

دوفصل نامه علمی

معرفت کلامی

سال یازدهم، شماره دوم، پیاپی ۲۵، پاییز و زمستان ۱۳۹۹



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

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

احمدحسین 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

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

نمایه در: sid.ir & isc.gov.ir

اهداف و رویکرد نشریه

معرفت کلامی فصل‌نامه‌ای علمی - پژوهشی در زمینه مطالعات کلامی است. قلمرو 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 پذیرایییم. خواهشمندم مقالات خود را از طریق وبگاه نشریه: <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال فرمایید.

اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۳۰۰۰۰۰ ریال، و اشتراک دو شماره آن در یک سال، ۶۰۰۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۰۰۰۰۱۰۵۹۷۳۰۰۱ 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: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به‌صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
 ۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام خانوادگی و نام نویسنده (سال نشر)، نام کتاب، (ترجمه یا تحقیق)، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.

نام خانوادگی و نام نویسنده، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، ماه و سال نشر، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.

نشانی‌ها بین متنی باشد، کتاب: (نام خانوادگی، سال نشر، جلد، صفحه)؛ مجله (نام‌خانوادگی، سال نشر).

ج). یادآوری

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

نقد و بررسی رابطه عقل و دین از دیدگاه میرزامهدی اصفهانی / ۷

کلمه محمد صمدپورآذرشیرینی / محمد جعفری / ربابه آروئی

رابطه ایمان و عشق: نقد و بررسی اندیشه‌های فوئرباخ در کتاب «جوهر مسیحیت» / ۲۱

سجاد دهقان‌زاده / طه فرج‌زاده

فقدان انسجام درونی در نظریه معنویت مدرن با تأکید بر رابطه میان عقل و دین / ۳۹

کلمه علی قربانی / مهدی عبداللهی

بررسی تقسیم مخلوقات به مجرد و مادی از منظر آیات شریفه قرآن و روایات / ۵۵

یحیی نورمحمدی نجف‌آبادی

آموزه تعدد ارواح انسان در احادیث / ۷۳

محمد روحانی / کلمه مهدی ذاکری

فرجام نفوس ناقصه از منظر آیات و روایات / ۸۹

کلمه زهراکهریزی / عباسعلی منصوری

تبیین فلسفی سازوکاری اجابت دعا تحت قبه امام حسین (ع) ... / ۱۰۷

کلمه شهره پیروز / مهدیه‌السادات مستقیمی

مسئله درد و رنج حیوانات در اندیشه متکلمان مسلمان / ۱۲۷

کلمه محمد ملائی / سیدمحمد موسوی

بررسی انگاره رؤیت خداوند در اندیشه وهابیان / ۱۴۳

محمدحسین فاریاب

منطق تأثیر‌گذاری باورهای کلامی بر تاریخ‌پژوهی / ۱۵۷

جواد سلیمانی امیری

بررسی روش شناختی و محتوایی گفتار ابن‌ابی‌الحدید در معرفی حیث معرفت‌زایی... / ۱۷۷

کلمه سیده‌منا موسوی / الهام قائدی

تحلیل و بررسی انتقادات ابن‌ابی‌الحدید معتزلی به «النشافی» سید مرتضی / ۱۹۳

اسماعیل اثباتی

۲۲۲ / Abstracts

نوع مقاله: پژوهشی

نقد و بررسی رابطه عقل و دین از دیدگاه میرزامهدی اصفهانی

spsharabiani@gmail.com

mjafari125@yahoo.com

rbbh_a@yahoo.com

محمد صمدپور آذرشربیانی / دکترای مدرسی معارف (انقلاب اسلامی) دانشگاه باقرالعلوم ☞

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

ریابه آروئی / سطح ۳ فلسفه و کلام حوزه خواهران (مدرسه معصومیه خواهران)

دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۲۲ - پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۲۸

چکیده

ارتباط عقل و دین یکی از بحث‌انگیزترین مسائل فلسفی و کلامی است و قدمتی طولانی دارد. اهمیت این مسئله، آن را به یکی از موضوعات مهم فلسفه دین معاصر تبدیل کرده است. سؤال این است که آیا برای شناخت دین، استفاده از وحی کفایت می‌کند یا به‌کارگیری عقل نیز ضرورت دارد؟ برخی پذیرش و شناخت دین، تدین و ایمان را بدون توجه به عقل، غیرممکن می‌دانند؛ اما گروهی دیگر، عقل‌گرایی را موجب به‌خطر افتادن تدین و ایمان، و التقاط در دین معرفی می‌کنند. این نوشتار به روش تحلیلی - توصیفی به بررسی دیدگاه میرزامهدی اصفهانی در این زمینه می‌پردازد که جزو دسته اخیر است. هرچند ایشان استدلال‌هایی با صورت منطقی برای اثبات خداوند ارائه نموده است، اما شناخت وجود و اوصاف خداوند با عقل و علوم ظلمانی بشر را غیرممکن می‌داند. همین امر بشر را نیازمند راهنمای غیبی می‌کند و وجود دین وحیانی را ضرورت می‌بخشد. این اندیشه مبتلا به مشکل دور در استدلال بوده و اثبات حجیت و عصمت کلام خداوند، نبی و امام، محتاج عقل است.

کلیدواژه‌ها: عقل، دین، معرفت دینی، میرزامهدی اصفهانی، اثبات وجود و صفات خداوند، نیاز به دین.

یکی از دغدغه‌های قدیمی اندیشمندان، نسبت عقل و دین بوده است. در طول تاریخ همواره این سؤال مطرح بوده که رابطه ایمان با استدلال‌های فلسفی چیست؟ آیا برای دین‌داری و اعتقاد به خداوند، یقینی لازم است که از راه عقل و تجربه به دست می‌رسد؟ یا اینکه تدین، یقینی دیگر می‌طلبد که از راه وحی به ارمغان می‌آید؟ برخی از متفکران، دست‌کم پذیرش باورهای اساسی دین را تنها با به‌کارگیری عقل امکان‌پذیر دانسته‌اند. البته به باور خیلی از آنها، حتی پس از این مرحله و پذیرش آموزه‌های اساسی، عقل بشری با باور ساختن فهم و معرفت دینی و عمق و غنا بخشیدن به تفسیر متون دینی و وحیانی، ایفای نقش می‌کند و سازگاری خود با ایمان دینی را به رخ می‌کشد. در مقابل این رویکرد، برخی دیگر از اندیشمندان، عقل بشری را عاجز از رسیدن به معارف دینی تلقی می‌کنند و راه فراچنگ آوردن شناخت دینی را در وحی منحصر می‌نمایند. ذکر این نکته لازم است که هر دو رویکرد، طیف مختلفی از اندیشمندان را دربر می‌گیرد که شاید نتوان وحدت نظر دقیقی را میان همه اعضا متصور گشت. به عبارت دیگر، میزان مخالفت یا موافقت با نقش عقل در تحصیل معرفت دینی به یک اندازه نیست؛ به طوری که در رویکرد اول ممکن است برخی تنها پذیرش اموری چون «وجود خدا» و برخی از اوصاف اساسی او، ضرورت نبوت، اثبات نبوت با معجزه، و ضرورت وجود حیات پس از مرگ را به کمک عقل مجاز بدانند و پس از این مرحله، نقشی برای عقل در فهم معارف دینی و تفسیر متون وحیانی قائل نباشند. در رویکرد دیگر نیز برخی به‌طور کلی عقل را کنار می‌نهند و حتی فهم و شناخت خداوند و صفات او را نیز برای عقل محال می‌دانند. هر دو رویکرد را می‌توان در سنت‌های مختلف فکری و دینی ردیابی نمود، به طوری که در مسیحیت و اندیشه غربی، با دو رویکرد عقل‌گرایی و ایمان‌گرایی مواجه هستیم. در سنت اسلامی نیز دو رویکرد سابقه‌دار اشعری و معتزلی زبانزد مجامع علمی است. همچنین رویکرد اخباریگری و اصولی در میان اندیشمندان شیعی همواره در تقابل بوده‌اند. در دهه‌های اخیر، شاهد بروز و ظهور جریان‌های به‌نام تفکیک در حوزه فکری تشیع هستیم که در مقابل جریان فلسفه و کلام فلسفی عرض‌اندام نموده است. هرچند این جریان، نام جدیدی برای خود برگزیده، اما می‌توان آن را قرائت و صورت‌بندی جدیدی از تفکر اخباریگری و احیای آن دانست. در این مقاله به بررسی دیدگاه‌های بنیانگذار این جریان، میرزامهدی اصفهانی، درباره جایگاه عقل در فهم و اثبات آموزه‌های اساسی دین خواهیم پرداخت.

سؤال اصلی تحقیق این است که از دیدگاه میرزامهدی اصفهانی، عقل بشری چه نقشی در فهم و اثبات اصول اساسی دین دارد؟ و سؤالات فرعی از این قرارند: از دیدگاه میرزامهدی اصفهانی، عقل چه نقشی در اثبات وجود خداوند ایفا می‌کند؟ از دیدگاه میرزامهدی اصفهانی، عقل چه نقشی در اثبات صفات اصلی خداوند و شناخت آنها دارد؟ از دیدگاه میرزامهدی اصفهانی، عقل چه سهمی در اثبات نیاز بشر به دین و ضرورت وحی و نبوت دارد؟ براساس جست‌وجویی که انجام شد، کتاب‌ها و مقاله‌هایی در ارتباط با این موضوع وجود دارد که بیشتر به تعریف و تحسین عقل از دیدگاه میرزامهدی اصفهانی پرداخته است. برای نمونه، مقاله «عقل از دیدگاه میرزامهدی اصفهانی» (بنی‌هاشمی، ۱۳۸۸)، که پس از بررسی معنا و تعریف عقل وارد بحث‌هایی مانند حسن و قبح عقلی و

حجیت عقل شده و البته به این بحث که عقل در فهم و اثبات معارف اساسی دین همچون وجود و صفات خداوند چه نقشی دارد، نپرداخته است. مقاله «چیستی و حجیت عقل از دیدگاه میرزامهدی اصفهانی» (جعفری، ۱۳۹۶)، نیز تنها تعریف عقل و حجیت آن در نگاه میرزامهدی/اصفهانی را بررسی نموده، درحالی که در این نوشتار، نقش عقل از دیدگاه میرزامهدی اصفهانی، به صورت مصداقی در اثبات وجود خداوند، اثبات صفات الهی و اثبات ضرورت وحی و نبوت و نیاز بشر به دین مورد نقد و بررسی قرار گرفته است.

نواوری در این نوشتار عبارت است از: روشن ساختن دیدگاه منفی میرزامهدی اصفهانی درباره نقش عقل در اثبات اصول اساسی دین و برجسته کردن اشکالات این دیدگاه و نیز ارائه صورت‌بندی منطقی استدلال‌های میرزامهدی اصفهانی برای اثبات اصول اعتقادی دینی است که برخلاف موضع منفی ایشان درباره نقش عقل است.

۱. میرزامهدی اصفهانی و جایگاه و اعتبار عقل

میرزامهدی اصفهانی به بنیانگذار مکتب تفکیک شهرت دارد. طرف‌داران این تفکر، با تمایز میان عقل و فلسفه، مدعی پذیرش عقل و به‌کارگیری آن در معارف دینی هستند. میرزامهدی اصفهانی چیزی به‌نام «نور عقل» را تحسین می‌کند و آن را حجت الهی می‌داند؛ اما درعین حال محصولاتی را که این ابزار در طول تاریخ به دست بشر داده، مذمت و تقبیح می‌کند. ایشان می‌گوید: اساس و ریشه علوم الهی، مبتنی بر تذکر به عقلی است که نوری برای عقلاست؛ درحالی که آنان به‌رغم استفاده از این نور، از این نور غافل‌اند و مشغول معقولاتی هستند که ظلماتی بیش نیست (اصفهانی، ۱۳۸۷ الف، ص ۲۹۳). براین اساس، ایشان معقولات ضروری را که فلاسفه از راه عقل به دست آورده‌اند، دارای ماهیتی ظلمانی و تاریک معرفی می‌کند و معرفت‌جویی از طریق این محصولات عقلی را سیره و روش دیوانگان می‌داند و مقصد این راه را چیزی جز گمراهی آشکار نمی‌داند. به عبارت دیگر، می‌توان گفت که ایشان عقل را مساوی با چیزی می‌داند که عموم مردم با آن آشنایند و با مسلم دانستن اعتبار آن، در همه امور زندگی براساس آن به مفاهمه می‌پردازند. با این بیان، عقل فلسفی و استدلالی که در دانش فلسفه به‌کار گرفته می‌شود، مورد تخطئه قرار می‌گیرد (همان، ص ۵۸).

نکته‌ای که در بیان میرزامهدی اصفهانی در مورد ارزش عقل قابل توجه می‌باشد، اثبات اعتبار آن با توسل به آیات و روایات است: «این همان حجتی است که در احادیث به‌عنوان حجتی باطنی معرفی شده و نافرمانی از آن موجب عقوبت انسان دانسته شده است» (همان، ص ۴). «عقلی که از طرف خداوند حجتی معصوم است... این عقل حجتی باطنی است... و به‌عنوان حجتی از حجت‌های الهی بر مخلوقات خداوند است... به‌طور ذاتی معتبر بوده و خود معرف خود می‌باشد؛ و از آنجاکه خود آن کشف بوده و خود و غیر خود را روشن می‌نماید، پس به‌طور ذاتی حجت و معتبر است» (اصفهانی، ۱۳۹۶، ص ۶).

ایشان هرچند، در تعریف عقل و تحسین آن، بیان مفصلی ارائه کرده و آن را معتبر دانسته و به‌عنوان حجتی از سوی خداوند تلقی نموده است، باین حال میان محصولات عقل تمایز قائل شده و هرگونه یقینی را که از راه عقل

به‌دست آید، قابل پذیرش نمی‌داند؛ به‌طوری‌که از دیدگاه ایشان، تنها یقینی قابل اعتناست که مطابقت آن با واقع، یا با نور علم و عقل کشف شود، یا از راه حواس، یا از طریق اخبار و احادیث به‌دست آید. در غیر از این موارد، هیچ یقینی معتبر نخواهد بود:

یقینی که اصابت آن با واقع با نور علم و عقل محرز گردد، معتبر است. این یقین همان چیزی است که در روایات به «کم بودن یقین» یاد شده است؛ چنان‌که در اعتبار یقینی که از راه حواس حاصل شده و مطابقت آن با واقعیت براساس نور علم و عقل محرز است، اشکالی وجود ندارد؛ یا یقینی که از طریق اخبار خداوند و رسول و جانشینان او به‌دست می‌آید. در همه این موارد، همان نور علمی و نور خداوند و رسول اوست که حجت می‌باشد (اصفهانی، ۱۳۸۷، ب، ص ۲۰).

ایشان با این بیان به دنبال اسقاط اعتبار عقل و استدلال فلسفی و یقینی است که از این راه به دست می‌آید؛ به‌طوری‌که اگر با استدلال به ثبوت قطعی یک محمول برای موضوعی به اثبات برسد، این نوع از قطع و یقین ارزشی نخواهد داشت:

این، تنها یقین به ثبوت محمول بر موضوع است و آنچه از نور عقل ظاهر است، این... حالتی نفسانی بوده و جزم و اطمینان درونی است... این حالت، از جهت محکم بودنش یقین، و از جهت اینکه خلاف آن منقطع است، قطع نامیده می‌شود. اما این، عین کشف حقیقت نیست؛ چنان‌که خطای آن به‌وفور ظاهر می‌گردد. پس باطل بودن این توهم که حجیت یقین نام‌برده ذاتی بوده و عرضی نیست، بدیهی است. حال اگر ذاتی نیست، پس اعتبار آن در شریعت نیازمند اثبات خواهد بود (اصفهانی، ۱۳۸۷، ب، ص ۷۶-۷۷).

ایشان در عباراتی صریحاً نتایجی را که نه فقط از قیاس تمثیلی، که حتی آنچه از راه قیاس منطقی و استدلال عقلی به‌دست می‌آید، بی‌اعتبار می‌داند و محصولات این راه شناخت را عین ضلالت و گمراهی معرفی می‌کند:

اصل اول از اصولی که احکام رسول خدا و آل او بر آن استوار است، در مقابل قیاس لغوی است که برابر با عقل اصطلاحی در علوم بشری می‌باشد. عقلی که به‌خودی‌خود روشن است... دلیل بر این است که جست‌وجوی شناخت و کشف حقایق از طریق قیاس عین گمراهی است که چیزی جز افتادن در تاریکی‌ها نمی‌باشد (همان، ص ۶۲).

به‌رغم تأکید زیاد از سوی میرزاهمدی اصفهانی بر اعتبار و حجیت عقل، آنچه از مجموع عبارات و بیانات ایشان به‌دست می‌آید، این است که عقل مصطلح فلسفی و استدلال و قیاس منطقی، به‌خودی‌خود ارزش و اعتباری ندارد و حجیت آن عرضی است و بنابراین زمانی می‌تواند ارزشمند تلقی گردد که حجیت آن از راه آیات و روایات به اثبات برسد. به‌طورکلی در نظر ایشان، تنها یقینی معتبر و قابل اعتناست که از راه آیات و روایات به دست می‌آید و هرگونه قطع و یقین که از راهی غیر از این به‌دست آید، تنها در صورتی ارزشمند و معتبر خواهد بود که از سوی وحی (قرآن و سنت) به رسمیت شناخته شده باشد. حال که جایگاه عقل در نگاه میرزاهمدی اصفهانی روشن گردید، باید به ردیابی کاربرد این ابزار معرفتی در آثار ایشان بپردازیم. برای این کار، به‌سراغ اساسی‌ترین آموزه‌های دین، یعنی «وجود خدا»، «صفات خداوند» و «نیاز به دین و ضرورت وحی» می‌رویم و چگونگی اثبات آنها را از دیدگاه ایشان بررسی خواهیم کرد.

۲. اثبات وجود خداوند

اعتقاد به وجود خداوند، اساسی‌ترین باوری است که در ادیان ابراهیمی وجود دارد و دین‌داری بدون اعتقاد به آن، غیرممکن است. از این رو قبل از پذیرش دین، ابتدا باید وجود خداوند را پذیرفت. حال سؤال اینجاست که شناخت خداوند چگونه به دست می‌آید؟ آیا فهم و پذیرش وجود خداوند، امری ایمانی و غیراستدلالی است و با وحی می‌توان بدان رسید یا اینکه در این زمینه نیاز به یاری عقل و اثبات عقلی وجود دارد؟ همان‌طور که بیان شد، میرزامهدی اصفهانی عقل استدلالی و فلسفی را نمی‌پذیرد و به‌کارگیری آن برای فهم معارف دینی را موجب گمراهی و دور شدن از هدایت می‌داند. از این رو براساس این مبنایی که از سوی خود ایشان مورد تأکید واقع شده و طبق آن، مکتب و جریانی متفاوت با اندیشمندان فلسفی ایجاد شده است، نباید در آثار ایشان در پی قیاس منطقی و برهان عقلی مصطلح برای اثبات وجود خداوند بود؛ بلکه تنها چیزی که می‌توان به‌دست آورد، استدلال عقلی عوامانه برای اثبات خداست. ایشان مدعی است که می‌توان با «انوار ظاهره» و «حقایق ظلمانیه»، به وجود خداوند و شناخت او پی برد. البته ایشان از به‌کارگیری استدلال و برهان استنکاف نموده و از واژه «تذکر» استفاده می‌کند (اصفهانی، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۵۳). گویا، ایشان درصدد بیان این مطلب است که وجود خداوند نیازی به اثبات ندارد و شناخت او در فطرت و سرشت آدمی جای داشته و تنها چیزی که لازم است، یادآوری است. آری، انسان نیازمند یادآوری این نکته است که خداوندی وجود دارد؛ نه اینکه لازم باشد وجود خداوند با دلایل عقلی و فلسفی و با مفاهیم پیچیده و گمراه‌کننده فیلسوفان به اثبات برسد. البته برخی از بیانات ایشان، حتی بر این امر دلالت دارد که با مطلق عقل، چه عقل به معنای فلسفی و چه عقل به معنای عرفی، نمی‌توان پی به ذات الهی برد: «بدان که شناخت خداوند و صفات و افعال او در علوم الهی، حتی با نور علم و عقل غیرممکن است؛ چه رسد به تعقلات و تصورات و بافته‌های خیالی و توهمی» (همان، ص ۱۷۳). البته شاید بتوان این بیان را مربوط به شناخت ذات خداوند پس از معلوم شدن اصل وجود الهی دانست.

به‌هرحال، ایشان مدعی است که دو راه برای اثبات خداوند وجود دارد. در راه اول، آدمی با یادآوری این نکته که عقل او یا همان «انوار ظاهره» برای ذات ظلمانی او ثابت نیست و بود و نبود آن از اختیار او بیرون است، به عبارت دیگر، وجود این انوار نه به خواست آدمی، بلکه در حقیقت به خواست الهی بوده است، از این رو خداوندی وجود دارد که پدیدآورنده این انوار ظاهره می‌باشد:

اساس استدلال بر وجود خداوند در علوم الهی، بر توجه به انواری از علم و عقل و فهمی است که ذات آنها حاکی از وجود خداوندی است که مالک و قاهر بر آنهاست که وجود و فقدان آنها با خواست و اذن خداوند می‌باشد (همان، ص ۱۵۳).

راه دیگری که آقای اصفهانی برای شناخت خداوند و پی بردن به وجود او معرفی می‌کند، توجه به «حقایق ظلمانی» است. ایشان معتقد است که آدمی با بررسی حدوث و تحقق امور ظلمانی، بقا و زوال آنها و تغییر و تحول در آنها دست خداوندی را می‌بیند. به عبارت دیگر، پدید آمدن امور ظلمانی، ادامه وجود و باقی

ماندن آنها، از بین رفتن و معدوم شدن آنها، و تغییر و تبدیل شدن آنها از حالتی به حالت دیگر، همگی به اراده کسی دلالت می‌کند که «حدوث»، «بقا»، «زوال»، «تغییر» و «تبدل» تنها در اختیار اوست. به عبارت دیگر، تنها خداوند است که می‌تواند موجبِ حدوث، بقا، زوال و تغییر و تحول در چیزی شود. از این رو وقتی آدمی شاهد وجود این موارد در امور ظلمانی می‌شود، یادآور این نکته می‌گردد که اینها همه از خداوند است؛ چراکه آدمی و موجودات دیگر نمی‌توانند حدوث، بقا، زوال، و تحول و تبدل در امور ظلمانی را رقم بزنند. بیان دوم آقای اصفهانی برای اثبات وجود خداوند به شرح زیر است: «با تذکر به حقایق ظلمانی و ایجاد شدن آنها و بقا و زوال آنها و تغییر و تبدل آنها از حالتی به حالت دیگر [وجود خداوند اثبات می‌شود]. ذات حقایق ظلمانی اشاره به کسی دارند که با اراده او، حدوث، بقا، زوال، تغییر و تبدل آنها صورت می‌گیرد» (همان، ص ۱۵۳).

آقای اصفهانی مدعی است با این دلایلی که برای اثبات خداوند ارائه کرده است، مذهب تعطیل و تشبیه ابطال می‌گردد؛ چراکه موجود بدون موجد نخواهد بود؛ پس نمی‌توان گفت که خداوند قابل شناخت نیست؛ اما چون ذات الهی قابل تصور نیست و نمی‌توان با هیچ معقول و مفهومی بدان اشاره کرد، پس تشبیه نیز باطل می‌گردد؛ نتیجه استدلال به آیات، خارج نمودن خداوند از حد نفی و تعطیل است؛ چراکه موجود بدون پدیدآورنده نمی‌باشد؛ و از این جهت که ذات الهی قابل تصور نیست و معقول و مفهوم نخواهد بود، از حد تشبیه نیز خارج می‌گردد (همان).

از آنچه گفته شد، چنین به دست می‌آید که میرزامهدی اصفهانی، به‌رغم رد استدلال و قیاس منطقی برای اثبات وجود خداوند و فطری دانستن شناخت خداوند توسط آدمی، دو دلیل برای تذکر و یادآوری وجود خداوند معرفی می‌کند: اول اینکه بود و نبود عقل و انوار ظاهره در وجود آدمی، به دست خود او نیست؛ پس خدایی هست که آن را ایجاد کرده است؛ دوم اینکه پدید آمدن امور ظلمانی، ادامه وجود و باقی ماندن آنها، از بین رفتن و معدوم شدن آنها، تغییر و تبدیل شدن آنها از حالتی به حالت دیگر، همگی به اراده کسی دلالت می‌کند که «حدوث»، «بقا»، «زوال»، «تغییر» و «تبدل» تنها در اختیار اوست.

۲-۱. نقد و بررسی

در مورد دلایلی که از سوی میرزامهدی اصفهانی برای وجود خداوند ارائه شده است، می‌توان اموری را متذکر شد:

۲-۱-۱. نیاز ادله به ضمیمه کردن برخی مقدمات

هرچند میرزای اصفهانی، به روشنی قیاس منطقی و استدلال فلسفی را بی‌اعتبار می‌داند، ولی می‌توان دلایلی را که ایشان برای وجود خداوند ارائه کرده است، به صورت زیر تقریر نمود:

دلیل اول: استدلال از راه وجود و عدم عقل و انوار ظاهره

- مقدمه اول: عقل و انوار ظاهره در وجود آدمی موجود هستند؛

– مقدمه دوم: وجود انوار ظاهره، دلالت بر وجود خداوند می‌کند؛ چون تنها با اراده اوست که این امور موجود و معدوم می‌شوند؛

– نتیجه: پس خداوند موجود است.

این برهان مقدمات دیگری را در ضمن خود داراست و بدون آن مقدمات، استدلال مزبور نمی‌تواند کافی باشد. به عبارت دیگر، وقتی به مقدمه دوم نظر می‌کنیم که ناگاه استدلال‌کننده از این مقدمه به نتیجه «پس خداوند وجود دارد» جهش می‌کند، پی به وجود مقدمات کمکی دیگری می‌بریم که بدون آنها، جهش به نتیجه فوق امکان نخواهد داشت. برای مثال، این مقدمات می‌توانند استدلال فوق را تکمیل کنند: «انوار ظاهره که وجود دارند، نیازمند پدیدآورنده هستند»؛ «پدیدآورنده انوار ظاهره، یا خود آنها هستند، یا موجوداتی شبیه خود یا موجودی که شبیه آنها نیست»؛ «انوار ظاهره، خود نمی‌توانند پدیدآورنده خود باشند؛ چراکه علت نمی‌تواند معلول خود باشد»؛ «چیزی که شبیه انوار ظاهره هستند نیز نمی‌توانند پدیدآورنده آنها باشند؛ چراکه خود آنها نیز نیاز به پدیدآورنده دارند»؛ «با نفی دو مورد، تنها مورد سوم باقی می‌ماند؛ یعنی تنها موجودی می‌تواند پدیدآورنده انوار ظاهره باشد که شبیه انوار ظاهره (در اینکه نیازمند پدیدآورنده بوده و بود و نبودش به دست خودش نیست) نباشد».

دلیل دوم: اثبات خداوند از طریق حدوث، بقا، زوال، و تغییر و تبدل در امور ظلمانی

– مقدمه اول: امری ظلمانی موجود هستند؛

– مقدمه دوم: این امور، قبلاً موجود نبوده‌اند؛

– مقدمه سوم: امور ظلمانی دچار تغییر و تبدل و زوال می‌شوند؛

– مقدمه چهارم: حدوث، بقا، زوال، و تغییر و تبدل در امور ظلمانی در اختیار امور ظلمانی نیست؛

– نتیجه: پس خداوندی وجود دارد که با اراده او حدوث، بقا، زوال، و تغییر و تبدل در امور ظلمانی اتفاق می‌افتد. همان‌طور که مشاهده می‌شود، در این دلیل نیز، مقدماتی شبیه آنچه در مورد دلیل قبلی ذکر شد، مقدر شده که شاید به دلیل سرعت عملی که عقل آدمی دارد، نیازی به ذکر این موارد نمی‌بیند؛ مگر اینکه شخصی زیر بار نتیجه نرود و به استدلال‌کننده ایراد بگیرد که چگونه از مقدمه چهارم ناگهان به نتیجه «خدا وجود دارد» پُل می‌زند؟ اینجاست که استدلالگر ناچار به ضمیمه کردن مقدماتی است که در پستوی ذهن او موجود است؛ اما به دلیل روشن بودنشان، قبل از این رخ نشان نداده است.

۲-۱-۲. مشابهت دلایل میرزامهدی اصفهانی به ادله فلاسفه

با بررسی دقیق دلایل میرزامهدی اصفهانی برای اثبات وجود خداوند، و مقایسه آن با ادله‌ای مثل برهین امکان و وجوب – که فلاسفه برای وجود الهی اقامه کرده‌اند – به این نتیجه می‌رسیم که این دلایل از نظر شکل و مواد، تفاوت چندانی با همدیگر ندارند؛ بلکه تنها فرقی که وجود دارد، این است که آقای اصفهانی از به کار بردن برخی از اصطلاحات فلسفی خودداری می‌کند؛ اما در حقیقت، ایشان در عمل، معنا و مفهوم آن اصطلاحات فلسفی را در استدلال خود به کار برده است. برای مثال در برهان اول، ایشان به وجود انوار ظاهره و اینکه بود و نبود این امور در

اختیار خود آنها نیست، استناد می‌کند. به نظر می‌رسد که این بیان، همان چیزی است که فلاسفه از «امکان بالذات» یا «امکان فقری» در نظر دارند. در فلسفهٔ مشاء و در پای درس فیلسوف بزرگ، معلم ثانی و دیگر دانشمندان فلسفهٔ مشاء چنین یاد می‌گیریم که موجود ممکن موجودی است که نسبت او به وجود و عدم مساوی است؛ به طوری که ذات آن، نه اقتضای عدم دارد و نه اقتضای وجود (فارابی، بی‌تا، ص ۶۶؛ ابن‌سینا، ۱۴۱۳ق، ص ۲۸۱ و ۲۹۲؛ زوزوی، ۱۳۶۱، ص ۹). این، بیان دیگری است از همان چیزی که آقای اصفهانی در نظر دارد و بیان می‌دارد که بود و نبود انوار ظاهره و امور ظلمانی، و تغییر و تبدل آنها، در دست خودشان نیست و در این امور، نیازمند به خدا هستند. امکان فقری نیز با این بیان دارای قرابت است؛ به طوری که در کلاس درس فیلسوفان و حکیمان متعالیه، تمام ماسوی‌الله عین فقر و نیاز به خداوندند و بود و نبود، و تغییر و تبدل آنها با ارادهٔ خداوند انجام می‌گیرد (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۳۸۸؛ طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۴۸؛ مطهری، ۱۳۸۲، ج ۶ ص ۵۵۸ و ۵۶۹؛ ج ۱۰، ص ۱۹۲؛ ج ۱۳، ص ۲۶۳؛ جوادی‌املی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۳۸۴؛ ج ۳، ص ۱۳۲ و ۱۹۹؛ ج ۵، ص ۳۷۴ و ۴۳۴). آری، تفاوت دقیقی که در بیان ایشان با بیان فلاسفه هست، توجه آقای اصفهانی به حدوث و نه امکان در اثبات خداوند است.

۳-۱-۲. به‌کارگیری قواعد و ضروریات فلسفی توسط میرزای اصفهانی در اثبات وجود خداوند

همان‌طور که قبلاً ذکر شد، در نگاه آقای اصفهانی، تمام گزاره‌ها ظلمت و گمراهی‌اند، مگر اینکه به تأیید وحی و سنت رسیده باشند؛ این درحالی است که ایشان بدون ذکر عنوان، از قاعدهٔ علیت استفاده کرده است؛ درحالی که آن را قبول ندارد. ایشان در رد مذهب تعطیل در مورد شناخت خداوند چنین استدلال می‌کند: «لأن الموجود لا يمكن بدون الموجد»؛ چیزی که موجود شده است، نیازمند موجد است. این همان قاعدهٔ علیت و اصل ضرورت و معیت علی معلولی است که فلاسفه در جای خود اثبات کرده‌اند. البته لازم به یادآوری است که در این مسئله، مناط احتیاج به علیت از مسائل مهمی است که بنا بر دیدگاه فلاسفهٔ مسلمان، عبارت از «امکان» است. براساس عبارتی که از آقای اصفهانی نقل گردید، می‌توان مدعی شد که براساس نگاه ایشان، مناط علیت، «وجود» است؛ هرچند شاید ایشان متفطن به این مسئله نبوده است؛ اما اگر چنین اعتقادی از طرف ایشان وجود داشته باشد، براساس دیدگاه او، لازم است خداوند نیز موجد داشته باشد؛ چراکه خداوند هم موجود است و طبق بیان ایشان «لأن الموجود لا يمكن بدون الموجد»، هیچ موجودی نمی‌تواند بدون وجود ایجادکننده‌ای به‌وجود آمده باشد. این در حالی است که فلاسفه با دقت عقلی به این مسئله پرداخته‌اند و به‌حق معتقدند که موجود از آن جهت که ممکن است، نیازمند علت است و چون خداوند موجد واجب است، پس نیاز به علت و پدیدآورنده ندارد.

۳. اثبات و شناخت صفات خداوند

همان‌طور که بیان شد، آقای اصفهانی نظر مساعدی برای اثبات وجود خداوند با عقل مستقل بشری ندارد و با فطری دانستن شناخت خدا برای آدمی، تنها به تذکر و یادآوری آن معتقد است. با این وضعیت، روشن است که از این نظرگاه، شناخت صفات و ویژگی‌های الهی با تعقل فلسفی و استدلال منطقی، غیرممکن و بیهوده یا

مضر خواهد بود. این امر همان چیزی است که با بررسی نوشته‌های آقای اصفهانی به دست می‌آید؛ به طوری که ایشان به صراحت شناخت اوصاف و افعال خداوند را نه تنها با عقل استدلالی و فلسفی محال می‌داند، که حتی رسیدن به آن را از طریق نور علم و عقل نیز، غیرممکن معرفی می‌کند: «بدان که شناخت خداوند و صفات و افعال او، در علوم الهی غیرممکن است. حال چگونه می‌توان از طریق تعقلات، تصورات و یافته‌های خیالی و توهمی شناخت؟!» (اصفهانی، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۷۳) البته می‌توان گفت که منظور ایشان از شناخت اوصاف خداوند در این بیان، معرفت حقیقی و کامل است.

ایشان تنها راه آشنا شدن آدمی با اوصاف کمالی الهی را توجه کردن به سخنان خداوند می‌داند؛ چراکه تنها اوست که می‌تواند ذات و اوصاف خویش را بشناساند. از این رو برای شناخت ذات و صفات خداوند، غیر از راه وحی راه دیگری متصور نخواهد بود: «شناخت ذات و صفات و افعال الهی تنها از طریق تعریف خود خداوند ممکن است» (همان).

ایشان راه‌های موجود برای شناخت خداوند را در سه مورد خلاصه می‌کند: راه اول روشی است که از سوی علوم بشری ارائه شده و برای رسیدن به آن آموختن فلسفه لازم است: «فعلى العلوم البشرية باب المعرفة بوجه، هو التعلم للعلوم الفلسفية» (همان، ص ۱۹۰). روش فلاسفه برای کسب معرفت نسبت به خداوند، مبتنی بر علم حصولی است: «فطريق الحكماء و الفلاسفة العلم الحصولی و هو العقل عندهم» (همان، ص ۱۸۹). راه دوم مسیری است که اهل تصوف و عرفان می‌پیمایند: «فطريقة التسليم بين يدى الشيخ و المرشد» (همان، ص ۱۹۰). راه سوم که مورد پسند میرزای اصفهانی است، راه علوم الهی است که با نور عقل و علم اتفاق می‌افتد: «وأما باب المعرفة فى العلوم الالهية، كمال المعرفة بالعقل و العلم. فإن بكمال المعرفة بهما يعرف طريق معرفة رب العزة». با این روش معلوم می‌گردد که بیشترین مانع برای شناخت خداوند، همان معقولات، معلومات و موهوماتی است که از طریق علوم بشری و فلسفه به دست آمده است: «يعرف أن عمدة الحجاب هى المعقولات و المعلومات و الموهومات» و نتیجه آن این است که آدمی با عقل و علم، خود را عاجز از شناخت خداوند می‌بیند و خداوند را از حد نفی و تشبیه خارج می‌سازد: «فغاية التعليمات فى العلوم الالهية معرفة العجز عن المعرفة بالعقول و العلوم، و وجوب الحيرة، و خروجه عن حدّ النفى و التشبيه». پس، از این راه روشن می‌گردد که شناخت خداوند به صورت حقیقی، تنها به وسیله خود خداوند است. به عبارت دیگر، معرفی خداوند و ویژگی‌های او، نه از راه علوم بشری و نه از راه کشف و شهود عرفانی و صوفیانه، و نه از راه علم و عقل، که باید از خود خداوند جست‌وجو کرد و برای رسیدن به آن، راهی جز وحی وجود ندارد: «أن عرفانه بحقیقة المعرفة و رؤيته تعالى لا يكون الا به». پس برای شناخت خداوند باید به پیامبر اکرم ﷺ و امامان معصوم ﷺ رجوع کرد؛ چراکه اساساً رسالت آنها هدایت بشر به شناخت خداوند توسط خود خداوند است: «ليس الرسول الأكرم و الإمام إلا الهادى إلى طريق رب العزة» (همان).

به طور کلی چیزی که از بیانات میرزای اصفهانی به دست می‌آید، این است که ایشان شناخت اوصاف الهی را تنها از راه آیات و روایت امکان‌پذیر می‌داند و در این شناخت، هیچ سهمی، نه به عقل ظلمانی و نه عقل نورانی، باقی نمی‌گذارد.

۱-۳. نقد و بررسی

دیدگاه میرزامهدی اصفهانی در مورد محدود نمودن راه شناخت صفات الهی به وحی و سنت، پذیرفته نیست؛ چراکه تا برخی از صفات خداوند توسط عقل به اثبات نرسد، اساساً پذیرش وحی و سنت امکان‌پذیر نخواهد بود. یکی از آن صفات، صدق خداوند است. تا امکان دروغ در مورد خداوند سلب نگردد، نمی‌توان به کلام او اعتماد داشت و تنها راه اثبات صدق الهی، عقل پیش از وحی است؛ از این رو نمی‌توان با خود وحی یا عقل بعد از وحی، صدق خود وحی را اثبات نمود؛ چراکه این امر، دور در استدلال خواهد بود که ما را به نتیجه نخواهد رساند. به عبارت دیگر، صدق وحی با وحی قابل اثبات نیست؛ چون دور باطل است. با عقل پس از وحی نیز قابل اثبات نخواهد بود؛ چون چنین عقلی اعتبار خود را از وحی گرفته است؛ از این رو نخواهد توانست برای اعتبار خود وحی، چاره‌ساز باشد و این امر مصداق دیگری از دور در استدلال خواهد بود. پس یکی از صفاتی که نیاز به اثبات عقلی دارد، آن هم عقل پیش از وحی، صدق خداوند در سخنان اوست. همواره پس از اثبات وجود خداوند و ضرورت وحی، این مسئله برای بشر مطرح می‌شود: از کجا معلوم که خداوند در کلامی که برای آدمی توسط رسولان خویش می‌فرستد، صادق است و تمام واقعیت را خواهد گفت؟ اینجاست که تنها عقل، می‌تواند به کمک بشر بیاید؛ چراکه اثبات صدق وحی با خود وحی، به مانند سخن کسی است که می‌گوید من راست می‌گویم؛ چون که راست می‌گویم؛ البته قبل از صفت «صدق»، صفات دیگری هستند که اثبات آنها با عقل پیش از وحی، ضروری است؛ اما ذکر آن، به دلیل اهمیت صدق و ارتباط آن با مسئله وحی و سنت، مقدم گردید. برای مثال، صفات توحید، علم، قدرت، اراده و حکمت، قبل از صدق باید به اثبات و تأیید عقل رسیده باشند. این صفات به راحتی توسط عقل قابل اثبات‌اند؛ به طوری که طی استدلالی با نتیجه گرفتن صفت «کمال مطلق» برای خداوند، می‌توان خیلی از صفات ثبوتی و سلبی را برای ذات لایزال او اثبات کرد (عبودیت و مصباح، ۱۳۹۶، ص ۱۴۵-۲۳۷).

۴. نیاز به دین و ضرورت وحی و نبوت

میرزای اصفهانی، در مسئله ضرورت وحی و نبوت و وجوه نیازمندی انسان به دین، بیان مستقلی را ارائه نکرده است؛ اما با توجه به مبانی فکری ایشان، می‌توان وجه نیاز بشر به دین و وحی و نبوت را به گونه‌ای صورت‌بندی نمود. برای این کار، بیان مقدماتی از این مبانی لازم است. آقای اصفهانی علوم و معارف را به دو نوع بشری و الهی تقسیم می‌کند و علوم بشری را به «علوم قدیم» و علوم الهی را به «علوم جدید» توصیف می‌نماید و معتقد است که علوم بشری ریشه در افکار و منسوجات یونانی دارد (اصفهانی، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۰۱؛ همو، ۱۳۸۷ ب، ص ۱۸۱) و چیزی جز ظن و ضلالت نیست و عین ظلمات و اساطیر است که به عنوان بزرگ‌ترین حجاب و شدیدترین کفر و معصیت و شنیع‌ترین جنون به‌شمار می‌آید. این در حالی است که علوم الهی نور و رحمت و هدایت است. ایشان علمی مانند فلسفه، تصوف و عرفان را جزء همان علوم بشری می‌داند که ماهیتی غیر از تاریکی و گمراهی ندارند. مطابق این نگاه، حتی تأسیس علم کلام و فقه استدلالی با اغراض سیاسی مخالفان علوم الهی همراه بوده است (اصفهانی، ۱۳۸۷ ب، ص ۱۸۱-۱۸۴)؛ تا از این راه مردم از حاملان علوم الهی دور شده، با موهومات و بافته‌های

بشری سرگرم شوند تا مبادا با روی آوردن مردم به حاملان علوم وحیانی، قدرت و اقتدار سیاسی از دست خلفای ظالم خارج گردد و حکمرانی سیاسی آنان مخدوش شود و سلطه همه‌جانبه آنها بر منابع اقتصادی سرزمین‌های اسلامی و مسلمانان زایل گردد. ایشان ترجمه میراث تمدنی یونانی به زبان مسلمانان را نیز با همین نگاه تحلیل می‌کند و هدف از آن را منزوی ساختن حاملان وحی و دانش الهی و بی‌نیاز ساختن مردم و روی‌گردان نمودن آنها از علوم الهی و صاحبان آن معرفی کرده است (اصفهانی، ۱۳۸۷ الف، ص ۹۸-۱۰۰).

همان‌طور که بیان گردید، میرزامهدی اصفهانی با تقسیم دوگانه علوم به معارف بشری و الهی، علوم بشری را ناتوان از رسیدن به حقیقت می‌داند و محصولات آن را چیزی جز موهومات و توهمات، ظن و گمان، تاریکی و گمراهی، ظلمت و ضلالت، و حجاب و کفر و معصیت نمی‌داند (اصفهانی، ۱۳۸۷ ب، ص ۱۸۴). براین اساس، آدمی نخواهد توانست با علوم و دستاوردهای بشری به شناخت خداوند نائل گردد و یافتن رب‌الغزة از این راه، از ممتنعات و محالات تا ابدالآباد خواهد بود. حال که وضعیت عقل و علم بشری، چنین آشفته و پریشان است و از حمل صاحب خود و رساندن آن به مقصد حقیقت و یقین عاجز و ناتوان است، تنها مسیری که به‌راحتی و به‌طور تضمینی بتواند آدمی را به نور یقین و شناخت حق و حقیقت برساند، علوم الهی است. براین اساس، برای رسیدن به حقیقت و هدایت، ضروری می‌نماید که آدمی راه علوم و عقل بشری را رها کند و محصولات ظلمانی و گمراه‌کننده آن را به‌دور ریزد و برای رسیدن به مقصد، سراغ علوم الهی را بگیرد و آن را از حاملان و صاحبانش، پیامبر وحی و پیشوایان معصوم علیهم‌السلام پی جوید.

دیدگاه میرزامهدی اصفهانی در مورد فلسفه نیاز بشر به وحی و نبوت، و احتیاج به دین را می‌توان به‌طور خلاصه این‌گونه بیان نمود: آدمی نیازمند رسیدن به حق و حقیقت و کسب شناخت واقعیت است. دو گونه از عقل و علوم، مدعی کشف واقع برای آدمی هستند: عقل و علوم بشری و عقل و علوم الهی. علوم بشری از شناسایی واقعیت، آن‌گونه که هست، ناتوان‌اند و محصولی جز جهل، ظن، ظلمت، گمراهی، و کفر و عصیان به‌دست آدمی ندادند و نخواهند داد. شاهد این ادعا، اختلاف فیلسوفان و دانشمندان بشری است که تاکنون، در هیچ موضوعی به توافق قطعی و نتیجه‌ای نهایی و یقینی نرسیده‌اند. این در حالی است که به یقین، علوم الهی می‌تواند آدمی را به سرمنزل مقصود نائل سازد و واقعیت را همان‌گونه که هست، برای او آشکار نماید. پس وجود علوم الهی ضرورت می‌یابد و فرستادگانی از سوی خداوند لازم است تا این علوم الهی را از آسمان به زمین نازل کنند و آن را برای انسان به ارمغان آورند تا رسیدن بشر به شناخت یقینی و نورانی، یافتن حقیقت، و کسب هدایت و سعادت میسر گردد. از این رو وجود دین ضرورت می‌یابد و وحی و نبوت و امامت، ابزاری برای حمل دین و علوم الهی برای بشریت است.

۱-۴. نقد و بررسی

بیان میرزای اصفهانی در نیازمندی انسان به دین و وحی و نبوت، نقضی بر این مبنای ایشان است که عقل و علم بشری آلوده و ظلمانی است و نمی‌تواند آدمی را به حقیقت برساند. ایشان برای رسیدن به این حقیقت که آدمی نیازمند وحی است، از همان عقل ظلمانی و آلوده استمداد طلبیده و به استدلال پرداخته است. گذشته از

این اشکال، بیان ایشان برای رسیدن به مقصود، کامل نیست و با چالش‌هایی روبه‌روست. شاید کسی در جواب این استدلال میرزای اصفهانی بگوید: ما نیازهای خود را با همان علوم بشری به انجام می‌رسانیم و به چیزی بیش از آن احتیاجی نیست! و شاید حق با آنان باشد؛ چراکه علوم بشری قادر به تنظیم امور دنیوی است و از عهده تأمین سعادت این جهانی برخواهد آمد. اینجاست که به نظر می‌رسد بیان آقای اصفهانی نیازمند ضمیمه‌ای دیگر است. فرض کنیم ما در زمان ظهور پیامبر اسلام ﷺ یا یکی دیگر از پیامبران الهی زندگی می‌کنیم. روزی از خواب که بیدار شدیم، با اعلان بعثت کسی مواجه می‌شویم، شخصی میان مردم می‌آید و خود را پیک خداوند معرفی می‌کند. شاید خیلی از مردم به این ادعا، چنین واکنش نشان دهند که ما چه نیازی به پیک خداوند داریم؟ اگر پیامبر ﷺ در پاسخ آنها بگوید: «من حامل علوم و معارفی هستم که بهتر از علوم فعلی شماست»، چنین سخنی پذیرفته نخواهد شد؛ چراکه مردمان معاصر او در پاسخ ایشان خواهند گفت: مگر دنیای ما چه کم‌وکاستی دارد که تو می‌خواهی به جبران آن تقیصه پردازی؟ اینجاست که مدعی راستین بعثت و نبوت برای اینکه مورد قبول مردم قرار گیرد، قبل از اینکه اثبات کند از طرف خداوند آمده، لازم است روشن سازد که آنها به او و آنچه به‌ارمغان می‌آورد، محتاج‌اند. به عبارت دیگر، او باید مردم را قانع سازد که شما زمینیان به آنچه در آسمان است، نیازمندید. نیاز شما فقط به آنچه در زمین است، محدود نمی‌شود؛ یعنی پیامبری که از سوی خدا آمده است، ابتدا باید انواع نیازهای مردم را برای آنها روشن سازد و بگوید: ای مردم! شما نیازهایی دارید که از آنها بی‌خبرید؛ نیاز شما فقط خوردن و خوابیدن، آب‌وهوا، پوشاک و مسکن و... نیست؟ آری تا احتیاج بشر به وحی و علوم الهی روشن نشود، ایمانی از سوی مردم شکل نخواهد گرفت. و احتیاج بشر به دین، زمانی ثابت خواهد شد که وجود معاد به اثبات رسد و وجود معاد به اثبات نخواهد رسید، مگر اینکه دوساحتی بودن آدمی و مرکب بودن حقیقت انسان از روح و جسم، و اصلی بودن ساحت روحانی او مسلم گرفته شود. وقتی آدمی بپذیرد که حقیقت وجودش مرکب از نفس و بدن است و روح او بخش اصلی وجود او را تشکیل می‌دهد و این روح دارای زندگی‌ای جاودانه است و پس از مرگ به حیات خود در سرایی دیگر ادامه خواهد داد، ناگزیر به این نتیجه خواهد رسید که علوم بشری هرچند قادر به درک اصل وجود حیات آن جهانی است، از فهم چگونگی آن ناتوان و از تأمین سعادت سرای ابدی و زندگی جاودانی عاجز است و برای تأمین سعادت روحانی و دوری از شقاوت آن جهانی، نیازمند علوم فرابشری و معارف وحیانی است. اگر به گذشته بازگردیم و گفت‌وگوی پیامبران با مردم زمان خود را بررسی کرده، واکنش مردم در برابر ادعای انبیاء را ملاحظه کنیم، همان‌گونه که در آیاتی از قرآن گزارش شده است: «فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِدُّنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمُ أَوَّلَ مَرَّةٍ»، (اسراء: ۵۱)؛ «قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلِ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ» (یس: ۷۸-۷۹) و «وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ» (روم: ۲۷)، خواهیم دید بیشترین چیزی که مورد بحث و مناظره میان رسولان الهی و مردمان لجوج معاصر آنها واقع شده، مسئله معاد و امکان زندگی پس از مرگ و امکان زنده شدن مردگان است. گویا پیامبران قبل از اینکه نبوت و پیامبری خود را برای مردم اثبات کنند، در پی روشن ساختن بعد روحانی بشر و وجود زندگی پس از مرگ هستند. گویا رسولان الهی قبل از عرضه راه

سعادت، ابتدا به فعال نمودن نیازهای فرامادی و روحانی آنان می‌پرداخته‌اند. اینجاست که پس از پذیرش مسئله روح و بقای آن و وجود معاد، توجه مردم به سوی فرستاده الهی جلب می‌شود و نوبت به اثبات نبوت و برتری علوم الهی بر علوم بشری خواهد رسید. با این بیان، روشن می‌گردد که *میرزای اصفهانی* در حقیقت، ضرورت وجود وحی، نبوت و دین و نیاز بشر به آن را اثبات نکرده؛ بلکه تنها به اثبات برتری علوم الهی نسبت به علوم بشری پرداخته است که برای تبیین ضرورت وحی و نبوت و دین کافی نخواهد بود. روشن است که اثبات وجود نفس و تجرد آن از ماده، اصالت روح نسبت به بدن، و امکان بقای روح پس از مرگ جسم مادی، تنها با دلیل عقلی امکان‌پذیر است؛ چراکه اثبات این امور، مقدم بر نبوت است و تا نبوت ثابت نشود، نمی‌توان به وحی استناد کرد. از این رو طرف‌داران تفکیک هیچ راهی ندارند، جز اینکه برای اثبات این امور، از تعقل و قیاس منطقی یاری جویند که محصول علوم بشری است.

نتیجه‌گیری

در این نوشتار، به بررسی روش *میرزامهدی اصفهانی* در اثبات وجود خداوند و شناخت اوصاف الهی و نیز ضرورت بعثت و لزوم دین پرداختیم. آنچه از نوشته‌های ایشان به دست آمد، این است که با عقل ظلمانی بشر نمی‌توان پی به وجود خداوند برد و ویژگی‌های او را شناخت. از این رو برای ادراک وجود و اوصاف الهی تنها باید به وحی الهی و سخنان رسولان خدا و جانشینان آنها رجوع کرد. این اعتقاد *میرزای اصفهانی* ریشه در این مبنای او دارد که به‌رغم برخورداری انسان از نعمت عقل، این ابزار دچار آلودگی و ظلمت بوده و با معقولات دست‌ساز بشری به انحراف کشیده شده است. از این رو بشر با استفاده از علوم خودساخته، قادر به شناخت وجود خداوند و اوصاف الهی نخواهد بود و برای این منظور نیازمند راهنمایی از سوی علوم الهی است. وجه ضرورت دین و نیاز بشر به وحی نیز بر همین اساس در اندیشه *میرزای اصفهانی* به تبیین رسید. در نقد و بررسی روش *میرزای اصفهانی* روشن شد که بدون توجه به عقل و صرفاً با به‌کارگیری وحی و علوم الهی نمی‌توان به اثبات وجود خداوند و شناخت اوصاف الهی و ضرورت وحی و نبوت پرداخت. اشکال اساسی در روش *میرزای اصفهانی*، دور در استدلال است. به عبارت دیگر، به توصیه *اصفهانی*، وجود خداوند و صفات او را باید در کلام او جست. و این امری نشدنی است؛ چراکه براساس فرض، هنوز وجود خداوند پذیرفته نشده است و اعتقادی به او وجود ندارد. باین حال، چگونه می‌توان با سخن او چیزی را اثبات کرد و به شناخت اموری پرداخت. در حقیقت برای این کار، ابتدا لازم است اعتبار وحی به اثبات برسد تا بتوان با آن به کسب معرفت پرداخت و چیزی را اثبات کرد. اعتبار وحی نیز زمانی قابل اثبات است که وجود خالق وحی و اوصافی چون صدق او در کلام خویش اثبات شده باشد. براین اساس، تنها راهی که برای معرفت به وجود و ویژگی‌های خداوند و اثبات نیاز بشر به وحی و نبوت باقی می‌ماند، راه عقل و استدلال عقلی و فلسفی است. ناگفته نماند که آقای *اصفهانی* برخلاف روشی که توصیه کرده، خود برای اثبات وجود خداوند، با ارائه استدلال‌های عقلی، از روش عقلی و قواعد آن استفاده نموده است. همین امر، نشانگر بطلان روش ایشان در عدم نیاز به عقل بشری در اثبات وجود خداوند و شناخت اوصاف الهی است.

منابع

ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۱۳ق، *المباحثات*، قم، بیدار.

اصفهانی، میرزاهمدی، ۱۳۸۷ق، *ابواب الهدی*، تحقیق حسین مفید، تهران، منیر.

—، ۱۳۸۷ق، *مصباح الهدی*، به ضمیمه اعجاز القرآن، تحقیق حسن جمشیدی، قم، بوستان کتاب.

—، ۱۳۹۶، *معارف القرآن*، قم، مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل البیت علیهم السلام.

بنی هاشمی، محمد، ۱۳۸۸، «عقل از دیدگاه میرزاهمدی اصفهانی»، در: *سرچشمه حکمت: جستارهایی در باب عقل*، تهران، نیا.

جعفری، محمد، ۱۳۹۶، «چیستی و حجیت عقل از دیدگاه میرزاهمدی اصفهانی»، *آیین حکمت*، ش ۳۴، ص ۷-۳۲.

جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۶، *رحیق مختوم* (شرح حکمت متعالیه)، قم، اسراء.

زنوزی، ملاعبدالله، ۱۳۶۱، *لمعات الهیه*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، مقدمه سیدحسین نصر، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و

تحقیقات فرهنگی.

صدرالتألهین، ۱۴۱۰ق، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*، حاشیه ملاحادی سبزواری، تعلیقه سیدمحمدحسین طباطبائی، چ

چهارم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۶ق، *نهایة الحکمة*، قم، جامعه مدرسین.

عبودیت، عبدالرسول و مجتبی مصباح، ۱۳۹۶، *خدائشناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

فارابی، ابونصر، بی تا، *المجموع للمعلم الثانی*، بی جا، بی نا.

مطهری، مرتضی، ۱۳۸۲، *مجموعه آثار*، چ نهم، تهران، صدرا.

نوع مقاله: پژوهشی

رابطه ایمان و عشق: نقد و بررسی اندیشه‌های فوئرباخ در کتاب «جوهر مسیحیت»

sajad_dehganzadeh@yahoo.com

taha.fjz@gmail.com

سجاد دهقان زاده/ دانشیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

طه فرج زاده/ دانشجوی کارشناسی ارشد ادیان و عرفان دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

دریافت: ۱۳۹۹/۰۷/۰۸ - پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۲۳

چکیده

کتاب «جوهر مسیحیت»، یکی از آثار برجسته فوئرباخ در زمینه دین پژوهی است. لزوم اهتمام ویژه به این اثر، به دو دلیل است: اولاً منبع اثربخشی در تأملات بسیاری از اندیشمندان ماتریالیست و منتقد دین بوده؛ ثانیاً فوئرباخ در این کتاب، منتقدانه به تحلیل آموزه‌های کلام مسیحی پرداخته و از قیل آن، اندیشه‌هایش را در مورد ادیان مطرح کرده است. پنداره تقابل عشق و ایمان در مسیحیت از مباحث اصلی کتاب «جوهر مسیحیت» است که مفاد آن تلویحاً به همه ادیان تسری داده می‌شود. فوئرباخ در آسیب‌شناسی وضعیت انسان مدرن، در ادعایی بی‌سابقه عامل اصلی «ازخودبیگانگی»، «خشونت»، «واگرایی» و «رذایل اخلاقی» را کم‌اعتنایی ادیان به عشق فراگیر و نیز تأکیدشان بر ایمان دینی می‌پندارد. چالش اصلی پیش‌رو، ارزیابی همین ادعای فوئرباخ است و یافته‌ها نشان می‌دهند که تحلیل‌های وی در این کتاب به‌رغم کاستی‌ها، در مواردی تأمل‌برانگیز و بسیار چالشی هستند. البته انتقادات فوئرباخ متوجه جوهر و حقیقت دین نیست؛ بلکه او فقط تفاسیر و معرفت دینی را هدف نقد خود قرار می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: جوهر مسیحیت، فوئرباخ، عشق، ایمان، ازخودبیگانگی، فراق‌کنی.

نسبت عشق و ایمان، به‌ویژه از حیث همسویی، تضاد، رجحان، تقدم یا تأخر، یکی از چالش‌های مطرح در حوزه فلسفه و کلام به‌شمار می‌رود و ناگفته پیداست که اصحاب اندیشه، گمانه‌های موافق و مخالفی را در این زمینه بیان کرده‌اند. یکی از فیلسوفان ماتریالیست و انسان‌گرای غربی که این مسئله را در کتاب مؤثر و مشهور خود به نام **جوهر مسیحیت** (*Essence of Christianity*) مورد بحث و نظر قرار می‌دهد، لودویگ آندریاس فوئرباخ (۱۸۷۲-۱۸۰۴) است. فوئرباخ در ضمن موضوع اصلی این کتاب، نقیبی هم به ساحت دین‌شناسی می‌زند و تحلیل‌های انتقادی و چالش‌برانگیزی را متوجه دین و دین‌داری می‌کند. باخ در این کتاب، در وهله اول از نظرگاه یک متأله مسیحی و سپس در نقش فیلسوفی خداناباور به اظهار عقیده می‌پردازد و دعاوی افسونگر او بسیاری از جریان‌های فکری، از مارکسیسم گرفته تا فرویدگرایی، را تحت‌الشعاع کامل خود قرار داده است. همچنین برخی محققان، افکار و آثار نیچه را متأثر از فوئرباخ دانسته‌اند (بی‌شاپ، ۲۰۰۶، ص ۲۲۵) و پژوهشگرانی آبخخور اندیشه‌های اومانستی هایدگر، مارتین بوبر و ژان پل سارتر را در آرای فکری فوئرباخ می‌جویند (بی‌شاپ، ۲۰۰۸، ص ۲۹۸).

ضرورت توجه ویژه به موضوع حاضر، از آن جهت است که فوئرباخ در کتاب **جوهر مسیحیت**، نظرگاه بسیار خاص، اما اثربخشی را اتخاذ می‌کند و به تبع آن، اولویت مسحورکننده‌ای را برای «عشق فراگیر» در برابر «ایمان دینی» قائل می‌شود. اهمیت این موضوع آن‌گاه دوچندان می‌شود که می‌بینیم نگارنده **جوهر مسیحیت**، «عشق فراگیر» را همچنین خاستگاه اخلاق فرض می‌کند (فوئرباخ، ۱۸۸۱، ص ۲۶۳) و از اینجا علاوه بر تقابل عشق و ایمان، بحث نزاع اخلاق و ایمان هم آغاز می‌شود. پژوهش پیش‌رو عمدتاً بر آن است تا روشن کند که در کتاب **جوهر مسیحیت**، فوئرباخ در برابر چه شکلی از ایمان و با کدامین متعلق و قلمرو معنایی موضع‌گیری می‌کند؟ مراد او از «عشق فراگیر» چیست؟ عشق، ایمان، عقل و اخلاق چه نسبت ذاتی یا عرضی باهم دارند؟ دعاوی فوئرباخ در کتاب **جوهر مسیحیت**، آن‌گاه که از صافی نقد و ارزیابی گذرانده شود، کدامین خروجی‌ها را در پی خواهند داشت؟ خوشبختانه پیرامون مفاهیم ایمان و عشق در سنت‌های اسلامی و مسیحی مقایسه‌های سودمندی انجام گرفته‌اند که از آن جمله می‌توان به مقاله‌های «بررسی مقایسه‌ای مفهوم ایمان از دیدگاه پولس و فخر رازی» (علمی و نظری، ۱۳۹۳)؛ «مفهوم ایمان از دیدگاه محمد غزالی و مارتین لوتر» (شکوری‌نژاد، ۱۳۹۰) اشاره کرد. شماری از آثار هم ضمن بررسی موضوعات اصلی خود، تنها نیم‌نگاهی به اندیشه‌های فوئرباخ داشته‌اند که نمونه‌ای از آن، مقاله «آیین کاتولیک و الهیات جدید» (قنبری، ۱۳۸۷) است. با وجود این، مقاله «نقد و بررسی علل از خودبیگانگی از منظر کارل مارکس و فوئرباخ» (بزرگی، ۱۳۹۶) بر آراء فوئرباخ تمرکز بیشتری داشته و یافته‌های آن نشان می‌دهند که به‌زعم فوئرباخ، «از خودبیگانگی» عبارت است از: تسلیم شدن در برابر یک خدای فرافکنی‌شده. نگارنده مقاله مذکور در نهایت به این نتایج دست می‌یابد که مشکل اساسی مارکس و باخ، در جهان‌بینی مادی آنهاست و

دیدگاهشان به لحاظ نظری با اشکالات عدیده‌ای روبه‌روست و آنچه ایشان عوامل از خودبیگانگی می‌دانند، در زمرهٔ عوامل خودآگاهی و خودیابی هستند. همچنین یکی از آثار باخ تحت عنوان *اصول فلسفه آینده* (۱۳۹۸) در دسترس پژوهشگران قرار دارد.

از این‌رو با توجه به برجستگی کتاب *جوهر مسیحیت* و اهمیت بحث نسبت عشق و ایمان در آن و نیز لزوم ارزیابی تفاسیر انسان‌گرایانه فوئرباخ از دین، خلأ پژوهشی در این زمینه احساس می‌شود. جستار حاضر در پی آن است که بتواند به‌طور مستقل دعاوی فوئرباخ را تا حد امکان بفهمد و آن‌گاه از یک منظر انتقادی، صحت و سقم آنها را مورد واکاوی قرار دهد.

۱. مراد از ایمان و عشق

بحث از ماهیت ایمان و مسائل پیرامون آن، قدمتی طولانی و دامنه‌ای فراخ دارد و متکلمان مسیحی دوشادوش فلاسفهٔ خداپاور و خداناباور به بحث و نظر دربارهٔ آن پرداخته‌اند. پولس رسول ایمان را مترادف اعتماد، امید و محبت دانسته، و آن را فیض الهی، اصل اساسی مسیحیت و خاستگاه فعل نیک اخلاقی می‌داند (افسیسیان: ۲/۸؛ عبرانیان: ۱۱/۱۱). آگوستین به‌تأسی از پولس رسول و با توجه به ویژگی‌های ایمان در عهد جدید (رومیان، ۹/۱۶)، ایمان و نجات را نتیجهٔ فیض الهی می‌داند (لین، ۱۳۸۹، ص ۷۱). *مارتین لوتر* در تمایز و تلازم ایمان و اخلاق بر این باور است که هر چند «جدا ساختن ایمان از اعمال، مانند جدا کردن نور و گرما از آتش غیرممکن است، با این حال ایمان یگانه عامل نجات و رستگاری است» (فوئرباخ، ۱۸۸۱، ص ۲۶۹). از این‌رو در نظر لوتر، عمل صالحی که ایمان را در پشتوانهٔ خود ندارد، فاقد خاصیت سعادت‌بخشی است. کی‌یرکگور رویکردی اراده‌گرایانه به ایمان دارد و ارکان ایمان را اراده، خطرپذیری و تحمل انواع رنج قلمداد می‌کند. از دیدگاه او، ایمان، جهشی است در تاریکی با این امید که خدایی در آنجا وجود دارد (یزدان‌پناه و رزمخواه، ۱۳۹۰، ص ۵۵-۵۳). در مقابل، *اسپینوزا* برخلاف لوتر و کگور به برتری اخلاق باور دارد و می‌گوید: «آنچه دین راستین می‌طلبد، داشتن باورهای درست نیست؛ بلکه تنها عمل به کردار درست است» (اسپینوزا، ۱۳۹۶، ص ۵۵) و «تقوا یا بی‌تقوایی هر فردی را باید با اعمال او سنجید و بس» (همان، ص ۹۱).

با توجه به پیشینهٔ این بحث، اکنون در اینجا باید پرسید که به‌راستی تصور و مراد فوئرباخ از ایمان چیست؟ نزد او ایمان به‌معنای باوری عقلایی و ظاهری است یا به‌معنای امید و یقین وجودی؟ با اینکه برای واژهٔ *faith* معانی متفاوتی چون «اطمینان»، «توکل» و «اعتماد» ذکر شده (علمی و نظریور، ۱۳۹۳، ص ۷۵)، اما ظاهراً کلمهٔ «ایمان» مناسب‌ترین معادل فارسی آن است؛ زیرا همهٔ این معانی را با خود دارد. با وجود این، ادبیات فوئرباخ نشان می‌دهد که واژهٔ ایمان نزد او بیشتر مناسب معنای ابعاد بشرساخت دین، الهیات دینی، چارچوب‌های جداکننده، جزم‌اندیشی و باور صوری است تا یقین وجودی و اطمینان قلبی. گواه این مدعا تعبیر متنوعی است که فوئرباخ دربارهٔ ماهیت ایمان دارد. وی ایمان دینی را «از خودبیگانگی انسان و ایدهٔ رازآلود آدمی» می‌داند (فوئرباخ، ۱۸۸۱، ص ۲۴۷) و با این فرض که ایمان نقطهٔ مقابل و نامتجانس با اخلاق و اندیشه است، آن را

گاهی به صورت «اعتماد به یک واقعیت ذهنی برای مقابله با محدودیت‌های قوانین طبیعت و عقل» (همان، ص ۲۹۸) و گاهی به شکل «آگاهی بشر از طبیعت نامحدود خود» تعریف می‌کند (همان، ص ۲). *فوترباخ* بارزترین مصداق تصور نخست از ایمان را «معجزه» به عنوان فعلی فراطبیعی و خارق عادت فرض می‌کند (همان، ص ۱۲۶) و در تبیین تعریف دوم که کاملاً انسان‌گرایانه است، خاطر نشان می‌کند که «دانش انسان از خداوند، همان دانش انسان از طبیعت خودش است» (همان، ص ۲۳۰).

به علاوه *فوترباخ* ایمان به خداوند را نیازی مربوط به احساس می‌داند، نه ذهن؛ و خداوند (و ایمان به او) را موضوعی انکارشده برای عقل در نظر می‌گیرد. *باخ* برای تأیید مدعای خود این عبارت را از *لوتر بازگو* می‌کند: «قلب من هرگونه که باشد، خدایم نیز همان‌گونه است». در نظر او، موضوع ایمان همان منش‌ها و عواطفی است که انسان به خود، نوع و طبیعت دارد (همان، ص ۲۸۲). از این رو وی انسان دیندار را فردی پندارپرست می‌خواند که برای رسیدن به آمال قلبی خود، موجودی خیالی را می‌آفریند و تمامی صفات خود را به شکل اکمل به او نسبت می‌دهد (همان، ص ۱۸۵). اینجاست که *باخ* گفته *شلایرماخر* را مبنی بر اینکه «خداوند موضوع احساس است» نیز وارونه می‌کند و مدعی می‌شود که خود احساس، ذاتی خدایی دارد (همان، ص ۲۸۳). عدم پذیرش این پندار (به گفته او) توسط *باخ*، وقتی بهتر فهمیده می‌شود که جهان‌بینی مادی وی و اهمیتی را که به طبیعت می‌دهد، به یاد آوریم.

پرسش دیگری که در اینجا مطرح می‌شود، این است که آیا این فهم *فوترباخ* از ایمان، قابل تعمیم به همه مکاتب دینی است؟ یک احتمال این است که نویسنده *جوهر مسیحیت* بیشتر با الهیات مسیحی آشنایی دارد و از این رو نمی‌توان مفهوم وی از ایمان را مطلقاً در مورد همه ادیان صادق دانست؛ اما به زعم نگارنده و بنا بر شواهد کافی، چنین احتمالی مردود است؛ زیرا تنها از این بیان *فوترباخ* که صراحتاً می‌گوید: «ذات ایمان همه‌جا یکسان است و تفاوت تنها در شیوه‌های ایمان‌آوری است» (همان، ص ۲۸۳)، چنین استنباط می‌شود که اظهارات وی در باب ایمان، محدود به فقط حوزه مسیحیت نیست و قابل تسری به تمامی ادیان است. حال در صورت مسلم گرفتن این نکته، پرسش بعدی به نگاه مثبت یا منفی *فوترباخ* به دین و ایمان مربوط می‌شود. در پاسخ باید گفت، گرچه رویکرد *باخ* به ابعاد بشرساخت و تفاسیر مرسوم از ایمان دینی نسبتاً منفی است و ایمان را عمدتاً به پدیده‌ای صرفاً بشری تقلیل می‌دهد و تفسیری انسان‌گرایانه از آن دارد، لیکن او نقش ایمان دینی را در سیر پرورش آگاهی بشری، هرچند به مثابه مرحله‌ای گذرا، اما لازم و ضروری می‌داند (کاپلستون، ۱۳۶۷، ج ۷، ص ۲۸۹). از نظر او، ارزش تکامل ایمان دینی به این است که توانسته است فهمی عمیق‌تر از خودشناسی را در دسترس انسان قرار دهد؛ هرچند جوهر و عرضیات سنتی آن، تنها «مربوط به وضعیت کودکی بشر است» (*فوترباخ*، ۱۸۸۱، ص ۱۳).

پرسش دیگر، طبیعتاً سؤال از ماهیت عشق از منظر *فوترباخ* خواهد بود. *فوترباخ* برخلاف ایمان دینی، با عشق سر سازگاری دارد. واکاوی مراد *فوترباخ* از ماهیت عشق، همدلی و نکته‌بینی زیادی را می‌طلبد که در غیر این صورت، امکان سوءفهم بسیار است. *فوترباخ* عشق را به صورت «فهم یگانگی بشر به واسطه عاطفه

اخلاقی» توصیف می‌کند (همان، ص ۲۶۶) و آن را فراتر از تصویر ایمانی و کلامی از خدا می‌داند و بر این باور است که «با عشق می‌توان فضیلت را در گناه، و درستی را در نادرستی بازشناخت» (همان، ص ۲۵۷). گرچه این گزارهٔ اخیر تا حدی متناقض به نظر می‌رسد، اما می‌توان از سخن وی این‌گونه ابهام‌زدایی کرد که آدمی می‌تواند با عشق به خود و دیگران، گناهان را به فضیلت تبدیل کند و از دل زشتی‌ها، زیبایی بیافریند. بنابراین باخ ماهیت عشق را نه با بیانی غامض و پیچیده، بلکه با تعریفی ساده و بی‌تکلف ارائه می‌دهد و آن را بدیهی و مطلقاً قابل فهم برای همهٔ انسان‌ها در نظر می‌گیرد.

با وجود این، گفتنی است که در نظرگاه باخ، دو گونه از عشق قابل تصور است: الف) عشقی که خدمتکار، وابسته و در بند ایمان دینی است؛ و ب) عشق آزاد و فراگیر، که اولاً قائم بر خود است و ثانیاً در میان همهٔ آحاد انسانی ذاتاً و بدون هیچ محدودیتی و فارغ از دین و ایمانشان حضور دارد (همان، ص ۲۶۴). عشق نوع اول، مقید در دایرهٔ ایمان، تبعیض‌منش و در نتیجه شکننده است؛ حال آنکه نوع دوم، راستین، همگانی و از هر نظر لایق نام عشق است. این عشق همان محبت خودجوش، باطنی و فراگیر انسان‌ها به همدیگر است که همچنین می‌توان از آن به شفقت در حق دیگران تعبیر کرد (د اونامونو، ۱۳۹۸، ص ۲۰۱). از قیل همین عشق است که جانفشانی برای دیگران مفهوم می‌یابد و از رهگذر عشق آزاد است که می‌توان فواصل و مرزهای قومیتی و دینی را - که به‌زعم باخ عامل جدایی و واگرایی انسان‌هاست - درهم شکست (فوئرباخ، ۱۸۸۱، ص ۲۶۷). مخاطب این عشق نیز مردمانی هستند که آرزومند شفقت و همدردی دیگران در رنج‌هایشان‌اند (د اونامونو، ۱۳۹۸، ص ۲۰۲).

۲. روش فوئرباخ در تفسیر انسان‌گرایانه از متعلق ایمان

هدف اصلی فوئرباخ در کتاب *جوهر مسیحیت*، تبیین «واقعیت و جوهر دین» است و از این رو می‌کوشد از رهگذر تفسیر و تأویل، رازهای پشت پردهٔ آموزه‌های مسیحی را به‌عنوان نمونه‌ای از کل ادیان ظاهر سازد. وی اظهار می‌دارد که تعالیم مسیحی شکلی وارونه از حقیقت را بیان می‌کنند و تنها با تفسیر «خداشناسی» به‌صورت «انسان‌شناسی» است که به‌درستی فهمیده خواهند شد. از این رو او میان تعابیر «سرشت الهی» و «سرشت انسانی» هیچ تفاوتی قائل نمی‌شود (هاروی، ۲۰۰۵، ج ۵، ص ۳۰۴۸) و در تأویل آموزهٔ تثلیث، به جای اقلانیم پدر، پسر و روح‌القدس، سه‌گانهٔ خرد، اختیار و عاطفه را قرار می‌دهد و آنها را تثلیث وجود انسان نام می‌نهد (فوئرباخ، ۱۸۸۱، ص ۳). فوئرباخ همچنین در بحث ماهیت خدا، او را به‌عنوان «متعالی‌ترین وجود ممکن در هر موجودی» (همان، ص ۷) یا به‌صورت «ایدهٔ بشر که به هیئتی عرفانی و مرموز درآمده است» (همان، ص ۲۴۷) تفسیر می‌کند. وی همچنین سخن *آگوستین* را مبنی بر اینکه خداوند نزدیک‌ترین و قابل شناخت‌ترین چیز برای انسان است، می‌پذیرد؛ اما آن را این‌گونه می‌فهمد: «خداوند نزدیک‌ترین چیز به انسان است؛ چون این خداوند، خود انسان است» (همان، ص ۱۲). برخی از افراد، آبخور این سنخ از تفاسیر فوئرباخ در باب رابطهٔ انسان و خدا را اندیشه‌های فلسفی اپیکوریان فرض کرده‌اند (بی‌شاپ، ۲۰۰۸، ص ۳۰۱).

اکنون، پرسش مهمی در اینجا قابل طرح است: مبنای اصلی و روش تفسیر انسان‌گرایانهٔ فوئرباخ از متعلق ایمان چیست؟ بررسی‌ها نشان از این دارند که در نگاه باخ، گزاره‌های راجع به ابژه، جوهر سوژه را بیان می‌کنند. او هیچ فرقی بین سوژه و گزاره در نظر نمی‌گیرد و اجازه می‌دهد تا سوژه و گزاره به جای یکدیگر بشینند. برای مثال، بیان این گزاره که «خداوند مهربان است»، نشان‌دهندهٔ ویژگی گویندهٔ آن (سوژه) است و به این معناست که مهربان بودن، از جمله ویژگی‌های انسان است که به خارج از خود نسبت داده می‌شود. مثالی که فوئرباخ برای اثبات مدعای خود می‌آورد، این است:

هر سیاره‌ای خورشید خودش را دارد. خورشیدی که اورانوس را روشن و گرم می‌کند، وجودی فیزیکی (نجومی یا علمی) برای زمین ندارد و رابطهٔ زمین با خورشید، رابطهٔ زمین با خودش هم محسوب می‌شود؛ زیرا میزان نوری که از خورشید به زمین می‌رسد، بستگی به فاصلهٔ زمین از خورشید دارد و این از ویژگی‌های ذات زمین است. نتیجه اینکه هر سیاره‌ای در خورشید خودش آینه‌ای دارد که طبیعتش را به نمایش می‌گذارد (فوئرباخ، ۱۸۸۱، ص ۵).

بنابراین برای شناخت هر سیاره‌ای باید ویژگی‌های خورشیدش را بررسی کنیم؛ یعنی از ابژه به ویژگی‌های سوژه پی ببریم. برای شناخت ذات انسان، نیاز به ابژه‌های مربوط به او داریم. اینجاست که فوئرباخ می‌گوید: «محدودیت هر موجودی تنها به وسیلهٔ موجودی خارج و برتر از او شناخته می‌شود». برای شناخت ویژگی‌ها و محدودیت‌های انسان، چه موجود یا مفهومی فربه‌تر از خداوند؛ که او را موجودی نامحدود و فراتر از انسان می‌شناسیم.

آنچه از روش‌شناسی تفسیر فوئرباخ مشاهده می‌شود، این است که او در کل سعی دارد که مفهوم خداوندِ مشخص خارج از انسان را به خداوندی در درون انسان تبدیل کند. او در مورد مفهوم خداوند به‌عنوان متعلق ایمان، به این نتیجه می‌رسد که: «انسان با فراقنی و برون‌فکنی کمالات و فضایل از خود و نسبت دادن آنها به موجودی ماورایی، خدا و دین را می‌سازد» (بزرگی، ۱۳۹۶، ص ۱۳) و در این صورت، «ادیان، تفاسیری انسانی از هستی‌اند» (هاروی، ۱۹۹۵، ص ۲۷۵). به‌زعم فوئرباخ، «اما انسان به آفرینش خداوند بسنده نمی‌کند و در ادامه به پرستش و عبادت او می‌پردازد» (بزرگی، ۱۳۹۶، ص ۱۴)؛ یعنی پس از فراقنی، از خود بیگانه می‌شود و خود را فاقد هر ارزشی می‌داند و همهٔ کمالات را به خداوند نسبت می‌دهد. حال، انسان برای کسب این فضایل باید به این ساختهٔ ذهن خود التماس کند؛ که این کاری است نادرست؛ زیرا به‌گفتهٔ او، «در نظر گرفتن هر محدودیتی برای ذات انسان خطاست» (فوئرباخ، ۱۸۸۱، ص ۵). درست است که نوع بشر به‌صورت فردی محدود است، اما «فرض این محدودیت فردی به‌عنوان محدود بودن نوع بشر خطاست» (همان، ص ۶). باخ این‌گونه استدلال می‌کند: «کِرِمی که بر روی برگی از درخت قرار گرفته، از محدودیت خود بی‌خبر است؛ و در واقع این نکته است که سبب محدودیت وی است؛ حال آنکه انسان از محدودیت‌های خود خبر دارد و همین آگاهی، تنها ناشی از نامتناهی بودن و کمال اوست» (همان، ص ۲).

۳. عشق در بند ایمان

در بحث نسبت ایمان و عشق، نویسندهٔ **جوهر مسیحیت** همواره به تمجید از عشق می‌پردازد و آن را در تضاد با ایمان فرض می‌کند (فوئرباخ، ۱۸۸۱، ص ۲۴۷). در نگاه او، ایمان دینی جزئی است؛ اما عشق آزاد؛ ایمان متخاصم است و عشق مهربان؛ ایمان عامل تفرق انسان‌هاست و عشق متحدکنندهٔ آنها. فوئرباخ دربارهٔ نزاع اخلاق و ایمان هم می‌گوید: «ایمان خود را مغرور و بالاتر از اخلاق می‌بیند» (همان، ص ۲۶۰)؛ درحالی که عشق بن‌مایه اخلاق است؛ بلکه می‌توان گفت که «این عشق بی‌مرز در میان انسان‌ها، خود اخلاق است» (همان، ص ۲۶۳). به‌گفتهٔ فوئرباخ، ایمان در نزد تمامی اقوام، در همهٔ زمان‌ها و نزد تمامی پیامبران جزئی بوده است. ادیان با تأکید بر روی ایمان تبعیض‌منش دینی و مالاً با ایجاد تمایز بین مردم، آنها را به باورمندان و ناباوران تقسیم کرده‌اند (همان، ص ۲۵۴) و آنچه بعد از انبیا روی داده، تنها دامنه‌دار شدن و تعمیق همین تبعیض‌هاست. در مقابل، به‌زعم فوئرباخ، آنچه عشق فراگیر دنبال می‌کند، «ایجاد اتحاد بین انسان‌ها، از بین بردن تفاوت‌های ارباب ادیان و احیای محبت بی‌دریغ در میان انسان‌هاست» (همان، ص ۲۶۵).

فوئرباخ بر این باور است که «با وجود این، ایمان این عشق آزاد را غسل می‌دهد» (همان، ص ۲۵۴) و آن را به رنگ دینی و الهیاتی درمی‌آورد که این به معنای تحدید عشق است به زنجیر دین. از همین باب است که «در مسیحیت، عشق گرفتار و در بند ایمان شده است و اگر ایمان به جای خود بنشیند، عشق رها می‌شود» (همان، ص ۲۶۴). به‌زعم او، عشقی که به‌واسطهٔ ایمان محدود شده باشد، عشق راستین نیست؛ زیرا این عشق، تنها با کسوتی مقدس‌مآبانه، عنصر معاندی از ایمان دینی با تفسیر بشری را در دل خود پنهان می‌کند. چنین عشقی تا وقتی خیرخواه است که به اصل ایمان دینی لطمه‌ای وارد نشود. باخ اظهار می‌دارد که این نوع از عشق به‌اسارت‌رفته، «تنها در ایمان دینی و در کتاب مقدس یافت می‌شود؛ همان عشقی که نفرین می‌کند و غیرقابل اعتماد است و هر لحظه ممکن است به خشم و نفرت بدل شود» (همان، ص ۲۶۵). این در حالی است که عشق راستین بر اصول خود استوار است و مطمئن، آزاد، مستقل و مستغنی از هر پشتیبان غیرخودی است. بااین‌حال این عشق مستقل از ایمان هم که فی‌نفسه جهان‌شمول است، نیاز به چارچوبی دارد؛ زیرا راه کاملاً صواب، طریقی است که هیچ نوع افراطی در آن وجود نداشته باشد (جیمز، ۱۳۹۳، ص ۳۸۲). به‌این ترتیب، «تنها چیزی که می‌تواند عشق را محدود کند، قوهٔ تفکر و خرد است؛ زیرا خرد هم از جنس عشق است» (فوئرباخ، ۱۸۸۱، ص ۲۶۴). اینجاست که روشن می‌شود، چرا فوئرباخ ایمان را در نقطهٔ مقابل اخلاق و اندیشه قرار می‌دهد؛ چراکه در بینش او، هم اخلاق و هم خردورزی، هر دو از سرمنشأ یا از جنس عشق فراگیر هستند؛ با این تفاوت که اخلاق ثمرهٔ عشق حقیقی است و خردورزی چارچوب تجلی آن.

فوئرباخ در کتاب **جوهر مسیحیت** به‌منظور گشودن هرچه بیشتر زوایای ماهیت عشق، از استعارهٔ رابطهٔ عشق و مسیح نیز بهره می‌گیرد. او ابتدا می‌پرسد: «آیا واقعاً ما باید همدیگر را دوست بداریم، تنها به این خاطر که مسیح ما را دوست داشت؟ آیا تنها از طریق دوست داشتن مسیح است که می‌توانیم به همدیگر عشق بورزیم؟ آیا مسیح علت

و سرآغاز عشق است؟ آیا نمی‌توان خارج از دایرهٔ دین و ایمان، همدیگر را دوست داشت؟ آیا نمی‌توانیم مردم غیرمؤمن را دوست بداریم؟» (همان، ص ۲۶۵) ترجیح‌بند پاسخ صریح او به همهٔ این پرسش‌ها این است که، «بشریت علت و سرآغاز عشق است» (همان، ص ۲۶۹). این سخن به معنای عشق‌ورزی بی‌قیدوشرط به نوع بشر، فارغ از دین و ملیت است. در واقع، مسیح علت و سرآغاز عشق نبود؛ بلکه «این عشق بود که به مسیح شرافت بخشید» (همان، ص ۲۶۶). دلیل عشق‌ورزی ما به دیگران و عامل نیکویی عشق‌ورزیدن، تنها این نیست که عیسی عشق ورزید و به آن سفارش کرد. انسان به‌طور فطری میل به عشق و اخلاق نیکو دارد و اگر انبیا هم این را به ما نمی‌آموختند، ما این نکته را باطناً می‌دانستیم. این خود انبیا هستند که با استفاده از عشق در میان مردم به مقبولیت و «شرافت» رسیده‌اند. از این رو وی وجود مسیح را این‌گونه تبیین می‌کند: «مسیح، عشق انسان به خودش است که در یک تصویر مجسم شده است و ما (بشر) یکی هستیم در وجود مسیح» (همان، ص ۲۶۸).

۴. نقد ایمان

مهم‌ترین نقد فوئرباخ دربارهٔ ایمان دینی، خاصیت تبعیض‌منشی آن است. او تبعیض‌ها و تعصب‌های ناشی از ایمان دینی را در ردیف تمایزات و تعصب‌های سیاسی و قومیتی قرار می‌دهد و می‌گوید: «همان‌طور که اتحاد سیاسی در یک کشور، اتحادی اجباری، غیراصیل و نادرست است، تعصب و تبعیض ناشی از ایمان نیز ناپسند است» (فوئرباخ، ۱۸۸۱، ص ۲۶۷). اما وی در جای دیگری تعصبات ایمانی را حتی به مراتب خاتمان‌سوزتر از تبعیض‌های سیاسی ارزیابی می‌کند و می‌گوید: «درست است که مسیحیت در قلمرو روم، تفاوت‌های ملیتی را از بین برد و به جای آن مفهوم خدای واحد را مطرح کرد، اما خود آن، انسان‌ها را به مسیحی و کافر تقسیم کرد. این تبعیض، بسیار شدیدتر و سرکش‌تر از تبعیض‌های ملیتی بود» (همان، ص ۲۶۸). وی از مسیحیت و به تبع آن، از سایر ادیان انتقاد می‌کند که «چرا فقط باورمندان به خود را برحق و ناباوران را ناحق می‌پندارند؟» (همان، ص ۲۶۰) به‌زعم باخ، ایمان دینی که مردم را به دو دسته تقسیم می‌کند، جزمی، متعصب و انحصاری است؛ نتیجهٔ چنین ایمانی رواج دشمنی و به دنبال آن، رنج و شکنجه است. از این رو بود که لوتر در خصوص شکنجه‌های خصمانه‌ای که موجب مرگ رهبران فرقه مسیحیان آناباپتیست شد، هیچ اعتراض و ناراحتی به خود روا نداشت (جیمز، ۱۳۹۳، ص ۳۸۵) و کالون مرگ را مجازاتی مناسب برای معاندانش می‌پنداشت (کیویت، ۱۳۹۶، ص ۲۱۴). چنین ایمان جزمی، مؤمنانی پدید می‌آورد که خود را بالاتر از بقیهٔ مردم می‌بینند و در نتیجه، غرور را که از رذایل اخلاقی است، به‌وجود می‌آورد (فوئرباخ، ۱۸۸۱، ص ۲۴۹). شاید فرد مؤمن در ظاهر از خود تواضع نشان بدهد، اما این تواضع فرد مؤمن هم شکل دیگری از غرور اوست (همان، ص ۲۵۰)؛ درحالی‌که «انسان پیرو عشق راستین، خودپرستی را ترک می‌کند» (همان، ص ۲۶۴). این عشق دقیقاً نقطهٔ مقابل خودشیفتگی و خودخواهی است (د اوانامونو، ۱۳۹۸، ص ۲۰۳). باخ در نهایت نتیجه‌گیری می‌کند که انسان باید تنها به‌نام انسان بودنش دوست داشته شود و این محبت نباید با هیچ عامل خارجی دیگری - که از جنس عشق نباشد - محدود شود (فوئرباخ، ۱۸۸۱، ص ۲۶۸).

نقد بعدی باخ متوجه حمایت ایمان از رفتارهایی است که در اصل غیراخلاقی‌اند و از عشق فراگیر ناشی نمی‌شوند؛ لیکن چون به نفع ایمان‌اند، ایمان آنها را می‌ستاید (همان، ص ۲۶۱). بهترین مصداق این مفهوم از نظر فوئرباخ داستان حضرت ابراهیم علیه السلام است که آن را کی‌یرگور هم در کتاب *ترس و لوز* به تفصیل بیان می‌کند. در این داستان، حضرت ابراهیم علیه السلام باید اسحاق را به فرمان خدا قربانی کند و در اصل به نفع ایمان از عشق و اخلاق چشم ببوشد. اینجاست که تکلیف دینی می‌تواند انسان را به کاری غیرانسانی وادار کند (کیویت، ۱۳۹۶، ص ۱۹۸). ابراهیم علیه السلام پس از کشاکش فراوان با خود، در نهایت به این فرمان گردن می‌نهد. او تردیدی به خود راه نمی‌دهد و حتی از خداوند نمی‌خواهد که فرمان خود را تغییر دهد و در نهایت، قصد بریدن سر اسحاق می‌کند؛ اما در ادامه، این چاقوی ابراهیم علیه السلام است که به فرمان خداوند نمی‌بُرد. در اینجا از فحواي کلام فوئرباخ چنین برمی‌آید که حضرت ابراهیم علیه السلام از عشق آزاد بی‌بهره بود؛ عشق او بر پایهٔ ایمان و در خدمت آن بود و در نتیجه عشقی ناپایدار و شکننده بود. باخ می‌گوید: «شکاکیت، دشمن اصلی ایمان دینی است» (فوئرباخ، ۱۸۸۱، ص ۱۷). پس فرد مؤمن در برابر سخنان دین اجازهٔ تردید ندارد؛ بلکه تنها باید بشنود و اطاعت کند. از این رو می‌توان گفت که در نظر فوئرباخ، ایمان دینی در این داستان، خود را از عشق که سرچشمهٔ اخلاق می‌باشد، جدا کرده است. او نتیجه‌گیری خود را این‌گونه بیان می‌کند: «تا زمانی که خدا خارج از انسان در نظر گرفته شود، ایمان جدا از اخلاق و جدا از عشق خواهد بود» (همان، ص ۲۶۰). عشق مقید در دایرهٔ ایمان، عشقی است که هیچ ضمانتی برای پایداری و دوام ندارد و هر لحظه امکان دارد به‌واسطهٔ دستورات ایمان نابود شود. چنین عشقی به‌شدت شکننده خواهد بود و توان مقاومت در برابر ایمان را ندارد. همچنین به‌دلیل «رجحان ایمان نزد خداوند» (همان، ص ۲۵۹)، عشق در نظر مؤمنان به‌عنوان تابع ایمان در نظر گرفته می‌شود. با وجود این، راه‌حل فوئرباخ برای این خدای خارج از انسان، که انسان را وادار به انجام رفتار خلاف اخلاق می‌کند، این است که در درون انسان در نظر آورده شود؛ البته نه به‌معنای حلول؛ بلکه به‌معنای انسان خدایی (فوئرباخ، ۱۸۸۱، ص ۵۴).

بنابراین به‌خوبی روشن می‌شود که فوئرباخ اخلاق (عشق) را بالاتر از ایمان می‌داند و معتقد است که «ایمان باید بر مبنای عشق صورت پذیرد». به بیان بهتر، هرگاه ایمانی به مکتب، دین یا خدایی شکل بگیرد، باید مطمئن بود که بر اصول عشق استوار باشد و در این صورت است که ایمان زیرمجموعهٔ عشق قرار می‌گیرد. در نتیجه، چنین ایمانی هرگز نمی‌تواند برخلاف قوانین عشق عمل کند؛ عشقی بی‌مرز میان انسان‌ها که همهٔ آدمیان آن را درک می‌کنند. از این روست که می‌توان گفت عشق ابراهیم علیه السلام به فرزندش، عشقی نحیف و سست بوده است؛ اما با توجه به اینکه وی در جایی دیگر بیان می‌کند که این عشق را تنها با خرد باید محدود کرد، بالطبع می‌توان گفت که خود ایمان نیز که در ذیل عشق قرار دارد، محتاج به تأیید عقل است (ژیلسون، ۱۳۷۴، ص ۴۲).

فوئرباخ نماد ایمان را کلیسا می‌داند که چگونه ناباوران به مسیحیت را (به‌جرم اینکه چون به عیسی علیه السلام ایمان ندارند، پس دشمن وی هستند) شکنجه و مجازات می‌کردند. در نظر وی، درست است که در مسیحیت، «خداوند

عشق است»، اما این عشق و محبت خداوند نسبت به انسان‌ها هم محدود است و «تنها زمانی وجود دارد که افراد مسیحی باشند» (فوئرباخ، ۱۸۸۱، ص ۲۵۴). باخ مؤید این محدودیت را مثال‌هایی از کتاب مقدس می‌داند؛ مانند: «اگر کسی به نزد شما آید و آن تعالیم را نیاورد، او را به خانه راه ندهید» (دوم یوحنا: ۱۱)؛ «آنکه ایمان دارد، امید است نجات یابد؛ اما آنکه ایمان ندارد، محکوم می‌شود» (مرقس: ۱۶/۱۶) و «خداوند نجات‌دهنده آدمیان است؛ مخصوصاً ایمان‌داران» (نامه اول به تیموتائوس: ۴/۱۰). حتی قاعده «دشمنانان را دوست بدارید» هم شامل خدا ناباوران نمی‌شود و تنها مربوط به دشمنان شخصی است (فوئرباخ، ۱۸۸۱، ص ۲۵۴).

۵. نقد و ارزیابی

نقد اول: فوئرباخ به بحث تسامح، مدارا و بالاتر از آن، عشق‌ورزی و محبت به تمامی انسان‌های دیگر، فارغ از دین و ملیت، پرداخته که نکته‌ای است فی‌نفسه مقبول، و هیچ منافاتی با دین و دیانت راستین ندارد؛ اما او انبیا و عارفان را جزو دسته‌ای قرار می‌دهد که با توجه به ادبیات خاص او، عشق را در بند و محدوده ایمان قرار داده‌اند و نتیجتاً گاهی نسبت به ناباوران بسیار خشن و تندخو بوده‌اند. او چنین عشقی را که در بند ایمان دینی است، لاغر و نادرست می‌داند؛ چراکه عشق‌ورزی حقیقی باید بدون مرز باشد (همان، ص ۲۶۴).

نخست آنکه یکی از عوامل تحقیر ایمان در مصاف با عشق و اخلاق از سوی فوئرباخ، تصور خشک و سطحی یا تعریف تقلیل‌گرایانه او از ایمان است؛ چنان که در نگاه او به ایمان، در ظاهر جای یقین قلبی، فیض و امید خالی است و ایمان به صورت چارچوب دینی رسمی خشک و پدیده‌ای بی‌پهره از عشق و معاند با آن تفسیر و خلاصه شده است؛ حال آنکه ایمان به خدا همان عشق به خدا و امید به بودن اوست (د اونامونو، ۱۳۹۸، ص ۲۶۳). در اینجا همچنین باید خاطر نشان کرد که بنا بر شواهد تاریخی و تذکره‌ای، انبیا و اولیای حقیقی هیچ‌گاه در فکر تفکیک انسان‌ها و تحقیر یا مجازات ناباوران نبوده‌اند؛ بلکه همواره از موضع همدلی و شفقت با آنان رفتار کرده و نهایت تلاش خود را جهت وصول آنها به هدایت و سعادت انجام داده‌اند. در بخش‌هایی از قرآن کریم، مثلاً سوره «کهف» آیه ۶ و سوره «شعراء» آیه ۳ آمده است که پیامبر ﷺ از فرط تأسف و پریشانی از حال ناباوران، نزدیک است خود را به هلاکت افکند! همچنین به تبع سنت نبوی، تبعیض‌منشی در سطح پیروان راستین نیز وجود ندارد.

باین حال اگر این نکته مسلم فرض شود که برخلاف ادعای فوئرباخ، انبیا و اولیا پایه‌گذار تعصب و تبعیض‌منشی نبوده و شفقت فراوانی را نسبت به مردم روا داشته‌اند، شاید پرسیده شود: پس این خشونت آمیخته به ادیان از کجا نشئت گرفته است؟ بسیار محتمل است که تفسیرهای خشونت‌آمیز و متعصبانه از دین باعث استقرار نابجای خشونت در ادیان شده است. همین امر باعث می‌شود که افرادی به اصطلاح آزاداندیش، ناآگاهانه به ما بگویند: «دین و تعصب هم‌زادند»؛ اما حقیقت آن است که «تعصب غرورآفرین و خشونت را باید به وجه تفسیر نادرست دین و به سوء برداشت‌ها از دین نسبت داد» (جیمز، ۱۳۹۳، ص ۳۸۵). گرچه ادیان متفاوت‌اند؛ لیکن با توجه به هدف، در مجموع وحدت ذاتی دارند. مؤید این نکته مهم، برخی از آیات قرآن از جمله (بقره: ۲۸۵؛ آل عمران: ۸۴) است که

حسب محتوای آنها می‌توان به این نکته پی برد که هدف تمامی انبیا، هدایت انسان‌هاست؛ اما تفاوت در شیوه رسالت آنان، حضورشان در فرهنگ‌های مختلف و بنابر مصلحت‌های گوناگون است (فناپی، ۱۳۹۴، ص ۴۳۴).

حاصل آنکه، جنگ میان ادیان مختلف در واقع نه جنگ میان پیامبران، بلکه جنگ میان برخی از پیروان ناصواب آنان است. پیروانی که اغلب فهم‌هایی افراطی از دین داشته‌اند و دین را بهانهٔ ابراز زشتی‌های وجود خویش ساخته‌اند. واضح است که انسان‌های پلید به هر وسیله‌ای زشتی‌های وجود خود را بروز می‌دهند؛ اگر دیندار باشند، به نام دین؛ اگر ملی‌گرا باشند، به نام ملت؛ و... از این رو دین برای این نوع از مردم دستاویز مناسبی برای ابراز خشونتشان است. شاید مهم‌ترین دلیل چنین امکانی، خاصیت تفسیرپذیری دین باشد. هرگاه گوهره دین و تعالیم ناب آن از سوءبرداشت‌های منافقانه صیقل داده شود، آنچه برجای می‌ماند، حقایق و واقعیت‌های سرمدی است که چون نوش دارویی اثربخش تا عمق وجود بشری رخنه می‌کند و موجبات رستگاری فردی توأم با سعادت جمعی را فراهم می‌کند.

نقد دوم: فوئرباخ می‌گوید که ایمان و دین‌ورزی، غرور و تکبر می‌آفریند که در زمرهٔ ردایلی اخلاقی‌اند و اگر دین‌داران به‌ظاهر خود را متواضع نشان دهند، باز هم «چنین تواضعی ناشی از تکبر آنهاست» (فوئرباخ، ۱۸۸۱، ص ۲۴۹). در این زمینه باید توجه داشت که گرچه کلام فوئرباخ حتماً باید محل تأمل قرار گیرد، لیکن سخنی درست نیست. معنایی را که فوئرباخ از ایمان در نظر می‌گیرد، نمی‌توان درست دانست؛ یا دست‌کم می‌توان گفت که او تنها یکی از ابعاد مفهوم ایمان را در نظر گرفته و تعریف او از ایمان، تحت تأثیر رویکرد تحویل‌گرایانه و منفی او به دین است. وی ایمان دینی را به‌صورت تصدیق گزاره‌هایی از روی جهل و از خودبیگانگی در نظر می‌گیرد؛ درحالی‌که می‌توان ایمان را عشق به خداوند نیز تعریف کرد (د اونامونو، ۱۳۹۸، ص ۲۶۵). یقیناً تعریف باخ از ایمان، از جانب پایه‌گذاران ادیان آسمانی و انبیای الهی پذیرفته نیست. بنا به فرمودهٔ حق تعالی در سورهٔ «أل عمران» آیهٔ ۱۵۹، همهٔ انبیا به‌طور عام و پیامبر اسلام ﷺ به‌طور خاص افرادی مطلقاً اخلاقی و جاذب افراد بوده‌اند، نه دافع آنها؛ که در غیر این صورت، مردم گرد آنها جمع نمی‌شدند. به‌علاوه، حدیث «انی بعثت لاتمم مکارم الاخلاق» (بیهقی، ۱۴۲۴ق، ج ۱۰، ص ۳۳۳) می‌فرماید: دست‌کم یکی از مهم‌ترین اهداف دین‌ورزی، یادگیری مکارم اخلاق است. باین حال زمانی که در سطح پیروان و اصناف دینداران سخن می‌گوییم، شرایط تا اندازه‌ای متفاوت به‌نظر می‌رسد.

بنابراین قبل از اینکه پرسیده شود: دین‌داری کاری درست است یا نه؟ باید پرسیده شود: فرد دیندار کیست؟ یعنی تقدم سوژه بر ایزه. تنوع مراتب دین‌داری، اساساً به‌دلیل تنوع فهم مؤمنان است. مرتبهٔ دینی چیزی نیست، مگر فهم و برداشت مؤمن از ایمان: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ» (انفال: ۲). ایمان دینی حامی و مقوم اخلاق است و نیکوکاران را به انجام اعمال صالح مشتاق‌تر می‌کند؛ اما با توجه به آیات قرآنی «يُضِلُّ بِهٖ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهٖ كَثِيرًا» (بقره: ۲۶) و «وَوَنَزَّلُ مِنَ السَّمَاءِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا» (اسراء: ۸۲)، متأسفانه همین کارکرد را البته به صورت منفی،

برای انسان‌های شرور دارد؛ به این صورت که این دسته از افراد را هم در نیل به گمراهی بیشتر حمایت می‌کند. بر همین اساس است که به‌گفته مولوی، عده‌ای از پیروان ظاهرپرست دین به جای هدایت یافتن از قرآن، به‌وسیله آن گمراه می‌شوند (مولانا، ۱۳۹۱، دفتر سوم، بیت ۴۲۱۰)؛ یا به‌گفته غزالی: عبادت خداوند برای کسانی از ظاهرپرستان، هیچ فایده‌ای ندارد و سبب فساد و هلاک آنهاست (غزالی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۷۱۵).

