

معرفت کلامی

سال چهاردهم، شماره اول، پیاپی ۳۰، بهار و تابستان ۱۴۰۲



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 اسلامی

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 ۳۲۱۱۳۴۸۲ (۰۲۵)

دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

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، ۶۰۰۰۰۰ ریال، و اشتراک دو شماره آن در یک سال، ۱۲۰۰۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب شبای IR910600520701102933448010 بانک مهر ایران، واریز، و اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

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

ب) نحوه تنظیم مقالات

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

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

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

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

ج). یادآوری

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

بررسی نقش قرآن کریم در راهبری کلام اسلامی با رویکرد نقادانه به آراء خاورشناسان / ۷

علیرضا اسعدی

تحلیل رویکرد محمد غزالی در نسبت ایمان با یقین / ۲۵

مریم نوروزی / که عزیزالله افشار کرمانی / امیر محببان

تبیین و نقد عقل‌ورزی وهابیان / ۳۹

محمدحسین فاریاب

ارزیابی تقریرهای «برهان تمانع» و لوازم آنها / ۵۷

آفرین قائمی

شأن و آثار وجودی و ولایت تشریحی پیامبر و معصومان علیهم‌السلام در هستی از منظر امام خمینی علیه‌السلام / ۷۷

که محمدحسین احمدزاده فرد / محمد محمدرضایی / یدالله دادجو / رجب اکبرزاده

بررسی نسبت ادله عصمت انبیاء با جواز ترک اولی و پاسخ به اشکالات / ۹۷

علی فقیه

ارزیابی روشی عنوان «افسانه‌های حسین» از مدخل «حسین بن علی» در دائرةالمعارف ... / ۱۱۵

فاطمه رئوفی‌تبار

دلالت آتوسکوپي بر اثبات وجود بُعد غیرمادی انسان / ۱۲۹

منصور کثیری

بازخوانی نظریه شیخ مفید درباره تجرد روح / ۱۴۱

غلامحسین گرامی

بررسی انتقادی اندیشه معادشناسی دکتر علی شریعتی / ۱۶۱

که فاطمه‌سادات حسینی چاوشی / محمد محمدرضایی

بررسی انتقادی استدلال‌های متکلمان اسلامی در اثبات اعاده معدوم / ۱۷۹

که سیدمهدی موسوی اردستانی / کرامت ورزدار

بررسی روایات جرجیر درباره عدم خلود در جهنم / ۱۹۵


محسن ایزدی / که وحید فرهادی / مهدی احمدی یگانه


۲۲۲ / Abstracts

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی نقش قرآن کریم در راهبری کلام اسلامی با رویکرد نقادانه به آراء خاورشناسان

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

asaadi@isca.ac.ir  orcid.org/0000-0003-0176-681X

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

دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۳۰ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۲۶

چکیده

از مهم‌ترین عرصه‌های اثرگذاری معارف قرآنی در یک حوزه دانشی، عرصه «مدیریت و راهبری» آن حوزه است. این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی و با رویکردی نقادانه به آراء خاورشناسان، نقش قرآن در راهبری علم کلام را بررسی کرده و نشان داده که از یک سو قرآن کریم با تأیید روش عقلی و الهام‌بخشی، استدلال و ردیه‌نویسی مسلمانان را به رویکرد عقلی در کلام ترغیب نموده و درون‌مایه‌های استدلالی موجود در قرآن کریم الهام‌بخش استدلال‌های کلامی به مسلمانان بوده است. از سوی دیگر مسلمانان با اهتمام ویژه به آموزه‌های قرآنی و مقدم ساختن آنها در چپش مسائل کلامی و اولویت‌بندی آموزه‌های اعتقادی از قرآن تأثیر پذیرفته‌اند. اثبات این نقش‌آفرینی‌ها به ابطال نظریه برخی خاورشناسان می‌انجامد که نه تنها بسیاری از آموزه‌های اعتقادی و کلامی را برگرفته از سایر ادیان و یا دیگر عوامل بیرونی می‌دانند، بلکه حتی پیدایش و تطور علوم اسلامی و از جمله علم کلام را نیز متأثر از عوامل خارجی می‌شمارند و نقش آیات و معارف قرآن را بکلی انکار می‌کنند و یا نقش چندان مؤثری برای آنها ترسیم نمی‌نمایند.

کلیدواژه‌ها: قرآن کریم، خاورشناسان، علم کلام، معارف قرآن، تاریخ کلام.

عظمت تعالیم تمدن‌ساز اسلام و قرآن و نقش مؤثر مسلمانان در جامعه و اندیشه بشری توجه خاورشناسان را به مطالعات اسلامی معطوف ساخته و آنها طی سالیان متمادی به مطالعات گسترده‌ای در حوزه اسلام، قرآن و علوم اسلامی گوناگون پرداخته‌اند. در اینکه خاورشناسان با چه انگیزه و هدفی به این پژوهش‌ها روی آورده‌اند، سخن بسیار است و نمی‌توان انگیزه و هدف همه آنها را یکی دانست. برخی با انگیزه‌های تیشیری، برخی دیگر با انگیزه‌های استعماری و برخی نیز با انگیزه‌های صرفاً علمی و پژوهشی به پژوهش‌های گسترده در حوزه قرآن کریم و مسائل اسلامی دست زده‌اند.

اما نکته مهم این است که عمده پژوهش‌های ایشان نشان می‌دهد تعالیم و حتی علوم اسلامی به‌گونه‌ای از ادیان گذشته و به‌ویژه مسیحیت و کتاب مقدس و یا مکاتب فلسفی و الهیاتی دیگر اقتباس شده و از آنها تأثیر پذیرفته است.

با توجه به بازتاب گسترده آثار خاورشناسان در جوامع اسلامی، بالطبع نویسندگان مسلمان نیز با صرف‌نظر از انگیزه‌های دخیل در این پژوهش‌ها، کوشیده‌اند اصالت تعالیم و علوم اسلامی را به خوبی اثبات کنند و با بررسی و نقد منصفانه، اثبات نمایند که برخلاف ادعای خاورشناسان، اسلام و علوم اسلامی و از جمله علم کلام تحت تأثیر عوامل خارجی شکل نگرفته و سامان نیافته است، بلکه بیشتر متأثر از عوامل داخلی و به‌ویژه تعالیم قرآن کریم بوده است.

درباره نقش‌آفرینی قرآن کریم در علوم انسانی و اسلامی، در سال ۱۳۹۶ کنگره بین‌المللی «قرآن و علوم انسانی» توسط «جامعه‌المصطفی» برگزار شد، ولی درخصوص مسئله راهبری علم کلام مقاله‌ای در مجموعه مقالات آن همایش به چشم نمی‌خورد. افزون بر این، درخصوص رابطه قرآن با علم کلام، پژوهش‌هایی همچون کتاب **قرآن و علم کلام** (قدردان قراملکی، ۱۳۹۹) و نیز مقاله‌ای برگرفته از همین کتاب با عنوان «نقش قرآن بر علم کلام در روشگان» (قدردان قراملکی و قدردان قراملکی، ۱۳۹۶) و نیز مقاله «رابطه قرآن و علم کلام» (جبرئیلی، ۱۳۹۰) منتشر شده است. اما براساس تتبع صورت‌گرفته، تاکنون در موضوع خاص «نقش تعالیم قرآنی در راهبری علم کلام» و به‌ویژه با رویکرد انتقادی به مطالعات قرآنی خاورشناسان، اثری منتشر نشده است.

این مقاله، که برگرفته از طرح پژوهشی در حال انجام در پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی با عنوان «بررسی و نقد دیدگاه خاورشناسان درباره رابطه قرآن با علم کلام اسلامی» است، درصدد نشان دادن اصالت و استقلال معارف اسلامی و به‌ویژه معارف اعتقادی - کلامی آن از طریق اثبات نقش‌آفرینی قرآن در رویکرد، روش و چینش و اولویت‌بندی آموزه‌های کلامی است. تبیین و اثبات این نقش‌آفرینی‌ها به ابطال تحلیل‌های برآمده از مطالعات اسلامی برخی خاورشناسان می‌انجامد که نه‌تنها نقش مؤثری برای قرآن در آموزه‌های اعتقادی و کلامی مسلمانان باور ندارند، بلکه آنها را برگرفته از سایر ادیان و یا دیگر عوامل بیرون از جامعه اسلامی می‌دانند.

۱. خاورشناسان و خاستگاه کلام اسلامی

برخی از خاورشناسان به درستی اذعان کرده‌اند که علم کلام از جمله علوم اسلامی است که درباره تاریخ دقیق پیدایش آن، اختلاف نظرهای زیادی وجود دارد (گوتاس، ۲۰۰۳، ص ۱۳۲؛ فان اس، ۱۳۹۶، ص ۶۶) و مشکل بتوان دقیقاً اثبات کرد چه موقع علم کلام به معنای یک علم دینی مستقل به کار رفته است.

با صرف نظر از مسئله زمان دقیق پیدایش علم کلام، یکی از مهم‌ترین مسائل تاریخ کلام اسلامی مسئله «خاستگاه و مصادر علم کلام» است. معمولاً عوامل و زمینه‌های پیدایش علم کلام اسلامی را به دو دسته «داخلی» و «خارجی» (سبحانی، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۷۲) یا «خط اصیل» و «خط دخیل» (حکیمی، ۱۳۷۵، ص ۱۱۵) تقسیم می‌کنند. «عوامل داخلی» عناصری هستند که معطوف به دین و متون اسلامی و یا خصوصیات و تحولات جامعه اسلامی بوده، بدین‌ها برگشت می‌کنند؛ چنان‌که مقصود از «عوامل خارجی» عناصری هستند که حاصل از ارتباط جامعه اسلامی یا مسلمانان با محیط بیرون از خود و یا نفوذ بیگانگان در جامعه اسلامی بوده‌اند.

قرآن کریم، احادیث و سنت نبوی و امامان معصوم علیهم‌السلام و تحولات درونی جامعه اسلامی از مهم‌ترین عوامل داخلی، و ارتباط مسلمانان با پیروان دیگر ادیان و فرهنگ‌ها، نهضت ترجمه و آشنایی مسلمانان با فلسفه یونان از مهم‌ترین عوامل خارجی هستند که برای شکل‌گیری علم کلام مطرح شده‌اند (سبحانی، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۹۰ و ۹۱).

از دیدگاه دانشمندان اسلامی تأثیر این عوامل و زمینه‌ها در سطحی یکسان نیست. آنچه بسیاری از آنها بر آن تأکید دارند این است که نقش اصلی در پیدایش کلام اسلامی از آن عوامل داخلی است و عوامل خارجی تنها می‌توانند در تطور و تحول اندیشه‌های کلامی نقش داشته و به تکامل آن کمک کرده باشند.

خاورشناسان در تقسیم عوامل به «داخلی» و «خارجی»، با دانشمندان اسلامی همراه هستند (گارده و قنواتی، ۱۳۹۶، ص ۱۷۸)، با این تفاوت که بیشتر آنها علم کلام را زاینده عوامل بیرونی دانسته‌اند. از دیدگاه ایشان مواجهه با پیروان سایر ادیان (لیونز، ۱۳۹۳، ص ۱۲۳؛ آدام متر، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۳۱۸) و نهضت ترجمه و آشنایی مسلمانان با فلسفه یونانی (شدر، ۱۹۴۹، ص ۵۱-۵۰؛ ولفسن، ۱۳۶۸، ص ۲۲) از مهم‌ترین عوامل شکل‌گیری و تطور علم کلام است.

اما برخلاف آنچه مطالعات خاورشناسان نشان می‌دهد، به نظر می‌رسد عوامل داخلی، به‌ویژه تعالیم وحیانی قرآن کریم از جهات گوناگونی در علم کلام مؤثر واقع شده است. این اثرگذاری، هم شامل مباحث درون‌علمی کلام (نظیر مفاهیم، مسائل، اصول و قواعد) می‌شود و هم شامل مباحث برون‌علمی (نظیر مدیریت و راهبری کلام اسلامی) که محور سخن در این مقاله است.

معارف قرآن کریم به شکل‌های گوناگون و از جمله نقش‌آفرینی در اتخاذ رویکرد و روش عقلی و نیز نقش‌آفرینی در اولویت‌بندی و چینش مسائل، علم کلام را راهبری کرده است. در ادامه، به تفکیک به این مسائل می‌پردازیم و نقش معارف قرآن کریم را در هر یک نشان می‌دهیم:

۲. نقش تعالیم قرآن در روش و رویکرد عقلی کلام اسلامی

علم کلام هرچند علمی است که به تناسب مسائلی که با آن مواجه است، می‌تواند در بررسی آنها از روش‌های نقلی، عقلی، جدلی، شهودی و حسی بهره‌گیرد، اما روش «عقلی» و «نقلی» دو روش غالب در آن بوده است، به‌گونه‌ای که دیدگاه متکلمان نسبت به کارکرد و جایگاه عقل و نقل در علم کلام، به شکل‌گیری دو گرایش مهم کلامی انجامیده است.

براساس مطالعات تاریخ علم کلام، در سده‌های نخستین صدر اسلام، مسلمانان به دو روش «عقلی» و «نقلی» اهتمام داشته‌اند. بی‌تردید، «عقل‌گرایی» به معنای حجیت تمسک به عقل در کنار آیات و روایات، تحول مهمی در فهم، تبیین، تنسیق و اثبات و دفاع از عقاید ایمانی ایجاد کرد و به جهت‌دهی علم کلام و رشد و شکوفایی کلام عقلی انجامید.

لویی گارده خاورشناس مشهور فرانسوی با اشاره به دو جریان فوق در تفکر اسلامی، عقل‌گرایی را دارای نقشی حیاتی در جهت‌دهی به علم کلام می‌داند. وی می‌نویسد:

از همان سال‌های نخست، شاهد دو گرایش هستیم که در روند تطوری که در اندیشه اسلامی رخ داد، به‌طور خاص در علم کلام هم ادامه داشت: گرایش پایبندی به ظاهر متون و دیگری داوری خواستن عقل. گرایش دوم به عقل و هوش مفسر اعتماد می‌کرد و البته شرط‌هایی مثل اطلاع از زبان عربی و رسوم عرب و شأن نزول هم لازم بود. این همان روش «اجتهاد یا استنباط شخصی» است... این اجتهاد نقشی حیاتی در جهت‌دهی علم کلام داشت (گارده و قنواتی، ۱۳۹۶، ص ۶۸).

اکنون پرسش این است که تفکر اسلامی و به‌ویژه تفکر کلامی، این عقلانیت را مدیون چه چیزی است و خاستگاه آن کجاست؟ به نظر می‌رسد اولین و مهم‌ترین عامل در تعالی جایگاه و منزلت عقل در کلام اسلامی و رویکرد عقلی در این علم، قرآن کریم است که نقش اثرگذار آن در این زمینه به شرح ذیل است:

۳. نقش قرآن کریم در تعالی جایگاه عقل در کلام اسلامی

۱-۳. اهتمام به خردورزی

افزون بر اینکه در قرآن کریم تعابیر متعددی از جمله عقل (ملک: ۱۰)، لب (بقره: ۱۷۹)، نهی (طه: ۵۴) و حلم (طور: ۳۲) به معرفت و شناخت عقلی، و تعابیری همچون حجة (انعام: ۱۴۹)، بینه، برهان (نمل: ۶۴) و سلطان (هود: ۹۶) به برهان عقلی اشاره دارد، قرآن و تعالیم وحیانی اسلام انسان را به خردورزی که به اطلاقش خردورزی کلامی را نیز دربر می‌گیرد، توصیه می‌کنند؛ چنان که قرآن کریم به صراحت خردمندان را می‌ستاید: «... قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولَئِذَا ابْتَلَابَ» (زمر: ۹)؛ بگو آیا کسانی که می‌دانند با کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟ تنها خردمندان‌اند که پندپذیرند.

همچنین کسانی را که عقل و اندیشه‌شان را به کار نمی‌برند بدترین جانداران می‌شمارد: «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» (انفال: ۲۲)؛ بدترین جنندگان نزد خدا، افراد کر و لالی هستند که اندیشه نمی‌کنند. قرآن همگان را به استدلال تحریص کرده، می‌فرماید: «قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (بقره: ۱۱۱)؛ بگو: اگر راست می‌گویید، دلیل خود را بیاورید.

قرآن خود نیز استدلال‌هایی اقامه کرده است: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ» (انبیاء: ۲۲)؛ اگر در آسمان و زمین جز «الله» خدایان دیگری بود، فاسد می‌شدند (و نظام جهان به هم می‌خورد). منزه است خداوند پروردگار عرش، از توصیفی که آنها می‌کنند.

افزون بر این، قرآن کریم تعقل را عامل نجات از عذاب جهنم دانسته است: «وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ» (ملک: ۱۰)؛ و می‌گویند: اگر ما گوش شنوا داشتیم یا تعقل می‌کردیم، در میان دوزخیان نبودیم. به گفته علامه طباطبائی در این آیه دوزخیان می‌گویند: اگر ما در دنیا از نصایح و مواظب رسولان اطاعت کرده بودیم، و با حجت حق آنان را تعقل می‌کردیم، امروز در زمره اهل جهنم نبودیم و همانند ایشان در آتش جاودانه، معذب نمی‌شدیم (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۹، ص ۳۵۳).

آیات پیش گفته و ده‌ها آیه دیگر به همین مضامین، جایگاه متعالی عقل و خردورزی را در اسلام به خوبی منعکس می‌سازند (ر.ک: اسعدی، ۱۴۰۱) و به‌درستی می‌توان ادعا کرد اهتمام به خردورزی مؤلفه‌ای است که اسلام را از سایر ادیان متمایز ساخته و به رشد و گسترش آن مدد رسانده است. به گفته لیمن:

قرآن مشحون از دستوراتی خطاب به شنوندگان و خوانندگان قرآن برای توجه، تفکر و تعقل است؛ زیرا لازم است مسلمانان در حدی که می‌توانند، از استعداد‌های معقولشان برای استخراج معنای متن و - در واقع - معنای هر چیزی استفاده نمایند (لیمن، ۱۳۹۱، ص ۴۳۰).

اگرچه یهودیت از نظر نژاد و مسیحیت از نظر گسترش سریع ایمان، قویاً با اسلام مرتبط است، اما اسلام در مقایسه با این ادیان، با تأکید بر عقلانیت و استدلال‌محوری خود، با موفقیت رشد کرده است (همان، ص ۴۲۶).

۲-۳. الهام‌بخشی روش گفت‌وگو، مناظره و استدلال

متکلمان مسلمان در دفاع از آموزه‌های اعتقادی و نیز اثبات آنها از دو روش مهم استدلال T یعنی «برهان» و «جدل» بهره گرفته‌اند. واژه «برهان» هشت بار در قرآن کریم آمده است (فؤاد عبدالباقی، ۱۳۶۴، ص ۱۱۸). این واژه از «بَرَه» به معنای بیان حجت و واضح ساختن آن است (فراهیدی، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۴۹؛ ابن‌درید الأزدی، ۱۹۸۸، ص ۳۲۵؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۰، ص ۲۲۷؛ فیومی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۲۷).

طریحی «برهان» را به معنای حجت و بیان دانسته است. این واژه در بیشتر موارد کاربرد قرآنی خود، به معنای حجت و دلیل واضح است (ر.ک: نمل: ۶۴؛ یوسف: ۲۴).

«جدل» نیز قیاسی ترکیب یافته از مسلمات و مشهورات است که به منظور اثبات مدعای خود یا نقد مدعا و شبهه رقیب اقامه می‌شود (جرجانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۳). جدل از دیدگاه قرآن به دو قسم «صحیح» و «باطل» تقسیم‌پذیر است.

از مهم‌ترین آیاتی که در قرآن کریم به روش‌های استدلال و از جمله «برهان» و «جدل» اشاره دارد و متکلمان از آن در روش استدلال خود الهام گرفته‌اند، این آیه شریفه است: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (نحل: ۱۲۵)؛ با حکمت و اندرز نیکو به راه پروردگارت دعوت کن و با آنان به [شیوه‌ای] که نیکوتر است مجادله نما.

در این آیه، سه قید «حکمت»، «موعظه» و «مجادله» توصیه‌هایی در باب سخن گفتن است و بر این اساس، پیامبر اکرم ﷺ موظف شده تا دعوت خویش را به یکی از این سه طریق انجام دهد. «حکمت» به معنای رسیدن به حق به وسیله علم و عقل است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۴۹). «موعظه» به معنای یادآوری کارهای نیک است، به گونه‌ای که قلب شنونده از شنیدن آن رقت پیدا کند (همان، ص ۸۷۶) و در نتیجه تسلیم گردد، و «جدال» عبارت از سخن گفتن از طریق نزاع و غلبه‌جویی است (همان، ص ۱۸۹).

با توجه به این معانی، از آیه استفاده می‌شود که مراد از «حکمت» حجتی است که حق را نتیجه دهد، آن هم به گونه‌ای نتیجه دهد که هیچ شک و وهن و ابهامی در آن نماند. «موعظه» عبارت از بیانی است که نفس شنونده را نرم و قلبش را به رقت درآورد، و چنین بیانی دربردارنده مطالبی عبرت‌آور و مایه صلاح حال شنونده است. «جدال» هم عبارت از آن است که با استناد به آنچه خصم خودش به تنهایی و یا او و همه مردم قبول دارند، ادعایش را باطل کنیم، بدون اینکه خاصیت روشنگری حق را داشته باشد. بنابراین، سه طریقی که خدای تعالی برای دعوت بیان کرده است بر همان سه طریق منطقی، یعنی «برهان» و «خطابه» و «جدل» منطبق می‌شود (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۲، ص ۳۷۱-۳۷۳).

۴. نمونه‌هایی از استدلال‌های کلامی در قرآن

برخلاف پندار کسانی همچون *حافظ* که بر این باور بودند چیزی از روش کلامی در قرآن نیامده، قرآن پر از استدلال‌های عقلی است (ر.ک: سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۲۸۲) که مجال طرح و بررسی آنها در این مقاله نیست. از این رو صرفاً به دو نمونه از آنها اشاره می‌شود:

۴-۱. اثبات وجود خداوند از طریق حدوث عالم

استدلال از حدوث پدیده‌ها بر وجود خداوند در آیات متعددی از قرآن کریم آمده است (ر.ک: ابراهیم؛ ۱؛ واقعه: ۷۴-۷۵؛ انعام: ۷۹-۷۵). نمونه روشن چنین استدلالی داستان مناظره حضرت ابراهیم علیه السلام با ستاره‌پرستان است:

و این گونه ملکوت آسمان‌ها و زمین را به ابراهیم نمایانندیم تا از جمله یقین‌کنندگان باشد. پس چون شب بر او برده افکند، ستاره‌ای دید. گفت: «این پروردگار من است» و آنگاه چون غروب کرد، گفت: «غروب‌کنندگان را دوست ندارم». و چون ماه را در حال طلوع دید، گفت: «این پروردگار من است». آنگاه چون ناپدید شد، گفت: «اگر پروردگارم مرا هدایت نکرده بود، قطعاً از گروه گمراهان بودم». پس چون خورشید را برآمده دید، گفت: «این پروردگار من است. این بزرگ‌تر است». و هنگامی که افول کرد، گفت: «ای قوم من، من از آنچه [برای خدا] شریک می‌سازید، بیزارم. من از روی اخلاص، پاکدلانه روی خود را به سوی کسی گردانیدم که آسمان‌ها و زمین را پدید آورده است، و من از مشرکان نیستم» (انعام: ۷۵-۷۹).

برخی از مفسران حضرت ابراهیم علیه السلام را درصدد اثبات توحید افعالی و تدبیر همه امور عالم توسط خداوند دانسته‌اند و برخی دیگر استدلال وی را مربوط به اثبات صانع می‌دانند (ر.ک: سبحانی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۶۶-۱۷۶؛ صدرالمآلهین، بی‌تا، ص ۱۸؛ همو، ۱۳۸۶، ج ۶ ص ۴۳-۴۴). به عقیده آنها که استدلال حضرت ابراهیم علیه السلام ناظر به اثبات وجود خداوند است، این آیات به «برهان حدوث» اشاره دارد که برهانی کلامی است. حضرت ابراهیم علیه السلام از طریق دلالت افول، بر حدوث اشیا استدلال کرده و وجود محدث را نتیجه گرفته است. تأملات عقلی نشان می‌دهد که ملازمه میان افول و حدوث به صورت‌های گوناگون تصویرپذیر است (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۳۳-۳۴) و این استدلال آنچنان عالی و جامع است که هم متناسب با خواص، هم متوسطان و هم عوام است (ر.ک: فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۳، ص ۴۳).

۲-۴. استدلال بر توحید از طریق تمناع

به عقیده برخی، قرآن کریم وجود خداوند را یک حقیقت بدیهی مبتنی بر حقایق زندگی تلقی کرده و از این رو در قرآن استدلال جدی بر اثبات وجود او اقامه نشده (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۳۹۵). ولی بر اثبات یگانگی خداوند و حقیقت رستخیز استدلالات بسیاری اقامه گردید است (لیمن، ۱۳۹۱، ص ۴۳۱).

«برهان تمناع» یکی از براهین مشهور در اثبات توحید است که آیات متعددی به آن اشاره دارد (برای نمونه ر.ک: انبیاء: ۲۲؛ مؤمنون: ۹۱؛ بقره: ۱۶۳-۱۶۴)؛ از جمله آیه ۲۲ سوره «انبیاء» که می‌فرماید: «اگر در آنها [زمین و آسمان] جز خدا، خدایانی [دیگر] وجود داشت، قطعاً [زمین و آسمان] تباہ می‌شد. پس منزّه است خدا، پروردگار عرش، از آنچه وصف می‌کنند». این آیه می‌تواند در قالب قیاسی استثنایی درآید: اگر دو خدا وجود می‌داشت آسمان و زمین فاسد می‌شدند. لیکن این دو فاسد نیستند. پس دو خدا وجود ندارد. بنابراین یکی از مقدمات (فاسد نبودن آسمان و زمین) به دلیل وضوح و نیز نتیجه، در آیه ذکر نشده است.

در این قیاس آنچه مهم است اثبات ملازمه است. ملازمه را به سه بیان و در سه سطح می‌توان تقریر کرد (برای آشنایی و ارزیابی سایر تقریرها، ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۶۹-۷۱؛ طباطبائی، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۱۵-۱۱۷) که در اینجا صرفاً به تقریر دقیق‌تر آن اکتفا می‌شود.

براساس این تقریر، جهان دارای نظامی واحد است؛ یعنی به‌گونه‌ای آفریده شده که بین پدیده‌ها پیوستگی و هماهنگی وجود دارد، و از هم گسسته و منعزل و مستقل نیستند. چنین نیست که - مثلاً - انسان موجودی باشد که هیچ ارتباطی با سایر پدیده‌ها نداشته باشد، بلکه هر موجودی با موجودات همزمان و نیز با موجودات آینده و گذشته در ارتباط است. ارتباط پدیده‌های همزمان، همان تأثیر و تأثرات علی و معلولی در میان آنهاست، و ارتباط پدیده‌های گذشته و حال و آینده به این صورت است که پدیده‌های گذشته زمینه را برای پیدایش پدیده‌های کنونی و پدیده‌های کنونی برای پدیده‌های آینده فراهم می‌کنند.

یک گیاه به موجودات قبل از خود، همچون هسته و بذر نیازمند است؛ همچنان که به موجودات همزمان، مانند هوا، خاک، آب و نور نیازمند و با موجودات اطراف خود در تعامل است. بنابراین در عالم همبستگی و تأثیر و تأثر حاکم است.

حال اگر فرض کنیم که هریک از ساختارهای موجود در عالم یک خدا دارد، با توجه به مفهوم «خدا» که بدان معناست که او مخلوق را آفریده و تدبیر می‌کند و تمام نیازهای او را برآورده می‌سازد، باید هر ساختاری یا موجودی به هیچ موجود دیگری نیازمند نباشد و کاملاً مستقل از سایرین و خودکفا باشد؛ مثلاً، اگر یک خدا نبات را بیافریند و یک خدای دیگر حیوان را، باید عالم نبات و عالم حیوان هیچ ربطی به هم نداشته باشند و مستقل از هم باشند؛ اما عالم این‌گونه نیست. هیچ موجودی بدون ارتباط با موجودات دیگر تحقق نمی‌یابد و اگر تحقق یابد، قابل دوام نیست. بنابراین در صورت وجود دو خدا، نظام عالم از هم می‌پاشد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱-۳، ص ۷۱-۷۲). این آیات و ده‌ها آیه دیگر که در بردارنده استدلال یا مشوق خردورزی است، الهام‌بخش متکلمان مسلمان در اتخاذ روش استدلالی و پیدایش رویکرد عقلی در علم کلام بوده است. اگر قرآن کریم تعقل را تجویز نمی‌کرد، متکلمان پایبند تعالیم وحیانی قرآن در فهم و درک تعالیم آسمانی و اثبات و تبیین آنها از عقل بهره نمی‌گرفتند. تأثیرگذاری تعالیم قرآن در روش متکلمان، حقیقتی است که از نگاه برخی خاورشناسان پنهان نامانده و آنها نیز بدان ادعان کرده‌اند؛ چنان که *فان/اس* ضمن پذیرش تأثیر تعالیم قرآنی، بر روش جدلی مسلمانان تأکید می‌کند:

مناظره یکی از ابزار مهم به‌کارگیری عقل توسط متکلمان در مواجهه با مخالفان بوده که برای اشاعه و به‌کرسی نشاندن آراء دینی از آن بهره گرفته‌اند و می‌توان گفت: علم کلام یا همان الهیات اسلامی به معنای اخص کلمه، از دل مناظره سر برآورده است (فان اس، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۶۱).

از سوی دیگر، قرآن کریم در بردارنده ساختارهایی استدلالی است که مبدأشان در مناظره است (فان اس، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۷۱). از این رو طلیعه‌های سبک کلام را می‌توان در قرآن مشاهده کرد (همان، ص ۷۲-۷۳). او با اشاره به دشواری پاسخ به این پرسش که از چه زمانی انجام چنین مناظره‌هایی از سوی مسلمانان با پیروان ادیان دیگر یا برادران هم‌کیش آنها آغاز شد، می‌نویسد:

قرآن در کشاکشی مستقیم با مخالفان، به نحوی جدلی احتجاج می‌کند و در مواردی وضعیت گفت‌وگو را گام به گام بازمی‌گوید: «بگو کیست که از آسمان و زمین به شما روزی می‌دهد...؟ پس خواهند گفت: خدا. به آنها بگو: پس چرا خدا ترس نمی‌شوید؟» (یونس: ۳۱)... (فان اس، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۶۲-۶۳).

بنابراین به عقیده فان/اس مسلمانان در اتخاذ سبک جدلی متأثر از تعالیم قرآنی و نحوه احتجاج پیامبر ﷺ بوده‌اند. دیوید توماس نیز در باب شیوه جدلیان مسلمان با اشاره به برخی آثار متکلمان (همچون التوحید باقلانی و المعنی قاضی عبدالجبار) به نقش معارف قرآن در آنها اذعان کرده، می‌نویسد:

اندیشه دینی ملهم از قرآن مسلمانان به استدلال‌های آنان علیه اعتبار ادیان دیگر، خصیصه‌ای تعلیمی و دفاعیه‌پردازانه می‌بخشد. همچنین این رویکرد با فرمان قرآن به کنار گذاشتن بحث‌های ناشایست درباره مسائل دینی (نساء: ۱۴۰؛ انعام: ۶۸-۶۹) و به کار بردن نیکوترین شیوه‌ها در مجادله با اهل کتاب (عنکبوت: ۴۶) مطابقت دارد (توماس، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۱۱۳؛ نیز، ر.ک: مک اولیف، ۱۳۹۲، ج ۵، ص ۵۲).

با توجه به آنچه گفته شد، سخن برخی دیگر از خاورشناسان که ادعا کرده‌اند مسلمانان فن بحث و مناظره و استدلال را از مسیحیان آموخته‌اند (ولفسن، ۱۳۶۸، ص ۳۴۳) کاملاً بی‌وجه است؛ زیرا برخلاف ادعای مذکور، اولین و مهم‌ترین سرچشمه این فنون را باید در آیات قرآن سراغ گرفت که در پاسخ به نیازهای جامعه اسلامی آن زمان شکل گرفته و عوامل خارجی حداکثر به‌طور آن از طریق تقویت روش‌ها، تمهیق مباحث و افزایش مسائل آن کمک کرده‌اند.

۳-۴. الهام‌بخشی ردیه و دفاعیه‌نویسی

«ردیه» به نوشته‌هایی اطلاق می‌شود که عقیده یا مدعایی را ابطال می‌کند و همچون مناظره و جدل، با علم کلام رابطه وثیقی دارد؛ زیرا علم کلام درصدا اثبات و حفظ اعتقادات است و این کار در گرو رد آراء باطل رقیب و دفع شبهات است. از همین روست که پیشینه ردیه‌نویسی به صدر اسلام بازمی‌گردد و مسلمانان در مواجهه با یهود و مسیحیان، به رد اعتقادات مذهبی ایشان می‌پرداختند و در این کار قرآن کریم الهام‌بخش ایشان بوده است.

۱-۳-۴. ردیه قرآن بر شرک مسیحیان

قرآن کریم دربردارنده نخستین نقدها و ردیه‌ها در برابر یهودیان و مسیحیان است؛ چنان‌که در آیات متعددی به ابطال و رد پندار تثلیث و الوهیت حضرت عیسی ﷺ می‌پردازد. از جمله به این آیات توجه کنید:

(۱) «يَا أَهْلَ الْكِتَابِ اتَّعَلُوا فِي دِينِكُمْ وَ لَاتَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَىٰ بن مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَ كَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَ رُسُلِهِ وَ لَاتَقُولُوا ثَلَاثَةً اٰنْتَهُوا خَيْرًا لَّكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وِلْدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ وَ كَفَىٰ بِاللَّهِ وَكِيلًا» (نساء: ۱۷۱)؛ ای اهل کتاب، در دین خود غلو نکنید و درباره خدا جز [سخن] درست مگویید. مسیح، عیسی بن مریم فقط پیامبر خدا و کلمه اوست که آن را به سوی مریم افکنده و روحی از جانب اوست. پس به خدا و پیامبرانش ایمان بیاورید و نگویید: [خدا] سه‌گانه است. بازایستید که برای شما بهتر است. خدا فقط معبودی یگانه است. منزّه از آن است که برای او فرزندی باشد. آنچه در آسمان‌ها و آنچه در زمین است از آن اوست، و خداوند بس کارساز است.

(۲) «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ بْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثَةٌ وَ مَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهُ وَاحِدٌ وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (مائده: ۷۲-۷۳؛ نیز، ر.ک: مائده: ۱۱۶)؛ کسانی که گفتند: خدا همان مسیح پسر مریم است، قطعاً کافر شده‌اند، و حال آنکه مسیح می‌گفت: «ای فرزندان اسرائیل، پروردگار من و پروردگار خودتان را بپرستید که هر کس به خدا شرک آورد، قطعاً خدا بهشت را بر او حرام ساخته و جایگاهش آتش است، و برای ستمکاران یآوری نیست. کسانی که [به تثلیث قائل شدند و] گفتند: «خدا سومین [شخص از] سه [شخص یا سه اقنوم] است، قطعاً کافر شده‌اند، و حال آنکه هیچ معبودی جز خدای یکتا نیست، و اگر از آنچه می‌گویند باز نایستند، به کافران ایشان عذابی دردناک خواهد رسید.

۲-۳-۴. ردیه قرآن بر تحریف عهدین

نمونه دیگری از ردیه‌های قرآنی درباره تحریف عهدین است. قرآن کریم با طرح این مسئله، موارد غیروحیانی عهدین را برشمرده، آنها را نقد می‌کند که در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

عدم مداخله خداوند در هستی پس از خلقت (مائده: ۶۴)؛ حذف مطالب مربوط به آخرت (بقره: ۷۵)؛ تقلیل عذاب یهود به مدت چند روز (بقره: ۸۰؛ آل عمران: ۲۴)؛ رابطه پدر و فرزندی قوم یهود با خداوند (مائده: ۱۸)؛ پسر خدا دانستن عَزْرِبِر (توبه: ۳۰)؛ ربوبیت قاتل شدن برای احبار (توبه: ۳۱)؛ تهمت زدن به مریم مادر حضرت عیسی علیه السلام (نساء: ۱۵۶).

۳-۳-۴. ردیه بر برخی باورهای نادرست مسیحیان

تصور رابطه پدر و فرزندی نصارا با خداوند (مائده: ۱۸)؛ پسر خدا شمردن مسیح علیه السلام (توبه: ۳۰)؛ باور به تثلیث (مائده: ۷۳؛ نساء: ۱۷۱)؛ اعتقاد به الوهیت حضرت عیسی علیه السلام و مادرش (مائده: ۱۱۶، ۱۷، ۷۲)؛ مصلوب شدن حضرت عیسی علیه السلام (آل عمران: ۵۵؛ نساء: ۱۵۷). (برای تفصیل مسئله تحریف عهدین در قرآن، ر.ک: ابراهیم، ۱۳۸۵، ج ۱۴، مدخل «تحریف».)

بنابراین قرآن کریم منبع مهمی در رد تعالیم تحریف‌شده سایر ادیان و به‌ویژه یهودیت و مسیحیت و نیز دهریان و منکران بعث و حشر است (برای آشنایی با نمونه‌هایی از این عقاید و نقد قرآنی بر آن، ر.ک: فرغل، ۱۹۷۲، ص ۱۴۷-۲۰۴. برای آشنایی با شیوه‌های خاصی که قرآن در پندارشنکی به کار برده است، ر.ک: نیل فروشان و دیگران، ۱۴۰۱).

دانشمندان و متکلمان اسلامی از این روش الگو می‌گیرند و دامنه دفاع و نقد خود را به موازات گسترش دایره هجوم مخالفان توسعه می‌دهند و در قبال شبهات جدید مخالفان، با رویکردی عقلی و الهام‌یافته از قرآن کریم استدلال‌ها و تبیین‌های جدیدی اقامه می‌کنند (امین، ۱۹۹۹، ج ۳، ص ۲-۱؛ نیز، ر.ک: توماس، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۱۱۳؛ زبیری، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۳۱۱).

توجه به این نکته ضروری است که نقش قرآن کریم از حیث اهتمام به عقل و تأیید روش عقلی و در نتیجه راهبری علم کلام، زمانی بیش از پیش نمایان می‌شود که به ویژگی «وسعت معانی» آیات قرآن کریم توجه کنیم. قرآن کریم - چنان که خود تصریح دارد - دارای ظاهر و باطن و نیز تفسیر و تأویل است (ر.ک: عمران: ۷). روایات متعددی نیز بر این موضوع و وسعت و مراتب معنایی آیات تأکید دارد؛ از جمله در حدیثی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است: «إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَ بَطْنَ، وَ لِيَطْنِهِ بَطْنٌ إِلَى سَبْعَةِ أَبْطُنٍ» (ابن ابی‌جمهور، ۱۹۸۵، ج ۴، ص ۱۰۷؛ نیز، ر.ک: برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۲، ص ۳۰۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۹، ص ۹۱؛ ج ۷۵، ص ۲۷۸)؛ قرآن ظاهری دارد و باطنی، و باطن آن هم باطنی دارد، تا هفت بطن.

بنابراین آیات قرآن آستن احتمالات معنایی متعددی است و زمینه را برای خردورزی و تأملات عمیق در معارف قرآنی فراهم می‌سازد. تأکیدهای فراوان قرآن بر خردورزی و به‌ویژه تأمل و تدبر در آیات قرآن کریم، در کنار ویژگی وسعت معانی آیات، ظرفیت عظیمی را برای راهبری، رشد و بالندگی کلام اسلامی فراهم ساخته و بسترساز نظریه‌پردازی‌های علمی قرآنی شده است که نقش مهمی را در جهت‌گیری‌های علم کلام ایفا می‌کنند.

با توجه به آنچه گفته شد، برخلاف ادعای برخی خاورشناسان، تردیدی در جایگاه و منزلت والای تعقل و خردورزی در قرآن و تعالیم وحیانی اسلام وجود ندارد. برخی خاورشناسان با ادعای ضعف مسلمانان در عرصه تعقل، در تحلیل و ریشه‌یابی آن انگشت اتهام خود را به سوی قرآن کریم نشانه رفته و تعالیم قرآنی و وحیانی اسلام را از علت‌های این امر برشمرده‌اند؛ چنان که *تمنان* (ف ۱۸۱۹) ادعا می‌کند: قرآن کریم مسلمانان را از خردورزی منع کرده است (ر.ک: مصطفی عبدالرزاق، ۱۴۲۶ق، ص ۸-۱۲).

تبیین نقش‌آفرینی‌های قرآن کریم در راهبری کلام اسلامی، بطلان این ادعاها را آشکار می‌سازد و نشان می‌دهد که قرآن کریم پشتوانه محکمی برای مسلمانانی بوده است که به تأملات عقلی می‌پرداختند و بستر مناسبی را فراهم ساخت تا علم کلام اسلامی رویکردی عقلی به خود بگیرد و در نتیجه، مسائل، قواعد و براهین جدیدی در عرصه کلامی پدید آید.

۴. نقش تعالیم قرآنی در اولویت‌بندی و چینش مسائل کلامی

قرآن کریم همچون کتب دیگر ادیان، هیأت تألیفی دقیق آموزه‌های خود را ارائه نمی‌کند و سیاهه‌ای منظم و منسجم از عقاید نیست (گارده و قنواتی، ۱۳۹۶، ص ۲۳۰). این علم کلام است که تنظیم و انسجام‌بخشی به آموزه‌های اعتقادی را برعهده دارد. «تنظیم» عبارت است از: چینش اجزای یک یا چند آموزه اعتقادی به‌گونه‌ای که آموزه‌های اعتقادی برای مخاطب معقول، هماهنگ، منطقی و قابل پذیرش باشد. از این‌رو تنظیم، هم در اجزای یک آموزه، هم در آموزه‌های متعدد ذیل یک عنوان جامع (مثل توحید و عدل) و هم در کل آموزه‌های اعتقادی دین جاری است (برنجکار، ۱۳۹۳، ص ۱۶۰-۱۶۱).

با توجه به این موضوع می‌توان گفت: علم کلام ماده و صورتی دارد. ماده علم کلام مضامینی است که عمدتاً آنها در قرآن و حدیث آمده است. این مضامین براساس اصول و معیارهایی سامان‌دهی می‌شوند که در حقیقت صورت علم کلام را می‌سازند. مهم‌ترین این معیارها عبارتند از:

- الف. ترتیب منطقی آموزه‌ها؛ مثل تقدم حسن و قبح عقلی بر مباحث عدل الهی؛
- ب. تقدم آموزه‌های عقلی بر نقلی؛ مثل تقدم مباحث توحید و عدل بر مباحث امامت و معاد؛
- ج. تقدم آموزه‌های قطعی بر ظنی؛ مثل تقدم اصل معاد و حشر بر برخی فروع این مسئله؛
- د. اهمیت آموزه‌ها؛ مثل تقدم مباحث توحید بر دیگر مباحث خدانشناسی؛
- هـ. وضعیت مخاطب و شرایط زمان و مکان؛ مثل تنظیم مباحث براساس نیاز مخاطب یا میزان فهم او (برنجکار، ۱۳۹۳، ص ۱۶۴-۱۶۶).

چنان‌که معتقدند، بیشتر اعتقادنامه‌های نخستین براساس مسائل مطرح زمانه خود سامان‌دهی شده‌اند و نظم منطقی در آنها وجود ندارد (گارده و قنواتی، ۱۳۹۶، ص ۲۲۸-۲۴۴).

به نظر می‌رسد متکلمان مسلمان در رعایت این معیارها و اصول، از قرآن کریم اثر پذیرفته‌اند؛ زیرا از یک‌سو - چنان‌که اشاره شد - قرآن در بردارنده برخی استدلال‌ها و آموزه‌های عقلی است؛ همچنان‌که آموزه‌های نقلی فراوانی را در خود دارد. از سوی دیگر آیات قرآن کریم در یک تقسیم به «محکم» و «متشابه» یا «نص» و «ظاهر» تقسیم می‌شود. دلالت آیات محکم و نصوص قطعی است و ظواهر و متشابهات ظنی‌اند. بنابراین می‌توان گفت: قرآن کریم در بردارنده آموزه‌های عقلی، نقلی، قطعی و ظنی است. از این میان، آموزه‌های عقلی و قطعی نسبت به سایر آموزه‌ها از اهمیت بیشتری برخوردارند و متکلمان در چینش مسائل کلامی اولاً، تقدم مسائل قرآنی را بر سایر مسائل رعایت کرده‌اند و ثانیاً، در مسائل قرآنی نیز آموزه‌های عقلی، قطعی و اهم را بر سایر آموزه‌ها مقدم داشته‌اند؛ چنان‌که ترتیب منطقی نیز همین نکته را اقتضا می‌کند.

اثبات این مدعا که متکلمان در تنظیم و چینش مسائل کلامی، معیارها و اصول فوق را با ملاحظه تعالیم و شیوه‌های قرآنی رعایت می‌کرده‌اند و قرآن کریم در راهبری علم کلام از این حیث نقش‌آفرین بوده، با مروری بر آثار کلامی امکان‌پذیر است. از این‌رو برای نمونه، عناوین مطالب برخی آثار شیخ مفید دانشمند بزرگ شیعه در قرن چهارم هجری، غزالی از شخصیت‌های برجسته اهل سنت و مکتب اشاعره و نیز قاضی عبدالجبار متکلم شهیر مکتب اعتزال را از نظر می‌گذرانیم:

عناوین بخش‌های شش‌گانه کتاب *النکت فی مقدمات الاصول*، نوشته شیخ مفید عبارتند از: ۱. الکلام فی حدت العالم و إثبات محدثه و الإبانة عن صفاته؛ ۲. الکلام فی نفی التشبیه؛ ۳. الکلام فی التوحید؛ ۴. الکلام فی الرسالة؛ ۵. الکلام فی الإمامة؛ ۶. الکلام فی الوعد و الوعد.

مباحث کلی غزالی در کتاب *الاقتصاد فی الاعتقاد* عبارت است از: چهار مبحث مقدماتی و پس از آن - به ترتیب - به مباحث مربوط به ذات، صفات، افعال، نبوت و امامت پرداخته است.

قاضی عبدالجبار نیز در *شرح الاصول الخمسه* به اصول پنجگانه معتزله و از جمله - به ترتیب - به مباحث توحید، عدل و معاد پرداخته است.

چنان که چپینش عناوین فوق نشان می‌دهد، تنظیم مباحث براساس اهمیت قرآنی و نیز تقدم عقلی بر نقلی و قطعی بر ظنی در قرآن کریم است. افزون بر این، متکلمان اسلامی در هریک از مکاتب سه‌گانه در مباحث ذیل هر عنوان کلی و اصل اعتقادی به مباحثی پرداخته‌اند که نشان می‌دهد به مسائل مطرح در قرآن توجه داشته‌اند. برای نمونه، از صفات ثبوتی، به صفاتی نظیر سمع و بصر و ادراک و کلام، و از صفات سلبی نیز به موضوعاتی همچون منزه بودن از استقرار جسمانی بر عرش یا مرئی نبودن پرداخته‌اند که در قرآن مطرح شده است. گاهی متکلمان - حتی - از طرح عناوین یا الفاظی که در قرآن نیامده امتناع کرده‌اند؛ چنان که *ابن حزم در الفصل*، به مسئله توحید و نفی تشبیه پرداخته، ولی حاضر نیست از عنوان «صفات» بهره بگیرد؛ زیرا این لفظ در قرآن نیامده است (گارد و قنواتی، ۱۳۹۶، ص ۲۵۰-۲۵۱).

افزون بر الهام‌بخشی روش استدلال عقلی - که بدان اشاره شد - متکلمان بسیاری استدلال‌های خود را از قرآن وام گرفته‌اند و در آثار خود استدلال‌های قرآنی را بر سایر استدلال‌ها مقدم داشته و بدان‌ها اولویت داده‌اند. غزالی در مسئله توحید، استدلال عقلی خود را بیان می‌کند و در ادامه بیانی دارد که گواه بر این است که استدلال او برگرفته از قرآن است. او می‌نویسد: «و هو الذی اراد الله سبحانه بقوله "لو كان فيهما آلهة الا لفسدتا" (انبیاء: ۲۰) فلا مزيد على بيان القرآن» (غزالی، ۱۴۰۹ق، ص ۵۲).

اشعری نیز در *اللمع* اولین بحثی را که مطرح کرده و بر سایر مباحث مقدم داشته، مسئله «الله و صفات او» است. او برهانی عقلی بر اثبات صانع اقامه کرده است و سپس با استشهاد به آیات «أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ» (واقعه: ۵۸-۵۹)؛ آیا آنچه را [که به صورت نطفه] فرومی‌ریزید، دیده‌اید؟ آیا شما آن را خلق می‌کنید یا ما آفریننده‌ایم؟ و نیز این آیه، نشان می‌دهد برهان عقلی خویش را از قرآن الهام گرفته است: «وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ» (ذاریات: ۲۱)؛ و در خودتان؛ پس مگر نمی‌بینید؟ (اشعری، بی‌تا، ص ۱۸-۲۰).

اگر به پیش از تدوین علم کلام نیز بازگردیم، در مناظرات متکلمان بزرگ شواهد متعددی بر این موضوع به‌دست می‌آید. برای نمونه، هشام‌بن حکم در مناظرات متعدد خود با سران معتزله به‌گونه‌ای به آیات قرآن کریم استناد می‌کند که نشان می‌دهد از قرآن کریم الهام گرفته است (ر.ک: اسعدی، ۱۳۹۲).

متکلمان درخصوص معیار رعایت وضعیت مخاطب، هم به توصیه‌های قرآن کریم عمل کرده‌اند و هم به شیوه قرآن تاسی نموده‌اند؛ زیرا قرآن کریم بر این اصل تأکید دارد: «و ما هیچ پیامبری را جز به زبان قومش نفرستادیم، تا [حقایق را] برای آنان بیان کند» (ابراهیم: ۴).

در این آیه شریفه مراد از «زبان قوم» لغت و زبان مردم (نظیر زبان عربی، عبری یا فارسی) نیست؛ زیرا چه بسا کسی بدین معنا به زبان مردم سخن بگوید، ولی حرف او به علت رعایت نکردن سطح فکر و ظرفیت اندیشه مخاطب، به درستی فهمیده نشود، بلکه مراد از آن، آسان و قابل فهم سخن گفتن است. بنابراین براساس آیه شریفه، پیامبران پیام الهی را متناسب با سطح فهم مخاطبان مطرح می‌کرده‌اند و متکلمان نیز از این روش تبعیت نموده‌اند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۲، ص ۱۵-۱۶).

نقش قرآن کریم در چینش و ساماندهی مسائل کلامی از نگاه برخی خاورشناسان نیز پنهان نمانده و آنها به این مهم اذعان کرده‌اند. برای نمونه، گارده و قنوتی ضمن تأکید بر دعوت قرآن کریم به تأمل عقلانی در آفرینش مخلوقات و آیات الهی، پذیرش اثبات خداوند از راه «برهان حدوث» را از سوی متکلمان حاصل همین نوع رویکرد قرآن می‌دانند (گارده و قنوتی، ۱۳۹۶، ص ۶۰۶-۶۰۷).

ایشان با اشاره به «ادله برگرفته از قرآن در علم کلام» (همان، ص ۶۷۹) می‌نویسند: «علم کلام که برای دفاع از متون ایجاد شده است، در درجه اول برای ارائه بهترین ادله خود، به همین متون مراجعه می‌کند» (همان، ص ۶۹۴). این دو در جای دیگر، آیات قرآن را عزیمتگاه پذیرش مسائل کلامی و نیز مستندترین و موثق‌ترین منبع استدلال برای متکلمان دانسته‌اند (همان، ص ۶۷۰).

بنیامین آبراهاموف نیز ضمن تأیید اینکه عالمان مسلمان برای اثبات برهان نظم از پدیده‌های طبیعی ذکر شده در قرآن بهره گرفتند، می‌نویسد:

اگرچه در فلسفه یونان باستان و اندیشه مسیحی و در عصر اسلامی یوحنا دمشقی، تئودور ابوقره و عمار بصری که احتمالاً از متکلمان مسلمان تأثیر گرفته بودند، «برهان نظم» یافت می‌شود، اما نمونه‌های بی‌شمار این برهان در قرآن را نمی‌توان نادیده گرفت. بی‌تردید همین مثال‌های قرآنی متکلمان مسلمان را بر آن داشت تا از این برهان غایت‌شناختی استفاده کنند (آبراهاموف، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۹۰-۹۱).

برخی از خاورشناسان بر این نکته ظریف تأکید کرده‌اند که مسلمانان نه تنها در دفاعیه‌ها و ردیه‌های نخستینی که تدوین کرده‌اند از قرآن کریم الگو گرفته‌اند، بلکه در خود این متون، به ساماندهی باورهای قرآنی پرداخته‌اند؛ چنان که دیوید توماس می‌نویسد:

آخرین ویژگی قابل ذکر دفاعیه‌ها و ردیه‌های مسلمانان نحوه ساماندهی اظهارات پراکنده قرآن درباره کتمان و تحریف وحی‌های پیشین (بقره: ۷۵ و ۱۴۰؛ آل عمران: ۷۸؛ نساء: ۴۶؛ مائده: ۱۰۱ و ۱۰۵) و نظام‌مند ساختن این اصل کلی است که مطالب تورات و انجیل قابل اعتماد نیستند (توماس، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۱۱۳).

این عبارت به خوبی نشان می‌دهد که قرآن کریم تا چه حد مدنظر متکلمان مسلمان بوده و آنها در کلام و تألیفات کلامی، خود را متعهد به آموزه‌های قرآن دانسته و به ساماندهی آنها اهتمام می‌ورزیده‌اند. البته گاهی خاورشناسان از نقش عوامل دیگری نیز در ساماندهی علم کلام یاد کرده‌اند. برای نمونه، لوئی گارده و ژرژ قنوتی آنجا که به

مقایسه علم کلام اسلامی با الهیات مسیحی می‌پردازند، به نقش فلسفه یونان در نظام‌یافتگی علم کلام اشاره دارند. ایشان پس از بیان این نکته که الهیات مسیحی پس از مواجهه با فلسفه یونان اصالت خود را حفظ کرده، ولی علم کلام یونانی شده است، می‌نویسند:

علم کلام نتیجه افزایش تفکر عمیق عالمان مسلمان در معارف دینی برای دفاع از آنها بود. ساختار این علم آنگاه استحکام یافت که فلسفه یونانی از بیرون به آن رخنه کرد... علم کلام نوپا وقتی پذیرای اندیشه یونانی شد، در مدارس و حوزه‌های علمی به معنای گسترده کلمه نظام یافت (کارده و قنواتی، ۱۳۹۶، ص ۳۸۶-۳۸۷).

۵. بررسی و نقد

درباره تأثیر «نهضت ترجمه» در نظام‌یافتگی علم کلام باید توجه داشت که این نهضت هرچند از اوایل دوره عباسیان، یعنی عصر منصور آغاز شده است، اما ترجمه آثار فلسفی که شائبه تأثیر آنها در علم کلام وجود دارد در عصر مأمون (۱۹۵-۲۱۸)، یعنی قرن سوم رخ داده است (جرجی زیدان، بی‌تا، ج ۴، ص ۵۵۵؛ شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۳۰). از این رو تحولات و تطورات کلامی را که در قرن اول و دوم رخ داده است نمی‌توان ناشی از نفوذ آراء فلسفی دانست، بلکه شکل‌گیری علم کلام متقدم بر نهضت ترجمه بوده است و نظام‌یافتگی علم کلام - دست‌کم - در دو قرن نخست نمی‌تواند متأثر از نهضت ترجمه تصور شود. حتی آثاری که در قرن چهارم و پنجم تدوین شده - چنان‌که به نمونه‌هایی از آنها اشاره شد - بیشتر متأثر از قرآن کریم بوده است تا سبک و سیاق آثار یونانی.

این تصور که بیشتر مسائل علم کلام از یونانیان است، از اینجا ناشی شده که غزالی در برخی آثار خود، مسائلی را درباره حقیقت نبوت، وحی، الهام، رؤیا، عذاب و ثواب و نیز معجزات به *ابن‌سینا* و *فارابی* نسبت داده و چنین القا کرده است که آنچه را آنها می‌نویسند از فلسفه یونان نقل کرده‌اند. بی‌شک تحقیقات غزالی درباره مسائل مشارالیه از *ابن‌سینا* و *فارابی* است، اما این مسائل از اختراعات خود *ابن‌سینا* و *فارابی* است و هیچ ربطی به یونانیان ندارد (ر.ک: نعمانی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۱۷ و ۱۱۹).

چنان‌که *ابن‌رشد* تصریح می‌کند، در موضوع «معجزات» قدمای فلاسفه راجع به آن چیزی نگفته‌اند و یا درخصوص رؤیا شرحی که غزالی از حکما نقل کرده، در میان قدمای کسی را نمی‌شناسم که بدان باور داشته باشد (غزالی، ۱۳۸۲، ص ۱۳۹).

همچنین *ابن‌رشد* می‌نویسد: غزالی خیال می‌کند فلاسفه منکر حشر اجسادند، درحالی‌که در این باره دیدگاهی از قدما وجود ندارد (همان، ص ۱۲۷).

حقیقت این است که مسلمانان به فلسفه *افلاطون* و *ارسطو* اهتمام ورزیده‌اند، لیکن این امر محدود به طبیعیات و ریاضیات بوده و الهیات یونانیان به قدری ناقص بوده که دانشمندان مسلمان از آن بهره‌ای نبرده‌اند، بلکه همیشه الهیات یونانیان را به نظر حقارت می‌دیده‌اند (نعمانی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۱۷). حتی شاید بتوان گفت که آنچه

فلاسفه‌ای همچون *ابن‌سینا* درباره نبوت و معاد مطرح کرده‌اند، در تحقیقات قدمای متکلمان نیز بوده، ولی فلاسفه آنها را در پیرایه نوینی ارائه کرده‌اند؛ چنان‌که *ابن‌رشد* در *تهافت الفلاسفه* نسبت به بسیاری از مسائل تصریح نموده که *ابن‌سینا* آنها را از متکلمان اخذ کرده است؛ مثلاً، راجع به مسئله اثبات فاعل می‌نویسد: «و انما اتبع هذان الرجلان فیه المتکلمین من اهل ملتنا»؛ در این مسئله، این دو مرد (*فارابی* و *ابن‌سینا*) از متکلمان ملت ما پیروی کرده‌اند. در جای دیگر می‌نویسد: «و هو طریق اخذه ابن‌سینا من المتکلمین» (نعمانی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۱۸-۱۱۹)؛ و آن طریقه‌ای است که *ابن‌سینا* از متکلمان اخذ کرده است.

بنابراین در عین حال که تعامل کلی علوم با یکدیگر را نمی‌توان انکار کرد و نیز نمی‌توان انکار نمود که نهضت ترجمه و فیلسوفان مسائل جدیدی را به روی علم کلام گشوده‌اند، اما این تأثیرات در حدی نبوده است که نظام‌یافتگی کلام را مرهون «نهضت ترجمه» یا فلسفه یونان بدانیم، بلکه پیدایش علم کلام و نظام‌یافتگی آن بیش از هر چیز متأثر از عوامل داخلی و به‌ویژه راهبری قرآن کریم بوده است.

