

دوفصل نامه علمی

# معرفت کلامی

سال دوازدهم، شماره دوم، پیاپی ۲۷، پاییز و زمستان ۱۴۰۰



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

سیدحسن حسینی امینی

## صفحه آرا

مهدی دهقان

## ناظر چاپ

حمید خانی

## چاپ

زمزم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات

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

## اعضای هیئت تحریریه

محمد حسین زاده یزدی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

عبدالحسین خسروپناه

استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه

ابوالفضل ساجدی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمد محمدرضایی

استاد دانشگاه تهران، پردیس فارابی

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

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

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

## اهداف و رویکرد نشریه

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

ضمن استقبال از دستاورد تفکرات و تأملات دین‌پژوهی، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی نشریه پذیراییم. خواهشمندیم مقالات خود را از طریق تارنمای نشریه ارسال فرمایید.

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

**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 ۱۰۰۰۰۰۰۱۰۵۹۷۳۰۰۱ بانک ملی، واریز، اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

## راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

### الف) شرایط عمومی

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

### ب) نحوه تنظیم مقالات

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

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

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

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

### ج). یادآوری

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



بررسی انتقادی دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی درباره «کلام الهی» / ۷

کھ رحمت‌الله کریم‌زاده / محمداسحاق عارفی

پیوند سنجش‌پذیری و بازخواست‌پذیری فعل الهی از دیدگاه علامه طباطبائی / ۲۵

کھ مهدی باقری / احد فرامرز قراملکی

اعتبارسنجی ادله عقلی قاضی سعید قمی بر نفی سنخیت بین خداوند و مخلوقات / ۳۹

کھ جواد نظری / شمس‌الله سراج / مجید ضیایی قهنویه

بررسی انتقادی «مدل بی‌مرزی هاو کینگ - هارتل» و دلالت‌های فلسفی - الهیاتی آن با تأکید بر ... / ۵۷

حمیدرضا شاکرین

کمّ و کیف علم امام از دیدگاه علامه مصباح یزدی / ۷۵

کھ محمدحسن نادم / زینب عطاءاللهی

نقش اخبار منتقله در افتراقات کلامی درون شیعی؛ بررسی موردی انگاره‌های سه‌النبی و ... / ۹۱

حسین ستار

تحلیل شخصیت و جایگاه خضر از منظر قرآن و روایات / ۱۱۱

محمد ذوقی هریس / کھ حسین هنرخواه

محل تحقق کمال نهایی انسان از منظر قرآن کریم / ۱۲۹

کھ علی رهید / مصطفی کریمی

رابطه انسان‌شناسی و معاد از دیدگاه قرآن کریم / ۱۴۹

کھ محمدجواد سقایی‌بی‌ریا / علی‌اوسط باقری

تبیین و تحلیل حقیقت حوض کوثر و سرچشمه‌های آن / ۱۶۷

کھ رضا نوروزی / میثم دوست‌محمدی / ولی‌الله محمدنژاد ولامدهی

بررسی و نقد راه‌حل‌های غزالی در مسئله شرور / ۱۸۵

اکرم خلیلی نوش‌آبادی

الهیات زیست‌محیطی آیت‌الله جوادی آملی بررسی تأثیر جهان‌بینی اسلامی بر محیط‌زیست / ۲۰۳

کھ سمیرا کریم‌نژادی / ابراهیم علی‌پور

نمایه الفبایی مقالات و پدیدآوردگان سال دوازدهم (شماره‌های ۲۶-۲۷) / ۲۲۱

۲۳۴/ Abstracts



نوع مقاله: پژوهشی

## بررسی انتقادی دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی درباره «کلام الهی»

Karam276@gmail.com

رحمت‌الله کریم‌زاده / استادیار گروه فقه و اصول دانشگاه علوم اسلامی رضوی

محمداسحاق عارفی / استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی جامعه‌المصطفی العالمیه مشهد

دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۱۹ - پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۲۴

### چکیده

یکی از مباحث مهم اعتقادی که متکلمان اسلامی اهتمام جدی به آن داشته‌اند بحث «کلام الهی» است. در باب حقیقت کلام الهی دیدگاه‌های متفاوتی ارائه شده است. از جمله آنها دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی است. بررسی که این پژوهش بدان پرداخته این است که آیا تبیین خواجه نصیرالدین از حقیقت کلام الهی، براساس تفسیر شارحان او، می‌تواند پاسخی قانع‌کننده نسبت به حقیقت کلام الهی به‌شمار آید؟ این نوشتار پس از اشاره به دیدگاه‌های گوناگون درباره حقیقت کلام الهی، با روش توصیفی - تحلیلی و همچنین کتابخانه‌ای، دیدگاه ایشان را براساس تفسیر شارحان آثارش (علامه حلی و محقق لاهیجی) بررسی و ارزیابی کرده و به این نتیجه رسیده است که تفسیر علامه حلی از، دیدگاه خواجه نصیرالدین کامل به‌نظر نمی‌رسد؛ و تفسیر محقق لاهیجی از آن - افزون بر اینکه ایشان سخن خواجه نصیرالدین را طبق دیدگاه و مذاق خودش تفسیر نموده - با اشکالاتی مواجه است. سپس دیدگاه کامل و جامعی که از این اشکالات مبرا باشد پیشنهاد داده است.

**کلیدواژه‌ها:** کلام الهی، کلام اعتباری، کلام تکوینی، خواجه نصیرالدین طوسی، علامه حلی، محقق لاهیجی.

یکی از مباحث مهم اعتقادی در میان متکلمان اسلامی کلام الهی است. همه فرقه‌های اسلامی، بلکه همه مسلمانان بر متکلم بودن خداوند اتفاق نظر دارند (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۲۸۹) و تکلم یا کلام را یکی از اوصاف الهی به‌شمار می‌آورند. اما در اینکه مقصود از «کلام الهی» چیست، و اینکه آیا کلام خدا حادث است یا قدیم، و آیا «تکلم» از صفات ذاتی خداوند به‌شمار می‌آید و یا از صفات فعلی او، اختلاف نظر شدیدی بین فرقه‌های کلامی پدید آمده است. این اختلاف به‌گونه‌ای است که برخی احتمال داده‌اند وجه تسمیه مباحث اعتقادی به علم «کلام» و نامگذاری دانشمندان آن به «متکلم» بدین سبب بوده که مباحث اعتقادی عمدتاً درباره کلام الهی مطرح شده است (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۴۱). بدین‌روی، برخی معتقدند: اولین مسئله کلامی مطرح‌شده در بین اشاعره و معتزله مسئله «حدوث و قدم قرآن به‌مثابه کلام الهی» بوده است (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۱۴).

براین‌اساس، با نگاهی اجمالی به تاریخچه این بحث، روشن می‌شود که آنچه در اینجا منشأ اختلاف شده مطلب دو چیز است: یکی حقیقت کلام الهی و دیگری حدوث و قدم آن. با نگاه به حوادث و رویدادهای قرون اولیه اسلام، می‌توان گفت: اختلاف مسلمانان در این نوع مسائل، به‌ویژه در مسئله حدوث و قدم کلام الهی موجب شده است گروهی به تکفیر گروهی دیگر بپردازند (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۱۴۶) البته به‌نظر می‌رسد که نزاع در حدوث و قدم کلام الهی متفرع بر نزاع و اختلاف در تبیین حقیقت کلام خداوند است؛ یعنی منشأ اساسی اختلاف در حدوث و قدم قرآن، نزاع در حقیقت کلام الهی بوده است. در نتیجه، اگر حقیقت کلام الهی روشن شود حدوث و قدم آن نیز معلوم می‌شود.

یکی از اندیشمندانی که به این مسئله پرداخته *خواجه نصیرالدین طوسی* است. شارحان کلام وی، هرکدام تفسیری از سخن ایشان ارائه داده‌اند. بدین‌روی این پرسش مطرح است که آیا تبیین *خواجه نصیرالدین* از کلام الهی پاسخی قانع‌کننده برای حقیقت کلام الهی می‌تواند به‌شمار آید، یا خیر؟ آیا تفسیرهایی که شارحان سخنان ایشان از کلام وی داشته‌اند حقیقتاً مقصود او را تأمین می‌کند؟ در این نوشتار، با اشاره به دیدگاه‌های گوناگون درباره حقیقت کلام الهی، به روش «توصیفی-تحلیلی» و همچنین «کتابخانه‌ای»، دیدگاه *خواجه نصیرالدین طوسی* براساس تفسیر شارحان آثار ایشان (علامه *حلی* و محقق *لاهیجی*) بررسی و ارزیابی شد و این نتیجه به‌دست آمده است که تفسیر علامه *حلی* از دیدگاه *خواجه نصیرالدین* - که شاید بیشتر به دیدگاه ایشان نزدیک باشد - کامل به‌نظر نمی‌رسد؛ و تفسیر محقق *لاهیجی* از آن - افزون بر اینکه وی سخن *خواجه نصیرالدین* را طبق دیدگاه و مذاق خود تفسیر نموده و حقیقتاً مراد او را نمی‌رساند - با اشکالاتی مواجه است. در پایان، دیدگاه کامل و جامعی که از این اشکالات مبراً باشد پیشنهاد شده است.



## پیشینه بحث

تمام کتاب‌هایی که در حوزه علم کلام به رشته تحریر درآمده، چه کتاب‌های متکلمان اهل سنت و چه متکلمان شیعی، کلام الهی را مطرح کرده و به دیدگاه‌های موجود درباره کلام الهی اشاره کرده‌اند. همچنین مقالات فراوانی درباره حقیقت کلام الهی و دیدگاه‌های موجود در این باب نوشته شده است. برخی از مقالات عبارتند از: «معناشناسی کلام الهی از منظر علامه طباطبائی» (کبیری و بلوکی، ۱۳۹۳)؛ «تحلیل تطبیقی دیدگاه علامه و فخررازی درباره تکلم الهی» (نصری و مرزبان، ۱۳۹۴)؛ «بررسی دیدگاه اشاعره پیرامون کلام الهی» (پطرودی، علم‌الهدی، ۱۳۹۶)؛ «بررسی رویکرد کلامی اشاعره و معتزله به چیستی کلام الهی» (حاجی‌اسماعیلی، ۱۳۸۹)؛ «تبیین فلسفی کلام الهی از نظر ملاصدرا» (پیرهادی و کریمی‌والا، ۱۳۹۳) و ... .

اما تا آنجاکه استقرا شد، نوشتاری مستقل درباره بررسی دیدگاه خواجه نصیرالدین در باب کلام الهی به زیور طبع آراسته نشده است. از این رو، با توجه به اهمیت دیدگاه ایشان در مسائل کلامی، به‌ویژه تفسیری که شارحان از دیدگاه ایشان در باب کلام الهی ارائه داده‌اند، تنقیح، بررسی و ارزیابی دیدگاه ایشان در این باب ضروری به نظر می‌رسد. این نوشتار پس از اشاره به معنای کلام، نخست به مهم‌ترین رویکردها و دیدگاه‌ها درباره حقیقت کلام الهی اشاره می‌کند و سپس سخنان خواجه نصیرالدین را براساس شرح و تفسیر علامه حلی و محقق لاهیجی در این باب تبیین می‌نماید و سرانجام، به ارزیابی دیدگاه ایشان درباره حقیقت کلام الهی می‌نشیند.

## چیستی کلام

«کلام» در لغت عبارت است از: «صداهاى پی‌درپی برای معنای قابل فهم» (طریحی، ۱۹۸۵، ج ۶ ص ۱۵۷؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۵۳۹) بدین معنا که پدید آمدن صداها به صورت پی‌درپی موجب ایجاد حروف می‌گردد و ترکیب این حروف پدیدآمده از صداهاى پی‌درپی که حکایت از معنایی دارد، «کلام» نامیده می‌شود.

«کلام» در اصطلاح و استعمال عرفی، عبارت است از: حروف و اصوات که به‌گونه‌ای خاص با یکدیگر تألیف شده و براساس قرارداد بر معنای مخصوصی دلالت دارد (حلی، ۱۳۷۵، ص ۲۲۳؛ قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۳۵۸؛ همو، ۱۹۶۲، ج ۷، ص ۶؛ قاضی نورالله، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۰۳؛ لاهیجی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۵۵). شاید بتوان گفت: به نوعی معنای اصطلاحی «کلام» همان معنای لغوی است و واژه «کلام» معنای اصطلاحی خاصی ندارد. این نکته شایسته دقت است که دلالت کلام بر معنا براساس قرارداد و وضع است و چون کلام بودن کلام به سبب دلالتش بر معناست، باید گفت: کلام بودن کلام، امری وضعی و قراردادی است.

بنابراین، صوت‌های پی‌درپی که حروف از آنها تشکیل می‌شود، از این نظر «کلام» نامیده شده‌اند که قبلاً میان گوینده و شنونده قرارى بسته شده است که فلان صوت نشان فلان معنا باشد، و همچنین از این نظر کلام واحد شده‌اند که معنا و غرض واحدی را می‌رسانند.

با این بیان، این معنا به دست می‌آید که کلام از آن نظر که کلام است امری است وضعی، قراردادی و اعتباری که جز در ظرف اعتبار، واقعیتی ندارد. آنچه در خارج است صوت‌های گوناگونی است که در ظرف اعتبار و قرارداد هریک علامت چیزی قرارداد شده است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴، ص ۲۴۸).

متکلم برای فهماندن مقصود و مافی‌الضمیر خود به دیگران از کلام بهره می‌گیرد. لازمه آن درباره انسان، داشتن حنجره، تارهای صوتی، دهان، خارج کردن هوا از مجاری و وجود وضع و قرارداد قبلی است (مصباح یزدی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۳۸۹) از سوی دیگر، برای اینکه تفهیم و تفهم صورت بگیرد، کلام به معنای «اظهار ما فی‌الضمیر» که با اصوات و حروف بیان می‌شود، نیازمند طرف مقابل (مخاطب) است؛ یعنی متوقف بر وجود سه چیز است: کلام، متکلم و مخاطب، تا تفهیم و تفهم صورت بگیرد. در غیر این صورت، متکلم بودن معنا پیدا نمی‌کند. بدین‌روی در نهاد تکلم، وجود غیر نیز ملحوظ است و این فقط در بستر جامعه و ارتباط با دیگران تحقق دارد (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۳۱۵). انسان برای برقراری ارتباط با دیگری نیازمند وضع الفاظ، اصوات یا هر ابزار تفهیم و تفهم است تا بتواند نیازهای ارتباطی خود را تأمین کند. حیات اجتماعی انسان نیاز به سخن گفتن و بهره‌گیری از الفاظ را برای او ضروری می‌سازد، وگرنه لزومی نداشت انسان تکلم کند و از واژه‌ها و الفاظ استفاده نماید.

لازم به یاد آوری است که همه نکات یادشده در این تعریف در حقیقت کلام دخالت ندارد، بلکه بسیاری از آنها اختصاص به انسان دارد و درباره خداوند موضوعیت پیدا نمی‌کند؛ زیرا ابزار مادی مانند داشتن دهان، حنجره و تارهای صوتی در کلام انسان مطرح است، ولی داشتن این ابزارها بر خدا محال است. بنابراین می‌توان برخی از اینها را نادیده گرفت؛ زیرا همه آنها در حقیقت کلام دخیل نیست. آنچه حقیقت کلام را تشکیل می‌دهد دلالت آن بر معنای مقصود و فهماندن معنی به مخاطب است.

## کلام الهی و دیدگاه‌ها

درباره کلام الهی دو رویکرد کلی وجود دارد که برخی از این رویکردها مشتمل بر چندین دیدگاه است:

### رویکرد اول (کلام لفظی و تکوینی)

در رویکرد نخست، بسیاری از اندیشمندان، کلام خداوند را «لفظی» می‌دانند و برخی افزون بر آن، از کلام «تکوینی» سخن رانده‌اند و بلکه کلام تکوینی را سزاوارتر به عنوان «کلام» دانسته‌اند. دیدگاهی که طرفدار کلام لفظی است خود مشتمل بر دیدگاه‌های ذیل است:

۱. عده‌ای مانند حنبلی‌ها و حشویه کلام الهی را اصوات و حروف می‌دانند و بر این باورند که این اصوات و حروف قائم به ذات الهی و قدیم‌اند. برخی از افراد این گروه تا آنجا پیش رفته‌اند که جلد قرآن، غلاف آن و مرکبی را که با آن قرآن نوشته می‌شود قدیم دانسته‌اند (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۱۴۴-۱۴۵).

۲. عده‌ای دیگر مثل کرامیه، کلام خداوند را اصوات و حروف می‌دانند و معتقدند: کلام الهی حادث و قائم به ذات خداوند است (همان، ج ۴، ص ۱۴۵). بطلان این دو دیدگاه کاملاً روشن است و نیاز به بحث ندارد (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۰۹؛ رازی، ۱۹۸۶، ج ۱، ص ۱۷۰؛ آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۳۲؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۳۲۲).  
 ۳. معتزله بر این عقیده است که کلام خداوند اصوات و حروفی حادث بوده و قائم به ذات الهی نیست، بلکه فعل و مخلوق او به‌شمار می‌آید و «متکلم بودن خداوند» به معنای ایجاد حروف و اصوات در خارج است (معتزلی، ۱۴۲۲ق، ص ۳۵۷؛ حمصی رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۱۵).

۴. متکلمان امامیه نیز همچون معتزله معتقدند: کلام الهی از اصوات و حروف تشکیل شده و حادث است و قائم به ذات الهی نیست و خداوند آنها را در خارج به شکل‌های گوناگون ایجاد می‌کند (حلی، ۱۳۶۵، ص ۱۶).

علامه طباطبائی کلام خدا را منحصر در «کلام لفظی» ندانسته و افزون بر آن، «کلام تکوینی» را نیز مطرح کرده است. از نگاه ایشان، کلام لفظی از آن نظر که کلام است، وضعی، قراردادی و اعتباری است و جز در ظرف اعتبار، واقعیتی ندارد و آنچه در خارج قرار دارد صوت‌های گوناگونی است که در ظرف اعتبار و قرارداد، هریک نشانه چیزی قرارداد شده؛ یعنی آنچه در خارج موجود می‌شود صوت است و بس، نه علامت و صوت قراردادی، و اگر موجودیت و تحقق را به کلام نسبت می‌دهیم، به نوعی عنایت و مجاز است، وگرنه کلام در خارج تحقق نمی‌یابد، بلکه صوت موجود می‌شود. اما «کلام» بدان سبب که عنوانی است برای موجودی خارجی، یعنی برای صوت‌های ترکیب شده، و بدان سبب که صوت، فعل خارجی صاحب صوت است، به نحو توسع و مجازگویی فعل او نامیده می‌شود، نه به‌طور حقیقت، و پس از آنکه آن را به‌طور مجاز، فعل او دانستند، از همان نسبت مجازی که به فاعل می‌دهند، وصفی نیز برای او انتزاع نموده، او را «متکلم» می‌خوانند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴، ص ۲۴۸).

اما «کلام» به معنای کشف مکنونات درونی، امری است واقعی، نه اعتباری. کلام به این معنا، بر هر معلولی نسبت به علتش صادق است؛ زیرا معلول با هستی خود از هستی و کمال علت خودش کشف می‌کند؛ کمالی که اگر هستی معلول نبود، همچنان در ذات علت نهفته بود.

براساس این تحلیل، کلام خداوند امری تکوینی است و همه موجودات ممکن، همان‌گونه که مخلوق الهی‌اند، کلام الهی نیز به‌شمار می‌آیند؛ زیرا «کلام» در حقیقت، عبارت است از: دلالت شیئی بر شیء دیگر و موجودات ممکن از حیث اینکه بر وجود خداوند و کمالات او دلالت دارند، کلام او به‌شمار می‌آیند (همان، ص ۲۴۹؛ همو، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۸۶).

### رویکرد دوم (کلام نفسی و لفظی)

باید توجه داشت که متکلمان اشعری بر پذیرش «کلام» به معنای ایجاد صوت و حروف تصریح دارند، ولی تفاوت دیدگاه آنها و متکلمان معتزلی و امامیه در این است که آنها افزون بر اصوات و حروف (کلام لفظی)، کلام نفسی را نیز مطرح کرده‌اند و کلام حقیقی و واقعی را «کلام نفسی» دانسته‌اند، درحالی‌که معتزلیان و خواجه نصیرالدین و

همچنین شارحان او کلام نفسی به بیان اشاعره را غیرمعقول می‌دانند. غیرمعقول بودن در هنگام بررسی سخنان اشعری‌ها بیان خواهد شد.

طبق دیدگاه اشاعره، کلام خداوند کلام نفسی و قدیم است؛ یعنی کلام الهی معنایی است قائم به ذات خداوند و با علم و اراده تفاوت دارد و کلام لفظی حاکی از کلام نفسی است. متفکران اشعری نسبت به کلام لفظی و پیدایش اصوات و حروف از سوی خداوند اتفاق نظر دارند، لیکن نسبت به کلام نفسی - دست کم - از زمان ابوبکر باقلانی درصدد ارائه تفسیر تازه‌ای از کلام نفسی برآمدند تا معقول جلوه نماید (باقلانی، ۱۴۲۵ق، ص ۱۶۲).

متکلمان اشعری «تکلم» را از صفات ذاتی خداوند، قدیم، نفسی و غیر از علم و اراده حق تعالی می‌دانند و برای تقریب به ذهن به توجیهاتی متوسل شده‌اند (غزالی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۳). اشاعره بر این عقیده‌اند که در جمله‌های خبری و انشایی، غیر از علم و اراده و کراهت چیز دیگری وجود دارد که کلام حقیقی به‌شمار می‌آید و کلام لفظی حاکی از آن است. این کلام حقیقی که از آن به «کلام نفسی» تعبیر می‌کنند، نسبت به انسان، حادث است؛ زیرا ذات انسان حادث است، اما نسبت به خداوند قدیم است؛ زیرا خداوند ذاتاً قدیم است. پس صفات او نیز باید قدیم باشد. در غیر این صورت، لازم می‌آید که به ضد تکلم اتصاف پیدا کند، و این محال است (شهرستانی، ۱۴۲۵ق، ص ۱۵۳).

فاضل قوشچی در توضیح و تبیین آن می‌گوید:

همه انسان‌ها پیش از آنکه سخن خبری یا انشایی را بر زبان جاری کنند، معنایی را از قلب می‌گذرانند و عبارت و الفاظ را ترجمان آن قرار می‌دهند. الفاظ مذکور کلام حسی و معنای آن کلام نفسی به‌شمار می‌آید. کلام حقیقی همان معنای درونی است که با اختلاف الفاظ و اصطلاحات اختلاف پیدا نمی‌کند و هدف متکلم از سخن گفتن ایجاد معنای مزبور در نفس مخاطب است (قوشچی، ۱۳۸۵، ص ۳۱۹).

پس از اشاره به رویکردها و دیدگاه‌ها درباره کلام الهی، به توضیح و تبیین کلام خواجه نصیرالدین پرداخته، سپس آن را ارزیابی می‌کنیم:

### توضیح و تبیین کلام خواجه نصیرالدین

برای توضیح کلام خواجه نصیرالدین، نخست اصل سخن او را ذکر می‌کنیم و سخنان او را براساس تفسیر علامه حلی و محقق لاهیجی از کلام ایشان تبیین می‌نماییم. اصل سخن خواجه نصیرالدین در این باب چنین است: «و عمومية قدرته تدل علی ثبوت الکلام و النفسانی غیرمعقول» (حلی، ۱۳۷۵، ص ۳۲).

این عبارت خواجه نصیرالدین به چهار مطلب اشاره دارد: (۱) بیان دیدگاه خود خواجه نصیرالدین درباره کلام الهی؛ (۲) دلیل اثبات دیدگاه او؛ (۳) اشاره به دیدگاه اشاعره درباره کلام الهی؛ (۴) نقد دیدگاه اشاعره.

ایشان در کتاب قواعد العقائد فقط به این مطلب اشاره می‌کند که بر خداوند صفت «متکلم» اطلاق می‌شود و سپس به دیدگاه کلی اهل سنت درباره چگونگی ایجاد کلام از سوی خداوند اشاره دارد و توضیحی بیش از آنچه در

کتاب *تجربید الاعتقاد* آمده است، ارائه نمی‌دهد (طوسی، ۱۴۱۳ق، ص ۴۵). او همچنین در کتاب *تلخیص المحصل* به این موضوع که خداوند متکلم است اشاره کرده و قول کسانی که کلام او را ازلی دانسته‌اند مردود شمرده، می‌نویسد: متکلم بودن خداوند ملازمه‌ای با قدیم بودن کلام او ندارد، زیرا کلام امری خارج از حقیقت متکلم است و متکلم آن را ایجاد می‌کند، نه اینکه ذاتی متکلم باشد، بلکه فعل او و خارج از اوست. (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۰۹).

این سخن *خواجه نصیرالدین* به دیدگاه اشاعره و رد آن نیز اشاره دارد. بدین‌روی شایسته است قبل توضیح و تبیین دیدگاه ایشان، به اجمال، به بیان دیدگاه آنها و نقدهای واردشده بر آن اشاره کنیم:

در این دیدگاه دو ادعا وجود دارد:

الف) کلام نفسی معنایی است قائم به ذات خداوند؛ (ب) معنای مزبور مغایر با علم و اراده است.

این دیدگاه همان‌گونه که *خواجه نصیرالدین* اشاره کرده، غیرمعمول است (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۸۹) و تمام توجیهاتی که برای آن انجام شده ناموجه است (حلی، ۱۳۸۶، ص ۳۰۸؛ لاهیجی، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۴۱۴). به بیان دیگر، این دیدگاه که در قالب دو ادعا شکل گرفته، به هر دو وجهش باطل است.

### مدعای نخست اشعری‌ها

اشعری‌ها همچون دیگر مذاهب کلامی مدعی هستند که خداوند متکلم است، اما برخلاف دیگران قائلند: کلام هر متکلمی قائم به ذات اوست. دلیلی که آنها برای این ادعا ارائه کرده‌اند این است که وصف «متکلم» مانند وصف «عالم» مشتق است. همان‌گونه که عالم به معنای ذات دارای علم است، متکلم نیز به معنای ذات دارای تکلم است. پس تکلم مانند علم قیام حلولی به ذات دارد، و آنچه قیام حلولی به ذات دارد کلام نفسی است، نه اصوات و حروف؛ زیرا حروف از امور تدریجی است و قیام آن به ذات، موجب تغییر در ذات می‌شود و درباره خداوند چنین چیزی امکان ندارد. پس کلام حقیقی خداوند کلام نفسی است و کلام لفظی حاکی از آن است؛ زیرا غیر از کلام لفظی و نفسی امر سومی وجود ندارد (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۱۴۷).

### پاسخ مدعای نخست و دلیل آن

اما اصل ادعای وجود کلام نفسی نادرست است؛ زیرا هر انسانی وقتی به وجدان خود مراجعه می‌کند می‌یابد که هنگام سخن گفتن، در جملات خبری جز مفاهیم ذهنی و صور علمی و در جملات انشایی جز اراده، کراهت، تمنی، ترجیحی و مانند آنها چیز دیگری در درون او وجود ندارد (حلی، ۱۹۸۲، ص ۶۰؛ قاضی نورالله، ۱۴۰۹ق، ص ۲۰۸-۲۰۷؛ مظفر، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۲۲۵-۲۲۷؛ بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۹۴).

دلیل بر مدعای اول اشاعره نیز نادرست است؛ زیرا لازم نیست قیام کلام به خدا را قیام حلولی بگیریم؛ چراکه در مشتق، قیام مبدأ به ذات مختلف است. گاهی قیام صدور است و گاهی حلولی و گاهی نوعی دیگر. قیام تکلم به ذات متکلم قیام صدور است، نه حلولی؛ یعنی تکلم در ذات متکلم حلول نکرده است، بلکه تکلم از او صادر

می‌شود؛ مانند ضارب که ضرب از او صادر می‌شود. (حلی، ۱۹۸۲، ص ۶۰؛ قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۳۶۳؛ مظفر، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۲۳۲).

### مدعای دوم اشعری‌ها

مدعای دوم قائلان به کلام نفسی دو بخش دارد: یکی اینکه کلام نفسی غیر از علم است؛ و دیگری اینکه کلام نفسی غیر از اراده است.

دلیل بخش اول این است که در جملات خبری گاهی انسان از چیزی خبر می‌دهد که به آن علم ندارد، بلکه شک یا علم برخلاف آن دارد و به دروغ خبر می‌دهد؛ مثلاً خبر می‌دهد که «زید عالم است»، درحالی که عالم بودن او مشکوک و یا جاهل بودن او معلوم است. در اینجا نسبت به مضمون خبر هیچ علمی ندارد، اما واقعیتی به اسم «کلام» در نفس خبر دهنده موجود است (جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۹۴).

دلیل بخش دوم این است که در اوامر امتحانی، اراده انجام مأموریه وجود ندارد؛ زیرا در اوامر امتحانی هدف امرکننده امتحان مأمور است، نه انجام مأموریه (همان، ص ۹۴). پس در اوامر امتحانی، اراده به مأموریه تعلق نگرفته، ولی طلب هست و طلب همان کلام نفسی است (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۱۴۹).

### پاسخ مدعا و دلیل آن

پاسخ دلیل بخش اول این است که در جملات خبری که از نگاه خبردهنده مشکوک یا مخالف واقع است، در نفس او جز شک یا علم به خلاف واقع چیز دیگری وجود ندارد تا کلام نفسی به‌شمار آید.

پاسخ دلیل بخش دوم این است که در اوامر امتحانی، آنچه وجود دارد اراده امتحان است و این اراده عین طلب است. پس این سخن که کلام نفسی غیر از اراده است، سخن ناتمامی است. در نتیجه، در نفس متکلم جز صفات معروف، یعنی علم و اراده، چیز دیگری که آن را «کلام» بنامیم، وجود ندارد. (قاضی نورالله، ۱۴۰۹ق، ص ۲۰۸-۲۰۷؛ مظفر، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۲۲۹-۲۳۱؛ جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۹۴).

اما اینکه دیدگاه *خواجه نصیرالدین* درباره کلام الهی چیست و عبارت فوق چگونه می‌توانند مدعای ایشان را اثبات کند، در ادامه، ابتدا دیدگاه *خواجه نصیرالدین* براساس تفسیر علامه حلی و سپس طبق تفسیر محقق لاهیجی را تبیین می‌کنیم:

### توضیح دیدگاه *خواجه نصیرالدین* براساس تفسیر علامه حلی

طبق تفسیر علامه حلی، دیدگاه *خواجه نصیرالدین* درباره کلام الهی در مجموع، مشابه دیدگاه معتزله است و آن عبارت است از: اصوات و حروفی که خداوند در اجسام ایجاد می‌کند. به بیان دیگر، خداوند موجودی جسمانی نیست که از راه ارتعاشات خنجره خویش با بشر سخن بگوید، بلکه او اصوات و حروفی را که بر مقصود دلالت دارد در

اجسام می‌آفریند و همین اصوات و حروف کلام او به‌شمار می‌آید و از این طریق با انسان سخن می‌گوید (حلی، ۱۹۸۲، ص ۶۰؛ همو، ۱۴۱۳ق، ص ۲۲۳؛ مظفر، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۲۲۴؛ قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲، ج ۷، ص ۳؛ ایجی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۹۲-۹۳)؛ مانند سخن گفتن خداوند با حضرت موسی علیه السلام از طریق ایجاد صوت در درخت: «فلما أتاه نودی من شاطی الواد الایمن فی البقعة المبارکة من الشجرة أن یا موسی انی أنا الله رب العالمین» (قصص: ۳۰)؛ هنگامی که به سراغ آتش آمد، از کرانه راست دره، در آن سرزمین پربرکت از میان یک درخت ندا داده شد که ای موسی، منم خداوند پروردگار جهانیان!

دلیل این دیدگاه از چند مقدمه تشکیل شده است:

الف) آفرینش اصوات و حروف کاری ممکن و مقدور است و در جای خود ثابت شده است که هر ممکنی مقدور است.

ب) خداوند قادر است؛ زیرا واجب‌الوجود فاعل مختار است، نه فاعل موجب؛ چراکه عالم آفرینش حادث است و هر حادثی محتاج محدث و مؤثر است. آن مؤثر از دو حال خارج نیست: یا الف) فاعل موجب است، و یا ب) فاعل مختار. اگر مؤثر فاعل موجب باشد، لازم می‌آید یا حدوث مؤثر و یا قدیم بودن عالم. این لازم به هر دو قسمش باطل است، پس ملزوم هم باطل است (طوسی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۹).

اثبات ملازمه به این است که اگر مؤثر در عالم، فاعل موجب باشد، یا باید فعل و فاعل هر دو قدیم باشند و یا هر دو حادث و امکان ندارد که فاعل قدیم و فعل او حادث باشد.

بطلان لازم نیز به این است که اگر مؤثر در عالم، حادث باشد مستلزم تسلسل است، و اگر مؤثر در عالم، قدیم باشد این خلاف فرض است؛ زیرا فرض این بود که عالم حادث است، پس مؤثر در آن نیز باید حادث باشد. نتیجه اینکه موجب بودن فاعل واجب‌الوجود باطل است و ثابت می‌شود که واجب‌الوجود فاعل مختار (قادر) است (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۸۱).

ج) خداوند بر هر مقدوری قدرت دارد. به اعتقاد امامیه، قدرت خداوند نامحدود است و به جمیع ماسوی الله به‌طور مساوی تعلق می‌گیرد. دلیل آن این است که مقتضی موجود است و مانع مفقود. وجود مقتضی به این است که خداوند قادر است؛ چنان که در مقدمه قبل ثابت شده.

مانع عمومیت قدرت خداوند، یا از ناحیه ذات قادر است و یا از ناحیه مقدرات. نبود مانع از ناحیه ذات قادر به این دلیل است که از یک سو، خداوند موجودی مجرد است، و موجود مجرد نسبتش به تمام موجودات یکسان است. و از سوی دیگر، قدرت خدا عین ذات اوست.

از ناحیه مقدرات نیز مانعی وجود ندارد؛ زیرا مناط تعلق قدرت به یک شیء، ممکن بودن آن است و صفت امکان نسبت به همه ممکنات مساوی است. پس تعلق قدرت به همه مساوی است (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۸۳).

د) پس خداوند بر آفرینش اصوات و حروف توانایی دارد (حلی، ۱۳۷۵، ص ۳۲).

با توجه به این مقدمات، دیدگاه فوق اثبات می‌شود؛ زیرا با عنایت به مقدر بودن اصوات و حروف، آشکار می‌گردد که خداوند از طریق آفرینش اصوات و حروف در اجسام سخن می‌گوید.

باید توجه داشت که اشاعره نیز کلام لفظی - به بیان فوق - را قبول دارند و آن را ممکن می‌شمارند. وجه افتراقی که وجود دارد این است که آنها کلام لفظی را حاکی از کلام نفسی می‌دانند و در حقیقت، کلام حقیقی از نگاه آنها، عبارت است از: کلام نفسی، نه لفظی. اما *خواجه نصیرالدین* و همچنین *علامه حلی* کلام نفسی را غیرمعقول می‌دانند و کلام حقیقی در نگاه آنها همان کلام لفظی است.

متون دینی نیز بر متکلم بودن خداوند تصریح دارند و می‌توان از این راه نیز بر متکلم بودن خداوند استدلال کرد (لاهیجی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۵۵). *علامه حلی* می‌گوید: «اتفق المسلمون علی ذلک، لقوله تعالی: «وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» (حلی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۴۳). در قرآن گرچه عنوان «متکلم» نیامده، ولی دیگر مشتقات آن درباره خداوند به کار رفته است؛ مانند آیه شریفه «وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» (نساء: ۱۶۴). این آیه به صراحت بر تکلم خداوند دلالت دارد. یا در آیه دیگری می‌فرماید: «وَ لَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَ كَلَّمَهُ رَبُّهُ...» (اعراف: ۱۴۳). در برخی از آیات به شیوه‌های سه‌گانه سخن گفتن خدا با پیامبران تصریح شده است؛ مانند آیه شریفه «وَ مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا...» (شوری: ۵۱). پس اصل سخن گفتن خداوند امری مسلم و قطعی است، هرچند نسبت به اینکه آیا «تکلم» از صفات ذات است یا صفات فعل، اختلاف نظر وجود دارد.

با توجه به تفسیر *علامه حلی* از دیدگاه *خواجه نصیرالدین* درباره کلام الهی، می‌توان گفت: خلاصه تفسیر *علامه حلی* از دیدگاه *خواجه نصیرالدین* چنین است:

۱. کلام خداوند مانند کلام انسان از اصوات و حروف تشکیل شده است.
۲. دلالت کلام الهی بر مقصود، امری اعتباری و قراردادی است و از طریق وضع الفاظ برای معانی صورت می‌گیرد.

۳. کلام الهی خارج از ذات خداوند بوده و مانند خلق و رزق از صفات فعل است و خداوند آن را می‌آفریند.
۴. کلام الهی امری حادث است.

### توضیح دیدگاه *خواجه نصیرالدین* براساس تفسیر محقق *لاهیجی*

طبق تفسیر محقق *لاهیجی*، مقصود از «متکلم بودن خداوند»، قدرت بر ایجاد کلام است. بنابراین، صفت «تکلم» به قدرت برمی‌گردد. توضیح مطلب اینکه «کلام» بر دو چیز اطلاق می‌شود:

- (الف) گاهی کلام بر الفاظی اطلاق می‌شود که مرکب از اصوات و حروف است و از مقصود گوینده حکایت دارد.
- (ب) گاهی کلام بر «تکلم» اطلاق می‌شود؛ تکلم یعنی: قدرت بر ایجاد کلام. همان‌سان که قدرت از



صفات ذات است، کلام به این معنا نیز از صفات متکلم به‌شمار می‌آید و قائم به ذات است. اما «کلام» به معنای اول نه از صفات متکلم است و نه قائم به ذات او، بلکه قائم به هو است.

اعلم، ان لفظ الکلام حقیقة فی هذا الملفوظ المسموع و المركب من الاصوات و الحروف و قد یطلق و یراد به التکلم، اعنی القدرة علی الفاء الکلام بالمعنی الاول و هذا المعنی الثانی هو صفة المتکلم قائم به و الکلام بالمعنی الاول هو ما به التکلم و لیس صفة للمتکلم و لا قائمًا به، بل هو قائم بالهواء (لاهیجی، ۱۴۳۰ق، ج ۵، ص ۳۱۷).

براساس توضیح محقق لاهیجی، مقصود خواجه نصیرالدین از «کلام الهی» معنای دوم است؛ زیرا کلام در معنای نخست، قائم به متکلم نیست و صفت متکلم محسوب نمی‌شود، و معنای دوم است که صفت متکلم و قائم به ذات متکلم است. برای اثبات این معنا از کلام درباره خداوند، هم از عمومیت قدرت خداوند می‌توان بهره برد و هم از سخن انبیا (همان، ص ۳۱۸).

حقیقت آن است که محقق لاهیجی عبارت خواجه نصیرالدین را طبق دیدگاه خود تفسیر کرده؛ زیرا او معتقد است: کلام الهی عبارت است از: قدرت بر ایجاد کلام. او در گوهر مراد به این مطلب تصریح می‌کند و می‌گوید: «صفت دیگر [برای خداوند] تکلم است و آن راجع شود به قدرت برای ایجاد کلام» (لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۲۲۳).

با توجه به این تفسیر، کلام الهی دارای ویژگی‌های ذیل است:

۱. کلام خداوند قائم به ذات اوست.
۲. کلام الهی از صفات ذات بوده و قدیم است.
۳. کلام الهی یک صفت مستقل به‌شمار نمی‌آید، بلکه به قدرت برمی‌گردد؛ زیرا کلام الهی قدرت خاصی است؛ یعنی قدرت بر تکلم.

حال که دیدگاه خواجه نصیرالدین براساس دو تفسیر از شارحان سخنان او روشن شد، این سؤال مطرح می‌شود که کدام‌یک از این دو تفسیر با عبارت خواجه نصیرالدین سازگارتر است؟

هرچند عبارت خواجه نصیرالدین با هر دو تفسیر می‌سازد، لیکن به‌نظر می‌رسد تفسیر علامه حلی با عبارت او سازگارتر است؛ زیرا اولاً، ظاهر عبارت حاکی از آن است که خواجه نصیرالدین عمومیت قدرت را دلیل کلام دانسته است. پس معلوم می‌شود که کلام غیر از قدرت است؛ زیرا از راه عمومیت قدرت بر ثبوت آن استدلال می‌کند. بدین‌روی، سزاوار نیست بگوییم: محقق طوسی کلام را همان قدرت دانسته، بلکه کلام خدا حروف و اصوات است و قدرت موجب می‌شود خداوند اصوات و حروف را بیافریند و از این طریق، مقصود خود را بیان کند و همین اصوات و حروفی که حکایت از مقصود او دارد «کلام» او به‌شمار می‌آید.

ثانیاً، خواجه نصیرالدین در جای دیگری به این مطلب تصریح کرده است. او در بحث امور عامه، هنگامی که به اقسام حروف اشاره می‌کند، می‌گوید: «و ینتظم منها الکلام باقسامه». علامه حلی در شرح آن می‌گوید: «فحدّ الکلام علی هذا هو ما انتظم من الحروف المسموعه» (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۲۳). از این مطلب به‌دست می‌آید که

طبق دیدگاه خواجه نصیرالدین، کلام چیزی است که از اصوات و حروف تشکیل می‌شود. این سخن شاهد است بر اینکه مقصود او از «کلام الهی»، اصوات و حروفی است که به وسیله خداوند پدید آمده است. خواجه نصیرالدین می‌گوید:

عنوان «متکلم» بر خداوند اطلاق می‌شود... و معتزله می‌گویند: به کسی که با استفاده از حروف و صوت‌های دارای انتظام اخبار از مدلول آنها می‌کند، «متکلم» گفته می‌شود (طوسی، ۱۴۱۳ق، ص ۴۵؛ همو، ۱۴۰۵ق، ص ۲۸۹).

### ارزیابی دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی

پس از توضیح و تبیین دیدگاه خواجه نصیرالدین، به ارزیابی آن می‌پردازیم: به نظر می‌رسد دیدگاه خواجه نصیرالدین درباره کلام الهی براساس هر دو تفسیر، دیدگاه تام و کاملی نیست و به تمام ابعاد آن نپرداخته و کلام الهی را به صورت کامل و جامع بیان نکرده است. برای توضیح این مطلب، دیدگاه ایشان را ابتدا طبق تفسیر علامه حلی و سپس براساس تفسیر محقق لاهیجی بررسی می‌کنیم:

### ارزیابی دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی طبق تفسیر علامه حلی

ادعای ما این است که براساس تفسیر علامه حلی، دیدگاه خواجه نصیرالدین درباره کلام الهی دیدگاه جامع و کاملی نیست. در حقیقت، در این ارزیابی دو ادعا وجود دارد:

۱. دیدگاه خواجه نصیرالدین درباره کلام الهی درست است.

۲. دیدگاه ایشان دیدگاهی کامل و جامع نیست.

دلیل مدعای اول این است که دیدگاه خواجه نصیرالدین طبق تفسیر علامه حلی، بیانگر آن است که خداوند اصوات و حروف را در اجسام جمادی ایجاد می‌کند و از این طریق سخن می‌گوید. این مطلب - فی‌نفسه - درست است و هیچ مشکلی ندارد؛ زیرا نمونه بارز آن درختی است که خداوند از طریق آن با حضرت موسی علیه السلام سخن گفت، و قرآن کریم این مطلب را با صراحت بیان نموده است (قصص: ۳۰).

دلیل اینکه چرا دیدگاه خواجه نصیرالدین دیدگاهی جامع و کامل نیست آن است که کلام الهی اقسام گوناگونی دارد و به اصوات و حروفی که در اجسام جمادی ایجاد می‌شود، منحصر نیست. کلام الهی طبق یک تقسیم به دو قسم کلی تقسیم می‌شود: «کلام اعتباری» و «کلام تکوینی». مقصود از «کلام اعتباری» الفاظی است که از اصوات و حروف تشکیل می‌شود و از طریق وضع و قرارداد مقصود گوینده را می‌رساند. این نوع از کلام الهی، خود دارای اقسام گوناگونی است و قرآن کریم آن را به سه قسم تقسیم می‌کند: «ما کان لبشر ان یکلّمه الله الا وحیاً او من وراء حجابٍ او یرسل رسولاً» (شوری: ۵۱)؛ هیچ بشری را نرسد که خدا با او سخن بگوید، مگر از طریق وحی یا از ورای حجاب یا از طریق فرستادن فرشته وحی.

مفسران بزرگ قرآن کریم، مانند زمخشری (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۲۳۳)؛ فخررازی (فخررازی، ۱۴۱۵ق، ج ۲۷، ص ۱۸۷-۱۸۸)؛ ابن کثیر (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۱۹۹)؛ طبرسی (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۹، ص ۶۴-۶۳)؛ علامه طباطبائی (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۸، ص ۷۲) و امثال آنها بر این باورند که آن آیه بیانگر آن است که خداوند با بشر از سه طریق سخن می‌گوید:

۱. بدون واسطه؛ یعنی بدون اینکه هیچ واسطه‌ای بین خداوند و پیامبر باشد با پیامبر خود سخن می‌گوید؛

۲. از پشت پرده حجاب و از طریق اجسام؛ مانند سخن گفتن خداوند با حضرت موسی علیه السلام در کوه طور؛

۳. از طریق فرشته وحی که قرآن کریم از او به نام «رسول» و پیام‌آور وحی یاد کرده است.

در این آیه مبارکه چند نکته وجود دارد:

۱. مراد از واژه «وَحِیًّا» که در این آیه آمده معنای لغوی «وَحِی» است؛ یعنی سخن گفتن مستقیم به صورت

سریع و خفی (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۲۳۳).

۲. سه قسم سخن گفتن خداوند با بشر با کلمه «او» بر یکدیگر عطف شده و این حاکی از آن است که این سه

قسم، سه نوع متباین با یکدیگر است؛ زیرا واژه «او» بیانگر تنوع و تباین است.

بنابراین، در یک تقسیم کلی، کلام الهی به دو قسم تقسیم می‌شود:

قسم اول عبارت است از: «کلام لفظی» و «اعتباری» که این قسم، خود دارای سه قسم است.

قسم دوم عبارت است از: کلام تکوینی که شامل همه موجودات ممکن می‌شود؛ یعنی همه موجودات ممکن،

همان‌گونه که فعل و مخلوق او هستند، کلام او نیز به‌شمار می‌آیند. حدیثی منسوب به امیرمؤمنان علیه السلام با صراحت این

مطلب را بیان می‌کند: «يقول لمن اراد كونه كن فيكون لا بصوت يقرع و بندااء يسمع و انما كلامه - سبحانه - فعل

منه لم يكن من قبل ذلك كائناً» (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴ق، خطبه ۱۸۶، ص ۲۰۱) آنچه بودنش را خواهد، گوید: باش!

هست گردد، نه به آوازی که به گوش رسد و نه به بانگی که شنیده شود، بلکه کلام خداوند فعلی از افعال اوست که

قبلاً نبوده و آن را ایجاد کرده است.

براین اساس، نخستین اشکالی که بر دیدگاه خواجه نصیرالدین درباره کلام الهی طبق تفسیر علامه حلی وارد

می‌شود این است که تعریف ایشان فقط شامل یک نوع کلام لفظی می‌شود و آن عبارت است از: کلامی که از

ورای حجاب پدید می‌آید، اما دیگر انواع کلام لفظی را شامل نمی‌شود.

اشکال دوم این است که در کلام خواجه نصیرالدین هیچ اشاره‌ای به کلام تکوینی نشده است، درحالی‌که

یکی از اقسام کلام الهی، کلام تکوینی است. البته علت اینکه خواجه نصیرالدین نامی از «کلام تکوینی»

نبرده شاید این باشد که در آن زمان چنین عنوانی مطرح نبوده است. اما در هر صورت، مطرح نشدن کلام

تکوینی، خود یک ضعف به‌شمار می‌آید.

اشکال سوم این است که در باب کلام الهی دیدگاهی مطرح است تحت عنوان «وَحِی گزاره‌ای». اگر بتوان

وَحِی بی‌واسطه را بر وَحِی گزاره‌ای تطبیق کرد، در این صورت، بی‌تردید این قسم از وَحِی نیز در حقیقت کلام الهی

به‌شمار می‌آید؛ زیرا خاصیت اصلی کلام چیزی جز تفهیم و انتقال پیام به مخاطب نیست و معنای «وحی بی‌واسطه» آن است که گیرنده وحی (پیامبر) به سبب برخورداری از نوعی شعور خاص، حقایق را از خداوند دریافت می‌کند و دریافت این حقایق، هرچند ممکن است حروف و الفاظ نباشد، اما فعل خداوند به‌شمار می‌آید؛ این نظریه حقیقت وحی را «تفهیم سریع و پنهانی برخی حقایق به پیامبران» می‌داند.

علامه طباطبائی درباره حقیقت این شعور ویژه می‌نویسد:

شعور وحی نزد ما مرموز بوده و نسبت به چگونگی آن اطلاعی نداریم و چگونگی رسیدگی آن به این حقایق را نیز نمی‌فهمیم؛ یعنی یک ارتباط واقعی در میان محتویات دعوت دینی از معارف و اخلاق و قوانین وجود دارد که از فکر ما پوشیده است؛ زیرا اگر رابطه آنها بعینه همان بود که ما می‌فهمیم، بدون تردید شعور وحی که درک‌کننده آنهاست، همان شعور فکری ما می‌شد، در صورتی که این طور نیست (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۵۸).

در هر صورت، اگر کسی این نظریه را در باب وحی و کلام الهی بپذیرد، جای این اشکال خواهد بود که تعریف *خواجه نصیرالدین* شامل چنین کلامی نمی‌شود؛ زیرا در این نوع کلام، صوت و حروف شنیداری متعارف وجود ندارد.

### ارزیابی دیدگاه *خواجه نصیرالدین* طبق تفسیر محقق لاهیجی

براساس تفسیر محقق لاهیجی، متکلم بودن خداوند به معنای قدرت بر ایجاد کلام است. در حقیقت، کلام خداوند نوعی از قدرت او به‌شمار می‌آید و یک صفت مستقل نیست.

این معنی از کلام الهی از چند جهت با مشکل مواجه است:

اول. صفت «کلام» و متکلم بودن خداوند یک صفت مستقل است و عین قدرت نیست.

دوم. مقصود از «کلام»، کلام بالفعل است؛ یعنی وقتی گفته می‌شود: شخصی متکلم است این بدان معناست که بالفعل متکلم است و تکلم از او صادر شده است، نه اینکه مقصود این باشد که او قدرت بر کلام دارد، هرچند کلامی از او صادر نشده باشد. دلیل این مطلب ارتکاز عرفی است؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود: حسن متکلم و تقی مخاطب است، ارتکاز عرفی آن است که حسن بالفعل متکلم و تقی بالفعل مخاطب است، نه اینکه فقط قدرت بر تکلم و مخاطب بودن را دارند، هرچند بالفعل متکلم و مخاطبی در کار نباشد.

سوم. اگر مقصود از «کلام» تنها قدرت بر آفرینش کلام باشد، باید قرآن کریم که در اختیار بشر است کلام الهی نباشد؛ زیرا قرآن حادث و خارج از ذات الهی است، درحالی که قدرت عین ذات الهی است و بی‌تردید، قرآن کلام الهی و یکی از نام‌های آن «کلام الله مجید» است.

چهارم. آیه مبارکه‌ای که قبلاً ذکر شد، کلام الهی را سه قسم کرده است: بدون واسطه، از ورای حجاب، و از طریق فرشته وحی. روشن است که مقصود از «کلام» - دست کم - در قسم دوم و سوم از این سه قسم، قطعاً قدرت بر آفرینش کلام نیست، بلکه مقصود کلامی است که از اصوات و حروف تشکیل می‌شود و بیانگر مقصود متکلم است.

با توجه به این نکات، روشن می‌شود که دیدگاه خواجه نصیرالدین درباره کلام الهی، همان‌گونه که طبق تفسیر علامه حلی، دیدگاه جامع و کاملی نیست، طبق تفسیر محقق لاهیجی نیز با اشکالاتی مواجه است. افزون بر آن - همان‌سان که قبلاً اشاره شد - به‌نظر می‌رسد تفسیر محقق لاهیجی از کلام خواجه نصیرالدین تفسیر بلامالیرضی صاحب‌ه باشد؛ زیرا ایشان دیدگاه خواجه نصیرالدین را بر رأی و دیدگاه خودش انطباق داده است.

### دیدگاه منتخب

به‌نظر می‌رسد جامع‌ترین دیدگاه درباره کلام الهی این است که بگوییم: کلام الهی اعم است از امور تکوینی و امور اعتباری لفظی، با همه انواع و اقسام آن؛ یعنی همان‌گونه که اصوات و حروفی که از سوی خداوند پدید می‌آید و بیانگر مقصود اوست و کلام او شمرده می‌شود، همه موجودات ممکن که او آفریده است و همچنین القای حقایق بر قلب پیامبران و دریافت آن حقایق به وسیله شعور ویژه و اختصاصی انسان‌های خاص نیز کلام الهی به‌شمار می‌آید و بر وجود و کمالات او دلالت دارد. متون دینی نیز این نظریه را تأیید می‌کند.

دسته‌ای از آیات قرآنی از کلام تکوینی خداوند حکایت دارد. در یک آیه بر حضرت مسیح، «کلمه» اطلاق شده است: «إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ الْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ» (نساء: ۱۷)؛ مسیح عیسی بن مریم کلمه خداست که به مریم القا شد.

در یک آیه دیگر، همه مخلوقات خداوند کلمات به‌شمار آمده است: «قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا» (کهف: ۱۰۹)؛ بگو اگر دریا [برای نوشتن] کلمات پروردگارت مرکب شود، پیش از آنکه کلمات پروردگارت تمام شود آب دریا پایان می‌یابد، هرچند دریایی همانند را به کمک آن آوریم.

هرچند در معنای «کلمات» بین مفسران اختلاف است، لیکن مفسران بزرگی مانند ابن‌کثیر دمشقی و علامه طباطبائی (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۳، ص ۴۰۴) بر این باورند که مقصود از «کلمات» موجودات عینی و مخلوقات الهی است که هرکدام علامت و نشانه خداوند بوده و بر وجود او دلالت دارد.

همان‌گونه که قبلاً اشاره شد، در حدیث منسوب به امیرمؤمنان علیه السلام با صراحت تمام آمده است که کلام خداوند سبحان فعل اوست و آن را ایجاد می‌کند: «انما کلامه سبحانه فعل منه انشاء» (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴ق، خطبه ۱۸۶، ص ۲۰۱).

دسته دیگری از آیات از کلام لفظی و اعتباری خداوند حکایت دارد. برخی از این آیات از سخن گفتن بدون واسطه خداوند خبر می‌دهد؛ مانند: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۰)؛ هنگامی که پروردگارت به فرشتگان گفت: من برآنم که در زمین جانشینی قرار دهم. «إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ» (ص: ۷۱)؛ هنگامی که پروردگارت به ملائکه گفت: من بشری از گل می‌آفرینم. این آیات حاکی از آن است که خداوند با فرشتگان بی‌واسطه سخن گفته است. آیات متعدد دیگری نیز در این باره وجود دارد (ر.ک: اعراف: ۱۲؛

فصلت: ۱۱؛ انبیاء: ۶۹؛ طه: ۱۶ و ۱۷). برخی آیات - همان گونه که قبلاً یادآوری شد - از سه گونه سخن گفتن خداوند با بشر حکایت دارد (شوری: ۵۱).

حاصل آنکه کلام الهی اعم از امور اعتباری و تکوینی است. کلام اعتباری و لفظی خداوند مخاطب‌های گوناگونی دارد. حضرت آدم (طه: ۱۱۷)، مطلق بشر (اعراف: ۱۱؛ طه: ۱۱۶)، فرشتگان (بقره: ۳۰؛ ص: ۷۱)، آتش (انبیاء: ۶۹) و زمین و آسمان (فصلت: ۱۱۱) از مخاطبان چنین کلامی به‌شمار می‌آیند. نیز کلام لفظی الهی اعم است از اینکه بی‌واسطه از خداوند صادر شود یا با واسطه. واسطه اعم است از اینکه جبریل باشد یا اجسام جمادی.

### نتیجه‌گیری

در این نوشتار، پس از اشاره به دیدگاه‌های گوناگون درباره حقیقت کلام الهی، دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی در این‌باره ارزیابی شد و آشکار گردید که دیدگاه ایشان، همان گونه که براساس تفسیر علامه حلی دیدگاهی کامل و جامع نیست، طبق تفسیر محقق لاهیجی نیز با اشکالاتی روبه‌روست. دیدگاه کامل و جامع این است که کلام الهی اعم است از کلام لفظی و اعتباری با تمام اقسام آن و کلام تکوینی مشتمل بر همه ممکنات و مخلوقات است.

## منابع

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

- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر، ۱۴۱۹ق، *تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق شمس‌الدین محمدحسین، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ایجی، میرسدشرف، ۱۳۲۵ق، *شرح المواقف*، تصحیح بدرالدین نعلانی، قم، شریف الرضی.
- آمدی، سیف‌الدین، ۱۴۲۳ق، *انکار الافکار فی اصول الدین*، تحقیق احمد محمدمهدی، قاهره، دار الکتب.
- باقلانی، ابوبکر محمدبن طیب، ۱۴۲۵ق، *الانصاف فی ما يجب الاعتقاد*، تحقیق محمدزاهد کوثری، بیروت، دار المکتب العلمیه.
- بحرانی، ابن میثم، ۱۴۰۶ق، *قواعد المرام فی علم الکلام*، تحقیق سیداحمد حسینی، چ دوم، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- پطردوی، قربان و نعمت‌الله علم‌الهدی، ۱۳۹۶، «بررسی دیدگاه اشاعره پیرامون کلام الهی»، *آینه معرفت*، ش ۵۲، ص ۱۰۹-۱۲۸.
- پیرهادی، محسن و محمدرضا کریمی‌والا، ۱۳۹۳، «تبیین فلسفی کلام الهی از نظر ملاصدرا»، *پژوهشنامه فلسفه دین*، ش ۲۴، ص ۱۰۹-۱۳۲.
- فتنازانی، مسعودبن عمر، ۱۴۰۹ق، *شرح المقاصد*، تحقیق، تعلیق و مقدمه عبدالرحمان عمیره، قم، شریف رضی.
- جرجانی، سیدشرف، ۱۳۲۵ق، *شرح المواقف*، حاشیه سیالکوتی و چلپی، مصر، مطبعة السعادة.
- حاجی اسماعیلی، محمدرضا، ۱۳۸۹، «بررسی رویکرد کلامی اشاعره و معتزله به چیستی کلام الهی»، *الهیات تطبیقی*، ش ۲، ص ۸۷-۱۰۲.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۳ق، *کشف المراد*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، چ چهارم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۵، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تعلیق جعفر سبحانی، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۶، *معارج الفهم فی شرح النظم*، قم، دلیل ما.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۲۶ق، *تسلیم النفس الی حظیرة القدس*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- \_\_\_\_\_، ۱۹۸۲م، *نهج الحق و کشف الصدق*، بیروت، دارالکتب اللبنانی.
- حمصی رازی، سدیدالدین، ۱۴۱۲ق، *المنتقد من التقليد*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- رازی، فخرالدین، ۱۹۸۶م، *الاربعین فی اصول الدین*، قاهره، مکتبه کلیات الازهریه.
- زمخشری، محمودبن عمر، ۱۴۰۷ق، *الکشاف*، تصحیح مصطفی حسین احمد، چ سوم، بیروت، دار الکتب العربی.
- شهرستانی، عبدالکریم، ۱۳۶۴، *الملل و النحل*، تحقیق محمد بدران، چ سوم، قم، شریف الرضی.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۲۵ق، *نهاية الاقدام فی علم الکلام*، بیروت، دارالکتب الاسلامیه.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۶، *نهاية الحكمة*، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸، *مجموعه رسائل*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۱۵ق، *مجمع البیان*، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
- طریحی، فخرالدین، ۱۹۸۵م، *مجمع البحرين*، بیروت، دار مکتبه الهلال.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۴۰۵ق، *تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل*، چ دوم، بیروت، دار الاضواء.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۳ق، *قواعد العقائد*، بیروت، دار الغربة.
- غزالی، ابوحامد، ۱۴۰۹ق، *الاربعین فی اصول الدین*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، *ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین*، تحقیق سیدمهدی رجائی، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۱۵ق، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دارالفکر.
- فیومی، احمدبن محمد، ۱۴۱۴ق، *المصباح المنیر*، قم، هجرت.

قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، *شرح الاصول الخمسه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

—، ۱۹۶۲م، *المعنی*، تحقیق جورج قنوانی، قاهره، الدار المصریه.

قوشچی، علاءالدین، ۱۲۸۵، *شرح تجرید الاعتقاد*، چ سنگی.

کبیری، یحیی و مهدی بلوکی، ۱۳۹۳، «معناشناسی کلام الهی از منظر علامه طباطبائی»، *اندیشه نوین دینی*، ش ۳۸، ص ۴۵-۵۴.  
لاهیجی، فیاض، بی تا، *سوارق الالهام*، اصفهان، مهدوی.

لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۷۲، *گوهر مراد*، مقدمه زین العابدین قربانی لاهیجی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

—، ۱۴۳۰ق، *سوارق الالهام*، تحقیق اکبر اسدعلیزاده، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.

مرعشی، قاضی نورالله، ۱۴۰۹ق، *احقاق الحق و ازهاق الباطل*، مقدمه و تعلیقات سیدشهاب الدین مرعشی نجفی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۶۵، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.

مظفر، محمدحسین، ۱۴۲۲ق، *دلایل الصدق*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.

نصری، عبدالله و معصومه مرزبان، ۱۳۹۴، «تحلیل تطبیقی دیدگاه علامه و فخررازی درباره تکلم الهی»، *اندیشه علامه طباطبائی*،

ش ۲، ص ۳۱-۶۰



نوع مقاله: پژوهشی

## پیوند سنجش‌پذیری و بازخواست‌پذیری فعل الهی از دیدگاه علامه طباطبائی

mbagheri95@ut.ac.ir

ghmalek@ut.ac.ir

ک. مهدی باقری / دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران

احد فرامرزی قراملکی / استاد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران

دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۲۴ - پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۲۴

### چکیده

براساس آموزه‌های قرآنی، از آنچه خدا انجام می‌دهد سؤال (بازخواست) نمی‌شود (انبیاء: ۲۳). مقاله حاضر با بررسی رابطه سنجش و بازخواست درباره افعال الهی براساس تفسیر علامه طباطبائی، تلاش دارد به تبیین تازه‌ای از مبنای سؤال‌ناپذیری فعل باری دست یابد. به زبان منطق ریاضی، «بازخواست کردن» محمولی چهار موضعی است: کسی (۱) از کسی (۲) درباره چیزی (۳) در نسبت با معیاری مشخص (۴) بازخواست می‌کند. در تفسیر علامه از آیه «لایسأل»، موضع چهارم یعنی «معیار سنجش» همان موضع سوم یعنی «فعل الهی» است. از نظر ایشان، چون ملاک سنجش افعال دیگران حکمت و مصلحتی است که از فعل الهی اقتباس شده، بنابراین افعال الهی را نمی‌توان با چنین ملاکی سنجید. بدین‌سان، سنجش‌ناپذیری افعال الهی به‌مثابه شرطی برای بازخواست‌ناپذیری آن قلمداد می‌گردد. این پژوهش علاوه بر بهره‌مندی از ابزار منطق محمولات، برخی مبانی معرفتی در تفسیر علامه طباطبائی در مقایسه با برخی تفاسیر رقیب را نیز بررسی می‌کند تا به تحلیل دقیق‌تری از دیدگاه ایشان در عینیت فعل الهی با حکمت دست یابد.

**کلیدواژه‌ها:** سؤال‌ناپذیری فعل الهی، علامه طباطبائی، سنجش‌پذیری فعل الهی، تفسیر المیزان، آیه «لایسأل».

براساس آیه ۲۳ سوره «انبیاء»، از آنچه خدا انجام می‌دهد سؤال نمی‌شود: «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ». عدم سؤال از فعل الهی اهمیت ویژه‌ای در تاریخ اندیشه‌های تفسیری و کلامی دارد و موضوع عدل، حکمت و همچنین مسائل پرنزاعی، نظیر تکلیف، خلق افعال بندگان، حسن و قبح و قاعده «لطف» با تفسیر آیه «لایسأل» پیوند خورده است. این آیه اساس کلام اشعری را تشکیل می‌دهد که از قرن چهارم تاکنون مذهب کلامی رسمی اهل سنت شمرده می‌شود (خرمشاهی، ۱۳۹۰، ص ۲۸۴-۳۰۰)، به‌گونه‌ای که گروهی از اشاعره با استشهداد به آیه مزبور معتقدند: خداوند هرچه می‌خواهد انجام می‌دهد و پاسخگویی کسی نیست، حتی اگر همه موجودات را به دوزخ برد (شهرستانی، ۱۳۶۴، ص ۱۱۵).

برای دستیابی به برداشتی روشن و دقیق از سؤال‌ناپذیری فعل باری، می‌توان از مبنای آن پرسید. منظور از این مبنا، ویژگی خاصی از خداوند یا افعال اوست که چرایی نفی یا نهی سؤال از فعل الهی را تبیین می‌نماید. برخی از اندیشمندان مبنای مزبور را در حکمت و «عدل الهی» (طوسی، بی‌تا، ج ۷، ص ۲۳۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۷۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۱۱۱) و گروهی دیگر آن را در شأن «ذات الهی» و عظمت و بی‌همتایی ربوبی جست‌وجو کرده (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۴۹۴-۴۹۸؛ ابن‌عاشور، بی‌تا، ج ۱۷، ص ۳۴-۳۵) و با تأکید بر مالکیت ذاتی خدا و قاهریت او، مقام الوهیت او را منزه از محاسبه و بازخواست در افعال دانسته‌اند (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۷، ص ۳۳۶؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲، ص ۱۳۲؛ طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۴، ص ۲۸۰؛ سمرقندی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۴۲). دسته‌ای نیز با مبنای عدم غرضمندی خداوند در آفرینش به تبیین چرایی سؤال‌ناپذیری او در افعالش پرداخته و برآند که چون افعال الهی به غایات و اغراض معلل نیست، چون و چرا در علت غایی فعل الهی جایی ندارد (جرجانی، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۳۰۶).

گوناگونی آراء اندیشمندان در توضیح سؤال‌ناپذیری فعل باری و اهمیت لوازم و پیامدهای معرفتی برخی از این آراء چنان است که ضرورت پژوهش‌های اثربخش در قالب حل مسائل روشن و متمایز در این باره را نمایان می‌کند. به‌نظر می‌رسد یکی از مهم‌ترین مسائلی که در تفسیر آیه محل بحث و بحث‌های کلامی در خصوص آن مغفول واقع شده، توجه به نسبت بازخواست و سنجش فعل الهی و عدم تمایزگذاری میان این دو مفهوم در معنای «سؤال از فعل الهی» است. این مقاله می‌کوشد براساس تحلیل رابطه میان سنجش‌پذیری و بازخواست‌پذیری افعال الهی و با تحلیل انتقادی تفسیر علامه طباطبائی در *المیوزان* به رهیافتی نو در فهم «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ» دست یابد که با مبنای مطرح در میراث تفسیری مانند حکمت، عدالت، مالکیت و قاهریت متفاوت است.

مسئله بررسی نقش «سنجش‌پذیری» افعال الهی در تبیین «سؤال‌ناپذیری» فعل الهی در قالب این پرسش ظاهر می‌گردد: پیوند میان سنجش‌پذیری و بازخواست‌پذیری از کدام گونه است؟ آیا سنجش‌پذیری فعل الهی «علت»، «شرط» و یا «دلیل» بازخواست‌پذیری آن است؟ برای یافتن پاسخ این پرسش، اولاً به تحلیل منطقی محمول «بازخواست کردن» (بر پایه منطقی جدید، بخش محمول‌ها) در تفسیر آیه «لایسأل» می‌پردازیم ثانیاً، براساس یکی از

رویکردهای متن‌پژوهی، برخی زمینه‌های ذهنی کلامی و فلسفی در تفسیر علامه طباطبائی را در مقایسه با برخی تفاسیر رقیب بررسی می‌کنیم تا ابتدا به فهم بهتری از تفسیر و سپس به نقد دقیق‌تری از آن دست یابیم.

### پیشینه تحقیق

اگرچه مواجهه با آیه ۲۳ سوره «انبیاء» با پیشینه‌ای از صدر اسلام تا دوران معاصر در گفتمان تفسیری، فلسفی و کلامی مطرح بوده، ولی در جست‌وجوهای نگارندگان، شمار کمی از پژوهشگران به‌طور خاص به موضوع سؤال‌ناپذیری فعل خدا پرداخته‌اند. استاد مطهری ذیل موضوع «حکمت»، با وارد دانستن چند نقد اساسی بر دیدگاه علامه طباطبائی درباره مفاد آیه «لایسأل»، تفاسیر قدما بر پایه حکمت را دیدگاه نهایی خود در بیان مبنای سؤال‌ناپذیری فعل الهی قرار داده است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۸، ص ۴۱۰-۴۴۴). آیت‌الله جوادی آملی (۱۳۸۱) در مقاله‌ای فعل الهی را براساس این‌همانی با «قانون عالم»، غیرقابل اعتراض می‌داند که البته دیدگاه ایشان تقریری از نظریه علامه طباطبائی است.

حیدری (۱۳۸۳) در بررسی پرسشگری و پاسخ‌گویی در سیره پیشوایان دینی، موضوع سؤال از خداوند را مطرح ساخته است. در این تحقیق علاوه بر اینکه دیدگاه‌های رقیب گزارش و نقادی نشده، به تحلیل ملازمه میان مالکیت و عدم مسئولیت (مدعای تحقیق) نیز توجهی نشده است.

شیرزاد (۱۳۹۸) در مقاله خود، برخی از آراء عمده در تبیین آیه «لایسأل» را آورده و نتیجه گرفته است: آیه محل بحث دلالتی بر ممنوعیت (مطلق) پرسش از خداوند ندارد، بلکه درباره فعل الهی تنها از آن نظر که براساس علم و حکمت و حجت بالغه است، سؤال نمی‌شود. البته در همین مقاله براساس ارتباط آیات قبل و بعد، چنین جمع‌بندی شده که آیه مزبور دلالت بر توحید الهی و عبودیت محض بنده دارد و هر فعلی، حتی پرسش کردن (اعم از الزامی، اعتراضی و استخباری) خروج از دایره بندگی است، مگر اینکه از سوی خدا مأذون باشد.

به نظر می‌رسد عدم مواجهه مسئله‌محور با آیه «لایسأل» و بهره نبردن از ابزار تحلیل منطقی در تفکیک مسائل ناظر به آن، مفهوم سؤال‌ناپذیری فعل الهی را همچنان در سطح دشواره‌ای مرکب از مسائل گوناگون حل نشده، به‌ویژه در باب مبادی معرفتی نگاه داشته است. در ادامه و در جهت حل مسئله مقاله، ابتدا به تحلیل مفهومی واژه «یسأل» در آیه خواهیم پرداخت تا به تحلیلی از برداشت مفسران از معنای «سؤال» در عبارت «لایسأل عما یفعل و هم یسألون» دست یابیم.

### ۱. تحلیل مفهومی

«یسأل» از ماده «سأل» محوری‌ترین واژه آیه «لایسأل» است. مؤلفه مشترک در معنای لغوی ماده «سأل»، طلب و درخواست چیزی از کسی است (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۳، ص ۴۷؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۳۱۹؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۴۳۷). اعم از اینکه مطلوب خبر، فهم، علم، مال یا چیز دیگری باشد (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۵، ص ۷). راغب اصفهانی می‌گوید: اگر سؤال با «عن» متعدی شود به معنای طلب شناخت و آگاهی است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۴۳۷). سؤال می‌تواند نه برای استفهام، بلکه برای توییح و احتجاج باشد؛

همچنان که سؤال خدا از بندگان در روز قیامت از همین صنف است (ابن سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۸، ص ۵۴۷). از برآیند آراء لغت‌دانان به دست می‌آید که «سؤال» به معنای درخواست هر چیزی است که البته گاهی این مطالبه از سر اعتراض و الزام و گاهی هم صرف استفهام و طلب معرفت است.

چون در متن قرآن، ماده «سأل» در مواضع متعدد و در ساخت‌های گوناگون به کار رفته است، برای کشف مفهوم سؤال در آیه باید به معانی و کاربردهای قرآنی آن توجه داشت. البته بررسی تفصیلی این موضوع، به‌ویژه با ابزار معناشناختی مجال دیگری می‌طلبد و در اینجا تنها به برخی از آراء قرآن‌پژوهان در این باره بسنده می‌کنیم.

**نیشابوری در وجوه القرآن** در باب «سؤال» می‌نویسد: مفهوم سؤال در قرآن با پنج هدف استفهام، درخواست حاجت، تعنت (به رنج انداختن)، احتجاج و امتحان به کار رفته است (نیشابوری، ۱۴۲۲ق، ص ۳۰۸-۳۰۷). بسیاری برآنند که سؤال در آیه «لایسأل» به معنای استفهام نیست؛ زیرا در آیاتی از قرآن، بسیاری از سؤالات استفهائی و استخباری مخاطبان وحی به رسمیت شناخته شده و سؤال‌کنندگان سرزنش نشده‌اند. (جوادی آملی، ۱۳۸۱). کاربرد این مفهوم در آیه محل بحث به معنای درخواست عطا و بخشش نیز نمی‌تواند باشد؛ زیرا از لحاظ ساختار زبانی، سؤال استعلائی متعدی بنفسه است و دو مفعول بی‌واسطه می‌گیرد؛ اما سؤال در آیه «لایسأل» با «عن» به مفعول دوم متعدی شده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۴۰۰).

بیشتر مفسران مفهوم «سؤال» در «لایسأل عما یفعل» را از گونه سؤال اعتراضی دانسته‌اند. ایشان گاهی سؤال در آیه «لایسأل» را به سؤال توییخی (واحدی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۷۱۳) و گاهی آن را به «محاسبه و حسابرسی» (ماوردی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۴۲؛ تیمی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۳۰۶؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۷، ص ۱۱) معنا کرده‌اند. سمرقندی کاربرد سؤال در آیه را «احتجاج» بر خداوند می‌داند (سمرقندی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۴۲۲). از نظر **فخررازی**، آیه «لایسأل» در بردارنده مفهوم سؤال اعتراضی با قصد «منع تهدیدآمیز» (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲، ص ۱۳۲) و از دیدگاه **ابن‌عاشور**، پیام آیه نفی سؤال «انتقادی» از فعل الهی است (ابن‌عاشور، بی‌تا، ج ۱۷، ص ۳۵). برخی معاصران این سؤال را از گونه استفهام انکاری و تعجبی و شامل معنای «حسابرسی» دانسته‌اند. براین اساس، مفاد آیه این می‌شود: روا نیست کسی از سر انکار بگوید: آیا حکمتی در فلان آفریده خداوند هست؟ (سیدقطب، ۱۴۲۵ق، ج ۴، ص ۲۳۷۴).

علامه **طباطبائی** هرچند به‌طور خاص به معنای «سؤال» در آیه نپرداخته، ولی در بیان مفهوم آن عبارت «مؤاخذة با هدف مذمت عقلی و یا عقاب مولوی» را به کار برده است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴، ص ۲۶۹). تمایز معنای «محاسبه» و «مؤاخذة» مهم است. در مؤاخذة هشداری است بر مجازات و مقابله (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۴۶)، درحالی‌که در حسابرسی، تنها به «اشراف و دقت نظر» برای رسیدگی در امری تأکید می‌شود (همان، ج ۲، ص ۲۴۶). بنابراین سؤال مؤاخذة‌ای از یک فعل علاوه بر واکاوی درستی، اتقان و حکمت فعل، بر مؤلفه اعتراض تأکید بیشتری دارد. چون علامه سؤال اعتراضی نسبت به افعال الهی را - در واقع - مؤاخذة از «مصلحت» انجام آن افعال برشمرده است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴، ص ۲۷۲)، در بخش بعد به نظریه خاص ایشان در عینیت فعل خداوند با مصلحت و حکمت و ارتباط آن با سؤال‌ناپذیری فعل الهی خواهیم پرداخت:

## ۲. عینیت فعل الهی با نظام خارج و حکمت

مسئله رابطه سنجش‌پذیری و بازخواست‌پذیری فعل الهی را می‌توان در آن دسته از تفاسیری که آیه «لایسأل» را بر مبنای حکمت الهی تبیین نموده‌اند پی‌جویی کرد. به‌طور کلی مفسرانی که سؤال‌ناپذیری فعل باری را بر مبنای حکمت الهی تفسیر نموده‌اند خود به دو دسته تقسیم می‌شوند:

۱. در دیدگاه نخست، از آن‌رو که خداوند فعلش را تنها براساس حکمت و صواب انجام می‌دهد و احتمال انجام فعل غیرحکیمانه توسط او منتفی است، از فعل او سؤال نمی‌شود. در مقابل، مبنای بازخواست از فعل بندگان، امکان صدور خطا و باطل از سوی آنان است (طوسی، بی‌تا، ج ۷، ص ۲۳۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۷۱).

زمخشری با اشاره به عدم سؤال از افعال پادشاهان و مقایسه آن با افعال الهی می‌گوید: خداوند آفریننده روزی‌بخش در مقام ربّ الارباب و ملک‌الملوک به سؤال‌ناپذیری در افعالش شایسته‌تر است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۱۱۱). در این دیدگاه که بیشتر از سوی برخی اندیشمندان شیعه و معتزلی بیان شده، برخی افعال حسن و حکمت ذاتی دارند، اعم از اینکه خداوند آن افعال را انجام دهد یا ندهد و به آنها امر کند یا نکند. با این مبنا فعل خداوند هرچند سنجش‌پذیر، ولی بازخواست‌ناپذیر است؛ زیرا نتیجه سنجش فعل خدا با معیار حکمت، همواره و بدون استثنا یک پاسخ بیشتر ندارد؛ فعل او حکیمانه است. به همین سبب سؤال اعتراضی نسبت به فعل «همواره درست» نارواست.

از نظر علامه طباطبائی این دیدگاه از چپتی قابل نقد است و آن اینکه خداوند را محکوم به قواعد اعتباری عقل انسانی نموده است. نفی سؤال از فعل الهی به خاطر حکیمانه بودنش - درواقع - مبنایی خارج از ذات فعل است و ظاهر آیه «لایسأل» این معنا را نمی‌رساند. اگر اطاعت از خدا به این علت باشد که او حکیم است، دیگر میان خدا و مخلوقات حکیم او فرقی نیست. در این صورت آنچه واجب‌الاطاعه است همان حکمت و مصلحت است، نه ذات خداوند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴، ص ۲۶۹-۲۷۰).

۲. در دیدگاه دیگر بر پایه حکمت، فعل الهی نه منطبق با حکمت، بلکه عین حکمت است. در این دیدگاه، فعل الهی، نه به خاطر مفید بودن به قید حکمت (یا عدل)، بلکه از آن نظر که خودش معیاری برای سنجش حکمت (یا عدالت) دیگر افعال است، نمی‌تواند بررسی و محاسبه شود. اطلاق اراده و فعل الهی چنان است که به هیچ اراده دیگر یا حتی به ناموس و قانونی برای اداره نظام جهان مفید نمی‌شود.

ریشه‌هایی از این اندیشه را می‌توان در تفسیر سیدقطب پی‌جویی نمود. وی می‌گوید: اگر کسانی از سر غرور در آفریده‌های از آفریده‌های خداوند چون و چرا آورند، گویا حکمتی در آن نیافته و از ادب واجب بر حق معبود تجاوز کرده‌اند، ضمن اینکه از قلمرو محدود ادراک بشری نسبت به اسباب و علل و غایات، پا فراتر نهاده‌اند. چون تنها خداوند به همه چیز علم و بر آنها سیطره دارد، اشیا را تقدیر می‌نماید و بر آنان حکم می‌کند و جایی برای محاسبه و بازخواست از فعل او باقی نمی‌ماند (سیدقطب، ۱۴۲۵ق، ج ۴، ص ۲۳۷۴).

این تفسیر در نظر ابتدایی مشابه تفاسیر دسته نخست و بر پایه «مطابقت» فعل خدا با حکمت به‌نظر می‌رسد، درحالی‌که تحلیل دقیق استدلال سیدقطب گویای تبیین سؤال‌ناپذیری فعل باری بر مبنای «عینیت» فعل الهی با حکمت است. به‌نظر وی، محاسبه یک فعل همواره براساس حدود و مقیاسی از پیش وضع شده است. اراده الهی که

خود وضع‌کننده و ترسیم‌گر حدود و مقیاس‌هاست، هرگز مقید به این حدود نشده و به همین سبب از آن سؤال نمی‌شود. ولی آفریده‌ها براساس حدود و مقیاس‌هایی که برایشان وضع شده است مؤاخذه می‌شوند (همان). البته سیدقطب توضیح بیشتری درباره چستی این حدود و چگونگی ارتباط بازخواست کردن با حدود و مقیاس‌های اشاره‌شده ارائه نمی‌دهد.

علامه طباطبائی در تفسیری مشابه، ولی دقیق‌تر، اساس بازخواست از هر فعلی را با تبیین مفهوم «مصلحت انجام آن فعل» به تفصیل توضیح می‌دهد. منظور از «مصلحت افعال» که هر شخص با رعایت یا عدم رعایت آن بازخواست می‌شود، همان غرض یا سبب فاعلیتِ فاعل و محرک او در انجام فعل است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴، ص ۲۷۱). صاحب‌المیزان چستی این مصلحت را ضمن بیان رابطه آن با نظام عالم واقع بیان می‌کند. هر کس از نظام حاکم در خارج و قوانین کلی و جاری در آن نظام که حرکات را به سوی غایاتش سوق می‌دهد صورتی ذهنی نزد خود دارد. از سوی دیگر، هر فاعل صاحب اراده، همه سعی‌اش این است که فعل خود را با آن نظام علمی که صورت علمی‌اش را در ذهن دارد وفق دهد و مصالح و محاسنی را که برای آن صورت علمی در نظر گرفته است به‌وسیله فعل خود تحقق بخشد (همان، ص ۲۷۱-۲۷۲).

بنابراین، حکیم کسی است که فعلش با این صورت ذهنی منطبق شده و عملی متقن انجام داده است. در مقابل، اگر کسی دچار خطا شده و به مصالح مأخوذ از نظام عالم واقع دست نیافت، غیرحکیم یا حتی «جاهل» خوانده می‌شود. به بیان علامه، اگر فاعلی را حکیم و فعلش را مطابق حکمت می‌نامیم، به این علت است که فعل او با وساطت علم با نظام خارج منطبق است. به همین سبب، غیر از خدای تعالی هر فاعل مختار دیگری مسئول و موظف است فعل خود را با نظام خارجی تطبیق دهد.

انسان در پاسخ کسی که می‌پرسد: چرا چنین کردی، به علت و وجه مصلحتی که وی را وادار به آن فعل کرده است، اشاره و بر آن استدلال می‌کند، اما چنین سؤالی درباره خدای تعالی هیچ جایی ندارد. فعل خدا همان خارجیت و خود نظام خارجی است که هر حکیمی فعل خود را با آن تطبیق می‌دهد، و به تعبیر علامه غیر این نظام خارجی نظام دیگری نیست تا خداوند فعل خود را با آن تطبیق دهد (همان).

به بیان دیگر، «مصلحت» و «حکمت»، صفت ذاتی جهان خارج (به‌مثابه فعل الهی) بوده و از این نظر، شایسته است فعل انسان حکیم را «حکیمانه» و فعل خداوند را «حکمت» بنامیم.

پرسش از علت و وجه مصلحت انجام فعل - درواقع - سؤال از گونه‌لمّ غایی است. این لمّ خود می‌تواند از گونه ثبوتی یا اثباتی باشد. پرسش از غایت آنگاه که در قالب تطابق ذهنی با یک ملاک و معیار در نظر گرفته می‌شود - آنچنان‌که علامه نیز بر آن تأکید دارد - در اصل سؤالی از نوع لمّ اثباتی و در مقام سنجش‌گری ذهنی است.

شواهدی از آیات قرآن برای اثبات عینیت فعل الهی با نظام خارجی (حق) وجود دارد. بر پایه آیه «لِحَقِّ مِنْ رَبِّكَ فَلَاتُكْفَنْ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» (آل عمران: ۶۰)؛ حق از خدا شروع شده است و به سوی او بازمی‌گردد. اگر حق از جانب خدا باشد، عالم خارج (= فعل خداوند) بالا‌صالح حق است و قول و فعل مطابق با آن، به تبع آن حق می‌گردد. به همین دلیل، آن سخن یا اعتقادی را «حق» می‌نامیم که با واقعیت و خارج تطبیق کند.

از سوی دیگر، در آیه «وَّيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ» (انعام: ۷۳) کلمه «کن» تنها وسیله ایجاد، کلام خدا و نیز حق (عین ثابت خارجی) معرفی شده است. یعنی: قول خدا عبارت است از: همان حقیقت وجود اشیای خارجی که هم قول خدا و هم فعل او است. وقتی عالم خارج فعل خدا باشد با در نظر گرفتن اینکه همین خارج مبدأ قول و عمل حق است، به‌خوبی روشن می‌شود که چرا در قرآن آمده است: «الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ» و - مثلاً - نیامده: الحق مع ربک = حق با پروردگارت است. پس سؤال از تطابق فعل با حق در غیر خود حق صحیح است، نه درباره حق؛ زیرا حق بودن به ذات خود اوست، نه به مطابق بودنش (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴، ص ۲۷۱-۲۷۳).

آراء برخی از مفسران متقدم اشعری را می‌توان در نظر ابتدایی و از یک نظر با دیدگاه علامه در عینیت فعل الهی با حکمت مشترک دانست. گروهی از اشاعره معتقدند: حکمت مستقل از فاعلیت ذات الهی و امر و نهی او نیست. به‌نظر فخررازی، فعل الهی با حکمت و مصلحت سنجیده نمی‌شود، بلکه ذات او چنین اقتضا می‌کند که بالذات ستودنی و غیرقابل مؤاخذه باشد. به گفته وی، معتزله سؤال‌ناپذیری فعل الهی براساس حکمت را بر «اصلی دیگر» و غیر از مبنای اشاعره بنا کرده‌اند. براساس این اصل معتزلی، خداوند به زشتی زشتی‌ها آگاه بوده و از انجام آنها نیز بی‌نیاز است. پس هرگز مرتکب زشتی و نادرستی نمی‌گردد. چون پاسخ حسابرسی از فعل الهی همواره معلوم و مشخص است، دیگر جایی برای چون و چرا در افعال او نمی‌ماند. این در حالی است که فخررازی آیه «لایسأل» را بر مشی اشاعره و بر پایه عدم استقلال حکمت از ذات ستودنی خداوند تفسیر نموده است (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲، ص ۱۳۲). فخررازی معتقد است: سؤال اعتراضی تنها با قصد «منع تهدیدآمیز» مطرح می‌شود و چون چنین منع و تهدیدی درباره ذات خداوند منتفی است، سؤال اعتراضی و بازخواستی در خصوص افعال او نارواست (همان). در مشی اشعری، چون ملاک و ضابطه، تنها اراده الهی است، پس هرچه او اراده کرده عین صواب و حکمت است، هرچند به‌نظر عقل انسانی خلاف حکمت، عبث، لهو و لعب باشد (قاسمی، ۱۳۹۲). با این بیان اگر خداوند درباره افعالش غیرقابل بازخواست باشد، آنگاه شمول سنجش‌پذیری اخلاقی نسبت به فعل الهی از اساس از بین می‌رود. از نظرگاه اشعری که حکمت و مصلحت همان چیزی است که خدا انجام دهد، فعل الهی خودش ملاک و معیار سنجش فعل دیگران است و بدین سان، سنجش فعل او و سؤال از درستی و نادرستی آن برچیده می‌شود. هرچند دیدگاه منسوب به اشاعره و نظر علامه طباطبائی در اصل سنجش‌ناپذیری فعل الهی مشترکانه، ولی از جهتی دیگر با هم افتراق دارند. این اختلاف را در ادامه و در ضمن تحلیل منطقی نسبت سنجش و بازخواست بررسی می‌کنیم:

### ۳. تحلیل منطقی نسبت سنجش و بازخواست

در منطق جدید (در قسمت محمولات)، بخش اسمی جمله می‌تواند بر دو گونه «ثابت» و «متغیر» و بخش محمولی نیز «یک موضعی» یا «چند موضعی» باشد. «سؤال کردن» به‌معنای حسابرسی و بازخواست، محمولی چهار موضعی است: کسی (موضع نخست) از کسی (موضع دوم) درباره چیزی (موضع سوم) در سنجش با ملاک و معیاری (موضع چهارم) سؤال می‌کند. در محمول چهار موضعی، سؤال اعتراضی و مواخذه‌ای از فعل خداوند، اگر

موضوع سؤال (فعل خدا) را همان ملاک سنجش درستی و نادرستی بدانیم، آنگاه چون چیزی با خودش سنجیده نمی‌شود، سنجش فعل خدا بی‌معنا خواهد شد. بر پایه این تحلیل منطقی می‌توان به مقایسه دقیق‌تر دیدگاه علامه با آراء مفسران اشعری مانند *فخررازی* پرداخت. اگرچه هر دوی این تفاسیر نه‌تنها فعل باری را غیرقابل بازخواست، بلکه از اساس غیرقابل سنجش می‌دانند، اما در چگونگی ابتدای سؤال ناپذیری فعل الهی بر چهار موضع محمول «سؤال کردن» اختلاف دارند.

تفسیر علامه با التفات به هر چهار موضع محمول «سؤال کردن» و البته با تأکید بر رابطه فعل الهی (موضع سوم) با ملاک سنجش (موضع چهارم) استوار است. در این تفسیر، چون فعل خداوند، خودش ملاک سنجش هر فعل دیگری است، پس غیرقابل سنجش خواهد بود. به بیان دیگر، فعل الهی بالذات درست و نیک است و فعل دیگران با واسطه «مطابقت با فعل الهی» به «حکمت» متصف می‌گردد (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴، ص ۲۷۱-۲۷۳). این درحالی است که *فخررازی* تنها با نظر به شأن «ذات» الهی (موضع دوم) آیه «لایسأل» را تفسیر نموده است. اگر شأن ذات الهی - فارغ از اینکه فعل او نیک یا بد باشد - اقتضا نماید که هر چه «او» انجام دهد حسن و حکیمانه باشد، آنگاه «ذات» خدا بالذات ستودنی است و نباید او را مورد سنجش، حساسی و بازخواست قرار داد. اکنون می‌توان دریافت سنجش‌پذیری فعل الهی - به‌طور دقیق - چه رابطه‌ای با بازخواست‌پذیری فعل الهی دارد. اگر این رابطه از نوع رابطه علت - معلول باشد، آنگاه از عدم سنجش‌پذیری، عدم بازخواست‌پذیری و از تحقق سنجش‌پذیری و روا بودن آن، تحقق بازخواست‌پذیری و روا بودن آن لازم می‌آید.

برخی صاحب‌نظران چنین رابطه‌ای میان سنجش و بازخواست را، چه درباره افعال الهی و چه حتی درباره افعال انسانی برقرار نمی‌دانند؛ زیرا گاهی فعلی قابل سنجش است، ولی بازخواست از آن ناروا و ناجاست؛ مثلاً برخی برآنند که سؤال اعتراضی تنها درباره فعلی جاری است که احتمال سفاکت در آن باشد (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۷، ص ۳۳۶). در این دیدگاه فعل خداوند - که «حکمت» صفت ذاتی اوست - اگر حتی قابل سنجش و مقایسه با ملاکی دیگر باشد، ولی به یقین بازخواست از آن ناروا است؛ زیرا از یک‌سو، پاسخ سنجش‌گری مفروض همواره مشخص است و از سوی دیگر، کسی از حکیم درباره افعال حکیمانه‌اش بازخواست نمی‌کند که چرا چنان کار درست را انجام دادی؟ (طوسی، بی‌تا، ج ۷، ص ۲۳۹).

به نظر می‌رسد نسبت سنجش و بازخواست درباره فعل الهی از گونه رابطه شرط و مشروط است؛ زیرا اگرچه از عدم تحقق شرط یک امر، عدم آن لازم می‌آید، ولی از وجود آن شرط، لزوماً نمی‌توان تحقق امر مشروط را نتیجه گرفت؛ چنان‌که از نبود مقیاس و معیار برای سنجش فعل الهی (سیدقطب، ۱۴۲۵ق، ج ۴، ص ۲۳۷۴) و عدم امکان سنجش فعل الهی به‌عنوان ملاک سنجش افعال ماسوا (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴، ص ۲۷۲)، عدم بازخواست‌پذیری فعل باری اثبات می‌گردد. محمول «بازخواست کردن» مجموعه‌ای متشکل از چهار جزء اساسی است که هر کدام در حکم شرط تحقق مجموعه عمل می‌کنند.

قابل توجه است که در مقام اثبات ذهنی، شرط عدم سنجش‌گری را می‌توان به‌مثابه «دلیل» بر صدق مدعای



عدم بازخواست‌پذیری فعل خداوند بررسی نمود و رابطه سنجش و بازخواست را علاوه بر رابطه شرط - مشروط، از نوع پیوند دلیل - مدعا نیز در نظر گرفت.

#### ۴. سنجش‌ناپذیری فعل الهی و مسئله حسن و قبح افعال

از رویکردهای مهم در متن پژوهی، واکاوی زمینه‌های ذهنی مفسران در مسیر پرسش از چرایی ارائه تفاسیر است. این علت‌کاوی به فهم بهتر معنای تفسیر و تبیین آن کمک می‌کند. باید دید چرا و با چه قصدی علامه طباطبائی نظر خود درباره سؤال‌ناپذیری فعل الهی را از تفاسیر بر پایه حکمت و تفاسیر بر مبنای شأن الوهی در میراث تفسیری متمایز کرده است؟ به بیان دیگر، این تمایز به کدام مبنای معرفتی و انگاره کلامی - فلسفی مفسر بازمی‌گردد؟

ابتدا باید دید در تفسیر آیه «لایسأل» چه معنایی از «حکمت» و «مصلحت» مراد است. از بیان علامه ذیل موضوع «سؤال از وجه مصلحت افعال الهی» و تعریف مصلحت به «رساندن موجودات به سوی غایات نهایی» (طباطبائی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۴، ص ۲۷۱-۲۷۲) معلوم می‌شود: ایشان «حکمت» و «مصلحت» را به معنای انتقان و احکام غایت افعال در نظر گرفته است. این مطلب با «حکمت» به معنای حسن بودن (آنچنان که ممدوح عقلا باشد) نیز در ارتباط است؛ یعنی تمام کارهای خداوند غایتی متقن و محکم دارد، به گونه‌ای که حسن و شایسته مدح عقلایی باشد (برای مطالعه بیشتر درباره نسبت حکمت و حسن و قبح، رک: قاسمی، ۱۳۹۲).

اما کدام مبنای معرفتی سبب می‌شود تا بازخواست از حسن، مصلحت و حکمت افعال الهی ناروا قلمداد گردد: اینکه افعال الهی همواره مطابق با مصلحت است، یا اینکه فهم مصلحت افعال الهی دور از دسترس بندگان قرار دارد؟ در بخش تحلیل منطقی نشان دادیم که چگونه علامه طباطبائی برخلاف این دو پاسخ، راه دیگری در پیش گرفته و معتقد است: براساس عینیت فعل الهی (نظام خارج) با حکمت و مصلحت، «تطابق» فعل الهی با حکمت بی‌معنا بوده و در نتیجه بازخواست از وجه حکمت افعال الهی نیز از اساس نامعقول است (طباطبائی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۴، ص ۲۶۹-۲۷۰). با این بیان، گویی بر خلاف مفهوم «حکمت انسانی»، در مفهوم «حکمت و مصلحت الهی»، مؤلفه معنایی «مطابقت» نهفته نیست. فعل انسان حکیم مطابق با حکمت است، ولی فعل الهی عین حکمت و حسن است. مصلحت، نیکویی و حسن در خصوص افعال خداوند در قالب دوگانه «حسن و قبح عقلی و الهی» از جمله موضوع‌های پرنزاع در میان متکلمان بوده است. از این رو، به نظر می‌رسد تفاوت نظر علامه طباطبائی با آراء متکلمان در مسئله «حسن و قبح»، تبیین‌گر شایسته‌ای برای فهم تمایز تفسیر ایشان از تفاسیر پیشین درباره سؤال‌ناپذیری فعل الهی باشد که در ادامه توضیح آن خواهد آمد:

#### ۴-۱. حسن و قبح اعتباری

علامه طباطبائی براساس دیدگاه خاص خود درباره رابطه عمل انسان با ادراکات اعتباری، معتقد است: افعال الهی محکوم و تابع مصالح و مفاسد زندگی انسانی نیست، بلکه این مصالح و مفاسد (یا حسن و قبح) است که از فعل خدا

و نظام آفرینش او نشئت گرفته است. انسان مفاهیم اخلاقی و حقوقی را (براساس نیازهای اجتماعی‌اش) از مفاهیم حقیقی به عاریت گرفته که ظرف تحقق آن، اعمال فردی و اجتماعی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۰۰). احکام عقل عملی مخترعاتی ذهنی هستند که انسان آنها را به منظور رسیدن به مقاصد کمالی و سعادت زندگی خود وضع نموده است و بنابراین هر عملی را که با سعادت زندگی او مطابقت و سازگاری دارد به وصف «خوب و پسندیده»، و هر کدام را که مخالف با سعادت زندگی او بوده به وصف «زشت و ناپسند» توصیف می‌کند. درواقع، اعتبار مفاهیمی مانند خوبی و نیکویی یک امر توسط انسان، همان موافقت و ملائمت آن امر با غرض مطلوب و مقصودی است که از آن انتظار می‌رود و این غایت حقیقی کمال، مستقر در عالم ایجاد و فعل الهی است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۸، ص ۲۷۱-۲۷۲؛ ج ۵، ص ۱۲). یعنی آنچه عقل از خوبی و مصلحت اعتبار می‌کند با حقیقت بی‌ارتباط نیست و از جهتی اعتماد بر عالم خارج دارد و این جهت همان جبران نواقص و نیل به کمال وجودی در عالم واقع است که علامه آن را حکمت و مصلحت می‌نامد. در نتیجه اگر فعل خدا و حقیقت عینی اشیا نبود، کمال وجودی و «موافقت و ملائمت» با آن در کار نبود و به دنبال آن، اعتبار حسن، مصلحت و نیکویی نیز بی‌معنا می‌شد. علامه در همین زمینه دیدگاه دیگران را چنین نقد می‌کند:

۱. برخی با قبول حسن و قبح ذاتی و عقلی، قوانین و سنن اعتباری حاکم بر فعل انسان را بر ذات نامتناهی خدا نیز جاری دانسته و راه افراط را طی نموده‌اند.

۲. گروهی دیگر با پذیرش حسن و قبح الهی و شرعی، راه تفریط پیموده‌اند؛ زیرا آنان غایت حقیقی در فعل الهی را نادیده گرفته و احکام ضروری عقل را در تشخیص افعال الهی بکلی نادیده گرفته‌اند (همان، ج ۸، ص ۵۵-۵۷). حسن و قبح اعتباری راهی میانه این دو گروه پیموده و افعال الهی را نه مطابق با احکام عقل عملی، بلکه بعکس، احکام و اعتبارات عقلی را مطابق افعال الهی و نظام هستی قلمداد می‌کند. همه قوانین اعتباری (مانند حسن و قبح) از فعل خداوند اخذ می‌شود، نه اینکه حقی و قواعدی هست که خداوند کارهای خود را با آن تطبیق می‌دهد و با این تطابق به حکمت فعل خود استدلال می‌کند (همان).

