او، که او از بازگویی آن عیب خوشش نمی‌آید (جبی‌عاملی، ۱۴۰۸ق، ص ۴۹). در این تعریف صرفاً بازگویی نقص «مؤمن» غیبت برشمرده شده است؛ زیرا ادله‌ای که بر نهی از غیبت دلالت دارند، آن را محدود به غیبت مؤمن کرده‌اند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا» (حجرات: ۱۲)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از بسیاری از گمان‌ها بپرهیزید که پاره‌ای از گمان‌ها گناه است؛ و از وضع دیگران فحص نکنید و بعضی از شما غیبت بعضی نکنند. توجه به صدر آیه نشان می‌دهد که صیغه نهی در این آیه خطاب به مؤمنان است و از آنها خواسته شده که پشت سر دیگر مؤمنان غیبت نکنند. در این صورت، کافر از مواردی نیست که از غیبت او برحذر داشته شده‌ایم و مسلماً غیبت از او قبحی نیز نخواهد داشت. به عبارت دیگر، مسئولیت اخلاقی ما در قبال مؤمن اقتضا می‌کند در غیاب او بدی‌اش را نگوییم؛ اما در مورد کافر چنین مسئولیت اخلاقی‌ای نداریم.

سلام کردن، از کارهایی نیک اخلاقی است که میان تمام فرهنگ‌ها و مکاتب مشترک است. هر دیدار و ملاقاتی با سلام، یعنی دعا برای سلامتی، آغاز می‌شود. در مقایسه با ادیان و فرهنگ‌های دیگر، فرهنگ اسلامی برای سلام و پاسخ دادن به آن، جایگاهی بس والاتر و با اهمیت‌تر در نظر گرفته است؛ به گونه‌ای که جواب سلام، واجب شرعی شمرده شده است؛ به گونه‌ای که از معدود سخنان خارج از اصل نماز است که بیان آن، حتی در میانه نماز نه تنها روا که واجب است.

باین‌حال، تأکید و تشویق به سلام، سلام گفتن به هر کسی را دربر نمی‌گیرد. در برخی روایات، از سلام کردن به کفار نهی شده است. امیرمؤمنان علی ع می‌فرماید: «آغازگر سلام بر اهل کتاب نباشید» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۴، ص ۷۱۰). برخی دیگر از روایات، سلام گفتن به کافر را روا دانسته‌اند؛ اما این کار را به حال آن کافر بی‌فایده خوانده‌اند: «به امام موسی کاظم ع عرض کردم: به نظر شما، اگر نیازمند طبیبی مسیحی شدم، می‌توانم به او سلام

دهم و برایش دعا کنیم؟ فرمود: «بله؛ [اما] سودی به حالش ندارد» (همان، ص ۷۱۲). شاید بی‌فایده بودن این کار از این جهت است که سلام نوعی دعاست؛ دعایی برای سلامتی و دوام حیات مخاطب؛ و چون این دعا درباره کافر به اجابت نخواهد رسید، سلام گفتن و نگفتن فرقی به حال کافر نخواهد داشت.

در فرهنگ اسلامی پاسخگویی به سلام، ضروری دانسته شده است. این ضرورت برگرفته از این آیه شریفه است: «و چون به شما درود گفته شد، شما به [صورتی] بهتر از آن درود گویند یا همان را [در پاسخ] برگردانید» (نساء: ۸۶). مطابق این آیه شریفه، در کیفیت پاسخگویی سلام، خداوند به انسان این اختیار را داده است که سلام را یا مانند سلام‌کننده یا به‌شکلی بهتر و کامل‌تر از آن پاسخ گوید؛ مثلاً اگر گوینده سلام با عبارت «سلام علیکم» سلام گفت، او در جواب بگوید: «سلام علیکم و رحمة‌الله»؛ اما این آزادی در انتخاب نوع جواب، تنها هنگامی است که گوینده سلام مؤمن باشد؛ اما اگر کافری سلام گفت، بنا بر روایات متعدد باید به پاسخی حداقلی بسنده کرد: «از امام صادق علیه السلام پرسیدم: اگر یهودی یا مسیحی یا مشرک بر مسلمانی که نشسته است سلام گوید، سزاوار است چگونه آنها را پاسخ دهد؟ فرمود: بگوید علیکم» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۴، ص ۷۱۰).

برخی از اندیشمندان معاصر، نهی از سلام را به دلیل جلوگیری از تولی و رکون به ظالمان می‌دانند و از این رو، سلام به کافر، رنگ دوستی و مودت به خود نگیرد، ممنوع نیست (جوادی‌آملی، ۱۳۸۲، ج ۲۰، ص ۵۰)؛ اما با توجه به اینکه در نصوص روایی، چنین علتی برای عدم جواز سلام کردن به کافر ذکر نشده است و به تعبیر فقهی، این حکم منصوص‌العلة نیست، اختصاص آن به مورد تولی یا رکون، بی‌وجه است.

#### ۴. نقش مراتب مختلف ایمان در شأن اخلاقی

تا اینجا دانستیم که هر یک از ایمان و کفر، در شأن اخلاقی نقشی مهم دارند؛ چون کسی که به خدای یکتا آنچه او نازل فرموده است باور ندارد، در مرتبه نازلی از انسانیت قرار دارد و همین انحطاط وجودی، شأن اخلاقی او را تنزل می‌دهد.

ایمان نیز - چنان‌که پیش‌تر گذشت - مراتب و درجاتی دارد. مراتب ایمان در اعمال انسان تجلی می‌کند و اعمال او نشان می‌دهد که ایمان او در چه سطحی قرار دارد؛ چراکه به فرمایش باقرالعلوم علیه السلام ایمان امری قلبی و باطنی است که قابل رؤیت و احساس نیست و رفتارهای انسان است که میزانی برای سنجش ایمان اوست: «الْإِيْمَانُ مَا اسْتَقَرَّ فِي الْقَلْبِ، وَ أَضَى بِهِ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ، وَ صَدَقَهُ الْعَمَلُ بِالطَّاعَةِ لِلَّهِ وَ التَّسْلِيمِ لِأَمْرِهِ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۷۴) و از این‌روست که به فرمایش رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله «ایمان بدون عمل پذیرفته نمی‌شود» (پاینده، ۱۳۸۲، ص ۶۸۴). عالی‌ترین درجات انسانی - که از آن به مرحله جوار یا قرب یا لقای الهی تعبیر می‌شود - از آن کسی است که اعمالش همگی صالح باشند: «پس هر کس به لقای پروردگار خود امید دارد، باید به کار شایسته بپردازد» (کهف: ۱۱۰). چنین کسی است که علاوه بر لقای الهی، از نعمت‌های بهشتی هم بهره‌مند می‌شود: «در حقیقت، مردم پرهیزگار در میان باغ‌ها و نهرها، در قرارگاه صدق،

نزد پادشاهی توانایند» (قمر: ۵۵-۵۴). آنچه انسان را در طریق قرب الهی به جلو هدایت می‌کند و روح او را به باری تعالی نزدیک می‌سازد، عمل صالح است. عمل صالح از دیدگاه قرآن عملی است که رضایت خداوند در آن است و مورد رضای اوست که دو شرط داشته باشد:

۱. خودِ عمل شایسته باشد؛ ۲. به‌قصد تقرب به خدا و جلب رضایت الهی انجام شود. هر عملی که این دو شرط را داشته باشد، مصداقی از عبادت است؛ عبادتی که به‌فرموده الهی هدف از خلقت انسان است: «و جن و انس را نیافریدم، جز برای آنکه مرا پرستند» (ذاریات: ۵۶).

در مقابل، هر عملی که خلاف فرمان الهی باشد و غضب و نارضایتی خدای متعال را به دنبال داشته باشد، گناه یا فسق نام می‌گیرد. «فسق» به‌معنای نافرمانی و عصیان است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۳۳؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴۷۳). خدای متعال برای نافرمانی ابلیس، از این واژه استفاده فرموده است: «وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ» (کهف: ۵۰). این واژه در اصطلاح قرآن کریم به‌معنای نافرمانی خدای متعال است. طبق این معنا، فسق اعم از «کفر» می‌باشد؛ چه اینکه در مورد کفار نیز به کار رفته است؛ نظیر: «وَ لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا الْفَاسِقُونَ» (بقره: ۹۹)؛ و همانا بر تو آیاتی روشن فرو فرستادیم، و جز فاسقان [کسی] آنها را انکار نمی‌کند. هر نوع نافرمانی خدای متعال «فسق» نام دارد؛ اما کفر گستره محدودتری دارد و تنها به نافرمانی از سر بی‌اعتقادی اطلاق می‌شود. به تعبیر آیت‌الله جوادی‌آملی، فسق دو نوع است: کلی و جزئی. اگر کسی انکار خدا و رسول کند و اعمالش نیز بر شریعت منطبق نباشد، دچار فسق کلی شده است که کفر نام می‌گیرد؛ اما کسی که ایمان دارد، ولی همه اعمالش مطابق ایمانش نیست، گرفتار فسق جزئی شده است و مؤمن فاسق لقب می‌گیرد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۵۳۷).

کسی که مرتکب نافرمانی خدای متعال می‌شود، در حقیقت ضعف ایمان خود را به نمایش گذاشته است و از آنجایی که - بنابر آنچه گذشت - ایمان نقش اساسی در انسانیت دارد، ضعف ایمان نشانه جایگاه نازل انسانی اوست. از این روست که به‌فرموده خدای متعال، هیچ‌گاه فاسق و مؤمن با یکدیگر برابر نیستند: «أَقَمَنَ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا لَّا يَسْتَوُونَ» (سجده: ۱۸)؛ آیا کسی که مؤمن است، چون کسی است که نافرمان است؟ یکسان نیستند. به‌همین سان، منزلت اخلاقی فرد صالح با منزلت اخلاقی فرد فاسق یکسان نیست. تنزل یافتن منزلت اخلاقی شخص فاسق به این معناست که فاعل‌های اخلاقی در قبال او مسئولیت کمتری دارند و وظایف آنها متناسب با این شأن اخلاقی تعیین می‌گردد. به سبب همین شأن نازل فرد فاسق است که در نظام اخلاقی اسلامی، نوع تعامل با او با نوع تعامل با مؤمن تفاوت‌هایی دارد.

#### ۱-۴. شواهدی بر تفاوت شأن اخلاقی فاسق و غیر فاسق

اصل اولی در اخلاق معاشرت اسلامی، خوش‌بینی و اعتماد به دیگران است؛ اما این اعتماد و اطمینان، در خصوص فاسق استثنا شده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِحِّبُوا عَلَىٰ مَا

فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» (حجرات: ۶)؛ ای اهل ایمان! اگر فرد فاسقی خبری برایتان آورد، (در آن) بررسی کنید. مبدا نادانسته به قومی زیان رسانید. آن گاه به دلیل کاری که کرده‌اید، پشیمان شوید. مؤمن فاسق به دلیل آلودگی به گناه، در درجات پایینی از انسانیت قرار دارد و از این رو منزلت اخلاقی او نیز پایین‌تر از مؤمن متقی است. خبر عادل، قابل اعتماد است و اصل اولی، حکم به صحت خبر می‌کند؛ اما اگر فاسقی مطلبی را خبر داد، نباید بدون تحقیق و بررسی، صحت آن خبر را پذیرفت. چنان که گذشت، فاسق، هم شامل مؤمن عاصی می‌شود و هم شامل کافر؛ از این رو لزوم بررسی صحت و سقم خبر فاسق، هم شامل مؤمن عاصی و هم شامل کافر می‌شود.

این عدم اعتماد به فاسق، در موارد خطیر و حائر اهمیت، همچون شهادت در محاکم، تأکید بیشتری می‌یابد. بر اساس صریح آیات قرآن، کسی که در دادگاه بخواهد له یا علیه کسی شهادت دهد، باید عادل باشد: «فَإِذَا بَلَغَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنْكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ» (طلاق: ۲)؛ پس چون عده آنان به سر رسید، [یا] به‌شایستگی نگاهشان دارید یا به‌شایستگی از آنان جدا شوید، و دو تن [مرد] عادل را از میان خود گواه گیرید و گواهی را برای خدا به پا دارید. «عدالت» در مقابل «فسق» قرار دارد و به‌معنای ملکه‌ای است که فرد را به پرهیزکاری و اجتناب از گناه سوق می‌دهد. مفهوم آیه شریفه این است، کسی که عدالت ندارد، یعنی فاسق است، نمی‌تواند در محکمه شهادت دهد.

تفاوت منزلت فاسق با غیرفاسق، در آداب معاشرت نیز به چشم می‌خورد. روح انسان بسیار گیرا و تأثیرپذیر است و دوستی و همنشینی با دیگران موجب تأثیرپذیری انسان از آنها می‌شود. از این رو انتخاب همنشین بسیار اهمیت دارد. در میان توصیه‌های اخلاقی اسلام، به همان اندازه که بر همنشینی با صالحان تأکید شده، از دوستی با فاسقان نهی است: «وَإِيَّاكَ وَ مَصَاحِبَةَ الْفَاسِقِ، فَإِنَّهُ بَاتِكَ بِأَكْلَةٍ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۴، ص ۶۹۲)؛ از همنشینی با فاسق بپرهیز که او تو را به لقمه نانی می‌فروشد. به‌فرموده حضرت صادق علیه السلام، این دوری مؤمنان از گناهکاران، خود موجب نوعی تحقیر و استخفاف برای گناهکاران است: «وَ بُعْضُ الْأَبْرَارِ لِلْفُجَّارِ خِزْيٌ عَلَى الْفُجَّارِ» (همان، ص ۶۹۱)؛ و دشمنی نیکان با بدان، خواری بدان است. این نشان می‌دهد که شأن اخلاقی فاسق به‌گونه‌ای است که تکلیف اخلاقی ما در برابر او، به‌اندازه تکالیف اخلاقی ما در برابر مؤمن صالح نیست.

شأن نازل اخلاقی فاسق به همین جا ختم نمی‌شود. وظیفه اخلاقی در هنگام ملاقات با مؤمنان دیگر، گشاده‌رویی و مهربانی است؛ چراکه این کار از مصادیق حسن خلق است. از ویژگی‌های انبیا و اولیای الهی نیز گشاده‌رویی است؛ اما همین رفتار که دارای ارزش اخلاقی است، انجام آن در برابر فاسق به ضدازش تبدیل می‌شود و ترش‌رویی ارزش اخلاقی می‌یابد: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام، قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام: أَمَرْنَا رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله أَنْ نَلْقَى أَهْلَ الْمَعَاصِي بِوُجُوهِ مُكْفَهَرَةٍ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۹، ص ۴۹۲)؛ رسول خدا صلی الله علیه و آله به ما امر فرمودند که با گناهکاران با چهره‌ای درهم‌کشیده برخورد کنیم. این نحوه برخورد با گناهکاران به‌عنوان دستورالعملی در نهی از منکر مورد توجه است؛ به‌گونه‌ای از نخستین مراحل نهی از منکر و پیش از نهی لسانی و عملی ذکر شده است.

فروتر بودن شأن اخلاقی گناهکار، در مسئله غیبت نیز خودنمایی می‌کند. در خصوص کافر دیدیم که منزلت نازل اخلاقی او ایجاب کرده است که غیبت او ایرادی نداشته باشد. فسق نیز - چنان که گذشت - نوعی کفر و انکار عملی است و در حقیقت، فاسق به هنگام ارتکاب گناه، عملاً خدای متعال و وجوب طاعت او را منکر شده است و از این حیث منزلتی شبیه کافر پیدا می‌کند و از این رو غیبت او قبحی ندارد: «لیس للفاسق غیبه»؛ اما فاسق نیز مراتب و درجاتی دارد. گاهی فسق محدود به انجام عمل قبیح خاصی است و فرد هنوز رگه‌هایی از حیا در برابر ذات باری تعالی دارد و گاه فسق گسترده و فراگیر می‌شود و فاسق پرده حیا را به‌طور کلی می‌برد و از انجام هیچ گناهی ابا ندارد. در صورت دوم، حرمت فرد به‌طور چشمگیری کاهش می‌یابد؛ چراکه خود او با شکستن حریم الهی، حرمتی برای خودش قائل نیست و از این رو بر دیگران نیز تکلیفی در رعایت حرمت او نیست. «امام رضا علیه السلام می‌فرماید: «مَنْ أَلْقَى جَلْبَابَ الْحَيَاءِ فَلَا غَيْبَةَ لَهُ» (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۴۲)؛ کسی که چادر حیا را از سر بیفکند، غیبت ندارد. بازگویی زشتی‌های چنین فردی، نه تنها به‌لحاظ اخلاقی بد نیست، بلکه سفارش‌های رسیده از اهل بیت علیهم السلام نشان از آن دارد که مؤمنان وظیفه دارند او را رسوا سازند: «أَتَنْزَعُونَ عَنْ ذِكْرِ الْفَاجِرِ أَنْ تَذْكُرُوهُ، فَادْكُرُوهُ يَعْزِفُهُ النَّاسُ» (متقی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۵۹۵)؛ آیا پروا دارید از نام بردن فاسق؟ نام او را ببرید تا مردم او را بشناسند.

اما کسی که فسق او محدود به بروز رفتار یا رفتارهای غیراخلاقی معدودی است، به‌میزان فسقش میزان شأن و حرمت او نیز تعیین می‌شود. از این رو چنین کسی را فقط می‌توان در خصوص آن رفتار زشت به بدی یاد کرد و شرط آن هم این است که آن رفتار بد را آشکارا انجام داده باشد، نه در خفا و نهان: امام صادق علیه السلام فرمودند: «إِذَا جَاهَرَ الْفَاسِقُ بِفِسْقِهِ فَلَا حُرْمَةَ لَهُ وَلَا غَيْبَةَ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۲، ص ۲۸۹)؛ هنگامی که فاسق فسقش را آشکار می‌کند، حرمتی ندارد و غیبتش اشکال ندارد.

## نتیجه‌گیری

بر اساس آیات و روایات، شأن اخلاقی انسان، نه بر اساس خصوصیات زیست‌شناختی، بلکه بر اساس امری فرامادی و مرتبط با کرامت اکتسابی انسان تعیین می‌شود. ایمان از ارکان مرتبه متعالی انسانیت است و این مرتبه متعالی، با ایمان به خدا و رسول خدا صلی الله علیه و آله آغاز می‌شود. بر این اساس، کافر در مراتب پایین انسانیت قرار می‌گیرد. به سبب همین جایگاه نازل انسانی، مسئولیت اخلاقی ما در برابر کفار، کمتر از مسئولیتیمان در قبال مؤمن است و شواهدی چند از دستورهای اخلاقی برگرفته از آیات و روایات، این مطلب را تأیید می‌کنند. مؤمنان نیز چون درجات و مراتب مختلفی به‌لحاظ شدت و ضعف ایمان دارند، منزلت اخلاقی متفاوتی را دارا هستند. منزلت اخلاقی مؤمن فاسق با منزلت اخلاقی مؤمن متقی یکسان نیست و در این خصوص نیز شواهد متعددی از توصیه‌های اخلاقی در نحوه تعامل با فساق و اتقیا وجود دارد که بر وجود این تفاوت صحه می‌گذارند.