نتیجه‌گیری

- عوامل و زمینه‌های پیدایش علم کلام اسلامی به دو دسته «داخلی» و «خارجی» یا «خط اصیل» و «خط دخیل» تقسیم می‌شود. عوامل داخلی عناصری هستند که معطوف به دین و متون اسلامی و یا خصوصیات و تحولات جامعه اسلامی بوده، بدان‌ها برگشت می‌کنند. مقصود از «عوامل خارجی» نیز عناصری هستند که حاصل از ارتباط جامعه اسلامی یا مسلمانان با محیط بیرون از خود و یا نفوذ بیگانگان در جامعه اسلامی بوده‌اند.
- قرآن کریم و تعالیم آسمانی آن مهم‌ترین نقش را در کلام اسلامی ایفا کرده است. این اثرگذاری، هم شامل پیدایش مباحث درون‌علمی کلام (نظیر مفاهیم، مسائل، اصول و قواعد) می‌شود و هم تأثیرگذاری در مباحث برون‌علمی (نظیر مدیریت و راهبری کلام اسلامی) را دربر می‌گیرد و نشان‌دهنده اصالت و استقلال معارف اسلامی و به‌ویژه معارف اعتقادی است.
- قرآن کریم با تأیید روش «عقلی» و به‌کارگیری گونه‌های استدلال، مسلمانان را به رویکرد عقلی در کلام ترغیب کرده و درون‌مایه‌های استدلالی موجود در قرآن کریم، الهام‌بخش روش و استدلال‌های عقلی به مسلمانان بوده است.
- مسلمانان با اهتمام ویژه به آموزه‌های قرآنی و مقدم ساختن آنها در چینش مسائل کلامی و اولویت‌بندی آموزه‌های اعتقادی از قرآن تأثیر پذیرفته‌اند.
- تبیین و اثبات این نقش‌آفرینی‌ها به ابطال تحلیل‌های برآمده از مطالعات اسلامی برخی خاورشناسان می‌انجامد که نه‌تنها به نقش مؤثری برای قرآن در آموزه‌های اعتقادی و کلامی مسلمانان باور ندارند، بلکه آنها را برگرفته از سایر ادیان و یا دیگر عوامل بیرون از جامعه اسلامی می‌دانند.

منابع

- آبراهاموف، بنیامین، ۱۳۹۲، «آیات»، در: *دائرةالمعارف قرآن*، سروپرستار جین دمن مک اولیف، ترجمه محمدطاهر ریاضی ارسبی، تهران، حکمت.
- آدام متز، ۱۳۶۴، *تمدن اسلامی در قرآن چهارم*، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، امیرکبیر.
- ابراهیم، علیرضا، ۱۳۸۵، «تحریف»، در: *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- ابن ابی جمهور، محمدبن زین‌الدین، ۱۹۸۵م، *عوالی اللئالی*، قم، سیدالشهداء.
- ابن‌درید الأزدی، محمدبن حسن، ۱۹۸۸م، *جمهرة اللغة*، بیروت، دار العلم للملایین.
- ازهری، محمدبن احمد، ۱۴۲۱ق، *تهذیب اللغة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- اسعدی، علیرضا، ۱۳۹۲، *مناظره‌های هشام‌بن حکم*، تهران، علمی و فرهنگی.
- _____، ۱۴۰۱ق، «مرجعیت علمی قرآن کریم و تأثیر آن در روش فلسفه اسلامی»، *حکمت اسلامی*، سال نهم، ش ۳، ص ۲۵-۹.
- اشعری، ابوالحسن، بی‌تا، *اللمع فی الرد علی اهل الزيغ والبدع*، قاهره، المكتبة الازهریة للتراث.
- امین، احمد، ۱۹۹۹م، *ضحی الاسلام*، بی‌جا، مکتبة الاسره.
- برقی، احمدبن محمدبن خالد، ۱۳۷۱ق، *المحاسن*، تصحیح جلال‌الدین محدث، قم، دارالکتب الاسلامیه.
- برنجکار، رضا، ۱۳۹۳، *روش‌شناسی علم کلام*، تهران، سمت.
- توماس، دیوید، ۱۳۹۲، «دیه‌ها و دفاعیه‌ها»، در: *دائرةالمعارف قرآن*، سروپرستار جین دمن مک اولیف، ترجمه حسن رضایی، تهران، حکمت.
- جبرئیلی، محمدصفر، ۱۳۹۰، «رابطه قرآن و علم کلام»، *کلام اسلامی*، ش ۷۷، ص ۳۹-۷۴.
- جرجانی، میرسیدشریف، ۱۴۱۲ق، *التعریفات*، تهران، ناصر خسرو.
- جرجی زیدان، بی‌تا، *تاریخ تمدن اسلام*، ترجمه علی جواهر کلام، تهران، امیرکبیر.
- حکیمی، محمدرضا، ۱۳۷۵، *مکتب تفکیک*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دار الشامیه.
- زبیری، کیت، ۱۳۹۲، «جدل و جدل زبانی»، در: *دائرةالمعارف قرآن*، سروپرستار جین دمن مک اولیف، ترجمه حسین خندق‌آبادی، تهران، حکمت.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۸۳، *منشور جاوید*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- _____، ۱۴۲۴ق، *معجم طبقات المتکلمین*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر، ۱۴۲۱ق، *الاتقان فی علوم القرآن*، بیروت، دار الکتب العربی.
- شدر، هانس هاینریش، ۱۹۴۹، *روح الحضارة العربیه*، ترجمه عبدالرحمن بدوی، بیروت، دارالعلم للملایین.
- شهرستانی، عبدالکریم، ۱۳۶۴، *الملل والنحل*، قم، شریف الرضی.
- صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، قم، مکتبة المصطفوی.
- _____، بی‌تا، *المبدأ والمعاد*، بی‌جا، بی‌تا.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- _____، بی‌تا، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم، جامعه مدرسین.
- غزالی، ابوحامد، ۱۳۸۲، *تهافت الفلاسفه*، تهران، شمس تبریزی.
- _____، ۱۴۰۹ق، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- فان اس، یوزف، ۱۳۹۶، *کلام و جامعه*، ترجمه فرزین بانکی و احمدعلی حیدری، قم، دانشگاه ادیان.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۲۰ق، *تفسیر الکبیر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۵ق، *العین*، قم، هجرت.

فرغل، یحیی هاشم‌حسن، ۱۹۷۲م، *عوامل و اهداف نشاء علم الکلام*، بی‌جا، مجمع البحوث الاسلامیه.

فواد عبدالباقی، محمد، ۱۳۶۴، *المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم*، قم، اسماعیلیان.

فیومی، احمد بن محمد، ۱۴۰۵ق، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکریم الرافعی*، قم، هجرت.

قدردان قراملکی، محمدحسن، ۱۳۹۹، *قرآن و علم کلام*، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

— و علی قدردان قراملکی، ۱۳۹۶، «نقش قرآن بر علم کلام در روشگان»، *پژوهش‌های اعتقادی کلامی*، ش ۲۷، ص ۱۳۵-۱۵۸.

گارد، لوئی و ژرژ قنوتی، ۱۳۹۶، *فلسفه اندیشه دینی در اسلام و مسیحیت*، ترجمه احسان موسوی خلخالی، تهران، حکمت.

گوتاس، دیمیتری، ۲۰۰۳م، *الفکر الیونانی و الثقافة العربیه*، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربیه.

لیمن، اولیور، ۱۳۹۱، «قرآن و استدالات»، در: *دانشنامه قرآن کریم*، سروپرستار اولیور لیمن، ترجمه محمدحسین وقار، تهران، اطلاعات.

لیونز، جانانان، ۱۳۹۳، *بیت الحکمه راز تحول در تمدن عربی*، ترجمه بهرام نوازی، تهران، سروش.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۳، *معارف قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصطفی عبدالزاق، ۱۴۲۶ق، *تمهید لتاریخ الفلسفه الاسلامیه*، قاهره، مکتبه الثقافة الدینیه.

مک اولیف، جین دمن، ۱۳۹۲، «مجادله»، در: *دائرة المعارف قرآن*، سروپرستار جین دمن مک اولیف، ترجمه مهدی شاد دل بصیر،

تهران، حکمت.

مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۸۶، *پیام قرآن*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

نعمانی، شبلی، ۱۳۸۶، *تاریخ علم کلام*، ترجمه سیدمحمدتقی فخرداعی گیلانی، تهران، اساطیر.

نیل فروشان و دیگران، ۱۴۰۱، «اسلوب‌های ردیه (پندار شکنی) در قرآن کریم»، *کتاب قیوم*، سال دوازدهم، ش ۲۶، ص ۷-۲۸.

ولفسن، هری اوسترین، ۱۳۶۸، *فلسفه علم کلام*، ترجمه احمد آرام، تهران، هدی.

نوع مقاله: پژوهشی

تحلیل رویکرد محمد غزالی در نسبت ایمان با یقین*

مریم نوروزی / دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی، تهران، ایران

marnor60@gmail.com


عزیزالله افشار کرمانی / دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی، تهران، ایران

k.afshar.a@gmail.com

 orcid.org/0000-0003-2690-4369

mananoora@gmail.com

امیر محبیان / استادیار گروه فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی، تهران، ایران

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

دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۲۰ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۱۵

چکیده

«ایمان» از متعالی‌ترین ویژگی‌های انسانی است و راه حصول به سعادت را در ایمان و یقین باید جست. این مقاله در تلاش است با روش تحلیلی - توصیفی به این پرسش پاسخ دهد که در آثار غزالی چه نسبتی میان ایمان و یقین وجود دارد؟ و راه‌های حصول ایمان و یقین از نظر وی کدام است؟ یافته‌های حاصل از این پژوهش حاکی از آن است که غزالی ایمان و یقین را فقط بر استدلال یا شهود مبتنی نمی‌کند، بلکه حسن ظن و اعتماد به دیگران در حصول آن را هم می‌پذیرد، و با این مبنا می‌کوشد ایمان و یقین را به گونه‌ای تفسیر کند که همه آحاد جامعه اسلامی را شامل شود. به نظر وی رحمت عام الهی مستلزم آن است که صرفاً پذیرش قلبی برای ایمان و یقین کفایت کند؛ زیرا طرف خطاب خداوند همه آدمیان هستند، و تعلق خاطر به وحی و عمل به اوامر و نواهی دینی برای رستگاری کافی است، و برهان و شهود بر کمال ایمان و یقین می‌افزاید، وگرنه در اصل حصول آنها تأثیری ندارد.

کلیدواژه‌ها: ایمان، یقین، برهان، شهود، غزالی.

«ایمان» در تمام ادیان توحیدی، از محورهای اساسی دینداری است؛ چنان که در اسلام نیز از اصول دین‌باوری و جزو سفارش‌های مؤکد نبی اکرم ﷺ است: «یخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان» (غزالی، ۱۳۶۴، ص ۲۶۷).

اما معیار ایمان با رحلت رسول خدا ﷺ دچار خدشه گردید و بر سر میزان سنجش آن اختلاف افتاد، تا جایی که عملکرد گروهی به نام «خوارج» موجب پیدایش شبهات پیچیده و شکاف فکری عمیقی در این باب شد. نزد محدثان، بخاری «اعمال» را در تعریف ایمان داخل دانسته و به استناد آیات قرآنی، آن را قابل زیادت و نقصان خوانده است (بخاری، ۱۳۸۸، ص ۳۱).

از ابوحنیفه و باران وی نقل می‌شود که گفته‌اند: «الایمان لایزید و لاینقص» (حنفی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۴)؛ یعنی ایمان قبول زیادت و نقصان نمی‌کند. اینان اعمال را در حقیقت ایمان داخل نمی‌دانند. خوارج نیز طاعات را داخل حقیقت ایمان دانسته، عاصی را مؤمن نمی‌گویند. «مرجئه» هم که اولین بار این بحث را مطرح نمودند، راه تفریط رفتند و اعمال را مطلقاً از درجه اعتبار ساقط دانستند (همان).

بعدها متکلمان اشعری نیز ایمان را تصدیق قلبی محض دانستند؛ تصدیقی که از سنخ علم نیست و عمل به ارکان، جزو فروع آن است (اشعری، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۳۴۷؛ شهرستانی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۰۱).

به باور معتزله، ایمان همان عمل و افعال جوارح است (اشعری، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۳۲۹). اما برخی از متقدمان امامیه ایمان را علم و معرفت، و بعضی از متأخران ایمان را همان تصدیق قلبی می‌دانند (مفید، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۸۳-۸۴؛ طباطبائی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۵، ص ۱۴۵؛ ج ۱۸، ص ۲۵۹-۲۶۰).

در ماهیت «یقین» نیز اختلاف زیادی است. گروهی آن را عقدی قلبی می‌دانند (تفتازانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۱۸۶) و گروهی صرفاً حکمی ذهنی به‌شمار می‌آورند (فخررازی، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۲۵). این گوناگونی اقوال در تحلیل ماهیت ایمان و یقین، خود‌گویای اهمیت این بحث در میان متکلمان است.

غزالی برای ایمان، مراتب و درجاتی قائل است و آن را به «ایمان تقلیدی»، «ایمان برهانی» و «ایمان مبتنی بر ذوق» تقسیم می‌کند. در بررسی یقین نیز آن را میان اصطلاح اهل نظر و متکلمان با فقها و صوفیان، مشترک لفظی می‌داند و می‌گوید: اهل نظر و متکلمان «عدم الشک» را یقین می‌دانند. ولی فقها و صوفیان استیلاهی حکم بر قلب و دل را در حدی که مانع طرف مقابل شود، «یقین» می‌گویند (غزالی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۶۹-۱۷۱).

او ایمان تقلیدی و تعبدی را امری فراگیر در میان اهل ایمان دانسته، ایمان مبتنی بر برهان و ذوق، و یقین برهانی و قلبی را مختص خواصی از اهل ایمان دانسته است.

بررسی‌های انجام‌شده نشان می‌دهد که تاکنون اثری درباره نسبت ایمان و یقین از نظر غزالی ارائه نشده است. اما نویسندگان دیگر به جنبه‌های مختلفی از افکار غزالی پرداخته‌اند که تا حدی می‌تواند با عنوان این مقاله مرتبط

باشد. نظیر کتاب *رابطه عقل و ایمان از دیدگاه غزالی و ملاصدرا* (محبوبی بیات، ۱۴۰۰)، که در آن به بررسی مفهوم ایمان و عقل در مکتب غزالی و ملاصدرا پرداخته شد و در نهایت نویسنده به تحلیل رابطه ایمان و عقل از دیدگاه هر دو متفکر پرداخته است.

کتاب *امام محمد غزالی در جست‌وجوی حقیقت* (محمدی و ایقانی، ۱۳۹۹). در این کتاب نویسنده دیدگاه غزالی در خصوص حقیقت و راه رسیدن به آن را مورد بررسی قرار می‌دهد و به تشریح و توضیح جایگاه آن در اندیشه غزالی می‌پردازد.

مقاله «ماهیت ایمان از دیدگاه محمد غزالی» (کاکایی و حقیقت، ۱۳۸۷). نویسندگان دیدگاه غزالی در مورد ایمان و تفاوت آن با شناخت و رابطه آن با عمل را مورد بررسی قرار داده‌اند و بیان می‌کنند که غزالی ایمان را شناخت نمی‌داند، بلکه عنصر شناخت را علی‌رغم کم‌اهمیت بودن آن، به همراه عنصر اراده که دارای نقش اساسی و تعیین‌کننده است، در تحقق ایمان مؤثر می‌داند و ایمان را اختیار چیزی می‌داند که از قبل معلوم شده است.

مقاله «مقایسه شک امام محمد غزالی و رنه دکارت» (قلی‌زاده و همکاران، ۱۳۸۵). نویسندگان در این مقاله به بررسی چگونگی برون‌رفت غزالی و البته دکارت از مرحله شک به یقین، انواع یقین و در نهایت نقاط اشتراک و افتراق دیدگاه غزالی با دکارت در این خصوص، پرداخته‌اند. چنان‌که افتراق را در یافتن حقیقت دانسته‌اند که از نظر دکارت به روش (متد) درست احتیاج دارد، و اگر روش انسان برای دستیابی به حقیقت صحیح باشد، هرگز خطا نخواهد کرد.

اما آنچه در این مقاله بدان پرداخته شده، چنان‌که در مقالات و کتب دیگر یافت نمی‌شود، بیان رابطه ایمان با یکی از متعلقات آن یعنی یقین است که موضوعی جدید و بدیع می‌باشد، لذا نگارندگان با نگاهی نو و خلاقانه به بررسی دقیق این رابطه و واکاوی این رویکرد پرداخته‌اند.

۱. معنای «ایمان» و «یقین»

از نظر غزالی «ایمان» فعل قلب آدمی و صرف تصدیق قلبی بوده و زبان بیانگر وجود آن است.

الایمان هی التصدیق المحض، و اللسان ترجمان الایمان، فلا بد أن یکون الایمان موجوداً بتمامه قبل اللسان حتی یترجمه اللسان و هذا هو الأظهر إذ لا مستند إلا اتباع موجب الألفاظ و وضع اللسان. أن الإیمان هو عبارة عن التصدیق بالقلب (غزالی، ۱۴۳۲ق، ج ۱، ص ۴۳۳).

تصدیق با ایمان همراه است؛ زیرا تصدیق نیز فعل قلب است (غزالی، ۱۴۰۲ق، ص ۸). بنابراین ایمان غیر از معرفت است.

غزالی برای «یقین» به صورت کلی، دو معنا ارائه می‌کند: یکی یقین مدنظر فلاسفه و متکلمان که عالی‌ترین آن، یقین برهانی و منطقی بوده و با علم یکی است (غزالی، ۱۴۳۲ق، ج ۱، ص ۲۷۱). چنین یقینی در فلسفه، دانستن ناشی از استدلال برهانی است که به آن «علم به معنای خاص» هم گفته می‌شود. «و کل علم حصل علی

هذا الوجه یقیناً عند هولاء» (همان، ص ۲۷۳). دیگری یقین مدنظر عرفا و فقهاست که صرفاً باوری قلبی به‌شمار می‌آید و غیر از «علم به معنای خاص» است که فلاسفه در نظر دارند (همان). از میان این دو وجه معنایی، یقین غزالی همان «عدم شک» است که یقین قلبی را هم شامل می‌شود و مقدم بر علم و مرتبه‌ای بالاتر از دانستن صرف است؛ زیرا علم مشترک میان آگاهی و آگاهی برهانی است.

۲. نسبت ایمان با یقین

به نظر غزالی صرف آگاهی برای ایمان کفایت نمی‌کند، بلکه این آگاهی باید در قلب آدمی به‌عنوان محور تعلقات و رفتار، تأثیر کند و به یک تصدیق قلبی تبدیل شود. البته این تصدیق می‌تواند از راه تقلید، برهان و یا ذوق حاصل گردد. درواقع، همین که آدمی در دل و قلب خود امری را می‌پذیرد، به آن ایمان آورده است. صاحب شرع نیز از مردم صرف ایمان را طلب کرده و از این لحاظ فرقی نیست که این ایمان از راه تقلید و یا از راه برهان و استدلال و یا ذوق به‌دست آید.

فان صاحب الشرع - صلوات الله علیه - لم یطالب العرب فی مخاطبته اياهم بأكثر من التصدیق و لم یفرق بین أن یکون ذلک بایمان و عقد تقلیدی أو بیقین برهانی (غزالی، ۱۴۳۲ق، ج ۱، ص ۴۳۳).

پس ایمان گستره وسیعی دارد که از تقلید تا برهان و ذوق را شامل می‌شود.

به عقیده غزالی تصدیق یک واقعیت و ایمان به آن غیر از علم به آن واقعیت است؛ زیرا بنا به آیات قرآن کریم کسانی هستند که حق را می‌شناسند و به آن معرفت دارند، ولی آن را تصدیق نمی‌کنند (بقره: ۱۴۶)؛ یعنی گرچه به مسئله‌ای آگاهی دارند، ولی به مقتضای آگاهی خود، تعلق خاطر و عمل ندارند.

غزالی «علم» را رسیدن به واقعیت از راه ادله برهانی می‌داند، ولی یافتن واقعیت و نیل به آن از طریق ارتباط مستقیم با واقعیت را «ذوق» می‌نامد و در برابر ذوق، «ایمان» را پذیرش حاصل از اعتماد همراه با حسن ظن می‌خواند.

و التحقیق بالبرهان «علم»، و ملابسة عين تلك الحالة «ذوق»، و القبول من التسامح و التجربة بحسن الظن «ایمان» (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۵۵۵).

او در توضیح بیشتر رابطه میان «ایمان»، «ذوق» و «علم» چنین بیان می‌کند که «ایمان» صرف پذیرش حقیقت است که آدم اهل وجدان یا اهل عرفان آن را کسب می‌کند. بنابراین فرد در مرتبه ایمان اولیه، بنا به اعتقاد و اطمینانی که به شخصی دارد، قول او مبنی بر وجود چیزی را می‌پذیرد، گرچه خود وی دلیل و یا تجربه‌ای از آن واقعیت ندارد.

در مرتبه بالاتر از ایمان اولیه، انسان با مقایسه و سنجش و استدلال و تفکر، راهی به واقعیت می‌یابد و براساس دلایل و براهینی که دارد، واقعیتی را می‌پذیرد. غزالی این مرتبه را «علم» می‌داند که از تصدیق بی‌دلیل اول بالاتر و قوی‌تر است.

در مرتبه سوم نیز آدمی با روح و نفس خود واقعیتی را تجربه می‌کند و به آن نائل می‌شود که او این مرتبه را «ذوق» می‌نامد.

پس آدمی برای درک جهان هستی و امور آن، ابتدا یافته‌های دیگران را اجمالاً می‌پذیرد و سپس با فکر و استدلال، آن واقعیت را می‌فهمد و پس از آن با وجدان و تجربه مستقیم، به آن واقعیت دست می‌یابد.

و العلم فوق الايمان و الذوق فوق العلم و الذوق وجدان و العلم قیاس و الايمان قبول مجرد بالتقليد و حسن الظن باهل الوجدان أو باهل العرفان» (همان، ص ۲۸۶).

پس می‌توان چنین گفت: ابتدا «ایمان تقلیدی» حاصل می‌شود و پس از آن «ایمان مبتنی بر علم» و در نهایت، «ایمان ذوقی» پدیدار می‌گردد. اما برخی از متکلمان این نوع تقسیم را قبول ندارند. گروهی از معتزله، اشاعره و برخی از متکلمان شیعه ایمان تقلیدی را از اقسام ایمان مقبول نمی‌دانند و همچون ابوالحسن اشعری معتقدند: ایمان از سنخ معرفت و علم است. از این رو ایمان عوام چون از جنس تقلید است، مقبول نیست (بغدادی، بی‌تا، ص ۲۵۴).

اما به باور غزالی این سخن با رحمت و لطف بیکران الهی در تقابل است، و بر این اساس، کافرانگاری عوام را رد می‌کند. به باور او، برای رسیدن به شناخت و معرفت الهی باید از ادله و برهان بهره برد، که این مهم برای عوام به صورت کلی قابل دسترسی نیست.

همچنین اصل در ایمان، «تصدیق وجود واجب»، «تصدیق مقام نبوت» و «باور جزمی و قطعی به مرسلات او» است که آن نیز برای عوام صعب‌الوصول و غیربديهی است؛ زیرا پیامبر انسانی مانند سایر انسان‌هاست که تمایز او از غیر، بدون برهان میسر نخواهد بود. همچنین بیشتر تصدیقات عوام بر مبنای اعتماد به والدین و مربیان و از روی تقلید است و با علم و معرفت و توجیه منطقی همراه نیست (غزالی، ۱۴۰۲ق، ص ۸۰). ولی این تصدیقات در شرع مقبول است؛ زیرا تنها صرف تصدیق قلبی نشانه ایمان است، نه آنچه موجب این تصدیق می‌شود.

بنابراین با وجود آنکه تصدیق عوام اعتقادی است و بر شناخت استدلالی مبتنی نیست، در عین حال جهل محسوب نمی‌گردد و آنکه به اصول سه‌گانه دین اعتقاد داشته باشد و آن را تصدیق نماید به سعادت نزدیک است، خواه این تصدیق از راه برهان و با دلایل غیرقطعی احراز شود، خواه از راه تقلید؛ زیرا خداوند بندگان را جز به این امر مکلف نکرده است (همان). پس بر این اساس هر تصدیق قطعی و جزمی ایمان محسوب می‌گردد.

۳. مراتب تصدیق

غزالی در تحلیل نسبت این تصدیق با یقین، به شش مرتبه تصدیق معتقد است:

مرتبه اول. تصدیقی است که با استدلال و برهان به دست می‌آید و نهایت یقین است و اشتباهی در آن رخ نمی‌دهد و در هر عصر برای افراد اندکی از آدمیان حاصل می‌شود و معادل با ایمان ذوقی است.

دوم. تصدیقی است که با ادله کلامی محقق می‌گردد و مبتنی بر امور مسلم است.

سوم. تصدیقی است که با ادله خطایی به دست می‌آید و در گفت‌وگوهای معمول از آن استفاده می‌شود.

چهارم. تصدیقی است که با شنیدن سخن فرد قابل وثوق جماعتی رخ می‌دهد.

پنجم. شنیدن اخبار همراه با دلایلی است که نزد عامه مردم اعتقاد جازم ایجاد می‌کند.

ششم. تصدیقی است که به واسطه نزدیکی شنیده‌ها با باورهای شخصی خود به دست می‌آید. این مرتبه از

تصدیق به عقیده او، پایین‌ترین درجه تصدیق است (غزالی، ۲۰۰۳، ص ۳۳۱-۳۲۹).

او نوع دوم و سوم این تصدیق را با «ایمان مبتنی بر استدلال» متجانس می‌داند و سه نوع بعدی تصدیق را

مشابه ایمان مبتنی بر تقلید و تعبد می‌شمارد. از این رو با وجود آنکه معرفت در همه انسان‌ها به طرق گوناگونی

حاصل می‌شود، اما اساس ایمان همان «تصدیق قلبی و جازم» است، صرف‌نظر از اینکه برهانی باشد یا تقلیدی.

آنجا که مبنای ایمان بر حسن ظن عوام نسبت به افراد قابل وثوق و اطمینان خود (نظیر پدر و مادر یا معلم) باشد،

ایمان صرف تقلید و از نوع نازل ایمان است، و آنجا که این باور و تصدیق قلبی با ادله عقلی و معرفتی همراه باشد،

بدان «ایمان استدلالی و برهانی» گویند، و چنانچه این تصدیق از راه کشف و شهود حاصل گردد آن را «ایمان

قلبی یا شهودی» می‌نامند.

۴. مراحل یقین

یقین غزالی نیز در دو حوزه تحقق دارد: یقین مدنظر حکما و متکلمان که عالی‌ترین آن یقین حاصل از برهان و

استدلال است؛ و یقین منطقی: «المعرفة الحقيقية الحاصلة بطريق البرهان الذی لايشك فيه و لايتصور شك فيه»

(غزالی، ۱۴۳۲ق، ج ۱، ص ۲۷۱).

نفس آدمی برای رسیدن به یقین، چهار مرتبه را پشت سر خواهد گذاشت و در طی آن از شک آغاز نموده، به

یقین دست خواهد یافت:

مرتبه اول پذیرش با عدم پذیرش مساوی است و به آن «شک» می‌گویند؛ مثلاً اگر وضعیت یک شخص نزد

انسان مشخص نباشد و از خود بپرسد خدا او را مجازات می‌کند یا نه؟ در چنین حالتی نمی‌تواند حکمی درباره او

صادر کند؛ زیرا احتمال دارد خدا او را مجازات کند یا نکند. بنابراین هر دو احتمال نزد او یکسان است.

مرتبه دوم که در آن ممکن است یکی از حالات مجازات کردن یا نکردن را انتخاب کند و احتمال مخالف آن را

رد نماید. این احتمال را «گمان یا ظن» می‌گویند.

مرتبه سوم که احتمال اشتباه در آن راه ندارد، به آن «اعتقاد» می‌گویند؛ یعنی عقیده به چیزی که برای او احراز

شده، و این حالت به یقین خیلی نزدیک است؛ مثلاً کسی که به دینی اعتقاد دارد احتمال باطل بودن آن را نمی‌دهد

و هر نوع احتمال باطل را از خود دور می‌کند.

مرتبه چهارم که مرتبه شناخت حقیقی است، از حجت و دلایل روشن به دست می‌آید و به کمک براهین حاصل

از عقل اثبات می‌شود. در چنین برهانی هرگز شک وجود ندارد و به آن «یقین» می‌گویند. «و کل علم حصل علی

هذا الوجه یسمى یقیناً عند هولاء» (همان، ص ۲۷۳).

حوزه دیگری از یقین، یقین مدنظر عرفا و فقهاست که از راهی جز برهان حاصل می‌شود؛ یعنی زمانی که نفس انسان چیزی را تأیید کند و آن را بر قلب حاکم سازد، به گونه‌ای که بر نفس غالب شود و هر چه را اراده کند بتواند حکم آن را انجام دهد و یا ترک نماید، چنان که تردیدی هم در آن نباشد. چنین یقینی، یقین قلبی و بدون استدلال است و تسلیم و آرامش را به لحاظ روانی برای شخص به ارمغان می‌آورد: «و هو أَلْيَتُفْتِ فِيهِ إِلَىٰ اعْتِبَارِ التَّجْوِيزِ وَ الشُّكِّ، بَلْ إِلَىٰ اسْتِيْلَاةِ وَ غَلْبَةِ عَلَىٰ الْقَلْبِ» (همان).

۵. زیادت و نقصان ایمان

غزالی معتقد است: ذات ایمان قابل زیادت و نقصان نیست. دلیل این نظر وی در تعریف او از «ایمان» نهفته است. او ایمان را «عقد قلبی» می‌داند که با وجود آنکه عوامل حصول و پیامدهای آن متفاوت است، اما در تمام مراتب ایمان تحقق دارد. او صرفاً کمال ایمان در نفس آدمی را قابل زیادت و نقصان می‌داند. به نظر وی ایمان با طاعت افزایش می‌یابد و با معصیت نقصان می‌پذیرد (غزالی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۶۹).

باید توجه داشت که مبنای غزالی برای چنین دریافتی قرآن کریم است که به این موضوع در آیات گوناگونی اشاره نموده است؛ نظیر «وَ إِذَا تَلَّيْتْ عَلَيْهِمْ آيَاتَهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا» (انفال: ۲)؛ «لِيَزِدُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ» (فتح: ۴)؛ «يَزِدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا» (مدرثر: ۳۱)؛ «فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَ هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ» (توبه: ۱۲۴).

فِرَقْ گوناگون نیز در تفسیر این آیات، برخی ایمان را تشکیکی و برخی جزمی و ثابت دانسته‌اند. برای مثال جوینی معتقد است: ایمان تصدیق قطعی و جازم است و تشکیک در آن راه ندارد (تفتازانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۱۹۲). فخررازی عقیده دارد: اگر ایمان را تصدیق بدانیم تشکیک نمی‌پذیرد؛ زیرا در این صورت ایمان همان یقین است و یقین تشکیک ندارد. اما اگر آن را از سنخ عمل بدانیم، در این صورت با شدت و ضعف در عملکرد، ایمان نیز دچار تشکیک می‌گردد (ایجی، ۱۳۲۵ق، ج ۲، ص ۴۷۵).

از نظر غزالی نیز باور قدما در عدم تشکیک در ایمان صحیح است؛ زیرا آنچه باید بدان توجه نمود این است که عمل جزئی از ماهیت ایمان نیست، بلکه امری زاید بر ایمان و مزید بر آن است. غزالی می‌گوید: آدمی به اجزای لازم ماهیت خود (همانند سر) افزایش نمی‌یابد، بلکه به محاسن و فربهی فزونی می‌پذیرد. همچنین با افزایش رکوع و سجود، نماز افزایش نمی‌یابد، اما با افزایش نوافل و مستحبات فزونی می‌گیرد. پس ایمان دارای ماهیتی است که بعد از تحقق یافتن، زیادت و نقصان بر آن عارض می‌شود (غزالی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۶۹).

درواقع، برای تحقق ایمان، تصدیق که از لوازم ذاتی آن است، ضرورت دارد. بنابراین با انجام اعمال صالح، ذات ایمان، افزایش یا کاهش نمی‌یابد و زیادت و نقصانی در اصل تصدیق ذهنی صورت نمی‌پذیرد. زیرا میان سلب و ایجاب راه سومی نیست. ولی در اوصاف و حالات قلبی آدمی، شدت و ضعف وجود دارد و بسته به معرفت و تعلقات آدمی و سعه و ضیق آنها، نفس نیز متحول می‌شود و از این لحاظ کمال و نقصان می‌گیرد.

۱-۵. وجوه تشریح شدت و ضعف ایمان

او این شدت و ضعف در ایمان را به سه وجه تشریح می‌کند:

۱-۱-۵. تصدیق به قلب از طریق باور و تقلید بدون کشف قلبی

وی تصدیق به قلب از طریق باور و تقلید بدون کشف قلبی را ایمان عوام می‌داند. در این نوع تصدیق قلب آدمی به عقیده‌ای دل بسته، ولی این تعلق برای گروهی محکم و برای گروهی دیگر ضعیف است و پیامد این قوت و ضعف عقد قلبی در رفتار آنها ظاهر می‌شود.

تفاوت این دو گروه در میزان اراده و قدرت تصمیم‌گیری آنهاست و میزان اراده آنها نیز ناشی از میزان استحکام عقد قلبی آنها؛ زیرا قلب آدمی منشأ عمل اوست و عمل وی هم بر روی قلب او تأثیر می‌گذارد؛ همان‌گونه که خداوند می‌فرماید: «زَادَتْهُمْ إِيْمَانًا» (توبه: ۱۲۴) که نشانگر رابطه دوسویه مکنونات قلبی و عمل است (غزالی، ۱۴۰۲ق، ص ۴۰۲).

۲-۱-۵. تصدیق و عمل با هم

در این حالت ایمان می‌تواند افزایش و کاهش یا شدت و ضعف پیدا کند؛ چنان‌که در حدیثی از رسول اکرم ﷺ آورده‌اند: «الایمان بضع و سبعون باباً» (طبرسی، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۴۰۰).

۳-۱-۵. تصدیق یقینی از طریق کشف و شهود قلبی

در این معنا نیز آرامش و طمأنینه نفس متفاوت خواهد بود؛ زیرا یقین دارای مراتب است؛ همان‌گونه که پیامبر اکرم ﷺ فرمودند: «یخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من ایمان» (متقی هندی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۴۸)؛ یعنی ایمان دارای مقدار و زیادت و نقصان است. بنابراین در هر سه وجه ایمان، زیادت و نقصان قابل فهم است، لیکن این تشکیک مربوط به تصدیق قلبی است که پس از تحقق ایمان، در میزان آن نقصان و کمال رخ خواهد داد و از این رو شدت و ضعف و تشکیک، امری خارج از ماهیت ایمان است (غزالی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۷۰).

۶. تشکیک در یقین

او در بحث «تشکیک در یقین» نیز نسبت به هریک از اقسام «یقین برهانی» و «یقین قلبی» دیدگاه متفاوتی دارد؛ چنان‌که یقین برهانی و منطقی را، که به معنای فقدان شک و امری بسیط و سلیبی است، تشکیکی و ذومراتب و دارای شدت و ضعف نمی‌داند. اما یقین مدنظر عرفا و فقها را که به معنای بالاترین احتمال حقانیت یک امر است و قطعی و جزمی نیست، امری ایجابی و ذومراتب و دارای شدت و ضعف می‌شمارد (همان، ص ۱۲۵). بنابراین تشکیک در یقین را تنها در یقین قلبی جایز دانسته، یقین منطقی را از تشکیک مبرا می‌داند. «و علی هذا الاصطلاح یوصف الیقین بالضعف والقوه» (غزالی، ۱۴۳۲ق، ج ۱، ص ۱۷۰).

۷. متعلق ایمان

غزالی متعلق ایمان را چهار اصل می‌داند: شناخت ذات خداوند، صفات وی، افعال او، و معاد. وی این موضوع را ذیل حدیثی از جبرئیل نقل می‌کند که ایمان را مشروط به تصدیق خداوند، فرشتگان، کتاب‌ها، پیامبران و روز قیامت نموده است (همان، ص ۲۶۵). او باور به این اصول را امری لازم می‌داند و معتقد است: تفاوتی ندارد که تصدیق و علم به آنها از چه طریقی حاصل می‌شود و ملاک صرفاً پذیرش این امور و تصدیق آن است. به عقیده غزالی بسیاری کسانانی که به سبب تقلید، علمی برایشان حاصل شده، لیکن در میزان تصدیقشان به آن امور تفاوت است؛ بعضی به آن وابستگی بسیار و گروهی نیز الزام کمی نسبت آن دارند که این اختلاف و تفاوت در شدت و ضعف و الزام و وابستگی، منوط به اراده شخص است (غزالی، ۱۴۰۲ق، ص ۱۴۲).

پس با چنین ملاکی، گاهی ایمان تقلیدی از ایمان برهانی قوی‌تر می‌گردد؛ زیرا در ایمان، معیار مقام تسلیم و تعلق و تبعیت از حقیقت است، و نهایت ایمان همان تصدیق و اعتماد به خداوند است که بهترین راه حصول شهود قلبی از طریق انشراح سینه و دریافت حقایق از عالم ملکوت است. لازمه چنین ایمانی تصدیق همه آن چیزی است که پیامبر از جانب خدا آورده (ما جاء به النبی) و اعتقاد به همین حقایق الهی است که وجود انسان را متحول می‌کند. البته این ایمان فقط یک تصدیق منطقی نیست، بلکه نوعی تجربه باطنی و سیر در عوالم هستی است که مؤمن در آن حقایق عالم غیب، اعم از فرشتگان، بهشت و دوزخ و عوالم ماورای آن را مشاهده می‌کند و علاوه بر ذوق ناشی از عالم دنیا، به ذوق ناشی از عالم غیب نیز نائل می‌شود که این مرتبه از ایمان مختص صدیقان و مقربان درگاه الهی است (غزالی، ۱۴۳۲ق، ج ۱، ص ۷۶).

متعلقات یقین نیز به عقیده او، شامل همه مسائل اخلاقی و دینی و معرفتی، نظیر خدا، جهان و علم ریاضی می‌شود و تصورات و تصدیقات و گزاره‌های خبری را نیز دربر می‌گیرد؛ مثلاً هم یقین به خدا از آن نظر که یک تصور و مفهوم است و هم یقین به گزاره و تصدیق «خدا وجود دارد»؛ هم یقین به تصور عدالت و هم یقین به گزاره «عدالت دارای حسن است»، اعم از اینکه در حوزه اخلاقیات و فضایل قرار گیرند یا در مقوله مسائل دینی و اعتقادی باشند (غزالی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۲۶-۱۴۰).

۸. چگونگی ایمان و یقین

چگونگی ایمان و یقین نیز به عقیده غزالی، وابسته به عامل تحقق آنهاست و چون هریک از این عوامل، خود دارای ضعف و قوت هستند، این قوت و ضعف به ایمان و یقین نیز تعمیم می‌یابد؛ بدین معنا که چون تقلید صرفاً به واسطه اعتماد به شخص صورت می‌گیرد و با واسطه شدن ابزار حس محقق می‌شود، به سبب آنکه امکان راهیابی خطا در ابزارهای حسی وجود دارد، انسان نیز همیشه در معرض خطا و اشتباه است. از این رو در چنین ایمانی نیز امکان نقص و در چنین یقینی، امکان تردید وجود خواهد داشت.

در فرایند برهان نیز به سبب محدودیت عقل و اشتباه در یافتن مصادیق، این نقصان ممکن است به ایمان و یقین نیز سرایت نماید. اما در بحث «شهود»، چون امری بی‌واسطه و به دور از هرگونه خطا و ضعفی است، این اشکال صدق نخواهد کرد و ایمان و یقینی که بر پایه آن محقق گردد، به دور از هرگونه شک و تزلزل و خطا و اشکالی خواهد بود. غزالی این تفاوت را ناشی از نحوه حصول معرفت و تصدیق می‌داند (همان، ص ۲۸-۲۶).

۹. معرفت و علم ناشی از برهان و ذوق

او معرفت و علم ناشی از برهان و ذوق را برتر از ایمان تقلیدی می‌داند و ماهیت ایمان را عین تصدیق می‌شمارد که در مراتب اولیه، مبتنی بر حسن ظن است و - درواقع - هر تصدیقی غیر قابل انفکاک از حدی از معرفت و باور قلبی است. لیکن ایمان ناشی از علم را امری برتر و حد اعلا می‌داند (همان).

بدین‌روی، این ایمان، چه تقلیدی و چه برهانی، نیازمند تصدیق و تأیید است، خواه تصدیق از سنخ علم باشد، یا سنخ باور قلبی، گرچه قسم دوم تصدیق از نظر غزالی برتر است. بنابراین با وجود تفاوت در سطوح معرفتی ایمان، همه اقسام آن را مقبول شرع می‌داند، و به سبب باورمندی به وحی و علوم وحیانی، این مبانی را با نظریات عقلی خود سازگار می‌کند؛ چنان‌که وحی را به‌مثابه نوعی علم پس از علوم حسی، عقلی و شهودی و در دسته‌ای برتر از آنها قرار می‌دهد و برای یقین نیز همانند علم، مراتب کمالی گوناگونی قائل است که با عبور از علوم حسی به عقلی و از عقلی به شهودی، مضاعف می‌گردد (همان، ص ۱۳۲).

تحلیل و بررسی

غزالی در تحلیل ماهیت ایمان و یقین، به اهداف دین نیز که رستگاری و نجات همه انسان‌هاست، توجه می‌کند و می‌کوشد تعریفی از «ایمان» و «یقین» ارائه کند که با مراتب گوناگون علمی و روحی انسان‌ها سازگار باشد. وی مخاطب پیام الهی را آحاد انسان‌ها می‌داند و معتقد است: مفاهیم بنیادی دین باید به نحوی تحلیل و تفسیر شوند که هم عوام مردم و هم خواص و اهل اندیشه و باطن را شامل گردد.

علاوه بر این جنبه، غزالی به نحوه حصول و دستیابی ایمان و یقین نیز توجه دارد و از عوامل مؤثر بر آنها، به‌ویژه نحوه حصول ایمان و یقین و اینکه آیا از راه حس و تقلید حاصل شده یا از راه تفکر و اندیشه و یا از راه تجربه باطنی و کشف و شهود، غافل نبوده است.

غزالی معتقد است: توانایی تعقل و قوه عقل آدمی دارای مراتب و درجاتی است و آدمیان گرچه در درک امور بدیهی، اختلاف چندانی با هم ندارند، ولی در کشف حقایق درون و بیرون از وجود خود، دارای مراتبی هستند، به‌گونه‌ای که می‌توان گفت: درک حقایق هستی از راه‌های گوناگونی برای آدمی حاصل می‌شود که این اختلاف روش‌ها به توانایی قوه عاقله و درجات کمال در نفس انسان بستگی دارد (غزالی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۹۰-۱۹۴). وی همچنین در فرایند تکاملی ایمان و یقین، برای هر یک از این عوامل نقش تعیین‌کننده‌ای قائل است.

نکته دیگری که غزالی می‌کوشد تا آن را مراعات کند، جو علمی روزگار خویش است که با بسط جنبه نظری مباحث دینی، موجب غفلت از جنبه عملی دین شده و اخلاق و معنویت و توجه به عالم آخرت در آن تضعیف گردیده است. پس او می‌کوشد در تحلیل ایمان و یقین، جنبه عملی آن را تقویت نموده و مباحث نظری را مقدمه عمل و اصلاح باطن قرار دهد. بر این اساس غزالی ایمان را مساوق با علم و معرفت (تصدیق منطقی) نمی‌داند، بلکه از نظر او علم - البته نه به معنای «باور صادق موجه»، بلکه به معنای «آگاهی‌هایی که می‌تواند از هر طریقی به دست آمده باشد» - صرفاً مقدمه ایمان است و ایمان با تعلق اراده به آن آگاهی محقق می‌گردد.

به عبارت دیگر، هم عنصر «علم» و هم عنصر «اراده» در تحقق ایمان نقش دارند؛ اما از نگاه او توجیه عقلی علم و معرفت برای تحقق ایمان، از اهمیت کمتری برخوردار است و از این‌رو شناخت ارکان و اصول اعتقادی، هدف اصلی نیست. در نتیجه، تفاوتی بین تأثیر معرفت حاصل از دلایل برهانی با دلایل اقتناعی و یا حتی معرفت حاصل از تقلید صرف در تحقق ایمان وجود ندارد. از این نظر، وی مشوق تعلیم و تعلم علم کلام نیست و جز در مواردی خاص، آن را برای عموم تجویز نمی‌کند (غزالی، ۲۰۰۳، ص ۷۸).

درواقع، غزالی نقش اساسی را در تحقق ایمان، برای اراده قائل است و ایمان را اختیار چیزی می‌داند که از قبل معلوم شده است. از نظر او در ایمان، طلب و خواست فرد موضوعیت دارد و این طلب موجب تصدیق قلبی می‌شود. به عبارت دیگر، از نگاه او، اراده در خود تصدیق، دخیل است و به همین علت کسی که صرفاً دارای تصدیق منطقی نسبت به ارکان دین است، می‌تواند در عین حال آنها را انکار کند. اما در مقابل، کسی که دارای تصدیق قلبی است، نمی‌تواند در موضع انکار باشد.

در نهایت، در ارزیابی این دیدگاه می‌توان گفت: تفسیر غزالی از ایمان از این نظر که نقش اساسی را به اراده و اختیار می‌دهد و ایمان را در علم و آگاهی و تصدیق عقلی خلاصه نمی‌کند، قابل توجه است. لیکن نقطه ضعف این دیدگاه در عدم توجه لازم به بعد معرفتی ایمان است که تفاوت قائل نشدن بین باور مبتنی بر برهان و باور حاصل از تقلید، گویای همین مطلب است. همچنین عدم تجویز تعلیم و تعلم علم کلام و اصرار غزالی بر این مسئله و نگارش رساله‌ای در این باب، با عنوان *الجام العوام عن علم الکلام* نیز از همین باور نشئت می‌گیرد.

اما به نظر می‌رسد همان‌گونه که صرف توجه به مباحث نظری و غفلت از امور معنوی و اخلاقی می‌تواند رهن دینداری باشد، بی‌توجهی به بعد نظری و معرفتی دین نیز موجب ظاهربینی و تحجر در دین می‌گردد و راه تشخیص سره از ناسره به اراده انسان‌ها و نه به قدرت استدلال و دلایل آنها واگذار می‌شود، که بی‌ارتباط با شرایط سیاسی روزگار غزالی و دفاع او از اقتدار حکومت سلجوقیان و ضعف خلیفه عباسی و درگیری‌های مختلف عملی در دنیای اسلام نیست (محبوب، ۱۳۸۹، ص ۳۰۸).

غزالی در تشریح رابطه ایمان با یقین، یقین را در ایمان معتبر می‌داند. اما منظور وی از «یقین» یقین باطنی است، نه یقین منطقی، که این مسئله در نحوه حصول ایمان، به مثابه اراده مؤمن و همچنین

ماهیت ایمان، به منزله تسلیم قلبی نسبت به حقایق دین و دستیابی به سعادت و تعالی و همچنین معتبر دانستن ایمان تقلیدی مشهود است (غزالی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۷۲)؛ چنان که نیل به سعادت در *کیمیای سعادت* او تلفیقی از معامله و مکاشفه است، که معامله به مثابه عبادت، ذکر و ریاضت، مقدمه مکاشفه و یقین است (فاخوری و جر، ۱۳۸۵، ص ۵۸۴).

نقد *غزالی* بر فلسفه نیز به سبب تنگ کردن جای معامله و اخلاق است که قسمت اصلی دین و کمال و سعادت انسان را شامل می‌شود و از آن نظر که مغفول مانده، نیازمند احیا و بازسازی است و نگارش کتاب *احیاء العلوم و کیمیای سعادت* به تأمین این غایت اشاره دارد. اهمیت معامله و مکاشفه نیز در آن است که «معامله»، عبادت و ریاضتی است که به تزکیه نفس و تصفیه قلب می‌انجامد و نیازمند همت و تلاش انسان بوده و همچون «مکاشفه» وابسته به لطف و عنایت الهی است.

غزالی برای یافتن یقین گمشده خود، تمام تعینات و تشخصات دنیایی و عملی را فدا می‌کند و اینچنین از طریق «معامله» به «مکاشفه» و یقین می‌رسد. اگرچه شک *غزالی* به یقین نرسید، اما جامعه اسلامی را بیش از پیش وارد درگیری‌های فرقه‌ای ساخت و اصالت و اعتبار فردیت انسان و عقلانیت او را آماج تردید قرار داد.

نتیجه‌گیری

ایمان *غزالی* صرفاً تصدیق قلبی و مقام تسلیم در برابر آن است و به نحوه وصول آن چندان وابستگی ندارد. آنچه برای *غزالی* اهمیت دارد، سکون خاطر و آرامش روحی در پرتو دل‌بستگی و اعتقاد به خداوند و پیام وی است. برای *غزالی* ایمان، چه ناشی از تقلید و حسن ظن باشد و چه از طریق برهان و یا ذوق باطنی و کشف و شهود حاصل شود، موجب رستگاری و نجات آدمی می‌شود. از نظر *غزالی* ایمان اکثریت مردم بر اساس تعبد و تقلید است و تنها ایمان خواص مردم مبتنی بر شناخت ناشی از برهان و یا یقین قلبی ناشی از مشاهده است.

یقین او نیز در جایی که ناشی از علم باشد، برتر از خود علم است. به نظر می‌رسد او معرفت را امری عام و یقین را معرفتی خاص و بالاترین درجه معرفت می‌داند. برای *غزالی*، با توجه به منش و گرایش عرفانی او، یقین قلبی بیشتر مورد تأکید و توجه است؛ زیرا هر چه را از طریق وحی و الهام به انسان‌ها رسیده باشد، مفید یقین می‌داند.

پس می‌توان گفت: همان‌گونه که نفوس آدمیان دارای درجات متفاوتی است، مراتب ایمان و یقین آنها نیز با هم تفاوت بسیار دارد. اکثریت انسان‌ها ایمان مبتنی بر تقلید و تعبد دارند و یقین آنها نیز از آن ایمان ناشی می‌شود و مبتنی بر آگاهی و یا شناخت استدلالی و یا ذوق نیست. ولی ایمان و یقین خواص مردم ناشی از علم و یا ذوق است. ولی در هر حال میان ایمان و یقین آدمیان تأثیر و تأثر متقابل وجود دارد و هر کدام فزونی یابد، دیگری را تقویت می‌کند. وی چون اراده را بر علم مقدم می‌داند، جنبه عملی و باطنی ایمان و یقین را بر جنبه نظری آنها برتری می‌دهد و نمی‌پذیرد که علم بنیان اراده باشد. این از موارد اختلاف میان متکلمان اشعری با فرق دیگر است.

منابع


- اشعری، ابوالحسن، ۱۳۶۳، *المقالات الاسلامیین و الاختلاف المصلین*، تهران، امیرکبیر.
- ایچی، عضالدین، ۱۳۲۵ق، *المواقف*، شرح سیدشریف جرجانی، مصر، شریف الرضی.
- بخاری، محمدبن اسماعیل، ۱۳۸۸، *صحیح البخاری*، ترجمه عبدالعلی نوراحراری، تربت جام، شیخ الاسلام احمد جام.
- بغدادی، عبدالقاهر، بی تا، *اصول الدین*، مصر، شریف الرضی.
- تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۱۲ق، *شرح المقاصد*، قم، شریف الرضی.
- حنفی، نورالحق، بی تا، *تیسیر القاری فی شرح صحیح البخاری*، بی جا، بی نا.
- شهرستانی، عبدالکریم، ۱۳۷۵، *الملل و النحل*، قم، شریف الرضی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۲۲ق، *المیزان فی التفسیر القرآن*، بیروت، العلمیه.
- طبرسی، حسن بن فضل، ۱۳۸۵ق، *مشکاة الأنوار فی غرر الأخبار*، نجف، کتابخانه حیدریه.
- غزالی، ابوحامد، ۱۳۶۴، *مشکاة الأنوار*، ترجمه صادق آیینهوند، تهران، امیرکبیر.
- _____، ۱۳۶۶، *احیاء علوم الدین*، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، علمی و فرهنگی.
- _____، ۱۴۰۲ق، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بیروت، الحکمه.
- _____، ۱۴۱۶ق، *مجموعه رسائل (فیصل التفوقه)*، بیروت، دارالفکر.
- _____، ۱۴۳۲ق، *احیاء علوم الدین*، جده، دارالمنهاج.
- _____، ۲۰۰۳م، *الجامع العوام عن علم الکلام*، بیروت، دار الحرم للتراث.
- فاخوری، حنا و خلیل جر، ۱۳۵۸، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، کتاب زمان.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۲۵ق، *تفسیر کبیر*، بیروت، دارالفکر.
- قلی زاده، سمیه و همکاران، ۱۳۸۵، «مقایسه شک امام محمد غزالی و رنه دکارت»، *آینه معرفت*، ش ۹، ص ۱۲۵-۱۵۴.
- کاکایی، قاسم و لاله حقیقت، ۱۳۸۷، «ماهیت ایمان از دیدگاه محمد غزالی»، *آینه معرفت*، ش ۱۴، ص ۱۴۵-۱۷۲.
- متقی هندی، حسام الدین، ۱۴۱۳ق، *کنز العمال*، بیروت، مؤسسه الرساله.
- محبوبی بیات، ملیحه، ۱۴۰۰، *رابطه عقل و ایمان از دیدگاه غزالی و ملاصدرا*، قم، جامعه الزهراء.
- محبوب، محمدجعفر، ۱۳۸۹، «غزالی و اسماعیلیان»، در: *ضمن گزیده مقالات غزالی شناسی*، به اهتمام میثم کرمی، تهران، حکمت.
- محمدی وایقانی، کاظم، ۱۳۹۹، *امام محمد غزالی در جستجوی حقیقت*، قم، نجم کبری.
- مفید، محمدبن محمدبن نعمان، ۱۴۱۴ق، *اوائل المقالات فی المذاهب المختارات*، نجف، حیدریه.


نوع مقاله: پژوهشی

تبیین و نقد عقل‌ورزی وهابیان

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

m.faryab@gmail.com

 orcid.org/0000-0002-6083-693X

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

دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۵ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۱/۱۵

چکیده

«عقل‌ورزی» یکی از مبانی مهم هر مکتب فکری است و توجه لازم یا غیر لازم یا کمتر از حد لزوم نسبت به آن می‌تواند نظریات برآمده از هر مکتب را تحت‌الشعاع قرار دهد. به دیگر سخن، یکی از راه‌های ارزیابی نظریات یک مکتب ارزیابی مبانی آن، و یکی از مهم‌ترین مبانی، بهره‌گیری بایسته و شایسته از عقل است. اگرچه وهابیت از این نظر همواره از سوی محققان نکوهش گردیده است، اما به نظر می‌رسد می‌توان نگاه دقیق‌تری به جایگاه مسئله عقل در منظومه فکری آنها انداخت و نقدهای بینادی‌تری نسبت به آنها داشت. این نوشتار بر آن است تا با روش تحلیلی - انتقادی جایگاه عقل را از منظر وهابیت در هفت محور (قواعد عقلی، حسن و قبح عقلی، عقل ابزاری، عقل منبعی، تعارض عقل و نقل، تقدم نقل بر عقل، و مخالفت با برخی علوم عقلی) بررسی کند. براساس یافته‌های این پژوهش، مهم‌ترین ایراد بر آنها در حوزه تعارض عقل و نقل، حسن و قبح عقلی و نیز مخالفت با برخی علوم عقلی است. علاوه بر آن ایشان در حوزه عقل منبعی نیز تلاش وافر از خود نشان نداده‌اند.

کلیدواژه‌ها: عقل‌ورزی، عقل منبعی، عقل ابزاری، وهابیان، ادله اثبات وجود خدا.

یک. ما چه بخواهیم و چه نخواهیم «وهابیت» امروزه یکی از زنده‌ترین و فعال‌ترین مکاتب اهل سنت است! از این روست که نمی‌توانیم با این بهانه که عمر این فرقه کمتر از سه سده است، نسبت به فهم و تبیین نظریات آنها بی‌تفاوت باشیم.

دو. صاحب این قلم در پی دفاع از وهابیت نیست، ولی بر این باور است که برای اتقان نقد، در آغاز باید فهم متنی از نظریات و پیش از آن، مبانی نظریات وهابیان داشت.

سه. یکی از مبانی نظریات آنها مسئله «جایگاه عقل در نظام فکری» ایشان است. شاید گزینش عنوان «عقل‌ورزی» برای وهابیان در عنوان این نوشتار، برای مخاطب عجیب بنماید؛ زیرا وهابیت به ظاهرگرایی شهره است. ولی «ظاهرگرایی» به چه معناست؟ آیا آنچه مشهور است، با آنچه واقعیت دارد، کاملاً سازگار است؟ به طور کلی، وهابیت مکتبی است که روی خوشی به عقل نشان نداده، اما مهم تفسیر همین مدعایی است که مطرح کردیم. آیا وهابیان هیچ‌گاه از عقل استفاده نکرده‌اند؟ آیا تقابل آنها با عقل منبعی است یا عقل ابزاری؟ در تعارض عقل و نقل چه دیدگاهی دارند؟ و

چهار. به نظر می‌رسد باید برای اثبات یا رد ظاهرگرایی وهابیان، با برشمردن مواضعی که میزان بهره‌وری از عقل آشکار می‌گردد، و نیز با تبیین معنای «ظاهرگرایی»، در این باره دوری دقیقی داشت. مقاله حاضر این مهم را در دستور کار خود قرار داده است.

دربارۀ ظاهرگرایی وهابیان و تعارض آنها با عقل، مطالب فراوانی در کتاب‌ها و مقالات آمده است و به جرئت می‌توان گفت: همگی بر ظاهرگرایی آنها تأکید کرده‌اند. به مواردی چند اشاره می‌کنیم:

کتاب *بنیاد تفکر فلسفی* (پورامینی، ۱۳۹۵)؛

مقاله «عناصر ظاهرگرایی سلفیه افراطی در تفسیر قرآن» (فتحی، ۱۳۹۶)؛

مقاله «تحلیل انتقادی مبانی تفسیری سلفیه» (علیزاده، ۱۳۹۸)؛

مقاله «نقد و بررسی نفی تأویل در مکتب سلفی» (پورامینی، ۱۳۹۵).

وجه اشتراک این پژوهش‌ها آن است که سلفیان را یکسره متهم به تعطیلی عقل کرده‌اند؛ این در حالی است که به نظر می‌رسد این ادعا نیازمند بررسی بیشتر است.

۱. تبیین دیدگاه وهابیان درباره جایگاه عقل

وهابیان اغلب وقتی که به دنبال بیان منابع تفکر هستند، سخنی از عقل به میان نمی‌آورند و تصریح می‌کنند که «کتاب»، «سنت» و «اندیشه سلف» مصادری هستند که عقیده توحید و ایمان از آنها گرفته می‌شود (ابن عبدالرحمن نجدی، بی‌تا، ص ۱۸؛ سدیس، بی‌تا، ص ۴۱-۴۲؛ رفاعی، ۱۳۹۹ق، ص ۱۸۶).