اما اگر فعل خداوند را نمی‌توان مطابق با قواعد عقل عملی و اعتبارات انسانی دانست، چگونه می‌توان از درافتادن به اندیشه حسن و قبح الهی و شرعی بازماند؟ به بیان دیگر، مرز اندیشه علامه طباطبائی در عینیت حسن و مصلحت با فعل الهی با تفکر قائلان به حسن و قبح الهی چیست؟ در ادامه پاسخ این پرسش را در قالب تمایز سنجش و شناخت خواهیم آورد:

## ۴-۲. تمایز سنجش و شناخت در مواجهه با حسن افعال الهی

برخلاف اشاعره، علامه معتقد است: عقل عملی می‌تواند در جست‌وجوی حسن و مصلحت افعال الهی برآید، هرچند این بررسی عقلانی به صورت سنجش‌گری و مطابقت نباشد. سنجش نیکی و بدی خصوص فعل انسانی به این معناست که اگر فعلی مطابق با نظام عالم بود و آدمی را به کمال رساند به وصف «حکیمانه»، و در غیر این صورت

به وصف «غیرحکیمانه» متصف می‌گردد. این تعریف از «حکمت» شامل افعال الهی نمی‌شود؛ زیرا اولاً، فعل الهی همان نظام عالم است و نمی‌توان چیزی را با خودش سنجید. ثانیاً، خداوند نیازمند هیچ کمالی نیست تا به حکمی که او را به آن کمال برساند محکوم شود. باید توجه داشت مفهوم سنجش و مقایسه غیر از مفهوم «شناخت» به معنای عام آن است و فعل الهی هرچند غیرقابل سنجش، ولی «شناخت‌پذیر» است.

امکان شناخت عقلی و حفظ کارآمدی عقل عملی در فهم حسن افعال الهی، دیدگاه علامه را از نظریه غالب اشاعره در حسن و قبح الهی و شرعی متمایز می‌سازد. اشاعره عقل را قادر به درک مستقلی از حسن و قبح نمی‌دانند. البته در میان اشاعره نیز برخی تدقیق‌ها در سده‌های متأخر دیده می‌شود. برخی گروه‌های اشاعره حسن و قبح ذاتی در دو ملاک «کمال و نقص» و «ملائمت طبع» را پذیرا هستند و تنها اختلافشان با معتزله در ملاک سوم، یعنی «استحقاق مدح و ذم» است. با این حال، بر پایه دیدگاه مشترک مکتب اشعری، حسنی که ممدوح واقع شود و قبیحی که مذموم گردد دو امر شرعی است، نه عقلی (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: پاکتچی، ۱۳۹۸، ج ۱۱).

بدین‌روی در نظر آنان جریان عقل عملی در خصوص حسن و قبح افعال الهی نیز برچیده می‌شود. در مقابل، براساس نظر علامه عقل می‌تواند (از مسیری غیر از تطابق و سنجش‌گری) به مقدار توان خود از عهده شناخت خصوصیات فعل الهی برآمده، آنها را درک کند و در این‌باره مجهولاتی را کشف نماید (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۸، ص ۵۸). تبیین این موضوع از نظرگاه شناخت‌شناسی چنین است که ذهن انسان می‌تواند از تناسب و تلائم میان اجزای طبیعت و یا از نظام و انسجامی که میان ذرات این عالم وجود دارد، حسن و مصلحت را اقتباس و انتزاع نماید (باقی، ۱۳۹۰) و اینچنین در افعال تکوینی و در احکام تشریعی خدا جست‌وجو نموده، در پی کشف مصالح و مفاسد یا حسن و قبح آن برآید. این بررسی عقلی، نه به صورت سنجش‌گری و مقایسه افعال الهی با احکام عقل عملی، بلکه فرایندی است حاصل انتزاع حسن و حکمت از عالم واقع (فعل خدا). بنابراین، اعتبارهای عقلی که نه متبوع، بلکه تابع فعل الهی است، از ادراک (هرچند محدود) حکمت و حسن فعل خدا عاجز نیست و در عین حال، قواعد آن هیچ حاکمیتی بر فعل الهی ندارد.

## ۵. نقد دیدگاه علامه طباطبائی در سنجش‌ناپذیری فعل باری

برخی دین‌پژوهان دیدگاه علامه را از دو جهت اساسی نقد کرده‌اند. در این بخش این نقدها را گزارش و سپس نقادی می‌کنیم:

نقد اول: آنچه در دیدگاه علامه طباطبائی از خدا نفی شده «حکمت» به معنای متکلمانانه و رایج در میان معتزله و عوام مردم است. «حکمت» به معنای مطابقت، غیر از حکمت به معنای فلسفی و حکمی است. در نظر برخی حکما، حکمت همان علم به نظام احسن است. از علم به نظام وجود علی افضل ما یمكن، ایجاد نظام وجود علی افضل ما یمكن شکل می‌گیرد؛ یعنی موجودات ایجاد می‌شوند و عالی‌ترین کمال ممکن آنها به آنها داده می‌شود. چرا باید

علامه ابتدا معنای عوامانه از «حکمت» را به خدا نسبت دهد تا بعد بخواهد آن را از خدا نفی کند؟ (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۸، ص ۴۴۷-۴۴۹).

بررسی و ارزیابی نقد اول: درست است که علامه میان معنای انسانی حکمت با اطلاق حکمت بر خدا تمایز قائل شده، «حکمت انسانی» را همان تطابق فعل با نظام واقع و «حکمت الهی» را عین عالم خارج می‌داند؛ ولی می‌پرسیم: ایشان در مقام مفسر و فیلسوف، چرا و با چه قصدی با اینکه از معنای فلسفی حکمت آگاه بوده، به نفی معنای عرفی و رایج حکمت (حکمت انسانی) درباره خدا پرداخته است؟ مسئله این است که براساس همین معنای فلسفی از «حکمت»، آیا نظام وجود «مطابق» با «افضل ما یمكن» است یا عین آن؟ آیا احسن بودن فعل الهی امری جدای از ذات فعل حق است یا خیر؟ توجه به این مسئله با سنجش‌پذیری فعل الهی، مرتبط است. اینکه افعال الهی نه به صورت تطابقی و بالعرض، بلکه بالذات احسن و افضل هستند، سبب می‌گردد تا خود معیاری برای سنجش حسن و فضل افعال غیر خدا محسوب شوند. به همین سبب فعل الهی نمی‌تواند با خودش و یا با معیارهای اعتباری انسانی ارزیابی شود.

نقد دوم: دومین اشکال وارد شده بر نظریه «عینیت فعل الهی با حکمت» ناظر به یکی از لوازم و پیامدهای این نظریه است. براساس این نقد، با پذیرش نظریه مزبور مفهوم «عبث» و «غیر عبث» درباره فعل الهی معنا نخواهد داشت. اگر حکمت همان فعل خدا و منتزع از آن باشد، دیگر انطباق و عدم انطباق و دو جهت عبث و غیر عبث به معنای رایج آن در خصوص فعل الهی فرض ندارد. در این صورت، استدلال‌های قرآن که به مسئله حکمت اشاره می‌کند، دیگر معنا نخواهد داشت. براساس آیه «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ» (مؤمنون: ۱۱۵) و در آیاتی که راجع به قیامت است، از این نظر که عبث در فعل خدا نیست، اثبات می‌شود که غایتی در خلقت آسمان و زمین وجود دارد، نه اینکه چون آسمان و زمین «فعل خدا» است، پس قیامتی هم هست (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۸، ص ۴۴۶-۴۴۷).

بررسی و ارزیابی نقد دوم: در نگاه نخست به نظر می‌رسد اشکال مزبور بر تفسیر *المیزان* وارد است. در قرآن اصل احتجاج علیه خداوند معنادار شمرده شده است؛ مانند آیه «لَيْتَلَّا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ» (نساء: ۱۶۵) که سؤال احتجاجی از افعال الهی را «بی‌معنا» نمی‌داند. علاوه بر این، آیات بسیاری در قرآن ردایل اخلاقی به اعتبار عقل عملی (مانند ظلم و خلف وعده) را از خداوند نفی کرده‌اند. اگر چنین مفاهیمی را در قالب معنای رایج و عرفی آن بپذیریم، آنگاه اصل تطابق و مقایسه فعل الهی با مفاهیم اخلاقی و ارزشی «عدل و راستی» معنادار شمرده شده است. گویا قرآن فعل الهی را در گستره سنجش‌پذیری اخلاقی گنجانده، هرچند پاسخ این سنجش‌گری اخلاقی همواره معلوم است.

البته با توجه به تمایز حکمت انسانی و حکمت الهی در بیان علامه، در پاسخ به اشکال مزبور می‌توان گفت: همان‌گونه که کاربرد معنایی «حکمت الهی» (به معنای عینیت با عالم واقع) در نظر علامه از مفهوم «حکمت انسانی» (به معنای مطابقت با عالم واقع) متمایز است، معنای «عبث» و «غیر عبث» نیز چنین خواهد بود. «عبث» و «غیر عبث» به معنایی که بر فعل انسانی اطلاق می‌شود (عدم تطابق با نظام واقع) هر دو در خصوص فعل الهی

فرض ندارد. اما «عبث» به معنای باطل، درباره خداوند جاری نیست و از این نظر می‌توان فعل الهی را غیر عبث دانست. بر این مبنای «عبث نبودن نظام عالم» به این معناست که هریک از موجودات به برترین غایات ممکن خود خواهند رسید.

## نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر از دو مسیر تحلیل منطقی محمول «بازخواست کردن» در دیدگاه علامه طباطبائی در تبیین آیه «لایسأل» و همچنین واکاوی پس‌زمینه‌های معرفتی مفسر در مسئله ادراکات اعتباری و حسن و قبح به نتایج ذیل انجامید:

۱. تحلیل منطقی تفسیر علامه طباطبائی از سؤال‌ناپذیری فعل باری نشان می‌دهد که چرا از نظر ایشان، سؤال از فعل الهی در آیه «لایسأل» نامعقول است. در سؤال از گونه بازخواست، ذهن در مقام مؤاخذه غایت و وجه مصلحت آن در مقایسه با یک «معیار و ملاک مشخص» برآمده است و حال آنکه درباره افعال باری تعالی، «معیار سنجش» همان فعل الهی یا عالم واقع است و نمی‌توان چیزی را با خودش سنجید. براساس تفسیر علامه طباطبائی در *المیزان*، فعل الهی را از نظرگاه دقیق‌تر، باید، نه مطابق با حکمت، بلکه عین حکمت و مصلحت دانست.

۲. تحلیل مبانی معرفتی علامه درباره اعتباریات و نسبت آن با تفسیر آیه «لایسأل» به تبیین موضوع عینیت فعل الهی با مصلحت کمک می‌کند. اعتبار مفاهیمی مانند «حسن» و «مصلحت» یک امر توسط ذهن انسان، همان موافقت و ملائمت آن امر با غرض مطلوب و مقصود حقیقی است که از آن انتظار می‌رود و این مقصود حقیقی کمال مستقر در عالم ایجاد، یعنی فعل الهی است. پس آنچه عقل از خوبی و مصلحت اعتبار می‌کند از جهتی ریشه در عالم خارج دارد. این جهت همان جبران نواقص و نیل به کمال وجودی در عالم واقع است که علامه این نیل به سوی کمال را حکمت و مصلحت حقیقی می‌نامد. بنابراین مصلحت و حسن فعل خداوند (عالم واقع) هرگز قابل مقایسه، سنجش و بازخواست عقلی نیست؛ زیرا ملاک و معیار این سنجش‌گری احکام اعتباری عقلی است که خود منتزع و برخاسته از فعل الهی و تابع نظام عالم واقع است. فعل دیگران در مقایسه و مطابقت با فعل الهی حکیمانه است، درحالی‌که فعل الهی حکمت حقیقی است.

۳. مراد علامه از «سؤال‌ناپذیری فعل الهی» تنها ناظر به عدم سنجش‌گری فعل الهی است و راه را بر شناخت عقلانی نسبت به فعل الهی نمی‌بندد. با تحلیل و تمایزگذاری میان دو مفهوم «سنجش» و «بازخواست» و سپس توجه به نسبت این دو مفهوم در تفسیر علامه، به فرارهیافتی نو در تفسیر آیه «لایسأل» دست می‌یابیم. عدم بازخواست فعل الهی، نه به خاطر «تطابق» آن با حکمت و نه به علت عدم راهیابی عقل به شناخت حسن افعال خداوند است. فعل الهی اگرچه سنجش‌ناپذیر است، ولی قابل شناخت عقلی است. عقل عملی می‌تواند از راه مواجهه با تناسب و انسجام میان اجزای طبیعت، به حسن جاری در نظام آفرینش راه یافته، مصلحت افعال الهی را در حد توان خود انتزاع نماید.

## منابع

- ابن سیده، علی بن اسماعیل، ۱۴۲۱ق، *المحکم و المحيط الأعظم*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر، بی تا، *التحریر و التنویر*، بی جا، بی تا.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
- ازهری، محمد بن احمد، ۱۴۲۱ق، *تهذیب اللغة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- باقی، عبدالرضا، ۱۳۹۰، «حسن و قبح عقلایی و اعتباری (بررسی مقایسه ای حسن و قبح از دیدگاه متکلمان و حکمای مسلمان به ویژه علامه طباطبائی)»، *پژوهش دینی*، ش ۲۲، ص ۱۳۱-۱۶۴.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، ۱۴۱۸ق، *انوار التنزیل و اسرار التأویل*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- پاکتچی، احمد، ۱۳۹۸، «حسن و قبح»، در: *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران، دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- تیمی، یحیی بن سلام، ۱۴۲۵ق، *تفسیر یحیی بن سلام التیمی البصری القیروانی*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن، ۱۴۳۰ق، *درج الدرر فی تفسیر القرآن العظیم*، اردن، دار الفکر.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۱، «عقل و دین»، *پاسدار اسلام*، ش ۲۵۳، ص ۶-۸.
- حیدری، احمد، ۱۳۸۳، «پرسشگری و پاسخ گویی در سیره پیشوایان دینی»، *حکومت اسلامی*، ش ۳۴، ص ۸۴-۱۰۷.
- خرمشاهی، بهاء الدین، ۱۳۹۰، *قرآن پژوهی ۱*، تهران، علمی و فرهنگی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت، دار القلم.
- زمخشری، محمود بن عمر، ۱۴۰۷ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت، دارالکتب العربی.
- سمرقندی، نصر بن محمد، ۱۴۱۶ق، *تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم*، لبنان، دار الفکر.
- سیدقطب، ۱۴۲۵ق، *فی ظلال القرآن*، بیروت، دار الشروق.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، ۱۳۶۴، *الملل و النحل*، قم، شریف الرضی.
- شیرزاد، امیر، ۱۳۹۸، «پژوهشی در اندیشه های عالمان دینی در تبیین آیه (لا یسئل عمل یفعل و هم یسئلون)»، *پژوهشنامه کلام تطبیقی شیعہ*، ش ۲، ص ۹۵-۷۱.
- طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسة علمی للمطبوعات.
- طبرانی، سلیمان بن احمد، ۲۰۰۸م، *التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم*، اردن، دار الکتب الثقافی.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر، ۱۴۱۲ق، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دارالمعرفه.
- طوسی، محمد بن حسن، بی تا، *التبیین فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فخررازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- قاسمی، علی محمد، ۱۳۹۲، «حکمت کلامی؛ چیستی و ادله»، *معرفت کلامی*، سال چهارم، ش ۲، ص ۱۲۱-۱۴۵.
- ماتریدی، محمد بن محمد، ۱۴۲۶ق، *تأویلات أهل السنة*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ماوردی، علی بن محمد، بی تا، *النکت و العیون تفسیر الماوردی*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۹، *خداشناسی (مجموعه کتب آموزشی معارف قرآن)*، تحقیق و بازنگری امیررضا اشرفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۱، *آموزش فلسفه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصطفوی، حسن، ۱۴۳۰ق، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۹، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- نیشابوری، اسماعیل بن احمد، ۱۴۲۲ق، *وجوه القرآن*، تحقیق و تصحیح نجف عرشی، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی.
- واحدی، علی بن احمد، ۱۴۱۵ق، *الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*، بیروت، دارالقلم.

نوع مقاله: پژوهشی

## اعتبارسنجی ادله عقلی قاضی سعید قمی بر نفی سنخیت بین خداوند و مخلوقات

کواد نظری / دکتری فلسفه دانشگاه ایلام

jnazari1981@yahoo.com

شمس‌الله سراج / دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه ایلام

sh.seraj@ilam.ac.ir

مجید ضیایی قهنویه / استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه ایلام

m.ziaei@ilam.ac.ir

دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۳۰ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۲۶

### چکیده

قاضی سعید قمی هرگونه سنخیتی میان خداوند و ممکنات را مردود می‌داند و براین اساس وجود هرگونه صفتی اعم از صفات عین ذات یا زاید بر ذات را در خداوند انکار می‌کند. لذا به نظر وی خداوند را جز به سلب نمی‌توان شناخت. وی برای نظریه توحیدی خود، ادله عقلی گوناگون و متعددی اقامه کرده است. در این نوشتار، این ادله عقلی گردآوری شده و مورد نقد قرار گرفته‌اند. عمده اشکالات وارد بر ادله عقلی قاضی سعید از این قرارند: خلط میان ترکیب خارجی و ترکیب تحلیلی، عدم تفکیک میان علیت خارجی و علیت تحلیلی، تسری اشکالات صفت زاید بر ذات به صفت عین ذات، مرادف یا مساوی گرفتن هرگونه علمی با احاطه وجودی عالم نسبت به معلوم، اعتقاد به ملازمه بین علم و مورد تصرف واقع شدن معلوم، مرادف گرفتن هرگونه صفتی با حد وجودی و اینکه هر موصوفی ضرورتاً محدود است، خلط میان حاکمی و محکمی، اعتقاد به منافات داشتن سنخیت وجودی با فقر وجودی ممکنات نسبت به خداوند، ملازم دانستن تشکیک وجودی با کمی بودن دو طرف تشکیک.

**کلیدواژه‌ها:** نفی سنخیت خالق و مخلوق، نفی صفت از ذات الهی، عینیت ذات و صفات الهی، ترکیب تحلیلی، علیت تحلیلی، قاضی سعید قمی.

توحید مهم‌ترین آموزه اعتقادی اسلام است، این آموزه توسط مکاتب گوناگون کلامی، فلسفی و عرفانی به انحای گوناگونی تفسیر شده است. همه مسلمانان در اینکه خداوند از همه نقایص منزّه است، اتفاق نظر دارند، اما در مصادیق نقص و کمال اختلاف دارند. به همین دلیل، الهیات به دو دسته ایجابی و سلبی تقسیم می‌شود: الهیات ایجابی که مورد اعتقاد اکثر مسلمانان است، معتقد است که خداوند متصف به صفاتی ایجابی (مثلاً عالم بودن) و سلبی (مثلاً جاهل نبودن) است، و مخلوقات او از سنخ برخی صفات کمالی و نامحدود او، بهره محدودی دارند. به عبارت دیگر، بین خداوند و مخلوقات او در برخی صفات، اشتراک معنوی تشکیکی‌ای قابل تصویر است که می‌توانیم به وسیله مفاهیم ایجابی از آنها حکایت کنیم. به همین دلیل، می‌توانیم در عرصه زبان نیز درباره خداوند به نحو ایجابی سخن بگوییم. البته معتقدان به الهیات ایجابی در تفسیر این صفات ایجابی اختلاف نظر دارند. برای مثال مجسمه خداوند را جسم می‌دانند (ایچی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۲۸) و جسم بودن را موجب نقص در خداوند نمی‌دانند، لذا یکی از معانی مشترک بین خالق و مخلوق را جسمانیت می‌دانند. یا مثلاً کرامیه خداوند را محل حوادث دانسته، حرکت را در او جایز می‌شمرند (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۹۴)، اما عموم حکمای الهی جسمانیت و لوازم آن (زمان‌مندی، مکان‌مندی، قابل رؤیت بودن و...) را از خداوند سلب می‌کنند. به نظر آنها، تمام مفاهیمی که از جنبه کمال مخلوقات انتزاع می‌شوند (همچون علم، قدرت و...)، اگر از جهات نقص پیراسته شده و به صورت بالذات، نامحدود و عین ذات، لحاظ شوند، به ضرورت ازلی بر ذات او حمل می‌شوند.

الهیات سلبی با هرگونه تفسیر ایجابی از خداوند مخالف است. طبق این نگرش، در عالم واقع هیچ‌گونه مابه‌الاشتراکی بین خداوند و مخلوقات حتی در صفات عامی همچون وجود و شیئیت وجود ندارد و خداوند به هیچ صفتی اعم از صفات عین ذات یا صفات زاید بر ذات متصف نیست، لذا ما هیچ‌گونه مفهوم ایجابی‌ای در اختیار نداریم که از خداوند حکایتی ولو اجمالی داشته باشد و صرفاً از طریق مفاهیمی سلبی همچون معدوم نبودن و جاهل نبودن و... می‌توانیم به او بیندیشیم. به همین دلیل، در عرصه زبان نیز نمی‌توانیم هیچ‌گونه تعبیر ایجابی‌ای درباره خداوند به کار ببریم، مگر آنکه از آن اراده سلب بکنیم.

در جهان اسلام، می‌توان معتزله و اسماعیلیه و برخی از شیعیان امامی را مهم‌ترین نمایندگان الهیات سلبی دانست (برنجکار و شاه‌چراغ، ۱۳۹۶). در تشیع امامی، از شیخ صلوق، خواجه نصیر طوسی و علامه حلی به عنوان معتقدان به الهیات سلبی نام برده‌اند (همان). در مکتب اصفهان در مباحث الهیاتی هر دو گرایش سلبی و ایجابی وجود داشته است. نماینده اصلی گرایش سلبی مکتب فلسفی اصفهان، ملارجبعلی تبریزی (استاد قاضی سعید) است.

قاضی سعید قمی از برجسته‌ترین معتقدان به الهیات سلبی در جهان اسلام و احتمالاً مهم‌ترین باورمند به این الهیات در تشیع امامی است. وی در ارائه شواهد عقلی و روایی برای اثبات الهیات سلبی خویش و پیگیری پیامدها و لوازم آن، و دفع اشکالات از آن، بسیار کوشیده، و انتقادات فراوانی را متوجه الهیات ایجابی نموده است. در این نوشتار، در نظر داریم که ادله عقلی قاضی سعید بر الهیات مدنظرش را مورد نقد و بررسی قرار دهیم. به این منظور،



نخست مسئله نفی سنخیت میان خالق و مخلوق و نفی صفت از ذات الهی را از منظر وی به صورت اجمالی شرح می‌دهیم و سپس وارد بحث از ادله عقلی و بررسی آنها می‌شویم.

جنبه نوآوری این نوشتار عبارت است از: «احصا و تقریر دقیق عمده ادله عقلی قاضی سعید بر نفی سنخیت میان خالق و مخلوق و نفی صفت از ذات الهی» و «پاسخ‌های مستدل به ادله عقلی قاضی سعید». تذکر این نکته ضرورت دارد که پاسخ نگارندگان به ادله عقلی قاضی سعید عمدتاً مبتنی بر آراء خاص استاد غلامرضا فیاضی بوده است، تقریر خاص ایشان از عینیت ذات و صفات خداوند بر مبنای تحقق حقیقی معانی متعدد به واقع واحد، و همچنین تقریر خاص ایشان از علیت تحلیلی، مبنای پاسخ به بسیاری از اشکالات قاضی سعید قمی بوده است.

### ۱. نفی سنخیت بین خالق و مخلوق از منظر قاضی سعید قمی

به عقیده قاضی سعید قمی، بین مخلوقات و خداوند هیچ مابه‌الاشتراکی (چه در ذات و چه در عرضیات و صفات) وجود ندارد: «الله سبحانه بریء من مشار که شیء معه فی ذاتی او عرضی او صفة من الصفات و حیثیة من الحیثیات فلا له تعالی مثل، فلا يعرف کما يعرف الاشیاء بالامثال» (قمی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۹۰).

به همین دلیل، مدلول الفاظی که بر خداوند اطلاق می‌شوند، با مدلول الفاظی که بر مخلوقات حمل می‌گردند، یکی نیست و اشتراک لفظی دارند؛ الفاظ محمول بر خداوند:

۱. یا معنای سلبی می‌دهند، به عنوان مثال، وقتی می‌گوییم: خدا عالم است، چیزی را بر چیزی حمل نمی‌کنیم، بلکه فقط جاهل بودن را از خداوند سلب می‌کنیم. لذا به نظر قاضی سعید، تمام صفات خداوند سلبی‌اند و تقسیم صفات به سلبی و ثبوتی، صرفاً یک تقسیم لفظی است (همان، ص ۱۷۹):

۲. یا معنای خالقیت صفات را می‌دهند؛ به عنوان مثال گزاره «خداوند عالم است» به این معناست: «خداوند، خالق صفت علم در مخلوقات است، نه متصف به صفت علم».

### ۲. نفی مطلق صفت از خداوند از منظر قاضی سعید قمی

قاضی سعید هرگونه صفتی، اعم از صفت زاید بر ذات و عین ذات را، از خداوند نفی می‌کند. از نظر او، معنای اینکه می‌گوییم: خداوند عالم و قادر و... است، این نیست که او ذاتی دارد و صفاتی، خواه این صفات عین ذات او باشد، خواه زاید بر ذات او، و در صورت دوم، خواه این صفات متکی به ذات باشند و خواه مستقل باشند، همچنین این‌طور نیست که او درواقع صفتی داشته باشد؛ اما ما به آن جاهل باشیم، او درواقع نیز صفتی ندارد (همان، ص ۱۳۸)، بلکه معنای صفات خداوند از نگاه او، همان‌طور که گذشت، یا این است که نقیض آنها را از او سلب کنیم، و یا اینکه او این صفات را به مخلوقین بخشیده است، نه اینکه متصف به آنها باشد.

### ۳. توضیح و بررسی ادله عقلی قاضی سعید بر نفی سنخیت میان خداوند و مخلوقات

#### ۱-۳. دلیل اول

صغرا: صفت‌داشتن خداوند، مستلزم مرکب بودن اوست؛

کبراً: هر نوع ترکیبی در خداوند محال است؛

نتیجه: پس خداوند صفت ندارد (خواه صفت عین ذات و خواه صفت زائد بر ذات).

از نظر قاضی سعید، چون هر مرکبی نیازمند اجزاست (ولو اجزای مرکب، تحلیلی باشند)، لذا خداوند هیچ صفتی، حتی صفت عین ذات ندارد: «ان کل موصوف فهو غیر الصفة وبالعکس، ولا یجدی انه عینه؛ لان ذلک یستلزم الاثنینیة ولو بالحیثیة والازلیة تابی عن ذلک» (همان، ج ۲، ص ۴۲۶).

به نظر ما صغرای این قیاس تمام است؛ چراکه اگر قائل به صفات زائد باشیم، در این فرض ترکیب خارجی را در خداوند پذیرفته‌ایم، اما بنا بر قول به عینیت ذات با صفات، گرچه ترکیب خارجی منتفی است، ولی ترکیب تحلیلی قابل انکار نیست؛ چراکه در این فرض خداوند حقیقتاً هم مصداق ذات است و هم مصداق علم و هم مصداق قدرت ... اما همه این معانی، به مصداق و واقع واحد موجودند، ترکیب تحلیلی هم چیزی جز این نیست.

### ۱-۱-۳. چند مقدمه برای بررسی دلیل اول

**مقدمه اول:** درباره هر امری دست کم پنج مقام وجود دارد:

۱. لفظاً: امری قراردادی است و با توافق اهل زبان یا عرف مردم قرارداد می‌شود؛
۲. مفهوم: امری ذهنی است که از معنایی درواقع حکایت می‌کند، مفهوم، همان محتوای ذهنی و ما یفهمه الذهن است. به تعبیر دیگر، مفهوم همان علم حصولی است؛
۳. معنا: آن حقیقتی است که مفهوم از آن حکایت می‌کند، معنا که مایزای مفهوم است، ممکن است موجود یا معدوم باشد و جایگاه تحقق آن نفس‌الامر یا همان خارج به معنای اعم است؛
۴. مصداق: هر امری است که موضوع برای حمل معنا قرار می‌گیرد و معنا بر آن صدق می‌کند. مصداق می‌تواند کلی یا جزئی باشد، به عنوان مثال، کتاب درسی، مصداق معنای کتاب است، اما خودش کلی است؛
۵. فرد یا واقع یا مصداق مشخص و جزئی همان واقعیت متحقق در نفس‌الامر است که معانی موردنظر با آن موجود هستند، فرد، مخصوص یک معنا نیست، بلکه معانی دیگری نیز با آن فرد موجود است، بنابراین فرد، مجمع معانی گوناگون است.

این پنج امر را در قالب مثالی می‌توان بیان کرد: آنچه روبه‌روی ماست و ما آن را می‌خوانیم لفظی دارد (به نام کتاب) و نیز مفهومی (مفهوم کتاب در ذهن) و نیز معنا یا محکی (ویژگی کتاب بودن) و نیز مصداق و فردی (واقعیت روبه‌روی ما در خارج). از طرفی، می‌دانیم امر روبه‌روی ما فقط کتاب نیست، بلکه غیر از کتاب بودن، موجود است، جسم است، کاغذ است و... بنابراین در این مثال، مفاهیم متکثری داریم (کتاب، موجود، جسم، کاغذ و...) که از معانی متکثری حکایت می‌کنند و همه آن معانی با وجود واحد (مصداق و فرد کتاب) موجودند. در این صورت، معنای کتاب بودن یکی از آن معانی است نه همه آنها؛ یعنی معنای کتاب بودن همان حیثیتی است که مفهوم کتاب از آن حکایت می‌کند. در نتیجه، معنا عبارت است از محکی یک مفهوم، ولی مصداق و فرد در این مثال، همان واقعیت واحدی است که معنای کتاب و معانی مختلف دیگری با آن موجودند (نویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۰-۳۱).

**مقدمه دوم:** ترکیب حقیقی گاهی عینی است، یعنی مصداق موردنظر از حیث خارجی، مرکب است و اجزاء آن به وجود واحد موجود نیستند، مثل ترکیب جسم از ماده و صورت، بنا بر قول حکمای مشاء که ترکیب ماده و صورت را انضمامی می‌دانند (عبودیت، ۱۳۸۰، ص ۲۸۹)؛ اما گاهی تحلیلی است، که عبارت است از تحقق بیش از یک معنا به مصداق واحد؛ یعنی با اینکه موجود موردنظر حقیقتاً مرکب است و اجزا حقیقتاً بر آن صادق‌اند، اما همه اجزا به وجود واحدی موجودند، مثل ترکیب اتحادی جسم از ماده و صورت از منظر حکمت متعالیه (همان).

**مقدمه سوم:** ترکیب تحلیلی، یک ترکیب ذهنی صرف نیست؛ این‌طور نیست که تحقق اجزا، ساخته ذهن و بدون مایا باشد، بلکه ترکیب تحلیلی این است که مفاهیم متعدد حقیقتاً بر واقع بسیط خارجی صدق کنند و همگی در خارج، به واقعی واحد موجود باشند. البته ترکیب تحلیلی مستلزم ترکیب ذهنی هم هست، ولی ترکیبی ذهنی‌ای که برآمده از کثرت معانی‌ای است که در خارج، به واقع واحد موجودند. به عبارت دیگر، ذهن انسان هنگام تحلیل مصداق، حالت کشفی دارد، نه حالت خَلقی (نبویان، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۱۴۸).

## بررسی دلیل اول

فشرده دلیل اول چنین بود:

– صفت‌داشتن خداوند، مستلزم مرکب بودن او است (صغرا)؛

– هر نوع ترکیبی در خداوند محال است (کبری)؛

– پس خداوند صفت ندارد (خواه صفت عین ذات و خواه صفت زائد بر ذات) (نتیجه).

پاسخ: هر ترکیبی مستلزم حاجت نیست و تحقق ترکیب تحلیلی در خداوند محال نیست. البته این برهان می‌تواند صفات زائد بر ذات را نفی کند، اما نمی‌تواند صفات عین ذات را رد کند. توضیح آنکه دلیل استحاله ترکیب در خداوند این است که هر مرکبی، در تحقق خود، نیازمند اجزاء خود است و نیاز، با وجوب وجود سازگاری ندارد. اینک باید میزان بُرد این دلیل روشن شود. آیا این دلیل می‌تواند استحاله هر ترکیبی را در خداوند توجیه کند؟ همان‌طور که روشن شد، در ترکیب تحلیلی، یک واقعیت واحد بسیط، به جنبه‌های معنایی خود نیازمند است، اما این ترکیب تحلیلی با بساطت خارجی منافاتی ندارد، پس این نیاز تحلیلی قابل جمع با غنای خارجی است، بنابراین وجهی برای استحاله ترکیب تحلیلی در خداوند به نظر نمی‌رسد، بلکه اساساً وقوع چنین ترکیبی در خداوند غیرقابل رد است؛ چراکه خداوند بالضروره یا مصداق کمالات متعدد است، و یا مصداق نقیض آنها. فرض دوم پذیرفتنی نیست، ترکیب خارجی نیز در خداوند مستلزم نقص و محال است، بنابراین یک راه بیشتر نمی‌ماند: تحقق اوصاف گوناگون به واقعیت بسیط خداوند، که مستلزم ترکیب تحلیلی در اوست.

## اشکال مهم

ترکیب تحلیلی یک امر حقیقی و واقعی نیست، بلکه آنچه واقعیت دارد، همان ذات بسیط محض است و ذهن با درکی که از آن ذات بسیط دارد، مفاهیم مختلفی را که درواقع از جای دیگری انتزاع نموده است، از این متصور خود

انتزاع می‌کند، نه اینکه درواقع، ذات بسیط مجمع معانی مختلف باشد، این هم به خاطر آن است که ذهن (عقل) نمی‌تواند تصویری دقیق و منطبق بر واقع از ذات بسیط محض و نامحدود داشته باشد.

به عبارت دیگر چگونه از یک واقعیت بسیط محض جنبه‌های معنایی متعدد انتزاع می‌شود؟ اساساً یک واقعیت بسیط محض نمی‌تواند مجمع معانی متعدد باشد تا بتوان مفاهیم متعدد را از آن انتزاع نمود.

به عبارت سوم، در ترکیب تحلیلی هرگونه ترکیب واقعی مطلقاً نفی می‌شود و تعدد صفات صرفاً به ذهن نسبت داده می‌شود، بنابراین عینیت حقیقی میان صفات با یکدیگر و صفات با ذات به معنای دقیق کلمه وجود ندارد و حیثیت صدق مفاهیم با هم متفاوت است و این همان ترکیب خارجی است، پس پاسخ شما به قاضی سعید تام نیست.

### پاسخ

باز هم تکرار می‌کنیم که چنین نیست که این مفاهیم متکثر منتزع از واقع واحد، ساخته ذهن باشند، بلکه این خارج است که به ذهن اجازه انتزاع مفاهیم متعدد از خود را می‌دهد، چون این واقع، به وصف بساطت، مجمع معانی متعدد است. بله، نقش خلاقانه ذهن در این است که این معانی را به وصف کثرت ادراک می‌کند، کثرتی که درواقع بسیط خارجی، خبری از آن نیست، اینکه معانی در خارج به وصف کثرت موجود باشند، صحیح نیست، ولی معانی کثیر در عالم اعتبار، حقیقتاً در خارج به وصف وحدت موجودند.

چنین است که می‌توانیم به نحوی که تناقض‌آمیز به نظر می‌رسد، بگوییم: معنا هم در خارج هست و هم در خارج نیست، اما در حقیقت تناقضی در کار نیست: معنای مجزا در خارج حقیقی معدوم و ساخته ذهن است و فقط در عالم اعتبار موجود است، اما همین معنا، در خارج حقیقتاً هست، اما به واقع بسیط واحد، و همین تحقق حقیقی داشتن آن است که مجوز انتزاع آن از واقع و جداسازی آن از سایر معانی است.

به عبارت دیگر، تحلیل، کار ذهن است. اما این تحلیل، جعل و خلق ذهن نیست که اگر می‌بود، نسبت بین ذهن و واقع قطع می‌شد و در حقیقت تحلیلی در کار نمی‌بود. این مسئله همچون حمل می‌ماند؛ حمل در ذهن صورت می‌گیرد، ولی مطابقش در خارج است. مفاد حمل (هوهویت) است، این هوهویت در خارج هست، وقتی می‌گوییم: انسان عالم است، کلمه (است) از این‌همانی (انسان) و (عالم) در خارج حکایت می‌کند، اما نه اینکه در خارج، این سه (انسان، عالم و است) به وصف کثرت موجود باشند که بطالانش بدیهی است (وگرنه حملی رخ نمی‌دادا)، بلکه این سه در خارج، به وصف وحدت موجودند، خود واقع، به قید بساطت، مجمع همه معانی کثیر و منشأ مفاهیم منتزع است، و تحقق معانی متعدد به واقع واحد، معنایی جز این ندارد.

با این حال ممکن است کسی تحقق معانی متعدد به واقع را در مورد خداوند دارای اشکال بداند، و بیانات پیشین را رافع اشکال نداند. چنین شخصی یا می‌پذیرد که خداوند مصداق مفهوم وجود است، یا نمی‌پذیرد، در صورت دوم شخص به تعطیل قائل شده است؛ اما در صورت اول، اگر خداوند مصداق مفهوم وجود باشد، مصداق مفاهیم دیگری همچون تشخص، ... نیز خواهد بود، ممکن است بگویید: تشخص در خارج زائد بر وجود نیست و به عین آن موجود است، پاسخ آن است که بحث بر سر عینیت خارجی نیست که مسلم است، بلکه پرسش این است: در قضیه:

وجود متشخص است، حمل تشخص بر وجود، حمل اولی است یا شایع؟ اگر بگویید اولی است، پس تشخص دیگر از احکام وجود نیست و هر دو معنای واحدی پیدا می‌کنند، و این بالضرورة باطل است، و اگر بگویید حمل شایع است، می‌گوییم: پس تشخص در خارج تحقق دارد. ممکن است بگویید: وجود، منشأ انتزاع تشخص است، پاسخ آن است که اگر خداوند در خارج فقط حامل یک معنا - معنای وجود - است، پس چگونه تشخص از آن انتزاع می‌شود؟ در این فرض چاره‌ای ندارید جز آنکه تشخص را مجازاً موجود بدانید، و این به آن معناست که وجود حقیقتاً از صفت تشخص برخوردار نیست، که امری است غیر قابل پذیرش. حقیقت آن است که موجودی که فقط حامل یک معنا و صرفاً منشأ انتزاع حقیقی یک مفهوم باشد، وجود ندارد.

## ۲-۳. دلیل دوم

قاضی سعید پس از آنکه صفات زائد بر ذات را ابطال می‌کند، به رد صفات عین ذات می‌پردازد، استدلال او را در ضمن چند مقدمه شرح می‌دهیم (قمی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۱۱۸-۱۱۹):

۱. قائلان به عینیت ذات و صفات الهی معتقدند که خداوند حقیقتاً به صفات کمال متصف است، اما این صفات، به همراه ذات، موجود به وجود واحدند؛

۲. صدق این صفات بر خداوند مجازی و صرف اعتبار ذهنی نیست، بلکه همگی حقیقتاً بر ذات او صدق می‌کنند؛

۳. این صفات در خارج عین یکدیگرند، هرچند از حیث تحلیل غیر از یکدیگرند؛

۴. این تحلیل، بافته ذهن نیست، بلکه ناظر به جهان خارج است؛

۵. هر وصفی نیازمند موصوف است، خواه عین موصوف باشد و خواه زائد بر آن. البته نیاز صفت زائد به موصوف، نیاز خارجی عینی است، اما نیاز صفت عین ذات به موصوف، نیاز خارجی تحلیلی است؛

۶. اگر در مورد خدا، صفت و موصوف، موجود به وجود واحد باشند، پس خداوند هم علت است و هم معلول، البته از دو حیث؛

۷. اینکه خداوند هم علت باشد و هم معلول، لا اقل از دو حیث ایراد دارد:

الف) عینیت علت و معلول محال است؛ چون علت بودن، مستلزم غنا است ولی معلول بودن، مستلزم نیاز، و نمی‌شود یک موجود هم بی‌نیاز باشد و هم نیازمند، معنای این امر آن است که شیء به خودش نیاز داشته باشد (همان، ص ۱۱۹)؛

ب) خداوند واجب‌الوجود بالذات است و از هیچ حیثی جنبه امکانی و معلولیت در او راه ندارد. نتیجه: عینیت ذات و صفات، محال است.

## ۱-۲-۳. دو مقدمه برای بررسی دلیل دوم

مقدمه ۱. لازمه توقف معلول بر علت، تغایر علت و معلول است، اگر تغایر میان آنها در خارج باشد، علیت نیز خارجی است و اگر تغایر در موطن تحلیل باشد، علیت، تحلیلی است (نبویان، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۱۴۹). در علیت تحلیلی،

ذهن انسان در مرحله اول از مصداق واحد خارجی، دو یا چند معنا کشف می‌کند و در مرحله دوم، در مقام بررسی رابطه آن معانی، علیت یک معنا برای معانی دیگر را می‌فهمد (همان، ص ۱۵۱)؛

مقدمه ۲. علیت تحلیلی، یک علیت ذهنی نیست، بلکه واقعی اما تحلیلی است، همان‌طور که ترکیب تحلیلی ناظر به خارج است، علیت تحلیلی نیز ناظر به خارج است و حقیقتاً در مورد جهان خارج به ما گزارش می‌دهد. لذا مقصود از تحلیل ذهن، کشف ذهن است نه خلق آن؛ یعنی ذهن انسان در مقام تحلیل، همان معانی‌ای را که در موطن خارج و نفس‌الامر در مصداق خارجی به صورت بسیط موجود هستند، کشف می‌کند و رابطه علیت میان آنها را می‌یابد (همان، ص ۱۵۲).

### بررسی دلیل دوم

فشرده دلیل دوم این بود که عینیت ذات و صفات، مستلزم پذیرش علیت تحلیلی ذات خداوند نسبت به صفات اوست، و علیت تحلیلی مستلزم این است که خداوند هم علت باشد و هم معلول، و این امر لااقل از دو حیث ایراد دارد:

۱. عینیت علت و معلول محال است؛ چون علت بودن، مستلزم غنا است ولی معلول بودن، مستلزم نیاز، و نمی‌شود یک موجود هم بی‌نیاز باشد و هم نیازمند؛

۲. خداوند واجب‌الوجود بالذات است و از هیچ حیثی جنبه امکانی و معلولیت در او راه ندارد.

پاسخ اشکال اول: عینیت علت و معلول در علیت تحلیلی نه تنها محال نیست، بلکه ضرورت دارد؛ چون علیت تحلیلی یعنی اینکه علت و معلول، به یک واقع موجود باشند. بله، در علیت - خواه خارجی خواه تحلیلی - باید یک نحوه تغایر بین علت و معلول باشد، اما در علیت خارجی این تغایر، خارجی است و در علیت تحلیلی، معنایی. لذا در علیت تحلیلی هم یک معنا نمی‌تواند علت تحلیلی خودش باشد. پس اینکه: (علت بودن، مستلزم غنا است ولی معلول بودن، مستلزم نیاز، و نمی‌شود یک موجود هم بی‌نیاز باشد و هم نیازمند)، از خلط علیت خارجی و تحلیلی ناشی می‌شود، یک شیء خارجی بسیط می‌تواند از یک لحاظ بی‌نیاز باشد و از لحاظی دیگر، نیازمند، و جنبه‌ای از آن می‌تواند نیازمند جنبه دیگری از آن باشد.

پاسخ اشکال دوم: علیت تحلیلی، به‌خودی‌خود، نه نشان می‌دهد که واقعیت موردنظری که علیت تحلیلی در مورد آن طرح می‌شود، واجب‌الوجود است و نه نشان می‌دهد که ممکن‌الوجود است. علیت تحلیلی نسبت به واجب و ممکن‌الوجود بودن واقعیت موردنظر، لاشرط است و به همین دلیل، با هر دو جمع می‌شود. دلیل این امر آن است که در علیت تحلیلی، جنبه‌ای از یک واقعیت، به جنبه دیگری از همان واقعیت نیازمند است. اما خود آن واقعیت، ممکن است واجب‌الوجود باشد و ممکن است ممکن‌الوجود باشد. واجب‌الوجود یعنی موجودی که هیچ نیازی به خارج از خود ندارد و معلول خارجی چیز دیگری نیست. اما اینکه جنبه‌ای از این واقعیت بسیط بی‌نیاز از غیر، علت تحلیلی جنبه‌ای دیگر از او باشد، استحاله‌ای ندارد.

### اشکال

پس علیت تحلیلی در وجود خارجی خداوند محقق نیست و صرفاً میان معانی و در تحلیل ذهن برقرار است؛ بنابراین علیت تحلیلی یک علیت غیرواقعی و ذهنی است و در عالم واقع، خبری از آن نیست.

## پاسخ به اشکال

تبیین کیفیت تحقق علیت بین ذات و صفات، دقیقاً همچون تبیین تحقق معانی متعدد به واقع واحد است. به همین دلیل، علیت معنای ذات برای صفات، ساخته و بافته ذهن نیست، و این خود واقع بسیط است که علیت تحلیلی را در ذهن منعکس می‌کند. ذهن صرفاً معانی را از هم جدا می‌کند و باز آنها را به خارج نسبت می‌دهد. واقع بسیط، مجمع ذات و صفات است، اما این همه به وصف کثرت، پایگاهی جز ذهن یا عالم اعتبار ندارند، و این پایگاه ریشه در همان بساطت واقع دارد؛ لذا این علیت و معلولیت حقیقی است، اما حقیقی تحلیلی، نه خارجی و انفکاک‌ی.

### ۳-۳. دلیل سوم و چهارم و بررسی آنها

موصوف بودن خداوند، مستلزم مُحاط بودن خداوند است؛ چراکه اولاً از نظر وجودی، وصف، موصوف را محدود می‌کند (دلیل سوم)، ثانیاً از حیث معرفت‌شناختی، اینکه ما بتوانیم خداوند را توصیف کنیم، باعث محدودیت او می‌شود (دلیل چهارم) (قمی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۷۹).

قاضی سعید در این دو دلیل، مدعیات فراوانی را مطرح نموده که برخی از آنها را بررسی می‌کنیم.

مدعای ۱. هر آنچه وصف دارد مُحاط است و وصف بر آن ذات محیط است (همان، ص ۱۹۲)؛ چراکه موصوف من حیث هو موصوف، غیر از صفت است من حیث هی صفت. پس بین این دو غیریت هست و بنابراین صفت در حدی است و موصوف در حدی دیگر (همان، ص ۱۵۵). در نتیجه، هر موصوفی محدود است، و هر محدودی همواره مخلوق است (قمی، ۱۳۸۱، ص ۲۴۷).

بررسی: اینکه موصوف در حدی باشد و صفت در حدی دیگر، در صفات زائد قابل پذیرش است، اما بنا بر قول به عینیت ذات با صفات، این مطلب، مربوط به تحلیل ذهن و عالم اعتبار خواهد بود، وگرنه در خارج عینیت برقرار است و بحث حد مطرح نیست؛

مدعای ۲. وصف، از اینکه موصوف از حیظه خود خارج باشد، جلوگیری می‌کند؛ وصف، موصوف را از غیر خود جدا می‌کند و این احاطه معنوی است و محال (قمی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۹۴-۳۹۵).

بررسی: اینکه وصف باعث جلوگیری موصوف از خروج آن از حیظه خود می‌شود، به دو نحو قابل تصور است:

۱. اینکه بین خداوند و مخلوقات ممیز باشد و بین آنها حمله برقرار نباشد، این فرض صحیح است؛ صفات خداوند (و البته پیش از صفات، ذات نامتناهی او) سبب می‌شوند که خداوند بالذات مغایر با سایر موجودات بوده، بین او و سایر موجودات عینیتی برقرار نباشد؛

۲. اینکه صفات خداوند، او را از نظر وجودی محدود کنند، این در صورتی است که صفات را به صورت متناهی لحاظ کنیم، اما حمل صفات نامتناهی بر ذات نامتناهی، باعث محدودیت نمی‌شود، مگر آنکه کسی هر صفتی را باعث محدودیت بداند، که خود اول کلام است؛

مدعای ۳. از برخی عبارات قاضی سعید برمی‌آید که صفت‌داشتن، باعث تغییر در ذات موصوف می‌شود (قمی، ۱۳۹۵، ج ۳، ص ۱۱۰).

بررسی: اینکه هر صفتی باعث تغییر در ذات موصوف می‌شود، نه بین است و نه مبین. صرف اینکه ما ببینیم که صفت در مخلوقات، آن هم نه در همه مخلوقات، بلکه در عالم ماده و هیولا، باعث تغییر می‌شود، سبب نمی‌شود که هر صفتی را در هر موطنی ملازم این حکم بدانیم، در حقیقت مبنای استدلال قاضی سعید، تشبیه حق به خلق است؛ چون احکام حق را به خلق تشبیه می‌کند و احکام صفات موجود در خلق را به صفات خداوند تسری می‌دهد (موسوی خمینی، ۱۳۷۶، ص ۲۵).

آری در عالم تحلیل، وقتی نخست ذات را از صفات جدا می‌کنیم، و بعد ذات را به صفات متصف می‌کنیم، در ذات تغییر رخ می‌دهد، اما این تغییر ربطی به عالم واقع ندارد.

مدعی ۴. از حیث معرفت‌شناسانه، صفت به امری گفته می‌شود که معنای آن قابل تصور باشد (قمی، ۱۳۹۵، ج ۳، ص ۱۹۱)، و علم به هر شیئی، صرفاً از طریق احاطه به آن شیء تحقق پیدا می‌کند (همان، ج ۱، ص ۱۱۹)، علم یا همان احاطه عقلی و یا مستلزم آن است (همان، ج ۲، ص ۳۱۲).

بررسی: اینکه (علم و احاطه این‌همانی مفهومی داشته باشند)، آشکارا باطل است، اما اینکه (علم، مستلزم احاطه عقلی باشد)، نه بین است و نه مبین، اگر قاضی سعید در این امر مدعی بدهت شود، بدهت را منکریم، و اگر آن را نظری بدانند، از او مطالبه دلیل می‌کنیم. البته هنگام علم حصولی به چیزی، به حاکی آن احاطه وجودی داریم و بلکه، بنا بر مسلک صحیح اتحاد علم و عالم و معلوم، با حاکی اتحاد داریم، اما احاطه و اتحاد با حاکی غیر از احاطه بر محکی است. آری، معرفت بالکنه پیدا کردن به هر شیئی مستلزم احاطه پیدا کردن بر آن شیء است، اما امتناع معرفت اکتناهی به خداوند مورد پذیرش ما نیز هست، پس صرفاً یکی از افراد علم (معرفت بالکنه) مستلزم احاطه است، نه طبیعت علم.

مدعی ۵. هرچه که تصور شود، داخل در حیطه عقل و معلول عقل است، پس این امر متصور، نمی‌تواند همان مبدأ اول باشد (همان، ج ۳، ص ۱۹۱-۱۹۲)؛ چون آنچه در قوای محدود ما داخل شود، محدود است؛ چراکه قوا بر آن احاطه پیدا می‌کنند (همان، ج ۱، ص ۲۶۶).

بررسی: اینکه تصویری که از مبدأ اول داریم، همان مبدأ اول نیست، سخن صحیحی است، اما در هیچ ادراکی، حاکی همان محکی نیست، بلکه حاکی محکی را نشان می‌دهد، نه اینکه حاکی همان محکی باشد (برای توضیح بیشتر، ر.ک: فیاضی، ۱۳۸۸، ص ۹۸-۹۷).

#### ۴-۳. دلیل پنجم

آنچه در مخلوقات یافت می‌شود، مخلوق است. از طرف دیگر، مخلوقات، مصداق برای طبیعت کلی علم و وجود ... هستند، پس طبیعت این امور مخلوق است و واضح است که خداوند نمی‌تواند متصف به امور مخلوق باشد؛ چون خداوند قدیم من جمیع الجهات است (قمی، ۱۳۹۵، ج ۳، ص ۱۹۱).



### بررسی

تعبیر (آنچه در مخلوقات یافت می‌شود، مخلوق است) مجمل است. اگر مراد، معانی بشرط امکان باشد، حق با قاضی سعید است. برای مثال، علم مقید به قید امکان، مخلوق است و در خداوند نیست، اما اگر مراد این باشد که مصداق بودن ممکنات برای هر مفهوم کلی‌ای، مانع صدق آن مفهوم کلی بر خداوند است، این مدعا را نمی‌پذیریم؛ چراکه نه بین است و نه مبین، بلکه علم لا بشرط از قید امکان و وجوب، بین واجب و ممکن مشترک است (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۳۴ق، ج ۱، ص ۱۵۰). آری صدق آن بر واجب و ممکن منافاتی با مشکک بودن آن ندارد، بلکه تشکیک، فرع اشتراک معنوی است.

### ۳-۵. دلیل ششم

صفت داشتن خداوند باعث می‌شود که خداوند در کامل بودن خود، محتاج چیزی خارج از ذات خود باشد؛ چون براساس صفت داشتن خداوند، واضح است که ذات بما هی ذات، غیر از صفات است، پس ذات خداوند در عالم بودن خود، محتاج علم است و همین‌طور در بقیه صفات (قمی، ۱۳۹۵، ج ۳، ۳۸۳۷).

### بررسی

مغالطه اصلی در این استدلال، خلط نیاز حقیقی و نیاز تحلیلی است. البته این دلیل برای نفی صفت زائد مفید است، اما برای نفی صفت عین ذات، کارایی ندارد. وجود خارجی خداوند، بی‌نیاز و خودبنیاد است، اما وقتی ذهن این وجود بسیط خارجی را به ذات و صفات تحلیل می‌کند، می‌یابد که ملاک عالم بودن خداوند، علم اوست که هرچند در ذهن با ذات مغایرت دارد، اما در خارج عین ذات است.

### ۳-۶. دلیل هفتم

اگر خداوند از قابلیت صفت داشتن برخوردار باشد، پس اگر مثلاً صفت علم را در نظر بگیریم، واضح است که علم در مرتبه ذات او تحقق ندارد؛ چون موصوف بما هو موصوف غیر از صفت است و صفت نمی‌تواند در مرتبه موصوف محقق باشد، وگرنه دیگر صفت نخواهد بود. در نتیجه ذات خداوند عالم نیست، پس جاهل است؛ چراکه جهل همان نبود علم است (قمی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۰۳). اما اگر کسی برای خداوند صفتی قائل نباشد، به چنین مشکلی مبتلا نخواهد شد؛ چون هر صفتی را از او نفی نموده و کمال ذات را به خود آن می‌داند.

### بررسی

این دلیل نیز فقط صفت زائد را نفی می‌کند؛ چون ذات و صفات زائد تغایر خارجی دارند، پس ذات خداوند فاقد کمالات خواهد بود، اما در مورد صفات عین ذات، معنا ندارد بگوییم که خداوند در مرتبه ذات خود، عالم نیست. بله، هنگام تفکیک ذهنی ذات از صفات، طبیعتاً ذات، فاقد صفات خواهد بود، که البته اشکالی ندارد.

### ۷-۳. دلیل هشتم

اگر مابینت تام بین خدا و خلق برقرار نباشد، لازم می‌آید که مابینت او با اشیاء، اختصاصی به او نداشته باشد. توضیح آنکه اگر مابینت بین خداوند و مخلوقات را تام ندانیم، پس باید مابینت بین او و سایر موجودات به این معناست که وجود خاص او با بقیه موجودات، مابین است، اما این امر اختصاصی به خداوند ندارد؛ همه موجودات، وجود خاص به خود را دارند و از این حیث با یکدیگر تباین دارند، پس مابینت خداوند با اشیاء هیچ تفاوتی با مابینت سایر اشیاء با یکدیگر ندارد، و حال آنکه قطعاً نباید چنین باشد؛ وگرنه توحید، که همان تنزیه است، معنایی پیدا نخواهد کرد (همان، ص ۳۶۴-۳۶۵).

### بررسی

اگر تباین را به تشخص معنا کنیم، تباین از اوصاف خاص خداوند نخواهد بود؛ چراکه هر موجودی متشخص است و با هیچ موجود دیگری این‌همانی ندارد، اما اگر مراد از تباین، منحصر به فرد بودن یک موجود باشد، بی‌تردید خداوند با اشیای دیگر، مابینتی بی‌بدیل دارد؛ چراکه خداوند تنها موجودی است که ثبوت صفات برای ذاتش، به ضرورت ازلی است و ذات و صفاتش نامتناهی‌اند، البته این امر منافاتی با این ندارد که بین خداوند و مخلوقات، در اصل برخی از صفات، سنخیت وجود داشته باشد.

### ۸-۳. دلیل نهم

بی‌تردید صفات خداوند در خلق شدن اشیاء نقش دارند. برای مثال، همه فیلسوفان خداوند را فاعل بالعلم می‌دانند؛ اما علم، عرض و یا دست‌کم وصف است و چون این علم باعث خلق جواهر می‌شود، یا در خلق شدن آنها دخالت دارد، لازم می‌آید که صفت، منشأ خلق موصوف باشد. اما حقیقت وجودی صفت، ضعیف‌تر از حقیقت وجودی موصوف است، و حال آنکه وجود علت فاعلی باید از معلول خود آشد باشد، بنابراین خداوند صفتی ندارد (همان، ج ۳، ص ۱۱۳).

### بررسی

پاسخ به این دلیل بنا بر مسلک عینیت ذات و صفات روشن است؛ چراکه در خارج، خداوند در عین اینکه مصداق معانی متعدد است بسیط است و همین واقعیت بسیط، علت پدید آمدن ممکنات است؛ اما ذهن از این واقعیت بسیط، معانی و صفات متعددی را انتزاع می‌کند. بنابراین چنین نیست که صفت یا صفاتی مجزا و زائد بر ذات، منشأ پدید آمدن اشیاء شده باشند تا این اشکال پیش آید که صفت و عرض، باعث ایجاد جواهر شده است. بله، ذهن پس از تفکیک ذات از صفات، برخی از صفات را منشأ یا دخیل در صدور اشیاء می‌داند، اما این تفکیک مربوط به عالم اعتبار و ذهن است و مشکلی ایجاد نمی‌کند.

حقیقت آن است که این اشکال حتی بر صفات زائد نیز وارد نیست؛ چراکه صحت این اشکال مبتنی بر صحت این ادعاست که بی‌استثنا هر عرضی از هر جوهری از نظر وجودی ضعیف‌تر است، درحالی‌که این ادعا، با این کلیت، نه بین است و نه مبین (عبودیت، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۹۷).

### ۹-۳. دلیل دهم

شناخت حقایق و ذوات فقط از طریق شناخت علتشان ممکن است؛ چراکه معلول از جهتی از علت صادر شده و تا آن جهت و حیثیت صدور آن معلول از آن علت، شناخته نشود، علم به حقیقت معلول ممکن نخواهد بود، اما تا علت شناخته نشود آن جهت شناخته نمی‌شود، پس علم به حقیقت معلول فقط از طریق علت ممکن است، ولی علم به شیء از طریق معلول، نهایت معرفتی که به ما می‌دهد این است که آن معلول، علتی دارد، و این به هیچ وجه معرفت حقیقی نیست. حال روشن است که خداوند علتی ندارد تا از طریق علتش بتوان او را شناخت (قمی، ۱۳۹۵، ج ۳، ص ۱۷۳).

### بررسی

اولاً دلیل اینکه برخی سلوک از معلول به علت راه یقین‌آور نمی‌دانند، این است که معتبر بودن این برهان را با قاعده (ذوات الاسباب لا تعرف إلا بأسبابها) در تنافی می‌بینند؛ چراکه لازمه سیر از معلول به علت، تحقق معلول قبل از علتش است که محال است، اما این دلیل از سوی برخی از محققان مورد اشکال واقع شده است؛ چراکه در این بیان بین مقام ثبوت و اثبات خلط شده است؛ زیرا آنچه محال است تحقق و وجود معلول پیش از علت است، نه علم به معلول قبل از علم به علت، البته این مطلب زمانی صحیح است که علت منحصر باشد؛ زیرا در غیر این صورت، ذهن از علم به معلول، علم به علت خاصی پیدا نمی‌کند (نیویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۱۲۱-۱۲۲)؛

ثانیاً علامه طباطبائی درباره پی بردن از ملازمی به ملازمی دیگر سخن گفته و آن را مفید یقین برهانی دانسته است (طباطبائی، ۱۴۳۴ق، ج ۱، ص ۱۲). حال حتی اگر همچون قاضی سعید استدلال انی از طریق معلول را درباره خداوند بی معنا بدانیم، باز هم راه برهان انی مبتنی بر پی بردن به ملازم از طریق ملازمی دیگر، گشوده است؛ ثالثاً با توجه به مباحثی که در بحث درباره دلیل دوم قاضی سعید داشتیم، علیت تحلیلی در مورد خداوند نیز صدق می‌کند، حال اگر برهان لمی را که علم به معلول از طریق علت است، به علیت تحلیلی نیز تعمیم بدهیم، در مورد خداوند نیز برهان لمی قابل تصویر خواهد بود.

### ۱۰-۳. دلیل یازدهم

– اگر خداوند صفت داشته باشد، پس موصوف خواهد بود و هر صفت و موصوفی با یکدیگر اقتران دارند، خواه صفت عین ذات و خواه صفت زائد بر ذات؛

– اگر دو امر با یکدیگر اقتران داشته باشند، هم خود اقتران (نسبت بین صفت و موصوف) و هم دو طرف اقتران، حادث‌اند؛

– اما خداوند قدیم است؛

نتیجه: خداوند از هر نوع صفتی اعم از صفت عین ذات و صفت زاید بر ذات بری است.

دلیل کبرای قیاس (اگر دو امر با یکدیگر اقتران داشته باشند، هم خود اقتران و هم دو طرف اقتران، حادث‌اند) از این قرار است:

۱. خود اقتران بی‌تردید حادث است، چون هر نسبتی فرع وجود طرفین است؛
۲. صفت که باز هم حادث است؛ چون هر صفتی فرع موصوف است؛
۳. موصوف (یعنی ذات خداوند) نیز حادث است؛ چراکه اولاً هر آنچه از امور حادث (صفات) منفک نباشد، خودش نیز حادث خواهد بود؛ چراکه اگر موصوف، قدیم اما صفت، حادث باشد، لازم می‌آید که ملزوم (موصوف) موجود باشد اما لازم (صفت) موجود نباشد؛ ثانیاً موصوف محل صفت است، و محل امور حادث خودش نیز حادث است؛ چون به وسیله امور حادث تغییر می‌کند (قمی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۱۲۱).

### بررسی

این دلیل اگر هم معتبر باشد، فقط صفت زائد را نفی می‌کند، در صفت عین ذات، صفت و موصوف عین یکدیگرند؛ لذا نه صفت و نه موصوف و نه نسبت بین آن دو وجود خارجی جدا از هم ندارند تا چنین مباحثی مطرح شود، بلکه در تحلیل ذهن، وقتی صفت و موصوف را از هم جدا می‌کنیم، بین آنها نسبتی برقرار می‌شود، اما در خارج واقعیت واحدی داریم که این امور از آن انتزاع می‌شوند.

### ۱۱-۳. دلیل دوازدهم

تمام مخلوقات در نسبت با پروردگار هالک‌اند. پس اساساً چیزی وجود ندارد تا این بحث مطرح شود که آیا بین خداوند و مخلوقاتش سختی برقرار است یا خیر؟ (همان، ج ۲، ص ۲۴۰).

### بررسی

این دلیل با قول به وحدت شخصیه وجود سازگار است، به همین دلیل، برای ارزیابی این دلیل بحث کوتاهی را در مورد ارزیابی وحدت وجود مطرح می‌کنیم. از وحدت وجود قرائت‌های متعددی وجود دارد که هریک نتایج متفاوتی به بار می‌آورند (نبویان، ۱۳۹۸، ص ۳۶-۵۷). برای پرهیز از تطویل، تعریفی مختصر از وحدت وجود عرفانی ارائه می‌دهیم و سپس آن را نقد می‌کنیم.

وحدت شخصیه وجود، دو رکن اصلی دارد:

۱. اینکه وجود واحد شخصی و تکرار در آن محال است و هیچ وجود دیگری نه در طول و نه در عرض هستی قابل تصور نیست (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۷۹)؛
۲. کثرت مظاهر و شئون، و اینکه ممکنات چیزی جز نموده‌های آن هستی یگانه نیستند (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۱۴۸).

لذا با توجه به دو رکن فوق، عرفان نظری را چنین تعریف نموده‌اند:

عارفان نظری علمی است که براساس نظریه تکثرناپذیری وجود، به بیان چگونگی شکل‌گیری مظاهر متکثره این وجود غیرمتکثر، و ترتیب آنها و بیان احکام آنها می‌پردازد (عشاقی، ۱۳۹۷، ص ۱۱-۱۲).

از نظر ما، وحدت شخصیه وجود مستلزم یکی از این چهار لازمه است: انکار مطلق کثرات، یا اجتماع نقیضین، یا ارتفاع نقیضین و یا خلف.

توضیح استلزام فوق از این قرار است: ذات حق یقیناً مصداق وجود است، اما ممکنات:

۱. یا هیچ تحقیقی حتی تحقق نمودی نیز ندارند، این فرض یقیناً نادرست است و عارفان خود نیز از چنین ادعایی تبری می‌جویند، گفتیم که خود عارفان نیز خداوند را بودی دارای نمود می‌دانند؛ چراکه انکار هر نوع کثرتی حتی کثرت نمودی، نامعقول است؛

و یا: ۲. ممکنات از تحقق نمودی برخوردارند، که در این فرض:

یا: ۱-۲. ممکنات به عین وجود حق موجودند؛ یعنی معنون واحدی داریم که معانی متعددی (بود و نمودها) به آن موجودند، این فرض نیز نادرست است؛ چراکه لازمه آن اجتماع متقابلین در مصداق واحد است، مثلاً بود احکامی دارد (همچون قدیم، وجوب و...) و نمود احکامی دیگر (مثل حدوث، امکان و...) و مصداق واحد نمی‌تواند مجمع این معانی متقابل قرار بگیرد.

و یا: ۲-۲. نمودها خارج از ذات حق‌اند و به عین وجود آن موجود نیستند، در این صورت:

یا: ۱-۲-۲. نمودها موجودند، که نفی وحدت شخصیه است؛

و یا: ۲-۲-۲. معدوم‌اند، که ابطال شد (در شق اول)؛

و یا: ۳-۲-۲. نه موجودند و نه معدوم، که در این فرض ارتفاع نقیضین لازم می‌آید؛

و یا: ۴-۲-۲. هم موجودند و هم معدوم، که مستلزم اجتماع نقیضین است (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: یزدان‌پناه،

۱۳۹۲، ص ۱۶۷-۲۰۶؛ نبویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۰۶-۳۰۷). بنابراین وحدت شخصیه وجود صحیح نیست، پس استدلال قاضی سعید نیز پذیرفتنی نیست.

## ۱۲-۳. دلیل سیزدهم

- هر صفتی مخلوق است،

- خالق صفت، موصوف و ذات است،

- خلق کردن بدون علم و قدرت فاعل ممکن نیست،

نتیجه: اگر خداوند بخواهد صفت علم را خلق کند، خلق این صفت، متوقف بر آن است که پیش از خلق، دارای علم باشد، و حال آنکه بنا بر فرض، ذات موصوف تهی از علم است، بنابراین خداوند هیچ صفتی ندارد، بلکه کمال او به خود ذات بی‌صفت اوست، لذا برای خلق به هیچ چیزی جز ذات خود که بدون صفت، کامل محض است ندارد (قمی، ۱۳۹۵، ج ۳، ص ۱۱۳).

### بررسی

این دلیل نیز فقط صفت زائد را نفی می‌کند؛ چراکه در صفات زائد، صفات، وجودی مغایر با ذات خداوند دارند. این صفات یا واجب‌اند یا ممکن. اگر واجب باشند تعدد قدما لازم می‌آید که بر طبق ادله توحید باطل است، و یا ممکن‌اند، در فرض امکان، مخلوق خداوند خواهند بود، و حال آنکه خالقیت خداوند متفرع بر علم و قدرت اوست که همگی متأخر از ذات او هستند.

اما این اشکال بر صفات عین ذات وارد نیست؛ چراکه بین صفات عین ذات و ذات خداوند دوگانگی‌ای وجود ندارد تا این بحث مطرح شود که آیا صفات، معلول خداوندند یا خیر، بله، همان‌طور که بارها توضیح داده‌ایم، ذهن پس از تحلیل خداوند به ذات و صفات، درمی‌یابد که ذات خداوند علت تحلیلی برای صفات خویش است، اما این امر مشکلی ایجاد نمی‌کند؛ چراکه به تکرار خارجی نمی‌انجامد.

### ۱۳-۳. دلیل چهاردهم

اگر بین خداوند و خلق او طبیعت مشترکی باشد، پس یا این محمول‌های مشترک داخل در ذات خداوند هستند که به تشبیه منجر خواهد شد، و یا داخل در ذات خداوند نیستند که در این صورت، اختلاف بین خداوند و خلق اختلاف تشکیکی خواهد بود؛ یعنی این صفات در خداوند از اشتداد وجودی برخوردارند، اما در مخلوقات دارای ضعف وجودی هستند، ولی شدت وجودی مستلزم احتمال زیاد شدن است؛ چون شدت یعنی اینکه شدید به‌گونه‌ای باشد که انگار مشتمل بر ضعیف است، بنابراین درجه این شدت می‌تواند افزون شود، و هر آنچه بتواند زیاد شود، می‌تواند کم شود، و هر آنچه زیادی و کمی را قبول کند، حادث است؛ چراکه قبول اساساً به ماده منتهی می‌شود (قمی، ۱۳۹۵، ج ۳، ص ۲۰۰).

### بررسی

این وهم کمی نگر ماست که برای صفات خداوند درجه‌ای می‌نهد که قابل کم و زیاد شدن است، حال آنکه ثبوت صفات خداوند برای ذاتش به ضرورت ازلی و هرگونه تغییر یا امکان تغییری در آنها منتفی است.

### ۱۴-۳. دلیل پانزدهم

صفات خداوند از دو حال خارج نیستند: یا واجب‌الوجودند که در این صورت تعدد واجب‌الوجود پیش می‌آید که بر طبق ادله توحید باطل است، و یا ممکن‌الوجودند که در این صورت، می‌توانند از ذات زائل شوند؛ هر ممکن‌الوجودی، به دلیل امکان و عدم ضرورت، قابل انفکاک از موصوف است (همان، ص ۱۱۳).

### بررسی

این دلیل نیز صرفاً می‌تواند صفات زائد را ابطال کند اما توان ابطال صفات عین ذات را ندارد؛ چراکه در صفات عین ذات، تعددی در خارج وجود ندارد تا بحث شود که این صفات ممکن هستند یا واجب، بله، در عالم تحلیل و اعتبار و

هنگام تفکیک صفات از ذات، صفات، معلول ذاتند، اما این مطلب به غنای واقعیتهایی که صفت و موصوف از آن انتزاع می‌شوند، لطمه‌ای نمی‌زند، همان‌طور که در پاسخ به دلیل دوم آوردیم، علت تحلیلی هم در واجب‌الوجود قابل فرض است و هم در ممکن‌الوجود.

### ۱۵-۳. دلیل شانزدهم

اگر خداوند با مخلوقات خود در معنا اتحاد داشته باشد، دیگر نمی‌توان از مظهر (مخلوقات) به ظاهر (خالق) پی برد؛ چراکه در این صورت هم ظاهر و هم مظهر هر دو از آن معنای واحد بهره دارند، پس ترجیحی ندارد که یکی دال باشد و دیگری مدلول، پس پی‌بردن به خداوند از طریق آیات و شوون، ممتنع می‌شود (همان، ج ۱، ص ۲۴۴).

### بررسی

واضح است که اگر (مثلاً) صرف عالم بودن خداوند و ممکنات را در نظر بگیریم، هیچ‌یک برای دال یا مدلول بودن ترجیحی بر دیگری ندارد، اما اگر علم ممکنات را محدود بدانیم، روشن است که هر محدودی، بی‌واسطه یا باواسطه نیازمند غنی بالذات و نامحدود است.

### نتیجه‌گیری

با بررسی ادله عقلی قاضی سعید به این نتیجه رسیدیم که هیچ‌یک تمام نیستند و قاضی سعید در آنها مرتکب خلط و خطاهای متعددی شده است، عمده این خطاها از این قرارند:

- خلط میان ترکیب خارجی و ترکیب تحلیلی، و تسری احکام ترکیب خارجی به ترکیب تحلیلی؛

- عدم تفکیک میان علت خارجی و علت تحلیلی، و سرایت دادن احکام علت خارجی به علت تحلیلی؛

- تسری اشکالات صفت زائد بر ذات به صفت عین ذات؛

- مرادف یا مساوی گرفتن هرگونه علمی با احاطه وجودی عالم نسبت به معلوم؛

- اعتقاد به ملازمه بین علم و مورد تصرف واقع شدن معلوم؛

- مرادف گرفتن هرگونه صفتی با حد وجودی و اینکه هر موصوفی ضرورتاً محدود است؛

- خلط میان حاکی و محکی؛

- اعتقاد به منافات داشتن سنخیت وجودی با فقر وجودی ممکنات نسبت به خداوند؛

- ملازم دانستن تشکیک وجودی با کمی بودن دو طرف تشکیک.

## منابع

- ابن عربی، محیی‌الدین، بی‌تا، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دار صادر.
- ایجی، میرسیدشریف، ۱۳۲۵ق، *شرح المواقف*، قم، شریف الرضی.
- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۷۰، *شرح مقدمه قیصری*، چ سوم، تهران، امیرکبیر.
- برنجکار، رضا و سیدمسح شاه‌چراغ، ۱۳۹۶، «الهیات سلبی و ایجابی در مدرسه فکری اصفهان»، *تحقیقات کلامی*، ش ۱۷، ص ۴۷-۶۶.
- حلی، حسن بن یوسف مطهر، ۱۴۱۳ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، چ چهارم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۳۴ق، *نهایة الحکمة*، چ هفتم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۰، *هستی‌شناسی*، چ ششم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۰، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، چ سوم، تهران، سمت.
- عشاقی، حسین، ۱۳۹۷، *رویکرد تحلیلی بر عرفان نظری*، چ دوم، قم، مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۸، *هستی و جیستی در مکتب صدرایی*، چ دوم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- قمی، قاضی سعید، ۱۳۸۱، *الاربعینیات لکشف انوار القدسیات*، تهران، میراث مکتوب.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۵، *شرح توحید الصدوق*، چ چهارم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۷۶، *مصباح الهدایة الی الخلافة والولایة*، چ سوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- نبویان، سیدمحمد مهدی، ۱۳۹۵، *جستارهایی در فلسفه اسلامی: مشتمل بر آراء اختصاصی آیت‌الله فیاضی*، قم، حکمت اسلامی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۷، *جستارهایی در فلسفه اسلامی: مشتمل بر آراء اختصاصی آیت‌الله فیاضی*، قم، حکمت اسلامی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۸، *وحدت وجود از دیدگاه سه حکیم*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- یزدان‌پناه، سیدیدالله، ۱۳۹۲، *مبانی و اصول عرفان نظری*، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.



نوع مقاله: پژوهشی

## بررسی انتقادی «مدل بی‌مرزی هاوکینگ - هارتل» و دلالت‌های فلسفی - الهیاتی آن با تأکید بر حکمت متعالیه

shakerinh@gmail.com

حمیدرضا شاکرین / دانشیار گروه علمی منطق فهم دین پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۱۹ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۳۱

### چکیده

نظریه‌های طرح‌شده در کیهان‌شناسی نوین، از جمله مسائل مهم در رابطه علم و دین و فلسفه است. برخلاف مدل‌های استاندارد مه‌بانگ که به نظر شماری از اندیشمندان توافق قابل‌ملاحظه‌ای با عقاید پایه دینی مانند آفرینش الهی و حدوث زمانی جهان دارد، شماری از مدل‌های کوانتومی آن دستاویزی برای مخالفت با خداگرایی و آفرینش‌باوری قرار گرفته است. از این‌گونه است «مدل بی‌مرزی هاوکینگ - هارتل» که می‌کوشد در عین پذیرش تناهی جهان؛ با نفی تکینگی آغازین و زمان صفر مطرح در مدل استاندارد، کرانمندی آن را نفی و به این وسیله وجود خدا و نقش بی‌بدیل او در آفرینش را مردود اعلام کند. مقاله پیش‌رو بر آن است تا به روش کتابخانه‌ای - توصیفی نظریه یادشده را معرفی و سپس به روش عقلی - تحلیلی، به‌ویژه با تکیه بر حکمت متعالیه، آن را مورد سنجش قرار داده، مبانی و نتایج فلسفی و الهیاتی‌اش را آشکار سازد. ماحصل تحقیق این است که مدل یادشده فاقد استانداردهای لازم علمی و پشتوانه‌های تجربی و نظری است. افزون بر آن، بر فرض درستی اصل نظریه، بر هیچ‌یک از نتایج فلسفی و الهیاتی موردنظر هاوکینگ دلالت نداشته و برداشت‌های صورت‌گرفته، همه ناشی از ضعف بن‌مایه‌های فلسفی و فاقد استواری لازم است.

کلیدواژه‌ها: هاوکینگ، مه‌بانگ، کیهان‌شناسی کوانتومی، مدل بی‌مرزی هاوکینگ - هارتل.

کیهان‌شناسی (Cosmology) دانش مطالعه جهان به‌مثابه یک کل و ساختار بزرگ مقیاس است که تا فاصله بیلیون‌ها سال نوری گسترش می‌یابد. کوچک‌ترین واحدهای تحت مطالعه این دانش کهکشان‌ها هستند (نارلیکار، ۱۳۸۸، ص ۱۱). این حوزه مطالعاتی تا اوایل قرن بیستم شعبه‌ای از متافیزیک بود و در زمره علوم تجربی به‌شمار نمی‌آمد. اما آلبرت اینشتین با انتشار مقاله‌ای در سال ۱۹۱۷ با عنوان «ملاحظات کیهان‌شناختی درباره نظریه نسبیت عام»، کوشید تا عالم را به کمک یک مدل ریاضی ساده توصیف کند (همان، ص ۳). در سال ۱۹۲۲ الکساندر فریدمن مدل‌ها و پاسخ‌های مربوط به عالم در حال انبساط را ارائه کرد. با استفاده از این داده‌ها ژرژ لومتر فیزیکدان و کشیش بلژیکی، اولین نسخه از نظریه مه‌بانگ را فرمول‌بندی کرد که در آن جهان از یک حالت بی‌نهایت داغ و چگال اولیه به وجود آمده است. او این جرم چگال و داغ را «اتم آغازین» (Primeval Atom) نام نهاد (اشپتزر، ۱۳۹۹، ص ۳۳).

سپس تحقیقات نظری ادوین هابل و میلتون هیومبسون انجام شد و به عنوان پایه‌های رصدی کیهان‌شناسی نوین قرار گرفت. در سال ۱۹۴۸ نظریه حالت پایدار (Steady State) هرمان بوندی، توماس گولد و فردریک هویل اختلاف‌نظرهایی را پدید آورد و پس از آن در سال ۱۹۶۵ آرنو پنزیاس و رابرت ویلسون، «تابش کیهانی زمینه» را کشف کردند که حیات دوباره مه‌بانگ را سبب شد (نارلیکار، ۱۳۸۸، ص ۳). بنابراین قرن بیستم نقطه عطف و عصری نو را در کیهان‌شناسی رقم زد.

از جمله مسائل مهم کیهان‌شناختی، آغاز و فرجام جهان است؛ اینکه اساساً جهان آغازی داشته یا همواره موجود بوده و چه‌بسا همواره بپاید و پایانی هم نداشته باشد. اگرچه انتظار می‌رود که نحوه نگرش علمی به این مسئله ویژگی‌های خاص خود را داشته و از نگره‌های متافیزیکی و الهیاتی تمایز یابد؛ لیکن اولاً این دانش آمیختگی زیادی با نظریات انتزاعی دارد؛ ثانیاً از همان آغاز ارائه مدل‌ها و نظریه‌های کیهان‌شناختی با طیف وسیعی از برداشت‌ها، گرایش‌ها و واکنش‌های متافیزیکی و الهیاتی همراه بوده است.

برای مثال نظریه حالت پایدار که از ۱۹۴۸-۱۹۶۵ رقیب اصلی مه‌بانگ به‌شمار می‌آمد؛ با کشف تابش میکروموج کیهانی زمینه (Cosmic Microwave Background Radiation = CBR/CMB) اعتبار خود را از دست داد. درعین حال فرد هویل، با پنداشت هماهنگی آن با نگره الحادی‌اش، به نحو تعصب‌آمیزی از آن جانبداری کرد و کیهان‌شناسی مه‌بانگ را خیال باطل می‌انگاشت (هویل، ۱۹۹۴، ص ۴۱۳). یان یاربور در این باره می‌نویسد:

فردریک هویل از نظریه یادشده تا مدت‌ها پس از آنکه همکارانش از آن روی گردانده بودند، طرفداری می‌کرد. نگاهش به «هویل» روشن می‌کند که طرفداری او از نظریه حالت پایدار، صرفاً براساس زمینه‌های علمی نبوده، بلکه تا اندازه‌ای به این دلیل بوده است که به گمان او «زمان بی‌نهایت» با عقاید الحادی‌اش سازگارتر است (یاربور ۱۹۹۰، ص ۱۲۹).

به‌هرروی نظریه مه‌بانگ، توصیفی ریاضی را برای تحول و تکامل کیهان فراهم آورد که مطابق آن، «جهان مشاهده‌پذیر» باقیمانده انفجار عظیمی است که حدود ۱۳/۷ میلیارد سال پیش رخ داده است؛ یعنی جهان در پی یک چگالی و حرارت بی‌نهایت، که از آن به نقطه «انفراد» یا «تکینگی» (singularity) یاد می‌شود، آغاز شده، سپس انبساط یافته و رقیق و سردگشته است. از سوی دیگر، در نظریه نسبیت عام، که بنیان اساسی کیهان‌شناسی مه‌بانگ و کارآمدترین نظریه موجود درباره گرانس است، زمان و مکان مطلق وجود نداشته؛ فضا - زمان خمینه‌ای (manifold) چهاربعدی است که تا حدودی مانند محیط الاستیک رفتار می‌کند و شئون ماده با شئون فضا و زمان، همبسته‌اند. بنابراین در نقطه‌ای که تراکم ماده بی‌نهایت باشد، فضا نیز بی‌نهایت منقبض و کوچک خواهد شد و به اقتضای همبسته بودن فضا و زمان چنانچه در نقطه‌ای، فضا محوگردد، زمان نیز وجود نخواهد داشت. بنابراین در مجموع می‌توان گفت پیوستگی سه‌جانبه ماده، فضا و زمان ایجاب می‌کند که تکینگی ماده، تکینگی فضا و زمان هم به‌شمار آید (دیویس، ۱۹۹۲، ص ۴۸-۵۰).

در ابتدا شماری از دانشمندان گمان می‌بردند که چنین تصویری از جهان، برآیند پیش‌فرض‌های پشتیبان مدل انفجار بزرگ است؛ تا آنکه در دهه هفتاد، راجر پن‌روز و استفن هاوکینگ اثبات کردند که با توجه به نظریه نسبیت عام و انبساط کنونی عالم، بدون لحاظ کردن آن پیش‌فرض‌ها جهان گذشته می‌بایست بسیار متراکم‌تر از جهان فعلی بوده و تکینگی انفجار بزرگ، امری اجتناب‌ناپذیر است (لایتمن و براور، ۱۹۹۰، ص ۳۹). هاوکینگ همچنین اظهار می‌دارد: «یک تکینگی انحنای که همه خطوط جهان را قطع می‌کنند... [باعث می‌شود] نسبیت عام برای زمان آغازی پیش‌بینی کند...» (هاوکینگ، ۱۹۸۰، ص ۱۴۹).

در حال حاضر، نظریه مه‌بانگ در تشریح روند پیدایش و تحول جهان نظریه‌ای مقبول و موفق به نظر می‌آید. به‌روزترین داده‌ها و کشفیات نجومی و کیهان‌شناختی در چند دهه اخیر دال بر وجود جهان در حال انبساط با نرخ مثبت (جهان با شتاب مثبت منبسط‌شونده) است. این خود دال بر جهان همواره در حال انبساط (forever expanding universe) است و براساس بهترین داده‌ها، دیگر مدل‌های کیهان‌شناختی، مانند آنچه مبتنی بر کیهان‌شناسی نوسانی (Oscillating Universe Model) یا حالت پایدار است غیرقابل قبول و فاقد ارزش استنادند (رک: ریس و همکاران، ۱۹۹۸؛ پرل موتر و همکاران، ۱۹۹۹). به گفته رابرت اشپیتزر امروزه کیهان‌شناسان دیگر تردیدی ندارند که مه‌بانگ رخ داده؛ یعنی این یک واقعیت تاریخی است (اشپیتزر، ۱۳۹۹، ص ۳۲) و در نتیجه مخالفت اساسی با آن وجود ندارد.

آنچه گذشت به معنای کامل و بی‌نقص بودن این نظریه نیست و از همین‌رو از زمان مطرح شدن آن تاکنون دستخوش اصلاحاتی شده است (اشپیتزر، ۱۳۹۹، ص ۳۴-۳۵). به بیان دیگر، هر مدلی در کیهان‌شناسی محدودیت‌های خاص خود را داشته و از پاسخ‌گویی به برخی پرسش‌ها ناتوان است. از این محدودیت‌ها با عنوان افق‌های مفهومی (conceptual horizons) یک مدل یاد می‌شود (مونیتز، ۱۹۸۶، ص ۱۶۷). از جمله نسبیت عام

و کیهان‌شناسی مه‌بانگ، در رابطه با زمان صفر، هنگامه تحقق مه‌بانگ و اندکی پس از آن یعنی تا زمان پلانک (۳۴-۱۰ ثانیه پس از مه‌بانگ)، ناتوان از توضیح است؛ زیرا چگالی جرم در این مقطع چنان زیاد بوده که ریاضیات نسبیت عام کلاسیک برای توصیف آنها کافی نبوده (اشپیتزر، ۱۳۹۹، ص ۳۵) و به بیان هاوکینگ در این نقطه نظریه عام اینشتین شکست خورده و براساس آن نمی‌توان روشن کرد که جهان چگونه آغاز شده است. تنها می‌ماند که بگوییم منشأ جهان ورای قلمرو علم است (هاوکینگ، ۱۳۹۷، ص ۴۷).

از طرف دیگر شماری از فیزیکدانان تصویری که مه‌بانگ از پیدایش جهان ارائه می‌کرد را خوش نداشتند و در این روی‌آورد انگیزه‌های غیرعلمی نیز مؤثر بوده است. هاوکینگ در این باره می‌گوید: «شمار زیادی از اینکه زمان، آغاز و انجمنی داشته باشد دل‌خوش نداشتند؛ چراکه این مطلب بازنمون دخالت الهی بود. در نتیجه، کوشش‌هایی برای رهایی از این پیامد صورت پذیرفت» (هاوکینگ، ۱۹۸۹، ص ۶۶). در چنین شرایطی، نقش نظریه مربوط به بسیار ریزها یعنی نظریه کوانتوم حائز اهمیت است. از این رو، کیهان‌شناسان در جست‌وجوی مدل جامعی برآمدند که نظریه‌های کوانتوم و نسبیت عام را در تنسيق واحدی ارائه نماید (آیشام، ۱۹۹۳، ص ۵۱). مدل‌های برآمده از این تلاش‌ها به کیهان‌شناسی کوانتومی (Quantum Cosmology) نام‌بردارند. به تعبیر/اشپیتزر این سناریوها بر دو گونه‌اند:

الف) سناریوهایی که در آنها هنوز مه‌بانگ آغاز جهان است؛ اما دیگر «تکین» نیست؛

ب) سناریوهایی که در آنها دیگرآغاز نیست؛ بلکه دروازه و به تعبیری، مدخلی است به دوره‌ای که پیش از مه‌بانگ بوده است (اشپیتزر، ۱۳۹۹، ص ۵۲).

نمونه مشهوری از گونه نخست، آن است که توسط هاوکینگ و هارتل در اوایل دهه ۱۹۸۰ ارائه شد و به «حالت بی‌مرزی» (No-Boundary State) یا «مدل بی‌مرزی هاوکینگ - هارتل» (Hawking - Hartle Model 'No-Boundary') نام‌بردار گشت. در این نظریه از تکینگی آغازین و زمان صفر ( $t=0$ ) که در مه‌بانگ مطرح بوده اجتناب شده است. این به معنای آن نیست که فضا - زمان و کیهان بی‌کران باشند، بلکه در عین متناهی بودن فاقد تکینگی، یعنی آغاز از نقطه‌ای منفرد در زمان هستند. در توضیح این مطلب هاوکینگ اظهار می‌دارد که کشش گرانشی چنان نیرومند است که نه تنها فضا، که زمان را نیز تغییر شکل داده و منحنی می‌کند (هاوکینگ، ۲۰۱۸، ص ۳۵-۳۷).

او در بیان چگونگی انحنای زمان و کشیده یا فشرده شدن بازه‌های زمانی بر آن است که در حالت کلی، زمان و فضا می‌توانند درهم‌تنیده شوند و لاجرم فشرده‌گی و کشیدگی آنها نیز قدری در هم آمیخته می‌شود (هاوکینگ و ملودینو، ۱۳۹۶، ص ۱۲۳). در عین حال زمان چه دارای یک ابتدا و انتها، و چه جاری تا ابد باشد، با فضا متفاوت است. با این حال هرگاه اثرات نظریه کوانتوم بر نظریه نسبیت افزوده شود انحنای فوق‌العاده می‌تواند با چنان شدتی رخ دهد که زمان، مثل بعد دیگری از فضا عمل کند (همان، ص ۱۲۴).

برای روشن شدن مطلب، تکه چوب مخروطی شکلی مثال آورده می‌شود که رأس هرم آن کاملاً تیز است. انحنای سطح مخروط منتهای است، جز در یک نقطه، یعنی در انحنای تیز آن. می‌توان گفت انتهای تیز مخروط انحنایی نامتناهی دارد و درواقع یک تکینگی است. اگر کسی گمان کند که «زمان» چنان است که در حال سرازیر شدن در طول مخروط است، یعنی از بخش نازکتر (گذشته) به بخش پهن‌تر (آینده)، آنگاه این تکینگی در آن نوک تیز، «آغاز زمان» و به تعبیری زمان صفر ( $t=0$ ) است. اینک دو چیز درباره زمان رأس مخروط می‌توان گفت: از هر مکانی که به سوی رأس مخروط (رو به گذشته) اندازه بگیریم منتهای؛ یعنی دارای فاصله محدودی تا رأس است. یک «اولین لحظه زمان» یگانه و مشخص (نقطه تکین در رأس مخروط) وجود دارد. اکنون فرض کنید اندکی از تیزی نوک مخروط را با سمباده بگیریم؛ در این صورت، ممکن است نقطه بالایی مخروط هنوز بسیار تیز باشد، اما بی‌نهایت تیز نخواهد بود. در این صورت می‌توان گفت: از هر مکانی که به سوی رأس مخروط اندازه بگیریم (گذشته) منتهای است.

شاید دیگر نتوانیم «آن» نقطه نوک مخروط را تشخیص دهیم؛ یعنی نمی‌توان «آن» لحظه اول «زمان» را به طور دقیق معین کرد (همان‌طور که اگر کسی حتی به تیزترین سوزن زیر میکروسکوپ بنگرد، آن را صاف شده می‌یابد).

درواقع این همان کاری است که مدل «بدون مرز» هارتل - هاوکینگ انجام داده و در بستر ایده‌هایی مشخص درباره گرانش کوانتوم، تکینگی مهبانگ را از میان برمی‌دارد و لاجرم دیگر مهبانگ تکین نیست. این سناریو با این فرض انجام می‌شود که در «دوره پلانک»، امتداد زمان در فضا - زمان چهاربعدی کاملاً شبیه سه امتداد دیگر می‌شود. درواقع فضا - زمان چهاربعدی، به فضای چهاربعدی تبدیل می‌شود. این سبب می‌شود که انتخاب لحظه «اول» زمان بسیار دشوارتر شود؛ زیرا دیگر یک امتداد که امتداد زمان باشد، وجود ندارد. درعین حال در این سناریو گذشته زمان منتهای است (اشپیتزر، ۱۳۹۹، ص ۵۳ و ۵۴).

هاوکینگ در آثار خود، کیهان محدود، ولی بی‌مرز را به کره زمین تشبیه می‌کند که در عین محدود بودن، لبه و کناره ندارد. او می‌نویسد:

امکان اینکه پهنه فضا - زمان، منتهای و درعین حال فاقد هرگونه تکینگی تشکیل‌دهنده یک لبه یا کناره باشد وجود دارد. فضا - زمان سطح زمین را می‌ماند؛ افزون بر دو بعد دیگر [درمجموع چهار بعد]. پهنه سطح زمین منتهای، اما فاقد لبه یا کرانه است. اگر در دریا به جهت غروب آفتاب سفر کنید نه به لبه‌ای خواهید رسید که از آن پرت شوید؛ نه به یک تکینگی برخورد خواهید کرد (هاوکینگ، ۱۹۸۸، ص ۱۳۵-۱۳۶).

براساس آنچه گذشت، هاوکینگ بدون مرز بودن فضا - زمان را نتیجه گرفته و این ایده را که تاریخچه‌ها باید سطوح بسته بی‌مرز باشند را شرایط بی‌مرزی می‌نامد (هاوکینگ و ملودینو، ۱۳۹۶، ص ۱۲۵). درنتیجه زمان، موجودی بدون مرز و بدون آغاز است که به‌رغم تفاوت آن با فضا به گونه‌ای تنیده به هم عمل می‌کنند.

هاوکینگ از این مطلب به مسئله‌ای الهیاتی رهنمون شده و نتیجه می‌گیرد که براین اساس دیگر نمی‌توان پرسید قبل از مه‌بانگ چه بوده است؛ زیرا اساساً پیشینه و قبل و مقدمی بر این رخداد بزرگ، وجود نداشته و اگر انفجار بزرگ را آغاز زمان بخوانیم، کاربردی متفاوت از آن اراده کرده‌ایم (هاوکینگ، ۱۳۸۳، ص ۲۳-۲۵). بنابراین دیگر جایی برای خداوند یا هر عامل و زمینه‌ای دیگر برای نقش‌آفرینی و خلق جهان باقی نمی‌ماند:

این اندیشه که فضا و زمان ممکن است یک سطح بسته بدون کرانه را تشکیل دهند... ملزومات عمیقی برای نقش خدا در جهان دارد... اگر جهان آغازی داشت ما می‌توانستیم فرض کنیم که خالقی دارد. اما اگر به طور کامل خوداتکا باشد، یعنی مرز و لبه‌ای نداشته باشد، آن را نه آغازی هست و نه انجامی. در این صورت دیگر چه جایی برای خدا باقی خواهد ماند؟ (هاوکینگ، ۱۹۸۸، ص ۱۴۰).

او در جای دیگر می‌گوید ما در تجربه روزمره خود دیده‌ایم که هر رخدادی که اتفاق بیفتد باید سبب آن در گذشته رخ داده باشد. پیدایش رودخانه تابع بارانی است که پیش‌تر بر کوه باریده و آن نیز حاصل تابش خورشید بر دریا و تبخیر آب آن و تشکیل ابرهاست. درخشش خورشید نیز حاصل هم‌جوشی هسته‌ای است که اتم‌های هیدروژن را به هم متصل می‌کند تا هلیوم تشکیل شود و انرژی بسیاری را آزاد کند و هیدروژن نیز از مه‌بانگ برآمده است. اما در لحظه مه‌بانگ نمی‌توان به عقب رفت؛ زیرا زمانی در کار نبوده است. دست آخر چیزی را پیدا کرده‌ایم که علتی نداشته است، چون زمانی نبوده که این علت و آفریننده‌ای وجود داشته باشد. بنابراین اگر کسی بگوید «آیا خدا جهان را آفریده است؟»، می‌گوییم: این پرسش بی‌معناست؛ زیرا پیش از مه‌بانگ، زمان وجود نداشت که خدا وقت پیدا کرده و جهان را بیافریند (هاوکینگ، ۱۳۹۷، ص ۳۷-۳۹). باربور در توضیح دیدگاه هاوکینگ می‌نویسد: نظریه قدیمی‌تر انفجار بزرگ، یک تکینگی را فرض می‌کرد که در آن، قوانین فیزیک فرومی‌پاشند. خداوند در این تکینگی اختیار داشت تا هم شرایط اولیه و هم قوانین جهان را گزینش کند؛ اما در جهان هاوکینگ هیچ شرایط اولیه‌ای وجود ندارد و گزینش قوانین، با «خود - سازگاری» (self-consistency) و اصل انتروپیک (انسان‌مداری) که می‌گوید: «جهان اولیه باید شرایط را برای وجود متعاقب انسان فراهم کند» محدود می‌شود (باربور، ۱۳۹۷، ص ۴۶۸ و ۴۶۹)؛ گویی هاوکینگ می‌پندارد که با نفی تکینگی، قوانین بنیادی و خود - سازگاری نشان می‌دهند که تنها یک جهان امکان دارد و به عبارت دیگر، جهان ضروری است و نه ممکن (همان، ص ۴۶۷) و یا حاصل اتفاق و تصادف است، نه طرح، برنامه و غایتمندی (همان، ص ۴۷۰).

مطلب دیگری که در مدل «هاکینگ - هارتل» ادعا شده، پیدایش جهان از هیچ (nothing) است. خلاً یا هیچ و پوچ در بیان هاوکینگ، به معنای نیستی و عدم محض نبوده، بلکه شامل افت‌وخیزهای کوانتومی ناشی از قوانین فیزیکی است (هاوکینگ، ۱۳۹۶، ص ۱۶۲). به بیان دیگر، خلاً در فیزیک کوانتوم موجودی پیچیده، با ساختاری غنی است که ناشی از میدان الکترومغناطیسی آزادی است که هرگز صفر نخواهد شد و چون فضا - زمان خمیده باشد خلاً از این هم پیچیده‌تر می‌شود و خمیدگی به توزیع فضایی افت‌وخیزهای میدان کوانتومی اثر می‌گذارد و

می‌تواند یک انرژی خالصاً غیرصفر ایجاد کند. چون خمیدگی از جایی به جای دیگر تغییر می‌کند، انرژی خالصاً نیز می‌تواند تغییر کند؛ یعنی در بعضی جاها مثبت و در جاهای دیگر منفی باشد. بنابراین چیزی به نام فضای خالی یعنی جایی که در آن مقدار و سرعت تغییر یک میدان هر دو دقیقاً صفر باشد، وجود ندارد و فضا هرگز خالی نخواهد ماند؛ بلکه همواره می‌تواند حالتی از انرژی کمینه به نام انرژی خالصاً داشته باشد. این حالت انرژی کمینه در معرض ناپایداری‌های کوانتومی که افت‌وخیزهای خالصاً نامیده می‌شود قرار دارد و ذرات و میدان‌هایی می‌آیند و از بین می‌روند (هاوکینگ، ۱۳۹۶، ص ۱۰۴).

هاوکینگ با تبیین تأثیر گرانش بر فضا و زمان دیدگاه خود نسبت به چگونگی پیدایش جهان را بیان می‌کند. او معتقد است:

از آنجاکه گرانش شکل فضا و زمان را تغییر می‌دهد، اجازه می‌دهد که فضا - زمان به طور محلی پایدار و در مقیاس جهانی ناپایدار باشد. در مقیاس کل جهان، انرژی مثبت ماده را می‌توان با کمک انرژی گرانشی منفی جبران کرد و بنابراین هیچ محدودیتی برای ایجاد کل جهان نخواهد بود. از آنجاکه گرانش اندکی وجود دارد، جهان قادر است خود را... از هیچ ایجاد کند (هاوکینگ، ۱۳۹۶، ص ۱۶۳ و ۱۶۲).