## منابع

نهج البلاغه، ۱۴۱۴، ترجمه صبحی صالح، ۱۴۱۴ق، قم، هجرت. صحیفه سجادیه، ۱۳۷۶، قم، الهادی.

ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، لسان العرب، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر. پاینده، ابوالقاسم، ۱۳۸۲، نهج الفصاحة، تهران، دنیای دانش.

جبعی عاملی، زین الدین، ۱۴۰۸ق، کشف الریبه عن احکام الغیبه، بیروت، دار الأضواء. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۲، تسمیه؛ تفسیر قرآن کریم، قم، اسراء.

\_\_\_\_\_، ۱۳۸۹، ادب فنای مقربان، قم، اسراء.

رجبی، محمود، ۱۳۸۰، انسان شناسی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.

طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ویرایش سوم، تهران، ناصر خسرو. طریحی، فخرالدین بن محمد، ۱۳۷۵، مجمع البحرین، تهران، مرتضوی.

فیومی، احمد بن محمد، ۱۴۱۴ق، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، قم، دار الهجرة.

قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۳، تفسیر القمی، قم، دارالکتاب.

کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۲۹ق، الکافی، قم، دارالحديث.

متقی، علی بن حسام الدین، ۱۴۰۹ق، کنز العمال فی سنن الأقوال و الأفعال، (بکری حیاتی و صفوه سقا، مصححین)، بیروت، مؤسسه الرسالة.

مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۲، کاوش ها و چالش ها، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.

\_\_\_\_\_، ۱۳۸۸، انسان شناسی در قرآن، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.

مصطفوی، حسن، ۱۳۶۸، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

مغنیه، محمدجواد، ۱۳۷۸، ترجمه تفسیر کاشف، ترجمه موسی دانش، قم، بوستان کتاب.

مفید، محمد بن محمد، ۱۴۱۳ق، الاختصاص، قم، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.

Anne Waren, Mary, 2003, "Moral Status", *In A Companion To Applied Ethics*, Malden, Blackwell Publishing.

Audi, Robert, 1999, "Moral Status," *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, UK, Cambridge University Press.

Macklin, Ruth, 2003, "Dignity is a Useless Concept", *British Medical Journal*, Vol 327, Issue 7429, P 1419-1420.

Nordenfelt, Lennart, 2012, Dignity, *In Encyclopedia of Applied Ethics* (Second), UK, Academic Press.

## اخلاق اجتماعی؛ دینی یا فرادینی؟!\*

Arezaee4@gmail.com

مرتضی رضائی / استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*

Zohairrezazadeh@gmail.com

زهیر رضازاده / دانشجوی کارشناسی ارشد رشته فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*

دریافت: ۱۳۹۸/۰۵/۰۳ - پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۰۴

### چکیده

تبیین صحیح از رابطه دین و اخلاق از دغدغه‌های فیلسوفان این دو حوزه بوده که بحث‌های گسترده‌ای درباره آن انجام شده است. یکی از چالشی‌ترین قلمروهای این بحث، اخلاق اجتماعی است؛ زیرا افراد جامعه باورهای مختلفی دارند و پیچیدن یک نسخه اخلاقی برای همه آنان چه‌بسا به تحمیل ارزش‌ها و تبعیض نسبت به گروهی شود که باورهای اکثریت را قبول ندارند. هدف از تحقیق پیش‌رو، تبیین شاخصه‌های اخلاق دینی است که به سبب برخورداری از آنها برای تنظیم روابط افراد جامعه‌ای که همه یا اکثریت آنان مسلمان‌اند، بر اخلاق فرادینی اولویت می‌یابد. از یک سو، اخلاق اجتماعی متأثر از باورهای کلان اعتقادی، به دلیل تأثیرات شگرف این باورها بر عناصر مهم اخلاق، بر اخلاق فرادینی که تنها بر سرشت مشترک انسان‌ها تکیه دارد، مقدم است؛ و از سوی دیگر، اخلاق اجتماعی برگرفته از متون دینی معتبر، به دلیل شناخت عمیق و صحیحی که به‌وسیله وحی از انسان و افعال متناسب با سعادت حقیقی وی به دست می‌آورد، بر اخلاق فرادینی که خود را برای کشف ارزش‌های اخلاقی از این منبع شناخت بی‌نیاز می‌داند، ترجیح دارد.

**کلیدواژه‌ها:** اخلاق، اخلاق اجتماعی، اخلاق دینی، اخلاق فرادینی، اخلاق اجتماعی دینی.

رابطهٔ دین و اخلاق از دیرباز یکی از دغدغه‌های فیلسوفان این حوزه بوده که بحث‌های گسترده‌ای دربارهٔ آن انجام شده است؛ مانند: مقایسهٔ اخلاق دینی یا اخلاق سکولار، خدمات دین به اخلاق، و برتری اخلاق دینی بر دیگر اخلاق‌ها.

یکی از شیوه‌هایی که برای ارائهٔ این بحث پیشنهاد می‌شود و تحقیق پیش‌رو نیز بر پایهٔ آن بنا شده، بحث دربارهٔ رابطهٔ این دو مقوله در ساحت‌های گوناگون اخلاق، به‌ویژه ساحت اخلاق اجتماعی، یعنی باید و نبایدهای اخلاقی حاکم بر ارتباطات افراد جامعه است که بحث را با چالشی دوچندان روبرو می‌کند؛ چراکه افراد جامعه دارای اعتقادات و باورهای گوناگونی‌اند و پیچیدن یک نسخهٔ اخلاق اجتماعی برای همه آنان، چه‌بسا به تحمیل ارزش‌ها و تبعیض نسبت به آن دسته از افراد جامعه منجر شود که باورها و اعتقادات اکثریت را قبول ندارند. ضرورت این بحث را می‌توان از این چالش مهم دریافت که خود نیازمند تحقیقی مستقل است.

هدف از این تحقیق، پاسخ به این پرسش اصلی است: در جامعه‌ای که همه یا اکثریت افراد آن دارای باورها و اعتقادات دینی‌اند، چه نظام اخلاقی‌ای باید حکم‌فرما باشد؟ آیا باید دینی باشد یا اینکه به‌منظور احترام گذاشتن و ارج نهادن به اقلیت جامعه باید فرادینی باشد؟ پیرو پاسخگویی به این پرسش با این پرسش‌های فرعی مواجه خواهیم شد: الف. اخلاق اجتماعی دینی که از باورهای کلان اعتقادی متأثر است؛ چه مزایایی بر اخلاق فرادینی دارد که تنها بر سرشت مشترک انسان‌ها تکیه دارد؟ ب. اخلاق اجتماعی دینی که برگرفته از متون دینی معتبر است، به چه دلیل بر اخلاق فرادینی که خود را برای کشف ارزش‌های اخلاقی از این منبع شناخت بی‌نیاز می‌داند، ترجیح دارد؟

در این پژوهش، با روشی تحلیلی - تبیینی، این دو اخلاق را در دو سطح با هم مقایسه می‌کنیم و دلایلی را که بر لزوم فرادینی بودن اخلاق اجتماعی اقامه شده‌اند، بررسی و نقد می‌کنیم و به این نتیجه خواهیم رسید: در جامعه‌ای که همه یا اکثریت افراد آن به دین و آموزه‌های آن اعتقاد دارند، اخلاق اجتماعی دینی به دلیل برخورداری از مزایای متعدد، بر اخلاق فرادینی مقدم است.

دربارهٔ بحث ارتباط متقابل دین و اخلاق به‌صورت جزئی و آن هم در یکی از ساحت‌های اخلاق، با کمبود منابع مواجهیم که از میان آنها می‌توان به این تحقیقات اشاره کرد: کتاب **دین در ترازوی اخلاق** که به یکی از جنبه‌های این بحث پرداخته است؛ و مقاله‌ای با عنوان «اصل توحیدمحوری و تأثیر آن بر اخلاق فردی و اجتماعی در المیزان»، تألیف آقایان عباس هماسی و حمیدرضا یونسی در پژوهش‌نامه **قرآن و حدیث**، شماره ۸. همچنین برخی از دستاوردهای علمی گران‌بها که دربارهٔ ارتباط بین این دو مقوله نگاشته شده‌اند، مانند مطالب استاد مصباح‌یزدی در شماره ۱۳ مجله **قبسات**، بسیار قابل استفاده‌اند.

مزیت تحقیق پیش‌رو در دو مطلب نهفته است: یکی اینکه بحث دربارهٔ رابطهٔ دین و اخلاق را به‌صورت جزئی در ساحت اخلاق اجتماعی پیگیری کرده است؛ و دیگر اینکه با تفکیک دو معنا از اخلاق دینی و متناظراً اخلاق فرادینی، به تبیین مزایای متعدد اخلاق دینی پرداخته است.



## ۱. معناشناسی

### ۱-۱. اخلاق

«اخلاق» در لغت جمع خُلُق و خُلُق و به معنای سرشت و سجه است (ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۷۰). این واژه در اصطلاح معانی گوناگونی دارد که از میان آنها می‌توان به دو معنا اشاره کرد: الف. ملکات نفسانی‌ای که رفتارهای متناسب با آن به‌آسانی و بدون تأمل و درنگ از انسان سر می‌زند (مسکویه، ۱۳۷۵، ص ۵۷)؛ ب. صفات نفسانی اکتسابی و افعال اختیاری قابل ستایش و نکوهش (مصباح، ۱۳۹۵، ص ۱۷). مطابق اصطلاح اخیر، پژوهشگران علم اخلاق موضوع این علم را اعم از ملکات اخلاقی می‌دانند و معتقدند که اخلاق همه افعال اختیاری انسان را که متصف به خوب و بد می‌شوند و می‌توانند برای نفس انسانی کمالی را فراهم آورند یا موجب پیدایش ردیلت و نقصی در نفس شوند، دربرمی‌گیرد (مصباح، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۴).

### ۱-۲. اجتماعی

واژه «اجتماعی» صفت و به معنای منسوب به اجتماع است (معین، ۱۳۸۸، ص ۷۲). این واژه بیانگر یکی از مهم‌ترین ابعاد وجودی انسان، یعنی ارتباط و تعامل با انسان‌های دیگر جامعه است. شخص انسان و برخی از شئون او، در صورت وابسته بودن به جامعه، به صورت بی‌واسطه یا باواسطه به این صفت متصف می‌شود. جامعه به گروهی از افراد انسانی اطلاق می‌شود که به دلیل داشتن هدف مشترک، با یکدیگر تعامل و ارتباط دارند. از این‌رو از دو نفر گرفته تا میلیون‌ها نفر را شامل می‌شود و ممکن است فردی عضو بیش از یک جامعه باشد. افعال اجتماعی انسان نیز فعالی است که در ارتباط با دیگران و در تعامل با آنان ظهور و بروز می‌یابد.

### ۱-۳. اخلاق اجتماعی

اخلاق دانشی است ناظر به منش و کنش انسان؛ و نظام اخلاقی جامع، نظامی است که تمام ابعاد وجودی انسان و همه روابط و رفتارهای او را پوشش دهد و برای جهت‌دهی به تمام ملکات درونی و چگونگی رفتارهای وی برنامه ارائه کند. از آنجاکه انسان موجودی اجتماعی است و در طول حیات با هم‌نوعان خویش ارتباطات فراوان و مختلفی برقرار می‌کند، بسیاری از افعال اختیاری او در این حیطه شکل می‌گیرد و از این‌رو مورد قضاوت اخلاقی قرار می‌گیرد. اینکه در تعامل با دیگران چه باید انجام داد و چه نباید انجام داد، موضوع «اخلاق اجتماعی» است. پس در واقع، اخلاق اجتماعی اخلاق صفات اکتسابی و افعال اجتماعی انسان است و در آن به تعیین ارزش‌های فعالی که به زندگی اجتماعی مربوط می‌شوند و ارزش ملکاتی که از این افعال به وجود می‌آیند، پرداخته می‌شود (مصباح، ۱۳۷۸، الف، ج ۳، ص ۳۹).

### ۱-۴. دین

«دین» در معنایی عام به راه و رسم زندگی اطلاق می‌شود. این واژه در معنای خاص، اصطلاحات گوناگونی دارد که جامع‌ترین آنها این تعریف است: «مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق و احکام، که خداوند به منظور هدایت مردمان و تأمین سعادت دنیوی و اخروی آنان به پیامبران وحی نموده است» (مصباح، ۱۳۹۴، ص ۲۱۹). دین کامل دینی است که

هم به بیان اعتقادات اساسی و کیهانی درباره جهان، انسان و مبدأ و معاد او پردازد و هم منظومه‌ای از احکام و قوانین عملی و مجموعه‌ای از ارزش‌های اخلاقی را با توجه به سعادت واقعی وی پیش روی پیروان خویش قرار دهد. ویژگی اساسی این تعالیم نظری و عملی آن است که از سوی خدایند و به تعبیر مشهور «فُدسی» اند (صادقی، ۱۳۹۱، ص ۲۵۳). دین به مفهوم اخص، همان دین اسلام است که با وحی الهی و از طریق پیامبر اعظم ﷺ ابلاغ شده است و مقصود از دین در این نوشتار همین معناست.

## ۵-۱. اخلاق دینی و اخلاق فرادینی

«اخلاق دینی» به مجموعه‌ای از ارزش‌ها و الزام‌های اخلاقی گفته می‌شود که به‌نحوی به دین منتسب باشد. دو معنا را می‌توان برای اخلاق دینی در نظر گرفت که در قالب اخلاق اجتماعی بیان می‌شوند: الف. اخلاق اجتماعی متأثر از باورهای کلان اعتقادی افراد جامعه؛ ب. اخلاق اجتماعی برگرفته از متون دینی معتبر. متناظر با این دو معنا، «اخلاق فرادینی» نیز به دو معنا به کار می‌رود: ۱. اخلاق اجتماعی‌ای که مبتنی به هیچ باور اعتقادی خاصی نیست و تکیه آن، بنا بر ادعا، تنها بر باورهای فرادینی است (فنائی، ۱۳۹۲، ص ۶۲) و به عبارت راسختر، برخاسته از سرشت مشترک آنان است؛ ۲. اخلاق اجتماعی‌ای که راه کشف آن مراجعه به متون دینی نیست؛ چراکه سرچشمه اخلاق را در اراده تشریحی خدای شارع پی‌جویی نمی‌کند (فنائی، ۱۳۸۹، ص ۵۴۲) و معتقد است وجود و هویت ارزش‌ها و بایدها و نبایدهای اخلاقی، مستقل از دین است و با صرف‌نظر از نقل و وحی، شناختنی و قابل توجیه‌اند (فنائی، ۱۳۹۲، ص ۱۶۸). راهی که برای شناخت ارزش‌های اخلاقی در این صورت پیشنهاد می‌شود، مراجعه به عقل مستقل از شرع، وجدان اخلاقی بشر و تجربه است.

«اخلاق فرادینی» تعبیر دیگری از «اخلاق سکولار معتدل» است و بر اخلاقی اطلاق می‌شود که نسبت به دین و بی‌دینی بی‌طرف است و مستقل از دین و کفر و مقدم بر آن دو است (فنائی، ۱۳۸۹، ص ۵۴۲) و به عبارت دیگر، فراتر از دین و مقدم بر آن به قضاوت ارزشی افعال و صفات می‌پردازد و لزوماً به‌معنای ضدیت با دین و آموزه‌های آن نیست. در مقابل، «اخلاق سکولار افراطی» قرار دارد که گرایشی طرفدار و مروّج حذف یا بی‌اعتنایی و به حاشیه راندن نقش دین در ساحت اخلاق است (بیات و همکاران، ۱۳۸۱، ص ۳۲۸). سه عنصر مشترک چنین اخلاقی عبارتند از: نفی دخالت دین در تنظیم اصول و قواعد اخلاقی؛ عدم محدودیت در بهره‌مندی از دنیا و لذت‌های آن؛ و تقدس‌زدایی از آموزه‌های اخلاقی (سربخشی، ۱۳۸۸، ص ۵۰-۵۸).

پس از توضیح واژگان، پرسش اصلی به‌صورت واضح‌تری رخ می‌نماید: نظام اخلاقی حکم‌فرما در جامعه‌ای که همه یا اکثریت افراد آن مسلمان‌اند، باید دینی باشد یا فرادینی؟ همان اخلاقی که قرار است به تنظیم روابط انسان‌های گوناگون با اعتقادات و باورهای مختلف پردازد و فضیلت‌ها و ردیلت‌های این بخش از روابط انسان را بیان کند. آیا پذیرش اخلاق اجتماعی دینی به‌معنای پیچیدن یک نسخه اخلاقی برای همه افراد جامعه، بدون توجه به اختلاف اعتقادات آنان نیست و موجب تحمیل ارزش‌های اخلاقی بر آن دسته از افرادی که چنین اعتقاداتی ندارند، نیست؟ آیا اخلاق اجتماعی دینی وضعیت اختلاف بینش و باورهای افراد جامعه را که به‌صورت طبیعی در هر جامعه امکان وقوع دارد، پیش‌بینی کرده و برای آن راه‌حلی ارائه داده است؟

## ۲. معرفی اخلاق اجتماعی و نقاط افتراق و اشتراک آن با اخلاق فردی

خداوند متعال خلقت بشر را بر اساس زندگی اجتماعی قرار داده است و تا آنجا هم که تاریخ نشان داده، بشر هر جا که بوده، به صورت اجتماعی زندگی می کرده است؛ زیرا قوا و ابزاری که در تک تک انسان‌ها وجود دارند، از اینکه تمامی حوایج و ضروریات زندگی او را تأمین کنند، قاصرند و انسان باید از موجودات دیگر به هر طریقی که ممکن است، به نفع خود و برای بقای حیات خویش استفاده کند. به همین دلیل، انسان چاره‌ای جز تن دادن به زندگی دسته‌جمعی ندارد و به تعبیر علامه طباطبائی، چنین کاری از روی اضطرار بوده است؛ چون اگر اضطرار نبود، هرگز هیچ انسانی حاضر نمی‌شد دامنه اختیار و آزادی خود را محدود کند (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۱۱۷).

