

دوفصل نامه علمی

معرفت کلامی

سال سیزدهم، شماره دوم، پیاپی ۲۹، پاییز و زمستان ۱۴۰۱



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

سر دبیر

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

شاپا الکترونیکی: ۸۳۱۶ - ۲۹۸۰

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 ۳۷۱۶۵-۱۸۶

www.kalami.nashriyat.ir

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

نمایه در: sid.ir & isc.gov.ir

در سال‌های اخیر شاهد رشد روزافزون نشریات تخصصی در حوزه‌های مختلف علوم انسانی در کشور هستیم و این آغازی است برای جنبش نرم‌افزاری و نویدی است برای تولید علم بیشتر در میان اندیشمندان و پژوهشگران داخلی. با وجود این، متأسفانه هنوز در برخی از مهم‌ترین و اثرگذارترین دانش‌ها، مانند دانش کلام، راه‌های ناپیموده زیادی وجود دارد. بر این اساس، معاونت پژوهش مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^ع به انتشار دوفصلنامه‌ای علمی - پژوهشی با عنوان «معرفت کلامی» همت گماشت.

اهداف و رویکرد نشریه

۱. تبیین و نشر معارف دینی در حوزه‌های مختلف کلام‌پژوهی و پاسخگویی به پرسش‌های این عرصه؛
۲. ایجاد فضایی مناسب برای تضارب آرا و رشد علمی پژوهشگران حوزه و دانشگاه در عرصه‌های متنوع علوم کلام؛
۳. گسترش و تقویت ارتباط علمی میان حوزه و دانشگاه؛
۴. معرفی و نقد آثار، آرا و نظریات علمی و تحقیقاتی کلامی.

حوزه‌های موضوعی مورد تأکید در نشریه

۱. فلسفه دین؛
۲. کلام جدید؛
۳. کلام قدیم؛
۴. تطورات تاریخی علم کلام؛
۵. کلام تطبیقی بین‌المذاهب و بین‌الادیان؛
۶. پرسش‌های نوظهور کلامی.

ضمن استقبال از دست‌آورد تفکرات و تأملات دین‌پژوهی، پیشنهادهای 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، ۳۸۰۰۰۰ ریال، و اشتراک دو شماره آن در یک سال، ۷۶۰۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۵۹۷۳۰۰۱۰۰۰ بانک ملی، واریز، اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

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

ب) نحوه تنظیم مقالات

- مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.
۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به 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. نتیجه گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به‌صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
 ۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

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

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

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

ج). یادآوری

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

ارزیابی ادله عقلی و نقلی معرفت اکتناهی ذات خدا / ۷

که حبیب‌الله دانش شهرکی / سیدعلی ملکیان

معناشناسی «تابعیت علم از معلوم» و بررسی کارآمدی آن در شبهه «علم پیشین الهی و اختیار انسان» / ۲۵

عبدالرحیم سلیمانی بهبهانی

نقد دیدگاه کلارک پیناک در باب «علم پیشین خداوند به آینده» از منظر متکلمان امامیه / ۴۱

محمدابراهیم ترکمانی

مراتب معرفت به خداوند از نگاه دیونسیوس و سهروردی / ۵۷

که محمد رضائیان حق / بخشعلی قنبری / عبدالحسین طریقی

تحلیل انتقادی علم دینی در اندیشه ابن حزم قرطبی / ۷۳

که فردین جمشیدی مهر / محمدعلی محمدپور فخرآبادی / کوکب دارابی

تبیین قلمرو دین از منظر اصول کافی / ۸۹

که حمیدرضا رضانی درح / رضا کشاورز سیاهپوش / صفدر الهی‌راد

بررسی ابهامات دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی در باب قلمرو دین / ۱۰۷

که عیسی معلم / صفدر الهی‌راد

صحیح مسلم و روایات تحریف‌شده / ۱۲۱

عبدالرحمان باقرزاده

بررسی تحلیلی معیار و مصادیق نص جلی و خفی در کلام امامیه / ۱۳۵

که سیدمحسن موسوی / محمدحسین فاریاب

بررسی تصرفات تعلیمی انسان در موجودات طبیعی / ۱۵۳

عبدالقاسم کریمی

غایت و مصلحت افعال فاعل ارادی از دیدگاه علامه طباطبائی / ۱۷۱

مهدی برهان مهریزی

بررسی تطبیقی نسبت معرفت فلسفی با معرفت دینی در سیر تکاملی نفوس ... / ۱۸۹

رضوانه قاطع / که علی‌اصغر جعفری ولنی

نمایه الفبایی مقالات و پدیدآورندگان سال سیزدهم (شماره‌های ۲۸-۲۹) / ۲۰۷

۲۲۲ / Abstracts

نوع مقاله: پژوهشی


ارزیابی ادله عقلی و نقلی معرفت اکتناهی ذات خدا

ک. حبیب‌الله دانش شه‌رکی / استادیار گروه کلام و فلسفه اسلامی دانشگاه قم

daneshshahraki@qom.ac.ir  orcid.org/0000-0002-2245-704X

sam61783@yahoo.com

سیدعلی ملکیان / دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم

دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۱۰ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۷/۰۷ <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0> 

چکیده

فلسوف مسلمان در زمینه شناخت خدا با چالشی روبه‌روست: از طرفی، خدای متعال و پیشوایان دین ﷺ او را به خدانشناسی دعوت کرده‌اند؛ و از طرف دیگر، آموزه‌هایی وجود دارند که تفکر درباره خدا را منع کرده‌اند. این امر سبب شده است که در اذهان این سؤال مطرح شود که آیا اساساً روش فلاسفه در مواجهه عقلانی با این مسئله درست است؟ اگر روش فلاسفه درست است، پس با این آموزه‌ها چه باید کرد؟ همین چالش ما را بر آن داشت که به واکاوی این ابهام پردازیم تا معلوم شود که آیا اصلاً امکان شناخت خدا هست؟ و اگر هست، تا چه حد؟ آیا فقط صفات خدا را می‌توان شناخت یا رسیدن به کنه ذات هم امکان دارد؟ پس برای مشخص شدن دقیق ابعاد این چالش، در چند مرحله به کاوش خواهیم پرداخت. در مرحله اول با بیان مختصری سه دیدگاه قابل طرح در این زمینه را تبیین می‌کنیم؛ در مرحله دوم، به بررسی ادله این دیدگاه‌ها می‌پردازیم و در مرحله نهایی با نقد دیدگاه‌های رقیب، دیدگاه برگزیده خویش را اثبات می‌کنیم، مبنی بر اینکه امکان شناخت اوصاف و افعال الهی وجود دارد؛ هرچند شناخت اکتناهی خدا امکان‌پذیر نیست.

کلیدواژه‌ها: ذات الهی، اکتناه، تفکر درباره خدا، خدانشناسی، آموزه‌های دینی.

از دیرباز شناخت صحیح و دقیق خدا مورد توجه خداپاوران، فلاسفه و متفکران الهی بوده است. نخستین گام برای شناخت خدا و خروج از شک در وجود او، داشتن تصویری دقیق و غیرمتناقض از خدای متعال است. اگر تصور خدا غیرممکن باشد، تصدیق و اعتقاد به او نیز ممکن نخواهد بود. بنابراین، تصویری از ذات الهی - که تحقیق در باب وجود و عدم آن را میسر سازد - برای ذهن ممکن است و با مقام تصدیق و تصور تفصیلی به‌واسطه صفات یا لوازم ذات، تفاوت دارد (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۶ ص ۱۰۴ و ۱۰۱۲).

عقل حکم می‌کند که اگر کسی بخواهد به خدا باور داشته باشد، در گام اول باید تصویری از او داشته باشد. در متون دینی هم دعوت به خداشناسی به‌وفور یافت می‌شود؛ اما نکته‌ای که در مسیر خداشناسی ذهن را به خود مشغول می‌کند، این است که در ظاهر بعضی آموزه‌های دینی، از تفکر درباره ذات خدا منع شده است و در صورت ممنوعیت این تفکر، خداشناسی چگونه ممکن خواهد بود؟

هدف از پژوهش ما بررسی همه دیدگاه‌های قابل طرح در این زمینه است تا هم روایات مانع از تفکر درباره خدا را بررسی کنیم و نشان دهیم که تعارضی در این روایات با سیره و روش فلاسفه نیست و هم اثبات کنیم که شناخت اکتناهی نیز برای هر مخلوقی خارج از قدرت و توان است.

در این پژوهش، روایات مانع را بررسی می‌کنیم و با تحلیل فلسفی به رفع ناسازگاری ظاهری آنها با آموزه‌های دعوت‌کننده به خداشناسی می‌پردازیم.

در این زمینه، پژوهش درخوری که جامع اهداف این پژوهش باشد، نیافتیم. البته برای تبیین روایات مانع از تفکر، برخی اندیشمندان نظیر کلینی، فیض کاشانی، امام خمینی علیه السلام و... بیاناتی دارند؛ ولی اینکه هم این روایات را توضیح داده باشند و هم شناخت اکتناهی را رد کنند، در جایی یافت نشد. البته دو مقاله هم تا حدی مرتبط با مسئله ما وجود دارد:

مقاله «امکان معرفت عقلی به خداوند متعال از منظر حکیم سبزواری» (توکلی و قاسمی، ۱۳۹۶)، که هرچند در بحث امکان معرفت به خدا با دیدگاه برگزیده مقاله ما مشترک است، ولی اولاً در خصوص دیدگاه حکیم سبزواری است و ثانیاً درباره ادله قائلان معرفت اکتناهی بحثی مطرح نشده است.

مقاله «حد معرفت انسان به خداوند از دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا» (گرجیان و صمدی، ۱۳۹۲). بحث در این مقاله درباره حصولی بودن یا حضوری بودن معرفت انسان به خداست که بحثی معرفت‌شناختی پیرامون نوع معرفت انسان و در خصوص آرای ابن‌سینا و صدرالمتألهین است؛ ولی بحث ما بحثی هستی‌شناختی است و به آرای فیلسوفی خاص اختصاص ندارد و به نقد معرفت اکتناهی هم می‌پردازیم.

از آنجاکه انسان غریزه کنجکاو دارد، این غریزه او را به شناخت خدایی که ادیان بدان دعوت کرده‌اند، هدایت می‌کند. عقل انسان نیز در این زمینه دارای توانایی قابل قبولی است؛ اما با اینکه دین اسلام هم از همه می‌خواهد

که خدا را بشناسند تا سعادت واقعی را کسب کنند، ظاهر برخی روایات از تفکر و اندیشه درباره خدا منع کرده است. پژوهش حاضر از این جهت که این تعارض ظاهری را برطرف کند، ضرورت دارد.

در زمینه شناخت خدا سه دیدگاه قابل طرح است: ۱. عدم امکان شناخت خدا؛ ۲. امکان شناخت خدا حتی به صورت اکتناهی؛ ۳. امکان شناخت اجمالی ذات. ما به همراه تبیین دو دیدگاه نخست، ادله آنها را بررسی و نقد می‌کنیم و در نهایت، برای اثبات دیدگاه منتخب خود که همان دیدگاه سوم است، روایات مانع از تفکر را بررسی و منع تفکر را به چند طریق تأویل می‌کنیم.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. مفهوم ذات

در لغت، واژه «ذات»، مؤنث «ذو» بوده (مصطفی و دیگران، ۱۹۷۲، ص ۳۰۷) و از ریشه «ذَوَى» (جوهری، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۴۳۳؛ فیومی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۲۱۱) گرفته شده است. هرچند در لغت این واژه را اسم می‌دانند، ولی در معنای وصفی هم به کار می‌رود. معنای اسمی آن، همان ذات و حقیقت شیء است؛ ولی معنای وصفی آن، صاحب و داراست (فیومی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۲۱۱). البته *راغب اصفهانی* در *مفردات* استفاده این لغت در معنای وصفی را اصل، و استعمال در معنای اسمی را استعاری می‌داند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۳۳۳). فیومی هم معتقد است که معنای اسمی به تدریج در عرف رایج شده است (فیومی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۲۱۱).

بنابراین به نظر می‌رسد که در اصل استعمال ذات در دو معنای اسمی و وصفی تردیدی نیست و تنها در اینکه اصل وضع کدام بوده، اختلاف است و این اختلاف خللی در بحث ما ایجاد نمی‌کند.

در قرآن کریم، کلمه ذات در آیاتی مثل «إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ» (فاطر: ۳۸) به کار رفته است؛ اما در اینکه در این آیه، ذات به معنای وصفی است یا اسمی، اختلاف وجود دارد: برخی آن را اسمی گرفته و آیه را چنین معنا کرده‌اند که خدا آگاه به حقیقت نفس‌ها و امور مخفی سینه‌هاست (طبرسی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۲؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۴، ص ۲۴۳؛ ابن عجبیه، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۵۴۹؛ خطیب، ۱۴۲۴، ج ۶، ص ۱۱۰۳؛ کاشانی، ۱۳۸۳، ص ۳۶۹)؛ اما مفسران دیگری ذات در این آیه را به معنای وصفی دانسته‌اند که اصل در استعمالات ذات همین معناست. پس معنای آیه چنین می‌شود که خدا به نیت و اعتقادات آگاه است که قلوب انسان‌ها را در اختیار خود گرفته و بر آن حاکم است (زبیدی، ۱۴۲۸، ج ۷، ص ۴۲۵؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۱، ج ۱۴، ص ۱۰۱؛ ج ۱۸، ص ۲۲؛ همو و دیگران، ۱۳۷۱، ج ۱۸، ص ۲۷۸؛ ج ۲۳، ص ۳۱۰).

اما معنای ذات در اصطلاح فلسفه، برگرفته از همان معنای لغوی آن است؛ پس در فلسفه، ذات را به معنای حقیقت، ماهیت، نفس، وجود خاص و هویت شخصیه شیء به کار برده‌اند که در فلسفه، هریک از این تعابیر معنایی متمایز از دیگری دارد؛ اما در اینکه مصداق ذات چیست، اقوال مختلفی از سوی فلاسفه اظهار شده است؛ مثلاً

فارابی گاهی مراد از ذات را ماهیت (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۸۱) و در عبارتی دیگر، مراد از ذات را ماهیت و اجزای آن می‌داند؛ ولی گاهی در مقام بیان معانی ذات، هیچ سخنی از ماهیت یا وجود به میان نمی‌آورد (فارابی، ۱۹۸۶م، ص ۱۰۶). شیخ اشراق هم گاهی ذات، ماهیت و حقیقت شیء را یکی می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۶۱)؛ ولی در جای دیگر می‌گوید: ذات سه معنا دارد:

۱. گاهی به معنای آن ماهیتی است که وجود عینی یافته است. بر این اساس، وجود ذهنی، «ذات» نامیده نمی‌شود؛ هرچند لفظ ماهیت بر آن اطلاق می‌گردد؛ و هنگامی که وجود عینی یافت، وجود عقلی آن را حقیقت می‌نامند؛

۲. گاهی به معنای چیزی قائم بر خویش است که نیاز به محل ندارد. بر این اساس است که ذات را در مقابل صفت قرار می‌دهند. در این اصطلاح، صفات همان ذات نیستند؛ ولی بر اساس معنای قبل، صفاتی که تحقق خارجی یافته‌اند، ذات حساب می‌شوند؛

۳. گاهی به معنای مترادف ماهیت به کار می‌رود و در این صورت است که به آنچه ماهیت شیء را تشکیل می‌دهد، امور ذاتی می‌گویند و آن را مقابل عرضی قرار می‌دهند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۶۲). روشن است که در اینجا معنای دوم ذات مدنظر است.

ابن سینا گاهی ذات را به معنای ماهیت، طبیعت و وجود می‌داند (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۱؛ همو، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۲-۳۳ و ۳۸-۳۷؛ همو، ۱۴۰۳ق، ص ۵)؛ صدرالمتألهین هم گاهی ذات را هویت شخصی و گاهی ماهیت نوعی معنا می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۱۷۰؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۳۲۷) و گاهی هم ذات را همان وجود شیء، نه ماهیتش، می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۶۳).

باید توجه داشت که ذات، گرچه در متون فلسفی گاهی به معنای ماهیت به کار می‌رود، ولی از آنجا که در جای خودش بیان شده است که خدا ماهیت - به معنای امر مغایر با وجود - ندارد، پس ذات خدا در عنوان مقاله، همان وجود خداست. حتی در نظر شیخ اشراق هم که به او اصالت‌الماهیه را نسبت می‌دهند، مبدأ اول ماهیت ندارد (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۳۶۷؛ سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۸ و ۳۶۲؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۷۰؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۱۱).

۲-۱. مفهوم تفکر

این واژه را یا مصدر باب تفعیل یا اسم مصدر باب تفعیل (تفکیر) از ریشه «ف - ک - ر» می‌دانند؛ که در لغت، همانند ریشه‌اش (فکر) به معنای تأمل است (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۵، ص ۶۵؛ جوهری، ۱۳۹۹ق، ج ۲، ص ۷۸۳)؛ اما برخی نیز درباره فکر گفته‌اند: نیرویی است در شخص که برای طلب معنا، در امری دقیق و باریک می‌گردد. از همین رو «تفکر» را جولان این نیرو برحسب نظر عقل دانسته‌اند که فقط بر آنچه صورت آن در قلب حاصل گردد، گفته می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۶۴۳؛ شعرانی، ۱۳۹۸ق، ج ۲، ص ۲۷۰). به نظر می‌رسد که تفکر

در لغت به همان معنای تأمل باشد و آنچه *راغب اصفهانی* می‌گوید که جولان فکر برحسب نظر عقل باشد، بیان معنای تأمل است و چیزی بیشتر نیست.

اما تفکر در اصطلاح علوم مختلف، با اندک تفاوت‌هایی تعریف شده است؛ اما از آنجاکه بحث ما فلسفی است، تنها به تعریف تفکر در این حوزه می‌پردازیم. *ابن‌سینا* در این باره چنین می‌گوید: «مراد از فکر چیزی است که با عزم انسان برای انتقال از آنچه در ذهن او حاضر است (چه معلومات تصویری، چه تصدیقی)، به سوی آنچه در ذهنش حاضر نیست، تحقق پیدا می‌کند» (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۰-۱۱). *ملاهادی سبزواری* چنین گفته است: «حرکت نفس از مطالب (مجهولات) تصویری و تصدیقی به مبادی؛ که این حرکت، نفس را برای افاضه صور عقلی از مبدأ قدسی آماده می‌کند» (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۸۴). همچنین تفکر را چنین تعریف کرده‌اند: «سیر در معلومات موجود، تا مجهولاتی که ملازم با آنهایند، معلوم گردند» (شعرانی، ۱۳۹۸ق، ج ۲، ص ۲۷۰).

۱-۳. مفهوم اکتناه

لغویون دربارهٔ این واژه می‌گویند که «کنه» هر چیزی نهایت آن است. البته گاهی به معنای وقت هم به کار رفته است؛ مثلاً در شعری چنین آمده است: «فإن کلام المرء فی غیر کنهه»؛ یعنی سخن شخص در غیر زمان خودش است. آنها معتقدند که این واژه فعل از ریشهٔ خود ندارد و از همین رو تعبیر «لا یکتنههُ الوصف» به معنای اینکه به نهایت وصف او نمی‌رسد، فعلی ساختگی و صناعی است (جوهری، ۱۳۹۹ق، ج ۶ ص ۲۲۴۷؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶ ص ۳۶۰؛ فیومی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۵۴۲).

به نظر می‌رسد که معنای این واژه همان نهایت و غایت و انتهای یک امر است و معنای زمان هم از همین رو گرفته شده است؛ پس معنای متفاوتی ندارد؛ بلکه همان یک معناست و «اکتناه» هم مصدری صناعی و ساختگی است. این واژه در اصطلاح علوم عقلی به معنای شناخت اعماق ذات و رسیدن به ذات بی‌نهایت الهی است.

۲. دیدگاه‌ها در معرفت اکتناهی ذات الهی

همان‌گونه که تذکر داده شد، در مورد اینکه آیا امکان چنین شناختی در ذات الهی وجود دارد یا نه، سه قول می‌توان یافت:

۱. برخی معتقدند که نه تنها امکان شناخت اکتناهی ذات الهی نیست، بلکه شناخت اجمالی ذات الهی هم برای ما امکان ندارد؛
۲. برخی معتقدند که نه تنها شناخت ذات الهی امکان دارد، بلکه امکان دسترسی به کنه ذات الهی و تفکر اکتناهی هم هست؛
۳. برخی معتقدند که امکان شناخت اجمالی ذات الهی وجود دارد، نه شناخت اکتناهی.

از نظر نگارندگان، دیدگاه سوم صحیح است؛ زیرا دو دیدگاه اول، در افراط و تفریط‌اند؛ چون از یک سو ما در متون دینی به شناخت خداوند متعال دعوت شده‌ایم؛ پس معنا ندارد که به امری دعوت شده باشیم که

امکان دسترسی بدان را نداشته باشیم؛ چون اگر چنین دعوتی خارج از توان بشر باشد، تکلیف بدان قبیح و عقلاً محال است؛ و ازسوی دیگر، شناخت کنه ذات الهی که موجودی بی‌نهایت و نامحدود است، برای انسان محدود امکان ندارد.

۳. تحلیل دیدگاه‌ها در مورد معرفت اکتناهی خدا

۳-۱. دلایل دیدگاه اول

طرفداران این دیدگاه بر آن‌اند که نه‌تنها امکان شناخت اکتناهی ذات خدا نیست، بلکه شناخت اجمالی ذات هم امکان ندارد و ازهمین‌رو روایات هم ما را از تفکر درباره خدا منع کرده‌اند. از آنجاکه این دیدگاه در زمینه عدم امکان شناخت اکتناهی ذات با دیدگاه برگزیده ما هم‌نظر است، در اینجا فقط به بخشی از دلیل آنها می‌پردازیم که براساس آن، شناخت اجمالی ذات را هم منکر شده‌اند. این گروه برای انکار شناخت اجمالی ذات الهی به روایاتی استناد می‌کنند که در آنها از تفکر درباره خدای متعال منع شده است. این روایات عبارت‌اند از:

۱. روایاتی که صریح در منع از تفکر درباره ذات الهی است؛ مثلاً از امام علی علیه السلام نقل شده است که تفکر و اندیشه در ذات خداوند موجب الحاد خواهد شد: «مَنْ تَفَكَّرَ فِي ذَاتِ اللَّهِ الْاَحَدِ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ح ۸۳۵، ص ۶۱۸). «لحد» و «الحاد» در لغت به‌معنای میل از چیزی و عدول و انحراف از حق است؛ یعنی میل و انحراف از راه راست و از حق به باطل؛ و ازهمین‌رو به کسی که وجود خدای متعال را انکار کند، «ملحد» می‌گویند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۳۷).

در حدیث دیگری نیز امام صادق علیه السلام از تفکر در ذات خداوند نهی فرموده است: «إياكم و التَّفَكُّرَ فِي اللَّهِ فَإِنَّ التَّفَكُّرَ فِي اللَّهِ لَا يَزِيدُ إِلَّا تِيهًا. إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ لَا يُوصَفُ بِمَقْدَارٍ» (صدوق، ۱۳۶۲، ص ۴۱۷). در این روایت نیز از اندیشه کردن درباره خدا برحذر داشته شده‌ایم و این کار را فقط مایه حیرت و افزایش گمراهی معرفی کرده‌اند. پس وقتی تفکر ممنوع است، معلوم است که امکانش برای ما وجود ندارد.

۲. در روایات معصومان علیهم السلام مضامینی نقل شده است که ظاهرشان از کلام و گفت‌وگو درباره خدا منع کرده است؛ مثلاً امام باقر علیه السلام می‌فرماید: «تَكَلَّمُوا فِي خَلْقِ اللَّهِ وَ لَا تَتَكَلَّمُوا فِي اللَّهِ فَإِنَّ الْكَلَامَ فِي اللَّهِ لَا يَزِيدُ صَاحِبَهُ إِلَّا تَحِيْرًا». [در کافی بابی با نام «النهی عن الکلام فی الکیفیه» وجود دارد که بیشتر روایات آن در همین مضمون است (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۹۲-۹۴)]. ظاهر چنین روایاتی آن است که گفت‌وگو درباره خدا چیزی جز تحیر و سردرگمی به‌دنبال ندارد؛ و از آنجاکه نهی، ظهور در منع و تحریم دارد، پس وقتی گفت‌وگو ممنوع است، تفکر که ریشه و سرچشمه آن گفت‌وگوست هم منع خواهد شد. [البته شاید این ملازمه برقرار نباشد؛ چون هرچند تفکر منشأ تکلم است، ولی قابل تصور است که تفکر به‌دلیل غیراختیاری بودن منع نشود، ولی تکلم که فعلی کاملاً اختیاری است، ممنوع باشد].

۳-۲. دلایل دیدگاه دوم

۱. شناخت اکتناهی برای مردم معمولی امکان ندارد؛ ولی از آنجاکه یکی از مقامات عرفانی مقام «فنا»ست، پس عرفانی که به این مقام نائل می‌شوند، از حجاب‌ها فراتر می‌روند و به کنه ذات واجب پی می‌برند.

۲. هرچند در برهان «صدیقین» با تأمل در حقیقت هستی، ذات حق را اثبات می‌کنند، ولی از طریق این برهان، می‌توان به کنه ذات خدا رسید. شاید مبنای این استدلال آن باشد که حقیقت هستی همان واجب‌الوجود است؛ پس با تأمل در حقیقت هستی، کنه ذات واجب را شناخته‌ایم.

۳. براساس آیه «فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ» (نجم: ۹)، پیامبر ﷺ به مرتبه‌ای رسیده بود که به اندازه دو کمان یا نزدیک‌تر به ذات خدا بود. پس چگونه ممکن است کسی به این مقام رسیده باشد، ولی ذات خدا را اکتناهی نکرده باشد؟ در واقع در این دلیل، از وقوع امری بر امکان آن استدلال شده است.

۴. در آیه «... قَالَ رَبِّ ارْنِي بِرِسَالَاتِي وَبِكَلَامِي فَخُذْ مَا آتَيْتَكَ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ» (اعراف: ۱۴۳-۱۴۴)، موسی از خدا رویتش را طلب کرد. خدا بر کوه تجلی کرد. کوه ریزریز شد و موسی مدهوش بر زمین افتاد. پس تجلی ذات خدا برای مخلوق ممکن است و قرآن آن را امضا کرده؛ ولی اگر امری محال ذاتی باشد، حکیم بر آن صحنه نمی‌گذارد.

۵. ظاهر بعضی از ادعیه آن است که معرفت ذات خدای سبحان امکان دارد؛ مثلاً در دعای «ابوحمره ثمالی» آمده است: «بِكَ عَرَفْتُكَ وَ أَنْتَ دَلَلْتَنِي عَلَيْكَ». این جملات ظهور دارد که شناخت خدا از تأمل در خود خدا، بدون بررسی صفات و آیات و مظاهر او ممکن است؛ چنان‌که در دعای «عرفه» نیز آمده است: «أَيُّكُونُ لِعَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ، حَتَّى يَكُونَ هُوَ الْمُظْهَرُ لَكَ»؛ آیا برای غیر تو ظهوری هست که برای تو نیست تا آن غیر، ظاهرکننده تو باشد؟! پس این تعابیر نشانگر آن است که معرفت ذات الهی امکان دارد و راهنمای شناخت، خود اوست (جوادی آملی، ۱۳۸۳ الف، ج ۲، ص ۳۵-۴۱).

۶. ظاهر تعبیر «لقاء الله» که در قرآن کریم و روایات معصومان علیهم‌السلام مطرح شده، لقای ذات است. پس اکتناهی ذات خدا میسر است؛ مثلاً در آیه «إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ» (روم: ۸)، «لقاء الله» را مورد انکار بسیاری از مردم می‌شمارد. همچنین در روایتی نقل شده است: «إِنَّ رُوحَ الْمُؤْمِنِ لَأَشَدُّ اتِّصَالًا بِرُوحِ اللَّهِ مِنْ اتِّصَالِ شِعَاعِ الشَّمْسِ بِهَا» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۶۶).

۳-۳. دلایل دیدگاه سوم

برای اثبات دیدگاه موردنظر لازم است که به چند جنبه دقت کنیم؛ اول باید نشان دهیم که دعوت به خداشناسی در متون دینی وجود دارد تا این متون به ما نشان دهند که امکان شناخت خدا هست؛ وگرنه نباید در متون دینی به امری دعوت شویم که امکان آن نیست. بعد باید به پاسخ روایاتی که ما را از تفکر درباره خدا منع کرده‌اند، بپردازیم

تا این ظواهر هم ما را به عدم تفکر درباره خدا نکشانند. در نهایت هم باید ادله امکان شناخت اکتناهی را نقد کنیم تا تبیین شود که با وجود امکان شناخت، شناخت اکتناهی و رسیدن به کنه بی‌نهایت خدا امکان ندارد.

۱-۳-۳. دعوت به خدائشناسی در متون دینی

البته مراد از دعوت به خدائشناسی در متون دینی لزوماً این نیست که خدای متعال بندگان خود را مستقیم و صریح به شناخت خود دعوت کرده باشد؛ بلکه برای این منظور راه‌های مختلفی قابل استفاده است؛ از جمله روش‌هایی که بدین منظور در متون دینی مورد بهره‌برداری واقع شده است، می‌توان به این موارد اشاره کرد:

الف) خداپرستی، هدف بعثت انبیاء

از جمله مواردی که می‌توان برای دعوت به خدائشناسی نام برد، آیات متعددی است که هدف از ارسال انبیا و بعثت رسولان را عبادت خدا معرفی کرده است. هرچند این آیات مستقیماً به خدائشناسی دعوت نکرده‌اند، ولی معلوم است که عقلاً عبادت خدا بدون شناخت او امکان ندارد؛ زیرا حقیقت عبادت، «نصب العبد نفسه فی مقام الذلّة و العبودیة و توجیه وجهه الی مقام ربه» (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۸، ص ۳۸۸) است؛ پس زمانی عبادت امکان دارد که معبود شناخته شده باشد تا بنده او بتواند به‌سوی معبودش توجه داشته باشد. پس هرچند این آیات مستقیماً هدف از ارسال نبی را عبادت خدا معرفی کرده‌اند، ولی از آنجاکه عبادت بدون شناخت ممکن نیست، بنابراین چنین آیاتی به‌طور غیرمستقیم هدف بعثت انبیا را خدائشناسی می‌دانند. از جمله این آیات می‌توان به این آیه اشاره کرد: «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ» (نحل: ۳۶).

ب) عبادت، هدف از خلقت

دومین روشی که برای دعوت به خدائشناسی به‌کار برده شده، استفاده از آیاتی است که تنها هدف از خلقت جنیان و انسان را عبادت خدا معرفی کرده‌اند؛ مثلاً «ما خلقت الجنّ و الإنسَ إِلَّا ليعبدون» (ذاریات: ۵۶). این دسته از آیات نیز هدف از آفرینش را عبادت خدا بیان کرده‌اند و دعوت به خدائشناسی به‌طور مستقیم در آن نیست؛ ولی همان‌گونه که گفتیم، عبادت بدون شناخت معبود عقلاً امکان ندارد؛ علاوه بر این، از امام صادق علیه السلام در تفسیر همین آیه و بیان هدف از آفرینش انسان چنین نقل شده است: «خَرَجَ الْحُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ علیه السلام عَلَى أَصْحَابِهِ فَقَالَ أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ اللَّهَ جَلَّ ذِكْرُهُ مَا خَلَقَ الْعِبَادَ إِلَّا لِيَعْرِفُوهُ فَإِذَا عَرَفُوهُ عَبَدُوهُ...». در این روایت، هدف خدا از خلقت بندگان صریحاً شناخت خود و خدائشناسی معرفی شده است.

ج) مذمت پیروی و تقلید کورکورانه از پدران

از جمله روش‌هایی که در قرآن برای دعوت مردم به خدائشناسی استفاده شده، نکوهش و مذمت کسانی است که کورکورانه از پدران خود تقلید کرده بودند؛ زیرا یکی از موانع مهم و مستمر بر سر راه دعوت انبیا به شناخت خدا،

تقلید بی‌تأمل از نیاکان بوده است. پیامبران وقتی امت‌هایشان را به توحید، یکتاپرستی و پذیرفتن آیین الهی فرامی‌خواندند، آنان در پاسخ می‌گفتند: ما تنها از آیینی پیروی می‌کنیم که پدران خود را بر آن یافتیم. این مذمت نشان از آن دارد که خدانشناسی و به‌دنبال شناخت خدا بودن، مورد انتظار و دعوت انبیای الهی است. پس این روش، راهی غیرمستقیم برای دعوت به خدانشناسی محسوب می‌شود. این روش در این دو آیه یافت می‌شود:

۱. «وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَّلُ مَا كَانُوا آبَاءَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَ لَا يَهْتَدُونَ» (بقره: ۱۷۰)؛

۲. «وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا» (لقمان: ۲۱).

در این آیات، کافران دلیل رد دعوت انبیا را بت‌پرستی پدران و نیاکان و تصمیم خودشان بر ادامه شیوه پیشینیان و پیروی از راه آنان و تداوم پرستش خدایان عنوان می‌کردند؛ خدایانی که با دست خود می‌ساختند؛ آن‌هم خدایانی که اگر از خرما ساخته می‌شد، گاه به هنگام گرسنگی آن را می‌خوردند. آنان هنگام دعوت پیامبر اسلام ﷺ به پرستش خدای یکتا، از سنت‌شکنی حضرت رسول ﷺ اظهار شگفتی می‌کردند: «أَجْعَلَ الْإِلَهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجَابٌ» (ص: ۵)؛ آیا او (محمد) به‌جای این‌همه خدایان [ما] خدای یکتا قرار داده؟! این به‌راستی چیز شگفتی است!

البته واضح است که تقلید، همیشه بد و نکوهیده نیست. در قرآن مجید آیات متعددی درباره تقلید آمده است. بعضی از آنها تقلید را مذمت می‌کنند و آن را یک ضدارزش می‌دانند؛ مثل: «وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا» (بقره: ۱۷۰) و بعضی دیگر از آیات قرآن نه‌تنها تقلید را مذمت نکرده‌اند، بلکه مردم را بدان تشویق کرده‌اند؛ مانند: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (انبیاء: ۷)؛ آنچه نمی‌دانید، از کسانی که می‌دانند [و در آن امر آگاهی و تخصص دارند] بپرسید [و از آنها تقلید کنید].

با توجه به این دو گروه از آیات قرآن، که ظاهراً در زمینه مفاهیم، متضاد یکدیگرند، معلوم می‌شود که تقلید چند قسم دارد:

(الف) تقلید جاهل از جاهل: مانند مشرکان و کافران زمان انبیا که خود، نادان بودند و از پدران نادان خود تقلید می‌کردند. این نوع تقلید طبق موازین عقل نادرست و ممنوع است.

(ب) تقلید عالم از عالم: اگر صاحب‌نظری از عالم دیگری تقلید کند، صحیح نیست؛ چون اگر او عالم و دارای نظر و رأی است، باید فکرش را به‌کار بندد و از رأی و نظر خود استفاده کند؛ بنابراین مجاز نیست از صاحب‌نظر دیگری تقلید کند.

(ج) تقلید عالم از جاهل: یعنی عالم و صاحب‌نظری رأی و فکر خود را رها کند و به حرف جاهل و نادان عمل کند. نمونه بارز این تقلید، «دموکراسی غربی» است که در آن، صاحب‌نظران در پی آرای مردم‌اند و اگر نظریات توده مردم برخلاف رأی و نظر تخصصی خودشان هم باشد، از آن تبعیت می‌کنند.

د) تقلید جاهل از عالم: یعنی کسی که درباره موضوعی آگاهی ندارد، باید از متخصص آن فن پرسش و تبعیت کند. پس این تقلید، به معنای رجوع به متخصص و کارشناس و خیره است و این مطلب در همه شئون زندگی جریان دارد و امری معقول است. بنابراین، سه نوع اول تقلید ممنوع است و آیاتی که تقلید را مذمت می‌کنند، ناظر به این سه نوع تقلیدند؛ و قسم چهارم تقلید جایز، بلکه ممدوح است و آیات گروه دوم، این نوع تقلید را تشویق می‌کنند.

د) تشویق به خدانشناسی

در روایات متعددی جایگاه بالای خدانشناسی و شناخت خدا نشان داده شده است تا با بیان فضیلت و ارزش این شناخت، بندگان را به سوی آن ترغیب و دعوت کنند. این‌گونه روایات از تعابیر مختلفی برای تشویق و ترغیب بندگان به شناخت خدا استفاده کرده‌اند:

الف) امام صادق علیه السلام در روایتی مفصل، که در کتب روایی متعدد نقل شده است، چنین می‌فرماید:

لَوْ يَعْلَمُ النَّاسُ مَا فِي فَضْلِ مَعْرِفَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مَا مَدُّوا أَعْيُنَهُمْ إِلَى مَا مَنَّعَ اللَّهُ بِهِ الْأَعْدَاءَ مِنْ زَهْرَةِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ نَعِيمِهَا وَ كَانَتْ دُنْيَاهُمْ أَقْلَ عِنْدَهُمْ مِمَّا يَطْنُونَهُ بِأَرْجُلِهِمْ وَ لَتَعْمُوا بِمَعْرِفَةِ اللَّهِ جَلَّ وَ عَزَّ وَ تَلَذُّوْا بِهَا تَلَذُّ مَنْ لَمْ يَزَلْ فِي رَوْضَاتِ الْجَنَانِ مَعَ أَوْلِيَاءِ اللَّهِ إِنَّ مَعْرِفَةَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ أَنْسَ مِنْ كُلِّ وَحْشَةٍ وَ صَاحِبٍ مِنْ كُلِّ وَحْدَةٍ وَ نُورٍ مِنْ كُلِّ ظَلْمَةٍ وَ قُوَّةٍ مِنْ كُلِّ ضَعْفٍ وَ شِفَاءٍ مِنْ كُلِّ سَقَمٍ (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۸، ص ۲۴۷)؛ اگر مردم ارزش و فضیلت شناخت خدا را می‌دانستند، چشم نمی‌دوختند به آنچه که خدا به دشمنان از زینت و نعمت‌های دنیا داده است و دنیا برای آنها از هر چه با پاهایشان لگدمال می‌کنند، کم‌ارزش‌تر می‌شد؛ و از شناخت خدا متنعم می‌شدند و لذتی از آن می‌بردند که گویا در باغ‌های بهشتی دائم، همراه اولیای الهی قرار دارند. شناخت خدا مونس انسان از هر ترس، و همراه انسان از هر تنهایی، و نوری در هر تاریکی، و نیرویی از هر سستی، و درمان هر بیماری است.

این تعابیر همگی تشویق و ترغیب به آن است که شناخت خدا ما را از هر کمبودی رهایی می‌بخشد و این بهترین روش برای دعوت به خدانشناسی خواهد بود.

ب) امام صادق علیه السلام در بیان دیگری برترین عبادت‌ها و بالاترین بندگی و اطاعت را شناخت خدا می‌داند: «أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ الْعِلْمُ بِاللَّهِ» (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۳۹۱)؛ همچنین در جای دیگر فرموده‌اند: «أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ إِدْمَانُ التَّفَكُّرِ فِي اللَّهِ وَ قَدْرَتِهِ» (کلینی رازی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۵۵)؛ بالاترین عبادات، پیوسته اندیشیدن درباره خداوند و توانایی اوست. پس با این بیانات، وقتی جایگاه رفیع خدانشناسی مشخص شد، بالاترین تشویق به خدانشناسی برای هر انسان کمال‌جویی اتفاق خواهد افتاد.

ج) امیرمؤمنان علی علیه السلام نیز بالاترین و برترین شناخت‌ها را شناخت خدا معرفی می‌کنند: «مَعْرِفَةُ اللَّهِ سَبْحَانَهُ، أَعْلَى الْمَعَارِفِ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ح ۱۵۰، ص ۷۱۲)، که چون انسان به‌طور فطری کمال‌طلب است و همیشه در طلب برترین امور است، پس با این‌گونه تعابیر بیشتر به خدانشناسی تشویق خواهد شد و گرایش خواهد یافت. ایشان در تعبیر دیگر می‌فرمایند: «الْعِلْمُ بِاللَّهِ، أَفْضَلُ الْعِلْمِينَ» (همان، ح ۱۷۱۴، ص ۸۹)؛ خدانشناسی بافضلیت‌ترین علم است.

د) امیرمؤمنان علیه السلام سرلوحهٔ دین را خدانشناسی معرفی می‌کنند: «اول الدین معرفته» (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۹، ص ۲۳). همچنین در تعبیر دیگری، توحید و اعتقاد به خدای یگانه را حیات و جان نفس و روح می‌دانند: «التوحید حیاة النفس» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ح ۵۹۳، ص ۳۷). این‌گونه تعبیر نشان از شدت اهمیت خدانشناسی دارد که هرچند آدمی بالوجدان احساس می‌کند که شناخت خدا در درجهٔ نخست اهمیت قرار دارد، ولی اهل بیت علیهم السلام هم بدان اشاره دارند.

۲-۳-۳. تحلیل روایات مانع

برای اینکه بتوان تحلیل جامعی از چگونگی جمع بین ادلهٔ دعوت به خدانشناسی و این روایات مانع بیابیم، توجه به چند نکته لازم است:

اول، تفکیک تفکر دربارهٔ خدا از معرفت به خدا: هرچند روایات بیان‌شده، از تفکر دربارهٔ خدا منع می‌کنند، ولی روایات زیادی در باب معرفت به خدا مطرح شده‌اند که ما را به شناخت خدا تشویق می‌کنند؛ چنان‌که امیرمؤمنان علیه السلام می‌فرماید: «معرفة الله سبحانه، أعلى المعارف» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ح ۱۵۰، ص ۷۱۲). پس بالاترین معرفت، شناخت خداست و انسان کمال‌طلب، همیشه به دنبال برترین معرفت‌ها خواهد بود. همچنین از ایشان نقل شده است که سرلوحهٔ دین، شناخت خداست: «اول الدین معرفته» (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۹، ص ۲۳). پس معلوم می‌شود که تفکر از معرفت تفکیک شده است؛ زیرا یکی ممنوع و دیگری تشویق شده است.

دوم، تفکیک تفکر دربارهٔ خدا از ایمان به خدا: دربارهٔ ایمان سه نظریه وجود دارد:

۱. ایمان‌گرایان معتقدند که ایمان کاملاً اختیاری است و انسان حتی در حال جهل، با اینکه نمی‌داند چنین چیزی هست یا نیست، می‌تواند ایمان بیاورد. براساس اعتقاد آنها، عقل معیاری مناسب برای توجیه اعتقادات دینی نیست و اعتقاد دینی نمی‌تواند و نباید بر مبنای عقل استوار باشد؛ زیرا اگر ما کلام خدا را در ترازوی منطقی یا علم بنهیم، درواقع علم و منطق را پرستیده‌ایم، نه خدا را. هر برهانی متوقف بر برهانی دیگر است؛ بنابراین هیچ برهانی نمی‌تواند به استواری ایمان یک مؤمن بینجامد و جزء مفروضات پایه قرار گیرد (پترسون و دیگران، ۱۳۹۰، ص ۷۸). بله در این دیدگاه، معنا دارد که ایمان بدون داشتن شناخت و معرفت باشد؛ بلکه بهتر است که ایمان بدون علم و شناخت باشد.

۲. نظریهٔ دیگری می‌گوید: ایمان کاملاً مثل علم است و وقتی انسان چیزی را بداند، به آن ایمان دارد و اگر چیزی را نداند، یا بداند که نیست، نمی‌تواند به آن ایمان داشته باشد. پس همان‌گونه که علم همیشه اختیاری نیست (چنان‌که ممکن است اتفاقاً چیزی را شنیده و دربارهٔ آن مطمئن شده باشد)، ایمان نیز گاهی غیراختیاری است. حتی برخی خواب می‌بینند و به آنچه دیده‌اند، ایمان پیدا می‌کنند؛ اما آن ایمانی که در متون دینی و خصوصاً قرآن در مقابل کفر و نفاق مطرح می‌شود، ایمانی نیست که به صورت اتفاقی پیدا شده باشد. همچنین شواهدی برخلاف این دیدگاه وجود دارد که انسان می‌تواند علم داشته باشد، ولی ایمان نداشته باشد. برای مثال، «و جحدوا بها و استیقنَّتها

أَنفُسُهُمْ ظِلْمًا وَّ غُلُوًّا» (نمل: ۱۵)؛ ولی در این دیدگاه، علم مساوی با ایمان است و اگر علم هست، حتماً ایمان هم هست (جوادی آملی، ۱۳۸۳ ب).

۳. دیدگاه اسلام آن است که گاهی انسان چیزی را می‌داند، ولی به آن ایمان ندارد؛ زیرا قوام علم به رفتار اختیاری انسان نیست و از این رو هرچند ممکن است که انسان با مقدماتی غیراختیاری علم پیدا کند، ولی قوام ایمان به اختیار است. «دانستن» به‌طور طبیعی لوازمی دارد؛ اما همیشه این‌گونه نیست که انسان وقتی چیزی را بداند، به لوازم آن هم ملتزم باشد. گاهی انسان با اینکه چیزی را می‌داند، خوشش نمی‌آید که به لوازم علمش ملتزم باشد. این حالت روحی نمی‌گذارد که او به لوازم علمش ملتزم شود و در این‌گونه موارد، او با اینکه می‌داند، ایمان ندارد. پس طبق دیدگاه اسلام، امکان ندارد که ایمان بدون علم باشد؛ هرچند برعکس آن امکان دارد (همان، ص ۱۸-۲۰).

چنان که دیدیم، در دیدگاه اسلام، ایمان بدون داشتن شناخت و معرفت به خدا پذیرفته نیست؛ پس هرچند تفکر درباره خدا در روایات ذکر شده ممنوع شده است، ولی ایمان به خدا که حتماً مبتنی بر شناخت و معرفت به خداست، می‌تواند موجود باشد.

سوم، منع از تفکر، هم در ذات و هم در صفات: بحث دیگری که باید بدان توجه کرد، آن است که در ظاهر متون دینی‌ای که از تفکر منع کرده‌اند، تفکیکی بین تفکر در ذات یا صفات وجود ندارد. بنابراین، ظاهراً آنها از تفکر در ذات و صفات الهی باهم منع کرده‌اند، نه اینکه روایات، فقط تفکر را درباره ذات خدا ممنوع دانسته باشند.

چهارم، عدم تعارض روایات در زمینه منع با توصیه درباره تفکر در ذات خداوند: با توجه به روایات گذشته، ممکن است توهم شود که اگر منش فلاسفه اسلامی را خلاف اسلام بدانیم و تفکر درباره خدا را ممنوع تلقی کنیم و از سوی دیگر، با توجه به عینیت صفات الهی با ذات او، تفکر در صفات الهی را هم ممنوع بدانیم، دیگر هیچ‌گونه شناختی از خدا امکان‌پذیر نخواهد بود؛ اما همان‌گونه که دیدیم، در متون دینی، شناخت خدا اولین معرفت بشر قلمداد شده است. با این بیان، ظاهراً بین روایات تعارض وجود دارد: برخی شناخت خدا را محور همه معارف بشر می‌دانند برخی از آن نهی می‌کنند؛ اما وجود تعارض ظاهری به ما نشان می‌دهد که این روایات، هرچند در ظاهر از تفکر درباره حق تعالی منع می‌کنند، ولی در واقع معنای دیگری اراده کرده‌اند. نمی‌توان پذیرفت که از یک سو تفکر در ذات الهی ممنوع باشد و صفات هم عین ذات دانسته شود و در نتیجه نه ذاتش قابل شناخت باشد و نه صفاتش؛ ولی از سوی دیگر در کلمات همان بزرگان شناخت خدا سرآمد همه شناخت‌ها دانسته شود. پس حتماً باید در خود این کلمات نورانی به نکاتی پیرامون رفع این ابهام برسیم. در کلمات معصومان علیهم‌السلام به نکات متعددی می‌توان دست یافت:

نخست آنکه خودشان فرموده‌اند: خود را در این مورد به زحمت بی‌ثمر نیندازید که ممکن است توهمات خود را کنه ذات خدا بیندارید. سخن امیرمؤمنان علی علیه‌السلام ناظر به همین حقیقت است، آنجا که فرمود: «حَارَ فِي مَلَكُوتِهِ عَمِيقَاتُ مَذَاهِبِ التَّفَكِيرِ وَ انْقَطَعَ دُونَ الرِّسْوِخِ فِي عِلْمِهِ جَوَامِعُ التَّفْسِيرِ... أَلَّذِي لَا يَدْرِكُهُ بُعْدُ الْهَمَمِ وَ لَا يَنَالُهُ غَوْصُ

الفِطْنِ...» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۳۴). حضرت در توصیف خدای متعال می‌فرماید که در ملکوت او (عمق کنه ذاتش)، مذاهب فکری عمیق هم به حیرت درمی‌آیند و بدون دسترسی به علم الهی، همه تفاسیر جامع هم دستشان کوتاه می‌ماند...؛ آن خدایی که نه همت‌های عالی توان درکش را دارند و نه غواصان دریای ژرف‌اندیش به او دست می‌یابند. پس کاملاً واضح است که بحث درباره منع از خدانشناسی نیست؛ بلکه بحث درباره دسترسی به ملکوت حق است که سبب تحیر و زحمت متفکر می‌شود؛ چون عمق ذات و صفات الهی چنان ژرف است که فهمش برای ما زحمتی بیهوده و دست‌نیافتنی است.

دوم آنکه شاید مراد معصومان علیهم‌السلام از این توصیه این است که تفکر در ذات خدا موجب انحراف از راه راست و رفتن به راه باطل می‌شود؛ مثلاً سبب اعتقاد به تجسم حق تعالی یا تشبیه او به موجودات از موجودات شود و ممکن است سبب الحاد به معنای انکار وجود حق تعالی شود. [برای اطمینان از این جواب، به شروح روایات می‌توان رجوع کرد؛ نظیر: خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۳۰۵]. در جای دیگر هم امیرمؤمنان علیه‌السلام می‌فرماید: «قَدْ ضَلَّتِ الْعُقُولُ فِي أَمْوَاجِ تَيَّارِ إِدْرَاكِهِ وَ تَحْيِيرِ الْأَوْهَامِ عَنْ إِحَاطَةِ ذِكْرِ أَرْزَاقِهِ وَ حَصْرِ الْأَفْهَامِ عَنْ اسْتِشْعَارِ وَصْفِ قُدْرَتِهِ وَ غَرَقَتِ الْأَذْهَانَ فِي لُبْحِجِ أَفْلاكِ مَلَكُوتِهِ» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۷۰-۷۱)؛ پس عقل‌ها در امواج گرداب دریافتن گمراه و باطل و ضایع شده‌اند. خیال‌ها از احاطه ذکر ازلیتس متحیر و سرگردان گردیده‌اند؛ فهم‌ها از دانستن وصف قدرتش درمانده‌اند؛ و ذهن‌ها در گرداب‌های چرخ‌های ملکوتش غرق شده و در آب فرورفته‌اند.

سوم آنکه براساس دلایل عقلی و نقلی، شناخت کنه ذات و صفات خدای متعال ممتنع است؛ برای آنکه عقل نمی‌تواند بر حقیقت ذات و صفاتش احاطی یابد. چگونه ممکن است عقل بتواند به کنه ذات و صفات خدای متعال احاطه پیدا کند، درحالی که مخلوق اوست. به بیان دیگر، شناخت کنه و حقیقت ذات و صفات خداوند امکان ندارد؛ زیرا از یک سو شناخت حقیقت هر چیزی به معنای احاطه بر آن حقیقت و ذات است؛ و از سوی دیگر، حقیقت ذات و صفات خداوند بی‌نهایت است و غیر خدا، از جمله انسان‌ها، محدودند؛ لذا امکان ندارد که ذات نامحدود خداوند برای موجودات محدود معلوم گردد؛ از این رو شناخت کنه ذات و صفات خداوند و احاطه کامل علمی بر تمام ابعاد وجودی خداوند امکان ندارد.

چهارم آنکه در روایات به تفکر در نشانه‌ها و نعمات الهی توصیه شده است و همین نشان می‌دهد که هرچند تفکر درباره خدا ممنوع شده، راه شناخت خداوند از طریق صفات، آیات و آثار صنعش باز است و بدان توصیه هم می‌شود؛ تا جایی که امیرمؤمنان علیه‌السلام می‌فرماید: «مَنْ تَفَكَّرَ فِي آلاءِ اللَّهِ وَفُقِّقَ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ح ۸۵۰، ص ۶۱۹)؛ هر کس در نعمت‌های خدا تفکر کند، توفیق داده می‌شود؛ یعنی حق تعالی به او توفیق راه حق و اطاعت و فرمان‌برداری می‌دهد.

از مجموع این نکات می‌توان چنین برداشت کرد که بحث درباره منع تفکر، به منظور جلوگیری از مشقت و سختی مؤمنان است تا دچار انحراف فکری نشوند؛ چون فکر بشر محدود و ذات الهی نامحدود است و هرگز احاطه

محدود بر امری نامحدود امکان ندارد. پس به تعبیر اصولیون، این روایات نهی مولوی ندارند؛ بلکه گزارشی هستند از محدودیت و کم‌ظرفیت بودن توان بشر. بنابراین، منع این روایات هرگز به معنای حرمت نیست؛ پس بحث‌های فلاسفه اسلامی پیرامون الهیات بالمعنی الأخص و خداشناسی، مخالفت با نهی مولوی نیست و حرمتی ندارد. شناخت هم در ذات و صفات الهی، برای ما حاصل می‌شود؛ هرچند شناخت در کنه و عمق ذات و صفات الهی به دلیل مخلوق بودن ما امکان نداشته باشد؛ ولی در حد فهم خود و به‌میزان توان بشری خود امکان‌پذیر است. پس بحث درباره ذات و صفات الهی در فلسفه، با نهی روایات از تفکر در این زمینه، مخالفتی ندارد؛ چراکه آنچه در روایات نهی شده، اندیشیدن در باب حقیقت وجود خارجی خداست که هم فلاسفه، هم عرفا و هم متکلمان هماهنگ با یکدیگر اعتراف دارند که استکناه ذات الهی بر هر انسانی، بلکه بر هر مخلوقی، ممتنع است. مراد از استکناه، شناخت حقیقت ذات الهی است؛ ولی در مباحث فلسفی، نهایتاً به شناخت وجهی از ذات الهی می‌رسیم، نه شناخت تام و کامل آن.

۳-۳. نقد سخن مدعیان امکان اکتناه

با وجود اینکه خداشناسی را به شناخت وجهی از ذات خدا تعریف کردیم و شناخت حقیقت ذات حق (استکناه) را برای هر انسانی غیرممکن دانستیم، ولی دیدیم که قائلان به دیدگاه دوم، اکتناه ذات را برای عده‌ای ممکن می‌شمارند. از آنجاکه عدم پاسخ به استدلال آنها، در بحث ما خلل ایجاد می‌کند، در این قسمت سعی شده است که به آنها جواب دهیم.

پاسخ استدلال اول: معنای مقام فنا این نیست که هستی عارف معدوم می‌شود؛ زیرا مقام فنا از مراحل نهایی کمال محسوب می‌گردد؛ ولی عدم محض، نقص است، نه کمال؛ بلکه معنای فنا، ندیدن خود است. آنان که به این مقام می‌رسند، ابتدا از دیدن عالم نجات پیدا می‌کنند؛ آنگاه از دیدن خود رهایی می‌یابند؛ سپس از توجه به شهود خود رحلت می‌کنند. چنین سالک فانی‌ای، به مقدار تعیین غایب خویش، خدا را مشاهده می‌کند؛ نه در خور ذات واجب. پس هرگز چنین نیست که به کنه ذات اقدس اله راه پیدا کند.

پاسخ استدلال دوم: برهان صدیقین، گرچه متقن‌ترین و رساترین دلیل وجود خداست، لیکن این برهان و امثال آن نیز برای نزدیک شدن به شعاع و وجه الله است، نه اصل ذات او؛ بلکه نه با این برهان و نه امثالش از براهین حصولی و نه حتی با شناخت شهودی نمی‌توان به ذات خدا نائل شد؛ زیرا ذات او نامتناهی و بسیط است که هرگز تقسیم و تجزیه و حیثیت نمی‌پذیرد.

پاسخ استدلال سوم: فاصله انسان کامل - که هر قدر هم بزرگ باشد، ولی محدود است - با خداوند هستی که نامحدود است، فاصله وجودی نامحدودی است؛ پس این فاصله، هر قدر کم باشد، باز امکان دسترسی به کنه ذات وجود ندارد؛ چون او بی‌نهایت است و انسان کامل محدود است. [این بیان آیت‌الله جوادی آملی است که به نظر نگارندگان هم صحیح است. بحث درباره احاطه بر ذات نزد قائلان بوده، که ایشان درصدد رد آن است.]

پاسخ استدلال چهارم: در آیه یادشده، سخن درباره تجلی رب است، نه تجلی ذات؛ تا استفاده شود که قرآن کریم تجلی ذات خدا را امضا کرده است. ضمناً هشداری است به موسی علیه السلام که برای تو مقام مشخصی است؛ بیش از آن توان نداری؛ پس به همین مقدار معرفت اکتفا کن و از شاکران باش؛ زیرا مقام منبع «ما کنتُ اعبُدُ رباً لِم اراه»، بهره هر انسان کاملی نیست. امر به شکر نیز برای آن است که تجلی وجه‌الله و اوصاف جلال و جمال، نعمت بزرگی است که همگان از آن نصیب ندارند.

غرض آنکه عنصر محوری نجوای اولیای الهی، درخواست محبت و ذکر خداست، نه ذات او؛ آن‌هم در حد چشیدن، نه نوشیدن. اهل معرفت، از آیاتی نظیر «و یحذّرکم الله نفسه»، افزون بر معانی معمول، مطلب عمیق‌تری را برداشت می‌کنند و آن اینکه خدا می‌فرماید: خودتان را به‌زحمت می‌اندازید؛ از ورود به باب معرفت ذات خدا خودداری کنید؛ زیرا کسی توان شناخت ذات خدا را ندارد. راه معرفت ذات و اکتناهی آن، برای همگان مسدود است و اگر برای کسی باز بود، انبیا در پیمودن آن بر دیگران سبقت می‌گرفتند؛ ولی هیچ‌کس از انبیا و اولیا ادعا نکرده‌اند که به مقام ذات خدا راه یافته‌اند یا نیل به آن ممکن است.

پاسخ استدلال پنجم: امام سجاد علیه السلام پس از جمله «بک عرفتک و...» می‌فرماید: «و لولا أنت لم أدر ما أنت»؛ اگر تو مرا هدایت نمی‌کردی، نمی‌دانستم تو چه کسی هستی. در اینجا سخن درباره افاضه هدایت است که به صفات فعلی خدای سبحان برمی‌گردد، نه درباره ذات خدا و صفات ذاتی او؛ تا نقضی باشد بر آنچه تا کنون گذشت درباره عدم امکان شناخت کنه ذات خدا، که امتناع آن امری عقلی است.

همچنین در جمله‌ای که از دعای شریف «عرفه» نقل شد، سخن درباره اظهار و ظهور خداست که تعینات الهی است و اگر کسی خدای سبحان را به‌عنوان «هو الظاهر» بشناسد، با وصف خدا او را شناخته است؛ و اگر به‌عنوان «هو المظهر» بشناسد، با وصف و فعل، او را شناخته است. غرض آنکه از تعبیرهای پیش‌گفته و مشابه آن نمی‌توان استفاده کرد که برای بشر شناخت کنه ذات خدا امکان دارد. متن این ادعیه شاهد خوبی است که مقصود انشاکنده آنها معرفت و شناخت خدا در محور اسما و صفات فعلی ذات اقدس اوست.

پاسخ استدلال ششم: انسان کامل که پس از سیر معنوی به لقاءالله نائل می‌شود، به لقای اسمای الهی موفق شده است؛ گرچه انسان کاملی چون پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به لقای اسم اعظم خداوند نائل می‌شود و دیگران به تناسب مقام خویش به لقای سایر اسمای حسنا دست می‌یابند. بنابراین، هر نوع شناخت و شهودی که به خدای سبحان حاصل می‌شود، در خارج از ذات و صفات ذات اوست و اکتناهی ذات و صفات ذاتی خدا میسر احدی نیست؛ گرچه شناخت صفات فعلی برای همگان میسر است.

حاصل آنکه هرگونه مفهوم ذهنی و برهان حصولی که در بستر ذهن ترسیم می‌شود، هرچند به‌حمل اولی، عنوان خدا، واقع، خارج، عین و مانند آن را به‌همراه دارد، لیکن همه آنها به‌حمل شایع، صورت ذهنی و قائم به ذهن اندیشور مَبْرهن است و هرگونه مصداق خارجی و شهود عینی که در قلمرو قلب شاهد پدید می‌آید، به‌اندازه خود وی و درخور خود اوست و هرگز عین ذات نامتناهی و بسیط نخواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۳ الف، ج ۲، ص ۳۵-۴۱).

نتیجه‌گیری

سؤال اصلی ما این بود که شناخت ذات خدا امکان دارد یا نه؟ اگر امکان دارد، آیا شناخت استکناهی و معرفت کنه ذات هم امکان‌پذیر است یا نه؟ در این زمینه، ضمن بررسی دیدگاه‌های مختلف و نقد آنها، به دیدگاه مختار خود رسیدیم.

دیدگاه نخست آن بود که آن ذات، غیب‌الغیوب است و هیچ‌گونه شناختی از او امکان ندارد؛ چه شناخت اجمالی ذات و چه شناخت استکناهی؛ به‌ویژه آنکه روایاتی هم از هرگونه تفکر درباره‌ی خدا منع کرده‌اند. دیدگاه دوم این بود که ذات خدا قابل شناخت است و برای افرادی هم شناخت اکتناهی ذات امکان‌پذیر است. برای این مورد هم ادله‌ی متعددی اقامه کرده‌اند تا نشان دهند که برای افرادی شناخت اکتناهی رخ می‌دهد. دیدگاه سوم در عین اینکه شناخت ذات خدا را ممکن می‌داند، شناخت اکتناهی را خارج از توان هر مخلوقی می‌شمارد.

با مراجعه به متون دینی نشان دادیم که شارع مقدس به خداشناسی دعوت کرده و محال است که مولای حکیم به امری محال تشویق کند؛ پس شناخت خدا، هرچند اجمالی، امکان دارد. روایاتی هم که از تفکر منع کرده‌اند، کاملاً بررسی شدند و نشان دادیم که هیچ معنی از شناخت اجمالی ندارند. در پایان نیز ادله‌ی شناخت اکتناهی ذات را رد کردیم و نشان دادیم که معرفت کنه ذات خدا برای هیچ مخلوقی امکان ندارد؛ بنابراین، دیدگاه سوم را اختیار کردیم.

منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ترجمه و شرح سیدعلی نقی فیض الاسلام، چ پنجم، تهران، فیض الاسلام.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۶، *الإلهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی.
- _____، ۱۳۷۹، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالت*، تحقیق و مقدمه محمدتقی دانش‌پژوه، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۴۰۳ق، *الإشارات والتبیهات (مع المحاکمات)*، قم، دفتر نشر کتاب.
- _____، ۱۴۰۴ق، *المنطق من کتاب الشفاء*، تصدیر ابراهیم مدکور، تحقیق سعید زائد، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ابن عجیبه، احمد، ۱۴۱۹ق، *البحر المدید فی تفسیر القرآن*، تحقیق احمد عبدالله قرشی رسلان، قاهره، حسن عباس زکی.
- ابن منظور، محمدبن مکرم، ۱۴۰۸ق، *لسان العرب*، به کوشش علی شیری، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
- برقی، احمدبن محمدبن خالد، ۱۳۷۱ق، *المحاسن*، تحقیق جلال‌الدین محدث، چ دوم، قم، دارالکتب الاسلامی.
- پترسون، مایکل و دیگران، ۱۳۹۰، *عقل و اعتقاد دینی؛ درآمدی بر فلسفه دین*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چ هفتم، تهران، طرح نو.
- تمیمی آمدی، عبدالواحدبن محمد، ۱۴۱۰ق، *غرر الحکم و درر الکلم*، تحقیق سیدمهدی رجایی، چ دوم، قم، دارالکتب الاسلامی.
- توکل، محمدهادی و اعظم قاسمی، ۱۳۹۶، «امکان معرفت عقلی به خداوند متعال از منظر حکیم سبزواری»، *حکمت معاصر*، ش ۳، ص ۲۱-۳۸.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۳ق، *تفسیر موضوعی قرآن کریم*، ج ۲ (توحید در قرآن)، تنظیم حیدرعلی ایوبی، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۳ب، «علم و ایمان»، *رواق اندیشه*، ش ۳۱، ص ۳-۲۳.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۳۹۹ق، *الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة*، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، ط. الثانیه، بیروت، دارالعلم للملایین.
- خطیب، عبدالکریم، ۱۴۲۴ق، *تفسیر القرآنی للقرآن*، بیروت، دارالفکر العربی.
- خوانساری، جمال‌الدین محمد، ۱۳۶۶، *شرح بر غرر الحکم و درر الکلم*، تحقیق و تصحیح میرجلال‌الدین حسینی ارموی، چ چهارم، تهران، دانشگاه تهران.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، بیروت، دارالشامیه.
- زبیدی، ماجد ناصر، ۱۴۲۸ق، *التیسیر فی التفسیر للقرآن بروایة أهل البيت*، بیروت، دارالمحجّة البیضاء.
- سبزواری، ملاحادی، ۱۳۶۹، *شرح المنظومه* (قسم الحکمة: غرر الفرائد و شرحها)، تعلیقات حسن حسن‌زاده آملی، تحقیق مسعود طالیبی، تهران، ناب.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۲، *مجموعه مصافات شیخ اشراق*، ج ۱ (المشارع و المطارحات)، تصحیح و مقدمه هانری کربن، سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شعرانی، ابوالحسن، ۱۳۹۸ق، *نثر طوبی یا دائرة المعارف لغات قرآن مجید*، چ دوم، تهران، کتابفروشی اسلامییه.
- شهرزوری، شمس‌الدین، ۱۳۸۳، *رسائل الشجرة الإلهیة فی علوم الحقائق الریاتیة*، مقدمه، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالمثالیین، ۱۳۶۱، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح محمد خواجوی، چ دوم، قم، بیدار.
- _____، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، تعلیقات ملاحادی سبزواری، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۶۲، *الأمالی*، چ چهارم، تهران، کتابخانه اسلامییه.
- _____، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، تحقیق و تصحیح هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین.

- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۱۲ق، *تفسیر الجوامع الجامع*، تصحیح ابوالقاسم گرجی، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه.
- طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، *مجمع البحرین و مطلع النیرین*، چ سوم، تحقیق احمد حسینی اشکوری، تهران، مرتضوی.
- فارابی، ابونصر، ۱۴۰۵ق، *الجمع بین رأی الحکیمین*، مقدمه و تعلیق البیر نصری نادر، چ دوم، تهران، الزهراء.
- ، ۱۹۸۶م، *کتاب الحروف*، مقدمه، تحقیق و تعلیق محسن مهدی، بیروت، دارالمشرق.
- فیومی، احمدبن محمد، ۱۴۰۵ق، *المصباح المنیر*، قم، هجرت.
- قرطبی، محمدبن احمد، ۱۳۶۴، *الجامع لأحكام القرآن*، تهران، ناصر خسرو.
- کاشانی، حبیب‌الله بن علی مدد، ۱۳۸۳، *تفسیر ست سور*، تحقیق مؤسسه فرهنگی ضحی، تهران، شمس الضحی.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۵، *الکافی*، تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- گرجیان، محمدمهدی و محمدرضا صمدی، ۱۳۹۲، «حدّ معرفت انسان به خدا از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا»، *پژوهش‌های اعتقادی - کلامی*، ش ۱۲، ص ۸۳-۱۰۲.
- مصطفی، ابراهیم و دیگران، ۱۹۷۲م، *المعجم الوسیط*، ویرایش دوم، ترکیه، المكتبة السلامیه.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۸، *مجموعه آثار*، چ چهارم، تهران، صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، ۱۳۷۱، *تفسیر نمونه*، چ دهم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۴۲۱ق، *الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل*، ترجمه و تلخیص محمدعلی آذرشب، قم، مدرسه الامام علی بن ابیطالب علیه السلام.

نوع مقاله: پژوهشی

معناشناسی «تابعیت علم از معلوم» و بررسی کارآمدی آن در شبهه «علم پیشین الهی و اختیار انسان»

عبدالرحیم سلیمانی بهبهانی / استادیار گروه تدوین سازمان‌های دانش پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

soleimani@isca.ac.ir  orcid.org/0000-0001-7798-2549



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۱۵ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۷/۲۰

چکیده

طرفداران نظریهٔ اختیار انسان به شبههٔ معروف «ناسازگاری علم ازلی الهی با اختیار» پاسخ‌های نقضی و حلی داده‌اند. یکی از پاسخ‌های حلی، پاسخ مبتنی بر قاعدهٔ «تابعیت علم از معلوم» است. مفاد قاعدهٔ مذکور این است که علم تابع معلوم است و نمی‌تواند تأثیری در وجود یا امتناع فعل داشته باشد. سر بیان این قاعده به علم خداوند، مورد انکار عده‌ای قرار گرفته است. پژوهش حاضر که به روش توصیفی - تحلیلی سامان یافته، بعد از گزارش و تبیین پاسخ یادشده، دیدگاه‌های مختلف در تمامیت یا عدم تمامیت این راه‌حل را بررسی کرده و نشان داده است که منشأ مخالفت با راه‌حل مذکور، انکار ورود قاعدهٔ تابعیت علم از معلوم در «علم فعلی» است، که علم پیشین الهی هم از همین سنخ است؛ اما از دو راه می‌توان از این پاسخ دفاع کرد: متعلق علم پیشین را معلوم خارجی ندانیم یا اینکه عمومیت قاعدهٔ تابعیت و عدم تأثیرگذاری علم بر معلوم را مسلم بدانیم و به علم پیشین الهی هم تسری دهیم.

کلیدواژه‌ها: تابعیت علم از معلوم، علم فعلی، علم انفعالی، علم پیشین الهی، علم ازلی.

بحث جبر و اختیار از کهن‌ترین مباحث در حوزه عقاید اسلامی است و اندیشمندان در علوم مختلف اسلامی، همچون کلام، تفسیر، فلسفه و عرفان، به اظهارنظر در این باره پرداخته‌اند و حاصل تأملات و نکته‌سنجی‌های این عالمان، میراث عظیم و گران‌سنگی است که برای پژوهشگران معاصر به‌ارث رسیده است. البته کهنگی مسئله سبب نشده است که از رونق کنکاش‌ها و تلاش‌ها پیرامون آن کاسته شود و انصاف این است که پیچیدگی مسئله در برخی ابعاد و زوایا، این باور را در ذهن آدمی تقویت می‌کند که گویا هنوز راه یا راه‌های نرفته‌ای باقی است که اقتضا دارد بساط بحث درباره آن هنوز گشوده باشد.

یکی از شبهاتی که از گذشته دور مستمسک جبرگرایان قرار داشته، شبهه مبتنی بر علم پیشین الهی به حوادث آینده است و یکی از پاسخ‌های ارائه‌شده به شبهه مذکور، پاسخ مبتنی بر مسئله تابعیت علم از معلوم است که تمامیت یا عدم تمامیت آن مورد اختلاف است. به‌باور قائلان به عدم تمامیت، علم الهی از سنخ علم انفعالی و متأخر از معلوم نیست؛ بلکه از سنخ علم فعلی است که در سلسله علل و اسباب تحقق معلوم قرار دارد؛ لذا نمی‌تواند تابع چیزی (معلوم) باشد که معلول آن و متأخر از آن است.

برای داوری در این مسئله، لازم است ابتدا شبهه ناسازگاری علم پیشین (ازلی) الهی و همچنین راه‌حل مبتنی بر تابعیت علم از معلوم تبیین شود.

۱. شبهه ناسازگاری علم ازلی الهی با اختیار انسان

جبرگرایان می‌گویند: خداوند از ازل به همه حوادث علم دارد و همه امور - با نظر به علم الهی - از دو حال خارج نیست: یا واجب‌الوقوع است یا ممتنع‌الوقوع؛ زیرا آنچه خداوند علم به وقوعش دارد، به‌دلیل خطاناپذیری علم الهی واجب‌الوقوع است؛ و آنچه علم به عدم آن دارد، ممتنع‌الوقوع است. از طرفی، دایره قدرت و اختیار، محدود به امور ممکن‌الوقوع است؛ زیرا در افعال واجب‌الوقوع، قدرت بر ترک فعل منتفی است؛ چنان‌که در امور ممتنع‌الوقوع، قدرت بر انجام فعل منتفی است. بنابراین مجالی برای قدرت و اختیار انسان باقی نیست (ر.ک: جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۱۵۵؛ فخررازی، ۱۴۰۷ق، ج ۹، ص ۴۷-۶۴؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۲۳۲؛ حلی، ۱۴۲۵ق، ص ۳۰۸).

این شبهه دارای دو تقریر است. بنا بر تقریر مشهور و رایج از این شبهه، علم ازلی سبب برای معلوم فرض می‌شود؛ اما بنا بر تقریر غیرمشهور، علم ازلی الهی کاشف از وجوب فعل و سلب اختیار انسان است؛ یعنی سببیت علم ازلی مربوط به مقام کشف و بیان و اثبات است؛ اما سبب در خارج و واقع و مقام ثبوت، می‌تواند چیزی غیر از علم (مثلاً قدرت و اراده و اختیار) باشد (ر.ک: نراقی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۳۴۶؛ اردبیلی، ۱۴۱۹ق، ص ۶۵).

پاسخ‌های مختلفی، اعم از نقضی و حلی به این شبهه داده شده است. یکی از این پاسخ‌ها مبتنی بر قاعده تابعیت علم از معلوم است. قبل از گزارش و تحلیل این پاسخ، لازم است معانی یا کاربردهای اصطلاحی «تابعیت علم از معلوم» روشن شود؛ چراکه توجه به اختلاف معانی و کاربردهای تابعیت، در ارزیابی پاسخ شبهه نقش مهمی دارد.

۲. معناشناسی تابعیت علم از معلوم

در اصطلاح ترکیبی «تابعیت علم از معلوم»، آنچه سبب تعدد و اختلاف معنای این واژه مرکب شده، اختلاف کاربردهای واژه «تابعیت» است. در اینجا برای رعایت اختصار، به نقل کلام علامه حلی در تفاوت کاربردهای این واژه بسنده می‌کنیم.

خواجه نصیرالدین طوسی در مقصد دوم *تجربید الاعتقاد* (مباحث جواهر و اعراض)، ذیل بحث درباره علم و بیان ماهیت آن، علم را تابع معلوم می‌داند و منظور خود از تابعیت را چنین بیان می‌کند: «و هو تابع، بمعنى أصالة موازنه فی التوافق» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۷۱). علامه حلی در توضیح و شرح عبارت خواجه، برای واژه «تابعیت» سه کاربرد ذکر می‌کند (حلی، ۱۴۲۵ق، ص ۲۳۰-۲۳۱):

الف) متأخر بودن از متبوع: برای این معنا می‌توان علت و معلول را شاهد آورد که معلول، تأخر (رتبی) از علت خود دارد؛

ب) مسببیت از متبوع: نسبت میان مقدمات یک استدلال و نتیجه آن، مصداقی از این نوع تابعیت است؛ چراکه نتیجه، مسبب از مقدمات و تابع آن است. این نوع تابعیت، در نسبت میان هر معلولی و علت آن هم جاری است؛

ج) اصالت متبوع در مقام حکایتگری، و سنجش صدق و حقیقت: شأن علم حکایتگری از معلوم است و نسبت علم و معلوم، نسبت حاکمی و محکی است. آنچه را علم می‌دانیم، در صورتی حقیقتاً علم است - و جهل مرکب نیست - که واقع‌نما باشد. حال در مقام حکایتگری، کدامیک از علم و معلوم اصل است و دیگری فرع و تابع آن؟ در اینجا گفته می‌شود: «معلوم» اصل و متبوع است و «علم» فرع و تابع؛ به طوری که برای حکم به صدق و حقیقت، نباید توقع داشت که معلوم، خود را با علم مطابقت دهد؛ بلکه این علم است که باید خود را با معلوم مطابقت دهد.

بعد از بیان معانی متفاوت تابعیت علم از معلوم، حال باید دید که در پاسخ مبتنی بر این قاعده، کدام معنا از تابعیت مورد نظر است و کارآمدی آن چه مقدار است؟

۳. پاسخ شبیهه براساس قاعده «تابعیت علم از معلوم»

خواجه نصیرالدین طوسی (م ۶۷۲ق) از پیش‌آهنگان تمسک به قاعده «تابعیت علم از معلوم» در پاسخ به شبهه ناسازگاری علم پیشین الهی با اختیار انسان به‌شمار می‌رود؛ هرچند قبل از او، ابن‌نوبخت (متوفای نیمه اول قرن چهارم) در بحث «استحالة تکلیف ما لا یطاق» به این قاعده تمسک کرده است (ر.ک: ابن‌نوبخت، ۱۴۱۳ق، ص ۵۵).

خواجه در چند موضع از آثار خود، متعرض این پاسخ شده است:

۱. در کتاب *تجربید الاعتقاد* - که مشهورترین اثر کلامی‌اش است - با عبارت موجز «و العلم تابع» (طوسی،

۱۴۰۷ق، ص ۱۹۹؛ حلی، ۱۴۲۵ق، ص ۳۰۸-۳۰۷) به این پاسخ نظر دارد. این عبارت به شکل یک «قیاس ضمیر» است که تنها به ذکر یکی از دو مقدمه قیاس (صغرای قیاس) بسنده شده و مقدمه دیگر منطوی است.

۲. عبارت خواجه در کتاب *تلخیص‌المحصل*، روشن‌تر است؛ به‌گونه‌ای که می‌توان مقدمهٔ دوم قیاس را نیز از آن استنباط کرد. وی در پاسخ به سخن *فخررازی* که برای دفاع از جبر، به علم ازلی الهی تمسک کرده بود، چنین می‌گوید: «علم، تابع معلوم است؛ بنابراین نمی‌تواند در وجوب یا امتناع معلوم تأثیرگذار باشد» (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۲۸). از این عبارت که «علم الهی تأثیری در وجوب یا امتناع معلوم خود (از جمله فعل اختیاری انسان) ندارد»، معلوم می‌شود که قاعدهٔ تابعیت درصدد نفی اثرگذاری علم در معلوم است و معنایی که از «تابع» اراده شده، اثرپذیری - در مقابل اثرگذاری - است؛ یعنی از میان علم و معلوم، این معلوم است که بر چگونه بودن علم تأثیر دارد و علم تأثیری بر چگونه بودن یا نبودن معلوم ندارد.

۳. خواجه در رساله‌ای که به بحث جبر و تفویض در افعال انسان‌ها اختصاص دارد، هرچند به قاعدهٔ تابعیت علم از معلوم برای برون‌رفت از شبههٔ جبر تصریح نمی‌کند، اما نقش علیت را برای علم در افعال اختیاری مردود می‌داند و می‌گوید: «چه‌بسا علم به چیزی سبب برای آن چیز نیست؛ چنان‌که [از باب مثال] علم کسی که بداند فردا خورشید طلوع می‌کند، سبب طلوع خورشید نیست. پس وقتی که علم اثری در فعل نداشته باشد، تحقق آن فعل، از روی جبر یا ایجاب نیست» (رساله افعال العباد بین الجبر و التفویض، در: طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۴۷۸).

۴. خواجه در *فصول‌نصیریہ* چنین می‌گوید: «علم در صورتی حقیقتاً علم است - و جهل مرکب نیست - که مطابق با معلوم باشد؛ پس بایستی تابع معلوم باشد. حال اگر بخواهد مؤثر در معلوم باشد، لازمه‌اش این است که معلوم تابع علم باشد، که مستلزم دور خواهد بود؛ و [چون دور باطل است و] علم در معلوم تأثیرگذار نیست، پس ایجاب فعل [و مجبور بودن عبد در افعالش] لازم نمی‌آید» (فاضل مقداد، ۱۴۲۰ق، ص ۱۳۳).

براین‌اساس، صورت کامل استدلال چنین است:

صغرا: علم، تابع معلوم است؛

کبرا: تابع نمی‌تواند در متبوع (معلوم) تأثیر بگذارد و سبب وجوب یا امتناع آن شود؛

نتیجه: علم نمی‌تواند در وجوب یا امتناع معلوم (افعال انسان‌ها) تأثیرگذار باشد (فاضل مقداد، ۱۴۲۰ق، ص ۱۳۴).

۴. تفسیر علامه حلی و فاضل مقداد از تابعیت در شرح عبارت خواجه نصیرالدین

۴-۱. تفسیر علامه حلی

خواجه در *تجربید الاعتقاد* تنها در دو موضع، از «تابعیت علم از معلوم» سخن گفته است:

۱. در مقصد دوم (مباحث جواهر و اعراض) ذیل بحث از علم و بیان ماهیت آن؛ که منظور خود از تابعیت علم از معلوم را چنین بیان می‌کند: «و هو تابع، بمعنى أصالة موازنه فی التطابق» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۷۱).

۲. در مقصد چهارم ذیل بحث جبر و اختیار؛ که هیچ توضیحی در تبیین مراد از تابعیت ارائه نمی‌کند و به عبارت بسیار مختصر «و العلم تابع» بسنده می‌کند (همان، ص ۱۹۹).

علامه حلی با این پیش‌فرض که مراد از «تابع» در هر دو موضع کتاب *تجريد الاعتقاد* به یک معناست، برای شرح و تفسیر عبارت خواجه در موضع دوم (بحث جبر و اختیار)، از تفسیر خواجه دربارهٔ تابعیت در موضع اول (مباحث جواهر و اعراض) بهره می‌برد.

وی در مباحث جواهر و اعراض، ابتدا سه کاربرد واژهٔ «تابعیت» (متأخر بودن از متبوع، مسببیت از متبوع، و اصالت متبوع (معلوم) در مقام حکایت و سنجش صدق و حقیقت) را ذکر می‌کند؛ سپس تابعیت علم از معلوم – به‌نحو مطلق – را به‌معنای اول و دوم صحیح نمی‌داند و فقط در همان معنای سوم که خواجه هم تصریح کرده است، صحیح می‌داند.

علامه حلی وجه عدم صحت را عدم شمول آن دو معنا در همهٔ مصادیق علم بیان می‌کند و «علم فعلی» را شاهد می‌آورد که رابطهٔ علم و معلوم برخلاف علم انفعالی و عکس آن است؛ زیرا در «علم فعلی»، معلوم متأخر از علم و همچنین مستفاد از آن است؛ به‌خلاف علم انفعالی، که علم متأخر از معلوم و همچنین مستفاد از آن است (حلی، ۱۴۲۵ق، ص ۳۳۰-۳۳۱).

ظاهر و بلکه صریح عبارت علامه این است که تابعیت به‌معنای سوم (اصالت معلوم، و تابعیت علم از معلوم در مقام حکایت و سنجش صدق و حقیقت) در همهٔ مصادیق علم، اعم از فعلی و انفعالی، سریان دارد؛ به‌خلاف دو معنای دیگر که اختصاص به علم انفعالی دارند.

این بدان معناست که این سه معنای تابعیت، در همهٔ انواع علم ملازم همدیگر نیستند و پذیرش معنای سوم تابعیت در «علم فعلی»، مستلزم پذیرش معنای اول (تأخر علم از معلوم) و دوم (مسببیت از معلوم) نیست. این در حالی است که ظاهر عبارت علامه حلی در موضع دوم (بحث ناسازگاری علم پیشین الهی با اختیار انسان)، به‌گونه‌ای است که گویا معنای دوم و سوم متلازم‌اند و با پذیرش معنای سوم به‌ناچار باید به‌معنای دوم تابعیت هم ملتزم شویم. عبارت وی چنین است: «و الجواب: أن العلم تابع لا یؤثر فی إمكان الفعل، و قد مرّ تقریر ذلک» (حلی، ۱۴۲۵ق، ص ۳۰۸). در این عبارت، با ارجاع به توضیحات خود در مباحث جواهر و اعراض، از اثبات تابعیت علم به‌معنای سوم، تابعیت علم از معلوم به‌معنای دوم (مسببیت از معلوم و متأثر بودن از آن) را نتیجه می‌گیرد و می‌گوید: چون علم همواره تابع معلوم خود است، ممکن نیست در آن تأثیر بگذارد.

۴-۲. تفسیر فاضل مقداد

فاضل مقداد نیز تفسیری مشابه تفسیر علامه حلی ارائه داده است. عبارت خواجه در *فصول نصیریه* چنین است: «العلم لا یکون علماً إلا إذا طابق للمعلوم، فیکون تابعا للمعلوم، فلو کان مؤثراً فی المعلوم کان المعلوم تابعا له، فیدور. و إذا لم یکن مؤثراً لم یلزم الإیجاب» (فاضل مقداد، ۱۴۲۰ق، ص ۱۳۳).

فاضل مقداد در شرح عبارت خواجه، ابتدا آن را در شکل قیاس منطقی آرایش می‌دهد:

صغرا: هر علمی تابع معلوم است؛

کبرا: هیچ تابعی در متبوع خود مؤثر نیست؛

نتیجه: هیچ علمی در معلوم خود مؤثر نیست.

وی سپس برای هریک از دو مقدمه، دلیل می‌آورد:

دلیل بر صغرا: خاصیت و هویت علم حکایتگری است و مثل و مطابق معلوم خود است؛ بر همین اساس، تابعیت آن از معلوم، امر واضحی است.

دلیل بر کبرا: تابع، متأخر از متبوع است؛ حال اگر بخواهد مؤثر در متبوع باشد، باید مقدم بر آن باشد؛ و جمع بین

تقدم و تأخر محال است (فاضل مقداد، ۱۴۲۰ق، ص ۱۳۴).

۴-۳. ارزیابی

با اندک تأملی در تبیین‌های علامه حلی و فاضل مقداد، نقص آنها آشکار می‌شود. در هر دو تفسیر به‌نظر می‌رسد که مغالطه اشتراک لفظ صورت گرفته و معنای اراده‌شده از تابع در صغرا، مغایر با معنای موردنظر از تابع در کبراست. صغرا به‌صورت موجبه کلیه، در صورتی صادق است که از تابعیت، معنای سوم آن (تابعیت علم در مقام حکایت و سنجش صدق و حقیقت) اراده شود؛ اما کبرا به‌صورت سالبه کلیه، در صورتی صادق است که از تابعیت، معنای دوم آن (مسببیت از معلوم) قصد شود؛ بنابراین حدوسط حقیقتاً تکرار نشده است.

حال آیا این خطا به خواجه برمی‌گردد یا ناشی از تفسیر ناصحیح عبارت خواجه است؟ عبارت خواجه در *تجربیه الاعتقاد* قابلیت تفسیر براساس معنای مشترک از تابعیت در هر دو مقدمه «قیاس ضمیر» را دارد و می‌توان خطا را به پیش‌فرض علامه حلی مستند کرد؛ اما عبارت خواجه در *فصول نصیریبه* به‌گونه‌ای است که مغالطه اشتراک لفظ را نمی‌توان تنها متوجه شارح دانست.

در هر صورت، دلیل تابعیت تنها در صورتی از مغالطه در امان است و قابلیت بررسی را دارد که در مقدمه اول استدلال نیز مراد از تابعیت علم، مسببیت آن از معلوم باشد تا با معنای موردنظر از «تابعیت» در مقدمه دوم مطابق باشد؛ چراکه عبارت خواجه در *تلخیص المحصل* و همچنین عبارت *فاضل مقداد* و علامه حلی در شرح کلام خواجه به‌روشنی دلالت دارد بر اینکه مراد از تابعیت در مقدمه دوم استدلال، مسببیت است.

در ادامه، بر همین فرض به اعتبارسنجی دلیل تابعیت در دفع شبهه «جبر ناشی از علم پیشین الهی» از منظر اندیشمندان می‌پردازیم و اینکه آیا راه‌حل مبتنی بر قاعده تابعیت علم از معلوم، از نظر آنها راه‌حلی قابل قبول است یا نه؟

۵. بررسی کارآمدی پاسخ مبتنی بر قاعده تابعیت

آنچه به‌اجمال می‌توان گفت، این است که منشأ اختلاف دیدگاه‌ها در تمامیت یا عدم تمامیت راه‌حل مبتنی بر قاعده تابعیت، مسئله کلیت و عمومیت مقدمه اول قیاس، یعنی همان قاعده تابعیت علم از معلوم است. اگر اولاً مراد از

«معلوم» در قاعده تابعیت را همان امر محقق در خارج بدانیم، ثانیاً علم خدا را فعلی بدانیم و ثالثاً در علم فعلی، علم را تابع معلوم ندانیم، بلکه معلوم را تابع علم بدانیم، یعنی علم را مؤثر در معلوم (به نحو سببیت یا شرطیت) بدانیم، در این صورت، پاسخ مبتنی بر قاعده تابعیت نمی‌تواند رافع شبهه جبر باشد؛ زیرا مجموع این پیش‌فرض‌های سه‌گانه، در تعارض آشکار با مفاد قاعده تابعیت علم از معلوم است، که بر «عدم مؤثریت علم در معلوم» مبتنی است.

موضع اندیشمندان در مواجهه با این راه‌حل، در دو دیدگاه کلان موافقان و مخالفان راه‌حل، قابل طبقه‌بندی است:

۵-۱. موافقان

برخی اندیشمندان این استدلال را تلقی به قبول کرده و در مقام پاسخ به شبهه، به همین راه‌حل تمسک کرده‌اند؛ اما به اشکالاتی که دیگران بر آن وارد کرده‌اند، نفیاً یا اثباتاً توجهی نشان نداده‌اند. از میان این عده می‌توان به مواردی از باب نمونه اشاره کرد: *ابن‌نویخت* (۱۴۱۳ق، ص ۵۵)؛ *ابن‌میثم بحرانی* (۱۴۰۶ق، ص ۸۹)؛ *جرجانی* (۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۱۵۵-۱۵۶)؛ *عربشاهی* (۱۳۶۵، ص ۱۵۸) و *ابوالحسن شعرانی* (بی‌تا، ص ۴۲۸).

اما در کلمات کسانی دیگر، وجه پذیرش راه‌حل مبتنی بر قاعده تابعیت بیان شده و قابل ارزیابی و راستی‌آزمایی دانسته شده است. این عده به لحاظ مبنایی در چند دسته جای می‌گیرند:

۵-۱-۱. عرفا

دفاع عرفا از قاعده تابعیت علم از معلوم در حل شبهه جبر، مبتنی بر انکار پیش‌فرض اول شبهه‌کنندگان است. عرفا «معلوم» در قاعده تابعیت را امر محقق در خارج نمی‌دانند؛ بلکه همان وجودات اشیا در مرتبه ذات الهی می‌دانند که علم خدا به آنها از سنخ علم فعلی است؛ ولی در عین حال تابع معلوم است (صدرالمتملّهین، ۱۳۶۰، ص ۴۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۳۵۶-۳۵۷).

توضیح اینکه: مطابق دیدگاه عرفا، آن معلومی که علم خداوند تابع آن است، اعیان ثابت موجودات است. به اعتقاد آنها، علم حق تعالی تابع معلوم، و حکم او تابع محکوم‌علیه است. علم او به موجودات، آن گونه که هستند تعلق می‌گیرد و علم او هرگز معلوم را تغییر نمی‌دهد و تأثیری در معلوم ندارد. براساس آموزه «سرّ القدر»، انسان براساس اقتضائات عین ثابتش خلق شده است و هر آنچه در وجود انسان ظاهر می‌شود، در جدول عین ثابت او از ازل ترسیم شده است و چیزی بیرون از استعداد و طلب ذاتی او ظهور نمی‌یابد. همه افعال و اوصاف انسان از ذات خود او برخاسته است و هر آنچه بر او می‌گذرد، براساس لسان استعداد و درخواست اوست و خود او آنها را خواسته است و حق تعالی نیز چیزی بیش از استعداد و طلب انسان به او عطا نمی‌کند؛ و در حقیقت، حق تعالی به صورت استعداد عید بر او تجلی می‌کند و به دنبال این تجلی، عطایای اسمایی و ذاتی حق هم براساس استعداد و عین ثابت عید خواهد بود (ر.ک: قیصری، ۱۳۷۵، ص ۵۸۸؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۴۸۵-۴۹۱).

ابن عربی مسئلهٔ تابعیت علم از معلوم را چنین تبیین می‌کند: «حکم خداوند در اشیا برحسب علم او بدان‌ها و در آنهاست؛ و علم خداوند در اشیا، مطابق است با آنچه که معلومات - آن‌گونه که فی‌نفسه هستند - به حق تعالی می‌دهند» (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۱۳۱. نیز ر.ک: همو، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۲۲-۲۲۳). بنابراین، حکم خدا بر موجودات براساس علم او خواهد بود و هر حکمی بر موجودات می‌کند، تابع استعداد و اقتضای اعیان ثابتۀ اشیاست. به عبارت دیگر، اعیان ثابتۀ که محکوم‌علیه حق هستند، با استعداد و اقتضای خود، فیض حق را جهت‌دهی می‌کنند و فیض حق براساس طلب و درخواست خود این اعیان به آنها می‌رسد؛ به این معنا، محکوم‌علیه، حاکمیت بر حاکم دارد (ر.ک: ابن عربی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۶۰-۱۶۲؛ جامی، ۱۳۸۱، ص ۲۱۲؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۲۰۴-۲۱۰).

ارزیابی: این راه‌حل - بعد از پذیرش مبانی آن - البته اشکال مربوط به تابعیت علم از معلوم را برطرف می‌سازد؛ اما آیا شبههٔ جبر را ریشه‌کن می‌کند؟ برخی این نظریهٔ عرفانی را - که همهٔ آنچه در تعینات خلقی روی می‌دهد، در اعیان ثابتۀ آنها مندرج و مندمج است و خداوند متعال پیش از تحقق آنها در خارج، بدان‌ها آگاه است - مستلزم جبر می‌داند (عقیفی، در: ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۳۹-۴۲؛ جهانگیری، ۱۳۶۷، ص ۳۰۵-۳۰۸)؛ و در حقیقت، پاسخ مذکور، شبههٔ «عدم تابعیت علم از معلوم در علم فعلی» را دفع می‌کند؛ اما اصل شبههٔ جبر ناشی از علم ازلی را به صورت قطعی حل نکرده، بلکه تنها یک مرحله عقب‌تر برده است.

البته تلاش‌های متعددی برای دفع این اشکال صورت گرفته است (از باب نمونه ر.ک: فیض کاشانی، ۱۳۸۷، ص ۱۲-۱۵؛ همو، ۱۴۲۵ق، ص ۲۲۸-۲۲۹؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹، ص ۸۰-۸۶). در میان این تلاش‌ها، سخن برخی معاصران روشن‌تر است: «اگر زبان استعداد یک فرد، طلب ضلالت یا هدایت باشد، این به سبب ذاتیات خود اوست و ذاتی شیء، علت نمی‌خواهد. این مطلب با ارادهٔ انسان نیز منافاتی ندارد؛ چون این اقتضانات و استعدادها همهٔ شرایط و لوازم برای هر رویدادی را در طول زندگی فرد دربرمی‌گیرند؛ از جمله اینکه فرد، در موقعیت‌های خاصی با ارادهٔ آزاد خود، چیزی یا راهی را برمی‌گزیند. این فعل ارادی، جزء تفاسیلی است که در عین ثابت فرد نقش بسته است» (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۵۰۳).

توضیح بیشتر اینکه:

در عین ثابت انسان، همهٔ شرایط، علت ناقصه و تامه، از جمله اراده نیز مأخوذ است. هر آنچه در این عالم به وجود می‌آید، حقیقت آن در عالم‌های فراتر وجود دارد. از جمله پدیده‌های این عالم، انسان است. انسان در این عالم دارای ویژگی‌هایی است که از جملهٔ آنها اراده است؛ پس حقیقت انسان با تمام ویژگی‌های آن، از جمله اراده، در موطن بالاتر باید نفس‌الامر داشته باشد و انسان در نشئهٔ عالم طبیعت، رقیقهٔ آن حقیقت است. اگر حقیقت انسان فاقد اراده باشد، حقیقت انسان نخواهد بود. از جمله مراتب نظام هستی و خزینه‌های آن، اعیان ثابتۀ است. در نتیجه با توجه به مطالب فوق، اراده به صورت ویژگی خاص، باید در عین ثابت وی مأخوذ باشد. به عبارت دیگر، در عین ثابت انسان، همهٔ شرایط، علت‌های ناقصه از جمله اراده، و علت تامه، مأخوذ است. عین ثابت انسان با این وصف، وجود

ارادی و کارهای ارادی را طلب می‌کند و خدا نیز به اقتضای جود اطلاقش به هر موجود، آنچه را که بخواهد، عطا می‌کند (امینی، ۱۳۸۹).