در نگاه هاوکینگ ایجاد خودانگیخته به این پرسش که چرا اصلاً چیزی وجود دارد، چرا به جای هیچ، این جهان وجود و چرا ما وجود داریم پاسخ می‌دهد. بنابراین لازم نیست برای روشن کردن قتیلهٔ جهان و راه‌اندازی آن از خالق کمک بگیریم (هاوکینگ، ۱۳۹۶، ص ۱۶۳).

## نقد و ارزیابی

### ۱. فقدان پشتوانه تجربی و نظری

پیش‌تر گفته آمد که اساساً کیهان‌شناسی آمیختگی بسیاری با مباحث انتزاعی و غیرتجربی دارد. این مسئله در رابطه با مدل‌های ارائه‌شده در کیهان‌شناسی کوانتومی بسیار جدی‌تر شده و این مدل‌ها از تأیید و آزمون تجربی مستقیم، دورترند (راسل، ۱۹۹۴، ص ۵۶۱)؛ به‌گونه‌ای که استیون واینبرگ فیزیک‌دان مشهور آمریکایی، معتقد است میان نظریه‌هایی که نظریه‌پردازان ارائه می‌کنند و آنچه اخترشناسان می‌توانند مشاهده کنند، گسست ایجاد شده است (واینبرگ، ۱۹۹۴، ص ۱۹۰). افزون بر آن دلایل غیرتجربی هم پشتیبانی استواری از این مدل‌ها ندارند. کرایس آی‌شام (Chris Isham) که خود متخصص در کیهان‌شناسی کوانتومی است، ضمن برشماری برخی از مشکلات آن می‌نویسد:

تاکنون باید روشن شده باشد که چرا بسیاری از فیزیک‌دانان برآن‌اند که پنداشت کاربست نظریه کوانتوم در مورد کل جهان، انتظاری ساده‌لوحانه است و به‌ویژه اینکه چرا در نظر ایشان، موضوع کیهان‌شناسی کوانتومی به طرز بارزی تردیدانگیز است (آی‌شام، ۱۹۹۳، ص ۸۰ و ۸۱).

شایان توجه است که خود هاوکینگ نیز به مشکل مدل پیشنهادی خود اعتراف کرده و می‌نویسد:

تأکید می‌کنم، این ایده که زمان و فضا باید متناهی ولی بی‌کرانه باشند صرفاً یک پیشنهاد است و نمی‌توان آن را از اصل دیگری استنتاج کرد. این، مانند هر نظریه علمی دیگری ممکن است ابتدا به دلایل زیبایی‌شناختی یا متافیزیکی ارائه شده باشد؛ ولی آزمون واقعی آن این است که بتواند پیش‌بینی‌هایی را مطرح کند که با مشاهده برابری کند. مشخص کردن این مطلب درباره گرانش کوانتومی با دو مشکل روبه‌روست: یک آنکه ما هنوز به طور کامل مطمئن نیستیم کدامین نظریه با موفقیت، نسبیّت عام و مکانیک کوانتومی را به هم می‌پیوندد... دو دیگر اینکه، هر مدلی که کل جهان را به تفصیل توضیح می‌دهد؛ به لحاظ ریاضی، بسیار پیچیده‌تر از آن است که با آن قادر به محاسبه پیش‌بینی‌های دقیق باشیم. بنابراین باید پیش‌فرض‌ها و تقریب و تخمین‌ها را ساده کرد و در این صورت هم، باز مسئله استخراج پیش‌بینی‌ها همچنان امری دشوار باقی خواهد ماند (هاوکینگ، ۱۹۸۸، ص ۱۳۶-۱۳۷).

او همچنین در رابطه با مدل‌هایی که بخواهد کل جهان را توضیح دهد می‌گوید:

حتی اگر یک «نظریه وحدت‌یافته ممکن» وجود داشته باشد، آن صرفاً مجموعه‌ای از قوانین و معادله‌ها است. آن نَفَس گرم چیست که در معادله‌ها، دمیده می‌شود و جهانی می‌سازد تا معادله‌ها، به توصیف آن بپردازد؟ رویکرد متداول علم درباره ساخت مدل ریاضی نمی‌تواند به پرسش‌هایی درباره اینکه چرا جهانی باید وجود داشته باشد که «مدل مذکور» به توضیح آن بپردازند، پاسخ دهد (هاوکینگ، ۱۹۸۳، ص ۱۷۴).

## ۲. خلط بی‌مرزی و ناآغازمندی

اینکه هاوکینگ اظهار می‌دارد اگر جهان مرز و لبه‌ای نداشته باشد، آن را نه آغازی هست و نه انجامی (هاوکینگ، ۱۹۸۸، ص ۱۴۰) سخنی نادرست، و سازگار با تصور عامیانه است تا نگاهی فلسفی و یا علمی. اندک تأملی نشان می‌دهد که گمانه فوق مبتنی بر این نگاه است که هرگونه آغاز و انجام را در زمان نگریسته و آغازمندی را مساوی با مسبوقیت به عدم زمانی می‌بیند. این در صورتی درست می‌نماید که حدوث و تحقق مساوی با زمانمندی بوده، جز آن ممتنع باشد؛ درحالی‌که فیلسوفان مسلمان حدوث و قدم را به چهار قسم بالحق، ذاتی، دهری و زمانی تقسیم می‌کنند (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۸، ج ۳، ص ۸۹۳-۹۱۲) افزون بر آن حدوث زمانی نیز منحصرأً به معنای حدوث در زمان نبوده و به تعبیر فلسفی حدوث می‌تواند ملازم با زمان باشد. این مطلب نه‌تنها در حکمت اسلامی، به‌ویژه در حکمت متعالیه تبیینی بسیار دقیق و تفصیلی یافته (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۹۷)، بلکه در سخنان آگوستین قدیس (۳۴۵-۴۳۰م) نیز از قرن‌ها پیش بیان شده است. او معتقد بود که آفرینش رویدادی زمانی نبوده، بلکه فعلی غیرزمانی است که همراه با آن زمان نیز پدید می‌آید و عملی مداوم است که با آن خداوند جهان را حفظ می‌کند. او این پرسش را که خداوند پیش از آفرینش جهان چه می‌کرده است، بی‌معنا می‌دانست و بر آن بود که بدون جهان آفرینش، زمان تحقق نداشت (مک‌مولین، ۱۹۸۱، ص ۱۹-۲۱). براین‌اساس جهان می‌تواند آغازمند زمانمند باشد؛ بدون آنکه لزوماً آغاز آن در زمان لحاظ شود؛ چنان‌که خود زمان نیز می‌تواند آغازی داشته باشد، بدون آنکه لازم



باشد آغاز آن را در زمان نگریسته، گرفتار تسلسل شویم. شگفت آنکه هاوکینگ خود به این نظر آگوستین واقف بوده است، ولی بدون قضاوتی آن را نادیده می‌گیرد (هاوکینگ، ۱۳۹۶، ص ۴۷).

به‌هرروی اگر هاوکینگ اصرار داشته باشد که آغازمندی جز به معنای آغاز در زمان و یا معنایی ملازم با آن نیست، آنگاه گفته‌اید که چنین پنداره‌ای، فارغ از فقدان دلیل، تنها با پذیرش زمان مطلق تلائم دارد، و با نظریه زمان‌شناختی نسبییت عام که بنیاد اساسی مه‌بانگ و مقبولات کیهان‌شناختی هاوکینگ است و همچنین با رخداد مه‌بانگ بدون سبق زمان سازگاری نداشته و آن را به حادثه‌ای در زمان تفسیر می‌کند.

رابرت اسپیتزر نیز به بیان دیگری بر این مسئله انگشت می‌نهد:

برخی تصور می‌کنند اگر طرح «بدون مرز» صادق باشد، بدین معنا خواهد بود که هیچ «آغاز»ی وجود ندارد. این به یک معنا درست است؛ زیرا نمی‌توان یک «اولین لحظه» معین برای جهان تشخیص داد؛ اما این نکته‌ای بسیار موشکافانه است. جهان آرام آغاز شده است؛ اما نه در نقطه‌ای منحصرأ قابل تشخیص. جهان گذشته‌ای متناهی دارد. اینکه بگوییم در سناریوی بدون مرز، جهان آغازی ندارد به همان اندازه گمراه‌کننده است که بگوییم مخروط، صرفاً بدین جهت که انتهای آن تیز نیست، انتهایی ندارد (اسپیتزر، ۱۳۹۹، ص ۵۳).

### ۳. تاریخی‌انگاری حدوث جهان

براساس آنچه گذشت فهم و تصور هاوکینگ از حدوث، فقط حدوث زمانی و به معنای حدوث در زمان است. افزون بر آن، حدوث جهان در نظر او به معنای پیدایش عالم، برای یکبار در گذشته و به اصطلاح حادثه‌ای تاریخی است. این نحوه نگرش در میان بسیاری از متکلمان و باحثان مسائل اعتقادی رایج بوده و هم‌اکنون نیز ردپای آن مشاهده می‌شود. در حکمت متعالیه اما، این مسئله شکل دیگری به خود گرفته و تلقی یادشده از حدوث زمانی جای خود را به حکمی هستی‌شناختی، همه شمول و دائمی می‌دهد که در مورد هر موجود طبیعی و در هر لحظه، صادق است. این از آن‌روست که حدوث زمانی، عین هویت و وجود هر موجود طبیعی است، نه امری خارج و عارض بر آن (جهت آگاهی بیشتر، ر.ک: فطوریچی، ۱۳۷۷، ص ۵۱-۶۸).

در نگاه صدرالمتألهین اگرچه مفهوم حدوث غیر از مفهوم وجود است؛ ولی به لحاظ وجود خارجی، حدوث عین وجود حادث هریک از پدیده‌های جزئی تجدیدپذیر است؛ زیرا این اشیا به نفس هویات شخصی خود، حادث می‌باشند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۵۱ و ۲۵۲). تبیین این مسئله براساس حرکت جوهری صورت می‌بندد. در این رهیافت، حرکت شأنی از وجود و بیانگر حقیقت شیء متحرک است، نه امری زاید بر آن. غیریت حرکت و ذات متحرک به حسب تحلیل ذهنی و غیریت مفهومی است، اما در وجود خارجی، آن دو عین یکدیگرند (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۶۱-۶۳ و ۱۰۱-۱۰۶؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۱۰). بدین‌سان سیلان و تجدد، در گوهر موجودات طبیعی ساری است و هستی آنها را فراگرفته است. براین‌اساس «وجود»، به «ثابت» و «سیال» تقسیم شده و سیلان و تجدد، نحوه‌ای از وجود، یعنی وصفی تحلیلی و برون‌داد تحلیلی هستی‌شناختی ذات و جوهر طبیعی

است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۳۱). حرکت نیز چیزی جز تدرج در وجود، یعنی تجدد مستمر و زوال و حدوث‌های پیاپی نبوده و این خود گونه‌های از وجود مطلق است: «الحركة هي نفس زوال الشيء بعد شيء و حدوث شيء قبل شيء و هذا النحو أيضاً ضرب من مطلق الوجود» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۷).

از سوی دیگر، با توجه به اینکه زمان، مقدار حرکت و تجدد است؛ لاجرم حرکت جوهری راسم زمان جوهری و نشان‌دهنده مقدار حرکت و تجدد جوهری است. براین اساس «زمان» همچون حرکت از شئون «وجود متدرج» است و نمی‌توان آن را ظرفی بیرونی برای متحرک به‌شمار آورد. بنابراین عارضیت و معروضیت بین زمان و معروض آن، صرفاً به اعتبار ذهنی است: «ان عروض الزمان للحركة انما هو في ظرف التحليل فان الحركة والزمان كما مرّ، موجودان بوجود واحد» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۰۰). «عروض زمان بر حرکت، فقط در تحلیل است؛ زیرا چنانکه گذشت، حرکت و زمان به یک وجود موجودند».

هنگامی که تجدد، عین هستی موجودی شد، آن موجود لحظه به لحظه و دم به دم، نو می‌شود و هر نو شدن، بازآفرینی و حدوثی مستقل است که در بستر زمان، در عرصه ذات و گوهر شیء به وقوع می‌پیوندد و از آن به حدوث زمانی جوهری یاد می‌شود. بنابراین هر موجود طبیعی و شئون آن، در عمق و گوهر ذات خویش هر لحظه حادث است و لاجرم عالم طبیعت که چیزی جز همین موجودات طبیعی و شئون آنها نیست؛ در هر لحظه حادث زمانی است. در شرح مشاعر صدرالمتألهین در این باره آمده است:

العالم بجميع ما فيه مسبق الوجود بعدم زمني، بمعنى ان لاهوية من الهويات الشخصية الا و قد سبق عدمها وجودها و وجودها عدمها سبقاً زمانياً و بالجملة لاشيء من الاجسام والجسمانيات المادية... الا و هو متجدد الهوية غير ثابت الوجود والشخصية (لاهيجي، ۱۳۸۶، ص ۳۳۹-۳۴۲)؛ وجود عالم، با جمیع آنچه در آن است مسبق به عدم زمانی است؛ به این معنا که هیچ هویتی از هویت شخصی نیست مگر آنکه عدم آن بر وجودش، و سپس وجود آن بر عدمش، تقدم زمانی دارد. به‌طور کلی هیچ‌یک از اجسام و جسمانیات مادی،... نیست مگر آنکه هویت آن متجدد بوده و وجود و شخصیت آن، غیر ثابت است.

از سوی دیگر در نگاه صدرالمتألهین، کل عالم طبیعت، چیزی جز تک‌تک اجزای آن نبوده و آنچه حقیقتاً موضوع حدوث زمانی است، اجزای عالم است که در هر لحظه و برای همیشه از حدوث زمانی، برخوردارند و چون کل و مجموع، وجودی جز وجود اجزای خود ندارد، پس حدوث آنها مساوی با حدوث کل جهان خواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۹۷). بنابراین اگر مه‌بانگ را هم واقعه‌ای تاریخی به حساب آوریم، اما حدوث جهان امری پیوسته و دائمی است و منحصر در مه‌بانگ نیست. رشحاتی از این نگرش به شکل دیگری در میان برخی اندیشمندان جدید غربی مانند لانگدن گیلکی، آرتور پیکاک و ایان باربور شکل گرفته و بر آن شده‌اند که آفرینش از عدم بر تمام کیهان و در هر لحظه صادق و حکمی هستی‌شناسانه است؛ نه مسئله‌ای تاریخی و مربوط به لحظه‌ای خاص در گذشته (باربور، ۱۹۷۱، ص ۴۱۴؛ راسل، ۱۹۹۳، ص ۲؛ همو، ۱۹۹۴، ص ۵۵۹).

#### ۴. تصویر نادرست از خدا

از جمله اشتباهات هاوکینگ ارائه تصویری کاریکاتوری و نادرست از خداوند است. برخی خطاهای وی در این زمینه بدین قرارند:

#### الف) خدای اساطیری و بدیل قانونمندی

هاوکینگ در موارد مختلفی از آثارش به جای خدا تعبیر خدایان را به کار برده و آن را در کنار شیاطین و افسانه‌های باستانی و بازیگری رقیب قانون و در عرض آن معرفی کرده است. وی در رابطه با خسوف و کسوف می‌گوید: «... گرفتگی‌ها ربطی به امیال دلخواهی موجودات ماوراءالطبیعی ندارند و از قواعد مشخصی پیروی می‌کنند» (هاوکینگ، ۱۳۹۶، ص ۱۳). همو می‌گوید: «... نظم حرکت اجرام کیهانی، مثل خورشید، ماه و سیارات نشان می‌دهد که این اجرام، به‌جای اینکه بازیچه میل خداوندان و شیاطین متعدد باشند، از طریق قوانین متعددی اداره می‌شوند» (همان، ص ۱۳ و ۱۵۳). این در حالی است که او می‌داند خداوند از منظر فلسفی و در نگاه متدینان، نه در عداد خدای اساطیری و افسانه‌های باستانی یا شیاطین و جنی‌ها و نه کشگر دلخواهی و جانشین قوانین طبیعی، بلکه یگانه آفرینشگر هستی با همه قوانین و نظامات دقیق آن است (ر.ک: هاوکینگ، ۱۳۹۶، ص ۱۴۹)، درعین حال او این مسئله را نادیده گرفته و از مغالطه تشویش و ارائه تصویری نادرست استفاده می‌کند.

#### ب) زمانمندانگاری خدا

هاوکینگ نفی وجود خدا را به نبودن زمان پیش از مه‌بانگ مستند می‌داند و می‌گوید: «آنچه گفتیم از دیدگاه من به این معناست که آفریننده‌ای نبوده است؛ زیرا زمانی نبوده که آفریننده‌ای وجود داشته باشد» (هاوکینگ، ۱۳۸۳، ص ۳۸). این سخن دلالت دارد که هاوکینگ خدا را موجودی زمانی، و به‌عبارت دیگر در زمان فرض کرده است. اکنون این پرسش رخ می‌نماید که هاوکینگ ذات خداوند را زمانی تلقی می‌کند، یا فعل او را؟ هریک از دو گمانه یادشده اشکالاتی دارد که به اختصار اشاره خواهد شد:

۱. اگر او ذات خدا را امری زمانی لحاظ کند؛ چنین چیزی اولاً غیر از خدای ادیان توحیدی و فلسفی است و فقدان آن هیچ خللی به باور دینی و فلسفی نسبت به وجود خدایی که آفریننده زمان و زمانیات و مکان و مکانیات است وارد نمی‌کند. درعین حال چه‌بسا دیدگاه هاوکینگ این باشد که اساساً وجود مساوی با زمانمندی است و آنچه زمانمند نیست امری تهی و هیچ و پوچ است. لاجرم خدای نازمانمند مساوی با خدای معدوم و خدای زمانمند نیز مبتلا به نبودن زمان و مجالی برای وجود پیش از مه‌بانگ است.

در پاسخ گفتنی است که چنین پنداره‌ای نه ادعایی علمی است، نه دارای پشتوانه فلسفی، نه درکی شهودی و نه آموزه‌ای دینی. بنابراین هیچ‌یک از منابع و مجاری معرفتی آن را تأیید نمی‌کند، بلکه دلایل و براهین متعددی از طریق دینی و فلسفی بر عدم حصر وجود بر زمانیات وجود دارد؛

۲. اگر مراد وی زمانمندانگاری فعل خداست، اولاً از چنین مقدمه‌ای نفی وجود خدا نتیجه نمی‌شود، بلکه تنها نفی فاعلیت او را در حدوث مه‌بانگ نتیجه می‌دهد؛ ثانیاً این پرسش پدید می‌آید که چرا باید فعل الهی را زمانمند بینگاریم؟ آیا این مسئله از ویژگی‌های ذاتی فعل و لوازم ربط علی است، یا نسبت فعل با خدا چنین اقتضایی دارد؟ از آنجاکه گزینه دوم محتمل نیست، به گزینه نخست اشارتی خواهیم داشت. در این باره گفتنی است پنداشت اینکه زمانمندی از لوازم ذاتی فعل و ربط علی باشد، امری مخدوش و فاقد هرگونه توجیه عقلی و ناشی از عدم درک چگونگی ربط علی و اضافه معلول به علت هستی‌بخش است و تنها در رابطه با افعال تدریجی و علل تعاقبی صادق است که در مباحث آتی بررسی می‌شود.

### ۵. تعاقبی‌انگاری رابطه علیت

اینکه هاوکینگ معتقد است با ناآغازمندی جهان دیگر نمی‌توان پرسید قبل از مه‌بانگ چه بوده؛ زیرا دیگر قبل و مقدمی نیست و لاجرم جایی برای خدا باقی نخواهد ماند؛ (هاوکینگ، ۱۹۸۸، ص ۱۴۰) نشانگر ضعف شدید فلسفی و درک تعاقبی صرف از رابطه علیت و قرار دادن علل اعدادی به جای علت هستی‌بخش است. توضیح اینکه علت در فلسفه به اقسام مختلفی تقسیم‌پذیر است که اساس آن تقسیم چهارگانه ارسطویی به علت مادی، صوری، فاعلی و غائی است (ر.ک: طباطبائی، بی‌تا، ج ۳، ص ۶۳-۶۴؛ عبودیت، ۱۳۸۰، ص ۳۷-۴۴).

علت مادی و صوری، علل قوام ماهیت (داخلی) بوده و از حقیقت معلول خارج نیستند (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۲، ج ۵، ص ۴۰۸). علل وجود (علل خارجی) نیز عبارت‌اند از علت فاعلی و غائی. علت فاعلی در اصطلاح فلسفی عبارت است از «ما‌به‌الوجود»؛ یعنی چیزی که وجود معلول به سبب آن بوده؛ هستی‌بخش و آورنده وجود معلول است (همان، ص ۴۰۰). در کلام حکیم سبزواری آمده است:

و ما لاجله الوجود حاصل و ما به فاعل

آنچه وجود معلول به خاطر آن است «غایت»، و آن که وجود معلول به سبب آن است «فاعل» می‌باشد (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۴۰۵-۴۰۶).

در «فلسفه» وقتی «علت» را به صورت مطلق به کار می‌برند، مراد از آن علت فاعلی، یعنی وجوددهنده به معلول است. چنین علتی با معلول خود معیت داشته و با قدری مسامحه همزمان است و معلول نمی‌تواند از آن منفک باشد. به بیان دقیق صدرالمتألهین، اضافه معلول به علت ایجاد اضافه اشراقی همچون علیت ذهن برای صور ذهنی است؛ نه اضافه مقولی، مانند اعطا کردن چیزی که در خارج موجود است به شخصی دیگر که مستقل از اعطاکننده وجود دارد (ر.ک: طباطبائی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۱۰-۱۱۳؛ عبودیت، ۱۳۹۰، ص ۱۰۵-۱۱۴؛ شاکرین، ۱۳۸۶، ص ۱۶۲-۱۶۵). در چنین رابطه‌ای تقدم و تأخر علت و معلول از سنخ تقدم و تأخر رتبی است، نه تقدم و تأخر زمانی. در عین حال گاهی علت به معنایی اعم از آنچه گفته آمد اطلاق شده و منظور از آن عبارت است از مطلق آنچه شیء در وجود یافتنش به آن وابسته و نیازمند است. در این کاربرد علت شامل معادات و شرایط وجود شیء نیز

می‌شود. این مسئله سبب شده که کاربرد علت در اصطلاح فلسفی و علوم طبیعی، اندکی متفاوت باشد. عالمان علوم طبیعی در موردی که نسبت میان دو چیز رابطه آماده‌سازی و ایجاد شرایط و رفع مانع باشد؛ نیز آنجا که رابطه تحریک و تحرک برقرار بوده، و چه‌بسا در رابطه با مراحل و منازل عبور یک شیء نیز تعبیر «علت» را به‌کار می‌برند. در این کاربرد عام، بناً علت خانه، والدین علت فرزند و عمل کشاورز علت رویش و رشد گیاه است. بناً به وسیله یک سلسله نقل و انتقال‌ها منشأ ساختن یک خانه می‌شود؛ پدر و مادر نیز هریک نقشی در پیدایش فرزند دارند و کشاورز در رویش و رشد گیاه. ولی فیلسوفان بناً را «علت خانه» نمی‌خوانند؛ زیرا به‌وجودآورنده خانه نیست، بلکه مصالح خانه قبلاً وجود داشته‌اند و کار بناً سازمان دادن به آنهاست. پدر نیز علت حرکت منی از جایی به جای دیگر است و پس از آن هزاران عامل دیگر نطفه را می‌پروراند. کشاورز هم زمینی را آماده می‌کند و بذری را می‌کارد و مراقبت می‌کند تا در پی آن براساس نظام، قوانین و دیگر عوامل موجود در عالم صورت جدیدی به آن اضافه شود. اینها همه شرایط را آماده می‌کنند، نه اینکه وجوددهنده باشد. حکمای الهی این عوامل را احیاناً «علل معینه»، «علل معده» یا «اعدادی» و به تعبیر بوعلی «مهییته»، در مقابل «علل ایجادی» می‌نامند (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۲، ج ۵، ص ۱۷۹ و ۴۰۱؛ همو، ۱۳۸۲، ج ۶ ص ۵۸۵-۵۸۹).

به تعبیر شهید مطهری این عوامل و حوادث طولیه زمانیه که وجود معلول مشروط به وجود قبلی آنهاست وجودشان به طور نسبی شرط وجود معلول است، نه به طور مطلق. یعنی وجود هریک از آنها در مرحله خاصی لازم است، نه قبل و بعد از آن. برای مثال وجود پدر هنگام انتقال منی ضرورت دارد، نه هر وقت و نه هنگام تولد. از این‌رو، همین که افزایش نطفه بشود دیگر کافی است و چنانچه پدر در همان لحظه بمیرد و یا معدوم شود، نطفه در محل خودش رشد می‌یابد. وجود مادر هم تا زمان خاصی موردنیاز است و از آن به بعد دیگر فرزند می‌تواند بدون او به حیات خود ادامه دهد. بنابراین ضرورتی ندارد که علل اعدادی با معلولاتشان اجتماع در وجود داشته باشند، برخلاف علت ایجادی که معلول از آن منفک نتواند بود، بلکه با آن معیت داشته و به تعبیری همزمان است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۱، ص ۱۷۴-۱۷۵). چنان‌که گذشت متأسفانه درک و دریافت هاوکینگ از رابطه علیت چیزی افزون بر علل معده تعاقبی و زمانی نیست و این مسئله برداشت‌های فلسفی و الهیاتی ناصوابی را در پی دارد که یکی از آنها پنداشت عدم امکان وجود خدا و فاعلیت او در صورت نفی تکینگی و آغازمندی زمان است.

## ۶. حدوث‌انگاری ملاک حاجت به علت

از جمله مباحث مهم فلسفی مسئله ملاک و مناط نیاز به علت است و اینکه چرا و براساس چه ضابطه‌ای چیزی در وجود خود نیازمند دیگری است. در این زمینه چهار احتمال یا دیدگاه عمده مطرح است که عبارت‌اند از: ۱. نظریه وجود، ۲. نظریه حدوث، ۳. نظریه امکان ذاتی، ۴. نظریه افتقار وجودی. از این میان اناطه وجود به علت از همه ضعیف‌تر و از اساس باطل است و به تعبیر صدرالمتألهین وجود ملاک غنا و بی‌نیازی است، نه افتقار و حاجتمندی. اکنون رعایت اختصار و نیز اینکه سخنان هاوکینگ در مدل بی‌مرزی بیانگر ابتنا بر آن نیست، ما را از بررسی آن

معذور می‌دارد (ر.ک: شاکرین، ۱۳۸۶، ص ۱۶۵-۱۶۸). آنچه از مجموعه سخنان هاوکینگ برمی‌آید، به‌ویژه اینکه می‌گوید اگر جهان آغازی داشت می‌توانستیم فرض کنیم خالق دارد (هاوکینگ، ۱۹۸۸، ص ۱۴۰)، بر قرار دادن حدوث زمانی به‌مثابه ملاک نیاز به علت دلالت می‌کند.

در این‌باره گفتنی است اینکه هر حادثی نیازمند به علت است، تردیدپذیر نیست. درعین‌حال حدوث در زمان به عنوان معیار اصلی حاجتمندی نادرست است؛ زیرا چنان‌که پیش‌تر گذشت عنصر زمان نقش و مدخلیتی در اصل رابطه علیت ندارد و ملاک و ضابطه قرار دادن چنین امر خنثایی، کاملاً بی‌وجه و بی‌اساس است. بنابراین می‌توان اصل حدوث، یعنی حدوث ذاتی را راهنمای خود قرار داد و با دلالت آن بحث را به پیش برد. این از آن‌روست که حدوث و تحقق، اعم از اینکه زمانی باشد یا فرازمانی، نشانگر آن است که ذات حادث به‌خودی‌خود نه مقتضی وجود است و نه مقتضی عدم. چه اگر مقتضی وجود، یعنی واجب بالذات بود حدوث آن تحصیل حاصل می‌نمود. نیز اگر مقتضی عدم می‌بود، همچون تناقض تحقق آن مستحیل می‌بود و هیچ عاملی، هر قدر هم که نیرومند بود، نمی‌توانست آن را پدید آورد. بنابراین آنچه براساس این تحلیل می‌تواند ملاک حاجت به علت باشد امکان ذاتی است، و در مقابل وجوب وجود ملاک بی‌نیازی از علت است. از این‌رو، حکیمان مشایی از جمله/ابن‌سینا (۱۰۳۷-۹۸۰) افتقار به علت را در مرتبه ذات و ماهیت اشیا جست‌وجو می‌کردند. براساس این نگرش موجودات بر دو گونه‌اند:

الف) آن که وجودش غیر از ذات او و عارض بر آن باشد. چنین موجودی ذاتاً ممکن‌الوجود است؛ یعنی نسبتش با وجود و عدم یکسان است. در مرتبه ذات نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم، پس ذاتاً گرایش به سمت خاصی ندارد. از طرف دیگر صرف امکان برای پیدایش چیزی (بدون اقتضای علت) کافی نیست. از این‌رو، حتماً علتی از خارج باید تا وی را از تساوی نسبت خارج سازد و هستی‌اش را ضروری گرداند؛

ب) آن که هستی عین ذاتش باشد و چیستی و استی آن یکی بیش نباشد. چنین حقیقتی قهراً واجب‌الوجود بالذات است و نیازمند علتی و رای خود نیست؛ چه او در مرتبه ذات جز وجود نباشد، و عدم را بالمره طارد است و هر ممکن‌الوجودی هستی خود را وامدار اوست. خلاصه آنکه در این نگره امکان مناط احتیاج و وجوب ذاتی ملاک غنا، بلکه عین بی‌نیازی است (ر.ک: عبودیت، ۱۳۹۰، ص ۸۳-۸۶؛ طباطبائی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۹۰-۱۹۵).

بر این روش اشکالات دیدگاه هاوکینگ وارد نیست. افزون بر آن همه مخلوقات از جمله مجردات و امور غیرزمانی را نیز شامل می‌شود و احتیاج معلول به علت در بقا را نیز روشن می‌سازد؛ زیرا با حدوث و پیدایش معلول، امکان ذاتی آن منقلب نمی‌شود و همچنان وجوب خود را وامدار دیگری است. پس حدوثاً و بقائاً به ایجاب غیرمحتاج است. درعین‌حال صدرالمتألهین براساس نظریه اصالت وجود ملاک راقی‌تری را مطرح کرده که بیان و شرح آن از عهده این مختصر خارج است (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۱۲۲-۱۲۳؛ مطهری، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۱۲۵-۱۵۳).

به‌هرروی از جمله اشتباهات هاوکینگ، همچون بسیاری از دیگر اندیشمندان غربی خطا در تشخیص ملاک نیازمندی به علت است. او مرز و لبه نداشتن جهان را مساوی با خوداتکایی انگاشته، درحالی‌که اساساً ازلیت زمانی ملاک غنا و بی‌نیازی از علت نیست و آنچه نگره مادی باید به اثبات رساند وجوب ذاتی ماده است، نه ازلیت آن (ر.ک: شاکرین، ۱۳۸۶، ص ۱۶۵-۱۷۳). از منظر فلسفی و دینی نیز خداوند سبحان دائم‌الفیض است و لطف و احسان او حد و نهایی ندارد. از این‌رو، ماده و جهان به لحاظ زمانی قدیم فرض شوند یا حادث تفاوتی از جهت نیازمندی و وابستگی به حق تعالی ندارد. شهید مطهری در این‌باره می‌گوید:

جهان با همه نظامات و علل و اسبابش یک جا قائم به ذات اوست. او بر زمان و مکان تقدم دارد. زمان و زمانیات و مکان و مکانیات، اعم از آنکه متناهی باشند یا غیرمتناهی، یعنی اعم از آنکه رشته زمان محدود باشد یا از ازل تا ابد کشیده شده باشد، و ابعاد مکانی و فضایی جهان نیز اعم از اینکه به جایی منتهی شود یا نشود و بالاخره دامنه موجودات، اعم از آنکه در زمان و مکان نامتناهی باشد یا متناهی، متأخر از ذات و هستی اوست و فیضی از فیض‌های او به‌شمار می‌رود (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۸۴).

جالب آنکه کوتین اسمیت نیز که خود یک فیلسوف ملحد آمریکایی است، این‌گونه استدلال‌آوری هاوکینگ بر نفی خدا را بدترین استدلال الحادی در تاریخ تفکر غربی به‌شمار آورده است (ر.ک: گلشنی، ۱۳۹۶، ص ۵۱).

## ۷. خلا یا واجب‌الوجود؟

چنان‌که پیش‌تر گفته آمد خلا یا هیچ در بیان هاوکینگ، عدم محض نیست، بلکه امری وجودی، یعنی انرژی کمینه، افت‌وخیزهای کوانتومی و قوانین و نیروهای فیزیکی از جمله گرانش است. بنابراین ایجاد خودانگیخته در نگاه او مسبوق به وجود امری است که چرایی و چگونگی وجود آنها خود مورد پرسش است. برای مثال اگر آن‌سان که هاوکینگ معتقد است وجود جاذبه و قوانین طبیعت برای پیدایش جهان کافی است، باز این پرسش وجود دارد که چرا و چگونه جاذبه و قوانین طبیعت وجود دارند؟ چرا انرژی خلا ماده و دیگر اشیا هستند؟ آیا آنها واجب‌الوجود بالذات و نامعلول‌اند، یا همچون دیگر پدیده‌ها امری وابسته و معلول‌اند؟ از طرف دیگر اینکه چگونه چیزی می‌تواند واجب‌الوجود و غنی بالذات باشد امری تجربی نبوده، در فلسفه تعیین می‌شود و توضیح آن از عهده علم خارج است. از نظر فلسفی نیز واجب‌الوجود ویژگی‌هایی دارد که شماری از آنها عبارت‌اند از: وجود صرف و هستی محض بودن، پیراستگی از هرگونه جنبه عدمی و قید و شرط و محدودیت، بساطت مطلق و پیراستگی از هرگونه ترکیب و حتی ترکیب از ماهیت، یگانگی و نداشتن هرگونه نظیر و مانند، و نیز عاری بودن از هرگونه تغییر و تحول. هیچ‌یک از این ویژگی‌ها بر امری چون انرژی خلا، قوانین فیزیکی، نیروهای طبیعت چون گرانش، ماده نخستین و ... صادق نیست (جهت آگاهی بیشتر، ر.ک: شاکرین، ۱۳۸۶، ص ۱۹۴-۱۹۷). در این زمینه نکات دیگری نیز قابل‌گفت است، لیکن بسط و تطویل سخن در آن از عهده این مقاله خارج بوده، مجال واسع‌تری می‌طلبد.

## نتیجه‌گیری

مدل بی‌مرزی هاوکینگ - هارتل، نمونه‌ای از کیهان‌شناسی‌های کوانتومی است که می‌کوشد از تکینگی آغازین و زمان صفر مطرح در مدل استاندارد مه‌بانگ اجتناب کرده، براساس آن نتیجه می‌گیرد که دیگر نمی‌توان پرسید قبل از مه‌بانگ چه بوده و لاجرم دیگر جایی برای خدا باقی نخواهد ماند. لیکن براساس آنچه گذشت مدل‌های کیهان‌شناختی کوانتومی که به سرعت در حال افزایش و تنوع‌اند، با استانداردهای علمی فاصله بسیاری دارند و از پشتوانه‌های تجربی و نظری بهره‌مند نیستند و بسیاری از فیزیک‌دانان، کاربست نظریه کوانتوم درباره کل جهان را انتظاری ساده‌لوحانه و تردیدانگیز می‌دانند. این مسئله به طور خاص درباره مدل پیشنهادی هاوکینگ مورد اذعان وی قرار گرفته است.

فارغ از فقدان پشتوانه‌های تجربی و نظری، کاستی‌ها و خطاهای متعددی در مبانی و نتیجه‌گیری‌های فلسفی - الهیاتی از مدل بی‌مرزی هاوکینگ - هارتل رخ نموده است:

نخست اینکه هاوکینگ شرایط بی‌مرزی و لبه نداشتن را با ناآغازمندی یکی انگاشته و این مبتنی بر پنداشت تساوی حدوث با زمانندی، آن هم به نحو مسوقیت به عدم زمانی است، درحالی که حدوث و قدم اعم از حدوث و قدم زمانی، و زمانندی نیز اعم از حدوث در زمان و با زمان است؛

دوم آنکه در تصور هاوکینگ حدوث جهان امری تاریخی و فقط یک بار در گذشته است؛ حال آنکه اولاً همه اجزای جهان یکپارچه در حرکت است؛ ثانیاً حرکت عین تجدد و حدوث‌های پیاپی و دم‌به‌دم، نو شدن است؛ ثالثاً کل عالم طبیعت، چیزی جز تک‌تک اجزای آن نیست و حدوث‌های پیاپی اجزای مساوی با حدوث مستمر و پیوسته کل جهان خواهد بود؛

سومین خطای هاوکینگ کربست مغالطه تشویش و زمانمندانگاری خداوند است و آنچه را نفی می‌کند خدای ادیان نیست؛ ضمن آنکه اگر منظورش زمانندی فعل خدا باشد، منطقاً دلایل او نفی وجود خدا را نتیجه نمی‌دهد؛

چهارمین ضعف فلسفی دیدگاه هاوکینگ درک تعاقبی صرف از رابطه علیت و قرار دادن علل اعدادی به جای علت هستی‌بخش است. وجود این‌گونه علل به طور نسبی شرط وجود معلول است و ضرورتی ندارد که با معلول اجتماع در وجود داشته باشند، برخلاف علت ایجادی که اضافه معلول به آن از سنخ اضافه اشراقی است، نه اضافه مقولی و لاجرم از آن منفک نتواند بود و به عبارت دیگر، خداوند طرف وابستگی وجودی و مطلق این جهان است؛

پنجم آنکه هاوکینگ حدوث در زمان را ملاک نیاز به علت پنداشته و این نادرست است. البته اصل حدوث؛ یعنی حدوث ذاتی، بدون دخالت دادن عنصر خنثایی چون زمان، نشانگر آن است که ذات حادث به‌خودی‌خود مقتضی وجود نبوده، نسبتش با وجود امکانی است. چنین نسبتی به‌تنهایی برای تحقق چیزی کافی نبوده و علتی از خارج باید تا آن را از تساوی نسبت خارج ساخته و هستی‌اش را ضروری گرداند. براین اساس همه مخلوقات از جمله مجردات و امور غیرزمانی، در حدوث و بقا وابسته به علت‌اند. درعین حال چنان که گذشت صدرالمآلهین براساس نظریه اصالت وجود ملاک راقی‌تری را مطرح کرده که به جهت اختصار بیان آن را فرونهادیم. سرانجام اینکه تبیین خودبنیادانگازنه جهان از سوی هاوکینگ نیز راه به جایی نمی‌برد و حاجتمندی جهان به ذات واجب‌الوجود همچنان باقی است.



## منابع

- اشپتزر، رابرت، ۱۳۹۹، *نگاهی نوبه اثبات وجود خداوند در فیزیک و فلسفه معاصر*، ترجمه میثم توکلی بینا، تهران، پارسیک.
- باربور، ایان، ۱۳۹۷، *دین و علم*، ترجمه پیروز فطورچی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- سبزواری، ملاحادی، ۱۳۶۹، *غمر الفوائد فی شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تحقیق و تقدیم مسعود طالبی، تهران، ناب.
- شاکرین، حمیدرضا، ۱۳۸۶، *براهین اثبات وجود خدا در نقدی بر تسبّهات جان هاسپوز*، چ دوم، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- صدرالمآلهین، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- \_\_\_\_، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۸، *نهایة الحکمة*، تعلیقه و شرح غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- \_\_\_\_، بی‌تا، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، پاورقی مرتضی مطهری، تهران، صدرا، ج ۳.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۰، *هستی‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- \_\_\_\_، ۱۳۹۰، *درآمدی بر فلسفه اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- فطورچی، پیروز، ۱۳۷۷، *مسئله آغاز از دیدگاه کیهان‌شناسی نوین و حکمت متعالیه*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- گلشنی، مهدی، ۱۳۹۶، *خدا باوری و دانشمندان معاصر غربی*، تهران، کانون اندیشه جوان.
- لاهیجی، ملامحمدجعفر، ۱۳۸۶، *المشاعر، المذکور فی شرح رساله المشاعر ملاصدرا*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۱، *شرح منظومه*، تهران، حکمت.
- \_\_\_\_، ۱۳۷۴، *مجموعه آثار*، چ ششم، تهران، صدرا، ج ۱.
- \_\_\_\_، ۱۳۸۲، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ج ۵.
- \_\_\_\_، ۱۳۸۲، *مجموعه آثار*، چ دوم، تهران، صدرا، ج ۶.
- \_\_\_\_، ۱۳۸۹، *مجموعه آثار*، چ ششم، تهران، صدرا، ج ۱۱.
- نارلیکار، جیانت ویشنو، ۱۳۸۸، *آشنایی با کیهان‌شناسی*، ترجمه منیژه رهبر، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- هاوکینگ، استفان و لئونارد ملودینو، ۱۳۹۶، *طرح بزرگ*، ترجمه سارا ایزدیار و علی هادیان، چ هشتم، تهران، مازیار.
- هاوکینگ، استیون، ۱۳۸۳، *تاریخچه زمان*، ترجمه محمدرضا محبوب، چ هشتم، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- \_\_\_\_، ۱۳۹۷، *پاسخ‌های کوتاه به پرسش‌های اساسی*، ترجمه جمیل آریایی، تهران، مازیار.
- Barbour, Ian, 1971, *Issues in Science and Religion*, First, Torch book.
- \_\_\_\_, 1990, *Religion In An Age of Science*, Harper.
- Davies, Paul, 1992, *The Mind of God*, Touchstone.
- Hawking, Stephen, 1980, "Theoretical Advances in General Relativity", in H. Woolf (ed.), *Some Strangeness in the Proportion*, Reading, MA, Addison-Wesley.
- \_\_\_\_, 1983, "A Brief History of Time", p.174; J. B. Hartle and S. W. Hawking, Wave Function of the Universe, *Physical Review*, D 28, p. 2960-2975.
- \_\_\_\_, 1988, *A Brief History of Time*, London, Bantam.
- \_\_\_\_, 1989, "The Edge of Spacetime", in *The New Physics, edited by Paul Davies*, Cambridge University Press.

- , 2018, *Brief Answers to the Big Questions*, London, John Murray.
- Hoyle, Frederick, 1994, *Home is Where the Wind Blows: Chapters from A Cosmologists life*, University Science Books.
- Isham, Chris J, 1993, "Quantum Theories of the Creation of the Universe", in *Quantum Cosmology and the Laws of Nature*, edited by R. J. Russell, N. Murphy and C. J. Isham, Vatican Observatory and CTNS.
- Lightman, Alan and Brawer, Roberta, eds, 1990, *Origins: The Lives and worlds of Modern Cosmologists*, Harvard University Pres.
- McMullin, Ernan, 1981, "How should Cosmology Relate to Theology?\"", in *the sciences and theology in the twentieth Century*, ed. Arthur Peacocke, Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- Munitz, Milton K, 1986, *Cosmic Understanding: Philosophy and Science of Universe*, Princeton University Press.
- Perlmutter S., et al., 1999, "Measurement of  $\Omega$  and  $\Lambda$  from 42 high-redshift supernovae", *Astrophys. J.*, 517, p. 565-586.
- Riess, A.G., et al., 1998, "Observational evidence from supernovae for an accelerating universe and a cosmological constant", *Astron. J.*, 116, p. 1009-1038.
- Russell, Robert John, 1994, "Cosmology from Alpha to Omega", in Zygon, *Journal of Religion and Science*, N. 29 (4), p. 557-577.
- & Morphy, N., Isham, C. (Eds), 1993, *Quantum Cosmology and the Laws of Nature: Scientific Perspectives on Divine Action*, Vatican City State, ISBN-10: 0268039763.
- & Morphy, N., Isham, C., (Eds), 1993, *Quantum Cosmology and the Laws of Nature: Scientific Perspectives on Divine Action*, Vatican City State, ISBN-10: 0268039763.
- Weinberg, Steven, 1994, *The First Three Minutes*, Basic Books.

نوع مقاله: پژوهشی

## کمّ و کیف علم امام از دیدگاه علامه مصباح یزدی

nadem185@yahoo.com  
zfbay@gmail.com

محمدحسن نادم / استادیار شیعه‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب  
زینب عطاءاللهی / سطح ۴ کلام اسلامی مرکز تربیت مدرس صدیقه کبری  
دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۲۴ - پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۱۴

### چکیده

در نظام اعتقادی شیعه «علم امام» از ویژگی‌ها و مقومات مهم امامت است، به گونه‌ای که نقش زیرساختی و بنیادی بر دیگر ویژگی‌های امامت، مانند نصب الهی و عصمت دارد و از جمله امتیازاتی است که امامت با آن مورد سنجیده می‌شود. شیعیان از بدو پیدایش مسئله امامت تاکنون به علم امام نظر ویژه داشته‌اند و با رویکردهای گوناگون درباره کمّ و کیف آن اظهار نظر نموده‌اند. از جمله شخصیت‌های کلامی معاصر علامه مصباح یزدی است که در زمره متکلمان، از خود آثار معارفی قابل توجهی به یادگار گذاشته و آراء کلامی او مدنظر ویژه کلام‌پژوهان قرار گرفته است. این جستار بر آن است تا در حد یک مقاله، کمّ و کیف علم امام را که اخیراً به یکی از آموزه‌های اعتقادی چالش‌برانگیز روز تبدیل شده است با توجه به آثار به یادگار مانده از ایشان مطالعه و بررسی کند تا کمیت و کیفیت علم امام که براساس بیان ایشان علاوه بر استدلال عقلی با روایات نیز همخوانی دارد به‌طور ویژه نمایان گردد و از این رهگذر، رویکرد کلامی ایشان و پاسخ به بعضی از شبهات مربوط به علم امام نیز به اجمال مطمع‌نظر قرار گیرد.

**کلیدواژه‌ها:** علامه مصباح یزدی، کمّ و کیف علم امام، علم غیب، رویکرد کلامی.

در نظام اعتقادی شیعه امامت به سبب اهمیتی که دارد از اصول دین به‌شمار می‌رود و از ویژگی‌های خاصی، مانند نصب الهی، عصمت و علم ویژه برخوردار است. با دقت در دو ویژگی دیگر روشن خواهد شد که آنچه پایه و اساس اثبات نصب الهی و عصمت به‌شمار می‌رود علم ویژه امام است.

همچنین علم امام در اعتقاداتی، مانند توحید، نبوت و معاد و در دیگر معارف اسلامی نیز نقش‌آفرین است؛ زیرا بنا بر سفارش قرآن کریم و سنت مطهر، مطمئن‌ترین عالمانی که مبین آموزه‌های اعتقادی مزبور هستند امامان معصوم‌اند که البته براساس روایات فراوانی که در کتب معتبر و منابع کهن حدیثی آمده از علم ویژه برخوردارند. از این‌رو، با توجه به جایگاه و اهمیت آموزه «علم امام»، اندیشمندان اسلامی در طول تاریخ به این آموزه از نظر کمیت و کیفیت توجه خاص نموده و با رویکردهای متفاوت به اظهارنظر درباره آن پرداخته‌اند.

از متکلمان برجسته معاصر که بیش از هر چیز دغدغه کلامی داشت و در دفاع از اعتقادات و باورهای شیعی عمر بابرکت خویش را گذراند و در این زمینه آثار متنوع و گرانمایه‌ای از خود به یادگار گذارد، استاد فرزانه علامه مصباح یزدی است. از ویژگی‌های به‌یادماندنی ایشان - چنان که اشاره شد - موضع دفاعی در برابر کسانی است که به اشکال گوناگون با اعتقادات و باورهای دینی تقابل داشته‌اند. از جمله آموزه‌هایی که در چند دهه اخیر به چالشی کلامی تبدیل شده و بعضی کج‌اندیشان همچنان به بهانه‌های گوناگون بر آن می‌تازند آموزه «علم امام» است.

بنابراین با توجه به آثار به‌یادگارمانده از این استاد فرزانه و نظرات دقیق و معقول ایشان درباره علم امام - که تاکنون در نوشتار مستقلی گردآوری نشده - این جستار بر آن است با وجود محدودیت - دست کم - بخشی از گفتار ایشان را با ساختاری جدید ارائه نماید تا علاوه بر پاسخ‌هایی غیرمستقیم به شبهاتی که از ناحیه دگراندیشان درباره این آموزه اعتقادی مطرح شده، هم رویکرد کلامی ایشان را که به نظر می‌رسد متفاوت با رویکرد فیلسوفان معاصر است، تبیین نماید و هم کمّ و کیف علم امام را که از دیرباز تاکنون بیشترین اختلاف‌نظرها را متوجه خود ساخته، به‌طور ویژه بررسی کند. همچنین تبیین خواهد کرد که تمام تلاش علمی ایشان در تبیین کمّ و کیف علم امام منطبق بر آیات و روایاتی است که محدثان نیز در باب علم امام به آنها استناد کرده‌اند. از این‌رو، رویکرد ایشان درباره کمّ و کیف علم امام به رویکرد محدثان می‌ماند تا به رویکرد فیلسوفان.

## ۱. تعریف «علم» از نگاه علامه مصباح

علامه مصباح درباره تعریف «علم» این‌گونه بیان می‌دارد:

مفهوم «علم» یکی از روشن‌ترین و بدیهی‌ترین مفاهیمی است که به تعریف نیاز ندارد و اساساً تعریف آن امکان ندارد؛ زیرا مفهوم واضح‌تری که معرف آن واقع شود وجود ندارد. بنابراین عباراتی که به‌عنوان تعریف «علم و معرفت» در کتاب‌های منطقی یا فلسفی به‌کار می‌رود تعریف حقیقی نیست و ذکر آنها، یا برای تعیین مصداق است؛ چنان که اهل منطق علم را به «حصول صورت چیزی در ذهن» تعریف کرده‌اند و فایده آن تعیین مصداق موردنظر ایشان یعنی «علم حصولی» است، و یا اشاره به نظریه تعریف‌کننده درباره بعضی از مسائل هستی‌شناختی دارد؛ چنان که بعضی از فلاسفه می‌گویند:

«علم عبارت است از: حضور مجرد نزد مجردی دیگر» یا «حضور شیء نزد موجود مجرد» تا به این وسیله نظر خود را درباره مجرد علم و عالم بیان کنند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۵۲).

پس براساس آنچه بیان شد «علم» از نظر ایشان عبارت است از: حضور شیء یا صورت جزئی یا مفهوم کلی آن نزد موجود مجرد.

علامه مصباح، با ذکر تعاریف گوناگون از «علم»، اشکالات آنها را بیان می‌کند و تعریف جامع‌تر و کامل‌تری را از «علم» ارائه می‌دهد. ایشان قائل است که علم و شناخت امکان دارد و این امری واضح و بدیهی است. ولی کسانی که ذهنشان دچار شبهه شده است و - به اصطلاح - اهل منطق که اسباب توجه نفس را ندارند، ممکن است در این زمینه دچار شک و تردید شوند (همان، ص ۱۷۲-۱۷۸).

## ۲. اقسام علم از نگاه علامه مصباح

علامه مصباح علم را به سه قسم تقسیم و تعریف کرده که عبارت است از: حضوری، حصولی و علم قریب به حضور.

### اول: علم حضوری

اگر علم بدون واسطه به ذات معلوم تعلق گیرد و وجود واقعی و عینی معلوم برای عالم و شخص درک‌کننده منکشف گردد، در این صورت یافته او حضوری است.

علم حضوری از نظر علامه مصباح مصادیقی دارد:

۱. علم به خود؛ منظور از خود انسان، همان «من» درک‌کننده و اندیشنده است که با شهود درونی از خودش آگاه است.

۲. علم به حالات درونی و احساسات و عواطف درونی؛ مثل درک ترس، محبت و مانند آن؛

۳. علم به نیروهای ادراکی و تحریکی خود؛ مثل آگاهی از نیروی تفکر، تخیل و جز آن؛

۴. علم به صورت‌ها و مفاهیم ذهنی؛ آگاهی نفس از آنها، به‌وسیله صورت یا مفهوم دیگری حاصل نمی‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۷۲-۱۷۳).

### دوم. علم حصولی

اگر وجود خارجی معلوم، شهود و معلوم عالم قرار نگیرد، بلکه شخص از راه چیزی که نمایانگر معلوم است - که در اصطلاح «صورت یا مفهوم ذهنی» نامیده می‌شود - چیزی را دریابد یافته او حصولی است.

نکته مهمی که ایشان در این‌باره تذکر داده این است که صورت‌ها و مفاهیم ذهنی ما خاصیت مرآتیی و بیرون‌نمایی و حکایت از اشیای خارجی دارند و بدین‌سبب که ابزاری برای شناخت خارجیات هستند، علم حصولی به‌شمار می‌روند؛ ولی از آن‌رو که خودشان نزد نفس حاضرند و نفس مستقیماً از آنها آگاه می‌شود علم حضوری محسوب می‌شوند، و این دو حیثیت با هم فرق می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۷۴).

سوم. علم قریب به حضور

درباره «علم قریب به حضور» علامه مصباح می‌گوید:

وقتی گفته می‌شود: کسی چیزی می‌داند، به این معنا نیست که در همان زمان یک قضیه‌ای با موضوع و محمول مشخص در ذهنش حاضر است و به آن توجه دارد. برای مثال، فقیه کسی است که ملکه اجتهاد به دست آورده است؛ یعنی در هر مسئله‌ای که بخواهد می‌تواند تفکر و اجتهاد کند و فتوا بدهد؛ اما این بدان معنا نیست که همه مسائل در ذهن فقیه حاضر است. روشن است که انسان‌های متعارف هیچ‌گاه همه مطالب در ذهنشان حاضر و آماده نیست. دست‌کم باید کسی از آنها سؤال کند تا فکر کنند و جواب را در ذهن حاضر کنند. البته مانند انسان‌های جاهل نیستند که پاسخ را ندانند، بلکه ملکه اجتهاد را دارند یعنی می‌توانند با تفکر جواب مسئله را بیابند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۴۰۲).

با توجه به تعریف و تمثیلی که برای «علم قریب به حضور» بیان شد و البته تبیین بیشتر آن در بحث علم امام می‌تواند گره‌گشا باشد، به مطالب مرتبط ایشان ادامه می‌دهیم ایشان می‌گوید:

نکته اساسی در اینجا این است که بدانیم علم مراتبی دارد و معنای «علم» داشتن این نیست که همیشه قضیه‌ای در ذهن حاضر است. با توجه به این نکته می‌توان گفت: ممکن است کسی نسبت به یک مسئله به‌گونه‌ای باشد که هم بتواند بگوید: «می‌دانم» و هم بتواند بگوید: «نمی‌دانم» (همان).

علامه مصباح در تأیید سخن خود و تقریب به ذهن درباره «علم قریب به حضور»، نقل قولی از آیت‌الله حائری مؤسس حوزه علمیه قم می‌کند که فرموده بود:

یک نوع علم، علم توی جیبی است. برای مثال، اگر از کسی که مشغول خوردن سحری است سؤال کنند که آیا فجر طلوع کرده است، او با نگاه کردن به افق می‌تواند بفهمد که فجر طلوع کرده است یا خیر؛ اما اگر بدون نگاه کردن به افق بگوید: نمی‌دانم که فجر طلوع کرده است یا نه، راست گفته است. اما همین شخص به یک معنا می‌تواند بگوید: می‌دانم؛ چراکه اگر سرش را بالا بیاورد پاسخ را می‌فهمد. توجه به این نکته برای فهم دسته‌ای از روایات درباره علم امام مفید است. در اصول کافی، کتاب «الحجه»، فصلی درباره علم امام آمده که عنوان آن این است: ائمه اطهار علیهم‌السلام هرگاه بخواهند بدانند، می‌دانند «إِذَا شَآؤُوا أَنْ يَعْلَمُوا عِلْمًا» (کلینی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۵۸). معنای این روایات آن است که ائمه علیهم‌السلام مقامی دارند که علم به هرچه که بخواهند در دسترس ایشان است؛ اما اگر مصلحت در ندانستن چیزی باشد کاری نمی‌کنند که آن را بدانند. بنابراین اگر سؤال شود که امام حسن علیه‌السلام می‌دانست در آن آبی که نوشید و مسموم شد، زهر هست یا نه؟ در پاسخ می‌گوییم: ایشان، هم می‌دانست و هم نمی‌دانست؛ زیرا در آن موقعیت، آگاهی عادی به این قضیه نداشت. از این رو می‌توانیم بگوییم: نمی‌دانست. اما ایشان اگر می‌خواست، می‌توانست بدانند. از این رو می‌توانیم بگوییم: می‌دانست (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۴۳۶ق).

بنابراین درباره حضوری یا غیرحضوری بودن علم امام که از دیرباز بر سر آن اختلاف فراوان بوده (رضایی، ۱۳۹۲)، علامه مصباح با استناد به روایات، علم امام را در بعضی امور قریب به حضور دانسته‌اند که البته با این نظر به بسیاری از شبهه‌ها که درباره عملکرد امامان علیهم‌السلام شده است، پاسخ داده خواهد شد.

### ۳. رویکردهای گوناگون درباره کمیت و کیفیت علم امام

قبل از اینکه بحث از منظر علامه مصباح دنبال شود، مناسب است با توجه به اقوال علمای امامیه اشاره‌ای به تفاوت رویکردها داشته باشیم:

#### ۱. رویکرد سکوت و عدم اظهار نظر

برخی بر این باورند که، درباره کمیت و کیفیت علم امام به نتیجه روشن و صریحی نمی‌توان دست یافت و از دلایل عقلی و نقلی نمی‌توان به قضاوت صریح و مفید یقینی رسید. اضافه اینکه اعتقاد تفصیلی به حدود و خصوصیات علم امام را لازم نمی‌دانند و اعتقاد اجمالی را کافی می‌شمرند. بدین‌روی گفته‌اند: بهتر آن است که حقیقت امر را به خود امامان واگذاریم (انصاری، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۴۶۲-۴۶۳).

#### ۲. رویکرد قائل به محدودیت علم امام

##### الف. محدودیت حداقلی

برخی از علمای امامیه بر این باورند که پیامبر و امام از نظر کمی و کیفی باید به علوم دین و شریعت آگاه باشند، اما لازم نیست فراتر از آن را بدانند. متکلمان مدرسه بغداد اگرچه نافی تنوع علوم امام نبودند، اما باور داشتند که دانستن همه علوم ضرورتی برای امام ندارد (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۶۷؛ سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۲۵۱-۲۵۲؛ طوسی، ۱۳۹۴ق، ج ۱، ص ۲۵۲).

##### ب. محدودیت حداکثری

بسیاری از اندیشمندان و صاحب‌نظران امامیه، برخلاف نظر متکلمان بغداد، علم امام را محدود به احکام و شرایع نمی‌دانند، بلکه بر این باورند که دامنه علوم آنها گسترده است و به حد موجه کلیه نمی‌رسد؛ زیرا در بسیاری از روایات برخی چیزها از علم امام استثنا شده است. این طایفه از علما بیشتر کسانی هستند که با توجه به ابواب گوناگون روایات، قلمرو علم امام را بسیار گسترده می‌دانند (صفار قمی، ۱۴۰۴ق، بخش اعظم کتاب؛ کلینی، ۱۳۷۵، کتاب «الحجه»؛ نجفی لاری، ۱۳۷۷، کل رساله؛ حائری سنقری، ۱۳۷۰ق، کل رساله؛ حمادی، ۱۳۹۰؛ نادم، ۱۳۸۸، ص ۳۰-۶۰).

#### ۳. رویکرد قائل به نامحدود و احاطی بودن علم امام

عده‌ای از علما آگاهی امام را گسترده‌تر از آنچه تاکنون تبیین شده، دانسته‌اند. به عقیده این دسته، امام معصوم از همه حوادث گذشته، حال و آینده اطلاع دارد و احاطه علمی او به حوادث و مسائل، اعم از امور دینی و غیر آن، بالاتر از آن است که در تصور آید (میرداماد، ۱۳۸۰، ص ۶۵-۶۰؛ نادم، ۱۳۹۸، ص ۱۶۷-۱۹۰).

با توجه به مطالبی که از این پس خواهد آمد، مشخص خواهد شد که اگرچه به ذهن بعضی خطور می‌کند که ایشان باید درباره علم امام با رویکرد سوم چهارم که برآمده از مبانی فلسفی، به‌ویژه فلسفه صدرایی است، همراه باشد، اما چنین نیست و ایشان با رویکرد سوم همداستان است، ولی نقیبی هم به رویکرد چهارم می‌زند که خواهد آمد.

#### ۴. روش کلامی علامه مصباح

روش علامه مصباح در تبیین اعتقادات دینی بر این اساس است که همزمان از ادله عقلی و نقلی استفاده می‌کند. در خصوص علم امام نیز ابتدا با ادله عقلی و سپس با ادله نقلی بحث را دنبال کرده است.

#### الف. ادله عقلی علم امام

علامه مصباح برای اثبات علم امام ابتدا دلایل عقلی مقدماتی مربوط به اثبات ضرورت امام را بیان می‌کند که عبارتند از:

۱. تحقق یافتن هدف از آفرینش انسان که منوط به راهنمایی وی به وسیله وحی است.
  ۲. حکمت الهی اقتضا می‌کند که پیامبرانی مبعوث شوند تا راه سعادت را به بشر بنمایانند.
  ۳. دین اسلام جاودانی و نسخ‌ناپذیر است، بدین‌روی پیامبر اسلام خاتم پیامبران است.
  ۴. شرایط دشوار زندگی پیامبر اکرم ﷺ اجازه نمی‌داد همه احکام و قوانین اسلام برای عموم مردم بیان شود.
  ۵. ضمانتی برای محفوظ ماندن از تحریف دین وجود نداشت.
  ۶. ضرورت اقتضا می‌کرد این ضمانت از تحریف، با نصب جانشین‌های شایسته برای پیامبر اکرم ﷺ مصون بماند.
  ۷. جانشین‌ها باید شرایط ویژه‌ای مانند علم و عصمت داشته باشند تا، هم خود تحت تأثیر انگیزه‌های شیطانی و نفسانی واقع نشوند و هم بتوانند نقش تربیتی پیامبر اکرم ﷺ را به عهده بگیرند و افراد مستعد را به عالی‌ترین مدارج کمال برسانند (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ص ۳۰۴-۳۰۶).
- علامه مصباح پس از بیان مقدمات عقلی نتیجه می‌گیرد:

حاصل اینکه ختم نبوت هنگامی با حکمت الهی موافق است که توأم با نصب امام معصوم باشد؛ امامی که همه ویژگی‌های پیامبر اکرم ﷺ را بجز نبوت و رسالت دارا باشد (همان). بنابراین تحقق امامت الهی به نصب از جانب خداوند است که براساس رسالتی که امام دارد باید عالم و معصوم برگزیده شود؛ زیرا بدون علم و عصمت نقض غرض حاصل می‌شود.

#### ب. ادله نقلی علم امام

##### ۱. آیات قرآن

علامه مصباح پس از بیان ادله عقلی مقدماتی، برای ارشاد و تأیید حکم عقل ادله‌ای از قرآن و احادیث ذکر می‌کند. ایشان ابتدا به آیاتی استناد می‌کند که بر علم عمومی انسان‌ها دلالت دارد؛ مانند: «إِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ خَلْقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ إِقْرَأْ وَ رَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ» (علق: ۵-۱). درباره این آیه می‌گوید:

اگر منظور از «قلم» همان باشد که متبادر به ذهن ماست، یعنی قلم معمولی و اشاره آیه به نوشتار و کتابت باشد اشاره به مرحله‌ای از علم‌آموزی دارد که بعد از اینکه آدمی می‌بیند و می‌شنود، سپس می‌اندیشد، بعد اندیشه‌های خود را می‌نویسد. پس نگارش از مرحله قبل متأخر است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۳۹۴).



ایشان علاوه بر دانشی که تحقق آن برای همه انسان‌ها میسر است، برای دانش دیگری که از راه غیرعادی حاصل می‌شود، به آیات دیگر اشاره می‌کند؛ مانند: «الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ» (رحمن: ۲ و ۱). درباره این آیه می‌گوید: ما از راه عادی عالم به قرآن می‌شویم، ولی پیامبر اکرم ﷺ از طریق عادی، عالم به قرآن نشده است، بلکه از راه وحی به قرآن دست یافته است (همان، ص ۳۹۵).

درباره علوم غیرعادی که به عده‌ای از انسان‌ها اختصاص دارد، می‌گوید:

از قرآن برمی‌آید که این دانش‌های غیرعادی منحصر به وحی انبیا نبوده است، بلکه کسان دیگری نیز بوده‌اند که از راه‌های غیرعادی عالم می‌شده‌اند. گاهی این‌گونه دانش به نام «علم لدنی» نامیده می‌شود: «وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا» (کهف: ۶۵) اگرچه عین تعبیر «لدنی» در قرآن نیست، ولی ریشه این اصطلاح هست و اشاره دارد به اینکه از راه غیرعادی برای غیر انبیا هم حاصل شده است (همان، ص ۳۹۵).

مانند آیه‌ای که درباره مادر موسی است: «وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خَفَتْ عَلَيْهِ فَأَلْقَيْهِ فِي الْيَمِّ وَ لَا تَخَافِي وَ لَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ وَ جَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ» (قصص: ۷) و آیه «إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَىٰ بِنُ مَرْيَمَ...» (آل عمران: ۴۵).

درباره دو آیه مزبور، ایشان می‌گویند:

این علوم نیز عادی نیست و هر دو بانوی بلندمرتبه و بزرگوار پیامبر نبوده‌اند. پس (اولاً، تحصیل) علم منحصر به طرق عادی نیست و (ثانیاً)، راه غیرعادی منحصر به انبیا نیز نیست. البته اشاره می‌کند که وحی به مادر حضرت موسی و مریم با وحی انبیا متفاوت است بدین‌رو می‌گوید: «وحی شامل الهام نیز می‌شود؛ یعنی ادراکی غیرعادی که از سوی خدای متعال به کسی اعطا می‌گردد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۳۹۶).

بنابراین با تبیینی که علامه از آیات ارائه کرده است نتیجه گرفته می‌شود که از نظر ایشان دو نوع علم وجود دارد: ۱. علم عادی که برای همگان است. ۲. علم غیرعادی که خود بر دو قسم است: اول. علم غیرعادی وحیانی که اختصاص به پیامبران دارد. دوم. علم غیرعادی وحیانی که شامل حال غیر پیامبران نیز می‌شود که از او به «علم الهامی» یاد می‌کند. از این‌رو، بنابر نظر ایشان، علم امام و پیامبر هم‌سنخ هستند؛ زیرا ادراکشان غیرعادی و موهبتی است.

علامه مصباح در ادامه به تکمیل بحث علم غیرعادی - که از آن به «علم غیب» تعبیر شده - با توجه به آیاتی که ظاهری تناقض‌نا دارند، می‌پردازد: دسته‌ای علم غیب را ویژه خدا می‌دانند؛ مانند: «قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ» (نمل: ۶۵)، و دسته‌ای دیگر برای دیگران نیز اطلاع از غیب قائلند؛ مانند آیه‌ای که درباره معجزات حضرت عیسی ﷺ است: «أَنبِئْكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَ مَا تَدْخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ» (آل عمران: ۴۹).

ایشان برای پاسخ به تعارض و تناقض‌نمایی آیات، ابتدا معنای «غیب» را بررسی می‌کند:

کلمه «غیب» که به معنای نهان است، در چندجا به‌کار می‌رود که در هر جا خصوصیتی دارد و به جهتی و لحاظی به آن اطلاق می‌گردد:

گاه «غیب» یعنی: آنچه که از حواس ما پنهان است. طبعاً این یک معنای نسبی است. ممکن است چیزی را چشم یکی ببیند و چشم دیگری نبیند. چیزهای آن سوی کره زمین برای ما غیب، و برای

ساکنان آنجا شهادت است. این «غیب» یعنی: غایب از حس که عقل می‌تواند آن را درک و بر وجود آن برهان اقامه کند و یا از راه امارات به آن پی ببرد. لذا «غیب» به همین معنا در قرآن نیز آمده است: «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ» (بقره: ۳). این نوع غیب حسی می‌تواند در اختیار همگان باشد.

اما نوعی دیگر از غیب وجود دارد که پنهان از ادراکات حسی و عقلی افراد عادی است. ما نمی‌توانیم از وقایع هزار سال پیش آگاه شویم، اندام‌های حسی ما به قبل از وجودمان امتداد نمی‌یابد [نیز به جریان‌های آینده]. اما اگر کسی که در گذشته بوده است به ما خبر دهد، ما عالم می‌شویم. «غیب» بدین معنا نیز در قرآن آمده است: «ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَ مَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ (آل عمران: ۴۴) (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۳۹۹).

علامه مصباح درباره نوع دوم غیب که از آن به «غیب غیرحسی» یاد شد، می‌گوید:

این علم غیب ممکن است برای برخی از انسان‌هایی که از طریق غیرعادی - مثل وحی - اطلاع می‌یابند، حاصل شود. گاهی «علم غیب» به علمی گفته می‌شود که اکتسابی نیست، این ویژه خداست؛ بشر خود به خود به آنها دست نمی‌یابد. اگر هم کسی بخواهد به آنها نائل شود باید تعلیم الهی باشد. ماوراء بُرد ادراکات ما غیبت است (همان).

پس منظور از آیاتی که می‌فرماید: «لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ» (نمل: ۶۵): «إِنَّمَا الْغَيْبُ لِلَّهِ» (یونس: ۲۰) «وَعِنْدَهُ مَقَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ» (انعام: ۵۹). این گونه علم به غیب است که از آن خودِ عالم است و اکتسابی نیست (همان).

ایشان پس از تبیین مفهومی «غیب»، برای حل تعارض و تناقض‌نمایی آیات می‌گوید:

قرآن خود به پیامبر ﷺ می‌فرماید: مطالب غیبی را به تو وحی کردیم و پیامبر ﷺ عالم به آنها می‌شود. نیز مؤمنانی که ایمان به غیب دارند مسلماً عالم به آن هستند. پس در این دو نوع علم غیب جای تردید و انکار نیست، یکی کاملاً بدیهی است؛ همه می‌دانیم که بسیاری از چیزها هست که از حس ما غایب است، ولی ما با عقل می‌توانیم آنها را درک کنیم؛ مثل علم به وجود خدا که جای شبهه نیست که منحصر به خود خدا نیست، و یا علم‌هایی که با تعلیم الهی برای ما حاصل می‌شود؛ مثل اعتقاد ما به برزخ که اگر خدا نفرموده بود ما نمی‌دانستیم پس از مرگ چه واقع می‌شود و یا داستان‌هایی که در قرآن آمده است. اما آنچه منحصر به خداست، علم غیب ذاتی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۴۰۰).

ایشان برای اثبات این مطلب که علم غیب امام ذاتی نیست، ابتدا در مقدمه‌ای می‌گوید:

امام امیرالمؤمنین علیؑ بارها می‌فرمود: «سَلُونِي قَبْلَ أَنْ تَفْقِدُونِي» (سید رضی، ۱۳۸۰، خطبه ۹۳، ص ۱۷۳): پیش از آنکه مرا از دست دهید هر چه می‌خواهید بپرسید. یکبار کسی پرسید: مگر تو عالم به غیب هستی؟ فرمود: «لَيْسَ هُوَ بِعِلْمِ غَيْبٍ، وَ إِنَّمَا هُوَ تَعْلَمُ مِنْ ذِي عِلْمٍ» (همان، خطبه ۱۲۸، ص ۲۴۴): همانا این آموزشی است از کسی که داناست. من از داننده غیب آموخته‌ام. پس معلوم می‌گردد که علم ویژه خدا علمی است که اکتسابی نیست. بنابراین از نظر قرآن دلیلی نداریم که پیامبر و امام و برخی از اولیا نتوانند عالم به مغیبات باشند، بلکه دلیل به خلاف آن داریم. اصولاً آگاهی پیامبر ﷺ از کلام خدا و وحی، خود علم غیب است و لذا قرآن می‌فرماید: «عَالِمِ الْغَيْبِ فَلَا يَظْهَرُ عَلَيَّ غَيْبٌ أَحَدًا إِلَّا مِنْ رِضْوَانِي مِنْ رَسُولٍ»؛ (جن: ۲۶): (خداوند) داننده پنهان است و هیچ‌کس را بر غیب خود دسترسی نمی‌دهد، جز هر کس از پیام‌آوران را که او خود بخواهد (همان).

علامه مصباح پس از ذکر این مقدمه چنین نتیجه می‌گیرد:

پیام‌آور و رسولی که خدا می‌فرستد - خواه پیامبر باشد یا فرشته - عالم به غیب است، منتها خدا او را عالم کرده است؛ و اگر نمی‌کرد خودشان علم به غیب نمی‌داشتند، و این همان نفی علم غیب ذاتی از غیر خداوند است. اما اینکه دایره مغیبات چقدر گسترده است، باید گفت: بی‌گمان همه پیامبران یکسان نبوده‌اند. ممکن است بعضی از انبیاء و یا بعضی از اولیای خدا علم‌هایی داشته باشند که دیگر انبیا هم نداشته باشند. دلیلی نداریم که هر کس که پیامبر شد به اندازه همه پیامبران و یکسان با همه بر مغیبات آگاهی دارد، بلکه می‌توان گفت: برخلاف این معنا، دلیل داریم (همان، ص ۴۰۱).

نکته قابل توجهی که در این قسمت از سخنان علامه مصباح آمده این است که به تفاوت قلمرو علم پیامبران و اولیا که از مباحث حساس مربوط به علم امام است، اشاره نموده و در ادامه می‌گوید:

اگر بگویند هنگامی که برخی از انبیاء، عالم به مغیبات نیستند، به طریق اولی، کسانی که پیامبر نیستند، عالم به مغیبات نمی‌توانند بود. می‌گوییم: این درست نیست؛ زیرا نبوت مقام خاصی است که خداوند به برخی از انسان‌ها براساس بعضی از مصالح و حکمت‌های خود اعطا می‌فرماید و صرف پیامبری دلیل برتری بر همه خلائق از اولین تا آخرین نیست. امکان دارد کسی نبی نباشد، ولی مقامش از مقامات انبیا جز پیامبر اکرم ﷺ بالاتر باشد؛ همچون ائمه معصوم و طاهر ﷺ که جز پیامبر ﷺ از همه انبیا اعم از اولوالعزم و غیر آن بالاترند (همان).

حاصل سخن علامه مصباح در این بخش آن است که همان‌گونه که پیامبر و ائمه ﷺ سرآمد پیامبرانند، علمشان نیز فراتر است.

علامه مصباح برای دفع این توهم که استناد علم غیب مستقیماً به پیامبران و ائمه اطهار ﷺ مانعی ایجاد نمی‌کند، می‌گوید:

پیامبر اکرم ﷺ به مردم می‌فرماید: «إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ» (کهف: ۱۱۰)؛ من نیز بشری چون شمایم، اما به من وحی می‌شود. این وحی، علم پیامبر است، اما علمی خدایی است. پیامبر ﷺ خود از آن جهت که بشر است به این دانش دست نمی‌یابد. از دید دیگری، حتی کارهای عادی انسان‌ها را می‌توانیم بگوئیم که از آن ایشان نیست و از آن خداست. توحید افعالی اقتضا دارد که هر کمالی یا هر فعلی را در هر موجودی با حذف جهات نقص، اصالتاً به خدا نسبت دهیم. از این دید، می‌توان گفت: پیامبران هم چیزی نداشته‌اند و همه را خدا به آنان عطا فرموده است لذا می‌فرماید: «أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَىٰ وَ وَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ وَ وَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَىٰ» (ضحی: ۸ و ۷)؛ ای پیامبر، تو خود، صرف‌نظر از اعطای ما، چیزی نداشتی؛ هدایت هم نداشتی خدا تو را مهتدی و غنی کرد. پس با این دید توحیدی، حتی اعمال عادی انسان‌ها نیز از آنها سلب می‌شود؛ و با دید سومی همه شئونی را که خدا به انسان عطا فرموده، به خود انسان نسبت می‌دهیم؛ زیرا هنگامی که خدا عطا کرد او واجد آن می‌گردد. با همین دید است که گاهی در روایات معصومان ﷺ اشاراتی به مقام‌های خودشان می‌یابیم که حتی از آن تعبیرات، توهم غلو پیش می‌آید (همان، ص ۴۰۴).

بنابراین با توجه به بیانات فوق، علم پیامبر و امام از یک نظر علم خداوند است؛ زیرا ایشان خود به خود چنین علمی را نداشتند و خداوند از علم خود به آنها داد. و از نظر دیگر، علم خودشان است؛ زیرا با اعطای الهی واجد آن علم

شدند. بنابراین آن دلایلی که علم غیب را منحصر به خداوند می‌کند با توجه به دیدگاه اول است و آن دلایلی که علم غیب را بر آنها ثابت می‌کند با توجه به دیدگاه دوم است. از این‌رو، نباید اختلاف دلایل را حمل بر تعارض آنها دانست؛ زیرا - در واقع - هر دو دسته دلیل قابل جمع هستند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۴۰۵).

علامه مصباح علاوه بر استناد به آیاتی که مستقیم برای اثبات علم غیب و علم ویژه امام استفاده می‌شود، به آیات دیگری نیز که تفسیر آنها با روایات بیان می‌شود، استناد کرده، می‌گوید:

در قرآن کریم از شخص یا اشخاصی به‌عنوان «وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ» یاد کرده و به‌عنوان شاهد بر مردم، پیامبر اکرم ﷺ را معرفی می‌کند و آن آیه این است: «قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ» (رعد: ۴۳)، بگو: برای شهادت میان من و شما، خدا و کسی که علم کتاب دارد، کفایت می‌کند. بدون شک، چنین کسی که شهادت او قرین شهادت خدای متعال قرار داده شده و داشتن علم کتاب، او را شایسته چنین شهادتی کرده، دارای مقامی بس ارجمند بوده است (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ص ۳۲۳).

علامه مصباح برای بیان اهمیت علم کتاب به داستان حضرت سلیمان ؑ و احضار تخت بلقیس اشاره می‌کند که کسی که توانست تخت بلقیس را احضار کند (أصف بن برخیا) فقط بهره‌ای از علم کتاب را داشت، درحالی‌که امام معصوم همه علم کتاب را دارد (همان).

در آیه دیگری نیز اشاره به این شاهد کرده و او را تالی‌تو رسول خدا ﷺ شمرده است: «أَقْمِنُ كَانِ عَلَىٰ بَيْتِنِي مِنْ رَبِّي وَ يَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ...» (هود: ۱۷)، و کلمه «منه» دلالت دارد بر اینکه این شاهد از خاندان رسول خدا ﷺ و اهل بیت اوست و روایات متعددی از طرق شیعه و اهل سنت، نقل شده که منظور از این شاهد علی بن ابی‌طالب ؑ است (همان، ص ۳۲۳).

ابن مغازلی شافعی از عبدالله بن عطاء روایت کرده است که گفت: روزی در حضور امام باقر ؑ بودم که فرزند عبدالله بن سلام (یکی از علمای اهل کتاب که در زمان رسول خدا ﷺ اسلام آورد) عبور کرد. از آن حضرت پرسیدم: آیا منظور از «وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ» پدر این شخص است؟ فرمود: نه، بلکه منظور علی بن ابی‌طالب ؑ است که آیه «وَوَيْلٌ لِّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا...» (مائده: ۵۵) نیز در شأن او نازل شده است. (ابن مغازلی، بی‌تا، ص ۲۶۲).

## دوم. علم غیب امام در روایات

علامه مصباح در ادامه، به بحث علم غیب امام در روایات پرداخته و به چند نمونه از روایات اشاره کرده است:

سدیر گوید: من و ابویصیر و یحیی‌ بن‌ زرار و داود بن کثیر در مجلس (بیرونی) امام صادق ؑ بودم که آن حضرت با حالت غضب وارد شدند و پس از نشستن فرمودند: تعجب است از مردمی که گمان می‌کنند ما علم غیب داریم، در صورتی‌که جز خدای متعال کسی علم غیب ندارد و من خواستم کنیزم را تنبیه کنم. او فرار کرد و ندانستم در کدام اتاق رفته است.

سدیر گوید: هنگامی‌که حضرت برخاستند که به منزلشان بروند من و ابویصیر و میسر همراه آن حضرت رفتیم و

عرض کردیم: فدایت شویم ما سخنانی که درباره کنیز گفتید، شنیدیم و ما معتقدیم که شما علوم فراوانی دارید. ولی ادعای علم غیب درباره شما نمی‌کنیم. حضرت فرمود: ای سدید، مگر قرآن نخوانده‌ای؟ عرض کردم: چرا فرمود: این آیه را خوانده‌ای؟ «قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ». گفتیم: فدایت شوم! خوانده‌ام. فرمود: می‌دانی که این شخص چه اندازه‌ای از علم الکتاب داشت؟ عرض کردم شما بفرمایید. فرمود: به اندازه قطره‌ای از دریای پهناور. سپس فرمود: آیا این آیه را خوانده‌ای: «قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيداً بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ» گفتیم: آری. فرمود: آن کسی که علم همه کتاب را دارد دانانتر است یا کسی که بهره اندکی از علم الکتاب دارد؟ عرض کردم: آن کس که علم همه کتاب را دارد. سپس با اشاره به سینه مبارکش فرمود: به خدا قسم! علم همه کتاب نزد ماست به‌خدا قسم! علم همه کتاب نزد ما هست (کلینی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۵۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ص ۳۲۳-۳۲۴).

علاوه بر آن روایاتی نقل شده است که ثابت می‌کند بخشی از علم ویژه امام از پیامبر ﷺ دریافت شده است. پیامبر اکرم ﷺ درباره اهل بیت خود فرمودند: «و لا تَعْلَمُوهُمْ فَإِنَّهُمْ أَعْلَمُ مِنْكُمْ». به‌ویژه شخص امیرمؤمنان ﷺ که از دوران کودکی در دامن رسول خدا ﷺ پرورش یافت و تا آخرین لحظات عمر آن حضرت، ملازم وی و همراه و درصدد فراگرفتن علوم و حقایق از پیامبر اکرم ﷺ بود (کلینی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۹۴) پیامبر اکرم ﷺ درباره امام علی ﷺ فرمودند: «أَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَ عَلِيُّ بَابُهَا» (امینی، ۱۳۷۷، ج ۶، ص ۷۹-۷۸). اگر منظور علم عادی بود پیامبر اکرم ﷺ آن را فضیلتی برای امام علی ﷺ نمی‌دانست. پس این فضیلت، یعنی علم عادی مدنظر نیست (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ص ۳۲۱).

امیرمؤمنان علی ﷺ فرمودند: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَلَّمَنِي أَلْفَ بَابٍ وَ كُلُّ بَابٍ يَفْتَحُ أَلْفَ بَابٍ، فَذَلِكَ أَلْفُ أَلْفِ بَابٍ، حَتَّى عَلَّمْتُ مَا كَانَ وَ مَا يَكُونُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ عَلِمْتُ عِلْمَ الْمَنَائِمِ وَ الْبَلَايَا وَ فَصَّلَ الْخِطَابِ» (کلینی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۹۶)؛ رسول خدا ﷺ هزار باب علم به من آموخت که از هر بابی هزار باب دیگر می‌گشاید و مجموعاً می‌شود هزار هزار باب، تا آنجاکه از هرچه تا روز قیامت خواهد بود آگاه شدم و علم منایا و بلایا (مرگ و مصیبت‌ها) و فصل الخطاب (داوری به حق) را فراگرفتم. این روایت علاوه بر اینکه علم امام و عادی نبودن آن را ثابت می‌کند گسترده بودن آن را نیز مشخص می‌نماید (همان).

ایشان به نمونه‌های دیگری از روایات نیز می‌پردازد که به اثبات علوم خاص برای امامان معصوم ﷺ از راه الهام یا تحدیث اشاره دارد: امام رضا ﷺ در ضمن حدیث مفصلی درباره امامت فرمودند: هنگامی که خدای متعال کسی را به‌عنوان امام برای مردم برمی‌گزیند به او سعه صدر عطا می‌کند و چشمه‌های حکمت را در دلش قرار می‌دهد و علم را به وی الهام می‌کند تا برای جواب از هیچ سؤالی درنماند و در تشخیص حق سرگردان نشود. پس او معصوم و مورد تأیید و توفیق و سدید الهی است و از خطاها و لغزش‌ها در امان خواهد بود و خدای متعال این خصلت‌ها را به او می‌دهد تا حجت بر بندگان و شاهد بر آفریدگانش باشد. این، بخشش الهی است که به هر کس خواهد می‌دهد (کلینی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۹۸-۲۰۳).

از حسن بن یحیی ملاتنی نقل شده است که از امام صادق علیه السلام پرسیدم: هنگامی که سؤالی از امام می‌شود چگونه پاسخ می‌دهد؟ فرمود: گاهی به او الهام می‌شود و گاهی از فرشته می‌شنود و گاهی هر دو (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۶، ص ۵۸).  
 امام صادق علیه السلام فرمود: امامی که نداند چه مصیبتی به او می‌رسد و کار او به کجا می‌انجامد حجت خدا بر بندگانیش نیست (کلینی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۵۸) همچنین از ایشان نقل شده است که فرمودند: هرگاه امام بخواهد چیزی را بداند خدای متعال او را آگاه می‌سازد (همان).

امام صادق علیه السلام فرمودند: روح، آفریده‌ای است اعظم از جبرئیل و میکائیل که با رسول خدا صلی الله علیه و آله بود و بعد از وی با ائمه علیهم السلام است و ایشان را تسدید می‌کند (کلینی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۷۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ص ۳۲۴).

بعضی از اولیاء خدا جمیع ما کان و ما یکون را می‌دانسته‌اند. در برخی روایات به چنین مطالبی اشاره شده است که آنها را ائمه اطهار علیهم السلام به خواص و نزدیکان خود می‌فرموده‌اند و سفارش می‌کرده‌اند که به دیگران از آن‌رو که ظرفیت آن را نداشته‌اند، نگویند؛ زیرا ممکن بود آنان توهم کنند که چنین کسانی که چنان مقامی دارند خدا هستند! (العیاذ بالله) (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۴۰۱).  
 از جمله روایات روایتی، است که می‌گوید: پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام اشاره کرد و فرمود: اگر ترس از این مطلب وجود نداشت که درباره او همان چیزی را بگویند که نصارا درباره حضرت مسیح صلی الله علیه و آله گفته‌اند، مقامات او را برایتان شرح می‌دادم؛ چنان که برخی سرانجام قائل به خدایی امام - العیاذ بالله - شدند.

همگان ظرفیت درک همه مطالب را ندارند. تنها برخی که خدا دل‌هایشان را برای ایمان آزموده است صلاحیت آن را یافتند که ائمه علیهم السلام معانی دقیق را به آنها القا فرمایند. برخی از این گونه روایات که درز کرده و به برخی از خواص منتقل و سپس در کتاب‌ها نگاشته شده است، اشاراتی دارد که چیزهایی از آنها برمی‌آید، گرچه همان‌ها نیز در حد فهم ما نیست؛ اما در مورد آنها می‌توانیم بیاناتی در حد تقریب داشته باشیم تا هنگام برخورد با آنها استیحا ش نکنیم و گمان نوزیم که مخالف کتاب و سنت است و باید آنها را طرد کرد (همان، ص ۴۰۱).

علامه مصباح در خصوص امکان علم غیب برای پیامبر و امام می‌نویسد:

درباره تفاوت علم پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با سایر انسان‌ها برخی گفته‌اند: با توجه به شواهدی از آیات و روایات، علم پیامبر با علم سایر انسان‌ها هیچ فرقی ندارد، جز آنچه که از طریق وحی دریافت می‌کند: «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ...» (کهف: ۱۱۰) و معتقدند: اعتقاد به بیش از این چیزی جز غلو نیست. اما ما معتقدیم: به این سادگی نمی‌توان گفت انبیا و ائمه علیهم السلام مانند سایر انسان‌ها هستند. صدها روایت در دسترس است که نشان می‌دهد علم پیامبر و امام فوق دانش عادی بشری است. در روایتی آمده است که شخصی به در خانه امام صادق علیه السلام آمد. کنیزی در را باز کرد و آن شخص با این کنیز شوخی کرد. وقتی خدمت امام علیه السلام رسید حضرت از او روی برگرداندند و او را به خاطر این کار توبیخ کردند. آن شخص بسیار خجالت کشید و اظهار توبه کرد. خبر دادن از پشت پرده، حتی اختصاص به حضرات معصومان علیهم السلام ندارد، بلکه علمای بزرگی بوده و هستند که شبیه این کرامات از آنها نقل شده است. این قبیل اخبار به قدری فراوان است که تشکیک در اصل این قبیل امور، تنها یک نوع وسوسه ذهنی و خلاف متعارف است. از روایاتی که درباره شب قدر وارد شده معلوم می‌شود که امام علیه السلام - دست‌کم - تمام حوادث آن سالی را می‌داند که ملانکه مقدراتش را به ایشان ارائه داده‌اند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۴۳۶ق).

## سوم. علم امام از نگاه عقلی

علامه مصباح علاوه بر استدلال به آیات و روایات، نگاهی عقلی نیز به علم امام انداخته و در کتاب *معارف قرآن* ابتدا با مطرح کردن علم حضوری و حصولی، نوع علم امام را با توجه به مبانی فلسفی روشن کرده است. آنچه درباره علم خاص امام گفته شده این است که علم ایشان علم حضوری است. از این رو، خطایی در آن رخ نمی‌دهد و همین مطلب سبب می‌شود تا امام در علم خود عصمت داشته باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۷۵).

ایشان راز خطاناپذیری علم حضوری را این‌گونه بیان می‌کند:

علم حضوری خطاناپذیر است؛ زیرا خود واقعیت عینی مورد شهود قرار می‌گیرد، برخلاف موارد علم حصولی که صورت‌ها و مفاهیم ذهنی نقش میانجی را ایفا می‌کنند و ممکن است مطابقت کامل با اشیا و اشخاص خارجی نداشته باشد (همان).

بنابراین چون امام معصوم است و توجه و تذکر کامل نسبت به خداوند متعال دارد، علم حضوری ایشان دچار ضعف نمی‌شود؛ زیرا غفلت از پروردگار و توجه به امور مادی قدرت علم حضوری را کاهش می‌دهد.

علامه مصباح در این باره می‌گوید:

در جای خودش ثابت شده که انسان نسبت به آفریدگار خویش، علم حضوری دارد، ولی در اثر ضعف مرتبه وجودی و نیز در اثر توجه به بدن و امور مادی، این علم به صورت ناآگاهانه درمی‌آید. اما با تکامل نفس و کاهش توجه به بدن و امور مادی و تقویت توجهات قلبی نسبت به خداوند متعال، همان علم به مراتبی از وضوح و آگاهی می‌رسد، تا آنجا که می‌گوید: «أَيُّكُونُ لَغَيْبِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ» (دعای حضرت سیدالشهداء در روز عرفه) (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۷۸).

از نکات قابل توجه دیگری که در سخنان ایشان وجود دارد این است که هرکدام از علم حضوری و حصولی را به «عادی» و «غیرعادی» تقسیم می‌کند، تا خلط بین حصولی و حضوری با عادی و غیرعادی نشود، بدین‌روی در این باره می‌گوید:

تردیدی نیست که علم انسان‌های عادی بسیار محدود است. قرآن برای انسان از یک نظر دو نوع علم قائل است: علم عادی و علم غیرعادی. دانش عادی آن است که چه حصولی و چه حضوری در اختیار همه انسان‌هاست. علم غیرعادی دانشی است که ویژه برخی انسان‌هاست، چه حضوری و چه حصولی. علم نبوت از انواع علوم غیرعادی است که در اختیار پیامبران قرار می‌گیرد و از آنها به دیگران انتقال می‌یابد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۳۹۷).

برای اینکه علم غیرعادی نیز منحصر در علوم وحیانی نشود نیز می‌گوید:

از قرآن برمی‌آید که این دانش‌های غیرعادی منحصر به وحی انبیا نبوده است، بلکه افراد دیگری نیز از راه‌های غیرعادی عالم شده‌اند. از این علوم غیرعادی به «علم لدنی» تعبیر شده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۳۹۵).

از دیگر نظرات همراه با دقت ایشان که موجب مرتفع شدن ابهام و دفع بعضی از شبهات می‌شود، تصریح بر دوگانه بودن علم وحیانی است؛ بدین‌معنا که علم تا در ذهن است حضوری است، اما وقتی می‌خواهد به دیگری منتقل و بیان شود حصولی می‌شود. در این باره می‌گوید:

یک علم حضوری وجود دارد و یک علم حصولی در برخی از موارد وحی - به طوری که از قرآن یا

روایات برمی آید - کلام به پیامبر القا یا نوشته‌ای به او ارائه می‌شود، گرچه رؤیت مکتوب یا شنیدن کلام از طریق علم حضوری می‌باشد، ولی انعکاس معنای آن در ذهن علم حصولی است. برخی از انواع وحی، حضوری خالص است، ولی بعد پیامبر خود از آن تفسیر حصولی می‌کند؛ چنان‌که ما گاه احساس ترس می‌کنیم و با علم حضوری آن را می‌بایم و بعد از آن مفهومی می‌گیریم که از سنخ علم حصولی است (همان، ص ۳۹۷-۳۹۸).

مشکل دیگری درباره علم پیامبر و امام مطرح است و سؤال می‌شود که آیا همه حقایق عالم با وحی یا علم غیرعادی درک می‌شود یا برخی از آنها؟ علامه مصباح در رفع این مشکل می‌گوید:

هر شناختی که در راه تکامل حقیقی انسان ضرورت دارد و از راه عقل تأمین نمی‌شود باید از راه وحی تأمین گردد. مقتضای این برهان بیش از این نیست اما، نفی ماعدا هم نمی‌کند؛ یعنی ممکن است چیزهایی را نیز که مورد احتیاج بشر نیست، خداوند تفضلاً از طریق وحی به پیامبر القا کند. آنچه از طریق وحی در اختیار انسان‌ها قرار می‌گیرد بی‌گمان، مسائل محدودی است، اما مرز آنچه خود پیامبران با وحی درمی‌یافتند، از جای دیگری باید ثابت شود. در این زمینه، از روایات و آیات، برداشت‌های گوناگونی شده است: از برخی آیات و روایات، از یک‌سو، استظهار می‌شود که دانش پیامبران محدود به موارد خاصی است، و از سوی دیگر، از برخی آیات و روایات دیگر - و به‌ویژه روایات - استظهار می‌گردد که نه تنها پیامبران، بلکه در میان غیرپیامبران نیز کسانی وجود دارند که «علم ما کان و ما یکون» دارند. از جمله در مورد سلمان فارسی رضی الله عنه (همان، ص ۳۹۸).

البته ناگفته نماند که علامه مصباح درباره کمیت علم حضوری امام نسبت به دیگران این بیان می‌دارد:

درواقع، نفس مرتبه‌ای دارد که علوم در آن به نحو تفصیل موجود است؛ اما مرتبه‌ای دیگر از نفس نیز وجود دارد که به صورت بساطت و اجمال و اندماج در آن وجود دارد (منظور از اجمال، ابهام نیست، بساطت است). با دانستن این مقدمه، ذهن ما مستعد می‌شود که بپذیریم که نفس انسان می‌تواند دارای مرتبه بالاتری باشد که در آن، همه علوم به صورت بسیط‌تر از آنچه در ذهن ماست، وجود داشته باشد. این تطبیق دارد با قاعده‌ای که براساس آن وجود هر قدر کامل‌تر باشد، بسیط‌تر است و کثرت در آن کمتر است. بعد مطلب دیگری را به این مقدمه می‌افزاییم و آن اینکه در بسیاری از اخبار برای پیامبر ﷺ، غیر از آنچه که ما آن را «نفس و روح» می‌نامیم، مقامی والاتر اثبات شده و آن مقام «نورانیت» است (همان، ص ۴۰۲).

علامه مصباح - چنان‌که گفته شد - بنا بر روشی که داشت، همه مباحث عقلی را به نقل ختم می‌نمود؛ اما آنچه ظریف می‌نماید تحلیل‌های عقلی ایشان در ذیل روایات است. از این رو، درباره نورانیت امامان که در روایات آمده است، می‌گوید:

برخی از این روایات را اهل تسنن نیز نقل کرده‌اند: «نخستین چیزی که خدای متعال آفریده نور پیامبر اکرم و ائمه اطهار علیهم‌السلام بود»؛ و حتی روایتی هست که آن را نیز عامه هم نقل کرده‌اند که «خداوند در آغاز نور محمد... و علی را خلق کرد». این مقام «نورانیت» مقامی بسیار عالی است. در برخی از روایات نیز می‌گوید: خداوند از نور عظمت خویش، آن را آفرید. اینکه آفرینش از نور خداست از متشابهات است؛ بدین معنا نیست که جزئی از خدا جدا شد (و در نتیجه از - خدا العیاذ بالله - کم شد) و آنان به وجود آمدند. نور مادی نیست، این همان تجلی وجودهای مجرد است که عالی‌ترین مرتبه‌اش وجود خدای متعال است و چیزی از آن کم نمی‌شود. پس از اینکه در برخی روایات آمده



است که پیامبر ﷺ به سلمان فرمودند: «مَعْرِفَتِنَا بِالنُّورَانِيَّةِ». بالاترین مقام انسانی است؛ اشاره به این مقام است. این مقام، حتی از آنچه فلاسفه آن را «نفس یا روح» می‌نامند، بالاتر است؛ مثلاً اگر ما ثابت کنیم که هر نفسی با حدوث بدن، حادث است باز ضروری به آن مقام نورانیت وارد نمی‌شود؛ چون مقامی برتر از جهان حدوث است؛ یعنی می‌توان گفت که نفس پیامبر ﷺ به حدوث بدن حادث است و فرض نامعقولی نیز نیست، اما با این معنا هم منافاتی ندارد که نور پیامبر ﷺ بالاتر از مقامی است که به آن «نفس» می‌گوییم. در روایات هم اشاره دارد به اینکه خدا از آن نور ارواح ما را آفرید و آنگاه از بازمانده آن، ارواح شیعیان ما را (همان، ص ۳+۴).

در پایان، تذکر این نکته لازم است که علامه مصباح برای اینکه پیوند بین نورانیت و علم امام را - که از اهم مسائل مربوط به علم امام است - برقرار نماید به سراغ مباحث فلسفی عرفانی می‌رود و می‌گوید:

آن مقام نورانیتی که برای پیامبر ﷺ و ائمه علیهم‌السلام ثابت می‌شود، چون محیط و دربردارنده همه زمان‌ها و مکان‌ها، بلکه علت فاعلی کلّ ما سوی الله می‌باشد و همه کمالات اشیا در آن موجود است [علی نعت البساطه]؛ پس بر همه چیز احاطه وجودی دارد و نمونه و مثلی است برای علم الهی؛ همان گونه که خدای متعال بر همه ماسوای خویش احاطه حضوری دارد [و این ربطی به زمان و مکان خاص ندارد]. آنها نیز مظهر تام اسماء الهی‌اند؛ علمشان هم مظهر علم الهی است. تمام علوم مادون خودشان در آن مقام نورانیت، به نحو بساطت جمع است و حضور دارد؛ و این غیر علمی است که به انسان‌های عادی نسبت می‌دهیم. در واقع، اینها علم‌های الهی است که خدا به آنان اعطا فرموده است (همان).

## نتیجه‌گیری

از بررسی‌های علامه مصباح که درباره علم امام مطرح شد، چند نتیجه به دست می‌آید:

اول روش کلامی علامه مصباح روشی عقلی (فلسفی) - نقلی است که تلاش دارد داده‌های نقلی را عقلانی نماید و سرانجام دستاوردهای نقلی را با بیانی عقلی پذیرا گردد.