بنابراین بسیاری از افعال اختیاری و در پس آن بسیاری از صفات اکتسابی انسان، در عرصه اجتماع و در ارتباط با هم‌نوعانش شکل می‌گیرد و از این رو مورد قضاوت اخلاقی قرار می‌گیرد. در واقع، اخلاق اجتماعی عبارت است از خوب یا بد بودن و بایسته یا نبایسته بودن چنین افعال و صفاتی؛ مانند تواضع، خیرخواهی، حسادت، عدالت و انصاف، احسان و گره‌گشایی، مواسات، ایثار، تعاون، حُسن ظن، سوء ظن، حیا و عفاف، حلم، کظم غیظ، غضب، نرم‌خویی، لجاجت، عفو و گذشت، مسئولیت‌پذیری، صلوة رحم، اصلاح بین مردم، امانت‌داری، وفای به عهد و بسیاری از امور دیگری که در مواجهه مستقیم با انسان‌های دیگر ظهور و بروز می‌یابند. در مقابل، اخلاق فردی به بیان آن دسته از فضایل و ردایل نفسانی و رفتاری مانند خودفراموشی، خودآگاهی، وسوسه‌پذیری و ضعف اراده، انضباط روحی، زیاده‌خواهی، قناعت، عزت‌نفس و صبر می‌پردازد که حتی بدون در نظر گرفتن رابطه انسان با انسان‌های دیگر نیز مطرح‌اند.

البته هویت و حقیقت وجودی فاعل اخلاقی که به نفس مجرد اوست، در هر دو ساحت فردی و اجتماعی اخلاق، واحد است. انسان با هویتی واحد در همه عرصه‌ها به انجام افعال اختیاری و اکتساب صفات نفسانی می‌پردازد و نمی‌توان برای او در عرصه‌های گوناگون، هویت‌های جدای از هم در نظر گرفت و آنها را از یکدیگر تفکیک کرد. این مطلب به معنای تحویل اخلاق اجتماعی به اخلاق فردی است و لوازمی دارد که در نقاط اشتراک اخلاق فردی و اجتماعی به آنها اشاره خواهد شد.

در این بخش، لازم است برای معرفی دقیق‌تر اخلاق اجتماعی، به نقاط اشتراک و افتراق آن با اخلاق فردی در اموری مانند موضوع، منشأ ارزش‌ها، نیت و انگیزه، روش توجیه و هدف نهایی اشاره کنیم.

### ۱-۲. نقطه افتراق اخلاق فردی و اخلاق اجتماعی

#### ۱-۱-۲. تفاوت از حیث موضوع

ریشه تفاوت اخلاق فردی و اخلاق اجتماعی - که تنها اختلاف آنها را نشان می‌دهد - موضوع و متعلق فعل اخلاقی است. متعلق فعل در اخلاق فردی، ناظر به خود فاعل، و در اخلاق اجتماعی، ناظر به ارتباط فرد با انسان‌های دیگر است (مصباح، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۴۱). اگر به فرض جامعه‌ای وجود نداشته باشد یا شخص با دیگران هیچ رابطه و تعاملی نداشته باشد، اخلاق اجتماعی بلاموضوع می‌شود؛ درحالی که موضوعیت و فعلیت ارزش‌ها و بایدها و نبایدهای اخلاق فردی دایرمدار وجود جامعه و زندگی جمعی نیست و شخص همواره مخاطب این ارزش‌ها و الزام‌هاست؛ حتی اگر به تنهایی و در انزوا زندگی کند (فناپی، ۱۳۹۲، ص ۵۴).

## ۲-۲. نقاط اشتراک اخلاق فردی و اخلاق اجتماعی

## ۲-۲-۱. اشتراک در هدف نهایی

یکی از لوازم وحدت هویت نفس فاعل اخلاقی در دو ساحت فردی و اجتماعی آن است که ارزش‌های اخلاقی به‌عنوان راهنمای منش و عمل چنین انسانی، در هر دو ساحت، هدف نهایی واحدی را دنبال کنند.

توضیح آنکه: هر انسانی افعال اختیاری خود را برای رسیدن به هدف دوم باشد؛ و همین‌طور آن هم مقدمه‌ای برای تحصیل هدف سوم و چهارم و... که این اهداف، اهداف میانی‌اند؛ ولی سرانجام یک نقطه نهایی در کارها وجود دارد که توجه فاعل در انجام کار، هر چند به‌صورت ضعیف و نیمه‌آگاهانه، به آن معطوف خواهد شد. این نقطه نهایی، همان هدف نهایی و مطلوب ذاتی است (مصباح، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۵). در جای خود ثابت شده است که منشأ همه مطلوبیت‌ها، «حبّ به ذات» است. پس همان‌طور که انسان افعال فردی را با توجه به حبّ به ذات انجام می‌دهد، افعال اجتماعی را هم به همین دلیل انجام می‌دهد.

هر کدام از اخلاق فردی و اخلاق اجتماعی ممکن است اهداف میانی خاصی داشته باشند؛ مثلاً هدف اخلاق فردی، آرامش روحی و جدا شدن از افسردگی و اضطراب، و هدف اخلاق اجتماعی، پرورش جامعه خوب معرفی شود؛ یعنی «جامعه‌ای که ساختار حقوقی و حقیقی عادلانه‌ای دارد و افراد آن جامعه از حقوقی برابر برخوردارند و غالباً حقوق یکدیگر را مراعات می‌کنند» (فناپی، ۱۳۹۲، ص ۵۴)؛ لکن این امور مطلوبیت ذاتی نداشته‌اند و سؤال از «چرایی» درباره آنها معنا خواهد داشت. مطلوبیت آنها از جای دیگری نشئت می‌گیرد که همان مطلوب ذاتی است. آنچه در اخلاق مطلوبیت ذاتی دارد و در همه ساحت‌ها هدف نهایی محسوب است، «کمال اختیاری انسان» و بهره‌مندی وجودی بیشتر وی است که در همین حبّ به ذات ریشه دارد. مصداق کمال اختیاری انسان نیز باید بر اساس مبانی فلسفی صحیح، به‌ویژه انسان‌شناختی، درست تشخیص داده شود که در جای خود ثابت شده است کمال حقیقی انسان جز «قرب الهی» نیست (مصباح، ۱۳۹۴، ص ۲۲۲).

## ۲-۲-۲. اشتراک در منشأ واقعی

یکی از مباحث مهم در فلسفه اخلاق، بحث درباره منشأ و خاستگاه احکام اخلاقی و خوبی و بدی است. آیا احکام اخلاقی منشأ واقعی دارند یا اینکه وابسته به احساس، دستور و قراردادنند؟ بنا بر واقع‌گرایی، ریشه ارزش‌های اخلاقی در مطلوب ذاتی نهفته است که در هر دو ساحت اخلاق فردی و اجتماعی یکی است و آن عبارت است از کمال اختیاری فاعل اخلاقی. صفات اکتسابی و افعال اختیاری با توجه به همین مطلوب ذاتی ارزش‌گذاری می‌شوند و در مقایسه با آن، مطلوبیت غیری پیدا می‌کنند. حتی تشکیل یک جامعه خوب با اوصاف پیش‌گفته، به این دلیل مطلوب است که زمینه را برای رسیدن افراد آن به کمال اختیاری فردی و جمعی‌شان فراهم می‌سازد (مصباح، ۱۳۷۸ الف، ج ۳، ص ۳۵).

بنابراین کارهای اختیاری انسان که علت رسیدن به کمال حقیقی اویند، ارزش غیری خواهند داشت و ارزش کار تابع ارزش نتیجه و هدف نهایی است. هر کاری به همان اندازه ارزشمند است که می‌تواند در تحصیل هدف نهایی

مؤثر باشد. با توجه به این نکته است که نوع فعل اختیاری که از سوی فاعل انتخاب می‌شود، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ چراکه هر فعلی برای رسیدن به هدف نهایی تناسب ندارد.

### ۳-۲. اشتراک در روش توجیه

با توجه به معیاری که در اشتراک ارزش‌های اخلاق فردی و اجتماعی در منشأ واقعی آنها بیان شد، به اشتراک این ارزش‌ها در روش توجیه نیز پی می‌بریم و می‌توان با آن پشتوانه عقلانی محکمی برای اعتبار احکام اخلاقی فراهم کرد؛ زیرا هر صفت اکتسابی و فعل اختیاری که موجب رسیدن فاعل اخلاقی به قُرب الهی شود، «خوب»، و هر امری که وی را از این هدف دور کند، «بد» است. پس مناط واقعی در خوب و بد اخلاقی در نظام اخلاقی اسلام، «کمال حقیقی شخص فاعل اخلاقی» است که بر اساس آن می‌توان تمامی احکام اخلاقی را توجیه و از آنها دفاع عقلانی کرد.

البته برای تشخیص صحیح این مناط و تطبیق صفات و افعال اختیاری بر این مناط، بررسی تمامی جوانب مسئله، ضروری و بایسته است. برای نمونه، در اخلاق اجتماعی در نظر گرفتن کمال حقیقی جمعی انسان‌ها - که چیزی جز کمال حقیقی افراد تشکیل‌دهنده آن جامعه به صورت جمعی نیست و نمی‌تواند متضاد با کمال حقیقی فردی باشد - برای فهم حکمت بسیاری از ارزش‌های اخلاقی لازم است. به همین دلیل در اخلاق اجتماعی، توجه به کمال جمعی و کرامت انسانی دیگران برای تشخیص فعل مناسب‌تر با هدف نهایی ضرورت خواهد داشت. در این صورت، فعلی که در کمال حقیقی فاعل تأثیر بیشتری داشته باشد، مقدم خواهد بود.

### ۴-۲. اشتراک در نیازمندی به نیت و انگیزه

مقصود از نیت، همان انگیزه‌ای است که فاعل، فعل اختیاری را برای رسیدن به آن انجام می‌دهد. اصولاً هیچ کار اختیاری بدون نیت و انگیزه انجام نمی‌گیرد. اینکه نیت فاعل چیست، به این بستگی دارد که وی با انجام دادن کار، در نهایت می‌خواهد به چه چیزی دست یابد.

در نظام اخلاقی اسلام، نیت به‌عنوان اساس ارزش در افعال اختیاری معرفی شده است و با توجه به اینکه کمال نهایی انسان قُرب الهی است و فاعل اخلاقی نیز از هویت واحدی در عرصه فردی و اجتماعی برخوردار است، کارهایش هم باید در هر دو ساحت با نیت رسیدن به این کمال صادر شود تا اینکه او را به هدف منظور برساند.

پس برای آنکه یک فعل اختیاری (چه در حوزه اخلاق فردی و چه در حوزه اخلاق اجتماعی) ارزشمند شود، دو امر لازم است: الف. فعل فاعل اخلاقی حَسَن باشد؛ یعنی نوع فعل اختیاری‌ای که از سوی او انتخاب می‌شود، با هدف نهایی متناسب و در تحصیل آن مؤثر باشد؛ ب. حُسن فاعلی هم داشته باشد؛ یعنی انگیزه فاعل از انجام آن، تنها برای رسیدن به کمال نهایی و قرب الهی باشد. چنین فعلی است که می‌تواند موجب رشد و تکامل وجودی فاعل اخلاقی شود؛ رشد و تکاملی که فلسفه وجودی ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی است.

شهید مطهری در این زمینه چنین می‌نویسد:

هر عملی دو جنبه و دو بُعد دارد و هر یک از دو جنبه آن از نظر خوبی و بدی، حسابی جداگانه دارد...

این دو بُعد عبارت است از: ۱. شعاع اثر مفید و یا مضر عمل در خارج و در اجتماع بشر؛ ۲. شعاع

انتساب عمل به شخص فاعل و انگیزه‌های نفسانی و روحی که موجب آن عمل شده است و عامل خواسته است به واسطه عمل و با وسیله قرار دادن عمل، به آن هدف‌ها و انگیزه‌ها برسد. از نظر اول، باید دید اثر مفید و یا مضر عمل تا کجا کشیده شده است؟ و از نظر دوم باید دید که عامل، در نظام روحی و فکری خود چه سلوکی کرده و به سوی کدام مقصد می‌رفته است؟ اعمال بشر از نظر شعاع اثر سودمند یا زیان‌بار، در دفتر تاریخ ثبت می‌شود و تاریخ درباره آن قضاوت می‌کند؛ آن را ستایش یا نکوهش می‌نماید؛ ولی از نظر شعاع انتساب با روح بشر، تنها در دفاتر علوی ملکوتی ثبت و ضبط می‌شود. دفتر تاریخ، عمل بزرگ و مؤثر می‌خواهد و چنین عملی را ستایش می‌کند؛ ولی دفاتر علوی ملکوتی الهی، علاوه بر این جهت، در جست‌وجوی عمل جان‌دار است (مطهری، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۲۹۵).

و در ادامه می‌نویسد:

پس حسن و قبح فعلی، یا خوبی و بدی اعمال، از نظر بُعد اول بستگی به اثر خارجی آن عمل دارد؛ و حسن و قبح فاعلی یا خوبی و بدی از نظر بُعد دوم بستگی به کیفیت صدور آن از فاعل دارد. در حساب اول، قضاوت ما درباره یک عمل، از لحاظ نتیجه خارجی و اجتماعی آن است؛ و در حساب دوم، قضاوت ما از نظر تأثیر داخلی و روانی عمل در شخص فاعل است (همان، ص ۲۹۶).

ممکن است یک فعل اجتماعی، مانند امانت‌داری، از سوی انسان با نیت‌ها و انگیزه‌های گوناگون انجام شود و در هر صورت، اهداف میانی این فعل، مانند تنظیم روابط اجتماعی و باقی ماندن اعتماد عمومی، تأمین شود و از همین رو تصور شود به خوبی (= حُسن فعلی) متصف شده است؛ اما همین فعل در صورتی موجب رشد و تکامل فاعل اخلاقی می‌شود که با انگیزه قرب الهی از او صادر شود و در این صورت است که شایسته اتصاف به خوبی (= حُسن فاعلی) می‌شود و اگر با چنین انگیزه‌ای انجام نگیرد، هیچ ارزشی ندارد.

پس از تبیین معنای واژگان اصلی و همچنین تبیین نقاط اشتراک و افتراق اخلاق فردی و اجتماعی، نوبت به پاسخگویی به پرسش اصلی می‌رسد: اخلاق حکم‌فرما در جامعه‌ای که همه یا اکثریت افراد آن معتقدات دینی دارند، چه اخلاقی باید باشد؟ دینی یا فرادینی؟ برای پاسخ به این پرسش، این دو اخلاق را در دو مرحله با هم مقایسه می‌کنیم: ۱. اخلاق اجتماعی متأثر از باورهای کلان اعتقادی افراد جامعه؛ ۲. اخلاق اجتماعی برگرفته از متون دینی معتبر.

### ۳. اخلاق اجتماعی متأثر از باورهای کلان اعتقادی افراد جامعه

در مقایسه اخلاق اجتماعی دینی که متأثر از باورهای کلان اعتقادی و الهیاتی اکثریت افراد جامعه است، با اخلاق اجتماعی‌ای که تنها مبتنی بر باورهای فرادینی است، ترجیح با کدام‌یک است؟ آیا حاکم شدن اخلاق دینی در جامعه به معنای نادیده گرفتن باورهای دیگر افرادی که در اقلیت به سر می‌برند، نیست؟

برای پاسخ به این پرسش‌ها می‌بایست ابتدا درباره تأثیرپذیری ارزش‌های اخلاقی از جهان‌بینی افراد جامعه بحث کرد؛ سپس دیگر تأثیرات باورهای کلان اعتقادی مؤمنان بر نظام اخلاقی حاکم بر جامعه دینی - که در واقع مزایای چنین اخلاقی است - را بیان کرد و سرانجام به بیان اخلاق فرادینی، مختصات آن و نحوه ضعف آن در برابر اخلاق دینی پرداخت.

### ۱-۳. جهان‌بینی؛ زیربنای ارزش‌های اخلاقی

دانستن اخلاق، مقدمه‌ای است برای پیمودن راه به‌وسیلهٔ انسان و رسیدن به مقصد. از این‌رو هر مکتب اخلاقی باید پیش از ارائهٔ احکام اخلاقی مورد نظر برای پیروانش، دست‌کم سه مطلب بنیادین را پیش‌فرض بگیرد و بدون آنها نمی‌تواند به‌صورت معقولی باید و نباید اخلاقی ارائه کند: ۱. تعریف مکتب اخلاقی از انسان؛ همان انسانی که قرار است با عمل به آن توصیه‌ها به مقصد مورد نظر برسد؛ ۲. ارائه تفسیری از هستی و تعیین جایگاه انسان در آن؛ ۳. تعیین مقصدی که انسان می‌خواهد به آن برسد؛ به عبارت دیگر، همان هدف نهایی که در اخلاق مطلوبیت ذاتی دارد.

با این بیان مشخص می‌شود که زیربنا و اساس اخلاق، جهان‌بینی است و جهان‌بینی نگرش کلی فرد به جهان هستی، انسان و آغاز و انجام اوست. اگر مکتب‌های اخلاقی در ارزش‌گذاری افعال با هم متفاوتند، اختلاف در جهان‌بینی‌ها یکی از جهات مهم آن است. از این‌رو بیش‌ها و باورهای مبتنی بر آن، نقش مهمی در قضاوت‌های اخلاقی ایفا می‌کنند. افراد بر اساس همین بینش‌هاست که نقشهٔ راه زندگی خویش را ترسیم و بر اساس آن عمل می‌کنند. البته این به‌معنای پذیرش نسبی در ارزش‌های اخلاقی نیست؛ بلکه هر فردی وظیفه دارد برای رسیدن به یک جهان‌بینی صحیح و مبتنی بر معرفت‌های یقینی و بدیهی، تمام تلاش خویش را انجام دهد و بر اساس آن باید و نباید زندگی فردی و اجتماعی خویش را پایه‌گذاری کند.