این پاسخ، شباهت زیادی به راه‌حل مخالفان قاعده تابعیت دارد که در ادامه خواهد آمد.

۲-۱.۵. متکلمان معتزلی

معتزله در بحث علم حق تعالی و در تبیین چگونگی علم حق به موجودات پیش از ایجاد، آموزه ثابتات ازلی را مطرح کردند و به ذواتی قائل شدند که نه موجود بودند و نه معدوم؛ بلکه واسطه‌ای میان وجود و عدم بودند که به آن، شیء ثابت می‌گفتند (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۷۶). آنها مفهوم ثبوت را اعم از وجود، و معدوم را اعم از منفی گرفتند و بر آن شدند که ثبوت شامل وجود واجب و وجود ممکن و ممکن معدوم است و معدوم ممکن در همان حال عدم، شیئیت و ثبوت دارد. در مقابل، معنای عدم را نیز شامل معدوم ممتنع و معدوم ممکن گرفتند (ر.ک: فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۴۵-۴۶؛ سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۸۴؛ طباطبائی، ۱۴۱۵ق، ص ۱۶).

به‌باور معتزله، معدومات ممکن (و نه معدومات ممتنع)، پیش از وجود یافتن، دارای ذوات و اعیان و حقایقی هستند که در موطنی خارجی (و نه ذهن و عقل)، ثبوت و تقرر دارند و با این وصف، از معدومات ممتنع که هیچ نوع ثبوتی ندارند، متمایزند. این ذوات، ازلی و ابدی و غیرمجموع‌اند و تأثیر حق تعالی در آنها جعل این ذوات نیست؛ بلکه وجود بخشیدن به آنهاست (شهرستانی، ۱۴۲۵ق، ص ۸۹؛ جهانگیری، ۱۳۶۷، ص ۲۷۵-۲۷۷). از آنجاکه این ثابتات متعلق علم حق تعالی هستند و علم حق تعالی از ازل به آنها تعلق می‌گیرد، به آنها معدومات ازلی می‌گویند.

انگیزه معتزله در ابداع این قول، تصحیح علم ازلی خداوند است. از آنجاکه خداوند علم ازلی دارد و علم بدون ثبوت معلوم، محال است، معتقد شدند که ماهیت‌ها از ازل معدوم و ثابت بوده‌اند و علم حق تعالی، به این ثابتات ازلی تعلق می‌گیرد (سبزواری، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۵۳).

به دلیل شباهت‌های موجود میان ثابتات معدوم (قول معتزله) و اعیان ثابتة (قول عرفا) بحث درباره تفاوت بین دو دیدگاه، مورد توجه صاحب‌نظران قرار گرفته است. هر دو نظریه در ثبوت معدومات ممکن و استثنای معدومات ممتنع مشترک‌اند و تنها تفاوت این دو در این است که معتزله ثبوت را خارجی می‌دانند؛ در حالی که عرفا ثبوت اعیان ثابتة را ثبوت علمی در علم حق می‌دانند (جهانگیری، ۱۳۶۷، ص ۲۷۷-۲۷۵).

ابن عربی ذیل حدیث «كنت كذاً مخفياً» می‌گوید: عبارت «كنت كذاً» در روایت نبوی، دلیلی است بر اعیان ثابتة که معتزله قائل به آن هستند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۳۲). وی پس از طرح مبحث اعیان ثابتة و ثبوت آنها در حال عدم، آیه شریفه «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ» (نحل: ۴۰) را محکم‌ترین دلیل بر اعتقاد معتزله، یعنی ثبوت اعیان ممکنات در حال عدم و شیئیت داشتن آنها، می‌داند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۱۴). صدرالمشاهیرین نیز بر نزدیکی قول معتزله و صوفیه تأکید دارد. وی در بحث علم حق تعالی و بیان اقوال متفاوت در مورد علم حق تعالی به ممکنات، پس از ذکر قول معتزله می‌گوید: این حرف معتزله به قول صوفیه که به اعیان ثابتة

معتقدند، نزدیک است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۱۸۱)؛ هرچند در ادامه توضیح می‌دهد که این شباهت تنها یک شباهت ظاهری است و در باطن، بین قول عرفا و معتزله تفاوت بین و آشکاری است (همان، ص ۱۸۳).

البته تفاوت این دو نظریه در تعیین موطن اعیان ثابت و معدومات ثابت، سبب شده است که عده‌ای از حکما و عرفا بر بطلان قول معتزله و صحت قول عرفا تأکید کنند و قول معتزله مبنی بر ثبوت معدومات در خارج را مغایر ادله عقلی - بلکه بداهت عقلی - بدانند (ر.ک: جامی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۷؛ فناری، ۱۳۸۴، ص ۱۸۶؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۶؛ سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۸۴؛ طباطبائی، ۱۴۱۵، ص ۱۶).

ارزیابی: دیدگاه معتزله در دفاع از راه‌حل مبتنی بر قاعده تابعیت، دارای اشکال مبنایی است. بر ادعای معتزله مبنی بر ثبوت معدومات در خارج و وجود واسطه میان موجود و معدوم، نه‌تنها دلیلی موجود نیست، بلکه دلیل، بر عدم آن قائم است؛ اما اگر کسی به مبنای معتزله قائل شد، اشکال عدم جریان قاعده تابعیت علم از معلوم در علم فعلی خدا برطرف می‌شود.

۳-۱.۵. منکران سببیت و مؤثریت علم فعلی

عده‌ای دیگر از متکلمان، «علم فعلی» در کاربرد رایج را نه‌تنها سبب برای معلوم، بلکه حتی شرط برای تحقق معلوم نمی‌دانند و از این جهت، آن را همسان علم انفعالی می‌دانند. آنها تصور ساختمان در ذهن مهندس را اساساً «علم فعلی» اصطلاحی نمی‌دانند یا آن را معنای دیگری برای اصطلاح «علم فعلی» دانسته‌اند که با اصطلاح متعارف تفاوت دارد.

به‌باور میرشریف جرجانی، علم فعلی - از حیث انکشاف و حکایتگری آن از معلوم - در ایجاد معلوم دخالتی ندارد و فعلی بودن علم، تنها از آن جهت است که زمینه‌ساز اختیار و اراده فاعل در ایجاد فعل می‌شود و از این رو علم فاعل مختار به افعال اختیاری خودش، علم فعلی است؛ اما علم او به افعال دیگران علم فعلی نیست؛ هرچند تقدم زمانی بر فعل داشته باشد (ر.ک: لاهیجی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۲۱).

لاهیجی نیز در این باره چنین می‌گوید:

... جوابش آن است که علم تابع معلوم است، نه معلوم تابع علم؛ چه علم صورتی است مطابق معلوم؛ پس معلوم به هر نحو که باشد، علم تابع و مطابق وی باشد. چون کافر مثلاً در لایزال اختیار می‌کرد، خدای تعالی در ازل چنین دانست؛ که اگر او در حد ذات خود به‌نحوی می‌بود که اختیار ایمان می‌کرد، هرآینه مؤمنش می‌دانست. پس علم حق تعالی موجب کفر در کافر و ایمان در مؤمن نبوده باشد؛ و همچنین در همه اشیا (لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۷۲).

یکی دیگر از منکران سببیت و مؤثریت علم به معلوم، صاحب *دلایل الصدق* است. به‌باور وی، اساساً علم سبب و مؤثر حقیقی فاعلیت فاعل نیست؛ بلکه آنچه مؤثر حقیقی است، قدرت است، نه علم. علم را نهایتاً می‌توان شرط برای اعمال قدرت فاعل دانست و کسانی هم که علم فعلی را دخیل و مؤثر در وجود معلوم در خارج

می‌دانند، مرادشان دخالت از حیث شرطیت است، به‌خلاف علم انفعالی که شرط تحقق معلوم نیست؛ بلکه فرع وجود معلوم است؛ اما حق این است که علم فعلی حتی شرط برای وجود معلوم هم نیست؛ زیرا علم - به‌نحو مطلق - تابع معلوم است؛ چراکه عبارت است از انکشاف شیء و حضور آن نزد عالم؛ و لازمهٔ چنین معنایی این است که وجود معلوم تقدم رتبی بر علم داشته باشد؛ چراکه وجود معلوم، شرط یا به‌منزلهٔ شرط در تحقق علم است. حال اگر علم فعلی را شرط وجود معلوم بدانیم، مستلزم دور خواهد بود؛ پس علم فعلی همچون علم غیرفعلی، حتی شرط برای وجود معلوم نیست. بله؛ تصور شیء، شرط اقدام بر ایجاد فعل از جانب شخص عاقل ملتفت است؛ و تصور ساختمان در ذهن مهندس از همین قبیل است؛ و این غیر از علم فعلی مصطلح به علم حضوری است (مظفر، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۲۹۰-۲۹۱).

صاحب کتاب *نور الأفهام* هم معتقد است که علم به‌نحو مطلق تابع معلوم است و تأخر رتبی از معلوم دارد؛ زیرا علم، چیزی جز انکشاف شیء (برای عالم) نیست و انکشاف شیء، فرع وجود آن شیء است؛ خواه به وجود علمی یا وجود ذهنی یا وجود خارجی؛ بنابراین چون معلوم، سبب برای علم است، باید تقدم بر علم داشته باشد؛ اعم از تقدم علمی یا ذهنی یا خارجی؛ و چون ثبوت ذهن و ترکیب در مورد خداوند منتفی است، مخلوقات به وجود علمی‌شان تقدم رتبی بر علم ازلی الهی خواهند داشت (حسینی لواسانی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۲۳۳).

کسان دیگری از متکلمان نیز سببیت علم در تحقق فعل را انکار می‌کنند (ر.ک: حسینی تهرانی، ۱۳۶۵، ص ۵۵۲). از برخی عبارات *ابن عربی* هم استفاده شده است که اساساً علم به‌طور مطلق تابع معلوم است؛ یعنی نه‌تنها علم انفعالی، بلکه علم فعلی نیز از این ویژگی برخوردار است؛ هرچند تابعیت علم از معلوم در این دو نوع علم، بر دوگونه خواهد بود (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۴۸۸-۴۸۷؛ *ابن عربی*، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۲۲-۲۲۳).

اما دربارهٔ تمثیل علم فعلی به تصور ساختمان در ذهن مهندس، که آن را علت احداث ساختمان دانسته و با این تشبیه، حکم به تقدم رتبی و زمانی علم بر معلوم کرده‌اند، گفته شده است که تنها علت فعل اختیاری، همان اختیار برخاسته از اراده است و تصور متقدم بر آن، از زمرهٔ شرایط تأثیر علت است؛ همچون شرطیت عدم رطوبت برای تأثیر آتش در سوزاندن (حسینی لواسانی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۲۳۳-۲۳۵).

قوشچی نیز علم فعلی را از سنخ علوم تصویری دانسته، بحث تابعیت را فقط در علوم تصدیقی جاری می‌داند، که بحث مطابقت معنا می‌یابد و علم، حکایت از عالم واقع و نفس‌الأمر می‌کند (قوشچی، ۱۴۰۰ق، ص ۳۳۶).

ارزیابی: توجه مذکور پذیرفتنی به‌نظر می‌رسد؛ اما تنها شبههٔ جبر ناشی از علم ازلی با تقریر رایج و مشهور آن را برطرف می‌کند. چنان‌که در صدر مقاله - در بیان شبههٔ جبر - گفته شد، بنا بر تقریر دوم، علم تأثیری در جبر ندارد؛ بلکه عامل یا عوامل دیگری (مثل ارادهٔ الهی) می‌تواند مؤثر باشد و علم ازلی به‌دلیل خطاناپذیری، تنها از وجود چنین عامل یا عواملی خبر می‌دهد. بدین ترتیب، اشکال لزوم جبر (به تقریر دوم) به حال خود باقی خواهد بود؛ چنان‌که برخی متکلمان نیز بدان اقرار کرده‌اند (ر.ک: نراقی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۳۴۷؛ اردبیلی، ۱۴۱۹ق، ص ۶۵).

۵-۲. مخالفان

برخی از متکلمان و فلاسفه قاعدهٔ تابعیت را در علم ازلی الهی جاری نمی‌دانند و لذا پاسخ مبتنی بر قاعدهٔ تابعیت را ناتمام می‌دانند.

از متکلمان، محقق حلی با پذیرش تابعیت علم از معلوم، اختیار انسان را از زمرهٔ متعلقات علم الهی می‌داند که براساس آن، علم الهی در وقوع فعل از جانب انسان مؤثر نیست؛ بلکه تابع اختیار اوست (محقق حلی، ۱۴۲۱ق، ص ۹۴). *فاضل مقداد* هم هرچند در شرح عبارت خواجه - چنان‌که شرح آن گذشت - به صورت‌بندی استدلال و شرح عبارت خواجه بسنده کرد؛ اما در کتاب دیگرش، رأی خود را آشکار می‌کند و مقدمهٔ اول قیاس را صحیح نمی‌داند و تابعیت علم از معلوم را در علم الهی - که علم فعلی است - نمی‌پذیرد (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۱۹۰-۱۹۱). کسان دیگری از متکلمان هم بر همین اعتقادند (ر.ک: مازندرانی، ۱۳۸۸ق، ج ۴، ص ۳۸۴؛ استرآبادی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۴۲۲؛ حسینی تهرانی، ۱۳۶۵، ص ۵۵۲-۵۵۳؛ سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۳۹۸-۳۹۹).

از میان فلاسفه، *میرداماد* پاسخ خواجه مبتنی بر قاعدهٔ تابعیت را تام نمی‌داند و منشأ عدم تمامیت را اختصاص قاعدهٔ تابعیت به علم حصولی انفعالی و عدم جریان قاعده در علم حضوری فعلی می‌داند. به اعتقاد *میرداماد*، این پاسخ آنگاه صحیح است که علم الهی را انفعالی بدانیم؛ حال آنکه علم خداوند فعلی است و همان‌گونه که ذات واجب تعالی علت فاعلی اشیاست، علم او نیز - که با ذات او متحد است - علت هر امر معلوم خواهد بود و چنین علمی، نه تنها تابع معلوم خود نیست، بلکه این معلوم است که تابع و معلول علم است (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۴۷۱). بعد از *میرداماد*، *صدرالمتألهین* - مبدع حکمت متعالیه - رأی استاد خود را برمی‌گزیند و راه حل مورد بحث را ناتوان از دفع شبههٔ ناسازگاری علم پیشین الهی با اختیار انسان می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۸۵). پیروان مکتب *صدرالمتألهین*، همچون حکیم *سنزواری* (۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۳، ص ۶۲۰)، امام خمینی رحمته الله علیه (۱۴۲۵ق، ص ۶۴-۶۳؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۱۵۵) و علامه *طباطبائی* (۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۷۲-۲۷۳) بر همین عقیده‌اند.

۵-۲-۱. راه حل مخالفان قاعدهٔ تابعیت در دفع شبههٔ جبر

میرداماد با تحفظ بر فعلی بودن علم خدا و تأثیر آن در تحقق فعل انسان، می‌کوشد از طریق واکاوی متعلق علم الهی، شبهه را دفع کند. وی می‌گوید: «هرچند علم خداوند علت مقتضی وجوب فعل انسان خواهد بود، ولی این وجوب فعل، مسوق به قدرت و اختیار آدمی است؛ زیرا این دو، از جمله علل و اسباب وقوع فعل‌اند و روشن است وجوب و ضرورتی که به اختیار بازگردد، منافی اختیار نیست» (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۴۷۲).

صدرالمتألهین نیز پاسخ استاد خود را می‌پسندد و با این عبارات، آن را باز می‌گوید: «علم و آگاهی خداوند، هرچند در سلسلهٔ اسباب صدور فعل از انسان قرار دارد، ولی مقتضای علم الهی این است که فعل انسان با قدرت و اختیار او انجام پذیرد؛ زیرا قدرت و اختیار او نیز در سلسلهٔ اسباب و علل فعل قرار گرفته است» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۸۵) و به تعبیر شهید مطهری:

علم ازلی که به افعال و اعمال انسان تعلق گرفته است، به معنای این است که او از ازل می‌داند که چه کسی به موجب اختیار و آزادی خود، اطاعت، و چه کسی معصیت می‌کند؛ و آنچه آن علم ایجاب می‌کند و اقتضا دارد، این است که آن که اطاعت می‌کند، به اراده و اختیار خود اطاعت می‌کند و آن که معصیت می‌کند، به اراده و اختیار خود معصیت می‌کند (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۴۳۵).

بعد از صدرالمتألهین، سایر حکما همین پاسخ را برگزیدند (ر.ک: نراقی، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۳۴۶-۳۴۷؛ سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۳، ص ۶۲۰؛ موسوی خمینی، ۱۴۲۵، ص ۶۴-۶۳؛ طباطبائی، ۱۴۱۵، ص ۳۰۵؛ همو، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۲۵۳-۲۵۴؛ مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۴۳۶-۴۳۲؛ همو، ۱۳۸۴، ج ۸، ص ۳۱۷-۳۱۹).

متکلمان مخالف جریان قاعده تابعیت در علم فعلی الهی نیز همین قول را اختیار کرده‌اند (ر.ک: ملازندران، ۱۳۸۸، ج ۴، ص ۳۸۴؛ استرآبادی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۲۵۲؛ خراسانی، ۱۴۱۶، ص ۶۸۹؛ حسینی تهرانی، ۱۳۶۵، ص ۵۵۲-۵۵۳؛ سبحانی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۳۹۸-۳۹۹).

ارزیابی: جان مایه این پاسخ - چنان که اشاره شد - شفاف ساختن و زدودن ابهام از فعلی است که متعلق علم ازلی الهی قرار می‌گیرد تا به این طریق، مغالطه ابهام‌گویی دفع شود. قائلان به ناسازگاری علم ازلی و اختیار، تنها به اصل تحقق فعل انسان توجه کرده و از مبادی فعل و نحوه تعلق فعل به فاعل غفلت ورزیده‌اند؛ حال آنکه خداوند از ازل به خصوصیات فاعل‌ها و مبادی هر فعلی آگاه است و می‌داند که مثلاً آتش فاعل بالاضطرار و انسان فاعل بالاختیار است و چنین علمی، نه تنها انسان را مجبور نمی‌کند، بلکه اختیار و آزادی او را تحکیم می‌کند. به نظر می‌آید که این پاسخ توان دفع شبهه جبر به هر دو تقریر (مشهور و غیرمشهور) را دارد.

۲-۵. توجیه و تأویل راه حل مبتنی بر قاعده تابعیت

برخی از مخالفان راه حل مبتنی بر قاعده تابعیت کوشیده‌اند تفسیری از عبارت *خواجه نصیرالدین طوسی* در این بحث ارائه کنند که بر قول مختار آنها منطبق شود. علامه *طباطبائی* در حاشیه خود بر کلام *صدرالمتألهین*، پاسخ خواجه را چنین توجیه می‌کند: «ممکن است پاسخ خواجه را به پاسخ مصنف ارجاع داد؛ زیرا علم الهی، با حفظ خصوصیات آنها، به اشیا تعلق می‌گیرد؛ پس فعل اختیاری از آن حیث که به قدرت و اراده انسان مستند است، متعلق علم الهی قرار می‌گیرد؛ شاید به همین دلیل مصنف پاسخ خواجه را به حسب ظاهر آن (نه در واقع) نادرست خوانده است» (*صدرالمتألهین*، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۸۴، تعلیقه علامه طباطبائی، تعلیقه ۳). *مرورید* نیز عبارت خواجه را به همین صورت توجیه می‌کند (*مرورید*، ۱۴۱۸، ص ۱۴۶).

نتیجه گیری

۱. واژه تابعیت در قاعده «تابعیت علم از معلوم»، دست کم دارای سه کاربرد است: متأخر بودن از متبوع؛ مسببیت از متبوع؛ و اصالت متبوع (معلوم) در مقام حکایت و سنجش صدق و حقیقت. دلیل تابعیت، تنها در صورتی از مغالطه در امان است و قابلیت دفاع را دارد که در هر دو مقدمه استدلال، مراد از تابعیت علم، مسببیت آن از معلوم باشد.

۲. مخالفت با راه‌حل مبتنی بر قاعده تابعیت، بر چند پیش‌فرض استوار است: الف) مراد از «معلوم» در قاعده تابعیت، همان امر محقق در خارج است؛ ب) علم خدا فعلی است، نه انفعالی؛ ج) در علم فعلی، علم تابع معلوم نیست؛ بلکه معلوم، تابع علم است؛ یعنی علم، مؤثر در معلوم (به‌نحو سببیت یا شرطیت) است. مجموع این پیش‌فرض‌های سه‌گانه، در تعارض آشکار با مفاد قاعده تابعیت علم از معلوم است، که بر «عدم مؤثریت علم در معلوم» مبتنی است.

۳. مدافعان راه‌حل مبتنی بر قاعده تابعیت، دست‌کم در یکی از پیش‌فرض‌های ذکرشده خدشه کرده‌اند:

الف) برخی، «معلوم» در قاعده تابعیت را نه امر محقق در خارج، بلکه چیزی ماقبل علم ازلی (اعیان ثابتة یا ثابتات ازلیه) می‌دانند. ب) برخی دیگر، بحث تابعیت را فقط در علوم تصدیقی جاری می‌دانند؛ زیرا تنها در علوم تصدیقی است که بحث مطابقت معنا می‌یابد و علم، حکایت از عالم واقع و نفس‌الامر می‌کند؛ درحالی‌که علم فعلی از سنخ علوم تصویری است. ج) کسانی دیگر، منکر نقش علیت و سببیت برای هر نوع علمی - اعم از فعلی و انفعالی - شده‌اند؛ لذا تفکیک علم فعلی از انفعالی در این مسئله را فاقد اثر دانسته‌اند.

۴. از میان توجیحات مدافعان راه‌حل مبتنی بر قاعده تابعیت، روشن شد که:

الف) قول معتزله به لحاظ مبنا قابل دفاع نیست.

ب) قول عرفا - با فرض پذیرش مبنا - مشکل جبر را یک گام به عقب می‌راند؛ اما برای قلع ریشه جبر و ایجاد سازگاری میان دو آموزه «اعیان ثابتة» و «سرّ‌القدر» و اختیار انسان، تکمله‌ای لازم دارد، که آنچه در متمیم پاسخ بیان کرده‌اند، شباهت زیادی به راه‌حل فلاسفه و متکلمان منکر جریان قاعده تابعیت علم از معلوم در علم الهی دارد. ج) دفاع منکران سببیت و مؤثریت علم فعلی، با اینکه در دفع تقریر غیرمشهور شبهه جبر کارآمد نیست، تقریر رایج و مشهور شبهه جبر ناشی از علم ازلی الهی را برطرف می‌کند.

د) راه‌حل مخالفان قاعده تابعیت، در دفع شبهه جبر، به‌نظر می‌آید که توان دفع شبهه جبر به هر دو تقریر (مشهور و غیرمشهور) را دارد.

منابع

- ابن عربی، محیی‌الدین، ۱۳۷۰، *فصوص‌الحکم*، مقدمه و تعلیقات ابوالعلاء عقیفی، تهران، الزهراء.
- _____، ۱۴۱۴ق، *التوحید والعقیده*، به کوشش محمود غراب، دمشق، دار الکتب العربی.
- _____ بی‌تا، *الفنوحات‌المکیه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ابن میثم بحرانی، میثم‌بن علی، ۱۴۰۶ق، *قواعد المرام فی علم الکلام*، تحقیق سیداحمد حسینی، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ابن نوینخت، ابواسحاق ابراهیم، ۱۴۱۳ق، *الباقوت فی علم الکلام*، تحقیق علی‌اکبر ضیائی، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- اردبیلی، مولی احمد، ۱۴۱۹ق، *الحائسیه علی‌الهیات‌النسوح الجدید للتجرید*، چ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- استرآبادی، محمدجعفر، ۱۳۸۲، *البراهین القاطعه فی شرح تجرید العقائد الساطعه*، مکتب الاعلام الاسلامی.
- امینی، حسن، ۱۳۸۹، «امر بین الامرین در اندیشه ابن عربی»، *آیین حکمت*، ش ۴، ص ۳۷-۶۸.
- تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹ق، *شرح المقاصد*، تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمیره، قم، شریف الرضی.
- جامی، عبدالرحمن، ۱۳۸۱، *نقد النصوص فی شرح نقض الفصوص*، تحقیق ویلیام چیتیک، چ دوم، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- جرجانی، علی‌بن محمد، ۱۳۲۵ق، *شرح المواقف*، تحقیق بدرالدین نعلانی، قم، شریف الرضی.
- جهانگیری، محسن، ۱۳۶۷، *محیی‌الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*، تهران، دانشگاه تهران.
- حسن‌زاده املی، حسن، ۱۳۷۹، *خیر الأثر در رد جبر و قدر*، چ چهارم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- حسینی تهرانی، سیدهاشم، ۱۳۶۵، *توضیح المراد*، چ سوم، تهران، مفید.
- حسینی لواسانی، سیدحسن، ۱۴۲۵ق، *نور الأفهام فی علم الکلام*، مقدمه و تحقیق سیدابراهیم لواسانی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- حلی، حسن‌بن یوسف، ۱۴۲۵ق، *کشف المراد*، تحقیق و تعلیق حسن حسن‌زاده املی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- خراسانی، محمدجوادی بن محسن، ۱۴۱۶ق، *هدایة الأمة إلى معارف الأئمة*، قم، بعث.
- سبحانی، جعفر، ۱۴۱۲ق، *الإلهیات علی هدی‌الکتاب و السنه و العقل*، تحقیق حسن محمد مکی عاملی، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.
- سبزواری، ملاحادی، ۱۳۶۹-۱۳۷۹ق، *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده املی، تهران، ناب.
- _____، ۱۳۸۳، *اسرار‌الحکم*، تصحیح کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی.
- شعرانی، ابوالحسن، بی‌تا، *شرح فارسی تجرید الاعتقاد*، تهران، اسلامیة.
- شهرستانی، عبدالکریم، ۱۴۲۵ق، *نهایة الأقدام فی علم الکلام*، تحقیق احمد فرید مزیدی، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- _____، ۱۳۶۳، *مفاتیح‌الغیب*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمة‌المتعالیه فی الأسفار‌العقلیه‌الأربعه*، تعلیق علامه طباطبائی، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمة‌المتعالیه فی الأسفار‌العقلیه‌الأربعه*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۵ق، *نهایة‌الحکمة*، چ دهم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- _____، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۴۰۵ق، *تلخیص‌المحصل*، بیروت، دار الاضواء.
- _____، ۱۴۰۷ق، *تجرید‌الاعتقاد*، تحقیق محمدجواد حسینی جلالی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- عربشاهی، ابوالفتح بن مخدوم الخادم‌الحسینی، ۱۳۶۵، *مفتاح‌الباب*، در: علامه حلی، فاضل مقداد و ابوالفتح بن مخدوم حسینی، *الباب‌الحدادی عشر مع شرحه النافع یوم‌الحشر و مفتاح‌الباب*، مقدمه و تحقیق مهدی محقق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.

فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله سیوری، ۱۴۰۵ق، *ارشاد الطالبین إلى نهج المسترشدين*، تحقیق سیدمهدی رجائی، قم، کتابخانه آیتالله مرعشی نجفی.

_____، ۱۴۲۰ق، *الانوار الجلالیه فی شرح الفصول النصیریة*، تحقیق علی حاجی آبادی و عباس جلالی نیا، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه.

فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۰۷ق، *المطالب العالیة من العلم الإلهی*، تحقیق حجازی سقا، بیروت، دار الکتب العربی.

_____، ۱۴۱۱ق، *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات والطبیعیات*، قم، بیدار.

فناری، شمس الدین محمدبن حمزه، ۱۳۸۴، *مفتاح الغیب و شرحه مصباح الانس*، تحقیق محمد خواجوی، چ دوم، تهران، مولی. فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۳۸۷، *رساله تحقیق معنی قابلیت*، در: *رسائل فیض کاشانی*، تهران، مدرسه عالی شهید مطهری.

_____، ۱۴۲۵ق، *الشافی فی العقائد و الأخلاق و الأحکام*، تحقیق مهدی انصاری قمی، تهران، دار اللوح المحفوظ.

_____، ۱۴۲۸ق، *عین الیقین الملقب بالانوار و الأسرار*، تحقیق فالح عبدالرزاق العبیدی، بیروت، دار الحوراء.

قوشچی، علاءالدین، ۱۴۰۰ق، *شرح تجرید العقائد*، قم، راند.

قیصری، داودبن محمود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، تحقیق سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی.

لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۷۲، *سرمایه ایمان در اصول اعتقادات*، تحقیق صادق لاریجانی، چ سوم، تهران، الزهراء.

_____، بی تا، *سوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام*، اصفهان، مهدوی.

مازندرانی، مولی صالح، ۱۳۸۸ق، *شرح أصول الکافی*، تعلیقات محقق شعرانی، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

محقق حلی، جعفر بن حسن، ۱۴۲۱ق، *المسلک فی اصول الدین و الرسالة الماتعیة*، تحقیق رضا استادی، مشهد، آستان قدس رضوی.

مروارید، حسنعلی، ۱۴۱۸ق، *تنبیهاة حول المبدأ و المعاد*، چ دوم، مشهد، آستان قدس رضوی.

مطهری، مرتضی، ۱۳۸۴، *مجموعه آثار*، ج ۸ (درس های اشارات، نجات، الهیات شفا)، تهران، صدرا.

_____، ۱۳۸۴، *مجموعه آثار*، جلد ۱ (انسان و سرنوشت)، تهران، صدرا.

مظفر، محمدحسن، ۱۴۲۲ق، *دلایل الصدق ل نهج الحق*، قم، مؤسسه آل البيت ع.

موسوی خمینی، سیدروح الله، ۱۳۸۲، *لب الأثر فی الجبر و القدر*، تقریر جعفر سبحانی، قم، مؤسسه امام صادق ع.

_____، ۱۴۲۵ق، *الطلب و الإرادة*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ع.

میرداماد، میرمحمدباقر، ۱۳۷۴، *القیسات*، به اهتمام مهدی محقق، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.

نراقی، ملامهدی، ۱۴۲۳ق، *جامع الأفكار و ناقد الأنظار*، تصحیح و تقدیم مجید هادی زاده، تهران، حکمت.


یزدان پناه، سیدیدالله، ۱۳۸۹، *مبانی و اصول عرفان نظری*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.

نوع مقاله: پژوهشی

نقد دیدگاه کلارک پیناک در باب «علم پیشین خداوند به آینده» از منظر متکلمان امامیه

محمدابراهیم ترکمانی / دکترای کلام امامیه دانشگاه قرآن و حدیث

E.Torkamani@yahoo.com  orcid.org/0000-0001-5237-5769

دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۲۰ - پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۰۹  <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

چکیده

کلارک پیناک (از مؤسسين الهیات گشوده) معتقد است، اگرچه همه الهی دانان (اعم از سنتی و گشوده) متفق اند که خداوند دارای «علم مطلق» است و بر مبنای علم به گذشته، اکنون و آینده است که می داند چه خواهد کرد، لکن الهی دانان گشوده معتقدند که هیچ موجودی (حتی خداوند) نمی تواند به نحو «پیشین» بداند که انسان آزاد دقیقاً در آینده چه فعلی انجام خواهد داد؛ زیرا: اول، علم به آینده منطقاً ناممکن است (چون یا ناموجود است یا بکلی مبتنی بر امکان است)؛ دوم، «از پیش دانستن فعل اختیاری» در تعارض با آزادی انسان و خداست؛ سوم، این امر در تعارض با دو آموزه «تدبیر الهی» و «اعتماد به خداوند» است. در مقابل، با نگاهی بر آثار متکلمان امامیه درمی یابیم که نقدهایی جدی بر دیدگاه پیناک وارد است؛ از جمله به دلایل متعدد منطقی و روایی، خداوند عالم به خود و غیر خود است و این علم موجب سلب اراده او و انسان نیست و با دیگر آموزه های وحیانی، از جمله «تدبیر» و «اعتماد»، تعارضی ندارد. در این مقاله، مؤلف با روش توصیفی - تحلیلی درصدد نقد دیدگاه پیناک درباره «علم پیشین خداوند به آینده» از منظر متکلمان امامیه است.

کلیدواژه ها: آزادی، الهیات گشوده، پیناک، جبر، علم پیشین، متکلمان امامیه.

به‌طور کلی یکی از دلایل پیدایش انواع الهیات، اختلاف در تبیین اوصاف الهی است. الهیات گشوده‌گرایشی فلسفی - الهیاتی است که خود را انجیل‌باور می‌داند و بر آن است تا علاوه بر حفظ تعهد خود به کتاب مقدس، تفسیری نوین و تصویری منطقاً منسجم از صفات خداوند (و لوازم آن) و ارتباط او با انسان‌ها بیان کند (پیناک و دیگران، ۱۹۹۴، ص ۷). ایشان بسیاری از اوصافی را که الهی‌دانان مسیحی سنتی برای خداوند برمی‌شمارند (از جمله تعالی مطلق، علم پیشین مطلق، حاکمیت مطلق، تغییرناپذیری و...)، نه مبتنی بر کتاب مقدس، بلکه الهام گرفته از فلسفه یونان می‌دانند و در مقابل معتقدند که الهیات گشوده‌تصویری از خداوند ارائه می‌کند که از مهم‌ترین ثمرات آن، به‌رمغان آوردن «عشق» و «آزادی» برای انسان (و خداوند) است. از برجسته‌ترین الهی‌دانان گشوده، کلارک پیناک (۱۹۳۷-۲۰۱۰م) است. وی معتقد است که در ترسیم اعتقادات دینی، اگرچه سنت و فلسفه باید مورد توجه قرار گیرد، اما «کتاب مقدس» دارای بیشترین اهمیت است و بر این مبنای آموزه‌های الهیات سنتی باید مورد نقادی جدی قرار گیرد.

از بنیادی‌ترین مباحث مناقشه‌انگیز میان الهیات مسیحی سنتی و الهیات گشوده، مسئله «علم پیشین خداوند به آینده» است. پیناک معتقد است:

این عقیده - که از آموزه‌های محوری الهیات سنتی است - برگرفته از نگاه باستانی یادگار از زمان‌های اولیه و مبتنی بر غریزه انسان است تا در سایه آن بتواند کنترل و حمایت خدای آگاه از آینده را حس کرده و ترس از بروز حوادث ناگوار و خطرات محتمل را از خود بزاید؛ حال آنکه امروز باید گزینه دیگری را مدنظر قرار داد که بسیار جذاب است، و آن لذت تعامل عاشقانه واقعی با خداوند است که نویددهنده دنیایی با آینده‌ای نامتعیین و قابل شکل‌گیری برای انسان است (پیناک، ۲۰۰۵، ص ۲۳۷-۲۴۵).

از این رو الهی‌دانان گشوده معتقدند که اگرچه خداوند اصولی کلی را در جهان‌پی‌ریزی نموده است که همواره ثابت و جاری است، لکن جزئیات اتفاقات آینده هنوز برای او معلوم نشده است. به بیان ایشان:

خدا گذشته، حال و چیزهای زیادی در مورد آینده (تا آنجا که قابل پیش‌بینی باشد) را می‌داند؛ زیرا او از سویی گرایش‌ها و اختیارات انسان‌ها و از سوی دیگر قوانین اساسی خلقت و چگونگی محقق کردن اهداف خویش را می‌داند؛ ولی نباید فراموش کرد که هنوز تاریخ به‌طور کامل محقق نشده و همه ممکنات واقعیت پیدا نکرده‌اند. خدا هر روز تصمیم می‌گیرد که در مورد جزئیات چه کاری انجام خواهد داد (ساندرز، ۲۰۰۷، ص ۱۹۴-۲۰۶).

از پژوهش‌هایی با موضوع نسبتاً نزدیک به مقاله حاضر می‌توان به دو مقاله «تبیین وجودی ملاصدرا از علم و نتایج آن در تبیین علم الهی» (ریاحی و همکاران، ۱۴۰۰) و «علم الهی از دیدگاه متکلمان شیعه و صدر المتألهین» (عالمی، ۱۳۸۹) اشاره کرد. در مقاله اول، مؤلف معتقد است صدر المتألهین براساس مبانی وجودشناسی خود، تعریفی وجودی از علم ارائه می‌دهد که بر مبنای آن، علم عبارت از وجود چیزی برای چیز دیگر است. این تعریف سبب

ارائه تبیین خاصی از علم الهی از سوی صدرا شده است. براساس برون داد این پژوهش، توجه به تبیین وجودشناسانه صدرالمآلهین از علم باعث می‌شود که درک نحوه شکل‌گیری دیدگاه او درباره علم الهی و وجوه ابداعی آن نسبت به سایر دیدگاه‌ها آسان‌تر گردد. در مقاله دوم، مؤلف معتقد است که در «علم الهی به اشیا قبل از ایجاد آنها» آنچه موجب می‌شود که صدرالمآلهین راه و روش مستقلی را طی کند، اشکالاتی است که او بر روش متکلمان و حکمای پیش از خود وارد می‌داند. در این راستا صدرا برای تبیین دیدگاه خود از براهین عقلی بهره گرفته است. در نتیجه این پژوهش آمده است: «همان دیدگاهی را که صدرا در «علم بعد از ایجاد» اتخاذ می‌کند - که آن را عین فعل می‌داند - همان را (با عمومیتش) در مورد جزئیات مادی نیز می‌پذیرد».

وجه تمایز این پژوهش با دو مقاله پیشین در دو امر است: اول آنکه در این مقاله، مؤلف مشخصاً به بررسی آرای کلارک پیناک در باب «علم پیشین خداوند به آینده» پرداخته است (که فاقد پیشینه است)؛ دوم، در این مقاله سعی شده است که دیدگاه پیناک از منظر متکلمان امامیه مورد نقد قرار گیرد. با توجه به بی‌سابقه بودن این دو امر، امید است که این پژوهش برای خوانندگان مفید واقع شود.

در بیان اهمیت و ضرورت پرداختن به این بحث باید گفت: از آنجاکه تصور انسان از خداوند و چگونگی اوصاف او بن‌مایه اعتقادی جمیع ادیان توحیدی است و کیفیت آن تأثیر شگرفی در جهان‌بینی (و بالتبع حیات) انسان می‌گذارد (به‌نحوی که بدیهی است کیفیت زندگی فردی که خود را به‌مثابه شیئی بی‌اختیار تحت جبر حاکمی مستبد می‌بیند، متفاوت با کیفیت زندگی انسانی است که معتقد به ارتباطی عاشقانه و آزاد با خداوند است). تبیین مدعی الهی‌دانان مسیحی در این حوزه و نقد آن از دیدگاه متکلمان امامیه می‌تواند در روشن نمودن اذهان پژوهشگران و راهنمایی ایشان در جهت کشف قول صواب تأثیرگذار باشد.

در این پژوهش، سؤال اصلی این است که از منظر متکلمان امامیه چه نقدی بر دیدگاه پیناک در «علم پیشین خداوند به آینده» وارد است؟ در ذیل آن، چه نقدی بر عقیده پیناک در ممکن نبودن علم پیشین خداوند به آینده «به‌لحاظ منطقی» وارد است؟ همچنین تعارض «علم پیشین خداوند» با «آزادی خدا و انسان»، از دیدگاه متکلمان امامیه چگونه تبیین می‌شود؟ و در نهایت، آیا «علم پیشین خداوند به آینده» با مسئله «تدبیر» و «اعتماد به خدا» ناسازگار است؟ در تبیین مسئله، پس از ذکر هریک از مدعیات پیناک، نقد آن بیان می‌گردد.

تبیین مسئله

پیناک معتقد است که الهی‌دانان گشوده سه دلیل در رد مدعی الهیات سنتی مبنی بر «علم پیشین خداوند به آینده» مطرح می‌کنند.

۱. آینده به‌لحاظ ماهوی قابل از پیش دانستن نیست

به‌بیان پیناک، «خداوند به هر چیزی که دانستن آن منطقیاً ممکن باشد (گذشته و حال)، علم جامع و قطعی دارد؛ ولی آینده اساساً متفاوت است» (پیناک، ۲۰۰۵، ص ۲۳۷-۲۴۵). توضیح آنکه در خصوص آینده، دو نگاه وجود دارد:

عده‌ای (همچون الهی‌دانان گشوده‌معتدل) معتقدند که هرچند آینده‌ای واقعی وجود دارد که بتوان به آن شناخت پیدا کرد، اما خداوند به آن علم ندارد؛ یا دست کم به همه آنچه در آینده رخ می‌دهد، علم ندارد. بنابراین، از آنجاکه آینده فی‌نفسه امری ممکن است، خداوند نیز به آینده‌های ممکن، با لحاظ ویژگی امکانشان آگاهی دارد؛ یعنی به‌مثابه امری ممکن (آن‌گونه که هست)، نه امری محقق (آن‌گونه که نیست)؛ عده‌ای دیگر (همچون الهی‌دانان گشوده‌رادی‌کال) معتقدند که اساساً آنچه ما از آن به‌عنوان «آینده» نام می‌بریم، اصلاً وجود ندارد که بخواهد قابل دانستن باشد؛ لذا متعلق علم خداوند قرار نمی‌گیرد (چنان که نسبت قدرت خدا به محالات منطقی این‌گونه است). در نتیجه، منطقیاً نه خدا می‌تواند به آن علم داشته باشد و نه هیچ موجود دیگری. آنچه از واقعیت برخوردار است، تنها زمان حاضر است، نه گذشته و نه آینده (کلارک، ۱۹۷۳، ص ۶۵).

براین‌اساس، الهی‌دانان گشوده بر این باورند که اگرچه لوتر معتقد بود که آنچه خدا از پیش می‌داند، لزوماً اتفاق می‌افتد (زیرا در غیر این صورت، ممکن است خدا اشتباه کند)، لکن باید دانست: «اینکه خدا جنبه‌هایی از آینده را نداند، دانش او را مخدوش نمی‌کند؛ زیرا علم خدا به دانستن کامل آینده وابسته نیست. در حقیقت، ماهیت پروژه خلقت این‌گونه است که آینده آن به‌طور کلی حل‌وفصل نمی‌شود؛ لذا به‌صورت یقینی قابل شناختن نیست» (پیناک، ۱۹۹۴، ص ۱۴).

نقد و ارزیابی

در نقد مدعی پیناک به‌نظر می‌رسد که او علم پیشین خداوند به اموری را که کاملاً منفک از فعل اختیاری انسان باشد، پذیرفته و استبعادش در سازگاری علم پیشین با امور متأثر از اختیار انسان است؛ لکن باید متذکر شد که اکثر وقایع جهان (به‌تبع تصرفات انسان در طبیعت) می‌تواند متأثر از فعل انسان باشد. با این فرض، بسیاری از رخدادهای جهان از حیطة علم خداوند خارج می‌شوند و عملاً علم خداوند به سطح علم یک انسان تنزل می‌یابد، که واضح‌البطلان است. با این مقدمه، دیدگاه پیناک درباره «علم پیشین خداوند به آینده» به نقد و ارزیابی گذاشته می‌شود.

در آغاز بحث باید گفت، از مهم‌ترین اوصافی که متکلمان امامیه برای خداوند برمی‌شمارند، وصف «علم» است. ایشان «علم» را «حضور المعلوم عند العالم» می‌دانند و در تبیین علم خداوند به حوادث و اشیا معتقدند که موجودات به عین وجودشان (نه با صورتهایی که از آنها در ذهن ترسیم شود)، نزد خداوند حاضرند و معلوم او واقع می‌شوند. در حقیقت، «خدا عالم است» یعنی ذات، صفات و افعال او تماماً در محضر او حاضرند و هیچ‌گاه از علم و حضور حق غایب نمی‌شوند (حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۹۵). آنان این اعتقاد را مبتنی بر دلایل منطقی و روایی می‌دانند؛ از جمله خداوند در آیات متعددی از قرآن کریم می‌فرماید: «يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ» (طه: ۱۱۰)؛ آنچه آنان در پیش دارند و آنچه پشت سر گذاشته‌اند، می‌داند؛ حال آنکه [انسان‌ها] بدان دانشی ندارند. و «يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ

عَلِمَهُ إِلَّا بِمَا شَاءَ...» (بقره: ۲۵۵)؛ آنچه در پیش رو و پشت سرشان است، می‌داند و آنان به چیزی از علم او، جز به آنچه بخواهد، احاطه نمی‌یابند.

در حقیقت، از آنجاکه خداوند خالق ماهیات و لوازم ایشان (از جمله زمانمندی و مکانمندی) است و محیط بر آنهاست، اساساً در درون این اضافات قرار نمی‌گیرد تا بتوان نسبتی بین او و وقایع تصور کرد؛ مثلاً بگوییم: امری به لحاظ زمانی یا مکانی به او نزدیک‌تر یا دورتر (یا گذشته و آینده) است. توضیح آنکه، «زمان» یکی از مخلوقات خداوند است که به‌مثابه ظرفی برای سایر پدیده‌های عالم قرار گرفته است و از آنجاکه «تغییر» لزوماً متوقف بر «گذر زمان» بر یک پدیده است و خداوند خود خالق زمان و مشرف و مسیطر بر آن است، لذا گذر زمان (تغییر) بر خداوند و شئون او (از جمله خالقیت) مترتب نمی‌شود؛ بلکه رخدادهای جهان تنها در نگاه ما انسان‌ها (که ناگزیر در درون ظرف زمان قرار گرفته‌ایم)، ظهور زمانی دارد؛ اما در محضر خداوند (که خالق و محیط بر زمان است)، همه مخلوقات دفعتاً (بدون گذر زمان) حاضر و در نتیجه معلوم اوست (حلی و فاضل مقداد، ۱۳۹۶، ص ۱۱۲).

بر این مبنا، در نقد مدعی پیناک مبنی بر اینکه «خدا به امکانات متعدد و پیامدهای احتمالی آینده علم دارد؛ لکن علم پیشین خداوند به امور متعین در آینده به لحاظ منطقی ناممکن است»، باید گفت: از دیدگاه متکلمان امامیه، امور اعتباری تابع اعتبار معتبرند (واقعیت خارجی ندارند) و مادامی که اعتبار باشد، هستند و به مجرد برداشتن اعتبار ناپود می‌شوند (نظیر قدرت خداوند که به جمیع اشیا و ممکنات تعلق می‌گیرد؛ ولی نسبت آن به مقدرات در حال وجود با نسبت آن به مقدرات در حال عدم فرق دارد؛ چون در حال عدم، نسبت بالامکان است و در حال وجود، نسبت بالوجوب)؛ ولی حقیقت قدرت و علم، عوض‌شدنی نیست (حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۱۶).

توضیح اینکه از دیدگاه متکلمان امامیه، هر موجودی که دارای امتداد (جسم) است، هر قدری از آن در مقام قدر دیگر آن نیست؛ بلکه در مقام و مکان دیگری است؛ لذا هیچ مقداری از آن برای مقدار دیگرش حضور ندارد؛ و چون حضور ندارد، علم به آن ندارد؛ چراکه در علم و ادراک به هر چیز، باید آن چیز معلوم برای ادراک‌کننده حاضر باشد. اگر شخصی خود را ادراک می‌نماید، ذات خودش برای خودش حاضر است و اگر غیر را ادراک می‌کند، باید ذات غیر (یا صورتش) در خیال مدرک باشد؛ چراکه دانستن هر چیز عبارت است از ظاهر و منکشف شدن آن چیز برای ادراک‌کننده؛ و ناچار حضورش لازم است تا مکشوف شود؛ لکن خداوند چون علت تامه اشیاست (و به‌واسطه آنکه ذاتش برای خودش حاضر است و خودش هم عین وجود و حیات صرف است)، علم به ذات خود دارد؛ پس علم به تمام اشیا قبل از ایجاد آنها دارد (آشتیانی، ۱۳۸۳، ص ۴۵).

به بیان روشن‌تر، نظام دنیا این‌گونه است که هر چیزی برای یک شخص حاضر و برای سایر اشخاص غایب است؛ چراکه هر انسانی مخلوق محدودی است که نمی‌تواند از طوری که آفریده (و تحدید) شده است، تجاوز کند؛ لکن این امر برای خداوند صادق نیست و همه چیز برای او حاضر است؛ چراکه او محیط به جمیع ماسواست

(طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۶ ص ۳۵۴)؛ چنان که آیه مبارکه «وَ عِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَ يَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَ الْبَحْرِ وَ مَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَ لَا حَبَّةٌ فِي ظُلْمَاتِ الْأَرْضِ وَ لَا رَطْبٌ وَ لَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (انعام: ۵۹)، حاکی از عمومیت علم خدا و حاوی این مطلب است که هر آنچه ممکن است متعلق علم مخلوقات قرار گیرد (هرچند علم به آن برای بعضی محقق و برای بعضی دیگر نامحقق باشد)، همگی برای خداوند معلوم است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۱۸۳).

همچنین بر مبنای آیات دیگری از قرآن کریم، از جمله «قَالُوا لَا عِلْمَ لَنَا إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ» (مائده: ۱۰۹)، «وَ لَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ» (مائده: ۱۱۶) و «إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَ لَا فِي السَّمَاءِ» (آل عمران: ۵)، علم تام به غیب، منحصرأز آن خداست. در تبیین «غیب» باید گفت: اساساً غیب و شهود دو مفهوم نسبی‌اند که برای مدرکات انسان - که علم و هستی‌اش محدود است - به کار می‌روند؛ به نحوی که آنچه در شعاع دید و شنوایی و سایر حواس ما قرار دارد، برای ما «شهود» است و آنچه از حوزه دیدن و شنیدن ما بیرون است، نسبت به ما «غیب» محسوب می‌شود. اگر فرضاً قدرت دید ما نامحدود بود (و به داخل و باطن اشیا و ذرات عالم نفوذ می‌کرد)، آنگاه همه چیز برای ما شهود می‌بود. براین اساس، از آنجاکه همه چیز (غیر از ذات خداوند) محدود است، برای همه آنها غیب و شهود وجود دارد؛ ولی چون ذات خدا نامحدود است و همه جا حضور دارد، همه چیز برای او شهود است و غیب درباره ذاتش مفهوم ندارد؛ لذا اگر می‌گوییم خداوند عالم الغیب و الشهاده است، یعنی آنچه برای ما غیب یا شهادت محسوب می‌شود، برای او یکسان و مشهود است (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۵۳، ج ۱۰، ص ۱۳۹).

براین اساس، متکلمان امامیه معتقدند که نسبت علم خداوند به معلومات، به حصر عقلی از سه حال خارج نیست: یا آنکه هیچ معلومی را نمی‌داند (که محال است؛ چراکه به خودش علم دارد)؛ یا بعضی را می‌داند و بعضی را نمی‌داند (که محال است؛ چراکه ترجیح بلامرجح پیش می‌آید)؛ یا همه چیز را می‌داند: «يجب أن يعتقد أنه تعالى عالم بكلّ معلوم... و ليس علمه ببعض الأشياء أولى من علمه بالبعض الآخر؛ فإمّا أن لا يعلم شيئاً منها - و هو محال - [أو يعلم البعض دون البعض، و هو ترجيح من غير مرجح] أو يعلم الجميع، و هو المطلوب» (فاضل مقداد، ۱۴۱۲ق، ص ۶۰). بر این مبنای متکلمان امامیه چند استدلال بر «عالم بودن» خداوند ارائه می‌کنند که به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود:

اول، خداوند فاعل مختار (از جمله در خلق عالم) است (صغری)؛ هر فاعل مختاری به فعل خود عالم است (کبری)؛ پس خدا به فعل خود (جمیع ماسوی‌الله) عالم است (نتیجه). تبیین استدلال: افعالی که فاعل مختار انجام می‌دهد، از اراده و قصد او سرچشمه می‌گیرند؛ لذا محال است که فاعل مختار فعلی را اراده (قصد) کند، ولی به آن عالم نباشد؛ چراکه اراده، فرع بر تصور و تصدیق است. پس خداوند عالم به خود و جمیع ماسوی‌الله است (محمدی، ۱۳۷۸، ص ۹۶).

دوم، خداوند، فاعل افعال متقن و محکم است (صغری)؛ فاعل افعال متقن، عالم است (کبری)؛ پس خداوند عالم است (نتیجه). اثبات صغری، با سیر دقیق در آفاق برای انسان محقق می‌شود؛ کبرای استدلال نیز از بدیهیات است؛ چراکه نه موجود جاهل و بی‌شعور و نه وقوع تصادف، هرگز قادر به برپایی چنین انسجامی نیست؛ «و یحب أن یعتقد أنه تعالی عالم، لأنه فعل الأفعال المحکمة المتقنة، و کل من کان کذلک کان عالماً بالضرورة» (فاضل مقداد، ۱۴۱۲ق، ص ۵۷).

سوم، خداوند مجرد است (صغری)؛ هر مجردی عالم به خود و غیر خود است (کبری)؛ پس خداوند عالم به خود و غیر خود است (نتیجه)؛ چراکه «التعقل و التجرد متلازمان»؛ یعنی تعقل (ادراک کلیات) با تجرد (مجرد بودن از ماده)، تلازم دارد و نسبت بین آن دو «تساوی کلی» است. لذا هر موجود مجردی عاقل است؛ زیرا مانع تعقل، «ماده» است و موجود مجرد از این مانع مبراست. پس هر موجود مجردی، عاقل و مدرک خود و غیر است (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۴۶).

چهارم، خداوند علت‌العلل است (صغری)؛ علم به علت سبب علم به معلول است (کبری)؛ پس چون خداوند عالم به خود است، به معلول خود (ماسوی‌الله) نیز عالم است (نتیجه). دیگر آنکه همه موجودات در برابر علم او مساوی‌اند؛ چه از امور جزئی (تصور زید و عمرو و...) باشند، چه از امور کلیه (به‌معنای منطقی و فلسفی آن)؛ و چه موجود در جهان خارج (همه موجودات خارجی) باشند، چه از حقایق متصوره در ذهن (وجودات و صور ذهنیه)؛ چراکه همه این امور، از جمله ممکنات‌اند؛ وگرنه در ذهن انسان منقش نمی‌شدند. همچنین «ذهن»، خود مرحله‌ای از «خارج» است. لذا صور ذهنیه هم از جمله صور وجودیه‌اند؛ چه صورت امور خارجی (مثل شجر و انسان) باشند، چه صورت یک امر عدمی که از امور ممکنه است، ولی هنوز موجود نشده (مانند کوهی از یاقوت) و چه اموری که در خارج متمتع‌الوجودند (شریک‌الباری و اجتماع نقیضین و دور و تسلسل)؛ چراکه محالات خارجی، ممکنات ذهنیه‌اند. پس علم خدا نامتناهی است (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۸۵؛ محمدی، ۱۳۷۸، ص ۱۰۸).

همچنین بر مبنای «واجب‌الوجود بودن» و «تجرد ذات خداوند» باید گفت: اگر امری برای خداوند معلوم باشد، لازم می‌آید که تمامی امور دیگر نیز معلوم او شود؛ چراکه اولاً نیاز خداوند به غیر خود (در هیچ امری) پذیرفتنی نیست؛ ثانیاً نسبت ماسوی‌الله با ذات مجرد خداوند یکسان است و تفاوتی وجود ندارد. به‌بیان علامه حلی، این دلیل بر دو استدلال مبتنی است. استدلال نخست آنکه همه ماسوی‌الله ممکن‌الوجودند (صغری)؛ هر ممکن‌الوجودی (حتی با فرض سلسله ممکنات، که جملگی در طول قدرت و اراده خداوندند)، مستند به واجب‌الوجود است (کبری). پس همه موجودات (مستقیم یا غیرمستقیم) معلول خداوندند (نتیجه). استدلال دوم آنکه خداوند عالم به ذات، صفات و افعال خویش (با همه لوازم آن) است (صغری). علم به علت (یعنی ذات خداوند)، مستلزم علم به معلول (ماسوی‌الله) است (کبری). پس خداوند عالم به موجودات دیگر است (نتیجه) (فاضل مقداد، ۱۴۲۰ق، ص ۸۳؛ لاهیجی، ۱۴۲۵ق، ج ۴، ص ۲۰۱). بر این مبنای، متکلمان امامیه معتقدند که

حیطه علم الهی به قدری عمومیت دارد که هرآنچه شایسته دانسته شدن باشد (از جمله تمام ممکنات و بلکه معدومات و ممتنعات)، در آن جای می‌گیرد.

براین اساس از دیدگاه متکلمان امامیه، از آنجاکه خداوند به همه ماهیات و وقایع (و معروضات و لوازم آنها) عالم است، لذا «جزئیات زمانمند» نیز در حیطه علم الهی است. توضیح آنکه، تغییر در حقیقت ذات حق و حقیقت علم (که به اعتقاد امامیه عین ذات حق است)، محال است؛ زیرا امری است مجرد. حقیقت آن است که آنچه متغیر است، یک سلسله نسبت‌ها و اضافات (امور اعتباریه) است که ما اعتبار می‌کنیم؛ مثلاً می‌گوییم در این لحظه نشستن فرد، در لحظه دیگر خواب او و در لحظه سوم قیام او، معلوم حق است. بدیهی است امور اعتباریه تابع اعتبار معتبرند و واقعیت خارجی ندارند و مادامی که اعتبار باشد، هستند و به مجرد برداشتن اعتبار، نابود می‌شوند؛ نظیر قدرت خداوند که به جمیع اشیا و ممکنات تعلق می‌گیرد؛ ولی نسبت آن به مقدرات در حال وجود با نسبت آن به مقدرات در حال عدم فرق دارد؛ ولی حقیقت قدرت، عوض شدنی و کسی نمی‌گوید که خداوند قادر بر جزئیات نیست. لذا در علم به جزئیات نیز تفاوت، نه در علم الهی، که در نسبت‌ها و اعتبارات است و تغییراتی که در موجودات زمانمند و مکانمند رخ می‌دهد، سبب تغییر در نسبت (اضافه) علم الهی با ایشان می‌شود، نه تغییر در خود علم الهی (یا ذات او) (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۸۷؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۲۳۳).

در نتیجه در نقد این مدعی پیناک که «به لحاظ منطقی علم خداوند به آینده تعلق نمی‌گیرد و این عدم تعلق، نقصی برای خداوند محسوب نمی‌شود»، باید گفت: از منظر متکلمان امامیه، از آنجاکه اولاً وجود خداوند و همه اوصاف او (از جمله علم الهی) مطلق است، ثانیاً خداوند خالق همه ماسوا (موجودات عینی و ذهنی) است و عالم به آنها (از جمله ممکنات زمانمند، معدومات و ممتنعات) است، ثالثاً اضافات زمانی و مکانی در حیطه زمان و مکان است، حال آنکه خداوند خالق آنها و محیط بر آنهاست، باید گفت: همان‌طور که گذشته و حال در مرثا و منظر خداوند است، آینده نیز تحت علم اوست.

۲. علم پیشین به آینده با آزادی انسان متعارض است

دومین استدلال الهیات گشوده این است که «از پیش دانستن فعل اختیاری» در تعارض با آزادی و اختیار انسان بوده و مستلزم تناقض است. پیناک معتقد است که اگر خداوند جزئیات آینده را به صورت پیشینی بداند، آینده از قبل متعین بوده، آزادی بشر توهم خواهد بود و تصمیمات انسان هیچ‌چیز را حل نخواهد کرد؛ چون اصلاً چیزی برای حل و فصل باقی نمی‌ماند. از این رو باید گفت که علم مطلق پیشین، جنبه‌هایی از آینده را (که به نوعی به تصمیمات ما وابسته است)، منتفی کرده، عملکرد ما و خدا (به عنوان اشخاص) را تهدید می‌کند. شکل منطقی ایراد پیناک چنین است: «اگر آزادی برقرار باشد، چگونه می‌شود یک جریان زمانی پیش از موعد مقرر شناخته شود؟ حقیقت این است که خداوند، به عنوان یک شخص زمانمند، جهان را به صورت متوالی می‌شناسد و افعالی را که در آینده آزادانه انتخاب می‌شوند، نمی‌شناسد» (پیناک، ۲۰۰۱، ص ۱۰۰).

نقد و ارزیابی

در ایراد دوم، پیناک معتقد است که خداوند اصولی اساسی (کلی) را در جهان پی‌ریزی کرده است که همواره ثابت و جاری است؛ لکن جزئیات رخدادهای آینده جهان هنوز برای او معلوم نشده است؛ چراکه علم مطلق پیشین خداوند، آینده نظام خلقت را به یک استقرار نهایی می‌رساند که رهاورد آن، تعطیلی اراده و تدبیر انسان و خداوند و در حقیقت، سلب آزادی ایشان است. از این رو «علم پیشین به وقایع آینده»، نه تنها آرامش‌بخش نیست، بلکه بیانگر نوعی جبر در نظام خلقت است.

در نقد این مدعا باید گفت: اگرچه متکلمان امامیه (همسو با پیناک) معتقد به وجود قوانینی کلی و ثابت در جهان‌اند (که از آن با عنوان «سنن الهی» یاد می‌کنند)، لکن ایشان علم خدا به رویدادها را منجر به موج‌بیت خداوند یا انسان نمی‌دانند. به اعتقاد متکلمان امامیه، اگر منظور از موجب بودن علم الهی این باشد که هرچه خداوند به آن علم دارد، الا و لابد واجب‌الصدور است (جبراً در خارج حادث می‌شود)، باید گفت که خداوند به ذات خود هم عالم است؛ درحالی که ذات او ازلی و قدیم است (و حدوث آن معنا ندارد). همچنین او به معدومات ممکن‌الوجود (و حتی ممتنع‌الوجود) هم علم دارد؛ درحالی که تحقیقی در کار نیست؛ پس علم، سبب حدوث و تحقق نیست. اگر هم منظور این است که هرچه در خارج انجام می‌پذیرد، مطابق علم خداست، باید گفت که صرف علم موجب جبر نمی‌شود (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۱۱۸)؛ چنان که مثلاً علم ما به غروب آفتاب، موجب وقوع آن نیست؛ یعنی علم پیشین، تأثیر علی بر وقایع طبیعی - و بالاتر از آن - بر افعال اختیاری انسان ندارد؛ چراکه علم ازلی که «وجود علمی» دارد، نمی‌تواند بر فعل انسان که «وجود عینی» دارد، مؤثر واقع شود (رحمتی، ۱۳۹۳). ایشان خدا را وجودی قادر و مختار می‌دانند؛ ولی به قدرت و اختیار ذاتی (نه زاید)؛ زیرا «الوجوب بالاختیار لا ینافی الاختیار»؛ چنان که مبادی دیگر در فعل خدا (حیات و علم و ادراک و مشیت) نیز همگی ذاتی و سرمدی‌اند (لاهیجی، ۱۳۸۸، ج ۵، ص ۸۸).

در باب آزادی و اختیار انسان نیز متکلمان امامیه معتقدند که اراده خدا، به فعل انسان «به انضمام قیودش» تعلق می‌گیرد، نه صرف فعل. در واقع فعل انسان با همه حقیقت آن (یعنی مسبوق به مبادی وقوع، از جمله ادراک، قدرت و اراده انسان)، در علم ازلی گذشته است؛ لذا خداوند همان‌گونه که به فعل او علم دارد، به ذات و اوصاف او هم عالم است؛ یعنی می‌داند که شخص، به قدرت و اراده و اختیار خود کتابت خواهد کرد. بدیهی است که حرکت دست کاتب همچون حرکت دست مرتعش نیست و متوقف بر اراده انسان است (قاضی قمی، ۴۱۶ق، ج ۲، ص ۶۴).

دیگر آنکه اگر فعل انسان، نه از روی اختیار، بلکه از سر ایجاب [علم و قدرت خداوند] بود، اساس «تکلیف» منتفی می‌شد؛ چراکه تکلیف بندگان به اعتبار آن است که برای آنها قدرتی در ارتکاب است و ایشان آن قدرت را در انجام آن فعل صرف می‌کنند؛ والا اگر برای آنها قدرتی در ارتکاب به فعل وجود نداشته باشد، (بلکه تنها قدرت خداوند باشد که در کار است) و افعال بندگان صادر از آنها (متوقف بر اراده آنها) نباشد، مؤاخذه ایشان در انجام فعل قبیح، ممتنع (باطل) است؛ چراکه در این فرض، عمل قبیح نه با اراده و قدرت انسان، که به اراده خداوند انجام شده

است؛ بنابراین عقوبت انسان بر این فعل، قبیح است؛ و شکی نیست که خداوند مرتکب قبیح نمی‌شود؛ پس اساس تکلیف بر مدار اراده انسان است (حلی و فاضل مقداد، ۱۳۹۶، ص ۱۵۷). از همین رو آیات متعددی از قرآن کریم مؤید آزادی و اختیار انسان است: «فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ» (کهف: ۲۹) و «فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا» (مزل: ۱۹) و «اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ» (فصلت: ۴۰).

بدین ترتیب، متکلمان امامیه در پاسخ به اشکال عده‌ای (همچون جبريون) که معتقدند «خدا می‌دانست که انسان‌های کافر و فاسق در نهایت بدکار می‌شوند؛ پس اگر آنها مؤمن و عادل شوند، علم خدا جهل می‌شود»، می‌فرمایند: جبريون پنداشته‌اند که علم الهی مستقل از نظام اسباب، به وقوع (یا عدم وقوع) حوادث جهان تعلق گرفته و لازم است کاری صورت گیرد که این علم با معلوم خود مطابقت کند. با این تصور، باید وقایع جهان به‌گونه‌ای کنترل شود تا در مواردی جلوی طبع آنچه به حکم طبع اثر می‌کند و جلوی اراده و اختیار آن که با اراده و اختیار کار می‌کند، گرفته شود تا آنچه در علم ازلی الهی گذشته است، با آنچه واقع می‌شود، مطابقت کند و مغایر نباشد. در این فرض، باید اختیار و آزادی و قدرت و اراده انسان سلب شود و اعمالش کاملاً تحت کنترل درآید تا علم خدا جهل نشود؛ لکن حقیقت آن است که علم ازلی الهی از نظام سببیت جهان جدا نیست و آنچه علم الهی اقتضا می‌کند، وقایع این جهان است با همین نظامی که دارد. علم الهی به‌طور مستقیم و بلاواسطه، نه به وقوع حادثه‌ای تعلق می‌گیرد و نه به عدم وقوع آن؛ بلکه به صدور آن حادثه از علت و فاعل خاص خودش تعلق گرفته است. علم الهی ایجاب نمی‌کند که اثر فاعل مختار «بالاجبار» صادر شود (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۴۳۳؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۱۹۹).

در حقیقت، در اینجا علم خدا از قبیل علم فعلی و قضا و قدری نیست (که سبب ایجاد اشیا در خارج باشد)؛ بلکه او اختیار و داعی و خلق‌و‌خوی بندگان و بالتبع آنچه خواهند کرد را می‌داند؛ مانند علم ما به اعمال دوستان و آشنایان خود؛ چون از خلق‌و‌خو و عادات آنها آگاهییم. پس علم ما تابع فعل آنهاست، نه فعل آنها تابع علم ما. خدای تعالی انسان را مجبور به کاری نمی‌کند؛ اما می‌داند که آنها چه خواهند کرد (حلی و طوسی، ۱۳۷۲، ص ۴۲۸). «العلم لا یکون علماً إلا إذا طابق المعلوم، فیکون تابعاً للمعلوم، فلو کان مؤثراً فی المعلوم کان المعلوم تابعاً له، فیدور. و إذا لم یکن مؤثراً لم یلزم الإیجاب» (فاضل مقداد، ۱۴۲۰ق، ص ۱۳۳).

توضیح آنکه علم انسان به اشیا از نوع علم انفعالی (تابع معلوم) است؛ یعنی باید اولاً معلومی محقق باشد و ثانیاً صورتی از آن در ذهن ما منقش شود تا ذهن ما با تأثر از آن، عالم شود؛ ولی علم خداوند علم فعلی (علم معلوم‌آفرین) است. چنین علمی قبل از خلقت اشیا بوده است. پس تمام این تغییرات، همه تحت پوشش علم حق‌اند و از آنجاکه علم به علت مستلزم علم به معلول است و موجودات (با همه تغییرات) معلول خدایند، پس معلوم او نیز هستند و او قبل و بعد آن را تا بی‌نهایت می‌داند (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۱۱۷): «أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (ملک: ۱۴). براین اساس اراده دانستن در خدا، عبارت از اراده ایجاد کردن است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۴۲؛

حلی و طوسی، ۱۳۷۲، ص ۳۱۴)؛ یعنی وقتی خداوند بخواهد به چیزی عالم شود، آن را خلق می‌کند: «يَقُولُ لِمَا أَرَادَ كَوْنَهُ "كُنْ فَيَكُونُ" (بقره: ۱۱۷)؛ لَا يَصَوْتُ يَرْعَى وَ لَا يَذَاءُ يَسْمَعُ وَ إِنَّمَا كَلَامُهُ سُبْحَانَهُ فِعْلٌ مِنْهُ أَنشَاءُ» (طبرسی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۲۰۰).

در تبیین بیشتر مطلب در قالب مثال می‌توان گفت: اگر علم خداوند تعلق بگیرد به اینکه چوبی به‌زودی با آتش بسوزد، این علم باعث می‌شود که این سوختن محقق شود؛ اما نه مطلق سوختن؛ بلکه سوختن با این قید که به‌وسیله آتش باشد؛ زیرا چنین سوختنی متعلق علم حق قرار گرفته است، نه هر سوختنی (چه با آتش، چه با غیر آتش). همین‌گونه است اگر علم خدا به این تعلق گیرد که شخصی به‌زودی عملی را به اختیار و اراده خود انجام دهد (یا به‌سبب عملی اختیاری، شقی شود). چنین علمی تحقق نمی‌یابد، مگر آنکه صدور آن عمل از آن انسان با اختیار و اراده خودش صورت گیرد؛ نه صدور آن عمل به هر صورت (چه اختیاری در میان باشد و چه نباشد) تا لازم بیاید که میان آن عمل و آن شخص هیچ‌گونه رابطه تأثیری نباشد. بنابراین، علم خدا به عمل انسان، اختیار را از انسان سلب نمی‌کند و جبر پیش نمی‌آورد؛ هرچند معلوم او از علمش تخلف‌پذیر نباشد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۲۶).

در نتیجه، از دیدگاه متکلمان امامیه، مدعای الهیات گشوده بر اینکه علم پیشین خداوند به وقایع، منجر به از دست رفتن اراده او و انسان می‌شود و به موجب شدن ایشان می‌انجامد، مطرود است و ایشان معتقدند که علم خداوند به هر چیزی (از جمله افعال انسان) به‌انضمام تمامی قیود آن (از جمله اراده فاعل) است؛ که این امر «ایجاب» را منتفی می‌سازد.

۳. علم پیشین به آینده با دو آموزه «تدبیر الهی» و «اعتماد انسان به خداوند» متعارض است

به‌اعتقاد الهی‌دانان گشوده، عقیده «علم مطلق پیشین خداوند» در تعارض با دو آموزه مهم «تدبیر الهی» و «اعتماد انسان به خداوند» است. پیناک در تبیین این مدعا معتقد است که با فرض علم مطلق پیشین برای خداوند، دیگر فضایی برای تدبیر او باقی نمی‌ماند؛ چراکه همه رخدادها به‌صورت یقینی پیش‌بینی شده و معین هستند و امکان بروز خطایی در روند تاریخ وجود ندارد که مستلزم تدبیر خداوند باشد. بدیهی است که تدبیر تنها در شرایطی می‌تواند تحقق یابد که خداوند حاکم بر دنیایی مشتمل بر موجودات واقعاً آزادی باشد که او هر لحظه باید به آنها پاسخ دهد؛ لذا اعتقاد به مدبر بودن خداوند مبتنی بر این اصل است که جهان یک پروژه گشوده (نامتعین) است و او باید درباره چگونگی رسیدن به اهداف خود فکر کند. چنان‌که بر مبنای کتاب مقدس، او یک شخص مدبر و تواناست که قدرت مقابله با همه شرایط احتمالی پیش رو را دارد و اصلاً نیازی به علم مطلق پیشین به همه جزئیات آینده ندارد. از این رو باید گفت: هیچ چیز (از جمله افعال او) قبل از ایجاد، مقدر نشده است (پیناک، ۲۰۰۱، ص ۱۰۲).

به‌اعتقاد پیناک، اگرچه الهی‌دانان سنتی تصور دنیای عاری از مشکل – که در آن همه‌چیز از پیش تنظیم شده است – را دوست دارند، لکن باید دانست که در این صورت، خدا بازنشست می‌شود؛ زیرا هیچ کاری برای انجام دادن برایش باقی نمی‌ماند. در مقابل، از منظر الهیات گشوده، خداوند همیشه در روابطی دوجانبه است. پیناک می‌نویسد:

اهداف خدا را می‌توان خشتی کرد؛ زیرا او به موجودات «آزادی» بخشیده است؛ اما نباید فراموش کرد که خدا صبر و مهارت لازم برای مقابله با هر چیز در هر زمان را دارد. در عباراتی از کتاب مقدس آمده است که خدا ذهن خود را تغییر می‌دهد و در صورتی که یک عملی بیهوده باشد، عمل دیگری را امتحان می‌کند. این تصور که او مجبور باشد بر پروژه‌ای سلطنت کند که هر جزء آن، مکان تعیین‌شده خود را داشته باشد، بسیار خسته‌کننده خواهد بود؛ چون در این صورت، فضایی برای بروز تدبیر الهی باقی نمی‌ماند (پیناک، ۲۰۰۱، ص ۱۰۳).

دیگر آموزه مهم کتاب مقدس که مبتنی بر عدم اطلاق اوصاف خداوند (از جمله علم پیشین) است، مسئله «اعتماد» به خداست؛ چراکه اگر همه اوصاف خداوند مطلق باشد، دیگر بحث اعتماد جایگاهی پیدا نمی‌کند. گویی «مطلق» دانستن اوصاف الهی، نوعی ضمانت است بر اینکه خدا و پروژه خلقت به بهترین نتیجه ممکن برسند. به نظر پیناک، در این دیدگاه نوعی عجز (یا ترس) از عدم تحقق اهداف نهفته است (پیناک، ۱۹۹۴، ص ۲۴). او می‌گوید: «چرا به خدا به عنوان وابسته شناختی به جهان، و به تغییر علمش به عنوان تغییر تاریخ نگاه نکنیم؟ نتیجه این نگاه، ظهور آینده‌ای است که هر چه با خدا پیش می‌رویم، مملو از فرصت و وعده است» (پیناک، ۲۰۰۱، ص ۱۰۲).

از دیدگاه پیناک:

به لحاظ منطقی، اعتماد به خدا برای ایجاد تغییر در آینده، تنها در صورتی معقول است که آینده تا حدودی گشوده باشد. باید گفت: الهیات سنتی با ایده کمال مطلق الهی همراه شده است؛ چراکه این تأکیدات، بیگانه از کتاب مقدس و تجربه مسیحیان است. این نگون‌بختی الهیات مسیحی است که با وجود وحی از خدای زنده، اندیشه مسیحیت باید به مفاهیمی از خدا بدل شود که با تعبیر کتاب مقدس بیگانه است (پیناک، ۱۹۸۹، ص ۱۰۴).

او علت اینکه الهی‌دانان سنتی بی‌هیچ شکی (به شکل ناامیدکننده‌ای) معتقد به حاکمیت مطلق و پیشگویی دقیق خداوند هستند را اضطراب از این امر می‌داند که بدون این دو ویژگی، نه خدا و نه انسان نمی‌توانستند مطمئن باشند که برنامه‌های جهان به نتیجه مطلوب برسند. به بیان پیناک:

الهی‌دانان سنتی نمی‌دانستند که چگونه خدا - جز با مشت آهنین (قدرت و حاکمیت مطلق) و توپ کریستالی (علم مطلق) - می‌تواند در رستگار کردن انسان‌ها موفق باشد و نگران هستند که او نتواند به اهدافش برسد؛ اما الهیات گشوده به خدا اعتماد دارد تا آنچه وعده داده است را عملی کند و اجازه نمی‌دهد ترسی به وجود آید. خداوند تمام شرایط محتمل را می‌داند، بنابراین هرگز در تنگنا قرار نمی‌گیرد. او همچنین می‌داند که قصد انجام چه کارهایی دارد و پیامد آنها چیست. به هر حال درجه‌ای از عدم اطمینان در مورد آینده وجود دارد؛ اما خداوند دامنه (حدود) امکانات موجود در آن را می‌فهمد (پیناک، ۲۰۰۱، ص ۱۰۳).

نقد و ارزیابی

در نقد مدعای پیناک بر اینکه «علم پیشین الهی ناقص جایگاه "تدبیر" است؛ چراکه با وجود علم به همه وقایع آینده، دیگر "تدبیر" فرصت ظهور نمی‌یابد؛ حال آنکه توانایی و تدبیر، خدا را از علم پیشین بی‌نیاز

می‌سازد»، باید گفت: تدبیر در لغت از ماده «دبر» است که به معنای دنباله و عقبه چیزی است؛ یعنی چیزی را پشت سر چیزی یا امری را به دنبال امر دیگری قرار دادن (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۳۷۰). خدای تعالی حوادث را یکی پس از دیگری (مانند سلسله زنجیری که پشت سر هم و متصل میان آسمان و زمین باشد)، قرار می‌دهد؛ چنان که فرمود: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر: ۲۱) و «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» (قمر: ۴۹).

در معنای اصطلاحی تدبیر، متکلمان امامیه معتقدند که تمام افعال خداوند (خلقت موجودات و روزی دادن و هدایت آنها) را می‌توان در «خلق و تدبیر» خلاصه کرد و در واقع این دو امر توأم با یکدیگرند؛ چراکه اساساً تدبیر، نوعی آفرینش است. در نگاه ایشان، «جهان خلقت با وجود متقن و سنجیده خود، بر خالق حکیم و نظام محکم او دلالت داشته و حاکی از وجود پروردگاری حکیم است که امورات خلق را بر نظامی استوار تدبیر می‌کند؛ که از آن با عنوان "سنت‌های خدا در هستی" یاد می‌شود» (عسکری، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۳۶). از این رو گفته می‌شود که «تدبیر همان "عاده الله" (سنت و مشیت خدا) است و هر چه خدا می‌کند، به مشیت و تدبیر می‌کند» (حلی و طوسی، ۱۳۷۲، ص ۴۴۳). با این بیان، روشن می‌شود که تدبیر موجودات، نه به معنای چاره‌جویی در هنگام مواجهه با امور جدید (چنان که بیناک می‌پنداشت)، بلکه به معنای تأمین نیازهای آنها از راه آفرینش و تنظیم روابط میان ایشان است؛ که این امر جز با خلق موجودات در نظامی یکپارچه و متصل، که نیاز اجزای آن با یکدیگر تأمین شود، میسر نیست. از این رو می‌توان تدبیر را آفرینش هماهنگ موجودات و تربیت و پرورش آنها پس از آفرینش دانست (مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۲، ص ۲۹۸). به بیان علامه حلی، «شکی نیست که حدوث اشیا لحظه‌به‌لحظه است؛ چراکه خداوند (به جمیع اسمای حسنی خویشتن) دائم‌الفضل بر مخلوقات است؛ چنان که می‌فرماید: «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنٍ» (الرحمن: ۲۹). پس هیچ‌گاه توقفی در هیچ‌یک از اسمای الهی (ازلاً و ابداً) واقع نمی‌شود و حالت انتظاری در هیچ فعلی از افعالش قابل تصور نیست» (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۵۵۰).

لذا این مطلب که «برخورداری از علم پیشین باعث می‌شود که خدا دیگر فعلی (تدبیری) برای انجام دادن نداشته باشد»، سخن نادرستی است؛ چنان که در آیات دیگری از قرآن کریم در رد این عقیده آمده است: «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ، وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (رعد: ۳۹) و «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ» (مائده: ۶۴).

دیگر آنکه متکلمان امامیه مبحث «اعتماد به خداوند» را با عنوان رضایت (و تسلیم) به قضا و قدر الهی مورد بحث قرار داده‌اند. در این باب، ایشان به حدیثی قدسی از پیامبر اکرم ﷺ استناد می‌کنند که «خداوند فرمود: هر که به قضای من راضی و بر بلایم شکبیا نیست، خدایی جز من بگزیند» (متقی هندی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۹۳؛ صدوق، ۱۳۹۸، ص ۳۷۱). پس رأی بنده، اگر در برابر خواست خدا و رسول باشد، خلاف ایمان و تسلیم و منافی با رضایت او به خدایی الله است. همچنین در احادیثی از امام صادق ﷺ آمده است: «... إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» رَضًا بِقَضَائِهِ وَ تَسْلِيمًا لِأَمْرِهِ...» (مجلسی، ۱۳۶۳، ج ۱۴، ص ۵۸؛ طبرسی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۴۸۱) و «خداوند... مرا در

بزرگ‌داشت خودت در هر زمانی موفق بدار؛ و به قضا و قدر خود راضی بدار؛ و بر صبر بر بلا و محتنی که مرا بدان مبتلا و ممتحن ساختی و تسلیم در برابر امری که آن را حتمیت داده و امر فرمودی و رضایت به آنچه قضا فرمودی و...» (مجلسی، ۱۳۶۸، ج ۸۶، ص ۳۷۱) و «خدایا! منت بگذار بر من با توکل بر خودت و واگذاری [امور خود] به تو و رضایت بر قضایات و تسلیم به امرت؛ تا آنکه دوست نداشتی باشم تعجیل آنچه به تأخیر انداخته‌ای و تأخیر آنچه پیش انداخته‌ای» (همان، ج ۸۳، ص ۱۷۹). همچنین از امام رضا^{علیه السلام} نقل است که فرمود: «هَذَا سَبِيلٌ لَا بُدَّ مِنْهُ إِنَّ اللَّهَ وَ إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: ۱۵۶) رِضَاءٌ بِقَضَائِهِ وَ إِحْسَاباً لِحُكْمِهِ وَ صَبْرًا لِمَا قَدْ جَرَى عَلَيْنَا مِنْ حُكْمِهِ؛ اللَّهُمَّ اجْعَلْ لَنَا خَيْرَ غَائِبٍ نَنْتَظِرُهُ» (الفقه المنسوب للإمام رضا^{علیه السلام}، ج ۱، ص ۱۷۱).

نتیجه‌گیری

استدلال پیناک در اثبات مدعی خویش چنین است: از آنجاکه براساس مبانی منطقی و متن کتاب مقدس، «علم پیشین خداوند به افعال اختیاری انسان در آینده» ممکن نیست؛ لذا عدم آن، نه به لحاظ منطقی و نه روایی، نقضی برای خداوند به‌شمار نمی‌آید. همچنین اگرچه الهی‌دانان سنتی آموزه «علم پیشین جامع» را آرامش‌بخش می‌دانند، اما حقیقت این عقیده ترسناک است؛ زیرا می‌گوید: «هرچه خواهد شود، می‌شود» و انسان گریزی از آن ندارد؛ از این رو برخلاف تصور رایج، اعتقاد به علم پیشین جامع نه تنها مفید نیست، بلکه تأثیرات سوئی بر زندگی انسان می‌گذارد. به علاوه، این اعتقاد با بسیاری از آموزه‌های کتاب مقدس (که مهم‌ترین آن اعتماد به خداست)، ناسازگار است؛ حال آنکه عقیده الهیات گشوده سازگار با کتاب مقدس و البته منطقی‌تر است (پیناک، ۲۰۰۱، ص ۱۰۴).

با نقد و ارزیابی این دیدگاه، روشن می‌شود که سه ایراد اساسی‌ای که پیناک بر عقیده «علم پیشین خداوند به آینده» وارد می‌داند، ناشی از عدم شناخت صحیح او از خداوند (و اوصاف او) و قیاس آن با محدودیت‌های انسانی است. حال آنکه از دیدگاه متکلمان امامیه، از آنجاکه اولاً اوصاف خداوند (به‌طور خاص علم الهی) مطلق است و ثانیاً او خالق همه مخلوقات و معروضات آنها (از جمله زمانمندی و مکانمندی) است، و همچنین نسبت او به هر چیز قابل دانستن (از جمله موجودات، معدومات و ممتنعات گذشته، حال و آینده و جمیع عوارض آنها) یکسان است؛ لذا علم او نیز یکسان بوده، گذر زمان تأثیری بر این مسئله ندارد. در واقع، مفهوم آینده (یا غیب) و علم به آن، برای انسانی که در حصار زمان و مکان مقید شده، نامأنوس و غریب است؛ ولی وجود خداوند که مُشْرِف بر جمیع کائنات است، همه زمان‌ها و مکان‌ها را دفعتاً تحت سیطره علم و قدرت خویش دارد؛ چراکه ساحت خداوند منزّه از گذر تغییرات مادی است.

همچنین علم پیشین خداوند به آینده در تعارض با اختیار خداوند یا انسان نیست و به موجب بودن هیچ‌کدام نمی‌انجامد؛ زیرا علم خداوند به تحقق هر فعلی، با فرض تحقق همه شرایط لازم آن تعلق می‌گیرد که از جمله آن شرایط، «اختیار و اراده فاعل» است. لذا از آنجاکه خداوند و انسان هر دو با اراده خویش تصمیم به افعال مخیر خود می‌گیرند، این مسئله تناقضی با علم پیشین خداوند ندارد.

سوم آنکه به‌خلاف دیدگاه پیناک، متکلمان امامیه معتقدند که آموزه «تدبیر الهی» و «اعتماد» به او، مستلزم فرض محدودیت برای خداوند نیست. به‌واقع، اگرچه تصور تدبیر برای انسان حاکی از ارزیابی یک حادثه در شرایطی محدود و اتخاذ بهترین واکنش است، لکن نباید تدبیر را منحصر در همین معنا انگاشت. تدبیر خداوند نه به‌معنای اتخاذ ایده‌ای برای برون‌رفت از تنگنای شرایط، بلکه به‌معنای خلقتی منظم و هدایتی هدفمند است.

در نهایت باید گفت: به‌خلاف عقیده پیناک که «اعتماد به خداوند» را مبتنی بر عدم اطلاق اوصاف خداوند برمی‌شمارد، از دیدگاه متکلمان امامیه، این امر متکی بر مطلق بودن جمیع کمالات خداوند (از جمله علم الهی) است؛ چراکه اولاً به‌لحاظ منطقی و کلامی، ضروری است که خداوند برخوردار از کمال مطلق باشد؛ ثانیاً عقیده علم مطلق الهی، امکان مواجهه او را با شرایط جدیدی که فائق آمدن او را با چالش روبه‌رو کند، ناممکن می‌سازد و این مبنایی است که اعتماد انسان بر آن استوار است. براین‌اساس، اعتماد انسان به خداوند، همچون اعتماد انسانی به انسان دیگر (که حاکی از عدم یقین است) نیست؛ بلکه اعتمادی قابل وثوق و محکم است؛ چراکه اگر اعتماد به خداوند با اندکی شک همراه باشد، اساس آن سست است و اصلاً قابل اتکا نیست. از این‌رو متکلمان امامیه اعتماد به خداوند را منحصرأً مبتنی بر کمال مطلق الهی و اوصاف او (از جمله علم الهی) می‌دانند.

منابع

- ارشدریاحی، علی و همکاران، ۱۴۰۰، «تبیین وجودی ملاصدرا از علم و نتایج آن در تبیین علم الهی»، *پژوهشنامه فلسفه دین*، ش ۳۷، ص ۱۳-۱۵۸.
- آشتیانی، احمد، ۱۳۸۳، *بیست رساله*، تحقیق رضا استادی، قم، بوستان کتاب.
- حلی، حسن بن یوسف و فاضل مقداد، ۱۳۷۰، *الباب الحادی عشر*، تحقیق مهدی محقق، شارح ابوالفتح بن مخدوم جرجانی، مشهد، آستان قدس رضوی.
- _____، ۱۴۱۳ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- _____ و نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۲، *کشف المراد*، ترجمه ابوالحسن شعرانی، تهران، کتابفروشی اسلامی.
- رحمتی، انشالله، ۱۳۹۳، «علم مطلق از منظر معرفت‌شناسی دینی واقع‌گرایانه»، *پژوهش‌های معرفت‌شناختی*، ش ۸، ص ۹-۳۶.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۹۸، *التوحید*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین.
- طبرسی، احمدبن علی، ۱۴۲۱ق، *الاحتجاج*، تصحیح سیدمحمدباقر موسوی خراسان، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- عالی، سیدمحمد، ۱۳۸۹، «علم الهی از دیدگاه متکلمان شیعه و صدرالمتهین»، *کلام اسلامی*، ش ۷۳، ص ۱۴۲-۱۵۱.
- عسکری، مرتضی، ۱۳۸۸، *عقاید اسلام در قرآن*، ترجمه محمدجواد کرمی و عطامحمد سردارنیا، تهران، مجمع علمی اسلامی.
- فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، *ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- _____، ۱۴۱۲ق، *الاعتماد فی شرح واجب الاعتقاد*، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه.
- _____، ۱۴۲۰ق، *الأنوار الجلالیه فی شرح الفصول النصیریة*، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه.
- _____، *الفقه المنسوب للإمام الرضا*، *المشتهر بفقهِ الرضا*، ۱۴۰۶ق، قم، مؤسسه آل‌البتیة لإحياء التراث.
- قاضی قمی، سعیدبن محمد، ۱۴۱۶ق، *شرح توحید الصدوق*، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- لاهیجی عبدالرزاق، ۱۴۲۵ق، *سوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*، تحقیق جعفر سبحانی تبریزی و اکبر اسد علی‌زاده، قم، مؤسسه امام صادق.
- متقی هندی، حسام‌الدین، ۱۴۱۹ق، *کنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال*، تحقیق محمود عمر دمباطی، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۳۶۳، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، تحقیق علی آخوندی و دیگران، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- _____، ۱۳۶۸، *بحار الأنوار*، تصحیح علی‌اکبر غفاری و دیگران، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- محمدی، علی، ۱۳۷۸، *شرح کشف المراد*، چ چهارم، قم، دارالفکر.
- مرکز فرهنگ و معارف قرآن و پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۲، *دائرة المعارف قرآن کریم*، قم، بوستان کتاب.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۹۰، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- مکارم شیرازی ناصر و همکاران، ۱۳۵۳، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- Clarke W. Norris, 1973, *A New Look at the Immutability of God. In God, Knowable and Unknowable*, edited by Robert J. Roth. New York, Fordham University Press.
- Pinnock, Clark H., ed, 1989, *The Grace of God, The Will of Man: A Case for Arminianism*, Grand Rapids, MI, Academies Books.
- , 2001, *Most Moved Mover: A Theology of God's Openness. Didsbury lectures*, Carlisle UK; Grand Rapids, MI: Paternoster; Baker Books.
- , 2005, "Open Theism: An answer to my critics", *Dialog: A Journal of Theology*, N. 44(3), p. 237-245.
- & Clark, Rice Richard, Sanders John, Hasker William, Basinger David, 1994, *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*, Downers Grove, InterVarsity Press.
- Sanders, John, 2007, *The God Who Risks; A Theology of Providence*, Inter Varsity Press, Downers Grove IL.

نوع مقاله: پژوهشی

مراتب معرفت به خداوند از نگاه دیونسیوس و سهروردی

محمد رضائیان حق / استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه فرهنگیان

rezaeiyanhagh@gmail.com  orcid.org/0000-0002-5785-8820

bghanbari768@gmail.com

بخشعلی قنبری / دانشیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه آزاد تهران مرکزی

dr_tarighi@yahoo.com

عبدالحسین طریقی / استادیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۲۷ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۱۶

چکیده

چگونگی معرفت به خداوند از مباحث و دغدغه‌های مهم همه مکاتب عرفانی است که با رهیافت سایر حوزه‌های فکری تفاوت معناداری دارد. این معرفت عرفانی درصدد دستیابی به معرفت بی‌واسطه است که از آن با عنوان معرفت شهودی یاد می‌کنند. از میان عارفان و حکمای دو سنت بزرگ مسیحیت و اسلام می‌توان دیونسیوس و سهروردی را یاد کرد که در این موضوع نظرات مشترکی دارند. ایشان بر ذومراتب بودن شناخت خدا باور دارند و مراتب آن را با توجه به قرب و بعد انسان می‌سنجند. نخستین گام در معرفت خداوند، مرتبهٔ ایجاب است که همان شناخت و راهیابی به خداوند از طریق معرفت عقلانی (الهیات ایجابی) است؛ و در مرتبهٔ بعد، سلب هرگونه نقص از خداوند (الهیات سلبی) است. مراتب معرفت خدا در آثار سهروردی و دیونسیوس به‌واسطهٔ نور، با مراتب هستی، انسان و فرشتگان مرتبط می‌شود. سهروردی و دیونسیوس معتقدند که میزان قرب و بعد اشیا و انسان‌ها نسبت به تابش انوار الهی، به قابلیت قابل بستگی دارد. دیونسیوس مرتبهٔ سلب سلب و رسیدن به مرتبه‌ای را که از آن با عنوان ظلمت الهی یاد می‌کند، بالاترین سطح معرفتی می‌داند. درواقع این ظلمت، حاصل روشنی و وفور نوری است که راه دیدن و ادراک را بر چشم و عقل انسان می‌بندد تا اینکه به تاریکی ویرای عقل وارد شود؛ جایی که به‌قول سهروردی، معرفت در معروف گم شود.

کلیدواژه‌ها: خدا، معرفت سلبی، سلب سلب، ظلمت الهی، نورالانوار، دیونسیوس، سهروردی.

معرفت به خدا مسئله و موضوع نخست همه ادیان و مکاتب معرفتی در دنیای قدیم و جدید است. نظر آدمیان درباره خدا ایجاباً و سلباً از اهمیت بالایی برخوردار است؛ چراکه تا تکلیف آدمی با این موضوع روشن نشود، نمی‌توان درباره امور دیگر معرفتی، نظر دقیق و درستی ارائه کرد. در میان ادیان و مکاتب عرفانی جهان، دو سنت مسیحیت و اسلام از اهمیت بالایی برخوردارند. در این دو دین، مکاتب و طریقه‌های عرفانی زیادی وجود دارد و شخصیت‌های بسیار بزرگ و مهمی به‌ظهور رسیده‌اند که از میان آنان می‌توان به دیونیسوس و سهروردی اشاره کرد که هر دو علاوه بر عرفان، در فلسفه و الهیات نیز نقش پررنگی داشته‌اند. دیونیسوس بنیان‌گذار الهیات عرفانی و سهروردی بنیان‌گذار فلسفه اشراق است؛ ضمن اینکه هرکدام از اینان در حوزه‌های یادشده، ازجمله در موضوع خدانشناسی، صاحب نظراتی هستند و خدانشناسی را یک گام به جلو برده‌اند. این نوشته به بررسی مقایسه‌ای این نظرات می‌پردازد.

امکان یا عدم دستیابی به معرفت الهی، با عناوینی همچون تشبیه و تنزیه، الهیات سلبی، الهیات ثبوتی، کلام تقضیلی و... بیان می‌شود. مقالات مختلفی درباره الهیات سلبی و ایجابی نوشته شده است. به نظر می‌رسد که برای راهیابی به نتیجه دقیق این نوع نگرش‌ها، باید از دو منظر وجودشناسی و معرفتی به بررسی آنها پرداخت. مطابق دیدگاه مدافعان نظریه تنزیه (الهیات سلبی)، به‌لحاظ رویکرد وجودشناختی، هیچ‌گونه سختی میان خداوند و مخلوقات وجود ندارد (رحمتی، ۱۳۹۵). از طرفداران این دیدگاه می‌توان به *افلاطون* (حدود ۳۰۰ ق.م) و *فلوطین* (۲۷۰-۲۰۴م) اشاره کرد. *فلوطین* در رساله *انفاد ششم* می‌گوید: «ذات واحد چون مبدء (ایجادکننده) همه چیز است، خود هیچ‌یک از چیزها نیست؛ نه چیزی است و نه چند...» (افلوطین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۰۸۲). به بیانی دیگر، چون میان ذات واحد و مخلوقات وی هیچ‌گونه سختی وجود ندارد، پس به‌طریق اولی شناخت وی نیز از سوی ممکنات امکان‌پذیر نیست.