دوم، با توجه به مباحث ارائه‌شده، به دست آمد که ایشان اگرچه در زمره فیلسوفان و از استادان مبرز فلسفه صدرایی شناخته می‌شود، اما با عنایت به روش کلامی ایشان، نظریه‌پردازی‌های کلامی ایشان، از جمله درباره علم امام را باید مبتنی بر مبانی عقلی و نقلی دانست که کمتر از مبانی عرفانی بهره می‌گیرد، بدین‌رویی با اتکا به نقل و استدلال‌های عقلی، برای امام علم گسترده‌ای را می‌پذیرد که به رویکرد محدثان بیشتر می‌ماند تا دیگر رویکردها.

سوم، از امتیازات مباحث علامه مصباح که در بحث علم امام نمود محسوسی داشت این بود که در ضمن بیان مسائل گوناگون مربوط به علم امام، به شبهات و پرسش‌هایی که درباره مسائل علم امام مطرح است نیز توجه داشته و بحث را به گونه‌ای ارائه کرده که گویی پاسخ به شبهات است و به عبارت دیگر، گویی پاسخ‌هایی است که پرسش‌هایش در تقدیر است.

چهارم، باز از امتیازات روش پژوهشی ایشان این است که تمام جوانب یک مسئله را - ولو به اختصار - مدنظر توجه قرار داده است که این ویژگی در جستار پیش‌رو با توجه به اینکه محدودیت داشت، نمود جدی پیدا کرده است.

## منابع

- ابن مغازلی، علی بن محمد، بی تا، مناقب امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام، بی جا، بی نا.
- امینی، عبدالحسین، ۱۳۷۷ق، الغدیر، بیروت، دار الکتب العربی.
- انصاری، مرتضی، ۱۴۱۹ق، فرائد الاصول، قم، مجمع الفکر الاسلامی.
- حائری سنقری، محمدعلی، ۱۳۷۰ق، الالهام فی علم الامام، نجف اشرف، بی جا.
- حمادی، عبدالرضا، ۱۳۹۰، «گستره علم امام از منظر کلینی و صفار»، امامت پژوهی، ش ۴، ص ۵۸-۸۰.
- رضایی، محمدجعفر، ۱۳۹۲، جریانات فکری حوزه اصفهان (با تأکید بر مسئله امامت)، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.
- صفار قمی، محمدبن حسن، ۱۴۰۴ق، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم السلام، تحقیق و تصحیح محسن بن عباسعلی کوچه باغی، چ دوم، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- طوسی، محمدبن حسن، ۱۳۹۴ق، تلخیص الشافی، تحقیق و تعلیق سیدحسین بحر العلوم، قم، دار الکتب الاسلامیه.
- علم الهدی، سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، الشافی فی الامامه، تحقیق سیدعبدالزهره حسینی، طهران، مؤسسه الصادق للطباعة و النشر.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۷۵، اصول کافی، ترجمه محمدباقر کمره ای، قم، اسوه.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، بحار الانوار، بیروت، دارالاحیاء التراث.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۷، آموزش عقاید، تهران، امیرکبیر.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸، معارف قرآن، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۱، آموزش فلسفه، چ سیزدهم، تهران، چاپ و نشر بین الملل.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۳۶ق، «گزیده‌ای از سخنان حضرت آیت الله مصباح یزدی در دفتر مقام معظم رهبری»، ۹۴/۴/۱۶.
- مفید، محمدبن محمدبن نعمان، ۱۴۱۳ق، تصحیح اعتقادات امامیه، قم، کنگره شیخ مفید.
- میرداماد، میرمحمدباقر، ۱۳۸۰، الروائح السماویه، قم، دارالحدیث.
- نادم، محمدحسن، ۱۳۸۸، علم امام (مجموعه مقالات)، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۸، جستارهای اعتقادی (علم امام)، قم، مؤسسه معارف اهل بیت علیهم السلام.
- نجفی لاری، سیدعبدالحسین، ۱۳۷۷، المعارف السلطانی فی معرفه الخلفاء الرحمانی، ضمیمه مجموعه رسائل سید لاری، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

نوع مقاله: پژوهشی

## نقش اخبار منتقله در افتراقات کلامی درون شیعی؛ بررسی موردی انکارهای سهوالنبی و تحریف قرآن

sattar@kashanu. ac. Ir

حسین ستار / استادیار الهیات و معارف اسلامی علوم قرآن و حدیث، دانشگاه کاشان

دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۲۴ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۲۱

### چکیده

شاید عمده دلیل در افتراقات کلامی مذاهب و یا اختلافات کلامی در یک مذهب، مستندات حدیثی یا برداشت‌های متفاوت از احادیث توسط پیروان هر اندیشه باشد. احادیث فراوانی به‌ویژه در سده‌های اولیه از سایر فرق و مذاهب اسلامی به حوزه تشیع راه یافته است. پدیده انتقال حدیث در کنار محسنات و فواید فراوانی که به همراه داشته، موجب بروز پیامدهای ناخوشایندی نیز در فرقه امامیه گردیده است. این نوشتار درصدد است تا به یکی از عوارض سوء این مهم بپردازد: ایجاد اختلافات کلامی. از این‌رو، با تمرکز بر دو گزاره «سهوالنبی» و روایات «تحریف قرآن» در آثار شیخ صدوق نشان خواهیم داد که آغازگر اختلافات بعدی و اندیشه‌های ناسازگار با اجماع شیعی در خصوص اعتقاد به سهو پیامبر توسط شیخ صدوق و اندیشه ناسازوار تحریف قرآن توسط دیگران؛ راه یافتن اخبار اهل‌تسنن به دایره حدیثی شیعه و استناد عالمان شیعی بدین احادیث و عدم توجه به ریشه‌های حدیثی منقولات کتب اولیه است. تعدد طرق و کثرت نقل و شروع این روایات از اهل‌تسنن به مقایسه با منابع شیعی از جمله قرائن بر صحت مدعی این نوشتار در اصالت سنی بودن این اخبار است.

کلیدواژه‌ها: سهوالنبی، تحریف قرآن، اخبار منتقله، شیخ صدوق.

شکل‌گیری اختلافات کلامی و حتی تشکیل فرقه‌ها از صدر اسلام تا کنون دلایل مختلفی داشته است: از برداشت‌های نادرست و تأویلات ناسازوار از متن کتاب / قرآن تا ریشه‌های سیاسی و حتی قومی و جاه‌طلبی‌ها و هواهای نفسانی. در این بین حدیث نیز نقشی تعیین‌کننده داشته است. منع تدوین حدیث و پیامدهای آن از جمله جعل احادیث و محروم ماندن امت از گنجینه حدیث ناب و شرح معصومان بر حدیث سبب ظهور فرقه‌های متفاوتی در حوزه اسلامی و بروز اختلافات کلامی در درون فرقه‌ها گردید. نمونه این اختلافات که ریشه آن در تفسیرهای گونه‌گون از قرآن و استناد به احادیث نادرست یا استناد نادرست به احادیث است در تاریخ فرقه‌های اولیه اسلام به‌ویژه در دعوی اعتزال و اشعری و یا شیعه و سنی و یا ظهور فرقه‌های خوارج و کیسانیه و زیدیه و... قابل پیگیری است. در این بین باید پدیده اختلاط حدیث را نیز در نظر داشت. شاید بهترین رد آن را بتوان در کلام کسّی دنبال نمود:

فصل بن شدان می‌گوید: پدرم از محمد بن ابی‌عمیر پرسید چگونه است با آنکه تو مشایخی فراوان از اهل سنت را ملاقات نموده‌ای، اما حدیثی از آنان نشنیده‌ای؟ وی پاسخ داد: روایات آنان را استماع نموده‌ام، اما دیدم بسیاری از راویان امامیه که احادیث اهل سنت و خاصه را استماع نموده بودند دچار اختلاط شدند، تاجایی که حدیث اهل سنت را به نقل از خاصه و حدیث خاصه را به نقل از اهل سنت روایت می‌نمودند. چنین اختلاطی برایم ناپسند بود، از این رو، آن را ترک نموده و چنین رفتار کردم (کشی، ۱۳۶۳، ص ۵۹۰-۵۹۱).

پدیده اختلاط سبب می‌شد که احادیث بسیاری از این طریق شکل و رنگ دیگری گرفته و به جای مبدأ عامی، اصالتی شیعی بیابند. پدیده ناخواسته انتقال حدیث سبب ظهور اندیشه‌های ناسازوار با اصالت حدیثی و کلامی شیعی گردید. در درون شیعه شاید نامبردارترین فرقه درون مذهبی که با استناد نادرست به احادیث و یا بر ساختن حدیث از مسیر حق مذهب امامی متمایز شدند غلات باشند.

در این نوشتار یک اندیشه که شیخ صدوق بدان افتا نیز داده (سهولنبی) و یک گزارش شیخ صدوق که مستند اندیشه تحریف قرآن برای افرادی شده، مورد بازبینی و بازرسی قرار گرفته و نشان داده شده که قرائن بسیاری بر منتقله بودن این اخبار از منابع اهل حدیثی سنت به منابع شیعی دلالت دارد. پژوهشگر در این نوشتار در پی آن است تا نشان دهد دلیل افتراق شیعیان در بحث تحریف / عدم تحریف قرآن و نیز اختلاف در اثبات و رد سهولنبی در بین آنان ناشی از پدیده انتقال اخبار اهل تسنن به حوزه اهل تشیع است. به عبارت دیگر، اگر دقت‌های لازم علم‌الحدیث و اندیشه‌های دقیق در ارزیابی احادیث در انتقال احادیث اهل تسنن به تشیع در نظر گرفته می‌شد، به لحاظ کلامی افتراقی در اعتقاد بعض شیعیان به سهولنبی و یا تحرف قرآن نمی‌بود.

## ۱. تاریخچه بحث

تا آنجا که نگارنده جست‌وجو نموده، تاکنون نقش اخبار منتقله در اختلافات فرقه‌ای کلامی مورد بررسی محققان قرار نگرفته، اما تحقیقات متعددی در این زمینه صورت گرفته که می‌تواند در این مجال کارآمد باشد. نویسنده پایان‌نامه

بررسی و تحلیل دلایل و پیامدهای روایات منتقله در آثار شیخ صدوق» (ستار، ۱۳۹۳) و نیز نگارنده مقاله «بررسی نقش روات مشترک در اخبار منتقله (مطالعه موردی: جعابی از مشایخ صدوق)» (مؤدب و ستار، ۱۳۹۳)، و همچنین Isrā'iliyat or Tradition of Jewish origin: A Major Instance of Transferred Tradition (همکاران، ۲۰۱۶)، از این پیامدها به اجمال سخن گفته است. همچنین نویسنده مقاله «بررسی سندی و انگیزشی روایات سهوالنبی (در نماز) در آثار روایی اهل سنت» (عبداللهی عابد و داودی ایمان، ۱۳۹۳) به روایات اهل سنت در باب سهوالنبی اشعار داده؛ چنان که *مدرسی طباطبایی* نیز در مقاله ارزشمند خود با عنوان «بررسی ستیزه‌های دیرین درباره تحریف قرآن» (مدرسی طباطبائی، ۱۳۸۰) روایات تحریف را مورد مذاقه قرار داده‌اند. با این حال این تحقیقات یا صرفاً به روایات مورد ادعا اشعار داده‌اند و پدیده انتقال را مورد توجه قرار نداده‌اند و یا اگر گهگاه به این مهم پرداخته‌اند از افتراقات کلامی در این خصوص سخنی نگفته‌اند.

## ۲. اخبار منتقله

اخبار منتقله روایات و مرویاتی است که از دین، مذهب یا فرقه‌ای به دین، مذهب یا فرقه‌ای دیگر وارد شود و در جایگاه جدیدش مورد قبول واقع گردد؛ تا جایی که گاه اندیشمندان، خاستگاه آن را دین و مذهب و یا فرقه مقصد بدانند (ستار، ۱۳۹۳، ص ۹۴). علامه *عسکری* آغازگر این راه را *شیخ طوسی* دانسته است؛ چراکه وی در زمان نگارش *تفسیر التبیان* به روایات اهل سنت اعتماد و آن را در کتابش - البته با سند - می‌آورد تا خواننده بداند که منشأ حدیث از اهل سنت بوده است. اما به مرور زمان و به سبب اختصار و گاه به هدف اختلاط احادیث اهل سنت با شیعه توسط سودجویان، این اسناد حذف شده‌اند، و به صورت روایاتی از خاصه در کتب شیعیان، با وجود تعارض بسیاری از آنان با اصول اولیه تشیع نفوذ کرده‌اند (عسکری، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۲۵۳-۲۶۳). علامه *طباطبائی* هم در *المیزان* روایات فراوانی از اهل سنت به‌ویژه از *الدر المنثور سیوطی* روایت نموده است (برای نمونه، ر.ک: *طباطبائی*، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۱۴۸ و ۱۴۹، ۱۹۰، ۱۹۳ و ۲۰۴).

شاید بتوان اولین اخبار منتقله را اسرائیلیات دانست؛ داستان‌هایی که اهل کتاب به سبب علاقه مسلمانان به مبدأ و پیدایش آفرینش و سرگذشت انبیا و امت‌های گذشته از یهود و نصارا شنیده، در کتب خود وارد کرده‌اند و ثمره آن وجود روایاتی در کتب حدیثی مسلمانان است که با قوه تعقل در جنگ و نزاع است؛ روایاتی که پذیرش آن حتی برای کودکان سخت و دشوار می‌باشد (ستار، ۲۰۱۶، ص ۴۷-۶۶ و نیز ستار و مؤدب، ۱۳۹۳). از دید نگارنده، لزوماً اخبار منتقله همواره نالستوار نیستند و در بعض موارد و با اهدافی همچون بیان مقام شامخ اهل بیت، نویسندگان و محققان امامیه به سراغ اخبار و احادیث محدثان غیرامامی و حتی ناصبی رفته‌اند (ر.ک: ستار و یوسفی نجف‌آبادی، ۱۴۰۰).

## ۳. سهوالنبی

### ۳-۱. سهوالنبی؛ مستندات؛ تاریخچه

سخن شیخ صدوق در کتاب *من لا یحضره الفقیه* آغازگر کنش و واکنش‌های فراوان کلامی به‌ویژه در نقد اندیشه او در سهوالنبی است. وی ابتدا به نقل روایت سعید/عرج از امام صادق علیه السلام پرداخته که در آن چنین نقل شده است:

«خداوند تبارک و تعالی رسولش ﷺ را به خواب برد تا آنکه آفتاب طلوع نمود. سپس آن حضرت برخاستند. و ابتدا نافله صبح را به جا آوردند و بعد از آن نماز صبح را اقامه نمودند» (صدوق، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۵۸-۳۵۹).

وی ضمن تصریح به اعتقاد خود در قبول سهولتبی رد آن را اندیشه غالیان دانسته و با بیان دلیل آنان، در نقد ایشان کوشیده و حتی سهو و نوم پیامبر در امور مشترک بین عباد و انبیا را دارای فوایدی می‌داند؛ چراکه «اگر خواب بی‌اراده به ایشان غلبه کند از خدمت خدا بماند دلالت بر نفی ربوبیت ایشان دارد؛ زیرا کسی که او را چرت و خواب دربر نمی‌گیرد، آن خدایی است که زنده است هرگز نمی‌میرد قیوم است و قوام وجود اشیا به اوست» (همان، ص ۳۵۹-۳۶۰). شیخ صدوق غالیان را کافر و بدتر از یهود و مسیحیان و مجوسی و قدریه و تمامی فرقه‌های گمراه دانسته است. او در کتاب *اعتقادات* خود بابی با عنوان «الاعتقاد فی نفی الغلو و التفویض» گشوده و در ضمن آن از کفر آنان سخن به میان آورده است (صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۹۷). گفتنی است که مسئله مهم در این خصوص که قابل تأمل است، آن است که شیخ صدوق و دیگران همواره بحث نوم‌التبی را داخل و جزئی از سهولتبی می‌دانند و از همان ادله سهولتبی در تأیید یا رد آن بهره برده‌اند؛ در صورتی که این امر صحیح نیست.

شیخ صدوق تفاوت بین سهولتبی و سهو امت نبی را در منشأ الهی سهو پیامبر دانسته است (همان، ص ۳۶۰). از دید وی که در فقه خود توجه فراوانی به علل و حکمت احکام دارد (پاکتچی، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۶۵) حکمت این اسهائ به نفی غلو از پیامبر و معصوم مربوط است (صدوق، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۶۰).

شیخ صدوق اهتمام فراوانی هم به اثبات سهولتبی و هم به نقد نقادان بر این اندیشه دارد. شیخ صدوق در رد منتقدان خود البته انکار صحابی به نام *ذوالیدین* (در احوال او ر.ک: ابن‌سعد، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۶۷؛ ابن‌حجر، ج ۲، ص ۳۵۰؛ ج ۴، ص ۵۹۸ و نیز در نقد و رد این حدیث و روایان آن ر.ک: سهیلی، ج ۵، ص ۲۹۸، به نقل از: مفید، ۱۴۲۴ق، ص ۳۱۷) را در بین اصحاب پیامبر وارد ندانسته و او را با کنیه *ابومحمد* و عمیرین عبد عمر معرفی می‌نماید (صدوق، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۶۰). شیخ صدوق در *عیون* نیز برای اثبات نظریه سهولتبی تلاش کرده است (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۲۰۳-۲۰۴).

نظریه سهولتبی در حوزه مختلف علوم اسلامی مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. هر چند شیخ صدوق و دیگران این بحث را در کتاب فقهی خود طرح کرده‌اند، اما این جدال بیشتر جنبه کلامی دارد. در واقع رأی فقهی سهو در نماز به یک اختلاف کلامی در عصمت پیامبر و بُعدی از آنکه سهو می‌باشد مربوط است. از این‌رو مسئله سهولتبی در فقه و کلام مورد بحث قرار گرفته است. جدا از کلام و فقه، این مسئله در تفاسیر قرآنی ذیل آیاتی همچون آیه ۶۸ سوره «انعام»: «إِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ وَإِمَّا يُنسِيكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَعْتَدْ بَعْدَ الذِّكْرِى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ» نیز مورد توجه و نقد قرار گرفته است (مثلاً، طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۴۸۹)؛ چنان‌که گروهی از متصوفه نیز از آن دفاع نموده‌اند (کلابادی بخاری، بی‌تا، ص ۱۷).

تأکید شیخ صدوق بدین سخن و جدیت او در نقد و رد و لعن مخالفان سهوالنبی آغازگر تألیفات مستقل در باب این نظریه به‌ویژه در نقد آن است. علاوه بر آنکه شیخ صدوق به قصد خود برای تألیفی مستقل در این خصوص آگاهی داده، کتب فراوانی بعد از وی در این مسئله تدوین شده، که بیشتر در نقد نظریه شیخ صدوق است؛ از آن جمله:

- رساله شیخ مفید (یا سید مرتضی) در رد سهوالنبی. علامه مجلسی وی انتساب این رساله را به مفید مناسب‌تر می‌داند: «ولنختم هذا الباب بإيراد رسالة وصلت إلينا تنسب إلى الشيخ السديد المفيد أو السيد النقيب الجليل المرتضى قدس الله روحهما و إلى المفيد أنسب و هذه صورة الرسالة بعينها كما وجدتها» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۷، ص ۱۲۲)؛

- *التنبيه بالمعلوم من البرهان على تنزيه المعصوم عن السهو والنسيان*، شیخ حرعاملی؛

- رساله تحقیق در حدیث سهوالنبی و رد صوفیان، خواجه‌جویی (خواجویی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۵)؛

- *نفی السهو عن النبي ﷺ*، میرزا جواد تبریزی.

قبل از شیخ صدوق، مرحوم کلینی و دیگران احادیثی بیشتر از او در این باب ثبت نموده‌اند، اما بعضی علما همچون *آیت‌الله سبحانی*، شیخ صدوق و استادش *ابن‌ولید* را اولین قائلان به سهوالنبی دانسته‌اند (سبحانی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۳۳۷). هرچند این نظریه را مخالف با اجماع امامیه دانسته‌اند، اما می‌توان موافقانی بدان را نیز یادآور شد. پس از شیخ صدوق می‌توان از *طبرسی* با رأی خاصش یاد کرد که هرچند سهوالنبی را در امور عادی جایز می‌داند، اما در امور مربوط به رسالت آن را منتفی دانسته است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۴۹۰). همچنین ظاهر عبارات سید مرتضی ذیل آیه ۷۳ سوره «کهف»: «قَالَ لَا تُؤَاخِذُنِي بِمَا نَسِيتَ وَ لَا تُرْهِقْنِي مِنْ أَمْرِي عُسْرًا» نیز نشانگر آن است که وی نسیان پیامبر را در غیر امور شرعی یا اوامر الهی و یا اموری که موجب نفرت از پیامبر نمی‌شود جایز می‌دانسته است (علم‌الهدی، بی‌تا، ص ۸۴). مرحوم *نراقی* نیز اسهائ پیامبر را ممکن و روایات سهو را مستفیض دانسته است (نراقی، ۱۴۱۵ق، ج ۷، ص ۳۸). علامه مجلسی با توجه به روایات سهوالنبی، توقف در این نزاع را ترجیح داده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۷، ص ۱۱۸). به‌طور کلی می‌توان قدر مشترک قائلان به سهوالنبی را نفی سهو آن حضرت در امور مربوط به تشریح و ابلاغ رسالت در عین تأیید امکان سهو پیامبر در امور عادی یا در مقام دانست.

از میان آخرین پژوهشگران شیعی که بدین رأی شیخ صدوق اصرار داشته و دلایل او را پذیرفته‌اند می‌توان به علامه *شوشتری* صاحب *قاموس الرجال* اشاره کرد (شوشتری، ۱۴۱۹ق، ص ۱۲)؛ چنان‌که عباراتی از *آیت‌الله سبحانی* نیز گرایش او را بدین نظریه نشان می‌دهد (سبحانی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۳۳۹).

در هر صورت آنچه شیخ صدوق در این باب آورده و اصرار او بر این اندیشه و نسبت‌های او به مخالفان او در این عقیده که تا مرز غلو کشیده شده است او را در ردیف مهم‌ترین و سرشناس‌ترین قائلان این نظریه قرار داده است. بعضی نویسندگان اهل سنت تلاش کرده‌اند که نفی سهو را مسئله‌ای متأخر از ائمه

در بین عالمان شیعه نشان دهند که چندان صحیح به نظر نمی‌رسد. هر چند «اصلی‌ترین دلیل این دسته از عالمان شیعه، روایاتی است که در منابع شیعه و اهل سنت درباره سهو پیامبر ﷺ در نماز وارد شده است» (ابراهیمی‌راد، ۱۳۸۸)، اما آنان پس از ذکر روایات به دلایل و حکمت‌های این امر پرداخته و علاوه بر جعلی بودن روایات عدم سهوالتنبی بر عقلی بودن سهوالتنبی تأکید نموده‌اند. از جمله یکی از آنان با استناد به روایاتی از بحار الانوار می‌نویسد:

نفی السهو هو مما أضافه الشيعة المتأخرون إلى مسألة العصمة، في تطور آخر لهذه القضية، ولذلك فإن نصوصهم الموضوعية سلفاً عن الأئمة تخالف ذلك، فأبو عبدالله كان يقول - لما ذكر له السهو - : «أو ينقلت من لك أحد؟ ربما أقعدت الخادم خلفي يحفظ علي صلاتي» والرضا يلعن من ينفي السهو عن النبي ﷺ - كما مر - ويقول: إن الذي لا يسهو هو الله سبحانه، وكتب الشيعة روت أخباراً في سهوه صلى الله عليه وسلم في صلاته (قفاری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۷۸۱).

### ۳-۲. دلایل مخالفان سهوالتنبی

اول: مخالفت سهوالتنبی با دلایل عقلی در عصمت:

شیخ طوسی (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۳۷۱)، شهید اول (شهید اول، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۱۰)، علامه حلی (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۷۶)، آیت‌الله سبحانی (سبحانی، ۱۴۲۵ق، ص ۱۵) و دیگرانی بر این دلیل تأکید کرده‌اند و بر اساس همین نکته مهم سهوالتنبی را نفی نموده‌اند (نیز ر.ک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۹، به نقل از: ارشاد الطالبین، ص ۳۰۵).

دوم: ادعای اجماع بر نفی سهوالتنبی (ادعای مخالفت سهوالتنبی به دلیل ضرورت مذهب).

شهید اول در فکری (شهید اول، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۱۰) و شیخ بهاء‌الدین در جواب المسائل المندنیات (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ص ۵۹) و آیت‌الله خوئی (خوئی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۹۷-۲۹۸) با باور به اجماع امامیه به نفی سهوالتنبی پرداخته‌اند:

سوم: همچنین عالمانی از شیعه اخبار سهوالتنبی را اخبار تقیه‌آمیز دانسته‌اند (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ص ۴۷؛ مجلسی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۲۹۸-۲۹۷):

چهارم: گروهی هم بر عدم کارایی خبر واحد در اعتقادات از جمله سهوالتنبی تأکید ورزیده‌اند (ابراهیمی‌راد، ۱۳۸۸):

پنجم: صاحب مجمع البحرين نیز پس از رد سهوالتنبی، به ادله عقلیه استناد کرده و احادیث سهو را، با توجه به کثرت در بین فریقین و نیز با توجه به روایاتی دیگر مربوط به قبل از حکم نسخ جواز کلام در نماز دانسته است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۹۱):

ششم: ضعف اخبار سهوالتنبی و تعارض با اخبار فراوان در نفی سهوالتنبی. حرعاملی در کتاب التنبیه بالمعلوم سعی فراوانی در جمع این اخبار نموده است:



هفتم: نوشتار پیش‌رو دلیلی دیگر بر ضعف نظریه سهوالتبی را نشان می‌دهد: اخبار سهوالتبی خاستگاهی غیرشیعی داشته و برخاسته از میراث حدیثی کلامی اهل تسنن است که به میراث شیعی راه یافته است. گفتنی است حتی اگر این دلیل نتواند به‌تنهایی از نفی گزاره سهوالتبی برآید، دست‌کم خواهد توانست در هم‌افزایی با سایر ادله در تضعیف باور به سهوالتبی نقشی مؤثر داشته باشد.

### ۳-۳. قرائتی بر منتقله بودن اخبار سهوالتبی

به باور نویسنده سبب اندیشه شیخ صدوق روایاتی است منتقله اما نالتوار که از اهل تسنن به درون تشیع راه یافته است. در اینجا مهم‌ترین قرائن منتقله بودن اخبار سهوالتبی را مورد بحث قرار می‌دهیم. منتقله دانستن اخبار سهوالتبی علاوه بر این که فرضیه پیامد سوء اخبار منتقله در تعارض و تنافی کلامی را اثبات می‌کند خود راه‌حلی نوین (اما با بهره بردن از سایر پاسخ‌ها) در رد نظریه سهوالتبی است.

نکته قابل ذکر آنکه شیخ صدوق خود نفی گزاره سهوالتبی را نتیجه ورود اخبار غلات به دایره امامیه دانسته است. به عبارت دیگر، او اندیشه نفی سهوالتبی را برگرفته از مستندات روایی غلو دانسته است (صدوق، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۵۹-۳۶۰). بنابراین هر دو طرف رد و اثبات سهوالتبی بر منتقله بودن اخبار در رأی طرف مقابل اصرار دارند، اما طرفداران نظریه عدم سهوالتبی دلایل روشن‌تر و شواهد بیشتری در منتقله بودن اخبار سهوالتبی دارند که در ذیل بدان می‌پردازیم.

#### ۳-۳-۱. کثرت نقل، تعدد طرق و فراوانی استناد اخبار سهوالتبی در ابواب متعدد در بین اهل سنت

احادیث سهوالتبی در کتب فراوان به‌ویژه در صحاح سته و آن هم به تکرار و دفعات و با طرق و اسناد متعدد یاد شده و در بسیاری از ابواب فقهی اهل تسنن بدان استناد شده است. این هر سه (کثرت نقل؛ تعدد طرق و فراوانی استناد) به‌تنهایی و در کنار هم قرائتی بر رواج احادیث مذکور در اهل سنت و مقبولیت آن نزد ایشان دارد.

اخبار مربوط به سهوالتبی برخلاف خاصه که فقط در نماز گزارش شده، در روایات اهل سنت هم در نماز و هم در غیرنماز آمده است. گفتنی است که هرچند مؤلف مقاله «بررسی سندی و انگیزشی روایات سهوالتبی (در نماز) در آثار روایی اهل سنت» حدیث تائیر النخل را نیز از مباحث مربوط به سهوالتبی دانسته، جدا از اینکه بجز نگارنده مقاله پیشگفته؛ دیگران آن را در سهوالتبی طرح نکرده‌اند، چندان تناسب و همخوانی با سهوالتبی و مسائل مربوط بدان ندارد (جهت بررسی بیشتر ر.ک: فهیمی‌تبار، ۱۳۸۹). علاوه بر این در کتب ایشان اخباری بر تأکید پیامبر به وقوع سهو از سوی وی مشهود است.

حوادث مربوط به سهوالتبی در کتب اهل تسنن در پنج مورد گزارش شده است. دو مورد را بخاری ذکر کرده که عبارت‌اند از: یک بار نماز ظهر را پیامبر ۵ رکعت به جای آوردند؛ بار دیگر نمازی چهار رکعتی را دو رکعت خواندند. / بوداورد نیز سه مورد به اخبار سهو پیامبر استناد نموده: ترک سهوی القعدة الأولى، سهو پیامبر در قرائت آیه‌ای در نماز و سلام دادن در قعود اول از نماز مغرب است. برخی از مشهورترین روایات سهوالتبی در اهل سنت عبارت‌اند از:

۱. عَبْدَ اللَّهِ بْنِ بُحَيْنَةَ: أَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى بِهِمْ الظُّهْرَ فَقَامَ فِي الرُّكْعَتَيْنِ الْأُولَيَيْنِ وَلَمْ يُجْلِسْ فَقَامَ النَّاسُ مَعَهُ حَتَّى إِذَا قَضَى الصَّلَاةَ وَأَنْتَظَرَ النَّاسَ تَسْلِيمَهُ كَبَّرَ وَهُوَ جَالِسٌ فَسَجَدَ سَجْدَتَيْنِ قَبْلَ أَنْ يُسَلِّمَ ثُمَّ سَلَّمَ... (عسقلانی، ج ۲، ص و جهت آگاهی از اسناد به این حدیث در منابع اهل سنت، رک: بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۹۲، کتاب السهو: باب ۱، الحدیث ۱۲۲۴: مسلم، بی‌تاء، ج ۱، ص ۳۹۹: کتاب المساجد: باب السهو فی الصلاة، الحدیث ۵۷۰/۸۵: ابوداود، ج ۱، ص ۶۲۵: کتاب الصلاة: باب من قام من اثنتين، الحدیث ۱۰۳۴: کتاب الصلاة: باب سجدة السهو قبل السلام، الحدیث ۳۸۹: النسائی، ج ۳، ص ۱۹: کتاب السهو: باب من قام من اثنتين ساهیا، الحدیث ۱۲۰۶، ۱۲۰۷: مالک، ج ۱، ص ۹۶ رقم ۶۵ ۶۶: الدارمی، ج ۱، ص ۳۵۳: ابوعوانه، ج ۲، ص ۱۹۳-۱۹۴: الطحاوی فی شرح معانی الآثار، ج ۱، ص ۲۵۴: ابن الجارود ص ۷۰-۷۱ رقم ۲۴۲: بیهقی، ۱۳۴۴ق، ج ۲، ص ۱۳۴، ۳۴۰، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۵۲، به نقل از: به نقل از عسقلانی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۲۵). عسقلانی حدیث را متفق علیه و ترمذی آن را حَسَن و مبارکفوری آن را صحیح دانسته است (عسقلانی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۲۵):

۲. ... عن زياد بن علاقة قال: صلى بنا المغيرة بن شعبة فنهض في الركعتين فقلنا: سبحان الله، قال: سبحان الله ومضى، فلما أتم صلاته وسلم سجد سجدة السهو فلما انصرف؛ قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصنع كما صنعت (همان، ج ۲، ص ۹). ترمذی حدیث را حسن و صحیح دانسته است (همان):

۳. گاه پیامبر است که به روایتی از ابن مسعود نماز ظهر را پنج رکعت خوانده و سجد سهو به جا می‌آورد (همان، ص ۳):

۴. مشهورترین روایت در باب سهوالتی در کتب اهل سنت مربوط به خبری در صحیح بخاری است از ابوهریره که به جهت اهمیت در ذیل آن را آورده و به تعدد فراوان طرق و استناد و افتاء بدان توجه می‌دهیم:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ انْصَرَفَ مِنْ اثْنَتَيْنِ فَقَالَ لَهُ ذُو الْيَدَيْنِ أَقْصَرَتِ الصَّلَاةُ أَمْ نَسِيتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَصْدَقَ ذُو الْيَدَيْنِ فَقَالَ النَّاسُ نَعَمْ فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَصَلَّى اثْنَتَيْنِ أُخْرَيْنِ ثُمَّ سَلَّمَ ثُمَّ كَبَّرَ فَسَجَدَ مِثْلَ سُجُودِهِ أَوْ أَطْوَلَ (بخاری، ۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۴۴).

همین روایت در ابواب دیگر با همین مضمون ولی با تفصیل نگاشته شده است؛ از جمله از ابوهریره روایت است که می‌گوید:

رسول الله ﷺ یکی از دو نماز بعد از زوال (ظهر یا عصر) را دو رکعت خواند - محمد بن سیرین می‌گوید: ابوهریره نام این نماز را گفت ولی من فراموش کردم - سپس سلام داد و به سمت قطعه چوبی رفت که در مسجد گذاشته شده بود و به آن تکیه کرد گویا ناراحت است؛ و دست راستش را روی دست چپ گذاشت و انگشتانش را در هم نمود. کسانی که عجله داشتند از مسجد خارج شدند و گفتند: نماز کوتاه شده است؛ در بین مردم ابوبکر و عمر نیز بودند ولی به علت تعظیم و احترام رسول الله ﷺ از سخن گفتن با ایشان در این مورد خودداری کردند. در میان قوم شخصی که دست‌هایش دراز بود و او را ذوالبیدین می‌نامیدند، پرسید: یا رسول الله، دچار فراموشی شدی یا نماز کوتاه شده است؟

رسول الله ﷺ فرمود: «نه فراموش کردم و نه نماز کوتاه شده است». سپس رسول الله ﷺ از حاضرین پرسید: «آیا چنان است که ذوالیدین می گوید؟» همه گفتند: بله. آنگاه رسول الله ﷺ جلو آمد و باقیمانده نماز را کامل کرد و سلام داد. سپس تکبیر گفت و به سجده رفت و مانند سجده نماز یا طولانی تر از آن، سجده نمود. سپس سرش را بلند کرد و دوباره تکبیر گفت و سپس تکبیر گفت و مانند سایر سجده‌هایش یا طولانی تر از آنها به سجده رفت. سپس سرش را از سجده بالا آورد و الله اکبر گفت. از ابن سیرین پرسیدند: آیا پس از بالا آمدن از سجده دوم سلام داد؟ گفت: از عمران بن حصین چنین به من رسیده است که سلام داد (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۰۳).

این روایت در میان اهل سنت مورد توجه قرار گرفته؛ چنان که ترمذی روایت را حسن و صحیح دانسته است (همان، ج ۲، ص ۴). روایات مذکور در تمامی کتب صحاح از بخاری و مسلم تا سنن و دیگر کتب معتبر اهل سنت گزارش شده است. این روایت به طرق متعدد در منابع اهل سنت آمده که مشهورترین طریق آن از ابن سیرین از ابوهریره است (برای گزارش فراوانی آن در مهم ترین کتب و مؤلفان اهل سنت همچون موطا مالک و صحیح بخاری و صحیح مسلم و سنن ابوداود و ترمذی و نسائی، و دارمی و ابوعوانه و حمیدی و ابن خزیمه و دارقطنی و و طحاوی و بغوی، ر.ک: عسقلانی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۳-۲).

از طرق دیگر آن بجز ابن سیرین از ابوهریره نیز می توان بدین موارد اشاره نمود:

۱. داودبن حصین از ابی سفیان مولى بن ابی احمد از اباهریره (در موطا مالک و صحیح مسلم و سنن نسائی و آثار بزرگانی از اهل سنت همچون عبدالرزاق و ابن خزیمه و ابن حبان و طحاوی و بیهقی و بغوی، ر.ک: عسقلانی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۵).

۲. از طریق ابی سلمه بن عبدالرحمن از ابی هریره (همان، ص ۶).

۳. از طریق أوزاعی از زهری از سعیدبن المسیب و ابی سلمه و عبیدالله بن عبدالله بن عتبّه بن مسعود از ابی هریره (ابوداود، ج ۱، ص ۳۳۱، کتاب الصلاة: باب السهو فی السجدين حدیث ۱۰۱۲؛ ابویعلی، ج ۱۰، ص ۲۴۴-۲۴۵ رقم ۸۵۶۰؛ ابن خزیمه، ج ۲، ص ۱۲۴، رقم ۱۰۴۰ و ۱۰۴۱ من طریق الأوزاعی عن الزهری عن سعیدبن المسیب و ابی سلمه و عبیدالله بن عبدالله بن عتبّه بن مسعود عن ابی هریره، به نقل از: عسقلانی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۶).

چنان که از دیگر طرق آن بجز ابوهریره می توان به موارد ذیل اشاره نمود: ۱. ابن عمر، ۲. ذی الیدین، ۳. ابن عباس، ۴. عبدالله بن مسعود، ۵. معاویه بن خدیج، ۶. ابی العریان.

بخاری در صحیح خود بدین روایت در فصول متعدد و ابواب متفاوتی از کتاب خود استناد نموده و از جزء جزء الفاظ این حدیث علاوه بر سهوالنبی به احکامی همچون در هم فرو بردن انگشتان پیامبر تا مباحث خبر واحد و اذان به استخراج احکام شرعی پرداخته است. از جمله مواردی که بخاری با استناد به همین حدیث سهو به تفریع احکام فقهی پرداخته می توان به موارد ذیل اشاره نمود:

۱. کتاب الصلاة: باب تشبیک الأصابع فی المسجد (همان، ص ۶)؛

۲. کتاب الأذان: باب هل يأخذ الإمام إذا شك بقول الناس (همان)؛

۳. کتاب السهو: باب من لم يتشهد في سجدة السهو وباب من يكبر في سجدة السهو (همان)؛

۴. کتاب الأدب: باب ما يجوز من ذكر الناس (همان)؛

۵. کتاب أخبار الآحاد: باب ما جاء في إجازة خبر الواحد (همان) و... .

روایات سهولت‌نوی و عمل به مقتضیات و مفاد آن و اتقان آن چنان در بین اهل سنت قطعی تلقی شده که عسقلانی در این خصوص می‌گوید:

برای این روایت طرق و الفاظ بسیاری است که حافظ صلاح‌الدین علایی آن را جمع کرده و در جزء مفرد حافظ صلاح‌الدین علایی به‌طور کامل پیرامونش سخن گفته است (همان).

داوری عسقلانی در این خصوص از سوی بسیاری از عالمان و محققان حدیثی اهل سنت به‌ویژه متأخرانی چون ابوالحسن مبارکفوری، شوکانی، ابوالعلاء مبارکفوری پذیرفته شده است.

صاحب فیض الباری در این خصوص می‌نویسد: «إن البخاری أخرج حديث السهو مراراً و استنبط منه مسائل عديدة، وترجم تراجم مختلفة» (کشمیری، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۴۵). علاوه بر روایات سهو، روایت متعددی هم در نماز و هم در غیر نماز با تأکید بر لفظ نسیان نیز در مجامع دیگر حدیثی اهل سنت وجود دارد؛ از جمله:

۱. در صحیح مسلم: «... عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه و سلم قال: أريت ليلة القدر ثم

أيقظني بعض أهلي فنسيتها فالتمسوها في العشر الغواير وقال حرمة فنسيتها» (مسلم، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۷۰).

۲. صحیح بخاری: «عن علقمة قال قال عبد الله... قال (النبي)... إنما أنا بشر مثلكم أنسى كما تنسون فإذا نسيتُ

فذكروني» (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۴۱۱)، و نیز در اقسام نسیان پیامبر و تفاوت‌های آن دو (ر.ک: عسقلانی، ۱۴۱۹ق، ج ۹، ص ۸۶).

بدین‌روی تأکید بر سهو و نسیان پیامبر در اهل سنت هم طرق متعدد و هم موارد متفاوتی را دربرگرفته است. نکته آخر آنکه اهل سنت حکمت سهولت‌نوی را به بیان حال و تکلیف امت در این مسئله از زبان معلم وحی و تشریح مرتبط نموده‌اند (ابن حبان، ۱۴۰۸ق، ج ۶، ص ۴۰۷).

### ۳-۴. موافقت روایات سهولت‌نوی با رأی اهل سنت و مخالفت با تشیع در عصمت انبیا و فقه

اهل سنت (بجز گروهی اندک از آنان) قائل به جواز سهولت‌نوی هستند. از این‌رو، بر اخبار سهولت‌نوی ادعای تواتر و بر اعتقاد کلامی بدان ادعای اجماع شده است.

مهم‌ترین دلیل ایشان بر این عقیده کلامی ظواهر احادیث و قرآن است. از میان روایات، آنان توجه و تأکید

بیشتری بر روایات نقل شده از ابوهریره در صحیح بخاری دارند. چنان‌که ابن‌حجر عسقلانی می‌نگارد:

وفيه دليل على جواز وقوع السهو من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في الأفعال قال بن دقيق العيد و هو قول عامة العلماء و النظار و شدت طائفة فقالوا لا يجوز على النبي السهو و هذا الحديث يرد عليهم لقوله صلى الله عليه و سلم فيه أنسى كما تنسون و لقوله فإذا نسيت فذكروني أي بالتسييح (عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ج ۱، ص ۵۰۴؛ نیز ر.ک: رشیدرضا، ۱۳۶۶ق، ج ۷، ص ۴۲۴).

در مقابل این همه کثرت و تعدد طرق روایات در اهل سنت، در امامیه بیش از دوازده روایت در خصوص سهوالتی و بیش از شش روایت در خصوص خواب ماندن پیامبر برای نماز وجود ندارد (سبحانی، ۱۴۲۵ق، ج ۵، ص ۳۳۳) که اکثر قریب به اتفاق و بلکه اجماع شیعه از آن اعراض نموده‌اند. علامه مجلسی در جلد هفدهم بحار الانوار به بررسی هفده روایت در سهو پیامبر پرداخته که یازده روایت در ارتباط با سهو پیامبر در تعداد رکعات نماز، دو روایت در عدم سهو پیامبر در نماز، یک روایت دال بر سهو در قرأت نماز و سه روایت درباره در خواب ماندن نماز صبح در سفر است (رحیمی و جعفرنیا، ۱۳۹۶).

### ۳-۵. تقدم نقل در اهل سنت نسبت به شیعه

یکی از مهم‌ترین قرائن بر منتقله بودن اخبار سهوالتی به فرهنگ امامیه آن است که روایات در این موضوع به لحاظ تاریخی در بین اهل سنت، یک قرن تقدم نقل بر مرویات امامیه دارد. اخباری که پیروان مذهب خلفا نقل نموده‌اند، چنان که بیان شد نقل از صحابه است؛ در صورتی که اخبار خاصه، از امام صادق علیه السلام است. ای بسا که شیوع روایات سهوالتی در بین اهل سنت سبب اشتباه راویان شیعی و ورود این اخبار به حوزه آنان گردید؛ به‌ویژه آنکه اهل سنت در ترویج و شیوع نظریه سهوالتی انگیزه‌های فراوانی داشته‌اند (ابراهیمی‌راد، ۱۳۸۸).

### ۳-۶. تشابه متنی روایات سهوالتی در شیعه با اهل سنت

تشابهات متنی روایات سهوالتی در اهل تسنن و امامیه با توجه به تقدم این احادیث در اهل تسنن قرینه‌ای دیگر بر انتقال اخبار به امامیه است. این تشابهات متنی عبارت‌اند از:

(الف) در روایات امامیه همانند روایات اهل تسنن، سهوالتی صرفاً در خصوص پیامبر گزارش شده است و در خصوص هیچ‌یک از ائمه گزارشی از امامیه به دست نیامد؛

(ب) در روایات منقول امامیه موضوع در سخن از سهوالتی همانند اهل تسنن در صرفاً نماز (و نه هیچ موضوع دیگری) است. همه هفده روایتی که علامه مجلسی در این باب آورده است، دال بر سهو در امر اقامه نماز است (رحیمی و جعفرنیا، ۱۳۹۶)؛

(ج) شک بین دو و چهار در روایت شیعه با اهل تسنن در موضوع سهو پیامبر همانندی دارد؛

(د) در تعدادی از روایات امامیه، ذوالیدین (یا ذوالشمالین) همانند منابع اهل تسنن به‌عنوان راوی نقل معرفی شده است (صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۵۸-۳۵۹)؛

(هـ) در منابع امامیه احادیث سهو همانند منابع اهل تسنن، شک در نماز چهار رکعتی و قرائت دو رکعت است؛ (و) تأکید بر فلسفه سهو در مقام تعلیم نبوی و تسهیل بر امت در روایات امامیه همانند روایات اهل تسنن مورد تأکید قرار گرفته است.

با توجه به مجموع شواهد مذکور می‌توان به منتقله بودن اخبار سهوالنبی از اهل سنت به امامیه رهنمون گردید، چنان که با توجه به مخالفت مبانی نظری سهوالنبی با ادله عقلی عصمت و روایات و آیات می‌توان به ناستوار بودن آن حکم نمود. در هر صورت آنچه سبب بروز این تعارض در بین اکثریت شیعه با اقلیتی از عالمان آنان شده، نتیجه اخبار منتقله ناستوار از اهل سنت به امامیه است.

#### ۴. تحریف قرآن

شیعیان یکی از اعتقادات اصیل و ذی‌قیمت خود را، مصون ماندن قرآن از تحریف می‌دانند. آنان در این بین با استناد به آیاتی از قرآن و نیز تصریحی از احادیث و با تأکید بر اعجاز قرآن، این کتاب الهی را برخلاف دیگر کتب الهی مصون از تحریف در انواع آن دانسته‌اند (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۱، فصل سوم). محققان در باب رد انتساب تحریف قرآن به امامیه سخنان و مکتوبات محققانه‌ای به نگارش در آورده‌اند، اما در اینجا مناسب می‌نماید نظر شیخ صدوق را در این باب یادآور شویم؛ نظری که همانند دیگر بزرگان امامیه بر مصونیت قرآن از تحریف دلالت دارد. وی در *اعتقادات الامامیه* در «باب الاعتقاد فی مبلغ القرآن» در سخنی صریح و شفاف در نفی تحریف از قرآن می‌نویسد:

بر این باوریم که قرآنی که خدای تعالی بر پیامبرش نازل نمود، همان است که بین دفتین موجود است و همان است که امروز در دست مردمان است و بیش از این مقدار نیست. تعداد سوره‌های قرآن بنابر مشهور ۱۱۴ سوره است... هر کس به ما این گفته را نسبت دهد که قرآن بیش از این مقدار است دروغ گفته است (صدوق، ۱۴۱۴ ق، ص ۸۴).

#### ۴-۱. روایات تحریف نما در کتاب شیخ صدوق

با این حال روایاتی در کتب شیخ صدوق وجود دارد که موهم تحریف قرآن است. شیخ صدوق در *خصال* در باب عدد سه فصلی گشوده با عنوان «ثلاثة يشكون إلى الله عز و جل يوم القيامة» و همانند اکثر ابواب فرعی *خصال* تنها یک روایت ذیل را نقل نموده است:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بَشِيرٍ قَالَ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ الزُّرْقَانَ الْمُرَادِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ عِيَّاشٍ عَنِ الْأَخْلَجِيِّ عَنِ أَبِي الزَّيْبَرِيِّ عَنِ جَابِرٍ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: يَجِيءُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثَلَاثَةٌ يَشْكُونَ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ الْمُسْجِدَ وَالْمَسْجِدَ وَالْعِثْرَةَ يَقُولُ الْمُسْجِدُ يَا رَبِّ حَرَّفُونِي وَمَزَّقُونِي وَيَقُولُ الْمَسْجِدُ يَا رَبِّ عَطَلُونِي وَضَيَعُونِي وَتَقُولُ الْعِثْرَةُ يَا رَبِّ قَتَلْنَا وَطَرَدْنَا وَشَرَدْنَا فَأَجْتُوا لِلرَّكْبَتَيْنِ لِلْخُصُومَةِ فَيَقُولُ اللَّهُ جَلَّ جَلَالُهُ لِي أَنَا أَوْلَى بِذَلِكَ (صدوق، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۷۴-۱۷۵).

جابر نقل می‌کند که از پیامبر خدا ﷺ شنیدم که فرمودند: سه چیز در روز قیامت شکوه‌کنان به نزد خداوند می‌آیند، کتاب الهی، مسجد و عترتم. قرآن چنین می‌گوید: بار پروردگارا مرا سوزانیدند و از بین بردند. مسجد می‌گوید: پروردگارا مرا تعطیل نمودند و تباه ساختند. عترتش می‌گوید: پروردگارا ما را کشتند و از خود راندند و آواره نمودند. پیامبر گوید: پس من به جهت دادخواهی به زمین می‌نشینم و خدا می‌فرماید: من به این امر سزاوارترم.

در ذیل این روایت همانند اکثر روایات *خصال*، شیخ صدوق توضیح و شرحی عنوان نکرده است. همچنین این روایت بدین الفاظ در دیگر کتب شیخ صدوق نقل نشده است. نکته مهم و کلیدی در این روایت، کلمه *حرفونی* (سوزانیدند) است که منابع بعدی برخلاف نسخه امروزی آن را *حرفونی* (تحریف نمودند) دانسته‌اند و بر این مبنا معتقد به تحریف قرآن از دیدگاه امامیه شده‌اند. *احسان الهی* ظهیر این روایت را نشان‌دهنده اعتقاد شیخ صدوق (و شیعیان) به تحریف قرآن دانسته است (الهی ظهیر، بی‌تا، ص ۶۸). نویسندگان دیگر اهل تسنن نیز از این روایت با همین مدعا سخن به میان آورده‌اند (محمدی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۴۹۲-۴۹۳). ناباورانه محدثان و محققانی از امامیه نیز چنین نموده‌اند. *میرزای نوری* در *فصل الخطاب* عبارت را «حرفونی» دانسته و در بحث تحریف، بدان استناد جسته است (محدث نوری، بی‌تا، ص ۲۱۳). در *بحار الانوار* نیز در سه مورد بدین سخن استناد شده (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۹، ص ۴۰؛ ج ۲۴، ص ۱۸۶، ج ۷، ص ۲۲۷) و در همه موارد به نقل از *خصال* عبارت «حرفونی» آمده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۹، ص ۴۰). صاحب *وسائل الشیعه* نیز بدین حدیث با همین عبارت حرفونی در باب استحباب نماز در مسجدی که نمازگزار ندارد استناد جسته است (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۲۰۲). بنابراین برخلاف نسخ موجود *خصال*، عبارت در کتب گذشتگان به نقل از *خصال*، «حرفونی» بوده است. علامه عسکری بر این اعتقاد است که این روایت و مانند آن، از روایات منتقله از مدرسه خلفاء به مکتب اهل بیت علیهم‌السلام است. علامه عسکری واسطه در انتقال را *ابوبکرین عیاش* می‌داند؛ نه بدان دلیل که وی اهل سنت است، بلکه بدان دلیل که بزرگان جرح و تعدیل اهل سنت او را به سبب خلط نکوهش کرده‌اند (عسکری، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۱۲۲). این سخن البته می‌تواند قرینه‌ای باشد بر منتقله بودن این روایت. محققانی دیگر نیز مدلول حدیث را به فرض پذیرش آن، به رفتار و اقدامات خلفای سه‌گانه (همچون اقدام عثمان در سوزاندن قرآن) و بنی‌امیه (همچون پاره کرن قرآن توسط ولید) تعبیر نموده‌اند (صدوق، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۷۴-۱۷۵).

## ۴-۲. شواهدی بر انتقال خبر تحریف

اما قرائن و شواهد زیر نشان‌دهنده عدم اصالت این اندیشه در شیعه و انتقال آن از دایره حدیث اهل سنت به تشیع است:

### ۴-۲-۱. تعدد نقل و کثرت طرق روایت مشابه *خصال* در منابع اهل سنت

اولین شاهد بر منتقله بودن خبر مذکور، نقل همین روایت در منابع اهل سنت با کثرتی فزونتر از منابع خاصه است. اگر تا قرن پنجم از میان مصادر شیعی فقط شیخ صدوق این روایت را نقل نموده، اما در مصادر و کتب حدیث اهل سنت این حدیث بارها و بارها و با اسناد متعدد نقل شده است.

در کتاب *کنز العمال* از *مسند احمد بن حنبل* و *معجم کبیر طبرانی* و *سنن سعید بن منصور* از *ابی‌امامه باهلی* و

نیز از دیلمی به نقل از جابر عبدالله انصاری (همانند سند شیخ صدوق) همین حدیث با تفاوت اندکی نسبت به نقل *خصال* و بدون عبارت «ثلاثة يشكون الى الله» و خربونی به جای حرفونی، بدین گونه روایت شده است:

يجيء يوم القيامة المصحف والمسجد والعترة فيقول المصحف: يا رب حرقوني ومزقوني ويقول المسجد: يارب خربوني وعطلوني وضيعوني وتقول العترة: يارب طردونا وقتلونا وشردونا وأجثو بركبتى للخصومة فيقول الله: ذلك إلى وأنا أولى بذلك (متقی هندی، ۱۹۸۹، ج ۱۱، ص ۲۸۷؛ نیز ر.ک: دیلمی، ۱۴۲۷ق، ج ۵، ص ۴۹۹-۵۰۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۴، ص ۱۸۶؛ سبکی، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۹۹۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۳۳۳؛ سیوطی، ۱۴۲۶ق، ج ۲۱، ص ۴۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۴، ص ۱۸۶؛ سیوطی، ۱۴۲۶ق، ج ۳، ص ۹۹۳).

علی بن طاووس هم در کتاب *الیقین* از احمد بن محمد طبری (معروف به خلیلی) همین روایت را نقل کرده است (ابن طاووس، ۱۴۱۳ق، ص ۳۲۵). مشاهده می‌شود که عبارت *خصال* شیخ صدوق در معنا با عبارت مذکور هیچ تفاوتی ندارد و احتمال انتقال آن با توجه به کثرت نقل و تعدد اسانید اهل سنت نسبت به منابع امامیه بسیار بالاست. نکته قابل توجه اینکه در نقل حدیث فوق یک سند به نقل از طبرانی است (متقی هندی، ۱۹۸۹، ج ۱۱، ص ۲۸۷) که او نیز از مشایخ اهل سنت شیخ صدوق است و احادیثی از او در کتب شیخ صدوق نقل شده است (ستار، ۱۳۹۳، ص ۱۷۳-۱۸۷).

#### ۲-۴. تفرد شیخ صدوق در نقل حدیث تحریف در منابع امامیه

با جست‌وجوی تمام و با دقت مکرری که انجام شد در هیچ‌یک از کتب یا نقل احادیث امامیه قبل از شیخ صدوق به چنین سخنی از پیامبر دست نیافتیم. در واقع نخستین بار این حدیث توسط شیخ صدوق و به نقل از جعابی در کتب خاصه نقل شده است (ر.ک: ستار و مودب، ۱۳۹۳). این خود قرینه‌ای دیگر بر انتقال حدیث از کتب اهل سنت به خاصه است. پس از شیخ صدوق نیز این احادیث چندان که انتظار می‌رود با توجه به تأکیدی که بر اهل بیت در ذیل آن وجود دارد، همانند اهل تسنن مورد توجه منابع شیعی قرار نگرفته است.

اولین بار لیشی در قرن ششم در *عیون الحکم و المواعظ* آن را از شیخ صدوق نقل نموده است (لیشی واسطی، ۱۳۷۶، ص ۲۱۴). سید بن طاووس هر چند در قرن بعد آن را در *طرف من الأنباء و المناقب* نقل نموده، اما به هر دو سند اهل سنت و خاصه آن استناد نموده است (ابن طاووس، ۱۴۲۰ق، ص ۳۴۴). دیلمی نیز در *غرر الأخبار* حدیث را فقط به سند اهل سنت آن نقل کرده است (دیلمی، ۱۴۲۷ق، ص ۳۷۴).

در همه این متون عبارت فقط حرفونی است و در هیچ نقلی عبارت حرفونی به چشم نمی‌خورد. در *وسائل الشیعه* نیز این حدیث با لفظ حرفونی آمده است (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۲۰۲). از اینجاست که این نقل اشتباه چنان که آمد در *بحار الانوار* هم تکرار می‌شود (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۹، ص ۴۰؛ ج ۲۴، ص ۱۸۶؛ ج ۷، ص ۲۲۲). نزدیکی عبارت حرفونی و حرفونی و تفاوت آن در یک نقطه و نیز نقل اولیه آن در نسخ *خصال* به نحو



حرقونی صدور آن را با این لفظ تقویت می‌کند و احتمال تصحیف آن را در متون بعدی هموار می‌سازد؛ به‌ویژه با توجه به آنکه لفظ حرقونی با مزقونی (پاره پاره کردن) به لحاظ معنایی تناسب بیشتری دارد تا حرفونی.

آنچه آمد سیر انتقال حدیث را از اهل سنت به شیخ صدوق و سپس به کتب شیعی نشان می‌دهد؛ حدیثی که در دوره‌های بعد به واسطه غفلت از انتقال آن حدیثی شیعی تلقی شده و سپس به جای توجه دادن به منتقله بودن آن محققان در دسرهای زیادی در تنزیه امامیه از این شبهه داشته‌اند.

بنابراین نقل حدیث در کتب خاصه چنین است:

نخست آنکه در اکثر موارد به همان سند اهل سنت است؛

دوم از خاصه فقط به سند شیخ صدوق استناد شده که او هم از جعابی از مشایخ مشترک نقل نموده است که در جای خود احتمال منتقله بودن آن بیان شده است (ستار و مؤدب، ۱۳۹۳)؛

سوم یکسانی عبارت اهل سنت و خاصه در این حدیث و تعدد و سبقت آن در منابع اهل سنت ما را به منتقله بودن این حدیث رهنمون می‌کند.

بنابراین می‌توانیم یا حدیث تحریف را منتقله نالاستواری بدانیم که به سبب مخالفت با منابع شیعی از قبول آن پرهیز کنیم که در این خصوص شواهد متعدد سندی و متنی ارائه گردید. در صورت عدم پذیرش این گزینه (منتقله نالاستوار) می‌توان آن را از احادیث منتقله استواری دانست که اشارتی است به داستان سوزاندن و پاره‌پاره کردن قرآن به دستور خلیفه سوم که بارها در منابع اهل سنت گزارش شده است (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۱۲، ص ۴۲۵ و ۴۲۰؛ بیهقی، ۱۳۴۴ق، ج ۷، ص ۴۱).

محققانی دیگر نیز بر خاستگاه ظهور و صدور اخبار تحریف در بین غالیان تأکید نموده‌اند که خود بهترین دلیل بر منتقله بودن اخبار تحریف‌نما در بین امامیه است. در *فصل الخطاب* محدث نوری که یکی از مهم‌ترین منابع در موضوع تحریف قرآن با تکیه بر روایات است، استناد نویسنده به کتاب *قرائات* / احمد بن محمد سیاری از شناخته‌ترین غالیان است و دیگری احادیث *علی بن احمد کوفی* کذاب است. از این رو، تحریف قرآن را نظریه‌ای دانسته‌اند که می‌توان ریشه‌های از آن را در فعالیت‌های غلات، جست‌وجو کرد؛ چراکه «ادعای تحریف یا اسقاط آیات قرآنی مربوط به ائمه اطهار علیهم‌السلام و عدم حجیت قرآن موجود، فرایندی است که غالیان، به منظور اثبات عقاید خود، آن را ترویج می‌کردند» (احمدی، ۱۳۸۸). گفتنی است که حاجی نوری سخنانی دارد که مؤید نظر سیاری است، اما مورد نقد است (ر.ک: انواری، ۱۳۹۰، ص ۱۸۸).

درواقع جست‌وجو برای یافتن شواهد منتقله بودن اخبار تحریف را می‌توان راهی نو و کارآمد در تنزیه شیعه از اتهام اعتقاد به تحریف قرآن دانست. محققان دیگر در کتب ارزشمند خود کوشیده‌اند با راهکارهایی متفاوت همچون تفسیری خواندن روایات تحریف‌نما و یا اشاره به کثرت روایاتی اینچنین در عامه به دفاع از ساحت شیعه از این اتهام بپردازند، درحالی‌که اکثر این روایات اصلاً از کتب سایر فرق همچون عامه و غلات به کتب شیعی راه یافته است.

گفتنی است روایاتی دیگر نیز در کتب شیخ صدوق وجود دارد که بعضی قائلان (همانند احسان الهی ظهیر) به تحریف گونه‌ای از قرآن بدان استناد جسته‌اند؛ از آن جمله: در معانی الاخبار در باب «معنی الصلاة الوسطی» و افزودن کلمه «صَلَاةِ الْعَصْرِ» در ادامه «حَافِظُوا عَلَی الصَّلَاةِ وَ الصَّلَاةِ الْوَسْطَى» توسط دو تن از همسران پیامبر یعنی عایشه و حفصه (صدوق، ۱۴۰۳ق، ص ۳۳۱) که هر سه روایت تحریف‌نمای یادشده از منابع عامی است که هر چند مورد پذیرش امامیه نیست؛ اما به واسطه ذکر در کتب شیخ صدوق، به اعتقاد وی به تحریف دانسته شده است (عسکری، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۱۳۳). هر سه حدیث مذکور در فصل الخطاب در اثبات تحریف قرآن مورد استناد قرار گرفته است (عسکری، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۱۳۳) و هر سه را روایاتی دال بر تحریف قرآن دانسته است (همان). باید توجه داشت که صرف نقل دلیل / روایت توسط شیخ صدوق دال بر تأیید تحریف قرآن نیست. روشن است که روایات امامیه در این خصوص به‌طور روشن در بیان تفسیر صلات وسطی است نه کاستی. حدیثی هم هست در مجلس هفتاد و نهم امالی از مناظره امام رضا علیه السلام با عالمان خراسان و عراق در حضور مأمون که در بخشی از آن امام رضا به تفسیر مصطفین (آل عمران: ۳۳) پرداخته است (صدوق، ۴۰۰ق، ص ۵۲۵).

حدیثی دیگر در من لایحضره الفقیه در رد استدلال اهل سنت بر حرمت متعه به قرائت ابن عباس در آیه «فَمَا اسْتَمَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ» استناد می‌نماید که عبارت «الی اجل مسمى» در آن بر قرآن موجود اضافه دارد (صدوق، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۴۵۹). گفتنی است اینکه روایت تفسیری منسوب به امام صادق علیه السلام در «یا ایها الرسول بلغ ما أنزل الیک من ربک» به کتب شیخ صدوق نسبت داده شده صحیح نیست. چنان‌که الهی ظهیر ادعا کرده حدیثی چنین از امالی شیخ صدوق که در فصل الخطاب نیز بدان استناد شده: «و الروایة السابعة هی التي ذکرها النوری فی «فصل الخطاب» أيضا نقلا عن «الأمالی» لابن بابویه القمی، عن ابی عبدالله علیه السلام: لما أمرالله نبیه أن ینصب أميرالمؤمنین علیه السلام للناس فی قوله تعالی: «یا ایها الرسول بلغ ما أنزل الیک من ربک»؛ اما نقل مذکور به سند امالی صحیح نیست و نه تنها چنین روایتی در امالی که در هیچ کتاب دیگر شیخ صدوق آن هم به نقل از امام صادق علیه السلام یافت نشد. نقل حدیث در امالی تصریحی است بر تفسیری بودن عبارت فی علی نه تحریف قرآن و کاستن آن (صدوق، ۱۴۰۰ق، ص ۴۹۴). روایتی که الهی ظهیر یاد کرده سندی دیگر در تفسیر قمی دارد (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۰۱).

ظاهراً خبری با فهم نادرست از این سخنان و با عدم توجه به مبانی نقد الحدیثی، به تحریف قرآن تمایل نشان می‌دهند. از دیگر سو، بدخواهانی با کینه‌توزی لب به ملامت تشیع گشوده و سخن از انحراف امامیه از کتاب خدا را به میان آورده‌اند (رک: الهی ظهیر، بی‌تا؛ عسکری، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۱۱۳؛ محمدی، ۱۴۲۰ق، ص ۴۹۲-۴۹۳). حتی کسانی که در پی نفی احادیث تحریف و تبیین معانی صحیح آن برآمده‌اند نیز در این راه وقتی با کثرت این اخبار مواجه شده‌اند ادعای تواتر و یا مستفیض بودن احادیث تحریف را در امامیه نموده‌اند. مثلاً روایاتی چنین و تعدد نقل آن سبب شده که عالمانی چون شیخ مفید و علامه مجلسی و دیگرانی ادعای تواتر در اخبار

تحریف نمایند. شیخ مفید در باب «القول فی تألیف القرآن و ما ذکر قوم من الزیاده فیه و النقصان» می‌نویسد: «إن الأخبار قد جاءت مستفیضة عن أئمة الهدی من آل محمد ﷺ باختلاف القرآن وما أحدثه بعض الضالین فیه من الحذف والنقصان» (مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۸۰). اگر مدعی این سخن به غیر امامی بودن این احادیث و انتقال آن از سایر فرق به امامیه توجه داشت، ادعایی چنین صورت نمی‌گرفت. پس هرچند شیخ صدوق خود ادعای تحریف قرآن را مردود دانسته، اما وجود روایات منتقله ناظر به تحریف در کتب او در ادوار بعد بدون توجه به منتقله بودن آن و صرف ذکر در کتب شیخ صدوق مستندی برای تحریف قرآن دانسته شده است.

از دیگر سوی در دفاع از ساحت تشیع در این باب می‌توان گفت که نباید به ظاهر احادیث تحریف عمل نمود؛ چراکه این روایات در کتب اهل سنت هم صریح‌تر و هم بیشتر است. در مقابل روایات شیعه علاوه بر قلت و ضعف سندی می‌تواند به معانی صحیحی چون اضافات تفسیری و اختلاف قرائات توجه گردد. چنان که میرزای نوری نیز در دلیل هشتم تحریف به کثرت روایات عامه و وثاقت آنان بر تحریف استناد نموده است (جهت بررسی بیشتر، ر.ک: بهبودی، ۱۳۷۰، ص ۱۶۵). در کتاب میرزای نوری نیز بیش از پانصد حدیث از اهل تسنن بر این مبنا ذکر شده است (حسینی میلانی، بی‌تا، ص ۳۳). از این روی می‌توان گفت که اسطوره تحریف قرآن بیش از آنکه پدیده‌ای شیعی باشد، سنی است و در کتاب‌های تاریخ و حدیث - حتی کتب صحاح اهل سنت نیز - به روشنی روایت شده است. محدث نوری در کتاب *فصل الخطاب* روایاتی را که به نظر ایشان دلالت بر تحریف قرآن دارد به دوازده دسته تقسیم کرده است. جالب است که نه دلیل از دوازده دلیل ایشان از منابع اهل سنت است (لقائی، ص ۶۷؛ نیز بنگرید به: معرفت، ۱۳۸۶، ص ۱۵۹-۱۸۷؛ عسکری، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۹۵-۱۳۹).

## نتیجه‌گیری

- هرچند دانایان امامیه به اجماع دامن قرآن را از هرگونه تحریفی منزّه دانسته‌اند و سهولانبی را نفی نموده‌اند، اما اخبار منتقله سبب شده تا در اندیشه اجماعی شیعه تناقض‌نمایی و تردید ایجاد گردد؛
- اندیشه سهولانبی با رأی و روایت شیخ صدوق و اندیشه تحریف به سبب روایتی از شیخ صدوق در حوزه شیعه موجب تناقض در مبانی کلامی گردیده است؛
- اخبار سهولانبی در آثار شیخ صدوق به دلیل کثرت نقل، تعدد طرق و فراوانی استناد در ابواب متعدد در بین اهل سنت؛ موافقت با رأی اهل سنت و مخالفت با تشیع در عصمت انبیا و فقه و تقدم نقل در اهل سنت نسبت به شیعه و نیز تشابه متنی روایات سهولانبی در شیعه با اهل سنت از اخبار منتقله ناستوار است؛
- خبر تحریف قرآن در خصال که بدان در اعتقاد به تحریف قرآن در شیعه استناد شده به دلیل کثرت نقل و تعدد طرق و روایت مشابه خصال در منابع اهل سنت و نیز تفرد شیخ صدوق در نقل حدیث تحریف در منابع خاصه از اخبار منتقله ناستوار می‌باشد.

## منابع

- ابراهیمی راد، محمد، ۱۳۸۸، «تحلیل و بررسی روایات سهوالتی»، علوم حدیث، ش ۵۲، ص ۶۹-۵۵.
- ابن حبان، ابوحاتم محمد، ۱۴۰۸ق، الاحسان فی تقریب صحیح ابن حبان، تحقیق شعیب ارنووط، بیروت، مؤسسة الرسالة.
- الهی ظهیر، احسان، بی تا، الشیعة و القرآن، لاهور، اداره ترجمان السنه.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، ۱۳۷۹ق، فتح الباری شرح صحیح البخاری، تصحیح محب الدین خطیب، بیروت، دار المعرفه.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۹ق، التلخیص الحیبر فی تخریج احادیث الرافعی الکبیر، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابن طاووس، علی بن موسی، ۱۴۱۳ق، الیقین باختصاص مولانا علی علیه السلام بامره المؤمنین، قم، دار الکتب.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۲۰ق، طرف من الانباء و المناقب، تحقیق قیس عطار، مشهد، تاسوعا.
- احمدی، محمدحسن، ۱۳۸۸، «غالبان و اندیشه تحریف قرآن»، علوم حدیث، دوره چهاردهم، ش ۲، ص ۱۸۵-۲۲۲.
- انواری، جعفر، ۱۳۹۰، انگاره تحریف قرآن، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، ۱۴۲۲ق، الجامع المسند الصحیح المختصر من أمور رسول الله صلی الله علیه وسلم و سننه وأیامه، تحقیق محمدزهرین ناصر الناصر، بیروت، جامعه دمشق.
- بهبودی، محمدباقر، ۱۳۷۰، گزیده من لا یحضره الفقیه، تهران، کویر.
- بیهقی، احمد بن حسین، ۱۳۴۴ق، السنن الکبری و فی ذیله الجوهر النقی ابن الترمذی، حیدرآباد، مجلس دائرة المعارف النظامیه.
- پاکتچی، احمد، ۱۳۶۹، «مدخل ابن بابویه»، در: دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- حرعاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق، تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، قم، مؤسسه آل البيت ☞.
- حسینی میلانی، علی، بی تا، عدم تحریف القرآن، قم، مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل البيت ☞.
- حلی، حسن بن یوسف مطهر، ۱۴۱۳ق، الرسالة السعدیة، تصحیح عبدالحسین محمدعلی بقال، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- خواجویی، محمداسماعیل، ۱۴۱۳ق، الفوائد الرجالیة، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه.
- خوئی، سیدابوالقاسم، ۱۴۱۰ق، کتاب الصلاة (التفحیح فی شرح العروة الوثقی)، تقریر میرزا علی غروی تبریزی، قم، الهدای.
- دیلمی، حسن بن محمد، ۱۴۲۷ق، غرر الاخبار و درر الآثار فی مناقب ابی الانمة الاطهار ☞، قم، دلیل ما.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۲۰ق، محاضرات الادباء و محاورات الشعراء و البلغاء، بیروت، شرکه دار الارقم بن ابی الارقم.
- ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۸۹، درآمدی به تسعیه شناسی، قم، مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی.
- رحیمی، سیده وحیده و سیده زینب جعفری، ۱۳۹۶، «روش شناسی علامه مجلسی در نقد روایات سهوالتی ☞»، حدیث پژوهی، ش ۱۷، ص ۲۹۷-۳۲۶.
- رشیدرضا، محمد، ۱۳۶۶ق، رسائل السنه و الشیعه، حواشی و تعلیقات محمد احمد العباد، قاهره، دارالمنار.
- سبحانی، جعفر، ۱۴۲۵ق، الفکر الخالد فی بیان العقاید، تعریب خضر آتشفرز، قم، مؤسسه امام صادق ☞.
- سبکی، تاج الدین عبدالوهاب بن تقی الدین، ۱۴۱۳ق، طبقات الشافعیة الکبری، تحقیق محمود محمد الطنحی و عبدالفتاح محمد الحلو، بی جا، هجر للطباعة و النشر و التوزیع.
- ستار، حسین، ۱۳۹۳، بررسی و تحلیل دلایل و پیامدهای روایات منتقله در آثار شیخ صدوق، پایان نامه کارشناسی ارشد، قم، دانشگاه قم.
- \_\_\_\_\_ و سیدرضا مودب، ۱۳۹۳، «بررسی نقش روایات مشترک در اخبار منتقله، مطالعه موردی، جمعی از مشایخ صدوق»، حدیث پژوهی، ش ۱۱، ص ۲۰۷-۲۳۸.
- \_\_\_\_\_ و کوثر یوسفی نجف آبادی، ۱۴۰۰، «ابونصر الضبی؛ محدثی ناصبی در سلسله مشایخ صدوق»، مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، ش ۷۰، ص ۱۳-۴۲.
- سیوطی، جلال الدین، ۱۴۲۶ق، جامع الاحادیث، جمع و ترتیب عباس احمد صقر و احمد عبدالجواد، بیروت، دارالفکر.

- شوشتری، محمدتقی، ۱۴۱۹ق، *قاموس الرجال*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۷۷، *الخصال*، ترجمه محمدباقر کمره‌ای، تهران، کتابچی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۸ق، *عیون اخبار الرضا*، تهران، جهان.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۰۰ق، *الامالی*، بیروت، علمی.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۰۳ق، *معانی الاخبار*، قم، جامعه مدرسین.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۰۴ق، *من لا یحضره الفقیه*، قم، جامعه مدرسین.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۰۹ق، *من لا یحضره الفقیه*، ترجمه علی‌اکبر غفاری، تهران، صدوق.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۴ق، *اعتقادات الامامیه*، چ دوم، قم، کنگره شیخ مفید.
- \_\_\_\_\_، *الخصال*، تحقیق و تصحیح علی‌اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تصحیح فضل‌الله یزدی طباطبائی و سیدهاشم رسولی، چ سوم، تهران، ناصر خسرو.
- طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، *مجمع البحرین*، تحقیق احمد حسینی اشکوری و احمد مرتضوی، تهران، مرتضوی.
- طوسی، محمدبن حسن، ۱۳۹۰ق، *الاستبصار فیما اختلف من الاخبار*، تحقیق حسن موسوی خراسان، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- عبداللهی عابد، مریم داودی ایمان، ۱۳۹۳، «بررسی سندی و انگیزشی روایات سهولتی (در نماز) در آثار روایی اهل سنت»، *حدیث پژوهی*، ش ۱۱، ص ۷-۲۶.
- عسکری، سیدمرتضی، ۱۴۱۶ق، *القرآن الکریم و روایات المدرستین*، چ دوم، تهران، مجمع علمی الاسلامی.
- علم‌الهدی، سیدمرتضی علی بن حسین، بی تا، *تنزیه الانبیاء*، قم، شریف الرضی.
- فهیمی تبار، حمیدرضا، ۱۳۸۹، «کاوشی در روایت تأبیر النخل»، *حدیث پژوهی*، ش ۴، ص ۱۸۵-۲۰۶.
- قفاری، ناصر بن عبدالله، ۱۴۱۵ق، *اصول مذهب الشیعه الامامیه الاثنی عشریه*، بی جا، دار الرضا.
- قمی، علی بن ابراهیم، ۱۴۰۴ق، *تفسیر القمی*، قم، دار الکتب.
- کلاباذی بخاری، ابوبکر محمدبن ابی اسحاق، بی تا، *التعرف لمذهب اهل التصوف*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- کشمری، محمدانور شاه، ۱۴۲۶ق، *فیض الباری علی صحیح البخاری*، تحقیق محمد بدر عالم میرتهی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- کشی، محمدبن عمر، ۱۳۶۳، *رجال الکشی، اختیار معرفه الرجال*، قم، مؤسسه آل‌البتی.
- لیثی واسطی، علی بن محمد، ۱۳۷۶، *عیون الحکم و المواعظ*، قم، دار الحدیث.
- متقی هندی، علی بن حسام‌الدین، ۱۹۸۹م، *کنز العمال فی سنن الاقوال والافعال*، تحقیق بکری حیانی و صفوة السقا، بیروت، مؤسسه الرساله.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، تحقیق محمدباقر محمودی و عبدالزهرا علوی، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مجلسی، محمدتقی، ۱۴۱۴ق، *لوامع صاحبقرانی مشهور به شرح فقیه*، چ دوم، قم، اسماعیلیان.
- محدث نوری، حسین بن محمد، بی تا، *فصل الخطاب فی تحریف کتاب رب الارباب*، تحقیق حسینعلی طفیلی، در:
- www.noor-book.com/en/ebook
- محمدی، فتح‌الله، ۱۴۲۰ق، *سلامة القرآن من التحریف*، تهران، پیام آزادی.
- مدرسی طباطبائی، حسین، ۱۳۸۰، «بررسی سبزه‌های دیرین درباره تحریف قرآن»، *هفت آسمان*، ش ۱۱، ص ۴۱-۷۸.
- مسلم، مسلم بن الحجاج، بی تا، *الجامع الصحیح المسمی صحیح مسلم*، بیروت، دار الجیل.
- معرفت، محمدهادی، ۱۳۷۹، *تحریف‌ناپذیری قرآن*، ترجمه علی نصیری، تهران، سمت.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۶، *صیانة القرآن من التحریف*، قم، التمهید.

۱۱۰ معرفت کلامی، سال دوازدهم، شماره دوم، پیاپی ۲۷، پاییز و زمستان ۱۴۰۰

مفید، محمدبن محمدبن نعمان، ۱۴۱۴ق، *أوائل المقالات*، بیروت، دار المفید طباعه.

—، ۱۴۲۴ق، *تفسیر القرآن المجید*، به کوشش سیدمحمدعلی ایازی، قم، بوستان کتاب.

مکی عاملی، محمدبن (شهید اول)، ۱۴۱۹ق، *ذکرى الشیعة فی احکام الشریعة*، قم، مؤسسه آل البيت علیه السلام.

نراقی، محمدمهدی، ۱۴۱۵ق، *مستند الشیعة فی احکام الشریعة*، قم، مؤسسه آل البيت علیه السلام لاهیات التراث الاسلامی.

Hossein Sattar, Sayyid Reza Moaddab, Fazel Asadi, 2016, "Isra'iliyat or Tradition of Jewish origin: A Major Instance of Transferred Traditions", *Religious Inquiries*, N. 5, p. 47-66.

نوع مقاله: پژوهشی

## تحلیل شخصیت و جایگاه خضر از منظر قرآن و روایات

mohmmadzoqhi 16525@gmail.com

ayat.honarkhah@gmail.com

محمد ذوقی هریس / سطح ۴ مؤسسه آموزش عالی امام صادق

حسین هنرخواه / سطح ۴ مؤسسه آموزش عالی امام صادق

دریافت: ۱۴۰۰/۰۹/۰۹ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۱/۱۷

### چکیده

خداوند برای هدایت انسان‌ها افرادی را برگزیده و به نبوت برخی از آنان در قرآن تصریح کرده است. ولی پیامبر بودن بعضی از افراد مانند حضرت خضر به روشنی بیان نشده است. این مسئله زمینه‌ای شده تا بین دانشمندان اسلامی درباره شخصیت، نبوت و جایگاه و مقام ایشان اختلاف ایجاد شود. برخی از عرفا بر این باورند که عنوان «خضر» یک مقام معنوی است، نه یک شخصیت عینی؛ ولی بسیاری از دانشمندان اسلامی بر این باورند که حضرت خضر موجودی حقیقی و عینی است. این دسته نسبت به فرشته یا انسان بودن وی و همچنین نبوت، ولایت و عبد صالح بودن او با یکدیگر اختلاف نظر دارند. مقاله حاضر در عین توصیف کامل دیدگاه‌های مذکور، با تحلیل و بررسی آیات قرآنی و روایات به این نتیجه دست پیدا کرده که آن حضرت انسان حقیقی و عینی بوده لیکن نبوت ایشان از آیات و روایات قابل اثبات نیست. ولی می‌توان از آیات قرآنی مقام ولایت را برای ایشان اثبات نمود.

کلیدواژه‌ها: حضرت خضر، حضرت موسی، نبوت، ولایت، رحمت، علم لدنی.

خداوند برای هدایت هر امتی پیامبری فرستاده است: «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ» (یونس: ۴۷). قرآن کریم به نبوت برخی از پیامبران تصریح کرده است؛ مانند حضرت الیاس علیه السلام (صافات: ۱۲۳)، حضرت لوط علیه السلام (صافات: ۱۳۳) و حضرت یونس علیه السلام (صافات: ۱۳۹)؛ ولی در خصوص برخی افراد هرچند لسان آیات همراه با تمجید است، ولی به نبوت یا عدم نبوت آنان تصریح نشده است؛ از جمله این افراد حضرت خضر علیه السلام است که خداوند در قرآن بدون ذکر نام وی، درباره‌اش می‌فرماید: «فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا» (کهف: ۶۵).

درباره شخصیت و مقام حضرت خضر علیه السلام بین دانشمندان اسلامی اختلاف است: نبی (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶ ص ۷۴۶؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۹۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۷۳۴)، ولی (گنابادی، ۱۴۰۸ق، ج ۸ ص ۳۰۲)، رسول (ر.ک: آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۸ ص ۳۰۲)، عبد صالح خدا (سعدی، ۱۴۰۸ق، ص ۵۶۱؛ ابوزهره، بی‌تا، ج ۹، ص ۴۵۵۹ و ۴۵۷۲؛ زحیلی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۵، ص ۲۹۸) و فرشته بودن ایشان (ر.ک: طوسی، بی‌تا، ج ۷، ص ۷۰؛ ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶ ص ۷۴۶) از جمله نظریاتی است که درباره ایشان مطرح شده است. مقاله حاضر درصدد است تا براساس تحلیل آیات قرآنی و روایات، روشن سازد که کدام‌یک از آراء ذکرشده درباره حضرت خضر علیه السلام صحیح است.

بیشتر مفسران اسلامی ذیل آیه ۶۵ سوره «کهف» درباره شخصیت و چیستی مقام حضرت خضر علیه السلام به صورت مختصر سخن گفته‌اند، برخی از آنان مدعی نبوت ایشان شده و با بسنده کردن به ادله اندک، متعرض دیدگاه‌های دیگر به همراه استدلال‌های آنها نشده‌اند. برخی دیگر که قائل به ولایت یا عبد صالح بودن حضرت خضر علیه السلام شده‌اند، صرفاً به ذکر ادعا اکتفا کرده و دیدگاه‌های دیگر و بررسی ادله آنها را ذکر نکرده‌اند. متکلمان و محدثان نیز به مسئله مورد بحث ورود نکرده‌اند.

با تتبعی که صورت گرفته مقاله یا پایان‌نامه‌ای که این مسئله را به صورت مستقل و جامع مورد بررسی قرار داده باشد، یافت نشده است، از این‌رو، موضوع پژوهش حاضر جدید به‌شمار می‌رود و در دامنه پژوهش موضوع خویش، از جامعیت برخوردار بوده و تمام اقوال و استدلال‌های آنها را جمع‌آوری، تبیین و بررسی کرده، و به این نتیجه رسیده است که از منظر قرآن، حضرت خضر علیه السلام شخص واقعی و موجود عینی و صاحب مقام ولایت است و اثبات نبوت آن حضرت از طریق آیات قابل اثبات نیست. روایات درباره اثبات و نفی مقام نبوت برای حضرت خضر علیه السلام متعارض بوده و از آنها اثبات یا نفی مقام نبوت برای آن جناب قابل استفاده نیست.

سؤال اصلی تحقیق حاضر این است که با توجه به آیات و روایات آیا حضرت خضر علیه السلام یک مقام از مقامات انسانی است، یا شخص واقعی و موجود خارجی است و در صورت دوم، آیا آن جناب از مقام ولایت، یا نبوت یا عبد صالح پروردگار برخوردار است یا نه؟

## ۱. معرفی اجمالی حضرت خضر علیه السلام

در قرآن کریم از حضرت خضر علیه السلام به صراحت نامی به میان نیامده است، ولی در آیات ۶۵-۸۲ سوره «کهف» داستانی اسرارآمیز درباره حضرت موسی علیه السلام و بنده‌ای از بندگان خداوند حکایت می‌کند که از او با



تعبیر «فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا» (پس بنده‌ای از بندگان ما را یافتند که از جانب خویش رحمتی بدو داده و از نزد خویش دانشی به او آموخته بودیم) یاد شده است. بیشتر مفسران (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۱، ص ۴۸۲) بلکه جمهور علماء (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۲۸۷؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۱، ص ۱۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۳، ص ۲۸۳) معتقدند که این بنده خدا حضرت خضر<sup>علیه السلام</sup> بوده است (طوسی، بی تا، ج ۷، ص ۷۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۷۴۶؛ واحدی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۶۶۷). روایات مستفیض (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۲۵۰) نیز شخصی را که حضرت موسی<sup>علیه السلام</sup> ملاقاتش کرده بود، حضرت خضر<sup>علیه السلام</sup> معرفی کرده‌اند (قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۳۸-۳۹؛ صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۵۹-۶۲). البته «خضر» لقب ایشان است و نام وی بنا بر روایتی *بالیابن ملک‌ان* (صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۶۰؛ ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۷۶۵) و بنا بر نقلی دیگر *تالیابن ملک‌ان* (صدوق، ۱۴۰۳ق، ص ۴۹) و یا *حلقیا* (صدوق، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳۲۲) است.

## ۲. دیدگاه‌ها درباره حضرت خضر<sup>علیه السلام</sup>

درباره شخص حقیقی و عینی بودن یا شخص حقیقی و عینی نبودن حضرت خضر<sup>علیه السلام</sup> همچنین در خصوص شخصیت، مقام و منزلت او بین دانشمندان اسلامی اختلاف وجود دارد که دیدگاه هر کدام به همراه ادله آنان ذکر و سپس تحلیل و بررسی می‌گردد:

### ۲-۱. دیدگاه‌های قائلان به شخص حقیقی و عینی بودن حضرت خضر<sup>علیه السلام</sup>

برخی معتقدند: شخصی که حضرت موسی<sup>علیه السلام</sup> با وی ملاقات کرده یک شخصیت حقیقی و عینی در خارج است. این اندیشمندان درباره فرشته یا انسان بودن حضرت خضر<sup>علیه السلام</sup> و همچنین در نبوت یا ولایت یا عبد صالح بودن ایشان با یکدیگر اختلاف دارند که در ادامه بیان می‌شود:

#### ۲-۱-۱. دیدگاه قائلان به فرشته بودن حضرت خضر<sup>علیه السلام</sup>

برخی معتقدند: آن کسی که حضرت موسی<sup>علیه السلام</sup> با وی ملاقات کرد، فرشته بود و خداوند به حضرت موسی<sup>علیه السلام</sup> امر کرد تا علوم باطن را از او یاد بگیرد (ر.ک: طوسی، بی تا، ج ۷، ص ۷۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۷۴۶).

## ارزیابی

این نظر جدای از اینکه دلیلی برایش اقامه نشده، با مشکلاتی روبه‌روست؛ زیرا حضرت موسی و خضر<sup>علیه السلام</sup> وقتی به روستایی رسیدند درخواست غذا کردند: «إِذَا آتَىٰ أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَ أَهْلُهَا» (کههف: ۷۷). استعمال ضمیر تثنیه دلالت دارد بر اینکه آن دو طلب غذا نمودند، درحالی که طلب طعام برای فرشتگان معنا ندارد؛ زیرا فرشته گرسنه نمی‌شود (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۵۲، ص ۳۱۰). پس حضرت خضر<sup>علیه السلام</sup> فرشته نبود.

شاهد دیگر جمله «قال لَوْ شِئْتَ لَا تَخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا» (کهف: ۷۷) است که حضرت موسی علیه السلام به خضر گفت: خوب بود برای بازسازی دیوار مزد می‌گرفتی. این تعبیر می‌فهماند که خضر علیه السلام انسان بوده است (همان)، زیرا گرفتن مزد برای فرشته الهی بی‌معناست. پس شخصی که حضرت موسی علیه السلام با وی ملاقات کرد، انسان بود. همچنین با توجه به این اشکالات، نادرستی نظریه کسانی که معتقدند: حضرت خضر علیه السلام یک شخصیت انسانی نیست، بلکه شخصیت روحانی مثالی است، روشن می‌شود (ر.ک: کاشانی، ۱۴۲۶ق - ب، ج ۲، ص ۳۶۸؛ همو، ۱۴۲۶ق - الف، ص ۲۵).

## ۲-۱-۲. دیدگاه قائلان به انسان بودن حضرت خضر علیه السلام

دیدگاه رایج درباره حضرت خضر علیه السلام در میان متکلمان و مفسران این است که حضرت خضر علیه السلام یک انسان حقیقی و واقعی در خارج است. این دسته نسبت به نبوت یا ولایت یا عبد صالح بودن وی با یکدیگر هم‌نظر نیستند.

### ۲-۱-۲-۱. دیدگاه قائلان به نبوت حضرت خضر علیه السلام

بسیاری از اندیشمندان اسلامی بر این باورند که حضرت خضر علیه السلام یکی از انبیای الهی است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶ ص ۷۴۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۷۳۳؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۲۸۷؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۱، ص ۱۶؛ طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۳، ص ۳۴۱-۳۴۲). آنان معتقدند: در قرآن و روایات برای نبوت حضرت خضر علیه السلام ادله و قرائنی وجود دارد.

با توجه به روایات (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۷؛ صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۸۰) مستفیض (رضوی، ۱۳۹۶، ج ۴، ص ۲۹) که پیامبران صاحب شریعت را منحصر در پنج پیامبر (حضرات نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم) معرفی نموده است و از سوی دیگر، هیچ دلیلی از قرآن و روایات وجود ندارد که حضرت خضر علیه السلام صاحب شریعت بوده است. از این موضوع روشن می‌شود که قائلان به نبوت حضرت خضر علیه السلام قائل به نبوت تشریحی وی نیستند، بلکه حضرت خضر علیه السلام را به‌عنوان «نبی مبلغ» قبول دارند. بنابراین محل نزاع این است که آیا حضرت خضر علیه السلام صاحب مقام نبوت تبلیغی است یا خیر؟ در ادامه مقاله، استدلال قائلان به نبوت حضرت خضر علیه السلام بیان و نقد و بررسی می‌شود:

#### ۲-۱-۲-۱-۱. ادله قرآنی

دلیل اول: خداوند در قرآن با صراحت بیان می‌کند که به حضرت خضر علیه السلام از سوی ما رحمت اعطا شده است: «آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا» (کهف: ۶۵). در اینکه مراد از «رحمت» در این بخش از آیه چیست میان مفسران اختلاف است. نبوت (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶ ص ۷۴۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۷۳۳؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۲۸۷)، ولایت (ر.ک: ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۱۶۹؛ ر.ک: واحدی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۴۰؛ گنابادی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۴۷۱)، نعمت (طوسی، بی‌تا، ج ۷، ص ۶۹؛ بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۲۰۵)، حیات طولانی (ر.ک: ماوردی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۲۴) و علم (ر.ک: قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۱۰۵؛

قرشی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۲۵۰) از جمله اقوالی است که در میان مفسران وجود دارد. بسیاری از مفسران «رحمت» در آیه را به «نبوت» تفسیر کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۷۴۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۷۳۳؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۲۸۷؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۵۱) و نقطه ثقل استدلال طرفداران نبوت حضرت خضر علیه السلام همین بخش از آیه است، با این توضیح که در آیات قرآن «رحمت» به معنای نبوت استعمال شده است. برای نمونه در پاسخ مشرکان که گفتند: اگر این قرآن وحی است و گیرنده‌اش پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است، او باید از ثروتمندان مکه یا مدینه باشد: «وَقَالُوا لَوْلَا نَزَلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِنَ الْقُرَيْشِيِّنَ عَظِيمٍ» (زخرف: ۳۱). خداوند می‌فرماید: «أَمْ هُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ» (زخرف: ۳۲)؛ آیا آنان رحمت پروردگار را قسمت می‌کنند؟! مراد از «رحمت» در این آیه، نبوت است (دامغانی، ۱۴۱۶، ص ۳۵۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۷۱؛ طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۸، ص ۹۸). یا در آیه دیگر خداوند می‌فرماید: «قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَىٰ بَيْتَةٍ مِنْ رَبِّي وَأَتَانِي مِنْهُ رَحْمَةٌ» (هود: ۶۳)؛ صالح گفت: رأی شما چیست اگر من بر دعوی خود معجزه و دلیلی از طرف خدا در دست داشته باشم و او مرا از نزد خود رحمتی (مقام نبوت) داده باشد؟ در این آیه نیز «رحمت» به معنای نبوت است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۲۶۵؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۱۴۰؛ شوکانی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۵۷۶؛ طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۰، ص ۳۱۲). با توجه به آنکه در این دو آیه، «رحمت» به معنای «نبوت» است، پس رحمت در آیه محل بحث نیز به معنای «نبوت» خواهد بود (ر.ک: فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۲۱، ص ۴۸۱).

علامه طباطبائی در تأیید این مطلب که «رحمت» در آیه به معنای «نبوت» است، این‌گونه استدلال می‌کند که هر نعمتی رحمتی از ناحیه خدا به مخلوقات است، ولی بعضی از نعمت‌ها به واسطه اسباب عالم هستی رحمت هستند؛ مانند نعمت‌های مادی ظاهری، و بعضی دیگر بدون واسطه رحمت‌اند؛ مانند نعمت‌های باطنی؛ از قبیل: نبوت، ولایت و شعبه‌ها و مقامات آن. و چون واژه «رحمه» در آیه مقید به قید «من عندنا» شده است، فهمیده می‌شود که فقط خداوند در آن دخالت داشته است. از این‌رو، مراد از «رحمت» در آیه، نعمت‌های باطنی است. و از آن‌رو که ولایت مختص ذات باری تعالی است: «فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ» (شوری: ۹)، بخلاف نبوت که علاوه بر خدا، ملائکه کرام نیز در آن دخالت داشته، وحی و امثال آن را انجام می‌دهند، به همین دلیل می‌توان گفت: منظور از جمله «رَحْمَةٌ مِنْ عِنْدِنَا» - که با نون عظمت (من عندنا) آورده شده و نفرموده «من عندی = از ناحیه من» (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۴۵؛ ج ۱۸، ص ۲۵۲؛ فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۳۲، ص ۲۰۶) - همان نبوت است، نه ولایت (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۳۴۱-۳۴۲).

## ارزیابی

۱. «رحمت» در قرآن در چهارده معنا؛ به کار رفته است مانند: نعمت، قرآن و اسلام (دامغانی، ۱۴۱۶، ص ۳۵۷-۳۶۱) و صرف اینکه در دو یا چند آیه از قرآن، به معنای «نبوت» استعمال شده دلیل نمی‌شود بر اینکه «رحمت» در آیه محل بحث نیز به معنای نبوت باشد؛ زیرا با اثبات اعم نمی‌توان اخص را اثبات نمود (مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۵، ص ۱۴۵).

شقیطی، ۱۴۲۷ق، ج ۴، ص ۱۲۲). پس ممکن است کسی قبول کند که هر نبوتی رحمت است، ولی عکس آن به نحو موجه کلیه صحیح نیست؛ یعنی هر رحمتی نبوت نیست (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۱، ص ۴۸۱).

۲. مطلبی که به عنوان مؤید از علامه طباطبائی بیان شده نادرست است؛ زیرا می توان ولایت حضرت خضر<sup>علیه السلام</sup> را در طول ولایت خداوند فرض کرد، و این منافاتی با انحصار ولایت در خداوند ندارد؛ زیرا خداوند ولایت بالاستقلال دارد و غیر خداوند، یعنی انبیا و ائمه اطهار<sup>علیهم السلام</sup> و دیگران ولایت به اذن خداوند دارند. از این رو، احتمال «ولایت» همچنان باقی است. حاصل آنکه نمی توان با آن بیان معتقد شد که مراد از «رحمت» در این آیه، نبوت است.

دلیل دوم: خداوند نسبت به حضرت خضر<sup>علیه السلام</sup> می فرماید: ما او را از علم لدنی آگاه کردیم. «وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا» (کهف: ۶۶). تعبیر به «لدنًا» نشان از آن دارد که علم مزبور با اسباب عادی، مانند حس و فکر حاصل نمی شود، بلکه هبه ای و غیراکتسابی است و به اولیای الهی اختصاص دارد (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۳، ص ۳۴۲). این آیه دلالت دارد بر اینکه علم حضرت خضر<sup>علیه السلام</sup> به واسطه تعلیم معلم و مرشد عادی و بشری نبوده است و هر کس که خداوند به واسطه غیر بشر او را تعلیم دهد او پیامبر است که خداوند به واسطه وحی او را تعلیم داده است (ر.ک: فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۱، ص ۴۸۱).

### ارزیابی

این استدلال ضعیف است؛ زیرا میان برخوردار شدن از «علم لدنی و تعلیم توسط معلم غیربشری» و «نبوت» هیچ گونه ملازمه عقلی و منطقی قطعی وجود ندارد. چه بسا افرادی مانند ائمه اطهار<sup>علیهم السلام</sup> که از علم لدنی برخوردار بودند (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۹۸-۲۰۵)، ولی پیامبر نبودند. همچنین انسان از علوم بدیهی که محصول تعلیم بشری نیست برخوردار است، در حالی که این برخورداری از علوم بدیهی بر نبوت کسی دلالت ندارد (ر.ک: فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۱، ص ۴۸۱).

دلیل سوم: حضرت موسی<sup>علیه السلام</sup> از حضرت خضر<sup>علیه السلام</sup> درخواست کرد که در خدمت وی باشد تا از علم وی بهره مند شود: «هَلْ أَتَيْكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَنِي» (کهف: ۶۵)، در حالی که پیامبر در علومش از غیرپیامبر پیروی نمی کند. پس حضرت خضر<sup>علیه السلام</sup> پیامبر است (ر.ک: فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۱، ص ۴۸۱).

### ارزیابی

علم آموزی حضرت موسی<sup>علیه السلام</sup> از حضرت خضر<sup>علیه السلام</sup> بر نبوت وی قذحی وارد نمی کند؛ زیرا پیروی حضرت موسی<sup>علیه السلام</sup> از حضرت خضر<sup>علیه السلام</sup> برای معرفت به باطن احکام بوده؛ نه علم شریعت. شرط نبی بودن احاطه به همه علوم و وقوف بر باطن هر ظاهری نیست (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۳۴-۳۵).

دلیل چهارم: حضرت خضر<sup>علیه السلام</sup> پس از آنکه حکمت کارهایش را برای حضرت موسی<sup>علیه السلام</sup> بیان کرد، فرمود: «وَمَا فَكَّرْتُهُ عَنْ أَمْرِي» (کهف: ۸۲) که معنای آن این است که من این کارها را به واسطه وحی خداوند انجام دادم و این دلالت بر نبوت حضرت خضر<sup>علیه السلام</sup> می کند (ر.ک: فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۱، ص ۴۸۲).

## ارزیابی

مستدل گمان کرده است مأموریت خداوند از راه وحی به حضرت خضر<sup>علیه السلام</sup> منتقل شده، پس او نبی است، درحالی که ممکن است خداوند از راه الهام دستور خود را القا کرده باشد؛ مانند الهامی که خداوند به مادر حضرت موسی<sup>علیه السلام</sup> (قصص: ۷) و حواریون (مائده: ۱۱۱) نمود، و یا ممکن است از راه رؤیای صادقانه به او منتقل کرده باشد (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۷، ص ۱۵۳)؛ مانند دستور خداوند به ذبح کردن حضرت اسماعیل<sup>علیه السلام</sup> که در خواب یا رؤیا به حضرت ابراهیم<sup>علیه السلام</sup> منتقل شد: «قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ» (صافات: ۱۰۲). بنابراین ممکن است مأموریت حضرت خضر<sup>علیه السلام</sup> از راه الهام یا رؤیا و یا راهی دیگر به او منتقل شده باشد، و اینکه مستدل آن را منحصر در وحی دانسته و از آن نتیجه نبوت حضرت خضر<sup>علیه السلام</sup> را گرفته سخنی است بی دلیل.