افرادی نیز که در یک جامعه برای برطرف نمودن نیازهای گوناگون خویش، اعم از نیازهای غریزی، عاطفی و عقلی دور هم جمع شده‌اند، باورها و اعتقاداتی دارند. در میان این باورها، امور مشترک زیادی یافت می‌شود که افراد جامعه به دلیل وجود آنها به یکدیگر نزدیک‌تر می‌شوند و ثمرهٔ این نزدیکی را می‌توان در تفاهم آنان دربارهٔ ارزش‌های اخلاقی مشاهده کرد، بدون آنکه قرارداد یا توافقی از خارج بر این امور انجام پذیرد. از باب نمونه، اشتراک همه یا اکثریت افراد جامعه‌ای در زمینهٔ باورهای دینی، تفاهم آنان بر خوب بودن اموری مانند استکبارستیزی، عزت‌نفس و غیرت‌مند بودن در همهٔ عرصه‌ها به‌ویژه در برابر دشمنان سلطه‌جو، و همچنین تفاهم بر بد بودن تسلیم و انفعال در برابر دشمنان را در پی خواهد داشت و این تفاهم، نتیجهٔ قهری اشتراک آنان در مورد آن باورهاست.

با دقت در جایگاه اصلی باورها و اعتقادات افراد جامعه از یک سو و ارزش‌های اخلاقی از سوی دیگر، که لایه‌های اصلی یک جامعه را تشکیل می‌دهند، می‌توان نقش بنیادین و پررنگ جهان‌بینی و باورهای افراد جامعه و تأثیر آن در ارزش‌های اخلاقی را مشاهده کرد. چنان‌که در مباحث جامعه‌شناسی مطرح است: پدیده‌های گوناگون اجتماعی، مانند نمادها، کنش‌ها، هنجارها، ارزش‌ها و عقاید، لایه‌ها و سطوح مختلف یک جامعه را تشکیل می‌دهند. در لایه‌های عمیق و بنیادین جامعه، اجزا و پدیده‌هایی قرار دارند که به‌صورت همه‌جانبه و فراگیر بر دیگر اجزا تأثیر دارند و نقش آنها حیاتی است؛ به‌گونه‌ای که حذف یا تغییر آنها به حذف یا تغییر نظام اجتماعی می‌انجامد و اصولاً هویت یک جامعه با این دسته از پدیده‌ها پیوند خورده است. باور و اعتقاد انسان به اصل جهان و جایگاه خود، از عمیق‌ترین پدیده‌های اجتماعی است؛ این لایه هویت هنجارها، ارزش‌ها و دیگر پدیده‌های اجتماعی را نیز رقم می‌زند (پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۱۳۹ و ۱۸۴). به عبارت دیگر:

ارزش‌ها از کانونی‌ترین عناصر موجود در شاکلهٔ فرهنگی یک جامعه‌اند که تقریباً کلیت یک فرهنگ و نظام اجتماعی را (مستقیم و غیرمستقیم) متأثر می‌سازند. ارزش‌ها، یا نظام ارزشی به لحاظ جایگاه و

موقعیت ساختاری در سلسله‌مراتب عناصر فرهنگی، بعد از جهان‌بینی و نظام باورهای کلان، بنیادی‌ترین مؤلفه فرهنگی شمرده می‌شود و در ارتباطی تنگاتنگ، همهٔ عناصر فرهنگی و به تبع آن، همهٔ نهادها، سازمان‌ها و مناسبات اجتماعی، و در گام بعد نظام شخصیتی و ارگانیک‌زمینی افراد را متأثر می‌کند و از آنها تأثیر می‌پذیرد (شرف‌الدین، ۱۳۹۵، ص ۲۶).

در نتیجه: همان‌طور که در ساحت فردی ارزش‌های اخلاقی متأثر از جهان‌بینی فاعل اخلاقی است، در ساحت اجتماعی نیز باید تأثیر جهان‌بینی‌ها، باورها و آرمان‌های افراد تشکیل‌دهندهٔ جامعه بر ارزش‌های اخلاقی حاکم بر آن جامعه را پذیرفت و نمی‌توان برخلاف اعتقادات افراد جامعه، باید و نبایدی را بر آنها تحمیل کرد.

## ۲-۳. تأثیرات باور به اصول اعتقادی بر اخلاق اجتماعی

در جامعهٔ دینی باور به سه اصل اعتقادی مهم در میان همه یا بیشتر افراد تشکیل‌دهندهٔ آن جامعه، هر چند به صورت تشکیکی، وجود دارد: ۱. اعتقاد به وجود خداوند، توحید و ربوبیت او؛ ۲. اعتقاد به معاد و ارتباط ناگسستگی میان حیات دنیا و حیات پس از مرگ؛ ۳. اعتقاد به نبوت پیامبر اسلام ﷺ و در سایه‌سار آن، اعتقاد به آسمانی بودن قرآن و راهنما بودن تعلیمات صادرشده از آن حضرت.

باور و اعتقادات کلان مسلمانان به‌صورتی چشم‌گیر بر عناصر مهم اخلاق تأثیرگذار است؛ اما عناصر مهم اخلاق چیست و اعتقادات مسلمانان چه تأثیری در آنها دارد؟ *فرانکنا* در مطلبی با عنوان «عناصر اخلاق»، نهاد اخلاق را شامل شش عنصر می‌داند: ۱. بیان احکام کلی و دستورهای خاصی که وصف (= خوبی و بدی) یا الزام یا مسئولیتی را به چیزی یا کاری نسبت می‌دهند. این عنصر «هستهٔ اصلی اخلاق» است؛ ۲. اقامه توجیه عقلانی برای احکام اخلاقی؛ ۳. ارائهٔ اطلاعات صحیح و ناظر به واقع برای قانع کردن افراد در پذیرش دستورات مطرح‌شده؛ به عبارت دیگر، همان جهان‌بینی استواری که دستورهای اخلاقی بر آن بنا شده‌اند؛ ۴. ایجاد انگیزه شدید در فاعل‌های اخلاقی برای عمل به دستورهای اخلاقی؛ ۵. ارائه ضمانت اجرایی محکم برای دستورهای اخلاقی؛ ۶. وجه جامعی که در تمام احکام اخلاقی، ادله و عنصرهای انگیزشی و ضمانتی اتخاذ می‌شود و می‌توان سراسر آن مکتب اخلاقی را در آن خلاصه کرد (فرانکنا، ۱۳۹۲، ص ۳۵).

در ادامه، تأثیرات باور به این سه اصل مهم اعتقادی در نظام اخلاقی جامعه را به اجمال بیان می‌کنیم.

## ۱-۲-۳. اعتقاد به خدای یکتا و کامل مطلق

۱. افراد جامعه را در تعیین کمال حقیقی‌شان به‌عنوان هدف و غایت ارزش‌های اخلاقی یاری می‌دهد؛ از این رو اطلاعات ناظر به واقع و صحیحی را به آنها اعطا می‌کند؛ زیرا همان‌طور که گفته شد، هدف نهایی انسان کمال اختیاری و بهره‌مندی وجودی بیشتر انسان است و چیزی حقیقتاً کمال انسان است و ارزش ذاتی دارد که نه تنها از جهتی خاص، بلکه همواره و در مجموع، بهرهٔ وجودی او را افزایش دهد و چنین چیزی جز نزدیک‌تر شدن وجودی به کامل مطلق، یعنی خداوند متعال، نیست (مصباح، ۱۳۷۸ ب، ص ۳۴)؛ ۲. در فاعل‌های اخلاقی عنصر انگیزشی درون‌جوش را زنده نگه می‌دارد و به آنان نوید رسیدن به قرب الهی (بالاترین کمال متصور برای انسان) را می‌دهد؛



۳. به آنان کمک می‌کند که نیت و انگیزه انجام افعال اختیاری خویش را در راستای قُرب الهی قرار دهند و در پرتو چنین انگیزه‌ای، افعال متناسب با هدف نهایی خویش را ارزشمند سازند.

### ۲-۳. اعتقاد به معاد

۱. به انسان‌ها این شناخت صحیح را می‌دهد که حیات آنان و بالتبع پیامد افعال اختیاری‌شان به این دنیای فانی محدود نیست؛ ۲. با توجه به ارتباط ناگسستگی میان حیات دنیا و حیات پس از مرگ و پاداش‌ها و کیفرها، این اعتقاد می‌تواند ضمانت اجرایی بسیار قوی برای انجام ارزش‌های اخلاقی فراهم آورد (صادقی، ۱۳۹۱، ص ۲۷۰).

### ۳-۲-۳. اعتقاد به نبوت پیامبر اسلام ﷺ و پیرو آن، اعتقاد به آسمانی بودن قرآن و راهنما بودن تعلیمات صادرشده در آن

۱. حس و انگیزه درونی انسان‌ها را برای اجرای ارزش‌های اخلاقی بیشتر می‌کند؛ چراکه او را به‌عنوان یک الگوی کامل برای رسیدن به قُرب الهی می‌شناسند؛ ۲. راه را برای تعیین ارزش‌های اخلاقی و شناخت جزئیات افعال متناسب با هدف نهایی - که غالباً عقل مُدرک کلیات، از چنین شناختی ناتوان است - باز می‌کند (مصباح، ۱۳۷۸ ب، ص ۳۴) و این تأثیر، در واقع معنای دوم اخلاق دینی است که خواهد آمد.

### ۳-۳. اخلاق اجتماعی متأثر از باورهای فرادینی افراد جامعه

پس از تبیین تأثیرات باورهای اعتقادی اسلام بر عناصر اخلاق، که نشان‌دهنده مزایای اخلاق دینی است، به بحث درباره اخلاق فرادینی متناظر با آن می‌پردازیم. آیا اخلاق فرادینی مزایای پیش‌گفته را داراست؟

چنان‌که گفته شد، ادعا بر این است که اخلاق فرادینی مبتنی بر هیچ باور اعتقادی خاصی نیست و تکیه آن بنا بر ادعا، تنها بر باورهای فرادینی است (فناپی، ۱۳۹۲، ص ۶۲). به نظر می‌رسد، تنها راه کشف باورهای فرادینی (باورهایی که مقید به اعتقادات دینی خاص نیستند و میان همه افراد جامعه مشترکند)، مراجعه به سرشت مشترک آنان است؛ چراکه برای رهایی از هرگونه محدودیتی بنا بر ادعا، از جمله محدودیت‌های برخاسته از باور به اعتقادات دینی، باید به امری فراگیر و همگانی، توجه کرد و این ویژگی تنها در امور فطری یافت می‌شود. از این رو ارائه راه‌های دیگر برای کشف باورهای فرادینی، مانند مراجعه به باورهای قومی و ملی نیز به دلیل برخورداری از محدودیت‌های خاص خود، نمی‌تواند مورد پذیرش قرار گیرد. به عبارت دیگر، اخلاق همان‌گونه‌که باید فرادینی باشد، باید فراقومی، فراملی و فراجغرافیایی نیز باشد.

حال که تنها راه تشخیص باورهای فرادینی، شناخت سرشت مشترک انسان‌هاست، باید نخست در پی شناخت صحیح و دقیق آن و همچنین ارزش‌های اخلاقی مبتنی بر آن باشیم؛ سپس درباره کارایی و توانایی آن برای تنظیم روابط متعدد و جزئی افراد جامعه بحث کنیم.

مقصود از سرشت مشترک انسان‌ها این است که آنان با شدت و ضعف و درجات متفاوت، دارای برخی خصوصیات مشترک «فراحيوانی» اند که اولاً غیراکتسابی‌اند؛ ثانیاً از انسان جدایی‌ناپذیر و زوال‌نیافتنی‌اند. دایره شمول

این ویژگی‌ها، سه حوزه ادراکی، گرایشی و توانش‌های انسان است. در حوزه ادراکی، سرشت مشترک همه انسان‌ها داشتن دستگاه شناختی ویژه به نام «قوة عاقله» است. در حوزه گرایشی می‌توان از پاره‌ای گرایش‌ها و تمایل‌های فراحیوانی مانند علم‌خواهی، حقیقت‌جویی، فضیلت‌خواهی و کمال‌طلبی، و در حوزه توانش نیز به توانایی فراگیری زبان و تفهیم و تفاهم از طریق نمادهای اعتباری و قدرت خودسازی اشاره کرد (رجبی، ۱۳۹۴، ص ۱۲۲-۱۲۶).

اخلاق مبتنی بر سرشت مشترک انسان‌ها و به تعبیر دیگر، «اخلاق فطری» به این معناست که توان درک و تشخیص دسته‌ای از اصول فضایل و رذایل اخلاقی، در فطرت و نهاد بشر به ودیعت نهاده شده است (رهنمایی، ۱۳۹۶، ص ۲۱)؛ اما چنین اخلاقی تنها قادر به درک برخی از اصول اخلاقی، مانند خوبی عدالت، خوبی حیا و عفاف، زشتی ظلم، بد بودن خیانت در امانت و... است و از این جهت محدودیت دارد؛ فارغ از این مسئله که دو اخلاق دینی و فرادینی در همان اصول کلی اخلاقی نیز مشترکند.

از سوی دیگر، اگر به صورت فرضی در اخلاق فرادینی به معنای یادشده، برخی ارزش‌های ضددینی ارائه شود، قابلیت اجرا در جامعه مفروض بحث ما را نخواهد داشت؛ زیرا با باورها و اعتقادات افراد جامعه مغایر خواهد بود و چنین جامعه‌ای چنین اخلاقی را پذیرا نخواهد بود.

اگر گفته شود که حاکم شدن ارزش‌های اخلاق دینی در جامعه‌ای که بیشتر افراد آن دارای باورهای دینی‌اند، تحمیل آن ارزش‌ها بر گروهی است که این باورها را قبول ندارند و چنین چیزی جز بر اساس منطق «الحق لمن غلب» قابل توجیه نیست (فناپی، ۱۳۹۲، ص ۶۴)، پاسخ خواهیم داد: اولاً چنان‌که گفته شد، ارزش‌های اخلاقی ریشه در واقعیت دارند و تحمیل یک امر، بیشتر در جایی معنا دارد که وابسته به سلیقه و احساس باشد؛ ثانیاً در چنین جامعه‌ای قطعاً حاکم کردن ارزش‌های اخلاقی متضاداً با باورهای اعتقادی اکثریت، مانند ابتدال و بی‌حیایی نیز پذیرفته نخواهد بود؛ چراکه در این صورت، تحمیل چنین ارزش‌هایی بر اکثریت افراد جامعه خواهد بود؛ ثالثاً اخلاق دینی هیچ‌گاه متضاد با اخلاق مبتنی بر باورهای فرادینی - با تفصیلی که گذشت - نبوده و نیست و این استدلال تنها در موردی معنا پیدا می‌کند که اخلاق دینی حاکم بر جامعه بخواهد ارزشی برخلاف سرشت انسانی را به آنها پیشنهاد کند. همه انسان‌ها حیا و عفاف را به‌عنوان ارزش اخلاقی خوب می‌دانند و این خوب بودن، کاملاً موافق با سرشت انسانی انسان است. تنها بیانی که ممکن است در این زمینه قابل پذیرش باشد، این است که اکثریت بخواهند برای رسیدن به یک ارزش اخلاقی، مصداق و شیوه خاصی را بر همه از جمله اقلیت، تحمیل کنند که کاری ناپسند است؛ برای نمونه، به‌منظور ترویج حیا و عفاف در جامعه، همه افراد موظف به پوشش خاصی شوند که این کار درستی نیست.

#### ۴. اخلاق اجتماعی برگرفته از متون دینی معتبر

معنای دوم از اخلاق دینی این بود که ارزش‌های اخلاقی را از متون دینی معتبر بگیریم. دین مبین اسلام به‌عنوان آخرین دین الهی، پاسخگوی نیازهای حیاتی و اساسی انسان بوده و دغدغه‌اش رساندن او به سعادت نهایی و ابدی است. در راستای این هدف، برای جهت‌دهی به صفات نفسانی انسان و چگونگی رفتارهای وی، به همه ارتباط‌های ممکن انسان توجه کرده و برنامه‌ها و توصیه‌های خود را در قالب «نظام اخلاقی» و مبتنی بر جهان‌بینی توحیدی ارائه نموده است. این

نظام اخلاقی، از یک سو روابط متقابل انسان‌ها را در چارچوبی پذیرفتنی تنظیم می‌کند و رفتارهای اختیاری آنان را در مواجهه با طبیعت سامان می‌دهد؛ و از سوی دیگر، ارتباط انسان را با خود و خدای خویش تعمیق و تعالی می‌بخشد.

مراجعه به متون دینی در حوزه اخلاق، هم برای تأیید ارزش‌هایی است که انسان‌ها به صورت فطری و به کمک عقل آنها را درک کردند و هم برای درک ارزش‌هایی است که عقل بدون کمک، ارشاد و راهنمایی وحی نمی‌تواند به آنها پی ببرد (رهنمایی، ۱۳۹۶، ص ۲۸) و این استمداد، بیشتر برای راهنمایی در جزئیات افعال اخلاقی است؛ زیرا شناخت قواعد کلی اخلاقی، نه تنها نیاز به چنین مراجعه‌ای ندارد، بلکه این اصول در مرحله‌ای مقدم بر دین، به نضج گرفتن و رشد شجره طیبه دین کمک کرده‌اند. به عبارت دیگر، ارتباط عقل و وحی در تشخیص و شناخت ارزش‌ها، از نوع رابطه تقابل نیست؛ بلکه از نوع تعاطی و تعاون است (همان). از این رو این مطلب که سرچشمه اخلاق، مستقل از اراده تشریحی الهی است، مطلب حقی است؛ اما مراجعه به متون دینی، به دلیل دیگری انجام می‌پذیرد.

خدمات اخلاق به دین را در این امور می‌توان این‌گونه فهرست کرد: ۱. «خوب بودن شکر منعم» به‌عنوان یک حکم اخلاقی در ضرورت خدانشناسی تأثیرگذار است؛ ۲. خداپرستی، عبادت و بندگی او، برخاسته از حکم اخلاقی «خوب بودن ادای حق دیگران» و توجه به این مطلب است که خداوند بر انسان‌ها حق مولویت و عبودیت دارد؛ ۳. هدف دین، ساختن انسان و تأمین سعادت دنیوی و اخروی بشر است که تنها در پرتو مجموعه خاصی از دستورهای اخلاقی قابل تأمین است؛ ۴. تبلیغ و ترویج دین، به‌وسیله رفتار اخلاقی پیامبر ﷺ، جانشینان و پیروان دین امکان‌پذیر است که همواره مهم‌ترین و کاراترین شیوه برای چنین منظوری بوده است (مصباح، ۱۳۷۸ ب، ص ۳۳؛ همو، ۱۳۹۴، ص ۲۲۰-۲۲۳).

در این بخش، بحث را در دو مرحله پیگیری می‌کنیم: ۱. ضرورت مراجعه به متون دینی معتبر برای اخذ ارزش‌های اخلاقی؛ ۲. بیان مزایای چنین اخلاقی بر اخلاق فرادینی.