برخی دیگر از متکلمان، همچون *موسی بن میمون یهودی* (۱۲۰۴-۱۱۳۵م) قائل به معرفت و شناخت خداوند به طریق سلب و نه ایجاب هستند. از نظر وی، اوصاف سلبی، انسان را به شناخت خداوند نزدیک می‌کند و هرچه آگاهی انسان به این اوصاف بیشتر باشد، شناخت وی از خداوند نیز بیشتر خواهد شد. وی غایت شناخت ایجابی خداوند را با استناد به تورات، «هستم، آن که هستم»، یعنی اعتراف به هستی او، و باقی اوصاف را ناظر به اینکه خداوند چه چیز نیست، می‌داند (ابن میمون، ۱۹۷۲، ص ۱۳۹-۱۴۰).

عارفان و حکیمان مسلمان همچون برخی متألهین مسیحی برای دوری از دام تشبیه و تعطیل در معرفت صفات الهی، راهی را در پیش گرفتند؛ مثلاً *ابن عربی*، تنزیه را نوعی تقیید و تحدید (در بند درآوردن و محدود کردن) حضرت حق می‌دانند (ابن عربی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۶۸) و لذا به جمع بین تشبیه و تنزیه قائل‌اند (همان، ص ۷۰).

طرفداران دیدگاه ثبوتی (الهیات ایجابی)، به همسنخی میان خالق و مخلوق، هم به‌لحاظ بعد وجودشناختی و هم به‌لحاظ بعد معرفتی قائل‌اند. برخی دیگر، همچون *قاضی سعید قمی* و *صدرالمؤمنین*، قائل به نظریه «اشتراک

لفظی وجود»ند؛ به این معنا که تنها اشتراک خداوند با ممکنات، اشتراک در لفظ است، نه اشتراک در معنا؛ مثلاً هنگامی که می‌گوییم خداوند عالم است، «عالم بودن» واژه‌ای است مشترک، که هم بر انسان اطلاق می‌شود و هم به‌طریق اولی بر خداوند؛ اما باین حال به یک معنا نیستند (ر.ک: قاضی سعید قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۵۳)؛ زیرا هر درکی که ما به‌عنوان موجودات امکانی، از هر کمال و صفت خداوند داریم، در نهایت، یا حاصل معرفت ما به ممکنات در عالم خارج است یا در بهترین حالت، حاصل تأمل و خوندگری ما در احوال نفسانی خویش است (رحمتی، ۱۳۹۵).

این گروه صفات ایجابی در متون مقدس را به‌معنای سلبی آن در نظر می‌گیرند. به‌نقل از ولفسن، آلبینوس نخستین کسی است که تفسیرهای سلبی را در خصوص اوصاف ایجابی خدا به‌کار برده بود (ولفسن، ۱۳۸۷، ص ۸۳). وی بر این باور بود که همهٔ اوصاف ثبوتی، که شکل ایجابی دارند، به‌لحاظ معنایی تأکید بر نوعی سلب تلقی می‌شوند [برای نمونه، وقتی گفته می‌شود که خداوند عالم است، معنای عدم جهالت وی مراد است] (همان، ص ۹۰).

در این پژوهش برآنیم تا براساس یافته‌های دیونسیوس و سهروردی، مبانی مشترک میان معرفت سلبی و معرفت ایجابی را در صورت وجود چنین اشتراکی بیابیم.

مطابق نظر دیونسیوس و سهروردی، آیا امکان معرفت خداوند برای ما وجود دارد؟ در صورت پاسخ مثبت، چگونه و از چه طریقی می‌توان به آن رسید؟

۱. نظام معرفتی دیونسیوس و سهروردی

دیونسیوس در مجموعه آثارش به موضوعات عرفانی متعددی می‌پردازد؛ برای نمونه، به این موارد می‌توان اشاره کرد: اتحاد با خداوند (Divine Union)؛ تقلید از سلسله‌مراتب آسمانی (imitation of the Heavenly Hierarchies)؛ مغیبات الهی (دیونسیوس آریوپاغی، ۱۸۹۷، ص ۱۱، ۱۷ و ۱۱۱)، تشبّه الهی (همان، ص ۱۱۶)، جذبۀ الهی، یکی شدن عشق و عاشق و معشوق، زیبایی‌شناسی، مسیح‌شناسی، معرفت به ذات باری تعالی به‌عنوان منشأ خیر و زیبایی، تمایز میان معرفت از طریق تلاش ذهنی، و معرفت اشراقی (همان، ص ۱۲۲)، اشراقات الهی (supercelestial Illuminations)، خداگونگی (Godlike) (همان، ص ۱۱) و ... از دیگر نظرات او که بسیار مورد توجه قرار گرفته، الهیات سلبی و عرفانی اوست.

نظام الهیاتی دیونسیوسی را در سه طریق سنت افلاطونی، یعنی شیوهٔ سلب (Via remotionis) (که از آن با نام الهیات سلبی نیز یاد می‌شود)، شیوهٔ ایجاب (Via affirmationis (or causalitatis)) (یا همان الهیات ایجابی)، و شیوهٔ مبتنی بر علو و برتری (که از آن با نام کلام تفضیلی یا روش سلب نیز یاد می‌شود)، می‌توان بررسی کرد. خود واژهٔ «ویا» (Via) (طریقه، راه، شیوه)، به این معنای خاص، در آثار دیونسیوس آمده است. پیش از

او/افلاطون آن را به معنای نزدیکی انسان به موجود متعال به کار برده بود. به نظر می‌رسد که طرح طرق سه‌گانه، ابتدا در افلاطون‌گرایی قرون وسطا شرح و بسط یافته است. افلاطون روش تنزیه (سلب) را به «توصیف آخذ، به آنچه که نیست، نه آنچه هست» معنا می‌کند (افلوپین، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۱۴؛ نیز ر.ک: حیدرپور کیایی، ۱۳۹۵).

دیونیسوس عالی‌ترین سطح معرفتی درباره‌ی خداوند را مرتبه‌ی سلبِ سلب، یعنی نارسایی سخن گفتن درباره‌ی ذات و صفات از دستیابی به معرفت، می‌داند؛ زیرا موجود محدود نمی‌تواند صفات متعلق به وجودی نامحدود را بشناسد یا توصیف کند. باید توجه داشت که در الهیات سلبی، شیوه‌ی سلبِ محض با سلبِ سلب متفاوت است. شیوه‌ی سلبِ محض، نقیضِ اوصافی است که به خداوند نسبت داده می‌شود؛ مثلاً در خصوص علم الهی در مقام ایجاب می‌گوییم «خداوند عالم است»؛ ولی در مقام سلبِ محض، گزاره‌ی «خداوند غیرعالم (جاهل) نیست» صحیح است. در مرتبه‌ی سلبِ سلب، حتی صفات سلبی را نیز از خداوند سلب می‌کنیم و ذات خداوند را برتر از سلب و ایجاب می‌دانیم؛ و لذا این‌گونه می‌گوییم: «خدا نه عالم است، نه جاهل» (کشتکاران و نصری، ۱۳۹۴).

طرفداران الهیات سلبی، چه به لحاظ معرفتی، به دلیل محدودیت قوای ادراک انسان، و چه به لحاظ زبانی، به دلیل نارسایی و نقص زبان، هرگونه توصیف خداوند را منوط به محدود کردن وجود نامحدود و بیکران دانسته، همچنین معرفت ایجابی را منجر به تشبیه و شرک و بت‌پرستی می‌دانند؛ زیرا ذهن ما ناچار است برای فهم معنا و کارکرد صفات، به اشیا و موجودات پیرامون خود مراجعه کند (همان، ص ۱۰۱).

بنا بر دیدگاه دیونیسوس، شناخت خداوند ذومراتب است؛ ایجاب‌ها و سلب‌ها پله‌های اولیه‌ی صعود انسان برای رسیدن به کمال (معرفت حقیقی) اند. انسان به یک‌باره نمی‌تواند بر آخرین پله‌ی ترقی قدم بگذارد؛ بلکه باید مرحله‌به‌مرحله و پله‌پله قدم بردارد تا به کمال برسد. کلام سلبی و کلام ایجابی از منظر دیونیسوس، اگرچه در خصوص خداوند نادرست‌اند، اما راه را برای رسیدن به هدف هموار می‌سازند (نوبی و ایلخانی، ۱۳۹۱). او در فصل چهارم کلام رمزی، به این سه نوع معرفت اشاره می‌کند:

وظیفه‌ی ما این است که همه‌ی صفات موجودات را، ناظر به اینکه علتِ وجودی همه‌ی آنها خداست، به او نسبت داده و برای او اثبات نماییم و شایسته‌تر اینکه همه‌ی این اثبات‌ها را نفی کنیم؛ زیرا او ورای همه‌ی موجودات است. البته نباید چنین در نظر گرفت که این سلب‌ها مخالف اثبات‌ها هستند؛ بلکه به مراتب، خداوند به‌طور قابل‌ملاحظه‌ای ورای این امور است؛ مافوق هر سلب و ایجابی (دیونیسوس، ۱۹۲۳، ص ۱۵).

نظام معرفتی سهروردی نیز در سه حوزه خلاصه می‌شود:

۱. شناخت حسی یا عالم محسوسات: سهروردی می‌گوید: «محسوسات جزو فطریات‌اند و منشأ دانش‌های مادی هستند» (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۰۴). او نفس آدمی را دارای پنج حس ظاهری (لمس، سمع، بصر، ذوق و شم) و دارای پنج حس باطنی (حس مشترک، خیال، وهم، متخیله و حافظه) می‌داند (همان، ج ۳، ص ۲۷-۳۱).

۲. **شناخت عقلی یا عالم معقولات:** سهروردی بخشی از معارف را در ساحت عقل مورد تبیین قرار می‌دهد. وی این نوع معرفت را نیز کامل نمی‌داند و در کتاب *حکمت الاشراق* این طریق از معرفت را «حکمت بحثی» می‌نامد. مطابق دیدگاه وی، این روش از معرفت، طریقهٔ فلاسفهٔ مشایی است و خود نیز برخی از آثارش همچون *التلویحات و المطارحات* را بر این اساس نگاشته است (سهروردی، بی‌تا، ص ۱۸-۲۰). وی در برخی از استدلال‌ات منطقی و فلسفی بدین طریق تمسک جسته است؛ مثلاً با ادلهٔ عقلی - مطابق قاعدهٔ امکان اشرف - وجود عقل (اشرف) را پیش از وجود نفس (اخص) می‌پذیرد. او وجود عقل اول (نور قاهر) را کاملاً مجرد از ماده، اشرف از نفس، دورتر از وابستگی‌های ظلمانی، و مطابق این قاعده، او را اولین وجود می‌داند. پس میان عقول و افلاک و نفوس فلکیه، موجودی وجود دارد که در عین ممکن بودن، اشرف و برتر است و از عالم عناصر خارج می‌باشد (همان، ص ۲۷۲).

۳. **شناخت قلبی یا عالم اشراق:** اصطلاح اشراقی در آثار سهروردی، هم به برترین مرتبهٔ معرفت اشاره دارد و هم صفت گروهی از حکیمان و متألهانی است که غایت و رسالتشان همین معرفت است. اشراق به‌معنای کشف حاصل از تابش نور در ضمائر است که به‌موجب آن، سرّ تجلیات هستی بر آنها عیان می‌شود؛ همان‌طور که خورشید در حال طلوع، با پرتوافشانی‌اش حضور چیزها را عیان می‌سازد. طلوع خورشید در آسمان دنیا یا لحظهٔ اشراق خورشید، مثالی از طلوع معرفت است؛ معرفتی که به‌یمن آن، صاحب این معرفت در خویشتن خویش، در مشرق خویش، طلوع می‌کند (کرین، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۱۲۶-۱۲۷). سهروردی طریق اشراق را محصور و محدود به زمان و مکان خاصی نمی‌داند. او پیشوایان طریق حکمت و ذوق را از هرمس و فیثاغورس گرفته تا افلاطون مورد تجلیل قرار می‌دهد. او اختلاف میان حکمای پیشین و پسین را تنها در الفاظ و عبارات و روش بیان صریح یا رمزآلود می‌داند (سهروردی، بی‌تا، ص ۱۸-۲۰).

سهروردی به‌پیروی از عارفانی چون *غزالی* و *عین‌القضات*، معرفت حقیقی را فراتر از حوزهٔ دسترسی عقل استدلالی و در قلمرو شهود باطنی ترسیم می‌کند. او عقل استدلالی را در برابر عقل شهودی، همچون چراغی می‌داند که از شدت نور آفتاب ناپدید می‌شود:

ابلهی چراغی در پیش آفتاب داشت. گفت: ای مادر! آفتاب چرا چراغ ما را ناپدید می‌کند؟ گفت: چو از خانه به در نهی، خاصه به‌نزد آفتاب، هیچ نماند؛ نه آنکه چراغ و نورش معدوم گردد؛ بلکه چشم چون چیز اعظم را ببیند، کوچک حقیر را در برابر آن نبیند. کسی که از آفتاب در خانه رود، اگرچه روشن باشد، هیچ نتواند دید (سهروردی، ۱۳۸۶، ص ۶۶).

۲. مفهوم نور و ظلمت در اندیشهٔ سهروردی و دیونسیوس

مفاهیم نور و ظلمت در اندیشهٔ سهروردی را می‌توان در *حکمت الاشراق* و رساله‌های وی همچون *هیاکل‌النور*، *الواح عمادی*، *عقل سرخ*، *فی حالة الطفولية* و *نعت موران* یافت.

وی در حکمت الاشراف مراد خود از نور و ظلمت را به‌صراحت رمزی و برخلاف نگاه مانویان و مجوسیان، دوقطبی نمی‌داند:

قواعد و ضوابط اشراق در باب نور و ظلمت، که راه و روش حکما و دانایان سرزمین پارس است، به‌مانند جاماسف (جاماسب) و فرشادشور (فرشوشتر) و بوذرجمهر (بزرگمهر) و کسانی که پیش از اینان بودند، به رمز نهاده شده است و این قاعده (قاعده نور و ظلمت که اساس حکمت اشراق است)، نه آن اساس و قاعده مجوسان کافر است و نه مانیان ملحد و نه آنچه به شرک کشاند (سهروردی، بی‌تا، ص ۱۹).

به‌نظر سهروردی، در جهان هستی چیزی از نور بی‌نیازتر از تعریف نیست. وی در تعریف «بی‌نیاز» می‌گوید: «عبارت از چیزی که نه ذاتش و نه کمالش متوقف بر غیر نباشد؛ و فقیر بالذات عبارت از چیزی است که از جهت فقر ذاتی‌اش، هم در ذات و هم در کمالش، متوقف بر غیر بود» (همان، ص ۱۹۷-۱۹۸)؛ و از همین‌رو عالی‌ترین و برترین مرتبه هستی را نورالانوار می‌نامد:

یعنی نوری که همه انوار، از انوار قائم بالذات و انوار عارضه، به او منتهی می‌شود و او نور مقدس، نور اعلی، نور قیوم، نور محیط، نور قهار و نور غنی مطلق است و ورای آن چیز دیگری نیست. و نیز [بر] نورالانوار هیچ نوع هیبتی (شکل و صورتی) عارض نشود؛ چه آن هیبت نورانی بود یا ظلمانی [فاقد صفات ایجابی یا سلبی است] و او را به هیچ وجه از وجوه، صفاتی از نوع صفات حقیقی نبود (سهروردی، بی‌تا، ص ۲۲۰-۲۲۱).

وی در هیکل ششم از رساله هیاکل‌النور، وجود هریک از نور و ظلمت را وابسته به دیگری می‌داند: «و معنی ظلمت، نابود [نبود] نور است» (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۱۰۶).

برای فهم بهتر نظر سهروردی درباره نور، باید دو اصطلاح قوس صعود و نزول را مورد توجه قرار دهیم. مقصود از قوس نزول، تابش نور از اشرف به اخس، و مراد از قوس صعود، حرکت از اخس به سمت اشرف است (ساداتی‌نژاد، ۱۳۹۳).

سهروردی برای توصیف مفهوم نور و ظلمت، از دو واژه شرق و غرب نیز استفاده می‌کند. مفاهیم نور و ظلمت در کتاب قصه غربت غربی سهروردی با دو سیر صعود و نزول آدمی پیوند می‌خورد و سهروردی با اصطلاح شرق و غرب به تبیین آن می‌پردازد. در این قصه، غریب که از عالم نور (از عالم متعالی و ماورا) هیبوط کرده، اینک در قعر چاهی در شهر قیروان، بسته در غل و زنجیر، زندانی است. جایی که باید به آن بازگردد، همان جایی است که از آن آمده است (کرین، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۴۰۷). غرب برای سهروردی دلالت بر هر چیزی و هر کسی دارد که از شرق انوار الهی به‌دور افتاده و آفتاب حقیقت را گم کرده و از خود بیگانه شده است. این برداشت سهروردی از چاه قیروان (همان قیر، ماده سیاه) مشابه تمثیل غار / فلاتون است؛ ولی با تعبیری دیگر در اندیشه سهروردی، سالک کسی است که از غرب به شرق سفر می‌کند (عباسی داکانی، ۱۳۸۰، ص ۱۴۹).

دیونسیوس نیز همچون سهروردی خداوند را «لا یوصف» معرفی می‌کند. چنان‌که بیان کردیم، برخی از محققان معتقدند که الهیات دیونسیوسی الهیات سلبی است؛ زیرا در این نوع کلام، هرگونه صفتی که مخصوص انسان‌هاست یا در ارتباط با انسان‌ها ذکر می‌شود، از خداوند سلب می‌گردد؛ زیرا خداوند کاملاً متعالی است. این نوع کلام، در واقع سلب و طرد همهٔ زواید و نواقص از خداوند است (برنجکار و نوروزی، ۱۳۹۲). برخی دیگر معتقدند که مسئلهٔ سلب و ایجاب صفات خداوند، بحثی کلامی نیست؛ بلکه مسئله‌ای زبانی و رمزی است (نوابی و ایلخانی، ۱۳۹۱). دیونسیوس در مقدمهٔ رسالهٔ *اسماء الهی* اشاره می‌کند که زبان دین، زبان ستایش خدا به اسمایی است که در کتاب مقدس به آن اسما خوانده شده است (دیونسیوس، ۱۹۸۷، ص ۵۱).

دیونسیوس فصل چهارم رسالهٔ *اسماء الهی* اش را به اسم «خیر» [خداوند] اختصاص داده است. او معتقد است که نخستین نام خداوند «خیر» است؛ زیرا «وجود بالذات الهی همان خیر است. این خیر بالذات به واسطهٔ حقیقت وجودی محضش، خیر را به کلیهٔ امور بسط می‌دهد» (همان، ص ۶۹۳) و در ادامه، خیر را به خورشید تشبیه می‌کند که پرتوهای آن، تمامی امور را دربرمی‌گیرد و به همین قیاس، خداوند نیز تمامی پرتوهای خیر را به اموری فرامی‌افکند که از قابلیت دریافت آن برخوردار باشند (همان، ص ۷۰۰ ب). او در این فصل به اسمی دیگر خداوند نیز همچون نور، زیبایی، عشق، شکوه و... اشاره می‌کند (همان، ص ۱۴۸).

شهودهای معرفتی دیونسیوس نیز بسیار با تمثیل‌های سهروردی در باب سلسله‌مراتب انوار، فرشتگان و... - که بیان خواهیم کرد - قرین است. او عدم رؤیت خداوند را به سبب نور وافر می‌داند که از او صادر می‌شود. ظلمت و تاریکی از منظر دیونسیوس، در واقع به دلیل روشنی زیاد است (دیونسیوس آریوپاگی، ۱۸۹۷، ص ۷)، و این وفور نور است که سبب می‌شود راه دیدن و ادراک بر چشم و عقل انسان بسته شود. وی در رسالهٔ *اسماء الهی* اش «ظلمت الهی» را این‌گونه توصیف می‌کند: «ما ظلمت درک نکردنی و نادیدنی آن نور نزدیک‌نشدنی را اثبات می‌کنیم؛ زیرا آن بسیار فراتر از نور دیدنی است» (دیونسیوس، ۱۹۸۷، ص ۵۳).

دیونسیوس ظلمت الهی را همان نور نزدیک‌نشدنی می‌داند که به گفتهٔ وی خدا در آنجا زندگی می‌کند. در نامهٔ پنجم خود با اشاره به این مطلب توضیح می‌دهد که چرا خداوند، ندیدنی و نزدیک‌نشدنی است: «اگر او نادیدنی است، به دلیل روشنی وافر است و اگر به آن نمی‌توان نزدیک شد، به دلیل لبریزی متعال اوست». و باز می‌گوید:

با این حال اینجاست که هرکسی ارزش معرفت و نگاه کردن به خدا را می‌فهمد و چنین شخصی قطعاً چون او را نمی‌بیند و او را نمی‌شناسد، حقیقتاً به آنچه مافوق هر دیدن و هر معرفتی است، می‌رسد. قطعاً این را می‌فهمد که او فراتر از هر مُدرکی است. این فرد با پیامبر (حضرت داوود نبی) هم‌نوا شده و می‌گوید: چنین معرفتی برایم بسیار عجیب است؛ و بسیار متعالی است که به آن نمی‌توانم رسید (دیونسیوس، ۱۹۸۷، ص ۲۶۵).

هرچند مفهوم نور از دیدگاه سهروردی به دیدگاه دیونسیوس بسیار نزدیک است، اما به نظر می‌رسد که ظلمت در آثار سهروردی به معنای مختلفی همچون فقدان و نبود نور، عالم ماده و... به کار رفته است. البته نور و ظلمت در

اندیشه سهروردی و دیونسیوس دارای دو منشأ و مبدأ مجزا از یکدیگر نیست؛ چنان که برخی از ثنویان زرتشتی و مانوی به آن معتقدند (ر.ک: رضائیان حق، ۱۳۹۲، ص ۱۰۰).

نگاه مابعدالطبیعه به نور را می‌توان وجه مشترک «حکمای اشراقی» دانست. این نگاه در آثار سلسله‌مراتب دیونسیوسی تحت عنوان اشراقاتِ ذومراتب، نور شناخت/بن‌هیثم، و بیش از همه در آثار روبرت گروستست، که هم در مکتب نوافلاطونی و هم در حکمت مزدیسنايي پارسیان ریشه دارد، مشهود است (کربن، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۵۶). فرشته شناخت سهروردی، همان انوار ذومراتبی است که از نورالانوار صادر می‌شوند. وی در *حکمت الاشراق* اولین صادر از نورالانوار را «نور اعظم» می‌نامد و می‌گوید: نور اعظم همان است که برخی از فلاسفه پهلوی او را «بهمن» نامیده‌اند (سهروردی، بی‌تا، ص ۲۳۰). بهمن اولین گام شناخت اهورامزدا در نزد حکمای پارسی است (رضائیان حق، ۱۳۹۲، ص ۱۶۶) و به‌درستی می‌توان آن را با عقل اولی که *ابن‌سینا* و *افلوطین* معرفی می‌کنند، تطبیق داد. سهروردی به‌نقل از زرتشت، این انوار را چنین تبیین می‌کند:

و زعم الحکیم الفاضل زراتشت ان اول ما خلق من الموجودات «بهمن»؛ ثم «اردی‌بهشت»؛ ثم «شهریور»؛ ثم «اسفندارمذ»؛ ثم «خرداد»؛ ثم «مرداد»؛ و خلق بعضهم من بعض، كما اخذ السراج من السراج، من غیر ان ينقص من الاول شيء؛ و فیلسوف حکیم دانشمند زرتشت گفته است: نخستین آفریده از هستی‌یافتگان، «بهمن» است؛ سپس «اردی‌بهشت»؛ سپس «شهریور»؛ سپس «اسفندارمذ»؛ سپس «خرداد»؛ سپس «مرداد»؛ و هریک دیگری را آفریده است؛ چنان که چراغی از چراغی دیگر روشن کنند و همچنان از چراغ اول کاسته نشود (همان).

در سلسله‌مراتب آسمانی دیونسیوس، فرشتگان نیز برگرفته از انوار الهی معرفی شده‌اند. مرتبه فرشتگان از مرتبه ما آدمیان به خدا نزدیک‌تر است و لذا واسطه میان خدا و نوع بشر می‌باشد (لاوث، ۱۳۹۹، ص ۸۸). وی آنها را به نُه طبقه تقسیم می‌کند، که در سه دسته از پایین به بالا ترتیب یافته‌اند:

۱. سرافین، کروبیان و فرشتگان عرش الهی؛

۲. فرشتگان صاحب سیطره، فرشتگان صاحب شرافت و فرشتگان صاحب قدرت؛

۳. سرگروه فرشتگان، فرشتگان مقرب و فرشتگان عادی.

گروه اول (یعنی فرشتگان مقرب) مستقیماً با خدا متحد می‌شوند و نور و علم او را به مراتب پایین منتقل می‌کنند. گروه دوم آنچه را از بالا دریافت کرده‌اند، به سطح پایین‌تر انتقال می‌دهند و گروه سوم در رأس سلسله‌مراتب بشری قرار دارند (کبیری طامه و سالکی، ۱۳۹۰؛ نیز، ر.ک: لین، ۱۳۸۶، ص ۱۱۳).

دیونسیوس در خصوص مراتب سه‌گانه فرشتگان، تعابیری مانند Hierarchy را به کار می‌برد. لاوث معتقد است که این واژه مفهومی کلیدی برای دیونسیوس است. این اصطلاح عبارت است از نظامی مقدس از معرفت و عمل، که آدمی را به «تشبه به خدا» تا سرحد امکان می‌رساند و آدمی در دریافت اشراقاتی (سیر نزولی) که از ناحیه خدا فرود می‌آید، به‌اندازه ظرفیت خود، به تشبه به او دست می‌یازد (لاوث، ۱۳۹۹، ص ۹۹).

از نظر دیونسیوس نیز اشراق باعث کاستی در حقیقت ذاتی مراتب آسمانی که مبدأ اشراق اند، نمی‌شود؛ بلکه باعث می‌شود همه افرادی که قابلیت دریافت این انوار را دارند، با آن متحد شوند. وی در فصل اول سلسله مراتب آسمانی می‌نویسد: «از دیونسیوس شیخ کلیسا، به تیموتی شیخ صدیق: اگرچه اشراق الهی از مبدأ خیر از راه‌های گوناگونی به سوی آنان که هدف این اشراقات اند، نازل می‌شود، اما حقیقت آن، نه تنها در ذات خویش بسیط می‌ماند، بلکه همه قوایل را وحدت می‌بخشد» (دیونسیوس، ۱۸۹۷، ۱۲۰ الف، ص ۱۲۵).

از نظر وی، مراتب آسمانی با سه گانه تهذیب، اشراق و اتحاد نیز مرتبط می‌شود؛ و این مهم، بیانگر آن است که حرکت به سوی اتحاد، سه مرحله دارد: تهذیب که بنیان کار است و به اشراق می‌انجامد؛ و اشراق با اتحاد و کمال به اوج می‌رسد. در واقع این ماییم که مهذب می‌شویم؛ منور می‌شویم و به کمال می‌رسیم (لاوث، ۱۳۹۹، ص ۱۰۴).

۳. افلوپین نقطه تلافی نظرات دیونسیوس و سهروردی

آنچه در این پژوهش می‌تواند راهگشای ارتباط میان معرفت سلبی دیونسیوس و معرفت اشراقی سهروردی شود، آموزه‌های *افلوپین* به‌عنوان استاد و آموزگار این دو عارف مسیحی و مسلمان است. از این نظر برای دستیابی به نتیجه درست، بی‌نیاز از رجوع به آثار *افلوپین* نیستیم. با بررسی دیدگاه‌های معرفتی دیونسیوس و سهروردی درمی‌یابیم که اشراق و شهود همان خط اتصالی است که از عالم محسوسات و معقولات عبور می‌کند و به عالمی که ورای ادراک عقلی است پیوند می‌خورد. چنین معرفتی قابل توصیف نیست و دیونسیوس از آن به ظلمت الهی یاد می‌کند. تنها افرادی که از عوالم یادشده عبور کرده، به عالم ورای ادراک صعود کنند، به چنین معرفتی دست خواهند یافت. هر دو عارف با تمسک به دیدگاه *افلوپین*، ارتباط و معرفت انسان نسبت به خداوند را در مراتب صدور قوس نزولی و مراتب صعود قوس صعودی در نظر می‌گیرند. به‌یانی دیگر، دریافت انوار الهی و صعود به مراتب معرفتی، ارتباطی مستقیم با قابلیت قابل دارد (ر.ک: افلوپین، ۱۳۶۶).

۴. شهود نقطه اشتراک معرفت خدا در تفکر دیونسیوس و سهروردی

اشاره شد که بالاترین معرفت خداوند در نزد دیونسیوس، همان معرفت سلب سلب یا به‌عبارتی دقیق‌تر، بهترین زبان برای ستایش خداوند، زبان سلب است. اولین صادر از خداوند از دیدگاه دیونسیوس و سهروردی، خیر یا همان نور اعظم است. مرتبه خیر مرتبه‌ای است که در آن، همه اسماء و صفات باهم مرتبطانند و هنوز اسماء از یکدیگر متمایز نشده‌اند. به همین دلیل دیونسیوس این مرتبه را مافوق وجود و منشأ علت‌ها می‌خواند. زبانی که دیونسیوس اغلب برای این مرتبه به کار می‌برد، زبان سلب سلب است که به ادراک‌ناپذیری آن اشاره دارد. ظهور و تجلی اسماءی مطلق در معقولات و سپس در محسوسات، مراتب بعدی و نهایی در سلسله مراتب نزولی [قوس نزول] نظام دیونسیوسی است که خداوند به هر دو زبان سلب و ایجاب در این مراتب مورد خطاب قرار می‌گیرد (دیونسیوس،

۱۹۸۷، ص ۶۰). در این مرتبه است که کتاب مقدس گاه خداوند را به زبان ثبوتی و ایجابی می‌خواند و او را با نام‌های معقولات و محسوسات مورد خطاب قرار می‌دهد و گاه او را به زبان سلب و انکار ستایش می‌کند؛ البته در اندیشه نوافلاطونی دیونیزیوس، هستی تنها نزول خداوند از مرتبه مافوق وجود به وجود نیست؛ بلکه با نزول خداوند در آخرین مرتبه، صعود بندگان به سمت او آغاز می‌شود (نوابی و ایلخانی، ۱۳۹۱).

دیونیزیوس گذر از سه مرتبه سلب، یعنی سلب محسوسات، سلب معقولات و سلب سلب و درنهایت ورود به ظلمت را با سه مرتبه تطهیر، مراقبه و وصال نشان می‌دهد. اولین قدم در راه سلب، تطهیر از محسوساتی است که با خود پلیدی مادی دارند. بنابراین با سلب مدرکات و محسوسات، انسان خود را آماده ورود به مرتبه بالاتر می‌کند. مراقبه، مرتبه سلب معقولات است. دیونیزیوس در رساله کلام رمزی با اشاره به صعود حضرت موسی علیه السلام از کوه سینا به مرتبه‌ای اشاره می‌کند که حضرت موسی علیه السلام با تطهیر خود به مراقبه [سلب معقولات] پرداخت. با مراقبه بر اسمای الهی و نفی آنها از خداوند، انسان می‌تواند همچون حضرت موسی علیه السلام به وصال با ظلمت الهی [یا همان مرتبه سلب سلب] برسد (دیونیزیوس، ۱۹۸۷، ص ۶۰).

دیونیزیوس در پاسخ به این سؤال که چه کسانی می‌توانند به مرتبه‌ای برسند که حضرت موسی علیه السلام به آن دست یافت، می‌نویسد: «کسانی که از پلیدی‌های آتش عبور کرده، به مافوق و اوج هر صعود مقدسی رسیده‌اند؛ کسانی که هر نور الهی، هر صدا و هر کلامی را پشت سر گذاشته‌اند؛ کسانی که در ظلمت غوطه‌ور شده‌اند؛ جایی که به گفته کتاب مقدس، واحدی مافوق چیزها، ساکن است» (دیونیزیوس، ۱۹۸۷، ص ۱۳۵). این عبارات دقیقاً به آیات سفر خروج (باب ۲۰ بند ۱۸-۲۱) اشاره دارد:

و جمیع قوم (بنی اسرائیل) رعدها و زبانه‌های آتش و صدای کرنا (شیبور) و کوه را که پر از دود بود، دیدند و چون قوم این را بدیدند، لرزیدند و از دور بایستادند؛ و به موسی گفتند: تو به ما سخن بگو و خواهیم شنید (پیام خدا را بگیر و به ما برسان و ما اطاعت می‌کنیم)؛ اما خدا به ما نگوید (خدا با ما مستقیم صحبت نکند)؛ مبادا بمیریم. موسی به قوم گفت: مترسید؛ زیرا خدا برای امتحان شما آمده است تا ترس او پیش روی شما باشد و گناه نکنید. پس قوم از دور ایستادند و موسی به ظلمت غلیظ که خداوند در آن بود، نزدیک آمد.

منظور دیونیزیوس از ظلمت الهی، معرفتی ورای عقل و معقولات است. او می‌گوید: «پس با کلام سلب و انکار، هرچه انسان صعود می‌کند، کلام او محدودتر می‌شود تا اینکه انسان به آن تاریکی ورای عقل وارد می‌شود» (دیونیزیوس، ۱۹۸۷، ص ۱۳۹).

دیونیزیوس و بسیاری از قرون وسطایی‌ها، «ظلمت الهی» را به‌عنوان حقیقی‌ترین و بهترین شناخت خداوند در نظر می‌گیرند و شناخت او را «آبرناشناختگی» (The cloud of unknowing)، یعنی تاریکی ناشی از «روشنایی مفراط» می‌دانند (آندرهل، ۱۹۵۵، ص ۱۳۲). حتی پیچیده‌ترین اقسام سلب‌های الهیاتی نیز نمی‌تواند خداوند را به‌چنگ آورد. در پس آخرین کلمه، تنها سکوت آرمیده است (رولت، ۱۹۲۰، ص ۳۹). «هرچه ما بیشتر

به سمت بالا اوج بگیریم، زبان ما محدود به مفاهیم صرفاً عقلانی می‌شود؛ تا اینکه به ظلمتی فرو می‌رویم که والاتر از عقل است؛ و در اینجا ما نه تنها به ایجاز گفتار، بلکه به خاموشی مطلق گفتار و فکر خواهیم رسید» (رولت، ۱۹۲۰ ص ۱۹۸).

البته مفاهیم نور و ظلمت در آثار سهروردی به جای «وجود» و «عدم» نیز به کار رفته است. همان طور که در فلسفه مشائی همه جا بحث از «وجود» و «عدم» است، انتخاب چنین نمادی در فلسفه سهروردی اتفاقی نیست؛ بلکه این اقتضای روح فلسفه اوست که به جای مفاهیم رسمی و فلسفی محض «وجود» و «عدم»، از نور و ظلمت استفاده کرده است (حداد عادل، ۱۳۸۲، ص ۲۴۱).

اشاره کردیم که سهروردی ظلمت را چنان که مجوسیان (قاتل به ثنویت آفرینشی) (ر.ک: رضائیان حق، ۱۳۹۲، ص ۸۳-۱۳۲) معتقدند، ندانسته؛ بلکه معتقد است که حکمای ایرانی آن را به زبان رمز بیان کرده‌اند. ظلمت در میان عرفا، علاوه بر عدم، به فنا و شب نیز تفسیر شده است؛ چنان که برخی شب را رمز مکتومی ذات مطلق یا به تعبیر دینی، مرتبه «عما» تلقی کرده‌اند. وقتی که خداوند هنوز تجلی نکرده، شب است و تمامی باشنده‌ها فروخته در تاریکی عدم‌اند (عباسی داکانی، ۱۳۸۰، ص ۱۴۳).

در تفسیر صفی که تفسیری منظوم و عرفانی از قرآن کریم است، در ذیل آیه ۱۴۳ سوره «اعراف» رویداد تجلی خداوند و مکالمه حضرت حق با حضرت موسی علیه السلام را این گونه مطرح می‌کند: هنگام تکلم خداوند با حضرت موسی علیه السلام طور را ظلمت کاملی فراگرفت. وی ظلمت را «رمز فنا» معرفی می‌کند.

حق تکلم کرد با موسی به طور	زانکه بس در حب خود دیدش غیور
چون که با او خواست آید در کلام	طور را بگرفت ظلمت با تمام
هفت فرسخ دور او تاریک شد	رفت کثرت جان به حق نزدیک شد
ظلمت از دانی اشارت بر فناست	رستگي جان ز قید ماسوی است

(صفیعلیشاه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۶۲).

در داستان عروج حضرت موسی علیه السلام به روایت کتاب مقدس و دیونسیوس، وقتی که حضرت موسی علیه السلام از کوه بالا می‌رود، خداوند را بر قلعه نمی‌بیند و به جایی که خدا هست، برده می‌شود. ابر غلیظ ابهام او را فرامی‌گیرد و چشمش چیزی نمی‌بیند. پس هرآنچه ما می‌توانیم ببینیم یا درک کنیم، نمادی است که آشکارکننده حضور واقعیتی است فراسوی هر اندیشه‌ای. حضرت موسی علیه السلام از تاریکی ناآگاهی می‌گذرد و بدین سان به وصل آن کس که اندر فهم ناید، می‌رسد (آرمرستراگ، ۱۳۸۳، ص ۱۵۲-۱۵۳).

شهود نور سیاه در متون عرفان اسلامی، مربوط به مرحله فناء الفناء (کبیر، ۱۳۸۶، ص ۲۴۸) و فناء فناء الفناء است که توصیف ناپذیر است (همدانی، ۱۳۵۱، ص ۱۲-۱۳۱). این شهود و تاریکی، کمال قرب است؛ چون غایت قرب

موجب عدم رؤیت و ادراک است (لاهیجی، ۱۳۷۸، ص ۸۵-۸۳)، رمز رسیدن به مقام مشاهده یا شهود در میان عرفا، فانی شدن از «انانیت» و «خود» است. درواقع یکی از بزرگ‌ترین حجاب‌ها که مانع رؤیت و شهود است، «انانیت» است. با تجلی خداوند بر حضرت موسی علیه السلام مطابق قرآن کریم (اعراف: ۱۴۳) کوه که نماد هستی و وجود موسی علیه السلام است، کوبیده و سبب بیهوشی وی می‌شود؛ چراکه تجلی ذاتی موجب نیستی و فناى ماسوی‌الله می‌شود (بقلی شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۶۸؛ محمدزاده، ۱۳۸۹).

وصال درواقع همان چیزی است که سهروردی در آثارش به علم حضوری یاد می‌کند که عارفان از طریق همین وصال به معرفت ویژه خدا نائل می‌شوند. شاید بتوان سه مرتبه معرفتی دیونیسیوس را با مراتب حکمت در اندیشه سهروردی مقایسه کرد. سهروردی در بیان مراتب حکمت از هشت گروه سخن می‌گوید که از آن میان، سه گروه ممتازترند: گروهی که در حکمت بحثی (استدلالی و عقلی) به استادی رسیده‌اند؛ گروهی که در حکمت ذوقی به مقام کشف حقیقت دست یافته‌اند و سرانجام گروهی که هم در حکمت بحثی و هم در حکمت ذوقی به کمال رسیده‌اند. او چنین کسی را خلیفه و جانشین خدا معرفی می‌کند (سهروردی، بی‌تا، ص ۲۰). به‌باور او، کار و روش اشراقیان جز از طریق «سوانح نوریه» درست و راست نشود. برخی علوم از طریق محسوسات، انسان را به علم‌البیقین رهنمون می‌کنند (مانند علم هیئت و نجوم)؛ همین‌طور برخی امور از راه روحانیات (همان اشراق) حاصل می‌شوند و سایر دانش‌ها بر پایه آن قرار می‌گیرند؛ در غیر این صورت، انسان دچار شک و تردید خواهد شد (همان). دریافت انوار الهی نیاز به سفری روحانی دارد و سهروردی در *بستان القلوب* خلاصه‌ای از جنبه‌های عملی صوفیانه را در پنج مرتبه یاد می‌کند: ۱. روزه‌داری؛ ۲. کم‌خوابی؛ ۳. ذکر نام خداوند؛ ۴. وجود پیر؛ ۵. رعایت صفات اخلاقی (امین رضوی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۸-۱۱۹).

او ذکر نام خداوند را رمز تحول درونی انسان برای پذیرش نور حق می‌داند. سهروردی تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید: حتی رسول خدا صلی الله علیه و آله پیش از دریافت وحی مدام ذکر می‌گفت. به‌نظر سهروردی، ذکر با زبان آغاز می‌شود و سپس صوفی به مرحله‌ای می‌رسد که کل وجودش یاد خدا کند؛ صوفی در این مرحله ساکت می‌شود: «او اول، ذکر زبان باشد؛ آنگاه ذکر جان؛ و چون جان به ذکر درآمد، زبان خاموش شود» (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۳۹۹).

ظاهراً معرفت اشراقی سهروردی آغازش تزکیه و تطهیر است و پس از آن، اتصال با عقل فعال - که به آن «فناى فی الله» می‌گویند - ادامه می‌یابد و به مقام و مرتبه «سکینه» می‌رسد (امید، ۱۳۸۲، ص ۵۲). این مرتبه را سهروردی در کتاب *الواح عمادی* به «برهای سنگین» تفسیر می‌کند (پورجوادی، ۱۳۸۲، ص ۱۹۲). اصطلاح «برهای سنگین» که به‌سبب آبستنی باران دانش راستین سنگین شده‌اند، کلمه‌ای است که در آیه دوازدهم سوره «رعد» به کار رفته است و سهروردی آن را مقام «سکینه جاودانه» می‌نامد (همان، ص ۱۹۳). «سکینه» اصطلاحی است که سهروردی در برخی آثار فلسفی و عرفانی خود به کار برده است. تنها تعریف روشنی که او از این اصطلاح به‌دست داده، نور باطنی خاصی است که در تجربه عرفانی - فلسفی به معرفت خدا منتهی می‌شود. توضیح این

اصطلاح، در یکی از رساله‌های فارسی سهروردی، یعنی صفیر سیمرغ، آمده است (همان، ص ۱۸۱). این اصطلاح بارها در قرآن کریم و همچنین متون عرفانی یهودی، نظیر زوهر نیز با عنوان «شخینا» (Shekhinah) ذکر شده است. «شخینا» به معنای حضور و سریان خداوند در کل آفرینش است (شولم، ۱۳۹۲، ص ۳۸۳). در میان برخی متفکران یهودی، «شخینا» ماهیتی مستقل از خداوند دارد و همچنین به‌عنوان اولین صادر از خداوند که از آن با نام «روح‌القدس» - یا به‌قول ابن‌میمون، رابط میان عقل فعال و قوه خیال - که جوهری عالی، نورانی و لطیف دارد، در نظر می‌گیرند (شاهنگیان، ۱۳۸۹). یکی از مهم‌ترین کیفیات معنوی صاحب «سکینه» این است که او سخنان غیبی را می‌شنود و کلام الهی به او الهام می‌شود (پورجوادی، ۱۳۸۲، ص ۱۸۵)؛ اما مرتبه «سکینه» مرتبه پایان طریقت سهروردی و دیونسیوس نیست؛ بلکه مرتبه «فنا فی فنا» بالاترین مرتبه از شناخت است که دیونسیوس از آن به مرتبه اتحاد با خدایی که واژگان نمی‌توانند او را وصف کنند و به خاموشی مطلق منتهی می‌شود، یاد می‌کند (رولت، ۱۹۲۰، ص ۱۹۸). در مرحله اتحاد با خداوند، که ورای هر توصیف سلب و ایجاب است، باید از روشی که ورای سلب و ایجاب است، استفاده کنیم. شاید کلام تفصیلی دیونسیوس را بتوان به جمع اضداد خلاصه کرد و به‌قول ترنر، باید تناقض میان نور و ظلمت را نفی کنیم و بگوییم: «خداوند یک ظلمت درخشان است» (ترنر، ۱۹۹۵، ص ۲۲). معرفت و ظلمتی که ورای عقل است و به شهودی می‌انجامد که عارف را دچار تحیر می‌کند. زبان از بیان آنچه مشاهده می‌شود، عاجز است؛ زیرا مشاهده این جواهر روحانی، وصف‌ناپذیر است و تمثیل نیز کارساز نیست؛ زیرا چیزی وجود ندارد که این جواهر را بتوان با آن قیاس کرد (امین رضوی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۳-۱۲۴). سهروردی می‌گوید: «مادام که مرد به معرفت شاد است، هنوز ناقص است...؛ او وقتی به کمال می‌رسد که معرفت در معروف گم شود» (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۳۲۴).

نتیجه‌گیری

مقایسه دو عارف و فیلسوف بزرگ مسیحیت و اسلام، آن‌هم متعلق به دو دوره و منطقه تاریخی - جغرافیایی متفاوت، کاری بس دشوار است؛ اما از آنجاکه دریافت‌ها و تجربیات عرفانی محصور به زمان و مکان خاصی نیست، ویژگی‌های بیان‌شده از حقیقت مطلق یا حقیقت غایی را می‌توان نقطه اتصال بسیاری از ادیان دانست (ر.ک: رضائیان حق، ۱۳۹۹). افلوپین یکی از مؤثرترین افرادی است که تفکر بسیاری از عارفان و امدار اندیشه‌های اویند و سهروردی و دیونسیوس به‌شدت تحت تأثیر نظام کلامی وی بوده، جز در پاره‌ای موارد، با او هم‌عقیده‌اند؛ اگرچه ظاهراً رویکرد معرفتی سهروردی با سلب‌گرایی دیونسیوس متفاوت است؛ چراکه عمدتاً اندیشمندان رویکرد سهروردی در باب معرفت خداوند را با استناد به کتاب *حکمت الاشراف* - که براساس عقل و استدلال، به اثبات وجود نورالانوار می‌پردازد - ایجابی دانسته‌اند؛ اما با مطالعه دیگر آثار سهروردی، نظیر *صفیر سیمرغ* و ادعای خودش در کتاب *حکمت الاشراف* مبنی بر اینکه ابتدا بر طریق مشائیان و حکمای بحثی بوده و سپس به راه اهل تجرید و

فلسفه ذوقی هدایت شده است، نتیجه می‌گیریم که نظام فکری او بیشتر بر محور حکمت ذوقی است، نه بحثی، و در معرفت خداوند طریقی فراتر از عقل و ادراکات عقلی (مرتبه سلب و ایجاب) را در پیش گرفته است.

دیدگاه‌های مشترکی در میان آثار سهروردی و دیونیسوس نظیر قاعده الواحد، صدور، تلقی از مفهوم شر، مراتب فرشتگان، و لایوصف بودن ذات الهی و وصال، وجود دارد. نور از نگاه سهروردی و دیونیسوس، ذومراتب است و سبب پیوند همه عوالم، از جمله فرشتگان با خداوند می‌شود؛ بدین‌سان که قرب و بعد موجودات، به میزان نزدیک بودن به انوار الهی در قوس نزول و صعود و قابلیت آنها بستگی دارد. شهود یا همان اشراق، نقطه تلاقی نظام معرفتی دیونیسوس با سهروردی است؛ معرفتی که ورای معرفت مدرسی، بحثی و عقلی، و وجه مشترک عرفایی است که تنها طریق شناخت خود را محصور به شناخت عقلی نکرده و راه مراقبه و تزکیه را پیش گرفته‌اند و همچون حضرت موسی علیه السلام پای را در طور گذاشته تا به شهود و وصال رسیده‌اند؛ جایی که به قول سهروردی، از طوامع (نورهای زودگذر) و لوایح (انوار پایدار) گذر کرده و به سکینه جاودانه رسیده‌اند. چنین مقامی از دیدگاه دیونیسوس همان وصال به ظلمت الهی است؛ جایی که با ورود به ابرهای سنگین و ظلمانی معرفت، عارف به فنا از فناء الفنا می‌رسد و به قول سهروردی، «عارف، زمانی به کمال می‌رسد که معرفت نیز در معروف گم شود».

منابع

- ابن عربی، محیی‌الدین، ۱۳۷۰، *فصوص الحکم و التعلیقات علیہ*، به قلم ابوالعلاء عقیفی، تهران، الزهراء.
- ابن‌میمون، موسی، ۱۹۷۲م، *دلالة الحائرين*، تحقیق حسین آتای، آنکارا، مکتبه الثقافة الدین.
- افلوطین، ۱۳۶۶، *دوره آثار*، ترجمه محمدحسین لطفی، تهران، خوارزمی.
- امید، مسعود، ۱۳۸۲، «شیخ اشراق»، *نامه سهروردی* (مجموعه مقالات)، به کوشش علی‌اصغر محمدخانی و حسن سیدعرب، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- امین رضوی، مهدی، ۱۳۸۷، *سهروردی و مکتب اشراق*، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران، نشر مرکز.
- آرمسترانگ، کرن، ۱۳۸۳، *خداشناسی از ابراهیم تا کنون*، ترجمه محسن سپهر، تهران، نشر مرکز.
- برنجکار، رضا و ابوذ نوروزی، ۱۳۹۲، «بررسی و نقد الاهیات سلبی دیونسیوس در پرتو رهیافت قرآن و احادیث»، *الهیات تطبیقی*، سال چهارم، ش ۱۰، ص ۱-۱۴.
- بقلی شیرازی، روزبهان، ۱۳۶۰، *شرح تسطیحات*، به کوشش هانری کربن، تهران، طهوری.
- پورجوادی، نصرالله، ۱۳۸۲، «نور سکینه در فلسفه اشراق سهروردی»، ترجمه پروانه عروج‌نیا، *نامه سهروردی* (مجموعه مقالات)، به کوشش علی‌اصغر محمدخانی، و سیدحسن عرب، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- حداد عادل، غلامعلی، ۱۳۸۲، «نور در حکمت اشراقی سهروردی»، *نامه سهروردی* (مجموعه مقالات)، به کوشش علی‌اصغر محمدخانی و حسن سیدعرب، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- حیدرپور کیایی، اسدالله، ۱۳۹۵، «الهیات تنزیهی افلوطین»، *فلسفه دین*، دوره سیزدهم، ش ۴، ص ۷۱۷-۷۳۷.
- رحمتی، انشاءالله، ۱۳۹۵، «الهیات تنزیهی از دیدگاه قاضی سعید قمی»، *خردنامه صدر*، ش ۸۶، ص ۳۳-۴۸.
- رضائیان حق، محمد، ۱۳۹۲، *کلام زرتشتی*، تهران، فروهر.
- ، ۱۳۹۹، «رویکردهای مختلف درباره الوهیت در آیین بودا»، *هفت آسمان*، ش ۷۹، ص ۱۶۱-۱۸۱.
- ساداتی‌نژاد، سیدمهدی، ۱۳۹۳، «مقایسه تطبیقی مراحل صعود و نزول عرفانی در اندیشه افلوطین و سهروردی»، *اندیشه نوین دینی*، ش ۳۶، ص ۱۲۳-۱۴۰.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۳، *مجموعه مصنفات*، ویرایش و مقدمه سیدحسین نصر و هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ، ۱۳۸۶، *لغت موران*، تصحیح و مقدمه نصرالله پورجوادی، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- ، بی‌تا، *حکمة الاشراف*، ترجمه سیدجعفر سجادی، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- شاهنگیان، نوری‌السادات، ۱۳۸۹، «حضور الهی (شخینا) در سنت یهود»، *مطالعات عرفانی* (دانشکده علوم انسانی دانشگاه کاشان)، ش ۱۱، ص ۹۱-۱۱۴.
- شولم، گرشوم گرهاد، ۱۳۹۲، *گرایش‌ها و مکاتب اصلی عرفان یهودی*، ترجمه علیرضا فهیم، قم، ادیان و مذاهب.
- ص ۳۳-۴۸
- صفیعلیشاه، حسن‌بن محمدباقر، ۱۳۷۸، *تفسیر صفی*، تهران، منوچهری.
- عباسی داکانی، پرویز، ۱۳۸۰، *شرح قصه غربت غربی سهروردی*، تهران، تندیس.
- قاضی سعید قمی، محمدبن محمد، ۱۴۱۵ق، *شرح توحید الصدوق*، تصحیح و تعلیق نجفقلی حبیبی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- کبیر، یحیی، ۱۳۸۶، *عرفان و معرفت قدسی*، قم، مطبوعات دینی.
- کبیری طامه، معصومه و بهزاد سالکی، ۱۳۹۰، «عرفان دیونسیوس: سلب و استعلاء»، *پژوهشنامه ادیان*، سال پنجم، ش ۱۰، ص ۶۸-۵۱.

- کرین، هانری، ۱۳۹۱، *چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی*، تحقیق و ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، سوفیا.
- کشتکاران، عطیه و امیر نصری، ۱۳۹۴، «ابعاد وجودی معرفتی و زبانی الهیات سلبی دیونوسیوس مجعول»، *جستارهای فلسفه دین*، سال چهارم، ش ۱، ص ۹۷-۱۱۵.
- لاوث، اندرو، ۱۳۹۹، *دیونوسیوس آریوپاگی بررسی تاریخ و اندیشه‌ها*، ترجمه علیرضا کرمانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- لاهیجی، شمس‌الدین محمد، ۱۳۷۸، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، به کوشش محمدرضا برزگر و عفت کرباسی، تهران، زوار.
- لین، تونی، ۱۳۸۶، *تاریخ تفکر مسیحی*، ترجمه روبرت آسریان، تهران، نشر و پژوهش فرزاد.
- محمدزاده، سیدناذر، ۱۳۸۹، «مقایسه دیدگاه عرفان مذهب ارتدوکس و طریقه کبرویه دربارهٔ رؤیت و شهود خداوند»، *ادیان و عرفان*، سال چهل و سوم، ش ۲، ص ۱۳۷-۱۵۴.
- نوابی، مریم‌السادات و محمد ایلخانی، ۱۳۹۱، «کلام سلبی نزد دیونوسیوس مجعول»، *پژوهشنامه ادیان*، سال ششم، ش ۱۱، ص ۱۱۷-۱۴۲.
- ولفسن، هری اوسترین، ۱۳۸۷، *بازتاب‌های کلام اسلامی در فلسفه یهودی*، ترجمه علی شهبازی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- همدانی، مجذوبعلیشاه، ۱۳۵۱، *مراحل سالکین*، به کوشش جواد نوربخش، تهران، خانقاه نعمت‌الهی.
- Perl, Eric. D. (2007) *Theophany: The Neoplatonic Philosophy of Dionysius; the Areopagite*. New York: Suny.
- Pseudo-Dionysius the Areopagite, 1897, *Dionysius the Areopagite Works*, Translated by John Parker, London, James Parker and Co.
- Pseudo-Dionysius, 1923, *The Mystical Theology of Dionysius the Areopagite Trans*, From The Greek with Commentary by the Editors of the Shrine of Wisdom Fintry, Brook NR. Godalming, Surrey England.
- Pseudo-Dionysius, 1987, *The Complete Works*, Translated by Colm Luibheid and Paul Rorem, New York, Paulist Pres.
- Rolt, C. E., 1920, *Dionysius the Areopagite on the divine names and the mystical theology*, CCEL.
- Turner, D., 1995, *The Darkness of God; Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge, Cambridge UP.
- Underhill, Evelyn, 1955, *Mysticism*, New York, the New American Library.

نوع مقاله: پژوهشی

تحلیل انتقادی علم دینی در اندیشه ابن حزم قرطبی

ک. فردین جمشیدی مهر / استادیار گروه الهیات (فلسفه) دانشگاه گنبد کاووس


fjamshidi@gonbad.ac.ir  orcid.org/0000-0001-7337-9224

m.a.mohammadpour65@gmail.com

محمدعلی محمدپور فخرآبادی / کارشناس ارشد شیعه‌شناسی دانشگاه قم

darabikokab@yahoo.com

کوکب دارابی / استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه مازندران

دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۱۹ - پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۰۵ <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0> 

چکیده

مسئله اصلی این پژوهش، چستی علم دینی با مطالعه موردی دیدگاه ابن حزم قرطبی است. یافته اصلی این پژوهش - که به‌شیوه کتابخانه‌ای در جمع‌آوری مطالب و توصیف و تحلیل عقلانی داده‌ها به‌نگارش درآمده - آن است که از دیدگاه ابن حزم، ملاک دینی بودن علم این است که علم از طریق منع یا غایت خود با دین در ارتباط باشد و همین مطلب وجه تمایز ابن حزم با دیدگاه برخی از اندیشمندان معاصر مانند آیت‌الله جوادی آملی است که ملاک دینی بودن علم را به موضوع یا همان معلوم می‌دانند. ابن حزم براساس اهداف بشری، علوم را به دو دسته دنیوی و اخروی تقسیم می‌کند و علم اخروی را به‌نام «علم شریعت» معرفی می‌نماید. به اعتقاد او، علم شریعت به‌علاوه همه علومی که در خدمت علم شریعت هستند، به میزانی که به علم شریعت خدمت می‌کنند، علم دینی به‌شمار می‌آیند؛ درحالی‌که وی از اشتراک لفظی معنای دنیا و آخرت غافل بوده است.

کلیدواژه‌ها: ابن حزم، علم، معرفت، علم شریعت، علم دینی، دنیا، آخرت.

ابومحمد علی بن احمد، معروف به ابن حزم اندلسی یا قرطبی (۳۸۴-۴۵۶ق)، از سرشناس ترین اندیشمندان مسلمان مربوط به غرب جهان اسلام است. او شخصیتی پرکار بود؛ تا آنجا که فرزندش /بورافع مصنفات او را تا چهارصد جلد بیان کرده است (صالح، ۲۰۱۰، ص ۴۶) که غالب آنها در تحولات روزگار از بین رفته‌اند. برخی، آثار باقی‌مانده از ابن حزم را تا ۱۳۶ جلد کتاب و رساله برشمرده‌اند (ناجی، ۲۰۱۵، ص ۳۹). آثار متعدد و آرای متنوع او در امور مختلف، از شخصیتی دارای ابعاد گوناگون علمی خبر می‌دهند (کربن، ۱۳۹۶، ص ۲۶۳).

ابن حزم که در دفاع از دین - مبتنی بر برداشت خود از آن - بسیار سرسخت، متعصب و دارای قلمی تیز و تلخ بود، در دفاع از فلسفه و خصوصاً منطق هم بسیار جدی و پرکار بود. دلبستگی او به منطق و علوم عقلی و دفاع از آن، مربوط به دوره‌ای از تاریخ جهان اسلام است که این علوم را کفر و شر می‌دانستند. استدلال مخالفان منطق و فلسفه این بود که فلسفه شر است و منطق مدخل فلسفه است و مدخل شر، شر است؛ بنابراین، منطق نیز شر است. براساس همین استدلال، آنها اشتغال به منطق را هم - به‌مانند فلسفه - مستلزم خروج از دین برمی‌شمردند (ابراهیم، بی‌تا، ص ۱۰۴). ابن حزم در پاسخ به همین جماعت، که او را به سبب پرداختن به منطق و نوشتن کتاب منطق سرزنش می‌کنند و آن را خلاف شریعت می‌دانند، می‌گوید:

کسی که منزلتش در فهم همین مقدار است، باید برگردد و کتاب الفبا را بخواند. باید از این جماعت پرسید که آیا شما از منطق چیزی می‌فهمید یا نه؟ اگر می‌فهمید، روشن کنید که کجای منطق از منکرات و خلاف شریعت است؛ و اگر نمی‌فهمید، چگونه برای چیزی که علم ندارید، حکم صادر می‌کنید؟ آیا این جماعت کلام خدا را نشنیده‌اند که می‌فرماید: «بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعَلْمِهِ وَ لَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ» (یونس: ۳۹) (ابن حزم، ۲۰۰۷ الف، ص ۸۷ و ۸۶).

یکی از عرصه‌هایی که او به تفصیل و با جزئیات بسیار بدان ورود کرده، مسئله علم و معرفت است. ابن حزم هرگز مانند فیلسوفان بنام اسلامی، در باب ماهیت علم یا مسائل مربوط به معرفت‌شناسی، مانند حل مسئله صدق، علم حصولی و حضوری، وجود ذهنی و مانند آن، سخن نگفته؛ بلکه او در باب اقسام علم، طبقات مختلف علوم، شرافت برخی از علوم بر برخی دیگر و مانند آن قلم زده است. این شیوه از پژوهش، کاملاً مبتنی بر دیدگاه‌های دینی و کلامی اوست. از آنجا که ابن حزم عالم را به دنیا و عقبا منحصر می‌داند، تمام افعال اختیاری انسان را در جهت نیل به دنیا یا آخرت تفسیر می‌کند. براین اساس، اعمال انسانی - که شامل تحقیقات علمی و پژوهش‌های معرفتی هم می‌شود - یا در جهت نیل به دنیا و مطامع آن است یا در جهت آخرت و در راستای کسب درجات مختلف آن. چون دنیا زوال‌پذیر، ناچیز و کم‌فایده است، بنابراین، اعمال اخروی بر اعمال دنیوی ترجیح دارند. براساس همین ملاک، بحث کردن در باب بسیاری از مسائل صرفاً نظری که فایده اخروی ندارد، برای ابن حزم بی‌دلیل و توجیه‌ناپذیر است. ابن حزم به علم شریعت و علوم دینی بسیار بها می‌دهد و سایر علوم را در ذیل علوم دینی ارزش‌گذاری می‌کند. پرسش اصلی این مقاله، شاخص‌های علم دینی در اندیشه ابن حزم است. با جست‌وجویی که در منابع معتبر داخلی صورت گرفت، هیچ پژوهش مستقلی در این زمینه - چه در قالب کتاب و چه در قالب مقاله و پایان‌نامه - صورت نگرفته است.

۱. تعریف و مصادیق علم

ابن حزم «علم» و «معرفت» را به یک معنا می‌داند. از منظر او، علم به یک چیز، همان معرفت به آن است که عبارت است از اعتقاد و یقین به چیزی، آن‌گونه که هست؛ به طوری که شکی درباره آن باقی نماند: «و حدّ العلم بالشئ هو المعرفة به، أن نقول العلم و المعرفة إسمان واقعان علی معنی واحد و هو اعتقاد الشئ علی ما هو علیه و تیقنه به و ارتفاع الشکوک عنه» (ابن حزم، ۱۹۹۶، ج ۳، ص ۲۴۶).

ابن حزم معتقد است که هرچه آموختنی است، از مصادیق علم است؛ بنابراین، خیاطی، تجارت و کشاورزی نیز به‌مانند ریاضیات، فلسفه و نجوم علم‌اند (ابن حزم، ۱۹۸۰-۱۹۸۱، ص ۸۱). براساس همین دیدگاه، او هیچ تمایزی میان علم و هنر قائل نیست و هنر را هم در ذیل علم تعریف می‌کند؛ همان‌طور که مهارت‌های عملی را هم که متکی به آموختن‌اند، از سنخ علم می‌داند.

۲. اهمیت علم‌اندوزی در دیدگاه ابن حزم

ابن حزم بر علم‌آموزی و دانش‌پژوهی تأکید فراوان دارد؛ به طوری که معتقد است: اگر قوه تمییز - که ملاک کرامت انسانی و شرافت او بر بسیاری از مخلوقات است - در راه اکتساب علوم به‌کار گرفته نشود، در حقیقت، ودیعه الهی تزیین شده و در امانت او خیانت صورت گرفته است. وی می‌گوید: «بر انسان واجب است که ودیعه الهی را تزیین نکند و آن را مهمل و بی‌کار نگذارد؛ بلکه بر او فرض است که با به‌کارگیری آن در چیزی که برای آن آفریده شده، از این قوه صیانت کند» (همان، ص ۶۱).

ابن حزم از جهت دیگر، فراگیری علم را مهم می‌داند و آن‌اینکه علم‌اندوزی نوعی مشارکت و معاونت در تقواست. او می‌گوید: از امور زشت و قبیح این است که انسان در مدت اندکی که در این دنیا زندگی می‌کند، عمرش را به بطلان، معصیت و ظلم بگذراند و در کسب معارف بی‌رغبت باشد؛ و این چیزی جز حماقت نیست (همان، ص ۸۳). او به تبع استاد خود / ابو عبدالله محمد بن حسن مَدْحَجی، کسی را که عاقل و بی‌کار است و نه خدمتی به جامعه دارد و نه در پی کسب معرفتی تلاش می‌کند، سربار جامعه می‌داند و می‌گوید: آیا چنین شخصی حیا نمی‌کند که سربار همه عالم شده است و خود هیچ کمکی نمی‌کند و باری بر نمی‌دارد؟ (همان) / ابن حزم شماتت خود را به آیه شریفه «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى» (مائده: ۲) مستند می‌داند و معتقد است که هرآنچه مصلحت دینی و اخروی انسان در آن باشد، از مصادیق برّ و تقواست؛ به شرطی که در مسیر وصول به خدا و در جهت اجرای اوامر الهی باشد. از مصلحت دنیوی بالاتر این است که انسان بعد از اصلاح اعتقادات و اعمال خود، دینی را که مردم برای آن خلق شده‌اند، به آنان بیاموزد و آنها را به جانب رضای الهی سوق دهد و از ظلمت محض به نور خالص برساند (همان، ص ۸۴).

۳. هدف از علم‌آموزی

از دیدگاه ابن حزم، ملاک ارزیابی هر چیزی آخرت است. هر امری که برای آخرت و مراتب و درجات آن مفید و مثمر باشد، نسبت به امور دیگر شرافت بیشتری دارد. استدلال او این است که عوالم هستی، در دنیا و آخرت منحصر

است؛ بنابراین، اهداف انسانی در انجام هر عمل اختیاری، یا دنیوی است یا اخروی. از آنجاکه دنیا زایل‌شدنی، ناچیز، پرمشقت و کم‌فایده است و آخرت جاودان و دائمی است و لذا باید آن میراً از رنج و مشقت است، بنابراین، اهداف اخروی بر اهداف دنیوی برتری دارند و براین‌اساس هیچ عمل دنیوی در مقابل اعمال اخروی بها و ارزشی ندارد (همان، ص ۶۴).

علم‌اندوزی هم به‌عنوان یک عمل اختیاری، یا برای مطامع دنیوی است یا برای درجات اخروی. علم‌اندوزی برای دنیا نیز یا برای طلب مال و ثروت است یا برای حفظ (و برگرداندن) صحت و سلامت جسم و تن. از نگاه/بن‌حزم، اهداف دنیوی برای علم‌اندوزی چندان موجه نیستند و اگر انسان با همین عقل معاش هم محاسبه کند، متوجه می‌شود که برای کسب دنیا، راه علم‌اندوزی راه مناسب و به‌صرفه‌ای نیست؛ زیرا برای کسب مال، باید سال‌های متمادی به‌سختی درس بخواند، رنج بکشد، شب‌بیداری داشته باشد تا بعد از عمری گرسنگی و نداری، با تن رنجور به پست و مقامی برسد که شاید پول و ثروتی برایش به‌همراه داشته باشد؛ درحالی‌که اگر به‌دنبال کشاورزی، ساخت‌وساز و آباد کردن زمین یا تجارت می‌رفت و حتی اگر خدمت سلطان می‌کرد، خیلی زودتر و بیشتر و بهتر به مال دنیا دست می‌یافت. اگر هم با کسب علم، به‌دنبال تخصص در علم طب باشد تا بتواند سلامتی خود را حفظ کند و اگر صحت و سلامت از او رخت بر بسته، آن را برگرداند، باز هم کار بی‌بهره‌ای مرتکب شده است؛ زیرا عمری تن خود را در راه کسب علم به‌زحمت می‌اندازد و بدن خود را رنجور و جوانی خود را فانی می‌کند تا علمی کسب کند که سلامتی را برایش به‌ارمغان آورد؛ و این چیزی جز نقض غرض نیست (همان). /بن‌حزم علم‌طلبی دنیوی را شبیه به این می‌داند که انسان یک شمشیر هندی قاطع و برآنی را با رنج و زحمت بسازد و بعد آن را برای خرد کردن سبزیجات یا شکستن استخوان در قصابی به کار برد یا اینکه یک ساختمان مجلل و شیک را برای ذخیرهٔ علوفه بنا کند (همان).

از نگاه/بن‌حزم، علم ارزش ذاتی ندارد؛ بلکه بسته به اینکه چه فایده و منفعتی برای انسان به‌همراه داشته باشد، باید مورد توجه واقع شود. این همان فایده‌گرایی/بن‌حزم در عرصهٔ دانش‌آموزی است. از نگاه/بن‌حزم، هر علمی که فایدهٔ بیشتری به‌همراه داشته باشد، شایستهٔ آموختن است؛ و چون هیچ علمی نمی‌تواند مانند علم شریعت به انسان فایده برساند، پس شریف‌ترین و مهم‌ترین علم، علم شریعت است (همان).

۴. اقسام علم از دیدگاه ابن‌حزم

/بن‌حزم در مواضع متعدد از آثار خود، به‌ویژه در کتاب معروف *التقریب لحد المنطق*، در باب اقسام علم و معرفت سخن گفته است (مرادی و جلالی، نظریه معرفت‌شناسی/بن‌حزم). این کتاب از همان زمان نگارش به‌عنوان منبعی غنی برای بحث معرفت شناخته شده بود (اندلسی، ۱۹۱۲، ص ۷۶).

او در این کتاب، معارف و علوم هر عارف و عالمی را در دو طبقه تقسیم می‌کند: اول، آن چیزی که انسان با فطرت خود و به‌موجب خلقت خود که به نطق آراسته شده است، درک می‌کند؛ مانند اینکه «کل از جزء بزرگ‌تر

است» و اینکه «کسی که قبل از تو متولد نشده، از تو بزرگ‌تر نیست» و مانند اینکه «دو نصف یک عدد، با مجموع آنها مساوی است» و مانند اینکه «بودن یک جسم در دو مکان مختلف و در زمان واحد، محال است». دسته دومی که در همین طبقه جای می‌گیرند، اما با دسته اول متفاوت‌اند، هر آن چیزی است که انسان با حواس خود ادراک می‌کند؛ مانند اینکه «آتش داغ است» و «یخ سرد است» و «صبر تلخ است» و «خرما شیرین است» (ابن حزم، ۱۹۸۰-۱۹۸۱ الف، ص ۲۸۵).

کسی نمی‌داند که معرفت به این دو دسته چگونه برای او حاصل می‌شود و صحت آن چگونه است و با چه معیاری سنجیده می‌شود؛ بلکه صرفاً باید گفت که این، فعل خداوند عزوجل در نفس آدمی است و در نتیجه، انسان مجبور است که آنها را درک کند و از خود اختیاری ندارد. این معارف، به فرد یا افراد خاصی اختصاص ندارد؛ بلکه عمومی است و همگان، یعنی هر آن که صاحب تمییز است و مرض و آفتی به ذهن و درک او اصابت نکرده، در آن مشترک است. از سوی دیگر، هر کسی می‌داند که دیگران هم به این معارف آگاه و مطلع‌اند (همان، ص ۲۸۶).

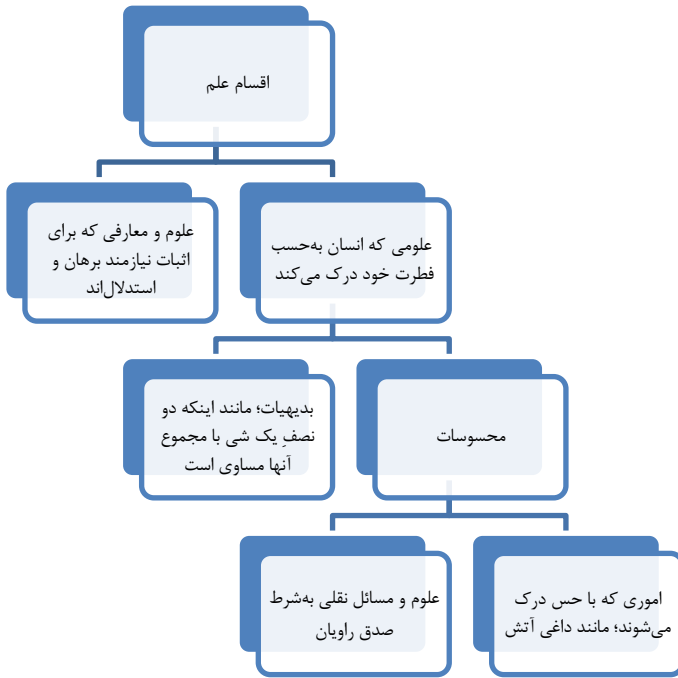
ابن حزم علوم و مسائل نقلی را هم که مبتنی بر صدق گفتار راویان است، در دسته دوم از همین طبقه جای می‌دهد؛ مثلاً اینکه ما علم داریم به اینکه فیل موجود است، اما تا به حال آن را ندیده‌ایم یا اینکه مکان‌هایی مانند مصر و مکه در دنیا وجود دارند، یا موسی علیه السلام، عیسی علیه السلام و محمد صلی الله علیه و آله و سلم وجود داشته‌اند یا واقعه صفین و جمل اتفاق افتاده‌اند، همگی از این زمره‌اند (همان).

او می‌گوید: این دو دسته که در طبقه اول از علوم و معارف قرار دارند، هرگز نمی‌توانند مورد شک واقع شوند و جایز نیست که کسی بر صحت آنها دلیلی طلب کند، مگر کسی که از عقل بهره‌چندانی ندارد و جهل بر او غالب است. این دو دسته اساس و پایه همه دلایل‌اند و بنیاد استدلال به‌شمار می‌آیند و همه براهین - هرچند با واسطه‌های فراوان - به این دو دسته برمی‌گردند (همان، ص ۲۸۷).

نتایج استدلال‌های بشری، هرچه به این معارف نزدیک‌تر و کم‌واسطه‌تر باشند، بیان و تبیین آنها آسان‌تر است و در مقابل، هرچه از این معارف دورتر و با واسطه‌های بیشتری باشند، بیان آنها مشکل‌تر و سخت‌تر خواهد بود. البته دوری و نزدیکی، در حقانیت این استدلال‌ها دخالتی ندارد و نمی‌توان استدلال‌های کم‌واسطه‌تر را نسبت به آنهایی که واسطه‌های بیشتری دارند، حق‌تر دانست؛ بلکه در میزان حقانیت، مشترک و مساوی‌اند (همان، ص ۲۸۸).

طبقه دوم از طبقات علوم و معارف، آنهايي هستند که برای اثبات آنها نیازمند به استدلالیم و به‌خودی‌خود روشن و واضح نیستند.

همان‌طور که گذشت، طبقه اول بنیاد معارف طبقه دوم به‌شمار می‌رود. اموری مانند توحید خداوند، ربوبیت و ازلیت او، نبوت و آنچه شرایع آورده‌اند از احکام و عبادات، داخل در این طبقه‌اند و نیز مسائلی که در علوم طبیعی مطرح می‌شوند، در این طبقه جای می‌گیرند.



ابن‌حزم می‌گوید: غیر از این دو طبقه، علمی وجود ندارد و هیچ کس جز از این دو وجه نمی‌تواند صاحب علم باشد؛ مگر مقلدی که ادعای علم می‌کند، اما در حقیقت عالم نیست؛ هرچند اعتقاد او حق و مطابق با واقع باشد (همان).
 ابن‌حزم علوم بشری را از جهت اشتراکی یا اختصاصی بودن در میان امت‌ها، به دو دسته کلی تقسیم می‌کند: علمی که میان همه امت‌ها مشترک‌اند و علمی که در امت‌های مختلف، متفاوت و متمایزند. از نگاه او، علوم چهارگانه نجوم، عدد [حساب]، طب و فلسفه، علمی‌اند که در دسته اول جای دارند و همه امت‌ها در همه زمان‌ها در آن مشترک‌اند. علم شریعت، تاریخ و زبان [ادبیات]، علمی‌اند که در هر امتی با امت دیگر متفاوت است. علم شریعت در امت اسلامی شامل چهار شاخه علم قرآن، علم حدیث، علم فقه و علم کلام می‌شود (ابن‌حزم، ۱۹۸۰-۱۹۸۱ب، ص ۷۸ و ۷۹).

برای تشخیص علم شریعت از غیر آن، باید به منبع آن توجه کرد. علم شریعت علمی است که از منبع وحیانی حاصل شده است. بنابراین، علم قرآن ذاتاً در زمره علم شریعت است؛ ولی علم حدیث، علم فقه و علم کلام، به‌شرطی که از پشتوانه عقل و برهان برخوردار باشند، علم شرعی به‌شمار می‌آیند. ابن‌حزم معتقد است که الهام و سخن امام معصوم بدون پشتوانه عقلی، خارج از علم شریعت است. توضیح آنکه او - غیر از وحی - منبع علم و معرفت را به حس و عقل منحصر می‌داند و معتقد است که انسان در بدو تولد از هر علم و شناختی بی‌بهره است و به‌صورت غریزی از حواس خود بهره می‌گیرد تا کم‌کم به شناخت جهان پیرامون خود دست یابد. بعد از گذر سنین کودکی، انسان به‌تدریج می‌تواند از عقل خود بهره گیرد. بنابراین از دیدگاه او، معرفت عملی

است مربوط به نفس عاقله که از طریق استخدام حواس و عقل به آن نائل می‌شود (معوض، ۱۳۹۵ق). معرفت حق تعالی هم جز با این ابزار، یعنی حس و عقل، حاصل نمی‌شود. به اعتقاد او، در اکتساب معارف باید اجتهاد کرد و منظور از اجتهاد، تلاش عقلانی صحیح برای کسب معارف است؛ اعم از اینکه این معارف، شرعی باشند یا غیر آن. بر این اساس انسان نمی‌تواند برای نیل به این مقصود، به الهام تکیه کند: «و لا شیء یعلم بالإنهام» (ابن حزم، ۲۰۰۴ق، ج ۱، ص ۱۶)؛ همان‌طور که در کسب معرفت، سخن امام معصوم هم معتبر نیست؛ با این استدلال که به مقلد امام معصوم گفته می‌شود: از کجا صحت کلام امام را دریافتی؟ «و یقال لمن قال بالإنمام: بأی شیء عرفت صحة قول الإمام...؟» (همان) این انکار/بن‌حزم به دلیل مبنایی است که او بر آن تکیه می‌کند و آن این است که تقلید، در کسب معرفت هیچ جایگاهی ندارد (سعد، ۲۰۰۹، ص ۲۰۲). بر این اساس، استناد به سخن امام معصوم هم شعبه‌ای از تقلید است که باطل می‌باشد.

ابن حزم در نفی اعتبار کلام معصومان، ناسازگار با مطالب قبل سخن می‌گوید و آنچه را جزء مسائل نقلی می‌داندست و ادعا می‌کند که به شرط صدق راویان، قابل شک و تردید نیست، اکنون با وجود شرط عصمت، از دایره اعتبار خارج می‌داند؛ درحالی که پرواضح است که عصمت از صداقت معتبرتر است. به علاوه اینکه تأمل در گفتار ابن حزم، ناسازگاری درونی آن را آشکار می‌کند. توضیح آنکه عصمت به معنای مصونیت از گناه و خطاست. بر این اساس، معصوم خود عامل اعتبار است؛ پس چگونه می‌توان برای اعتبارسنجی کلام او، به دنبال توجیه و استدلال بود؟ بطالان سخن/بن حزم، به مانند بطالان سخن کسی است که برای تنویر نور به دنبال منبع نوری باشد؛ درحالی که نور به ذات خود روشن است و نیازمند به منبع نوری دیگری نیست.

ابن حزم علاوه بر حس و عقل، وحی و کتاب الهی را به عنوان منبع دیگری برای معرفت معرفی می‌کند و تمسک به آن را در زمره تقلید مذموم بر نمی‌شمارد: «إنه لا طریق إلى العلم أصلاً إلا من وجهین... ما أوجبه بديهته العقل وأوائل الحس... والقرآن الذی أتی به هو عهد الله تعالی إلینا...» (ابن حزم، ۲۰۰۴، ج ۲، ص ۴۱۹). البته اگر کسی بخواهد آیات الهی را به معنایی غیر از معنای ظاهری تفسیر کند، یا باید برای آن برهان و استدلال عقلی داشته باشد یا تفسیر او مطابق حس ضروری و روشن باشد (فروخ، ۱۳۶۷ق).

علاوه بر علم قرآن، حدیث، فقه و کلام، علم اخلاق هم به شرط صحت نیت، در زمره علم شریعت است. اگر انسان برای نیل به سعادت حقیقی در پی کسب علم اخلاق باشد، حصه‌ای از علم دینی را پیگیری کرده است. از دیدگاه ابن حزم، علم اخلاق ملازم با خود اخلاق است. او صرف علم به فضایل را برای آراستن به آنها و علم به رذایل را برای پرهیز از آنها کافی می‌داند (علی، ۱۹۸۷، ص ۲۷۵ و ۲۷۷) و می‌نویسد: اساساً اخلاق چیزی جز علم به فضایل و رذایل نیست: «إذ إنه یعلم حسن الفضائل فیأتيها الإنسان و یعلم قبح الرذائل فیتجنبها» (ابن حزم، ۲۰۰۷، ص ۲۴۳ و ۳۴۶). بر این اساس، ابن حزم علم را مقوم هر فضیلتی می‌داند؛ همان‌طور که چهل مقوم هر رذیلتی است (بقطر، ۱۳۵۲ق). کسی که علم به فضیلت نداشته باشد، نمی‌تواند به آن آراسته شود؛ مگر اینکه از طبعی صاف و زلال برخوردار باشد که این امر هم به انبیاء ﷺ اختصاص دارد (ابن حزم، ۲۰۰۷، ص ۳۴۶).

بعد از روشن شدن شاخه‌های مختلف علم شریعت، باید دانست که در دینی بودن علم شریعت شکی نیست. در حقیقت، همه شاخه‌های علم شریعت، یا به‌صورت ذاتی یا به‌پشتوانه عقل و اجتهاد، دینی هستند و برای اثبات دینی بودن آنها نیاز به استدلال وجود ندارد.

علوم شش‌گانه دیگر - اعم از علوم مشترک با سایر امم و علوم اختصاصی - ذاتاً دینی نیستند؛ بلکه ذات و ماهیتی غیردینی - نه ضددینی - دارند. اگر کلام/ابن‌حزم را با عبارات امروزی ترجمه کنیم، می‌توانیم چنین بگوییم که او این علوم را کاملاً سکولار و جدا از دین می‌داند و آنها را به هیچ شریعتی وابسته نمی‌کند. به‌عبارت‌دیگر، همان‌طور که علم نجوم، اسلامی و غیراسلامی ندارد، علم طب هم به اسلامی و غیراسلامی تقسیم نمی‌شود. فلسفه، تاریخ، زبان و حساب هم کاملاً متمایز از دین‌اند و به اسلامی و غیراسلامی متصف نمی‌شوند.

۵. علم دینی از دیدگاه ابن‌حزم

همان‌طور که گذشت، ابن‌حزم میان علم - بجز علم شریعت - و دین تلازمی نمی‌بیند و آنها را دو عرصه متفاوت و متمایز تفسیر می‌کند؛ اما به‌اعتقاد او، علم به‌گونه‌ای است که می‌تواند در خدمت دین قرار گیرد و مفهوم علم دینی از همین‌جا شکل می‌گیرد. علمی که در خدمت دین باشد، علم دینی است؛ اما علمی که خدمت‌گزار دین نباشد، دینی نیست (ابن‌حزم، ۱۹۸۰-۱۹۸۱ب، ص ۸۱). این بدان معناست که ذات علم با ذات دین متفاوت و متمایز است؛ زیرا ابزار و صاحب ابزار، از نظر ذاتی و ماهوی از یکدیگر مستقل‌اند.

ملاک خدمت‌گزاری یک علم برای دین آن است که آن علم در یکی از عرصه‌های کاملاً دینی مفید و مثمر باشد؛ مثلاً علم نجوم می‌تواند در تعیین اول ماه - که در شریعت اسلام از اهمیت بسزایی برخوردار است - کمک کند یا علم جغرافیا و علم ریاضیات می‌توانند در تعیین قبله، در محاسبه ارث و مانند آن یاور دین باشند (همان)؛ اما علمی را که صرفاً یک قانون طبیعی را تبیین می‌کند، مانند بسیاری از مباحث علوم تجربی، و نیز علمی را که صرفاً در خدمت عمل دینی یا اخلاقی باشد، نه در خدمت علم شریعت، نمی‌توان علم دینی به‌شمار آورد. برای مثال، نمی‌توان طب را از آن جهت که خدمت به بندگان خداست، علم دینی شمرد. بنابراین، ملاک دینی بودن علم آن است که در خدمت خود دین - یا به‌عبارت‌بہتر - در خدمت علم شریعت باشد؛ اما علمی که در خدمت عمل دینی یا اخلاقی هستند، علم دینی به‌شمار نمی‌آیند.

بنابراین به‌عقیده ابن‌حزم، اگرچه قله علوم دینی علم شریعت است، اما به علم شریعت هم منحصر نیست؛ بلکه هر علمی که در مسیر منافع اخروی بشریت باشد، به‌عبارت‌دیگر در خدمت علم شریعت باشد، به وسعت خدمتی که انجام می‌دهد، علم دینی به‌حساب می‌آید. او ضمن نهي از دنیاطلبی می‌گوید: نباید از طریق علم به‌دنبال کسب دنیا و امور دنیوی بود که در حقیقت، افضل را به ادنی عوض کردن است و باید در نهان و آشکار تقوای الهی پیشه کرد که تقوا زینت عالم است (همان).

غرض از بودن ما در دنیا و نیز مطلوب ما در تعلّم علوم، آموختن علمی است که خداوند از ما خواسته است و ما بدان مأمور شده‌ایم و به واسطه آن علم، از تاریکی و مهالک خلاصی می‌یابیم؛ و آن علم چیزی جز علم شریعت نیست. باید بعد از تعلّم آن، به تعلیم و عمل به آن همت گماشت و نمی‌توان به صحت معرفت به شریعت اذعان کرد، مگر اینکه علم به احکام الهی حاصل شود [یعنی هر معرفتی که احکام الهی را نادیده بگیرد، در حقیقت، معرفت درست به شریعت نیست]. پس هر علمی، تا آنجا که ما را به این مهم برساند، مطلوب است؛ مثلاً برای معرفت به وصایای نبی ﷺ و آنچه علمای دینت بر آن اتفاق یا احیاناً اختلاف داشته‌اند، لازم است که دربارهٔ روایان اخبار و ناقلان، شناخت حاصل کرد تا بتوان روایان مقبول را از غیرمقبول تمییز داد. معرفت احکام الهی در کتاب وحی و معرفت وصایای نبی و اجماع علما، جز با شناخت ادبیات عرب و قواعد صرفی و نحوی حاصل نمی‌شود؛ پس تا آنجا که در معرفت به شریعت لازم است، باید به زبان عربی تسلط یافت. شناخت افراد و انساب، صرفاً برای تشخیص روایان مقبول نیست؛ بلکه این معرفت لازم و ضروری است تا بفهمیم چه کسی برای مسند امامت شایسته است و چه کسی شایسته نیست؛ و نیز بفهمیم انصار - که مأمور شده‌ایم به نیکانشان نیکی کنیم و از بدانشان بگذریم - چه کسانی‌اند؛ و نیز این علم برای شناخت اولی‌القربی - که صدقه دادن به آنها حرام است - ضروری است (همان، ص ۸۱و۸۲).

از علم حساب به اندازه‌ای که بتوان قبله و جهت آن را شناخت، واجب است که بیاموزیم؛ و همین‌طور این علم برای دانستن کیفیت تقسیم ارث و غنیمت هم ضروری است؛ و علم هیئت نیز برای تشخیص اوقات نماز لازم است. علم کلام هم برای شناخت حقیقت برهان واجب می‌باشد. /بومحمد قرطبی با اینکه قبلاً علم طب را تخطئه کرده و آن را در زمرهٔ علوم دنیوی برشمرده بود، در کلامی ناسازگار می‌گوید: در شریعت واجب است که امراض، عیوب و بیماری‌ها و درمان آنها شناخته شود و این همان علم طب است.

/ابن حزم در ادامه با یک ادعای نه‌چندان موجه می‌گوید: چون دعا به درگاه خداوند واجب است و تحقق این امر جز با بلاغت و علم معانی حاصل نمی‌شود، معرفت اینها هم در زمرهٔ علم شریعت به‌شمار می‌آید (همان، ص ۸۲). این در حالی است که دعا و ارتباط با خداوند - جز مواردی که در شریعت مشخص شده است؛ مانند نماز - هیچ ترتیب و آداب خاصی ندارد و حتی انسان عامی هم که از علم بلاغت و معانی ناآگاه است، می‌تواند در مقام دعا با خداوند ارتباط داشته باشد؛ و حتی می‌توان گفت که اساساً دعا و ارتباط با خدا نیازی به زبان و به‌کارگیری کلمات ندارد، چه رسد به آگاهی از علم معانی و بلاغت.

او در باب علم تعبیر خواب هم همین عقیده را دارد و می‌گوید: رؤیا حق است و نمی‌توان آن را باطل دانست؛ بلکه جزئی از اجزای چهل‌وشش‌گانهٔ نبوت است. بنابراین باید به علم تعبیر خواب هم مجهز بود که این علم نیز متوقف بر علوم قبلی است که ذکر شد (همان، ص ۸۳). تعبیر /ابن حزم چنین است: «و لا تكون عباراتها إلا بالتمکن فی العلوم المذكوره»؛ یعنی «تعبیر رؤیا جز با تمکن و توانایی در علومی که قبلاً ذکر شد، مقدور نیست»؛ درحالی‌که /ابن حزم منظور خود از علوم مذکوره را روشن نمی‌کند. علومی که او تا قبل از این عبارت مورد اشاره قرار داده، علومی مانند ادبیات عرب، نجوم، طب و علوم شرعی مانند فقه، حدیث و تفسیر است؛ درحالی‌که وابستگی تعبیر خواب به این علوم به‌هیچ‌وجه مشخص نیست.

۶. تحقیق سایر علوم در مقابل علم شریعت

همان طور که گذشت، این حزم تنها به علم شریعت بها می‌دهد و سایر علوم را جز بعد از فراغت از علم شریعت و آن هم به حد نیاز، معقول و مقبول نمی‌داند. یکی از علومی که این حزم به شدت با آن مخالف است و در تلاش است که آن را باطل بداند، علم نجوم است. او در چند جای آثار خود، در باب نجوم سخن می‌گوید و تعابیر قابل تأملی دربارهٔ این علم و صاحبان آن به کار می‌برد. این حزم، گذشته از اینکه دربارهٔ همهٔ علوم - بجز علم شریعت - معتقد است که پرداختن بیش از حد به آنها جایز و مطلوب نیست (این حزم، ۱۹۸۰-۱۹۸۱، ص ۶۶)، علم نجوم را به شدت انکار می‌کند و اساس علم نجوم را زیر سؤال می‌برد؛ اعم از اینکه علم نجوم برای پیش‌بینی حوادث و اتفاقات آینده باشد یا نه.

او می‌گوید: سخن منجمان براساس برهان نیست؛ بلکه مبتنی بر تجربه است و به همین دلیل نمی‌توان به علم نجوم اعتنا کرد؛ زیرا تجربه چیزی جز تکرار یک حالت با یک صفت خاص به دفعات فراوان نیست؛ درحالی که تجربه در نجوم معنا ندارد؛ زیرا حالات یک ستاره - از باب مثال - جز بعد از ده‌ها هزار سال به شکل اول بر نمی‌گردد؛ پس کسی نمی‌تواند چنین امری را تجربه کند، مگر اینکه به‌مدد نوشته‌های علمی مربوط به اقوام متعاقب و متعدد باشد و این احتمال هم با محذوری همراه است و آن اینکه در اثر عوامل طبیعی و غیرطبیعی، مانند جنگ‌ها و غارت‌ها، آثار علمی اقوام مختلف از بین می‌رود و چیزی نمی‌ماند تا به اقوام دورتر برسد و آنها بتوانند از تجربهٔ نجومی گذشتگان دور بهره ببرند. قدیمی‌ترین کتب تاریخی ما هم تورات است که کمتر از سه هزار سال عمر دارد و تاریخ فارس هم از عهد ساسانیان که کمتر از هزار سال است، فراتر نمی‌رود و همین طور در باب روم، از ملل سریانی و قبطی و مانند آن هم خبر و اثری نمانده است. آثار هند و چین هم آن گونه که لازم است، به ما نرسیده؛ به‌علاوه اینکه ملت چین چندان اهل علم نیستند؛ بلکه بیشتر اهل صنعت‌اند و چه بسا همین مطلب دربارهٔ هند هم صحیح باشد. براین اساس، پرداختن به علم نجوم چندان موجه نیست (همان، ص ۷۰ و ۷۱).

به‌فرض هم که بتوان تجربهٔ نجومی بشر را به‌دست آورد، به‌طور کلی اشتغال به علم نجوم (برای پیش‌بینی حوادث آینده) کار بی‌معنا و لغوی است؛ زیرا ادعای منجمان مبنی بر پیش‌بینی حوادث آینده، یا حق است و آنها در ادعای خود صادق‌اند یا باطل و کذب است؛ و حالت سومی ندارد. اگر حق باشد، جز غم و اندوه و یأس و بیچارگی نتیجه دیگری ندارد؛ زیرا انتظار مرض و بدبختی، مرگ عزیزان، کمیت عمر، و آگاهی از حوادث تلخ آینده نتیجه‌ای جز این ندارد؛ و اگر ادعا کنند که می‌توانند مانع حوادث تلخ آینده شوند، ادعای باطل و کذبی است؛ زیرا امر حتمی قابل رد نیست؛ اما اگر حقانیت ادعای منجمان را نپذیریم و سخن آنها باطل باشد، پس شایسته است که از توجه به این علم و اشتغال به آن پرهیز کرد (همان، ص ۷۰ و ۷۱).

خدا می‌داند که ما در هیچ قضیه‌ای سخن منجمان را صادق نیافتیم و سخنی جز اینکه زحل در برج فلان چنین و در برج بهمان چنان است، از آنان نشنیدیم. آنها برای گفته‌های خود نه تنها برهان، بلکه حتی یک امر اقلی یا حتی مغالطه هم اقامه نکردند؛ بلکه فقط «اسمع و اسکت و صدق الأمير» است. پس شایسته نیست که انسان عاقل به دنبال چنین عملی باشد (همان).

ابن حزم پس از آنکه علم نجوم را مورد شماتت قرار می‌دهد و فایده آن را انکار می‌کند، به طالبان حقیقت توصیه می‌کند که به اندازه لزوم به آن بپردازند. مراد ابن حزم از این لزوم، دو امر است: اول اینکه از اهداف و اغراض منجمان باخبر شوند و دوم اینکه مبدا بی‌خبری از علم نجوم سبب احساس نقص و حقارت در آنها شود (همان)؛ به عبارت دیگر، ابن حزم در خود علم نجوم فایده و کمالی نمی‌بیند؛ اما بی‌خبری کامل از آن را مستلزم برخی عوارض جانبی می‌داند که می‌توان با کسب اطلاعات کافی از این علم، از آن عوارض پیشگیری کرد. او می‌گوید:

بر طالب حقایق لازم است که تا حدی در این علم وارد شود تا اغراض و شیوه و دعاوی منجمان را بشناسد که استاد ما یونس بن عبدالله قاضی می‌گوید: در اوان طلبگی که فهم ما داشت قوت می‌گرفت و اراده ما برای فراگرفتن و تعلم استحکام یافته بود، روزی به یحیی بن مجاهد فزاری زاهد عرضه داشتیم: راه را به ما نشان بده تا شاید بتوانیم عمرمان را بسازیم. پاسخ داد: من از هر علمی بهره‌ای بردم؛ چراکه همین که انسان بشنود گروهی با یکدیگر مباحثه می‌کنند، ولی او از گفت‌وگوی آنها چیزی نمی‌فهمد، دچار غم بزرگی می‌شود. خدایش بیامزد که راست می‌گفت (همان، ص ۷۱ و ۷۲).

ابن حزم همین موضع را در مقابل سایر علوم غیرشرعی دارد و حتی در خصوص اقسام مختلف هنر، مانند خوشنویسی، مقابله مشابهی دارد و همگی آنها را برای آخرت بی‌فایده و در نتیجه پرداختن به این علوم و هنرها را موجب خسارت برمی‌شمارد (ابن حزم، ۱۹۸۰-۱۹۸۱ب، ص ۶۵).