حاصل آنکه آنچه به طور قطع می توان از تعبیر آیات به دست آورد آن است که حضرت خضر<sup>علیه السلام</sup> به مقام عبودیت خداوند رسیده بود، تا آنجا که خداوند برای بزرگداشت مقام وی، تعبیر «عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا» را به کار برده است (حقی برسوی، بی تا، ج ۵، ص ۲۶۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۳۰۲) و با توجه به قاعده «تعلیق حکم بر وصف» که بر علیت آن اشعار دارد، فهمیده می شود که عبودیت حضرت خضر<sup>علیه السلام</sup> موجب شد مشمول رحمت عنداللهی و علم لدنی گردد (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۵۲، ص ۲۱۸). با این همه باید گفت: هیچ یک از تعبیر چهارگانه «أَتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا» (کهف: ۶۵)؛ «وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عَلِيمًا» (کهف: ۶۶)؛ «هَلْ أَتَيْتَكَ عَلَىٰ أَنْ تَعْلَمَنَ» (کهف: ۶۵) و «مَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي» (کهف: ۸۲) قرآن درباره حضرت خضر<sup>علیه السلام</sup> نمی تواند نبوت ایشان را به طور قطعی اثبات کند.

### ۲-۱-۲. ادله روایی یک روایت دال بر نبوت حضرت خضر\*

در برخی منابع روایی امامیه نبوت حضرت خضر<sup>علیه السلام</sup> مطرح شده است. این روایات در ادامه بیان گردیده و ارزیابی شده است:

روایت اول: محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق) از احمد بن حسن قطان از حسن بن علی سُکری از محمد بن زکریا جوهری بصری از جعفر بن محمد بن عمار و او از پدرش نقل می کند که امام جعفر بن محمد<sup>علیه السلام</sup> فرمودند: «خضر پیغمبری مرسل بود که خدا به سوی قومش مبعوث نمود و او مردم را به سوی توحید و اقرار به انبیا و فرستادگان خدا و کتاب های او دعوت می کرد» (صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۵۹-۶۰).

## ارزیابی

این روایت از حیث دلالت بر نبوت و رسالت حضرت خضر<sup>علیه السلام</sup> مشکلی ندارد، ولی از لحاظ سند دچار مشکل است؛ زیرا حسن بن علی سُکری، جعفر بن محمد بن عمار کندی و پدرش، یعنی محمد بن عمار کندی که در سند این روایت وجود دارند، نامشان در کتب رجالی نیست. در نتیجه این روایت به سبب وجود سه شخص مهمل در سند آن، ضعیف می باشد.

روایت دوم: شیخ صدوق از ابوالحسن محمد بن عمرو بن علی بن عبدالله بصری از ابوعبدالله محمد بن عبدالله بن احمد بن جبّله واعظ از ابوالقاسم عبدالله بن احمد عامر طائی از پدرش نقل می‌کند که امام علی بن موسی الرضا علیه السلام از موسی بن جعفر از جعفر بن محمد از محمد بن علی از علی بن حسین از حسین بن علی علیه السلام فرمودند: علی بن ابی‌طالب علیه السلام در مسجد جامع کوفه بودند که مردی از اهل شام برخاست و سؤال‌هایی پرسید. از جمله آنها این بود که گفت: به من خبر بده از شش پیامبری که دو نام داشتند؟ حضرت علی علیه السلام فرمودند: یوشع بن نون که همان نواکفل است و یعقوب که همان اسرائیل است و خضر که همان حلقیا است و یونس که همان نوانون است و عیسی که همان مسیح است و محمد صلی الله علیه و آله که همان احمد صلی الله علیه و آله است، صلوات خدا بر همه آنان باد (صدوق، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳۲۲؛ همو، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۲۴۰-۲۴۱).

### ارزیابی

این روایت نیز در دلالت بر نبوت حضرت خضر علیه السلام مشکلی ندارد، ولی از حیث سند ضعیف است؛ زیرا ابوالحسن محمد بن عمرو بن علی بن عبدالله بصری و ابوعبدالله محمد بن عبدالله بن احمد بن جبّله واعظ که در سند این روایت وجود دارد، نامشان در کتب رجالی نیست و در نتیجه مهمل هستند.

حاصل آنکه با روایات ضعیف ذکر شده که به درجه تواتر یا اطمینان بخشی به صدور آنها از معصوم نرسیده است، نمی‌توان نبوت حضرت خضر علیه السلام را اثبات نمود.

دو روایت مذکور دلالت بر نبوت می‌کند، ولی سندش ضعیف است، با این حال تعبیر دال بر نبی بودن نادرست است. این روایات در ادامه بیان می‌شود:

روایت اول: محمد بن مسعود عیاشی نقل می‌کند که برید از امام باقر علیه السلام یا امام صادق علیه السلام پرسید: شما چه منزلی بر گذشتگان دارید؟ و از بیان آنها به چه کسی شباهت دارید؟ فرمودند: خضر و نوالقرنین، هر دو عالم بودند، ولی پیامبر نبودند (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۳۳۰).

### ارزیابی

این روایت از حیث دلالت بر نفی نبوت حضرت خضر علیه السلام مشکلی ندارد، ولی سند این روایت با مشکل مواجه است؛ زیرا راویان این روایت از برید تا عیاشی ذکر نشده‌اند و به همین علت، این روایت مرسل است.

روایت دوم: محمد بن حسن صفار قمی از ابومحمد از عمران از موسی بن جعفر از علی بن اسباط از محمد بن فضیل از ابوحمزّه ثمالی نقل می‌کند که وی از امام باقر علیه السلام پرسید: منظور از «محدّث» چیست؟ فرمودند: در گوش‌هایشان چیزی مانند صدای طشت طنین می‌افکند، یا بر قلبشان چیزی مانند صدای زنجیری که بر طشتی بزنند به صدا درمی‌آید. عرض کردم: آیا آن حضرت (امام علی علیه السلام) نبی بودند؟ فرمودند: خیر، بلکه مانند حضرت خضر علیه السلام و نوالقرنین بودند (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۲۴).

## ارزیابی

دلالت این روایت نیز بر نفی نبوت حضرت خضر علیه السلام روشن است، ولی سند آن ضعیف است؛ زیرا موسی بن جعفر بن وهب بغدادی مجهول است (مامقانی، ۱۴۳۱ق، ج ۳، ص ۲۵۵). همچنین محمد بن فضیل کوفی از دی ضعیف است (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۳۴۳؛ حلی، ۱۴۰۲ق، ص ۲۵۰).

روایت سوم: محمد بن علی بن حاتم نوفلی، معروف به «کرمانی» از ابوالعباس احمد بن عیسی و شاء بغدادی از احمد بن طاهر قمی از محمد بن بحرین سهل شیبانی از علی بن حارث از سعید بن منصور جاشنی از احمد بن علی بدیلی از پدرش از سدیر صیرفی نقل می‌کند که امام صادق علیه السلام فرمودند: ... خدای تعالی در قائم ما سه خصلت جاری ساخته که آن خصلت‌ها در سه تن از پیامبران نیز جاری بوده است: مولدش را همچون مولد موسی علیه السلام و غیبتش را مانند غیبت عیسی علیه السلام و تأخیر کردنش را مانند تأخیر کردن نوح علیه السلام مقدر کرده و بعد از آن عمر عبد صالح (یعنی خضر علیه السلام) را دلیلی بر عمر او قرار داده است... اما عبد صالح (یعنی خضر). خدای تعالی عمر او را طولانی ساخته است، ولی نه به خاطر نبوتی که برای وی تقدیر کرده و یا کتابی که بر وی فرو فرستد و یا شریعتی که به واسطه آن شرایع انبیای پیشین را نسخ کند و یا امامتی که بر بندگان اقتدا به آن لازم باشد و یا طاعتی که انجام دادن آن بر وی واجب باشد، بلکه چون در علم خداوند گذشته بود که عمر قائم در دوران غیبتش طولانی خواهد شد، تا جایی که بندگان آن را به واسطه طولانی بودنش انکار می‌کنند، عمر بنده صالح خود را طولانی کرد تا از طول عمر او به طول عمر قائم استدلال شود و حجت معاندان منقطع گردد و برای مردم علیه خداوند حجتی نباشد (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۳۵۲-۳۵۷).

## ارزیابی

در دو بخش از این روایت نبوت حضرت خضر علیه السلام نفی شده است:

الف) بخشی که حضرت خضر علیه السلام را به عنوان عبد صالح در کنار سه پیامبر - که به نبوتشان تصریح شده - آورده است. در نتیجه اگر وی از زمره پیامبران محسوب می‌شد امام باید می‌فرمود: «در قائم ما چهار خصلت وجود دارد که آن خصلت‌ها در چهار پیامبر جاری بود».

ب) از بخشی که امام در آن می‌فرماید: «عمر بنده صالح خود را طولانی کرد تا از طول عمر او به طول عمر قائم استدلال شود و حجت معاندان منقطع گردد و برای مردم علیه خداوند حجتی نباشد»، به دست می‌آید که حضرت خضر علیه السلام پیامبر یا امام نبوده، لیکن خداوند عمر وی را طولانی کرده تا نسبت به مخالفان طولانی بودن عمر امام زمان علیه السلام احتجاج و اتمام حجت کرده باشد.

این روایت از لحاظ سند با مشکل مواجه است؛ زیرا محمد بن علی بن نوفلی و احمد بن عیسی و شاء بغدادی و احمد بن طاهر قمی نامشان در کتاب‌های رجال نیست و از این رو، مهمل هستند. محمد بن بحرین سهل شیبانی متهم به غلو است (طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۳۹۰) و روایات وی از سلامت دور است (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۳۸۴-۳۸۵).

علی بن حارث مجهول است (سام، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۲۷). احمد بن علی بدیلی و پدرش هم مهمل هستند. در نتیجه این حدیث نیز از حیث سند، ضعیف است.

روایت چهارم: عده‌ای از اصحاب ما از احمد بن محمد از حسین بن سعید از حماد بن عیسی از حسین بن مختار از حارث بن مغیره نقل می‌کنند که امام باقر علیه السلام فرمودند: «علی علیه السلام محدث نبود. عرض کردم: می‌فرمایید که او پیامبر بود؟ او می‌گوید: حضرت دستش را این‌گونه [به نشانه نفی نبوت] فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۳، ص ۲۶۲) تکان داد و فرمود: یا همچون صاحب سلیمان علیه السلام یا مانند صاحب موسی علیه السلام یا مانند ذوالقرنین. آیا از رسول خدا صلی الله علیه و آله برای شما نقل نشده است که فرمود: در میان شما مانند او (ذوالقرنین) است؟ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۶۹).

بررسی سندی: مراد از «عده‌ای از اصحاب ما» در این روایت عبارت است: از محمد بن یحیی العطار، علی بن موسی کمندان، داوود بن کوره، احمد بن ادریس، و علی بن ابراهیم بن هاشم کوفی (حلی، ۱۳۸۱، ص ۴۸۱). احمد بن محمد بن عیسی اشعری ثقه است (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۳۵۱). حسین بن سعید بن حماد اهوازی نیز ثقه است (همان، ص ۳۵۵). حماد بن عیسی جهنی ثقه (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۱۴۳؛ طوسی، ۱۳۷۳، ص ۳۳۴) و در حدیث راستگوست (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۱۴۳) تا آنجا که وی از اصحاب اجماع معرفی شده است (کشی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۷۵). حسین بن مختار قلانسی نیز ثقه است (خوئی، ۱۴۱۳ق، ج ۷، ص ۹۴). حارث بن مغیره نصری نیز ثقه است (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۱۳۹).

بررسی دلالتی: در این روایت امام باقر علیه السلام نبوت امام علی علیه السلام را با اشاره دست نفی نمودند و سپس امام علی علیه السلام را به صاحب سلیمان علیه السلام و صاحب موسی علیه السلام و ذوالقرنین تشبیه کردند. در نتیجه این سه تن نباید پیامبر باشند. پس صاحب موسی علیه السلام پیامبر نیست.

روایت پنجم: علی بن ابراهیم از پدرش از ابن ابی عمیر از ابن اذینه از برید بن معاویه از امام باقر و امام صادق علیهما السلام نقل می‌کند که او گفت: منزلت شما چیست؟ و به کدام یک از گذشتگان شباهت دارید؟ فرمودند: صاحب موسی علیه السلام و ذوالقرنین، هر دو عالم بودند ولی پیامبر نبودند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۶۹).

بررسی سندی: علی بن ابراهیم ثقه و صحیح‌المذهب است (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۲۶۰؛ حلی، ۱۴۰۲ق، ص ۲۳۷). پدر او، یعنی ابراهیم بن هاشم نیز ثقه است (خوئی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۸۹-۲۹۱). محمد بن ابی عمیر زیاد ثقه (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۳۶۵) و جلیل‌القدر (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۳۲۷) و از اصحاب اجماع محسوب می‌شود (کشی، ۱۴۰۴ق، ص ۵۵۶). عمر بن اذینه ثقه است (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۳۳۹؛ همو، ۱۴۲۰ق، ص ۳۲۵). برید بن معاویه عجلی از اصحاب اجماع شمرده شده است (حرعاملی، ۱۴۲۴ق، ص ۶۸). نجاشی درباره‌اش می‌گوید: «وجه من وجوه اصحابنا» (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۱۱۲).

سوالی که در اینجا مطرح می‌شود آن است که مراد از «صاحب موسی علیه السلام» در این روایات کیست؟ درباره پاسخ به این سؤال سه احتمال وجود دارد:



۱. فیض کاشانی بر این باور است که مراد از «صاحب موسی علیه السلام» یوشع بن نون است (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۳، ص ۶۲۱؛ همو، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۳۸۵).

۲. علامه مجلسی معتقد است: هریک از یوشع بن نون و خضر می‌توانند مراد باشند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۱۵۶).

۳. عده‌ای از معاصران معتقدند: مراد از «صاحب موسی علیه السلام» حضرت خضر علیه السلام است (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۱، ج ۱۲، ص ۵۱۰؛ جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۵۲، ص ۲۲۸).

برای هریک از دو احتمال شواهدی وجود دارد که در ادامه بیان خواهد شد.

۱. در برخی از این روایات (روایت چهارم) در کنار «صاحب موسی علیه السلام»، صاحب سلیمان علیه السلام نیز ذکر شده است. مراد از «صاحب سلیمان علیه السلام»، وصی وی، یعنی آصف بن برخیا است (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۳، ص ۶۲۱). با این قرینه روشن می‌شود که مراد از «صاحب موسی علیه السلام»، وصی وی، یعنی یوشع بن نون است؛ زیرا براساس روایات، وی وصی حضرت موسی علیه السلام بود (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۴۱۹ و ۴۶۹؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۶۸ و ۲۹۳ و ۴۵۷).

۲. در روایتی به جای «صاحب موسی علیه السلام» تعبیر یوشع بن نون به کار رفته و این خود قرینه‌ای است بر اینکه در آن دسته از روایاتی که تعبیر «صاحب موسی علیه السلام» بیان شده مراد یوشع بن نون است. مرحوم کلینی از احمد بن مهران از محمد بن علی از ابن محبوب از هشام بن سالم از عمار ساباطی نقل می‌کند که او به امام صادق علیه السلام گفت: منزلت ائمه اطهار علیهم السلام چیست؟ امام علیه السلام فرمودند: مانند منزلت ذوالقرنین و مانند منزلت یوشع و منزلت آصف همراه سلیمان علیهم السلام (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۹۸). اعتبار سند این روایت به سبب ضعیف بودن محمد بن علی ابوسمینه (کلباسی، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۵۷۹) محرز نیست.

از سوی دیگر، قرائنی دلالت دارد بر اینکه مراد از «صاحب موسی علیه السلام» حضرت خضر علیه السلام است که در ذیل بیان می‌شود:

۱. در روایتی برید از امام باقر علیه السلام یا امام صادق علیه السلام پرسید: منزلت شما نسبت به گذشتگان چیست؟ و از آنها به چه کسی شباهت دارید؟ فرمودند: خضر علیه السلام و ذوالقرنین؛ هر دو عالم بودند، ولی پیامبر نبودند (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۳۳۰). در این روایت به جای تعبیر «صاحب موسی علیه السلام» واژه «خضر» به کار رفته و این قرینه است که مراد از «صاحب موسی علیه السلام» در این روایات حضرت خضر علیه السلام است. مشکل این روایت همان گونه که بیان شد، مرسل بودن آن است.

۲. در روایتی بریدین معاویه از امام باقر و امام صادق علیهم السلام نقل می‌کند که او گفت: منزلت شما چیست؟ و به کدام یک از گذشتگان شباهت دارید؟ فرمود: «صاحب موسی علیه السلام» و ذوالقرنین، هر دو عالم بودند، ولی پیامبر نبودند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۶۹). آنچه از این روایت به دست می‌آید آن است که ائمه اطهار علیهم السلام از

لحاظ علم شبیه «صاحب موسی» هستند. اگر مراد از «صاحب موسی» حضرت خضر باشد چنین برداشتی را قرآن تأیید می‌کند؛ زیرا خداوند درباره حضرت خضر می‌فرماید: «وَ عَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا» (کهف: ۶۵). آیه با صراحت بیان می‌کند که همراه حضرت موسی یعنی حضرت خضر از علم لدنی برخوردار بود. به‌همین علت، در روایات از حضرت خضر به «عالم» تعبیر شده است (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۲۹-۲۳۰؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۵۳). ولی اگر مراد از «صاحب موسی» یوشع باشد دلیلی از قرآن و روایات وجود ندارد که یوشع را به‌عنوان عالم معرفی کند.

حاصل آنکه روایات مربوط به حضرت خضر به لحاظ دلالت سه دسته هستند:

(الف) روایات اثبات‌کننده نبوت حضرت خضر: این دسته از روایات هرچند بر نبوت حضرت خضر دلالت می‌کنند، لیکن از لحاظ سند ضعیف بوده و قابل استدلال نیستند.

(ب) روایات نافی نبوت حضرت خضر: این دسته از روایات نیز از لحاظ دلالت صریح بوده و نافی نبوت ایشان هستند. با این حال سند این دسته از روایات نیز ضعیف است و از درجه اعتبار ساقطند. پس، از این دسته از روایات نمی‌توان نبی نبودن حضرت خضر را نتیجه گرفت.

(ج) روایات حاوی عنوان «صاحب موسی»: هرچند در میان این دسته از روایات، روایات صحیحی از حیث سند مانند روایت چهارم و روایت پنجم وجود دارد، لیکن این روایات به صورت صریح نام حضرت خضر را مطرح ننموده و نبوت وی را نفی نکرده‌اند، بلکه نبوت فردی با عنوان «صاحب موسی» را نفی کرده‌اند، و چون این دسته از روایات به لحاظ دلالت مبهم هستند، نمی‌توان از آنها نبی نبودن حضرت خضر را نتیجه گرفت.

پس دیدگاه قائلان به نبوت حضرت خضر بدون دلیل است و هیچ دلیل قطعی بر نبوت حضرت خضر در کتاب و سنت وجود ندارد (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۵، ص ۱۴۴). شاید به همین دلیل برخی نسبت به نبوت حضرت خضر ادعای عدم علم نموده‌اند (طوسی، بی‌تا، ج ۷، ص ۸۲).

## ۲-۱-۲. دیدگاه قائلان به ولایت حضرت خضر

عده‌ای از اندیشمندان با انکار نبوت حضرت خضر او را «ولی خدا» می‌دانند. این دسته از دانشمندان «رحمت» در آیه محل بحث را به‌معنای «ولایت» گرفته‌اند (گنابادی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۴۷۱؛ نیز ر.ک: زحیلی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۵، ص ۲۸۸؛ ابن‌کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۱۶۸).

## ارزیابی

«رحمت» اگر به خداوند نسبت داده شود در لغت، به‌معنای «احسان و نیکی کردن بدون رقت» است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۴۷). این احسان مصادیق گوناگونی دارد، درحالی‌که این دسته از دانشمندان

بی‌آنکه دلیلی از قرآن و روایات ارائه کنند «ولایت» را مصداق احسان و رحمت خداوند می‌دانند. بنابراین ادعای آنان بی‌دلیل است.

البته برای این ادعا می‌توان این‌گونه استدلال آورد: در این عالم دو نظام وجود دارد: یکی نظام تشریح و دیگری نظام تکوین. این دو نظام اگرچه در اصول کلی متفقند، ولی در جزئیات از یکدیگر متمایزند. برای مثال، خداوند می‌تواند فرد یا افرادی را به نامنی یا نقص اموال و مانند آن آزمایش کند تا صبر و شکیبایی افراد روشن شود و یا شخصی را به‌خاطر ناشکری، سلامتی و یا اموال نابود کند و در مقابل به آنها پاداش دهد. این رخدادهای مربوط به نظام تکوین و براساس ولایت تکوینی خداوند است، درحالی‌که از نظر قوانین تشریحی کسی، حتی پیامبری حق انجام چنین کارهایی را ندارد، مگر به اجازه خداوند.

حال که ثابت شد دو نظام در عالم وجود دارد و خداوند حاکم بر این دو نظام است هیچ منعی وجود ندارد که خداوند برخی را مأمور اجرای قوانین تشریحی در عالم بکند و گروهی دیگر مانند فرشتگان و یا برخی از انسان‌ها، مانند حضرت خضر<sup>علیه السلام</sup> مأمور پیاده کردن نظام مربوط تکوین باشند (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۱، ج ۱۲، ص ۵۰۸-۵۰۷). به عبارت دیگر، عده‌ای در عالم، مأمور به انجام ظاهر و عده‌ای دیگر مأمور به انجام باطن هستند (ر.ک: همان).

با توجه به این مقدمه می‌گوییم: در ماجرای حضرت موسی<sup>علیه السلام</sup> و حضرت خضر<sup>علیه السلام</sup> آن حضرت سه کار انجام داد که دو کار اول آن، یعنی سوراخ کردن کشتی (کهف: ۷۱) و کشتن جوان بی‌گناه (کهف: ۷۴) از نگاه حضرت موسی<sup>علیه السلام</sup> خلاف شریعت بود؛ زیرا سوراخ کردن کشتی بدون اجازه صاحب آن و کشتن جوان بدون آنکه استحقاق قتل را داشته باشد برای شخصی مثل حضرت موسی<sup>علیه السلام</sup> که از پیامبران اولوالعزم و صاحب شریعت بود، قابل تحمل نبود. به‌همین سبب از حضرت خضر<sup>علیه السلام</sup> سؤال کرد: چرا چنین کاری را انجام داد؟ اما کار سوم که ساختن دیوار بود بدون آنکه اجرتی دریافت کنند (کهف: ۷۷)، کاری خلاف شریعت نیست؛ زیرا ظاهر کار احسان است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۵۲، ص ۳۱۲).

حضرت خضر<sup>علیه السلام</sup> پس از آنکه حکمت کارهایی که صورت گرفت را برای حضرت موسی<sup>علیه السلام</sup> بیان کرد، فرمود: «وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي» (کهف: ۸۲)؛ یعنی این کارها را من به دستور نفس خود انجام ندادم، بلکه به امر خدا انجام دادم (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۳، ص ۳۴۹). بنابراین حضرت خضر<sup>علیه السلام</sup> از سوی خداوند مأمور بود تا به حضرت موسی<sup>علیه السلام</sup> تعلیم دهد و چنین کارهایی را بکند. مأموریت حضرت خضر<sup>علیه السلام</sup> در حیطه شریعت نبود؛ زیرا دو کار از سه کاری که انجام گرفت با ظاهر شریعت سازگاری نداشت، بلکه مربوط به نظام تکوین عالم بود. بنابراین حضرت موسی<sup>علیه السلام</sup> مأمور خداوند در حیطه شریعت بود و حضرت خضر<sup>علیه السلام</sup> مأمور خداوند در حیطه نظام تکوین بود، آن هم از سنخ عمل به تأویل (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۵۲، ص ۳۷۴-۳۷۵؛ ر.ک: مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۱، ج ۱۲، ص ۵۰۹-۵۰۵). بنابراین مگر می‌شود کسی از

ناحیه خداوند مأمور اجرای دستور خداوند در حیطة تکوین عالم باشد، ولی ولایت تکوینی نداشته باشد؟! پس حضرت خضر علیه السلام واجد مقام ولایت بود. در نتیجه مراد از «رحمت» در این آیه، «ولایت» است.

### ۲-۱-۲-۳. دیدگاه قائلان به توقف

عده‌ای از مفسران در تعیین مصداق «رحمة» در آیه «آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا» (کهف: ۶۵) به قطع نرسیده‌اند و مردد مانده‌اند، از این رو، این دسته از علما نسبت به اعتقاد به نبوت یا ولایت برای حضرت خضر علیه السلام توقف کرده‌اند (ابن ابی‌جامع، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۲۴۰؛ شبر، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۹۰؛ سبزواری، ۱۴۱۹ق، ص ۳۰۶).

### ارزیابی

چنان‌که روشن شد، این دسته از دانشمندان در بحث نبی یا ولی بودن حضرت خضر علیه السلام، فقط به آیه ۶۵ سوره «کهف» توجه کرده و در تعیین مصداق واژه «رحمة» مردد مانده‌اند، درحالی‌که اگر به ادله دیگر - مثلاً همان دلیل گفته شده در ذیل دیدگاه قبل توجه شود - ولی بودن حضرت خضر علیه السلام قابل تصدیق است.

### ۲-۱-۲-۴. دیدگاه قائلان به عبد صالح بودن حضرت خضر

برخی بر این باورند که حضرت خضر علیه السلام پیامبر نبود، بلکه عبد صالح خداوند بود (ر.ک: ماوردی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۲۵؛ زحیلی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۵، ص ۲۹۷؛ سعدی، ۱۴۰۸ق، ص ۵۶۱)؛ زیرا خداوند او را با صفت «عبودیت» معرفی کرده که به او رحمت و علم عطا نموده و درباره رسالت و نبوت او سخنی نگفته است، و اگر او پیامبر بود قطعاً خداوند پرده از نبوت وی برمی‌داشت. مانند دیگر انبیا که در قرآن نبوتشان بیان شده است (سعدی، ۱۴۰۸ق، ص ۵۶۴). همچنین پیامبر دعوت‌کننده است، درحالی‌که حضرت خضر علیه السلام داعی و طالب نبود، بلکه مطلوب واقع شده بود (ر.ک: ماوردی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۲۵).

### ارزیابی

اولاً، اگر مراد از «عبد صالح» معنای عرفی و لغوی باشد؛ یعنی کسی که واجبات را انجام دهد و محرمات را ترک کند. چنین کسی اگرچه عبد صالح خداوند است، ولی آنچه از آیات مربوط به حضرت خضر علیه السلام به دست می‌آید آن است که مقام او بالاتر از این است. ولی اگر مراد از این عنوان، مقامی خاص باشد با دیدگاه ولی بودن حضرت خضر علیه السلام منافات ندارد.

ثانیاً، سخن نگفتن قرآن از نبوت و رسالت حضرت خضر علیه السلام با نبی و رسول نبودن ایشان ملزم نیست. ثالثاً، آنچه از قصه حضرت خضر علیه السلام می‌توان فهمید آن است که ایشان نسبت به حضرت موسی علیه السلام مطلوب واقع شده، ولی با توجه به اینکه گزارش‌های روایی و تاریخی درباره حضرت خضر علیه السلام محدود است، نمی‌توان به طور قطع گفت که نسبت به اقوام و ملل دیگر، آن حضرت داعی نبوده است. بنابراین، این دلائل در نفی نبوت حضرت خضر علیه السلام عقیم است.

## ۲-۲. دیدگاه قائلان به مقام بودن عنوان «خضر»

برخی از عرفا بر این باورند که عنوان «خضر» یک مقام معنوی است که هرکس به این مقام دست پیدا کند متصف به مقام خضری می‌شود. این مقام عبارت است از: بسط (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۳۱؛ کاشانی، ۱۴۲۶ق - الف، ص ۲۵؛ نیز رک: آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۳۰۷-۳۰۸).

## ارزیابی

چنین تأویلی علاوه بر آنکه دلیلی برایش اقامه نشده است، ظاهر قرآن نیز آن را مردود می‌شمارد؛ زیرا براساس ظاهر آیات قرآن، کسی که حضرت موسی علیه السلام برای کسب علوم باطنی در جست‌وجویش بود و کارهایی که به گزارش قرآن برای تعلیم او انجام گرفته است (مانند سوراخ کردن کشتی و قتل جوان و ساختن دیوار) دلالت دارد بر اینکه اولاً، حضرت خضر علیه السلام یک شخص حقیقی و عینی و واقعی از جنس انسان بود. ثانیاً، حضرت موسی علیه السلام و حضرت خضر علیه السلام وقتی وارد روستایی شدند (کهف: ۷۷) در خواست غذا کردند این کار با مقام معنوی بودن حضرت علیه السلام خضر سازگاری ندارد. ثالثاً، قدر متیقن از روایات مربوط به بحث - اعم از روایات مثبت نبوت حضرت خضر علیه السلام و روایات نافی نبوت ایشان - این است که خضر یک شخصیت حقیقی و عینی است، نه یک مقام معنوی. با توجه به اشکالات ذکرشده، نادرستی این قول روشن می‌شود که کسانی که قائلند: در ماجرای سوراخ کردن کشتی و قتل جوان و تعمیر دیوار، حضرت خضر علیه السلام فقط برای حضرت موسی علیه السلام قابل رؤیت بود، نه برای دیگران؛ مانند مشاهده پیامبران نسبت به فرشتگان (ابوزهره، بی‌تا، ج ۹، ص ۴۵۷۲).

## نتیجه‌گیری

براساس آیات قرآنی و روایات موجود، حضرت خضر علیه السلام شخص حقیقی، عینی، انسانی و بنده‌ای از بندگان صالح خدا بود که این امر سبب شد تا وی مشمول رحمت عنداللهی و علم لدنی خداوند قرار گیرد. هیچ‌یک از تعبیر چهارگانه قرآن، یعنی «آئِنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا»، «عَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا»؛ «هَلْ أَتَيْكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَنَ» و «... مَا فَعَلْتَهُ عَنْ أَمْرِي...» دلالت بر نبوت حضرت خضر علیه السلام نمی‌کند.

روایات ناظر به بحث حضرت خضر علیه السلام به سه دسته تقسیم می‌شود: دسته اول با صراحت، ایشان را به‌عنوان نبی معرفی می‌کند. دسته دوم نبوت وی را انکار می‌نماید. سند هر دو دسته از روایات ضعیف است. در نتیجه برای اثبات یا نفی نبوت حضرت خضر علیه السلام حجت نیستند. در میان دسته سوم روایات هرچند روایات، صحیح هم وجود دارد، لیکن روایت صحیحی که به صورت قطعی حضرت خضر علیه السلام را مصداق «صاحب موسی علیه السلام» بداند وجود ندارد. در نتیجه از روایات مذکور، اعتقاد به نبوت حضرت خضر علیه السلام یا نبی نبودن ایشان، اعتقادی بی‌دلیل و غیرقابل پذیرش است.

براساس آیات قرآن کریم، حضرت خضر علیه السلام در تعلیم خود به حضرت موسی علیه السلام کارهایی انجام داد که بعد از بیان تأویل آنها، خود را به عنوان مأمور خداوند معرفی کرد. مأموریت وی در حیطة تشریح نبود، بلکه مربوط به تکوین عالم بود. از این رو، می توان گفت: وی از طرف خداوند دارای مقام ولایت تکوینی بوده است.

## منابع

- ابن ابی جامع، علی بن حسین، ۱۴۱۳ق، *الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز*، تحقیق مالک محمودی، قم، دارالقرآن الکریم.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، ۱۴۲۲ق، *زاد المسیر فی علم التفسیر*، تحقیق مهدی عبدالرزاق، بیروت، دار الکتب العربی.
- ابن عربی، محیی الدین، بی تا، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دار صادر.
- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر، ۱۴۱۹ق، *التفسیر القرآن العظیم*، تحقیق محمدحسین شمس الدین، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابوزهره، محمد، بی تا، *زهره التفاسیر*، بیروت، دارالفکر.
- الوسی، محمدبن عبدالله، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- بسام، مرتضی، ۱۴۲۶ق، *زبدة المقال من معجم الرجال*، بیروت، دار المحجّة البیضاء.
- بغوی، حسین بن مسعود، ۱۴۲۰ق، *تفسیر البغوی المسمی معالم التنزیل*، تحقیق مهدی عبدالرزاق، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، ۱۴۱۸ق، *انوار التنزیل و اسرار التأویل*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۸، *تفسیر تسنیم*، قم، اسراء.
- حرعاملی، محمدبن حسن، ۱۴۲۷ق، *الرجال*، تحقیق علی فاضلی، قم، دارالحديث.
- حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی، بی تا، *تفسیر روح البیان*، بیروت، دارالفکر.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۸۱، *ترتیب خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال*، مشهد، آستان قدس رضوی.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۰۲ق، *رجال*، تصحیح محمدصادق بحر العلوم، قم، شریف الرضی.
- خوئی، سیدابوالقاسم، ۱۴۱۳ق، *معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة*، بی جا، بی تا.
- دامغانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۶ق، *الوجوه و النظائر لالفاظ کتاب الله العزیز*، تحقیق محمدحسن ابوالعزم زفیتی، قاهره، وزارت اوقاف مصر.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دار القلم.
- رضوی، رسول، ۱۳۹۶، *معارف و عقاید*، قم، مرکز مدیریت حوزه های علمیه.
- زحیلی، وهبه، ۱۴۱۱ق، *التفسیر المنیر فی العقیة و الشریعة و المنهج*، دمشق، دارالفکر.
- زمخشری، محمودبن عمر، ۱۴۰۷ق، *الکشاف*، تصحیح حسین احمد مصطفی، بیروت، دار الکتب العربی.
- سبزواری، محمد، ۱۴۱۹ق، *ارشاد الاذهان الی تفسیر القرآن*، بیروت، التعارف للمطبوعات.
- سعدی، عبدالرحمن، ۱۴۰۸ق، *تیسیر الکریم الرحمن فی تفسیر کلام المنان*، بیروت، مکتبه النهضة العربیه.
- شبر، عبدالله، ۱۴۰۷ق، *الجواهر الثمین فی تفسیر کتاب المبین*، کویت، الفین.
- شقیطی، محمدامین، ۱۴۲۷ق، *أضواء البیان فی ایضاح القرآن بالقرآن*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- شوکانی، محمد، ۱۴۱۴ق، *فتح القدير*، دمشق، دار ابن کثیر.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۷۸ق، *عیون أخبار الرضا*، تصحیح مهدی لاجوردی، تهران، جهان.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۵، *علل الشرائع*، قم، داوری.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۵، *کمال الدین و تمام النعمه*، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، اسلامیه.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۰۳ق، *معانی الأخبار*، تصحیح علی اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامیه.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۲، *الخصال*، تصحیح علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.
- صفار، محمدبن حسن، ۱۴۰۴ق، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد*، تصحیح محسن کوجه باغی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تصحیح فضل الله یزدی طباطبائی و رسول هاشمی، تهران، ناصر خسرو.

- طوسی، محمدبن حسن، ۱۳۷۳، رجال طوسی، تحقیق جواد قیومی، قم، جامعه مدرسین.
- \_\_\_\_، ۱۴۲۰ق، فهرست کتب الشیعه و اصولهم و اسماء المصنفین و اصحاب الاصول، تحقیق عبدالعزیز طباطبائی، قم، محقق طباطبائی.
- \_\_\_\_، بی تا، التبیان فی تفسیر القرآن، تصحیح احمد حبیب عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- عیاشی، محمدبن مسعود، ۱۳۸۰، التفسیر، تحقیق سیدهاشم رسولی، تهران، مکتبه العلمیه الاسلامیه.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۲۰ق، التفسیر الکبیر، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی.
- فیض کاشانی، ملاحسن، ۱۴۱۵ق، تفسیر الصافی، تحقیق حسین اعلمی، تهران، صدر.
- \_\_\_\_، ۱۴۰۶ق، الوافی، اصفهان، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علیه السلام.
- قرشی، علی اکبر، ۱۳۷۵، تفسیر احسن الحدیث، تهران، بنیاد بعثت.
- قرطبی، محمدبن احمد، ۱۳۶۴، الجامع الاحکام القرآن، تهران، ناصر خسرو.
- قمی مشهدی، محمدبن محمدرضا، ۱۳۶۸، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۳، تفسیر القمی، تحقیق طیب موسوی جزایری، قم، دار الکتاب.
- کاشانی، عبدالرزاق، ۱۴۲۶ق - الف، اصطلاحات الصوفیه، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- \_\_\_\_، ۱۴۲۶ق - ب، لطائف الاعلام فی اشارات اهل الالهام، تصحیح احمد عبدالرحیم السایح، قاهره، الثقافه الدینیہ.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، کافی، تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دار الکتب الاسلامی.
- کشی، محمدبن عمر، ۱۴۰۴ق، اختیار معرفه الرجال، تصحیح محمدباقر میرداماد، قم، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.
- کلباسی، محمد، ۱۴۲۲ق، الرسائل الرجالیه، تصحیح محمدحسین درایتی، قم، دارالحدیث.
- گنابادی، سلطان علیشاه، ۱۴۰۸ق، بیان السعاده فی مقامات العبادة، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- مامقانی، عبدالله، ۱۴۳۱ق، تنقیح المقال فی علم الرجال، تحقیق محی الدین مامقانی و محمدرضا مامقانی، قم، مؤسسه آل البيت.
- ماوردی، علی بن محمد، بی تا، النکت و العیون، تصحیح سیدبن عبدالمقصود عبدالرحیم، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، تصحیح سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- \_\_\_\_، ۱۴۰۳ق، بحار الانوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مغنیه، محمدجواد، ۱۴۲۴ق، التفسیر الکاشف، قم، دار الکتاب الاسلامی.
- مفید، محمدبن محمدبن نعمان، ۱۴۱۳ق، المسائل العکبریہ، قم، کنگره بین المللی شیخ مفید.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۷۱، تفسیر نمونه، قم، دار الکتب الاسلامیه.
- نجاشی، احمدبن علی، ۱۳۶۵، رجال النجاشی، تحقیق موسی شبیری زنجانی، قم، جامعه مدرسین.
- واحدی، علی بن احمد، ۱۴۱۵ق، الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، تحقیق صفوان عدنان داوودی، بیروت، دار القلم.



نوع مقاله: پژوهشی

## محل تحقق کمال نهایی انسان از منظر قرآن کریم

alirahid66@gmail.com

karimi@iki.ac.ir

کلیه علی رهید / کارشناس ارشد تفسیر و علوم قرآن مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

مصطفی کریمی / استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۱۴ - پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۲۴

### چکیده

انسان به‌طور فطری موجودی کمال‌گراست. این گرایش والا انسان را دائم در مسیر حرکت و رشد قرار می‌دهد. شناخت آخرین مرتبه کمال و محل تحقق آن نقش بسزایی در جهت‌دهی به رفتار و افعال انسان دارد. پژوهش پیش‌رو دیدگاه قرآن کریم درباره محل تحقق کمال نهایی انسان را به شیوه مطالعه کتابخانه‌ای و روش توصیفی - تحلیلی و با رعایت ضوابط تفسیر موضوعی بررسی کرده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد آیات وحی هر سه نشئه دنیا، برزخ و قیامت را محل وقوع کمال نهایی انسان می‌داند که متناسب با ظرفیت وجودی هر عالم، مراتبی از کمال نهایی برای انسان به‌وقوع می‌پیوندد. مطابق آیات وحی، در عالم دنیا به‌تبع انجام افعال اختیاری، چنین کمالی محقق می‌گردد. آیاتی که از ارتزاق، هدایت و اصلاح در عالم برزخ سخن می‌گویند بر تحقق کمال نهایی در عالم برزخ دلالت دارد و مؤید به روایات متعدد نیز هست. قرآن کریم در آیات متعددی مسئله خروج بعضی انسان‌ها از جهنم، افاضه رحمت و مغفرت و تحیت در بهشت، تزکیه بهشتیان، درخواست اتمام نور و حرکت نورانی بهشتیان، تسبیح و تحمید آنان، شهود و ملاقات پروردگار و ارتزاق مؤمنان در بهشت را مطرح می‌نماید که می‌توان برای اثبات تحقق کمال نهایی در عالم قیامت از آنها استفاده کرد.

**کلیدواژه‌ها:** کمال نهایی انسان، محل تحقق کمال نهایی، استکمال در دنیا، استکمال در برزخ، استکمال در آخرت.

## مقدمه

کمال انسان نوعی افزایش کمی یا کیفی و یا شکوفایی و بیشتر شدن بهره وجودی است (ر.ک: مصباح یزدی، بی تا، ج ۲، ص ۴۶). کمال نهایی نقطه‌ای است که کمالی فراتر از آن برای انسان متصور نیست و آخرین پله نردبان ترقی انسان است که همه تلاش‌ها و اوج گرفتن‌ها برای رسیدن به آن است (ر.ک: رجبی، ۱۳۹۵، ص ۲۰۳). وجود چنین کمالی برای انسان اصل موضوعه در این پژوهش تلقی شده است (ر.ک: مصباح یزدی، بی تا، ج ۲، ص ۴۶).

در اینکه مصداق کمال نهایی انسان چیست، بین مکاتب فکری و اندیشمندان اختلاف‌نظرهای فراوانی وجود دارد؛ ولی آنچه به اجمال از آیات قرآن و تعالیم دینی فهمیده می‌شود، کمال نهایی انسان «قرب الهی» است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۳۹-۴۵).

قرب الهی به چند گونه تبیین می‌گردد:

الف) اتصاف به صفات الهی؛ انسان با کامل شدن، به تدریج به کمال مطلق نزدیک‌تر می‌شود. در این تفسیر، خداوند کمال مطلق است و از هر ضعف و کاستی منزّه، و انسان در آغاز، بدون کمال و سراسر ضعف و نقص است؛ اما با قرار گرفتن در مسیر تکاملی، به تدریج کمالاتی به دست می‌آورد و با افزایش آن کمالات، از فاصله مرتبه وجودی خویش با کمال مطلق می‌کاهد؛ مثلاً خداوند صاحب «قدرت» است و اگر کسی با تلاش، خود را واجد این وصف نماید، به اندازه یک صفت الهی به خدا نزدیک‌تر شده است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۴۹).

ب) قرب تشریفی؛ به این معنا که انسان در سایه بندگی و اطاعت خداوند به مقامی می‌رسد که از احترام و منزلت ویژه‌ای در پیشگاه خداوند برخوردار می‌گردد و در معرض عنایت خاص الهی قرار می‌گیرد (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۹، ص ۱۲۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۵۲).

ج) قرب الهی؛ تبیین سوم که صحیح‌ترین و کامل‌ترین تبیین است، می‌گوید: انسان موجودی است مختار که با تلاش، حرکت استکمالی خویش را سامان می‌دهد و در نهایت، به حقیقت و کمالی می‌رسد که به آن کمال نهایی «قرب الهی» می‌گویند. این کمال که به ساحت روحانی وجود انسان مربوط می‌شود، مرتبه‌ای از وجود است که در آن، همه استعدادها و قابلیت‌های ذاتی، معنوی و انسانی شخص با عمل اختیاری و رفتار خودش به فعلیت تام می‌رسند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۵۳-۲۵۵).

اینکه انسان بداند آخرین مرتبه شکوفایی استعداداتش در چه ظرفی محقق می‌شود، در جهت‌دهی رفتار و اعمال وی موثر خواهد بود. اگر کسی صرفاً دنیای فانی را موطن تحقق کمال نهایی خویش بداند او را محدود به همین دنیا کرده است و رفتارهایش متأثر از کمالات و غایات محدود دنیوی تعریف می‌گردد. در مقابل، کسی که سرای ابدی پایان‌ناپذیر را ظرف این کمال بداند، حتی اگر در دنیا آرام و سختی‌هایی را متحمل گردد، چون افق دید او حیاتی ابدی است، لذات زودگذر دنیوی او را از نیل به کمال نهایی ابدی باز نخواهد داشت.

آراء و نظریات اندیشمندان در این مسئله تشتت فراونی دارد. این پژوهش به دنبال آن است که دیدگاه آیات قرآن کریم را به مثابه منبع بی‌بدیل وحیانی در این زمینه بررسی کند. در تبیین دیدگاه قرآن کریم از بیانات مفسران حقیقی کلام الله، اهل بیت عصمت و جلاله، نیز استفاده خواهد کرد.

با جست‌وجویی که صورت گرفت، منبع مستقلی یافت نشد که دیدگاه قرآن کریم را در خصوص ظرف تحقق کمال نهایی بررسی کرده باشد. برخی از نگاشته‌ها به اختصار از این مسئله سخن گفته‌اند: نویسنده کتاب *قیامت* (شجاعی، ۱۳۸۰، فصول ۱۹-۲۳) ذیل عنوان «تکامل حشری»، پاسخ به اشکالات این تکامل و کیفیت این تکامل را بررسی کرده است. صدرالمآلهین در *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه* (۱۳۷۵، ص ۱۱۳، ۱۱۲ و ۳۵۵) اشاراتی به وقوع کمال نهایی در قیامت و عالم برزخ دارد. همچنین امام خمینی علیه السلام در کتاب *چهل حدیث*، (۱۳۸۷، ص ۲۵۹): *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم* (موسوی خمینی، ۱۳۹۲، ص ۱۷۰-۱۷۱) و *معاد از دیدگاه امام خمینی* علیه السلام (۱۳۸۲، دفتر سی‌ام، ص ۳۷۱): *آیت‌الله مصباح یزدی* در کتاب *پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی* (۱۳۸۸ الف، ص ۸۴ و ۱۹۵): *آیت‌الله جوادی آملی* در کتاب *نسیم اندیشه* (۱۳۸۷، دفتر دوم، ص ۳۱) و *تفسیر تسنیم* (۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۴۶؛ ج ۱۷، ص ۱۸۷)؛ و *آیت‌الله مکارم شیرازی* در کتاب *پیام قرآن*، (۱۳۸۶، ج ۶ ص ۲۷۶) به ظرف تحقق کمال نهایی اشاره دارند.

### مفهوم‌شناسی

«كَمَلٌ (كَمَلًا) الشَّيْءُ، يَكْمُلُ كَمَالًا» در لغت وقتی به کار می‌رود که اجزا و بخش‌های چیزی در کنار هم قرار گرفته و مقصود آن شیء محقق شده باشد (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۲۶؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۴۱؛ مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۰، ص ۱۲۵).

در بیان فرق «کمال» و «تمام» گفته‌اند: تمام در خصوص کمیات به کار می‌رود و کمال درباره کیفیات (ر.ک: مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۰، ص ۱۲۵). شهید مطهری در مقام فرق بین این دو می‌گوید: وقتی شیء در جهت افقی به نهایت و حد آخر خود برسد، می‌گویند: تمام شد، و زمانی که شیء در جهت عمودی بالا رود می‌گویند: کمال یافت. اگر می‌گویند: «عقل فلان کس کامل شده است» یعنی قبلاً هم عقل داشته، اما عقلش یک درجه بالاتر آمده است (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۳، ص ۹۸).

بنابراین مشخص می‌گردد: کمال که درباره کیفیات استعمال می‌شود ذومراتب بوده و دارای شدت و ضعف است، بخلاف تمام که در کمیات به کار می‌رود و دائرمدار وجود و عدم است.

مراد از «کمال انسان» صفتی وجودی است که در نفس وجود ندارد و فاقد آن است، ولی پس از مدتی در او به وجود می‌آید و واجد آن می‌شود (ر.ک: مصباح یزدی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۱). همچنین در تعریف «کمال انسان» گفته شده است: «کمال الإنسان هو خروجه فی جنبی العلم و العمل من القوة الی الفعل» (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۷،

ص ۱۹۶). توضیح آنکه وقتی انسان استعداد و قوه درون خود را به فعلیت برساند واجد وصف و امری وجودی می‌گردد که تا قبل از آن دارا نبود. به این وصف وجودی - در اصطلاح - «کمال» گفته می‌شود.

ممکن است کمالی در انسان، خود مقدمه وجود کمالی دیگر باشد جای سؤال از آن کمال نهایی انسان که درحقیقت مطلوب و خواسته انسان است، پیش می‌آید. در اصطلاح، آن کمال آخرین را که کمال و فعلیتی مافوق آن برای انسان فرض نمی‌شود و منتها درجه فعلیت برای انسان است، «کمال نهایی» انسان می‌گویند (ر.ک: رجبی، ۱۳۹۵، ص ۲۰۳).

همچنان‌که در مفهوم‌شناسی «کمال» نیز اشاره شد، هر مرتبه از کمال که برای انسان به وجود آید تشکیکی بوده و خود دارای مراتب و درجاتی است؛ به این معنا که نفس آدمی در همه ابعاد خود، اعم از بعد بینشی، گرایشی، توانشی و انفعالی هنگامی که کمالی را واجد می‌شود، قابلیت تشدید و تضعیف دارد. کمال نهایی و آخرین مرحله ترقی انسان نیز همین‌گونه است. هنگامی که آخرین فعلیت و صفت وجودی برای نفس انسان حاصل شود، در درون همین کمال نهایی مراتب اشتدادی نیز وجود دارد و این‌گونه نیست که همه انسان‌ها از این صفت وجودی نهایی به‌طور یکسان بهره ببرند.

مشتقات ماده «کمال» در قرآن کریم پنج مرتبه تکرار شده که هیچ‌کدام درباره کمال انسانی به‌کار نرفته است. اگرچه کلمه «کمال انسان» یا «کمال نهایی» در قرآن کریم نیامده است، ولی در آیات وحی کلمات و مفاهیمی وجود دارد که منطبق با مفهوم «کمال انسان» است. «فوز»، «فلاح»، «سعادت» و مفاهیمی مانند «لقاء الله»، «قرب الی الله»، «رضوان و رحمت الهی» از جمله این کلمات و مفاهیم است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۴۳۵؛ همو، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۴۶و۵).

نتیجه آنکه کمال امری وجودی است که برای نفس انسان حادث می‌گردد. مراد از «ظرف تحقق کمال نهایی» نیز موجود شدن این کمالات در هریک از عوالم وجود (دنیا، برزخ و قیامت) است.

## دیدگاه‌ها

قرآن کریم در آیات متعددی برای انسان سه نشئه از حیات معرفی می‌نماید: حیات دنیوی، اخروی و برزخ. «قَالُوا رَبَّنَا أَمْثَلْنَا اثْنَيْنِ وَأَخْيَرْنَا اثْنَيْنِ» (غافر: ۱۱). این آیه شریفه می‌فهماند که کفار در روزی که این سخن را می‌گویند، دو مرتبه مُرده و دو مرتبه هم زنده شده‌اند، و این می‌فهماند که حتماً عالم برزخی وجود دارد تا انسان یک مرتبه در دنیا بمیرد و در عالم برزخ زنده شود، مجدداً در عالم برزخ بمیرد و در قیامت زنده شود تا دوبار مردن و زنده شدن صحیح باشد (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۴۹).

احتمالات متصور در مسئله عبارتند از: ۱. تکامل تنها در دنیا؛ ۲. تکامل تنها در برزخ؛ ۳. تکامل تنها در آخرت؛ ۴. تکامل تنها در دنیا و برزخ؛ ۵. تکامل تنها در دنیا و آخرت؛ ۶. تکامل تنها در برزخ و آخرت؛ ۷. تکامل در دنیا،

برزخ و آخرت. در میان این فروض، دیدگاهی که قائل به وقوع تکامل تنها در برزخ و تکامل تنها در دنیا و آخرت (فروض ۵ و ۲) باشد، نیافتیم. اما اندیشمندان در قبول سایر فروض اختلاف نظر دارند.

عده‌ای با توجه به این نکته که تکامل معلول عمل صالح و اختیاری انسان است و چنین عملی نیز تنها در سرای دنیا ممکن است، ظرف تحقق کمالات را نیز همین دنیا یا در نهایت عالم برزخ - که از جهاتی به عالم دنیا شباهت دارد - دانسته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۸۴ و ۲۴۷؛ همو، ۱۳۸۹ الف، ج ۷، ص ۳۷۶؛ همو، ۱۳۸۹ ب، ص ۷۳؛ نیز ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۳۹؛ همو، ۱۳۹۱، ص ۱۸۲؛ همو، ۱۳۸۸ الف، ص ۱۹۵).

برخی از اهل تحقیق در پاسخ به این سؤال که آیا روح بعد از جدایی از بدن و در عوالم دیگر، می‌تواند تکاملی داشته باشد یا نه، می‌گویند: تکامل به دو صورت متصور است که یک معنای آن درباره روح بعد از جدایی از بدن صادق است. استکمال آن، به این معنا که کمالاتی را که در دنیا داشته است به شکل کامل‌تر ظهور کند، ممکن است. اما تکامل به این معنا که اثر و کمال جدیدی که قبلاً وجود نداشت به وجود آید، تنها در حال حیات و تعلق روح به بدن ممکن است و چنین تکاملی در عالم برزخ و بعد از جدایی روح از بدن رخ نخواهد داد؛ یعنی کسب کمال جدید بعد از انقطاع روح از بدن میسر نیست (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۸ الف، ص ۸۴).

بعضی دیگر در پاسخ به چنین سؤالی آورده‌اند: انسان پس از مرگ، کمال علمی می‌یابد؛ ولی تکامل عملی ندارد؛ یعنی بعد از مرگ، بسیاری مسائل برای وی روشن می‌شود؛ حقیقت حیات و مرگ، وحی و نبوت، بهشت و جهنم، فرشته و جن و مانند آن برای او به صورت شهودی - نه حصولی - مشخص می‌شود؛ البته هر کس در حد هستی خاصی که دارد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۳۱).

گروهی دیگر قائلند که علاوه بر دنیا و عالم برزخ، در بهشت و جهنم نیز نیل به کمال نهایی امکان‌پذیر است (ر.ک: شجاعی، ۱۳۸۰، ص ۱۹-۱۰۱)؛ نیز ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۲۷۶). در تبیین این دیدگاه می‌توان گفت: چون کمال نهایی فعلیتی از نفس انسان و متناسب با نحوه وجود آن است، پس متناسب با هر نشئه از وجود انسان (دنیا، برزخ، قیامت) کمال نهایی برای انسان در آن عالم تحقق پیدا خواهد کرد. حتی می‌توان گفت: چون این عوالم در طول یکدیگرند و یکی پس از دیگری به وجود می‌آیند، ظرف تحقق کمال نهایی انسان به صورت کلی در عالم قیامت است.

از آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم‌السلام استفاده می‌شود: بعد از عالم دنیا، یعنی در عالم برزخ و عالم آخرت نیز تکامل انسانی رخ می‌دهد، در ادامه، این مسئله از دیدگاه آیات قرآن کریم و روایات بررسی شود:

### تحقیق کمال نهایی در دنیا

قائلان به این دیدگاه معتقدند: کمال و به تبع آن کمال نهایی انسان معلول عمل اختیاری اوست و چون ارتکاب عمل اختیاری برای انسان تنها در عالم دنیا امکان‌پذیر است، پس کمال نهایی نفس نیز در این دنیا

محقق می‌گردد و چون در دیگر عوالم فعل اختیاری وجود ندارد، کمال جدید نیز محقق نمی‌شود و اگر رشد و کمالی در آن عوالم مشاهده می‌گردد، ظهور و بروز کمالات دنیوی است که به علت محدودیت‌های عالم ماده ظرفیت نمود آن وجود نداشته است.

قرآن کریم می‌فرماید: «وَلِكُلِّ دَرَجَاتٍ مِمَّا عَمِلُوا وَ مَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ» (انعام: ۱۳۲). منظور از کلمه «کل» دو گروه جن و انس هستند که در سایه انجام عمل اختیاری به درجاتی نائل می‌شوند. اصولیان اتفاق نظر دارند استعمال مشتق در ذاتی که در آینده به مبدأ متصف می‌گردد مجاز است و استعمال آن در حال قطعاً حقیقت است (ر.ک: جمعی از محققان، ۱۳۸۹، ص ۲۳۱) و از سوی دیگر، اصل اولی نیز حمل کلام بر معنای حقیقی است و نه مجازی. بنابراین، درمی‌یابیم که آیه شریفه به وجود درجات برای انسان در زمان حال (دنیا) اشاره دارد.

همچنین می‌فرماید: «حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَ مِنْ وَرَائِهِمُ بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ» (مؤمنون: ۹۹-۱۰۰). هنگامی که شخص تبهکار خسران و گرفتاری خویش را پس از مرگ مشاهده می‌نماید گویی می‌داند که بساط عمل اختیاری برچیده شده است و از خداوند درخواست می‌کند که به دنیا برگردد تا بتواند با انجام عمل صالح اختیاری کمال و رشدی کسب نماید (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۳۹). نظیر چنین تبیینی در آیه «وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَ سَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ» (سجده: ۱۲) نیز جریان دارد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۸۲). امیرمؤمنان علی علیه السلام نیز می‌فرماید: «فَإِنَّ الْيَوْمَ عَمَلٌ وَ لَا حِسَابَ وَ إِنَّ غَدًا حِسَابٌ وَ لَا عَمَلٌ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۵۸).

## تحقق کمال نهایی در برزخ

عالم برزخ عالمی است بین دنیا و قیامت کبریا که از جهاتی به دنیا شباهت دارد و برخی ویژگی‌های آن مشابه قیامت است (ر.ک: مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۲، ج ۵، ص ۴۶۷). قرآن کریم در آیات متعددی به تکامل انسان در عالم برزخ اشاره کرده است؛ به این معنا که نفس انسان پس از جدایی از بدن و ورود به عالم برزخ در قوس صعود در حرکت است و مراتب کمال نهایی را درک می‌نماید.

## الف. هدایت و اصلاح امور در برزخ

قرآن کریم می‌فرماید: «وَالَّذِينَ قَاتَلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ سَيَهْدِيهِمْ وَ يُصَلِّحُ بَالَهُمْ وَ يَدْخُلُهُمُ الْجَنَّةَ عَرَفَهَا لَهُمْ» (محمد: ۴-۶). طبق این آیه شریفه، تکامل در عالم برزخ نیز وجود دارد؛ زیرا با کشته شدن در راه خدا، عالم برزخ برای انسان شروع می‌شود و عبارت «سَيَهْدِيهِمْ وَ يُصَلِّحُ بَالَهُمْ» دلالت دارد بر اینکه شهدا در آنجا نیز هدایت می‌یابند و امورشان اصلاح می‌گردد. هدایت الهی و اصلاح در عالم برزخ اثرات تکوینی در نفس دارد و موجب برچیده شدن حجاب‌های نفسانی (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۸، ص ۲۲۶) و در نتیجه کمال و رشد نفس

آدمی می‌گردد. برخی از ادبا و مفسران اشاره کرده‌اند که «بال» به معنای قلب و روح انسان نیز آمده است (ر.ک: آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۳، ص ۱۹۵؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۶، ص ۶۳) که در این صورت دلالت بر مدعا قوی‌تر است؛ یعنی عبارت «يُصَلِّحُ بِاللَّهِمُّ» به معنای اصلاح و تطهیر قلوب و نفوس است.

### رزق در برزخ

در سوره «أل عمران» سخن از روزی خوردن شهدا در عالم برزخ به میان آمده است: «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزُقُونَ» (أل عمران: ۱۷۰). چون ارتزاق از ویژگی‌های موجود زنده است و سبب رشد و نمو می‌گردد، خداوند نیز در آیه شریفه بلافاصله پس از بیان زنده بودن شهدا، از ارتزاق آنان در عالم برزخ سخن می‌گوید. اگرچه حقیقت این رزق در عالم برزخ برای ما مشخص نیست، ولی به اجمال می‌دانیم که از سنخ روزی مادی نبوده و نوعی موهبت رحمانی و فیض الهی است (رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۳۹؛ نیز ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۴۲۱ق، ج ۶، ص ۴۶۵) که برای نفس انسان حاصل می‌گردد و قطعاً سبب رشد و کمال آن می‌شود.

در روایات اهل بیت علیهم‌السلام نیز به تکامل برزخی انسان‌ها اشاره شده است. شیخ صدوق نقل می‌کند: پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در شب معراج حضرت ابراهیم علیه‌السلام را مشاهده کردند که مشغول تغذیه اطفال مؤمن هستند: «فَمَرَّ عَلَيَّ شَيْخٌ قَاعِدٌ تَحْتَ شَجَرَةٍ وَ حَوْلَهُ أَطْفَالٌ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم: مَنْ هَذَا الشَّيْخُ يَا جَبْرَائِيلُ قَالَ: هَذَا أَبُوكَ إِبْرَاهِيمُ. قَالَ: فَمَا هَؤُلَاءِ الْأَطْفَالُ حَوْلَهُ قَالَ: هَؤُلَاءِ أَطْفَالُ الْمُؤْمِنِينَ حَوْلَهُ يُعْذُوهُمْ» (صدوق، ۱۳۷۶، ص ۴۵۱).

در روایتی دیگر از امام صادق علیه‌السلام نقل شده که حضرت زهرا علیها‌السلام تربیت و پرورش اطفال شیعیان را در عالم برزخ بر عهده دارند: «إِنَّ أَطْفَالَ شِيَعَتِنَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ تُرَبِّيهِمْ فَاطِمَةُ علیها‌السلام» (قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۳۳۲).

مطابق این دسته از روایات، افرادی که در دنیا کمالات مطلوب را کسب نکرده‌اند، در عالم برزخ تحت تربیت انسان‌های کامل قرار می‌گیرند تا به نحوی تکامل معنوی و روحی پیدا کرده، آماده نشئه بالاتر گردند. منظور از «تغذیه در عالم برزخ» قطعاً تغذیه مادی و غذاهای دنیوی نیست، بلکه به قرینه عبارت «تُرَبِّيهِمْ» مراد پرورش معنوی و تکامل نفسانی است.

در مقام تبیین این تکامل می‌توان گفت: روح مجرد و نفس ناطقه انسان از مبدأ الهی خویش در قوس نزول مراتب و منازل گوناگونی را طی کرده تا به ماده و بدن مادی رسیده است و در مسیر رجوع هم باید منازل بسیاری را طی کند که از این مسیر صعودی می‌توان به «تکامل» تعبیر نمود. واقعه مرگ و انتقال به برزخ - به خودی خود - یکی از منازل در قوس صعود بوده و نهایت تکامل انسانی نیست، بلکه نفس هنوز منازل بسیاری را تا رسیدن به مجرد تام پیش‌رو دارد؛ یعنی نسبت به حالت اصلی خود (تجرد محض) هنوز در حجاب‌های متعددی قرار دارد.

امام خمینی علیه‌السلام در *تعلیقات بر تشریح فصوص الحکم* به مسئله «تکامل برزخی» اشاره کرده و ترقی در عوالم برزخی و اخروی را از باب القایی غریب و حجب و کدورات و هیأت‌های ظلمانی دانسته که این ترقی از جنس

حرکت در دنیا و دار استعداد و ماده نیست (ر.ک: موسوی خمینی، ۱۳۹۲، ص ۱۷۰-۱۷۱). از همین روست که برزخ و نیاز به تکامل برزخی برای تمام نفوس یکسان نیست و چه بسا افراد کاملی که حجاب‌های ظلمانی و نورانی را در همین حیات دنیوی کنار زده‌اند، توقف کمتری در برزخ خواهند داشت.

### تحقق کمال نهایی در آخرت

با تحقق مرگ برزخی (نفخ صور اول) ارواح و نفوس انسان‌ها از نظام برزخ به نظام کامل‌تر و بالاتر و اولین عالم از عوالم حشر وارد می‌گردند. این رهایی از نظام برزخی خود حرکت در قوس صعود به سوی حضرت حق و یک تحول تکاملی بزرگ برای روح است.

### یکم. خروج از جهنم دال بر حرکت تکاملی

در عالم قیامت روح انسان ساکن یکی از دو سرای بهشت یا جهنم خواهد شد. از این رو، اثبات نیل به کمال نهایی در هریک از این دو جایگاه مدعا را ثابت می‌کند؛ زیرا موطن بهشت و جهنم عالم قیامت است. جاودانگی و عدم خروج از بهشت از مسلمات آیات و روایات است و اگرچه مسئله خروج از جهنم به وضوح آن نمی‌رسد، ولی می‌توان این مطلب را از آیات و روایات استفاده کرد (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۵). این مطلب گویای آن است که تکامل در قوس صعود در عالم آخرت نیز جریان دارد و همه به سمت کمال نهایی در حرکت‌اند.

قرآن کریم می‌فرماید: «وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وَرُءَا لَا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا» (مریم: ۸۶-۸۷). براساس این آیات، برخی از کسانی که خداوند ایشان را «مجرم» نامیده با خداوند عهدی دارند که سرانجام همین عهد ایشان را مشمول شفاعت شفیعان خواهد کرد و از میان مجرمان خارج خواهد ساخت (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۳، ج ۶، ص ۸۲۰).

همچنین فرمود: «فَمَا الَّذِينَ شَقُّوا فِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَ شَهيقٌ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ» (هود: ۱۰۶-۱۰۷). امام صادق علیه السلام در تفسیر آیه فرمودند: «هَذِهِ فِي الَّذِينَ يَخْرُجُونَ مِنَ النَّارِ» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۶۰). امام رضا علیه السلام نیز فرمودند: «مُذِئِبُو أَهْلِ التَّوْحِيدِ يَدْخُلُونَ النَّارَ وَ يَخْرُجُونَ مِنْهَا» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸، ص ۴۰).

این خروج از جهنم نتیجه تزکیه و تصفیه نفس و ایجاد کمال روحانی نفس است که در جهنم برای انسان آلوده حاصل شده است. در روایت آمده است که روز قیامت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و امیرالمؤمنین علیه السلام به بعضی از افرادی که جان خویش را به کثافت گناه آلوده کرده و نفس خویش را ناپاک ساخته‌اند، می‌فرمایند: جان و روح شما آلوده و ناپاک است و شما صلاحیت همراهی با اولیای خدا و مرافقت با فرشتگان الهی را ندارید، مگر اینکه طهارت نفس حاصل کرده، خود را تصفیه نمایید. سپس آنان را به طبقه بالای دوزخ می‌برند تا آنجا پلیدی‌ها و پلشتی‌های آنان زائل گردد



و پس از تزکیه و تطهیر، از جهنم خارج شده، وارد بهشت می‌گردند (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸، ص ۳۵۲-۳۵۳). بنابراین مجرمانی که از جهنم خارج می‌شوند قطعاً واجد اوصاف جدید شده‌اند که صلاحیت لازم را برای ورود به بهشت به دست آورده‌اند. این گروه ممکن است در درجات پایین بهشت ساکن باشند و کمال نهایی آنان در همین حد متوقف گردد، و نیز ممکن است در درجات عالی بهشت نیز سیر صعودی داشته و کمال نهایی آنان مراتب بالاتری از بهشت باشد.

## دوم. تکلیم، نظر، و تزکیه الهی در بهشت

خداوند در سوره «آل عمران» می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يَكَلِمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (آل عمران: ۷۷). آیه شریفه می‌فرماید: در روز قیامت خداوند با کسانی که عهد خداوند را به بهای اندک فروختند صحبت نمی‌کند، به آنها نمی‌نگرد و آنان را تزکیه نمی‌نماید. تزکیه در لغت، به معنای رشد دادن و به کمال صالح رساندن آمده است (ر.ک: اندلسی، ۱۴۲۰ق، ج ۵، ص ۴۹۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۷۶۰؛ طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۲۰، ص ۲۹۸).

مفهوم مخالف آیه شریفه این است: انسان‌هایی که در مسیر عبودیت بوده و به پیمان الهی پایبند باشند در قیامت خداوند به آنان نظر کرده، با آنان سخن می‌گوید؛ زیرا در آیه قبلی آمده است: «بَلَىٰ مَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ وَاتَّقَىٰ فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ» (آل عمران: ۷۶). گویی این دو آیه می‌فرماید: افراد مذکور در این دو آیه در تقابل با یکدیگرند، پس متقین با عنایت الهی در آخرت مخاطب کلام الهی‌اند و خداوند به آنان نظر می‌کند و آنان را تزکیه می‌نماید؛ ولی ناقضان عهد الهی از این موهبت بی‌بهره‌اند. بی‌شک مراد از نظر الهی و سخن گفتن خداوند نوعی افاضه رحمت و محبت به بندگان است (ر.ک: ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۵۳؛ سمرقندی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۲۲۵؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰، ص ۱۵۰؛ طوسی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۱۹۸) که صرف اعتبار و بدون تأثیر تکوینی نخواهد بود و ظاهراً این نظر رحمت و تکلیم الهی موجب فزونی اوصاف وجودی در نفس انسانی و نورانیت و رفع حجب خواهد شد.

علاوه بر تکلیم و نظر الهی، در ادامه آیه اشاره می‌کند: چنین افرادی مشمول تزکیه حضرت حق بوده و خداوند آنها را از ناپاکی‌ها پاک ساخته و آنها را از آنچه که روی چهره اصلی ایشان قرار گرفته و از بسیاری از حقایق محجوبشان کرده است تزکیه و تطهیر می‌کند و به سمت کمالات عالی رشد خواهد داد. «تزکیه» در قیامت به مقتضای احکام خاص آن نشئه، به معنای پالایش روح از حجاب‌ها، تیرگی‌ها، تعلقات، پلشتی‌ها و هر چیزی است که بر روح در تنزلش از موطن اصلی عارض گشته، و درحقیقت یک حرکت تکاملی است (ر.ک: شجاعی، ۱۳۸۰، ص ۱۹-۱۰۱).

نظیر چنین استدلالی را می‌توان در آیه «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتُرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ وَ لَا يَكْلَمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ لَا يَزَكِّيهِمْ وَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (بقره: ۱۷۴) انجام داد.

### سوم. هدایت و رحمت در بهشت

در سوره «حج» خداوند سخن از هدایت اهل بهشت به سمت گفتار پاکیزه و راه حمید به میان آورده است: «إِنَّ اللَّهَ يَدْخُلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ يَحْلَوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَ لَوْلُؤًا وَ لِبَاسَهُمْ فِيهَا خَيْرٌ وَ هُدُوا إِلَى الطَّيِّبِ مِنَ الْقَوْلِ وَ هُدُوا إِلَى صِرَاطٍ الْحَمِيدِ» (حج: ۲۳-۲۴).

اهل بهشت پس از ورود به خلد برین به سخن پاکیزه و صراط حمید هدایت می‌شوند. پس مشخص می‌گردد که در آنجا مسیر و صراط ویژه‌ای وجود دارد که هر رونده‌ای در این مسیر طی طریق می‌نماید. در روایات اهل بیت علیهم‌السلام آمده است که مراد از «قول طیب» کلمه شریفه «لا اله الا الله»، «الله اکبر» (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۱۲۵) و مقام توحید (ر.ک: خویزی، ۴۱۵ق، ج ۳، ص ۴۸۰)، و مراد از «صراط حمید» ولایت اهل بیت علیهم‌السلام است. اشاره به اسم «حمید» از میان اسامی الهی، مشعر به حمد و ستایشی است که سالکان این صراط دارند و گویی هرچه اسما و صفات الهی حق بیشتر تجلی کند، بهشتیان تهلیل و تکبیر را بیشتر بر زبان جاری می‌سازند. تجلی اوصاف و اسماء الهی در نفوس قطعاً سبب سعه وجودی نفس و رشد و تکامل در نفس می‌گردد (ر.ک: موسوی خمینی، بی‌تا، ص ۹۸-۹۹)؛ به این معنا که هرچه نفس انسان بیشتر تحت‌الشعاع تجلیات الهی قرار گیرد، بیشتر رشد و تکامل یافته، به سمت کمال مطلق سیر و سلوک خواهد داشت.

در آیه دیگر آمده است: «وَ اَمَّا الَّذِينَ ابْطِئَتْ وَجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (آل عمران: ۱۰۷) و نیز فرمود: «فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَ اعْتَصَمُوا بِهِ فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِنْهُ وَ فَضْلٍ وَ يَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمًا» (نساء: ۱۷۵). رحمت و تفضلی که از جانب خداوند پس از ورود به بهشت به اهل آنجا عنایت می‌شود مساوق با افاضات وجودی و کمال و رشد است؛ همچنان‌که رضایت و رضوان الهی لاجرم مابازای خارجی باید داشته باشد و سبب رشد و کمال مؤمنان باشد. از این‌رو، خداوند در دو آیه قرآن کریم، رضوان الهی را «فوز» و «فلاح» معرفی می‌نماید: «قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمَ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (مائده: ۱۱۹)؛ «وَ يُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (مجادله: ۲۲).

همچنین از نعمت‌هایی که خداوند برای اصحاب یمین در بهشت تعبیه کرده سایه دائم و پیوسته است: «وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا لَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَ نُدْخِلُهُمْ ظِلًّا ظَلِيلًا» (نساء: ۵۷). این سایه دائمی و زائل‌ناشدنی است: «وَ ظِلٌّ مَمْدُودٌ» (واقعه: ۳۰)؛ «أَكْلُهَا دَائِمٌ وَ ظِلُّهَا» (رعد: ۳۵).

چون بساط این خورشید و آسمان‌ها هنگام قیامت برچیده می‌شود (ر.ک: انسان: ۱۳؛ انبیاء: ۱۰۴؛ تکویر: ۱). به‌نظر می‌رسد مراد از این سایه گسترده و دائمی افاضه خیرات و برکات و نزول رحمت الهی است که اهل جنان در سایه این رحمت و اسعه مراتب کمال و سعادت را به‌دست می‌آورند (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۳۶؛ سلمی، ۱۳۶۹، ص ۵۷؛ صدرالمآلهین، ۱۳۶۱، ج ۷، ص ۴۹؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۸، ص ۴۷؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۳۳۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۱، ص ۲۹۹).

در حدیثی پیامبر اکرم ﷺ فرمودند: «وَالَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ عَلَى مُحَمَّدٍ ﷺ، إِنَّ أَهْلَ الْجَنَّةِ لَيَزِدَادُونَ جَمَالًا وَحَسَنًا كَمَا يَزِدَادُونَ فِي الدُّنْيَا قَبَاحَةً وَهَرَمًا» (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۵۰۵). همچنین ایشان فرموده‌اند: «يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى يَوْمَ الْقِيَامَةِ: أَمَرْتُكُمْ فَضَيْعْتُمْ مَا عَمِدْتُ إِلَيْكُمْ فِيهِ، وَ رَفَعْتُكُمْ أَنْسَابَكُمْ، فَأَلْيَوْمَ أَرْفَعُ نَسَبِي وَ أَصْحَ أَنْسَابَكُمْ أَيْنَ الْمُتَّقُونَ؟ إِنْ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۲۰۷).

### چهارم. اتمام نور و مغفرت در بهشت

قرآن کریم می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُكَفِّرَ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَ يَدْخِلَكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ بَأْيَمَانِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَنْمِمْ لَنَا نُورَنَا وَ اغْفِرْ لَنَا إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (تحریم: ۸).

طبق آیه شریفه، بهشتیان در بهشت از خداوند درخواست می‌کنند که خدایا، نور ما را کامل کن و ما را مورد مغفرت خویش قرار بده. از آیه شریفه به‌دست می‌آید که بعضی از مؤمنان در بهشت نور خود را ناقص می‌بینند و از خداوند درخواست اتمام و اکمال نور می‌کنند (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۹، ص ۳۳۶؛ قرائتی، ۱۳۸۸، ج ۱۰، ص ۱۳۵). نوری که در نفس مؤمنان ایجاد می‌شود و در بهشت کامل می‌گردد حجاب‌ها و ظلمات را از بین می‌برد و انسان را در مسیر سیر الی الله ترقی می‌دهد. در ادامه نیز بلافاصله از خداوند طلب مغفرت و رفع اثرات و موانع کمال را می‌نمایند. اهل ادب اصل ماده «غفر» را به‌معنای محو اثر و موانع دانسته‌اند که وقتی در خصوص گناهان به‌کار می‌رود به‌معنای رفع موانع و ظلمات سیئات است تا انسان بتواند آثار حسنات را دریافت کند و صلاحیت اخذ فیض و لطف را دارا شود (ر.ک: مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۲۹۳-۲۹۴).

شاهد این مطلب فرمایش حضرت ابراهیم ؑ است که فرمود: «الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ وَ الَّذِي هُوَ يَطْعَمُنِي وَ يَسْقِينِي وَ إِذَا مَرَضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِي وَ الَّذِي يَمِيتُنِي ثُمَّ يَحْيِينِي وَ الَّذِي أَطْعَمَ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ» (شعراء: ۷۸-۸۲). در این آیه مراد از «مغفرت حضرت ابراهیم ؑ» قطعاً تطهیر از معصیت و گناه نیست؛ زیرا انبیا معصوم‌اند و میرای از گناهان، بلکه ظاهراً مقصود آن است که خداوند متعال آنچه را در حضرت ابراهیم ؑ مانع لقای بهتر و درک مراتب کامل‌تر است، با غفرانش از میان برده، مقدمات نیل به کمال مطلق را برای حضرتش فراهم می‌سازد. حجب و ظلماتی را خداوند از بین خواهد برد که در اثر اقتضائات عالم دنیا،

از جمله انجام مباحاتی مانند خواب و خوراک و اشتغالات لازمه دنیوی برای حضرت ابراهیم علیه السلام به وجود آمده است (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۵، ص ۲۸۵).

### پنجم. سلام خداوند و تحیت فرشتگان به اهل بهشت

در آیاتی از قرآن کریم به سلام و تحیت خداوند و ملائکه به مؤمنان در بهشت برین اشاره شده است. خداوند در توصیف نعمت‌های بهشتیان می‌فرماید: «سَلَامٌ قَوْلًا مِنْ رَبِّ رَحِيمٍ» (یس: ۵۸). همچنین در توصیف حضرت یحیی علیه السلام می‌فرماید: «وَ سَلَامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَ يَوْمَ يَمُوتُ وَ يَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا» (مریم: ۱۵).

سلام خداوند بر اهل بهشت با سلامی که انسان به یکدیگر می‌دهند متفاوت است و فراتر از اعتبار و ادب اجتماعی، اثر تکوینی و مابازای خارجی دارد. مرحوم طبرسی از زجاج نقل می‌کند که «سلام»، اسم جامعی است که شامل هر خیر می‌شود (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۸۰۵). *راغب اصفهانی* و برخی دیگر نیز اثر سلام بشری را تنها در گفتار می‌دانند، ولی سلام پروردگار را از سنخ فعل الهی و به معنای اعطا و افاضه رحمت می‌دانند که در روح و جان آدمی نفوذ کرده، او را رشد می‌دهد (ر.ک: *راغب اصفهانی*، ۱۴۱۲ ق، ص ۴۲۲؛ مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۱، ج ۱۸، ص ۴۲۱؛ ملکی میانجی، ۱۴۰۰ ق، ص ۲۴۱).

سلام و تحیت الهی بر نفوس نورانی اهل بهشت تأثیر می‌گذارد و موجب افاضه فیض و رحمت بر آن ارواح مطهر می‌گردد. شاهد این مدعا استعمال وصف «رحیم» در آیه مذکور برای توصیف پروردگار است؛ همچنان که سلام و صلوات الهی بر رسول اکرم صلی الله علیه و آله نیز سبب اثرات تکوینی در نفس و جان آن حضرت و ترفیع کمالات دست‌نیافتنی ایشان در عالم قیامت می‌گردد.

از امام کاظم علیه السلام درباره معنای صلوات خداوند و ملائکه بر پیامبر صلی الله علیه و آله سؤال شد، حضرت فرمودند: «صَلَاةُ اللَّهِ رَحْمَةً مِنَ اللَّهِ وَ صَلَاةُ مَلَائِكَتِهِ تَرْكِيَةٌ مِنْهُمْ لَهُ» (صدوق، ۱۴۰۶ ق، ص ۱۵۶)؛ تحیت خداوند رحمت خداوند است و تحیت ملائکه حمد و تنزیه آن حضرت است.

امیرمؤمنان علی علیه السلام در خطبه نماز جمعه به این اثر صلوات الهی اشاره کرده، می‌فرماید: «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ عَبْدِكَ وَ رَسُولِكَ وَ نَبِيِّكَ صَلَاةً نَامِيَةً زَاكِيَةً تَرْفَعُ بِهَا دَرَجَتَهُ وَ تُبَيِّنُ بِهَا فَضْلَهُ» (صدوق، ۱۴۱۳ ق، ج ۱، ص ۴۳۲).

امام سجاده علیه السلام در دعای ختم قرآن نیز به ترفیع درجه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در درجات کمال بهشتی اشاره کرده، می‌فرماید: «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ شَرِّفْ بَنِيَّاهُ وَ عَظِّمْ بُرْهَانَهُ، وَ ثَقِّلْ مِيزَانَهُ، وَ تَقَبَّلْ شَفَاعَتَهُ، وَ قَرِّبْ وَسِيلَتَهُ، وَ بَيِّضْ وَجْهَهُ، وَ اَنْبِ نُورَهُ، وَ اَرْفَعْ دَرَجَتَهُ» (صحیفه سجاده، ۱۳۷۶، ص ۱۸۲).

درباره تحیات و درود ملائکه به بهشتیان نیز همین استدلال جاری است. در سوره «زمر» می‌خوانیم: «وَ سِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاؤُهَا وَ فَتِحَتْ اَبْوَابُهَا وَ قَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ» (زمر: ۷۳-۷۴). در سوره «عد» این سلام و تحیت را با فعل مضارع ذکر کرده که دلالت بر دوام و استمرار آن دارد: «الْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ» (عد: ۲۳-۲۴).

ظاهراً سلام و تحیات ملائکه نیز فراتر از صرف عرض ادب و رعایت ادب و احترام است، بلکه با توجه به نظام آخرت و فراغت از اعتبارات دنیوی، به معنای طلب خیر و رحمت و افاضه برای بهشتیان است؛ همچنان که بعضی از مفسران فرموده‌اند که مراد از سلام ملائکه، افاضه رحمت و خیر است (ر.ک: تفسی تهرانی، ۱۳۹۸، ج ۳، ص ۴۸۴؛ مغنیه، ۱۴۲۵ق، ص ۷۱۴). مؤید این برداشت آیه ۲۵ سوره «ذاریات» است که می‌فرماید: وقتی ملائکه بر حضرت ابراهیم علیه السلام برای عذاب قوم او فرود آمدند، گفتند: «إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ قَوْمٌ مُنْكَرُونَ». گویی ملائکه به حضرت ابراهیم علیه السلام فهمانده‌اند تو و تابعان تو از این عذاب در امن و سلامت هستی (ر.ک: امین، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۳۱۶). در آیه ۵۶ سوره «احزاب» نیز صلوات و تحیت ملائکه به دنبال صلوات خداوند آمده است که نشان از همانندی اثر صلوات خداوند و ملائکه دارد: «إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا».

### ششم. تحمید و تسبیح اهل بهشت

از برخی آیات قرآن چنین استفاده می‌شود که بهشتیان در سرای نعمت و رحمت، مشغول تسبیح و تقدیس و تحمید الهی‌اند و از ذکر حق غافل نیستند. قرآن کریم می‌فرماید: «دَعَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ وَأَخْرَجُوا دَعْوَاهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (یونس: ۱۰). همچنین می‌فرماید: «وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقْنَا وَوَدَّعْنَا الْأَرْضَ نَتَنَبَّأُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ فَنِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ» (زمر: ۷۴).

بهشت خداوند دارای درجات و مراتب لایتناهی است که طبق روایات، مؤمنان با قرائت قرآن این مراتب و درجات را درک و به مراتب بالاتر صعود می‌کنند. امام کاظم علیه السلام فرمودند: «يَا حَفْصُ، مَنْ مَاتَ مِنْ أَوْلِيَائِنَا وَشَيْعَتِنَا وَ لَمْ يُحْسِنِ الْقُرْآنَ عَلِمَ فِي قَبْرِهِ لِيَرْفَعَ اللَّهُ بِهِ مِنْ دَرَجَتِهِ، فَإِنَّ دَرَجَاتِ الْجَنَّةِ عَلَى قَدْرِ آيَاتِ الْقُرْآنِ، يُقَالُ لَهُ: اقْرَأْ وَ ارْقُ، فَيَقْرَأُ ثُمَّ يَرْقَى» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۰۶).

صرف نظر از اینکه روایت مذکور خود نیز دلالت بر تحقق رشد و کمال نهایی در عالم برزخ و قیامت دارد، گویای این مطلب است که مؤمن در بهشت درجات را یک به یک طی می‌کند و به سمت خداوند سیر صعودی دارد. از یک سو، ممکن است ذکر تسبیح و تحمید اهل بهشت به سبب همین سیر و اعتلای درجات باشد. گویی هر چه برای مؤمن حجاب‌ها و موانع بیشتر کنار رود و در سیر الی الله پیش رود و تجلیات حضرت حق را بیشتر شهود کند، خداوند رحمان را منزه‌تر می‌یابد و زبان به تنزیه و تسبیح می‌گشاید (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۸، ص ۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۵۹۰). در این حرکت تکاملی، پس از درک هر مرتبه‌ای نیز حمد و ستایش خداوندی لازم است که چنین کمالاتی را نصیب بنده نموده است. پس مشغول حمد الهی می‌شود.

از سوی دیگر همین اذکار برای اهل بهشت می‌تواند سبب رشد و تکامل در خلد برین باشد؛ زیرا طبق روایات ذکر خداوند قوت و غذای روح است: «مُدَاوَمَةُ الذِّكْرِ قُوْتُ الْأَرْوَاحِ» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۱۸۹).

روح و نفس مؤمن با این غذای معنوی حیات و رشد می‌یابد: «بِذِكْرِ اللَّهِ تَخَيَّا الْقُلُوبَ وَ بِنِسْيَانِهِ مَوْتَهَا» (ورام بن ابی‌فراس، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۲۰) و در نتیجه قلب و روح انسان زنگارها و حجاب‌ها را کنار می‌زند و نورانیتی در خود به وجود می‌آورد و منجر به ترقی به درجات عالی می‌گردد: «ثَمَرَةُ الذِّكْرِ اسْتِنَارَةُ الْقُلُوبِ» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۱۸۹).

امیرمؤمنان علی علیه السلام نیز در روایتی نغز به تأثیر ذکر الهی بر جلا و صفای قلوب و در نتیجه رشد و کمال آن اشاره کرده، می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ - سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى - جَعَلَ الذِّكْرَ جِلَاءً لِقُلُوبٍ تَسْمَعُ بِهِ بَعْدَ الْوَقْرَةِ وَ تُبْصِرُ بِهِ بَعْدَ الْعَشْوَةِ وَ تَنْقَادُ بِهِ بَعْدَ الْمُعَانَدَةِ» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۳۴۲).

لازم به ذکر است که اثرات ذکر بر روح انسان به عالم دنیا اختصاص ندارد و اثرات مذکور مطابق روایات، هم در دنیا و هم در آخرت قابل تصور است.

### هفتم. رزق در بهشت

یکی از نعمت‌هایی که مکرر درباره اهل بهشت در آیات قرآن کریم مطرح شده، نعمت خوردنی‌ها و آشامیدنی‌هاست؛ مانند: «وَ أَمْدَدْنَاهُمْ بِفَاكِهَةٍ وَ لَحْمٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ» (طور: ۲۲)؛ «كُلُوا وَ اشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (طور: ۱۹)؛ «مرسلات: ۴۳». به فرموده قرآن کریم حیات حقیقی در سرای آخرت است: «وَ إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ» (عنکبوت: ۶۴). در بخش رزق برزخی گذشت که ارتزاق از ویژگی‌های موجود زنده است و روح انسان برای رشد و درک کمالات برتر نیاز به این تغذیه دارد. حرکت و تکامل نیز از لوازم موجود زنده است. به نظر می‌رسد چون حیات انسان در بهشت نیز حیاتی خاص و منحصر به فرد است، خوردن و آشامیدن در آنجا نیز لازمه این حیات خاص بوده و برای درک درجات ضروری است.

در آیه ۶۲ سوره «مریم» درباره بهشتیان می‌خوانیم: «وَ لَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا». رزق و روزی در هنگام صبح و شام کنایه از دائمی و لاینقطع بودن آن است (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴، ص ۷۹). این معنا از آیات ذیل به خوبی فهمیده می‌شود: «لَا مَقْطُوعَةٍ وَ لَا مَمْنُوعَةٍ» (واقعه: ۳۳)؛ «كُلُّهَا دَائِمٌ» (رعد: ۳۵). به نظر می‌رسد چون کمال انسان به سیر و صعود الی الله بوده و راه نیز لایتناهی و بی‌پایان است و نیاز به توان و تغذیه دارد، پس رزق نیز لاینقطع و دائمی است. گویی انسان با بهره‌برداری از این روزی و منبع توان معنوی، قدرت و توان بر سیر و ترقی به سمت کمالات را پیدا می‌کند.

در روایتی ذیل آیه «وَ لَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا» نقل شده است: «وَ تَأْتِيهِمْ طَرْفَ الْيَدَايَا مِنَ اللَّهِ تَعَالَى لِمَوَاقِيتِ الصَّلَاةِ الَّتِي كَانُوا يُصَلُّونَ فِيهَا فِي الدُّنْيَا» (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۲۷۸). با توجه به روایت نبوی این گونه به نظر می‌رسد که همان‌گونه که نماز در دنیا وسیله عروج و صعود مؤمن (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ج ۷، ص ۲۴۳) و موجب تقرب هر انسان متقی (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۶۵) بود، رزق و روزی هنگام اوقات نماز هم مقدمات عروج و کمال در بهشت را برای انسان فراهم می‌نماید.

درباره نوشیدنی‌های بهشت و اشراب از انهار نیز همین استدلال جاری است: «إِنَّ الْأُبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا» (انسان: ۵-۶). «وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ» (محمد: ۱۵). در برخی از روایات آمده است: این نهرها از عرش الهی سرچشمه می‌گیرد و پایین می‌آید (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۲۳۰؛ نیز ر.ک: میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۱۰، ص ۴۱۹). به نظر می‌آید نوشیدن از چنین چشمه‌ها و نهرهایی مقدمه رشد و صعود به سوی درجات عالی بهشت است.

شاهد قوی بر ادعاهای مطرح‌شده آیات سوره «نبأ» است که می‌فرماید: «إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا حَدَائِقَ وَأَعْنَابًا وَكَوَاعِبَ أَتْرَابًا وَكَأَسًا دِهَاقًا» (نبأ: ۳۱-۳۴). گذشت که اگرچه کلمه «کمال» و «کمال نهایی» در قرآن کریم استعمال نشده، ولی کلماتی مانند «فوز» بر همان معنا دلالت دارد. در این آیات خداوند پاداش اهل تقوا را در بهشت، فوز و کمال معرفی می‌نماید. بلافاصله این فوز و کمال را تشریح و مصادیق آن را بیان می‌کند. اهل ادب در ترکیب این آیات گفته‌اند: «حدائق»، «اعناب»، «کواعب» و «کاس» بدل از «مفاز» است (ر.ک: ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۳۹؛ اندلسی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۳۸۹؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۲۸۱؛ سمین، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۴۶۷؛ صافی، ۱۴۱۸ق، ج ۳۰، ص ۲۲۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۶۴۵؛ عکبری، ۱۴۱۹ق، ص ۳۸۵). یعنی فوز و سعادت که متقین به آن خواهند رسید همین خوردنی‌ها و آشامیدنی‌هاست؛ خوردنی‌ها و آشامیدنی‌هایی که انسان را برای رشد و ترقی در درجات بهشت مهیا ساخته، دایم بر کمالات او می‌افزاید.

### هشتم. ازاله کینه از دل‌های بهشتیان

در دو آیه از آیات قرآن کریم آمده است که خداوند کینه و عداوت را از قلوب اهل بهشت جدا می‌کند: «وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غِلٍّ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ...» (اعراف: ۴۳). «وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غِلٍّ إِخْوَانًا عَلَى سُرُرٍ مُتَقَابِلِينَ» (حجر: ۴۷). با توجه به سیاق آیات شریفه که هر دو پس از بیان دخول و خلود مؤمنان به بهشت است؛ مشخص می‌گردد که این آیات در خصوص ساکنان بهشت است. ردائلی همچون کینه و عداوت از بیماری‌های قلبی و روحی است که سبب تیرگی و ظلمانی شدن روح انسان می‌گردد. هر قدر نفس انسان در این ظلمات و پلیدی‌ها بیشتر غوطه‌ور باشد، درک مراتب کمال برای وی مشکل‌تر خواهد بود. به‌همین سبب، خداوند این ردایل را از قلوب اهل بهشت که به صورت ملکات نفسانی به عالم قیامت منتقل شده جدا می‌کند تا غلّ و غشّ از باطن نفس و فطرت پاک شود و ارواح آنان را تطهیر نماید. این طهارت نفس سبب عروج و صعود روح و درک مراتب کمال نهایی خواهد شد. کیفیت این نزع و تطهیر در اشخاص گوناگون به حسب اختلاف کمال و نقص ملکات متفاوت خواهد بود (ر.ک: موسوی خمینی، ۱۳۷۹، ص ۱۵۹-۶۰). شاید به سبب این تطهیر و ترقی است که در ادامه اهل بهشت حمد و ثنای الهی را بر زبان جاری می‌کنند.

## نهم. رجوع الی الله و ملاقات با خداوند در بهشت

انسان موجودی ایستا و ساکن نیست، بلکه دائم در حال حرکت و تکامل است. مطابق آیات شریفه وحی، این حرکت استکمالی به سمت خداوند متعال است که ذات ازلی و ابدی دارد: «إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: ۱۵۶). از این رو، این حرکت را انتها و تمامی نیست و پیوسته انسان سیر می‌کند تا به مقام لقای الهی برسد و مظهر اوصاف و اسماء الهی گردد: «إِلَى اللَّهِ الْمَصِير» (آل عمران: ۲۸؛ نور: ۴۲؛ فاطر: ۱۸). آیه شریف می‌فرماید: صیوررت و شدن انسان به سمت خداوند متعال است. سیر به سمت کمال مطلق و بی‌نهایت نشان می‌دهد که کمال بعد از کمال و رشد بعد از رشد باید حاصل شود: «إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ» (قیامت: ۱۲).

این سیر الی الله و شهود باطنی حضرت حق اوج تکامل انسان‌هاست (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۸ ب، ص ۱۳۸؛ نیز ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۳۱۰) که البته تمامی ندارد. از این رو، امام سجاد<sup>علیه السلام</sup> در مناجات خود می‌فرماید: «وَأَسْتَعْفِرُكَ مِنْ كُلِّ لَذَّةٍ بَغَيْرِ ذِكْرِكَ وَ مِنْ كُلِّ رَاحَةٍ بَغَيْرِ أَنْسِكَ وَ مِنْ كُلِّ سُورٍ بَغَيْرِ قُرْبِكَ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۱، ص ۱۵۱).

قرآن کریم همچنین در سوره «انشقاق» فرموده است: «لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ» (انشقاق: ۱۹)؛ در ترجمه و توضیح این آیه شریفه گفته‌اند: بی‌تردید شما حال و مرحله‌ای را پس از حال و مرحله‌ای خواهید پیمود. این سیر تکاملی و رو به رشد در دنیا از مرحله نطفه شروع شده تا زمان مرگ، در عالم برزخ نیز تا زمان قیامت کبر، و در سرای آخرت نیز در مواقع قیامت تا مقام لقای الهی ادامه دارد (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۲۰، ص ۲۴۶؛ نیز ر.ک: مشکینی، ۱۳۸۱، ص ۵۸۹). از سوی دیگر، این آیات اطلاق دارد و دلیلی بر توقف این حرک در سرای آخرت نیست.

در آیه دیگر نتیجه نظر و رؤیت خداوند را شادی و نشاط و سرور می‌داند که حاکی از رشد و کمال انسان است: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» (قیامت: ۲۲-۲۳). این نظر به جمال الهی قطعاً رویت با چشم ظاهری و جسمانی نیست، بلکه مراد افاضه فیض و رحمت الهی است (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۲۰، ص ۱۱۲) که پایانی ندارد و تکامل بدون مرز ادامه خواهد داشت.

آیت‌الله جوادی آملی در این باره می‌نویسد: مرتبه «ذَنَى فَتَدَلَّى» [در آخرت] آخرین مرحله سیر و سلوک انسان نیست و «اقرأ و ارق» پایانی ندارد. معنای جاودانگی بهشت نیز همین است که قلمرو مشاهدات انسان را مرزی نیست. اگرچه در بهشت تکامل عملی جایی ندارد، ولی راه تکامل علمی باز است. انسان در بهشت خیلی از حقایق را می‌یابد و به تناسب رشد مشاهداتش، استعداد غیر مادی بیشتری برای شهود پیدا می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۷۳).



## دهم. حرکت نورانی اهل بهشت

قرآن کریم در دو جا اهل بهشت را دارای نورانیت می‌داند. این نور در پیشاپیش و سمت راست آنان با سرعت در حرکت است. در سوره «حدید» می‌فرماید: «يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ بُشْرَاكُمُ الْيَوْمَ جَنَّاتٌ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (حدید: ۱۲). در سوره «تحریم» هم آمده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُكَفِّرَ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَ يُدْخِلَكُمُ جَنَّاتٍ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ يَوْمَ لَا يُخْزَىٰ اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ بِأَيْمَانِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَتِمِّمْ لَنَا نُورَنَا وَاعْفِرْ لَنَا إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (تحریم: ۸).

علامه طباطبائی در تبیین معنای اشراق نور در قیامت می‌نویسد: اینکه «اشراق نور» را با عبارت «سعی» (حرکت سریع) آورده است، اشاره به این دارد که اهل بهشت به سمت درجات عالی بهشت که خداوند سبحان برای آنان مهیا کرده است، با سرعت حرکت می‌کنند و به وسیله این نور مسیرهای سعادت و کمال و مقامات قرب الهی یکی پس از دیگری برای آنان روشن می‌گردد تا اینکه نور آنان تام و کامل گردد (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۹، ص ۱۵۵).

بنابراین مشخص گردید مستفاد از آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم‌السلام تحقق کمال نهایی انسان در هر سه نشئه دنیا، برزخ و قیامت است. تکامل در قیامت مانند درخت پرباری است که انسان آن را یک بار کاشته است، ولی دائم جوانه و ریشه می‌زند و از نقاط دیگر سر برمی‌آورد، یا همانند سفینه فضایی است که تا قبل از خروج از جو و جدایی از جاذبه زمین نیاز به نیروی محرک دارد، ولی وقتی از جو زمین خارج شد بدون نیاز به نیروی محرک تا ابد به حرکت خود ادامه می‌دهد و سیر می‌کند.

## نتیجه‌گیری

در بین دانشمندان اسلامی درباره طرف تحقق کمال نهایی اختلاف نظر وجود دارد. عده‌ای عالم دنیا و برزخ را طرف این تحقق دانسته‌اند و گروهی تحقق کمال نهایی در عالم قیامت را نیز ممکن می‌دانند.

چون کمال نهایی معلول فعل اختیاری انسان است، قطعاً دنیا یکی از مکان‌های تحقق آن است. آیات قرآن کریم وجود حرکت استکمالی در عالم برزخ را تأیید می‌کند. آیات ارتزاق و اصلاح امور در عالم برزخ گویای این مطلب است.

آیات و روایات مربوط به خروج انسان‌ها از جهنم بر تحقق کمال نهایی در سرای قیامت دلالت دارد. بعضی از آیات قرآن کریم اشاره به سخن گفتن خداوند، هدایت، رحمت، مغفرت، تزکیه الهی و ازاله کینه در بهشت دارد که دال بر تحقق کمال نهایی است.