نقد سوم: فوئرباخ می‌گوید، انبیا از عشقی محدود برخوردار بوده‌اند و در راستای ترویج ایمان، نخستین عامل مرزبندی بین انسان‌ها شده‌اند (فوئرباخ، ۱۸۸۱، ص ۲۶۵). اینکه پیامبران کار مثبتی را در قلمرو انسانیت شروع کرده‌اند، واقعیتی است انکارناپذیر. با وجود این، اگر ما پیامبران را انسان‌هایی عادی از جنس خودمان در نظر آوریم (بقره: ۱۵۱)، آنان را فرزند زمانه خود بدانیم (ابوزید، ۱۳۸۹، ص ۷۲) و تاریخ مفاهیم عقلی و اخلاقی را در مسیر تکامل در نظر بگیریم، آن‌گاه ممکن است به‌دلیل جهل یا غفلت از حکمت ثابت و اصیل رفتارهای انبیا، این پندار ناصواب برای ما حاصل آید که کردار ایشان در مقایسه با تفاسیر هنجاری دوران معاصر غیراخلاقی‌اند. تردیدی وجود ندارد که این احتمال اخیر، در مورد «اصول اخلاقی پایه» (پترسون و همکاران، ۱۳۸۸، ص ۴۳۰) قطعاً صادق نیست و شاید تنها در مورد آن دسته از مفاهیم و احکام عرفی اخلاقی جاری شود که با گذشت زمان، ممکن است دچار تغییر و دگرگونی در تفسیر شوند و به‌اصطلاح «احکام موقت» هستند (فناپی، ۱۳۹۴، ص ۴۷۲)؛ لیکن می‌دانیم که قول به نسبیت اخلاقی، مردود است.

افزون بر این، باید توجه داشت که اصل عشق، مفهومی قابل تکامل نیست. گذشتگان (انبیا) از همان میزان عشقی بهره می‌بردند که ما اکنون در اختیار داریم. از این‌رو نمی‌توان عشق انبیا را نحیف دانست؛ بلکه شاید بتوان گفت، چارچوب ابراز آن (که اخلاق باشد) تنها با برخی معیارهای امروزی متفاوت است. هدف و نیت انبیا خیر محض بوده است؛ باین‌حال مخاطبان ایشان در شکل و شیوه بیان و ابلاغ تعالیم انبیا بی‌تأثیر نبوده‌اند؛ چنان‌که مرتبه ادراکی ایشان، گاه باعث ایجاد خلل در دعوت نبی می‌شده است؛ اما شاید با اطمینان بتوان گفت، راهی که انبیا در پیش گرفته‌اند، راه مناسبی است؛ زیرا به‌گفته خود فوئرباخ «جوهر دین‌داری اتحاد انسان با امر قدسی است» (فوئرباخ، ۱۸۸۱، ص ۲۴۷) و کار اصلی انبیا رهنمون کردن به این اتحاد است. بنابراین راه انبیا درست‌ترین راه ممکن است و مشاهده هرگونه عوجاجی در این راه، ناشی از دید نادرست به آن است. باین‌حال می‌توان قالب‌بندی عقلی مناسب‌تری برای آن بخش از احکام انبیا ارائه کرد که مربوط به احکام اخلاقی موقت‌اند. البته تصریح می‌گردد که این تأکید بر عقل، تنها در حوزه مفاهیم اخلاقی به‌کار می‌آید؛ در غیر این صورت، در بحث از ایمان، اگر همچون کی‌یر کگور همه جنبه‌های آن را غیرعقلی ندانیم (اکبری بیرق، ۸۷، ص ۸۸)، دست کم به فراعقلی بودن بخش‌هایی از ایمان دینی معترفیم.

نقد چهارم: فوئرباخ این نقد را بیان می‌کند که «ایمان خود را بالاتر از قوانین اخلاقی می‌داند» (همان، ص ۲۶۰). وی این سخن را از آن‌رو می‌گوید که مواردی از رفتارهای معارض با اخلاق را در قوانین دینی (شرع)

مشاهده کرده‌ایم که مهم‌ترین آنها خشونت‌بار بودن برخی احکام شرعی است. این نتیجه‌گیری فوئرباخ، از یک سو، استقرای ناقص است و از سوی دیگر مبتنی بر پیش‌فرض‌های نادرست. نباید فراموش کنیم که از مهم‌ترین دلایل اقبال مردم به دین و شریعت، به‌بار نشستن نتایج مثبت در جامعه به‌واسطه قوانین شرعی بوده است (ابوزید، ۱۳۸۹، ص ۱۹۱)؛ چنان‌که امروزه ما می‌بینیم، احکام دینی و شرعی حتی در جوامع مدرن نقش مثبتی را در رعایت هنجارهای اخلاقی توسط مردم ایفا می‌کنند (کاپلان، ۱۳۹۳، ص ۷۸۶)، که از این هم باید همسویی شرع و اخلاق را نتیجه گرفت. افزون بر این، در بحث اخلاق مبتنی بر عقل، ظاهراً فوئرباخ - دانسته یا ندانسته - بین پیامبر درونی و پیامبر بیرونی تمایز قائل شده و سازگاری ادیان الهی با مقتضای فطرت انسان‌ها را انکار کرده است؛ حال آنکه ادیان الهی کاملاً مناسب فطرت انسانی هستند و وی از این قاعده غافل مانده است که «ما حکم به الشَّرْع حکم به العقل» (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۳، ص ۶).

در واقع، به‌یقین باید دانست که در ادیان الهی بین احکام اخلاق راستین و حکمت واقعی احکام شرعی وفاق ذاتی وجود دارد؛ بنابراین، راه پیشنهادی این است که در مواردی خاص، از راه «بازگرداندن حکم شرعی به‌معنای راستین آن» (تأویل)، وفاق میان قوانین اخلاقی و فرامین شرعی نشان داده شود؛ البته نه هر نوع اخلاقی؛ بلکه اخلاقی که مبتنی بر خرد است؛ و این یعنی «تشخیص حسن و قبح ذاتی به‌وسیله عقل» (فناپی، ۱۳۹۴، ص ۴۷۲). در غیر این صورت، هرچه قوانین دینی (شرع) با اخلاق عرفی بیشتر در وضعیت تعارض دیده یا تفسیر شود، متفکران قوم و به‌تبع آنها مردم، از آن دین و شرع بیشتر گریزان می‌گردند. به‌علاوه، معیارهای اخلاق موقت، متغیرند و با توجه به تفکرات و نیازهای هر دوره مشخص و در صورت نیاز اصلاح می‌شوند؛ از همین رو لازم است قوانین دینی (شرع) نیز در تفسیر و صدور احکام ثانویه خود، این تغییرات را در نظر بگیرند. همچنین در پاسخ صریح به شبهه فوئرباخ باید به این نکته هم توجه شود: این ایمان نیست که به‌دنبال وضع قوانین است؛ بلکه شرع عهده‌دار چنین امری است. متأسفانه فوئرباخ شرع و ایمان را یکی می‌پندارد؛ حال آنکه تفاوتی شگرف میان آنان است.

نقد پنجم: نویسنده کتاب **جوهر مسیحیت** بیان می‌کند که در کتاب مقدس مسیحیان، سفارش‌های نیکویی به مردم شده است. وی ادامه می‌دهد: جملاتی مانند «قضاوت نکنید تا مورد قضاوت قرار نگیرید» یا «دشمنانان را دوست بدارید»، جزو دروس اساسی و نیکوی مسیحیت‌اند؛ اما در عمل، مسیحیان به این سخنان واقعی نمی‌نهند (فوئرباخ، ۱۸۸۱، ص ۲۵۴). با توجه به گفته وی، درمی‌یابیم که مردم به‌دلیل حرکت پیامبران در راستای وجدان اخلاقی به آنان روی آورده‌اند؛ اما بعد از انبیا، برخی از مدعیان دروغین جای آنان را اشغال نمودند؛ راه و روش ایشان را فراموش کردند یا تغییر دادند و در اثر تلبیس ابلیس، کم‌کم دچار آفت اخلاقی بزرگی چون قدرت شدند. این مدعیان ناحق برای حفظ منافع خود، دین را باب میل خود تغییر دادند و این بار، سخنانی نه سازگار با طبع وجدان مردم، بلکه براساس هوس‌های خود به آنان آموزش دادند. نکته قابل تأمل در اینجا این است که سخنان یاوه، اگر لباس قداست به خود ببوشند، می‌توانند مورد قبول مردمی قرار گیرند که به امری قدسی از

پیش اعتماد کرده‌اند. این نکته در مورد از خودبیگانگی هم صدق می‌کند. از خودبیگانگی‌سازی ذاتی دین نیست؛ نشان دادن وارونه واقعیت‌ها مقتضای ذات و حقیقت دین نیست و هیچ ارتباطی به جنبه الهی آن ندارد. هر آنچه تحت نام از خودبیگانگی مطرح می‌شود، مربوط به ابعاد بشرساخت دین می‌گردد؛ مربوط به تفسیر و خوانش از دین است که از برای دین‌یاران یا متولیان امور دینی است.

نقد ششم: همان‌گونه که در بخش «مراد از ایمان و عشق» اشاره شد، باخ دین را یکی از مراحل مهم، اما گذرای تکامل اندیشه بشری می‌داند. از این رو با وجود اهمیت اصل دین در نظر باخ، به‌گفته او، عصر دین سنتی به‌پایان آمده است و در دوران روشنگری، دیگر به دین با تفسیر سنتی نیاز نیست؛ زیرا روش علمی با قرار گرفتن در میان متفکران و همچنین مردم، دیگر جایی برای مفاهیم انتزاعی، مانند خداوند و دین، نمی‌گذارد (همان، مقدمه: ص ۱۸). همچنین یکی از میوه‌های ارزشمند علم برای ما، افزایش آگاهی‌مان به خودمان است. این افزایش آگاهی، بالطبع اخلاق و آرامش را برای بشریت به‌دنبال خواهد داشت؛ دیگر خبری از جنگ نیست؛ چون «مسبب بیشتر جنگ‌ها، همانا ادیان بوده‌اند» (همان، ص ۲۵۴). در مقام ارزیابی باید گفت که نه بیان و نه پیش‌بینی فوئرباخ، در عمل روی نداده است. در آنچه روی داده، هیچ نشانی از تأثیر مثبت علم بر اخلاق مردم مشاهده نمی‌شود. در همین دوران علم‌ورزی است که دو جنگ جهانی اتفاق افتاد؛ دو جنگ بزرگی که به‌اندازه تمام جنگ‌های دینی مخرب بود. همچنین باید سؤال کرد که آیا در دوران جدید، بشر در حوزه اخلاق گامی رو به جلو نهاد؟ جواب منفی است؛ زیرا این بلوغ عقلی، دلیلی بر پیشرفت اخلاقی نیست (تیلیخ، ۱۳۷۸، ص ۱۱۵). در دوران خردورزی، ما از ویژگی‌ها و سرنوشت‌مان بهتر آگاهی؛ اما این نکته باعث بهتر شدن ما نمی‌شود. کنار نهادن دین، نه‌تنها در حوزه اخلاق کمکی به انسان نکرد، بلکه در یافتن معنای زندگی نیز برای او مشکل‌ساز شد. جهان نوین «برای بشر، ماتریالیسم و مکانیسم را به‌وجود آورد؛ اما واکنشی که در برابر آن صورت گرفته است، ظهور مجدد معنویت‌گرایی (spiritualism) به صحنه اندیشه است» (د اونامونو، ۱۳۹۸، ص ۲۱۰).

نقد هفتم: باخ در تبیین گزاره‌هایی چون «ما انسان‌ها یکی هستیم در وجود مسیح»، «مسیح، عشق انسان به خودش است» (فوئرباخ، ۱۸۸۱، ص ۲۶۸)، «خداوند به‌صورت ابراسان ظاهر می‌شود» (همان، ص ۵۶) و انتقادهای او از آموزه تجسد مسیحی، برآیند فهم خودش از الهیات مسیحی را بیان می‌کند و در این زمینه بیشتر به آرای لوتر نظر دارد. روشن است که او از ادیان خاور دور و حتی اسلام بی‌اطلاع است؛ حتی تبیین‌های غیردینی و وارونه‌ای هم که از دین می‌کند، نشئت‌گرفته از تفکرات مسیحی اوست. به این موضوع آگاهی که تعریف واحدی از دین که جامع و مانع باشد، وجود ندارد؛ زیرا به‌گفته ویتگنشتاین، حقایق دینی را نمی‌توان در قالب واژگان جا داد (کیوییت، ۱۳۹۶، ص ۲۸۹) و این نشان‌دهنده وجود اختلافات ریشه‌ای در حوزه‌های مختلف دین، مانند کلام، شرع، عرفان و... است. حال سوآلی که از سوی او بی‌پاسخ می‌ماند، این است که «با وجود این اختلافات، آیا باز هم می‌توانیم نظریات وی را در مورد سایر ادیان درست بدانیم؟»

نقد هشتم: تمامی انتقادات پیشین از نویسندهٔ جوهر مسیحیت از این نکته برمی‌خیزد که او می‌خواهد همه چیز را با ترازوی عقل (Reason) بسنجد؛ حال آنکه حوزهٔ دین ساحت‌های متفاوت غیرعقلی در معنای فراعقلی هم دارد و صاحب معیارهای خاص خود است (باربور، ۱۳۷۹، ص ۱۴۴). برای مثال، به تعبیر برخی از دین‌شناسان، دین در حوزهٔ عاطفه و احساس قرار می‌گیرد (استیس، ۱۳۸۸، ص ۲۹۳) و این سخنی است که در تاریخ دین‌شناسی به کسانی همچون شلایر ماخر، رُدولف اوتو و ویلیام جیمز منسوب است (زرروانی، ۱۳۸۵، ص ۱۴۷). گرچه ایمان به تأیید عقل نیاز دارد، اما یادآور می‌شویم که منظور از آن، نه مهر تأیید عقل بر ایمان دینی، بلکه تأیید ناتوانی عقل در فهم حوزهٔ دین توسط خود عقل است. حال که عقل خود را ناتوان در فهم این موضوع می‌بیند، تنها دو راه پیش رو می‌ماند: انکار یا اعتماد. ایمان صرفاً شناخت حقیقتی نظری نیست؛ بلکه سلوکی روحی است (د اوانامونو، ۱۳۹۸، ص ۲۶۳) و در آن، عنصر اعتماد نهفته است. اعتماد نیز زمانی شکل می‌گیرد که بتوان با فرد موردنظر رابطهٔ عاطفی و معنوی ایجاد کرد. بنابراین، تنها با شریک شدن در عاطفه انبیا می‌توان مفهوم ایمان را درک کرد: ایمان به معنای اعتماد و امید، نه به معنای تصدیق ظاهری گزاره‌ها.

عالمان و عارفان اسلامی از کلمهٔ «ایمان» مفاهیمی همچون «اطمینان، امنیت، عدم ترس، تصدیق و اعتماد» را برداشت کرده‌اند (دباغ و ناصح، ۱۳۹۷، ص ۱۳۹)؛ هرچند می‌توان تفاوت آرای ایشان را در تأکید بیشتر بر یکی از این معانی مشاهده کرد. برای مثال، فخررازی ایمان را تصدیق قلبی و اقرار زبانی می‌داند (خادمی و علیزاده، ۱۳۸۸، ص ۸۳-۸۴). در مقابل، مولوی منتها درجهٔ عشق را عشق دینی یا همان ایمان می‌داند (مولانا، ۱۳۹۲، غزل ۲۷). در نظر او، تسلیم و رضا در برابر امر خداوند زایندهٔ عشق راستین است (همان، غزل ۷۲۸)؛ زیرا این عشق، همان عشق انبیاست که ناشی از ایمانشان است و در آن منطوقی است. با توجه به اینکه نزد مولوی «نفس عمل چندان اهمیتی ندارد و آنچه اهمیت دارد، عامل و فاعل است» (اکبری بیرق، ۱۳۸۷، ص ۸۳)، می‌توان این‌گونه نتیجه‌گیری کرد که در نگاه وی، انسان با ایمان دارای عشق و در نتیجه اخلاق نیز است؛ بدین معنای که ایمان به همراه خود، عشق و اخلاق (عمل صالح) را می‌آورد. از این روست که برخی عرفا عشق را جزو عناصر ماهوی ایمان تلقی کرده‌اند (یزدان‌پناه و رزمخواه، ۱۳۹۰، ص ۵۵). غزالی ایمان را تصدیق قلبی صرف می‌داند؛ اما به عمل صالح (اخلاق) نیز توجه می‌کند و آن را مکمل ایمان می‌داند (شکوری‌نژاد، ۱۳۹۰، ص ۸۱). ابن‌عربی نیز مشابه غزالی ایمان را به معنای داشتن طهارت باطنی، نور و تصدیق قلبی می‌داند (همان، ص ۵۷). در میان عالمان دینی معاصر نیز علامه طباطبائی با تأکید بر جدایی‌ناپذیری ایمان و عمل صالح، ایمان را به معنای تصدیق قلبی و التزام عملی به آن می‌داند (اکبری مطلق و شمالی، ۱۳۹۱، ص ۱۲). بنابراین دیده می‌شود که ایمان در میان عالمان و عارفان اسلامی، به تلازم بین «ایمان و اخلاق»، و «ایمان و عشق» تصریح شده است.

نتیجه‌گیری

می‌توان کار فوئرباخ با الهیات را در غرب، مشابه کار غزالی با فلسفه در شرق دانست. باخ در کتاب *جوهر مسیحیت* کوشیده است تا جنبه‌های مختلف مسیحیت و تبعاً تمامی ادیان را بررسی کند و آرای وی، هم کاستی‌ها و هم نقاط قوتی دارند. از مجموع سخنان وی در مورد بحث ایمان و عشق می‌توان به این نتیجه رسید که از نظر وی، ایمان نمی‌تواند پایه‌ای محکم برای عشق میان انسان‌ها باشد؛ حال آنکه بنا به دلایل و شواهد مختلف، این نکته کاملاً درست نیست و نوع تفسیر از کتاب مقدس بر ایمان و اخلاق مؤمنان تأثیر فراوان دارد.

به‌علاوه به‌نظر می‌رسد که فوئرباخ منکر اصالت دین نیست و او عمدتاً با الهیات دینی به‌معنای فهم بشری از دین، سر سازگاری ندارد. آنچه او تحت عنوان ایمان دینی مطرح می‌کند و به آن می‌تازد، چارچوب نظری و عملی بشرساخت دین است که به‌زعم او، فهمی ناصواب است. او بر این باور است که تنها با تأویل خدانشناسی به انسان‌شناسی، و به‌تعبیری با فهم انسان‌گرایانه از آموزه‌های دینی است که همهٔ کج‌فهمی‌های مربوط به حقیقت دین برطرف خواهد شد و واقعیت راستین رخ خواهد نمود.

استقرای ناقص و تقلیل‌گرایی، یکی از کاستی‌های مهم در یافته‌های نظری فوئرباخ است. او با تحلیل و نقد ایمان مسیحی، ظاهراً سعی دارد نتایج به‌دست‌آمده را در مورد سایر ادیان هم صادق بداند؛ اما به‌واقع مسیحیت نمایندهٔ همهٔ ادیان نیست و اگر موارد بیشتری از مصادیق ادیان را بررسی می‌کرد، شاید نتایج متفاوتی را به دست می‌آورد. افزون بر اینکه فوئرباخ، چه در نقش یک متأله و چه در نقش فیلسوفی خداناباور، دارای یک منظر دین‌شناختی نیست. آرای او تنها براساس فرهنگ لغاتی که مختص خود اوست، می‌تواند محل توجه باشد؛ لیکن مقبول همهٔ اهل نظر و دین‌شناسان نخواهد بود.

کسانی همچون فوئرباخ و همفکرانش، گرچه به‌ظاهر به دشمنی با دین پرداخته‌اند، اما این دشمنی از جنبه‌ای بسیار به‌نفع دین و دین‌داران تمام شده و قطعاً تمامی سخنان آنان اشتباه نیست. فوئرباخ، دانسته یا ندانسته، به سود دین گام برداشته است. در واقع کسانی مثل او در نقش پیرایشگران و اصلاحگران سکولار دین عمل کرده‌اند. در نتیجه، نه آن‌گونه که فوئرباخ می‌پندارد با تحویل کامل خدانشناسی به انسان‌شناسی و وانهادن مفهوم خداوند، بلکه با نگاهی انتقادی بر پایهٔ عقلانیت دینی و با تکیه بر معارف وحیانی می‌توان به پیرایش و اصلاح برداشت‌های نادرست از ادیان پرداخت.

منابع

- کتاب مقدس، ۱۳۸۸، ترجمه فاضل‌خان همدانی و ویلیام گلن و هنری مرتن، تهران، اساطیر.
- ابوزید، نصر حامد، ۱۳۸۹، *معنای متن*، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، تهران، طرح نو.
- اسپینوزا، بندیکت، ۱۳۹۶، *رساله الهی - سیاسی*، ترجمه علی فردوسی، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- استیس، والتر، ۱۳۸۸، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، سروش.
- اکبری بیرق، حسن، ۱۳۸۷، «اخلاق ایمان مدار»، *گوهر گویا*، ش ۷، ص ۷۵-۹۰.
- اکبری مطلق، جواد و محمدعلی شمالی، ۱۳۹۱، «ارزشمندی عمل در ترازوی ایمان از منظر اسلام و مسیحیت»، *معرفت ادیان*، ش ۳، ص ۷-۲۸.
- باربور، ایان، ۱۳۷۹، *علم و دین*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- بزرگی، سیدعابدین، ۱۳۹۶، «نقد و بررسی علل از خودبیگانگی از منظر فوئرباخ و کارل مارکس»، *آیین حکمت*، ش ۳۳، ص ۷-۳۰.
- بیهقی، احمدین حسین، ۱۴۲۴ق، *السنن الکبری*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- پترسون، مایکل و همکاران، ۱۳۸۸، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.
- تیلیخ، پل، ۱۳۷۸، *آینده ادیان*، گردآوری جرال دسی براوتر، ترجمه احمد رضا جلیلی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- جیمز، ویلیام، ۱۳۹۳، *تنوع تجربه دینی*، ترجمه حسین کبانی، تهران، حکمت.
- خادمی، عین‌اله و عبدالله عزیززاده، ۱۳۸۸، «چیستی ایمان و مقومات مفهومی آن از دیدگاه فخرالدین رازی»، *ادیان و عرفان*، ش ۱، ص ۶۹-۹۱.
- د اونامونو، میگل، ۱۳۹۸، *درد جاودانگی*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، ناهید.
- دباغ، احسان و علی‌احمد ناصح، ۱۳۹۷، «تحلیل تفسیری مراتب و درجات ایمان و کفر و رابطه ایمان و عمل صالح»، *مطالعات تفسیری*، ش ۳۳، ص ۱۳۷-۱۶۰.
- ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۹۳، «تلازم حکم عقل و شرع»، *قبسات*، ش ۷۱، ص ۵-۲۶.
- زروانی، مجتبی، ۱۳۸۵، «شلاپرماخر و تجربه دینی»، *نامه حکمت*، ش ۸، ص ۱۴۵-۱۵۸.
- ژیلسون، اتین، ۱۳۷۴، *خدا و فلسفه*، ترجمه شهرام بازوکی، تهران، حقیقت.
- شکوری‌نژاد، احسان، ۱۳۹۰، «مفهوم ایمان از دیدگاه محمد غزالی و مارتین لوتر»، *پژوهشنامه ادیان*، ش ۱۰، ص ۶۹-۹۵.
- علمی، قربان و حامد نظریورنجف‌آبادی، ۱۳۹۳، «بررسی مقایسه‌ای مفهوم ایمان از دیدگاه پولس و فخررازی»، *الهیات تطبیقی*، ش ۱۱، ص ۷۳-۹۰.
- غزالی، ابوحامد، ۱۳۸۹، *احیاء علوم الدین*، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، تهران، علمی و فرهنگی.
- فناپی، ابوالقاسم، ۱۳۹۴، *اخلاق دین‌شناسی*، تهران، نگاه معاصر.
- فوئرباخ، لودویگ، ۱۳۹۸، *اصول فلسفه آینده*، ترجمه امین قضایی، تهران، چشمه.
- قبرئلی، حسن، ۱۳۸۷، «آیین کاتولیک و الهیات جدید»، *پژوهش‌های فلسفی کلامی*، ش ۴ (پیاپی ۳۶)، ص ۸۷-۱۰۲.
- کاپلان، پاول اس، ۱۳۹۳، *روان‌شناسی رشد*، ترجمه مهرداد فیروزبخت، تهران، رسا.
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۶۷، *تاریخ فلسفه (۷)*، ترجمه داریوش آشوری، تهران، سروش.
- کیویت، دان، ۱۳۹۶، *دریای ایمان*، ترجمه حسن کامشاد، تهران، فرهنگ جاوید.
- لین، تونی، ۱۳۸۹، *تاریخ تفکر مسیحی*، ترجمه روبرت آسریان، تهران، ایلام.
- مولانا، جلال‌الدین محمد، ۱۳۹۱، *منشی معنوی*، تصحیح نیکلسون، قم، نگاه آشنا.
- یزدان‌پناه، سیدیدالله و احمد رزمخواه، ۱۳۹۰، «ماهیت ایمان از دیدگاه ابن عربی و کی‌یر گگور»، *آینه معرفت*، ش ۲۷، ص ۵۲-۷۴.

- Bishop, Paul, 2006, "Nietzsche's new morality: Gay science, materialist ethics", *Translated in History of European Ideas*, Department of German, University of Glasgow.
- Bishop, Paul, 2008, "Elementary aesthetics", hedonist ethics: The Philosophical Foundations of Feuerbach's late works", *Translated in History of European Ideas*, Glasgow, Scotland.
- Feuerbach, Ludwig Andreas, 1881, *Essence of Christianity*, The English and Foreign Philosophical Library, Vol XV, Trubner & co, Ludgate Hill, London.
- Harvey, V. A., 1995, *Feuerbach and the interpretation of religion*, Cambridge University, New York.
- Harvey, V. A., 2005, "Feuerbach Ludwig", *Translated in Encyclopedia of religion*, Vol 5, Edited by Lindsay Jones, USA, Macmillan.

نوع مقاله: پژوهشی

فقدان انسجام درونی در نظریه معنویت مدرن با تأکید بر رابطه میان عقل و دین

hekmatrabani65@gmail.com

کلیه علی قربانی / دانشجوی دکتری فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

mabd1357@gmail.com

مهدی عبداللهی / استادیار موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

دریافت: ۱۳۹۹/۰۵/۲۰ - پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۰۶

چکیده

معنویت مدرن نظریه‌ای است که طی چند دهه اخیر از سوی پاره‌ای از روشن‌فکران تجدیدگرا در کشور ما مطرح شده است. براساس این نظریه، امروزه معنویت دینی برای بشر مدرن کارآمدی خود را از دست داده و او را با رنج و سرگردانی مواجه ساخته است. لذا این رویکرد، درصدد است براساس عقلانیت مدرن، معنویت متناصب با نیاز انسان امروزی ارائه دهد. به هر تقدیر، از آنجا که حقانیت هر رویکرد فکری و فلسفی دست‌کم وابسته به آن است که از انسجام درونی میان مؤلفه‌ها و اجزای نظریه خود برخوردار باشد، پژوهش حاضر می‌کوشد با تأکید بر یکی از مسائل بنیادین فلسفه دین (رابطه عقل و دین)، نظریه معنویت مدرن را از زاویه انسجام و هماهنگی درونی میان مؤلفه‌هایش تحلیل و واکاوی نماید.

نتیجه‌ای که در این تحقیق با روش کتابخانه‌ای و شیوه توصیفی - تحلیلی حاصل آمده، گویای آن است که معنویت مدرن در این جهت دارای اشکالات و ابهامات عمده‌ای است. نتیجه مزبور، با ارائه شواهد متعددی - همچون تعبدگریزی، اثبات‌ناپذیری مدعیات دینی و... - در پژوهش حاضر نشان داده شده است.

کلیدواژه‌ها: عقل، دین، عقلانیت مدرن، معنویت مدرن، عقل‌گرایی، عقلانیت حداکثری، ایمان‌گرایی.

بررسی رابطه میان عقل و دین یکی از مسائل بنیادین فلسفه دین را تشکیل می‌دهد. اهمیت آن تا بدانجاست که اتخاذ هرگونه موضعی در این باره شدیداً تأثیر خود را بر نگرش دین‌پژوهان در بخش‌های مختلف حوزه دین و فهم و تبیین آن بر جای می‌گذارد. اساساً می‌توان گفت که نوع نگاه به این مسئله به درک صحیح یا ناقص از دین و یا حتی به پذیرش الحاد انسان منجر می‌شود. به‌هرروی، بنا به گزارش پژوهشگران، درباره این مسئله (رابطه عقل و دین) دو دیدگاه ایمان‌گرایی و عقل‌گرایی، با انواع و اقسام انشعابات که برای آن دو یاد می‌شود (ر.ک: کرمانی، ۱۳۹۱، ص ۱۶۷-۲۰۱)، از دیرباز تاکنون در میان اندیشمندان اسلامی و غربی رواج داشته است (ر.ک: یوسفیان و شریفی، ۱۳۸۲، فصل‌های سوم تا هشتم).

در این میان، جریان‌های روشنفکر دینی معاصر نیز از جمله طیف‌هایی شمرده می‌شوند که در قبال مسئله عقل و دین تلقی خاصی را برگزیده‌اند؛ تا جایی که پیامدهای آن، در جای‌جای تبیین و تحلیل‌هایی که نسبت به تعالیم دین ارائه می‌دهند، به‌خوبی قابل مشاهده است (ر.ک: جعفری، ۱۳۸۶، ص ۵۳-۳۰۶). به‌طور مشخص، می‌توان از نظریه معنویت مدرن نام برد که در این چند دهه اخیر از سوی آقای مصطفی ملکیان در مجامع علمی کشور ما راه پیدا کرده و با برداشتی خاص از رابطه میان عقل و دین به طرح مباحث خویش همت گماشته است.

براساس این نظریه، فهم سنتی از دین نهادینه و تاریخی، و به‌تبع آن، معنویت مبتنی بر دین (معنویت دینی)، برای انسان امروزی دیگر کارآمد نیست (ملکیان، ۱۳۸۴، ص ۱۲۴) و از آن جهت که چنین فهمی قابلیت انعطاف و انطباق با مؤلفه‌های گوناگون مدرنیته را ندارد، بشر مدرن را بیشتر با تحیر و رنج و سرگردانی در زندگی دچار کرده است؛ در نتیجه برای خروج از این وضعیت، چاره‌ای جز این نیست که فهمی نوین از دین که با تجدیدگرایی همسویی داشته باشد، ارائه داد و باورهای دینی را با عقلانیت موافق با این دوران (عقلانیت مدرن) فهم و استنباط کرد (ر.ک: همان، ص ۱۲۳-۱۳۱)؛ افزون بر این، به‌اعتقاد نظریه‌پرداز، معنویت مدرن رویکردی است که می‌توان آن را «دین عقلانیت یافته» خواند (ملکیان، ۱۳۸۰، ص ۷)، و ثمره آن را کاهش درد و رنج بشر امروزی دانست (ملکیان، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۱۲۲-۱۲۵).

به هر تقدیر، از آنجاکه معنویت مدرن برخلاف معنویت دینی برای انسان امروزی کارآمد و ثمربخش معرفی می‌گردد و نیز از آن نظر که حقانیت هر رویکرد فکری و فلسفی مشروط به آن است که علاوه بر عدم تناقض در بین گزاره‌هایش، از انسجام و هماهنگی درونی میان اجزا و بخش‌های مختلف خود برخوردار باشد، در این پژوهش درصدد برآمده‌ایم که نظریه معنویت مدرن را از زاویه تعامل و ترابط میان مؤلفه‌های گوناگونش بررسی نماییم تا از این رهگذر بتوانیم هرچه بهتر میزان صحت و اعتبار عقلانی این نظریه را سنجیده و وزن‌کشی کنیم. البته گفتنی است، به‌جهت آنکه محور این پژوهش، رابطه عقل و دین در نظریه معنویت مدرن است و انسجام نظریه در این بُعد مورد کاوش قرار می‌گیرد، مقدمتاً در حد ارتباط با پژوهش حاضر به دیدگاه‌های مختلف در مورد رابطه عقل و دین نیز می‌پردازیم.

به‌هرروی، مراحل متعددی که در راستای تأمین هدف این پژوهش پی خواهیم گرفت، از قرار زیر است:

۱. بیان ویژگی‌های برجسته عقلانیت حداکثری و ایمان‌گرایی؛
۲. تبیین چیستی و ویژگی‌های عقلانیت مدرن - که مهم‌ترین شاخصه نظریه معنویت مدرن معرفی می‌شود - و نقد و ارزیابی آن؛
۳. بررسی و تحلیل اثرپذیری نظریه معنویت مدرن از عقل‌گرایی و عقلانیت حداکثری؛
۴. بررسی و تبیین اثرپذیری رویکرد معنویت مدرن از نگرش ایمان‌گرایی.

۱. عقلانیت حداکثری و نگرش ایمان‌گرایی

در این بخش به فراخور گنجایش این تحقیق، از ویژگی‌های عقلانیت حداکثری و نگرش ایمان‌گرایی سخن می‌گوییم تا در تحلیل و بررسی‌های خود درباره نظریه معنویت مدرن، دقیق‌تر اظهارنظر کنیم؛ اما پیش از آن، ذکر این نکته ضروری است که نگرش‌های ایمان‌گرایی و عقل‌گرایی از آن دست جریان‌های فکری و فلسفی‌ای به‌شمار می‌رود که ردپای آن دو راه، هم در حوزه دین اسلام و هم در آیین مسیحیت، می‌توان رصد کرد (ر.ک: یوسفیان و شریفی، ۱۳۷۹، فصل‌های دوم و سوم). البته نگرش‌های یادشده، در تلقی اندیشمندان اسلامی و غربی، تفاوت‌ها و تمایزات برجسته‌ای با هم دارند؛ اما با وجود این، می‌توان به ویژگی‌های مشترکی برخورد که همچون روح حاکم در میان این گرایش‌های فکری، ایفای نقش می‌کنند. از همین‌رو در ادامه پژوهش خود بر همین خصوصیات مورد وفاق تأکید و تصریح می‌کنیم.

۱-۱. نگرش عقل‌گرایی و عقلانیت حداکثری

عقل‌گرایی نگرشی است که براساس آن، اصول تعالیم دینی می‌باید مبتنی بر دلایل عقلی باشد. این نگرش، بسته به میزان تأکیدی که برای نقش عقل در مواجهه با دین و آموزه‌های آن قائل است، طیف‌های گسترده‌ای از عقل‌گرایان افراطی تا عقل‌گرایان معتدل را تشکیل می‌دهد (کرمانی، ۱۳۹۱، ص ۱۸۳). در این بین، عقل‌گرایان افراطی خود به دو گروه مختلف منشعب می‌شوند: الف) برخی از ایشان در برابر دین سر تسلیم فرود می‌آورند؛ ب) برخی دیگر به‌شدت از پذیرش آن اجتناب می‌ورزند. گروه اول به عقل‌گرایان افراطی دین‌باور و گروه دوم به عقل‌گرایان افراطی دین‌ستیز موسوم‌اند (ر.ک: جعفری، ۱۳۸۶، ص ۲۹-۳۱ و ۹۰-۹۱). ردپای هر دو گروه راه، هم در حوزه اسلام و هم در حوزه مسیحیت می‌توان پیگیری نمود (ر.ک: یوسفیان و شریفی، ۱۳۸۲، فصل‌های سوم و چهارم).

رویکرد عقلانیت حداکثری را می‌توان از جمله تقریرهای عقل‌گرایی افراطی قلمداد کرد. مطابق با این دیدگاه، ضروری است که باورها و حقایق دینی بر مبنای عقل اثبات شوند، نه آنکه بر پایه وحی و ایمان استوار باشند (پترسون و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۷۳). در این دیدگاه، قضاوت نهایی درباره صدق و مقبولیت هر اعتقاد به عهده عقل گذاشته می‌شود، و عقل هم براساس شواهد و قرائن کافی رأی صادر می‌کند (جعفری، ۱۳۸۶، ص ۲۹). به عقیده

عقل‌گرایان افراطی، معیار و ملاک در همه چیز عقل است و همواره باید بدان تکیه کرد (شریفی و یوسفیان، ۱۳۷۹، ص ۴۴). اساساً از این نظرگاه، تمامی معارف و آموزه‌ها باید به چنگ عقل درآیند (جعفری، ۱۳۸۶، ص ۴۵) و عقل نیز در دریافت و ادراک واقع بسیار توانمند و خلاق است (همان، ص ۴۷).

خلاصه آنکه براساس این نگرش، معیار پذیرش هر گزاره‌ای خردپذیری آن است (کرمانی، ۱۳۹۱، ص ۱۸۵)؛ بنابراین، چنانچه گزاره‌ای خردستیز یا حتی خردگریز شمرده شود، از سوی عقل‌گرایان افراطی ناپذیرفتنی تلقی می‌شود.

۱-۲. نگرش ایمان‌گرایی و بیان پاره‌ای از خصوصیات ایمان‌گرایی افراطی و غیرافراطی

ایمان‌گرایی دیدگاهی است که نظام اعتقادات دینی را موضوع ارزیابی و سنجش عقلانی نمی‌داند (پترسون و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۷۸). قرائت‌های مختلفی در میان مدافعان این دیدگاه وجود دارد که از قرار زیر است:

۱. براساس یک قرائت، دوری ایمان با معیارهای عقلانی به‌غایت نادرست است، و اساساً دین و ایمان با عقل و برهان ضد یکدیگرند (همان، ص ۷۹-۸۰)؛

۲. در قرائتی دیگر تأکید می‌شود که ایمان ضد عقل نیست، بلکه مقدم بر آن است. به تعبیری در این نظرگاه، منزلت ایمان به‌مراتب برتر و بالاتر از عقل است (محمدرضایی، ۱۳۸۴، ص ۱۹). در این دیدگاه، ارزیابی عقلانی باورهای دینی اصلاً ضرورت ندارد؛ هرچند می‌توان برای باور دینی توجیه عقلانی نیز دست‌وپا کرد؛

۳. مطابق با قرائت سوم، دین و ایمان امری غیرعقلانی است (جعفری، ۱۳۸۶، ص ۴۷). در این نگرش، حوزه عقل و ایمان کاملاً مباین و جدای از یکدیگر قلمداد می‌شوند (کرمانی، ۱۳۹۱، ص ۱۷۷)؛ لذا در آن توصیه می‌شود که باید از دخالت عقل در حوزه دین بکلی اجتناب ورزید (همان، ص ۱۷۷).

درهرحال، ایمان‌گرایی شامل همه طیف‌های فکری‌ای می‌شود که باورهای دینی را صرفاً بر پایه ایمان استوار می‌دانند؛ چنان‌که در برابر، عقل‌گرایان دست‌کم بر این نکته تأکید می‌ورزند که می‌باید اصول تعالیم دینی بر پایه عقل و برهان مبتنی باشند (ر.ک: یاندیل و دیگران، ۱۳۸۸، ص ۱۲۰-۱۲۱ و ۱۴۹-۱۵۵). پژوهشگران، ایمان‌گرایانی را که به ضدیت با عقل حکم می‌رانند، ایمان‌گرای افراطی می‌خوانند، و آن دسته از ایمان‌گرایانی را که به تقدم ایمان بر عقل و نیز بر غیرعقلانی بودن ایمان تأکید دارند، ایمان‌گرای غیرافراطی می‌نامند (ر.ک: جعفری، ۱۳۸۶، ص ۲۳-۲۹). در ادامه، پاره‌ای از ویژگی‌های این دو شعبه از ایمان‌گرایی را بازگو می‌کنیم.

از منظر ایمان‌گرایان افراطی، تدین بدون تعقل مطلوبیت دارد، و هیچ رابطه مثبتی میان دین‌داری و خردورزی وجود ندارد (یوسفیان و شریفی، ۱۳۷۹، ص ۵۹). براساس این دیدگاه، در قلمرو ایمان هرگز نباید به دنبال ردپای عقل بود؛ چراکه ایمان بسی والاتر از آن است که با عقل محدود بشری بر سر یک سفره هم‌نشین شود (ر.ک: پترسون و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۷۹-۸۲). اساساً در این دیدگاه، دست عقل از ساحت ایمان کوتاه بوده و پای آن از اثبات آموزه‌های دین به‌غایت لنگ است (جعفری، ۱۳۸۶، ص ۲۴-۲۶). ایمان‌گرایان افراطی، یگانه مرجع و منبع دستیابی به معارف دینی را آموزه‌های آن می‌دانند، بلکه به‌طورکلی هر منبع معرفتی غیر از دین و از جمله عقل را انکار

می‌کنند؛ از همین رو اینان تعالیم دینی را تنها راه کسب هرگونه معرفت واقعی معرفی می‌نمایند (کرمانی، ۱۳۹۱، ص ۱۶۷-۱۶۸). به عقیده مدافعان این دیدگاه، ایمان در سایه ستیز با عقل و مخالفت با آن به دست می‌آید و فقدان دلیل و توجیه برای آموزه‌های دینی، نه تنها بی‌اشکال است، بلکه مایه خرسندی است (پترسون و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۷۹).

ایمان‌گرایان غیرافراطی برخلاف ایمان‌گرایان افراطی، عقل و خرد را به‌طور کلی طرد نمی‌کنند. اینان، چنانچه آموزه‌های دینی را خردپذیر نیابند، آنها را در دایره امور خردگریز قرار می‌دهند (محمدرضایی، ۱۳۸۴، ص ۱۹). توضیح آنکه تعالیم دینی عقلاً از سه حال خارج نیستند: الف) یا عقل توان اثبات آنها را دارد؛ ب) یا عقل نقیض آنها را اثبات می‌کند؛ ج) یا عقل نفیاً و اثباتاً درباره آنها سخنی ندارد. در حالت اول، آموزه‌های دینی خردپذیرند و در حالت دوم و سوم، آموزه‌های دینی به ترتیب خردستیز و خردگریزند. ایمان‌گرایان غیرافراطی به هیچ‌وجه زیر بار خردستیزی بودن تعالیم دین نمی‌روند. اینان برای اثبات اینکه تعالیم دینی فاقد خردستیزی‌اند، راه‌های مختلفی را می‌پیمایند. برخی از آنها از جدایی و تباین کامل حوزه‌های دین و عقل دم می‌زنند (کرمانی، ۱۳۹۱، ص ۱۷۷) و برخی دیگر، از تقدم دین بر عقل و جایگزینی تعالیم وحیانی نسبت به معارف عقلانی حمایت می‌کنند (جعفری، ۱۳۸۶، ص ۲۳ و ۲۶)؛ چنان‌که از دسته اخیر این تعبیر مشهور گشته است که «ایمان بیاور تا بفهمی».

۲. عقلانیت مدرن، چپستی و شاخصه‌های آن

به اعتقاد آقای ملکیان، مهم‌ترین ویژگی در نظریه معنویت مدرن به عقلانیت اختصاص دارد (ملکیان، ۱۳۸۴، ص ۱۲۶)؛ به گونه‌ای که این شاخصه، رکن اصلی این نظریه را تشکیل می‌دهد، و سایر ویژگی‌های معنویت مدرن، زیر چتر آن تعریف و تبیین می‌شوند (همان، ۱۳۳۴). از این رو در ادامه پژوهش خود، به تبیین و تحلیل شاخصه‌ها و ویژگی‌های عقلانیت مدرن تا حد ممکن می‌پردازیم.

مقصود از عقلانیت در معنویت مدرن، عقلانیتی است که کاملاً منطبق و هماهنگ با عناصر و مؤلفه‌های مدرنیته است (همان، ۱۲۶). به عقیده نظریه‌پرداز، مهم‌ترین شاخصه و قوام‌دهنده چنین عقلانیتی را استدلال‌گرایی آن تشکیل می‌دهد (ملکیان، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۱۲۱؛ همو، ۱۳۸۹)؛ بدین معنا که در این رویکرد، انسان مدرن معنوی برای پذیرش هر باوری، تنها به دلیل و استدلالی که برای آن باور اقامه می‌شود، توجه می‌کند (ملکیان، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۴۶۸-۴۶۹؛ همو، ۱۳۸۱ هـ، ص ۲۵۹). بر همین اساس، ادعا می‌شود که هر اندازه استدلال‌گرایی در انسان شدیدتر باشد، به همان میزان مدرن‌تر است، و هر اندازه که این خصلت ضعیف‌تر باشد، به همان اندازه از مدرنیته فاصله گرفته و به بینش‌ها و گرایش‌های سنتی نزدیک‌تر شده است (ملکیان، ۱۳۸۴، ص ۱۲۶).

اساساً از این نظرگاه، استدلال‌گرایی را می‌توان ویژگی بارز انسان مدرن تلقی کرد (ملکیان، ۱۳۸۶، ص ۴۵؛ همو، ۱۳۷۸، ص ۲۴-۲۵؛ همو، ۱۳۸۱ الف، ص ۱۶)؛ چراکه برای هاضمه انسان مدرن، پذیرش هر سخن و باوری بر مبنای آئوریت (Authority) بسیار سنگین و دشوار است (ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۲۹۵). ما در بخش‌های بعدی این مقاله، مؤلفه استدلال‌گرایی و به تبع آن، تعبدستیزی را در نظریه معنویت مدرن بیشتر مورد توجه قرار می‌دهیم.

مطابق با عقلانیت مدرن، بینش‌ها، نگرش‌ها و تمایلات انسان مدرن بسیار متمایز از انسان پیشامدرن است (ملکیان، ۱۳۸۴، ص ۱۲۴)؛ به‌گونه‌ای که به‌عقیده طرف‌داران آن، با بدیهیات و عقلانیت دوران پیشامدرن نمی‌توان به قضاوت امروزیان نشست (سروش، ۱۳۸۴ الف، ص ۱۳؛ همو، ۱۳۸۴ ب، ص ۲۶). بر پایه این عقلانیت، برای بشر امروزی هیچ‌گونه معیار ثابت، دست‌نخورده یا تغییرناپذیر وجود ندارد؛ بلکه تمامی این امور مربوط به گذشتگان است (سروش، ۱۳۸۴ ب، ص ۲۸). لذا مدافعان چنین عقلانیتی اعلام می‌دارند: جهان بیرون از انسان دائماً زیرسؤال رفته و برای انسان مدرن هیچ چارچوب خاصی نمانده که به‌وسیله آن درصدد فهم عالم هستی برآید (مجتهد شبستری، ۱۳۸۴، ص ۱۰۲). از این نظرگاه، انسان مدرن در بیابان بی‌نهایتی از تحیر و سرگشتگی پرتاب شده و تمام آتوریت‌هایی که بدان تکیه داشته، فرو پاشیده است. در نتیجه، انسان مدرن در این دوران، خود به سراغ تجربه می‌رود، و به شناخت شخصی خود تکیه می‌کند (همان، ص ۱۰۲-۱۰۴). این سخنان بیانگر آن است که عقلانیت مدرن، نه‌تنها به دستیابی یقین‌چندان خوشبین نیست؛ بلکه بیش از آنکه شک‌زدا باشد، شک‌زاست (فناپی اشکوری، ۱۳۸۴، ص ۱۳۸). همچنین، از منظر طرف‌داران چنین عقلانیتی، عقلانیت مدرن بیش از آنکه چونان گذشته جزم‌گرا باشد، در دام نسبیت گرفتار است (سروش، ۱۳۸۴ ج، ص ۲۳۶).

ویژگی دیگر عقلانیت مدرن آن است که براساس آن، هرگونه اثبات عقلانی از ساحت دین و باورهای دینی نفی می‌گردد (ملکیان، ۱۳۷۹ الف، ص ۵-۶). از این منظر، باورهای دینی، نه عقلاً قابل اثبات‌اند و نه عقلاً می‌توان آنها را نقض کرد (ملکیان، ۱۳۷۹ ب، ص ۲۲؛ همو، ۱۳۸۱ ب، ص ۶۴-۶۵). لذا از این نظرگاه، تمامی مدعیات دینی از قبیل امور خردگریزند (ملکیان، ۱۳۸۰، ص ۱۱-۱۲) و از همین‌رو اقامه استدلال برای آنها سالبه به انتفا موضوع است. جالب آنکه نظریه‌پرداز درباره استدلال‌ناپذیری باورهای دینی، حتی دلایل و وجوه متعددی نیز در میان آثار مختلف خود اقامه می‌کند (ر.ک: قربانی، ۱۳۹۸، ص ۱۰۳-۱۰۷). البته باید توجه داشت که عقلانی نبودن باورهای دینی در رویکرد معنویت مدرن، ملازمه‌ای با عدم صدق آنها ندارد؛ بلکه نسبت به صدق و کذب آنها «لااقتضا» است (ملکیان، ۱۳۹۰، ص ۲۶۶). شاید از همین‌جاست که نظریه‌پرداز معتقد است، صدق بیشتر ادعاهای انبیا در این دنیا معلوم نمی‌شود، و به آخرت موکول می‌گردد؛ بلکه از منظر ایشان، بررسی مدعیات انبیا اساساً از قلمرو تحقیق و بررسی انسان خارج است (ملکیان، ۱۳۷۹ ب، ص ۳۳). دره‌حال، مطابق با عقلانیت مدرن، دفاع عقلانی از تعالیم دینی، اثبات‌ناپذیر و نوعی خوش‌خیالی است (سروش، ۱۳۸۴ ج، ص ۱۷۴). در این هنگام، تنها کاری که از انسان مدرن در عرصه دین‌مداری برمی‌آید، آن است که دین خود را به‌نحوی معقول و موجه سازد؛ بی‌آنکه درصدد مطابقت آن با واقع برآید (همان، ص ۱۷۴).

۱-۲. نقد و ارزیابی عقلانیت مدرن

هدف مقاله، اصالتاً نقد عقلانیت مدرن نیست و بیشتر در مقام انسجام‌یابی نظریه است؛ اما در ادامه به مناسبت به نقد محتوایی برخی مؤلفه‌های آن می‌پردازیم (برای اطلاع بیشتر در این باره، ر.ک: قربانی، ۱۳۹۸، ص ۱۱۳-۱۲۶).

۱. از جمله اشکالات اساسی نظریه معنویت مدرن، ابتدای آن بر مؤلفه عقلانیت مدرن است. نظریه‌پرداز معتقد است که در این رویکرد، مؤلفه معنویت در راستای عقلانیت مدرن معنا و مفهوم واقعی خود را پیدا می‌کند؛ اما به نظر می‌رسد چنین عقلانیتی دارای خصوصیات و ویژگی‌هایی است که موجب می‌شود معنویت مبتنی بر آن (معنویت مدرن) از جایگاه سست و متزلزلی برخوردار باشد. توضیح آنکه، چنان‌که از توصیف و تبیین طرفداران معنویت مدرن برمی‌آید و در این تحقیق هم نشان داده شده، عقلانیت مدرن ریشه در شکاکیت (Skepticism) و نسبی‌گرایی (Relativism) دارد. گرچه این دو مقوله در محل خود تفصیلاً به بونه نقد و ارزیابی گذاشته شده است، لکن ما در اینجا در حد ارتباط با پژوهش خویش، به پاره‌ای از ضعف‌های آشکار آن می‌پردازیم.

اینکه مدافعان عقلانیت مدرن معتقدند، عدم جازمیت، فضای فکری عصر جدید را فراگرفته و دستیابی به یقین و معرفت ثابت و دست‌نخورده، خیالی خام بیش نیست، باید مشخص کنند که آیا ایشان به طور مطلق به این سخن خود ملتزم اند یا اینکه در حوزه و قلمرویی خاص، مثلاً در باورهای دینی، کسب معرفت یقینی را ناممکن می‌پندارند؟

اگر ایشان معتقدند که شکاکیت و نیز نسبییت، تمام حوزه‌های معرفتی بشر را دربرمی‌گیرد، باید گفت که همین ادعای ایشان هم مشمول این حکم می‌شود. در نتیجه همین سخنی که ابراز می‌کنند، معرفتی ثابت و یقینی نخواهد بود تا نسبت به آن برای انسان اطمینان حاصل شود. در واقع، این‌گونه سخنان که «هیچ معرفت مطلق و ثابتی وجود ندارد» هیچ چیز قابل شناخت نیست یا «هیچ معرفت یقینی قابل تحقق نیست»، از قبیل مواردی‌اند که انکارشان مستلزم اثباتشان است. لذا مدعیانی از این دست، خودمتناقض (Self-contradictory) و پارادوکسیکال شمرده می‌شوند. بسی جای شگفتی است، اینان که ساحت یقین و جازمیت را به طور کلی از دست‌رفته می‌پندارند، چگونه خود با قاطعیت و جازمیت این‌گونه گزاره‌ها را عنوان می‌دارند!! آیا این نقضی آشکار بر سخنان ایشان نیست؟! (جعفری، ۱۳۹۱، ص ۳۳۹-۳۴۰)

اما اگر معنویان مدرن، عدم جازمیت و کسب یقین را تنها در عرصه دین و باورهای دینی مطرح می‌کنند، باز هم سخن ایشان ناپذیرفتنی است. چگونه است که عقل توان کشف حقایق یقینی را در سایر حوزه‌های معرفتی بشر خواهد داشت؛ اما در این عرصه، ناگهان نور عقل کم‌فروغ و یا بی‌فروغ می‌گردد؟ اینجاست که به طرفداران عقلانیت مدرن باید گفت: اگر عقل توان دسترسی به یقین را دارد، پس با چه ملاکی آن را به حوزه‌های غیر از حوزه‌های دیگر، اختصاص می‌دهید؟ در واقع، این‌گونه نظریات حکایت از «یک بام و دو هوا داشتن» می‌کنند.

۲. گفتیم، از جمله خصوصیات که عقلانیت مدرن بر آن تأکید دارد، شکاکیت و عدم دسترسی به یقین در عرصه‌های مختلف، از جمله در حوزه دین است؛ درحالی‌که از نظر ما، کشف واقعیت و دستیابی به آن در علوم مختلف و به‌ویژه در تعالیم دینی امری ناممکن نیست. به طور خاص، درباره تعالیم دینی می‌توان گفت: صحت و سقم گزاره‌های تاریخی آن، از طریق اسناد تاریخی قابل کاوش و بررسی است؛ پاره‌ای دیگر از آموزه‌های دین نیز با روش عقلی و استدلالی قابل ارزیابی است و اثبات و تصدیق آنها بدین شیوه است که چنانچه این باورها از قبیل

گزاره‌های نظری به‌شمار روند، آنها را با استدلال صحیح منطقی به بدیهیات عقلی ارجاع می‌دهیم. در برهان «امکان و وجوب» - که از جمله براهین اثبات وجود خداوند است - چنین فرایندی (ارجاع نظری به بدیهی) به‌خوبی قابل پیگیری است (مصباح، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۴۲۲-۴۲۳؛ فیاضی، ۱۳۸۶، ص ۱۹۰-۱۹۳)؛ به همین دلیل، اندیشمندان دینی معتقدند که عقل در حوزه و محدوده خود - که بخش مهمی از آن شامل متافیزیک و مسائل بنیادین دین است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۱۷۷) - قدرت تشخیص واقع را دارد (مصباح، ۱۳۸۸، ص ۱۸۰)، و در این سیر معرفتی ناکارآمد نیست. بنابراین به نظر ما، ادعای اثبات‌ناپذیری مطلق گزاره‌های دینی که از سوی عقلانیت مدرن مطرح می‌شود، ناپذیرفتنی است. اما درباره گزاره‌هایی که عقل برای اثبات و ابطال آنها دلیل ندارد؛ یعنی همان آموزه‌های خردگریز دین، با درک اینکه این قسم از آموزه‌ها مبتنی بر آموزه‌های خردپذیر دین‌اند، آنها را بی‌هیچ شائبه به صورت تعبدی می‌پذیریم (ر.ک: قربانی و جعفری، ۱۳۹۷، ص ۸۷-۸۸).

۳. یکی دیگر از مواردی که عقلانیت مدرن به‌شدت از آن احتراز دارد، مقوله تعبد است؛ زیرا به‌اعتقاد نظریه‌پرداز، قوام عقلانیت انسان مدرن در استدلال‌طلبی است و دلیل و استدلال با تعبدیات موجود در دین تاریخی ناسازگار است (ملکیان، ۱۳۸۴، ص ۱۲۶؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۲۸). در اینجا هم ملاحظاتی به‌نظر ما می‌رسد: اولاً دین اسلام به تعبد صرف و مطلق دستور نمی‌دهد (سهرابی فر و صادقی، ۱۳۹۲، ص ۱۸۵)؛ اصل و اساس دین را باید با تحقیق و تعقل پذیرفت و نمی‌توان در این قسمت تعبدی رفتار کرد؛ ثانیاً تعبد از روی دلیل - البته در امور رونیایی دین - خود منطقی و عقلانی است و منافاتی با عقلانیت ندارد؛ زیرا تعبد در عرصه دین از پشتوانه عقلانی برخوردار است (جعفری، ۱۳۹۱، ص ۳۴۸-۳۴۹). دانشمندان علم کلام با اقامه ادله ضرورت وحی و نبوت درصدد القای همین مطلب بوده‌اند (ر.ک: سبحانی، ۱۴۳۲ق، ص ۲۴۹-۲۵۴؛ مصباح، ۱۳۸۵، ص ۱۷۷-۱۸۰؛ همو، ۱۳۹۲، ص ۹-۲۰). از منظر ایشان، عقل انسان ضرورتاً نیازمند به نور وحی و تبعیت از آن است. لذا بسیار فرق است میان تعبد کورکورانه و تعبد از روی دلیل و برهان. بنابراین نباید حکم یکی را به دیگری نیز سرایت داد (سهرابی فر و صادقی، ۱۳۹۲، ص ۱۸۴). در نتیجه، می‌توان گفت که تعبد در فضای شریعت اسلام، نه‌تنها مخالف با عقلانیت نیست، بلکه کاملاً معقولانه است (برای آگاهی بیشتر، ر.ک: قربانی، ۱۳۹۸، ص ۱۳۸-۱۴۰).

۳. تحلیل و بررسی شواهد عدم انسجام در نظریه معنویت مدرن

در ادامه به مهم‌ترین بخش این مقاله می‌پردازیم و از شواهدی که حکایت از اثرپذیری توأمان نظریه معنویت مدرن از نگرش‌های عقل‌گرایی و ایمان‌گرایی دارد، پرده‌برداری می‌کنیم.

می‌دانیم که معقول و موجه بودن یک نظریه یا یک رویکرد، زمانی است که باورها و گزاره‌های موجود در آن، هم حاوی تناقض‌گویی نباشند و هم این نظریه از انسجام درونی برخوردار باشد (جعفری، ۱۳۹۸، ص ۲۵۴). جالب آنکه نظریه معنویت مدرن نیز به همین نکته اذعان دارد (ملکیان، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۴؛ همو، ۱۳۸۶، الف، ص ۵۴)؛ اما با واکاوی عبارات گفتاری و نوشتاری مدافعان نظریه معنویت مدرن می‌توان به شواهد گوناگونی دست یافت، حاکی از

آنکه این نظریه از طرفی تحت تأثیر نگرش عقل‌گرایی قرار دارد؛ اما از سوی دیگر، اثرپذیری از نگرش ایمان‌گرایی در آن موج می‌زند؛ درحالی‌که در مباحث پیشین گذشت، این دو نگرش (عقل‌گرایی و ایمان‌گرایی) کاملاً در برابر یکدیگر قرار دارند، و به تعبیری نمی‌توان میان آن دو را جمع کرد. ما در این وهله، ابتدا شواهد و قرائنی که بیانگر اثرپذیری این نظریه از عقل‌گرایی و عقلانیت حداکثری است، مطرح کرده، و سپس به شواهدی که به تأثیرپذیری این نظریه از نگرش ایمان‌گرایی دلالت دارند، می‌پردازیم.

۳-۱. شواهد حاکی از اثرپذیری معنویت مدرن از نگرش عقل‌گرایی

گفتنی است، هرچند مقوله عقلانیت مدرن خود گویای آن است که نظریه معنویت مدرن به‌نحوی متأثر از نگرش عقل‌گرایی است، اما در این مجال، ما به‌جهت بررسی دقیق‌تر مسئله این پژوهش، سخنان را از همین نقطه آغاز می‌کنیم. شواهد و قرائن تأثیر نگرش عقل‌گرایی بر روی نظریه معنویت مدرن از این قرار است:

۱. از نظر معنویان مدرن، فرد معنوی باید عقاید خویش را به مصاف سایر عقیده‌ها و واقعیات برد تا از میزان قوت و استحکام آنها آگاه شود (ملکیان، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۲۵۴-۲۵۵). توجه به این موضوع تا آنجاست که در این نظریه تأکید می‌شود، انسان معنوی موظف است در هر مسئله‌ای به‌اندازه‌ای کاوش کند تا به اتخاذ موضعی خاص درباره آن دست یابد (همان، ج ۲، ص ۱۲۶-۱۲۸). از این عبارات، دو نکته قابل بهره‌برداری است: الف. بحث و گفت‌وگوهای نقادانه برای انسان مدرن معنوی امری ضروری است تا از این رهگذر بتواند به صحت و سقم باورهای خود واقف شود؛ ب. از فقره آخر نیز ظاهراً چنین به دست می‌آید که توقف و لادری‌گری در معنویت مدرن چندان پذیرفته نیست. به‌هرروی، این عبارات شاهد خوبی هستند که معنویت مدرن را متأثر از دیدگاه عقل‌گرایی ارزیابی کنیم؛ خصوصاً با التفات بر این مطلب که ایمان‌گراها - چنان‌که پیش‌تر در این تحقیق بیان شد - باورهای دینی را ابتدا موضوع سنجش‌های عقلانی قرار نمی‌دهند؛

۲. یکی دیگر از این شواهد و قرائن آن است که معنویان مدرن در زیست معنوی خویش از مقوله‌ای با عنوان عقیده‌پرستی به‌شدت احتراز دارند (ر.ک: ملکیان، ۱۳۸۰، ص ۱۴؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۲۴-۲۷). این رویکرد، انسان معنوی را از هرگونه جزم‌اندیشی نسبت‌به عقیده یا باوری برحذر می‌دارد (ر.ک: ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۳۵۹-۳۶۳)؛ زیرا آن را عقیده‌پرستی و به‌نوعی بت‌پرستی می‌داند که امری نکوهیده است (ملکیان، ۱۳۸۳، ص ۲۴). ازهمین‌رو معنویان مدرن قائل‌اند که عقاید و باورهای ما از سنخ داشته‌هایی نیست که باید آنها را به هر قیمت و با هر هزینه‌ای نگاه داشت؛ بلکه تا زمانی که دارای رجحان معرفتی و استدلالی‌اند، می‌توان بدان‌ها پایبند بود؛ برهمین‌اساس، توصیه این رویکرد برای فرار از عقیده‌پرستی آن است که باید باورهای دینی را در معرض نقد دیگران گذاشت و صدق، کذب، حقانیت، اعتبار یا عدم اعتبار آنها را با تفکر نقدی سنجید (همان، ص ۲۵-۲۶). چنان‌که پیداست، این سخنان نیز بر سنجش و ارزیابی باورهای انسان مدرن تأکید می‌کند که بیشتر با نگرش عقل‌گرایانه سازگاری دارد.

۳-۲. شواهد حاکی از اثرپذیری معنویت مدرن از عقلانیت حداکثری

در ادامه به قرائتی می‌پردازیم که به نظر می‌رسد تا حدی بیانگر تأثیرگذاری نگرش عقلانیت حداکثری در نظریه معنویت مدرن است:

۱. از جمله مؤلفه‌هایی که معنویان مدرن بسیار بر آن تأکید دارند، این است که زندگی فرد معنوی هرگز نباید عاریتی باشد (ملکیان، ۱۳۸۱ ج، ص ۱۶)؛ یعنی انسان معنوی وظیفه دارد که آنچه را در نتیجه بررسی خویش بدان علم قطعی یافته است، به سبب گفته‌های دیگران رها نکند (همان، ص ۱۵-۱۶). توضیح آنکه، مطابق با رویکرد معنویت مدرن، انسان معنوی در سلوک خود می‌باید به دنبال تحقق و برپایی «زندگی اصیل» باشد (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۳۷). از این منظر، زندگی اصیل که در مقابل «زندگی عاریتی» قرار دارد، فرایندی است که در آن انسان معنوی براساس تشخیص و فهم خود عمل می‌کند (ر.ک: ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۲۲۹-۲۶۲؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۱۶)، یعنی در برابر داده‌ها و اطلاعات مختلفی که به او می‌رسد، نهایتاً این خود اوست که با مراجعه به عقلانیت و وجدان اخلاقی، دست به انتخاب و گزینش می‌زند (ملکیان، ۱۳۸۹). بر همین اساس، در این رویکرد توصیه اکید می‌شود که فرد معنوی موظف است به آخرین دستاورد علوم تجربی انسانی توجه ویژه‌ای داشته باشد و در صورت ناسازگاری آنها با باورهایش اجازه ندارد که از دستاوردهای علوم تجربی دست بردارد؛ بلکه باید آنها را فراتر از هر ایدئولوژی بدانند، و حتی باورهای دینی‌اش را بر وفق آنها قرار دهد (ملکیان، ۱۳۸۰، ص ۹). به نظر می‌رسد که این سخنان، متأثر از عقلانیت حداکثری است؛ زیرا مطابق با این سخنان، انسان مدرن معنوی ناسازگاری هیچ‌یک از باورهای دینی را با ادله علمی بر نمی‌تابد؛ تا جایی که صراحتاً اعلام می‌شود: در فرض تعارض و ناسازگاری تعالیم دینی با دستاوردهای علوم تجربی، گریزی از آن نیست که آنها را به نفع ادله علمی کنار گذاشت. به هر حال، بی‌اعتنایی معنویان مدرن راجع به آن دسته از آموزه‌های دینی‌ای که ادعا می‌کنند ناسازگار با دستاوردهای علمی ظنی‌اند، بیشتر از نگرش عقلانیت حداکثری ناشی می‌شود. اگر این برداشت را هم نپذیریم و در آن تشکیک کنیم، قدر متیقن چنین موضعی در راستای نگرش عقل‌گرایی معنا و مفهوم می‌یابند.

۲. از جمله شواهد دیگری که بر اثرپذیری معنویت مدرن از عقلانیت حداکثری گواهی می‌دهد، تعبدگریزی است که به وفور در آثار نظریه‌پرداز منعکس شده است. چنان‌که پیش‌تر نیز گفته شد، به اعتقاد نظریه‌پرداز، عقلانیت مدرن اساسی‌ترین ویژگی نظریه معنویت مدرن به‌شمار می‌آید، و مهم‌ترین شاخصه و مقوم چنین عقلانیتی (عقلانیت مدرن)، به عنصر استدلال‌گرایی اختصاص دارد (ملکیان، ۱۳۸۹؛ همو، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۱۲۱). به باور ایشان، جنبه سلبی استدلال‌گرایی انسان مدرن، نظر به تعبدگریزی وی دارد و اساساً این خصیصه انسان مدرن با تعبدگرایی در تعارض و تضاد است (ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۲۸). نظریه‌پرداز معتقد است، استدلال‌گرایی انسان مدرن به این معناست که «مطالبه دلیل» برای او حد یقف ندارد (همان، ص ۲۹-۳۰)؛ مثلاً برای پذیرش گزاره «هر الف ب است»، مطالبه دلیل می‌کند. چنانچه برای او دلیل ذکر شود که «الف ج است» و «هر ج ب است»، «پس هر الف ب است» در این هنگام به قبول آن تن می‌دهد (ملکیان، ۱۳۹۲، ص ۱)؛ البته مشروط به اینکه هر کدام از مقدمات

استدلال هم نیازمند به اقامه دلیل نباشد؛ وگرنه این سیر برای او همچنان ادامه می‌یابد؛ اما اگر بخواهیم در برابر پرسش او چنین بگوییم که «الف ب است»، چون X یا فلان آتوریتۀ خاص آن را گفته است، فوراً برای ذهن انسان مدرن رنجش پیدا می‌شود و چنین استدلالی را یک مغالطه صریح منطقی می‌داند (ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۳۰؛ همو، ۱۳۷۹ الف، ص ۷۲). از سوی دیگر، مطابق با رویکرد معنویت مدرن، قوام دین و دیانت‌پیشگی در تعبد است (ملکیان، ۱۳۷۸، ص ۱۴). از این نظرگاه، تعبد عبارت است از پذیرش یک باور، صرفاً از آن نظر که فردی یا مرجعی بدان قائل است؛ بی‌آنکه دلیلی برای آن اقامه شود (ملکیان، ۱۳۸۱ هـ، ص ۲۴۵). به دیگر سخن، مطابق این رویکرد، ورود در حیطه دین‌داری تنها زمانی میسر است که در برابر سخنان فرد یا افرادی متعبد و تسلیم باشیم (ملکیان، ۱۳۸۵، ص ۴۶). درحالی که انسان مدرن برای پذیرش هر باوری، تنها به دلیل و استدلالی که برای آن باور اقامه می‌شود، توجه می‌کند (ملکیان، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۴۶۸-۴۶۹؛ همو، ۱۳۸۱ هـ، ص ۲۵۹) و در این سیر، ابتدا زبربار تعبدیاتی که در دین سنتی و نهادینه موج می‌زند، گردن نمی‌نهد (ملکیان، ۱۳۸۴، ص ۱۲۶). انسان مدرن، مدام در طلب دلیل در حال تکاپوست (ملکیان، ۱۳۸۱ هـ، ص ۲۵۰). در تلقی وی، مؤلفه استدلال‌گرایی در تضاد با تعبدپذیری است (ملکیان، ۱۳۹۲، ص ۱). لذا معنویت مدرن، دین و دیانت‌ورزی را استدلال‌ستیز یا دست‌کم استدلال‌گریز قلمداد می‌کند (ملکیان، ۱۳۷۸، ص ۱۴-۱۵؛ همو، ۱۳۸۵، ص ۴۵). بدین‌سان، انسان مدرن هر گزاره و باوری را صرفاً با واقعیات محک می‌زند و در این راه تمامی آتوریت‌ها و تعبد‌ها را کنار می‌گذارد (ملکیان، ۱۳۸۹). از همین جاست که نظریه‌پرداز، معنویت مدرن را تبدیل دیانت معرفی می‌کند، و آن را زاده عقلانیت این دوران می‌داند (ملکیان، ۱۳۸۵، ص ۴۵-۴۷). به هر تقدیر، این عبارات به‌روشنی حکایتگر آن‌اند که باورهای انسان مدرن معنوی علاوه بر خردناستیزی، می‌باید خردگریز هم نباشند؛ بلکه لازم است با دلیل و استدلال، به کمند عقل انسان درآیند. به نظر می‌رسد که چنین نقطه‌نظری برخاسته از نگرش عقلانیت حداکثری است؛ زیرا مطابق با این نگرش، چنان‌که پیش‌تر نیز بیان شد، پذیرش و تأیید هر باوری مشروط به وجود دلیل است.

۳-۳. شواهد دال بر اثرپذیری معنویت مدرن از نگرش ایمان‌گرایی

پیش از آنکه بخواهیم شواهد و قرائن خود را در این زمینه بیان کنیم، لازم است، دیدگاه آقای ملکیان را درباره مقوله ایمان رصد کنیم (برای اطلاع بیشتر، ر.ک: قربانی، ۱۳۹۹، ص ۳۹-۴۴). نظریه‌پرداز از مقوله ایمان در مجموعه نظام معنوی خویش بهره می‌برد؛ اما خاطر نشان می‌کند که ایمان در معنویت، بسیار متمایز از ایمان در دیانت است (ملکیان، ۱۳۷۹ ب، ص ۲۴). ایشان معتقد است که ایمان و باورهای ایمانی صرفاً پذیرش باورهای خردگریزی هستند که به سود و زیان آنها هیچ گونه دلیل عقلی وجود ندارد (ملکیان، ۱۳۸۵، ص ۴۸-۴۹؛ همو، ۱۳۸۰، ص ۱۱). به عقیده نظریه‌پرداز، اساساً تا هنگامی که پای معرفت و استدلال، یا به‌نحوی تا پای عقلانیت نظری در میان باشد، جایی برای پیدایش ایمان و پذیرش آن در رویکرد معنویت مدرن باقی نمی‌ماند (ملکیان، ۱۳۷۹ ب، ص ۳۰-۳۱). به دیگر سخن، ایمان و معرفت در این نظریه اصلاً قابل جمع نیستند. لذا باورهای ایمانی در این نظریه، باورهایی‌اند که هیچ

ترجیح معرفتی نسبت به آنها وجود ندارد (ملکیان، ۱۳۸۵، ص ۴۸-۴۹) و به تعبیر گویاتر، نه خود آنها، و نه نقیض آنها هیچ‌یک قابل اثبات و ابطال نیستند (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۶۴-۶۵). از همین روست که در این نظریه، ایمان و باورهای ایمانی تنها به لحاظ پراگماتیک و کارکردگرایانه (و نه از جنبه حقایق و صدق) مورد توجه قرار می‌گیرند (ملکیان، ۱۳۸۵، ص ۴۸). انسان معنوی در این رویکرد، صرفاً به آثار و نتایج روانی و اینجایی حاصل از چنین باورهایی (باورهای ایمانی) نظر می‌کند، و آنها را از آن حیث که در راستای «رضایت باطن و آرامش خاطر» هستند، اخذ می‌کند (همان، ص ۴۸؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۳۹۶-۳۹۷). جالب آنکه از نگاه نظریه‌پرداز، مؤلفه معنویت اساساً در این نحوه مواجهه با باورهای خردگریز، بروز و ظهور پیدا می‌کند و در واقع از منظر ایشان، معنویت همان باورهای ایمانی (عینیت معنویت و باورهای ایمانی) انسان مدرن است که عقلانیت نظری، در ساحت این باورها ابدأ نقش و فعالیتی ندارد (ملکیان، ۱۳۸۵، ص ۴۸-۴۹). اکنون با توجه به این توضیحات، شواهد اثربخشی معنویت مدرن از نگرش ایمان‌گرایی را پی می‌گیریم.

۱. مهم‌ترین شاهدهی که می‌توان بر تأثیر نگرش ایمان‌گرایی بر معنویت مدرن اقامه کرد، آن است که معنویان مدرن معتقدند که باورهای دینی انسان مدرن معنوی، ابدأ قابل اثبات عقلانی نیست (ملکیان، ۱۳۸۰، ص ۱۱). از همین رو اعتقاد این رویکرد آن است که در نزد انسان معنوی، دفاع عقلانی از دین هرگز به معنای اثبات حقایق گزاره‌های دینی و مذهبی، به گونه‌ای که در علوم مثل منطق و ریاضیات مرسوم است، نیست؛ زیرا در باب گزاره‌های دینی و مذهبی چنین دفاعی صورت نگرفته است (ملکیان، ۱۳۷۹، الف، ص ۵-۶). اینان حتی در پاسخ به این پرسش که به چه دلیل منازعات میان متکلمان و علمای ادیان پایان‌ناپذیر است، چنین بازگو می‌کنند: این موضوع عوامل متعددی دارد که مهم‌ترین آنها موانع معرفت‌شناختی است؛ زیرا در متون دینی و مذهبی از اموری (همچون، وحی، غیب، ملک و...) سخن در میان است که معرفت ما به آنها به غایت اندک و ناچیز است. شگفت آنکه در این باره، نظریه‌پرداز به صراحت اعلام می‌دارد: معرفت انسان امروزی از طرق عادی حتی نسبت به وجود خدا - که اصیل‌ترین و کانونی‌ترین اندیشه دینی است - تقریباً هیچ است (ملکیان، ۱۳۷۴، ص ۲۸). به هر تقدیر، ادعای اثبات‌ناپذیری مدعیات دینی در نظام معنویت مدرن، از دو حال خارج نیست:

۱. یا اینکه باید آن را متأثر از عقل‌گرایی افراطی دین‌ستیز بدانیم؛

۲. یا اینکه باید سرنخ آن را در نگرش ایمان‌گرایی بجوییم.

قرائنی در این بین وجود دارد که احتمال دوم را بیشتر تقویت می‌کند:

الف) اول اینکه به گفته معنویان مدرن، همه آموزه‌های دین در دایره امور خردگریز قرار دارند (ملکیان، ۱۳۸۰، ص ۱۱). این سخن، آشکارا سرسپردگی معنویت مدرن را به ایمان‌گرایی نشان می‌دهد؛ زیرا چنان که پیش‌تر گفته شد، ایمان‌گرایان غیرافراطی بر چنین عقیده‌ای اصرار می‌ورزند.

ب) دوم آنکه به باور معنویان مدرن، از آنجاکه نمی‌توان مدعیات دینی را اثبات عقلانی کرد، انسان مدرن ناگزیر در یک حالت بی‌اطمینانی نسبت به آنها به سر می‌برد (همان، ص ۱۱) و ایمان وی کاملاً با شک و دودلی هم‌آغوش

و هم‌عنان می‌گردد (ملکیان، ۱۳۷۹ب، ص ۲۹). این سخن، بی‌تردید از نگرش ایمان‌گرایانه ناشی می‌شود؛ زیرا در فرض عقل‌گرایی، یا می‌توان عقاید دینی را اثبات کرد که در این هنگام، انسان متدین به آنها ایمان راسخ پیدا می‌کند؛ یا اینکه براساس آن (عقل‌گرایی)، اساساً اثبات عقلانی باورهای دینی مقدور نیست - همان سخنی که عقل‌گرایان افراطی دین‌ستیز بدان گرایش دارند - که در این صورت، فرد عقل‌گرا آنها را رها می‌کند؛ اما اینکه از سویی به حفظ ایمان تأکید شود و از سویی دیگر، ایمان و شک قرین یکدیگر معرفی شوند، بدون شک نمی‌تواند بی‌ارتباط با نگرش ایمان‌گرایی باشد.

۲. سخن دیگری که می‌توان در این مقام یاد کرد، آن است که نظریه‌پرداز تحت تأثیر کرکگور و ایمان‌گرایی افراطی او، معتقد است که ایمان امری اختیاری است و اگر قرار باشد متعلق یا متعلقات ایمان با دلیل و برهان اثبات شود، دیگر اختیاری بودن ایمان معنا نخواهد داشت. توضیح آنکه، همان‌گونه که پذیرش « $2+2=4$ » قهری است و جای هیچ شک و تردیدی را برای انسان باقی نمی‌گذارد، چنانچه بخواهیم ایمان را با استدلال و برهان همراه کنیم، در این هنگام، دیگر نمی‌توانیم از پذیرش آن اجتناب بورزیم. در نتیجه، عنصر اختیاری بودن، دیگر برای ایمان معنا نخواهد داشت (همان، ص ۲۹-۳۰). بنابراین از این نظرگاه، عنصر اختیاری بودن ایمان ایجاب می‌کند که با دلایل عقلی همراه نباشد. درهرحال، روشن است که این دیدگاه رنگ‌وبوی ایمان‌گرایانه دارد؛ زیرا کاملاً از آن هویداست که برهان و ایمان با یکدیگر قابل جمع نیستند. افزون‌براین، آقای ملکیان با اثرپذیری از نگرش کانت بیان می‌دارد: باورهای دینی نوعاً دربارهٔ امور فراطبیعی سخن می‌گویند. واقعیاتی همچون وجود خدا، زندگی پس از مرگ، وجود ملائکه و... همگی از قبیل امور غیرمادی‌اند و عقلانیت نظری در امور ماورای طبیعی راه ندارد؛ بنابراین نفیاً و اثباتاً دربارهٔ آنها نمی‌توان سخنی گفت (ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۷۳۱-۷۳۳).

۴. فقدان انسجام درونی در مولفه‌های گوناگون نظریه معنویت مدرن

از تحلیل و بررسی‌هایی که در بخش‌های اخیر انجام دادیم، این مطلب به‌دست می‌آید که مولفه‌ها و اجزای نظریه معنویت مدرن، فاقد انسجام و هماهنگی درونی‌ای که لازمه معقولیت و اعتبار هر رویکرد فکری و فلسفی است، می‌باشند؛ چراکه پاره‌ای از مولفه‌های آن، همچون بحث و بررسی نقادانه باورهای معنوی، پرهیز از عقیده‌پرستی، اجتناب از زندگی عاریتی و به‌تبع آن، تسلیم و پذیرش محض نسبت‌به دستاوردهای علوم تجربی انسانی و بالاخره تعبدگریزی، متأثر از نگرش عقل‌گرایی ارزیابی می‌شوند. هرچند به‌نظر می‌رسد که در میان مولفه‌های یادشده، تسلیم و پذیرش محض انسان مدرن در برابر نتایج علوم تجربی، و همچنین مقوله تعبدگریزی در این نظریه، بی‌ارتباط با نگرش عقلانیت حداکثری نیستند؛ اما از سوی دیگر، شواهد و قرائنی همچون: ۱. ادعای اثبات‌ناپذیری عقلانی مدعیات دینی؛ ۲. نفی اختیاری بودن ایمان در فرض برهانی کردن متعلق آن (ایمان)؛ ۳. عدم داور و قضاوت عقلانیت نظری دربارهٔ باورهای دینی، بیانگر آن هستند که رویکرد معنویت مدرن تحت تأثیر نگرش ایمان‌گرایانه قرار دارد.

شگفت آنکه براساس مباحث گذشته می‌توان گفت: رویکرد معنویت مدرن علاوه بر اثرپذیری از نگرش عقل‌گرایانه و ایمان‌گرایانه، حتی از شعبه‌ها و اقسام مختلف این دو دیدگاه نیز متأثر گشته است؛ زیرا مطابق با مباحث پیشین، مؤلفه‌های این نظریه، گاهی متأثر از عقلانیت حداکثری‌اند و گاهی نگرش ایمان‌گرایی غیرافراطی و حتی گهگاه، ایمان‌گرایی افراطی، خود را در پاره‌ای از مؤلفه‌ها و اجزای این نظریه نشان می‌دهند.

نتیجه‌گیری

آقای مصطفی ملکیان در طی چند دهه اخیر به نوعی پرچمدار مباحث معنویت‌پژوهی در کشور ما شده است. ایشان معتقدند که، امروزه دین و معنویت مبتنی بر آن، برای انسان مدرن کارایی ندارد؛ از این رو با طرح نظریه معنویت مدرن درصدد راهکاری نو، تازه، امروزی و کارآمد است تا به این نیاز وجودی انسان پاسخ شایسته دهد. مطابق با این رویکرد، امروزه ارائه فهمی نوین از دین براساس عقلانیت مدرن ضروری است؛ زیرا در این روزگار، انسان از جمع میان عقلانیت و دیانت عاجز مانده و این ناتوانی سبب رنج و سرگردانی وی شده است. هدف از طرح این نظریه آن است که بشر مدرن را از این درد و رنجی که دامن‌گیر وی شده است، رهایی بخشد.

از آنجاکه معقول و موجه بودن هر رویکرد فلسفی و فکری مشروط به آن است که از انسجام و هماهنگی درونی میان اجزا و مؤلفه‌های مختلف خود برخوردار باشد، در این پژوهش با تأکید بر یکی از بنیادی‌ترین مسائل فلسفه دین، یعنی «رابطه میان عقل و دین»، نظریه معنویت مدرن را از زاویه انسجام و هماهنگی درونی در انتخاب نگرش عقل‌گرایی یا ایمان‌گرایی، مورد پژوهش و بررسی قرار دادیم. مطابق با این پژوهش، شواهد و قرائنی از قبیل: ۱. بحث و بررسی نقادانه باورهای معنوی؛ ۲. پرهیز از عقیده‌پرستی؛ ۳. اجتناب از زندگی عاریتی و به تبع آن، تسلیم و پذیرش محض در برابر دستاوردهای علوم تجربی انسانی؛ ۴. تعبدگریزی، حکایت از اثرپذیری رویکرد معنویت مدرن از نگرش عقل‌گرایی دارد. البته از میان شواهد یادشده، به نظر ما دو مورد اخیر برخاسته از نگرش عقلانیت حداکثری است. از سوی دیگر، شواهدی همچون ۱. ادعای اثبات‌ناپذیری عقلانی مدعیات دینی؛ ۲. نفی اختیاری بودن ایمان در فرض برهانی کردن متعلق آن (ایمان)؛ ۳. عدم داورى عقلانیت نظری درباره باورهای دینی، نشان از آن دارد که رویکرد معنویت مدرن تحت تأثیر نگرش ایمان‌گرایی است. از آنجاکه این دو نگرش (عقل‌گرایی و ایمان‌گرایی) با یکدیگر قابل جمع نیستند، بلکه یکدیگر را نفی می‌کنند، این نتیجه لازم می‌آید که مؤلفه‌ها و اجزای تشکیل‌دهنده نظریه معنویت مدرن، فاقد انسجام و هماهنگی درونی است؛ درحالی‌که لازمه اعتبار و معقولیت هر نظریه فکری، انسجام درونی میان اجزا و ابعاد آن است.

گفتنی است، در این پژوهش از آنجاکه عقلانیت مدرن مهم‌ترین رکن نظریه معنویت مدرن از سوی نظریه‌پرداز مطرح شده است، به تبیین چستی و شاخصه‌های آن پرداختیم و سپس به نقد و ارزیابی آن همت گماردیم. در این تحقیق نشان داده شده که این مؤلفه دارای چالش‌های جدی است. از جمله مهم‌ترین این اشکالات آن است که عقلانیت مدرن با شکاکیت و نسبی‌گرایی پیوند خورده و موجب شده تا معنویت مدرن، جایگاه متزلزل و شکننده‌ای پیدا کند.

منابع

- پترسون، مایکل و دیگران، ۱۳۹۳، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چ هشتم، تهران، طرح نو.
- جعفری، محمد، ۱۳۸۶، *عقل و دین از منظر روشنفکران دینی معاصر (تأملی انتقادی در مبانی نظری جریان روشنفکری معاصر)*، تهران، صهبای یقین.
- _____، ۱۳۹۱، «معنویت مدرن و دین»، در: *مباحثی در کلام جدید*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- _____، ۱۳۹۸، «سنجه‌ها و ملاک‌های ارزشیابی نظام‌های معنوی»، *فیلسوف فروتن (مجموعه مقالات و مصاحبه‌های نکوداشت پروفیسور محمد لنگه‌اوزن)*، به کوشش حمید امیرچقماقی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷، *دین‌شناسی (سلسله بحث‌های فلسفه دین)*، تحقیق محمدرضا مصطفی‌پور، چ پنجم، قم، اسراء.
- سبحانی، جعفر، ۱۴۳۲ق، *محاضرات فی الالهیات*، تلخیص علی ربانی گلپایگانی، چ چهاردهم، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۸۴الف، «دین و دنیای جدید»، *سنت و سکولاریسم*، چ چهارم، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- _____، ۱۳۸۴ب، «دین و دنیای جدید»، *سنت و سکولاریسم*، چ چهارم، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- _____، ۱۳۸۴ج، *فربه‌تر از ایدئولوژی*، چ هشتم، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- سهرابی‌فر، وحید و هادی صادقی، ۱۳۹۲، «نگاهی انتقادی به نظریه عقلانیت و معنویت»، *قبسات*، سال هجدهم، ش ۷۰، ص ۱۷۷-۱۹۶.
- فنائی اشکوری، محمد، ۱۳۸۴، *بحران معرفت (نقد عقلانیت و معنویت تجدیدگرا)*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۶، *درآمدی بر معرفت‌شناسی*، تدوین مرتضی رضایی و احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- قربانی، علی و محمد جعفری، ۱۳۹۷، «تحلیل و بررسی چپستی و جایگاه عقلانیت در معنویت مدرن»، *انوار معرفت*، سال هشتم، ش ۲، ص ۷۳-۹۲.
- قربانی، علی، ۱۳۹۸، *عقلانیت در معنویت دینی و معنویت سکولار؛ چپستی و جایگاه*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- _____، ۱۳۹۹، «بررسی تطبیقی - انتقادی عقلانیت ایمان، در معنویت دینی و معنویت مدرن»، *انوار معرفت*، سال نهم، ش ۱، ص ۳۳-۵۰.
- کرمانی، علیرضا، ۱۳۹۱، «عقل و دین»، در: *مباحثی در کلام جدید*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- مجتهد شبستری، محمد، ۱۳۸۴، «سه گونه قرائت از سنت در عصر مدرنیته»، *سنت و سکولاریسم*، چ چهارم، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- محمدرضایی، محمد، ۱۳۸۴، «رابطه عقل و ایمان (یا فلسفه و دین)»، *قبسات*، سال دهم، ش ۳۵، ص ۱۱-۳۴.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۵، *آموزش عقاید*، چ نوزدهم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۳۸۸، *پیام مولا از بستر شهادت*، تدوین محمدمهدی نادری قمی، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- _____، ۱۳۹۰، *آموزش فلسفه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- _____، ۱۳۹۲، *راه و راهنماشناسی*، چ نهم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- ملکیان، مصطفی، ۱۳۷۴، «اقتراح؛ دفاع عقلانی از دین»، *نقد و نظر*، ش ۳ و ۴، ص ۴-۲۹.
- _____، ۱۳۷۸، «اقتراح؛ سنت و تجدید»، *نقد و نظر*، سال پنجم، ش ۱۹ و ۲۰، ص ۴-۲۵.
- _____، ۱۳۷۹الف، «اقتراح؛ دین و عقلانیت»، *نقد و نظر*، ش ۲۵-۲۶، ص ۴-۸۱.
- _____، ۱۳۷۹ب، «دویدن در پی آواز حقیقت»، *کیان*، ش ۵۲، ص ۲۱-۳۵.

- _____، ۱۳۸۰، «معنویت و عقلانیت نیاز امروز ما»، *بازتاب اندیشه*، ش ۲۲، ص ۱۹-۷.
- _____، ۱۳۸۱ الف، «مؤلفه‌های انسان مدرن»، *بازتاب اندیشه*، ش ۳۴، ص ۱۵-۱۸.
- _____، ۱۳۸۱ ب، «عقلانیت، دین، نواندیشی»، *تخت‌وگو*، ش ۱۶، ص ۶۰-۶۹.
- _____، ۱۳۸۱ ج، «عقلانیت»، *بازتاب اندیشه*، ش ۳۰، ص ۱۳-۲۱.
- _____، ۱۳۸۱ د، «دین، معنویت و عقلانیت»، *آبان*، ش ۱۴۴، ص ۱۰-۱۷.
- _____، ۱۳۸۱ هـ، «زندگی اصیل و مطالبه دلیل»، *متین*، ش ۱۵ و ۱۶، ص ۲۲۹-۲۶۲.
- _____، ۱۳۸۱ و، «پرسش‌هایی پیرامون معنویت»، در: *سنت و سکولاریسم*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- _____، ۱۳۸۳، «عقیده‌پرستی، بت‌پرستی است»، *بازتاب اندیشه*، ش ۵۴، ص ۲۴-۲۷.
- _____، ۱۳۸۴، «معنویت گوهر ادیان ۱»، در: *سنت و سکولاریسم*، چ چهارم، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- _____، ۱۳۸۵، «سازگاری معنویت و مدرنیته»، *بازتاب اندیشه*، ش ۷۷، ص ۴۵-۵۲.
- _____، ۱۳۸۶ الف، «سنت، تجدد، پساتجدد»، *آیین*، ش ۷، ص ۴۸-۵۴.
- _____، ۱۳۸۶ ب، «انسان متجدد»، *آیین*، ش ۸، ص ۴۰-۴۶.
- _____، ۱۳۸۷، *ایمان و تعقل ۲ (سلسله جزوات درس گفتاری)*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- _____، ۱۳۸۹، «عقلانیت و معنویت بعد از ده سال»، سخنرانی تالار شیخ انصاری دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.
- _____، ۱۳۹۰، *راهی به راهی*، چ چهارم، تهران، نگاه معاصر.
- _____، ۱۳۹۲، «از روشنفکری معنوی دفاع می‌کنم»، ص ۱-۷، در: <http://mohammadmojtahedshabestari.com>
- _____، ۱۳۹۴، *در رهگذار باد و نگهبان لاله*، تهران، نگاه مهاجر.
- یاندیل، کیت ای و دیگران، ۱۳۸۸، *فلسفه دین*، ترجمه گروه پژوهشی دانشگاه علوم اسلامی رضوی، چ دوم، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- یوسفیان، حسن و احمدحسین شریفی، ۱۳۷۹، *خردورزی و دین‌باوری*، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- _____، ۱۳۸۲، *عقل و وحی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی تقسیم مخلوقات به مجرد و مادی از منظر آیات شریفه قرآن و روایات

normohamadi126@gmail.com

یحیی نورمحمدی نجف‌آبادی / استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه ملایر

دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۱۲ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۱۶

چکیده

با تقسیم موجود به مجرد و مادی در فلسفه و بیان احکام و ویژگی‌های هریک از آن دو، برخی اندیشمندان بر این اعتقادند که در مواردی میان دیدگاه‌های فلسفی و ظاهر برخی متون دینی (آیات و روایات) درباره احکام مجردات، تعارضاتی وجود دارد؛ اما آیا اساساً تقسیم مخلوقات به مجرد و مادی از منظر متون دینی مورد توجه و پذیرش است تا بتوان گفت که در بیان احکام آنها میان متون دینی و فلسفه تعارض وجود دارد؟ به نظر می‌رسد برای اینکه به دیدگاه متون دینی در پذیرش تقسیم مزبور دست یابیم، سه موضع از آیات و روایات را می‌توانیم مورد بررسی قرار دهیم: ۱. مواردی که به بیان خلقت اولین مخلوق خداوند متعال پرداخته شده؛ ۲. مواردی که به وجود و اوصاف ملائکه توجه شده؛ ۳. مواردی که تقسیماتی درباره عوالم هستی و انواع موجودات ارائه شده است. به نظر می‌رسد از مجموع آیات و روایاتی که در این مواضع وارد شده‌اند، بتوان تقسیم موجودات به مجرد و مادی را از متون دینی به‌دست آورد.

کلیدواژه‌ها: موجودات، مجرد، مادی، آیات، روایات.

یکی از اولین تقسیماتی که فیلسوفان در طول تاریخ فلسفه تا زمان /افلاطون و /ارسطو، متأثر از آموزه‌های ادیان کهن و افسانه‌های قدیمی، برای مطلق موجود بیان کرده‌اند، تقسیم موجود به «مجرد» و «مادی» است (کاپلستون، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۳۳؛ یوسف کرم، بی‌تا، ج ۱، ص ۸۳؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۳۱۰ و ۳۱۱؛ صدرالمألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۰۰). براساس این تقسیم، وجود عینی یا از قبیل وجود جسم و صفات و ویژگی‌های آن و هر چیزی است که در وجود وابسته به جسم است، که در این صورت «مادی» نامیده می‌شود یا از این قبیل نیست؛ یعنی نه تنها جسم نیست، بلکه بدون وجود جسم و تعلق به آن نیز می‌تواند باقی بماند. چنین موجودی را «مجرد» می‌نامند. این تقسیم اختصاص به ممکن‌الوجود یا جوهر یا عرض ندارد و شامل تمام موجودات، اعم از ممکن‌الوجود، واجب‌الوجود، جوهر و اعراض می‌شود (تهاونی، ۱۹۹۶، ج ۲، ص ۱۶۰۵؛ مصباح، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۳۲). فیلسوفان برای موجود مادی ویژگی‌ها و صفاتی را برشمرده‌اند؛ مانند: ۱. مرتبط بودن با امتدادی که با آن، موجود ممتد حیث شود و مکان اشغال کند و به اجزای عینی و خارجی قابل تقسیم گردد و به حس و قوای حسی درآید؛ به این صورت که یا خود دارای چنین امتدادی است یا حال در موجودی است که چنین امتدادی را دارد؛ ۲. یا خود دارای حیث و مکان و وضع است یا حال در متحیث است، ۳. یا خود قابل انقسام ذهنی و خارجی است یا حال در موجودی است که قابل چنین انقسامی است، ۴. قابل ادراک و اشاره حسی است؛ یعنی موجود مادی از طریق اندام و آلات بدنی و حسی قابل ادراک است؛ چه مستقیم و چه غیرمستقیم؛ چه با اندام و آلات بدنی انسان و چه غیر انسان؛ ۵. علم حضوری به خود ندارد؛ برخلاف موجودات مجرد که از تمامی صفات و ویژگی‌های مزبور برهنه و پیراسته‌اند (فارابی، ۱۴۱۳ق، ص ۴۴۱؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۳۵۷؛ بهمینار، ۱۳۷۵، ص ۳۳؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۷۵؛ ج ۲، ص ۱۱۰؛ ج ۴، ص ۷۶؛ صدرالمألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۹۱ و ۲۹۷-۲۹۹ و ۳۵۲ و ۳۵۳؛ ج ۴، ص ۲۷۶؛ ج ۵، ص ۳۳۴؛ ج ۷، ص ۲۸۹؛ ج ۸، ص ۳۸۸؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۶۲؛ همو، ۱۴۲۲ق، ص ۳۶۳؛ مصباح، ۱۳۷۸، ص ۱۳۴؛ نورمحمدی، ۱۳۹۸، ص ۴۰).

به دنبال این تقسیم و تعریفی که از موجودات مجرد و احکام آنها بیان شده، در برخی موضوعات و مسائل مرتبط با مخلوقات مجرد، مانند امکان حرکت و تغییر و تحول در مجردات مخلوق، قدیم نفس، حدوث عالم و... برخی مدعی پدید آمدن چالش‌هایی میان فلسفه و متون دینی (آیات شریفه قرآن و روایات معصومان علیهم‌السلام) شده‌اند (فیاضی، ۱۳۹۲، ص ۱۲۶ و ۱۶۳)، اما هنگامی می‌توان مدعی چالش میان متون دینی با فلسفه و یافته‌های عقلی در مسائل مربوط به مجردات بود که اساساً وجود مخلوقات مجرد از منظر آیات شریفه قرآن و روایات، مورد پذیرش واقع شده و در متون دینی نیز به تفکیک وجود و تفاوت صفات و احکام آنها توجه باشد و درعین حال احکامی را متفاوت با آنچه در فلسفه و علوم عقلی درباره مجردات گفته شده است، برای آنها بیان کرده باشند.

ظاهراً در تعابیر و اطلاعات دینی از واژه «تجرد» و «مجرد» که اصطلاحی فلسفی است، برای اشاره به گونه‌ای خاص از موجودات استفاده نشده است؛ اما صفات و ویژگی‌هایی که در فلسفه برای موجود مجرد بیان

شده‌اند، در دین نیز مورد توجه بوده و نمونه‌های فراوانی در متون دینی از به‌کارگیری آنها یافت می‌شود؛ مثلاً در کتاب‌های روایی بابی است که روایات آن خداوند متعال را از صفاتی مانند زمان، مکان، حرکت، سکون، انتقال، تغییر و... منزه دانسته‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۳۰۹؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۷۳؛ قمی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۴۹۱). در فلسفه صفات مزبور را از صفات مجردات برشمرده‌اند؛ لذا می‌توان گفت که در متون دینی نیز به صفات و ویژگی‌های مجردات و لوازم آنها توجه شده است و برهمن اساس، در امثال روایت بالا خداوند متعال را از غیر او جدا و متمایز ساخته‌اند.

اما آیا از نگاه دین، صفات مزبور منحصر در خداوند متعال است و سایر مخلوقات فاقد آن صفات محسوب می‌شوند یا موجودات دیگری در میان مخلوقات نیز هستند که واجد صفات مزبور باشند؟ به تعبیر دیگر، آیا در متون دینی، تقسیم و مرزبندی موجودات براساس صفات مزبور تنها در میان خداوند متعال و سایر مخلوقات مطرح شده یا در میان مخلوقات نیز چنین تقسیم و تفکیکی را می‌توان یافت؟ آیا اساساً در متون دینی نیز به تقسیم عالم ممکنات و موجودات در آن اشاره‌ای شده است؟ آیا ویژگی‌هایی که فیلسوفان برای موجودات مجرد گفته‌اند، در متون دینی نیز مورد توجه بوده تا براساس آنها مخلوقات به مجرد و مادی تقسیم و از یکدیگر تفکیک شوند؟ اگر دین این تقسیم و تفکیک را می‌پذیرد، کدام یک از مخلوقات مجردند و کدام یک مادی‌اند؟

متکلمان معتقدند که تجرد منحصر در خداوند متعال است و بجز ذات پاک او هیچ موجود دیگری را نمی‌توان مجرد دانست (جوینی، ۱۹۶۵م، ص ۸۶؛ ایچی و جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۷، ص ۲۵۰؛ تهنوی، ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۸۸۴-۸۸۳؛ فخررازی، ۱۹۸۶، ج ۲، ص ۱۸؛ همو، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۲۳۵-۲۴۴). شاید مهم‌ترین دستاویز آنها برای این اعتقاد، آیه شریفه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری: ۱۱) باشد (بغدادی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۴؛ اسفراینی، ۱۳۸۳، ص ۲۱۲؛ همدانی، ۱۹۶۲-۱۹۶۵م، ج ۱، ص ۳۲). پاسخ این استدلال کاملاً روشن است؛ زیرا خداوند متعال در وجوب وجود و اتکا در وجود و صفات و کمالات به ذات خویش، و در شدت وجود، و همچنین در مصادیق کمالات وجود، بی‌شبهه و بی‌نظیر است؛ نه در هر آنچه بر او قابل حمل است.

اما با صرف‌نظر از دیدگاه متکلمان، آیا از متون دینی می‌توان پذیرش تجرد موجودات دیگری غیر از خداوند متعال را به دست آورد یا خیر؟

در مقام پاسخ به این سؤال، پژوهش‌هایی صورت پذیرفته است. مانند: «مقایسه تقسیم عوالم هستی از منظر علامه طباطبایی و عرفان اسلامی» (خانی، ۱۳۹۹) و «مراتب خلقت از دیدگاه آیات و روایات» (اترک، ۱۳۸۳)، اما به‌نظر می‌رسد که از جامعیت کامل برخوردار نیستند و حوزه‌هایی از نقل مورد غفلت واقع شده‌اند و مناسب است تا به‌صورت جامع‌تر آیات و روایات را مورد بررسی قرار داد تا به پاسخ مناسب‌تری از موضع متون دینی نسبت به تقسیم مخلوقات و ممکنات به مجرد و مادی دست یابیم؛ لذا ضروری است تا تحقیقی در این زمینه صورت پذیرد و با بررسی آیات و روایت، پذیرش یا عدم پذیرش چنین تقسیمی به دست آید.