۷. نقد و بررسی دیدگاه ابن حزم درباره علم دینی

حقیقت علم همان انکشاف واقع است و ماهیت معلوم، در حقیقت علم دخیل نیست. براین اساس همه علوم، اعم از الهیات، ریاضیات و طبیعیات، در اصل علم و انکشاف واقع مشترک‌اند. علوم شرعی هم از آن جهت که از یک حقیقتی - یعنی مراد و منظور شارع - کشف حجاب می‌کند، در این حقیقت شریک است. نام‌گذاری علوم و طبقه‌بندی آنها به واسطه اموری صورت می‌گیرد که خارج از حقیقت علم‌اند؛ مانند طبقه‌بندی علوم از جهت موضوع، غایت و روش آنها. تقسیم علم به دینی و غیردینی هم بر همین اساس صورت می‌گیرد. علوم گوناگون که ممکن است از جهات مختلف با دین در ارتباط باشند، از جهت همین ارتباط، دینی نامیده می‌شوند. چنین رویکردی، در تاریخ علم مسبوق به سابقه است و اساساً بنیاد تقسیم فلسفه به نظری و عملی و تقسیم فلسفه نظری به طبیعیات، ریاضیات و الهیات و نیز تقسیم فلسفه عملی به اخلاقیات، سیاسیات و تدبیر منزل، همین مبنا بوده است. فلسفه از آن جهت که هم در خارج و هم در ذهن با ماده مرتبط است، «طبیعیات» نامیده می‌شود؛ و از آن جهت که با عدد سروکار دارد - و عدد در ذهن، مجرد از ماده است - «ریاضیات» نامیده می‌شود؛ و از آن جهت که با حقایق غیرمادی، چه در ذهن و چه در خارج، ارتباط دارد، «الهیات» خوانده می‌شود. بنابراین، مقسم که امر واحدی است، به واسطه ارتباطاتی که دارد، طبقات مختلف علوم را به وجود می‌آورد.

بر همین اساس، ارتباط علم و دین سبب شکل‌گیری علم دینی است و این ارتباط بنا بر استقرا، در چهار حالت منحصر است: ارتباط از جهت منبع؛ ارتباط از جهت روش؛ ارتباط از جهت غایت و ارتباط از جهت موضوع.

ارتباط علم با دین از جهت منبع به این معناست که علمی از منابع دینی، یعنی متون مقدس، مانند قرآن کریم یا کتب روایی و حدیثی یا منابع مربوط به سیره نبوی و ائمه اطهار علیهم‌السلام بهره‌گیرد. چنین ارتباطی مجوز دینی دانستن این علم خواهد بود.

ارتباط علم با دین از جهت روش آن است که روش خاص دینی در علمی جریان داشته باشد. توضیح آنکه برخی از روش‌های علمی - در عرف دانشمندان و علما - روش‌های دینی به‌شمار نمی‌آیند؛ مانند تحقیقات آزمایشگاهی؛ اما برخی از روش‌ها، علاوه بر علوم مختلف، در دین هم جریان دارند؛ مانند برهان و استدلال عقلانی؛ اما برخی از روش‌ها کاملاً دینی‌اند؛ مانند روش سمعی و نقلی مبتنی بر مسئله عصمت و حجیت. روشن است که این بدان معنا نیست که در کل وجوه و عرصه‌های دینی، چنین روشی ساری است؛ بلکه به این معناست که این روش، از اختصاصات دین است و در دین بسیار برجسته‌تر از مواضع دیگر است. اگر علمی با این روش به نتایجی دست یابد، از این لحاظ می‌توان آن را علم دینی دانست.

ارتباط علم و دین از جهت غایت هم عامل دیگری است که می‌تواند سببی برای دینی بودن علم به‌شمار آید. با توجه به اینکه مهم‌ترین مفهوم در دین که ریشه همه مفاهیم دینی است، خدا و صفات اوست، بنابراین هر علمی که به این غایت ناقل شود و خدا را اثبات کند یا صفتی از صفات او را تبیین نماید، علم دینی خواهد بود.

اما ارتباط علم با دین از جهت موضوع یا معلوم، به این بیان است که هر علمی موضوعی دارد که درباره عوارض ذاتی آن سخن می‌گوید. بنابراین، موضوع هر علمی، معلوم آن علم است. اگر موضوع علمی یکی از مفاهیم اساسی دین، یعنی خدا، صفات یا افعال او باشد، آن علم را به این اعتبار، علم دینی می‌نامند.

پس چون ملاک دینی بودن یک علم، ارتباط آن با دین است، هرچه این ارتباط بیشتر باشد، آن علم دینی‌تر است. براین اساس، دینی بودن یک علم را امری مشکک و دارای مراتب مختلف باید دانست، نه یک امر متواطی و یکدست. اگر علمی از هر چهار ارتباط برخوردار بود، نسبت به علمی که تنها برخی از این ارتباطات را داراست، دینی‌تر است.

به نظر می‌رسد که از میان علوم موجود، علم تفسیر و علم فقه از دینی‌ترین علوم به‌شمار می‌روند؛ زیرا این علوم همه ارتباطات چهارگانه با دین را دارند: هم از نظر منبع، هم بخش قابل توجهی از روش‌های تفسیری و هم از جهت غایت و نیز از جهت موضوع، کاملاً مرتبط با دین هستند.

ایرادی که به ابن‌حزم قرطبی در تعیین مصادیق علم دینی وارد می‌شود، این است که او به‌صرف ارتباط علم با دین در حیطة منبع و غایت بسنده کرده است. از دیدگاه او، علومی که از منابع دینی گرفته می‌شوند یا غایت آنها معرفت دینی است، علم دینی‌اند. از همین روست که وی معتقد است هر علمی که در خدمت شریعت باشد، به میزان خدمتگزاری، دینی به‌شمار می‌رود؛ یعنی به همان میزان که غایت دینی داشته باشد، علم دینی است. برخی دیگر از معاصران، صرفاً به ارتباط موضوعی بسنده کرده‌اند. *آیت‌الله جوادی آملی* معتقد است هر علمی که به شناخت خدا، صفات خدا یا افعال او بپردازد، علم دینی است و چون تمام علوم تجربی به شناخت فعل خداوند اشتغال دارند، پس در کنار فقه، تفسیر و حدیث، این علوم هم دینی‌اند (سوزنچی، ۱۳۸۹). این در حالی است که ایشان از ارتباطات دیگر علم و دین صرف‌نظر کرده‌اند.

علاوه بر این، حتی می‌توان ادعا کرد که *ابن حزم* در حقیقت، تنها علم شریعت را علم دینی می‌داند؛ یعنی علمی که از منبع دینی استخراج شده، دینی است و اگر سایر علوم را هم به دلیل خدمتگزاری به علم شریعت دینی می‌داند، تبعی و ظالی است. به عبارت دیگر، از دیدگاه او یک علم دینی اصلی وجود دارد که همان علم شریعت است و علوم دیگر به شرطی که در خدمت علم شریعت باشند، به میزان خدمتگزاری و به صورت نسبی و اضافی علم دینی‌اند؛ اما نسبت این علوم در دینی بودن، این است که از وجهی مورد مذمت *ابن حزم* اند و از وجه خدمتگزاری به علم شریعت، مورد تحسین وی. *ابن حزم* در جای‌جای آثار خود، علوم غیرشرعی را تخطئه می‌کند و تنها هنگام خدمتگزاری، به تحسین آنها می‌پردازد. این یعنی شرافتی که *ابن حزم* برای علوم دینی اصلی قائل است، در ذات علوم دینی تبعی وجود ندارد؛ اما چون آن علوم مطابق با غایت علم دینی هستند، مورد تأیید و تحسین واقع می‌شوند.

واکاوی دیدگاه و نظر *ابن حزم* در باب علم دینی، انسان را به یک جمله می‌رساند و آن اینکه از منظر او، دین خدا و شریعت الهی برای آباد کردن آخرت آمده است و بر این اساس، هر علمی که در منفعت، با دین و شریعت هم‌جهت و همسو باشد، علم نافع و دینی است. به عبارت دیگر، علم دینی علمی است که در راستای منافع اخروی قرار گیرد و هر آنچه دنیوی باشد و فایده دنیوی داشته باشد، اخروی نیست؛ بنابراین قدر و بهایی ندارد. به نظر می‌رسد که آنچه *ابن حزم* را در این مسئله به اشتباه انداخته، معنای دنیا و آخرت است. باید توجه داشت، «دنیا» که در برابر «آخرت» قرار می‌گیرد، مشترک لفظی است و دو معنا از آن فهمیده می‌شود و باید در تشخیص معنای مناسب دقت کرد. گاهی منظور از دنیا، عالم ماده و عالم طبیعت است که در این صورت، آخرت عالم مجردات یا همان عالم غیب خواهد بود. این معنا از دنیا معمولاً در مباحث هستی‌شناسی کاربرد دارد و نمی‌توان دنیا به این معنا را سرزنش و نکوهش کرد؛ چراکه جزئی از عالم هستی است که آفریدگار آن، همان آفریدگار عوالم دیگر است. خصوصیات عالم دنیا - به معنایی که گفته شد - مربوط به مقام وجودی آن است و ضعف وجودی آن، که موجب محدودیت و ضیق این عالم است، سبب نکوهش آن نیست. معنای دیگر دنیا، عبارت است از عالمی که زیبایی‌ها و وسوس آن می‌تواند انسان را از توجه به عوالم بالاتر بازدارد. دنیا به این معنا، مقتضای خواسته‌های قوای حیوانی، یعنی شهویه و غضبیه است. انسان اگر از استعمال عقل غافل باشد و به مشتتهیات شهوت و غضب خود توجه کند و اهتمام ورزد، خواسته‌های خود را تنها می‌تواند در این عالم مادی بیابد؛ به عبارت دیگر، خواسته‌های قوای شهوانی و غضبی - از آن جهت که حیوانی هستند - تنها در این دنیا یافت می‌شوند و هرگز در عوالم بالاتر وجود ندارند. این معنا از دنیا، که برخلاف معنای اول وابسته به قوای حیوانی انسان است، قابل سرزنش و نکوهش است. دنیا به این معنا، در برابر کمالات اخروی است و توجه به آن هرگز با توجه به کمالات حقیقی و اخروی جمع نمی‌شود. این در حالی است که معنای اول از دنیا هیچ منافاتی با اکتساب کمالات اخروی ندارد. اگر انسان به عمران و آبادانی دنیا - به معنای اول - بپردازد، هرگز قابل سرزنش و نکوهش نخواهد بود؛ بلکه آباد کردن دنیا به معنای دوم، که در حقیقت، اهتمام به قوای شهویه و غضبیه است، مستحق ملامت و سرزنش و عقاب اخروی است.

بعد از روشن شدن معانی دنیا، باید توجه کرد که هیچ عملی در راستای کشف عالم طبیعت در قالب علوم مختلف - به شرطی که در راستای ارضای قوای شهوانی و غضبی نباشد - عمل دنیوی نیست. به عبارت دیگر، اشتغال به عالم طبیعت - چه در قالب کسب علم و چه در قالب کسب مال و مانند آن - به شرطی جزء دنیاست که در راستای ارضای قوای حیوانی باشد؛ اما اگر به مقتضای قوه عاقله و کسب رضای خدا باشد، عملی اخروی خواهد بود. براین اساس، صرف پرداختن به فقه و حدیث نمی‌تواند مصحح اخروی بودن و نیز دینی بودن آن باشد؛ همان‌طور که پرداختن به علوم تجربی به معنای توجه به دنیا نیست؛ بلکه این علوم، بسته به اینکه به چه غرضی مورد اهتمام واقع شوند، دنیوی یا اخروی خواهند بود.

به علاوه اینکه براساس مبانی دینی و نیز مبانی عقلی و فلسفی، ارزش علم، یک ارزش ذاتی است و اینکه متعلق علم چه باشد، امری است زاید بر ارزش ذاتی علم. ارزش ذاتی علم را در منابع دینی و با کلامی منسوب به امام صادق علیه السلام می‌توان اثبات کرد؛ آنجا که حضرت به عنوان بصری می‌فرماید: «یا ابا عبدالله! ما لیس العلم بالتعلم إنما هو نورٌ یقع فی قلب من یرید الله تبارک و تعالی أن یریدیه» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۲۵). حضرت مطلق علم را نور می‌داند که خداوند در قلب هر کسی که بخواهد او را هدایت کند، جای می‌دهد. از آنجاکه در این کلام نورانی، سخن از هدایت به میان آمده است، معلوم می‌شود که علاوه بر علوم شرعی، علوم تجربی هم به شرط آنکه راهی به سوی حقیقت و خداوند نشان دهند، علم به شمار می‌آیند و علمی که بریده از مبدأ و معاد باشد، در حقیقت، علم نیست؛ هرچند مجهولی را معلوم و مکتومی را مکشوف کند. از سوی دیگر، مبانی فلسفی اسلامی، به ویژه حکمت متعالیه هم علم را از سنخ وجود می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۰۹) و وجود را عین نور (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۵۵) و خیریت معرفی می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۵۴).

بنابراین نمی‌توان به صرف آنکه متعلق یک علم، امری مادی و دنیوی است، ارزش آن را انکار کرد. هرچند ارزش علم به تبع ارزش معلوم شدت و ضعف می‌پذیرد و این مسئله با اتحاد علم و معلوم که در حکمت متعالیه ثابت شده، روشن و واضح است، اما این امر نافی ارزش ذاتی علم نیست.

نکته بعدی آنکه ملاکی که ابن‌حزم برای علم شرعی بیان می‌کند، قابل خدشه است و آن اینکه وی معیار علم دینی را ثواب و منفعت اخروی می‌داند؛ درحالی که هر عملی که حسن فعلی و فاعلی داشته باشد، مأجور خواهد بود؛ به عبارت دیگر، اگر عملی خلاف شرع نباشد و نیت عامل، ثواب اخروی و رضایت الهی باشد، در آخرت مورد پاداش خواهد بود.

از همین رو برخی دیگر از اندیشمندان مسلمان، مانند آیت‌الله جوادی آملی، ملاک دیگری را برگزیده‌اند و آن اینکه هر علمی که به شناخت خداوند، صفات یا افعال او بپردازد، علم دینی است. براین اساس تمام علوم حقیقی، حتی علوم تجربی، چون به نحوی به شناخت فعل خداوند مشغول‌اند، بنابراین علم دینی خواهند بود (سوزنجی، ۱۳۸۹).

نتیجه گیری

آنچه از این نوشتار به دست می آید، عبارت است از:

الف) / ابن حزم با مرکزگی میان علم دینی و غیردینی و نیز میان عالم دینی و غیردینی، معتقد به برتری و شرافت دسته اول بر دسته دوم است. او گروه دوم را به شدت تحقیر می کند و گاهی برخی از شاخه های علمی را که او غیردینی می خواند، فضولی و حماقت برمی شمارد.

ب) علمی غیر از علوم شریعت، که شامل همه شاخه های علوم طبیعی و تجربی و بسیاری از علوم ادبی، تاریخی و مانند آن می شود، در صورتی که در مسیر شناخت خداوند و شریعت الهی باشد، مورد احترام / ابن حزم هستند و می توانند در زمره علوم دینی به شمار آیند.

ج) با توجه به نتیجه الف و ب، عمران و آبادانی دنیا و ایجاد و تقویت فناوری های جدید می توانند مورد تأیید / ابن حزم واقع شوند؛ اما مسائلی که صرفاً کشف قانونی از قوانین طبیعی یا غیر آن است و نمی توان میان آن و شناخت خدا یا شریعت پیوند ایجاد کرد، از تأیید وی خارج است.

د) با توجه به اینکه غیر از علم شریعت، سایر علوم به شرط مدد به علم شریعت، علم دینی به شمار می آیند، باید گفت که علم دینی تنها به عالم دینی اختصاص دارد و یک دانشمند غیردینی که هرگز به دنبال شناخت خدا یا شریعت نیست و صرفاً از روی کنجکاوی یا اغراض دیگر به تحقیق و پژوهش می پردازد، هرگز به علم دینی نائل نخواهد شد.

هـ.) غیر از علم شریعت، سایر علوم سکولارند و نسبت به تأیید یا رد شریعت، لایبشرط و لاقضایند. تأیید شریعت به واسطه علوم سکولار، به شخص دانشمند و غرض او بستگی دارد.

و) ملاک / ابن حزم برای علم دینی، منفعت و ثواب اخروی است، که این ملاک قابل خدشه است؛ چون هر عملی که حسن فعلی و فاعلی داشته باشد، در سرای اخروی مورد پاداش و ثواب خواهد بود. بنابراین، این ملاک فقط شامل علمی مانند تفسیر، حدیث و فقه و اصول نیست.

منابع


- ابراهیم، زکریا، بی تا، *ابن حزم الأندلسی المفکر الظاهری الموسوعی*، قاهره، الدار المصرية للتألیف و الترجمة.
- ابن حزم، علی بن احمد، ۱۹۹۶، *الفصل فی الملل و الأهواء و النحل*، تحقیق محمدابراهیم نصر و عبدالرحمن عمیره، بیروت، دار الجیل.
- _____، ۱۹۸۰-۱۹۸۱ الف، *التقریب لحد المنطق*، تحقیق احسان عباس، بیروت، مؤسسة العربیه.
- _____، ۱۹۸۰-۱۹۸۱ ب، *رسالة فی مراتب العلوم*، تحقیق احسان عباس، بیروت، المؤسسة العربیه.
- _____، ۲۰۰۴ م، *الإحکام فی أصول الأحکام*، تحقیق محمد محمد تامر، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- _____، ۲۰۰۷ م - الف، *رسالتان أجاب فیهما عن رسالتین سئل فیهما سؤال تعنیف* (رسائل ابن حزم الأندلسی، ج ۳)، تحقیق احسان عباس، بیروت، المؤسسة العربیه للدراسات و النشر.
- _____، ۲۰۰۷ م - ب، *رسالة مداواة النفوس* (رسائل ابن حزم الأندلسی، ج ۱)، تحقیق احسان عباس، بیروت، المؤسسة العربیه للدراسات و النشر.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۹، *النجاة من العرق فی بحر الضلالات*، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش پور، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- اندلسی، صاعدین احمد، ۱۹۱۲ م، *طبقات الامم*، بیروت، المطبعة الکاثولیکیه للآباء الیسوعین.
- بقطر، امیر، ۱۳۵۲ ق، «خصومة قديمة بین الرجل و المرأة»، *الهلال*، سال چهل و یکم، ش ۹، ص ۱۲۲۸-۱۲۳۵.
- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۸۸، *سدره المنتهی فی تفسیر القرآن المصطفی*، قم، الف لام میم.
- سعد، عبدالسلام، ۲۰۰۹ م، *ابن حزم بین الفلاسفة و المتکلمین*، رساله دکتری فلسفه، الجزایر، دانشکده علوم انسانی و اجتماعی دانشگاه الجزائر.
- سوزنچی، حسین، ۱۳۸۹، «علم دینی از منظر آیت الله جوادی آملی» *اسراء*، سال دوم، ش ۲، ص ۸۸-۶۳.
- صالح، احمد عبدالمجید، ۲۰۱۰ م، *مخالفات ابن حزم للمذاهب الأربعة فی وسائل الإنبات*، پایان نامه کارشناسی ارشد، قسم القضاء الشرعی، فلسطین، دانشکده الدراسات العلیا، دانشگاه الخلیل فلسطین.
- صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- علی، سعیداسماعیل، ۱۹۸۷، *بحوث فی التریبیه الإسلامیه*، قاهره، مرکز التنمية البشریه و المعلومات.
- فروخ، عمر، ۱۳۶۷ ق، «نظریة المعرفة عند ابن حزم» *المجمع اللغة العربیه بدمشق*، سال بیست و سوم، ش ۲، ص ۲۰۱-۲۱۸.
- کربن، هانری، ۱۳۹۶، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، مینوی خرد.
- مجلسی، محمداقبر، ۱۴۰۳ ق، *بحار الانوار*، تصحیح جمعی از محققان، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- معوض، محمود، ۱۳۹۵ ق، «نظریة المعرفة الاسلامیه فی فکر ابن حزم»، *منبر الاسلام*، سال سی و سوم، ش ۶، ص ۱۶۲-۱۶۴.
- ناجی، نسیمه، ۲۰۱۵ م، *ابن حزم آرائه و منهجه و مذهبه الفقهی*، پایان نامه کارشناسی ارشد تاریخ، الجزایر، دانشکده علوم انسانی و علوم اجتماعی.

نوع مقاله: پژوهشی

تبیین قلمرو دین از منظر اصول کافی

حمیدرضا رضوانی درح/ کارشناس ارشد فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

hamidrez1404@chamail.com

 orcid.org/0000-0002-5162-1494

Siahpoosh.1404@yahoo.com

رضا کشاورز سیاهپوش/ دانشجوی دکتری کلام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

elahi@iki.ac.ir

صفدر الهی‌راد/ استادیار گروه کلام و فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۲۰ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۲۲

چکیده

یکی از مباحث کلامی که در دوران متأخر تحت تأثیر فرهنگ جدید غربی بیش‌ازپیش به آن پرداخته شده، مسئله «قلمرو دین» است. بحث قلمرو دین از آن رو مهم است که می‌تواند به‌روشنی در فهم متون دینی ما را یاری کند و قرینه‌ای برای فهم صحیح ما از دین محسوب شود. در این مقاله تلاش شده است تا رویکرد یکی از جوامع مهم روایی شیعه، یعنی کتاب شریف «اصول کافی» به موضوع «قلمرو دین» با روش گردآوری خانواده حدیثی بررسی شود. براساس این روش، از کنار هم قرار دادن مجموع روایات هم‌مضمون در اصول کافی مطابق یک معیار کلی، «گستره حضور دین در عرصه‌های مختلف زندگی بشر تا جایی است که با سعادت نهایی انسان گره خورده باشد». بیان این نکته حائز اهمیت است که در نوشتار پیش‌رو امکان بررسی قلمرو دین از منظر درون‌دینی مفروض گرفته شده است.

کلیدواژه‌ها: دین، قلمرو دین، روایات، اصول کافی، حداقلی، حداکثری، جامعیت (اعتدالی).

مسئله قلمرو دین به دنبال پاسخ به این پرسش است که یک دین چه مطالب و علومی را حتماً باید در خود جای دهد و پیرامون آنها سخن بگوید؛ یعنی مسائلی که یک دین به عنوان «دین» باید به آنها بپردازد. البته ممکن است یک دین یا پیامبر، اموری را برای گره‌گشایی از نیازهای مردم بیان کنند؛ اما باید توجه کرد که آیا همه آنچه یک پیامبر الهی در دوران حیات خود بیان فرموده، لزوماً از جایگاه نبوت وی بیان شده است؟ یا ممکن است برای رفع نیاز پیروان خود و با استفاده از علم الهی به ایراد سخنانی پرداخته باشد؟

هنگامی که تعریف صحیحی از قلمرو دین ارائه شود، می‌توان توقع درست و بجایی از یک شریعت داشت و امور جامعه را به‌طور صحیح برنامه‌ریزی و اداره کرد. برای مثال، وقتی گفته شود: «دین مکلف است که تمام امور مربوط به زندگی دنیوی و سعادت اخروی انسان‌ها را بیان کند»، چنین انتظار می‌رود که هر امری را بتوان در متن دین - که در اسلام، قرآن کریم و روایات معصومان علیهم‌السلام است - یافت و این متن باید متضمن تأییدی و احیاناً انکار و ردی در مورد هر نظریه جدید علمی باشد. در مقابل، می‌توان بر این باور بود که «بر دین لازم است هر آنچه برای رساندن آحاد بشر به سعادت اخروی ضروری است، بیان کند». طبق دیدگاه اخیر، حدود وحی مشخص می‌شود؛ بنابراین هر آنچه پیامبر بیان می‌فرماید، لزوماً مسئله دینی نیست و چنین نیست که نیازهای انسان در تمام ساحت‌های فردی و اجتماعی، حتی در ابعاد غیرارزشی را بتوان در دین و کتب دینی یافت. از همین روست که برخی مفسران قرآن کریم آیات ۳ و ۴ سوره «نجم» را - که به وحی بودن تمام سخنان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم اشاره دارد - محدود به دعوت الهی ایشان و به‌ویژه قرآن کریم دانسته‌اند (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱۹، ص ۲۷؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج ۲۲، ص ۴۸۰-۴۸۱).

همان‌طور که در تبیین مسئله قلمرو دین اختلاف‌نظرهایی وجود دارد، در پاسخ به اینکه چگونه می‌توان قلمرو دین را مشخص کرد نیز آرای متعددی ارائه شده است (ر.ک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۳، ص ۱۰۹-۱۲۷؛ ر.ک: خسروپناه، ۱۳۹۰، ص ۷۹-۹۰). برخی صرفاً عقل را تعیین‌کننده محدوده دین می‌دانند و معتقدند که بعد از تعیین قلمرو دین به‌وسیله عقل، می‌توان به فهمی درست از متون دینی دست یازید (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۵)؛ در مقابل، عده‌ای بر این باورند که تنها متون دینی می‌توانند از پس این مهم بر آیند (کریمی، ۱۳۸۳، ص ۳۶۸-۳۶۹)؛ و گروهی دیگر به‌منظور تعیین قلمرو دین، هم‌زمان به سراغ عقل و متن دینی رفته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۸۰-۸۱).

به‌رحال و فارغ از هر قضاوتی، این بحث مهم است که از خود متون دینی در این باره چه برداشتی می‌توان داشت و آیا اساساً چنین انتظاری از متون دینی معقول است؟ از این‌رو پژوهش حاضر هم‌راستا با برخی اندیشمندان، به‌منظور ارائه پاسخ به جست‌وجو در متون دینی پرداخته است. البته در بیشتر این کاوش‌های نقلی، توجه به آیات قرآن و تفاسیر قرآنی مدنظر بوده است و گرچه به احادیث و سیره معصومان علیهم‌السلام نیز اشاراتی شده، ولی تقریباً هیچ بررسی مجزایی در این زمینه در روایات و منابع اصیل روایی (خصوصاً کتب اربعه و به‌ویژه کتاب شریف *کافی*) صورت نگرفته است. از این‌رو نوشتار پیش‌رو به تبیین قلمرو دین از منظر روایات *اصول کافی* می‌پردازد و در این راستا به روایاتی که ناظر به بحث فلسفه دینی در باب تبیین قلمرو دین هستند، مانند روایات باب فلسفه نزول قرآن یا بحث انبیا، پرداخته خواهد شد.

درباره ضرورت این کار، می‌توان مواردی از این دست را برشمرد: اولاً همواره برای بررسی هر نزاع و بحثی در خصوص یک دین، لازم است بدانیم که نظر منابع آن دین درباره مسئله مورد نزاع چیست؟ به عبارتی لازم است ملاحظه شود که آیا متون یک دین مستقلاً پاسخی به دغدغه‌های بشری حول آن دین داده‌اند یا خیر؟ ثانیاً از آنجاکه کار مستقل روایی در این سطح انجام نشده است، این اثر می‌تواند دریچه‌ای برای ورود به مباحث مختلف به این سبک باشد؛ ثالثاً مراجعه منسجم و هدفمند به مجموعه‌های کامل روایی‌ای که از اعتبار کافی نیز برخوردارند، از کلی‌گویی، مبهم‌نمایی و استنادات ناقص به تعدادی از احادیث جلوگیری می‌کند.

از این رو می‌توان به‌طور کلی وجه نوآوری این کار را در «بررسی قلمرو دین با مراجعه به یک منبع معتبر روایی» دانست.

مقاله پیش‌رو در سه بخش به بررسی بحث «قلمرو دین» خواهد پرداخت:

- پیش‌نیازهای ورود به بحث (مباحثی چون مفهوم‌شناسی و ضرورت تشکیل خانواده حدیثی)؛
- تبیین قلمرو دین از منظر روایات/اصول کافی؛
- خاتمه (جمع‌بندی نهایی پژوهش).

۱. پیش‌نیازهای ورود به بحث

۱-۱. مفهوم‌شناسی

در این خصوص به تبیین معنای دو واژه دین و قلمرو دین خواهیم پرداخت.

۱-۱-۱. مفهوم دین

با توجه به تعاریف متفاوتی که از دین ارائه شده است، امکان دستیابی به تعریف واحد و مشترک از دین غیرممکن می‌نماید (رک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۳، ص ۲۳-۴۰؛ رک: مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۸۰-۱۰۵؛ رک: خسروپناه، ۱۳۹۰، ص ۴۵-۶۰)؛ اما برخی از این تعاریف، به‌ویژه تعاریف ناظر به هدف را می‌توان مستقیماً مرتبط با مسئله قلمرو دین دانست. سه دسته تعریف از دین که در ذیل می‌آید، براساس سه دیدگاه مختلف در مسئله قلمرو دین است:

تعاریف دسته اول: «دین» صرفاً نوعی ارتباط با امری قدسی است یا نهایتاً برنامه‌ای برای سعادت اخروی فردی است (برای نمونه: بازرگان، ۱۳۷۷، ص ۶۶-۶۰)؛

تعاریف دسته دوم: «دین» برنامه‌ای کامل و جامع است که همه ساحت‌های معرفتی بشر را پوشش می‌دهد و با عمل به این برنامه جامع و کامل است که انسان از گمراهی نجات می‌یابد و به سعادت ابدی می‌رسد (رک: تبریزیان، ۱۴۲۳ق، ص ۶۷-۶۵)؛

تعاریف دسته سوم: «دین» برنامه سعادت حقیقی انسان است و هر آنچه به این سعادت مربوط می‌شود، در برنامه دین موجود است؛ به‌طوری که کمتر از این حد، نقض غرض بوده و محال است؛ و بیش از آن نیز - گرچه محال نیست - ضرورت ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۵).

جمع‌بندی: وجه مشترک هر سه دیدگاه این است که وجود دین و راه فراعادی را برای سعادت انسان ضروری می‌دانند و وجه افتراقشان در حدود و ثغور سعادت و راه رسیدن به آن است. از این رو منظور از دین در این مقاله، همین وجه مشترک است. به عبارتی، منظور ما از دین، همان «برنامه سعادت بشر» است که حدود و ثغور آن، در ضمن بحث روشن خواهد شد. البته بعد از بررسی روایات مورد نظر در *اصول کافی*، یکی از دیدگاه‌های یادشده تأیید خواهد شد.

۱-۲. مفهوم‌شناسی قلمرو دین

منظور از «قلمرو دین» در این پژوهش، همان محدوده ورود دین در ساحت‌های مختلف زندگی بشر است؛ به این بیان که چه نوع معارفی باید تحت پوشش این سعادت‌نامه باشند. اینک برای تبیینی بهتر، به قلمروشناسی دین در تعاریفی که از دین ارائه شد، می‌پردازیم.

بر اساس تعریف اول، محدوده ورود دین فقط امور فردی ناظر به سعادت اخروی است و بر مبنای تعریف دوم، محدوده ورود دین، همه ساحت‌های زندگی بشری است؛ اما بر طبق تعریف سوم، محدوده ورود دین، مسائل ضروری مربوط به سعادت حقیقی دنیوی و اخروی انسان است؛ از این رو این تعریف، دخالت دین در عرصه‌های مختلف فردی، اجتماعی و هنجاری و توصیفی را تا جایی که به سعادت حقیقی انسان و کمال نهایی وی گره خورده باشد، لازم می‌داند.

بنابراین، مقصود از قلمرو دین میزان ورود و حضور دین در ساحت‌های مختلف زندگی بشری است. از این رو تحقیق پیش‌رو با توجه به تعریفی که از دین ارائه شد، به سراغ کتاب شریف *کافی* رفته است و گستره دین را از منظر روایات این کتاب شریف بررسی می‌کند.

۱-۲. ضرورت و چگونگی تشکیل خانواده حدیثی

از آنجاکه عصمت، حکمت اهل‌بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام در مباحث کلامی ثابت شده است، ضروری است در هر بحثی که به روایات معصومان مراجعه می‌شود، گروهی از احادیث هم موضوع، کنار هم مشاهده گردد تا مقصود اهل‌بیت علیهم‌السلام در مورد آن موضوع خاص، به‌طور کامل و صحیح فهم گردد. به این گروه از احادیث در اصطلاح علم حدیث «خانواده حدیثی» می‌گویند و طریقه شکل‌دهی آن - همان‌طور که اشاره شد - به این صورت است که احادیث هم‌راستا با موضوع مورد بحث، کنار هم آورده می‌شود و از این رهگذر مقصود اصلی معصومان علیهم‌السلام روشن می‌گردد. خانواده‌های حدیثی را با لحاظ میزان نزدیکی و دوری احادیث به مضمون مورد بحث به خانواده‌های کوچک (نزدیک‌تر) و بزرگ (دورتر) تقسیم می‌نمایند (مسعودی، ۱۳۹۶، ص ۱۴۸-۱۵۳).

احادیث کتاب شریف *اصول کافی* هم بر این اساس باب‌بندی شده است (همان).

نوشته حاضر نیز، برای شروع تحقیق در احادیث *اصول کافی*، بر اساس سوال اصلی مقاله به سراغ گروهی از احادیث مرتبط با موضوع رفته است. سپس این خانواده بزرگ را حسب سؤالات فرعی به خانواده‌های کوچک‌تر تقسیم نموده است. از همین رو در ادامه، این مقاله با چهار گروه از خانواده حدیثی مرتبط با قلمرو دین مواجه می‌شود و تلاش دارد با استفاده از همین چهار گروه به تبیین قلمرو دین بر اساس روایات *اصول کافی* بپردازد.

نکته ۱: در این مقاله در بحث اعتبار احادیث به مضمون کلام صاحب اثر در مقدمه *اصول کافی* که فرمود تمام هم و غمش در ارائه احادیث معتبر بوده است، اعتماد شده است.

نکته ۲: در موارد ضروری، متن اصلی احادیث ذکر شده است تا خوانندگان محترم به راحتی بتوانند در مورد برداشت‌های این تحقیق قضاوت درست داشته باشند.

نکته ۳: در این مقاله سعی شده علاوه بر استفاده از متن اصلی اصول کافی به ترجمه‌های متعدد و برخی شروح مراجعه شود تا در مرحله فهم حدیث تا حد ممکن از سوء برداشت جلوگیری به عمل آید.

۲. تبیین قلمرو دین از منظر روایات اصول کافی

به عبارت دیگر، طبق روایات *اصول کافی*، «ما من شأنه أن یقوله النبی و الإمام و الکتاب» چیست؟

روش کار در این مرحله بدین شرح است: روایات در چهار گروه کلی دسته‌بندی می‌شوند؛ به این صورت که هر گروه با عنوان مناسبی که از روایات ذیل آن گروه به دست آمده است، از گروه دیگر جدا می‌شود؛ سپس تا حد ممکن، روایات ذیل هر گروه نیز با دسته‌بندی منظمی ارائه می‌گردد تا مقصود روایات بهتر فهم شود. همچنین پس از بیان هر روایت، برداشت نگارندگان از آن روایت ذکر می‌گردد و سپس در پایان هر گروه، جمع‌بندی آن گروه ارائه می‌شود و نهایتاً در پایان این مرحله، ارزیابی نهایی ارائه خواهد شد.

۲-۱. گروه اول

گروه اول روایاتی هستند که یکی از شئون کتاب و سنت را «آشنا کردن مردم با حلال و حرام الهی» بیان می‌کنند:

۱. امام صادق علیه السلام فرمودند: «همواره در زمین، حجت خدا وجود دارد که حلال و حرام را تعریف می‌کند و مردم را به راه خدا فرامی‌خواند» (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۳۵). براساس این روایت، فلسفه وجود معصومان علیهم السلام در روی زمین، بیان حلال و حرام الهی است که به واسطه آن، مردم به سوی خدا هدایت می‌شوند.

۲. منصور بن حازم می‌گوید:

به امام صادق علیه السلام گفتم: خداوند بزرگ‌تر و گرامی‌تر از آن است که به واسطه آفریدگانش شناخته شود؛ بلکه آفریدگان به واسطه خداوند شناخته می‌شوند. فرمود: راست گفتی. گفتم: هرکس دانست که پروردگاری دارد، باید بداند که آن پروردگار خشنودی و خشم دارد؛ و خشنودی و خشم او را بتوان شناخت، مگر به واسطه وحی... امام فرمود: خدایت رحمت کند (که خوب استدلال کرده‌ای) (همان، ج ۲، ص ۱۳).

این روایت گزارش مناظره‌ای به امام است که در آن، فلسفه بعثت انبیا «بیان خشنودی و سخط خداوند» عنوان شده است که امام صادق علیه السلام آن را تأیید می‌فرمایند.

۳. امام صادق علیه السلام فرمودند: «درباره ما باید در حد بیان حلال و حرام متوقف شد؛ اما اعتقاد به نبوت ما جایز نیست» (همان، ج ۲، ص ۲۴۵). حسب این روایت نیز یکی از شئون مهم معصومان علیهم السلام که با تأکید هم آمده، بیان حلال و حرام الهی است.

۴. امام صادق علیه السلام فرمودند: «دربارۀ همهٔ مسائلی که انسان با آن مواجه می‌شود، حکمی از کتاب و سنت وجود دارد» (همان، ج ۱، ص ۱۴۹). این عبارت به‌روشنی بیان می‌کند که همهٔ امور نزد پروردگار عالم دارای حکمی از احکام پنج‌گانه‌اند و به همین دلیل در انجام هر امری ابتدا باید به حکم آن امر توجه کنیم تا مرتکب خلافی نشویم.

جمع‌بندی: آنچه از مجموع روایات بالا به‌دست می‌آید، این‌گونه قابل بیان است:

اولاً یکی از شئون بسیار مهمی که ضرورت دارد در کتاب و سنت معصومان علیهم السلام بیان شود، «ابلاغ، بیان و تبیین احکام الهی»، یا به‌عبارت مختصر، «بیان حلال و حرام الهی» است؛

ثانیاً براساس این روایات، هر فعل اختیاری انسان مشمول رضایت یا غضب الهی است (از تقابل بین مفهوم رضایت و سخط در روایت می‌توان چنین برداشتی داشت که منظور از رضایت، مفهوم عامی است که شامل موارد اباحه هم می‌شود). از این‌رو نگاه هنجاری به افعال اختیاری انسان، ضروری است. در اینجا برای روشن شدن بحث، لازم است که تفاوت بُعد هنجاری امور از بُعد توصیفی آنها را در ضمن مثالی توضیح دهیم: اینکه در دینی گفته می‌شود از راه حلال کسب روزی کنید و لقمهٔ حلال بخورید، به این معنا نیست که دین لزوماً خود عهده‌دار بیان روش تهیهٔ غذا و نان باشد؛ بلکه فقط حدود شرعی آن را بیان می‌کند و مسائلی نظیر اینکه از کدام زمین گندم درو کنیم یا خود آن گندم را چگونه به‌دست آوریم و در چه نوع تنوری و با چه شرایطی به طبخ نان پردازیم، از قلمرو دستورها و فرامین دینی خارج است؛

ثالثاً بنا بر دو مقدمهٔ قبل، هر مکلفی هرگاه بخواهد دست به انجام فعلی بزند، حتماً باید توجه داشته باشد که آن فعل در دامنهٔ رضایت الهی بوده و از سخط خداوند دور باشد.

۲-۲. گروه دوم

گروه دوم روایاتی هستند که به دسته‌بندی محتوای قرآن پرداخته‌اند:

۱. امیرمؤمنان علی علیه السلام فرمودند: «قرآن در سه بخش نازل شده است که یک بخش آن دربارهٔ ما و دشمنان ماست و بخش دیگر دربارهٔ سنت‌ها و امثال و بخش سوم دربارهٔ واجبات و احکام است» (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۵، ص ۵۶۳). چنان‌که از این روایت به‌دست می‌آید، امام در مقام بیان محتوای قرآن است و باین‌حال به‌جز سه چیز نفرموده، که آن سه عبارت‌اند از:

(الف) بیان فضایل و ویژگی‌های اهل‌بیت علیهم السلام و توصیف دشمنان ایشان؛

(ب) بیان سنت‌های الهی و برخی از وقایع گذشتگان؛

(ج) بیان واجبات و محرّمات الهی.

۲. امام صادق علیه السلام فرمودند: «قرآن به چهار بخش نازل شده است: یک‌چهارم حلال، یک‌چهارم حرام، یک‌چهارم سنت‌ها و احکام، و یک‌چهارم اخبار گذشتگان و آیندگان شما و آنچه دربارهٔ رفع اختلاف میان شماست» (همان، ج ۵، ص ۵۶۳). در این روایت نیز گرچه به‌جای تقسیم سه‌گانهٔ محتوای قرآن، تقسیمی چهارگانه ارائه شده است، ولی با اندکی دقت معلوم می‌شود که بازگشت این چهار قسم، به همان سه قسم

روایت اول است و امام با اینکه در مقام بیان بوده‌اند، بجز امور اعتقادی، بیان سنن الهی و بیان حلال و حرام، امور دیگری را جزء محتوای قرآن معرفی نکرده‌اند.

۳. امام باقر علیه السلام فرمودند: «قرآن بر چهار بخش نازل شده است: یک‌چهارم دربارهٔ ما، یک‌چهارم سنن و امثال، و یک‌چهارم فرائض و احکام است» (همان، ج ۵، ص ۵۶۳). به دلیل مشابهت این روایت با روایت پیشین، همان بیان قبلی در اینجا تکرار می‌شود.

۴. امام صادق علیه السلام فرمودند: «همانا این قرآن (کتابی) است که در آن است جایگاه نور هدایت و چراغ‌های شب تاریک. پس شخص تیزبین باید که در آن دقت کند و برای پرتوش نظر خویش را بگشاید؛ چراکه اندیشه کردن زندگانی دل بیناست؛ چنان‌که هر کس جویای روشنی است، در تاریکی‌ها به سبب نور راه پیماید» (کلینی، ۱۳۶۹، ج ۴، ص ۴۰۰). همان‌گونه‌که از این روایت به دست می‌آید، افزون بر آنکه قرآن کریم بارها به‌طور مستقیم و غیرمستقیم خود را کتاب هدایت معرفی کرده است (ر.ک: بقره: ۱۸۵ و ۲؛ آل عمران: ۳ و ۴؛ آل عمران: ۱۳۸؛ مائده: ۴۴ و ۴۶؛ نحل: ۸۹ و ...)، امامی هم که خود قرآن ناطق است، شأن قرآن را «هدایتگری در پیمودن مسیر سعادت» معرفی می‌کند.

۵. امام صادق علیه السلام فرمودند:

یکی از سفارش‌های امیرالمؤمنین علیه السلام به اصحابش این است: بدانید که قرآن هدایت شب و روز است (یعنی در همهٔ احوال و اوقات)؛ و نور شب تاریک است، برای هر سختی و نیازی (راه نجات را در گرفتاری و بلا نشان دهد)؛ پس چون بلایی فرارسد، اموال خود را سپر جاتان سازید و چون حادثه‌ای پیش آمد (که مربوط به امر دین است و جز با دادن جان مرتفع نشود)، جان خود را فدای دیتان کنید؛ و بدانید که هلاک‌شده کسی است که دینش تباه شود و غارت‌زده کسی است که دینش را برابیند. همانا پس از رسیدن به بهشت، نیازی نیست و بعد از دوزخ، بی‌نیازی نیست (هر که در دنیا عمل صالح کند و مستوجب بهشت شود، فقیر و نیازمند نیست؛ هر چند دست‌تنگ و گرفتار باشد؛ و کسی که خود را مستوجب دوزخ سازد، بی‌نیازی ندارد؛ هر چند ثروتمند و مرفه باشد). اسیر دوزخ آزاد نشود و نایبانش بهبودی نیابد (کلینی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۶۳۷).

برداشت: همان‌طور که از این روایت فهمیده می‌شود، امام قرآن را کتاب هدایت و نوری در شب تاریک برای هر سختی و نیازی معرفی می‌کند. البته به قرینهٔ قبل و بعد - به‌ویژه بیانی که حضرت در آخر روایت دربارهٔ بهشت و جهنم می‌آورد - روشن است که منظور از «هر سختی و نیاز»، سختی و نیازی است که در امور مربوط به سعادت اخروی دخیل است. این نوع استفاده از الفاظ عام و کلی، در خطابات عرفی بسیار اتفاق می‌افتد؛ تنها به این نکته باید توجه کرد که هر عام و مطلق را باید متناسب با سیاق آن در نظر گرفت. این دقت را در اصطلاح علم بلاغت، «رعایت مقام مخاطب» می‌گویند؛ درست مثل آنکه کسی به فروشگاه لباس می‌رود و فروشنده می‌گوید هرچه بخواهید، اینجا موجود است.

این روایت، همچنین بر این دلالت دارد که امور مربوط به هدایت، «دین» شمرده می‌شود؛ آنجا که حضرت پس از معرفی قرآن به‌عنوان کتاب هدایت، در همان سیاق امر می‌کند که جانتان را فدای دیتان کنید.

خدمت امام صادق علیه السلام رسیدم و عرض کردم: فدایت شوم؛ می‌خواهم از شما پرسشی خصوصی کنم... فرمود: ای ابامحمد! از هر چه خواهی بپرس. گوید: عرض کردم قربانت کردم، شعیبان حدیث می‌کنند که پیامبر صلی الله علیه و آله به علی علیه السلام بابتی از علم آموخت که از آن هزار باب علم گشوده گشت. حضرت فرمود: ای ابامحمد! رسول خدا صلی الله علیه و آله به علی علیه السلام هزار باب آموخت که از هر باب آن هزار باب گشوده می‌شد. گوید: گفتیم: به خدا علم این است. ساعتی آن حضرت سر انگشت به زمین زد و سپس فرمود: محققاً این علم است؛ ولی باز آن علم کامل و نهایی نیست؛ و به راستی «جامعه» نزد ماست؛ و مردم چه می‌فهمند که جامعه چیست؟ گوید: گفتیم: فدایت شوم؛ جامعه چیست؟ فرمود: یک دفتری است که هفتاد ذراع، به ذراع رسول خدا صلی الله علیه و آله، درازا دارد و به املائی آن حضرت است که از زبان خود بیان کرده و علی علیه السلام به دست خود نوشته است. هر حلال و حرام و هر چه مورد نیاز مردم باشد، در آن است تا برسد به حکم ارش یک خراش در تن. و دست بر من زد و فرمود: ای ابامحمد! به من اجازه می‌دهی؟ گوید: عرض کردم: قربانت؛ من در اختیار شما هستم؛ هر چه خواهید بکنید. گوید: یک نیشگون از من گرفت و فرمود: حتی ارش این عمل هم در آن ذکر شده است؛ و در این حال چهره خشمگینی داشت. گوید: گفتیم: به خدا علم این است. فرمود: این هم علم است؛ ولی باز علم نهایی و کامل نیست. و ساعتی خاموش شد و باز فرمود: و به راستی در نزد ماست «جفر»؛ و چه می‌فهمند که جفر چیست؟ گوید: عرض کردم که جفر چیست؟ فرمود: ظرفی است از پوست که در آن است علم انبیا و اوصیا و علم دانشمندان گذشته از بنی اسرائیل. گوید: گفتیم: به راستی این است همان علم کامل. فرمود: این هم علمی است؛ ولی باز آن علم نهایی و کامل نیست؛ و ساعتی خاموش شد و باز فرمود: به راستی نزد ماست مصحف فاطمه علیها السلام؛ و چه می‌فهمند که مصحف فاطمه علیها السلام چیست؟ گوید: گفتیم: مصحف فاطمه علیها السلام چیست؟ فرمود: سه برابر این قرآنی که میان شماست، در آن است؛ و به خدا یک کلمه از این قرآن شما هم در آن نیست. گوید: گفتیم: به خدا علم کامل این است. فرمود: این هم علمی است؛ ولی آن علم نهایی و کامل نیست؛ و ساعتی خاموش شد و باز فرمود: به راستی در نزد ماست علم آنچه بوده و علم هر چه خواهد بود تا قیام ساعت. گوید: گفتیم: قربانت؛ به خدا علم نهایی این است. فرمود: این هم علمی است؛ ولی آن علم نهایی نیست. گوید: عرض کردم: فدایت شوم؛ پس علم نهایی و کامل چیست؟ فرمود: آن علمی که در هر شب و هر روز نسبت به کاری، دنبال کاری و چیزی دنبال چیزی پدید شود تا روز قیامت (همان، ج ۲، ص ۲۳۵-۲۳۷).

برداشت: از این روایت طولانی و پرمغز می‌توان موارد زیر را برداشت کرد:

اولاً محتوای قرآن شامل همه چیز نیست و بسیاری از معارف هست که نه تنها در قرآن موجود، بلکه در مصحف امیرالمؤمنین علیه السلام نیز نیامده است و برخی دیگر، نه تنها در مصحف حضرت علی علیه السلام، بلکه در مصحف فاطمی علیها السلام هم نیامده است و فقط نزد اهل بیت علیهم السلام، آن هم به نحو افاضی و آن به آن سوی خدای متعال موجود می‌شود؛ ثانیاً جزئیات احکام همه چیز (که از امور هدایتی است) نیز در قرآن نیامده و تبیین این امور به اهل بیت علیهم السلام سپرده شده است؛

ثالثاً باید میان مقام علم و مقام ابلاغ (که دین از این رهگذر به دست بشر می‌رسد)، فرق نهاد؛ به این بیان که گرچه اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام به سبب جایگاهی که دارند، از علوم ویژه‌ای برخوردارند یا اینکه برخی مطالب

علمی دقیق ممکن است در بطون قرآن باشد، اما آیا این علوم ویژه و این رموز جزء شئون دینی ایشان است یا آنکه به دلیل دیگری این علوم در اختیار اهل بیت علیهم السلام قرار گرفته‌اند و آن رموز در قرآن نهاده شده‌اند؟ در پاسخ می‌گوییم: آنچه از فضای کلی روایت یادشده به دست می‌آید، این است که:

اولاً حتی اگر برخلاف ظاهر این روایت بپذیریم که در بطن قرآن و با رموزی «علم همه چیز» آمده باشد، توجه به این نکته ضرورتی است که قرآن به زبان مردم نازل شده است و حتماً مخاطبان عام قرآن از آن رموز بی‌بهره‌اند؛ لذا باید قرآن هر آنچه مربوط به هدایت عامه است، بدون اغماض به مردم بگوید؛ مگر نکاتی خاص که خداوند تشخیص داده است رمزگونه گفته شود تا توسط اهلس برای مردم بازگو شود؛

ثانیاً ما بر طبق این روایت و دلایل دیگر، منکر بواطن قرآن و علم الهی انبیا و ائمه علیهم السلام نیستیم؛ بلکه مقصودمان این است که چه مقدار از این علم باید در اختیار عامه قرار گیرد تا به وسیله آن به سعادت برسند و از هلاکت نجات یابند؟

از این روایت چنین فهمیده می‌شود که گرچه وسعت علم اهل بیت علیهم السلام بسیار است و اگرچه در بطون قرآن رموز اسرارآمیزی وجود دارد، اما نه اهل بیت علیهم السلام مأمور به ابلاغ آن معارف‌اند و نه مردم آن رموز پیچیده را از قرآن متوجه می‌شوند. از آنجاکه هر آنچه برای سعادت بشر لازم است، باید به انسان‌ها گفته شود، اگر معارفی برای مردم قابل فهم نباشد، پس ضرورتی برای بیان آن جهت نیل به سعادت وجود ندارد.

جمع‌بندی: آنچه از مجموع روایات بالا به دست می‌آید، چنین قابل بیان است:

اولاً اهل بیت علیهم السلام قرآن را کتاب هدایت معرفی کرده‌اند و براین اساس باید به هر آنچه لازمه هدایت است، رهنمون شود؛

ثانیاً با مراجعه به روایاتی که در مقام بیان محتوای قرآن‌اند، می‌بینیم که ایشان محتوای قرآن را منحصر در سه عنوان کلی کرده‌اند: الف) حلال و حرام الهی؛ ب) تاریخ و سنت‌های الهی؛ ج) بیان فضایل اهل بیت علیهم السلام و جایگاه دشمنان ایشان؛

ثالثاً علم به همه چیز، نه تنها از ظاهر قرآن ممکن نیست، بلکه روایاتی دلالت دارند بر اینکه حداقل برخی امور در قرآن نیستند و می‌توان آنها را نزد اهل بیت علیهم السلام یافت.

۳-۲. گروه سوم

گروه سوم روایاتی‌اند که درباره ضرورت بعثت انبیا و لزوم وجود امام بعد از ختم نبوت وارد شده‌اند:

۱. امام کاظم علیه السلام خطاب به شاگرد خود می‌فرماید: «ای هشام! خداوند پیامبران و رسولان خود را به سوی بندگانش نفرستاد، مگر برای آنکه خدا را درست بشناسند؛ بنابراین، بهترین پاسخگوی دعوت آنان، بامعرفت‌ترین آنهاست و داناترین کس به فرمان خدا، خردمندترین آنهاست و کامل‌ترین آنان در عقل، بالاترین درجه را در دنیا و آخرت خواهد داشت» (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۶۰). براساس این روایت، یکی از معرفت‌هایی که از جمله معارف دینی شمرده شده، معرفت صحیح به خداوند متعال، و به تبع آن، اوامر اوست.

۲. امام صادق علیه السلام می‌فرمایند: «تا زمین باقی است، حجتی از خداوند در آن است که حلال و حرام را به مردم می‌فهماند و مردم را به راه خدا دعوت می‌کند» (همان، ج ۲، ص ۳۵). از این روایت دو مطلب دربارهٔ وجه نیاز مردم به امام برداشت می‌شود: نخست آنکه امام فهمانندۀ حلال و حرام الهی است (که در روایات گروه اول به آن اشاره شد)؛ دیگر آنکه امام کسی است که مردم را به سمت خدا دعوت می‌کند و در واقع شأن امام، راهبری به مسیر الهی است.

۳. امام رضا علیه السلام فرمودند:

همانا امامت مقام بیغمبران و میراث اوصیاست...؛ همانا امامت لگام دین و مایهٔ نظام مسلمین و صلاح دنیا و عزت مؤمنین است؛ همانا امامت ریشهٔ اسلام و شاخهٔ بلند آن است؛ کامل شدن نماز و زکات و روزه و حج و جهاد و بسیار شدن غنیمت و صدقات و اجرای حدود و احکام و نگهداری مرزها و اطراف، به‌وسیلهٔ امام است؛ امام است که حلال خدا را حلال و حرام او را حرام کند و حدود خدا را به‌پا دارد و از دین خدا دفاع کند و با حکمت و اندرز و حجت رسا مردم را به طریق پروردگارش دعوت نماید...؛ امام آب گوارای زمان تشنگی و راهبر به‌سوی هدایت و نجات‌بخش از هلاکت است؛ امام آتش روشن روی تپه (رهنمای گمگشتگان) است؛ وسیلهٔ گرمی سرمازدگان و رهنمای هلاکت‌گاه‌هاست؛ هر که از او جدا شود، هلاک شود... (کلینی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۲۸۶-۲۸۷).

برداشت: اولاً در این روایت بسیار طولانی، که در پی مباحثات مردم دربارهٔ مقام امام، از امام هشتم علیه السلام نقل شده، به‌روشنی مشهود است که حضرت کاملاً در مقام بیان شأن و منزلت امام و وجه نیاز مردم به امام (و به‌طور کلی راه فراعادی) بوده‌اند؛ ثانیاً در جای‌جای این روایت، شأن امام به‌طور کلی راهنمایی کردن مردم به سعادت و نجات از شقاوت اعلام شده است؛ ثالثاً شأن امام در راستای شأن خدا و رسول دانسته شده است؛ رابعاً حسب این روایت می‌توان شئون زیر را برای امام برشمرد:

- حفاظت از دین و دفاع از عقاید دینی؛
 - برقراری نظام اسلامی و اصلاح امور دنیا و دفاع از جامعهٔ اسلامی؛
 - عزت‌بخشی به مؤمنان؛
 - تبیین، تکمیل و اجرای احکام؛
 - راهنمایی و دعوت به‌سمت خداوند منان؛
- خامساً براساس این مقدمات می‌توان گفت: شأن دین‌هدایتگری است و به‌تبع آن، قلمرو آن نیز تا آنجا که مربوط به هدایت باشد، پیش می‌رود.
۴. امیرمؤمنان علی علیه السلام فرمودند:

ای مردم! خدای - تبارک و تعالی - پیامبر صلی الله علیه و آله را به‌سوی شما فرستاد و کتاب (قرآن) را به‌حق بر او نازل کرد...؛ زندهٔ آنان (جوامع انسانی قبل از ظهور اسلام) کور و پلید بود و مرده‌شان در آتش دوزخ، غم‌زدهٔ ناامید بود. آنگاه پیامبر برای آنان نسخه‌ای آورد از آنچه در کتاب‌های آسمانی پیشین وجود داشت و آن کتاب‌ها را تصدیق می‌کرد و حلال را از شبههٔ حرام ممتاز می‌ساخت. این همان قرآن است. آن را به‌سخن آورید؛ ولی برایتان سخن نگوید. من شما را از آن خبر می‌دهم. علم آنچه گذشته و علم آنچه تا روز قیامت خواهد آمد و حکم امور میان شما و بیان آنچه در آن اختلاف دارید، در آن است؛ و اگر آن را از من بپرسید، به شما خواهیم آموخت (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۵۰-۱۵۱).

از این روایت (که در بسیاری از مجامع روایی معروف، مضمونش تکرار شده است) چند چیز را می‌توان نتیجه گرفت:

اولاً دین و معرفت دینی یکی از حیطه‌های معارف قابل فهم بشری است، نه همه آنها. این مطلب را می‌توان از عطف عبارت «امْتِحَاقٍ مِنَ الدِّينِ» به دیگر عبارات همسو و غیرهمسو در متن روایت فهمید؛ به این بیان که حضرت وقتی فضای قبل از بعثت را توصیف می‌کنند، ویژگی‌هایی را برای چنین فضایی برمی‌شمرند که یکی از آن ویژگی‌ها، تباهی دین است؛ و اگر قرار بود دین، هم به‌نحو توصیفی و هم به‌نحو هنجاری همه سطوح معرفتی بشر را دربرگیرد، حضرت می‌توانستند در یک عبارت کوتاه، دلیل صدور رسول را «امْتِحَاقٍ مِنَ الدِّينِ» معرفی کنند و نهایتاً سایر ویژگی‌ها را با واژگانی نظیر «أى» ذیل همین عبارت بیاورند؛ درحالی‌که می‌بینیم، عملاً ایشان به‌نوعی کل آن فضا را فضای نزول پیامبر معرفی می‌کنند؛

ثانیاً هدف از ارسال رسل، نجات مردم از ضلالت و هلاکت در دنیا و آخرت و هدایت آنان به سعادت است؛ این مطلب نیز از فقرات زیر فهم می‌شود؛ به این صورت که پیامبر در چنین فضایی مبعوث شد تا فضا را دگرگون کند؛ به‌عبارتی، وقتی در چنین روایت طولانی‌ای حضرت کاملاً در مقام تبیین جزئیات فضای ارسال رسول خدا ﷺ هستند، از باب مشعر بودن قید برای علت، می‌توان گفت در اینجا نیز قیودی که حضرت برای فضای صدور می‌آورند، مشعر به این است که در چنین فضایی لازم است تا خداوند رحمان پیامبری را به‌سوی مردم بفرستد تا آنها را از هلاکت برهاند و به مسیر سعادت رهنمون کند:

در زمان تعطیلی پیغمبران و خواب دراز ملت‌ها و گسترش نادانی و سرکشی فتنه و گسیختن اساس محکم و کوری از حقیقت و سرپیچی ستم و کاهش دین و شعله‌وری آتش جنگ، هم‌زمان با زردی گلستان باغ جهان و خشکیدن شاخه‌ها و پراکندگی برگ‌ها و نومیدی از میوه و فرورفتن آب‌های آن، پرچم‌های هدایت فرسوده و پرچم‌های هلاکت افراشته بود؛ دنیا به رخسار مردم عبوس و روی درهم‌کشیده بود؛ به آنها پشت کرده بود و روی خوش نشان نمی‌داد؛ میوه دنیا آشوب و خوراکی‌اش مردار بود؛ نهانش ترس و آشکارش شمشیر بود. بند از بند شما جدا شده و پراکنده بودید؛ دیدگان مردم جهان نابینا و روزگارشان تاریک بود؛ پیوند خویشی خود را بریده و خون یکدیگر را می‌ریختند؛ دختران خود را در جوار خود زنده‌به‌گور می‌کردند؛ زندگی خوش و رفاه و آسایش از ایشان دور شده بود؛ نه از خدا امید پاداشی و نه از او بیم کیفری داشتند.

ثالثاً از فضای کلی حدیث به‌دست می‌آید که تنها دین الهی می‌تواند و باید نسخه‌ای برای احیای اخلاق و برپایی نظام اجتماعی و خانوادگی کامل و سالم ارائه دهد. افزون بر این، این مطلب از مفهوم عبارات بالا و به قرینه‌ی مقابله به‌روشنی دریافت می‌شود؛ عبارتی نظیر «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَرْسَلَ إِلَيْكُمْ الرَّسُولَ ﷺ وَ أَنْزَلَ إِلَيْهِ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ» و «أَرْسَلَهُ عَلَيَّ جِبِينَ فَتْرَةٍ مِنَ الرَّسُلِ» و «فَجَاءَهُمْ بِنَسْخَةٍ مَا فِي الصُّحُفِ الْأُولَى وَ تَصْدِيقِ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَ تَفْصِيلِ الْحَلَالِ مِنَ رَيْبِ الْحَرَامِ» نیز دال بر این مطلب است؛ به این بیان که آن نسخه‌ای که در چنین فضای غبارآلودی راه‌گشاست، فقط دین الهی است؛ به‌گونه‌ای که فترت و فاصله گرفتن از این نسخه، مردم را به ضلالت می‌کشانند؛

رابعاً براساس این روایت، دین حلال و حرام الهی امور را برای انسان‌ها بیان می‌کند و اولیای الهی موظفاند تفسیر این کتب را برای مردم بیان کنند.

اشکال: در فقره‌ای از این روایت، تعبیر «علم همه چیز» آمده است؛ چرا شما آن را محدود می‌کنید؟

پاسخ: ما در بررسی روایت گروه چهارم به پاسخ پرسش‌هایی از این دست خواهیم پرداخت؛ اما به‌اجمال می‌گوییم: این عبارات ادامه‌ی روایت است و در آن فضا صادر شده است و می‌بینید که در مقام بیان محتوای قرآن کریم، بعد از اینکه می‌فرماید کتاب‌های قبلی خود را تصدیق می‌کند، به اولین مسئله‌ای که اشاره می‌فرماید، مسائل مربوط به حلال و حرام و بیان احکام دین است و به مسائل دیگری که ممکن است در قرآن بیان شده باشد، اشاره خاصی نرموده است؛ از همین روست که می‌توانیم با قرینه‌ی موجود در عبارت - که بیان شد - و از طرفی مقام بحث، به‌خوبی منظور امام را فهمید.

جمع‌بندی روایات این گروه

- شناساندن صحیح خدا و راهنمایی درست به فرامین وی؛
- راهنمایی به مسیر هدایت و رهایی از هلاکت (نجات مردم از انحطاط اخلاقی و گسیختگی اجتماعی)؛
- شناساندن حلال و حرام الهی و بیان معارف قرآن؛
- امور اجتماعی؛ مانند ادای دین، تقسیم بیت‌المال و...

جمع‌بندی نهایی روایات سه گروه اول

- بیان جنبه‌های هنجاری امور به‌عهده‌ی دین است و افراد باید پیوسته آن را در همه‌ی افعال مدنظر داشته باشند تا به سعادت نهایی نائل شوند؛
- بیان برخی معارف توصیفی نیز بر عهده‌ی دین است و دین در مسیر هدایت به سعادت، لازم است که مجموعه‌ای از باورها را برای مردم بیان یا تبیین کند. برای مثال، بسیاری از موارد مربوط به معاد، مانند چگونگی و حقیقت مرگ، برزخ و حشر، حساب و جزئیات دیگر، بدون بیان دین قابل فهم نخواهند بود؛ حال آنکه به‌صورت مستقیم و غیرمستقیم در سعادت انسان مؤثرند؛ یا ارائه‌ی شناخت صحیح و مطابق با واقع از مبدأ هستی و صفات خداوند تبارک و تعالی نیز که در سعادت نهایی انسان‌ها تأثیر مستقیم دارند، از جمله وظایف دین شمرده می‌شود.
- به‌طور کلی، بیان هر آنچه از معارفی که در مسیر سعادت نهایی انسان مؤثر است، باید در برنامه‌ی سعادت انسان موجود باشد؛ لذا دین علاوه بر حضور هنجاری در تمام عرصه‌های فردی و اجتماعی، حضوری توصیفی نیز در برخی عرصه‌هایی که نمونه‌هایش ذکر شد، دارد.
- از روایات ناظر به محتوای قرآن به‌دست می‌آید که همه‌ی معارف در قرآن نیامده‌اند؛ بلکه فقط معارف مربوط به امر هدایت به مسیر سعادت نهایی در قرآن ذکر شده است. به‌عبارتی، قرآن که متن اصلی و بدون تحریف دین است، کتاب جغرافیا، تاریخ، نجوم و... نیست؛ بلکه اگر وارد محدوده‌ی این علوم می‌شود، فقط برای این است که از رهگذر اینها انسان‌ها را به راه فلاح و رستگاری و عاقبتی نیک و خداپسند در دنیا و آخرت رهنمون شود. برای

نمونه، قرآن هیچ‌گاه قصص تاریخی را با جزئیات و رعایت دقیق سیر تمام اتفاقات یک روایت تاریخی نقل نمی‌کند؛ بلکه به فراخور هدفی که دارد، بخش‌های خاصی از داستان، که موجب پند، عبرت و موعظه و نهایتاً هدایت می‌شود، نقل می‌گردد و این خود شاهد بر مدعای ماست. شاهد دیگر اینکه قرآن هیچ‌گاه بسیاری از حقایق، مثل فرمول ساخت ابزارآلات کشاورزی و... را ذکر نمی‌کند؛ زیرا اساساً قرآن کتاب هدایت است (بقره: ۲).

در باب ضرورت وجود پیامبر و امام، به چند مورد اساسی برمی‌خوریم؛ از جمله شأن معرفت‌بخشی در زمینهٔ مبدأ و معاد و برپایی و ادارهٔ نظام اسلامی بر طبق موازین الهی، که نشان‌دهندهٔ وسعت وظایف معصومان علیهم‌السلام و به‌طور کلی دین است؛ و اگر بخواهیم به‌عبارتی رسا تمام وظایف دین را بیان کنیم، باید بگوییم که دین باید هر آنچه در سعادت بشری مؤثر است، بیان کند (ر. ک: مضیاح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۸-۱۲۴).

با توجه به مطالب بالا می‌توان چنین نتیجه گرفت که قلمرو دین، در امور هنجاری حداکثری است و در امور توصیفی به‌قدر نیاز است؛ و لذا: اولاً دین فقط مربوط به امور فردی و اخروی نیست و به‌نوعی با همهٔ سطوح حیات بشر اعم از فردی و اجتماعی و دنیوی و اخروی سروکار دارد و ثانیاً در برنامهٔ سعادت (دین)، بیان مواردی که در مسیر هدایت لازم است، ضرورت دارد و نه بیش از آن؛ و لذا دلیل متقنی نداریم که دین باید جزئیات مربوط به همهٔ حقایق را بیان کند؛ بلکه ادله و شواهدی - چنان‌که گذشت - برخلاف این مطلب نیز وجود دارد.

۴-۲. گروه چهارم

در گروه چهارم به بررسی روایاتی پرداخته می‌شود که بیان می‌کنند در قرآن کریم همهٔ علوم وجود دارند و قرآن بیان‌کننده همه چیز است.

روش کار در این مرحله بدین شرح است: ابتدا روایاتی را که در بدو نظر موهم حضور حداکثری دین در همهٔ عرصه‌ها، حتی بیان حقایق و جزئیاتی هستند که در هدایت نقشی ندارند، می‌آوریم (یعنی روایات عام و مطلقی که می‌گویند که همه چیز در دین هست). در ادامه، پس از اینکه براساس سیر نوشتار پیش‌رو برداشت مربوط به متن را ارائه دادیم، نهایتاً براساس جمع بین روایات سه گروه قبلی به تبیین درست این مطلقات و عمومات خواهیم پرداخت. ۱. امام صادق علیه‌السلام فرمودند: «خدای - تبارک و تعالی - در قرآن بیان همه چیز را نازل کرده است؛ به‌طوری که به خدا سوگند، خداوند چیزی را از احتیاجات بندگان فروگذار نفرموده است؛ تا آنجا که هیچ بنده‌ای نمی‌تواند بگوید که ای کاش این در قرآن آمده بود، جز آنکه خدا آن را در قرآن نازل کرده است» (کلینی، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۲۶۲).

آنچه در بدو امر از این روایت فهمیده می‌شود، این است که هرآنچه بشریت به آن نیازمند باشد، در قرآن ذکر شده است؛ به‌گونه‌ای که مجالی برای اعتراض احدی باقی نمی‌ماند؛ اما سخن دقیقاً در همین است که چه چیزی موردنیاز مردم است؛ به‌گونه‌ای که این نیازشان باید از طرف دین برآورده شود تا مجالی برای اعتراض نماند؟

ما در جمع‌بندی میان احادیث این گروه و دیگر گروه‌ها به‌صورت مفصل به پاسخ این پرسش خواهیم پرداخت؛ ولی اجمالاً می‌توان گفت: اگر منظور این باشد که «هر آنچه بندگان توقع دارند، در قرآن هست»، باید طریقهٔ ساخت فضاپیما و بسیاری از موارد مشابه و غیرمشابه دیگر نیز در قرآن می‌بود؛ به‌گونه‌ای که برای هر کشف

جدیدی، به جای پژوهش‌های طولانی‌مدت، با ایجاد مسائل جدید به سراغ قرآن می‌رفتیم. آیا به‌راستی اگر چنین می‌بود، هرگز فضاپیمایی درست می‌شد؟! حال آنکه مردم چنین توقعاتی دارند. ظاهراً به‌نظر می‌رسد که توقعات باید برحسب فضای صدور سخن و براساس برخی پیش‌دانسته‌ها، داری چهارچوبی معین باشند و البته در آن چهارچوب‌ها می‌توانند حداکثری باشند.

۲. عبدالعزیزین مسلم می‌گوید:

در مسجد جامع انجمن کردیم. حضار مسجد موضوع امامت را به بحث گذاشته بودند و اختلاف بسیار مردم را در آن زمینه بازگو می‌کردند. من خدمت آقایم رفتم و گفت‌وگوی مردم را در بحث امامت به عرض ایشان رساندم. حضرت رضا علیه السلام لبخندی زد و فرمود: ای عبدالعزیز! این مردم نفهمیدند و از آرای خویش فریب خوردند و غافل شدند. همانا خدای - عزوجل - پیامبر خویش را قبض روح نفرمود تا دین را برایش کامل کرد و قرآن را بر او نازل فرمود، که بیان هر چیز در آن است؛ حلال و حرام و حدود و احکام و تمام احتیاجات مردم را در قرآن بیان کرده است و فرمود: «چیزی در این کتاب فروگذار نکردیم» (همان، ج ۲، ص ۶۸).

برداشت: آنچه در این روایت نظر خواننده را به خود جلب می‌کند، دو مضمون قرآنی «فیه تِبْيَانٌ كُلِّ شَيْءٍ» و «مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» است؛ به‌گونه‌ای که در نگاه اول، ممکن است چنین نتیجه گرفت که بیان همه چیز در قرآن هست و چون فضای روایت بیان مقام امام است، پس امام نیز باید آنها را بازگو کند؛ ولی اگر اندکی تأمل شود و تمام این روایت لحاظ گردد، به‌دست خواهد آمد که در اینجا منظور از «عدم تفریط چیزی» و «بیان همه چیز»، مقید به چهارچوبی معین است؛ چراکه امام علیه السلام وقتی در مقام بیان قرار می‌گیرند، به مسئله‌ای که اشاره دارند، حلال و حرام الهی است و بحث را پیرامون این مهم ادامه می‌دهند و حتی از باب نمونه هم به دیگر مسائل علمی اشاره نمی‌کنند و نامی از علوم دیگر نمی‌آورند. این نحوه بیان معصوم علیه السلام نشان‌دهنده این است که موضوع گفت‌وگو بیان احکام یا همان هنجارهاست و خداوند در ارتباط با این امر مهم، همه نیازهای مردم را در قرآن بیان کرده است و منظور این است که در محدوده این چارچوب چیزی فروگذار نشده و همه چیز بیان شده است و معصومان علیهم السلام هم در خصوص هر آن چیزی از این چارچوب که مردم به آن محتاج‌اند، وظیفه بیان و تبیین دارند.

۳. امام صادق علیه السلام می‌فرمایند: «به خدا که من کتاب خدا را از آغاز تا پایش می‌دانم؛ چنان که گویی در کف دست من است. در قرآن است خبر آسمان و خبر زمین و خبر گذشته و خبر آینده. خدای - عزوجل - فرماید: "بیان هر چیز در آن است"» (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۵۴).

از این روایت چنین برداشت می‌شود که همه علوم در قرآن وجود دارد؛ اما باید توجه داشت که از طرفی برای تبیین این روایت نیاز است که تمام روایات مشابه مورد توجه قرار گیرند و برای رسیدن به درک درستی از این روایت، خانواده حدیثی تشکیل داد؛ و از طرفی، برخی روایات این خانواده حدیثی که در گروه دوم گذشت، بیان می‌کنند که تمام علوم در قرآن نیست.

۳. امام باقر علیه السلام می‌فرمود: «به‌راستی خدای - تبارک و تعالی - چیزی را که امت به آن نیازمند باشند، وانگذاشته، جز آنکه در کتابش نازل کرده و برای رسولش بیان نموده است و برای هر چیزی حدی مقرر

ساخته و دلیلی که بر آن رهنمایی کند، مقرر کرده است و هرکس هم از آن حد و قانون تجاوز کند، برایش حد و کیفری مقرر ساخته است» (همان، ج ۱، ص ۱۴۸ و ۱۴۹). این روایت شبیه دیگر روایات گروه چهارم است که در جمع‌بندی به تحلیل آن می‌پردازیم.

اینک چگونه می‌توان بین این‌گونه روایات و دیگر روایات جمع کرد؟

جمع‌بندی نهایی روایات این گروه

با اینکه این روایات موهم نگاه حداکثری به دین هستند، اما نکته مهم این است که برخی قرائن منفصله نقلی وجود دارد که توجه به آنها ما را از این برداشت ظاهری که دین در بردارنده همه معارف است، بازمی‌دارد.

پیش از ارائه نظر نهایی درباره جمع‌بندی روایات این گروه، لازم است یک بحث اصول فقهی در این زمینه طرح گردد و سپس از رهگذر آن به ارزیابی نهایی روایات این دسته پرداخته شود (لازم به ذکر است که با توجه به مقدمه اصول کافی و سیری که مرحوم کلینی در این کتاب شریف پیموده است، توجه ایشان به تمام ابعاد بحث و منابع معتبر دینی مشهود بوده و لذا بحث اصول فقهی حاضر، براساس هدف شیخ کلینی - در بیان کل علم دین - و لحاظ مبنای ایشان در نگارش کافی آورده شده است).

بحث اصولی شرایط اخذ به عام و مطلق (برای نمونه، ر.ک: مظفر، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۶۹-۱۷۲): در علم اصول فقه، برای شمول مفاهیم بحثی وجود دارد که ذیل دو عنوان «عام و خاص» و «مطلق و مقید» می‌گنجد. براساس این بحث، چنانچه تخصصی در میان نباشد، از کلمه «عام» شمول حداکثری فهمیده می‌شود؛ زیرا در وضع الفاظ عام، اخذ به عموم لحاظ شده است و در صورتی که مقدمات حکمت تمام باشد، از کلمه «مطلق» نیز شمول و اطلاق حداکثری فهمیده می‌شود؛ اما چنانچه تخصصی در میان باشد یا مقدمات حکمت تمام نباشد، نمی‌توان به عمومیت «عام» و اطلاق لفظ «مطلق» برای اخذ حکم تمسک کرد.

مقدمات حکمت عبارت‌اند از:

۱. متکلم در مقام بیان تمام مراد خود باشد و قصد اهمال، اجمال‌گویی و هزل نداشته باشد و غافل نیز نباشد.
۲. هیچ قرینه‌ای دال بر تقیید در کلام نباشد؛ زیرا اگر قرینه متصله باشد، مانند «اعتق رقبة مؤمنة»، از ظهور کلام در اطلاق پیشگیری می‌کند و اگر قرینه منفصله باشد، گرچه مانع انعقاد ظهور کلام نیست، حجیت آن را از بین می‌برد.
۳. اطلاق و تقیید ممکن باشد؛ یعنی لفظ از الفاظی باشد که با قطع نظر از تعلق حکم به آن، قابل تقسیم به مطلق و مقید باشد؛ به عبارت دیگر، صلاحیت داشته باشد که گاه در «مطلق» و گاه در «مقید» استعمال شود.
۴. قدر متیقن در مقام مخاطب وجود نداشته باشد. منظور از «قدر متیقن در مقام مخاطب» آن است که گاه بین مخاطب و متکلم از مصداق معینی سخن به میان آمده و سپس به‌طور مطلق امر شده است؛ مانند اینکه مولا با عبدش درباره فواید گوشت گوسفند سخن می‌گوید و پس از مدتی به شوق می‌آید و می‌گوید: «أشتر اللحم». در اینجا، اگرچه مطلق گفته شده، ولی قدر متیقن در مقام محاوره، همان گوشت گوسفند است.

۵. عدم انصراف؛ در میان علما مشهور است که «انصراف» مانع از تمسک به اطلاق کلام است؛ اگرچه سایر مقدمات حکمت در کلام وجود داشته باشد؛ مانند اینکه مولا بگوید: «اکرم العالم»، که لفظ «عالم» به عالم دینی انصراف دارد، نه هر عالمی.

بنابراین:

در مورد روایات گروه اخیر می‌گوییم، زمانی می‌توان برداشتی کاملاً حداکثری داشت که در مورد عدم مخصص برای عمومات فحوص کامل کرده و در زمینه اتمام مقدمات حکمت (همچون عدم نصب قرینه) بررسی کامل داشته باشیم. بر همین مبنا، وقتی ما این روایات موهم دیدگاه حداکثری را بررسی می‌کنیم، می‌بینیم که در برخی از این روایات، مخصص و مقید در ادامه همان روایت وجود دارد؛ علاوه بر آنکه روایات سه گروه اول به‌عنوان مخصص و مقید عمل می‌کنند و باعث می‌شوند که نتوانیم به عموم این روایات و اطلاق آنها اخذ کنیم.

از این رو طریق جمع بین این چهار گروه روایات این است که بگوییم منظور از روایاتی که می‌گویند «همه چیز در دین موجود است»، همه چیزهایی است که در شأن دین هستند و در چارچوب هدایتگری به مسیر سعادت می‌گنجند؛ یعنی هر آنچه برای سعادت حقیقی انسان لازم است، در دین موجود است. این برداشت، با قواعد و اصول محاوره نیز هماهنگ است.

نتیجه‌گیری

در پایان براساس وجه جامعی که در تعریف دین ذکر گردید و براساس آن، دین برنامه سعادت دانسته شد، این تلاش انجام گرفت تا قلمرو دین براساس روایات *اصول کافی* تبیین شود که در نهایت، نتایجی چند در برداشت: محدوده ورود و میزان حضور دین در عرصه‌های مختلف بشری به‌اندازه‌ای است که با سعادت نهایی انسان مرتبط باشد؛ یعنی هر آنچه موجب سعادت نهایی انسان و رهایی وی از شقاوت و بدبختی ابدی شود، در قلمرو دین می‌گنجد و حضور دین در آنجا باید تمام و کمال باشد؛ به‌نحوی که کمتر از آن نقض غرض است و بیش از آن لازم و ضروری نیست؛ و این همان نگاه میانه به جامعیت دین است. از این رو می‌توان گفت که دین نه تنها در عرصه‌های فردی ورود می‌کند، بلکه حتماً در عرصه‌های اجتماعی نیز حضور جدی دارد و نه تنها به جهان آخرت می‌نگرد، بلکه نگاهی درست به دنیا و امور دنیوی نیز دارد؛ چراکه از طرفی منظور از سعادت نهایی انسان، سعادت است که از برآیند دنیا و آخرت نصیب انسان می‌شود؛ و از سوی دیگر، دنیا مقدمه‌ساز و تعیین‌کننده چگونگی زندگی ابدی است.

براین اساس می‌توان عناوین ذیل را جزو قلمرو دین شمرد:

- امور اعتقادی همچون مبدأ و معادشناسی؛

- امور عبادی (اعم از فردی و جمعی)؛

- چگونگی تشکیل، تثبیت و اداره حکومت؛ چون در سایه‌سار حکومت است که بسیاری از فرامین الهی اجرا

می‌شود و مسیر سعادت هموار می‌گردد؛

- حکم نمودن و قضاوت به حق در میان مردم؛

- برقراری روابط صحیح اجتماعی میان افراد (روابطی که عمل بر طبق آنها نهایتاً موجب انسجام اجتماعی می‌شود و از گسست اجتماعی جلوگیری می‌کند)؛

- بیان جهت هنجاری امور عادی، یعنی بیان و تبیین نقش افعال اختیاری بندگان در سعادت آنها (منظور از جهات هنجاری، فقط بایدها و نبایدهای فقهی نیست؛ بلکه بایدها و نبایدهای اخلاقی را هم شامل می‌شود).
در نتیجه، ضرورتاً قلمرو دین شامل عرصه‌های علوم انسانی همچون اقتصاد، حقوق، سیاست و کلاً اموری که حکمی دربارهٔ انسان می‌دهند، می‌شود. حضور دین در سایر علوم نیز به میزانی است که آن علوم را در مسیر درست و هم‌راستا با سعادت حقیقی انسان هدایت کند؛ به این بیان که مثلاً بیان فرمول شکافت هسته‌ای یا بیان طریقهٔ کشت گیاهان بر عهدهٔ دین نیست؛ اما اینکه استفاده از دستاوردهای این علوم چگونه باید باشد یا اینکه مقدمات این علوم از چه راهی تحصیل شود یا اینکه مثلاً در پرورش گیاهان نباید زمین غصبی باشد و...، در محدودهٔ دین است.
بیان دو نکتهٔ مهم پایانی:

نکتهٔ اول: اگر بجز مواردی که ما از روایات *اصول کافی* برشمردیم، موردی از زبان اهل بیت علیهم‌السلام مؤثر در سعادت نهایی انسان معرفی شد، باید با توجه به قواعدی که گذشت و قرائن دیگر لیبی و متنی، کشف کرد که آیا نظر ایشان مناطدهی در آن خصوص بوده است یا ذکر مصداق خاص؟ اگر آنچه مهم بود، مناط حکم باشد و مصداق ذکر شده از باب نمونه باشد، به همان مناط اخذ می‌کنیم و اشکالی ندارد که برای تحقق آن مناط و ملاک، از راه دیگری غیر از راه پیشنهادی معصومان علیهم‌السلام رفت؛ که در این صورت، آنچه مستقیماً دینی است، آن مناط است و همهٔ مصداق، از جمله مصداق موجود در روایت، بالعرض دینی محسوب می‌شوند؛ اما اگر مصداق بیان شده در روایت، موضوعیت داشت و خود آن مصداق در سعادت حقیقی انسان نقش داشت، آن مصداق خاص بدون تعمیم دادن بیجا و بی‌مورد، جزء قلمرو دین قرار می‌گیرد. برای مثال، اگر روایتی در مورد حکمی پزشکی مشاهده شد، اگر کشف شود که سلامتی برای شارع مهم است که در پرتو آن بتوان با انجام اعمال عبادی به سعادت نائل آمد، آنچه دینی است، عنوان حفظ و کسب سلامتی است؛ اما اگر در روایتی، مثلاً نوع خاصی از آب خوردن در سعادت مؤثر دانسته شود، در اینجا خود موضوع جزء قلمرو دین خواهد بود.

نکتهٔ دوم: گرچه براساس روایات کتاب شریف *اصول کافی* گفتیم که بیان حقایق عالم بما هو حقایق و بیان مسائل مختلف علوم بشری (بجز مسائل مربوط به سعادت) در قلمرو دین نیست، اما ذکر این نکته نیز لازم است که در مواردی که بیانی از قرآن یا اهل بیت علیهم‌السلام در این خصوص موجود باشد (حال این بیان به‌غرض هدایت باشد یا صرفاً بیان نکتهٔ علمی)، چنانچه سندش معتبر و دلالتش متقن باشد، این بیان بر سخن تمام اندیشمندان و دانشمندان عالم مقدم است؛ زیرا قرآن از علم ناب الهی که خطا در آن راه ندارد، خبر می‌دهد و اهل بیت علیهم‌السلام نیز به علم مطلق و لایزال الهی متصل‌اند و از لحاظ معرفت‌شناختی، بر دیگر معارف بشری ترجیح دارند.

منابع

- بازرگان، مهدی، ۱۳۷۷، *خدا و آخرت هدف رسالت انبیا*، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
- تبریزیان، عباس، ۱۴۲۲ق، *الدراسة فی طب الرسول*، بیروت، مطبوعات دالاتر.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹، *انتظار بشراز دین*، قم، اسراء.
- خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۹۰، *کلام جدید با رویکرد اسلامی*، قم، دفتر نشر معارف.
- ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۹۳، *ضرورت و قلمرو دین*، تهران، کانون اندیشه جوان.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، بی تا، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، اسماعیلیان.
- کریمی، مصطفی، ۱۳۸۳، *قرآن و قلمروشناسی دین*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۹، *اصول الکافی*، ترجمه سیدجواد مصطفوی، تهران، کتابفروشی علمیه اسلامیة.
- _____، ۱۳۷۵، *اصول الکافی*، ترجمه محمدباقر کمرهای، قم، اسوه.
- _____، ۱۳۸۸، *اصول الکافی*، ترجمه حسن استادولی، قم، دارالتقلین.
- مسعودی، عبدالهادی، ۱۳۹۶، *درسنامه فقه الحدیث*، قم، دارالحدیث.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۲، *علم و دین*، تحقیق و نگارش علی مصباح، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مظفر، محمدرضا، ۱۳۷۰، *اصول الفقه*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.


نوع مقاله: پژوهشی

بررسی ابهامات دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی در باب قلمرو دین*

ک. عیسی معلم / دانشجوی دکتری فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

isamoallem@gmail.com  orcid.org/0000-0002-2450-6482

elahi@iki.ac.ir صفدر الهی راد / استادیار گروه کلام و فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0> پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۰۷ - دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۰۵

چکیده

قلمرو دین یکی از مباحثی است که در میان متکلمان و فیلسوفان دین حائز اهمیت بوده و در زمان معاصر با عنوان‌هایی نظیر نیاز بشر به دین، انتظار بشر از دین، و گستره شریعت نیز مورد بحث واقع شده است. مسائل اصلی در قلمرو دین این است که دین چیست؟ چه ارکان و اجزایی دارد و تا چه حد می‌تواند در زندگی بشر دخالت داشته باشد؟ شأن دین بیان چه نوع مسائلی است؟ آیت‌الله مصباح یزدی قلمرو دین را بیان امور مربوط به سعادت ابدی انسان می‌داند. دیدگاه ایشان برخی ابهامات را به‌دنبال داشته است که این مقاله به‌روش کتابخانه‌ای و با رویکرد تحلیلی به بررسی آنها می‌پردازد؛ ابهاماتی مانند سکولار شدن دین؛ خروج بسیاری از متون دینی از قلمرو دین؛ عدم تشخیص گزاره‌هایی که به سعادت انسان ارتباط دارد؛ چگونگی تشخیص ارتباط مستقیم یا غیرمستقیم گزاره‌ها و... . نوشتار حاضر این ابهامات را تبیین و بررسی می‌کند. مهم‌ترین یافته این مقاله آن است که این ابهامات عمدتاً ناشی از عدم درک درست این دیدگاه است.

کلیدواژه‌ها: تعریف دین، قلمرو دین، دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی، علم دینی، علم و دین، اسلامی‌سازی علوم.

بحث قلمرو و تعریف دین، از دیرباز مورد بحث متکلمان و دین‌شناسان بوده است؛ اما با پیروزی انقلاب اسلامی ایران، این بحث توجه بسیاری از اندیشمندان را به خود جلب کرد؛ چراکه این بحث از چند جهت دارای اهمیت و ضرورت است:

جهت اول: به دلیل اهمیتی که دین در زندگی انسان دارد و به گفتهٔ محققان، دین از بدو تولد تاریخ انسان تا کنون وجود داشته، پس بسیار مهم است که مشخص شود دین تا چه مقدار از زندگی بشر را می‌تواند تحت نظر بگیرد.

جهت دوم: مسلمان بودن به متعهد بودن فرد به احکام و آموزه‌های اسلامی است و اگر ما نتوانیم تشخیص دهیم که آموزه‌های اسلامی چه گستره‌ای دارند، درواقع در اینکه به چه چیزی باید متعهد باشیم، جهل داریم.

جهت سوم: یکی از جهات مهم و اساسی که پژوهش در این زمینه را ایجاب می‌کند، این است که در این بحث‌های مربوط به قلمرو دین است که تکلیف اسلامی‌سازی علوم انسانی و حدود و ثغور آن مشخص می‌شود. امروزه اسلامی‌سازی علوم انسانی بحثی نیست که ضرورتش بر آشنایان به این مباحث پوشیده باشد.

در این مقاله به دنبال بررسی دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی به‌منزلهٔ یکی از اندیشمندان معاصر که تلاش علمی و عملی فراوانی در این زمینه انجام داده‌اند، هستیم. نخست دیدگاه ایشان را تقریر کرده، ابهاماتی را که پیرامون آن وجود دارد، بیان خواهیم کرد. بیشتر ابهاماتی که در باب دیدگاه ایشان بیان می‌شود، به‌سبب عدم درک درست از دیدگاه ایشان به‌وجود آمده‌اند که با تأمل در این دیدگاه قابل حل و پاسخ‌گویی‌اند. البته برای مستحکم شدن این دیدگاه نیاز است که به برخی از این ابهامات پاسخ‌های تفصیلی و درخور داده شود که فراتر از حوصلهٔ این مجال است.

۱. تعریف دین از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی

ایشان در مقام تعریف دین می‌فرمایند: «دین مجموعه‌ای از باورها، ارزش‌ها و احکام عملی است که راه رسیدن به سعادت ابدی را به انسان نشان می‌دهند» (مصباح یزدی، ۱۳۹۷ الف، ص ۱۰۰؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۱۴؛ همو، ۱۳۹۸، ص ۳۱؛ همو، ۱۳۹۵، ص ۱۴۵؛ همو، ۱۳۸۹، ص ۱۰۴؛ گلشنی، ۱۳۹۹، ص ۹۰؛ جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۷، ص ۱۹۷). از دیدگاه ایشان، اگر به منبع این باورها و ارزش‌ها و احکام عملی توجه داشته باشیم، باید بگوییم که محتوای عقل، کتاب و سنت در ارتباط با آنچه انسان را می‌تواند به سمت کمال و سعادت جهت دهد، «دین» نام دارد (همان، ص ۱۰۰). ایشان در کتاب *رابطهٔ علم و دین* به تعاریف متعددی (تقریباً ده تعریف) از دین اشاره می‌کنند و تعریف ذکرشده را که یکی از آن تعاریف است، انتخاب می‌کنند و دربارهٔ آن توضیح می‌دهند (مصباح یزدی، ۱۳۹۷ الف، ص ۸۱-۸۰).

ایشان تفاوت میان دین حق و دین باطل (مانند بت‌پرستی) را در حق بودن اعتقادات و حق بودن رفتارها می‌دانند که انسان با دارا بودن آن، نهایتاً به سعادت حقیقی خود خواهد رسید (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، جلسه هشتم، قسمت اول)؛ یعنی تعریف دین حق همان تعریفی است که مطرح شده است؛ با اضافهٔ این قید که این باورها و ارزش‌ها و دستورالعمل‌ها واقعاً انسان را به سعادت حقیقی او می‌رسانند.

نکته دیگری که باید توجه کرد، این است که منبع و روش در تعریف دین دخالتی ندارند و لذا هر منبعی که بتواند باورها و ارزش‌ها و احکام عملی‌ای را کشف کند که راه رسیدن به سعادت ابدی انسان را نشان می‌دهند، دین نامیده می‌شود؛ چه از راه تجربه به‌دست آمده باشد، چه از راه عقل، چه از راه شهود و چه از راه نقل.

از نظر ایشان، برای دستیابی به تعریف دین باید به آن قسمتی از متون دینی که در مقام تعریف دین هستند، مراجعه کرد. ایشان تصریح می‌کنند که «اگر ما بخواهیم دین را تعریف کنیم، باید ببینیم دینداران و کسی که دین را نازل کرده، چگونه آن را تعریف کرده‌اند» (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۴۱). ایشان تعریف‌های سلیقه‌ای از دین را نمی‌پذیرند و می‌فرمایند: کسی می‌تواند بگوید من اسلام را قبول ندارم؛ اما با فرض پذیرش اسلام، نمی‌تواند بگوید اسلام چیزی است که من می‌گویم، نه آنچه قرآن و پیغمبر و ائمه گفته‌اند و مسلمانان به آن پایبندند (همان؛ ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۲۸۹؛ همو، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۳۸، ۴۰-۴۱؛ همو، ۱۳۸۰، جلسه پنجم قسمت اول و قسمت دوم و جلسه هفتم قسمت اول).

البته ایشان در برخی موارد عباراتی دارند که گویا می‌توان بدون مراجعه به متون دینی نیز به تعریف دین دست یافت؛ مثلاً ایشان دو نوع نگاه برون‌دینی به دین را مطرح کرده‌اند: یکی نگاه متکلمان که از راه ضرورت دین وارد شده‌اند و یک نگاه برون‌دینی دیگر که نگاه روشنفکران است. ایشان نگاه روشنفکران را نقد کرده‌اند؛ اما از کنار نگاه متکلمان عبور کرده و نقدی نکرده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، جلسه ۹، قسمت اول)؛ ضمن اینکه در برخی موارد، عبارات ایشان به‌گونه‌ای است که گویا می‌توان از طریق استدلال‌های ضرورت دین، به تعریف دین دست یافت: «دین وظیفه‌ای برای تبیین پدیده‌های طبیعی از راه کشف روابط علی و معلولی میان آنها بر عهده ندارد. آنچه ضرورت دین را اثبات می‌کند و هدف دین را تشکیل می‌دهد، این است که تأثیر پدیده‌های مختلف در سعادت یا شقاوت انسان را تبیین کند» (مصباح یزدی، ۱۳۹۷ الف، ص ۲۱۳).

۲. قلمرو دین از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی

همه زندگی ما در قلمرو دین قرار می‌گیرد و هیچ شأنی از شئون زندگی انسان، اعم از زندگی فردی، اجتماعی، خانوادگی، روابط زن و شوهر، روابط پدر و فرزند، روابط امت و امام و حتی روابط با سایر ملل که با آنها چگونه رفتار کنیم، خارج از قلمرو دین نیست (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۲۲).

مروری سطحی و گذرا بر قرآن کافی است که به‌روشنی برای ما اثبات کند آن دینی که در قرآن هست و قرآن منبع اصلی آن به‌شمار می‌رود، امکان ندارد از مسائل سیاسی و اجتماعی برکنار باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۴۳). اگر دین این است که این (قرآن) کتابش است، این سر‌تاپایش دخالت است (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، جلسه نهم، قسمت دوم). وقتی به متون دینی مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم تمام حوزه‌ها را از جهت ارزشی و بایدها و نبایدها دربرمی‌گیرد (همان، جلسه نهم، قسمت دوم). برای نمونه، می‌توان به موضوعات قرض دادن، کیفیت طلاق و احکام آن، دریافت و پرداخت مهریه، روابط زناشویی، افرادی که ازدواج با آنها مجاز یا ممنوع است، حل اختلافات خانوادگی، ارث، درگیری و جنگ داخلی، معامله‌ها و تجارت، جرایم اجتماعی و... اشاره کرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۷، ص ۳۴-۳۶).