درخواست متمیم نور از سوی بهشتیان، تحمید و تسبیح ایشان که در آیات وحی آمده است، از دیگر شواهد تحقق کمال نهایی در بهشت است.

از آیات بیانگر ابلاغ سلام و تحیت خداوند متعال و ملائکه در بهشت و ارتزاق بهشتیان می‌توان سیر استکمالی در بهشت را اثبات کرد.

عالی‌ترین درجات کمال انسانی لقا و شهود الهی است که مطابق آیات قرآن چنین تجلیاتی در بهشت نیز وجود دارد و مؤمنان با نور الهی در این مسیر طی طریق می‌نمایند.

مطابق آیات و روایات، هر سه عالم دنیا، برزخ و قیامت متناسب با ظرفیت و ویژگی‌های خود، ظرف تحقق کمال نهایی متناسب برای انسان است.

## منابع

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

صحیفه سجادیه، ۱۳۷۶، چ دوم، قم، الهادی.

ابن عاشور، محمدطاهر، ۱۴۲۰ق، تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی.

ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر، ۱۴۱۹ق، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دار الکتب العلمیه.

امین، نصرت بیگم، بی تا، تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن، بی جا، بی نا.

الوسی، محمود بن عبدالله، ۱۴۱۵ق، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، بیروت، دارالکتب العلمیه.

آندلسی، ابوحنیان، ۱۴۲۰ق، البحر المحیط فی التفسیر، بیروت، دارالفکر.

بیضاوی، عبدالله بن عمر، ۱۴۱۸ق، انوار التنزیل و أسرار التأویل، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، ۱۳۶۶، تصنیف غرر الحکم و درر الکلم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

تقفی تهرانی، محمد، ۱۳۹۸، روان جاوید در تفسیر قرآن مجید، تهران، برهان.

جمعی از محققان، ۱۳۸۹، فرهنگ نامه اصول فقه، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۰، تفسیر تسنیم (تفسیر قرآن کریم)، قم، اسراء.

\_\_\_\_\_، ۱۳۸۷، نسیم اندیشه، دفتر دوم، قم، اسراء.

\_\_\_\_\_، ۱۳۸۹ الف، ادب فنای مهربان، قم، اسراء، ج ۶

\_\_\_\_\_، ۱۳۸۹ ب، فلسفه حقوق بشر، چ ششم، قم، اسراء.

حویزی، عبدعلی بن جمعه، ۱۴۱۵ق، تفسیر نور الثقلین، چ چهارم، قم، اسماعیلیان.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت، دار الشامیه.

رجیبی، محمود، ۱۳۹۵، انسان شناسی، چ بیستم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

رشیدرضا، محمد، ۱۴۱۴ق، تفسیر المنار، بیروت، دار المعرفه.

زمخشری، محمود بن عمر، ۱۴۰۷ق، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، بیروت، دار الکتب العربی.

سلمی، محمد بن حسن، ۱۳۶۹، حقائق التفسیر، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

سمرقندی، نصر بن محمد، ۱۴۱۶ق، تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم، بیروت، دارالفکر.

سمین، احمد بن یوسف، ۱۴۱۴ق، الدر المصون فی علوم کتاب المکنون، بیروت، دار الکتب العلمیه.

سیوطی، عبدالرحمن، ۱۴۰۴ق، الدر المشور فی التفسیر بالمأثور، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

شجاعی، محمد، ۱۳۸۰، قیام قیامت، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.

صادقی تهرانی، محمد، ۱۴۰۳ق، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه، قم، فرهنگ اسلامی.

صافی، محمود، ۱۴۱۸ق، الجدول فی إعراب القرآن و صرفه و بیانہ مع فوائد تحویه هامة، دمشق، دار الرشید.

صدرالمثلهین، ۱۳۶۱، تفسیر القرآن الکریم، چ دوم، قم، بیدار.

\_\_\_\_\_، ۱۳۷۵، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی.

صدوق، محمد بن علی، ۱۳۷۶، الامالی، چ ششم، تهران، کتابچی.

\_\_\_\_\_، ۱۴۰۶ق، نواب الأعمال و عقاب الأعمال، چ دوم، قم، شریف الرضی.

\_\_\_\_\_، ۱۴۱۳ق، من لا یحضره الفقیه، قم، جامعه مدرسین.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۰ق، المیزان فی تفسیر القرآن، چ دوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چ سوم، تهران، ناصر خسرو.

- طوسی، محمدین حسن، بی‌تا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- عکبری، عبدالله بن حسین، ۱۴۱۹ق، *التبیان فی إعراب القرآن*، ریاض، بیت الأفكار الدولیه.
- عیاشی، محمدین مسعود، ۱۳۸۰، *تفسیر العیاشی*، تهران، مطبعة العلمیه.
- فتال نیشابوری، محمدین احمد، ۱۳۷۵، *روضه الواعظین و بصیرة المتعظین*، قم، شریف الرضی.
- فخررازی، محمدین عمر، ۱۴۲۰ق، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فضل الله، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۹ق، *من وحی القرآن*، بیروت، دار الملائک.
- فیومی، احمدین محمد، ۱۴۱۴ق، *المصباح المنیر*، چ دوم، قم، هجرت.
- قرائتی، محسن، ۱۳۸۸، *تفسیر نور*، تهران، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۳، *تفسیر القمی*، چ سوم، قم، دار الکتاب.
- کلینی، محمدین یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، چ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۲، *دایرة المعارف قرآن کریم*، چ سوم، قم، بوستان کتاب.
- مشکینی، علی، ۱۳۸۱، *ترجمه قرآن*، قم، الهادی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۸، *آموزش فلسفه*، تهران، امیرکبیر.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۴، *به سوی خودسازی*، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❀.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸الف، *پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی*، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❀.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸ب، *لقای الهی*، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❀.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۰، *آیین پرواز*، چ هفتم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❀.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۱، *معارف قرآن*، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❀.
- \_\_\_\_\_، بی‌تا، *اخلاق در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❀.
- مصطفوی، سیدحسن، ۱۳۶۸، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۴، *مجموعه آثار*، چ هفتم، تهران، صدرا.
- مغنیه، محمدجواد، ۱۴۲۵ق، *التفسیر المبین*، قم، دار الکتاب الاسلامی.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۷۱، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۶، *پیام قرآن*، چ نهم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۲۱ق، *الامثل فی تفسیر کتاب الله المنزل*، ترجمه محمدعلی آذرشب، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب ❀.
- ملکی میانجی، محمدباقر، ۱۴۰۰ق، *بدایع الکلام فی تفسیر آیات الاحکام*، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۸۲، *معاد از دیدگاه امام خمینی*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ❀.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷، *شرح جهل حدیث (اربعین حدیث)*، چ بیستم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ❀.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۹، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، چ هفتم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ❀.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۲، *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الأنس*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ❀.
- \_\_\_\_\_، بی‌تا، *تفسیر سوره حمد*، چ سیزدهم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ❀.
- میبدی، احمدین محمد، ۱۳۷۱، *کنسف الاسرار و عدة الابوار*، تهران، امیرکبیر.
- ورامین ابی‌فراس، مسعودبن عیسی، ۱۴۱۰ق، *تنبيه الخواطر و نزهة النواظر*، قم، مکتبه فقیه.

نوع مقاله: پژوهشی

## رابطه انسان‌شناسی و معاد از دیدگاه قرآن کریم

mjbiria@iki.ac.ir

ک محمدجواد سقایی بی‌ریا / کارشناس ارشد تفسیر و علوم قرآن مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*

bagheri@qabas.net

علی اوسط باقری / استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*

دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲۰ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۳۱

### چکیده

معاد یکی از اصول اعتقادی دین اسلام و مورد تأکید فراوان قرآن است. آیا هر نگرشی به انسان می‌تواند با معاد قرآنی سازگار باشد؟ هدف این مقاله، ارائه حقیقت معاد قرآنی و نگرشی صحیح به انسان است که بنا بر آن، معاد قرآنی معنا می‌یابد. روش این مقاله در جمع‌آوری اطلاعات، کتابخانه‌ای و در حل مسئله، توصیفی - تحلیلی است. مهم‌ترین یافته‌های این مقاله عبارت‌اند از: ۱. دوساحتی بودن انسان به‌روشنی از آیات «توقی» به دست می‌آید؛ بنابراین انسان دارای جسم مادی و روح مجرد است؛ ۲. مادی‌گرایان و مشرکان مکه در صدر اسلام و برخی متکلمان با نگرش مادی‌انگارانه صرف به حقیقت انسان، همگی در تصویر صحیح از معاد دچار اشکال‌اند؛ ۳. تنها نگرش صحیح به انسان که با معاد قرآنی سازگار است، نگرش فلاسفه اسلامی و برخی دیگر از متکلمان به انسان است که بنا بر آن، روح مجرد انسان پس از مرگ، باقی است و در قیامت به بدن او بازمی‌گردد.

کلیدواژه‌ها: انسان‌شناسی، معاد، نگرش به انسان، معاد قرآنی، مرگ، روح.

معاد یکی از اصول اعتقادی دین اسلام است که مورد تأکید فراوان قرآن است. شناخت حقیقت انسان، پیوسته دغدغه فکری بشر بوده و در این راستا تصاویر گوناگونی از آن ارائه شده است. این پژوهش، بر آن است تا رابطه نگرش‌های مختلف به انسان را با حقیقت معاد قرآنی بررسی کرده، روشن سازد کدام تصویر از انسان با معاد قرآنی سازگار است و کدام ناسازگار. پرسش آن است که بنا بر کدام نگرش به انسان، می‌توان تصویری معنادار از معاد قرآنی ارائه داد؟

*ابن‌سینا* ضمن بیان دیدگاه‌های گوناگون درباره معاد، نگرش‌های مختلف به انسان را ذکر و نقد کرده است (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۸۲، ص ۹۱-۹۶). هرچند او تلویحاً به بیان سازگاری و ناسازگاری این نگرش‌ها با معاد پرداخته است (ر.ک: همان، ص ۹۷ به بعد)، ولی روش داوری او عقلی است. *فاضل مقداد* (م ۸۷۶ق) نیز، سه نگرش کلی به حقیقت انسان را طرح کرده، ولی سازگاری آنها را با معاد قرآنی بررسی نکرده است (ر.ک: فاضل مقداد، ۱۴۲۰ق، ۱۷۵-۱۷۷). *خوش‌صحبت* (۱۳۹۲)، با بررسی دیدگاه شیخ مفید و سید مرتضی در باب ساحت‌های وجودی انسان، به بیان نقش این دیدگاه‌ها در تبیین زندگی پس از مرگ پرداخته، ولی علاوه بر اینکه این اثر درصدد تفسیر موضوعی آیات قرآن در این زمینه نبوده، تنها به تعداد معدودی از نگرش‌ها به انسان پرداخته است. علامه *مصباح یزدی*، ضمن اشاراتی مختصر به نگرش ماتریالیست‌ها و [برخی] فلاسفه مشاء به انسان، باور به معاد را بنا بر دیدگاه آنان ناممکن می‌داند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۴۳۵ و ۴۳۶) که نیاز به بسط دارد. برخی محققان، تنها به ضرورت تحصیل نگرشی استدلالی به انسان تأکید دارند که تصویر معاد پس از مرگ را برای او مفهوم سازد (ر.ک: رجبی، ۱۳۷۹، ص ۳۰ و ۳۱).

اهتمام فراوان قرآن به معاد، به گونه‌ای که بنا بر اظهار محققان، یک‌سوم آیات آن درباره این اصل اعتقادی است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۸الف، ج ۳، ص ۵) و وابستگی کامل معناداری معاد به تصویر سازگار از انسان با معاد، اهمیت ذاتی این پژوهش را آشکار و فقدان ادبیات پژوهشی کافی، ضرورت انجام آن را دوچندان می‌سازد. حقیقت معاد از دیدگاه قرآن چیست؟ مهم‌ترین نگرش‌های موجود به انسان کدام‌اند؟ کدام‌یک از این نگرش‌ها با معاد قرآنی سازگار است؟ این مقاله، برای بررسی نسبت تصویرهای مختلف از انسان با معاد قرآنی، ابتدا به بیان حقیقت معاد از دیدگاه قرآن می‌پردازد، و در محور دوم، مهم‌ترین نگرش‌های موجود به انسان را گزارش می‌کند، و در محور سوم، به بررسی سازگاری هریک از این نگرش‌ها با تصویر قرآنی از انسان و در نهایت، سازگاری آن با معاد می‌پردازد.

## ۱. مفهوم‌شناسی

انسان‌شناسی در اصطلاح کلی، به هر منظومه معرفتی اطلاق می‌شود که به بررسی بُعد یا ابعادی از وجود انسان یا گروه خاصی از انسان‌ها بپردازد (ر.ک: رجبی، ۱۳۷۹، ص ۲۱). معنای تجربی آن، به مطالعه علمی مردم، جوامع،

فرهنگ‌ها و دیگر مسائل مربوط به آنان است (ر.ک: میر، ۲۰۰۹، ذیل واژه «Anthropology»). از آنجاکه مقصود این مقاله، بررسی نگرش‌های مختلف به انسان، به عنوان یکی از مسائل دانش انسان‌شناسی و سازگاری یا عدم سازگاری هریک از آن نگرش‌ها با نگرش قرآن به انسان و به تبع با معاد قرآنی است، معنای اصطلاحی انسان‌شناسی (در کلی‌ترین وجه آن یعنی نوع نگرش به انسان) اساس کار این مقاله است.

واژه «معاد» از ریشه «عود» و بر وزن «مَفْعَل» است؛ وزنی که بین مصدر میمی (برگشتن، برگرداندن)، اسم زمان (زمان برگشت) و اسم مکان (مکان برگشت / جهان آخرت) از ساختار ثلاثی مجرد مشترک می‌باشد (ر.ک: بابتی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۱۰). برخی لغویان، این واژه را به اسم مکان معنا کرده‌اند (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۲۱۸). برخی دیگر، واژه «معاد» را به معنای بازگشت، زمان بازگشت و گاه، مکان بازگشت دانسته‌اند (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ذیل ماده «عود»).

دانشمندان علم کلام، در بیان معنای اصطلاحی خود برای واژه «معاد»، از کاربردهای روایی این واژه الهام گرفته‌اند. برای نمونه، *فاضل مقداد* نگاشته است: «المَعَادُ... الوجودُ الثانی للأبدانِ وَعَوْدُ النَّفْسِ إِلَيْهَا بَعْدَ مُفَارَقَتِهَا» (فاضل مقداد، ۱۴۲۰ق، ص ۱۷۳). *شهید مطهری*، واژه «معاد» را اصطلاح متشرعه می‌داند. به اعتقاد وی، این واژه را ظاهراً متکلمان ساخته و پرداخته‌اند (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۵۳۵)؛ اما همان‌طور که بیان خواهد شد، واژه «معاد» در برخی روایات، در معنای اصطلاحی به کار رفته است.

واژه «معاد» در قرآن، تنها یک بار (قصص: ۸۵) به کار رفته و در ۳۸ مورد دیگر، هم‌خانواده‌های آن به شکل فعل آمده است که برخی به معنای لغوی و برخی مطابق با معنای بازگشت در آخرت به کار رفته‌اند (بقره: ۲۷۵؛ مائده: ۱۱۴ و ۹۵؛ انعام: ۲۸؛ اعراف: ۸۸ و ۲۹؛ انفال: ۳۸ و ۱۹؛ یونس: ۳۴ و ۴؛ ابراهیم: ۱۳؛ اسراء: ۸، ۵۱، ۶۹؛ کهف: ۲۰؛ طه: ۵۵ و ۲۱؛ انبیاء: ۱۰۴؛ حج: ۸۵؛ مؤمنون: ۱۰۷؛ نور: ۱۷؛ نمل: ۶۴؛ قصص: ۸۵؛ عنکبوت: ۱۹؛ روم: ۱۱ و ۲۷؛ سجده: ۲۰؛ سبأ: ۴۰؛ یس: ۳۹؛ دخان: ۱۵؛ مجادله: ۳ و ۸؛ نوح: ۱۸ و بروج: ۱۳). خداوند در تنها آیه دربردارنده واژه «معاد»، می‌فرماید: «إِنَّ الْأَذَىٰ قَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادِّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ»؛ آن کس که [تلاوت و تبلیغ] قرآن را بر تو واجب کرد، تو را به جایگاهت بازمی‌گرداند. در بیان مصداق «معاد» در این آیه، احتمالات مختلفی ذکر شده است؛ مانند مکه، مرگ، روز قیامت، مقام محمود یا هر امر مطلوب که همه موارد پیشین را دربرگیرد؛ اما با توجه به سیاق آیات پیشین که درباره موسی علیه السلام و بنی‌اسرائیل است که از رنج و شکنجه نجات یافتند و تورات بر آنان نازل شد و با تمسک به آن، امامان و وارثان زمین شدند، معلوم می‌شود که در اینجا نیز مراد آن است که خداوند پیامبر صلی الله علیه و آله را که قرآن را تلاوت و تبلیغ و به آن عمل کردند، نجات می‌دهد و به مکه بازمی‌گرداند. پس مراد از معاد در آیه، مکه خواهد بود (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۸۶؛ ابن‌عاشور، بی‌تا، ج ۲۰، ص ۱۲۰). پس این واژه در قرآن، در معنای اصطلاحی به کار نرفته است، ولی در روایات اهل‌بیت علیهم السلام در مواردی به معنای اصطلاحی آن به کار رفته است. امیرمؤمنان علی علیه السلام فرموده است: «طُوبَىٰ لِمَنْ ذَكَرَ الْمَعَادَ وَعَمِلَ لِلْحِسَابِ» (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۴، حکمت ۴۴).

در دعایی از امام سجاده<sup>علیه السلام</sup> نیز چنین آمده است: «وَأَرْزُقْنِي فَوْزَ الْمَعَادِ، وَسَلَامَةَ الْمُرْصَادِ» (صحیفه سجادیه، ۱۳۹۸، دعای بیستم). بدیهی است مراد از «معاد» در این مقاله، معنای اصطلاحی آن است.

## ۲. حقیقت معاد قرآنی

گرچه تنها کاربرد واژه «معاد» در قرآن، به معنای زندگی دوباره انسان پس از مرگ نیست، ولی با بررسی آیات بیانگر مؤلفه‌های مفهومی «معاد»، می‌توان به حقیقت آن از دیدگاه قرآن دست یازید.

### ۲-۱. مرگ (مفارقت روح از بدن)

نخستین مفهومی که شناسایی حقیقت آن برای فهم معاد قرآنی ضرورت دارد، «مرگ» است. آیا مرگ از دیدگاه قرآن، مساوی با نیستی انسان است یا مفهوم دیگری دارد؟ برخی آیات دلالت دارند که هر انسانی طعم مرگ را خواهد چشید (آل عمران: ۱۸۵؛ انبیا: ۳۵؛ عنکبوت: ۵۷). در دو مورد بلافاصله (عنکبوت: ۵۷) یا با فاصله یک جمله (انبیا: ۳۵) بازگشت انسان به خداوند مطرح شده است: «وَالَّذِينَ تَرْجَعُونَ \* ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ». ظاهر آیات مذکور، این است که همان نفسی که چشنده مرگ است به سوی خداوند بازگردانده می‌شود. بنابراین چشیدن مرگ، به معنای نابودی و هلاکت انسان نیست؛ چراکه اگر انسان نابود شود، وحدت نفس چشنده مرگ و نفس بازگردانده شده به سوی خداوند، از بین خواهد رفت.

آیات شامل واژگانی مانند «موت» (ر.ک: بقره: ۲۸؛ حج: ۶۶؛ روم: ۴۰)، «قتل» (ر.ک: آل عمران: ۱۵۶؛ انعام: ۱۴۰)، «هلاک» (ر.ک: نساء: ۱۷۶؛ مائده: ۱۷؛ غافر: ۳۴) و «توفی» (ر.ک: انفال: ۵۰؛ حج: ۵) همگی به گونه‌ای بر معنای مرگ دلالت دارند. «موت» رفتن نیرو و ضدزندگی (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ذیل ماده «موت»؛ «قتل» کشتن دیگری با ضربه، وارد ساختن جراحت و مانند آن (ر.ک: همان، ذیل ماده «قتل») و «هلاک» به معنای قرار دادن خود در معرض نابودی است (ر.ک: همان، ذیل ماده «هلاک»؛ اما جز «توفی» که به معنای دریافت کامل روح است، دیگر واژگان، هریک به نحوی با بدن مرتبط‌اند. در حقیقت، برخی آیات شامل «موت»، قرائتی داخلی دارند که مراد از این واژه، هلاکت و نابودی انسان نیست. آیات دیگری که از مرگ با لفظ توفی حکایت کرده‌اند نیز قرائتی خارجی‌اند بر اینکه مراد از موت، هلاک و غیر آن، موت و هلاک جسم مادی یا مثالی است و برای روح، هلاکتی در کار نیست؛ و روح نه مرگ دارد و نه کشته می‌شود، بلکه این جسم است که این حالت‌ها را می‌پذیرد.

در این میان، توفی روشن‌ترین واژه‌ای است که می‌تواند در بیان حقیقت مرگ به کار رود. توفی بر دو گونه است: قبض موقت روح با امکان بازگشت آن به بدن که در آیه‌های ۴۲ زمر و ۶۰ انعام در مورد خواب اطلاق شده است. نوع دیگر توفی، آن است که روح به طور کامل قبض شود و دیگر در دنیا به بدن باز نگردد. این معنا، همان مرگ مصطلح است. قرآن در این باره فرموده است: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا» (زمر: ۴۲). نیز می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ... وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى مِنْ قَبْلٍ وَتِلْبَعُوا أَجْلاً مُّسَمًّى وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (غافر: ۶۷)؛ او کسی است که



شما را از خاک آفرید... و [در این میان] گروهی از شما پیش از رسیدن به این مرحله می‌میرند و [این آفرینش برای آن است که] در نهایت به سرآمد عمر خود برسید؛ و تا شاید بیندیشید! (نیز ر.ک: بقره: ۲۳۴ و ۲۴۰؛ آل‌عمران: ۱۹۳؛ نساء: ۹۷ و ۱۵؛ مائده: ۱۱۷).

در تعبیر «توفی أنفس»، مراد از «أنفس» ارواح متعلق به بدن‌هاست؛ نه ترکیب ارواح و بدن‌ها؛ زیرا به‌عین مشهود است که هنگام مرگ، بدن بر جای باقی می‌ماند؛ سپس، روح دیگر در بدن تصرف نمی‌کند و روح انسان قبض می‌شود (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۲۶۹). حال که اکثر واژگان دال بر مرگ، بر از بین رفتن بدن دلالت دارند، پس معنای مرگ أنفس چیست؟ بنا بر آیات توفی، جان‌ها مرگ ندارند و تنها به عالم دیگری منتقل می‌شوند. اینکه قرآن فرموده است: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا» و مرگ أنفس را طرح ساخته است، باید با تقدیر مضاف (بدن) یا مجاز عقلی توجیه شود (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۷۸۱؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۲۶۹). مؤید این تفسیر، معنای لغوی توفی است که به معنای اخذ تمام و کمال است؛ حال آنکه بدن پس از مرگ بر جای خود باقی است و اخذ نشده، بلکه در خاک گم می‌شود.

واژه «توفی» در مورد چیزی است که به حد تمام و کمال رسیده باشد (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ذیل ماده «توفی»). «توفیتُ المالَ منه» یعنی مال را تمام و کمال از او گرفتم (ر.ک: زهری، ۱۴۲۱ق، ذیل همان ماده). «توفی شیء» یا «استیفا»ی آن به معنای اخذ آن به گونه‌ای است که چیزی از آن باقی نماند و از این قبیل است «توفاه الله» (ر.ک: ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ذیل همان ماده). بنابراین «توفی أنفس» توسط خداوند یا فرشتگان مرگ، به معنای آن است که جان انسان تمام و کمال قبض شود.

آیه دیگری درباره تعداد و ترتیب مردن‌ها و زنده شدن‌های انسان سخن گفته است؛ آنجا که از زبان کافران در جهنم فرموده است: «قَالُوا رَبَّنَا آمَنَّا آتَيْنِي وَأَحْيَيْنَا تُبْتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَىٰ خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ» (غافر: ۱۱). ملاک این آیه در شمارش مرگ‌ها و زندگی‌ها، مواردی است که موجب یقین کافران به قدرت خداوند بر معاد است. بنابراین زندگی انسان در دنیا از گردونه محاسبه زندگی‌ها خارج شده است؛ چراکه تأثیری در این غرض نداشت است (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۱۵۵؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۳۱۳). پس مرگ اول، مرگ در دنیا، زنده شدن اول، زنده شدن در برزخ و مرگ دوم در برزخ و با نفخ صور نخست و زندگی دوم در قیامت با نفخ صور دوم است؛ زیرا چنین ترتیبی است که موجب یقین منکران قیامت به قدرت خداوند بر زنده کردن دوباره مردگان می‌گردد. پس انسان بعد از مرگ در دنیا فانی نمی‌گردد، بلکه دوباره پس از وقفه افتادن زندگی برزخی، در قیامت زنده می‌شود.

بنابراین می‌توان گفت که مراد از میراندن انسان در آیات قرآن، ناظر به وجود انسان در هر عالم خاص است؛ نه اینکه حقیقت انسان با میراندن از بین برود. اماته در دنیا، یعنی از بین رفتن وجود متناسب با عالم مادی که بعد مادی انسان با آن تناسب دارد. پس تعبیر موت و اماته درباره انسان در این دنیا، به این معناست که بعد مادی او از بین رفته است، ولی حقیقت وجود او که روح است، در عالم دیگری به حیات خود ادامه می‌دهد.

یکی از قرائن تفسیری، مطالب قطعی عقلی است (ر.ک: رجبی، ۱۳۹۱، ص ۱۳۱). حقیقت انسان در نظام فلسفه اسلامی، «نفس» است که جوهری مجرد و در مقام انجام افعال نیازمند به بدن است (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۴۳). از این بیان می‌توان استفاده کرد که روح انسان در هر نشئه‌ای که باشد، به بدنی متناسب با آن عالم تعلق دارد؛ بنابراین پس از مرگ دنیایی، بدنی برزخی (مثالی) دارد و پس از بدن برزخی، دوباره به بدنی خاکی (عنصری) شبیه به بدن دنیایی‌اش بازمی‌گردد (ر.ک: خوش‌صحبت، ۱۳۹۳).

## ۲-۲. بازگشت دوباره روح به بدن

دومین مفهومی که در حقیقت معاد قرآنی لحاظ شده است، «احیای مجدد انسان پس از مرگ او در دنیا» است. قرآن در این باره می‌فرماید: «كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (بقره: ۲۸). در این آیه، یک موت، دو احیا و یک اماتۀ مطرح شده و در پایان، از بازگرداندن انسان به سوی خداوند سخن گفته شده است. موت، احیا و اماتۀ، مربوط به دنیاست. جسم انسان پیش از دمیده شدن روح به آن، جماد و مرده است (موت)؛ سپس با طی شدن مراحل از آفرینش مادی، خداوند به آن روح افاضه می‌کند و زنده‌اش می‌کند (احیا)، سپس دوباره هنگام مرگ در دنیا، روح او را به صورت دائم باز می‌ستاند و او را می‌میراند (اماتۀ) و بدین‌سان روح او برای همیشه از دنیای مادی رخت برمی‌بندد. احیای دوم، می‌تواند مربوط به حیات برزخی و رجوع الی‌الله در قیامت باشد. نیز از آنجاکه زندگی برزخ، دالان و مقدمۀ زندگی آخرت است، یا از آن جهت که زندگی آخرت نسبت به زندگی برزخی اهمیت بیشتری دارد، می‌توان احیای دوم را منطبق بر زنده شدن در آخرت دانست (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۷۱). مقصود از زنده شدن در آخرت، آن است که نفس از جسم مثالی قطع تعلق می‌کند (مرگ برزخ) و به جسمی شبیه جسم دنیایی تعلق می‌گیرد. این درواقع، احیای دوم است. در هر حال، دلالت آیه فوق بر احیای انسان پس از مرگ دنیایی روشن است. در آیه دیگری می‌فرماید: «وَهُوَ الَّذِي أَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ» (حج: ۶۶).

مراد از احیای نخست که به صورت ماضی ذکر شده، تعلق روح به جسم دنیایی است و مقصود از اماتۀ، مرگ در دنیاست. مقصود از احیای دوم، قطعاً زندگی پس از دنیاست که قابل تطبیق بر زندگی برزخی و زندگی اخروی (زندگی بعد از قیامت) می‌باشد، ولی باین همه مفسران بدون ذکر هیچ دلیلی، مراد از احیای دوم را زندگی اخروی دانسته‌اند (برای نمونه، ر.ک: ابن‌ جوزی، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۲۴۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۱۵۰؛ سمرقندی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۶۹؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۳۵۴). البته برخی مفسران، برآن‌اند که اهمیت معاد اقتضا دارد که مقصود از «یُحْيِيكُمْ»، زندگی آخرت باشد (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۴۰۳).

در برخی آیات دیگر، سخن از زنده کردن مردگان توسط خداوند است: «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنََّّهُ يُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَأَنَّهٗ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (حج: ۶؛ برای آیات دیگر، ر.ک: بقره: ۷۳ و ۲۶۰؛ روم: ۵۰؛ یس: ۱۲؛ فصلت: ۳۹؛ شوری: ۹؛ احقاف: ۳۳؛ قیامت: ۴۰).

دسته‌ای دیگر از آیات، بر زنده شدن برخی مردگان در دنیا دلالت دارد. این دسته، شاهدی روشن بر امکان زنده شدن مردگان در قیامت است؛ مانند آنجاکه می‌فرماید: «فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُخَيِّ اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (بقره: ۷۳؛ نیز ر.ک: بقره: ۲۵۹).

این آیات دلالت دارند که زنده شدن دوبارهٔ مردگان پس از مرگ، امکان دارد و خداوند در برخی موارد، این کار را در دنیا نیز انجام داده تا به همگان نشان دهد که نباید این کار را بعید شمردند. از این آیات که بگذریم، معجزهٔ بزرگ عیسی علیه السلام نیز زنده کردن مردگان بوده است (ر.ک: مائده: ۱۱۰؛ بقره: ۲۴۳؛ کهف: ۱۱ و ۱۲).

### ۲-۳. بازگشت به سوی خداوند پس از مرگ

دسته‌ای دیگر از آیات، با استفاده از مادهٔ «رجع» به بازگشت انسان به سوی خداوند پس از مرگ، اشاره دارند. به‌رغم کفایت دو عنوان قبل برای بیان حقیقت معاد قرآنی، ولی بازگشت به سوی خداوند، هدف و غایت از معاد است. بدون آن، این پرسش اساسی باقی می‌ماند که زنده شدن پس از مرگ در دنیا به چه منظور است. پس آن را نیز یکی از مؤلفه‌های معاد قرآنی شمرده‌ایم.

«رجوع» به معنای بازگشتن یا بازگرداندن است (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۲۵؛ ابن‌درید، ۱۹۹۸، ج ۱، ص ۴۶۰). این واژه و هم‌خانواده‌های آن در آیات قرآن، بیشتر به معنای بازگرداندن آمده‌اند (ر.ک: بقره:

۲۴۵، ۲۸۱ و ۲۸۱؛ آل‌عمران: ۱۰۹ و ۸۳؛ انعام: ۳۶ و ...). برخی از آیات شامل این مفهوم، بدین شرح‌اند:

«كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمَيِّتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (بقره: ۲۸)؛

«الَّذِينَ إِذَا أَصَابْتَهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: ۱۵۶)؛

«وَأَتَقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ» (بقره: ۲۸۱).

برخی معنای «رجوع إلى الله» را بازگشت به حالتی دانسته‌اند که فقط خداوند مالک او و نفع و ضرر انسان، تنها به دست خداوند باشد (حالتی شبیه دوران کودکی). گرچه خداوند در همهٔ احوال مالک انسان است، ولی در روز قیامت انسان به حالت اول آفرینش خود که قدرتی بر تصرف در خود و اشیا نداشت، بازمی‌گردد. (ر.ک: فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۴۹۲). برخی دیگر آن را به معنای بازگشت به وقتی دانسته‌اند که حکم بی‌واسطه خداوند در مورد انسان‌ها نافذ باشد (ر.ک: ابن‌عاشور، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۱۳۶). برخی دیگر، آن را بازگشت به ثواب الهی دانسته‌اند (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۲۹۲). علامه طباطبائی نیز آن را به معنای رسیدن انسان به جایگاهی می‌داند که اسباب کنار روند و تنها خداوند در مورد آنان حکم کند (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۱۱۸). جز معنایی که از صدرالمآلهین نقل شده، همهٔ معانی نزدیک به هم و قابل جمع هستند و به صفتی از اوصاف خداوند اشاره دارند، ولی معنای نقل‌شده از ملاصدرا قابل مناقشه است؛ زیرا نیاز به تقدیر دارد و به چیزی جز خداوند بازمی‌گردد.

ممکن است به نظر برسد که واژگانی از قبیل «حشر»، «جمع» و «ملاقات رب» نیز می‌توانند بر حقیقت معاد قرآنی دلالت کنند، ولی تمامی این واژگان بر لوازم معاد یا کارهایی که در روز قیامت صورت می‌پذیرند، دلالت دارند؛ نه بر خود معاد.

## ۲-۴. حفظ هویت انسان در معاد

اکنون به این نتیجه ارزشمند دست می‌یابیم که انسان در آخرت، همان انسان در دنیاست و وحدت هویت او با مرگ و پوسیدن بدن از بین نرفته است؛ بنابراین حقیقت انسان به بدن او نیست که با مرگ فانی گردد، بلکه باید در ادامه بحث به دنبال حقیقت باقی او باشیم. به عنوان شاهدی بسیار روشن بر حفظ هویت انسان در معاد، قرآن می‌فرماید: «وَهُوَ الَّذِي أَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ» (حج: ۶۶). روشن است که در این آیه که سیر مرگ و حیات در آن بیان شده است، ضمیر «کُم» یک هویت دارد و آن، مخاطبان قرآن، یعنی انسان در دنیاست. اگر هویت انسان در آخرت تغییر کند و موجود دیگری به جای او خلق و محشور شود، این آیه معنای صحیحی نمی‌یابد.

قرآن در آیات دیگری فرموده است: «كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (بقره: ۲۸)؛ «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنْتَ يُحْيِي الْمَوْتَى وَأَنْتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (حج: ۶). در آیه‌ای دیگر، فرمود: «وَسَلَامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا» (مریم: ۱۵). در تمامی آیات یادشده، به‌وضوح می‌توان وحدت هویت انسان در دنیا و آخرت را ملاحظه کرد. برای نمونه، در آیه ششم سوره «حج» و ۳۵ سوره «انبیا»، «الموتی» و «واو» نائب فاعل در «تُرْجَعُونَ» دلالت دارند که همان مردگان (معرفه به الف و لام) و مخاطبان آیات، دوباره زنده خواهند شد که این نشان از وحدت هویت آنان در دو عالم دارد.

## ۳. نگرش‌های مختلف به انسان

اندیشمندان در فضای فلسفی، نگرش‌های مختلفی به چیستی و ساحت‌های وجودی انسان دارند. بجز سوفیست‌ها که یکسره منکر وجود خارجی هر امری ورای اندیشه انسان هستند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۶)، همه دانشمندان بر وجود بدن مادی برای انسان هم‌داستان‌اند. حال، پرسش آن است که آیا انسان بعد دیگری نیز دارد یا خیر؟ آیا آن بعد دوم، امری مادی است یا غیرمادی؟ در ادامه، دیدگاه‌های مختلف در این باره را بیان می‌کنیم.

### ۳-۱. تک‌ساحتی بودن انسان

انسان در این نگرش، صرفاً بدن مادی است؛ نه ترکیبی از بدن مادی و روح مجرد. چندین نگرش، ذیل این عنوان قرار می‌گیرند:

#### ۳-۱-۱. نگرش مادی‌گرایان

هراکلیتوس (م ۵۳۵ ق.م) فیلسوف یونانی و پس از او، همه مادی‌گرایان را می‌توان مدافع این دیدگاه به حساب آورد؛ زیرا آنان اعتقاد دارند که اساساً فراتر از جهان ماده چیزی وجود ندارد (ر.ک: فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۱۸۵). بنابراین، روح مجرد انسان یا هر موجود مجرد دیگری اساساً منتفی است.

اگر انسان تنها بدن مادی است، چه فرقی بین انسان زنده و مرده وجود دارد؟ این نگرش کاملاً خلاف مشاهدات عینی است. به نظر می‌رسد که حتی متعصب‌ترین مادی‌گرایان نیز، به طور کلی منکر روح نیستند، بلکه

تفسیر نادرستی از روح عرضه می‌کنند؛ برای نمونه، می‌گویند که روح از خواص ماده یا مغز است و با فساد آنها از بین می‌رود (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۴۳۵).

### ۲-۱-۳. نگرش مشرکان مکه در صدر اسلام

مشرکان مکه در صدر اسلام نیز، در شمار مادی‌گرایان تک‌ساحتی به‌شمار می‌آیند. هرچند این گروه، زیرمجموعهٔ عنوان «مادی‌گرایان» هستند، ولی به دلیل اهمیت دیدگاه آنان به عنوان اولین مخاطبان قرآن، آن را جداگانه ذکر می‌کنیم. قرآن در مورد نگرش مشرکان مکه به انسان، می‌فرماید: «وَقَالُوا أَدَاؤُا ضَلَّلْنَا فِي الْأَرْضِ أَيْنَا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ» (سجده: ۱۰)؛ و گفتند: آیا هنگامی که (مردیم و) در زمین گم شدیم، آیا در آفرینش تازه‌ای ظهور خواهیم یافت؟! بلکه آنان لقای خداوندگارشان را انکار می‌کنند.

«وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ يُبَشِّرُكُمْ إِذَا مَرُّتُمْ كُلَّ مَرْجَلٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ» (سبأ: ۷)؛ و کسانی که کفر ورزیدند، گفتند: آیا شما را به مردی راهنمایی کنیم که به شما خبر می‌دهد هنگامی که (مردید و) کاملاً متلاشی شدید، قطعاً (در جهانی دیگر) در آفرینش تازه‌ای ظهور خواهید کرد؟!

«وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ» (یس: ۷۸)؛ و برای ما مثالی زد و آفرینش خود را فراموش کرد (و) گفت: چه کسی این استخوان‌ها را زنده می‌کند درحالی که پوسیده است؟! بنا بر ظاهر آیه دوم که این اعتقاد را به کفر آنان گره زده است، مشرکان مکه حقیقت خود را تنها بدن مادی می‌دانستند که پس از مرگ، به مستی استخوان پوسیده بی‌جان تبدیل شده، کاملاً از هم متلاشی گشته، در زمین پراکنده و نابود می‌شود.

### ۳-۱-۳. نگرش برخی متکلمان

علاوه بر نامبردگان فوق، برخی متکلمان اسلامی نیز انسان را تک‌ساحتی مادی می‌دانند، ولی نه به خاطر دلیل مادی‌گرایانه. آنان بدان جهت این دیدگاه را برگزیده‌اند که مصداق موجود مجرد را منحصر در ذات خداوند می‌دانند (ر.ک: اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۳۳۱؛ فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۱۸۵). البته، این متکلمان در هفت گروه جای می‌گیرند که در آینده خواهد آمد.

### ۲-۲. دوساحتی بودن انسان

در مقابل نگرش‌های فوق، فلاسفهٔ اسلامی معتقدند که انسان دارای دو ساحت، یعنی جسم مادی و روح مجرد، است. بنا بر این نگرش، انسان موجودی مرکب است که با مرگ، زندگی جسم مادی او پایان می‌یابد، ولی روح مجرد او تا ابد باقی خواهد ماند. این دیدگاه را می‌توان به اندیشمندانی، مانند فلاسفهٔ مشاء (ر.ک: فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۱۸۶-۱۸۷)، صدرالمتألهین (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۴۱)، پیروان متأخر حکمت متعالیه مانند علامه طباطبائی (ر.ک: ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۱۱۳) و علامه مصباح یزدی (ر.ک: ۱۳۷۸ب، ج ۲، ص ۱۶۷) نسبت داد.

برخی دیگر از متکلمان شیعه، مانند شیخ مفید، شیخ صدوق، شیخ طوسی و فیض کاشانی نیز، این نگرش را برگزیده‌اند (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۵۷-۶۰؛ صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۴۷؛ طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۴۶۴؛ همو، ۱۴۲۵ق، ص ۴۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۲۳ق، ص ۴۴۷).

### ۳-۲-۱. نگرش قرآن به انسان

قرآن به عنوان سخن خالق انسان، می‌تواند راهگشایترین مرجع در شناخت نگرش صحیح به انسان باشد؛ زیرا می‌فرماید: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلِمُ مَا تُسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق: ۱۶).

آنچه در پی می‌آید، بررسی آیات قرآن پیرامون حقیقت انسان از جهت ساحت‌های وجودی اوست که با بحث معاد مرتبط هستند؛ اما مسائلی مانند خیر و شر بودن سرشت انسان که ارتباط مستقیمی با مسئله معاد ندارند، موردنظر نبوده‌اند.

### ۳-۲-۱-۱. جسم انسان

آیات فراوانی از قرآن، دلالت دارند که نخستین انسان دارای جسم مادی بوده و ماده اولیه آفرینش جسم او، خاک بوده است: «إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (آل عمران: ۵۹؛ نیز ر.ک: ص: ۷۱ و ۷۲؛ سجده: ۷).

البته، خاک صرفاً ماده اولیه آفرینش جسم او بوده است و «طین»، «حمأ مسنون» و «صلصال» مراحل دیگر آفرینش جسم او هستند (ر.ک: آریان و جمعی از محققان، ۱۳۹۵، ص ۱۶۹-۱۸۲). تمامی این عناوین، به‌روشنی بر مادی بودن جسم آدم ﷺ دلالت دارند.

آیات قرآن دلالت دارند که نسل آدم ﷺ نیز دارای جسم مادی هستند، ولی مراحل شکل‌گیری آن با جسم آدم ﷺ متفاوت است و از نطفه آغاز می‌گردد:

«الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سَلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَمِينٍ» (سجده: ۷ و ۸)؛ همان کسی که هرچه را آفرید نیکو آفرید؛ و آفرینش انسان را از گل آغاز کرد؛ سپس نسل او را از چکیده‌ای از آب پست و ناچیز قرار داد.

مراد از انسان در آیه نخست، آدم ﷺ است (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۵۱۲) و مراد از نسل او، انسان‌های فعلی روی کره زمین. آیات ۱۲-۱۴ سوره «مؤمنون»، تمامی مراحل آفرینش جسم انسان را یعنی نطفه، علقه، مضغه، استخوان و گوشت روئیده‌شده نام برده است که همگی بر مادی بودن جسم انسان دلالت دارند.

### ۳-۲-۱-۲. روح انسان

آیات قرآن دلالت دارند که انسان دارای دو ساحت جسم و روح است. از جمله در سوره «حجر» می‌فرماید: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ»

(حجر: ۲۸ و ۲۹)؛ و [به یادآور] هنگامی را که خداوندگارت به فرشتگان گفت: به یقین من بشری از گل خشک که برگرفته از لجنی بدبو است، خواهم آفرید. پس چون او را درست کردم و از روح خود در او دمیدم، پس برای او سجده‌کنان بیفتید.

خداوند در این آیه، بعد از برشمردن برخی از مراحل مادی آفرینش انسان نخستین، از آفرینش روح انسان سخن می‌گوید و آن را به خود نسبت می‌دهد که از نوع اضافه تشریفی (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۷۵۷) و بیانگر شرافت و عظمت روح انسان است. ظاهر این آیه و دیگر آیات دربردارنده نَفخ روح، آن است که «نَفخ روح» مرتبه وجودی بالاتری برای انسان است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۳۴۹). این آیه هرچند درباره آدم ﷺ است، ولی با الغای خصوصیت، در مورد سایر انسان‌ها نیز صادق است. در آیه نهم سوره «سجده» نیز، نَفخ روح به کار رفته است که ظاهراً درباره مطلق انسان‌هاست.

روشن است که نَفخ در آیات مورد اشاره، به معنای ایجاد است و مقصود از آن، پدید آوردن روح است. شاید کاربرد نَفخ که به معنای دمیدن است در باب آفرینش روح، برای اشاره به ارتباط روح و بدن باشد؛ چراکه روح همانند نسیمی که دمیده می‌شود در تمام بدن جریان و حضور دارد. برخی لغویان، کلمه روح را برگرفته از «ریح» (باد) دانسته‌اند (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ذیل ماده «روح») که این نیز می‌تواند اشاره‌ای به رابطه روح و جسم باشد.

از بارزترین ویژگی‌های روح، تجرد آن از ماده است. هرچند در قرآن، واژه «مجرد» درباره روح نیامده است، ولی می‌توان از برخی آیات به‌روشنی استفاده کرد که روح جزئی از وجود انسان است که پس از مرگ باقی می‌ماند و حقیقت انسان بدان است. روشن‌ترین آیه‌ای که بر این مطلب دلالت دارد، آیه‌ای است که مراحل آفرینش انسان از نطفه را بیان کرده است: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَلَالَةٍ مِّن طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً... ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ...» (مؤمنون: ۱۲-۱۴)؛ و ما انسان را از عصاره‌ای از گل آفریدیم. سپس او را نطفه‌ای... قرار دادیم... سپس آن را آفرینش تازه‌ای دادیم... . بلاغت ایجاب می‌کند که مراحل قبلی با مرحله آخر (خَلْقًا آخَرَ یعنی آفرینشی دیگر) تفاوت سنجی داشته باشد؛ یعنی آنها مادی باشند و این غیرمادی است (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۱۷۸؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۲۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۴۴۶).

دسته دیگری از آیات تجرد روح انسان، آیات توفی هستند. قرآن می‌فرماید: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا...» (زمر: ۴۲)؛ خداوند ارواح را به هنگام مرگ کاملاً قبض می‌کند... (نیز ر.ک: انعام: ۶۱؛ انفال: ۵۰؛ حج: ۵؛ غافر: ۶۷؛ محمد: ۲۷). در توضیح معنای مرگ، بیان شد که توفی به معنای گرفتن تمام و کمال است. بنا بر تفسیری که از توفی در بیان حقیقت مرگ گذشت، از دیدگاه قرآن، جسم انسان در دنیا مادی است و روح او که مجرد است، تمام و کمال قبض می‌گردد.

#### ۴. بررسی سازگاری نگرش‌های یادشده با انسان‌شناسی و معاد قرآنی

از آنجاکه هیچ نوع اختلاف و تناقض‌گویی در قرآن راه ندارد (ر.ک: نساء: ۸۲)، آموزه‌های گوناگون آن با هم هماهنگ‌اند. از این‌رو، انسان‌شناسی قرآنی به یقین با معاد قرآنی هماهنگ است و هر نگرشی به انسان که با انسان‌شناسی قرآنی منطبق باشد، با معاد قرآنی سازگار خواهد بود. برعکس ناسازگاری نگرش به انسان با انسان‌شناسی قرآنی، آن را با معاد قرآنی نیز ناسازگار خواهد ساخت. حال باید دید کدام‌یک از تصویرهایی که از انسان ارائه شده، بر نگرش قرآنی به انسان تطبیق دارد و از این‌رو، می‌تواند در نظام فکری قرآن با معاد قرآنی نیز سازگار باشد.

#### ۴-۱. نگرش مادی‌گرایان و مشرکان مکه در صدر اسلام

این گروه، قائل به تک‌ساحتی و مادی بودن انسان هستند. بنا بر این نگرش، انسان صرفاً جسم است و ماورای آن حقیقت مجردی وجود ندارد. از آنجاکه نگرش این گروه با نگرش قرآن به انسان (ترکیب از جسم مادی و روح مجرد) مطابقت ندارد، نمی‌تواند تصویری معنادار به معاد ببخشد؛ زیرا حقیقت معاد قرآنی عبارت است از مرگ انسان در دنیا، زندگی مجدد او پس از مرگ و بازگشت به سوی خداوند. بنا بر نگرش تک‌ساحتی، انسان با مرگ از بین می‌رود و دیگر جایی برای زنده شدن مجدد او باقی نمی‌ماند. معاد قرآنی مستلزم وجود حقیقتی باقی پس از مرگ است. اما در دیدگاه مادی‌گرایان، انسان پس از مرگ، فانی می‌گردد؛ زیرا اجزای تشکیل‌دهنده بدن او در زمین گم می‌شود و دیگر چیزی باقی نمی‌ماند. بنابراین طبق این نگرش، معاد و برگشتن انسان به حیات پس از مرگ، غیرممکن است.

قرآن نیز بر وجود تالی فاسد تفکر مادی‌گرایانه آنان مهر تأیید می‌نهد. یعنی می‌پذیرد که اگر حقیقت شما بدنتان بود، با پوسیدن و پراکنده شدن در زمین از بین می‌رفتید: «وَقَالُوا أَمْ بَدَا ضَلَّلْنَا فِي الْأَرْضِ أَمْ بَدَا لَنَا خَلْقٌ جَدِيدٌ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ قُلْ يَتَوَفَّنَكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ» (سجده: ۱۱ و ۱۰).

اما واقعیت آن است که شخصیت انسان نه به بدن او، بلکه به روح اوست که پس از مرگ بدن، باقی است و تمام و کمال قبض می‌شود (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۴۲۱ق، ج ۱۳، ص ۱۱۵).

#### ۴-۲. نگرش برخی متکلمان

برخی از متکلمان سنی و شیعه، نفس انسان را مادی می‌دانند (ابن‌قیم جوزیه، ۱۹۹۶، ص ۲۵۳؛ لاهیجی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۵۹). سید مرتضی، به عنوان سردمدار این نگرش در کلام شیعی (یوسفیان و خوش‌صحت، ۱۳۹۱)، انسان را موجودی واحد (تک‌ساحتی) می‌داند که دارای نفس مجرد از بدن و مفارق از آن، نیست (علم‌الهدی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۲). او به همراه گروهی از متکلمان، در هفت دسته جای می‌گیرند؛ زیرا آنان حقیقت انسان را به یکی از امور مادی ذیل تطبیق داده‌اند: ۱. هیکل محسوس؛ ۲. اخلاط اربعه (خاک، آب، آتش و هوا)؛ ۳. یکی از



عناصر فوق؛ ۴. جزء غیرقابل تجزیه در قلب؛ ۵. اجزای اصلی در بدن بی‌کم‌وکاست از اول تا آخر عمر؛ ۶. جسم لطیف در بدن؛ ۷. جسم مرکب از اجزای بخاری، یعنی روح (ر.ک: فاضل مقداد، ۱۴۲۰ق، ص ۱۷۵). ذیلاً مهم‌ترین ادله آنان بررسی می‌شود.

#### ۴-۲-۱. اهم ادله متکلمان بر نگرش تک‌ساحتی

سید مرتضی، برخلاف قائلان به تجرد نفس، برای اثبات دیدگاه خود به ادله نقلی تمسک نجسته است (همان، ص ۳۶). او چهار دلیل عقلی بر ادعای خود اقامه کرده است (ر.ک: همان، ص ۳۲ و ۳۳) که با توجه به منبع بودن قرآن برای این تحقیق، از نقد عقلی آنها صرف‌نظر می‌کنیم (برای مطالعه نقدهای عقلی واردشده بر ادله سید مرتضی ر.ک: همان، ص ۳۵-۳۷؛ کفراشی و یوسفیان، ۱۴۰۰). در ادامه، به دو دلیل عمده این گروه از متکلمان می‌پردازیم که ریشه در آیات قرآن کریم دارد:

#### ۴-۲-۱-۱. دلیل نخست: انحصار مصداق مجرد در خداوند

آنان با استناد به آیه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (شوری: ۱۱)، تنها خداوند را مصداق موجود مجرد و مابقی موجودات را مادی می‌دانستند (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۱۹۹). مشکل آنان که موجب منتهی شدن به این قول شد، آن بود که اگر نفس انسان یا هر موجود دیگری جز خداوند مجرد باشد، در ذات با خداوند یکسان می‌گردد (ر.ک: اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۳۳۱؛ فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۱۸۵؛ کفراشی و یوسفیان، ۱۴۰۰).

#### نقد و بررسی دلیل نخست

اگر این ادعا صحیح باشد، حتی نمی‌توان عنوان «موجود» را بر غیر خداوند حمل کرد؛ زیرا در این صورت، دیگر موجودات شبیه خدا می‌گردند و آیه مزبور شباهت را نفی کرده است (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۲۰۰). پاسخ آن است که مراد از شباهت منفی، شباهت در ذات است مانند جسم بودن؛ بنابراین به این آیه استدلال شده است که خداوند مانند انسان جسم ندارد. موضوع این آیه، شباهت با خداوند در اوصاف نیست؛ چراکه بسیاری از موجودات در صفات با خداوند شباهت دارند (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۷، ص ۵۸۲).

حتی اگر بنا بر دیدگاه کسانی که مجردات را به غیر خداوند نیز سرایت داده‌اند بگوییم که خداوند و نفس انسان، هر دو مجردند، ذات خداوند در مرتبه اول از مجردات است و ذات انسان در مرتبه چهارم (دغیم، ۲۰۰۱، ص ۷۰۱). پس آن دو باز هم به یکدیگر شبیه نیستند. علاوه بر اینها، این دلیل نمی‌تواند در برابر ادله تجرد نفس مقاومت کند (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۲۰۰).

#### ۴-۲-۱-۲. دلیل دوم: آیات حاکی از زنده کردن مردگان

ابن‌سینا معتقد است این گروه از آنجا بدین دیدگاه منتهی شدند که در زبان شرع آمده است که خدا مردگان را زنده می‌کند. آنان گمان کردند که حقیقت انسان بدن اوست و نفس و روح را یکباره نفی کردند (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۸۲،

ص ۹۷). سخن ابن سینا می‌تواند اشاره به این آیات باشد: «وَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْزِبْ خَلْقَهُنَّ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ بَلَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (احقاف: ۳۳)؛ آیا آنها نمی‌دانند خداوندی که آسمان‌ها و زمین را آفریده و از آفرینش آنها ناتوان نشده است، می‌تواند مردگان را زنده کند؟! آری او بر هر چیز تواناست! (نیز ر.ک: بقره: ۷۳ و ۲۶۰؛ انعام: ۲۶؛ حج: ۶؛ یس: ۱۲ و ۷۹-۷۷؛ فصلت: ۳۹؛ احقاف: ۳۳؛ قیامت: ۴۰). آنان چنین تصور کرده‌اند که پس از مرگ، دیگر موجود زنده‌ای وجود ندارد تا بخواهد باقی بماند و به بدن بازگردد، بلکه در قیامت دوباره همان موجود مرده (بدن) زنده خواهد شد.

### نقد و بررسی دلیل دوم

در پاسخ به این دلیل، باید گفت که برای فهم آیات، لازم است آنها را در یک مجموعه درک کرد. بهترین آیات برای درک معنای مرگ و زنده شدن مردگان، آیات توفی هستند. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَاصِبِهَا فِيمِمْسِكَ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَبُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (زمر: ۴۲). نیز می‌فرماید: «وَقَالُوا أَعَدَّا ضَلَّلْنَا فِي الْأَرْضِ أَيْنَا لَقِيَ خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ، قُلْ يَتَوَفَّكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ» (سجده: ۱۰ و ۱۱).

سید مرتضی، در تفسیر آیه ۴۲ سوره «زمر»، دچار تکلف واضحی شده است؛ چراکه واژه توفی را به معنای قبض و جمع حرکات زندگان توسط خداوند دانسته است و سپس در معنای «امساک» و «ارسال» نیز دچار تجوز شده است (ر.ک: علم‌الهدی، ۱۴۳۱ق، ج ۳، ص ۲۸۰)؛ حال آنکه لغویان واژه توفی را به روشنی به اخذ تمام و کمال چیزی معنا نموده‌اند. فرهایبی می‌نگارد: «توفی فلان، و تَوَفَّاهُ اللهُ، إِذَا قَبِضَ نَفْسَهُ» (فرهایبی، ۱۴۰۹ق، ذیل ماده «وفی»). ابن فارس نیز نگاشته است: «تَوَفَّيْتُ الشَّيْءَ وَ اسْتَوْفَيْتُهُ؛ [إِذَا أَخَذْتَهُ كُلَّهُ] حَتَّىٰ لَمْ تَبْرُكْ مِنْهُ شَيْئًا. وَ مِنْهُ يُقَالُ لِلْمَيِّتِ: تَوَفَّاهُ اللهُ» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ذیل همان ماده). تفسیر سید مرتضی از این آیه، خلاف قاعده است؛ چراکه شامل تقدیر است. خداوند خود نفس را اخذ می‌کند؛ نه حرکات آن را. آنچه سید آن را نفس می‌نامد (بدن مشاهد)، هنگام مرگ در جای خود باقی است و قبض نمی‌شود.

برخی کوشیده‌اند تا توفی را در مورد جسم و روح در کنار یکدیگر تصویر کنند (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۲۵، ص ۳۴۷) که با اشکال فوق روبه‌روست. با تأمل در این دو آیه، به دست می‌آید که از منظر قرآن، جسم اصلاً موضوع توفی نیست، بلکه این روح است که هنگام خواب یا مرگ، اخذ شده و هنگام بیدار شدن یا روز قیامت - فارغ از اینکه بدن او از چه باشد - دوباره به بدنش بازمی‌گردد. شاهد آن است که در آیه دهم سوره «سجده»، گم شدن اجزای بدن در زمین را نفی نکرده و نفرموده است که مطمئن باشید که ما ذرات جسمتان را هم - آن گونه که برخی از متکلمان گفته‌اند - نگاه می‌داریم، بلکه توفی روح را که حقیقت انسان بدان است، به عنوان مصحح باور به معاد مطرح ساخته است.

جسم در اصطلاح بر دو گونه است: جسم کثیف (متراکم) که دارای شکل خاص و نفوذناپذیر و جسم لطیف (غیرمتراکم) شکل خاصی ندارد و نفوذپذیر است (جمعی از نویسندگان، ۱۴۱۵ق، ذیل دو مدخل «اللطفة» و «الکثافة»). از شماره یک تا پنج از دیدگاه‌های مطرح‌شده در کلام *فاضل مقلد*، عمده دیدگاه‌ها، شامل جسم متراکم هستند. بدیهی است که جسم متراکم هنگام مرگ انسان، برجای می‌ماند و قبض نمی‌شود، بلکه در زمین گم می‌شود. بنا بر این نگرش‌ها، همان اشکالی که به ماتریالیست‌ها و مشرکان مکه در صدر اسلام وارد بود، بر این دسته از متکلمان نیز وارد است؛ زیرا بنا بر این نگرش‌ها، حقیقت انسان مادی و نابودشدنی است.

اما بنا بر نگرش‌های شماره شش و هفت، گرچه اشکال کم‌رنگ می‌شود؛ زیرا در این دو تصویر، گویی تلاش شده است تا با تطیف جسم، موضوعی برای توفی آن توسط فرشته در نظر گرفته شود. اما تصویر جسم لطیف یا اجزای بخاری برای حقیقت انسان نیز، با تصویر انسان‌شناختی قرآن تطابق ندارد؛ چراکه جسم لطیف نیز به‌رحال جسم است و با مرگ انسان زائل می‌شود. به همین جهت از دو دیدگاه ششم و هفتم نیز، معنای مستفادی برای «معاد»، یعنی بازگشت چیزی به چیزی، به دست نمی‌آید. مشکل اساسی در همگی این نگرش‌های اخیر به انسان، از آنجا شکل می‌گیرد که اگر حقیقت انسان صرفاً به جسم باشد، با مرگ انسان، جسم او زائل می‌شود و دیگر موضوعی برای بازگشت به بدن باقی نمی‌ماند. اگر هم بگوییم که خداوند دوباره موجودی را می‌آفریند و به بدن باز می‌گرداند، این برخلاف وحدت هویت انسان است؛ اما در تصویر قرآنی به انسان که در آن، روح مجرد برای بازگشت به بدن در قیامت، توفی شده و باقی است.

توجه به این نکته ضروری است که گرچه انکار تجرد نفس لزوماً به انکار معاد نمی‌انجامد (یوسفیان و خوش‌صحب، ۱۳۹۱)؛ اما با این حال، این گروه از متکلمان نمی‌توانند تصویر معقولی برای معاد قرآنی ارائه کنند. البته، شکی نیست که آنان بنا بر ادله عقلی و نقلی، معاد و ضرورت آن را پذیرفته‌اند و اشکال فوق، ضرری به ایمان آنان به این اصل دینی وارد نمی‌سازد. شاید اگر آنان نیز کمی بیشتر در معنای دقیق واژه توفی و «معاد» تأمل می‌کردند، به منشأ اشتباه خود پی می‌بردند و دچار این خطا نمی‌گشتند.

### ۴-۳. نگرش فلاسفه و برخی دیگر از متکلمان

این گروه با درک صحیح از ساحت‌های وجودی انسان، یعنی جسم مادی و روح مجرد، به تصویر منطقی معاد قرآنی دست یافته‌اند؛ چراکه توانسته‌اند حقیقت انسان را آن‌گونه که قرآن ترسیم می‌کند، بیابند. بنابراین رسیدن به نگرش قرآنی به انسان حد وسط حل مسئله معاد قرآنی است.

در این نگرش، بدن انسان همان‌گونه که مادی‌گرایان می‌گویند، پس از مرگ تجزیه و در زمین گم می‌گردد، ولی این روح مجرد انسان است که هنگام مرگ توسط خداوند و ملائکه تمام و کمال اخذ شده و با در پیش گرفتن زندگی برزخی، برای بازگشت به بدن در روز قیامت حفظ می‌گردد (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۱۳).

## نتیجه گیری

۱. در یک تقسیم کلی، انسان تکساختی یا دوساختی قلمداد می شود. ماتریالیست ها و از جمله مشرکان مکه در صدر اسلام، انسان را مادی محض می انگاشتند که با مرگ بدن و تجزیه آن فانی می گردد؛
۲. اکثر متکلمان منکر روح مجرد بودند و براساس برخی شبهات، حقیقت آن را مادی یا جسم لطیف و اجزای بخاری می دانستند؛
۳. فلاسفه و برخی از متکلمان، انسان را مرکب از بدن مادی و روح مجرد می دانند؛ نگرشی که مطابق با نگرش قرآن به انسان است؛
۴. دوساختی بودن انسان به روشنی از آیات توفی به دست می آید؛ بنابراین انسان دارای جسم مادی و روح مجرد است؛
۵. مادی گرایان، مشرکان مکه در صدر اسلام و برخی متکلمان که حقیقت انسان را مادی صرف می انگارند - حتی قائلان به جسم لطیف بودن حقیقت انسان - همگی در تصویر صحیح از معاد دچار اشکال خواهند بود؛
۶. تفاوت دو گروه نخست با گروه سوم، در آن است که آن دو گروه، جهان را جز مادی نمی انگاشتند، ولی برخی متکلمان تنها خداوند را مجرد می دانستند و ماسوی الله را مادی؛
۷. دلیل دیگر آنان در گرویدن به این نگرش، استظهار نادرست از برخی آیات قرآن کریم حاکی از زنده شدن مردگان است که با تأمل در آیات توفی رنگ می بازد؛
۸. تنها نگرش صحیح به انسان که با معاد قرآنی سازگار است، نگرش فلاسفه و برخی دیگر از متکلمان است که مطابق با نگرش انسان شناختی قرآن کریم است و بنا بر آن، روح مجرد انسان، پس از مرگ باقی مانده، تمام و کمال قبض می شود و در قیامت به بدن ها بازمی گردد.

## منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۸۴، ترجمه محمد دشتی، قم، پارسایان.
- صحیفه سجادیه، ۱۳۸۹، ترجمه محمد مهدی رضایی، قم، جمال.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، ۱۴۲۲ق، *زاد المسیر فی علم التفسیر*، تحقیق عبدالرزاق المهدی، بیروت، دار الکتب العربی.
- ابن درید، محمد بن حسن، ۱۹۹۸م، *جمهرة اللغة*، بیروت، دار العلم للملایین.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۸۲، *الأضحویه فی المعاد*، تحقیق حسن عاصی، تهران، شمس تبریزی.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر، بی تا، *التحریر و التنویر*، بیروت، مؤسسة التاریخ.
- ابن فارس، احمد بن، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر، ۱۹۹۶م، *الروح*، تعلیق ابراهیم رمضان، بیروت، دار الفکر العربی.
- زهری، محمد بن احمد، ۱۴۲۱ق، *تهذیب اللغة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- اشعری، ابوالحسن، ۱۴۰۰ق، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلیین*، چ سوم، آسمان - ویسپادان، فرانسیشتاینر.
- آریان، حمید و جمعی از محققان، ۱۳۹۵، *آفرینش انسان در قرآن: با نگاهی انتقادی به نظریه‌های دیگر و نقد برداشت‌های تفسیری*، قم، مرتضی.
- بابتی، عزیزه فوال، بی تا، *المعجم المفصل فی النحو العربی*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- جمعی از نویسندگان، ۱۴۱۵ق، *شرح المصطلحات الکلامیه*، مشهد، آستان قدس رضوی.
- خوش صحبت، مرتضی، ۱۳۹۲، *بررسی رویکردهای مختلف به ساحت‌های وجودی انسان و تأثیر آن در تبیین حیات پس از مرگ از نگاه متکلمین امامیه مکتب بغداد*، پایان نامه کارشناسی ارشد، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۳، «معاد جسمانی از منظر علامه طباطبائی با تأکید بر تفسیر المیزان»، *معرفت کلامی*، سال پنجم، ش ۱، ص ۳۵-۵۶.
- دغیم، سمیع، ۲۰۰۱م، *مصطلحات الامام الفخر الرازی*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، بیروت، دار القلم.
- رجبی، محمود، ۱۳۷۹، *انسان‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۱، *روش تفسیر قرآن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- زمخشری، محمود بن عمر، ۱۴۰۷ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل*، ط الثالثه، بیروت، دار الکتب العربی.
- سمرقندی، نصر بن محمد بن احمد، بی تا، *بحر العلوم*، تحقیق ابوسعید عمر بن غلامحسن عمروی، بیروت، دار الفکر.
- صادقی تهرانی، محمد، ۱۳۶۵، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، چ دوم، قم، فرهنگ اسلامی.
- صدر المتألهین، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، تحقیق محمد خواجوی، چ سوم، قم، بیدار.
- \_\_\_\_\_، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیه فی اسفار العقلیه الاربعه*، ط الثالثه، بیروت، دار احیاء التراث.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۴۱۴ق، *الاعتقادات*، ط الثانيه، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق محمدجواد بلاغی، چ سوم، تهران، ناصر خسرو.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۴۰۵ق، *تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل*، ط الثانيه، بیروت، دار الاضواء.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۲۵ق، *بقاء النفس بعد فناء البدن*، شرح ابو عبدالله زنجانی، قاهره، المکتبه الازهریه للتراث.
- علم الهدی، علی بن حسین، ۴۱۱ق، *الترغیب فی علم الکلام*، محقق احمد حسینی اشکوری، قم، جامعه مدرسین.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۳۱ق، *تفسیر الشریف المرتضی المسمی بنفاس التأویل*، تصحیح مجتبی احمد موسوی، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

فاضل مقداد، مقدادبن عبدالله، ۱۴۲۰ق، *الأنوار الجلالیه فی شرح الفصول النصیریہ*، تحقیق علی حاجی‌آبادی و عباس جلالی‌نیا، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه.

فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، ط الثالثه، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

فراهیدی، خلیل‌بن احمد، ۱۴۰۹ق، *کتاب العین*، ط الثانیه، قم، هجرت.

فیاض لاهیجی، عبدالرزاق، بی‌تا، *سوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*، اصفهان، مهدوی.

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

فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۲۳ق، *قرّة العیون فی المعارف والحکم*، چ دوم، قم، دار‌الکتاب الاسلامی.

کفراشی، احمدرضا و حسن یوسفیان، ۱۴۰۰، «ادله عقلی انکار تجرد نفس در کلام اسلامی؛ نقد و بررسی»، *معرفت کلامی*، سال دوازدهم، ش ۱، ص ۱۱۳-۱۳۰.

مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۸الف، *آموزش عقاید*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.

\_\_\_\_\_، ۱۳۷۸ب، *آموزش فلسفه*، تهران، امیرکبیر.

\_\_\_\_\_، ۱۳۸۸، *معارف قرآن ۱-۳: خدائشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مطهری، مرتضی، ۱۳۷۸، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.

مفید، محمدبن محمدبن نعمان، ۱۴۱۳ق، *المسائل السرویه*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.

مکارم شیرازی، ناصر، ۱۴۲۱ق، *الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل*، قم، مدرسه امام علی‌بن ابی‌طالب.

یوسفیان، حسن و مرتضی خوش‌صحب، ۱۳۹۱، «حقیقت انسان و تأثیر آن در تبیین حیات پس از مرگ؛ از نگاه سید مرتضی»، *معرفت کلامی*، سال سوم، ش ۲، ص ۴۸-۲۵.

نوع مقاله: پژوهشی

## تبیین و تحلیل حقیقت حوض کوثر و سرچشمه‌های آن

رضا نوروزی / استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه قم

r.noroozi@qom.ac.ir

میشم دوست‌محمدی / سطح ۴ حوزه علمیّه و دکترای مدرسی معارف اسلامی دانشگاه تهران

M.doostmohammadi@ut.ac.ir

ولی‌الله محمدنژاد ولادمدهی / کارشناس ارشد مدرسی معارف اسلامی دانشگاه قم

abas.mah.1366@gmail.com

دریافت: ۱۴۰۱/۰۱/۰۵ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۲۶

### چکیده

بیانات دینی درباره حوض کوثر را می‌توان از معارف عمیق اسلام دانست. تحلیل حقیقت حوض کوثر می‌تواند موجب تعمیق باور به این آموزه دینی و ایجاد تصویری روشن از آن شود. این نوشتار در پاسخ به این پرسش که «حقیقت حوض کوثر چیست؟»، با روش توصیفی - تحلیلی، ضمن دقت در ویژگی‌های حوض کوثر در روایات، به تبیین و تحلیل این پدیده و تبیین سرچشمه‌های آن با رویکرد عرفانی پرداخته است. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که پیوستگی دنیا و آخرت از سنخ ظهور و تجلی است و در آخرت باورها و اعمال انسان، تجسم پیدا می‌کند. حوض کوثر ظهور حقیقت هدایتی است که انسان در دنیا از طریق تعالیم قرآن و عترت دریافت نموده است؛ لذا دریافت هدایت در دنیا از اولیای دین، در آخرت به شکل دریافت شراب طهور از ساقی کوثر ظهور می‌کند. سرچشمه حوض کوثر دو نهر بهشتی به نام «تسنیم» و «ماء معین» است. «تسنیم» برترین شراب بهشتی است که مقربان آن را به صورت خالص می‌نوشند. «ماء معین» نیز یکی از شراب‌های ویژه بهشتی است. ترکیب «تسنیم» و «ماء معین» در حوض کوثر را می‌توان ترکیبی از علوم توحیدی و محبت ولایت الهی دانست.

کلیدواژه‌ها: حوض کوثر، قیامت، تسنیم، ماء معین، تجسم اعمال.

در قیامت انسان‌ها در محل‌های مختلفی متوقف می‌شوند و مورد حسابرسی قرار می‌گیرند تا در نهایت پس از عبور از آنها به مقصد اصلی خود در بهشت یا جهنم وارد شوند از این محل‌های توقف با عنوان «مواقف» یاد می‌شود. در برخی احادیث آمده است که در قیامت پنجاه موقف وجود دارد که مسیر حسابرسی انسان‌ها از آنها می‌گذرد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۱۴۳). هرچند که نام همه مواقف قیامت به تفصیل به همراه خصوصیات هر موقف بیان نشده است، اما برخی مواقف قیامت در متون دینی معرفی و توصیف شده‌اند. حوض کوثر یکی از مواقف قیامت است که در احادیث متعددی به آن اشاره شده است. براساس این احادیث که هم در منابع حدیثی شیعه و هم منابع اهل سنت به چشم می‌خورد، پیامبر ﷺ در روز قیامت در کنار این حوض مستقر می‌شود و با مؤمنان و بهشتیان دیدار می‌کند و به وضعیت جهنمیان آگاهی می‌یابد. همچنین بهشتیان از آب حوض کوثر که یکی از نعمت‌های مهم الهی است، بهره‌مند می‌شوند (ر.ک: صدوق، ۱۳۷۶، ص ۲۹۸؛ بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۸، ص ۱۲۰؛ مسلم، بی تا، ج ۴، ص ۱۷۹۳).

هرچند باور به وجود حوض کوثر به عنوان یکی از مواقف مهم قیامت و محل استقبال از بهشتیان، مورد اتفاق نظر علمای شیعه و اهل سنت است (صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۶۵؛ جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۳۲۰؛ عثمان، ۱۴۳۰ق، ص ۳۶۷)، اما تاکنون در زمینه تبیین ویژگی‌های حوض کوثر و سرچشمه‌های آن پژوهش کامل و دقیقی انجام نشده است. در منابع شیعه احادیث متعددی به صورت تفصیلی در مورد ویژگی‌های حوض کوثر اعم میزان طول و عرض و عمق آن، تعداد جام‌های اطراف آن، سرچشمه‌های آن، رنگ و طعم آب آن و... وجود دارد که علمای شیعه به تبیین و بررسی آنها پرداختند. همچنین در منابع اهل سنت نیز احادیث متعددی از پیامبر ﷺ درباره جزئیات حوض کوثر به چشم می‌خورد و بسیاری از علمای برجسته اهل سنت در کتاب‌های خود فصلی را به تبیین ویژگی‌های حوض کوثر اختصاص دادند و با استناد به احادیث مذکور به صورت تفصیلی به تبیین خصوصیات حوض کوثر مانند: محل قرار گرفتن آن بعد از صراط یا قبل از آن، چگونگی ابعاد هندسی آن، میزان طول، عرض و عمق آن، تعداد جام‌های اطراف آن، میزان مساحت آن نسبت به حوض‌های سایر انبیا، خصوصیات سرچشمه‌های آن، طعم و رنگ آب آن و... پرداخته، دیدگاه یکدیگر را در تبیین این ویژگی‌ها نقد و بررسی کرده‌اند (ر.ک: عسقلانی، ۱۳۷۹، ج ۱۱، ص ۴۶۶-۴۷۷). پرداختن به تحلیل همه ویژگی‌های حوض کوثر از منظر فریقین نیازمند نوشتاری تفصیلی و گسترده، و از ظرفیت این مقاله خارج است؛ از این رو، در این مقاله ابتدا تحلیل حقیقت حوض کوثر بیان، و سپس فقط سرچشمه‌های آن از منظر فریقین تحلیل و تبیین می‌شود.

تحلیل حقیقت حوض کوثر، در درک بهتر و باور به این امر اعتقادی مؤثر است و موجب تعمیق باورهای مربوط به معاد و حسابرسی اعمال می‌شود؛ از این رو، بررسی و تحلیل چپستی ویژگی‌های این حوض از منظر متون دینی و



تبیین سرچشمه‌های آن از اهمیت بسیاری برخوردار است. بنابراین نوشتار حاضر به دنبال پاسخ به این پرسش است که حقیقت حوض کوثر و سرچشمه‌های آن از منظر منابع دینی چیست؟ در پاسخ به این پرسش پس از جمع‌آوری آیات و روایات مربوط به حقیقت حوض کوثر آنها را به روش توصیفی - تحلیلی بررسی می‌کنیم و سپس به تبیین حقیقت حوض کوثر پرداخته، همچنین سرچشمه‌های آن را از منظر متون دینی و با رویکرد عرفانی مورد تحلیل قرار می‌دهیم تا از رهگذر آن بتوان تصویری شفاف از این موقف مهم قیامت ارائه نمود.

بررسی پیشینه این موضوع نشان می‌دهد که پژوهش کاملی در این خصوص انجام نشده و فقط چند مقاله درباره تبیین مصداق کوثر وجود دارد؛ مانند: «پژوهشی در بررسی و تبیین تطبیقی مصداق کوثر از منظر فریقین» (حیدری، ۱۳۹۷)؛ «بررسی مصداق کوثر در سوره کوثر در تفاسیر روائی شیعه و سنی» (قضائی و همکاران، ۱۳۹۸)؛ «بررسی تطبیقی روایات تفسیری فریقین درباره کوثر» (بشوی، ۱۳۹۶). در این مقالات مصداق کوثر در قرآن بررسی شده و سخنی درباره چیستی حوض کوثر و سرچشمه‌های آن دیده نمی‌شود. از این‌رو، پژوهش مشابهی درباره حوض کوثر در پژوهش‌های گذشته وجود ندارد.

## ۱. مفهوم‌شناسی

در ابتدا و پیش از ورود به بحث، لازم است دو واژه حوض و کوثر را از جهت لغوی و اصطلاحی بررسی کنیم.

### ۱-۱. معنای لغوی حوض

حوض واژه عربی است و از ریشه «ح و ض» گرفته شده و «حاضِ الماء» به معنای جمع‌آوری آب است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۱۴۱). از این‌رو، حوض به معنای محل جمع شدن آب یا جایی است که برای جمع‌آوری و نگهداری آب ساخته می‌شود (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۴۳؛ فیومی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۸۴).

### ۱-۲. معنای اصطلاحی حوض نزد مفسران

در اصطلاح متون دینی مربوط به معاد، این واژه برای اشاره به حوضی است که یکی از مواقف قیامت است و بهشتیان در بدو ورود از آن می‌نوشند و پیامبر ﷺ را در کنار آن ملاقات می‌کنند (طوسی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۴۱۷؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۲۰، ص ۲۱۷).

### ۱-۳. معنای لغوی کوثر

کوثر واژه عربی و حروف اصلی آن (ک ث ر) است. وصفی است بر وزن فَوَعَلَ که به معنای خیر کثیر است (ازهری، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۱۰۲). همچنین کثرت و زیادی هر چیزی را کوثر گویند (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۱۳۳). مصطفوی پس از اینکه معانی کوثر را ذکر می‌کند نتیجه می‌گیرد که ماده کوثر ضد معنای «قِلَّة» است و بیشتر برای مبالغه در کمیت و مقدار به کار می‌رود (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۰، ص ۲۷). این واژه در اصطلاح به

تصريح راغب اصفهانی، نهري در بهشت است که نهريهای ديگر از او سرچشمه می‌گیرد و همچنين کوثر خير بزرگی است که خداوند آن را به پیامبرش عطا فرموده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۰۳).

#### ۱-۴. معنای اصطلاحی کوثر نزد مفسران

علامه طباطبائی در تبیین معنای اصطلاحی کوثر به اختلاف دیدگاه محققان در این زمینه اشاره، و تعداد بسیاری از معانی را که برای این واژه بیان شده ذکر می‌کند و می‌گوید بنا بر اقوال، حدود شانزده معنا برای این واژه وجود دارد. ایشان معتقد است که براساس مستندات روایی، این واژه دارای دو معنای «خير كثير» و «نهري در بهشت» است و در ادبیات دینی واژه کوثر فقط در یکی از این دو معنا به کار رفته است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۳۷۰). آیت‌الله جوادی آملی نیز در تبیین معنای کوثر معتقد است که این واژه به معنای خير كثير است و سایر معانی متعددی که برای کوثر بیان شده در حقیقت مصادیق کوثر و خير كثيرند و کوثر محدودیتی ندارد و مصادیق بسیاری در دنیا و آخرت دارد (جوادی آملی، ۱۳۹۹/۰۱/۲۱). برخی محققان در تبیین معنای اصطلاحی و قرآنی کوثر معتقدند: کوثر چیزی است که شأن آن زیاد شدن است و به معنای خير فراوان است (طوسی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۴۱۷). سيد قطب بر این باور است که کوثر به معنای مطلق غير محدود است که برای کثرت آن نهایی وجود ندارد و سرچشمه‌ای است که فراوانی بی‌نهایت دارد (سيد قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۶، ص ۳۹۸۸). طبرسی معتقد است کوثر شأنش آن است که كثير باشد و به معنای خير كثير است (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۰، ص ۴۵۸).

#### ۲. لزوم اعتقاد به حوض کوثر در روایات

حوض کوثر که به عنوان یکی از مواقف مهم قیامت در احادیث متعددی بر آن تأکید شده، مورد پذیرش علمای شیعه و اهل سنت است. در منابع حدیثی شیعه و اهل سنت روایات متعددی درباره حوض کوثر وجود دارد. برخی از محققان اهل سنت احادیث مربوط به حوض کوثر را از منابع مختلف حدیثی گردآوری کرده‌اند و به صورت تفصیلی به تبیین ویژگی‌های حوض کوثر پرداخته‌اند (رک: ابن ابی‌عاصم، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۳۴۵-۳۰۷؛ براك، ۱۴۲۹ق، ص ۱۵۳-۱۸۶؛ عباد البدر، ۱۴۲۳ق، ص ۴۷-۹۸؛ ابن عبدالبر، ۱۳۸۷ق، ج ۲، ص ۲۹۱). باور و اعتقاد به وجود حوض کوثر همواره مورد تأکید پیامبر ﷺ بوده و آثار مهمی برای اعتقاد به وجود حوض کوثر بیان کرده‌اند. پیامبر ﷺ در حدیثی در این زمینه می‌فرماید: «من لم يؤمن بحوضي فلا آورده الله حوضي» (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۳۶)؛ هرکس که در دنیا به حوض من ایمان و باور نداشته باشد روز قیامت خداوند او را بر آن حوض وارد نمی‌کند.

در این حدیث از عبارت «لم يؤمن» استفاده شده است. در بررسی لغوی «ایمان» آمده است: «الایمان: التصديق لنفسه» (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۳۸۹؛ جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۲۰۷)؛ یعنی ایمان همان باور و

تصدیق است. از منظر لغت‌شناسی «ایمان» به معنای پذیرفتن و تصدیق به حق و گردن نهادن نفس به آن است و این موضوع با جمع شدن سه حالت حاصل می‌شود: شناسایی یا تحقیق با اندیشه و دل، اقرار به زبان و بیان کردن آن، عمل کردن با اعضا و جوارح (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۹۱). بنابراین در حدیث مذکور باور و اعتقاد قلبی به وجود حوض کوثر برای همه افراد لازم شمرده شده و کسانی که چنین اعتقادی نداشته باشند در قیامت از آن حوض بهره‌مند نخواهند شد. در میان مسلمانان اعتقاد به وجود حوض کوثر امری مسلم و مورد قبول بوده و لذا درباره آن سؤالات مختلفی از پیامبر ﷺ می‌پرسیدند (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۲۸-۲۲۷).

### ۳. حوض کوثر تجلی حقیقت هدایت

در تبیین حقیقت حوض کوثر، توجه به این مقدمه ضروری است که رابطه بین عوالم هستی، چه در قوس نزول و چه در قوس صعود، یک رابطه حقیقی است؛ لذا از یک طرف در قوس نزول، آنچه در عالم مادون ایجاد می‌شود ریشه در عالم مافوق خود دارد. از این رو، حقایق عالم ماده، رقیقه‌ای از حقایق عالم مثال است و حقایق عالم مثال، ریشه در حقایق عالم عقل دارد. بر این اساس آنچه در عالم ماده دیده می‌شود، ملکوتی دارد که در عالم بالاتر است. در عرفان اسلامی که عوالم خلقی را ظهور و تنزل عوالم حقی می‌داند، این بحث به طور مفصل مورد توجه قرار گرفته است (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۵۲۵-۵۳۸). در حکمت متعالیه نیز اصل «تطابق عوالم» یکی از اصول مهم هستی‌شناختی محسوب می‌شود که براساس آن، رابطه عوالم با همدیگر تحلیل می‌شود. براساس این اصل، عوالم هستی در اصل وجود داشتن و موجود بودنشان با یکدیگر تفاوتی ندارند و همگی موجودند، اما در شدت و ضعف وجودی و تقدم و تأخر با هم تفاوت دارند که مراتب تشکیکی وجود را شکل می‌دهند. از این رو، همه صفات کمالی که در عالم پایین‌تر است، در عالم بالاتر به شکل عالی‌تر، رفیع‌تر، بسیط‌تر و شریف‌تر وجود دارد (صدرالمتألهین، ۱۴۲۲ق، ص ۴۴۷؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۱۶۶).

از سوی دیگر در قوس صعود، آنچه در عالم ماده وجود دارد، حقیقت خود را در عالم برزخ و قیامت نشان خواهد داد و آنچه تحت عنوان «تجسم اعمال» مطرح است بر همین حقیقت استوار است. تجسم اعمال که یک آموزه مهم برگرفته از آیات و روایات است گویای این است که اعمال انسان در دنیا، در عالم برزخ و قیامت به صورتی متناسب با آن جهان نمودار خواهد شد. البته مراد از «اعمال»، فقط اعمال جوارحی نیست، بلکه معنای عامی از آن اراده می‌شود که شامل عقاید و اخلاق نیز می‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۴۱۳ق، ص ۲۰۵؛ همو، ۱۳۷۹ق، ج ۹، ص ۲۹۵؛ شیخ بهائی، ۱۴۱۵ق، ص ۱۹۱؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۱۰۹۹؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۹۱؛ مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۲۷، ص ۲۲۸).

با این توضیحات روشن شد که پیوستگی دنیا و آخرت از سنخ ظهور و بروز و تجلی است؛ لذا قیامت، تجلی‌گاه حقایق دنیایی است. از سوی دیگر، هم در قیامت انسان‌ها با تمام وجود، حقایق را درک می‌کنند و بین قوای

ادراک‌کننده انسان و حقایق، حجاب و فاصله‌ای نیست (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۱۹۳؛ جوادی آملی، ۱۳۶۶، ص ۲۹۲-۲۹۵؛ حسینی طهرانی، ۱۴۲۳ق، ج ۵، ص ۱۸۴).

براساس این مقدمه، در تحلیل حقیقت حوض کوثر می‌توان گفت که حوض کوثر ظهور حقیقت هدایتی است که انسان در دنیا از طریق تعالیم پیامبر اکرم ﷺ و اهل بیت ﷺ دریافت کرده است. به بیان دیگر، دریافت هدایت در دنیا از اولیای دین، در آخرت به شکل دریافت شراب طهور از ساقی کوثر ظهور می‌کند و به بیان سوم، دریافت هدایت از حقیقت ولایت پیامبر اکرم ﷺ و اهل بیت ﷺ به سقایت آنان در کنار حوض کوثر برای هدایت‌شوندگان در دنیا تجلی می‌یابد.

شواهد و ادله‌ای را که می‌تواند در اثبات این مدعی مورد استناد قرار گیرد، می‌توان در چند امر خلاصه کرد:

### ۳-۱. حضور قرآن و اهل بیت ﷺ در موقف حوض کوثر

حدیث ثقلین که از جمله احادیث مشهور و مورد قبول فریقین است، یکی از مهم‌ترین دلایل وجود حوض کوثر در قیامت است. در این حدیث آمده است: «قال رسول الله ﷺ: إني تارك فيكم الثقلين أحدهما أعظم من الآخر كتاب الله... و عترتي اهل بيتي فانهما لن يزالا جميعاً حتى يردا على الحوض» (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۲۳۸؛ همچنین، ر.ک: نسائی، ۱۴۲۱ق، ج ۷، ص ۳۱۰). پیامبر ﷺ در این حدیث به این نکته اشاره می‌کند که در قیامت، قرآن و عترت در کنار حوض به آن حضرت ملحق می‌شوند. در این حدیث قرآن و اهل بیت به عنوان دو راهنما و چراغ هدایت برای انسان معرفی شده‌اند و این دو از هم جدا نمی‌شوند تا اینکه در قیامت در کنار حوض کوثر بر پیامبر ﷺ وارد شوند که این نشان‌دهنده یگانگی رسالت هدایتگری آنهاست. در دنیا دریافت هدایت، منحصر در همراهی با قرآن و عترت است و در آخرت، موقف حوض کوثر، جایی است که قرآن و اهل بیت ﷺ بر پیامبر ﷺ وارد می‌شوند و افرادی که توسط آنها هدایت شدند نیز در این موقف وارد می‌شوند. در این موقف هدایتگری پیامبر ﷺ، قرآن و اهل بیت ﷺ به این صورت متجلی می‌شود که مؤمنان با هدایتگران خود ملاقات می‌کنند و از دست هدایتگران الهی شراب هدایت می‌نوشند.

### ۳-۲. ساقی حوض کوثر

در روایات مختلفی آمده است که ساقی حوض کوثر امام علی ﷺ است. شیخ صدوق با سند خود از امام رضا ﷺ نقل می‌کند که پیامبر ﷺ خطاب به امام علی ﷺ فرمود: من درباره تو از خداوند پنج چیز طلب کردم...: «وَأَمَّا الرَّابِعَةُ فَأِنِّي سَأَلْتُهُ أَنْ تَسْقِيَ أُمَّتِي مِنْ حَوْضِي فَأَعْطَانِي» (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۷۸)؛ از خدا خواستم که تو امت مرا از حوض سیراب کنی و خداوند اجابت کرد.

در دنیا دریافت هدایت بعد از وجود مقدس پیامبر اکرم ﷺ از مسیر ولایت امیرالمؤمنین ﷺ است که در آیات و روایات متعدد به این حقیقت اشاره شده است. از جمله روایاتی در ذیل آیه شریفه «إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ

قَوْمِ هَادٍ» (رد: ۷) که امیرمؤمنان علی علیه السلام را به عنوان هدایت‌کننده معرفی می‌کند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۹۱؛ صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۶۶۷). حال ظهور حقیقت دریافت هدایت از امیرمؤمنان علیه السلام همان سقایت ایشان در حوض کوثر است.

### ۳-۳. شرایط بهره‌مندی از حوض کوثر

ورود به حوض کوثر و بهره‌مندی از آن برای همه افراد امکان‌پذیر نیست و برخی مسلمانان از حوض کوثر منع می‌شوند. در روایات هم به شرایطی که برای ورود به حوض کوثر لازم است اشاره شده و هم افرادی که بر حوض کوثر وارد می‌شوند یا از آن منع می‌شوند ذکر گشته که دقت در آن، می‌تواند در تحلیل حوض کوثر به ما کمک کند. برای تبیین شرایط لازم ورود به حوض کوثر و بهره‌مندی از آن، توجه به حدیثی از امیرمؤمنان علی علیه السلام راهگشاست. در این حدیث امیرمؤمنان علی علیه السلام می‌فرماید:

أَنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَمَعِيَ عِثْرَتِي وَسِبْطِي عَلَى الْخَوْضِ فَمَنْ أَرَادَنَا فَلْيَأْخُذْ بِقَوْلِنَا وَلْيَعْمَلْ عَمَلَنَا... فَتَنَافَسُوا فِي لِقَائِنَا عَلَى الْخَوْضِ فَإِنَّا نَذُودُ عَنْهُ أَعْدَاءَنَا وَنَسْقِي مِنْهُ أَحِبَّاءَنَا وَأَوْلِيَاءَنَا (صدوق، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۶۲۴)؛ من و عترت خود همراه پیامبر صلی الله علیه و آله در کنار حوض کوثر حضور داریم. کسی که می‌خواهد در کنار ما باشد بایستی به سخنان ما و به سیره ما عمل کند... ما دشمنان خود را از حوض دور می‌کنیم و دوستان و پیروان خود را بر حوض وارد می‌کنیم و آنها را از آن سیراب می‌کنیم.

در این حدیث به روشنی شرایط ورود بر حوض کوثر بیان شده است. شرط اصلی ورود به حوض کوثر پیروی از پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام است. کسانی که در دنیا مسیر هدایت و ولایت پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام را در پیش بگیرند در حقیقت در صراط مستقیم قرار گرفته‌اند که نتیجه آن، بهره‌مندی از مقامات والای توحیدی است. در همین راستا می‌توان گفت که قرار گرفتن موقف حوض کوثر پس از موقف «صراط»، بیانگر این است که آن دسته از افرادی که در دنیا در مسیر هدایت پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام گام برداشته‌اند، در آخرت به راحتی از موقف صراط عبور می‌کنند و به حوض کوثر که محل رفع عطش هدایت و وصول به مراتب والای توحیدی است، وارد می‌شوند.

در صحیح بخاری از پیامبر صلی الله علیه و آله چنین نقل شده است:

إِنِّي قَرَطُكُمْ عَلَى الْخَوْضِ مِنْ مَرٍّ عَلَى شَرْبٍ وَمَنْ شَرِبَ لَمْ يَظْمَأْ أَبَدًا لَيَرِدَنَّ عَلَى أَقْوَامٍ أُعْرِفُهُمْ وَيَعْرِفُونِي ثُمَّ يُحَالُ بَيْنِي وَبَيْنَهُمْ (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۸، ص ۱۲۰)؛ من پیش از شما بر حوض وارد می‌شوم، هرکس بر من وارد شود از آب حوض می‌نوشد و هرکس از آن بنوشد هرگز تشنه نمی‌شود همانا اقوامی بر من وارد می‌شوند که من آنها را می‌شناسم و آنها هم مرا می‌شناسند، اما میان من و آنها فاصله می‌افتد و از حوض کوثر دور می‌شوند.

بنابراین شرایطی برای بهره‌مندی از حوض کوثر وجود دارد و همه مسلمانان از آن بهره‌مند نمی‌شوند.

احمدبن حنبل نیز با سند خود از امیرمؤمنان علی علیه السلام نقل می‌کند: «أَلَا تَدُونَ بِيَدِي هَاتِيْنِ الْقَصِيْرَتِيْنِ عَن خَوْضِ رَسُولِ اللَّهِ رَايَاتِ الْكُفَّارِ وَالْمُنَافِقِيْنِ» (احمدبن حنبل، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۶۷۷)؛ با این دو دست خود بیرق‌های کفار و منافقان را از حوض پیامبر صلی الله علیه و آله دور خواهیم کرد.

با توجه به اینکه حوض کوثر، ظهور و تجلی «هدایت» در دنیا است، باید گفت که معنای احادیث مذکور که امیرمؤمنان علیه السلام را مانع ورود کفار و منافقان بر حوض کوثر می‌داند، این است که کسانی که در دنیا هدایت را از دست امام دریافت نکرده‌اند، در قیامت نوشیدنی حوض کوثر را هم از دست امام دریافت نمی‌کنند و از آن محروم خواهند شد.

#### ۳-۴. تعداد واردشوندگان بر حوض، متناسب با تعداد هدایت‌یافتگان

در برخی روایات به این نکته اشاره شده که در قیامت برای هر پیامبری حوضی وجود دارد که پیروانش را در کنار آن حوض ملاقات می‌کند و آنها را از حوض خود سیراب می‌کند. در این خصوص از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل شده است: «إِنَّ لِكُلِّ نَبِيٍّ حَوْضًا وَإِنَّهُمْ يَتْبَاهُونَ أَيُّهُمْ أَكْثَرُ وَارِدَةٌ، وَإِنِّي أَرْجُو أَنْ أَكُونَ أَكْثَرَهُمْ وَارِدَةً» (ترمذی، ۱۹۹۸، ج ۴، ص ۲۰۸). پیامبر صلی الله علیه و آله در این حدیث به این نکته اشاره می‌کند که همه پیامبران دارای حوض هستند و کثرت پیروانی که بر حوض هر پیامبری وارد می‌شوند موجب برتری آن پیامبر بر سایر پیامبران است.

پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله در پاسخ به یکی از پرسش‌های مسلمانان در باب حوض کوثر می‌فرماید: «أما إذا سألتموني عنه فأخبركم أن الحوض أكرمني الله به و فضلى على من كان قبلى من الأنبياء» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۲۷-۲۲۸). این حدیث به این نکته اشاره می‌کند که خداوند برای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله احترام ویژه‌ای قائل شده و حوض کوثر را به آن حضرت عطا فرموده و با این کار، پیامبر صلی الله علیه و آله را بر سایر انبیای گذشته برتری داده است. برای درک بهتر برتری حوض کوثر نسبت به حوض‌های سایر انبیا لازم است به حدیثی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله اشاره کنیم. ایشان در این حدیث می‌فرماید:

إِنَّ لِي حَوْضًا طَوْلُهُ مَا بَيْنَ الْكَعْبَةِ إِلَى بَيْتِ الْمَقْدِسِ... أَتَيْتُهُ عَدَدَ النُّجُومِ وَ لِكُلِّ نَبِيٍّ حَوْضٌ، فَمِنْهُمْ مَنْ يَأْتِيهِ الْفَنَاءُ وَمِنْهُمْ مَنْ يَأْتِيهِ الْعُصْبَةُ وَمِنْهُمْ مَنْ يَأْتِيهِ النَّفْرُ وَمِنْهُمْ مَنْ يَأْتِيهِ الرَّجْلَانِ وَالرَّجُلُ وَمِنْهُمْ مَنْ لَا يَأْتِيهِ أَحَدٌ... وَ إِنِّي لَأَكْثَرُ الْأَنْبِيَاءِ تَبَعًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ (ابن کثیر، ۱۴۱۸ق، ج ۱۹، ص ۴۶۷)؛ حضرت فرمود: برای من حوضی است که طول آن به اندازه فاصله میان کعبه تا بیت‌المقدس است و تعداد ظرف‌های اطراف این حوض به تعداد ستارگان است و هر پیامبری حوضی دارد که برخی از این پیامبران جماعت بسیاری به حوضشان وارد می‌شود و برخی دیگر گروه اندکی و برخی دسته کوچکی و برخی یک یا دو نفر بر حوضشان وارد می‌شوند و برخی هیچ‌کس بر حوض شان وارد نمی‌شود. روز قیامت من بیشترین پیروان را نسبت به سایر پیامبران دارم.

براساس این حدیث، برتری حوض کوثر نسبت به حوض‌های سایر انبیا در این است که تعداد واردشوندگان به حوض‌های سایر انبیاء بسیار کم است، اما تعداد واردشوندگان بر حوض کوثر بسیار است و به همین دلیل حوض کوثر دارای ابعاد بسیار گسترده‌ای است و همچنین تعداد جام‌های اطراف آن نیز مانند تعداد ستارگان بی‌شمار است تا بتواند همه واردشوندگان را سیراب نمایند. در این موقف است که میزان موفقیت و تأثیر گسترده تعلیم و رهنمودهای پیامبر صلی الله علیه و آله در زمینه هدایت بشریت بر همگان روشن می‌شود و افراد بی‌شماری از

این طریق در مسیر سعادت قرار گرفتند و به قرب الهی رسیدند. بنابراین مجموعه روایات مذکور نشان می‌دهد که دریافت هدایت از انبیای الهی، در قیامت به شکل ورود بر حوض آن پیامبر الهی متجلی می‌شود؛ حوضی که ظهور همان هدایت در عرصه قیامت است. تعداد واردشوندگان بر حوض هر پیامبری در قیامت همان تعداد پیروان و هدایت‌یافتگانش در دنیاست.

### ۳-۵. کثرت تعداد ظروف اطراف حوض کوثر و شرط بهره‌مندی از آن

پیامبر ﷺ در توصیفات حوض کوثر فرمودند:

«أَنَا أَكْثَرُ النَّبِيِّينَ تَبَعًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلِي حَوْضٌ عَرْضُهُ مَا بَيْنَ بَصْرَى وَصَنْعَاءَ فِيهِ مِنَ الْأَبَارِيقِ عَدَدُ نُجُومِ السَّمَاءِ وَ خَلِيفَتِي عَلَى الْحَوْضِ يَوْمَئِذٍ خَلِيفَتِي فِي الدُّنْيَا... عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ يَسْقِي مِنْهُ أَوْلِيَاءَهُ... مَنْ أَحَبَّ عَلِيًّا وَأَطَاعَهُ فِي دَارِ الدُّنْيَا وَرَدَّ عَلَى حَوْضِي غَدًا وَكَانَ مَعِيَ فِي دَرَجَتِي فِي الْجَنَّةِ» (صدوق، ۱۳۷۶، ص ۲۹۸)؛ در روز قیامت پیروان من از همه انبیا بیشتر است و حوض من پهنایش به وسعت فاصله میان شهر بصری (منطقه‌ای در نزدیکی دمشق) تا صنعاء (در یمن) است و اطراف آن به عدد ستارگان آسمان ظرفی چیده شده است و ساقی این حوض همان خلیفه من در دنیاست؛ یعنی علی بن ابی‌طالب که پیروان خود را از آن سیراب می‌کند و هر کس علی را دوست داشته باشد و از او اطاعت کند از آب حوض کوثر بهره‌مند می‌شود.