نتیجه حاصل از این بررسی‌ها حاکی از این است که دست‌کم در سه موضع از متون دینی مطالبی را بتوان به دست آورد که به حل این مسئله کمک خواهند کرد؛ نخست آیات و روایاتی که به خلقت اولین مخلوق اشاره دارند؛ دوم آیات و روایاتی که به ملائکه و گونه‌ها و ویژگی‌های آنها پرداخته‌اند؛ سوم آیات و روایاتی که اقسام عوالم و موجودات را بیان کرده‌اند.

۱. موضع اول: آیات و روایاتی که به خلقت اولین مخلوق خداوند اشاره دارند

موضع اول، یعنی آیات و روایاتی که به خلقت اولین مخلوق خداوند اشاره دارند، به این دلیل می‌توانند در اثبات یا انکار موجودات مجردی غیر از خداوند متعال کمک نمایند که فیلسوفان در مسئله «نحوه صدور کثرت از وحدت» اثبات نموده‌اند اولین چیزی که از واجب‌الوجود بالذات (تعالی) صادر می‌شود، باید جوهری مجرد و موجودی عقلی باشد؛ زیرا در غیر این صورت، تحقق ممکن‌الوجود مجرد، ناممکن و محال می‌گردد (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۷۹؛ صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، ص ۴۴۶؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۳۳۷)؛ یعنی چنانچه اولین مخلوق و صادر از خداوند متعال، موجود مجرد و عقلانی نباشد، به‌هیچ‌وجه چنین موجودی در میان مخلوقات الهی امکان تحقق و وجود نخواهد داشت؛ و از آنجاکه موجود مادی نیز به‌سبب ضعف مرتبه وجودی قادر به ایجاد و خلق نیست، سلسله خلقت و پیدایش موجودات در همان مرتبه صادر اول مادی، پایان خواهد یافت و نباید کثرتی از موجودات در عالم پدید آید؛ درحالی‌که چنین کثرتی در عالم هستی از موجودات یافت می‌شود (ابن‌سینا، همان؛ صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، ص ۴۴۶).

براین‌اساس، اگر آیات و روایاتی که به نحوه خلقت و صفات وجود نخستین مخلوق الهی اشاره دارند، ویژگی‌هایی مادی از قبیل صفات جسم و جسمانیات (طبیعی و عنصری) برای مخلوق نخستین برشمرده باشند، به‌حکم نتیجه فلسفی بالا باید از متون دینی چنین استنباط نمود که به غیر از خداوند متعال، سایر موجودات و مخلوقات، مادی و جسمانی‌اند؛ اما اگر صفات و ویژگی‌هایی را برای مخلوق نخستین برشمردند که حکایت از تجرد آن داشته باشد، در این صورت می‌توان نتیجه گرفت که از نگاه متون دینی، مخلوق مجرد نیز مورد پذیرش واقع شده است.

حال باید دید که آیات و روایات مزبور چگونه توصیفی از نخستین مخلوق الهی ارائه نموده‌اند. در نگاه کلی و اولیه به آیات و روایاتی که در این‌باره وارد شده‌اند، دو دسته آیه و روایت به دست می‌آیند که در ظاهر با یکدیگر تعارض دارند. علاوه بر اینکه در هر دسته نیز تفاوت و عدم انسجام در به‌کارگیری تعبیر به چشم می‌خورد.

دسته اول، نخستین مخلوق یا مخلوقات خداوند را «نور»، «نور محمد و اهل‌بیت علیهم‌السلام»، «عقل»، «قلم»، «عرش» و... معرفی می‌کنند که دارای صفاتی روحانی و صادرشده از نور عظمت الهی و ساکن در ملکوت عالم و عالم به علوم الهی‌اند. تعریف و ویژگی‌هایی که برای «مجرد» گفته شد (به‌ویژه ویژگی علم حضوری)، قابل تطبیق بر چنین

موجودی است؛ لذا وجود او با تجرد سازگار است، نه مادیت. البته در جمع‌بندی تمام روایات وارد شده در این باره، این مطلب به دست می‌آید که سرآغاز خلقت به نور و حقیقت پیامبر اکرم ﷺ و اهل بیت او ﷺ بازمی‌گردد.

«سَمِعْتُ عَلِيَّ بْنَ الْحُسَيْنِ ﷺ يَقُولُ إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ مُحَمَّدًا وَعَلِيًّا وَأَخَذَ عَشْرَ مِنْ وَوَلَدِهِ مِنْ نُورِ عَظْمِهِ فَأَقَامَهُمْ أَشْبَاحًا فِي ضِيَاءِ نُورِهِ يُعْبَدُونَهُ قَبْلَ خَلْقِ الْخَلْقِ يُسَبِّحُونَ اللَّهَ وَيُقَدِّسُونَهُ وَهُمْ الْأَيَّمَةُ مِنْ وَوَلَدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۳۱؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶ ص ۲۲۲). این روایت، مسند و صحیح است و به این اشاره دارد که آفرینش اهل بیت ﷺ مستقیماً از نور عظمت الهی و پیش از خلقت تمام مخلوقات (قَبْلَ خَلْقِ الْخَلْقِ) بوده است و جایگاه انوار معصومان ﷺ، «ضیاء نور الهی» است که با مادی بودن سنخیت ندارد.

«عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ أَنَّهُ قَالَ: كَانَ اللَّهُ وَالْأَشْيَاءُ مَعَهُ فَأَوَّلُ مَا خَلَقَ نُورٌ حَبِيبُهُ مُحَمَّدٌ ﷺ قَبْلَ خَلْقِ الْمَاءِ وَالْعَرْشِ وَالْكَرْسِيِّ وَالسَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللُّوحِ وَالْقَلَمِ وَالْجَنَّةِ وَالنَّارِ وَالْمَلَائِكَةِ وَأَدَمَ وَحَوَاءَ بِأَرْبَعَةٍ وَعِشْرِينَ وَأَرْبَعِمِائَةِ أَلْفِ عَامٍ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۴، ص ۱۹۸؛ ج ۱۵، ص ۳۱؛ بکری، ۱۴۱۱ق، ص ۵). طبق این روایت صحیح، اولین مخلوق الهی، حقیقت نوریه پیامبر ﷺ است. نوری بودن خلقت این حقیقت می‌تواند به غیرمادی بودن آن اشاره داشته باشد؛ چنان که در موارد فراوانی، عوالم و اشیا به نور و ظلمت تقسیم شده‌اند و نور در مقابل ظلمت اطلاق گردیده و از دنیا و امور مادی به ظلمت تعبیر شده است.

«عَنْ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: ... لَمَّا أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَخْلُقَنَا تَكَلَّمَ بِكَلِمَةٍ فَخَلَقَ مِنْهَا نُورًا ثُمَّ تَكَلَّمَ بِكَلِمَةٍ أُخْرَى فَخَلَقَ مِنْهَا رُوحًا ثُمَّ خَلَقَ النُّورَ بِالرُّوحِ فَخَلَقَنِي وَخَلَقَ عَلِيًّا وَقَاطِمَةَ وَالْحَسَنَ وَالْحُسَيْنَ فَكُنَّا نُسَبِّحُهُ حِينَ لَا تَسْبِيحَ وَنُقَدِّسُهُ حِينَ لَا تَقْدِيسَ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۴، ص ۱۹۳ و ۱۹۲؛ ج ۴۰، ص ۴۴؛ ابن‌شاذان، ۱۳۶۳، ص ۱۲۹). از قسمت آخر روایت که می‌فرماید: «فَكُنَّا نُسَبِّحُهُ حِينَ لَا تَسْبِيحَ وَنُقَدِّسُهُ حِينَ لَا تَقْدِيسَ» می‌توان استفاده کرد که خلقت انوار معصومان ﷺ پیش از خلقت همه مخلوقات بوده است؛ چراکه هیچ موجود دیگری غیر از ایشان نبوده است که به تسبیح و تقدیس الهی مشغول باشد.

دسته دوم با تعبیری مانند «ماء»، «دخان»، «ریح»، «زبد»، «کف» و «رماد» (خاکستر)، از نخستین مخلوقات الهی یاد می‌کنند که ماده اولیه برای پیدایش جهان و موجودات در آسمان‌ها و زمین بوده‌اند. از این آیات و روایات، مادی و جسمانی بودن ماده اولیه جهان استظهار می‌شود. غالب روایات این دسته، در ذی ل دو آیه شریفه «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ» (انبیاء: ۳۰) و «وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» (هود: ۷) وارد شده‌اند و در بیشتر موارد از «ماء» به عنوان نخستین مخلوق یاد شده است:

«عَنْ النَّبِيِّ ﷺ فِي قَوْلِهِ وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ قَالَ كُلُّ شَيْءٍ خَلِقَ مِنَ الْمَاءِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۴، ص ۲۰۸؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۳۱۷).

«قَالَ لِي أَبُو جَعْفَرٍ ﷺ: كَانَ كُلُّ شَيْءٍ مَاءً، وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ، فَأَمَرَ اللَّهُ الْمَاءَ فَاضْطَرَمَّ نَارًا، ثُمَّ أَمَرَ النَّارَ فَخَمَدَتْ، فَارْتَفَعَ مِنْ خُمُودِهَا دُخَانٌ، فَخَلِقَ السَّمَاوَاتِ مِنْ ذَلِكَ الدُّخَانِ، وَخَلِقَ الْأَرْضَ مِنَ الرَّمَادِ...» (کلینی، ۱۴۰۷ق،

ج ۱۵، ص ۲۳۵ و ۳۶۶؛ صدوق، ۱۳۹۵ق، ص ۲۴۷؛ همو، ۱۴۰۳ق، ص ۹۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۶، ص ۴۷۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۷، ص ۹۸).

بررسی

از ظاهر مجموعه روایات و آیات بالا به دست می‌آید که از نظر اسلام، سیر خلقت و پیدایش موجودات جهان به صورت بی‌نهایت نیست و به یک نقطه ابتدائی و آغازین می‌رسند؛ اما در اینکه این نقطه آغازین چیست و چه صفات و ویژگی‌هایی دارد، میان دو دسته روایاتی که گذشت، اختلاف وجود دارد. روایات دسته اول سرآغاز خلقت را انوار مقدسه حضرت محمد ﷺ و اهل بیت ﷺ معرفی می‌کنند که حقیقتی نورانی، روحانی، ملکوتی، عالم به همه علوم و... است. این صفات با تجرد سازگارند. اما دسته دوم، عمدتاً سرمنشأ خلقت را به «ماء» بازمی‌گردانند که ماده‌ای قابل تبدیل به اشیای دیگر، با صفاتی جسمانی است. حال باید دید چگونه می‌توان تعارض میان ظاهر این دو دسته دلیل نقلی در تجرد و مادیت نخستین مخلوق الهی را حل و برطرف کرد؟

اولاً با توجه به ظاهر روایات دسته دوم که «ماء» را ماده و منشأ پیدایش آسمان‌ها و زمین و تمام جمادات و نباتات و حیوانات می‌دانند، به دست می‌آید که خود «ماء» تعین خاصی ندارد و عنصری از عناصر عالم طبیعت نیست؛ لذا مراد از آن، «آب» آشامیدنی که پدیدآمده و مرکب از دو عنصر اکسیژن و هیدروژن است، نخواهد بود و معنایی دیگر دارد. مؤید این مطلب آیه شریفه «وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» است. چگونه می‌شود عرش ملکوتی الهی بر آب آشامیدنی استوار باشد؟ لذا احتمال دارد که «ماء» موجودی مادی نباشد.

ثانیاً غالب روایات دسته دوم، از طریق عامه و عمدتاً در کتاب *الدرالمنثور*، که تفسیری روایی - سنی است، بیان شده‌اند. لذا در صورت تعارض میان دو دسته روایت مزبور، باید دسته اول را بر دسته دوم مقدم ساخت؛ زیرا از مرجحات باب تعارض، اعتبار سند روایت است که براساس آن، روایات وارده از طریق خاصه بر روایات عامه مقدم می‌شوند.

ثالثاً از برخی روایات دسته اول به دست می‌آید که خلقت انوار معصومان ﷺ پیش از خلقت «ماء» و «دنیا» و «بدن» و... بوده است؛ لذا حتی اگر «ماء» را ماده‌ای بدانیم که خودش بدون ماده قبلی است و سرمنشأ تمام موجودات و مخلوقات مادی است، به این معنا نیست که پیش از او مخلوق دیگری نبوده است. بنابراین می‌توان گفت: خداوند متعال دو نوع و گونه از مخلوقات را در دو عالم، متفاوت از حیث ویژگی‌های وجودی پدید آورده است. در هر دو عالم مخلوقات متعدد و کثیری را خلق کرده که البته سیر پیدایش آنها تا بی‌نهایت نیست، بلکه به یک ابتدائی ختم می‌شوند. نوع و گونه اول از مخلوقات که دارای صفات و ویژگی‌های موجودات مجرد هستند، به انوار مقدسه معصومان ﷺ می‌رسند و پس از آنها «عرش» و «کرسی» و «قلم» و... قرار دارند. نوع دوم از مخلوقات نیز که دارای صفات مادی و جسمانی‌اند، به «ماء» ختم می‌شوند و از تبدیل و دگرگونی آن «هوا» و «دخان» و «زبد» و «رماد» و «آسمان‌ها» و «ارض» و... به وجود آمده‌اند.

۲. موضع دوم: آیات و روایاتی که به «ملائکه» و صفات وجودی و نحوه پیدایش آنها پرداخته‌اند

موضع دوم از آیات و روایات که از آنها در مسئله پذیرش مخلوقات مجرد می‌توان استفاده نمود، آیات و روایاتی است که به «ملائکه» و صفات وجودی و نحوه پیدایش آنها پرداخته‌اند. چنانچه صفاتی که فیلسوفان در تعریف «تجرّد» و «مجرد» گفته‌اند، بر ملائکه با توصیفاتی که در متون دینی درباره آنها بیان شده است، منطبق باشد، می‌توان مدعی شد که از نگاه متون دینی، علاوه بر خداوند متعال، موجودات مجرد دیگری نیز مورد پذیرش واقع شده‌اند. برخی از مفسران قرآن و شارحان کتاب‌های روایی، ملائکه را مجرد دانسته‌اند. برخی نیز معتقد به مادیت تمام آنها شده‌اند و آنها را اجسام لطیف نورانی دانسته‌اند که به اشکال گوناگون درمی‌آیند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۲۱؛ طیب، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۴۹۸؛ قمی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۵۴۷؛ صدرالمآلهین، ۱۳۶۳الف، ص ۳۴۲). همچنین برخی از فیلسوفان، مانند صدرالمآلهین، برخی «ملائکه» را مجرد دانسته‌اند و تلاش کرده‌اند تا آنها را بر «عقول مجرد» و «نفوس فلکی» تطبیق دهند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳الف، ص ۳۳۹-۳۶۱).

در متون دینی، در عین حال که شواهدی بر مادیت ملائکه وجود دارد، شواهدی نیز یافت می‌شود که حکایت از تجرد آنها دارند. با توجه به اینکه در این مقاله در پی اثبات مخلوقاتی مجرد هستیم و از طرفی از نظر متون دینی، ملائکه دارای اصناف و انواع متعدد با مراتب و کمالات و کارکردهای متفاضل هستند (ابن طاووس، بی‌تا، ص ۳۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۴، ص ۱۰۱)، لذا با فرض مادیت‌گونه‌ای از آنها نمی‌توان حکم به مادیت تمام آنها نمود. از بررسی شواهد دال بر مادیت ملائکه صرف‌نظر می‌کنیم و به شواهدی می‌پردازیم که تجرد دست‌کم برخی از گونه‌های ملائکه را اثبات می‌کنند.

۲-۱. شواهد بر تجرد ملائکه در متون دینی

شاهد اول: در توصیفاتی که برخی آیات و روایات از ملائکه ذکر کرده‌اند، ویژگی‌ها و صفات مجردات را برای آنها برشمرده‌اند:

الف) علم ملائکه (علیون و مقربون) به خداوند متعال را حضوری معرفی نموده‌اند؛ یعنی نه تنها مستغرق در علم و معرفت و توجه به خداوند متعال‌اند و از غیر او فارغ‌اند، بلکه سنخ علم آنها حضوری است، نه از طریق صورت‌های ذهنی. همان‌طور که در تعریف «مجرد» گذشت، علم حضوری از مختصات موجود مجرد است و موجودات مادی فاقد چنین علمی می‌باشند.

– «... بینهم (ملائکه) و بین من دونهم حجب العزة و أستار القدرة لا یتوهمون ربهم بالنصور...» (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۴۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۴، ص ۱۷۸؛ ج ۷۴، ص ۳۰۲).

ب) ملائکه نیز مانند خداوند متعال از سنخ نورد و موجودات نامحسوسی‌اند که امکان ندارد در دنیا حقیقت آنها را با ادراکات حسی درک نمود. حقیقت نور مزبور را شاید نتوان تبیین کرد؛ اما هرچه هست، خداوند نیز خودش را از سنخ نور می‌داند و اجمالاً با حواس قابل ادراک نیست، درحالی که امور مادی قابل درک حسی‌اند.

«وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْ لَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا» (فرقان: ۲۱).

ج ۱، ص ۱۲۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۴، ص ۲۱۲.

(ج) ملائکه همانند خداوند سبحان از امور غیبی‌اند.

«لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ...» (بقره: ۱۷۷).

«قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنَّا تَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ» (انعام: ۵۰).

در متون اسلامی، عالم «غیب» در مقابل عالم «شهادت» قرار دارد (حشر: ۲۲) که موجودات در آن، قابل ادراک حسی نیستند؛ درحالی که امور مادی، توسط قوای ادراکی حسی قابل ادراک مستقیم یا غیرمستقیم (با کمک ابزار مادی) هستند.

(د) برخی حالات روحی و روانی به ملائکه نسبت داده شده است.

«وَلَا تَفْعَلِ الشَّفَاعَةَ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ حَتَّىٰ إِذَا فُزِعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقُّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ» (سبا: ۲۳).

«فِي رِوَايَةِ أَبِي الْجَارُودِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام: فِي قَوْلِهِ: «حَتَّىٰ إِذَا فُزِعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقُّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ» وَذَلِكَ أَنَّ أَهْلَ السَّمَاوَاتِ لَمْ يَسْمَعُوا وَحِبًّا فِيمَا بَيْنَ أَنْ يُبْعَثَ عِيسَىٰ ابْنُ مَرْيَمَ عليه السلام إِلَىٰ أَنْ يُبْعَثَ مُحَمَّدٌ عليه السلام فَلَمَّا بَعَثَ اللَّهُ جِبْرِيْلَ إِلَىٰ مُحَمَّدٍ عليه السلام سَمِعَ أَهْلَ السَّمَاوَاتِ صَوْتَ وَحْيِ الْقُرْآنِ كَوَفِّعَ الْحَدِيدَ عَلَى الصِّفَا فَصَعِقَ أَهْلُ السَّمَاوَاتِ فَلَمَّا فَرَّغَ مِنَ الْوَحْيِ انْحَدَرَ جِبْرِيْلُ كَلِمًا مَرًّا بِأَهْلِ السَّمَاءِ فُزِعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ يَقُولُ كُشِفَ عَنْ قُلُوبِهِمْ فَقَالَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقُّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۸، ص ۲۵۹).

در آیه شریفه اموری مانند خضوع، نگرانی، ترس، اضطراب و آرامش بعد از ترس به ملائکه نسبت داده شده است. این امور ملازم با علم و آگاهی‌اند. اشیای مادی فاقد علم و حالات مزبور می‌باشند؛ پس ملائکه مادی نیستند.

شاهد دوم: در روایات، ملائکه را از صفات و ویژگی‌هایی که ملازم با امور مادی و موجودات جسمانی (طبیعی و عنصری) هستند، منزّه و مبرا دانسته‌اند. بنابراین آنها مادی نیستند؛ پس مجرد خواهند بود.

«وَقَالَ: إِنَّ الْمَلَائِكَةَ لَا يَأْكُلُونَ وَلَا يَشْرَبُونَ وَلَا يَنْكحُونَ وَانْمَا يَعِيشُونَ بِنَسِيمِ الْعَرْشِ...» (قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۲۰۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۶، ص ۱۷۴).

«قال أمير المؤمنين عليه السلام في خلقه الملائكة: و ملائكة خلقتهم و أسكنتهم سماواتك، فليس فيهم فترة، و لا عندهم غفلة، و لا فيهم معصية... لا يغشاهم نوم العيون و لا سهو العقول، و لا فترة الأبدان، لم يسكنوا الأصلاب و لم يضمهم

الأرحام، و لم تخلقهم من ماء مهین، انشأهم إنشاء فأسکتهم سماواتک، و أکرمتهم بجوارک، و ائتمنتهم علی وحیک، و جنبتهم الافات و وقیتهم البلیات، و طهرتم من الذنوب» (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۳۵۰).

شاهد سوم: ظاهر برخی روایات بر این دلالت دارند که خلقت عالم ماده از ناحیه خداوند به برخی از ملائکه واگذار شده است.

– «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ فَوَّضَ الْأَمْرَ إِلَىٰ مَلِكٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ فَخَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَسَبْعَ أَرْضِينَ وَأَشْيَاءَ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۴، ص ۸۵).

با توجه به اینکه اولاً امور مادی به دلیل ضعف و رتبه پایین وجودی، قابلیت خلق و ایجاد موجود دیگری را ندارند، ثانیاً براساس اصل علیت و قاعده سنخیت علی و معلولی، مرتبه وجودی علت باید هم مقدم بر مرتبه معلول باشد و هم شدیدتر و کاملتر، لذا می‌توان نتیجه گرفت که مرتبه وجودی ملک مزبور، هم مقدم بر مرتبه وجودی عالم ماده است و هم برتر و شدیدتر و کاملتر. این یعنی تجرد و غیرمادی بودن ملک مزبور.

شاهد چهارم: ملائکه حاملان وحی الهی و رسولان امین خداوند در رساندن پیام به پیامبران و واسطه‌های میان خداوند متعال و قلب و نفس پیامبران ع بوده‌اند. با توجه به اینکه وساطت در وحی – که انتقال حقایق و معارف الهی به قلب و روح پیامبران است – ملازم با بهره‌مندی واسطه از معرفت و علم از نوع حضوری است، و از طرفی علم حضوری از ویژگی‌های موجودات مجرد است، می‌توان به دست آورد که ملائکه مأمور به انتقال وحی الهی مجرد.

– «وَمَا كَانَ لِيَشْرَ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا... أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآيَاتِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ» (شوری: ۵۱).

– «يُنزِلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَنْ تُنبِئُوا أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاتَّقُونِ» (نحل: ۲).

– «... فَصَلِّ عَلَيْهِمْ و على الروحانيين من ملائكتك و أهل الزلفة عندك و حمال الغيب إلى رسلك و المؤمنین

على و حیک...» (صحیفه سجادیه، ۱۳۷۶، ص ۳۸؛ کبیر مدنی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۶).

شاهد پنجم: در آیات و روایات، اموری مانند توفی و قبض روح انسان، سؤال در قبر، همراهی انسان در برزخ و... از مسئولیت‌های ملائکه برشمرده شده است. با توجه به اثبات تجرد نفس انسان در اندیشه اسلامی، ملائکه‌ای که مسئولیت‌های مزبور را دارند نیز باید مجرد باشند.

– «إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاَسَعَةَ فْتَهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَاوَاهُمْ جَهَنَّمُ و سَاءَتْ مَصِيرًا» (نساء: ۹۷).

– «قُلْ يَتُوفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ» (سجده: ۱۱).

شاهد ششم: طبق برخی آیات و روایات، گروهی از ملائکه، هم در دنیا و هم در آخرت، با انسان همراه‌اند. موجودات مادی تا هنگام مرگ همراه انسان هستند. حتی بر فرض پذیرش معاد جسمانی عنصری، جسمی که در آخرت هست، غیر از جسم در دنیا است: «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ و السَّمَاوَاتُ» (ابراهیم: ۴۸). پس ملائکه مزبور مجردند.

«إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ نَحْنُ أَوْلِيَاؤُكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهَى أَنْفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدْعُونَ» (فصلت: ۳۰ و ۳۱).

«وَإِنْ عَلَيْكُمْ لِحَافِظِينَ كِرَامًا كَاتِبِينَ يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ» (انفطار: ۱۰-۱۲).

شواهد دیگری نیز دربارهٔ تجرد ملائکه در آیات و روایت می‌توان یافت (مانند مُدَبِّر بودن ملائکه و...). از مجموع شواهد بیان شده می‌توان اثبات نمود که دست‌کم برخی از ملائکه الهی غیرمادی و مجردند. پس موجودات مجرد دیگری غیر از خداوند متعال وجود دارند.

۳. موضع سوم: آیات و روایاتی که به تقسیمات عالم و اشیا و موجودات پرداخته‌اند

موضع سوم از آیات و روایات که می‌توانند بر وجود مجردات دیگر غیر از خداوند متعال دلالت نمایند، آیات و روایاتی‌اند که به تقسیمات عالم و اشیا و موجودات پرداخته‌اند؛ تقسیماتی مانند: عالم «غیب و شهود»؛ «ما یری و ما لا یری»؛ «خلق و امر» و «مُلک و ملکوت». با بررسی توصیفاتی که در متون دینی دربارهٔ به هریک از تقسیمات بالا آمده، و مقایسهٔ آنها با تعریف مجرد و مادی، می‌توان پذیرش یا عدم پذیرش موجودات و عالم مجردات را از منظر متون دینی به دست آورد.

۳-۱. تقسیم عالم به غیب و شهادت

در قرآن کریم ۴۴ مرتبه از واژه «غیب» همراه با «الف و لام» و بدون آن استفاده شده است. در ده مورد، واژه «الغیب» در کنار «الشَّهَادَةِ» آمده و خداوند متعال با صفت «عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ» معرفی شده است: «هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ» (حشر: ۲۲).

از آنجا که در هر علمی، علاوه بر عالم، معلومی نیز وجود دارد که متعلق علم قرار می‌گیرد، می‌توان نتیجه گرفت که دو گونه موجود وجود دارند: موجودات غیبی و موجودات شهودی. بر پایهٔ این تقسیم، برخی (امین، ۱۳۶۱، ج ۵، ص ۶۹؛ فیضی دکنی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۳۵؛ کاشفی سبزواری، ۱۳۶۹، ص ۲۸۷؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۴۱۶؛ ج ۱۳، ص ۱۹۲؛ ج ۷، ص ۲۴۵؛ عظیمه، ۱۳۸۰، ص ۴۳۷) معتقدند: آیاتی که در آنها صفت «عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ» آمده، همچنین آیاتی که برای تمام آنچه در آسمان‌ها و زمین است، «غیب» قائل شده‌اند: «وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمَحٍ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (نحل: ۷۷) (یعنی آسمان‌ها و زمین جزء عالم شهودند و علاوه بر آنها غیبی نیز وجود دارد)، به دو سنخ از موجودات در دو عالم کاملاً متمایز اشاره دارند.

بررسی

با توجه به آیات قرآن و روایات و ادعیه، چند نکته دربارهٔ «غیب» به دست می‌آید:

نکته اول: «غیب» به معنای امر پنهانی و نامحسوس است؛ یعنی چیزی که از طریق قوای ادراکی حسی مانند باصره و سامعه درک‌نشدنی باشد؛ خواه موجود باشد یا بعداً موجود شود؛ خواه موجود مجردی باشد که اساساً قابل ادراک حسی نباشد، یا موجود مادی؛ خواه موجود مادی‌ای باشد که هیچ‌گاه به ادراک حسی مستقیم درمی‌آید یا موجود مادی‌ای که اگرچه به ادراک حسی مستقیم درمی‌آید، لکن فعلاً از ادراک حسی غایب است. البته غالب اموری که از مصادیق «غیب» برشمرده شده‌اند، جزء موجودات مجردند.

«وَأَنْتَ الَّذِي دَلَلْتَهُمْ بِقَوْلِكَ مِنْ غَيْبِكَ وَتَرغِيبِكَ الَّذِي فِيهِ حَطُّهُمْ عَلَيَّ مَا لَوْ سَتَرْتَهُ عَنْهُمْ لَمْ تَدْرِكْهُ أَبْصَارُهُمْ، وَلَمْ تَعِهِ أَسْمَاعُهُمْ، وَلَمْ تَلْحَقْهُ أَوْهَامُهُمْ» (صحیفه سجادیه، ۱۳۷۶، ص ۱۹۶). در این روایت، غیب به معنای چیزی که با بصر و سمع درک‌نشدنی هستند، معرفی شده است.

«قَالَ الصَّادِقُ عليه السلام الْحُزْنُ مِنْ شِعَارِ الْعَارِفِينَ لِكَثْرَةِ وَاِرْدَاتِ الْغَيْبِ عَلَيَّ سِرَّارِهِمْ» (مصباح‌الشریعه، ۱۴۰۰، ص ۱۸۷). طبق این روایت، غیب بر سریرت و باطن درک‌کننده وارد می‌شود، نه قوای ادراکی حسی او.

«عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله: عالم الغيب والشهادة. فقال: الغيب ما لم يكن. و الشهادة ما قد كان» (صدوق، ۱۴۰۳، ص ۱۴۶؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۲۰۹).

«قال الصادق عليه السلام: ... فَأَعْطَى عِلْمَ مَا يَصْلُحُ بِهِ دِينُهُ وَدُنْيَاهُ وَمَنْعَ مَا سِوَى ذَلِكَ مِمَّا لَيْسَ فِي شَأْنِهِ وَلَا طَاقِيهِ أَنْ يَعْلَمَ كَعِلْمِ الْغَيْبِ وَمَا هُوَ كَائِنْ وَبَعْضُ مَا قَدْ كَانَ أَيْضاً كَعِلْمِ مَا فَوْقَ السَّمَاءِ وَمَا تَحْتَ الْأَرْضِ وَمَا فِي لُجَجِ الْبِحَارِ وَأَقْطَارِ الْعَالَمِ وَمَا فِي قُلُوبِ النَّاسِ وَمَا فِي الْأَرْحَامِ وَأَشْبَاهِ هَذَا مِمَّا حُجِبَ عَنِ النَّاسِ عِلْمُهُ...» (مفضل بن عمر، بی‌تا، ص ۸۱). در این روایت، هم امور مجرد و هم امور مادی که به ادراک حسی انسان در نمی‌آیند، از مصادیق غیب دانسته شده‌اند.

«فَصَلَّ عَلَيْهِمْ وَعَلَى الرَّوْحَانِيِّينَ مِنْ مَلَائِكَتِكَ، وَأَهْلِ الزَّلْفَةِ عِنْدَكَ، وَحَمَّالِ الْغَيْبِ إِلَى رُسُلِكَ، وَالْمُؤْتَمِنِينَ عَلَيَّ وَحَيْكَ وَقَبَائِلِ الْمَلَائِكَةِ الَّذِينَ اخْتَصَصْتَهُمْ لِنَفْسِكَ، وَأَغْنَيْتَهُمْ عَنِ الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ بِتَقْدِيرِكَ، وَأَسْكَنْتَهُمْ بَطُونَ أَطْبَاقِ سَمَاوَاتِكَ» (صحیفه سجادیه، ۱۳۷۶، ص ۳۸).

«الذين يؤمنون بالغيب - قال يصدقون بالبعث و النشور و الوعد و الوعيد...» (قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۳۰). در موارد بالا، فقط امور مجرد از مصادیق غیب شمرده شده‌اند.

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: ... وَمَا مِنْ مُؤْمِنٍ يَدْعُو لِأَخِيهِ بِظَهْرِ الْغَيْبِ إِلَّا وَكَّلَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ بِهِ مَلَكَاً يَقُولُ وَلَكَ مِثْلُهُ» (نوری، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۳۹۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۴، ص ۳۱۱؛ کوفی اهوازی، ۱۴۰۴، ص ۵۴).

«فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ یعنی تحفظ نفسها إذا غاب زوجها عنها...» (قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۳۷).

موارد بالا بر غایب بودن و حضور نداشتن، «غیب» اطلاق شده است.

نکته دوم: شاید بتوان از موارد استعمال «غیب»، دو معنا را برای آن به دست آورد: یکی معنای اصطلاحی، که گاهی با «علم غیب» از آن یاد می‌شود و در مورد امور نامحسوس و غیرمادی به کار می‌رود؛ دیگری معنای لغوی، که در مطلق غیبت و عدم حضور به کار می‌رود.

نکته سوم: از آنجاکه معیار تقسیم «غیب» و «شهادت»، ادراک و علم است، لذا رابطه تنگاتنگی میان این تقسیم و مسئله معرفت و علم هست؛ به گونه‌ای که در قرآن، در تمام مواردی که واژه «غیب» در کنار «الشَّهَادَةِ» آمده، «عالم» نیز با آنها آمده است: «عالم الغیب و الشَّهَادَةِ»؛ لذا می‌توان گفت که معیار تقسیم مزبور اولاً و بالذات معرفت‌شناختی است، نه هستی‌شناختی. البته به تبع تقسیم علم، معلوم را نیز می‌توان به غیبی و شهودی تقسیم کرد.

نکته چهارم: تقسیم امور به «غیب» و «شهادت»، گاهی به دلیل آن است که متعلق علم و ادراک، امری است که با قوای ادراکی حسی ادراک‌نشده است و لذا معرفت به آنها نیز از راهی غیر از قوای ادراکی حسی است؛ و گاهی به این دلیل است که اگرچه متعلق علم و معرفت، امری محسوس و مادی است، اما طریق و راه کسب معرفت و علم، راهی غیر از قوای ادراکی حسی است. بنابراین در هر دو صورت، «غیب» با نامحسوس بودن و غیر ادراک حسی بودن و لذا با غیرمادی بودن، ارتباط مستقیم دارد؛ یعنی یا طریق ادراک و متعلق ادراک، هر دو نامحسوس‌اند، یا فقط طریق ادراک نامحسوس و غیر از قوای ادراکی حسی است.

- «قال رسول الله ﷺ: ... أَوْحَى إِلَيَّ رَبِّي فَأَخْتَصَنِي بِرِسَالَتِهِ وَأَصْطَفَانِي لِنُبُوَّتِهِ وَفَضَّلَنِي عَلَى جَمِيعِ وُلْدِ آدَمَ وَأَطَّلَنِي عَلَى مَا شَاءَ مِنْ غَيْبِهِ فَاسْأَلُونِي عَمَّا بَدَأَ لَكُمْ فَوَ الَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَا يَسْأَلُنِي رَجُلٌ مِنْكُمْ عَنْ أَبِيهِ وَأُمِّهِ وَعَنْ مَقْعَدِهِ مِنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ إِلَّا أَخْبَرْتُهُ هَذَا جَبْرَيْلُ عَنْ يَمِينِي يُخْبِرُنِي عَنْ رَبِّي فَاسْأَلُونِي...» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۲، ص ۱۴۷).

به نظر می‌رسد که با توجه به نکات بالا، می‌توان عالم و امور آن را به دو قسم «عالم غیب» و «عالم شهود» تقسیم کرد. دست کم برخی از موجودات عالم غیب نامحسوس‌اند و نه به صورت مستقیم و نه غیرمستقیم، از طریق قوای ادراکی حسی قابل ادراک نیستند؛ اما موجودات عالم شهود، محسوس و قابل ادراک حسی‌اند. با توجه به تعریف «مجرد» و «مادی»، و اینکه قابل ادراک حسی بودن، یکی از معیارهای تمایز مجرد از مادی است، می‌توان تقسیم موجودات به دو قسم «مجرد» و «مادی» را از آیات و روایات به دست آورد و معتقد شد که از منظر متون دینی، تقسیم موجودات به مجرد و مادی مورد پذیرش و قبول است.

۲-۳. تقسیم عالم به «مایری و مالایری»

در برخی روایات و ادعیه مأثوره، برای اشاره به موجودات عالم؛ با تعبیر «مایری و مالایری» استفاده شده است:

- «إِنَّ إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ خَالِقُ مَا يُرَى وَمَا لَا يُرَى الْعَالِمُ بِكُلِّ شَيْءٍ بَغَيْرِ تَعْلِيمٍ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۸، ص ۱۹۰)؛

- «سُبْحَانَ اللَّهِ خَالِقِ مَا يُرَى وَمَا لَا يُرَى» (مفید، ۱۴۱۳ق - ب، ص ۳۲۴؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۱۶)؛

به‌رغم استعمال فراوان از این تعبیر در متون دینی، توصیفی از ویژگی آنها و از اشیای موجود در آنها را در هیچ‌یک از منابع و متون دینی نیافتیم. لذا ویژگی‌ها و صفات و معیاری را که سبب این تقسیم شده است، را از متون دینی نمی‌توان به دست آورد. تنها ویژگی و معیار قطعی که از ظاهر اطلاقات متون دینی می‌توان به دست آورد، «دیدنی» و «نادیدنی» است؛ اما دیدن و ندیدن توسط چه کسی؟ باز معلوم نیست. قدر متیقن، خداوند متعال نیست. البته در برخی متون دینی در کنار تعبیر «ما یری و ما لایری» از موجوداتی نام برده شده که از مصادیق موجودات مجرد و مادی هستند. لذا به این اعتبار می‌توان نتیجه گرفت که مقصود از «مایری» امور مادی، و مقصود از «ما لایری» امور مجرد است.

– «إِنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِينَ وَ مَا فِيهِنَّمَا وَ مَا بَيْنَهُمَا مَا يَرَى وَ مَا لَا يَرَى مِنَ الرُّوحَانِيِّينَ وَ الْمَلَائِكَةِ الْمُقَرَّبِينَ وَ الْأَنْبِيَاءِ الْمُرْسَلِينَ خَاشِعُونَ خَاضِعُونَ مُتَذَلِّلُونَ لِحُكْمِهِ مُعْتَرِفُونَ بِالْعِزِّ وَ التَّقْوِيرِ» (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۱، ص ۴۳۱).

لکن این مسئله کلیت ندارد؛ زیرا در برخی نصوص نیز در کنار تعبیر «ما یری و ما لایری» از اشیای مرئی و نامرئی مادی و جسمانی نام برده شده است.

– «كُلُّ مَا يَرَى وَمَا لَا يَرَى فِي قَبْضَتِكَ وَجَعَلْتَ قِبَائِلَ الْجِنَّ وَالشَّيَاطِينِ يَرُونَا وَآنَا نَرَاهُمْ وَآنَا لِيَكِيدُهُمْ خَائِفٌ فَأَمِنِي مِنْ شَرِّهِمْ وَبَأْسِهِمْ بِحَقِّ سُلْطَانِكَ الْعَزِيزِ يَا عَزِيزُ» (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۱، ص ۴۳۱).

بنابراین، با توجه به اینکه اولاً در روایات توصیفی از موجودات «ما یری و ما لایری» نشده است تا آنها را با تعریف مجرد و مادی مقایسه کنیم، ثانیاً از متون دینی استظهار می‌شود که «ما لایری»، هم در مورد امور و اشیای مادی و جسمانی به‌کار برده می‌شود و هم در مورد موجوداتی که از طرق دیگر تجرد آنها اثبات شده، این نتیجه به‌دست می‌آید که از تعبیر «ما یری و ما لایری» در روایات و ادعیه، نمی‌توان پذیرش موجودات مجرد توسط متون دینی را به دست آورد.

۳-۳. تقسیم عالم به «خلق و امر»

برخی از مفسران و فیلسوفان براساس آیه شریفه «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَى اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (اعراف: ۵۴)، عالم را به دو قسم «خلق» و «امر» تقسیم نموده‌اند.

در مورد معنای «خلق» و «امر» در آیه شریفه، دو احتمال اصلی وجود دارد:

احتمال اول: مقصود از «خلق» اشیائی‌اند که دارای ماده و طبع و اندازه و زمان و مکان‌اند؛ یعنی اجسام سماوی و ارضی و تمام موجودات مادی‌ای که در آسمان و زمین‌اند و یک نحو تدرُّج در وجود دارند؛ اما «امر» شامل موجودات مجرد محض می‌شود که هیچ تعلق و ارتباطی با عالم ماده و طبیعت ندارند. پیدایش این موجودات، دفعی و فوری است و هیچ نیازی به قوه و استعداد قبلی ندارند و به مجرد امر «کن»، به‌وجود می‌آیند (میرداماد، ۱۴۰۳ق،

ص ۱۶۹؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۳۷۸؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۹۲؛ نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۲۵۴؛ حقی، بی تا، ج ۳، ص ۱۷۶). شاهد این احتمال و برداشت، آیه شریفه «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فَسُبْحَانَ الَّذِي يَبْدِئُ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ» (یس: ۸۳) و «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ» (قمر: ۵۰) و «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسراء: ۸۵) است. طبق آیات مزبور، تحقق «امر»، مانند نفس و روح، دفعی است. لذا عالم امر همان عالم مجردات است.

احتمال دوم: مقصود از «خلق» تمام ماسوی الله است که با اراده او ایجاد شده‌اند و مخلوق اویند؛ و مقصود از «امر»، اراده و خواست (تکوینی و تشریحی) و تقدیر و قضا و قدر الهی است؛ یعنی همان چیزی که مبدأ پیدایش و ایجاد مخلوقات الهی و نقطه جعل قوانین و شرایع حاکم در میان موجودات و انسان‌هاست (بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۱۹۸؛ بغدادی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۱۰؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۱۵۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۶۶۰؛ مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۲۰۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۱۰؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۷، ص ۲۲۲؛ آل سعدی، ۱۴۰۸ق، ص ۳۲۵؛ سوراآبادی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۷۵۵؛ ابن جزی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۲۹۰؛ نخجوانی، ۱۹۹۹، ج ۱، ص ۲۵۲؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۳۷۸). تمام اشیا با خواست و اراده تکوینی خداوند متعال به وجود آمده‌اند و غیر از او کسی دارای چنین اراده‌ای نیست. پس تمام اشیا و موجودات، مخلوقات اویند و اوست که ربّ و صاحب اختیار و پروردگار آنهاست؛ لذا تدبیر و تقدیر امور مخلوقات و جریان هر مخلوقی بر آنچه برای آن تقدیر شده است: «وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا» (فرقان: ۲) و جعل قوانین حاکم بر آنها و سران حکم در میان آنها «الَّذِي أُعْطِيَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه: ۵۰) و سرانجام، حکم و قضاوت در آخرت نیز منحصرأً به خداوند متعال اختصاص دارد: «له الخلق و الأمر تبارک الله رب العالمین» (اعراف: ۵۴). بنابراین، علاوه بر اینکه ایجاد و خلقت و آفرینش نخستین موجودات به خداوند متعال اختصاص دارد، پس از خلقت نیز خداوند متعال مخلوقات را به حال خود وانگذاشته و به کناری نرفته؛ بلکه در بقا و اداره امور و هدایت آنها دارای نقش است. او بر تمام موجودات حکومت می‌کند و تدبیر و تقدیر آنها را در دست دارد و عالم خلقت با قوانین و احکام او اداره می‌شود و هر چیزی با امر او به سعادت و کمال هدایت می‌شود: «ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُعْشَى اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْبُئُهُ حَيْثُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ» (اعراف: ۵۴).

بررسی

به نظر می‌رسد که از تعبیر «له الخلق و الامر» در آیه شریفه، نمی‌توان تقسیم عالم و موجودات جهان به دو قسم مجرد (امر) و مادی (خلق) را به دست آورد؛ یعنی از میان دو احتمال بالا نمی‌توان احتمال اول را در مورد معنا و مدلول آیه شریفه پذیرفت؛ بلکه احتمال دوم صحیح است. شواهد و قرائنی که در خود آیه شریفه و نیز در روایات و ادعیه وجود دارند، احتمال دوم را تأیید و تقویت می‌نمایند؛ زیرا:

اولاً از عبارت «وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ» در آیه شریفه استفاده می‌شود که «امر» به معنای هرگونه فرمان و خواست الهی است؛ خواه در جهان ماده باشد یا جهان ماورای ماده؛ زیرا شمس و قمر و نجوم هم که به خلقت تدریجی آنها در شش روز اشاره شده است، در آیه شریفه از «امر» شمرده شده‌اند (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۲۰۷). همچنین «له الامر» می‌تواند اشاره به «ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ...» باشد که به سلطنت و جریان حکم الهی در میان مخلوقات اشاره دارد.

ثانیاً برخی روایات نیز احتمال و برداشت دوم از آیه شریفه را تأیید می‌کنند:

– «وَعَنْهُ قَالَ: سَأَلَ مُحَمَّدُ بْنُ صَالِحٍ الْأَرَمِيُّ أَبَا مُحَمَّدٍ (حسن بن علی العسکری علیه السلام) عَنْ قَوْلِ اللَّهِ «لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدٍ» فَقَالَ أَبُو مُحَمَّدٍ لَهُ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْمُرَ بِهِ وَلَهُ الْأَمْرُ مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْمُرَ بِمَا شَاءَ فَقُلْتُ فِي نَفْسِي هَذَا قَوْلُ اللَّهِ «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» قَالَ فَنَظَرَ إِلَيَّ وَتَبَسَّمَ ثُمَّ قَالَ (هُوَ كَمَا أُسْرَرْتُ فِي نَفْسِي) أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (اربلی، ۱۳۸۱ق، ج ۲، ص ۴۲۰؛ بحرانی، ۱۴۱۳ق، ص ۵۷۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۱۱۵؛ ج ۵۰، ص ۲۵۷؛ علوی، ۱۴۲۸ق، ج ۳، ص ۵۳۵؛ راوندی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۶۸۶ و ۶۸۷).

ثالثاً قرائن موجود در مضامین ادعیه نیز احتمال دوم را تأیید می‌کنند:

– «وَأَنْتَ الْفَاعِلُ لِمَا تَشَاءُ تَعَذُّبُ مَنْ تَشَاءُ بِمَا تَشَاءُ وَتَرْحَمُ مَنْ تَشَاءُ بِمَا تَشَاءُ كَيْفَ تَشَاءُ لَا تُسْأَلُ عَنْ فِعْلِكَ وَلَا تُنَارَعُ فِي مُلْكِكَ وَلَا تُشَارَكُ فِي أَمْرِكَ وَلَا تُضَادُّ فِي حُكْمِكَ وَلَا يَعْزِضُ عَلَيْكَ أَحَدٌ فِي تَدْبِيرِكَ لَكَ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (کفعمی، ۱۴۱۸ق، ص ۲۰۷؛ طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۵۸۶؛ ابن طاووس، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۶۹).

– «فَقَالَ (امیرالمؤمنین علیه السلام): لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ رَبِّي وَ رَبَّ الْخَلَائِقِ أَجْمَعِينَ، لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ، الَّذِي دَبَّرَ الْأُمُورَ بِحِكْمَتِهِ، وَ قَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ بِقُدْرَتِهِ...» (حافظ برسی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۶۵).

نتیجه گیری

با توجه به آیات و روایاتی که ضمن سه موضع بررسی شدند، چنین به دست می‌آید که از منظر آیات و روایت، می‌توان موجودات و اشیا را به دو قسم کلی مجرد و مادی تقسیم نمود. موجودات مجرد و غیبی، مانند انوار قدسیه معصومان علیهم السلام، طیف‌هایی از ملائکه، عرش و کرسی و عقل و قلم و... برخلاف موجودات سفلی و طبیعی، موجوداتی نورانی، علوی، دارای علم، مبراً از بدن و جسم و صفات اجسام‌اند.

منابع

نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، تصحیح صبحی صالح، قم، هجرت.

صحیفه سجادیه، ۱۳۷۶، قم، الهادی.

مصباح الشریعه (منسوب به امام صادق علیه السلام)، ۱۴۰۰ق، بیروت، اعلمی.

ابن جزى غرناطی، محمدبن احمد، ۱۴۱۶ق، کتاب التسهیل لعلوم التنزیل، بیروت، شرکت دار الارقم بن ابی الارقم.

ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۳، المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.

_____، ۱۴۰۴ق، الشفاء (الالهيات)، تصحیح سعید زاید، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

ابن شاذان قمی، شاذان بن جبرئیل، ۱۳۶۳، الفضائل، چ دوم، قم، شریف الرضی.

ابن طاووس، علی بن موسی، بی تا، سعد السعود للنفس منضود، قم، دار الذخائر.

_____، ۱۴۰۹ق، اقبال الأعمال، چ دوم، تهران، بی جا.

اترک، حسین، ۱۳۸۳، «مراتب خلقت از دیدگاه آیات و روایات»، پژوهش های فلسفی و کلامی، ش ۲۲ و ۲۳، ص ۲۸-۵۷.

اربلی، علی بن عیسی، ۱۳۸۱ق، کشف الغمه فی معرفه الأئمه، تبریز، بنی هاشمی.

اسفرائینی، اسماعیل، ۱۳۸۳، انوار العرفان، تحقیق سعید نظری، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

امین، سیده نصرت، ۱۳۶۱، مخزن العرفان در تفسیر قرآن، تهران، نهضت زنان مسلمان.

ایجی، عضدالدین و میرسیدشرف جرجانی، ۱۳۲۵ق، شرح المواقف، قم، شریف الرضی.

آل سعدی، عبدالرحمن بن ناصر، ۱۴۰۸ق، تیسیر الکریم الرحمن، چ دوم، بیروت، مکتبه النهضة العربیه.

الوسی، سید محمود، ۱۴۱۵ق، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دارالکتب العلمیه.

بحرانی، هاشم بن سلیمان، ۱۴۱۳ق، مدینه معجزه الأئمه الإثنی عشر، قم، موسسه المعارف الاسلامیه.

بحرانی اصفهانی، عبدالله بن نورالله، ۱۴۱۳ق، عوالم العلوم و المعارف و الأحوال من الآیات و الأخبار و الأقوال (مستدرک سیده النساء

إلى الإمام الجواد علیه السلام)، قم، مؤسسه الامام المهدی علیه السلام.

بغدادی، عبدالقاهر، ۱۴۰۸ق، الفرق بین الفرق، بیروت، دار الجیل و دار الآفاق.

بغدادی، علی بن محمد، ۱۴۱۵ق، لباب التأویل فی معانی التنزیل، بیروت، دارالکتب العلمیه.

بغوی، حسین بن مسعود، ۱۴۲۰ق، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، بیروت، داراحیاء التراث العربی.

بکری، احمدبن عبدالله، ۱۴۱۱ق، الأنوار فی مولد النبی، قم، شریف الرضی.

بهمنیار، بن مرزبان، ۱۳۷۵، التنصیل، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.

تهانوی، محمدبن علی، ۱۹۹۶م، موسوعه کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.

جوینی، الملک، ۱۹۶۵م، لمع الدوله فی قواعد عقاید اهل السنه و الجماعه، مقدمه و تحقیق خوقیه حسین محمود، بیروت، عالم الکتب.

حافظ برسی، رجب بن محمد، ۱۴۲۲ق، مشارق انوار الیقین فی اسرار امیرالمؤمنین علیه السلام، تحقیق علی عاشور، بیروت، اعلمی.

حقی بروسوی، اسماعیل، بی تا، تفسیر روح البیان، بیروت، دارالفکر.

خانی، محمد، رضا خانی، ابراهیم، ۱۳۹۹، «مقایسه تقسیم عوالم هستی از منظر علامه طباطبایی و عرفان اسلامی»، آینه معرفت،

ش ۶۲ ص ۱-۲۰.

راوندی، قطب الدین، ۱۴۰۹ق، الخرائج و الجرائح، قم، مؤسسه امام مهدی علیه السلام.

زمخشری، محمودبن عمر، ۱۴۰۷ق، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، چ سوم، بیروت، دارالکتب العربی.

سورآبادی، ابوبکر عتیق بن محمد، ۱۳۸۰، تفسیر سورآبادی، تهران، فرهنگ نشر نو.

سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۷۵، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هانری کرین و سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی،

چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

- سیوطی، جلال‌الدین، ۱۴۰۴ق، *الدر المشور فی تفسیر المأثور*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- صدرالمآلهین، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- _____، ۱۳۶۳ق، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۶۳ق، *اسرار الایات*، ترجمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۸۱، *المبدأ و المعاد*، تحقیق و تصحیح محمد ذبیحی و جعفر شانظری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____، ۱۴۲۲ق، *شرح الهدایة الاثریه*، تصحیح محمدمصطفی فولادکار، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۷۶، *الأمالی*، چ ششم، تهران، کتابچی.
- _____، ۱۳۹۵ق، *کمال الدین و تمام النعمه*، چ دوم، تهران، اسلامیه.
- _____، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، تحقیق هاشم حسینی طهرانی، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۴۰۳ق، *معانی الأخبار*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین.
- طبرسی، فضل‌بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق محمدجواد بلاغی، چ سوم، تهران، ناصر خسرو.
- طوسی، محمدبن حسن، ۱۴۰۷ق، *تهذیب الأحکام*، چ چهارم، تحقیق سیدحسن موسوی خراسان، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- _____، ۱۴۱۴ق، *الأمالی*، قم، دار الثقافة.
- طیب، سیدعبدالحسین، ۱۳۷۸، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، اسلام.
- عاملی کفعمی، ابراهیم‌بن علی، ۱۴۱۸ق، *البلد الامین و الدرع الحصین*، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- عروسی حویزی، عبدعلی‌بن جمعه، ۱۴۱۵ق، *تفسیر نورالتقلین*، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، چ چهارم، قم، اسماعیلیان.
- عظیمه، صالح، ۱۳۸۰، *معانیناسی واژگان قرآن*، مشهد مقدس، آستان قدس رضوی.
- علوی، محمدبن علی‌بن حسین، ۱۴۲۸ق، *المناقب / الکتاب العتیق*، قم، دلیل ما.
- فارابی، ابونصر، ۱۴۱۳ق، *الاعمال الفلسفیه*، مقدمه، تحقیق و تعلیق جعفر آل یاسین، بیروت، دار المناهل.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۱۱ق، *المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات*، چ دوم، قم، بیدار.
- _____، ۱۹۸۶م، *الأربعین فی أصول الدین*، قاهره، مکتبه الکلیات الأزهریه.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۹۲، *درس نامه علم‌النفس فلسفی*، تحقیق و تدوین محمدتقی یوسفی، تهران، سمت.
- فیض کاشانی، ملاحسن، ۱۴۰۶ق، *الوافی*، اصفهان، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام.
- فیضی دکنی، ابوالفضل، ۱۴۱۷ق، *سواطع الالهام فی تفسیر القرآن*، قم، دارالمنازل.
- قرطبی، محمدبن احمد، ۱۳۶۴، *الجامع لأحکام القرآن*، تهران، ناصر خسرو.
- قمی مشهدی، محمدبن محمدرضا، ۱۳۶۸، *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تحقیق حسین درگاهی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- _____، ۱۴۱۴ق، *سفینة البحار*، قم، اسوه.
- _____، ۱۳۶۳، *تفسیر القمی*، چ سوم، قم، دار کتاب.
- _____، ۱۳۶۲، *تاریخ فلسفه*، ترجمه جلال‌الدین مجتوبی، تهران، علمی و فرهنگی.
- _____، ۱۳۶۹، *مواهب علیة*، تهران، اقبال.
- _____، ۱۴۰۹ق، *ریاض السالکین فی شرح صحیفه سیدالساجدین*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- _____، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، چ چهارم، تحقیق علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

- کوفی اهوازی، حسین بن سعید، ۱۴۰۴ق، المؤمن، قم، مؤسسه الامام المهدي ﷺ.
- مازندرانی، محمد صالح، ۱۳۸۲ق، شرح الکافی - الأصول والروضه، تحقیق ابوالحسن شعرانی، تهران، المكتبة الاسلاميه..
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، بحار الأنوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- _____، ۱۴۰۴ق، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، چ دوم، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- مسعودی، علی بن حسین، ۳۸۴ق، مروج الذهب و معادن الجواهر، مصر، السعاده.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۸، آموزش فلسفه، چ ششم، تهران، امیر کبیر.
- مفضل بن عمر، بی تا، توحید المفضل، چ سوم، قم، مکتبه الداوری.
- مفید، محمدین محمدین نعمان، ۱۴۱۳ق - الف، الإختصاص، تحقیق علی اکبر غفاری و محمود محرمی زرنندی، قم، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.
- _____، ۱۴۱۳ق - ب، المقنعة، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۷۴، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- میرداماد، میرمحمدباقر، ۱۴۰۳ق، التعلیقہ علی اصول الکافی، قم، خیام.
- نخجوانی، نعمت الله بن محمود، ۱۹۹۹م، الفواتح الالهیه و المفاتيح الغیبیه، مصر، دار رکابی للنشر.
- نورمحمدی، یحیی، ۱۳۹۸، «بررسی تقسیم به مجرد و مادی در فلسفه و تعریف آنها»، معرفت فلسفی، ش ۶۴ ص ۲۷-۴۲.
- نوری، میرزاحسین، ۱۴۰۸ق، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم، مؤسسه آل البيت ﷺ.
- نیشابوری، نظام الدین حسن بن محمد، ۱۴۱۶ق، تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، تحقیق شیخ زکریا عمیرات، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- هلالی، سلیم بن قیس (۱۴۰۵ق)، کتاب سلیم بن قیس الهلالی، قم.
- همدانی، قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵م، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، تحقیق جورج قنوانی، قاهره، الدار المصریه.
- یوسف کرم، بی تا، تاریخ الفلسفة اليونانیة، بیروت، دارالقلم.

نوع مقاله: پژوهشی

آموزه تعدد ارواح انسان در احادیث

rohanimohammad@gmail.com
zaker@ut.ac.ir

محمد روحانی / کارشناسی ارشد کلام امامیه پردیس فارابی دانشگاه تهران
مهدی ذاکری / دانشیار گروه فلسفه پردیس فارابی دانشگاه تهران
دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۲۲ - پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۰۶

چکیده

وجود چند روح برای انسان‌ها از مباحث مطرح‌شده در میراث روایی امامیه است که با برخی مسائل کلامی پیوند خورده است. مجموع روایات مرتبط با این موضوع، حاوی تفصیلی است که هر تک روایت به بیان برخی از آنها بسنده کرده است. مقاله حاضر می‌کوشد روایات مرتبط با این موضوع را به صورت کامل جمع‌آوری کند و فارغ از اعتبارسنجی و بررسی‌های تفسیری آنها، با کنار هم چیدن و دسته‌بندی این روایات، تصویری جامع از مسئله تعدد ارواح انسان در روایات امامیه و آیات قرآن کریم ترسیم نماید و بر مبنای مضامین پرتکرار این روایات، یک جمع‌بندی اولیه از این مسئله ارائه دهد. نتیجه تحقیق آن است که همه انسان‌ها دست‌کم دو روح به نام‌های روح الحیاة و روح القدیمة دارند. علاوه بر این، خداوند مؤمنان را از روح‌الایمان و پیامبران را از روح‌الایمان و روح‌القدس و پیامبر اسلام و جانشینان ایشان را از روح‌القدس، روح من امر الرب و روح‌الایمان نیز بهره‌مند کرده است.

کلیدواژه‌ها: تعدد ارواح، روح، روح‌القدیمة، روح‌الحیاة، روح‌الایمان، روح‌القدس، انسان‌شناسی اسلامی.

مباحث انسان‌شناسی در سنت اسلامی پیشینه‌ای طولانی و پرفرازونشیب دارد. در دوران حضور ائمه علیهم‌السلام، دیدگاه رایج امامیه، نفی جسم‌انگاری و روح‌انگاری محض و اثبات دوگانه‌انگاری انسان بود که در روایات ائمه علیهم‌السلام نیز به آن اشاره شده است (ر.ک: سبحانی و نعیم‌آبادی، ۱۳۹۵). این دیدگاه معتقد است که انسان علاوه بر جسم، دارای روح نیز می‌باشد.

علاوه بر دوگانه‌انگاری، در مراجعه اولیه به آیات قرآن و روایات، مشاهده می‌شود که از چند روح برای یک انسان سخن به میان آمده است. همچنین ارواحی که برای انبیا و ائمه علیهم‌السلام، مؤمنان و کفار نام برده شده‌اند، یکسان نیستند. به‌طور کلی این ارواح عبارت‌اند از: روح‌القدیمة، روح‌الحیة و البقاء، روح‌القدس، روح من امر الرب، روح‌الایمان، روح‌المدرج، روح‌الشهوة و روح‌القوة. با توجه به اینکه در روایات، برای هر روح کارکردی خاص ذکر شده، این موضوع با مسائل مختلف کلامی، از جمله علم و عصمت امام، چیستی مرگ و عوالم پیشین‌گره خورده و اهمیت بررسی آن دوچندان می‌گردد.

هدف اول این تحقیق، جمع‌آوری کامل روایات مرتبط با مسئله تعدد ارواح انسان است. پس از آن سعی شده که این احادیث با توجه به مضامینشان دسته‌بندی شوند و در پایان یک جمع‌بندی اولیه از این مضامین ارائه گردد. در این تحقیق، واژه‌های «خمسة ارواح»، «روح‌القدس» و «روح‌الایمان» کلیدواژه‌گانی هستند که از طریق آنها مضامین فراوانی درباره تعدد ارواح انسان از روایات اصطیاد شده است. همچنین روایات مرتبط با آیه ۲۲ سوره مجادله، آیه ۵۲ سوره شوری و آیه ۸۵ سوره اسراء بخش قابل‌توجهی از مضامین مرتبط را دربرمی‌گیرد. روایاتی که به‌صورت مطلق درباره روح انسان سخن می‌گویند، از حیطة این پژوهش خارج‌اند؛ اما روایاتی که درباره ویژگی‌ها یا کارکردهای این ارواح سخن می‌گویند، بخشی از موضوع این تحقیق بوده‌اند.

منبع این پژوهش عبارت است از آن دسته کتب روایی امامیه از آغاز تا قرن پنجم که صرف‌نظر از تک‌تک احادیثشان، اصل آنها پذیرفته شده باشند؛ از قبیل: *الکافی*، *بصائرالدرجات*، *آثار صدوق و طوسی*. در این پژوهش روایات کتاب *الکافی*، به‌دلیل گستره وسیع مضامین مرتبط، محور قرار گرفته است؛ سپس روایات *بصائرالدرجات* بررسی شده و در نهایت روایات دیگر کتب به آن افزوده شده است. همچنین مصادر احادیثی که در چند کتاب متقدم نقل شده، در پاورقی ذکر شده‌اند.

چنان‌که خواهیم دید، روایات تعدد ارواح انسان، در عین اشتراک در مضامین کانونی، درباره برخی جزئیات با یکدیگر اختلاف دارند. این قبیل اختلاف‌ها لزوماً شاهی بر بی‌اعتباری یا جعلی بودن این روایات نیستند. این اختلاف‌ها می‌توانند از عوامل متعدد، مانند تفاوت منظر گزارشگر یا خطای نگارش، نشئت بگیرند و لازمه جدانشدنی از گزارش‌های انسانی‌اند. مجموع گزارش‌های مختلف از یک موضوع، ما را به حقیقی بودن مضمون کانونی گزارش‌ها می‌رساند و این مسئله مانع از آن نیست که به صورت روشمند به تحلیل سندی و محتوایی اختلافات بپردازیم و بکوشیم در جزئیات نیز به حقیقت امر واقف شویم. تحقیق حاضر با جمع‌آوری روایات و عرضه آنها بر

یکدیگر، مضامین مشترک و اختلافی روایات را درباره تعدد ارواح انسان بررسی کرده و تحلیل نهایی را بر پایه مضامین مشترک بنا نهاده است.

روایات مرتبط با تعدد ارواح انسان را می‌توان در شش گروه دسته‌بندی کرد. در دسته اول، روایات مرتبط با ارواح پنج‌گانه انسان آمده است؛ دسته دوم و چهارم، به شرح جزئیات دو روح از این پنج روح، یعنی روح القدس و روح الایمان، پرداخته‌اند؛ دسته سوم روایات بیانگر روایات مرتبط با روح من امر الرب است که در روایات ارواح پنج‌گانه به آن اشاره نشده است؛ دسته پنجم روایات به روایات دال بر وجود دو روح برای هر انسان اختصاص یافته؛ و در نهایت در دسته ششم، روایات مؤید بر وجود چند روح گزارش شده است.

۱. روایات مرتبط با ارواح پنج‌گانه انسان

در کتاب *الکافی* چهار روایت بر وجود پنج روح برای انسان دلالت می‌کند (یک روایت از امیرمؤمنان علیه السلام، یک روایت از امام باقر علیه السلام و دو روایت از امام صادق علیه السلام). در یک روایت از روح القدس، روح الایمان، روح القوه، روح الشهوة و روح المدرج سخن به میان آمده است (کلینی، ۱۴۲۹ ق، ج ۱، ص ۶۷۷ ح ۷۱۶). در دو روایت بعدی، نام روح الحیاة جایگزین روح المدرج شده (همان، ج ۱، ص ۶۷۸ ح ۷۱۷ و ۶۸۸ ح ۷۱۸) و در روایت چهارم به جای روح الحیاة و روح المدرج، از روح البدن یاد شده است (همان، ج ۳، ص ۶۹۴ ح ۲۴۵۸). بنا بر این روایات، روح القدس به رسولان، انبیای الهی و امامان اختصاص دارد؛ روح الایمان در رسولان و انبیای الهی و امامان و مؤمنان قرار داده شده و سایر ارواح بین همه انسان‌ها مشترک است.

طبق روایت ۷۱۶، روح القدس ابزار شناخت اشیاء، روح الایمان ابزار خوف از خدا، و روح القوه قدرت‌بخش بر اطاعت خداست؛ همچنین روح الشهوة میل به طاعت و کراهت از معصیت ایجاد می‌کند؛ و روح المدرج ابزار رفت‌وآمد مردم است. بنا بر روایت ۷۱۷، روح القدس ابزار شناخت همه چیز در عالم برای امام است؛ همچنین از میان این ارواح، تنها روح القدس دچار آفت نمی‌شود.

روایت ۷۱۸ بیانگر آن است که روح الحیاة وسیله جنبش و حرکت، روح القوه وسیله قیام و کوشش، روح الشهوة وسیله خوردن و آشامیدن و آمیزش، روح الایمان وسیله ایمان و عدالت‌ورزی، و روح القدس وسیله تحمل نبوت است. بنا بر این روایت، روح القدس پس از قبض روح پیامبر صلی الله علیه و آله به امام منتقل می‌شود.

بنا بر روایت ۲۴۵۸، پیامبران الهی با روح القدس برانگیخته می‌شوند و به وسیله آن به اشیا علم پیدا می‌کنند؛ همچنین روح الایمان وسیله ایمان به خداوند و عبادت اوست؛ روح القوه یاری‌بخش انسان در مبارزه با دشمن و تأمین معاش است؛ و روح الشهوة موجب بر خورداری از غذای لذیذ و آمیزش با زنان جوان می‌شود؛ همچنین روح البدن موجب جنبش و حرکت آدمی است. طبق این روایت، با فرا رسیدن دوران کهنسالی روح الایمان، روح القوه، روح الشهوة و روح البدن دچار کاستی می‌شوند؛ با نقصان در روح الایمان، شخص توان تشخیص وقت نماز و تهجد و شرکت در جماعت را از دست می‌دهد؛ با نقصان در روح القوه، توان جنگ با دشمن و طلب روزی را از دست می‌دهد

و با نقصان در روح الشهوة میل جنسی او از بین می‌رود همچنین هنگامی که شخص قصد گناه می‌کند، روح القوه به او شجاعت می‌دهد، روح الشهوة آن را زیبا جلوه می‌دهد و روح البدن او را به سوی گناه هدایت می‌کند. نکته دیگر این گزارش آن است که روح القوه، روح الشهوة و روح البدن را میان انسان و چهارپایان مشترک می‌داند. چهارپایان به کمک روح القوه بار حمل می‌کنند؛ به کمک روح الشهوة علف می‌خورند و به یاری روح البدن حرکت می‌کنند.

در هفت روایت از کتاب *بصائر الدرجات* نیز به ارواح پنج‌گانه برای امام اشاره شده است. در میان این روایات، نام روح القدس، روح الایمان، روح القوه و روح الشهوة مشترک است؛ اما همانند روایات *الکافی*، نام روح پنجم مورد اختلاف است. روح پنجم در یک روایت روح المدرج، در سه روایت روح البدن و در سه روایت روح الحیة نام دارد.

از میان این هفت روایت، چهار گزارش (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۴۵، ح ۱؛ ص ۴۴۷، ح ۴؛ ص ۴۴۹، ح ۶؛ ص ۴۵۴، ح ۱۳) در کتاب *الکافی* نقل شده است (به ترتیب، روایات ۷۱۶ و ۷۱۷ و ۲۴۵۸ و ۷۱۸). بنابراین تمام روایاتی که کلینی با این مضمون نقل کرده، در *بصائر الدرجات* پوشش داده شده است.

از میان سه روایتی که در *الکافی* نقل نشده، در یک روایت به دو نکته اشاره است: ۱. روح الایمان هنگام ارتکاب گناه کبیره، از بدن انسان جدا می‌شود؛ ۲. حضور روح القدس در بدن، مانع از ارتکاب گناه کبیره می‌شود (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۴۷، ح ۳). روایت دیگر از جابر (همان، ج ۱، ص ۴۴۷، ح ۵) قرابت مضمون زیادی با روایت *اصبغین نباته* دارد که در *الکافی* و *بصائر الدرجات* نقل شده است (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۶۹۴ ح ۲۴۵۸؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۴۹، ح ۶). تنها تفاوت چشم‌گیر این روایت، در بحث نقصان ارواح در دوران کهنسالی است که در این روایت به نقصان روح الایمان اشاره نشده است. در آخرین روایت *بصائر الدرجات* نیز تنها نکته جدید، تصریح به عدم تغییر در روح القدس است (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۵۳، ح ۱۲).

۲. روایات مرتبط با روح القدس

در یک روایت کتاب *الکافی* از امام صادق علیه السلام، پیامبر یاری شده به وسیله روح القدس معرفی می‌شود که نتیجه این یاری، نبود لغزش و خطا در پیامبر صلی الله علیه و آله است (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۶۶۲ ح ۶۹۷). این روح که بنا بر روایت دیگر خلقتی خاص دارد (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۲۹۹، ح ۱۰۱۶)، در سه روایت، از منابع علم امام برای حکم کردن شمرده شده است (همان، ج ۲، ص ۳۲۳، ح ۱۰۴۲؛ ص ۳۲۳، ح ۳۲۳؛ ص ۱۰۴۳؛ ص ۳۲۴، ح ۱۰۴۴).

بنا بر روایت دیگر *الکافی*، خلقت نوری پیامبر و ائمه علیهم السلام، مؤید به روح القدس بوده و این تأیید، موجب عبادت خداوند شده است (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۴۴۲، ح ۱۲۰۱). دو روایت دیگر نیز بیانگر آن است که روح القدس مطلب خاصی را در ذهن پیامبر دمیده و ایشان را به آن آگاه کرده است (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۹، ص ۵۴۸، ح ۸۴۰۲؛ ص ۵۵۴، ح ۸۴۱۰ لازم به ذکر است که در برخی روایات، این کار به «روح الامین» نسبت داده شده است. ر.ک: کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۱۸۸، ح ۱۶۲۱؛ ج ۹، ص ۵۴۶، ح ۸۴۰۰). همچنین گزارش دیگر بیانگر همراهی روح القدس با برخی مؤمنان است. بنا بر این روایت، حمایت از اهل بیت علیهم السلام موجب همراهی روح القدس با انسان

می‌شود (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۵، ص ۲۵۲، ح ۱۴۸۹۰؛ این گزارش، در *رجال کشی* نیز با اختلافی در سند نقل شده است (کشی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۰۷، ح ۳۶۵). همچنین در مجموعه باقی‌مانده از اصول حدیثی، این مضمون در کتاب *عبدالمک بن حکیم* نیز به چشم می‌خورد (گروهی از نویسندگان، ۱۴۳۳ق، ص ۳۰۴، ح ۴۵۸).

در کتاب *بصائر الدرجات*، در روایات ۱ تا ۱۱ «باب فی الأئمة أن روح القدس یلقاهم إذا احتاجوا إلیه»، ویژگی‌ها و کارکردهای روح القدس تبیین شده است (صفرار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۵۱-۴۵۴). بنا بر روایت ۱ و ۴ این باب، در صورتی که امام با سؤالی مواجه شود که پاسخ آن را نمی‌داند، روح القدس علم آن را به امام اعطا می‌کند (صفرار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۵۱). بنا بر روایات ۲، ۳، ۵، ۶، ۷، ۸ و ۱۰، اگر حکم مسئله مورد قضاوت در منابع پیشین نیامده باشد، روح القدس امام را در این کار یاری می‌بخشد (صفرار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۵۱-۴۵۳). بنا بر روایت ۹ این باب، اوصیای پیامبران روح القدس را نمی‌بینند و امیرالمؤمنین علیه السلام هنگام پرسش از روح القدس، پاسخ سؤال را در نفس خود می‌یافتند (صفرار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۵۳). همچنین بنا بر روایت یازدهم، روح القدس مطالبی را در ذهن پیامبر صلی الله علیه و آله می‌دمد (صفرار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۵۳).

از میان این روایات، احادیث ۲، ۳ و ۱۱ در *الکافی* نقل شده است (به ترتیب روایات ۱۰۴۳، ۱۰۴۲ و ۸۴۰۲). در مقایسه می‌توان گفت تکرار روایات مشابه مربوط به روح القدس در *الکافی* کم‌تر است؛ اما روایات این کتاب گستره داده بیشتری را دربر می‌گیرد.

بنا بر روایت *تفسیر عیاشی*، این روح از نظر وحی، نزدیک‌ترین مخلوق به خداست؛ هرچند بهترین خلق نیست. همچنین وقتی خداوند امری را اراده می‌کند، آن را به روح القدس القا می‌کند و او نیز بر ستارگان القا می‌کند (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۲۷۰، ح ۷۰. احتمال می‌رود مراد از ستارگان، ائمه باشند).

در مجموعه آثار شیخ صدوق نیز روایاتی درباره روح القدس نقل شده است. روایت اول از کتاب *عیون اخبار الرضا* علیه السلام بر تأیید امام از سوی روح القدس دلالت می‌کند (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۲۱۳، ح ۲). روایت دوم از همین کتاب - که با اختلافی در سند، در *کفایة الاثر و کمال الدین* نیز نقل شده - گزارشی از *دعبل خزعی* است. طبق این روایت، هنگامی که *دعبل* شعری برای امام رضا علیه السلام خواند، امام این ابیات را سخن روح القدس بر زبان او معرفی کردند (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۲۶۵، ح ۳۵؛ همو، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۳۷۳، ح ۶؛ خراز رازی، ۱۴۰۱ق، ص ۲۷۵).

در کتاب *کمال الدین و تمام النعمه* نیز دو روایت با این موضوع نقل شده است. روایت اول بر دمیده شدن از روح القدس به پیامبر صلی الله علیه و آله در هنگام تولد دلالت دارد (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۱۷۵، ح ۳۳؛ همو، ۱۳۷۶، ص ۲۶۳، ح ۲). طبق روایت دوم، هنگام میلاد امام دوازدهم علیه السلام پرنده‌گانی بالای سر ایشان پرواز می‌کردند و یکی از این پرنده‌گان ایشان را به آسمان می‌برد. طبق بیان امام عسکری علیه السلام، این پرنده روح القدس بوده که بر ائمه علیهم السلام گمارده شده تا آنها را موفق و مسدد بدارد و علم پیاموزد (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۴۲۶، ح ۲). در کتاب *علل الشرایع* نیز

امام باقر^{علیه السلام} در روایتی ائمه^{علیهم السلام} را افرادی پاک معرفی می‌کند که مؤید و موفق‌اند؛ روح‌القدس از ائمه^{علیهم السلام} جدا نمی‌شود و آنان نیز از او جدا نمی‌شوند (صدوق، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۱۲۳، ح ۱).

۳. روایات مرتبط با روح من امر الرب

در پنج روایت از کتاب *الکافی*، امام صادق^{علیه السلام} در تفسیر دو آیه «وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا...» (شوری: ۵۲) و «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسراء: ۸۵)، این روح را خلقی با عظمت‌تر از جبرئیل و میکائیل معرفی می‌کند که همراه پیامبر^{صلی الله علیه و آله} و ائمه^{علیهم السلام} بوده و موجب علم، فهم و یاری ایشان شده است (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۶۸۱-۶۸۳ ح ۷۱۹-۷۲۳). در یکی از این روایات، امام صادق^{علیه السلام} خاستگاه این روح را ملکوت بیان کرده‌اند (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۶۸۲ ح ۷۲۱). همچنین طبق روایتی دیگر، خداوند دو روح به نام روح‌القدس و روح من امره خلق کرده و در هر نبی و ملک یکی از این دو روح را قرار داده است (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۲۹۹، ح ۱۰۱۶). البته بنا بر پنج روایت ابتدایی، روح من امر الرب به پیامبر اسلام^{صلی الله علیه و آله} و ائمه^{علیهم السلام} اختصاص دارد (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۶۸۱-۶۸۳ ح ۷۱۹-۷۲۳).

در کتاب *بصائر الدرجات*، روایات مربوط به روح من امر ربی، در چهار باب گردآوری شده است: ۱. باب فی أنهم یخاطبون و یسمعون الصوت و یأتیهم صور أعظم من جبرئیل و میکائیل؛ ۲. باب الروح التي قال الله تعالی فی کتابه و كذلك أوحینا إلیک روحاً من أمرنا أنها فی رسول الله و فی الأئمة یخبرهم و یسددهم و یوفقهم؛ ۳. باب ما یسأل العالم عن العلم الذی یحدث به من صحف عندهم از داده او روایة فأخبر بسرّ و أن ذلک من الروح؛ ۴. باب الروح التي قال الله «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» أنها فی رسول الله و أهل بیته یسددهم و یوفقهم و یفقههم.

در روایات باب اول، تصریحی به روح من امر الرب نشده است؛ اما قرابت مضمونی این روایات با سه باب دیگر، مؤید آن است که این روایات نیز ناظر به همین روح است. در برخی از این روایات، کلمه روح به صورت «الروح» آمده است؛ ولی از آنجاکه این روایات با روایات روح من امر الرب در یک باب دسته‌بندی شده و ناظر به یک مطلب‌اند، به نظر می‌رسد که این روایات نیز ناظر به همین روح‌اند. با توجه به اشتراک و تکرار مضامین این روایات، می‌توان آنها را در چهار محور دسته‌بندی کرد:

۱. روایاتی که ائمه^{علیهم السلام} را در ارتباط با «خلقی با عظمت‌تر از جبرئیل و میکائیل» معرفی می‌کنند؛ طبق این روایات، یکی از منابع علم امام، ارتباط با «خلقی با عظمت‌تر از جبرئیل و میکائیل» است. این ارتباط به صورت معاینه و نکت و نقر در قلب و اذن (خطور به قلب و گوش) است (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۳۱، ح ۱؛ ص ۲۳۲، ح ۴-۶). با توجه به اینکه تعبیر «خلقی با عظمت‌تر از جبرئیل و میکائیل» در سایر روایات فقط برای روح من امر الرب به کار رفته، می‌توان ادعا کرد که در این روایات نیز منظور همان روح من امر الرب است.

۲. روایات مرتبط با آیه ۵۲ سوره شوری «وَكذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُوراً نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدَى إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»: طبق این روایات، روح مذکور در آیه، خلقی با عظمت‌تر از جبرئیل و میکائیل است که خداوند آن را بر پیامبر اسلام ﷺ نازل کرده و پس از پیامبر به ائمه علیهم‌السلام و اوصیای ایشان منتقل شده است. این روح برای ائمه کارکرد إخبار، ارشاد، توفیق و تسدید دارد (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۴۵-۴۵۸؛ ح ۱۵۱).

۳. روایاتی که روح من امر الرب را منبع علم امام معرفی می‌کنند: طبق این روایات، روح من امر الرب به پیامبر ﷺ و ائمه علیهم‌السلام اعطا شده است و در اثر اعطای این روح به ایشان، برای آنان علم و فهم حاصل می‌شود (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۵۸-۴۶۰؛ ح ۵۱).

۴. روایات مرتبط با آیه ۸۵ سوره اسراء «وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً»: بنا بر این روایات، این روح خلقی با عظمت‌تر از جبرئیل و میکائیل است که نزد شخصی قبل از پیامبر اسلام ﷺ نبوده است. این روح که از جنس ملکوت است، با پیامبر و اوصیای ایشان همراهی می‌کند. در روایات این باب نیز دو کارکرد توفیق و تسدید برای این روح ذکر شده است (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۶۰-۴۶۲؛ ح ۱۲-۱؛ میان این روایات، روایات ۲، ۱۰ و ۱۲ در **تفسیر عیاشی** نیز نقل شده است: عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۳۱۶؛ ح ۱۶۰ و ص ۳۱۷؛ ح ۱۶۱-۱۶۲). همچنین در شش روایت از این مجموعه تصریح شده که حقیقت مطلب درباره این روح به‌طور کامل بیان نشده است. علاوه بر این در روایات شماره ۳، ۴، ۱۰ و ۱۱، این روح «ملکی» عظیم‌تر از جبرئیل و میکائیل معرفی شده است؛ در صورتی که در سایر روایات **بصائر الدرجات** و **الکافی**، از این روح، با عنوان «خلق» یاد شده و آن را در زمره ملائک نام نبرده‌اند.

مقایسه روایات مربوط به این روح در **الکافی** و **بصائر الدرجات** نشان می‌دهد که بیشتر روایات نقل شده در کتاب **الکافی** درباره روح من امر الرب، در **بصائر الدرجات** نیز گزارش شده است. همچنین به‌رغم تفاوت چشمگیر تعداد روایات در **الکافی** و **بصائر الدرجات** (۶ در مقابل ۳۵)، تکرار مضامین مشترک در روایات **بصائر الدرجات** موجب شده که گستره داده‌های روایات این دو کتاب تفاوت چشمگیر نداشته باشد.

در **تفسیر عیاشی** یک روایت صرفاً بر مخلوق بودن روح من امر الرب دلالت دارد (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۳۱۶؛ ح ۱۵۹). احتمال می‌رود تأکید بر مخلوق بودن این روح - که در برخی روایات دیگر هم به آن اشاره شده است - به‌دلیل جایگاه روح در آموزه تثلیث مسیحیت باشد. روایت دیگر، این روح را مخلوقی با عظمت‌تر از جبرئیل و میکائیل معرفی می‌کند که از ملکوت است و ائمه علیهم‌السلام را همراهی می‌کند (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۳۱۷؛ ح ۱۶۴). در روایت دیگر، امام در پاسخ به سؤالی درباره روح مذکور در آیه ۸۵ سوره «اسراء»، این روح را از ملکوت و قدرت معرفی می‌کند که در انسان‌ها و حیوانات وجود دارد (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۳۱۷؛ ح ۱۶۳). وجود روح من امر الرب در حیوانات و انسان‌ها، برخلاف روایات دیگر است و در هیچ روایت دیگری این مضمون وجود ندارد.

طبق گزارش صدوق از یک مناظره امام رضا^ع، ائمه^ع مؤید به روحی مقدس‌اند که این روح، ملک نیست؛ با کسی پیش از پیامبر اسلام^ص نبوده و ایشان و ائمه^ع را تسدید و توفیق می‌بخشد. امام^ع در ادامه، این روح را عمودی از نور بین ایشان و خداوند معرفی می‌کند (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۲۰۰، ح ۱). با توجه به تصریح امام بر عدم همراهی این روح با پیامبران پیشین، به نظر می‌رسد که مراد، روح من امر الرب باشد.

در دو روایت از تفسیر قمی، این روح، ملکی با عظمت‌تر از جبرئیل و میکائیل معرفی شده که همراه پیامبر^ص و ائمه^ع بوده است (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۶ و ۲۷۹). در روایت دیگر در تفسیر سوره طارق، «طارق» به روحی تفسیر شده که همراه ائمه^ع است و آنان را تسدید می‌کند. طبق این روایت، این روح حوادث روز و شب را برای امام بازگو می‌کند (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۴۱۵).

بنا بر گزارشی از کشی، امام رضا^ع در پاسخ به سؤال عبدالله بن طاووس درباره شهادت امام کاظم^ع و علم ایشان به مسموم بودن خرما و خوردن آن می‌فرماید که در آن لحظه، «محدث» از نزد امام هفتم غایب بوده است. سپس در توضیح محدث می‌گوید که او ملکی با عظمت‌تر از جبرئیل و میکائیل است که همراه پیامبر^ص و ائمه^ع است (کشی، ۱۴۰۹ق، ص ۶۰۴).

بنا بر آنچه گذشت، می‌توان مهم‌ترین کارکردهای این روح را «تسدید» و «اخبار» و «ارشاد» دانست. خداوند به وسیله این روح به دارنده آن، علم و فهم می‌آموزد و ارتباط علمی این روح با حجج الهی از طریق معاینه، نقر در قلب، نکت در اذن و شنیدن صدایی مانند افتادن زنجیر در تشت برقرار می‌شود.

۴. روایات مرتبط با روح الایمان

در چهار روایت کتاب *الکافی*، روح ذکرشده در آیه ۲۲ از سوره مجادله «لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ»، به «ایمان» یا «روح‌الایمان» تفسیر شده است (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۴۲، ح ۱۴۷۷؛ ص ۴۳، ح ۱۴۸۱؛ ص ۶۲۹ ح ۲۴۵۳؛ ص ۶۹۹ ح ۲۴۵۹. روایت ۲۴۵۳ با اختلاف بسیار اندک در سند و متن، در *المحاسن و ثواب الاعمال و عقاب الاعمال* نقل شده است: برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۱۰۶، ح ۹۰؛ صدوق، ۱۴۰۶ق، ص ۲۶۳). همچنین در روایت دیگری، به جای سلب «روح‌الایمان»، به سلب «ایمان» تعبیر شده است (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۶۹۳ ح ۲۴۵۵. این روایت در برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۱۰۷، ح ۹۳ نیز نقل شده است) طبق روایت دیگر *الکافی*، روح‌الایمان بنده را از ارتکاب گناه نهی می‌کند (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۶۶۴ ح ۲۴۰۸). در دو روایت دیگر همین باب، این نهی به یک ملک نسبت داده شده و کلینی این روایات را در یک باب دسته‌بندی کرده است (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۶۶۳ ح ۲۴۰۷؛ ص ۶۶۴ ح ۲۴۰۹). همچنین طبق هفت روایت *الکافی*، دست‌کم دو گناه زنا و شرب خمر، موجب خروج روح‌الایمان از بدن می‌شود (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص

۶۶۴ ح ۲۴۰۸: ص ۶۶۵ ح ۲۴۱۰: ص ۶۹۲ ح ۲۴۵۳: ص ۶۹۳ ح ۲۴۵۴: ص ۶۹۹ ح ۲۴۵۹: ج ۱۱، ص ۲۲۹، ح ۱۰۲۸۲: ج ۱۲، ص ۶۸۱ ح ۱۲۲۴۶: روایت ۱۲۲۴۶ با همین سند در **تهذیب الاحکام** نقل شده است: طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۹، ص ۱۰۵، ح ۱۹۱). طبق روایتی که در دسته اول گذشت، روح‌الایمان زمینه‌ساز بندگی خداوند برای انسان است که در نتیجه نقصان آن در دوران پیری، انسان توان عبادت را از دست می‌دهد (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۶۹۴ ح ۲۴۵۸).

در کتاب **قرب الاسناد**، سه روایت از امام صادق علیه السلام در این باره نقل شده که در مقایسه با روایات **الکافی**، مضمون جدیدی ندارد (حمیری، ۱۴۱۳ق، ص ۳۳، ح ۱۰۸-۱۱۰. مضمون این گزارش‌ها در روایات ۲۴۰۸، ۲۴۵۳، ۲۴۵۸ و ۲۴۵۹ **الکافی** وجود دارد). روایت اول بر دعوت روح‌الایمان به خیر، و دو روایت بعدی بر خروج روح‌الایمان هنگام زنا دلالت می‌کند. لازم به تذکر است در روایت سوم، بازگشت روح‌الایمان به توبه مشروط شده است.

در کتاب **من لایحضره الفقیه** دو روایت درباره روح‌الایمان آمده است. طبق روایت اول از امام صادق علیه السلام، شکستن روزه ماه رمضان باعث خروج روح‌الایمان از شخص می‌شود. (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۱۱۸، ح ۱۸۹۲؛ مشابه این روایت در دو اثر دیگر **صدوق**، **ثواب الاعمال و عقاب الاعمال** (با سند) و **الهدایة فی الاصول و الفروع** (بلون سند) نقل شده است: صدوق، ۱۴۰۶ق، ص ۲۳۶؛ همو، ۱۴۱۸ق، ص ۱۸۹). روایت دوم بر خروج روح‌الایمان هنگام زنا دلالت می‌کند (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۲۲، ح ۴۹۸۷. در این روایت، اختلاف نسخه‌ای وجود دارد. طبق یک نسخه، زمانی که شخص از حال زنا خارج می‌شود، روح‌الایمان به او بازمی‌گردد: «فَإِذَا قَامَ عَادَ إِلَيْهِ رُوحُ الْإِيمَانِ»؛ اما طبق نسخه دیگر، کلمه «تاب» جایگزین «قام» گشته و بازگشت روح‌الایمان به توبه مشروط شده است). یک روایت در **تفسیر قمی** بر خروج روح‌الایمان هنگام زنا دلالت می‌کند. در این روایت، روح‌الایمان همان چیزی معرفی شده که انسان را در قلبش دعوت می‌کند؛ سپس توضیح داده شده که قلب انسان دو گوش دارد که در یکی ملک و در دیگری شیطان انسان را دعوت می‌کنند (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۱. گذشت که در برخی روایات، کارکرد روح‌الایمان به ملک نسبت داده شده است. به نظر می‌رسد که این دو تعبیر به یک حقیقت اشاره دارند).

در مجموعه باقی‌مانده از اصول حدیثی شیعه (الاصول الستة عشر)، سه روایت از کتاب **درست بن ابی منصور** با روح‌الایمان مرتبط است. طبق اولین روایت، هنگامی که شخص زنا می‌کند، تمام روح‌الایمان از او خارج نمی‌شود؛ بلکه بخشی از آن در بدن باقی می‌ماند (گروهی از نویسندگان، ۱۴۲۳ق، ص ۲۸۴، ح ۴۱۰). طبق روایت دوم از امام باقر علیه السلام، دو چیز در قلب خلجان دارد: چیزی که امر به خیر می‌کند و آن ملکی است که قلب را وسعت می‌بخشد؛ و چیزی که امر به بدی می‌کند و آن شیطانی است که در گوش قلب می‌دمد. هر کدام از این دو خطوراتی دارند؛ از جمله خطورات ملک، وعده به خیر، پذیرش حق و امید ثواب است؛ و از جمله خطورات شیطان، تکذیب حق، ناامیدی از خیر و تهدید به شر است (گروهی از نویسندگان، ۱۴۲۳ق، ص ۲۸۴، ح ۴۱۱). همچنین روایت سوم بر خروج روح‌الایمان در اثر زنا و سرقت دلالت دارد (گروهی از نویسندگان، ۱۴۲۳ق، ص ۲۹۳، ح ۴۴۲).

در کتاب **الاختصاص** نیز دو روایت در ارتباط با روح‌الایمان نقل شده است. طبق روایت اول از امام رضا علیه السلام، اگر کسی از مؤمنان به خداوند شرک بورزد یا مؤمنی را آزار دهد یا قصد سوء پنهان بر او داشته باشد و از آن بازنگردد، روح‌الایمان از قلبش جدا می‌شود و از ولایت امام خارج می‌گردد (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۴۷). طبق روایت دوم، امام صادق علیه السلام روح‌الایمان را حقیقتی واحد معرفی می‌کند که در بدن‌های مختلف پراکنده شده است. این روح عامل ائتلاف و دوستی است و سرانجام از بدن‌های مختلف خارج می‌شود و به حقیقت واحد خود بازمی‌گردد (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۴۹). مجلسی در توضیح این روایت، دو احتمال را مطرح می‌کند: نخست اینکه روح‌الایمان ملکه دعوت‌کننده به خیر و حقیقتی واحد است که انسان‌ها به آن متصف می‌شوند. این ملکه پس از مرگ انسان، به سوی خدا بازمی‌گردد. احتمال دوم مجلسی این است که روح‌الایمان خلقی واحد است که همه انسان‌ها را بر حسب ایمان و استعدادشان، در اطاعت از خداوند یاری می‌کند؛ چیزی شبیه به عقل فعال در نزد حکما (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۶ ص ۱۹۳). با توجه به سکوت روایات در مورد برخی جزئیات مرتبط با روح‌الایمان، دآوری نهایی در این باره مشکل به نظر می‌رسد. می‌توان گفت که هر دو احتمال مجلسی، با مجموعه روایات مرتبط با روح‌الایمان سازگار است؛ هرچند احتمال دوم با ظاهر این روایات، سازگاری بیشتری دارد.

۵. روایات مرتبط با خلقت انسان از دو روح

طبق روایتی در کتاب **الکافی** از امام باقر علیه السلام نطفه انسان پس از ورود به رحم، چهل روز در حالت تردد، چهل روز در حالت علقه و چهل روز در حالت مضغه است. پس از چهار ماه، خداوند توسط دو ملک، روح‌الحیة و البقاء را به جنینی که پیش از آن صاحب روح‌القدیمة بوده، اعطا می‌کند (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۱، ص ۳۵۵، ح ۱۰۴۵۷). بنا بر این روایت، روح‌القدیمة تا زمان شکل‌گیری جنین، از طریق صلب مردان و رحم زن‌ها منتقل می‌شود.

در روایتی دیگر، «نسمه مخلّقة» به جنینی اطلاق شده که استخوان و گوشت دارد؛ اعضای بدنش از هم تفکیک شده‌اند و در او روح‌العقل دمیده شده است. در این حال، جنین دیه کامل دارد (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۴، ص ۴۷۲، ح ۱۴۳۶۷؛ این روایت با همین سند در **تهذیب‌الاحکام** نقل شده است: طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱۰، ص ۲۸۱، ح ۳). همچنین در **مناقب ابن‌شهر آشوب**، این روایت به نقل از **تفسیر قمی** نقل شده که در آن به جای «روح‌العقل» از «روح‌الحیة و البقاء» نام برده شده است (ابن‌شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۷۹ق، ج ۴، ص ۱۶۰). این روایت در نسخه موجود از **تفسیر قمی** وجود ندارد. در ادامه، امام سجاد علیه السلام در پاسخ به راوی توضیح می‌دهند که تحول جنین در رحم، به واسطه روحی غیر از روح‌القدیم است که در صلب‌های مردان و رحم‌های زنان منتقل می‌شود؛ که اگر آن روح نبود، این تحول‌ها رخ نمی‌داد و بر قاتل جنین نیز دیه واجب نمی‌شد. همچنین در این روایت تصریح شده که روح‌القدیم امری متفاوت از روح‌الحیة است. لازم به تذکر است که در این روایت، اختلاف نسخه‌ای وجود دارد که براساس آن، تفکیک روح‌الحیة از روح‌القدیم با تکیه بر این روایت دشوار است؛ اما با ملاحظه تحقیق مؤسسه دارالحدیث از **الکافی** و سایر روایات، نسخه بدل ضعیف‌تر به نظر می‌رسد.

۶. روایات مؤید بر وجود چند روح برای انسان

علاوه بر آنچه گذشت، در بعضی از روایات شواهدی غیرمستقیم بر وجود چند روح برای انسان به چشم می‌خورد. این روایات را می‌توان در دو بخش کلی دسته‌بندی کرد: الف) روایات مؤید وجود چند روح برای ائمه علیهم‌السلام؛ ب) روایات مؤید وجود چند روح برای همه انسان‌ها.

۶.۱. روایات مؤید وجود چند روح برای ائمه علیهم‌السلام

در شش روایت از کتاب *بصائر الدرجات*، به عروج روح امام هر زمان در شب‌های جمعه اشاره شده است. طبق این روایات، روح امام به عرش می‌رود و در نتیجه، علمی جدید برای او حاصل می‌شود (صفا، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۳۰-۱۳۲، ح ۱، ۲، ۴، ۵، ۶ و ۷). از میان این روایات، روایت اول در *الکافی* نیز نقل شده است (کلینی، ۱۴۳۹ق، ج ۱، ص ۶۳۰ ح ۶۵۵). با توجه به اینکه این خروج روح باعث مرگ امام نمی‌شود، این روایات می‌تواند مؤیدی بر تعدد روح در امام باشد.

لازم به ذکر است که پذیرش این دسته از روایات به‌عنوان دلیلی بر وجود چند روح در امام، نیازمند بررسی بیشتر در مسائلی از جمله ماهیت مرگ و چستی عروج روح است. با توجه به اینکه در این دسته از روایات، اطلاعات دقیقی درباره کیفیت عروج روح امام ارائه نشده است، نمی‌توان آن را دلیلی بر وجود چند روح در امام دانست؛ اما صرف‌نظر از این جزئیات، می‌توان با کنار هم قرار دادن این روایات و سایر روایاتی که پیش‌تر گذشت، خوانش جدیدی از این دسته روایات ارائه کرد و آن را صرفاً قرینه‌ای احتمالی بر وجود چند روح در امام دانست.

۶.۲. روایات مؤید وجود چند روح برای همه انسان‌ها

روایات مربوط به رابطه روح و بدن هنگام خواب می‌تواند قرینه‌ای بر وجود چند روح در انسان‌ها باشد. این روایات در مصادر معتبر و متقدم شیعه کمتر به چشم می‌خورد. همچنین بیشتر این روایات به‌لحاظ سندی ضعیف و به لحاظ مضمونی ناهمخوان‌اند.

در *الأمالی شیخ صدوق* سه روایت در این باره نقل شده است. روایت اول بر خروج شعاعی ممتد از روح به‌سوی آسمان در وقت خواب دلالت می‌کند. طبق روایت، روح انسان هنگام خواب به آسمان می‌رود؛ اما بدن از روح خالی نمی‌شود؛ زیرا خروج کامل روح از بدن به مرگ می‌انجامد. طبق این گزارش، وضعیت روح به خورشید تشبیه شده که در جای خود قرار دارد و پرتو آن به زمین می‌رسد؛ بنابراین اصل روح در بدن باقی می‌ماند و حرکتی پیوسته از آن خارج می‌گردد (صدوق، ۱۳۷۶، ص ۱۴۵، ح ۱۵). روایت دوم و سوم صرفاً بر خروج روح از بدن به‌هنگام خواب دلالت می‌کنند (صدوق، ۱۳۷۶، ص ۱۴۵، ح ۱۶؛ ص ۱۴۶، ح ۱۷).

طبق روایت *عیون اخبار الرضا* از امیرمؤمنان علیه‌السلام، روح آویخته به ریح است و ریح آویخته به هوا، تا هنگامی که صاحبش بخواهد بیدار شود. پس اگر خدای متعال اجازه بازگشت آن روح به صاحبش را بدهد، آن روح ریح را

می‌کشد و آن ریح هواء را می‌کشد و روح بازمی‌گردد و در بدن صاحبش ساکن می‌شود؛ و اگر خداوند اجازه بازگشت آن روح به صاحبش را ندهد، هوا ریح را می‌کشد و ریح هوا را می‌کشد؛ پس تا زمان برانگیختگی، به صاحبش بازمی‌گردد (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۶۵ ح ۳۵).

طبق یک روایت از *علل الشرایع*، روح مؤمن هنگام خواب نزد خداوند می‌رود؛ اگر وقت مرگش فرا رسیده باشد، خداوند روح او را در گنجیبه رحمتش نگاه می‌دارد و اگر وقت مرگش فرا نرسیده باشد، توسط ملائک روحش را به بدنش بازمی‌گرداند (صدوق، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۲۹۵، ح ۱). روایت دیگر این کتاب بر خروج نفس از بدن در هنگام خواب دلالت می‌کند (صدوق، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۳۶۵، ح ۴).

در کتاب *المحاسن* نیز یک روایت درباره خروج روح انسان به هنگام خواب نقل شده که طبق آن، روح انسان هنگام خواب بالا می‌رود. روح کسی که مرگش فرا رسیده باشد، در بهشت قرار می‌گیرد و روح کسی که مرگش برایش تقدیر نشده باشد، توسط ملائک به بدنش بازمی‌گردد (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۱۷۸، ح ۱۶۳). مشابه این روایت، در حدیثی از *الکافی* نقل شده است (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۵، ص ۴۸۸، ح ۱۵۰۷۵).

در یک نگاه کلی و با در نظر گرفتن روایات موجود در مصادر متأخر، می‌توان این روایات را در دو محور کلی دسته‌بندی کرد: ۱. روایاتی که به صورت مطلق بر خروج روح از بدن در هنگام خواب دلالت می‌کنند؛ ۲. روایاتی که بر باقی ماندن بخشی از روح در بدن و خروج بخشی دیگر دلالت می‌کند. با توجه به تعارض این روایات و ضعف سندی بیشتر آنها، جمع‌بندی این احادیث دشوار به نظر می‌رسد؛ اما صرف نظر از اختلاف در روایات می‌توان نتیجه گرفت: ۱. خوابیدن انسان با خروج بخشی از روح از بدن همراه است؛ ۲. خروج کامل روح‌الحیة از بدن، به معنای مرگ انسان است. از این رو آنچه از بدن خارج می‌شود، تمام روح‌الحیة نیست.

جمع‌بندی

جمع‌بندی میان روایات یادشده براساس مضامین پرتکرار را می‌توان در چند محور خلاصه کرد:

۱. با مقایسه مضمون روایات مختلف با یکدیگر، می‌توان نتیجه گرفت که از یک روح با چند نام مختلف یاد شده است. در روایاتی که پنج روح را نام می‌برد، «روح‌المدرج»، «روح‌الحیة» و «روح‌البدن» حقیقتی واحدند. علامه مجلسی نیز در بیان خود ذیل این روایات، به این نکته اشاره کرده است (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۵، ص ۵۵). همچنین در روایات مربوط به جنین و دیه، «روح‌الحیة و البقاء» و «روح‌العقل»، یا به یک حقیقت اشاره دارد یا «روح‌العقل» از شئونات «روح‌الحیة و البقاء» است. از طرف دیگر، «روح‌الحیة و البقاء» که در روایات جنین آمده، همان «روح‌الحیة» در روایات ارواح پنج‌گانه است. بنابراین، «روح‌المدرج»، «روح‌الحیة»، «روح‌البدن»، «روح‌العقل» و «روح‌الحیة و البقاء» همگی به یک حقیقت اشاره دارند. لازم به تذکر است که تنها در دو روایت از امامیه، از «روح‌العقل» سخن به میان آمده و اطلاعات بیشتری از آن در دست نیست.