ایشان با نگاه برون‌دینی و عقلی نیز می‌فرمایند: این ادعا که قلمرو دین همه شئون زندگی را دربرمی‌گیرد، دو پیش‌شرط و یک پیش‌فرض نیاز دارد. پیش‌شرط اول این است که امور و افعال انسان با سعادت انسان لحاظ شود. پیش‌شرط دوم این است که این امور و افعال باید اختیاری باشند؛ چراکه افعال غیراختیاری براساس آن چیزی که در فلسفه اخلاق مطرح شده است، در کمال حقیقی انسان تأثیری ندارد. پیش‌فرض این ادعا نیز این است که همه کنش‌های اختیاری انسان، در سعادت ابدی او تأثیرگذار است (مصباح یزدی، ۱۳۹۷ الف، ص ۱۰۲). گویا با پذیرفتن این دو پیش‌شرط و آن پیش‌فرض، می‌توان با نگاه برون‌دینی قلمرو دین را معین کرد. توضیح آنکه طبق تعریف دین باید افعال انسان با سعادت او سنجیده شود تا بگوییم که این گزاره دینی است؛ ازسوی دیگر، آنچه در فلسفه اخلاق اثبات کردیم، این است که تنها افعال اختیاری با سعادت انسان رابطه دارند؛ از سوی سوم، پذیرفتیم که همه کنش‌های اختیاری انسان با سعادت ابدی او مرتبط‌اند؛ نتیجه اینکه قلمرو دین همه شئون زندگی انسان را دربرمی‌گیرد.

دین در تمام عرصه‌های زندگی انسان حضور دارد؛ ولی نه به معنای آنکه مسائل را از لحاظ کیفیت وقوع خارجی و کمّ و کیف تحقق آنها بررسی کند (همان، ص ۱۳۲). موضوعات علمی تاجایی که با سعادت و شقاوت انسان ارتباط نیابند، حیثیت ارزشی پیدا نکنند و باید و نباید در آنها نباشد، مستقیماً به دین ارتباط پیدا نمی‌کنند. کیفیت تحقق یک پدیده و ارتباط آن با دیگر پدیده‌های طبیعی، خودبه‌خود ربطی به دین ندارد (همان، ص ۱۳۲). از نظر ایشان، معارف و مطالبی که در منابع اصیل اسلامی (کتاب و سنت) بیان شده‌اند و مستقیماً ربطی به سعادت انسان‌ها هم ندارند، یا مقدمه‌هایی برای رسیدن به آن هدف اصلی‌اند (سعادت) یا به دیگر نقش‌ها و مسئولیت‌های اولیای دین مربوط می‌شوند و خارج از دین‌اند (همان، ص ۱۰۵ و ۱۵۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۰، جلسه پنجم قسمت دوم؛ گلشنی، ۱۳۹۹، ص ۹۱).

نکته دیگری که در بحث قلمرو دین از دیدگاه ایشان بسیار اهمیت دارد، این است که ایشان می‌فرمایند، مطالبی که مرتبط با سعادت است، در قلمرو دین است؛ اما این ارتباط باید به صورت مستقیم باشد؛ وگرنه به صورت غیرمستقیم بسیاری از مسائل در سعادت انسان دخیل است. «شناخت پدیده‌ها و روابط میان حقایق مادی، ارتباطی مستقیم با ارزش‌ها و سعادت یا شقاوت ندارند» (گلشنی، ۱۳۹۹، ص ۱۰۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۲ و ۴؛ همو، ۱۳۹۷ الف، ص ۹۰؛ همو، ۱۳۸۹، ص ۱۰۴ و ۱۳۸).

۳. بررسی ابهامات دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی

در این بخش به بررسی و تحلیل ابهام‌هایی که در خصوص دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی به ذهن می‌رسد، خواهیم پرداخت. از آنجاکه این ابهامات عمدتاً به سبب عدم فهم درست دیدگاه ایشان است، ذیل تبیین هر ابهامی، آن را تحلیل و بررسی خواهیم کرد. البته به ابهاماتی هم که نیازمند پاسخ مناسب‌اند و برای تکمیل دیدگاه، نیازمند دقت و پژوهش بیشترند، اشاره خواهیم کرد.

۱-۳. ابهام اول: عدم دخالت دین در حوزه توصیفات علوم

یکی از اشکالاتی که به ذهن برخی می‌رسد، این است که ایشان قلمرو دین در گزاره‌های توصیفی علوم را نمی‌پذیرند و قلمرو دین و علوم توصیفی را جدا می‌دانند؛ درحالی‌که برخی از توصیفات علوم با دین ناسازگار است؛ مثلاً برخی از توصیف‌ها در علم جامعه‌شناسی دین، جهل، ترس یا عقده‌های جنسی را منشأ پیدایش دین می‌دانند؛ حتی اینکه این جهان خودبه‌خود به‌وجود آمده نیز یک توصیف از این جهان است. همچنین برخی از روان‌شناسان، به‌ویژه در مکتب رفتارگرایی، انسان را تک‌ساختی و صرفاً مادی توصیف می‌کنند؛ درحالی‌که این توصیفات قطعاً با نگاه دین اسلام در تعارض‌اند و نمی‌توان گفت که دین در قسمت توصیفی علوم دخالتی ندارد (باقری، ۱۳۹۷؛ عشاقی، ۱۳۹۷).

شاید چنین ابهامی از اینجا ناشی می‌شود که *آیت‌الله مصباح یزدی* می‌فرمایند: دین به روابط بین پدیده‌ها نمی‌پردازد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۲۹۴)؛ شناخت پدیده‌ها و روابط میان حقایق مادی ارتباطی مستقیم با ارزش‌ها و سعادت یا شقاوت ندارند (همان، ص ۱۰۴)؛ اساساً وظیفه اصلی دین این نیست که روابط میان پدیده‌ها را تبیین کند (همان، ص ۱۳۳)؛ موضوعات علمی تا جایی که با سعادت و شقاوت انسان ارتباط نیابند، حیثیت ارزشی پیدا نکنند و باید و نباید در آنها نباشد، مستقیماً به دین ارتباط پیدا نمی‌کنند و کیفیت تحقق یک پدیده و ارتباط آن با دیگر پدیده‌های طبیعی خودبه‌خود ربطی به دین ندارد (همان، ص ۱۳۲).

پاسخ

چنان‌که در ضمن بحث نیز اشاره شد، ایشان قلمرو دین را محدود به ارزش‌ها و باید‌ها و نبایدها نمی‌دانند و در حوزه توصیف نیز پای دین را به‌میان می‌کشند. ایشان تصریح می‌کنند که اگر نسبت میان شناخت‌ها و رفتارها با سعادت و کمال انسانی لحاظ شود، در حوزه دین قدم گذاشته‌ایم؛ خواه این مسائل به امور دنیوی مربوط باشد و خواه مستقیماً امور اخروی را موضوع کنکاش قرار دهد؛ خواه به توصیف واقعیات بپردازد و خواه کنش‌هایی خاص را توصیه کند یا از آنها پرهیز دهد (همان، ص ۱۰۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۲۹۳).

از طرفی، تعریفی که ایشان از دین ارائه داده‌اند، مستلزم این است که برخی توصیف‌ها - که مربوط به سعادت انسان است - در قلمرو دین جای بگیرند؛ چراکه تعریف ایشان از دین چنین بود: «دین مجموعه‌ای از باورها، ارزش‌ها و احکام عملی است که راه رسیدن به سعادت ابدی را به انسان نشان می‌دهند». باورها از سنخ توصیف‌اند و اگر پذیرفتن برخی گزاره‌های توصیفی بکلی راه سعادت را ببندد، دین در آن دخالت دارد و اساساً این حوزه دین است. در همین مثال‌هایی که بیان شد (توصیف‌ها در باب منشأ دین و ماهیت انسان)، مسلم است که پذیرفتن چنین گزاره‌هایی راه سعادت انسان را سد خواهد کرد؛ پس چنین حوزه‌ای نیز در قلمرو دین جای دارد و نمی‌توان گفت که دین در چنین مواردی دخالتی ندارد.

۲-۳. ابهام دوم: حداقلی و سکولار شدن

یکی از ابهامات دیگر این است که دیدگاه ایشان منجر به سکولاریسم می‌شود؛ چراکه تمام گزاره‌های توصیفی را خارج از حوزه دین می‌دانند. نتیجه این دیدگاه این است که باید دین را در امور توصیفی دخالت ندهیم و این یک

نگاه حداقلی به دین است. البته منشأ این ابهام، همان ابهام اول است؛ چراکه در ابهام اول گمان می‌شد که همه توصیفات، خارج از قلمرو دین‌اند. حال اگر توصیفات خارج از قلمرو دین‌اند، پس قلمرو دین منحصر در بایدها و نبایدها می‌شود و به حداقلی شدن دین می‌انجامد.

پاسخ

همان‌طور که پیش از این نیز گذشت، برخی امور توصیفی که در سعادت انسان نقش دارند، در قلمرو دین قرار می‌گیرند؛ اما عدم دخالت دین در بسیاری از توصیفات ناقصی را برای دین به‌همراه نمی‌آورد؛ چراکه اساساً هدف دین چیز دیگری است. دین نیامده است تا کیفیت ساختمان ساختن یا غذا درست کردن را به انسان‌ها بیاموزد؛ بلکه دین یک نگاه ارزشی دارد و همه امور را در ارتباط با سعادت انسان می‌بیند و حکم می‌دهد. ایشان تصریح می‌کنند که همه زندگی ما در قلمرو دین قرار می‌گیرد و هیچ شأنی از شئون زندگی انسان، اعم از زندگی فردی، اجتماعی، خانوادگی، روابط زن و شوهر، روابط پدر و فرزند، روابط امت و امام و حتی روابط با سایر ملل که با آنها چگونه رفتار کنیم، خارج از قلمرو دین نیست (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۲۲). فاصله این سخنان با سکولاریسم که معتقد است دین نباید در عرصه‌های اجتماعی، چه به‌نحو توصیفی و چه به‌نحو هنجاری دخالت کند، حقیقتاً بسیار زیاد است.

۳-۳. ابهام سوم: بایدها از هست‌ها استنتاج می‌شوند

اگر ما بپذیریم که دین در بسیاری از توصیفات دخالت نمی‌کند، باید بپذیریم که نباید در توصیه‌ها نیز دخالت کند؛ مثلاً وقتی یک روان‌پزشکی به بیمار خود توصیه می‌کند که برای بهبود افسردگی‌اش موسیقی حرام گوش کند یا با نامحرمی ارتباط داشته باشد، این توصیه مبتنی بر یک توصیفی است و آن توصیف این است که «گوش کردن برخی موسیقی‌ها و ارتباط با نامحرم، باعث بهبود افسردگی می‌شود». پس همه توصیه‌ها و بایدها و نبایدها، مبتنی بر توصیفات است. حال اگر گفته شود که دین در توصیفات دخالتی نداشته باشد، به‌صورت منطقی در توصیه‌ها نیز نباید دخالت کند. چطور می‌تواند چیزی در مقام توصیف حضور نداشته باشد و دخالت نکند، اما در مقام توصیه حضور کامل و جدی داشته باشد؟!

پاسخ

پاسخ این است که طبق دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی، توصیه‌های دین نیز بر پایه توصیفات است و همان‌گونه که توصیفات با همدیگر ارتباط دارند، بایدها و نبایدهای دینی نیز با آنها ارتباط می‌یابند. ایشان همه بایدها و نبایدهای دینی را در واقع ضرورت بالقوی می‌دانند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۱۲۰). ایشان بایدها و نبایدهای اخلاقی را حاکی از رابطه‌ای واقعی میان فعل اختیاری و کمال مطلوب آدمی می‌دانند و مفهوم خوب و بد را نیز از قبیل مفاهیم فلسفی و نشان‌دهنده همان نوع رابطه میان فعل و کمال نهایی تلقی می‌کنند؛ نهایتاً قضیه اخلاقی را نیز از قبیل جمله‌های خبری می‌دانند که از همان واقعیت نفس‌الامری حکایت می‌کند و بنابراین قابلیت اتصاف به صدق و کذب را دارد (همان، ص ۱۲۰)؛ یعنی وقتی دین می‌گوید که فلان موسیقی حرام است و نباید به آن گوش کرد، در واقع

می‌گوید که فلان موسیقی حرام، انسان را از سعادت حقیقی خود دور می‌کند؛ و لذا حتی در صورت داشتن برخی فواید، در نگاه کلان، انسان را از هدف اصلی دور خواهد کرد. پس تمام توصیه‌های دین مبتنی بر یک توصیفی است.

نکته دیگر این است که علم بما هو علم برای توصیه کردن کافی نیست (مصباح یزدی، ۱۳۹۷ الف، ص ۲۸۴؛ همو، ۱۳۷۶؛ همو، ۱۳۹۴ الف، ص ۲۸۸)؛ علم نهایتاً می‌گوید که گوش کردن فلان موسیقی باعث بهبود افسردگی می‌شود؛ اما همچنان این سؤال باقی است که آیا ما مجازیم از این راه، افسردگی خود را علاج کنیم؟ مثلاً اگر علم می‌گفت که استفاده از مواد مخدر برای درمان افسردگی مفید است، آیا دانشمندان قبول می‌کردند که برای درمان افسردگی، آن فرد به سمت اعتیاد کشیده شود؟ قطعاً خیر. استدلالشان این خواهد بود که درست است مواد مخدر باعث بهبود افسردگی می‌شود، اما او را دچار یک آسیب جدی‌تر می‌کند. درواقع دین هم وقتی حکم می‌کند که فلان موسیقی حرام است، معنایش این نیست که آن موسیقی هیچ فایده‌ای ندارد؛ بلکه می‌گوید آن موسیقی در نسبت با سعادت انسان، برای انسان مضر است. بنابراین، حتی با فرض اینکه علم بگوید موسیقی برای درمان افسردگی مفید است، باز هم حق توصیه کردن را ندارد؛ چراکه باید به همه جنبه‌های انسانی توجه کند و لذا نیازمند یک نظام فکری است.

در علم زمانی که توصیه‌ای مطرح می‌شود، دیگر از فضای علمی خارج می‌شود و نظام ارزشی هر کسی دخالت می‌کند؛ یعنی توصیه حقیقی وابسته به این است که جهان‌بینی شخص چگونه باشد؛ چه ارزش‌هایی را قبول داشته باشد و زندگی مطلوب را چه زندگی‌ای بداند. از همین روست که آیت‌الله مصباح یزدی می‌فرماید: علمی مثل اخلاق، حقوق، علوم تربیتی و مانند آنها زیرمجموعه علوم دستوری به‌شمار می‌روند. این علوم به ارائه برنامه و دستورالعمل‌هایی می‌پردازند که برای حل یک مشکل یا رسیدن به هدفی مطلوب لازم تشخیص داده می‌شوند. این برنامه‌ها و دستورالعمل‌ها از یک سو بر یافته‌هایی تکیه دارند که در علوم توصیفی به‌دست آمده‌اند و از سوی دیگر متأثر از هدف مطلوبی‌اند که محقق در نظر می‌گیرد. این اهداف و مطلوبیت آنها را نظام ارزشی حاکم بر اندیشه پژوهشگر تعیین می‌کند و آن نظام ارزشی نیز به‌نوبه خود متأثر از جهان‌بینی و نوع نگاه شخص به هستی و انسان و سعادت و شقاوت اوست. هر رفتاری که در سعادت انسان تأثیری مثبت داشته باشد، متصف به «باید» می‌شود و هر عملی که او را به سوی شقاوت سوق می‌دهد، متعلق «نباید» می‌شود. جهان‌بینی مادی نظام ارزشی متناسب با خود را تولید می‌کند و این نظام ارزشی اهداف مادی و دنیایی را برای فعالیت‌های بشر تجویز می‌نماید. پژوهشگری که براساس چنین بینشی به تولید علوم دستوری دست می‌یازد، در برنامه‌ها و دستورالعمل‌های خود از این چارچوب فراتر نخواهد رفت. در مقابل، پژوهشگری با جهان‌بینی الهی نظام ارزشی دینی را برمی‌گزیند؛ اهداف متعالی را در افق دید خود قرار می‌دهد و در تجویز راه‌حل‌ها و دستورالعمل‌های خویش رابطه رفتارها با اهداف اخروی را در نظر می‌گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۷ الف، ص ۲۸۴؛ همو، ۱۳۷۶؛ همو، ۱۳۹۴ الف، ص ۲۸۸).

پس معلوم می‌شود که در علوم دستوری، فقط توصیف دخالت ندارد؛ بلکه اساساً نظام ارزشی پژوهشگر است که به دستورالعمل‌های خاصی منجر می‌شود.

البته قبلاً گفته شد که گاهی منظور از «باید» در گزاره‌های علمی، صرفاً توصیف است که با ظاهر توصیه‌ای مطرح شده و در واقع عبارت دیگری از توصیف است و هیچ توصیه‌ای را به همراه ندارد؛ مانند: «برای شتاب گرفتن جسم در حال حرکت، باید به آن نیرو وارد کرد». در این ابهام این نوع «باید» منظور نیست؛ چراکه اساساً «باید»ی در کار نیست که از «هست» گرفته شده باشد؛ ولی گاهی اوقات منظور از «باید» در گزاره‌های علمی، توصیه است و حقیقتاً راهکاری را برای عمل کردن پیشنهاد می‌کنند و انتظار دارند که فرد یا جامعه به سمت آن حرکت کند. در اینجا است که گفته می‌شود، اساساً علم نمی‌تواند توصیه‌ای داشته باشد.

۳-۴. ابهام چهارم: چه چیزی به سعادت انسان ربط دارد؟

چنان که پیش از این مطرح شد، آیت‌الله مصباح یزدی دین را این‌گونه تعریف کردند: «دین مجموعه‌ای از باورها، ارزش‌ها و احکام عملی است که راه رسیدن به سعادت ابدی را به انسان نشان می‌دهند» (مصباح یزدی، ۱۳۹۷ الف، ص ۱۰۰؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۱۴؛ همو، ۱۳۹۸، ص ۳۱؛ همو، ۱۳۹۵، ص ۱۴۵؛ همو، ۱۳۸۹، ص ۱۰۴؛ گلشنی، ۱۳۹۹، ص ۹۰؛ جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۹، ص ۱۹۷). یکی از ابهاماتی که در این دیدگاه وجود دارد، این است که از کجا باید بدانیم چه چیزی در سعادت انسان دخیل است و چه چیزی مربوط به سعادت انسان نیست؟ آیا می‌توانیم قرآن را مقابل خود باز کنیم و بگوییم که این گزاره در سعادت ما دخیل نیست و فلان گزاره در سعادت ما دخیل است؟! آیا عقل ما می‌تواند تشخیص دهد که چه چیزی در سعادت ما دخیل است و چه چیزی خارج از آن است؟ برای مثال، وقتی امام معصوم علیه السلام می‌فرماید: پیش از غذا و بعد از غذا دست‌های خود را بشوید (شیر، ۱۳۹۵، ص ۱۵۰)، از کجا معلوم که مربوط به سعادت ما نیست؟ حتی وقتی اشاره می‌کند که شستن دست‌ها قبل و بعد از غذا باعث دور شدن فقر می‌شود یا حتی باعث تندرستی بدن می‌شود (همان)، از کجا معلوم است که صرفاً همین تأثیر را دارد و ارتباطی با سعادت ندارد؟ چراکه چنین تعابیری (تندرستی و رفع فقر و...) در مورد نماز شب نیز وجود دارد؛ با اینکه مطمئناً نماز شب جزء اموری است که در سعادت انسان دخیل است و هیچ شکی وجود ندارد. در واقع با پذیرش تعریف دین از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی، از کجا باید تشخیص دهیم که گزاره‌های مثلاً طبی، حقوقی، اقتصادی و... در متون دینی، دخیل در سعادت هستند یا خیر؟ لازم به ذکر است که ایشان احادیث طبی را در قلمرو دین نمی‌دانند؛ چراکه طبق دیدگاه ایشان، این احادیث ربطی به سعادت ندارند.

مثال دیگر اینکه قرآن برای سارق و زناکار حدی را معین کرده است. چگونه می‌توان تشخیص داد که این حکم صرفاً برای این است که دزدی و زنا در جامعه کم شود یا اینکه صرفاً برای این نیست و اجرای این احکام در سعادت بشر دخیل است؟ این سؤال در مورد بسیاری از احکام دینی جاری است؛ خصوصاً در حدود و تعزیرات و مسائل حقوقی.

پاسخ

اولاً این ابهام را نمی‌توان به صورت کلی به دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی نسبت داد؛ چراکه در بسیاری از گزاره‌های دینی، حرمت یا وجوب عمل به صراحت بیان شده است و می‌توان کشف کرد که آن احکام در سعادت انسان دخیل‌اند؛ ثانیاً این ابهام مربوط به نظریه نیست. نظریه به صورت کامل بیان شده است. این ابهام باید در مباحث

اصول فقه حل شود؛ مباحثی مانند طریقت یا سببیت و مباحث الفاظ، مانند دلالت امر بر وجوب، دلالت نهی بر حرمت، الفاظ صریح در وجوب و حرمت و...؛ ضمن اینکه در مباحث کلامی نیز می‌توان به صورت برون‌دینی به معیارهایی دست یافت؛ مانند اینکه «هر چیزی که مربوط به انسانیت انسان باشد، در سعادت او دخیل است»؛ مثلاً، اینکه مصالح ساختمان از چه جنسی باشد، کاهگلی باشد یا آجری یا بتنی، ربطی به انسانیت انسان ندارد؛ اما اینکه این مصالح غصبی نباشد، مربوط به انسان است. پس در قسمت اول، دین وظیفه‌ای ندارد؛ چراکه ربطی به سعادت انسان ندارد؛ اما در قسمت دوم، از آنجاکه مربوط به حوزه خاص انسانی است و مربوط به انسانیت انسان است، وظیفه دین است که آنها را بیان کند.

۳-۵. ابهام پنجم: انحصار روش در برخی عبارات

در تعریف دین بیان شد که منبع و روش در تعریف آن دخالت ندارد؛ اما برخی عبارات آیت‌الله مصباح یزدی به گونه‌ای است که گویا اگر مطلبی را از روش عقلی یا تجربی به دست آوریم، دیگر نمی‌توان آن را در قلمرو دین دانست. گویا باید مطلب جدیدی باشد تا آن را در قلمرو دین دانست. ایشان می‌فرمایند:

رسالت دین این نیست که مهندسی، آشپزی، خلبانی، کشتیرانی یا... به انسان‌ها بیاموزد؛ زیرا خداوند برای شناخت و انجام این امور ابزارها و راه‌های مناسبی را در اختیار بشر قرار داده است. بعضی از این مسائل، مانند مباحث کلی متافیزیک، ماهیتی عقلی دارند و راه شناخت و حل آنها روش عقلی و فلسفی است. برخی دیگر، مانند مسائل علوم طبیعی، ماهیتی تجربی دارند و راه کشف روابط و حل مسائل آنها تجربه حسی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۷ الف، ص ۲۱۲).

طبق این عبارت، اگر خداوند برای شناخت برخی امور ابزارهایی را در اختیار بشر گذاشته باشد، از قلمرو دین خارج‌اند. یکی از آن ابزارها عقل است؛ پس اگر عقل برخی از گزاره‌هایی را که مربوط به سعادت‌اند، کشف کرد، باز هم نمی‌توان آن را در قلمرو دین دانست.

ایشان در جای دیگری می‌فرمایند: «این سؤال مطرح می‌شود که آیا اسلام در زمینه طب مطلب جدیدی آورده است که از دسترس تجربه بشر خارج است یا آنچه از معصومان علیهم‌السلام نقل شده است، کم یا بیش در طب‌های باستانی نظیر طب یونانی، طب ایرانی، طب هندی و طب چینی هم یافت می‌شود؟» (همان، ص ۲۱۱). طبق این عبارت، ملاک‌های جدیدی برای قلمرو دین مطرح شده است. ملاک «جدید بودن» در اینجا مطرح شده است که با دیگر مباحث ایشان منافات دارد.

پاسخ

به نظر می‌رسد که در این ابهام نیز به صورت جامع به دیدگاه ایشان توجه نشده است. ایشان تصریحات زیادی دارند که روش در قلمرو دین موضوعیت ندارد. ایشان محتوای عقل، کتاب و سنت را در زمینه آنچه می‌تواند انسان را به سمت کمال و سعادت جهت دهد، «دین» می‌نامند (همان، ص ۱۰۰) و تصریح می‌کنند که منبع این آموزه‌ها به تناسب مسئله مورد بحث می‌تواند خود واقعیت، عقل، کتاب و سنت یا طبیعت محسوس باشد. دستیابی به تعالیم

دین اسلام دربارهٔ موضوعات مختلف نیز به تناسب موضوع ممکن است با روش شهودی (علم حضوری)، عقلی (فلسفی)، نقلی، یا تجربی میسر شود (همان، ص ۱۰۵). با وجود این تصریحات، آن‌هم در زمانی که در مقام تعریف دین و قلمرو دین هستند، نمی‌توان انحصار در روش را به ایشان نسبت داد. وجه جمعی که در اینجا مناسب به نظر می‌رسد، این است که ایشان وقتی می‌فرمایند برای برخی کارها بشر ابزار مناسبی در دسترس دارد، پس دین در این زمینه وظیفه‌ای ندارد، منظورشان در مورد کارهایی است که ارتباطی با سعادت اخروی انسان ندارند. به عبارت دیگر، خداوند متعال برای کشف برخی اموری که به سعادت اخروی انسان ارتباطی ندارند، ابزارهایی قرار داده است؛ پس نمی‌توان کشف آن موارد را به عهدهٔ دین دانست؛ اما اگر اموری به سعادت انسان ربط داشته باشند و ابزار کشف آنها نیز در اختیار بشر گذاشته شده باشد، آن امور دینی‌اند؛ مانند اینکه ما با استدلال عقلی، وجود خدا و برخی اوصاف او را اثبات می‌کنیم. درست است که ابزار استدلال و راه عقلی در اختیار بشر گذاشته شده است، اما از آنجاکه این امور مربوط به سعادت اخروی انسان هستند، در قلمرو دین جای می‌گیرند.

۳-۶. ابهام ششم: خروج بسیاری از گزاره‌های متون دینی از قلمرو دین

طبق دیدگاه ایشان در قلمرو دین، همهٔ داستان‌های قرآنی و آیاتی که راجع به تبیین پدیده‌هایی‌اند که ارتباط مستقیمی با سعادت حقیقی انسان ندارند، مانند آیات کیهان‌شناختی، از قلمرو دین خارج‌اند؛ اما اگر بنا باشد دین اسلام را که کتابش قرآن است، تعریف و قلمرو و دامنهٔ آن را مشخص کنیم، آیا می‌توانیم به‌گونه‌ای قلمرو آن را مشخص کنیم که بسیاری از آیات قرآن از قلمرو دین خارج باشند؟ به نظر می‌رسد که چنین کاری مجاز نیست. البته اگر بپذیریم که این آیات به نحوی با سعادت انسان مرتبط‌اند و خارج از قلمرو دین نیستند، با ابهام سوم که پیش از این مطرح شد، مواجه خواهیم شد.

پاسخ

با نگاهی جامع به دیدگاه *آیت‌الله مصباح یزدی* متوجه خواهیم شد که از نگاه ایشان هیچ‌کدام از آیات قرآن خارج از قلمرو دین نیستند. وجود آیاتی نظیر آیات کیهان‌شناختی، از جهتی که دینی‌اند، در قرآن مطرح شده‌اند. ایشان در همان جایی که به استطرادی و تطفلی بودن این‌گونه آیات اشاره می‌کنند، بلافاصله تصریح می‌نمایند: «شاید هیچ آیه‌ای نیابیم که مستقلاً و مستقیماً به بیان آفرینش جهان و کیفیت وجود آسمان‌ها و زمین پرداخته باشد» (همان، ص ۳۰۷)؛ یعنی آیات جهان‌شناختی از همان جهت دینی بودن، در قرآن کریم مطرح شده‌اند. ایشان در جای دیگری به صراحت می‌فرمایند: «این ربطی به دین ندارد که خانه از شیشه باشد یا از آهن؛ از سنگ باشد یا از آجر. این‌گونه امور مستقیماً ارتباطی با دین ندارد. بله از آن جهت که می‌تواند تأثیری در سعادت و شقاوت نهایی من داشته باشد، در حوزهٔ دین قرار می‌گیرد» (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، جلسه دوم). پس هیچ‌کدام از آیات قرآن از قلمرو دین خارج نیستند. بله اگر این آیات به صورت مستقیم و مستقل به بیان آفرینش جهان و کیفیت وجود آسمان و زمین می‌پرداختند و آن جهت دینی بودن را مطرح نمی‌کردند، می‌توانستیم بگوییم که این آیات خارج از قلمرو دین‌اند؛ چراکه توصیف جهان آفرینش ارتباطی با سعادت انسان ندارد. ایشان حکمت‌هایی را برای بیان این‌گونه

آیات مطرح کرده‌اند که با سعادت انسان ارتباط پیدا می‌کنند. درواقع این حکمت‌ها جهت دینی بودن این آیات را نمایان می‌کنند؛ مانند: آگاه کردن انسان به عظمت خداوند برای انگیزه‌سازی جهت شکرگزاری یا شکوفا کردن و تقویت معرفت فطری و شناخت حضوری خداوند؛ انگیزه دادن برای تفکر، تعقل و دوری از سطحی‌نگری؛ پی بردن به نظام واحد جهان و ناظم واحد؛ شناخت صفات خداوند، مانند حکمت و علم و قدرت؛ و توجه به معاد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۳۰۷). درواقع از نگاه ایشان، قرآن کتاب فیزیک، گیاه‌شناسی، زمین‌شناسی، کیهان‌شناسی و غیر آن نیست؛ قرآن کتاب انسان‌سازی است و نیازهای بشر را در راه تکامل حقیقی (تقرب به خدای متعال) تأمین می‌کند و هرچه در تحقق آن مؤثر بوده، در این کتاب آمده است (همان).

۳-۷. ابهام هفتم: ارتباط همه گزاره‌ها با سعادت انسان

آنچه در قسمت قلمرو دین در حوزه توصیف از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی نتیجه گرفتیم، این بود که: «گزاره‌های توصیفی از آن جهتی که مستقیماً مربوط به سعادت انسان باشد، در قلمرو دین قرار می‌گیرد؛ اما اگر مستقیماً مربوط به سعادت انسان نیست و صرفاً یک پدیده مادی یا غیرمادی را تبیین می‌کند، در قلمرو دین قرار نمی‌گیرد». حال مسئله این است که همه گزاره‌های توصیفی می‌توانند از جهتی به سعادت انسان ربط پیدا کنند؛ اما آیا می‌توان گفت که بیان آن گزاره‌ها از این جهت وظیفه دین بوده و دین باید آنها را بیان می‌کرده است؟ مثلاً این گزاره که «خورشید گرما تولید می‌کند»، از این جهت که ما به عظمت خداوند پی می‌بریم، باید خداوند چنین گزاره‌ای را بگوید؛ چون تا این گزاره گفته نشود، آن جهت دینی بودنش هم مطرح نمی‌شود. به عبارت دیگر، اگر قلمرو دین همان حوزه وظایف دین است، باید همه گزاره‌های توصیفی هم مطرح شود؛ چون همه گزاره‌های توصیفی از یک جهتی با سعادت انسان ارتباط دارند. دست کم کسی که با نگاه توحید افعالی به این عالم نگاه می‌کند، همه چیز را مخلوق می‌بیند.

پاسخ

این اشکال از آنجا ناشی شده است که متون دینی را مساوی با دین دانسته‌اند. هر منبعی که این جهت را کشف کند و به آن بپردازد، گزاره‌های دینی تولید کرده است؛ اما آیا لازم است که همه آن گزاره‌ها در متون دینی آمده باشند؟ بله، درست است که همه گزاره‌ها از جهتی ممکن است بتوانند دینی باشند، اما آیا هر چیزی که از جهتی دینی بود، لزوماً باید در متون دینی آمده باشد؟ پاسخ منفی است؛ چراکه متون دینی یکی از منابع دین است.

۳-۸. ابهام هشتم: تشخیص اموری که مستقیماً در سعادت انسان تأثیرگذارند

یکی از عناصر مفهومی که در قلمرو دین در دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی مهم است و ایشان بارها بر آن تأکید کرده‌اند، این است که دین در هر موضوعی که «مستقیماً» مربوط به سعادت انسان باشد، دخالت می‌کند؛ نه هر موضوعی که مربوط به سعادت انسان باشد. ایشان می‌فرمایند: موضوعات علمی تا جایی که با سعادت و شقاوت انسان ارتباط پیدا نکنند، حیثیت ارزشی پیدا نکنند و باید و نباید در آنها نباشد، مستقیماً ربطی

به دین پیدا نمی‌کنند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، جلسه چهارم). ایشان همچنین با بیان اینکه برخی حقایق مستقیماً ارتباطی با عقاید، اخلاق و احکام دین ندارند، شواهدی از آیات قرآن را مطرح می‌کنند: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعَ طَرَائِقَ» (مؤمنون: ۱۷)؛ همچنین خداوند متعال در مورد آسمان‌ها می‌گوید: «خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا» (ملک: ۲) (مصباح یزدی، ۱۳۹۷ الف، ص ۹۰). ایشان موضوع علم را واقعیتی تجربی و غیرارزشی می‌دانند؛ زیرا مستقیماً در سعادت و کمال نهایی انسان نقشی ندارند (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۱۳۸). همچنین می‌فرمایند: «علم به چیزهایی می‌پردازد که دین با آن کاری ندارد. بسیاری از مسائل علمی هست که مستقیماً با دین سروکاری ندارد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۳۸). در جای دیگری نیز می‌فرمایند: شناخت پدیده‌ها و روابط میان حقایق مادی ارتباطی مستقیم با ارزش‌ها و سعادت یا شقاوت ندارند (مصباح یزدی، ۱۳۹۷ الف، ص ۱۰۴) و همچنین می‌فرمایند: «این ربطی به دین ندارد که خانه از شیشه باشد یا از آهن؛ از سنگ باشد یا از آجر. این‌گونه امور مستقیماً ارتباطی با دین ندارد. بله، از آن جهت که می‌تواند تأثیری در سعادت و شقاوت نهایی من داشته باشد، در حوزه دین قرار می‌گیرد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، جلسه سوم). ایشان به این دلیل که برخی گزاره‌ها تأثیری مستقیم در سعادت یا شقاوت نهایی انسان ندارند و با دین اصطلاحی پیدا نمی‌کنند، آنها را خارج از قلمرو دین می‌دانند (مصباح یزدی، ۱۳۹۷ الف، ص ۱۰۳).

ما نیز در نتیجه‌گیری قلمرو دین در گزاره‌های توصیفی از دیدگاه ایشان متذکر شدیم؛ گزاره‌های توصیفی اگر مستقیماً مربوط به سعادت انسان باشند، در قلمرو دین قرار می‌گیرند؛ اما اگر مستقیماً مربوط به سعادت انسان نیستند و صرفاً یک پدیده مادی یا غیرمادی را تبیین می‌کنند، در قلمرو دین قرار نمی‌گیرند و اگر چنین گزاره‌هایی در متون دینی هم وجود داشته باشند، بازهم جزئی از دین نیستند؛ هرچند اعتقاد به درستی آنها، از باب اعتقاد به رسالت انبیا و راست‌گو بودن آنها، لازم و جزئی از دین است؛ اما محتوای آن ربطی به دین ندارد و خارج از قلمرو دین است.

حال براساس این دیدگاه، باید این را تشخیص دهیم که چه چیزهایی مستقیماً مربوط به سعادت‌اند؛ مثلاً بسیاری از مباحثی که در معرفت‌شناسی و فلسفه مطرح شده‌اند، تأثیر در سعادت انسان دارند. اینکه معرفت‌های عقل معتبرند یا خیر، فهم تفاوت میان علم حضوری و حصولی برای درک عالم بودن خداوند، راه‌های معرفت، اعتبار نقل، مباحث شک‌گرایی و نسبی‌گرایی، و هرمنوتیک فلسفی، همه اینها مسائل معرفت‌شناختی‌اند که پاسخ نادرست به این موارد، قطعاً راه سعادت را سد می‌کند. بسیاری از قوانینی که در منطق برای استدلال مطرح شده‌اند نیز همین‌گونه‌اند. در فلسفه نیز اصل علیت، اصل معیت، اصل سنخیت، موجودات ممکن و واجب، اقسام علت، حقیقت معلول، و امتناع دور و تسلسل، همگی مباحثی‌اند که پذیرش و عدم پذیرش آنها در سعادت انسان تأثیر دارند؛ اما آیا به‌صورت مستقیم تأثیر دارند یا غیرمستقیم؟

پاسخ

در پاسخ به این ابهام می‌توان گفت: این مواردی که مطرح شد، اساساً ربطی به سعادت انسان ندارند. برای مثال، انسان همین که بداند خداوند عالم است، کافی است و نیازی نیست که بداند علم خداوند حصولی است یا حضوری.

پس اصل اینکه خداوند عالم است، در سعادت انسان دخیل است و در حوزه قلمرو دین قرار می‌گیرد و نیازی نیست که علوم حضوری و حصولی و تفاوت بین آن دو را نیز بدانند؛ زیرا حصولی یا حضوری دانستن علم الهی موجب قرب یا بعد انسان و تحقق سعادت یا شقاوت انسان نمی‌شود؛ برخلاف اینکه انسان علم مطلق الهی را باور نداشته باشد که موجب عدم اطمینان به وحی و آخرت و نظام احسن و بی‌ایمانی می‌شود. لازمه این پاسخ این است که برخی از مباحث تفصیلی کلامی از قلمرو دین خارج است که براساس این دیدگاه باید بدان پایبند بود.

همچنین در باب مواردی که ندانیم معرفتی صرفاً برای این دنیاست یا مربوط به سعادت اخروی انسان، باید چاره‌ای اندیشید. این امر از دو جهت مهم است: جهت اول این است که امام علاوه بر شأن امامت، شئون دیگری نیز دارد و اگر در جایی، «در مقام بیان بودن امام» اثبات نشود، باید بررسی کرد که در موارد مشکوک، کدام شأن امام مقدم است؟ جهت دوم این است که بسیاری از بایدها و نبایدهایی که در متون دینی آمده‌اند، به‌صورت مطلق‌اند و اشاره‌ای نشده است که مربوط به سعادت انسان‌اند یا صرفاً برای سامان دادن به زندگی اجتماعی‌اند؛ البته استفاده از قواعد استنباط و استظهار در مواجهه با متون می‌تواند این نگرانی را برطرف کند؛ یعنی با استفاده از قواعد فهم و مجموعه قرائن داخلی و خارجی می‌توان در مقام بیان بودن یا نبودن امام درخصوص امر ناظر به سعادت حقیقی را کشف کرد.

نتیجه‌گیری

آیت‌الله مصباح یزدی در تعریف دین می‌فرماید: «دین مجموعه‌ای از باورها، ارزش‌ها و احکام عملی است که راه رسیدن به سعادت ابدی را به انسان نشان می‌دهند»؛ و درباره قلمرو دین می‌فرماید: دین همه شئون زندگی را از حیث ارزشی دربرمی‌گیرد و همچنین در مواردی که مربوط به سعادت است، در توصیفات نیز دخالت دارد. برخی این دیدگاه را به‌درستی درک نکرده‌اند و همین امر پرسش‌هایی را برایشان به‌وجود آورده است؛ مانند اینکه گمان کرده‌اند این دیدگاه، به حذف دین از گزاره‌های توصیفی می‌انجامد و نهایتاً به وادی سکولاریسم خواهد افتاد؛ یا اینکه گمان کرده‌اند با این دیدگاه، بسیاری از گزاره‌های متون دینی از قلمرو دین خارج خواهند شد؛ یا گمان کرده‌اند که وقتی دین در توصیف دخالت نداشته باشد، منطقی در توصیه نیز نمی‌تواند دخالت کند؛ همچنین اینکه چگونه تشخیص دهیم ارتباط گزاره‌ها با سعادت انسان به‌صورت مستقیم است یا غیرمستقیم و به‌تبع در قلمرو دین جای دارد یا خیر؟ دست‌کم در موارد مشکوک چه باید کرد؟ براساس آنچه در این نوشتار بیان شد، بیشتر این ابهامات ناشی از عدم درک صحیح و دقیق دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی در باب قلمرو دین است که مورد بررسی و تحلیل قرار گرفتند؛ هرچند برخی ابهامات، همانند چگونگی تشخیص ارتباط گزاره‌ها با سعادت، نیازمند پژوهش‌های گسترده‌تر است. از این طریق می‌توان دیدگاه مزبور را تکمیل کرد و برای بهره‌گیری از آن در تحول علوم، گام‌های نوینی برداشت.

منابع

- باقری، خسرو، ۱۳۹۷، «نقد و بررسی هویت علم دینی از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی»، *کتاب نقد*، سال هفدهم، ش ۷۶، ص ۱۸۳-۲۱۰.
- جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۷، *مبانی علوم انسانی اسلامی از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- شبر، سیدعبدالله، ۱۳۹۵، *طب الائمه*، ترجمه عباس پسندیده، چ هفتم، تهران، حدیث مهر.
- عشاقی، حسین، ۱۳۹۷، «سکولار نبودن گزاره‌های توصیفی»، *کتاب نقد*، سال هفدهم، ش ۷۶، ص ۶۵-۸۷.
- گلشنی، مهدی، ۱۳۹۹، *رابطه علم و دین از منظر چهار حکیم مسلمان معاصر*، قم، حکمت اسلامی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۶، «شیوه‌های اسلامی کردن دانشگاه‌ها»، *معرفت*، ش ۲۰، ص ۲۵-۳۹.
- _____، ۱۳۸۰، *سخنرانی گستره دین*، قم، کانون طلوع گفتمان دینی.
- _____، ۱۳۸۱، *دین و آزادی دین و آزادی*، قم، مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه.
- _____، ۱۳۸۹، *درباره پژوهش*، تحقیق جواد عابدینی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۱، *سخنرانی علم دینی*، در جمع اساتید معارف دانشگاه‌های قم.
- _____، ۱۳۹۴، *پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی*، تحقیق غلامرضا متقی فر، چ پنجم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۴، *فلسفه اخلاق*، تحقیق احمدحسین شریفی، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۴، *قران‌شناسی*، تحقیق و نگارش غلامعلی عزیزی کیا، چ ششم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۴، *پاسخ استاد به جوانان پرسش‌گر*، چ نهم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۵، *نقش تقلید در زندگی انسان*، تحقیق کریم سبحانی، چ هشتم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۶، *نظریه سیاسی اسلام*، نگارش کریم سبحانی، چ هشتم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۷، *الف، رابطه علم و دین*، تحقیق علی مصباح، چ پنجم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۷، *ب، نگاهی گذار به نظریه ولایت فقیه*، تحقیق و نگارش محمدمهدی نادری قمی، چ سی و دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۸، *آموزش عقاید*، چ یازدهم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

نوع مقاله: پژوهشی

صحیح مسلم و روایات تحریف شده

عبدالرحمان باقرزاده / دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه مازندران

A.bagherzadeh@umz.ac.ir  orcid.org/0000-0001-7870-0312

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۲۹ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۲۶

چکیده

حدیث از جمله منابع مهم شکل‌گیری باورهای کلامی و اعتقادی مسلمین است. لذا دقت در اصالت و پالایش منابع آن ضروری است. صحیح مسلم نزد غالب اهل سنت دومین اثر معتبر حدیثی است که توسط مسلم بن حجاج نیشابوری، از محدثان بزرگ اهل سنت (۲۶۱-۲۰۶ق) نگاشته شده است و مانند صحیح بخاری، جایگاه بلندی دارد و روایات موجود در آن، بدون بررسی مورد پذیرش سنیان قرار می‌گیرد. این جایگاه مستلزم سلامت و صحت راویان، سلسله اسناد و متن روایات است. از آنجاکه براساس اسناد قطعی، پدیده تحریف (به‌رغم زشتی و پیامدهای منفی کلامی، فقهی و...) به منابع فراوانی از متون اسلامی، اعم از روایی، اعتقادی، تاریخی و... نفوذ کرده است، این سؤال مطرح می‌شود که آیا کتاب یادشده از تحریف در امان مانده است تا کاملاً قابل اعتماد بوده باشد؟ پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی و با تکیه بر منابع معتبر و مختلف اهل سنت به‌منظور پاسخ به همین سؤال صورت پذیرفته و مهم‌ترین نتیجه آن، اثبات رخنه پدیده نامیوم تحریف در این کتاب مهم و محوری بوده است. این تحریفات، به‌صورت مستقیم و غیرمستقیم دارای ریشه‌ها و پیامدهایی در مباحث کلامی هستند و نیازمند دقت و موشکافی بیشتر اهل تحقیق‌اند.

کلیدواژه‌ها: جایگاه اهل بیت (ع)، صحیح مسلم، حدیث ثقلین، حدیث سفینه، تحریف حقیقت.

کلام اسلامی گنجینه‌ای از باورهاست که از سویی در عقل و قرآن کریم، و از سویی دیگر در سنت، خصوصاً احادیث ریشه دارد. حقایق دقیق و اشارات ظریفی در احادیث (که متصل به زبان وحی‌اند)، وجود دارد که اگر در گذر زمان سالم و دست‌نخورده بمانند، می‌توانند در شکل‌گیری باورها نقش مهمی ایفا کنند و مانع انحرافات اعتقادی شوند. لذا ضروری است تا منابع مربوطه پالایش شوند و سلامت آنها مورد اطمینان باشد. از سویی دیگر، مقابله در برابر حقیقت با حربه‌ها و شیوه‌های مختلف، سابقهٔ درازمدتی در تاریخ دارد. همیشه افرادی بودند که تحمل جلوه‌گری حقیقت را نداشتند و تلاش می‌کردند تا به هر صورت ممکن، از فروغ آن بکاهند. متأسفانه سنت نبوی که سرمایهٔ گران‌بهای امت اسلام محسوب می‌شود، از این آسیب در امان نماند و با هزار حسرت، با انگیزه‌های مختلف اعتقادی، از جمله تعصب به مذاهب و اشخاص خاص و به‌دست مدعیان علم و دانش، شاخ‌وبرگ‌هایی از آن بریده یا وصله‌های نامناسب به آن چسبانده شد. برخی از این مدعیان، وقتی به روایتی که متضمن بیان فضیلتی از اهل بیت علیهم‌السلام یا مذمتی از مخالفان ایشان باشد، با لطایف‌الحیل دست به تحریف آنها زدند. بدیهی است مسئولیت اصلی پالایش کتب حدیث بر دوش رشتهٔ علوم حدیث است؛ ولی نظر به ریشه‌ها و آثار تحریفات یادشده در حوزهٔ اعتقادات دینی، متکلمان نیز به این موضوع می‌پردازند و ابعاد مختلف آن را بررسی می‌کنند.

امروز وهابیت پا در جای پای یهود (که به‌فرمودهٔ قرآن کریم از قهرمانان تحریف بودند) گذاشته‌اند و بسیاری از منابع حدیثی را با اغراض به‌ظاهر دینی تحریف می‌کنند. اقدام این فرقه، در تاریخ اهل سنت مسبوق به سابقه بوده و حتی ضرورت آن از سوی مشاهیر آنان، مورد تأکید و اجرای آن مورد تشویق و ترغیب قرار داشته است! که مراجعه به کتاب‌های *سانسور حقیقت* (باقرزاده، ۱۳۹۴) و *تحریف حق و حقیقت* (باقرزاده، ۱۳۹۹)؛ مقالات «مخالفت با شیعیان، عامل تغییر سنت‌های نبوی» (باقرزاده، ۱۳۹۶)؛ «نقد و بررسی قاعدهٔ وجوب سکوت در قبال مشاجرات صحابه» (باقرزاده، ۱۳۹۸)، این ادعا را به‌خوبی اثبات خواهد کرد.

صحیح مسلم مانند *صحیح بخاری*، کتابی جامع و از معتبرترین منابع حدیث نزد اهل سنت است. این کتاب توسط *مسلم بن حجاج نیشابوری*، از شاگردان بخاری و در طول پانزده سال تدوین شده است. این اثر از ۵۴ کتاب اصلی، از «کتاب الایمان» تا «کتاب التفسیر»، تشکیل شده و موضوعات گوناگون اعتقادی، فقهی، اخلاقی، تاریخ و سیره را دربردارد. *صحیح مسلم* حدود هفت هزار حدیث دارد که احادیث غیرمکرر آن نزدیک به سه هزار حدیث است.

با تأسف فراوان، این دو منبع طراز اول اهل سنت، از رفتار ناپسند دور نمانده‌اند و موارد متعددی از روایات تحریف‌شده در آنها به‌چشم می‌خورد که برخی توسط صاحبان آنها و برخی دیگر قبل یا بعد از آنها توسط افراد ناشایست رخ داد. نگارنده پیش از این در مقالهٔ «*صحیح بخاری و تحریف حقیقت*» (باقرزاده، ۱۳۹۵) به پاره‌ای از تحریفات در *صحیح بخاری* پرداخته و در تحقیق حاضر در پی آن است تا با برشمردن مواردی از تحریف در

صحیح مسلم اثبات کند که این کتاب نیز خالی از تحریف نیست. هرچند ممکن است تحریفات دست‌نیافته‌ای مرتبط با سایر موضوعات در این کتاب صورت گرفته باشد، ولی به دلیل رویکرد کلامی نگارنده، تحریفاتی که مورد کنکاش و پیگیری بوده و به آنها دست یافته شد، برخی در زمینه فضایل اهل بیت علیهم‌السلام و برخی دیگر نیز در جهت پوشاندن مثالب مخالفان آنان بوده است. بدیهی است که باورهای کلامی، مانند عدم اعتقاد به جایگاه برجسته و هم‌طراز با قرآن برای اهل بیت علیهم‌السلام، اعتقاد به عدالت مطلق صحابه، عدم قداست قبور بزرگان و... ریشه چنین اقداماتی‌اند و آثار و پیامدهایی در اندیشه دینی مخاطبان (مانند تساهل در خصوص سب امیرمؤمنان علیه‌السلام از سوی برخی صحابه و...) به‌همراه خواهد داشت.

درباره صحیح مسلم تحقیقات و مقالات متعددی در سراسر دنیای اسلام به‌سامان رسیده است که برخی از آنها به زبان فارسی عبارت‌اند از:

- «بررسی کتاب صحیح مسلم» (مسلم‌خانی، ۱۳۸۸):

- «بررسی تقریبی - تطبیقی مسئله مهدویت در صحیح مسلم» (قادری، ۱۳۹۴):

- «بررسی حدیث ثقلین در صحیح مسلم و سنن ترمذی از منظر مهدویت» (قادری، ۱۳۹۷):

و ...

ولی متأسفانه نگارنده در میان مقالات مختلف، به پیشینه مستقلی که مشخصاً درباره نفوذ پدیده تحریف در صحیح مسلم باشد، برخورد نکرده است؛ لذا با توجه به ضرورت پالایش آثار دینی و منابع طراز اول، لازم است کنکاش دقیقی در موضوع یادشده در این آثار صورت گیرد تا ضریب اعتماد به کتب حدیث افزایش یابد و با دقت بیشتر همراه باشد.

۱. روایات تحریف‌شده در صحیح مسلم

اینک به‌سراغ اثر مذکور می‌رویم و با تکیه بر منابع معتبر نزد اهل سنت، به اثبات تحریف در آن می‌پردازیم.

۱-۱. تحریف در حدیث ثقلین

با وجود امکان ادعای تواتر درباره حدیث ثقلین و به‌رغم تحریف و عدم نقل آن در صحیح بخاری، خوشبختانه در صحیح مسلم به این روایت مهم اشاره شده؛ ولی متأسفانه نقل روایت در این کتاب با بی‌مهری‌هایی همراه است. یکی از طرق روایت، روایت جعفر بن محمد از پدرش و او از جابر در جریان خطبه عرفه آمده است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي تَرَكْتُ فِيكُمْ مَا إِنِ اخَذْتُمْ بِهِ لَنْ تَضِلُّوا؛ كِتَابُ اللَّهِ، وَعِزَّتِي أَهْلُ بَيْتِي» (ترمذی، بی‌تا، ج ۵، ص ۶۶۲ ح ۳۷۸۶). این در حالی است که همین روایت جعفر بن محمد از پدرش و او از جابر در صحیح مسلم و در شرح خطبه عرفه، بدون نام بردن از اهل بیت و عترت چنین آمده است: «وقد تركت فيكم ما لن تضلوا بعده إن اعصمتم به كتاب الله...» (نیشابوری، بی‌تا، ج ۲، ص ۸۹۰ ح ۱۲۱۸).

در جای دیگر از صحیح مسلم، از میان دهها روایت غدیر خم، به روایتی از یزید بن حیان اشاره شده است که براساس آن، یزید بن ارقم به توصیف خطبه پیامبر اکرم ﷺ در غدیر خم و بیان اعتصام به کتاب الله و تذکر مؤکد آن حضرت درباره اهل بیت ﷺ پرداخته بود. آنگاه آن حضرت در پاسخ به سؤال حصین بن سبره که پرسیده بود: اهل بیت پیامبر ﷺ چه کسانی اند و آیا همسران از اهل بیت نیستند؟ پاسخ فرمودند: «نِسَاؤُهُ مِنْ اَهْلِ بَيْتِهِ وَلَكِنْ اَهْلِ بَيْتِهِ مَنْ حُرِّمَ الصَّدَقَةَ بَعْدَهُ» (نیشابوری، بی تا، ج ۴، ص ۱۸۷۳، ح ۲۴۰۸)؛ همسران از اهل بیت پیامبرند؛ لکن اهل بیت کسانی اند که پس از پیامبر صدقه بر آنها حرام شده است! سپس حصین از مصادیق افرادی می پرسد که صدقه بر آنها حرام است و پاسخ می شنود.

هرچند بی توجهی مسلم به انبوه روایاتی که صحابه متعدد مانند جابر بن عبدالله، ابوسعید خدری، حذیفه بن اسید و... از ماجرای غدیر خم داشتند و نیز بی اعتنایی به سایر روایاتی که افرادی مانند ابوطیفیل عامر بن واثله (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۱۱۸)، ابوالضحی مسلم بن صبیح، حبیب بن ثابت، یحیی بن جعد و علی بن ربیع در جوانی از یزید بن ارقم درباره این حادثه مهم تاریخی نقل کرده اند و اکتفا به یک روایت، آن هم روایتی که مربوط به دوران پیری یزید بن ارقم است (و به تصریح خودش، همین امر باعث فراموشی بخشی از حوادث شده است؛ تا جایی که تماماً یا سهواً اشاره ای به حدیث ولایت امیرالمؤمنین ﷺ در این ماجرا هم ندارد)، حسن نیت و صداقت مسلم را زیر سؤال می برد؛ ولی هدف ما صرفاً اثبات تحریف در همین یک روایت منقول ایشان است.

قطعاً در پاسخ یزید تحریفی رخ داده است: یا از سوی راویان یا از سوی مسلم نیشابوری؛ چراکه اولاً لفظ «لکن» برای استدراک است و قاعدتاً قبل و بعد آن باید از نظر نفی و اثبات متفاوت باشند؛ بنابراین نمی توان گفت: «همسران از اهل بیت اند؛ لکن اهل بیت کسانی اند که...». در نتیجه باید پاسخ یزید درباره همسران منفی باشد، نه مثبت؛ ثانیاً در صفحه بعد، مسلم یک بار دیگر به همین روایت اشاره می کند که راوی می گوید از یزید پرسیدیم: «من اهل بیت نِسَاؤُهُ؟» روشن است که چنانچه «من» به فتح و موصول باشد، ترجمه چنین می شود: «اهل بیت کیان اند؟ همسرانش؟! و در صورتی که «من» به کسر و حرف جر باشد، ترجمه چنین می شود: «همسرانش از اهل بیتش می باشند؟». یزید هم در جواب می گوید: «قال: لا و اَیْمُ اللهِ اِنَّ الْمَرَاةَ تَكُونُ مَعَ الرَّجُلِ الْعَصْرَ مِنَ الدَّهْرِ ثُمَّ يُطَلِّقُهَا فَتَرْجِعُ اِلَى اَیْبِهَا وَ قَوْمِهَا اَهْلِ بَيْتِهِ اَصْلُهُ وَ عَصَبَتُهُ الَّذِینَ حُرِّمُوا الصَّدَقَةَ بَعْدَهُ»؛ به خدا سوگند نه؛ زیرا چه بسا زنی با مردی یک عمر زندگی می کند، ولی در آخر عمر طلاق می گیرد و به خانه پدرش می رود و جزء اهل بیت پدر محسوب می شود. اهل بیت حقیقی او، آنهایی اند که صدقه بر آنها حرام است.

نتیجه آنکه در روایت اول، یا کلمه «لکن» یا همزه استفهام انکاری قبل از کلمه «نِسَاؤُهُ» حذف و تحریف شده است؛ یعنی یزید در برابر سؤال حصین گفته باشد: «همسران از اهل بیت نیستند؛ لکن...» یا با تعجب گفته باشد: «آیا فکر می کنید همسران از اهل بیت اند؟!» این ادعایی است که مورد اعتراف برخی از دانشمندان اهل سنت نیز واقع شده است.

نوی با اشاره به تنافی بین دو روایت موجود در صحیح مسلم آورده است: «فہاتان الروایتان ظاہرہما التناقض والمعروف فی معظم الروایات فی غیر مسلم انه قال: نساؤہ لسن من اہل بیتہ» (نوی دمشقی، ۱۳۹۲ق، ج ۱۵، ص ۱۸۰)؛ پس ظاہر این دو روایت، تناقض دارد و آنچه در غالب روایات منقولہ در غیر صحیح مسلم آمدہ، این است کہ گفت: زنان از اہل بیت نیستند. نوی ضمن اعتراف غیر مستقیم بہ تحریف، بہ توجیہ می پردازد و می گوید: «پس روایت اول بدین صورت توجیہ می شود کہ ہمسران فقط از جمع اہل بیتی می باشند کہ با او سکونت دارند و زندگی می کنند...؛ اما در اہل بیتی کہ صدقہ بر آنها حرام است، داخل نمی باشند» (ہمان).

ابن تیمیہ نیز در باب حرمت صدقہ بر ہمسران و صدق اہل بیت پیامبر ﷺ بر آنان می گوید: «حمد حنبلی دو دیدگاہ دارد: اول آنکہ از اہل بیت نیستند. این همان نظریہٴ زیدین /رقم است کہ در صحیح مسلم آمد: و...» (ابن تیمیہ، ۱۴۲۶ق، ج ۵، ص ۲۰۹).

آلوسی ہم می گوید:

در خبر سابق کہ گفت: «نساؤہ من اہل بیتہ»، گویا منظورشان «أنساؤہ»، یعنی نساء بہ ہمراہ ہمزہ استفہام انکاری بودہ (بدین صورت: آیا ہمسران از اہل بیت اند؟!) یعنی در حقیقت خواست بگوید کہ ہمسران از اہل بیت نیستند؛ همان طور کہ در بیشتر روایات غیر از صحیح مسلم بہ همین صورت (یعنی نفی شمول ہمسران) آمدہ است (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۱، ص ۱۹۷).

۱-۲. تحریف حدیث سفینہ

ازجملہ روایات مشہور نبوی کہ در بیان فضیلت و جایگاہ منحصر بہ فرد اہل بیت عصمت و طہارت ﷺ وارد شد، حدیث سفینہ یا تشبیہ آنان بہ کشتی نوح است. روایتی کہ اگر دربارہٴ آن ادعای تواتر شود، گراف نخواهد بود. متن معروف روایت چنین است: «إِنَّمَا مَثَلُ أَهْلِ بَيْتِي فِيكُمْ كَمَثَلِ سَفِينَةِ نُوحٍ، مَنْ رَكِبَهَا نَجَا، وَمَنْ تَخَلَّفَ عَنْهَا غَرِقَ».

برخی از شواہد و اظهارات حاکی از آن است کہ حدیث مزبور در صحیح مسلم وجود داشته است. ابن حجر مکی می گوید: از منابع فراوان کہ برخی از اسناد برخی دیگر را تقویت می کنند، وارد شدہ است کہ پیامبر اکرم ﷺ فرمودند: «إِنَّمَا مَثَلُ أَهْلِ بَيْتِي فِيكُمْ كَمَثَلِ سَفِينَةِ نُوحٍ، مَنْ رَكِبَهَا نَجَا، وَمَنْ تَخَلَّفَ عَنْهَا غَرِقَ...»؛ نوح است کہ ہر کس سوارش شود، نجات می یابد؛ سپس می گوید: «وَفِي رِوَايَةِ مُسْلِمٍ: وَمَنْ تَخَلَّفَ عَنْهَا غَرِقَ...»؛ و در روایتی کہ مسلم نقل کردہ، [در ادامہ] آمدہ است: ہر کہ از آن تخلف کند و دور شود، غرق می شود» (ابن حجر ہیثمی، ۱۹۹۷، ج ۲، ص ۴۵۵). این در حالی است کہ ہم اکنون حدیث مزبور در صحیح مسلم یافت نمی شود و ظاہراً تحریف شدہ است.

۱-۳. تحریف در روایت چہار بانوی برگزیدہ

روایتی بین شیعہ و سنی معروف است کہ بر مبنای آن، پیامبر اعظم ﷺ حضرت مریم بنت عمران، حضرت آسیہ ہمسر فرعون، حضرت خدیجہ ﷺ و حضرت فاطمہ ﷺ را کامل ترین و برترین زنان عالم معرفی کردہ اند (ابن حبان،

۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۴۰۱؛ ابن اثیر، ۱۳۹۰ق، ج ۹، ص ۱۲۴، ش ۶۶۶۹؛ طبرانی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۲، ص ۴۰۲، ح ۱۰۰۳ و ۱۰۰۴). این روایت چنان مشهور است که حتی ابن تیمیه اصل آن را می پذیرد و تصریح می کند که براساس روایت صحیح، پیامبر ﷺ فرمود: از مردان افراد زیادی به کمال رسیدند و از بانوان، جز چهار نفر، به کمال نرسیدند (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۵، ص ۲۸).

حاکم نیشابوری ذیل حدیث: «فَاطِمَةُ سَيِّدَةُ نِسَاءِ أَهْلِ الْجَنَّةِ إِلَّا مَا كَانَ مِنْ مَرِيَمَ بِنْتِ عُمَرَانَ» می گوید: «إِنَّمَا تَقَرَّدَ مُسْلِمٌ يَأْخُذُ حَدِيثَ أَبِي مُوسَى عَنِ النَّبِيِّ ﷺ خَيْرٌ نِسَاءِ الْعَالَمِينَ أَرْبَعٌ» (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۱۶۸)؛ فقط مسلم (و نه بخاری) حدیث ابوموسی مبنی بر اینکه بهترین زنان چهار نفرند را نقل کرده است.

از سخن ابن کثیر در تفسیرش هم فهمیده می شود که صحیحین روایت ابوموسی اشعری را با نام حضرت خدیجه ﷺ آورده بودند؛ چنان که می گوید: «وَقَدْ ثَبَتَ فِي الصَّحِيحَيْنِ مِنْ حَدِيثِ شُعْبَةَ عَنْ عَمْرٍو بْنِ مَرْوَةَ عَنْ مَرْوَةَ الْهَمْدَانِيَّةِ عَنْ أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ عَنِ النَّبِيِّ قَالَ: كَمُلَ مِنَ الرِّجَالِ كَثِيرٌ وَلَمْ يَكْمُلْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا أَسِيَّةُ امْرَأَةِ فِرْعَوْنَ وَ مَرِيَمُ ابْنَةُ عِمْرَانَ وَ خَدِيجَةُ بِنْتُ حُوَيْلِدٍ...» (ابن کثیر، ۱۴۰۱ق، ج ۸، ص ۱۹۴، ذیل آیه ۱۲ سوره تحریم).

متقی هندی که با رمزنگاری، از منابع احادیث یاد می کند، ضمن اشاره به نقل این روایت در صحیحین بخاری و مسلم از انس، تصریح می کند که ترمذی این حدیث را صحیح خوانده است (متقی هندی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۲، ص ۶۵). شوکانی (م ۱۲۵۰ق) و زحیلی دمشقی (م ۲۰۱۵م) نیز تصریح می کنند که روایت فوق از ابوموسی اشعری را بخاری و مسلم در کتاب صحیح خود آورده اند (شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۳۰۶؛ زحیلی، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۲۶۹۵). این در حالی است که وقتی به نسخه فطی صحیح مسلم (و صحیح بخاری) مراجعه می کنیم، فقط نام دو بانوی برگزیده را در حدیث می یابیم: «عَنْ أَبِي مُوسَى قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ كَمُلَ مِنَ الرِّجَالِ كَثِيرٌ وَلَمْ يَكْمُلْ مِنَ النِّسَاءِ غَيْرُ مَرِيَمَ بِنْتِ عِمْرَانَ وَأَسِيَّةَ امْرَأَةِ فِرْعَوْنَ وَ إِنَّ فَضْلَ عَائِشَةَ عَلَى النَّسَاءِ كَفَضْلِ الثَّرِيدِ عَلَى سَائِرِ الطَّعَامِ» (نیشابوری، بی تا، ج ۴، ص ۱۸۸۶، ح ۲۴۳۱) و بدین ترتیب نام دو بانوی دیگر، یعنی حضرت خدیجه ﷺ و حضرت زهرا ﷺ از آنها حذف شده است. جالب این است که نام بابی که این حدیث در آن آمد، چنین است: «بَابُ فَضَائِلِ خَدِيجَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهَا»؛ یعنی باب به نام حضرت خدیجه ﷺ است؛ ولی نام آن حضرت از حدیث حذف می شود! مگر نه این است که نویسندگان صحاح نام ابواب را براساس احادیث همان باب انتخاب می کردند و احادیث هر بخش را در همان باب مخصوص خود قرار می دادند؟

البته حذف نام حضرت خدیجه ﷺ و به جای آن نقل حدیثی در فضیلت عایشه، بیانگر هدف این تحریف است؛ چراکه روایت به افضلیت حضرت خدیجه ﷺ بر سایر همسران پیامبر ﷺ از جمله عایشه تصریح دارد و این برای برخی غیرقابل تحمل بود؛ چنان که مناوی اعتراف می کند و به نقل از جمعی از دانشمندان می گوید: «هَذَا نَصٌّ صَرِيحٌ فِي تَفْضِيلِ خَدِيجَةَ عَلَى عَائِشَةَ وَغَيْرِهَا مِنْ زَوْجَاتِهِ لَا يَحْتَمِلُ التَّأْوِيلَ» (مناوی، ۱۳۵۶ق، ج ۴، ص ۱۲۴)؛ این روایت نص صریح در افضلیت حضرت خدیجه بر عایشه و سایر همسران پیامبر ﷺ است و اصلاً جای توجیه دیگری ندارد.

۱-۴. تحریف حدیث روضه

از جمله روایات مشهور نبوی، حدیث آن حضرت در معرفی محدوده روضه شریفه در مسجدالنبی است که فرمودند: «ما بین قبری و منبری روضه من ریاض الجنة» (ابن حنبل، بی‌تا، ج ۳، ص ۶۴ ح ۱۱۶۲۸)؛ بین قبر و منبر من، باغی از باغ‌های بهشت است.

وهابیت بر انکار این روایت اصرار دارد و حدیث را به صورت «ما بین بیتی و منبری روضه من ریاض الجنة» نقل می‌کنند. با مراجعه به چاپ‌های فعلی صحیح بخاری و صحیح مسلم، حدیث را به همین صورت که وهابیت نقل می‌کنند، می‌یابیم؛ ولی ظاهراً حقیقت غیر از این است. براساس شهادت برخی از دانشمندان اهل سنت، روایت مزبور در صحیحین به همان صورت صحیح آمده و در نسخه‌های فعلی، روایت تحریف شده است. دلیل این تحریف هم روشن است؛ چراکه برخلاف سایر مسلمین، وهابیت هیچ ارزش و قداستی برای قبور بزرگان، حتی پیامبر اسلام ﷺ قائل نیست.

نووی می‌گوید: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَا بَيْنَ قَبْرِي وَ مَنْبَرِي رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ وَ مَنْبَرِي عَلَى حَوْضِي رَوْاهُ الْبُخَارِيُّ وَ مُسْلِمٌ...» (نووی دمشقی، ۱۹۹۷، ج ۸، ص ۲۰۰)؛ پیامبر ﷺ فرمود: بین قبر و منبرم باغی از باغ‌های بهشت است و منبرم بر حوض کوثر قرار دارد. بخاری و مسلم این حدیث را روایت کرده‌اند...

وی همچنین در *الأذکار* در آداب زیارت قبر پیامبر اکرم ﷺ و ضمن توصیه به توسل و طلب شفاعت و حضور در روضه و کثرت دعا می‌گوید: «در دو صحیح بخاری و مسلم، از طریق ابوهیریه روایت شد که پیامبر ﷺ فرمودند: بین قبر و منبر من باغی از باغ‌های بهشت است» (نووی دمشقی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۶۳).

حافظ مزی (۷۴۲ق) ابتدا با حروف اختصاری (خ م) اشاره می‌کند که بخاری و مسلم این حدیث را روایت کرده‌اند؛ سپس به معرفی ابوابی که این حدیث در آن دو کتاب آمده است، مانند آخر کتاب الصلوة و آخر کتاب الحج و... می‌پردازد. متن ایشان چنین است: «[خ م] حدیث: ما بین قبری و منبری روضه من ریاض الجنة... (الحديث)...» (مزی، ۱۴۰۳ق، ج ۹، ص ۳۲۳، ح ۱۲۲۶۷).

ابن حجر عسقلانی (۸۵۲ق) در *النکت الظرف* (که تعلیقه بر کتاب پیش‌گفته حافظ مزی، یعنی *تحفه الاشراف* است و همراه با آن به چاپ رسیده)، بدون رد سخن حافظ مزی به شرح آن می‌پردازد: «۱۲۲۶۷ خ م حدیث ما بین قبری و منبری روضه من ریاض الجنة... (الحديث)...».

ابن ملقن شافعی مصری (۸۰۴ق) ضمن تأیید صحت حدیث می‌گوید: شیخان، یعنی بخاری و مسلم، آن را از ابوهیریه و دیگران نقل کردند؛ سپس از ابوالقاسم ابن‌منده در کتاب *مستخرج* نقل می‌کند که این حدیث توسط تعداد زیادی از صحابه، مانند عایشه، ابن عمر، عبدالله بن زید مزنی، ابوسعید خدری، سهل بن سعد، ابوبکر، عمر، علی بن ابی‌طالب، جابر بن عبدالله، سعد بن ابی‌وقاص، جبیر بن مطعم، زبیر بن عوام، ابوسعید زبید بن ثابت (یا زبید بن خارجه)، ابوقاد لیشی، معاذ بن الحارث الانصاری، ابوحلیمة قاری، انس بن مالک و ابومعلی انصاری روایت شده است (ابن ملقن، ۱۴۲۵ق، ج ۸، ص ۲۰۲، ح ۲۱).

روشن شد که به شهادت جمع کثیری از علمای اهل تسنن، روایت شریفه نبوی در صحیحین بخاری و مسلم با لفظ «قبری و منبری» وجود داشته است؛ ولی همان گونه که گذشت، با کمال تعجب می بینیم که این روایت در صحیح مسلم (و همچنین صحیح بخاری) فعلی با الفاظ یادشده وجود ندارد و به جای کلمه «قبری»، کلمه «بیتی» آمده است.

نکته شگفت و بسیار جالب، نام بابی است که بخاری و مسلم این روایت را در آن آورده اند. نام باب حدیث بخاری این است: «باب فضل ما بین القبر و المنبر» و نام باب حدیث مسلم این است: «ما بین القبر و المنبر روضة من ریاض الجنة!» روشن است که بخاری و مسلم نام ابواب کتاب خود را براساس متن احادیث انتخاب می کردند؛ پس چرا در نام باب، کلمه «قبر» و در خود حدیث، کلمه «بیتی» آمده است!!!

۱-۵. حذف نام ناسزاگو

مسلم در روایتی آورده است:

اسْتَبَّ رَجُلَانِ رَجُلٌ مِنَ الْيَهُودِ وَرَجُلٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ...؛ شخصی مسلمان و شخصی یهودی به مخاصمه پرداختند و به همدیگر فحش و ناسزا می گفتند. شخص مسلمان گفت: سوگند به خدایی که حضرت محمد ﷺ را بر عالمیان برگزید... . یهودی هم گفت: سوگند به خدایی که حضرت موسی ﷺ را بر عالمیان برگزید... . مسلمان خشمگین شد و به صورت یهودی سیلی نواخت... . یهودی به پیامبر خدا ﷺ مراجعه و شکایت کرد... (نیشابوری، بی تا، ج ۴، ص ۱۸۴۴، ح ۲۳۷۳).

در این روایت نام شخص مسلمان حذف شده است. ابن حجر به معرفی فرد مزبور می پردازد و می گوید: «و ذکر بن بشکوال أن المسلم أبوبکر الصديق...» (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ج ۱، ص ۲۸۳). ابن بشکوال در روایتی صحیح السند از سعید بن مسیب گفته است که آن فرد (مسلمان ناسزاگو) ابوبکر بوده است؛ ولی در روایتی دیگر که ابن ابی شیبیه نقل کرده، آن شخص را عمر می داند که داستانش متفاوت بود. عینی هم شخص مزبور را ابوبکر معرفی کرده است (عینی، بی تا، ج ۱۲، ص ۲۵۰). بدیهی است چنانچه بنا بر تحریف نبود، ممکن بود در صحیح مسلم به صورت مردد به نام هر دو نفر اشاره شود.

۱-۶. مخالفت صریح با حکم پیامبر ﷺ

مسلم در روایتی از سلمة بن اروع در داستان غزوة خیبر نقل کرده است که در شب قبل از فتح خیبر که با وعده پیروزی از سوی پیامبر خدا ﷺ همراه بود، عده ای آتشی برافروخته بودند. پیامبر ﷺ پرسیدند: این آتش برای چیست؟ گفتند که مشغول بریان کردن گوشت اند. فرمود: کدام گوشت؟ گفتند: گوشت الاغ اهلی. پیامبر ﷺ فرمود: «أهريقوها و اكسروها»؛ آن را بر زمین بریزید و دیگها را بشکنید. «فقال رجل: أو يهريقوها و يغسلوها»؛ مردی (به مخالفت با سخن پیامبر ﷺ برخاست و) گفت: یا آن را بیرون بریزیم و دیگها را بشوییم! (نیشابوری، بی تا، ج ۳، ص ۱۴۲۸، ح ۱۸۰۲).

متأسفانه نام این شخص که به مخالفت با دستور پیامبر ﷺ در یک حکم شرعی پرداخت، از روایت صحيح مسلم حذف شده است؛ ولی / ابن حجر عسقلانی می‌گوید: «يَحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ هُوَ عَمْرٌ»؛ احتمالاً آن فرد عمر بوده است (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ج ۱، ص ۳۰۶). لذا هرچند قضاوت حتمی کمی دشوار به نظر می‌رسد، ولی احتمال تحریف در این روایت هم دور از ذهن نیست. والله اعلم.

۷-۱. تلاش برای تبرئه معاویه در سب امام علی *

یکی از بدعت‌های معاویه، ناسزاگویی به امیرمؤمنان علی ﷺ و ترویج آن بوده است. در همین راستا، معاویه از واردین می‌خواست که به آن حضرت جسارت کنند. از جمله این افراد، سعد بن ابی وقاص است. داستان مواجهه معاویه با وی و دستور به ناسزاگویی به امام ﷺ مشهور است و در منابع فراوانی همچون سنن ترمذی همراه با تأیید صحت روایت (ترمذی، ۱۴۰۳ق، ج ۵، ص ۶۳۸، ح ۳۷۲۴)، اسد الغابه در ترجمه امام علی ﷺ (ابن اثیر، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۱۴)، البدایه و النهایه در حوادث سال چهل هجری (ابن کثیر، بی‌تا، ج ۷، ص ۳۴۰)، تاریخ الاسلام (ذهبی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۶۲۷) و... آمده است.

مسلم نیشابوری روایت را از عامر بن سعد بن ابی وقاص از پدرش نقل می‌کند که: «أَمَرَ مَعَاوِيَةَ بْنَ أَبِي سُوْيَانَ سَعْدًا فَقَالَ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسُبَّ أَبَا التَّرَابِ؟...» (نیشابوری، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۸۷۱، ح ۲۴۰۴)؛ معاویه به سعد امر کرد و گفت: چه چیز مانع ناسزاگویی تو به ابوتراب شده است؟ سعد نیز شنیدن سه فضیلت امیرالمؤمنین ﷺ را مانع ناسزا دانست که عبارت‌اند از حدیث منزلت، واگذاری پرچم به آن حضرت در خیبر و داستان مباحله.

در متن فوق، مأمور به تحریف شده و ظاهراً برای پنهان کردن نصب معاویه چنین آمده است: «معاویه به سعد امر کرد»؛ ولی نمی‌گوید به چه چیزی امر کرده بود. ممکن است گفته شود با توجه به سؤالی که در ادامه آمده، مأمور به روشن است و دلیلی ندارد که آن را حذف شده بینگاریم؛ بلکه برای گزیده‌گویی چنین نقل شده است؛ ضمن اینکه ممکن است از سیاق هم مأمور به قابل فهم باشد. بنابراین نمی‌توان انگیزه‌خوانی کرد و نسبت تحریف داد؛ یا... و اگر هم کسانی چنین برداشتی داشته‌اند، در فهم دچار خطا شده‌اند.

پاسخ این است که قرائن نشان می‌دهند این تحریف قبل از قرن هفتم در برخی نسخ صحيح مسلم، که امروزه نیز همان نسخه‌ها نسخه شایع‌اند، رخ داده است؛ چراکه همین متن تحریف شده مبنای توجیه شارحانی امثال نووی (م ۷۶عق) گشته است. وی وقتی می‌بیند که روایت از نظر سند جای گفت‌وگو ندارد، دست به توجیهات عجیب می‌زند و می‌نویسد:

به گفته دانشمندان، چنین مواردی باید توجیه شود... درباره سخن معاویه نمی‌توان با صراحت گفت که به سعد بن ابی وقاص دستور ناسزا به علی ﷺ داده است؛ بلکه از علت ناسزا نگفتن وی به علی ﷺ پرسیده است که آیا به جهت پرهیز یا ترس یا عامل دیگر است؟ که اگر به جهت پرهیز و احترام به علی ﷺ باشد، که نکوست؛ و اگر غیر از این باشد، پاسخی دیگر می‌طلبد... توجیه دیگر این است که

چرا تو علی علیه السلام را به خاطر روشی که انتخاب کرده است، محکوم نمی کنی تا او را به مردم به عنوان خطاکار و روش ما را شایسته معرفی کنی؟! (نووی دمشقی، ۱۳۹۲ق، ج ۱۵، ص ۱۷۵).

برخلاف نووی، موسی شاهین در شرح صحیح مسلم به حذف مأمور به اشاره می کند و می گوید: «أمر معاویة بن أبی سفیان سعدا؛ المأمور به محذوف، لصیانة اللسان عنه، و التقدير: أمره بسبب علی رضی الله عنه» (شاهین، بی تا، ج ۹، ص ۳۳۲). در جمله دستور معاویه به سعد، «مأمور به» محذوف است و محتوای دستور، به سبب آلوده نشدن زبان به مذمت معاویه حذف شده است؛ که در حقیقت، معنای جمله چنین می شود: معاویه به سعد بن ابی وقاص دستور داد تا به علی علیه السلام دشنام و ناسزا گوید؛ زیرا هرچند سعد در حوادث خونین آن زمان گوشه گیری را انتخاب کرد، ولی مشهور به دفاع از علی علیه السلام بود. لذا معاویه گفت: چه چیزی مانع دشنام و دشمنی تو با علی شده است؟ ایشان سپس به نقد کلام و توجیه پیش گفته نووی می پردازد و می گوید:

نووی تلاش می کند تا معاویه را از این دستور زشت تبرئه کند... ولی این توجیه، تأسف بار و دور از حقیقت است؛ زیرا مستندات تاریخی ثابت می کند که معاویه دستور لعن و سب علی علیه السلام را صادر کرده است و نیازی به تبرئه وی نیست... با همه اینها بر ما واجب است که از وارد کردن نقص بر اصحاب رسول خدا صلی الله علیه و آله پرهیز کنیم؛ اگرچه ناسزاگویی به علی علیه السلام از زمان معاویه امری واضح و روشن است (همان).

با توجه به آنچه گذشت، احتمال عدم تعدد در صحیح مسلم برای حذف «مأمور به» منتفی است؛ چراکه با حذف آن، تصریح روایت بر صدور دستور از معاویه زیر سؤال خواهد رفت و دقیقاً همین اقدام باعث شد تا دانشمندی مانند نووی دست به توجیه بزند و سعی در تبرئه معاویه از دستور به سب امیرالمؤمنین علیه السلام داشته باشد و صراحت روایت بر آن را انکار کند و همین توجیهش دستاویز افرادی چون قاضی عیاض (قاضی عیاض، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۴۱۵) و مبارکفوری (مبارکفوری، بی تا، ج ۱۰، ص ۱۵۶) و... شده است.

۱-۸. تحریف در روایت لعن پیامبر صلی الله علیه و آله به معاویه

معاویه از کسانی است که مورد نفرین مستجاب پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله واقع شده بود. روزی وی را طلبید؛ ولی او تأخیر کرد. حضرت فرمودند: «خدا شکم او را سیر نکند!» به همین سبب بود که می گفت: نفرین پیامبر به دنبال من آمده است! و به همین سبب روزی هفت بار یا بیشتر یا کمتر غذا می خورد (بالذری، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۴۵۹).

طبری گوید: رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمودند: «خدا شکم او را سیر نکند!» به همین سبب بود که دیگر سیر نشد؛ و می گفت: قسم به خدا به خاطر سیری از غذا خوردن دست نکشیدم؛ بلکه به خاطر خستگی از خوردن چنین می کنم! (طبری، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۶۲۲). ذهبی و ابن کثیر هم بر استجابت نفرین پیامبر صلی الله علیه و آله از زبان ابن عباس تصریح کرده و گفته اند: «فَمَا شَبِعَ بَعْدَهَا...» (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۱۲۳؛ ابن کثیر، بی تا، ج ۶ ص ۱۶۹)؛ معاویه بعد از آن، حتی در زمان خلافت سیر نشد و روزی هفت بار غذای پخته شده از گوشت می خورد.

سیوطی و صالحی شامی تصریح می‌کنند که روایت مزبور از زبان ابن‌عباس به صورت کامل در صحیح مسلم آمده است که در پایان می‌گوید: «فَمَا شَبِعَ بَطْنُهُ أَبْدًا؛ معاویه هرگز بعد از نفرین سیر نشد» (سیوطی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۲۹۳؛ صالحی شامی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۲۱۵).

این در حالی است که با مراجعه به نسخه‌های فعلی صحیح مسلم ملاحظه می‌شود که این روایت با جمله نفرین پیامبر ﷺ (لا أَشْبِعَ اللهُ بَطْنَهُ) ختم شده و تصریح ابن‌عباس به استجاب دعای پیامبر ﷺ و سیری‌ناپذیری معاویه تا آخر عمر، از آن تحریف شده است (نیشابوری، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۰۱۰، ج ۲۶۰۴).

دلیل این حذف، به باور اهل سنت به برخی روایات ظاهراً مجعول از زبان پیامبر ﷺ برمی‌گردد. برای مثال، از آن حضرت نقل می‌کنند که فرمود: «اللَّهُمَّ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ فَأَيُّمَا رَجُلٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ سَبَّيْتُهُ أَوْ لَعَنْتُهُ أَوْ جَلَدْتُهُ فَاجْعَلْهَا لَهُ زَكَاةً وَرَحْمَةً»؛ خداوند! هر که از مسلمین را که ناسزا گفته یا لعن کرده و تازیانه زده‌ام، برایش زکات و رحمت قرار بده! (نیشابوری، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۰۰۷، ج ۲۶۰۰، ...). از همین رو نووی در توجیه نفرین مزبور می‌گوید: «لَا يَقْضُونَ بِشَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ حَقِيقَةَ الدَّعَاءِ» (نووی دمشقی، ۱۳۹۲ق، ج ۱۶، ص ۱۵۲). در حدیث معاویه که خدا شکمت را سیر نکند و در همهٔ اینها، مقصود نفرین واقعی نیست! درحالی‌که عصمت مطلق پیامبر ﷺ و تأکید قرآن کریم بر «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» و تصریح آن حضرت به اینکه «أَنَّى لَا أَقُولُ إِلَّا حَقًّا» (ابن حنبل، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۳۴۰، ج ۸۴۶۲) و... با چنین باوری ناسازگارند. دلیل مهم دیگر بر عدم صحت چنین باوری، اجابت نفرین پیامبر ﷺ دربارهٔ امثال معاویه به‌گواه ابن‌عباس در همین حدیث و دیگر مورخان و دانشمندان است.

۱-۹. تحریف حدیث مهدوی

از جمله امور مورد اتفاق بین تشیع و تسنن، باور به موضوع مهدویت است. تقریباً همهٔ مسلمانان معتقدند که حضرت مهدی عجله تعالی فرجه از عترت پیامبر ﷺ و از فرزندان حضرت فاطمه علیها السلام است و در آخرالزمان با قیام خود، ظلم و ستم را ریشه‌کن می‌کند و با گسترش قسط و عدل، بشریت را نجات خواهد داد. علاوه بر منابع شیعی، بسیاری از دانشمندان عامه هم گواهی می‌دهند که در همین راستا پیامبر خدا صلی الله علیه و آله فرمودند: «الْمَهْدِيُّ مِنْ عَتَرَتِي مِنْ وَدِدِ فَاطِمَةَ» (سجستانی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۰۷؛ ابن‌اثیر، ۱۳۹۰ق، ج ۱۰، ص ۳۳۱؛ مناوی، ۱۳۵۶ق، ج ۶، ص ۲۲۷). مهدی از عترت من و از فرزندان فاطمه است.

ابن حجر هیثمی می‌گوید: «و من ذلک ما أخرجه مسلم و... الْمَهْدِيُّ مِنْ عَتَرَتِي مِنْ وَدِدِ فَاطِمَةَ» (ابن حجر هیثمی، ۱۹۹۷، ج ۲، ص ۶۷۸)؛ از جمله این احادیث، چیزی است که مسلم و دیگران نقل کرده‌اند که مهدی از عترت من و از فرزندان فاطمه است.

همچنین متقی هندی با حرف رمزی (م) به نقل صحیح مسلم اشاره می‌کند و می‌گوید: «الْمَهْدِيُّ مِنْ عَتَرَتِي مِنْ وَدِدِ فَاطِمَةَ» (د، م عن أم سلمة) (متقی هندی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۴، ص ۱۱۸، ج ۳۸۶۶۲).

پس براساس گواهی/ابن‌حجر هیثمی و متقی هندی، مسلم نیشابوری هم حدیث مزبور را در کتاب صحیحش نقل کرده بود. این در حالی است که با مراجعه به صحیح مسلم، اثری از این حدیث نمی‌یابیم و مشخص است که این حدیث نیز با تیغ تحریف، از صحیح مسلم حذف شده است.

نتیجه‌گیری

از آنچه در این تحقیق کوتاه گذشت، می‌توان به این نتایج رسید:

رخنهٔ تحریف در مهم‌ترین منابع اهل سنت و پیامدهای منفی آن در حوزهٔ کلام اسلامی قابل انکار نیست. صحیح مسلم حاوی برخی روایات محرّف است و دچار دستبرد برخی افراد مدعی دفاع از سنت واقع شده است. بنابراین نباید به آنها به‌عنوان صحیح مطلق در عرصهٔ دینی، به‌ویژه باورهای اعتقادی، تکیه کرد؛ بلکه مانند سایر منابع، سند و متن روایاتش باید بررسی شود.

هرچند صاحبان صحیح و رهروان آنها در پی کم‌رنگ جلوه دادن احادیث افضلیت اهل بیت علیهم‌السلام بوده‌اند و در خصوص این‌گونه از روایات، مانند حدیث ثقلین، حدیث سفینه و... بی‌مهری کرده‌اند، ولی با تواتر نسبی این دسته از روایات، امید چندانی به موفقیتشان در آسیب زدن به جایگاه واقعی اهل بیت علیهم‌السلام وجود ندارد.

منابع

- ابن اثير، على بن محمد، ۱۴۱۷ق، *أسد الغابة في معرفة الصحابة*، بيروت، دار احياء التراث العربى.
- ، ۱۳۹۰ق، *جامع الأصول في أحاديث الرسول*، دمشق، مكتبة الحلوانى.
- ابن تيمية، احمد بن عبدالحليم، ۱۴۰۶ق، *منهاج السنة النبويه*، مصر، مؤسسه قرطبه.
- ، ۱۴۲۶ق، *مجموع الفتاوى*، قاهره، دارالوفاء.
- ابن حبان، محمد بن احمد، ۱۴۱۴ق، *صحيح ابن حبان*، بيروت، مؤسسه الرساله.
- ابن حجر عسقلانى، احمد بن على، ۱۳۷۹ق، *هدى السارى مقدمه فتح البارى شرح صحيح البخارى*، بيروت، دارالمعرفه.
- ، ۱۹۹۷، *الصواعق المحرقه*، بيروت، مؤسسه الرساله.
- ابن حنبل، احمد بن محمد، ۱۴۱۹ق، *مسند احمد*، بيروت، عالم الكتب.
- ، *بى تا، مسند احمد*، مصر، مؤسسه قرطبه.
- ابن كثير، اسماعيل بن عمر، *بى تا، البدايه والنهايه*، بيروت، مكتبة المعارف.
- ، ۱۴۰۱ق، *تفسير القرآن العظيم*، بيروت، دارالفكر.
- ابن ملقن، سراج الدين ابى حفص عمر بن على بن احمد، ۱۴۲۵ق، *البدر المنير فى تخريج الأحاديث و الآثار الواقعة فى الشرح الكبير*، رياض، دارالهجرة للنشر و التوزيع.
- الوسى، سيد محمود، ۱۴۱۵ق، *روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم*، بيروت، دارالكتب العلميه.
- باقرزاده، عبدالرحمان، ۱۳۹۴، *سانسور حقيقت*، بابل، مبعث.
- ، ۱۳۹۵، «صحيح بخارى و تحريف حقيقت»، *تحقيقات كلامى*، ش ۱۵، ص ۱۱۹-۱۴۲.
- ، ۱۳۹۶، «مخالفت با شيعيان، عامل تغيير سنتهاى نبوى»، *تسعيه پژوهى*، ش ۱۳، ص ۹۷-۱۲۰.
- ، ۱۳۹۸، «نقد و بررسى قاعده و جوب سكوت در قبال مشاجرات صحابه»، *پژوهشنامه كلام*، ش ۱۰، ص ۴۷-۶۹.
- ، ۱۳۹۹، *تحريف حق و حقيقت*، قم، بوستان كتاب.
- بلاذرى، احمد بن يحيى، ۱۴۰۳ق، *فتوح البلدان*، بيروت، دارالكتب العلميه.
- ترمذى، محمد بن عيسى، ۱۴۰۳ق، *الجامع الصحيح (سنن ترمذى)*، بيروت، دارالفكر.
- ، *بى تا، الجامع الصحيح (سنن ترمذى)*، بيروت، دار احياء التراث العربى.
- حاكم نيشابورى، محمد بن عبدالله، ۱۴۱۱ق، *المستدرک على الصحيحين و بذيله التلخيص للحافظ الذهبي*، بيروت، دارالكتب العلميه.
- ذهبي، محمد بن احمد، ۱۴۰۷ق، *تاريخ الاسلام و وقايات المشاهير و الأعلام*، بيروت، دارالكتاب العربى.
- ، ۱۴۱۳ق، *سير أعلام النبلاء*، چ نهم، بيروت، مؤسسه الرساله.
- زحيلى، وهبه، ۱۴۲۲ق، *التفسير الوسيط*، بيروت، دارالفكر.
- سجستانى، ابى داود سليمان بن اشعث، *بى تا، سنن أبى داود*، بيروت، دارالفكر.
- سيوطى، عبدالرحمن بن ابى بكر، ۱۴۰۵ق، *الخصائص الكبرى*، بيروت، دارالكتب العلميه.
- شاهين، موسى، *بى تا، فتح المنعم شرح صحيح مسلم*، مصر، دارالشروق.
- شوكانى، محمد بن على، ۱۴۱۴ق، *فتح القدير*، دمشق، دار ابن كثير.
- صالحى شامى، محمد بن يوسف، ۱۴۱۴ق، *سبل الهدى و الرئاسه فى سيرة خير العباد*، بيروت، دارالكتب العلميه.
- طبرانى، سليمان بن احمد، ۱۴۰۴ق، *المعجم الكبير*، چ دوم، موصل، مكتبة الزهراء.
- طبرى، محمد بن جرير، ۱۴۰۷ق، *تاريخ الأمم والملوك*، بيروت، دارالكتب العلميه.
- عيني، محمود، *بى تا، عمدة القارى شرح صحيح البخارى*، بيروت، دار احياء التراث العربى.

- قادری، سیدرضی، ۱۳۹۴، «بررسی تقریبی - تطبیقی مسئله مهدویت در صحیح مسلم»، پژوهش‌های مهدوی، ش ۱۳، ص ۱۳۳-۱۴۷.
- ____، ۱۳۹۷، «بررسی حدیث ثقلین در صحیح مسلم و سنن ترمذی از منظر مهدویت»، مطالعات مهدوی، ش ۴۱، ص ۲۱-۳۰.
- قاضی عیاض، ۱۴۱۹ق، *إكمال المعلم بفوائد مسلم* (شرح صحیح مسلم)، قاهره، دارالوفاء.
- مبارکفوری، محمد، بی تا، *تحفة الأحوذی بشرح جامع الترمذی*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- متقی هندی، علاءالدین، ۱۴۱۹ق، *کنز العمال فی سنن الأقوال و الأفعال*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- مزی، عبدالرحمن ابوالحجاج، ۱۴۰۳ق، *تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف*، چ دوم، بیروت، المکتب الاسلامی.
- مسلم‌خانی، روح‌الله، ۱۳۸۸، «بررسی کتاب صحیح مسلم»، *صراط*، ش ۳، ص ۴۲-۵۴.
- مناوی، زین‌الدین عبدالرؤف، ۱۳۵۶ق، *فیض القدير شرح الجامع الصغير*، مصر، المکتبة التجارية الكبرى.
- نووی دمشقی، محیی‌الدین ابی زکریا، ۱۳۹۲ق، *شرح صحیح مسلم*، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ____، ۱۹۹۷، *المجموع*، بیروت، دارالفکر.
- ____، ۱۴۰۴ق، *الأذکار المتخبة من کلام سید الأبرار*، بیروت، دارالکتب العربی.
- نیشابوری، مسلم، بی تا، *صحیح مسلم*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

نوع مقاله: پژوهشی


بررسی تحلیلی معیار و مصادیق نص جلی و خفی در کلام امامیه

سیدمحسن موسوی / کارشناس ارشد معارف اسلامی و کلام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

smmzsm7378@gmail.com  orcid.org/0000-0001-5571-4252

m.faryab@gmail.com

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

دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۱۰ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۲۴  <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

چکیده

در کتاب‌های کلامی، یکی از مباحث مطرح شده در بحث امامت، اصطلاح «نص جلی» و «نص خفی» است. این دو اصطلاح که در ذیل مسئله راه‌های تعیین امام مورد بحث قرار می‌گیرد، در آثار کلامی فرق مختلف، اعم از معتزله، اشاعره، زیدیه و امامیه مطرح شده است. در بین فرق مختلف اسلامی، تنها متکلمان امامیه‌اند که معتقدند امیرمؤمنان^ع هم با نص جلی و هم با نص خفی به‌عنوان جانشین بلافصل پیامبر^ص تعیین شده است. این مقاله با روش تحلیلی - کتابخانه‌ای، ضمن اشاره به معیار نص جلی و نص خفی از دیدگاه متکلمان امامیه، دلایل آنها بر اثبات این اعتقاد را تبیین می‌کند و به اشکالات مخالفان این عقیده پاسخ می‌دهد. در پایان، ضمن انتخاب معیار منتخب برای نص جلی و نص خفی، اثبات خواهد شد که برخلاف نظر بیشتر متکلمان، حدیث غدیر از مصادیق نص جلی است، نه نص خفی.

کلیدواژه‌ها: امامت، امیرمؤمنان^ع، نص جلی، نص خفی، امامیه، متکلمان، حدیث غدیر.

مسئله «نص» به‌عنوان یکی از راه‌های تعیین امام، از چالش‌برانگیزترین مسائل بحث امامت است. گرچه همه فرق اسلامی نص را یکی از راه‌های معتبر تعیین امام و خلیفه می‌دانند (فخررازی، ۱۹۸۶، ج ۲، ص ۲۶۸)، ولی در اینکه چنین نصی از ناحیه پیامبر ﷺ صادر شده است یا نه، بین فرق مختلف اسلامی اختلاف نظر وجود دارد: برخی اساساً وجود هرگونه نصی را منکرند؛ برخی دیگر تنها معتقد به نص خفی‌اند و بالاخره گروهی دیگر معتقد به نص جلی هستند.