ظاهراً هر شخص براساس میزان هدایتی که در دنیا دریافت کرده است در قیامت با ظهور آن هدایت، به همان میزان و از ظرف مخصوص خود دریافت شراب طهور از امام علی ﷺ ساقی حوض کوثر خواهد داشت.

### ۴. تبیین سرچشمه حوض کوثر

در تبیین حقیقت حوض کوثر، ناگزیر از تبیین سرچشمه‌های آن براساس روایات هستیم؛ از این رو، در ادامه به تبیین و تحلیل سرچشمه‌های آن می‌پردازیم. حدیثی درباره سرچشمه‌های حوض کوثر وجود دارد که بیانگر این است که سرچشمه اصلی آن در بهشت است و دو نهر از بهشت جاری شده و به حوض کوثر می‌ریزد. امام صادق ﷺ در این خصوص می‌فرماید: «قال امیرالمؤمنین ﷺ: حَوْضًا مُتَرَعٌ فِيهِ مِثْرَانِ يَنْصَبَانِ مِنَ الْجَنَّةِ أَحَدُهُمَا مِنْ تَسْنِيمٍ وَالْآخَرُ مِنْ مَعِينٍ» (صدوق، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۶۲۴؛ کوفی، ۱۴۱۰ق، ص ۳۶۷). در این حدیث امیرمؤمنان ﷺ درباره سرچشمه حوض کوثر به این نکته اشاره می‌کند که دو آب نوشیدنی از بهشت جاری شده و به حوض کوثر می‌ریزد که نام این دو «تسنیم» و «معین» است. در ادامه به تحلیل و بررسی تسنیم و معین می‌پردازیم تا از رهگذر آن بتوان به تبیین حقیقت حوض کوثر پرداخت.

#### ۴-۱. تسنیم

##### ۴-۱-۱. تسنیم در لغت

تسنیم از ریشه (س ن م) است. «سنم» به بالای هر چیزی می‌گویند. «سنم» به معنای عبور از بالای چیزی است و در قرآن به نهری در بهشت که از بالای قصرها و خانه‌های آن عبور می‌کند تسنیم گفته شده است (ابن منظور،

۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۳۰۶). تسنیم نام چشمه‌ای در بهشت است که از شریف‌ترین شراب‌های بهشتی است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۳۶).

## ۲-۴. تسنیم در قرآن

واژه تسنیم تنها یک بار در قرآن ذکر شده است: «وَمِزَاجُهُ مِنْ تَسْنِيمٍ \* عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ» (مطففین: ۲۸-۲۷). در تبیین این آیه ابتدا باید به این نکته توجه شود که «مزاج» از ریشه (م ز ج) است و به معنای «ها يُمَزَّجُ به» یعنی «آنچه با آن مخلوط شده» است، می‌باشد (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۳۶۶). علامه طباطبائی در تبیین این آیه معتقد است ضمیر در «مزاجه» به «رحیق مختوم» در دو آیه قبل «يُسْقَوْنَ مِنْ رَحِيقٍ مَخْتُومٍ» (مطففین: ۲۵) بازمی‌گردد. رحیق مختوم نوشیدنی‌ای است که «برار» از آن می‌نوشند. بنابراین رحیق مختوم مخلوطی از نهر تسنیم و چیزهای دیگری است. خداوند در ادامه این آیات تسنیم را این‌گونه توصیف می‌کند: «عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ»؛ یعنی تسنیم چشمه و نهری است که فقط «مقربان» از آن می‌نوشند. ایشان معتقد است از مجموع این آیات به دست می‌آید که درجه و رتبه مقربان بالاتر از ابرار است؛ زیرا مقربان از چشمه تسنیم به صورت خالص می‌نوشند، اما ابرار نوشیدنی‌شان تسنیم خالص نیست، بلکه با چیزهایی دیگری مخلوط شده که نامش «رحیق مختوم» است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۲۳۸).

*آیت‌الله مکارم شیرازی* نیز در ذیل این آیات به همین نکات اشاره می‌کند و در ادامه درباره چرایی نام‌گذاری این شراب یا این چشمه به تسنیم می‌گوید برخی معتقدند دلیل این نام‌گذاری قرار داشتن این چشمه در طبقات بالای بهشت است و بعضی دیگر گفته‌اند دلیلش این است که این شرابی است که از آسمان بهشت فرومی‌ریزد؛ چراکه نوشیدنی‌های بهشتی انواع مختلفی دارد: برخی به صورت نهرهایی در بهشت جاری‌اند و برخی دیگر در ظرف‌های دربسته مهر شده (مختوم) هستند و مهم‌ترین نوشیدنی بهشتی همانی است که از آسمان بهشت و یا طبقات بالای آن فرومی‌ریزد که تسنیم نام دارد. تسنیم آثار عالی و عمیقی در روح و جان مقربان می‌گذارد و حالت روحانی به وجود آمده از آن قابل توصیف نیست (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۲۶، ص ۲۷۸-۲۷۹). زمخشری نیز در تبیین تسنیم به همین ویژگی‌ها اشاره کرده است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۷۲۳). *فخررازی* نیز در توصیف شراب تسنیم همین نکات را مطرح کرده، معتقد است که تسنیم در بهشت همان معرفت خدا و لذت نگاه کردن به وجه‌الله است که مقربان همواره مشغول به آن هستند؛ اما ابرار مشغول به مطالعه عالم موجودات هستند و در میان آن گاهی مشغول به مطالعه وجه‌الله می‌شوند (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۱، ص ۹۳).

## ۳-۴. تسنیم در احادیث

در منابع حدیثی درباره تسنیم احادیث مختلفی آمده که علاوه بر تبیین تسنیم به تبیین مقصود از مقربانی که از آن بهره‌مند می‌شوند نیز پرداخته شده است. *جابر بن عبدالله انصاری* در ذیل آیه «وَمِزَاجُهُ مِنْ تَسْنِيمٍ» از پیامبر ﷺ نقل



می‌کند: «هُوَ أَشْرَفُ شَرَابِ الْجَنَّةِ يَشْرَبُهُ آلُ مُحَمَّدٍ وَهُمْ الْمُقَرَّبُونَ السَّابِقُونَ» (حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۴۲۵)؛ تسنیم از بهترین نوشیدنی‌های بهشت است که پیامبر ﷺ و اهل بیت ﷺ از آن می‌نوشند. همچنین در حدیثی از امام صادق ﷺ در این باره آمده است: «تَسْنِيمٌ أَشْرَفُ شَرَابِ أَهْلِ الْجَنَّةِ يَشْرَبُهُ مُحَمَّدٌ وَآلُ مُحَمَّدٍ صِرْفًا وَيُمَزَّجُ لِأَصْحَابِ الْيَمِينِ وَلِسَائِرِ أَهْلِ الْجَنَّةِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸، ص ۱۵۰)؛ برترین نوشیدنی بهشتی، تسنیم است که مخصوص پیامبر ﷺ و اهل بیت ﷺ است و آنها مصادیق مقربان هستند؛ اما سایر بهشتیان از نوشیدنی می‌نوشند که با تسنیم مخلوط شده است.

همچنین در حدیث دیگری از پیامبر ﷺ درباره توصیف تسنیم آمده است:

«إِنَّ فِي الْجَنَّةِ عَيْنًا يُقَالُ لَهَا تَسْنِيمٌ يَخْرُجُ مِنْهَا نَهْرَانِ لَوْ أَنَّ بَيْنَهُمَا سُنْفَنَ الدُّنْيَا بُجِرَتْ وَعَلَى سَاطِئِ التَّسْنِيمِ أَنْجَارٌ مِنَ اللُّؤْلُؤِ وَالْمَرْجَانِ وَخَشِيشِهَا مِنَ الزُّعْفَرَانِ» (بحرانی، ۱۴۲۱ق، ج ۶، ص ۶۶)؛ در بهشت، چشمه‌ای است که به آن تسنیم گفته می‌شود، که دو رود از آن جاری می‌شود که اگر کشتی‌های دنیا را در آن رودها بگذارند، به حرکت درمی‌آیند. بر کناره‌های تسنیم، درختانی وجود دارد که شاخه‌های آن از مروارید و مرجان تازه و علف آن از زعفران است.

همچنین از ابن عباس و ابن مسعود روایت نقل کرده‌اند که تسنیم نام آبی است که از زیر عرش روان است و بهترین نوشیدنی بهشتی است که شراب اصحاب یمین را با آن مخلوط می‌کنند، ولی به مقربان آب خالص تسنیم را می‌نوشانند و از مصادیق آیه هفدهم سوره «سجده» است که می‌گوید: «فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ» (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۱۰، ص ۴۱۹).

#### ۴-۱-۴. تسنیم در عرفان

بزرگان علم عرفان نیز در تبیین تسنیم به نکات مختلفی اشاره کرده‌اند. عبدالرزاق کاشانی ذیل آیه «وَمِرْآةُ مِنْ تَسْنِيمٍ» (مطففین: ۲۷) بر این باور است که رحیق مختوم ترکیبی از تسنیم و چیزهای دیگر است. تسنیم همان محبت ذات باری تعالی است که عشق حقیقی است که گاهی از آن به تعبیر «کافور» یاد شده است. او معتقد است که ابرار علاوه بر محبت ذات، دارای محبت صفات نیز هستند و ترکیب این دو به این صورت می‌شود که ابرار ذات خدا را از پشت حجاب صفات الهی مشاهده می‌کنند؛ برخلاف مقربان که محبت ذات خدا را دارند و به مرحله توحید ذات رسیدند (کاشانی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۴۱۶). برخی دیگر از عرفان نیز به این نکته اشاره کرده‌اند که ابرار از نهرهای صفات الهی بهره‌مند می‌شوند، اما مقربان در دریای ذات الهی غوطه‌ورند و ابرار نمی‌توانند در این دریا وارد شوند؛ چراکه اگر وارد آن شوند، متلاشی می‌شوند و از بین می‌روند (بقلی شیرازی، ۲۰۰۸، ج ۳، ص ۴۹۲). همچنین برخی دیگر بر این اعتقادند که تسنیم به معنای اصلی مراتب محبت الهی است و ابرار علاوه بر محبت الهی محبت دیگران را نیز در دل دارند؛ اما مقربان فقط محبت الهی را دارند و به مقام فناء فی الله و بقاء بالله رسیده‌اند (کاشفی سبزواری، ۱۳۶۹، ص ۱۳۴۵). برخی نیز معتقدند تسنیم، همان معرفت و محبت خدا و لذت نظر به وجه‌الله است که

نصیب مقربان می‌شود؛ چراکه آنها محبت خدا را با محبت غیر او نیامیخته‌اند، اما ابرار محبت خدا را با محبت دیگران درهم آمیخته‌اند و از این رو، از رحیق مختوم بهره‌مند می‌شوند که همان ابتهاجی است که گاهی از نظر به وجه‌الله و گاهی از نظر به مخلوقات برایشان حاصل می‌شود (حقی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۳۷۳). بعضی هم معتقدند که تسنیم همان «عین الوحده الذاتیة الالهیة» است و کسانی که با یقین حقی به خداوند تقرب جستند از آن بهره‌مند خواهند شد (نخجوانی، ۱۹۹۹، ج ۲، ص ۴۹۴).

بنابراین با توجه به آیات قرآن، تسنیم نام نه‌ری است که از مراتب بالای بهشت جاری شده و فقط مقربان می‌توانند از آن به صورت خالص بنوشند؛ اما سایر بهشتیان مخلوطی از تسنیم و شراب‌های دیگر بهشتی را می‌نوشند که با تعبیر «رحیق مختوم» به آن اشاره شده است. براساس احادیثی که ذکر شد، مقربان کسانی هستند که به درجات والای قرب الهی رسیده‌اند و مصداق آن پیامبر ﷺ و اهل بیت  هستند. همچنین براساس سخنانی که از اهل عرفان بیان گردید نیز می‌توان گفت مقربان کسانی هستند که به درجات والای معرفت و محبت الهی رسیده‌اند و بالاترین مراتب یقین به خدا را دارند و آنان کسانی هستند که محبت خدا را با محبت دیگران مخلوط نکرده‌اند و بی‌شک مصداق اتم و اکمل مقربان، پیامبر ﷺ و اهل بیت  هستند. سایر اهالی بهشت مخلوطی از نهر تسنیم با سایر شراب‌های بهشتی می‌نوشند؛ از این رو، با توجه به اینکه در موقف حوض کوثر در قیامت همه بهشتیان اعم از مقربان و ابرار بر آن وارد می‌شوند و از آب آن حوض می‌نوشند، نمی‌شود آب حوض کوثر به صورت خالص از چشمه تسنیم باشد؛ چراکه ابرار ظرفیت و اجازه نوشیدن از تسنیم به صورت خالص را ندارند. بنابراین آب حوض کوثر مخلوطی از تسنیم و «ماء معین» است.

## ۲-۴. مَعین

### ۱-۲-۴. مَعین در لغت

در تبیین مفهوم مَعین ابتدا باید معنای لغوی مَعین مشخص شود. مَعین از ریشه (ع ی ن) و اسم مفعول است که «مَعین» با اجرای قواعد اعلال به این شکل (مَعین) درآمده است. «عان» به معنای جاری شدن است و «ماء معین» به معنای آب جاری است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ص ۳۰۴). همچنین اگر مَعین از ریشه (م ع ن) و بر وزن «فَعیل» دانسته شود، با توجه به اینکه «معن» به معنای حرکت کردن است، «ماء معین» به معنای آب جاری خواهد بود (همان، ص ۴۰۹). در قرآن کریم نیز در آیه «إِنْ أَصْبَحَ مَأْوُكُمْ غُورًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ» (ملک: ۳۰) «ماء معین» در معنای لغوی آن یعنی آب جاری به کار رفته است.

### ۲-۲-۴. مَعین در قرآن

در قرآن کریم «ماء معین» به عنوان یکی از نوشیدنی‌ها و نعمت‌های بهشتی بیان شده است. در دو آیه به این موضوع اشاره شده: «يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِكَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ» (صافات: ۴۵)؛ «بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقٍ وَكَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ» (واقعه: ۳۰)

۱۸). این دو آیه درباره نعمت‌هایی است که به بهشتیان داده می‌شود که یکی از آنها نوشیدنی است که در ظرف‌های گرانبها ریخته می‌شود و نامش «ماء معین» است. خداوند در سوره مبارکه «واقع» به مسائل مربوط به قیامت می‌پردازد و در ضمن بیان وقوع قیامت، مردم را به سه دسته تقسیم می‌کند: دسته اول گروه سعادت‌مندان، دسته دوم شقاوت‌مندان و دسته سوم را پیشگامان معرفی می‌کند و در ادامه آیات این سوره، درصدد بیان نعمت‌های مادی و معنوی برای آنهاست و یکی از نعمت‌ها را «ماء معین» تعبیر می‌کند با قدها، کوزه‌ها و جام‌هایی از باده ناب و پاک که از نوشیدنش سردرد نمی‌گیرند.

«اکواب» جمع «کوب» به معنای کوزه‌ای است که دسته نداشته باشد؛ ولی «ابریق» هم دسته و هم لوله دارد و مراد از معین، خمیری است که در مقابل دیدگان‌شان جریان دارد (طوسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۴۹۳). علامه طباطبائی در ذیل آیه ۴۵ سوره «صافات» به این نکته اشاره می‌کند که «کأس» به ظرفی گفته می‌شود که در آن خمر و شراب ریخته شده باشد، اما اگر ظرف خالی باشد به آن «قدح» می‌گویند. ایشان معتقد است که مقصود از معین در این آیه، شرابی است بسیار زلال و شفاف (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۱۳۷). ایشان همچنین در ذیل آیه ۱۸ سوره «واقع» درباره معین، می‌گوید شرابی بهشتی است که همگان می‌توانند آن را مشاهده کنند و جاری و روان است. وی در ادامه در مقام مقایسه بین شراب دنیایی و شراب‌های بهشتی تصریح می‌کند که شراب‌های بهشتی برخلاف شراب دنیایی هیچ‌گونه کسالت، مرض، ضعف و زوال عقل برای فرد نمی‌آورد (همان، ج ۱۹، ص ۱۲۲).

آیت‌الله مکارم شیرازی ذیل آیه ۱۸ سوره «واقع» معتقد است که «معین» از ماده معن به معنای جاری است. وی در ادامه تصریح می‌کند که چشمه‌هایی از شراب طهور در بهشت جریان دارد که هر لحظه پیمانه‌ها را از آن پر می‌کنند و گرداگرد بهشتیان می‌گردانند. وی درباره کیفیت این شراب بر این نکته تأکید می‌کند که این شراب پاک، تمام‌شدنی نیست و برای تهیه آن نیاز به زحمت نیست و چنین نیست که این شراب فاسد شود و از بین برود (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۲۶، ص ۲۷۸-۲۷۹). بررسی تفاسیر مختلف نشان می‌دهد که اکثر قریب به اتفاق مفسران درباره «ماء معین» معتقدند که شرابی بهشتی و قابل مشاهده برای همه افراد است و همچنین مانند آب، جاری و در حرکت است (ر.ک: ابو عبیده، ۱۳۸۱ق، ج ۲، ص ۲۴۹؛ ابن وهب، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۳۷۰؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۷، ص ۱۰۰؛ ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۹، ص ۴۹۱؛ سمرقندی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۳۹۲؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۹، ص ۲۰۴؛ طوسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۴۹۳؛ طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۹، ص ۳۲۷). همچنین برخی مفسران نقل کرده‌اند که بعضی صحابه مانند ابن عباس نیز درباره «ماء معین» به همین نکات اشاره کرده‌اند و آن را به معنای شرابی جاری و قابل مشاهده دانسته‌اند (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۹، ص ۴۴۵؛ ابو حیان، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۰۵۱؛ ثعالبی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۳۶۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۴، ص ۱۳۶).

عرفا و حکما نیز در تبیین حقیقت «ماء معین» نکات عمیقی را مطرح کرده‌اند. ابن عربی «ماء معین» را سرچشمه برخی منازل، و مربوط به علوم توحیدی و الهی می‌داند. وی در تبیین خصوصیات منازل و خصوصیات عالم تکوین به بررسی «منزل التقریر» می‌پردازد. او این منزل را منزل «سکون» و «ثبوت» می‌داند و معتقد است این منزل شامل منازل مختلفی مانند: منزل تعداد النعم، منزل رفع الضرر و منزل الشکر المطلق می‌شود. وی در ادامه به ایباتی از اشعار خود اشاره می‌کند:

تقررت المنازل بالسکون      و رجحت الظهور علی الکمون  
و دلت بالعیان علی عیون      مفجرةً من الماء المعین

ابن عربی بر این باور است که هنگامی که در این منزل، برای سالک ثبوت و سکون منازل حاصل شود آنچه از علوم الهیه در این منازل وجود دارد برای او عیان می‌شود و به صورت کامل بر آنها احاطه می‌یابد. وی برای تقریب به ذهن مثالی درباره شعله آتش مطرح می‌کند. شعله آتش زمانی که در حرکت و تغییر شکل است هرکسی آن را به شکلی می‌بیند برخی آن را دایره و برخی دیگر آن را چندضلعی می‌دانند، اما زمانی که ثبوت و سکون پیدا کند همه افراد به راحتی می‌توانند به خصوصیات و ویژگی‌های آن و آنچه که در درون آن اتفاق می‌افتد علم و آگاهی پیدا کنند. ابن عربی معتقد است که در منزل سکون نیز زمانی که سکون و ثبوت حاصل شود افراد می‌توانند به علوم الهی که در این منازل وجود دارد آگاهی یابند. بنابراین همان‌گونه که در ابیات فوق مشاهده می‌شود ابن عربی «ماء معین» را سرچشمه برخی منازل، و مربوط به علوم توحیدی و الهی می‌داند (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۳، ص ۱۳۷).

عبدالرزاق کاشانی در ذیل آیه «بَأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ» (واقعه: ۱۸) می‌نویسد: «من خمور الإیادة و المعرفة و المحبة و العشق و الذوق و میاه الحکم و العلوم» (کاشانی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۳۱۱). او بر این باور است که مراد از «ماء معین»، حکمت و علوم الهی است. علمی که جنبه توحیدی دارد و درباره شناخت خداوند و صفات و خصوصیات اوست. در بهشت کسانی که به خدا نزدیک شدند علوم و معرفت توحیدی و الهی می‌آموزند و از این طریق محبت و عشق آنها به خداوند افزوده می‌شود و لذت و شوق فراوانی برای آنها به وجود می‌آید. وی در ادامه به کیفیت این شراب اشاره می‌کند و معتقد است که این شراب حالت مستی و نشگی ندارد و نوشندگان آن هوشیاری خود را از دست نمی‌دهند؛ چراکه هرکس از این شراب که علوم الهی و توحیدی است، بنوشد، لذت یقین را چشیده است. لذت یقین و محبت وصول به خدا چنان است که درد شوق و ترس از دست رفتن ندارد و با یافتن ذات الهی، از دریافت و درک صفات او محروم نیست (کاشانی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۳۱۱). همچنین نخجوانی درباره ماء معین می‌گوید: «نبعت من بحر اللاهوت و ترشحت من عین الحیاة المنتشئة من

حضرة الرحمت» (نخجوانی، ۱۹۹۹، ج ۲، ص ۲۱۴). او معتقد است که ماء معین از چشمه حیات و زندگی جاری می‌شود و این چشمه از مراتب بالای توحید و یگانگی باری تعالی نشئت گرفته است.

صدرالمتألهین در تبیین آیه ۱۸ سورة «واقعہ» و در تبیین مقصود از «ماء معین» می‌نویسد:

شرب الأحدیة معین، جار فی أنهار المدارک الشوقیة و المشارب الذوقیة، مکشوف لأهل المشاهدة و العیان، إذ منبعه منشأ الحیوة و العقل و الشهود. فکیف لا یعان و لا یعین (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۳۱).

صدرالمتألهین نوشیدن «ماء معین» را کنایه از درک احدیت و یگانگی منشأ هستی می‌داند. او معتقد است که بهشتیان به مقامی می‌رسند که یگانگی خداوند را با تمام وجود درک می‌کنند و به حدی برای آنها این مطلب روشن می‌شود که گویی با دو چشم خود آن را به صورت واضح و شفاف می‌بینند و هیچ حجابی میان آنها و مفهوم احدیت خداوند وجود ندارد. بنابراین «ماء معین» مربوط به معارف الهی و توحیدی است که در بهشت برخی از بهشتیان به مقام درک چنین معارف والایی نائل می‌شوند و لذتی که از درک معرفت توحیدی می‌برند و آرامش و سکینه‌ای که نصیبشان می‌شود به حدی است که گویی باده مستانه نوشیدند.

سیدمحمدحسین تهرانی درباره ماء معین و چشمه تسنیم معتقد است که ماء معین جزء معارف الهی است و ماء تسنیم ولایت و محبت است و با مخلوط و توأم شدن این دو با هم، مزاجی از علوم الهیه و ولایت که حقیقت توحید را تشکیل می‌دهند به دست می‌آید. وی در ادامه به این نکته تأکید می‌کند که ترکیب علوم الهیه و ولایت، سیراب‌کننده جگرهای سوخته است که هرکس از آن بنوشد، هرگز تشنه نمی‌شود و هرکس از آن ننوشد، سیراب‌کننده دیگری برای او وجود ندارد (حسینی طهرانی، ۱۴۲۳ق، ج ۹، ص ۴۵۹).

با توجه به اینکه در آیاتی که اشاره شد، «ماء معین» به عنوان یک نعمتی بهشتی و مهم مورد تأکید قرار گرفته است و از جمله نعمتهایی است که مورد تجلیل قرار گرفته و طبق آیات قرآنی، ماء معین توسط غلامان بسیار نیکو و در بهترین جام‌ها و ظرف‌های بهشتی در میان بهشتیان توزیع می‌شود، می‌توان نتیجه گرفت که ماء معین نسبت به سایر نعمت‌های بهشتی از جایگاه برتر و والاتری برخوردار است. حقیقت ماء معین می‌تواند درک و آگاهی شهودی به معارف و علوم مربوط به یگانگی ذات خداوند و همچنین شناخت صفات مختلف او باشد؛ از این رو، بهشتیان علم و آگاهی ویژه‌ای نسبت به ذات و صفات خداوند پیدا می‌کنند و با توجه به اینکه بهره‌مندی افراد از شراب و نوشیدنی بسته به مقدار ظرفیت و توان هر شخصی متفاوت است، می‌توان گفت هریک از بهشتیان با توجه به مرتبه و ظرفیت خود از علوم الهی و توحیدی بهره‌مند می‌شوند و افرادی که در درجات و مراتب بالای بهشت قرار دارند، از علوم الهی و توحیدی بیشتری بهره‌مند می‌گردند.

## نتیجه‌گیری

با بررسی متون دینی در باب حوض کوثر، روشن شد که حوض کوثر یکی از مواضع بسیار مهم قیامت است که پیامبر ﷺ در آنجا حضور دارد و قرآن و اهل بیت ﷺ بر او وارد می‌شوند. همچنین بهشتیان قبل از ورود به بهشت، به

این موقف وارد می‌شوند و از حوض کوثر به آنها نوشانده می‌شود. از مجموعه ویژگی‌هایی که برای این حوض در روایات آمده است، روشن می‌شود که حقیقت حوض کوثر، ظهور حقیقت هدایتی است که انسان در دنیا از طریق تعالیم پیامبر اکرم ﷺ و اهل بیت ﷺ دریافت نموده است و کسانی که در دنیا مسیر هدایت الهی را دنبال کردند و از پیامبر ﷺ، قرآن و اهل بیت ﷺ اطاعت و پیروی کردند، به حوض کوثر وارد می‌شوند و عطش هدایشان توسط اهل بیت ﷺ برطرف می‌شود و به درجات والای توحیدی می‌رسند.

در تبیین حقیقت حوض کوثر مشخص شد که سرچشمه آب آن از بهشت است و دو نهر از بهشت در حوض کوثر ریخته می‌شود که یکی تسنیم و دیگری «ماء معین» نام دارند. تسنیم برترین شراب بهشتی است که مخصوص مقربان است و فقط مقربان می‌توانند از آن به صورت خالص بنوشند و سایر بهشتیان از مخلوطی از تسنیم و سایر شراب‌های بهشتی بهره‌مند می‌شوند و ماء معین شرابی بهشتی است که در ظرف‌های گران‌بها و توسط غلامان نیکو در میان اهالی بهشت توزیع می‌شود. می‌توان گفت ماء معین کنایه از علم و حکمت توحیدی و الهی است که بهشتیان براساس ظرفیت خود از آن بهره‌مند می‌شوند و به علوم الهی و توحیدی به همراه صفات خداوند آگاهی پیدا می‌کنند. ترکیب تسنیم و ماء معین در حوض کوثر را می‌توان ترکیبی از علوم توحیدی و محبت ولایت الهی دانست که بهشتیان پیش از ورود به بهشت از آن می‌نوشند. هرچند که بهشتیان در زمانی که در دنیا زندگی می‌کردند علم و آگاهی به توحید و یگانگی خداوند داشتند و همچنین ولایت او را پذیرفته و به او محبت و عشق داشتند، اما با نوشیدن از حوض کوثر مراتب بالاتر علوم توحیدی و ولایت الهی نصیبشان می‌شود و آن عطش کسب علوم توحیدی و درک معارف الهی تا حد بسیاری برطرف می‌گردد و از آن پس هیچ‌گاه تشنگی بر آنها چیره نمی‌شود.

## منابع

- ابن ابی‌عاصم، ۱۴۱۳ق، *السنه*، بیروت، المکتب الاسلامی.
- ابن عبدالبر، ۱۳۸۷ق، *التمهید لما فی الموطأ*، مغرب، وزارة عموم الاوقاف.
- ابن عربی، محیی‌الدین، ۱۹۹۴م، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر، ۱۴۱۸ق، *البدایه و النهایه*، تحقیق عبدالله بن عبدالمحسن الترمذی، بیروت، دار هجر.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، بیروت، دارالفکر.
- ابن وهب دینوری، عبدالله بن محمد، ۱۴۲۴ق، *تفسیر ابن وهب*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابوحیان، محمد بن یوسف، ۱۴۰۷ق، *تفسیر النهر الماد من البحر المحیط*، بیروت، دار الجنان.
- ابوعبیده، معمر بن مثنی، ۱۳۸۱ق، *مجاز القرآن*، قاهره، مکتبه الخانجی.
- احمد بن حنبل، ۱۴۰۳ق، *فضائل الصحابه*، بیروت، مؤسسه الرساله.
- ازهری، محمد بن احمد، بی تا، *تهذیب اللغة*، بیروت، دار احیاء التراث.
- الوسی، محمود، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- بحرانی، سیدهاشم، ۱۴۲۱ق، *غایة المرام*، بیروت، التاريخ العربی.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، ۱۴۲۲ق، *صحیح البخاری*، بیروت، دارالطوق النجاه.
- براک، عبدالرحمن بن ناصر، ۱۴۲۹ق، *شرح عقیده الطحاویه*، بیروت، دارالترمیمه.
- بشوی، محمد یعقوب، ۱۳۹۶، «بررسی تطبیقی روایات تفسیری فریقین درباره کوثر»، *مطالعات تطبیقی قرآن و حدیث*، ش ۸، ص ۴۴-۶۱.
- بقلی شیرازی، روزبهان، ۲۰۰۸م، *تفسیر عرائس البیان*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ترمذی، محمد بن عیسی، ۱۹۹۸م، *سنن الترمذی*، بیروت، دارالغرب الاسلامی.
- ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد، ۱۴۱۸ق، *تفسیر الثعالبی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ثعلبی، احمد بن محمد، ۱۴۲۲ق، *الکشف و البیان*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- جرجانی، علی بن محمد، ۱۳۲۵ق، *شرح المواقف*، قم، شریف الرضی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۶۶، *مبدأ و معاد*، قم، الزهراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۹/۰۱/۲۱، *جلسه درس تفسیر سوره کوثر*.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۰۷ق، *الصحاح*، بیروت، دار العلم للملایین.
- حسکانی، عبیدالله بن عبدالله، ۱۴۱۱ق، *شواهد التنزیل*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- حسینی طهرانی، سید محمدحسین، ۱۴۲۳ق، *معادئسناسی*، مشهد، نور ملکوت قرآن.
- حقی، اسماعیل، بی تا، *روح البیان*، بیروت، دارالفکر.
- حیدری، ندیم حسین، ۱۳۹۷، «پژوهشی در بررسی و تبیین تطبیقی مصداق کوثر از منظر فریقین»، *حسنا*، ش ۳۵، ص ۱۳۳-۱۶۴.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دار القلم.
- زبیدی، محمد مرتضی، ۱۴۱۴ق، *تاج العروس*، قم، دارالفکر.
- زمخشری، محمود بن عمر، ۱۴۰۷ق، *الکشاف*، بیروت، دارالکتب العربی.
- سمرقندی، نصر بن محمد، ۱۴۱۶ق، *تفسیر السمرقندی*، بیروت، دارالفکر.
- سید قطب، ۱۴۱۲ق، *فی ظلال القرآن*، بیروت، دارالشروق.
- شیخ بهائی، حسین، ۱۴۱۵ق، *الاربعون حدیثاً*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- صدر المتألهین، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تهران، انجمن حکمت.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، بیدار.

- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۹ق، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، قم، مصطفوی.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۳ق، *اسرار الآیات*، بیروت، دارالصفوه.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۲۲ق، *شرح الهدایه الاثریه*، بیروت، تاریخ العربی.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۶۲، *الخصال*، قم، جامعه مدرسین.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۶، *الامالی*، تهران، کتابچی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۸، *عیون اخبار الرضا*، تهران، جهان.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۵ق، *کمال الدین و تمام النعمه*، تهران، اسلامیه.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۴ق، *الاعتقادات*، قم، کنگره شیخ مفید.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان*، قم، جامعه مدرسین.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۱۵ق، *مجمع البیان*، بیروت، الاعلمی.
- طبری، محمدبن جریر، ۱۴۱۲ق، *جامع البیان*، بیروت، دار المعرفه.
- طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، *مجمع البحرین*، تهران، المرتضویه.
- طوسی، محمدبن حسن، ۱۴۱۴ق، *الامالی*، قم، دارالثقایه.
- \_\_\_\_\_، بی تا، *التبیان*، بیروت، دار احیاء التراث.
- عباد البدر، عبدالمحسن، ۱۴۲۳ق، *قطع الجنی الدانی*، ریاض، دارالفضیله.
- عثمان، حمدین ابراهیم، ۱۴۳۰ق، *شرح اعتقادات ائمه الحدیث*، ریاض، مکتبه الرشد.
- عسقلانی، ابن حجر، ۱۳۷۹ق، *فتح الباری شرح صحیح البخاری*، بیروت، دار المعرفه.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۲۰ق، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، *العین*، قم، هجرت.
- فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۳۷۷، *علم البقین*، قم، بیدار.
- فیومی، احمد، ۱۴۱۸ق، *المصباح المنیر*، بیروت، العصریه.
- قرطبی، محمدبن احمد، ۱۳۶۴، *الجامع لأحكام القرآن*، تهران، ناصر خسرو.
- قضایی، محمدرضا و همکاران، ۱۳۹۸، «بررسی مصداق کوثر در سوره کوثر در تفاسیر روائی شیعه و سنی»، *پژوهش های تفسیر تطبیقی*، ش ۱۰، ص ۱۲۹-۱۵۰.
- کاشانی، عبدالرزاق، ۱۴۲۲ق، *تفسیر ابن عربی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- کوفی، ابوالقاسم، ۱۴۱۰ق، *تفسیر فوات کوفی*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- کاشفی سبزواری، حسین بن علی، ۱۳۶۹، *مواهب علیّه*، تهران، اقبال.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- ماتریدی، محمد، ۱۴۲۶ق، *تأویلات أهل السنه*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مسلم بن حجاج، ابوالحسن، بی تا، *صحیح مسلم*، تحقیق محمدفؤاد عبدالباقی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۸، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- میبدی، رشیدالدین، ۱۳۷۱، *کشف الاسرار*، تهران، امیرکبیر.
- نخجوانی، نعمت الله بن محمود، ۱۹۹۹م، *الفواتح الالهیه*، مصر، دار رکابی.
- نسائی، احمد، ۱۴۲۱ق، *السنن الکبری*، بیروت، الرساله.
- یزدان پناه، سیدیدالله، ۱۳۹۳، *مبانی و اصول عرفان نظری*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.



نوع مقاله: پژوهشی

## بررسی و نقد راه‌حل‌های غزالی در مسئله شرور

khaliliakram@gmail.com

اکرم خلیلی نوش‌آبادی / استادیار فلسفه دین دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب

دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۰۲ - پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۲۴

### چکیده

یکی از مهم‌ترین مسائل در فلسفه دین و کلام جدید مسئله «شر» است که توجه جدی متفکران در همه ادیان و نحله‌ها را به خود جلب کرده است. این مسئله در کلام اسلامی صورت دیگری پیدا می‌کند و با عنوان «مسئله شرور» طرح می‌شود. تا جهان ماده باقی است، جدال با شر هم ادامه دارد و باور دینی نسبت به صفات عدالت، حکمت و رحمانیت خداوند در معرض هجوم غیرمتدینان واقع می‌شود، بدین روی مقاله حاضر می‌کوشد تا تقریر و تحلیلی از پاسخ‌های غزالی، عالم مسلمان اشعری که تلاش زیادی برای حل مسئله شرور نموده است، ارائه دهد. این نوشتار به شیوه «کتابخانه‌ای»، آثار این متکلم را بررسی کرد و ضمن تلاش برای فهم و ارائه پاسخ‌های وی، به توصیف و تحلیل رویکردها و مبانی آنها پرداخته است. شش پاسخ از میان آثار غزالی استخراج شد که از میان آنها، برتری خیرات نسبت به شرور، نظام احسن، شرور به مثابه عامل رشد و نظریه «جبران» قابل قبول‌تر به نظر می‌رسند.

کلیدواژه‌ها: شرور، غزالی، نظام احسن، حسن و قبح، فاعلیت الهی، جبران.

از میان مسائل کلامی، مسئله شرور یکی از عام‌ترین مسائلی است که به سبب ویژگی‌هایی که دارد، هیچگاه گرد زمان نمی‌تواند آن را به فراموشی بسپارد، بلکه به صورت جدی مطرح می‌شود و تقاضا و اشتیاق برای مطالعه و کشف و معرفی راه‌حل‌های جدید یا بازخوانی دیدگاه‌های گذشته و بررسی نقاط قوت و ضعف آنها، هم در بین عوام و هم در بین متخصصان این رشته همیشه وجود داشته است. امام محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵هـ) که مقصد ما در این مطالعه واقع شده نیز راه‌حل‌هایی ارائه داده است. وی در کلام به مسلک اشاعره بسیار نزدیک است و خود و هم‌فکرانش را اهل السنه و الجماعه می‌داند و آراء ایشان را نزدیک به حق دانسته، آن را به سبب اعتدال بین قدریه و جبریه می‌ستاید (غزالی، بی‌تا - ب، ص ۹۸).

شناسایی راه‌حل‌های غزالی و بررسی مبانی و رویکردهای او، پاسخ به این سه سؤال محوری است:

غزالی چه راه‌حل‌هایی برای مسئله شر ارائه می‌دهد؟

این راه‌حل‌ها بر کدام مبانی استوار است؟

رویکرد غزالی در هر یک چیست؟

ورود غزالی به مسئله شرور به نحو مستقل انجام نمی‌گیرد و نمی‌توان باب و یا مبحثی را در کتب وی به نام «مسئله شرور» یافت - چنان‌که در فلسفه دین یافت می‌شود - بلکه به مناسبت موضوع بحث، گریزی هم به شرور می‌زند؛ مثلاً در *احیاء علوم الدین* ذیل موضوع «صبر و شکر» (ر.ک: غزالی، بی‌تا - الف، ج ۱۲، ص ۹۷-۱۰۰)، در مبحث صفات الهی، ذیل صفت «عدل» (ر.ک: غزالی، ۲۰۰۱، ص ۳۵) یا در مبحث «توحید»، ذیل قول ثنویه (ر.ک: غزالی، ۱۴۰۹ق، ص ۵۰) به این مسئله وارد شده و در همین مقاطع است که به تعریف «خیر» و «شر» نیز می‌پردازد و چون «خیر» و «شر» از مفاهیم بنیادین نوشتار حاضر است، لازم است پیش از ورود به دیدگاه غزالی در مسئله «شرور» تعریف او از این دو واژه تبیین شود.

از نگاه غزالی «خیر» امری وجودی و مترادف با نعمت و لذت است. نعمت یا خیر حقیقی سعادت اخروی است و تسمیه مابقی امور به نعمت، یا از قبیل مجاز است و یا از روی اشتباه (غزالی، بی‌تا - الف، ج ۱۲، ص ۹۸). غزالی برای تعریف «شر» از واژه «ظلم» مدد می‌گیرد و آن را این‌گونه تعریف می‌کند «قرار دادن شیء در غیر موضع خود» (غزالی، بی‌تا - ب، ص ۴۶) و یا «نپرداختن حق مستحق و پرداختن به غیرمستحق» (غزالی، بی‌تا - ج، ص ۳۶۸) تعریف می‌کند. ظلم یکی از اقسام شر؛ (یعنی: شر اخلاقی) است و شر طبیعی ظلم تلقی نمی‌شود و برای بیان آن گاهی از واژه «شده» استفاده می‌شود (غزالی، بی‌تا - ب، ص ۹).

اگرچه در خصوص مسئله شر و پاسخ‌های گوناگون آن تألیفات فراوانی به قلم محققان نگاشته شده، اما مقایسه و نقد مستقل دیدگاه این متکلم اشعری از موضوعات محل بحث محققان نبوده است. برای نمونه، مقاله «تأملی در امکان جمع توحید افعالی و نظام علیت» (قدردان قراملکی، ۱۳۹۶)، مجموعه‌ای از پاسخ‌های همه متکلمان مسلمان

را گردآوری کرده است. یا معین (۱۳۹۲) بررسی و مقایسه آراء معتزله و لایب نیتس در مسئله عدل الهی را مطرح‌نظر خویش داشته است. همچنین حسینی و هوشنگی (۱۳۹۰) تقریر نوینی از مسئله شر براساس نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبائی ارائه داده‌اند. آقایی پورسده‌ای (۱۳۹۴) هم در پایان‌نامه خود بررسی تطبیقی خیر و شر را از دیدگاه آگوستین و امام محمد غزالی را پی گرفته است. به پیشینه تحقیق، باید پایان‌نامه تبیین و تحلیل مسئله شرور و عدل الهی از دیدگاه قاضی عبدالجبار، غزالی و ملاصدرا (نبی، ۱۳۹۲) را نیز اضافه کرد که در یک فرایند تطبیقی به رابطه میان شر و عدل الهی پرداخته و به‌طور مستقل دیدگاه‌های غزالی را ارزیابی نکرده است. این مطالعه می‌کوشد ابتدا راه‌حل‌های غزالی را ارائه دهد و سپس به استخراج مبانی این راه‌حل‌ها و رویکرد غزالی در هریک از آنها بپردازد.

### راه‌حل‌های غزالی در حل مسئله شرور

مطالعه آثار غزالی چندین پاسخ را پیش‌روی ما می‌نهد که هریک با رویکرد خاص و براساس مبانی مشخصی تنظیم شده است. البته این مرزبندی گاهی رعایت نشده است و آشفتگی‌هایی نیز مشاهده می‌شود که در جای خود خواهد آمد. هرکدام از پاسخ‌های ارائه‌شده تنها می‌تواند بخشی از شرور را دربر گیرد؛ برخی شرور طبیعی را پاسخ می‌دهد و برخی برای شرور اخلاقی مناسب است. پاسخ‌ها از این قرار است:

#### ۱. شرور، خیرات بسیاری دربر دارند

غزالی در این پاسخ رویکردی صرفاً برون‌دینی و عقلی دارد و از منظری فلسفی به مسئله وارد شده است. او با این استدلال که خالق هستی خیر محض است، همه پدیده‌های مخلوق را واجد و حامل خیرات کثیر می‌داند؛ مثل فعل احراق که در عرف شر تلقی می‌شود، اما در نسبتش با برخی امور خیر است (غزالی، ۱۴۰۹ق، ص ۵۱-۵۲). همچنین رنج و ضرر اخروی گناهکاران در اضافه با افراد دیگر، خود منفعت و خیر است. از نظر او، حتی حقیقت عذاب جهنم و رنج حاصل از آن نیز خیر است؛ زیرا آرامش و سرخوشی حاصل از نعیم بهشتی را تجلی می‌دهد؛ همان‌گونه که بیماری و درد ارزش سلامتی را گوشزد می‌کند و اساساً موجود ناقص، والایی و برتری موجود کامل را می‌شناساند و این همراهی بر مبنای حکمت الهی صورت می‌گیرد (ر.ک. غزالی، بی‌تا - الف، ج ۱۳، ص ۱۸۱-۱۸۲).

نکته دیگر در این پاسخ آن است که غزالی کمیت را هم مدنظر دارد و در سنجش میزان خیر و شر، شر را قلیل و خیر را کثیر می‌داند، هرچند تنها خردمندان شأن و صلاحیت درک این مقایسه را دارند (همان).

حاصل دیدگاه غزالی این است که خداوند واجب‌الوجود، حکیم و مبدأ هستی است (همان) و از او جز خیر صادر نمی‌شود. خیرات صادرشده یا مطلقاً خیرند و هیچ جنبه‌ای از شر را نمی‌توان در آنها یافت؛ مثل فرشتگان بارگاه الهی، و یا متضمن خیر کثیر به همراه شری اندک‌اند؛ شری که نمی‌تواند جوازی برای چشم‌پوشی از آن خیر کثیر باشد و در این صورت به شر کثیر بدل خواهد شد (ر.ک. غزالی، ۲۰۰۱، ص ۲۱ و ۶۷). غزالی با این نگاه درصدد نفی

شر نیست، بلکه آن را موجه جلوه می‌دهد. وی شر مطلق را بر نمی‌تابد و آن را هرگز مراد حق نمی‌داند، اما شر قلیل را ممکن دانسته، آن را متضمن خیر کثیر می‌داند (غزالی، ۲۰۰۱، ص ۱۹۶۳).

## رویکرد و مبانی

همان‌گونه که ذکر شد، رویکرد غزالی در این پاسخ رویکردی عقلی است. مراد از «رویکرد عقلی» این است که وی بدون اتکا به آیات قرآن و بدون اعتنا به مبانی کلام اشعری، از جمله حسن و قبح شرعی، صرفاً با محاسبه عقلی و سنجش کفه خیر و شر پاسخ می‌دهد. غزالی در آثار خود در موارد متعددی به دفاع از عقل می‌پردازد و گاه چنان کوبنده و محکم ظاهر می‌شود که اگر مسلک او را ندانیم حکم به عقل‌گرا بودن وی خواهیم داد. از نظر او عقل والاترین موهبتی است که خداوند به انسان بخشیده است (غزالی، ۱۹۹۵، ج ۱، ص ۱۴) و قرب الهی به واسطه آن دست می‌دهد (غزالی، بی‌تا - الف، ج ۱، ص ۲۳). عالم عقل مرتبه‌ای از مراتب کمال انسانی است (غزالی، ۱۳۳۸، ص ۸۳). عقل وزیر روح است و سعادت بدون حضور این وزیر دست‌نایافتنی است (غزالی، ۱۳۳۸، ص ۱۵؛ غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۴).

ملاحظه می‌شود که در این عبارات دفاع غزالی از عقل به اوج می‌رسد؛ اما حقیقت آن است که وی عقلانیت مستقل و بدون اتکا به شرع را تأیید نمی‌کند؛ زیرا با وجود اینکه عقل کارآمد و تواناست، لیکن در برخی حوزه‌ها هرگز صلاحیت ورود ندارد و دست او از کشف امور کوتاه است و باید از شریعت مدد گیرد؛ از جمله در حسن و قبح امور (غزالی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۰۲).

وی با وجود اینکه به نقش عقل در تأمین سعادت بشر اذعان دارد، اما اکتفا به عقل صرف و بی‌توجهی به شرع را بر نمی‌تابد و تنها راه سعادت را جمع این دو می‌داند (همان، ص ۴). با این وجود، به نظر می‌رسد در پاسخ فوق جنبه‌های شرعی و قرآنی چندان به چشم نمی‌آید و صرفاً با محاسبات عقلی، غلبه خیر بر شر را اثبات نموده است. اما مبناي غزالی، از یک سو، مبناي الهیاتی وجود خدا و صفات اوست و از سوی دیگر، پذیرش اصل وجود شرور به‌مثابه فعل الهی است که می‌تواند مبنایی هستی‌شناسانه قلمداد شود. این دو مبنا در همه پاسخ‌های غزالی به چشم می‌خورد. در عبارات مزبور، غزالی از خدای واجب‌الوجود، حکیم و خیرخواه سخن می‌راند. در فعل او نه نقصان دیده می‌شود و نه عدم خیرخواهی. این خدا مورد عنایت قرآن است و غزالی نیز بر همین مبنا پاسخ خود را طرح می‌کند. شر نیز از افعال خدای قرآن است و او از باب حکمت خویش شروری را خلق نموده که در بردارنده خیرات کثیر است. غزالی در این پاسخ، مباحث معناشناسانه را نیز دنبال می‌کند و به نظر می‌رسد خیر را مشترک لفظی می‌داند. از نظر او مناط خیر حقیقی، سودمندی و منفعت‌بخشی به حال آخرت است. اگر چیزی نفع دنیوی و ضرر اخروی داشته باشد بی‌شک شر است، هرچند بی‌خردان آن را نعمت تلقی کنند. و اگر چیزی نسبت به دنیا مضر و برای آخرت مفید باشد نزد خردمندان نعمت است، اگرچه بی‌خردان آن را شر و بلا تصور کنند (ر.ک: غزالی، بی‌تا - الف، ج ۱۲، ص ۹۸). همان‌گونه که ملاحظه شد، او تعریف متفاوتی از خیر حقیقی ارائه می‌دهد و آن را از آنچه در عرف خیر نامیده می‌شود متمایز می‌کند.

## ۲. نظام عالم نظام احسن است

پاسخ دیگر غزالی توصیف و اثبات جهان به‌مثابه نظام احسن است. او بسان بسیاری از متفکران شیعی بر مبنای صفت «عدل» الهی، صفت «حکمت» الهی و نظام احسن پیش می‌رود (برای نمونه، ر.ک: فیاض لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۳۲۴-۳۲۵؛ صدرالمآلهین، ۱۳۸۰، ص ۹۵-۹۷). توصیف او از «نظام احسن» این است که این عالم بهترین شکل خلقت است، به‌گونه‌ای که بهتر از آن مجال ظهور ندارد (ر.ک: غزالی، ۲۰۰۱، ص ۱۲).

غزالی در این پاسخ که ملهم از مبنای خداشناسی دینی است، از صفات متعددی در قرآن بهره می‌برد تا مخاطب را در اثبات نظام احسن متقاعد سازد. خدای غزالی حقیقتی عادل و حکیم است (ر.ک: غزالی، ۲۰۰۱، ص ۳۵ و ۴۶؛ همو، ۱۴۱۶ق، ص ۱۲۷) و با همین صفت «عدل» بر اَکمل بودن نظام عالم تصریح می‌کند (ر.ک: غزالی، بی‌تا - الف، ج ۱، ص ۱۵۷). در *کیمیای سعادت*، نظام احسن مدلول «حکمت» و «مصلحت» الهی است و اگر عقلا برای عالم تصویری بهتر از آنچه هست داشته باشند، سخت در اشتباهند و از سر حکمت و مصلحت آن غافلند (غزالی، ۱۳۳۳، ج ۱، ص ۱۱۲). غزالی ذیل صفات «الرحمن» و «الرحیم» در قالب تنبیه، به دفع دخل مقدری همت می‌گمارد که ناظر به تعارض بین رحمانیت و رحیمیت حق تعالی با شرور عالم است (غزالی، ۲۰۰۱، ص ۱۹).

به همین شیوه، از صفات فعلی «سلام»، «بارئ» و «مصور» که هر سه معانی مشابهی دارند و به معنای دوری ذات حق و افعالش از نقص و شر و خلق پدیده‌ها در نیکوترین وجه است (غزالی، ۲۰۰۱، ص ۲۴ و ۶۲) در نظریه نظام احسن خویش به نحو مؤثری بهره می‌برد.

## رویکرد و مبانی

ملاحظه می‌شود رویکرد غزالی در این پاسخ، رویکردی عقلی - نقلی است. وجه عقلی راه‌حل نظام احسن را می‌توان در تقریر پاسخ او و با چینش مقدمات به‌خوبی نشان داد. وجه نقلی این پاسخ هم صفات الهی است که مستخرج از منبع وحی بوده و در صغرا و کبرای قیاس حد وسط هستند. برای نمونه، می‌توان کاربرد صفت «سلام» را که دستمایه غزالی برای نظام احسن است، این‌گونه دانست: خداوند سلام است (صغرا). «سلام» صفتی فعلی و به معنای دوری فعل خالق از نقص، و خلق پدیده‌ها در بهترین شکل است (کبرا). نتیجه اینکه خداوند جهان را در بهترین شکل خود آفریده است.

در جای دیگر هم این عقل‌گرایی مشاهده می‌شود؛ مثلاً غزالی به قدرت وجود الهی برای اثبات نظام احسن چنین اشاره می‌کند: «جهان بر اَکمل و احسن وجه خلق شده است و بهتر از آن نیست؛ چه اگر چنین بود نشانه بخل و عجز بود، نه قدرت و وجود» (ر.ک: غزالی، بی‌تا - ب، ص ۱۶۱؛ غزالی، ۱۳۳۳، ج ۱، ص ۱۱۲). اینجا هم تقریر عبارات غزالی در قالب یک شرطیه به ما کمک می‌کند جنبه عقل‌گرایی او را بهتر نشان دهیم؛ بدین‌گونه که اگر جهان موجود را نظام احسن ندانیم، پس امکان خلق جهانی بهتر نیز وجود داشته، اما خداوند از آن امتناع ورزیده

است و علت عدم خلق آن چیزی جز عجز و بخل خداوند نمی‌تواند باشد، درحالی‌که می‌دانیم خداوند با توجه به آیات قرآن، قادر و جواد است و این صفات با بخل و عجز تناقض دارد. پس جهان موجود بهترین جهان ممکن است و بهتر از آن امکان خلق شدن ندارد. با این تقریر به‌خوبی روشن می‌شود که *غزالی* در آنچه ذکر شد جانب عقل را رعایت نموده و در چهره یک متکلم عقلگرا ظاهر شده است.

حتی *غزالی* در جاهایی به عقل‌گرایی شیعی نزدیک می‌شود. در دیدگاه امامیه افعال الهی معلل به اغراض است و خلاف آن قبیح است. هرچند مشهور این است که اشاعره غرضمندی خداوند را نفی می‌کنند (حلی، بی‌تا، ص ۳۰۶)، اما در برخی عبارات *غزالی* وجود غایت برای افعال خداوند مفروض گرفته شده است. وی در کتاب *الاربعین* با اذعان به نظام احسن و سپس عدل و حکمت الهی مقتضی آن، یکی از اغراض الهی در حدوث این نظام را «اظهار قدرت و تحقق مراد» می‌داند (غزالی، بی‌تا - ب، ص ۱۳). این عبارات نشان می‌دهد که نزد *غزالی* - دست‌کم - برخی از افعال الهی معلل به اغراض است.

اما مبانی این پاسخ - چنان‌که ذیل پاسخ قبلی ذکر شد - مبنای الهیاتی وجود خدا از یک‌سو، و وجود شر از سوی دیگر است. *غزالی* در هیچ‌یک از پاسخ‌هایش شر را عدمی و نیستی تلقی نمی‌کند. بلکه به پدیده‌هایی که برای انسان ناملائم و ناخوشایند است «شر» اطلاق کرده و سعی در توجیه صدور آنها از خداوند حکیم و عادل دارد. علاوه بر این دو مبنای، با توجه به اینکه *غزالی* در این پاسخ، صفات وحیانی حق تعالی را مسلم گرفته و با استفاده از مباحث معناشناختی صفات، طرح خویش را پیش می‌برد، می‌توان گفت: این پاسخ یک مبنای معرفت‌شناختی نیز دارد. یکی از مباحث مهم معرفت‌شناختی، شناخت منابع اصلی به‌متابۀ یکی از ابزارهای معرفت است. بین دانشمندان مسلمان منابع متعدد معرفتی، اعم از حس، عقل، وحی و شهود کاربرد دارد و ملاحظه می‌شود که *غزالی* در این پاسخ از منبع وحی بهره‌های زیادی برده است.

### ۳. همه افعال خداوند عین عدل است

*غزالی* در اینجا به رویکرد کلامی از نوع اشعری نزدیک می‌شود. او بر مبنای خداشناسی دینی، خداوند را تنها مالک و تنها خالق هستی و جهان می‌داند (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۶۳؛ همو، ۱۴۲۹ق، ص ۱۶). ضمیمه شدن مقدمه دوم به مقدمه قبل ساحت حق تعالی را از ظلم بری می‌کند. در این مقدمه هر آنچه مخلوق خداست، از انس و جن و ملک، مایملک او تلقی می‌شود و تصرفات هیچ مالکی در ملک خویش ظالمانه نیست (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۶۳). البته این سخن بدین معنا نیست که خدای *غزالی* به‌طور مطلق مجاز به انجام هر فعلی در قلمرو حکومت خویش است، بلکه افعال الهی به‌سبب برخورداری حق تعالی از صفت «عدل»، کاملاً عادلانه است. اینجاست که جواب مسئله شرور کامل می‌شود.

*غزالی* ذیل همین بحث، به معناشناسی عدل پرداخته و آن را قرار دادن هر شیء در موضع مناسب و لایق خویش معنا می‌کند و از افعال الهی هم نمونه‌هایی برای اثبات عدالت خدا ارائه می‌دهد؛ مثل قرار گرفتن اجزای بدن

و سایر اجزای عالم ماده، اعم از ماه و زمین و خورشید که در بهترین، کامل‌ترین، متعادل‌ترین و تام‌ترین حالت خود قرار دارند (غزالی، ۲۰۰۱، ص ۳۵).

با این پاسخ، تکلیف شرور هم روشن است؛ زیرا با حفظ دو ملاحظه‌ای که پیش‌تر بیان شد، هرآنچه از خدای هستی واقع شود عادلانه است و از همین رو، غزالی تأکید می‌کند که «رنج و بیماری و درویشی و جهل و عجز - همه - از روی عدل است» (غزالی، ۱۳۳۳، ج ۱، ص ۱۱۲-۱۱۳)؛ زیرا در همه این مصادیق و بیش از این، در آنچه برای انسان موهم ظلم است، رعایت آن دو ملاحظه شده است.

غزالی از این نتیجه کلامی پلی به یک نتیجه تربیتی و اخلاقی هم می‌زند؛ زیرا با قبول اینکه همه شرور از روی عدل است، دیگر نمی‌توان با «لم» و «کیف» بر خداوند اعتراض کرد و جز تسلیم و رضا به افعال الهی پسندیده نیست (غزالی، ۱۴۲۹ق، ص ۱۶).

هرچه در این پاسخ عمیق‌تر می‌شویم، نتایجی در پی یکدیگر ظهور می‌کند که چهره اشعری غزالی را نمایان‌تر می‌سازد. نفی تعلق عوض بر مصیبت‌زدگانی که متحمل رنج حاصل از شرور طبیعی شده‌اند یکی از همین نتایج نوظهور است و علت آن همان سیطره خداوند بر هستی است، و خداوند تحت امر غیر از خودش نیست و اصلاً غیر خدا متصور نیست که خداوند با امر او مخالفت کرده باشد. بنابراین هیچ‌یک از افعال خداوند ظلم تلقی نمی‌شود تا مظلوم مستحق عوض باشد (غزالی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۱۵).

اشعری‌گری غزالی در باور او به نظام پاداش و جزا هم مشهود است. وی در باب عبادت بندگان، قائل به تعلق ثواب نیست، بلکه معتقد است: ثواب در مقابل طاعت بنده بر خداوند واجب نیست. حتی خدا مختار است تمام کافران را ببخشد و یا همه مؤمنان را عقوبت کند. در این هیچ ملامتی بر خداوند نیست و این با هیچ‌یک از صفات او منافات ندارد (ر.ک: غزالی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۱۶). وی در عبارات بعدی با غلظت بیشتری مدعی می‌شود: «تعذیب بهایم و اطفال و مجانین از سوی خداوند هم ظلم نیست؛ چون تصرف در ملک غیر نکرده است». وی حتی تحسین و تقبیح خدا را نیز باطل می‌داند (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۰۸)؛ زیرا عقل انسانی در تشخیص حسن افعال ناتوان است.

خداوند می‌تواند حیوانی را که مرتکب آزار دیگران نشده است عذاب کند، بدون اینکه پاداشی به آن حیوان تعلق گیرد (غزالی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۱۴). این عبارات ما را به این نگاه اشاعره نزدیک می‌کند که ملاک عادلانه بودن یک رفتار را عمل خداوند می‌دانند (سبحانی، ۱۴۲۵ق، ج ۵، ص ۱۲۷). غزالی برای اظهار این عقیده شکیبایی کرد و گام‌به‌گام پیش رفت. او با استناد به آیات الهی به مسئله وارد شد و به تدریج، در افعال این جهانی الهی مذاقه کرد، سپس عدل الهی را به نظام پاداش و جزای اخروی هم تعمیم داد؛ اما در نهایت نتیجه کلی خود را بیان کرد: «خداوند هرچه کند عین عدل و خوبی است و خداوند هرگز ظلم نمی‌کند» (غزالی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۱۵).

## رویکرد و مبانی

همان‌گونه که در ابتدا گفته شد، رویکرد غزالی در این پاسخ، رویکرد کلامی اشاعره است که بر این مبانی استوار است:

الف) اولین مبانی این پاسخ، خدانشناسی قرآنی است که در آیه «وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ» (آل عمران: ۱۰۹) به چشم می‌خورد و غزالی از این دست آیات بهره می‌برد. هرچند اثبات مالکیت الهی بر مبنای عقل نیز ممکن است (ر.ک: خسروپناه، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۲۴-۱۲۸)، اما این حقیقت برای غزالی اصل موضوعه قرآنی است، نه عقلی.

ب) مبانی دوم حسن و قبح شرعی است. در این پاسخ غزالی آنجا که خداوند را در تعذیب انسان و حیوان بدون جرم و خطا مختار می‌شمارد، گویی عقل را از تشخیص حسن و قبح افعال و حکم به آن تعطیل کرده، اما این بدان معنا نیست که منکر توانایی عقل در شناخت باشد (ر.ک: پورسینا، ۱۳۸۸). او به تفصیل در آثار خود ارزش عقل را گوشزد می‌کند (برای نمونه، ر.ک: غزالی، بی تا - الف، ج ۱، ص ۱۴۰).

پیش‌تر عباراتی از غزالی در تجلیل از عقل گزارش گردید؛ اما گفته شد که منظور غزالی عقل بدون پشتوانه شرع نیست. غزالی خود معترف است که ساختار ذاتی عقل توانایی درک امور را دارد، اما این توانایی تنها در عقول انبیا ظهور دارد و عقل سایر انسان‌ها در بسیاری از موارد، در تشخیص حسن و قبح امور آلوده به احساسات، امیال و اغراض شده و دریافت‌های آن قابل اعتنا نیست و اینجاست که ضرورت تکیه بر شرع و هدایت نبوی برای غیر اولیاء الله ثابت می‌شود (ر.ک: پورسینا، ۱۳۹۱).

وی در جای دیگری شأن عقل را بسیار با عظمت‌تر و والاتر از آن می‌داند که صرفاً در تشخیص حسن و قبح به کار آید. کاربرد عقل در شناخت نقل است و نقلی که خود حاوی حسن و قبح امور است، در آغاز توسط عقل شناخته می‌شود؛ «فلاتدرک العلوم الشرعیة الا بالعلوم العقلیه» (غزالی، ۱۹۹۵، ج ۱، ص ۱۴). به نظر می‌رسد مراد وی از «عقل» ابزار برای شناخت است، نه مصدری برای صدور حکم، و این خاصیت عقل است که موجب شده مورد تمجید و تحسین غزالی واقع شود، نه عقلی که مستقل از شرع حکم دهد و تعیین تکلیف کند.

ج) مبانی سوم مبانی حقوقی است. غزالی در مقدمه دوم از این مبنا استفاده می‌کند و اینجاست که شخصیت فقهی غزالی مکشوف می‌شود. او خداوند را مالک هستی و مالک را مختار در تصرف مایملک خود می‌داند.

## ۴. خیر و شر به اراده الهی تحقق می‌یابد

در این پاسخ که باز هم براساس رویکرد کلامی اشاعره است، وجود همه شرور به اراده الهی است. غزالی اراده و فاعلیت خداوند را در همه چیز نافذ می‌داند؛ از ملک و ملکوت گرفته تا قلیل و کثیر، صغیر و کبیر، خیر و شر، نفع و ضرر، ایمان و کفر، فوز و خسران، کم و زیاد، و طاعت و عصیان (غزالی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۲، ص ۱۶۲). خداوند مختار همه افعال، فاعل مطلق و مسبب اسباب است (همان، ص ۷۵).



با وجود اینکه عبارات *غزالی* در اینجا موهم جبر و عدم اعتنا به اراده و اختیار انسان است، اما وی در اثر دیگرش جبریه را در این عقیده که خیر و شر را از خداوند دانسته و برای فاعلیت و اراده انسان شأنی قائل نیستند، گمراه می‌شمرد (*غزالی*، بی‌تا - ب، ص ۸).

*غزالی* سعی دارد، هم برخلاف جبریه اختیار انسان را حفظ کند و هم برخلاف معتزله (یا قدریه) باور به قضا و قدر را توجیه کند. وی قضای خداوند را بر چهار چیز جاری می‌داند: طاعات، معاصی، شدايد و نعمت‌ها. همراهی اراده انسان با قضای الهی سبب می‌شود پیامدهای مثبت افعال فوق، از جمله توفیق الهی، کرامت حاصل از استغفار، جاری شدن سیل نعمت‌های الهی و اجر اخروی حاصل از صبر بر شدايد نصیب او گردد (*غزالی*، بی‌تا - ب، ص ۹). از سخنان *غزالی* چنین برمی‌آید که در تحقق افعال چهارگانه فوق، اراده انسان نقشی ندارد و آنها صرفاً به قضای الهی پدید می‌آیند و تا اینجا با جبریه تفاوتی ندارد. اما گام بعدی که فارق *غزالی* و جبریه است این است که انسان فاعل اخلاص، جهد، استغفار، شکرگزاری و صبوری است که باید به افعال چهارگانه الهی ضمیمه شود. هر چند *غزالی* متذکر این نکته نشده است، اما به نظر می‌رسد این افعال باید اختیاری باشد تا *غزالی* را از جبریه جدا سازد.

در رأی *غزالی* ابهاماتی وجود دارد؛ زیرا مشخص نیست که آیا محقق شدن افعال ضمیمه شده انسانی هم به قضای الهی است؟ اگر آری، چرا قضای الهی تنها به چهار چیز تعلق می‌گیرد؟ و اگر خیر، همان اشکالی که *غزالی* به معتزله در خصوص نفی قضا و قدر وارد کرده بود، گریبان خودش را نیز می‌گیرد.

از سوی دیگر، اگر خدا مخترع افعال انسان است، آیا می‌توان همه افعال را در چهار گروهی قرار داد که قضای الهی به آنها تعلق می‌گیرد؛ یعنی طاعات، معاصی، شدايد و نعمت‌ها؟ اگر چنین باشد، آنگاه می‌توان گفت: *غزالی* قضای الهی را بر جمیع هستی قاهر می‌داند، اما *غزالی* در کتب خود سخن از فضایل و رذایل انسانی و ارائه راهکارهایی برای مبارزه با فضایل و کنترل نفس ارائه می‌دهد. وی در مجموعه *رسائل* در باب آفات زبان به توصیه‌های اخلاقی بر حفظ زبان از این آفات همت می‌گمارد (*غزالی*، ۱۴۱۶ق، ص ۱۳۶) و همین شیوه را در کتاب *التوحید و التوکل* نیز در پیش می‌گیرد (*غزالی*، بی‌تا - الف، ج ۱۴، ص ۲۸، ۲۹، ۳۶، ۳۷، ۳۸). کتاب *التوبه* مملو از اندرزهای اخلاقی است (*غزالی*، بی‌تا - الف، ج ۱۲، ص ۳-۳۱) و فضایی مثل صبر، شکر، رجا، ورع، پرهیزگاری توصیه شده و *غزالی* تلاش برای بیدار ساختن انسان و مبارزه با آفات و صیانت نفس در مقابل شیطان را رسالت خود می‌داند (ر.ک: *غزالی*، ۱۴۱۶ق، ص ۱۴۰-۱۵۰). اگر تحقق این فضایل را جزو طاعات بدانیم، پس همه اینها به قضای الهی محقق می‌شوند و وظیفه انسان همراهی کردن اخلاص و جهد با اینهاست تا از هدایت الهی برخوردار شود. اما آیا اخلاص و جهد جزو فضایل انسان است یا خیر؟ آیا این فضایل نیز فعل و اختراع الهی‌اند و به قضای الهی محقق می‌شوند؟ اگر آری، آیا اینها جزو طاعاتند؟ اگر آری، به دنبال این قضا آیا انسان باید جهد و اخلاص داشته باشد؟ آیا این ترتیب به تسلسل منجر نمی‌شود؟

## رویکرد و مبانی

رویکرد غزالی در این پاسخ نیز رویکرد کلام اشعری است. در این رویکرد برای پاسخ غزالی مبانی متعددی می‌توان یافت.

خداشناسی یکی از این مبانی است. در نگاه غزالی خداوند فاعل مباشر است که هم وقوع شرور و هم ازاله آنها مستقیماً به دست او رخ می‌دهد و هیچ عامل طبیعی دیگری واسطه نیست، و اگر اراده خداوند اقتضا کند در ملک خویش مباشرتاً به تحقق شرور اقدام می‌کند. غزالی در این پاسخ مقابل دیدگاه متفکرانی ایستاده است که برای عالم طبیعت نظامی منسجم تصویر می‌کنند که در آن پیدایش شرور بدون اینکه نظام علی و معلولی طبیعی در بین باشد ممکن نیست (ر.ک: قراملکی، ۱۳۹۶)؛ نظامی که یکی از مؤلفه‌های ذاتی و انفکاک‌ناپذیر عالم ماده تلقی می‌شود. غزالی به دلایل متعدد به نفی علیت می‌پردازد. البته مصدر این دیدگاه به اعتراف وی کشف ربانی است که میزان یقین حاصل از آن از محسوسات نیز بیشتر است (ر.ک: غزالی، بی‌تا - الف، ج ۱۳، ص ۱۶۲).

یکی از دلایل غزالی در نفی علیت طبیعی قدرت مطلق الهی است (همان). قدرت خداوند بر همه مخلوقات سیطره دارد و همه آنچه در آسمان و زمین است مسخر خداوند است و اگر وسایط طبیعی را به‌مثابه عللی در ایجاد معلولات طبیعی بدانیم عین شرک است. به‌نظر می‌رسد غزالی هیچ تفاوتی بین علل طولی و عرضی قائل نیست و اساساً باور به تأثیر علل غیرالهی در معالیل را شرک می‌داند. وقوع باران معلول حق متعال است و ابر در پدید آمدن آن بی‌تأثیر است. به‌نظر وی برای رهایی از بلایا در اتفاقات و حوادث طبیعی تنها باید دست به دامن خداوند متعال شد؛ زیرا او علیت حقیقی است، نه غیر او (غزالی، بی‌تا - الف، ص ۱۶۲-۱۶۳).

از دیگر ادله غزالی برای نفی قاعده علیت «مقام توکل» است (غزالی، بی‌تا - الف، ج ۱۳، ص ۱۶۱). یکی از فضایی که در نگاه عارفانه غزالی از ویژگی‌های بندگان خاص است رسیدن به درجه «توکل» است. حقیقت توکل این است که بنده هیچ فاعلیتی برای غیرخداوند قائل نباشد و تنها خداوند را فاعل بداند. ظاهر عبارات وی در احیاء علوم امرین چنان قاطع است که گویی برای غیرخدا فاعلیت طولی را هم نمی‌پذیرد و همه افعال، اعم از خلق، رزق، عطا، منع، موت، حیات، غنا و فقر را به ابداع و احترام حق می‌داند، بدون اینکه شریکی داشته باشد. بنده متوکل همه امید و رجا و ترس و اعتمادش باید به خدا باشد (غزالی، بی‌تا - الف، ج ۱۳، ص ۱۶۲).

جهان‌شناسی غزالی از دیگر مبانی این پاسخ است. او «عادت» را جایگزین علیت می‌کند و ترتب پدیده‌ها بر یکدیگر را به «عادت» تحویل می‌برد؛ زیرا زمانی بین دو پدیده رابطه علیت برقرار است که از اثبات یکی دیگری ثابت گردد، نفی یکی متضمن نفی دیگری باشد، و یا وجود یکی در صورت وجود دیگری ضرورت یابد و این درحالی است که در جهان مخلوقات هیچ‌کدام از این شروط حاکم نیست. اقتران پدیده‌ها امری است که خداوند مقدر کرده است. توالی خورشید و نور، دارو و درمان و گرسنگی و خوردن، نه به معنای علت بودن یکی برای دیگری است بلکه عادتاً در طبیعت این پدیده‌ها به دنبال هم رخ می‌دهند و و ما بر حسب این توالی همیشگی، آنها

را علت و معلول تلقی می‌کنیم (غزالی، ۱۳۸۲، ص ۲۲۵). غزالی «عادت الهی» را توجیه‌گر همان وقایعی می‌داند که نزد فلاسفه اصل علیت آنها را موجه می‌کند و با همین توجیه سرد شدن آتش بر حضرت ابراهیم خلیل علیه السلام را ممکن می‌داند. (همان، ص ۲۲۹).

ممکن است اشکال شود که نفی علیت تالی باطلی به دنبال دارد؛ زیرا با نفی این قاعده می‌توان هر لحظه تقارن پدیده‌های کاملاً غیرمرتبط با هم را انتظار داشت: سنگ به طلا بدل شود و طلا به درخت و شبیه آن؛ اما غزالی دو عامل را در ابطال این تصور در انسان دخیل می‌داند: عامل اول علمی است که خداوند در انسان ایجاد کرده که هرگز وقوع حوادث غیرمنتظره را از پس پدیده‌های خاص انتظار ندارد. عامل دوم نیز عادت است که ذهن انسان را تربیت کرده است تا چنین تصویری را به خود راه ندهد (غزالی، بی‌تا - الف، ص ۲۳۰). نتیجه آنکه خداوند تنها فاعل حقیقی است و هیچ خالقی غیر از خداوند را نمی‌توان در خلق پدیده‌ها مؤثر دانست.

مبنای دیگر این پاسخ نیز یک مبنای کلامی اشعری است که در بحث رابطه انسان با افعال خویش مطرح می‌شود. در این خصوص غزالی نظریه‌ای به نام «کسب» مطرح می‌کند که مبتنی بر دلایل عقلی متعددی، از جمله استحاله اجتماع دو علت، لوازم باطل اختیار انسان، تعلق علم پیشین خداوند بر افعال انسان و مانند آن است (ر.ک: قدردان قراملکی، ۱۳۹۵). غزالی مشیت را به خدا و کسب را به بنده نسبت می‌دهد (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۰۹) تا خدا فاعل همه افعال، از جمله فعل انسانی باشد و توحید افعالی خدشه دار نشود، و از سوی دیگر، انسان هم کاسب فعل باشد تا عدالت الهی به سبب مجازات و پاداش فعلی که انسان فاعل آن نیست مسئول واقع نشود. غزالی برای حفظ نسبت فعل به خدا، مشیت الهی را مبنای فعل انسان قرار می‌دهد و برای حفظ نسبت فعل به انسان نظریه «کسب» را طرح می‌کند که در آن قدرت و حرکت از اوصاف بنده است و هر دو مخلوق الهی است (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۰۹-۱۱۰؛ همو، بی‌تا - الف، ج ۱۴، ص ۵۲). قدرت و حرکت برای انجام فعل مقارنند و تأثیری در ایجاد فعل ندارند؛ زیرا سبب شرک خواهند شد، بلکه اثرش در کسب است (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۱۱). غزالی به این صورت، با بازی با واژگان، هم شرک را نفی نموده و توحید افعالی را، از سوی دیگر، او بحث جزا و پاداش را توجیه می‌کند. این درحالی است که این قدرت بی‌خاصیت جوازی برای نسبت دادن فعل به عبد و تعلق پاداش و جزا نیست. مستمسک غزالی این آیه است «و آنچه از رنج و مصائب به شما می‌رسد همه از دست خود شماست، در صورتی که خدا بسیاری از اعمال بد را عفو می‌کند» (شوری: ۳۰).

غزالی هرچند در اینجا به دفع دخل مقدر می‌پردازد. اما با استعمال واژگان «کسب» و «خلق» و بدون اشاره به معنای عینی آنها، توضیح روشن و معقولی در خصوص چگونگی مداخلت انسان در فعل خودش نمی‌دهد.

دخل مقدر این است که با نظریه «کسب» انزال کتب و ارسال رسل و وعد و وعید و موعظه هیچ تأثیری ندارد. غزالی در پاسخ این سؤال، سائل را به اختلال مزاج متهم می‌کند؛ زیرا قدرت خالق قدیم است و قدرت مخلوق حادث. قدرت قدیم در خلق مستقل است و نقشی در کسب ندارد و قدرت حادث در کسب مستقل است و

در خلق تأثیری ندارد. بنابراین ظلم به قدرتِ حادث نسبت داده می‌شود، اما قدرت قدیم از ظلم مبراست (ر.ک: غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۱).

همان‌گونه که روشن است این توضیح هم گرهی از ابهام آن نگشود. اما نگارنده عقیده دارد: این نظریه به غزالی در توجیه آیات الهی و به‌ویژه آیات ناظر به معاد کمک می‌کند و بدین‌سان، غزالی علاوه بر اینکه از اتهام جبر خود را تبرئه می‌کند، عدالت الهی را نیز به‌زعم خویش تبیین می‌نماید (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۱۰). آیات قرآن مؤمنان را متعمر و کافران را معذب معرفی می‌کند و از انواع عذاب‌ها برای کافران و انواع لذت‌ها برای مؤمنان گزارش می‌دهد. غزالی که خداوند را فاعل ایمان و کفر می‌داند، با ایده «کسب»، هم از جبریه فاصله می‌گیرد و هم صدق و تحقق این وعده‌ها را توجیه می‌کند.

### ۵. شرور عامل رشد انسان هستند

پاسخ‌هایی که تا اینجا از نظر گذرانده‌ایم، همه در پی کشف علت شرور بود، اما این پاسخ ناظر به حکمت و فایده شرور و مترتب بر آن است. در این پاسخ، غزالی گاهی با نگاه تربیتی به «شداید» یا شرور وارد شده است و گاهی با نگاه عرفانی.

عبارات غزالی در فواید تربیتی نشان می‌دهد نزد او شرور طبیعی، به‌ویژه بیماری بسیار بارز است؛ زیرا عامل رشد و کمال معنوی انسان است. شرور سبب دستیابی انسان به فضایل اخلاقی است. بدین‌روی انسان را به صبر بر شداید دعوت می‌کند. در کلمات غزالی این صبر گاهی سبب برخورداری انسان از لطف الهی در آخرت و گاهی سبب نیل به درجات معنوی است (غزالی، بی‌تا - ب، ص ۹؛ همو، بی‌تا - الف، ج ۱۴، ص ۲۸-۳۰)؛ اما نکته قابل توجه همان حکمتی است که خالق هستی از شرور اراده کرده؛ یعنی پرورش روح انسانی. همچنین از دیگر آثار تربیتی بلایا آزمودن نفس و تقویت آن است (همان).

غزالی در بیان ارزشمندی بیماری، ترک معالجه را افضل از سلامتی می‌داند (غزالی، بی‌تا - الف، ج ۱۲، ص ۱۵۲؛ ج ۱۴، ص ۲۹-۳۲)؛ زیرا سلامتی عامل تفرعن و طغیان دوزخیان، و بیماری نشانه ایمان است و بر همین اساس تعریف جدیدی از «بیماری» و «صحت» ارائه می‌دهد: بیماری یعنی: انجام معاصی، و عافیت و سلامتی یعنی: ترک معصیت. غزالی نام جدیدی بر معاصی و عافیت می‌نهد. گویی تذکر می‌دهد که بر نبود صحت بدن، بیماری اطلاق نکنید. بیماری واقعی بیماری گناه و معصیت است و بیماری تن و بدن - در واقع - بیماری به معنای بدی و شر نیست، هرچند خود به ناچار و براساس ادبیات رایج، در عبارت بعدی مجدداً برای ناخوشی بدن از کلمه «بیماری» استفاده می‌کند و ادامه می‌دهد: «بیماری رسولی از جانب خداست که بنده را بر توبه کردن دعوت می‌کند و یاد مرگ را افزایش می‌دهد» (غزالی، بی‌تا - الف، ج ۱۴، ص ۳۰-۳۲). علت رفع نشدن بلایا و شرور از جانب خدا، رحمانیت و رحیمیت اوست؛ مثل شرور مثل داروی تلخ در رهایی جسم از فساد است (غزالی، ۲۰۰۱، ص ۶۲).

غزالی در نیمه دوم کتاب *الاربعین فی اصول الدین* چهره عرفانی خود را مکشوف می‌سازد و در مباحث «رضا» و «توکل» گریزی به مسائل مربوط به شر و بلایا در عالم دنیا می‌زند. در اینجا غزالی بلا را یکی از نشانه‌های محبوبیت بندگان نزد حق تعالی می‌داند: «إذا أحبَّ الله عبداً ابتلاه». وی ضمن ذکر روایتی قدسی می‌گوید: اگر کسی بر بلایا صبر نکند باید دنبال خدای دیگری بگردد! (غزالی، بی‌تا - ب، ص ۱۵۹). در کتاب *کیمیای سعادت* نیز بلایا را لطف الهی می‌داند (غزالی، ۱۳۳۳، ج ۱، ص ۵۳) و از وجود اسراری خبر می‌دهد که آشکار ساختن آنها غیرممکن است (ر.ک: غزالی، بی‌تا - ب، ص ۱۵۶). وی یکی از همین اسرار مکنون را شرور عالم می‌داند و آن را به آموزه «سرّ قدر» مزین می‌کند که اهل مکاشفه از بیان آن معذورند و تأویل آن را فقط راسخون در علم می‌دانند؛ همان امری که سبب حیرت بیشتر مردم شده است (غزالی، بی‌تا - ب، ص ۱۴۷).

ایهاماتی در سخنان غزالی وجود دارد؛ از جمله اینکه روشن نیست آیا صبر بر بیماری صرفاً شرط و ابزار برای رشد معنوی انسان است، یا خود نیز یکی از جلوه‌های کمال انسانی است؟ آیا لطف اخروی در مقابل صبر عطا می‌شود یا در ازای شری که باید بر آن صبر کرد؟ اما نکته مهم‌تر این است که تأکید غزالی بر ارزشمندی بیماری تا آنجا که ترک معالجه را افضل می‌داند، کمی به جانب افراط گراییده است و این با عقل و نقل سازگار به نظر نمی‌رسد. شاهد آن روایات متعدد از منابع شیعه و سنی است که به پیگیری درمان بیماری‌ها توصیه می‌کند.

*ابن‌قیم جوزی* در کتاب *زاد المعاد* فصلی طولانی را به طب نبوی اختصاص داده و روایات متعددی را از کتب معتبر اهل سنت، از جمله *صحیح مسلم* و *صحیح بخاری* و *سنن* در زمینه درمان بیماری‌های گوناگون، از جمله جذام با عسل و همچنین از طریق حجامت و فصد نقل می‌کند (ر.ک: ابن‌قیم جوزیه، ۲۰۰۷، ج ۳، ص ۲۲۱-۱۰۱۰). در روایتی رسول خدا ﷺ امر به درمان کرده، می‌فرماید: «ان الله انزل الداء و الدواء و جعل لكل داء دواء فتداووا و لتداووا ابالمحرم» (همان، ص ۱۰۰۶)؛ خداوند درد و درمان را آفرید و برای هر دردی درمانی قرار داد. پس مداوا کنید، ولی نه با حرام. *ابن‌جوزی* راه‌های درمان در روایات نبوی را هدیه‌ای از سوی رسول خدا ﷺ تلقی می‌کند (همان، ص ۹۴۷).

در منابع شیعی نیز روایاتی از این دست به چشم می‌خورد. علامه مجلسی از امام صادق علیه السلام روایتی نقل می‌کند با این مضمون که پنج خصلت است که هر کس یکی از آنها را نداشته باشد همیشه زندگانی‌اش ناقص و عقلش نابود و دلش پریشان است: اولین خصلت تندرستی است... (ر.ک: مجلسی، ۱۳۶۸، ج ۷۸، ص ۱۷۱). روشن است که این روایات سلامتی را نعمتی ارزشمند تلقی کرده، هرگز مانند غزالی، بقای بر بیماری و ممانعت از درمان را ترویج نمی‌کنند.

## رویکرد و مبانی

در این پاسخ غزالی رویکردی عرفانی - تربیتی در پیش گرفته است. عبارات غزالی در این پاسخ، گاه مبین نگاه اخلاقی اوست و گاهی هم پرده از نگاه عرفانی او برمی‌دارد. غزالی بر مبنای انسان‌شناسی قرآنی و فلسفی پیش

رفته و بر دوگانه‌انگاری نفس و بدن تأکید دارد (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۲۶) و همراستا با نگاه برخی فیلسوفان مسلمان، نفس انسانی را تربیت‌پذیر و متأثر از آلام جسمانی و بدن را عامل به کمال رسیدن نفس می‌داند (ر.ک: صدرالمতآلهین، ۱۹۹۰، ج ۸، ص ۲۶۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۵۰).

## ۶. خداوند در آخرت بخشی از رنج‌های حاصل از شرور را جبران می‌کند

آخرین راه‌حل غزالی جبران رنج‌های حاصل از شرور در چرخه عدل جزائی و اخروی است. غزالی با استفاده از مبنای معاد، موفق به رونمایی این پاسخ می‌شود که با کمی اختلاف به دیدگاه «عوض و جبران» متکلمان شیعه نزدیک است (برای نمونه، ر.ک: طوسی، ۱۳۵۸، ص ۱۵۴-۱۵۵؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۲۳-۳۲۸). این اختلاف در دو موضع نمایان می‌شود: موضع اول در بحث «تعلق عوض و نوع رنج‌هایی که سبب استحقاق عوض می‌شود». متکلمان مسلمان هر نوع رنجی را که انسان در حدوث آن برای خود نقشی نداشته باشد، مستحق عوض در آخرت می‌دانند، چه رنج‌هایی که بر اثر شرور طبیعی حادث شده باشند و چه رنج‌هایی که عامل انسانی در آن دخیل باشد. اما غزالی تعلق عوض بر مصیبت‌زدگانی را که متحمل رنج حاصل از شرور طبیعی شده‌اند، نفی می‌کند (غزالی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۱۵). موضع دوم نیز حذف حیوانات از فهرست مستحقان جبران و عوض و اختصاص آن به آلام و رنج‌های انسانی است؛ چنان‌که در پاسخ سوم به آن اشاره شد؛ ولی متکلمان مسلمان حیوانات را نیز مستحق عوض می‌دانند (حلی، بی‌تا، ص ۳۳۴).

وی شرور اخلاقی و طبیعی را با منشأ آنها می‌شناساند. منشأ برخی آلام انسان‌ها هستند که به یکدیگر ظلم می‌کنند (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۴۶۳-۴۶۴) و منشأ برخی دیگر طبیعت است. هرچند غزالی هرگز آنها را ظلم تلقی نمی‌کند، اما به عنوان «آلم» و «شده» از آنها یاد می‌کند که نمونه‌ای از آن «فقر» است. اما کاربرد نظریه «عوض و جبران» برخلاف دیدگاه معتزله و تناسخیه، فقط مخصوص رنج انسان است و نه سایر موجودات، و این اختصاص هرگز مغایر حکمت الهی نیست (غزالی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۱۴). محذوراتی که غزالی را در عقیده به عدم تعلق ثواب به حیوانات مطمئن می‌سازد از یک‌سو، حشر همه جانداران، از جمله حشرات در سرای آخرت است، و از سوی دیگر، احیای حیوانات و جانداران رنجور در دنیا به شیوه تناسخ است که هر دو باطل است (غزالی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۱۴-۱۱۵). توضیح آنکه غزالی حشر حیوانات را ناممکن می‌داند و بر همین اساس نظریه جبران درباره آنها کاربردی ندارد و اگر بنا بر بازگشت آنها به دنیا باشد تا جبران رنج صورت گیرد، محذور تناسخ رخ می‌دهد.

## رویکرد و مبانی

در نظریه «جبران» رویکرد کلامی مشهود است. در نگاه غزالی «رضا» مقامی است که در آن، بنده الم را احساس کند و از آن ناراحت باشد، اما به این الم راضی باشد. حصول این رضایت مدلول باور بنده به برپایی نظام جبران در آخرت است و اینجا غزالی از مبنای آخرت‌شناسانه برای این تکمیل راه‌حل خویش استفاده می‌کند. بدین‌گونه غزالی

بین شرور دنیوی و خیر اخروی نسبتی برقرار می‌سازد که حاصل آن عدد بسیار بزرگی است. محاسبه سودآوری که نشان می‌دهد آلام دنیایی به سبب ثواب عظیم اخروی که به آنها تعلق می‌گیرد ارزش تحمل را دارد: «بجزالة الثواب علی البلاء» (ر.ک: غزالی، بی‌تا - ب، ص ۱۶۰).

در این پاسخ باور به معاد اهمیت زیادی دارد؛ زیرا بخش مهمی از پاسخ غزالی بر مبنای آن است و در رویکردهای تربیتی و اخلاقی نیز رگه‌هایی از آن به چشم می‌خورد. غزالی در کتب گوناگون خود (ر.ک: غزالی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۳۴-۱۳۵؛ همو، ۱۴۱۶ق، ص ۳۱۷) باورش به معاد را ضمن ادله گوناگون اثبات می‌کند. وی به ریزه‌موقوف قیامت و معاد و حساب و کتاب و صراط اشاره می‌کند و حسابرسی و حساب‌کشی از همه خلائق را با طرح جزئیات و توصیفات سؤال‌کنندگان و با استشهاد به آیات قرآن کریم برای خواننده خود اثبات می‌نماید (غزالی، ۱۴۲۹ق، ص ۱۱۷). همچنین شهریاران را متوجه اصل معاد و یوم‌الحساب می‌کند و هشدار می‌دهد تا از بی‌عدالتی و ظلم به رعایا بپرهیزند (ر.ک: غزالی، بی‌تا - ج، ص ۱۸، ۳۹، ۳۸). اما این پاسخ تنها به بخشی از شرور مبتلابه انسان می‌پردازد و از حل همه شروری که دامنگیر انسان می‌شود عاجز است.

## نقد و بررسی

در آغاز این بخش پاسخ‌های غزالی در مسئله شرور بررسی می‌شود. از میان راه‌حل‌های غزالی پاسخ سوم که بر مبنای کلام اشعری است، با آیات قرآن ناسازگار است؛ آیاتی که حاوی وعده الهی به مؤمنان و صالحان در رفع خوف و حزن از ایشان است؛ مانند: «فَمَنْ أَمَنَ وَ أَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (انعام: ۴۸)؛ «فَمَنْ أَتَقَى وَ أَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (اعراف: ۳۵)؛ «فَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِ وَ إِنَّا لَهُ كَاتِبُونَ» (انبیاء: ۹۴).

از سوی دیگر، آیات متعددی در قرآن کریم به چشم می‌خورد که ساحت خداوند را از ظلم بری می‌کند؛ آیاتی مانند: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ» (یونس: ۴۴).

اما غزالی در پاسخ سوم عباراتی داشت که با آیه فوق در تعارض بود؛ از جمله جایز بودن عقوبت همه مؤمنان، تعذیب بهایم و اطفال و دیوانگان از سوی خداوند. عبارات غزالی در راه‌حل چهارم نیز خالی از اشکال نیست. وی با وجود اینکه جبریه را در انکار اختیار انسان سرزنش می‌کند، ولی سخنانی بر زبان می‌راند که چنین تصویری را القا می‌کند. راه‌حل پنجم در توصیه به اجتناب از مداوا، مبنای عقلی و نقلی ضعیفی دارد. اما راه‌حل‌های نخست، دوم و ششم راه‌حل‌های معقولی به نظر می‌رسد که هم مبنای عقلی و هم مبنای نقلی دارد. به نظر می‌رسد اساساً هر راه‌حل و دفاعیه‌ای در مسئله شر، بدون در نظر گرفتن نظریه «جبران» و باور به معاد نمی‌تواند موفق باشد؛ زیرا نظام عالم برای پاسخ به شرور طبیعی که عامل انسانی در آن دخیل نیست، ظرفیت لازم را ندارد. اما نقص پاسخ غزالی در نظریه «جبران» این است که نمی‌تواند پاسخی برای همه شرور جهان باشد.

از جنبه معرفت‌شناختی نیز عبارات *غزالی* قابل نقد است. وی گاهی ارزش معتناهی برای شناخت انسان و از جمله ادراک خویش از همه مؤلفه‌هایی که در برخی راه‌های وی درگیر هستند قائل است، اما در راه‌حل چهارم مجالی برای شناخت عقلی انسان و ادراک او قائل نیست. *غزالی* در این راه‌حل از مخاطب خویش می‌خواهد که در برابر تدبیر الهی متواضعانه سر خم کند؛ زیرا تعبیر وی جایی برای توجیه و دفاع از عدالت حق تعالی باقی نمی‌گذارد. این در حالی است که وی در پاسخ اول سعی دارد شرور عالم را به خیرات برگرداند و از عدالت و حکمت الهی دفاع کند. این دوگانگی در نظام فکری *غزالی* را چگونه می‌توان توجیه نمود؟ اگر همه افعال الهی عین خیر است، بحث تمام است و تلاش برای توجیه نمودن و دفاع از عدالت خداوند بی‌معناست.

*غزالی* در مبنای حسن و قبح شرعی مدعی است اظهارنظر بندگان درباره افعال خداوند ناصواب بوده و مکلف کردن خداوند بر انجام فعل حسن و عدالت و پرهیز از قبیح و ظلم بی‌معناست، لیکن خود ادعا می‌کند که خدا مطلقاً ظلم نمی‌کند؛ همان‌گونه که دیوار غفلت نمی‌کند (*غزالی*، ۱۴۰۹ق، ص ۱۱۵). وی در مبنای حسن و قبح شرعی، صلاحیت عقل بشری از معرفت نسبت به ظلم و عدالت را ناکافی می‌داند و بر همین اساس، همه آنچه را از خداوند صادر می‌شود فعل الهی دانسته، متصف کردن آن به حسن و قبح را در حد انسان نمی‌داند، بلکه چون از مبدأ خیر صادر می‌شود جز خیر نخواهد بود. از سوی دیگر، با مبنای توحید در خالقیت، عالم را ملک طلق خدا می‌داند و تصریح دارد: هرگونه تصرفی در این ملک طلق مجاز است. اما باز هم عبارت «الظلم منفی عنه بطریق السلب المحض» (*غزالی*، ۱۴۰۹ق، ص ۱۱۵) را به کمک می‌گیرد تا شائبه ظلم را از مالک مطلق که قاهر بر ملک خود است، بزدايد. این سخن حیرت‌آور است؛ زیرا وی در حسن و قبح، عقل را از تشخیص ظلم و عدل عاجز می‌داند و تنها ملاک برای تشخیص حسن از قبیح را فعل الهی فرض می‌کند. پس چگونه حکم می‌دهد که خدا ظلم نمی‌کند؟ آیا جز این است که وی در اینجا عقل خویش را ملاک تشخیص قرار داده‌است، نه فعل الهی را؟ سخن او یعنی هرآنچه عقل بشر آن را ظلم بداند از ساحت خداوند دور است.

همین اشکال در تعریف *غزالی* از «خیر» و «شر» نیز بروز می‌کند. بر مبنای حسن و قبح شرعی، «خیر» آن است که از حق متعال صادر شود و «شر» آن است که از سوی او نهی شده است. اما در پاسخ اول، ملاک تعریف «خیر» و «شر» تغییر می‌کند؛ خیر آن است که منفعت‌بخش به حال آخرت باشد. اینجا نیز ملاک وی در حسن و قبح، به شناخت بشری محول می‌شود. نافع بودن چه معنایی دارد؟ *غزالی* چه چیز را منفعت تلقی می‌کند؟ حسن و قبح شرعی که فعل الهی را خیر می‌داند، این نتیجه را به مخاطب *غزالی* القا می‌کند که هرچه خوب است در فعل الهی خلاصه شده است. منفعت نیز خوب است و منطقاً فعل الهی همان منفعت است. اما گویی در بحث لغوی از خیر و شر، *غزالی* درک خویش از منفعت را حسن می‌داند که کاملاً با مبنای حسن و قبح شرعی مطابق ادعای وی مغایر است.



## نتیجه‌گیری

این مقاله کوشید راه‌حل‌ها، مبانی و رویکردهای غزالی را در حل مسئله شرور بررسی کند. غزالی در مجموع، شش راه‌حل برای مسئله شرور ارائه داد که عبارت است از: ۱. شرور خیرات بسیاری دربر دارند. ۲. نظام عالم نظام احسن است. ۳. همه افعال خداوند عین عدل است. ۴. خیر و شر به اراده الهی تحقق می‌یابد. ۵. شرور عامل رشد انسان است. ۶. خداوند همه رنج‌ها را در جهان آخرت جبران می‌کند.

از میان پاسخ‌ها، پاسخ یک، دو، پنج و شش پاسخ‌های قابل قبول‌تری نسبت به دو پاسخ باقی‌مانده به‌شمار می‌آیند. اما اجتماع این پاسخ‌ها با یکدیگر، مشکلاتی دربر دارد؛ زیرا از یک‌سو، غزالی در پاسخ اول و دوم از رویکرد عقلی استفاده می‌کند، اما در پاسخ سوم و چهارم عقل انسان را ناکارآمد تلقی می‌نماید. پاسخ آخر نیز اگرچه ظرفیت پاسخگو بودن را دارد، اما خوانشی که غزالی در نظریه «جبران و عوض» به کار می‌برد با مبنای عدل الهی ناسازگار است و در صورتی می‌تواند راه‌حل مناسبی تلقی شود که از ایرادات ذکرشده تهی گردد.

## منابع

- ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر، ۲۰۰۷م، *زاد المعاد فی هندی خیر*، قاهره، دار الآفاق العربیه.
- آقای پورسدهای، نفیسه، ۱۳۹۴، *بررسی تطبیقی خیر و شر را از دیدگاه آگوستین و امام محمد غزالی*، پایان نامه کارشناسی ارشد، تهران، دانشگاه تهران.
- پورسینا، زهرا، ۱۳۸۸، «کاربرد سه گانه عقل در غزالی»، *جاویدان خرد*، دوره جدید، ش ۳، ص ۶۷-۸۶.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۱، «تحلیل مبانی معرفتی نظریه حسن و قبح شرعی غزالی»، *فلسفه و کلام اسلامی*، سال چهل و پنجم، ش ۱، ص ۲۷-۵۶.
- تفتازانی، مسعود بن عمر، ۱۴۰۹ق، *شرح المقاصد*، تحقیق و تعلیق و مقدمه عبدالرحمن عمیره، بیروت، عالم الکتب.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، *تفسیر موضوعی قرآن کریم (صورت و سیرت انسان در قرآن)*، قم، اسراء.
- حسینی، سیدمرتضی و حسین هوشنگی، ۱۳۹۰، «تقریر نوینی از مسئله شر براساس نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبائی»، *فلسفه و کلام اسلامی (مقالات و بررسیها)*، دوره چهل و چهارم، ش ۱، ص ۱۳۷-۱۵۷.
- حلی، حسن بن یوسف مطهر، بی تا، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
- خسروناه، عبدالحسین، ۱۳۹۰، *کلام نوین دینی*، قم، تعلیم و تربیت اسلامی.
- سبحانی، جعفر، ۱۴۲۵ق، *رسائل و مقالات*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- صدرالمثالیین، ۱۳۸۰، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، تعلیقات ملاهادی سبزواری، به اشرف سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۹۹۰م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طوسی، محمد بن حسن، ۱۳۵۸، *تمهید الاصول*، ترجمه، مقدمه و تعلیقات عبدالمحسن مشکوة‌الدینی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- غزالی، محمد بن محمد، ۱۳۳۳، *کیمیای سعادت*، چ دوم، تهران، کتابخانه و چاپخانه مرکزی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۳۸، *اعترافات غزالی ترجمه المنقذ من الضلال*، ترجمه زین الدین کیایی نژاد، کتابخانه اینترنتی امید ایران.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۲، *تهافت الفلاسفه*، تهران، شمس تبریزی.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۰۹ق، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۶ق، *مجموعه رسائل* (رساله‌های روضه الطالبین و عمدة السالکین، قواعد العقاید فی التوحید، سر العالمین و کشف ما فی الدارین، الحکمة فی مخلوقات الله تعالی، الرسالة اللذنیة، الجام العوام عن العلم الکلام)، بیروت، دارالفکر.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۲۹ق، *التبر المملوک فی نصیحة المملوک*، تحقیق طبعی هیشم خلیفه، بیروت، المكتبة العصریه.
- \_\_\_\_\_، ۱۹۹۵م، *میزان العمل*، تحقیق علی بوملهم، بیروت، دار و مكتبة الهلال.
- \_\_\_\_\_، ۲۰۰۱م، *المقصد الاسنی فی شرح الاسماء الحسنی*، تحقیق محمد عثمان الخشت، قاهره، مكتبة الساعی للنشر و التوزیع.
- \_\_\_\_\_، بی تا - الف، *احیاء علوم الدین*، مقدمه عبدالقادرین شیخ عیدروس، تحقیق حافظ عراقی و عبدالرحیم بن حسین، بی‌جا، دارالکتاب العربی.
- \_\_\_\_\_، بی تا - ب، *الأربعین فی اصول الدین*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- \_\_\_\_\_، بی تا - ج، *پندنامه حضرت محمد غزالی به یکی از ملوک*، تهران، مطبة الطهران.
- فیاض لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۷۲، *گوهر مراد*، تصحیح، تقدیم و تحقیق زین العابدین قربانی لاهیجی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- قردان قراملکی، محمدحسن، ۱۳۹۵، «تأملی در ادله عقلی نظریه کسب»، *فلسفه دین*، ش ۲۷، ص ۲۵۱-۲۶۸.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۶، «تأملی در امکان جمع توحید افعالی و نظام علیت (تحلیل دیدگاه‌ها)»، *کلام اسلامی*، ش ۱۰۲، ص ۳۹-۶۰.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۳۶۸، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- معین، امرالله، ۱۳۹۲، «بررسی و مقایسه آراء معتزله و لایب نیست در مسأله عدل الهی»، *الهیات تطبیقی*، ش ۹، ص ۱۰۵-۱۲۰.
- نبی، مجتبی، ۱۳۹۲، *تبیین و تحلیل مسئله شرور و عدل الهی از دیدگاه قاضی عبدالجبار، غزالی و ملاصدرا*، پایان نامه کارشناسی ارشد، قم، دانشگاه معارف اسلامی.