۲. در روایات مربوط به زندگی جنین و دینه انسان نیز، «روح الحیاة القديم» و «روح القدیمة» به یک حقیقت اشاره دارند. در ادامه به نسبت این روح با ارواح پنج‌گانه خواهیم پرداخت.

۳. در جمع‌بندی بین روایات مربوط به «روح القدس» و «روح من امر الرب»، با توجه به شباهت میان کارکردهای این دو روح و با توجه به روایات ارواح پنج‌گانه، می‌توان احتمال داد که این دو روح یک حقیقت باشند. از طرف دیگر، می‌توان با استناد به روایاتی که روح من امر الرب را مختص پیامبر اسلام ﷺ و جانشینان ایشان می‌داند (در مقابل روایاتی که بر همراهی روح القدس با پیامبران دلالت می‌کند) و نیز با استناد به روایتی که بر دوگانگی خلقت این دو روح تصریح می‌کند، این دو را به یک روح فرونگاهید.

با توجه به نوع تبویب این روایات در *الکافی*، می‌توان احتمال داد که کلینی به تمایز میان این دو روح تمایل داشته است؛ زیرا روایات مرتبط با ارواح پنج‌گانه را در «بَابُ فِيهِ ذِكْرُ الْأَرْوَاحِ الَّتِي فِي الْأُمَّةِ» آورده و روایات مرتبط با روح من امر الرب را در «بَابُ الرُّوحِ الَّتِي يُسَدِّدُ اللَّهُ بِهَا الْأُمَّةَ» گردآوری کرده است. همچنین با توجه به عنوان دو باب، احتمال می‌رود که از نگاه کلینی، رابطه این دو روح با ائمه علیهم‌السلام متفاوت باشد.

صفا نیز روایات مرتبط با این دو روح را در ابواب جداگانه تنظیم کرده است. طبق تبویب *بصائر الدرجات*، روایات مرتبط با روح القدس در «باب ما جعل الله في الأنبياء والأوصياء والمؤمنين وسائر الناس من الأرواح و أنه فضل الأنبياء والأئمة من آل محمد بروح القدس و ذكر الأرواح الخمس» و «باب في الأئمة أن روح القدس يتلقاهم إذ احتاجوا إليه» ذکر شده‌اند؛ اما روایات روح من امر الرب در چند باب مجزا آمده‌اند: «باب في أنهم يخاطبون و يسمعون الصوت و يأتيهم صور أعظم من جبرئيل و ميكائيل»؛ «باب الروح التي قال الله تعالى في كتابه و كذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا أنها في رسول الله و في الأئمة يخبرهم و يسددهم و يوفقهم»؛ «باب ما يسأل العالم عن العلم الذي يحدث به من صحف عندهم از داده او روايه فأخبر بسر و أن ذلك من الروح»؛ «باب الروح التي قال الله يَسْتَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي أَنهَا فِي رَسُولِ اللَّهِ وَ أَهْلِ بَيْتِهِ يَسُدُّهُمْ وَ يَوْفِقُهُمْ وَ يَقْفَهُمْ» و «باب في الروح التي قال الله عزوجل يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ وَ هِيَ تَكُونُ مَعَ الْأَنْبِيَاءِ وَ الْأَوْصِيَاءِ وَ الْفُرُقِ بَيْنَ الرُّوحِ وَ الْمَلَائِكَةِ». چگونگی نام‌گذاری این ابواب و تمایز کامل میان روایات روح القدس و روایات روح من امر الرب، می‌تواند بیانگر تمایز این دو روح در نگاه صفا باشد.

همچنین علامه مجلسی نیز در جمع‌بندی میان این روایات، مایل به عدم فروگاهی این دو به یک روح است. او در جمع میان این روایات، دو احتمال مطرح می‌کند: ۱. دوگانگی میان این دو روح؛ ۲. نوع دانستن روح القدس که فرد یا صفی همراه با پیامبر اسلام ﷺ و ائمه علیهم‌السلام، با پیامبران پیشین همراه نبوده است (رک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۵، ص ۶۷).

با توجه به آنچه ذکر شد، می‌توان دوگانگی روح القدس و روح من امر الرب را نتیجه گرفت.

۴. بنابراین، ارواحی که در روایات مختلف نام برده شده‌اند، به شش روح فروگاهیده می‌شوند: روح القدس؛ روح من امر الرب؛ روح الايمان؛ روح الحیاة؛ روح الشهوة و روح القوة.

۵. به نظر می‌رسد که می‌توان «روح‌القدس»، «روح من امر الرب» و «روح‌الایمان» را سه حقیقت جدا از انسان دانست که به برخی اعطا می‌گردد یا از آنها گرفته می‌شود. بنابراین، این سه روح، جزئی از یک انسان نیستند و نقشی در شکل‌گیری هویت انسانی ندارند. از ظاهر روایات برداشت می‌شود که «روح‌القدس» و «روح من امر الرب» هر کدام یک حقیقت‌اند و افرادِ کثیر ندارند؛ یعنی پیامبران و ائمه علیهم‌السلام، همه با یک «روح‌القدس» و یک «روح من امر الرب» ارتباط داشته‌اند؛ اما دربارهٔ «روح‌الایمان» نمی‌توان قضاوت کرد که هر شخص یک روح اختصاصی دارند یا همهٔ مؤمنان با یک روح در ارتباط‌اند.

۶ «روح‌القوة»، «روح‌الشهوة» و «روح‌الحیة» در همهٔ انسان‌ها وجود دارند. با توجه به مضمون مجموع روایات، «روح‌القوة» و «روح‌الشهوة» از شئون «روح‌الحیة» هستند و این سه یک حقیقت را تشکیل می‌دهند. بنابراین می‌توان کارکردهای روح‌الحیة را در شئون حیات یک انسان خلاصه کرد؛ شئوناتی از جمله: رفت‌وآمد بین مردم، طلب معیشت، مبارزه با دشمنان، میل به غذا و میل به جنس مخالف.

۷. بنابراین در قدم بعدی می‌توان ارواح یک انسان را به دو روح فروکاهید: روح‌القديمة و روح‌الحیة. با توجه به روایات مربوط به زندگی جنین و دیهٔ انسان، به نظر می‌رسد که دوگانگی «روح‌القديمة» و «روح‌الحیة» قابل انکار نیست و برای فروکاهیدن این دو به یک روح، شواهد کافی در روایات وجود ندارد. در نتیجه، روح‌القديمة با آنچه در روایات ارواح پنج‌گانه آمده، متفاوت است.

۸. با توجه به روایات مرتبط با عوالم پیشین، «روح‌القديمة» همان روحی است که در عوالم پیشین برای انسان خلق شده و مراحل عالم ذر را طی کرده است. این روح با بدن ذری انسان عجین شده، نسل در نسل منتقل می‌شود. در دوران شکل‌گیری بدن انسان در رحم مادر، «روح‌الحیة» در چهار ماهگی به بدن انسان دمیده می‌شود. روح‌الحیة تا پایان زندگی دنیایی انسان، بدن و روح‌القديمة را همراهی می‌کند و با خروج آن از بدن، حیات دنیایی انسان پایان می‌پذیرد.

۹. در پایان یادآوری می‌شود که مقایسهٔ تطبیقی میان اقوال شارحان این روایات، نیازمند پژوهشی مستقل است؛ اما توجه به این نکته ضروری است که گروهی از شارحان با استناد به برخی شواهد قرآنی، این ارواح را به یک روح فروکاهیده و تفاوت این ارواح را به شدت و ضعف دانسته‌اند، نه اختلاف شخص. علامه مجلسی در توضیح روایات ارواح پنج‌گانه می‌گوید: ممکن است ارواح، مختلف و متغایر با هم باشند که بعضی در بدن هستند و برخی خارج از بدن؛ و ممکن است منظور، نفس ناطقه باشد، به اعتبار اعمال و احوال و درجات و مراتب آن (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۵، ص ۵۳-۵۴). همچنین علامه طباطبائی معتقد است که روح‌القدس، روح‌الایمان و روح انسانی حقیقتی واحد دارند و اختلاف به درجات شدت و ضعف است (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۳۵). با توجه به گزارشی که از مضمون روایات ارائه شد، به نظر می‌رسد که فروکاهیدن تمام این ارواح به یک روح، امری خلاف ظاهر بوده روایات و اثبات آن نیازمند شواهد بیشتری از سوی مدعیان است.

۱۰. همچنین برخی شارحان کوشیده‌اند محتوای این روایات را بر اصطلاحات دستگاه عرفانی و فلسفی تطبیق کنند. برای مثال، صدرالمتألهین روح القدس را بر عقل فعال، روح الایمان را بر عقل مستفادی که بالفعل شده، روح القوه را بر نفس ناطقه یا عقل هیولانی بالقوه، روح الشهوة را بر نفس حیوانی، و روح المدرج را بر روح طبیعی تطبیق کرده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۶۲). همچنین شیخ اشراق نیز عقل فعال و روح القدس را بر یک حقیقت تطبیق می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۸۰). بنا بر تحقیق برخی نویسندگان، گاه مراد از روح القدس، عقل بالمستفاد است و عقل در مرتبت اجمال نیز روح القدس نامیده شده است (سجادی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۹۲۵). علاوه بر این، علامه مجلسی در توضیح روایات ارواح پنج‌گانه می‌گوید: ممکن است روح القوه و روح الشهوة و روح المدرج، همه روح حیوانی باشند و روح الایمان و روح القدس نفس ناطقه باشند به‌حسب کمالات آن، یا چهار روح غیر از روح القدس، مراتب و درجات نفس باشند و روح القدس خلقی با عظمت‌تر است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۵، ص ۵۳-۵۴؛ ج ۶۶، ص ۱۸۲-۱۸۳). با توجه به پیش‌فرض‌های هر دستگاه عرفانی یا فلسفی، نمی‌توان ارواح یادشده در روایات را بر موجوداتی که در این دستگاه‌ها وجودشان فرض گرفته می‌شود، تطبیق کرد؛ به‌ویژه روح‌القدیمه، که خصوصیات و کارکردهای آن با هیچ‌یک از موجوداتی که در دستگاه‌های فلسفی و عرفانی فرض می‌شود، همخوانی ندارد.

نتیجه‌گیری

بنا بر آنچه گذشت، می‌توان گفت:

۱. روایات مرتبط با تعدد ارواح انسان چند دسته‌اند: دسته‌ای از روایات از پنج روح نام می‌برند؛ دسته‌ای دیگر از روایات، هرچند از ارواح مذکور نام نمی‌برند، اما بر تعدد ارواح انسان دلالت می‌کنند؛ و چند دسته از روایات، هریک صرفاً از یکی از ارواح یادشده نام می‌برند.
۲. در خصوص جمع بین این روایات می‌توان گفت که همه انسان‌ها دست‌کم دو روح به نام‌های «روح‌الحیة» و «روح‌القدیمه» دارند. علاوه بر این، خداوند مؤمنان را از روح‌الایمان، پیامبران را از روح‌الایمان و روح‌القدس، و پیامبر اسلام ﷺ و جانشینان ایشان را از روح‌القدس، روح من امر الرب و روح‌الایمان نیز بهره‌مند کرده است.
۳. «روح‌القدیمه» روحی است که در عوالم پیشین برای انسان خلق شده و مراحل عالم ذر را طی کرده است.
۴. در دوران شکل‌گیری بدن انسان در رحم مادر، «روح‌الحیة» به بدن انسان دمیده می‌شود. کارکردهای روح‌الحیة را می‌توان در شئون حیات یک انسان خلاصه کرد.
۵. «روح‌القدس»، «روح من امر الرب» و «روح‌الایمان» سه حقیقت جدا از انسان هستند که به برخی اعطا می‌گردد یا از آنها گرفته می‌شود. بنابراین، این سه روح، جزئی از یک انسان نیستند و نقشی در شکل‌گیری هویت انسانی ندارند.

منابع

- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، ۱۳۷۹ق، *مناقب آل ابی طالب*، قم، علامه.
- برقی، احمد بن محمد، ۱۳۷۱ق، *المحاسن*، قم، دار الکتب الاسلامیه.
- حمیری، عبدالله بن جعفر، ۱۴۱۳ق، *قرب الإسناد*، قم مؤسسه آل البیت.
- خراز رازی، علی بن محمد، ۱۴۰۱ق، *کفایة الأثر فی النص علی الأئمة الإثنی عشر*، قم، بیدار.
- سبحانی، محمدتقی و حسین نعیم آبادی، ۱۳۹۵، «حقیقت ترکیبی انسان از روح و جسم؛ نظریه پردازی هشام بن حکم درباره حقیقت انسان»، *تحقیقات کلامی*، ش ۱۵، ص ۷-۲۶.
- سجادی، سیدجعفر، ۱۳۷۳، *فرهنگ معارف اسلامی*، تهران، دانشگاه تهران.
- سهرودی، شهاب الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات شیخ انصاری*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، *المشاعر*، تهران، کتابخانه طهوری.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۳۷۶، *الأمالی*، تهران، کتابچی.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۳۷۸ق، *عیون اخبار الرضا*، تهران، جهان.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۳۸۵ق، *علل الشراعی*، قم، کتابفروشی داوری.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۳۹۵ق، *کمال الدین و تمام النعمه*، تهران، اسلامیة.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۴۰۶ق، *ثواب الاعمال و عقاب الاعمال*، قم، شریف الرضی.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۴۱۳ق، *من لایحضره الفقیه*، قم، جامعه مدرسین.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۴۱۸ق، *الهدایة فی الأصول والفروع*، قم، مؤسسه امام هادی علیه السلام.
- صفار، محمد بن حسن، ۱۴۰۴ق، *بصائر الدرجات*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۸، *انسان از آغاز تا انجام*، قم، بوستان کتاب.
- طوسی، محمد بن الحسن، ۱۴۰۷ق، *تهذیب الاحکام*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- عباشی، محمد بن مسعود، ۱۳۸۰ق، *کتاب التفسیر*، تهران، المطبعة العلمیه.
- قمی، علی بن ابراهیم، ۱۴۰۴ق، *تفسیر القمی*، قم، دار الکتاب.
- کشی، محمد بن عمر، ۱۴۰۹ق، *اختیار معرفة الرجال (رجال الکشی)*، مشهد، دانشگاه مشهد.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۲۹ق، *الکافی*، قم، دارالحديث.
- گروهی از نویسندگان، ۱۴۲۳ق، *الأصول الستة عشر من اصول الاولیة*، قم، دارالحديث.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان، ۱۴۱۳ق، *الأختصاص*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.

نوع مقاله: پژوهشی

فرجام نفوس ناقصه از منظر آیات و روایات

z.kahrizi72@gmail.com

a.mansouri@razi.ac.ir

ک. زهرا کهریزی / کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه رازی

عباسعلی منصور / استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه رازی

دریافت: ۱۳۹۹/۰۸/۰۳ - پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۲۸

چکیده

تبیین سرنوشت نفوس ناقصه (کودکان، دیوانگان و ابلهان) در آخرت، از دشوارترین مباحث کلامی است. در متون دینی این مسئله، هم ذیل مفهوم «مستضعفین» و «رُفَع القلم» مطرح شده و هم به صورت مستقیم روایت متعددی درباره سرنوشت این نفوس وارد شده است. گرچه در قرآن آیه‌ای صریح درباره سرنوشت نفوس ناقصه وجود ندارد، اما آیات متعددی وجود دارد که بر معاد همگانی دلالت دارند. در روایات، سرنوشت‌های متعددی برای این نفوس بیان شده است. آنچه از مجموع روایات استفاده می‌شود، این است که معاد پدیده‌ای همگانی است و نفوس ناقصه را هم شامل می‌شود؛ اما در باب جایگاه این نفوس در آخرت، اجماعی بین روایات نیست. در متن مقاله، روایات را ذیل یک تقسیم چهارگانه بررسی نموده‌ایم. به نظر می‌رسد که قابل دفاع‌ترین دیدگاه در میان روایات، یکی از دو قول است: اینکه درباره سرنوشت این نفوس سکوت کنیم و مسئله را به خدا واگذاریم یا اینکه تمام این نفوس را مشمول رحمت الهی و برخوردار از سعادت بدانیم.

کلیدواژه‌ها: نفوس ناقصه، معاد کودکان، معاد دیوانگان، معاد ابلهان، مستضعفین، رُفَع القلم.

معاد و سرنوشت نفوس ناقصه (کودکان، دیوانگان و ابلهان) یکی از دشوارترین و بحث‌انگیزترین مسائل معاد است. دشواری این مسئله از این جهت است که هر جوابی که به این مسئله داده شود، با مشکلات خاص خود مواجه است. اگر برای این نفوس قائل به معاد شویم، آن‌گاه تبیین نحوهٔ ثواب و عقاب اخروی این نفوس دشوار است؛ و اگر معاد این نفوس را نفی کنیم، آن‌گاه هم با برخی تصریحات دینی ناسازگار است و هم با برخی آرای فلسفی که این نفوس را صاحب نفس مجرد می‌دانند. شاید به دلیل همین پیچیدگی و چندوجهی بودن مسئله است که بین فلاسفه در این مسئله اختلاف نظر جدی وجود دارد؛ به گونه‌ای که برخی چون *فارابی* به صراحت منکر معاد نفوس ناقصه‌اند (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۹۳؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۳۰۴-۳۰۶) و برخی چون *ابن‌سینا* با تصریح و تأکید، معاد را امری همگانی می‌دانند و نه تنها معدوم شدن نفوس ناقصه پس از مرگ را نظری باطل می‌دانند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۲۷۳-۲۷۴)، بلکه تصریح می‌کنند: بعید نیست که این نفوس به سعادت مختص عارفان نیز ناقل شوند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۴۰-۱۴۱).

سنخ خاص مسئله به گونه‌ای است که تحلیل آن در دایرهٔ محاسبات عقلی نمی‌گنجد و عقل نمی‌تواند در این مورد - به ویژه در کیفیت حشر این نفوس - حکم قطعی صادر کند. از این رو ضرورت دارد که این مسئله را در متون دینی پیگیری کنیم. این مقاله سعی دارد که سرنوشت نفوس ناقصه را از منظر آیات و روایات وارده در منابع شیعی بررسی کند. دو پرسش اساسی که در این مقاله پیگیری می‌شوند، عبارت‌اند از: ۱. آیا از منظر متون دینی، نفوس ناقصه معاد دارند یا با فساد تن معدوم می‌شوند؟ ۲. اگر پاسخ این متون به پرسش اول مثبت است، دیدگاه این متون دربارهٔ کیفیت معاد این نفوس از حیث بهره‌مندی از سعادت و شقاوت چگونه است؟

در مقاله سعی شده که اولاً در استحصای آیات و روایت مربوطه به گونه‌ای تتبع و پیگیری شود که مقاله یک منبع نسبتاً جامع در موضوع مورد بحث باشد؛ ثانیاً سعی شده که به روایات متکثر و بعضاً متناقض وارد شده در موضوع مورد بحث، یک نظم و ساختار مشخص داده شود.

در جست‌وجوی مفصلی که در زمینهٔ پیشینهٔ این بحث انجام گرفت، رساله یا کتابی که به صورت مستقل به مسئلهٔ محوری این مقاله پرداخته باشد، یافت نشد. بیشتر متن‌هایی که ناظر به این موضوع نگاشته شده‌اند، در قالب یادداشت‌های کوتاه در صفحهٔ اندیشهٔ روزنامه‌ها یا سایت‌های تحلیلی منتشر شده‌اند. البته دربارهٔ اصل مسئله معاد مقالات و کتاب‌های زیادی نوشته شده و بعید نیست که در این متون به صورت جزئی به این بحث اشاره شده باشد. همچنین مقالاتی که جنبه‌های فقهی و اصولی حدیث «رفع القلم» را بررسی نموده‌اند، به صورت موردی و مجمل به این مسئله اشاره کرده‌اند. تنها تحقیقی که به صورت مستقل در این باره یافت شد، مقالهٔ «فرجام کودکان در آخرت» (عزیزی علویچه، ۱۳۸۸) است. متن مذکور، اولاً بسیار خلاصه و با رویکرد ترویجی است؛ ثانیاً فقط معاد و سرنوشت کودکان را بررسی نموده است.

۱. مفهوم‌شناسی اصطلاح نفوس ناقصه

«نفوس ناقصه» یک تعبیر فلسفی است که فلاسفهٔ مسلمان هنگام بحث دربارهٔ سرنوشت نفوس انسان‌ها در آخرت و طبقه‌بندی این نفوس از حیث مراتب سعادت و شقاوت، به کار می‌برند. منظور ایشان از نفوس ناقصه، گروهی از انسان‌هاست که قوهٔ عاقلهٔ ایشان در حدی نیست که در زمینهٔ فهم حق و باطل و صواب و خطا، حجت بر ایشان تمام شده باشد و مصداق آن را نفوس کودکان، دیوانگان و ابلهان می‌دانند. البته این مفهوم در مقام توصیف مبهم است و فلاسفهٔ مسلمان اصطلاح «نفوس ناقصه» را ایضاً مفهومی ننموده‌اند. ایشان نفوس ناقصه را نفوسی معرفی می‌کنند که در زندگی دنیوی نفهمیده‌اند که ایشان را کمالی خاص است؛ اما این تعریف، نه جامع است و نه مانع. برای مثال، ایشان مشخص نکرده‌اند که مقصود ایشان از جنون، چه نوع جنونی است؛ یا مراد از ابلهان چه کسانی هستند و چه میزان از بله و حماقت شرط ورود در مفهوم ابله است؛ یا دربارهٔ نفوس کودکان مشخص نیست که مراد از کودک کیست و مرز خروج از کودکی را چه سنی می‌دانند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ ق، ۲۷۳-۲۷۴؛ فارابی، ۱۳۶۱، ص ۲۸۵-۲۸۹).

در متون دینی از تعبیر نفوس ناقصه استفاده نشده؛ اما به‌صورت مستقیم و غیرمستقیم مطالب زیادی دربارهٔ این موضوع وارد شده است. اگر بخواهیم معادلی برای اصطلاح نفوس ناقصه در متون دینی پیدا کنیم، شاید بهترین معادل تعبیر «مستضعفین» یا «رُفَع القَلَم / المرفوع عنهم القلم» باشد. منظور از مستضعفین گروهی از انسان‌ها هستند که یا در مقام عمل شرایط عمل به دستورات دینی برای ایشان فراهم نیست یا در مقام نظر به‌دلیل ضعف اندیشه، به حقانیت دین یا مذهب حق پی نبرده‌اند (یوسفی‌زاده، ۱۳۹۴، ص ۵۹)؛ و منظور از «رفع القلم» کسانی هستند که به‌دلیل نقص تکوینی یا نداشتن اختیار و قدرت، تکلیف از ایشان ساقط شده است. البته نسبت مفهوم «رفع القلم» و مفهوم «مستضعف» با مفهوم «نفوس ناقصه» نسبت عموم و خصوص مطلق است؛ زیرا مفهوم مستضعف و مفهوم رفع القلم عام‌تر بوده و کسانی را هم که از توان و سلامت عقلی برخوردارند، اما در عمل به دین یا رسیدن به حقایق دین به‌واسطهٔ علل بیرونی ناتوان هستند، را نیز شامل می‌شود.

پیش از ورود به بحث، ذکر این نکته لازم است که این مقاله بحث را در دو بخش آیات و روایات پیگیری می‌کند؛ اما از آنجا که نوع دلالت برخی از آیات بر موضوع مورد بحث به‌گونه‌ای است که اگر روایات وارده ذیل این آیات ذکر نشود، دلالت آیه بر موضوع مورد بحث روشن نخواهد شد، به‌ناچار در بخش آیات به این نوع روایات اشاره شده است.

۲. بخش اول: سرنوشت نفوس ناقصه از منظر آیات

در قرآن به‌صورت مصداقی و به نص و تصریح، آیه‌ای دربارهٔ سرنوشت نفوس ناقصه پس از مرگ وجود ندارد؛ اما آیات متعددی وجود دارد که بر معاد همگانی دلالت می‌کنند؛ به‌گونه‌ای که اگر یک ناظر بی‌طرف سرنوشت نفوس ناقصه را از منظر این متن مقدس پیگیری کند، بیشتر از اینکه با شواهد دال بر عدم معاد این نفوس مواجه شود، با شواهد دال بر معاد همگانی مواجه می‌شود. آیاتی را که بر معاد همگانی - و بالتبع معاد نفوس ناقصه - دلالت دارند، می‌توان به دو دسته تقسیم نمود: الف) آیاتی که با صراحت بیشتری بر معاد و احیای نفوس ناقصه پس از مرگ دلالت دارند؛ ب) آیاتی که صراحت کمتری بر مقصود دارند؛ اما می‌توان آنها را در راستای معاد همگانی تلقی نمود.

۱-۲. آیاتی که صراحت بیشتری بر معاد همگانی دارند

آیاتی که در این قسمت بررسی خواهند شد، هم دلالت صریح‌تری بر معاد و احیای نفوس ناقصه پس از مرگ دارند و هم از این آیات می‌توان اجمالاً کیفیت حیات اخروی و جایگاه این نفوس را در آن عالم استنباط نمود:

۱. در آیات ۹۷-۹۹ سوره «نساء» خداوند از گروهی به نام «مستضعفین» چنین یاد می‌کند: «إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا. إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا. فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا». این آیات، در پاسخ به کسانی که علت هجرت‌گریزی و ضلالت خود را مستضعف بودن می‌دانند، مستضعفان واقعی را با توجه به دو عامل مهم استضعاف، یعنی ضعف علمی (لا یهتدون سبیلاً: ناآگاهی از راه نجات) و ضعف عملی (لا یستطیعون حیلَةً: ناتوانی در رفع موانع) مشخص نموده و آنان را از تکلیف هجرت استثنا می‌کند. قید «لا یهتدون سبیلاً» نفوس ناقصه را شامل می‌شود؛ زیرا در واقع، نفوس ناقصه کسانی هستند که به سبب نقص تکوینی، امکان هدایت برای ایشان فراهم نیست. ضمن اینکه در آیه به صراحت از «ولدان» به‌عنوان مستضعف یاد می‌شود. اما علاوه بر صراحت آیه دربارهٔ کودکان و قید «لا یهتدون سبیلاً»، روایات واردشده در ذیل این آیه تأیید می‌کنند که مستضعفین شامل نفوس ناقصه هم می‌شود (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۴ق - الف، ج ۶۹ ص ۱۵۷-۱۶۱؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۴۰۴؛ صدوق، ۱۳۶۱، ص ۲۰۱؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۶۸).

علامه طباطبائی نیز در *المیزان* شمول مستضعفین برای نفوس ناقصه را تأیید می‌کند و مستضعفین را شامل دو گروه می‌داند: گروهی که به سبب نقصان فطری و تکوینی، در خصوص فهم معارف و عمل به آنها ناتوان‌اند و گروهی که صحیح‌العقل‌اند؛ اما شرایط فهم و عمل به حقیقت برای ایشان فراهم نیست؛ یعنی به دلایلی غیراختیاری، حق از ایشان پنهان مانده و حجت و دلیل به ایشان نرسیده است و توان کنار زدن موانع برای ایشان فراهم نیست (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۷۸-۸۰). مرحوم طبرسی در تفسیر *مجمع‌البیان* همین دو معنا را برای مستضعف ذکر می‌کند و مستضعف را کسی معرفی می‌کند که نمی‌داند؛ یا می‌داند، ولی نمی‌تواند تکالیف خود را انجام دهد و از محیط کفر هجرت کند (طبرسی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۵۰).

نکته قابل توجه در تفسیرهای ارائه‌شده برای آیات یادشده این است که مفسران ضمن تأیید این مطلب که معاد امری همگانی است و نفوس ناقصه را هم شامل می‌شود، در مورد اینکه وضعیت این نفوس در آخرت از حیث سعادت و شقاوت چگونه است، تفصیل چندانی نمی‌دهند و با احتیاط قلم می‌زنند و معمولاً چیزی بیشتر از ترجمهٔ آیات ارائه نمی‌کنند و کیفیت حشر و جایگاه این نفوس را به رحمت الهی ارجاع می‌دهند. برای مثال، مرحوم طبرسی تصریح می‌کند: «از آنجاکه بهشت در برابر اعمال نیکوست و این گروه نسبت به اصل انجام واجبات یا انجام کامل و شرایط آنها معنورند، حکم آنان به لحاظ بهره‌مندی از پاداش و راه یافتن به بهشت، در گرو لطف و فضل خداست» (طبرسی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۵۰). علامه طباطبائی در مورد سرنوشت آنان می‌نویسد: «آنان چیزی از خوبی و بدی در دست ندارند؛ زیرا آنچه می‌کرده‌اند، به‌عنوان کار خوب یا کار بد نمی‌گردند؛ در نتیجه امر آنها محول به خدای تعالی است تا پروردگارش با

ایشان چه معامله کند... البته با در نظر گرفتن اینکه خداوند رحمتش بر غضبش پیشی دارد، امید عفو دربارهٔ آنان بیشتر است» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۷۱-۷۵). آیت‌الله مکارم شیرازی و آیت‌الله دستغیب نیز با یک مضمون تقریباً مشترک تأکید می‌کنند: از آنجاکه جهل این افراد نسبت به معارف دین، ناشی از قصور و ضعفشان بوده و خودشان هیچ دخالتی در آن قصور و ضعف ندارند، از حکم جهنمی شدن مستثنا هستند و ممکن نیست خداوند تکلیف مالا یطاق و عقاب بلا بیان کند (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۸۷-۸۶؛ دستغیب، ۱۳۹۵، ص ۲۲۸).

در ذیل همین آیه، سنخ دیگری از روایات وارد شده که دو مطلب را نشان می‌دهد: اینکه نفوس ناقصه از سرانجام نیک و سعادت‌مندان‌های برخوردارند و اینکه سعادت ایشان در حد سعادت عاملین و ابرار نخواهد بود (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۶۹؛ صدوق، ۱۳۶۱، ص ۲۰۱؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۴۰۵). آیت‌الله جوادی آملی بر نکتهٔ اخیر تأکید دارد که گرچه خداوند مستضعفین را عذاب نمی‌کند، اما ثواب این گروه هرگز مانند پاداش عمل‌کنندگان به تکلیف نیست؛ چون آنان برای رسیدن به بهشت نکوشیده و عمل صالحی انجام نداده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۳۱۵).

۲. آیهٔ ۱۰۶ سورهٔ «توبه» بعد از اشاره به سرنوشت گروه‌های مختلف در آخرت می‌فرماید: «وَأَخْرُونَ مَرْجُونَ لَأْمُرَ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ». از آنجاکه در چهار آیهٔ قبل‌تر، یعنی آیهٔ ۱۰۴، از گروهی یاد می‌شود که عمل صالح و عمل بد را به هم آمیخته‌اند، «وَأَخْرُونَ اغْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنْ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ». می‌توان نتیجه گرفت که آیهٔ ۱۰۶ اشاره به گروه مستضعفین دارد یا دست‌کم گروه مستضعفین را هم شامل می‌شود.

برخی از روایات، مستضعفین را هم در ذیل این آیه قرار داده‌اند. برای مثال امام صادق علیه السلام ضمن اشاره به این مطلب که این آیه شامل حال کسانی است که معتقد به توحید و نبوت‌اند ولی گناهکارند، تأکید می‌کنند که مستضعفین، یعنی اطفال و کودکانی که به حد بلوغ نرسیده‌اند نیز همین وضع را دارند (قمی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۶۱). علامه طباطبائی نیز در تفسیر این آیه می‌نویسد: «این آیه فی‌نفسه و با قطع نظر از روایات، با وضع مستضعفین تطبیق می‌کند که در حقیقت مانند برزخی هستند میان نیکوکاران و بدکاران؛ هرچند در روایات شأن نزول آمده که این آیه دربارهٔ آن سه نفری نازل شده است که از شرکت در جهاد تخلف ورزیده و بعد توبه کردند و خداوند توبه‌شان را پذیرفت» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۵۱۷).

در این آیه برخلاف آیهٔ ۹۸ سورهٔ «نساء»، در مورد سرنوشت این نفوس صرفاً وعدهٔ رحمت نمی‌دهد؛ بلکه مسئله را در حاله‌ای از ابهام قرار می‌دهد و سرنوشت آنها را به خدا واگذار می‌کند و همان‌گونه که علامه طباطبائی اشاره کرده‌اند: «حتی دو اسم شریفی که در آخر آیه ذکر شده (علیم و حکیم)، ابهام را می‌رساند؛ زیرا این دو اسم دلالت دارند بر اینکه خدا دربارهٔ آنان بر مقتضای حکمت و علمش رفتار می‌کند؛ به‌خلاف دو اسمی که در ذیل آیهٔ (و آخرون اعترفوا بذنوبهم) آورده شده است؛ چون در آخر آن آیه فرمود: «عسی الله ان يتوب عليهم و الله غفور رحيم» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۵۱۷). اتفاقاً در روایاتی که دربارهٔ سرنوشت نفوس ناقصه وارد شده نیز این نوع مواجهه وجود دارد و برخی روایات از غور در مسئلهٔ سرنوشت نفوس ناقصه نهی کرده و توصیه می‌کنند که این مسئله را به حکمت خدا واگذار کنید. در بخش روایات، با تفصیل بیشتری به بررسی این دسته از روایات خواهیم پرداخت.

نکته قابل تأمل در مورد سرنوشت اخروی نفوس انسان‌ها در آخرت در این آیه و آیه ۹۸ سوره «نساء» این است که نباید سرنوشت اخروی انسان‌ها را به دوگانه کافر و مؤمن منحصر کنیم؛ چنان که امام صادق علیه السلام در رد سخن زراره که به استناد آیه «وَالَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» (تغابن: ۲) مردم را به دو گروه کافر و مؤمن تقسیم می‌کند، می‌فرماید: «ای زراره! کلام خدا در قرآن راست‌تر از کلام توست. کجا باید کسانی که خداوند در سوره نساء از آنان سخن گفته است و کجا باید اعراف؟» (مجلسی، ۱۴۰۴ق - الف، ج ۵، ص ۱۶۷). در روایتی دیگر، حمزقبن الطیار از امام صادق علیه السلام نقل کرده که فرمودند: «مردم برحسب وضعیتشان در برابر وعیدها (بهشت و جهنم) شش قسم‌اند: مؤمنان؛ کفار؛ مستضعفین؛ مرجون لأم‌الله؛ معترضان یا معترفان به گناه، که عمل صالح و ناصالح را مخلوط کرده‌اند؛ و اهل اعراف» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۳۸۱). البته علامه طباطبائی ضمن پذیرش این نکته که از آیات قرآن چنین برمی‌آید که انسان‌ها در آخرت منحصر به دو گروه سعید و شقی نیستند، متذکر می‌شود: که این معنا مسلم و بدیهی است که مستضعفین هم سرانجامی دارند و چنان نیست که به وضعشان رسیدگی نشود و دائماً به حالت بلا تکلیفی و انتظار بمانند؛ بلکه بالاخره به یکی از دو طایفه بهشتیان و دوزخیان ملحق می‌شوند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۱، ص ۲۳).

۳. در آیه ۲۱ سوره «طور» به مؤمنان وعده می‌دهد که در آخرت ذریه ایشان را به آنها ملحق خواهد کرد: «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا أَلَتْنَاهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ مِنْ شَيْءٍ كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ». قریب به همین مضمون، در آیه ۸ سوره «غافر» و آیه ۲۳ سوره «رعد» تکرار می‌شود.

در این آیه قید «اتبعتهم بایمان» و در آیات سوره «غافر» و سوره «رعد» قید «من صلح» دایره این ذریه را به فرزندی محدود می‌کند که در ایمان و عمل صالح از پدران صالح خود تبعیت نموده باشند. این قیده‌ها اطلاق این آیات بر نفوس ناقصه را دشوار می‌سازند. اما باین حال، برخی مفسران معتقدند که این آیه می‌تواند نفوس ناقصه را هم شامل شود و تصریح می‌کنند که لازم نیست کودکان کاملاً از پدران خود تبعیت کرده و به درجه ایمان پدرانشان رسیده باشند تا به آنان ملحق شوند؛ زیرا سیاق امتنان - اینکه خدا به واسطه الحاق فرزندان هیچ عملی از پدران را کم نمی‌کند - مؤید این مطلب است (طبرسی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۱۶۵). علامه طباطبائی شمول این آیه برای کودکان را ضعیف می‌داند؛ اما با این استدلال که «نکره آمدن کلمه ایمان عمومیت را می‌رساند و معنا چنین می‌شود: ذریه ایشان در ایمان، که از پدران خود پیروی کرده‌اند، حال چه آن ایمان، ایمان واقعی باشد یا ایمان به حسب حکم شرع باشد»، احتمال شمول اولاد صغیر را رد نمی‌کند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۱۷).

شاید بتوان با کنار هم قرار دادن این آیه با آیاتی که تأکید و تصریح می‌کنند که اهل بهشت هیچ حزن و اندوهی ندارند، ملحق شدن نفوس ناقصه به والدین مؤمن را استنباط نمود؛ زیرا یکی از حزن و اندوه‌های محتمل برای این والدین، ندیدن فرزندان است؛ خصوصاً اینکه این نفوس صاحب عمل سیئه نیستند که به لحاظ باطنی و معنوی در حکم ذریه نباشند تا والدین از ندیدن آنها دچار حزن و دل‌تنگی نشوند.

روایات وارده در ذیل این آیه نیز الحاق نفوس ناقصه به والدین را تأیید می‌کند؛ برای مثال، تفسیر قمی روایت می‌کند که امام صادق علیه السلام با اشاره به این آیه فرمودند: اطفال شیعیان ما نیز از مؤمنان هستند و روز قیامت آن اطفال را به سوی پدران خود هدایت می‌کنند (قمی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۳۲)؛ و مرحوم طبرسی در ذیل همین آیه اشاره می‌کند: در روایتی از امیرمؤمنان علی علیه السلام نقل شده که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند: مؤمنان و فرزندانشان در بهشت‌اند؛ سپس این آیه را قرائت فرمودند (طبرسی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۱۶۶). علامه مجلسی در بحار الانوار ذیل همین آیه، از پیامبر صلی الله علیه و آله و امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که در قیامت اطفال مؤمنان به ایشان می‌پیوندند (مجلسی، ۱۴۰۴ق - الف، ج ۵، ص ۲۸۹).

۲-۲. آیاتی که به کنایه بر معاد همگانی دلالت دارند

مضمون برخی از آیات قرآن به گونه‌ای است که می‌توان معاد همگانی را از آنها استنباط نمود؛ اما نوع بیان این آیات به گونه‌ای نیست که بتوان به صورت قطعی حکم نمود که این آیات بر معاد همگانی دلالت دارند؛ بلکه ممکن است بین مفسران در این مورد اختلاف نظر وجود داشته باشد؛ از جمله می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

۱. آیاتی که تأکید می‌کنند، سنت خداوند بر این قرار گرفته است که تمام مخلوقاتی را که خلق کرده و دچار فساد و مرگ شده‌اند، دوباره برگرداند. در این آیات، خلق و اعاده به صورت مطلق بیان می‌شود و هیچ مخلوقی از این اعاده مستثنا نمی‌شود. آیه ۴ سوره «یونس» می‌فرماید: «إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا وَعَدَّ اللَّهُ حَقًّا إِنَّهُ يَبْدُوهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ». در این آیه، دو قید «جمیعاً» و ضمیر «ه» در «یعیده» - که به «الخلق» برمی‌گردد که با الف و لام استغراق دلالت بر اطلاق دارد - بر بازگشت همگانی نفوس به سوی خدا دلالت می‌کند. چنان‌که علامه طباطبائی در تفسیر این آیه اشاره می‌کند: این وعده برگشت، به بیان این حقیقت می‌پردازد که این برگشت گوشه‌ای از یک جریان کلی و قطعه‌ای از یک برگشت کلی و اعاده همه خلق است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۱۲). همین مضمون در آیه ۱۰۴ سوره «انبیاء»، به این صورت «كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعَدَّا عَلَيْهَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ» تکرار می‌گردد و به صورت مطلق وعده بازگشت داده می‌شود و معاد را به گروه خاصی منحصر نمی‌کند. در آیه ۱۹ سوره «عنکبوت»، همین مضمون به این صورت «أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ» تکرار می‌شود؛ و در آیه ۱۱ سوره «روم» نیز این مضمون این گونه تکرار می‌شود: «اللَّهُ يَبْدُوهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ». علامه طباطبائی در تفسیر آیه اخیر تصریح می‌کند: آیه می‌خواهد این حقیقت را بفهماند که انسان‌ها به‌عنوان جزء و قطعه‌ای از خلقت، به سوی او برگشت داده می‌شوند و براساس قانون کلی اعاده، مستثنا بودن عده‌ای از انسان‌ها و حتی حیوانات، مفهومی ندارد؛ زیرا منظور از خلق، در واقع همه موجودات است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۲۴۰).

در این آیات، این مضمون واحد وجود دارد که خلق هر موجود و مخلوقی، اعاده آن موجود و مخلوق را به دنبال دارد و برای این اعاده، هیچ استثنایی در نظر گرفته نشده است؛ از این رو نفوس ناقصه یا مستضعفین هم مشمول این سنت الهی خواهند شد.

۲. آیه دیگری که می‌توان به‌نوعی سرنوشت نفوس ناقصه را از آن استنباط نمود، آیه ۳۰ سوره «روم» است که می‌فرماید: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ». آیه تصریح می‌کند که نوع بشر بر فطرت خداجویی و توحید سرشته شده است. خود آیه صراحتی در مسئله نفوس ناقصه ندارد؛ اما با ضمیمه نمودن روایات وارده در ذیل آن، می‌توان آن را یکی از آیات ناظر به سرنوشت نفوس ناقصه دانست. روایات متعدد تصریح دارند که کودکان بر فطرت توحید و خداجویی متولد می‌شوند؛ برای مثال، از پیامبر اکرم ﷺ منقول است که فرمودند: «كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۳). در روایت دیگری امام صادق ﷺ می‌فرماید: «قال موسى بن عمران: يا رب اي الأعمال أفضل عندك؟ فقال: حُبُّ الاطفال، فان فطرتهم على توحیدی فإني امتهم أدخلهم برحمتي جنتي» (مجلسی، ۱۴۰۴ق - الف، ج ۵، ص ۱۰۵). در این روایت به‌صراحت بیان می‌شود که اگر کودکان در همان سن کودکی بمیرند، به‌سبب فطرت توحیدشان وارد بهشت می‌شوند.

امام خمینی ﷻ درباره توحید فطری این نفوس بیانی دارد که در راستای موضوع مورد بحث راهگشاست. ایشان درباره نفوس ناقص منزّه - که در حیات دنیا درنیافته‌اند که ایشان را کمالی خاص است یا از طریق وحی این مطلب به گوش ایشان نرسیده است و لذا نه آن را طلب نموده و نه با آن دشمنی نموده‌اند - معتقد است که این نفوس بر اثر غلبه نور توحید فطری، در نهایت اهل سعادت‌اند. سخن ایشان در این‌باره چنین است:

نفوسی که از مبدأ و معاد هیچ خبری ندارند و در غفلت و جهل کامل بوده‌اند، اینها مثل حیوانات بوده و فقط قوای حیوانی‌شان کامل شده. گرچه در اینها صورت اعتقادی توحیدی نمی‌باشد، ولی چون اصل توحید فطری، یعنی همان عشق به کمال که در همه است، در اینها نیز هست، در نتیجه احتمال دارد که همین نور توحید فطری غلبه کرده و نارهای داخلی که منبعت از ملکات هستند را از تأثیر بیندازد؛ و شاید آنچه که در بعضی اخبار است که «یتلاعبون فیها بالنار»، مراد همین اشخاص باشند (موسوی خمینی، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۴۷۵).

گرچه روایات ذیل این آیه ناظر به کودکان است، اما شیخ مفید معتقد است که دیوانگان و ابلهان نیز بر همین فطرت پاک‌اند و از این جهت در حکم اطفال هستند؛ لذا این گروه نیز به‌دلیل همین فطرت توحیدی، پس از مرگ باقی‌اند (مفید، ۱۴۱۲ق، ص ۹۴).

۳. برخی آیات بر این امر دلالت دارند که در آخرت کسی بدون اتمام حجت عذاب نخواهد شد. این آیات بر معاد نفوس ناقصه دلالت ندارند؛ اما اگر بنا بر ادله یا آیات دیگر - اصل معاد داشتن و احیای نفوس ناقصه پس از مرگ اثبات شود؛ از مضمون این آیات می‌توان استنباط نمود که این نفوس حداقل در عذاب و شقاوت نخواهند بود. از جمله این آیات می‌توان به موارد زیر اشاره نمود: آیه ۱۳۱ سوره «انعام» که می‌فرماید: «ذَلِكَ اَنْ لَّمْ يَكُنْ رُبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَّاهْلُهَا غَافِلُونَ»، یا آیاتی که در آنها خداوند هلاکت و عذاب را به اتمام حجت و ارسال رسل مشروط کرده است؛ مانند آیه ۴۲ سوره «انفال» که می‌فرماید: «لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيِيَ مَنْ خَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ وَاِنَّ اللّٰهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ» یا آیه ۲۰۸ سوره «شعرا» که می‌فرماید: «وَمَا اَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ اِلَّا لَهَا مُنْذِرُونَ. ذِكْرِي وَمَا كُنَّا ظَالِمِينَ». روشن است که نفوس ناقصه به‌سبب نقص فطری، مصداق اتم کسانی هستند که حجت بر ایشان تمام نشده و بنا بر آیاتی که اشاره شد، خداوند عذاب را بر چنین کسانی روا نمی‌دارد.

۴. در آیه ۱۷ سوره «واقعه» که جایگاه بهشتیان و مقربان را وصف می‌کند، چنین آمده است: «يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وُلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ». روایات وارد شده در ذیل این آیه نشان می‌دهد که آیه به سرنوشت نفوس ناقصه دلالت دارد. در ذیل این آیه، طبرسی در *مجمع البیان* و علامه طباطبائی در *المیزان* و حویزی در *نورالتقلین* روایاتی را نقل می‌کنند که دلالت بر ورود کودکان به بهشت به‌عنوان خدمتگزار بهشتیان دارد. مرحوم طبرسی از امیرمؤمنان علی علیه السلام نقل می‌کند که در تفسیر «وُلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ» فرمود: «إِنَّهُمْ أَوْلَادُ أَهْلِ الدُّنْيَا لَمْ يَكُنْ لَهُمْ حَسَنَاتٌ فَيَثَابُوا عَلَيْهَا وَلَا سَيِّئَاتٌ فَيُعَاقَبُوا عَلَيْهَا فَانزَلُوا هَذِهِ الْمَثَلَةَ» (طبرسی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۳۲۷-۳۲۸)؛ آنها فرزندان مردم دنیا هستند که از یکسو کارهای نیکي ندارند تا پاداش بگیرند و از سوی دیگر گناهی مرتکب نشده‌اند که به‌سبب آن مجازات شوند؛ از این رو در این جایگاه قرار می‌گیرند. حویزی نیز از امیرمؤمنان علی علیه السلام روایت کرده که از پیامبر صلی الله علیه و آله دربارهٔ اطفال مشرکان پرسیدند؛ فرمودند: «آنها خدمتگزاران اهل بهشت‌اند» (حویزی، ۱۳۷۳، ج ۵، ص ۲۱۲).

۳. بخش دوم: فرجام نفوس ناقصه از منظر روایات

علاوه بر آیات قرآن، روایات متعددی در متون روایی وجود دارد که با صراحت بیشتری مسئله سرنوشت نفوس ناقصه پس از مرگ را مطرح نموده‌اند؛ اما لازم است که در اینجا این نکته را متذکر شویم که مبنای ما در ذکر روایات، میزان اعتبار سندی و محتوایی این روایات نیست؛ چه آنکه با توجه به کثرت و تعارض و اختلاف فراوان بین این سنخ از روایات، بحث در باب سند و اعتبار این روایات هم یک نوشتار مستقل را می‌طلبد و هم اینکه کسانی از عهدهٔ این کار برمی‌آیند که در حدیث‌شناسی و علوم مربوط به آن تخصص داشته باشند و نویسندگان این متن خود را در چنین جایگاهی نمی‌بینند.

آنچه از مجموع روایات وارد شده در این موضوع به‌صورت قطعی استفاده می‌شود، این است که معاد پدیده‌ای همگانی است و نفوس ناقصه را هم شامل می‌شود؛ اما در باب کیفیت و جایگاه این نفوس در آخرت، اجماعی بین روایات نیست و سرنوشت‌های متعددی برای این نفوس بیان شده است. اگر از وجوه اشتراک این روایات - که در روایات تکرار می‌شود - صرف‌نظر کرده و بر وجوه افتراق آنها تمرکز کنیم، می‌توان روایات وارد شده دربارهٔ سرانجام نفوس ناقصه را در چهار دستهٔ کلی به شرح زیر تقسیم نمود:

۱-۳. روایاتی که سرنوشت نفوس ناقصه را در حکم رازی می‌دانند که باید علم آن را به خدا واگذار کرد

برخی از روایات بر این مضمون تأکید می‌کنند که مسئلهٔ سرنوشت نفوس ناقصه در آخرت، از غیب‌های عالم است و از بحث و نظورری در این باب نهی می‌کنند؛ از جمله اینکه: در روایتی زراره نقل می‌کند: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ مَا تَقُولُ فِي الْأَطْفَالِ الَّذِينَ مَاتُوا قَبْلَ أَنْ يَتَلَمَّعُوا فَقَالَ سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ فَقَالَ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا كَانُوا عَامِلِينَ ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَيَّ فَقَالَ يَا زُرَّارَةُ هَلْ تَدْرِي مَا عَنِي بِذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ قَالَ قُلْتُ لَا فَقَالَ إِنَّمَا عَنِي كَفُّوا عَنْهُمْ وَلَا تَقُولُوا فِيهِمْ شَيْئًا وَرُدُّوا عِلْمَهُمْ إِلَى اللَّهِ» (مجلسی، ۱۴۰۴ق - الف، ج ۵، ص ۲۹۲)؛ از امام صادق علیه السلام دربارهٔ اطفالی که به سن تکلیف نرسیده‌اند و از دنیا می‌روند،

سؤال کردم. فرمودند: در این باره از پیامبر ﷺ سؤال شد، آن حضرت فرمودند: خداوند آگاه‌تر است به آنچه انجام می‌دهند. امام صادق علیه السلام فرمود: منظور پیامبر ﷺ این بوده که سکوت کنید و درباره آن چیزی نگویید و علمش را به خدا واگذار کنید. همچنین در کتاب کافی نقل شده است: «عَنْ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ علیه السلام عَنِ الْوَالِدَانِ فَقَالَ سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ صلی الله علیه و آله عَنِ الْوَالِدَانِ وَالْأَطْفَالِ فَقَالَ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا كَانُوا عَامِلِينَ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۳ ص ۲۴۹).

علامه طباطبائی در *المیزان* با این دیدگاه اظهار همدلی می‌کند و درباره سعاد و شقاوت اخروی نفوس غیرعاقل تصریح می‌کند:

آنچه که قرآن شریف در این باب ذکر فرموده، مجملاتی است که نمی‌توان از آن حکم جزئیات را و اینکه مستضعفین هم سعاد و شقاوت اخروی دارند یا خیر استفاده نمود؛ زیرا جزئیات احوال مردم در آخرت، امری نیست که عقل بتواند از آن سر درآورد. از جمله آن مجملات، آیات زیر است که می‌فرماید: «و آخرون مرجون لامر الله اما یعذبهم و اما یتوب علیهم و الله علیم حکیم» و نیز «ان الذین توفیهم الملائکه ظالمی انفسهم قالوا فیهم کتتم قالوا کنا مستضعفین فی الارض قالوا الم تکن ارض الله واسعه فتحاجروا فیها فاولئک ماویهم جهنم و ساءت مصیرا الا المستضعفین من الرجال و النساء و الولدان لا یستطیعون حیلہ و لا یهتدون سییلا فاولئک عسی الله ان یعفو عنهم و کان الله عفوا غفورا (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۵۳۴).

علامه مجلسی در *بحارالانوار* این دیدگاه را قول راجح شیعیان نمی‌داند و از آن دفاع نمی‌کند و ذکر این نوع روایت را از باب تقیه می‌داند؛ زیرا عامه بر واگذاری سرنوشت این نفوس به علم الهی تأکید بیشتری دارند (مجلسی، ۱۴۰۴ق - الف، ج ۵، ص ۲۹۵)؛ اما ایشان در کتاب *مرآة العقول* این قول را بهترین قول درباره سرنوشت کودکان می‌داند. اصل سخن وی چنین است: «وفی بعض الأخبار أن معنی قول رسول الله ﷺ أعلم بما كانوا عاملین أن كفوا عنهم ولا تقولوا فیهم شیئا، وردوا علمهم إلى الله، وهذا أحسن الأمور فی هذا الباب، ویکفینا القول بأن الله تعالی لا یظلمهم ولا یجور علیهم ولا یدخلهم النار بغير حجة» (مجلسی، ۱۴۰۴ق - ب، ص ۲۰۸). علامه مجلسی تنها سخن ممکن درباره این نفوس را این می‌داند که بگویم خداوند به این نفوس ظلم نمی‌کند و بدون اتمام حجت آنها را وارد در عذاب نمی‌کند.

به نظر می‌رسد که وقتی به لحاظ عقلی امکان سخن قطعی گفتن درباره سرنوشت اخروی نفوس ناقصه میسر نیست و در متون نقلی هم یا به تعبیر علامه طباطبائی سخن به اجمال گفته شده یا اختلاف روایات در حدی است که باهم قابل جمع نیستند، شاید اقتضای احتیاط، اخذ همین قول باشد؛ خصوصاً اینکه در متون دینی - به دلیل عدم احاطه ما به اسباب عذاب و غفران - از حکم کردن درباره جایگاه اخروی انسان‌ها نهی شده است.

۲-۳. روایاتی که بر سعادت‌مند بودن نفوس ناقصه دلالت دارند

در متون روایی روایت‌های متعددی وجود دارد که به صورت مستقیم یا غیرمستقیم بر این نکته دلالت دارند که نفوس ناقصه نه تنها با مرگ معدوم نمی‌شوند، بلکه مشمول رحمت الهی شده، سرنوشت سعادت‌مندان‌ای خواهند داشت. این روایات را می‌توان در سه دسته به شرح زیر تقسیم نمود:

۲-۳. روایاتی که به صورت مستقیم بر سعادت‌مند بودن این نفوس تصریح می‌کنند

اهل سنت بر سعادت‌مند بودن نفوس ناقصه تأکید بیشتری دارند؛ چنان‌که علامه مجلسی در *بحار الانوار* در فصلی تحت عنوان «الاطفال و من لم یتیم علیهم الحجة فی الدنیا» تصریح می‌کند که اهل سنت در کنار قول به واگذار نمودن مسئله سرنوشت نفوس ناقصه به خدا، قول صحیح را این می‌دانند که این نفوس اهل بهشت خواهند بود و به حدیثی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله استناد می‌کنند که در معراج حضرت ابراهیم علیه السلام را در حالی دیدند که مشغول بزرگ کردن کودکان بودند و از حضرت پرسش می‌شود که آیا این شامل اولاد مشرکان هم می‌شود و پیامبر تأیید می‌کنند (مجلسی، ۱۴۰۴ق - الف، ج ۵، ص ۲۹۵).

در روایات وارده در کتب شیعه، هرچند کمتر به صورت مطلق نفوس ناقصه را اهل سعادت معرفی می‌کنند و بیشتر بر سعادت‌مند بودن اطفال مؤمنان تأکید می‌شود، اما اولاً چنان‌که علامه مجلسی تصریح می‌کند، متکلمان شیعه معتقدند که سعادت شامل تمام نفوس ناقصه می‌شود و حتی اطفال مشرکان هم وارد آتش نمی‌شوند (مجلسی، ۱۴۰۴ق - الف، ج ۵، ص ۲۹۴)؛ ثانیاً در متون روایی شیعه هم روایاتی وجود دارد که بر سعادت‌مند بودن تمام نفوس ناقصه دلالت دارند؛ از جمله اینکه: امام رضا علیه السلام در پاسخ به نامه مأمون برای معرفی اسلام محض، تصریح می‌کند که کودکان به واسطه گناه و موقعیت پدرانشان عذاب نمی‌شوند. اصل روایت چنین است: «...لا یعذب الله تعالی الأطفال بذنوب الآباء و لا تزر وزارة و زر أخرى و أن لیس للإنسان إلا ما سعی و لله أن یعفو و یتفضل و لا یجور و لا یظلم...» (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۲۵). شیخ صدوق در *الخصال* هم همین روایت را عیناً نقل می‌کند (صدوق، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۶۰)؛ علامه مجلسی نیز از *ضریح کناسی* از امام باقر علیه السلام روایت می‌کند که به امام علیه السلام عرضه داشتیم: فدایت شوم؛ کسانی که معتقد به توحید و نبوت محمد صلی الله علیه و آله هستند، ولی گناهکارند و در حین مرگ هم امامی برای خود نمی‌شناسند و به ولایت شما معتقد نیستند، چه وضعی خواهند داشت؟ امام علیه السلام فرمودند: ایشان بعد از مردن، در همان قبر خود هستند و از آنجا بیرون نمی‌آیند. بله اگر اعمالی صالح داشته باشند و اظهار دشمنی با اهل بیت علیهم السلام نکرده باشند، از همان زیر زمین کانالی بر ایشان کشیده می‌شود تا از آن به بهشتی که خدا آن را در مغرب خلق کرده است، درآیند. روح این‌گونه افراد از آن حفره به آن بهشت داخل می‌شود و تا روز قیامت در آنجا می‌مانند، تا خدای را دیدار کنند و به حسنات و گناهانشان حسابرسی شود؛ یا به بهشت بروند یا به دوزخ؛ اینها یابند مرجون لامر الله. آن‌گاه فرمود: مستضعفین، یعنی ابلهان و اطفال خردسال و اولاد مسلمانان که به حد بلوغ نرسیده‌اند، نیز همین وضع را دارند» (مجلسی، ۱۴۰۴ق - الف، ج ۶۹، ص ۱۵۸). علامه طباطبائی در *المیزان* بعد از نقل این حدیث از *تفسیر عیاشی* می‌نویسد: این حدیث به طور مستفیض - یعنی به طرق بسیار زیاد - از زراره نقل شده است؛ هم مرحوم کلینی آن را آورده، هم شیخ صدوق و هم عیاشی؛ و همه اینها به چند طریق از او نقل کرده‌اند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۹۰). این شهر آشوب مازندرانی نیز در کتاب *متشابه القرآن* در ذیل آیه «وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ» تصریح می‌کند که «و لا خلاف أنه یدخلها الأطفال و المجانین إلا أنهم تبع للمتقین» (ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۲۸، ج ۲، ص ۱۱۶). همچنین علامه مجلسی در *بحار الانوار* در

فصل «أحوال البرزخ و القبر و عذابه و سؤاله»، سؤال قبر (و بالتبع عذاب قبر) را درباره نفوس ناقصه منتفی می‌داند و تصریح می‌کند: «ثم اعلم أن مقتضى قواعد العدلية و ظواهر النصوص الماضية و الآتية أنه إنما يسأل فى القبر المكلفون الكاملون لا الأطفال و المجانين و المستضعفون» (مجلسی، ۱۴۰۴ق - الف، ج ۶ ص ۲۷۸). *ابوالفتح کراجکی* نیز در کتاب *کنزالفوائد* در توضیح آیه «وَأَخْرَجُوا مُرَجُوجًا لِّأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ» می‌نویسد: «و أن الأطفال و المجانين و البله من الناس يتفضل عليهم فى القيامة بأن تكمل عقولهم و يدخلون الجنان» (کراجکی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۵۱).

حتی برخی از روایات، نه تنها برای نفوس ناقصه یک سرنوشت سعادت‌مدانه مطرح می‌کنند، بلکه گاهی جایگاه برخی از نفوس ناقصه (اطفال مؤمنان) را تا حدی بالا می‌دانند که آنان را شفیع پدر و مادر خود در قیامت معرفی می‌کنند (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۹۵). علامه مجلسی هم حدیثی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل می‌کند که می‌فرماید: با زنانی که خوش صورت، اما نازا هستند، ازدواج نکنید که من در روز قیامت به اتم مباهات می‌کنم. آیا نمی‌دانید که فرزندان در زیر عرش رحمان برای والدین خود استغفار می‌کنند؛ درحالی‌که ابراهیم علیه السلام و ساره آنها را در کوهی از مشک و عنبر و زعفران بزرگ می‌کنند؟ (مجلسی، ۱۴۰۴ق - الف، ج ۵، ص ۲۹۳).

۲-۳. حدیث رفع القلم (تنجیز تکلیف در صورت علم و قدرت)

احادیث وارده در ذیل «رفع القلم» گرچه صراحت به سعادت‌مند بودن نفوس ناقصه ندارند، اما مضمون و محتوای آنها بیشتر بر این دلالت دارد که نفوس ناقصه مشمول رحمت الهی می‌شوند. حدیث رفع القلم به دو صورت روایت شده که یک صورت آن مستقیم به نفوس ناقصه اشاره می‌کند و صورت دیگر آن، گرچه به صورت مصداقی به نفوس ناقصه اشاره نمی‌کند، اما محتوای آن به‌گونه‌ای است که نفوس ناقصه را هم شامل می‌شود.

صورت مستقیم حدیث رفع القلم که به کرات و البته با تفاوت‌های جزئی نقل شده، این‌گونه است: امیرمؤمنان علی علیه السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله روایت می‌کند که: «أَنَّ النَّبِيَّ قَالَ رَفَعَ الْقَلَمَ عَنْ ثَلَاثَةِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يَفِيْقَ وَ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ وَ الْغَلَامِ حَتَّى يَبْلُغَ» (مجلسی، ۱۴۰۴ق - الف، ج ۳، ص ۶۸۱). شیخ مفید در *الارشاد* (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۰۴) و شیخ صدوق در *الخصال* و *من لا يحضره الفقيه* (صدوق، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۹۴؛ همو، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۵۱) و شیخ طوسی در *التهدیب* (۱۳۶۵، ج ۱۰، ص ۱۵۲) همین حدیث را روایت کرده‌اند.

اما صورت دیگر حدیث رفع القلم عمومیت و شمول بیشتری دارد و با اختلاف‌های جزئی در منابع مختلف حدیثی ثبت شده است. در *الخصال* به نقل از امام صادق علیه السلام این حدیث این‌گونه روایت شده است: «رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود از امت من مؤاخذه و عذاب درباره‌ی نه چیز برداشته شده است: اول کارهایی که از روی خطا به‌جا آورده و در عمل به آن تعدی ندارند؛ دوم کارهایی که از روی فراموشی و نسیان به‌جا می‌آورند؛ سوم کارهایی که از روی اکراه به‌جای می‌آورند؛ یعنی خود میل به آن ندارند، ولی شخصی آنان را به این عمل مجبور می‌کند؛ چهارم کارهایی که ندانسته به‌جای می‌آورند؛ مثل آنکه از طرف خدا فلان تکلیف وارد شده را ترک کنند؛ پنجم کارهایی که از عهده آنان

خارج است و قدرت و توانایی آن را ندارند؛ ششم کارهایی که از روی اجبار و ضرورت انجام می‌دهند؛ هفتم حسد کردن بدون اینکه اظهار کنند؛ هشتم به فال بد گرفتن؛ چون انسان نباید هیچ چیز را به فال بد بگیرد، ولی فال بد در دل بدون اختیار و بدون ترتیب اثر، گناه ندارد و مورد مؤاخذه قرار نمی‌گیرد؛ نهم برخی از خطورات در دل که دربارهٔ مبدأ آفرینش شک می‌کنند (صدوق، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۴۱۷).

مورد چهارم و پنجم شامل نفوس ناقصه می‌شود؛ چه آنکه نفوس ناقصه فاقد شرط آگاهی به حسن و قبح و باید و نباید افعال هستند؛ و مورد پنجم هم از این حیث شامل نفوس ناقصه می‌شود که این نفوس به سبب نقصان ذاتی و فطری، تکلیف از عهدهٔ آنها خارج است. هرچند از حدیث رفع القلم نمی‌توان به کیفیت و وضع نفوس ناقصه در آخرت پی برد، اما دست کم این نکته قابل اثبات است که نفوس ناقصه به دلیل مکلف نبودن، مشمول حساب و کتاب و بالتبع عذاب و عقاب نخواهند شد؛ زیرا آغاز روایت تصریح دارد که از این گروه‌ها عذاب و مؤاخذه برداشته شده است.

۳-۲-۳. روایاتی که سرنوشت کودکان را این می‌دانند که کودکان به‌عنوان خدمتکاران اهل بهشت محشور می‌شوند

روایات وارده در این مضمون متفاوت‌اند. برخی از این روایات به صورت مطلق سرنوشت کودکان را این گونه ترسیم می‌کنند که کودکان در آخرت به‌عنوان خدمتکاران اهل بهشت محشور می‌شوند؛ مانند این حدیث که علامه مجلسی نقل می‌کند: «قَوْلُهُ تَعَالَى يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وُلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ الْوُلْدَانُ أَوْلَادُ أَهْلِ الدُّنْيَا لَمْ يَكُنْ لَهُمْ حَسَنَاتٌ فَيُثَابُونَ عَلَيْهَا وَلَا سَيِّئَاتٌ فَيُعَاقَبُونَ عَلَيْهَا فَانزَلُوا هَذِهِ الْمَنْزِلَةَ». برخی از احادیث این نوع سرنوشت را مختص به اطفال مشرکان و کافران می‌دانند: «وَعَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ أَطْفَالِ الْمُشْرِكِينَ فَقَالَ خَدَمُ أَهْلِ الْجَنَّةِ عَلَى صُورَةِ الْوُلْدَانِ خُلِقُوا لِخِدْمَةِ أَهْلِ الْجَنَّةِ» (مجلسی، ۱۴۰۴ق - الف، ج ۵، ص ۲۹۱). این دست از روایات، هم معاد نفوس ناقصه را تأیید می‌کنند و هم آنها را جزء واردشدگان در بهشت معرفی می‌نمایند.

۴-۲-۳. احادیث دال بر بزرگ شدن اطفال توسط حضرت ابراهیم عليه السلام و ساره و فاطمه عليهما السلام

برخی از روایات، سرنوشت اخروی اطفالی را که پدران آنها مؤمن بوده‌اند، این گونه شرح می‌دهند که آنها پس از مرگ توسط حضرت فاطمه عليها السلام یا حضرت ابراهیم عليه السلام و ساره یا توسط خانوادهٔ خود مورد پرورش و تربیت قرار می‌گیرند. هرچند این احادیث تربیت اخروی را مختص به کودکانی می‌دانند که پدران آنها مؤمن هستند اما با توجه به اینکه اولاً سایر نفوس ناقصه در نقص عقلی و بیرون بودن از عهدهٔ تکلیف، با اطفال مؤمنان تمایز خاصی ندارند و ثانیاً این تفکیک با عدل و رحمانیت خداوند سازگار نیست، این تخصیص محل تأمل است؛ و شاید بتوان وجه تخصیص در این روایات را این دانست که این احادیث در مقام بیان سرنوشت نفوس کودکان به صورت مطلق یا سرنوشت تمام نفوس ناقصه نبوده‌اند؛ بلکه برای فهم این احادیث باید قرائن حالیهٔ محتمل را لحاظ نمود؛ از جمله اینکه مثلاً پرسش کنندگان، از سرنوشت کودکانی که والدین آنها مؤمن بوده‌اند، از معصوم پرسش نموده‌اند.

از جمله احادیث وارده در این باب می‌توان به این موارد اشاره کرد: در حدیثی از امام صادق علیه السلام وارده شده است: «چون طفلی از اطفال مؤمنان بمیرد، نداکننده در ملکوت آسمان‌ها و زمین ندا کند: آگاه باشید که فلانی مرد. پس اگر پدر و مادرش یا یکی از ایشان یا بعضی از خاندانش از مؤمنان مرده باشند به‌سوی او دفع شود که او را غذا دهد؛ و اگر نه، به‌سوی فاطمه زهراء - صلوات الله علیها - دفع شود که او را غذا دهد؛ تا آنکه پدر و مادرش یا یکی از ایشان یا بعضی از خاندانش از مؤمنان بیابند. پس حضرت فاطمه علیها السلام آن طفل را به او می‌دهد» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۹۴؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق - الف، ج ۵، ص ۲۸۹). همچنین در *من لایحضره الفقیه*، روایتی به شرح ذیل از امام صادق علیه السلام نقل شده است: «به‌درستی که خداوند تبارک و تعالی حضرت ابراهیم علیه السلام و حضرت ساره را متکفل و سرپرست کودکان مؤمنان قرار داده است که به‌وسیله درختی در بهشت به آنها غذا می‌دهند. پس هنگامی که روز قیامت فرارسد، به کودکان لباس پوشانده می‌شود و پاک و معطر به‌سوی پدران خود در بهشت هدایت می‌شوند» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ص ۴۹۰). مرحوم مجلسی نیز در *بحار الانوار* از امام محمدباقر علیه السلام روایت می‌کند: «چون رسول الله صلی الله علیه و آله در شب معراج به آسمان هفتم رسید و پیغمبران را در آنجا ملاقات کرد، گفت: کجاست پدرم ابراهیم علیه السلام؟ گفتند: او با اطفال شیعیان علی علیه السلام است؛ و چون داخل بهشت شد، دید که حضرت ابراهیم علیه السلام در زیر درختی است که پستان‌ها دارد، مانند پستان‌های گاو؛ و اطفالی چند از آن پستان‌ها می‌مکند و چون پستانی از دهان طفلی بیرون می‌آید، حضرت ابراهیم علیه السلام برمی‌خیزد و پستان‌ها را به دهان ایشان می‌گذارد...» (مجلسی، ۱۴۰۴ق - الف، ج ۵، ص ۳۹۰).

نکته مهم و محل تأملی که در این روایت وجود دارد، امکان تکامل و رشد نفوس در عالم آخرت است. گرچه درباره چگونگی و چندوچون این تکامل نمی‌توان چیزی گفت، اما درباره امکان تکامل نفوس بعد از مرگ می‌توان پرسش نمود. فلاسفه مسلمان این امکان را نفی نمی‌کنند و برخی از ایشان همچون *فارابی* معتقدند که ممکن است نفوس ناقصه به عالم افلاک بپیوندند و در آنجا به تکامل برسند. *ابن سینا* هم در *النجات*، ضمن اشاره به دیدگاه *فارابی*، آن را محتمل می‌داند (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۶۹۷). به‌نظر می‌رسد معادل عالم افلاک در زبان دین، همان عالم برزخ باشد که بنا بر متون دینی در آنجا خیرات و صداقات واصله سبب تکامل شخص می‌شود و امکان پاک شدن گناهکاران در این عالم میسر است؛ همچنان که *آیت‌الله حسن‌زاده آملی* تصریح می‌کند: از لوازم و نتایج استکمال برزخی این است که افرادی که سیر استکمالی آنها در عالم ماده متوقف یا کند شده است، در عالم برزخ به‌سبب نبود وجود موانع مادی و طبیعی، این سیر می‌تواند ادامه یابد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹، ص ۸۲۱).

۳-۳. روایاتی که بر سعادت‌مند بودن برخی از نفوس ناقصه و شقاوت‌مند بودن برخی دیگر دلالت دارند

برخی از روایات، سرنوشت‌های متفاوتی برای نفوس ناقصه مطرح می‌کنند؛ به این صورت که فرزندان مؤمنان را سعادت‌مند و فرزندان مشرکان را اهل شقاوت می‌دانند. هرچند این دسته از روایات معمولاً در مورد سرنوشت کودکان وارد شده‌اند، اما از آنجا که دیوانگان و ابلهان از حیث تکلیف تفاوت چندانی با کودکان ندارند، بعید نیست که بتوان این روایات را به تمام نفوس ناقصه تعمیم داد.

برخی از این روایات، صرفاً بر سعادت‌مند بودن اولاد مؤمنان اشاره می‌کنند و دربارهٔ سرنوشت سایر نفوس ناقصه ساکت‌اند؛ که نمونه‌های آن در بالا گذشت؛ و برخی از روایات بر الحاق فرزندان به والدین خود (کودکان مؤمنان به پدران مؤمن و کودکان مشرکان به پدران مشرکشان) اشاره می‌کنند. احادیث وارده در مضمون دوم، با تفاوت‌های جزئی و به کرات در بیشتر کتب روایی شیعه ثبت شده‌اند که در اینجا به ذکر چند روایت اکتفا می‌شود:

مرحوم کلینی در *اصول کافی* به نقل از امام صادق علیه السلام از امیرمؤمنان علی علیه السلام روایت می‌کند: «قَالَ عَلِيُّ رضي الله عنه أَوْلَادُ الْمُشْرِكِينَ مَعَ آبَائِهِمْ فِي النَّارِ وَأَوْلَادُ الْمُسْلِمِينَ مَعَ آبَائِهِمْ فِي الْجَنَّةِ وَفِي حَدِيثٍ آخَرَ أَمَّا أَطْفَالُ الْمُؤْمِنِينَ فَلْيَحْتَقُونَ بِآبَائِهِمْ وَأَوْلَادُ الْمُشْرِكِينَ يَلْحَقُونَ بِآبَائِهِمْ وَهُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ يَا إِيْمَانُ اَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۲۴۹). شیخ صدوق در *من لا یحضره الفقیه* همین مضمون را این‌گونه روایت می‌کند: «وَرَوَى جَعْفَرُ بْنُ بُشَيْرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ رضي الله عنه عَنْ أَوْلَادِ الْمُشْرِكِينَ يَمُوتُونَ قَبْلَ أَنْ يَبْلُغُوا الْحَيْثَ قَالَ كَفَّارٌ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا كَانُوا عَامِلِينَ يَدْخُلُونَ مَدَاخِلَ آبَائِهِمْ» (صدوق، ۴۱۳ق، ج ۳، ص ۴۹۲). علامه مجلسی در *بحارالانوار* همین مضمون را این‌گونه روایت می‌کند: «وَفِي حَدِيثٍ آخَرَ أَمَّا أَطْفَالُ الْمُؤْمِنِينَ فَإِنَّهُمْ يُلْحَقُونَ بِآبَائِهِمْ وَأَوْلَادُ الْمُشْرِكِينَ يُلْحَقُونَ بِآبَائِهِمْ وَهُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ يَا إِيْمَانُ اَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ» (مجلسی، ۱۴۰۴ق - الف، ج ۵، ص ۲۹۲).

پذیرش مضمون این احادیث دشوار است و با اصول اعتقادی شیعه سازگار نیست؛ زیرا اولاً بنا بر اعتقاد شیعه، فعل قبیح از خدا صادر نمی‌شود و مجازات و عقاب کودکان مصداق عقاب غیرمکلف است و عقل عذاب کودکان را قبیح می‌داند؛ ثانیاً این احادیث حتی با نص قرآن نیز سازگار نیستند؛ آنجا که می‌فرماید: «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا» (اسراء: ۱۵). بنابراین پذیرش معنای ظاهری و اولیهٔ این سنخ از روایات با سایر محکّمات دینی آنچنان ناسازگار است که یا باید در سند این احادیث شک و تردید کرد یا باید معنایی غیر از معنای ظاهری را در آنها جست‌وجو نمود؛ خصوصاً اینکه روایات وارده در مورد سرنوشت نفوس ناقصه، منحصر در این سنخ روایات نیست.

۳-۴. روایاتی که سرنوشت نفوس ناقصه را به یک امتحان اخروی محول می‌کنند

بعضی از روایات، سرنوشت نفوس ناقصه را به یک امتحان اخروی محول می‌کنند؛ به این معنا که خدای متعال در قیامت این نفوس را امتحان می‌کند و هرکس در آن امتحان از فرمان خدا اطاعت کند، به بهشت می‌رود و هرکس سرپیچی کند، روانهٔ جهنم خواهد شد. این مضمون در متون روایی به کرات و با تعابیر تقریباً مشابه در مورد سرنوشت اطفال پس از مرگ ذکر شده است؛ برای مثال، مرحوم کلینی از امام باقر علیه السلام روایت می‌کند:

زراره گوید که از امام باقر علیه السلام پرسیدم: آیا از وضعیت کودکانی که می‌میرند، از پیغمبر سؤال شده که خدا با آنها چه می‌کند؟ فرمودند: قطعاً پرسیده شده است و حضرت پاسخ داده‌اند که خداوند کاملاً داناست به اینکه اگر زنده می‌ماندند، چه می‌کردند. آن‌گاه فرمودند: ای زراره! آیا می‌دانی معنای فرمودهٔ آن حضرت - که خدا داناتر است به اینکه اگر زنده می‌ماندند چه می‌کردند - چیست؟ زراره گفت: نه. فرمودند: چون روز رستاخیز فرارسد، خداوند بر هفت گروه حجت آورد: ۱. کودکان که پیش

از بلوغ از دنیا رفته‌اند؛ ۲. کسانی که در زمان فترت - یعنی میان دو رسول - از دنیا رفته‌اند؛ ۳. پیران سالخورده که پیغمبر را درک کرده‌اند؛ ولی به سبب زیادی سن، عقل خود را از دست داده بوده‌اند؛ ۴. بیخردان یا عقب‌افتادگان؛ ۵. دیوانگان و ساده‌لوحان که دارای عقل نیستند و نمی‌اندیشند؛ ۶. کران که حس شنوایی نداشته‌اند؛ ۷. گنگ‌ها و لال‌های مادرزاد. سپس اضافه کردند که هر کدام از این طوایف، با خداوند عزوجل احتجاج نمایند و خداوند عزوجل فرستاده‌ای به سوی آنان گسیل دارد و آتشی برای امتحان ایشان برافروزد. پس به آنان فرمان دهد و گوید: پروردگار شما امر فرموده که خود را در این آتش افکنید. پس هر کس که داخل شد، بر او سلام خواهد شد و هر که فرمان نبرد داخل آتش خواهد شد (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۲۴۹).

همین روایت را مرحوم مجلسی در *بحار الانوار* (مجلسی، ۱۴۰۴ق - الف، ج ۵، ص ۲۸۹) و شیخ صدوق در *توحید و من لایحضره الفقیه* (صدوق، ۳۹۸ق، ص ۳۹۰؛ همو، ۱۴۱۳ق، ج ۳ ص ۴۹۰) نقل می‌کنند.

مرحوم مجلسی در *بحار الانوار* ضمن بیان نظر متکلمان شیعه مبنی بر اینکه هیچ نفس ناقصه‌ای وارد آتش نمی‌شود، بدون اینکه با نظر ایشان مخالفتی کند، تصریح می‌کند که نظر محدثان همین قول اخیر (تکلیف و امتحان اخروی) است. اصل سخن وی چنین است: «اعلم أنه لا خلاف بین أصحابنا فی أن أطفال المؤمنین یدخلون الجنة و ذهب المتکلمون منا إلى أن أطفال الکفار لا یدخلون النار فهم إما یدخلون الجنة أو یسکنون الأعراف و ذهب أكثر المحدثین منا إلى ما دلت علیه الأخبار الصحیحة من تکلیفهم فی القيامة بدخول النار» (مجلسی، ۱۴۰۴ق - الف، ج ۵، ص ۲۹۴). البته چنان که اشاره شد، مرحوم مجلسی در *مرآت‌المقول*، قول راجح درباره این نفوس را واگذار نمودن آن به علم الهی می‌داند.

پذیرش معنای ظاهری این سنخ احادیث دشوار است؛ زیرا از یک طرف عالم آخرت عالم جزاست نه عالم تکلیف؛ از طرف دیگر، تکلیف داخل شدن در آتش، در حکم تکلیف به ما لایطاق است. چگونه یک کودک ناتوان می‌پذیرد که وارد آن آتش سوزناک شود؟ بنابراین به نظر می‌رسد که این سنخ از احادیث بر معنایی غیر از معنای ظاهری دلالت دارند؛ چنان که علامه طباطبائی در توجیه و تفسیر این سنخ از روایات، ضمن تصریح به این امر که سرنوشت نفوس ناقصه امری نیست که عقل به آن دسترسی داشته باشد و آیات قرآن هم در این مورد مجمل هستند، می‌نویسد:

گناه و مغفرت، مراتب متعددی دارد؛ و گناه و مغفرت منحصر در مخالفت تکلیف نیست؛ بلکه بعضی از مراحل مغفرت متعلق به مرض‌های قلبی و احوال بدی می‌شود که عارض بر قلب شده و بین قلب و پروردگار حجاب می‌شود. مستضعفین، درست است که به خاطر ضعف عقل و یا نداشتن آن تکلیف ندارند، لیکن چنان هم نیستند که ارتکاب کار زشت در دلشان اثر نگذاشته و دل‌هایشان را آلوده و محجوب از حق نسازد؛ بلکه در این جهت با غیرمستضعفین یکسان‌اند؛ و خلاصه در تنعم به نعیم قرب خدا و حضور در ساحت قدس الهی، محتاج به ازاله آن مرض‌ها و دریدن آن پرده‌ها هستند؛ و چیزی هم از عهده ازاله و رفع آن بر نمی‌آید، مگر همان عفو پروردگار و پرده‌پوشی و مغفرت او. بعید نیست مراد از روایاتی هم که می‌گوید: «خداوند سبحان مردم را محسور می‌کند و آتشی را هم

می‌آفریند، آن‌گاه به مردم دستور می‌دهد تا در آتش داخل شوند؛ پس هرکس وارد آتش شود داخل بهشت می‌شود و هرکس سرپیچی کند، داخل جهنم میشود»، همین معنا باشد؛ یعنی مراد از آتش، رفع آن پرده‌ها و معالجه آن مرض‌ها باشد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۵۳۴-۵۳۵).

نتیجه‌گیری

نفوس ناقصه از تعابیر فلاسفه مسلمان است و منظور ایشان از نفوس ناقصه، گروهی از انسان‌هاست که قوه عاقله ایشان در حدی نیست که در فهم حق و باطل و صواب و خطا حجت بر ایشان تمام شده باشد؛ و مصداق آن را نفوس کودکان، دیوانگان و ابلهان می‌دانند. اگر بخواهیم معادلی برای اصطلاح نفوس ناقصه در متون دینی پیدا کنیم، شاید بهترین معادل، تعبیر «مستضعفین» یا «رُفَع القلم» باشد.

مسئله سرنوشت نفوس ناقصه یکی از چالش‌انگیزترین مسائل در موضوع معاد است. در قرآن به صورت مصداقی و به تصریح، آیه‌ای در مورد سرنوشت نفوس ناقصه پس از مرگ وجود ندارد؛ اما آیات متعددی هست که بر معاد همگانی دلالت می‌کنند. آیاتی را که بر معاد همگانی - و بالتبع معاد نفوس ناقصه - دلالت دارند، می‌توان به دو دسته تقسیم نمود: الف) آیاتی که صراحت کمتری بر مقصود دارند؛ اما می‌توان آنها را در راستای معاد همگانی فهمید؛ ب) آیاتی که با صراحت بیشتری بر معاد داشتن و احیای نفوس ناقصه پس از مرگ دلالت دارند. در متن مقاله، این آیات و احادیث وارد شده در ذیل این آیات، به تفصیل مورد بررسی قرار گرفته‌اند.

اما در متون روایی، مسئله سرنوشت نفوس ناقصه در آخرت با تفصیل و تصریح بیشتری مطرح شده و روایات متعددی در این باب وارد شده است. آنچه از مجموع این روایات به صورت قطع استفاده می‌شود، این است که معاد پدیده‌ای همگانی است و نفوس ناقصه را هم شامل می‌شود؛ اما در باب کیفیت و جایگاه این نفوس در آخرت، اجماعی بین روایات وجود ندارد و سرنوشت‌های متعددی برای این نفوس بیان شده است؛ حتی مضمون برخی روایات به گونه‌ای است که پذیرش معنای ظاهری آنها دشوار است. روایات وارد شده در مورد سرانجام نفوس ناقصه را می‌توان در چهار دسته کلی به شرح زیر تقسیم نمود: ۱. روایاتی که بر سعادت‌مند بودن نفوس ناقصه دلالت دارند؛ ۲. روایاتی که مسئله نفوس ناقصه را در حکم رازی می‌دانند که باید به خدا واگذار شود؛ ۳. روایاتی که سرنوشت نفوس ناقصه را به یک امتحان اخروی محول می‌کنند؛ ۴. روایاتی که بر سعادت‌مندی برخی از نفوس ناقصه و شقاوت‌مند بودن برخی دیگر دلالت دارند.

بیشتر احادیث وارد شده در باب نفوس ناقصه و تفسیر مفسران از آیات مربوط به این مسئله، در این راستاست که این نفوس مشمول رحمت و فضل الهی قرار می‌گیرند. بنابراین با توجه به این غلبه می‌توان گفت، احادیثی که بر عذاب و شقاوت نفوس ناقصه دلالت دارند، خلاف مشهور روایات هستند؛ ضمن اینکه متکلمان شیعی هم این قول را با تأکید رد می‌کنند. به نظر می‌رسد که قابل دفاع‌ترین دیدگاه در میان روایات، یکی از دو قول زیر است: اینکه درباره سرنوشت این نفوس سکوت کنیم و مسئله را به خدا واگذاریم؛ یا اینکه تمام این نفوس را مشمول رحمت الهی و برخوردار از سعادت اخروی بدانیم.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵، *الاشارات والتنبیها، قم، البلاغه.*
- ____، ۱۳۷۹، *النجاه من الغرق فی بحر الغلالات، تهران، دانشگاه تهران.*
- ____، ۱۴۰۰ق، *رسائل ابن سینا، قم، بیدار.*
- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، ۱۳۲۸، *مشابه القرآن، قم، بیدار.*
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۳، *تفسیر تسنیم، چ چهارم، قم، اسراء.*
- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۷۹، *سرح العیون فی سرح العیون، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.*
- حویزی، عبدعلی بن جمعه، ۱۳۷۳، *تفسیر نور تقنین، قم، اسماعیلیان.*
- دستغیب، سید عبدالحسین، ۱۳۹۵، *عدل، قم، جامعه مدرسین.*
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، ۱۴۰۴ق، *الدر المشهور فی التفسیر بالمأثور، قم، مکتبه آیت الله مرعشی نجفی.*
- صدوق، محمد بن علی، ۱۳۶۱، *معانی الاخبار، قم، جامعه مدرسین.*
- ____، ۱۳۶۲، *الخصال، قم، جامعه مدرسین.*
- ____، ۱۳۷۸، *عیون اخبار الرضا، تهران، جهان.*
- ____، ۱۳۹۸ق، *التوحید، قم، جامعه مدرسین.*
- ____، ۱۴۱۳ق، *من لایحضره الفقیه، قم، جامعه مدرسین.*
- طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۳۷۴، *تفسیر المیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین.*
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۴، *مجمع البیان، تهران، ناصر خسرو.*
- طوسی، محمد بن حسن، ۱۳۶۵، *التهذیب، تهران، دار الکتب الاسلامیه.*
- عزیزی علویجه، مصطفی، ۱۳۸۸، «فرجام کودکان در آخرت»، *معرفت، ش ۱۴۴، ص ۶۸-۶۱.*
- عیاشی، محمد بن مسعود، ۱۳۸۰ق، *تفسیر العیاشی، تهران، چاپخانه علمیه.*
- فارابی، ابونصر، ۱۳۶۱، *آراء اهل مدینه فاضله، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران، کتابخانه طهوری.*
- ____، ۱۹۹۶م، *سیاست المدنیه، بیروت، مکتبه الهلال.*
- قمی، علی بن ابراهیم، ۱۴۰۴ق، *تفسیر قمی، قم، دارالکتاب.*
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۵، *اصول الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.*
- کراچکی، ابوالفتح محمد بن علی، ۱۴۱۰ق، *کنز الفوائد، قم، دار الذخائر.*
- مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۴ق - الف، *بحار الانوار، بیروت، دارالاحیاء التراث.*
- ____، ۱۴۰۴ق - ب، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، تهران، دار الکتب الاسلامیه.*
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان، ۱۴۱۲ق، *اوائل المقالات، قم، کنگره جهانی شیخ مفید.*
- ____، ۱۴۱۳ق، *الارشاد، قم، کنگره جهانی شیخ مفید.*
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه.*
- موسوی خمینی، سید روح الله، ۱۳۹۲، *تقریرات فلسفه، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی* ☞
- یوسفی زاده، محمد علی، ۱۳۹۴، «وضعیت مستضعفان فکری در آخرت»، *معرفت، ش ۲۱۷، ص ۵۵-۷۰.*

نوع مقاله: پژوهشی

تبیین فلسفی سازواری اجابت دعا تحت قبه امام حسین علیه السلام با نظام علیت با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبائی

fa.shohre@gmail.com

sadatmahdieh313@gmail.com

شهره پیروز / کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم
مهدیه السادات مستقیمی / دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه قم
دریافت: ۱۳۹۹/۰۷/۱۵ - پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۲۸

چکیده

وعدۀ «اجابت دعا تحت قبه» که در برخی نصوص وارد شده، از عقاید رایج کلام امامیه است که می‌توان با تحلیل دیدگاه‌های علامه طباطبائی، سازواری آن را با نظام علیت تبیین نمود و «وقوع دعا تحت قبه» را به‌مثابۀ علت بدیلی برای ایجاد شرایط اجابت دعا و رفع موانع آن محسوب نمود. این سازواری را می‌توان با بیان مقام مشیت مطلقۀ امام حسین علیه السلام و نزدیکی باطن قبه آن حضرت به خزائن الهیه و محاذات آن با عرش، یعنی محل تدبیر و سلطنت ربوبی نیز تبیین کرد. دیدگاه‌های علامه نشان می‌دهد که هم شرافت ذاتی این مکان قبل از حادثۀ عاشورا و هم شرافت عرضی آنکه حاصل از تجلیات الهی بر قلوب شهیدان و همجواری با جسم مبارک آن حضرت و تردد ملائک است، چگونه می‌تواند سطح دعا را تقویت کند و زمینه را برای اجابت آن فراهم نماید. روش این مقاله توصیفی - تحلیلی و استنباطی و براساس منابع کتابخانه‌ای است.

کلیدواژه‌ها: اجابت دعا، تحت قبه، تبیین، نظام علیت، شرافت مکان.

تأثیر مکان‌های خاص بر مقرون شدن دعا به اجابت، یکی از مسائل دینی است که با رویکردهای متفاوت و از جمله چشم‌اندازهای فلسفی و کلامی و عرفانی می‌تواند مورد بذل و تأملات پژوهشی قرار گیرد.

یکی از امکان‌های خاصی که شیعه امامیه بر تأثیر وافر آن در استجاب دعا بسیار تأکید دارد، مرقد مطهر امام حسین علیه السلام در کربلاست؛ تا آنجا که در صریح روایات، اجابت دعا تحت قبه وعده داده شده است. در این مقاله ضمن بیان برخی روایات وارده و اشاره به آرائی که درباره محدودۀ قبه واقع در حائر حسینی وارد شده‌اند، سعی شده با تأکید بر دیدگاه‌های علامه طباطبائی به تبیین سازوکاری مسئله اجابت دعا در این مکان با نظام علیت بپردازد. از نقاط عطف این مقاله این است که نه تنها به اصل مسئله اجابت دعا به‌عنوان یک علت بدیل در نظام علیت نظر دارد، بلکه به‌صورت ویژه با رویکردی فلسفی به ریشه‌یابی شرافت ذاتی و شرافت عرضی این مکان و چرایی و چگونگی تأثیر این شرافت ذاتی در ایجاد شرایط استجاب دعا و رفع موانع عدم استجابت پرداخته و نشان داده که مقام مشیت مطلقه امام حسین علیه السلام و احاطه این مقام بر خزائن الهیه، مقدرات سازوکاری استجابت دعا در کنار قبر ایشان با نظام علیت را به‌خوبی تبیین می‌نماید.

اصل مسئله دعا و اجابت از زوایای مختلفی مورد بحث قرار گرفته، ولی تبیین فلسفی آن کمتر مورد توجه بوده، اما مسئله اجابت دعا تحت قبه امام حسین علیه السلام و تبیین آن در رویکردی فلسفی و کلامی، مسئله‌ای است که تا به حال دارای پیشینه‌ای خاص نبوده است. مسلماً هم برخی مبانی فلسفی عام و هم برخی از اسرار الهیه مربوط به مزار شریف امام حسین علیه السلام دارای آثار وضعی ویژه‌ای هستند که بر نظام علی در گستره هستی تأثیر گذارند.

در این مقاله سعی شده به این سؤال اصلی تبیین سازوکاری مسئله اجابت دعا تحت قبه امام حسین علیه السلام، در نظام علیت و براساس مبانی فلسفی و کلامی چیست پاسخ داده شود و برای رسیدن به پاسخ این سؤال به این سؤالات فرعی پاسخ داده خواهد شد که: تبیین سازوکاری اجابت دعا در محل قبه براساس مؤلفه‌های علت تامه چیست؟ وجوه شرافت ذاتی و عرضی مکان محل قبه چیست؟

از نوآوری‌های این مقاله این است که هم به مسئله کلامی خاصی با رویکرد ویژه‌ای پرداخته که خلأ پژوهشی و غیر، سوای به سابقه بودن آن محرز است و از سوی دیگر، در متن این مقاله با سبکی کاملاً نوین و با تبیینی فلسفی - کلامی و با توجه به مؤلفه‌های علت تامه؛ یعنی وجود مقتضی و تحقق شرایط و عدم مانع جایگاه دعا تحت قبه و اجابت قطعی آن را از منظر سازوکاری با سنن الهیه و نظام علی مورد تحلیل و بررسی قرار داده، و همچنین وجوه شرافت ظرف مکانی تحت قبه را هم از منظر جهات ذاتی و هم از منظر شرافت عرضی با تحلیل و تقریر و استقرایی نوین ارائه نموده است.

۱. ادله نقلیه امامیه درباره مسئله اجابت دعا تحت قبه امام حسین علیه السلام

مسئله «اجابت دعا تحت قبه» در ادله نقلی تصریح شده و امامیه بر این اساس به اجابت دعا زیر گنبد امام حسین علیه السلام ایمان دارند و آن را از کرامات خاصه حسینی و فروع عقاید امامیه برمی‌شمردند و مسلم است که دعا در امکان‌های که

مرقد هریک از معصومان علیهم السلام است. به هدف استجابت نزدیک‌تر از سایر مکان‌هاست؛ ولی در این مکان اسراری وجود دارد که سبب شده استجابت دعا در این مکان از مرقد سایر معصومان علیهم السلام ویژه‌تر باشد. ذیلاً به برخی از مستندات نقلی وارده اشاره می‌شود:

یکی از روایات موردنظر که هم از امام محمدباقر علیه السلام و هم از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل شده، این روایت است: «إِنَّ اللَّهَ (تَعَالَى) عَوَّضَ الْحُسَيْنَ علیه السلام مِنْ قَتْلِهِ ... وَالشِّفَاءَ فِي تَرْبَتِهِ، وَإِجَابَةَ الدَّعَاءِ عِنْدَ قَبْرِهِ» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۳۱۷؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۴، ص ۴۳۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۴، ص ۲۲۱؛ شهید ثانی، ۱۳۷۷، ص ۱۴۸)؛ همانا خداوند در عوض شهادت امام حسین علیه السلام شفا در تربتش و اجابت دعا نزد قبرش را به وی عطا نموده است. بررسی روایات و مفهوم‌گیری از آنها نشان می‌دهد احتمال «عنده قبره» تحت قبه باشد، بسیار قوی است.

درباره این مضمون، روایات دیگری نیز از طرق دیگر نقل شده است؛ برای مثال، علامه مجلسی در *بحار الانوار* از عبدالله بن عباس حدیثی را نقل کرده و در آن به استجابت دعا تحت قبه اشاره فرموده است: ... هرآینه اجابت (دعا) زیر قبه اوست و شفا در تربتش می‌باشد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۶، ص ۲۸۶).

همچنین امام صادق علیه السلام فرمودند: «هر کس حاجتی دارد، نزد سر امام حسین علیه السلام بایستد و بگوید: ای اباعبدالله! شهادت می‌دهم که موقعیت مرا مشاهده می‌کنی و کلام مرا می‌شنوی. تو زنده‌ای و در پیشگاه خدا روزی داده می‌شوی. پس، از سوی پروردگارت و پروردگام برآورده شدن نیازهای مرا بخواه؛ ان‌شاءالله برآورده می‌شود (ابن‌فهد حلّی، ۱۴۰۷ق، ج ۶۴ ص ۶۵۶۴).

شعیب عقرقوفی می‌گوید: به امام صادق علیه السلام، عرضه داشتم: فدایت شوم؛ ثواب و اجر کسی که به زیارت قبر امام حسین علیه السلام برود، چیست؟ فرمودند: ای شعیب! احدی کنار قبر آن حضرت نمازی نمی‌خواند، مگر آنکه حق تعالی از او می‌پذیرد؛ و احدی در آنجا دعا نمی‌کند، مگر آنکه خداوند متعال خواسته‌اش را در دنیا و آخرت برآورده می‌نماید (ابن‌قولویه، ۱۳۵۶، ص ۲۵۲؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۱۳۵؛ ابن‌مشهدی، ۱۴۱۹ق، ص ۳۵۶؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۴، ص ۵۳۸).

در زیارات مأثوره وارده از معصومان علیهم السلام نظیر زیارت ناحیه مقدسه نیز به این کرامت حسینی تصریح شده است. این زیارت ابتدا از ناحیه مقدسه امام زمان علیه السلام صادر و به یکی از نابیان خاص او داده شده؛ آن‌گاه از طریق ایشان به یکی از مشایخ شیخ مفید و سپس به دست این بزرگوار رسیده است. این زیارت از چنان اعتباری برخوردار بوده که مورد توجه سید مرتضی قرار گرفته است (طالقانی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۷۶).

این زیارت در روز عاشورا و غیر آن خوانده می‌شود و به اصطلاح از زیارات مطلقه امام حسین علیه السلام است. علامه مجلسی این زیارت را از شیخ مفید، سید مرتضی و محمدبن المشهدی صاحب *المزار الکبیر* نقل می‌کند و پس از سخن مؤلف مبنی بر خروج این زیارت از ناحیه مقدسه امام زمان علیه السلام می‌نویسد: «وَالْأَظْهَرُ أَنَّ هَذِهِ الزِّيَارَةَ مَقُولُهُ مَرْوِيَّةٌ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۸، ص ۳۲۸)؛ روشن است که این زیارت از امام معصوم نقل و روایت شده است.

در یکی از فرازهای این زیارت آمده است: «... السَّلَامُ عَلَيَّ مَنْ جُعِلَ الشَّفَاءُ فِي تَرْبَتِهِ، السَّلَامُ عَلَيَّ مَنْ الْإِجَابَةُ تَحْتَ قَبْتِهِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۸، ص ۳۱۸)؛ سلام بر کسی که خدا شفا را در تربت، و اجابت را تحت قبه او قرار داده است.

۲. تبیینی از محدوده مکانی اجابت دعا در حائر حسینی

محلّی که اجابت دعا درباره آن وعده داده شده، در حائر حسینی قرار گرفته است. «حائر» را از ریشه حیر نقل کرده‌اند و بعضی نیز از ریشه حور گرفته‌اند؛ اما به هر جهت حائر را مرقد مطهر امام حسین علیه السلام در کربلا دانسته‌اند (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۶ ص ۳۲۱). آنچه مسلم است، اینکه مرقد در حائر حسینی قرار دارد؛ ولی اگر مرقد شامل صحن و بارگاه شود، از آنجاکه دائماً در حال توسعه است، نمی‌توان برای آن مرزی تعیین کرد؛ ولی اگر مراد از مرقد محدوده تحت قبه باشد، محدوده آن هم‌مرز با محدوده تحت قبه خواهد بود و مرزهای آن براساس مرزهای قبه تعیین می‌شود که قبلاض درباره آن بحث شد.

البته مطابق برخی از اقوال غیرمشهور، محدوده «قبه» و «حائر» یکی است؛ چنان‌که در جامع عباسی آمده که در تعیین حائر اشکال است و احوط اقتضای بر تحت قبه منوره است (عاملی و ساوجی، ۱۴۲۹ق، ص ۲۳۳) و مطابق برخی از نظریات، حائر حسینی حریمی وسیع‌تر از قبه است و مراد از «حائر» زمینی است که متوکل آب فرات را در آن سر داده بود تا مرقد مقدس امام حسین علیه السلام خراب شود؛ پس آب بر دور آن زمین بر بالای هم ایستاد و یک قطره داخل آن نشد؛ و آن را «حائر» به جهت آن گفتند که آب حیران‌وار بر گرد آن ایستاده بود و نتوانست که داخل آن موضع شود؛ و آن صحن آستانه مقدسه است با عماراتی که در آن است. طبق این نظر، قبه حریمی است که به قبر نزدیک است و همه حائر تحت قبه قرار ندارد (همان).

بنابراین، «قدر متیقن» از مفهوم قبه حریمی است که بر بالای قبر قرار گرفته و نزدیک‌ترین فاصله را با قبر دارد و پس از آن به محل زیر گنبد اطلاق می‌شود و پس از آن گستره معنایی قبه، اگر در معنای بنا اخذ شود، رواق‌های اطراف و همه مساحتی را که صحن و سرای امام حسین علیه السلام نامیده می‌شود، شامل می‌گردد؛ ولی مسلم است که هرچه فرد بتواند به قبر نزدیک‌تر شود، احتمال تحقق اجابت دعا بیشتر است.

مراد از کلمه تحت در تعبیر «تحت قبه امام حسین علیه السلام» نوعی جهت و به معنای «زیر» در مقابل «فوق» است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۱۳۱).

تأملات پژوهشی در کاربرد این واژه در زبان قرآن و احادیث نشان می‌دهد که «تحت» در زبان حدیث جهت مقابل با فوق را نشان می‌دهد و ناظر به جهت زیر و پایین است: «... وَمَا عَلَا فِي الْهَوَاءِ، وَمَا كُنَّ تَحْتَ الثَّرَى» (صحیفه سجادیه، ۱۳۷۶، ص ۵۰)؛ ولی «تحت» هم بر مصادیق جهات مادی و هم بر مصادیق جهات معنوی اطلاق می‌شود و هم به مثابه یک عنوان مشیر، به جهتی اشاره می‌نماید که تحت استیلاست (ابراهیم: ۲۳). ویژگی‌هایی که در تعبیر «تحت قبه» و مفهوم متبادر از آن وجود دارد، مانع از توسعه مفهوم تحت قبه نخواهد شد.