متکلمان معتزلی عمدتاً نه معتقد به نص جلی هستند و نه نص خفی (مانکدیم، ۱۴۰۳ق، ص ۵۱۶ و ۵۱۷)؛ مگر ابراهیم‌بن سيار نظام (۲۳۱ق) که معتقد به نص جلی بر امامت امیرمؤمنان ﷺ بوده است (شهرستانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۷۱).

متکلمان اشعری نیز هیچ‌گونه نصی را که بر امامت شخصی بعد از پیامبر ﷺ دلالت کند، قبول ندارند؛ چه نص خفی باشد و چه نص جلی؛ چه نص درباره امامت امیرمؤمنان ﷺ باشد و چه درباره امامت/بویکر (بغدادی، ۲۰۰۳، ص ۲۲۲). متکلمان زیدیه نیز عمدتاً نص جلی را قبول ندارند و تنها معتقد به نص خفی بر امامت امیرمؤمنان ﷺ هستند (یحیی‌بن حمزه، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۵۸۷)؛ مگر تعداد اندکی از آنها، مانند حمید/بن یحیی (۴۳۶ق) (حمیدان، ۱۴۲۴ق، ص ۸۴ و ۸۶) و احمدبن محمد شرفی (۱۰۵۵ق) (شرفی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۳۷)، که مانند متکلمان امامیه معتقد به نص جلی بر امامت امیرمؤمنان ﷺ هستند.

اما متکلمان امامیه همگی معتقد به نص جلی بر امامت امیرمؤمنان ﷺ هستند. به‌گفته شیخ مفید، اساساً اصطلاح «امامیه» بر کسانی اطلاق می‌شود که معتقد به نص جلی باشند (مفید، ۱۴۱۳ق - ص، ب، ۳۸). به‌اعتقاد آنها، امام باید دارای صفات و ویژگی‌هایی همچون عصمت، افضلیت و... باشد. بر همین مبنا، عمدتاً بر این باورند که به‌دلیل مخفی بودن این ویژگی‌ها از اطلاع مردم، تعیین امام از طریق اختیار و اجماع امت امکان‌پذیر نیست؛ بلکه باید امام از طریق نص جلی تعیین شود (سید مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۳۲؛ حلی، ۱۳۶۳، ص ۲۰۸؛ فاضل مقداد، ۱۳۷۸، ص ۱۶۰؛ لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۱۱۶). بنابراین اعتقاد به نص در امامت، از اساسی‌ترین باورهای این گروه است. در همین راستا، امامت را بعد از پیامبر ﷺ، منحصر در امیرمؤمنان ﷺ می‌دانند و نصوص متعددی اعم از نص خفی و نص جلی بر امامت ایشان از سوی پیامبر ﷺ نقل می‌کنند.

بعد از بررسی نظرات امامیه در باب نص جلی و نص خفی، به این نتیجه رسیدیم که متکلمان امامیه با وجود مشابهت‌هایی که در برخی جهات، مانند اصل اعتقاد به نص جلی، استدلال بر اثبات آن و... با یکدیگر دارند، در چند جهت با یکدیگر اختلاف نظر دارند؛ برای نمونه، در مسئله معیار نص جلی و نص خفی؛ همچنین در اینکه برخی از نصوص مانند «حدیث غدیر» یا «حدیث منزلت» از مصادیق نص جلی هستند یا نص خفی، با یکدیگر اختلاف دارند. ما در ادامه ضمن اشاره به مسائل مطرح‌شده در آثار متکلمان، درباره این جهات اختلافی داوری خواهیم کرد.

بنابراین ما در مقاله حاضر در قالب پنج بخش به دنبال آن هستیم که نظر متکلمان امامیه درباره تعریف «نص»، معیار «نص جلی» و «نص خفی»، دلایل اعتقاد به نص جلی بر امامت امیرمؤمنان علیه السلام، پاسخ به اشکالات مخالفان و نهایتاً مصادیق نص جلی و نص خفی را مشخص کنیم و در ضمن هر بخش، نظر منتخب خود را ارائه دهیم.

در مورد موضوع مقاله، کتاب، پایان نامه یا مقاله‌ای که مستقیم به آن پرداخته باشد، به دست نیامد؛ بلکه تنها در برخی آثار به صورت گذرا به مصادیق نصوص جلی و خفی، تقسیم نص به جلی و خفی یا برخی شبهات نص جلی پرداخته شده است. برخی از این کتب، پایان نامه‌ها و مقالات عبارت‌اند از: کتاب *امامت در بینش اسلامی* (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۰)، کتاب *دانشنامه کلام اسلامی* (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۷)، پایان نامه *ضرورت نص بر امام از نظر مذاهب اسلامی* (میرزاپور، ۱۳۸۶)، مقاله «نظریه نص از دیدگاه متکلمان امامی» (امیرخانی، ۱۳۹۲)، مقاله «نص جلی بر امامت امیرالمؤمنین علیه السلام در شب معراج» (امیری، ۱۳۹۴) و مقاله «امامت از دیدگاه زیدیه» (سلطانی، ۱۳۹۲). چنان که پیداست، هیچ کدام از منابع یادشده به صورت خاص به مسئله مورد نظر ما، یعنی بررسی تحلیلی معیار و مصادیق نص جلی و خفی در کلام امامیه، نپرداخته‌اند.

بخش اول: مقصود از اصطلاح «نص» در مباحث امامت

اصطلاح نص وقتی در بحث امامت به کار می‌رود، معنای خاصی دارد. برخی از متکلمان امامیه این اصطلاح خاص را تعریف کرده‌اند. برای مثال، *فاضل مقداد* اصطلاح نص در بحث امامت را چنین تعریف کرده است: «هو اللفظ الذی لا یحتمل غیر ما فهم منه» (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۳۳۸). طبق این تعریف، مراد از نص در این بحث، همان اصطلاح مشهور است. در اصطلاح مشهور، «نص» یعنی آن لفظی که به صورت قطعی دلالت بر یک معنای مشخص دارد و هیچ تأویل یا احتمال خلافی در آن راه ندارد؛ نه احتمال قوی و نه احتمال ضعیف (تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۲، ص ۱۶۹۶).

در مقابل، برخی دیگر از متکلمان، نص در بحث امامت را به معنایی اعم از نص و ظاهر در اصطلاح مشهور آن به کار برده‌اند؛ مثلاً در مناظره شیخ مفید با قاضی ابوبکر احمد بن سیار درباره امیرمؤمنان علیه السلام دارد، وقتی قاضی ابوبکر معنای مورد نظر شیخ مفید از اصطلاح نص در بحث امامت را از او می‌پرسد، شیخ در جواب، نص را این گونه تعریف می‌کند: «حقیقه النص هو القول المنبئ عن المقول فیه علی سبیل الإظهار» (مفید، ۱۴۱۳ق - ج، ص ۱۹). مطابق این تعریف، هر سخنی که ظهور در معنای خود داشته باشد، نص است و در نص بودن لازم نیست که صریح الدلاله باشد. بنابراین هر سخنی که در باب جانشین پیامبر صلی الله علیه و آله از ناحیه خدا و رسول برسد، چه صریح باشد و چه ظاهر، نص محسوب می‌شود.

البته به نظر می‌رسد که معنای نص در مبحث امامت، آن گونه که برخی مانند *فاضل مقداد* تعریف کرده‌اند، نیست؛ بلکه حتی مراد از نص در این مسئله، عام‌تر از تعریف شیخ مفید است. برای اینکه بفهمیم مراد از این

اصطلاح در بحث امامت چیست، لازم است به برخی از شواهد و قرائن توجه کنیم تا تعریف دقیق‌تری از آن به‌دست آوریم. برخی از این قرائن و شواهد عبارت‌اند از:

الف) نص در این بحث، مترادف با «تعیین» (شهرستانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۶) یا «وصیت» (ولید، ۱۴۰۳ق، ص ۶۶) قرار گرفته است. چنان‌که معلوم است، تعیین امام از سوی خدا و رسول، یا وصیت پیامبر ﷺ درباره امام، اعم از این است که این وصیت یا تعیین با عبارتی بیان شود که صریح در امامت باشد یا با عبارتی بیان شود که ظهور در امامت داشته باشد؛

ب) نص در این بحث، در مقابل نظریه انتخاب امام از طریق «اجماع» و «اختیار» قرار می‌گیرد. برای مثال، به عبارتی از شهرستانی در کتاب *الملل و النحل* اشاره می‌کنیم: «الاختلاف فی الإمامة علی وجهین: أحدهما: القول بأن الإمامة تثبت بالاتفاق و الاختیار و الثانی: القول بأن الإمامة تثبت بالنص و التعیین» (شهرستانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۶). به بیان دیگر، مراد از نص این است که امام از ناحیه خداوند یا وصیت پیامبر ﷺ معلوم می‌شود، نه انتخاب و اجتهاد مردم. حال چه این تعیین، صریح‌الدلالة باشد و چه ظاهر‌الدلالة (میرزاپور، ۱۳۸۶، ص ۱۳)؛

ج) برخی متکلمان در این بحث، نص را به دو دسته «فعلی» و «قولی»، و نص قولی را نیز به دو قسم «جلی» و «خفی» تقسیم کرده‌اند (سید مرتضی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۷۶؛ فاضل مقداد، ۱۳۷۸، ص ۱۶). بنابراین اگر نص به معنای مشهور آن مراد بود، چگونه یکی از اقسام آن را فعلی می‌دانند؛ درحالی‌که فعل از مقوله لفظ نیست؛ البته غالباً نص فعلی بدون نص قولی مورد نظر متکلمان نبوده است و دلیل مستقل به‌شمار نمی‌آید. همچنین چگونه نص خفی را یکی از اقسام نص قولی می‌دانند؛ درحالی‌که معتقدند نص خفی در دلالتش به اندازه نص جلی صراحت ندارد؟ به بیان دیگر، نص خفی را بعضاً به معنای ظاهر در اصطلاح مشهور به کار برده‌اند. بنابراین نمی‌توان نص در بحث امامت را به معنای مشهور آن دانست؛ چنان‌که نمی‌توان آن را صرفاً لفظی دانست.

د) کتاب‌هایی که در باب نصوص دال بر امامت نوشته شده‌اند، مانند *انبات الهداة* شیخ حرعاملی، *عقبات الانوار* میرحامد حسین، *المراجعات* شرف‌الدین عاملی و...، مشتمل بر آیات و روایاتی هستند که برخی از آنها صریح‌الدلالة‌اند و برخی دیگر تنها ظهور در امامت دارند. بنابراین اگر مراد آنها از نص، همان معنای مشهور بود، تنها باید به متون صریح‌الدلالة اشاره می‌کردند.

با توجه به شواهدی که ذکر شد، تعریف دقیق و جامعی از اصطلاح نص در مسئله امامت به‌دست می‌آید: نص در مبحث امامت به معنای هر قول یا فعلی است که به صورت آشکار بر تعیین امامت فرد مشخصی از سوی خداوند یا پیامبر ﷺ دلالت کند؛ حال چه دلالت آن قطعی باشد و چه در حد ظهور.

بخش دوم: معیار نص جلی و نص خفی

متکلمان امامیه معیارهای متفاوتی را برای نص جلی و نص خفی بیان کرده‌اند که البته بیشتر این معیارها به معیار واحدی برمی‌گردند. برخی از معیارهای مطرح‌شده توسط متکلمان امامیه عبارت‌اند از: «تصریح به عین و اسم و

نسب امام» (نوبختی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۹)؛ «قابل تأویل نبودن» (ابن میثم، ۱۴۰۶ق، ص ۱۸۷)؛ «فهم بدیهی مراد از آن برای مخاطبان اولیه» (سید مرتضی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۷)؛ «نصوصی که منحصرأً شیعیان آنها را نقل کرده‌اند» (همان، ص ۶۸)؛ «بیزمند استدلال یا مقدمه نبودن» (فاضل مقداد، ۱۳۷۸، ص ۱۶۰) و «صریح بودن» (نراقی، ۱۳۶۹، ص ۱۸۶).

از بین معیارهای مختلفی که برای نص جلی بیان شده است، به نظر می‌رسد آن معیاری که به واقع نزدیک‌تر است، معیار سید مرتضی است. از نظر ایشان، معیار نص جلی این است که فهم مراد از آن، برای مخاطبان اولیه پیامبر ﷺ (صحابه) بدیهی باشد؛ به گونه‌ای که حجت را بر آنها تمام کند. این معیار را می‌توان از یکی از تعریف‌هایی که برای نص جلی بیان می‌کند، به دست آورد (سید مرتضی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۷). دلیل ما بر ترجیح این معیار بر معیارهای دیگر، توجه به نکته زیر است:

اصل نزاع نص جلی و نص خفی، مربوط به زمان صدور نص است که مخاطبان آن، «صحابه» پیامبرند، نه نسل‌های بعدی. بنابراین ممکن است نصی در زمان صدور آن جلی باشد، ولی در زمان‌های بعدی خفی شده باشد. بنابراین به نظر می‌رسد که نمی‌توان «تواتر» (بغدادی، ۲۰۰۳، ص ۲۲۲) یا «صحت صدور حدیث» (بغدادی، ۱۴۰۸ق، ص ۳۴۰) را شرط نص جلی قلمداد کرد؛ چراکه همه اینها مربوط به نسل‌های بعدی‌اند، نه زمان صحابه. دلیل ما بر این برداشت، سخن خود متکلمانی است که درباره نص خفی گفته‌اند نصی است که به دلیل عدم صراحت آن، راه اجتهاد را برای صحابه بازمی‌گذارد تا آنها از طریق انتخاب و بیعت، خلیفه را انتخاب کنند (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۲۰ (بخش ۱)، ص ۱۰۰). بنا بر این مطلب، معلوم می‌شود که نزاع نص جلی و نص خفی، مربوط به مخاطبان اولیه پیامبر ﷺ است، نه نسل‌های بعدی. نکته قابل توجه این است که همین مسئله باعث شده است برخی از زبیده نصوص امامت امیرمؤمنان ﷺ را خفی بدانند. همین خفی بودن، دلیل آنها بر جواز اجتهاد صحابه در مسئله خلافت است (یحیی بن حمزه، ۱۴۲۴ق، ص ۱۵۴؛ قرشی، ۱۴۳۵ق، ج ۴، ص ۴۱۳). از نظر ایشان، اگر نصوص امامت را جلی بدانیم، باید صحابه را به دلیل مخالفت با آن، تکفیر کنیم. در نتیجه، بیشتر متکلمان زبیده از آنجاکه این نصوص را خفی می‌دانند، معتقد به تکفیر صحابه نیستند (فرمانیان و موسوی‌نژاد، ۱۳۸۹، ص ۱۸۲ و ۱۸۳). بنابراین ممکن است که همه نصوص امامت، امروز برای ما خفی محسوب شوند، ولی ما با قرائتی بفهمیم که صحابه پیامبر ﷺ برخی از این نصوص را به صورت جلی دریافت کرده‌اند و جای هیچ عذر و اجتهاد و تخلفی برای آنها وجود نداشته است.

پس به نظر می‌رسد که معیار صحیح نص جلی این است که مخاطبان اولیه پیامبر ﷺ (صحابه)، امامت و خلافت را از آن نص، به صورت بدیهی و واضح دریافت کرده‌اند؛ به طوری که حجت بر آنها تمام شده و جای هیچ عذر و تخلف و اجتهادی را برای آنها باقی نگذاشته است؛ چه فهم امامت از آن به دلیل صراحت الفاظی مانند خلافت، امامت، امارت، وصایت و... باشد و چه با توجه به قرائن حالیه و مقالیه موجود در آن کلام باشد. ناگفته پیداست که

طبق این معیار، ممکن است نصی را جلی بدانیم، ولی دلالت آن بر امامت را در زمان حاضر نیازمند به استدلال بدانیم. چنان که سید مرتضی در تعریف نص جلی می‌گوید: «ما علم سامعوه من الرسول ﷺ مراده منه باضطرار، و إن کنا الآن نعلم ثبوته و المراد منه استدلالاً» (سید مرتضی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۷).

در مقابل، معیار نص خفی این است که جلی بودن آن نص برای ما محرز نشود. به بیان دیگر، نص خفی آن است که یا می‌دانیم مخاطبان اولیه پیامبر ﷺ (صحابه)، امامت و خلافت را از آن نص به صورت بدیهی و واضح دریافت نکرده‌اند؛ به طوری که حجت بر آنها تمام نشده و جای اجتهاد برای آنها باقی بوده است؛ یا مطمئن نیستیم که آن را به صورت بدیهی دریافت کرده‌اند یا فهم آن نیازمند استدلال و تأمل بوده است. بنابراین هر نصی که به جلی بودن آن علم نداشته باشیم، نص خفی محسوب می‌شود. سید مرتضی نیز به این معیار این‌گونه اشاره می‌کند: «نص خفی کلامی است که ما نمی‌دانیم مخاطبان پیامبر ﷺ مراد ایشان را به صورت بدیهی دریافت کرده‌اند یا از طریق استدلال و نظر. البته ما الآن مراد پیامبر ﷺ را تنها با استدلال و نظر می‌فهمیم» (همان، ص ۶۸).

بخش سوم: دلایل اعتقاد به نص جلی

در آثار متکلمان امامیه، دلایلی بر اثبات اعتقاد به نص جلی بیان شده است. از میان آن دلایل، ما به تبیین و دفاع از مهم‌ترین آنها می‌پردازیم.

دلیل اول (مخفی بودن ویژگی‌های امام)

این استدلال مبتنی بر چند مقدمه است:

(الف) امامت منصبی الهی است که دارای ویژگی‌های ممتازی مانند عصمت و افضلیت است؛ بنابراین امام باید معصوم و افضل باشد. دلیل این مقدمه در کتب کلامی شیعه بیان شده است (ابن میثم، ۱۴۰۶ق، ص ۱۷۷ و ۱۸۰؛ حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۶۴ و ۳۶۶)؛

(ب) این ویژگی‌ها از امور پنهانی هستند که برای افراد عادی قابل شناسایی نیستند؛ بلکه تنها خداوند به آنها آگاه است؛ زیرا ممکن است کسی دارای ظاهری متقی و اعمالی صالح باشد، ولی در باطن فاقد عصمت و افضلیت باشد؛ در نتیجه، مردم عادی هرچه تلاش کنند، نمی‌توانند کسی را که دارای این ویژگی‌ها باشد، شناسایی کنند؛

(ج) تنها خداوند یا کسی که با خداوند در ارتباط است (پیامبر ﷺ) می‌تواند گزینه امامت را به مردم معرفی کند؛

(د) این معرفی باید به گونه‌ای باشد که مردم در شناخت و تبعیت از امام دچار سردرگمی و تحیر نشوند. در غیر این صورت، تکلیف بندگان دچار اختلال می‌شود و این با حکمت خداوند ناسازگار است.

نتیجه: بنابراین امام باید از سوی خدا یا رسولش که آگاه به ویژگی‌های امام‌اند، برای آحاد امت به صورت مشخص معرفی شود. چنین معرفی‌ای را «نص جلی» می‌گویند. بنابراین، شناخت امام برای مردم نیازمند نص جلی از سوی خدا یا پیامبر ﷺ است.

نکته: این دلیل مبتنی بر پذیرش عصمت و افضلیت امام است. بنابراین بعد از اثبات لزوم عصمت و افضلیت برای امام، دلالت آن بر لزوم نص جلی بر امام، حتمی است. به این ملازمه، برخی از اهل سنت، مانند قاضی عبدالجبار هم اعتراف کرده‌اند. او در ضمن مباحث خود تصریح می‌کند که ریشهٔ اختلاف ما با امامیه در مسئلهٔ نص جلی، اختلاف در صفات امام است. او می‌گوید: اگر صفات امام به‌صورتی باشد که امامیه ادعا می‌کند، ما هم ضرورت نص جلی را قبول می‌کنیم (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۲۰ (بخش ۱)، ص ۱۱۱).

ناگفته نماند که در روایات شیعیان نیز به ملازمهٔ بین عصمت و نص اشاره شده است: «عن السجّاد علیه السلام قال: الإمام منّا لا یکون إلاّ معصوماً و لیست العصمة فی ظاهر الخلق فیعرف بها، و لذلك لا یکون إلاّ منصوباً» (صدوق، ۱۳۶۱، ص ۱۳۲).

دلیل دوم (جلوگیری از اختلاف و تفرقه)

این استدلال مبتنی بر مقدمات زیر است:

الف) قرآن کریم در آیات متعددی مردم را از تفرقه و اختلاف برحذر داشته است (آل عمران: ۱۰۵؛ انفال: ۴۶؛ روم: ۳۱ و ۳۲):

ب) مسئلهٔ خلافت از مسائل اساسی و مهمی است که انگیزهٔ اختلاف و تفرقه در آن بسیار زیاد است. اختلافی که در سقیفه بر سر انتخاب خلیفهٔ پیامبر صلی الله علیه و آله رخ داد، نشانهٔ خوبی بر اختلاف‌برانگیز بودن مسئلهٔ مهم خلافت است؛ ج) اگر امام با نصی آشکار برای مردم تعیین نشود، مردم در تعیین چنین منصب مهمی دچار اختلاف و تفرقه می‌شوند. توجه به زندگی قبیله‌ای عرب در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله و اینکه آنها نسبت به سران قبایل خود مطیع و متعصب بودند، این مشکل را دوچندان می‌کند (سبحانی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۸۶). / ابن‌سینا به خوبی به این مقدمه اشاره کرده است: «لاستخلاف بالنص أصوب، فإن ذلک لا یؤدی إلى التشعب و التشاغب و الاختلاف» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۵۲). نتیجه: بنابراین بر پیامبر حکیم لازم است که برای جلوگیری از فتنه و هرج‌ومرج و اختلاف، خلیفهٔ خود را به‌گونه‌ای برای احاد امت معرفی کند که زمینهٔ اختلافات از بین برود. این نوع معرفی، همان نص جلی است.

دلیل سوم (سیرهٔ پیامبر صلی الله علیه و آله در انتخاب جانشین)

برای تبیین این دلیل باید به مقدمات زیر توجه کرد:

الف) سیرهٔ مستمر پیامبر صلی الله علیه و آله این‌گونه بود که همواره در غیاب خود، به‌ویژه در جنگ‌ها و غزوات، برای خود جانشینی را تعیین می‌کرد. اسامی این افراد در تاریخ ثبت شده است (واقعی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۷ و ۸):

ب) علاوه بر پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله، سیرهٔ همهٔ پیامبران نیز تعیین جانشین برای خود بوده است (طبرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۶ ص ۲۲۱)؛ مثلاً حضرت شیبث رضی الله عنه وصی حضرت آدم رضی الله عنه، حضرت آصف رضی الله عنه وصی حضرت سلیمان رضی الله عنه و حضرت شمعون رضی الله عنه وصی حضرت عیسی رضی الله عنه بود و... (حرعاملی، ۱۴۲۵ق، ج ۳، ص ۲۰۷)؛

ج) به نقل خود اهل سنت، ابوبکر نیز همانند انبیای الهی از تعیین جانشین برای خود غفلت نکرده و با نص صریحی عمر را به عنوان خلیفه بعد از خود معین کرده است (ملاحمی، ۲۰۱۰، ص ۶۸۳؛ تفتازانی، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۲۸۷)؛

د) ممکن نیست پیامبری که برای غیبت چندروزه خود، امور امت را بدون متولی رها نمی‌کرد، آنها را بعد از خود بدون تعیین جانشین رها کند. برخی به این مقدمه اشکال وارد کرده‌اند:

اشکال اول: شاید پیامبر ﷺ در زمان حیات خود مکلف به تعیین جانشین بوده، ولی برای بعد از حیات خود چنین تکلیفی نداشته است (اصفهانی، ۱۴۳۳ق، ص ۱۰۸۶).

پاسخ: اولاً این ادعا بدون دلیل است؛ ثانیاً چگونه ممکن است خدای حکیم در زمان حضور پیامبر ﷺ که احتمال فتنه و تفرقه کمتر است، پیامبر ﷺ را مکلف به تعیین جانشین کند، ولی برای بعد از آن حضرت که احتمال فتنه و تفرقه بیشتر است، چنین تکلیفی را بر او واجب نکند؟!

اشکال دوم: از آنجاکه پیامبر ﷺ می‌دانست صحابه بعد از رحلت او مسئولیت تعیین خلیفه را بر عهده می‌گیرند و درباره آن اهمال نمی‌کنند، دیگر نیازی نبود که برای خود خلیفه تعیین کند (ایچی، بی‌تا، ص ۴۰۴).

پاسخ: پیش‌تر گذشت که اساساً تعیین خلیفه متوقف بر شناخت اوصاف مخفی امام است که صحابه از آن بی‌اطلاع‌اند. حتی در تاریخ نقل شده است که عده‌ای از قبایل (مانند قبیله بنی‌عامر) به پیامبر ﷺ گفتند که شرط اسلام آوردنشان این است که بعد از رحلت ایشان در حکومت نقش داشته باشند؛ اما پیامبر ﷺ در جواب آنها فرمود: «الأمر الی الله یصنعه حیث یشاء» (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۲، ص ۸۴). بنابراین، سپردن مسئولیت تعیین خلیفه به صحابه، ادعای باطلی است.

نتیجه: بنابراین، پیامبر ﷺ امت خود را بدون تعیین جانشین مشخص رها نکرده و آن را با نص جلی معین کرده است.

بخش چهارم: پاسخ به شبهات اعتقاد به نص جلی

مخالفان امامیه برای انکار نص جلی بر امامت امیرمؤمنان ﷺ اشکالات و شبهاتی را مطرح کرده‌اند. در این بخش به اشکالات مهم مطرح‌شده در لسان مخالفان نص جلی اشاره می‌کنیم و به تبیین پاسخ آنها از دیدگاه متکلمان امامیه می‌پردازیم.

اشکال اول (جلی بودن اعتقاد به نص جلی)

اعتقاد به نص جلی توسط افرادی مانند هشام بن حکم و ابن‌روندی در میان امامیه جعل شده است و قبل از آنها چنین عقیده‌ای سابقه ندارد (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۲۰ (بخش ۱)، ص ۱۱۸؛ آمدی، ۱۴۳۳ق، ج ۵، ص ۱۶۳؛ هارونی، ۱۴۳۹ق، ص ۱۳۱).

پاسخ

اولاً اگر این عقیده توسط افراد مذکور جعل و ابداع شده باشد، باید میان مورخان و تذکره‌نویسان معلوم و مشهور می‌شد که این نظریه را این افراد ابداع کرده‌اند؛ مانند نظریاتی که افرادی مانند *واصل بن عطا* برای اولین بار مطرح کرده‌اند و در تاریخ علم کلام مشهور است؛ درحالی‌که در مورد جعل نظریه نص جلی چنین چیزی وجود ندارد (سید مرتضی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۱۹؛ طوسی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۱۰؛ حمصی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۳۱۴).
ثانیاً در اشعار *سیداسماعیل حمیری* (۱۷۹ق) که پیش از امثال *ابن‌راوندی* زندگی می‌کرد، اشاره شده است که پیامبر ﷺ در زمان خود، علی بن ابی‌طالب را «امیرالمؤمنین» خطاب کرده و بر امامت و وصایت او نص کرده است (مفید، ۱۴۱۳ق - ج، ص ۲۲ و ۲۳؛ ابن‌میثم، ۱۴۱۷ق، ص ۹۳). شعر او چنین است:

و فیهم علی وصی النبى
و کان الخصیص به فی الحیاة

بمخضرمهم قد دعاه امیرا
و صاهره و اجتباه عشیرا

ثالثاً قبل از امثال *هشام بن حکم* و *ابن‌راوندی*، در احتجاجات امامان شیعه همچون امام حسن مجتبی ﷺ، به نص پیامبر ﷺ درباره امامت اهل بیت ﷺ اشاره شده است (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۳۱۶).
رابعاً چگونه ممکن است *هشام بن حکم* که از شاگردان نزدیک امام صادق و امام کاظم ﷺ بوده، چنین عقیده‌ای را در بین شیعیان جعل کرده باشد، ولی آن دو امام با چنین عقیده ساختگی مخالفت نکرده باشند؟! (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۰، ص ۳۳۷).

خامساً بر فرض پذیرش این سخن که ادعای نص جلی توسط افراد یادشده برای اولین بار مطرح شده است، این سخن به معنای آن نیست که آنها چنین ادعایی را جعل کرده‌اند؛ بلکه به معنای این است که این ادعا در بین شیعیان مشهور بوده؛ ولی توسط امثال *هشام بن حکم* که متکلم ماهری بود، تبیین و ترویج شده است (سید مرتضی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۲۰؛ طوسی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۱۱).

اشکال دوم (لزوم احتجاج)

اگر نص جلی وجود داشت، چرا امیرمؤمنان ﷺ در مواضع مختلف به این نصوص برای اثبات امامت خود احتجاج و استدلال نکرده است؟ (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۲۰ (بخش ۱)، ص ۱۲۲؛ ایچی، بی‌تا، ص ۴۰۴)

پاسخ

امیرمؤمنان ﷺ مکرراً و در مواضع مختلف، از جمله در شورای انتخاب خلیفه سوم، به نصوص امامت خود احتجاج کرده و از مخاطبان خود بر صحت آن اقرار گرفته است (امینی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۳۲۷-۳۹۶). البته این احتجاج‌ها مختص امیرمؤمنان ﷺ نبود؛ بلکه خانواده، یاران و حتی مخالفان ایشان، مانند *عمرو بن عاص* و *مأمون عباسی* نیز با این نصوص بر امامت ایشان احتجاج و استناد کرده‌اند (همان، ص ۳۹۶-۴۲۲).

اشکال سوم (تکفیر صحابه)

لازمه ثبوت نص جلی این است که صحابه پیامبر ﷺ از آن مطلع بوده و عمداً آن را انکار و کتمان کرده‌اند. لازمه این کتمان و انکار، تکفیر صحابه است؛ درحالی که شأن و منزلت صحابه بالاتر از اتهام مخالفت با پیامبر ﷺ است (قاضی عبدالجبار، بی تا، ج ۲۰ (بخش ۱)، ص ۳۲۷؛ تفتازانی، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۲۵۸).

پاسخ

اولاً صحابه پیامبر ﷺ افرادی عادی بودند که برخی از آنها عادل و برخی دیگر غیرعادل بوده‌اند (عسکری، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۳۰-۱۳۲). بر همین مبنا، ارتداد برخی از صحابه بعد از پیامبر ﷺ از امور مسلمی است که روایات فراوانی در منابع شیعه و سنی آن را تأیید می‌کند (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۸، ص ۱۲۱؛ مفید، ۱۴۱۳ق - الف، ص ۶)؛ ثانیاً مخالفت‌های صحابه با دستوره‌های پیامبر ﷺ، مربوط به بعد از وفات ایشان نیست؛ بلکه در زمان حیات ایشان نیز مکرراً با پیامبر ﷺ مخالفت می‌کردند و ایشان را می‌آزردند و نظرات شخصی خود را مقدم می‌داشتند؛ مانند جریان دوات و قلم (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۳۱۴)، تخلف از لشکر/اسامه (ابن سعد، ۱۹۶۰، ج ۲، ص ۲۴۹)، صلح حدیبیه (ذهبی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۳۷۱) و...؛ ضمن اینکه در مواردی اقدام به ترور پیامبر ﷺ از سوی برخی صحابه نیز در تاریخ نقل شده است (بیهقی، ۱۴۰۵ق، ج ۵، ص ۲۵۶)؛

ثالثاً برخی از صحابه به دلایلی همچون حسادت و کینه، با امیرمؤمنان ﷺ دشمنی داشتند و با خلافت او بعد از پیامبر ﷺ مخالف بودند. بنابراین طبیعی است که نصوص امامت ایشان را انکار و کتمان کنند (شرف‌الدین، ۱۴۲۶ق، ص ۵۱۳-۵۱۶)؛

رابعاً عده‌ای از صحابه پیامبر ﷺ به دلیل انگیزه‌های مختلف، از جمله ترس از خلفا و صحابه پرنفوذ، از اعلان و نقل نصوص مربوط به امامت امیرمؤمنان ﷺ احتراز می‌کردند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۴۶۰ و ۵۱۸)؛ خامساً در خصوص نصوص امامت امیرمؤمنان ﷺ، گزارش‌های تاریخی صراحت در کتمان آنها توسط برخی از صحابه دارد (طبرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۱۷۱؛ ابن اثیر، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۳۸۸).

اشکال چهارم (لزوم تواتر)

اگر چنین نصی وجود داشت، قطعاً در بین امت به صورت جلی و متواتر نقل می‌شد و امکان نداشت که بر امت پنهان بماند (ملاحمی، ۲۰۱۰، ص ۶۵۹؛ ایچی، بی تا، ص ۴۰۴).

پاسخ

اولاً ابلاغ نص جلی از سوی پیامبر ﷺ ملازم با این نیست که این نص به صورت جلی و متواتر به دست ما رسیده باشد؛ بلکه ممکن است صحابه پیامبر ﷺ به دلیل معصوم نبودن و همچنین میل و هوس بعضی از آنها در به دست آوردن منصب خلافت، در رساندن آن نص به نسل‌های بعدی کوتاهی کرده باشند. البته شواهد تاریخی این کوتاهی و قصور صحابه را تأیید می‌کند (لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۱۱۷)؛

ثانیاً رویکرد خلفا در منع انتشار و نقل احادیث پیامبر ﷺ و همچنین آتش زدن آنها (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۸۳؛ خطیب بغدادی، ۱۴۲۹ق، ص ۵۰؛ ذهبی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۰ و ۱۱)، شاهد خوبی بر امکان عدم تواتر احادیث امامت در میان همه امت است؛

ثالثاً با توجه به کثرت شیعیان و پراکندگی جغرافیایی آنان، ناقلا نصوص دال بر امامت امیرمؤمنان ﷺ، از نظر تعداد و شرایط مکانی و زمانی به گونه‌ای هستند که احتمال خطا و تبانی بر جعل آن نصوص، عادتاً محال است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۴۵۹). بنابراین، تواتر برخی از نصوص جلی، مسلم است؛

رابعاً بسیاری از دانشمندان اهل سنت به تواتر تعدادی از نصوص جلی بر امامت امیرمؤمنان ﷺ اذعان کرده‌اند (امینی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۵۴۳-۵۷۳).

اشکال پنجم (لزوم شهرت نزد امت)

۱. اگر امامت امیرمؤمنان ﷺ با نص جلی بیان شده بود، باید مثل فرایض و واجباتی مانند نماز و روزه، از مسائل معلوم و مشهور در میان مسلمانان قرار می‌گرفت؛ درحالی که نصوص امامت امیرمؤمنان ﷺ در بین امت، مسلم و مشهور نیست (ملاحمی، ۲۰۱۰، ص ۶۸۳؛ باقلانی، ۱۴۰۷ق، ص ۴۴۲ و ۴۴۳).

پاسخ

اولاً در مورد احکام واجب، مانند نماز، روزه و... انگیزه خاصی در بین مسلمانان بر کتمان و انکار آنها وجود نداشت؛ درحالی که نصوص امامت مسئله‌ای بود که از همان ابتدا عده‌ای به دلیل ریاست‌طلبی‌ها و انگیزه‌های سیاسی به دنبال کتمان آن بودند و جلوی نشر آنها را می‌گرفتند. بنابراین، قیاس نصوص امامت با نصوص واجبات، قیاس مع الفارق است (حمصی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۳۱۷؛ جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۴۵۹)؛

ثانیاً در کیفیت بسیاری از این واجبات، با اینکه به اندازه مسئله خلافت انگیزه کتمان و تحریف وجود نداشته، در بین امت اختلافات زیادی رخ داده است (طوسی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۶۲۰).

بخش پنجم: مصادیق نصوص

متکلمان امامیه با توجه به معیاری که برای نص جلی و نص خفی بیان کرده‌اند، به تبیین مصادیق هر کدام از آنها نیز پرداخته‌اند. ما ضمن اشاره به برخی از این نصوص، دیدگاه منتخب خود را تبیین خواهیم کرد.

الف) مصادیق نص جلی

در بحث معیار نص جلی گذشت که معیار صحیح آن این است که مخاطبان اولیه پیامبر ﷺ (صحابه)، امامت و خلافت را از آن نص به صورت بدیهی و واضح دریافت کرده باشند؛ به طوری که حجت بر آنها تمام شده و جای هیچ عذر و تخلف و اجتهادی را برای آنها باقی نگذاشته باشد؛ چه فهم امامت از آن به دلیل صراحت الفاظی مانند

خلافت، امامت، امارت، وصایت و... باشد و چه با توجه به قرائن حالیه و مقالیه موجود در آن باشد. بنابراین نصوص جلی دو دسته‌اند:

دسته اول

دسته اول نصوصی هستند که در آنها به صراحت از لفظ امامت، خلافت، امارت و... استفاده شده است. این دسته مصادیق فراوانی دارد که بسیاری از آنها در منابع اهل سنت آمده است. برخی از منابع این نصوص عبارت‌اند از: *فاضل مقداد، اللوامع الالهیه*، ص ۳۳۵ و ۳۳۶؛ *ملا مهدی نراقی، انیس الموحدین*، ص ۱۸۵-۱۹۱؛ *همو، شهاب ثاقب*، ص ۱۴۳-۱۵۲؛ *جمعی از نویسندگان، دانشنامه کلام اسلامی*، ج ۱، ص ۴۵۷ و ۴۵۸؛ همچنین کتاب *اثبات الهداة شیخ حر عاملی*، که مملو از این احادیث‌اند. ما در اینجا تنها به تعدادی از مهم‌ترین آنها اشاره می‌کنیم:

۱. حدیث یوم‌الدار: وقتی آیه «وَ أَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ» (شعراء: ۲۱۴) بر پیامبر ﷺ نازل شد، ایشان نزدیکان خود را که چهل مرد بودند، در خانه ابوطالب گرد آورد و پیامبری خود را به آنها ابلاغ کرد؛ سپس چندبار فرمود: «کدام‌یک از شما در امر نبوت مرا یاری می‌کند تا برادر، وصی و جانشین من در میان شما باشد؟» همه سکوت کردند؛ ولی هربار امیرمؤمنان ﷺ آمادگی خود را اعلام کرد. در نتیجه، پیامبر ﷺ دست بر شانه امیرمؤمنان ﷺ گذاشت و خطاب به جمع حاضر فرمود: «انّ هذا أخی و وصیی و خلیفتی فیکم فاسمعوا له و اطیعوا» (امینی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۳۹۳-۴۰۲). این حدیث در آثار زیادی از اهل سنت نقل شده است. بسیاری از متکلمان امامی این حدیث را به دلیل استفاده از لفظ «وصایت» و «خلافت»، از مصادیق نص جلی دانسته‌اند (حلبی، ۱۳۷۵، ص ۱۹۳؛ ابن‌میشم، ۱۴۱۷ق، ص ۸۱). متن این حدیث، در برخی از منابع با عبارات دیگری نیز نقل شده است که دلالت بعضی از آنها بر خلافت امیرمؤمنان ﷺ صراحت بیشتری دارد (یوسفیان، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۲۸۵ و ۲۸۶).

۲. حدیث «سَلِّمُوا عَلٰی عَلِيٍّ يَامِرَةَ الْمُؤْمِنِينَ»: این حدیث که در ذیل خطبه غدیر از پیامبر ﷺ نقل شده است، به دلیل استفاده از لفظ «امارت»، از جمله نصوصی است که متکلمان امامیه از مصادیق نص جلی شمرده‌اند (سید مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۶۳؛ حلبی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۶۸). البته روایات متعددی وجود دارد که براساس آنها پیامبر ﷺ حضرت علی ﷺ را با وصف «امیرالمؤمنین» معرفی کرده است (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۳۳۱؛ ابن‌عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۳۸۶). ناگفته نماند که از نظر امامیه، این لقب مختص حضرت علی ﷺ است و اطلاق آن به هیچ‌کس دیگری جایز نیست (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۷، ص ۳۳۴).

۳. حدیث «انت سید المسلمین و امام المتقین و قائد الغر المحجلین». در این حدیث نیز پیامبر ﷺ با صراحت امیرالمؤمنین ﷺ را با وصف «امام» توصیف می‌کند. در روایات زیادی به این وصف برای امیرالمؤمنین ﷺ اشاره شده است (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۱۴۸؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۹۵).

دسته دوم

دسته دوم نصوصی هستند که الفاظ آن صریح در امامت و خلافت نیست؛ لکن می‌دانیم که صحابهٔ پیامبر ﷺ با توجه به قرائن حالیه و مقالیه، از آن نص، امامت و خلافت را فهمیده‌اند. به نظر می‌رسد که «حدیث غدیر» مصداق روشن این قسم است. حدیث غدیر از نصوص متواتر نزد فریقین است که بیش از صد نفر از صحابه و هشتاد نفر از تابعین آن را نقل کرده‌اند (امینی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۴۱-۱۶۵). این حدیث که با عبارت «من کنت مولاه فهذا علی مولاه» شناخته می‌شود، در بیان بسیاری از متکلمان امامی از مصادیق نص خفی شمرده شده است؛ ولی تعدادی از آنها، مانند علامه امینی (همان، ج ۲، ص ۱۰) و میرشرف‌الدین عاملی (شرف‌الدین، ۱۴۲۶ق، ص ۴۰۶ و ۴۰۷) آن را از مصادیق نص جلی می‌دانند. به نظر می‌رسد که سخن این دو متکلم امامی درست است؛ زیرا با توجه به تعریفی که از نص جلی ارائه دادیم، این حدیث از جمله نصوصی است که اگرچه لفظ آن صراحت در امامت ندارد، لکن قرائن فراوانی وجود دارد که نشان می‌دهد هیچ کدام از صحابهٔ پیامبر ﷺ چیزی غیر از خلافت را از آن نفهمیده‌اند. این قرائن عبارت‌اند از:

الف) شعر *حسان بن ثابت*: بعد از سخنان پیامبر ﷺ در روز غدیر، *حسان بن ثابت* که از بزرگ‌ترین شاعران زمان پیامبر ﷺ بود، از میان جمعیت بلند شد و بعد از کسب اجازه از رسول خدا ﷺ، مضمون حدیث غدیر را در قالب شعر درآورد. تعداد زیادی از علمای اهل سنت این جریان را نقل کرده‌اند (امینی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۳۶۶). شعر *حسان* نشان می‌دهد که او به عنوان مخاطب پیامبر ﷺ، از حدیث غدیر، امامت و خلافت را فهمیده است. برخی از ابیات او صراحت در این مطلب دارد؛ مانند بیت «رضیتک من بعدی إماماً و هادياً». شعر او این گونه است:

ینادیهم یوم الغدیر نبیهم بخم و اکرم بالنبی منادیا
 یقول فمن مولاکم و ولیکم فقالوا و لم یبدوا هناک التعدایا
 الهک مولانا و انت ولینا و لن تجدن منا لک الیوم عاصیا
 فقال له: قم یا علی فاننی رضیتک من بعدی اماما و هادیا
 فمن کنت مولاه فهذا ولیه فکونوا له أتباع صدق موالیا
 هناک دعا اللهم وال ولیه و کن للذی عادی علیا معادیا

ب) شعر *قیس بن سعد*: یکی دیگر از صحابهٔ پیامبر ﷺ که از حدیث غدیر معنای خلافت را فهمیده، *قیس بن سعد بن عباد* است. او که از گروه انصار بود، در ضمن شعری به برداشت امامت از حدیث غدیر اشاره می‌کند (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۹۱؛ ابن جوزی، ۱۳۷۶، ص ۳۹). شعر او این گونه است:

و علیُّ إمامنا و إمامٌ لسوانا أتى به التنزیلُ
 یومَ قالَ النبی من کنتُ مولاهُ فهذا مولاهُ خطبُ جلیلُ
 إنَّ ما قاله النبی علی الأُمَّة حتمٌ ما فیهِ قالٌ وقیلُ

ج) شعر عمرو بن عاص: او نیز با وجود دشمنی آشکارش با امیرمؤمنان علیه السلام، از جمله صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله است که در ضمن اشعارش، از حدیث غدیر خلافت را فهمیده است (امینی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۱۷۳-۲۵۹). وی در ضمن قصیده‌ای که در جواب نامه معاویه سروده است، این گونه می‌گوید:

وَكَمْ قَدْ سَمِعْنَا مِنَ الْمُصْطَفَى وَصَابَا مُخَصَّصَةً فِي عَلِيٍّ
وَفِي يَوْمِ خُمٍّ رَقِيَّ مَنْبَرًا بَلَّغُ وَالرَّكْبُ لَمْ يَرَحِلِ
وَفِي كَفِّهِ كَفَّهُ مُعَلَّنًا يِنَادِي بِأَمْرِ الْعَزِيزِ الْعَلِيِّ
السُّبُّ بِكُمْ مِنْكُمْ فِي النُّفُوسِ بِأَوْلَى فَقَالُوا بَلَى فَاغْفِلِ
فَأَنحَلَهُ إِمْرَةَ الْمُؤْمِنِينَ مِنَ اللَّهِ مُسْتَخْلَفِ الْمُنْحَلِ
وَقَالَ فَمَنْ كُنْتُ مُوَلًى لَهُ فِهَذَا لَهُ الْيَوْمَ نَعَمَ الْوَلِيُّ
فَوَالِ مَوْلَاهِ يَا ذَا الْجَلَالِ وَعَادِ مُعَادَى أَخِي الْمُرْسَلِ

د) بیعت حاضران: در برخی نقل‌ها آمده است که بعد از خطبه غدیر، حاضران با امیرمؤمنان علیه السلام بیعت کردند و به حضرت تبریک گفتند (همان، ج ۱، ص ۵۰۸-۸۱۰). عمر و/بویکر از اولین نفراتی بودند که به حضرت تبریک گفتند (همان، ص ۵۱۰-۵۲۷). چنان که واضح است، تبریک گفتن در کنار بیعت کردن، نشان‌دهنده این است که صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله از حدیث غدیر خلافت و امامت را فهمیده بودند، نه دوستی و نصرت را.

هـ) جریان حارث بن نعمان: وقتی که حدیث غدیر در شهرهای مختلف پخش شد، یکی از صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله به نام حارث بن نعمان فهری خدمت پیامبر صلی الله علیه و آله آمد و به گفته پیامبر صلی الله علیه و آله در غدیر اعتراض کرد. او به پیامبر صلی الله علیه و آله عرض کرد: «اینکه در غدیر گفته‌ای "من کنت مولاة فعلی مولاة"، آیا این سخن از ناحیه خودت است یا از ناحیه خدا؟!» پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «قسم به خدایی که معبودی جز او نیست، این سخن از طرف خداوند است.» نعمان بن حارث بعد از شنیدن این سخن پیامبر صلی الله علیه و آله دست به دعا شد و از خدا درخواست کرد که اگر این سخن حق است، خداوند از آسمان سنگی نازل کند تا او را نابود کند. اینجا بود که سنگی از آسمان بر سرش نازل شد و او را کشت. در این هنگام، آیه اول و دوم سوره معارج نازل شد: «سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ لِلْكَافِرِينَ لَيْسَ لَهُ دَافِعٌ». این جریان را حدود سی نفر از علمای اهل سنت نیز نقل کرده‌اند (همان، ص ۴۶۰-۴۷۱). این جریان نشان می‌دهد که حارث از این حدیث، نصرت و محبت را نفهمیده، بلکه امامت و خلافت را فهمیده است.

ی) احتجاجات به حدیث غدیر: چنان که پیش‌تر گذشت، خود امیرمؤمنان علیه السلام در مواضع مختلفی، از جمله روز شورا، روز رجب، جنگ جمل، جنگ صفین و... به حدیث غدیر احتجاج کرده و برای حق خلافت به آن استدلال نموده است. علاوه بر ایشان، حضرت زهرا علیها السلام، امام حسن و امام حسین علیهما السلام و صحابه دیگر نیز به این حدیث احتجاج و استدلال کرده‌اند (همان، ص ۳۲۷-۳۹۶). نکته موردنظر ما این است که در همه این احتجاجات، اگرچه گاهی برخی افراد اصل شنیدن حدیث را کتمان کرده‌اند، ولی کسی در اینکه این حدیث دلالت بر خلافت

می‌کند، مناقشه نکرده است. به عبارت دیگر، در این احتجاجات، دلالت حدیث غدیر بر خلافت، انکار نشده است. این مسئله نشان می‌دهد که کسی از صحابه نصرت و محبت را از این حدیث نفهمیده است؛ بلکه همگی امامت و خلافت را فهمیده‌اند.

نکته مهمی که لازم به ذکر است، این است که ما با توجه به مجموع قرائن یادشده، به دنبال اثبات این نبودیم که حدیث غدیر بر امامت دلالت می‌کند. دلالت حدیث غدیر بر امامت، قرائن بسیار زیادی دارد که در کتب کلامی شیعه به تفصیل ذکر شده است؛ بلکه ما به دنبال اثبات این بودیم که صحابه پیامبر ﷺ از حدیث غدیر چیزی جز امامت و خلافت را نفهمیده‌اند. با توجه به قرائنی که ذکر شد، به دست می‌آید که حدیث غدیر نص جلی است، نه نص خفی. جناب شرف‌الدین عاملی نیز درباره حدیث غدیر می‌گوید: «فالحديث مع ما قد حفّ به من القرائن نصّ جلیّ فی خلافة علیؑ» (شرف‌الدین، ۱۴۲۶ق، ص ۴۰۶ و ۴۰۷).

ب) مصادیق نص خفی

همان‌طور که در بحث معیار نص گذشت، معیار نص خفی این است که ما نمی‌دانیم آیا مخاطبان پیامبر ﷺ، مراد ایشان را به صورت بدیهی دریافت کرده‌اند یا از طریق استدلال و نظر. بنا بر این معیار، هر نصی که ما نتوانیم احراز کنیم صحابه پیامبر ﷺ از آن، خلافت را به صورت بدیهی دریافت کرده‌اند، نص خفی محسوب می‌شود. مصادیق این قسم نیز بسیار است. از این میان به برخی از آنها که در آثار متکلمان امامیه ذکر شده است، اشاره می‌کنیم:

۱. آیه ولایت: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (مائده: ۵۵). براساس روایات، این آیه در شأن امیرمؤمنان ﷺ نازل شده است. طبق این آیه، امیرمؤمنان ﷺ هنگامی که در نماز و در حال رکوع بودند، انگشتر خود را به فقیری انفاق کردند. متکلمان امامیه (فاضل مقداد، ۱۳۸۰، ص ۳۳۷) و زیدیه (حابس، ۱۴۲۰ق، ص ۳۰۳) این آیه را از مصادیق نص خفی دانسته و با دلایل مختلف، دلالت لفظ «ولی» در این آیه بر امامت را اثبات کرده‌اند. با توجه به اینکه جلی بودن آن احراز نشده است، بنابراین نص خفی محسوب می‌شود.

۲. حدیث منزلت: «أَنْتَ مَنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى، إِلَّا أَنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي». این سخن را پیامبر ﷺ در مواضع مختلفی از جمله جنگ تبوک، خطاب به امیرمؤمنان ﷺ فرموده‌اند. این حدیث نیز نزد متکلمان امامیه (سید مرتضی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۷) و زیدیه (حابس، ۱۴۲۰ق، ص ۳۰۷)، از مصادیق نص خفی محسوب می‌شود. گرچه از بین متکلمان امامیه، برخی مانند شرف‌الدین عاملی، آن را نص جلی می‌دانند (شرف‌الدین، ۱۴۲۶ق، ص ۲۶۲)، اما ما شاهد محکمی بر جلی بودن آن نیافتیم.

ما در این قسمت، تنها به مهم‌ترین نصوص خفی اشاره کردیم؛ ولی نصوص خفی بسیار زیاد است. در واقع همه نصوصی که بر امامت امیرمؤمنان ﷺ مورد استدلال قرار گرفته‌اند، ولی جلی بودن آنها احراز نشده است، نص خفی محسوب می‌شوند.

نتیجه‌گیری

نتایجی که در این مقاله به‌دست آمد، به‌طور خلاصه عبارت‌اند از:

۱. با توجه به شواهدی که ذکر کردیم، مقصود از واژه «نص» در مبحث امامت، هر قول یا فعلی است که به‌صورت آشکار بر تعیین امامت فرد مشخصی از سوی خداوند یا پیامبر ﷺ دلالت کند؛ چه دلالت آن قطعی باشد و چه در حد ظهور.

۲. از بین ملاک‌هایی که برای نص جلی و نص خفی در لسان متکلمان بیان شده بود، ملاک سید مرتضی به نظر نهایی ما نزدیک‌تر است. بنا بر نظر مختار، معیار صحیح نص جلی این است که مخاطبان اولیه پیامبر ﷺ (صحابه)، امامت و خلافت را از آن نص به‌صورت بدیهی و واضح دریافت کرده باشند؛ به‌طوری که حجت بر آنها تمام شده و جای هیچ عذر و تخلف و اجتهادی را برای آنها باقی نگذاشته باشد؛ چه فهم امامت از آن، به‌دلیل صراحت الفاظی مانند خلافت، امامت، امارت، وصایت و... باشد و چه با توجه به قرائن حالیّه و مقالیه موجود در آن کلام باشد. در مقابل، معیار نص خفی این است که ما نمی‌دانیم آیا مخاطبان پیامبر ﷺ مراد ایشان را به‌صورت بدیهی دریافت کرده‌اند یا از طریق استدلال و نظر.

۳. به چهار دلیل، اعتقاد به نص جلی موجه است: الف) مخفی بودن ویژگی‌های امام؛ ب) جلوگیری از اختلاف و تفرقه؛ ج) سیره پیامبر ﷺ؛ د) وقوع نص جلی.

۴. هیچ‌کدام از اشکالاتی که برای نفی اعتقاد به نص جلی بر امامت امیرمؤمنان ﷺ از سوی مخالفان امامیه بیان شده‌اند، وارد نیستند. عنوان این اشکالات عبارت‌اند از: الف) جعلی بودن اعتقاد به نص جلی؛ ب) لزوم احتجاج؛ ج) تکفیر صحابه؛ د) لزوم تواتر؛ هـ) لزوم شهرت نزد امت.

۵. با توجه به معیاری که برای نص جلی و نص خفی بیان شد، «حدیث غدیر» در زمره نصوص جلی قرار می‌گیرد و «حدیث منزلت» در زمره نصوص خفی.

منابع

- ابن اثیر، عزالدین، ۱۴۱۵ق، *اسد الغابۃ فی معرفة الصحابة*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابن جوزی، یوسف بن قراوغلی، ۱۳۷۶، *تذکرة الخواص من الامة بذکر خصائص الائمة*، قم، شریف رضی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *الشفاء الالهيات*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ابن عساکر، علی بن حسن، ۱۴۱۵ق، *تاریخ مدینه دمشق*، تحقیق علی شیری، بیروت، دار الفکر.
- اصفهانى، شمس الدين، ۱۴۳۳ق، *تسديد القواعد فی شرح تجرید العقائد*، تحقیق خالدین حماد عدوانی، کویت، دار الضیاء.
- امیرخانی، علی، ۱۳۹۲، «نظریه نص از دیدگاه متکلمان امامی»، *امامت پژوهی*، ش ۱۰، ص ۹-۳۴.
- امیری، رضا، ۱۳۹۴، «نص جلی بر امامت امیرالمؤمنین علیه السلام در شب معراج»، *امامت پژوهی*، ش ۱۵، ص ۷۱-۱۰۷.
- امینی، عبدالحسین، ۱۴۱۶ق، *الغدير فی الكتاب والسنة والادب*، قم، مرکز الغدير للدراسات الاسلامیه.
- ایجی، عضدالدین، بی تا، *المواقف فی علم الکلام*، بیروت، عالم الکتب.
- آمدی، سیف الدین، ۱۴۲۳ق، *ایکار الافکار فی اصول الدین*، قاهره، دار الکتب.
- باقلانی، ابوبکر، ۱۴۰۷ق، *تمهید الأوائل فی تلخیص الدلائل*، بیروت، مؤسسه الکتب الثقافیه.
- بحرانی، میثم بن علی (ابن میثم)، ۱۴۰۶ق، *قواعد المرام فی علم الکلام*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ، ۱۴۱۷ق، *النجاة فی القيامة فی تحقیق امر الامامة*، قم، مجمع الفکر الاسلامی.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، ۱۴۲۲ق، *صحيح البخاری*، تحقیق محمد زهیر، بیروت، دار طوق النجاة.
- بغدادی، عبدالقاهر، ۱۴۰۸ق، *الفرق بین الفرق*، بیروت، دار الجیل.
- ، ۲۰۰۳م، *اصول الایمان*، بیروت، مکتبه الهلال.
- بیهقی، ابوبکر، ۱۴۰۵ق، *دلائل النبوة و معرفة أحوال صاحب الشريعة*، تحقیق عبدالمعطی قلعجی، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- تفتازانی، مسعود بن عمر، ۱۴۱۲ق، *شرح المقاصد*، قم، شریف الرضی.
- تهانوی، محمدعلی، ۱۹۹۶م، *کشف اصطلاحات الفنون و العلوم*، بیروت، مکتبه لبنان الناشرین.
- جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۷، *دانشنامه کلام اسلامی*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- حابس، احمد بن یحیی، ۱۴۲۰ق، *الایضاح شرح المصباح*، صنعاء، دار الحکمة الیمنیه.
- حاکم نیشابوری، محمد بن عبد الله، ۱۴۱۱ق، *المستدرک علی الصحیحین*، تحقیق مصطفی عبدالقادر، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- حرعاملی، محمد بن حسن، ۱۴۲۵ق، *اثبات الهداه بالنصوص والمعجزات*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- حلی، ابوالصلاح، ۱۳۷۵، *تقریب المعارف*، تحقیق فارس تبریزیان، بی جا، محقق.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۶۳، *انوار الملکوت فی شرح الباقوت*، قم، شریف الرضی.
- ، ۱۴۱۳ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، جامعه مدرسین.
- حمصی رازی، محمود بن علی، ۱۴۱۲ق، *المنتقد من التقليد*، قم، جامعه مدرسین.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی، ۱۴۲۹ق، *تقید العلم*، بیروت، احیاء السنة النبویه.
- ذهبی، شمس الدین، ۱۴۰۹ق، *تاریخ الإسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام*، تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، دار الکتب العربی.
- ، ۱۴۱۹ق، *تذکرة الحفاظ*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۹۰، *امامت در بینش اسلامی*، قم، بوستان کتاب.
- سبحانی، جعفر، ۱۴۱۹ق، *العقیده الإسلامیة علی ضوء مدرسة أهل البيت علیهم السلام*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- سلطانی، مصطفی، ۱۳۹۲، «امامت از دیدگاه زبیدی»، *امامت پژوهی*، ش ۱۰، ص ۲۱۹-۲۴۶.
- شرف الدین، عبدالحسین، ۱۴۲۶ق، *المراجعات*، قم، مجمع جهانی اهل بیت علیهم السلام.
- شرفی، احمد بن محمد، ۱۴۱۵ق، *عدة الاکیاس فی شرح معانی الاساس*، صنعاء، دار الحکمة الیمنیه.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، ۱۴۱۵ق، *الملل و النحل*، بیروت، دارالمعرفه.

- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۶۱، معانی الاخبار، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۳۹۵ق، کمال‌الدین و تمام‌النعمه، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- طبرانی، سلیمان بن احمد، ۱۴۱۵ق، المعجم‌الکبیر، تحقیق حمدی بن عبدالمجید السلفی، قاهره، مکتبه ابن تیمیه.
- طبرسی، احمدبن علی، ۱۴۰۳ق، الاحتجاج، مشهد، المرتضی.
- طبری، محمدبن جریر، ۱۳۸۷ق، تاریخ‌الامم و الملوک، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دار التراث.
- طوسی، محمدبن حسن، ۱۳۸۲، تلخیص‌الشافعی، قم، محبین.
- _____، ۱۴۱۴ق، الامالی، قم، دار الثقافة.
- عسکری، مرتضی، ۱۴۱۲ق، معالم‌المدرستین، تهران، مؤسسه بعثت.
- علم‌الهدی، علی بن حسین (سید مرتضی)، ۱۴۰۷ق، الشافی فی الامامه، تهران، مؤسسه الصادق علیه السلام.
- _____، ۱۴۱۱ق، الذخیره فی علم‌الکلام، قم، جامعه مدرسین.
- فاضل مقداد، مقدادبن عبدالله، ۱۳۷۸، الانوار الجلالیه فی شرح الفصول التصیریّه، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه.
- _____، ۱۳۸۰، اللوامع الالهیه فی المباحث الکلامیه، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۴۰۵ق، ارشاد‌الطالین الی نهج‌المستترشدین، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۹۸۶م، الاربعین فی اصول‌الدین، قاهره، مکتبه الکلیات الازهریه.
- فرمانیان، مهدی و سیدعلی موسوی نژاد، ۱۳۸۹، درسنامه تاریخ و عقائد زبیدی، قم، ادیان.
- قاسمی، حمیدان بن یحیی، ۱۴۲۴ق، مجموع‌السید حمیدان، صعده، مرکز اهل‌البيت علیهم السلام.
- قاضی عبدالجبار، بی‌تا، المغنی فی ابواب‌التوحید و العدل، بی‌جا، بی‌نا.
- قرشی، یحیی بن حسن، ۱۴۳۵ق، منهاج‌المتقین، در: عزالدین بن حسن، المعراج الی کشف اسرار‌المنهاج، صعده، مکتبه اهل‌البيت علیهم السلام.
- لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۷۲، سرمایه ایمان، تهران، الزهراء علیها السلام.
- مانکدیم، قوام‌الدین، ۱۴۲۲ق، شرح‌الاصول‌الخمسه، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، بحار‌الانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- مفید، محمدبن محمدبن نعمان، ۱۴۱۳ق - الف، الاختصاص، قم، کنگره شیخ مفید.
- _____، ۱۴۱۳ق - ب، اوائل‌المقالات فی المذاهب و المختارات، قم، کنگره شیخ مفید.
- _____، ۱۴۱۳ق - ج، الفصول‌المختاره من العیون و المسائل، تحقیق علی میرشریفی، قم، کنگره شیخ مفید.
- ملاحمی خوارزمی، محمودبن محمد، ۲۰۱۰م، الفائق فی اصول‌الدین، قاهره، مرکز تحقیق التراث.
- منیع هاشمی، محمدبن سعد (ابن سعد)، ۱۹۶۰م، الطبقات‌الکبری، بیروت، دار صادر.
- المؤید بالله، یحیی بن حمزه، ۱۴۲۹ق، التمهید فی شرح معالم‌العدل و التوحید، قاهره، مکتبه الثقافة الدینیّه.
- میرزاپور، محسن، ۱۳۸۶، ضرورت نص بر امام از نظر مذاهب اسلامی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه.
- نراقی، مهدی بن ابی‌ذر، ۱۳۶۹، انیس‌الموحدین، تهران، الزهراء علیها السلام.
- _____، ۱۳۸۰، شهاب‌ثاقب، قم، کنگره نراقی.
- نوبختی، حسن بن موسی، ۱۴۰۴ق، فرق‌الشیعه، بیروت، دار الاضواء.
- واقفی، محمدبن عمر، ۱۴۰۹ق، المغازی، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- ولید، علی بن محمد، ۱۴۰۳ق، تاج‌العقائد و معدن‌القوائد، بیروت، مؤسسه عزالدین.
- هارونی، یحیی بن حسین، ۱۴۳۹ق، الدعاه فی الامامه، تحقیق ابراهیم یحیی، بی‌جا، مرکز امام منصور بالله.
- یوسفیان، حسن، ۱۳۹۹، کلام اسلامی (تشریحی بر کشف‌المراد)، قم، مجمع عالی حکمت اسلامی.

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی تصرفات تعلیمی انسان در موجودات طبیعی

عبدالقاسم کریمی / استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

a-karimi@um.ac.ir  orcid.org/0000-0002-3503-6498

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۲۵ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۲۲

چکیده

در زمینه کیفیت و چگونگی تصرفات تعلیمی و آموزشی انسان در موجوداتی که به ظاهر فاقد شعورند، همچون جمادات، نباتات و حیوانات، اتفاق آرایی در میان اندیشمندان اسلامی وجود ندارد. یافته‌های تحقیق به روش اسنادی و تحلیل محتوایی براساس مبانی کلامی و فلسفی الهام‌گرفته از آیات قرآن اثبات می‌کند که مرتبه علمی و منزلت تعلیمی انسان نسبت به موجودات طبیعی، واسطه فیض و عامل تسهیل و ایجاد بهبود در فرایند تکمیل آنهاست. تعلیم و تعلم مرتبه عالی و منحصر به فرد تصرفات است که در موجودات جمادی، نباتی و حیوانی، از سوی خداوند تکوینی و از سوی بشر تسخیری است و با شعور یا عدم شعور موجودات طبیعی سازگار است. انسان به‌اذن الهی با نفوذ و سیطره علمی به حدود، قابلیت‌ها، روابط و قوانین حاکم بین موجودات، از آنها کشف‌المحجوب کرده، ظرفیت‌های پنهان آنها را از قوه به فعل تبدیل می‌کند و از این طریق، هم نیازمندی‌های خود را برآورده می‌سازد و هم سایر موجودات را به کمال می‌رساند.

کلیدواژه‌ها: مقام تعلیمی، تصرفات تسخیری، مراتب علم، موجودات طبیعی، چگونگی و چرایی تعلیم.

تعلیم یا آموزش، در لغت به معنای آموختن و انتقال آگاهی و مفاهیم است (راغب اصفهانی، ۱۳۸۷، ص ۳۶۸) و در اصطلاح فعالیت‌هایی را گویند که معلم به قصد آسان کردن یادگیری در یادگیرندگان به تنهایی یا به کمک مواد آموزشی انجام می‌دهد (سیف، ۱۳۸۴، ص ۱۵) یا کوششی است که معلم برای انتقال معلوماتی خاص به شاگرد خود به کار می‌برد و بیشتر به مهارت و خبرگی معلم و نوع محتوای درس بستگی دارد و هدفش تغییر و تحول در یادگیرنده و توانمند کردن اوست. بسیاری از صاحب‌نظران علم تعلیم و تربیت معنای آموزش را به تربیت و پرورش تعمیم داده‌اند و معتقدند که بین این دو درهم‌تنیدگی و پیوستگی ذاتی وجود دارد (نقیب‌زاده، ۱۳۷۴، ص ۴۵). تعلیم، جامع‌ترین تصرفاتی است که انسان با برخورداری از عقل و علم، پوشیدگی‌های موجودات طبیعی را متشکل از پدیده‌های مادی و جسمانی که با حواسمان با آن در ارتباطیم، همچون جمادات، نباتات و حیوانات، رفع می‌کند (گلشنی، ۱۳۷۵، ص ۲۰). مقام تعلیمی انسان نسبت به موجودات به‌ظاهر فاقد شعور، همچون جمادات و نباتات و تا حدودی حیوانات، ناشناخته و باورناپذیر به نظر می‌رسد. ظهور افضلیت انسان در جهان، براساس برخی از آیات قرآن کریم به واسطه علم به جمیع اسما و کلمات «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره: ۳۱)، بر مقام تعلیمی انسان نسبت به تمام مخلوقات، اعم از ذی‌شعور و غیر آن، دلالت می‌کند. این دلالت مستلزم اعلمیت مقام تعلیم‌دهنده بر مقام یادگیرنده، قابلیت تعلیم از سوی معلم، پذیرش زنده‌انگاری و شعور در موجودات مجرد و مادی، قدرت تسخیر و تصرف معلم، و ارتباط و تأثیر و تأثر موجودات از همدیگر است. پیشرفت‌های سریع انسان در علوم و فنون مختلف موجب گسترش و تعمیق حوزه‌های نفوذ و تصرف بر قوای درون و جهان برون و دستیابی به راهکارهای کنترل و هدایت پدیده‌ها و حوادث آینده شده است؛ به گونه‌ای که بشر به توانمندسازی از طریق هوشمندسازی و تغییرات گسترده در خود و اشیای پیرامون همت گماشته و به ابرانسان مبدل شده است. حال سؤال این است که تصرفات تعلیمی انسان در مخلوقاتی که به‌ظاهر از عقل و شعور یا حیات انسانی برخوردار نیستند، چگونه معنا می‌یابد؟ عده‌ای از اندیشمندان مسلمان با اعتقاد به حیات و شعور باطنی جمیع موجودات و تسبیح و تحمید آنها، کلیت تعلیم را پذیرفته، ولی کیفیت آن را بیان نکرده‌اند. عده‌ای دیگر با استفاده از ادله نقلی، شعور به معنای مصطلح انسانی را به تمام موجودات تعمیم می‌دهند و در آموزش فرقی میان موجودات قائل نیستند. عده‌ای نیز با انکار علم و شعور در موجودات جمادی و نباتی، آموزش در موجودات غیر ذی‌شعور را سالبه به انتفای موضوع به‌شمار آورده‌اند. اعتقاد به حیات، روح و شعور در موجودات در میان ادیان غیرالهی مسبوق به سابقه است و عده‌ای از دانشمندان و فلاسفه جدید غربی نیز به این نظریه تمایل نشان داده‌اند. در این مقاله درصددیم قرائتی خاص و جدید از تصرفات تعلیمی بشر در مقام فعل و آثار و صفات را براساس سنت‌ها و قوانین الهی در موجودات طبیعی ارائه دهیم که شواهد و قرائن علمی و تجربی نیز آن را تأیید می‌کنند.

۱. جایگاه علم و حیات در موجودات طبیعی

جانمندانانگاری کیهانی و انسان‌انگاری جهان از نخستین اعتقادات ادیان ابتدایی است که براساس آن انسان‌ها برای موجودات طبیعت قائل به روح و جان و ادراک، همانند انسان بودند و با الفاظ و عبارات و حرکات خاص به دنبال ارتباط و پرستش آنها جهت تأثیرگذاری در زندگی خود برآمدند (بمفورد، ۱۳۸۰، ص ۱۷۲). در یونان باستان نظریه «جهان‌خدایی» قائلان فراوانی داشت. افلاطون در رساله «تیمائوس» کرات آسمانی را موجودات زنده، خداگونه و مرگ‌ناپذیر، و زمین را کهن‌ترین خدایان می‌نامد که زنده و قابل حس است (افلاطون، ۱۳۸۰، ص ۱۷۹۳) و ارسطو نیز معتقد بود که اجرام آسمانی خدایان‌اند و وجود الهی همه طبیعت را فراگرفته است (ارسطو، ۱۳۷۹، ص ۴۰۷). زنون رواقی که جهان را چوپان خداوند وصف می‌کند، آن را عاقل، حکیم، سعادتمند و جاودان می‌داند (روتلیج، ۱۹۹۸، ص ۹۴). اعتقاد به حیات، روح و شعور در موجودات، در میان ادیان غیرالهی مسبوق به سابقه است. هندوها تمام اشیای جهان و طبیعت پیرامون انسان را زنده و مقدس می‌انگاشتند و در کتاب مقدسشان با عنوان «ایشاباش» به معنای «همه‌چیز خداست»، از آن یاد می‌کنند (توفیقی، ۱۳۷۹، ص ۲۹-۳۰). رهیافت معقول انگاشتن جهان، با الهیات مسیحی در قرون وسطا نیز درآمیخت (باربور، ۱۳۷۴، ص ۲۰) و تا عصر رنسانس ادامه داشت. پارسا سوس، متفکر عصر رنسانس، معتقد است که جهان نیز مانند انسان زنده است (روتلیج، ۱۹۹۸، ص ۲۰۶). بعد از یک دوره فترت در عصر رنسانس که سلب جانمندانانگاری و انسان‌انگاری از طبیعت، ایده غالب شد، عده‌ای از دانشمندان و فلاسفه جدید غربی به این نظریه تمایل نشان داده‌اند؛ از جمله ژان ژاک روسو، هگل، هایدگر و دیوید بوهم، فیزیکدان کوانتومی، که با رد نظریه مرده‌انگاری و اندیشه مکانیستی طبیعت از سوی دکارت، به نوعی همه موجودات طبیعی را - با مبانی مختلفی که داشته‌اند - دارای حیات، اندیشه و روح می‌دانستند (دوران، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۹۸). دیوید بوهم پس از کشف حوزه پتانسیل کوانتومی در بنیادی‌ترین اجزای اشیا به این نتیجه رسید که نهایی‌ترین اجزای اشیا چیزی زنده و فعال است و در این سطح، تمام موجودات به هم مرتبط‌اند و مرزگذاری میان انسان و جهان طبیعت بی‌معناست (تالپوت، ۱۳۸۷، ص ۴۲). متکلمان و فلاسفه اسلامی لازمه تعلیم و تعلم در موجودات را برخوردار بودن معلم و متعلم از علم و شعور و لازمه علم و شعور را اثبات تجرد و حیات آنها دانسته‌اند؛ اما در کیفیت و کمیت علم و شعور در موجودات مادی در میان فلاسفه مشائی، اشراقی و صدرایی و متکلمان، اجماعی مشاهده نمی‌شود. عرفای اسلامی تمام اشیا و اجزای عالم را تجلی خداوند و زنده و از این جهت دارای فهم و درک می‌دانند که با شعور باطنی، خداوند را تسبیح می‌گویند:

جمله ذرات عالم در نهان با تو می‌گویند روزان و شبان
ما سمعییم و بصیریم و باهشییم با شما نامحرمان ما خاموشیم

(مولوی، ۱۳۷۴، دفتر سوم).

مفسران نیز با تأمل در آیات تسبیح و تحمید عمومی موجودات و شاهد گرفتن آنها در آخرت، به این بحث پرداخته و دیدگاه‌های مختلفی را مطرح کرده‌اند.

سه شخصیت فلسفی و تفسیری مکتب اصالت وجود، یعنی صدرالمتألهین، علامه طباطبائی و آیت‌الله جوادی آملی، از یک سو علم موجودات را منحصر به تجرد کرده و مادیات را به دلیل مرکب بودن دارای اجزای مستقل و عدم وجود جمعی دانسته‌اند و معتقدند که از همین رو مادیات برای خود حضور نداشته، به خود و علت خود علم ندارند؛ ولی از سوی دیگر با استناد به مبانی اصالت وجود، با اثبات نفس و حیات برای مادیات، نوعی تجرد برای آنها قائل شده‌اند و با قبول وجود علم و شعور در تمام موجودات، اعم از مجرد و مادی، تسبیح و تحمید آنها را در برابر خداوند، حقیقی بیان می‌کنند.

صدرالمتألهین معتقد است، موجودی که هیولا را به صور جسمانیهٔ مختلف مصور می‌کند، موجودی عقلانی است که برای صورت‌بخشی از نفس بهره می‌گیرد و این واسطه‌گری به این دلیل است که همهٔ اجرام و اجسام ذاتاً سیال و متحرک‌اند و در معرض تغییر و تبدل‌اند؛ در حالی که هر متحرکی باید در ذات خود امری ثابت و باقی باشد تا به وسیلهٔ آن امر ثابت، ذات متغیرش در تغییرات محفوظ بماند. از این جهت، هر جسمی نسبت به موجود فرازمان، مانند خداوند و عقول، تجرد دارد و حاضر است. علامه طباطبائی و آیت‌الله جوادی آملی در تأیید صدرالمتألهین معتقدند که در نگاه ابتدایی به نظر می‌رسد موجود مادی نه می‌تواند عالم باشد و نه معلوم؛ لکن از آن جهت که موجود مادی در تغییر و تحرک خود ثابت و بالفعل است و در تغییر خود متغیر نیست و این حال در آنها دستخوش دگرگونی و تحول و انقلاب نمی‌شود، مجرد است و علم در او ساری است؛ چنان که عدم تغییر و تحول، در مجردات محض و عقلیات مثالی جاری است (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۸۳-۱۹۰). صدرالمتألهین با استفاده از مبانی اصالت وجود، از جمله مساوقت علم و حضور با وجود، معتقد است هر موجودی که آمیخته به عدم نباشد، از ذات خود غایب نیست؛ بلکه برای خودش حاضر است؛ پس به میزان مرتبهٔ وجودی خود، از باب شدت و ضعف دارای علم و شعور است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۳۶) و تسبیح و سجود الهی در تمام موجودات، در همین راستا معنا می‌یابد: «ان الوجود مطلقاً عین العلم و الشعور مطلقاً ولهذا ذهب العارفون الهیون الی ان الموجودات بریها ساجده لها» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ج ۸، ص ۱۶۴). با پذیرش این قول، آسمان و زمین خدا را حقیقتاً و مقالاً، نه مجازاً و حالاً، تسبیح می‌گویند.

علامه طباطبائی از یک سو در تأیید این دیدگاه، به عمومیت نطق در آیهٔ «قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ» (فصلت: ۲۱) تمسک می‌کند که شامل تمام موجودات می‌شود؛ با این تفاوت که علم آنها ذخیره شده و پنهان است و به امر تکوینی و اجبار الهی آشکار می‌شود؛ ولی علم انسان همراه با اراده و اختیار است؛ و از سوی دیگر در تفسیر آیهٔ «تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (اسراء: ۴۴)، سه دیدگاه را در شعور و کیفیت تسبیح موجودات طبیعی بیان می‌کند و دیدگاهی متفاوت با نظرات خود و دیگر فلاسفهٔ وجودی می‌پذیرد.

دیدگاه اول اینکه، همهٔ موجودات دارای علم و شعورند و تسبیح و تحمید آنها حقیقی و مقالی است. این دیدگاه را گروهی از متکلمان و مفسران، همچون صدوق در *حصال* (صدوق، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۷۵) خوارزمی در *شرح فصول الحکم* (خوارزمی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۹) کلینی در *کافی* (کلینی، ۱۴۰۱، ج ۲، ص ۶۱۳) و اشعری مذهبان، پذیرفته‌اند و معتقدند که خداوند به جمادات و حیوانات عقل و علم داده است و از این رو آنان تسبیح و خشیت دارند؛

اگرچه عقلا بر آن آگاهی ندارند/ ابن عربی نیز معتقد است که تمام موجودات علم و معرفت دارند و با داشتن حیات، به ذکر پروردگارشان مشغول اند (ابن عربی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۴۸۹). وی با استناد به آیه مبارکه «كُلُّ يَعْْمَلُ عَلٰی شَاكِرَتِهِ» تمام موجودات را مخلوق خداوند و همانند او زنده، شنوا، بینا، عالم، قادر و دارای اراده و عقل می‌داند و براساس قاعده «حکم الامثال فی ما يجوز و فی ما لا يجوز واحد»، تعریف حیوان ناطق را به همه حیوانات و جنبندگان تسری داده است (ابن عربی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۴۲۸).

دیدگاه دوم قائل به تفکیک موجودات در کیفیت علم و شعور و تسبیح و تحمید الهی میان انسان که مقالی و تشریحی است و سایر موجودات که حالی و تکوینی است، شده‌اند. متکلمان معتزلی شعور و حیات را مشروط به اعتدال مزاج و بنیه نموده و آنها را در غیر انسان از موجودات طبیعی رد کرده‌اند و معتقدند که شعور و حیات در آنها غیرمعقول و خلاف تکلیف و مستلزم محال است (ألوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۹۶) و تسبیح و تحمید موجوداتی مانند سنگ را از باب مثال و تشبیه می‌دانند؛ یعنی «لو كان له عقل لفعل ذلك». عده‌ای از مفسرین نیز دو نوع شعور و تسبیح را برای موجودات ترسیم می‌کنند: شعور و تسبیح عام و کلی، که شامل همه موجودات می‌شود؛ و شعور و تسبیح خاص، که مخصوص انسان است و از عقل و راهنمایی پیامبران ناشی می‌شود و عبارت «لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» بر تفاوت فهم و تفقه انسان با دیگر موجودات دلالت می‌کند.

دیدگاه سوم قائل است به اینکه تسبیح و تحمید موجودات، حقیقی، ولی حالی و از باب انقیاد تکوینی و عبادت فطری است و نیازی نیست تمام موجودات دارای شعور انسانی باشند؛ چراکه دلیل قاطعی بر آن نیست؛ و گروهی از آنها نیز این تسبیح و تحمید را مجازی دانسته‌اند. علامه این دیدگاه را برخلاف دیدگاه خود در فلسفه، تقویت می‌کند و با وجود حقیقی دانستن تسبیح و تحمید موجودات، آن را حالی و تکوینی از باب علم بسیط به‌شمار می‌آورد؛ یعنی اگرچه موجودات طبیعی نزد خود حاضرند و تسبیح و تحمید باری تعالی را انجام می‌دهند، ولی علم به آن ندارند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۱۳۸). وی در تفسیر آیه ۷۲ «حزاب»، معروف به آیه امانت، معتقد است که کسی متصف به ظلم و جهل می‌شود که شأن و قابلیت انصاف به عدل و علم را داشته باشد. از این جهت به کوه و آسمان و زمین، ظالم و جاهل نمی‌گویند. وی همچنین به تشبیه کفار به گوسفندان در آیه ۱۷۰ «بقره» استناد می‌کند که صدا را می‌شنوند، ولی فهم و درک عقلایی از آن ندارند. و در آیه ۷۴ «بقره» خداوند قلوب یهودیان سرکش را تشبیه به حجاره می‌کند، که هیچ عقل و فهمی ندارند؛ و در آیه ۱۸ «حج» و ۶ «الرحمن»، سجده موجودات جمادی و نباتی و حیوانات را سجده غیرعقلا و تکوینی می‌داند و سجده تشریحی را که براساس تکلیف و اختیار باشد، از آنها نفی می‌کند. فخررازی نیز در تفسیر آیه «وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ» (بقره: ۷۴) اعتقاد دارد، «خشیت» صفت موجوداتی است که دارای حیات و عقل‌اند؛ ولی سنگ جماد است و خشیت واقعی در او تحقق ندارد (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۲۳۶). شیخ طوسی در تبیان، بیضاوی در انوار التنزیل، طبرسی در مجمع البیان و بسیاری دیگر از مفسران، خشیت، تسبیح، تحمید و سجود جمادات، نباتات و حیوانات را از باب مجاز و انقیاد فطری و اقتضای ذاتی می‌دانند و علم و شعور در آنها را انکار می‌کنند.

۲. رابطه‌ی تعلیمی انسان با طبیعت تحت تدبیر هدفمندی الهی

خداوند انسان را در «احسن تقویم» آفرید: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» (مؤمنون: ۳۳) و به مقام خلیفه‌اللهی مشرف فرمود: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۰) تا مظهر خدای سبحان و آینه‌ی تمام‌نمای کمالات و جلوه‌های جلال و جمال الهی در عالم هستی باشد؛ و به‌واسطه‌ی تعلیم اسما و درک حقایق تمام اشیا به انسان «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره: ۳۱) و عنایت ایزار تعلیم و تعلم «وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ» (نحل: ۷۸)، معلم سایر موجودات می‌شود و خدای سبحان در مقام فعل، نه در مقام ذات و صفات ذات، چشم و گوش و دست و زبان انسان را مجرای فیض و علل وسطیه در عالم هستی قرار می‌دهد تا موجودات را به کمال الهی برساند. علم به اسما، توانایی شناخت و تصرف بر یک سلسله حقایق و موجودات در عالم عین است که توأم با کشف آنهاست؛ حقایقی که از دسترس سایر موجودات، حتی فرشتگان، خارج بوده، علم آنها منحصرأ برای انسان عاقل مقدر است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۲۸۰-۲۸۳). عنصر عقل و علم، از جهت وجودی، مراحل و مراتب و متعلقات آن، نقش بی‌بدیلی در تصرفات تسخیری انسان دارد. انسان قبل از وجود خارجی و عینی، یک وجود علمی در علم خداوند دارد و این وجود مادی و جسمی با آن وجود علمی دارای ارتباط تکوینی است و با رشد و تقویت بُعد علمی و عقلانی، مستقیماً به مبدأ فاعلی معرفت، یعنی باری‌تعالی، متصل می‌شود و قدرت دسترسی به خزائن غیب الهی و موجودات عالی و محفوظ نزد باری‌تعالی را دارد و چون هرآنچه در آسمان‌ها و آنچه در زمین هست، از نور وجود آن خزائن و موجودات عالی مشتق می‌شود، انسان با تعلیم به موجودات طبیعی، قادر به خلق و ایجاد می‌گردد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۴۹).

از دیدگاه قرآن کریم، دخالت الهی در موجودات، براساس نظام علت و معلول و از طریق اسباب و مسببات مخصوص تحقق می‌یابد: «وَاللَّهُ جُبُودُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (فتح: ۷). جنود آسمان‌ها و زمین همان علل و واسطه‌های محسوس و غیرمحسوس در ایجادند که در عالم دست‌اندرکارند: «أَبَى اللَّهُ أَنْ يُجْرِيَ الْأَشْيَاءَ إِلَّا بِأَسْبَابٍ» (کلینی، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۱۸۳). اسباب و مسببات مرتبه‌ای از شئون علم الهی‌اند که در هرچه دخل و تصرف کنند، شأنی از شئون تصرفات الهی و نحوه‌ای از انحای تدبیر اویند و انسان نیز به‌عنوان مخلوق احسن الهی، تحت تدبیر و حاکمیت خداوند و در همان چارچوبی که خداوند برای او مقدر کرده است، عمل می‌کند: «يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنَّ اسْتَعْظَمْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ» (الرحمان: ۳۳). «سلطان» در آیه را به علت و سبب معنا کرده‌اند؛ یعنی تمام معالیل و تصرفات، از یک رشته علل و اسباب سرچشمه می‌گیرند که علل و اسباب مادی صرفاً سبب قریب آنهایند و علل و اسباب بعیده که در مرتبه‌ی علم، امر و ذات خداوندند، علت واقعی محسوب می‌شوند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۳۱). خداوند علاوه بر اینکه از حیث اصل وجود اشیا تصرف خلقی و ابقایی دارد، از حیث وصف وجود همچون کمال، نقص، تبدیل، تحویل و انتقال، ولایت انمایی دارد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۱۷۴). ربوبیت عامه‌ی خداوند در نظام جاری عالم هستی، مجموعه‌ای از انحای تصرفات در موجودات است و هیچ عینی از اعیان خارجی و هیچ واقعه‌ای از وقایع به‌وجود نمی‌آید، مگر آنکه به امر

خداوند و در قلمرو قول و فعل او باشند: «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (نحل: ۴۰) (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۶ ص ۲۵۲). قرآن با طرق مختلف، اذن و امر عام خداوند را به جواز تصرفات موجودات در گستره عالم هستی، و اذن خاص را علاوه بر عام، بر طبق مصالح و حکمت‌ها برای بشر بیان نموده است: «مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ» (بقره: ۲۵۵). اذن به معنای اعلام رخصت و عدم مانع است و همواره ملازم با آگاهی اذن‌دهنده به عملی است که اجازه آن را صادر می‌کند و عبارت است از به‌کار گرفتن اسباب و برداشتن موانعی که بر سر راه آنهاست. به زبان قرآن، علل و اسباب نسبت به مسببات، شفا دهندگانی هستند که به اذن خدا شفاعت می‌کنند و شفاعت، واسطه شدن در عالم اسباب و وسایط است؛ چه تکوینی باشد، مثل همین وسایل که اسباب دارند و چه توسط شفیع در امر رساندن خیر یا دفع شر باشد که در تشریح مطرح است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۲۸). بنابراین، اگر اسباب و علل بخواهند تأثیر و تصرف فاعلی ایجابی و خیرخواهانه (نساء: ۶۴) یا سلبی و شرورانه (بقره: ۱۰۲؛ تغابن: ۱۱) داشته باشند و معلول‌ها هم متأثر و قابل شوند، باید هر کدام از طرف خداوند مأدون باشند. در یک تحلیل جامع و فراگیر، نه تنها در تصرفات انسان - از جمله تصرفات تعلیمی، چه اثباتی و چه سلبی - اذن خداوند شرط قطعی است، بلکه تمام موجودات عالم هستی، اعم از جماد و نبات و حیوان نیز در تصرفات تکوینی خود تابع اذن و فرمان الهی‌اند که در آیات ۱۱۰ مائده، ۴ قدر، ۳۸ نیا، ۱۰۲ بقره، ۱۱ تغابن و ابتدای سوره «انشقاق» به برخی از آنها اشاره شده است. علاوه بر اذن الهی، شرط دیگری نیز در تصرفات لازم است و آن سنت‌ها و قوانین حاکم بر عالم طبیعت است. براساس تدبیر الهی، روابط میان موجودات بر یک سلسله سنت‌ها و قوانین ثابت، تخلف‌ناپذیر و تغییرناپذیری استوار است که یکی از این سنت‌های جاری و ثابت الهی، نظام یکپارچه و مرتبط اجزا و حوادث عالم هستی و تلازم تکوینی آنهاست که در آن، هر موجودی با توجه به استعدادها و ظرفیت‌های وجودی در جایگاه ویژه خود در این طیف زنجیروار به‌درستی قرار گرفته است. انسان وجودش مرتبط و وابسته به سایر اجزای عالم دانسته شده است و به‌عنوان موجودی علم‌خواه و کمال‌جو، به‌سوی تسلط بر موجودات طبیعی به‌عنوان ابزارها و واسطه‌هایی جهت به‌فعلیت رساندن ظرفیت‌های ذاتی خود و دیگران سوق می‌یابد و خدای تعالی از طریق عقل، سنجی از وجود در اختیار انسان قرار داده که قادر است با تمام اشیای عالم هستی ارتباط برقرار کند و از آنها برای رشد و کمال خود استفاده کند؛ چه از طریق اتصال به آنها و چه از راه وسیله قرار دادن آنها برای بهره‌گیری در امور مختلف زندگی: «خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» (بقره: ۲۹)؛ «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ وَالْفَلَکَ» (حج: ۶۵). علامه از این استعداد به استخدام از طریق عقل و علم یاد کرده و آن را بر تصرف و تسخیر منطبق می‌کند؛ زیرا انسان با تصرف علمی در آلات و ادوات و گیاهان و حیوانات و علوم و ممنوع خود، به هر طریق ممکن آنان را به خدمت می‌گیرد و در هستی و کارکرد آنها دخل و تصرف می‌کند و برای هدایت و رسیدن به اهداف و کمال با خواست الهی بهره می‌گیرد: «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه: ۵۰). لازمه عموم هدایت این است که بین هر موجود و دیگر موجودات ارتباط حقیقی برقرار است؛ از غیر استفاده می‌کند و به آنها فایده می‌رساند؛ از آنها اثر می‌پذیرد، و در آنها اثر می‌گذارد؛ به موجوداتی متصل و از موجوداتی جدا می‌شود؛ چیزهایی را

می‌گیرد و اموری را رها می‌کند؛ و مدام این روابط مثبت و منفی در حال مبادله است تا هر موجودی به آثار و نتایج و هدف نهایی خود از طریق راه یا راه‌های مخصوص دست یابد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۷۰). مصداق بارز تصرفات انسان، از طریق تعلیم و تربیت صورت می‌گیرد. تصرفات در مقام ذات اشیا منحصرأ در اختیار باری تعالی است و از دسترس بشر خارج است؛ و تصرفات در مقام فعل و صفات و آثار اشیا که انسان قادر بر آن است، از جهت فرد تصرف‌کننده، موجودات تصرف‌شده، شرایط تصرف، دامنه و گستره تصرفات، ابزار تصرف، و خیرخواهانه و شروانه بودن، دارای مراتب و سطوح مختلف است.

مفسران در مقام اثبات انواع تصرفات بشر، با استفاده از معنای ولایت در آیه «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُبَيِّنُونَ لَكُمُ الْآيَاتِ وَاللَّهُ يُبَيِّنُ لِمَن يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (مائدة: ۵۵)، سنخیت تصرفات خداوند را به انسان تعمیم می‌دهند و معتقدند ولایت دلالت بر قربی است که موجب نوعی خاص از تصرف و مالکیت در تدبیر امور می‌شود و مؤمنان و رسول خدا ﷺ از این لحاظ که تحت ولایت خداوندند، حزب خداوند و سنخ ولایتشان الهی است؛ و چون خداوند دارای ولایت علمی و عقلانی از طریق تکوین و تشریح است، پس رسول خدا ﷺ و مؤمنان نیز دارای ولایت علمی و عقلانی از دو طریقند. برای تثبیت این تعمیم، به بیش از ۳۴ آیه‌ای که در آن مسئله تسخیر زمین و آسمان‌ها و موجودات و حوادث درون و برون آنها به‌اذن الهی به بشر داده شده است، استناد می‌کنند و معتقدند که تصرفات تعلیمی نیز با عنایت علم و حکمت به بشر، بخش اساسی این تسخیر و تصرفاتند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۶ ص ۵). از جهت ثبوتی، آیات فراوانی در قرآن کریم وجود دارند که بر تحقق تصرفات تعلیمی در عالم واقع دلالت می‌کنند: تصرفات تعلیمی حضرت سلیمان و داود ﷺ (نمل: ۱۵؛ انبیاء: ۸۰) و حضرت عیسی و خضر نبی ﷺ (کهف: ۶۵) و تصرفات آصف بن برخیا که صاحب بخشی از علم کتاب بود (نحل: ۴۰) و همچنین تصرفات ذوالقرنین (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۳۶۰) و حضرت لقمان (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۲۰۱۴). حتی خداوند برای رفع استبعاد از این‌گونه تصرفات، که چگونه بشر همچون ملائکه واسطه در فیض و احیا و اماته و رزق و سایر انواع تدبیر می‌گردد، می‌فرماید: «وَلَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَا مِنْكُمْ مَلَائِكَةً فِي الْأَرْضِ يَخْلُقُونَ» (زخرف: ۶۰). خداوند این توانایی را به انسان داده است که آنچه از ملائکه به ظهور می‌رسد، از او نیز ظهور یابد: «وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِم بَابًا مِّنَ السَّمَاءِ فَظَلُّوا فِيهِ يَعْرُجُونَ» (حجر: ۱۴). بنابراین همان‌گونه که باری تعالی اداره کائنات را به ملائکه مختلف می‌سپارد، با توجه به مصالح و اقتضائات، آن را به انسان نیز واگذار می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۲۱۹).

بین رابطه تعلیمی موجودات با خداوند و رابطه آنها با انسان تفاوت ذاتی است. خداوند به‌عنوان واجب‌الوجود، هم علت وجود و هم علت بقای ذات و صفات و آثار تمام مخلوقات به تمام معناست؛ از این جهت، آنها با شعور باطنی و تمام وجودشان به علت خود علم دارند و تعلیم می‌پذیرند و تسبیح و تحمید الهی می‌کنند. تعلیم و تسبیح و تحمید عموماً از طریق کلام و زبان انجام می‌شود؛ ولی وقتی حقیقت کلام، فهماندن و کشف از مافی‌الضمیر و اشاره و راهنمایی به منوی خود است، این فهماندن و کشف به هر طریقی که صورت گیرد، کلام خواهد بود؛ هرچند

همچون کلام انسان با زبان و استخدام الفاظ و کتابت نباشد؛ اما انسان به‌عنوان یکی از مخلوقات الهی رابطهٔ ایجاد و بقای نسبت به آنها ندارد؛ بلکه تنها با سعهٔ وجود علمی که خداوند به او عنایت کرده، در تغییر و تحول صفات و آثار و افعال آنها اثرگذار است. بنابراین بین علم انسان به موجودات و علم موجودات به انسان، با نوع علم الهی به موجودات و علم موجودات به خداوند، تفاوت هست و هر کدام تابع شرایط، اقتضائات و موانع خود هستند. نباید انتظار داشت، همان‌گونه که موجودات به خداوند علم دارند و این علم، آنها را طوعاً و کرهاً به تسبیح و تحمید و ادای می‌کند، به انسان و تصرفات بشر نیز علم داشته باشند؛ بلکه تنها عکس‌العمل آنها به آموزش و افعال انسان، انفعال تسخیری در حدود ظرفیت‌های وجودی خود است؛ یعنی به مقتضای طبع خود، پذیرای آموزش و تربیت انسان هستند؛ مانند هیزم و آتش که مسخر انسان است؛ ولی نمی‌توان گفت که انسان هیزم را به سوختن مجبور و مکره ساخته است؛ بلکه فی‌نفسه دارای این توانایی است و انسان با قدرت عقلی و علمی در چارچوب سنت‌ها و قوانین حاکم بر موجودات طبیعی و با ابزارها و تکنیک‌های گوناگون، قابلیت‌های آنها را بالفعل می‌کند.