با وجود این، بسیار روشن است که هیچ انسانی نیست که به‌طور کامل، عقل را تعطیل و استفاده از آن را ممنوع کرده باشد. اما مهم میزان بهره‌وری آدمیان از عقل است و مهم‌تر از آن، یافتن معیاری برای سنجش میزان عقل‌گرایی عقل‌گرایان.

به نظر می‌رسد عقل‌گرایی وهابیان را می‌توانیم - دست‌کم - در هفت محور بررسی کنیم:

۱-۱. مهم‌ترین قواعد عقلی

فلسفه را می‌توان مادر علوم به‌شمار آورد. این نام‌گذاری جهات متعددی می‌تواند داشته باشد. یکی از آن جهات، اثبات قواعدی است که زیربنای تمام علوم است و این قواعد به‌طور عمده در فلسفه بررسی و اثبات می‌شوند. یکی از آن قواعد اصل «علیت» است؛ چنان‌که گفته‌اند:

محور همه تلاش‌های علمی را کشف روابط علی و معلولی بین پدیده‌ها تشکیل می‌دهد و اصل علیت به عنوان یک اصل کلی و عام، مورد استناد همه علوم است که درباره احکام موضوعات حقیقی بحث می‌کنند. و از سوی دیگر، کلیت و قطعیت هر قانون علمی موهون قوانین عقلی و فلسفی علیت است و بدون آنها نمی‌توان هیچ قانون کلی و قطعی را در هیچ علمی به اثبات رسانید. این یکی از مهم‌ترین نیازهای علوم به فلسفه می‌باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج ۲، درس ۳۲).

مهم‌ترین قواعد عام عقلی را می‌توان اصل «علیت» و «استحالة دور»، «بطلان تسلسل» و «استحالة اجتماع نقیضین» به‌شمار آورد و - چنان‌که گذشت - بدون آنها هیچ قانون کلی و قطعی قابل اثبات نیست.

وهابیان اصل «علیت» را پذیرفته و در مسائل علمی از آن استفاده کرده‌اند. برای نمونه، برخی نویسندگان وهابی هنگام اثبات وجود خدا، با اشاره به اصل یادشده، چنین می‌نویسند:

مخلوق باید خالق، اثر باید مؤثر، محدث باید محدث، موجد باید موجد، مصنوع باید صانع، مفعول باید فاعل داشته باشد. این کاملاً بدیهی و آشکار است و تمام عقلای عالم بر آن اتفاق نظر دارند. این قضایا بزرگ‌ترین قضایای عقلی است که هر کسی در آن تردید داشته باشد بر گمراهی او دلالت دارد. قرآن بر این مسئله تنبیه داده است: «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَآ يُوقِنُونَ» (طور: ۳۵ و ۳۶). (سعدی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۲۷؛ نیز رک: ابن‌سحمان نجدی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۶۴؛ آل‌شیخ، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۱۲؛ حسن الشیخ، ۱۴۱۵ق، ص ۱۳۴؛ السحیم، ۱۴۲۱ق، ص ۲۱).

همچنین «بطلان دور و تسلسل» نیز نزد آنان، همانند دیگر متفکران پذیرفته شده است (برای نمونه، رک: محمود، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۷۵۵؛ تویجری، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۴۵؛ راجحی، بی‌تا، ص ۹۵؛ العثمین، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۱۹۱). برخی از آنها بطلان تسلسل را از بدیهیات عقلی به‌شمار آورده‌اند و آیه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید: ۳) را ناظر و مبتنی بر بطلان تسلسل دانسته‌اند (العبود، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۳۰۳).

«استحالة اجتماع نقیضین» نیز از اموری است که مقبول نویسندگان وهابی است و مخالفتی در این باره میان آنها دیده نمی‌شود (برای نمونه، رک: محمود، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۳۵؛ عقیفی، ۱۴۲۰ق - ب، ص ۲۵؛ الخضیر، بی‌تا، ص ۸۲؛ آل فراج المصری، ۱۴۲۶ق - ب، ص ۴۴۷).

بنابراین وهابیان نه‌تنها مخالف مهم‌ترین قواعد عقلی بدیهی یادشده نیستند، بلکه آن را پذیرفته و از آن بهره برده‌اند.

۱-۲. حسن و قبح عقلی

مسئله «حسن و قبح» در سه علم «کلام»، «اخلاق» و «فقه» مدنظر قرار گرفته است و هر رویکردی که در اینجا برگزیده شود نتایج خود را در آن سه علم نشان می‌دهد:

براساس جست‌وجوی نگارنده، وهابیان در مسئله «حسن و قبح» به پیروی از ابن‌تیمیه، مخالفتی آشکار با اشاعره و نیز معتزله داشته و کوشیده‌اند تا راه وسطی بیابند. آنچه در این میان روشن است مخالفت آشکار و فراوان آنها با دیدگاه اشعری - به‌عنوان مخالفان حسن و قبح - است که نمود بیشتری نسبت به مخالفتشان با معتزله - به‌مثابه موافقان حسن و قبح - دارد (برای نمونه، ر.ک: آل فراج المصری، ۱۴۲۶ق - الف، ص ۱۶۷).

برخی نویسندگان وهابی پس از اشاره به دیدگاه اشعری می‌نویسند: «فهذا القول و لوازمه باطل مخالف للکتاب و السنة و إجماع السلف و الفقهاء مع مخالفته أيضا للمعقول الصریح» (الدوسری، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۱۱۳-۱۱۵). برخی دیگر نیز چنین می‌نویسند: «و قد دل علی فساد هذا المذهب الشرع و العقل و الفطرة» (زاملی عسیری، ۱۴۳۱ق، ص ۵۱۶-۵۱۹؛ نیز، ر.ک: ابن جبرین، بی‌تألف، ج ۲، ص ۱۲). در این میان، برخی از وهابیان نیز با حسن و قبح عقلی به‌گونه‌ای که معتزله به آن باور دارند، مخالفت کرده‌اند (عفیفی، ۱۴۲۰ق - ب، ص ۵۶).

۱-۲-۱. دو مسئله خاص در موضوع حسن و قبح

پیش از هرچیز لازم است با دو مسئله خاص در موضوع حسن و قبح آشنا شویم. اختلاف در موضوع حسن و قبح به دو مسئله برمی‌گردد:

یکم. آیا کارها و اشیا ذاتاً و فی‌نفسه دارای حسن و قبح هستند یا خیر؟ این مسئله را می‌توان «حسن و قبح ذاتی» به‌شمار آورد که موافقان و مخالفانی دارد.

دوم. در صورتی که کارها و اشیا دارای حسن و قبح ذاتی باشند، آیا عقل کاشف از این حسن و قبح است یا آنکه عقل در اینجا از تشخیص حسن و قبح ناتوان است و تنها به وسیله شرع است که می‌توانیم به حسن و قبح اشیا پی ببریم؟

در این مسئله، شیعه و معتزله حسن و قبح ذاتی و عقلی را باور دارند (برای نمونه، ر.ک: حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۰۲-۳۰۵). در سوی مقابل، اشاعره به حسن و قبح شرعی اعتقاد دارند؛ بدین‌معنا که معتقدند: کارها تا پیش از امر و نهی شارع تفاوتی با یکدیگر ندارند و امر و نهی شارع است که آنها را حسن و قبیح می‌کند (برای نمونه، ر.ک: جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۱۸۵-۱۸۹).

پس از این مقدمه، به سراغ عالمان وهابی می‌رویم تا دیدگاه ایشان را درخصوص مسئله «حسن و قبح» جويا شویم.

۱-۲-۲. دیدگاه مبتنی بر نظر ابن‌تیمیه

برخی از وهابیان با انکار دیدگاه معتزله و اشاعره که اولی تمام نقش در تحسین و تقبیح کارها را به عقل می‌دهد و

دومی به‌طور کل هیچ نقشی برای عقل در تحسین و تقبیح کارها قائل نیست، دیدگاه صحیح را به استناد نظر ابن‌تیمیه این‌گونه تبیین می‌کنند:

افعال بر سه گونه هستند:

یکم. برخی کارها (مانند عدل و ظلم) مشتمل بر مصلحت و مفسده‌اند، هرچند دستوری نسبت به آن از ناحیه شارع نیامده باشد. حسن و قبح این قبیل کارها، هم از سوی عقل تشخیص داده می‌شود و هم از سوی شرع. اما زمانی می‌توان فاعل این امور را مستحق ثواب و عقاب دانست که نصی از شارع وارد شده باشد. بنابراین، مادام که نصی از شارع نیامده باشد، نمی‌توان به ثواب و عقاب عادل و ظالم پی برد؛ چنان‌که قرآن کریم می‌فرماید: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا» (اسراء: ۱۵).

دوم. کارهایی که با امر و نهی شارع، حسن و قبیح می‌شوند.

سوم. کارهایی که شارع با امر به آنها درصد امتحان بنده خود است؛ چنان‌که دستور به ذبح حضرت اسماعیل علیه السلام، تنها امتحان حضرت ابراهیم علیه السلام بود. بنابراین مصلحت در امر بود، نه در مأمور به.

این درحالی است که معتزله به‌طور مطلق همه کارها را دارای حسن و قبح ذاتی می‌داند، و اشاعره نیز به‌طور مطلق هیچ کاری را دارای حسن و قبح ذاتی نمی‌دانند (محمود، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۱۳۱۸-۱۳۲۲).

۳-۲-۱. نظر دیگر عالمان وهابی

شیخ البراک ابتدا به دیدگاه معتزله اشاره می‌کند که به حسن و قبح ذاتی و عقلی اشیا معتقدند. آنگاه دیدگاه اشاعره را یادآور می‌شود که معتقدند: اشیا تا قبل از امر و نهی شارع، ذاتاً نه حسن هستند و نه قبیح، و امر و نهی شارع است که برخی امور را حسن و برخی را قبیح می‌سازد.

البراک هر دو دیدگاه را ناتمام می‌داند و دیدگاه صحیح را چنین تبیین می‌کند که حسن و قبح اشیا به وسیله عقل و شرع شناخته می‌شود. پس آنچه شرع به آن امر می‌کند، خود ذاتاً حسن است و امر شارع حسن آن را بیشتر می‌کند. همچنین آنچه شارع از آن نهی می‌کند، خود ذاتاً قبیح است و نهی شارع قبح آن را بیشتر می‌کند. البته حکم به وجوب و تحریم و نیز ترتب ثواب و عقاب تنها به وسیله شرع است (البراک، بی‌تا، ص ۵۱۴؛ نیز ر.ک: آل‌فراج المصری، ۱۴۱۶ب، ص ۴۴ و ۴۵؛ الخمیسی، ۱۴۲۵ق، ص ۴۱۸؛ حازمی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۱).

برخی دیگر از وهابیان کار خود را با معناشناسی حسن و قبح آغاز کرده‌اند. به باور ایشان، اگر «حسن» به معنای «فعل سودمند و سازگار با فاعل» و «قبح» نیز به معنای «فعل مضر و ناسازگار با فاعل» دانسته شود، همگان معتقدند که حسن و قبح گاه با عقل و گاه با شرع و گاه نیز با عقل و شرع شناخته می‌شوند، هرچند شناخت تفصیلی به نتیجه و ثمره افعال در سرای دیگر تنها به وسیله شرع امکان‌پذیر است (الدوسری، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۱۱۳-۱۱۵).

چنان‌که روشن است، دیدگاه یادشده با دیدگاه شیعه همسان بوده و زاویه‌ای قابل توجه با دیدگاه اشاعره دارد.

برخی از عالمان وهابی نیز به بیان معانی «حسن» و «قبح» پرداخته‌اند. ایشان سه معنا برای «حسن» و «قبح» بیان کرده‌اند:

یکم. «حُسن» به معنای موافقت و ملائمت با طبع و «قبح» به معنای مخالفت و منافرت با طبع آدمی که گاه از آن به «مصلحت» و «مفسده» نیز تعبیر می‌شود.

دوم. «حسن» به معنای آنچه صفت کمال و «قبح» به معنای چیزی است که صفت نقص است؛ مانند علم و جهل. «حسن» و «قبح» به این دو معنا به‌وسیلهٔ عقل درک می‌شود و در این باره اختلافی میان دانشمندان نیست. علاوه بر آن ابن‌تیمیه معنای دوم را نیز به معنای اول برمی‌گرداند؛ بدین‌بین که آنچه موجب کمال یا نقص است، درحقیقت دربردارندهٔ مصلحت و مفسده نیز هست.

سوم. «حسن» و «قبح» به معنای «استحقاق مدح و ثواب» یا «استحقاق مذمت و عقاب».

این معنا محل اختلاف است و در این قسمت، اشاعره راه صحیح را پیموده و معتزله ره به خطا رفته‌اند (زاملی عسیری، ۱۴۳۱ق، ص ۵۱۶-۵۱۹؛ نیز ر.ک: شنقیطی، بی‌تا، ج ۶ ص ۴).

حاصل سخن در این مقام آن است که به باور وهابیان، کارها دارای حسن و قبح ذاتی هستند و این‌گونه نیست که تا قبل از امر و نهی شارع، کارها فی‌نفسه نه متصف به حسن باشند و نه متصف به قبح. البته در این باره کاشف این حسن و قبح گاه عقل است و گاه شرع و گاه نیز هر دو.

از سوی دیگر، اگرچه عقل را کاشف حسن و قبح دانستیم، اما عقل کاشف حسن و قبح به دو معناست: یکی معنای ملائمت و منافرت با طبع یا همان مصلحت و مفسده، و دیگری معنای کمال و نقص. اما در معنای سوم، یعنی استحقاق ثواب و عقاب، عقل کاشف حسن و قبح به این معنا نیست و تنها شرع کاشف است.

۳-۱. عقل ابزاری

مقصود از «عقل ابزاری» همان قوهٔ اندیشه‌ای است که با آن به فهم قرآن و سنت می‌پردازیم. در سوی دیگر، «عقل منبعی» به این معناست که عقل فارغ و مستقل از نقل، خود به اثبات یک مدعای دینی می‌پردازد.

تردید نیست که وهابیان کارکرد عقل را به‌مثابه ابزاری برای رسیدن به فهم شارع از قرآن و سنت می‌پذیرند و از آن بهره می‌برند. آنها با همین عقل است که به فهم آیات و روایات می‌پردازند، نظریات دینی خود را مستند به قرآن و سنت می‌کنند، تعارض بدوی میان آیات یا روایات را حل می‌کنند، در برابر شبهات مخالفان از خود دفاع می‌کنند و خلاصه آنکه «عقل ابزاری» مورد استفاده بسیار وهابیان است.

برای نمونه، با همین عقل ابزاری است که کتاب *اصول الایمان فی ضوء القرآن و السنه* به‌وسیلهٔ برخی دانشمندان وهابی نگارش یافته است. همچنین با همین عقل ابزاری است که شیخ البراک به شبهات مخالفان دیدگاه وهابیان در موضوع اسما و صفات (ر.ک: براک، بی‌تا) و *صالحین فوزان* نیز به پرسش‌های مطرح در باب ایمان و کفر پاسخ می‌دهد (ر.ک: ابن‌فوزان، ۱۴۲۳ق).

نکته شایان توجه آن است که وهابیان در حوزه عقل ابزاری می‌کوشند تا این تعقل آنها را به دیدگاهی خلاف آنچه سلف صالح به آن نائل شده‌اند، نرساند. از این رو عقل‌ورزی خود را مقید به «عدم مخالفت با فهم سلف صالح» می‌کنند (سدیس، بی‌تا، ص ٤١ و ٤٢) و اگر در جایی سخنی یا تفسیری صریحی از سلف وجود داشته باشد، برخلاف آن سخنی نمی‌گویند (برای نمونه، ر.ک: محمود، بی‌تا، ص ١٠؛ ابن‌سعیدان، بی‌تا، ج ٢، ص ١٥).

٤-١. عقل منبعی

نقش «عقل منبعی» در سه حوزه عقاید، احکام و اخلاق می‌تواند موضوع بحث قرار گیرد و مقصود از آن، استفاده از عقل به‌مثابه منبعی مستقل از نقل و در عرض آن است.

٤-١-١. عقل منبعی در اعتقادات

ابتدا به بررسی جایگاه عقل منبعی در حوزه عقاید می‌پردازیم. قبل از هر چیز باید بپرسیم که اساساً در کدام‌یک از حوزه‌های عقیدتی می‌توان برهان عقلی محض اقامه کرد؟ در پاسخ، باید ابتدا حوزه‌های یادشده را برشمرد:

یک. خداشناسی: ذات، صفات و افعال خدا؛

دو. راه و راهنماشناسی: ضرورت بعثت راهنما، راه شناخت راهنما، و صفات لازم راهنما و نام راهنمایان؛

سه. انسان‌شناسی: شناخت ساخت‌های انسان و هدف از آفرینش او؛

چهار. فرجام‌شناسی: ضرورت معاد و جزئیات آن.

روشن است که تا پیش از اثبات حجیت و اعتبار کتاب و سخن خدا که از سوی رسولان الهی به سوی بشر فرستاده می‌شود، تنها منبع ما برای اثبات عقاید، فقط «عقل» است و پس از آن است که می‌توان از «نقل» نیز برای اثبات عقاید بهره برد. ناگفته پیداست که حتی اثبات نبوت پیامبران نیز باید به‌وسیله عقل باشد که چنین امری به‌وسیله ارائه معجزه ممکن است. البته اثبات رسالت رسولان به‌وسیله سخن رسولی که رسالتش به‌وسیله عقل اثبات شده باشد نیز ممکن است.

در حوزه انسان‌شناسی نیز اثبات وجود روح مجرد، هم با عقل ممکن است و هم با نقل. در حوزه فرجام‌شناسی، ضرورت معاد با عقل ممکن است؛ ولی اثبات جزئیات معاد از راه عقل امکان‌پذیر نیست.

اکنون درباره مقدار استفاده وهابیان از عقل منبعی در اعتقادات می‌گوییم: براساس جست‌وجوی نگارنده، هیچ‌یک از وهابیان مخالف بهره‌گیری از عقل منبعی در اثبات اعتقادات نبوده است. به دیگر سخن، چنین نبوده که اگر اندیشمندی از میان ایشان با بهره‌گیری از عقل، یک ادعای دینی را اثبات کرد، روش او را ناکارآمد و نادرست تلقی کنند. در عین حال، اگرچه بیشتر نویسندگان وهابی - با تحلیلی که در ادامه خواهد آمد - در استفاده از عقل برای اثبات اعتقادات کم‌کار بوده‌اند، اما شواهد فراوانی از بهره‌گیری برخی نویسندگان وهابی از عقل در این زمینه در دست است.

۱-۱-۴-۱. اثبات وجود خدا

برای نمونه، شارح کتاب *الاصول الثلاثة*، محمدبن عبدالوهاب برای اثبات وجود خدا، به برهان «وجوب و امکان» استناد می‌کند (اللهمیید، بی‌تا، ص ۶۰). عبدالرحمن ناصر السعدی براهین عقلی فراوانی بر اثبات وجود خدا و یگانگی او می‌آورد (ر.ک: سعدی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۱۳). محمدبن عبدالله بن صالح السحیم نیز همین رویه را در پیش گرفته است (سحیم، ۱۴۲۱ق، ص ۲۱). ابن سعیدان از دیگر نویسندگان وهابی معاصر است که او نیز برای اثبات وجود خدا به براهین عقلی استناد کرده است (ابن سعیدان، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۰۸ و ۱۰۹).

جالب آنکه پیش از اینان، ابن تیمیه، پیشوای فکری وهابیان نیز بارها با دلایل عقلی، به رد ادله عقلی متکلمان پرداخته است. برای نمونه، وی به ناتوانی سیف‌الدین آمدی در ابطال تسلسل اشاره کرده و خود پنج دلیل بر ابطال تسلسل ارائه می‌کند (ابن تیمیه حرانی، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۱۷۵).

همچنین آنها به استناد همین عقل است که خدای سبحان را موجودی کامل و منزله از هر عیب و نقصی به‌شمار آورده‌اند (براک، بی‌تا، ص ۴۵).

۱-۱-۲-۱. وحدانیت خدا

«وحدانیت خدا» نیز آموزه‌ای است که از سوی وهابیان به‌وسیله عقل اثبات می‌شود (سحیم، ۱۴۲۱ق، ص ۲۷). صالح بن فوزان ضرورت نیاز به دین را با برهان عقلی اثبات می‌کند (ابن فوزان، ۱۴۲۰ق، ص ۱۶۴).

برخی از اندیشمندان معاصر وهابی در این باره تصریح می‌کنند که عقل در معرفت خدا و یکتایی او مستقل است، حتی اگر خبری از شرع در این باره وجود نداشته باشد. به دیگر سخن، ایمان به خدا از یک سو و بطلان شرک از سوی دیگر در فطرت و عقل آدمی مرتکز است و عقل در این باره مستقل از شرع است (آل فراج المصری، ۱۴۱۶ق - الف، ص ۸۷).

بهره‌گیری از عقل منبعی در اعتقادات، محدود به مسائل خدانشناسی نبوده، بلکه آنها در مسئله «ضرورت نیاز به پیامبر» نیز از همین منبع بهره برده‌اند. (برای نمونه، ر.ک: عیفی، ۱۴۲۰ق - الف، ص ۱-۴؛ ابن فوزان، ۱۴۲۰ق، ص ۱۷۸؛ العثیمین، ۱۴۲۶ق، ص ۵۱۸).

البته عملکرد برخی وهابیان در این باره، گاه درخور نقد و تأمل است؛ زیرا وقتی در موضعی می‌توان هم از عقل بهره برد و هم از نقل، آنها استفاده از نقل را ترجیح می‌دهند. برای نمونه، صفات خدای متعال به جهت روش اثبات، به دو قسم «عقلی» و «خبری» تقسیم می‌شوند. برخی وهابیان صفات عقلی را صفات عقلی شرعی دانسته و آن را چنین تعریف کرده‌اند که این صفات، هم به‌وسیله عقل اثبات می‌شوند و هم به وسیله نقل. با وجود این، اصل در اثبات همین صفات نیز «نقل» است (تمیمی، ۱۴۲۲ق، ص ۷۱).

ایشان حتی صفات عقلی را نیز ابتدا با ادله عقلی اثبات نمی‌کنند (علی، بی‌تا، ص ۳). برای نمونه، می‌توان به صفت «علم» اشاره کرد که برخی وهابیان ابتدا با آیات قرآن به اثبات آن می‌پردازند، آنگاه به سراغ عقل می‌روند (ابن سعیدان، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۳ و ۲۴).

البته به نظر می‌رسد علت اتخاذ چنین رویکردی به برخی از مبانی مهم آنها برمی‌گردد که در بررسی پایانی به آن اشاره می‌کنیم.

حاصل سخن در این قسمت آن است که وهابیان از عقل به‌مثابه عنوان منبعی مستقل در اثبات برخی عقاید استفاده کرده‌اند، اگرچه چندان در این عرصه پرتلاش نبوده‌اند.

۲-۴-۱. عقل منبعی در اخلاق و فقه

با جست‌وجو در آثار عالمان وهابی می‌توان به این نتیجه رسید که آنها مستقیم به این موضوع وارد نشده‌اند، اما در عین حال، می‌توان از مبانی پیشین آنها بهره برد و نظر آنها را در این مسئله جویا شد. مهم‌ترین مبانی آنها که ارتباط نزدیکی با این موضوع دارد، مربوط به مسئله حسن و قبح است.

دانستیم که وهابیان بر این باورند که کارها قبل از امر و نهی شارع - فی‌نفسه - دارای حسن و قبح هستند و عقل نیز می‌تواند حسن و قبح کارها را درک کند. با این مبنا باید عقل منبعی را در اخلاق نیز بپذیرند؛ زیرا اخلاق عهده‌دار تمییز کارهای خوب (حسن) از بد (قبیح) است. بنابراین، با توجه به مبنایشان در حسن و قبح، منطقاً منبع‌بودن عقل را پذیرفته و بر این باورند که عقل مستقل از نقل، می‌تواند به خوب‌بودن کاری مانند امانت‌داری و بدبودن خیانت در امانت پی ببرد که چنین امری مربوط به علم اخلاق است.

با وجود این، چون وهابیان حسن و قبح عقلی در معنای سوم (استحقاق ثواب و عقاب) را نمی‌پذیرند، باید گفت: آنها عقل منبعی را در حوزه فقه نمی‌پذیرند. توضیح آنکه علم فقه عهده‌دار بیان تکالیفی است که انجام آنها انسان را لایق ثواب، و ترک آنها او را لایق عقاب می‌کند. وقتی اعتقاد مکتبی این باشد که تشخیص کاری که انسان را مستحق ثواب و عقاب می‌کند تنها بر عهده شارع است، طبیعی است که نقش عقل منبعی در علم فقه را انکار کرده است.

۵-۱. تعارض عقل و نقل

تا اینجا روشن ساختیم که برخی وهابیان از عقل به‌مثابه منبعی مستقل در اثبات برخی آموزه‌های اعتقادی دینی استفاده می‌کنند. علاوه بر این، آنها حسن و قبح ذاتی و نیز حسن و قبح عقلی را براساس برخی معانی می‌پذیرند. اینک این پرسش مطرح می‌شود که وهابیان در تعارض میان عقل و نقل، کدام‌یک را بر دیگری مقدم می‌دارند؟ آیا عقل را میزان درستی یا نادرستی نقل قرار می‌دهند؟ یا از نقل برای تشخیص صحت و سقم آموزه‌های عقلی استفاده می‌کنند؟

سخنان عالمان وهابی در این باره درخور توجه است. برخی از دانشمندان وهابی مانند *عبدالعزیز بن محمد عبداللطیف* در این باره تصریح دارند که عقل و نقل هر دو از جانب خداوند متعال هستند و محال است که میان آن دو تعارضی پیش آید، و اگر تعارضی پیش آید ممکن است این تعارض به سبب خطا در فهم نصوص دینی باشد. او می‌نویسد:

لا یصح أن یقال: إن بعض مسائل الشرع مما لا تقبله العقول؛ لأن العقل والنقل من الله تعالی و یستحیل اختلافهما و إن حصل، فلعل هناك أسباباً تعود لعدم فهم النصوص علی الوجه المطلوب

(عبداللطیف، بی‌تا، ص ۱۱): صحیح نیست که گفته شود: بعضی مسائل شرع را عقل نمی‌پذیرد؛ زیرا عقل و نقل هر دو از خدا هستند. اختلاف میان این دو منبع الهی محال است، و اگر چنین شود به سبب نبود دقت در فهم نصوص شرعی است.

چنان‌که پیداست، این دانشمندان وهابی در تعارض میان عقل و نقل، به دنبال یافتن خطا در فهم نص دینی است و این چیزی جز اصل قراردادن عقل نیست.

ابن‌جبرین و ابن‌سعیدان از دیگر دانشمندان وهابی معتقدند: عقل صریح و نص صحیح هرگز با هم متعارض نمی‌شوند. ابن‌جبرین در این‌باره می‌نویسد: «فإن العقول الصريحة لا يمكن أن تخالف النقول والأدلة الواضحة الصحيحة» (ابن‌جبرین، بی‌تا - ب، ج ۲۶، ص ۴؛ ابن‌سعیدان، بی‌تا، ج ۲، ص ۷۵).

الدوسری نیز در سخنی روشن در شرح دیدگاه ابن‌تیمیه می‌نویسد: «لا اختلاف بين العقل الصريح والنقل الصحيح، بل هما متفقان تمام الاتفاق» (الدوسری، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۴۷). مقصود از «عقل صریح» عقلی است که از آفات در امان مانده است. او توصیه می‌کند که اگر توهم تعارض کردی، ابتدا در صحت نقل دقت کن، آنگاه اگر صحت آن مسلم شد، در صراحت عقل دقت کن. و محال است که عقل قطعی و نص صریح متعارض شوند؛ زیرا آنکه نص را نازل کرده، همو نیز عقل را آفریده است:

فإن الذى أنزل النص هو الذى خلق العقل وهو أصدق حديثاً وأحسن قیلاً من خلقه، والنقل ما نزل إلا لهداية العقل وإخراجه من ظلمات الشرك والبدعة والغفلة والمعصية إلى نور التوحيد والسنة والطاعة، فكيف يجعل معارضاً له؟ (ابن‌سعیدان، بی‌تا، ج ۲، ص ۷۵)

البته او در موضعی دیگر، ضمن تأکید بر عدم تعارض میان نص صحیح و عقل صریح بیان می‌کند که عقل تابع نص و خادم اوست و نص آن چیزی است که باید مطاع باشد: «و لا يتعارض نص صحيح مع عقل صريح و العقل تابع للنص و خادم له و النص هو السيد المطاع» (همان، ج ۲، ص ۱۰۱).

وهاییان گاه به حصر عقلی صورت‌های تعارض میان دلیل عقلی و نقلی پرداخته‌اند. برای نمونه، الخراشی بر این باور است که دلیل عقلی و نقلی، یا هر دو قطعی هستند، یا هر دو ظنی، یا آنکه یکی از آنها قطعی و دیگری ظنی است.

اگر یکی از آن دو قطعی و دیگری ظنی باشد، همان که قطعی است مقدم می‌شود، خواه عقلی باشد و خواه نقلی. اگر هر دو ظنی باشند، آنکه مرجحات بیشتری دارد مقدم می‌شود، خواه عقلی باشد و خواه نقلی. اما اینکه دو دلیل عقلی و نقلی هر دو قطعی باشند، چنین چیزی ممتنع است (خراشی، بی‌تا، ج ۴، ص ۳).

این سخنان بیانگر آن است که در اندیشه وهاییان چنان‌که نقل حجت است، عقل نیز همین جایگاه را دارد و تعارض میان دو حجت ممتنع است.

نکته‌ای که نباید از آن غافل شد، تفکیکی است که وهاییان میان عقل و عقول آدمی می‌کنند. برخی وهاییان مانند ابن‌سعیدان با توجه به این نکته، هرچند عقل را - چنان‌که گذشت - حجت الهی می‌دانند، اما چنین نیست که

آموزه‌های عقلی انسان‌ها را - تماماً - مصداق همان حجت الهی به‌شمار آورند. از این‌روست که او تصریح می‌کند: یکی از ادله انحراف در دین همان تقدیم عقول انسان‌ها بر نصوص دینی است (ابن‌سعیدان، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۶۴).

این همان نکته‌ای است که مورد تأکید *عبدالرزاق عقیفی* نیز بوده است. به اعتقاد وی، عقل آدمی در معرض خطا و صواب است، و حال آنکه در وحی الهی هرگز خطایی راه ندارد. بنابراین لازم است انسان به جای آنکه پیامبر یا راویان عادل را متهم کند، عقل خود را متهم سازد (عقیفی، بی‌تا، ص ۱۴۶).

عقیفی تأکید می‌کند که انسان نباید به توانایی‌های عقلی خود مغرور شود و عقل خود را میزان قبول یا رد نصوص دینی قرار دهد. به‌راستی کدام عقل بناست که میزان قرار گیرد: عقل معتزله، عقل جهمی و یا غیر آنها؟ با وجود این همه اختلاف میان عقلای عالم، کدام عقل می‌تواند معیار قبول و رد نصوص دینی قرار گیرد؟ (همان، ص ۳۲-۳۴؛ نیز ر.ک: ابن‌جبرین، بی‌تا - ب، ج ۲۶، ص ۴)

قابل ذکر است که قرن‌ها پیش از ایشان، *ابن‌تیمیه* نیز بر همین نکته تأکید داشت. به گفته وی، اهل کلام و فلسفه در آنچه «عقلی» می‌نامند، اختلاف‌نظر دارند. بنابراین نمی‌توان به‌طور منضبط عقل را بر نقل مقدم ساخت؛ زیرا سؤال می‌شود که کدام عقل؟

برای نمونه، در مسئله اثبات یا انکار صفات خدا، میان معتزله و شیعه با دیگران اختلاف‌نظر است. در این میان، میان منکران صفات (یعنی معتزله) اختلاف شدیدتر است. اختلاف میان گروه‌های شیعه از معتزله نیز بیشتر است؛ زیرا آنها دورتر از دیگران به سنت نبوی هستند، تا آنجا که ۷۲ فرقه شده‌اند.

اختلاف میان فلاسفه نیز از تمام طوایف مسلمانان و یهود و نصارا بیشتر است. از این‌روست که *ابوحامد غزالی* که خود در کلام و فلسفه صاحب‌نظر بود، در آخر عمر به عرفان و کشف و شهود روی آورد و سرانجام نیز به طریقه «اهل حدیث» رسید. او در حالی مرد که مشغول فحص در *صحیح بخاری* بود (ابن‌تیمیه حرانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۸۹-۹۲).

به باور *ابن‌تیمیه*، بیشتر مواردی که تصور می‌شود آموزه‌های عقلی و قطعی است، این‌گونه نیست (همان، ج ۱، ص ۴۷-۴۹).

حاصل سخن در این قسمت آن است که براساس جست‌وجوی نگارنده، اولاً وهابیان تعارض قطعی میان عقل و نقل را ممتنع می‌دانند. ثانیاً، آنها میان عقلی که حجت الهی است و عقلی که فلاسفه و متکلمان و دیگران ادعا می‌کنند، تفاوت می‌گذارند. از این‌رو ادله عقلی آنها را قطعی ندانسته‌اند و چنین نیست که آن را معیار قبول و رد نصوص دینی به‌شمار آورند.

با وجود این، اگرچه وهابیان به ظاهر، عقل را حجت و منبعی در کنار نقل می‌دانند، در عمل، گاه نسبت به نتایج و دستاوردهای عقلی به شدت بی‌اعتمادند. در حقیقت آن دستاوردها را مصداق آن حجت الهی نمی‌دانند. از این‌روست که ایشان هرگز بر پایه دستاوردهای عقلی به تأویل نصوص دینی نمی‌پردازند و شدیدترین حملات را

به تأویل‌کنندگان دارند، تا آنجا که به گفتهٔ عبدالرحمن بن ناصر السعدی کسی که گمان کند به وسیله عقل می‌توان صفات را برخلاف معنای معروفشان تأویل کرد، در گمراهی آشکاری قرار دارد (ر.ک: ابن‌جبرین، ۱۴۳۰ق، ص ۹۶).
دلیل ایشان برای منع ورود عقل به عرصهٔ تأویل ظاهر آیات، آن است که از نظر برخی از نویسندگان وهابی، عقل دارای اضطراب است (همان).

در این میان، تفکیک میان عقول آدمی با آن عقلی که حجت الهی به شمار می‌رود و راه تشخیص میان آن دو، مسئله مهمی است که وهابیان خود را عهده‌دار بیان آن ندانسته‌اند. از این رو کوشش نگارندهٔ این سطور برای دستیابی به این مهم در آثار ایشان نافرجام بوده است.

۶-۱. تقدم نقل بر عقل

چنان‌که گذشت، وهابیان تعارض قطعی عقل و نقل را محال می‌دانند، اما براساس جست‌وجوی نویسنده، به نظر می‌رسد در مقام عمل، هر گاه آموزه‌ای به عقل نسبت داده شد که با نقل تعارض داشت، نقل را بر آن مقدم می‌سازند، به‌ویژه آنکه اگر آن آموزه از سوی فلاسفه یا متکلمان مطرح شده باشد. در این باره برخی از عالمان وهابی به صراحت «تقدم نقل بر عقل» را نخستین قاعده از قواعد سلفی‌گری به‌شمار آورده‌اند (جامی علی، ۱۴۰۸ق، ص ۳۸۶). ابن‌سحمان نجدی تصریح می‌کند که هنگام تعارض نقل و عقل، باید نقل را مقدم ساخت؛ زیرا عقل همواره نقل را تصدیق می‌کند، اما چنین نیست که نقل تمام احکام عقل را تأیید نماید.

به دیگر سخن، در حالت تعارض عقل و نقل، جمع میان آن دو یا رفع میان آن دو، ممتنع است؛ زیرا مستلزم اجتماع یا ارتفاع نقیضین است. از سوی دیگر، مقدم ساختن عقل نیز ممتنع است؛ زیرا عقل اعتبار نقل را می‌پذیرد و اگر نقل را رد کنیم - در حقیقت - حکم عقل را زیر پا گذاشته‌ایم و در این صورت، اساساً عقل - که حجیت حکمش را رد کرده‌ایم - نمی‌تواند با نقل معارضه کند (ابن‌سحمان نجدی، ۱۴۱۴ق، ص ۳۱۹ و ۳۲۰).

چنان‌که پیش‌تر نیز گفته شد، آنها در مقام عمل، به‌طور عمده، دلیل نقلی را بر دلیل عقلی مقدم می‌دارند. نگاهی کوتاه به آثار فکری ایشان گواه این مدعاست. ابن‌جبرین دلیل این تقدم را اضطراب عقل و نیز اختلافات فراوان میان عقلا دانسته است. بالاتر آنکه یک نفر به استناد عقل سخنی می‌گوید و مدتی بعد، آن را انکار می‌کند. وی می‌نویسد: «ألیس ذلک دلیل علی أن هذه العقلیات لیست هی المیزان فی القبول؟» (ابن‌جبرین، ۱۴۳۰ق، ص ۹۶)

۷-۱. مخالفت با برخی علوم عقلی

یکی از اموری که شائبهٔ مخالفت وهابیان با عقل را - نه به آن معنایی که حجت باطنی و الهی است - بیشتر نمایان می‌سازد، مخالفت آنها با علومى مانند فلسفه، منطق و علم کلام است که بر پایهٔ عقل به طرح مباحث خود می‌پردازند (همان، ج ۲، ص ۷۹-۸۱).

برای نمونه، صالح‌بن فوزان وقتی از متکلمان یاد می‌کند، می‌نویسد: «علم الکلام و قواعد المتکلمين التي هي مصدر عقائد هؤلاء المخدولين الذين يتكلمون بما لا يعرفون» (ابن فوزان، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۲۴).

بر اساس جست‌وجوی نگارنده، از دیدگاه آنها، «متکلمان» کسانی هستند که کتاب خدا را رها کرده و به قواعد عقلی مشغول شده‌اند (الثيمين، بی‌تا، ص ۹۵). وهابيان و به‌طور کلی سلفيه چنان با علم کلام مخالفند که متکلم به آن را مستحق عذاب می‌دانند. در این باره سخنی از شافعی نقل شده که گفته: باید متکلمان را در میان قبایل و عشایر بگرداند و آنها را با چوب بزنند و بگویند: این سزای کسی است که کتاب خدا را رها کرده و به علم کلام پرداخته است! (جامی علی، ۱۴۰۸ق، ص ۳۸۶)

برخی دیگر از عالمان وهابی طریقه استدلال متکلمان را نیز زیر سؤال برده‌اند. برای نمونه، عبدالرزاق عقیفی مسئله اثبات وجود خدا را مثال می‌زند که چون منکران وجود خدا اندکند و انسان با فطرت خود، خدا را می‌شناسد، از این رو قرآن نیز دلیل ساده‌ای برای اثبات وجود خدا آورده است: «أَمْ خَلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُؤْقِنُونَ» (طور: ۳۶).

قرآن مجید مخلوق بدون خالق را بدیهی البطلان می‌داند؛ زیرا منجر به نفی قانون «علیت» می‌شود، و حال آنکه عقل، فطرت و حس بر این قانون شهادت می‌دهند. همچنین منکر این است که مخلوق، خودش را آفریده باشد؛ زیرا این مستلزم تناقض است.

این در حالی است که گروهی از متکلمان همین دلیل عقلی را که از نصوص دینی گرفته شده، با قواعد خود آمیخته و از امکان، وجوب و امتناع و... سخن به میان آورده‌اند (عقیفی، ۱۴۲۰ق - ب، ص ۱۹-۲۱).

جالب آنکه برخی نویسندگان وهابی یکی از علل انحراف بدعت‌گذاران را استفاده از علوم همچون منطق و فلسفه برشمرده‌اند و از اینکه آنها از محدوده قرآن و سنت فراتر رفته‌اند، انتقاد می‌کنند (ابن سعیدان، بی‌تا، ج ۲، ص ۷۹). برخی دیگر نیز اگرچه ادله عقلی را شاهدهی محکم بر صحت مدلول آیات و روایات دانسته‌اند و از دلیل عقلی بسیار تحلیل کرده‌اند، در عین حال، تصریح کرده‌اند که مقصود از «دلیل عقلی» قواعد منطق یونان، قواعد فلسفی و سخنان متکلمان نیست (آل فراج المصری، ۱۴۱۶ق - ب، ص ۸۷).

۲. بررسی عقل‌ورزی وهابیان

دیدگاه وهابیان درباره عقل را در ابعاد گوناگون دانستیم و اینک نوبت بررسی آنهاست. در این باره باید گفت:

یک. وهابیان در پذیرش قواعد عقلی بدیهی مانند دیگر متفکران عمل کرده‌اند.

دو. باورهای آنها در حوزه حسن و قبح ذاتی، با دیدگاه عدلیه سازگار است. اما در حوزه حسن و قبح عقلی یا شرعی، در معنای محل نزاع (استحقاق مدح و ثواب و ذم و عقاب) - چنان که دیدیم - با اشاعره هم‌نوا می‌شوند. این در حالی است که اگر حسن و قبح عقلی را به همین معنای یادشده انکار کنیم، ناگزیر باید حسن و قبح شرعی را نیز انکار کنیم؛ زیرا اگر - برای نمونه - نپذیریم که راستگویی تا پیش از آمدن شرع، عقلاً حسن بوده و خود موجب

استحقاق ستایش و ثواب است، نمی‌توان به صدق گفته‌های شارع نیز اذعان کرد و در نتیجه امکان کذب تمام سخنان شارع نیز وجود دارد.

سه. اهتمام فراوان آنها به نقل و نصوص دینی در حوزه معارف دینی کاملاً مشهود است. روشن است که اینان در این حوزه، تمام و کمال از «عقل‌ابزاری» استفاده می‌کنند، هرچند اگر عقل‌ورزی ایشان منجر به مخالفت با فهم سلف صالح شود، عقل را کنار نهاده، تمام و کمال فهم خود را به سلف صالح می‌سپارند.

البته تعطیلی عقل ابزاری در صورت تعارض با حجتی دیگر (یعنی سلف صالح) فی نفسه یک نقد به‌شمار نمی‌رود. به دیگر سخن، اینکه افرادی را حجت دانسته، خود را متعبد به پذیرش سخن آنها کنیم، فی نفسه مانعی ندارد؛ چنان‌که ما شیعیان نیز امامان معصوم علیهم‌السلام را حجت دانسته‌ایم و در صورتی که ایشان سخنی درباره آیات قرآن یا سخنان نبوی داشته باشند، عقل‌ورزی خود را تعطیل می‌کنیم و به فهم و تفسیر ایشان گردن می‌نهیم.

بله، آنچه در اینجا سخن وهابیان را با ضعف روبه‌رو می‌سازد، معتبر دانستن «فهم سلف صالح» است که در جای خود باید به آن پرداخته شود.

همچنین در حوزه «عقل منبعی» آنچه قابل انکار نیست، کم‌کاری آنها در استفاده از عقل منبعی در حوزه‌های گوناگون علم کلام است. البته آنها عقل را در این حوزه نامعتبر ندانسته‌اند، ولی از آن چندان استفاده نکرده‌اند.

بهره‌گیری آنها از عقل منبعی در اخلاق با توجه به مبنایشان در مسئله حسن و قبح، قابل انکار نیست، هرچند رویگردانی آنها از عقل منبعی در فقه نیز به مبنایشان در مسئله حسن و قبح برمی‌گردد که نقد آن پیش‌تر گذشت.

چهار. برای آنکه دلیل استفاده فراوان آنها از آیات و روایات و در سوی مقابل، عدم استفاده بایسته از عقل را بدانیم، لازم است اساساً به دغدغه‌های آنها در حوزه دین توجه داشته باشیم و از خود بپرسیم که علت شکل‌گیری آنها چه بوده است؟ آنها با چه انگیزه‌ای اقدام به تشکیل یک جمعیت با هویت واحد کردند؟ آیا آنها دغدغه کفر و شرک نامسلمانان را داشتند؟ قطعاً خیر. مواجهه آنها با کافران و مشرکان در تاریخ گزارش نشده است. از این‌رو آنها هیچ جنگی با کشورهای نامسلمان نداشته‌اند. تمام جنگ‌های آنها با مسلمانان بوده است. بلی، دغدغه آنها، به گمان خود، انحراف مسلمانان بوده است.

به دیگر سخن، آنها اصلاح فکری مسلمانان و برگرداندن آنها بر طریق سلف را بر خود فرض دانسته بودند. بنابراین، طبیعی است که باید از همان قرآن و سنتی استفاده کنند که مسلمانان قبولش دارند و زحمت اثبات عقلانی وجود خدا و صفات او و اموری از این قبیل را به خود نمی‌دهند؛ زیرا مسلمانانی که طرف مقابل آنها هستند، تردیدی در این مسائل ندارند.

پنج. در فرض تعارض عقل و نقل - چنان‌که دیدیم - تعارض عقل قطعی و نقل قطعی را ممتنع می‌دانند و در صورت قطعی بودن هر کدام از عقل و نقل، همان را مقدم می‌شمرند. با وجود این، در مقام عمل، آنها نقل را عمدتاً بر عقل ترجیح داده‌اند؛ به این علت که آنچه ادعا می‌شود عقل قطعی است، واقعاً قطعی نیست.

در این باره باید گفت: معیار تشخیص قطعی بودن و قطعی نبودن یک آموزه عقلی، ارجاع آن به معیارهایی است که در معرفت‌شناسی مطرح شده و نمی‌توان هر چه را مخالف آموزه نقلی است، یکسره مردود به‌شمار آورد، بلکه اگر براساس معیارهای مقبول در معرفت‌شناسی (در این باره، ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۰، درس ۱۳-۲۰) یک آموزه عقلی با یک نص دینی که ادعای قطعیت درباره آن وجود داشت، متعارض شد، اگر آن آموزه عقلی قطعی دانسته شد، باید تأمل دوباره‌ای در فهم خود از نص دینی داشته باشیم.

اشکال جدی به وهابیان در این باره، رد یکسره و یکباره دیدگاه‌های کلامی و فلسفی است. به نظر می‌رسد وهابیان تلقی نادرستی از علم کلام داشته و از این رو به شدت با این علم مخالفت کرده‌اند. در نگاه آنها گویی متکلمان تمام مدعاهای خود را صرفاً با عقل - آن هم عقل ذوقی - اثبات، و هر امر مخالف عقلی را رد می‌کنند، در حالی که روش حل مسائل کلامی با یکدیگر متفاوت است. گاه برخی مسائل چنانند که تنها راه اثبات آنها فقط عقل است و اساساً استفاده از قرآن و سنت کاملاً نادرست. برای نمونه، به مسائلی همچون اثبات وجود خدا، صفات و افعال خدا، ضرورت نبوت، اثبات نبوت مدعی نبوت و مانند آن می‌توان اشاره کرد که حجیت نصوص دینی خود متوقف بر اثبات این مسائل است. روشن است که نمی‌توان در چنین مسائلی از نصوص دینی بهره برد.

اما مسائلی هم هست که متکلم فقط می‌تواند از نصوص دینی استفاده کند؛ مانند جزئیات اصل معاد که عقل در آنجا کارایی ندارد.

با چنین معیاری، دیگر نمی‌توان از نصوص دینی به‌مثابه یک منبع اثباتی برای حل مسائلی استفاده کرد که منطقاً فقط عقل باید آنها را اثبات کند. بله، از نصوص دینی می‌توان به‌عنوان شاهد و مؤید و برای تبیین آن مدعا بهره گرفت.

نتیجه‌گیری

یک. هیچ مکتبی نیست که به‌طور کلی از عقل بیگانه بوده و رابطه خود را با آن قطع کرده باشد. وهابیت نیز از این قاعده مستثنا نیست.

دو. وهابیان مهم‌ترین قواعد عقلی را که همگی بدیهی هستند، همچون دیگران می‌پذیرند و از آن بهره می‌برند. سه. بهره‌گیری از عقل ابزاری در منابع آنها به‌وفور به چشم می‌خورد. آنها برای تبیین مدعای خود از قرآن و سنت بهره برده‌اند و عقل را در تفسیر قرآن و سنت به‌کار گرفته‌اند، هرچند اگر برداشت‌های عقلی آنها از آیات و روایات با فهم سلف در تعارض باشد، فهم سلف را بر فهم خود مقدم می‌دارند.

چهار. وهابیان منکر کارآمدی عقل منبعی در اثبات اعتقادات دینی نیستند. علاوه بر آن، استفاده از عقل منبعی برای اثبات وجود خدا و صفات او و نیز ضرورت نبوت و معاد در آثارشان کم‌وبیش به چشم می‌آید، اگرچه باید پذیرفت که آنها در این حوزه به‌طور جدی از عقل بهره نبرده‌اند.

پنج. به باور وهابیان، کارها دارای حسن و قبح ذاتی هستند و این‌گونه نیست که تا قبل از امر و نهی شارع، کارها - فی‌نفسه - نه متصف به حسن باشند و نه متصف به قبح. البته در این‌باره کاشف این حسن و قبح گاه عقل است و گاه شرع و گاه نیز هر دو.

شش. وهابیان بر این باورند که اگرچه عقل را کاشف حسن و قبح دانستیم، اما عقل کاشف حسن و قبح به دو معناست: یکی معنای ملائمت و منافرت با طبع یا همان مصلحت و مفسده، و دیگری معنای کمال و نقص. اما در معنای سوم، یعنی استحقاق ثواب و عقاب، عقل کاشف حسن و قبح به این معنا نیست و تنها شرع کاشف است. روشن است که دیدگاه آنها با دیدگاه امامیه در تعارض است.

هفت. وهابیان تعارض قطعی میان عقل و نقل را ممتنع می‌دانند. البته آنها میان عقلی که حجت الهی است و عقلی که فلاسفه و متکلمان ادعا می‌کنند، تفاوت می‌گذارند. از این‌رو ادله عقلی آنها را قطعی ندانسته‌اند و چنین نیست که آن را معیار قبول و رد نصوص دینی به‌شمار آورند. از این‌رو هرگاه آموزه‌ای به عقل نسبت داده شد که با نقل تعارض داشت، نقل را بر آن مقدم می‌سازند.

هشت. از جمله نقدهای وارد بر دیدگاه وهابیان، مخالفت شدید آنها با علوم عقلی (مانند فلسفه، منطق و کلام) است. در این‌باره باید گفت: رد یکسره این علوم مستلزم بروز تناقض در دیدگاه‌های آنهاست؛ زیرا ادله عقلی آنها مبتنی بر همین قواعد فلسفی و منطقی است.

نه. عقل‌گرایی و ظاهرگرایی می‌تواند معانی گوناگونی داشته باشند. برای نمونه، اگر «ظاهرگرایی» به معنای دور انداختن یکسره عقل باشد، وهابیان را نمی‌توان ظاهرگرا به‌شمار آورد. اگر به معنای به‌کار نرفتن عقل در فهم متون دینی باشد، باز هم وهابیان را نباید ظاهرگرا قلمداد کرد؛ زیرا آنها با عقل ابزاری به سراغ متون دینی می‌روند و به تفسیر نصوص دینی می‌پردازند. ولی اگر ظاهرگرا کسی باشد که در فهم متون دینی، حاضر به دست برداشتن از ظاهر نصوص دینی نیست و از تأویل‌های مبتنی بر عقل که منجر به ارائه معنایی خلاف معنای ظاهری می‌شود، خودداری می‌کند، به این معنا باید وهابیان را «ظاهرگرا» دانست.

منابع

- آل‌شیخ، صالح بن عبدالعزیز، ۱۴۲۴ق، *التمهید التمهید لشرح کتاب التوحید*، عربستان سعودی، دار التوحید.
- آل‌فراج المصری، مدحت بن حسن، ۱۴۱۶ق - الف، *أثار حجج التوحید فی مؤاخذة العبيد*، پاکستان، دار الكتاب والسنة.
- ، ۱۴۱۶ق - ب، *العدر بالجهل تحت المجهر الشرعی*، پاکستان، دار الكتاب والسنة.
- ، ۱۴۲۶ق، *المختصر المفید فی عقاید ائمه التوحید*، بیروت، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع.
- ابن تیمیہ حرانی، احمد بن عبدالحلیم، ۱۴۱۱ق، *دره تعارض العقل و النقل*، تحقیق محمدرشاد سالم، عربستان سعودی، جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامیه.
- ، ۱۴۲۱ق، *مجموع الفتاوی*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابن جبرین، عبدالله بن عبدالرحمن، ۱۴۳۰ق، *شرح اصول العقاید الدینیہ*، ریاض، دار کنوز اشبیلیا.
- ابن جبرین، عبدالله بن عبدالرحمن، بی تا - الف، *اعتقاد اهل السنة*، نسخه الکترونیکی.
- ، بی تا - ب، *شرح الطحاویہ*، نسخه الکترونیکی.
- ابن سحمان نجدی، سلیمان، ۱۴۱۴ق، *الضیاء الشارق فی رد الشبهات الماذق المارق*، تحقیق عبد السلام بن برجس، ریاض، رئاسة إدارة البحوث العلمیه والإفتاء.
- ابن سعیدان، ولید بن راشد، بی تا، *اتحاف اهل الالباب*، نسخه الکترونیکی.
- ابن عبدالرحمن نجدی، عبداللطیف، بی تا، *منهاج التأسيس والتقدیس فی کشف شبهات داود بن جریس*، بی جا، دار الهدایة للطبع والنشر والترجمه.
- ابن فوزان، صالح بن عبدالله، ۱۴۲۰ق، *الارشاد الی صحیح الاعتقاد*، عربستان سعودی، دار ابن جوزی.
- ، ۱۴۲۳ق، *إعانة المستفید بشرح کتاب التوحید*، عربستان سعودی، مؤسسة الرسالة.
- براک، عبدالرحمن بن ناصر، بی تا، *تعلیقات الشیخ البراک علی المخالفات العقیدة فی فتح الباری*، تحقیق عبدالرحمن بن صالح السدیس، بی جا، دار طیبه.
- پورامینی، محمدباقر، ۱۳۹۵، «نقد و بررسی نفی تأویل در مکتب سلفی»، *قیسات*، ش ۸۰ ص ۱۷۷-۱۹۴.
- ، ۱۳۹۵، *بنیاد تفکر فلسفی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- تمیمی، محمد بن خلیفه، ۱۴۲۲ق، *الصفات الالهیة تعریفها، اقسامها*، ریاض، اذواء السلف.
- تویجر، عبدالله بن عبدالعزیز بن احمد، ۱۴۲۱ق، *البدع الحولیه*، ریاض، دار الفضیله.
- جامی علی، محمدامان بن علی، ۱۴۰۸ق، *الصفات الالهیة فی کتاب والسنة النبویة فی ضوء الإتیبات والتنزیه*، عربستان سعودی، المجلس العلمی بالجامعة الاسلامیه.
- جرجانی، عضالدین، ۱۳۲۵، *شرح المواقف*، قم، شریف الرضی.
- حازمی، احمد بن عمر، بی تا، *شرح العقیده الواسطیه*، نسخه الکترونیکی.
- حسن الشیخ، علی بن ناصر عابض، ۱۴۱۵ق، *مباحث العقیده فی سورة الزمر*، عربستان سعودی، مکتبه الرشد.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۳ق، *کشف المراد*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی.
- خراشی، سلیمان بن صالح، بی تا، *نقض اصول العقلائیین*، بی جا، دار علوم السنة.
- الخضیر، علی بن خضیر، بی تا، *التوضیح و التتمات علی کشف الشبهات*، نسخه الکترونیکی.
- الخمیس، محمد بن عبدالرحمن، ۱۴۲۵ق، *شرح الرسالة التدمریة*، بی جا، دار اطلس الخضراء.
- الدوسری، فالح بن مهدی، ۱۴۱۳ق، *التحفة المهدیة شرح العقیده التدمریة*، مدینه، مطابع الجامعة الاسلامیه.
- راجحی، عبدالعزیز بن عبدالله، بی تا، *شرح الطحاویہ*، نسخه الکترونیکی.


- رفاعی، محمد نسیب بن عبدالرزاق، ١٣٩٩ق، *التوصل الى حقيقة التوسل*، بیروت، دار لبنان للطباعة و النشر.
- زاملی عسیری، احمد بن علی، ١٤٣١ق، *منہج الشیخ عبد الرزاق عفیفی و جہودہ فی تقریر العقیدة والرد علی المخالفین*، عربستان سعودی، بی نا.
- سحیم، محمد بن عبداللہ بن صالح، ١٤٢١ق، *الاسلام اصولہ و مبادئہ*، عربستان سعودی، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد.
- سدیس، عبدالرحمن بن صالح، بی تا، *اجابات شیخ عبدالرحمن البراک*، نسخہ الکترونیکی.
- سعدی، عبدالرحمن بن ناصر، ١٤١٤ق، *الریاض الناضرة والحداثق النیرہ الزاہرہ فی العقائد والفنون المتنوعہ الفاخرہ*، بیروت، عالم الکتب.
- شقیطی، محمد الحسن، بی تا، *دروس للشیخ محمد الحسن الشقیطی*، نسخہ الکترونیکی.
- عبداللطیف، عبدالعزیز بن محمد، بی تا، *ابحاث فی الاعتقاد*، نسخہ الکترونیکی.
- عبود، صالح بن عبداللہ، ١٤٢٤ق، *عقیدة محمد بن عبدالوہاب السلفیة وأثرها فی العالم الإسلامی*، مدینة منورہ، عمادة البحث العلمی بالجامعة الاسلامیہ.
- العثیمین، محمد بن صالح، ١٤٢٦ق، *شرح العقیدة السفارینیہ*، ریاض، مدار الوطن للنشر.
- _____، بی تا، *فتح رب البریة بتلخیص الحمویة*، ریاض، دار الوطن للنشر.
- عفیفی، عبدالرزاق، ١٤٢٠ق - الف، *الحکمة من ارسال الرسل*، عربستان سعودی، دار الصمیعی.
- _____، ١٤٢٠ق - ب، *مذکرۃ التوحید*، عربستان سعودی، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد.
- _____، بی تا، *الحکم بغير ما انزل اللہ*، نسخہ الکترونیکی.
- علی، حامد بن عبداللہ، بی تا، *ام البراہین القاطعة لشبہات المعطلین والمؤولین والمفوضین لصفات رب العالمین*، نسخہ الکترونیکی.
- علیزادہ، رقیہ، ١٣٩٨، «تحلیل انتقادی مبانی تفسیری سلفیہ»، *پژوهشنامہ تفسیر و زبان قرآن*، ش ١٤، ص ٩٥-١١٦.
- فتحی، علی، ١٣٩٦، «عناصر ظاہر گزایی سلفیہ افراطی در تفسیر قرآن»، *پژوهشنامہ مذہب اسلامی*، ش ٨، ص ٢٣-٤٢.
- اللہمید، سلیمان بن محمد، بی تا، *شرح الاصول الثلاثہ*، عربستان سعودی، نسخہ الکترونیکی.
- محمود، عبدالرحمان بن صالح، بی تا، *اخطاء فی العقیدہ*، نسخہ الکترونیکی.
- _____، ١٤١٥ق، *موقف ابن تیمیہ من الاتساعرہ*، ریاض، مکتب الرشید.
- مصباح یزدی، محمد تقی، ١٣٩٠، *آموزش فلسفہ*، قم، مؤسسہ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؑ.