#### ۱-۴. ضرورت مراجعه به متون دینی برای اخذ ارزش‌های اخلاقی

همان‌طور که گفته شد، فهم اصول کلی اخلاقی، در غالب موارد نیازی به مراجعه به دین ندارد؛ اما انسان نمی‌تواند به‌ویژه در عرصه اجتماع، تنها به این اصول کلی بسنده کند؛ زیرا وی در طول عمر خویش، با افراد گوناگون و با شخصیت، منزلت، روحیات و افکار مختلف روبرو می‌شود و هر یک از این امور می‌تواند به صورت شرایطی واقعی در بایدها و نبایدهای اخلاقی تأثیرگذار باشند.

از این رو برای شناخت جزئیات ارزش‌های اخلاقی (شرایط، قیدها و محدوده آنها) نمی‌توان به منابع معرفی شده از اخلاق فرادینی، یعنی عقل مستقل از شرع، وجدان اخلاقی بشر و تجربه استناد کرد؛ زیرا:

از یک سو کشف رابطه رفتارهای انسان با کمال یا انحطاط حقیقی وی، از توان عقل خارج است. دلیل این مطلب هم روشن است؛ چراکه رابطه عمل با کمال و سقوط حقیقی انسان باید با توجه به سه مطلب در نظر گرفته شود: ۱. کمال و نقص واقعی انسان؛ ۲. محاسبه برآیند همه پیامدهای عمل در شرایط مختلف واقعی؛ ۳. تأثیر آنها در کمال و نقص واقعی انسان؛ و این کار مستلزم احاطه علمی به این موارد است که جز در موارد کلی، بدون مدد وحی برای بشر ممکن نیست (مصباح، ۱۳۹۴، ص ۱۱۴).

از سوی دیگر، به وجدان اخلاقی به‌عنوان یکی از راه‌های کشف ارزش‌های ادعا شده نیز نمی‌توان بسنده کرد؛ زیرا: اولاً وجود چنین استعدادی که متمایز و مستقل از عقل و سایر قوای نفسانی باشد، به اثبات نرسیده است (مصباح، ۱۳۹۰، ص ۲۰۸)؛ ثانیاً با پذیرش اصل وجدان، چنین استعدادی امری بسیار مبهم است و چارچوب معینی ندارد تا افراد و مکتب‌های فکری را از نسبیّت در اخلاق و ارزش‌های آن برهاند. به همین دلیل، منبعی ناکارآمد و غیرقابل اعتماد برای داوری‌های اخلاقی است.

همچنین تجربه نیز در غالب موارد نمی‌تواند راه درستی برای کشف ارزش‌های اخلاقی باشد و چه‌بسا در برخی موارد خسارت‌های جبران‌ناپذیری را به بار آورد؛ برای مثال، به‌منظور کشف خوبی یا بدی انعطاف، مدارا و نرم‌خویی در مقابل دشمنان، سال‌های زیادی خود را موظف به داشتن چنین صفاتی در مقابل آنان کنیم؛ اما این اعتماد بی‌جا به آنان، به‌مرور زمان منجر به از بین رفتن عزت و سرمایه‌های اصلی جامعه خواهد شد.

## ۲-۴. مزایای اخلاق برگرفته از متون دینی معتبر

با توجه به مطالب ذکر شده، مشخص می‌شود راه وحی که با مبانی فلسفی متقنی پشتیبانی می‌شود، می‌تواند راه مناسبی برای فهم جزئیات ارزش‌های اخلاقی باشد که افراد جامعه در پرتو عمل به آنها می‌توانند به سعادت ابدی نائل شوند. مزیت اصلی اخلاق اجتماعی برگرفته از دین، در برخورداری از همان سه نکته اصلی نهفته است که به‌عنوان اصول جهان‌بینی معرفی شده‌اند و گفته شد که هر نظام اخلاقی باید پیش از ارائه برنامه‌های عملی، آنها را پیش‌فرض بگیرد؛ اولاً دین اسلام با اشراف کامل بر حقیقت وجودی انسان و تمامی بینش‌ها، گرایش‌ها و توانش‌های فطری که در وی نهاده شده است، شناختی کامل از چنین موجودی دارد و به همین دلیل تعریف کاملی از چنین موجودی ارائه می‌دهد؛ ثانیاً بر تمام هستی و مراتب آن و جایگاه انسان در آن شناخت کاملی دارد؛ ثالثاً مقصدی که انسان می‌خواهد به آن برسد، یعنی همان هدف نهایی او را می‌داند؛ و بر اساس این سه اصل، کمال و نقص واقعی انسان را می‌داند و از تأثیر صفات نفسانی و افعال اختیاری او در کمال و نقص واقعی انسان باخبر است. از همین‌روست که برای رشد و تکامل همه افراد جامعه برنامه خاصی را تدارک دیده است و از باب نمونه، تواضع را امری پسندیده و خوب می‌داند، اما نه در برابر افراد متکبر؛ بلکه در مقابل چنین افرادی، تکبر را عین تواضع معرفی می‌کند.

بنابراین اخلاق اجتماعی دینی به دلیل برخورداری از چنین مزایایی، بر اخلاق اجتماعی فرادینی - که برای کشف ارزش‌های اخلاقی اعتنایی به وحی و مراجعه به متون دینی ندارد - مقدم است.

ممکن است گفته شود حاکم شدن اخلاق برگرفته از متون دینی معتبر در جامعه، با مشکل بزرگی روبروست و آن تبعیضی است که در آموزه‌های اخلاقی دینی نسبت به افرادی روا داشته می‌شود که اعتقادات و باورهای اکثریت افراد جامعه را قبول ندارند؛ اما این مطلب با گذری کوتاه بر ارزش‌های اخلاق اجتماعی مطرح شده در دین مبین اسلام قابل پاسخگویی است.

دین مبین اسلام، به تعبیر علامه، تنها دینی است که حقیقتاً بنیان خود را بر اجتماع بنا نهاده و این معنا را به‌صراحت اعلام کرده و در هیچ شأنی از شئون بشری، مسئله اجتماع را مهمل نگذاشته است (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۵۴).

برای فهم دقیق از نوع دسته‌بندی ارزش‌های اخلاقی در عرصه اجتماع از دیدگاه اسلام، توجه به دو نکته درباره فلسفه تشکیل جامعه اسلامی - که علامه طباطبائی آنها را گوشزد می‌کند - ضروری است: به اعتقاد او: ۱. جامعه اسلامی همان جامعه‌ای است که تنها شعار افراد حاضر در آن، «پیروی از حق»، هم در اعتقاد و هم در عمل است، نه پیروی از خواست اکثریت؛ و مبتنی بر این شعار، هدف از تشکیل آن نیز «سعادت حقیقی انسان» است، نه بهره‌گیری هرچه بیشتر از لذت‌های مادی؛ هدفی که مشترک بین همه افراد آن جامعه است و در حقیقت به‌منزله روح واحدی است که در تمام جوانب و اطراف جامعه دمیده شده و به آنها نوعی اتحاد داده است (همان، ص ۱۰۱ و ۱۰۷)؛ ۲. بر اساس این شعار واحد و هدف واحد است که اسلام حدود و ثغور جامعه خود را بر پایه ایمان، عقیده و توحید بنا می‌کند؛ نه بر پایه جنسیت، قومیت، وطن و امثال آن، که این امور به‌جای ایجاد اتحاد در میان افراد جامعه، موجب می‌شوند انسانیت و وحدت خود را بیش‌ازپیش از دست داده، تجمع جای خود را به تفرقه بدهد (همان، ص ۱۲۵).

با توجه به این مطالب است که اسلام پیروان خود را موظف می‌کند که در جامعه و در ارتباط با پیروان ادیان گوناگون و افرادی که اعتقادات و باورهای آنان را قبول ندارند، اما به مرزهای عقیدتی و مذهبی آنان هم تعدی و تجاوز نمی‌کنند و به‌اصطلاح کفار غیرحربی‌اند، با نرمی رفتار کنند و از جنگ و نزاع مذهبی با آنان بپرهیزند. پس اسلام چنین فرضی را پیش‌بینی کرده و راه‌حل آن را در غالب موارد بیان نموده است. اما اینکه در آموزه‌های دینی به ستیز و مقابله با کفار حربی، یعنی همان دسته از افرادی که به مرزهای عقیدتی مسلمانان تعدی می‌کنند، سفارش کرده، آن هم بر پایه اصول و قواعدی محکم بنا شده است که توجیه عقلانی و پشتوانه منطقی دارد.

### نتیجه‌گیری

در اصل وقوع اخلاق فرادینی یا همان اخلاق سکولار معتدل بحثی نیست. بحث و مناقشه در کارآمد بودن چنین اخلاقی برای تنظیم تمام روابط افراد جامعه است. در این تحقیق، با مقایسه اخلاق اجتماعی دینی و اخلاق اجتماعی فرادینی در دو مرحله، این نتایج به دست آمد:

اولاً اخلاق اجتماعی دینی که از باورهای کلان اعتقادی افراد جامعه متأثر است، از مزایای ویژه‌ای برخوردار است که مهم‌ترین آنها عبارتند از: ۱. تعیین هدف از ارزش‌های اخلاقی؛ ۲. ضمانت اجرایی قوی برای عمل به این ارزش‌ها؛ ۳. ایجاد حس انگیزشی قوی و سوق دادن افراد جامعه به سمت خیر و کمال اخلاقی، و بالتبع سعادت ابدی آنها.

ثانیاً اخلاق اجتماعی دینی برگرفته از متون دینی معتبر نیز به دلیل فهم دقیق از حقیقت وجودی انسان، کمال و نقص واقعی وی، جایگاه او در هستی، و مقصد نهایی او، به بیان جزئیات ارزش‌های اخلاقی انسان پرداخته است که عقل مُدرک کلیات در غالب موارد از چنین شناختی ناتوان است و راه‌های تجربه و مراجعه به وجدان بشری نیز محدود و ناکارآمدند.

نتیجه آنکه در جامعه‌ای که همه یا اکثریت افراد آن معتقد به دین اسلام‌اند، اخلاق اجتماعی دینی بر اخلاق اجتماعی فرادینی مقدم است. البته اخلاق دینی را نمی‌توان با اخلاق موجود در میان مسلمانان یکی گرفت و باید اخلاق دینی موجود را از اخلاق دینی مطلوب و آرمانی - که موضوع بحث در این تحقیق بود - جدا کرد.

## منابع

- ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، ۱۳۶۷، *النهایه فی غریب الحدیث والأثر*، قم، اسماعیلیان.
- بیات، عبدالرسول و همکاران، ۱۳۸۱، *فرهنگ واژه‌ها*، قم، مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی.
- پارسانی، حمید، ۱۳۹۱، *جهان‌های اجتماعی*، قم، کتاب فردا.
- رجبی، محمود، ۱۳۹۴، *انسان‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- رهنمائی، سیداحمد، ۱۳۹۶، *مبانی ارزش‌ها*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- سربخشی، محمد، ۱۳۸۸، *اخلاق سکولار*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- شرف‌الدین، سیدحسین، ۱۳۹۵، *ارزش‌های اجتماعی از منظر قرآن کریم*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- صادقی، هادی، ۱۳۹۱، *درآمدی بر کلام جدید*، قم، کتاب طه.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۱، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، اسماعیلیان.
- فرانکنا، ویلیام کی، ۱۳۹۲، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، قم، کتاب طه.
- فنائی، ابوالقاسم، ۱۳۸۹، *اخلاق دین‌شناسی: پژوهشی در باب مبانی اخلاقی و معرفت‌شناسانه فقه*، تهران، نگاه معاصر.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۲، *دین در ترازوی اخلاق*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- مسکویه، ابوعلی، ۱۳۷۵، *کیمیای سعادت*، ترجمه میرزا ابوطالب زنجانی، تصحیح: ابوالقاسم امامی، تهران، نقطه.
- مصباح، مجتبی، ۱۳۹۴، *بنیاد اخلاق (روئی نو در آموزش فلسفه اخلاق)*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۵، *فلسفه اخلاق، سلسله‌دروس مبانی اندیشه اسلامی (۴)*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۶، *اخلاق در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۸، *الف، اخلاق در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۰، *جامعه و تاریخ از نگاه قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۸، ب، «دین و اخلاق»، *قبسات*، ش ۱۳، ص ۳۰-۳۷.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۴، *فلسفه اخلاق*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۹۴، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- معین، محمد، ۱۳۸۸، *فرهنگ معین*، تهران، اشجع.

## آنچه فرگشت تبیین نمی کند

sajedi2@gmail.com

mmrezai@ut.ac.ir

کامد ساجدی / دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران (پردیس فارابی)

محمد محمدرضایی / استاد گروه فلسفه دانشگاه تهران (پردیس فارابی)

دریافت: ۱۳۹۸/۰۶/۲۵ - پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۲۳

### چکیده

فرگشت یکی از نظریات علمی است که بیش از همه، به داروین انتساب دارد. بعد از داروین و به طور خاص با پیشرفت علم ژنتیک، اصلاحیه و تکمله‌هایی بر این نظریه افزوده شد تا دیدگاه نئوداروینیسم پدید بیاید. این نظریه، درصدد است که چگونگی پیدایش ارگانیسم‌های پیچیده را تبیین کند. اینکه نمی‌توان تبیین فرگشتی را مردود دانست، نباید موجب این گمان شود که این نظریه همه چیز را درباره پیدایش ارگانیسم‌های پیچیده تبیین می‌کند. این مقاله، بر آن است تا با بررسی جدیدترین دستاوردهای علمی به همراه تحلیل عقلانی داده‌ها، نشان دهد جنبه‌های بسیاری از حیات هوشمند وجود دارد که با نظریه فرگشت تبیین نمی‌شود. از این رو برای این امور باید سراغ تبیین‌های دیگر رفت. این مقاله نشان می‌دهد که دست کم پنج مسئله در باب حیات هوشمند وجود دارد که تبیین فرگشتی پاسخگوی آن نیست. برخی از جوانبی که در این تحقیق بررسی می‌شود کمتر مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته است.

**کلیدواژه‌ها:** فرگشت، آغاز حیات، فرضیه گایا، جهش، فنوتیپ، آگاهی.

برخی تکامل‌گرایان از «قدرت نامحدود تبیین‌گری اصل داروینی» سخن گفته‌اند. به گفته ریچارد داوکینز، در صورت وجود زمان کافی، فرگشت می‌تواند پیدایش ارگانیسم‌های پیچیده از پیشگامان اولیه حیات را توضیح دهد (داوکینز (Dawkins)، ۱۹۹۵، مقدمه، ص ۱۲). اینکه فرگشت، قدرت تبیین‌گری بالایی دارد و می‌تواند پاسخگوی بسیاری از سؤالات درباره پیدایش حیات در ارگانیسم‌های پیچیده باشد، درست است؛ اما گاه در این ادعا افراط می‌شود؛ به‌گونه‌ای که گمان می‌شود فرگشت می‌تواند همه چیز را درباره حیات موجودات پیچیده تبیین کند. چنین دیدگاه افراطی باعث می‌شود هر نظریه‌ای که در عرض نظریه فرگشت بوده و برای تبیین جنبه‌ای از حیات هوشمند تلاش کرده باشد، به‌صرف اینکه ذیل نظریه فرگشت نیست، مردود اعلام شود؛ چه این نظریات یا استدلال‌ها جنبه متافیزیکی داشته باشند، مثل برهان نظم یا فرضیه گایا، چه وجه جنبه متافیزیکی نداشته باشند، مثل شواهد دال بر ضابطه‌مندی جهش‌ها. بنابراین لازم است حدود و ثغور تبیین فرگشتی مشخص شود. آنچه در این نوشتار پیگیری می‌شود، حوزه‌هایی از پیچیدگی و مسائلی در باب حیات است که فرگشت از عهده پاسخگویی به آن برنمی‌آید و از این‌رو برای تبیین آنها به نظریات دیگری نیاز است. برخی از این مسائل، بارها مورد تأکید پژوهشگران قرار گرفته‌اند؛ مثل مسئله آغاز حیات؛ اما برخی دیگر کمتر مورد توجه بوده‌اند؛ مثل رابطه ژنوتیپ و فنوتیپ؛ برخی دیگر نیز دستاورد آخرین تحقیقات علمی‌اند. در ادامه به پنج مسئله مهم در باب حیات که خارج از محدوده تبیین فرگشتی است، اشاره می‌شود.

## آغاز حیات

فرگشت توضیحی است برای تنوع حیات، نه ظهور حیات. نخستین موجود زنده چگونه به وجود آمده است؟ این شاید نخستین سؤالی است که پس از نظریه‌پردازی داروین، دانشمندانی مانند پرفسور براون، از او پرسیدند. البته خود وی نیز متوجه وجود چنین نقطه ابهامی در نظریه‌اش شده بود و لذا پاسخی را برای آن دست‌وپا کرده و پیدایش حیات را در برکه‌های کوچک و گرمی تصور نموده بود که نمک‌های آمونیاک، فسفر، نور، گرما و الکتریسیته در آن جمع‌اند (پریسکو (Prisco)، ۲۰۱۳)؛ اما با کشف‌های بعدی درباره پیچیدگی‌های ساده‌ترین سلول‌ها و حتی پروکاریوت‌ها، نادرستی و ساده‌انگارانه بودن سخن او معلوم شد. زیست‌شناسان ساختار ساده‌ترین یاخته‌های زنده را به یک کارخانه نانومقیاس بسیار پیشرفته تشبیه می‌کنند (پراس، ۱۳۹۶، ص ۱۶). حتی یک تغییر کوچک در اسیدآمینه پروتئین‌ها نتایج مرگ‌بار و مخربی دارد. با توجه به تغییرناپذیری ریخت‌شناختی پروکاریوت‌ها، امروزه آشکار شده است که باکتری‌های اولیه تقریباً هیچ تفاوتی با باکتری‌های امروزی ندارند و از همان پیچیدگی‌ها برخوردار بوده‌اند (مایر، ۱۳۹۶، ص ۷۹).

پس از داروین تلاش‌های زیادی برای تولید حیات از ماده بی‌جان در آزمایشگاه شکل گرفته که به سرانجام نرسیده‌اند. البته برای اینکه وضعیت کره زمین در هنگام پیدایش نخستین گونه‌های حیات بازسازی شود، شرایط خاصی از جمله نبود اکسیژن، حرارت ویژه و... لازم است که بر سختی این آزمایش‌ها می‌افزاید (همان، ص ۷۳). در



مورد پیدایش حیات در کره زمین، دست‌کم هفت نظریه مهم مطرح شده است که هیچ‌کدام مورد وفاق نیست (همان، ص ۷۲؛ اشنايدر، ۱۳۹۵، ص ۲۴۸).