ذهن انسان به دلیل انس و عادت که با مادیات دارد، وقتی الفاظی را می شنود، ابتدا متوجه معنای متبادر آنها می شود باید دانست که این الفاظ فقط در این معانی وضع نشده اند و انس بیشتر ذهن، با برخی از معانی است که سبب برخی تبادرها می شود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۹). بنابراین، «تحت» توسعه معنایی می یابد و فقط عنوان مشیری به جهت خاصی است که تحت استیلا قرار گرفته است. این توسعه معنایی بر اساس قاعده وضع الفاظ برای ارواح معانی تبیین می شود (ر.ک: فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۱-۳۲).

مراد از «قبه» در اکثر کتب لغت «بنا» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۵۲۳؛ زهری، ۱۴۲۱ق، ج ۸، ص ۲۴۰؛ مهنا، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۳۴۷؛ ابن سبیده، ۱۴۱۲ق، ج ۶، ص ۱۴۲) و جمع آن قُبُبٌ و قِیَابٌ است (جوهری، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۹۷). در برخی از احادیث هم مضمون به جای کلمه قبه، کلمه «قبر» به کار رفته است. «قبه» در اکثر کتب لغت در معنای «بیت مدور» آمده است (مدنی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۳۷۳) و برخی کتب لغت نیز علاوه بر معنای بیت مدور یا منحصرأ معنای «بیت معروف» را برای این کلمه بیان کرده اند (موسی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۵۵۵). چنان که ملاحظه می شود، اگر مراد از قبه بیت مدور باشد، معنای این فراز حدیثی این است که زیر گنبد امام حسین^{علیه السلام} دعا به اجابت می رسد؛ و اگر مراد از قبه بارگاه و بنای معروف باشد (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۹۷)، مراد این است که در بارگاه امام^{علیه السلام} و صحن و مرقد ایشان هم دعا به اجابت می رسد.

تأملات پژوهشی گواه این امر است که در یک دسته بندی کلی می توان مدعی شد که قبه در زبان متون دینی نیز همانند کلمه «تحت»، هم برای مصادیق مادی استعمال شده و هم در معنای خاصی به کار رفته است تا بتواند مصادیق مجرد را نیز دربر گیرد.

قبه در مصادیق مادی خود دارای معنای قریبی است: گاهی قبه در روایات به محلی اطلاق شده که قبر در آن قرار گرفته است (امام هشتم^{علیه السلام}، ۱۴۰۶ق، ص ۳۹) و گاهی به محلی اطلاق شده که در بالای قبر واقع شده است (منقری، ۱۴۰۴ق، ص ۲۳۳، ۲۶۸ و ۳۲۷) و به نظر می رسد که گاهی در معنای مطلق سایبانی که بر جایی سایه انداخته باشد، به کار رفته است؛ چنان که در این روایت، حرمت بهره‌وری از سایه قبه از زنان و کودکانی که احرام بسته اند، برداشته شده است (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۸، ص ۴۲۳). قبه در مصادیق معنایی مجرد هم به کار رفته است؛ برای مثال، به سایبانی که بر پشت ناقه‌های بهشتی متعلق به ارواح مؤمنین می نهند، قبه اطلاق گردیده (عده‌ای از علماء، ۱۴۲۳ق، ص ۱۸۷) و به این توسعه معنایی، در روایات تصریح شده و دامنه این گستره معنایی تا جایی است که وجود قبه‌هایی بر هفت زمین و هفت آسمان گزارش شده؛ چنان که از امام رضا^{علیه السلام} نقل شده است: «هَذِهِ أَرْضُ الدُّنْيَا وَالسَّمَاءُ الدُّنْيَا عَلَيْهَا فَوْقَهَا قُبَّةٌ وَالْأَرْضُ الثَّانِيَةُ فَوْقَ السَّمَاءِ الدُّنْيَا وَالسَّمَاءُ الثَّانِيَةُ فَوْقَهَا قُبَّةٌ... وَالسَّمَاءُ السَّابِعَةُ فَوْقَهَا قُبَّةٌ» (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۲۹).

بررسی روایات نشان می دهد که در زبان روایات، قبه امام حسین^{علیه السلام} به قبه الاسلام هم ملقب گردیده و در این ترکیب وصفی، در معنای «قبه» توسعه حکیمانه‌ای داده شده است. در کتاب *کامل الزیارات* نیز به نقل از امیرمؤمنان علی^{علیه السلام} آمده است که رسول الله^{صلی الله علیه و آله} فرمودند: فرزند من در زمینی مدفون می شود که به آن کربلا گفته می شود و

کربلا بقعه‌ای است که قبه‌الاسلام در آنجاست و خداوند مؤمنینی را که با نوح علیه السلام ایمان آورده بودند، از طوفان در اینجا نجات داده است (ابن قولویه، ۱۳۷۷، ص ۲۶۹). به قرینه مدلول این روایت، آنچه به ذهن تبادر می‌کند، این است که به قبه امام حسین علیه السلام قبه‌الاسلام اطلاق شده است؛ زیرا شواهد و قراین تاریخی و معنوی هم دال بر این است که در کربلا هیچ قبه دیگری به عظمت و درخشش معنوی قبه امام حسین علیه السلام وجود ندارد تا این تعبیر را عنوان مشیری برای آن قبه تلقی کرد.

در زبان برخی از روایات نیز فقط سخن از جوار قبر است. در حال قبر و قبه محل کانونی ساطع شدن انوار معنوی است. همان‌گونه که در حریم حرم کعبه، کعبه قلب و مرکزیت خاصی دارد و هسته کانونی حرم محسوب می‌شود، به همان مثابه در حریم حائر حسینی علیه السلام هم محل زیر قبه حسینی علیه السلام هسته کانونی حائر حسینی است و همان‌گونه که در هر میدان مغناطیسی وقتی به قطب‌های آهن‌ربا نزدیک‌تر می‌شویم، جاذبه و خواص میدان در آن ناحیه بیشتر است، به همان شکل وقتی که به قبر نزدیک می‌شویم، به کانون عرش کبریا الهی و محاذات با کانون برنامه‌ریزی دستگاه عالم هستی نزدیک‌تر می‌شویم.

البته لازم به ذکر است که تحلیل فهم این فراز حدیثی با توجه به قاعده «روح معنا» این است که اولاً همه عالم وجود تحت قبه امام حسین علیه السلام است. ثانیاً اگر کسی سفری معنوی و روحانی با کمال توجه و ارادت به سمت وسوی امام حسین علیه السلام داشته باشد و دل خود را در کنار حریم امام حسین علیه السلام حاضر کند و بتواند خود را با دل متوجه کانون معنویت حسین علیه السلام نماید، چه‌بسا از این وعده اجابت توسط شفاعت نور حسین و روح پرفتوح او برخوردار گردد. بعضی از روایات می‌توانند تأییدی بر این مدعا باشند. روایت زیر از جمله این روایات است. از امام صادق علیه السلام روایت شده، امام حسین علیه السلام در عرش است و از آنجا به سوی گریه‌کنندگان خود نظاره می‌کنند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۴، ص ۲۹۲؛ ابن قولویه، ۱۳۵۶، ص ۱۰۳). ثالثاً باز هم تأکید می‌شود که با استفاده از این قاعده نباید منکر آثار وضعی‌ای شد که در خاک کنار قبر امام حسین علیه السلام درباره اجابت دعا وجود دارد.

اجابت دعا امری خارج از نظام علیت نیست؛ بلکه در دستگاه عالم هستی به‌عنوان یکی از علل و اسباب مؤثر در این نظام محسوب می‌شود؛ ولی از آنجا که مرتبه وجودی داعی و کیفیت و کمیت دعا در میزان اجابت تأثیر دارد، زمینه موجود در تحت قبه امام حسین علیه السلام می‌تواند جبران در نقص وجودی داعی و رفع‌کننده موانع اجابت دعا باشد. شرایطی نظیر مقام مشیت مطلقه امام حسین علیه السلام و نزدیکی قبه به خزائن مقدرات الهی و... از جمله این زمینه‌ها می‌باشند.

۲-۱. تبیین اول: تبیین سازواری مسئله اجابت دعا تحت قبه امام حسین علیه السلام با نظام علیت مبتنی بر تحلیل مؤلفه‌های علت تامه

نظام علیت و معلولیت، سنتی الهی است که در کل عالم جاری می‌باشد و تخلف‌ناپذیر است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۸۱). قرآن و عقل نیز قانون عمومی علیت و معلولیت را تصدیق می‌کند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۱۶). در نظام علیت، هیچ چیز و از جمله اجابت دعا مستند به اتفاق و تصادف نخواهند بود (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ص ۲۵۷).

اصل علیت مقتضی بیان این حقیقت است که هیچ موجودی بدون علت تامه پدید نمی‌آید (طباطبائی، بی‌تا، ص ۸۴). از دیدگاه علامه طباطبائی، علت، آن امر واحد یا مجموع اموری است که وقتی دست به دست هم می‌دهند، باعث پیدایش موجودی دیگر می‌شوند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۱۶). در نظام هستی دو نظام وجود دارد: نظام امکان و نظام ضرورت؛ و نظام ضرورت براساس علت تامه استوار است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۱۰). وقتی در روایات گزارش می‌شود که دعا تحت قبه اجابت می‌شود، ممکن است این شبهه پیش آید که اگر زمینه‌ها و علت‌های اعدادی تحقق برخی از خواسته‌ها آماده نباشد، ولی به جهت درخواست آنها تحت قبه محقق شوند آیا این امر با نظام علیت سازگاری دارد؟ وقتی مقرر است بین علت و معلول سنخیت باشد، آیا وقتی فردی برای امری دعا می‌کند که با وی سنخیت ندارد، این قانون نقض نمی‌شود؟ برای مثال، وقتی زنی که به لحاظ فیزیک بدنی و مسائل بیولوژی بدنی خود آمادگی بارداری ندارد، ولی تحت قبه از خدا و امام حسین^{علیه السلام} فرزند می‌خواهد، چگونه سازواری تحقق دعای وی را در نظام علی و با اصل سنخیت علت و معلول می‌توان تبیین نمود؟

به تعبیر دیگر، اگر علل مُعده و اسباب طبیعی تحقق یک امر مطلوب برای داعی در عالم ماده وجود نداشته باشد، قدرت نفس داعی یا رتبه وجودی روح او و میزان تقرب او به درگاه باری تعالی به‌همراه دعای او می‌تواند جبران‌کننده ضعف و نقص علت‌های معده و اسباب طبیعی شود و امر مطلوب او را محقق نماید؛ ولی اگر علت‌های معده نیز برای جبران نقص آن علت‌ها کافی نباشد و به تعبیر دیگر، تقرب داعی به خدا و قدرت دعای او با تحقق مطلوب او سنخیت نداشته باشد، در این صورت قرار گرفتن داعی بر قبر امام حسین^{علیه السلام} می‌تواند جبران‌کننده این عدم سنخیت باشد؛ به تعبیر دیگر، می‌تواند نقص تقرب داعی و قدرت نفوذ دعای او را جبران کند.

برای تبیین این سازواری و رفع این شبهه می‌توان به بحث فلسفی قانون‌های مربوط به علت‌های بدیل تمسک کرد. البته باید دانست که همه علل بدیل شناخته‌شده نیستند: «و ما اوتیم من العلم الا قليلا» (اسراء: ۸۵)؛ ولی مطابق گزارش روایات، واقع شدن دعا تحت قبه، علت بدیلی است که در نظام علی اجابت دعا می‌تواند جایگزین برخی دیگر از شرایط شود؛ ولی از اصل علیت مستثنا نیست؛ چون عالم دارای وحدت هویت است و گاهی اگر علتی مفقود شود، علت بدیل می‌تواند جای آن را بگیرد. «اگر یک پر کاهی از مرتبه‌ای که دارد، جابه‌جا شود و یا یک برگی از آن حدی که دارد، تجافی بنماید، مستلزم تأثیرگذاری در سرتاسر عالم است. بنابراین چون بین موجودات، علیت و معلولیت و اشد مراتب ارتباط وجود دارد» (صدرالمتألهین و سبزواری، ۱۳۸۱ الف، ج ۳، ص ۵۸۵). در این دایره ارتباطات، برخی علت‌ها بدیل و جانشین برخی علل دیگر قرار می‌گیرند.

علت تامه در دیدگاه علامه طباطبائی دارای ارکانی است (ر.ک: صدرالمتألهین، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۲۷) و آن سه رکن عبارت است از: ۱. وجود مقتضی؛ ۲. وجود شرایط؛ ۳. عدم وجود مانع.

وقوع دعا تحت قبه در نظام علیت براساس توجه به ارکان علت تامه، از سه جهت سبب‌ساز زمینه استجاب دعاست: ۱. به ایجاد مقتضی و سنخیت دعا و اجابت کمک می‌کند؛ ۲. نقایص شرایط استجاب دعا را برطرف می‌کند؛ ۳. موانع اجابت را رفع می‌کند. ذیلاً برای این سه جهت، شرح کوتاهی بیان می‌شود.

۲-۱-۱. وقوع دعا تحت قبه، علت ایجاد مقتضی در اجابت دعا

سنخیت میان دعا و اجابت را می‌توان علت اقتضایی اجابت دعا تلقی کرد. یکی از قواعد فلسفی، قانون سنخیت میان علت و معلول است که همواره مورد استناد واقع شده و بسیاری از مسائل بر آن مبتنی است. صدرالمآلهین در این باره می‌فرماید: «مراد از سنخیت این است که علت به‌نحوی وجود داشته باشد که از آن معلولی صادر شود» (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۳۸۴). البته بین علل هستی‌بخش و غیرهستی‌بخش، هرچند تفاوت‌های وجود دارد، ولی از یک چشم‌انداز می‌توان این قاعده را به علل غیرهستی‌بخش نیز تسری داد؛ با این تفاوت که مراد از سنخیت در علل هستی‌بخش، سنخیت در رتبه وجودی است؛ ولی مراد از سنخیت در غیر این علل به‌معنای نوعی تناسب و مناسبت بین علت‌های معده و معلول آن‌ها مطابق فرمول‌ها و سنن و نوامیس الهیه است. آن خصوصیتی که موجب افاضه وجود معلول از ناحیه علت می‌شود، از آن تعبیر به اصل سنخیت می‌شود. در قانون کلی علیت، سنخیت معتبر است و این قانون به هیچ وجه دستخوش تغییر نمی‌گردد (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۳۲). دعا باید با زبان حال و زبان قال فرد مناسبت داشته باشد. شفاعت حسینی، سنخیت بین دعا و اجابت را ضمانت و حمایت می‌نماید و بین آنها رابطه علی ایجاد می‌کند. البته باید به این حقیقت توجه داشت که در قانون کلی علیت، «سنخیت» معتبر است و علل خاص همواره معلولات خاصی در پی می‌آورند.

۲-۱-۲. وقوع دعا تحت قبه، علت جبران‌کننده نقص وجود شرایط اجابت دعا توسط شفاعت حسینی

معنویت تحت قبه نیز به‌عنوان یک علت جبران‌کننده، به جای برخی علل مؤثر در اجابت می‌نشیند و بر هویت دعا تأثیر می‌گذارد؛ زیرا همان خداوندی که بین میزان خاصی از خلوص در دعا و اجابت رابطه علیت به‌وجود آورده است، می‌تواند بین دو پدیده دیگر، مثل دعای تحت قبه با میزان خلوص کمتر و اجابت، رابطه همبستگی حاصل نماید.

ولی اگر دعا شرایط اجابت را نداشته باشد، شفاعت حسینی می‌تواند به‌عنوان یک علت بدیل بر سطح انرژی دعا بیفزاید و خللی را که در برخی از شرایط دعا وجود دارد برطرف نماید و نصاب معنویت در زیر گنبد امام حسین علیه السلام به حدی است که سبب جعل اجابت دعا می‌شود و علت بدیلی برای کسر معنویت داعی و خلوص وی و جبران‌کننده فقدان برخی دیگر از شرایط استجاب است. درهرحال از دیدگاه علامه، ضرورت و وجوب از شئونات علت تامه است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۵۴) و علت بدیل می‌تواند نقص را برطرف کند و علت را تام نماید.

گاهی فردی با آنکه حاجتی دارد و دعا می‌کند، ولی دعای او آن قدر نافذ نیست که بتواند به هدف اجابت برسد؛ ولی واقع شدن همان دعا با همان سطح انرژی در زیر قبه امام حسین علیه السلام می‌تواند به‌واسطه شفاعت حسینی بر قدرت دعا بیفزاید و حاجت فرد را برآورده سازد؛ به تعبیر دیگر، بین دعا و محقق شدن حاجت، سنخیت ایجاد نماید. شفاعت از ماده (ش - ف - ع) است، که در مقابل کلمه «وتر» (به معنای تک) به‌کار می‌رود. شفاعت از آن جهت شفاعت اطلاق شده است که شفیع خواهش خویش را به ایمان و عمل ناقص طرف منضم می‌کند و هر دو

مجموعاً پیش خدا اثر می‌کند (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۴۹). شفاعت، ضمیمه شدن و جفت شدن نیرویی به نیروی دیگر برای ایصال آن به هدف است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۳۸). به عبارت دیگر، شفاعت عبارت است از واسطه شدن در عالم اسباب و وسایط (همان، ج ۲، ص ۵۰۸).

در مسئله موردنظر، قرب مکانی شخص داعی به محل جسم مبارک امام حسین علیه السلام و شرافت مکان دفن، در اشمال دایره شفاعت نسبت به این فرد تأثیر می‌گذارد. صدرالمآلهین در نگاهی فلسفی، «شفاعت» را چنین معنا می‌کند: «شفاعت یعنی آنچه شخص به واسطه آن شفیع می‌شود و آن نوری است که از حضرت الهیت بر جواهر وسایط بین او و بین کسانی که در هاویه بُعد و دوری از خداوند سقوط کرده‌اند، تابش نماید و به وسیله همین نور، کاستی‌های حاصل از نقایص مراتب امکان، جبران می‌گردد» (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۱۲۴). این بیان از شفاعت، با تعاریف عامیانه فرق می‌کند. تمام موجودات در عالم، از طریق وسایط فیض به کمال خود می‌رسند و ضعیف‌ترها به وسیله قوی‌ترها به کمال خود نائل می‌شوند؛ مثل رشد یک گیاه که به آب، خاک و نور کافی برای رشد خود احتیاج دارد و به وسیله این واسطه‌ها به کمال خود می‌رسد. شفاعت امام حسین علیه السلام در دستگاه تفکر فلسفی چنین معنا می‌شود و با توسل به این نفس مقدس که به درجات اعلائی کمال تام رسیده است، انسان می‌تواند به اوج کمال خود برسد. پس شفاعت در کنار قبر امام حسین علیه السلام که واسطه فیض الهی است، به دعا اضافه می‌شود و اثرگذاری اش چندین برابر است.

۳-۲. وقوع دعا تحت قبه امام حسین علیه السلام علت رفع موانع اجابت دعا

دعا از علل بدیل در نظام علی و معلولی است و دعای تحت قبه به واسطه شفاعت حسینی، از علل بدیل شرایط اجابت دعاست. گاهی دعا موانعی برای اجابت دارد؛ ولی وقتی تحت قبه حسینی قرار می‌گیرد، به هدف اجابت می‌رسد.

از امام سجاد علیه السلام سؤال می‌کنند که چرا گاهی دعا می‌کنیم، اما دعایمان مستجاب نمی‌شود؟ امام در پاسخ، موانع استجاب دعا را این‌گونه معرفی می‌کنند: گناهایی که باعث عدم استجاب دعاست عبارت‌اند از: بدی نیت، آلودگی باطن، باور نداشتن اجابت دعا از جانب خدا، تأخیر نماز واجب تا از بین رفتن وقت آن، و ناسزا و فحش در گفتار (صدوق، ۱۴۰۳ق، ص ۲۷۱). از آثار دعا تحت قبه، رفع موانع و ایجاد شرایط اجابت دعاست. تأثیر اسرارآمیز مکان تحت قبه می‌تواند در راستای رفع موانع اجابت دعا (مثل گناهان) باشد و می‌تواند در راستای تکمیل شرایط استجاب دعا (مثل شرط اخلاص) قرار گیرد. وقتی مقرر است که معلولی در نظام علی به وسیله دعا اثبات یا نفی شود، این دعا باید با آن معلول سنخیت داشته باشد. برای مثال، انسان برای رد شدن از یک رودخانه عریض و عمیق نیاز به قایق یا کشتی دارد. گاهی قدرت دعای او در این اندازه است که قلب یک ناخدا را به سوی او منعطف می‌کند تا او را سوار کند؛ ولی گاهی قدرت دعای او بسیار زیاد است؛ در حدی که می‌تواند با دعا یا بسم‌الله، بدون قایق یا کشتی روی آب راه برود. مسلماً سطح انرژی دعا در صورت دوم باید بسیار زیادتر باشد.

۲-۲. تبیین دوم: تبیین سازواری اجابت دعا تحت قبه با نظام علیت مبتنی بر تحلیل استلزامات مقام مشیت مطلقه امام حسین علیه السلام

نخست باید معنای مشیت مطلقه تبیین شود و اختصاص آن به خدا و اولیای خاص الهی بیان گردد و سپس مشخص شود که صاحبان این مقام می‌توانند در تحقق مشیت زائرین و موالیان خود تأثیرگذار باشند. الله اسم اعظم است و با مشیت مطلقه ارتباط نزدیکی دارد (صدرالمآلهین، ۱۳۸۱، ص ۲۵۱). تحلیل معنای مشیت مطلقه و بازخوانی استلزامات آن نشان می‌دهد که امام حسین علیه السلام نه تنها از مجریان مشیت مطلقه، بلکه خود به اذن الهی دارای مقام مشیت مطلق است.

«شَاءَ»: ریشه «شیء» به معنای تمایلی است که به حد طلب می‌رسد. نزد بیشتر متکلمان، مشیت با اراده مساوی است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۲، ص ۳۵) و در نزد برخی دیگر از اندیشمندان، «مشیت» الهیه مرتبه اعلا اراده می‌باشد و اراده از اطلاق مشیت است (موسوی خمینی، ۱۳۷۶، ص ۱۸). «تمامی سلسله وجود، اعم از عوالم غیب یا شهود، از تعینات و مظاهر مشیت هستند و نسبت آن به همه تعین‌ها یکی است؛ اگرچه نسبت تعین‌ها به مشیت، متفاوت است. مشیت نخستین، صادر است و دیگر مراتب وجود توسط آن موجود شده‌اند؛ همان‌طور که در روایت کافی از امام صادق علیه السلام نقل شده است: «خداوند مشیت را بلاواسطه خلق نمود؛ سپس اشیا را با مشیت خود خلق نمود» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۳۲۴). دقت در مضمون این روایت و تحقیق مطلب از نظر اصحاب سر نشان می‌دهد که در مراتب خلقی، مشیت الهی اصالت ویژه‌ای دارد.

امام خمینی علیه السلام که دیدگاه‌هایش با علامه طباطبائی بسیار همسوست، پس از تبیین مقام مشیت الهیه، تنها مصادیق آن را مقام حقیقت محمدیه صلی الله علیه و آله و علویه علیه السلام معرفی می‌نماید. مقام انسان کامل در قوس نزول، همان مقام مشیت مطلقه است و انسان کامل و ولی مطلق، صاحب مقام مشیت مطلقه است که موجودات به واسطه آن ظهور یافته‌اند و حقایق و ذوات بدان محقق گردیده‌اند. پس او همانند ریشه است و دیگر مخلوقات به منزله شاخه‌های او هستند و او بر جمیع مراتب وجود و منازل غیب و شهود احاطه دارد. پس برای او سزاوار است به جای «من» بگوید «ما» و مرادش تمامی موجودات از آغازین نقطه ابتدایی ثابتات ازلیه تا نقطه پایان انتهای امور زوال‌پذیر محوشونده باشند. پس اینها همگی چون قشرند و او اصل و مغز آنهاست، آنها ظاهرند و او باطن آنها؛ بلکه او، هم قشر است و هم لب، هم ظاهر است و هم باطن. پس روح ولی روح کل، نفس او نفس کل، و جسم او جسم کل است؛ چنان‌که در زیارت جامعه وارد شده است: «وَأَجْسَادُكُمْ فِي الْأَجْسَادِ، وَأَرْوَاحُكُمْ فِي الْأَرْوَاحِ، وَ أَنْفُسُكُمْ فِي النُّفُوسِ» (موسوی خمینی، ۱۴۱۷، ق، ص ۶۰).

علامه طباطبائی چنین وجودی را که صاحب مقام مشیت مطلقه است، وجودی تلقی می‌کنند که بر همگان احاطه قیومی و ولایت تکوینی دارد (طباطبائی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۸۲). بنابراین از لوازم این امر این است که از دیدگاه علامه، افق وجودی ائمه معصومین علیهم السلام موافق افق مشیت الهی است. علامه مشیت مطلقه الهی را مشیتی عمومی و جاری و نافذ می‌داند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۴۰۵).

حضرت مشیت از آنجاکه ظهور حضرت جمع است، جامع همه اسماء و صفات است. این مقام عبارت است از مقام تجلی علمی در نشئه ظهور و عین؛ که در آن اندازه سنگینی ذره‌ای در آسمان‌ها و زمین از علم برکنار نیست» (موسوی خمینی، ۱۳۷۶، ص ۴۶).

بنابراین همه موجودات در ظل مشیت، وجود پیدا می‌کنند و انسان کامل مظهر اسم الله و صاحب مقام مشیت مطلقه است و تمام موجودات به واسطه وجود او موجود شده‌اند؛ و این مقام همان مقام حقیقت محمدیه و علویه است؛ و از آنجاکه حقیقت مشیت الهی با حقیقت محمدیه علیه السلام و حقیقت محمدیه با حقیقت حسینیه نزدیک است، مشیت امام حسین علیه السلام سبب استجاب دعا و قضای مشیت کسی می‌شود که به امر خدا در زیر قبه او دعا می‌کند. بعد از آنکه نفوذ مشیت الهی و بسط و احاطه آن معلوم گردید، معلوم می‌شود، فعل خداوند عین مشیت است و وجود به سبب مشیت ظاهر می‌شود. تنها کسی که مقام مشیت در او تحقق یافته و افقش با افق مشیت یکی است و راه و وسیله اتصال آسمان و زمین است، حقیقت محمدی علیه السلام و اولیای محمدین است و به ویژه امام حسین علیه السلام است؛ و از آنجاکه پیامبر علیه السلام خود می‌فرماید: «حسین منی و انا من حسین» و همچنین از آنجاکه اتحاد حقیقت انوار اهل بیت علیهم السلام امری مسلم است، از این جهت امام حسین علیه السلام نیز صاحب مقام مشیت مطلقه است. هر چند برخی از اصحاب تجرید، صاحب «مقام کن» می‌باشند، ولی با این تقریر، امام حسین علیه السلام در مقامی است که می‌تواند «مقام کن» را به برخی افراد افاضه کند. دارای مقام مشیت مطلقه است و به جهت دارا بودن مقام شامخ مشیت مطلقه می‌تواند در تحقق مشیت کسانی که به زیارت قبر ایشان آمده‌اند و زیر قبه ایشان دعا می‌کنند تأثیرگذار باشد. کسی که دارای مقام مشیه الله است، و آیه کریمه «يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ» (قصص: ۸۹) و دیگر آیات مشابه درباره وی صادق است، صاحب ولایت کلیه است که دارای رقایق صفات حق تعالی و محل ظهور تجلی جمیع اوصاف کمالیه الهیه و ظرف همه حقایق و خزائن الهی است و ناگزیر صاحب این مقام دارای ولایت تکوینی است که به اذن و مشیت حق تصرف کند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۳، ص ۱۶۵).

امام حسین علیه السلام به واسطه این مقام، به اذن خدا می‌تواند در هر چیزی تصرف کند و نظام هستی را تحت سلطه و سیطره خود درآورد و بر آن تسلط کامل داشته باشد. اگر روحی که صاحب چنین مقامی است، در قالب جسمی به سر برد و آن جسم در زمینی مدفون گردد و وعده الهی این باشد که هر کس در کنار قبر او دعا کند، به خواسته‌اش می‌رسد، مطابق تقریری که از مقام مشیت مطلقه بیان شد، بسیار عقلانی است؛ و اگر کسی مشیت و آرزویی داشت و به جوار قبر چنین انسانی آمد و تحقق مشیتش را از خدا خواست، ممکن است توفیق شگفتی در رسیدن به خواسته‌اش بیابد و امام حسین علیه السلام با مقام مشیت مطلقه خود، استجاب دعا می‌خواهد.

۳-۲. تبیین سوم: تبیین سازواری اجابت دعوات تحت قبه با نظام علیت مبتنی بر تحلیل اصل نزدیکی باطن قبه به خزائن مقدرات الهیه

باطن قبر و قبه امام حسین علیه السلام به خزائن مقدرات الهیه نزدیک است و اگر کسی در عالم ظاهر نیز به زیارت قبر ایشان برود و با توسل به ایشان درخواست کند که دعایش به اجابت برسد، درب‌های خزائن الهیه برایش با سهولت گشوده می‌شود و تقدیری را که می‌خواهد، بهتر برایش رقم می‌خورد.

آنچه در جهان ماده موجود است، اصلی دارد که نزد خداوند محفوظ است؛ «و این من شیءٍ إلا عندنا خزائنه» (حجر: ۲۱) (و هیچ چیز در عالم نیست، جز آنکه منبع و خزانه آن نزد ماست)، و از آن اصل اندازه‌ای خاص فرو فرستاده می‌شود؛ «و ما ننزله إلا بقدر معلوم» (حجر: ۲۱)؛ ولی ما از آن به عالم خلق، جز به قدر معین نمی‌فرستیم. این آیات ممکن است نصیب و تقدیر برخی از افراد از برخی نعمت‌ها نظیر مال و سلامت و جمال اندک باشد؛ درحالی‌که اصل این نعمت‌ها در خزائن الهی نیز به صورت کامل‌تری موجود است؛ و شیء موجود در عوالم پایین‌تر با شیء موجود در خزائن الهی یک حقیقت واحد دارند؛ ولی این حقیقت دارای شدت و ضعف است؛ چراکه آنچه در عوالم نازل است، فانی و آنچه نزد خداوند است، باقی است؛ و شیء تا زمانی که در خزائن الهی است، باقی و کامل است؛ اما زمانی که تنزل پیدا می‌کند به نشئت پایین، فانی و متغییر و دارای قدر معلوم می‌شود (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۰۲ق، ص ۱۱۹). وقتی فردی در کنار قبر امام حسین علیه السلام دعا می‌کند، در کنار قبر کسی امید به اجابت دارد که همه خزائن آسمان‌ها و زمین در دست اوست. چنین فردی به واسطه تقرب به امام حسین علیه السلام به خزائن آسمان‌ها و زمین نزدیک‌تر می‌شود؛ چون در جوار چنین خزانه‌داری است. تنزل مقدرات از خزینة غیب در فرایندی است که امام حسین علیه السلام از شرایط و اسباب نزول آن است و به همین جهت دعا در کنار قبر امام حسین علیه السلام راحت‌تر می‌تواند مقدرات را تغییر دهد و مشیت شخص داعی را در کسوت بهترین تقدیر رقم زند.

۲-۴. تبیین چهارم: تبیینی از سازوکاری اجابت دعا با نظام علیت مبتنی بر تحلیل محاذات قبه امام حسین علیه السلام با عرش الهی

یکی از دلایل اجابت دعا زیر قبه این است که آن محل با عرش الهی محاذات دارد. برای آنکه معنای «محاذات با عرش» مشخص شود، باید هم‌معنای «عرش» و هم معنای «محاذات» بیشتر روشن شود. عرش به معنای مرکز تدبیر امور مملکت و اداره شئون آن است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۱۸۵). همچنین به احاطه خداوند نیز معنا شده است (طیب، ۱۳۷۸، ج ۷، ص ۱۱). راعب اصفهانی عرش را در اصل به معنای چیزی می‌داند که بر آن سقف زده شده باشد (راعب اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ص ۵۵۸). عرش به معنای تخت و سریر شاهی، سقف خانه، بام رفیع، بام رواق، بحر وسیع، چرخ و فلک و در نزد فلاسفه بام فلک الافلاک است. در زبان عارفان، عرش محل استقرار اسمای الهی است (سجادی، ۱۳۷۹، ص ۳۳۰). معنای اصطلاحی عرش در حکمت متعالیه به معنای جایگاه تدبیر و مدیریت و ربوبیت (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۲، ص ۱۳۲) و اختیار الهی (حسینی تهرانی، ۱۴۲۶ق، ج ۵، ص ۱۷۱) است.

همچنین عرش به معنای وسیله‌هایی شبیه هودج که برای زنان می‌ساختند، آمده است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۵۴۸) یا به معنای داربست و آلاچیق است (همان، ج ۸، ص ۱۸۵).

در آیات قرآن در موارد زیادی نظیر اعراف: ۵۴؛ توبه: ۱۲۹؛ یونس: ۴؛ یوسف: ۱۰۰، و...، وارد شده که خدا عرشی دارد که خلقت آن پیش از آسمان‌ها و زمین است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۱۹۸). اصل و کانون مواطن تدبیر و

ربوبیت خداوند، عرش است (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۱۸۷). عرش ساحت سلطنت و مملکت خداوند است، نه یک جایگاه مکانی (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۳۱). عرش الله چیزی است که هیچ انسانی به حقیقت آن آگاه نیست؛ برای اینکه فقط اسمی از آن شنیده‌اند و هرگز آن گونه که عموم در اوهام تصور می‌کنند، نیست (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۲۰۱).

در دیدگاه فلسفی علامه طباطبائی، عرش حقیقتی از حقایق عینی و موجودی از موجودات خارجی است که مصداق خارجی دارد و صرف یک تمثیل نیست (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۱۵۶).

محاذات آقبر آن حضرت با عرش الهی و مرکز ربوبیت و تدبیر عالم سبب می‌شود که گویا آسمان در نزدیکی محل قبر امام حسین علیه السلام به زمین نزدیک می‌شود و خزائن آسمان‌ها به منزلگاه زمین قرب بیشتری پیدا می‌کند و اگر در مرحله انزال برخی از امور تنگی‌هایی مقدر شده، است این امر جبران می‌گردد.

تمثیل محاذات قبر و قبه امام حسین علیه السلام با عرش را می‌توان با روایتی بیان کرد که می‌گوید: «کعبه در محاذات بیت‌المعمور واقع شده» و بیت‌المعمور هم در محاذات عرش الهی قرار گرفته است. مراد از این محاذات و برابری، محاذات معنوی است، نه حسی و جسمانی، زیرا به طوری که از قرآن و حدیث استفاده می‌شود عرش، و کرسی محیط به همه آسمان و زمین هستند؛ و با فرض احاطه، قطعاً این احاطه جسمانی نیست (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۱۷۱).

سر این مطلب از چشم‌انداز فلسفی مربوط به بحث محاذات عوالم است. از آنجاکه در عوالم بالاتر مثل عالم لاهوت قطب‌های نورانیت وجود دارد، مثلاً عرش الهی قطب عالم لاهوت است و کرسی در عالم لاهوت از اصالت ویژه‌ای برخوردار است، به همان مثابه در عالم ملکوت، مثلاً وجود جبرئیل شدیدالتقوی است و قطب‌هایی از انرژی‌های ملکوتی وجود دارد؛ در عالم ماده نیز برخی از مکان‌ها و زمان‌ها دارای انرژی معنوی بیشتری هستند (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۱۶۹). مکان قبه به جهت محاذاتش با عرش الهی، در جهان ماده قطب انرژی محسوب می‌گردد و داعی هنگامی که دعا می‌کند، دعایش مستقیماً به عرش الهی می‌رسد و عرش الهی کانون تدبیر و مشیت و تصمیم‌گیری برای مقدرات عالم است. وقتی دعایی وارد عرش شود، به راحتی مشیت الهی را در راستای تنظیم سنن الهیه به سوی حاجات و خواسته‌هایش جهت می‌دهد.

۲-۵. تبیین پنجم: تبیینی از سازواری اجابت دعا تحت قبه مبتنی بر تحلیل شرافت این مکان

شرافت مکان تحت قبه از جهات مختلفی قابل تبیین است. از یک چشم‌انداز می‌توان این شرافت را به شرافت ذاتی و غیرذاتی تقسیم کرد. مراد از شرافت ذاتی ظرف این مکان، شرافت آن با قطع نظر از شرافت مظلوف است؛ ولی مراد از شرافت غیرذاتی، شرافتی است که این مکان از شرافت مظلوف دریافت می‌کند. در ذیل تبیین بیشتری در این باره ارائه می‌گردد.

۲-۵-۱. تبیینی از شرافت ذاتی مکان تحت قبه قبل از حادثه عاشورا

از یک چشم‌انداز، برخی از حکما و عرفا معتقدند که مکان تحت قبه فقط به دلیل مقارنت با وقایعی که در آن اتفاق افتاده است، دارای شرافت نیست و شرافت مکان می‌تواند با قطع نظر از مظلوفی که در آن محقق شده، تلقی گردد؛ هرچند در اثر شرف این مظلوف مکانی، شرافت مکان چند برابر می‌شود.

بنا بر نظریه ذاتی بودن شرافت مکان‌ها، شرافت و فضیلت مکان را نه تنها به حال و مظلوف، بلکه به خود مکان نیز می‌توان منسوب نمود؛ یعنی مکان‌ها به جهت دارا بودن اسرار غیبیه و حقایقی که در بواطن عالم وجود دارد و بر ما مستور است، نسبت به یکدیگر شرافت‌ها و فضیلت‌های ذاتی دارند و آن شرافت‌ها سبب شده‌اند که آن مکان‌ها انتخاب شوند تا مظلوف و حال شریفی در آنها واقع شود.

شرافت و فضیلت ذاتی مکان را براساس دیدگاه‌های صدرایی می‌توان براساس اصل تشکیک ظهوری وجود نیز تبیین نمود. بنابراین، مکان تحت قبه نه تنها به جهت نورانیت مظلوفی که در آن واقع شده، بلکه به جهت وجود اسرار غیبیه و حقایقی دیگری که در بواطن عالم وجود دارد، نظیر اشتداد وجودی، دارای نوعی شرافت ذاتیه است که می‌تواند در اجابت دعا تأثیرگذار باشد. البته این نظر با این عقیده که شرافت زمان و مکان راه هم فی‌حد ذاته تلقی کنند و هم وقوع مظلوف زمانی و مکانی را مزید شرافت آن بدانند، قابل جمع است و در عرفان اسلامی و مشی عرفانی حکمت متعالیه می‌توان به این نتیجه رسید که در دیدگاه این مکتب، امر این چنین است؛ همان‌طور که ابن‌عربی به شرف ذاتی برخی از مکان‌ها و جهات اشاراتی فرموده است؛ چنان‌که تصریح می‌کند که شرف جهت یمین، ذاتی است (ر.ک: ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۹۷)، البته به جهت ضیق مجال و رعایت چارچوب بحث، در اینجا نمی‌توان به اثبات تفصیلی این نظریه پرداخت؛ ولی آنچه به نظر می‌رسد، این است که برای اثبات این نظریه دلایل کافی وجود دارد.

کربلا و مکان قبر، نسبت به سایر مکان‌ها، شرافت‌ها و فضیلت‌های ذاتی دارد و آن شرافت‌ها سبب شداند که این مکان از بین سایر مکان‌ها برای تحقق مظلوف شریفی نظیر حادثه کربلا انتخاب شود و دعا در این محل به هدف اجابت برسد. شاید یکی از وجوهی که می‌توان با آن شرافت ذاتی مکانی را ثابت کرد، این باشد که ظهور وجود دارای مراتب بسیار زیاد و متفاوتی است؛ همان‌طور که نور حقیقت واحدی است که مراتب مختلف در شدت و ضعف دارد. اشتراک وجود شدید با وجود ضعیف، در اصل هستی بوده و امتیاز شدید و ضعیف نیز در اصل ظهور هستی است (طباطبائی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۴۱)؛ پس به مقتضای اصل تشکیک ظهوری یا خاص‌الخاصی - که از نظریات نهایی صدرایی است - ظهور هستی دارای مراتب متفاوت طولی است که با هم هماهنگ می‌باشند و هر مرتبه از مراتب بالاتر شامل مراتب پایین‌تر و محیط بر آنهاست؛ چنان‌که هر مرتبه از مراتب پایین‌تر نسبت به مراتب بالاتر محاط است (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۴، ص ۱۹۲).

این تفاوت تشکیکی در همه مراتب هستی و حتی در عوالم لاهوت و جبروت و ملکوت وجود دارد. البته نقطه عطف بحث در اینجا است که مطابق مبانی صدرایی، همان‌طور که وجود در مراتب طولی هستی مشکک است، این

تشکیک در مراتب عرضی نیز به نحوی وجود دارد. برای مثال، وقتی در نشئه طبیعت، یک مکان در محاذات نقطه نورانی تری از نقاط عوالم بالاتر قرار می‌گیرد، گویا اشتداد وجودی و شرافت ذاتی نسبت به سایر مکان‌ها داشته و نسبت به آنها برتری ذاتی دارد. ممکن است از یک نظر این را بگوییم؛ هرچند ممکن است گفته شود که این یک برداشت قطعی نیست و فقط در حد امکان است؛ ولی به عقیده ما این امکان قابل توجه است. مکان‌ها و زمان‌های عالم ناسوت فی‌حد ذاته بر اثر اسرار غیبی، نظیر محاذات عوالم، با مراتب وجودی عوالم بالاتر ارتباط‌های خاصی دارند و هر مکانی که با اقطاب و مراتب بالاتر در عوالم برتر ارتباط قوی‌تری داشته باشد، از جهت وجودی دارای مرتبه ویژه‌تر و خاص‌تری است و حتی خواص متفاوت‌تری نسبت به بقیه مکان‌ها خواهد داشت. برای مثال، مکانی که کعبه در آن واقع شده، قطب مغناطیسی روی کره زمین است و این به آن جهت است که این مکان محاذاتش با بیت‌المعمور و عرش، که اقطاب عوالم برترند، بیشتر است و همچنین زمان‌هایی نظیر لیلۃ‌القدر از زمان‌هایی هستند که از رتبه وجودی بالاتری برخوردارند. البته وقتی حادثه‌ای در آن مکان‌ها و زمان‌های شریف واقع می‌شود، بر شرف و فضل آن زمان و مکان افزوده می‌شود.

۲-۵-۲. شرافت عرضی مکان تحت قبه حاصل از همجواری با بدن امام حسین^{علیه السلام}

یکی از وجوه شرافت مکانی کربلا، حضور بی‌نظیر ملائک و وجود عنصر پاکی نظیر جسم ابا عبدالله^{علیه السلام} و قطرات خون شهیدان کربلا در حریم حائر حسینی است. اجابت دعا تحت قبه می‌تواند متأثر از همجواری این مکان با عناصر شریف و مجردات ساکن در حریم حسینی^{علیه السلام} باشد. در زیارت آن حضرت آمده است: «طابت و طهرت الارض التي فيها دفنتم» (قمی، ۱۳۸۸، ص ۷۲۰). وقتی یک زمین به واسطه یک درخت (و شَجَرَةً تَخْرُجُ مِنْ طُورِ سَيْنَاءَ...) (مؤمنون: ۲۰) مقدس و پاک می‌شود، پس زمین کربلا که تمام وجود و خون انسان کاملی چون حسین بن علی^{علیه السلام} به آن آغشته شده، تا چه حد مطهر است؟

در مکتب علامه، اگر شرف کعبه و مسجدالحرام به علت انوار معنویه بانیان آن (حضرت ابراهیم و اسماعیل^{علیهم السلام}) نیز هست؛ قبر حضرت سیدالشهداء^{علیه السلام} و تربت آن حضرت و زمین کربلا به برکت بدن مطهر و علقه مثالیه آن حضرت به آن زمین چنین فضیلتی پیدا کرده است (حسینی تهرانی، ۱۴۲۳ق، ج ۷، ص ۲۵۴). مطابق اصل شرف المکان بالمکین، مکین - که در این مکان بدن نازنین امام حسین^{علیه السلام} - است به مکان شرافتی وصف ناشدنی می‌دهد و در بالا رفتن سطح نورانیت دعا و گشایش درهای اجابت تأثیر می‌گذارد.

و در روایات آمده که کربلا قطعه‌ای از بهشت و سرزمینی پاک است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۸، ص ۱۱۵؛ ابن قولویه، ۱۳۵۶، ص ۲۶۴). استجاب دعا در این مکان والا جای هیچ شک و تردیدی ندارد (ابن قولویه، ۱۳۵۶، ص ۲۵۲؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۱۳۵). وجود برخی عناصر جسمی پاک سبب حضور روحانیت ملکوت می‌شود و در اجابت دعا تأثیرگذار است؛ چنان که وجود برخی عناصر ناپاک جسمانی سبب می‌شود که حضور مجردات مقدس و فرشتگان الهی در آن مکان‌ها کمتر شود و فرایند اجابت دعا از این جهت خدشه بپذیرد. در روایات نبوی آمده است:

«جبرئیل فرمود: ما فرشته‌ها وارد خانه‌ای که در آن سگ یا مجسمه باشد یا ظرفی باشد که در آن بول کنند، نمی‌شویم» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۳، ص ۱۵۹).

۲-۵-۳. شرافت عرضی مکان تحت قبه حاصل تجلیات الهیه بر قلوب شهدا

تجلیات الهیه بر قلب مقربان درگاه خدا در اوج حالات عبودی و عرفانی محقق می‌شود و مکانی که این تجلیات در آن محقق گردد، از این انوار الهیه اثر نورانیت را به خود می‌پذیرد. در حریم تربت کربلا هم برای شهدا هنگام لقاءالله چنین تجلیاتی رخ داده و هم برای زائران قبر امام حسین علیه السلام در طول تاریخ چنین تجلیات و احوالات معنوی روی داده است. به همین جهت، این مکان سرشار از آثار وضعی حاصل از انوار این مکان است. شرافت عرضی مکان تحت قبه، حاصل وقوع حوادث معنوی و تجلیات الهیه در محل قبه است که بر اجابت دعا در آن مکان تأثیر می‌گذارد.

یکی از نمونه‌های مواردی که سبب شرافت مکانی کربلا شده، این است که ۷۲ نفر از اولیای الهی در آن محل به شهادت رسیده‌اند. مسلم است که این افراد از سعادتمندترین شهدای تاریخ بوده‌اند و همه از عاشقان خدا محسوب می‌شدند؛ و چنان‌که امیرمؤمنان علی علیه السلام سال‌ها قبل در یکی از جنگ‌ها از بیابان کربلا عبور کردند و به یاران خویش آن مکان را این‌گونه توصیف کردند: «هیئنا مصارع العشاق» (قمی، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۴۶۳). شهادت عاشقان الهی ملازم لقاءالله است و در لقاءالله بر قلب شهید هنگام خروج از این نشئه، تجلیات ذاتیه، اسمائیه و صفاتیه محقق می‌شود و هر مکانی که در آن خداوند با تجلی خاصی بر یکی از اولیائش رخ بنماید آن مکان انتسابش به عالم ربوبیت بیشتر از سایر مکان‌هاست. تقدس این‌گونه مکان‌ها تا حدی است که در دعای سمات به این‌گونه مکان‌ها به جهت تحقق تجلیات الهیه در آنها، موضوعیت داده شده است: «...وَلِإِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ خَلِيلِكَ مِنْ قَبْلِ فِي مَسْجِدِ الْخَيْفِ، وَلِإِسْحَاقَ صَفِيكَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي بَيْتِ شَيْعٍ، وَلِيعْقُوبَ نَبِيِّكَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي بَيْتِ إِيْلٍ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۷، ص ۹۸). مسجد خَیْف و چاه شیع و خانه ایل و مسجدالنبی به واسطه تجلیات الهیه بر قلب عابدین و ناسکین و پیامبرانی نظیر حضرت اسماعیل و اسحاق علیهما السلام و سایر انبیا و حضرت رسول الله صلی الله علیه و آله شرافت ویژه یافته‌اند؛ همان‌گونه که تجلی خدا در ارض مقدس سینا سبب تقدس آن شد و خداوند نیز با وصف مقدس از سرزمین سینا یاد نمود. بنابراین برخی مکان‌ها این تقدس را از مظلوفی نظیر وقوع حوادث معنوی وام می‌گیرند و تجلیات الهی از این قبیل است (صدر آیه این است: وَشَجَرَةً تَخْرُجُ مِنْ ... (مؤمنون: ۲۰)). این کوه دارای درخت زیتون بوده است و هر کوهی که بر آن درخت‌ها و گیاهان سودمند باشد، «طور سینا» یا «طور سینین» نامند و اگر کوهی گیاه یا درختان سودمند نداشته باشد، «جبل» و «طور» می‌گویند. معنای قول خداوند عزوجل که به حضرت موسی علیه السلام فرمود: «فَأَخْلَعُ نَعْلَيْكَ» (طه: ۱۲) (و بیفکن از پای دو کفش خود را) این است که دو ترسی را که در دل داری، از خود دور کن؛ که یکی دلهره از بین رفتن خاندانش بود؛ زیرا در هنگام درد زایمان همسرش وی را ترک گفته بود؛ و ترس دیگر از فرعون بوده است

(صدوق، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۱۱۲). احتمالات دیگری هم در این رابطه بیان شده است. مهم‌ترین وجه این احتمالات این است که نعل نمادی برای علقه‌های طبیعی است که خداوند در این خطاب الهی از پیامبرش می‌خواهد که با بیرون نمودن این علقه‌ها از قلبش پا در وادی طور سینا و تجلیات مربوطه بگذارد. وقتی شرافت طور سینا از شرف تجلی خداوند از شجره بر قلب موسی علیه السلام افزون می‌شود، مسلم است که شرافت تکوینی زمین کربلا به جهت تجلیات الهیه بر قلب ۷۲ شهید، غیرقابل وصف است و ملاقات این اولیا با خداوند در این مکان سبب می‌شود که ارض کربلا از این حوادث معنوی تأثیر وضعی بپذیرد و نورانیت و معنویت و رای درک بشری پیدا کند و برخی از فرمول‌های مربوط به عالم خاک در این مکان تغییر نماید و برای ورود به این سرزمین باید به‌طریق اولی علقه‌های زمینی را از پای درآورد. حوادث معنوی و تجلیات الهیه در کربلا فقط از این جهت نیست که قبلاً در کربلا این حوادث معنوی اتفاق افتاده است؛ بلکه برای قلب بسیاری از زائرین ابا عبدالله علیه السلام در محل قبر و قبه، احوالات معنوی‌ای رخ می‌دهد.

۲-۵-۲. شرافت عَرْضی مکان تحت قبه حاصل از تنزل و تردد ملائک

در روایات فراوانی آمده است که ملائکه بی‌شماری در حائر امام حسین علیه السلام مشغول زیارت (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۸، ص ۱۰۹)، عبادت و گریه هستند. همچنین آنجا محل زیارت انبیا علیهم السلام نیز است. این خواص زمینه استجاب دعا را فراهم می‌نمایند؛ چنان‌که در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است: «هیچ فرشته مقربی و نبی مرسلی نیست، مگر آنکه از خدا طلب زیارت آن را می‌کند؛ لذا فوجی از آسمان به زمین می‌آیند تا آن را زیارت کنند و فوجی پس از زیارت، از زمین به آسمان می‌روند» (همان، ص ۶۰)؛ و آن ارواح طیبه اولیای خدا و پیامبران و اوصیای آنان، آن محل را پاک و پاکیزه و منور می‌کنند و شایسته تحمل اعمال عبادی مردم؛ و این نورانیت محل در اثر همان ادراک و شعور آن است؛ چون در عوالم معنا، علم نور است و هرچه درجه ادراک زمان و مکان قوی‌تر باشد، نورانیتش بیشتر است؛ همچون مسجدالحرام و مسجدالنبی و مسجد قبا و مسجد خیف و مساجد اطراف قبور معصومان علیهم السلام. همچنین شرافت روز جمعه و شب آن و ایام و لیالی ماه رمضان و ایام معدودات و ایام معلومات و عید فطر و اُضحی و عید غدیر و نیمه شعبان و امثال اینها، همه به‌واسطه شرافت آن افرادی است که این ایام و لیالی بدان‌ها منسوب است؛ و از شرف حال، شرافت به زمان محلّ و به مکان محلّ سرایت نموده است (حسینی تهرانی، ۱۴۲۳ق، ج ۷، ص ۲۵۸).

نتیجه‌گیری

امامیه بنا بر ادله نقلی محکم به اجابت دعا تحت قبه امام حسین علیه السلام ایمان دارند و آن را از خصایص حسینیه می‌دانند. محلی که اجابت دعا در آن وعده داده شده، در حائر حسینیه است و درباره محل دقیق آن اختلاف است که آیا محل زیر گنبد و کنار قبر است یا همه صحن و بارگاه امام علیه السلام را شامل می‌شود. نظام علی و معلولی از سنن

الهیة است که در همه عالم جاری بوده و تخلف‌ناپذیر است؛ و اگر کسی در کنار قبه دعا کند، وقوع دعا تحت قبه به منزله یک علت بدیل، برخی از موانع اجابت را برطرف می‌کند و اقتضا و سنخیت اجابت و برخی شرایط را برای آن ایجاد می‌نماید و اجابت دعا را در سازوکاری کامل با نظام علیت قرار می‌دهد. مقام مشیت مطلقه، از مقامات خاص حقیقت محمدیه و اولیای محمدین و از جمله امام حسین علیه السلام است که به اقتضای آن هرچه بخواهند، محقق می‌شود و زائر امام حسین علیه السلام در اثر استلزامات تقرب مکانی و معنوی به این مقام قرار می‌گیرد و دعایش به هدف اجابت می‌رسد. از سوی دیگر، باطن قبر و قبه امام حسین علیه السلام به کانون خزائن الهیه نزدیک است و با دسترسی به آن خزائن، به سهولت مقدرات جزئیة را می‌توان تغییر داد. و قبر امام حسین علیه السلام همانند کعبه در محاذات عرش الهی است و عرش جایگاه ربوبیت و تدبیر عالم است. بنابراین دعای داعی در زیر قبه به راحتی به عرش می‌رسد و فرمول‌ها و مناسبات مربوط به تدبیر و ربوبیت عالم را در راستای خواسته داعی تغییر می‌دهد.

مکان قبر امام حسین علیه السلام دارای دو نوع شرافت است: شرافتی ذاتی که مربوط به قبل از واقعه عاشورا است که با اصل تشکیک ظهوری و اصل محاذات عوالم قابل تبیین است؛ و شرافت عرضی که به جهت حضور مجردات و عناصر شریف و تجلیات الهیه بر قلوب شهیدان است که سبب‌ساز تأثیر فراوان در اجابت دعا هستند.

منابع

- صحیفه سجادیه، ۱۳۷۶، قم، الهادی.
- امام هشتم علیه السلام، ۱۴۰۶ق، صحیفه الإمام الرضا علیه السلام، تحقیق محمدمهدی نجف، مشهد، کنگره جهانی امام رضا علیه السلام.
- ابن سیده، علی بن اسماعیل، ۱۴۱۲ق، المحکم و المحيط الأعظم، تحقیق عبدالحمید هندای، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابن عربی، محی الدین، بی تا، الفتوحات المکیه، بیروت، دار صادر.
- ابن فهد حلّی، احمد بن محمد، ۱۴۰۷ق، عدّة الداعی و نجاح الساعی، تصحیح احمد موحدی قمی، بی جا، دارالکتب الاسلامی.
- ابن قولویه، جعفر بن محمد، ۱۳۵۶، کامل الزیارات، تحقیق عبدالحسین امینی، نجف، دار المرتضویه.
- _____، ۱۳۷۷، کامل الزیارات، ترجمه محمدجواد ذهنی تهرانی، تهران، پیام حق.
- ابن مشهدی، محمد بن جعفر، ۱۴۱۹ق، المزار الکبیر، تحقیق جواد قیومی اصفهانی، قم، جامعه مدرسین.
- زهری، محمد بن احمد، ۱۴۳۱ق، تهذیب اللغة، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۸، تفسیر تسنیم، تحقیق علی اسلامی، چ هشتم، قم، اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۳۷۸، الصحاح، تصحیح احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دارالعلم للملایین.
- حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق، وسائل الشیعه، تحقیق مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۸۳، انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه، تهران، الف لام میم.
- حسینی تهرانی، سیدمحمدحسین، ۱۴۳۳ق، معادشناسی، چ یازدهم، مشهد، ملکوت نور قرآن.
- _____، ۱۴۲۶ق، امام شناسی، چ سوم، مشهد، علامه طباطبائی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۰۴ق، المفردات فی غریب القرآن، چ دوم، تهران، دفتر نشر کتاب.
- زبیدی، محمد بن محمد مرتضی، ۱۴۱۴ق، تاج العروس، تصحیح علی شیری، بیروت، دارالفکر.
- سجادی، سیدجعفر، ۱۳۷۹، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- صدرالمثالیین، ۱۳۶۶، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح محمد خواجوی، قم، بیدار.
- _____ و ملاهادی سبزواری، ۱۳۸۱، الف، تقریرات فلسفه امام خمینی علیه السلام، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- _____، ۱۳۸۱، کسر اصنام الجاهلیه، تصحیح محسن جهانگیری، به اشراف سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر.
- _____، ۱۳۸۳، ترجمه و تفسیر الشواهد الربوبیه، ترجمه جواد مصلح، تهران، صداوسیما جمهوری اسلامی ایران.
- _____، ۱۳۸۴، تحریر الأسفار، شارح علی شیروانی، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
- _____، بی تا، الحکمة متعالیه فی الأسفار العقلیه الاربعه، با حاشیه علامه طباطبائی، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۳۷۷، معانی الأخبار، ترجمه عبدالعلی محمدی شاهرودی، چ دوم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- _____، ۱۴۰۳ق، معانی الأخبار، تصحیح علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.
- طالقانی، سیدهدایت الله، ۱۳۸۰، همروه نور، قم، سابقون.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، تفسیر المیزان، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۳۸۷، روابط اجتماعی در اسلام، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۸، ترجمه و تشریح بدایة الحکمة، ترجمه علی شیروانی، چ یازدهم، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۹۳، ترجمه و تشریح نهایة الحکمة، ترجمه علی شیروانی، چ سیزدهم، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۴۰۲ق، رسائل التوحیدیه، بیروت، مؤسسه التعمان.
- _____، ۱۴۱۷ق، المیزان فی تفسیر القرآن، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین.

_____، بی تا، *بدایة الحکمة*، قم، جامعه مدرسین.

طوسی، محمدبن حسن، ۱۴۱۴ق، *الأملی*، قم، دار الثقافة.

طیب، سیدعبدالحسین، ۱۳۷۸، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن الکریم*، چ دوم، تهران، اسلام.

عاملی، بهاءالدین و نظام بن حسین ساوجی، ۱۴۲۹ق، *جامع عباسی و تکمیل آن*، قم، جامعه مدرسین.

عدهای از علماء، ۱۴۲۳ق، *الأصول الستة عشر*، تحقیق ضیاءالدین محمودی، نعمت الله جلیلی، مهدی غلامعلی، قم، دارالحديث.

فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، *کتاب العین*، چ دوم، قم، هجرت.

فیض کاشانی، ملامحسین، ۱۴۱۵ق، *تفسیر الصافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

قرشی، علی اکبر، ۱۳۷۱، *قاموس قرآن*، چ ششم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

قمی، علی بن ابراهیم، ۱۴۰۴ق، *تفسیر القمی*، تحقیق طیب موسوی جزائری، قم، دارالکتاب.

قمی، عباس، ۱۴۱۴ق، *سفینة البحار*، قم، اسوه.

_____، ۱۳۸۸، *مفاتیح الجنان*، ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای، تصحیح محمدرضا رضوان طلب، چ چهاردهم، تهران، آیین دانش.

کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۲۹ق، *کافی*، قم، دارالحديث.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار*، تحقیق جمعی از محققان، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

مدنی، علی خان بن احمد، ۱۳۸۴، *الطراز الأول*، مشهد، مؤسسه آل البيت ❁ لایحیاء التراث.

مفید، محمدبن محمدبن نعمان، ۱۴۱۳ق، *کتاب المزار - مناسک المزار*، تصحیح محمدباقر ابطحی، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.

مکی عاملی، زین الدین بن علی (شهید ثانی)، ۱۳۷۷، *شرح مصباح الشریعة*، ترجمه عبدالرزاق بن محمد هاشم گیلانی، تحقیق

محمدبن حسین آقا جمال خوانساری، تهران، پیام حق.

منقری، نصرین مزاحم، ۱۴۰۴ق، *وقعة صفین*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتبه آیة الله مرعشی نجفی.

موسوی خمینی، سیدروح الله، ۱۳۷۶، *مصباح الهدایة إلى الخلافة و الولاية*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، چ سوم، تهران، مؤسسه

تنظیم و نشر آثار امام خمینی ❁.

_____، ۱۴۱۷ق، *التعلیقة على الفوائد الرضویة*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ❁.

موسی، حسین یوسف، ۱۴۱۰ق، *الإفصاح*، چ چهارم، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.

مهنا، عبدالله علی، ۱۴۱۳ق، *لسان اللسان*، بیروت، دارالکتب العلمیه.

پی نوشت‌ها

۱. اصل محاذات عوالم، اصلی فلسفی است که به مقتضای آن، جهان‌ها و عوالم هستی در مراتب طولی نسبت به یکدیگر قرار دارند و مطابق اصل تشکیک وجودی یا تشکیک خاصی یا مطابق تشکیک ظهوری و خاص‌الخاصی (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۴، ص ۱۹۲) دارای شدت و ضعف‌اند. توجه به این اصل فلسفی به‌انضمام ادله نقلی که امکان مقدسه‌ای چون محل کعبه یا محل قبه امام حسین ❁ را با عرش هم مرتب می‌داند، می‌تواند مستندی برای این ادعا باشد که گویا محل قبه در محاذات عرش واقع باشد.

نوع مقاله: پژوهشی

مسئله درد و رنج حیوانات در اندیشه متکلمان مسلمان

m.mollaey68@gmail.com
smmusawi@gmail.com

ک محمد مالائی / دانشجوی دکتری رشته دین پژوهی دانشگاه ادیان و مذاهب
سید محمود موسوی / دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه باقرالعلوم
دریافت: ۱۳۹۹/۰۵/۱۷ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۲۴

چکیده

واقعیت درد و رنج حیوانات در صحنه طبیعت، زمینه‌ساز شبه‌ای ذیل مسئله «شر» شده که ملحدان آن را شاهدهی بر وجود شرور گراف می‌دانند که با وجود خداوند، یا اوصاف او ناسازگاری دارد. حل این ناسازگاری همواره برای خداپاواران مورد توجه بوده است؛ اما متکلمان اسلامی به سبب تأکید بر توحید و انتساب اوصاف مطلق «علم»، «قدرت» و «خیرخواهی محض» برای خداوند با مشکل جدی‌تری مواجهند. با تفحصی کتابخانه‌ای ملاحظه می‌شود که سیر تاریخی پاسخ‌گویی به این مسئله در عبارات متکلمان اسلامی بسیار متفاوت است. از انکار حشر حیوانات و قائل شدن به تناسخ یا بی‌اهمیت خواندن سرنوشت آنها برای خداوند گرفته تا اعتقاد به حشر و اختلاف در مکلف یا غیرمکلف بودن آنها، در این مجموعه دیده می‌شود. طبق بیان علامه طباطبائی در المیزان، به نظر می‌رسد که حیوانات، هرچند در سطحی ضعیف‌تر، مُدرک، مختار و مکلف‌اند و آلام آنها با عوض‌دهی در معاد و پرورش روح توجیه می‌شود.

کلیدواژه‌ها: درد و رنج حیوانات، صفات خداوند، عوض و انتصاف، حشر حیوانات، متکلمان اسلامی.

موضوع «درد و رنج حیوانات» یکی از جدیدترین مسائل فلسفه دین ذیل عنوان مسئله «شر» به‌شمار می‌رود که دستاویز جدیدی برای منکران اعتقاد به خدا قرار گرفته تا باور به خدا را به‌وسیله‌ی شرور گزافی که از نظر آنها با درد و رنج حیوانات تأیید می‌شود، به چالش بکشاند. در الهیات مسیحی کتاب‌ها و مقالات فراوانی در این زمینه نوشته شده؛ اما در کلام اسلامی و اخیراً در مباحث جدید کلامی، هیچ‌گاه این بحث به‌شکل جدی و خاص مطرح نبوده است. آنچه عمدتاً در کلام اسلامی مشاهده می‌شود، بحث درباره‌ی حشر حیوانات است که آن هم به‌صورت بسیار مختصر در بخش معاد یا «اعواض» و «انتصاف» یا ذیل بحث شرور مطرح می‌شود که در این بحث‌ها هم محوریت اصلی بحث، انسان است؛ لذا از دقت‌های موشکافانه در جزئیات بحث درباره‌ی حیوانات چیزی دیده نمی‌شود. با توجه به اینکه طرف حساب اصلی این مسئله، ادیان ابراهیمی هستند، ملاحظه‌ی رویکردهایی که در لابه‌لای نظرات متکلمان اسلامی برای پاسخ‌گویی به این مسئله وجود دارد و تاکنون به شکل منسجم دیده نشده، می‌تواند پاسخ‌گویی متکلمان اسلامی به این مسئله را آشکار سازد.

اهمیت مسئله آنجا خود را نشان می‌دهد که از سویی تحقیقات علوم جدید تمایز قوای ادراکی انسان و حیوان را به‌شدت کم می‌کند و آنها را همانند انسان مُدرک رنج می‌داند؛ از سوی دیگر، تنش‌های زیادی میان اندیشمندان دینی در پاسخ‌گویی به این مسئله وجود دارد؛ زیرا پاسخ با همان راه‌حل‌های سنتی که بیشتر ناظر به شرور انسانی‌اند، ممکن نیست؛ مگر اینکه تجدیدنظری در مورد تمایز انسان و حیوان صورت گیرد. از سوی دیگر، در متون درجه‌ی یک اسلامی یک دسته آیات و روایات وجود دارند که ادراک و آگاهی حیوانات را بیش از غریزه معرفی می‌کنند و برای درد و رنج آنها نیز حشر و عوض قائل‌اند.

۱. تقریر شبیهه

افراد زیادی در غرب، درد و رنج گزاف در عالم حیوانات را اهرمی برای انکار وجود خدا و دست‌کم، انکار خدایی با صفات قادر و عالم و خیرخواه مطلق دانسته‌اند که ما از باب نمونه به تقریر دیوید هیوم و ویلیام راول اشاره می‌کنیم. هیوم که به اشکال گرفتن بر برهان نظم مشهور است، در کتاب *گفت‌وگوهای درباره‌ی دین طبیعی* به زندگی حیوانات وحشی که مملو از ترس، گرسنگی، رنج و اغلب یک مرگ محنت‌بار توسط حیوانات شکارکننده یا فجایع طبیعی می‌باشد، اشاره می‌کند و بدین‌وسیله درصدد نفی نظم موجود در جهان - که به‌دنبالش ناظمی با اوصاف خیرخواه محض و قادر مطلق اثبات می‌شود - برمی‌آید و از زبان شخصیت داستانی خود، «فیلو» می‌گوید: «اگر خداوندی در جهان وجود دارد، پس چرا این‌همه مصیبت و بدبختی در جهان می‌بینیم؟ آیا او می‌خواهد، ولی نمی‌تواند شرور را از بین ببرد؟ پس او قادر مطلق نیست. آیا او می‌تواند؟ پس خیرخواه نیست. آیا او هم قادر مطلق و هم خیرخواه است؟ پس این شرور در عالم به خاطر چیست؟» (هیوم، ۲۰۰۷، ص ۱۹۵-۱۹۸).

ویلیام راول نیز در مقاله «مسئله‌ی شر و انواع مختلف الحاد» مدعی است که نوع خاصی از شرور در جهان می‌تواند برای هر ذهن اندیشنده‌ای قرینه‌ای به‌نفع الحاد باشد و آن رنج حیوانات است که به‌مثابه‌ی شر گزاف است. «تنها دلیل

اخلاقی کافی که خدا می‌تواند برای تجویز هر شری داشته باشد، این بود که آن شر برای تحقق خیری برتر یا برای ممانعت از شری به همان میزان بد یا بدتر ضروری باشد؛ اما بسیاری از شرور در جهان واقع می‌شوند، بی‌آنکه متضمن این شرط باشند» (زرکنده و علیزمانی، ۱۳۹۴، ص ۱۶۴-۱۶۵). وی برای ادعای خود این مثال را می‌گوید: «فرض کنید در جنگلی دوردست، رعد و برق درخت خشکیده‌ای را شعله‌ور می‌کند و باعث آتش‌سوزی در جنگل می‌شود. در میان شعله‌های آتش، بچه گوزنی به‌دام افتاده و به‌طرز وحشتناکی دچار سوختگی می‌شود و چندین روز پیش از مرگ در وضعیت رنج و عذاب شدید قرار می‌گیرد. تا آنجاکه ما می‌توانیم بفهمیم، آن رنج شدید بچه گوزن، گراف و بی‌معناست؛ زیرا به‌نظر نمی‌رسد که هیچ خیر برتری وجود داشته باشد که اگر از رنج بچه گوزن ممانعت می‌شد، آن خیر برتر از دست می‌رفت یا باعث وقوع شر برابر یا بدتری می‌شد. همچنین به‌نظر نمی‌رسد که شر به همان اندازه بد یا بدتری که تا این حد بچه گوزن با آن درگیر است، وجود داشته باشد که اگر از این رنج جلوگیری می‌شد، آن شر اتفاق می‌افتاد (= یعنی بدتر از این دیگر نمی‌توانست برای بچه گوزن اتفاق بیفتد و نیفتاد). آیا موجود قادر مطلق و دانای مطلق نمی‌توانست از رنج به‌ظاهر گراف بچه گوزن ممانعت کند؟ پاسخ روشن است؛ چنان‌که حتی یک خدایاور نیز به آن اذعان دارد. او می‌توانست به‌راحتی مانع از سوختگی شدید بچه گوزن شود یا با توجه به سوختگی بچه گوزن، می‌توانست با پایان دادن سریع‌تر به زندگی آن، به‌جای تجویز تحمل چندین روز عذاب دردناک، رنج شدیدش را کاهش دهد. از آنجاکه رنج شدید بچه گوزن قابل پیشگیری و تا جایی که ما می‌توانیم بفهمیم، گراف است. آیا به‌نظر نمی‌رسد که مقدمه نخست صادق است؟» (راو، ۱۹۷۸، ص ۳۳۷).

۲. پاسخ متکلمان اسلامی به این مسئله

تشخیص مصداق قبیح و حسن، و قرار دادن الم و درد در یکی از این دو طرف، خصوصاً الم و دردهایی که گمان می‌شود شخص مبتلا به آن مظلوم و بی‌گناه واقع شده و جمع آن با اوصاف خداوند، خاستگاه پیدایش نظریه‌هایی درباره توجیه درد و رنج حیوانات - البته به‌شکل بسیار مختصر - در میان متکلمان اسلامی شده است. آنچه مسلم است، پایبندی متکلمان در اعتقاد به صفات مطلق خداوند (= علم و قدرت مطلق و خیرخواهی محض) است که کوشیده‌اند با حفظ این اوصاف، به توجیه درد و رنج حیوانات بپردازند و از سوی دیگر تلاش کرده‌اند تا با محوریت نقل، به این شبهه پاسخ دهند. به نظر می‌رسد که این پایبندی و استفاده از این روش برای پاسخ‌گویی هیچ اشکالی نداشته باشد. اگرچه پاسخ فلسفی دادن به این شبهه می‌تواند کاملاً موجه باشد، اما چون شبهه حاضر با توجه به اوصافی که خداوند درباره خود در متن دین فرموده، شکل گرفته است، طبیعی است که توجیه این شبهه نیز در درجه اول باید از متن دین و مطابق با آموزه‌های دینی داده شود. شاید از همین رو علامه طباطبائی با اینکه از وجاهت فیلسوفانه برخوردار است، در حل این شبهه به روش تفسیری روی آورده و با محوریت آن، دلایل فلسفی را هم ممزوج کرده است.

۲-۱. رهیافت عدم ادراک درد و رنج در حیوانات

تقریر مفصل این اعتقاد که به بکریه منتسب می‌شود، در دست نیست. تنها آنچه سدیدالدین حمصی رازی و قاضی عبدالجبار معتزلی و امثالهم از اعتقاد بکریه نقل می‌کنند، موجود است. در واقع بکریه به شیوه متکلمانه، و برای دفاع از اینکه خداوند مرتکب قبیح نمی‌شود چنین نظری را قائل شدند. می‌توان تمام مفروضات بکریه را در این چند بند بیان کرد:

الف) الم و درد تنها در صورتی حسن است که شخص مبتلا به آن استحقاق درد کشیدن را داشته باشد؛

ب) استحقاق دریافت «درد»، زمانی صحیح است که شخص مبتلا به آن عاقل و مکلف باشد؛

ج) از طرفی، اطفال و حیوانات، عاقل و مکلف نیستند تا مستحق عقوبت باشند.

د) خداوند هم مرتکب فعل قبیح نمی‌شود.

نتیجه: حیوانات و اطفال نباید ادراکی از درد، که به سبب امراض و اسقام به ایشان نازل می‌شود، داشته باشند؛ و گرنه باور ما به خداوند زیر سؤال می‌رود (حمصی رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۰۷ و ۳۱۰؛ قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۲ق، ج ۱۳، ص ۳۸۶-۳۸۲).

همان‌طور که مشاهده می‌شود، بکریه صرفاً به خاطر تعبد دینی و وظیفه‌ای که در قبال دفاع از باور دینی خود دارند این نظریه را مطرح کرده و برای نتیجه خود هیچ دلیلی ارائه نداده‌اند. این در حالی است که قاضی عبدالجبار با امثال و شواهد متعدد، به حق اشکال گرفته است که بالوجدان و به اتفاق عقلا، حداقل در مورد اطفال انسان، درد کشیدن و لذت بردن ثابت است. همچنین ما به هنگام ذبح حیوانات، درد کشیدن را در آنها می‌بینیم؛ در ثانی اساساً حسن شمردن دردها تنها با مقیاس «استحقاق»، بی‌معناست. برخی دردها لازمه زیستن در جهان مادی هستند که برخی از آن با عنوان عادات جاریه نام می‌برند؛ برخی دردها هم می‌توانند منفعتی را به دنبال داشته باشند؛ مثل تحمل درد برای درمان؛ تجربه درد برای فهمیدن و پرورش؛ و... یا در نهایت می‌توان گفت برای دردهایی که فاعلش خداوند است، او عوضش را عطا می‌کند (قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۲ق، ج ۱۳، ص ۳۸۶-۳۸۲؛ حمصی رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۱۰) و المی که به وسیله عوض جبران شود، همانند منفعتی می‌شود که مساوی با لذت است (حمصی رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۲۴).

۲-۲. رهیافت تناسخ

دسته دیگری از متکلمان اسلامی که همانند بکریه در توجیه الم و درد حیوانات و مانند آنکه فاقد عقل و تکلیف‌اند، دچار سردرگمی شده‌اند، اصحاب تناسخ‌اند (ر.ک: قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۲ق، ج ۱۳، پاورقی ص ۳۰۲) مقدمات و مفروضات اولیه اصحاب تناسخ نیز همانند بکریه است؛ با این تفاوت که اصحاب تناسخ برخلاف بکریه برای توجیه نظریه خود قائل به تکلیف‌مندی حیوانات در جهانی شده‌اند، غیر از این جهانی که در آن قرار دارند. اصحاب تناسخ که نمی‌توانستند ادراک درد را در حیوانات و اطفال رد کنند، در نتیجه‌گیری نهایی گفتند، درد و رنج کشیدن حیوانات به سبب این است که آنها قبل از این زمان، در جایی دیگر و به شکلی دیگر بودند که در آنجا همگی مکلف به طاعت شدند و به سبب عیبانی که آنجا کرده‌اند، در این دنیا به این اشکال و صورت‌ها درآمده‌اند و با درد عقوبت می‌شوند (حنفی، ۱۹۸۸، ج ۳، ص ۵۸۰-۵۸۱؛ حمصی رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۰۷؛ قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۲ق، ج ۱۳، ص ۴۳۰-۴۰۵).

با توجه به اینکه تناسخی که این افراد به آن قائل‌اند، ریشه در آیین هندو دارد و در اسلام پذیرفته نیست، لذا می‌توان گفت که انگیزهٔ اصحاب تناسخ با این نظریه، صرفاً دفاع از خدایی است که مرتکب قبیح نمی‌شود. البته بعید نیست که قائل شدن به وجود دنیایی پیش از ورود به این دنیا، متأثر از آشنایی با افکار فلاسفهٔ یونان، مانند *افلاطون* باشد (یوسفی، ۱۳۸۸، ص ۵۷) یا شاید با قرار دادن این تفکر در کنار آیهٔ میثاق (اعراف: ۱۷۲)، اهل تناسخ را به این نظر رسانده است؛ ولی آنچه محرز است، مخالفت آیات قرآن (آیات مربوط به معاد) و سخنان پیشوایان اسلام با تناسخی است که ایشان از آن نام می‌برند (برای آگاهی بیشتر، ر.ک: یوسفی، ۱۳۸۸).

قاضی عبدالجبار نیز در *المعنی* در اشکال به این رهیافت می‌گوید: اشکال اهل تناسخ این است که در الم و درد هیچ حسنی جز عقوبت ندیده‌اند (قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۲ق، ج ۱۳، ص ۳۷۹). با توجه به سخن ایشان، در آلام و امراض و شدیدی که بر انبیا و صالحین نازل می‌شود، چه باید گفت؟! درحالی که مدح و تعظیم آنان واجب است و ما می‌دانیم و مطمئیم که ایشان اهل ثواب بودند، نه از اهل عقاب. همین نمونه می‌تواند نشان دهد که آلام می‌توانند جنبه آزمایش هم داشته باشند و صرفاً برای عقوبت نیستند (قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۲ق، ج ۱۳، ص ۴۰۹-۴۰۷) و همین نقضی بر استدلال اهل تناسخ در مورد حیوانات است.

عجیب‌تر از دستهٔ قبل، گزارش از اعتقاد عده‌ای دیگر از اصحاب تناسخ (= غلاة الروافض) است که اعتقادشان در تناسخ، کاملاً مانند آیین هندو است. عده‌ای از اصحاب تناسخ معتقد بودند، انسان‌هایی که خداوند را عصبانی می‌کنند، پس از مرگ، روحشان متناسب با اعمالشان به بدن این حیوانات وارد می‌شود تا عقاب شوند. برخی از شاگردان *نظام* (معتزلی) نیز معتقد بودند که روح حیوانات در اجسام قومی بوده که عصبانی خداوند می‌کردند. پس روح آنها به بدن این حیوانات منتقل شد تا درد و رنج بکشند و عقوبت اعمالشان را ببینند (حنفی، ۱۹۸۸، ج ۳، ص ۵۸۱).

قاضی عبدالجبار نیز به این اعتقادات منحرف اشاره می‌کند و اشکالات متعددی می‌گیرد. از جمله اینکه اگر آلام و دردهایی که در این دنیا متوجه موجودات می‌شود، به سبب معصیت‌هایی است که پیش از ورود به دنیا مرتکب شده‌اند و در واقع دنیا دار ثواب و عقاب باشد، لازم می‌آید که خداوند «تکلیف» را از این دنیا بردارد؛ چون اینجا دار ثواب و عقاب است، نه تکلیف (قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۲ق، ج ۱۳، ص ۴۱۷). از طرف دیگر، آنچه قائلان این نظریه می‌گویند، خلاف دین اسلام و بیانات رسول‌الله ﷺ است (قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۲ق، ج ۱۳، ص ۴۲۹). علامه *طباطبائی* در ضمن آیهٔ ۳۸ سورهٔ «انعام» از اعتقاد این گروه نام می‌برد که ظاهراً از تفسیر این آیه برای تأیید نظر خود استمداد می‌جویند و می‌گویند: غیر از اشکالات دیگری که به این نظر وارد است، مخالفت سخن ایشان با فراز آخر آیهٔ ۳۸ سورهٔ «انعام» است که می‌فرماید: «ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُخْشَرُونَ». سخن اهل تناسخ با معنای این آیه مخالفت دارد؛ زیرا انتقال به بدن‌های دیگر، حشر به سوی خدا نیست (طباطبائی، ۱۴۳۰ق، ج ۷، ص ۶۱).

۲-۳. رهیافت نیکو شمردن تمام آلام

مُجَبَّرَه (ر.ک: مشکور، ۱۳۸۷، ص ۱۳۶ و ۱۴۵) در بحث فاعلیت، اعتقاد به آن داشتند که بندگان خدا صاحب افعال خود نیستند؛ آنها خیر و شر را به خدا نسبت می‌دادند و نسبت آن دو را به انسان امری مجازی می‌شمردند (بغدادی،

۱۴۰۸ق، ص ۲۱۱). طبق گزارشی که در کُتب کلامی داده شده، برای توجیه درد و رنجی که بر حیوانات وارد می‌شود، ایشان هرگونه الم و دردی را مصداق نیکویی قرار داده و نهایتاً معتقد شدند که تمامی آلام و دردها نیکویند (حمصی رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۱۰). در واقع مجبره نمی‌گویند حیوانات درد را درک نمی‌کنند؛ بلکه می‌گویند تمام دردها و آلام بنا بر آن وجه که از افعال خداوند است و خداوند مرتکب قبیح نمی‌شود، نیکویند و صورت مسئله را بدون هیچ دلیلی پاک می‌کنند. ترس آنها از این بود که اگر برخی از آلام را قبیح بشمرند، مثل درد و رنجی که حیوانات متحمل می‌شوند، در آن صورت، چون فاعل تمام کارها خداست، فعل خداوند متصف به قبح و ظلم می‌گردد. از طرفی، چون خداوند ناقص نیست و توهم و سهو و غفلت در او راه ندارد تا مرتکب فعل قبیح شود، لذا هیچ الم و دردی تحت این قضیه قرار نمی‌گیرد که قبیح شمرده شود. بنابراین، کل افعال خداوند و از جمله آلام و دردها، نیکویند و نفعی در آنها وجود دارد (حمصی رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۱۱-۳۱۲). آنها همین نظر را در مورد امراض واقع شده در انسان‌ها و حیوانات هم دارند (قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۲ق، ج ۱۳، ص ۳۰۲). در حقیقت، آنها قبح ظلم را می‌فهمند؛ ولی از جهت دیگر - از آن جهت که خداوند بخواهد مرتکب آن شود - قبح آن را انکار می‌کنند (قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۲ق، ج ۱۳، ص ۳۰۳).

به نظر می‌رسد که برای مجبره خلطی رخ داده که چنین نظری داده‌اند. ابتدا احساس می‌شود بحث حسن و قبح ذاتی برای آنها مشخص نبوده است؛ همان‌طور که اشاعره هم در همین جهت با عدلیه اختلاف نظر پیدا کردند؛ اما مهم‌تر از آن، مطلبی که برای ایشان جا نیفتاده، همان بحث فاعلیت است که همین‌جا محل جدایی پاسخ‌گویی اشاعره از مجبره هم هست. مجبره تفکیکی بین فاعل حقیقی و مجازی نکرده‌اند و از آن جهت که فاعل حقیقی را خداوند می‌دانند، فعل تمام مخلوقات را منحصرأً به او نسبت می‌دهند که اشتباه بزرگی است و عواقب خطرناکی به دنبال دارد. البته بحث اجتماع دو قادر بر مقدر واحد، همواره در تاریخ علم کلام اسلامی بحثی پرفراز و نشیب بوده است که تا مدت‌ها بسیاری از متکلمان از حل تمام شبهات این مسئله عاجز بودند؛ زیرا هنوز راه‌حل «فاعلیت طولی» مطرح نشده بود و متکلمان سعی می‌کردند در ذیل بحث «نظریه کسب» و در قالب مثال و رد و اثبات برخی شبهات و سؤالات آن را تفهیم کنند که به همین سبب بحث‌ها طولانی می‌شدند و بعضاً مناقشه نمودن در مثال‌های ارائه شده فرد را از هدف اصلی دور می‌کرد. ظاهراً اولین بار بحث فاعلیت طولی در عبارات امام/الحرمینی جوینی دیده شد و پس از آن تبیین مسئله را کمی آسان‌تر نمود (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۱۱-۱۱۲).

نظریاتی که از این پس می‌آید، مربوط به کسانی است که برای آلام و دردها جنبه‌ای از حُسن و نیکویی قائل‌اند و همه آنها را مصداق قبیح نمی‌دانند.

۴-۲. رهیافت وجود منفعت و دریافت عوض با اعتقاد به عدم تکلیف‌مندی حیوانات

متکلمان عدلیه (عم از معتزله، زیدیه و امامیه) معتقدند نه تنها درد و رنج در اکثر مصدقش قبیح نیست، بلکه بالعکس، مصداق نیکویی است؛ خصوصاً اگر دردی باشد که از جانب خداوند برسد؛ حتی اگر شخص مبتلا وجه نیکویی آن را نفهمد. خلاصه بیان ایشان آن است که تمام مصدق رنج و دردی که فاعلش خداوند باشد، از چند

حالت خارج نیست؛ که تمامی آنها مصداق نیکویی‌اند؛ به این شکل که شخص مبتلا به درد، یا مستحق دریافت آن بلاست که کفاره گناهانش است یا اینکه آن بلا طبق سنت‌های الهی در عالم ماده بر او وارد می‌شود که ابتلا به آن، گرچه ضررهایی به همراه دارد، ولی صدها فایده دیگر هم دارد؛ مثل معرفت‌آموزی یا دفع ضرر بزرگ‌تر؛ یا بلا از نوعی است که تشخیص آن به استحقاق یا آزمایش مشتبه می‌شود و در آن، ظن یکی از دو طرف نفع یا دفع ضرر وجود دارد (قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۲ق، ج ۱۳، ص ۲۹۸، ۳۱۸-۳۳۴، ۳۳۵-۳۴۱، ۳۴۴-۳۵۷، حمصی رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۰۷؛ حلی، ۱۳۸۲، ص ۱۱۹).

روشن است که عدلیه هم وجود درد و رنج را می‌پذیرند و هم درک آن از جانب حیوانات را تأیید می‌کنند. از طرفی درد و رنج آنها را با توجه به اینکه حیوانات تکلیف ندارند تا عقوبت داشته باشند، از نوع بلاهای ابتدایی می‌دانند و برای سازگاری آن با صفات مطلق الهی، خصوصاً خیرخواه محض بودن او، توجیهاتی می‌آورند که بنا بر آن توجیهات، چون منفعت‌هایی در آن دردها وجود دارد، با صفات مطلق خداوند منافاتی ندارد و خداوند مرتکب ظلم نشده است. منفعت در حق حیواناتی که تکلیف ندارند و مستحق عقوبت نیستند، می‌تواند یادگیری برای زندگی یا دفع ضرر باشد یا در نهایت، دریافت عوض چندین برابری برای تحمل آن درد؛ که وقتی آن را می‌سنجیم، می‌بینیم نه تنها ضرر نکرده‌اند، بلکه سود کرده‌اند (حمصی رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۱۶).

سوآلی که اینجا می‌توان پرسید، این است که آیا حیوانی که درد ابتدایی را تحمل می‌کند، باید به آن رضایت داشته باشد یا نه؟

با این مقدمه که نظر غالب متکلمان عدلیه، عدم توانایی اندیشیدن حیوانات است، برخی متکلمان معتزله رضایت را در اینجا لازم نمی‌دانند؛ اما علامه حلی معتقد است که هم باید رضایت وجود داشته باشد و هم باید آن عوض دریافتی چندین برابر بیش از دردی باشد که متحمل شده است؛ خصوصاً برای حیواناتی که الم و درد وارده به آنها ابتدایی بوده و به سبب عدم طاعت نیست؛ زیرا اگر منفعت دریافتی چندین برابر نباشد، مستلزم ظلم است (حلی، ۱۳۸۲، ص ۱۲۰). البته رضایت داشتن از طرف موجود دردمند در بیان علامه حلی به دو شکل است: ۱. رضایت فعلی؛ ۲. رضایت بالقوه؛ و از نظر او، رضایت بالقوه هم به تنهایی کافی است؛ یعنی همین که بعد از بلاها خدا آن قدر به بندگان عوض می‌دهد که راضی می‌شوند و خدا از پیش می‌داند که آنها راضی خواهند شد، همین مقدار کافی است (محمدی خراسانی، ۱۳۷۸، ص ۳۰۶-۳۱۰).

البته بین اینکه برای تمام درد و رنج‌هایی که حیوانات متحمل می‌شوند منفعتی وجود دارد و تبیین آن منفعت به شکل واضح، تفاوت وجود دارد که غالب متکلمان، کمتر به قسمت دوم وارد شده‌اند و بیشتر به نحو کلی وجود این منفعت را تأیید می‌کنند؛ چنان که در توجیه ذبح حیوانات که خدا خود اجازه داده است یا شکار شدن برخی از حیوانات به عنوان غذا توسط حیوانات دیگر، وقتی نمی‌توانستند توجیه دقیقی بیاورند، به وجود مصلحتی در این کار اشاره می‌کنند (قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۲ق، ج ۱۳، ص ۴۴۸؛ حمصی رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۱۵؛ محمدی خراسانی، ۱۳۷۸، ص ۳۲۰). همین کلی‌گویی باعث شده تا دستاویزی برای شبهه‌کنندگان مسئله درد و رنج حیوانات به وجود آید و آنها این منفعت را به قوانین طبیعت، بدون وجود خدایی با اوصاف مطلق، گره بزنند.

شاید علت این کلی‌گویی مشکلاتی است که دامن متکلمان را گرفته است؛ چون بیشتر متکلمان تکلیف و اختیار را به سبب عقل نداشتن حیوانات منکر می‌شوند؛ حال اگر در اینجا بنا به هر دلیلی قائل به وجود عوض می‌شوند، ریز شدن در معنای عوض و نحوه برخورداری از آن مشکلاتی را به بار می‌آورد و نقاط ابهام زیادی می‌سازد که پاسخ به آنها دشوار است؛ سؤالاتی از این دست عوض حیوانات چگونه به آنها داده می‌شود؟ آیا آنها نیز همانند ما حشر و حساب و کتاب دارند؟ قصاص آسیب رساندن آنها به یکدیگر که بخش اعظمی از درد و رنج‌های آنها را تشکیل می‌دهد و بدون قصد شرارت است، چگونه می‌باشد؟ آیا خداوند عوض آن را می‌دهد یا موجود مجرم؟ و...

بیشتر متکلمان اسلامی تکلیف‌مداری و اختیارمندی حیوانات را نمی‌پذیرند. فرض کنید که حیوان درنده‌ای برای تهیه غذای خود حیوان چرنده‌ای را بدرّد طبق بیان اکثر متکلمان عدلیه، خداوند باید عوض این دردی را که آن حیوان مقتول در لحظه شکار شدن و بلعیده شدن می‌کشد، از خزانه خود بدهد؛ چون موجود درنده به دلیل ساختار بدنی و غذایی که آفریده شده، مجبور است برای تهیه غذا، حیوانات دیگر را بکشد، و در نتیجه حیوانات مقابل نیز وحشت، ترس، فرار، دریده شدن و... را که نمونه‌ای از درد و رنج هستند، می‌چشند. بنابراین، حیوان درنده ظلمی نکرده تا از او احقاقی حق شود. این نکته‌ای است که بسیاری از متکلمان عدلیه، مانند شیخ طوسی (طوسی، ۱۳۵۸، ص ۵۰۷)، علامه حلی (حلی، ۱۳۸۲، ص ۱۲۵ و ۱۲۶) شیخ مفید (مفید، ۱۴۱۳، ب، ص ۱۱۰) و دیگران به آن توجه داشته‌اند؛ اما قاضی عبدالجبار معتزلی در اینجا کاملاً شبیه اشاعره - که پاسخشان به زودی خواهد آمد - نظر داده است (قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۴۷۵-۴۸۸).

برخی دیگر از متکلمان قائل به تقاص گرفتن حیوانات در حشر هستند؛ از باب نمونه، در کتاب توضیح‌المواد قول برخی از مفسران و متکلمان اسلامی، از جمله رازی و طبرسی در ذیل آیه «وَ إِذَا الْوَحْشُ حَشَرَ» (تکویر: ۵) ذکر شده که معتقدند: همه حیوانات برای قصاص شدن و تقاص دادن محشور می‌شوند (حسینی تهرانی، ۱۳۶۵، ص ۶۱۹).

سؤالی که بسیاری از اشکال‌کنندگان، مانند ویلیام راول دارند، این است که خداوند خودش این هرم غذایی را آفریده است؛ حال باید در برابر تک‌تک آن درد و رنج‌های ناشی از شکار، از حساب خود و نه از حساب حیوان درنده، به حیوان مقتول عوض بدهد؟! اکثر متکلمان مسلمان پاسخ به این اشکال را به همان نظام احسن بودن دنیا و عبث نبودن فعل خداوند و عدل و توجیهاتی از این دست، بازمی‌گردانند و کمتر در اینجا به بحث می‌پردازند. این در حالی است که توجیه متکلمان برای احسن بودن نظام عالم و عدل و... برای بسیاری از اشکال‌کنندگان قانع‌کننده نیست (پلانتینگا، ۱۳۷۴، ص ۱۷۳-۲۵۱). فارغ از این، یکی از اشکالات مهمی که به شکل بنیادین به این نظرات وارد می‌شود، آیتی از قرآن و برخی احادیث از پیشوایان دینی است که اختیار، تشخیص خوب و بد و... را تا حدی برای حیوانات ثابت می‌کند، مثل داستان هدهد و سلیمان علیه السلام در آیات ۲۲ تا ۲۷ سوره «نمل».

در اینکه قیامت حیوانات به چه شکل است و چگونه خداوند عوض درد و رنجشان را می‌دهد، آیا عوض ایشان در همین دنیاست یا مانند ما در بهشت و جهنم اخروی خواهد بود، باز هم اختلافات فراوانی بین متکلمان اسلامی به چشم می‌خورد. در گزارشی نسبتاً جامع و مختصر که توضیح‌المواد از آرای متکلمان آورده، چنین آمده است:

۱. گروهی از معتزله معتقدند که خداوند عوض الم و درد حیوانات را در معاد به ایشان می‌دهد و آنها را از نعمت ابدی بهشت برخوردار می‌کند.

۲. برخی از ایشان معتقدند که ممکن است خداوند عوض آلام ایشان را در دنیا یا یک موقف مشخص یا در بهشت به ایشان بدهد.

۳. جعفرین حرب و اسکافی و پیروان او معتقدند که ممکن است حیات و عقاب حیوانات درنده و غیردرنده در دنیا باشد یا در موقعی مشخص؛ سپس وارد جهنم شوند تا عذاب برای جان کافران و فجار باشند.

۴. گروهی دیگر معتقدند که ما فقط می‌دانیم برای حیوانات عوضی قرار داده شده است؛ اما از کیفیت دریافت آن چیزی نمی‌دانیم.

۵. قول پنجم آنکه آنها نیز محشور می‌شوند و [پس از اعاده حق] مجدد معدوم می‌شوند (حسینی تهرانی، ۱۳۶۵، ص ۶۱۹-۶۲۰).

در اینکه آیا عوضی که به حیوانات داده می‌شود، دائمی و ابدی است یا منقطع چند قول است: برخی معتزله و امامیه معتقدند که خداوند عقل حیوانات را کامل می‌کند تا عوض دائمی به آنها عطا شود و به یکدیگر الم و درد وارد نکنند. همچنین بدانند که آن عوض، عوض آن آلام است (خواجگی شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۴؛ حنفی، ۱۹۸۸، ج ۳، ص ۵۸۰-۵۸۱)، توجیه این عده آن است که با بازپس‌گیری حضور در آخرت و میراندن مجدد حیوان، غمی بر حیوان عارض می‌شود که نیاز به جبران دارد و این جبران کردن‌ها زنجیره‌ای نامتناهی را در پی می‌آورد؛ پس چنین نخواهد شد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷، ص ۹۲؛ طوسی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۲۸۱؛ طبرسی، بی‌تا، ج ۲۶، ص ۳۲۷). به‌هرحال - چنان که از برخی روایات برمی‌آید - نمی‌توان از این حقیقت چشم پوشید که دست‌کم برخی حیوانات، مانند سگ اصحاب کهف، از نوعی زندگی جاودانه اخروی برخوردار خواهند شد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷، ص ۲۷۶؛ ج ۱۴، ص ۴۲۳).

سؤالی که به‌نظر می‌رسد می‌توان در اینجا پرسید - و متکلمان کمتر به آن توجه داشته و جواب داده‌اند - این است که اگر حیوانات مکلف نیستند، آیا عوضی که در اینجا بابت درد و رنج خود دریافت می‌کنند، موجب تمایز و اختلاف مراتب آنها از یکدیگر می‌شود یا نه؟! همان‌طور که می‌دانیم، اختلاف درجه، در موجودات مکلف وجود دارد. حال در حیوانات که مکلف نیستند، چطور؟ این سؤالی است که در بیان ایجی در کتاب **مواقف** و در ضمن الاشکالاتش نیز دیده می‌شود (ایجی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۲۰۰). شاید آن تمایزی که در احادیث ائمه معصومان علیهم‌السلام در مورد برخی حیوانات دیده می‌شود، جواب به این سؤال بوده باشد؛ سرخ‌هایی که از طرف متکلمان کمتر مورد پیگیری قرار گرفته است.

۲-۵. رهیافت مملوک بودن حیوانات برای خداوند و توجیه درد و رنج آنها

نظر دیگر در مسئله درد و رنج حیوانات، که اندکی با عدلیه (معتزله و امامیه) متفاوت می‌باشد، نظر اشاعره است. اشاعره برخلاف مجبره، قائل به حسن بودن تمام مصادیق درد و رنج نیستند؛ بلکه همانند عدلیه معتقدند که درد و رنج، مصداق قبیح هم دارد؛ اما تفاوت اشاعره با عدلیه در آنجایی است که خداوند بخواهد عوض درد و رنجی را که

فاعلش خودش بوده است، بدهد. عدلیه قائل به وجوب این جبران هستند؛ اما غالب اشاعره در اینجا معتقدند که چنین وجوبی بر عهدهٔ خداوند نیست. حتی بالاتر، خداوند می‌تواند موجودی را که یک عمر اطاعت او را به جا آورده به جهنم و انسانی را که کفر ورزیده است به بهشت ببرد. این اختلاف اشاعره با عدلیه مبنایی است و در بحث حسن و قبح افعال ریشه دارد؛ که متکلمان امامیه و معتزله طرفدار حسن و قبح عقلی‌اند؛ ولی اشاعره آن را شرعی می‌دانند (این بحث، بسیار مفصل است و خارج از موضوع ماست. برای مشاهدهٔ بحث، ر.ک: قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۲ق، ج ۱۳؛ غزالی، ۱۴۰۹ق؛ اشعری، بی‌تا).

آنچه در بحث ما مورد توجه است، این است که اشاعره، مانند عدلیه معتقد به عدم تکلیف‌مندی حیوانات هستند و همچنین برای حیوانات، حشر قائل‌اند؛ اما معتقدند بحث عوض‌خواهی برای الم و دردی که حیوانات می‌کشند، اساساً نادرست است؛ چون حیوانات هم همانند سایر موجودات، مملوک خداوندند و خداوند هرگونه که بخواهد، می‌تواند در مملوک خویش تصرف کند و به کسی هم جواب نمی‌دهد؛ حتی آن عده از اشاعره، مانند فخررازی که اندیشهٔ شرعی بودن حسن و قبح را اندکی تعدیل داده‌اند، سرایت آن به افعال الهی را جایز نمی‌دانند (فخررازی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۸۹-۳۰۴). جالب آن است که قاضی عبدالجبار معتزلی با اینکه چنین سخنی را در مورد آلام انسان نمی‌پذیرد و آنجا در طیف عدلیه قرار می‌گیرد، در مورد حیوانات با اشاعره هم‌نظر است و عوض آلام وارده بر حیوانات را بر خداوند واجب نمی‌داند (قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۲ق، ج ۱۳، ص ۴۷۵-۴۸۸).

ابوالحسن اشعری وارد کردن الم و درد به حیوانات بدون جبرانش را بر خداوند جایز می‌شمرد؛ اگرچه معتقد است، خداوند خود خبر داده که چنین نمی‌کند؛ اما خبر دادن خدا به اینکه چنین نمی‌کند، غیر از آن است که بر خداوند واجب باشد تا چنین نکند. *اشعری* علت این جواز را مالکیت علی‌الاطلاق خداوند می‌داند؛ زیرا او در مملوک خویش تصرف کرده، نه در مملوک دیگری تا مصداق ظلم و قبح باشد؛ لذا چیزی بر او واجب نیست؛ اما این ادعا که «گر انسان حیوانی را بدون عوض عذاب کند، ظالم خواهد بود و در مورد خداوند هم همین‌طور است»، قیاس باطلی است؛ زیرا بشر به آنچه حق او نیست، در حیوان تصرف می‌کند؛ حال اینکه خداوند مالک مطلق است و در مملوک خویش تصرف می‌نماید. در نتیجه، اعتراض به خداوند به اینکه چرا درد و رنج حیوانات را اجازه می‌دهد، ناموجه است (اشعری، بی‌تا، ص ۱۱۵-۱۱۸). مشابه همین توجیه در بیان *امام غزالی* هم دیده می‌شود (غزالی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۱۴-۱۱۵).

با توجه به آنچه از سخن اشاعره گذشت، به‌نظر می‌رسد که اشاعره وجوب جبران عوض را در مورد خداوند این‌گونه برداشت کرده‌اند: «هرکس معتقد باشد که بر خداوند متعال واجب است از آلام عوض دهد، آن موقع که در روز قیامت نزد پروردگارش حاضر می‌شود... به خدا می‌گوید: تو در دنیا مرا عذاب و اذیت کردی؛ الآن تو را رها نمی‌کنم تا عوض آن را از تو بگیرم؛ زیرا بر تو واجب است که عوض آن را به من بدهی! پس خدا می‌گوید: ای بندهٔ بد، من تو را آفریدم و چقدر نعمت به تو دادم. آیا گمان می‌کنی که با تو معامله می‌کردم که حالا بر من عوض واجب باشد؟ این بندهٔ بدکردار را به آتش داخل کنید» (مظفر، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۴۴۰).