نوع مقاله: پژوهشی

ارزیابی تقریرهای «برهان تمناع» و لوازم آنها

آفرین قائمی / دکترای معارف اسلامی، گرایش اخلاق اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم

vcqaimi@gmail.com  orcid.org/0000-0001-8718-1120

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

دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۲۵ - پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۲۳

چکیده

«برهان تمناع» برهانی است که با الهام از قرآن، به‌ویژه آیه «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (انبیاء: ۲۱) مطرح و با تقریرهای گوناگون ارائه، و توحید در خالقیت و ربوبیت، اعم از ربوبیت تکوینی و تشریحی با آن اثبات می‌شود. «برهان تمناع» به فرض اختلاف آلهه متعدد اختصاص ندارد و فرض توافق آلهه در خلق و تدبیر و حتی تباین کلی دو واجب را نیز شامل می‌شود. از این‌رو برهان را براساس تعدد قدرت‌ها و اراده‌های متوافق و تمناع اراده‌ها و قدرت‌ها تبیین نموده‌اند. توالی فاسد فرض دو واجب در برخی از تقریرها عدم تکون عالم، و در برخی ناهماهنگی موجودات، و در برخی لزوم ترکب ذاتین مفروضین، و در برخی فروض، تضاد یا تناقض است. هدف این پژوهش که با روش کتابخانه‌ای تهیه و به روش تحلیلی - تبیینی ارائه شده، بررسی فروض گوناگون و تقریرها و اشکالات مطرح‌شده درباره «برهان تمناع» و میزان کاربری آن در اثبات ابعاد گوناگون توحید ذاتی و افعالی است. حاصل اینکه یکی از پیش‌فرض‌های قطعی این برهان وحدت عالم و از اهم مبانی دفع شبهات و شقوق آن، «صرف‌الوجود و بسیط‌الحقیقه بودن واجب» است. با این بیان می‌توان از این برهان، «توحید ذاتی» را نیز نتیجه گرفت؛ زیرا صفات و افعال واجب، جلوه و تجلی ذاتیات اوست.

کلیدواژه‌ها: تمناع، تعالُب، فرجه، توحید ذاتی، توحید خالق، توحید ربوبی.

با نگاهی به آموزه‌های دین مقدس اسلام می‌توان گفت: عبادت خدای یگانه مهم‌ترین هدف است. برای نمونه خداوند می‌فرماید: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶)؛ ما جن و انسان را جز برای عبادت نیافریدیم. اثبات توحید خداوند متعال می‌تواند زمینه این عبادت را فراهم کند. از این رو فیلسوف و متکلم و مفسر برای اثبات توحید واجب، خالق و رب تلاش زیادی کرده و در قالب براهین گوناگون، این را به اثبات رسانده‌اند. مفسران و متکلمان برای اثبات ابعاد گوناگون توحید، افزون بر ادله عقلی، به ادله نقلی فراوانی نیز تمسک جسته‌اند. بنابراین راه اثبات ابعاد توحید، منحصر در «برهان تمناع» نیست. «برهان تمناع» یکی از ادله عقلی توحید است که برگرفته از نقل بوده و شرح آن در ادامه می‌آید.

«برهان تمناع» با الهام گرفتن از قرآن کریم، به تدریج با صورت‌بندی‌های متعددی مطرح و در نهایت به صورتی منطقی و قابل دفاع درآمده است. این برهان در کتب فلسفی و کلامی معتزله، اشاعره و امامیه ذکر شده است (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۱۸۸؛ طوسی، ۱۳۵۸، ج ۱، ص ۱۸۸-۱۹۴؛ صدرالمألهین، ۱۳۸۱، ص ۹۷-۱۰۴؛ جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۰۵). این برهان در برخی از منابع روایی، عرفانی و کتب تفسیر، در تفسیر آیات مرتبط با برهان (زمر: ۲۹؛ مؤمنون: ۹۱؛ ملک: ۳-۴) نیز مطرح شده و گاهی حجم گسترده‌ای به آن اختصاص داده شده است (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۲۴۳-۲۵۰؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۲۶۶).

این برهان که بر توحید در ذات و خالقیت و تدبیر اقامه شده، مطمح‌نظر بسیاری قرار گرفته است؛ مثلاً قاضی عبدالجبار در جلد چهارم *المعنی*، ۲۷ صفحه از کتاب خود و *امام‌الحرمین جوینی* در کتاب *الشامل*، ۲۱ صفحه از کتاب را به این برهان اختصاص داده‌اند (جوینی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۱۷۳-۱۹۴). این همه نشان اهتمام اندیشمندان به این برهان است. این برهان «آئی» است؛ زیرا از راه وحدت و برقراری نظم در عالم، به اثبات توحید می‌پردازد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۶۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۷۴؛ سبحانی، ۱۴۱۱ق، ص ۶۴).

۱. بررسی مفاهیم

«تمناع» مصدر باب «تفاعل» از ریشه «ن م ع» به معنای اجتناب کردن و سر باز زدن از چیزی است (جوهری، ۱۴۱۸ق، ج ۱۱، ص ۴۶۳-۴۶۵، ریشه «منع»؛ راغب اصفهانی، ۱۴۲۷ق، ج ۱۴، ص ۲۹۶).

«تمناع» در اصطلاح، عنوان یکی از مهم‌ترین براهین توحید است؛ زیرا طبق صور گوناگون برهان، هریک از دو خدای مفروض از پذیرش خواسته خدای دیگر سر باز می‌زند. نیز در وجه نام‌گذاری این برهان گفته شده که استدلال در آن مبتنی بر فرض ممانعت دو خدای فرضی از کار یکدیگر است. برخی به اعتبار استوار بودن بنیان برهان بر هماهنگی و وحدت نظام جهان، آن را «برهان وحدت و هماهنگی» و برخی آن را «برهان تغالب» (به سبب غلبه هریک از خدای مفروض بر دیگری) نیز نامیده‌اند (اشعری، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۴).

دلالت «برهان تمناع» بر امتناع تعدد آلهه بر این فرض استوار است که دو یا چند مبدأ مفروض در اراده و قدرت با یکدیگر همسان، لیکن ناسازگار باشند. اما وجه نامگذاری مزبور موجب اختصاص برهان به فرض اختلاف نمی‌شود، بلکه در همه صور تمناع صادق است؛ زیرا «تمناع» یعنی اینکه هریک از دو فاعل قادر به سبب کاری که انجام می‌دهد، مانع فاعل دیگر شود، تا فاعل دیگر نتواند مرادش را محقق سازد. پس «برهان تمناع» علاوه بر صورت تنافی و اختلاف اراده‌ها، صورت توافق در اراده و قدرت را نیز دربر می‌گیرد؛ زیرا در هر دو صورت، استناد معلول واحد به یکی از فاعل‌ها، مانع استنادش به دیگری می‌شود. در صورت تنافی اراده‌ها تمناع به این نحو است که متعلق دو اراده متفاوت است، و در صورت توافق در اراده و قدرت، تمناع به این خاطر است که هرکدام به صورت مستقل و بدون دخالت دیگری بخواهد آن را ایجاد کند.

«برهان تمیز / نفی ترکیب»، «برهان صرافت / بسیط‌الحقیقه بودن واجب»، «برهان عدم دلیل»، «برهان فرجه»، «برهان محدودیت»، «برهان عدم آثار»، «برهان اتقان صنع» و «برهان تمناع» از مهم‌ترین براهین عقلی بر توحید به حساب آمده‌اند. با دقت نظر، معلوم می‌شود که برخی از اینها راجع به یکی از فروض و فروع تمناع است؛ مثلاً «برهان صرف‌الوجود و بسیط‌الحقیقه» ناظر به دفع تمناع دو ذات در اصل وجود است، و دیگر براهین در دفع تمناع دو واج، در مقام فعل می‌توانند کارآمد باشند (ر.ک: صدرالمألهین، ۱۳۸۱، ص ۵۲-۶۶).

در این نوشتار «برهان تمناع» را که از جمله براهین عقلی شایع برای اثبات توحید در ذات و خالقیت و ربوبیت است، بررسی و جایگاه این برهان، تقریرهای آن، حوزه کاربرد و میزان دلالت آن از جهت اقناعی یا براهنی بودن تبیین می‌شود. در عین حال، توحید ذاتی نیز از آن منتج است؛ زیرا فرض دوگانگی واجب، خودبه‌خود مستلزم محدودیت وجود و ترکب و بالتبع امکان است. علاوه بر آن خلاقیت و ربوبیت از شئون ذاتند و با اثبات توحید در خالقیت و ربوبیت، توحید ذاتی نیز اثبات می‌شود.

۲. جایگاه برهان تمناع و حوزه کاربرد آن

هر براهنی دارای بُرد خاصی متناسب با مقدمات و فروع خویش است و نمی‌توان از یک برهان تمام مباحث مرتبط بدان را انتظار داشت. «برهان تمناع» نیز با همه فروع و شقوق خود، مثمر برخی نتایج متناسب با سعه خویش است. «توحید در خالقیت و ربوبیت» به‌طور مستقیم از «برهان تمناع» به دست می‌آید، لیکن سایر مراتب توحید (مثل توحید در ذات و توحید در عبادت و سایر ابعاد توحید) از لوازم اینها محسوب می‌شود (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۷۱).

«خالق» و «رب» بودن به لحاظ مفهومی دو شأن متمایز به‌شمار می‌آیند، نه آنکه واقعاً منفک از یکدیگر بوده باشند؛ یعنی خلق کردن بدون ایجاد شدن روابط و مناسبات معنا ندارد. وقتی موجودی در اوضاع و احوالی خاص، با روابط و در موقعیت خاصی خلق می‌شود، روند بقای آن نیز رقم می‌خورد. پس خالق لزوماً رب نیز هست. مسلم

است که این دو نیز از لوازم ذات خالق و رب و از جمله تجلیات رب‌العالمین هستند. پس توحید خالقی مستلزم توحید ربوبی و مالکیت و اینها مستلزم توحید ذاتی هستند.

هر موجود طبیعی با تمام شئونش، هر لحظه حادث می‌شود و بدین‌رو، حدوث زمانی امری همه‌شمول و دائمی تلقی می‌شود. پس خداوند متعال در هر آن، به موجودات هستی اعطا می‌کند و همراه با اعطای هستی، روابط آنها با سایر موجودات نیز رقم می‌خورد. با این تحلیل نیز ربوبیت لازمه نحوه خلقت است. پس اثبات توحید خالق، اثبات توحید رب نیز هست، اگرچه به لحاظ مقام تصور، می‌توان خالقی را تصور کرد که رب نباشد. یکی از اشکالات فکری مشرکان همین بود که خالقیت خدا را قبول داشتند، اما در ربوبیت او تشکیک می‌کردند یا برای او شریک قائل می‌شدند (شریف مرتضی، ۱۳۸۱، ص ۲۶۹؛ سبحانی، ۱۴۱۱ق، ص ۶۸۶۴).

همچنین استحقاق عبادت و تشریح تنها برای همان کسی است که خالقیت و ربوبیت دارد (فاضل مقداد، ۱۴۱۲ق، ص ۶۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۸۲). پس آنکه خالق و رب و مدبر و الله است، فقط یک ذات اقدس است. همین تعمیم شامل دلیل امام علی علیه السلام نیز هست: «و اعلم، یا بُنی أَنَّهُ لَوْ كَانَ لِرَبِّكَ شَرِيكَ لَأَتَتْكَ رُسُلُهُ وَ لَرَأَيْتَ آثَارَ مُلْكَه وَ سُلْطَانَه» (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۷، نامه ۳۱)؛ پسر، بدان که اگر برای رب تو شرکایی بود، حتماً رسولان وی نیز نزدت می‌آمدند و تو نشانه‌های مُلک و سلطه‌اش را می‌دید. این تعمیم بدین لحاظ است که تشریح و ارسال رسل از لوازم خلق و ربوبیت و این‌همه از تجلیات ذات اقدس اله است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۶۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۷۴-۸۴).

۳. مبانی برهان تمناع

«برهان تمناع» بر مبانی متعددی استوار است. برخی از آنها مانند «امتناع اجتماع نقیضین» و «امتناع ارتفاع نقیضین»، «امتناع اجتماع ضدین» و «امتناع ترجیح بالمرجح» از اصول متعارف، و امثال «تلازم ربوبیت با خالقیت و معبودیت» از اصول موضوعه به حساب می‌آیند؛ لیکن شرح سایر مبانی در ذیل می‌آید:

۱. واجب‌الوجود قدیم ذاتی (لذاته) است. اگر دو مبدأ مفروض در قِدم ذاتی اشتراک داشته باشند، باید در سایر صفات ذاتی (از قبیل قدرت، علم و اراده) نیز مشترک باشند؛ زیرا اشتراک دو قدیم مفروض در یک وصف ذاتی، مستلزم اشتراک در سایر صفات ذات است. براساس این اصل نمی‌توان «برهان تمناع» را با این دعوای مخدوش ساخت که: چه اشکال دارد دو مبدأ باشند، در عین حال که وجوب وجود دارند؛ یکی حادث باشد و یکی قدیم؛ یا یکی عاجز باشد و یکی قادر، یا یکی قدرتش ذاتی باشد و دیگری عرضی، یا یکی علمش نامحدود باشد و یکی محدود؟ زیرا این تفکیک‌ها بین دو مبدأ هستی‌بخش قدیم، از این حیث که صفات یکی برای ممکن و دیگری برای قدیم قابل انتساب باشند، ناتمام است و آنها را از قدیم بودن ساقط می‌کند، و دیگر آنکه خلاف فرض وجود دو قدیم با هم است (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۳۸۱، ج ۴، ص ۲۵۰-۲۵۳).

۲. مقتضای قادر ذاتی بودن هر دو مبدأ قدیم ضرورت وقوع تمناع بین آنهاست؛ زیرا هنگامی که یک مبدأ بر چیزی قدرت دارد، اگر آن چیز ضدی دارد، مبدأ مفروض باید بر ضد آن هم قادر باشد، وگرنه قدرت بر ضد دیگر نیز صادق نیست و اختیار و گزینش صدق نخواهد کرد. با توجه به اینکه هر یک از دو مبدأ بر هر دو ضد نیز قادرند، ممکن است هر کدام قدرت و اراده‌اش به ضدی تعلق بگیرد، بر خلاف قدرت و اراده دیگری، و تمناع میان تحقق قدرت و اراده هر دو تحقق می‌یابد. درباره ایجاد و اعدام یک چیز نیز هنگامی اعمال قدرت صادق است که مبدأ بر هر دو طرف (خود فعل و ضدش) قدرت داشته باشد و در نتیجه تمناع رخ می‌نماید (ر.ک: جوینی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۱۷۴-۱۷۶).

۳-۱. اشکال

ضرورت تمناع ناشی از اختلاف اعمال قدرت‌ها و اراده‌ها در صورتی است که برهان براساس اختلاف اراده‌ها تقریر شود؛ اما اگر صورت توافق در اراده را نیز مشمول برهان بدانند، چنین تمناعی لازم نیست، بلکه ادعای امکان مشاوری و هماهنگی بین آنها مطرح شده است.

۳-۲. جواب

این اشکال وارد نیست؛ زیرا با توجه به بسیط‌الحقیقه و صرف‌الوجود بودن دو واجب، همه فروض مطرح در اشکال مبتنی بر امکان توافق نیز منتفی است (شرح بیشتر در ذیل تقریرات می‌آید).

۳. مبدأ هستی قادر لذاته است و چنین قدرتی نامتناهی است؛ زیرا محدود بودن قدرت خداوند نشانه محدودیت ذاتی است که با الوهیت و وجوب وجودش ناسازگار است. پس اگر واجب‌الوجود نتواند اراده خود را حاکم کرده، مرادش را محقق سازد، نشان از محدودیت قدرت ذاتی دارد و محدودیت قدرت ذاتی نشانه محدودیت ذات است، و محدودیت مستلزم ممکن بودن اوست که این با فرض قِدَم و وجوب وجود وی سازگار نیست (ر.ک: جوینی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۲۸).

۴. تعلق یک مقذور موجود به قدرت مطلق دو قادر قدیم ممتنع است. تعلق گرفتن (توارد) دو علت تامه (قدیم و مستقل در تأثیر) بر شیء واحد محال است؛ زیرا با توجه به قاعده «امتناع ترجیح بالمرجح»، مقذور مدنظر اصلاً به وقوع نخواهد پیوست و فرض مشورت دو یا چند واجب بالذات و توافق اراده‌ها نیز مردود است؛ زیرا اصل «مشورت» و «توافق» نیز بیانگر محدودیت است و محدودیت بیانگر ممکن بودن هر دو بوده که خلاف فرض است (ر.ک: حلی، ۱۴۱۵ق، ص ۴۸؛ شریف مرتضی، ۱۳۸۱، ص ۳۰۶).

۵. واجب‌الوجود بالذات واجب من جمیع الجهات است. پس در فیاضیت و خالقیت و ربوبیت نیز از وجوب برخوردار است. در نتیجه محال است چیزی امکان وجود داشته باشد و از طرف واجب‌الوجود وجود به او افزوده شود (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۳، ج ۶ ص ۱۰۲۰).

۶. حیثیت وجود معلول با حیثیت انتسابش به علت ایجاد یکی است. به تعبیر دقیق‌تر، وجود معلول عین الربط و الانتساب به علت است. به همین سبب وجود و ایجاد آن یکی است. اگر یک معلول با دو علت تامه هستی‌بخش مرتبط باشد و هر دو او را ایجاد کنند، باید معلول مدنظر دو وجود داشته باشد، که این ممتنع است (صدرالمآلهین، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۷۶؛ ج ۶ ص ۲۰۰).

۷. اصل طرح تمایز بر اعمال قدرت و اراده دو قدیم بالذات، در عالم ناسوت است، نه ملکوت. واجب بالذات قدرت بر ایجاد جمیع ممکنات دارد و قدرتش در نهایت کمال است. اگر واجب از چنین قدرت کاملی برخوردار نباشد، نقص محسوب می‌شود، و حال آنکه نقص بر واجب‌الوجود محال است. اگر دو واجب هر دو در نهایت قوت فرض شوند، فرض دوگانگی مستلزم عدم قدرت نامتناهی آنهاست؛ زیرا هر یک وجود دیگری را محدود می‌سازد. در نتیجه هر دو ممکن می‌شوند، نه واجب، و این خلاف فرض است (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۳، ج ۶ ص ۱۰۲۰-۱۰۲۱؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۴۷۳؛ ج ۴، ص ۵۴).

۴. بررسی تقریرهای برهان تمایز

میان تقریرهای برهان، دو رویکرد کلی وجود دارد:

الف. «برهان تمایز» مختص صورت امکان یا حتمی بودن اختلاف دو مبدأ در اعمال اراده یا قدرت باشد، به این نحو که هر یک از دو مبدأ از دو امر متقابل، چیزی را اراده کند، غیر از آنچه دیگری اراده می‌کند (جوینی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۲۷).

ب. صورت توافق دو مبدأ در اعمال اراده و قدرت را نیز شامل گردد. بسیاری از اندیشمندان آن را به صورت نخست اختصاص داده، صورت دوم را خارج از «برهان تمایز» شمرده، نام آن را «برهان توارد علل» گذاشته‌اند. هسته استحاله در این برهان، امتناع جمع بین دو مراد است (جوینی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۱۷۷؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۵۰).

شهید مطهری تقریر «برهان تمایز» براساس اختلاف اراده‌ها را تقریری عامیانه شمرده و فرض صحیح را تقریر براساس توافق اراده‌ها دانسته است (مطهری، ۱۳۷۳، ج ۶ ص ۱۰۱۹-۱۰۲۲).

اما اغلب بر آن هستند که تقریر برهان براساس اختلاف اراده‌ها نیز تقریری تمام و برهانی است، نه تقریری سطحی. این نوشتار جانب تعمیم را گرفته و همه فروض و تقریرها، حتی فرض دو واجب با دو قلمرو کاملاً منحاظ و جدا و متباین را نیز بررسی می‌نماید.

۴-۱. تقریر اول. براساس تعدد قدرت‌ها

این تقریر چند حالت دارد:

الف. اگر دو مبدأ قادر بر تمام ممکنات وجود داشته باشند، لازم می‌آید که هر یک از آن دو بر آنچه مقدور

دیگری است، قادر باشد. در نتیجه یک مقذور مورد تعلق قدرت دو قادر می‌شود؛ زیرا از سه حال بیرون نیست و هر سه محال است (جرجانی، ۱۴۲۵ق، ج ۸، ص ۴۱). از این رو روشن ساختن دو نکته لازم است:

نکته اول: تبیین نوع رابطه بین مقدم و تالی: ملازمه بین مقدم و تالی وقتی دائمی و ضروری است که رابطه علت و معلول بین آنها حاکم باشد، نه صرف تصادف و اتفاق. در استدلال محل بحث، رابطه مقدم و تالی از نوع علت و معلول است؛ زیرا در مقدم عدم تناهی قدرت دو مبدأ لحاظ شده و عدم تناهی قدرت‌ها مستلزم وحدت مقدوره‌های دو مبدأ است.

نکته دوم: اثبات بطلان تالی به شقوق سه‌گانه آن است:

الف) مقذور دو قادر توسط هر دو قدرت، وقوع می‌یابد. این صورت مستلزم اجتماع نقیضین است؛ زیرا با توجه به اینکه هریک از دو قادر فاعل مستقل تام در ایجاد هستند، فعل از ناحیه یکی از آن دو واجب می‌یابد و استنادش به فاعل دوم محال می‌شود. نیز استنادش به فاعل دوم موجب می‌شود که استنادش به فاعل اول محال گردد. در نتیجه وجوب فعل از ناحیه هریک از دو فاعل، مانع وجوب وقوعش از ناحیه فاعل دیگر مستلزم آن است که فعل مزبور از ناحیه دو فاعل، هم وجوب وقوع داشته باشد و هم امتناع وقوع. پس لازم می‌آید که معلول واحد محتاج به هر دو علت و مستغنی از هر دو باشد و این اجتماع نقیضین و محال است (فخررازی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۴۵؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۸۸).

ب) مقذور بین دو قادر با هیچ کدام از دو فاعل وقوع نیابد؛ یعنی وقوعش از هر دو ممنوع باشد. این فرض نیز باطل است و وجه فساد آن بر عکس وجه پیشین است؛ یعنی در آن فرض وقوع فعل با هریک از دو فاعل، مانع وقوعش با هریک از آن دو بوده و در این فرض عدم وقوعش با هریک از دو فاعل مقتضی عدم وقوعش با دیگری است، و اگر بگوییم: با هیچ کدام واقع نمی‌شود، مستلزم این است که با هر دو واقع بشود؛ زیرا جهان هستی با نظم شگرف خود، موجود است. افزون بر این، مستلزم عجز هر دو مبدأ و امکان آنهاست (فخررازی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۴۵؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۳۵).

ج. مقذور بین دو قادر توسط یکی از دو قادر وقوع بیابد. بطلان این فرض به سبب استحاله «ترجیح بلامرجح» است (فخررازی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۴۵). علاوه بر آن تمناع در این تقریر، مستلزم آن است که آنچه مقذور بین دو قادر است، وقوعش از هر دو ممتنع گردد. نتیجه این می‌شود که هیچ چیز به وجود نیاید (جوینی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲، ص ۱۲۸).

مقدور بین دو قادر را می‌توان در ناحیه جواهر فرض گرفت؛ مانند اینکه ایجاد جسمی متعلق قدرت هر دو قادر باشد، و می‌توان در ناحیه اعراض فرض نمود؛ مانند اینکه تحریک جسمی متعلق قدرت هر دو قادر باشد.

۲-۴. تقریر دوم. دو مبدأ مفروض، یا مقذورشان واحد است یا متغایر؟

صورت نخست لازمه محال تعلق قدرت قادرین بر یک مقذور را به دنبال دارد، و صورت دوم با عدم تناهی قدرت

واجب‌الوجود و نظم عالم هستی نمی‌سازد؛ زیرا تغایر در مقدور هنگامی رخ می‌دهد که ممکنات بین دو قادر توزیع شده، هریک از آن دو بر بخشی از ممکنات قدرت داشته باشد (حلی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۸۸).

ممکن است اشکال شود که تقریر برهان براساس تعدد قدرت‌ها وجهی ندارد؛ زیرا تعلق گرفتن قدرت به مقدور با اراده صورت می‌گیرد. بنابراین چه تفاوتی بین این تقریر و تقریر براساس اراده خواهد بود؟

پاسخ این است که تقریرهای مبتنی بر اراده (خواه براساس اختلاف در اراده مطرح، یا صورت توافق در اراده را نیز شامل شود) نزد کسانی که منکر اراده ذاتی خدا هستند - زیرا یا خدا را فاعل موجب می‌شمرند یا به این علت که اراده را عین فعل می‌دانند - جاری نیست. همچنین اگر اراده خدا را صفت حادث لا فی محل بدانند، فرض اختلاف دو مبدأ در اراده بی‌محل است. معتزلیان بصره اراده را حادث لا فی محل دانسته‌اند و معتزله بغداد آن را عین فعل می‌دانند. از این رو معتزله بغداد به علت تمانع تمسک نجسته‌اند (ر.ک: جوینی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۱۷۷-۱۷۸).

۳-۴. تقریر سوم. اختلاف و تدافع اراده‌ها

با فرض اینکه ممکنات تحت اراده دو مبدأ باشند، ممکن است آن دو با یگدیگر تمانع داشته باشند، به این نحو که - مثلاً - یکی از دو مبدأ حرکت جسمی و دیگری سکون آن را اراده کند. در این صورت، یا مراد هر دو حاصل می‌گردد یا مراد هیچ‌کدام حاصل نمی‌شود یا مراد یکی حاصل می‌شود، بدون مراد دیگری و هر سه محال است. نتیجه می‌گیریم که وجود دو مبدأ محال است (جوینی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۲۷؛ حلی، ۱۴۱۵ق، ص ۹۶؛ فاضل مقداد، ۱۴۱۲ق، ص ۶۵).

فرض نخست که حصول مراد هر دو بوده، مستلزم این است که جسم در آن واحد، هم متحرک باشد و هم ساکن، و این جمع بین ضدین است و محال (حلی، ۱۴۱۵ق، ص ۹۶؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۳۵).

شق دوم این است که مراد هیچ‌کدام حاصل نشود و بطلان این فرض به استناد وجوه ذیل است:

۱. آنچه مانع حصول مراد هریک است، حصول مراد دیگری است، نه صرف قدرت و اراده دیگری. بنابراین تا وقتی مراد یکی حاصل نشود، مانعی برای حصول مراد دیگری نیست. پس امتناع حصول مراد هر دو مستلزم حصول مراد هر دو می‌باشد. مطابق قاعده «ما افضی نفيه الی ثبوته کان باطلا»؛ آنچه نفی‌اش به ثبوتش بینجامد باطل است. پس این فرض نیز باطل است (فخررازی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۳۵؛ حلی، ۱۴۱۵ق، ص ۹۶).

۲. حاصل نشدن مراد هیچ‌یک از دو مبدأ مستلزم این است که جسم از حرکت و سکون خالی باشد؛ یعنی به ارتفاع ضدین منجر می‌شود که محال است (جوینی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۲۷؛ فخررازی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۳۵؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۳۴).

۳. حاصل نشدن مراد هیچ‌یک از دو مبدأ مستلزم عجز هر دو می‌باشد و الوهیت با عجز منافات دارد؛ زیرا قدرت واجب قدرت ذاتی بوده و نامحدود است (جوینی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۲۷؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۳۵). بطلان شق سوم که وقوع مراد یکی از دو اله و عدم وقوع مراد دیگری است، به دو دلیل مستند است:

الف. با توجه به اینکه هر دو مبدأ به طور مساوی در کمال اقتدارند، حصول مراد یکی و عدم حصول مراد دیگری ترجیح بلامرجه و محال است.

ب. آنکه مرادش حاصل نشده، عاجز است و عجز با الوهیت منافات دارد (فخررازی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۳۶؛ حلّی، ۱۴۱۵ق، ص ۹۶). تضادی که در این تقریر مطرح شده، تضاد منطقی است؛ یعنی ضدیت بین اعراض؛ زیرا اختلاف دو مبدأ را در صفات عارض بر جواهر در نظر گرفته، ولی می‌توان محدوده اختلاف دو مبدأ را وسیع‌تر لحاظ کرد؛ یعنی مراد از «تضاد» مطلق ناسازگاری و مخالفت باشد که شامل تناقض نیز بشود. در نتیجه آنجا که دو مبدأ در ایجاد و عدم ایجاد یک چیز اختلاف دارند نیز در محدوده بحث داخل و بنا به اصل «تناقض» مردود می‌شود.

۴-۴. تقریر چهارم. اثبات وحدت اله از راه وحدت عالم

دو مبدأ واجب‌الوجود قطعاً در تمام حقیقت و ذات خود با یکدیگر مختلف‌اند؛ زیرا در غیر این صورت، ترکیب در آنها راه یافته و ترکیب با وجوب وجود ناسازگار است. لازمه اختلاف و تباین در تمام ذات، اختلاف در لوازم ذات است. پس دو مبدأ در صفات کمالی خود که لازم ذاتشان است - از جمله علم - مختلف خواهند بود. و چون نظام ایجاد و آفرینش براساس علم واجب است، در نظام آفرینش نیز تعدد راه می‌یابد.

با توجه به اینکه وحدت عالم ثابت شده و نظام‌های متعددی در کار نیست، یا باید گفت: به مقتضای وجود دو مبدأ، هریک از موجودات در درون عالم واحد از دو وجود برخوردارند، یا با توجه به اینکه هیچ‌یک از دو مبدأ بر دیگری رجحانی ندارد، نباید هیچ ممکنی به وقوع بپیوندد، و هر دو صورت محال است (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۸۱؛ همو، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۶۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۷۴-۸۴؛ صدرالمألهین، ۱۳۸۱، ص ۵۸-۶۳).

۴-۵. تقریر پنجم. تقریری جامع براساس اراده

اگر دو مبدأ بر آفرینش امری اتفاق نظر داشته باشند، محذور مقدور بین دو قادر و اجتماع دو علت مستقل بر معلول واحد پیش می‌آید و اگر اختلاف نظر داشته باشند از سه حال بیرون نیست: یا مراد هر دو واقع می‌شود، یا مراد هیچ‌کدام واقع نمی‌شود، یا مراد یکی واقع می‌شود بدون مراد دیگری. هر سه شق باطل است (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲، ص ۱۲۸؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۳۷).

لو كان للعالم صانعان لايخلو إما أن يكونا قادرين مخالفين، أو موافقين، أو عاجزين، أو يكون أحدهما قادراً والآخر عاجزاً، لا وجه للأول؛ لأنه يؤدي إلى التمانع والتدافع، وذلك محض الفساد، ولا وجه للثاني والثالث والرابع؛ لأن العاجز لا يصلح أن يكون إلهاً (ابوالفتح رازی، ۱۳۸۷، ص ۴۵).

۴-۶. تقریر ششم. استقلال در ذات

«برهان تمنع» این است که اگر فرض شود پروردگار عالم بیش از یکی است، حتماً خدایان مدبر باید در ذات و وجود خود مستقل از یکدیگر باشند؛ زیرا مستقل نبودن، با خدا بودن آنها سازگار نیست. همچنین باید در حقیقت

ذات هم با هم متفاوت باشند تا تعدد و کثرت آنها حاصل شود. وقتی در جوهر ذات از هم متمایز شدند، باید صفات ذاتی آنها نیز متفاوت باشد؛ زیرا صفات ذاتی خداوند عین ذات اوست. در نتیجه، علم و اراده هر یک از مدیران غیر از علم و اراده دیگری، و نظام علمی و مقام تدبیر هر کدام غیر از نظام و تدبیر دیگری خواهد بود. نیز چون نظام عینی تابع نظام علمی است، نظام عینی و خارجی هر کدام، غیر از نظام عینی دیگری خواهد بود. در نتیجه باید به تعداد خدایان مفروض، نظام‌های عینی جدای از هم و جهان‌های متفاوت و متباین و جوامع بشری ناهماهنگ در خارج و عالم عین موجود باشد، در حالی که مجموعه نظام عالم هماهنگ و واحد و منسجم است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۷۴-۸۴).

۷-۴. تقریر هفتم. فرجه

لازمه مواجهه دو واجب فرضی «برهان فرجه» (برهان ترکیب) است. از فرض دو واجب‌الوجود «فرجه» لازم می‌آید؛ زیرا باید وجه امتیازی میان آنها باشد. این از آن روست که تکثر و دوتا بودن فرع بر این است که هر کدام از آنها چیزی داشته باشد که دیگری ندارد؛ زیرا اگر هر چه این دارد، آن یکی هم داشته باشد و بالعکس، دیگر فرض تعدد امکان‌پذیر نیست. پس میان دو واجب امر سومی باید باشد که ما به الامتیاز آنها محسوب شود. آن امر سوم هم باید به نوبه خود واجب‌الوجود باشد؛ زیرا اگر واجب نباشد باید ممکن باشد، و اگر ممکن شد باید از ناحیه دیگری رسیده باشد. پس لازم می‌آید هر یک از واجبه‌ها در مرتبه ذات خود از دیگری ممتاز نباشد و با دیگری متحد و یکی شود و در مرتبه بعد، تعدد و تکثر پیدا شده باشد (ر.ک: سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۵۱۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۷۴؛ قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۱۸۵).

۵. چند نکته

۱. در تقریرهای مبتنی بر توافق قدرت یا اراده، هر دو مبدأ درصدد ایجاد یا عدم ایجاد یک ذات یا یک صفت فرض شده‌اند؛ ولی درباره تمانع اراده‌ها اختلاف دو مبدأ با یکدیگر، یا به این صورت است که هر کدام، از دو حالت متضاد برای یک شیء، حالتی را اراده می‌کند غیر از آنچه دیگری اراده کرده است؛ یا به این صورت که یکی از دو مبدأ، ایجاد یک ذات یا صفت و مبدأ دوم نفی و عدم ایجاد آن را اراده می‌کند. آنجا که اختلاف دو مبدأ در أعراض و صفات متضاد اشیا باشد، محذور اجتماع یا ارتفاع ضدین رخ می‌نماید و آنجا که اختلاف در ایجاد و اعدام است، به محذور اجتماع یا ارتفاع نقیضین منجر می‌گردد (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲، ص ۱۲۸؛ همو، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۴۵؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۳۵).

۲. محذورات و تالی فاسدهای ناشی از تعدد الهه را که در آیه شریفه «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» با تعبیر «لفسدتا» به آن اشاره شده است، می‌توان فساد در نظم و اداره عالم دانست، که نتیجه آن عدم انسجام بین موجودات عالم خواهد بود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۶۷) و می‌توان آن را به فساد در اصل خلق و ایجاد

تفسیر نمود که نتیجه آن عدم پیدایش موجودات است (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۲۹). «برهان تمانع» با هر دو تفسیر از آیه سازگار است.

امام حسین علیه السلام در دعای عرفه می‌فرماید: «سُبْحَانَهُ لَوْ كَانَ فِيهِمَا إِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَقَسَدَتَا وَتَفَطَّرَتَا». ایشان «فسدتا» را به «تفطرتا» تفسیر نموده‌اند؛ یعنی در صورت تعدد آلهه اصل وجود عالم با مشکل روبه‌رو بود (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۵، ص ۲۱۸).

۳. تفتازانی فساد ناشی از تعدد آلهه را به وحدت عالم ارجاع داده، می‌گوید: پیوستگی و ارتباط موجودات عالم نشان از این دارد که عالم به‌منزله شخص واحد است و فرض تعدد آلهه با چنین وحدتی ناسازگار است (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۳۷).

در این فرض در حقیقت، «برهان تمانع»، «برهان نظم» محسوب می‌شود. «برهان نظم» همان‌گونه که برای اثبات وجود ناظم استفاده می‌شود، برای اثبات وحدت ناظم نیز مفید است. فلاسفه عالم را یک واحد طبیعی دانسته‌اند که بین اجزای آن وحدت طبیعی برقرار است، نه صرفاً یک وحدت تألیفی. پس استناد عالم واحد به بیش از یک مؤثر و یک مدبر محال است (صدرالمآلهین، ۱۳۸۱، ص ۹۹؛ همو، ۱۴۲۸ق، ج ۶ ص ۵۹).

۶. بررسی و ردِ نقدها و ایرادات وارد بر برهان تمانع

«برهان تمانع» مبتنی بر وقوع اختلاف دو مبدأ در اراده است، و حال آنکه ممکن است دو مبدأ اختلافی با یکدیگر نداشته باشند و بر چگونگی خلق ممکنات و نحوه تدبیر آنها توافق نمایند، بلکه اختلاف و تمانع دو مبدأ ممتنع است. در نتیجه تعدد دو مبدأ هیچ‌یک از تالی فاسدهایی را که در «برهان تمانع» مطرح شده است، در پی نخواهد داشت.

۶-۱. اشکالات واردشده

نکاتی که برای تشبیت این اشکال و در جهت امتناع اختلاف مطرح شده، عبارتند از:
الف. ریشه تنازع و اختلاف، یا جهل است یا عجز؛ یعنی یا آنچه را مصلحت واقعی و حکمت حقیقی است، نمی‌دانند و یا اگر می‌دانند، حبّ جاه و مقام نمی‌گذارد به آنچه می‌دانند، عمل کنند، و چون این‌گونه نقص‌ها جزو صفات سلبی واجب است، پس قطعاً هیچ‌یک از اینها در حریم مدبر عالم آفرینش راه ندارد. در نتیجه هر دو مبدأ مفروض به آنچه نظام احسن است، علم دارند و بر آنچه عالم‌اند، توانا هستند. و چون مصلحت واقعی و نظام اتم بیش از یکی نیست، قهراً اختلافی بین اراده آنها نیست؛ یعنی هر دو با هماهنگی و یگانگی خلل‌ناپذیر، عالم آفرینش را طبق نظام احسن تدبیر می‌نمایند و هیچ‌گاه بین اراده آنان اختلافی رخنه نمی‌کند که مایهٔ ویرانی نظام هستی گردد.

به بیان دیگر امری که اختلاف دو مبدأ در آن فرض شده است، یا هیچ‌کدام در آن بر دیگری رجحانی ندارند، که در این صورت هیچ‌یک از دو مبدأ نمی‌تواند یکی از دو جانب را اراده کند؛ زیرا ترجیح بلامرجح می‌شود، و اگر یکی از دو جانب ارجح است، با فرض اینکه هر دو مبدأ به مصالح و مفاسد علم تام دارند، هر

دو ارجح را می‌شناسند. پس هر دو ارجح را اراده می‌کنند، بدون اینکه اختلافی در اراده پیش آید (حلی، ۱۴۱۵ق، ص ۹۶؛ همو، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۱۲۹).

ب. هریک از دو مبدأ می‌داند در صورتی که خلاف اراده دیگری را اراده کند، به مانع برخورد کرده، اراده‌اش نافذ نخواهد بود. از این‌رو از ابتدا هریک از آن دو آنچه را دیگری اراده خواهد کرد اراده می‌کند (فخررازی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۳۸).

پس این مقدمه که اختلاف دو مبدأ مستلزم محذورات است، لزوماً امتناع تعدد آلهه را نتیجه نمی‌دهد، بلکه ممکن است امتناع اختلاف دو مبدأ را نتیجه بگیرند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۶۸؛ مطهری، ۱۳۷۳، ج ۶، ص ۱۰۱۹-۱۰۲۲).

ج. هنگامی که یکی از دو مبدأ چیزی را اراده کرده یا درصدد اراده آن است، اراده ضد یا نقیض آن از ناحیه مبدأ دیگر ممتنع است؛ چنان که مبدأ واحد نیز درباره دو امر متضاد یا متناقض با تحقق یکی از دو طرف تضاد یا تناقض، اراده طرف دیگر برایش ممتنع می‌شود. لازم است توجه شود که این ممنوعیت موجب نقص و عجز واجب‌الوجود نخواهد بود؛ زیرا عجز و نقص هنگامی است که چیزی ممکن باشد و واجب‌الوجود نتواند آن را اراده کند و در اینجا اراده یکی از دو متقابل با فرض اینکه طرف دیگر آن اراده شده، ممتنع است، و ممتنع از حیث قدرت و اراده بیرون است، بدون اینکه عجز به دنبال داشته باشد.

۶-۲. پاسخ اشکالات

در مواجهه با این اشکالات که مهم‌ترین نقدها بر «برهان تمناع» محسوب می‌شوند، سه پاسخ وجود دارد:

۶-۲-۱. دیدگاه رایج بین متکلمان

برهان مبتنی بر وقوع اختلاف و تمناع نیست، بلکه امکان اختلاف و تمناع کافی است تالی فاسدهایی را که در تقریر برهان مطرح شده به دنبال داشته باشد. پس دو مبنا دارد:
 نخست. اثبات اینکه امکان اختلاف کافی است.
 دوم. اختلاف دو مبدأ ممکن است و امتناعی ندارد.

۶-۲-۱-۱. مبنای اول. کفایت امکان اختلاف دو مبدأ در اراده

در خصوص این‌گونه موارد، صرف فرض و امکان، به‌منزله تحقق است. اگر دو قادر تمناع نموده، مراد یکی از آن دو واقع شود، وی را قادرتر از دیگری می‌دانند. حال اگر تمناعی رخ نداده، ولی اگر تمناع کنند مراد یکی واقع می‌شود که باز هم می‌توان او را قادرتر دانست. در اینجا تمناع در خارج، با فرض تمناع یک نتیجه دارد. پس چنان که اختلاف دو مبدأ در اراده محذوراتی در پی دارد، علم به امکان اختلاف آن دو نیز همان محذورات را دارد (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۹؛ فاضل مقداد، ۱۴۱۲ق، ص ۶۵).

۱-۱-۱-۲-۶. اشکال

امکان وقوع، اعم از وقوع است؛ زیرا آنچه فسادانگیز است تحقق اختلاف در اراده است، نه صرف جواز و امکان اختلاف. در نتیجه محذورات و مفاسدی که در برهان مطرح شده، پیش نمی‌آید (ر.ک: فخررازی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۳۸).

۱-۱-۲-۶-۲. پاسخ

درست است که امکان وقوع، اعم از وقوع است و نفی اخص مستلزم نفی اعم نیست، ولی باید توجه داشت که اگر وقوع اختلاف به خاطر اینکه به امتناع ذاتی منجر می‌شود، نفی شده، در این صورت نفی وقوع، نفی امکان را نیز می‌رساند. وقوع اختلاف بین دو مبدأ محذوراتی از قبیل «اجتماع ضدین»، «اجتماع نقیضین» و «ارتفاع ضدین» یا «ارتفاع نقیضین» در پی دارد. پس وقوع اختلاف محال است و محال بودن وقوع اختلاف، مساوی با ممکن نبودن آن است. البته این امتناع و استحاله ناشی از فرض وجود دو مبدأ و امکان اختلاف آنهاست.

دو مبدأ به اقتضای اینکه دو موجود قادر حی هستند، اختلافشان ممکن است. از این معلوم می‌شود محذورات ذکر شده و در نتیجه، امتناع و استحاله ناشی از وجود دو مبدأ است. پس وجود دو مبدأ محال است (فخررازی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۴۳-۱۴۴). حتی می‌توان از تقریر «برهان تمناع» براساس امکان اختلاف اراده‌ها صرف‌نظر نموده، آن را براساس تعدد قدرت‌ها یا براساس تعدد اراده تقریر کرد، خواه به اختلاف بینجامد یا نینجامد (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲، ص ۱۲۸).

۱-۲-۱-۲-۶. مبنای دوم. اثبات امکان اختلاف در اراده

مقتضای قادر بودن دو مبدأ این است که اختلاف آن دو در اراده جایز باشد و هریک بتواند امری را اراده کند غیر از آنچه دیگری اراده می‌کند. هنگامی که یک مبدأ بر چیزی قدرت دارد، اگر آن چیز ضدی دارد، مبدأ مفروض باید بر ضد آن نیز قادر باشد. اگر قدرت بر یک ضد نداشته باشد، قدرت بر ضد دیگر نیز صادق نیست. با توجه به اینکه درخصوص اضداد، هریک از دو مبدأ بر هر دو ضد قادر است، ممکن است هر کدام اراده‌اش به ضدی تعلق بگیرد که برخلاف اراده دیگر باشد و در نتیجه تمناع رخ نماید. پذیرش امکان اختلاف برای تقریر برهان کافی است؛ زیرا چشم‌پوشی از مخالفت به خاطر برخورد با مانع، خود دلیل عجز است (فخررازی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۴۳).

۱-۲-۲-۶. دیدگاه مبتنی بر تعدد قدرت‌ها و تعدد اراده‌ها

عده‌ای اشکال را پذیرفته و با توجه به علم و قدرت و حکمت دو مبدأ می‌گویند: اختلاف دو مبدأ محال است. از این رو تقریر «برهان تمناع» براساس اختلاف اراده‌ها را مخدوش دانسته و تقریر براساس تعدد قدرت‌ها و تعدد اراده‌های همسو را مطرح کرده‌اند (نسفی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۹۱).

شهید مطهری نیز از کسانی است که اشکال فوق در نظرش موجه بوده و «برهان تمناع» را براساس تعدد اراده‌های همسو تمام دانسته است. وی همین تقریر را تفسیر صحیح برای آیه شریفه «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ

لَفَسَدَاتَا» گرفته است. او می‌گوید: با فرض علیهم و حکیم بودن واجب‌ها و با فرض اینکه مقتضای حکمت و مصلحت یکی بیش نیست، دلیلی برای تراحم اراده‌ها نخواهد بود.

بدین‌روی «برهان تمنع» مبتنی بر تضاد و تخالف خواسته‌ها و اراده‌ها نیست، بلکه مبتنی بر امتناع وجود هر حادثه ممکن از ناحیه تعدد اراده‌هاست؛ یعنی اگر واجب‌الوجود متعدد باشد، با فرض هماهنگی و توافق اراده‌ها نیز تمنع وجود دارد (مطهری، ۱۳۷۳، ج ۶، ص ۱۰۱۹-۱۰۲۰). در این صورت انتساب معلول به یکی از واجب‌ها - نه واجب دیگر - با اینکه هیچ امتیازی (بر فرض) میان آنها نیست، ترجیح بلامرجح است و انتساب او به همه آنها مساوی است با تعدد وجود آن معلول به عدد واجب‌الوجودها، که این نیز محال است؛ زیرا فرض این است که آنچه امکان وجود یافته و شرایط وجودش محقق شده یکی بیش نیست. نتیجه اینکه هیچ چیز وجود پیدا نمی‌کند. پس به فرض تعدد وجود واجب‌الوجود، لازم می‌آید که هیچ چیزی وجود پیدا نکند؛ زیرا وجود آن موجود محال می‌شود (همان، ص ۱۰۲-۱۰۲).

۳-۲-۶. دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی

ایشان در رد این فرض که خدایان متعدد جانب مصلحت را رعایت می‌کنند و مصلحت در هر مورد یک چیز بیشتر نیست، پس اختلافی رخ نمی‌دهد، می‌نویسد: غیر از خداوند چیزی در جهان نیست تا خداوند کار خود را مطابق با آن و در سنجش با میزان آن انجام دهد. پس سخن از واقع و نفس‌الامر بعد از افاضه خداوند مطرح است، نه در عرض خداوند و قبل از افاضه او. پس نمی‌توان گفت: خداوند جهان را مطابق مصلحت نفس‌الامر آفرید؛ زیرا اصل مصلحت، نفس‌الامر و هر چیزی غیر از ذات خداوند فرض شود، فعل مخلوق و محتاج به اوست (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۲۱؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۸۰-۸۱).

آن مدبری که بیرون از ذات او حقیقت و مصلحتی باشد که وی کردارش را با آن حکمت و مصلحت مطابق سازد، مدیر جهان آفرینش نیست. نظام خارج پیرو نظام علمی مقام ذات است و اگر دو ذات مابین یکدیگر فرض شوند، نظام علمی آنان نیز مخالف و گسسته از یکدیگر خواهد بود. ممکن نیست از دو ذات مابین، یک نظم و مصلحت مشترک صادر گردد؛ زیرا از تباین و بیگانگی محض، یگانگی کامل و اتحاد محال است. این‌گونه‌اگونی و ناهماهنگی سبب گسیختگی شیرازه هستی و پدید آمدن فساد در عالم است (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۵۲۶؛ همو، ۱۳۷۸، ج ۸، ص ۱۳۰).

۳-۱-۲-۶. اشکال

هیچ‌یک از دو مبدأ به‌تنهایی برای آفرینش یا تدبیر عالم کافی نیست و هر دو با تقسیم کار دست به آفرینش زده، سپس به موجودات عالم نظم می‌بخشد، بدون اینکه تمنعی پیش آید. برای مثال، اگر عالم عناصر را که عالم کون و فساد است، در محدوده قدرت یکی از دو مبدأ، و عالم افلاک را در محدوده مبدأ دیگر بدانیم و تصرفات هریک در

محدوده قدرتش باشد، هیچ تعارض و تمنعی پیش نمی‌آید. ممکن است گفته شود: تصویر مزبور مستلزم نقص هریک از دو مبدأ است؛ زیرا تصرفات هریک محدود شده و هر کدام نمی‌تواند در محدوده تصرفات دیگری دخالت کند (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۳۶).

اگر جوهر وجود دو مبدأ به گونه‌ای فرض شود که هر دو با هم واجب‌الوجود هستند، در این صورت ممتنع است که یکی از دو مبدأ بتواند آفرینش را به‌تنهایی به عهده بگیرد. در نتیجه، قدرت نداشتن بر آن، قدرت نداشتن بر امر ممتنع است و موجب عجز نمی‌شود؛ زیرا قدرت نداشتن فاعل بر یک کار هنگامی عجز محسوب می‌شود که آن کار ممکن باشد و فاعل بر انجام آن قادر نباشد؛ ولی قادر نبودن بر امر ممتنع نشان عجز نیست.

۴-۱-۲-۶. پاسخ

این مبنا که قدرت نداشتن فاعل بر ممتنع حاکمی از عجز نیست، درباره ممتنع بالذات صادق است و مثال‌های مشارالیه از این قبیل نیست. یک مبدأ بدین سبب نمی‌تواند به‌طور مستقل دست به ایجاد بزند که مبدأ مفروض ناقص و عاجز بوده، از قدرت متناهی و محدود و به‌تنهایی از وجود برخوردار نباشد. در حقیقت در این شبهه ناخواسته عجز اله مفروض گرفته شده. پس مبدأ عاجز ممتنع است که بتواند به‌تنهایی دست به ایجاد بزند (غزالی، ۱۴۰۹ق، ص ۵۲-۵۰).

با این بیانات، فرض ایجاد یا تدبیر به صورت مشترک با مستقل بالذات بودن فاعل سازگار نیست. اگر فاعلی قدرت و اراده‌اش برای تحقق فعلی کافی است، ولی شریک دارد و هریک از دو فاعل بخشی از قدرت خود را اعمال کرده، تمام تأثیر مستند به هریک نبوده و هیچ کدام فاعل مستقل محسوب نمی‌شوند. پس انحای فرض توزیع و تقسیم کار باطل است؛ زیرا این سؤال مطرح می‌شود که آن قدرت و اراده از آن کدام اله است؟ هر کدام باشد ترجیح بلامرجح است؛ زیرا بحث در فرض دو مبدأ قادر نامتناهی است که در قدرت و اراده مساوی هستند.

ولی درخصوص تعلق طولی قدرت و اراده خدا و بنده مختار، این برهان جاری نیست؛ زیرا افعال اختیاریِ بندگان، مقذور و مراد خود آنها بوده و قدرت و اراده خداوند به صورت طولی به آنها تعلق می‌گیرد؛ زیرا با توجه به اینکه بندگان را قادر بر افعال اختیاری خود ساخته است، این افعال می‌تواند متعلق طولی قدرت و اراده خداوند نیز قرار بگیرد و در نتیجه محذور «مقذور بین قادرین» در اینجا رخ نمی‌دهد. محذورات ناشی از تنافی و اختلاف اراده‌ها نیز در اینجا جاری نیست؛ زیرا عبادات و طاعات متعلق اراده تشریعی، و معاصی و قبایح متعلق کراهت تشریعی است، نه قدرت و اراده تکوینی. در اراده و کراهت تشریعی، مراد و مکروه تخلف‌پذیر است (صدرالمآلهین، ۱۴۲۸ق، ج ۶، ص ۸۷-۹۹).

از این رو مخالفت بنده با اراده و کراهت خداوند، موجب عجز و نقص خداوند نیست. عجز و نقص هنگامی است که این افعال متعلق اراده یا کراهت تکوینی خداوند قرار گرفته، در عین حال بنده مخالفت نموده، خلاف آن را محقق سازد. پس در ناحیه اراده و کراهت تشریعی، تنافی معنا دارد و مخالفت بندگان با اراده و کراهت

الهی در حوزه تشریح، موجب عجز و نقص پروردگار نیست (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۲۸۱-۲۸۲؛ همو، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۶۸).

۵-۱-۲-۶. اشکال

جهان مشهود خالی از فساد نیست، بلکه همراه با تنازع در بقا و نبرد دائم بین علل نیرومند و عوامل ناتوان است. پس عالم ماده محکوم کون و فساد است. در این اشکال «لفسدتا»، مورد مناقشه است (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۱۸۵-۱۹۰).

۶-۱-۲-۶. پاسخ

فساد دو قسم است:

اول. در هم ریختن سازمان هستی و جهان خلقت؛

دوم. به هم خوردن اوضاع اجتماعی یا اقتصادی و مانند آن توسط بشر عصیانگر.

قسم اول از لحاظ حکمت نظری محال است و قسم دوم از نظر حکمت عملی قبیح است. تنازع مختص عالم ماده است که به منظور انتخاب احسن و ایجاد آنچه شایسته‌تر است، صورت می‌گیرد. اختلافی که بین عوامل تکوینی وجود دارد مانند اختلافی است که بین دو کفه ترازو یافت می‌شود، و چون این تنازع تحت رهبری یک قانون منسجم است، برای جلوگیری هر نوع نابسامانی و ایجاد نظم ضروری است و موجب عدل همگانی می‌گردد (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۱، ج ۶ پاورقی، ص ۵۷۸-۵۸۴؛ همو، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۲۱۳؛ جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۱۹-۱۲۲).

از راه مسئله «شُرور» در سطح تکوین و بروز تبهکاری‌های انسانی در سطح قراردادهای اجتماعی نیز نمی‌توان به اثبات فساد در عالم پرداخت؛ زیرا منظور از «فساد» در این برهان، فساد آسمان و زمین و درهم ریختن نظام آفرینش است و نمی‌توان آن را بر شرور جزئی عالم ماده منطبق ساخت. افزون بر این، به مسئله «شُرور» از راه‌های گوناگونی، همانند نسبی بودن شرور، عدمی بودن آنها یا اشتغال آنها بر منافع بی‌شمار، پاسخ داده شده است (ر.ک: حلی، ۱۴۱۵ق، ص ۹۶).

خواجه نصیرالدین طوسی می‌فرماید:

فلما رأینا الخلق منتظماً و الفلك جارياً و اختلاف الليل و النهار و... الشمس و القمر، دل ذلک علی صحة الامر و التدبیر و ائتلاف الأمر و أن المدبّر واحد (ر.ک: طوسی، ۱۳۵۸، ج ۱، ص ۲۰۰؛ تفلیسی، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۲۲۲).

۷. شواهد قرآنی و روایی «برهان تمناع»

۱. «ماکانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَدَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَ لَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ» (مؤمنون: ۹۱-۹۲)؛ هیچ خدایی با او نیست، که اگر چنین بود، هر آفریدگاری آفریدگان خود را به یک‌سو می‌برد و بر یکدیگر برتری می‌جستند.

۲. «ماتری فی خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور» (ملک: ۳؛ نیز ر.ک: روم: ۴۱؛ نمل: ۳۴)؛ در آفرینش [خدای] رحمان هیچ تفاوت [و تعارضی] نمی‌بینی. باز بنگر، آیا هیچ کاستی می‌بینی؟!؛
۳. «قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَابْتَدَعُوا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا» (اسراء: ۴۲؛ نیز ر.ک: قصص: ۳۸)؛ (ای پیامبر به آنها) بگو اگر با او (خدا) خدایانی بود، آنچنان که آنها قایلند، این خدایان می‌کوشیدند راهی به سوی صاحب عرش بیابند و بر او غالب شوند.
- در منابع روایی و برخی ادعیه به آیات و روایاتی برای اثبات توحید استدلال شده است (صدوق، ۱۳۹۸ق، ج ۳، ص ۴۳۵؛ طبرسی، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۲۰۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۴، ص ۳۱۷؛ ج ۹۵، ص ۲۱۸)؛
۴. «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَ رَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ» (زمر: ۲۹؛ نیز: ر.ک: بقره: ۱۴۷؛ انعام: ۷۴-۸۳)؛ خداوند مثلی زده: مردی است که چند خواجه ناسازگار در [مالکیت] او شرکت دارند [و هریک او را به کاری می‌گمارند] و مردی است که تنها فرمانبر یک مرد است. آیا این دو در مثل یکسانند؟
۵. «مَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ» (مؤمنون: ۱۷ و ۱۱۷؛ انبیاء: ۲۴)؛ کسی که با خداوند، خدای دیگری را می‌خواند، هیچ برهانی بر آن ندارد. لیکن لازمه خدایی خداوند متعال شهادت بر یکتا بودن است: «شَهَدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» (آل عمران: ۱۸ و ۶۰؛ نیز ر.ک: طه: ۵۰؛ رعد: ۱۷؛ نحل: ۵۳؛ مدثر: ۳۱)؛ خداوند شهادت می‌دهد که هیچ خدایی جز او نیست.
۶. هشام‌بن حکم از امام صادق علیه السلام پرسید: ما الدلیل علی أن الله واحد؟ قال: «اتصال التدبیر و تمام الصنع، كما قال (عزوجل): "لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا"» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۳، ص ۳۷۶؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۲۶۹ و ۲۵۰ و ۶۵)؛ یعنی همان‌گونه که تعدد پروردگار مستلزم تباهی عالم است، به همان نسبت نظم و تمامیت سازندگی جهان آفرینش لازمه توحید مبدأ متعالی است.
۷. فتح‌بن یزید گرگانی از امام رضا علیه السلام پرسید: آیا خدای قدیم می‌داند چیزی که موجود نیست، اگر موجود می‌بود، چگونه می‌بود؟ حضرت فرمودند: «پرسش‌های تو هرآینه دشوار است! مگر نشنیده‌ای که خدا می‌فرماید: "لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا"؛ پس خدای متعالی می‌داند چیزی که موجود نیست، اگر یافت می‌شد، چگونه می‌بود؟» یعنی همان‌گونه که آیه مبارکه دلیل توحید خدای متعال است، نشانه علم آن حضرت به معدوم، بلکه به ممتنع است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۹۱-۲۹۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۲۴۳).

نتیجه‌گیری

«برهان تمانع» یکی از برهان‌های اثبات توحید خداوند است. این برهان در آیه ۲۲ سوره «انبیاء» و آیه ۹۱ سوره «مؤمنون» آمده و مبین آن است که تعدد خدایان مستلزم فساد عالم است. متکلمان و فیلسوفان اصطلاح «تمانع» را از مفاد آیه اول برگرفته و آن را ناظر به تمانع قدرت و اراده دو خدا در ایجاد یا تغییر یک موجود دانسته‌اند. برخی

نیز اصطلاح «تغالب» را از مضمون آیه دوم اقتباس نموده‌اند. این برهان که بر یگانگی خدا در خالقیت اقامه شده، ضمناً برهان بر یگانگی ذات نیز هست؛ زیرا خلق در نهایت، باید به علة‌العلل منتهی گردد.