مسائل متعددی ذهن دانشمندان نازیست‌زایی را در چگونگی شکل‌گیری حیات مشغول کرده است. از جمله می‌توان به این امور اشاره کرد:

سوخت‌وساز شیمیایی در نبود آنزیم‌های کاتالیزور بسیار کند صورت می‌گیرد و لذا وجود آنزیم‌ها برای حیات و شکل‌گیری DNA ضروری است؛ حال آنکه آنزیم‌ها بدون وجود پیشاپیش ملکول DNA که آنها را رمزگذاری کنند، نمی‌توانند تولید شوند.

برای تحقق واکنش‌های شیمیایی که به ظهور ملکول‌های بیولوژیکی منجر بشود، به خلوص و میزان خاصی از مواد شیمیایی و نوع خاصی از اتمسفر نیاز دارد که با محیط اولیه زمین مغایر به نظر می‌رسد.

درون سیستم‌های زنده، تنها یک شکل کایرال از دو شکل کایرال ممکن، حضور دارد. با توجه به قانون دوم ترمودینامیک، چگونه در جهانی که هر دو کایرال وجود دارد، سیستمی تک‌کایرالیته پدیدار گشت و ماندگار شد؟ (مولکول‌هایی که شکل قرینه‌ای ندارند، کایرال نامیده می‌شوند. این مولکول‌ها به لحاظ جهت‌گیری فضایی، به دو دسته چپ‌گرد و راست‌گرد تقسیم می‌شوند. ماده‌ای که تک‌کایرالیته باشد، مثلاً همه مولکول‌هایش چپ‌گرد باشند، طبق اصل انتروپی به تدریج به حالت نامنظم و دوکایرالیته تبدیل خواهد شد).

به‌طور کلی، طبق اصل انتروپی، واکنش‌های شیمیایی به سمت مواد پایدارتر و نامنظم‌تر حرکت می‌کنند؛ اما برای پیدایش حیات و پیچیدگی سازمان‌یافته آن، واکنش‌های شیمیایی لازم باید در جهت افزایش نظم حرکت کنند (ر.ک: پراس، ۱۳۹۶، ص ۳۶ و ۱۰۲؛ درویزه، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۲).

امروزه می‌دانیم کوچک‌ترین یاخته‌های زنده، خود پیچیدگی شگفت‌انگیزی دارند. برای مثال، یکی از اجزای اصلی همه یاخته‌های زنده، پروتئین‌هاییند که خود از پنج عنصر کربن، هیدروژن، نیتروژن، اکسیژن و گوگرد تشکیل شده است. ریاضی‌دانی به نام *شارل اوژن گوی*، احتمال مخلوط شدن عناصر به‌گونه‌ای که تنها یک بار پروتئین تشکیل شود را ۱۶۰-۱۰ برآورد کرده است! (مونسم، ۱۳۷۴، ص ۲۵). حتی اگر زمانی برسد که دانشمندان موفق شوند در آزمایشگاه از ماده بی‌جان حیات را پدید آورند، چنین رویدادی با به‌کارگیری هوشمندی عالی انسانی در طراحی زمینه‌های مناسب برای چنین آزمایشی روی داده است؛ حال این سؤال همچنان باقی خواهد ماند که چگونه همه این شرایط خاص آزمایشگاهی برای شکل‌گیری نخستین موجود زنده، بدون چنین طرح هوشمندانه‌ای فراهم شده است؟ به عبارت دیگر، پاسخ به سؤال از چگونگی، ما را از پاسخ به سؤال از چرایی بی‌نیاز نمی‌کند.

### استمرار فرگشت در تعامل با محیط

پس از پیدایش حیات در کره زمین، فرگشت مکانیزمی را برای حفظ و تطور و واگرایی حیات ارائه می‌دهد. در این فرایند، عامل اصلی «انتخاب طبیعی» است. تأکید بر انتخاب طبیعی، در واقع به این معناست که بین محیط و

موجودات زنده، موجودات زنده‌اند که باید خود را با محیط انطباق دهند که و در غیراین صورت، از چرخه حیات خارج می‌شوند. محیط و اقلیم شرایط خود را بر موجودات تحمیل می‌کنند؛ اما به نظر می‌رسد سازگار شدن درخت حیات با محیط به‌وسیله هرس‌های انتخاب طبیعی، برای رشد این درخت کافی نباشد. به عبارت دیگر، قدرت سازگاری و انعطاف‌پذیری موجودات زنده، بازه محدودی از شرایط محیطی را تحمل می‌کند. اگر جز این بود، انواع انقراض‌های جمعی که معمولاً ناشی از تغییرات آب‌وهوایی و اقلیمی کلان است، پدید نمی‌آمد. بنابراین رشد درخت حیات، تنها در صورتی میسر است که اقلیم زمین مکانیزمی برای حفظ این بازه مساعد فرگشت داشته باشد. براین اساس، می‌توان گفت نظریه فرگشت این را تبیین نمی‌کند که زمین چگونه شرایط محیطی مساعد برای استمرار حیات را در طول زمان حفظ می‌کند. حتی اگر بتوان پذیرفت که حدوث این شرایط بر اثر تصادف بوده باشد، استمرار و پایداری این شرایط در طول دوره طولانی فرگشت، هنوز نیاز به تبیین دارد.

دغدغه حل این معما، لاولاک را به طرح فرضیه گایا سوق داد. او در این فرضیه تا جایی پیش رفت که با نگاهی کل‌گرایانه، کره زمین را به‌مثابه یک موجود زنده تلقی می‌کرد که در تعامل دوسویه با موجودات زنده، شرایط مساعد حیات را حفظ می‌کند (لاولاک (Lovelock)، ۲۰۰۹، ص ۲۵۵). تعبیر متافیزیکی لاولاک انتقادات شدیدی را در پی داشته است (بیرلینگ (Beerling)، ۲۰۰۷؛ تایلر (Tyler)، ۲۰۰۲؛ داوکینز (Dawkins)، ۱۹۹۹)؛ اما شواهد و مستندات تجربی او را نمی‌توان نادیده گرفت. طرفداران این فرضیه، نمونه‌های درخور توجهی از تعامل دوسویه حیات و محیط را به‌دست آورده‌اند. آنها معتقدند چرخه‌های گردش خاصی در کره زمین وجود دارد که مانع فرسایش خاک بر اثر فرایندهای زمین‌شناختی می‌شود. یکی از معروف‌ترین این چرخه‌ها - که خود لاولاک آن را کشف کرد - چرخه سولفور است. سولفور ماده‌ای حیاتی برای بقای موجودات زنده است. در اثر باران، سولفات موجود در خشکی‌ها به اقیانوس‌ها ریخته می‌شوند. لاولاک نشان داد چرخه‌ای وجود دارد که سولفور را دوباره به خشکی‌ها بازمی‌گرداند. در واقع، جلبک‌های اقیانوس‌ها، «دی متیل سولفید» تولید می‌کنند. در نتیجه ابرهای حاصل از این آب‌ها در اثر بارندگی، یون‌های سولفور را برای موجودات ساکن در خشکی به ارمغان می‌آورند؛ ضمن اینکه مواد غذایی بیشتری را نیز برای جلبک‌ها فراهم می‌کنند که باز در اثر فرسایش خاک به آنها می‌رسد. براین اساس، یک چرخه مفید برای تمام موجودات زنده شکل می‌گیرد (چارلسن و لاولاک (Charlson & Lovelock)، ۱۹۸۷، ص ۶۵۵-۶۶۱).

حفظ شوری و غلظت نمک دریاها در حد قابل تحمل برای حیات، با وجود فرسایش دائمی سطح زمین و ورود ترکیبات شیمیایی به آنها در اثر باران، از دیگر موضوعاتی است که مورد پژوهش لاولاک قرار گرفته است. او به این نتیجه رسید که پس از تابش خورشید در برخی سواحل و تبخیر شدن آب شیرین آن مناطق و باقی ماندن نمک، برخی میکروب‌های اولیه با ایجاد مرداب‌های وسیع و کم‌عمق، باعث حفظ میزان غلظت نمک دریاها می‌شوند (سگار (Segar)، ۲۰۱۲).

حفظ اکسیژن و متان در جو زمین، با اینکه فوق‌العاده واکنش‌پذیرند، حفظ دمای مناسب برای فرایندهای حیاتی، حفظ آب در جو زمین، حفظ حداکثر آنترابی و آهنگ شدید پراکنده شدن انرژی به‌وسیلهٔ جو زمین، از دیگر نمونه‌هایی است که مورد بررسی طرفداران این فرضیه قرار گرفته است (ر.ک: کلیدن (Kleidon) و همکاران، ۲۰۰۳؛ کیرشنر (Kirchner)، ۲۰۰۳؛ لاولاک (Lovelock)، ۲۰۰۰). به‌رحال، اگر تفسیر ماوراءالطبیعی لاولاک از این پدیده‌های محسوس را کنار بگذاریم، این مطلب را نمی‌توان انکار کرد که جو زمین در تعامل با موجودات زنده، شرایط مناسب را برای استمرار فرایند فرگشت فراهم می‌کند و در غیر این صورت، تطور حیات به مشکل برمی‌خورد. تیم لنتون در این باره می‌گوید:

«اینکه اشکال حیاتی می‌توانند همواره با هر شرایطی سازش یابند، سخن گزافی است؛ به‌ویژه آنکه فرایندهای حیاتی، خارج از محدودهٔ دمای معینی متوقف می‌شوند» (لنتون (Lenton)، ۱۹۹۸، ص ۴۴۵).

لاولاک در این باره تمثیل زیبایی را به کار برده است. او جو زمین را به لاک یا صدف حلزونی تشبیه می‌کند که زنده نیست، اما از سلول‌های زنده ساخته شده و منشأ زیستی دارد و حلزون را در برابر محیط دستخوش تغییر محافظت می‌کند.

این تعامل دوسویه، پیچیده و مستمر محیط و موجودات زنده را نمی‌توان با فرگشت - دست‌کم در تقریر فعلی آن - تبیین کرد. باید توجه داشت، آنچه گفته شد به‌معنای رد کردن نظریهٔ فرگشت نیست؛ بلکه به‌معنای نیازمندی این نظریه به مکمل است.

### ضابطه‌مندی جهش‌ها

پس از نظریه‌پردازی داروین، در اواخر قرن نوزدهم، عده‌ای از دانشمندان فرضیهٔ راست‌زایی یا فرگشت هدفمند را مطرح کردند. این فرضیه ادعا می‌کند: فرگشت تحت یک قانون فراگیر اداره می‌شود که بر اساس آن، تکامل به سمت و جهت خاصی هدایت می‌شود (لین (Lane)، ۱۹۹۶، ص ۶۰-۶۴). زیست‌شناسان متعددی در قرن نوزدهم، و نیمهٔ نخست قرن بیستم به سمت این فرضیه گرایش پیدا کردند که خود دو دسته بودند: برخی، از آنها تعبیری الهیاتی داشتند؛ و برخی دیگر صرفاً با یک نگاه زیست‌شناختی از این فرضیه حمایت می‌کردند. در تعبیر الهیاتی، سخن از یک هدایت فراطبیعی بود؛ و در تبیین زیست‌شناختی، از جهت‌گیری زیستی تکامل بحث می‌شد (سیمپسون (Simpson)، ۱۹۶۴؛ شنهن (Shanahan)، ۲۰۰۴، ص ۱۲۱).

به‌رحال با پردازش نتوداروینیسم و سازگاری مبتنی بر جهش‌های ژنتیکی، دانشمندان این فرضیه را کنار گذاشتند؛ چراکه با ظهور نظریهٔ نتوداروینیسم، مسائل پیشین قابل حل بود و اگر در قسمتی از درخت تکامل جهت‌گیری خاصی مشاهده می‌شد، به‌عنوان معلول موقتی محیط و محدودیت‌های مولکولی با چاشنی شانس و تصادف قابل تفسیر بود (جیکوبس (Jacobs) و همکاران، ۱۹۹۵).

بدین ترتیب، تصادف به‌عنوان عاملی بسیار مهم در فرایند فرگشت شناخته شد؛ به‌گونه‌ای که /ستفن جی‌گولد در اواخر قرن بیستم ادعا کرد که اگر به مثلاً ششصد میلیون سال پیش بازگردیم و دوباره چرخ فرگشت را آغاز کنیم،

نتیجه نهایی می‌تواند کاملاً متفاوت با وضعیت فعلی باشد (گولد (Gould)، ۱۹۹۱، ص ۴۸). در این تجربه جدید، شاید هیچ درختی با برگ‌های سبز نروید و هیچ اندام حساس به نوری مانند چشم پدید نیاید. اما در قرن بیست و یکم، و به‌ویژه در دههٔ اخیر، آزمایش‌هایی صورت گرفته است و شواهدی قوی دال بر ضابطه‌مند بودن فرایند تکامل و جهش‌های ژنتیکی به‌دست‌آمده است. در این پژوهش‌ها این سؤال بررسی می‌شود که اگر دو مسیر مستقل تکاملی در شرایط محیطی واحدی قرار گیرند، آیا نوع جهش‌های آنها و در نتیجه فوتوپهای حاصل، اشتراکاتی خواهند داشت یا خیر؟ برخی از این تحقیقات، معطوف به میکروارگانسیم‌هاست؛ چراکه در این سطح، به‌دلیل کوتاهی عمر نسل‌های تکاملی، فرایند فرگشت در آزمایش‌ها قابل تجربه است. در این آزمایشات جمعیت‌های مستقلی از این میکروارگانسیم‌ها در شرایط محیطی مشترکی قرار داده شدند و پس از گذر صد یا هزار نسل مشاهده شد که جهش‌های حاصل در این جمعیت‌ها و تطور فنوتیپی حیات، الگوهای مشترکی را طی کرده است (تینیلون (Tenailon) و همکاران، ۲۰۱۲؛ گرشام (Gresham) و همکاران، ۲۰۰۸؛ ویسر و کراگ (Visser & Krug)، ۲۰۱۴).

در مورد چندسولولی‌ها و میکروارگانسیم‌ها، انجام چنین آزمایش‌هایی عملاً ممکن نیست یا با دشواری‌هایی همراه است؛ از این‌رو، دانشمندان بیشتر به بررسی فرایندهای تکاملی‌ای که در طبیعت روی داده است، پرداخته‌اند. آنها متوجه شدند مسیرهای مستقل تکاملی، در شرایط محیطی یکسان، همگرایی‌های خاصی را نشان می‌دهند. دست‌کم ۴۹ مسیر تکاملی مستقل به سمت اندام حساس به نور، مانند چشم حرکت کرده‌اند (ماتیک و مکونین (Mattick & Makunin)، ۲۰۰۶). موجوداتی که در عمق متوسط آب زندگی می‌کنند، اعم از خزندگان و ماهی‌ها و پستانداران، شباهت‌های خاصی دارند که برای سازگاری با آن محیط، ضروری نیست (همان). باید توجه داشت که طبق نظریهٔ فرگشت، حتی با مفروض گرفتن شرایط محیطی معین، بی‌نهایت مسیر تکاملی تصادفی فراروی هر مسیر فرگشتی قرار دارد؛ چراکه سازگاری با محیط به راه‌های غیرقابل حصری ممکن است. دیگر تحقیقات نشان داد که جمعیت‌های مستقل در موقعیت‌های جغرافیایی جدا از هم، در تغییرات ژنتیکی از الگوی واحدی تبعیت کرده‌اند (شوئنگ (Schwenk)، ۲۰۰۴، ص ۳۹۵-۴۰۵).

میزان فنوتیپ‌های محتمل قابل سازگار با محیط خاص آن قدر زیاد است که خیلی بعید است شباهت با شانس رخ داده باشد. پس نتیجه این است که مسیرهای فنوتیپی و ژنوتیپی تکامل، محدودتر از آن چیزی است که تصور می‌شد. پهنهٔ تغییرات ژنتیکی محقق‌شده بسیار باریک‌تر از پهنهٔ تغییرات ممکن برای سازگاری با محیط است. بسیاری از فنوتیپ‌های سازگار با محیط، محقق نمی‌شوند؛ چون از دسترس جهش‌های ژنتیکی - که عملاً قابل تحقق است - خارج‌اند (ارگوگوزو (Orgogozo)، ۲۰۱۵؛ دینگل (Dingle) و همکاران، ۲۰۱۵). بنابراین، نئوداروینیسم با تصادفی خواندن جهش‌ها و سیر تکامل، خود را از تبیین ضوابط حاکم بر این جهش‌ها رهانیده است؛ درحالی‌که شواهد علمی قوی نشان از این دارد که محدودیت‌های ضابطه‌مندی بر جهش‌هایی که در اختیار گزینش طبیعی قرار می‌گیرند، حاکم است.

## رابطه ژنوتیپ و فنوتیپ

داروین، تنازع بقا و انتخاب طبیعی را عامل تطور حیات در طول زمان شمرد. در واقع، انتخاب طبیعی، موجوداتی را برمی‌گزیند که دارای صفات موروثی برترند و توانایی سازگاری بیشتری با محیط دارند. داروین برخلاف لامارک تأکید کرد که صفات اکتسابی موجودات به ارث نمی‌رسند؛ حتی اگر موجب سازگاری بیشتر موجود زنده با محیط بشوند. او معتقد بود، فقط صفات ذاتی فرد که از ابتدای تولد به‌نحوی با او همراه‌اند - ولو در بزرگسالی بروز و ظهور کنند - قابلیت توارث دارند و در نتیجه بر اثر انتخاب طبیعی، افرادی از جمعیت که در این صفات برتری دارند، به‌تدریج در صدشان بیشتر می‌شود؛ اما در زمان داروین، توضیح مشخصی برای کیفیت انتقال صفات غیراکتسابی در اثر توارث وجود نداشت. با پیشرفت علم ژنتیک و ترکیب مندلیسم و داروینیسم، نظریه جامع و ترکیبی تکامل موسوم به نئوداروینیسم پدید آمد. مشخص شد آنچه در اثر توارث از والدین به فرزندان منتقل می‌شود، ژن‌های موجود در سلول‌های جنسی و DNA است. گوناگونی‌های ژنتیکی، در اثر جهش حاصل می‌شود و با انتخاب طبیعی، ژن‌های برتر حفظ می‌شوند (آیزلی، بی‌تا، ص ۲۳۶).