مؤلف کتاب *دلایل الصدق* در اینجا اشکالی به نظر اشاعره می‌گیرد؛ به این بیان که: صرف «ملکیت»، قبح عمل را از بین نمی‌برد تا توجیه مناسبی برای انجام قبیح از جانب خداوند شود (مظفر، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۴۴۱-۴۴۲). به نظر می‌رسد که این اشکال نوبسند، به همان عقلی خواندن حسن و قبح برمی‌گردد که نقطهٔ اختلاف مبنایی اشاعره با عدلیه است و کافی نیست. در رد مسلک اشاعره و پیروانش می‌توان گفت: گرچه فرض ابتدایی ظلم در مورد موجودی که مالک مطلق است، نامعقول نیست، اما با توجه عقلی به زوایای مفهوم موجودی که واجب‌الوجود و از تمام جهات کامل است، این مطلب قابل دستیابی است که موجودی با این ویژگی هرگز مرتکب چنین عملی نمی‌شود. خداوند نیز در قرآن کریم ظلم را از خود نفی کرده و در توصیف خویش در موارد مختلف با ارجاع دادن به عقل، متذکر شده که چنین چیزی از او محال است. همچنین متذکر شده که هر کس بر موجودی دردی را روا دارد، چه عمداً و چه سهواً، باید آن را جبران کند. انسان نیز براساس همین طریقهٔ عقل - که مورد تأیید خداوند هم هست - وقتی دردی را در موجودی دید، احقاق حق و جبران آن را واجب می‌داند و در جبران آلام فرقی بین انسان یا حیوان یا اینکه خداوند یا موجودی دیگر بخواهد، آن را جبران کند نمی‌بیند. باز هم باید گفت که گرچه این لزوم و جوب را خود خداوند بر خود لازم دانسته و به بشر آموخته است، اما بشر آن را با عقل خویش می‌فهمد و خداوند بر همین فهم او مهر تأیید زده است. ایراد اشاعره آن است که فکر می‌کنند بشر با عقل خودش این قیاس را در قوانینی که خداوند برای مخلوقات وضع نموده، برای خود خداوند هم نتیجه گرفته است. نکته همین است که در اینجا الزام کردن و قیاس خودسرانهٔ بشر نیست؛ بلکه خود خداوند در قرآن با ارجاع دادن به عقل، فهم عقلی بشر را در مورد حسن و قبح این عمل، مهر تأیید زده است.

۶-۲. رهیافت مُدرک بودن و مکلف بودن حیوانات و دریافت عوض

علامه طباطبائی و به دنبال ایشان *آیت‌الله مکارم شیرازی* (ر.ک: مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۲۲۴-۲۲۷) مراتبی از اختیار و تکلیف را برای حیوانات قائل هستند و درد و رنج آنها را مانند انسان توجیه می‌کنند؛ یعنی حیوانات نیز مانند انسان باید با اختیار خود به مراتبی از سعادت و کمال برسند و در ازای درد و رنجی که به‌ناحق در دنیا می‌کشند، همانند انسان در قیامت عوض دریافت خواهند کرد.

علامه طباطبائی در *المیزان* و ذیل آیهٔ ۳۸ سورهٔ «انعام» این بحث را با عنوان «گفتاری پیرامون اجتماعات حیوانی» با رویکردی تفسیری آغاز می‌کند. ایشان ابتدا با استناد به این آیه می‌خواهد اراده و شعوری شبیه به انسان، اما در رتبه‌ای پایین‌تر را برای حیوانات اثبات کند و می‌گوید:

این آیه خطابش به مردم است و می‌فرماید حیوانات زمینی و هوایی همه امت‌هایی هستند مثل شما مردم؛ و معلوم است که این شباهت تنها از این نظر نیست که آنها مانند مردم دارای کثرت و عددند؛ چون جماعتی را به‌صرف کثرت و زیادی عدد «امت» نمی‌گویند؛ همچنان که از این نظر هم نیست که این حیوانات انواعی و هر نوعی برای خود امتی است که خودش همه در نوع خاصی از زندگی و ارتزاق و نحوهٔ مخصوصی از تناسل و تولیدمثل ... مشترک‌اند؛ زیرا اگرچه این مقدار اشتراک برای شباهت آنها به انسان کافی است، لیکن از اینکه در ذیل آیه فرمود: «ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ» استفاده می‌شود که مراد از این شباهت، جهت اشتراک دیگری است که حیوانات را در مسئلهٔ بازگشت

به‌سوی خدا شبیه به انسان کرده است و معلوم است که آن ملاک در انسان جز نوعی از زندگی ارادی و شعوری که راهی به‌سوی سعادت و راهی به‌سوی بدبختی نشانش می‌دهد، چیز دیگری نیست (طباطبائی، ۱۴۳۰ق، ج ۷، ص ۵۲-۶۱).

علامه طباطبائی معتقد است تفکر عمیق در اطوار زندگی حیوانات، ما را به این نکته واقف می‌سازد که حیوانات هم مانند انسان دارای آرا و عقاید فردی و اجتماعی هستند و حرکتی که در راه بقا و جلوگیری از نابود شدن از خود نشان می‌دهند، همه بر مبنای آن عقاید است (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۱۰۵-۱۰۷). ایشان تبعات نظر خود را با چند سؤال مطرح می‌کند و با توجه به آیات قرآن به آنها پاسخ می‌دهد:

۱. آیا حیوانات هم نظیر انسان حشر دارند؟
جواب: «أَيُّهُ» ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ» متکفل جواب از این سؤال است؛ همچنان که آیه «وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۱۰۷).
۲. آیا حشر حیوانات شبیه حشر انسان است و آنها هم مبعوث می‌شوند و اعمالشان حاضر می‌گردد و طبق آن پاداش یا کیفر می‌بینند؟

جواب: «آری؛ معنای حشر همین است. همچنین از آیات دیگری استفاده می‌شود که تنها ملاک حشر، مسئله فصل خصومت در بین آنان و إحقاق حق است که در آن اختلاف دارند. و مرجع همه این آیات به دو کلمه است و آن، انعام نیکوکار و انتقام از ظالم است؛ همچنان که در آیه ۲۲ سوره سجده «إِنَّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ مُنْتَقِمُونَ»... ما از مجرمان انتقام خواهیم گرفت - و آیه ۴۷ و ۴۸ سوره ابراهیم «فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِفاً وَعَدِهِ رُسُلُهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ، يَوْمَ يُبَدِّلُ الْأَرْضَ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتِ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ» - و گمان مبر که خدا وعده‌ای را که به پیامبرانش داده، تخلف کند؛ همانا خداوند قادر و منتقم است. در آن روز که این زمین به زمین دیگر و آسمان‌ها (به آسمان‌های دیگر) تبدیل می‌شوند و آنها در پیشگاه خداوند قهار ظاهر می‌گردند - همین دو نکته را ذکر فرموده؛ و چون این دو وصف در بین حیوانات نیز وجود دارد، باید بگوییم که حیوانات هم حشر دارند. مؤید این معنا ظاهر آیه ۴۵ سوره فاطر «وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَابَّةٍ وَلَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى» - و هرگاه خداوند مردم را به کارهایی که انجام داده‌اند، مجازات کند، جنبنده‌ای را بر پشت زمین باقی نخواهد گذاشت، ولی (به لطفش) آنها را تا سرآمد معینی تأخیر می‌اندازد (و مهلت می‌دهد تا خود را اصلاح کنند)؛ اما هنگامی که اجل آنها فرارسد (خداوند هر کس را به مقتضای عملش جزا می‌دهد) که او نسبت به بندگانش بیناست (و از اعمال و نیت همه آگاه می‌باشد) - است؛ زیرا که این آیه ظهور در این دارد که اگر ظلم مردم مستوجب مؤاخذه الهی است، تنها به‌خاطر این است که ظلم است و صدورش از مردم دخالتی در مؤاخذه ندارد» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۱۰۷-۱۰۹).

سپس علامه طباطبائی پاسخ اشکال مقدری را می‌دهد و آن اینکه لازمه انتقام از حیوانات در روز قیامت این نیست که حیوانات در شعور و اراده با انسان مساوی باشند؛ چراکه صرف شریک بودن حیوانات با انسان در مسئله «مؤاخذه»، «حساب» و «اجر»، مستلزم شراکت و تساوی‌شان در جمیع جهات نیست؛ به شهادت اینکه افراد انسان نیز در جمیع جهات با هم برابر نیستند و در روز قیامت از جهت دقت و سخت‌گیری در حساب، به یک شکل مؤاخذه نمی‌شوند (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۱۰۷-۱۰۹).

ایشان در ادامه برای اثبات سخن خود مبنی بر قدرت فهم و درک حیوانات بیش از آنچه متکلمان تصور کرده‌اند، به دو آیه زیر اشاره می‌کند:

الف) «حَتَّىٰ إِذَا آتَوَا عَلَىٰ وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ» (نمل: ۸)؛ همین که سلیمان و داود و لشکریان به سرزمین مورچگان رسیدند، مورچه‌ای گفت: ای مورچگان! به لانه‌های خود بروید تا سلیمان و لشکریانش شما را پایمان نکنند، درحالی که نمی‌فهمند.

ب) «فَقَالَ أَحَطْتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَأٍ يَقِينٍ، إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ، وَجَدْتُهُمْ وَقَوْمُهُمْ يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَزَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ...» (نمل: ۲۴)؛ (اما) من او و قومش را دیدم که برای غیر خدا، خورشید، سجده می‌کنند و شیطان اعمالشان را در نظرشان زینت داده است. آنها را از راه راست بازداشته و آنها هدایت نخواهند شد.

علامه با توجه به این دو آیه می‌گوید: اگر در این آیات و مطالب آن دقت کنید، تردید نمی‌کنید که تحقق این مقدار از فهم و شعور، موقوف به داشتن معارف بسیار و ادراکات گوناگونی است (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۱۱۰).

به نظر می‌رسد که سخنان علامه در مورد آیات فوق، بسیار دقیق است. در داستان هدهد چند نکته مهم وجود دارد: اول، توانایی انتقال مطلب از طریق گفت‌وگو؛ دوم، درک مفاهیم کلی، مثل شرک و توحید، راست‌گویی و دروغ‌گویی؛ زیبایی و همچنین توانایی استدلال، که از نظر بسیاری از فیلسوفان و متکلمان، حیوانات از درک آنها عاجزند؛ سوم، احتمال مکلف بودن حیوانات به اندازه خودشان؛ با توجه به این آیه: «لَأَعَذِّبَنَّكَ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَأَذِّبَنَّكَ أَوْ لِيَأْتِيَنَّكَ بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ» (نمل: ۲۱)؛ چنانچه بدون عذر بی‌رحمت غایب شده) همانا او را به عذابی سخت معذب گردانم یا آنکه سرش از تن جدا کنم یا که (برای غیبتش) دلیلی روشن (و عذری صحیح) بیاورد.

دقت نظر در آیات فوق می‌رساند که هدهد در مقابل حضرت سلیمان علیه السلام به استدلال ایستاده و سلیمان نبی نیز با استناد بر همین استدلال، نامه‌ای برای ملکه سبأ می‌نویسد. استدلال هدهد بدین شکل است: بلقیس و قوم او را شیطان فریب داده است و غیر خدا را پرستش می‌کنند. این جمله با دو مقدمه در ذهن هدهد شکل گرفته است: اول، آنها در برابر خورشید سجده می‌کنند؛ دوم، کسانی را که شیطان فریب دهد، گمراه می‌شوند و غیر خدا را می‌پرستند. نتیجه: بلقیس و قوم او را شیطان فریب داده است و مشرک شده‌اند.

در نهایت، علامه طباطبائی از این بحث چنین نتیجه می‌گیرد که آیه ۳۸ سوره «انعام» دلالت بر این دارد که «تأسیس اجتماعی که در بین تمامی انواع حیوانات دیده می‌شود، برای این است که هر نوعی از آنان، مانند آدمیان به‌قدر شعور و اراده‌ای که دارند، به‌سوی هدف‌های نوعیه‌ای که دامنه‌اش تا بیرون این چهار دیوار، یعنی عوالم بعد از مرگ هم کشیده شده است، رهسپار شده و در نتیجه، آماده زندگی دیگری شود؛ که در آن زندگی، سعادت و شقاوت منوط به داشتن شعور و اراده است» (طباطبائی، ۱۴۳۰ق، ج ۷، ص ۵۷). ایشان به باور مخالفان خود - به اینکه حیوانات مختار نیستند - اشاره می‌کند و بحث عمیقی درباره معنای اختیار و وجود آن در حیوانات مطرح می‌کند که بسیار دقیق است و قبل از آن کمتر دیده شده است (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۳۰ق، ج ۷، ص ۵۷-۵۸).

وجه شباهت دیگری که ایشان بین انسان و حیوانات می‌بیند و آن را دلیل بر اختیار داشتن حیوانات می‌شمرد، اختلاف فاحشی است که در مبادی اختیار، در انسان و حیوان وجود دارد. ایشان می‌گوید:

اگر شما حالات افراد انسان را - که مختار بودنش، مورد اتفاق ما و شماست - در نظر بگیرید، خواهید دید که افراد آن در مبادی اختیار، یعنی صفات روحی و احوال باطنی از قبیل شجاعت و ترس، عفت و غیره، همچنین قوت تعقل و ضعف آن و برخورد فکر و خطای آن، با هم اختلاف زیادی دارند... دقت در آنچه گذشت، آدمی را مطمئن و جازم می‌کند به اینکه حیوانات نیز مانند آدمیان تا اندازه‌ای از موهبت اختیار بهره دارند؛ البته نه به آن قوت و شدتی که در انسان‌های متوسط هست. شاهد روشن این مدعا این است که ما به چشم خود بسیاری از حیوانات و مخصوصاً حیوانات اهلی را می‌بینیم که در بعضی از موارد که عمل مقرون با موانع است، حیوان از خود حرکتی نشان می‌دهد که آدمی می‌فهمد این حیوان در انجام عمل مردد است؛ و در بعضی از موارد می‌بینیم که به ملاحظه نهد صاحبش و از ترس شکنجعه یا به خاطر تربیتی که یافته، از انجام عملی خودداری می‌کند... و وقتی صحیح باشد که بگوییم حیوانات هم تا اندازه‌ای خالی از معنای اختیار نیستند و آنها هم از این موهبت سهمی دارند، هرچند هم ضعیف باشد، چرا صحیح نباشد احتمال دهیم که خدای سبحان حد متوسط از همان اختیار ضعیف را ملاک تکالیف مخصوصی قرار دهد که مناسب با افق فهم آنان باشد و ما از آن اطلاعی نداشته باشیم و یا از راه دیگری با آنها معامله مختار بکند و ما به آن معرفت نداشته باشیم؛ و خلاصه راهی باشد که از آن راه، پاداش دادن به حیوان مطیع، و مواخذه و انتقام از حیوان سرکش، صحیح باشد (طباطبائی، ۱۴۳۰ق، ج ۷، ص ۵۸-۵۹).

البته پیش از علامه طباطبائی، علامه مجلسی نیز بعد از ذکر برخی روایات در باب فهم و درک حیوانات، سخنانی می‌گوید که گویا قائل به تفاوت رتبه آگاهی و خرد در حیوانات نسبت به انسان است؛ اما نهایتاً نتوانسته است سخن خود را به شکل متقن توجیه کند؛ لذا از پافشاری بر آن خودداری کرده است (ر.ک: مجلسی، ۱۳۵۳، ج ۸، ص ۵۷-۷۱).

نمونه‌ای از روایات که می‌تواند در اینجا به عنوان شاهدی بر تأیید سخنان علامه طباطبائی ذکر شود، عبارت‌اند از:

(الف) در کتاب **اختصاص** آمده است: «**باحمره ثمالی** گفت: خدمت حضرت زین العابدین علیه السلام در خانه ایشان بودم. در آنجا چند گنجشک بودند و صدا می‌دادند. فرمود: می‌دانی اینها چه می‌گویند؟ گفتم: نه. فرمود: خدا را تسبیح می‌کنند و درخواست رزق خود را می‌نمایند» (مفید، ۱۴۱۳ الف، ص ۲۹۳). این دسته آیات و روایات می‌رسانند که حیوانات، بسیاری از مسائل را تشخیص می‌دهند؛ مانند وجود خدا، نعمت‌های زندگی، وظیفه شکرگزاری در برابر آن نعمت‌ها و... بنابراین، آنها صرفاً غرق در امور مادی و جاهل به امور متافیزیک نیستند و به فرموده قرآن، بشر از درک آنها عاجز است.

(ب) روایاتی که می‌رسانند حیوانات هم مانند انسان توانایی انتقال مقصود و منظور خود را از طریق گفت‌وگو دارند و این توانایی، نه تنها در بین خودشان، بلکه در رابطه با انسان هم دیده می‌شود. برای نمونه، این حدیث در **بحارالانوار** که متناسب با آیه ۱۶ سوره نمل آمده است: «... از ابی‌درداء [نقل شده] که داود علیه السلام یک روز میان بهائم قضاوت می‌کرد و یک روز میان مردم. گاوی آمد و شاخ به حلقه در زد و مانند مادری بر فرزندش نالید و گفت: جوان بودم و از من بهره می‌گرفتند و مرا به کار می‌داشتند؛ و سپس پیر شدم و می‌خواهند سرم را ببرند. داود فرمود: با او نیکی کنید؛ سرش را نبرید. سپس خواند: آموخته شدیم گفتار پرنده‌ها را و به ما دادند همه چیز را» (مجلسی،

۱۳۵۳، ج ۸، ص ۳۵). همچنین این حدیث از محمدبن مسلم در مورد امام محمدباقر علیه السلام که امثال آن در احوالات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام بسیار ذکر شده است: «روزی خدمت امام باقر علیه السلام بودم که یک جفت قمری آمدند و روی دیوار نشستند طبق مرسوم خود بانگ می کردند، امام باقر علیه السلام ساعتی به آنها پاسخ می گفت، سپس آماده پریدن گشتند، و چون روی دیوار دیگری پریدند، قمری نر یک ساعت بر قمری ماده بانگ می کرد؛ سپس آماده پریدن شدند. من عرض کردم: قربانت شوم؛ داستان این پرندگان چه بود؟ فرمود: ای پسر مسلم! هر پرنده و چهارپا و جانداری را که خدا آفریده است، نسبت به ما شنواتر و فرمان بردارتر از انسان است. این قمری به ماده خود بدگمان شده و او سوگند یاد کرده بود که [خلاف] نکرده است و گفت: به داوری محمدبن علی راضی هستی؟ پس هر دو به داوری من راضی شدند و من به قمری نر گفتم که نسبت به ماده خود ستم کرده ای و او تصدیقش کرد» (کلینی، ۱۳۴۴ق، ج ۲، ص ۳۷۵). در امثال این روایات، سخن آن دسته از اندیشمندانی که معتقدند یکی از تفاوت های انسان و حیوان در نطق است و حیوانات فاقد توانایی انتقال فهم خود به یکدیگر هستند، نقض می شود.

نتیجه گیری

به نظر می رسد که چون مسئله حاضر «دین» را به چالش می کشد، باید در پاسخ آن نیز به متن «دین» مراجعه کرد؛ زیرا ما از همین متن دین، صفات مطلق خداوند را برداشت کرده ایم و شبیهه حاضر هم با توجه به صفاتی که در خود متن دین برای خداوند شمرده شده، مطرح گردیده است. بنابراین برای پاسخ به آن شبیهه، مراجعه به متون دین کاملاً موجه است.

با توجه به آنچه گذشت، گمان می رود که در متون اسلامی، دست کم در این موضوع، آنچه در وهله اول از آیات قرآن و روایات ظهور دارد، وسعت مطالبی است که - هرچند به طور مجمل و سر بسته - به ادراک حیوانات اشاره می کنند. در این اشارات، نه تنها تفکر، اراده و انتخاب، تشخیص خوب و بد - که همان ادراک کلیات است - از حیوانات رد نمی شود، بلکه اختصاص مطلق آن برای انسان رد شده و مراتبی از آن برای حیوانات نیز قرار داده شده است. دقت در داستان هایی مثل قضیه سلیمان نبی علیه السلام و هدهد در قرآن کریم، می رساند که اختیار داشتن، تشخیص خوبی و بدی، خیر و شر و... ملازم با حیوانی است که در داستان از آن نام برده شده است؛ زیرا به فرض عدم وجود این ملازمه با آن حیوان، قضیه مذکور بی معنا و صرفاً قصه گویی خواهد بود! علاوه بر آن، ما در اسلام در کنار قرآن کریم از دریای معرفت ائمه اطهار علیهم السلام نیز برخورداریم و در بسیاری از ذکر کرامات و اقوال و افعال ایشان مشاهده می شود که فهم و شعور حیوانات بیش از آن چیزی است که غالب فلاسفه و متکلمان گمان کرده اند. در نتیجه می توان گفت که نظریه علامه طباطبائی در پاسخ به این شبیهه، مقبول ترین پاسخ است؛ یعنی همان توجیهاتی که برای درد و رنج انسان و سازگاری آن با صفات مطلق خداوند داده می شود، برای درد و رنج حیوانات هم قابل تطبیق است. دنیا نه تنها برای انسان، بلکه برای حیوانات هم عرصه آزمون و امتحان و رشد و تکامل است و همان گونه که با این بیان، بسیاری از درد و رنج های انسان توجیه می شود، در مورد حیوانات هم همین طور است.

منابع

- أشعری، ابوالحسن، بی تا، *اللمع فی الرد علی أهل الزیغ والبدع*، تصحیح، تعلیق و تقدیم حموده غرابه، قاهره، المكتبة الأثرية للتراث. ایچی، میرسیدشریف، ۱۳۲۵ق، *تشرح المواقف*، تصحیح بدرالدین نعلانی، قم، شریف الرضی.
- بغدادی، عبدالقاهر، ۱۴۰۸ق، *الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجیه منهم*، بیروت، دارالجلیل - دارالآفاق.
- پلاتینگا، آلین، ۱۳۷۴، «خدا، جهان‌های ممکن و مسئله شر» در: *کلام فلسفی*، ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، تهران، صراط.
- حسینی تهرانی، سیدهاشم، ۱۳۶۵، *توضیح المراد*، چ سوم، تهران، مفید.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۸۲، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تعلیقات جعفر سبحانی، چ دوم، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- حمصی رازی، سدیدالدین، ۱۴۱۲ق، *المنقذ من التقليد*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- حنفی، حسن، ۱۹۸۸م، *من العقیده إلى الثورة*، قاهره، مکتبه مدبولی.
- خواجگی شیرازی، محمدبن احمد، ۱۳۷۵، *النظامیه فی مذهب الإمامیه*، تصحیح و تعلیق علی اوجبی، تهران، میراث مکتوب.
- زرکنده، بتول و امیرعباس علیزمانی، ۱۳۹۴، «سیر تحول آرای ویلیام لئونارد راولز در باب شر بی‌وجه و ملاحظاتی انتقادی بر آن»، *فلسفه و کلام اسلامی*، سال چهل و هشتم، ش ۲، ص ۱۵۹-۱۷۹.
- شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، ۱۳۶۴، *الملل والنحل*، تحقیق محمد بدران، چ سوم، قم، شریف الرضی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۳۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، ذوی القربی.
- طبرسی، فضل بن حسن، بی تا، *ترجمه تفسیر مجمع البیان*، ترجمه حسین نوری همدانی و...، تهران، فراهانی.
- طوسی، محمدبن حسن، ۱۳۵۸، *تمهید الاصول در علم کلام اسلامی* (شرح بخش نظری رساله «جمل العلم و العمل» تالیف سیدمرتضی)، ترجمه، مقدمه و تعلیقات عبدالمحسن مشکوه‌الدینی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- طوسی، محمدبن حسن، بی تا، *التبیین فی تفسیر القرآن*، تصحیح احمدحسین عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- غزالی، ابوحامد محمد، ۱۴۰۹ق، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۰۷ق، *المطالب العالیه من العلم الالهی*، تحقیق احمد حجازی سقا، بیروت، دارالکتب العربی.
- قاضی عبدالجبار اسدآبادی، ابی الحسن، ۱۳۸۲ق، *المعنی فی ابواب التوحید والعدل*، به اشراف طه حسین، قاهره، دارالکتب.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۴ق، *اصول الکافی*، ترجمه سیدجواد مصطفوی، تهران، کتابفروشی علمیه اسلامی.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۳۵۳، *آسمان و جهان* (ترجمه کتاب السماء و العالم بحار الانوار جلد ۵۴)، ترجمه محمدباقر کمره‌ای، تهران، اسلامی.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، ط. الثانیه، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- محمدی خراسانی، علی، ۱۳۷۸، *تشرح کشف المراد*، چ چهارم، قم، دارالفکر.
- مشکور، محمدجواد، ۱۳۸۷، *فرهنگ فرق اسلامی*، چ ششم، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- مظفر، محمدحسین، ۱۳۷۷، *دلائل الصدیق*، ترجمه محمد سپهری، تهران، امیرکبیر.
- مفید، محمدبن محمدبن نعمان، ۱۴۱۳ق - الف، *الإختصاص*، قم، المؤتمر العالمی للفقیه الشیخ المفید.
- مفید، محمدبن محمدبن نعمان، ۱۴۱۳ق - ب، *اوتل المقالات فی المذاهب و المختارات*، قم، المؤتمر العالمی للفقیه الشیخ المفید.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۷۱، *تفسیر نمونه*، چ دهم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- یوسفی، محمدتقی، ۱۳۸۸، *تناسخ از دیدگاه عقل و وحی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

Hume, David, 2007, *Dialogues Concerning Natural Religion*, Edited by Dorothy Coleman, New York, Cambridge University Press.

Rowe, William, 1978, "The problem of evil and some varieties of atheism", *The US, American Philosophical quarterly*, Purdue University, p. 335-341.

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی انکاره رؤیت خداوند در اندیشه وهابیان

m.faryab@gmail.com

محمدحسین فاریاب / دانشیار گروه کلام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

دریافت: ۱۳۹۹/۰۷/۲۲ - پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۰۲

چکیده

مکتب وهابیت از مکاتب نوظهور دنیای اسلام است که مانند دیگر مکاتب، دارای یک منظومه فکری است. یکی از مسائلی که با شدت تمام در منظومه فکری وهابیان از آن دفاع می‌شود، مسئله امکان رؤیت خداوند متعال از سوی، و وقوع آن در قیامت برای مؤمنان از سوی دیگر است. وهابیان در این مسئله متکی به ادله نقلی هستند. آنچه در این نوشتار می‌آید، بررسی نظریه و ادله آنهاست. براساس مهم‌ترین یافته‌های این تحقیق، نظریه وهابیان با ادله عقلی متقن باطل می‌شود. ادله آنها نیز هرچند گاه به لحاظ دلالی قابلیت اثبات مدعیانشان را دارند، ولی با توجه به مسئله تأثیر پیش فرض‌های یقینی در فهم نصوص دینی، چاره‌ای جز تأویل آن نصوص نیست.

کلیدواژه‌ها: رؤیت خداوند، وهابیان، ابن تیمیه، تشبیه، جسم‌انگاری.

مسئله امکان و وقوع رؤیت خداوند متعال در دنیا و آخرت، از مسائلی است که از دیرباز مورد بحث و نظر میان عالمان مسلمان بوده است. درحالی‌که شیعیان و معتزله قاطعانه و به‌طور مطلق بر عدم امکان رؤیت آن پافشاری می‌کنند، ظاهر برخی آیات قرآن کریم بر امکان رؤیت در دنیا و وقوع آن در آخرت دلالت دارد؛ آیاتی که مورد استناد عالمان اهل سنت قرار گرفته است. در دوران معاصر، وهابیان سردمدار این نظریه هستند که گاه با اقتباس از سخنان گذشتگان خود و بازپروری آن، این نظریه را به‌ظاهر قابل قبول ساخته‌اند.

اگرچه ممکن است موضوع این مقاله تکراری به‌نظر آید، نوآوری‌هایی در این نوشتار وجود دارد که می‌تواند آن را از دیگر نوشته‌هایی که در ادامه به آنها اشاره می‌شود، ممتاز سازد: نخست آنکه باید دانست خصوص مسئله رؤیت از دیدگاه وهابیان کمتر مدنظر بوده است؛ حال آنکه امروزه وهابیان را می‌توان از پویاترین فرقه‌های اهل سنت به‌شمار آورد؛ دوم آنکه تفکیک میان مسئله امکان رؤیت خداوند در دنیا و نیز وقوع رویت خداوند در آخرت و به‌تبع، تفکیک میان ادله این دو مسئله، کمتر صورت گرفته است؛ سوم آنکه فهم دقیق دیدگاه وهابیان و تفکیک میان نظریات آنها در خصوص رؤیت - دیدن و چشم‌گرداندن - از نکات برجسته این نوشتار است؛ چهارم آنکه بررسی دقیق و لغت‌شناسانه واژگان به‌کاررفته در آیات و روایات مورد ادعای وهابیان و داوری منصفانه و به‌دور از پیش‌داوری در این‌باره براساس منابع لغوی - که گاه به نگاه انتقادی به دیدگاه منکران رؤیت می‌انجامد - از دیگر نکاتی است که در دیگر آثار کمتر به‌چشم می‌آید؛ پنجم آنکه ریشه‌یابی تاریخی سخنان و ادله وهابیان در آثار پیشینیان از اهل سنت، از نکات قابل تأمل در این نوشتار است؛ ششم آنکه داوری نهایی مسئله براساس اصول معرفت‌شناسی، در هیچ‌یک از آثار نگارش‌یافته دیده نمی‌شود.

درباره پیشینه مسئله رؤیت خداوند به‌طور عام و خصوص این مسئله از منظر وهابیان، می‌توان به آثار ذیل اشاره کرد: یک. کتاب *تجسیم و تشبیه خداوند از دیدگاه وهابیان در ترازی نقد* (بامری، ۱۳۹۵). موضوع این کتاب در اصل، مسئله تجسیم و تشبیه است و در ضمن آن به مسئله رؤیت نیز پرداخته شده؛ ولی نویسنده میان دو مسئله یادشده (امکان رؤیت خدا در دنیا و وقوع رؤیت خدا در آخرت) و ادله آنها تفکیک نکرده؛ ضمن آنکه نقدهای ایشان به ادله وهابیان تکراری و گاه برگرفته از روایات است.

دو. کتاب *رؤیت حق تعالی از دیدگاه متکلمان اشاعره، معتزله و شیعه امامیه تا قرن هشتم هجری* (ریاحی و حضوربخش، ۱۳۹۵). این کتاب، چنان‌که از نامش پیداست، درباره دیدگاه وهابیان سخنی به‌میان نیاورده است.

سه. کتاب *رؤیت خداوند در اندیشه متکلمان اسلامی* (بامری، ۱۳۹۰). نویسنده این مسئله را از دیدگاه متکلمان اسلامی، مانند شیخ طوسی، شیخ مفید، ابوالهزیل معتزلی، جوینی و ابن تیمیه بیان کرده است.

چهار. کتاب *امکان دیدن خدا از منظر تشبیه و تنزیه* (بهبهانی، ۱۳۹۳). نویسنده در این کتاب از بین نظریات رقیب، تنها به نظریه مجسمه و نیز اشاعره، آن‌هم به‌طور ناقص (تنها مسئله وقوع رویت در آخرت) پرداخته است.

همچنین با جست‌وجو در سایت نورمگز، روشن شد که هشت مقاله دربارهٔ مسئلهٔ رؤیت خداوند وجود دارد که البته از این تعداد برخی نیز تنها به تبیین نظر خود امامیه اختصاص داشت. در این میان، مقالهٔ «نقد دیدگاه ناصر القفاری در مسئلهٔ رؤیت خداوند» (برنجکار و توکلی‌مقدم، ۱۳۹۴) با موضوع این مقاله مرتبط است. البته روشن است که اولاً این مقاله به دیدگاه یک نفر پرداخته؛ ثانیاً، قفاری در کتاب خود به اثبات رؤیت جسمانی خدا از منظر روایات شیعه پرداخته و نویسندگان مقاله یادشده به رد این ادعا پرداخته‌اند؛ ثانیاً، ساختار حاکم بر تبیین نظر و دلیل قفاری با آنچه در این مقاله می‌آید، متفاوت است؛ بدین بیان که تفکیک میان امکان و وقوع رؤیت خدا، حل مسئله از طریق اصول معرفت‌شناسی و... مدنظر نویسندگان نبوده است.

ساختار نوشتار حاضر بر این اساس است که ابتدا مدعای وهابیان در هر دو مسئله، امکان و وقوع رؤیت خداوند با استناد به منابع وهابیان تبیین می‌شود؛ آن‌گاه ادلهٔ آنها در هر دو قسمت تقریر می‌گردد؛ سپس به بررسی ادلهٔ آنها در هر دو بخش با استناد به متون لغوی و اصول معرفت‌شناسی و داوری میان ادلهٔ ایشان و پاسخ مخالفان وهابیان در دستور کار قرار می‌گیرد.

۱. مدعای وهابیان

امکان دیدن خداوند در این دنیا وجود دارد و نیز مؤمنان در قیامت خداوند را با چشم سر مشاهده می‌کنند. این، دو باوری است که مورد اتفاق میان وهابیان است (برای نمونه، ر.ک: ابن فوزان، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۹۲)؛ تا آنجا که گاه از *احمد بن حنبل* حکم به تکفیر منکران باور دوم را نقل کرده‌اند: «من قال إن الله عز وجل لا يرى في الآخرة؛ فقد كفر، عليه لعنة الله» (تویجری، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۳۰۴). *بن باز* نیز به صراحت منکران رؤیت خداوند در قیامت را کافر می‌داند (بن باز، بی تا، ج ۲۸، ص ۴۱۰). *عبدالرحمن بن ناصر البراک* اهمیت این مسئله را این‌گونه یادآور می‌شود: «ومسألة الرؤية، مسألة عظيمة افرقت فيها الأمة» (البراک، ۱۴۲۹ق، ص ۱۱۲). *فیصل بن عبدالعزیز آل مبارک* نیز در این باره می‌نویسد: «الإيمان بأن المؤمنين يرونه يوم القيامة عياناً بأبصارهم كما يرون الشمس صحوً ليس بها سحاب، وكما يرون القمر ليلة البدر لا يضامون في رؤيته» (آل مبارک، ۱۴۲۷ق، ص ۷۸).

در این باره، برخی وهابیان با قاطعیت، حتی این دیدگاه را که رؤیت الهی به گونهٔ انکشاف و تجلی ذات او برای مؤمنان باشد، رد می‌کنند (ابن سحمان نجدی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۷۵).

از سوی دیگر، ایشان بر این ادعا تأکید دارند که کیفیت دیدن خدا برای ما مجهول است؛ بدین معنا که دیدن خداوند متعال مانند دیدن اجسام و اشیای مادی نیست؛ (همان، ص ۲۶۹-۲۷۷)؛ چنان که ناصر القفاری در این باره می‌نویسد: «الرؤية حق لاهل الجنة، بغير احاطة ولا كيفية» (قفاری، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۵۵۰). بنابراین، اصل اینکه مؤمنان در آخرت خداوند را می‌بینند، حق است؛ ولی این رؤیت، مانند دیگر رؤیت‌های آدمی نیست که منجر به احاطهٔ بر خدای سبحان باشد؛ ضمن آنکه کیفیت آن نیز مانند کیفیت سایر دیدن‌ها نیست.

ابن سعیدان نیز در این باره معتقد است که خداوند در قیامت و بهشت حقیقتاً با چشمان دیده می‌شود؛ چنان که ماه در شب بدر و خورشید در آسمان بدون ابر دیده می‌شود و تمام این موارد با کیفیتی است که خداوند اراده می‌کند. در این باره وارد تأویل نمی‌شویم و درباره آنچه نصوص سکوت کرده‌اند، سکوت می‌کنیم (ابن سعیدان، بی‌تا، ج ۲، ص ۷۰-۷۴).

۲. ادله وهابیان

چنان که دانستیم، وهابیان دو مدعا دارند. بر این اساس لازم است که ادله ایشان برای هر دو مدعا به‌طور جداگانه آورده شود.

۲-۱. دلیل برای اثبات امکان رؤیت خداوند متعال

به‌باور ایشان، قرآن کریم تأکید دارد که خداوند متعال مورد ادراک چشم قرار نمی‌گیرد: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» (انعام: ۱۰۳) و این بدین معناست که او دیده می‌شود؛ اما ادراک نمی‌شود. روشن است که اگر دیدن خدا امری ناممکن بود، معنا نداشت که بگوید: «لا تدركه الابصار». ادراک و عدم ادراک، آن گاه معنادار است که اصل دیدن فرض گرفته شود؛ آن گاه از ادراک و عدم ادراک سخن به میان آید (ر.ک: العثیمین، ۱۴۲۶ق، ص ۵۱۳-۵۱۵).

در این باره وهابیان با استمداد از ابن تیمیّه مدعایشان را چنین توضیح می‌دهند که ادراک با رؤیت متفاوت است: ادراک به آن رؤیتی گفته می‌شود که بیننده به آن امر دیده‌شده احاطه داشته باشد و بتواند آن را کامل ببیند؛ ولی اگر امر دیدن بدون احاطه باشد، به آن ادراک گفته نمی‌شود؛ بلکه فقط به آن رؤیت اطلاق می‌شود. بنابراین، مخالفان آموزه رؤیت خداوند باید اثبات کنند که «ادراک» به همان معنای رؤیت است؛ حال آنکه راهی برای اثبات این مدعا نیست و میان رؤیت و ادراک، رابطه عموم و خصوص من وجه برقرار است؛ بدین معنا که گاهی رؤیت است و ادراک نیست؛ گاهی نیز ادراک است و رؤیت نیست.

افزون بر آن، واژه «ادراک» موارد استعمال مختلفی دارد: گاه «ادراک» به وسیله علم و قدرت محقق می‌شود؛ هرچند چیزی رؤیت نشود؛ چنان که در قرآن کریم چنین می‌خوانیم: «فَلَمَّا تَرَأَى الْجَمْعَانَ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرِكُونَ. قَالَ كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ» (شعراء: ۶۲و۶۱). در این آیه، با آنکه یاران موسی علیه السلام و فرعون یکدیگر را دیده بودند، اما موسی علیه السلام ادراک را نفی می‌فرماید. مقصود از ادراک نیز در این آیه، ادراک به وسیله قدرت است، بدین معنا که موسی علیه السلام انکار می‌کند که قدرت فرعونیان بر یارانش احاطه و غلبه کرده باشد.

به‌علاوه آیه کریمه در مقام مدح خداوند متعال است. اینکه چیزی دیدنی نباشد، دلالت بر مدح او نمی‌کند؛ چراکه نفی محض، اگر متضمن یک امر ثبوتی نباشد، مدح به‌شمار نمی‌رود؛ چنان که معدوم هم دیده نمی‌شود، اما به‌معنای مدح معدوم نیست؛ ولی اگر آنچه نفی شده باشد، ادراک باشد، می‌تواند در مقام مدح باشد؛ بدین بیان که ادراک خداوند متعال به‌گونه‌ای که با رؤیت دیگران محاط قرار گیرد، انکار می‌شود؛ چنان که خداوند محاط علمی ممکنات نیز قرار نمی‌گیرد، اما از نفی احاطه به‌وسیله رؤیت، اصل رؤیت از خداوند متعال نفی نمی‌شود؛ بلکه اثبات می‌گردد که خداوند متعال دیده می‌شود، ولی بیننده احاطه‌ای بر خداوند متعال ندارد (ابن تیمیّه حرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۳۱۷-۳۲۱؛ ابن سحمان نجدی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۶۹-۲۷۷).

۲-۲. دلیل برای اثبات وقوع رؤیت خداوند در قیامت

وهابیان در این باره، هم به آیات قرآن کریم و هم به روایات استناد می‌کنند.

۲-۲-۱. ادله قرآنی

قرآن مجید آشکارا اعلام می‌کند که مؤمنان در قیامت خدا را می‌بینند: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» (قیامت: ۲۳ و ۲۴). این آیه بسیار مورد استناد وهابیان بوده است (الحکمی، ۱۴۲۲ق، ص ۷۳؛ العثیمین، ۱۴۲۶ق، ص ۵۱۴). بغوی در تفسیر خود از ابن عباس و دیگران همین نظر را نقل می‌کند (بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۵، ص ۱۸۵). در این باره آنها به روایتی از رسول اسلام ﷺ نیز استناد می‌کنند که فرمود: «پایین‌ترین مرتبه اهل بهشت، جایگاه کسانی است که به باغ‌ها، زنان، نعمت‌های بهشتی، خدمت‌کاران و تخت‌هایی نگاه می‌کنند که طولشان به اندازه هزار سال است و گرمی‌ترین مردم اهل بهشت نزد خداوند کسانی هستند که صبح و شب وجه خدا را نگاه می‌کنند» (همان، ج ۵، ص ۱۸۵ و ۱۸۶). آن‌گاه پیامبر اکرم ﷺ این آیه را تلاوت فرمودند: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» (قیامت: ۲۳ و ۲۴) (ابن‌سحمان نجدی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۶۹-۲۷۷).

افزون بر آن، با تحلیل معنای «نظر» روشن می‌گردد که مقصود همان رؤیت با بصر است؛ بدین معنا که «نظر» به «وجه» اضافه و با «الی» متعدی شده است که صریح در نگاه با چشم است؛ قرینه‌ای نیز در میان نیست تا از این معنا دست برداشته شود. افزون بر آن، «نظر» اگر خودش متعدی شده باشد، به معنای توقف و انتظار است؛ چنان‌که در قرآن می‌خوانیم: «نُنظِرُونَ نَقْتِسُ مِنْ نُورِكُمْ» (حدید: ۱۳)؛ ما را مهلت دهید تا از نورتان [اندکی] برگیریم؛ اگر با «فی» متعدی شود، به معنای تفکر و عبرت گرفتن است؛ چنان‌که در قرآن چنین آمده است: «وَأُولَٰئِكَ يَنْظُرُونَ فِي مَلَائِكَةِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (اعراف: ۱۸۵)؛ اما اگر با «الی» متعدی شود، به معنای دیدن با چشم است؛ چنان‌که قرآن مجید می‌فرماید: «انظُرُوا إِلَىٰ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ» (انعام: ۹۹). اینک باید گفت که وقتی «نظر» با «الی» متعدی شود، به معنای دیدن با چشم است؛ چه رسد به آنکه «نظر» به «وجه» نیز اضافه شده باشد که جایگاه چشم همانجاست (همان).

ثالثاً، قرآن کریم از محبوب ماندن خداوند متعال از کافران سخن به میان آورده است: «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَخْجُوبُونَ» (مطففین: ۱۵).

اگر عدم رؤیت امری حق بود، تفاوتی میان مؤمنان و کافران نبود؛ حال آنکه در این آیه از محبوب ماندن خداوند متعال از کافران سخن گفته شده است؛ بنابراین روشن می‌شود که مؤمنان خدای سبحان را می‌بینند (العثیمین، ۱۴۲۶ق، ص ۵۱۳-۵۱۵).

۲-۲-۲. حدیث نبوی

وهابیان از قول پیامبر اکرم ﷺ نقل می‌کنند که فرمود: «إنکم سترون ربکم كما ترون القمر لیلۃ البدر وکما ترون الشمس لیس دونها سحاب» (ابن‌سعیدان، بی‌تا، ص ۷۰-۷۴)؛ همانا شما خدایتان را خواهید دید؛ همان‌گونه که ماه را در شب چهارده می‌بینید و همان‌گونه که خورشید را درحالی که ابر نیست، می‌بینید.

برخی عالمان وهابی که از باورهای مخالفانشان در این باره آگاه‌اند، به نقد آنها پرداخته‌اند. برای نمونه، ابن‌سعیدان می‌گوید: مخالفان دست به تأویل زده و رؤیت الهی را به رؤیت پاداش الهی تأویل کرده‌اند. همچنین به آیه «قال لن ترانی» استناد کرده و «لن» را برای ابدی بودن دانسته‌اند. این در حالی است که:

اول اینکه «لن» مفید ابدی بودن نیست. ابن‌مالک نیز در الفیه می‌گوید:

ومن یری النفی بـ (لن) مؤبداً
فقوله أردد وسواه فاعضداً

دوم اینکه، خداوند فرمود: «لَن تَرَانِي» و نفرمود که من دیده نمی‌شوم یا آنکه دیدنی نیستم یا آنکه رؤیت من ممکن نیست. بنابراین، این نوع پاسخ نشان می‌دهد که خدا دیدنی است؛ اما موسی علیه السلام در این دنیا نمی‌تواند خدا را ببیند؛ زیرا قوای بشری ضعیف است.

سوم اینکه، خداوند دلیل عدم رؤیت را همانا عدم طاققت قوای بشری اعلام کرده است؛ چراکه وقتی برای کوه تجلی کرد، کوه نیز منهدم شد. خداوند با این کار به آنها فهماند که وقتی کوه با این صلابت نمی‌تواند استوار بماند، انسان با این ضعفی که دارد، چگونه می‌تواند؟ بنابراین، دلیلش همان ضعف قوای بشر است. در بهشت این قوا تقویت شده، بر دیدن خدا توانا می‌شود.

چهارم اینکه اگر رؤیت الهی محال بود، موسی علیه السلام چنین درخواستی نمی‌کرد.

پنجم اینکه، وقتی خداوند بر کوه - که از جمادات است - تجلی کرد؛ چگونه ممتنع است که برای رسولان و اولیائش در بهشت تجلی کند (ابن‌سعیدان، بی‌تا، ج ۲، ص ۷۰-۷۴؛ نیز، ر.ک: الحکمی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۶۲).

۳. بررسی

سخن را از آخرین گفتار وهابیان آغاز می‌کنیم و می‌گوییم که رؤیت، به‌حصر عقلی می‌تواند دو گونه باشد:

یک. رؤیت قلبی: اگر مقصود آنها از رؤیت، رؤیت قلبی باشد، سخنشان صحیح است و مخالفتی با آنها در این میان نیست.

دو. رؤیت حسی: این نوع از رؤیت نیز می‌تواند دو گونه باشد:

الف) دیدن تجلیات الهی: یعنی آنکه انسان با چشم سر، تجلیات خداوند متعال را مشاهده کند. اگر مقصودشان این قسم از رؤیت باشد، سخنشان کاملاً درست است؛ ما نیز با این رؤیت موافقیم و مخالفی هم در این باره وجود ندارد.

ب) رؤیت حسی ذات خداوند متعال: چنان‌که در آغاز این بحث گفته شد، ادعای ایشان فراتر از رؤیت قلبی و تجلی‌گونه خداوند متعال است. وهابیان دقیقاً همین معنا مدنظرشان است. با وجود این، آنها زیر بار رؤیتی که مستلزم محدودیت، ترکیب و جسمانیت خداوند متعال باشد، نمی‌روند و تصریح می‌کنند که کیفیت این رؤیت حسی با چشم بر ما پوشیده است.

ناگفته پیداست که رؤیت حسی ذات خداوند متعال دارای اشکالات روشنی است و به نظر می‌رسد که آنها نیز چون متوجه این اشکالات بوده‌اند، مانند سخنشان در بحث توحید اسما و صفات، با آوردن قید «کیفیته مجهوله» در

پی این بوده‌اند که خود را از زیر بار این اشکالات برهانند. توضیح آنکه، وهابیان در مسئلهٔ توحید اسما و صفات، ضمن پذیرش تمام صفات خبریه که ظاهرشان مستلزم تجسیم و تشبیه خداوند به ممکنات است، برای فرار از مشکلات وارد بر خود، با افزودن قید «کیفیه مجهوله» تأکید می‌کنند که کیفیت و حقیقت اموری مانند دست، انگشتان، چشم، دست، پا و... در حق خداوند متعال بر ما پوشیده است؛ اما به‌گونهٔ انسانی هم نیست (برای نمونه، ر.ک: السعدی، ۱۴۲۶ق، ص ۶۸-۷۹؛ ابن جبرین، ۱۴۳۰ق، ص ۷۳ و ۸۱). روشن است که این نحو نظریه‌پردازی، مستلزم تناقض‌گویی است؛ چراکه رؤیت حسی دارای لوازم روشنی است که نمی‌توان آنها را از اصل رؤیت تفکیک کرد. در ادامه به آنها اشاره خواهیم کرد.

اما آیا ادلهٔ آنها می‌تواند رؤیت حسی را اثبات کند؟ در اینجا لازم است که ادلهٔ ایشان جداگانه بررسی شود. پیش از آن، یادکرد این نکته ضروری است که مبنای وهابیان در مسئلهٔ توحید اسما و صفات بر این بحث عمیقاً سایه افکنده است؛ بدین معنا که وهابیان در آن مسئله آشکارا بر ظواهر صفات خبریه تأکید داشتند؛ هرگز زیر بار تأویل نمی‌رفتند و تنها با افزودن عبارت «کیفیه مجهوله» راه خود را از مشبهه و مجسمه جدا می‌کردند. در اینجا انتظاری جز این از آنها نیست. اینک بررسی ادلهٔ وهابیان:

یکم. آیهٔ «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» (انعام: ۱۰۳)، یکی از ادلهٔ محکم وهابیان برای اثبات رؤیت حسی بود. این در حالی است که امامیه نیز از همین آیه برای نفی رؤیت خدا استفاده می‌کند (برای نمونه، ر.ک: طوسی، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۲۳-۲۲۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۵۳۲).

شایان ذکر است که اگرچه وهابیان در تفسیر این آیه از ابن‌تیمیه اقتباس می‌کنند، ولی حق آن است که به‌حسب تتبع نگارنده، نخستین کسی که چنین تفسیری از آیهٔ یادشده ارائه کرد، طبری (۳۱۰ق) مورخ و مفسر شهیر اهل سنت است. وی تقریباً تمام وجوه استدلال به این آیه را آن‌گونه که وهابیان آورده‌اند، بیان کرده است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۷، ص ۱۹۹-۲۰۳).

با نگاهی منصفانه باید گفت که صرف‌نظر از ادلهٔ عقلی امامیه که در آینده به آن اشاره می‌کنیم، این آیه نه می‌تواند مستند امامیه قرار گیرد و نه مورد استفادهٔ وهابیان؛ چراکه آنچه آیهٔ کریمه درصدد نفی آن است، چیزی جز ادراک به بصر نیست؛ اما معنای «ادراک» چیست؟ لغویون بر این معنا تأکید دارند که «ادراک» به‌معنای «لحوق» است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۶۹؛ جوهری، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۱۵۸۲؛ فیومی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۹۲)؛ یعنی رسیدن چیزی یا کسی به چیزی یا کسی. به‌نظر می‌رسد که این معنا نزدیک به همان «احاطه» ای باشد که وهابیان بر آن تأکید داشتند.

در این صورت، آنچه این آیه انکارش می‌کند، آن است که چشم بتواند به‌گونه‌ای خداوند متعال را ببیند که بر آن احاطه داشته باشد؛ ولی اینکه چشم نتواند به‌گونهٔ غیرادراکی خداوند را ببیند، چنین چیزی از این آیه قابل استفاده نیست؛ یعنی آنچه مورد ادعای امامیه است، آیهٔ کریمه دلالتی بر آن ندارد؛ مگر آنکه بتوان اثبات کرد که در عرف لغت‌شناسان، هیچ تفاوتی میان «ادراک بصری» و «رؤیت» نیست که به‌نظر می‌رسد چنین چیزی در سخنان لغویون دیده نمی‌شود.

بنابراین تا اینجا آیه از دست امامیه خارج می‌شود؛ ولی وهابیان پا را فراتر می‌گذارند و معتقدند که آیه کریمه بر مدعی آنها، یعنی امکان رؤیت غیرادراکی خداوند سبحان دلالت دارد؛ به این معنا که آیه کریمه در مقام مدح است و مدح آن گاه اتفاق می‌افتد که خداوند متعال در عین حال که دیدنی است، به ادراک چشم درنیاید؛ ولی اگر خداوند اصلاً دیدنی نباشد و آن گاه گفته شود که به ادراک چشم در نمی‌آید، در این صورت مدحی برای خداوند سبحان نیست؛ چنان که معدومات نیز ادراک به بصر نمی‌شوند.

در تأیید این سخن، می‌توان این نکته را نیز افزود که برای نمونه، وقتی در مقام عظمت یک کوه گفته می‌شود: «من نمی‌توانم تمام کوه را ببینم» (ادراک به چشم)، معنایش این نیست که هیچ چیزی از آن را نمی‌بینم یا آنکه کوه اصلاً قابل دیدن نیست؛ بلکه معنایش آن است که کوه قابل دیدن است؛ ولی چنان عظمت دارد که من نمی‌توانم کل آن را ببینم.

با وجود این، به نظر می‌رسد در اینکه آیه کریمه در مقام مدح خداوند سبحان است، تردیدی نیست؛ اما مدح خداوند متعال لزوماً نه به این معناست که او قابل دیدن باشد، اما ادراک به بصر نشود؛ بلکه با تصویر دیگری نیز سازگار است که او قابل دیدن نباشد، ولی مدح هم در آن وجود داشته باشد به این تقریر که گفته شود: خداوند سبحان، چنان با عظمت و متمایز از دیگر موجودات است که اصلاً قابل دیدن نیست. روشن است که این بیان نیز سرشار از مدح خداوند است؛ در عین حال تأکید دارد که او قابل دیدن نیز نیست. به دیگر سخن، مدح در این آیه با هر دو تصویر سازگار است؛ هم تصویر وهابیان و هم تصویر امامیه؛ چراکه گاهی قابل دیدن نبودن چیزی و در نتیجه، ندیدن او، دلیل بر مدح نیست؛ مانند معدومات؛ ولی گاهی نیز قابل دیدن نبودن چیزی و در نتیجه ندیدن او، خود دلیل بر مدح است. مرحوم طبرسی (۱۳۷۲، ج ۴، ص ۵۳۲). در این آیه نیز که در مقام مدح الهی است، این حقیقت قابل استفاده است که او هرگز قابلیت روزی‌شوندگی را ندارد؛ در عین حالی که خود روزی‌دهنده است.

بنابراین، اگر نخواهیم باب ادله عقلی را در اینجا بگشاییم، این آیه نه می‌تواند مورد استفاده امامیه باشد و نه وهابیان. بله، اگر بخواهیم باب ادله عقلی را در اینجا بگشاییم، آیه از دست وهابیان خارج می‌شود؛ بدین صورت که بگوییم، گاهی ذات شیء - به دلیل غیرجسمانی بودن - به گونه‌ای است که اساساً به هیچ وجهی قابل دیدن نیست؛ پس آیه دلالتی بر رؤیت غیرادراکی خداوند ندارد. بنابراین آیه باز هم می‌تواند در مقام مدح باشد. با این توضیح، آیه نمی‌تواند مورد استناد وهابیان قرار گیرد؛ ولی چنان که هوداست، این نحوه سخن گفتن، خارج از دلالت خود آیه است؛ زیرا اگر ما باشیم و این آیه، پذیرفته‌ایم که آیه، هم بر رؤیت غیرادراکی خداوند متعال دلالت دارد و هم رؤیت ادراکی؛ ولی چون از بیرون دانسته‌ایم که خداوند متعال اساساً قابل دیدن نیست، از این رو آیه را از دست وهابیان خارج کرده‌ایم.

افزون بر آن، وهابی در همین جا می‌تواند از حربه همیشگی خود بهره ببرد و بگوید که رؤیت غیرادراکی خداوند، به گونه‌ای که منجر به جسمانیت او شود، مورد تأیید او هم نیست؛ بلکه او رؤیتی را مدنظر دارد که به جسمانیت خداوند متعال نینجامد و البته کیفیت آن بر ما پوشیده است! در ادامه، این بیان بیشتر بررسی می‌شود.

دوم، دربارهٔ استناد وهابیان به آیهٔ «الی ربهنا ناظرة» باید گفت که با نگاهی به آثار اندیشمندان شیعه و سنی روشن می‌گردد که مباحثی جدی دربارهٔ این آیه در طول تاریخ وجود داشته است. عالمان شیعی عمدتاً «نظر» را در این آیه به معنای «انتظار کشیدن» (انتظار ثواب خداوند متعال) و نه رؤیت، دانسته و به نقد دیدگاه اهل سنت پرداخته‌اند (برای نمونه، ر.ک: طوسی، ۱۴۰۶ق، ص ۷۶؛ حمصی رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۲۹؛ حلی، ۱۳۶۳، ص ۸۴). تا آنجا که فخررازی ۲۵ دلیل از سوی مخالفان رؤیت الهی بر اثبات اینکه «نظر» در این آیه به معنای رؤیت نیست، می‌آورد و جواب می‌دهد (فخررازی، ۱۹۸۶، ج ۱، ص ۲۸۴-۲۹۲؛ آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۵۲۹ به بعد).

در سوی مقابل، وهابیان - چنان که گذشت - و برخی دیگر از اهل سنت، به‌طور عمده بر این سخن تأکید می‌کنند که «نظر» آن‌گاه که با حرف «الی» متعدی می‌شود، فقط به معنای رؤیت است (آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۵۳۶). برخی دیگر نیز افزون بر این معنا، «تقلیب الحدقة» - شم گرداندن - را نیز به عنوان یک معنای «نظر الی» در نظر گرفته‌اند که سبب برای رؤیت است (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۴۸).

عالمان امامیه در پاسخ، موارد نقضی می‌آورند؛ برای نمونه و در مقام اشکال نقضی گفته‌اند: عرب گاه می‌گوید: «نظرت الی الهلال فلم اراه» (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۹۷؛ همو، ۱۴۱۵ق، ص ۳۴۰؛ فاضل مقداد، ۱۴۲۰ق، ص ۹۲). در مقابل، اهل سنت می‌گویند که این استعمال از عرب، یا صحیح نیست یا آنکه محذوفی دارد؛ به این صورت که «نظرت الی مطلع الهلال؛ فلم أر الهلال» (آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۵۳۵).

البته برخی از ایشان، همچون فخررازی، نیز که «نظر الی» را در اصل به معنای «تقلیب الحدقة» می‌دانند، طبیعتاً مشکل خاصی با عبارت یادشده ندارند و می‌توانند این عبارت را چنین معنا کنند: «به سوی هلال ماه چشم گرداندم؛ ولی آن را ندیدم».

گاه نیز برای ابطال مدعای اهل سنت، به آیهٔ «وَتَرَاهُمْ يُنظَرُونَ اِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ» (اعراف: ۱۹۸) استناد شده است؛ چراکه این آیه به روشنی اثبات می‌کند که «نظر»، هر چند با «الی» به کاررفته است، به معنای دیدن نیست (اسدآبادی معتزلی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۶۳). این ایراد از سوی محققان اهل سنت بدون پاسخ نمانده است. کسانی مانند فخررازی که «نظر الی» را به معنای «چشم گرداندن» می‌دانستند، می‌توانند؛ در اینجا بگویند که معنای آیه چنین است: «به سوی تو چشم می‌گردانند ولی تو را نمی‌بینند». کسانی نیز که «نظر الی» را به معنای رؤیت می‌دانند، در این باره چنین می‌گویند که «نظر الی» در اینجا مجازاً به معنای «چشم گرداندن» است. در حقیقت، چشم گرداندن سبب برای دیدن است و کاربست سبب به جای مسبب، امری شایع است (آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۵۳۶).

به نظر می‌رسد که آنچه می‌تواند در این میان مرجع حل اختلاف باشد، مراجعه به متون لغوی است. در این باره فراهیدی این گونه می‌نویسد: «نظرت الی کذا و کذا من نظر العین و نظر القلب و قوله تعالی: وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، أَيْ لَا يَرِحْمُهُمْ» (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۱۵۴).

براین اساس، واژهٔ «نظر الی» هم به معنای دیدن با چشم می‌آید و هم دیدن با قلب. با وجود این، دیگر ارباب لغت، دیدگاه دگری دارند. ابن فارس «نظر» را دارای اصلی واحد می‌داند که به معنای تأمل کردن و دیدن می‌آید؛ ضمن آنکه تصریح می‌کند، «نظر» البته گاه به معنای انتظار کشیدن نیز می‌آید؛ حال وی، بر این باور است که اگر

«نظر» همراه با «الی» باشد، به معنای دیدن (معاینه) خواهد بود (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۴۴۴). فیومی نیز بر این باور است که «نظر» آن گاه که با «الی» می آید، به معنای دیدن، و وقتی با «فی» می آید، به معنای تدبیر است (فیومی، بی تا، ج ۲، ص ۶۱۲). در عین حال، برخی همچون راغب اصفهانی نیز بر این باورند که «نظر» آن گاه که با «الی» متعدی می شود، به معنای «چشم گرداندن» است؛ خواه منجر به رؤیت شود یا نشود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۱۲). بنابراین، بر اساس دیدگاه ارباب لغت، «نظر الی» می تواند یکی از این دو معنا را داشته باشد: دیدن و چشم گرداندن. در حقیقت، این دو، معنای حقیقی عبارت «نظر الی» هستند.

با توجه به منابع لغوی، باید گفت که مدعای مخالفان شیعه در این بحث، ادعایی قوی است و نمی توان به آسانی از آن گذشت؛ بدین معنا که معنای حقیقی مستند به متون لغوی در آیه «الی ربها ناظره» یا دیدن است یا چشم گرداندن. در هر صورت، مدعای شیعه - که «نظر» را به معنای انتظار کشیدن می دانست - از ظاهر این آیه اثبات نمی شود. مدعای اهل سنت که اثبات رؤیت است، بنا بر سخن اغلب لغویان موافق با ظاهر آیه است؛ ولی اگر «چشم گرداندن» را معنای «نظر الی» بگیریم، در این صورت، مدعای اهل سنت، نیز اثبات نمی شود؛ چراکه ممکن است «چشم گرداندن» باشد، ولی رؤیت نباشد؛ مگر آنکه - چنان که گذشت - بگویند: چون «چشم گرداندن» به سوی خداوند محال است، پس مقصود از آن همان رؤیت است.

این پاسخ از آنها - که البته از سوی برخی از ایشان مطرح شده - در اینجا بسیار شایان توجه است؛ چراکه آنها به دلیل محذورات عقلی، از ظاهر آیه عدول کرده و به مجازگویی روی آورده اند. در پایان این قسمت، از این نکته بهره خواهیم برد.

سوم. استناد به آیه «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ» (مطففین: ۱۵): برای اثبات این مدعا که «چون کافران از خداوند محجوب اند، پس مؤمنان محجوب نیستند»، صحیح است؛ اما این ادعا که مقصود از عدم حجاب، همان رؤیت حسی است، ادعایی بدون دلیل است؛ بلکه می تواند به این معنا باشد که کافران از رحمت الهی محجوب اند؛ ولی مؤمنان از رحمت بیکران خداوند بهره مندند.

چهارم. استناد به این حدیث نبوی که «إنکم سترون ربکم كما ترون القمر لیلة البدر وکما ترون الشمس لیس دونها سحاب...» (ابن سعیدان، بی تا، ج ۲، ص ۷۰-۷۴) نیز نادرست است؛ چراکه این حدیث به صراحت تمام از رؤیت جسمانی خداوند سخن به میان می آورد (کما ترون القمر لیلة البدر) و این چیزی است که پذیرش آن به معنای جسمانی دانستن خدای سبحان است و وهابیان خود نیز زیر بار این مسئله نمی روند.

شایان ذکر است که برخی از عالمان وهابی برای برون رفت از این اشکال، عبارت «کما ترون القمر لیلة البدر» را این گونه تفسیر می کنند که در اینجا رسول اکرم ﷺ مرئی را به مرئی تشبیه نکرده؛ بلکه رؤیت را به رؤیت تشبیه کرده است (ابن سحمان نجدی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۶۶-۲۶۹).

در پاسخ باید گفت: مهم نیست که مرئی به مرئی تشبیه شده باشد یا خیر؛ بلکه اتفاقاً ایراد کار در همان تشبیه رؤیت به رؤیت است؛ بدین معنا که اگر بنا باشد خدا را همان گونه ببینیم که ماه را می بینیم، دوباره ایراد وارد می شود که آنچه با چشم سر قابل دیدن است، محدود و در نتیجه ناقص است.

پنجم. دربارهٔ آیهٔ شریفهٔ «لن ترانی»، آنچه غیرقابل انکار است، آن است که خداوند متعال به طور مطلق و بی‌قیدوشرط زمانی و مکانی به موسی علیه السلام گفته است که او را نخواهد دید. اینک چه دلیلی دارد که آن را مقید به این دنیا کنیم؟

آنچه در پایان این بحث باید گفت، افزون بر آیهٔ «لن ترانی» که بر عدم رؤیت خداوند سبحان از سوی بشر دلالت دارد، دربارهٔ دیگر ادله، باید راه‌حل این مسئله را در جای دیگری جست‌وجو کرد و آن جواز یا عدم جواز تأویل ظاهر آیات قرآن کریم براساس پیش‌فرض‌های قطعی است. به دیگر سخن، آیا منطقی می‌توان به دلیل پیش‌فرض‌های قطعی از ظاهر آیات دست برداریم یا خیر؟

توضیح آنکه رؤیت حسی خداوند با مبانی عقلی ناسازگار است؛ چراکه مستلزم آن است که آنچه دیده می‌شود، محسوس، دارای جهت و خلاصه آنکه محدود و ناقص باشد. آنچه با چشم سر قابل دیدن باشد، دست‌کم بخش‌پذیر است و این با ذات مجرد و نامحدود الهی - که منزّه از نقایص است - ناسازگار می‌باشد.

جالب آنکه وهابیان گاه تصریح می‌کنند که به‌طور کلی آنچه دیده می‌شود، جسم است؛ از همین باب است که روح را چون دیده می‌شود، جسم می‌دانند؛ البته جسمی که کیفیتش روشن نیست (العظیمین، ۱۴۲۶ق، ص ۴۴۲).

با این حال، روشن نبودن کیفیت جسمی مانند روح، به معنای آن نیست که خصوصیات ذاتی اجسام، مانند ترکیب و نقص را از آن سلب کنیم. بنابراین تا اینجا می‌توانیم قاطعانه اعلام کنیم که نظریهٔ رؤیت بصری و حسی خداوند متعال، با مبانی محکم عقلی ناسازگار است.

اینک دوباره این پرسش را مطرح می‌کنیم که آیا می‌توانیم به دلیل مبانی عقلی، از ظاهر آیات قرآن کریم دست برداریم؟ به نظر می‌رسد پاسخ مثبت باشد؛ زیرا اگر ظاهر آیات را حفظ کنیم، به این معناست که معرفت قطعی خود را انکار کرده‌ایم و این با قطعی دانستنش تعارض دارد. رؤیت خداوند با چشم، لوازم جدایی‌ناپذیر و روشنی دارد؛ خداوند دارای جهت، ناقص، مرکب از اجزاء، محدود و نیازمند می‌شود؛ که ممتنع و محال است. این معرفت قطعی ماست؛ چنان‌که برخی مخالفان، چشم گرداندن سوی خدا را محال می‌دانند، از این رو به مجازگویی تن داده‌اند. به همین سان رؤیت و دیدن بصری خدا نیز امری محال است و از این رو ناگزیر از تأویل هستیم.

بنابراین منطقی‌تر راه بیشتر در پیش نداریم:

یا آنکه از ظاهر آیاتی همچون «وجوه یومئذ ناضرة الی ربها ناظرة» دست برداریم و آن را به معنای دیدن با چشم سر معنا نکنیم؛

یا آنکه معرفت قطعی خودمان را انکار کنیم و بگوییم جهت‌دار، ناقص و محدود بودن خداوند محال نیست.

عقل در اینجا حکم می‌کند که از ظاهر آیات دست برداریم؛ چراکه ظاهر می‌تواند معنایی دیگر نیز داشته باشد؛ ولی هیچ مجوزی برای دست‌شستن از آن معرفت قطعی نداریم.

و هابیان و موافقانسان از اهل سنت نیز هرگز از معرفت قطعی دست برنمی‌دارند؛ ولی به‌جای آنکه تأویل را بپذیرند، به سخنی نامعقول روی می‌آورند: خداوند را با چشم سر به‌گونه‌ای می‌توان دید که مستلزم جهت‌دار بودن، نقص، ترکیب و محدودیت نشود! چگونه؟ کیفیتش را خودمان هم نمی‌دانیم! این سخن به‌غایت نامعقول و تناقض‌آمیز است.

این در حالی است که قرآن به لسان قوم نازل شده و در لسان قوم، مجاز نیز وجود دارد. جالب آنکه وهابیان خود نیز گاه از ظاهر آیات دست برداشته و آنها را بر معنای دیگری حمل کرده‌اند. برای نمونه، در تفسیر آیه «اسْتَغْفِرُ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرُ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرُ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ...» (توبه: ۸۰) «سبعین» را بر مبالغه حمل کرده‌اند (السعدی، ۱۴۲۰ق، ص ۳۴۶؛ المطرفی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۸۷). بنابراین، اگر قرآن به لسان قوم نازل شده و در لسان قوم نیز مجازگویی پذیرفته شده، پس مانعی ندارد که بگوییم خداوند متعال نیز گاهی مجاز گفته و از واژگان، مقصود دیگری داشته است؛ از این‌رو دست شستن از ظاهر آیات امری پذیرفته‌شده می‌نماید.

نتیجه‌گیری

۱. مسئله رؤیت و عدم رؤیت خداوند متعال به‌وسیله چشم سر، از مسائلی است که از دیرباز میان عالمان مسلمان مطرح بوده است.
۲. عالمان شیعی بر عدم امکان رؤیت خداوند متعال در دنیا و آخرت تأکید کرده‌اند؛ در سوی مقابل، اغلب عالمان اهل سنت امکان رؤیت خداوند متعال در دنیا و وقوع رؤیت در آخرت را پذیرفته‌اند. در دوران معاصر، وهابیان از سردمداران این نظریه به‌شمار می‌روند.
۳. وهابیان برای اثبات مدعای خود، به ادله قرآنی و روایی استناد کرده‌اند؛ مانند آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» و نیز آیه «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ». این در حالی است که شیعیان نیز از آیه نخست جهت اثبات مدعای خود بهره برده‌اند.
۴. به‌نظر می‌رسد که ظاهر آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ»، نه می‌تواند مستمسکی برای اثبات مدعای وهابیان باشد و نه برای اثبات مدعای شیعیان.
۵. ظاهر آیه «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» موافق با مدعای وهابیان است.
۶. به‌نظر می‌رسد کلید حل مسئله را باید در جای دیگر جست‌وجو کرد و آن نیز تأثیر یا عدم تأثیر پیش‌فرض‌های یقینی در فهم نصوص دینی است. با توجه به مبنای صحیح، یعنی تأثیر پیش‌فرض‌های دینی در فهم نصوص دینی، باید گفت که رؤیت ذات باری تعالی با چشم سر، با محذورات عقلی متعددی همراه است. بر این اساس، ظاهر آیات مورد ادعای وهابیان نیازمند تأویل است.

منابع

- ابن تیمیة حرانی، احمد بن عبدالحلیم، ۱۴۰۶ق، *منهاج السنة النبویة*، تحقیق محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامیة.
- ابن جریر، عبدالله بن عبد الرحمن، ۱۴۳۰ق، *شرح اصول العقاید الدینیة*، ریاض، دار کنوز اشبیلیا.
- ابن سحمان نجدی، سلیمان، ۱۴۱۴ق، *الفضیاء الشارقی فی رد الشبهات الماذنی المارق*، تحقیق عبدالسلام بن برجس، ریاض، رئاسة ادارة البحوث العلمیة والإفتاء.
- ابن سعیدان، ولید بن راشد، بی تا، *اتحاف اهل الالباب*، نسخهٔ الکترونیکی در: المکتبة الشاملة.
- ابن فارس، احمد بن زکریا، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن فوزان، صالح بن عبدالله، ۱۴۲۳ق، *إعانة المستفید بشرح کتاب التوحید*، عربستان سعودی، مؤسسة الرسالة.
- اسدآبادی معتزلی، قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، *شرح الاصول الخمسة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- آل مبارک، فیصل بن عبدالعزیز، ۱۴۲۷ق، *التعلیقات السنیة علی العقیدة الواسطیة*، تحقیق عبد الإله بن عثمان الشایع، عربستان سعودی، دار الصمیعی للنشر والتوزیع.
- آمدی، سیف الدین، ۱۴۲۳ق، *ابکار الافکار فی اصول الدین*، تحقیق احمد محمد مهدی، قاهره، دار الکتب.
- بامری، جواد، ۱۳۹۵، *تجسیم و تشبیه خداوند از دیدگاه وهابیان در ترازوی نقد*، قم، دار التهذیب.
- بامری، جواد، ۱۳۹۰، *رؤیت خداوند در اندیشهٔ متکلمان اسلامی*، قم، ایده گستر.
- البراک، عبدالرحمن بن ناصر، ۱۴۲۹ق، *شرح العقیدة الطحاویة*، عربستان سعودی، دار التدمریة.
- برنجکار، رضا و ابراهیم توکلی مقدم، ۱۳۹۴، «نقد دیدگاه ناصر القفاری در مسئلهٔ رؤیت خداوند»، *سلفی پژوهی*، ش ۱، ص ۹۸-۸۳.
- بغوی، حسین بن مسعود، ۱۴۲۰ق، *معالم التنزیل*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- بن باز، عبدالعزیز بن عبدالله، بی تا، *مجموع فتاوی*، اشراف محمد بن سعد الشویعر، چ دوم، بی جا، بی نا.
- بهمیانی، عبدالکریم، ۱۳۹۳، *امکان دیدن خدا از منظر تشبیه و تنزیه*، قم، مجمع جهانی اهل بیت (ع).
- تویجر، حمود بن عبدالله، ۱۴۱۴ق، *اتحاف الجماعة بما جاء فی الفتن والملاحم وأشرط الساعة*، ریاض، دار الصمیعی للنشر والتوزیع.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۱۰ق، *الصحاح*، بیروت، دار العلم للملایین.
- الحکمی، حافظ بن احمد، بی تا، *أعلام السنة المنشورة لاعتقاد الطائفة الناجیة المنصورة*، تحقیق حازم القاضی، عربستان سعودی، وزارة الشؤون الإسلامیة والأوقاف والدعوة والإرشاد.
- _____، ۱۴۱۰ق، *معارج القبول بشرح سلم الوصول*، تحقیق عمر بن محمود ابوعمر، عربستان سعودی، دار ابن قیم.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۶۳، *انوار الملکوت فی شرح الباقوت*، قم، شریف الرضی.
- _____، ۱۴۱۳ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی.
- _____، ۱۴۱۵ق، *مناهج البقین فی اصول الدین*، تهران، اسوه.
- حمصی رازی، سدیدالدین، ۱۴۱۲ق، *المنتقد من التقليد*، قم، مؤسسة نشر اسلامی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن*، لبنان، دار العلم.
- ریاحی، علی ارشد و محمدرضا حضوربخش، ۱۳۹۵، *رؤیت حق تعالی از دیدگاه متکلمان اشاعره، معتزله و شیعة امامیه تا قرن هشتم هجری*، اصفهان، جهاد دانشگاهی.
- سعدی، عبدالرحمن بن ناصر، ۱۴۲۰ق، *تیسیر الکریم الرحمن فی تفسیر کلام الصنان*، تحقیق عبدالرحمن بن معالی اللویحق، مؤسسة الرسالة.
- _____، ۱۴۲۶ق، *التشبهات اللطیفة*، بیروت، عالم الکتب.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر، ۱۴۱۲ق، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفة.

طوسی، محمدین حسن، ١٤٠٦ق، *الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد*، بیروت، دار الاضواء.

—، بی تا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

العثیمین، محمدین صالح، ١٤٢٦ق، *شرح العقیة السفارینیة*، ریاض، مدار الوطن للنشر.

فاضل مقداد، ١٤٢٠ق، *الانوار الجلالیة*، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیة.

فخررازی، محمدین عمر، ١٩٨٦م، *الاربعین فی اصول الدین*، قاهره، مكتبة الكليات الازهریة.

—، ١٤١١ق، *المحصل*، عمان، دار الرازی.

فراهیدی، خلیل بن احمد، ١٤١٠ق، *العین*، قم، هجرت.

فیومی، احمدین محمد، بی تا، *المصباح المنیر*، قم، شریف الرضی.

قفاری، ناصرین عبدالله، ١٤١٤ق، *اصول مذهب الشیعة الاثنی عشریة - عرض و نقد - عربستان سعودی*، دار النشر بدون.

المطرفی، عویدین عیاد، ١٤٢٦ق، *آیات عتاب المصطفی ﷺ فی ضوء العصمة والاجتهاد*، مکه، كلية الشریعة والدراسات الإسلامیة بجامعة

الملك عبد العزيز.

نوع مقاله: پژوهشی

منطق تأثیرگذاری باورهای کلامی بر تاریخ‌پژوهی

soleimani@qabas.net

جواد سلیمانی امیری / دانشیار گروه تاریخ مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۹/۰۸/۱۰ - پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۲۵

چکیده

نسبت دانش کلام با تاریخ، مخصوصاً بررسی نقش دانش کلام در سیره‌پژوهی معصومان، بحثی مهم در حوزه تاریخ‌پژوهی به‌شمار می‌آید. در این نوشتار براساس روش عقلی - تحلیلی، ذوابعاد بودن پدیده‌های تاریخی، حضور سلسله علل غیبی در تحولات تاریخی، و لزوم لحاظ کردن اصول موضوعه و چارچوب نظری در علوم به‌عنوان ادله جواز نقش‌آفرینی علم کلام در تاریخ‌پژوهی تبیین شدند؛ آن‌گاه ضرورت تأثیرگذاری نظام‌مند علم کلام بر تاریخ‌پژوهی اثبات شده و معیار تأثیرگذاری کلام بر تاریخ تبیین گردید و ترجیح ارزش معرفت‌شناختی به‌عنوان معیار تأثیرگذاری گزاره‌های کلامی بر گزاره‌های تاریخی معرفی شده، براین‌اساس در صورتی که گزاره کلامی یقینی، ولی گزاره تاریخی غیریقینی باشد یا گزاره کلامی ظنی، ولی گزاره تاریخی احتمالی باشد (یعنی پنجاه درصد یا کمتر از آن احتمال صدق داشته باشد)، یا هر دو ظنی یا احتمالی باشند، ولی احتمال صدق گزاره کلامی بیش از گزاره تاریخی باشد، گزاره کلامی بر گزاره تاریخی ترجیح داده خواهد شد.

کلیدواژه‌ها: کلام، تاریخ، ارتباط کلام و تاریخ، روش تاریخ‌پژوهی، فلسفه علم تاریخ.

گسترده‌ی دانش تاریخ و نیازهای مختلف بشر به آن موجب شده تا به گونه‌های مختلفی درباره‌ی آن تحقیق شود. تاریخ نقلی، تحلیلی، تطبیقی و فلسفه‌ی نظری تاریخ، از مهم‌ترین گونه‌های تحقیق در زمینه‌ی تاریخ به‌شمار می‌آیند. از سوی دیگر، اهمیت تاریخ موجب گردید که روش‌های تاریخ‌نگاری نیز اهمیت ویژه‌ای پیدا کند. یکی از مسائل مهم روشی در تاریخ‌پژوهی، مسئله‌ی تأثیر دانش کلام در بر آن و معیار تأثیرگذاری این دانش بر تاریخ است.

مراد از «منطق تأثیرگذاری»، ادله و معیار تأثیرگذاری باورهای کلامی در تاریخ‌پژوهی است؛ و مقصود از تاریخ، دانشی است که درباره‌ی حوادث مهم گذشته‌ی زندگی بشر بحث می‌کند؛ حوادثی که در زندگی اجتماعی انسان‌ها تأثیر درخوری دارد؛ و مراد از تاریخ‌پژوهی، همه‌ی شعب تاریخ‌پژوهی، اعم از تاریخ نقلی، تحلیلی، تطبیقی و فلسفه‌ی نظری تاریخ است.

منظور از کلام علمی است که هدفش تبیین اعتقادات دینی در مقولات مذکور و دفع شبهات منکران دین است و روش آن استفاده از ادله‌ی عقلی و نقلی است. علمای کلام در تعریف دانش کلام به این مفاهیم اشاره کرده‌اند؛ چنان‌که مرحوم لاهیجی می‌نویسد: کلام «صناعتی باشد که قدرت بخشد بر محافظت اوضاع شریعت، به دلایلی که مؤلف باشد از مقدمات مسلمة مشهوره در میان اهل شرایع؛ خواه منتهی شود به بدیهیات و خواه نه» (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۴۲).

برخی دیگر علم کلام را براساس موضوع و مسائل آن تعریف کرده‌اند؛ برای نمونه، میرسیدشریف جرجانی «علم کلام» را این‌گونه تعریف می‌کند: «کلام علمی است که درباره‌ی ذات و صفات خدای تعالی و احوال ممکنات از مبدأ و معاد، مطابق قانون اسلامی بحث می‌کند؛ و قید اسلام برای جدا کردن فلسفه از آن است» (جرجانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۰).

برخی از محققان دانش کلام را براساس روش بحث و نتیجه‌ی مباحث علم کلام تعریف کرده و نوشته‌اند: «خلاصه آنکه در تعریف علم کلام عموماً معتقدند که کلام علم به قواعد و مسائلی است که نتیجه‌اش تسلط انسان بر اثبات و دفاع از اصول دین و ردّ و دفع شبهات با اقامه‌ی دلیل و برهان است» (خاتمی، ۱۳۷۰، ص ۱۱).

استاد شهید مطهری دانش کلام را چنین تعریف کرده است: «مسائل و معارفی است که باید آنها را شناخت و بدان‌ها معتقد بود و ایمان آورد؛ مانند مسئله‌ی توحید، صفات ذات باری تعالی، نبوت عامه و خاصه، و برخی مسائل دیگر؛ و البته فرق اسلامی در اینکه چه چیزهایی از اصول دین است و لازم است به آنها ایمان و اعتقاد داشت، تا حدودی اختلاف نظر دارند» (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۵۷).

بنابراین در یک جمع‌بندی می‌توان گفت: دانش کلام علمی است که موضوع آن خدای، انسان، جهان، معاد، نبوت و امامت بوده و هدفش تبیین اعتقادات دینی در مقولات مذکور و دفع شبهات منکران دین است و روش آن استفاده از دلایل عقلی و نقلی است.

براساس این تعریف، مستند باور کلامی الزاماً دلیل عقلی نیست؛ بلکه اگر اعتقادی از اعتقادات دینی در مقولات مذکور مستند به حدیث معصومان باشد نیز اعتقاد کلامی شمرده می‌شود؛ اگرچه در کتاب‌های معروف کلامی نیز بدان پرداخته نشده باشد.

البته مراد از علم کلام در این نوشتار، مطلق علم کلام نیست؛ بلکه مقصود علم کلام اسلامی و مبتنی بر دیدگاه مذهب شیعه امامیه است؛ لذا با توجه به تعریف علم کلام می‌توان گفت، کلام شیعه مجموعه قواعد و مسائلی است که نتیجه‌اش تسلط انسان بر اثبات و دفاع از اعتقادات مذهب شیعه و دفع و رد شبهات مربوط به اعتقادات شیعه می‌شود.

سؤال اصلی مقاله این است که ادله و معیار تأثیر‌گذاری باورهای کلامی در دانش تاریخ چیست؟، بنابراین در این مقاله ابتدا ادله جواز تأثیر باورهای کلامی بر تاریخ‌پژوهی مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ سپس ضوابط تأثیر‌گذاری مذکور تبیین می‌گردد.

تاکنون آثار متعددی در موضوع رابطه کلام و تاریخ تولید شده است؛ لیکن برخی از آنها ناظر به رابطه کلام با تاریخ فکر است، نه تاریخ مطلق (ر.ک: گرامی و قندهاری، ۱۳۹۲، ص ۱۳۹-۱۷۱)؛ برخی دیگر هم ناظر به رابطه کلام با دانش تاریخ است؛ مانند مقاله «رابطه کلام و تاریخ» (سخنرانی نگارش‌یافته) محمدتقی سبحانی (۱۳۸۸). ایشان معتقد است: این دو علم تأثیر متقابل بر یکدیگر دارند؛ زیرا تاریخ، برخی از مبانی کلامی را اثبات می‌کند؛ چنان‌که کلام برخی مطالب تاریخی‌ای را تأیید و اثبات می‌نماید که علم تاریخ به‌تنهایی توان ثابت کردن آن مطالب را ندارد؛ مثل دخالت نیروهای آسمانی در جنگ بدر. تاریخ و کلام هرکدام به‌نحوی مسائل مشترکی همچون امامت، عصمت، علم به غیب و معجزات را بررسی می‌کنند؛ اما گاه در اصول اعتقادی با یکدیگر تعارض می‌یابند. برای مثال، کلام می‌خواهد پیامبر ﷺ و امام ﷺ را موجوداتی فرابشری بنمایاند؛ ولی تاریخ نمی‌تواند این صفات را به آنان نسبت دهد. به‌زعم تاریخ‌نگاران، این مهم‌ترین چالش تاریخ و کلام است. محمدتقی سبحانی در یک سخنرانی با عنوان «رابطه علم کلام با علم تاریخ»، بیشتر درباره گستره حوزه تاریخ و کلام و تعیین جایگاه دقیق پرسش‌های مطرح‌شده در این دو حوزه و آمادگی هریک از این دو علم برای پاسخ‌گویی مناسب به آنها بحث می‌کرده (ر.ک: محمد تقی سبحانی، ۱۴۲۱ق، ص ۳۱-۵۵)؛ ولی مبانی و معیار تأثیر‌گذاری دانش کلام بر دانش تاریخ را بررسی نکرده است.

برخی دیگر از آثار، بیشتر ناظر به ارائه مصادیق و نمونه‌های تأثیر متقابل کلام و تاریخ بر یکدیگرند؛ چنان‌که در کتاب **درآمدی بر مبانی کلامی تاریخ‌نگاری اسلامی**، اثر مصطفی صادقی، رابطه کلام و تاریخ و تأثیر عقاید شیعه در تاریخ‌نگاری در دو فصل جداگانه مورد بحث قرار گرفته و شواهد خوبی برای اثبات تأثیر‌گذاری کلام بر تاریخ ارائه شده است (ر.ک. صادقی کاشانی، ۱۳۹۸، ص ۲۱-۴۲ و ۸۰-۱۴۶)؛ ولی منطق تأثیر‌گذاری کلام بر تاریخ در آن تبیین نشده و بیشتر به بیان مصادیق تأثیر متقابل کلام و تاریخ بر یکدیگر پرداخته است.

بنابراین با توجه به این پیشینه، هیچ‌یک از این آثار ادله و معیار تأثیر‌گذاری کلام شیعه بر تاریخ‌نگاری را بررسی نکرده‌اند و جای بحث در این زمینه باقی است.

۱. ادله جواز تأثیر تحقیقات کلامی بر تاریخ پژوهی

۱-۱. ضرورت لحاظ کردن همه ابعاد پدیده‌های تاریخی

بسیاری از پدیده‌های جهان دارای ابعاد گوناگونی هستند که هر علمی متکفل تحقیق درباره یکی از ابعاد آن است؛ برای نمونه، روح و روان انسان، گاه در علم عرفان با روش تجربه درونی و گاه در فلسفه با روش عقلی و گاه در روان‌شناسی تجربی با روش تجربی مورد مطالعه قرار می‌گیرد. هریک از این سه علم، بعد خاصی از ابعاد روح و روان انسان را واکاوی می‌کنند.

پدیده‌های تاریخی نیز ابعاد گوناگونی دارند و این پندار که پدیده مورد بررسی مورخ، هیچ بعدی جز بعد مادی یا قابل تجربه مشاهده‌ای ندارد، پندار باطلی است، پدیده‌های مورد بررسی مورخ دارای ابعاد گوناگونی است که فهم همه ابعاد آن با روش‌های مشهور تحقیق در تاریخ پژوهی قابل کشف و تبیین نیستند؛ برای نمونه انسان‌های برگزیده الهی (پیامبران و امامان علیهم‌السلام) نیز به‌عنوان یک پدیده تاریخی و یک واقعیت خارجی دارای ابعاد وجودی گوناگونی هستند که علوم مختلفی درباره ابعاد وجودی‌شان بحث می‌کنند. علم کلام با استمداد از عقل و وحی و احادیث معصومان علیهم‌السلام درباره ویژگی‌های ایشان بحث می‌کند و آنان را دارای مقام عصمت، علم به غیب، ولایت تکوینی و... می‌شمارد. علم تاریخ نیز در مورد رفتار ظاهری ایشان گزارش‌هایی را ثبت و علل رفتارهای آنان را تحلیل می‌کند.

هر دو علم ناظر به یک پدیده واقعی بوده و هر دو درصدد کشف ابعاد یک واقعیت‌اند؛ لکن هر کدام بعد خاصی از آن را واکاوی می‌کنند. حال از آنجاکه ویژگی‌های ذاتی و شخصیتی انسان‌ها در رفتارشان تأثیر مستقیم دارد، خصوصیات شخصی پیامبران و امامان علیهم‌السلام نیز در رفتارشان نقش مستقیم ایفا می‌کند. در نتیجه، دستاوردهای علم کلام در مورد ویژگی‌های پیامبران و امامان علیهم‌السلام در گزارش و تحلیل رفتار آنان توسط مورخان تأثیر مستقیم دارد؛ برای نمونه، وقتی در علم کلام قدرت اعجاز پیامبران اثبات شود، گزارش شق القمر (یعنی دو نیم کردن ماه) توسط پیامبر خاتم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، در منابع تاریخی در صورت اعتبار سند و صحت دلالت، نزد مورخان شیعه گزارشی معتبر و ممکن خواهد شد؛ ولی نزد مورخان سکولار گزارشی مخدوش و غیرممکن شمرده می‌شود. مورخ شیعه این پدیده را مظهر اعجاز و ولایت تکوینی آن حضرت می‌شمارد؛ ولی مورخ سکولار این پدیده را تحریف تاریخ یا سحر و جادو می‌پندارد (ر.ک: رنجبران، ۱۳۹۵، ص ۴۱۰؛ رضایی، ۱۳۹۲، ص ۸۵-۸۶).

هر دو علم ناظر به یک پدیده تاریخی هستند؛ هر دو در مورد انسان معصوم و دارای قدرت‌های ویژه بحث می‌کنند؛ ولی انسان معصوم یک بعد مادی دارد و یک بعد معنوی و ماورایی، مورخ به‌خودی‌خود ابعاد مادی این انسان را مشاهده می‌کند؛ ولی متکلم بعد معنوی و ماورایی این انسان را مورد مطالعه قرار می‌دهد و دستاورد خود را درباره ابعاد معنوی این انسان معصوم در اختیار مورخ قرار می‌دهد تا مورخ به تأثیر ابعاد معنوی در ابعاد مادی رفتار این انسان توجه کند و تصویری درست و مبتنی بر همه واقعیات و تحریف نشده از آن ارائه دهد. بنابراین توجه به باورها و معارف کلامی باعث فهم بهتر و درست برخی از گزاره‌های تاریخی می‌شود.

۱-۲. حضور سلسله علل غیبی در تحولات تاریخی

نکته دیگر اینکه علم تاریخ درصدد کشف واقعیت‌های مربوط به زندگی انسان‌های گذشته است. حال اگر واقعیت‌های مذکور معلول دو سلسله از علل پیدا و پنهان باشند و مورخ نتواند با ابزارهای تحقیق موجود در علم تاریخ، یعنی ادله نقلی مبتنی بر مشاهده حسی، به علل پنهان دست پیدا کند، ناگزیر باید از علمی که می‌تواند به آن عوامل پنهان دست پیدا کند، استفاده نماید تا واقعیت را درست گزارش و تحلیل کند.

واقعیت‌های زندگانی انسان‌های برگزیده الهی (پیامبران و امامان) معلول دو سلسله از علل پدیدای مادی و پنهان غیرمادی است و تاریخ تنها می‌تواند به علل مادی و پیدا دست پیدا کند و علم کلام به کمک عقل و وحی و حدیث، علل معنوی و ماورایی و پنهان واقعیت‌های زندگانی آن بزرگواران را کشف می‌کند؛ لذا مورخان برای نیل به واقع باید در نگارش تاریخ زندگانی آن ذوات مقدس، از دستاوردهای علم کلام کمک بگیرند؛ برای نمونه، شاهدان عینی جنگ بدر در صدر اسلام، تنها می‌توانند از محسوساتی که در آن جنگ به چشم خود دیده‌اند، گزارش ارائه کنند؛ مثلاً تعداد سپاه و فرماندهان دو طرف و زمان آغاز جنگ را گزارش کرده، قاتلان و مقتولان را معرفی کنند. اگر مورخان بخواهند تنها به همین مقدار از گزارش‌ها بسنده کنند، تنها به بخشی از واقعیت‌های مادی و فیزیکی جنگ پی برده‌اند، بدیهی است با اکتفا به این بخش از اطلاعات به‌سختی می‌توان پیروزی قاطع ۳۱۳ نفر سپاه، اسلام آن هم با سلاح و تجهیزات بسیار اندک بر ۹۱۹ نفر از جنگجویان تا بن دندان مسلح قریش را تحلیل کرد؛ ولی اگر به آیه قرآن مراجعه کنند که می‌فرماید: «إِذْ تَسْتَعْيِثُونَ رَبَّكُمْ فَأَسْتَجَابَ لَكُمْ أَنَّى مُمِدُّكُمْ بِالْفِ مِنْ الْمَلَائِكَةِ مُرْدِفِينَ» (انفال: ۹)؛ (به‌خاطر بیاورید) زمانی را (که از شدت ناراحتی در میدان بدر) از پروردگارتان کمک می‌خواستید و او خواسته شما را پذیرفت (و گفت): من شما را با یک هزار از فرشتگان، که پشت سر هم فرود می‌آیند، یاری می‌کنم، می‌فهمند که در جنگ بدر، در کنار آن ۳۱۳ نفر مسلمان، ملائکه سپاه اسلام را یاری می‌کردند. بدیهی است که این نیروی ماورای مادی نقش زیادی در پیروزی آنان بر سپاه کافر قریش داشت؛ در نتیجه پیروزی سپاه اندک مسلمانان بر سپاه زیاد کفار تبیین می‌شود.

بنابراین، علم کلام اسلامی با اثبات معجزه بودن قرآن مجید، جایگاه این کتاب را به‌عنوان وحی آسمانی و کلام خداوند متعال تثبیت می‌کند. و از آنجاکه خداوند متعال علم غیب ذاتی و بی‌منتها دارد، اشارات و داده‌ها و تحلیل‌های تاریخی قرآن مجید یک منبع معرفت‌بخش قطعی به‌شمار می‌آیند؛ زیرا دانش تاریخ همان «معرفت به وقایع مهم گذشته انسانی است» و هر منبعی موجب شناخت انسان از وقایع مهم گذشته شود، منبع تاریخ محسوب می‌شود. معارف تاریخی قرآن مجید را معرفتی یقینی و مقطوع‌الصدق می‌دانند. از این رو بسیاری از مورخان مسلمان در آثار تاریخی خود، از قرآن مجید به‌عنوان یکی از منابع معرفت‌بخش تاریخ استفاده کرده و می‌کنند (ر.ک: طبری، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۸۰؛ یعقوبی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۶) و معرفت تاریخی قرآن را بر سایر منابع ترجیح می‌دهند.

در نتیجه شخصیت‌ها و حوادث تاریخی دو نوع‌اند: برخی از آنها جنبه این‌جهانی دارند و جنبه غیرمادی و ماورایی‌شان بسیار کم‌رنگ است؛ ولی برخی دیگر نقش عوامل ماورای عالم ماده و خارق‌العاده در آنها بسیار برجسته

است؛ لذا مطالعه و تحلیل دسته دوم بدون توجه به عوامل غیرمادی کاری غیرعلمی است و محقق را به واقعیت نمی‌رساند؛ بنابراین محقق تاریخ در این موارد باید دستش را به سوی علمی که می‌تواند از این عوامل غیرمادی پرده بردارند، دراز کند و از آنها برای یافتن حقیقت در تاریخ استفاده کند.

۱-۳. لزوم لحاظ کردن اصول موضوعه و چارچوب نظری در علوم

تأثیر معارف کلامی در تاریخ‌پژوهی، به تأثیر اصول موضوعه هر علم بر آن بازمی‌گردد؛ زیرا اصول موضوعه و چارچوب نظری هر علمی گاه در علوم دیگر بررسی می‌شود؛ چنان‌که تأثیر آنها در آن علم دخالت ناروا و نامعقول نیست. تأثیر معارف کلامی در تاریخ‌پژوهی نیز دخالت ناروا به‌شمار نمی‌آید.

به دیگر سخن، تحقیقات در هر علمی از علوم انسانی بر اصول موضوعه و چارچوب نظری خاصی مبتنی است که بدون توجه به آنها تحقیق در آن علم ممکن نیست؛ اصول موضوعه و چارچوب‌های نظری مورد استفاده در تحقیقات یک علم در همان علم تولید نمی‌شوند؛ بلکه چه‌بسا در علوم دیگر اثبات می‌شوند. اصول موضوعه و چارچوب‌های نظری مورد استفاده در دانش تاریخ نیز بعضاً در علوم دیگری بررسی می‌شوند. برای نمونه، قدرت، عقل و اختیار انسان، سه اصل موضوعه حاکم بر چارچوب فکری مورخان می‌باشند؛ لذا مورخان در گزارش و تحلیل رفتار فرد و جامعه انسانی، عناصر قدرت، عقل و اختیار انسان را لحاظ می‌کنند و رفتار جامعه انسانی را مانند رفتار گله حیوانات گزارش و تحلیل نمی‌کنند؛ یعنی مورخ گوسفندی را که از چراگاهی بدون اجازه و رضایت مالک آن چریده است، متجاوز توصیف نمی‌کند؛ اما انسان‌هایی را که سرزمین کشور همسایه‌شان را تصرف کرده‌اند، غاصب و متجاوز می‌خواند. اگر از او رازش را پیرسید، می‌گوید: گوسفند عقل و اراده ندارد؛ ولی انسان‌ها عقل و اراده دارند؛ درحالی‌که عقل و اراده داشتن انسان، در دانش انسان‌شناسی فلسفی به‌اثبات می‌رسد، نه تاریخ.

یکی از علومی که اصول موضوعه و چارچوب نظری مورد استفاده دانش تاریخ در آن بررسی می‌شود، علم کلام است؛ زیرا در دانش کلام اموری چون معجزه، کرامت، عصمت، علم غیب و تأثیر تکوینی برای برخی از شخصیت‌ها به اثبات می‌رسد. از آنجاکه علم تاریخ بیانگر چگونگی و چرایی رفتار آنان است، می‌توان گفت که علم کلام شیعه، مخصوصاً در بحث‌هایی چون نبوت و امامت، بیانگر اصول موضوعه تاریخ انبیاء علیهم‌السلام و پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امامان شیعه علیهم‌السلام است؛ به‌طوری‌که تحقیق در تاریخ و سیره آن بزرگواران، بدون لحاظ کردن اعتقادات معتبر شیعه درباره آنان، علمی نیست. با توجه به دلایل فوق، واقعیت تاریخی پدیده‌ای است که در عالم خارج به‌وقوع پیوسته است. حال اگر این واقعیت خارجی موضوع مطالعه دانش‌های مختلف باشد، هریک از این دانش‌ها می‌توانند تصویری از آن ارائه دهند و بُعدی از ابعاد آن را روشن کنند. در این صورت، اگر یک دانش، تصویری از یک بُعد آن واقعیت ارائه داد که با تصویر دانش دیگر از همان بُعد تهافت و تعارض داشت، به‌حکم عقل باید دید کدام یک از این دو تصویری که آن دو دانش از آن واقعیت ارائه داده‌اند، ارزش و اعتبار معرفت‌شناسانه بیشتری دارد. هر کدام اعتبار بیشتری داشت، بر دیگری مقدم می‌شود.

براین اساس اگر، از یک پدیده‌ای که در بستر زمان گذشته و در مکان خاصی به وقوع پیوسته است، دانش تاریخ و کلام دو تصویر متفاوت ارائه کنند و تصویر دانش کلام نسبت به تصویر دانش تاریخ از اعتبار معرفت‌شناسانه بیشتری برخوردار باشد، کنار نهادن تصویر دانش تاریخ به وسیله تصویر دانش کلام، نه تنها موجب تحریف در شناخت واقعیت تاریخی نمی‌شود، بلکه موجب تصحیح شناخت تاریخی از آن واقعیت می‌گردد.

اساساً به حکم عقل، نیل به تصویر صحیح از یک پدیده خارجی منحصر به تصویرهایی نیست که دانش خاصی از آن ارائه می‌کند؛ بلکه نیل به واقعیت از طریق هر دانشی که شأنت ارائه تصویر از آن واقعیت را دارد، ممکن است؛ و هنگام تعارض بین تصویرهای دانش‌های مختلف از یک پدیده، باید براساس ملاک‌های اعتبارسنجی علمی، آن تصویری که اعتبار افزون تری دارد، ترجیح داده شود. براین اساس، اگر تصویری که دانش تاریخ از یک پدیده خارجی که در زمان گذشته اتفاق افتاده است نشان می‌دهد، با تصویری که دانش کلام از آن واقعیت ارائه می‌کند، تعارض پیدا کند، هر تصویری که اعتبار افزون تری داشته باشد، مقدم خواهد شد.

برای نمونه، شرکت رسول خدا ﷺ در برخی مجالس عروسی زمانه خودش یک واقعیتی است که علم تاریخ دربارهٔ کم‌وکیف آن به صورت مستقیم و علم کلام به صورت غیرمستقیم تصویر ارائه می‌کنند و گاه این دو تصویر با یکدیگر تعارض دارند؛ چنان که برخی از مورخان نوشته‌اند که رسول خدا ﷺ گاهی در مجالس جشن عروسی زنانه شرکت می‌نمود و به آواز دخترانی که در این مجالس شنوندگان را با صدای دلنشین خود محظوظ و متلذذ می‌کردند، گوش فرامی‌داد (نجمی، ۱۳۸۳، ص ۲۶۷-۲۶۸). چنان که نقل کرده‌اند رسول خدا ﷺ در مجلس عروسی ربیع دختر معوذبن عفر/ شرکت کرد و در نزدیکی او روی فرشش نشست (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۳۲۹)؛ ولی علم کلام این تصویر تاریخی را خلاف واقع و مخدوش می‌شمارد؛ زیرا شرکت مرد در مجالس عروسی زنان نامحرم و کنار عروس نامحرم نشستن و دف زدن زنان را شنیدن، حرام است، و شرکت رسول خدا ﷺ در چنین مجلسی به معنای ارتکاب معصیت از سوی آن حضرت است و این با عصمت پیامبر ﷺ از گناه سازگار نیست.

حال از آنجاکه ادله عصمت پیامبر خاتم ﷺ ادله قطع‌آور است و گزاره‌های تاریخی فوق خبر واحد غیرموقوف و بدون سند معتبر می‌باشد، اعتبار تصویر کلامی بیش از تصویر تاریخی است. در نتیجه تصویر کلامی بر تصویر تاریخی مقدم می‌گردد و تصویر تاریخی مخدوش می‌شود. بدیهی است تقدم تصویر کلامی بر تصویر تاریخی در چنین مواردی، نه تنها موجب تحریف تاریخ نمی‌شود؛ بلکه موجب تصحیح و تهذیب تاریخ می‌گردد.