علما این برهان را به وجوه گوناگونی تقریر کرده و در دو حوزه «توحید در خالقیت» و «توحید در ربوبیت» از آن بهره می‌گیرند. این نوشتار پس از ذکر بخشی از مبانی برهان، به تقریرهای آن پرداخت و با این نگاه که برهان به تنازع و اختلاف آلهه متعدد اختصاص ندارد، «توحید ذاتی» را نیز نتیجه گرفت. سه تقریر براساس تعدد قدرت‌ها، دو تقریر براساس اختلاف اراده‌ها و دو تقریر جامع براساس اراده، حتی با فرض توافق آلهه در اراده (در مجموع هفت تقریر) ارائه گردیده است.

تالی فاسدهایی از تقریرهای «برهان تمناع» نتیجه می‌شود - که به سبب پرهیز از همین لوازم فاسد، توحید اثبات می‌گردد - در برخی عدم تکون عالم و در برخی بی‌نظمی و ناهماهنگی موجودات عالم است. ایراداتی از دیرباز بر این برهان گرفته شده است؛ از جمله این دو اشکال: اولاً، آنچه موجب فساد است، وقوع اختلاف بین آلهه است، نه صرف امکان اختلاف. ثانیاً، با توجه به اینکه آلهه متعدده از علم و حکمت برخوردارند و بر مصالح امور واقفند، اختلافی بین آنها رخ نمی‌دهد تا به فساد منجر شود.

این دو اشکال و سایر اشکالاتی که در این مسئله از اهمیت برخوردارند بررسی گردید و به آنها پاسخ داده شد. بیشتر اشکالات بر برخی تقریرها، برخاسته از فروضی است که در آن زمینه به آنها اشاره نشده است. در مجموع، همه اشکالات و فروض و توالی فرض دو واجب، با توجه به بسیط‌الحقیقه و صرف‌الوجود بودن واجب‌الوجود دفع شده‌اند؛ زیرا صرف‌الوجود و بسیط‌الحقیقه بودن مستلزم نامتناهی بودن است و ذات نامتناهی اساساً جایی برای غیر و بالتبع افعال غیر باقی نمی‌گذارد.

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه، ۱۳۸۷، ترجمه علی نقی فیض الاسلام، تهران، فقیه.

اشعری، علی بن اسماعیل، ۱۴۰۰ق، رساله فی استحسان الخوض فی علم الکلام، تعلیق الابرشرد یوسف مکارثی السیوعی، حیدرآباد الدکن، بی نا.

نفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹ق، شرح المقاصد، تحقیق عبد الرحمن عمیره، قم، شریف الرضی.

تفلیسی، حبیب بن ابراهیم، ۱۳۶۰، وجوه القرآن، تحقیق مهدی محقق، تهران، بنیاد قرآن.

جرجانی، علی بن محمد، ۱۴۲۵ق، شرح المواقف، تحقیق محمود عمر الدمیاطی، بیروت، دارالکتب العلمیه.

جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد، تهران، الزهراء.

_____، ۱۳۸۳، تفسیر موضوعی قرآن، قم، اسراء.

_____، ۱۳۸۴، شرح حکمت متعالیه، تهران، الزهراء.

جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۱۸ق، الصحاح المسمی تاج اللغة و صحاح العربیه، بیروت، دارالفکر.

جوینی، عبدالملک بن عبدالله، ۱۴۲۰ق، الارشاد، تحقیق محمدیوسف موسی و عبدالمنعم عبدالحمید، قاهره، دارالکتب المصری.

حلی، تقی الدین، ۱۴۰۴ق، تقریب المعارف فی الکلام، تحقیق رضا استادی، قم، دلیل ما.

حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۰۱ق، کشف الفوائد فی شرح قواعد العقائد، تهران، چاپ سنگی.

_____، ۱۴۱۵ق، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، تحقیق محمد نجمی زنجانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

رازی، ابوالفتوح حسین بن علی، ۱۳۸۷، تفسیر روح الجنان و روح الجنان، تحقیق ابوالحسن شعرانی و علی اکبر غفاری، تهران، بی جا.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۲۷ق، مفردات الفاظ القرآن، تحقیق صفوان عدنان داوودی، قم، طلیعه نور.

سبحانی، جعفر، ۱۴۱۱ق، الالهیات علی هدی کتاب و السنه و العقل، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.

سبزواری، ملاحادی، ۱۴۱۳ق، شرح منظومه، تهران، ناب.

صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، المبدأ و المعاد، تصحیح و تحقیق محمد ذبیحی و جعفر شاهنظری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

_____، ۱۴۲۸ق، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، قم، مصطفوی.

صدوق، محمدبن علی، ۱۳۹۸ق، التوحید، تحقیق سیدهاشم حسینی طهرانی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۲، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، تهران، صدرا.

_____، ۱۴۰۴ق، نهایه الحکمة، تحقیق عبدالله نورانی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

_____، ۱۴۱۷ق، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، جامعه مدرسین.

طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو.

_____، ۱۴۳۰ق، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

طوسی، نصیرالدین، ۱۳۵۸، تلخیص المحصل، تحقیق عبدالله نورانی، تهران، جامی.

علم الهدی، علی بن حسین، ۱۳۸۱، الملخص فی اصول الدین، تحقیق محمدرضا انصاری قمی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

غزالی، ابوحامد، ۱۴۰۹ق، احیاء علوم الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه.

فاضل مقداد، مقدادبن عبدالله، ۱۴۰۵ق، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين، تحقیق مهدی رجائی، قم، هجرت.

_____، ۱۴۱۲ق، اللوامع الالهیه فی المباحث الکلامیه، تحقیق محمدعلی قاضی طباطبائی، تبریز، شفق.

فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۰۷ق، المطالب العالیه من علم الالهی، تحقیق احمد حجازی سقا، بیروت، دارالشرق.

_____، ۱۴۲۰ق، محصل أفكار المتقدمین و المتأخرین من العلماء و الحكماء و المتکلمین، بیروت، طه عبدالرئوف سعد.

۷۶ معرفت کارائی، سال چہاردهم، شماره اول، پیاپی ۳۰، بہار و تابستان ۱۴۰۲

قاضی عبدالجبار بن احمد، ۱۴۲۲ق، شرح الاصول الخمسة، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، بحار الانوار، بیروت، مؤسسة الوفاء.

مطہری، مرتضیٰ، ۱۳۶۰، شرح منظومہ، تہران، حکمت.

—، ۱۳۷۱، مجموعہ آثار، تہران، صدرا.

—، ۱۳۷۳، سیری در نہج البلاغہ، تہران، صدرا.

نسفی، عزیزالدین، ۱۳۷۱، مجموعہ رسائل مشہور بہ کتاب الانسان الکامل، تصحیح و مقدمہ مارینژان مولہ و ہانزی کرین، ترجمہ

مقدمہ سیدضیاءالدین دہشیری، تہران، طہور.

نوع مقاله: پژوهشی

شأن و آثار وجودی و ولایت تشریحی پیامبر و معصومان علیهم السلام در هستی از منظر امام خمینی علیه السلام

محمدحسین احمدزاده فرد / مربی گروه معارف اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی رودهن

mhahmadz50@yahoo.com

 orcid.org/0009-0009-4229-8670

mmrezai@ut.ac.ir

محمد محمدرضایی / استاد گروه فلسفه دین دانشگاه تهران

dadjoo43@pnu.ac.ir

یدالله دادجو / دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه پیام نور تهران

r_akbarzadeh@pnu.ac.ir

رجب اکبرزاده / استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی دانشگاه پیام نور قم



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

دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۱۵ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۱۸

چکیده

یکی از مهم‌ترین موضوعات در مباحث اعتقادی پس از توحید، شناخت حجت‌های الهی و آثار وجودی آنان در هستی است که در این باره در قرآن کریم و روایات و نوشته‌های دانشمندان مطالبی فراوان نقل شده است. این مقاله با بررسی شأن و آثار وجودی و ولایت تشریحی پیامبر و معصومان علیهم السلام بر آن است تا با واکاوی دیدگاه یکی از بزرگ‌ترین متفکران معاصر، به تبیین آثار وجودی این انوار هدایت پرداخته و در یک فرایند پژوهشی نتایج آن را ارائه نماید. داده‌های این پژوهش با استفاده از روش کتابخانه‌ای و مراجعه به آثار مکتوب و اسناد و مدارک موجود گردآوری و با استفاده از تحلیل محتوا تجزیه و تحلیل گردیده است. حاصل پژوهش نشان می‌دهد امام خمینی علیه السلام پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و معصومان علیهم السلام را کلیدهای باب وجود و اولین مخلوق، رابط میان شاهد و مشهود، انوار فروزان الهی و دارای ولایت تکوینی و تشریحی و نقش‌آفرین در عالم به‌مثابه واسطه فیض و شفیع انسان‌ها در قیامت معرفی می‌کند و علاوه بر این، مهم‌ترین و بزرگ‌ترین آثار وجودی آن ذوات مقدس را تشکیل حکومت و اجرایی نمودن شریعت می‌داند.

کلیدواژه‌ها: پیامبر، شأن، معصومان، ولایت تکوینی، ولایت تشریحی، واسطه فیض، امام خمینی علیه السلام.

با بررسی تاریخ و آثار گذشتگان، این نکته حاصل می‌شود که موضوع معصومان علیهم‌السلام و شأن و آثار وجودی آنان در هستی، یکی از موضوعات اساسی است و پیشینه‌ای به درازای تاریخ بشریت دارد و همواره مدنظر محققان قرار داشته است. از نتایج این‌گونه جست‌وجو در تاریخ و منابع علمی این است که خداوند متعال در روی زمین انسان‌هایی را به‌عنوان جانشین قرار داده است. این مطلب در همه ادیان مطرح بوده، ولی اسلام به‌مثابه صورت کامل دین الهی، به‌طور خاص به آن پرداخته است. اسلام بر مسئله «واسطه فیض» و «خلیفه خدا» در زمین و نقش آفرینی او تأکید کرده است.

علاوه بر قرآن، در روایات معصومان علیهم‌السلام و زیارات و آثار حکما و عرفا نیز به این مهم توجه شده و عامه و خاصه در این‌باره مطالبی ارائه نموده‌اند. در این میان، امام خمینی علیه‌السلام در *مصباح الهدایه* و دیگر آثار خود نکات مهم و دقیقی را درباره ولایت معصومان علیهم‌السلام تحریر نموده‌اند.

حکما در تبیین عقلی مقام ولایت تکوینی معصومان علیهم‌السلام کوشیده‌اند که مرتبه‌ای از ربوبیت تکوینی و تصرف در عالم تکوین است؛ اما محدوده ولایت اولیا و شأن و نقش آفرینی آنها همواره موضوع سؤال بوده است؛ زیرا اهل‌بیت علیهم‌السلام عدل قرآن و ثقل اکبر و کبیر و بیکران‌اند و بدین‌روی هنوز قطره‌ای از حقیقت مطلب تحقیق و تبیین نشده است.

سؤال اصلی این است که از منظر امام خمینی علیه‌السلام، معصومان علیهم‌السلام از چه زمانی و تا چه حدی در عالم نقش آفرین بوده‌اند؟ شأن و نقش آنان قبل از آفرینش عالم و در زمان حضور و حیات آن وجودهای نوری در دنیا و پس از شهادت و عروج ایشان از دار فانی دنیا چگونه بوده است؟ شان و جایگاه ولایت تشریحی آن گوهرهای پاک چگونه است؟

به‌سبب اهمیت موضوع که براساس روایات و ادعیه رسیده، عدم معرفت نسبت به حجج الهی و ائمه اطهار علیهم‌السلام موجب گمراهی در دین و روش صحیح زندگی می‌شود: «وَ اِنْ لَمْ تُعْرِفْنِي حُجَّتَكَ ضَلَلْتُ عَنْ دِينِي» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۲، ص ۱۴۶).

این پژوهش به روش «کتابخانه‌ای» و «تحلیلی» کوشیده است تا شأن و آثار وجودی ایشان، به‌ویژه ولایت تشریحی آن انوار پاک را با تکیه بر دیدگاه امام خمینی علیه‌السلام بررسی و در شش عنوان اصلی و چهارده عنوان فرعی ارائه نماید. حضرت امام تلاش در این زمینه و تدبر در حالات معصومان علیهم‌السلام را موجب بیداری از خواب غفلت معرفی نموده است (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ص ۱۱۱). جای امیدواری است که آحاد مسلمانان و همه احرار جهان با توجه به تأکید قرآن، به معصومان علیهم‌السلام تمسک جست، تلاش کنند با شناخت و اطاعت از آن انوار قدسی، زمینه سعادت خود و بشریت را فراهم سازند.

توجه به شأن وجودی و ولایت تکوینی و تشریحی و همچنین آثار اجتماعی معصومان علیهم السلام از اهمیت خاصی برخوردار است، به‌ویژه زمانی که از دیدگاه و نظرگاه شخصیتی بررسی شود که توانسته است در دو ساحت دانش و ارزش، توصیف و توصیه، سلوک و سیاست نقش انسان کامل را نشان دهد و الگوی «ولایت انسان کامل» را در مراتب گوناگون و از جمله در مرتبه جانشین انسان کامل معصوم عینیت بخشد و بین عرفان و مدیریت، عرفان و سیاست و اجتماع رابطه منطقی مدیریتی برقرار سازد (رودگر و فتاحی مقدم، ۱۳۹۹).

اگرچه درباره نظرگاه امام خمینی علیه السلام درباره موضوع پژوهش کار علمی خاصی انجام نشده، ولی درباره موضوعات مرتبط با آن تحقیقات قابل توجهی صورت گرفته است؛ از جمله:

کتاب *ولایت و مرجعیت اهل بیت علیهم السلام از دیدگاه امام خمینی علیه السلام* (رضوانی، ۱۳۸۸)؛ کتاب *ولایت تکوینی از دیدگاه قاضی سعید قمی و امام خمینی علیه السلام* (یزدان پناه، ۱۳۹۱)، نویسندگان مطالب مسوولی در باب شأن و ولایت و جایگاه معصومان علیهم السلام نگاشته‌اند.

ولایت تکوینی و تشریحی از دیدگاه امام خمینی علیه السلام و آیت‌الله صافی (اذنی، ۱۳۹۷)؛

حضرات خمس، بررسی تطبیقی آرای قیصری و امام خمینی علیه السلام (زحمتکش، ۱۳۹۱)؛

مبانی قرآنی ماهیت ولایت از منظر ابن عربی و امام خمینی علیه السلام (مقدسی، ۱۳۹۲)؛

صادر نخستین از منظر فلاسفه با تأکید بر آراء امام خمینی علیه السلام (رضانی، ۱۳۸۹)؛

بررسی آراء عبدالکریم جلیلی در خصوص انسان کامل، و مقایسه آن با آراء امام خمینی علیه السلام به همراه ترجمه بخش دوم کتاب انسان کامل (خدایی، ۱۳۸۹)؛

رابطه وحدت و کثرت وجود از دیدگاه ملاصدرا و امام خمینی علیه السلام (جعفری میدانسر، ۱۳۹۳)؛ نویسندگان در پایان‌نامه‌های ارشد خود اهل بیت علیهم السلام و شأن و آثار و ولایت آنان را موضوع پژوهش خود قرار داده و دیدگاه حضرت امام را با دیگر محققان به صورت تطبیقی مقایسه کرده‌اند.

۱. بررسی مفاهیم

۱-۱. «شأن» در لغت

لغت‌شناسان معانی گوناگونی برای واژه «شأن» بیان نموده‌اند؛ از جمله فراهیدی آن را به معنای «خُطَب» (به سکون طاء) دانسته (ر.ک. فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۶ ص ۲۸۷) که به معنای «سبب امر»، «امر» و یا «امر عظیم»، «امر و حال» و «حال عظیم» به کار رفته و برخی لغت‌پژوهان معنای «قصد و طلب» را برای آن ذکر نموده‌اند (فاریاب، ۱۳۹۶، ص ۳۷).

براساس نظرگاه لغویان، «شأن» با عنایت به آیات و روایات، بر چهار معنای مستقل «امر» (الرحمن: ۲۹)، «حال» (یونس: ۶۱)، «قصد و طلب»، «رگ‌های پیونددهنده قسمت‌های سر، محل پیوند قسمت‌های سر» نیز دلالت دارد (فاریاب، ۱۳۹۶، ص ۳۹-۴۱).

علاوه بر آنچه ذکر شد، «شأن» در معانی «هنجار، فر، جایگاه، پایگاه، کار، حال، و امر بزرگ» به کار رفته که با کلمات «مقام، منزلت، مرتبه، کبریا، شوکت، عظمت، شکوه، و جاه» مترادف شمرده شده که با معنای مدنظر در پژوهش که به دنبال نقش و شأن و جایگاه اهل بیت علیهم‌السلام در هستی است، تناسب دارد.

«شأن» در اصطلاح، حقیقت، مقام و جایگاه و وظیفه و حال فرد را تعیین می‌کند.

۲-۱. شأن اهل بیت علیهم‌السلام

منظور از «شأن معصومان علیهم‌السلام» همان جایگاه و مقام و منزلتی است که آنان به‌عنوان خلیفه خدا در هستی دارند. از جمله شئون امام معصوم، خلافت، هدایت، حکومت و واسطه فیض و شفاعت است.

از کتاب و سنت استفاده می‌شود که خلافت الهی، اعم از مقام نبوت و امامت، منصبی الهی است که از جانب خداوند به افراد برگزیده و لایق اعطا می‌شود تا واسطه فیض الهی به سوی مردم (در قوس نزول) و هدایت آنان به کمال و سعادت (در قوس صعود) باشند و نبی و امام به واسطه این دو منصب الهی، دارای وظایف خاص و مقام و منزلت ویژه‌ای هستند (حسینی، ۱۳۸۰).

آری، امامت و نبوت هر دو منصب الهی هستند، ولی مقام امامت و شأن و جایگاه امام به استناد آیات قرآن (از جمله آیه ۱۲۴ بقره) و روایات (از جمله روایت امام صادق علیه‌السلام که فرمودند: «خداوند ابراهیم را بنده خاص خود قرار داد پیش از آنکه پیامبرش کند و او را به‌عنوان نبی انتخاب کرد پیش از آنکه او را رسول خود قرار دهد و او را رسول قرار داد پیش از آنکه خلیل خود قرار دهد و او را خلیل خود قرار داد پیش از آنکه امام قرار دهد. هنگامی که همه این مقامات در او جمع شد، به او فرمود: "من تو را امام مردم قرار دادم" - کلینی، ۱۳۶۵، ص ۱۷۵) آخرین سیر تکاملی آن حضرت بوده که خداوند بعد از نبوت به ایشان اعطا نموده است (حسینی، ۱۳۸۰).

از این قبیل مطالب که در کتب روایی و تفاسیر فراوان است، می‌توان نتیجه گرفت: علاوه بر اینکه همه انبیا و امامان علیهم‌السلام معصوم بوده‌اند، اما دارای مراتب و درجاتی هستند که در این میان، شأن و مقام امامت معصومان علیهم‌السلام از انبیا بالاتر است.

۳-۱. آثار وجودی

«آثار» در *لغتنامه دهخدا* به معنای «نشانه‌هایی است که از کسی برجای می‌ماند» (دهخدا، ۱۳۷۷، ص ۷۲). در فرهنگ معین (معین، ۱۳۸۶، ص ۱۳) و فرهنگ عمید (عمید، ۱۳۶۰، ص ۱۶) نیز به معنای «نشانه‌ها» آمده است. «کلمات، کارها، پیامدها، تبعات، جای پا، و عواقب بعدی» نیز مترادف آن به کار رفته است. می‌توانیم در معنای اصطلاحی «آثار» بگوییم: «آثار یعنی: نقش و افعال و کارها و تبعاتی که از کسی برآید و برجای ماند».

درباره تفاوت «شأن» و «آثار» می‌توان گفت: «شأن» همان مقام و جایگاه و مرتبه‌ای است که اهل بیت علیهم‌السلام از سوی خدا واجد آن هستند. ولی «آثار» نقش و اثر و تأثیری است که در ایجاد، بقاء، استمرار و نزول رحمت و هدایت و ولایت تشریعی و اجرای شریعت و شفاعت بشر به اذن الهی دارند.

گاهی منظورمان از «آثار» اثرهای باقی‌مانده از شخص یا اشخاص است؛ مانند آثار مکتوب و گفتار او. کتب اربعه (الکافی، من لایحضره الفقیه، التهذیب و الاستبصار) مملو از کلمات گهربار و آثار معصومان علیهم‌السلام است. اگرچه آثار مذکور بسیار گرانسنگ و بااهمیت است، ولی منظور ما در این پژوهش، این‌گونه آثار نیست.

گاهی منظورمان از «آثار» منشأ اثر بودن است که به آثار «تکوینی» و «تشریحی» تقسیم می‌شود و از آن به «ولایت تکوینی» و «ولایت تشریحی» تعبیر می‌شود؛ مانند مؤثر بودن در واسطه فیض و شفابخشی افراد و نجات اهل عذاب به واسطه آنان (شفاعت). در این تحقیق منظور این‌گونه آثار است که علاوه بر آثار تکوینی، به آثار تشریحی آن ذوات مقدس نیز اشاره کرده است.

بعد دیگر آثار وجودی و شأن معصومان علیهم‌السلام رسیدگی به همه موجودات و گشایش مسیر الی الله برای هدایت و راهنمایی عباد الله است و در عصر حاضر نیز وجود امام عصر علیه‌السلام که مظهر انسان تام و کامل است، برای حاکمیت مستضعفان و وراثت آنان در زمین ظهور خواهند کرد و استقرار عدل و اعتلای کلمه «الله» در زمین از آثار و شأن وجودی آن موعود الهی است.

این مقاله کوشیده است نوآوری در اثبات شأن و آثار وجودی معصومان علیهم‌السلام و پیامبر اعظم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را در منظومه فکری امام خمینی رحمته‌الله‌علیه که همان تشکیل حاکمیت خدا بر روی زمین است، به‌عنوان فرضیه اثبات کند.

در این پژوهش آثار وجودی معصومان علیهم‌السلام، اعم از حضور و غیبت آنان بررسی می‌شود. وجود - نه فقط حضور - ائمه اطهار علیهم‌السلام آثار و برکات خود را دارد و این قبل از خلقت، در زمان حضور و پس از شهادت آن وجودهای مبارک و اسماء حسنا الهی را شامل می‌شود؛ یعنی - درواقع - اکنون هم همه معصومان علیهم‌السلام آثار و برکات خود را دارند و واسطه فیض (در شفابخشی، گره‌گشایی و...) هستند و اصلاً زندگی و دنیا بدون وساطت و ولایت آنها معنا ندارد و البته برکات امام حاضر و ولی عصر علیه‌السلام که ظاهر نیست، ولی براساس حکمت الهی در پس پرده غیبت قرار دارد، خاص و موجب قرار عالم و استقرار آسمان و زمین است.

جمله معروف «بیمنه رزق الوری و بوجوده ثبتت الارض و السماء» (مکارم شیرازی، ۱۳۵۷، ص ۲۶۸) که برگرفته از روایات و زیارات است، این مدعا را اثبات می‌کند.

براساس قاعده «امکان اشرف» که مستندات قرآنی و روایی نیز دارد و در ادعیه و زیارات نیز مؤیداتی دارد، پرورگار متعال ابتدا انوار پاک و عرشی معصومان علیهم‌السلام را آفرید که در اطراف عرش الهی در چرخش بودند و دیگر موجودات را به طفیل وجود آنان و به واسطه آنها آفرید. تقدم اشرف بر اخس حکیمانه و عقلایی و سنت خالق عقل و عقلاست.

پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از منظر امام خمینی رحمته‌الله‌علیه به‌مثابه انسان کامل، آن وجودی است که حد ندارد؛ زیرا انسان کامل ظلّ ذات احدی الهی است و در همه صفات مثل خداوند غیرمحدود است. پیامبر نمونه انسان کاملی است که در رأس مخروط این عالم واقع است و ذات مقدس حق تعالی که مستجمع جمیع کمالات به‌طور غیرمتناهی است، در پیامبر

اکرم علیه السلام با تمام صفات و اسما، متجلی است. پس او نیز نامحدود است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ص ۱۳۹، به نقل از موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۲، ص ۴۲۰).

این پژوهش بر آن است به سبب جایگاه ویژه و برتر و مقام انسان کامل و اسم اعظمی که رسول مکرم صلی الله علیه و آله دارند، عنوان آن را «آثار پیامبر صلی الله علیه و آله و معصومان علیهم السلام» قرار دهد. اگرچه به عقیده مذهب برحق تشیع، همه انبیاء علیهم السلام معصوم بودند، ولی منظور این تحقیق چهارده معصوم علیهم السلام هستند.

مهم‌ترین آثار وجودی حجت‌های الهی در هستی، تلاش برای مبارزه حادّ سیاسی با طواغیت، مستکبران و مستبدان زمان بوده است و در این مسیر، حضرت ختمی مرتبت و امام متقین حضرت امام علی علیه السلام با تشکیل حاکمیت الله بر روی زمین، بالاترین آثار وجودی خود را در هستی به منصف ظهور رساندند. حضرت امام نیز بزرگ‌ترین آثار وجودی آن ذوات مقدس را - به تعبیر قرآنی - تشکیل حکومت الهی برای رساندن مردم به مبدأ هستی (یعنی خدا) می‌داند؛ زیرا در اندیشه امامان معصوم علیهم السلام «شأن» همان وظیفه، حال و نقش فرد است و «آثار» نیز نقش افعال و کارهاست. ائمه اطهار علیهم السلام این دو را در مقام خلافت الهی داشته‌اند و خلافت الهی به نور حق و به واسطه حاکمیت خدا بر روی زمین تجلی می‌یابد و بدین‌سان، ولایت تشریحی آن ذوات مقدس که همان مقام «شأن» و «آثار» است، متجلی می‌گردد.

۴-۱. ولایت تکوینی

«ولایت تکوینی» به معنای سرپرستی در ایجاد خالقیت و ربوبیت است که در مرتبه اول (اصالتاً) از آن خداوند است. او با این صفت به ایجاد و تصرف در تمام موجودات و امور تکوینی می‌پردازد (غروی و محسنی، ۱۳۹۴). براساس نظرگاه حضرت امام، قلوب تمام بندگان به واسطه احاطه قدرت لایزال الهی، در تحت تصرف اوست (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ص ۳۹-۴۰) و تحول در قلوب از ناحیه خداوند و از مصادیق تصرف تکوینی خداوند است (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۹، ص ۳۱). خداوند به برخی از بندگان خاص خود مرتبه‌ای از این ولایت را افاضه می‌کند (ر.ک: همان؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۶ ص ۱۳؛ حسینی طهرانی، ۱۴۲۶ق، ج ۵، ص ۱۱۴؛ صافی گلپایگانی، بی‌تا، ص ۱۰۴).

می‌توان گفت: ولایت تکوینی همان قدرت و کمال معنوی و روحی و درونی است که فرد می‌تواند به اذن الهی در عالم اعمال نظر و تصرف کند که در سایه جد و جهد و پابندی به دستورات الهی حاصل می‌شود و اکتسابی است (رضوانی، ۱۳۹۰، ص ۲۵۶). در این باره روایاتی وارد شده است؛ از جمله حدیث قدسی: «يَا ابْنَ آدَمَ اَنَا حَىُّ لَا اَمُوْتُ اَطِئْنِي فِيمَا اَمَرْتُكَ اَجْعَلْكَ حَيًّا لَا تَمُوْتُ يَا ابْنَ آدَمَ اَنَا اَقُوْلُ لِلشَّيْءِ كُنْ فَيَكُوْنُ اَطِئْنِي فِيمَا اَمَرْتُكَ اَجْعَلْكَ تَقُوْلُ لِلشَّيْءِ كُنْ فَيَكُوْنُ». این حدیث در منابع گوناگون (از جمله مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹، ص ۳۷۶؛ حلی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۱۰) نقل شده است.

معجزات و کرامات و کارهای خارق‌العاده مانند طی‌الارض و آگاهی از باطن دیگران از مصادیق ولایت تکوینی است. البته ولی واقعی و حقیقی اشیا و اشخاص که همه انسان‌ها در ولایت داشتن مظهر اویند، فقط ذات اقدس الهی است؛ چنان‌که قرآن کریم ولایت را در وجود خداوند منحصر می‌کند و می‌فرماید: «فَاللَّهُ هُوَ أَوْلَىٰ» (شوری: ۹).

۵-۱. ولایت تشریحی

در مکتب اسلام حاکم اسلامی خدا و قانون اوست و شخص پیامبر ﷺ نیز به دستور خداوند، مأمور اجرای قانون الهی است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۲۵۶). می‌توان گفت: ولایت الهی همان قدرت تصرف و مقامات الهی است که پس از تحصیل یک سلسله زمینه‌ها، چیزی جز خواست خدا در آن دخالت ندارد (رضوانی، ۱۳۹۰، ص ۲۵۶) و در زمینه قانون‌گذاری و سرپرستی امور مردم است.

درباره «ولایت تشریحی» به معنای «تفویض»، آیت‌الله صافی گلپایگانی و آیت‌الله جعفر سبحانی بر این باورند که خداوند حق قانون‌گذاری را به احدی به‌طور مطلق تفویض نفرموده و قانون‌گذاری مختص خداست، مگر در موارد معدود که خداوند اجازه تشریح به پیامبر ﷺ داده است (سبحانی، ۱۳۸۵، ص ۲۵) و عالمانی مانند حسینی طهرانی، غروی اصفهانی (کمپانی) و سیدجعفر مرتضی عاملی قائل به ولایت تشریحی رسول اکرم ﷺ و ائمه اطهار ﷺ در تمام امور دینی هستند (حسینی طهرانی، ۱۴۲۶ق، ج ۵، ص ۱۱۴ و ۱۷۹).

ولایت تشریحی که همان سرپرستی و به معنای صاحب اختیار مال و جان مردم بودن و ریاست و سرپرستی همه امور دینی و دنیوی مردم را داشتن، مورد اتفاق علماست (حسینی میلانی، ۱۴۳۲ق، ص ۴۹). در نتیجه می‌توان گفت: فهم درست ولایت و اقسام آن، زمینه را برای تشکیل حکومتی فراهم می‌سازد که براساس احکام الهی باشد. حضرت امام که همچون ستاره فروزان و قدر اول ستارگان درخشان گنبد میناست، در اسفار اربعه سیر و سلوک «من الخلق الی الحق» توقف نمود، بلکه برای اصلاح زندگی انسان و حاکمیت قانون خدا به «سیر بالحق فی الخلق» رسید (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۲۶۲). از این‌رو وجود بابرکت او برای بشریت مفید و تأثیرگذار بود و به‌عنوان وارث انبیا الهی، همانند آنان آمد و در جریان زمان وارد گردید و زمام تاریخ را به دست گرفت و جهان تازه‌ای از کمالات مطلوب آفرید (همان) و در حقیقت رشحه‌ای از ولایت تشریحی و آثار آن را در عصر غیبت به‌مثابه نایب عام حضرت حجت به‌منصبه ظهور رساند.

۲. قوس نزول

۱-۲. آثار وجودی و نقش‌آفرینی پیامبر و معصومان ﷺ در قوس نزول هستی

نظام هستی و وجود به‌طور کلی، از آغاز و انجامی که آن را «دایره وجودیه» نام نهاده‌اند، تشکیل گردیده که این دایره متشکل از دو نیم‌قوس نزول و صعود است.

براساس نظریات عرفانی، «قوس نزول» سیر تنزلات وجود و فیض از حقیقت هستی معرفی شده که مطلبی هستی‌شناسانه و شهودی به شمار می‌رود و متضمن سیر تنزلی انسان از عالم اسما و صفات باری تعالی به عالم ماده و طبیعت است. آری، شکل‌گیری عالم طبیعت و نزول فیض و رحمت از جانب حضرت حق براساس قاعده فلسفی «امکان اشرف» (تقدم موجود ممکن شریف‌تر بر موجود ممکن پایین‌تر) و مبانی قرآنی و دینی، واسطه‌هایی می‌طلبد که معصومان علیهم‌السلام به‌مثابه اولین مخلوق و واسطه فیض در مباحث حکمت اسلامی و عرفان و مباحث دینی و قرآنی معرفی گردیده‌اند.

عرفا سیر وجود و ایجاد را دایره‌ای و دوری می‌دانند؛ همان‌گونه که آغاز و انجام و اول آخر در دایره یکی است و همان‌گونه که دایره خط منحنی بی‌نهایت است، دامنه وجود و ایجاد نیز نهایت ندارد.

۲-۲. صاحبان امانت و ولایت مطلقه و فیض مقدس و ائمه نور

فهم دقیق و صحیح ولایت مطلقه و فیض مقدس زمینه را برای درک حقیقت ولایت معصومان علیهم‌السلام و آثار و مقامات معنوی آنها فراهم می‌سازد. براساس آیات قرآن کریم، ولایت در وهله اول، فقط از آن خداست و اوست که ولی و صاحب‌اختیار همه عالم است و به کسانی که پاک و معصوم‌اند و ظرفیت بالایی دارند براساس علم و حکمت به آنان ولایت عطا نموده است؛ یعنی به اذن الهی، کسانی از انبیا و اولیا دارای ولایت‌اند، که در میان آنها پیامبر خاتم دارای ولایت کلیه است. در این باره حضرت امام می‌فرماید:

و اما آداب شهادت به رسالت آن است که شهادت به رسالت از حق را به قلب برساند و عظمت مقام رسالت، خصوصاً رسالت ختمیه را که تمام دایره وجود از عوالم غیب و شهود تکویناً و تشریحاً وجوداً و هدایتاً ریزه‌خوار خوان نعمت آن سرور هستند، و آن بزرگوار واسطه فیض حق و رابطه بین حق و خلق است، و اگر مقام روحانیت و ولایت مطلقه او نبود، احدی از موجودات لایق استفاده از مقام غیب احدی نبود و فیض حق عبور به موجودی از موجودات نمی‌کرد و نور هدایت در هیچ‌یک از عوالم ظاهر و باطن نمی‌تابید (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ص ۱۳۸).

حضرت امام انسان کامل را براساس آیات و روایاتی که در کتاب و سنت آمده، مظهر اسم جامع و مرآت تجلی اسم اعظم می‌داند که براساس آیه «تعلیم آدم» (بقره: ۳۱)، این تعلیم الهی به تخمیر غیبی جمع «بیدی الجمال و الجلال» نسبت به باطن آدم واقع شد.

حضرت امام با بیان آیه «امانت» (احزاب: ۷۲) «امانت» را در مشرب اهل عرفان ولایت مطلقه برمی‌شمارد که غیر از انسان هیچ موجودی لایق آن نیست، و در ادامه می‌فرماید:

این ولایت مطلقه همان مقام فیض مقدس است که در کتاب شریف اشاره به آن فرموده بقوله [تعالی]: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص: ۸۸) و در حدیث شریف کافی حضرت باقرالعلوم علیه‌السلام فرماید: «نحن وجه الله»؛ وجه خدا ماییم (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۴۵) و در دعای «ندبه» است:

«أین وجه الله الذی الیه یتوجه الأولیاء؟ أین السبب المتصل بین الأرض و السماء؟» (قمی، ۱۳۷۰، ص ۹۸۱) و در زیارت «جامعه کبیره» فرموده: «و المثل الأعلى». و این «مثلیت» و «وجهیت» همان است که در حدیث شریف فرماید: «إِنَّ الله خلق آدم علی صورته؛ یعنی آدم مثل اعلاى حق و آیت الله کبرا و مظهر اتمّ و مرآت تجلیات اسما و صفات و «وجه الله» و «عین الله» و «ید الله» و «جنب الله» است: هو یسمع و یتبصر و یتطش بالله، و الله یتبصر و یسمع و یتطش به. و این «وجه الله» همان نوری است که در آیه شریفه فرماید: «الله نور السموات و الأرض» (نور: ۳۶) و جناب باقرالعلوم علیه السلام فرماید به ابوخالد کابلی در حدیث شریف کافی: «هم (أی الأئمة) والله، نور الله الذی أنزل، و هم والله، نور فی السموات و الأرض» (موسوی خمینی، ۱۳۷۳، ص ۶۳۶).

«فیض» همان نزول و جلوه‌گری ذات در مجالی امکانی است، وقتی با مقدس همراه شود. «فیض مقدس» در اصطلاح اهل عرفان، همان ظهور عینی و وجودی اسماء الهی است.

در این باره حضرت امام تصریح دارد:

در ذوق عرفانی، رابط فیض مقدس و وجود منبسط است که مقام برزخیت کبرا و وسطیت عظام را دارد و آن بعینه مقام روحانیت و ولایت رسول ختمی که متحد با مقام ولایت مطلقه علویه است، می‌باشد (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ص ۱۳۶).

نتیجه آنکه معصومان علیهم السلام علاوه بر اینکه واسطه فیض الهی‌اند، در میان جامعه بشری مثل نور، راه را نشان می‌دهند و بی هدایت و تمسک به آنها سالک الی‌الله راه به جایی نمی‌برد و هر راهی غیر از این بیراهه و به سوی دوزخ است.

به نظر می‌رسد براساس دیدگاه حضرت امام، همان‌گونه که نور مایه حیات و وسیله رؤیت اشیا و هادی انسان در تاریکی‌هاست، نور الهی که همان حقیقت ولایت الهی در عالم است، واسطه فیض در قوس نزول و هادی بشر در قوس صعود است.

۱-۲-۲. معصومان علیهم السلام؛ اسباب پیوند آسمان و زمین و خلفای رب العالمین

حضرت امام که خود سال‌ها در آستان اهل‌بیت علیهم السلام، به‌ویژه امیرالمؤمنین علیه السلام در دوران تبعید و اقامت در نجف، شاهد آن کمالات و عنایات بود و هر شب به آستان‌بوسی آن ولی‌کون و مکان نازل می‌شد و آنچه دارد از آن حضرت و حضرات معصوم علیهم السلام است، درباره آن وجودهای نورانی می‌فرماید:

حمد و ثنا مخصوص خدایی است که در حجاب غیبت ذات، جایگزین و در غیب اسما و صفات پرده‌نشین است؛ خدایی که باطن است و ظاهر، خدایی که از چشم دل اولیایش به واسطه فطرت کبریا پنهان است و در آینه وجود خلفایش با انعکاس نورش ظاهر. درود و سلام بر آن کسی که کلید باب وجود و رابط میان شاهد و مشهود و غیب هویت را باب‌الابواب است؛ ردای عمائیت بر دوش و حضرات خمسه الهیه را حافظ است؛ کسی که در مقام قرب به فقر ذاتی خود رسید و در

مقام امتثال او پایداری کرد؛ دایره وجود را سرآغاز و سرانجام و سلسله کمال را حلقه‌آفرین بود و سرسلسله؛ یعنی محمد که درود خدا بر او باد و بر فرزندان او که از جانب خدا برگزیده شده‌اند (موسوی خمینی، ۱۳۹۵، ص ۶).

حضرت امام معتقد است: با شناخت پیامبر و اهل‌بیت علیهم‌السلام خدای متعال شناخته شد و به وسیله آنان درهای خیرات را گشود. آن وجودهای مطهر و مقدس اسباب پیوند آسمان الوهیت به زمین‌های مخلوقیت‌اند که ظاهرشان آراسته به ولایت و باطن آنها منور به نور رسالت و انوار فروزان الهی است که با هدایت تکوینی و تشریحی در نهان و آشکار هدایت می‌کنند (همان).

حضرت امام درباره شخصیت امیرمؤمنان علیه‌السلام می‌فرماید:

من درباره شخصیت حضرت امیر چه می‌توانم بگویم و کسی چه می‌تواند بگوید؟ ابعاد مختلفی‌ای که این شخصیت بزرگ دارد، به گفت‌وگوی ما و سنجش بشری در نمی‌آید. کسی که انسان کامل است و مظهر جمیع اسما و صفات حق تعالی است، ابعادش به حسب اسمای حق تعالی باید هزار تا باشد و ما از عهده بیان یکی از آن نمی‌توانیم برآییم. تمام اسما و صفات الهی در ظهور و در بروز در دنیا و در عالم، با واسطه رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در این شخصیت ظهور کرده است، و ابعادی که از او مخفی است بیشتر از ابعادی است که از او ظاهر است (رودگر و فتحی مقدم، ۱۳۹۹).

ایشان ائمه معصوم علیهم‌السلام را واسطه و رابط بین آسمان و زمین (خالق و مخلوق) و دارای ولایت تکوینی و تشریحی و آیات عظمای پروردگار معرفی می‌نماید.

۲-۲-۲. پیامبر و اهل‌بیت علیهم‌السلام؛ مفاتیح وجود و مخازن کبریا و معادن حکمت

خلقت عالم براساس حکمت الهی و علم نامحدود حضرت حق صورت گرفته و در میان مخلوقات، انسان اشرف آنهاست. پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم افضل انبیا و اشرف مخلوقات است. حضرت امام بعد از تبیین مقام جبرئیل درباره عظمت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به این نکته مهم می‌پردازد که آن وجود مقدس دارای ختم نبوت، ولایت مطلقه و اکرم بریه و اعظم خلیقه و خلاصه کون و جوهره وجود و عصاره دار تحقق و صاحب برزخیت کبرا و خلافت عظام است که حق تعالی به جمیع شئون اسمائیه، ذاتیه، صفاتیه و افعالیه در آن تجلی کرده است. بعد از اشاره به کریمه مبارکه «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (حجر: ۹) می‌فرماید:

و اما شارح و مبین آن، ذوات مطهره معصومین از رسول خدا تا حجت عصر علیه‌السلام، که مفاتیح وجود و مخازن کبریا و معادن حکمت و وحی و اصول معارف و عوارف و صاحبان مقام جمع و تفصیل‌اند (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ص ۱۸۴).

از این کلام امام پیوند و ارتباط قرآن و مفسران و شارحان آن به‌دست می‌آید. در حقیقت از نظر حضرت امام، پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم تجلی و آینه تمام‌نمای حضرت حق، و قلب آن حضرت فرودگاه وحی، و زبان و بیان آن وجود قدسی مجرای وحی، و اوصیا و ائمه هدی علیهم‌السلام مفسران وحی و تنزیل‌اند.

۳. قوس صعود

«قوس صعود» یعنی: حرکت به سوی بالا و مبدأ که با پایان یافتن نیم‌دایره قوس نزول آغاز می‌شود. در حقیقت، آغاز قوس صعودی پایان یافتن قوس نزولی است.

تعبیر «قوس» که همان نیم‌دایره است، برای نزول و صعود از یک سو همسانی و از سوی دیگر مغایرت آن دو را بیان می‌کند. تفاوت آنها در این است که در قوس نزول، پس از عبور از تعینات حقانی، به عالم عقل و عالم مثال و عالم ماده می‌رسد؛ ولی در قوس صعود، بعکس، ابتدا بعد از مرحله ماده، به عالم مثال و در پی آن عالم عقل و سپس به مرحله تعین ثانی و در پایان، به تعین اول می‌رسد.

اگرچه قبول این نکته که آغاز و پایان همه چیز خداوند است، از منظر علمی و عقلی و شهودی و عرفانی دلنشین و درست است، اما نحوه آغاز با چگونگی پایان، متفاوت است. به قول عرفاء، آخر همان اول است؛ ولی این‌همانی برحسب درجه است.

براساس دیدگاه فلاسفه، آغاز و انتهای این دو قوس، عقل اول که حول محور فیض مقدس است، معرفی شده و عقل اول را مرتبه بساطت دانسته که مقام «محمود احمدی» با عبور از دو قوس نزول و صعود و نیل به مقام «او ادنی» پرچمدار پیوند این دو قوس است.

۱-۳. مقام شفاعت پیامبر و اهل بیت

یکی از مسائل مربوط به رسول اکرم ﷺ و معصومان نقشی آفرینی و شفاعت آنها در عرصه قیامت و آخرت است. در آن عالم که چشم‌ها تیزبین شده، حقایق را درک می‌کند و روز آشکار شدن اسرار است و همه به دنبال نجات خویش‌اند، براساس روایات رسیده، رسول اکرم ﷺ و اهل بیت درصدد نجات و شفاعت امت و کسانی‌اند که حائز شرایط شفاعت باشند. در این باره حضرت امام بر اهمیت شفاعت و شرایط آن تأکید دارد و به اهل ایمان توصیه می‌کند به علاج خود در دنیا بپردازند تا زمینه نجات و شفاعت آنان در قیامت فراهم گردد. در این باره می‌فرماید:

پس بر انسان بیدار که ایمان به عالم آخرت دارد، لازم است که با هر حيله و ریاضتی است، خود را علاج کند... از این جهت، کسانی که از نور توحید و ولایت بی‌بهره‌اند، ممکن نیست به نور شفاعت نایل شوند، و اهل معاصی نیز اگر کدورت معاصی آنها را زیاد فراگرفته باشد، ممکن است پس از مدت‌های مدیدی به شفاعت نائل شوند.

از پیغمبر اکرم ﷺ نقل شده است که فرموده: «من ذخیره کردم شفاعت خود را برای اهل گناهان کبیره»، و شیخ عارف کامل، شاه‌آبادی می‌فرمود: «اینکه تعبیر به "ذخیره" فرموده است، برای آن است که شفاعت آخرین وسیله است و ممکن است پس از زمان‌های زیاد، توسل به آن وسیله شود؛ چنانچه ذخیره را در وقت بیچارگی و در آخر امر، مورد استفاده قرار می‌دهند (موسوی خمینی، ۱۳۸۸، ص ۳۷۵).

شفاعت اهل بیت، سلطنت عظیم و نقش آفرینی برتر آنها را در قیامت آشکار می‌سازد.

۴. انسان کامل؛ مبدأ و مقصود خلقت در قوس نزول و صعود در اندیشه امام خمینی

۱-۴. معصومان و مقام انسان کامل

انسان کامل در عقیده متفکران اسلامی، آغاز و اساس خلقت و حیات و هستی است. انسان کامل به عبارت دیگر، آیینه تمام‌نما و مظهر ذات و صفات پروردگار متعال است.

از دیدگاه ادیان ابراهیمی قابلیت خدای‌گونه شدن در انسان وجود دارد (شاکر و موسوی، ۱۳۸۹). از این رو در دعای «رجبیه» می‌خوانیم: «لا فرق بینک و بینها الا انهم عبادک» (قمی، ۱۳۷۰، ص ۲۴۵). حضرت امام انسان کامل را ولی مطلق و صاحب مقام مشیت مطلقه که موجودات به واسطه آن ظهور یافته و حقایق ذرات بدان محقق گردیده معرفی نموده و انسان کامل را به منزله ریشه و سایر مخلوقات را شاخه‌های آن می‌داند که بر جمیع مراتب وجود و منازل غیب و شهود احاطه دارد و به همین علت، حضرت امام برای او جایز و سزاوار می‌داند که به جای «من» بگوید: «ما» و مرادش تمام موجودات باشد.

در ادامه با استناد به فرازهایی از زیارت «جامعه کبیره» می‌فرماید:

پس اینها همگی چون قشردن و او اصل و مغز آنهاست، آنها صورتند و او معنای آنها، آنها ظاهرند و او باطن آنها، بلکه او هم صوت است، هم معنا، هم قشر است، هم لب، هم ظاهر است، هم باطن. پس روح ولی، روح کل و نفس او نفس کل و جسم او جسم کل است؛ چنان که در زیارت جامعه وارد شده است: «ارواحکم فی الارواح و انفسکم فی النفوس و اجسامکم فی الاجسام» (موسوی خمینی، ۱۳۷۵، ص ۶۰).

در کلام امام، انسان کامل همچنان که آیینه حق‌نماست و خدای سبحان ذات خود را در آن مشاهده می‌کند، آیینه شهود تمام عالم هستی نیز هست (بخشی، ۱۳۸۷، ص ۲۱). ایشان در جای دیگر در توصیف مقام عبودیت آنان می‌فرماید: عبودیت از بالاترین مراتب کمال و مقامات انسانی است و مصداق حقیقی چنین مقامی را حضرت محمد ﷺ و سایر اولیای الهی دارا هستند (همان، به نقل از: موسوی خمینی، ۱۳۷۲، ص ۱۰). بنابراین معصومان ﷺ اساس و ریشه خلقت و صاحب مقام «مشیت» و واسطه ظهور موجودات و محیط بر عالم غیب و شهودند.

حضرت امام مصداق حقیقی انسان کامل را پیامبر خاتم و اهل بیت آن حضرت معرفی نموده و و سایر انبیا و اولیا را در مراتب بعدی قرار داده و شأنی از شئون وجودی حضرت خاتم الانبیاء ﷺ معرفی می‌کند (موسوی خمینی، ۱۳۷۶، ص ۱۷).

در جای دیگر، حضرت امام در حاشیه شرح منظومه سبزواری می‌فرماید:

انسان کامل کسی است که فیوضات عالم بالا را به نحوی که افاضه می‌شود، حفظ و ضبط کند، به طوری که باید به پایین فیض بدهد، برساند؛ و خلاصه نه از آن طرف دستش کوتاه باشد و نه از

این طرف غفلت کند. لذا حضرت پیامبر «جامع الکلم» است و کامل‌ترین موجود بین موجودات ممکنه است و معنای «نبوت ختمی» هم این است که ممکن نیست بیش از یکی باشد؛ زیرا اکمل اوست؛ چون می‌تواند همه تجلیات با عظمت را درک کند و کشف جمال، آن‌طور که ممکن است در او روی می‌دهد. لذا به همه موجودات از وجود کامل تا آخرین تجلیات می‌تواند رسیدگی کند (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ص ۲۱۴-۴۱۸).

از کلام امام این نتیجه حاصل می‌گردد که معصومان علیهم‌السلام و در رأس آنها خاتم الانبیاء صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به‌عنوان انسان کامل، هدف غایی و واسطه در فیض، فیوضات الهی را دریافت می‌کنند و به عالم و آدم می‌رسانند. سیر در طریق و مسیر هدایت بدون راهنمایی راهنمایان کاری ناممکن است. خداوند متعال در طول تاریخ بشریت - علاوه بر عقل در درون - برای آنها هادیان و راهنمایان (حجت ظاهری) را نیز قرار داده است. حضرت امام طی طریق و معراج ایمانی با پای شکسته و عنان گسسته را ناممکن معرفی نموده و به آیه کریمه تمسک بسته است «وَمَنْ لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ» (نور: ۴۰)؛ کسی که خدا برای او نوری قرار ندهد وی را نوری نخواهد بود.

ایشان در این باره می‌فرماید: در سلوک روحانی و معراج عرفانی، تمسک به مقام روحانیت هادیان راه معرفت و انوار راه هدایت و واصلان الی‌الله و عاکفان علی‌الله ضروری است که اگر کسی با قدم خودبینی بدون تمسک به ولایت آنها، این مسیر را بخواهد طی کند سلوک او الی الشیطان و الهاویة است. به بیان دیگر، همان‌گونه که ربط حادث به قدیم و متغیر به ثابت نیازمند واسطه و رابطه‌ای است، اگر واسطه نباشد فیض قدیم به متغیر حادث در سنت الهیه نمی‌رسد.

۵. عرفان اجتماعی و هدایت مردم به سوی کمال نهایی؛ نمره قوس صعود و نزول ذوات مقدس معصومان علیهم‌السلام

نخستین حقیقتی که در عالم وجود ظاهر گردید در منظومه فکری حضرت امام، «انسان کامل» بود (موسوی خمینی، ۱۳۷۶، ص ۱۲۸) که او را «عین ثابت» نام نهاده است که بر سایر اعیان سیادت دارد (رودگر، ۱۳۹۷). بنابراین تجلیگاه خدای سبحان انسان کاملی است که مظهر اسماء جمال و جلال الهی است و در نظام وجود و هندسه هستی جایگاه محوری دارد، به گونه‌ای که عالم و آدم در ذیل «حقیقت محمدیه» تعریف‌بردار، تحقق‌پذیر و تکامل‌یابنده‌اند و هیچ موجودی به کمال امکان و نوعی‌اش نمی‌رسد، مگر اینکه از رهگذر انسان کامل و به واسطه فیض وجودی او باشد (همان).

چون خدا در قلب اولیا و انسان‌های کامل که از هر دو عالم رها و در پرتو تربیت اویند، تدبیر می‌کند و این تربیت و تدبیر از راه جلوه‌ها و جذبه‌های باطنی است و قلب عارف در این مقام، بنده مولای خود خواهد بود (موسوی خمینی، ۱۳۷۳، ص ۵۳-۵۴). از این رو در نظرگاه حضرت امام، انسان‌های کامل کاری از سوی خود انجام نمی‌دهند؛ کار آنان کار خداست. از این رو فعل آنان در کمند زمان و مکان قرار ندارد و می‌تواند

همراه با طی مکان و بسط زمان باشد و همه عوالم در برابر ولیّ کامل، خاشع و فروتن هستند؛ زیرا اسم اعظم در اختیار اوست (همان، ص ۱۹۲).

آری، این انسان الهی برای هدایت بشریت به سوی مقصد و مقصود عالی خلقت، علاوه بر شأن تعلیم و هدایت فکری و اعتقادی و هدایت باطنی و معنوی، از شأن بسیار مهم اجتماعی، یعنی تدبیر اجتماعی و تشکیل حکومت و مدیریت سیاسی (فیض مقدس) برخوردار است که حضرت امام صاحبان واقعی این ولایت عرفانی و باطنی را پیامبر اکرم ﷺ و ائمه اطهار ﷺ می‌داند؛ زیرا بر آن است که ایشان جملگی از نور واحد آفریده شده‌اند و با هم اتحاد وجودی دارند (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ص ۳-۴؛ نیز ر.ک: رودگر، ۱۳۹۷).

۱-۵. ضرورت تشکیل حکومت برای اجرای قوانین الهی از منظر امام خمینی *

یکی از شئون ولایت انبیا که در حقیقت نحوه ولایت آنها را نشان می‌دهد و اولین و اساسی‌ترین سمت ولایی انبیا محسوب می‌شود و از طرف خداوند به آنها افزوده شده، این است که احکام و دستورهای الهی را به مردم ابلاغ و آن احکام را تبیین کنند. گرچه تشریح احکام بالاصاله و بالذات از آن خداوند است، ولی از طریق وحی به انبیا افزوده می‌شود و قرآن کریم درباره این سمت رسول خدا ﷺ فرموده است: «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» (حشر: ۷) و این سند روشنی برای حجت بودن سنت پیامبر ﷺ و بالتبع ائمه معصومین ﷺ است. از این رو می‌توان گفت: یکی از آثار و شئون وجودی انبیا و در ادامه امامان معصومین ﷺ همان شأن تشکیل حکومت برای ابلاغ، تبیین و اجرای احکام الهی به مردم و جامعه است.

۲-۵. تشکیل حکومت و اجرای ولایت تشریحی؛ سنت رسول اکرم ﷺ

حضرت امام ضمن اینکه برای پیامبر ﷺ و معصومان ﷺ ولایت تکوینی قائل است و آنان را وسایط فیض و محیط بر عالم غیب و شهود و اسباب پیوند آسمان الوهیت با زمین مخلوقیت می‌داند، برای آنان شأن «ولایت تشریحی» و برقراری حکومت الهی در زمین نیز قائل است - اگرچه در زمان حضور معصومان ﷺ تحقق آن به علل گوناگون فراهم نگردید - ولی این شأن و وظیفه در عصر غیبت، به باور حضرت امام، به عهده فقیه یا فقهای حائز شرایط در روایات مأثوره قرار گرفته است و بر همین اساس، با اجازه‌ای که از حضرات معصومین ﷺ، از جمله حضرت امام رضا ﷺ (توسط آیت‌الله علم‌الهدی) گرفت، این جرئت را پیدا کرد که در دنیای تاریک و ظلمانی و پر از ظلم و فساد، قیام کند و به انقلابی اقدام کرد که در حقیقت، «انفجار نور» بود و برای به ثمر رساندن آن زحمات زیادی کشید که اکنون دلدادگان زیادی در سطح جهان این فکر نورانی را پیدا کرده‌اند و علی‌رغم مشکلات موجود که در وصیتنامه سیاسی - الهی به آن اشاره نموده، امید می‌رود با این دل‌های آماده و فطرت‌های پاک که متوجه دین و قرآن و معنویت گردیده است، زمینه حکومت عدل جهانی و آخرین منجی بشر امام ثانی عشر ﷺ فراهم گردد.

بنابراین در جواب کسانی که می‌گویند: آیا امکان برقراری حکومت عدل جهانی با این همه ظلم و تباهی وجود دارد؟ می‌توان گفت: بهترین دلیل بر امکان، وقوع آن است که انقلاب اسلامی ایران نمونه روشن و مؤید این امکان و ادعاست.

۳-۵. ولایت تشریحی ائمه اطهار و تشکیل حکومت در منظومه فکری امام خمینی

امام خمینی معنای بزرگ پیام غدیرخیم را «عینیت دین و سیاست» معرفی می‌کند و بر این باور است که مسئله «حکومت اسلامی» معنای اصیل ولایتی است که از سوی خدا توسط پیامبر اکرم برای امیرمؤمنان علی ابلاغ شد. این نحو از ولایت، نه از سنخ ولایت تکوینی است و نه از سنخ ولایت بر تشریح، بلکه از سنخ ولایت تشریحی است. به دیگر سخن، آن ولایتی که در روز غدیرخیم برای حضرت امیر ثابت شد، حکومت است؛ به این معنا که اسلام ایجاد و اداره حکومت را نه تنها از حوزه دین بیرون نمی‌داند، بلکه آن را در مرتبه‌ای فوق فروع دین و سبب احیای آن معرفی می‌کند و با نصب حضرت علی که پیش از این دارای مقام امامت و ولایت کبرا بوده است، درحقیقت نمونه و طرازی را معین می‌کند که تا قیامت میزان سنجش فهم انسان‌ها از اسلام ناب و معیار روش حکمرانی حاکمان اسلامی باشد.

ولایت اصلش مسئله حکومت است. حکومت هم این طوری است. حکومت حتی از فروع هم نیست. آن چیزی که برای ائمه ما قبل از غدیر و قبل از همه چیزها بوده است، این یک مقامی است که مقام ولایت کلی است که آن امامت است که در روایت هست که: «الْحَسَنُ وَالْحُسَيْنُ امامان، قاما او قَعَدَا»، وقتی «قعد» است که امام نیست. «امام» به معنای حکومت نیست، آن یک امام دیگری است و آن مسئله دیگری است. آن مسئله، مسئله‌ای است که اگر او را کسی قبول نداشته باشد اگر آن ولایت کلی را قبول نداشته باشد، اگر تمام نمازها را مطابق با همین قواعد اسلامی شیعه هم بجا بیاورید، باطل است. این غیر حکومت است. آن در عرض اینها نیست، آن از اصول مذهب است، آنی است که اعتقاد به او لازم است و از اصول مذهب است، و انحرافی که پیدا شده است - علاوه بر همه انحرافات - همین انحراف است که ما باور کردیم که سیاست به ما چه ربط دارد؟ غدیر آمده است که بفهماند که سیاست به همه مربوط است. در هر عصری باید حکومتی باشد با سیاست، منتها سیاست عادلانه که بتواند به واسطه آن سیاست اقامه صلوات کند، اقامه صوم کند، اقامه حج کند، اقامه همه معارف را بکند و راه را باز بگذارد برای اینکه صاحب افکار، یعنی آرام کند که صاحب افکار، افکارشان را با دلگرمی و با آرامش ارائه بدهند. بنابراین، این طور نیست که ما خیال کنیم که ولایتی که در اینجا می‌گویند، آن امامت است و امامت هم در عرض فروع دین است. نخیر، این ولایت عبارت از حکومت است، حکومت مجری اینهاست (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۱۱۵).