با تقریر جدید فرگشت، بحث تفکیک ژنوتیپ (Genotype) و فنوتیپ (Phenotype) مطرح می‌شود. ژنوتیپ، خصوصیات ژنتیکی موجود زنده است و فنوتیپ، خصوصیات ظاهری او؛ مانند اندازه، کیفیت اعضا و ساختمان بدن و رنگ و ... . دانشمندان می‌دانند که روابط پیچیده و ضابطه‌مندی بین این دو وجود دارد؛ گرچه هنوز به‌طور کامل این روابط را کشف نکرده‌اند. البته اگر بخواهیم دقیق‌تر سخن بگوییم، فنوتیپ حاصل بر هم کنش ژنوتیپ و محیط است. زیست‌شناسان به روش‌های گوناگون درباره ژن‌ها و تأثیر آنها بر فنوتیپ تحقیق می‌کنند. آنها پی برده‌اند که گاه یک ژن در تحقق چند صفت فنوتیپی دخالت دارد و معمولاً چندین ژن برای تحقق یک صفت فنوتیپی لازم است و به‌اصطلاح، آن ویژگی تحت وراثت پلی‌ژنیک است (علی‌بیک، ۱۳۸۳، ص ۶۰). پژوهشگران ژنتیک، آل‌های یک ژن را به‌لحاظ تأثیرشان بر فنوتیپ، به انواع مختلفی از جمله آل‌های غالب، مغلوب، غالبیت ناقص، هم‌غالبیت و آل‌های کشنده تقسیم می‌کنند (پنینگتون (Pennington)، ۱۹۹۹، ص ۴۳). از طرفی، بنا بر قدرت قالب‌پذیری موجودات زنده، می‌دانیم که یک ژنوتیپ، تنها با یک فنوتیپ ارتباط ندارد؛ بلکه این قابلیت را دارد که در شرایط محیطی مختلف، در قالب فنوتیپ‌های متعدد خود را با محیط سازگار کند (پرایس (Price) و همکاران، ۲۰۰۳، ص ۱۴۳۳).

فرگشت نظریه‌ای است که سعی دارد تبیین کند ارگانیسم‌های پیچیده چگونه از سلول‌های ساده اولیه تشکیل یافته‌اند. باید توجه داشت که رابطه پیچیده و منظم دو سطح از وجود موجودات زنده، یعنی ژنوتیپ و فنوتیپ، بر اثر تبیین فرگشتی رو به‌سادگی نمی‌گراید؛ چراکه تنها پس از پیش‌فرض گرفتن این رابطه است که مقدمات فرگشت کامل می‌شوند و موتور انتخاب طبیعی به راه می‌افتد. در واقع، آنچه مستقیماً با گزینش طبیعی ارتباط دارد و از آن تأثیر می‌پذیرد و تحت فشار گزینش قرار می‌گیرد، فنوتیپ است. ضعف و قوت فنوتیپی است که باعث بقا یا انقراض یک گونه یا فرد می‌شود؛ اما آنچه در اثر وراثت قابل انتقال است، ژنوتیپ است. پس اگر بین این دو رابطه‌ای نبود،

هرگز تکامل روی نمی‌داد؛ چون چیزی که گزینش می‌یافت، به نسل بعد منتقل نمی‌شد و در نتیجه، تأثیر گزینش محو می‌شد؛ و چیزی که منتقل می‌شود و پایداری دارد، از گزینش متأثر نمی‌شد. به همین صورت، اگر رابطه ژنوتیپ و فنوتیپ، ضابطه‌مند و منظم نبود، باز هم تأثیر گزینش محو می‌شد؛ چون گرچه از فنوتیپ به ژنوتیپ منتقل می‌شد، اما چون رابطه ژنوتیپ و فنوتیپ ضابطه‌مند و پایدار نیست، اثرات منتقل شده به ژنوتیپ همدیگر را در طول زمان خنثی می‌کرد و تکامل حیات حاصل نمی‌شد. پس باید این رابطه - که البته می‌دانیم بسیار پیچیده است - منظم و پایدار باشد تا چرخ تکامل بچرخد؛ اما نظریه فرگشت نمی‌تواند این رابطه پیچیده بین دو سطح از یک موجود زنده را با تبیین فرگشتی‌اش به سمت سادگی سوق دهد.

## حیات و علم

یکی از پرسش‌هایی که از دیرباز در ذهن آدمی بوده، نحوه پیدایش حقایق از قبیل علم و اراده بوده است. چگونه با اجتماع و ترکیب شدن موادی بی‌جان، چیزی به نام آگاهی و حیات به وجود می‌آید؟ دانشمندان و فیلسوفان دیدگاه‌های گوناگونی در این باره داده‌اند. حال آیا نظریه فرگشت می‌تواند این پرسش را پاسخ دهد؟ برخی تکامل‌گرایان می‌گویند بله. به گفته آنان، آگاهی پیچیده انسانی برآمده از آگاهی ساده‌تر حیوانی است و اگر به همین منوال روند تکامل را به عقب برگردیم تا به ساده‌ترین موجودات دارای حیات برسیم، می‌توانیم به منشأ خودآگاهی و حیات پی ببریم؛ بلکه با این روش می‌توانیم حقیقت آگاهی و علم را دریابیم (مایر، ۱۳۹۶، ص ۳۹۹؛ مورفی، ۱۳۹۱، ص ۸۶).

در این بیان نیز به نظر می‌رسد در قدرت تبیینگری تکامل، زیاده‌روی شده است. نظریه تکامل توضیح می‌دهد که موجودات ساده چگونه در اثر انتخاب طبیعی به موجودات پیچیده‌تر تبدیل شدند؛ اما این تبیین نمی‌تواند ما را به منشأ پیدایش علم و آگاهی رهنمون شود. پرسش این نیست که این پیچیدگی چگونه به وجود آمده است؛ بلکه در این باره است که این پیچیدگی چگونه می‌تواند حقیقتی به نام آگاهی و التفات را پدید آورد. این سؤال در مورد موجودات ساده‌تر نیز مطرح است؛ یعنی چگونه آن موجودات ساده‌تر به یک آگاهی ضعیف‌تر دست پیدا کرده‌اند؟ پس تبیین رابطه موجود ساده و پیچیده، به تبیین رابطه موجود مادی و حقایقی مثل آگاهی و اراده، کمکی نمی‌کند.

ممکن است تکامل‌گرایان برای فرار از تبیین رابطه جسم و صفاتی مثل آگاهی و میل، به فروکاست‌گرایی روی بیاورند. بر این اساس، گرچه ممکن است مفهوم «آگاهی» و «میل» با مفهوم «سلول‌های عصبی» و روابط بین آنها متفاوت باشد، اما مصداقاً و خارجاً این دو یکی‌اند؛ پس در واقع، غیر از مغز و دیگر اندام‌های بدن، چیز دیگری در انسان وجود ندارد و تنها ذهن ما می‌تواند در مورد مغز و بدن، از زوایای مختلفی مفهوم‌های گوناگونی را بسازد. اما مسئله به این سادگی هم نیست. ویژگی‌هایی برای آگاهی و میل وجود دارد که فروکاستن آن به سلول‌های عصبی و امثال آن را دچار مشکل می‌کند. یکی از این ویژگی‌ها که مورد توجه فیلسوفان ذهن قرار گرفته، حیث التفاتی پدیده‌هایی مثل علم، میل، امید، تنفر و دیگر پدیده‌های ذهنی است (ر.ک: مسلین، ۱۳۹۰، ص ۴۷)؛ یعنی این امور همواره ناظر به چیز دیگری هستند؛ نمی‌شود میل باشد، ولی

میل به چیزی نباشد. آگاهی، لزوماً آگاهی از چیزی است. حیث التفاتی، در واقع به رابطه بین کنش ذهنی و محتوای آن، یا رابطه علم و معلوم بالذات می‌پردازد. بدون چنین ارتباط و حکایت و نظارتی، اصلاً معنا ندارد که علم و میل وجود داشته باشند. اما در موجودات مادی چیزی را سراغ نداریم که چنین حالتی داشته باشد. همچنین اینکه ذهن انسان بتواند از یک مصداق و واقعیت خارجی، دو مفهوم را به دو لحاظ مختلف اخذ کند، متفرع بر دیدن و اطلاع یافتن از آن واقعیت خارجی و توجه کردن به آن است؛ درحالی که ما قبل از اینکه از سلول‌های مغزی خود اطلاعاتی داشته باشیم یا حتی بدون توجه به اینکه درون سرمان چنین ساختار پیچیده‌ای هست، به آگاهی‌های خود آگاه بودیم. این نشان می‌دهد آن واقعیتی که ما مشاهده کرده‌ایم و نام آن را آگاهی گذاشته‌ایم، چیزی غیر از این سلول‌های مغزی است. همچنین آگاهی و دوست داشتن، قابل توصیف با ویژگی‌های فیزیکی نیستند؛ مثلاً وزن و حجم و جهت و چپ و راست و قابلیت تقسیم و... ندارند؛ پس چگونه می‌تواند امری مادی و فیزیکی محسوب شود؟ سؤال دیگر این است که وقتی مثلاً انسان با چشمش تصویری را می‌بیند، این تصویر در کجای مغزش شکل گرفته است؟ در هیچ آزمایشی دیده نشده است این تصاویری که انسان می‌بیند، در یک جایی از مغز یا در یک سلول عصبی، نهفته باشد. تنها چیزی که دیده می‌شود، این است که مشاهده برخی منظره‌ها با برخی آثار و حالاتی در مغز ارتباط دارد؛ اما سؤال این است که خود آن منظره دیده‌شده، کجای مغز است؟

پرسش‌های بسیار دیگری نیز در این باره وجود دارند که مجال طرح آنها در این نوشتار نیست. آنچه مهم است، این است که از این ادعای نادرست فاصله بگیریم که نظریه تکامل می‌تواند برای ما توضیح دهد که منشأ پیدایش آگاهی چیست و حقیقت آن چگونه است. برای پاسخ دادن به این پرسش‌ها، مباحث دیگری لازم است.

## نتیجه‌گیری

نظریه فرگشت نزدیک به دو قرن بر فضای علمی غرب سیطره داشته است. این نظریه با تطورات آن از داروینیسیم تا نئوداروینیسیم، مبنای بسیاری از تفکرات دیگر قرار گرفته است. این نظریه به‌منزله تبیینی برای پیدایش ارگانیسم‌های پیچیده شناخته می‌شود. در این مقاله نشان داده شد که این نظریه همه جنبه‌های حیات ارگانیسم‌های پیچیده را تبیین نمی‌کند.

دست کم پنج مسئله وجود دارد که با نظریه فرگشت تبیین نمی‌شود. فرگشت آغاز حیات را توضیح نمی‌دهد. امروزه می‌دانیم حتی نخستین موجود زنده، دارای پیچیدگی بسیار شگفت‌انگیزی است؛ به‌گونه‌ای که دانشمندان آن را به کارخانه بسیار پیشرفته نانومقیاس تشبیه کرده‌اند. هنوز تبیین مشخص و مورد وفاقی برای تحقق نخستین موجود زنده مطرح نشده است.

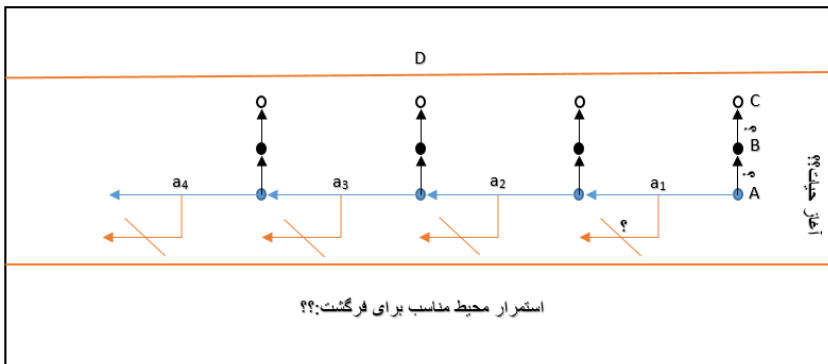
از سوی دیگر، استمرار فرگشت، مبتنی بر استمرار شرایط محیطی خاصی است که بستر تطور و فرگشت موجودات زنده را فراهم و تثبیت کند. فرگشت، فرع وجود و استمرار چنین محیطی است؛ از همین رو نمی‌تواند

تبیین‌کننده آن باشد. در واقع، محیط و جو زمین به‌گونه‌ای طراحی شده است که در تعامل با موجودات زنده به حفظ بستر مناسب فرگشت منجر می‌شود.

در گذشته برای اثبات جهت‌مند بودن جهش‌های ژنتیکی تلاش‌هایی انجام شده که مورد اقبال عموم زیست‌شناسان واقع نشده است و پس از ظهور سنتر نوین به‌کلی کنار گذاشته شد؛ اما در سال‌های اخیر مطالعاتی صورت گرفته است که نشان می‌دهد جهش‌ها دارای ضوابطی خاص و نوعی همگرایی‌اند. نظریه فرگشت برای تبیین واگرایی موجودات زنده تعبیه شده است و تبیینی برای همگرایی مسیرهای مستقل تکامل ندارد.

نکته دیگر این است که فشار گزینش طبیعی مستقیماً بر روی فنوتیپ است؛ اما آنچه به ارث می‌رسد و موضوع جهش است، ژنوتیپ است. بنابراین نظریه فرگشت، در صورتی قدرت تبیینگری خود را پیدا می‌کند که رابطه‌ای ضابطه‌مند و پایدار بین ژنوتیپ و فنوتیپ برقرار شود. این رابطه پیچیده و پایدار را نمی‌توان با فرگشت تبیین کرد؛ چراکه موتور فرگشت، خود متفرع بر وجود چنین رابطه‌ای است.

همچنین نظریه تکامل نمی‌تواند پیدایش علم و خصوصیات ذهنی را تبیین کند. کنش‌های ذهنی ویژگی‌هایی دارند که قابل فروکاست به سلول‌های عصبی نیستند. اینکه بگوییم آگاهی ارگانیسم‌های پیچیده از آگاهی ارگانیسم‌های ساده‌تر نشئت گرفته است، چیزی را در این خصوص حل نمی‌کند؛ چراکه سؤال درباره رابطه عمودی بین ارگانیسم‌ها (اعم از ساده و پیچیده) و خصوصیات مثل آگاهی و امید و میل و... است، نه رابطه افقی بین ارگانیسم‌های ساده و ارگانیسم‌های پیچیده (شکل ۱).



شکل ۱

B: فنوتیپ  
D: محیط مناسب برای فرگشت  
؟: اموری که با نظریه فرگشت تبیین نشده

A: ژنوتیپ  
C: صفات غیرمادی، مثل علم و اراده  
...1,2,3... مسیر ضابطه‌مند جهش‌ها



## منابع

- آیزلی، لورن، بی‌تا، *قرن داروین*، ترجمه محمود بهزاد، تهران، گویتنبرگ.
- اشنایدر، پیتر اولم، ۱۳۹۵، *حیات هوشمند در کائنات*، چ سوم، تهران، مازیار.
- پراس، ادی، ۱۳۹۶، *حیات چیست؟ نسیمی چگونه می‌شود زیست‌شناسی*، ترجمه رامید رامید، چ دوم، تهران، مازیار.
- درویزه، ابوالفضل، ۱۳۷۵، *آفرینش حیات: بررسی علمی تئوری‌های منشأ حیات*، گیلان، دانشگاه گیلان.
- علی‌بیک، هنگامه، ۱۳۸۳، *تکامل موجودات زنده*، چ سوم، تهران، فیروزه.
- مایر، ارنست، ۱۳۹۶، *چیستی تکامل*، ترجمه مهدی صادقی، تهران، نی.
- مسلین، کیت، ۱۳۹۰، *فلسفه ذهن*، ترجمه مهدی ذاکری، تهران، علمی و فرهنگی.
- مورفی، ننسی، ۱۳۹۱، *چیستی سرشت انسان*، ترجمه علی شهبازی و سیدمحسن اسلامی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- مونسمه، جان کلور، ۱۳۷۴، *اثبات وجود خدا*، چ ششم، تهران، علمی و فرهنگی.
- Beerling, David, 2007, *The Emerald Planet: How plants changed Earth's history*, Oxford, Oxford University Press.
- Charlson, R. J., Lovelock, J. E, Andreae, M. O. and Warren, S. G. ,1987, "Oceanic phytoplankton, atmospheric sulphur, cloud albedo and climate", *Nature*, N. 6114, p. 655–661.
- Dawkins, Richard, 1995, *River out of Eden, sixth impression*, London, Weidenfeld & Nicolson.
- Dawkins, Richard, 1999, *The Extended Phenotype The Long Reach of the Gene*, Oxford University Press.
- De Visser JAGM, Krug Joachim, 2014, "Empirical fitness landscapes and the predictability of evolution", *Nature Reviews Genetics*. V. 15, Issue 6, p. 480–490.
- Dingle, Kamaludin; Schaper, Steffen; Louis, Ard A, 2015, "The structure of the genotype–phenotype map strongly constrains the evolution of non-coding RNA", *Interface focus*, V. 5, Issue 6.
- Gould SJ, 1991, *Wonderful life—the Burgess shale and the nature of history*, New York, W.W. Norton & Company.
- Gresham D, Desai MM, Tucker CM, Jenq HT, Pai DA, Ward A, DeSevo CG, Botstein D, Dunham MJ, 2008, "The repertoire and dynamics of evolutionary adaptations to controlled nutrient-limited environments in yeast", *PLOS Genetics*, V. 4, Issue 12.
- Jacobs, Susan C, Larson, Allan, Cheverud, James M, 1995, "Phylogenetic Relationships and Orthogenetic Evolution of Coat Color Among Tamarins (Genus Saguinus)", *Systematic Biology*, V. 44, Issue 4, p. 515–532.
- Kirchner, James. W. ,2003, "The Gaia hypothesis: conjectures ad refutations", *Climatic Change*, V. 58, Issue 1-2, p. 21-45.
- Kliedon, Axel, Klaus Fraedrich, Torben Kunz, Frank Lunkeit, 2003, "The atmospheric circulation and states of maximum entropy production", *Geophysical Research Letter*, V. 30, Issue 23.
- Lane, David H, 1996, *The Phenomenon of Teilhard: Prophet for a New Age*, Mercer University Press.
- Lenton, T. ,1998, "Gaia and Natural Selection", *Nature*, N. 6692, p. 439–447.
- Long AD, Gaut BS, 2012, "The molecular diversity of adaptive convergence", *Science*, N. 6067, p. 457–461.
- Lovelock, J. A, 2000, *Homage to GAIA – the life of an independent scientist*, Oxford, Oxford University Press.
- Lovelock, James, 2009, *The Vanishing Face of Gaia*, NewYork, Basic Books.