چنان که اعتقاد به عصمت رسول خدا ﷺ باعث می‌شود محقق در مرحله نخست، گزارش‌های دال بر علاقه آن حضرت به رقص و غنا و امثال اینها را نپذیرد و در مرحله دوم به ریشه‌یابی چگونگی و چرایی این گزارش‌ها بپردازد؛ همان‌طور که برخی از محققان پس از تحقیق در این مورد به این نتیجه رسیده‌اند که گزارش‌های مذکور بر ساختهٔ راویانی بوده که در خدمت فرمانروایان بنی‌امیه و بنی‌عباس بوده‌اند؛ زیرا نظام سلطهٔ اموی و عباسی برای توجیه سیرهٔ دنیاگرایانهٔ خود می‌بایست سیرهٔ خود را به سیرهٔ نبوی منسوب نمایند؛ لذا راویانی را اجیر می‌کردند که برخی هوسرانی‌های منافی عصمت را به آن حضرت نسبت دهند تا از این رهگذر شخصیت پیامبر ﷺ را تحریف کنند و

سبک زندگی خود را با سیره نبوی همسان بنمایاند؛ چنان که نوشته‌اند: رسول خدا ﷺ پس از نماز صبح تا طلوع خورشید در مصالای خود می‌نشست و با اصحاب خود که اخبار عصر جاهلی را بازگو می‌کردند و شعر می‌سرودند و می‌خندیدند، سخن می‌گفت و تبسم می‌کرد (نسائی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۴۰۴). این در حالی است که بین طلوع صبح تا طلوع خورشید، از افضل اوقات عبادت است و چنین عملی با عصمت پیامبر ﷺ تهاافت دارد؛ لکن از آنجاکه سیره معاویه چنین بود که پس از نماز صبح می‌نشست و به داستان‌های فردی قصه‌گو گوش می‌داد (مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۲۹)، جعل چنین خبری از سوی دستگاه اموی برای توجیه سیره معاویه ضروری بود (برای آگاهی بیشتر از تهدیدهای فراروی جایگاه پیامبر خاتم ﷺ پس از رحلت آن حضرت، ر.ک: منتظری‌مقدم، ۱۳۹۶، ص ۳۹-۲۰).

۲. معیار ترجیح اعتقادات کلامی بر تاریخ

پس از تبیین ادله جواز تأثیرگذاری علم کلام در تحقیقات تاریخی، این پرسش رخ می‌نماید که آیا تأثیرگذاری دانش کلام در تاریخ پژوهی یک تأثیرگذاری مطلق و بدون قید و شرط است یا تأثیرگذاری نظام‌مند می‌باشد؟ به‌دیگر سخن، آیا می‌توان براساس هر باور کلامی گزاره‌های دانش تاریخ را کنار نهاد یا آنکه تقدم کلام بر تاریخ مشروط است؟ در پاسخ به این پرسش ابتدا باید گفت که تجویز تقدم هر گزاره یا باور کلامی بر دستاورد تاریخی قابل نقد است؛ زیرا برخی از عقاید و باورهای کلامی معارض دستاورد تاریخی، مبتنی بر ادله ضعیف‌اند و در مقابل، دستاوردهای تاریخی ادله قوی‌تری‌اند و از قابلیت اعتماد بیشتری برخوردارند. بنابراین به حکم عقل، در چنین مواردی خبر تاریخی بر عقیده کلامی مقدم می‌شود.

بعضی از نویسندگان اهل سنت و مخالفان شیعه، حوادث تاریخی صدر اسلام را که با مبانی کلامی‌شان سازگار نبود، کتمان می‌کردند؛ برای نمونه، وقتی آنان عدالت صحابه را به‌عنوان یک مبانی کلامی پذیرفتند، نزاع صحابه با یکدیگر را قرن‌ها در تاریخ‌نگاری خود حذف و کتمان می‌کردند تا عدالت صحابه زیرسؤال نرود (ر.ک: هیتمی، ۱۹۹۷، ج ۲، ص ۶۴۰). باقلانی (م. ۴۰۳ق) از متکلمان اشاعره می‌نویسد: «واجب است بدانیم، مشاجراتی که بین اصحاب پیامبر ﷺ که مرضی او بوده‌اند را نباید نقل کنیم» (باقلانی، ۱۹۹۷، ج ۱، ص ۲۲). شمس‌الدین ذهبی (م. ۷۴۸ق) ابتدا مدعی می‌شود که بسیاری از اخبار دال بر اختلاف و درگیری اصحاب با یکدیگر ضعیف و دروغ است؛ سپس پیشنهاد می‌کند به‌دلیل آنکه محبت صحابه در دل‌ها جای بگیرد و کسی از آنها دل‌چرکین نباشد، باید، گزارش‌های مبنی بر تشاجر اصحاب را پنهان کرد و حتی کتاب‌ها و رساله‌های حاوی این اخبار را معدوم ساخت (ر.ک: ذهبی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۹۲).

آنان نه‌تنها برخی از وقایع تاریخی را کتمان نمودند، بلکه برخی از وقایع کذب را جعل کردند. حریربن عثمان که یکی از راویان بخاری بوده، نقل کرده که پیامبر ﷺ هنگام رحلتش وصیت کرد تا دست‌علی‌بن ابی‌طالب ﷺ را قطع کنند (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۷۰). عوانه‌بن حکم (م. ۱۵۸ق) نیز از تاریخ‌نگاران دوران اموی است که گرایش عثمانی داشته و اخباری را به نفع بنی‌امیه جعل می‌کرده است (ر.ک: صفدی، بی‌تا، ج ۱، ص ۹۰). این شواهد و ده‌ها

شاهد دیگر (برای آشنایی بیشتر با این شواهد، ر.ک: موسوی تینانی، ۱۳۹۸، ص ۲۸۸-۳۰۱) نشان می‌دهند که فقدان معیار برای تأثیر کلام بر تحقیقات تاریخی، منجر به تحریف تاریخ خواهد شد؛ از این رو به‌نظر می‌رسد که فرضیه جواز تأثیر‌گذاری مطلق و بدون معیار کلام بر تاریخ باطل است و تأثیر‌گذاری علم کلام بر تاریخ نیازمند ملاک معین و مشخصی است.

برای یافتن معیار رفع تعارض کلام و تاریخ باید به فایده علوم، از جمله علم کلام و تاریخ، توجه کرد و رشته کلام و تاریخ جنبه علمی دارند و ناظر به کشف واقع‌اند؛ برخلاف رشته‌هایی همچون نقاشی، تئاتر، داستان‌نویسی و شعر، که جنبه هنری و تخیلی داشته و ناظر به واقعیت نیستند. فایده رشته کلام و تاریخ، شناخت واقعیت است. هریک از علوم ناظر به واقع، از ابزارهای خاصی برای تولید معرفت استفاده می‌کنند که شهود، حس، تعقل، تجربه، نقل، رجوع به متخصص و یادآوری، ابزارهای تولید معرفت معتبر هستند؛ لکن همه ابزارهای کسب معرفت، همواره معرفت یقینی تولید نمی‌نمایند؛ بلکه گاهی به معرفت غیریقینی منتهی می‌شوند.

معرفت‌شناسان در بحث ناسازگاری معرفت‌ها ابتدا می‌گویند که دو معرفت یقینی نمی‌توانند با یکدیگر تعارض داشته باشند؛ زیرا فرض بر این است که معرفت یقینی، واقع را به‌طور کامل و چنان‌که هست، نشان می‌دهد. در این صورت، تعارض دو معرفت یقینی به‌معنای ناسازگاری و تناقض در عالم واقع است و این محال است؛ مثلاً محال است که هم ماه کوچک‌تر از خورشید باشد و هم نباشد.

پس ممکن نیست دو معرفت یقینی با یکدیگر تعارض داشته باشند؛ ولی این امکان وجود دارد که یک معرفت یقینی با یک معرفت غیریقینی تعارض پیدا کنند یا دو معرفت غیریقینی با یکدیگر ناسازگاری داشته باشند. برای نمونه، هنگامی که چوب صافی را به‌طور مایل در آب فرو می‌بریم، با اینکه آن را شکسته می‌بینیم، می‌دانیم چوب نشکسته است. در این مثال، در مورد شکسته بودن یا نبودن چوب داخل آب، بین معرفت ناشی از قوه بینایی و معرفت ناشی از قوه لامسه ناسازگاری وجود دارد. ما در این میان، معرفتی را که شواهد قوی‌تری دارد، ترجیح می‌دهیم؛ یعنی چون معرفت ما به شکسته نبودن چوب ارزش و اعتبار بالاتری دارد، آن را ترجیح می‌دهیم؛ زیرا قوه بینایی ما قبل از وارد کردن چوب به آب و بعد از بیرون آوردن آن از آب، به ما نشان می‌دهد که چوب شکسته نبوده و نیست و این امر موجب می‌شود که اعتبار معرفت ما به شکسته نبودن چوب بیشتر شود.

براین‌اساس، اگر گزاره کلامی با گزاره تاریخی سر ناسازگاری داشته باشد، گزاره‌ای که دارای ارزش و اعتبار بیشتری باشد، مقدم داشته می‌شود؛ حال فرقی نمی‌کند که این گزاره کلامی باشد یا تاریخی؛ زیرا گزاره‌ها، شناخت‌ها و یافته‌های کلامی و تاریخی، مصداقی از معرفت محسوب می‌شوند که در صورت ناسازگاری، حکم یکسانی با معارف سایر علوم دارند؛ یعنی چنانچه معرفت‌های به‌دست‌آمده از راه‌های گوناگون، با یکدیگر ناسازگار باشند، باید معرفتی را که اعتبار بیشتری دارد، ترجیح داد؛ حال فرق نمی‌کند معرفتی که اعتبار بیشتری دارد، عقلی باشد یا نقلی، حسی باشد یا غیرحسی؛ لکن براساس قواعد

معرفت‌شناسی، در صورتی یک معرفت می‌تواند به‌طور قطع معرفت‌های ناسازگار با خود را رد کند که اعتبار یقینی داشته باشد. این قاعده کلی است و درباره همه معرفت‌های ناسازگار به‌کار می‌رود.

بنابراین هنگام تعارض معرفت‌ها، اگر یکی یقینی باشد، معتبر است و دیگر معرفت‌ها اعتبار ندارند؛ ولی اگر هیچ‌یک از آنها یقینی نباشند، معرفتی که اعتبار و ارزش برتری دارد بر دیگر معرفت‌ها ترجیح دارد. به دیگر سخن، تنها معیاری که موجب ترجیح یک معرفت بر سایر معرفت‌های متعارض با آن می‌شود، درجه ارزش معرفت‌هاست؛ اما دیگر امور، مانند جامعه‌پذیر بودن و مورد پسند بودن، تأثیری در این ترجیح ندارد (ر.ک: مصباح و محمدی، ۱۳۹۷، ص ۱۲۶).

باتوجه به توضیحات فوق به‌نظر می‌رسد، تنها ترجیح معقولی که برای رفع تعارض گزاره کلامی و گزاره تاریخی می‌توان مطرح کرد، ترجیح معرفت‌شناسانه است؛ زیرا به‌حکم عقل، هنگام تعارض بین دو گزاره، حق تقدم با گزاره‌ای است که از لحاظ معرفت‌شناسی از اعتبار افزون تری برخوردار باشد.

برای نمونه، اگر یکی از دو گزاره متعارض کلامی و تاریخی یقینی باشد، بر گزاره ظنی یا احتمالی دیگر مقدم داشته می‌شود؛ یا اگر یکی از دو گزاره متعارض ظنی و دیگری احتمالی باشد (مقصود از گزاره احتمالی، گزاره‌ای است که از لحاظ ارزش معرفت‌شناسانه پنجاه درصد یا کمتر از آن احتمال صدق و مطابقت با واقع دارد)، یا در این صورت، دلیل ظنی بر احتمالی مقدم می‌گردد؛ چنان‌که یکی از راه‌های رفع تعارض بین دلیل عقلی و نقلی نیز ترجیح معرفت‌شناسانه است.

بنابراین، هنگام تعارض بین گزاره کلامی و تاریخی در صورتی گزاره کلامی بر گزاره تاریخی مقدم می‌شود که ارزش معرفت‌شناسانه بیشتری داشته و معرفت موجه‌تری باشد. در غیر این صورت، در برخی از صور، گزاره تاریخی بر گزاره کلامی مقدم خواهد شد و در برخی از صور باید توقف کرد.

۳. مصادیق رفع تعارض گزاره‌های کلامی و تاریخی براساس معیار ترجیح

مقصود از گزاره در این مقام، یافته کلامی و تاریخی است که در قالب قضیه بیان می‌شود. این یافته‌ها که در قالب گزاره بیان می‌شوند، ممکن است مبتنی بر راه‌های معرفت‌شناختی باشند.

گزاره کلامی، گاه گزاره‌ای یقینی است؛ مانند گزاره‌های مبتنی بر برهان، قابل بازگشت به بدیهیات و متکی بر اخبار متواتر؛ و گاهی گزاره‌ای ظنی است؛ مانند گزاره مبتنی بر خبر واحد ثقّه؛ و گاهی احتمالی است، مانند گزاره مبتنی بر خبر واحد غیرثقّه؛ و در مقابل، گزاره تاریخی نیز گاه گزاره‌ای قطعی است، مانند متواترات و خبرهای محفوظ به قراین قطعی؛ و گاه گزاره‌ای ظنی است؛ مانند خبر واحد ثقّه یا خبر واحد غیرثقّه محفوظ به قراین ظنی؛ و گاه گزاره‌ای احتمالی است، مانند خبر واحد غیرثقّه.

با توجه به این توضیح، تعارض‌های گوناگونی بین گزاره‌های کلامی و تاریخی متصور است، که براساس ترجیح معرفت‌شناختی می‌توان بین آنها حکم کرد. در این قسمت به برخی از انواع تعارض بین کلام و تاریخ و احکام خاص آنها می‌پردازیم.

۳-۱. تعارض میان گزاره کلامی یقینی و گزاره تاریخی قطعی

چنان که پیش تر گذشت، چنین تعارضی ممکن نیست؛ زیرا فرض صحت هر دو گزاره ناسازگار یقینی، مستلزم تناقض خواهد بود؛ درحالی که اجتماع متناقضین محال است. بنابراین با تأمل و تحقیق بیشتر معلوم خواهد شد که یکی از این دو معرفت، یقینی نبوده است. بنابراین چنین تعارضی بدوی است و مستقر نمی شود.

۳-۲. تعارض میان گزاره کلامی یقینی با گزاره تاریخی ظنی

از آنجا که گزاره یقینی معتبرتر از گزاره ظنی است، در چنین حالتی گزاره کلامی یقینی بر گزاره تاریخی ظنی مقدم می شود؛ برای نمونه، در برخی اخبار تاریخی آمده است: هنگامی که رسول خدا ﷺ در مکه در حال خواندن آیات سوره «تجم» بود، همین که این آیه را خواند «أَفْرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ، وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ» (نجم: ۱۹-۲۰)؛ به من خبر دهید، آیا بت‌های «لات» و «عزّی» و «منات» که سومین آنهاست (دختران خدا هستند)؟! «شیطان به زبانش انداخت: «و تِلْكَ الْغَرَائِيقُ الْعُلَىٰ وَإِنَّ شَفَاعَتَهُنَّ لَتُرْتَجَىٰ»؛ آن بت‌ها بلندپایه‌اند و شفاعت آنها مایه امید است». مشرکان با شنیدن این جمله مسرور شدند به سجده افتادند. آن‌گاه جبرئیل آمد و به آن حضرت گفت: من این جمله را نازل نکرده‌ام. این از شیطان است سپس رسول خدا ﷺ جمله‌اش را اصلاح کرد (ر.ک: سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۳۶۶-۳۶۷. این خبر به چند طریق از ابن عباس و جمعی از تابعین روایت شده و جماعتی از تابعین آن را صحیح دانسته‌اند. ر.ک: طباطبائی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۴، ص ۳۹۶).

این خبر حاکی از آن است که شیطان گاه در دل پیامبر خاتم ﷺ وسوسه می کرد؛ به طوری که آن حضرت به اشتباه می افتاد و کلام شیطان را به عنوان وحی به مردم ابلاغ می کرد؛ اما و این امر با عصمت پیامبر ﷺ در تلقی وحی - که یک معرفت کلامی یقینی است - کاملاً در تضاد است؛ لذا علامه طباطبائی درباره این خبر می نویسد: «و لیکن ادله قطعی‌ای که دلالت بر عصمت آن جناب دارد، متن این روایت را تکذیب می کند» (ر.ک: همان، ج ۱۴، ص ۳۹۶)؛ چرا که اگر سند این خبر هم صحیح باشد، با توجه به اینکه جزء اخبار آحاد است، از لحاظ معرفت‌شناسانه یک گزاره ظنی محسوب می شود؛ درحالی که گزاره «پیامبر خاتم ﷺ معصوم است»، مبتنی بر برهان عقلی و دلیل نقلی قطعی است و گزاره‌ای یقینی است و گزاره یقینی بر گزاره ظنی ترجیح دارد.

یکی دیگر از مصادیق تعارض گزاره کلامی یقینی با گزاره تاریخی ظنی، تعارض دیدگاه متکلمان درباره علم امام با برخی از تحلیل‌ها در مورد هدف نهضت سیدالشهداء ﷺ است.

طبق اعتقاد شیعه، امامان شیعه به اذن الهی به امور غیبی علم دارند. گستره علم غیب آنان نیز شامل اموری چون علم به شرایع آسمانی (تفسیر، تأویل، شأن نزول آیات، ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه و خاص و عام)، علم به گذشته و آینده، زمان مرگ و پیشامدهای ناگوار، اسرار درونی، زبان همه آدمیان و زبان حیوانات می شود (ر.ک: یوسفیان، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۳۵۲-۳۵۶).

اعتقاد قاطبه متکلمان شیعه در مورد علم امام این است که همه امامان در علم به احکام دین و تفسیر آن، علم بالفعل و یکسانی دارند؛ چنان که از امام صادق علیه السلام سؤال شد: آیا برخی از ائمه علیهم السلام دانایان از برخی دیگرند؟ آن حضرت پاسخ دادند: «آری؛ ولی علمشان به حلال و حرام و تفسیر قرآن یکسان است» (ر.ک: صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۴۷۹)؛ اما علمشان به حوادث آینده و امثال آنها ضرورتاً بالفعل نیست؛ بلکه شواهد نشان می‌دهد که بخشی از آن شأنی است؛ یعنی در صورت نیاز در اختیار او قرار می‌گیرد؛ یعنی در صورتی که خداوند مصلحت بداند و ایشان بخواهند، از سوی خداوند متعال به آنها داده می‌شود (ر.ک: مظفر، ۱۳۸۷، ص ۶۷-۶۹؛ یوسفیان، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۳۵۸-۳۶۰). البته بالقوه بودن علم معصومان علیهم السلام به حوادث آینده به این معنا نیست که آنها باید به‌طور اکتسابی و براساس تحلیل‌های سیاسی اجتماعی حوادث آینده را پیش‌بینی کنند؛ بلکه بدین معناست که برای رسیدن به آگاهی، به چیزی بیش از «توجه» نیازمند نیستند. آنان هر وقت بخواهند، می‌دانند؛ چنان که علامه طباطبائی در این مورد می‌نویسد: در برخی از اخبار آمده و از تفسیر برخی اخبار دیگر استفاده می‌شود، امامان هر وقت بخواهند، می‌دانند؛ و هر وقت نخواهند؛ نمی‌دانند؛ و از اینجا معلوم می‌شود، آنان به‌حسب مقام نورانی‌شان علم بالفعل به هر چیزی دارند؛ و اما برحسب وجود عنصری دنیوی‌شان، هرگاه بخواهند چیز را بدانند، به فضل اتصال به آن مقام نورانی به اذن الهی از آن چیز آگاه می‌شوند؛ و اما اگر نخواهند، آگاه نخواهند شد. بر همین اساس، آنچه در برخی از قصه‌ها و سیره‌ها از آنها نقل شده که ظاهرش دال بر این است که آنها به برخی از حوادث آینده علم نداشته‌اند، توجیه می‌شود (سبحانی، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۴۴۶-۴۴۵). به نقل از: رساله خطی علامه طباطبائی).

البته خواست معصومان علیهم السلام منطبق بر خواست الهی است؛ یعنی زمانی علم به چیزی را می‌خواهند که خداوند آن را بخواهد (ر.ک: قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۴۰۹؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۸، ص ۲۲۷؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۲۹۴). بر این اساس، طبق ادله مسلم کلامی، امام حسین علیه السلام به فرجام قیامش علم بالقوه داشت و در صورتی که می‌خواست، بالفعل می‌شد.

از سوی دیگر، در تاریخ نهضت سیدالشهداء علیه السلام دو دسته اخبار وجود دارد: دسته اول دال بر این است که امام حسین علیه السلام از اوایل قیام درباره فرجام قیام خود اطلاع داشت و می‌دانست که به شهادت می‌رسد؛ چنان که سیدالشهداء علیه السلام طی نامه‌ای به بنی‌هاشم نوشت: «فَإِنَّ مَنْ لِحَقِّ بِي أُسْتُشْهِدَ وَمَنْ لَمْ يَلْحَقْ بِي لَمْ يَدْرِكِ الْفَتْحَ» (این قولویه، ۱۳۵۶ق، ص ۷۵؛ طبری (صغیر)، ۱۴۱۳ق، ص ۱۸۸، با کمی اختلاف؛ ابن‌نما، ۱۴۰۶ق، ص ۳۹، با کمی اختلاف؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۴، ص ۳۳۰، با کمی اختلاف)؛ هر کس به من بیبوند، شهید خواهد شد؛ و هر کس به من ملحق نشود، به فتح و پیروزی نخواهد رسید.

این جمله نشان می‌دهد که اباعبدالله علیه السلام شهادت را رمز پیروزی خویش می‌دانست. همچنین وقتی *ابن عباس* و *محمد بن حنفیه* از آن حضرت خواستند که زن و فرزندان را با خود نبرد، حضرت پذیرفت و به برادرش *محمد بن حنفیه* فرمود: «أَتَانِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا حُسَيْنُ، أَخْرُجْ، فَإِنَّ اللَّهَ قَدْ شَاءَ أَنْ يَرَاكَ قَتِيلًا»؛ رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نزد من

آمد و فرمود: ای حسین! قیام کن؛ خدا می‌خواهد تو را کشته ببیند. محمد بوی شهادت را از این کلام احساس کرد و گفت: «إِنَّا لِلَّهِ وَأَنَا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (ابن طاووس، ۱۴۱۴ق، ص ۲۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۳۶۴).

دسته دوم اخباری است که برخی آنها را دال بر این گرفته‌اند که امام حسین علیه السلام برای تشکیل حکومت قیام کرده بود؛ چنان که وقتی مردم کوفه از او برای قیام ضد یزید دعوت کردند، مانند کسی که می‌خواهد حکومت تشکیل دهد، ابتدا *مسلم بن عقیل* را فرستاد تا از آنها بیعت بگیرد و بعد طی نامه‌ای خطاب به سران قبایل بصره، خود را شایسته‌ترین فرد برای جانشینی رسول خدا صلی الله علیه و آله در امر حاکمیت امت اسلامی معرفی نمود و از آنها درخواست یاری کرد (ر.ک: طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵، ص ۳۵۷) و دست که تا زمان رسیدن خبر شهادت *مسلم بن عقیل*، از فرجام قیام خود آگاهی نداشت.

اخبار دسته اول قرینه ای است بر اینکه علم بالقوه و اجمالی امام حسین علیه السلام به فرجام قیامش به علم بالفعل تبدیل شده بود و امام علیه السلام از اوایل قیامش از شهادتش در مرحله نهایی قیام آگاهی داشته و قیام شهادت طلبانه، گزینه انتخابی، نه اتفاقی امام علیه السلام برای اصلاح امت جدش بوده است.

اخبار دسته دوم حاکی از این است که قیام برای تشکیل حکومت، گزینه انتخابی امام علیه السلام بوده و قیام شهادت طلبانه گزینه اتفاقی و غیرمترقبه و ناخواسته امام علیه السلام بوده است.

در اینجا بین گزاره کلامی «امام علیه السلام علم به شهادتش دارد» و گزاره تاریخی «قیام امام حسین علیه السلام برای تشکیل حکومت بود»، تعارض به وجود می‌آید؛ لکن گزاره کلامی قطعی است؛ زیرا علاوه بر اعتقاد قطعی به علم غیب بالقوه ائمه علیهم السلام به حوادث آینده، در اینجا قراین متعددی وجود دارد که علم بالفعل امام از فرجام قیامش را از اوایل قیام به اثبات می‌رساند؛ اما گزاره تاریخی ظنی است؛ زیرا تحلیل تاریخی‌ای که هدف قیام امام علیه السلام را در مرحله نخست، تنها تشکیل حکومت معرفی می‌کند، تحلیل قطعی و مسلم نیست؛ زیرا اخبار تاریخی متعددی وجود که نشان می‌دهد هدف امام از روز نخست اصلاح جامعه اسلامی بوده است و می‌دانست که این اصلاح جز با قیام شهادت طلبانه محقق نخواهد شد؛ لذا قیام شهادت طلبانه هدف انتخابی امام برای اصلاح امت جدش بوده است. بدین سان تحلیلی که هدف قیام امام را تشکیل حکومت می‌داند، یک تحلیل ظنی است. از این رو در اینجا کلام بر تاریخ مقدم می‌شود؛ لذا استاد شهید مطهری با توجه به علم امام به فرجام قیامش فرموده‌اند: «از نظر تاریخی نمی‌توان اثبات کرد که امام به قصد کربلا و یا با علم به کشته شدن حرکت کرد؛ بلکه از نظر تاریخ، که ظواهر قضایا را نقل می‌کند، امام به طرف کوفه و قصد کوفه حرکت کرد... در عین حال این جهت منافات ندارد با جهت دیگر و آن اینکه امام در یک سطح دیگری - که سطح معنویت و امامت است - می‌دانسته که عاقبت به کربلا نزول خواهد کرد و در همان جا شهید خواهد شد» (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۱۷، ص ۵۳۵-۵۳۶).

ایشان در اینجا برای کشف واقعیت درباره هدف قیام سیدالشهداء علیه السلام و انگیزه‌های آن حضرت از قیام، اتکا به گزاره‌های ظنی تاریخی را کافی نمی‌داند و معتقد است که حتی اگر گزاره‌های تاریخی آگاهی امام

به شهادتش در فرجام قیام را اثبات نکند، طبق اعتقاد کلامی علم امام به حوادث آینده، می‌توان گفت که امام حسین علیه السلام از شهادتش در کربلا آگاهی داشته است.

۳-۳. تعارض میان گزاره کلامی ظنی و گزاره تاریخی قطعی

بدیهی است هنگام تعارض بین گزاره کلامی ظنی با گزاره تاریخی قطعی، گزاره تاریخی مقدم بر گزاره کلامی است؛ زیرا گزاره قطعی بر گزاره ظنی ترجیح معرفت‌شناسانه دارد؛ یعنی از اعتبار و ارزش بالاتری برخوردار است. برای نمونه، اگر فرض کنیم (البته چنین فرضی قطعاً خلاف واقع است) که تحریف قرآن مجید یک باور کلامی ظنی باشد، تعارض انگاره کلامی «قرآن مجید تحریف شده است» با شواهد قطعی تاریخی ناظر به اینکه «قرآن تحریف نشده است»، مصداق تعارض گزاره کلامی ظنی با گزاره تاریخی قطعی به‌شمار می‌آید.

توضیح اینکه برخی از گزاره‌های کلامی (نقلی - روایی) دال بر تحریف قرآن هستند. این گزاره‌ها به‌خودی‌خود حداکثر دلیل ظنی محسوب می‌شوند؛ زیرا متکی بر اخبار آحادند. مرحوم محدث نوری این روایات را در کتاب *فصل الخطاب فی تحریف کتاب رب الارباب* جمع‌آوری کرد و معتقد است که تحریف به تغییر و زیاده در قرآن رخ نداده؛ ولی برخی روایات دال بر تحریف به نقیصه در قرآن است. البته محققان اثبات کرده‌اند که ادله مورد استناد *میرزای نوری* قابلیت اثبات تحریف به نقیصه را ندارد (ر.ک: معرفت، ۱۳۸۶، ص ۱۸۱-۲۰۱).

در مقابل، همه قرآن مجید از نظر سند، خبر متواتر محسوب می‌شوند؛ و خبر متواتر خبری است که احتمال توافق بر دروغ در آن خبر منتفی باشد؛ لذا محتوای آن قطعی است (البته اعتبار قرآن کریم، علاوه بر این راه - یعنی تواتر - از راه آموزه تحدی طلبی نیز اثبات می‌گردد).

در اینجا اگر از آموزه تحدی طلبی برای اثبات عدم تحریف قرآن صرفاً نظر کنیم، صرفاً براساس معیارهای اعتبار معرفت‌شناسانه می‌توان گفت، از آنجاکه اعتبار گزاره قطعی تاریخی «قرآن تحریف نشده است»، بیش از انگاره ظنی کلامی «قرآن تحریف شده است» می‌باشد عدم تحریف قرآن مجید اثبات می‌گردد.

۳-۴. تعارض میان گزاره کلامی ظنی و گزاره تاریخی ظنی

از آنجاکه در تعارض بین گزاره کلامی و تاریخی ظنی، هیچ‌یک از دو معرفت از حیث اعتبار معرفت‌شناختی بر دیگری ترجیح ندارد، اگر راهی برای رفع تعارض نتوان یافت، چاره‌ای جز توقف وجود ندارد. برای نمونه به مورد ذیل توجه کنید:

روایات دال بر ضرورت تجهیز و دفن هر امام علیه السلام توسط امام علیه السلام بعدی (ر.ک: مسعودی، ۱۴۲۶ق، ص ۲۰۸-۲۰۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۷، ص ۲۸۸-۲۹۱) نزد متکلمان متقدم ثابت نیست و لذا ایشان آن را در کتاب‌های خود مطرح نکرده‌اند (ر.ک: شعرانی، ۱۳۸۱، ص ۳۴۷). شاید علت عدم نقل این روایات این بوده که ضعف‌هایی در اسناد آنها وجود دارد؛ برای نمونه، روایت مندرج در *بصائر الدرجات* مرسل (بدون سند متصل) است (ر.ک: صفار، ۱۴۰۴ق،

ص ۲۲۵). علامه تستری خیر مندرج در *عیون اخبار الرضا* (ر.ک: صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۲۴۸) را ضعیف شمرده است (ر.ک: تستری، ۱۴۲۸ق، ج ۱۰، ص ۵۰۴). سه روایتی که در *اصول کافی* در باب «أَنَّ الْإِمَامَ لَا يَغْسِلُهُ إِلَّا إِمَامٌ مِنَ الْأَئِمَّةِ» آمده، ضعیف اند (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۸۴). در سلسله هر سه روایت، *معنی بن محمد* قرار دارد که نجاشی وی را «مضطرب الحدیث» و «مضطرب المذهب» خوانده (نجاشی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۴۱۸) و در روایت دوم و سوم، محمد بن جمهور است که «ضعیف فی الحدیث» و «فاسد المذهب» معرفی شده است (نجاشی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۵۱)؛ ولی اخبار ناظر به مباشرت غیر معصوم در غسل امام معصوم را بدون هیچ تعجب و تأویلی نقل کرده اند (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۱۱۴؛ شعرانی، ۱۳۸۱، ص ۳۴۷).

حال تعارض بین گزاره کلامی «امام معصوم توسط امام معصوم باید دفن شود»، و گزاره تاریخی «امام حسین علیه السلام توسط بنی اسد از اهالی غاضریه دفن گردید»، مصداق تعارض گزاره کلامی و تاریخی ظنی به شمار می آید؛ زیرا از یک سو، خبر دفن بدن مطهر امام حسین علیه السلام توسط بنی اسد به عنوان خبر واحد منقول در منابع معتبر تاریخی یک معرفت ظنی محسوب می شود (ر.ک: طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵، ص ۴۵۵؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۱۱۴؛ خوارزمی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۴۴؛ ابن طاووس، ۱۴۱۴ق، ص ۱۹۰؛ ابن نما، ۱۴۰۶ق، ص ۸۵) و از سوی دیگر، گزاره کلامی ضرورت دفن امام معصوم توسط امام معصوم، یک گزاره ظنی است.

در چنین مواردی، اگر راهی برای رفع تعارض یا جست و جوی مرجح یافت نشود، چاره‌ای جز عدم اظهار نظر علمی مبنی بر ترجیح یک طرف بر دیگری وجود ندارد. از این رو برخی از علما راه‌هایی را برای رفع تعارض فوق مطرح کرده‌اند؛ از جمله برخی احتمال داده‌اند که رضایت داشتن امام معصوم به دفن امام معصوم بعد از خودش توسط شخص یا گروهی به جای مباشرت خود امام در غسل و کفن و دفن، مصداق دفن امام توسط امام محسوب می شود (ر.ک: شعرانی، ۱۳۸۱، ص ۳۴۷). برخی دیگر نوشته‌اند: «به حسب ظاهر چنین بود [بنی اسد دفن کردند]؛ اما در واقع، امام را به غیر از امام دفن نمی‌کند. امام زین العابدین علیه السلام به اعجاز امامت آمد و جسد مطهر آن حضرت و بلکه سایر شهدا را دفن کرد» (مجلسی، ۱۳۸۲، ص ۶۹۶). بدین صورت بین گزاره «امام معصوم را جز امام معصوم دفن نمی‌کند» و گزاره «بدن مطهر سیدالشهداء علیه السلام توسط بنی اسد دفن گردید» رفع تعارض نموده‌اند.

۳-۵. تعارض بین گزاره کلامی قطعی یا ظنی با گزاره تاریخی احتمالی

هنگام تعارض گزاره کلامی قطعی یا ظنی با گزاره تاریخی احتمالی، گزاره کلامی قطعی یا ظنی بر گزاره تاریخی احتمالی مقدم می‌گردد؛ چراکه گزاره احتمالی یعنی معرفتی که پنجاه یا کمتر از آن احتمال صدق و واقع‌نمایی دارد؛ ولی گزاره قطعی یا ظنی بیش از پنجاه احتمال صدق دارد. در نتیجه، اعتبار و ارزش گزاره قطعی یا ظنی بیش از گزاره احتمالی است.

تعارض گزاره کلامی «پیامبر خاتم علیه السلام معصوم است» با داستان تاریخی شق صدر، مصداق تعارض گزاره کلامی قطعی با گزاره تاریخی احتمالی است.

طبق برخی اخبار تاریخی، در یکی از روزها که پیامبر ﷺ در سن کودکی با برادران رضاعی خود (برادرانی که از یک مادر شیر نوشیدند)، در صحرای بنی سعد مشغول بازی بود، جبرئیل بر آن حضرت نازل شد و حضرت محمد را گرفت و آن حضرت را بر زمین خوابانید و شکمش را شکافت؛ سپس قلب حضرت را بیرون آورد و غده‌ای را از داخل قلبش جدا کرده و خطاب به پیامبر ﷺ گفت: «هذا حظ الشيطان منك» (اصفهانى، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۲۱-۲۲۲؛ ماوردی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۱۱؛ بیهقی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۱۴۷)؛ این بهره شیطان از تو بود؛ آن‌گاه قلب را درون یک طشت شست و شو داد و سپس سرجای خود نهاد و به آسمان بازگشت (ر.ک: ابن هشام، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۶۶؛ طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۲، ص ۱۶۱-۱۶۲؛ ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۱۹؛ بیهقی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۴۷). طبق برخی گزارش‌ها شکافتن سینه پیامبر ﷺ و بیرون انداختن غده از داخل قلبش، سه بار دیگر تکرار شده که دفعه چهارم آن هنگام اسرا بود. بدین‌سان هم قبل از بعثت و هم بعد از بعثت رسول خاتم ﷺ این ماجرا اتفاق افتاد (ر.ک: ابوریه، بی‌تا، ص ۱۸۶).

این گزارش در کتاب‌های تاریخی و روایی اهل سنت، به طرق مختلف و با مضمون‌های متفاوت نقل شده است، ولی چون با اسناد مرفوع یا مجهول نقل شده، (ر.ک: ابن هشام، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۶۶؛ طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۲، ص ۱۶۱-۱۶۲؛ ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۱۹؛ بیهقی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۴۷)، از اعتبار لازم برخوردار نیست و در متن اخبار آن نیز آشفتگی و سستی مشاهده می‌شود؛ لذا خبری ضعیف و احتمالی شمرده می‌شود (ر.ک: عاملی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۸۸۷).

این خبر با گزاره «پیامبران ﷺ در قبل و بعد از بعثت معصوم‌اند» که یک گزاره قطعی کلامی است معارض است. طبق اعتقاد شیعه، پیامبران نه تنها بعد از بعثت، بلکه قبل از بعثت نیز معصوم از گناه و پلیدی بوده‌اند. اگر پیامبران پاسی از عمر خود را در گناه و گمراهی صرف کنند و سپس مردم را به سوی پرهیزکاری و هدایت دعوت نمایند، مردم به آنها چندان اعتماد نمی‌کنند؛ ولی اگر از آغاز حیاتشان از هرگونه آلودگی و پلیدی پیراسته باشند، اعتماد مردم به آنها جلب می‌شود. در ضمن، اگر قبل از بعثت آلوده باشند، منکران رسالتشان می‌توانند با تکیه بر لغزش‌ها و آلودگی گذشته‌شان شخصیت آنها را تخریب کرده، پیامشان را مخدوش کنند. به علاوه پیداست، انسانی که از آغاز حیاتش معصوم از گناه بوده، نسبت به کسی که بعد از بعثت دارای چنین مقامی شده، برتر است و نقش هدایتی را بهتر ایفا می‌کند؛ و مقتضای حکمت الهی این است که فعل احسن و اکمل را انجام دهد (ر.ک: سبحانی، ۱۳۹۶، ص ۱۱۰-۱۱۲).

از این رو این خبر تاریخی را از آن جهت که نافی عصمت پیامبر خاتم ﷺ از گناه و اشتباه است و نشان می‌دهد که شیطان قبل از ماجرای شق صدر می‌توانست در دل پیامبر ﷺ راه پیدا کند و آن حضرت را منحرف نماید، خبر کذب شمرده می‌شود.

محمود/بوریه داستان شکافتن سینه پیامبر ﷺ را بر ساخته مسیحیت می‌داند و معتقد است که مسیحیان برای اثبات برتری حضرت مسیح ﷺ بر نوع بشر، احادیثی را وارد مجامع حدیثی مسلمانان کرده‌اند؛ از جمله اینکه رسول خاتم ﷺ فرمود: «ما من بنی آدم مولود إلا یمسه الشیطان حین یولد؛ فیستهل صارخاً من مس الشیطان غیر مریم و ابنها»؛ همه فرزندان آدم هنگام تولد توسط شیطان مس می‌شوند و از مس شیطان فریاد کشیده، کمک می‌طلبند؛ مگر حضرت مریم و فرزندش» (ر.ک: ابوریه، بی‌تا، ص ۱۸۵-۱۸۹)؛ سپس با جعل داستان شق صدر و وارد کردن آن در مجامع حدیثی مسلمانان، بر آن‌اند که بگویند، شیطان بجز از حضرت مسیح، همه فرزندان آدم را هنگام ولادت لمس کرده است. به همین دلیل، پیامبر اسلام ﷺ نیز در معرض خطا و اشتباه است؛ وگرنه لازم نبود بهره شیطان با جراحی از قلب او جدا شود.

۶-۳. تعارض بین گزاره تاریخی قطعی یا ظنی و گزاره کلامی احتمالی

با توجه به توضیحات گذشته، هنگام تعارض بین گزاره تاریخی قطعی ظنی و گزاره کلامی احتمالی، گزاره تاریخی بر گزاره کلامی مقدم داشته می‌شود؛ زیرا اعتبار و ارزش قطع و ظن، بیش از احتمال پنجاه یا کمتر از آن است. برای مثال، *ابوالحسن/اشعری* یکی از متکلمان متقدم اهل سنت در کتابش در مورد مشروعیت خلافت سه خلیفه نخست بعد از رسول خدا ﷺ می‌نویسد: «به عقیده ما، امام فاضل بعد از رسول الله - ﷺ - ابوبکر الصدیق ﷺ است... بعد از او عمر بن الخطاب ﷺ و سپس عثمان بن عفان ﷺ، خلیفه رسول خدا ﷺ بودند» (اشعری، ۱۳۹۷ق، ص ۲۸).

تعارض گزاره کلامی فوق که می‌گوید «پس از رسول خدا ﷺ خلافت حق خلیفه اول، بعد خلیفه دوم و سپس خلیفه سوم بوده است» با اخبار تاریخی دال بر اینکه «رسول خدا ﷺ در غدیر خم از سوی خدا امام علی ﷺ را به جانشینی خود نصب نمود»، مصداق تعارض گزاره کلامی احتمالی «ضعیف» با گزاره تاریخی قطعی است. زیرا ادله خلافت خلیفه اول و دوم و سوم، اعم از ادله عقلی و نقلی، حداکثر ادله احتمالی محسوب می‌شوند، ولی خبر غدیر خم که بر نصب منصوص علی ﷺ توسط رسول خدا ﷺ به خلافت بعد از خودش دلالت می‌کند، خبر متواتر بوده و خبر متواتر قطع آور است. طبق نقل متواتر، در هجدهم ذی حجه سال دهم هجری، رسول خدا ﷺ هنگام بازگشت از حجة الوداع، وقتی به غدیر خم رسید، به فرمان خداوند، امیرمؤمنان ﷺ را به خلافت و جانشینی پس از خود برگزید و سه بار فرمودند: «إن الله مولای و أنا مولی المؤمنین و أنا أولى بهم من أنفسهم فمن کنت مولاه فعلىّ مولاه» (خدا مولای من است و من ولیّ مؤمنانم؛ بیش از خودشان بر جانسان ولایت دارم؛ پس هر کس من مولای اویم، علی مولای اوست)، سپس مسلمانان آمدند و به آن حضرت تبریک و تهنیت گفتند. این خبر جزء اخبار متواتری است که از طرق مختلف نقل شده و در منابع اهل سنت، مانند *مسند احمد بن حنبل* نیز آمده است (برای اثبات تواتر حدیث غدیر ر.ک: امینی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۱ تا آخر کتاب).

نتیجه‌گیری

۱. پدیده‌های مورد بررسی مورخ ابعاد گوناگونی دارد که فهم همهٔ ابعاد آنها با روش‌های معمول تحقیق در تاریخ‌پژوهی قابل کشف نیستند؛ ولی به کمک علوم دیگر، از جمله علم کلام، می‌توان ابعاد ناشناخته‌شان را کشف کرد. حال از آنجاکه کشف آن ابعاد در شناسایی و تحلیل پدیده‌های تاریخی تأثیر مستقیم دارد، بر مورخان لازم است که از دستاوردهای علم کلام برای شناسایی ابعاد پنهان پدیده‌های تاریخی استفاده نمایند.
۲. بر اساس ادلهٔ متقن کلامی، حوادث تاریخی فقط معلول علل ظاهری و مادی نیستند؛ بلکه یک سلسله علل غیبی در تکوین آنها دخالت دارد که عدم لحاظ آنها موجب تحلیل ناقص و نادرست از تحولات تاریخی می‌شود. از این‌رو تبیین و تعلیل علمی تاریخ، مستلزم شناسایی علل غیبی حوادث در پرتو مطالعهٔ علوم مختلف، از جمله علم کلام، است.
۳. هر علمی اصول موضوعه‌ای دارد که نوعاً در دانش دیگری بررسی و اثبات می‌شوند؛ ولی در تحقیقات آن علم تأثیر می‌گذارند. یکی از علومی که برخی از اصول موضوعهٔ دانش تاریخ در آن بررسی می‌شود، علم کلام است، بنابراین لحاظ کردن آنها در تاریخ‌پژوهی ضروری است.
۴. واقعیت تاریخی پدیده‌ای است که در عالم خارج به وقوع پیوسته و نیل به این پدیدهٔ خارجی از هر طریق - چه از طریق دانش تاریخ و چه از طریق دانش کلام - آن را از پدیدهٔ تاریخی بودن (یعنی واقعیتی که در زمان و مکان خاصی در گذشته محقق شده است)، خارج نمی‌کند و موجب تحریف آن نمی‌شود. «تحریف»، صفت تصویرها و تفسیرهایی است که ما از واقعیت ثابت خارجی ارائه می‌دهیم. اگر تصویری منطبق بر آن واقعیت خارجی نباشد تصویر یا تفسیرِ مُحَرَّف خواهد بود و اگر منطبق باشد، تصویر یا تفسیرِ صحیح و غیرمُحَرَّف شمرده می‌شود.
۵. در صورت تعارض بین دو گزارهٔ کلامی و تاریخی، ترجیح مطلق گزارهٔ کلامی بر گزارهٔ تاریخی، در برخی موارد موجب تحریف تاریخ خواهد شد؛ از این‌رو ترجیح نیازمند تعیین معیار معقول است و به حکم عقل، هنگام تعارض کلام با تاریخ، تنها معیار ترجیح کلام بر تاریخ، ترجیح معرفت‌شناسانهٔ گزارهٔ کلامی بر گزارهٔ تاریخی است.
۶. بنابراین هنگام تعارض بین دو گزارهٔ کلامی و تاریخی، گزارهٔ کلامی در سه صورت بر گزارهٔ تاریخی مقدم می‌شود: صورت نخست جایی است که گزارهٔ کلامی یقینی بوده، ولی گزارهٔ تاریخی غیریقینی باشد؛ صورت دوم آن است که گزارهٔ کلامی ظنی بوده، ولی گزارهٔ تاریخی احتمالی باشد (یعنی پنجاه یا کمتر از آن احتمال صدق داشته)؛ و صورت سوم آن است که هر دو ظنی یا احتمالی باشند؛ ولی احتمال صدق گزارهٔ کلامی ظنی یا احتمالی بیش از گزارهٔ تاریخی باشد.

منابع

- ابن ابی الحدید معتزلی، عبدالحمید، ۱۳۸۷ق، *شرح نهج البلاغه*، تحقیق ابوالفضل ابراهیم، ط الثانية، بیروت، دار احیاء الکتب العربی.
- ابن سعد، محمد، ۱۴۱۰ق، *الطبقات الكبرى*، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابن طاووس، سیدین، ۱۴۱۴ق، *الملہوف فی قتلی الطفوف (الہوف)*، تحقیق فارس تبریزیان، قم، اسوہ.
- ابن قولوبہ، جعفر بن محمد، ۱۳۵۶ق، *کامل الزیارات*، تحقیق عبدالحسن امینی، نجف، مطبعۃ المرتضویہ.
- ابن نما حلی، جعفر بن محمد، ۱۴۰۶ق، *مئیر الأخران*، تحقیق مدرسۃ امام مہدی علیہ السلام، چ سوم، قم، مدرسۃ امام مہدی علیہ السلام.
- ابن ہشام، عبدالملک، بی تا، *السیرۃ النبویۃ*، تحقیق مصطفی السقا و ابراهیم الأبیاری و عبدالحفیظ شلی، بیروت، دار المعرفہ.
- ابوریہ، محمود، بی تا، *أضواء علی السنۃ المحمدیہ*، ط الرابعہ، قاہرہ، دارالفکر.
- اشعری، ابوالحسن، ۱۳۹۷ق، *الإیاتۃ عن أصول الدیانۃ*، تحقیق د. فوقیۃ حسین محمود، قاہرہ، دار الانصار.
- اصفہانی، ابونعمہ، ۱۴۱۲ق، *دلائل النبوة*، تحقیق محمد رواس و عبدالبر عباس، چ سوم، بیروت، دار الفنائس.
- امینی، عبدالحسن، ۱۴۰۳ق، *الغدیر*، چ پنجم، بیروت، دارالکتب العربی.
- باقلانی، ابوبکر، بی تا، *الانصاف*، مصدر کتاب موقع الوراق، بی جا، المکتبۃ الشاملہ.
- بحرانی، سیدہاشم، ۱۴۱۶ق، *البرہان فی تفسیر القرآن*، تہران، بنیاد بعثت.
- بیہقی، ابوبکر، ۱۴۰۵ق، *دلائل النبوة و معرفۃ أحوال صاحب الشریعۃ*، بیروت، دارالکتب العلمیہ.
- تستری، محمدتقی، ۱۴۲۸ق، *قاموس الرجال*، ط الثانية، قم، مؤسسۃ النشر الاسلامی.
- جرجانی، میرسیدشریف، ۱۴۱۲ق، *التعریفات*، چ چهارم، تہران، ناصر خسرو.
- خاتمی، احمد، ۱۳۷۰، *فرہنگ علم کلام*، تہران، صبا.
- خوارزمی، موفق بن احمد، ۱۴۲۳ق، *مقتل الحسنین* علیہما السلام، چ دوم، قم، انوار الہدی.
- ذہبی، محمد بن احمد، ۱۴۱۴ق، *سیر اعلام النبلاء*، تحقیق شعیب الارنؤوط و محمد نعیم العرقسوسی، ط العاشرہ، بیروت، مؤسسۃ الرسالۃ.
- رضایی، مرتضی، ۱۳۹۲، «بررسی سیرہ مدنی رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم در پژوهش های تاریخی همیلتون گیب»، *مطالعات تاریخ اسلام*، ش ۱۹، ص ۷۱-۸۷.
- رنجبران، داود، ۱۳۹۵، *بررسی مطالعات سیرہ نبوی در ویراست دوم دائرۃ المعارف اسلام با تأکید بر گفتمان یهودی*، قم، معارف سبحانی، جعفر، ۱۳۹۶، *منشور عقاید امامیہ*، چ ہفتم، قم، توحید.
- ، ۱۴۲۱ق، *مفہیم القرآن*، چ چهارم، قم، مؤسسۃ امام صادق علیہ السلام.
- سبحانی، محمدتقی، ۱۳۸۸، «سخنرانی با موضوع: رابطہ علم کلام با علم تاریخ، تاریخ در گذرگاہ اندیشہ ۲»، *انجمن تاریخ پژوهان*، قم، ص ۳۱-۵۵.
- سبوطی، عبدالرحمن، ۱۴۰۴ق، ۱۴۰۴ق، *الدر المشور فی التفسیر بالمأثور*، قم، کتابخانہ آیت اللہ مرعشی نجفی.
- شعرانی، ابوالحسن، ۱۳۸۱، *دمع السجوم (ترجمہ نفس المهموم اثر شیخ عباس قمی)*، قم، ہجرت.
- صادقی کاشانی، مصطفی، ۱۳۹۸، *درآمدی بر مبانی کلامی تاریخ نگاری اسلامی*، چ دوم، قم، پژوهشگاہ حوزه و دانشگاہ.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۳۷۸ق، *عیون اخبار الرضا* علیہ السلام، تحقیق مهدی لاجوردی، تہران، جہان.
- صفار، محمد بن حسن، ۱۴۰۴ق، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد* علیہم السلام، تحقیق محسن بن عباسعلی کوچہ باغی، چ دوم، قم، مکتبۃ آیت اللہ مرعشی نجفی.
- صفدی، خلیل بن ابیک، بی تا، *نکت الہمیان فی نکت العمیان*، بیروت، المکتبۃ الشاملہ.
- طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۴۰۳ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، بیروت، مؤسسۃ الأعلمی للمطبوعات.
- طبری املی صغیر، محمد بن جریر بن رستم، ۱۴۱۳ق، *دلائل الإمامۃ*، تحقیق قسم الدراسات الإسلامیہ مؤسسۃ البعثۃ، قم، بعثت.

- طبری، محمدبن جریر، ۱۳۸۷ق، *تاریخ الأمم والملوک*، تحقیق محمدابو الفضل ابراهیم، ط. الثانية، بیروت، دار التراث.
- عاملی، جعفر مرتضی، ۱۴۱۵ق، *الصحيح من سيرة النبي الأعظم*، چ چهارم، بیروت، دار الهادی.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، ۱۴۱۵ق، *تفسیر الصافی*، مقدمه و تصحیح: اعلمی، حسین، چ سوم، تهران، مکتبه الصدر.
- قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۳، *تفسیر القمی*، تحقیق طیب موسوی جزایری، چ سوم، قم، دار الکتاب.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- گرامی، سیدمحمدهادی و محمد قدهاری، ۱۳۹۲، «واکاوی رابطه کلام و تاریخ فکر در مطالعات شیعه‌شناسی»، *مطالعات تاریخ اسلام*، ش ۱۸، ص ۱۳۹-۱۷۱.
- لاهیجی، فیاض، ۱۳۸۳، *گوهر مراد*، تهران، سایه.
- ماوردی، ابوالحسن، ۱۴۰۹ق، *أعلام النبوة*، بیروت، مکتبه الهلال.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۳۸۲، *جلاء العیون*، چ نهم، قم، سرور.
- _____، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مسعودی، علی بن حسین، ۱۴۲۶ق، *انبات الوصیة للإمام علی بن ابی طالب*، چ سوم، قم، انصاریان.
- _____، ۱۴۰۹ق، *مروج الذهب و معادن الجوهر*، تحقیق اسعد داغر، چ دوم، قم، هجرت.
- مصباح، مجتبی و عبدالله محمدی، ۱۳۹۷، *معرفت‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۲، *مجموعه آثار (حماسه حسینی)*، چ هشتم، تهران، صدرا.
- مظفر، محمدرضا، ۱۳۸۷، *عقائد الإمامیه*، تحقیق حامد حنفی، چ دوازدهم، قم، انصاریان.
- معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۶، *صیانة القرآن من التحریف*، قم، التمهید.
- مفید، محمدبن محمدبن نعمان، ۱۴۱۳ق، *الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*، تحقیق موسسه آل البيت لاحیاء التراث، قم، المؤتمر العالمی لالفیة الشیخ المفید.
- منتظری مقدم، حامد، ۱۳۹۶، *پیامبر از دیدگاه اهل بیت ع*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.
- موسوی تنبانی، سیداکبر، ۱۳۹۸، *جریان‌شناسی فکری امامیه در دوران فترت (میانہ مدرسه کوفه و بغداد)*، قم، دارالحديث.
- نجاشی، احمدبن علی، ۱۳۶۵، *رجال النجاشی*، تحقیق موسی شبیری زنجانی، چ ششم، قم، جامعه مدرسین.
- نجمی، محمدصادق، ۱۳۸۳، *سیری در صحیحین*، چ هفتم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- نسائی، احمدبن شعیب، ۱۴۱۱ق، *السنن الکبری*، تحقیق عبدالغفار سلیمان البنداری و سیدحسن کسروی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- هیتمی، احمدبن حجر، ۱۹۹۷م، *الصواعق المحرقة علی اهل الرقص و الضلال و الزندقه*، تحقیق عبدالرحمان بن عبدالله التركي و کامل محمد الخراط، بیروت، مؤسسه الرساله.
- یعقوبی، احمدبن ابی یعقوب، ۱۳۷۳، *تاریخ یعقوبی*، بیروت، شریف الرضی.
- یوسفیان، حسن، ۱۳۸۹، «علم غیب امام ع»، در: *دانشنامه امام علی ع*، زیر نظر علی اکبر رشاد، چ پنجم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ص ۳۳۵-۳۷۴.

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی روش شناختی و محتوایی گفتار ابن ابی الحدید در معرفی حیث معرفت زایی و وجودشناختی نص در شرح نهج البلاغه

sm.mousavi@qom.ac.ir

کسبیده منا موسوی / استادیار گروه شیعه‌شناسی دانشگاه قم

e.qaedi@chmail.ir

الهام قائدی / دانشجوی کارشناسی ارشد گروه شیعه‌شناسی دانشگاه قم

دریافت: ۱۳۹۹/۰۷/۰۲ - پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۰۴

چکیده

اغلب فرقه‌های اهل سنت در شیوه تعیین امام، برخلاف امامیه روش پسینی و براساس رخدادهای واقع، را برگزیده‌اند. بر همین اساس، ابن ابی الحدید به تبعیت از تفکر معتزلی معتقد است که امام به طریق انتخاب و بیعت نخبگان یا نص امام پیشین تعیین می‌شود. در این نوشتار، روش و محتوای استدلال ابن ابی الحدید درباره شیوه نصبی در تعیین امام مور بررسی قرار گرفته است. چنین به دست آمد که وی در روش استدلالش نخست برای نص جایگاه معرفت‌شناختی پیشینی و ضروری قائل است؛ اما به لحاظ وجودشناختی، نص مورد نظر امامیه را انکار می‌کند و نص به معنای عهد امام پیشین برای امام بعدی را ثابت می‌داند. از این رو، در ادامه گفتارش شیوه شناخت و اثبات امام را در انتخاب و بیعت و نص به معنای عهد منحصر می‌کند. بدین ترتیب، حیث معرفت‌شناختی نص را پسینی و وابسته به حیث وجودشناختی آن قرار می‌دهد. انکار و اعتراف او در وقوع نص به معنای مورد نظر امامیه در مواضع مختلف از سخنانش، محتوای استدلال وی را نیز دچار تناقضات و عدم انسجام کرده است.

کلیدواژه‌ها: ابن ابی الحدید، نص، حیث معرفت‌شناختی نص، حیث وجودشناختی نص، روش تعیین امام.

آموزه امامت از بنیادی‌ترین آموزه‌های شیعه است که در آن، «امام» از زوایای مختلف مورد مطالعه قرار می‌گیرد. یکی از آن زوایا شیوه تعیین امام است. به این بیان که آیا تحقق ویژگی‌های لازم امامت در فردی، برای احراز یا تحقق مقام امامت او کفایت می‌کند یا به چیزی اضافه بر آن نیاز است؟ به عبارت دیگر، آیا ویژگی‌ها شرط کافی امامت است یا شرط لازم؟ متکلمان معتقدند که صرف دارا بودن ویژگی‌ها برای تحقق امامت کافی نیست؛ بلکه گونه تعیین امام نیز لازم است. *تفتازانی* در این باره می‌گوید: «امت اسلامی بر این مطلب متفق‌اند که به صرف وجود صلاحیت و شرایط امامت در فردی، امامت در او محقق نخواهد شد؛ بلکه عامل دیگری نیاز است» (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۴۵۶؛ ایجی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۳۵۱). *عبدالرزاق لاهیجی* پس از بیان موارد اختلاف مذاهب اسلامی در مسئله امامت، یکی از مواضع اختلاف را آن چیزی می‌داند که باعث تحقق یافتن امامت (ما ینعقد به الامامه) می‌شود (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۴۷۷). *ابن میثم بحرانی* نیز پس از بیان صفات امام، درباره سبب تعیین امام می‌نویسد: «انسان به مجرد اهلیت یافتن بر امامت، امام نمی‌شود» (بحرانی، ۱۴۱۷ق، ص ۶۹).

فرقه‌های اسلامی شیوه‌های مختلفی را برای تعیین امام بیان کرده‌اند که عبارت‌اند از: نص، معجزه، وراثت، غلبه و استیلا، دعوت، انتخاب و بیعت؛ اما شیوه مورد توافق همه آنها نص است. همگی معتقدند که اگر نص به امامت فردی وارد شده باشد، قطعاً او امام است. حال، این سؤال مطرح است که آیا اساساً چنین شیوه‌ای درباره یکی از خلفای چهارگانه محقق شده است یا خیر.

متکلمان امامیه بر این باورند که امام ادامه‌دهنده منصب رسالت است و تمام مسئولیت‌های پیامبر ﷺ در بعد علمی و دینی، سیاسی و اجتماعی، معنوی و ولایی بر عهده اوست؛ از این رو همانند پیامبر ﷺ به نصب الهی تعیین می‌گردد و این نصب از طریق نص نبوی اعلام می‌گردد. بدین ترتیب، ایشان به‌طور پیشینی و به‌ضرورت عقلی معتقدند که تنها راه تعیین امام نص است و این روش از سوی پیامبر ﷺ درباره امیرمؤمنان علی ﷺ رخ داده است؛ اما *ابن ابی‌الحدید* که در مکتب اعتزال می‌اندیشد و برای امام تنها شأن حکومتی قائل است، در شیوه تعیین امام از دیدگاه او این سؤالات قابل طرح و بررسی است که اساساً جانشین پیامبر ﷺ چگونه باید تعیین و معرفی شود؟ با فرض اعتبار و درستی طریق نص، آیا این شیوه درباره تعیین امام اتفاق افتاده است؟ چه دلایل یا شواهدی بر تأیید نظریه خود ارائه می‌دهد؟ آیا دلایل وی از انسجام و اتقان منطقی برخوردار است؟

در آثار پژوهشی دو پایان‌نامه یافت شد که یکی آرای کلامی *ابن ابی‌الحدید* (احمدی، ۱۳۷۳)، و دیگری مسئله امامت از دیدگاه *ابن ابی‌الحدید* (سمیره ابن‌نصیر، ۱۳۹۰) را مورد نقد و بررسی قرار داده‌اند؛ اما درباره اعتبار و جایگاه نص، پژوهش‌های متعددی صورت گرفته که برخی از آنها عبارتند از:

- «وصایت ملاک تعیین امام» (الهامی، ۱۳۷۹). این مقاله در بیان دیدگاه امامیه و مستدل کردن این است که ملاک تعیین امام، نص و وصایت است.

- «جایگاه نص در مبانی امامت با رویکرد تطبیقی به آرای معتزله، اشاعره، اهل حدیث و امامیه» (مقدم، ۱۳۹۱). این مقاله به روش تطبیقی شیوه‌های مختلف تعیین امام نزد فرقه‌های مختلف و جایگاه نص نزد ایشان را بررسی کرده است.

– «نقد و بررسی جایگاه نص امام در اندیشه شیعیان التقاطی» (جبرئیلی و کرمی، ۱۳۹۶). نویسندگان این مقاله نظریه برخی شیعیان التقاطی درباره نص و ایرادهای تاریخی – کلامی ایشان در این باره را بررسی کرده و بدان پاسخ داده‌اند.

– **نقیب ابوجعفر (م ۶۱۳)، زیست‌نامه، شخصیت، روش، آراء و بسامد اندیشه‌ها** (طیبی، ۱۳۹۷). در گفتار دوم از فصل پنجم این کتاب به دیدگاه ابن‌ابی‌الحدید و تحول تدریجی وی در طول نگارش کتاب **شرح نهج البلاغه** پرداخته شده است. نویسنده مدعی اثرپذیری جدی وی از استاد شیعی‌اش، نقیب ابوجعفر است. در پایان فصل، نمایی از سیر تطور دیدگاه‌های کلامی ابن‌ابی‌الحدید درباره نص خلافت ارائه می‌شود.

اما این آثار به‌طور خاص دیدگاه ابن‌ابی‌الحدید درباره نص را مورد بازنگری، کاوش و نقد به شیوه مطرح در این نوشتار قرار نداده‌اند. وجه تفاوت و نوآوری نوشتار پیش‌رو با آثار پیشین این است که این نوشتار عهده‌دار بررسی و نقد دیدگاه ابن‌ابی‌الحدید معتزلی درباره جایگاه تنصیصی امام در دو بخش روشی و محتوایی است. در بررسی و نقد روشی، تناقضات در گفتار ابن‌ابی‌الحدید درباره حیث معرفت‌شناختی نص (نقش معرفت‌زایی و اثبات‌کنندگی) و حیث وجودشناختی نص (وقوع نص در خارج) را نشان می‌دهیم؛ و در نقد محتوایی، دلایل او که درباره بعد وجودشناختی نص است، مورد نقض و بررسی قرار می‌گیرد. پیش از آن لازم است با معنا و مصادیق نص آشنا شویم.

۱. تعریف نص

لغویون نص را به بلند کردن، بالا بردن و اظهار کردن معنا کرده‌اند و نیز گفته‌اند نص هر چیزی غایت و منتهای آن است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۸۶؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۹۷). از معنای «بلند کردن و بالا بردن» می‌توان معنای شاخص و صریح بودن را برداشت کرد. از این‌رو نص در قرآن و روایت را چیزی گفته‌اند که بر یک معنا دلالت می‌کند و معنای دیگری برای آن احتمال داده نمی‌شود (ابن‌اثیر، بی‌تا، ج ۵، ص ۶۵؛ مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۳۶۹). و در اصطلاح نص را آن لفظی گفته‌اند که تنها بر معنای مطابقی خود دلالت کند (میرزای قمی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۶۴)؛ معنای نقیض آن احتمال داده نشود (طریحی، ۱۴۱۶ق، ج ۴، ص ۱۸۶) و به صراحت مراد متکلم را برساند (جرجانی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۰۶).

ابن‌ابی‌الحدید نیز نص را در لغت به معنای بالا رفتن معنا می‌کند و حدیث مخصوص را از همین ریشه و به معنای بالا برده شده می‌گیرد (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۳۷، ج ۶ ص ۲۲۳). وی همانند دیگر معتزلیان بر اساس عهد و فرمان بوبکر به انتخاب و جانشینی عمر و یا عهد امام پیشین برای شخص بعدی، نص در اصطلاح را همان توصیه و عهد در نظر می‌گیرد (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۳۷، ج ۱۷، ذیل نامه ۶۲؛ ج ۶ ص ۲۲۳).

به نظر می‌رسد توصیه و وصیت امام پیشین برای امام بعدی را از این جهت نص می‌نامد که در آن یک فرد، بالا برده، شاخص و معین می‌شود، در الفاظ آن ابهامی نیست و به صراحت بر معنای مطابقتشان دلالت می‌کنند.

۲. انواع نص

برخی علمای امامیه برای نص انواعی قائل‌اند. از نظر ایشان، هم فعل (فتار) هم قول (گفتار) می‌تواند بر مراد متکلم دلالت داشته باشد. از این‌رو نص را به نص فعلی و قولی تقسیم کرده‌اند.

۲-۱. نص فعلی

نص فعلی عبارت از فعل و رفتاری است که به صراحت دلالت بر مقصود متکلم دارد. اموری مانند معجزه از این نوع نص است (فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق، ص ۳۳۴). اقدامات و رفتارهای خاص پیامبر ﷺ نسبت به حضرت علی ﷺ را که بر شایستگی و برتری او بر صحابه و شایستگی اش برای احراز مقام جانشینی دلالت دارد نیز در همین نوع قرار دارد. برخی نمونه‌ها از این نوع نص در مورد امامت حضرت علی ﷺ را می‌توان این موارد برشمرد: امیر و فرمانده قرار ندادن فردی بر حضرت؛ لیلۃ‌المبیت؛ سد الابواب؛ عقد اخوت؛ ابلاغ سوره براءت توسط حضرت؛ مباحله و موارد بسیار دیگری که حضرت در خطبه قاصعه برخی از آنها را بیان کرده است. این رفتارها به گونه‌ای است که به صراحت بر منزلت و جایگاه ویژه حضرت نزد پیامبر ﷺ و شایستگی او برای تصدی منصب امامت دلالت دارد (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۷۰؛ امینی، ۱۴۱۶ق، ج ۶ ص ۱۱۲-۱۲۴؛ طبری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۰۲؛ ابن خنبل، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۳۶۹؛ حلبی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۸۲-۱۸۴؛ سیدمرتضی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۶۵).

۲-۲. نص قولی

نص قولی عبارت است از گفتار و کلامی که دلالت بر مراد متکلم دارد. این نوع نص بسته به میزان صراحت دلالتش، به دو نوع جلی و خفی تقسیم می‌شود. نص جلی کلامی است که بدون نیاز به ضمیمه مقدمات دیگر، به صراحت دلالت بر مقصود متکلم دارد؛ و نص خفی آن است که برای دلالتش نیاز به ضمیمه قرائن و مقدمات دیگر است (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۳۳۹؛ همو، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۶۷؛ فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق، ص ۳۳۷؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۲۵۹). علامه شرف‌الدین نیز در تعریف جامعی گفته است: نص، دلیل لفظی مبتنی بر حکم شرعی است که به طور قطع صدور آن از شارع مقدس، مسلم باشد و به صراحت یا به ظن معتبر شرعی عاقلی برگرفته از کتاب یا سنت، بر محتوا و مضمون خود دلالت کند (شرف‌الدین، ۱۳۸۳، ص ۳۹-۴۰).

نص قولی جلی در باب امامت را می‌توان اقوالی از جانب پیامبر ﷺ دانست که در آنها به نام حضرت علی ﷺ یا امامت او تصریح شده است؛ مانند: «حدیث الدار» یا «بدء الدعوة»، حدیث سلموا علیه یا مرامه المؤمنین، «هذا خلیفتی فیکم من بعدکم» (طوسی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۶۴ و ۵۷؛ امینی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۳۹۴-۴۰۷؛ سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۳۳۹؛ همو، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۶۷).

نص قولی خفی در باب امامت روایاتی است که در آن، صفت و ویژگی‌ای از امام در ارتباط با جانشینی و جایگاه وی نزد پیامبر ﷺ بیان شده است؛ مانند حدیث منزلت، حدیث طیر مشوی، حدیث تشبیه، حدیث رایه، حدیث غدیر (سیدمرتضی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۶۷؛ حاکم نیشابوری، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۳۰؛ امینی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۳۵۵).

۳. حیث معرفت‌شناسانه نص در نگاه ابن ابی‌الحدید

مراد از نقش معرفت‌شناسانه نص، جایگاه و نقش نص در فرایند شناخت امام است. از بررسی دیدگاه معتزلیان به دست می‌آید که ایشان عموماً نقش اثبات‌کنندگی نص - به معنای مورد نظر شیعه، یعنی کلام صریحی که از جانب

خداوند توسط پیامبر ﷺ اعلام شده باشد - را در معرفی امام می‌پذیرند. شک و اختلافی نیست که چنین شیوه‌ای راه قطعی برای شناخت امام است (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۵۱۱، همو، ۱۹۶۵، ج ۲۰، ق ۱، ص ۳۱۹).

ابن ابی الحدید معتزلی همگام با فرقه خود ضمن پذیرش نص به‌عنوان شیوه تعیین‌کننده امام، معتقد است که نص جلی از سوی پیامبر ﷺ درباره شخص خاصی تحقق نیافته است (ابن ابی الحدید، ۱۳۳۷، ج ۹، ص ۳۲۹). از این رو به شیوه پسینی و به استناد رخدادهای پس از رحلت پیامبر ﷺ شیوه‌های تعیین امام را چنین معرفی می‌کند:

۱. انتخاب و بیعت؛ این انتخاب ممکن است براساس اجماع باشد یا نباشد؛ مانند انتخاب/بی‌بکر که نه براساس اجماع، بلکه توسط اهل حل و عقد صورت گرفت؛ و انتخاب امام علی ﷺ که به روش انتخاب و البته براساس اجماع انجام شد.

۲. وصیت، عهد یا نص؛ در این شیوه، امام قبلی به انتخاب امام بعدی می‌پردازد؛ چنان‌که ابوبکر درباره خلیفه بعد از خود چنین عمل کرد و از راه وصیت او را تعیین کرد. این وصیت یا عهد، همان نص نام دارد (همان، ج ۱، ص ۷؛ ج ۱۴، ص ۴۴).

لازم به ذکر است که نص مورد قبول ابن ابی الحدید که واقع شده باشد، نص اصطلاحی شیعه نیست. ایشان نص جلی از جانب پیامبر ﷺ را - که از شخصی به‌عنوان امام نام برده باشد - منکر است. وی اخبار بسیار در این باره را تأویل می‌کند، می‌گوید: اگر فرد در تأویل این اخبار از جاده انصاف خارج نشود، به این نکته پی خواهد برد که در باب امامت، نص صریح قطعی غیرقابل تردید و به‌دور از احتمالات گوناگون، آن‌طور که شیعه می‌پندارد، وجود ندارد (همان، ج ۲، ص ۵۹؛ ج ۱۰، ص ۲۲۶-۲۲۷).

وی نص خفی به‌معنای اشاره، تلویح و کنایه از سوی پیامبر ﷺ درباره امیرمؤمنان علی ﷺ را می‌پذیرد؛ اما برای این نوع نص مدخلیتی در تعیین امام قائل نیست. از نظروی، این نوع نص از مقوله بیان برتری حضرت بر سایر صحابه است (همان، ج ۱۰، ص ۲۲۶-۲۲۷).

۱-۳. بررسی روش شناختی

ابن ابی الحدید با تفکر معتزلی حیث معرفت‌شناختی نص را نخست به‌نحو پیشینی می‌پذیرد و مانند معتزلیان آن را یک راه قطعی شناخت و تشخیص امام می‌داند؛ اما در ادامه وقتی با نگاه وجودشناختی به نص می‌نگرد و وقوع آن را در خارج از سوی پیامبر ﷺ انکار می‌کند، آن‌گاه در شمارش شیوه‌های شناخت و اثبات امام، آنها را به انتساب و نص (به‌معنای وصیت و عهد) منحصر می‌کند. به عبارت دیگر، در این مرحله به نحو پسینی، حیث معرفت‌شناختی برای نص در نظر می‌گیرد؛ به این معنا که جنبه اثبات‌کنندگی و معرفت‌زایی نص در معرفی و تعیین جانشین پیامبر ﷺ را، وابسته به رخدادهای واقع در خارج می‌کند. وی در این مرحله، حیث وجودشناختی نص را بر کارکرد معرفت‌شناختی آن، در تعیین امام، مقدم کرده و نقش معرفت‌زایی و اثبات‌کنندگی نص در تعیین امام را از آن جهت می‌پذیرد که در خارج واقع شده است.

به‌نظر می‌رسد که رویکرد وی در شناسایی شیوه معرفت‌زایی نص، دچار گونه‌ای یکسان عمل نکردن است؛ زیرا وی به‌رغم پذیرش پیشینی نقش معرفت‌شناختی نص، به کارکرد معرفت‌شناختی پیشینی برای نص در تعیین امام

در مرحله وقوع و خارج قائل نیست. به عبارت دیگر، به طور پیشینی نص را لازم‌الاجرا نمی‌داند. او وقوع نص را در یک مرحله (جانشینی پیامبر ﷺ) منتفی (ر.ک: ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۳۷، ج ۹، ص ۳۲۹) و در مرحله دیگر (جانشینی ابوبکر) وقوع آن را از نوعی دیگر (یعنی غیر از نص موردنظر امامیه بلکه به معنای عهد و وصیت/ابوبکر برای عمر) ثابت می‌داند (همان، ج ۱۷، ص ۲۲۰). آن‌گاه از ثبوتش در این مرحله یک نتیجه معرفت‌شناسانه انحصاری برای معرفی شیوه اثبات و شناخت و تعیین امام می‌گیرد؛ به این معنا که چون اتفاق افتاده است، پس تنها راه شناخت و تعیین امام این دو شیوه (انتخاب و وصیت) است. بدین ترتیب، جایگاه معرفت‌شناختی نص را تنزل می‌دهد و آن را به وقایع خارجی مستند می‌سازد. این یک ناهمگونی و عدم انسجام در روش معرفی نقش و کارکرد معرفت‌شناختی نص در تعیین امام، در کلام ابن‌ابی‌الحدید است.

۴. حیث وجودشناختی نص در کلام ابن‌ابی‌الحدید

مراد از حیث وجودشناختی نص صدور کلامی صریح از سوی پیامبر ﷺ درباره جانشینی فرد خاصی است. به لحاظ وجودشناسی عموم معتزله (بجز نظام که از وی نقل شده که پیامبر ﷺ در مواردی بر امامت امام علی ﷺ تصریح نمود ولی عمر آن را کتمان کرد) (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۵۰)) بر این عقیده‌اند که چنین نصی وجود ندارد و از جانب پیامبر ﷺ کلامی صریح بر تعیین هیچ کسی صادر نشده است (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۷۵۳-۷۵۴؛ ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۳۷، ج ۲، ص ۵۹؛ ج ۱۰، ص ۲۲۶-۲۲۷؛ ج ۱۷، ص ۱۵۲). بلکه نصی که به نظر ایشان اتفاق افتاده است عبارت از: «توصیه»، «وصیت» یا «عهد» است که توسط امام پیشین نسبت به امام بعدی صورت گرفته است (به نظر ایشان این مورد از جانب ابوبکر نسبت به عمر انجام شده است: «احضر ابوبکر عثمان فأمره ان یکتب عهدا و قال اکتب بسمالله الرحمن الرحیم هذا ما عهد عبدالله عثمان الی المسلمین...» (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۳۷، ج ۱، ص ۱۶۵)).

از نظر معتزله راه شناخت و تعیین امام منحصر به دو شیوه است: الف) انتخاب اهل حل و عقد؛ ب) عهد یا استخلاف امام پیشین برای امام بعدی. ایشان از شیوه دوم به نص تعبیر می‌کنند (عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۲، ص ۳۱۹؛ ج ۲۰، ق ۲، ص ۶۸؛ ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۳۷، ج ۱، ص ۷؛ ج ۱۴، ص ۴۴؛ ج ۹، ص ۱۱۰).

استدلال آنها، علاوه بر استناد به رخدادهای بعد از رحلت پیامبر ﷺ که در آن، شیوه انتخاب و بیعت و نیز عهد و وصیت به کار گرفته شد (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۳۷، ج ۱، ص ۷)، استناد به سیره رایج در انتخاب امیران و حاکمان است. همان‌گونه که آنان با احراز شرایط انتخاب و تعیین می‌شوند، امام نیز می‌تواند این‌گونه انتخاب شود (عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۲۰، ص ۲۰؛ ق ۱، ص ۱۰۰ و ۳۱۹؛ ق ۲، ص ۲۳).

ابن‌ابی‌الحدید بر این باور است که نص به معنای کلام صریح از سوی پیامبر ﷺ درباره جانشینی حضرت علی ﷺ واقع نشده و وجود ندارد.

وی با آوردن دلایل و شواهدی، به سلب و انکار این نوع نص می‌پردازد. در ادامه پس از طرح دلایل او، به دو گونه نقضی و حلی آنها را نقد خواهیم کرد.

۵. ادله ابن‌ابی‌الحدید بر انکار نص

ادله/ابن‌ابی‌الحدید در رد نظر مقابل، که معتقد به وجود نص است، به موارد زیر قابل دسته‌بندی است:

۵-۱. عدم احتجاج به نص

این دلیل بیان می‌دارد که اگر دربارهٔ خلافت نصی وجود داشت، حضرت نسبت به حق امامتش بدان احتجاج می‌کرد (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۳۷، ج ۱۱، ص ۱۱۱)، درحالی که نه امام و نه هیچ‌یک از یاران و شیعیانش و نه/ابوبکر استدلال به نص نکردند؛ بلکه تنها با ذکر فضایل و مناقب از خود دفاع کردند. وی مواردی را به‌عنوان شاهد بر ادعای خود ذکر می‌کند:

۱. حضرت در پاسخ به مرد اسدی که گفت: «چرا بنی‌هاشم با وجود اهلیت شما به خلافت، شما را کنار

گذاشتند»، احتجاج به نص نکرد (همان، ج ۹، ص ۲۵۰، خطبه ۱۶۳).

۲. حضرت در مقام نکوهش و گلایه از مردم در انتخاب نادرستشان احتجاج به نص نکرد، بلکه فرمود: «لعلی اسمعکم و اطوعکم لمن ولیتموه امرکم» (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۹، خطبه ۹۲).

۳. حضرت در مواجهه با پیشنهاد خلافت، آن را مستند به نص نمی‌کند؛ بلکه پیشنهاد را رد می‌کند و می‌فرماید: «انا لکم وزیرا خیر لکم منی امیرا» یا «لتمسوا غیری» (همان، ج ۱، ص ۱۶۹؛ ج ۷، ص ۳۳-۳۴).

ابن‌ابی‌الحدید در جای دیگر می‌نویسد: حضرت علی علیه السلام به سبب افضلیت و سابقهٔ جهاد و سایر ویژگی‌ها مدعی خلافت بوده است؛ ولی به دلیل ترس از وقوع فتنه ترک منازعه کرد و در دفاع از خود به نصی احتجاج نکرد؛/ابوبکر را بخشید و با او بیعت کرد (همان، ج ۱۰، ص ۲۵۵ و ۲۷۰).

وی همچنین پس از ذکر داستان سقیفه می‌نویسد: هیچ نصی بر امامت علی علیه السلام و/ابوبکر وجود ندارد؛ وگرنه حضرت در برابر/ابوبکر و/ابوبکر در برابر انصار به آن احتجاج می‌کرد؛ درحالی که نه امام و نه هیچ‌یک از یارانش چنین استدلالی نداشته‌اند. بدین جهت وی حتی آنچه در کتب صحیح بخاری و مسلم مبنی بر وجود نص بر/ابوبکر ذکر شده را درست نمی‌داند و این را مذهب صریح معتزله معرفی می‌کند (همان، ج ۶، ص ۱۲-۱۳).

۴. حضرت در نامه‌ای به معاویه (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۹، نامهٔ ۶) نامی از نص به‌میان نمی‌آورد؛ بلکه به بیعت اهل حل و عقد با خودش در برابر او - که همراه با اجماع مسلمین بود - احتجاج می‌کند و آن را با بیعت با/ابوبکر - که بدون اجماع مسلمین بود - مقایسه می‌کند (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۳۷، ج ۱۴، ص ۳۶-۳۷).

بنابراین از دیدگاه ابن‌ابی‌الحدید نصی از پیامبر صلی الله علیه و آله در این باره وجود ندارد.

۵-۲. عدم تواتر نص جلی

ابن‌ابی‌الحدید معتقد است که نص در مورد امامت متواتر نیست؛ وگرنه باید برای همگان معلوم می‌شد و مانند سایر واجبات، مردم ناگزیر از شناخت جانشین پیامبر صلی الله علیه و آله بودند. اگر نصی در این باره هم باشد، از اخبار آحاد است و خبر واحد حجیت ندارد (همان، ج ۱، ص ۱۳-۱۸).

۳-۵. قابلیت تأویل نصوص

ابن‌ابی‌الحدید احادیث پیامبر ﷺ دربارهٔ امامت حضرت علی ﷺ را به تأویل می‌برد و نص بودن آنها را انکار می‌کند. برای مثال، دربارهٔ این روایت که پیامبر ﷺ فرمود: «آیا شما را بر چیزی دلالت کنم که اگر او را بطلبید، هلاک نمی‌شوید؟ به راستی ولیّ شما خداست و امامتان علی بن ابیطالب است...»، می‌نویسد: ممکن است مراد پیامبر ﷺ امامت حضرت علی ﷺ در فتوا و بیان احکام شرعی بوده است، نه در خلافت (همان، ج ۳، ص ۹۸). او با اینکه می‌پذیرد ظاهر برخی کلمات امام در بیان مظلومیت و ربوده شدن حقتش که به تواتر نقل شده است دلالت بر نص دارد، اما معتقد است که باید این سخنان به تأویل برده شوند. استدلال او چنین است: «لازمهٔ پذیرش این معنا و عمل نکردن صحابه به نص، تکفیر و تفسیق ایشان است... پس باید آنها را از تشابهات گرفت و به گونه‌ای معنا کرد که شأن صحابه را مخدوش نکند» (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۳۷، ج ۹، ص ۳۰۵-۳۰۷). بدین ترتیب وی به جهت حفظ عدالت صحابه، نص بودن این سخنان را انکار می‌کند و آن را به «اشاره به بیان برتری و شایستگی» تأویل می‌برد (همان، ج ۱۰، ص ۲۲۶-۲۲۷).

۴-۵. تنافی وجود نص و عدالت صحابه

استدلال دیگر ابن‌ابی‌الحدید بر این پایه است که باور به عدالت صحابه با قول به وجود نص ناسازگار است؛ زیرا وجود نص در عین مخالفت با آن، یعنی سرپیچی از رسول خدا ﷺ، ناقض عدالت و موجب کفر یا فسق می‌گردد. بدین ترتیب، وی برای حفظ عدالت و تصویب صحابه، وجود نص را از اساس منکر می‌شود. بنابراین به نظر وی، روی گردانی صحابه از علی ﷺ از روی مخالفت با نص نبوده است. وی این عمل صحابه را چنین تبیین می‌کند: روی گردانی ایشان از افضل (که علی ﷺ است) به جهت علت و مانعی بوده و آن ترس از وقوع فتنه و فساد است. از این رو مصلحت دیدند که ولایت امر را به دیگری واگذار کنند. حال اگر گمانشان صحیح باشد، پس در این ترک اولی درست عمل کردند؛ و اگر گمانشان صحیح نباشد، پس بدون علت مرتکب ترک اولی شدند. خطا کردند، ولی به اجتهاد خود عمل کردند و معذورند (همان، ج ۱، ص ۱۵۸-۱۵۹).

۵-۵. شواهدی بر فقدان نص

ابن‌ابی‌الحدید در تأیید فقدان نص شواهدی نیز می‌آورد:

۱. پیامبر ﷺ دربارهٔ حضرت علی ﷺ از لفظ وصی استفاده کرده و وصی به معنای جانشین و خلیفه نیست؛ بلکه وصایت والاتر از خلافت است (همان، ج ۱، ص ۱۳۹-۱۴۰).
۲. نقل /مسلمه، که در آن پیامبر ﷺ تصریح به جانشینی علی ﷺ نفرمود، بلکه آن را به صورت مشروط بیان کرد («اگر بخواهم جانشین قرار دهم، علی را قرار می‌دهم»)، به دست می‌دهد که پیامبر ﷺ مأمور به نص نبوده است. در غیر این صورت بر طبق مصلحت، یا باید کسی را تعیین می‌کرد یا تعیین و انتخاب را به مردم واگذار می‌کرد. پیامبر ﷺ نیز مصلحت را بر امر دوم تشخیص داده است (همان، ج ۶، ص ۲۱۸-۲۱۹).

۳. سخنان حضرت بر محرومیتش از حق خود و ادعای خلافت (نهج البلاغه، ۱۳۸۹، خطبه ۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸، ص ۳۲۸)، از نوع بیان فضیلت و قرابت با پیامبر ﷺ و شایستگی اش به خلافت است. مراد از این حق ربوده شده، حق شرعی نیست که مستند به نص و حکم شارع باشد؛ بلکه اشاره به حق طبیعی و شایستگی ذاتی حضرت دارد، نه اختصاص خلافت به ایشان (ابن ابی الحدید، ۱۳۳۷، ج ۶ ص ۱۲). این سخنان را نمی‌توان بر ظاهر حمل کرد و نص را از آن استنتاج کرد؛ بلکه همانند آیات مشابه، عقل حکم می‌کند که ظاهر این الفاظ را در صورت تعارض با حکم صریح قطعی تأویل کرد (همان، ج ۹، ص ۳۰۷-۳۰۸؛ ج ۱۱، ص ۱۱۱).

۶. نقد ادله ابن ابی الحدید

در این قسمت، نقد به ترتیب و تفکیک دلایل ذکر شده نیست؛ بلکه گاهی چند دلیل با یک بیان نقد می‌گردد.

۶-۱. نقد عدم احتجاج

ابن ابی الحدید از عدم احتجاج حضرت به نص در مواضع مختلف، نبود نص را نتیجه گرفته است. این استنتاج را دو گونه می‌توان نقد کرد.

۶-۱-۱. پاسخ حلی؟

عدم احتجاج حضرت به نص در سقیفه یا مواضع دیگر، لازمه فقدان آن نیست؛ زیرا لازم در اینجا (عدم احتجاج در سقیفه) اعم از ملزوم (عدم نص) است. به عبارت دیگر، عدم احتجاج در سقیفه لازم اعم است. این لازم می‌تواند ملزوم‌های دیگری داشته باشد؛ چنان که در این مورد، عدم احتجاج حضرت به نص می‌تواند به این جهات باشد:

اولاً، حضرت به جهت اشتغال به تغسیل و تکفین بدن مطهر پیامبر ﷺ در سقیفه حضور نداشت.

ثانیاً، از لوازم جدال احسن و تدبیر نیکو، سخن گفتن با مردم در حد مقبولات و درک آنها و هماهنگی پاسخ با پرسش است. شواهد ذکر شده بر عدم احتجاج به نص یا فقدان آن، همگی از این قبیل است. پاسخ حضرت به مرد اسدی مطابق درخواست او بود. سؤال او این نبود که چرا با وجود نص، مردم شما را کنار گذاشتند؛ بلکه سؤال و تعجب او از سزاوار بودن حضرت به خلافت (با توجه به رابطه و موقعیت ایشان نزد پیامبر ﷺ) و در عین حال کنار زدن آن بود. حضرت نیز در راستای سؤال اسدی از نسب برتر و خویشاوندی خود با پیامبر ﷺ و خودکامگی غاصبین به او پاسخ داد (نهج البلاغه، ۱۳۸۹، خطبه ۱۶۲). رد پیشنهاد مردم در قبول خلافت، با توجه به سخنان خود حضرت، به جهت بی‌ارزش بودن قدرت و خلافت دنیایی و عدم پذیرش حکومت با شرایط پیشنهادی آنهاست. حضرت با این کارش فهماند که او دنبال حکومت دنیایی نیست؛ بلکه امامت یک منصب الهی است و امری اعطایی از جانب مردم نیست. حق حاکمیت در اصل برای امام ثابت است؛ گرچه اجرای آن منوط به آمادگی و رضایت مردم است. از این رو رد این پیشنهاد هم در راستای نفی و رفع تصور نادرست ایشان از مفهوم امامت و خلافت است.

شیوهٔ محاجهٔ حضرت با معاویه نیز از همین نوع است. استدلال، با توجه به اقتضائات سیاق و موقعیت فردی، مکانی و زمانی، شیوه‌های متعدد دارد (برهان، جدل، خطابه، مغالطه و شعر؛ ر.ک: مظفر، ۱۳۸۸، مبحث صناعات

خمس). سیاق و موقعیتی که حضرت در آن قرار دارد، گفت‌وگو با شخصی مانند معاویه بوده و استدلالش از نوع مناظره و جدل است. شیوهٔ درست جدل، استفاده از مقبولات و مسلمات خصم در جهت اثبات مدعای خود است. معاویه اعتقادی به نص ندارد که حضرت با استناد به آن با او مجاهده کند. از این رو اولاً، شیوهٔ استناد به نص در برابر منکر نص منجر به دور می‌شود و استدلال را به نتیجه نمی‌رساند، ثانیاً، ممکن بود معاویه به رفتار خلفای گذشته در تأویل نصوص خلافت و اعراض آنها استناد کند. در این صورت، احتجاج امام به نص، وی را مغلوب و ملزم نمی‌ساخت. حضرت طبق اظهارات معاویه، که مشروعیت را به آرای مردم می‌داند، با او مجاهده می‌کند؛ به این معنا که گذشته از وصیت و نص، اگر مشروعیت را به آرای مردم می‌دانید، الآن این امر اتفاق افتاده است؛ پس دیگر عذری ندارید. ثالثاً، خود ابن‌ابی‌الحدید بیان کرده که ترک منازعهٔ حضرت به دلیل رعایت مصلحت و ترس از وقوع فتنه بوده است (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۳۷، ج ۱۰، ص ۲۵۵ و ۲۷۰). این تبیین دست‌کم این احتمال را باقی می‌گذارد که حضرت با وجود نص بر او، به دلیل رعایت مصالحی به آن استناد نکرد و ترک نزاع کرد. بنابراین، انجام کار از روی مصلحت نمی‌تواند تبیین دقیق و درستی از علت آن کار ارائه دهد. گذشته از اینکه وی در جای دیگر می‌گوید: «علیؑ نزاع کرد؛ سپس بیعت کرد» (همان، ج ۱۰، ص ۲۲۶-۲۲۷). این خود نمونهٔ دیگری از تناقض‌گویی است.

۱-۲-۶ پاسخ نقضی

در این قسمت؛ دو گونه موارد نقض را بیان می‌کنیم: الف) یک دسته که در آنها برخلاف گفتار ابن‌ابی‌الحدید، از سوی حضرت علیؑ و خاندان و یاران پیامبرﷺ استناد به نص انجام گرفته‌ها به ولایت حضرت تصریح شده است؛ ب) دستهٔ دیگر که در آنها ابن‌ابی‌الحدید وجود نص موردنظر شیعه را می‌پذیرد. به این ترتیب، گفتار او، هم دارای نقض بیرونی است هم خودمتناقض است. ما دستهٔ اول را نقض‌های بیرونی و دستهٔ دوم را نقض‌های درونی نام نهاده‌ایم.

الف) دستهٔ اول: نقض‌های بیرونی

۱. بنا بر نقل منابع اهل سنت و گزارش ابن‌ابی‌الحدید حضرت در مواضع دیگر براساس حدیث منزلت و حدیث غدیر با اصحاب شورا احتجاج کرده است (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۳۷، ج ۶، ص ۱۶۷-۱۶۸؛ ج ۲، ص ۵۹). در این احتجاج، حضرت مسئلهٔ خلافت را حق خود دانسته است و اصحاب را قسم می‌دهد بر داشتن فضایی که او را سزاوارتر به مسئلهٔ خلافت قرار می‌دهد و ایشان نیز اعتراف می‌کنند. بدین ترتیب، قابل توجه است که حضرت به آسانی عدول صحابه را نمی‌پذیرد و با قسم دادن صحابه و گرفتن اعتراف از آنها، ایشان را بر این مسئلهٔ سرزنش می‌کند. تنها عذر و دلیل صحابه، مخالفت نکردن با جماعت است. ابن‌ابی‌الحدید این احتجاج حضرت با افراد شورا را از نوع بیان ذکر فضایل می‌داند؛ درحالی‌که اینها صرفاً بیان فضایل شخصی نیست؛ بلکه در ارتباط با بیان منزلت و نسبتش با پیامبرﷺ در مسئلهٔ جانشینی است. این فضایل از سوی پیامبرﷺ بیان شده و دست‌کم از نوع نص خفی است.

۲. حضرت در برخی سخنان خود تأکید دارد که ولایت از آن امام، و وصیت و وراثت در امام است: «و لهم خصائص حق الولاية و فيهم الوصية و الوراثة» (نهج البلاغه، ۱۳۸۹، خطبه ۲) چند نکته در این جمله وجود دارد: الف) کلام از

پهچیدگی و ابهام برخوردار نیست. دلالت تطابقی این کلام صراحتاً این است که ولایت خصایص و شرایطی دارد که همه آنها در حضرت علی و فرزندان^{علیه السلام} وجود دارد. پس مفهوم کلام نیز به دلالت التزامی این ویژگی را از غیر این افراد نفی می‌کند. ب) کلام دارای اطلاق است؛ از این جهت که کلمات «خصایص»، «حق» و «ولایت» هیچ‌گونه قید و شرط و اضافه‌ای ندارد. پس هر ویژگی‌ای که مربوط به ولایت به معنای گسترده آن است، در این افراد وجود دارد. ج) این کلام به لحاظ قواعد ادبی دارای سه تأکید است: ۱. جمله اسمیه خود دلالت بر تأکید دارد؛ ۲. حقیقت «لام» («لهم») این است که برای ملکیت و اختصاص وضع شده است؛ ۳. تقدیم خبر بر مبتدا، دلالت بر تأکید دارد (به‌ویژه که در اینجا به‌طور جوازی مقدم شده است)؛ ۴. تعبیر «خصایص حق الولایه» به جای «خصایص الولایه» می‌تواند نشان از این باشد که ولایت یک حق است و خاص این افراد است که استحقاق و شایستگی آن را دارند. د) اطلاق موجود در «وصیت» و «وراثت» که بدون متعلق و اضافه ذکر شده است، می‌تواند دربردارنده هر آنچه‌ی باشد که مربوط به وصیت و وراثت است. بنابراین، امامت و خلافت نیز می‌تواند زیرمجموعه آن قرار گیرد. چنان‌که حضرت در جای دیگر با همین صراحت و تأکید، امامت را منحصر در بنی‌هاشم قرار داده و از غیر آنها سلب کرده است: «إن الأئمة من قریش غرسوا فی هذا البطن من هاشم لاتصلح علی سواهم و لاتصلح الولاه من غیرهم» (همان، خطبه ۱۴۴).

۳. استناد به نص در سخنان برخی از اهل‌بیت پیامبر^{صلی الله علیه و آله} که مورد پذیرش قطعی مسلمانان است، وجود دارد. حضرت زهرا^{علیها السلام} در اعتراض به مهاجران و انصار به جهت انجام روش بیعت و انتخاب و کنار زدن حضرت علی^{علیه السلام}، به نص پیامبر بر ولایت داشتن و جانشینی علی^{علیه السلام} به حدیث غدیر و منزلت استناد می‌کند: «أنسیتم قول رسول الله یوم غدیرخم من کنت مولاه فعلی مولاه و قول انت منی بمنزلة هارون من موسی» (الجزری، بی‌تا، ص ۵۰).

۴. در برخی مصادر تاریخی، از اعتراض عده‌ای از مهاجر و انصار به ابوبکر سخن به میان آمده که در آن به نصوص امامت امام علی^{علیه السلام} استناد کرده‌اند؛ از جمله اینکه خالد بن سعید بن عاص به ابوبکر گفت: «أیا سخن پیامبر^{صلی الله علیه و آله} را به یاد نداری که خطاب به جمعی از مهاجرین و انصار فرمود: شما را به مطلبی وصیت می‌کنم؛ آن را رعایت کنید: «إن علیاً امیرکم بعدی و خلیفتی فیکم، اوصانی بذلک ربی». پس از او ابودر، سلمان، مقداد، عبدالله بن مسعود، خزیمه بن ثابت، ابویوب انصاری و... سخن گفتند و با استناد به نصوص نبوی، بر امامت امام علی^{علیه السلام} تأکید کردند (یعقوبی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۱۴).

اگرچه روی سخن معترضان، به ابوبکر بود؛ ولی استناد آنان به نصوص نبوی بر امامت علی^{علیه السلام}، هم رفتار ابوبکر را - که خود را جانشین پیامبر^{صلی الله علیه و آله} می‌دانست نقد می‌کرد و هم رفتار کسانی را که این نصوص را نادیده گرفته و با بیعت و انتخاب، جانشین پیامبر^{صلی الله علیه و آله} را تعیین کرده بودند (قندوزی، ۱۳۰۲ق، ج ۳، ص ۱۵۰).

بنابراین، عقیده به نص و احتجاج به آن در برابر مخالفاناز سوی امیرمؤمنان^{علیه السلام} و شیعیان نخستین مطرح بوده است.

ب) دسته دوم: نقض‌های درونی

۸۱/ ابن‌ابی‌الحدید با سرودن ابیاتی در قصاید علویات سبع اعتراف می‌کند که قرآن به منصوص بودن ولایت حضرت دلالت دارد. وی چنان حقایقی برای خلافت حضرت قائل است که حتی نبود نص را مجوز عدول از ایشان نمی‌داند؛ چراکه او برترین مردم است: «و قل السلام علیک یا مولی الوری، نصابه نطق الكتاب المنزل، و خلافه ما إن لها لو لم تکن، منصوطة عن جید مجدک معدل» (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۷۴، ص ۱۵۳).

۲. ابن‌ابی‌الحدید نمونه‌هایی از سخنان حضرت در باب گرفته‌شدن حقیقت را بیان می‌کند؛ سپس ذیل آن قسم یاد می‌کند و می‌گوید: «و لعمری إن هذه الألفاظ موهمة مغلبة علی الظن ما یقوله القول» (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۳۷، ج ۹، ص ۳۰۷)؛ به گمان قوی مراد از این الفاظ، همان قول امامیه (نص) است. وی این گمان قوی را می‌دهد. هرچند در ادامه، این سخنان حضرت را مانند تشابهات می‌داند که بدون تکیه بر ظواهر باید آنها را تأویل کرد. از این رو قول یاران معتزلی‌اش را تأیید می‌کند که مراد حضرت بیان برتری و شایستگی است؛ چون قول به نص با وجود عدول صحابه از آن، موجب تکفیر یا تفسیق ایشان می‌شود و این از ایشان به دور است. وی هم سخنان حضرت را به گمان قوی نزدیک به نص می‌داند هم نمی‌خواهد بپذیرد و درصدد تأویل آن برمی‌آید؛ تنها به این دلیل که با عدالت صحابه ناسازگار است.

۳. ابن‌ابی‌الحدید اخباری را در ارتباط با سخنان و آرای عمر و شنیده‌هایش از پیامبر ﷺ درباره حضرت علی ﷺ نقل می‌کند. از آن جمله این است که عمر در گفت‌وگویی با مغیره به او گفت اگر شمشیر علی ﷺ نبود، پایه‌های اسلام استوار نمی‌شد. او داناترین افراد امت در قضاوت و دارای سوابق و فضایل بسیار است و منع خلافت از او به دلیل جوانی و دلبستگی‌اش به بنی‌عبدالمطلب است. وی پس از نقل این اخبار می‌گوید: «ما أراها إلا تكاد داله علی النص» (همان، ج ۱۲، ص ۸۲)؛ دلالت این اخبار بر نص را نزدیک می‌بینم. اما در ادامه نمی‌تواند بپذیرد و بعید می‌شمارد که صحابه متفقاً نص از جانب پیامبر ﷺ بر تعیین شخص خاصی را ردو انکار کنند.

۴. ابن‌ابی‌الحدید در جایی می‌گوید: یاران ما همگی معتقد به برتری و استحقاق و تعیین علی ﷺ هستند؛ او می‌تواند ولایت را برای خود بردارد یا به دیگری بسپارد؛ اما وقتی می‌بینیم که آن را به دیگری سپرد، ما هم تبعیت می‌کنیم و راضی می‌شویم (همان، ج ۱۰، ص ۲۲۶-۲۲۷). وی در این گفتار، اولاً متعین بودن و صاحب‌اختیار بودن امر ولایت را برای حضرت پذیرفته است؛ ثانیاً، سؤال این است که این ویژگی برای حضرت را - که جز از راه نص به دست نمی‌آید - یاران معتزلی او چگونه به دست آوردند؟

این موارد، سردرگمی، ناهمگونی و گاه تناقض‌گویی در گفتار ابن‌ابی‌الحدید را نشانمی‌دهد.

۶.۲ نقد تنافی وجود نص و عدالت صحابه

۶.۲-۱ پاسخ حلی

در مواردی که ابن‌ابی‌الحدید وجود نص را نمی‌تواند نادیده بگیرد و آن را نزدیک به واقع و حقیقت می‌داند، برای آنکه عدالت صحابه خدشه‌دار نشود، وجود و وقوع نص را انکار می‌کند یا آن را به تشابهات فرومی‌کاهد؛ چراکه او نمی‌تواند مخالفت صحابه با نص را بپذیرد؛ زیرا این امر را موجب فسق یا کفر ایشان می‌داند و این با پیش‌فرض منافات دارد؛ حال آنکه عدالت صحابه نمی‌تواند نص بودن کلامی را زیر سؤال ببرد یا انکار کند؛ بلکه حداکثر می‌تواند رفتار صحابه در برابر آن را توجیه کند. در میان غیر امامیه، اندیشمندانی هستند که وجود نص و مخالفت صحابه با نص را پذیرفته‌اند و دلیل آن را توضیح داده‌اند.