با توجه به سخنان و دیدگاه حضرت امام، می‌توان فهمید که ایشان هم‌تراز با ولایت تکوینی، به ولایت تشریحی معصومان نیز اهتمام و تأکید دارند.

جدول ۱: نتایج تحلیل محتوای آثار امام خمینی در ارتباط با موضوع پژوهش

ردیف	گزیده فرمایش‌های امام خمینی	مقوله مرتبط	منبع
۱	ذات مقدس حق تعالی که مستجمع جمیع کمالات به‌طور غیرمتناهی است. در پیامبر اکرم ﷺ با تمام صفات و اسماء متجلی است. پس او نیز نامحدود است.	مظهر اسماء الهی	(موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۲، ص ۴۲۰)
۲	حقیقت محمدیه؛ مظهر تجلی عینی فیض اقدس و مقدس و مظهر تجلی مقام الوهیت، عین ثابت، انسان کامل و روح اعظم و سایر موجودات مظاهر کلیه و جزئیة این حقایق و رقایق	مظهر تجلی فیض اقدس و مقدس و مظهر تجلی مقام الوهیت	(موسوی خمینی، ۱۳۷۳، ص ۶۳۵)
۳	این منزلت برای ائمه بدان جهت وجود دارد که آنها ظل‌الله هستند و همان‌گونه که پیامبر اکرم ﷺ ظل‌الله است، اهل‌بیت ﷺ آن حضرت نیز ظل‌الله‌اند.	پیامبر ﷺ و اهل‌بیت ﷺ ظل‌الله	(موسوی خمینی، ۱۳۸۷، دفتر ۱۲، ص ۲۰۶)
۴	در ذوق عرفانی رابط فیض مقدس و وجود منبسط است که مقام برزخیت کبرا و وسطیت عظما را دارد و آن بعینه مقام روحانیت و ولایت رسول ختمی است که متحد با مقام ولایت مطلقه علویه است.	اتحاد مقام نبوی و علوی	(موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ص ۱۳۶)
۵	اسباب پیوند آسمان الوهیت به زمین‌های مخلوقیت‌اند که ظاهرشان آراسته به ولایت و باطن آنها متور به نور رسالت و انوار فروزان الهی است که با هدایت تکوینی و تشریحی در نهان و آشکار هدایت و راهنمایی می‌کنند.	واسطه فیض آسمان و زمین	(موسوی خمینی، ۱۳۹۵، ص ۶)
۶	اما شارح و مبین آن، ذوات مطهره معصومان از رسول خدا تا حجت عصر ﷺ که مفاتیح وجود و مخازن کبریا و معادن حکمت و وحی و اصول معارف و عوارف و صاحبان مقام جمع و تفصیل‌اند.	مفسران حقیقی قرآن	(موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ص ۱۸۴)
۷	روح ولی، روح کل و نفس او نفس کل و جسم او جسم کل است.	صاحب مقام مشیت و واسطه ظهور موجودات و محیط بر عالم غیب و شهود	(موسوی خمینی، ۱۳۷۵، ص ۶۰)
۸	«انسان کامل» کسی است که فیوضات عالم بالا را به نحوی که افاضه می‌شود، حفظ و ضبط کند، به طوری که باید به پایین فیض بدهد، برساند.	واسطه فیض	(موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ص ۴۱۸-۲۱۴)
۹	نخستین حقیقتی که در عالم وجود ظاهر گردید در منظومه فکری حضرت امام انسان کامل بود.	صادر نخستین و واسطه فیض	(موسوی خمینی، ۱۳۷۶، ص ۱۲۸)
۱۰	اسلام ایجاد و اداره حکومت را نه‌تنها از حوزه دین بیرون نمی‌داند، بلکه آن را در مرتبه‌های مافوق فروع دین و سبب احیاء آن معرفی می‌کند.	ولایت تشریحی	(موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲۰، ص ۱۱۵)
۱۱	غدیر آمده است که بفهماند که سیاست به همه مربوط است. در هر عصری باید حکومتی باشد با سیاست، منتها سیاست عادلانه که بتواند به واسطه آن سیاست اقامه صلات کند.	ولایت تشریحی	(موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲۰، ص ۱۱۵)
۱۲	ولایت اصلش مسئله حکومت است، حکومت هم این‌طوری است. حکومت حتی از فروع هم نیست. آن چیزی که برای ائمه ما قبل از غدیر و قبل از همه چیزها بوده، این یک مقامی است که مقام ولایت کلی است که آن امامت است.	ولایت تشریحی	(موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲۰، ص ۱۱۵)

می‌توان گفت: ولایت تکوینی و تشریحی در این پژوهش با هم بررسی شد، ولی نقش اهل‌بیت^{علیهم‌السلام} در تشکیل حکومت و برقراری عدالت و اعمال ولایت تشریحی پررنگ‌تر از دیگر نظرگاه‌ها بررسی گردید.

از بررسی مجموع سخنان حضرت امام، می‌توان نتیجه گرفت که بدون انسان کامل و معصومان^{علیهم‌السلام}، نه معرفت به حقایق وجودی و نه معنویت در عالی‌ترین مراتب تکاملی آن دست‌یافتنی نیست و علاوه بر شئون معرفتی و وجودی، معصومان^{علیهم‌السلام} دارای شئون اجتماعی و سیاسی نیز هستند (رودگر و فتحی مقدم، ۱۳۹۹) که اگرچه تاکنون به عللی آرزوی انبیا و اولیا^{علیهم‌السلام} در عالم محقق نگردیده، ولی طبق وعده قطعی پروردگار (نور: ۵۵؛ انبیاء: ۱۰۵)، حکومت صالحان در عصر ظهور حضرت بقیه‌الله^{علیه‌السلام} برپا و اجرا خواهد شد.

نتیجه‌گیری

با بررسی دیدگاه حضرت امام درباره معصومان^{علیهم‌السلام} و نقش و جایگاه آنها در هستی، نتایج متعددی به‌دست می‌آید. از نظرگاه حضرت امام، انسان کامل و ولی‌الله علت ایجاد و علت غایی و علت بقای عالم بوده که شناخت خالق و سلوک در مسیر حق بدون وجود انسان کامل و شناخت و فهم بسیاری از معارف و دلالت‌های پنهان آیات الهی بدون انسان کامل ممکن نیست و آن وجودهای نورانی واسطه بین عالم وجود نامتناهی و عالم ناسوت و متناهی و اسباب پیوند آسمان الوهیت به زمین‌های مخلوقیت و کلیدهای باب وجود و رابطه میان شاهد و مشهود و انوار فروزان الهی و مفاتیح وجود و دارای ولایت تکوینی و نقش‌آفرین در عالم بوده‌اند.

چون ائمه اطهار^{علیهم‌السلام} به لطف الهی از علم لدنی برخوردارند و با تقوا و تهذیب به مرتبه صمدیت رسیده و به اسامی اعظم الهی آشنا بوده‌اند، علاوه بر اینکه واسطه فیض و مستجاب‌الدعوه‌اند، با لطف و عنایت الهی، ولایت و قدرت تصرف در عالم را دارند که هرگاه صلاح می‌دیدند آن را آشکار می‌ساختند. این قدرت امکان تصرف منوط به حضور و حیات و سن و سال آنان نبوده، بلکه خوارق عادت در سنین کودکی و بعد از شهادت آنها نیز صادر شده است. البته حضرت امام بر این عقیده است که اولیای الهی در بسیاری از موارد از انجام امور خارق‌العاده طفره می‌رفتند و گاهی بنا به مصلحت، نمونه‌ای را آشکار می‌ساختند و این بخش کوچکی از قدرت و ولایت آنها در هستی است.

پیامبر اکرم^{صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم} از منظر حضرت امام، انسان کامل و کون جامع و جلوه حقیقی حضرت حق است و دیگر اولیا پرتوی از آن خورشید درخشان انسان کامل‌اند. پیامبر و اهل‌بیت^{علیهم‌السلام} مفاتیح وجود، مخازن کبریا، واسطه فیض و دارای ولایت کلیه الهیه‌اند و آثار و برکات وجودی آنها بی‌شمار است. آنان بی‌شک در افاضه فیض به هستی و بقای عالم نقش‌آفرین‌اند.

براساس دیدگاه حضرت امام، معصومان^{علیهم‌السلام} در هستی، علت بقا و موجب برقراری نظم و حیات زمین بوده‌اند و این نقش به دو صورت فاعلی و غایی در قوس نزول به صورت نزول برکات و نعمت‌های الهی به

واسطه آنها به موجودات می‌رسد و در قوس و سیر صعودی نیز تکامل مخلوقات و انسان‌ها از مسیر ایشان و به وسیله آنها محقق می‌شود.

بنیانگذار کبیر انقلاب و رهبر بی‌نظیر هر توفیقی داشت آن را از عنایات حق تعالی و توجهات اولیاء الله، به‌ویژه حضرت بقیة الله علیه السلام می‌دانست.

از مطالب یادشده می‌توان دریافت که حضرت امام علاوه بر مقام «ولایت تکوینی» معصومان علیهم السلام بر «ولایت تشریحی» آن ذوات مقدس - که همان ابلاغ و اجرای احکام در سایه تشکیل حکومت الهی است - تأکید دارد. براساس این باور، مقام خلیفة‌اللهی و تشکیل حکومت الهی آن حضرات در عصر ظهور حضرت حجت و دوران دلنشین رجعت، برای حاکمیت خدا در زمین و برقراری عدالت و حاکمیت مستضعفان در زمین طبق وعده خداوند و به لطف الهی محقق خواهد شد.

از نظرگاه حضرت امام، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام در آخرت نیز از مقام برتر و ارزنده‌تری به‌مثابه شفیعان محشر و واسطه بخشش عباد برخوردارند.

منابع

- اذانی، قاسم، ۱۳۹۷، *ولایت تکوینی و تشریحی از دیدگاه امام خمینی* و *آیت الله صافی*، پایان نامه کارشناسی ارشد، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- بخشی، ماشاءالله، ۱۳۸۷، *نیاز قرآن صامت به قرآن ناطق (اهلبیت پیامبر) در هدایت انسان*، پایان نامه کارشناسی ارشد قرآن و حدیث، کرمانشاه، دانشگاه رازی.
- جعفری میدانسر، زینب، ۱۳۹۳، *رابطه وحدت و کثرت وجود از دیدگاه ملاصدرا و امام خمینی*، پایان نامه کارشناسی ارشد، قم، دانشگاه قم. جواد آملی، عبدالله، ۱۳۸۸، *فلسفه صدرا تلخیص رحیق مختوم*، قم، اسراء.
- حسینی میلانی، سیدعلی، ۱۴۳۲ق، *الولایت الشریعیه*، قم، حقایق.
- حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین، ۱۴۲۶ق، *امام شناسی*، چ سوم، مشهد، بی تا.
- حسینی، سیدجواد، ۱۳۸۰، «فلسفه امامت و شأن امام»، *صبح*، ش ۱، ص ۳۱-۳۹.
- حلی، احمدبن محمد، ۱۴۰۷ق، *عدة الداعی و نجاج الساعی*، تحقیق احمد موحدی قمی، قم، دارالکتب الاسلامی.
- خدایی، زهرا، ۱۳۸۹، *بررسی آراء عبدالکریم جلی در خصوص انسان کامل*، و *مقایسه آن با آراء امام خمینی*، به همراه ترجمه بخش دوم کتاب *انسان کامل*، پایان نامه کارشناسی ارشد، تهران، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۷، *لغتنامه دهخدا*، تهران، دانشگاه تهران.
- رضوانی، علی اصغر، ۱۳۸۸، *ولایت و مرجعیت اهل بیت از دیدگاه امام خمینی*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ، ۱۳۹۰، *موعودشناسی و پاسخ به نسیهات*، چ هفتم، قم، مسجد مقدس جمکران.
- رضضانی، مرضیه، ۱۳۸۹، *صادر نخستین از منظر فلاسفه با تأکید بر آراء امام خمینی*، پایان نامه کارشناسی ارشد، قم، دانشگاه باقرالعلوم.
- رودگر، محمدجواد، ۱۳۹۷، «ماهیت عرفان اجتماعی با تکیه بر مؤلفه انسان کامل از منظر امام خمینی»، *فلسفه دین*، دوره پانزدهم، ش ۴، ص ۸۸۹-۹۱۳.
- و فاطمه فتحی مقدم، ۱۳۹۹، «انسان کامل و کارکردهای معنوی و اجتماعی آن از دیدگاه امام خمینی»، *قیسات*، ش ۹۷، ص ۸۳-۱۰۷.
- زحمتکش، حسین، ۱۳۹۱، *حضرات خمس، بررسی تطبیقی آرای قیصری و امام خمینی*، پایان نامه کارشناسی ارشد، تهران، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- سیحانی، جعفر، ۱۳۸۵، *ولایت تکوینی و تشریحی از دیدگاه علم و فلسفه*، قم، مؤسسه امام صادق.
- شاکر، محمدکاظم و فاطمه سادات موسوی، ۱۳۸۹، «قرائتی بین ادیبانی از انسان کامل با رویکرد عرفانی»، *الهیات تطبیقی*، ش ۴، ص ۱۹-۳۸.
- صافی گلپایگانی، لطف الله، بی تا، *ولایت تکوینی و ولایت تشریحی*، قم، مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل البیت.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین.
- عمید، حسن، ۱۳۶۰، *فرهنگ عمید*، تهران، امیرکبیر.
- غروی، سعیده و طاهره محسنی، ۱۳۹۴، «ولایت تکوینی انسان سالک در قرآن با تأکید بر آرای امام خمینی»، *پژوهشنامه متین*، ش ۶۶ ص ۱۱۳-۱.
- فاریاب، محمدحسین، ۱۳۹۶، *بررسی انطباق ثنوی امامت در کلام امامیه بر قرآن و سنت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، *کتاب العین*، قم، هجرت.
- قمی، شیخ عباس، ۱۳۷۰، *مفاتیح الجنان*، تهران، مرکز فرهنگی رجاء.

کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۵، اصول کافی، ترجمه سیدجواد مصطفوی، قم، حوزه علمیه.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، بحارالانوار، بیروت، دار الاحیاء التراث.

معین، محمد، ۱۳۸۶، فرهنگ معین، تهران، زرین.

مقدسی، یوسف، ۱۳۹۲، مبانی قرآنی ماهیت ولایت از منظر ابن عربی و امام خمینی، پایان نامه کارشناسی ارشد، تهران، دانشگاه پیام نور.

مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۵۷، مهدی انقلابی بزرگ، قم، هدف.

موسوی خمینی، روح الله، ۱۳۷۲، مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية، مقدمه سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر

آثار امام خمینی

_____، ۱۳۷۳، جهاد اکبر یا مبارزه با نفس، چ سوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی

_____، ۱۳۷۵، التعليقات علی الفوائد الرضویة، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی

_____، ۱۳۷۶، شرح دعاء سحر، ترجمه سیداحمد فهری، تهران، فیض کاشانی.

_____، ۱۳۷۸، آداب الصلاة، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی

_____، ۱۳۸۱، تفسیر سوره حمد، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی

_____، ۱۳۸۱، سر الصلاة، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی

_____، ۱۳۸۵، صحیفه امام، چ چهارم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی

_____، ۱۳۸۷، امامت و انسان کامل از دیدگاه امام خمینی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی

_____، ۱۳۸۸، شرح جنود عقل و جهل، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی

_____، ۱۳۹۵، شرح دعای سحر، چ پنجم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی

یزدان پناه، شهلا، ۱۳۹۱، ولایت تکوینی از دیدگاه قاضی سعید قمی و امام خمینی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی نسبت ادله عصمت انبیاء با جواز ترک اولی و پاسخ به اشکالات

علی فقیه / استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

fagheh@quran.ac.ir  orcid.org/0009-0001-0354-9782



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

دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۱۵ - پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۱۶

چکیده

در نگاه بدوی و غیردقیق ممکن است به ذهن برسد پذیرش ترک اولی با دلایل عقلی عصمت ناسازگار است؛ زیرا ترک اولی ترجیح مرجوح است و خطا. از این رو پذیرش آن با دلایل عقلی عصمت - که هرگونه خطایی را از انبیاء رد می‌کند - ناسازگار است. سه حیطة عمده عصمت عبارتند از: ۱. عصمت در دریافت و ابلاغ وحی؛ ۲. عصمت از گناهان؛ ۳. عصمت از خطا در امور غیردینی. نگارنده معتقد است: پذیرش و اقامه دلیل برای دو حیطة نخست قطعاً با پذیرش ترک اولی منافاتی ندارد. حیطة سوم عصمت بر دو قسم است: ۱. خطایی که غیرمستقیم سبب اخلال در هدف اصلی انبیاء در دعوت و ارشاد مردم می‌شود. ۲. خطایی که چنین پیامدی ندارد. ترک اولی در قسم دوم می‌گنجد. ظاهر کلام متکلمان نشان می‌دهد: مقصودشان از «عصمت از خطا» فقط مصونیت از خطای قسم نخست است، نه مصونیت از خطای قسم دوم. پس بین عصمت از خطا و پذیرش ترک اولی ناهمخوانی وجود ندارد. این مقاله درصدد است با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی به اثبات مدعای فوق و پاسخ به اشکالات بپردازد.

کلیدواژه‌ها: عصمت، انبیاء، ترک اولی، خطا.

مقاله‌ای علمی - پژوهشی با عنوان «نقد و بررسی راهکار ترک اولی^۱ در توجیه خطاهای انبیاء» توسط حسین اترک (۱۳۹۷) نوشته شده است. نویسنده هدف مقاله خود را نقد راهکار «ترک اولی» در توجیه معاصی انبیاء و اثبات ناسازگاری آن با دلایل عقلی عصمت انبیاء قرار داده (ص ۳۲) و بر این باور است که ترک اولی^۱ ترجیح مرجوح است و ترجیح مرجوح بر راجح خطاست. هرچند خود عمل مرجوح - فی نفسه - خطا نباشد؛ اما این ترجیح مسلماً خطاست (همان، ص ۳۹).

ایشان می‌گوید: براساس دلایل عقلی ارائه‌شده از سوی متکلمان شیعی، انبیاء نباید مرتکب هیچ خطا و عمل نادرستی شوند (همان، ص ۴۹). وی معتقد است: جواز ارتکاب ترک اولی^۱ توسط انبیاء از دو جهت با عصمت انبیاء در تعارض است: یکی از جهت تعارض با اعتقاد عصمت انبیاء از هر گونه سهو و خطا که اعتقاد متکلمان شیعی است، و دیگری از جهت تعارض با دلایل عقلی عصمت که متکلمان اسلامی در اثبات عصمت انبیاء از آنها استفاده کرده‌اند. وی در مقاله خود به جهت دوم پرداخته است (ر.ک: همان، ص ۴۸).

پرسشی که در این رابطه وجود دارد این است که آیا دلایل عقلی عصمت با جواز ارتکاب ترک اولی^۱ توسط انبیاء در تعارض است؟

این مقاله برای یافتن پاسخ به این پرسش، ابتدا دلایل عقلی عصمت را تحلیل و بررسی کرده، سپس به اثبات همخوانی «دلایل عصمت از خطا در امور غیردینی» و «پذیرش ترک اولی» پرداخته است. ضرورت و اهمیت این مقاله از آن نظر است که به رفع شبهه «ناسازگاری دلایل عصمت با پذیرش ترک اولی» می‌پردازد و خدشه در دلایل عصمت را رد می‌کند.

۱. بررسی دلایل مطرح‌شده

حسین اترک، نویسنده مقاله مزبور می‌گوید:

دیدگاه کلامی شیعه در باب عصمت بسیار روشن و منسجم است. غیر از شیخ صدوق و استادش (ابن‌الولید) که سهو نبی را جایز شمرده‌اند، همه متکلمان شیعی - به اتفاق - به عصمت کامل و مطلق انبیاء (از هر گونه گناه و معصیتی، صغیره یا کبیره، عمدی و سهوی، قبل و بعد از نبوت، و از هر گونه خطا و نسیانی در دریافت و ابلاغ وحی، اجرای احکام و تمام امور دینی، حتی در امور عادی زندگی) معتقدند (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ق - ب، ج ۴، ص ۶۵۶۲؛ همو، ۱۴۱۳ق - الف، ص ۲۹؛ سید مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۳۷؛ حمصی رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۴۲۴؛ مظفر، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۳۷۸).

سید مرتضی در تنزیه الانبیاء گفته است: «شیعه امامیه معتقد است: هیچ معصیتی بر انبیاء جایز نیست، چه معصیت کوچک و چه بزرگ، چه پیش از نبوت و چه بعد از آن» (سید مرتضی، ۱۲۵۰ق، ص ۲).

علامه حلی در *انوار الملکوت* به امامیه چنین نسبت می‌دهد: می‌گویم: امامیه بر این باورند که انبیاء معصوم هستند، پیش از بعثت و بعد از آن، از گناهان صغیره، به‌طور عمدی و سهوی و از گناهان کبیره همچین، و جمیع فرق در این رأی با آنها مخالفند (حلی، ۱۳۶۳، ص ۱۹۶).

در این باره به چند نکته اشاره می‌کنیم:

۱-۲. نکته اول

نویسنده مقاله مزبور، خود گفته است: «علامه مجلسی در توجیه رفتار نبی اسلام، آن رفتار را خطای در اجتهاد معرفی می‌کند» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۷، ص ۴۳). اگر ایشان معتقد است علامه مجلسی رفتار نبی اسلام را خطای در اجتهاد دانسته، پس چگونه ادعای اتفاق نظر (به غیر از شیخ صدوق و استادش) درباره عصمت از هرگونه خطا و نسیانی حتی در امور عادی زندگی را کرده است؟ بنابر سخن ایشان، علامه مجلسی نیز باید بیرون از این اتفاق نظر باشد!

البته ایشان اشتباه کرده و علامه مجلسی چنین سخنی نگفته، بلکه این سخن را از *فخررازی* نقل کرده و چنین پنداشته که این سخن علامه مجلسی است. سخن علامه مجلسی چنین است: «و قال الرازی... فأقصى ما يقال: إن هذا الاجتهاد وقع خطأ... انتهى كلامه» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۷، ص ۴۱-۴۳).

۲-۲. نکته دوم

اینکه ایشان بحث «عصمت از هرگونه خطا و نسیان، حتی در امور عادی زندگی» را مطرح کرده و به منابعی ارجاع داده، محل تأمل است. ایشان به هفت منبع ارجاع داده است:

۱-۲-۲. ارجاع نخست

ارجاع نخست ایشان به کتاب *تصحیح اعتقادات الإمامیه شیخ مفید* (۱۴۱۳ق - ب، ج ۴، ص ۶۲-۶۵) است. این کتاب با همین مشخصات ذکرشده در فهرست منابع مقاله/ترک، کتابی است که در نرم‌افزار کلام اسلامی «مرکز تحقیقات علوم کامپیوتری اسلامی» موجود است؛ اما این کتاب تک‌جلدی است و جلد ۴ ندارد. به هر حال، در این کتاب در مبحث «عصمت» آمده است:

الانبياء و الأئمة من بعدهم معصومون في حال نبوتهم و إمامتهم من الكبائر كلها و الصغائر، و العقل يجوز عليهم ترك مندوب إليه على غير التعمد للتقصير و العصيان و لا يجوز عليهم ترك مفترض إلا أن نبينا و الأئمة من بعده كانوا سالمين من ترك المندوب؛

انبیاء و ائمه علیهم‌السلام در حال نبوت و امامت خود از گناهان کبیره و صغیره معصوم‌اند؛ ولی عقل ترک اولی را که غیرعمدی باشد و از روی تقصیر و عصیان نباشد، برای آنان جایز می‌شمارد؛ اما پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه اطهار علیهم‌السلام از ترک اولی نیز معصوم‌اند (مفید، ۱۴۱۳ق - ب، ص ۱۲۹). در این کتاب سخنی از «عصمت از هرگونه خطا و نسیان، حتی در امور عادی زندگی» دیده نشد.

۲-۲-۲. ارجاع دوم

ارجاع دوم نویسنده مقاله به کتاب *أوائل المقالات* شیخ مفید (۱۴۱۳ق - الف، ص ۲۹) است. در این نشانی سخنی از عصمت به میان نیامده است. ظاهراً ایشان شماره صفحه کتاب *تصحیح اعتقادات الإمامیه* را با *أوائل المقالات* جابه‌جا کرده است.

شیخ مفید در کتاب *أوائل المقالات* گفته است: «انبیاء از کبائر (قبل و بعد از نبوت) و از صغائر که موجب استخفاف آنها باشد، معصوم‌اند؛ اما وقوع صغائر که موجب استخفاف آنها نشود برای آنها جایز است، البته اگر قبل از نبوت و غیرعمدی باشد، و بعد از نبوت در هر صورتی ممتنع است، و پیامبر اکرم هیچ نوع گناهی (عمدی، نسیانی) از ابتدا تا انتهای عمر نداشته است» (مفید، ۱۴۱۳ق - ب، ص ۶۲).

شیخ مفید نه‌تنها در اینجا سخنی از «عصمت از هرگونه خطا و نسیان، حتی در امور عادی زندگی» به میان نیاورده، بلکه گناهان صغیره‌ای را که غیرعمدی و قبل از نبوت باشد و موجب استخفاف نشود، برای انبیاء سلف جایز دانسته است.

۳-۲-۲. ارجاع سوم

ارجاع سوم نویسنده مقاله به کتاب *سید مرتضی* است. *سید مرتضی* گفته است: معاصی و افعال قبیح قبل و بعد از نبوت بر انبیاء جایز نیست (سید مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۳۷-۳۳۸). در اینجا نیز سخنی از عصمت از خطا در امور عادی زندگی نیست.

۴-۲-۲. ارجاع چهارم و پنجم

با مراجعه به منابع ارجاع چهارم و پنجم نویسنده مقاله نیز سخنی از «عصمت از خطا در امور عادی زندگی» مشاهده نمی‌شود (ر.ک: حمصی رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۴۲۴؛ مظفر، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۳۷۸).

۵-۲-۲. ارجاع ششم و هفتم

ارجاع ششم و هفتم ایشان که به همراه نقل قول از *سید مرتضی* و علامه *حلی* است، نیز درباره عصمت از گناهان است و مطالبی درباره «عصمت از خطا در امور عادی زندگی» نیامده است.

۳-۲. نکته سوم

نویسنده مقاله مورد بحث معتقد است: ترک اولی^۱ «ترجیح مرجوح» است و ترجیح مرجوح بر راجح خطاست، گرچه خود عمل مرجوح - فی‌نفسه - خطا نباشد (اترک، ۱۳۹۷، ص ۳۹). ایشان هدف مقاله خود را نقد راهکار «ترک اولی» در توجیه معاصی انبیاء و اثبات ناسازگاری آن با دلایل عقلی عصمت انبیاء قرار داده است (همان، ص ۳۲).

سخن ایشان مبنی بر اینکه «ترک اولیٰ ترجیح مرجوح است و ترجیح مرجوح بر راجح خطاست» درست است؛ اما برای پی بردن به تعارض یا عدم تعارض «عصمت از خطا» با «پذیرش ترک اولیٰ» باید روشن شود منظور از «عصمت از خطا» چیست؟

در پاسخ به این پرسش باید گفت: سه حیطة عمده عصمت عبارتند از:

۱. عصمت در دریافت و ابلاغ وحی؛

۲. عصمت از گناهان؛

۳. عصمت از خطا در امور غیردینی.

حال می‌گوییم: اولاً، اگر متکلمی «ترک اولیٰ برای انبیاء» را - که همان ترجیح مرجوح بر راجح است و این ترجیح خطاست - پذیرفت و از سوی دیگر برای حیطة نخست عصمت (یعنی عصمت در دریافت و ابلاغ وحی) دلیل اقامه کرد، روشن است که هیچ نوع ناسازگاری بین این دو موضوع («پذیرش ترک اولیٰ برای انبیاء» و «اقامه دلیل برای حیطة نخست عصمت») وجود ندارد.

ثانیاً، همچنین اگر متکلمی «ترک اولیٰ برای انبیاء» را - که همان ترجیح مرجوح بر راجح است و این ترجیح خطاست - پذیرفت و از سوی دیگر برای حیطة دوم عصمت (یعنی عصمت از گناهان) دلیل اقامه کرد، باز هیچ نوع ناسازگاری بین این دو موضوع وجود ندارد.

اساساً فلسفه روی آوردن متکلمان به ترک اولیٰ، دفع شبهه معصیت انبیاء و آمدن به مرحله‌ای آسان‌تر و کم‌محذورتر از معصیت است. از این رو فقط حیطة سوم عصمت (یعنی عصمت از خطا در امور غیردینی) می‌ماند که باید بررسی گردد که در قسمت دوم مقاله همخوانی «دلایل عصمت از خطا در امور غیردینی» و «پذیرش ترک اولیٰ» اثبات می‌گردد.

بنابراین نویسنده مقاله که هدف مقاله خود را نقد راهکار «ترک اولیٰ» و اثبات ناسازگاری آن با دلایل عقلی عصمت انبیاء قرار داده (همان، ص ۳۲)، فقط باید دلایل عصمت از خطا در امور غیردینی را ذکر کند؛ اما ایشان به اشتباه رفته و دلایل عصمت در حیطة‌های دیگر (یعنی حیطة دریافت و ابلاغ وحی و حیطة عصمت از معصیت) را نیز ذکر کرده و آن را در تنافی با پذیرش ترک اولیٰ دانسته، در حالی که بین این دو تنافی نیست.

۳. بررسی دلایل و حیطة‌های پوشش‌دهنده آنها

۱-۳. دلیل وثوق

نویسنده مقاله گفته است: شاید بتوان مهم‌ترین دلیل عقلی بر عصمت انبیاء را ضرورت اعتماد مردم به انبیاء برای تحقق هدف نبوت دانست (رک: شبر، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۱۳۶؛ حسینی تهرانی، ۱۳۶۵، ص ۴۶۹-۴۵۰). شکل استدلال چنین است:

اگر مردم خطایی را از پیامبری مشاهده کنند، اعتماد خود را به او از دست می‌دهند و در نتیجه از او تبعیت نخواهند کرد. در نتیجه هدف بعثت محقق نخواهد شد و ارسال رسل که فعل الهی است، عبث خواهد شد. لیکن تالی باطل است، پس مقدم هم مثل آن است. پس انبیاء از هرگونه خطا و معصیتی، عمدی یا سهوی، کوچک و بزرگ، قبل یا بعد از نبوت معصوم هستند (همان، ص ۴۶).

ایشان در ادامه سخن *آیت‌الله مکارم شیرازی* را نقل کرده که گفته است:

انبیاء باید مورد اعتماد عموم مردم باشند، به طوری که هیچ‌گونه احتمال کذب، خطا و تناقضی در کلامشان نیابند... اگر انبیاء معصوم نباشند، مخالفان به واسطه امکان خطا در انبیاء، بر عدم ایمانشان به ایشان احتجاج خواهند کرد... (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵، ص ۱۴۳).

۱-۱-۳. بررسی

نویسنده مقاله برای تقریر دلیل وثوق به سه منبع ارجاع داده است که ارجاع نخست و ارجاع سوم مورد بررسی قرار می‌گیرد:

۱-۱-۱-۳. ارجاع نخست

شیر در کتاب *حق‌الیقین فی معرفه اصول‌الدین* گفته است:

اگر عصمت نباشد، اعتماد به شرایع حاصل نمی‌شود. اگر ما برای مبلغ، دروغ و سایر معاصی را جایز بدانیم، پس جایز است که از روی عمد یا از روی فراموشی دروغ بگوئید، یا اینکه ترک کند چیزی را که خدا به او وحی کرده است، یا اینکه دستوری را از ناحیه خودش صادر کند. در این صورت چگونه اعتماد به گفته‌های او باقی می‌ماند؟ (شیر، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۱۳۶).

واضح است که شیر دلیل «وثوق» را برای اثبات عصمت از دروغ و معاصی اقامه کرده و - چنان که گذشت - دلیل ثابت‌کننده عصمت از معاصی با ترک اولی قابل جمع است. مطلب حسینی تهرانی نیز بر استفاده از این دلیل برای اثبات عصمت از معاصی ظهور دارد (ر.ک: حسینی تهرانی، ۱۳۶۵، ص ۶۴۹-۶۵۰).

۱-۱-۲-۳. ارجاع سوم

ارجاع دیگر نویسنده مقاله به سخن *آیت‌الله مکارم شیرازی* است. *آیت‌الله مکارم شیرازی* چنین گفته است:

لابد لكل نبی أن یکون موضع ثقة عموم الناس قبل كل شیء بحیث لا یجدون فی کلامه أی احتمال للكذب والخطأ والتناقض... (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵، ص ۱۴۳).

در پاسخ باید گفت:

۱. *آیت‌الله مکارم شیرازی* قید «فی کلامه» را آورده و ظاهراً منظور ایشان از نبود کذب و خطا و تناقض در کلام ایشان، نبود اینها در کلام من عند الله (از جانب خدا) از سوی ایشان است، وگرنه اگر مقصودش در اینجا دفع مطلق خطا از زندگی انبیاء بود، آن را با قید مزبور محصور نمی‌کرد و به جای «فی کلامه» می‌گفت: «فی اعماله»؛

زیرا کلام و سخن فقط یکی از ساحت‌های رفتاری انبیاست و خطا فقط خطای کلامی نیست، بلکه خطا شامل خطای دیداری، خطای شنیداری، خطا با سایر اعضا، حتی فراتر از خطای رفتاری، خطای در اخلاق و خطای در اندیشه را نیز می‌شود.

۲. آیت‌الله مکارم شیرازی در ادامه همین کلامی که /ترک از ایشان نقل نموده، همین دلیل را با تعبیر دیگری چنین تقریر کرده است:

و بتعبیر آخر، کیف یمكن أن يأمر الله الناس أن يطيعوا شخصاً غیر ملتزم و معرض للخطأ و ارتكاب المعاصی؟ لأنهم إن أطاعوه فقد اتبعوا الخطأ و الإثم؛

به تعبیر دیگر، چگونه ممکن است خدا مردم را مأمور به اطاعت از فردی غیر ملتزم و در معرض خطا و عصیان کند؟ زیرا اگر مردم از او اطاعت کنند، قطعاً از خطا و گناه تبعیت کرده‌اند (همان، ص ۱۴۳-۱۴۴).

پرسشی که در اینجا رخ می‌نماید این است که مردم در چه زمینه‌ای مأمور به اطاعت از انبیاء هستند؟ آیا جز این است که مردم در آن چیزی که انبیاء از جانب خدا آورده‌اند، مأمور به اطاعت هستند؟ خود آیت‌الله مکارم شیرازی در همین تقریر «تعبیر آخر...» به آیه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء: ۵۹) استناد کرده است. اساساً برخی از خطاها قابلیت اطاعت یا عدم اطاعت ندارند؛ مثلاً نبی از دور زید را ببیند و به اشتباه فکر کند بکر است! اصلاً بحث اطاعت در این نوع از خطاها مطرح نیست.

با توجه به توضیحات ۲۱ روشن می‌شود که مقصود آیت‌الله مکارم شیرازی از «خطا» خطا در دریافت و ابلاغ وحی است و - قبلاً بیان شد که - دلیل ثابت‌کننده عصمت در این حیثه با ترک اولی قابل جمع است.

اگر کسی توضیحات بالا را مبنی بر اینکه مقصود آیت‌الله مکارم شیرازی از «خطا»، خطا در دریافت و ابلاغ وحی است، نپذیرد و بگوید: مقصود ایشان از «خطا» در اینجا، خطا در امور غیردینی است، بر فرض قبول چنین سخنی باز باید گفت: مقصود ایشان از خطا در امور غیردینی، خطایی است که گرچه مستقیماً خطا در دریافت و ابلاغ وحی نیست، اما غیرمستقیم سبب اخلال در هدف اصلی انبیاء در دعوت و ارشاد مردم می‌شود و عصمت از چنین خطایی با پذیرش ترک اولی منافاتی ندارد؛ زیرا خود آیت‌الله مکارم شیرازی خطا و نسیان غیرمخل به چنین هدفی را در کتب تفسیری خود پذیرفته است (ر.ک: اترک، ۱۳۹۷، ص ۱۵).

در قسمت دوم مقاله، «خطا در امور غیردینی» بر دو قسم تقسیم شده و توضیحات و مثال‌هایی برای هر دو قسم ذکر گردیده است. برای فهم بهتر این قسمت و تبیین عدم تنافی عصمت از چنین خطایی با پذیرش ترک اولی باید به آنجا مراجعه کرد (ر.ک: اترک، ۱۳۹۷، ص ۱۳-۱۵).

۲-۳. دلیل نقض غرض ارشاد

عین مطلب نویسنده مقاله محل بحث در تقریر این دلیل و ارجاع آن به منابع، چنین است:

دلیل عقلی دیگر بر عصمت انبیاء این است که غرض از بعثت انبیاء و ارسال رسولان، ارشاد مردم به سوی مصالح واقعی و بازداشتن از مفساد و آماده کردن مقدماتی است که با آنها تربیت و تزکیه مردم و رسیدن به مقام کمال لایق انسانی و سعادت دنیا و آخرت ممکن باشد. چنین هدفی بدون عصمت انبیاء محقق نمی‌شود؛ چون اگر انبیاء مرتکب هرگونه خطا، نسیان و عصیانی شوند، ارشاد مردم به مصالح حقیقی و نهی از مفساد واقعی محقق نخواهد شد؛ چراکه تصدیق خطاکار، نسیان‌کار و معصیت‌کار نقض غرض از رسالت و خلاف حکمت خداست. بنابراین انبیاء باید از هرگونه خطا، نسیان و عصیانی معصوم باشند (خرازی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۵۰-۲۵۱؛ مظفر، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۱۷۵؛ بامیانی، ۱۴۲۰ق، ص ۱۸).

۱-۲-۳. بررسی

نویسنده مقاله به سه منبع ارجاع داده است:

۱-۲-۳-۱. ارجاع نخست

ابتدا مطلب آیت‌الله خرازی و بامیانی که شبیه به هم است، بررسی، سپس مطلب مرحوم مظفر بررسی می‌گردد:

عبارتی که نویسنده مقاله نقل کرده، ترجمه سخن آیت‌الله خرازی است. عین عبارت ایشان چنین است:

و هو أن النبی لو لم یکن معصوماً لزم نقض الغرض. بیان ذلک: أن المقصود من إرسال الرسل و بعث الانبیاء - كما عرفت - هو إرشاد الناس نحو المصالح و المفساد الواقعیة، و إعداد مقدمات معها یمکن تربیتهم و تزکیتهم علی ما هو الكمال اللائق بمقام الإنسانیة و سعادة الدارین، و هو لایحصل بدون العصمة، إذ مع الخطأ و النسیان أو العصیان لایقع الإرشاد إلی المصالح و المفساد الواقعیة، كما لایمکن تریبة الناس و تزکیتهم علی ما تقتضیه السعادة الواقعیة و الكمال اللائق بهم. و من المعلوم أن تصدیق الخاطی و العاصی نقض للغرض من إرسال الرسل و هو خلاف الحکمة، فالیصدر منه تعالی. و علیه فیکون رسله و انبیاؤه معصومین عن الخطأ و النسیان و العصیان لئلا یلزم نقض الغرض (خرازی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۵۰-۲۵۱).

خلاصه سخن ایشان این است که برای تحصیل غرض ارسال رسل که ارشاد مردم به سمت مصالح و مفساد واقعی است، انبیاء باید معصوم از خطا و نسیان و عصیان باشند.

برای پی بردن به معنای سخن آیت‌الله خرازی باید دید مقصود ایشان از «ارشاد مردم به سمت مصالح و مفساد واقعی» چیست تا در پرتو آن معنای «عصمت از خطا و نسیان و عصیان» روشن شود.

ایشان در همین کتاب، فواید و اهداف بعثت را در چهار بخش ذکر کرده است:

۱. ارشاد به سمت آنچه منافع و مصالح دنیوی و اخروی مردم در آن است؛

۲. تزکیه نفس مردم؛

۳. تعلیم حکمت و معرفت؛

۴. اصلاحات اجتماعی (ر.ک: همان، ص ۲۱۶-۲۲۱).

وی نخستین هدف (یعنی ارشاد به سمت منافع و مصالح دنیوی و اخروی مردم) را سبب قطع عذر و اتمام حجت بر مردم دانسته (ر.ک: همان، ص ۲۱۶-۲۱۷) و گفته است:

مراد از «ارشاد به سمت منافع و مصالح» بیان احکام و مقررات و تعبدیات و تشریعیات متعلق به اعمال و معاملات است (همان، ص ۲۱۸).

بنابراین ارشاد مردم به سمت منافع و مصالح دنیوی و اخروی با نزول کتاب آسمانی و بیان احکام و مقررات و تعبدیات و تشریعیات متعلق به اعمال و معاملات صورت می‌گیرد و این همان حیطه دریافت و ابلاغ وحی است و عصمت نیز متناسب با همین حیطه است؛ یعنی نبی باید در دریافت و ابلاغ وحی و بیان احکام و مقررات و تعبدیات و تشریعیات از خطا و نسیان و عصیان معصوم باشد تا نقض غرض صورت نگیرد و همان‌گونه که در ابتدای بحث بیان شد، دلیلی که در پی اثبات عصمت از خطا و نسیان و عصیان در حیطه دریافت و ابلاغ وحی باشد، با پذیرش ترک اولی قابل جمع است.

۲-۱-۲-۳. ارجاع دوم

ارجاع دیگر نویسنده مقاله به سخن بامیانی است. سخن بامیانی چنین است:

فَلأَنَّ الغَايَةَ مِنْ وَجُودِ الإِمَامِ إِرْشَادَ النَّاسِ إِلَى الْحَقِّ وَرَدْعَهُمْ عَنِ الْبَاطِلِ، فَلَوْ جَازَ عَلَيْهِ الْخَطَأُ فِي الْأَحْكَامِ وَالمَعْصِيَةِ فِي أَمْرِ اللَّهِ، لَكَانَ مِنْ يَجْعَلُهُ إِمَاماً، كَمَنْ يَطْهَرُ الجِرْثُومَةَ بِجِرْثُومَةٍ مِنْ جِنْسِهَا وَ مِثْلِهَا (ر.ک: بامیانی، ۱۴۲۰ق، ص ۱۸).

چنان‌که مشخص است، ایشان خطا در احکام و معصیت در امر خدا را با حصول ارشاد مردم ناسازگار دانسته است. از این‌رو با پذیرش ترک اولی قابل جمع است.

۳-۱-۲-۳. ارجاع سوم

ارجاع سوم نویسنده مقاله به کتاب *دلایل الصدق* مرحوم مظفر است. البته مرحوم مظفر این مطلب را از علامه حلی نقل کرده است. مطلب علامه حلی چنین است:

اگر نبی معصیت انجام دهد، اگر بر ما تبعیت او در این معصیت واجب باشد، پس بر ما واجب است انجام کاری که ترکش بر ما واجب است! و این اجتماع ضدین است. اگر هم بر ما اطاعتش واجب نباشد، فایده بعثت از بین می‌رود (مظفر، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۱۷۵).

در اینجا می‌گوییم: اولاً، چنان‌که روشن است، کلام علامه حلی در جهت اثبات عصمت از معصیت است. مظفر نیز در ادامه، این دلیل را مثبت عصمت انبیاء از گناهان دانسته و گفته است: «هذا الدليل جار في الصغائر والكبائر بلا فرق» (همان، ص ۱۷۷). از این‌رو با پذیرش ترک اولی قابل جمع است.

ثانیاً، مطلب علامه حلی تقریر دلیلی است که دلیل «اجتماع ضدین» یا دلیل «لزوم تبعیت از نبی» نام دارد و این دلیل ارتباطی با دلیل «نقض غرض ارشاد» ندارد که آیت‌الله خرازی و بامیانی آن را اقامه کرده‌اند. آیت‌الله

خرازی شش دلیل بر عصمت اقامه کرده است. دلیل نخست ایشان «نقض غرض ارشاد» (ر.ک: خرازی، ۱۴۱۷ق، ص ۲۵۰) و دلیل پنجم ایشان «اجتماع ضدین» است. در آنجا همین تقریر علامه حلی از دلیل «اجتماع ضدین» را نقل کرده است (ر.ک: همان، ص ۲۵۴-۲۵۵).

وانگهی، نویسنده مقاله، خود پنج دلیل عقلی بر عصمت ذکر کرده که دلیل دوم همین دلیل محل بحث (یعنی دلیل «نقض غرض ارشاد») است (ر.ک: اترک، ۱۳۹۷، ص ۴۷) و دلیل سوم «لزوم تبعیت از نبی» است و در آنجا به سید شبر ارجاع داده است (ر.ک: همان، ص ۴۷). مطلب سید شبر عین مطلب علامه حلی است که ترجمه آن در بالا ذکر شد. در اینجا عین متن سخن علامه حلی و سید شبر ذکر می‌شود:

سخن علامه حلی این است:

إِنَّهُ إِذَا فَعَلَ الْمَعْصِيَةَ، فَمَا أُنْ يَجِبُ عَلَيْنَا اتِّبَاعَهُ فِيهَا، فَيَكُونُ قَدْ وَجِبَ عَلَيْنَا فِعْلُ مَا وَجِبَ تَرْكُهُ وَاجْتِمَاعُ الضَّدَانِ، وَإِنْ لَمْ يَجِبْ انْتِفَتِ فَائِدَةُ الْبَعْتَةِ (مظفر، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۱۷۵).

سخن سید شبر چنین است:

انه إِنْ فَعَلَ الْمَعْصِيَةَ، فَمَا أُنْ يَجِبُ عَلَيْنَا اتِّبَاعَهُ فِيهَا فَيَكُونُ قَدْ وَجِبَ عَلَيْنَا فِعْلُ مَا وَجِبَ تَرْكُهُ وَاجْتِمَاعُ الضَّدَانِ، وَإِنْ لَمْ يَجِبْ انْتِفَتِ فَائِدَةُ الْبَعْتَةِ (شبر، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۱۳۶).

بنابراین نویسنده مقاله یک سخن را ذیل عناوین دو دلیل جداگانه ذکر کرده: سخن علامه حلی را ذیل دلیل «نقض غرض ارشاد» (ر.ک: اترک، ۱۳۹۷، ص ۴۷) و سخن سید شبر را ذیل دلیل «لزوم تبعیت از نبی» (ر.ک: همان، ص ۴۷). نتیجه اینکه دلیل «نقض غرض ارشاد» به علت اینکه در پی اثبات عصمت در حیطه دریافت و ابلاغ وحی و عصمت از معصیت است، با پذیرش «ترک اولی» قابل جمع است.

۳.۳. دلیل لزوم تبعیت از نبی

عبارت نویسنده مقاله درباره این دلیل چنین است:

استدلال دیگر بر عصمت انبیاء که می‌توان آن را، هم دلیل عقلی صرف دانست و هم عقلی - نقلی این است که از طرفی براساس فلسفه ضرورت ارسال رسال، اطاعت مردم از نبی عقلاً واجب است (عقلی) یا خداوند به اطاعت از ایشان امر کرده است (نقلی)؛ مانند آیات «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ» (مانده: ۹۲) یا «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ» (آل عمران: ۳۱).

از طرف دیگر اگر نبی معصوم نباشد و در دستور و فرمان خود دچار خطا، نسیان و عصیان گردد، تبعیت از او لازم نخواهد بود و این محذور اجتماع نقیضان است (ر.ک: تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۵۱؛ ایچی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۲۶۵-۲۶۶؛ شبر، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۱۳۶؛ مظفر، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۱۸۲-۱۸۳).

تقریر تفتازانی از این دلیل چنین است:

اگر از انبیاء گناه صادر شود، حرمت اتباع از آنها لازم می‌آید، در حالی که بر وجوب تبعیت از آنها اجماع وجود دارد و آیه شریفه بر این مطلب دلالت دارد: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ» (آل عمران: ۳۱) (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۵۱).

ایجی و شبر و علامه حلی نیز مانند تفتازانی به اقامه این دلیل برای اثبات عصمت انبیاء از گناه تصریح دارند:

– سخن ایجی: «لو صدر منهم الذنب...» (ایجی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۲۶۵-۲۶۶)؛

– سخن شبر: «انه إن فعل المعصية...» (شبر، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۱۳۶)؛

– سخن علامه حلی که از سوی مظفر نقل شده است: «إنه لو صدر عنه الذنب...» (مظفر، ۱۴۲۲ق، ج ۴،

ص ۱۸۲-۱۸۳).

– مظفر نیز در ادامه، این دلیل را مثبت عصمت انبیاء از گناهان دانسته است (رک: همان، ص ۱۸۶).

پیش‌تر نیز ذکر شد دلیلی که در پی اثبات عصمت از گناه باشد با پذیرش ترک اولیٰ قابل جمع است.

۳-۴. دلیل لطف

عین سخن نویسنده مقاله در نقل دلیل چهارم چنین است:

برخی از متکلمان در اثبات عصمت انبیاء به «قاعده لطف» تمسک جسته‌اند. عصمت لطفی الهی در حق انبیاء در امر تبلیغ دین است و موجب می‌شود آنها در ادای تکلیف خود موفق‌تر باشند و معنای «لطف» همین است: «اللطف ما یقرّب المکلف إلى أداء التکلیف».

همچنین عصمت انبیاء لطفی در حق بندگان است که موجب می‌شود در عمل به تکلیف خویش که همانا تصدیق انبیاءست، موفق‌تر عمل کنند. براساس «قاعده لطف» انجام هر چیزی که موجب نزدیکی بندگان به خداوند می‌شود، بر خدا واجب است. پس بر خدا واجب است انبیاء را معصوم از خطا، عصیان و نسیان گرداند (استرآبادی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۱۹-۲۰).

۳-۴-۱. بررسی

با مراجعه به نشانی ارائه‌شده توسط ایشان داده (صفحه ۲۰ کتاب استرآبادی) دیده نشد که استرآبادی گفته باشد: «بر خدا واجب است انبیاء را معصوم از خطا، عصیان و نسیان گرداند».

سیر استدلال استرآبادی چنین است: عصمت لطفی است از جانب خدای متعال که به عده‌ای اختصاص داده شده که غرض الهی با وجود این عده محقق می‌شود، و این عده انبیاء و اوصیا هستند، و غرض از وجود این عده، تبلیغ احکام الهی برای مکلفان است، و غرض از تبلیغ، حصول علم یقینی به احکام است تا هدف خلقت انسان که رسیدن به نعیم ابدی است، محقق شود.

این هدف (رسیدن به نعیم ابدی) متوقف است بر قابلیت که خود متوقف است به عمل بر وفق حُسن و قبح به واسطه انجام اولی^۱ و اجتناب از دومی. و این حاصل نمی‌شود، مگر با علم به آن دو (حسن و قبح).
علم به حسن و قبح به دست نمی‌آید، مگر به وسیله واسطه‌ای از جانب خدا تا با بیان او، این علم حاصل شود و این حاصل نمی‌شود، مگر با عصمتی که مانع از صدور کذب، بلکه سهو و نسیان باشد. بنابراین عصمت انبیاء از سه وجه واجب است:

نخست. عصمت لطفی است در تبلیغ؛ زیرا لطف آن چیزی است که مکلف را به ادای تکلیف نزدیک می‌کند و عصمت آنان را نسبت به ادای تکلیفشان که تبلیغ است، نزدیک می‌کند.

دوم. عصمت انبیاء لطفی است برای مکلفان در تصدیق انبیاء که این تصدیق^۲ تکلیف و وظیفه آنان است. سوم. عصمت انبیاء لطفی است برای مکلفان در سایر تکالیفی که کمک‌کننده است برای رسیدن به نعیم ابدی. پس ثابت شد که نبود عصمت^۳ نقض غرض الهی و قبیح است. پس وجود عصمت واجب است. (ر.ک: استرآبادی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۱۹-۲۰).

سیاق عبارات ایشان نشان می‌دهد که ایشان به دنبال عصمت انبیاء و اوصیا از کذب و سهو و نسیان در تبلیغ است و مقصود ایشان با توجه به سیاق، این است که علم یقینی به احکام و علم به حُسن و قبح افعال به دست نمی‌آید، مگر با بیان انبیاء و اوصیا. برای این منظور، ایشان باید از صدور کذب و سهو و نسیان در این بیان، معصوم باشند. چنان که قبلاً گفته شد، اعتقاد به عصمت در این حیثه با اعتقاد به ترک اولی^۴ قابل جمع است.

استرآبادی در ادامه بحث خود فقط از عصمت در حیثه دریافت و ابلاغ وحی و عصمت از گناهان بحث کرده و هیچ اشاره‌ای به عصمت از خطا در امور غیردینی نکرده است. در آنجا این پرسش را مطرح کرده است که آیا انبیاء فقط باید از کذب معصوم باشند یا از گناهان دیگر نیز باید معصوم باشند؟ در صورت نخست، آیا فقط باید از کذب تبلیغ معصوم باشند یا باید از مطلق کذب حتی در غیر حیثه تبلیغ نیز معصوم باشند؟ در صورت دوم آیا فقط باید از گناهان کبیره معصوم باشند یا باید از گناهان صغیره نیز معصوم باشند؟ (ر.ک: همان، ص ۲۰)

سپس به این پرسش چنین پاسخ داده که حق این است که انبیاء باید از مطلق کذب در همه حیثه‌ها و از هر نوع گناه کبیره و صغیره، چه عمدی و چه سهوی، چه قبل و چه بعد از بعثت معصوم باشند. انبیاء باید از کذب در تبلیغ معصوم باشند؛ زیرا کذب با تبلیغ منافات دارد. از کذب در غیر تبلیغ و از سایر معاصی نیز باید معصوم باشند؛ به علت وجوب تبییت که با صدور ذنب از آنان منافات دارد. عصمت از اینها بعد از بعثت که روشن است؛ اما قبل از بعثت به این علت لازم است که معاصی قبل از بعثت سبب رویگردانی و تنفر مردم از تبعیت می‌شود (ر.ک: همان، ص ۲۱).

۳-۵. دلیل اعراض قلوب

نویسنده مقاله گفته است:

یکی دیگر از استدلال‌ها بر عصمت انبیاء این است که اگر پیامبری مرتکب خطا یا لغزشی شود، انکار وی واجب است و این باعث سقوط پیامبر از چشم مردم و اعراض قلوب آنها از او می‌شود و مردم از

بررسی نسبت ادله عصمت انبیاء با جواز ترک اولی^۱ و پاسخ به اشکالات / علی فقیه ۱۰۹

او اطاعت نمی‌کنند و فایده بعثت منتفی می‌شود (حلی، ۴۲۶ق، ص ۱۸۷؛ شبر، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۱۳۶؛ مظفر، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۱۸۲).

۱-۵-۳. بررسی

ایشان گفته است: «اگر پیامبری مرتکب خطا یا لغزشی شود...» و برای این مطلب به سه منبع ارجاع داده است، درحالی که در این منابع چنین عبارتی نیامده است.

مطلب علامه حلی چنین است: «اگر پیامبر مرتکب معصیت شود، انکار وی واجب است و این باعث سقوط پیامبر از قلوب مردم می‌شود» (حلی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۸۷).

شبر گفته است:

به سبب عصیان پیامبر، جایگاه و مقام وی نزد مردم از بین می‌رود؛ پس مردم از او اطاعت نمی‌کنند و فایده بعثت منتفی می‌شود (شبر، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۱۳۶).

مظفر قول علامه حلی را چنین ذکر کرده است:

و از جمله این دلایل، از بین رفتن جایگاه و مقام وی نزد مردم است که نتیجه‌اش این است که مردم از او اطاعت نمی‌کنند و فایده بعثت منتفی می‌شود (مظفر، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۱۸۲).

در عبارت علامه حلی تصریحی بر استفاده از این دلیل برای اثبات عصمت از گناهان وجود ندارد؛ اما چون این جمله عطف به ماقبل است و قبل از این دلیل، دلایل عصمت از گناهان ذکر شده، مشخص می‌شود این دلیل نیز برای اثبات عصمت از گناهان است. علاوه بر این، خود مظفر نیز در توضیح این دلیل گفته است که به وسیله این دلیل، عصمت از گناهان ثابت می‌شود (ر.ک: همان، ص ۱۸۵).

در مجموع، مظفر در کتاب خود هفت دلیل از قول علامه حلی ذکر کرده که همه برای اثبات عصمت از گناهان است (ر.ک: همان، ص ۱۷۱-۱۸۳). اعتقاد به عصمت در این حیطة با اعتقاد به ترک اولی^۱ قابل جمع است.

۴. همخوانی دلایل عصمت از خطا در امور غیردینی و پذیرش ترک اولی^۱

می‌توان دلایل عصمت از خطا در امور غیردینی را با پذیرش ترک اولی^۱ جمع کرد و آن جمع به این صورت است که خطای غیردینی بر دو قسم است:

۱-۴. قسم نخست

خطایی است که گرچه مستقیماً خطا در دریافت و ابلاغ وحی نیست و از این رو «خطای غیردینی» نامیده می‌شود، اما خطایی است که غیرمستقیم سبب اخلال در هدف اصلی انبیاء در دعوت و ارشاد مردم می‌شود؛ مانند اینکه نبی لیوان شراب را به اشتباه لیوان آب تصور کند و آن را سر کشد و در پی آن، مست شود و در حالت مستی دست به اعمالی بزند که سبب تنفیر و اعراض قلوب مردم شود، یا به اشتباه انسان بی‌گناهی را به قتل برساند، یا خطاهای کوچک را زیاد تکرار کند و به‌طور کلی، هر خطایی که سبب اخلال در هدف اصلی انبیاء شود. مسلماً خدا برای

تحقق غرض اصلی در ارسال رسل، نبی خود را از انجام چنین خطاهایی باز می‌دارد و احتمالاً منظور باورمندان به عصمت از خطا در امور غیردینی فقط چنین خطایی است.

۲-۴. قسم دوم

خطایی است که سبب اخلال در هدف اصلی انبیاء در دعوت و ارشاد مردم نمی‌شود؛ مانند اینکه نبی از دور زید را ببیند و فکر کند بکر است. آیا این اشتباه در تشخیص چنین پیامدی دارد؟ یا ترک اولی^۱ و ترجیح مرجوح بر راجح که این خود ترجیح خطاست، چنین پیامدی دارد؟ مسلماً پاسخ منفی است. ظاهراً باورمندان به عصمت از خطا در امور غیردینی، فراموشی و خطایی را که سبب اخلال در هدف اصلی انبیاء در دعوت و ارشاد مردم نشود، جایز می‌دانند. این مطلب از سخنان باورمندان به عصمت از خطا در امور غیردینی قابل برداشت است که به چند نمونه اشاره می‌شود:

سید مرتضی سهو و نسیان را در غیر از سه جا برای انبیاء جایز می‌داند. آن سه عبارتند از:

۱. فراموشی در آنچه از جانب خدا ادا می‌کنند؛

۲. فراموشی در شرع؛

۳. فراموشی در امری که موجب تنفیر مردم از ایشان می‌گردد (ر.ک. سید مرتضی، ۱۲۵۰ق، ص ۸۴).

علامه طباطبائی معتقد است: خطا در غیر باب أخذ و تبلیغ وحی و عمل به آن (مانند خطا در امور خارجی، نظیر غلطهایی که در حواس انسان و ادراکات او یا در علوم اعتباری‌اش پیش می‌آید، و نظیر خطا در تشخیص امور تکوینی از حیث صلاح و فساد و نفع و ضرر و مانند آن) کلام درباره اینها خارج از مبحث عصمت است (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۳۴).