- Mattick, John S, Makunin Igor V, 2006, "Non-coding RNA", *Human Molecular Genetics*, V. 15, Issue Suppl\_1, p. 17–29.
- Orgogozo, Virginie, 2015, "Replaying the tape of life in the twenty-first century", *Interface focus*, V. 5, Issue 6.
- Pennington, Sandra, 1999, *Introduction to Genetics: 11th Hour*, Wiley-Blackwell.
- Price ,Trevor D, Qvarnström, Anna, Irwin, Darren E, 2003, "The role of phenotypic plasticity in driving genetic evolution". *Proceedings: Biological Sciences*, N. 1523, p. 1433-1440.
- Priscu, John C, 2013, "Origin and Evolution of Life on a Frozen Earth", Arlington County, National Science Foundation, from: <https://b2n.ir/872934>
- Schwenk K, Wagner GP, 2004, "The relativism of constraints on phenotypic evolution", In *Phenotypic integration: studying the ecology and evolution of complex phenotypes*, eds M Pigliucci, K Preston, Oxford, UK:Oxford University Press.
- Segar, DouglasA. 2012, *The Introduction to Ocean Sciences*, 3rd Edition, California, D Segar.
- Shanahan, Timothy 2004, *The Evolution of Darwinism: Selection, Adaptation, and Progress in Evolutionary Biology*, Cambridge University Press.
- Simpson, George Gaylord, 1964, "Evolutionary Theology: The New Mysticism". *This View of Life: The World of an Evolutionist*, New York, Harcourt, Brace & World. p. 213–233.
- Tenaillon O, Rodríguez-Verdugo A, Gaut RL, McDonald P, Bennett AF, Long AD, Gaut BS. 2012, "The molecular diversity of adaptive convergence". *Science* 335,p. 457-461.
- Volk, Tyler, 2002, "Toward a Future for Gaia Theory", *Climatic Change*, V. 52, Issue 4, p. 423–430.

## Neglected Facts in the Theory of Evolution

✉ **Hamed Sajedi** / Ph.D. Student of Islamic Philosophy and Theology, University of Tehran, Farabi Campus  
sajedi2@gmail.com

**Mohammad Mohammad Rezaie** / Professor, University of Tehran, Farabi Campus

**Received:** 16 September 2019 - **Accepted:** 12 February 2020

### Abstract

Evolution is a scientific theory which, above all, is attributable to Darwin. This theory was criticized and refined after Darwin, in particular with the advancement of genetic science, later on known as neo-Darwinism. This theory seeks to explain how complex organisms emerge. That fact that the theory of evolution cannot be rejected easily, does not mean that it succeeds in explaining the emergence of complex organisms. Examining the latest scientific facts and focusing on rational data, this paper show that there are many aspects of intelligent life that cannot be explained by the theory of evolution. This paper shows that there are at least five issues in intelligent life that cannot be answered by the theory of evolution.

**Keywords:** evolution, initiation of life, Gaia hypothesis, mutation, phenotype, awareness.

## **Social Ethics - Religious or Trans-religious?**

**Morteza Rezaei** / Assistant Professor, Department of Philosophy, IKI

✉ **Zuhair Rezazadeh** / M.A. in Philosophy, IKI

Zohairrezazadeh@gmail.com

**Received:** 25 July 2019 - **Accepted:** 25 December 2019

### **Abstract**

One of the most challenging topics in the discussion of religion and ethics is social ethics; because providing the same ethical guidelines for individuals with their own diversity may lead to discrimination or imposition of majority values upon minority. The purpose of this research study is to explain the characteristics of religious ethics that their observance in Muslim societies takes precedence over the principles of trans-religious ethics. Given the tremendous impact of religious beliefs over the ethical elements, religious social ethics precedes trans-religious ethics that relies solely on the common nature of humans. Due to the revealed nature of religious social ethics, it has authority over the trans-religious ethics that finds itself needless of revealed sources.

**Keywords:** ethics, social ethics, religious ethics, trans-religious ethics, religious social ethics.

## The Role of Faith in Determining Man's Moral Dignity from the Viewpoint of Qur'an and Traditions

✉ **Mahdi Fayyazi** / Ph.D. student, Comparative Ethics Philosophy, IKI  
**Gholam-Reza Fayyazi** / Professor, IKI

m.fayyazi@gmail.com

**Received:** 03 August 2019 - **Accepted:** 25 December 2019

### Abstract

The question of moral dignity is one of the important debates of moral philosophy. Despite differences in this issue, all experts agree that human beings have a moral dignity. The question now is, how does faith play a role in determining the stage and degree of one's moral stage, by accepting the issue of moral dignity? Islamic teachings hold that faith plays a central role in determining the existential stages of humanity. In this context, anyone who denies God or the Apostle or the Resurrection is at the lowest existential stages. Faith itself has an equivocal nature that accepts strengths and weaknesses, and since the degree of humanity depends on the degree of faith, the stages of faith also follows the stages of humanity. The various stages of humanity constitute the stages of the human moral dignity, which determine the duties of moral activists before man. Accordingly, the unbeliever has the lowest level of moral rights, but the believer has a much higher legal rights, which, his moral dignity, also changes in accordance to his moral dignity. Using a descriptive-analytical method, the finding of this research shows that, a believer whose piety is established in his soul and hence avoids sin, in comparison with a fasiq believer who has not such stability in his soul, enjoys a higher moral status.

**Keywords:** faith, human being, dignity, moral dignity, fisq (debauchery).

## **Karramiyya's Monotheistic Beliefs Reflection on the Stories of Qur'an, with Emphasis on the Commentary of Suor-Abadi**

**Fahime Golpayegani** / Ph.D. in Islamic Theology and Education

f.golpa@chmail.ir

**Received:** 20 September 2019 - **Accepted:** 20 January 2019

### **Abstract**

The story is one of the Quranic expression patterns which is very important in terms of education. The effectiveness of theological functions of Islamic denominations over the interpretation of the Quranic stories is one of the aspects of this discussion. The monotheistic beliefs of Karramiyya, one of the Islamic schools, play an important role in the interpretation of the monotheistic verses. Focusing on the monotheistic ideas of the commentary of " Suor-Abadi", one of the important commentaries of karramiyya, in the Quranic stories, this paper is proposed. Regarding the attributes of God, findings show that, it is incorrect to attribute beliefs such as incarnation, being seated, being spacio, and having organs to this sect. This school's views on God's vision and direction impact the interpretation of the Quranic stories.

**Keywords:** Quranic stories, karramiyya, the commentary of Suor-Abadi, monotheistic beliefs, an indicator of faith, Narrated Attributes (al-Şifāt al-Khabarīyya).

## **An Analysis of the Methodology of the Abu-Zeid's Theory on "the difference of Meaning and Purpose" in Value-added Interpretations of Religious Texts**

✉ **Samane Alavai** / Ph.D. Jurisprudence and Foundations of Islamic Law, Teacher at Hakim Sabzevari University  
s.alavi5892@gmail.com

**Seyyed Javad Khatami** / Assistant Professor, Jurisprudence and Islamic Law Department, Hakim Sabzevari University

**Received:** 29 July 2019 - **Accepted:** 04 December 2019

### **Abstract**

Nasr Hamed Abu Zayed, in his theory of 'modern interpretation of texts', argues that there is a difference between meaning and purpose. Given the need for modern interpretations to deal with new questions, and since in value-added interpretations, the interpreter attempts to maximize the value of a text, it seems that Abu Zayed's interpretive theory, which means better understanding of the meaning and the purpose of the text over time, can be viewed as a way to achieve purposeful value-added interpretations. Of course, the results show that failure to comply with the criteria for understanding the text can lead to epistemic threats, such as the inability to validate interpretations, and the secularization of religion.

**Keywords:** Abu Zayd, purposeful value-added interpretation, meaning, purpose, epistemic threats.

## **The Critical Review of Wolfson's Theory on the Origin of the Problem of the Createdness of the Qur'an and its Christian Origins**

**Ali-Reza As'adi** / Assistant Professor, Islamic Sciences and Culture Academy

asaadi@isca.ac.ir

**Received:** 16 August 2019 - **Accepted:** 25 December 2019

### **Abstract**

An investigation into the origin of theological debates has always been a favorite issue for Orientalists. Many of them have attempted to show that the Islamic theology is rooted in other religions and schools, especially Christianity. Wolfson, a Jewish Islamologist, has followed this approach in his book 'The Philosophy of Theology' on the question of the createdness of the Qur'an, one of the most challenging theological issues, especially in the second century AH. Using his hypothetical deductive method, he believes that this issue is originated from Jewish-Christian teachings. The findings show that this theory, in addition to its weaknesses, cannot be proven in practice.

**Keywords:** Islamic theology, the createdness of the Qur'an, Wolfson, Christianity, history of the theological issues, hypothetical deductive method.



## **The Hidden Dimensions of the Resurrection and Recounting the Deeds from the Viewpoint of the Qur'an**

**Ali Mohammad Ghasemi** / Assistant Professor, Department of Interpretation and Quranic Sciences, IKI  
ghasemi@qabas.net

**Received:** 14 August 2019 - **Accepted:** 25 December 2019

### **Abstract**

Given the status of the resurrection and its related facts, including the Reckoning in the application of divine laws and the construction of the human being's soul, this paper examine the hownees of the Reckoning in the Resurrection from the perspective of the Holy Qur'an. Using an analytical-descriptive method, this paper studies the philosophy, whatness, nearness and the importance of the Reckoning from the viewpoint of the Qur'an and the interpolators of the Holy Qur'an and in some cases the Traditions. The findings show that, the Reckoning does not belong to any particular group but also all humans, including prophets, the Jinn, will be subject to Reckoning.

**Keywords:** Reckoning, acts, Question, the Resurrection.

## **Rational Understandings of the Narrations about the Religious Authority of an Imam**

✉ **Seyed Ahmad Hosseini** / PhD student in Kalam , the Imam Khomeini Educational and Research Institute  
s.ahmadhosseini@yahoo.com

**Mohammad Jafari** / Associate Professor of Kalam, IKI

**Received:** 01 September 2019 - **Accepted:** 20 January 2020

### **Abstract**

By referring to religious texts we find that ahlulbait (peace be upon them all) have rational and narrational reasons to explain their different positions. In this article, the reasons that ahlulbait (peace be upon them all) have given to their opponents or followers to prove their religious authority will be examined in an analytical library research. These reasons are sometimes extra-religious and sometimes intra-religious. That means some of them are based on those Islamic teachings which are indisputable among Muslims or Shi'a people. They have considered an Imam as the protector of Islamic law (sharia), the guide to religion, the proof of God, the guardian and companion to the Qur'an, obligatory to obey and the place where Gabriel descends to and have mentioned those cases to prove the religious authority of an Imam.

**Keywords:** the religious authority of Imam, rational explanation, proof of God, Preservation of religion.

## **Sunni Objections to Ibn Taymiyyah's Views on the Virtues of Amir al-Mu'minin emphasizing on the Views of Ibn Hajar Asqalani**

**Abdol-Rahman Bagher-zadeh** / Assistant Professor, Islamic Teachings Department, Mazandaran University  
a.bagherzadeh@umz.ac.ir

**Received:** 11 August 2019 - **Accepted:** 25 December 2019

### **Abstract**

Ibn Taymiyyah al-Harani's fanatical views in the seventh century aroused the opposition of Sunni and Shia scholars, leading to his rejection and imprisonment. One of the prominent Sunni scholars is Ibn Hajar al-Asqalani, who in some cases opposed the views of Ibn Taymiyyah. Now, the question is whether he also opposed Ibn Taymiyyah's approach on the virtues of Amir al-Mu'minin (P.B.U.H)? Using an analytical-descriptive method and focusing of the Sunni sources, this paper reveals that Ibn Hajar's views on virtues of Amir al-Mu'minin (P.B.U.H) are similar to those of Ibn Taymiyyah .

**Keywords:** Ibn Taymiyyah, Ibn Hajar Asqalani, virtues, Imam Ali (P.B.U.H.).

## **Correlation between the Comprehensiveness of Religion and Sealing the Legislative Prophethood with Emphasis on al-Mizan Commentary**

✉ **Seyyed Karim Khub-bin Khush-nazar** / Assistant Professor, University of Qur'an and the Teachings of the Qur'an khoshnazar110@gmail.com  
**Javad Karkhane** / Assistant Professor, University of Qur'an and the Teachings of the Qur'an

**Received:** 09 July 2019 - **Accepted:** 25 December 2019

### **Abstract**

Giving the viewpoint of Allameh Tabataba'i in the Commentary of al-Mizan, on the Āyat Ikmāl ad-Dīn, verse of the Perfection of the Religion, the issue of Finality of Prophethood and comprehensiveness of religion are intertwined. Accordingly, assuming the "the perfection of the religion" and "Finality" is impossible, because, just as, perfection is impossible without Finality, Finality is also impossible without perfection. Using an analytical-descriptive method, this paper has focused on the issue of "the perfection of the religion" rather than the other evidences. From the point of view of Allameh, the aforementioned verse reveals that the legislation of guardianship, God's great blessing, has perfected the teachings of the religion of Islam that is the very meaning of the comprehensiveness of religion.

**Keywords:** comprehensiveness, Finality of Prophethood, correlation, the perfectness of the religion, fulfilling the blessings, Tabataba'i.

## An Investigation into the Problem of Evil in Fakhr-e Razi's Intellectual System

✉ **Seyyed Mostafa Mousavi Azam** / Assistant Professor, Department of Theology and Islamic Educations,  
Yasuj University mostafa.mousavi64@gmail.com  
**Mahmoud Sayyedi** / Assistant Professor, Philosophy, Shahed University

**Received:** 25 August 2019 - **Accepted:** 26 January 2020

### Abstract

Fakhr Razi's theories on evil are divided into four general sections: 1. theological presuppositions of the problem of evil; in this case, he claims that, philosophers believe in legal good and badness, and lack of God's authority; therefore, they do not deserve to discuss this issue. 2. Criticizing the views of dualists and philosophers; in an anti-dualism approach, he sees the essence of God as the source of evil, and at the same time, he opposes the views of philosophers who regard evil as an accidental factitious. 3. Criticizing the non-existential approach to evil (attributed to Plato's view): and rejecting this view through the feeling of pain and suffering. 4. Criticizing the evil division theory (attributed to Aristotle); he states that he does not see a connection between the material world and evil. On the other hand, he challenges the assumption that, the material world has very little or no evil, and multitude good.

**Keywords:** Fakhr Razi, evil, non-existential approach to evil, perceptual evil, evil division theory.

# Abstracts

## The Similarities between the Views of Shaykh Mufid and the Mu'tazilites of Baghdad on the Nature of the God's Will

**Akbar Aqvam Karbasi** / Assistant Professor, Islamic Sciences and Culture Academy      a.aghvam@isca.ac.Ir

**Received:** 21 July 2019 - **Accepted:** 04 December 2019

### Abstract

Sheikh Mufid has a special and prominent position among the Imamiyyah theologians and his analysis on the theological teachings of Islam undoubtedly play an important role in the intellectual history of Imamiyah. God's will and its nature are among the teachings that Sheikh Mufid has written an independent treatise on it, and then has also been analyzed by some of his students, such as Karajaki. Given the sheikh's theological method and based on some narrations, although Sheikh, like the other theologians, considers God's will to be a created matter, he distinguishes between the will of God and the will of man, and ontologically considers the will to be the objective and the external matter. Semantically, regarding the attribute of the will, Sheikh Mufid believes: It is not possible to attribute the will to God, and only through listening can God be considered the Desirous. Therefore, just in virtual mode, the usage of this attribute to God is valid. Of course, this explanation was previously provided by some Baghdadi Mu'tazilites, such as Balkhi Ka'bi. Sheikh Mufid may have favored the Mu'tazilites' approach because of its alignment with the narrations of Imamiyyah.

**Keywords:** Sheikh Mufid, Karajaki, nature of will, Balkhi Ka'bi, Mu'tazilite of Baghdad.

# Table of Contents

<b>The Similarities between the Views of Shaykh Mufid and the Mu'tazilites of Baghdad on the Nature of the God's Will / Akbar Aqyam Karbasi .....</b>	<b>7</b>
<b>An Investigation into the Problem of Evil in Fakhr-e Razi's Intellectual System / Seyyed Mostafa Mousavi Azam / Mahmoud Sayyedi .....</b>	<b>19</b>
<b>Correlation between the Comprehensiveness of Religion and Sealing the Legislative Prophethood with Emphasis on al-Mizan Commentary / Seyyed Karim Khub-bin Khush-nazar / Javad Karkhane .....</b>	<b>35</b>
<b>Sunni Objections to Ibn Taymiyyah's Views on the Virtues of Amir al-Mu'minin emphasizing on the Views of Ibn Hajar Asqalani / Abdol-Rahman Bagher-zadeh .....</b>	<b>47</b>
<b>Rational Understandings of the Narrations about the Religious Authority of an Imam / Seyed Ahmad Hosseini / Mohammad Ja'fari .....</b>	<b>65</b>
<b>The Hidden Dimensions of the Resurrection and Recounting the Deeds from the Viewpoint of the Qur'an / Ali Mohammad Ghasemi .....</b>	<b>81</b>
<b>The Critical Review of Wolfson's Theory on the Origin of the Problem of the Createdness of the Qur'an and its Christian Origins / Ali-Reza As'adi .....</b>	<b>99</b>
<b>An Analysis of the Methodology of the Abu-Zeid's Theory on "the difference of Meaning and Purpose" in Value-added Interpretations of Religious Texts / Samane Alavai / Seyyed Javad Khatam .....</b>	<b>117</b>
<b>Karramiyya's Monotheistic Beliefs Reflection on the Stories of Qur'an, with Emphasis on the Commentary of Suor-Abadi / Fahime Golpayegani .....</b>	<b>135</b>
<b>The Role of Faith in Determining Man's Moral Dignity from the Viewpoint of Qur'an and Traditions / Mahdi Fayyazi / Gholam-Reza Fayyazi .....</b>	<b>153</b>
<b>Social Ethics - Religious or Trans-religious? / Morteza Rezaei / Zuhair Rezazadeh .....</b>	<b>167</b>
<b>Neglected Facts in the Theory of Evolution / Hamed Sajedi / Mohammad Mohammad Rezaie .....</b>	<b>183</b>

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

**Editor in Chief:** *Mahmum Fathali*

**Editor:** *Abulfazl Sajedi*

**Coordinator:** *Mohammad Sadegh Sajedi*

**Editorial Board:**

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

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

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

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

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

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

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

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

---

**Address:**

**IKI**

Jomhori Eslami Blvd  
Amin Blvd., Qum, Iran

**PO Box:** 37185-186

**Fax:** +9825-32934483

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

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

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