تقیب ابوجعفر (یحیی بن‌ابی‌زید علوی، استاد زیدی مذهب ابن‌ابی‌الحدید) بر این باور است که نص وجود داشته

است؛ اما از آنجا که خلفای سه گانه خلافت را یک امر دنیایی می دانستند، آن را انکار کردند. وی در گفت و گویش با *ابن ابی الحدید* می گوید: آنها خلافت را از نشانه های دین و امور مربوط به عبادات شرعی مانند نماز و روزه نمی دانستند و آن را به عنوان امری دنیایی، مانند فرماندهی جنگ و تدبیر امور نظامی و سیاست امور می انگاشتند؛ از این رو مخالفت با نص را نادرست نمی دانستند؛ به این معنا که اگر غیر از آنچه در کلام پیامبر ﷺ وارد شده بود را مصلحت می دیدند، به آن عمل می کردند و با نص صریح مخالفت می کردند (همان، ج ۱۲، ص ۸۲-۸۳).

۲-۲-۶ پاسخ نقضی

برخی شواهد تاریخی، رفتارهایی را از برخی صحابه مبنی بر نافرمانی آشکار در برابر دستور صریح پیامبر ﷺ گزارش می دهند. در ذیل به نمونه هایی از آن اشاره می شود:

الف) سرپیچی برخی صحابه از فرمان پیامبر ﷺ مبنی بر حضور در لشکر/سامه؛

ب) مخالفت انصار با فرمان پیامبر ﷺ در جنگ بدر مبنی بر فرود در مکانی برای نبرد با قریش و پیشنهاد محل دیگر از سوی انصار؛

ج) مخالفت *سعد بن معاذ* و *سعد بن عباد* با پیامبر ﷺ بر سر مصالحه یک سوم خرمای مدینه با احزاب (طیبی، ۱۳۹۳، ص ۱۰۲-۱۰۳).

موارد دیگر از عملکردها برخلاف نص پیامبر وجود دارد که تقیب *ابو جعفر* برخی از این موارد را برای *ابن ابی الحدید* بر شمرده است. به گفته *ابو جعفر*، مبنای تمام این نوع رفتارهای ایشان به گمان خودشان، عمل بر طبق مصلحت و در راستای حفظ چارچوب اسلام و دفع فتنه بوده است (ابن ابی الحدید، ۱۳۳۷، ج ۱۲، ص ۸۲-۸۳). بدین ترتیب، بنا به شهادت تاریخ، نافرمانی برخی صحابه با نص سابقه داشته و امری قابل انکار نیست.

۳-۶. نقد قابلیت تأویل نصوص

بیان شد که *ابن ابی الحدید* مواردی را که نمی تواند نص بودن آن بر خلافت امام علی ﷺ را نادیده بگیرد، تنها به دلیل تعارض با عدالت صحابه حمل بر مشابهات می کند، درصدد تأویل آن به «بیان برتری و شایستگی» برمی آید (همان، ج ۹، ص ۳۰۵-۳۰۷).

اما اولاً، جملات حضرت مشتمل بر الفاظ محکم و صریح و دلالت روشن بر مقصود و عاری از ابهام و تعقید است و مشابه دانستن و تأویل آن جایز نیست (مکارم شیرازی، بی تا، ج ۲، ص ۵۴۶).

ثانیاً، بسیاری از سخنان حضرت در این باره که استدلال به دلایلی در احقیقت خود به خلافت است (نظیر «مازلت مظلوماً» شرح ابن ابی الحدید، ۱۳۳۷، ج ۹، ص ۳۰۶؛ «محل القطب من الریح»، «أری ترائی نهبا» نهج البلاغه، ۱۳۸۹، خطبه ۳؛ «امرا هو لی»، «انما طلبت حقا لی» خطبه ۱۷۲؛ «ما زلت مدفوعا عن حقی» خطبه ۶؛ «احتجوا بالشجرة و اضاعوا الثمرة» خطبه ۶۷)، نمی تواند صرفاً دلالت بر شایستگی داشته باشد. صرف شایستگی به احراز مقامی، حقی بالفعل را ایجاد نمی کند که سبب شود تعابیری تند و سخنانی در حد تواتر درباره رבוته شدن حق ایراد

شود. به تاراج رفتن و روده‌شدن آن‌گاه معنا دارد و حق ایجاد می‌کند که نص و تعیین قبلی در کار باشد. از این تعابیر تند برمی‌آید که حضرت خلافت را حق قانونی خود می‌داند و حق قانونی حقی اعطایی و تنصیبی است. ثالثاً، برخی از سخنان حضرت، از نوع سرزنش مردم در تحریف و اختلافی است که در مسیر ولایت و خلافت ایجاد کردند (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۴۵-۱۶۰). اگر خلافت، تنها حق و خاص حضرت نبود و هدف حضرت صرفاً بیان شایستگی و افضلیت خود باشد، این همه احتجاجات و مبارزات و نگوهرش مردم چه وجهی داشت؟ بدین ترتیب، این دوگانگی‌ها و ناهم‌سویی‌ها در رویکرد *ابن‌ابی‌الحدید* و نقض‌های وارد بر ادله‌اش، آنها را در اثبات نظریه‌اش در «جایگاه تنصیبی و شیوه تعیین امام» ناکارآمد ساخته‌اند.

نتیجه‌گیری

در بررسی روش شناختی به این نتیجه رسیدیم که *ابن‌ابی‌الحدید* در معرفی حیث معرفت‌شناختی برای نص، ابتدا به روش پیشینی نقش اثبات‌کنندگی برای نص قائل است؛ اما در ادامه، چون حیث وجودشناختی نص (به معنای موردنظر امامیه) را قبول ندارد، از این رو با استناد به رخدادهای واقع، حیث معرفت‌شناختی نص را (آن هم به معنای موردنظر معتزلی = عهد یا وصیت) در مرحله تعیین امام در واقع و خارج، به روش پسینی معرفی می‌کند؛ به این معنا که این حیثیت نص را وابسته به رخداد خارجی قرار می‌دهد و آن را لازم‌الاجرا به روش پیشینی نمی‌داند. این روشی تناقض‌آمیز و ناهماهنگ در معرفی حیث معرفت‌شناختی نص است.

در بخش محتوایی، حاصل استدلال او، به استناد عدم احتجاج حضرت علی علیه السلام به نص و تنافی وجود نص در عین عمل نکردن صحابه به آن با مسئله عدالت آنها، انکار وقوع نص موردنظر امامیه است. از این رو با اینکه به صراحت یا به گمان قوی نص بودن برخی موارد برایش محرز است، اما چون لازمه‌اش تفسیق یا تکفیر صحابه می‌شود، آنها را از متمشابهات می‌شمارد و آن نص‌های دال بر جانشینی را به «بیان برتری و شایستگی» تأویل می‌کند.

در نقد این بخش، به روش حل چنین پاسخ داده شد: ۱. عدم احتجاج، لازم اعم است و نمی‌تواند صرفاً ناشی از نبود نص باشد؛ ۲. وجود طیف متغیر از ایمان تا نفاق در میان همراهان پیامبر صلی الله علیه و آله مانع از این است که تمام آنها را عادل بدانیم؛ ۳. متمشابهات جایی است که الفاظ، دوپهلوی، مبهم و در تعارض با مسلمات باشد؛ و حال آنکه نصوص نبوی در مسئله جانشینی دارای الفاظ صریح، محکم و خالی از ابهام است؛ ۴. عادل دانستن صحابه، نص را به متمشابه تبدیل نمی‌کند؛ بلکه حداکثر این مجوز را می‌دهد که عملکرد ایشان توجیه شود.

همچنین با آوردن نمونه‌هایی در نقض ادعای *ابن‌ابی‌الحدید* در احتجاج به نص، رفتار صحابه در برابر نص و اعتراف خود او به نص، به روش نقض بیرونی و درونی دلایل او نقد شد.

بدین ترتیب چنین به دست آمد که وی در روش و محتوای استدلالش در بیان جایگاه نص، دچار نوعی دوگانگی و تناقض‌گویی یا دست‌کم ناهماهنگی در استدلال شده است.

منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۸۹، ترجمه محمد دشتی، چ هفتم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن نصیر، سمیره، ۱۳۹۰، مسأله امامت از دیدگاه ابن ابی الحدید، تهران، دانشگاه آزاد اسلامی.
- ابن ابی الحدید معتزلی، عزالدین، ۱۳۳۷، شرح نهج البلاغه، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- _____، ۱۳۷۴، علویات سبع، ترجمه عبدالحمید آیتی، چ اول، تهران، بشارت.
- ابن اثیر، مبارک، بی تا، النهاية فی غریب الحدیث و الاثر، قم، اسماعیلیان.
- ابن خنبل، احمد، ۱۴۱۹ق، مسند، بیروت، مؤسسه عالم الکتب.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، لسان العرب، بیروت، دار الفکر.
- الهامی، داود، ۱۳۷۹، «وصایت ملاک تعیین امام»، کلام اسلامی، ش ۳۶، ص ۸۷۰-۸۸۷.
- احمدی، حسین، ۱۳۳۳، آرای کلامی ابن ابی الحدید، تهران، دانشگاه تربیت مدرس.
- امینی، عبدالحسین، ۱۴۱۶ق، الغدیر فی الکتاب و السنه، قم، مرکز الغدیر.
- ایچی، عضدالدین، ۱۳۲۵ق، شرح الموافق، شارح میرسیدشریف جرجانی، قم، افست.
- بحرانی، ابن میثم، ۱۴۱۷ق، النجاه فی القیامه، قم، مجمع فکر الاسلامی.
- بحرانی، علی، ۱۴۰۵ق، منار الهدی فی النص علی امامة الائمة الاثنی عشر، بیروت، دارالمنتظر.
- تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹ق، شرح المقاصد، قم، افست.
- جبرئیلی، محمدصفر و حسین کرمی، ۱۳۹۶، «نقد و بررسی جایگاه نص امام در اندیشه شیعیان التقاطی»، اندیشه نوین دینی، ش ۵۱، ص ۷-۲۴.
- جرجانی، میرسیدشریف، ۱۴۱۲ق، التعریفات، تهران، ناصر خسرو.
- الجزری، محمد بن محمد، بی تا، اسنی المطالب فی مناقب علی بن ابیطالب، اصفهان، مکتبه امیرالمؤمنین علیه السلام.
- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، بی تا، المستدرک علی الصحیحین، بی جا، بی تا.
- حلبی، ابوالصلاح، ۱۴۰۴ق، تقریب المعارف، قم، الهادی.
- شرف الدین، عبدالحسین، ۱۳۸۳، اجتهاد در مقابل نص، ترجمه علی دوانی، چنهم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، ۱۳۶۴، الملل و النحل، چ سوم، قم، شریف الرضی.
- طبرسی، ابومنصور، ۱۴۰۳ق، الاحتجاج، مشهد، مرتضی.
- طبری، محمد بن جریر، ۱۴۰۷ق، تاریخ الامم و الرسل و الملوک، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- طریحی، فخرالدین، ۱۴۱۶ق، مجمع البحرین، چ سوم، تهران، مرتضوی.
- طوسی، محمد بن حسن، ۱۳۸۲، تلخیص الشافی، قم، المحبین.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۴۰۵ق، تلخیص المحصل، چ دوم، بیروت، دار الاضواء.
- طیبی، ناهید، ۱۳۹۳، «دلیل تاریخی مخالفت با خلافت منصوص از دیدگاه نقیب ابوجعفر»، تاریخ اسلام، ش ۵۷، ص ۹۳-۱۳۴.
- طیبی، ناهید، ۱۳۹۷، نقیب ابوجعفر (م ۶۱۳)، زیست نامه، شخصیت، روش، آراء و بسامد اندیشه ها، قم، جامعه الزهراء علیها السلام.
- علم الهدی، سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، رسائل، قم، دار القرآن الکریم.
- _____، ۱۴۱۰ق، الشافی، چ دوم، تهران، مؤسسه الصادق علیه السلام.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، کتاب العین، قم، هجرت.
- قندوزی، سلیمان بن ابراهیم، ۱۳۰۲ق، ینابیع الموده، قم، اسوه.
- لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۸۳، گوهر مراد، تهران، سایه.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، بحار الانوار، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث.

مرتضی زبیدی، محمد، ۱۴۱۴ق، تاج العروس، بیروت، دارالفکر.

مظفر، محمدرضا، ۱۳۸۸ق، المنطق، چ سوم، نجف، مطبعة نعمان.

معتزلی، عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، شرح اصول الخمسه، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

—، ۱۹۶۵، المعنی فی ابواب التوحید والعدل، قاهره، دار المصریه.

مقدادبن عبدالله، ۱۴۲۲ق، اللوامع الالهیه، چ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

مقدم، حامد، ۱۳۹۱، «جایگاه نص در مبانی امامت با رویکرد تطبیقی به آرای معتزله، اشاعره، اهل حدیث و امامیه»، امامت پژوهی،

ش ۷، ص ۱۱۹-۱۵۲.

مکارم شیرازی، ناصر، بی تا، ترجمه و شرح فشرده بر نهج البلاغه، قم، هدف.

میرزای قمی، ابوالقاسم، ۱۳۷۸ق، قوانین الاصول، تهران، علمیه اسلامیة.

یعقوبی، احمدبن یعقوب، بی تا، تاریخ یعقوبی، بیروت، دار صادر.

نوع مقاله: پژوهشی

تحلیل و بررسی انتقادات ابن ابی‌الحدید معتزلی به «الشافی» سید مرتضی

esbati@atu.ac.ir

اسماعیل اثباتی / استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشکده الهیات دانشگاه علامه طباطبائی

دریافت: ۱۳۹۹/۰۷/۱۰ - پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۲۹

چکیده

قاضی عبدالجبار معتزلی (۴۱۵ق) در جلد بیستم «المعنی فی ابواب التوحید و العدل» به نقد آرای امامیه در مسئله امامت پرداخته است. سید مرتضی (۴۳۶ق) در پاسخ به او «الشافی فی الامامه» را نوشت. ابن ابی‌الحدید معتزلی (۶۵۶ق) در ضمن شرح نهج‌البلاغه، برخی از دیدگاه‌های سید مرتضی را از کتابش نقل و نقد کرده است. این گزارش‌های پراکنده که در واقع نقد کتاب «الشافی فی الامامه» است، تنها بازمانده‌های انتقادات معتزله و بیانگر نحوه مواجهه و نقدهای آنان به این کتاب است. نوشتار پیش‌رو تلاشی است در پی جمع‌آوری، تحلیل و بررسی انتقادات ابن ابی‌الحدید. او از باورهای اصلی معتزله در مسئله امامت و حقانیت خلفای سه‌گانه دفاع می‌کند و برخی از مبانی اصولی و کلامی سید مرتضی را نقد کرده است. ابن ابی‌الحدید در موارد متعددی استدلال سید مرتضی را قوی‌تر می‌داند و گاه خود نیز ادله‌ای در نقد سخنان قاضی ارائه می‌کند. ابن ابی‌الحدید تا جایی که باورهایش به او اجازه می‌دهد، از جاده انصاف خارج نشده و کلامش تا حد زیادی خالی از توهین، تحقیر و افتراست.

کلیدواژه‌ها: ابن ابی‌الحدید، شرح نهج‌البلاغه، الشافی، سید مرتضی، المعنی، قاضی عبدالجبار، انتقادات معتزله بر مسئله امامت.

از نخستین سال‌های شکل‌گیری مکتب اعتزال، مجادلات و مناظراتی بین شیعیان و معتزله گزارش شده که عمدتاً درباره مسئله امامت بود. این مناظرات گاهی حالت مکتوب به خود می‌گرفت و به صورت ردیه‌نویسی درمی‌آمد. ردیه‌های این دو گروه، بخشی از میراث کلامی شیعه و معتزله را تشکیل می‌دهد. نمونه بارز این ردیه‌نویسی‌ها را می‌توان درباره کتاب *المعنی قاضی عبدالجبار معتزلی* دید. جلد پایانی کتاب که درباره امامت است، به وسیله سید مرتضی نقد شده و دستمایه تألیف *الشفافی فی الامامة* گردیده است. این کتاب پیوسته مورد توجه علمای شیعه و معتزله بوده است. *ابوالحسن محمد بن علی بن طیب بصری* (۴۳۶) شیخ معتزله و از شاگردان *قاضی عبدالجبار، نقض الشفافی فی الامامة* را در دفاع از مکتب معتزله و استادش نوشته است (ابن‌المرتضی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۱۸-۱۱۹). *ابویعلی سلار بن عبدالعزیز دیلمی* (۴۶۳ یا ۴۴۸ق)، شاگرد سید مرتضی، بنا به درخواست استادش به مقابله معتزله رفت و کتاب *الرد علی ابی‌الحسین البصری فی نقض الشفافی* را به رشته تحریر درآورد (ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰، ص ۱۶۹؛ بحر العلوم، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۱۱؛ آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰، ص ۱۸۰). اندکی بعد، شیخ طوسی آن‌گاه که تصمیم گرفت کتابی در دفاع از مکتب تشیع در زمینه امامت بنویسد، به‌جای نوشتن کتابی جدید، به تلخیص و تبویب مجدد *الشفافی* پرداخته و با استفاده از سایر کتاب‌های سید مرتضی، مانند *الدخیره فی علم الکلام*، تألیفی درخور و پاسخی شایسته به انتقادات مخالفان ارائه کرد (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۴۰۳؛ طوسی، ۱۴۱۷ق، ص ۲۴۰).

دو قرن بعد، هنوز *الشفافی* در کانون توجه شیعیان و معتزله قرار داشت و *ابن ابی‌الحدید معتزلی* (۵۸۶-۶۵۶) در *شرح نهج البلاغه* به نقد بخش‌هایی از آن پرداخت. سوگمنده کتاب *ابوالحسن بصری* و پاسخ سلار دیلمی به آن در گردباد حوادث از بین رفته و به‌دست ما نرسیده است (انصاری، ۵ اسفند ۱۳۸۸). از این‌رو تنها نقدهای معتزله بر *الشفافی* را باید در گزارش‌های پراکنده موجود در *شرح نهج البلاغه* جست‌وجو کرد.

درباره کتاب *المعنی و الشفافی* و مجادلات بین آنها کتاب‌ها و مقالات متعددی به رشته تحریر درآمده که از جمله آنها می‌توان به پایان‌نامه‌ای با عنوان *بررسی تطبیقی ادله عقلی و نقلی امامت عامه از دیدگاه سید مرتضی (الشفافی فی الامامة) و قاضی عبدالجبار (المعنی فی ابواب التوحید والعدل)* (خلیلی، ۱۳۸۵)، و مقاله «بررسی برهین عقلی عصمت امام از دیدگاه سید مرتضی و قاضی عبدالجبار» (حدیدی و امامی‌نیا، ۱۳۹۶) اشاره کرد. در مقاله «مقدمه تلخیص الشفافی» (محقق، ۱۳۴۹)، نیز هرچند کوتاه، به رابطه *معنی و الشفافی* پرداخته است. درباره *ابن ابی‌الحدید معتزلی* و شرح او بر *نهج البلاغه* نیز آثار متعددی به رشته تحریر درآمده که برخی به مباحث کلامی موجود در آن نظری داشته‌اند؛ مانند مقاله «قاعده لطف از دیدگاه ابن ابی‌الحدید در شرح نهج البلاغه» (شهری و همکاران، ۱۳۹۵)، اما بخش مربوط به انتقادات *ابن ابی‌الحدید* به کتاب *الشفافی* از بخش‌های مغفول است که حسن انصاری به‌حق متذکر شده‌اند: «مناسب است نقدهای *ابن ابی‌الحدید بر الشفافی*، خود موضوع مطالعه‌ای مستقل قرار گیرد و تکه‌های آن از سرتاسر کتاب *شرح نهج البلاغه* او گردآوری و به بحث گذاشته شود» (انصاری، ۲۴ تیر ۱۳۹۶).

مهم‌ترین مسئله پژوهش، شناسایی و تبیین اختلافات اساسی ابن ابی‌الحدید و سید مرتضی، و در صورت لزوم، پاسخ اجمالی به برخی از اشکالات است. در این راستا ابتدا موضوعات مورد توجه ابن ابی‌الحدید که از الشافی گزارش و نقد شده است، شناسایی می‌شوند. پس از آن به بررسی استدلال‌های او در نقد سید مرتضی و داوری‌هایش بین سید مرتضی و قاضی می‌پردازیم و مهم‌ترین ایرادات شارح به سید مرتضی را بررسی می‌کنیم. آن‌گاه به تماشای نحوه قضاوت او بین سید مرتضی و قاضی می‌نشینیم. طبیعی است که در این نوشتار، امکان پاسخ‌گویی به انتقادات معتزله فراهم نیست؛ اما به فراخور بحث، گاهی به‌اجمال به پاسخ‌های شیعیان نیز اشاره شده است.

۱. نقد «الشافی» در شرح نهج‌البلاغه

ابن ابی‌الحدید بیش از سیصد صفحه از مطالب شرح نهج‌البلاغه (تقریباً معادل یک جلد از بیست جلد کتاب) را به نقل اقوال سید مرتضی و نقد آنها اختصاص داده که به‌طور طبیعی بخشی از اقوال قاضی را - که سید مرتضی نقد کرده است - نیز دربر می‌گیرد. این موارد براساس جست‌وجوی نگارنده به شرح زیر است:

۱. درباره سخن عمر «کانت بیعة ابی بکر فلتة...» (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۲۷-۳۷)؛
۲. انکار وفات رسول خدا ﷺ توسط عمر (همان، ج ۲، ص ۴۰-۴۴)؛
۳. احداث عثمان و ماجرای شورش بر او (همان، ج ۲، ص ۳۲۴-۳۴۱ پایان جلد؛ ج ۳، ص ۳-۱۱)؛
۴. مطاعن عثمان (۱۱ موضوع؛ همان، ج ۳، ص ۱۱-۶۹)؛
۵. مطاعن عمر (۱۰ موضوع، همان، ج ۱۲، ص ۱۹۵-۲۸۹ پایان جلد)؛
۶. استدلال قرآنی بر صحت امامت ابوبکر (همان، ج ۱۳، ص ۱۸۴-۱۹۷)؛
۷. بحث درباره اینکه آیا پیامبر ﷺ ارث بر جای می‌گذارد یا نه؟ (همان، ج ۱۶، ص ۲۳۷-۲۸۶)؛
۸. مطاعن ابوبکر (۱۵ موضوع، همان، ج ۱۷، ص ۱۵۴-۲۲۵)؛

مباحث مطرح‌شده در کتاب را می‌توان در ذیل موضوع خلفای سه‌گانه و نظریات و انتقادات شیعیان و پاسخ‌های معتزله دسته‌بندی کرد. استفاده شارح از شافی به‌صورت نقل قول صرف یا گزارش یک روایت تاریخی یا موارد مشابه نیست؛ بلکه در همه موارد متن کتاب شافی را که خود دربردارنده نظر شیعیان، پاسخ‌ها و انتقادات ابوعلی جیائی و قاضی‌التضاة و سپس استدلال‌ها و انتقادهای سید مرتضی است، نقل می‌کند و خود به داوری بین قاضی و سید مرتضی می‌نشیند. از این‌رو می‌توان این بخش‌های شرح نهج‌البلاغه را به‌منزله ردیه‌ای بر کتاب الشافی قلمداد کرد.

۲. روش ابن ابی‌الحدید در نقد «الشافی»

۲-۱. ارجاع مسئله به کتاب‌های کلامی و اصولی

ابن ابی‌الحدید در موارد متعددی پس از بیان نظر سید مرتضی و اشاره به نظر خود، دلایل مربوط به رد نظر سید مرتضی و صحت نظر خود را ذکر نمی‌کند. او در این مباحث به کتاب‌های دیگرش درباره اصول فقه و کلام ارجاع می‌دهد. برای نمونه، درباره شورش بر عثمان می‌گوید: جایگاه سخن در این‌باره به‌نحو کامل و مبسوط در کتاب‌های

کلامی درباره امامت است و اینجا برای این بحث مناسب نیست؛ با این حال پاسخی اجمالی ارائه می‌کند (همان، ج ۳، ص ۱۱). همچنین می‌نویسد: «مباحث مربوط به شورا و مطاعن حول آن بسیار است و من در کتاب‌های کلامی و تعلیقاتم آنچه را دیگران گفته‌اند و آنچه را هم که نگفته‌اند، ذکر کرده‌ام؛ این کتاب جای بحث از آنها نیست؛ چون کتاب احتجاج و مناظره نیست؛ اما نکاتی را یادآوری می‌کنم» (همان، ج ۱۲، ص ۲۷۱؛ همچنین ر.ک: همان، ج ۳، ص ۱۰؛ ج ۱۶، ص ۲۸۳؛ ج ۱۷، ص ۲۰۲).

۲-۲. تأیید نظرات سید مرتضی

ابن ابی‌الحدید در موارد متعددی سخنان سید مرتضی را تأیید و اقوال قاضی را رد کرده است. قاضی با استناد به آیه «وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ» (احزاب: ۳۳) (در خانه‌هایتان قرار و آرام گیرید)، استدلال کرده که حجره‌های ازواج نبی متعلق به همسران پیامبر ﷺ بوده، نه شخص پیامبر ﷺ. سید مرتضی این استدلال را نمی‌پذیرد و معتقد است که این تعبیر، دلالت بر تملیک ندارد؛ سپس به آیاتی از قرآن متمسک می‌شود. این سخن سید مرتضی از نظر شارح، استدلالی قوی است (همان، ج ۱۷، ص ۲۱۸).

قاضی در روایتی نقل کرده که عمر جزء سپاه اسامه نبود؛ ولی وقتی شنید عبدالله بن عیاش درباره ریاست اسامه بر سپاه بهانه‌گیری می‌کند، گفت: من برخلاف میل عبدالله وارد سپاه می‌شوم؛ و این کار را برای تأیید اسامه انجام داد. سید مرتضی بیان کرده که این روایت را از هیچ راوی‌ای نشنیده و در هیچ کتابی ندیده‌ایم. از نظر ابن ابی‌الحدید سخن سید مرتضی صحیح نبوده و این روایت غریب و ناشناخته است (همان، ج ۱۷، ص ۱۹۴). او سخنان سید مرتضی درباره مسئله دفن شبانه حضرت فاطمه علیها السلام و مخفی کردن قبر را می‌پذیرد؛ چون روایات این موضوع نزد او از دسته مخالف صحیح‌تر و بیشتر است (همان، ج ۱۶، ص ۲۸۵). نمونه‌های دیگر تأیید اقوال سید مرتضی و مخالفت با نظرات قاضی را می‌توان در زیر دید.

تأیید بخشی از سخنان سید مرتضی درباره معنای «فَلْتَه» (همان، ج ۲، ص ۳۷)؛ نحوه ساقط شدن عدالت کسی که عدالتش با ظن و گمان ثابت شده است (همان، ج ۳، ص ۳)؛ محقق نشدن اجماع بر خلافت ابوبکر با وجود اعتراض سعد بن عباد و همراهانش (همان، ج ۳، ص ۴)؛ امکان اجتهادی نبودن اقدم امام حسن علیه السلام و امام حسین علیه السلام درباره جنگ و صلح (همان، ج ۱۲، ص ۲۵۵) و امکان ورود امیرمؤمنان علی علیه السلام به شورای عمر برای دفاع از حق خود (همان، ج ۱۲، ص ۲۷۲).

۲-۳. افزودن ادله‌ای بر دلایل سید مرتضی

در مواردی ابن ابی‌الحدید در مقام تکمیل نقدهای سید مرتضی وارد می‌شود و دلایلی را برای تقویت نظر سید مرتضی ذکر می‌کند. سید مرتضی استدلال قاضی بر صحت امامت ابوبکر با استناد به برخی آیات قرآن را تضعیف می‌کند و شارح پس از قبول اشکالات سید مرتضی، اشکالات دیگری را نیز بر موارد قبلی می‌افزاید (همان، ج ۱۳، ص ۱۸۹-۱۹۸). قاضی بر این باور است که حضرت زهرا علیها السلام پس از شنیدن روایت ابوبکر درباره میراث نداشتن

پیامبر ﷺ، راضی شد و دست از ادعای خود برداشت. سید مرتضی در این استدلال و روایت مناقشه کرده است. ابن ابی‌الحدید استدلال سید مرتضی را کافی نمی‌داند؛ اما در نهایت می‌نویسد: «من مانند قاضی بر این باور نیستم که ایشان راضی برگشتند؛ بلکه می‌دانم ایشان ناراحت و خشمگین برگشت و درحالی که از ابوبکر به شدت ناراحت بود، از دنیا رفت؛ اما نه به استناد این روایت؛ بلکه با توجه به روایات دیگری که بر ناراحتی و خشم ایشان و وفات ایشان در حال خشم دلالت دارد؛ و شایسته بود که سید مرتضی به آنها احتجاج کند (همان، ج ۱۶، ص ۲۵۳-۲۵۴).

۲-۴. توقف در مسئله

ابن ابی‌الحدید گاهی نمی‌تواند یکی از طرفین قضیه را ترجیح دهد؛ برای نمونه، درباره حضور ابوبکر در سپاه اسامه و اینکه آیا پیامبر ﷺ به او دستور داده بود در سپاه اسامه باشد یا او خودش برای تأیید اسامه و تقویت کار او وارد سپاه شد، می‌نویسد: «فإن الامر عندی فی هذا الموضوع مشتبه والتواریخ مختلفة فی هذه القضية» (همان، ج ۱۷، ص ۱۸۳). او درباره اینکه آیا حجره‌های همسران پیامبر ﷺ هنگام وفات ایشان ملک پیامبر ﷺ بود یا اینکه به ایشان واگذار شده بود، نیز به پاسخ قطعی نرسیده است (همان، ج ۱۷، ص ۲۱۶-۲۱۷). درباره اینکه کدام ادعای حضرت فاطمه رضی الله عنها درباره فدک متقدم بوده است، مسئله ارث یا هدیه، می‌نویسد: «وأنأ فی هذا الموضوع متوقف» (همان، ج ۱۶، ص ۲۸۶).

۲-۵. نقد سخنان سید مرتضی

در موارد زیادی نیز شارح به نقد و رد نظرات سید مرتضی پرداخته است. انتقادات ابن ابی‌الحدید به گونه‌های متعدد مطرح شده است:

۲-۵-۱. انتقاد به شیوه گزارشگری

ابن ابی‌الحدید در یک مورد به سید مرتضی خرده گرفته که سخنان قاضی را کامل نیاورده؛ بلکه آنها را مختصر کرده و به اعتقاد شارح در این اختصار خوب عمل نکرده است (همان، ج ۱۷، ص ۱۷۹).

۲-۵-۲. نقد مبانی کلامی

ابن ابی‌الحدید بعضی از انتقادات سید مرتضی را بر قاضی القضاة از آن رو باطل می‌داند که مبنای امامیه و معتزله با هم متفاوت است و به نوعی این اشکالات به اختلاف در مبانی مربوط است.

نقد نخست: نفی عصمت امام

سید مرتضی با توجه به این عبارت ابوبکر که «إن لی شیطانا یعتزینی عند غضبی» بر این باور است که این سخن دلالت بر نفی عصمت و شایستگی ابوبکر برای امامت دارد. ابن ابی‌الحدید پس از اشکال به متن روایت و ادعای تحریف بخشی از آن می‌گوید: اشکال دیگر اینکه از نظر ما عصمت شرط امامت نیست و اگر برای شرط نبودن آن، به همین مطلب استناد شود، کافی است؛ چون ابوبکر بالای منبر و در حضور صحابه این حرف را زد و آنها به امامت

او اقرار کردند. بنابراین، اجماع بر مشروط نبودن امامت بر عصمت حاصل شده است؛ زیرا اگر عصمت شرط امامت بود، کسی در آن جمع منکر امامتش می‌شد (همان، ج ۱۷، ص ۱۶۱).

درباره این ادعای شارح باید گفت: سید مرتضی بر این باور است که چون عصمت شرط امامت است و ابوبکر معصوم نبود، پس او شایسته امامت نیست. ابن ابی‌الحدید در نقد او چنین استدلال می‌کند که ابوبکر معصوم نبود و اجماع بر امامتش حاصل شده است؛ پس عصمت شرط امامت نیست. به نظر می‌رسد که ابن ابی‌الحدید مصادره به مطلوب کرده است؛ یعنی صحت امامت ابوبکر را پیش فرض گرفت و براساس آن استدلال کرده که عصمت شرط امامت نیست. در این مسئله بین واقعیت و حقیقت نیز خلط شده است؛ اینکه در عالم واقع ابوبکر به‌عنوان خلیفه مستقر شده است، دلیل بر این نمی‌شود که در حقیقت هم شایستگی خلافت را داشته است و این کار او حقانیت او را ثابت نمی‌کند.

نکته دیگر اینکه ابن ابی‌الحدید اجماع بر امامت ابوبکر را فرض گرفته و براساس آن استدلال کرده است؛ درحالی که هیچ اجماعی بر امامت ابوبکر واقع نشد؛ بلکه اعتراضات زیادی به امامت او وارد شد. ابن ابی‌الحدید خود در جای دیگر کتابش به این مسئله اعتراف کرده است (همان، ج ۱، ص ۷؛ ج ۳، ص ۶).

گذشته از آن دلایل متعددی بر لزوم عصمت امام از سوی شیعه مطرح شده که ناقض استدلال ابن ابی‌الحدید است (ر.ک: حلی، ۱۴۱۷ق، ص ۴۹۲).

او در ادامه بحث درباره عصمت پیامبران، تأویلات سید مرتضی درباره آیاتی که به‌ظاهر منافی عصمت است را برخاسته از مذهب خاص او درباره عصمت می‌داند که به‌سختی می‌توان برای آن دلالی ارائه کرد و پذیرش آن منجر به تکلف شدید در تأویل آیات می‌شود (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۸ق، ج ۱۷، ص ۱۶۲). معتزله ارتکاب صغایر را بر انبیا جایز می‌دانند؛ اما اگر پیامبر معصوم نباشد، اطمینان به او سلب می‌شود و غرض خداوند از ارسال پیامبران نقض می‌شود (ر.ک: حلی، ۱۴۱۷ق، ص ۴۷۱).

نقد دوم: انتخاب مردم یکی از راه‌های تعیین امام

ابن ابی‌الحدید در پاسخ به اینکه مخالفت سعد بن عباد و همراهانش مُخل اجماع بر امامت ابوبکر است، می‌نویسد: «یکی از شرایط ثبوت امامت، اختیار و انتخاب مردم است. در این صورت، اگر پنج نفر از اهل حل و عقد با کسی بیعت کنند، او امام می‌شود. امامت علی علیه السلام هم به همین شکل ثابت می‌شود و از این رو مخالفت معاویه و اهل شام خللی بر آن وارد نمی‌کند» (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۸ق، ج ۳، ص ۶).

او تلاش می‌کند که بر این اساس، امامت ابوبکر را مستند به اجماع نداند که به سبب مخالفت سعد قابل خدشه باشد. او در مقدمه کتاب نیز این باور خود را به‌صراحت بیان می‌کند که خلافت ابوبکر صحیح بود و این خلافت با انتخاب منعقد شد؛ و دلالی از جمله اجماع، صحت روش «تعیین امام به وسیله انتخاب چند نفر» را تأیید می‌کند (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۷).

اینکه «اگر پنج نفر با کسی بیعت کنند، او امام است»، ادعایی است که ابن ابی‌الحدید معتقد است به وسیله اجماع تأیید شده است. عجیب است که ابن ابی‌الحدید ادعا می‌کند برای دسترسی و استقرار بر مهم‌ترین جایگاه در

بین مسلمانان - که جانشینی پیامبر ﷺ است و علاوه بر شأن دینی، دارای جایگاه اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و نظامی است - کافی است چند نفر با یک نفر بیعت کنند.

ابن ابی‌الحدید می‌داند که اگر بگوید: «امامت/ابوبکر صحیح است، چون اجماع بر آن واقع شده است»، در این صورت به او اشکال می‌کنند که چنین اجماعی حاصل نشده است؛ چون افرادی از بزرگان مهاجرین و انصار با او مخالف بودند. پس اگر اجماع بر امامت/ابوبکر رد شود، نمی‌توان براساس این اجماع به استدلال‌های دیگر پرداخت؛ اما ابن ابی‌الحدید در این استدلال، «اجماع بر صحت امامت ابوبکر» را فرض گرفته و براساس آن استدلال کرده است. در حقیقت، استدلال او چنین است: امامت/ابوبکر با انتخاب چند نفر منعقد شد؛ اجماع بر صحت امامت/ابوبکر وجود دارد؛ پس اجماع بر صحت «تعیین امام به‌وسیله چند نفر» وجود دارد.

اما این اجماع در زمان خلیفه اول منعقد شد و حتی پس از آن هم هیچ اجماعی برای صحت تعیین امام به‌وسیله انتخاب چند نفر حاصل نشد؛ چون به فرض پذیرش اجماع علمای اهل سنت درباره آن، باید به اجماع علمای شیعه در مخالفت با آن نیز توجه داشت.

نقد سوم: استعفا و کنارگیری از امامت

از جمله طعن‌های وارد بر/ابوبکر این است که او خود معترف بود شایستگی خلافت را ندارد و در موارد متعددی می‌گفت: «اقبلونی البیعه». از نظر شیعیان، کسی که این جمله را می‌گوید، شایسته امامت نیست (سید مرتضی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۱۲۰ و ۱۲۴).

ابن ابی‌الحدید این مسئله را فرع بر مسئله نوع تعیین امام می‌داند. از نظر او، افرادی که معتقدند امامت انتخابی است، اقاله امام را هم جایز می‌دانند، اما سید مرتضی و اصحابش قائل به نص بر امامت اند و می‌گویند: بر امام حرام است که بر امر امامت قیام نکند؛ چون او برخلاف سایر مکلفان بر این امر تعیین شده است. این گروه نمی‌توانند اقاله امام را بپذیرند. اصحاب اختیار می‌گویند: اگر زید امام نشد؛ عمرو امام می‌شود؛ چون آنها شروطی مانند عصمت، افضلیت، علمیت و اشجعیّت را که امامیه برای امامت قرار داده‌اند، نمی‌پذیرند. از آن گذشته، اگر نزد شیعه جایز است که امام، امامت ظاهر را از روی تقیه ترک کند، مانند آنچه حسن ﷺ و امامان بعد از حسین ﷺ انجام دادند، براساس مذهب اختیار هم بر امام جایز است که امامت را ظاهراً و باطناً به‌دلیل عذری که برای خود یا مردم دارد، رها کند (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۸ق، ج ۱۷، ص ۱۶۳-۱۶۴).

بحث سید مرتضی در این قسمت درباره روش تعیین امام نیست؛ بحث بر سر شایستگی‌های فردی امام است. سید مرتضی می‌گوید: کسی که چنین جملاتی می‌گوید و حتی خودش هم اعتراف می‌کند که شایستگی رهبری مردم را ندارد، او در واقع شایسته رهبری نیست و نباید به‌عنوان امام انتخاب شود؛ یعنی حتی اگر بپذیریم که امامت از راه انتخاب اهل حل و عقد منعقد می‌شود، باز هم انتخاب چنین فردی برای امامت انتخاب درستی نیست. ابن ابی‌الحدید دانسته یا ندانسته این بحث را با بحث «روش تعیین امام» خلط کرده و پاسخی برای این مطلب ارائه نکرده است.

دیگر اینکه از نظر شیعه، امام در هر حال شایسته‌ترین فرد امت است و حتی اگر به دلیل همراهی نکردن مردم مجبور شود رهبری سیاسی را رها کند، بازهم شایستگی او زیر سؤال نرفته است. آنچه دربارهٔ ابوبکر مطرح شده، این است که او خودش نیز معترف بود که شایستگی رهبری بر دیگران را ندارد. او حتی در آخر عمر از اینکه خلافت را پذیرفته است، ابراز تأسف می‌کرد (طبری، ۱۹۸۳، ج ۲، ص ۶۱۹).

نقد چهارم: علم امام و مسئله اجتهاد

اختلاف نظر شیعه و معتزله دربارهٔ گسترهٔ علم امام و مسئلهٔ اجتهاد، از دیگر اختلافات مبنایی سید مرتضی و شارح است. *ابن ابی‌الحدید* در پاسخ به طعن چهارم عمر می‌گوید: خلاصهٔ کلام این است که عمر اجتهاد کرده و به حکمی فتوا داده؛ سپس متوجه اشتباه بودنش شده است و این خللی بر امامت او وارد نمی‌کند. کسی که منکر اجتهاد است یا قائل به عصمت امام است، این موارد را انکار می‌کند (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۷ق، ج ۱۲، ص ۲۱۰).

قاضی در پاسخ به اشکالات وارد بر خلیفهٔ دوم، بر این باور است که بر امام واجب نیست همهٔ احکام را بداند و به همان اندازه که حاکم باید علم داشته باشد، برای امام هم لازم است. او بر این باور است که امیرالمؤمنین در مسائل متعددی، از جمله مسئلهٔ «بیع امهات الأولاد» (سید مرتضی، ۱۴۱۵ق، ص ۳۸۳-۳۹۱) بر اساس رأی و گمان خودش عمل کرده است. سید مرتضی اعتراض می‌کند و می‌گوید: استدلال کردیم که امام باید به همهٔ شریعات عالم باشد و بین او و حاکم فرق گذاشتیم و بر فساد اجتهاد و عمل به رأی استدلال کردیم. امیرمؤمنان علیه السلام هرگز به رأی عمل نکرد و آنچه دربارهٔ خبر «بیع امهات الاولاد» روایت شده است، صحیح نیست و اگر هم صحیح باشد، منظورشان از رأی، مراجعه به نصوص و ادله است. *ابن ابی‌الحدید* بر این باور است که این طعن مبنی بر دو مسئله است: یکی اینکه آیا بر امام واجب است همهٔ مسائل شرعی را بداند یا نه؟ این مسئله در کتاب‌های کلامی ذکر شده است؛ دیگری اینکه اجتهاد و رأی حق است یا نه؟ این مسئله هم در کتاب‌های اصولی بیان شده است (همان، ج ۱۷، ص ۲۰۲).

نقد پنجم: افضلیت

ابن ابی‌الحدید بر این باور است که افضلیت در امامت شرط نیست. او در نخستین سطرهای مقدمهٔ کتابش می‌نویسد: «الحمد لله الذی تفرّد بِالکمال... و قدّم المفضول علی الافضل لمصلحة اقتضاها التکلیف» (همان، ج ۱، ص ۳). او در مقدمه، پس از بیان اتفاق نظر معتزله دربارهٔ صحت بیعت با ابوبکر، می‌نویسد: «اصحاب ما در مسئلهٔ افضلیت اتفاق نظر ندارند. قدمای بصریون ابوبکر را افضل می‌دانند و بغدادی‌ها همه بر این باورند که علی افضل است». در نهایت اشاره می‌کند که من قائل به تفضیل علی علیه السلام هستم (همان، ج ۱، ص ۷-۹). او در ضمن انتقاداتش به شریف مرتضی، با توجه به این عبارت ابوبکر که «ولیتکم و لست بخیرکم» بر این باور است که این جمله از نظر بسیاری از معتزله صادق است؛ یعنی ابوبکر افضل مردم نبود؛ چون بهترین آنها علی بن ابی‌طالب علیه السلام بود (همان، ج ۱۷، ص ۱۵۹)؛ اما از نظر شیعه، امام افضل اهل زمانش است. شیخ مفید این اعتقاد را از باورهای اجماعی امامیه می‌داند (مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۳۹).

وقتی بحث افضلیت دربارهٔ امامت مطرح می‌شود، به این معناست که مجموعهٔ صفات این شخص در مقایسه با افراد دیگر به گونه‌ای است که او برای امامت از دیگران شایسته‌تر است. اگر تنها یک صفت مانند علمیت مطرح

می‌شد، این احتمال وجود داشت که کسی ادعا کند فردی که علم کمتر، اما شجاعت بیشتری دارد، شایسته‌تر برای امامت است؛ چون در امامت، تنها به علم نیاز نداریم؛ اما وقتی مسئلهٔ افضلیت برای امامت مطرح می‌شود، رعایت مصالح جامعه و دین هم در همین مفهوم نهفته است؛ یعنی کسی که اعلم و اشجع و... است، اما مصلحت دین و جامعه را تشخیص نمی‌دهد، افضل مردم برای حکومت نیست.

۲-۵-۲. نقد مبانی اصولی

نقد نخست: حجیت خبر واحد

از نظر ابن ابی‌الحدید مذهب سید مرتضی در نفی حجیت خبر واحد، نظریه‌ای شاذ است که او برخلاف سایر شیعیان به آن معتقد است؛ چون سایر شیعیان از پیشینیان، مانند زراره، یونس، ابوبصیر، ابن بابویه، حلبی، ابوجعفر قمی و حتی معاصران سید مرتضی، مانند ابوجعفر طوسی، در فقه به خبر واحد عمل کرده‌اند. او سپس اشاره می‌کند که بحث مفصل در این باره در کتاب *الاعتبار علی کتاب النریعه* انجام شده است (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۸ق، ج ۱۶، ص ۲۴۶-۲۴۷).

سید مرتضی، ابن زهره، ابن‌دریس و طبرسی در باب حجیت خبر واحد نظر خاصی دارند که با نظر اکثر شیعیان در این باب متفاوت است. آنها خبر واحد را تنها در صورت همراهی با قرائن، حجت می‌دانند (مظفر، بی‌تا، ج ۳، ص ۷۴؛ سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۱-۳۰). البته همان طور که ابن ابی‌الحدید در پایان سخنش به آن اشاره کرده، افرادی که وی از آنان یاد کرده است، مانند شیخ طوسی، در زمینهٔ فقه به خبر واحد عمل کرده‌اند؛ اما بسیاری از بزرگان شیعه، مانند شیخ مفید، بر این باورند که در مباحث اعتقادی که نیاز به حصول علم وجود دارد، استناد به خبر واحد کفایت نمی‌کند؛ چون مفید علم نیست (ر.ک: مفید، ۱۹۹۳، ص ۱۲۳؛ کراچکی، ۱۳۶۹ق، ص ۱۹۰).

نقد دوم: تخصیص قرآن با خبر واحد

ابن ابی‌الحدید معتقد است که صحابه عموماً قرآن را با خبر واحد تخصیص می‌زدند؛ مانند آنچه در ماجرای ارث پیامبر ﷺ گذشت. آیات ارث که عمومیت دارند با خبر واحد دربارهٔ ارث نداشتن پیامبر ﷺ تخصیص خورد (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۷ق، ج ۱۶، ص ۲۴۵). از نظر او، وقتی شرع خبر واحد را حجت بداند، تخصیص قرآن با خبر واحد هم جایز است (همان، ج ۱۶، ص ۲۴۷).

از نظر بیشتر علمای شیعه، خبر واحد می‌تواند عموماً قرآن را تخصیص بزند (مظفر، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۱۶-۲۱۷). البته دربارهٔ ارث پیامبر ﷺ ادعای ابن ابی‌الحدید صحیح نیست؛ چون در این صورت، همسران پیامبر ﷺ نیز نباید ارث خود را مطالبه می‌کردند. در ادامه به این مسئله بیشتر پرداخته می‌شود.

نقد سوم: تخصیص نص با قیاس

سید مرتضی تخلف از جیش اسامه را نادرست و معصیت می‌داند. ابن ابی‌الحدید بر این باور است که نزد بسیاری از معتزله، تخصیص عموماً نصوص با قیاس جلی جایز است و در کتب اصول فقه به آن پرداخته شده است. براین اساس، چرا بر ابوبکر جایز نباشد که قول عام پیامبر ﷺ (أفئذوا بعث أسامة) را براساس مصلحتی که دربارهٔ

نرفتن به سپاه/سامه به ذهنش خطور کرده است یا به دلیل مفسده‌ای که همراهی او با سپاه/سامه می‌توانست داشته باشد، تخصیص بزند (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۷ق، ج ۱۷، ص ۱۸۸؛ همچنین، ر.ک: همان ج ۱۷، ص ۱۹۲).

پذیرش این نظر به این معناست که دستورهای پیامبر ﷺ تنها در صورتی برای دیگران لازم‌الاجراست که آنها مصلحت را در تبعیت از او بدانند و در صورتی که به تشخیص خودشان دستورهای پیامبر ﷺ مخالف مصلحتی باشد، می‌توانند آن را اجرا نکنند. این مسئله علاوه بر مخالفت با صریح دستورات قرآن مبنی بر تبعیت از پیامبر ﷺ (آل عمران: ۳۲ و ۱۳۲؛ نساء: ۵۹؛ مائده: ۹۲)، به منزله فروگاستن از شأن پیامبر ﷺ و او را در ردیف صحابه قرار دادن است.

ابن ابی‌الحدید در پاسخ به این پرسش که «چرا ابوبکر بر خلاف نهی پیامبر ﷺ از آتش زدن افراد، فجأة سلمی را با آتش سوزاند؟» نیز به همین شیوه استدلال می‌کند و می‌نویسد: بر امام جایز است که نص عام را با قیاس جلی تخصیص بزند (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۷ق، ج ۱۷، ص ۲۲۲).

در این صورت، باید از او پرسید: چرا ابوبکر از این کار پشیمان بود و در آخر عمر حسرت می‌خورد که ای کاش این کار را نمی‌کردم؟ وقتی ابوبکر خود به اشتباهش اعتراف می‌کند و بابت آن افسوس می‌خورد، جایی برای توجیهاات ابن ابی‌الحدید نمی‌ماند (طبری، ۱۹۸۳، ج ۲، ص ۶۱۹). ابن ابی‌الحدید ترجیح می‌دهد فقط بخشی از این روایت را بیاورد (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۷ق، ج ۶، ص ۵۱).

«قیاس» در منظومه فکری شیعه امری باطل است و حجیت ندارد؛ از این رو نمی‌توان با نص صریح به‌بهانه قیاس مخالفت کرد (در این باره ر.ک: سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۰۲).

نقد چهارم: اجتهاد

ابن ابی‌الحدید در پاسخ به اشکالی که بر عمر درباره منع خمس از اهل بیت ﷺ وارد شده، بر این باور است که امر خمس، اجتهادی و محل اختلاف آراء است و عمر با حکمی که بیان کرده، از مسیر اجتهاد خارج نشده است. هر کس بر آن اشکالی وارد کند، بر اجتهادی که شیوه صحابه بود، اشکال کرده است (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۷ق، ج ۱۲، ص ۲۱۱؛ همچنین، ر.ک: ج ۱۲، ص ۲۴۹). او همچنین با اشاره به ماجرای اسیران بدر و قبول فدیة برای آزادی آنان، بر این باور است که پیامبر ﷺ در این مسئله دینی با اصحاب مشورت کرد و به اجتهاد و نظر آنان توجه نمود. با اینکه دو نظر مختلف و مخالف هم مطرح شد، با این حال هر دو گروه را مدح کرد؛ درحالی که یک نظر درست و دیگری اشتباه است. اینکه سید مرتضی گفته است این مسئله‌ای شرعی نبوده، درست نیست. مسئله کشتن اسیران بدر یا آزادی در برابر فدیة، از مهم‌ترین مسائل شرع است (همان، ج ۱۲، ص ۲۵۰-۲۵۱).

در این باره باید گفت: نظر عمر به فرض که اجتهاد او باشد، وقتی در مخالفت با حکم صریح خداوند و نص قرآن است، چگونه می‌تواند حجیت داشته باشد؟ اگر دایرة اجتهاد آن قدر گسترده باشد که شامل مخالفت با حکم صریح قرآن باشد، آیا چیزی از دین می‌ماند؟ آیا اجتهاد برای کشف حکم شارع در مواردی که حکم شارع به صراحت بیان نشده است، نیست؟

نقد پنجم: اجتهاد در برابر نص

سید مرتضی درباره اقدامات عثمان بیان می‌کند که بر امام و غیر امام جایز نیست (در مواردی که نص صریحی وجود دارد) اجتهاد کند و باید براساس نص عمل کند. به فرض پذیرش صحت اجتهاد، کارهای عثمان جزء مواردی نیست که اجتهاد در آنها صحیح باشد (همان، ج ۳، ص ۱۰).

قاضی از قول ابوالحسنین خیاط نقل کرده است: «با وجود اینکه پیامبر اجازه برگرداندن حکم بن‌عاص به مدینه را نداده بود، اگر اجتهاد عثمان منجر به این شود که برگرداندن او را جایز بدانند، او می‌تواند چنین حکمی دهد؛ چون احوال و شرایط تغییر می‌کنند» (همان، ج ۳، ص ۳۳). سید مرتضی بر این باور است که باطل بودن این سخن کاملاً آشکار است. وقتی پیامبر ﷺ چیزی را ممنوع یا مباح می‌کند، کسی حق ندارد درباره مباح کردن محظور یا حرام کردن مباح، اجتهاد کند. افرادی که اجتهاد را جایز می‌دانند نیز این مسئله را پذیرفته‌اند؛ زیرا آنها اجتهاد را در جایی که نصی نیست، جایز می‌دانند. اگر اجتهاد را در مخالفت با نص جایز بدانیم، در امان نیستیم که اجتهاد مجتهدی به حلال دانستن قتل و واجب ندانستن نماز منجر شود؛ با این دلیل که حال عوض شده؛ و این به معنای نابودی شریعت است. اینکه به برگشتن عمر از سپاه/سامه استشهاد کرده‌اند، سخن در هر دو مسئله (برگرداندن حکم بن‌عاص به مدینه و برگشت عمر از سپاه/سامه) مانند هم است (همان، ج ۳، ص ۳۳).

نقد ششم: اجتهادات پیامبر ﷺ

قاضی بر این باور است که پیامبر ﷺ سریه‌ها و سپاهیان را براساس اجتهاد خود گسیل می‌کرد، نه براساس وحی، که مخالفت با آن حرام باشد. سید مرتضی بر این باور است که بین این امور و دین رابطه محکمی وجود دارد و در زمره امور دنیایی مثل خوردن و آشامیدن نیست؛ چون فتوحات مایه عزت اسلام است. ابن ابی‌الحدید می‌گوید: وقتی پیامبر ﷺ گوشت بخورد و به خوبی استراحت کند، قوی شده و بیماری‌ها از او دور می‌شود و این مایه عزت اسلام است. براین اساس باید معتقد شویم که اینها هم وحیانی است. فتوحات و عزت اسلام در آنها منافاتی با این ندارد که آنها از روی اجتهاد پیامبر ﷺ باشد. آنچه با اجتهاد و نظر پیامبر ﷺ منافات دارد، اموری مانند نمازهای واجب، مقدار زکات، مناسک حج و احکامی شبیه به آن است که می‌دانیم از طریق وحی دریافت شده‌اند و اجتهاد و نظر پیامبر ﷺ در آن دخالتی ندارد. صحابه در جنگ‌ها و نظریاتی که ایشان تدبیر می‌کرد، نظر ایشان را عوض می‌کردند. ایشان در موارد بسیاری، از نظر اولیه می‌گشتند و طبق نظر صحابه عمل می‌کردند؛ اما درباره احکام هرگز از نظرشان بر نمی‌گشتند. چگونه می‌توان یک باب را بر باب دیگری حمل کرد؟ (همان، ج ۱۷، ص ۱۸۸-۱۸۹).

از نگاه ابن ابی‌الحدید پیامبر ﷺ دو شأن دارد: یکی شأن نبوت و تبلیغ رسالت، که احکام آن از طریق وحی دریافت شده و پیامبر ﷺ هیچ اجتهاد و نظری از جانب خود ارائه نکرده و در این موارد مخالفت اصحاب هم هرگز باعث نمی‌شد که حکمی را تغییر دهند؛ شأن دیگر، رهبری سیاسی و جایگاه اجتماعی ایشان است و تصمیماتی که برای اداره جامعه گرفته می‌شد. در این بخش، پیامبر ﷺ براساس وحی عمل نمی‌کند؛ بلکه براساس رأی و نظر خودش عمل می‌کند؛ از این رو درباره این امور با صحابه مشورت می‌کند و نظرات آنان را جویا می‌شود و گاه برخلاف نظر خودش و طبق نظرات آنها عمل می‌کند. در این موارد، مخالفت با پیامبر ﷺ اشکالی ندارد.

حتی به فرض پذیرش اینکه وحی در این بخش از تصمیمات پیامبر ﷺ دخالتی ندارد و ایشان در این موضوعات با اجتهاد شخصی و مشورت با اصحاب تصمیم‌گیری می‌کردند، باز هم دلیلی بر جواز مخالفت با پیامبر ﷺ وجود ندارد. مواری که *ابن ابی‌الحدید* دربارهٔ اختلاف نظر اصحاب دربارهٔ مسئله‌ای مطرح کردند که پیامبر ﷺ هر دو گروه را تأیید کردند، مربوط به قبل از تصمیم‌گیری و در مرحلهٔ مشورت است؛ یعنی پیامبر ﷺ در اموری که با صحابه مشورت می‌کرد، نظرات آنان را جویا می‌شد و در این مرحله ممکن بود نظرات مختلفی ارائه شود و پیامبر ﷺ برخی یا همه را تأیید یا رد کنند و سپس تصمیم‌گیری شود. این دلیل نمی‌شود که پس از تصمیم‌گیری پیامبر هم عده‌ای به خودشان اجازهٔ مخالفت با تصمیمات پیامبر ﷺ را بدهند. این کار علاوه بر اینکه با دلایل عقلی ناسازگار است و منجر به هرج و مرج می‌شود، با آیات قرآن که دستور به اطاعت از پیامبر ﷺ می‌دهد نیز مخالف است؛ چون در آن آیات به صورت کلی و مطلق از مخالفت با پیامبر ﷺ و دستورات ایشان نهی شده است.

ابن ابی‌الحدید با استناد به اینکه پیامبر ﷺ با اصحاب مشورت می‌کرد و آنان گاه نظراتی مخالف نظر پیامبر ﷺ ارائه می‌کردند، نتیجه می‌گیرد که مخالفت با پیامبر ﷺ دربارهٔ اموری مانند جنگ‌ها و... اشکالی ندارد. او در نهایت تلاش می‌کند با این استدلال، تأخیر در ارسال سپاه/سامه به شام را توجیه کند؛ درحالی که اگر مخالفت با پیامبر ﷺ در مرحلهٔ مشورت را جایز بدانیم، قطعاً مخالفت با ایشان پس از تصمیم‌گیری نهایی و دستور به انجام کاری جایز نیست، به‌ویژه اینکه پیامبر ﷺ تأکید فراوانی بر ارسال سپاه/سامه داشتند.

نکتهٔ دیگر اینکه اجتهادات پیامبر ﷺ نزد *ابن ابی‌الحدید* بسیار فراخ‌تر از سید مرتضی است و به‌طور مشخص سید مرتضی امور مربوط به تدبیر جامعه، جنگ و سپاه را از دایرهٔ اجتهادات پیامبر ﷺ خارج می‌داند.

۲-۵-۴. تضعیف استدلال

در موارد متعددی *ابن ابی‌الحدید* استدلال سید مرتضی را تضعیف کرده و به نقد آن پرداخته است؛ بدون اینکه منشأ اختلاف را به اختلاف در مبانی برگرداند.

سید مرتضی بر این باور است که خلیفهٔ دوم واقعاً اعتقاد نداشت که پیامبر ﷺ نمی‌میرد. اگر این اعتقاد را داشت، چرا وقتی ناراحتی مردم را در بیماری پیامبر ﷺ دید، به آنها نگفت: ناراحت نباشید؛ چون پیامبر نمی‌میرد؟ *ابن ابی‌الحدید* می‌گوید: شبهات بعضی وقت‌ها به ذهن انسان خطور می‌کند. نمی‌توان گفت: چرا پیش‌تر به ذهن او خطور نکرده است؟ (همان، ج ۱۲، ص ۲۰۱).

سخن *ابن ابی‌الحدید* که شبهات بعضی وقت‌ها به ذهن انسان خطور می‌کند، درست است؛ این در صورتی است که موضوعی مطرح شود و شبهه‌ای برای کسی به وجود آید؛ اما در جایی که موضوعی مدت طولانی مطرح شده و همه از جمله خلیفهٔ دوم آن را پذیرفته‌اند، جایی برای این شبهات باقی نمی‌ماند. وقتی پیامبر ﷺ در بستر بیماری افتاد و از مرگ قریب‌الوقوع خود خبر داد، چگونه همان موقع این شبهه حاصل نشد؟ و اصلاً با وجود تصریح پیامبر ﷺ به اینکه او در آیندهٔ نزدیک از دنیا خواهد رفت، چه جای شبهه است؟ پیش از این هم در جنگ احد مسئلهٔ شهادت پیامبر ﷺ مطرح شده بود؛ حتی در مسئلهٔ هجرت پیامبر ﷺ به مدینه، یکی از دلایل هجرت، تصمیم مشرکان به قتل ایشان بود.

با وجود این، آیا جایی برای این شبهه می‌ماند؟ وقتی پیامبر ﷺ در بستر بیماری خواست وصیتش را مکتوب کند و بنا به نقل *ابن ابی‌الحدید*، عمر آن سخنان ناشایست را به زبان آورد، آیا به مرگ پیامبر شک داشت؟ (همان، ج ۲، ص ۵۵)

سید مرتضی درباره طعن بر عمر در خصوص «دستور به رجم زن حامله» بر این باور است که اگر عمر طبق شرع عمل می‌کرد و ندانسته منجر به قتل کودک او می‌شد، بدون اینکه تقصیری متوجه او شود، غمگین نمی‌شد. غمگینی و حزن در این مسئله به این برمی‌گردد که عمر در این مسئله مقصر بوده و کوتاهی کرده است؛ اما شارح بر این باور است که حتی اگر عمر ندانسته زن حامله را سنگسار می‌کرد، شایسته بود که غمگین و ناراحت باشد؛ یعنی غمگینی دلیل بر مقصر بودن یا نبودن عمر نیست (همان، ج ۱۲، ص ۲۰۷). شارح درصدد تبریئه خلیفه دوم است و معتقد است عمر می‌دانسته که زن حامله را نباید سنگسار کرد؛ ولی درباره مصداق این حکم و فردی که درباره اش حکم کرده، خبر نداشته که آیا این زن حامله است یا نه. از این رو حکم به سنگسار کردن او داد؛ اما وقتی متوجه شد که او حامله است، بسیار ناراحت شد. جای این سؤال باقی است که اگر عمر از حکم مسئله هم خبر داشت، باز هم او در صدور این رأی مقصر بوده است؛ چون پیش از صدور رأی باید درباره شرایط آن تحقیق و پرس‌وجو می‌کرد و پس از اطمینان از حامله نبودن زن، درباره او حکم صادر نمود؛ یعنی حتی اگر اشتباه خلیفه دوم را مربوط به جهل نسبت به حکم ندانیم، باید این اشتباه را در تعیین مصداق حکم بپذیریم و در هر دو صورت، او مقصر و خطاکار است و چون خود به خطایش آگاه بود، متأسف بود و خود را سرزنش می‌کرد.

ابن ابی‌الحدید نظر سید مرتضی درباره «اجرای حد» و همراهی آن با «استخفاف» را نیز به همین شیوه رد کرده است (همان، ج ۱۲، ص ۲۰۷). برخی از انتقادات *ابن ابی‌الحدید* به استدلال‌های سید مرتضی را می‌توان در موارد زیر دید: عذر دوم سید مرتضی برای ورود امام به شورای عمر (همان، ج ۱۲، ص ۲۷۲)؛ نظر سید مرتضی درباره یکسان نبودن سیره عمر و ابوبکر؛ مسئله شورای عمر (همان، ج ۱۲، ص ۲۷۳) و ماجرای اسیران بدر (همان، ج ۱۲، ص ۲۵۰). برای موارد دیگر، ر.ک: همان، ج ۱۲، ص ۲۴۴.

۵-۲. تضعیف روایت

ابن ابی‌الحدید در موارد متعددی نظرات سید مرتضی را که برگرفته از برخی روایات است، رد کرده و در اعتبار روایات خدشه وارد نموده است:

۱. *ابن ابی‌الحدید* ادعا می‌کند، اخبار و روایاتی که سید مرتضی درباره انتقادات عمر به ابوبکر روایت کرده، اخباری غریب است که در کتاب‌های مدون یافت نمی‌شود و فقط در کتاب سید مرتضی و کتاب *المستترشد طبری* شیعی یافت می‌شود (همان، ج ۲، ص ۳۶). با تتبع در منابع موجود، درستی این سخن تا حدودی آشکار می‌شود. این روایات بجز منابع یادشده در *الایضاح* (ابن‌شاذان، ۱۳۶۳، ص ۱۳۵-۱۵۵) و برخی کتب متأخر، مانند *بحارالانوار* نقل شده؛ اما در منابع اهل سنت نیامده است.

۲. سید مرتضی خمس را سهم ذوی‌القربی می‌داند و از طریق *سُلیم بن قیس* از امیرمؤمنان علی رضی الله عنه روایتی در این موضوع نقل کرده است (سید مرتضی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۱۸۸). شارح این روایت را تضعیف کرده و علاوه بر

تضعیف شخصیت و مذهب سلیم و تشکیک درباره وجود این شخص، درباره اصالت وجود کتاب سلیم نیز تردیدهایی را به نقل از شیعیان گزارش کرده است (ابن ابی الحدید، ۱۳۸۷ق، ج ۱۲، ص ۲۱۶-۲۱۷).

آنچه ابن ابی الحدید درباره سلیم و کتاب او بیان کرده، اجمالاً صحیح است و این کتاب محل اختلاف در بین شیعیان بوده و آرای گوناگونی درباره سلیم و کتابش بیان شده است (در این باره، رک: ابن غضائری، ۱۳۸۰، ص ۳۶ و ۶۳-۶۴؛ طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۶-۱۱۰). سید مرتضی احتمالاً این روایت را از کتاب کافی نقل کرده است؛ چون این حدیث اولین روایت باب مربوط به «خمس و فیه و انفال» در کافی است (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۵۳۹)؛ اما در این باب روایات متعددی با این مضمون نقل شده و روایات این مضمون منحصر در روایت سلیم و کتاب او نیست.

۳. سید مرتضی در نقد روایت «إنا معاشر الانبياء لا نورث» استدلال کرده که چگونه این روایت را حتی همسران پیامبر ﷺ که از او سهم می‌برند، از او نشنیده بودند و به همین دلیل عثمان را به‌عنوان نماینده خود به نزد ابوبکر فرستادند تا ارشاد را مطالبه کنند؟ ابن ابی الحدید اشکال کرده که این مطلب فقط در یک روایت شاذ آمده است (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸ق، ج ۱۶، ص ۲۶۳). اما این سخن ابن ابی الحدید صحیح نیست؛ چون روایت ارشاد همسران پیامبر ﷺ در منابع معتبر و قدیمی اهل سنت آمده است. این روایت در صحیح بخاری (م ۲۵۶)، معتبرترین کتاب حدیثی اهل سنت وارد شده است (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۵، ص ۲۴). جوهری (۲۳۳م) در السقیفه و فدک (جوهری، ۱۴۱۳ق، ص ۱۱۳)، حمادبن زید بغدادی (م ۲۶۷) در کتاب ترکیه النبی ﷺ (حمادبن زید، ۱۴۰۴ق، ص ۸۴)، طبرانی (م ۳۶۰) در مسند الشامیین (طبرانی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۹۹) و ابن شبه نمیری (م ۲۶۲) در تاریخ المدینه (ابن شبه، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۰۵) آن را ذکر کرده‌اند.

۲-۵-۶. تأویل روایات

گاهی ابن ابی الحدید برای دفاع از باورهای خود مجبور می‌شود روایات مخالف را تأویل کند. برای نمونه، در تأویل و توجیه روایت عمر که به جماعت خواندن نماز تراویح را با وجود اعتراف به بدعت بودن، جایز می‌داند و تأکید می‌کند این بدعت خوبی است، بر این باور است که لفظ بدعت بر دو مفهوم اطلاق می‌شود: اول آنچه مخالف کتاب و سنت است؛ مانند روزه عید قربان، که از آن نهی شده است؛ مفهوم دوم بدعت، کاری است که نصی درباره آن وارد نشده و مسلمان‌ها بعد از پیامبر ﷺ آن را انجام داده‌اند. منظور خلیفه دوم از بدعت خوب، مفهوم دوم از بدعت است و منظور روایاتی که از بدعت نهی کرده‌اند، مفهوم اول بدعت است (ابن ابی الحدید، ۱۳۸۷ق، ج ۱۲، ص ۲۸۴-۲۸۵).

استدلال ابن ابی الحدید در باره معنای دوم بدعت، ناتمام و ادعایی بیش نیست. او دلیلی ارائه نکرده که بدعت در این موارد استعمال شده باشد.

۲-۶. رعایت انصاف و پرهیز از توهین، تحقیر و افترا

یکی از آفات مناظرات، خروج از جاده ادب و علم، و توسل به توهین، تحقیر و دروغ برای غلبه بر خصم است. در انتقاداتی که ابن ابی الحدید متوجه سید مرتضی می‌داند، از توهین و افترا به او خبری نیست و در مواردی هم با اشاره به جایگاه رفیع او بیان می‌کند که این نحو استدلال از او پذیرفته نیست.

ابن ابی‌الحدید برخلاف بسیاری از اهل سنت که خطبه شقشقیه را از جعلیات سید رضی می‌دانند، از آن امیرمؤمنان علی علیه السلام می‌داند. او می‌نویسد: من بسیاری از این خطبه را در تصانیف ابوالقاسم بلخی که از پیشوایان معتزله بغداد بود، یافتم. او در زمان مقتدر و قبل از سید رضی می‌زیست. همچنین بخش زیادی از این خطبه را در کتاب الانصاف ابن قبه رازی - که از متکلمان امامیه را و از شاگردان ابوالقاسم بلخی بود - یافتم (همان، ج ۱، ص ۲۰۵-۲۰۶).

او در شرح کلام امام در خطبه دوم که می‌فرماید: «ان الحق رجع الان الی اهله»، کلام امامیه را که می‌گویند: «این جمله دلالت می‌کند بر اینکه تا پیش از این، حق در اختیار غیراهلش بود»، رد می‌کند و می‌گوید: ما این کلام را تأویل می‌کنیم و بر این باوریم که ایشان اولی به خلافت بود؛ اما نه براساس نص؛ بلکه براساس افضلیت اما ایشان به دلیل مصلحت، حششان را ترک کردند (همان، ج ۱، ص ۱۴۰). او این شیوه را در خطبه شقشقیه هم پیش گرفته و به همین شیوه کلام امام را تأویل می‌کند (همان، ج ۱، ص ۱۵۷).

۳. بررسی برخی از ادعاهای ابن ابی‌الحدید

۱. ابن ابی‌الحدید می‌نویسد: امام علی علیه السلام شبی دید چراغ‌هایی در مسجد روشن است. پرسید که این چیست؟ به ایشان گفته شد: مردم برای نماز تراویح جمع شده‌اند. ایشان فرمود: «نور الله قبر عمر کما نور علینا مساجدنا». او ادعا می‌کند که این روایت را شیعیان نقل کرده‌اند؛ اما معنای آن را تأویل نموده‌اند (همان، ج ۱۲، ص ۲۸۷).

این روایت در منابع شیعی یافت نمی‌شود؛ ولی در منابع سنی وجود دارد. این روایت را ابن‌عساکر دمشقی (۵۷۱م) (ابن‌عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۲۸۰)، ابن‌اثیر (۳۰ق) در اسد الغابه (ابن‌اثیر، بی‌تا، ج ۴، ص ۷۲)، عبدالله بن قدامه (۶۲۰م) در المعنی (ابن‌قدامه، بی‌تا، ج ۱، ص ۸۰۰)، ابن‌عبدالبر (۴۶۳م) در التمهید (ابن‌عبدالبر، ۱۳۸۷ق، ج ۸، ص ۱۱۹) و متقی هندی (۹۷۵م) در کنز العمال (متقی هندی، ۱۹۸۹، ج ۱۲، ص ۵۷۶) همگی از اسماعیل بن زیاد از امیرمؤمنان علیه السلام نقل کرده‌اند.

این روایت مرسل است؛ چون اسماعیل بن زیاد فقط از تابعین و تابع تابعین نقل می‌کند و نمی‌تواند از امام علی علیه السلام روایتی نقل کند. رجالیان اهل سنت وی را به شدت تضعیف کرده‌اند؛ از جمله دارقطنی او را متروک و ابن‌عدی او را منکر الحدیث دانسته و ابن‌حبان وی را دجالی می‌داند که شایسته نیست نام او در کتاب‌ها ثبت شود، مگر برای بیان قدح و ضعف وی (ابن‌حبان، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۲۹، ابن‌جوزی، ۱۳۸۶ق، ج ۱، ص ۳۷۵؛ طبری، بی‌تا، ص ۶۹).

۲. ابن ابی‌الحدید ادعا می‌کند، روایتی که از مخالفت امیرمؤمنان علی علیه السلام با نماز جماعت تراویح حکایت دارد، فقط در منابع شیعی آمده است. با جست‌وجو در منابع روایی و تاریخی می‌بینیم که این روایت فقط در منابع شیعی ذکر شده است. شیخ حرعاملی در این باب شش روایت از منابع متقدم شیعی نقل کرده است (حرعاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۱۹۱-۱۹۴؛ همچنین ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۱، ص ۷-۱۱).

۳. سید مرتضی با توجه به این عبارت/بویکر که «این لی شیطانا یعتزینی عند غضبی» بر این باور است که این سخن دلالت بر نفی عصمت و شایستگی/بویکر برای امامت دارد (سید مرتضی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۱۲۱). ابن ابی‌الحدید می‌گوید: «عند غضبی» در این عبارت، اضافه و تحریف شده و در منابع تاریخی و روایی نیامده است. منظور از شیطان، همان غضب است، نه شیطان دیگری از جن و انس (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۷ق، ج ۱۷، ص ۱۶۱). این روایت به صورتی که سید مرتضی نقل کرده (این لی شیطانا یعتزینی، عند غضبی) در منابع روایی شیعه گزارش شده است (طبری، ۱۴۱۵ق، ص ۳۱۶؛ سید مرتضی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۲۴؛ کراچکی، بی‌تا، ص ۵۱)؛ اما در منابع اهل سنت نیامده است؛ اما بدون عبارت «عند غضبی»، هم در منابع شیعی (صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۵۶، ابن‌شاذان، ۱۳۶۳، ص ۱۲۹؛ طبری، ۱۴۱۵ق، ص ۲۴۰؛ طبرسی، ۱۳۸۶ق، ج ۲، ص ۲۳۵) و هم در منابع اهل سنت (صنعانی، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۳۳۶؛ باقلانی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۹۲؛ ابن‌سعد، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۱۲) ذکر شده است.

نتیجه‌گیری

براساس آنچه گذشت، می‌توان ویژگی‌های بخش مربوط به نقض الشافی در شرح نهج‌البلاغه را به صورت زیر ارائه کرد:

شرح نهج‌البلاغه را باید بخشی از مجادلات کلامی بین امامیه و معتزله به‌شمار آورد که بخش‌هایی از آن در ادامه رده‌نویسی‌های شیعه و معتزله تدوین شده و شامل رده‌های بر آرای سید مرتضی در الشافی است. بخش‌های مربوط به خلفای سه‌گانه و مسئله فدک و میراث پیامبر ﷺ در شرح نهج‌البلاغه، از کتاب الشافی نقل و نقد شده است.

شارح در میان مباحث، برخی از مبانی اصولی (خبر واحد، اجتهاد، قیاس و تخصیص قرآن با خبر واحد) و کلامی (تعیین امام و صفات امام) سید مرتضی را نقد کرده است.

ابن ابی‌الحدید در نقد مبانی، تفصیل بحث را به کتاب‌های اصولی و کلامی خود و سایر بزرگان معتزله ارجاع می‌دهد. بیشتر انتقادات ابن ابی‌الحدید متوجه نحوه استدلال و میزان حجیت روایات و گزارش‌های تاریخی است. ابن ابی‌الحدید خود را ملزم نمی‌داند که از تمام باورهای معتزله دفاع کرده، متعصبانه تمام سخنان قاضی را تأیید کند و به نقد سید مرتضی بنشیند؛ بلکه در موارد متعددی اشکالات و نقدهای سید مرتضی بر قاضی را وارد می‌داند و در برخی موارد خود نیز استدلال‌هایی در تقویت نظر سید مرتضی ارائه می‌کند.

ابن ابی‌الحدید تلاش می‌کند به اصول بحث علمی وفادار بماند و انتقادهایش را به‌دور از توهین و تحقیر مطرح کند. در سخنان او نشانه‌هایی از نزدیکی دیدگاه‌ها و تمایل به تشیع به چشم می‌خورد. هرچند بسیاری از نظرات ابن ابی‌الحدید - که بیانگر آرای معتزله است - قابل نقد می‌باشد، اما برخی از ایراداتش به سید مرتضی درباره دیدگاه‌های خاص او، مانند حجیت خبر واحد یا نحوه استدلال به برخی از روایات، پذیرفته است.

منابع

- ابن ابی‌الحدید، عزالدین عبدالحمید، ۱۳۸۷ق، *شرح نهج البلاغه*، تحقیق محمدابوالفضل ابراهیم، بیروت، دار احیاءالکتب العربیه.
- ابن شهر آشوب، محمدبن علی، ۱۳۸۰ق، *معالم العلماء*، نجف، مطبعه الحیدریه.
- ابن اثیر، علی بن محمد، بی تا، *اسدالغابه فی معرفه الصحابه*، بیروت، دار الکتب العربی.
- ابن المرتضی، احمدبن یحیی، ۱۴۰۹ق، *طبقات المعتزله*، تحقیق سوسنه دیفلد فلزر، چ دوم، بیروت، دارالمنتظر.
- ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی، ۱۳۸۶ق، *الموضوعات*، تحقیق عبدالرحمن محمد عثمان، مدینه، مکتبه السلفیه.
- ابن حبان بستی، محمد، بی تا، *کتاب المجروحین*، تحقیق محمود ابراهیم زاید، مکه مکرمه، دار الباز للنشر و التوزیع.
- ابن سعد، محمد، بی تا، *الطبقات الکبری*، بیروت، دار صادر.
- ابن شاذان، فضل، ۱۳۶۳، *الایضاح*، تحقیق سیدجلال الدین حسینی ارموی، تهران، دانشگاه تهران.
- ابن شبه نمبری، عمر، ۱۴۱۰ق، *تاریخ المدینه المنوره* (اخبار المدینه النبویه)، بیروت، دارالفکر.
- ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، ۱۳۸۷ق، *التمهید*، مغرب، وزارة الاوقاف.
- ابن عساکر دمشقی، علی بن حسن، ۱۴۱۵ق، *تاریخ مدینه دمشق*، تحقیق علی شیری، بیروت، دارالفکر.
- ابن غضائری، احمدبن حسین، ۱۳۸۰، *رجال ابن غضائری*، تحقیق سیدمحمدرضا جلالی، قم، دارالحديث.
- ابن قدامه، عبدالله بن احمد، بی تا، *المعنی*، بیروت، دارالکتب العربی.
- انصاری، حسن، (۲۴ تیر ۱۳۹۶)، «بحث امامت از هشام بن الحکم تا تلخیص الشافی شیخ طوسی» در: <http://ansari.kateban.com>
- _____، (۵ اسفند ۱۳۸۸)، «نسخه خطی فصل امامت از کتاب شرح اصول الخمسه ابوالحسین بصری» در: <http://ansari.kateban.com>
- آقا بزرگ تهرانی، محمدحسن، ۱۴۰۳ق، *الذریعه الی تصانیف الشیعه*، بیروت، دارالأضواء.
- باقلانی، محمدبن طیب، ۱۴۱۴ق، *تمهیدالاولئ و تلخیص الدلائل*، بیروت، مؤسسه الکتب الثقافیه.
- بحرالعلوم، محمدمهدی، ۱۳۶۳، *الفوائد الرجالیه*، تحقیق محمدصادق و حسین بحرالعلوم، تهران، مکتبه الصادق.
- بخاری، محمدبن اسماعیل، ۱۴۰۱ق، *صحیح البخاری*، بیروت، دارالفکر.
- جوهری، احمدبن عبدالعزیز، ۱۴۱۳ق، *السقیفه و فدک*، بیروت، شرکه الکتبی.
- حیددی، علی اصغر و محمدرضا امامی نیا، ۱۳۹۶، «بررسی براهین عقلی عصمت امام از دیدگاه سید مرتضی و قاضی عبدالجبار»، *پژوهش های فلسفی کلامی*، دوره ۱۹، ش ۲، ص ۱۳۱ - ۱۵۱.
- حرعاملی، محمدبن حسن، ۱۴۱۴ق، *وسائل الشیعه*، قم، مؤسسه آل البیت.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۷ق، *کشف المراد*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، انتشارات اسلامی.
- حمادبن زید بغدادی، ۱۴۰۴م، *ترکه النبی*، بی تا، بی جا.
- خلیلی، سمیه، ۱۳۸۵، *بررسی تطبیقی ادله عقلی و نقلی امامت عامه از دیدگاه سید مرتضی (الشافی فی الامامه) و قاضی عبدالجبار (المعنی فی ابواب التوحید والعدل)*، تهران، دانشگاه قرآن و حدیث.
- سید مرتضی، علی بن حسن، ۱۴۱۴ق، *الفصول المختاره*، تحقیق سیدنورالدین جعفریان، یعقوب جعفری و محسن احمدی، بیروت، دارالمفید.
- _____، ۱۴۱۰ق، *الشافی فی الامامه*، قم، اسماعیلیان.
- _____، ۱۴۱۵ق، *الاتصاف*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- _____، ۱۴۰۵ق، *الرسائل*، تحقیق سیدمهدی رجائی، قم، دارالقرآن الکریم.

شهری، قاسم و همکاران، ۱۳۹۵، «قاعده لطف از دیدگاه ابن ابی‌الحدید در شرح نهج‌البلاغه»، پژوهش‌های نهج‌البلاغه، ش ۵۱، ص ۱۲۳-۱۴۲.

صدوق، محمدبن علی، ۱۴۰۴ق، *عیون اخبار الرضا*، تصحیح حسین اعلمی، بیروت، اعلمی.

صنعانی، عبدالرزاق، بی‌تا، *المصنف*، تحقیق حبیب الرحمن الاعظمی، بی‌جا، بی‌تا.

طباطبایی، سیدمحمدکاظم، ۱۳۸۸ق، *تاریخ حدیث شیعیه (۱) عصر حضور*، تهران و قم، سمت و دانشکده علوم حدیث.

طبرانی، سلیمان بن احمد، ۱۴۱۷ق، *مسند الشامیین*، بیروت، مؤسسه الرساله.

طبرسی، احمدبن علی، ۱۳۸۶ق، *الاحتجاج*، تعلیق سیدمحمدباقر خراسان، نجف، دارالنعمان.

طبری، محمدبن جریر، ۱۹۸۳م، *تاریخ الامم والملوک*، چ چهارم، بیروت، مؤسسه اعلمی.

_____، ۱۴۱۵ق، *المستترسد*، تحقیق احمد محمودی، قم، مؤسسه فرهنگ اسلامی.

طیبی، نجم‌الدین، بی‌تا، *صلاة تراویح بین السنه والبدعه*، قم، بی‌تا.

طوسی، محمدبن حسن، ۱۴۱۷ق، *الفهرست*، تحقیق جواد قیومی، بی‌جا، الفقاهاه.

کراجکی، محمدبن علی، ۱۳۶۹ق، *کنز الفوائد*، قم، مکتبه المصطفی.

_____، بی‌تا، *التعجب من اغلاط العامه فی مسأله الامامه*، تصحیح فارس حسون کریم، بی‌جا، بی‌تا.

کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۳، *الکافی*، تصحیح علی‌اکبر غفاری، چ پنجم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

متقی هندی، علاء‌الدین علی، ۱۹۸۹م، *کنز العمال*، بیروت، مؤسسه الرساله.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، چ دوم، بیروت، الوفاء.

محقق، مهدی، ۱۳۴۹، «مقدمه تلخیص الشافی»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، ش ۴۰۳، ص ۲۶۷ - ۲۷۸.

مظفر، محمدرضا، بی‌تا، *اصول الفقه*، قم، انتشارات اسلامی.

مفید، محمدبن محمدبن نعمان، ۱۴۱۴ق، *اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات*، بیروت، دارالمفید.

_____، ۱۹۹۳م، *تصحیح اعتقادات الامامیه*، بیروت، دارالمفید.

نجاشی، احمدبن علی، ۱۴۱۶ق، *رجال النجاشی*، چ پنجم، قم، انتشارات اسلامی.

An Analysis and Review of Ibn Abi al-Hadid Mu'tazili's Criticisms of "Al-Shafi" by Seyed al-Murtada

Ismail Esbati / Assistant Professor, Allame Tabatabai University

ssbati1350@gmail.com

Received: 2020 October 01 - **Accepted:** 2021 February 17

Abstract

Ghazi Abdul Jabbar Mu'tazili (415 AH) has criticized the views of the Imamiyya on the issue of Imamate in his book *Al-Mughni*, volume 20, chapter monotheism and justice. In response to this book, Seyed Murtada (436 AH) wrote *al-Shafi fi al- Imamate*. In his book, commentary of *Nahj al-Balagha*, Ibn Abi al-Hadid al-Mu'tazili (656 AH) has criticized some of the views of Seyed Murtada. These scattered reports, which are in fact a critique of *al-Shafi'i fi al-Imamate*, are the only remnants of the Mu'tazilites' criticisms and show how they approached and criticized this book. This study tries to collect, analyze and review the criticisms of Ibn Abi al-Hadid. He defends the main beliefs of the Mu'tazilites on the issue of Imamate and the legitimacy of the three caliphs and has criticized some of the principles and theology of Seyed Murtada. Ibn Abi al-Hadid in many cases considers the argument of Seyed Murtada stronger and sometimes he himself presents arguments in criticizing the words of the Abdul Jabbar Mu'tazili. As far as his beliefs allow, Ibn Abi al-Hadid has been fair in his criticisms, and his words are largely free of insults, humiliation and slander.

Keywords: Ibn Abi al-Hadid, the Commentary of *Nahj al-Balagha*, *al-Shafi*, Seyed al-Murtada, *al-Mughni*, Ghazi Abdul Jabbar, Mu'tazilites' criticisms of the issue of Imamate.

A Methodological and Content Analysis of Ibn Abi al-Hadid's Speech in Presenting the Epistemological and Ontological Aspects of Clear Textual in the Commentary of Nahj al-Balagha

✉ **Seyede Mona Mousavi** / Assistant Professor, Department of Shiite Studies, Qom University
sm.mousavi@qom.ac.ir

Elham Gha'edi / M.A. Student, Department of Shiite Studies, Qom University

e.qaedi@chmail.ir

Received: 2020 September 23 - **Accepted:** 2021 February 22

Abstract

Unlike the Imamiyya, most Sunni sects have chosen the posteriori method based on factual events in the method of appointing the Imam. Accordingly, Ibn Abi al-Hadid believed that the Imam is appointed through the selection and allegiance of the elites or clear textual of the former Imam like Mu'tazilite. This study has been analyzed the method and content of Ibn Abi al-Hadid's argument about the method of appointment in determining Imam. It was found that in his method of reasoning he first considers clear textual a priori and necessary epistemological position, but he denies clear textual---intended by the Imamiyya, and proves clear textual in the sense of the covenant of the previous Imam for the next Imam. Therefore, in the continuation of his speech, he restricts the method of recognizing and proving the Imam in his choice, allegiance and clear textual in the sense of the covenant. Thus, he makes the epistemological status of clear textual posteriori and dependent on its ontological status. His denial and confession in realization of clear textual in the sense intended by the Imamiyya in different places of his speeches, has also caused contradictions and incoherence in the content of his argument.

Keywords: Ibn Abi al-Hadid, clear textual, epistemological clear textual, ontological clear textual, method of determining the Imam.

The Logic Behind the Influence of Theological Beliefs on the Historiography

Javad Soleimani Amiri / Associate Professor of History, IKI

soleimani@qabas.net

Received: 2020 October 31 - Accepted: 2021 March 15

Abstract

The relationship between theology and history, especially the role of theology in the study of the biography of the infallibles, is an important discussion in historiography. Using a rational-analytical method this paper studies the multidimensionality of historical phenomena, the presence of a series of unseen causes in historical developments and the need to pay attention to the axioms and the theoretical framework in science as evidence for the role of theology in historiography. In the next step, the necessity of systematic influence of theology on historiography was proved, the criterion of the influence of theology on history was explained and the preference of epistemological value was introduced as a criterion for the influence of theological propositions on historical propositions. Accordingly, the verbal propositions will be preferred to historical propositions, if the theological proposition is certain, but the historical proposition is uncertain; or the verbal proposition is suspicious but the historical proposition is probable (it means there is a 50% or less 50% chance of being true); or both are suspicious or probable, but the verbal proposition is more likely to be true than the historical proposition.

Keywords: theology, history, the relationship between theology and history, the method of historiography, philosophy of history.

An Analysis of the Idea of Vision of God based on Wahhabi School of Thought

Mohammad Husain Faryab / Associate Professor, IKI

m.faryab@gmail.com

Received: 2020 October 13 - **Accepted:** 2021 February 20

Abstract

The school of Wahhabism is one of the emerging schools of the Islamic world, which, like other schools, has a system of thought. One of the issues that is strongly proposed in the Wahhabi intellectual system is the possibility of vision of God Almighty on the one hand, and its realization on the day of resurrection for the believers on the other hand. In this matter, Wahhabis have relied on narrated evidences, which this paper examine them. The conclusive rational arguments show that the Wahhabi theory is invalid. Although their arguments sometimes have the ability to prove their claims in terms of semantics, but considering the problem of the effect of certain assumptions on the understanding of religious texts, there is no choice but to interpret those texts.

Keywords: vision of God, Wahhabis, Ibn Taymiyyah, assimilating, physicalism.

The Issue of Animal Suffering in the Muslim Theologians Thought

✉ **Mohammad Mollae'y** / PhD Student, Baqir al-Olum University

m.mollaey68@gmail.com

Seyed Mahmoud Mousavi / Associate Professor, Baqir al-Olum University

smmusawi@gmail.com

Received: 2020 April 07 - **Accepted:** 2020 December 14

Abstract

The reality of animal suffering in nature has raised the suspicions of evil, which atheists see it as evidence of the existence of an exaggerated evil that is incompatible with God, or His attributes. Resolving this discrepancy has always been of interest to theists, but Islamic theologians have faced a more serious problem due to their emphasis on monotheism and the consideration of absolute attributes of "Knowledge", "Power" and "Pure Benevolence" to God. Desk-research studies show that the historical course of theologians' encountering with this issue is very different. Some of these views are, denying the resurrection of animals, believing in animals' reincarnation, calling their fate insignificant to God, believing in their resurrection and disagreeing on whether they are obligated or not. According to Allame Tabatabai in *Al-Mizan Comantary*, it seems, on a weaker level, animals are perceptive, autonomous and obligated, and on the Day of Resurrection, they will receive a ransom and cultivation of the soul for the suffering they endure.

Keywords: the suffering of animals, attributes of God, ransom and intesaf (the fulfillment of the right of the oppressed from the oppressor by God), animal resurrection, Islamic theologians.

Philosophical Analysis of the Compatibility of Fulfilling Prayers under the Dome of Imam Husain (PBUH) based on the System of Causality with an Emphasis on Allame Tabatabai's View

✉ **Shohreh Pirooz** / M.A., Qom University

fa.shohre@gmail.com

Mahdieh Sadat Mostaghimi/ PhD, Associate Professor, Faculty member of the Department of Philosophy and Theology, Qom University

sadatmahdieh313@gmail.com

Received: 2020 October 06 - **Accepted:** 2021 March 18

Abstract

The promise of "fulfilling prayers under the dome", which is mentioned in some religious texts is one of the common beliefs of Imamiyya theology, which can be analyzed from the viewpoint of Allame Tabataba'i. According to Allame, the compatibility of "the fulfillment of prayer under the dome" with the system of causality can be considered as an alternative way for removing obstacles and preparing the conditions for the fulfillment of prayers. This compatibility can also be explained by expressing the Supreme Providence of Imam Husain (PBUH) and the spiritual closeness of the dome of his holiness to the Divine Treasures and its alignment with the Throne; the place of God's planning and kingdom. Allame's views show that, the intrinsic dignity of this place before the Ashura and its accidental honor, which is the result of divine manifestations on the hearts of martyrs and its closeness to the blessed body of Imam Husain (PBUH) and the descent of angels upon that place can strengthen the level of prayer and provide the ground for its fulfillment. The method of this article is descriptive-analytical and inferential desk-research.

Keywords: fulfilling the prayers, under the dome of Imam Husain (PBUH), explanation, causal system, honor of a place.

The Fate of Malformed Humans from the Perspective of Quran and Narrations

✉ **Zahra Kahrizi** / M.A. in Islamic Philosophy and Wisdom, Razi University z.kahrizi72@gmail.com
Abbas Ali Mansouri / Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Razi University a.mansouri@razi.ac.ir

Received: 2020 October 24 - **Accepted:** 2021 March 18

Abstract

One of the most difficult theological topics is explanation the fate of malformed humans (children, mad and fools) in the hereafter. This issue has been discussed both under the concept of "the intellectually poor individuals" and the narration of "ruf al-Qalam" (those who are exempt from observing the commands of the Shari'a) in religious texts, and several narrations about the fate of these people have been directly narrated. Although the Quran does not explicitly mention the fate of malformed humans, several verses indicate a universal resurrection. Several destinies have been stated for these people in narrations. It can be deduced from the narrations that, resurrection is a universal phenomenon that includes malformed humans, but there is no consensus among the narrations about the status of these people in the hereafter. We examine the narrations based on four divisions. It seems that the most defensible view among the narrations is one of the two views, being silent about the issue and leaving the fate of these people to God, or considering all these people to be subject to divine mercy and enjoy happiness.

Keywords: malformed humans, the resurrection of children, the resurrection of mad, the resurrection of fools, the intellectually poor individuals.

The Doctrine of the Multiplicity of Human Souls According to the Narrations

✉ **Mohammad Rouhani** / M.A. in Imamiyya Theology, Tehran University, Farabi Campus

rohanimohammad@gmail.com

Mahdi Zakeri / Associate Professor of Philosophy, Tehran University, Farabi Campus

zaker@ut.ac.ir

Received: 2020 September 12 - **Accepted:** 2021 February 24

Abstract

The existence of several souls for human beings is one of the issues raised in the legacy of Imamiyya narration, which is related to some theological issues. The sum of the narrations related to this subject contains details that each narration is enough to express some of them. This paper seeks to collect the narrations related to this subject completely and draw a comprehensive picture of the issue of the multiplicity of human souls in the Imamiyya narrations and verses of the Holy Quran regardless of their validation and interpretation to provide an initial summary of this issue. The results show that all human beings have at least two spirits called the spirit of life and the old spirit. In addition to this, God inspires the spirit of faith to the believers, inspires the Holy Spirit to the prophets, inspires the Holy Spirit, the spirit by the command of the Lord and the spirit of faith to the Prophet of Islam and his successors (PBUT).

Keywords: multiplicity of souls, spirit, old spirit, spirit of life, spirit of faith, Holy Spirit, Islamic anthropology.

An Analysis of the Division of Creatures into Abstract and Material According to Qur'an and Narrations

Yahya Normohamadi Najafabadi / Assistant Professor, Malayer University

Received: 2020 May 01 - **Accepted:** 2020 September 06

normohamadi126@gmail.com

Abstract

Dividing the creatures into abstract and material in philosophy and expressing their characteristics, some thinkers believe that in some cases there are conflicts between philosophical views and some religious texts (Quranic verses and narrations) on the characteristics of the incorporeal creatures. But is it fundamentally acceptable to divide creatures into abstract and material from the point of view of religious texts, so that it can be said that there is a conflict between religious texts and philosophical views in expressing their characteristics? To understand the view of religious texts about this division, it seems that we can examine three cases of verses and narrations, I) The cases in which the creation of the first creature of God Almighty has been discussed, II) The cases in which the existence and attributes of angels have been discussed, III) The cases that deal with the divisions of the universe and the types of creatures. It seems that the division of creatures into abstract and material can be obtained from the Quranic verses and narrations.

Keywords: creatures, abstract, material, Quranic verses, narrations.

The Lack of Internal Coherence in the Theory of Modern Spirituality with an Emphasis on the Relationship of Reason and Religion

✉ **Ali Ghorbani** / PhD Student in Philosophy of Religion, IKI

hekmatrabani65@gmail.com

Mahdi Abdollahi / Assistant Professor, Iranian Research Institute of Philosophy

mabd1357@gmail.com

Received: 2020 April 10 - **Accepted:** 2020 December 26

Abstract

The modern spirituality is a theory that has been proposed in recent decades by some Iranian modernist intellectuals. According to this theory, religious spirituality has lost its effectiveness for modern man and has caused him suffering and confusion. Based on the modern rationality, this theory seeks to provide a spirituality commensurate with the needs of modern man. In any case, emphasizing one of the fundamental issues of philosophy of religion (the relationship of reason and religion) and since the legitimacy of any intellectual and philosophical approach depends, at least, on having an internal coherence between the components of its theory, this paper tries to analyze the theory of modern spirituality from the point of view of internal coherence and harmony between the components. Using a descriptive-analytical and desk-research method, and presenting numerous pieces of evidence - such as refusing devotionalism, the unprovability of religious claims and etc. we conclude that, the modern spirituality has major drawbacks and ambiguities in this regard.

Keywords: reason, religion, modern rationality, modern spirituality, rationalism, maximum rationality, fideism.

The Relationship between Faith and Love: A Critical Review of Feuerbach's View in his Book "the Essence of Christianity"

Sajad Dehganzadeh / Associate Professor, Department of Religions and Mysticism, Azerbaijan Shahid Madani University sajad_dehganzadeh@yahoo.com

Taha Farajzadeh / M.A. Student in Religions and Mysticism, Azerbaijan Shahid Madani University

Received: 2020 September 29 - **Accepted:** 2021 March 13

taha.fjz@gmail.com

Abstract

The book of the essence of Christianity is one of Feuerbach's most prominent works in the field of theology. This book is important for two reasons, I) this book has been an influential source in the reflections of many materialist thinkers and critics of religion. II) in this book, Feuerbach critically analyzes the teachings of the Christian theology and, accordingly, presents his ideas about the popular religions. One of the main topics of this book is the notion of the conflict of love and faith in Christianity, the content of which is implicitly extended to all religions. Feuerbach believes that the main cause of "alienation", "violence", "divergence" and "moral vices" is the lack of the attention of the religions to love and their emphasis on religious faith. The main challenge ahead is to analyze Feuerbach's claim. The findings show that, despite its shortcomings, the book's analysis is contemplative and challenging in some cases. Of course, Feuerbach's critiques do not focus on the essence and truth of religion, but only on religious interpretations and knowledge.

Keywords: the essence of Christianity, Feuerbach, love, faith, alienation, projection.

Abstracts

A Critical Analysis of the Relationship between Reason and Religion from the Perspective of Mirza Mahdi Isfahani

✉ **Mohammad Samadpour Azarsharbani** / PhD Student in Ma'aref Teaching, (Islamic Revolution) Baqir al-Olum University
 sharabiani@gmail.com
Mohammad Jafari / Associate Professor, Department of Theology, IKI
 mjafari125@yahoo.com
Robabeh Aroyi / Level Three, Philosophy and Theology, the Sisters Seminary (Masoumiyah Sisters School)
 Received: 2020 September 12 - Accepted: 2021 February 16
 rbbh_a@yahoo.com

Abstract

One of the most controversial philosophical and theological issue is the relationship between reason and religion that has a long history. The importance of this issue has made it one of the most important topics in the philosophy of contemporary religion. The question is whether revelation is sufficient to know religion or is it necessary to apply reason? Some thinkers believe that recognizing and accepting religion and faith is impossible without reason, but others see rationalism as endangering religion and faith, which can lead to eclecticism in religion. This paper studies the perspective of Mirza Mahdi Isfahani in this regard, which belongs to the latter category. Although he has presented logical arguments to prove God, he believes that it is impossible to know the existence and attributes of God with the intellect and the dark (material) human sciences. Hence, this makes man in need of unseen guidance and the existence of a revelatory religion. This idea has "circularity in argument or proof" problem because proving the authenticity and infallibility of the words of God, the Prophet and the Imam requires intellect.

Keywords: reason, religion, religious knowledge, Mirza Mahdi Isfahani, proving the existence and attributes of God, need for religion.

Table of Contents

A Critical Analysis of the Relationship between Reason and Religion from the Perspective of Mirza Mahdi Isfahani / Mohammad Samadpour Azarsharbani / Mohammad Jafari / Robabeh Aroyi	7
The Relationship between Faith and Love: A Critical Review of Feuerbach's View in his Book "the Essence of Christianity" / Sajad Dehganzadeh / Taha Farajzadeh	21
The Lack of Internal Coherence in the Theory of Modern Spirituality with an Emphasis on the Relationship of Reason and Religion / Ali Ghorbani / Mahdi Abdollahi	39
An Analysis of the Division of Creatures into Abstract and Material According to Qur'an and Narrations / Yahya Normohamadi Najafabadi	55
The Doctrine of the Multiplicity of Human Souls According to the Narrations / Mohammad Rouhani / Mahdi Zakeri	73
The Fate of Malformed Humans from the Perspective of Quran and Narrations / Zahra Kahrizi / Abbas Ali Mansouri	89
Philosophical Analysis of the Compatibility of Fulfilling Prayers under the Dome of Imam Husain (PBUH) based on the System of Causality with an Emphasis on Allame Tabatabai's View / Shohreh Pirooz / Mahdieh Sadat Mostaghimi	107
The Issue of Animal Suffering in the Muslim Theologians Thought / Mohammad Mollae'y / Seyed Mahmoud Mousavi	127
An Analysis of the Idea of Vision of God based on Wahhabi School of Thought / Mohammad Husain Faryab	143
The Logic Behind the Influence of Theological Beliefs on the Historiography / Javad Soleimani Amiri	157
A Methodological and Content Analysis of Ibn Abi al-Hadid's Speech in Presenting the Epistemological and Ontological Aspects of Clear Textual in the Commentary of Nahj al-Balagha / Seyede Mona Mousavi / Elham Gha'edi	177
An Analysis and Review of Ibn Abi al-Hadid Mu'tazili's Criticisms of "Al-Shafi'" by Seyed al-Murtada / Ismail Esbati	193

In the Name of Allah

Ma'rifat-e Kalāmī (Theological Knowledge)

Vol.11, No.2
Fall & Winter 2020-21

A Semiannual Journal of Theological inquiry

Proprietor: *Imam Khomeini Educational and Research Institute*

Editor in Chief: *Mahmum Fathali*

Editor: *Abulfazl Sajedi*

Executive Manager: *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 Mohammadredaai:** *Professor, Tehran University (Farabi Pardis)*
- ☐ **Ahmadhosein Sharifi:** *Professor, IKI*
- ☐ **Ali Reda Ghaeminiya:** *Professor, The Culture and Thought research Center*
- ☐ **Mohammad Hasan Ghadrnan 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

E-mail: M.kalami@qabas.net