ایشان فراموشی برای یوشع همسفر حضرت موسی علیه السلام (ر.ک: کهف: ۶۳) را پذیرفته و گفته: بنا بر اینکه یوشع پیامبر بوده باشد، در نسبت دادن فراموشی خود به شیطان، عیب و اشکالی نیست و با عصمت انبیاء نیز منافات ندارد؛ زیرا پیامبران از آنچه برگشتش به معصیت باشد معصوم‌اند، نه مطلق ایذا و آزار شیطان (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۳۴۱).

همچنین ذیل آیه «قَالَ لَا تَأْخِذْ بَمَا نَسِيتُ» (کهف: ۷۳) (موسی به خضر گفت: به سبب آنچه فراموش کردم، مرا مؤاخذه مکن) گفته‌اند: برخی «نسیان» در این آیه را به معنای «ترک کردن» گرفته‌اند؛ اما فراموشی وعده و غفلت از آن، روشن‌تر است (همان، ج ۱۳، ص ۳۴۴).

ایشان همچنین در خصوص قتل قبلی توسط حضرت موسی علیه السلام با دفع شبهه ارتکاب معصیت، عمل حضرت موسی علیه السلام را خطای محض دانسته است که سبب ایجاد سختی و مشقت و سوق به سمت عاقبت وخیم شد (ر.ک: همان، ج ۱۶، ص ۱۸).

چنان که مشاهده می‌شود، علامه طباطبائی قسم دوم از خطا را در این باره پذیرفته است.

آیت‌الله سبحانی می‌گوید: اجمالاً از برخی از آیات قرآن مانند «وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَنَسَىٰ...» (طه: ۱۱۵)؛ «فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنَهُمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا...» (کهف: ۶۱)؛ «فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ وَمَا أَنسَانِيهِ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ» (کهف: ۶۳)؛ «قَالَ لَا تَأْخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ...» (کهف: ۷۳) صحت نسبت نسیان به برخی از انبیاء سلف استظهار می‌شود (ر.ک: سبحانی، ۱۴۲۵ق، ص ۳۰۰).

ایشان نیز مانند علامه طباطبائی قتل قبلی به دست حضرت موسی علیه السلام را ترک اولی دانسته (همان، ص ۱۵۹) و گفته است «عمل حضرت موسی علیه السلام خطای محض بود که ایشان را به سمت عاقبت وخیم سوق داد و ایشان را مجبور به ترک خانه و وطن کرد» (همان، ص ۱۵۷).

آیت‌الله مکارم شیرازی انبیاء علیهم السلام را مصون از گناه و خطا و نسیان دانسته (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ج ۷، ص ۱۰۱)؛ اما از سایر سخنان ایشان برداشت می‌شود که ظاهراً منظور از خطا و نسیان، خطا و نسیان از قسم دوم است که سبب اخلال در هدف اصلی انبیاء در دعوت و ارشاد مردم نمی‌شود. برای نمونه، ذیل آیه «فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنَهُمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا...» (کهف: ۶۱) درباره فراموشی حضرت موسی علیه السلام گفته است:

مانعی ندارد ایشان در مسائلی که هیچ ارتباطی به احکام الهی و امور تبلیغی نداشته باشد (یعنی در مسائل عادی در زندگی روزمره) گرفتار نسیان شود، مخصوصاً در موردی که جنبه آزمایش داشته باشد (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۴۸۴).

درباره داستان حضرت موسی و خضر علیهم السلام گفته است:

موسی که از عجله و شتابزدگی خود که طبعاً به خاطر اهمیت حادثه بود، پشیمان گشت و به یاد تعهد خود افتاد، در مقام عذرخواهی برآمده، رو به استاد کرد و چنین گفت: مرا در برابر فراموشکاری که داشتم، مواخذه مکن و بر من به‌خاطر این کار، سخت مگیر (همان، ص ۴۹۲).

ایشان درباره داستان حضرت آدم گفته است:

از آنجاکه حضرت آدم ذاتاً پاک و مؤمن بود و در طریق رضای خدا گام برمی‌داشت و این خطا که بر اثر وسوسه شیطان دامن او را گرفت جنبه استثنایی داشت، خداوند او را از رحمت خود برای همیشه دور نساخت (همان، ج ۱۳، ص ۳۲۳).

ایشان معصیت را از ساحت حضرت آدم علیه السلام دور می‌کند و نهی را نه نهی تحریمی، بلکه آن را فقط یک ترک اولی می‌داند (ر.ک: همان، ص ۳۲۴).

نتیجه اینکه خطای غیردینی بر دو قسم است:

یک قسم خطایی است که غیرمستقیم سبب اخلال در هدف اصلی انبیاء در دعوت و ارشاد مردم می‌شود که انبیاء باید از آن مصون باشند. قسم دیگر خطایی است که چنین پیامدی ندارد، و ترک اولی در این قسم دوم می‌گنجد. متکلمان که انبیاء را مصون از خطا می‌دانند، ایشان را مصون از خطای قسم نخست می‌شمارند؛ اما خطای نوع دوم را برای انبیاء جایز می‌دانند. پس ناهمخوانی بین عصمت از خطا و پذیرش ترک اولی وجود ندارد.

۵. عنوان مقاله

تأملی درباره عنوان مقاله محل بحث نیز وجود دارد. عنوان این مقاله چنین است: «نقد و بررسی راهکار ترک اولی^۱ در توجیه خطاهای انبیاء».

چند ملاحظه در ذیل این عنوان وجود دارد:

۱-۵. ملاحظه اول

راهکار «ترک اولی» برای توجیه خطاهای انبیاء نیست، بلکه برای توجیه آیات ظاهر و موهم در ارتکاب معاصی انبیاست. در واقع راهکار «ترک اولی» خطای کوچکی مانند ترجیح عمل خوب بر عمل خوب‌تر و مانند آن را ثابت و معصیت را رد می‌کند؛ همچنان که خود نویسنده مقاله در مقدمه گفته است:

این مقاله در زمینه کلام اسلامی به بررسی و نقد راهکار متکلمان اسلامی، به‌ویژه متکلمان شیعی، در توجیه برخی از آیات قرآن که در ظاهر دلالت بر ارتکاب معاصی توسط انبیاء دارند، می‌پردازد (اترک، ۱۳۹۷، ص ۳۱).

در جای دیگری هم گفته است:

هدف این مقاله نقد راهکار «ترک اولی» در توجیه معاصی انبیاء و اثبات ناسازگاری آن با دلایل عقلی عصمت انبیاست (همان، ص ۳۲).

همچنین گفته است:

اساساً اصطلاح «ترک اولی» از سوی متکلمان اسلامی برای توجیه ظواهر برخی از آیات قرآن اختراع شد که دلالت بر صدور ذنب و گناه از انبیاء داشتند (همان، ص ۴۸).

و باز گفته است: متکلمان شیعی و دیگر متکلمان اسلامی معتقد به عصمت، راهکارهای متعددی برای حل مشکل آیاتی ارائه کرده‌اند که در ظاهر، دلالت بر ارتکاب معاصی توسط انبیاء دارند که شاید مهم‌ترین آنها جعل اصطلاح «ترک اولی» و حمل آیات و واژگان دال بر عصیان بر «ترک اولی» بوده است. انبیاء هرگز مرتکب گناه نشده‌اند، ولی گاه اعمال افضل و اولی^۱ را ترک یا فراموش کرده‌اند (ر.ک: همان، ص ۳۲).

۲-۵. ملاحظه دوم

ایشان در مقاله خود، راهکار «ترک اولی» را نقد نکرده و به دنبال این نبوده که راهکار «ترک اولی» را از کار بپندازد؛ زیرا نپذیرفتن و رد راهکار «ترک اولی» به معنای پذیرفتن انجام معاصی از سوی انبیاست که در این مقاله دیده نمی‌شود که/ترک به ارتکاب معاصی از سوی انبیاء اعتقاد یا به دنبال اثبات آن باشد، بلکه ایشان در پی اثبات دلالت معنای «ترک اولی» بر وقوع خطا و ناسازگاری آن با دلایل عصمت برآمده است (ر.ک: همان، ص ۴۹-۵۲). خود ایشان در نتیجه‌گیری مقاله، امر را مخیر بین دو چیز دانسته‌اند:

۱. یا باید انبیاء را از ترک اولی^۱ معصوم دانست. در نتیجه آیاتی را که ظاهرشان دلالت بر صدور گناه از انبیاست،

آیات متشابه شمرد و عقل انسان را از درک معنای آنها معطل و همه روایات در این زمینه را ضعیف شمرد.

۲. یا باید از دلایل کلامی اثبات عصمت که صدور هرگونه خطایی را منع می‌کنند، دست کشید. ایشان راهکار دوم را انتخاب کرده است (ر.ک: همان، ص ۵۳). از این رو عنوانی که برای این مقاله مناسب به نظر می‌رسد، این است: «اثبات ناسازگاری راهکار ترک اولی با دلایل عصمت از خطا».

نتیجه‌گیری

سه حیطة عمده عصمت عبارت است از: ۱. عصمت در دریافت و ابلاغ وحی؛ ۲. عصمت از گناهان؛ ۳. عصمت از خطا در امور غیردینی. پذیرش و اقامه دلیل برای دو حیطة نخست، قطعاً با پذیرش ترک اولی منافاتی ندارد و هر پنج دلیل عقلی (و ثوق، نقض غرض ارشاد، لزوم تبعیت از نبی لطف، و اعراض قلوب) برای دو حیطة نخست عصمت اقامه شده‌اند و از این رو منافاتی با پذیرش ترک اولی ندارند.

حیطة سوم عصمت بر دو قسم است: ۱. خطایی که غیرمستقیم سبب اخلال در هدف اصلی انبیاء در دعوت و ارشاد مردم می‌شود. ۲. خطایی که چنین پیامدی ندارد. «ترک اولی» در این قسم دوم می‌گنجد. ظاهر کلام متکلمان نشان می‌دهد که مقصودشان از «عصمت از خطا» فقط مصونیت از خطای قسم نخست است. پس بین عصمت از خطا و پذیرش ترک اولی ناهمخوانی وجود ندارد.

منابع


- اترک، حسین، ۱۳۹۷، «نقد و بررسی راهکار «ترک اولی» در توجیه خطاهای انبیاء»، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، ش ۷۶، ص ۵۶-۲۹.
- استرآبادی، محمدجعفر، ۱۳۸۲، *البراهین القاطعة فی شرح تجرید العقائد الساطعة*، تحقیق مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، قم، مکتب الأعلام الاسلامی.
- ایجی، میرسیدشریف، ۱۳۲۵ق، *شرح المواقف*، تصحیح بدرالدین نعسانی، قم، شریف الرضی.
- بامیانی، علی، ۱۴۲۰ق، *خلافة الإمام علیؑ بین النصوص الدينية والتنظیمية الإعلامية*، بیروت، مؤسسة السيدة زينبؑ.
- تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹ق، *شرح المقاصد*، تحقیق عبدالرحمن عمیره، قم، شریف الرضی.
- حسینی تهرانی، سیدهاشم، ۱۳۶۵، *توضیح المراد*، تهران، مفید.
- حلی، حسن بن یوسف مطهر، ۱۳۶۳، *أنوار الملکوت فی شرح الباقوت*، تحقیق محمد نجمی زنجانی، قم، شریف الرضی.
- _____، ۱۴۲۶ق، *تسلیم النفس الی حظيرة القدس*، تحقیق فاطمه رضانی، قم، مؤسسة الإمام الصادقؑ.
- حمصی رازی، سیدالدین، ۱۴۱۲ق، *المنقذ من التقليد*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی.
- خرازی، سیدمحسن، ۱۴۱۷ق، *بداية المعارف الإلهية فی شرح عقائد الإمامية*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی.
- سبحانی، جعفر، ۱۴۲۵ق، *عصمة الانبياء فی القرآن الکریم*، قم، مؤسسة امام صادقؑ.
- شبر، سیدعبدالله، ۱۴۳۴ق، *حق الیقین فی معرفة أصول الدين*، قم، انوار الهدی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین.
- علم الهدی، علی بن حسن، ۱۴۱۱ق، *الذخيرة فی علم الکلام*، تحقیق سیداحمد حسینی، قم، مؤسسة النشر الاسلامی.
- _____، ۱۲۵۰ق، *تنزیه الانبياء*، قم، شریف الرضی.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، *بحار الأنوار*، بیروت، مؤسسة الوفاء.
- مظفر، محمدحسن، ۱۴۲۲ق، *دلایل الصدق لنهج الحق*، قم، مؤسسة آل البيتؑ.
- مفید، محمدبن محمدبن نعمان، ۱۴۱۳ق - الف، *أوائل المقالات فی المذاهب والمختارات*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- _____، ۱۴۱۳ق - ب، *تصحیح اعتقادات الإمامیه*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- _____، ۱۳۷۷، *پیام قرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- _____، ۱۳۸۵، *دروس فی العقائد الاسلامیه*، قم، مدرسه امام علی بن ابی طالبؑ.

نوع مقاله: پژوهشی

ارزیابی روشی عنوان «افسانه‌های حسین» از مدخل «حسین بن علی» در دائرةالمعارف اسلام لایدن هلند براساس باورهای کلامی امامیه

فاطمه رئوفی تبار / دکترای فلسفه و کلام دانشگاه قم و طلبه سطح ۴ حوزه علمیه خواهران جامعه الزهراء

fmrt.1371@gmail.com  orcid.org/0000-0001-8354-7404

دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۲۵ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۲۷  <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

چکیده

عنوان «افسانه‌های حسین» در ذیل مدخل «حسین بن علی» در «دائرةالمعارف اسلام» لایدن هلند قرار دارد. نویسنده این عنوان اعتقاد دارد برخی از شیعیان افراطی شخصیت حسین بن علی را فرازمینی می‌پندارند و چیزهایی را به او نسبت می‌دهند. وجود نوری امام قبل از خلقت، مقام شفاعت در آخرت و معجزات دوران‌های گوناگون زندگی آن حضرت از جمله اموری هستند که نویسنده عنوان «افسانه‌های حسین» را برای آن برگزیده است. پژوهش حاضر با رویکرد توصیفی - تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای در پی آن است که شیوه‌های به‌کاررفته در این عنوان را بررسی کند تا درستی روش نویسنده را بسنجد. با وجود تلاش نویسنده در بهره‌گیری از منابع مختلف و توجه به سیر تاریخی در بیان مسائل، وی برخی امور را نادیده گرفته است؛ از جمله: حذف مقدمات لازم عقلی و نقلی در بیان برخی مطالب، خطا در برداشت، مراجعه مستقیم به منابع خام حدیثی در انتقال اعتقادات کلامی، غلبه پیش فرض‌ها و اجتهادات به جای بیان عقاید شیعه. این مسئله موجب وارد آمدن نقدهای جدی در زمینه روش استنادی، علمی منطقی، معرفت‌شناسی و ساختاری به این بخش از مدخل شده است.

کلیدواژه‌ها: افسانه‌های حسین، دائرةالمعارف اسلام، باورهای کلامی امامیه، ال. وچیا والیری.

دائرةالمعارف اسلام نسخه دوم (*The Encyclopedia of Islam II*) پژوهشی در حوزه اسلام، فرهنگ و تمدن مسلمانان است که به زبان انگلیسی و در لایدن هلند گردآوری شده است. این نسخه در طی اعتراضات مسلمانان به خطاهای نسخه نخست یا پرداختن به مداخل جدیدی است که در نسخه ابتدایی به آن پرداخته نشده بود؛ از این جهت این نسخه، به نوعی ویراست نسخه اول به شمار می‌رود. مؤلفان این مجموعه از مستشرقان و اروپاییان خاورشناس بودند. عناوین پرشماری از مباحث اسلامی در این مجموعه گردآوری شده و دیدگاه مذاهب و فرق گوناگون اسلامی شامل دو گروه بزرگ شیعه و اهل سنت و انشعابات داخلی آن دو بررسی گردیده است. اهمیت بررسی این مجموعه، هم به لحاظ وسعت مداخل و مقالات گردآوری شده در آن است و هم به این لحاظ که این اثر برای بسیاری از انگلیسی‌زبانان یا انگلیسی‌دانان که قصد آشنایی با اسلام یا فرق گوناگون آن را دارند، محل مراجعه است.

بنابراین به‌عنوان شیعه امامیه لازم است نسبت به آنچه درباره امامیه و آموزه‌های منتسب به آن نوشته می‌شود و نیز معرفی صحیح خود به جامعه غیرآشنا با فضای شیعی، تلاش کنیم این وظیفه را در ابعاد و اشکال گوناگونی، همچون بررسی یک مدخل خاص یا بررسی چند مدخل از نگاه فرقه یا مکتب خاص به انجام رسانیم.

آنچه در این نوشتار مطرح می‌شود ارزیابی روشی عنوان «افسانه‌های حسین» از مدخل «حسین بن علی» در *دائرةالمعارف اسلام* لایدن هلند براساس باورهای کلامی امامیه است. یکی از مداخل نگاشته‌شده در این کتاب مدخل «حسین بن علی» است که به قلم ال. وچیا والیری (L. Veccia Vaglieri) به رشته تحریر درآمده است. در این مدخل، از ویژگی‌ها و مراتب گوناگون حیات حسین بن علی علیه السلام سخن به میان آمده و تلاش شده است تا چهره‌ای از امام سوم شیعیان ترسیم شود. آنچه در این نوشتار «باور کلامی» نام دارد، بررسی بخشی از این مدخل است که به‌طور مستقیم به امامت حسین بن علی علیه السلام و مسائل وابسته به آن، همچون لوازم امامت، معجزات، نوع خلقت، مقام‌های دنیوی و اخروی پرداخته است.

بنابراین در گام نخست ابتدا تصویری که نویسنده مدخل از باورهای کلامی امامیه درباره این عنوان دارد، به صورت گزارشی نظام‌مند، توصیف فهرست‌بندی و دسته‌بندی می‌شود، هرچند ممکن است این انتظام و تقسیم‌بندی در مدخل به چشم نخورد. سپس از حیث روشی مداخل ارزیابی و نقد می‌شود. نقد روشی نیز در چند طریق ملاحظه می‌شود: روش سندی، روش علمی منطقی، روش معرفت‌شناسی، و روش ساختاری.

از میان مطالعات به‌عمل‌آمده، تحقیق و پژوهش مستقلی درباره «ارزیابی روشی عنوان "افسانه‌های حسین" از مدخل "حسین بن علی" در *دائرةالمعارف اسلام* لایدن هلند براساس باورهای کلامی امامیه» به

چشم نمی‌خورد. با این حال می‌توان به آثاری اشاره نمود که به‌طور کلی، مدخل «حسین بن علی» از این دائرةالمعارف را مدنظر قرار داده‌اند:

کتاب *تصویر امامان شیعه در دائرةالمعارف اسلام؛ ترجمه و نقد* (زیر نظر تقی‌زاده داوری، ۱۳۸۵). در این کتاب، مدخل «حسین بن علی» نیز بررسی و نقد شده است. با این حال، نقدهای صورت‌گرفته در آن، صرفاً با نگاه تاریخی و بیان نکاتی کلی همراه است؛ به این معنا که به بررسی سندی و محتوایی یکایک مدعیات نپرداخته و در بیانی کلی، نکاتی را ذکر می‌نماید. از این نظر اصلی‌ترین تفاوت این اثر با این نگاره، در زاویه نقد است که هدف در این نگاره، نقد روشی و از منظر کلامی است.

مقاله «امامان شیعه در دائرةالمعارف اسلام» (عباسی و آقایی، ۱۳۸۲). این اثر همان‌گونه که در مقدمه آن نیز آمده، با هدف نقد و ارزیابی به رشته تحریر درنیامده و تنها قصد داشته گزارشی را از آنچه در دائرةالمعارف آمده است، ارائه نماید.

مقاله «نقدی بر مقاله امام حسین در دائرةالمعارف اسلام» (بیات و عسکر، ۱۳۸۳)، همان مدخل «حسین بن علی» در کتاب *تصویر امامان شیعه در دائرةالمعارف اسلام* است. تفاوت این اثر با نگاره پیش‌رو، همان نکته‌هایی است که پیش از این مطرح شد.

اگرچه نمی‌توان مقالات و دیگر آثار در زمینه نقد و بررسی مداخل *دائرةالمعارف اسلام* را در همین حد محدود ساخت، اما این مجال فرصت نام بردن از یکایک آنها را اجازه نمی‌دهد. با این حال می‌توان گفت: هیچ‌یک از این آثار نگاه کلامی به امامت حسین بن علی علیه السلام را مطمح نظر قرار نداده‌اند و از این نظر، نوشتار حاضر را می‌توان اثری نوین و بدون تکرار قلمداد نمود. عمده تفاوت این اثر نیز با آثار مشابه در چند نکته ذیل بیشتر رخ می‌نماید:

۱. اثر حاضر تنها به بررسی نگاه اعتقادی و کلامی به مبحث امامت امام سوم از بین مباحث مدخل «حسین بن علی علیه السلام» می‌پردازد.

۲. ساختار بحث و شیوه نقد و بررسی در اثر حاضر، متفاوت با چیزی است که در سایر آثار به چشم می‌خورد. بنابراین نمی‌توان هدف و شیوه این آثار را یکی دانست.

۱. گزارشی از عنوان «افسانه‌های حسین» در «دائرةالمعارف اسلام» لایدن

یکی از مداخل نگاشته‌شده در *دائرةالمعارف اسلام* لایدن هلند، مدخل «حسین بن علی علیه السلام» به قلم ال. وچیا والیری است. وی یکی از شرق‌شناسان ایتالیایی و عضو مؤسسه دانشگاهی شرق‌شناسی در ناپل است که عمده پژوهش‌های خود را به مسائل اسلامی، عربی و شیعی اختصاص داده است (نوروزی، بی‌تا، ص ۷).

او در این مدخل از ویژگی‌ها و مراتب گوناگون حیات حسین بن علی علیه السلام، سخن گفته و به نوعی کوشیده است تا چهره‌ای از امام سوم شیعیان ترسیم کند. آنچه را در این نوشتار «باور کلامی» می‌نامیم بررسی بخشی از این مدخل

است که به‌طور مستقیم به امامت حسین بن علی علیه السلام و مسائل وابسته به آن، همچون لوازم امامت این امام، معجزات، شخص و شخصیت ایشان و مانند آن پرداخته است.

در میان عناوین و تقسیم‌بندی‌هایی که نویسنده مدخل آنها را فهرست نموده، عنوان «افسانه‌های حسین» از جذابیت و حساسیت بیشتری برخوردار است. این عنوان درست همان چیزی است که نویسنده از باورهای اعتقادی و کلامی امامیه درباره امامت حسین بن علی علیه السلام ترسیم نموده و نام آن را «افسانه» گذاشته است. این باورها یا به تعبیر نویسنده مدخل، «افسانه‌ها» در سه دسته کلی جای می‌گیرند:

۱-۱. باورهایی مربوط به خلقت عالم

باورهایی که خلقت و پیدایش عالم وجود در آن، عنصری غالب است و نور از نقش مهمی برخوردار است. این دسته از باورها ارتباط وسیعی با اعتقادات امامیه درباره سایر اهل‌بیت پیامبر صلی الله علیه و آله دارد و نقش حسین بن علی علیه السلام در این میان، با پدرش علی بن ابی‌طالب علیه السلام و برادرش حسن بن علی علیه السلام یکسان است. این نوع اعتقادات تحت تأثیر نظامی ماورای طبیعی ایجاد شده که از مدت‌های مدید پیش از اسلام نیز وجود داشته و شیعیان افراطی (غلات) آن را گسترش داده‌اند (والیری، ۱۹۴۸، ص ۶۲۰).

به اعتقاد امامیه، هفت هزار سال پیش از خلقت جهان، پیامبر اکرم، حضرت علی، فاطمه، حسن و حسین علیهم السلام «اشباحی» از نور بودند که خداوند را در عرش ستایش می‌کردند. هنگامی که خداوند خواست صورت آنها را بیافریند، ایشان را همچون ستونی از نور ایجاد کرد، سپس آنان را در صلب آدم و از آنجا در صلب و رحم نیاکانشان قرار داد. آنان به شرک و بدعت آلوده نشدند (طبری، بی‌تا، ص ۵۹).

۱-۲. باورهای معادشناختی

باورهایی که ویژگی «معادشناختی» دارند. به نظر می‌رسد مراد از «معادشناختی» در عبارات نویسنده، جایگاه اخروی امام در قیامت و مقام‌ها و شؤون خاص آن، همچون «شفاعت» باشد (والیری، ۱۹۴۸، ص ۶۲۰). نویسنده به نقل از کتاب *ابن‌رستم طبری* آورده است: حسین علیه السلام به کوه رضوا رفت که در آنجا تا قیام مهدی علیه السلام بر تختی از نور باقی خواهد ماند. پیامبران او را احاطه کرده، پیروان راستین‌اش پشت سر او خواهند بود. آنگاه به کربلا خواهد رفت و در آنجا تمام انسان‌ها و موجودات آسمانی او را ملاقات خواهند کرد (طبری، بی‌تا، ص ۷۸).

۱-۳. معجزات

این باوری است که حسین علیه السلام را از شخصیتی تاریخی به انسانی فوق‌عادی ارتقا می‌دهند که هاله‌ای از معجزات او را فرامی‌گیرد. نویسنده معجزات حسین بن علی علیه السلام را به چند برهه زمانی تقسیم نموده است. پرداختن به مصادیق همه این معجزات مجال گسترده می‌طلبد. از این‌رو به ذکر نمونه‌هایی از آن اکتفا می‌شود:

۱-۳-۱. معجزات مربوط به تولد و دوران کودکی حسین

۱-۳-۱-۱. تولد زود هنگام در شش ماهگی

تولد زود هنگام، یعنی سه ماه زودتر از موعد، از نگاه نگارنده مدخل، شرایطی خارق‌العاده پدید آورده که فقط درباره حضرت عیسی و یحیی بن زکریا علیهم‌السلام روی داده است (طبری، ۱۳۶۹، ص ۷۱).

۱-۳-۱-۲. مراقب چهل روزه پیامبر

تا چهل روز پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از حسین علیه‌السلام مراقبت می‌کردند. هنگام ولادت، قریب هزار فرشته از آسمان فرود آمدند تا در شادمانی پیامبر سهیم باشند. جبرئیل نیز با دو پیام تبریک و تسلیت خداوند به صورت همزمان (تبریک تولد و تسلیت شهادت و کیفیت آن) نزد پیامبر آمد و مشت‌های خاک کربلا را به ایشان داد. همچنین جبرئیل حسین علیه‌السلام را هنگامی که مادرش در خواب بود، در آغوش خود تکان می‌داد (ابن شهرآشوب، ۱۳۷۶ق، ج ۳، ص ۲۰۹).

۱-۳-۱-۳. شفاعت برای یک فرشته

از دیگر معجزات هنگامه تولد ایشان شفاعت برای یک فرشته است. این فرشته برای مجازات، به جزیره‌ای تبعید شده و بال‌هایش شکسته بود. او گروهی از فرشته‌ها را دید که برای عرض تبریک، نزد پیامبر می‌روند. از آنان خواست او را نیز همراه خود ببرند و با تبرک به آن نوزاد، وی مداوا شد (طبری، ۱۳۶۹، ص ۴۹؛ والیری، ۱۹۴۸، ص ۶۲۶).

۱-۳-۲. معجزات هنگام شهادت

این دسته معجزات از تغییراتی حکایت دارد که با شهادت حسین علیه‌السلام در آسمان و زمین رخ داد: تاریک شدن هوا و به سرخی گراییدن رنگ آسمان، بارش خون بر سر مردم خراسان، تغییر رنگ سنگ‌های منطقه شام به رنگ سرخ، تبدیل به خون شدن خاکی که جبرئیل به پیامبر داد و پیامبر نیز آن را به سلمه سپرده بودند، گریستن و سوگواری اجنه، فرشتگان، درندگان و ماهیان و... (مفید، ۱۴۱۳ق - الف، ج ۲، ص ۲۵۱).

۱-۳-۳. معجزات مربوط به سر بریده

هنگام انتقال سر بریده حسین علیه‌السلام معجزات متعددی گزارش شده است که از آن جمله می‌توان به این موارد اشاره کرد: نگاشته شدن آیات تهدیدآمیز بر روی یک دیوار با قلمی مرموز؛ پراکنده شدن رایحه‌های خوش از سر بریده؛ مشاهدات راهب مسیحی که در ازای نگهداری یک شب از سر بریده مبلغی را پرداخت کرد و در طول شب، سر حسین علیه‌السلام با او سخن می‌گفت و روز بعد، آن راهب به اسلام گروید و درهم‌هایی که او در ازای نگه داشتن سر پرداخته بود، تبدیل به سنگریزه شد؛ تلاوت آیاتی از قرآن کریم توسط سر حسین علیه‌السلام؛ شکل گرفتن ستونی از نور بر سر حسین علیه‌السلام در خانه خولی و... (ابن شهرآشوب، ۱۳۷۶ق، ج ۳، ص ۲۱۷).

۴-۳-۱. معجزه مجازات اهانت کنندگان به حسین علیه السلام و مجرمان کربلا

تمام کسانی که به حسین علیه السلام جسارت کرده بودند بی‌درنگ یا پس از گذشت مدتی، به عذاب گرفتار شدند. نمونه‌هایی از این عذاب‌ها عبارتند از: کشته شدن، کوری، بیماری‌های گوناگون (مانند جذام، عطش، خشک شدن دست‌ها مانند چوب در تابستان و رطوبت آنها در زمستان)، مرگ بر اثر سوختگی، عقرب‌گزیدگی، از دست دادن نیروی بدنی، فقر، رانده شدن مردی از خانه به‌دست همسرش (ابن شهرآشوب، ۱۳۷۶ق، ج ۳، ص ۲۰۴).

۵-۳-۱. ویژگی‌های خارق‌العاده حسین بن علی علیه السلام

توانایی‌های خارق‌العاده حسین بن علی علیه السلام نیز از دیگر معجزات ایشان به شمار می‌رود: شفای بیماران، همچون درمان لکه سفیدی که بین چشمان زن مؤمنی بود با مدیدن به آن؛ شفای بیمار مبتلا به تب، به زبان آوردن کودکی برای فاش کردن نام پدر واقعی خود، متمر کردن نخل بی‌ثمر، فرونشاندن عطش یاران با قرار دادن انگشت شست در دهان آنها، خبر از آینده و... .

به اعتقاد شیعیان، حسین بن علی علیه السلام همچون برادرش حجت خدا بر روی زمین است و آیاتی از قرآن نیز به صورتی معجزوار از ایشان سخن گفته است:

– آیه ۱۵ سوره «احقاف» که براساس آن از مادر آبستنی سخن به میان آمده است که با رنج، کودک خویش را حمل می‌کند و با درد، او را به دنیا می‌آورد. مراد از «مادر» در این آیه را حضرت زهرا علیها السلام تفسیر دانسته‌اند که وقتی حسین علیه السلام را باردار شد از پیامبر درباره کیفیت شهادت ایشان شنید.

– حروف مرموز «کهیصص» در ابتدای سوره «مریم» این‌گونه برای زکریا توضیح داده شد: ک: کربلا؛ ه: هلاک العتره؛ ی: یزید؛ ع: عطشه؛ ص: صبره. این توضیح جزئی از داستانی نسبتاً پیچیده است که در بخش‌هایی از آن، سرنوشت حسین علیه السلام و یحیی علیه السلام فرزند زکریا را با هم مقایسه نموده است و احتمالاً به مشابهت نحوه شهادت آن دو و قرار گرفتن سرهای بریده‌شان درون ظرف اشاره دارد.

براساس روایات، خون حسین علیه السلام همانند خون یحیی علیه السلام خواهد جوشید و خداوند برای فرونشاندن این جوشش، هفتاد هزار تن از منافقان، کفار و مسلمانان شرور را خواهد کشت؛ همان‌گونه که درباره یحیی علیه السلام نیز چنین کرد (ابن شهرآشوب، ۱۳۷۶ق، ج ۳، ص ۲۳۷).

۲. بررسی روش استنادی

در بررسی سندی، استناد آنچه به شیعه امامیه منتسب شده، بررسی می‌گردد و اگر به لحاظ سندی، نقل مدعی اثبات نشود، نوبت به مرحله بعدی نخواهد رسید. نکته قابل ذکر در این مجال آن است که منظور از بررسی سندی در هریک از عناوین این اثر، سندشناسی و اجتهاد از قرآن، حدیث، رجال و سندشناسی حدیثی – تاریخی نیست، بلکه مراد صحت‌سنجی انتساب این اندیشه به امامیه از طریق بررسی متکلمان نام‌آشنای امامیه است.

۲-۱. بررسی گزارش در منابع کلامی شیعه

سه عنوان اصلی در ذیل «افسانه‌های حسین» گنجانده شده است که در منابع کلامی شیعه بررسی می‌گردد:

۲-۱-۱. خلقت نوری امامان علیهم‌السلام

متکلمان و محدثان امامیه در برابر روایاتی که از خلقت نوری پیامبر و امامان شیعه حکایت دارد، مواضع متفاوتی گرفته‌اند. بر این اساس، بزرگانی همچون صفار، کلینی و مجلسی که دارای رویکردی نص‌گرایانه هستند، مضمون روایات را پذیرفته، آن نقل می‌کنند (صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۲۰؛ کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳۸۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۸، ص ۱۴۳).

گروهی دیگر با رویکردی عقل‌گرایانه به انکار یا تأویل مضمون این روایات پرداخته‌اند؛ نظیر شیخ مفید (مفید، ۱۴۱۳ق - ج، ص ۲۸-۴۰).

دسته دیگر ضمن پذیرش مضمون روایات، با رویکردی فلسفی - عرفانی به تفسیر این اندیشه پرداخته‌اند. این سبک در مکتب صدرالمآلهین و پیروان او به چشم می‌خورد (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۱۵۲-۱۵۴؛ فیض کاشانی، ۱۳۶۰، ص ۱۸۹-۱۹۰).

بنابراین، می‌توان خلقت نوری اهل‌بیت علیهم‌السلام را با رویکرد تأویل و تفسیر و همراه کردن نقل با ادله عقلی اثبات‌شده، در کتب متکلمان برجسته شیعه مشاهده نمود و از این جهت، انتساب این آموزه به شیعه صحیح است. با این حال، انتساب این اعتقاد به شیعیان افراطی در عبارات نویسنده، غیرعلمی و بی‌پایه می‌نماید؛ زیرا بدون ذکر تفاسیر موجود از روایات و پایه‌ها و مبانی این تفکر، با برجسب افراط، با نگاهی جانبدارانه به قضاوت نشسته است.

۲-۱-۲. مقامات ممتاز اخروی

از منظر متکلمان امامیه، امام و پیامبر از جایگاه ویژه‌ای نزد خدا برخوردارند. چنان‌که در دنیا به دستگیری از مردم برای دستیابی به تکامل و هدایت تلاش دارند، در آخرت نیز از مقام ویژه خود برای شفاعت و واسطه‌گری درندگان بهره می‌برند. این اعتقاد از اختصاصات عقیدتی امامیه نیست و همه مسلمانان به مسئله شفاعت در روز جزا باور دارند (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۱۷؛ طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۱۴؛ مفید، ۱۴۱۳ق - ب، ص ۴۷؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۱۴۷).

مقامات اخروی همچون «شفاعت» نیز از سوی متکلمان اسلامی پذیرفته شده و انتساب این آموزه به شیعه صحیح است.

۲-۱-۳. معجزات

«معجزه» امر خارق‌عادتی است که همراه با تحدی و برای اثبات مأموریت الهی و جایگاه قدسی امام یا پیامبر به امر خداوند صورت می‌پذیرد. از این‌رو همان‌گونه که در همه ادیان، پیامبران برای اثبات جایگاه خود، یا به نحو

«رهاص» (یعنی پیش از آنکه در جایگاه الهی خود قرار گیرند، اموری خارق عادت رخ نماید) معجزاتی ارائه دادند، امامان نیز برای اثبات جایگاه خود، معجزاتی ارائه نمودند. این معجزات گاه از دوران کودکی و گاه در قبل یا حین مأموریت الهی آنها بروز می‌یافت. بنابراین، معجزه نامی آشنا برای صاحبان ادیان الهی است، از حضرت عیسی علیه السلام که در بدو تولد، زبان به سخن گشود تا معجزات حضرت موسی علیه السلام کلیم‌الله هنگام نبوت.

در کتب روایی و تاریخی، از معجزات گوناگون و متعدد یکایک امامان شیعه سخن گفته شده و این امر، هم از نظر عقلی و هم نقلی مورد تأیید متکلمان امامیه است. این روایات در مجموعه‌های متعددی همچون *الخرائج و الجرائح*، *اثبات الهداة بالنصوص و المعجزات*، و *نوادیر المعجزات فی مناقب الأئمة الهداة* علیهم السلام گردآوری شده است (راوندی، بی تا؛ حرعاملی، ۱۴۲۲ق؛ طبری، ۱۴۲۷ق).

۲-۲. درجه و اعتبار منابع

اعتبار منابع از چند زاویه می‌تواند مدنظر قرار گیرد: گاه اعتبار منبع به قدمت آن و گاه به تخصص و اصالت منبع در موضوع مورد بحث و گاه استناد مطلب به مدعی اصلی آن است. هریک از این زوایا با ذکر شواهدی از گزارش‌های موجود در دائرةالمعارف بررسی می‌گردد:

۱-۲-۲. قدمت منابع

در مدخل «حسین بن علی»، از آثار متکلمان، محدثان و تاریخ‌نگارانی نظیر *ابن‌رستم طبری* (قرن ۳)، *ابوالفرج اصفهانی* (قرن ۴)، *ابن شهر آشوب* (قرن ۶)، *ابن ابی‌الحدید* (قرن ۴)، *بالذری* (قرن ۳)، *ابن‌اثیر* (قرن ۷)، و *ابن قتیبه* (قرن ۳) بهره گرفته شده است. از این نظر، نگارنده مدخل به اعتبار منابع از حیث قدمت، توجه ویژه‌ای داشته است.

۲-۲-۲. اصالت موضوع در بررسی منابع

منظور از «بررسی اصالت موضوع» در بررسی منابع این است که خاستگاه اصلی مباحث طرح‌شده در این بخش از دائرةالمعارف چیست و به کدام علم بازگشت دارد؟ با بررسی منابع استفاده‌شده در این مدخل و به‌ویژه در عنوان «فسانه‌های حسین بن علی»، آنچه بیش از هر چیز دیگری نظر خواننده را به خود جلب می‌کند، استناد به اطلاعاتی خام از منابع حدیثی و تاریخی است، در حالی که اصل مباحث حیثیت کلامی - فلسفی دارد. در واقع، عناوینی همچون «خلقت امام و وابستگی آفرینش به وجود او»، «باورهای معادشناختی» و «شئون اخروی امام» (نظیر شفاعت و معجزات امام) اگرچه در استنادات و با هدف کسب اطلاعات خام از منابع حدیثی یا تاریخی به‌دست می‌آید، اما بدون در نظر گرفتن حیثیت کلامی - فلسفی مباحث و مبانی و پیش‌فرض‌های وابسته به آن، ناقص و افسانه‌ای تلقی می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۱۵۲-۱۵۴؛ فیض کاشانی، ۱۳۶۰، ص ۱۸۹-۱۹۰).

عمده منابع استفاده‌شده در این عنوان از دائرةالمعارف، منابع تاریخی و حدیثی است که قضاوت درباره اعتبار مطالب آن به بررسی سندی و رجالی دقیق نیازمند است و برای کسی که با این علوم آشنایی کافی ندارد، استفاده

مستقیم و برداشت اجتهادگونه نمی‌تواند بازتاب دیدگاه امامیه باشد، بلکه حاکی از برداشتی شخصی و روش استنادی غیرعلمی است. ابن‌رستم طبری، ابوالفرج اصفهانی، ابن شهرآشوب و برخی دیگر در میان امامیه از شخصیت‌های کلامی به شمار نمی‌روند و به نظر می‌رسد نویسنده به واسطه این خطای روشی در استناددهی، در بسیاری موارد، دچار قضاوت‌های نادرست شده است.

۳-۲-۲. تفکیک منابع

یکی از لوازم بررسی مذاهب اسلامی، توجه به تفکیک منابع است. نویسنده در بحث از عنوان «افسانه‌های حسین»، مجموعه‌ای از منابع شیعه و اهل سنت را بدون تفکیک مذهب یا با اشاره به مذهب و اعتقاد او، در کنار یکدیگر ذکر کرده است (والیری، ۱۹۴۸، ص ۶۲۰). این درحالی است که اعتقاد به امامت حسین بن علی علیه السلام و لوازم این اعتقاد (همچون مقام شفاعت، معجزات و خلقت نوری امام) از اصالتی شیعی برخوردار است. بی‌توجهی به همین نکته موجب شده است نویسنده این اعتقادات را افسانه و معتقدانش را افراطیان شیعه بداند، در حالی که اعتقاد به امامت و لوازم آن جزو تفکر اصیل اسلامی است و شیعه با استدلال‌های عقلی و نقلی از این اندیشه دفاع به عمل آورده و اندیشه‌ای که با اساس استدلال به اثبات برسد، محکوم به افسانه یا افراط نخواهد بود.

۳-۲-۳. تعدد منابع

منابع استفاده‌شده در این بخش، عمدتاً از کتب نویسندگانی همچون ابن‌رستم طبری، شیخ مفید، ابن شهرآشوب، ابن‌کثیر و محسن امین و مجلسی است (والیری، ۱۹۴۸، ص ۶۲۶). تعداد منابع در این بخش زیاد نیست. افزون بر آن، استفاده نویسنده از کتب نویسندگانی با رویکردهای متفاوت (همچون: امامیه، اهل سنت، عقل‌گرا، نقل‌گرا، منابع حدیثی و کلامی) از دقت در ارائه منابع کاسته است.

۳. بررسی روش‌های علمی - منطقی

نتیجه منطقی از ترکیب داده‌ها و مقدمات معتبر حاصل می‌آید. وقتی مقدمات و داده‌های به‌دست‌آمده ناقص بوده یا معتبر نباشد، نتیجه نیز عقیم و ناصحیح است. عناوینی که ذیل «افسانه‌های حسین بن علی» آمده (همچون: خلقت نوری ائمه، شفاعت و معجزات امامان) از اموری است که یا برای مخاطب، نام‌آشنا و اثبات شده است یا برای سخن‌گفتن درباره آن نیازمند طرح مقدمات و ادله عقلی است. چشم‌پوشی از طی شدن مقدمات و ادله اثباتی، نه تنها صداقت نویسنده یا دقت علمی او را در طرح مسئله با اشکال مواجه می‌سازد، علمی بودن این بخش از دائرةالمعارف را نیز دچار خدشه می‌کند. شخصیت حسین بن علی علیه السلام در اندیشه امامیه، در انتساب به پیامبر و امیرالمؤمنین علیه السلام خلاصه نمی‌شود. حسین بن علی علیه السلام یکی از هدایتگران الهی و امام شیعیان است که پس از پیامبر، شأن هدایتگری را ادامه دادند. لازمه تداوم این شأن وجود ویژگی‌هایی

است که لازمه این شأن است و در پیامبر نیز وجود داشته؛ همچون عصمت، ظهور معجزات در موارد لزوم، و ویژگی‌هایی همچون شفاعت و خلقت خاص. این موضوع در اندیشه امامیه و فلسفه اسلامی با ادله عقلی و نقلی معتبر به اثبات رسیده است و تنها برای کسانی افسانه قلمداد می‌شود که از مقدمات عقلی آن بی‌توجه عبور کرده باشند. ذکر نشدن این مقدمات و به‌عبارت دیگر، حذف آنها این مدخل را دچار مغالطه تحریف معنوی کرده است. مراد از «مغالطه تحریف معنوی» تفسیر گفتار یا رفتار شخص به صورتی است که مغایر با منظور اصلی خود اوست (خندان، ۱۳۸۰، ص ۱۰۷).

همچنین استفاده از عنوان «افسانه» و ایجاد ذهنیت در مخاطب و چشم فرو بستن از ادله اثبات‌کننده، از جمله اموری است که روش منطقی بحث را با اختلال مواجه ساخته است. این نوع مغالطه را نیز می‌توان «مغالطه تحریک احساسات» نامید؛ به این معنا که نویسنده با تأثیر روانی بروی ذهن مخاطب از طریق تحریک احساسات یا ذهنیت، او را از مقام استدلال دور کند (عادل، ۲۰۰۷، ص ۹۳).

۴. بررسی روش‌های معرفت‌شناختی

معرفت از طریق داده‌های عقلی یا نقلی یا هر دوی آنهاست به‌دست می‌آید. با این حال، گاه طریق معرفت‌شناسی در اندیشمندان، مختص یکی از دو طیف داده‌ای می‌شود یا اینکه نگاه غالب در آنها به سمت طیف خاصی از داده‌ها معطوف می‌گردد. برای کسانی که قصد دارند نگاه و اندیشه قوم و نگرش خاصی را مدنظر قرار دهند، آگاهی از این دسته‌بندی لازم است. بی‌توجهی به ساختار فکری و نگرشی نویسنده یا گروه خاص و روش‌های معرفت‌شناسی او سبب می‌شود کار از حالت علمی و پژوهشی به نگرشی ژورنالیستی تبدیل گردد.

در مدخل محل بحث، به تفاوت‌های معرفت‌شناسی نویسندگان توجهی نشده و در قضاوتی دقیق‌تر، حتی اگر نویسنده را ناآگاه از این مسئله بدانیم، آنچه در دائرةالمعارف به تصویر کشیده شده مخلوط کردن چند نگاه معرفت‌شناختی مختلف و اخذ نتیجه‌ای واحد از آنهاست. برداشت مستقیم از حدیث و مراجعه به منابع نقلی و نویسندگان نقل‌گرا از یک‌سو و مراجعات اندک به منابع کلامی و نویسندگان عقل‌گرا از سوی دیگر، و ترکیب و امتزاج نظرات امامیه و فرق مختلف اهل سنت سبب شده است نویسنده به مجموعه‌ای از داده‌های مختلف بدون تفکیک معرفت‌شناسی دست یابد و ناتوانی در جمع‌بندی و دسته‌بندی سبب گردیده است این عناوین «افسانه» و «خرافه» نام گیرد (والیری، ۱۹۴۸، ص ۶۲۶).

این در حالی است که اعتقادات شیعه تنها با مراجعه مستقیم به روایات، بدون بررسی تفسیر، سند و محتوای آن به‌دست نمی‌آید. قضاوت در این زمینه، زمانی کامل است که مقدمات و نگاه معرفتی نویسنده یا نویسندگان به خوبی درک شود، میان این نظرات تفکیک صورت گیرد و سپس با بررسی ادله و مقدمات، نتیجه‌گیری شود. این در حالی است که نویسنده مدخل به این موضوع اشاره‌ای نکرده است.

۵. بررسی روش ساختاربندی

«بررسی ساختاری» یکی از اقسام ارزیابی‌های شکلی است که براساس آن، شکل و ساختمان اثر بررسی می‌گردد و تبیین می‌شود که آیا طریقه بحث و ساختمان آن توانسته است نظام‌واره اعتقادی امامیه را آن‌گونه که هست، به تصویر بکشد.

۱-۵. جایگاه «افسانه‌های حسین» در دائرةالمعارف

عنوان «افسانه‌های حسین بن علی» در مدخل «حسین بن علی»، پس از عناوینی همچون دوران کودکی حسین علیه السلام، قیام و عزیمت به کوفه و نبرد کربلا و وقایع پس از جنگ در دائرةالمعارف جای گرفته است (والیری، ۱۹۴۸، ص ۶۲۶). قرار گرفتن سه عنوان «خلقت نوری»، «شفاعت» و «معجزات» ذیل عنوان «افسانه‌ها» پیشینه‌ای در امامیه ندارد و با وجود آنکه نویسنده درصدد است یکی از اندیشه‌های اسلامی را در مدخل «حسین بن علی» به تصویر بکشد، در عنوان به کار گرفته شده، قضاوت خود را به تصویر کشیده است. افزون بر آن، هریک از سه عنوان محل بحث، جایگاه خاص خود را دارد و قرار دادن عنوانی واحد بر آن، بدون مشخص بودن وجه شبه و یگانگی آن، ساختار صحیحی ارائه نمی‌دهد.

همچنین در شیوه بحث از این سه عنوان نیز به سیر منطقی و علمی طرح مسئله توجهی نشده و مقدمات لازم آن حذف شده و همین مسئله سبب گردیده است در ذهن نویسنده و مخاطبان، وجه شبه عناوین محل بحث، افسانه‌ای بودن آن تلقی شود.

۲-۵. نظام‌وارگی

منظور از «نظام‌وارگی» بررسی این مسئله است که نویسنده در طرح یک عقیده، توانسته است ساختار و نظام‌مندی اعتقاد شیعه در آن موضوع خاص را به تصویر بکشد، یا تنها تعدادی از اندیشه‌ها به صورت نامنظم و غیروابسته ذکر گردیده است. چنانچه پیش از این نیز گذشت، نویسنده مدخل با صرف‌نظر کردن از مقدمات لازم بحث و ادله و توضیحات پیرامونی، در تشریح نظام اعتقادی شیعه درباره شخصیت حسین بن علی علیه السلام به عنوان امام شیعه و منتخب خداوند موفق نبوده است. اصلی‌ترین نشانه این عدم موفقیت را در عنوان محل بحث، یعنی «افسانه‌های حسین بن علی» می‌توان یافت؛ زیرا اگر عناوین محل بحث براساس اصول و نظام اعتقادی شیعه (همچون تعریف امام و امامت، شئون و ویژگی‌های امام، امکان ارتباط او با عالم غیب و نشانه‌های هدایتگری او) سیر صحیح خود را پیش می‌گرفت یا - دست کم - به این نکات اشاره‌ای می‌شد، نویسنده و مخاطبان او دچار سوءبرداشت نمی‌شدند (والیری، ۱۹۴۸، ص ۶۲۰).

براساس اندیشه فلسفی شیعه، ارتباط موجودی کاملاً مجرد با عالم ماده، تنها از طریق وسایط، ممکن است. این واسطه‌ها در مقایسه با سایر موجودات، از شدت وجودی بیشتری برخوردارند و «واسطه فیض» نامیده می‌شوند.

ولایت تکوینی، ولایت تشریحی، هدایت و راهبری از جمله شئون واسطه‌های فیض است و اثبات این مقام در آنها از طریق معجزات، ممکن است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۱۵۲-۱۵۴؛ فیض کاشانی، ۱۳۶۰، ص ۱۸۹-۱۹۰).

معجزه برهانی عقلی در دل خود دارد و آن این است که چنانچه مدعی مقامی خاص در ادعای خود صادق بوده و توان ارتباط با عالم غیب را داشته باشد، می‌تواند نمونه‌ای از این ارتباط را در قالب امری خارق‌العاده به نمایش بگذارد. ادله نقلی معتبر، متواتر و بدون خدشه از انواع این معجزات نام برده‌اند و انکار این تواتر تاریخی بدون هرگونه دلیل منطقی و افسانه شمردن آن سیر بحث را از علمیت خارج می‌سازد.

۳-۵. تناسب هدف و محتوا

مخاطبان این دائرةالمعارف عمدتاً از میان اقشار تحصیل‌کرده و دانشجویان رشته‌هایی هستند که به مطالعات فرق، شرق‌شناسی، مطالعات اسلامی و ادیان علاقه‌مند هستند، یا کسانی‌اند که به واسطه شنیدن آوازه‌ای از اسلام قصد دارند با این دین آشنا شوند و درباره آن به اطلاعاتی با حجم کم، اما محتوایی دقیق، درست و علمی دست یابند. بنابراین هدف نویسنده در این مدخل از دائرةالمعارف، ارائه اعتقادات مسلمانان درباره شخصیت و جایگاه حسین بن علی علیه السلام است.

تفاوت میان به تصویر کشیدن یک عقیده با نظریه‌پردازی درباره یک اعتقاد، این است که در حالت نخست، دیدگاه و تحلیل نویسنده در تصویر یک اعتقاد، جایگاهی ندارد و نقش نویسنده تنها توصیف و در نهایت تحلیل دیدگاه قائلان به آن اعتقاد است؛ اما در حالت دوم، نویسنده با مراجعه به منابع اصیل، به اجتهاد و نوآوری می‌پردازد و نظریه جدید خود را به نظریات قبلی می‌افزاید.

آنچه از عنوان *دائرةالمعارف اسلام* برمی‌آید و بر حسب انتظار مخاطب از آن، به تصویر کشیدن دیدگاه اسلام و فرق گوناگون در رابطه با عنوان مدخل است، نه اجتهاد و نوآوری نویسنده از عنوان محل بحث. با این حال، آنچه در این مدخل و عناوین ذیل آن به چشم می‌خورد، نیاز مخاطب را برآورده نمی‌سازد و دیدگاه اسلام و فرقه‌های گوناگون آن را آن‌گونه که هست، به تصویر نمی‌کشد، بلکه این عقیده و اجتهاد نویسنده درباره شخصیت حسین بن علی علیه السلام است که با مراجعه به مواد خام و گاهی غیرمعتبر از یک شخصیت به تصویر کشیده شده است. در حقیقت اگر این مبحث ذیل عنوان *دائرةالمعارف اسلام* بحث نمی‌شد، می‌توانست به‌عنوان تحلیل نویسنده از شخصیت حسین بن علی علیه السلام درخور توجه باشد.

نتیجه‌گیری

عنوان «افسانه‌های حسین بن علی» در ذیل مدخل «حسین بن علی» در *دائرةالمعارف اسلام* لایند هلد تعدادی از اعتقادات کلامی - فلسفی شیعیان امامیه را بررسی کرده است که در نگاهی خوش‌بینانه، نویسنده به سبب ناتوانی

در دستیابی به مقدمات و لوازم بحث، آن را خرافه و افسانه‌ای از سوی شیعیان دوستدار حسین بن علی علیه السلام یا به تعبیر خود او، «شیعیان افراطی» می‌داند.

روش بحث در این مدخل، برخلاف برخی دیگر از مداخل این دائرةالمعارف، از دقت علمی کافی برخوردار نیست و به نظر می‌رسد نویسنده، یا تسلط کافی بر منابع و محتواهای شیعی نداشته یا علاقه‌ای به انعکاس صحیح عناوین نداشته است. همین مسئله سبب شده است روش کار او فاقد دقت کافی باشد و علمی نامیدن این اثر و قابل مراجعه بودن آن به‌عنوانی منبعی موثق، با تردید همراه شود.

از حیث روش‌های استنادی، منابع به‌کار گرفته‌شده در این اثر اندک است و این تعداد اندک نیز به صورت پراکنده از منابع شیعه، اهل سنت، منابع حدیثی، منابع عقلی و مانند آن بدون هرگونه تفکیک و دسته‌بندی نقل شده و با اینکه خاستگاه اصلی بحث کلامی بوده و نیازمند مقدمات عقلی است، نویسنده تنها به ذکر چند حدیث اکتفا نموده است.

از حیث روش‌های منطقی نیز این بخش از مدخل با مغالطات متعددی روبه‌روست و نویسنده با حذف برخی مقدمات و نیز عملکرد گزینشی در انتقال مباحث، به تحریف شخصیت حسین بن علی علیه السلام دست زده است.

از لحاظ روش‌های معرفت‌شناسی نیز تفکیکی میان معرفت‌های نقلی و عقلی صورت نپذیرفته و نویسنده با یکسان‌انگاری همه این داده‌ها، به این نتیجه رسیده که عنوانی سزاوارتر از «افسانه» بر این‌گونه اعتقادات امامیه وجود ندارد.

همه این نکات سبب شده است این مدخل در ارائه ساختار نظام‌مند تفکر شیعه درباره شخصیت حسین بن علی علیه السلام به‌عنوان امام و منصوب از ناحیه خداوند، موفقیتی نداشته باشد و برخورد گزینشی او در نقل اعتقادات کلامی امامیه و تفسیر به رأی به جای انتقال تفکر شیعه، تفکری افسانه‌ای و خرافی به نمایش گذاشته است.

منابع


- ابن شهر آشوب، محمد بن علی، ۱۳۷۶ق، *مناقب آل ابی طالب*، نجف، مکتبه الحیدریه.
- بیات، علی و علیرضا عسکر، ۱۳۸۳، «نقدی بر مقاله امام حسین در دائرةالمعارف اسلام»، *خردنامه همشهری*، ش ۴۳، ص ۱۶۹-۱۷۸.
- تصویر امامان شیعه در دائرةالمعارف اسلام؛ ترجمه و نقد*، ۱۳۸۵، زیر نظر محمود تقی زاده داوری، قم، شیعه شناسی.
- حرعاملی، محمد بن حسن، ۱۴۲۲ق، *اثبات الهداة*، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
- خندان، علی اصغر، ۱۳۸۰، *مغالطات*، قم، بوستان کتاب.
- راوندی، قطب الدین، بی تا، *الخرائج والجرائح*، قم، مؤسسه امام مهدی.
- صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، *شرح اصول الکافی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صفار، محمد بن حسن، ۱۴۰۴ق، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- طبری، محمد بن جریر، ۱۳۶۹، *تاریخ طبری*، تهران، اساطیر.
- _____، ۱۴۲۷ق، *نوادیر المعجزات*، قم، دلیل ما.
- طوسی، محمد بن حسن، بی تا، *التیابین*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- عادل، مصطفی، ۲۰۰۷م، *المغالطات المنطقیه*، قاهره، المجلس الاعلی للثقافه.
- عباسی، مهرداد و سیدعلی آقایی، ۱۳۸۲، «امامان شیعه در دائرةالمعارف اسلام»، *کتاب ماه دین*، ش ۷۴، ص ۴۶-۷۱.
- علم الهدی، علی بن حسین (سیدمرتضی)، ۱۴۰۵ق، *رسائل المرتضی*، قم، دارالقرآن الکریم.
- فخررازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، *تفسیر الرازی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۳۶۰، *کلمات مکتونه من علوم اهل الحکمه و المعرفه*، قم، فراهانی.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۲، *الکافی*، تهران، اسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان، ۱۴۱۳ق - الف، *الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- _____، ۱۴۱۳ق - ب، *المسائل السروییه*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- _____، ۱۴۱۳ق - ج، *اوانل المقالات فی المذاهب و المختارات*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- نوروزی، زهرا، بی تا، *بررسی زندگی نامه و آثار خانم دکتر لائورا وچا والیری، اسلام شناس و شیعه شناس ایتالیایی*، قم، انجمن تاریخ پژوهان.
- والیری، لائورا، ۱۹۴۸، *مدخل حسین بن علی دایرةالمعارف اسلام لایدن*، هلند، بریل.