نوع مقاله: پژوهشی

## الهیات زیست‌محیطی آیت‌الله جوادی آملی بررسی تأثیر جهان‌بینی اسلامی بر محیط‌زیست

karimnejadi400@gmail.com

i.alipour@isca.ac.ir

ک. سمیرا کریم‌نژادی / دکتری کلام اسلامی جامع‌الزهراء علیه‌السلام

ابراهیم علی‌پور / استادیار گروه فلسفه و کلام پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۲۰ - پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۱۶

### چکیده

نقش الهیات در کنترل و حل بحران فراگیر زیست‌محیطی مهم و تأثیرگذار است. آیت‌الله جوادی آملی با تبیین رابطه انسان و طبیعت مبتنی بر جهان‌بینی توحیدی و جایگزینی عنوان «خلقت» به جای «طبیعت»، درصد ارائه راه‌حلی برآمده است. لوازم خاص دیدگاه مذکور مبتنی بر آن است که انسان در مقام خلیفه‌اللهمی، برترین مخلوق هستی بوده و طبیعت مسخر اوست. از سوی دیگر، وی امانتدار و مالک طبیعت به‌نحو مشروط و مأذون از سوی خداوند است. درک صحیح این جایگاه به هماهنگی و تعامل مطلوب بشر با طبیعت منجر می‌شود. ایشان مهم‌ترین موانع ارتباط صحیح انسان با طبیعت را روحیه سلطه‌جویی و استکبارطلبی بشر امروز بر مبنای جهان‌بینی مادی‌گرایانه و انسان‌مدارانه تعبیر می‌کند. از نظر ایشان، توجه به آثار و ثمرات مادی و معنوی طبیعت و کارکرد آن در سلامت و رشد معرفتی، عقلانی و روحی انسان و درک تأثیرات متقابل روابط وی با زیست‌بوم براساس نگرش توحیدی به هستی، عملکرد بشر را نسبت به طبیعت اصلاح و تنظیم می‌نماید که ثمره آن آبادانی و تکامل مادی و معنوی محیط‌زیست و حل بحران‌های آن خواهد بود.

**کلیدواژه‌ها:** محیط‌زیست، الهیات، آیت‌الله جوادی آملی، جهان‌بینی.

بحران فراگیر زیست‌محیطی از مهم‌ترین دغدغه‌های بشر در دنیای معاصر به‌شمار می‌رود؛ به‌گونه‌ای که توجه بیشتر اندیشمندان را به ساحات تأثیرگذار آن معطوف نموده است.

محیط‌زیست که سکونتگاه موجودات و بستر تکامل جسمی - روحی آنان است، به نوعی ضامن آسایش، بقا، امنیت، سلامت و استكمال مادی و معنوی بشر و نسل‌های آتی وی نیز هست (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ص ۲۷-۲۸). رد پای توجه به زیست‌بوم، اعتقاد به شعورمندی طبیعت، احترام و تقدیس آن را در اقوام بدوی و آیین‌های گوناگون پیشاتاریخی می‌توان مشاهده نمود (هیوم، ۱۹۵۹، ص ۵۸). از سوی دیگر، ادیان آسمانی در تعالیم خود، خلقت را منظومه‌ای متصل به حقیقتی الهی می‌دانند که خاستگاه آدمی منشأ طبیعت و غایت آنان است (نصر، ۱۳۸۶، ص ۵۲).

در دوران علمی - صنعتی و تحولات نوین، تحت تأثیر نگرش‌های فکری - فلسفی مدرنیته، از جمله اومانیزم، سکولاریسم و علم‌گرایی افراطی و ظهور فن، دیدگاه قدسی به طبیعت به نگاهی ابزارگرایانه و سودمدارانه تقلیل یافته است (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف، ص ۳۳-۵۳). حاصل چنین رویکردی علاوه بر بهره‌وری بی‌رویه از طبیعت و تصرف غیراصولی در آن، با فرایندهای تخریبی زیستی همراه بوده است. افزایش آلاینده‌های مخرب گرمایش زمین و تخریب لایه ازن را در پی داشته است، و با نابودی زیست‌بوم (اکوسیستم) و آلودگی آب و هوا، تنوع زیستی و گونه‌های گیاهی و جانوری در معرض نابودی است (بحران محیط‌زیست، مرجع آنلاین آکسفورد).

الهیات محیط‌زیست حاصل مطالعات و کاوش‌های الهی‌دانان و متفکرانی است که تلاش نموده‌اند راهکارهای معرفتی در زمینه حفاظت از محیط‌زیست و حل چالش‌های آن ارائه دهند. متکلمان و صاحب‌نظران مسیحی با ارائه الگوهای الهیاتی، و اندیشمندان مسلمان نیز با بهره‌گیری از مبانی و آموزه‌های اسلامی در این مسیر گام برداشته‌اند. پژوهش حاضر درصدد بررسی چگونگی تأثیر جهان‌بینی اسلامی بر محیط‌زیست و کارکرد الهیاتی آن در حل بحران‌ها از نگاه آیت‌الله جوادی آملی است. از نوآوری‌های ایشان جایگزینی عنوان «خلقت» به جای «طبیعت» است. ایشان با واکاوی ریشه‌های بحران، نگرش مادی‌گرایانه و انسان‌مدارانه به جهان هستی را انحراف اصلی بشر معاصر دانسته و جهان‌بینی توحیدی را برای درک جایگاه حقیقی انسان و تعامل مطلوب آدمی با آن ضروری شمرده است (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ت، ص ۱۳۰). نگرش ایشان بر مبانی فلسفی و کلامی، شامل نظام احسن، حکمت باری‌تعالی و مقام خلیفة‌اللهی انسان مبتنی بوده و تبیین نسبت متوازن میان وی و طبیعت به‌مثابه صنع الهی، مبنای ارائه نظام هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی الهیاتی است که می‌تواند به برون‌رفت از بحران مدد رساند (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ص ۱۹-۲۴). علاوه بر این، توجه به آثار و ثمرات مادی و معنوی طبیعت و کارکرد آن در سلامت و رشد معرفتی، عقلانی و روحی انسان، از لوازم و نتایج نگاه آیت‌الله جوادی آملی در اصلاح و تنظیم تعاملات زیست‌محیطی بشر به‌شمار می‌رود.

## ۱. ویژگی‌های دوران مدرن و نسبت آن با بحران‌های زیست‌محیطی

عصر جدید تحت تأثیر جنبش‌های فکری و انقلاب‌های علمی - فرهنگی، دگرگونی‌ها و تحولات شگرف الهیاتی، متافیزیکی و فناوریانه را به دنبال داشت که مجموعه این تغییرات و تحولات بر زندگی مادی و معنوی انسان معاصر در ابعاد نظری و عملی تأثیر گذاشت. از جمله، مناسبات میان انسان و طبیعت را دچار دگرگونی نمود که بحران‌های زیست‌محیطی بخشی از فرایند مذکور و نتایج و الزامات آن به‌شمار می‌رود. ویژگی‌های برجسته نوگرایی (مدرنیته) را می‌توان در نکات ذیل خلاصه نمود:

۱. از پیامدهای توجه افراطی به «علم» و انحصار آن در تجربه و حس، تهی‌شدن دانش از معنا و مفهوم قدسی و دوری آن از الهیات بود، تاآنجا که برخی از اندیشمندان را بر آن داشت تعریف «علم» را با تحصیل و مهار طبیعت همسان تلقی نمایند؛ به‌گونه‌ای که غایت معرفت، سلطه هرچه بیشتر انسان بر زیست‌بوم و تصرف بی‌رویه در آن تبیین گردید (بیکن، ۲۰۰۰، ص ۱۰۲-۱۶۹).

۲. فناوری به‌مثابه ماهیت جهان معاصر، علاوه بر ارائه ابزارهای نوین و پیشرفت ماشین‌آلات صنعتی، با نگاه انسان‌مدارانه به فناوری همراه گردید که از لوازم آن، تغییر نگرش به عالم و غلبه تفکر ابزارگرایانه به طبیعت بود. همچنین با شیفتگی و اسارت انسان معاصر به ابزارهای نوین و تعامل غیراخلاقی وی با طبیعت در جهت اهداف منفعت‌طلبانه، زیست‌بوم به‌مثابه منبع ذخیره انرژی تلقی گردید که بهره‌برداری حداکثری محیط‌زیست و تخریب شگرف فیزیکی و معنوی آن را در دو قرن اخیر در پی داشت (هایدگر، ۱۹۷۷، ص ۱۰).

۳. باور به اصالت عقل و تأکید بر عقل خودبنیاد به‌مثابه یگانه مرجع نیل به حقیقت و استقلال و محوریت آن در تمام امور نظری و عملی، دیگر ویژگی دنیای جدید بود. عقل محوری مبتنی بر نفی جهان‌بینی الهی، تمام جنبه‌های علمی، اقتصادی، سیاسی و اجتماعی زندگی بشر امروزی را بازسازی نمود. علاوه بر این، حیات و کارایی معارف و حیانی و مبانی متافیزیکی در مناسبت با عقل نوین و خرد، جزئی و ابزاری ارزیابی شد که نگرش کمی به هستی و محاسبه‌پذیر کردن طبیعت از پیامدهای آن بود (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف، ص ۴۴-۴۶).

۴. دیدگاه انسان‌گرایانه از بنیادی‌ترین شالوده‌های تفکر جدید غرب و مهم‌ترین شاخصه تأثیرگذار بر تمام شئون دوران نوین است. در این دوره، با جایگزینی انسان‌محوری به‌جای خدامحوری، آدمی در جایگاه محوری عالم قرار گرفت و تمام ارزش‌ها، روابط و حقایق در نسبت با او تبیین گردید (آباگانو، ۱۹۷۲، ص ۶۹-۷۰). برنامه‌ریزی برای سلطه بر جهان و مالکیت بر هستی، ظهور سودگرایی و لذت‌گرایی حاصل چنین نگرشی بود. انسان جدید با نگاه کاملاً ابزاری و محاسبه‌گرایانه، تعامل با طبیعت را در جهت لذات مادی و جسمانی و اهداف سلطه‌جویانه خود سامان بخشید که تخریب و تصرف بی‌رویه در محیط‌زیست از پیامدهای آن بود (نصر، ۱۳۸۶، ص ۳۴۵-۳۴۶).

۵. عرفی‌گری (سکولاریسم) را می‌توان بنیاد تفکر انسان‌محوری دانست که در پی تحولات فکری و فلسفی تجدیدطلبان (مدرنیسم) شکل گرفت. این نگرش مبتنی بر اعتقاد به اصالت امور دنیوی و حذف آخرت‌گرایی است که براساس آن به مادیات از زوایای مستقل از امور ماورای طبیعی نگاه می‌شود. علاوه بر این با ابطال دین و تنزل

ارزش آن در حد خرافه و افسانه، یا تحدید قلمرو امور قدسی به مسائل فردی و اخلاقی به بهانه مخدوش شدن چهره متعالی و مطهر آن، کارکردهای اجتماعی دین به حاشیه رانده می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف، ص ۶۶-۶۷). بشر امروزی با فاصله گرفتن از ارزش‌های دینی و نگرش مادی به خلقت و نظام آفرینش، طبیعت و مظاهر طبیعی را در جهت مطامع دنیوی خود تسخیر نموده که بحران‌های زیست‌محیطی عصر حاضر را در پی داشته است.

از نظر آیت‌الله جوادی، علم‌زدگی و عقل‌گرایی بشر متمدن در بستر مکتب انسان‌مداری، زمینه‌های تکوین تفکر عرفی‌نگری را فراهم ساخت (همان، ص ۳۳-۵۳). چنین رویکردی به نفی باور به مبدأ متعالی انجامید که انسان امروزی را فارغ از هرگونه دیدگاه قدسی به عالم و احساس تعهد نسبت به اجزای آن، با نگرش از دریچه نفسانیات، به بهره‌برداری حداکثری و لجام گسیخته از طبیعت سوق داد. نقد تحولات و اندیشه‌های مذکور در نگاه الهیاتی ایشان بررسی شده است.

### الهیات محیط زیست

الهیات زیست‌محیطی برای بهره‌گیری از ظرفیت دین، در حفاظت و حمایت از محیط‌زیست و تبیین و توجیه نظام‌مند جایگاه آن در جهان هستی شکل گرفته است. از این‌رو، ضمن ایفای نقش کلامی در پاسخ به شبهات نوین، درصدد است با استفاده از سنن و منابع دینی و الگوهای الهیاتی، با تبیین نسبت میان خداوند و جهان هستی و تحلیل نقش و رابطه انسان با طبیعت، به ریشه‌یابی و چاره‌جویی بحران زیست‌محیطی بپردازد (صالح و حسنی، ۱۳۹۶).

ادیان الهی بر استفاده از ظرفیت دین در تغییر جهان‌بینی انسان بر مبنای نظام توحیدی تأکید کرده و به فراخور مبانی و تعالیم آسمانی خود، الگوهای الهیاتی برای مقابله با بحران محیط‌زیست ارائه داده‌اند.

برخی از الهی‌دانان و متکلمان مسیحی با تدوین آثار و انتشار مقالات، بر رابطه نظام‌مند میان انسان و طبیعت بر مبنای جهان‌بینی توحیدی تأکید نموده و نگاه ابزاری به زیست‌بوم را محکوم کردند. همچنین ملکوت خداوند را شامل انسان و طبیعت دانسته‌اند که محیط‌زیست سالم انعکاسی از تحقق ملکوت و وعده الهی شمرده می‌شود (نصر، ۱۳۸۶، ص ۳۷۲-۳۷۳). دیدگاه دین یهود در حل بحران محیط‌زیست براساس تعالیم و منابع دینی آن، از یک‌سو، مبتنی بر اتخاذ بینشی قدسی به کائنات و از سوی دیگر، تدوین اخلاقیاتی است که بر قربت و انس بشر با عالم طبیعت تأکید دارد و مسؤولیت‌های انسان را در جهت حفظ کره خاکی و تأمین عدالت اجتماعی تبیین می‌نماید (انصاری و لاجوردی، ۱۳۹۱).

### مبانی الهیات زیست‌محیطی آیت‌الله جوادی آملی

#### ۱. نظام احسن و حکمت باری تعالی

نظریه «نظام احسن» از مبانی مهم جهان‌شناسی فلسفی، کلامی و عرفانی به‌شمار می‌رود. براساس آن، جهان آفرینش به بهترین وجه در سایه حکمت و تدبیر الهی و در پرتو رحمت، قدرت و عنایت حق تکوین یافته،

به‌گونه‌ای که مجموعه خلقت با زیبایی، نظم و هماهنگی اجزای آن، حقیقتی واحد است که با نیکوترین نظام و محکم‌ترین انسجام رو به سوی غایتی متعالی دارد. در هستی‌شناسی آیت‌الله جوادی آملی، نظام احسن براساس عشق ذاتی الهی، عنایت و علم خداوند به هستی، وحدت و اتقان نظام خلقت، خیر ذاتی حق و سریان رحمت مطلق الهی در عالم تبیین و اثبات گردیده است. براساس آن، جهان نظام‌مند آفرینش در نهایت حسن و جمال است و قداست، شعور، حیات و غایت دار بودن کائنات از ثمرات آن به‌شمار می‌رود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۶۰۳-۶۳۹).

در نگرش عرفانی آیت‌الله جوادی آملی، تمام عالم جلوه حق به‌شمار می‌رود و حقایق متعدد آفرینش، تجلیات آن حقیقت واحد به‌شمار می‌رود که در غایت حسن و کمال سرشته شده است. براین‌اساس، عالم مظهر و تجلی کمالات ذاتی حق است و پدیده‌های خلقت، ظهور اسماء و صفات فعل او در آفرینش محسوب می‌شوند (همان، ص ۶۰۵-۶۰۶) که ضمن برخورداری از قداست، خیر و تعالی ذاتی، شر و نقصان در آنها راه نداشته (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۹، ص ۴۲۲)، غایت و کمالی متعالی دارد.

براساس مبانی حکمت متعالیه، از جمله «اصالت و تشکیک وجود»، سلسله پیوسته و نظام‌مند هستی حقیقت واحد ذومراتبی است که از مبدأ فیض الهی و ذات جامع کمالات وجودی صادر شده و در حدوث، بقا و انسجام خود، وابستگی تام به او دارد. در چنین نگرشی، ضمن ارتباط طولی عوالم آفرینش، با استقرار مخلوقات در مراتب وجودی و اتصال عینی و تکوینی آنها با یکدیگر، هر فعل و انفعالی کلیت نظام خلقت را متأثر می‌سازد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۶۲۰-۶۲۱). آیت‌الله جوادی آملی با استناد به «توقیفی بودن اسماء» (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۳۳-۲۳۴) و «نظام علی و معلولی»، اتقان و استحکام نظام آفرینش را تبیین و اثبات نموده است؛ به‌گونه‌ای که حقایق عالم با احکام، حدود و آثار ویژه خود در مرتبه معین هستی قرار گرفته و نسبت به مقام خود، ثابت و پایدارند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۳۳). در چنین نظامی، طبیعت علاوه بر جایگاه معین و مشخص خود، آثار، صفات و ارتباط ویژه‌ای با منظومه جامع خلقت دارد. آیت‌الله جوادی آملی در هستی‌شناسی توحیدی براساس اصول و مبانی فوق، ضمن جایگزینی خلقت با طبیعت، محیط‌زیست را رقیقه آن وجود حقیقی (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۳، ص ۱۷۸) و تجلیگاه اسماء و صفات حسنا‌ی باری دانسته که در سیر نزولی عوالم وجودی تحقق یافته است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، الف، ص ۳۲۳-۳۲۴). ایشان محیط‌زیست و حقایق آن را مظاهر رحمت الهی، جلوه جمال حق و نشانه‌های الهی می‌داند (جائیه: ۳ و ۴) که به سبب ارتباط وثیق با حق تعالی، از قداست و تعالی وجودی برخوردار است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۶۰۸). علاوه بر این، حقایق طبیعی براساس طرح‌ریزی و تقدیر مشخص و متناسب با قوا و استعدادهای گوناگون آفریده شده‌اند و با کارکرد خاص خود، با یکدیگر ارتباط و تعامل دارند. به‌عبارت دیگر، با سریان قوانین و سنن ثابت الهی در عالم طبیعت، مجموعه‌ای متوازن، متفن و نظام‌مند تحقق یافته است که هیچ‌گونه خلل و خطایی در آن راه ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۴، الف، ص ۳۳۹-۳۴۱). ایشان زیست‌بوم و پدیده‌های آن

را ابداع مدبری حکیم می‌داند که در پرتو علم، عنایت (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۵۷) و قدرت ربانی به بهترین و کامل‌ترین وجوه صنع، فیض وجود یافته (همان) و ضمن بهره‌مندی از ادراک و حیات، در سیر استکمالی خود به سوی ذات اقدس خداوند در حرکت است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ص ۱۳۰-۱۳۱). از این‌رو، مجموعه باشکوه و نظام‌مند طبیعت، نعمتی از نعیم کبریایی و ثمره علم، قدرت بیکران، فیض و حیات سرمدی است که اثر او جز نظام احسن نخواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۹۰ الف، ص ۳۷).

## ۲. مقام خلیفه‌اللهی انسان

با توجه به نقش محوری انسان در تحولات نظام خلقت و طبیعت، بررسی جایگاه هستی‌شناختی وی، رکن اصلی مبانی انسان‌شناسی دینی و فلسفی محسوب می‌گردد و تبیین مقام و نقش خلیفه‌الله در نظام احسن و بررسی نسبت آن با طبیعت، از اصول مهم الهیات زیست‌محیطی به‌شمار می‌رود؛ به‌گونه‌ای که نحوه تعامل انسان و طبیعت و مسئولیت‌های وی در سلامت و حفظ محیط‌زیست، بر آن مبتنی است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ص ۱۵).

در نگاه معرفت‌شناختی بسیاری از اندیشمندان، انسان به سبب جامعیت و تعدد ساحات وجودی، قابلیت ادراک همه شئون هستی و سیر از عالم طبیعت تا مرتبه الوهیت را دارد (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۹۸)؛ به‌گونه‌ای که علاوه بر وجوه ملکی، جسمانی و طبیعی، ابعاد ملکوتی و الهی را داراست. همچنین واجد قوای نفس ناطقه و عاقله و از اراده و اختیار برخوردار است. بر این اساس، در سیر تکوینی و استکمالی عوالم ماده تا ملکوت و صیوروت وجودی، کمالات بالقوه‌اش را متناظر با نیازهای وجودی به فعلیت می‌رساند و با کسب مراتب حیات انسانی، به مقام وحدت عقلی نایل می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۴ ب، ص ۱۶۸-۱۷۳).

خداوند سبحان نوع بشر را به سبب عظمت وجودی و اتصال به منبع علم الهی، به شرافت ذاتی مزین نموده و با افاضه روح الهی به مقام رفیع خلیفه‌اللهی منسوب گردانیده است. از نظر استاد، حقیقت انسان با آفرینشی ویژه سرشته شده و تأله و حیات الهی مقوم هویت وی محسوب می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ج، ص ۲۱۶-۲۱۸)؛ به‌گونه‌ای که بینش شهودی نسبت به مدبر عالم و گرایش و حب آگاهانه به او در متن خلقت وی پیریزی شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۴ ب، ص ۲۶-۲۷). بر این اساس، هرگاه با بهره‌گیری از ظرفیت‌های وجودی در مسیر صلاح و ثواب گام بردارد، به کمال معرفت و قرب الهی نائل گشته، از این رهگذر، مسجود ملائک و خلیفه خداوند می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ج، ص ۳، ص ۴۰). بنابراین، مقام خلیفه‌اللهی ضمن دلالت بر جامعیت فضایل و کمالات انسان نسبت به سایر مخلوقات، از جانشینی حق تعالی در «تمام شئون وجودی، آثار، احکام و تدابیر» (طباطبائی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱، ص ۱۱۵) عالم هستی حکایت می‌کند که آیه «تبارک الله احسن الخالقین» (مؤمنون: ۱۴) تلمیح به این معناست.

در الهیات زیست‌محیطی آیت‌الله جوادی آملی، نظریه «خلیفه‌اللهی» علاوه بر تفسیر ارزش و جایگاه هستی‌شناختی انسان در عالم و تعیین روابط میان مبدأ و معاد، ارتباطات و تعاملات وی با سایر مراتب هستی و



مخلوقات را تبیین می‌نماید؛ به‌گونه‌ای که نقش محوری خلیفه‌الله را در ابعاد نظری و عملی حیات انسانی، قابلیت‌ها و کارکردهای وی در عرصه حیات فردی و اجتماعی و نتایج مترتب بر آن را در خلقت و طبیعت آشکار می‌سازد (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ب، ص ۷۷). براین اساس، ایشان تسلط خلیفه‌الله بر نظام آفرینش به اذن الهی را از شئون عملی خلافت وی می‌داند که ضمانت علمی، اجرایی و معنوی انسان در بهره‌وری و تسخیر طبیعت، مبتنی بر آن است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۴۱). درون مایه چنین نگرشی تصرف حکیمانه و تدبیر خردمندانه زیست‌بوم با توجه به مصالح عالی نظام هستی و بشر است که آدمی را در مقام امین و وکیل خداوند، نسبت به پرورش قوا و انتظام اجزای خلقت، بهره‌برداری بهینه از مواهب طبیعت و حفاظت محیط‌زیست متعهد و مسئولیت‌پذیر می‌سازد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۶، ص ۴۴۰) و دامنه رفتارهای اخلاقی انسان را در تعامل با زیست‌بوم افزایش می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، الف، ص ۲۸-۲۷). علاوه بر این، آثار حیات طیبه و متعالی چنین جایگاهی در خلقت، تدبیر فراگیر جهان و احاطه قیومی بر مخلوقات را شامل می‌شود، تا آنجا که تصرف تکوینی و تشریحی در آفرینش، فیض بخشی به عالم، و هدایت موجودات به سوی غایات خلقت از لوازم آن به‌شمار می‌رود که ثمرات آن را می‌توان در اداره و احیای زمین مشاهده نمود (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۷، ص ۴۷).

بدین‌روی به تصریح آیت‌الله جوادی آملی، «فرهنگ زیست‌محیطی با مقام برین جانشینی خدا آمیخته است» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، الف، ص ۱۹۷). براین اساس، خلیفه خداوند در پرتو حیات متألّهانه، با هماهنگی و اعتدال قوای نفسانی و سازگار نمودن افعال خود در جهت تعادل و کمال طبیعت (جوادی آملی، ۱۳۸۸، الف، ص ۷۳-۷۴). علاوه بر حفاظت زیست‌بوم و رونق آن، به تعالی وجودی در سایه ارتقای سلامت جسمانی و روانی ناقل می‌آید (جوادی آملی، ۱۳۸۹، الف، ص ۱۹۷).

به اجمال، نظریه «خلیفة‌اللهی» نقش انسان را در ارتباط با طبیعت و زمین در موضوعات ذیل تعریف می‌نماید:

۱. نگرش متعادل و نظام‌مند به عالم‌هستی و طبیعت و تدبیر جامع آن؛
۲. مسئولیت‌پذیری نسبت به حفاظت و آبادانی زیست‌بوم و تعامل با آن؛
۳. توانایی در مدیریت بحران‌ها و اصلاح ساختارها؛
۴. عدالت‌محوری در تنظیم روابط با عالم طبیعت مبتنی بر مبانی الهیاتی توسعه پایدار.

### نظریه خلقت؛ جایگاه ویژه طبیعت در اندیشه آیت‌الله جوادی آملی

از نظر آیت‌الله جوادی آملی، بشر امروزی مبتنی بر فلسفه الحادی غرب، نظام هستی را مجموعه‌ای فاقد حیات و منفصل از مبدأ و معاد ارزیابی می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ب، ص ۱۳۵). در این نگاه، عنوان «طبیعت» با تنزل ارزش و جایگاه الهیاتی آن در خلقت همراه گشته است؛ به‌گونه‌ای که ضمن غفلت از پیوند طولی نظام خلقت با مبدأ هستی، سیر تحولات و تطورات مظاهر طبیعی به صورت عرضی، در محدوده نظام داخلی آن و در بستر زمان، حرکت، ماده و نظایر آن بررسی می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ب، ص ۱۳۵؛ همو، ۱۳۸۸، الف، ص ۱۲۹). علاوه بر

این، با نگرش ابزاری و سلطه‌جویانه به طبیعت، آن را وسیله‌ای در جهت توسعه رفاه مادی و رونق اقتصادی قلمداد نموده، در جهت اهداف منفعت‌طلبانه به خدمت می‌گیرد. ایشان در نقد و بررسی دیدگاه فوق، نظریه «خلقت» را ارائه نموده و با تبدیل جریان «طبیعت» به عنوان «خلقت» و فعل الهی، درصدد اصلاح نگرش انسان معاصر به محیط‌زیست و تبدیل آن به جایگاه ذاتی و منظم طبیعت در جهان آفرینش برآمده‌اند.

در آموزه‌های اسلامی، مبتنی بر نظام احسن الهی، عالم طبیعت گستره حیات انسان و سایر موجودات به‌شمار می‌رود که در فعلیت‌بخشی به غایت خلقت مؤثر است؛ به‌گونه‌ای که حقایق طبیعی افعال الهی‌اند که ضمن اتصال وجودی با حق تعالی و ارتباط با انسان و عالم هستی، از مبدأ فیض و اسماء الهی نشئت گرفته و به آن منتهی می‌گردند. براین اساس، شعورمند، تسلیم و تسبیح‌گوی ذات اقدس الهی و از هدفمندی خاص و عام برخوردارند. بنابراین، جایگاه طبیعت در سلسله‌مراتب نظام خلقت از ارکان غایتمندی جهان آفرینش به‌شمار می‌رود و از قداست و ارزشمندی ذاتی برخوردار است. بدین‌روی، تخریب و تضييع مواهب طبیعی یا اختلال در شبکه زیست‌بوم‌ها، حیات زیست‌بوم و چرخه هستی را به مخاطره می‌اندازد که غفلت از جایگاه و غایت طبیعت در نظام آفرینش، کفران نعمت الهی و تهدید کل عالم محسوب می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ص ۷۳۸-۷۳۷؛ طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۶، ص ۱۹۵).

بنابراین، نظریه «خلقت» ضمن تبیین جایگاه ارزشمند طبیعت در جهان هستی، بر سایر قلمروهای جهان آفرینش سایه می‌اندازد و با مبانی توحیدی وابسته است. عنوان «خلقت» مقوم هویت زمین و موجودات محسوب می‌شود که شناخت آن بدون معرفت خالق مدبر و حکیم امکان‌پذیر نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۳۰).

از این‌رو، سیاست‌ها و راهبردهای نظری و عملی قرآن و عترت علیهم‌السلام در جهت حفاظت و آبادانی محیط‌زیست، براساس جایگاه ارزشمند طبیعت در جهان خلقت شکل گرفته است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، الف، ص ۴۶). همچنین توجه به الهیات زیست‌محیطی و ظرایف آن در جهت حل بحران ضرورت دارد که با ایجاد پیوند معرفتی میان جهان‌بینی الهی و تفسیر صحیح از زیست‌بوم، قلمروها و ارتباطات آن مبتنی بر اصول زیست‌محیطی حیات انسانی تبیین شده و مسئولیت‌های آدمی نسبت به اداره و حفاظت محیط‌زیست معین می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، الف، ص ۱۹۷).

## آثار و ثمرات طبیعت در خلقت

براساس مباحث پیشین، «طبیعت» از جایگاه و حکمت خاص و عام برخوردار است. بدین‌روی، از آثار، ثمرات و غایات متعددی نیز در مجموعه خلقت بهره‌مند است؛ چنان‌که علاوه بر تأمین نیازهای جسمی و روحی آدمی، بر هندسه معرفتی، شکل‌گیری شخصیت و رفتار و نوع تعاملات و ارتباطات وی با مخلوقات تأثیرگذار است. در نظام الهیات زیست‌محیطی مبتنی بر جهان‌بینی اسلامی و دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، طبیعت از کارکردهای مادی، معنوی، اخلاقی، فرهنگی، اجتماعی در نظام آفرینش برخوردار است. براین اساس، تأمین اصول زیست‌محیطی،

حفاظت زیست‌بوم و پرهیز از تخریب و آلودگی آن، از حقوق طبیعت بر آدمی و تکالیف انسانی محسوب می‌شود که با حیات فرد و جامعه پیوند دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ص ۸۴).

### الف) کارکردهای طبیعت در سلامت مادی

طبیعت مبدأ مراحل تکوین و رشد مخلوقات و شرط لازم زیست مادی و تکامل آنها محسوب می‌شود و با فقدان یا اختلال در زیست‌بوم، حیات و بقای موجودات و به‌ویژه انسان دچار تحول و آسیب‌های فراوانی می‌گردد (طباطبائی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۶، ص ۱۹۵). براین اساس، پرورش ابعاد جسمی و روحی آدمی و تداوم حیات فردی و اجتماعی بشر و نسل‌های آتی او، مستلزم فراهم‌شدن اسباب معیشت مادی و سلامت مجموعه محیط‌زیست است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ص ۲۵۱-۲۵۲). در آموزه‌های دینی، جسم مرکب روح و ابزار تدبیر نفس به‌شمار می‌رود و تقویت و تجهیز قوای جسمانی و روانی در تعامل با پدیده‌های طبیعت، نقش اساسی در تربیت عقلانی و معنوی آدمی و تعالی وجودی وی ایفا می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۰ ب، ص ۴۰).

عناصر زیست‌محیطی شامل آب، هوا و خاک، از مؤثرترین عوامل ساختاری زمین و چرخه زیستی پیوسته‌ای از منابع طبیعت به‌شمار می‌رود که حیات و بقای موجودات از آنها متأثر است. آب و خاک سرچشمه آفرینش و هستی انسان و موجودات زنده (انبیاء: ۳۰؛ حجر: ۲۶) و مبدأ تغذیه و رشد آنها (نحل: ۱۱؛ یونس: ۲۴) محسوب می‌شود و صفا و پاکیزگی طبیعت از آن نشئت می‌گیرد. با تطهیر آلودگی‌های جسمانی و محیطی، تجزیه فضولات و پسماندهای محیط‌زیست و حفظ و توسعه پوشش گیاهی آن، در سلامت و تعادل مجموعه زیست‌بوم نقش اساسی ایفا می‌کند (لال، ۲۰۱۵، ص ۵۸۷۸).

نصوص دینی، با اشاره به اثرات آب و خاک در نظافت بدن و دفع امراض جسمانی (انفال: ۱۱؛ نساء: ۴۳)، نقش باران را در آراستگی و تطهیر طبیعت و احیای فضای سبز (نحل: ۶۵؛ حجر: ۲۲؛ طه: ۵۳)، و تأثیر خاک را در ذخیره و تصفیه منابع آبی، پرورش موجودات (ق: ۷) و نابودی آلودگی‌های اقلیمی مهم و اساسی ارزیابی می‌نماید (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۱، بخش پنجم). همچنین نور آفتاب علاوه بر نقش پاک‌کنندگی و حیات‌بخشی به زمین و موجودات، از محرک‌های تأثیرگذار بر جسم و روان و فعالیت‌های حیاتی آدمی محسوب می‌شود. علاوه بر این، بادها و نسیم‌های فصلی از جمله پدیده‌های طبیعی مؤثر در باروری گیاهان و احیای زمین به‌شمار می‌روند و بر پرمردگی یا طراوت روح و جسم آدمی نیز تأثیرگذارند. بنابراین، صفات و ویژگی‌های جسمی و روحی، کیفیت زندگی، تغذیه و نحوه عملکرد حیاتی موجودات و به‌ویژه انسان و نوع رفتار و خلیقات آدمی از تغییرات جوی و تنوع اقلیمی متأثرند (غیاث و شرقی، ۱۳۹۷).

با توجه به چالش‌های زیست‌محیطی عصر حاضر، به‌ویژه خشکسالی و «بحران آب و هوا»، بررسی نقش آلاینده‌ها در ایجاد تغییرات و نوسانات ناگوار محیطی و جوی و تأثیر آن بر آلودگی زیست‌بوم‌ها و چرخه عناصر طبیعی حائز اهمیت است (اسجلسر و دیگران، ۲۰۱۴، ص ۳۴۱-۳۶۱).

فرهنگ جامع قرآن و سنت، عناصر محوری زمین را از بزرگ‌ترین نعمت‌های الهی معرفی و به نقش آنها در حفظ حیات و سلامت انسان و موجودات توجه نموده است. از این رهگذر، پویایی و نشاط زندگی را در بهره‌مندی از هوای پاکیزه، آب گوارای فراوان و زمین حاصلخیز می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ص ۲۷۳-۲۷۴؛ فرقان: ۴۸؛ ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳، ص ۳۲۰). همچنین اهتمام به سلامت محیط‌زیست و بهره‌برداری بهینه از منابع طبیعی، بررسی چگونگی پالایش و تصفیه آب و هوا و ارزیابی راهکارهای احیا، تسطیح، کوبرزدایی و صیانت زمین را از وظایف انسانی و دینی قلمداد نموده است (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۷۰۶).

طبیعت منشأ بسیاری از نیازهای اولیه و بنیادین انسان محسوب می‌شود که در پرورش و تربیت مادی و معنوی انسان نقش اساسی ایفا می‌کند. زمین و سکونت‌گاه قرارگاه آدمی جایگاه رشد، بلوغ و ثمردهی انسان، محل تأمین نیازهای زیستی و کسب آسایش جسمانی و روانی وی محسوب می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ج، ص ۶۳). آموزه‌های قرآنی استقرار بشر در زمین و سکناگزیدن آدمی را از نشانه‌های حکمت و تدبیر خداوند در آفرینش معرفی نموده (رعد: ۳)، آرامش و امنیت وی را وابسته به آن می‌داند (نحل: ۸۰)؛ در الیهات زیست‌محیطی پرورش و کمال ابعاد وجودی، ارضای عواطف، احساسات، غرایز و تحکیم روابط انسانی از کارکردهای مسکن به‌شمار می‌رود (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۰، ص ۴۳۶؛ همو، ۱۳۸۷، ج ۱۱، ص ۷۱۷؛ نیز ر.ک: کشفی و همکاران، ۱۳۹۳). از سوی دیگر، تنوع زیست‌بوم‌ها و تحولات جوی، با توجه به شرایط اقلیمی و پستی و بلندی‌های زمین - از جمله کوهستانی، جزیره‌ای یا کویری بودن مناطق آن - متغیر بوده و بر قوای بدنی، صفات جسمانی و روانی، خلیات و نوع رفتار انسان مؤثر است.

براین اساس، در نصوص اسلامی، علاوه بر شرایط فیزیکی، ضوابط و شاخصه‌های مؤثر جغرافیایی و محیطی در ساخت بنا و معماری مسکن بررسی شده و ارزش‌های اعتقادی و فرهنگی تأثیرگذار بر ویژگی‌ها و کیفیت آن تشریح شده است (غیاث و شرقی، ۱۳۹۷). با توجه به عوامل مذکور، بهره‌برداری خردمندانه از زمین و منابع طبیعی در جهت تأمین مکان و مسکن مناسب و سازگار با زندگی، علاوه بر اعتدال و بهبود طبیعت و ارتقای کیفیت زیست بشر، نقش مؤثری در احیا، اداره و آبادسازی محیط زیست ایفا خواهد نمود (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۱۷۳).

زیست‌بوم مبدأ و رکن اساسی تغذیه و رشد و نمو موجودات زنده به‌شمار می‌رود که حیات و بقای آنها و پرورش و تکامل ابعاد وجودی و شخصیتی آدمی با آن ارتباط دارد صحت و راحتی بدن، مصون ماندن آن از بیماری‌ها و ابتلائات جسمانی و آرامش و تعادل رفتاری و روانی وی وابسته به تغذیه سالم است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص ۵۱۳؛ همو، ۱۳۸۸ ج، ص ۷۱-۷۲). در این میان، آب، مایه حیات (انبیاء: ۳۰) و مهم‌ترین منبع غذایی طبیعت به‌شمار می‌رود (نحل: ۱۰) که قسمت عمده ساختار بدن موجودات را تشکیل داده و بر فعالیت‌های اندام‌های داخلی، تنظیم حرارت، دفع سموم و بیماری‌های بدن مؤثر است (مان و تراسول، ۲۰۰۲، ص ۱۱۳-۱۱۹). همچنین برخی مواد مغذی، به‌ویژه ویتامین‌ها، مواد معدنی و پروتئین‌ها در رشد و نمو، هماهنگی و

حفاظت اعضا و ایمنی و سلامت بدن نقش دارند (همان، ص ۷۷-۵۵ و ۱۲۰-۲۵۸). تأثیر محیط‌زیست بر تغذیه و نسبت آن با سلامت و حیات آدمی تا آنجاست که به سبب چالش‌های زیست‌محیطی، کاهش دسترسی به منابع طبیعی، آبی و غذایی و تهدید امنیت تغذیه، عمده جنگ‌های آبی و بحران‌های اجتماعی از آن نشئت می‌گیرد (اسچلر و دیگران، ۲۰۱۴، ص ۳۴۱-۳۶۱).

نصوص دینی بر ضرورت اهتمام به حفاظت منابع غذایی تأکید کرده و رهنمودهای مؤثری در رابطه با سلامت مادی و معنوی تغذیه ارائه نموده و علاوه بر توجه به ماهیت کیفی و کمی تغذیه، بهداشت و آداب آن، تأثیرات ویژه مواد غذایی در رشد اعضای بدن، پرورش قوای جسمی و روحی و خواص درمانی آنها را تشریح نموده و رابطه رژیم غذایی با مزاج و طبایع آدمی و نقش آنها را بر ابعاد شناختی، خلقی و رفتاری انسان تبیین نموده است (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۱۳۹-۱۵۶).

محیط‌زیست منبع مهم و اساسی پوشاک انسان محسوب می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۱) که با توجه به کارکردهای مادی و معنوی آن در حیات، سبک زندگی و تمدن بشری، بررسی رابطه زیست‌بوم با پوشش انسانی و تأثیر آن بر صحت و امنیت جسمانی و روانی آدمی حائز اهمیت است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۹، ص ۴۶۰-۴۶۱). میزان سازگاری جنس و رنگ پوشاک با طبیعت و بدن، علاوه بر تأثیرگذاری بر سلامتی و نشاط انسان، در خلیقات، اندیشه و نوع رفتارهای وی مؤثر است و زمینه تکامل شخصیت فردی و اجتماعی آدمی را فراهم می‌سازد (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۶۸-۷۰). بنابراین آموزه‌های دینی، علاوه بر توجه به آراستگی ظاهری، اندازه، کیفیت و نوع پوشش، رعایت بهداشت لباس و محیط را در جهت پرورش تن و جان آدمی و بهبود و ارتقای روابط انسانی و اجتماعی مؤثر می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۱۵۷-۱۶۴؛ نیز ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۶، باب اللباس).

کارکردهای مادی محیط‌زیست را می‌توان علاوه بر تأمین نیازهای اولیه و ثانویه آدمی، رشد و شکوفایی حیات اقتصادی و اجتماعی جامعه بشری دانست. براین اساس، طبیعت بستر کار و تلاش انسان و عرصه اشتغال و فعالیت‌های تولیدی وی محسوب می‌شود که با نیازهای مادی، روانی، رفاهی آدمی، ارزش‌های فردی و اجتماعی و معیارهای زیست‌محیطی پیوند دارد. براین اساس، رونق معیشت و رشد اقتصاد و تجارت با سلامت زیست‌بوم و منابع طبیعی مرتبط است و ایجاد قوانین و ضوابط در کار و تولید و تعادل در مصرف، در حفاظت از زیست‌بوم اهمیت مضاعفی می‌یابد. می‌توان ادعا نمود امروزه محیط‌زیست منبع مهم صنعت گردشگری دنیا محسوب می‌شود؛ به‌گونه‌ای که اختصاص پارک‌های وسیع و طبیعی در اقصا نقاط جهان برای این منظور، علاوه بر شناخت عجایب خلقت و ظرفیت‌های ناشناخته زمین و بهره‌برداری اقتصادی از آن، سهم بسزایی در ایجاد نشاط اجتماعی و ارتقای معرفتی و معنوی جامعه ایفا می‌کند. آموزه‌های قرآنی گستره زمین از اعماق دریاها تا اوج آسمان‌ها را عرصه فعالیت‌های انسانی معرفی نموده، با تأکید بر ضرورت تحرک و پویایی بشر و بهره‌مندی خردمندانه از منافع طبیعت، سستی و بیکاری را آفت و تهدید امنیت و ثبات جامعه به‌شمار می‌آورد. در عرصه کار و تولید،

علاوه بر رشد مادی و آرامش روانی آدمی، عزت، کرامت و استقلال جامعه نیز تأمین می‌گردد و در پرتو آن، بر آبادانی و رونق محیط‌زیست، که منبع مهم تولید و پویایی اقتصاد جامعه است، افزوده می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ص ۲۳۳-۲۶۶).

### ب) کارکردهای طبیعت در رشد معرفتی و سلامت عقلانی

یکی از تفاوت‌های معنادار الهیات زیست‌محیطی با دیگر دانش‌های زیست‌بوم، نگاه معرفت‌بخش به طبیعت، ساحات و ابعاد آن در چارچوب نظام احسن الهی است که زمینه‌ساز رشد عقلانی و اخلاقی آدمی محسوب می‌شود. نصوص دینی با اشاره به برخی موارد خاص، بر نگاه عالمانه و مدبرانه به مجموعه نظام خلقت تأکید نموده است. می‌توان ادعا نمود رشد اندیشه و آگاهی آدمی در ارتباط با طبیعت، علاوه بر اصلاح جهان‌بینی و تعمیق روابط معنوی وی با مبدأ هستی، به تنظیم روابط صحیح انسان با خلق، هستی و زیست‌بوم و بهبود مدیریت منابع زیستی می‌انجامد که اداره و آبادانی محیط‌زیست از ثمرات آن است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ص ۱۳۲-۱۳۸).

در فرهنگ دینی، سیر آفاقی در عالم و درک قوانین حاکم بر هستی، از اصول اساسی تعالیم الهی در جهت پرورش عقلانی انسان به‌شمار می‌آید مشاهده و تأمل در شگفتی‌ها و اسرار درونی طبیعت و عبرت‌گیری از حقایق آن، توجه به کیفیت خلقت، منافع و فواید پدیده‌های زمین، در جهت تحکیم بنیان‌های اعتقادی و تربیتی انسان نقش اساسی ایفا می‌کند که در ذیل به مهم‌ترین ابعاد آن اشاره می‌شود:

توجه به آثار صنع الهی در خلقت، علم، قدرت و حکمت مدبر هستی را تصویر نموده، نظم، انسجام و هدفمندی مجموعه طبیعت، درک حقیقت قدسی، شعورمندی و ارتباط آن با مبدأ حکمت متعالی، معارف توحیدی و هستی‌شناسی انسان را در جهت تعالی معنوی وی ارتقا می‌دهد. قرآن کریم با اشاره به اختلاف در آفرینش شب و روز، چرخش بادهای، حرکت ابرها، نزول باران، رویش گیاهان و ثمردهی درختان، آیات معرفت در نظام خلقت را تجلی اسماء و صفات خداوند و نشانه‌هایی برای صاحبان اندیشه و خرد معرفی می‌نماید (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۶، ص ۵۹۴-۶۰۸).

معارف دینی در جهت معرفت‌افزایی، رشد، صلاح و تربیت بشر، بهره‌گیری از تمثیل‌های طبیعی را در جهت تبیین ماهیت برخی حقایق عالم هستی و وقایع خیر و شر آن مؤثر می‌داند که با ایجاد تناظری عقلانی میان این امور و پدیده‌های طبیعت، حقایق انتزاعی و معنوی را به موضوعات محسوس و قابل ادراک تشبیه نموده است. قرآن کریم با اشاره به آفرینش بدیع انسان و مخلوقات، کیفیت و مراحل تکوین و رشد آنها، احیای زمین، تحولات طبیعت و سیر آنها به سوی مبدأ هستی، امکان و ضرورت معاد را اثبات و تداعی می‌کند (طباطبائی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۴، ص ۳۴۴-۳۴۸).

همچنین تبیین ضرورت نبوت و باور به حقانیت پیامبران الهی از دیگر اصول اعتقادی مؤکد خداوند به‌شمار می‌رود که اشاره به نور آفتاب و روشنایی آن، بادهای بشارت‌دهنده و نزول باران در قرآن کریم بر آن دلالت دارد

(طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۵، ص ۲۲۵-۲۲۸). علاوه بر این، ترسیم سیمای حق به آب جاری (رعد: ۱۷) و شجره طیبه، تصویر نمودن هیأت باطل به شجره خبیثه (ابراهیم: ۲۴-۲۶)، همانندسازی ابعاد فریبنده و جلوه‌های زودگذر حیات دنیوی با تحولات ناپایدار زمین (یونس: ۲۴)، از جمله تمثیل‌های قرآنی در جهت تثبیت عقاید، رشد سجایای اخلاقی، تکامل قوای عقلانی و نفسانی و پرورش ابعاد وجودی انسان به‌شمار می‌رود.

### ج) کارکردهای طبیعت در سلامت معنوی

سلامت و تعالی معنوی انسان از مهم‌ترین اهداف تربیتی انبیای الهی و از ارکان نصوص وحیانی در الهیات زیست‌محیطی اسلام به‌شمار می‌رود؛ تا آنجا که بخش عمده‌ای از تعالیم فقهی، اخلاقی، عرفانی و عبادات به تقویت و تأمین این رکن اختصاص یافته است. معنا و معنویت شالوده اصلی غالب بینش‌ها، گرایش‌ها، اعتقادات و اخلاقیاتی است که در الهیات اسلامی بر آنها تأکید شده است؛ حیات متألّهانه آدمی، سیر مراحل خودسازی، پرورش ابعاد وجودی و شخصیتی و تضمین سلامت جسمی، روحی و اجتماعی بشر مبتنی بر آن است (جوادی آملی، ۱۳۸۴ب، ص ۴۰-۴۷). بدین‌سان، فقدان معنا و معنویت، پویایی و نشاط مادی و معنوی انسان و سایر شئون و ساحات زندگی بشر را به چالش خواهد کشید. چون در ادبیات دینی معنویت در حقیقت و باطن عمل نهفته و با نظام اعتقادی و اهداف یک رفتار خاص ارتباط دارد. در بیان قرآنی، آیات الهی و نشانه‌های آن در طبیعت تجلی مبدأ هستی و گستره‌ای بالنده برای کسب و ارتقای سلامت معنوی بشر محسوب می‌شود (فصلت: ۱۱؛ رعد: ۱۵؛ آل عمران: ۱۰۹؛ یونس: ۵۶؛ مریم: ۴۰؛ بقره: ۲۸۱؛ فصلت: ۱۵۳).

در الهیات زیست‌محیطی، نگرش معنادار به طبیعت، تفسیر و بهره‌برداری معنوی از آن، در رشد، کمال و تعالی انسان نقش مؤثری ایفا می‌کند. ارتباط با حقایق معنوی زیست‌بوم، علاوه بر پرورش قوای شناختی و معرفتی بشری، فطرت انسانی و ظرفیت‌های وجودی آدمی را شکوفا می‌سازد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۶۴۰). همچنین انس با زیبایی‌های طبیعی آفرینش بر لطافت و صفای باطن می‌افزاید و پیوند و اتصال درونی انسان با مبدأ هستی را تعمیق می‌بخشد؛ تا آنجا که طبیعت خاستگاه عروج انبیای الهی محسوب می‌شود که در دامان آن آموزه‌های توحیدی و عرفانی آموختند.

علاوه بر آن، در نصوص دینی، توجه به ظواهر عالم طبیعت و غفلت از حقایق باطنی و معنوی آن مذمت شده و بهره‌برداری هدفمند از آن در مسیر حرکت استکمالی انسان، زمینه ارتقای حیات متألّهانه و طیب و کسب ره‌توشه آخرت را فراهم می‌سازد (جوادی آملی، ۱۳۸۹ث، ص ۱۹-۲۲). براین‌اساس، محیط‌زیست قلمرو آزمون خداوند، عرصه تکلیف بشر و بستر شکوفایی استعدادها و کمالات انسانی محسوب می‌شود و بهره‌مندی از نعمت‌های عالم طبیعت و رفاه، امنیت و آسایش، آزمون شکرگزاری و مسؤولیت‌پذیری انسان تلقی شده، نعمت‌های آن و ابتلا به مصایبی مانند نقص در اموال، اولاد و انفس، علاوه بر امتحان صبر بندگان، تنبّه غافلان و دنیاگرایان به‌شمار می‌رود (جوادی آملی، ۱۳۸۸الف، ص ۲۱۱-۲۲۹).

بنابراین، با توجه به نقش و کارکرد طبیعت در تأمین سعادت دنیوی و اخروی انسان و آبادانی و تکامل محیط‌زیست، از لوازم کمال، تعالی و سلامت معنوی بشر به‌شمار می‌رود. از این رهگذر، معارف وحیانی در جهت حفظ سلامت و تعادل محیط‌زیست، مسئولیت‌ها و وظایف انسانی را تعریف و ارائه نموده و احترام به حیات و حقوق موجودات، احیای منابع طبیعی و عمارت زمین را از جمله اعمال عبادی بشر برشمرده است که علاوه بر نزول خیرات و برکات الهی، ثواب و منزلت اخروی را در پی دارد (همان، ص ۱۷۳-۱۷۹).

### رابطه عملکرد انسان با مسائل زیست‌محیطی

بدون‌شک، نقش محوری انسان در تعاملات زیست‌محیطی و تأثیرات مستقیم یا غیرمستقیم عملکردهای وی در تحولات و بحران‌های طبیعت برجسته و بنیادین است. آگاهی، تدبیر و گستره تصرفات آدمی در زیست‌بوم و نسبت آن با ملکات و رفتارهای ایمانی و اخلاقی وی، در تنظیم روابط میان موجودات و ارتباطات آنها با انسان، حیات زیست‌بوم‌ها و چالش‌ها یا آبادانی‌های زیست‌محیطی نقش اساسی ایفا می‌کند. علاوه بر آن، با توجه به جایگاه عالم طبیعت در خلقت، هوشمندی و غایتمندی آن - که به تفصیل گذشت - تعاملات انسان با مخلوقات و حقایق زیست‌بوم، در ترقی یا تباهی محیط‌زیست و مجموعه هستی مؤثر بوده و ارتقا یا سقوط حیات بشر نیز متأثر از آن است (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ص ۹۲-۹۱ و ۷۳۷-۷۳۸). بنابراین، تأثیرات متقابل روابط انسان و محیط‌زیست، با نگرش و رفتار آدمی در جهان و طبیعت مرتبط است که در قلمرو سنن الهی در عالم هستی اثبات و تبیین می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۳۹-۳۸).

در نگاه الهیاتی *آیت‌الله جوادی آملی*، ارتباطات آدمی با زیست‌بوم در گستره قوانین حاکم بر جهان هستی و مبتنی بر نقش خلیفه‌اللهی انسان و جایگاه طبیعت در نظام احسن و غایتمندی آن تکامل یافته است. براساس چنین نگرشی، عملکرد اخلاقی بشر در تعامل با پدیده‌های شعورمند و پویای طبیعت، کارکرد عناصر حیاتی زیست‌بوم، روابط و اهداف آنها را در چرخه زیست‌بوم‌ها تنظیم می‌کند که ثمرات آن را در پرورش ابعاد جسمی و روحی انسان و تربیت مادی و معنوی وی می‌توان مشاهده نمود.

این در حالی است که غفلت از مبانی الهیاتی دین اسلام در تعاملات زیست‌محیطی بشر، ضمن تأثیرگذاری بر رفتارها، روابط و آثار خاص پدیده‌های طبیعت، چرخه زیستی و نظام داخلی و غایی آن را به چالش کشیده و حیات و کمال انسان و سایر موجودات را به مخاطره افکنده است. بنابراین، ارتباط دوسویه عملکرد انسان و تحولات عالم طبیعت، با توجه به پیوند آدمی و حقایق جهان آفرینش و اثربخشی متقابل آنها در قلمرو قوانین حاکم بر نظام آفرینش توصیف می‌گردد. از یک‌سو، رفتارهای متفاوت بشر در تعامل با طبیعت، بر ایجاد تغییرات مثبت یا منفی در سلامت و بالندگی محیط‌زیست و ارتقای جایگاه آن مؤثر است. از سوی دیگر، رونق و آبادانی طبیعت یا اختلالات زیست‌محیطی، سلامت و نشاط آدمی و ثبات و پویایی اجتماع



بشری را متأثر می‌سازد. از این رو، ایشان تعامل انسان و طبیعت را در کمال جسمی و تعالی روحی او یا کاستی و سقوط وی تأثیرگذار می‌داند که رشد و ارتقا یا انحطاط و تباهی محیط‌زیست و مجموعه عالم وابسته به آن است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ص ۱۷۹-۱۸۶).

در نگاه اعتقادی و قرآنی آیت‌الله جوادی آملی، بخشی از رویکردهای مزبور تحت عنوان «سنت‌های الهی در نظام هستی»، نسبت میان مجموعه ملکات و کمالات انسانی و رویدادهای عالم طبیعت را بررسی نموده است. بر این اساس، در رابطه با میزان بهره‌مندی آدمی از نعمت‌ها و برکات آفرینش و تأثیر گناه، طغیان و فساد وی در نزول عطایا و بلاها، مباحث و دقایق زیادی وجود دارد. همچنین تأثیر عقاید، اخلاق و عملکرد ایمانی بشر در تغییر سرنوشت اقوام و تبدیل و دگرگونی نعمت‌های الهی تحلیل گردیده است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ب، ص ۱۰۲-۱۰۳).

از سوی دیگر، در نگاه جامع‌نگر ایشان در تفسیر مجموعه آیات و روایات، کارکرد، آثار و روابط وقایع خلقت، با تصرفات و عملکرد انسان و ساختار نظام آفرینش مرتبط است که در گستره حکمت و غایت‌مندی افعال الهی و قوانین و سنن ثابت هستی محقق می‌گردد. با این حال، با توجه به اهمیت تأثیرگذاری عملکرد انسان در اصلاح زیست‌بوم و نقش آن در بحران‌های زیست‌محیطی، در آموزه‌های وحیانی، عقاید، احکام و تکالیف اخلاقی و شرعی، مبتنی بر ارتباطات و تعاملات انسان با محیط‌زیست سامان یافته است (جوادی آملی، ۱۳۸۶ ب، ص ۱۶۸-۱۶۹). شناخت و تحصیل اصول زیست‌محیطی، پرهیز از تخریب محیط‌زیست و سعی در اداره، حفاظت و آبادسازی آن از بارزترین حقوق و تکالیف بشری به‌شمار می‌رود تا صحت، نشاط و تعالی جامعه و افراد آن تضمین گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۴۴).

## نتیجه‌گیری

الهیات زیست‌محیطی حاصل مطالعات و یافته‌های جدید اندیشمندان و الهی‌دانان معاصر و از شاخه‌های مهم الهیات محسوب می‌شود که درصدد است با استفاده از سنن و منابع دینی و الگوهای الهیاتی، با تبیین نسبت میان خداوند و جهان هستی و تحلیل نقش و جایگاه انسان در رابطه با طبیعت، به ریشه‌یابی و چاره‌جویی بحران‌های محیط‌زیست بپردازد. در این میان، الهیات زیست‌محیطی آیت‌الله جوادی آملی مبتنی بر مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناسی دین اسلام حائز اهمیت و تأثیر بسزایی است. از نظر ایشان، با نگرش توحیدی به طبیعت براساس نظام احسن و غایت‌مندی آن و تفسیر صحیح از مقام و نقش خلیفه‌الله در آفرینش، کارکرد و ثمرات زیست‌بوم در هستی، تکالیف و مسئولیت‌های آدمی در حفاظت، اداره و آبادانی محیط‌زیست و تعاملات آنان مبتنی بر اصول زیست‌محیطی حیات انسانی بدین شرح قابل استخراج است:

۱. تأمین نیازهای اولیه زندگی، رشد، کمال، سیر استکمالی انسان و حیات و بقای موجودات وابسته به طبیعت است.

۲. عناصر ساختاری زمین و تغییرات اقلیمی و جوّی بر بالندگی زیست‌بوم و ویژگی‌های جسمی و روحی آدمی تأثیرگذار است.

۳. نیازهای بنیادین آدمی از قبیل مسکن، تغذیه و پوشاک که در سامان‌یابی تن و جان انسان و تعادل و تکامل ابعاد وجودی وی مؤثر است، با محیط‌زیست و منابع طبیعی ارتباط دارد.

۴. آموزه‌های دینی به ویژگی‌های کیفی و کمی، بهداشت، آداب و شرایط بهره‌مندی انسان از طبیعت و منابع آن اهتمام ویژه‌ای دارد.

۵. گستره زمین عرصه کار، تلاش و فعالیت‌های تولیدی و اقتصادی بشر محسوب می‌شود که در پرتو آن، علاوه بر تأمین سلامت و رونق زیست‌بوم، آسایش و امنیت آدمی و ارزش‌ها و کمالات فردی و اجتماعی محقق می‌گردد.

۶. در نگرش الهیاتی *آیت‌الله جوادی آملی*، طبیعت از کارکردهای عقلانی، اخلاقی و معنوی برخوردار است و از ارکان سلامت جسمی و روحی آدمی و لازمه ارتقای حیات متألّهانه وی به‌شمار می‌رود.

۷. تأثیرات متقابل تعامل انسان و طبیعت که در قلمرو سنن ثابت الهی در آفرینش محقق می‌گردد، با اعتقادات و عملکرد ایمانی و اخلاقی بشر و ابتلائات الهی در حیات دنیوی مرتبط است که زمینه کمال یا سقوط انسان و ارتقا یا تباهی محیط‌زیست را فراهم می‌سازد.

چون بحران‌های محیط‌زیست حاصل غلبه جریان‌های فکری و فلسفی، به‌ویژه انسان‌گرایی (اومانیزم) و عرفیگری (سکولار) بر انقلاب‌های علمی - فرهنگی معاصر است، چنین رویکردی بشر امروزی را بی‌توجه به جایگاه طبیعت در آفرینش و مقام و نقش انسان در هستی، با نگاه ابزاری به زیست‌بوم، به سوی تخریب و بهره‌برداری حداکثری از آن سوق داده است. الهیات زیست‌محیطی *آیت‌الله جوادی آملی* ضمن جایگزینی جهان‌بینی توحیدی با نگرش مادی‌گرایانه و الحادی غرب، اصلاح معرفتی و مسئولیت‌پذیری اخلاقی بشر را راهکار حل چالش‌های محیط‌زیست دانسته و با ارائه مبانی اسلامی توسعه پایدار، علاوه بر حفظ حیات و حقوق زیست‌بوم و موجودات، در جهت تأمین سلامت، امنیت، عدالت و سعادت فردی و اجتماعی بشر گام برمی‌دارد.

## منابع

- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۳۶۳، *تحف العقول*، چ دوم، قم، جامعه مدرسین.
- ابن عربی، محیی‌الدین، ۱۹۹۴، *الفتوحات المکیه*، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- انصاری، معصومه و فاطمه لاجوردی، ۱۳۹۱، «دین یهود و مسائل زیست‌محیطی»، *پژوهشنامه ادیان*، سال ششم، ش ۱۱، ص ۲۹-۴۶.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۱، *سروش هدایت*، چ پنجم، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۴ الف، *معرفت‌شناسی در قرآن*، چ سوم، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۴ ب، *حیات حقیقی انسان در قرآن*، چ دوم، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۶، *سرچشمه اندیشه*، چ پنجم، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۶ الف، *رحیق مختوم*، چ سوم، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۶ ب، *تسریع در آینه معرفت*، چ پنجم، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷، *تفسیر تسنیم*، چ دوم، قم، اسراء، ج ۱۱.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷ الف، *نسبت دین و دنیا*، چ پنجم، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷ ب، *تحریر تمهیدالاقواعد*، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸، *تفسیر تسنیم*، چ سوم، قم، اسراء، ج ۹.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸، *تفسیر تسنیم*، چ دوم، قم، اسراء، ج ۱۶.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸ الف، *اسلام و محیط‌زیست*، چ پنجم، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸ ب، *حق و تکلیف در اسلام*، چ سوم، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸ ج، *شکوفایی عقل در برتو نهضت حسینی*، چ پنجم، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۹، *تفسیر تسنیم*، چ پنجم، قم، اسراء، ج ۳.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۹، *تفسیر تسنیم*، چ ششم، قم، اسراء، ج ۴.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۹، *تفسیر تسنیم*، چ پنجم، قم، اسراء، ج ۱۰.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۹، *تفسیر تسنیم*، چ سوم، قم، اسراء، ج ۱۳.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۹، *تفسیر تسنیم*، قم، اسراء، ج ۲۱.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۹ الف، *انتظار بشراز دین*، چ ششم، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۹ ب، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، چ چهارم، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۹ ت، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، چ چهارم، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۹ ث، *دنیاشناسی و دنیاگرایی در نهج‌البلاغه*، چ پنجم، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۹ ج، *تفسیر انسان به انسان*، چ پنجم، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۹ ح، *جامعه در قرآن*، چ سوم، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۰، *ادب فنای مقربان*، قم، اسراء، ج ۷.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۰ الف، *تبیین براهین اثبات خدا تعالی شأنه*، چ ششم، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۰ ب، *ادب قضا در اسلام*، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۱، *مفاتیح الحیات*، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۶، *آرژشیو دروس خارج تفسیر ۹۲-۹۱*، در: مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان.

- صالح، محمدحسن و علی حسینی، ۱۳۹۶، «نقد و بررسی مدل‌های الهیات محیط‌زیست در مسیحیت نوین» *ادیان و عرفان*، سال پنجاهم، ش ۱، ص ۱۰۳-۱۲۷.
- صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، ج سوم، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج دوم، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- غیاث، مجید و مریم شرقی، ۱۳۹۷، «نقش پارامترهای اقلیمی بر سلامت و بیماری‌های روحی و روانی افراد»، *طب سنتی اسلام و ایران*، سال نهم، ش ۱، ص ۱۳-۲۳.
- کشفی، محمدحسین و همکاران، ۱۳۹۳، «بررسی مبانی فلسفی سکناگزینی از دیدگاه پدیدارشناسی با تکیه بر ارزش‌های اسلامی - ایرانی»، *اندیشه دینی*، دوره چهاردهم، ش ۲، پیاپی ۵۱، ص ۵۵-۸۰.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، ج چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- موسوی خمینی، روح الله، ۱۳۷۸، *صحیفه امام*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- نصر، سیدحسین، ۱۳۸۶، *دین و نظام طبیعت ترجمه محمدحسن فنفور*، ج دوم، تهران، حکمت.

Abbagnano, Nicola, 1972, "Humanism", in *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards, New York, Macmillan and Free Press.

Bacon, Francis, 2000, *New Organon*, London, Cambridge University Press.

Heidegger, Martin, 1977, *The Question Concerning Technology*, New York, Garland Publishing.

Hume, Robert Ernest, 1959, *The world's living Religions: with special Reference to their sacred*, Oxford, University Press.

Lal. Rattan, 2015, *Academic Editor: Marc A. Rosen. Restoring Soil Quality to Mitigate Soil Degradation*, The Ohio State University, Columbus, OH 43210, USA. Sustainability journal.

Mann, Jim and Truswell, A. Stewart, 2002, *Essentials of Human Nutrition*, Second Edition, Oxford University Press.

Online Oxford Reference, Oxford university Press.

Schlösser, C. Adam and Strzepek, Kenneth and Gao, Xiang and Fant, Charles and Blanc, Eodie and Paltsev, Sergey and Jacoby, Henry and Reilly, John and Gueneau, Arthur, 2014, *The Future of Global Water Stress: An Integrated Assessment*, AUG Earth's Future, V. 2, Issue 8, p. 341-361.

## نمایه الفبایی مقالات و پدیدآورندگان سال دوازدهم (شماره‌های ۲۶-۲۷)

### الف. نمایه مقالات


- ادله عقلی انکار تجرد نفس در کلام اسلامی؛ بررسی و نقد، احمدرضا کفراشی، حسن یوسفیان، ش ۲۶، ص ۱۱۳-۱۳۰.
- اعتبارسنجی ادله عقلی قاضی سعید قمی بر نفی سنخیت بین خداوند و مخلوقات، جواد نظری، شمس‌الله سراج، مجید ضیایی قهنویه، ش ۲۷، ص ۳۹-۵۶.
- بررسی انتقادی «مدل بی‌مرزی هاوکینگ - هارتل» و دلالت‌های فلسفی - الهیاتی آن با تأکید بر حکمت متعالیه، حمیدرضا شاکرین، ش ۲۷، ص ۵۷-۷۴.
- بررسی انتقادی دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی درباره «کلام الهی»، رحمت‌الله کریم‌زاده، محمداسحاق عارفی، ش ۲۷، ص ۷-۲۴.
- بررسی تحلیلی برهان انبائستی بر اثبات وجود خدا، حسن اسدی، محمدجواد اصغری، ش ۲۶، ص ۷-۲۴.
- بررسی تطبیقی دیدگاه مکتب علامه طباطبائی و نومعترزلیان دربارهٔ شیوه‌های زبان دینی رفع تعارض علم و دین، جواد گلی، یوسف دانشورنیلو، ش ۲۶، ص ۷۵-۹۲.
- بررسی چگونگی طرح معانی «حسن و قبح» در کلام اسلامی، جابر اسفندیارپور، محمدحسین فاریاب، حسن یوسفیان، ش ۲۶، ص ۱۵۹-۱۷۴.
- بررسی و ارزیابی تطبیق‌های مسائل امامت بر روایات تشابه‌آمیز، رسول محمدجعفری، مجید زیدی جودکی، ش ۲۶، ص ۵۷-۷۴.
- بررسی و نقد راه‌حل‌های غزالی در مسئله شرور، اکرم خلیلی نوش‌آبادی، ش ۲۷، ص ۱۸۵-۲۰۲.
- پیوند سنخ‌شناسی پذیرایی و بازخواست‌پذیری فعل الهی از دیدگاه علامه طباطبائی، مهدی باقری، احد فرامرز قراملکی، ش ۲۷، ص ۲۵-۳۸.
- تبیین و تحلیل حقیقت حوض کوثر و سرچشمه‌های آن، رضا نوروزی، میثم دوست‌محمدی، ولی‌الله محمدنژاد ولامدهی، ش ۲۷، ص ۱۶۷-۱۸۴.
- تحلیل شخصیت و جایگاه خضر از منظر قرآن و روایات، محمد ذوقی هریس، حسین هنرخواه، ش ۲۷، ص ۱۱۱-۱۲۸.
- تحلیل ضرورت نبوت براساس فرایند اجتماعی معرفت، ولی‌الله جمالی، غلامحسین جوادپور، ش ۲۶، ص ۴۱-۵۶.
- جبر و اختیار از منظر ابن ابی‌جمهور احسائی، سمیه منفرد، شمس‌الله سراج، ش ۲۶، ص ۱۴۹-۱۵۸.
- رابطه انسان‌شناسی و معاد از دیدگاه قرآن کریم، محمدجواد سقایی، بی‌ریا، علی‌اوسط باقری، ش ۲۷، ص ۱۴۹-۱۶۶.
- رابطه علم و دین در دیدگاه دوم یالاتینگا، سیدمصطفی میرباباپور، یوسف دانشور نیلو، ش ۲۶، ص ۹۳-۱۱۲.
- رویکرد قرآنی آئمه اطهار به توحید ذاتی و صفاتی، علی‌امین رستمی، محمد جعفری، ش ۲۶، ص ۲۵-۴۰.
- کم و کیف علم امام از دیدگاه علامه مصباح یزدی، محمدحسن نادم، زینب عطاءاللهی، ش ۲۷، ص ۷۵-۹۰.
- محل تحقق کمال نهایی انسان از منظر قرآن کریم، علی رهید، مصطفی کریمی، ش ۲۷، ص ۱۲۹-۱۴۸.
- نقد دیدگاه «عدم انتفاع پیامبر ﷺ از دعا و صلوات امت» با تأکید بر امکان رفعت درجه آن حضرت در قوس صعود، محمدهادی کمالی، محمدمهدی کمالی، محمداسحاق عارفی، ش ۲۶، ص ۱۷۵-۱۹۴.
- نقد و بررسی دیدگاه سیدمرتضی درباره تأویل آیه «رب ارنی انظر الیک»، محمدهادی توکی، ش ۲۶، ص ۱۹۵-۲۱۰.
- نقش اخبار منتقله در افتراقات کلامی درون‌شيعی؛ بررسی موردی انگاره‌های سهولت‌نوی و تحریف قرآن، حسین ستار، ش ۲۷، ص ۹۱-۱۱۰.
- نگره «تفکیک» و ادله نقلی جسمانیت نفس؛ بررسی و نقد، علی قدردان قراملکی، ش ۲۶، ص ۱۳۱-۱۴۸.

الهیات زیست محیطی آیت‌الله جوادی آملی بررسی تأثیر جهان بینی اسلامی بر محیط زیست، سمیرا کریم‌نژادی، ابراهیم علی پور، ش ۲۷، ص ۲۰۳-۲۲۰.

## ب. نمایه پدیدآورندگان

- اسدی، حسن، محمدجواد اصغری، بررسی تحلیلی برهان انبثستی بر اثبات وجود خدا، ش ۲۶، ص ۷-۲۴.  
 امین‌رستمی، علی، محمد جعفری، رویکرد قرآنی ائمه اطهار به توحید ذاتی و صفاتی، ش ۲۶، ص ۲۵-۴۰.  
 جمالی، ولی‌الله، غلامحسین جوادیپور، تحلیل ضرورت نبوت بر اساس فرایند اجتماعی معرفت، ش ۲۶، ص ۴۱-۵۶.  
 محمدجعفری، رسول، مجید زبیدی جودکی، بررسی و ارزیابی تطبیق‌های مسائل امامت بر روایات تشابه‌آمیز، ش ۲۶، ص ۵۷-۷۴.  
 گلی، جواد، یوسف دانشورنیلو، بررسی تطبیقی دیدگاه مکتب علامه طباطبائی و نومعتزلیان درباره شیوه‌های زبان دینی رفع تعارض علم و دین، ش ۲۶، ص ۷۵-۹۲.  
 میرباباپور، سیدمصطفی، یوسف دانشور نیلو، رابطه علم و دین در دیدگاه دوم پلاتینگا، ش ۲۶، ص ۹۳-۱۱۲.  
 کفرآشی، احمدرضا، حسن یوسفیان، ادله عقلی انکار تجرد نفس در کلام اسلامی، بررسی و نقد، ش ۲۶، ص ۱۱۳-۱۳۰.  
 قدردان قراملکی، علی، نگره «تفکیک» و ادله نقلی جسمانیت نفس؛ بررسی و نقد، ش ۲۶، ص ۱۳۱-۱۴۸.  
 منفرد، سمیه، شمس‌الله سراج، جبر و اختیار از منظر ابن ابی‌جمهور احسانی، ش ۲۶، ص ۱۴۹-۱۵۸.  
 اسفندیارپور، جابر، محمدحسین فاریاب، حسن یوسفیان، بررسی چگونگی طرح معانی «حسن و قبح» در کلام اسلامی، ش ۲۶، ص ۱۵۹-۱۷۴.  
 کمالی، محمدهادی، محمد مهدی کمالی، محمداسحاق عارفی، نقد دیدگاه «عدم انتفاع پیامبر ﷺ از دعا و صلوات امت» با تأکید بر امکان رفعت درجه آن حضرت در قوس صعود، ش ۲۶، ص ۱۷۵-۱۹۴.  
 توکلی، محمدهادی، نقد و بررسی دیدگاه سیدمرتضی درباره تأویل آیه «رب ارنی انظر الیک»، ش ۲۶، ص ۱۹۵-۲۱۰.  
 کریم‌زاده، رحمت‌الله، محمداسحاق عارفی، بررسی انتقادی دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی درباره «کلام الهی»، ش ۲۷، ص ۷-۲۴.  
 باقری، مهدی، احد فرامرز قراملکی، پیوند سنجش‌پذیری و بازخواست‌پذیری فعل الهی از دیدگاه علامه طباطبائی، ش ۲۷، ص ۲۵-۳۸.  
 نظری، جواد، شمس‌الله سراج، مجید ضیایی قهنویه، اعتبارسنجی ادله عقلی قاضی سعید قمی بر نفی سنخیت بین خداوند و مخلوقات، ش ۲۷، ص ۳۹-۵۶.  
 شاکرین، حمیدرضا، بررسی انتقادی «مدل بی‌مرزی هاوکینگ - هارتل» و دلالت‌های فلسفی - الهیاتی آن با تأکید بر حکمت متعالیه، ش ۲۷، ص ۵۷-۷۴.  
 نادم، محمدحسن، زینب عطاءاللهی، کم و کیف علم امام از دیدگاه علامه مصباح یزدی، ش ۲۷، ص ۷۵-۹۰.  
 ستار، حسین، نقش اخبار منتقله در افتراقات کلامی درون‌شعبی؛ بررسی موردی انگاره‌های سهولانبی و تحریف قرآن، ش ۲۷، ص ۹۱-۱۱۰.  
 ذوقی هریس، محمد، حسین هنرخواه، تحلیل شخصیت و جایگاه خضر از منظر قرآن و روایات، ش ۲۷، ص ۱۱۱-۱۲۸.  
 رهید، علی، مصطفی کریمی، محل تحقق کمال نهایی انسان از منظر قرآن کریم، ش ۲۷، ص ۱۲۹-۱۴۸.  
 سقایی بی‌ریا، محمدجواد، علی اوسط باقری، رابطه انسان‌شناسی و معاد از دیدگاه قرآن کریم، ش ۲۷، ص ۱۴۹-۱۶۶.  
 نوروزی، رضا، میثم دوست‌محمدی، ولی‌الله محمدنژاد ولامدهی، تبیین و تحلیل حقیقت حوض کوثر و سرچشمه‌های آن، ش ۲۷، ص ۱۶۷-۱۸۴.  
 خلیلی نوش‌آبادیه، اکرم، بررسی و نقد راه‌حل‌های غزالی در مسئله شرور، ش ۲۷، ص ۱۸۵-۲۰۲.  
 کریم‌نژادی، سمیرا، ابراهیم علی پور، الهیات زیست محیطی آیت‌الله جوادی آملی بررسی تأثیر جهان بینی اسلامی بر محیط زیست، ش ۲۷، ص ۲۰۳-۲۲۰.

## **Environmental Theology of Ayatollah Javadi Amoli, Studying the impact of Islamic Worldview on the Environment**

 **Samira Karimnejadi**/ Ph.D of Islamic Theology, Jami'at Al-Zahra karimnejadi400@gmail.com  
**Ebrahim Alipour**/Assistant Professor of the Department of Philosophy and Theology, Islamic Sciences  
and Culture Academy

**Received:** 2021/11/11 - **Accepted:** 2022/03/07

### **Abstract**

Theology has a great and effective role in controlling and solving the pervasive environmental crisis. Ayatollah Javadi Amoli has tried to provide a solution by explaining the relationship between human and nature, based on the monotheistic worldview and replacing the title "creation" instead of "nature". His view entails that human as the Divine caliph (vicegerent) is the best of God's creatures and nature is disposed for him. On the other hand, he is conditionally the trustee and owner of nature and has God's permission by condition. The correct understanding of this position leads to a kind of harmony between human and nature, and their correct interaction. He believes the most important obstacles to the correct relationship between man and nature is human's domineering and arrogant spirit nowadays, which is based on the materialistic and humanistic worldview. He believes human's behavior towards nature will be corrected and regulated by paying attention to the material and spiritual effects and products of nature, and its function in cognitive, intellectual and spiritual health of human being, and understanding the mutual effects of human's relationships with the ecosystem, having a monotheistic approach to existence. This will be effective on the material and spiritual development and perfection of the environment and solving its crises.

**Keywords:** environment, theology, Ayatollah Javadi Ameli, worldview.

## An Examination and Criticism of Ghazali's Solutions for the Problem of Evil

**Akram Khalili Noushabadi**/Assistant Professor of Philosophy of Religion, Islamic Azad University, South Tehran Branch  
khaliliakram@gmail.com

**Received:** 2021/09/24 - **Accepted:** 2022/03/15

### Abstract

One of the most important issues in the philosophy of religion and modern theology is the issue of "evil" which has drawn the attention of scholars of all religions and sects. This problem takes a different form in Islamic theology and is called the "problem of evil". As long as the material world exists, fight with the "evil" continues and non-religious people attack the religious beliefs of God's attributes of justice, wisdom and mercy. Therefore, this article tries to explain and analyze Ghazali's answers – an Ash'ari Muslim scholar - who made a great effort to solve the problem of evil. Using a "library" research method, this article examines the works of this theologian, tries to understand and present his answers to this issue, and will describe and analyze his approaches and foundations. I extracted six answers from Ghazali's works; some of which seem more acceptable which are: the superiority of good over evil, the best system (nizami ahsan), evil as a factor of growth, and the theory of "compensation".

**Keywords:** Evil, Ghazali, the best system, good and bad, the Divine activity, compensation.



## An Explanation and Analysis of the Reality of Howze Kawthar (Spring of Kawthar) and Its Origins

✉ **Reza Nowruzi** / Assistant Professor of Qom University

r.noroozi@qom.ac.ir

**Meysam Dust Muhammadi** / the Four Level Student of Seminary, PhD in Islamic Knowledge Teaching, Tehran University

**Waliallah Muhammad Nejad Walamadhi** / MA in Islamic Knowledge Teaching, Qom University

**Received:** 2022/03/25 - **Accepted:** 2022/08/17

### Abstract

Religious statements about the spring of Kawthar is one of the deep teachings of Islam. Analyzing the reality of the spring of Kawthar can deepen this belief and create a clear picture of it. In response to the question, "What is the reality of the spring of Kawthar?", I explain and analyze this phenomenon and describe its sources with a mystical approach, paying a close attention to the features of the spring of Kawthar in Islamic narratives, using a descriptive-analytical method. This research shows that the continuity of this world and the hereafter is a kind of emergence and manifestation, and human's beliefs and acts are embodied in the hereafter. The Kawthar spring is the manifestation of the reality of the guidance human receives in this world through the teachings of Qur'an and tradition; therefore, receiving guidance from religious saints in this world will appear in the form of receiving pure drink (sharable tahir) from saqi of Kawthar in the Hereafter. The source of the spring of Kawthar is two heavenly streams named "Tasnim" and "Ma'i Mo'in". "Tasnim" is the best heavenly drink and the ones nearest to Allah drink from its pure drink. "Ma'i Mo'in" is another special drinks of the inhabitants of Heaven. The combination of "Tasnim" and "Ma'i Mo'in" in the spring of Kawthar can be considered as the combination of monotheistic sciences and the love of the Divine guardianship.

**Keywords:** Howze Kawthar, the Resurrection, Tasnim, Ma'i Mo'in, embodiment of the deeds.

## The Relationship between Anthropology and the Day of Resurrection from the Perspective of the Holy Quran

✉ **Mohammad Javad Saqqaye Biria** / M.A of Quranic Sciences and Interpretation, The Imam Khomeini Educational and Research Institute mjbiria@iki.ac.ir

**Ali Awsat Baqeri** / Assistant Professor of the Department of Qur'anic Sciences and Interpretation, Imam Khomeini Educational and Research Institute

**Received:** 2022/01/10 - **Accepted:** 2022/06/21

### Abstract

Resurrection is one of the pillars of Islamic beliefs and is greatly emphasized in the Qur'an. Is any approach to human compatible with the Qur'anic Resurrection? My purpose in this article is to present the reality of the Qur'anic Resurrection and a correct approach to human beings, according to which the Qur'anic Resurrection makes sense. The method of this article is library-based in collecting information and descriptive-analytical in problem solving. The most important outcomes of this article are: 1. The two-dimensionality of man is clearly obtained from the "Tawaffi" verse; therefore, human has a material body and an abstract soul; 2. The materialists and polytheists of Mecca at the beginning of Islam and some theologians who have a mere materialistic approach towards the reality of human being, all have problems in the correct image of the Resurrection; 3. The only correct approach towards human that is compatible with the Qur'anic Resurrection is the approach of Islamic philosophers and some other theologians, according to which, human's abstract soul remains after his/her death and returns to his/her body in the Day of Resurrection.

**Keywords:** anthropology, resurrection, approach to human, Quranic Resurrection, death, soul.

## Where is the Ultimate Perfection of Man Realized, from the Perspective of the Holy Quran

✉ **Ali Rahid**/ M.A. of Qur'anic Sciences and Interpretation, The Imam Khomeini Educational and Research Institute alirahid66@gmail.com

**Mustafa Karimi**/Assistant Professor of the Department of Qur'anic Sciences and Interpretation, The Imam Khomeini Educational and Research Institute

**Received:** 2021/11/05 - **Accepted:** 2022/03/15

### Abstract

Human seeks perfection by nature. This great tendency puts man in the path of movement and growth. Knowing the last level of perfection and the place of its realization has a great role in guiding human behavior and actions. I have investigated the Holy Quran's viewpoint about the place of realization of the final perfection of human being, in this research, using the library research method and a descriptive-analytical method and following the rules of thematic interpretation. This research shows that according to Qur'an's verses, all the three states of being, i.e. the world, the intermediate world, and the Day of Resurrection, are places where the final perfection of human being occurs; and corresponding to the existential capacity of each world, human can achieve a degree of his/her final perfection. Such perfection takes place in this world by performing optional actions. The Quranic verses, which talk about nourishment, guidance and improvement in the intermediate world, indicate the realization of the final perfection in that world; and are approved by many Islamic narrations as well. The Holy Qur'an frequently mentions some issues that can be used to prove the realization of the final perfection in the Day of Resurrection, including: the exit of some people from the Hell, mercy and forgiveness and greetings in Heaven, refinement of the soul of the ones living in Heaven, the request for the completion of light and the luminous movement of the inhabitants of Heaven, their glorification and praise of God, intuition of God and visiting Him in the Heaven and nourishment of the inhabitants of Heaven.

**Keywords:** human's final perfection, place of realization of the final perfection, seeking perfection in this world, seeking perfection in intermediate world, seeking perfection in the Hereafter.

## An Analysis of Khidr's Character and Position from the Perspective of Quran and Islamic Narrations

**Mohammad Zowqi Haris**/ 4th level Student of Qom Seminary

✉ **Hossein Honarkhah**/ 4th level Student of Qom Seminary

ayat.honarkhah@gmail.com

**Received:** 2021/11/30 - **Accepted:** 2022/04/06

### Abstract

God has chosen some individuals to guide the other people and has declared some of them to be prophets in the Qur'an. However, the prophethood of some like Khidr is not clearly stated. This has led to some disagreements between Islamic scholars over his personality, prophethood and position. Some mystics believe that the title "Khidr" is a spiritual position, not an objective character; but many Islamic scholars believe that Khidr is a real and objective character. The latter group disagree on whether he is an angel or a human being, his prophethood, guardianship (velayah), and being a good servant of God. Presenting a complete description of the above-mentioned viewpoints, analyzing and examining Quranic verses and Islamic hadiths, this article concludes that he was a real and objective human being, but his prophethood cannot be proved by Qur'anic verses and Islamic hadiths. However, it is possible to prove his guardianship using Quranic verses.

**Keywords:** Hazrah Khidr, Hazrah Musa, prophethood, guardianship, mercy, Ladonni knowledge.

## **The Role of Narrated Tradition in the Theological Differences within Shia; A Case Study of the Notions of Sahw al-Nabi (Oversights of the Prophet) and Distortion of the Holy Qur'an**

**Hossein Sattar** / Assistant Professor of Theology and Islamic Studies of Quran and Hadith Sciences,  
Kashan University sattar@kashanu. ac. Ir

**Received:** 2022/03/15 - **Accepted:** 2022/07/12

### **Abstract**

Perhaps the main reason for the denominations' theological differences or the theological differences within a denomination is the different hadith documentations or different interpretations of hadith by the followers of each school of thought. Many hadiths have entered the Shia sources, especially in the early centuries, from other Islamic sects and denominations. Along with its many benefits, the transmission of hadith [from one sect to another] has also caused unpleasant consequences in the Imami sect. This article tries to deal with one of its side effects, i.e. creating theological disputes. Therefore, focusing on the narrations of "sahw al-nabi" and "distortion of the Qur'an" in the works of Sheikh Saduq, I will show that the later disputes and incompatible thoughts with the Shiite consensus regarding "sahw al-nabi" by Sheikh Saduq and the incompatible idea of Qur'an's distortion by others is the result of entrance of Sunni tradition into Shia hadiths and documentation of Shia scholars to such hadiths, and not paying attention to the roots of the hadiths of the early books. The evidences that confirm the authenticity of my claim, i.e. these narrations are Sunni in origin, is the various chains of narration of these hadiths, their numerous narrations, and initiation of these narrations from Sunni sources in comparison to Shiite sources.

**Keywords:** Sahw al-Nabi (oversights of the Prophet), distortion of the Qur'an, transmitted traditions, Sheikh Saduq.

## The Quantity and Quality of Imam's Knowledge from Allameh Misbah Yazdi's Point of View

✉ **Mohammad Hasan Nadem**/Assistant Professor of Shia Studies, University of Religions and Denominations nadem185@yahoo.com

**Zeynab 'Ata Allahi** / the Four Level Student of Islamic Theology (kalam), the Zeinab Kubra Center for Teacher Training

**Received:** 2021/08/15 - **Accepted:** 2022/01/04

### Abstract

One of the important constitutive characteristics of Imamate in the Shi'ah belief system is "Imam's knowledge"; such that it plays an infrastructural and fundamental role on the other Imamate characteristics, such as the Divine appointment and infallibility, and is one of Imamate's privileges. Since the beginning of the issue of Imamate, Shi'ites have paid a special attention to Imam's knowledge and have commented on its quantity and quality despite their various approaches. A contemporary theological scholar is Allameh Misbah Yazdi, who has left remarkable educational works among theologians and his theological opinions have been considered especially by theology researchers. This essay aims to study and examine the quantity and quality of Imam's knowledge - which has recently become one of the challenging religious doctrines – based on his works; a knowledge that he believes is consistent with Islamic narrations, while it can be rationally proved as well. Thus, I will briefly discuss his theological approach and the answer to some questions concerning Imam's knowledge.

**Keywords:** Allameh Misbah Yazdi, quality and quantity of Imam's knowledge, knowledge of the unseen (gheib), theological approach.

## **A Critical Study of "Hawking-Hartel's Boundaryless Model" and Its Philosophical-Theological Implications with an Emphasis on the Transcendental Wisdom**

**Hamidreza Shakerin** / Associate Professor of the Department of 'the Logic of Understanding Religion',  
Research Institute for Islamic Culture and Thought shakerinh@gmail.com

**Received:** 2022/02/08 - **Accepted:** 2022/06/21

### **Abstract**

One of the important issues in the relationship between science, religion and philosophy is the theories proposed in modern cosmology. Unlike the standard Big Bang models, which some scholars believe are considerably in agreement with basic religious beliefs such as the Divine creation and the temporal contingency of the world, a number of its quantum models have been used as evidence to oppose theism and creationism. The "Hawking-Hartel boundaryless model" accepts the finiteness of the world; but at the meantime, it denies its limitedness by negation of initial singularity and the zero time presented in the standard model and thereby rejects the existence of God and His irreplaceable role in creation. Using a descriptive-library research method, this article will introduce the aforementioned theory and will rationally-analytically evaluate it, relying on the transcendental wisdom; and reveal its philosophical and theological foundations and results. The outcome is that the mentioned model lacks necessary scientific standards and empirical and theoretical supports. In addition, if we assume the theory is correct, it does not indicate any of Hawking's philosophical and theological results, and all of its deductions are a result of its weak philosophical foundations and do not have the necessary stability.

**Keywords:** Hawking, big bang, quantum cosmology, Hawking-Hartel boundaryless model.

## Examining the Validity of Qazi Sa'id Qomi's Intellectual Arguments on the Negation of the General Resemblance between God and the Creatures

✉ **Javad Nazari** / Ph.D. of Philosophy, Ilam University

jnazari1981@yahoo.com

**Shamsullah Siraj** / Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Ilam University

**Majid Zia'i Qahnawieh** / Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Ilam

University

**Received:** 2022/02/19 - **Accepted:** 2022/07/17

### Abstract

Qazi Sa'id Qomi rejects any kind of general resemblance between God and the possible beings, and therefore denies all God's attributes, including attributes that are the very God's essence or attributes that are extraneous to God's essence. Therefore, in his opinion, God cannot be known except by negation. He has provided various rational arguments for his monotheistic theory. These rational arguments have been collected and criticized in this article. The main problems of the rational arguments of Qazi Sa'id are as follows: confusion between external composition and analytical composition, not differentiating between external causality and analytical causality, extension of the problems of attributes extraneous to one's essence to the attributes of essence, considering any knowledge equal to or synonym for 'existential dominance of the knower over the known', believing in that knowledge entails being possessed by the known, considering any attribute as synonymous with existential limit and any described matter as necessarily limited, confusion between the conveyer and the conveyed, believing in the incongruity of existential resemblance and existential poverty of the possible beings towards God, believing in that existential analogical gradation entails the quantitative nature of both sides of gradation.

**Keywords:** negation of the general resemblance of the creator and creation, negation of attributes from the Divine essence, the Divine essence and attributes being identical, analytical composition, analytical causality, Qazi Sa'id Qomi.



## The Relation between the Commensurability and Questionability of the Divine Act from Allameh Tabataba'i's Point of View

✉ **Mahdi Bagheri**/ Ph.D. student of Islamic Theology and Philosophy, University of Tehran

mbagheri95@ut.ac.ir

**Ahad Faramarez Qaramaleki** / Professor of Islamic Philosophy and Theology, University of Tehran

**Received:** 2021/10/16 - **Accepted:** 2022/03/15

### Abstract

According to a Quranic teaching, God is not to be questioned of what He does (Al-Anbia': 23). Examining the relationship between evaluation of the Divine actions and questioning them based on Allameh Tabataba'i's interpretation, this article tries to expand a new explanation of the unquestionability of God's act. In a mathematical logic, "questioning" is a predicate with four parts: someone (1) questions someone else (2) about something (3) considering a specific criterion (4). The fourth part, i.e. the criterion of evaluation, in Allameh's interpretation of "la yus'al" (Al-Anbia': 23), is the same as the third position, i.e. "God's act". He believes since the criterion for evaluating the acts of others is the wisdom and expediency derived from the Divine action, the Divine acts cannot be measured with this criterion. Therefore, the incommensurability of the Divine acts is a condition of its unquestionability. In addition to using the logic of predicates, this research also examines some of the epistemological foundations Allameh's interpretation, in comparison with some opposite interpretations, in order to achieve a more accurate analysis of his view on the objectivity of the Divine act with wisdom.

**Keywords:** the unquestionability of God's act, Allameh Tabataba'i, the commensurability of God's act, Tafsir al-Mizan, "la yus'al" verse.

# Abstracts

## A Critical Study of Khajeh Nasir Al-Din Tusi's View on "God's Word"

✉ **Rahmatullah Karimzadeh** / Assistant Professor of Philosophy and Theology, Department of Razavi University Karam276@gmail.com

**Muhammad Isaac 'Arefi** / Assistant Professor at the Department of Philosophy and Islamic Theology (kalam), Al- Mustafa International University, Mashhad

**Received:** 2021/11/10 - **Accepted:** 2022/03/10

### Abstract

One of the important belief topics seriously discussed by Islamic theologians is "God's Word". There are different views presented about the truth of the Divine word, including the opinion of Khajeh Nasir Al-Din Tusi. The question addressed by this research is whether Khajeh Nasir's explanation of the truth of God's word - based on the interpretation of his commentators - can be considered a convincing answer to the truth of God's word? Mentioning various viewpoints about the truth of God's word, this article investigates and evaluates his views based on the interpretation of the commentators of his works (Allameh Helli and Mohaqqueh Lahiji) using a descriptive-analytical and library method. I have concluded that the interpretation of Allameh Helli does not seem complete from Khajeh Nasir's point of view; and Mohaqqueh Lahiji's interpretation has some problems - in addition to the fact that he interpreted Khajeh Nasir's words according to his own point of view. Then I propose a complete and comprehensive view that is free from these problems.

**Keywords:** the Divine word, conventional word, genetic (takwini) word, Khajeh Nasir Al-Din Tusi, Allameh Helli, Mohaqqueh Lahiji.

# Table of Contents

<b>A Critical Study of Khajeh Nasir Al-Din Tusi's View on "God's Word"/ <i>Rahmatullah Karimzadeh / Muhammad Isaac 'Arefi</i>.....</b>	<b>7</b>
<b>The Relation between the Commensurability and Questionability of the Divine Act from Allameh Tabataba'i's Point of View / <i>Mahdi Bagheri / Ahad Faramarez Qaramaleki</i>.....</b>	<b>25</b>
<b>Examining the Validity of Qazi Sa'id Qomi's Intellectual Arguments on the Negation of the General Resemblance between God and the Creatures / <i>Javad Nazari / Shamsullah Siraj / Majid Zia'i Qahnawieh</i>.....</b>	<b>39</b>
<b>A Critical Study of "Hawking-Hartel's Boundaryless Model" and Its Philosophical- Theological Implications with an Emphasis on the Transcendental Wisdom / <i>Hamidreza Shakerin</i>.....</b>	<b>57</b>
<b>The Quantity and Quality of Imam's Knowledge from Allameh Misbah Yazdi's Point of View / <i>Mohammad Hasan Nadem / Zeynab 'Ata Allahi</i> .....</b>	<b>75</b>
<b>The Role of Narrated Tradition in the Theological Differences within Shia; A Case Study of the Notions of Sahw al-Nabi (Oversights of the Prophet) and Distortion of the Holy Qur'an / <i>Hossein Sattar</i> .....</b>	<b>91</b>
<b>An Analysis of Khidr's Character and Position from the Perspective of Quran and Islamic Narrations / <i>Mohammad Zowqi Haris / Hossein Honarkhah</i> .....</b>	<b>111</b>
<b>Where is the Ultimate Perfection of Man Realized,from the Perspective of the Holy Quran / <i>Ali Rahid / Mustafa Karimi</i> .....</b>	<b>129</b>
<b>The Relationship between Anthropology and the Day of Resurrection from the Perspective of the Holy Quran / <i>Mohammad Javad Saqqaye Biria / Ali Awsat Baqeri</i>.....</b>	<b>149</b>
<b>An Explanation and Analysis of the Reality of Howze Kawthar (Spring of Kawthar) and Its Origins / <i>Reza Nowruzi / Meysam Dust Muhammadi / Waliallah Muhammad Nejad Walamadhi</i>.....</b>	<b>167</b>
<b>An Examination and Criticism of Ghazali's Solutions for the Problem of Evil / <i>Akram Khalili Noushabadi</i>.....</b>	<b>185</b>
<b>Environmental Theology of Ayatollah Javadi Amoli, Studying the impact of Islamic Worldview on the Environment / <i>Samira Karimnejadi / Ebrahim Alipour</i>.....</b>	<b>203</b>

*In the Name of Allah*

## **Ma‘rifat-e Kalāmī (Theological Knowledge)**

Vol.12, No.2  
Fall & Winter 2021-22

A Semiannual Journal of Theological inquiry

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

**Editor in Chief:** *Mahmum Fathali*

**Editor:** *Abulfazl Sajedi*

### **Editorial Board:**

- ⊞ **Mohammad Hoseinzadeh Yazdi:** *Professor, IKI*
- ⊞ **Abd-Al-Hosein Khosropanh:** *Professor Islamic Research Institute for Culture and Thought.*
- ⊞ **Abulfazl Sajedi:** *professor, IKI*
- ⊞ **Mohammad Mohammadredaii:** *Professor, Tehran University (Farabi Pardis)*
- ⊞ **Ahmadhosein Sharifi:** *Professor, IKI*
- ⊞ **Ali Reda Ghaeminiya:** *Professor, The Culture and Thought research Center*
- ⊞ **Mohammad Hasan 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](http://www.kalami.nashriyat.ir)

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