فلاسفهٔ صدرایی از جهت وجودی، چون علم را مساوق با وجود می‌دانند، معتقدند همان‌گونه که موجودات دارای مراتب وجودی از حیث شدت و ضعف هستند، علم و شعور آنها هم متناسب با مرتبهٔ وجودی‌شان از حیث کیفیت و کمیت، ابزار و لوازم، و آثار و صفات، دارای شدت و ضعف است. از این جهت، تفاوت در درجات وجودی به تفاوت در صفات، از جمله علم، منجر می‌شود. تمام کسانی که قائل به علم و شعور در امور مادی شده‌اند، آن را از باب علم بسیط، یعنی صرف آگاهی به یک مطلب بدون اینکه این آگاهی مورد توجه و شناخت ثانوی باشد، می‌دانند، نه علم مرکب که قرین با آگاهی و علم به علم است؛ از این جهت معتقدند که علم و شعور در سایر موجودات به این معنا نیست که آنها را قادر سازد تا به حقیقت و استعدادهای درونی خود علم پیدا کنند و آنها را بدون دخالت امر خارجی، از قوه به فعل تبدیل نمایند. بنابراین، موجودات هرچند شناخت تکوینی و ذاتی به خود و علت خود دارند، ولی از این شناخت غافل‌اند؛ و اگرچه تسبیح و تحمید الهی می‌کنند، ولی علم به آن ندارند. این فقط انسان است که با علم به استعدادها و قابلیت‌های خود و سایر موجودات، قادر به تعلیم و تعلم است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ج ۶ ص ۱۵۰).

نمونهٔ نزدیک به ذهن، نه از باب تطبیق حقیقی در دنیای امروز، هوش مصنوعی در ربات‌ها، ماشین‌آلات و وسایل الکترونیکی و دیجیتالی است که با وجود دارا بودن صوت و تصویر و عکس‌العمل‌های هوشمندانه براساس نرم‌افزارها و برنامه‌های ذخیره‌شده، هیچ‌گونه آگاهی به آن ندارند و صرفاً ابزاری برای آشکار کردن خواسته‌های انسان‌اند. *آیت‌الله مصباح یزدی* با ذکر تفاوت درجات وجودی ملکی و ملکوتی موجودات و صفات آنها معتقد است که تمام موجودات در مرحلهٔ ملکوتی دارای علم و شعورند؛ ولی فقط علم انسان در عالم ملک تحقق دارد و سایر موجودات علمشان در دنیا ذخیره شده، در آخرت به امر الهی آشکار می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۲۱۷).

برخی از مفسران، همچون *آیت‌الله جوادی آملی*، با استفاده از آیات قرآن کریم تفاوت علم و شعور انسان با سایر موجودات را که نشان برتری مقام علمی وی است، در خطاب پروردگار به انسان و فرشتگان در آیهٔ مبارکه «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ» (بقره: ۳۱) بیان کرده‌اند. در این آیه و دو آیهٔ بعد،

پروردگار برای فرشتگان ماده «نبأ» و برای آدم ماده «علم» را به کار می‌برد و این تعبیر دوگانه نشانه آن است که آنچه برای انسان پس از تعلیم خداوند حاصل شده، غیر از آن چیزی است که برای فرشتگان پس از «إنباء» و گزارش حضرت آدم علیه السلام به وجود آمده است. آنچه به آدم تعلیم داده شد، علم به حقیقت اشیا و کشف و ارائه اعیان آنهاست؛ ولی آنچه به فرشتگان داده شد، صرفاً گزارشی از معنا و مفهوم اشیاست و کسی می‌تواند گزارشگر چیزی باشد که قبلاً آن را تعلم کرده باشد؛ و چون فرشتگان به اصل و منشأ قدرت بر إنباء نرسیده بودند، پس از خطاب «أنبئونی» خداوند، در خصوص گزارش اظهار عجز کردند. وقتی علم در فرشتگان صرفاً گزارشگری است، نه درک حقیقت، به طریق اولی می‌توان نتیجه گرفت که در سایر موجودات سافل، همچون جمادات، نباتات و حیوانات، علم به معنای درک حقیقت نیست؛ بلکه صرفاً تحقق ظرفیت‌های آنها توسط انسان است. نکته دیگری که از این آیه مستفاد می‌شود، این است که علم آدم بی‌واسطه و مستقیماً از طرف خداوند است و علم فرشتگان با واسطه انسان؛ و علم با واسطه، در این گونه موارد رقیقه علم بی‌واسطه است؛ یعنی تفاوت بین حقیقت و رقیقت است؛ زیرا تقدیمی که در این گونه موارد، واسطه بر ذی‌الواسطه دارد، تقدیمی رتبی است، نه زمانی؛ و از قبیل تقدم علت بر معلول و ظاهر بر مظهر است که در آن، متقدم از حقیقتی برخوردار است که متأخر، آن حقیقت را ندارد؛ بلکه رقیقه‌ای از آن را داراست. همین تفاوت نیز در علم انسان با موجودات طبیعی وجود دارد؛ اما آنچه در تفاوت خطاب خداوند با آدم و فرشتگان، گذشته از بیان برتری آدم بر فرشتگان، مهم‌تر است، تبیین مقام تعلیم و خلافت الهی آدم در معلم بودن است؛ یعنی حضرت آدم نه تنها عالم به اسمای خداست، بلکه به‌اذن او، معلم اسمای حسنا نیز هست و ملائکه، نه تنها عالم به اسمای الهی نیستند، بلکه مأمورند متعلمانه در حد اعلام «نبأ» و گزارش علمی، آنها را از محضر استاد خود، آدم، فراگیرند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۲۶۳). این مقام استادی، به سایر موجودات نیز تعمیم می‌یابد؛ با این توضیح که هر شاگردی شرایط و اقتضانات و روش خاص خود را در آموزش می‌طلبد.

۳. چرایی مقام تعلیمی انسان در موجودات طبیعی

از منظر قرآن موجودات و حوادث طبیعی آیات الهی‌اند و بیانگر نمود و فعل خداوند و حضور بلاانقطاع و خلق مداوم اویند: «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفَلَكَ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَع النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَخْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (بقره: ۱۶۴) و در بیش از ۷۵۰ آیه به آنها اشاره شده است (گلشنی، ۱۳۷۵، ص ۲۰). تمام موجودات طبیعی همچون جمادات، نباتات و حیوانات، از جهت قابلیت‌ها و ظرفیت‌های وجودی، بین دو حد - ابتدا و انتها - قرار دارند. واکنش‌های جمادات در مورد حوادث و تأثیر و تأثرات موجودات پیرامونی، تابع جبر طبعی و مسخر عوامل و متغیرهای درونی و بیرونی است؛ اما در نباتات، گیاه‌شناسان در تحقیقات فراوانی به این نتیجه رسیده‌اند که در ساختار طبیعت گیاهان، مانند انسان، ساعت بیولوژیکی وجود دارد و اختلال آن در رشد و شادابی آنها تأثیر منفی می‌گذارد. همچنین معتقدند که گیاهان از چندین شیوه برای واکنش به تنش‌ها، مانند دمای

پایین و بالا، کمبود یا وفور آب، شوری، تشعشعات، آلودگی جوی و احساس خطر، از طریق تغییر متابولیسم برای تعادل ترمودینامیکی، سازوکارهای سلولی، تکمیل چرخه زندگی و فعل و انفعالات شیمیایی، آنتی‌بادی و ترشحات مختلف، واکنش نشان می‌دهند (هاپکینز، ۱۳۸۵، ص ۴۴۹). برخی دانشمندان برای گیاهان ذهن و حافظه موقت یا مغز ریشه‌های طبیعی قائل شده‌اند و برخی سیستمی را به شکل سیگنال‌های الکتریکی که جایگزین ساختار ذهنی و حافظه در گیاهان می‌شود، بیان می‌کنند، که به وسیله آن، گیاهان توانایی ذخیره پیام‌های خاص را در یک بازه زمانی مشخص دارند و از این راه، برای سازگاری و همزیستی با محیط و تنظیم‌کنندگی و تقابل با خطرات بهره می‌برند (شابالا، ۱۳۹۱، ص ۴۳؛ لورا راگلز، کتاب صوتی). در گیاهان سلول‌های مولکولی برای ترمیم و شبیه‌سازی و بازسازی خود وجود دارد، که به صورت جبری و براساس قوانین و سنت‌های طبیعی فعالیت می‌کنند و هورمون‌های گیاهی نقش تنظیم و کنترل‌کننده فرایندهای فیزیولوژیکی را بر عهده دارند (ارتکا، ۱۳۷۹، ص ۱۶؛ بسرا، ۱۳۷۹، ص ۷۳-۴۰). ساعت بیولوژیکی در گیاهان نشان‌دهنده نیاز به هماهنگی چرخه زندگی گیاهان با فصل‌های سال و سیستم داخلی اندازه‌گیری زمان و تنظیم و کنترل جنبه‌های رفتاری و خواب گیاهان محسوب می‌شود (هاپکینز، ۱۳۸۵، ص ۳۲۷)؛ اما حیوانات تحت تسخیر طبیعت و عوامل خارجی از طریق غریزه، به نفع و ضرر خود عالم‌اند و قوای آنها در اندک‌زمانی کامل و به فعالیت می‌افتد. شهید مطهری معتقد است که علم حیوان، سطحی، جزئی، تقلیدی، محلی، منطقی‌ای و حالی است؛ فقط در محیطی که زیست می‌کند، از زمان تولد تا مرگ، هر چه را می‌بیند، شناخت دارد و فی‌الحال زندگی می‌کند؛ ولی درکی از معنا و باید و نبایدها و فهمی از نظم و ارتباط بین موجودات و ذرات جهان طبیعت و اندیشه فرازمان و فرامکان ندارد (مطهری، ۱۳۵۸، ص ۱۰). این سخن مورد تأیید بسیاری از جانورشناسان قدیم و جدید است (زنکوویچ، ۱۳۵۲، ج ۱، ص ۳۱). علامه طباطبائی اجتماعات و گروه‌های مختلف حیوانات را دارای آرا و عقاید فردی و اجتماعی می‌داند که حرکات و سکنتاتی که در راه بقا از خود نشان می‌دهند، بر مبنای آن عقاید است و حتی هر نوعی با نوع دیگر و هر فردی از یک نوع با فرد دیگری از همان نوع متفاوت است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۷۴). در آزمایشگاه‌های بشماری در جهان، شواهد تجربی متقن و اثبات‌پذیری برای انجام فعالیت‌های تعلیمی در حیوانات از سوی انسان وجود دارد، که به صورت کاربردی و با استفاده از روش‌هایی همچون کنشگری شرطی، مهندسی ژنتیک، به‌نژادی و شبیه‌سازی در بسیاری از حیوانات، همچون چهارپایان، پرندگان، حشرات و موش‌ها تحقق یافته است (فریش، ۱۳۶۱، ص ۱۶۱-۱۶۳) که تأیید می‌کند حیوانات با فهم تقلیدی و سطحی، بدون درک عمیق معنایی و محتوایی و انگیزشی، اقدام به یادگیری و کسب فعالیت‌های جدید می‌کنند و ضریب هوش و یادگیری در آنها، از جهت کمی و کیفی دارای شدت و ضعف بسیاری است.

اما انسان حد مشخصی ندارد؛ چون برای تحقق توانایی و ظرفیت‌های وجودی دارای نیروی عقل است و خداوند با تعلیم اسما، مقام علمی او را از سایر موجودات ارتقا داده است: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره: ۳۱) و به‌واسطه علم به جمیع اسما و کلمات، به مقام تعلیمی نسبت‌به تمام مخلوقات، اعم از ذی‌شعور و غیر آن، رسیده و

قدرت تسخیر و تصرف در موجودات یافته است: «وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» (جاثیه: ۱۳). تسخیر به معنای رام و وادار کردن فاعل در فعل خود، مطابق ارادهٔ مسخرکننده همراه با طبع و اختیار است. تسخیر دربارهٔ خداوند به این معناست که اسباب مؤثر در عالم، مطیع اراده و مشیت الهی‌اند؛ اما در خصوص انسان به این معناست که اجزای عالم بر طبق یک نظام واحد، با هم مرتبط و بر هم اثرگذارند و مشغول خدمتگزاری به انسان‌اند و انسان نیز با تصرفاتش، از موجودات زمینی و آسمانی منتفع می‌شود و آن را گسترش می‌دهد. در این آیه، تصرفات انسان شامل تمام موجودات زمینی و آسمانی دانسته شده و با ذکر «لکم» و «جمیعاً» تأکیدی مضاعف بر تصرفات عام انسان و گسترش و تعمیق آن صورت گرفته است. آیهٔ مبارکه «وَأَنَّا كُمُ مِنْ كُلِّ مَّا سَأَلْتُمُوهُ وَإِن تَعْدُوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا» (ابراهیم: ۳۴)، حوزه‌های تسخیر و نفوذ انسان را غیرقابل شمارش و بی‌نهایت بیان می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۱۶۱). در این هنگام، خدای سبحان در مقام فعل، نه در مقام ذات و صفات ذات، چشم و گوش و دست و زبان انسان را مجرای فیض و واسطه در به‌کمال رساندن موجودات قرار می‌دهد و توانایی شناخت و تصرف در یک سلسله حقایق و موجودات در عالم خارج را به او می‌دهد که توأم با کشف آنهاست؛ حقایقی که از دسترس سایر موجودات، حتی فرشتگان، خارج بوده، علم آنها منحصرأ برای انسان مقدور است (همان، ج ۸، ص ۳۴۹). آیت‌الله جوادی آملی با استفاده از این توانایی علمی نتیجه می‌گیرد که انسان نازل‌ترین موجودات مادی تا عالی‌ترین موجودهای مجرد را زیر پوشش تعلیم و تربیت قرار داده و توانسته است به‌اذن خدا تصرفات نامحدودی در آنها داشته باشد و حتی معلم آنها در تسبیح و تقدیس باشد: «وَبِكُمْ تُسَبِّحُ الْأَرْضُ» (قمی، ۱۳۸۳، ص ۶۹۵). حال مسئله این است که این توانایی باید خود را در عالم طبیعت بروز و ظهور دهد؛ به‌گونه‌ای که انسان کامل، مظهر اتم خداوند شود و به‌تعلیم الهی، از همهٔ حقایق باخبر و به‌اذن الهی در همهٔ کائنات اثرگذار باشد؛ به همهٔ آنچه در جهان امکان و نشئهٔ ظهور وجود دارد، احاطه و سیطره داشته باشد و واسطهٔ فیض و نزول برکات الهی به عالم طبیعت و مجرای صدور فعل و ارادهٔ رب قرار گیرد و با رفع نقص و نیازهای سایر موجودات، آنها را در مسیر اهداف مادی و معنوی یاری رساند. در غیر این صورت، وجودش با حفظ تمام ویژگی‌های انحصاری لغو و بیهوده خواهد بود و نقض غرض الهی خواهد شد؛ و نقض غرض، بر مولای حکیم، عقلاً ممتنع است؛ علاوه بر اینکه سایر موجودات از این استعداد و قابلیت وجودی برخوردار نیستند و از پذیرش این امانت الهی سر باز زده‌اند: فرشتگان الهی عجز خود را با اعتراف به عدم علم بیان کرده‌اند: «قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا» (بقره: ۳۱) و سایر موجودات توان تحمل آن را نداشتند: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا» (احزاب: ۷۲)؛ و اگر هم می‌پذیرفتند، متلاشی می‌شدند: «لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْنَهُ خَاشِعًا مُتَصَدَّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ» (حشر: ۲۱)، که خود بر محال بودن ظرفیت وجودی آنها دلالت دارد. بین انسان و طبیعت روابط فیزیکی و متفاوتی متعدّد و متنوعی برقرار است؛ اما آنچه در این بحث مورد توجه است، یکی رابطهٔ تسخیری است که بنا بر آن، فاعل طبیعی همراه با فعلش می‌تواند تحت سیطره و تدبیر علمی انسان قرار گیرد و با تصرف در آلات و ادوات و گیاهان و حیوانات،

تأثیرات فراوانی را بپذیرد؛ و دیگر رابطه معرفتی و معنایی بین انسان و طبیعت است. که بنا بر آن، انسان با آموزش قوانین و روابط بین پدیده‌های طبیعت و مؤلفه‌های زندگی، که همان زبان آنها باشد، شناسا می‌شود و با استخدام آنها، جهت هدایت و رسیدن به اهداف و کمالات و رفع نیازهای خود بهره می‌گیرد؛ و طبیعت نیز از انسان کسب معنا و معرفت می‌کند و خود را با تغییرات جدید به کمال می‌رساند. با لحاظ این دو رابطه، نقش انسان به‌عنوان تعلیم‌دهنده مخلوقات از سوی خداوند، آشکار می‌شود و انسان با ارتباط با موجودات و کنش و واکنش‌هایی که از آنها دریافت می‌کند، در هر دوره‌ای که به علوم و فناوری‌های جدید دست می‌یابد، تغییرات جدیدی در آنها ایجاد و استعداد نهفته‌ای را در آنها کشف می‌کند. این کشف استعداد متوقف نمی‌شود تا تمام استعدادهای پنهان موجودات به‌وسیله انسان کامل و خلیفه تام الهی، یعنی حضرت حجت علیه السلام به مراحل نهایی خود برسد و علم تکمیل شود. بنابراین، رابطه انسان با طبیعت در وهله اول به کمال انسان می‌انجامد و در وهله بعد موجب استکمال طبیعت می‌شود؛ زیرا یکی از اهداف مترتب بر حیات طبیعی، کمال جویی است و این اصل در سرتاسر کائنات جاری و ساری است و موجودات در ارتباط هماهنگ و منظمی که در تأثیر و تأثر بر هم دارند، به همدیگر در رسیدن به هدف و کمال کمک می‌کنند و انسان به‌عنوان موجود متفکر، قدرت اثرگذاری و دگرگونی در عناصر طبیعی و ترکیب و تبدیل آنها و هماهنگ کردن طبیعت با خود و خود با طبیعت را دارد و در جهت کمال بخشیدن به طبیعت، نقش بنیادین ایفا می‌کند (نقی‌زاده، ۱۳۸۴، ص ۱۶۱).

۴. چگونگی مقام تعلیمی انسان در موجودات طبیعی

تعلیم در تعریفی که گذشت، «کوششی است که معلم برای انتقال معلوماتی خاص به شاگرد خود به‌کار می‌برد و عمدتاً به مهارت و خبرگی معلم و نوع محتوای درس بستگی دارد و هدفش تغییر و تحول در یادگیرنده و توانمند کردن اوست». انطباق مؤلفه‌های این تعاریف بر خداوند و انسان، چگونگی تعلیم در موجودات طبیعی را ترسیم می‌کند. خداوند به‌عنوان علت فاعلی شناخت، معلم اول و بالذات تمام موجودات به‌شمار می‌رود، که تعلیم تکوینی را در ابتدای خلقت در نهایت مهارت و خبرگی و سرشار از محتوایی اتقن و احسن، متناسب با مرتبه وجودی و هدف و کمال نهایی هر مخلوقی، عنایت بخشیده است: «سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ» (بقره: ۳۲). تمام موجودات این تعلیم را فراگرفته و در خود ذخیره کرده‌اند و به‌اندازه‌ی الهی در زمان و مکان و شرایط اقتضا و عدم مانع، آن را آشکار می‌کنند: «وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ» (بقره: ۲۵۵)؛ اما انسان که خود شاگرد ممتاز الهی است، به‌عنوان معلم ثانی و تبعی که خداوند تمام حقایق اشیا و اسباب و مسببات را به او آموخته و از خبرگی و مهارت لازم برخوردار شده است، تعلیم کسبی و کشفی را متناسب با شاگردان طبیعی از حیث استعداد و قابلیت‌هایی که دارا هستند، به آنها منتقل می‌کند. معنای تعلیم اسما، علم به مسمیات و حقایق اشیاست که لازمه آن، آشنا شدن انسان به همه قوانین و روابط بین اشیا و آثار و خواص و منافع و مضار موجودات و تحلیل و تبیین

آنهاست؛ به طوری که آن آثار به تدریج و از طرق مخصوص خود به طور دائمی تحقق می‌یابد و از موجودات کشف محجوب و اکمال فیض می‌کند. این واسطه فیض بودن انسان، مرتبه‌ای بر پایه علم است که خداوند به او تعلیم داده و انسان آن را آموخته است: «فَاتَّبَعَ سَبَباً» (کهف: ۸۵) (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶ ص ۷۵۶)؛ تا پرده از حقایق اشیا بردارد و متناسب با آنچه خداوند در درون هر موجودی از قابلیت قرار داده است، آن قابلیت و استعداد بالقوه و خام را بالفعل کرده، به پختگی تبدیل کند؛ در واقع به آن موجود طبیعی یاد می‌دهد که دارای استعدادهای نهفته بارزشی است که با تعبیر و تحول می‌توانند آنها را بروز و ظهور دهند. از این طریق، انسان، هم خود را به طرف کمال حرکت می‌دهد و هم این موجود را با کشف و تکمیل ظرفیت‌های وجودی‌اش به کمال می‌رساند. در روایات متعددی که در تفسیر عیاشی از امام صادق علیه السلام و دیگر معصومان علیهم السلام نقل شده است، امام علیه السلام در ذکر مصادیق تعلیم اسما، به گیاهان، درختان، دره‌ها، کوه‌ها، تنگه‌ها، بیابان‌ها، حیوانات، داروها و حجت‌های الهی و نورها و چگونگی آفرینش موجودات از انوار الهی تصریح می‌کند (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۲).

این تفسیر، هماهنگ با برداشت فاعلیت تسخیری است که بسیاری از فلاسفه، متکلمان و مفسران در بحث علم و شعور در موجودات و تسبیح و تحمید حالی و قالی، از موجودات طبیعی داشته‌اند. معتقدان به تعلیم موجودات طبیعی از سوی انسان، چگونگی آن را براساس فاعلیت تسخیری تبیین می‌کنند. فاعل بالتسخیر فاعلی است که کارهایش را تحت تدبیر فاعل دیگری انجام می‌دهد و با اقسام مختلف فاعل قابل جمع است. از این جهت، یک فاعل، هم می‌تواند فاعل بالتسخیر باشد و هم فاعل بالاراده و باشعور، بنا بر نظر کسانی که قائل به علم در موجودات طبیعی‌اند؛ یا در عین فاعل بالتسخیر بودن، فاعل بالطبع یا بالقسر باشد، بنا بر نظر کسانی که قائل به علم در موجودات طبیعی نیستند. در این برداشت، متعلم (موجودات طبیعی)، مسخر معلم (انسان) است، با حفظ اراده و شعور خود یا بدون آن؛ و این انسان است که جایگاه حقیقی هر موجودی را تبیین و تشخیص می‌دهد و موجب ارزشمندی و تکمیل آنها خواهد شد. همان‌گونه که تمام مخلوقات، چه ذی‌شعور و چه غیر آن، در وجود و آثار و افعال خود نسبت به خداوند فاعل بالتسخیرند و طوعاً و کرهاً انقیاد تکوینی دارند، نسبت به انسان نیز فاعل بالتسخیرند و طوعاً و کرهاً تحت تعلیم و آموزش انسان قرار می‌گیرند و منفعل می‌شوند؛ با این تفاوت که انسان فاعل قریب و خداوند فاعل بعید محسوب می‌شوند و خود انسان نیز نسبت به خداوند فاعل بالتسخیر است.

بنابراین جمادات، نباتات و حیوانات در حالت عادی بدون دخالت و تصرف انسان، صرفاً قابلیت‌های بالقوه حقیقی و تکوینی خود را دارند؛ ولی با دخالت علمی انسان قابلیت‌های بالقوه آنها بالفعل می‌شوند و در مسیر هدف نهایی و کمال واقعی تصعید می‌یابند و به زبان حال یا به زبان قال خود به انسان می‌گویند: ما دارای ظرفیت‌های نهفته‌ایم؛ ما را تعلیم دهید تا حقیقتمان آشکار شود. این یعنی تسخیر صحیح و هدفمند؛ و موجودات از اینکه انسان چنین تصرفی در آنها می‌کند، مسرور تکوینی از رسیدن به کمال‌اند؛ همان‌گونه که مسرور تکوینی از تسبیح و تحمید الهی‌اند. شهید مطهری از سخن ابن‌سینا که فرمود: «ما جعل الله المشمشة

مشمشه بل او جدھا»، دو اصل را استخراج می‌کند: اصل اول، احتیاج به علت در وجود؛ و اصل دوم، تکامل نوعی و ماهوی موجودات، که مورد نظر ما در این بحث است (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۲۰۸)؛ به این معنا که اگرچه ضرورت ذات برای ذات دائمی است، ولی موجود بودن اصل ذات با صورت هیولایی ابتدایی می‌تواند موقتی باشد و در اثر تکامل تغییر کند و مصور به صورت‌های جدید شود. براساس اصول حکمت متعالیه و با توجه به اینکه هر علتی نسبت به علت هستی بخش خودش ربط محض است و فعل به فاعل‌های طولی متعدد قریب و بعید نسبت داده می‌شود، مصداق روشنی برای فاعل تسخیری است. این تفسیر قابل تعمیم به تمام موجودات طبیعی همچون آب، ماه، خورشید، زمین، هوا، باد، آتش و اشیای جمادی دیگر است. همین گونه است در خصوص نباتات، که انسان با علم مهندسی ژنتیک، انقلابی در کشاورزی ایجاد کرده است و براساس آن، محصولات و بذرها متنوع در حجم گسترده‌تر با مقاومت بیشتری در برابر آفات و متناسب با مناطق آب‌وهوایی مختلف تولید می‌کند، که بدون تعلیم بشر و در حالت عادی این توانمندی در گیاهان ایجاد نمی‌شد. همین‌طور است در خصوص حیوانات که انسان آنها را تحت آموزش و تربیت‌های مختلف قرار می‌دهد و استعدادهای خدادادی نهفته در آنها را آشکار می‌کند؛ مثل سگ‌های آموزش دیده، پرندگان نامه‌رسان و تربیت حیوانات جهت نمایش در سیرک‌های مختلف، لقاح مصنوعی، موش‌های آزمایشگاهی؛ و حتی امروزه با پیشرفت در سلول‌های بنیادی، از آن در کاشت و شبیه‌سازی اعضای بدن انسان در حیوانات برای درمان و ترمیم و جایگزینی نقص عضو بهره می‌گیرند؛ که همه اینها در حالت طبیعی ممکن نبودند؛ ولی انسان با علم به حقایق و توانایی این موجودات، آنها را در آزمایشگاه‌های مختلف و با شیوه‌های گوناگون تحت تعلیم قرار می‌دهد و موجبات تکمیل آنها را فراهم می‌کند.

مصادیق فراوانی در باب تعلیم و تعلم موجودات از سوی خداوند به رسولان ارزانی شده است تا دلیلی بر رسالت و صلاح نظام تعلیم و تربیت بشری باشد (حسینی همدانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۱، ص ۸۷)؛ حضرت داوود علیه السلام به کوه‌ها و مرغان آسمانی تسبیح می‌آموزد و به آهن تعلیم نرم شدن و تغییر شکل دادن (انبیاء: ۷۹-۸۰)؛ حضرت سلیمان علیه السلام توانایی باد را کشف می‌کند (انبیاء: ۸۱) و قابلیت‌ها و استعدادهای اجنه را در امور مختلف به فعلیت می‌رساند (ص: ۳۷)؛ حضرت موسی علیه السلام به کوه سایه شدن بر سر ایشان و به سنگ جاری شدن چشمه می‌آموزد (بقره: ۵۵-۶۵). قرآن کریم تمام این امور را نتیجه علم و حکمت الهی می‌داند که از حکم واقعی خود در عالم امر به انسان عطا کرده است: «وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا» (نمل: ۱۵)؛ «كُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا» (انبیاء: ۸۰)؛ و آیه مبارکه «هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ» (ص: ۳۹) تأکیدی بر این مطلب است که قدرت تعلیم انسان، مطلق و بدون حساب و اندازه است و محدودیت‌پذیر نیست (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۲، ص ۱۹۵).

البته بشر غیرمهمذب گاهی با سوءاستفاده از علوم و فنون و فناوری‌های پیشرفته و مدرن در حوزه‌های مختلف حیات بشری، و مواد و انرژی‌های موجود در عالم طبیعت در راه نابودگری قدم برمی‌دارد؛ به این معنا

که انسان سهواً یا عمداً به علت عدم شناخت درست قابلیت‌ها و استعدادهای موجودات و به کارگیری ناصحیح آنها، با ایجاد سخت‌افزارها و نرم‌افزارهای هوشمند و با تغییرات ژنتیکی و شبیه‌سازی، آنها را بد آموزش می‌دهد؛ مانند تربیت و آموزش بذرها و نهادهای گیاهی برای تولید محصولات تراریخته مضر که موجب بروز بیماری‌های فراوانی می‌شوند یا تربیت و آموزش حیوانات و ربات‌ها و ماشین‌های نابودگر برای کشتن دیگران یا آموزش مواد و انرژی‌های موجود در عالم طبیعت برای ساخت بمب اتم یا مواد شیمیایی و میکروبی و... که زمینه نابودی موجودات و حتی خود را فراهم می‌کند. در هر صورت، موجودات طبیعی فاعلیت تسخیری خود را حفظ می‌کنند و تحت هدایت و آموزش انسان قرار می‌گیرند. اگر این آموزش در مسیر واقعی اهداف آنها و تحقق ظرفیت‌های واقعی باشد، نهایت بهره را به انسان می‌رساند و خود نیز متکامل می‌شود؛ و اگر انسان، ناسازگار با هدف و ظرفیت‌های آنها اقدام به آموزش کند، آنها نیز بنای ناسازگاری می‌گذارند و موجبات نابودی و انهدام خود و دیگران را فراهم می‌کنند. باری تعالی یک سنت حتمی و قطعی به نام «تکمیل» دارد که نه تنها تمام نفوس بشری راه اعم از مؤمن و کافر که نمایندگان خیر و شرند، شامل می‌شود، بلکه تمام موجودات سماوی و ارضی را دربرمی‌گیرد و هر کدام متناسب با اعمال خود، به غایت و مقصد نهایی خواهند رسید و تکمیل می‌شوند؛ مؤمن با به سعادت رسیدن و کافر با به شقاوت رسیدن (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۸۰) و به تعبیر آیت‌الله جوادی آملی صیورورت انسان، اگر با فضیلت و پاکدامنی باشد، به لقای ارحم‌الرحمین می‌رسد و اگر به سوی رذیلت‌ها پیش رود، به ملاقات اشدالمعاقبین و جباریت خداوند نائل می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۰). این سنت الهی به حکم هدفمندی قابل سرایت به تمام موجودات است. اگر تعلیم بشر به موجودات طبیعی با اهداف و ظرفیت‌های الهی در آنها سازگار باشد، منجر به خیر و کمال خواهد شد و اگر برخلاف اهداف و ظرفیت‌های آنها باشد، منجر به شر و نقص خواهد شد.

نتیجه‌گیری

انسان نه تنها خود با داشتن عقل و علم، اشرف موجودات و حامل امانت الهی است، بلکه به اذن و اراده باری تعالی در جهت رشد و تکمیل تمامی عناصر حیات و موجودات در مسیر مادی و معنوی یاری می‌رساند. این عمل از طریق عینیت‌بخشی به ظرفیت و قابلیت‌های موجودات با استفاده از تعلیم و تربیت صورت می‌گیرد. تعلیم و تربیت، نوعی از تصرفات انسان بر پایه علم است که شامل تمام موجودات ذی‌شعور و موجودات به‌ظاهر فاقد شعور می‌شود. مقام تعلیمی انسان در نظام طبیعت، با شناخت جایگاه حقیقی خود، شناخت ظرفیت‌های موجودات، ارتباط سازنده با جهان، کشف هدف و کمال پنهان الهی در هر موجودات معنا می‌یابد. بنابراین، تعامل انسان با جهان براساس تسخیر و تصرفات علمی در راستای کمال‌یابی خود و موجودات دیگر در نظام طبیعت محقق می‌شود و از طریق آن، هر موجودی به جایگاه حقیقی خود در نظام احسن آفرینش دست می‌یابد.

منابع

- آرتکا، ریچارد ان، ۱۳۷۹، *مواد تنظیم‌کننده رشد گیاهی- اصول و کاربرد*، ترجمه قدرت‌الله فتحی و بهروز اسماعیل‌پور، مشهد، جهاد دانشگاهی.
- ابن عربی، محیی‌الدین، ۱۴۱۲ق، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دارالصادر.
- _____، ۱۴۱۴ق، *التوحید و العقیده*، به کوشش محمد غراب، دمشق، دارالکتب العربی.
- ارسطو، ۱۳۷۹، *در آسمان*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، هرمس.
- افلاطون، ۱۳۸۰، *دوره آثار*، ترجمه محمدحسن لطفی، چ سوم، تهران، خوارزمی.
- الوسی، محمدبن عبدالله، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- باربور، ایان، ۱۳۷۴، *علم و دین*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چ سوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- بسرا، آ. اس، ۱۳۷۹، *مکانیسم‌های مقاومت گیاهان به تنش‌های محیطی*، ترجمه محمد کافی، مشهد، دانشگاه فردوسی.
- بمفورد پارکر، هنری، ۱۳۸۰، *خدایان و آدمیان*، ترجمه محمد بقایی، تهران، قصیده.
- تالبوت، مایکل، ۱۳۸۷، *حیان هولوغرافیک*، ترجمه داریوش مهرجویی، چ پنجم، تهران، هرمس.
- توفیقی، حسین، ۱۳۷۹، *آشنایی با ادیان بزرگ*، قم، طه.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۲، *حقیق مختوم*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۸، *صورت و سیرت انسان در قرآن*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۹، *تفسیر تسنیم*، چ ششم، قم، اسراء.
- حسینی همدانی، سیدمحمد، ۱۴۰۴ق، *انوار درخشان در تفسیر قرآن*، تهران، کتابفروشی لطفی.
- خوارزمی، حسین‌بن حسن، ۱۳۶۸، *شرح فصوص الحکم*، تهران، مولی.
- دورانت، ویل، ۱۳۸۲، *تاریخ تمدن*، ترجمه امیرحسین آریانپور و دیگران، تهران، علمی و فرهنگی.
- راغب اصفهانی، حسین‌بن محمد، ۱۳۸۷، *المفردات فی غریب القرآن*، تهران، آراه.
- زنکوویچ، ل. ا، ۱۳۵۲، *زندگی حیوانات*، ترجمه حسین فرپور، تهران، وزارت علوم.
- سیف، علی‌اکبر، ۱۳۸۴، *اندازه‌گیری و سنجش ارزشیابی آموزشی*، تهران، دوران.
- شاپالا، سرجی، ۱۳۹۱، *فیزیولوژی تنش در گیاهان*، ترجمه فاضل کاخکی، مشهد، سخن گستر.
- شوفر، مور، ۱۳۹۲، *فیزیولوژی گیاهی*، ترجمه مهرداد لاهوتی، مشهد، سخن گستر.
- صدرالمطالین، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۶۲، *الخصال*، قم، جامعه مدرسین.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین.
- طبرسی، فضل‌بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان*، تهران، ناصرخسرو.
- عیاشی، محمدبن مسعود، ۱۳۸۰، *کتاب التفسیر*، تحقیق محمدرسول محلاتی، تهران، علمیه.
- غزالی، محمدبن محمد، ۱۳۷۵، *احیاء العلوم*، تهران، علمی و فرهنگی.
- فریش، کارل فون، ۱۳۶۱، *از زندگی زنبورها*، ترجمه نعمت‌الله شهرستانی، تهران، امیرکبیر.
- قمی، عباس، ۱۳۸۳، *کلیات مفاتیح الجنان*، تهران، قدیانی.
- کتاب صوتی (سخنرانی تد) لورا راگلز، *ذهن گیاهان*، ترجمه بهتاب بلمکی، تهران، شرکت توسعه محتوای لحن دیگر.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۱ق، *الاصول و الفروع الکافی*، بیروت، دار صعب دارالتعارف.

گلشنی، مهدی، ۱۳۷۵، *قرآن و علوم طبیعت*، تهران، مطهر.

مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۲، *آموزش فلسفه*، تهران، امیرکبیر.

مطهری، مرتضی، ۱۳۵۸، *مقدمه‌ای بر جهان‌بینی*، تهران، صدرا.

____، ۱۳۸۹، *شرح منظومه*، تهران، صدرا.

مولوی، جلال‌الدین، ۱۳۷۴، *مثنوی معنوی*، تهران، علم.

نقیب‌زاده، سیدعبدالحسین، ۱۳۷۴، *نگاهی به فلسفه آموزش و پرورش*، تهران، طهوری.

نقی‌زاده، محمد، ۱۳۸۴، *جایگاه طبیعت و محیط زیست در فرهنگ و شهرهای ایرانی*، تهران، دانشگاه آزاد اسلامی.

هاپکینز، ویلیام جی، ۱۳۸۵، *مقدمه‌ای بر فیزیکولوژی گیاهی*، ترجمه‌ی احمدی و دیگران، تهران، دانشگاه تهران.


Routledge Encyclopedia of Philosophy, 1998.

نوع مقاله: پژوهشی

غایت و مصلحت افعال فاعل ارادی از دیدگاه علامه طباطبائی

مهدی برهان مهریزی / استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

Mehreezi@gmail.com  orcid.org/0000-0002-1086-5017

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۲۰ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۷/۱۶

چکیده

علامه طباطبائی در سه گام به غایتمندی افعال می‌پردازد: گام نخست اثبات غایتمندی هر حرکتی؛ گام دوم اثبات غایتمندی فاعل‌های کمال‌پذیر در حرکت‌های عرضی و جوهری؛ و گام سوم اثبات غایتمندی فاعل‌های کمال‌ناپذیر. در این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی، بعد از تحلیل عبارات علامه به این نتیجه رهنمون می‌شویم که تعریف جامع غایت عبارت است از «کمال و تمامی که مراد و مقصود بالذات فاعل برای انجام فعل است». در ادامه با توجه به تقارن معنایی غایت و مصلحت، به بحث مصلحت در افعال الهی و انسانی می‌پردازیم و در نهایت به این نتیجه می‌رسیم که غایت و مصلحت، در افعال انسانی به جهت کمال مفقودی که دارند، خارج از فعل است؛ اما در افعال الهی، نفس فعل الهی است. مطابق این برداشت، دیدگاه اشاعره که افعال الهی را دارای مصالح نمی‌دانند، همچنین دیدگاه معتزله که افعال الهی را دارای مصالح مربوط به خلاق می‌دانند، مردود می‌شود.

کلیدواژه‌ها: غایت، مصلحت، کمال، افعال الهی، افعال غیرالهی، علامه طباطبائی.

یکی از مسائلی مهم کلامی - فلسفی که از یونان باستان تا عصر حاضر کانون توجه اندیشمندان بوده، این است که هر فعلی برای تحقق، نیازمند اموری از جمله «غایت» است. در اینکه غایت به چه معناست، در میان متکلمان و فلاسفه دیدگاه‌های مختلفی بیان شده است. منظور از غایت در این نوشتار، همان هدفی است که در افعال فاعل‌های دارای شعور وجود دارد. هرچند مسئله غایت‌مندی افعال مسئله‌ای عام است، اما از آنجاکه غایت‌مندی افعال الهی تأثیرات الهیاتی مهمی در پی دارد، این مسئله در این نوشتار مورد اهتمام بیشتری قرار گرفته است؛ چراکه با تحلیل این مسئله می‌توان به توجیه صحیح غایت‌مندی افعال الهی از نگاه مکاتب مختلف اسلام، از جمله اشاعره، معتزله و شیعه دست یافت و باورهای دینی را تعمیق بخشید.

در این راستا آثاری به رشته تحریر درآمده است؛ از جمله مقاله «تحلیل غایت افعال انسانی از منظر علامه طباطبائی» (امانی، ۱۳۹۵). نویسنده در این مقاله، تنها به دیدگاه علامه درباره افعال انسانی پرداخته و کلیت علت غایی را از طریق اصل تکامل عمومی اثبات کرده و دو اشکال اتفاق‌انگاری و عبث‌انگاری را پاسخ داده است. در پایان‌نامه «علت غایی از دیدگاه علامه طباطبائی، استاد مصباح، جوادی آملی (پورجهانی، ۱۳۹۲) نیز به بررسی ویژگی‌های علت غایی و ارتباط آن با علت فاعلی پرداخته شده و نویسنده نقش علت غایی در فاعل‌های مختار و غیرمختار و اشکالات مطرح‌شده و پاسخ به آنها از منظر سه متفکر مسلمان را بررسی کرده است. همچنین در مقاله «غایت‌مندی افعال الهی از دیدگاه متکلمان اسلامی» (شجاعی، ۱۳۹۸) به مسئله غایت‌مندی افعال الهی با توجه به پذیرش قاعده حسن و قبح عقلی از جانب امامیه، معتزله و ماتریدیه و عدم پذیرش این قاعده از جانب اشاعره پرداخته شده است. در این پژوهش‌ها رابطه بین غایت و مصلحت تبیین نشده؛ اما در نوشتار حاضر دیدگاه علامه طباطبائی این‌گونه تبیین شده است که ایشان با اثبات غایت‌مندی فاعل‌های کمال‌ناپذیر و کمال‌پذیر، حد وسطی بین این دو دیدگاه اشاعره و معتزله اتخاذ می‌کند، مبنی بر اینکه افعال الهی عین مصلحت‌اند؛ به‌خلاف افعال انسانی که براساس غایات و مصالحی انجام می‌پذیرد. همچنین با مراجعه به آثار ایشان، رابطه غایت و مصلحت و افعال الهی و غیرالهی با مصلحت، به قلم نگارنده تبیین شده است. بنابراین موضوع این نوشتار فاقد پیشینه خاص است.

پرسش اصلی آن است که براساس دیدگاه علامه طباطبائی، غایت‌مندی افعال فاعل‌های دارای شعور چگونه تحلیل می‌شود؟ برای دستیابی به پاسخ این سؤال، باید به سؤالات فرعی ذیل پاسخ داد: اثبات غایت برای فاعل‌های کمال‌پذیر و کمال‌ناپذیر چگونه است؟ با توجه به نزدیکی مفهوم غایت به مفهوم مصلحت، چه رابطه‌ای بین این دو مفهوم برقرار است؟ رابطه فعل الهی و غیرالهی با مصلحت چگونه رابطه‌ای است؟

۱. واژه‌شناسی

غایت در لغت به معنای پایان، نهایت مقصود و مقصد هر چیزی است و هم شامل «انتهای فعل» می‌شود و هم «مقصود فعل» (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۴۵۸؛ عمید، ۱۳۸۹، ص ۷۰۹؛ معین، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۱۰۸).

مطابق دیدگاه علامه طباطبائی، غایت عبارت است از کمال و تمامی که مراد و مقصود بالذات فاعل برای انجام فعل است (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸۱).

فعل در لغت به معنای کار، کردار، انجام دادن و رفتار کردن است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۱۴۵؛ عمید، ۱۳۸۹، ص ۷۷۰؛ معین، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۱۸۴). از برخی عبارات علامه چنین برداشت می‌شود که فعل عبارت است از انجام کار به گونه‌ای که شامل فاعل‌های کمال‌ناپذیر و کمال‌پذیر می‌شود؛ اما واژه «حرکت» برای فاعل‌های کمال‌پذیر است (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸۰-۱۸۱).

وجه کاربرد این واژگان آن است که حرکت، فعل متغیر تدریجی است که در طول زمان انجام می‌پذیرد و مخصوص فاعل‌های کمال‌پذیر است؛ اما واژه «فعل»، اعم از فعل متغیر و ثابت است و با فاعل‌های کمال‌پذیر و غیرکمال‌پذیر تناسب دارد. بنابراین، غایتمندی افعال به این معناست که انجام فعل فاعل‌های کمال‌ناپذیر و کمال‌پذیر براساس کمال و مصلحتی است؛ البته با تفاوتی که در ادامه بیان خواهد شد.

۲. اثبات غایتمندی افعال

آن گونه که از عبارات علامه طباطبائی به دست می‌آید، روش ایشان برای اثبات غایتمندی افعال این است که در گام نخست، غایتمندی هر حرکتی را به صورت کلی و در گام دوم غایتمندی فاعل‌های کمال‌پذیر را در حرکت‌های عرضی و جوهری اثبات می‌کند و در گام سوم غایتمندی فاعل‌های کمال‌ناپذیر را تبیین می‌نماید (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸۰).

۲-۱. گام نخست: اثبات غایتمندی هر حرکتی

علامه با ارائه سه مقدمه، غایتمندی هر حرکتی را اثبات می‌کند.

۲-۱-۱. مقدمه اول: حرکت، کمال نخست و غایت، کمال دوم

هر متحرکی از آن جهت که قوه و قابلیت رسیدن به کمالی را دارد، دارای دو کمال است: کمال نخست «حرکت» است و کمال دوم چیزی است که مقتضای طبیعت متحرک به سوی آن توجه دارد و در نهایت به آن کمال منتهی می‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸۰).

۲-۱-۲. مقدمه دوم: تبیین رابطه غایت با حرکت

نسبت غایت به حرکت، نسبت وجود تام به وجود ناقص است و حرکت، وجود بالقوه و ناقص غایت است؛ یعنی غایت در حرکت موجود است، اما با یک وجود ضعیف و ناقص؛ و غایت همان وجود حرکت است که فعلیت یافته و تام شده است. بنابراین، هیچ حرکتی خالی از غایت نیست؛ زیرا اگر حرکت غایت نداشته باشد، به سکون تبدیل می‌شود (همان).

۳-۲. مقدمه سوم: تبیین رابطه غایت با محرک و متحرک

از آنجاکه تحقق وجود رابط و برقراری نسبت وجودی میان دو طرف موجب می‌شود که نوعی اتحاد وجودی میان آنها برقرار باشد، مطابق مقدمه دوم، غایت و حرکت نوعی اتحاد وجودی دارند. حرکت نیز با محرک و متحرک نوعی اتحاد وجودی دارد. در نتیجه، غایت با محرک و متحرک نیز نوعی اتحاد وجودی دارد.

توضیح کبرای قیاس آن است که حرکت، فعل محرک است و فعل با فاعل مرتبط است؛ از سوی دیگر، متحرک حرکت را قبول می‌کند و مقبول با قابل مرتبط است؛ در نتیجه، غایت نیز با محرک و متحرک مرتبط است؛ یعنی همان رابطه‌ای که میان «حرکت» و «محرک و متحرک» برقرار است، میان «غایت» و «محرک و متحرک» نیز برقرار می‌شود (همان).

۲-۲. گام دوم: غایت‌مندی فعل فاعل‌های کمال‌پذیر

فاعل‌های کمال‌پذیر دارای حرکت‌های عرضی و جوهری‌اند؛ اما از آنجاکه حرکات عرضی نسبت به حرکات جوهری محسوس‌تر و قابل مشاهده‌ترند، علامه اثبات غایت‌مندی را از حرکت طبیعی آغاز می‌کند؛ با این بیان که اگر حرکت‌های طبیعی دارای غایت نباشند، نباید محرکی تحریک می‌نمود و نباید متحرکی حرکتی را قبول می‌کرد؛ در نتیجه، بر عالم طبیعت سکون حاکم می‌شد؛ حال آنکه عالم طبیعت دائماً در حال شدن و صیورورت است؛ در نتیجه، حرکت‌های طبیعی دارای غایت‌اند.

اجسام با یکی از حرکات عرضی، اعم از حرکت وضعی، کیفی، کمی و اینی به حرکت درمی‌آیند و جسم به واسطه این حرکت استکمال می‌یابد. در اینجا غایت همان فعلیت و تمامیتی است که متحرک با حرکت خود به آن توجه دارد و طبیعت تحریک‌کننده، با تحریک خود، آن را می‌جوید و اگر آن غایت نمی‌بود، نه از محرک تحریک صدور می‌یافت و نه از متحرک حرکتی رخ می‌نمود؛ برای مثال، در جسمی مانند گل محمدی که به تناسب نور آفتاب از یک جهت به جهت دیگر حرکت می‌کند و حرکت خود را وسیله رسیدن به آن جهت قرار می‌دهد، بدیهی است که صورت نوعی این گل محرک گل است به جهت دوم و گل را از وضع اولی خود خارج می‌کند و حالتی سیال و گذرا می‌یابد؛ به گونه‌ای که هر لحظه در وضع ویژه‌ای قرار می‌گیرد و این وضع‌ها را یکی پس از دیگری طی می‌کند تا بر یک وضع ثابت و بدون تغییر استقرار یابد و بر آن وضع بماند. این وضع نهایی همان تمامیتی است که مطلوب لنفسه است و طبیعت تحریک‌کننده نیز همان را طلب می‌کند.

در حرکت جوهری فاعل‌های کمال‌پذیر، که فاعل یک نحوه وابستگی به عالم ماده دارد، اگر فاعل غایت نداشته باشد، نباید وجودی سیال و تدریجی داشته باشد؛ حال آنکه فاعل‌های کمال‌پذیر وجودهایی سیال و تدریجی دارند که به وجودهایی ثابت و پایدار منتهی می‌شوند. این جوهرهای متحرک و گذرا وجود تام و کاملی دارند که به سوی آن در حال حرکت‌اند و همان وجود تام است که مراد بالذات و مقصود اولی است و حرکت‌های جوهری به سبب آن وجود تام و برای رسیدن به آن اراده شده‌اند و این همان غایت فاعل‌های کمال‌پذیر در حرکت جوهری است (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸۱).

۲-۳. گام سوم: غایت‌مندی فعل فاعل‌های کمال‌ناپذیر

فعل فاعل‌های غیرکمال‌پذیر از قبیل جوهرهایی است که از جهت ذات و فعل، مجرد از ماده‌اند. در این صورت، فاعل موجودی را آفریده که فعلیت محض است و فاقد هرگونه قوه‌ای است. از این رو موجود غیرکمال‌پذیر موجودی است که فی‌نفسه تام و کامل است و خودش به‌خاطر خودش مراد و مقصود است، نه برای رسیدن به چیز دیگری. روشن است که در این صورت، فعل فاعل‌های غیرکمال‌پذیر و غایت یکی است؛ یعنی حقیقت فعل که در مرتبه وجود فاعل است، غایت رقیقه خودش است (همان).

علامه با این بیان، غایت‌مندی فعل را اعم از فاعل‌های ارادی و غیرارادی، ثابت می‌کند؛ اما آنچه موردنظر در این نوشتار است، اثبات غایت‌مندی فاعل‌های ارادی است.

۲-۴. تحلیل

آن‌گونه که بیان شد، واژه «حرکت» برای فاعل‌های کمال‌پذیر و واژه «فعل» برای فاعل‌های کمال‌ناپذیر است. متناسب با این دو گونه فاعل، واژه «غایت» در فاعل‌های کمال‌پذیر گاه بر منتهای حرکت و گاه بر مقصود و مطلوب فاعل اطلاق می‌شود که در بسیاری از مواقع، منتهای حرکت با مقصود و مطلوب فاعل سازگاری دارد؛ اما در فاعل‌های غیرکمال‌پذیر واژه «غایت» تنها بر مقصود و مطلوب فاعل اطلاق می‌شود؛ زیرا فاعل‌های غیرکمال‌پذیر کمال مفقودی ندارند تا با حرکت استکمالی، به آن غایت و کمال دست یابند. از این رو غایت به‌معنای منتهای حرکت، در فاعل‌های غیرکمال‌پذیر معنا ندارد. به همین دلیل، علامه طباطبائی بر این باور است که تعریف «غایت» به «کمال اخیری که هر فاعلی در فعلش به‌واسطه آن استکمال می‌یابد»، خالی از مسامحه نیست؛ چراکه این تعریف، تنها شامل فاعلی می‌شود که نوعی تعلق به ماده دارد و در سایه حرکت استکمالی، به کمال مفقود دست می‌یابد؛ حال آنکه فاعل‌های غیرکمال‌پذیر نیز غایت و کمال دارند؛ اما غایت و کمال فاعل‌های غیرمستکمل، عین ذاتشان است (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸۴).

به‌نظر می‌رسد که اگر بخواهیم تعریف جامعی از «غایت» ارائه دهیم، به‌گونه‌ای که شامل انواع فاعل، از جمله فاعل‌های غیرکمال‌پذیر شود، مستند به عبارت «بل هو تمام فی نفسه مراد لِنفسه مقصود لاجله» (همان، ص ۱۸۱)، باید بگوییم: «غایت عبارت است از کمال و تمامی که مراد و مقصود بالذات فاعل برای انجام فعل است».

بنا بر تعریف مزبور، هر فاعلی دارای غایت است؛ اعم از اینکه فاعل، انجام‌دهنده فعل و حرکت «جوهری» باشد یا «عرضی»، و اعم از اینکه فاعل، «فاعل غیرمستکمل» یا «فاعل مستکمل» باشد و فاعل مستکمل، اعم از اینکه «فاعل طبیعی» باشد یا «فاعل علمی». البته فاعل‌های کمال‌پذیر در حرکات گوناگون خود، اعم از حرکت جوهری و عرضی، دارای غایات متوسطی در طول غایت اخیرند. برای مثال، شخصی قصد حرکت از قم به مشهد را دارد. وی علاوه بر غایت اخیرش که مشهد باشد، دارای غایات متوسط سمنان و شاهرود نیز هست و این غایات نیز در طول غایت اصلی‌اند.

به نظر می‌رسد که این یکسانی و این‌همانی غایت در ذهن و خارج، ریشه در بحث وجود ذهنی و یکسانی ماهیت در ذهن و خارج دارد؛ یعنی همان ماهیتی که در ذهن به وجود ذهنی وجود دارد، در خارج به وجود خارجی وجود دارد. در غایت نیز همان غایتی که در ذهن به وجود ذهنی وجود دارد، در خارج به وجود خارجی وجود دارد. در واقع ملاک اتحاد، ماهوی است؛ گرچه اختلاف وجودی دارند.

با دقت در مطالب بیان‌شده، چند نکته شایان ذکر است: اولاً مطابق اصالت وجود، یکسانی و این‌همانی ماهیت در ذهن و خارج قابل مناقشه است؛ از این رو نمی‌توان این نکته را در تبیین غایت و علت غایی به کار گرفت؛ ثانیاً بر فرض بپذیریم که این‌همانی بین ماهیت در ذهن و خارج صحیح است، علت امری متعلق به وجود است، نه ماهیت، تا گفته شود ماهیت در ذهن علت غایی و ماهیت در خارج خود غایت است؛ ثالثاً توجیه ارائه‌شده تنها برای فاعل‌های علمی راهگشاست؛ زیرا فاعل‌های طبیعی علم و آگاهی ندارند تا وجود ذهنی غایت در مرتبه قبل فعل، تحقق داشته باشد.

از برخی عبارات علامه پاسخ دومی به این اشکال می‌توان به دست آورد که اشکالات سابق را ندارد و آن پاسخ این است که تصور و وجود ذهنی غایت، همان علت غایی است و هر معلولی در مرتبه علت با وجود کامل‌تری موجود است؛ زیرا علت باید کمال معلول را دارا باشد تا بتواند آن را ایجاد کند. مبتنی بر این مقدمه، علامه معتقد است مرتبه‌ای از وجود شیء که در علت است، حقیقت، و همان وجود در مرتبه معلول، رقیقه آن است. حقیقت و رقیقت یک شیء است که دو وجود دارد. بنابراین، مشکل تقدم شیء بر خود شیء لازم نمی‌آید؛ گذشته از اینکه ثمره پاسخ ارائه‌شده این است که در فاعل‌های غیرکمال‌پذیر فعل علت غایی خودش می‌شود؛ یعنی حقیقت فعل، علت غایی رقیقه آن است؛ برای مثال، وقتی خداوند عقل اول را می‌آفریند، لازم نیست خداوند یک فعلی انجام دهد تا با حرکت به آن غایت برسد؛ بلکه غایت خداوند همان فعل خودش، یعنی خلق عقل اول است (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸۱).

۳. غایت و مصلحت

آن‌گونه که گذشت، غایت همان کمال اخیری است که مقتضی، مقصود و مراد طبیعت اشیا، و محرک فاعل برای انجام فعل است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۱۹۳؛ همو، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸۱؛ همو، ۱۴۲۲ق، ص ۱۱۸-۱۱۹). این تعریف از غایت با تعریفی که علامه طباطبائی ذیل آیه ۸۳ سوره «شعراء»، با ارجاع به کتاب *مفردات راعب اصفهانی* از «مصلحت» ارائه می‌دهد، بسیار نزدیک است؛ زیرا وی مصلحت را این‌گونه تعریف می‌کند: «بودن شیء بر مقتضای طبیعت اصلی خود؛ به‌گونه‌ای که خیر و فایده شایسته و درخور بر آن مترتب گردد؛ بدون اینکه فاسد شود تا از آثار خویش محروم شود». در مقابل، «فساد» یا «مفسده» عبارت است از «تغییر هر چیزی از مقتضای طبیعت اصلی‌اش» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۲۸۶).

گرچه در ابتدای امر چنین به نظر می‌رسد که این دو واژه تفاوت مصداقی و ماهوی نداشته باشند، اما با دقت در تعاریف ارائه شده به نظر می‌رسد که رابطه این دو «عموم و خصوص من وجه» باشند؛ زیرا وجه اجتماع بین گایت و مصلحت، گایتی است که مقتضای طبیعت اصلی‌اش باشد و وجه افتراق گایت از مصلحت، طبیعت مقسوری است که دارای گایت است؛ اما مصداق مصلحت نیست و وجه افتراق مصلحت از گایت، فاعل ارادی است که براساس مقتضای طبیعت اصلی‌اش رفتاری را انجام می‌دهد؛ اما گایت، فاعل ارادی نیست.

چنان‌که گفتیم، رابطه گایت و مصلحت، عموم و خصوص من وجه است؛ منتها با توجه به تقارن معنایی گایت و مصلحت، که مستند به شواهدی، از جمله اینکه علامه «گایت» را به «مصلحت» تعریف کرده‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۸) یا واژگان غرض، گایت و مصلحت را در بحث «حکمت الهی و معنای تقارن فعل با مصلحت»، به جای هم به کار برده‌اند (همان، ج ۱۴، ص ۲۷۲-۲۷۴). در ادامه به تحلیل رابطه فعل با مصلحت می‌پردازیم.

۴. رابطه فعل با مصلحت

علامه ذیل بحث حکمت الهی، ابتدا به تحلیل افعال ارادی انسان می‌پردازد و در ادامه، به تفاوت «مصلحت» در افعال الهی و افعال غیرالهی و در نهایت نتیجه بحث را در نقد دیدگاه اشاعره و معتزله تبیین می‌کند. ایشان در مقام تحلیل مصلحت فعل انسانی بر این باور است که حرکات گوناگونی که از انسان سر می‌زنند، هنگامی «فعل» شمرده می‌شوند که به نوعی به اراده تعلق داشته باشند. از همین رو سلامتی، مرض و رشد انسان در بستر زمان، «فعل» شمرده نمی‌شوند. بدیهی است که اراده یک فعل، به «علم به رجحان فعل بر ترک» و «دعای به کمال بودن آن» مسبوق است؛ به عبارت دیگر، اراده یک فعل مسبوق به این است که فاعل بداند انجام فعل، از ترکش بهتر، و نفع فعل از ضررش بیشتر است و این همان جهت خیری است که انسان را به انجام آن فعل برمی‌انگیزاند؛ یعنی آن جهت خیر، سببی است در فاعلیت فاعل، که «گایت» و «غرض» فعل نامیده می‌شود و این همان «مصلحت» است. در فلسفه نیز ثابت شده است که فعل به معنای اثری که از فاعل صادر می‌شود، اعم از ارادی و غیرارادی، دارای گایت خواهد بود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۷۱).

با توجه به این مقدمه، تقارن مصلحت با فعل را این گونه می‌توان تحلیل کرد:

- هر فعلی دارای جهت خیری است که عقلا، یعنی افراد شایسته جامعه، آن را «گایت» یا «مصلحت» می‌نامند؛

- گایت یا مصلحت، برانگیزنده و محرک فاعل در انجام یک فعل است؛

- از آنجاکه وجود خارجی گایت، قبل از فعل تحقق ندارد، صورت ذهنی گایت یا مصلحت، داعی و برانگیزاننده

فاعل بر انجام فعل است؛

- صورت ذهنی غایت و مصلحت، برگرفته از نظام حاکم بر عالم هستی است؛ چراکه قوانین و اصول حاکم بر عالم هستی، تمام اشیا را به‌سوی کمال و مصلحت، که غایت‌اشیاست، سوق می‌دهد؛ و این امری است که با تجربه ثابت شده است؛ به‌عبارت‌دیگر، نظام علمی و شناختی بشر، تابع و مترتب بر نظام خارجی است؛

- انسان برای رسیدن به آن غایت یا مصلحت خارجی باید تلاش کند تا فعلش منطبق با نظام شناختی‌اش باشد؛ به‌عبارت‌دیگر، انسان به‌وسیلهٔ نظام شناختی‌ای که دارد، باید تلاش کند تا با افعال ارادی خود، به غایت متصورش عینیت ببخشد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۷۱-۲۷۲؛ ج ۱۸، ص ۳۸۷).

به‌عنوان مثال، فعل غذا خوردن دارای مصلحت و غایت سیری است. مفهوم غایت سیری، انگیزه بر انجام فعل خوردن است. این مفهوم غایت، از عالم خارج گرفته شده است؛ عالمی که نظام و قوانین خاصی بر آن حاکم است؛ به‌گونه‌ای که حرکات اشیا را به‌سوی غایات، و افعال را به‌سوی اغراضشان سوق می‌دهد؛ یعنی شناخت ما از این قضیه که «با غذا خوردن به مصلحت سیری می‌رسیم»، ریشه در نظام و قوانین حاکم بر عالم هستی دارد که با تجربه به‌دست آورده‌ایم؛ چراکه با تجربه، سیر شدن را معلول خوردن غذا یافته‌ایم. بنابراین، فاعل ارادی باید با انجام فعل ارادی خوردن، سعی کند خود را به مصلحت سیری، که آن را تصور کرده بود، عینیت ببخشد. درواقع، تلاش هر فاعل ارادی این است که افعالش را به‌گونه‌ای انجام دهد که موافق با آن نظام علمی‌اش باشد و مصالحی که به‌عنوان غایت در نظر گرفته است، به‌وسیلهٔ فعلش تحقق دهد.

در این صورت، اگر فاعل توانست فعل خود را با آن نظام علمی وفق دهد و به آن مصلحت و غایت خارجی برسد، فعلش «حکیمانه» و عملش «متقن» است، اگرچه ممکن است در تطبیق نظام علمی با عالم خارج خطا کرده باشد؛ و اگر نتوانست با آن نظام علمی وفق دهد و به آن مصالح خارجی برسد، حال چه به‌دلیل قصور یا تقصیر، او را «حکیم» نمی‌نامند؛ بلکه «لغو» و «جاهل» و امثال آن می‌نامند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۷۱).

علامه در ادامه به تفاوت «مصلحت» در افعال انسان با افعال خدای متعال اشاره می‌کند و معتقد است که فعل ارادی انسان در صورتی «حکیمانه» است که با وساطت نظام علمی، منطبق بر مصلحت و غایت واقعی باشد. ازاین‌رو در افعال انسانی، وجود فعل، غیر از وجود مصالح خارجی و عالم واقع است؛ اما در افعال الهی، وجود فعل، نفس خارج است و ازهمین‌رو فعل الهی، خود حکمت است، نه اینکه فاعل، به‌وسیلهٔ فعل و در صورت انطباق با صورت علمی، به غایت و مصلحت خارجی برسد. بنابراین، معنای مصلحت داشتن فعل الهی به این است که فعل الهی متبوع مصلحت باشد، نه تابع آن؛ به‌گونه‌ای که مصلحت، انگیزهٔ خدای متعال بر انجام کاری باشد؛ به‌عبارت‌دیگر، غیر این خارج، خارجیت دیگری نیست تا صورت علمی آن خدای متعال را به انجام فعلی برانگیزاند؛ و این همان عینیت فعل الهی با مصلحت است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۷۲؛ همو، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸۱-۱۸۲ و ۱۸۴-۱۸۵).

۵. تبیین عینیت فعل الهی با مصلحت

عین مصلحت بودن فعل الهی به معنای عین غایت‌مندی فعل الهی است؛ نه اینکه افعال الهی دارای مصلحت و غایت باشند. تبیین این مطلب، ریشه در این دارد که فعل و حکمت الهی نفس حق است، نه مطابق و موافق حق. علامه در مقام توضیح، چنین می‌گوید که حق بودن (حق تکوینی) منتزع از ثبوت عینی، نظام عالم هستی و سنت‌های حاکم بر آن است، نه ثبوت وهمی که ساخته‌وپرداخته ذهن بشر باشد. ازسویی‌دیگر، ثبوت عینی، نظام عالم هستی و سنت‌های حاکم بر آن، فعل الهی‌اند؛ در نتیجه، حق بودن، همان فعل الهی است. با این بیان، عینیت فعل الهی با مصلحت نیز روشن می‌شود؛ زیرا مصلحت منتزع از ثبوت عینی و بودن شیء بر طبیعت اصلی خود است؛ به‌گونه‌ای که خیر و فایده شایسته بر آن مترتب شود؛ به‌بیان‌دیگر، مصلحت منتزع از سنت و نظام جاری در عالم واقع است که به‌طور طبیعی و فطری، اشیا را به‌سوی خیر و سعادت هدایت می‌کند. مطابق این برداشت، حکم در صورتی «حق مطلق» است که موافق و سازگار با «مصلحت‌عام» باشد و مصلحت در صورتی عام است که از سنت و نظام حاکم بر مطلق عالم هستی گرفته شده باشد و امر و حکم در صورتی «حق نسبی» است که موافق با «مصلحت خاص» باشد و مصلحت خاص، مصلحتی است که از سنت و نظام جاری بر برخی از اجزای عالم، مانند نظام حاکم بر نوع انسان، گرفته شده باشد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۱۱۸-۱۱۹). روشن است که آنچه نظام هستی و انواع موجودات به‌صورت فطری به‌دنبال آن هستند، غایت و هدف مقصود عالم‌اند. بنابراین، فعل الهی عین حق، عین مصلحت و عین غایت‌مندی است.

به‌بیان‌دیگر، تمام مصادیق مصلحت امکانی، اعم از مصادیقی که عین مصلحت‌اند، مانند حقیقت مخلوقات، یا دارای مصلحت‌اند، مانند افعال و احکام اعتباری، درنهایت به مصلحت مطلق که خدای سبحان باشد، بازمی‌گردند؛ چون همه مصادیق مصلحت، فعل خدای متعال و از ممکنات‌اند و هر ممکنی نیازمند به علت تامه و مرجح است و موجودی جز واجب تعالی در پس ممکنات نیست تا بخواهد علت تامه یا مرجح باشد. بنابراین، خدای متعال علت تامه مجموع فعل خود است و به کل هستی وجوب می‌دهد و مرجحی برای کل هستی جز خدای متعال نیست (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۶۳).

عینیت داشتن فعل الهی با مصلحت و غایت به این معنا نیست که اعطای مصلحت و خیر از جانب خدا مطلق است؛ بلکه مشروط به این است که قابلیت قابل نیز تمام باشد. طبیعی است که اگر مخلوق به مصلحت و غایت نمی‌رسد، ناشی از موانعی است که یا خود آن را ایجاد کرده یا تحت تأثیر فاعل قسری بوده است؛ به‌عبارت‌دیگر، «ذات» خداوند مقتضی «مصلحت» است، مشروط به اینکه مانع مفقود باشد و برخی از مخلوقات با اراده خود، مانع رسیدن به مصلحت و کمالی هستند که خداوند برای آنها رقم زده و اعطا کرده است. این معنا را می‌توان از آیاتی که «قیح»، «گناه» و «ظلم» را به انسان‌ها اسناد می‌دهند، به‌دست آورد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۶۶؛ ج ۵، ص ۱۳؛ ج ۸، ص ۱۸۷)؛ همین‌گونه است عباراتی که پذیرش و ظرفیت مخلوقات را شرط تمام شدن سبب از جانب خداوند می‌دانند (همان، ج ۱۵، ص ۲۸۷).

به نظر می‌رسد که نرسیدن انسان یا هر مخلوق صاحب شعوری به مصلحت و غایت، تنها ناشی از موانعی نیست که خود آن را ایجاد کرده است؛ بلکه چه بسا آن مخلوق تحت تأثیر فاعل قسری از حرکت بازمانده باشد. البته این نرسیدن به مصلحت و غایت، تنها در مخلوقات دارای شعور نیست؛ بلکه ممکن است برخی از مخلوقات بدون شعور نیز تحت تأثیر فاعل قسری به غایت و کمال مطلوب نرسند؛ همان‌گونه ممکن است بادی بوزد و شاخه درختی را از بین ببرد و مانع از رسیدن آن شاخه به غایت شود.

بنابراین، نرسیدن مخلوقات دارای شعور به مصلحت و غایت، یا ناشی از سوء اختیار آنهاست یا ناشی از فاعل‌های قسری است و امکان نرسیدن به غایت در مخلوقات بدون شعور، ناشی از فاعل‌های قسری است.

۶. تبیین تغایر فعل غیر الهی با مصلحت

در آثار علامه طباطبائی اطلاق واژگان مصلحت و مفسده یا حسن و قبح بر فعل غیر الهی، به صورت‌های گوناگون بیان شده است. آنچه از عبارات علامه می‌توان به دست آورد، این است که اطلاق مصلحت بر فعل، به چهار وجه قابل تبیین است:

۶-۱. وجه نخست

اگر فعل از آن جهت که ثبوت و وجودی دارد، مورد توجه باشد، متصف به حسن و قبح نمی‌شود؛ گرچه فعل از جهت اسنادش به فاعل، متصف به این‌گونه صفات می‌شود.

باید توجه داشت که ثبوت «حسن و قبح»، بعد از ثبوت «مصلحت و مفسده» است؛ زیرا تا طبیعت و ذات شیء مقتضی کمال نباشد و مصلحت نداشته باشد، ملائمت و عدم ملائمت طبیعت شیء و انتزاع مفهوم حسن و قبح معنا ندارد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۱۲۰-۱۲۱؛ همو، ۱۳۸۷الف، ص ۱۲۷-۱۲۸؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۱۶۴). توضیح اینکه شیخ مفید در کتاب اعتقادی‌اش، از امام هادی علیه السلام روایتی نقل می‌کند مبنی بر اینکه شخصی درباره افعال بندگان پرسید: آیا افعال ما مخلوق خداست یا مخلوق خود بندگان؟ امام علیه السلام فرمودند: «اگر خود خدا خالق افعال بندگان باشد، چرا از آنها بیزاری می‌جوید؟ (توبه: ۳) معلوم است که خدا از خود مشرکان بیزاری ندارد؛ بلکه از شرک و کارهای ناستوده‌شان بیزار است». علامه در توضیح این حدیث می‌گوید: افعال دارای دو جهت «ثبوت و وجود» و جهت «انتساب به فاعل» هستند. مطابق جهت اول، افعال متصف به «اطاعت» و «معصیت» یا «حسن» و «سئیه» نمی‌شوند؛ اما مطابق جهت دوم، متصف به امور یادشده می‌شوند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق ج ۱، ص ۱۰۲-۱۰۳)؛ برای مثال، عمل «جفت‌گیری»، چه در قالب «نکاح» و چه در قالب «زنا»، یک عمل با وجود و ثبوت خاصی است و از نظر شکل با یکدیگر فرقی ندارند؛ تنها فرقی که بین آنها وجود دارد، این است که اگر به صورت نکاح انجام شود، واجد یک جهت صلاح یا موافق دستور خدا یا یک غایت اجتماعی است و اگر همین عمل به صورت زنا

انجام گیرد، فاقد آن جهت صلاح یا موافق دستور خدا یا یک غایت اجتماعی است و این به دلیل انتسابش به فاعل است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۱۷).

۲.۲. وجه دوم

اگر توجه ما به فعل از آن جهت باشد که فعل، مخلوقی از مخلوقات خدای متعال و یکی از موجودات تکوینی است، در این صورت، فعل دارای حسن و مصلحت است. توضیح اینکه مطابق آیه «خداوند خالق هر شیئی است» (زمر: ۶۲)، هر شیئی مخلوق است و مطابق آیه «خدایی که آنچه را آفرید، زیبا و نیکویش ساخت» (سجده: ۷)، هر مخلوقی حَسَن است و از آنجاکه فعل، شیء است، در نتیجه فعل، حَسَن است. به تقریر دیگر، وجود فعل، شیء است (هر شیئی، مخلوق است)؛ هر مخلوقی، حَسَن است؛ در نتیجه، فعل به لحاظ وجود مخلوقی اش، حَسَن است. علامه در ادامه می‌افزاید: «حَسَن» و «خلقت» متلازم هم‌اند و هیچ‌گاه از هم جدا نمی‌شوند؛ از همین رو فعل گناه و قبیح، یا «امر عدمی» و «غیرمخلوق» است یا «امر نسبی»؛ یعنی نسبت به کسی عدمی است؛ مثل اینکه نیش عقرب نسبت به انسان بد و مضر است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۰۲-۱۰۳؛ ج ۵، ص ۱۳).

با توجه به نسبت بین حسن و مصلحت، احکام ثابت شده برای حسن، برای مصلحت نیز ثابت است.

۲.۳. وجه سوم

گاهی توجه ما به فعل، از جهت تناسب و عدم تناسب فعل با غایت است؛ به عبارت دیگر، فعل در مقایسه با غایت، دارای مصلحت است. در این صورت، اتصاف فعل به حسن یا قبح، به اعتبار تناسب یا عدم تناسب فعل با غایت است. به نظر می‌رسد که کاربرد اصطلاح «حسن فعلی»، در این مقام باشد؛ چراکه مطابق دیدگاه علامه، حسن عبارت است از «موافقت و سازگاری امری با غرض مطلوب و غایت مقصود از آن شیء» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۷۹؛ ج ۵، ص ۱۳).

بنابراین، حسن فعلی به این معناست که فعل متناسب با غایت، قابلیت و شأنت دارد که فاعل را به غایت برساند؛ برای مثال، فعل «اتفاق» قابلیت دارد که انسان را به کمال برساند و در صورتی این قابلیت فعلیت می‌یابد که حسن فاعلی (نیت خالص) به آن ضمیمه شود؛ و فعل سرقت، این قابلیت را ندارد که انسان را به کمال برساند؛ اگرچه سرقت و هر فعل گناهی اقتضاء و قابلیت این را دارد که انسان را به نقصان برساند.

تناسب و عدم تناسب فعل با غایت فاعل، دارای شقوقی است: گاه تناسب و عدم تناسب فعل با غایت فاعل غیرکمال‌پذیر در نظر گرفته می‌شود و گاه با فاعل کمال‌پذیر و فاعل مستکمل، اعم از اینکه فاعل طبیعی باشد یا فاعل علمی، و فاعل علمی اعم از اینکه ارادی باشد یا غیرارادی. برای مثال، اگر توجه ما به عالم هستی باشد، از آن جهت که فعل الهی است، نظام حاکم بر آن متصف به «حَسَن»، بلکه به «احسن» می‌شود؛ چراکه فعل الهی با غایت فاعل آن در اوج تناسب است.

از همین رو علامه در مقام توضیح حسن فعلی انسان، تناسب با غایت و کمال را مطرح می‌کند. حال این غایت، گاه سعادت فرد انسان و گاه سعادت نوع انسان است. تناسب فعل با غایت نوع، حسن و قبح ثابت و دائمی را نتیجه می‌دهد؛ مانند «حسن عدل» و «قبح ظلم»؛ و تناسب فعل با غایت فرد، حسن و قبح ثابت و دائمی را نتیجه نخواهد داد؛ مانند «حسن خندیدن و مزاح کردن» نزد دوستان و قبح آن نزد بزرگان یا حسن خندیدن در مجالس سرور و جشن‌ها و قبح آن در مجالس ماتم و عزا. بنابراین، گرچه واژگان «حسن و قبح» دو مفهوم اضافی‌اند، اما حسن و قبح افعال نسبت‌به برخی غایات، دارای حسن دائمی‌اند و نسبت‌به برخی دیگر متغیرند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۷۹-۳۸۱؛ ج ۵، ص ۱۲-۱۱؛ همو، ۱۳۸۷الف، ص ۱۲۷-۱۲۸؛ مطهری، ۱۳۸۰، ج ۶ ص ۴۳۲-۴۳۳).

توجیه اینکه فعل به این وجه، علاوه بر اتصاف به «حسن»، به «مصلحت» نیز متصف می‌شود، همان نسبت حسن با مصلحت است.

بنا بر این وجه، فعل از جهت تناسبش با غایت، دارای مصلحت می‌شود؛ و این مصلحت، مطابق دیدگاه علامه در فعل مخلوقات، مصلحت اعتباری است؛ زیرا حسن و مصلحتِ منتسب به افعال ارادی را مصداق فرضی یا اعتباری مصلحت، و مصلحتِ منتسب به عالم تکوین را مصداق مصلحت حقیقی می‌داند.

۶.۴. وجه چهارم

آن‌گونه‌که در وجه نخست بیان شد، افعال دارای دو جهت «ثبوت و وجود» و جهت «انتساب به فاعل» هستند. مطابق جهت اول، فعل متصف به حسن و قبح نمی‌شود؛ اما مطابق جهت دوم، متصف به این صفات می‌شود. به نظر می‌رسد که سه وجه برای حسن و قبح یا مصلحت و مفسده از جهت «انتساب به فاعل» می‌توان ارائه داد:

۱-۴-۶. وجه نخست

اتصاف فعل به حسن و قبح در گرو نیت و انگیزه فاعل است. از آنجاکه نیت، قالب و شاکله اعمال انسان است، اگر انسان فعلش را به نیت «خیر» انجام دهد، فعل او دارای «حسن» و «مصلحت» و اگر به نیت «شر» انجام دهد، فعل او دارای «قبح» و «مفسده» است. این همان «حسن فاعلی» است که نقش اساسی را در شکل‌گیری اعمال انسان‌ها دارد؛ به عبارت دیگر، حقیقت هر عملی تابع نیت فاعل است؛ نیتی که در باطن انسان‌هاست (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۴۷).

مطابق این تبیین می‌توان فاعلی را فرض کرد که به نیت خیر، فعلی را که طبیعت قبیح دارد، انجام دهد؛ همچنین به نیت شر، فعلی را که طبیعت حسن دارد، انجام دهد. به عبارت دیگر می‌توان فرض کرد که فعلی متناسب با غایت نباشد، درعین حال فاعل آن را به انگیزه و نیت خیر و به منظور رسیدن به کمال، انجام دهد یا فعلی متناسب با غایت باشد، درعین حال فاعل آن را به انگیزه و نیت شر انجام دهد (طباطبائی، ۱۳۸۷الف، ص ۱۲۷-۱۲۸؛ مطهری، ۱۳۸۰، ج ۶ ص ۴۳۲-۴۳۳).

بنا بر این تبیین، حسن و مصلحت، منتسب به نیت فاعل است که فعل جوانحی و شکل‌دهنده عمل است؛ و از آنجاکه نیت و انگیزه روح عمل است و رابطه عمل خارجی با کمال نفس در سایه نیت تحقق می‌یابد، دانسته می‌شود که ملاک اسناد فعل خارجی به حسن و مصلحت، فعل جوانحی نیت است که فعل خارجی را مصلحت‌ساز یا مصلحت‌سوز می‌کند. به بیان ساده، فعل خارجی به واسطه فعل نیت، دارای حسن و مصلحت می‌شود؛ یعنی اگر انسان اعمال و رفتارش را به نیت رسیدن به کمال اختیاری انجام دهد، اعمال و رفتارش دارای مصلحت می‌شود و اگر به نیت رسیدن به کمال اختیاری انجام ندهد، اعمال و رفتارش دارای مفسده می‌شود. این نوع از مصلحت، اعتباری است؛ چراکه از سنخ رفتارهای ارادی است که اعتبار در آن شرط است.

۲-۴-۶. وجه دوم

ممکن است مراد از حسن و قبح منتسب به فاعل، در سایه «اختیار فاعل» باشد. توضیح اینکه علامه بعد از تقسیم خیر و شر به تکوینی و تشریحی، در مقام تعریف معتقد است که خیر و شر تشریحی، همان اقسام طاعات و معاصی بندگان است که عبارت است از افعال نیک و زشتی که از انسان صادر می‌شود؛ و چون مستند به اختیار انسان است، فعل او به شمار می‌رود و از این جهت منتسب به غیر انسان نمی‌شود. علامه بر این باور است که استناد فعل انسان به اختیار، ملاک حسن و قبح افعال انسان است؛ زیرا اگر فرض کنیم که صدور افعال انسان از روی اختیار نباشد، در آن صورت کار نیک انسان متصف به حسن، و کار زشت او متصف به قبح نمی‌شد و از این جهت فعل انسان را نباید به خدا نسبت داد، مگر به این مقدار که بگوییم عمل نیک هر انسانی، به توفیق دادن خدا برای مصالح مقتضی اوست و عمل زشت او به ندادن توفیق است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۳۵؛ ج ۵، ص ۱۴).

علامه در مقام تحلیل اینکه برخی از افعال اختیاری صادر از انسان، طاعت‌اند و برخی معصیت، چنین می‌فرماید که فعل اختیاری، اختیاری است؛ چون مسبوق به «علم» و «اراده» فاعل است و تحقق «طاعت» و «معصیت» در گرو صورت علمی‌ای است که از فاعل صادر می‌شود؛ یعنی اگر مقصود و مطلوب فاعل (صورت علمی‌ای که مشیت به آن اضافه شده است)، در راستای عبودیت باشد، «طاعت» تحقق می‌یابد و اگر پیروی از هوای نفس و تمرد از فرمان الهی باشد، «معصیت» تحقق پیدا می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۰۲-۱۰۳؛ ج ۲، ص ۱۳۸). به نظر می‌رسد که منظور از مصلحت در انتساب فعل به فاعل، همان غایت و علت غایی فعل باشد.

۳-۴-۶. وجه سوم

به نظر می‌رسد که تبیین دیگری براساس دیدگاه «اعتباریات» علامه طباطبائی می‌توان ارائه داد؛ به این بیان که مطابق دیدگاه اعتباریات، هر فعلی که از فاعل صادر می‌شود، با اعتبار «مصلحت» انجام می‌شود؛ همان‌گونه که با اعتبار «حسن» و «وجوب» از فاعل صادر می‌شود. این نوع مصلحت، براساس نظریه «اعتباریات» علامه طباطبائی است. از این رو مناسب است توضیح کوتاهی درباره این نظریه ارائه شود.

علامه طباطبائی علوم و ادراکات انسان را به دو قسم «حقیقی» و «اعتباری» تقسیم می‌کند و بر این باور است که «علوم حقیقی» جنبهٔ حکایتگری از عالم خارج دارند؛ اما «علوم اعتباری» یا «علوم عملی» علمی‌اند که جنبهٔ حکایتگری از عالم خارج ندارند و محرک و انگیزه در انجام اعمال ارادی انسان و هر موجود صاحب شعوری هستند و در حقیقت، این علوم کارکرد عملی دارند. مطابق دیدگاه علامه، این دسته ادراکات، متأثر از عوامل احساسی یا احساساتی‌اند که خاستگاه آنها قوای فعاله است؛ قوایی که مقتضی انجام اعمال ملایم با طبع و مقتضی ترک اعمال مخالف با طبع‌اند. در ادامه، این اقتضا نسبت به انجام و ترک برخی افعال، موجب پیدایش صورت‌هایی از احساسات همچون حب و بغض می‌شود؛ سپس این صور احساسی فاعل ارادی را وامی‌دارند تا ادراکاتی از قبیل «حسن و قبح»، «باید و نباید» و «مصلحت و مفسده» اعتبار کند و آنها را میان خود، مادهٔ خارجی و فعل ارادی واسطه قرار دهد و درنهایت، عملی بر طبق آن انجام دهد و به کمال مقصود خود نائل آید (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۱۵-۱۱۶).

بنابراین، «اعتباریات» محرک «اراده»‌اند و با ایجاد انگیزه، فاعل ارادی را بر آن می‌دارند که نیازهای طبیعی خود را رفع کند و به کمال مطلوب برسد. برای مثال، نفس انسان به‌منظور تحریک و رسیدن به کمال مطلوب خود، رابطهٔ بین خود و فعل اختیاری خویش را که رابطه‌ای عادی و امکانی است، ضروری فرض کرده، مفهوم «باید» را اعتبار می‌کند یا حسن منتسب به عالم تکوین را به حسن افعال ارادی سرایت می‌دهد؛ به‌عبارت‌دیگر، تناسب اجزای عالم تکوین با غایتشان را به تناسب افعال ارادی با غایتشان سرایت می‌دهد و حسن را برای افعال ارادی اعتبار می‌کند. علامه طباطبائی به‌منظور مصلحتی که همان دستیابی فاعل به غایت باشد، مبدأ دیگری را به مبادی فعل ارادی اضافه می‌کند؛ به‌گونه‌ای که در ایجاد انگیزه و تحریک فاعل بر انجام فعل نقش اساسی را ایفا می‌کند. درواقع، علامه طباطبائی معتقد است که بعد از مبدأ شوق، مبدائی از سنخ بینش وجود دارد که محرک و برانگیزندهٔ نفس فاعل ارادی به انجام کار است. از این رو نقش «اعتباریات» برانگیختن ارادهٔ فاعل مختار در هر فعل ارادی - اعم از فردی و اجتماعی - و تمامیت بخشیدن به فاعلیت اوست.

ذهن فاعل شناسا با اعتبار مفاهیمی همچون «حسن و قبح» و «باید و نباید»، محرک ارادهٔ فاعل ارادی می‌شوند و از این طریق در برطرف کردن نیازهای طبیعی و رسیدن به مصالح و کمالات طبیعی، اعم از مادی و معنوی، نقش ایفا می‌کنند؛ مصالحی که از واقعیت عالم هستی و نظام حاکم بر آن گرفته است و موجودات را به «سعادت» هدایت می‌کند و به‌نوعی افعال فردی و اجتماعی خود را با آنها تعلیل می‌کنیم؛ یعنی نخست افعال را با آن مصالح در ذهن می‌سنجیم؛ سپس با خارجیت دادن به آن افعال، آن مصالح واقعی را به‌دست می‌آوریم (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۱۱؛ ج ۲، ص ۱۱۵-۱۱۷؛ ج ۸، ص ۵۴).

بنابراین، مطابق نظریهٔ اعتباریات، هر فعلی که از فاعل صادر می‌شود، با اعتقاد و اعتبار به «حسن» و «وجوب» صادر می‌شود؛ اعم از اینکه طبیعت آن فعل دارای حسن باشد یا نباشد (طباطبائی، ۱۳۸۷الف، ص ۱۲۹).

از آنجا که مطابق دیدگاه علامه، «حسن» صفت مصلحت و «وجوب» حکم مصلحت است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۱۲۱)، به این نتیجه می‌رسیم که مصلحت نیز مانند صفت و حکم، اعتباری و حقیقی است. مصداق حقیقی مصلحت، بودن اشیا بر مقتضای طبیعت اصلی‌شان است که برگرفته از نظام حاکم و سنت جاری بر عالم هستی است؛ نظامی که به‌طور طبیعی اشیا را به‌سوی «کمال» هدایت می‌کند و مصداق فرضی آن، مصلحت اعتباری است که شامل برخی غایات افعال ارادی و ملاکات احکام تشریحی است؛ به‌گونه‌ای که محرک فاعل به‌سوی غایت و مقتضای طبیعت اصلی‌اش است.

براساس توضیحات ارائه‌شده چنین به‌دست می‌آید که مصلحت، مطابق وجه اول، مصلحت اعتباری منتسب به فعل نیت است و مطابق وجه دوم، همان علت غایی و غایت است و مطابق وجه سوم، مصلحتی است که فاعل قبل از انجام فعل ارادی آن را اعتبار می‌کند. در حقیقت، فاعل حین صدور فعل، مصلحتی را برای فعل اعتبار می‌کند تا محرک اراده بر انجام آن فعل باشد؛ همان‌گونه که وجوب و حسن را اعتبار می‌کند.

بنا بر توضیحات یادشده، چهار وجه برای حسن و مصلحت داشتن فعل به‌دست می‌آید:

الف) اگر توجه به صرف وجود و ثبوت فعل شود، بدون اینکه با امر دیگری مقایسه شود یا به فاعلی انتساب داده شود، فعل خالی از حسن و مصلحت است؛

ب) اگر توجه به مخلوق بودن فعل شود، از این جهت که منتسب به فاعل الهی است، فعل، همیشه دارای حسن و مصلحت تکوینی است؛

ج) اگر توجه به تناسب فعل با غایتش شود، فعل دارای حسن و مصلحت اعتباری می‌شود؛

د) اگر توجه به فعل از جهت انتسابش به فاعل باشد، دارای سه وجه است: حسن و مصلحت منتسب به «نیت فاعل»؛ مصلحتی که علت غایی و غایت افعال اختیاری فاعل است؛ و حسن و مصلحتی که قبل از صدور فعل ارادی فاعل آن را اعتبار می‌کند.

۷. نقد و بررسی

مطابق دیدگاه علامه طباطبائی، مصالح اعتباری ادراکاتی‌اند که بین فاعل شناسا و فعل ارادی قرار دارند و به‌نوعی از قضایای مجازی شمرده می‌شوند؛ اما به‌نظر می‌رسد که اگر این ادراکات واسطه بین «فعل» و «نتیجه» در نظر گرفته شوند، با توجه به رابطه حقیقی و تکوینی بین علت و معلول، این نوع ادراکات از محکی واقعی حکایت خواهند داشت و دیگر، «اعتباریات» و قضایای مجازی معنا نخواهند داشت؛ از این‌رو مصلحت داشتن فعل در وجوه سوم و چهارم قابل مناقشه می‌شود.

نتیجه‌گیری

با توجه به بحث حکمت الهی و تقارن مصلحت با فعل، به این نتیجه رهنمون می‌شویم که مهم‌ترین تفاوت در تقارن مصلحت در افعال الهی و افعال انسانی به این است که فعل ارادی انسان در صورتی «حکیمانه» است که با وساطت نظام علمی، منطبق بر مصلحت و غایت واقعی باشد. از این‌رو در افعال انسانی، وجود فعل، غیر از وجود مصالح خارجی و عالم واقع است؛ اما در افعال الهی، وجود فعل، نفس خارج است و از این‌رو فعل الهی خود حکمت است؛ نه اینکه فاعل به‌وسیله فعل و در صورت انطباق با صورت علمی، به غایت و مصلحت خارجی برسد. بنابراین، معنای مصلحت داشتن فعل الهی به این است که فعل الهی متبوع مصلحت باشد، نه تابع آن؛ به‌گونه‌ای که مصلحت، انگیزه خدای متعال بر انجام کاری باشد؛ به عبارت دیگر، غیر این خارج، خارجیت دیگری نیست تا صورت علمی آن، خدای متعال را به انجام فعلی برانگیزاند؛ و این همان عینیت فعل الهی با مصلحت است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۷۲؛ همو، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸۱-۱۸۲ و ۱۸۴-۱۸۵).

تفاوت اغراض و مصالح خدای سبحان با اغراض و مصالح بندگان، از جهت دیگر در این دو امر نهفته است: نخست اینکه وجود غرض و مصلحت در افعال خداوند برای رفع نیاز یا استکمال نیست؛ برخلاف ما انسان‌ها و هر حیوان صاحب شعور و اراده که هر کاری را که انجام می‌دهد، به‌غرض رفع نیاز و وصول به کمال و جبران کمبودهاست؛ دوم اینکه مصلحت و مفسده در خدای سبحان حکومت ندارد و او را ناگزیر به انجام کاری نمی‌کند؛ اما بر صاحبان شعور حاکم است و آنچه آنان را به حرکت درمی‌آورد یا از حرکت باز می‌دارد، مصلحت و مفسده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۵). به همین جهت، حضرت حق درباره افعالش مورد پرسش قرار نمی‌گیرد؛ اما از افعال صاحبان شعور سؤال پرسیده می‌شود و باید پاسخگو باشند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۱۲۳-۱۲۴).

متفرع بر این نتیجه، مناقشه دیدگاه اشاعره و معتزله در غایتمندی افعال الهی است؛ زیرا مطابق دیدگاه اشاعره، خدای سبحان در افعالش غرض و مصلحتی ندارد (ایجی، بی‌تا، ص ۳۳۱-۳۳۳؛ جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۲۰۲-۲۰۶). مستند این دیدگاه را می‌توان در قالب قیاسی این‌گونه بیان کرد: خدای سبحان، ناقص بالذات نیست؛ بلکه غنی بالذات است؛ هر ناقص بالذاتی، فاعل بالغرض است؛ در نتیجه، خدای سبحان فاعل بالغرض نیست.

مطابق دیدگاه اشاعره، «مصالح» و غایات امری بیرون از ذات الهی‌اند؛ درحالی‌که مصالح و غایات امری خارج از فعل الهی نیستند تا موجب استکمال شود؛ به بیان دیگر، وجود غایت برای فاعل، مستلزم نیازمندی فاعل به غایت نیست؛ چراکه ممکن است غایت عین فاعل باشد (ایجی، بی‌تا، ص ۳۳۳-۳۳۶؛ طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸۰).

مطابق دیدگاه معتزله، خدای سبحان در افعال خویش غایات و مصالحی دارد؛ اما امری نیستند که به سود خداوند باشند؛ بلکه مصالحی‌اند که به خلائق مربوط می‌شوند و بهره‌شان به آنان می‌رسد (جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۲۰۲؛ طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸۰).

این دیدگاه، اگرچه مانند دیدگاه اشاعره مستلزم نیازمندی خدا نیست، اما این اشکال بر آن وارد است که مطابق این دیدگاه، عالی ارادهٔ سافل کرده و موجود شریف‌تر طالب و خواهان موجود پست‌تر شده است؛ بنابراین اگر غایتی (مصلحت مترتب بر خلاق) محرک خداوند بر انجام فعلی باشد، مؤثر در فاعلیت اوست و اگر امری مؤثر در فاعلیت خدای سبحان باشد، به این معناست که فاعلیتش تام نباشد؛ حال آنکه فاعلیت خدای سبحان تام است و متوقف بر هیچ‌چیز نیست (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸۰).

با دقت در دیدگاه‌ها به این نتیجه رهنمون می‌شویم که دیدگاه عدلیه امر بین الامرین است؛ یعنی نه افراط اشاعره و نه تفریط معتزله؛ یعنی نه مانند اشاعره کارهای خدای سبحان را بدون غایت و مصلحت می‌داند و نه مانند معتزله محکوم مصلحت خلاق؛ بلکه کارهای خدای سبحان را عین مصلحت می‌داند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۵).

منابع

- امانی، میثم، ۱۳۹۵، «تحلیل غایت افعال انسانی از منظر علامه طباطبائی»، *اندیشه علامه طباطبائی*، سال سوم، ش ۴، ص ۴۵-۲۶.
- ایچی، عبدالرحمان، بی تا، *المواقف فی الکلام*، بیروت، عالم الکتب.
- پورجهانی، مرزویه، ۱۳۹۲، *علت غایبی از دیدگاه علامه طباطبائی*، استاد مصباح، جوادی آملی، پایان نامه کارشناسی ارشد، تهران، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی.
- جرجانی، میرسیدشریف، ۱۳۲۵ق، *شرح المواقف*، قم، شریف الرضی.
- شجاعی، احمد، ۱۳۹۸، «غایت‌مندی افعال الهی از دیدگاه متکلمان اسلامی»، *پژوهشنامه کلام تطبیقی شیعه*، سال اول، ش ۱، ص ۲۰۸-۲۳۱.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۷الف، *اصول فلسفه رئالیسم*، به کوشش سیدهدای خسروشاهی، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۷ب، *روابط اجتماعی در اسلام*، به کوشش سیدهدای خسروشاهی و محمدجواد حجتی کرمانی، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۸، *بررسی‌های اسلامی*، به کوشش سیدهدای خسروشاهی، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۴۱۶ق، *نهایة الحکمة*، چ دوازدهم، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- _____، ۱۴۲۲ق، *بداية الحکمة*، تصحیح عباسعلی زارعی سبزواری، قم، جامعه مدرسین.
- عمید، حسن، ۱۳۸۹، *فرهنگ فارسی عمید*، تهران، رشد.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، *العین*، قم، هجرت.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۰، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- معین، محمد، ۱۳۸۶، *فرهنگ فارسی*، چ چهارم، تهران، ادنا.

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی تطبیقی نسبت معرفت فلسفی با معرفت دینی در سیر تکاملی نفوس از دیدگاه صدرالمتألهین

rezvaneh.ghate@gmail.com

رضوانه قاطع / دکتری حکمت متعالیه دانشگاه اصفهان

علی اصغر جعفری ولنی / دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شهید مطهری

jafari_valani@yahoo.com  orcid.org/0000-0002-9683-8961



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۱۲ - پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۰۵

چکیده

اساس همهٔ معارف، اصل شناخت «وجود» است. صدرالمتألهین علم را از سنخ وجود و ایمان را از سنخ علم می‌داند؛ لذا پیرو طرح نظریهٔ تشکیک در وجود، تشکیک را در علم و نیز در ایمان جاری می‌داند؛ یعنی معرفت نفوس به متعلقات ایمانی، همان شناخت به متعلقات فلسفی و وجودی است و در این ساحت می‌توان معرفت فلسفی را از سنخ معرفت دینی دانست. لذا حقایق وجودیه‌ای مانند خدا، نبی، معاد و حشر، از متعلقات معرفت فلسفی یا حکمت است که صدرالمتألهین علم به آنها را معادل معرفت دینی یا ایمانی می‌داند. صدرا برای این نوع معرفت، طبق تشکیک وجود مراتب مختلفی را ذکر می‌کند که برخی از این مراتب، حقیقی و برخی غیرحقیقی‌اند. به بیان وی، نفس انسانی در اثر طی کردن مراتب مختلف حسی، خیالی و عقلی، و همچنین اکتساب صور مختلف در علم حصولی و نیز علم مکاشفه‌ای، به تدریج مراتب استکمال را (هم در معرفت فلسفی و هم معرفت دینی) طی می‌کند و از قوه به فعلیت می‌رسد. البته این امر در کنار قرائن دیگری چون استعمال اسامی مختلف حکمت، نور و فقه، نشان می‌دهد که نفوس انسانی در اثر استکمال در مراتب خود، هم به معرفت فلسفی و هم معرفت دینی دست می‌یابند که خود نشان از پیوند و ارتباط وثیق میان معرفت دینی و فلسفی دارد.

کلیدواژه‌ها: معرفت، استکمال نفس، معرفت فلسفی، معرفت ایمانی، صدرالمتألهین.

مبحث ایمان از جنبه‌های مختلف کلامی و فلسفی نزد فلاسفه، محدثان و فقها اهمیت ویژه‌ای دارد. آنها درباره اینکه مؤمنان چه کسانی هستند به تحقیق پرداخته‌اند و به ارتباط ایمان با معرفت نیز اهتمام داشته‌اند. همچنین بر این اساس ارتباط بین معرفت برخاسته از ایمان و معرفت فلسفی مورد مذاقه قرار گرفته است.

صدرالمتألهین نیز به این مسئله توجه داشته است، وی گاهی در آثارش معرفت ایمانی را امری انتظام یافته از سه امر (معارف، احوال و اعمال) می‌داند و گاهی ایمان را همان معرفت تلقی می‌کند.

از سوی دیگر وی عموماً در متون فلسفی خود برای علم و معرفت فلسفی اقسامی را بیان کرده است و همچنین برای ایمان نیز قائل به مراتب و اقسامی شده است. بر این اساس چگونگی ارتباط معرفت ایمانی و معرفت فلسفی باید مشخص شود و معلوم گردد که از دیدگاه صدرالمتألهین معرفت، علم و ایمان با یکدیگر چه ارتباطی دارند؟ برای مشخص شدن این امر از هم سنخ بودن یا نبودن معرفت فلسفی و معرفت ایمانی، و همچنین تفاوت یا عدم تفاوت میان علم و معرفت در اندیشه او سخن به میان می‌آید. با پاسخ دادن به این مسائل، امور مهمی در حوزه معرفت‌شناسی و دین‌شناسی روشن می‌شود. چون بر این مبنا روشن خواهد شد که معرفت‌های حقیقی از معرفت‌های غیرحقیقی و همچنین ایمان‌های حقیقی از ایمان‌های غیرحقیقی چگونه متمایز می‌شوند.

با توجه به اهمیت بنیادین بحث درباره معرفت در آثار صدرالمتألهین، پژوهش‌هایی در این راستا انجام شده است که از جمله آنها می‌توان به مقاله «نسبت معرفت آرمانی با معرفت دینی در اندیشه ملاصدرا» (گوهری، ۱۳۹۵) اشاره کرد که با رویکرد اخلاقی به مقایسه بین معرفت آرمانی و گوهر دینی پرداخته است؛ در صورتی که رویکرد ما در این نوشتار، مقایسه معرفت حقیقی و وجودی با معارف دینی در سایه تبیین ساختاری جدید و متشکل از ابعاد مختلف است. پژوهش دیگر، «رابطه معرفت و عبادت از دیدگاه ملاصدرا» (افشون و کرمانی، ۱۳۹۷) است که با رویکرد عملی به بررسی نسبت معرفت با عبادت می‌پردازد. با توجه به اینکه در پژوهش حاضر به بررسی جنبه معرفتی دین پرداخته شده است، می‌توان آن را جنبه‌ای بدیع و نوآورانه در آرای صدرالمتألهین تلقی کرد.

۱. چیستی علم و معرفت و نسبت آن دو

علم نقیض جهل است و در لغت به معنای یقین کردن، دانستن و اتقان (دهخدا، ۱۳۴۲، ص ۲۹) آمده و معرفت نیز به معنای شناختن، فهم، شعور، آگاهی و یقین است (رحیمی‌نیا، ۱۳۷۹، ص ۹۳۳؛ معین، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۴۲۲۶).

البته در بیان ارتباط علم و معرفت، عده‌ای قائل به یکی بودن آن دو شده‌اند (ر.ک: همدانی، ۱۴۲۱ق، ج ۱۲، ص ۱۶؛ طوسی، بی‌تا - ب، ص ۱۹۰) و عده‌ای دیگر آنها را متفاوت لحاظ کرده‌اند (ر.ک: لاهیجی، بی‌تا، ص ۲۷؛

حال مسئله این است که صدرالمتألهین نسبت میان علم و معرفت را چگونه می‌داند؟ وی با وجود بیان اختلاف نظر پیشینیان در این مورد (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۳۴-۱۳۵؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۵)، خود قائل به چنین تفاوتی نیست. وی عموماً در آثارش، از هر دو واژه علم و معرفت با معنای یکسانی استفاده کرده است؛ حتی گاهی این دو واژه را توأماً به کار می‌برد؛ چنان که در *مفاتیح الغیب*، معرفت‌الله و علم معاد را به گونه مترادف با یکدیگر آورده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۳۸۳؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۸؛ ج ۱، ص ۱۱؛ ج ۶، ص ۱۹۸ و ۳۰۱؛ ج ۸، ص ۳۰۸؛ ج ۹، ص ۱۷۹؛ همو، ۱۳۶۶، الف، ج ۶، ص ۹۶؛ همو، بی‌تا - الف، ص ۲۵؛ همو، بی‌تا - ب، ص ۳ و ۱۶ و ۱۷ و ۱۹ و ۲۰ و ۱۶ و ۲۱؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۲۵۲ و ۴۵۹ و ۴۹۹؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۳ و ۲۱ و ۴۰).

درواقع صدرالمتألهین علم را از سنخ وجود دانسته و وجود را تعریف‌ناپذیر و بدیهی می‌داند؛ لذا برای علم نیز تعریفی ذکر نمی‌کند. از آنجا که علم دارای جنس و فصل نیست، نمی‌توان تعریف حدی (متشکل از جنس و فصل) ارائه کرد؛ چراکه همه اشیا با علم معلوم می‌شوند و اگر بخواهیم علم را با علم دیگر تعریف کنیم، دور لازم می‌آید (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، پاورقی ۱، ص ۲۷۸). علاوه بر این چیزی روشن‌تر از علم نیست؛ لذا حتی تعریف غیرحدی هم نمی‌توان ارائه داد. بنابراین، علم بی‌نیاز از تعریف خواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۲۶۱).

از این رو تعاریف ارائه‌شده برای علم، تعریف لفظی‌اند؛ یعنی صرفاً به توضیح بیشتر لفظ علم می‌پردازند. البته بدهت علم مغایرتی با توضیح لفظی علم ندارد؛ چنان که صدرالمتألهین برای تعریف علم، توضیحات و تنبیهاتی ارائه کرده است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۷۹-۲۷۸). از نظر او، علم امری فوق مقوله و نحوه‌ای از وجود و از عوارض ذاتی وجود (همان، ص ۲۷۸) است و به معنای وجود چیزی برای چیزی و حضورش برای آن شیء است (همان، ج ۶، ص ۱۵۰ و ۴۱۶؛ ج ۳، ص ۳۷۸؛ ج ۱، ص ۱۱۴ و ۲۹۰)؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۱۰)؛ البته وجود بالفعلی که هیچ‌گونه آمیختگی با عدم ندارد و شدت خلوصش زیاد است؛ پس شدت علمش بیشتر خواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۹۷). از همین رو وی مبحث علم را ذیل مباحث وجود و از نخستین تقسیمات وجود دانسته و بحث و بررسی در مورد آن را در مباحث فلسفه اولی مطرح کرده است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۷۸؛ سجادی، ۱۳۷۹، ص ۳۵۲).

بنابراین، علم و وجود مساوق یکدیگرند؛ یعنی هرکدام از این دو لفظ، مفهومی متفاوت با دیگری دارد؛ ولی در واقع هویتشان یک حقیقت است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۵۰)؛ لذا هر چند مفهوم علم غیر از مفهوم وجود، و مفهوم وجود غیر از مفهوم علم است، ولی هر دو از یک واقعیت حکایت می‌کنند.

در این نوشتار نیز بدون توجه به تفاوت بین علم و معرفت، معنای یکسانی از هر دو واژه لحاظ شده و تا حد امکان از لفظ یکسان معرفت استفاده شده است؛ مگر در مواردی که استعمال واژه علم ملموس‌تر و پرکاربردتر از معرفت باشد.

۲. اقسام معرفت

صدرالمتألهین برای علم، تقسیمات مختلفی ذکر کرده است: علم حصولی و حضوری؛ علم لازم و متعدی؛ علم وصول و حصول؛ علم معامله‌ای و مکاشفه‌ای؛ حقیقی و غیرحقیقی؛ و... البته ملاک در این تقسیم‌بندی‌ها، گاه بود یا نبود صورت ذهنی، گاه متعلق به عمل بودن یا نبودن، یا موارد دیگری است؛ ولی تقسیم‌بندی موردنظر ما، براساس متعلقات معرفت است؛ لذا معرفت را طبق این ملاک، به دو دسته فلسفی و دینی تقسیم می‌کنیم و برای بررسی ارتباط آن دو با یکدیگر، به بررسی اقسام معرفت می‌پردازیم.

الف) تقسیم معرفت به حضوری و حصولی: معرفت حضوری، حضور خود معلوم نزد عالم است و در آن، دوگانگی بین علم و معلوم وجود ندارد. مصادیق چنین علمی عبارت‌اند از:

۱. معرفت جواهر مجرد به ذات، صفات، افعال و حالات (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۵۳)؛

۲. معرفت علت مفیضه به معلولش (همان، ج ۲، ص ۳۶۲؛ ج ۶ ص ۲۵۳-۲۵۴)؛

۳. معرفت معلول - در صورتی که جوهر باشد - به علت مفیضه خود (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۱۰۸)؛

۴. معرفت معلول به معلول دیگر از طریق معرفت به علت تامه، که واجد همه کمالات آن دو است (همان).

معرفت حصولی، علمی به‌واسطه صورت است؛ مانند معرفت ما به اشیای خارجی. این قسم معرفت، چهار مرتبه دارد: ۱. معرفت حسی؛ ۲. معرفت خیالی؛ ۳. معرفت وهمی؛ ۴. معرفت عقلی. البته از دیدگاه صدرالمتألهین ادراک وهمی جزء ادراکات حقیقی نیست و فرق آن با ادراک عقلی در اضافه به امر جزئی است. درواقع ادراک وهمی همان ادراک عقلی است که از جایگاه خود تنزل یافته است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۶۲).

صدرالمتألهین این مراتب ادراکی را دقیقاً با عوالم سه‌گانه، یعنی حس و خیال و عقل، منطبق می‌داند و به‌زای هریک از این عوالم، قائل به شناختی مطابق با آن عالم است. به‌اعتقاد وی، معرفتی که تقلیدی و تعصبی باشد، معرفت فلسفی حقیقی نیست؛ بلکه معرفتی لفظی است؛ چون در معرفت حقیقی باید عنصر یقین دخیل باشد. درواقع، «یقین» معرفت فلسفی را معرفت حقیقی می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ص ۲۷۶). عنصر «یقین»، در معرفت حسی و خیالی نمودی ندارد؛ لذا نمی‌توان این معرفت‌ها را در زمره معرفت حقیقی به‌شمار آورد.

از این‌رو صدرالمتألهین معرفت عقلی را معرفت فلسفی حقیقی می‌داند؛ چراکه معرفت حقیقی با برهان عقلی به‌دست می‌آید و نتیجه حاصل از آن نیز با دین مطابقت می‌کند (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ص ۲۴۲-۲۴۸).

ب) صدرالمتألهین علاوه بر تقسیم‌بندی‌های ذکرشده، نوع دیگری از معرفت را به‌لحاظ متعلق علم برای نفوس، تحت عنوان «معرفت مکاشفه‌ای» بیان می‌کند. از آنجایی که «هر کسی که کشفی نداشته باشد، علمی ندارد» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ص ۱۴)، لذا کشف یا همان مکاشفه را می‌توان در زمره انواع معرفت قرار داد. این کشف به‌معنای نوعی آگاهی و شناخت است که برای نفس حاصل می‌شود. معنای لغوی «کشف»، برداشتن و رفع حجاب است؛ و از نظر اصطلاحی به‌معنای اطلاع پیدا کردن بر امور حقیقی و غیبی است (قیصری، ۱۳۷۰، ص ۵۴۳).

در فلسفه صدرالمتألهین، منظور از معرفت مکاشفه‌ای، معرفت به خدا و توحید، صفات و افعال او، کلمات تامه، ملائکه، کتب، رسل، اولیای الهی، مبدأ و معاد، شفاعت، بهشت، دوزخ، جهان آخرت و صراط است (صدرالمتألهین، ۱۳۴۰، ج ۱، ص ۷۴-۷۵ و ۵۸؛ همو، ۱۳۶۶ الف، ج ۲، ص ۶۹-۷۰). این نوع معرفت، طبق متعلقاتش می‌تواند حکمت یا همان معرفت فلسفی اعلی محسوب شود؛ چراکه غایت معارف و معرفت باطن محسوب می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۲، ص ۶۲؛ ج ۵، ص ۸۹-۹۰). درواقع این معرفت، نوری است که به واسطه تزکیه نفس برای فرد حاصل می‌شود و در اثر آن، امور مجمل و مبهم برای او منکشف می‌شود (همان، ج ۲، ص ۶۹). از آرای صدرالمتألهین چنین استنباط می‌شود که افزایش علوم مکاشفه موجب ازدیاد بصیرت و نور قلب صاحب آن و افزایش انس او به حق تعالی و عالم آخرت و اشتیاق به دار ملکوت می‌شود و زمینه‌ساز کمال و خیر بیشتر در انسان می‌گردد (رحیم‌پور و هاشمی زنجیرانی، ۱۳۹۳).

معرفت مکاشفه‌ای، درواقع همان دانش حقیقی و کمال واقعی است که عقل نظری از ادراک آن عاجز است و هر کسی توانایی رسیدن به آن را ندارد؛ به طوری که بسیاری از اهل معرفت و عالمان قشری دین نتوانسته‌اند به آن نائل شوند. ابزار شناخت در این معرفت، حواس یا عقل صرف نیست؛ چراکه بسنده کردن به هر کدام از آنها، فرد را به معرفت فلسفی حقیقی نمی‌رساند (صدرالمتألهین، ۱۳۴۰، ص ۴۹). البته حواس برای عالم شدن انسان لازم است؛ زیرا در ابتدا لوح وجودی آدمی خالی از معلومات است و فرد به کمک حواس می‌تواند موجودات را ادراک کند (همان، ص ۵۶)؛ ولی این حواس به سبب اینکه موجب خطا و التباس می‌شوند، نمی‌توانند برای فرد کافی باشند. بنابراین، نفس عالم ربانی باید از این حواس فراتر رود و از عقل نظری نیز بهره‌مند شود؛ گرچه بسنده کردن صرف به عقل نظری نیز فرد را دچار حیرت و سرگستگی می‌کند (همان، ص ۵۹). لذا صدرالمتألهین کسانی را که در معرفت حصولی باقی می‌مانند، خطاکار برمی‌شمارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۱۶۴). در اینجا معرفت مکاشفه‌ای اهمیت می‌یابد. در نتیجه از بین مراتب علم، فقط معرفت عقلی و مکاشفه‌ای معرفت فلسفی حقیقی است و فرد را به سعادت غایی می‌رساند.

۳. معرفت فلسفی

از نظر صدرالمتألهین چه نوع معرفتی را می‌توان معرفت فلسفی به‌شمار آورد؟ وجه ممیز معرفت فلسفی از غیر آن چیست؟ صدرالمتألهین برای معرفی فلسفه، از واژه‌هایی چون «فلسفه اولی» یا «مابعدالطبیعه» و «حکمت» استفاده کرده است. وی در *اسفار مابعدالطبیعه* را چنین معرفی می‌کند: «اعلم أن الفلسفة استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقائق الموجودات علی ما هی علیها و الحکم بوجودها تحقیقا بالبراهین لا أخذًا بالظن و التقليد بقدر الوسع الانسانی و إن شئت قلت: نظم العالم نظما عقليا علی حسب الطاقة البشرية لیحصل التشبه بالباری تعالی» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۰).

صدرالمتألهین در اینجا دو تعریف از فلسفه ارائه می‌دهد:

۱. فلسفه را استكمال نفس انسانی می‌داند که این امر از طریق شناخت حقایق موجودات میسر شده است. استكمال نفس، در واقع به معنای به فعلیت رسیدن تدریجی قوای نفس است؛ اما وی این دایره شناختی را در حوزه برهان صحیح می‌داند و در واقع معرفت برهانی را روش معرفت فلسفی صحیح می‌داند، نه معرفتی که از طریق ظن و تقلید صورت گرفته باشد؛ زیرا معرفت حقیقی، معرفت تقلیدی نیست؛ بلکه معرفت یقینی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۶ ص ۲۷۶)؛

۲. تعریف دوم، نظم بخشیدن به جهان است؛ نظمی عقلی بر اساس استعداد بشری، تا تشبه به خدای خالق برای انسان به دست آید. در واقع در این تعریف طبق غایت، فلسفه را تعریف کرده است. طبق این تعریف، معرفتی می‌تواند شناخت فلسفی تلقی شود که ما را به نظم عقلی و تشبه به باری برساند. در واقع معرفت فلسفی، نه به طور محض فلسفی است، نه به طور محض منطقی است؛ بلکه عناصری از تفکر شهودی در عقل ذوقی (آن گونه که مقابل عقل استدلالی است)، وجود دارد.

از این رو به اعتقاد صدرالمتألهین، مابعدالطبیعه همان معرفت به حقایق کلی اشیاست که بهترین مصداق چنین معرفتی، همان شناخت وجود است؛ چرا که هر کس از شناخت وجود غفلت کند، جاهل است و این جهل او، به همه امور سرایت می‌کند (لاهیجی، ۱۳۷۶، ص ۱۰).

روش معرفتی در فلسفه، چگونه روشی است؟

صدرالمتألهین تعاریف و قیاسات را ارائه‌کننده معرفتی می‌داند که راهنمای کافی برای زندگی انسان عاقل به شمار می‌آید. این معرفت، هر چند باورهای یقینی مهیا می‌کند، الگویی است برای اکتساب علم صوری؛ به نحوی که تعریف و اصل موضوع قرار دادن مابعدالطبیعه در این الگو، معتبر باقی می‌ماند. صدرالمتألهین چنین معرفتی را پایان راه نمی‌داند؛ بلکه راه نفوس برای معرفت‌های بالاتر همچنان باز است. علم به اشیا در ساحت وجود، به عنوان تنها منبع خطاناپذیر علم، امکان و ضرورت علم حضوری را از طریق شهود و تجربه بی‌واسطه حقایق و اتحاد وجودی با آنها، مینا قرار می‌دهد. از این رو در راستای شناخت مابعدالطبیعه می‌توان از روش عقلانی و شهودی بهره برد.

از سوی دیگر، صدرالمتألهین فلسفه را «حکمت» معرفی می‌کند و آن را نوعی معرفت می‌داند که به معنای «تشبه به باری تعالی به اندازه توان و طاقت بشری» است؛ یعنی تعریف مابعدالطبیعه را در مورد حکمت ارائه می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ ب، ص ۱۳۷). صدرالمتألهین علاوه بر معرفت نظری و تبدیل شدن به عالمی معقول (مضاهی و مشابه عالم عینی)، بر تصفیه و تهذیب نفس از آلودگی‌های مادی (تهذیب نفس به تعبیر فلاسفه اسلامی) نیز تأکید می‌کند. در واقع نفس انسانی به وسیله اکتساب کمالات و زدودن آلودگی‌ها، از قوه به فعلیت می‌رسد و مراتب استكمال را به تدریج طی می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۰-۲۱).

منظور از حکمت الهی معرفتی است که مسلک انبیا و اولیای الهی است (صدرالمتألهین، ۱۳۴۰، ص ۶). مراد از این معرفت، فلسفه موجود نزد فلاسفه قشری نیست؛ یعنی صدرالمتألهین فلسفه قشری و ظاهری را از حکمت حقیقی جدا کرده است. در واقع علم فلاسفه قشری علمی است که شاید بتوان آن را پوسته معرفت حقیقی معرفی کرد؛ اما منظور از حکمت حقیقی، معرفتی است که مسائل و مباحث آن، حقایق وجودی و اثبات آنهاست. این حقایق شامل چهار دسته‌اند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ص ۱۵-۱۶):

۱. مسائل مربوط به اثبات مقولات عشر، که برای موجود مطلق به منزله انواع‌اند؛

۲. مسائل مربوط به اثبات امور عامه، که برای موجود مطلق به منزله عرض خاص‌اند؛

۳. مسائل و مباحثی که به اثبات علل اربعه می‌پردازند؛

۴. مسائل مربوط به معرفت به خدا، صفات، افعال، مُلک و ملکوت، و نیز معرفت به قیامت، کتب و رسل و عالم آخرت و کیفیت پدید آمدن عالم آخرت از ناحیه نفوس (همان، ص ۱۵؛ همو، ۱۳۴۰، ص ۷۶).

هر علمی دارای موضوعی است و در آن علم به بررسی عوارض ذاتیه، اوصاف و احوال موضوع آن علم پرداخته می‌شود. موضوع حکمت الهی در چهار مورد یادشده «وجود» است؛ زیرا محمولات، اوصاف و احکام مربوط به حکمت الهی‌اند که اولاً و بالذات بر موجود بما هو موجود (موجود مطلق)، عارض می‌شوند؛ یعنی در عروض این امور، احتیاجی به اضافه شدن امر طبیعی یا تعلیمی برای آن نیست؛ درحالی‌که چنین امری برای سایر علوم (طبیعی و تعلیمی) صادق نیست؛ زیرا محمولات و اوصاف آنها عارض بر موجود بما هو موجود نیستند و عروض این محمولات به موضوعشان مستلزم اضافه شدن قید خاصی (مانند مقادیر متصل و منفصل) برای موجود مطلق است. از این رو به دلیل وجودی بودن موضوع حکمت، می‌توان گفت که حکمت بر همه علوم برتری دارد؛ زیرا چیزی برتر از وجود در عالم نیست. در واقع چیزی جز وجود در عالم نیست؛ زیرا این علم، در معرفت به اشیا، به حق تعالی نظر می‌افکند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۲، ص ۲۹-۳۰).

از نظر او، «حکمت» حقیقتی است که نه فقط در ذهن و نه فقط از طریق علم اشراقی، بلکه در کل وجود آدمی از طریق قرار گرفتن در ساحت وجود و اتحاد وجودی با اشیا حاصل می‌شود و به استكمال می‌رسد؛ چراکه صدرالمتألهین فلسفه را اعلی درجه علم دانسته می‌داند که نهایتاً منشائی الهی دارد و برخاسته از «مقام و منزلت نبوت» است؛ لذا «حکما» کامل‌ترین انسان‌ها و در جایگاهی پس از پیامبران و امامان قرار دارند (خواجوی، ۱۳۶۶، ص ۱۸).

می‌توان معرفت فلسفی را امری مشکک و ذومراتب دانست که مرتبه‌ای از آن، مرتبه ادنی، و مرتبه دیگر مرتبه اعلی است. مرتبه اعلی همان مرتبه معرفت حکمی الهی است که غایت حقیقی هر نفس انسانی از معرفت (معرفت حقیقی) محسوب می‌شود که عنصر یقین هم در آن هویداست؛ ولی مرتبه ادنی همان مرتبه علم قشری فلاسفه است؛ و علم شخص به فلسفه و متعلقات فلسفی، برای معرفت فلسفی ایدئال کفایت نمی‌کند؛ حتی ممکن است

گاهی مصلّوی از رسیدن به حقایق باشد و به‌جای استكمال، موجب انحطاط فرد شود. از این‌رو صدرالمتألهین شناخت حکمی را شناخت حقیقی و بالاترین نوع شناخت معرفی می‌کند.

۴. معرفت ایمانی

ایمان در لغت به‌معنای سکون، اطمینان نفس (شبر، ۱۴۲۴ق، ص ۵۵۵)، گرویدن، عقیده داشتن و همچنین نقیض کفر است (عمید، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۳۲۶). این واژه از ماده «ا م ن» مشتق شده و به‌صورت متداول نزد متکلمان به‌معنای «تصدیق» به‌کار رفته است (ر.ک: فراهیدی، بی‌تا، ج ۸، ص ۳۸۸).

صدرالمتألهین در تعریف لغوی «ایمان» با لحاظ معنای لازم و متعدی می‌گوید: ایمان اگر لازم باشد، به‌معنای «در امان گرفتن و تصدیق» است؛ و اگر متعدی به حرف بآید، معنای «اعتراف» می‌دهد. البته گاهی ایمان به‌معنای «وثوق و اطمینان» نیز اطلاق می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶الف، ج ۱، ص ۲۴۵ و ۲۵۳).

صدرالمتألهین ایمان را امری مشکک و ذموراتب می‌داند که در شدت و ضعف و کمال و نقصان دارای مراتب مختلفی است (همان، ص ۲۵۴-۲۵۸ و ۴۳۳؛ همو، ۱۳۶۳ب، ص ۶۴۶). این اختلاف مراتب و درجات، در قوت و نورانیت ایمان است؛ مانند اختلاف بین انوار محسوس در اشراق و نورافکنی. این مراتب و درجات برحسب قوه یقین و اشراق و ایمان مؤمنان و قرب به پروردگار (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ب، ج ۲، ص ۷۳) و نیز سرعت تقطن و تحدس به حقایق ایمانی آنهاست (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶الف، ج ۶، ص ۱۹۷).

معرفت دینی بحثی با رویکرد کلامی - فلسفی است که مورد توجه صدرالمتألهین بوده است. او در خلال کتب تفسیری و همچنین کتاب *شرح اصول کافی*، به ارتباط معرفت ایمانی و معرفت فلسفی می‌پردازد. وی ایمان را از مقامات دینی می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶الف، ج ۱، ص ۱۳۱) که شامل اموری مانند صبر و شکر و ایمان و... است (همان، ج ۵، ص ۸۹-۹۰). وجه مشترک این مقامات، انتظام آنها از سه امر «معارف» (انوار)، «احوال» و «اعمال» است. این سه امر با هم در ارتباط‌اند و در شکل‌گیری مقامات مؤثرند؛ هرچند برخی از آنها دخیل در ذات و برخی دیگر خارج از ذات‌اند. البته اینکه همه این امور در ذات ایمان دخیل‌اند یا خیر، نیازمند بررسی هریک از آنهاست.

الف) احوال: منظور، احوال قلب است و به‌معنای طهارت از پلیدی‌های دنیا و مشغله‌های قلبی است. در اثر این پاکسازی، حقیقت برای سالک روشن می‌شود (همان، ج ۳، ص ۲۸۲). جنبه اهمیت احوال از جهت منجر شدن به حصول معارف الهی در قلب است (همان، ج ۹، ص ۹۴)؛ اما چگونگی دخالت احوال در حصول معارف این‌گونه است که به‌واسطه احوال، قلب برای انکشاف حقیقت حق و صورت حضرت الهی مستعد می‌شود؛ لذا فی‌نفسه اهمیت ندارند (همان، ج ۹، ص ۸۹)؛ چراکه «احوال» داخل در ماهیت ایمان نیستند و صرفاً از جنبه وساطت برای حصول معرفت، لازم و ضروری‌اند.

ب) اعمال: منظور، اعمال شرعی و مجموعه ریاضتهایی از نوع انجام یا ترک برخی امور است (همان، ج ۳، ص ۲۵۸). جنبه ارزشمندی آنها، پاکسازی قلب از کدورت‌هاست (همان، ج ۳، ص ۲۸۲) که این صفا و پاکی، همان احوال است. لذا اعمال از جهت ترتب احوال بر آنها ارزشمندند (همان، ج ۱، ص ۲۵۱). این اعمال، احوالی را فراهم می‌کنند که باعث جلب مکاشفه می‌شوند (همان، ج ۱، ص ۲۵۱). صدرالمآلهین اعمال را از جهت اصلاح قلب و جلب احوال، مهم می‌داند؛ چون بر اثر اصلاح عمل، قلب نیز اصلاح می‌شود و در اثر اصلاح قلب، جلال خدا در ذات و صفات و افعال برای سالک منکشف می‌شود (همان، ج ۱، ص ۲۵۰). با توجه به اینکه احوال فی‌نفسه دارای اهمیت نیستند، معلوم می‌شود که اعمال نیز مقوم ذات ایمان نیستند؛ بلکه زمینه‌ساز تحقق آن هستند و فقط از جنبه وصول به معرفت، مهم تلقی می‌شوند.

ج) معارف: منظور از معارف یا انوار موجود در ایمان، علم به متعلقات دینی است؛ یعنی توحید، صفات الهی، روز قیامت، بعث، نشور، حساب، کتاب الهی (ر. ک: همان، ج ۱، ص ۲۹۴)، بهشت و دوزخ (همان، ج ۱، ص ۱۲۹). درواقع ایمان مشتمل بر دو علم است: علم به مبدأ و علم به معاد. منظور از علم به مبدأ همان علم به مبدأ آفرینش (حق تعالی، صفات، افعال و آثارش)، و منظور از علم به معاد، معرفت نفس، علم به قیامت و نبوت است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۸). درواقع معرفت ایمانی همان تصدیق و اعتقاد قلبی است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۳، ص ۴۵۵). این نوع تصدیق مانند عناصر دیگر (احوال و اعمال)، لغیره نیستند؛ بلکه برعکس، سایر امور نیز بر آن تکیه دارند. براین اساس، صدرالمآلهین از لحاظ سیر ترتب امور سه‌گانه در ایمان، حقیقت ایمان را به جنبه معرفتی می‌داند و اموری چون احوال و اعمال را دارای هویت مستقل نمی‌داند و فقط از جنبه وصول به معرفت، آنها را مهم تلقی می‌کند.

می‌توان گفت که تعریف ایمان در آثار صدرالمآلهین متشکل از جنس و فصل نیست و اساساً وی درصدد ارائه چنین تعریفی از ایمان نبوده است؛ بلکه در خلال تفسیر آیات و روایات در وصف حال مؤمنان، به تعریف و تبیین حقیقت ایمان می‌پردازد و ایمان را براساس متعلقات آن شرح داده است؛ درواقع معرفت دینی بر پایه متعلقات آن شکل می‌گیرد.

براین اساس، مؤمنان بر حسب ایمانشان به اقسام مختلفی تقسیم می‌شوند؛ هرچند که آنها در حصول حقایق علمی و ایمانی با یکدیگر مشترک‌اند و داشتن ذره‌ای از ایمان، برای اینکه از عذاب الهی مصون بمانند، کافی است (همان، ص ۱۹۵). این درجات ایمانی از ضعیف‌ترین درجه ایمان (ایمان نفوس عوام و همین‌طور اکثر متکلمان) تا قوی‌ترین درجه ایمان (متعلق به انبیا و اولیای الهی) را شامل می‌شود. درواقع بنا بر مساوق بودن علم و وجود، افراد همان‌طور که دارای درجات مختلف وجودی و معرفتی هستند، به‌همان‌سان دارای طیف‌های مشکک ایمانی نیز هستند؛ چراکه ایمان و علم نیز با هم سنخیت دارند.

صدرالمتألهین درجات ایمان و اقسام مؤمنان را با تعابیر مختلف تقسیم‌بندی کرده است؛ گرچه می‌توان همه مراتب در کتب تفسیری او را در یک تقسیم‌بندی جمع کرد (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۱، ص ۲۵۹-۲۵۴؛ ر.ک: علوی، ۱۳۹۳). این مراتب و اقسام عبارت‌اند از:

مرتبه اول، اقرار لسانی به شهادتین، یعنی همان اسلام آوردن ظاهری است، نه ایمان حقیقی (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۳۱):

مرتبه دوم، «ایمان تقلیدی» است. صدرالمتألهین از این مرتبه با عنوان «اعتقاد قلبی» یاد می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۱، ص ۲۵۵-۲۵۶). این مرتبه نیز فاقد معرفت فلسفی بوده و در تفهیم آن، توجه به دو عنصر معرفتی ضروری است:

الف) اعتقاد: منظور از اعتقاد به‌طور کلی (فارغ از توجه به این مرتبه)، باور به برخی متعلقات (از جمله متعلقات دینی) است که خود بر دو دسته است: ۱. اعتقاد فاسد یا باطل؛ ۲. اعتقاد صحیح. صدرالمتألهین می‌گوید: «تقلید به‌معنای اعتقاد (صحیح یا فاسد) است» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۵، ص ۳۰۰-۳۰۱). البته صدرالمتألهین تقلید را معرفت فلسفی و معرفت دینی نمی‌داند (همان؛ ج ۶ ص ۲۷۶)؛ لذا مقلد از این جهت مانند جاهل محسوب می‌شود (همان، ج ۴، ص ۲۰۰).

ب) ظن: صدرالمتألهین می‌گوید انسان مؤمن می‌تواند متعلقات ایمانی را تصدیق کند، ولی این تصدیق عاری از یقین باشد. اعتقاد در این مرتبه، تنها بوی باور محض می‌دهد؛ اما در آن خبری از یقین نیست؛ چنان‌که او معتقد است: «اعتقاد غیر از یقین است؛ چون اعتقاد گاهی با تقلید و جدل حاصل می‌شود و این دو، مناط ظن و تخمین هستند» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۹). انسان مؤمن در این مرتبه صاحب باوری عمیق نیست و حتی احتمال زوال این باور نیز وجود دارد.

اکنون سؤالی که مطرح می‌شود، این است که یقین به چه معنا در مقابل این مرتبه از اعتقاد قرار گرفته است؟ منظور صدرالمتألهین از یقین، اعتقاد محکم زوال‌ناپذیر است؛ یعنی اعتقادِ جازمِ صادق (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۱۹۷)؛ در صورتی که ظن، اعتقاد راجحی است که به حد جزم نرسیده و زوال‌ناپذیر است (همان؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۳، ص ۷۴).

به‌طور کلی، اعتقادات در این مرتبه، تقلیدی، غیر جازم، ظنی و تخمینی هستند. این اعتقادات می‌توانند صحیح یا فاسد و باطل باشند؛ اما عموماً مقصود صدرالمتألهین از این گروه، افرادی هستند که اعتقاداتشان صحیح است؛ چون او بحث صیانت و حراست از اعتقادات دینی را در این مرتبه مطرح می‌کند که چنین امری در مورد اعتقاد صحیح صادق است.

مرتبه سوم، ایمان وهمی یعنی همان ادراک معانی جزئیة متعلقات ایمانی است.

مرتبه چهارم، معرفتی برای نفوس است، که علاوه بر تصدیق به شهادتین، همراه با عناصر دیگری چون یقین و برهان عقلانی است. حتی گاهی به این مرتبه از ایمان، «علم» نیز گفته می‌شود که منظور، علم برهانی یقینی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۶، ص ۳۳۳). ملاعلی نوری در توضیح معرفت دینی برهانی، آن را ایمانی عاری از هر نوع شک و شبهه معرفی می‌کند که نور یقین را برای فرد افاده می‌کند (همان، ج ۶ ص ۲۳۱، پاورقی ۱۲۲ ملاعلی نوری).

مرتبه پنجم، عین‌الیقین و حق‌الیقین است که عالی‌ترین مرتبه معرفتی است.

از دیدگاه صدرالمتألهین، معرفت دینی دارای سه مرتبه است (همان، ج ۳، ص ۵۱۸) که غایت نهایی معرفت و ایمان نفوس محسوب می‌شوند (همان، ج ۲، ص ۱۷۷): ۱. علم‌الیقین (مرتبه چهارم ایمان که معادل علم برهانی است)؛ ۲. عین‌الیقین؛ ۳. حق‌الیقین. مرتبه دوم (عین‌الیقین) به معنای مشاهده امور نظری با بصیرت باطنی است؛ یعنی مرتبه شهود حقایق الهی و وجودی و لوازم آنها در ذات است که مختص اولیای کامل می‌باشد (صدرالمتألهین، بی تا - الف، ص ۵۸). مرتبه سوم (حق‌الیقین) صیوررت نفسی است که با موجود مفارق عقلی متحد شده و این موجود مفارق عقلی، کل معقولات است و مثالی در عالم حس ندارد؛ لذا مرتبه اعلا معرفت فلسفی و دینی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۲، ص ۱۷۷) و مختص انبیاست که به ایمان عیانی (همان، ج ۷، ص ۱۶۰) دست یافته‌اند و به آنها وحی نیز القا می‌شود. با شدت یافتن شناخت و ایمان در این مرتبه، نفس قوی می‌شود و ادراک لذت و الم در امور اخروی هم به همان میزان شدت می‌یابد (همان، ج ۶ ص ۲۲۶). مؤمنان در این مرتبه براساس شناختی که پیدا می‌کنند، پرده‌ها برایشان کنار می‌رود و به درجه کشف می‌رسند و این حقایق را به شهود رؤیت می‌کنند (ر.ک: همان، ج ۷، ص ۲۳۲-۲۳۳).

درباره مقایسه طریقه کشفی ایمان با طریقه برهانی آن می‌توان گفت: در طریقه برهانی عقلی (طریق حکما)، متعلم شدن به علوم، به واسطه استدلال صرف است؛ لذا طریقه رساندن فرد به مقصد، کند خواهد بود؛ ولی در روش کشفی، سالک از طریق مشاهده و شهود، به حقایق ایمانی متعلم می‌شود؛ لذا متعلم شدن او به حقایق الهی سریع رخ می‌دهد (همان، ج ۶ ص ۲۰۴).

معرفت در هر مرتبه ایمان با مرتبه دیگر متفاوت است. صدرالمتألهین صریحاً به این درجات اشاره کرده است: ظن، علم و ایصار، یا مشاهده باطنی. ظن در مرتبه اول و علم در مرتبه دوم و مشاهده باطنی امری و رای اینهاست که صورت کامل و تام آن در آخرت قرار دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۴۵۹). قابل ذکر است که این نوع مشاهده باطنی در دنیا نیز برای برخی محقق می‌شود؛ اما به دلیل وابستگی نفس به ساحت جسمانی و متأثر شدن از برخی حالات بدنی، به صورت کامل و تمام اتفاق نمی‌افتد (همان، ص ۴۵۸). درواقع علم همان مرتبه ایمان عقلانی (علم‌الیقین) است و ایصار اشاره به ایمان شهودی دارد؛ اما ظن می‌تواند شامل

مراتب دوم و سوم شود؛ چون شناخت در این مراتب عاری از یقین است. این تفاوت درجه معرفتی در هر مرتبه، به تمایز در ایمان آن مرتبه نیز منجر می‌شود.

معرفت موجود در حقیقت ایمان، امری اعم از معرفت حصولی و حضوری است؛ چراکه صدرالمتألهین در برخی مراتب سخن از معرفت شهودی به‌میان می‌آورد که در زمره معرفت حضوری است. ازسوی دیگر او در برخی مراتب از معرفت تصدیقی برهانی (علم یقینی) سخن می‌گوید، که معرفت حصولی است و براساس مقدمات برهانی حاصل می‌شود. گرچه در مراتب قبلی ایمان نیز جنبه‌ای از معرفت الهی وجود دارد، اما معرفت حقیقی که به ادراک حقیقت معاد منجر می‌شود، معرفت کشفی (مرتبه پنجم ایمان) است. حکما به تعریف برهانی از حقیقت مبدأ و معاد دست یافته‌اند، اما اولی‌الابصار براساس درک و شناخت بالاتر و تصفیة قلبی از هوای نفسانی، به درک کُنه و باطن آن رسیده‌اند؛ لذا معرفت آنها، الهی و منکشف به نور نبوی و ولایی است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۷، ص ۱۰-۱۱).

صدرالمتألهین تعابیری را به‌کار می‌برد که بر مراتب حقیقی معرفت فلسفی و دینی (هر دو) صادق است؛ یعنی الفاظی که هم بر معرفت فلسفی حقیقی دلالت دارند و هم در مورد معرفت دینی صادق‌اند. این الفاظ عبارت‌اند از:

الف) حکمت: واژه‌ای عام که در اثبات مقولات عشره، امور عامه، علل اربعه و امور مربوط به خدا، صفات، ملائکه، کتب و رسل به‌کار می‌رود. صدرالمتألهین مورد اخیر را معرفت حقیقی فلسفی و معرفت دینی حقیقی دانسته است؛ چون متعلقات و ارکان ایمان شامل شناخت این موارد می‌گردد. او مؤمن حقیقی را همان حکیم یا عارف ربانی دانسته است (صدرالمتألهین، ۱۳۴۰، ج ۱، ص ۶۸۶۷)؛ چون مؤمن حقیقی با برهان یقینی و آیات الهی به ایمان حقیقی می‌رسد و این مرتبه دقیقاً همان «حکمت نورانی» است که از سوی خدا به وی عطا شده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ الف، ص ۲-۳؛ همو، ۱۳۶۶ الف، ج ۱، ص ۶۸۶۷؛ همو، ۱۳۶۶ ب، ج ۱، ص ۳۸۸). علاوه بر این، صدرالمتألهین در مقام تبیین ایمان حقیقی و معرفت، از آیات یکسانی استفاده می‌کند که در آنها واژه «حکمت» آمده است. این امر نیز بر ارتباط وثیق این دو مفهوم از نظر صدرالمتألهین دلالت دارد.

ب) فقه: این واژه به‌معنای نوعی آگاهی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ ب، ص ۱۳۵). غزالی می‌گوید: اوایل اسلام فقه به‌معنای علم به راه آخرت، ظرایف و آفت‌های نفس و فاسدکننده اعمال اطلاق می‌شد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۱، ص ۲۶۰)؛ لذا منظور از فقه، معرفت اخروی است. ازآنجاکه معرفت اخروی در مورد امور روحانی اطلاق می‌گردد، شامل متعلقات فلسفی و دینی معرفت به خدا، صفات، ملائکه، وحی، رسالت، نبوت، ولایت و معاد می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ الف، ص ۳). به‌اعتقاد صدرالمتألهین، معرفتی که منجر به شناخت امور اخروی شود، همان ایمان است. ازآنجاکه معرفت اخروی همان معرفت حقیقی است، لذا فقه بر معرفت و ایمان حقیقی دلالت دارد.

صدرالمتألهین با استناد به آیه‌ای از قرآن، منظور از تفقه را معرفتی اخروی و معادل ایمان می‌داند: «... ایشان دل‌هایی دارند که بدان نمی‌فهمند و چشم‌هایی که بدان نمی‌بینند» (اعراف: ۱۷۹)؛ یعنی واژه «فقه» در مورد

معرفت فلسفی و معرفت ایمانی (هر دو) به کار می‌رود. در واقع «فقه» حقیقتی است که از جهتی ایمان و از جهت دیگر معرفت فلسفی نام‌گذاری شده است؛ لذا فقیه به این معنا، معادل عارف و مؤمن محسوب می‌شود.

ج) نور: این واژه بیشتر نزد صوفیه و اشراقیون مورد استفاده است؛ ولی صدرالمتألهین از آن نیز بسیار استفاده کرده است. وی معرفت فلسفی حقیقی را نور می‌داند و در بسیاری از عبارات خود، از لفظ نور معرفت استفاده می‌کند (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۴۰، ج ۱، ص ۶۳۸، ۵۴-۵۵) که همان معرفت مکاشفه‌ای است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۲، ص ۶۹) و متعلق آن، شناخت خدا، رسول، کتاب الهی و... است (صدرالمتألهین، ۱۳۴۰، ج ۱، ص ۵۴-۵۵). صدرالمتألهین این افراد را همان مؤمنان حقیقی می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۱، ص ۲۴۹). از سوی دیگر، وی ایمان را عطایی نوری و نور عقل می‌داند که خدا بر دل مؤمن می‌افکند و به وسیله این نور، هر یک از نورهای عالم غیب را ادراک می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۴۰، ج ۱، ص ۶۸؛ همو، ۱۳۶۶ ب، ج ۱، ص ۵۹۰). لذا او نور را در مورد معرفت فلسفی و معرفت ایمانی (هر دو) به کار برده است؛ یعنی معرفت و ایمان را دو امر مجزا از هم نمی‌داند؛ چنان که در قرآن نیز آمده است: «روزی که مردان و زنان مؤمن را ببینی که نورشان پیشاپیش و در سمت راست آنها می‌رود» (حدید: ۱۲). صدرالمتألهین این نور را همان ایمان و معرفت حقیقی می‌داند که باعث نجات در روز قیامت می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۶ ص ۲۰۰ و ۴۴).

د) عقل: در نگاه صدرالمتألهین، عقل که ارتباط وثیقی با معرفت فلسفی دارد، دارای مراتبی است. نفس این مراتب را از مرتبه نخست (عقل هیولانی) تا مرتبه نهایی (عقل مستفاد) طی می‌کند (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ص ۲۴۲-۲۴۸). وی همین روال را در مورد معرفت ایمانی نیز به کار برده است؛ به طوری که حتی گاهی از معرفت ایمانی با عنوان «عقل بالفعل» (همان، ص ۲۸) و گاهی «عقل مستفاد» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۱، ص ۲۶۲-۲۶۴) یاد می‌کند. از این رو وی معرفت ایمانی را امری عقلانی می‌داند که مراتبی را از قوه به فعلیت طی می‌کند تا به کمال برسد. این امر بر رابطه تنگاتنگ معرفت ایمانی و معرفت فلسفی دلالت دارد؛ چون اگر تعقل به تعلقات ایمانی صورت بگیرد، نفس تکامل پیدا می‌کند. این شناخت به تعلقات ایمانی، همان معرفت ایمانی است. به نظر می‌رسد که منظور صدرالمتألهین از استعمال دو لفظ (عقل مستفاد و عقل بالفعل) در مورد معرفت ایمانی، بیان مراتب مختلف معرفت ایمانی است. لفظ «عقل مستفاد» یعنی اینکه نفس در این مرتبه به غایت ادراکی و ایمانی رسیده است؛ اما لفظ «عقل بالفعل» یعنی اینکه نفس آدمی در این مرتبه، اگرچه بدیهیات را بالفعل در خود دارد و می‌تواند به کمک آنها به معقولات ثانوی منتقل شود، اما هنوز کامل نشده است و باید مراتبی را طی کند تا به کمال مطلوب خود برسد.

از این رو الفاظ (حکمت، فقه، نور و عقل) در مورد معرفت فلسفی و معرفت ایمانی، همگی ناظر به مراتب عالیة معرفت فلسفی هستند؛ یعنی تمامی این الفاظ یکسره از شناخت در مورد تعلقات ایمانی دم می‌زند؛ یعنی همگی

درصد توضیح یک حقیقت‌اند؛ اما صدرالمآلهین بنا به شرایط و موقعیت‌های متعدد، از الفاظ مختلف برای توضیح آنها استفاده کرده است؛ چراکه اسامی متعدد به اعتبارهای مختلف برای یک حقیقت واحد استعمال می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۴، ص ۳۷۰). در واقع صدرالمآلهین در پی نزدیکی معرفت فلسفی به معرفت دینی بوده است که در نهایت این دو را در یک سکه می‌شمارد و می‌گوید: گوهر دین چیزی جز حکمت نیست و امور دیگر حقیقی نیستند.

۵. نسبت معرفت ایمانی با معرفت فلسفی

نسبت میان معرفت ایمانی و معرفت فلسفی، با التفات به دو مقوله بررسی در «اقسام» و «مصادیق» قابل تبیین است.

۵-۱. نسبت میان اقسام ایمان و اقسام معرفت

– **نسبت مرتبه ظاهری ایمان با معرفت حسی:** این مرتبه از ایمان فاقد معرفت فلسفی حقیقی (اعم از معرفت برهانی و جدلی و کشفی) است (همان، ج ۶ ص ۲۳۱)؛ یعنی درجه بسیار نازل معرفت را شامل می‌شود. علم این مرتبه، در مرتبه حس باقی خواهد ماند؛ زیرا فرد فقط از طریق حواس، به مقتضای شهادتین ایمان آورده است. از این رو صدرالمآلهین در توضیح این مرتبه مؤمنین، از عنوان «انسان حسی» استفاده می‌کند (همان، ج ۵، ص ۸۸). ملاعلی نوری در شرح عبارات صدرالمآلهین با بیانی دقیق‌تر، نفوسی را که در این مرتبه قرار دارند، صاحب ایمان حسی می‌داند (همان، ج ۷، ص ۴۵۷).

– **نسبت مرتبه تقلیدی ایمان با معرفتی اندک:** در «ایمان تقلیدی» جنبه شناختی پررنگ‌تر است و استكمال بیشتری می‌یابد؛ ولی شناختی بسیار اندک است. صدرالمآلهین از این مرتبه با عنوان «اعتقاد قلبی» یاد می‌کند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۱، ص ۲۵۵-۲۵۶).

– **نسبت مرتبه وهمی ایمان با معرفت جزئی:** چنان که گفته شد، ایمان وهمی یعنی همان ادراک معانی جزئیة متعلقات ایمانی است که صدرالمآلهین تأکید زیادی بر آن ندارد؛ چون او وهم را به صورت عالم جداگانه‌ای در عرض عوالم سه‌گانه حس، خیال و عقل نمی‌داند. این مرتبه نیز معرفت حقیقی فلسفی و معرفت دینی محسوب نمی‌شود (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۷، ص ۱۹۴؛ ج ۳، ص ۱۰۷). این مرتبه نیز مانند مراتب قبلی در زمره معرفت حصولی محسوب می‌شود؛ چون معرفت وهمی است.

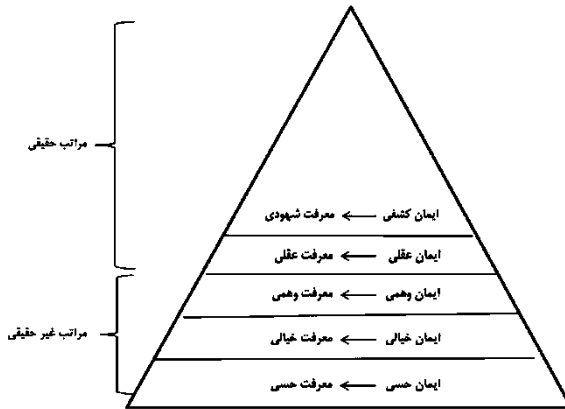
– **نسبت مرتبه یقینی ایمان با معرفت یقینی:** این مرتبه همان علم‌الیقین است که در قرآن به آن اشاره شده است: «كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ» (تکواثر: ۵). منظور از علم‌الیقین، تصدیق به امور نظری کلی براساس برهان است. این مرتبه مختص راسخون در علم (صدرالمآلهین، بی تا - الف، ص ۵۸) یا اصحاب یمین است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۲، ص ۲۴۵). این نفوس، صاحبان اولین مرتبه از معرفت فلسفی و دینی هستند و به

درجه‌ای از صفای قلبی و تجرد از اغراض نفسانی رسیده‌اند (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۳، ص ۳۲۷). در این مرتبه، توجه کردن به دو عنصر معرفتی ضروری به نظر می‌رسد:

الف) یقین: منظور از معرفت یقینی، معرفتی محکم و زوال‌ناپذیر است که از سنخ نور عقلی است و از سوی خداوند بر قلب هریک از بندگانش که اراده کند، افکنده می‌شود. طریق حصول آن، یا از راه برهان است یا از طریق حدس همراه با الهام؛ لذا باور یقینی به متعلقات ایمانی، از مرتبه چهارم آغاز می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸، ص ۹-۱۰). نقطه مقابل این افراد کسانی هستند که اعتقاداتشان از روی ظن و تخمین است. صاحبان اعتقادات زوال‌پذیر می‌توانند جزء سه دسته گذشته در ایمان محسوب شوند. گروه نخست افرادی هستند که مبدأ اعتقادشان اوضاع حسی است؛ یعنی افرادی که براساس تواتر و سماع و شهادت و اجماع ایمان آوردند. اعتقاد این افراد غیر از یقین باطنی است (همان، ص ۹). ایمان اینان به معنای اسلام آوردن است. گروه دوم که مقلدین هستند نیز از دایره معتقدان به ایمان یقینی خارج می‌شوند؛ چون یقین، حاصل بصیرت باطنی است (ر.ک: همان)؛ ولی اعتقادات مقلدین از روی بصیرت باطنی نیست. یقین در گروه سوم (باور وهمی به متعلقات ایمانی) نیز جایگاهی ندارد؛ چون صدرالمتألهین اصلاً جایگاه مستقلی برای وهم قائل نیست.

ب) برهان عقلانی: نفس سالک در این مرحله براساس استدلال و برهان عقلانی به مبدأ و معاد ایمان می‌آورد. صاحبان برهان عقلانی، حکما و علمای ربانی هستند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۷، ص ۱۷۶). این افراد به معرفت الهی (فلسفی حقیقی) دست می‌یابند؛ یعنی باور محکمی به متعلقات ایمانی دارند. استدلال آنها بر متعلقات ایمانی به‌گونه‌ای است که وجه بطلان آن از طریق بطلان مقدمات آن است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۵، ص ۳۰۰). در واقع کسی که با راهین عقلی یقینی ایمان آورده و نفس او به نور ایمان زینت یافته باشد، اعتقادش زوال‌ناپذیر است (همان، ج ۳، ص ۷۴). در حقیقت، رسیدن به این مرتبه از معرفت، همان رسیدن به ایمان است.

- نسبت مرتبه عین‌الیقین و حق‌الیقین ایمان با عالی‌ترین مرتبه معرفتی: در این مرتبه، سالک از طریق شهود و مکاشفه به ادراک متعلقات ایمانی نائل می‌شود. صدرالمتألهین گاهی براساس «حُب» (همان، ج ۷، ص ۱۵۸-۱۶۰) و گاهی براساس اینکه نفوس این گروه «محدود و خاص» اند، افراد این مرتبه را تقسیم‌بندی کرده (ر.ک: همان، ج ۴، ص ۲۳۹-۲۴۰) و براساس محوریت عنصر «علم و یقین» خود، این مرتبه را به دو درجه عین‌الیقین و حق‌الیقین تقسیم نموده است (ر.ک: همان، ج ۶، ص ۲۳۱-۲۳۲). او به‌طور کلی از ایمان همه نفوسی که تقلیدی، عوامانه و برهانی نیست، تحت عنوان «ایمان کشفی» یاد می‌کند (ر.ک: همان، ج ۷، ص ۴۰۴) که مختص انبیا و اولیای الهی است. ایمان این افراد مبتنی بر شناخت شهودی کشفی (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۱، ص ۲۹۳) نسبت به متعلقات ایمانی است؛ لذا در آستانه رسیدن به خیر مطلق و حُسن مطلق اند (ر.ک: همان، ج ۳، ص ۲۰۱). در شکل زیر، ارتباط اقسام معرفت با اقسام و مراتب ایمان نشان داده شده است:



۲-۵. نسبت مصداقی میان علم و معرفت

علاوه بر بررسی نسبت اقسام علم و معرفت، می‌توان به نسبت و ارتباط مصداقی ایمان و معرفت نیز پی برد. روابط مصداقی از چهار حالت خارج نیستند: ۱. تساوی؛ ۲. عموم و خصوص مطلق؛ ۳. تباین؛ ۴. عموم و خصوص من وجه. اگر نسبت میان معرفت ایمانی و معرفت فلسفی را «تباین» بدانیم، این دو قضیه صادق خواهند بود: «هیچ معرفت ایمانی، معرفت فلسفی نیست» و «هیچ معرفت فلسفی، معرفت ایمانی نیست». این نسبت، براساس تعبیر صدرالمآلهین درباره ایمان و معرفت، قابل دفاع نیست؛ چراکه او بارها گفته است، معرفت ایمانی همان معرفت یقینی، و معرفت یقینی همان معرفت فلسفی است. در جای دیگر، معرفت ایمانی را همان تصدیق دانسته است یا اینکه معرفت ایمانی همان اعتقاد و باور است. همچنین او با تعابیر مختلف، معرفت فلسفی را همان معرفت ایمانی دانسته است. براین اساس نمی‌توان نسبت تباین را بین این دو به کار برد.

همچنین نمی‌توان هر دو گزاره کلی ایجابی را در مورد معرفت ایمانی و معرفت فلسفی صادق دانست؛ زیرا موارد نقض آن نیز در عبارات صدرالمآلهین به چشم می‌خورد. براساس رابطه تساوی باید گفت: «هر معرفت ایمانی، معرفت فلسفی است» و «هر معرفت فلسفی، معرفت ایمانی است». گزاره اول صادق است؛ چون مراتب حقیقی و مراتب غیرحقیقی ایمان، هر دو، معادل مرتبه‌ای از معرفت است؛ یعنی ایمان حسی معادل معرفت حسی، ایمان خیالی معادل معرفت خیالی، ایمان برهانی معادل معرفت برهانی و ایمان کشفی معادل معرفت مکاشفه‌ای است. پس هر معرفت ایمانی، معرفت فلسفی است که گاهی این معرفت در مرتبه شدید و گاهی در مرتبه قوی است؛ اما گزاره دوم، رابطه تساوی نمی‌تواند صادق باشد؛ چون صدرالمآلهین از علوم مختلفی مانند علوم طبیعی، جبر، علم بیان و حتی فقه و فلسفه نیز یاد کرده است (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۳۷۵، ص ۲۹۶ و ۳۰۵). این علوم، علوم دنیوی هستند و عالمان به آنها نیز در زمره عالمان دنیوی محسوب می‌شوند؛ حتی عالمان فقه و فلسفه که اهتمام خود را فقط به دنیا و بحث و جدل آورده باشند، از معرفت حقیقی بی‌بهره خواهند ماند؛ لذا هرچند محتوای معرفت آنها عالم آخرت است، ولی به معرفت حقیقی دست نمی‌یابند. از این رو هر معرفت فلسفی نمی‌تواند معرفت ایمانی باشد. لذا نسبت «تساوی» بین معرفت ایمانی و معرفت فلسفی جاری نخواهد بود.

اگر رابطه میان معرفت فلسفی و معرفت ایمانی، «عموم و خصوص من وجه» باشد، باید چهارگزاره صادق باشد:

۱. «برخی معرفت‌های فلسفی، معرفت ایمانی هستند»؛ ۲. «برخی معرفت‌های فلسفی، معرفت ایمانی نیستند»؛ ۳. «برخی معرفت‌های ایمانی معرفت فلسفی هستند»؛ ۴. «برخی معارف ایمانی معرفت فلسفی نیستند». گزاره اول صادق است؛ چون برخی معرفت‌ها معرفت حسی، خیالی، عقلی، وهمی و کشفی، معادل مراتب معرفت ایمانی‌اند. گزاره دوم نیز صادق است؛ زیرا برخی معارف و علوم در زمره معرفت ایمانی قرار نمی‌گیرند؛ مثل فلسفه قشری و ظاهری. گزاره سوم نیز می‌تواند صادق باشد؛ چون اگر همه معارف ایمانی معرفت فلسفی هستند، قطعاً برخی معارف ایمانی معرفت فلسفی هستند. گزاره چهارم نمی‌تواند صادق باشد؛ چون هر معرفت ایمانی معرفت فلسفی است و به‌ازای هر مرتبه از معرفت ایمانی، قسمی از معرفت فلسفی وجود دارد. پس نمی‌توان به‌نحو سالبه این گزاره را صادق دانست؛ لذا نمی‌توان نسبت معرفت ایمانی و معرفت فلسفی را عام و خاص من وجه دانست.

نسبت «عام و خاص مطلق» میان این دو، شامل سه گزاره است. گزاره کلی ایجابی «هر معرفت ایمانی معرفت فلسفی است»، صادق است؛ ولی گزاره «هر معرفت فلسفی، معرفت ایمانی است»، صادق نیست؛ چراکه نقیض آن «برخی معرفت‌های فلسفی، معرفت ایمانی نیستند»، صادق است. بنابراین میان این دو معرفت، نسبت عموم و خصوص مطلق برقرار است و معرفت فلسفی، اعم از معرفت ایمانی است.

نتیجه‌گیری

معرفت دینی همان معرفت به متعلقات ایمانی (خدا و رسول و نبوت و معاد) است و این نوع از معرفت، هدف و غایت هر انسانی است. متعلق مابعدالطبیعه یا حکمت (معرفت فلسفی) نیز، علم به حقایق وجودیه، مانند معرفت به خدا و رسول و نبوت و معاد محسوب می‌شود. صدرالمآلهین این نوع معرفت را معرفتی حقیقی می‌داند که باید در پی رسیدن به آن بود؛ چراکه نفوس انسانی در اثر عوامل مختلفی مثل تزکیه نفس، طی کردن مراتب استکمالی علمی و معرفتی، زدودن نفس از آلودگی، معرفت یافتن به متعلقات ایمانی، می‌تواند کم‌کم از قوه به فعلیت برسد و مسیر استکمال را طی کند؛ همان‌طور که نفوس از مرتبه حسی به خیالی و وهمی و عقلی نائل می‌شوند. صدرالمآلهین این نحوه استکمال نفوس را، هم در مورد معرفت دینی و هم در مورد معرفت فلسفی به‌کار می‌برد. این نحوه استعمال نشان‌دهنده یکسانی مراتب نفس در معرفت فلسفی و دینی است. علاوه بر این، تشکیک و مرتبه‌بندی معرفت فلسفی و ایمانی از ویژگی‌های مشترک بین آنهاست. همچنین فقه و حکمت و عقل، از وجه مشترک بین معرفت فلسفی و معرفت ایمانی حکایت می‌کند. براین اساس می‌توان گفت که این دو درواقع از یک سنخ معرفت‌اند. گرچه صدرالمآلهین برای معرفت فلسفی اقسام دیگری از حقایق وجودیه را ذکر می‌کند که طبق آن می‌توان گفت معرفت فلسفی اعم از معرفت دینی است.

منابع

- افشون، غلامرضا و عزیزالله کرمانی، ۱۳۹۷، «رابطه معرفت و عبادت از دیدگاه ملاصدرا»، *الهیات قرآنی*، ش ۳، ص ۷۵-۷۵۷.
- خواجوی، محمد، ۱۳۶۶، *لواعظ الطرفین*، بی جا، بی نا.
- دهخدا، علی اکبر، ۱۳۴۲، *لغتنامه دهخدا*، تهران، دانشگاه تهران.
- رحیم پور، فروغ السادات و فرزانه هاشمی زنجیرانی، ۱۳۹۳، «عوامل مساعدت کننده عمل در جهت استكمال نفس از دیدگاه ملاصدرا»، *پژوهش های علوم انسانی نقش جهان*، ش ۳، ص ۸۹-۱۰۰.
- رحیمی نیا، مصطفی، ۱۳۷۹، *فرهنگ فارسی امید*، تهران، فؤاد.
- سجادی، سیدجعفر، ۱۳۷۹، *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- شبر، سیدعبدالله، ۱۴۲۴ق، *حق الیقین فی معرفه اصول الدین*، چ دوم، قم، انوار الهدی.
- صدرالمطالین، ۱۳۷۸، *رسالة فی الحدوث (حدوث العالم)*، تصحیح و تحقیق سیدحسین موسویان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____، ۱۳۴۰، *سه اصل*، تصحیح سیدحسین نصر، تهران، دانشگاه علوم معقول و منقول.
- _____، ۱۳۵۴، *المبدأ والمعاد*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۶۰، *اسرار الآیات*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۶۳ الف، *المشاعر*، به اهتمام هانری کربن، تهران، کتابخانه طهوری.
- _____، ۱۳۶۳ ب، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۶۶ الف، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، بیدار.
- _____، ۱۳۶۶ ب، *شرح الاصول الکافی*، تصحیح محمد خواجوی و تحقیق علی عابدی شاهرودی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۷۵، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمطالین*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، قم، بیدار.
- _____، ۱۳۸۲، *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية*، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
- _____، ۱۳۸۷، *حدوث العالم*، تصحیح و تحقیق سیدحسین موسویان، تهران، بی جا.
- _____، ۱۹۸۱ م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- _____، بی تا - الف، *ابقاظ النائمین*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، بی تا - ب، *الحائثیة علی الهیات تسفاء*، قم، بیدار.
- طوسی، محمدبن حسن، بی تا - الف، *التبیان فی تفسیر القرآن*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- _____، بی تا - ب، *الرسائل العشر*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۵، *شرح الانسارات و التنبیها*، قم، البلاغه.
- علوی، سیدمحمدکاظم، ۱۳۹۳، «تحلیل معرفت محورانه مراتب ایمان در فلسفه ملاصدرا»، *حکمت و فلسفه*، سال دهم، ش ۲، ص ۲۸-۷.
- عمید، حسن، ۱۳۸۲، *فرهنگ فارسی عمید*، چ نهم، تهران، چاپخانه سپهر.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۱۱ق، *المباحث المشرقیه*، قم، بیدار.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، بی تا، *کتاب العین*، تحقیق مهدی مخزومی و محسن آل عصفور، قم، هجرت.
- قصری، داودبن محمود، ۱۳۷۰، *شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم*، تحقیق سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، امیرکبیر.
- گوهری، عباس، ۱۳۹۵، «نسبت معرفت آرمانی با معرفت دینی در اندیشه ملاصدرا»، *پژوهش های معرفت شناختی*، ش ۱۳، ص ۳۵-۵۶.
- لاهیجی، عبدالرزاق، بی تا، *گوهر مراد*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- لاهیجی، محمدجعفر، ۱۳۷۶، *شرح رساله المشاعر*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، امیرکبیر.
- معین، محمد، ۱۳۹۱، *فرهنگ فارسی*، چ بیست و هفتم، تهران، امیرکبیر.
- همدانی، عبدالجبار، ۱۴۲۱ق، *المعنی فی ابواب التوحید و العدل*، بیروت، دارالکتب.

نمایه الفبایی مقالات و پدیدآورندگان سال سیزدهم (شماره‌های ۲۸-۲۹)

الف. نمایه مقالات

- ارزیابی ادله عقلی و نقلی معرفت اکتناهی ذات خدا، سیدعلی ملکیان، حبیب‌اله دانش شهرکی، ش ۲۹، ص ۷-۲۴.
بررسی انتقادی دیدگاه ابن‌سینا دربارهٔ رابطه ذات الهی و علم به ماسوا با تکیه بر آراء صدرالمألهین، سیداحمد غفاری قره‌باغ، ش ۲۸، ص ۶۵-۸۰.
بررسی تحلیلی معیار و مصادیق نص جلی و خفی در کلام امامیه، سید محسن موسوی، محمدحسین فاریاب، ش ۲۹، ص ۱۳۵-۱۵۲.
بررسی تصرفات تعلیمی انسان در موجودات طبیعی، عبدالقاسم کریمی، ش ۲۹، ص ۱۵۳-۱۷۰.
بررسی ابهامات دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی در باب قلمرو دین، عیسی معلم، صفدر الهی‌راد، ش ۲۹، ص ۱۰۷-۱۲۰.
بررسی پیش‌بینی ناپذیری افعال اختیاری از منظر مکتب «تفکیک»: با تأکید بر کتاب «مسئله علم الهی و اختیار»، احمد سعیدی، ش ۲۸، ص ۴۹-۶۴.
بررسی تحلیلی نسبت نظریه «تکامل» با خداباوری والحاد، حمید امامی‌فر، مهدی مهدوی اطهر، ش ۲۸، ص ۲۵-۳۸.
بررسی تطبیقی نسبت معرفت فلسفی با معرفت دینی در سیر تکاملی نفوس از دیدگاه ملاصدرا، رضوانه قاطع، علی اصغر جعفری ولنی، ش ۲۹، ص ۱۸۹-۲۰۶.
بررسی و نقد دیدگاه اولیور لیمن درباره کارکردهای آیات قرآن در آثار فلسفی، علیرضا اسعدی، ش ۲۸، ص ۱۷۳-۱۸۸.
تبیین قلمرو دین از منظر اصول کافی، حمیدرضا رضانی درح، رضا کشاورز سیاهپوش، صفدر الهی‌راد، ش ۲۹، ص ۸۹-۱۰۶.
تبیین و تحلیل تأویل انفسی منازل آخرت در مکتب حکمی صدرایی، سیدمحمدحسین میردامادی، ش ۲۸، ص ۱۴۱-۱۵۸.
تحلیل انتقادی علم دینی در اندیشه ابن‌حزم قرطبی، فردین جمشیدی مهر، محمدعلی محمدپور فخرآبادی، کوکب دارابی، ش ۲۹، ص ۷۳-۸۸.
تحلیل انتقادی ماده‌انگاری نفس از دیدگاه ابن‌قیم جوزیه، مصطفی عزیزی علویجه، ش ۲۸، ص ۱۱۳-۱۲۶.

تحلیل چگونگی اعطای عصمت از جانب خدا به پیامبران و امامان علیهم‌السلام بر مبنای آیات و روایات، محمدحسین فاریاب، ش ۲۸، ص ۱۲۷-۱۴۰.

چیستی «معنای زندگی»، زهیر بلندقامت‌پور، محمود فتحعلی، ش ۲۸، ص ۱۵۹-۱۷۲.

صحیح مسلم و روایات تحریف شده، عبدالرحمن باقرزاده، ش ۲۹، ص ۱۲۱-۱۳۴.

غایت و مصلحت افعال فاعل ارادی از دیدگاه علامه طباطبایی، مهدی برهان مهریزی، ش ۲۹، ص ۱۷۱-۱۸۸.

مراتب معرفت به خداوند از نگاه دیونیسیوس و سهروردی، محمد رضاییان حق، بخشعلی قنبری، عبدالحسین طریقی، ش ۲۹، ص ۵۷-۷۲.

معناشناسی «تابعیت علم از معلوم» و بررسی کارآمدی آن در شبیه «علم پیشین الهی و اختیار انسان»، عبدالرحیم سلیمانی بهبهانی، ش ۲۹، ص ۲۵-۴۰.

معیارهای فلسفی عینیت صفات ذاتی با ذات خداوند و نقد آن از منظر عرفان، حسین عشاقی، ش ۲۸، ص ۳۹-۴۸.

مقایسه برهان «هوای طلق» ابن سینا و برهان «شک» دکارت بر مجرد نفس و جواب اشکال فلاسفه ذهن به این برهان، مصطفی ایزدی یزدان‌آبادی، غلامرضا فیاضی، ش ۲۸، ص ۹۷-۱۱۲.

نقد دیدگاه کلارک پیناک در «علم پیشین خداوند به آینده» از منظر متکلمان امامیه، محمد ابراهیم ترکمانی، ش ۲۹، ص ۴۱-۵۶.

نقد و بررسی تفسیر «رؤیت خداوند به تعلق علم ضروری به خداوند»، محمدهادی توکلی، ش ۲۸، ص ۸۱-۹۶.

نقدی بر نتایج الحادی هاو کینگ از نظریه «جهان خودانگیخته» از منظر فلسفه اسلامی، سجاد آذریان، محمدجواد اصغری، ش ۲۸، ص ۷-۲۴.

ب. نمایه پدیدآورندگان

اسعدی، علیرضا، بررسی و نقد دیدگاه اولیور لیمن درباره کارکردهای آیات قرآن در آثار فلسفی، ش ۲۸، ص ۱۷۳-۱۸۸.

امامی‌فر، حمید، مهدی مهدوی اطهر، بررسی تحلیلی نسبت نظریه «تکامل» با خداباوری و الحاد، ش ۲۸، ص ۲۵-۳۸.

ایزدی یزدان‌آبادی، مصطفی، غلامرضا فیاضی، مقایسه برهان «هوای طلق» ابن سینا و برهان «شک» دکارت بر مجرد نفس و جواب اشکال فلاسفه ذهن به این برهان، ش ۲۸، ص ۹۷-۱۱۲.

آذریان، سجاد، محمدجواد اصغری، نقدی بر نتایج الحادی هاو کینگ از نظریه «جهان خودانگیخته» از منظر فلسفه اسلامی، ش ۲۸، ص ۷-۲۴.

- باقرزاده، عبدالرحمن، صحیح مسلم و روایات تحریف شده، ش ۲۹، ص ۱۲۱-۱۳۴.
- برهان مهریزی، مهدی، غایت و مصلحت افعال فاعل ارادی از دیدگاه علامه طباطبایی، ش ۲۹، ص ۱۷۱-۱۸۸.
- بلندقامت‌پور، زهیر، محمود فتحعلی، چیستی «معنای زندگی»، ش ۲۸، ص ۱۵۹-۱۷۲.
- ترکمانی، محمد ابراهیم، نقد دیدگاه کلارک پیناک در «علم پیشین خداوند به آینده» از منظر متکلمان امامیه، ش ۲۹، ص ۴۱-۵۶.
- توکل، محمدهادی، نقد و بررسی تفسیر «رؤیت خداوند به تعلق علم ضروری به خداوند»، ش ۲۸، ص ۸۱-۹۶.
- جمشیدی مهر، فردین، محمدعلی محمدپور فخرآبادی، کوب دارابی، تحلیل انتقادی علم دینی در اندیشه ابن‌حزم قرطبی، ش ۲۹، ص ۷۳-۸۸.
- رضاییان حق، محمد، بخشعلی قنبری، عبدالحسین طریقی، مراتب معرفت به خداوند از نگاه دیونسیوس و سهروردی، ش ۲۹، ص ۵۷-۷۲.
- رمضانی درج، حمیدرضا، رضا کشاورز سیاهپوش، صفدر الهی‌راد، تبیین قلمرو دین از منظر اصول کافی، ش ۲۹، ص ۸۹-۱۰۶.
- سعیدی، احمد، بررسی پیش‌بینی‌ناپذیری افعال اختیاری از منظر مکتب «تفکیک» با تأکید بر کتاب «مسئله علم الهی و اختیار»، ش ۲۸، ص ۴۹-۶۴.
- سلیمانی بهبهانی، عبدالرحیم، معناشناسی «تابعیت علم از معلوم» و بررسی کارآمدی آن در شبهه «علم پیشین الهی و اختیار انسان»، ش ۲۹، ص ۲۵-۴۰.
- عزیزی علویجه، مصطفی، تحلیل انتقادی ماده‌نگاری نفس از دیدگاه ابن‌قیم جوزیه، ش ۲۸، ص ۱۱۳-۱۲۶.
- عشاقی، حسین، معیارهای فلسفی عینیت صفات ذاتی با ذات خداوند و نقد آن از منظر عرفان، ش ۲۸، ص ۳۹-۴۸.
- غفاری قره‌باغ، سیداحمد، بررسی انتقادی دیدگاه ابن‌سینا درباره رابطه ذات الهی و علم به ماسوا با تکیه بر آراء صدرالمتألهین، ش ۲۸، ص ۶۵-۸۰.
- فاریاب، محمدحسین، تحلیل چگونگی اعطای عصمت از جانب خدا به پیامبران و امامان بر مبنای آیات و روایات، ش ۲۸، ص ۱۲۷-۱۴۰.
- قاطع، رضوانه، علی اصغر جعفری ولنی، بررسی تطبیقی نسبت معرفت فلسفی با معرفت دینی در سیر تکاملی نفوس از دیدگاه ملاصدرا، ش ۲۹، ص ۱۸۹-۲۱۷.
- کریمی، عبدالقاسم، بررسی تصرفات تعلیمی انسان در موجودات طبیعی، ش ۲۹، ص ۱۵۳-۱۷۰.
- معلم، عیسی، صفدر الهی راد، بررسی ابهامات دیدگاه آیت الله مصباح یزدی در باب قلمرو دین، ش ۲۹، ص ۱۰۷-۱۲۰.
- ملکیان، سیدعلی، حبیب‌اله دانش شهرکی، ارزیابی ادله عقلی و نقلی معرفت اکتناهی ذات خدا، ش ۲۹، ص ۷-۲۴.

۲۱۰ معرفت‌کاران، سال سیزدهم، شماره دوم، پیاپی ۲۹، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

موسوی، سید محسن، محمدحسین فاریاب، بررسی تحلیلی معیار و مصادیق نص جلی و خفی در کلام امامیه،
ش ۲۹، ص ۱۳۵-۱۵۲.

میردامادی، سیدمحمدحسین، تبیین و تحلیل تأویل انفسی منازل آخرت در مکتب حکمی صدرایی، ش ۲۸،
ص ۱۴۱-۱۵۸.

The Relation between Philosophical Knowledge and Religious Knowledge in the Evolutionary Course of the Soul: A Comparative Study from the Perspective of Molla Sadra

Rezvaneh Qate'/ Ph.D. of Transcendental Wisdom, University of Isfahan

✉ **Ali Asghar Ja'fari Valani**/ Associate Professor of Department of Islamic Philosophy and
Theology, Shahid Motahhari University jafari_valani@yahoo.com

Received: 2022/08/03 - **Accepted:** 2022/12/26

Abstract

The basis of all knowledge is the knowledge of "existence". Molla Sadra considers knowledge a kind of existence and considers faith a kind of knowledge; therefore, following the theory of 'analogical gradation', he considers gradation in science and in faith as well. This means that the soul's knowledge of religious issues is the same as its knowledge of philosophical and existential issues, and philosophical knowledge can be considered a kind of religious knowledge in this field. Therefore, existential truths such as God, prophet and Resurrection belong to philosophical knowledge or wisdom, which Molla Sadra considers their knowledge equivalent to religious or faith knowledge. Molla Sadra mentions different levels for this type of knowledge – according to analogical gradation- some of which are correct and some are incorrect. He believes the human soul gradually goes through the levels of perfection (in both philosophical knowledge and religious knowledge) and actualizes its potentialities, by going through different sensory, imaginary and intellectual levels, as well as acquiring different forms of acquired knowledge and intuitional knowledge. Along with other evidences such as the use of different names of wisdom, light and jurisprudence, this point shows that human beings achieve both philosophical and religious knowledge, as a result of perfection in their levels, which is a sign of the close connection between religious knowledge and philosophical knowledge.

Keywords: knowledge, perfection of self, philosophical knowledge, religious knowledge, Molla Sadra.

The Goal and Expediency of Volitional Subject Acts from Allameh Tabatabai's Point of View

Mehdi Burhan Mehrizi/ Assistant Professor of the Department of Philosophy, Imam Khomeini Educational and Research Institute
Mehreezi@gmail.com

Received: 2022/06/10 - **Accepted:** 2022/10/08

Abstract

Allameh Tabataba'i discusses the finality of acts in three steps: the first step is to prove the finality of every movement; the second step is to prove the finality of perfectible subjects in accidental and substantial movements; and the third step is to prove the finality of non-perfectible subjects. Using a descriptive-analytical method in this research, and analyzing Allameh's phrases, I have concluded that the comprehensive definition of goal is "the perfect and complete status that is meant by the subject for performing the action". Considering the semantic symmetry of purpose and expediency, I will discuss expediency in Divine and human actions and finally come to the conclusion that purpose and expediency in human actions are outside the act because of their missing perfection; but in Divine actions, they are the Divine action themselves. On this basis, the Ash'arite's view who believe the Divine actions do not have any expediency, and also the Mu'tazilite's view who believe the Divine actions have expediencies in relation to the servants, would be invalid.

Keywords: goal, expediency, perfection, Divine actions, non-Divine actions, Allameh Tabataba'i.

An Investigation on Human Educational Involvements in Natural Creatures

Abdul-Qasim Karimi/ Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad
a-karimi@um.ac.ir

Received: 2022/08/16 - **Accepted:** 2022/12/13

Abstract

There is no unanimity among Islamic thinkers in the quality and manner of human educational changes in creatures with apparently no intelligence, such as inanimate objects, plants and animals. Using documentary and content analysis methods on the basis of theological and philosophical foundations inspired by Qur'anic verses, this research proves that human being, in terms of his/her scientific position and educational status, is the means of God's blessing and a facilitating factor which improves the process of the evolution of other beings. Teaching and learning is a high and unique change in inanimate objects, plants and animals, done genetically by God, and is under control of human, and is compatible with the natural being's lack of common sense or their common sense. Having a scientific influence and control over the limits, abilities, relationships and the laws dominant on creatures, human being discovers their mysteries, by God's permission, transforms their potentialities to actuality, and thus fulfills his own needs and helps the other creatures' perfection.

Keywords: educational position, having control over changes, degrees of science, natural beings, howness and whyness of education.

The Criteria and Instances of Clear Terms and Implied Statements in Imamiyyah Theology: An Analytical Study

✉ **Seyyed-Mohsen Mousavi**/ M.A. of Islamic Studies and Theology, Imam Khomeini Educational and Research institute smmzsm7378@gmail.com

Mohammad-Hossein Faryab/ Associate Professor of Department of Speech, Imam Khomeini Educational and Research Institute

Received: 2022/07/01 - **Accepted:** 2022/11/15

Abstract

One of the topics raised in the discussion of Imamate in theological books is the term "clear terms" (nass jali) and "implied statements" (nass khafi). The two terms, discussed following the topic of 'the ways to determine Imam', have been mentioned in the theological works of different sects, including Mu'tazila, Ash'ari, Zaidiyyah and Imamiyyah. Among the different Islamic sects, only Imami theologians believe that Imam Ali (PBUH) has been appointed as the immediate successor of the Prophet via both clear terms and implied statements. Pointing to the criterion of clear terms and implied statements from the Imami theologians' perspective, this article explains their reasons for proving this belief and answers the questions raised by the opponents of this belief, using an analytical-library method. Choosing the selected criteria for clear terms and implied statements, it will be finally proved that unlike the opinion of most theologians, the Ghadeer tradition is a clear term, not an implied statement.

Key words: Imamate, Imam Ali, clear terms, implied statement, Imamiyyah, theologians, Ghadir tradition.

‘Sahih Muslim’ and Distorted Narrations

Abdu-Rrahman Baqerzadeh/ Associate Professor of Department of Islamic Studies,
Mazandaran University

A.bagherzadeh@umz.ac.ir

Received: 2022/06/19 - **Accepted:** 2022/11/17

Abstract

One of the important sources of formation of theological and religious beliefs for Muslims is Islamic hadiths. Therefore, it is necessary to pay attention to the originality and refinement of its sources. According to the majority of Ahl al-Sunna, ‘Sahih Muslim’ is the second authentic hadith book, written by Muslim Ibn Hajjaj Neyshaburi(206-261 LAH), one of the great hadith scholars of Ahl al-Sunna. It has a great position among Ahl al-Sunna and they accept its narrations without any investigation. This position requires the authenticity of the narrators, the chain of narration and the text of the hadith. Since some distortions (despite its negative theological, jurisprudential and etc. consequences) has entered many sources of Islamic texts - including narrative, convictional, historical, etc. - the question arises whether the mentioned book has been safe from distortion to be completely reliable or not? The purpose of this research is to answer this question, using a descriptive-analytical method and relying on various reliable Sunni sources. Its most important result is that the ominous event of distortion has entered this important and central book. These distortions are rooted in theological discussions and have some direct and indirect consequences, and require more precise researches.

Keywords: position of Ahl al-Bayt, Sahih Muslim, Hadith Thaqaalain, Hadith Safina, distortion of truth.

The Ambiguities of Ayatollah Misbah Yazdi's View on the Realm of Religion: An Investigation

✉ **Isa Moallem**/ PhD Student of Philosophy of Religion, Imam Khomeini Educational and Research Institute isamoallem@gmail.com

Safdar Elahi-Rad/ Assistant Professor of the Department of Religion and Philosophy, Imam Khomeini Education and Research Institute

Received: 2022/07/27 - **Accepted:** 2022/10/29

Abstract

The realm of religion is one of the important topics among theologians and philosophers of religion and has been discussed in contemporary times with titles such as ‘human need for religion’, ‘human expectations from religion’, and ‘the realm of Sharia’. The main issues in this regard are as follows: What is religion? What are its pillars and components? And to what extent can it be involved in human life? In what issues should religion interfere? Ayatollah Misbah Yazdi believes explaining the matters related to the eternal prosperity of mankind are in the realm of religion. His point of view has led to some ambiguities, investigated in this article, using a library method with an analytical approach. Some of these ambiguities and problems are: the secularization of religion; failure to recognize statements that are related to human prosperity; many religious texts will come out of the domain of religion; how to identify the direct or indirect relationship between propositions and... This article explains and examines these ambiguities. The most important finding of this article is that these ambiguities are mainly caused by the lack of proper understanding of the mentioned point of view.

Keywords: definition of religion, domain of religion, Ayatollah Misbah Yazdi's view, religious science, science and religion, Islamization of sciences.

An Explanation of the Realm of Religion from the Perspective of ‘Usul al-Kafi’

✉ **Hamid-Reza Ramezani Darh**/ Master of Philosophy of Religion, Imam Khomeini Educational and Research Institute hamidrez1404@chamail.com

Reza Keshavarz Siyahpoush/ PhD student of Theology, Imam Khomeini Educational and Research Institute

Safdar Elahi-Rad/ Assistant Professor of the Department of Theology and Philosophy of Religion, Imam Khomeini Education and Research Institute

Received: 2022/08/11 - **Accepted:** 2022/12/13

Abstract

One of the contemporary theological topics debated, under the influence of the new western culture, is the issue of "the realm of religion". This discussion is important because it can clearly help us understand religious texts and is an evidence for the correct understanding of religion. I have studied the approach of one of the important Shi'ite collection of traditions, i.e. the noble book ‘Usul al-Kafi’, regarding "the realm of religion", by compiling hadith groups. Putting together all the traditions of ‘Usul al-Kafi’ with the same subject according to a general standard, I have found that " the interference of religion in different fields of human life is to the extent that it is tied to the ultimate prosperity of human". It is important to consider that examining the domain of religion from an intra-religious perspective is assumed to be possible.

Keywords: religion, the domain of religion, traditions, Usul al-Kafi, minimal, maximal, comprehensiveness (moderate)

A Critical Analysis of Religious Science according to Ibn Hazm Qurtubi's Thought

✉ **Fardin Jamshidi-mehr**/ Assistant Professor of Theology (Philosophy), Department of Gonbad Kavus University fjamshidi@gonbad.ac.ir

Mohammad Ali Mohammadpour Fakhri-Abadi/ M.A. of Shia Studies at Qom University

Kokab Darabi/ Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Mazandaran University

Received: 2022/09/10 - **Accepted:** 2022/12/26

Abstract

The main question of this research is: what is religious science, with a case study of Ibn Hazm Qurtubi's point of view. I have used a library research method in collecting the data of this article and have presented a rational analysis and description of the data. The main finding of this research is that from Ibn Hazm's point of view, a science is religious if that science is in connection with religion in its source or end. This point distinguishes Ibn Hazm's view from some contemporary thinkers such as Ayatollah Javadi Amoli, who believe a science is religious if its subject - or what is known- is religious. Based on human goals, Ibn Hazm divides science into worldly and otherworldly sciences and introduces the otherworldly science as the "knowledge of Sharia". In his opinion, the science of Sharia, and all the sciences that serve Sharia, are considered a religious science as much as they serve the science of Sharia; but he did not pay attention to the equivocal meaning of this world and the hereafter.

Keywords: Ibn Hazm, science, knowledge, Sharia science, religious science, world, Hereafter.

The Levels of Knowledge of God from Dionysius and Suhrawardi's Point of View

✉ **Mohammad Reza'ian Haqq**/ Assistant Professor of Department of Islamic Studies, Farhangian University rezaeiyanhagh@gmail.com

Bakhsh-Ali Qanbari/ Associate Professor of Department of Religions and Mysticism, Islamic Azad University, Central Tehran Branch

Abdul-Hossein Tariqi/ Assistant Professor of the Department of Religions and Mysticism, Islamic Azad University, Central Tehran Branch

Received: 2022/05/17 - **Accepted:** 2022/09/07

Abstract

One of the important topics and concerns of all mystical schools, which is significantly different from the approach of other intellectual fields, is how to know God. This mystical knowledge tried to reach a kind of direct knowledge, called intuitive knowledge. We can mention Dionysius and Suhrawardi - among the mystics and sages of the two great traditions of Christianity and Islam - who have common opinions on this issue. They believe the knowledge of God has different levels and evaluate its levels according to one's closeness and distance from God. The first step of God's knowledge is the level of affirmation (ijab), i.e. knowing and approaching God through rational knowledge (affirmative theology); and in the next level, is the negation of any imperfection from God (negative theology). According to the works of Suhrawardi and Dionysius, the levels of God's knowledge is related to the levels of being, humans and angels. Suhrawardi and Dionysius believe that human's or object's degree of closeness or distance from the Divine lights depends on their ability. Dionysius considers the level of 'negation of negation' and what he calls 'the Divine darkness' as the highest level of knowledge. This darkness is, in fact, the result of the brightness and abundance of light such that it prevents human seeing and understanding by his/her eye and intellect until it enters the darkness beyond reason where, according to Suhrawardi, knowledge is lost in the known.

Keywords: God, negative knowledge, negation of negation, Divine darkness, light of the lights, Dionysius, Suhrawardi.

A Criticism of Clark Pinnock's View on "God's Prior Knowledge of the Future" from the Perspective of Imamiyyah Theologians

Mohammad Ebrahim Turkmani/ PhD of Imamiyya Theology, University of Qur'an and Hadith
E.Torkamani@yahoo.com

Received: 2022/09/11 - **Accepted:** 2022/12/30

Abstract

Clark Pinnock (one of the founders of open theism) believes that although all theologians (both traditional and open theists) are unanimous that God has "absolute knowledge" and knows what He will do on the basis of His knowledge of the past, present and future, but open theists believe that no being (not even God) can know "in advance" what exactly a free man will do in the future; because: first, knowledge of the future is logically impossible (because it either does not exist or is completely based on possibility); second, "foreknowing an optional act" is in conflict with the freedom of man and God; third, this is in conflict with the two teachings of "Divine Providence" and "Trust in God". Looking at the works of Imami theologians, on the other hand, I found out that there are serious criticisms on Pinnock's view; for example for many logical and narrative reasons, God is omniscient of himself and other beings, and this knowledge does not negate His will or human's will and is not in conflict with other revelatory teachings, such as "Providence" and "trust". I try to criticize Pinnock's view about "God's prior knowledge of the future" from the perspective of Imami theologians using a descriptive-analytical method.

Keywords: freedom, open theism, Pinnock, determinism, prior knowledge, Imami theologians.

Semantics of "Subordination of Knowledge to the Known"; an Investigation of Its Efficiency in Answering the Question of "The Divine Prior-Knowledge and Human Choice"

Abdo-Rrahim Soleimani Behbahani/ Assistant Professor of the Department of ‘Compiling Knowledge Organizations’, Islamic Sciences and Culture Academy soleimani@isca.ac.ir

Received: 2022/06/05 - **Accepted:** 2022/10/12

Abstract

Proponents of the theory of ‘human free will’ have answered the famous question of "incompatibility of the eternal Divine knowledge with free will", using both analytical (halli) answers and counter-examples (naqzi). One of the analytical answers is based on the principle of "subordination of knowledge to the known". The mentioned principle implies that knowledge is subordinate to the known and cannot effect the necessity or the impossibility of the action. Some have denied the application of this principle to God. Reporting and explaining the above-mentioned answer, this research – using a descriptive-analytical method – studies the different views on the correctness or incorrectness of this solution. This article shows that the origin of rejecting the mentioned solution is the denial of applying the principle of “subordination of knowledge to the known” to “actual knowledge” – the Divine prior-knowledge being of this type-. This answer can be defended in two ways: we should say the referent of the prior-knowledge is not an external known [object], or given the generality of the principle of subordination and the lack of influence of knowledge on the known, we should apply it to Divine prior-knowledge as well.

Keywords: subordination of knowledge to the known, actual knowledge, passive knowledge, Divine prior-knowledge, eternal knowledge.

Abstracts

The Intellectual and Narrative Proofs of the Knowledge of God's Essence

✉ **Habibollah Danesh-Shahraki**/ Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Qom University daneshshahraki@qom.ac.ir
Seyyed Ali Malekian/ Ph.D. Student of Islamic Philosophy and Theology, Qom University
Received: 2022/05/31 - **Accepted:** 2022/09/29

Abstract

Muslim philosophers face a challenge in the knowledge of God: the Almighty God and religious leaders have invited them to know God on the one hand; and there are teachings that forbid thinking about God's essence on the other hand. This has created a question of whether the philosophers' method of rational dealing with this issue is basically correct or not. If their method is correct, how should these teachings be dealt with? This challenge led us to analyze this question to find out if it is possible to know God at all. And if so, to what extent? Is it possible to know only the attributes of God or is it possible to know the essence of God? To determine the exact dimensions of this challenge, I will study it in some steps. In the first step, I briefly explain the three points of view that can be proposed in this field; in the second step, I examine the proofs of these views, and in the final step, I prove my view, criticizing the other views, and will show that it is possible to know God's attributes and acts; however, it is not possible to know God's essence.

Keywords: Divine essence, essence, thinking about God, belief in God, religious teachings.

Table of Contents

The Intellectual and Narrative Proofs of the Knowledge of God's Essence / <i>Habibollah Danesh-Shahraki / Seyyed Ali Malekian</i>	7
Semantics of "Subordination of Knowledge to the Known"; an Investigation of Its Efficiency in Answering the Question of "The Divine Prior-Knowledge and Human Choice" / <i>Abdo-Rrahim Soleimani Behbahani</i>	25
A Criticism of Clark Pinnock's View on "God's Prior Knowledge of the Future" from the Perspective of Imamiyyah Theologians / <i>Mohammad Ebrahim Turkmani</i>	41
The Levels of Knowledge of God from Dionysius and Suhrawardi's Point of View / <i>Mohammad Reza 'ian Haqq / Bakhsh-Ali Qanbari / Abdul-Hossein Tariqi</i>	57
A Critical Analysis of Religious Science according to Ibn Hazm Qurtubi's Thought / <i>Fardin Jamshidi-mehr / Mohammad Ali Mohammadpour Fakhri-Abadi / Kokab Darabi</i>	73
An Explanation of the Realm of Religion from the Perspective of 'Osul al-Kafi' / <i>Hamid-Reza Ramezani Darh / Reza Keshavarz Siyahpoush / Safdar Elahi-Rad</i>	89
The Ambiguities of Ayatollah Misbah Yazdi's View on the Realm of Religion: An Investigation / <i>Isa Moallem / Safdar Elahi-Rad</i>	107
'Sahih Muslim' and Distorted Narrations / <i>Abdu-Rrahman Baqerzadeh</i>	121
The Criteria and Instances of Clear Terms and Implied Statements in Imamiyyah Theology: An Analytical Study / <i>Seyyed-Mohsen Mousavi / Mohammad-Hossein Faryab</i>	135
An Investigation on Human Educational Involvements in Natural Creatures / <i>Abdul-Qasim Karimi</i>	153
The Goal and Expediency of Volitional Subject Acts from Allameh Tabatabai's Point of View / <i>Mehdi Burhan Mehrizi</i>	171
The Relation between Philosophical Knowledge and Religious Knowledge in the Evolutionary Course of the Soul: A Comparative Study from the Perspective of Molla Sadra / <i>Rezvaneh Qate' / Ali Asghar Ja'fari Valani</i>	189

In the Name of Allah

Ma‘rifat-e Kalāmī (Theological Knowledge)

Vol.13, No.2
Fall & Winter 2022-23

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

E-mail: M.kalami@qabas.net