نوع مقاله: پژوهشی

دلالت اتوسکوپی بر اثبات وجود بُعد غیرمادی انسان

منصور کتیری / کارشناس ارشد فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^ع

mansour.kasiri@gmail.com

 orcid.org/0009-0004-4041-706X



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

دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۲۰ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۳۱

چکیده

در زمانه‌ای که به علل گوناگون، هستی انسان صرفاً مساوی با بدن مادی او انگاشته می‌شود و اعتقاد به امور متافیزیکی با شیدایی یا اختلال روانی مساوی قلمداد می‌گردد، بروز برخی اتفاقات سبب می‌شود تا به این انگاره‌ها با دیده شک بنگریم. «آتوسکوپی» به‌عنوان پدیده‌ای که در آن انسان می‌تواند بدون استفاده از بدن مادی خود در زمان یا مکانی حضور داشته باشد و از پیرامون خود به ما گزارش اثبات‌پذیر ارائه کند، از این دست اتفاقات است. این مقاله با مراجعه به آزمایش‌های صورت‌گرفته، ضمن بررسی اقسام اتوسکوپی، ویژگی‌ها و تبیین‌های فیزیولوژیکی و روان‌شناختی، صحت آن را بررسی کرده و حدود اعتبار آن را در اثبات یا عدم اثبات بعدی غیرمادی برای انسان گزارش کرده است. براساس بررسی انجام‌شده، تجربه خروج از بدن یکی از اقسام اتوسکوپی به شمار می‌آید و می‌تواند ما را به بقای آگاهی پس از مرگ رهنمون شود.

کلیدواژه‌ها: اتوسکوپی، تجارب خروج از بدن، OBE، روح، مرگ.

امروزه به واسطه سیطره روح مادی‌گرایی بر جهان، ماهیت انسان تماماً برابر با بدن مادی و محدود به آن معرفی می‌گردد. این مسئله سبب می‌شود تا در برخورد با پدیده‌هایی که با این انگاره سازگار نیست، فوراً حکم به مادی بودن آن و البته ناشناخته بودنش داده شود، بی‌آنکه در جواب گوناگون آن رویداد پژوهش و دقت گردد. از جمله این موارد که می‌توان بدان اشاره نمود، پدیده «آتوسکوپ» است.

با جست‌وجو در منابع، موضوعی مطابق با موضوع نوشتار حاضر یافت نگردید، اگرچه جسته و گریخته می‌توان اشاراتی را بدان در کتب و مقالات یافت. بنابراین مقاله حاضر درصدد است تا با برطرف نمودن پراکندگی‌هایی که در تحقیقات مربوط به این موضوع یافت می‌شود و کم و کاستی‌هایی که به واسطه عدم جامعیت در آنها قابل مشاهده است، ضمن پاسخ به این سؤالات که آتوسکوپ چه ویژگی‌هایی دارد؟ اقسام آن چیست؟ چه شواهدی بر صحت آن وجود دارد؟ و نیز تبیین‌های مادی صورت گرفته و پاسخ‌های داده‌شده در این رابطه چیست؟ این موضوع مهم را که آیا می‌توان از آتوسکوپ به‌عنوان شاهی بر وجود بُعد غیرمادی برای انسان یاد کرد و آن را نشانه‌ای بر بقای روح و هویت انسانی پس از مرگ بدن دانست، بررسی کند.

۱. مفهوم‌شناسی

«آتوسکوپ» (Autoscopy) در لغت، ریشه در زبان یونانی دارد و از دو کلمه autos به معنای «خود» و skopeo به معنای «نگاه کردن به» تشکیل شده است (دی هین، ۲۰۱۹، ص ۱۶۱). این واژه در اصطلاح، مجموعه‌ای از تجارب است که در آن شخص می‌تواند بدن مادی خود را (بدون استفاده از ابزاری همچون آینه) مشاهده نماید. نخستین کسی که به این موضوع پرداخت، ارسطو فیلسوف یونانی بود (آنزولتی و دیگران، ۲۰۱۱، ص ۱)، اما اصطلاح «آتوسکوپ» توسط دانشمند فرانسوی فن د. سیکل (Fin de siècle) به کار برده شد. اولین تفسیرهای پزشکی از این واقعه را نیز ویگان (Wigan) در این رابطه ارائه داد.

آتوسکوپ ممکن است از چند ثانیه تا چند دقیقه و ساعت و حتی سال به طول انجامد (میشرا، ۲۰۰۹، ص ۵۹۱).

۲. اقسام آتوسکوپ

دانشمندان برای این واقعه اقسام متنوعی را استقرا کرده‌اند که مهم‌ترین آنها عبارتند از:

۲-۱. توهم آتوسکوپ

«توهم آتوسکوپ» (Autoscopic hallucination) حالتی است که در آن انسان، فردی را کاملاً شبیه خود مشاهده می‌کند. در این شرایط او همان‌گونه که دیگران را می‌بیند، می‌تواند فرد دیگری را ببیند که از هر جهت به وی شباهت دارد (براگر، ۲۰۰۲، ص ۱۷۹). در شرح‌حال تجربه‌کنندگان این حالت آمده است: فرد دیده شده که با نام

«همزاد» از او یاد می‌کنند، گاه به تقلید حرکات دست می‌زند و گاهی با شخص به گفت‌وگو می‌پردازد. همزاد همچنین در برخی عقاید با مشاهده کننده مخالف است (منافی و دیگران، ۱۳۷۷).

برای مثال، کسی که در جریان یک میهمانی دچار سردرد شدید بوده است، گزارش می‌کند قادر است شخصی را ببیند که شبیه خود او بوده و در آنجا حضور داشته است (مودی، ۱۳۷۳، ص ۱۳۲).

۲-۲. تجربه خروج از بدن

«تجربه خروج از بدن» (Out of body experience) رویدادی است که در آن، انسان از بدنش خارج می‌شود و از جهت بالا به پایین نگاه می‌کند و بدن مادی خود را می‌بیند. در این حالت فرد از بدنش کاملاً بیرون است و از منطری غیر از بینایی خود، به اطراف می‌نگرد (بلانک و دیگران، ۲۰۰۵).

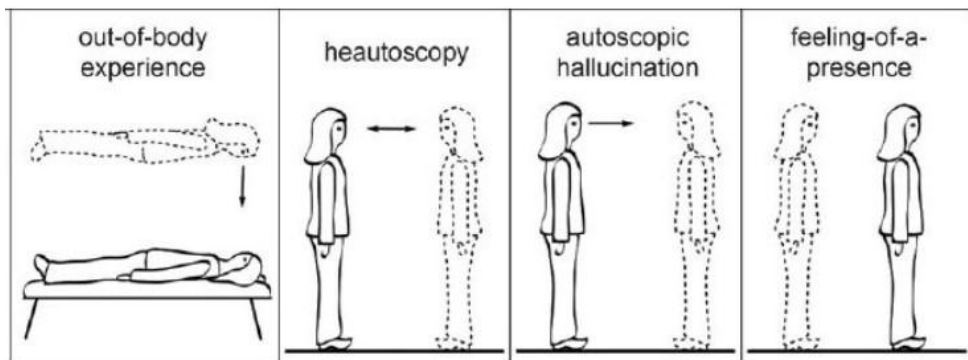
۳-۳. هیتاسکوپي

«هیتاسکوپي» (Heautoscopy) حالتی مابین دو قسم پیشین است؛ یعنی شخص فردی را کاملاً شبیه خودش می‌بیند، اما نمی‌تواند تعیین کند که دقیقاً زاویه دید او در بدن مادی اوست و یا از جهت مقابل به خود نگاه می‌کند (همان، ص ۱۸۷).

۳-۴. احساس حضور فردی در نزدیکی خود

گاهی انسان در شرایط «احساس حضور فردی در نزدیکی خود» (The feeling of a presence) قرار می‌گیرد و گمان می‌کند که فردی دیگر نیز در اطراف او حضور دارد، اما نمی‌تواند او را ببیند (همان، ص ۱۸۶).

تصویر ۱: اقسام آتوسکوپي



در تصویر فوق انواع چهارگانه آتوسکوپي با رسم شکل نشان داده شده است.

در میان اقسامی که برای آتوسکوپي نام برده شد، تنها «تجربه خروج از بدن» به‌عنوان واقعه‌ای که می‌تواند حاکی از حیات پس از مرگ باشد، مطمحنظر قائلان به وجود ماورا و مادی‌گرایان واقع شده است. به

اعتقاد این دو گروه، علل پدید آمدن سایر حالات، اختلال فیزیولوژیکی یا روانی بوده و از محل بحث خارج است. از همین رو مقاله حاضر نیز با توجه به موضوع آن، در ادامه تنها به «تجربه خروج از بدن» خواهد پرداخت و ابعاد آن را بیشتر می‌کاود.

۴. تجربه خروج از بدن

همان‌گونه که بیان شد، «تجربه خروج از بدن» (OBE) رویدادی است که در آن انسان از بدنش خارج می‌شود و از منظری بیرونی نظاره‌گر اطراف است. «تجربه خروج از بدن» به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های تجربه نزدیک به مرگ و با همان خصوصیات مطرح است. تنها اختلاف قابل ذکر این است که خروج از جسم در تجارب نزدیک به مرگ بر اثر سانحه، بیماری و یا هر چیز دیگری که زندگی انسان را به خطر می‌اندازد، ایجاد می‌شود؛ اما در «تجربه خروج از بدن»، علائم حیاتی فرد در حالت طبیعی قرار دارد و خطری جان او را تهدید نمی‌کند. بررسی OBEها به‌عنوان یک موضوع مستقل از تجربه‌های نزدیک به مرگ، از سال ۱۹۳۰ شروع شد (ایروین و دیگران، ۲۰۰۷، ص ۲۷۰-۲۷۱).

تجربه‌گندگان گزارش داده‌اند از بدن خارج شده‌اند و اتفاقاتی را که پیرامونشان در حال وقوع بوده به وضوح مشاهده کرده‌اند. نکته مهم در اینجا تأیید گفته‌های آنان توسط اطرافیان است. یکی از مشهورترین این موارد گزارش خانم ماریا است.

خانم ماریا در سال ۱۹۸۴ به علت حمله قلبی به بیمارستان انتقال داده شد. در آنجا احیا شد و شرایطش به حالت طبیعی بازگشت. وی پس از بهبودی ضمن بیان دقیق اتفاقاتی که در هنگام احیای او صورت گرفته بود، ادعا کرد که توانسته است از محیط داخل بیمارستان خارج شود و حتی لنگه کفشی را کنار یکی از پنجره‌های طبقه سوم بیمارستان بوده مشاهده کرده است. درمانگران با مراجعه به محل گزارش شده کفش موردنظر را همان‌جا مشاهده کردند (گریسون و دیگران، ۱۹۸۴، ص ۵۵).

این دست گزارش‌ها، حتی برای افراد نابینا که از نعمت داشتن قوه بینایی و مشاهده عالم ماده در طی زندگی خود محروم بوده‌اند نیز گزارش شده است (لانگ، ۲۱۰، ص ۵۲).

۴-۱. اقسام تجربه‌های خروج از بدن

تجارب خروج از بدن را می‌توان به «اختیاری» و «غیراختیاری» تقسیم نمود. در حالت اول افرادی با تمرین، قوه خروج از بدن را با اراده و اختیار خود به دست می‌آورند. در عرفان اسلامی از این پدیده با اصطلاح «خلع بدن»، «مرگ ارادی» یا «موت اختیاری» یاد می‌کنند (معمدی و فرحزاد، ۱۳۹۵). در حالت دوم برخی افراد به‌طور ناگهانی و غیراختیاری با این پدیده مواجه می‌شوند.

۱-۱-۴. اختیاری

مردی که تجربه خروج از بدن اختیاری داشته و مدعی است به راحتی هر زمان که بخواهد، می‌تواند از بدنش خارج شود، می‌گوید:

همسر من از ازدواج اولش یک پسر ۱۶ ساله داشت. ساعت سه صبح شده بود و او هنوز به منزل مراجعت نکرده بود. برای اینکه همسر من را آرام کنم، گفتم: نگران نباش! بدنم را رها خواهم کرد و به دنبال او خواهم گشت. در کمتر از یک ثانیه، در مقابل او بودم. آن پسر در یک مشروب‌فروشی بود. با اینکه مرا نمی‌دید، در چشمانش نگاه کردم و گفتم: به خانه برگرد! دیگر کافی است. نیم ساعت بعد به منزل آمد. فردا صبح ماجرا را با وی در میان گذاشتم. او از این مسئله تعجب کرد و بسیار خندید. اما زمانی که نشانی‌هایی را برای حضور خودم در آن لحظه و زمان به او دادم، در خود فرورفت (چاربونیر، ۲۰۱۵، ص ۴۰).

در عرفان اسلامی چنین بیان می‌شود که توانایی بر خلق بدن، از جمله کارهایی است که سالک الی‌الله کم‌وبیش پس از طی طریقت، بدان دست پیدا می‌کند. *آیت‌الله مصباح یزدی* در همین رابطه نسبت به *آیت‌الله محمدتقی بهجت* می‌گوید:

مرحوم آقا مصطفی [خمینی] - رضوان‌الله علیه - از پدرشان مرحوم امام - اعلی‌الله مقامه - نقل می‌کرد: آقا معتقدند: جناب آقای بهجت دارای مقامات معنوی بسیار ممتازی هستند. از جمله مطالبی که از پدرشان درباره آقای بهجت نقل می‌کردند این بود که ایشان دارای موت اختیاری هستند؛ یعنی قدرت این را دارند که هر وقت بخواهند روح خویش را از بدن - به اصطلاح - خلع کنند و بعد مراجعت نمایند. این یکی از مقامات بلندی است که بزرگان در مسیر سیر و سلوک عرفانی ممکن است به آن برسند (باقرزاده، ۱۳۸۸، ص ۱۱۱).

۲-۱-۴. غیراختیاری

در یک تحقیق انجام‌شده بر روی ۱۲۴ نمونه OBE، ۸۴ درصد این حالات به صورت غیرارادی و کاملاً اتفاقی رخ داده است. این وقایع عمدتاً در شرایطی به وجود آمده که افراد تحت فشار عصبی بیش از اندازه‌ای مانند اطلاع از مرگ عزیزان و وحشت زیاد واقع شده‌اند (چاربونیر، ۲۰۱۵، ص ۴۵). از این رو تعداد گزارش‌های اعلام‌شده ناشی از تجربه‌های خروج از بدن، در میان بازماندگان زلزله سانفرانسیسکو (San Francisco) در امریکا، رو به فزونی نهاد (وایلد و دیگران، ۲۰۰۹، ص ۹۳). مصرف مواد مخدر یا الکل، هیپنوتیزم و مدیتیشن نیز از دیگر عوامل این واقعه اعلام شده است (همان، ص ۹۱).

یکی از مشهورترین گزارش‌ها در این زمینه، به «گزارش ویلموت» (the Wilmot case) معروف شده است. همسر خانم ویلموت با کشتی، در حال سفر از لیورپول انگلیس به سمت نیویورک امریکا بود که در یکی از شب‌ها هنگامی که در اتاق خود استراحت می‌کرد، در عالمی شبیه خواب، خانم ویلموت را مشاهده کرد که در کنار در ورودی ایستاده است. یک هفته بعد آقای ویلموت همسرش را ملاقات کرد و از وی درباره آن شب سؤال نمود: آیا

سه‌شنبه شب گذشته با من ملاقات نکردی؟ با وجود فاصله ۳۰۰۰ کیلومتری در آن موقعیت، همسرش معتقد بود که او را دیده است. او می‌گوید:

در آن شب من بسیار نگران بودم؛ زیرا بر اثر بدی هوا و وقوع طوفان احتمال خطر می‌دادم. به‌ویژه اینکه خبر غرق شدن یک کشتی مسافربری هم گزارش شده بود. آن شب از نگرانی بیدار ماندم و در حدود ساعت ۴ صبح، احساس کردم روح از تنم جدا شد و از بالای اقیانوس طوفانی گذشتم تا به تو رسیدم. در آن موقعیت در کنار در ورودی ایستادم (مولدون، ۱۹۳۶، ص ۱۱۵-۱۱۶).

اولین تجربه خروج از بدن (خلع) مرحوم سیدهاشم حلال از عارفان بنام اسلامی نیز جزو این قسم تجارب قرار می‌گیرد. ایشان در این زمینه می‌گوید:

پاسی از شب گذشته بود. به خانه آمدم. خسته و فرسوده و گرسنه و تشنه بودم. خواستم به اتاق بروم که دیدم مادرزم کنار حوضچه عربی داخل منزل نشسته است... تا فهمید من از در وارد شدم، شروع کرد به بد گفتن و ناسزا و فحش دادن و با این کلمات مرا مخاطب قرار داد. من هم داخل اتاق نرفتم؛ یکسره از پله‌های پشت‌بام بالا رفتم تا در آنجا استراحت کنم. دیدم این زن صدای خود را بلند کرد و با صدای بلند به طوری که نه تنها من، بلکه همسایگان می‌شنیدند به من فحش و ناسزا گفت. گفت و گفت تا حوصله‌ام تمام شد.

بدون آنکه به او پرخاش کنم و یا یک کلمه جواب دهم، از پله‌های بام به زیر آمدم و از در خانه بیرون رفتم... در این حال ناگهان دیدم من دو تا شدم: یکی سیدهاشمی که مادرزن به او تعدی می‌کرد و سب و شتم می‌نمود، و یکی من که بسیار عالی و مجرد و محیط هستم و ابدأ فحش‌های او به من نرسیده است و اصلاً به این سیدهاشم فحش نمی‌داده است (حسینی طهرانی، ۱۳۵۳، ص ۱۷۴-۱۷۵).

۲-۴. ویژگی‌های تجربه خروج از بدن

دارندگان OBE آن را چنین توصیف می‌کنند:

- ۱) هنگام خروج از جسم، بدنی همچون بخار یا مه داشته‌اند.
- ۲) تجربه‌شان کاملاً حقیقی و متمایز از خواب یا توهم بوده است.
- ۳) در تجارب اختیاری، تجربه‌کنندگان می‌توانسته‌اند در هر نقطه از جهان که می‌خواهند، حاضر شوند. آنها همچنین خصوصیات محیط اطراف مسیری را که گاه طولانی بوده و به سرعت طی می‌شده است، کاملاً به یاد دارند. تجربه‌کنندگان می‌توانستند از میان اجسام مادی نیز عبور کنند.
- ۴) تجربه‌کنندگان لحظه‌ای پیش از وقوع OBE و پس از آن در تاریکی فرورفته‌اند.
- ۵) آنها امکان شنیدن و دیدن واقعیت‌های مادی را داشته‌اند.
- ۶) افرادی که OBE‌شان در شرایط آزمایشگاه رخ داده، عملکرد مغزشان کاهش پیدا کرده، اما قلب و سایر دستگاه عصبی آنها به‌طور طبیعی در حال فعالیت بوده است.

۷) براساس یک تحقیق، ۶ درصد جمعیت اروپا تجربه خروج از بدن داشته‌اند. در تحقیق دیگر پاسخ ۲۵ درصد دانشجویان دانشگاه «ویرجینیا» (University of Virginia) به اینکه آیا تا کنون OBE داشته‌اند، مثبت بوده است. ۸۳ درصد این افراد بیش از یکبار با این واقعه روبه‌رو شده‌اند (جاور و دیگران، ۲۰۰۹، ص ۴۷۵).

۳-۴. راستی آزمایی

تاکنون تحقیقات متعددی برای راستی‌آزمایی OBEها انجام شده است. یکی از اینها بر روی دختری ۲۲ ساله بود که مکرر سابقه خروج از بدن داشت. او در ایام هفته یکی دو بار از خواب می‌پرد و در این لحظات احساس خروج از بدن داشت. این حالت نزدیک به ۳۰ ثانیه به طول می‌انجامید. وی این حالت را از کودکی داشت و ابتدا گمان می‌کرد همه انسان‌ها چنین‌اند؛ اما زمانی که این حالات را با دوستان خود در میان گذاشت با نگاه حیرت‌زده آنان مواجه شد.

دکتر چارلز تارت (Charles Tart) برای کشف حقیقت و اینکه آیا امکان خروج روح از بدن وجود دارد یا خیر، تصمیم گرفت این دختر را طی دو ماه و در چند شب متفاوت در هنگام خواب تحت مطالعه قرار دهد. در اتاق آزمایش یک ساعت دیواری نصب بود که هر شب یک عدد پنج رقمی بر روی آن قرار می‌گرفت. آن دختر موظف بود تا پس از خروج از بدن، آن عدد را ببیند و هنگام بیداری به اطلاع دکتر برساند. تارت می‌گوید: من برای اینکه احتمال آگاهی از طریق تله‌پاتی را به صفر برسانم، آن عدد را به صورت تصادفی از طریق رایانه چاپ می‌کردم و خود نیز از آن مطلع نبودم.

در دو شب اول، او نتوانست عدد مدنظر را ببیند، اما شب دوم اتفاقی تلخی را گزارش کرد. او دیده بود که دختر جوانی قریب ۱۳ تا ۱۶ ساله بر اثر ضربات چاقو به بدن و سرش کشته شد. قاتل که مردی جوان بود با یک ماشین سفیدرنگ از محل حادثه گریخته بود. عصر آن روز این واقعه از خبرگزاری‌ها به اطلاع همه رسید. او همه چیز را درست گفته بود. قاتل، ماشین سفیدرنگ و... دختر مزبور که در شب‌های پیشین نتوانسته بود عدد را ببیند، در شب چهارم موفق شد عدد ۲۵۱۳۲ را به درستی اعلام کند. از لحاظ ریاضی اینکه او توانسته باشد از طریق حدس زدن به چنین عددی برسد، یک در صد هزار است. بنابراین وقوع احتمالی آن بسیار بعید خواهد بود (ابن، ۱۹۸۷، ص ۱۷۳).

آزمایش دقیق دیگر مربوط به آقای/ اینگو/سوان (Ingo Swan) است. او که متولد سال ۱۹۳۳ در امریکاست، اولین تجربه‌اش را در سه سالگی و طی عمل جراحی لوزه، از سر گذراند. وی در این حالت توانسته بود تمام اتفاقاتی را که حین عمل در حال انجام بر روی بدنش بود، مشاهده کند. /سوان/ در سال ۱۹۵۷ به‌عنوان سرباز در شبه‌جزیره کره مشغول به خدمت شد. در این دوران یک تجربه خروج از بدن اختیاری داشت.

خانم میچل تصمیم گرفت تا با او به‌عنوان یک موضوع تحقیقی وارد همکاری شود. آزمایش به این صورت بود که /سوان/ ضمن قرار گرفتن بر روی یک صندلی در اتاقی جداگانه، به دستگاه

«الکتروآنسفالوگرام» (Electroencephalogram) متصل شد. در این هنگام خانم میچل و همکاران وی در اتاق دیگری مشغول بررسی فعالیت مغزی او گردیدند. در اتاقی که اسوان قرار داشت، جعبه‌ای در ارتفاع چهارمتری از سطح زمین از سقف آویزان شد. در این جعبه، اشیای گوناگونی قرار داده شده بود و او می‌بایست به درستی آنها را گزارش می‌داد. در گروه آزمایش تنها یک تن از چپستی اشیا با خبر بود و حتی خانم میچل نیز بی‌اطلاع بود.

طی ۶ ماه و هر هفته دو یا سه بار این بررسی ادامه پیدا کرد. او به درستی می‌توانست از آنچه در آن بالا قرار دارد، خبر دهد.

پس از بررسی امواج دستگاه الکتروآنسفالوگرام، مشخص شد در طول تجربه خروج از بدن، فعالیت مغزی اسوان کاهش محسوس داشته است و البته بخش راست مغز کمی بیش از بخش چپ آن (میچل، ۱۳۹۲، ص ۱۵-۳۲).

۴-۴. تفسیرهای مادی

مخالفان حقیقی انگاشتن تجربه‌های نزدیک به مرگ، توجیهاتی مادی برای توضیح این وقایع در پیش گرفته‌اند. آنان در این رابطه گاه به امور فیزیولوژیکی و پزشکی توسل جست‌اند و گاه از امور روان‌شناختی کمک می‌گیرند. چون OBEها در تجارب نزدیک به مرگ نیز مشاهده می‌شوند، تبیین‌های فیزیولوژیکی و پاسخ‌هایی که در تبیین مادی این تجارب مطرح و پاسخ‌هایی که بدان داده شده است، شامل تجربه‌های خروج از بدن نیز می‌شود؛ مانند کمبود اکسیژن، تحریکات لب گیجگاهی و اثرات داروهای شیمیایی. با این وجود، تاکنون دو فرضیه اختصاصی نیز برای OBE مطرح شده است که بدان‌ها خواهیم پرداخت:

۱-۴-۴. تجربه خروج از بدن؛ یک سازوکار حیاتی

در این نظریه ادعا می‌شود که OBE عملکردی است که بدن در هنگام مواجهه با شرایط تهدیدکننده زندگی از خود بروز می‌دهد. این عمل موجب می‌شود تا بدن در مواقع بحرانی، همچون فشارهای عصبی بیش از اندازه‌ای که به دستگاه عصبی وارد می‌شود و یا محرومیت‌ها و کمبودهای روانی که ممکن است در اثر برخی عوامل پدید آید و یا حتی ضربات فیزیکی شدیدی که بر جسم وارد می‌شوند، عملکرد حیاتی خود را به نحو ثابت و استوار ادامه دهد (هانگر، ۱۹۷۹، ص ۲۴).

۲-۴-۴. عملکرد الکتریکی متفاوت نیمکره‌های مغز

پیروان این دیدگاه معتقدند: هنگامی تجربه خروج از بدن پدید می‌آید که عملکرد الکتریکی نیمکره راست مغز نسبت به نیمکره چپ آن کاهش می‌یابد. این مسئله با دستگاه الکتروآنسفالوگرام و توسط برخی متخصصان آزمایش و ثابت شد. تفاوت میزان عملکرد دو نیمکره مغز موجب می‌شود تا میان بدن و مُدرک دوگانگی احساس شود (مونرو و دیگران، ۱۹۹۲، ص ۸۸۹).

۴-۵. نقد و بررسی

۱) دو دیدگاه قبلی هر دو در حد فرضیه باقی ماند و طی سال‌های بعد پیشرفتی نداشت. این مسئله نشان‌دهنده نقص آنهاست، و گرنه در صورت توانایی، در توضیح و تبیین OBEها ادامه می‌یافت (وایلد، ۲۰۱۱، ص ۴۴).

۲) در صورتی که تجارب خروج از بدن صرفاً اختلال فیزیکی باشند، گزارش‌هایی که تجربه‌کنندگان ارائه می‌کنند نباید حاکی از واقعیت بوده و مورد تأیید واقع شوند. این درحالی است که در آزمایش‌های گوناگون، همچون آزمایش خانم میچل و آقای تارت ادعای تجربه‌کننده تأیید شده است.

۵. تبیین‌های روان‌شناختی

بخشی از تبیین‌های روان‌شناختی OBE با تفاسیر مطرح‌شده در خصوص NDE مشترک است. اسکیزوفرنی، توهم و سازوکار دفاعی از این موارد است. در اینجا دو نظریه اختصاصی را که در این رابطه مطرح شده است، بررسی می‌کنیم:

۵-۱. نظریه روانکاوانه

در این دیدگاه، فرایند تجربه خروج از بدن چنین تبیین می‌شود:

چون هویت و شخصیت انسان به جسم مادی اوست، زمانی که دریافت ادراکات حسی از سوی بدن کاهش می‌یابد، هویت انسانی نیز با تهدید مواجه شده، در نتیجه اضطراب و استرس افزایش پیدا می‌کند. براساس نظریه «فرایند اولیه» فروید، در این شرایط مغز برای جلوگیری از فروپاشیدن «خود»، مفهوم بدن را تغییر می‌دهد و تلاش می‌کند هویت از دست رفته را بازآفرینی کند. OBE و احساس دوگانه میان بدن و «خود» محصول این روند است (پالمر، ۱۹۷۸، ص ۱۹).

«فرایند اولیه» در نگاه فروید، تصویری ذهنی است که انسان وقتی به مطلوبی دست پیدا نمی‌کند، به منظور مقابله و برطرف ساختن میل به آن مطلوب برای خود می‌سازد. برای مثال، اگر شما در گرمای شدید تابستان واقع شوید و به یک لیوان آب نیاز پیدا کنید اما دسترسی به آن میسر نباشد، احتمالاً بتوانید با ساخت یک تصویر ذهنی از نوشیدن یک لیوان آب با قطعات یخ داخل آن، مدتی بر میل شدید خود فائق آید.

۵-۱-۱. نقد و بررسی

۱) این نظریه در صورتی می‌توانست صحیح باشد که تمام OBEها در یک شرایط تهدیدآمیز و خطرناک پدید می‌آمدند. اما براساس برخی گزارش‌ها، تجارب خروج از بدن در حالات کاملاً طبیعی یا آرامش‌بخش، همچون مدیتیشن نیز رخ داده‌اند (وایلد، ۲۰۱۱، ص ۴۷).

۲) اینکه در شرایط کاهش ادراکات حسی، مغز دست به واکنش زده و به دنبال هویت‌سازی برای خود باشد صرفاً یک فرضیه بوده و ثابت نشده است.

۳) این ادعا که هویت و شخصیت انسان به بدن مادی‌اش باشد، نیاز به اثبات دارد. دلایل متعددی در نقد این عقیده وجود دارد که در جای خود به تفصیل بدان پرداخته شده است (ر.ک: رجیبی، ۱۳۸۱؛ الهی‌راد، ۱۳۹۹؛ کثیری؛ ۱۴۰۰).

۲-۱-۵. نظریهٔ شناختی

خانم *سوزان بلک‌مور* (Susan Blackmore) به‌عنوان واضع این نظریه معتقد است: دستگاه شناختی انسان واقعیت خارجی را براساس داده‌های حسی که دریافت می‌کند، شکل می‌دهد. زمانی که ادراک محسوسات با مشکل مواجه می‌شود و دیگر ورودی از خارج دریافت نمی‌شود، مغز واقعیت خارجی را براساس تصاویر و خاطرات پیشینی که نزد خود دارد، تخیل می‌کند. این اختلال ممکن است در اثر بیماری، اضطراب، مدیتیشن، دارو و مانند آن ایجاد شود. مغز در حالت عادی اطلاعات خود از محیط را به صورت نگاه از بالا به پایین یا - به اصطلاح - «چشم پرنده» ذخیره می‌کند. بنابراین هنگام بازیابی نیز آنها را همین‌گونه می‌یابد. به همین علت است که بیشتر دارندگان OBE مدعی‌اند که توانسته‌اند از نقطه‌ای در بالا به سمت پایین نگاه کنند (بلک‌مور، ۱۹۸۴، ص ۲۰۱).

در تأیید این نظریه، در یک بررسی مشخص شد کسانی که تجربهٔ خروج از بدن دارند به لحاظ قوهٔ تصور و تخیل، از سایرین قوی‌ترند (گیلکسون، ۱۹۹۰، ص ۶۷۵).

۱-۲-۵. نقد و بررسی

۱) طی یک پژوهش، مشخص شد وضوح تخیلات دارندگان تجربهٔ خروج از بدن در مقایسه با دیگر افراد تفاوتی ندارد. بنابراین شاید قدرت تخیل نزد تجربه‌کنندگان قوی‌تر باشد، اما وضوح این تصورات در هر دو گروه یکسان است. اگر تخیل را عامل OBE معرفی کنیم، بنابراین چرا این تجربه همگانی نیست؟ (وایلند، ۲۰۱۱، ص ۵۰).

۲) در نظریهٔ فوق، اینکه مغز دقیقاً تصاویر دریافتی را به چه صورتی ذخیره‌سازی می‌کند و مجدداً بازیابی می‌نماید، هنوز به‌طور کامل روشن نیست. بنابراین دیدگاه مزبور در تبیین OBE‌ها در حد یک فرضیه باقی می‌ماند (همان).

۳) اگر خروج از بدن را تصورات جایگزین شدهٔ مغز بدانیم، بنابراین نباید انتظار داشته باشیم آنچه دیده می‌شود با واقعیت مطابق باشد. این در حالی است که تجربه‌کننده توانسته است پس از خروج از بدن اطلاعات پیرامونی خود را به درستی گزارش دهد.

۳-۵. قابل آزمایش نبودن بُعد غیرمادی

مادی‌گرایان معتقدند: اگر OBE صحت داشته باشد و یک جزء غیرمادی لطیف در طی آن از بدن خارج شود، بنابراین باید بتوان آن را با استفاده از اشعهٔ ماورای بنفش یا مادون قرمز یا دستگاه‌های دقیق مغناطیس‌سنج مشاهده کرد و یا - دست‌کم - برخی جنبه‌های آن را ارزیابی نمود؛ اما طی آزمایش‌های صورت‌گرفته این امر میسر نشده است (بلک‌مور، ۱۹۸۷، ص ۵۷۲).

۱) اگر بخواهيم براساس اصول مقبول مستشکل پاسخ گوئيم و پاسخی نقضی ارائه نماييم، می توان گفت: اينکه برخی دستگاه‌های کنونی امکان ثبت نتایج مثبت را نداشته‌اند، شاید بدین علت بوده که ابزار نامبرده دارای قدرت و دقت لازم و کافی برای تشخیص در این زمینه نبوده است. ممکن است در آینده با پیشرفت‌های علمی و فناورانه که صورت خواهد گرفت، سرانجام بشر به ابزاری دست پیدا کند که مشاهده این موجودات برایش میسر باشد.

۲) براساس فلسفه اسلامی، روح عنصری غيرمادی و مربوط به قلمروی غير از جهان مادی است. پس اساساً مشاهده آن با ابزار مادی امکان ندارد. از این رو تلاش‌ها برای مشاهده روح از این طریق، آب در هاون کوبیدن است.

نتیجه‌گیری

این مقاله کوشید براساس روش «تجربی» به بررسی میزان دلالت تجارب خروج از بدن به‌مثابه یکی از اقسام اتوسکوپي بپردازد و این موضوع را ارزیابی نماید که آیا می‌توان شاهی بر غيرمادی بودن آن یافت و آن را دال بر وجود روح دانست؟ لازم به ذکر است که در روش «تجربی» تکرارپذیری یک پدیده برای تأیید آن ضروری است. با این مقدمه باید گفت: نظر به تقسیم تجارب خروج از بدن به «اختیاری» و «غيراختیاری»، تنها تجارب اختیاری را می‌توان به صورت آزمایشگاهی بررسی کرد و البته خوشبختانه این دست تجارب بررسی شده و تأیید نیز شده است.

از سوی دیگر مخالفان وقوع OBE که به تقلیل آن به مباحث فیزیولوژیک یا روان‌شناختی اقدام می‌کنند با نقدهای درخوری مواجه هستند که تاکنون از پاسخ به آنها معذور بوده‌اند. از این رو می‌توان وقایع یادشده را شاهی بر متوقف نبودن آگاهی به بدن مادی دانست و یا - دست کم - آگاهی را محصول بدن و امری غيرمادی تلقی نمود. این سخن به معنای اثبات ویژگی غيرجسمانی برای انسان است که هنوز ابعاد آن از حیث روش «تجربی» ناشناخته است.

منابع

- الهی‌راد، صفدر، ۱۳۹۹، *انسان‌شناسی*، چ هفتم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞ باقرزاده، رضا، ۱۳۸۸، *برگی از دفتر آفتاب*، تهران، مشهور.
- حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین، ۱۳۵۳، *معادشناسی*، چ هشتم، تهران، حکمت.
- رجبی، محمود، ۱۳۹۰، *انسان‌شناسی*، چ پانزدهم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞ کتیری، منصور، ۱۴۰۱، «نقش و جایگاه تجربه‌های نزدیک به مرگ در اثبات وجود روح»، *معرفت*، ش ۲۹۶، ص ۵۹-۷۰.
- معمودی، مسعود و ملک‌محمد فرحزاد، ۱۳۹۵، «مرگ ارادی (تسلط بر نفس)»، *پژوهشنامه عرفان*، ش ۱۸، ص ۱۸۵-۲۰۳.
- منافی، هادی و دیگران، ۱۳۷۷، «پدیده رؤیت همزاد و گزارش سه مورد»، *مجله علمی سازمان نظام پزشکی جمهوری اسلامی ایران*، ش ۴، ص ۲۹۵-۳۰۵.
- مودی، ریموند، ۱۳۷۳، *نورآنسوی*، ترجمه حسین جلیلیان، تهران، جمال‌الحق.
- میچل، ژ. لی، ۱۳۹۲، *احساس خروج روح از بدن*، ترجمه رضا جمالیان، تهران، عطایی.
- Anzellotti, F., Onofrj, V., Maruotti, V. et al, 2011, "Autoscopic phenomena: case report and review of literature", *Behavioral and Brain Function*, N. 7.
- Blackmore, Susan, 1984, "A Psychological Theory of the Out-of-Body Experience", *Journal of Parapsychology*, N. 48, p. 201-218.
- , 1987, *Out Of Body Experience*, in THE Oxford Companion to The Mind, Richard L. Gregory, New York, Oxford University Press.
- Blanke, Olaf, Mohr, Christine, 2005, "Out-of-body experience, heautoscopy, and autoscopic hallucination of neurological origin Implications for neurocognitive mechanisms of corporeal awareness and self consciousness", *Brain Research Reviews*, N. 50, p. 184-199.
- Brugger, Peter, 2002, "Reflective mirrors: Perspective-taking in autoscopic phenomena", *Cognitive Neuropsychiatry*, N. 7, p. 179-194.
- Charbonier, Jean Jacques, 2015, *Seven Reasons to Believe in the Afterlife, Translated by Jack Cain*, Canada, Inner Tradition.
- De Haan, Edward, 2019, *Impaired Vision*, USA, Wiley Blackwell.
- Ebon, Martin, 1987, *the signet handbook of parapsychology*, 4th edition, Signet.
- Glicksohn, Joseph, 1990, "Belief in the Paranormal and Subjective Paranormal Experience", *Personality and Individual Differences*, N. 11(7), p. 675-683.
- Greyson, Bruce, Flynn, C.P., 1984, *The near-death experience: Problems, prospects, perspectives*, USA, Charles C. Thomas Publisher.
- Honegger, Barbara, 1979, "Correspondence", *Parapsychology Review*, N. 10(2), p. 24-26.
- Irwin, Harvey, J., Watt, Caroline, A., 2007, *An introduction to parapsychology*, North Carolina and London, McFarland & Company, Inc., Publishers.
- Jawer, Michael, A., Micozzi, Marc S., 2009, *The Spiritual Anatomy of Emotion*, Park Street Press.
- Long, Jeffry, and Paul Perry, 2010, *Evidence of Afterlife*, USA, Harpercollins e books.
- Mishara, Aaron L., 2009, "Autoscopy: Disrupted Self in Neuropsychiatric Disorders and Anomalous Conscious States", in *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*, Schmicking, Daniel, Gallagher, Shaun.
- Muldoon, Sylvan, 1936, *The Case for Astral Projection*, Chicago, Aries press.
- Munro, Catherine, & Persinger, Michael, 1992, "Relative Right Temporal-Lobe Theta Activity Correlates with Vingiano's Hemispheric Quotient and the "Sensed Presence"", *Perceptual and Motor Skills*, N. 75, p. 899-903.
- Palmer, Parker J., 1978, "The Out-of-the Body Experience: A Psychological Theory", *Parapsychology Review*, N. 95, p. 19-22.
- Wilde, David John, 2011, *Finding Meaning in Out-of-body Experiences: An Interpretative Phenomenological Analysis* (Thesis), The University of Manchester, Manchester, UK.
- Wilde, David John, Murray, Craig D., 2009, "An Interpretative Phenomenological Analysis of Out Of Body Experiences in Two Cases of Novice Meditators", *Australian Journal of Clinical and Experimental Hypnosis*, N. 37, (2), p. 90-118.

نوع مقاله: پژوهشی

بازخوانی نظریه شیخ مفید درباره تجرد روح

غلامحسین گرامی / استادیار مدرسی معارف (مبانی نظری اسلامی) دانشگاه معارف اسلامی

gerami@maaref.ac.ir

 orcid.org/0000-0002-4053-5160



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

دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۱۵ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۳۱

چکیده

«تجرد روح» یکی از مباحث پایه در انسان‌شناسی است و همواره مدنظر متفکران علوم گوناگون بوده است. شیخ مفید، برجسته‌ترین عالم شیعی اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم هجری آراء قابل توجهی در حوزه انسان‌شناسی دارد. محققان و شارحان او یکی از نظریه‌های مهم وی را قول به «تجرد روح» می‌دانند. هدف تحقیق حاضر بررسی دقیق قراین مرتبط با این بحث در آثار اوست. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد در آثار شیخ مفید گرچه شواهدی که بر تجرد روح دلالت دارد (مانند تعریف انسان به جوهر بسیط فاقد حجم، حرکت، سکون، اجتماع و افتراق به وضوح) مشاهده می‌گردد، اما قرائتی در مقابل آن (مانند عرض بودن روح، فناى ارواح پس از مرگ و اختصاص تجرد به واجب تعالی) نیز یافت می‌شود. از دیدگاه تحقیق حاضر، راهبردهای رفع تعارض از عبارات شیخ مفید عبارتند از: تفکیک دو اصطلاح «جوهر فلسفی» و «جوهر کلامی» در عبارات شیخ، تفکیک روح از حقیقت انسان، توجه به دوره‌های حیات علمی وی، و بررسی دقیق آثار علمی مستند به او. نتیجه پایانی تحقیق آن است که شیخ مفید گرچه به بعد غیرمادی انسان اذعان دارد، اما نظریه‌ای کاملاً منسجم درباره تجرد روح ارائه نکرده و برخی از لوازم آن را نپذیرفته است.

کلیدواژه‌ها: انسان، روح، تجرد روح، بقای روح، شیخ مفید.

پس از پذیرش اصل وجود روح یا نفس در وجود انسان، مباحث متعددی درباره آن طرح می‌شود؛ مانند چگونگی پیدایش نفس، حقیقت نفس، چگونگی ارتباط آن با بدن، و جاودانگی یا عدم جاودانگی نفس. مجموعه مباحث مطروحه درباره نفس را با عنوان «علم النفس» می‌شناسند که در علومی مانند فلسفه، کلام و عرفان به شکل پراکنده یا متمرکز قابل پیگیری است.

مسئله روح و نفس آدمی در آیات و روایات نیز مکرر مدنظر قرار گرفته است. آیاتی مانند: «وَ يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسراء: ۸۵) - بنا بر اینکه مقصود روح انسان باشد - «وَ نَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا» (شمس: ۸۷)، آیات ناظر به مراحل آفرینش انسان که یکی از مراحل را «نفخ روح» معرفی می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۲۰-۲۱)، آیات مربوط به گرفتن جان انسان‌ها به هنگام مرگ (همان، ج ۱۷، ص ۲۶۹) و آیات دال بر ثواب و عذاب برزخی (همان، ج ۱، ص ۳۴۸-۳۵۰) از جمله مواردی است که در قرآن به روح انسان اشاره یا تصریح دارد.

روایات این باب بیش از آن است که به شمارش درآید. روایاتی درباره حقیقت روح (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۳۱۷)، درباره آفرینش ارواح پیش از ابدان (شعبیری، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۷۱)، چگونگی رابطه روح با بدن (قمی مشهدی، ۱۳۸۱، ج ۷، ص ۱۲۳)، انواع ارواح (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۷۲؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۵۳) و حالات ارواح (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶۱، ص ۴۰) از جمله روایات این باب است. از همین رو متکلمان مسلمان همواره درباره این موضوع بحث کرده‌اند.

هشام‌بن حکم که از متکلمان بزرگ هم‌عصر ائمه اطهار علیهم‌السلام است، بحث‌های مهمی درباره ماهیت روح دارد. (مقدسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۲۱-۱۲۵). در قرون بعد و با ظهور متکلمان برجسته‌ای مانند شیخ صدوق و شیخ مفید این‌گونه مباحث به شکل جدی‌تری در جهان تشیع ادامه یافت. شیخ مفید از جمله متکلمانی است که بحث‌های مهمی در حوزه علم‌النفس ارائه کرده و در این زمینه اختلافات اساسی با استاد خویش شیخ صدوق داشته است که در ادامه به آنها اشاره خواهیم کرد.

یکی از موضوعات مهم در نفس‌شناسی، بحث از ماهیت روح یا نفس است. آیا روح آدمی مجرد است یا مادی؟ پاسخ به این سؤال اساسی تأثیر مهمی بر بحث‌هایی همانند حدوث نفس، بقای نفس پس از مرگ و چگونگی ارتباط نفس با بدن دارد.

درباره نظریه‌های انسان‌شناختی شیخ مفید آثار متعددی به رشته تحریر درآمده است. یکی از منابع اصلی در این زمینه که بر بسیاری از پژوهش‌های دیگر تأثیرگذار بوده، کتاب *اندیشه‌های کلامی شیخ مفید*، اثر *مارتین مکلورموت* (۱۳۷۲) است. نویسنده در دو موضع از کتاب، به بحث از حقیقت انسان (انسان مکلف) و بررسی حقیقت روح و نفس از دیدگاه شیخ مفید پرداخته است و ضمن توجه دادن به اینکه بیشتر متکلمان در آن زمان نسبت به

انسان، رویکردی جسم‌انگارانه دارند، عبارات شیخ مفید درباره انسان، نفس و روح در رساله‌ها و کتب وی را بررسی کرده و نظریه تجرد روح و حقیقت انسان را به شیخ مفید نسبت می‌دهد. البته در مبحث حقیقت انسان، منبع اصلی مکدرموت کتاب *المسائل السرویه* است و در مبحث روح و نفس، کتاب *تصحیح الاعتقاد* مطمح نظر قرار گرفته و می‌توان گفت: فحص جامعی توسط نویسنده انجام نشده است (مکدرموت، ۱۳۷۲، ص ۳۰۵-۲۹۴ و ۴۸۵-۴۷۹). به نظر می‌آید تمام پژوهش‌هایی که در دوره معاصر صورت گرفته، به نوعی تحت تأثیر همین نظریه باشد؛ زیرا در همه این آثار براساس همان مستندانی که مکدرموت ارائه کرده، شیخ مفید را معتقد به نظریه «تجرد روح» و حقیقت انسانی دانسته‌اند.

مقاله «دیدگاه شیخ مفید درباره حقیقت انسان» (فتح‌نجات و جاودان، ۱۳۹۷)؛ نویسندگان با استناد به همان مطالبی که مکدرموت بدان استناد کرده است، نظریه «یگانگی روح و نفس و تجرد روح» را به شیخ مفید نسبت می‌دهند. نویسندگان ابایی ندارند از اینکه گاهی به کتاب مکدرموت نیز استناد کنند.

مقاله «بررسی و نقد انتقادات شیخ مفید بر دیدگاه انسان‌شناختی شیخ صدوق» (الله‌بداستی و رضانی، ۱۳۹۷)؛ نویسندگان ضمن نشان دادن اختلافات شیخ مفید و شیخ صدوق در مسائلی مانند خلقت اولیه ارواح، ارتباط نفس با بدن و جاودانگی روح تأکید می‌کنند که هر دوی آنها بر مسئله تجرد روح اتفاق نظر دارند.

مقاله «ماهیت نفس در کلام اسلامی» (حسامی‌فر، ۱۳۸۵)، دیدگاه‌های متفاوت متلکمان مسلمان را مطرح کرده است و درباره شیخ مفید با استناد به همان کتاب *المسائل السرویه*، وی را از طرفداران نظریه تجرد روح معرفی می‌کند.

به همین صورت، مقاله «حقیقت نفس در اندیشه امامیه» (حجت‌خواه و سنایی‌مهر، ۱۳۹۶)، شیخ مفید را در زمره قائلان به تجرد روح قرار داده است.

نگارنده هیچ کتاب یا مقاله‌ای را در دوره معاصر نیافته که درباره دیدگاه شیخ مفید نسبت به روح و حقیقت آدمی نظر دیگری داده باشد. همه کتاب‌ها و مقالاتی که در این زمینه نوشته شده بر نظریه «تجرد روح» از دیدگاه شیخ مفید تأکید کرده‌اند.

مقاله حاضر از دو جهت با آثار پژوهشی یادشده تفاوت دارد: یکی از جهت تتبع در همه آثار به‌جامانده از شیخ مفید و بررسی عبارات متعدد و گاه متفاوت و یا حتی متعارض شیخ درباره حقیقت انسان، و دیگر به چالش کشیدن انتساب نظریه «تجرد روح» به شیخ مفید با توجه به مبانی و عباراتی از وی که کمتر بدان توجه شده است.

نتایج تحقیق حاضر نشان می‌دهد عبارات ناظر به عدم تجرد روح در آثار شیخ مفید، اگر بیش از عبارات ناظر به تجرد روح نباشد کمتر از آن نیست. بررسی اولیه حاکی از آن است که شیخ مفید موضع یکسانی درباره حقیقت و تجرد روح ندارد، گرچه ممکن است وجهی برای جمع بین مواضع وی نیز ارائه گردد.

از مشکلات این تحقیق آن است که شیخ مفید گاهی با ادبیات کلامی در این باره سخن گفته و گاهی نیز

با ادبیات فلسفی، بی‌توجهی به این مسئله مهم - که آن را در ادامه نشان خواهیم داد - ایشان متهم به تناقص‌گویی می‌شود؛ همچنان که برخی به سبب بی‌توجهی به این اصل، پراکنده‌گویی را به وی نسبت داده‌اند (قجاوند و طاهری، ۱۳۹۳).

نتایج تحقیق پیش‌رو که به روش توصیفی - تحلیلی و از طریق مطالعه کتابخانه‌ای صورت گرفته، در چهار مرحله اصلی ارائه می‌شود: در گام نخست، عباراتی از شیخ مفید که بر نظریه «تجرد روح» دلالت دارد، بررسی می‌شود. در گام بعد، عباراتی که دال بر عدم تجرد روح است مدنظر قرار خواهد گرفت. در مرحله سوم راهبردهای حل تعارض عبارات شیخ و در پایان، تحلیل و مقایسه و قضاوت نهایی درباره نظریه شیخ مفید ارائه می‌شود. پیش از ورود به این چهار مرحله، لازم است درباره معنای لغوی و اصطلاحی «روح» و «نفس» و دیدگاه‌های متکلمان متقدم درباره حقیقت روح و انسان توضیح مختصری ارائه شود؛ زیرا توجه به این دو مقدمه موجب درک دقیق‌تر عبارات شیخ مفید در این باره می‌شود.

۱. مفهوم‌شناسی «نفس» و «روح»

۱-۱. «نفس» در لغت

برخی لغت‌شناسان واژه «نَفْس» و «نَفَس» را دارای ریشه واحد و معانی آنها را کاملاً مرتبط با یکدیگر می‌دانند. ابن‌فارس معتقد است: کلماتی که از این سه حرف (ن - ف - س) تشکیل شده، دارای ریشه معنایی واحد و به معنای «خروج نسیم» است. نفس آدمی را از آن جهت «نَفَس» گفته‌اند که قوام آن به نَفَس است. همچنین خون را «نَفَس» گویند؛ زیرا هنگامی که خون از بدن برود نَفَس انسان یا حیوان قطع می‌شود (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۴۶).

معنای دیگری که برای «نَفَس» گفته شده عبارت است از: «ذات‌الشیء». البته در این کاربرد همواره نفس به چیزی اضافه می‌شود؛ مانند «نفس‌الکتاب».

از دیدگاه علامه طباطبائی، معنای اولیه «نَفَس» همین است؛ یعنی دارای معنای مستقل نبوده و صرفاً برای تأکید به کار می‌رفته، اما به تدریج، به شکل مستقل استفاده شده و به معنای «ذات‌الانسان» به کار رفته و چون انسان ترکیبی از روح و بدن است و قوام اصلی او به روح است. این لفظ رفته‌رفته به همان معنای «روح» استعمال شده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۸۵). البته برخی از لغت‌شناسان نیز ریشه لغوی «نَفَس» و «نَفَس» را جدا دانسته‌اند (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۲۳۷).

۱-۲. «روح» در لغت

درباره واژه «روح» نیز بیشتر لغت‌شناسان گفته‌اند: قدر مشترک استعمال این لغت و واژه‌های مرتبط با آن «جریان» است. به تعبیر جوهری خود روح نیز حاصل امری است که جریان دارد (جوهری، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۷۰).

ابن‌فارس اعتقاد دارد: روح مشتق از «روح» است که واو ساکن به سبب کسره ماقبل، به یاء تبدیل شده و اصل «روح» همان «ریح» است، به معنای انبساط و گستردگی و وزیدن (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۴۵۴). برخی نیز گفته‌اند: معنای اصلی روح جریان امری لطیف و ظهور آن است. از این‌رو از مصادیق روح، جریان رحمت، جریان وحی، و تجلی فیض حق تعالی است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۴، ص ۲۵۴).

درباره معنای اصطلاحی «روح» و «نفس» مطالب زیادی گفته شده است. باید توجه داشت مفهوم این دو اصطلاح در علوم گوناگون فلسفی، کلامی، عرفانی و تفسیری یکسان نیست. در فلسفه معمولاً برای اشاره به بعد مجرد انسان از واژه «نفس» استفاده می‌شود. بسیاری از فلاسفه کتاب یا رساله مستقلی با همین عنوان دارند (ر.ک: ارسطو، ۱۳۹۳؛ کندی، ۱۳۸۷، ص ۱۵۹-۱۴۹؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۳؛ ابن‌باجه، ۱۴۱۲ق؛ فخررازی، ۱۳۶۴؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵). بنابراین واژه «روح» در ادبیات فلسفی کمتر به کار می‌رود.

۳-۱. «نفس» و «روح» در اصطلاح فلسفه

«نفس» در فلسفه شامل نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس انسانی یا نفس ناطقه می‌شود (همان منابع). «روح» نیز اغلب به دو معنای «روح بخاری» و «روح مجرد انسانی» به کار می‌رود. «روح بخاری» منشأ حیات و حس و حرکت و منطبق بر نفس حیوانی، و روح انسانی همان نفس ناطقه است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۰۸-۲۰۶؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵، ص ۱۷۹ و ۲۲۴). بنابراین دو واژه «روح» و «نفس» هنگامی که درباره انسان به کار می‌روند گاهی به معنای واحد، یعنی بعد مجرد انسان هستند و گاهی نیز به دو معنا استفاده می‌شوند. البته توضیح کامل این دو اصطلاح که کاربردهای گسترده‌ای در فلسفه دارند، نیازمند تحقیقی مفصل است.

۴-۱. «نفس» و «روح» در عرفان

در عرفان اسلامی دو واژه «نفس» و «روح» تقریباً متباین‌اند و وجه مشترکی ندارند. ابن‌عربی اعتقاد دارد: نفوس آدمیان نتیجه بدن عنصری است و پس از تسویه جسم و اعتدال اخلاط آن پدید می‌آید (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۶۳). پیدایش و حقیقت روح از دیدگاه وی کاملاً متفاوت است. روح حقیقتی الهی است که از ازل در حضرت جمال الهی به وجود علمی و به نحو غیرمنفصل حضور داشته است (همان، ج ۳، ص ۱۲).

۵-۱. «نفس» و «روح» از دیدگاه شیخ مفید

شیخ صدوق در کتاب *الاعتقادات* می‌نویسد: نفوس همان ارواح هستند؛ «اعتقادنا فی النفوس انها هی الارواح» (صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۴۷). اما شیخ مفید در کتاب *تصحیح اعتقادات الامامیه* که در واقع نقد *الاعتقادات* است، به این مطلب اعتراض می‌کند و می‌گوید: این دو به یک معنا نیستند. شاهدش هم این است که نفس در پنج معنا به کار می‌رود که عبارتند از:

(۱) ذات شیء؛ شاهد این معنا آن است که عبارت «هذا نفس شیء» به معنای ذات و عین شیء است.

۲) خون جهنده؛ مثلاً، فقها در عبارتی می‌گویند: «آنچه دارای نفس سائله است فلان حکم را دارد».

۳) هوا؛ دلیل بر این معنا این تعبیر است که گفته می‌شود: «نفس فلانی هلاک گشت»؛ یعنی تنفس او قطع شد و هوایی درون جسمش باقی نماند.

۴) هوای نفس و میل طبیعی؛ شاهد قول خداوند متعال است که می‌فرماید: «ان النفس لامارة بالسوء» (یوسف: ۵۳).

۵) شیخ مفید در پایان، معنای پنجمی را نیز اضافه می‌کند و آن نفس به معنای «عقاب» است که شاهدش آیه شریفه «و يحذرکم الله نفسه» (آل عمران: ۳۰) است.

این در حالی است که روح، چهار معنای متفاوت دارد:

۱) حیات؛ شاهد این معنا قول ایشان است که می‌گویند: «هر ذی‌روحه دارای فلان حکم است»؛ یعنی هر موجود دارای حیات. همچنین درباره کسی که مرده است، گفته می‌شود: «روح از او خارج شد» و یا درباره جنین گفته می‌شود: «هنوز روح در او دمیده نشده است».

۲) قرآن؛ شاهد آن گفته خداوند متعال است: «و كذلك اوحینا الیک روحاً من امرنا» (شوری: ۲۲) که مقصود قرآن است.

۳) فرشته‌ای از فرشتگان الهی؛ این معنا در آیه شریفه «یوم یقوم الروح و الملائکه» (نبا: ۳۸) آمده است.

۴) جبرئیل؛ قول خداوند «قل نزلہ روح القدس» (نحل: ۱۰۲) شاهد بر این معناست؛ زیرا مقصود از «روح القدس» جبرئیل است (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۷۹-۸۰).

۲. دیدگاه‌های متکلمان متقدم درباره حقیقت انسان

نظریه‌های انسان‌شناسانه متکلمان قرون اولیه در کتب کلامی یا فرق و مذاهب گزارش شده است. اشعری در کتاب *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین* بیش از بیست نظریه درباره ماهیت انسان از متکلمان نقل کرده است (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۳۲۸-۳۳۲). قاضی عبدالجبار نیز در کتاب *المعنی* «بیشتر همان آراء را آورده است (قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۳۰۹-۳۱۱).

متکلمان شیعه نیز در کتاب‌های کلامی خود بسیاری از این آراء را گزارش کرده‌اند. علامه حلی در *انوار الملکوت فی شرح الباقوت* بحث مستقلی درباره ماهیت انسان آورده و اهم اقوال را نقل کرده است (حلی، ۱۳۶۳، ص ۱۴۹-۱۵۰). سید مرتضی در *الدخیره فی علم الکلام* فصل مستقلی را به این بحث اختصاص داده و همانند استاد خود مهم‌ترین آراء را آورده است (علم‌الهدی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۱۳-۱۲۱). در همه آثار یادشده، نظریه‌های انسان‌شناسانه با محوریت اندیشمندان یا مکاتب و معمولاً به شکلی نامنظم گزارش شده است.

فاضل مقداد در کتاب *ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین* به خلاف آثار پیشین، تلاش می‌کند آراء متکلمان را در قالب یک تقسیم ارائه دهد. او پس از اشاره به اینکه اختلاف آراء درباره ماهیت انسان، بسیار گسترده و عمیق

است، همه نظریه‌ها را به سه دسته تقسیم می‌کند و می‌گوید: منشأ اختلاف درباره انسان آن است که حقیقت انسان، یا جسم است یا جسمانی و یا اینکه نه جسم است و نه جسمانی (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۳۸۶-۳۸۹).

نظریه‌های متکلمان متقدم درباره ماهیت انسان را از جهت دیگری هم می‌شود تقسیم کرد. حقیقت انسان از دیدگاه آنان، یا جسم و بدن اوست و چیزی جز جسم و امور جسمانی درباره انسان وجود ندارد یا روح اوست و یا هر دو. البته ارائه هرگونه تقسیمی از نظریه‌های یادشده با مشکلاتی مواجه است. برای نمونه، نظریه‌های روح‌محور همواره در مقابل نظریه‌های جسم‌انگارانه قرار ندارند؛ زیرا بسیاری از متکلمان تفسیر جسم‌انگارانه از روح ارائه می‌کردند و روح را جسم لطیف ساری در بدن و مانند آن تعریف می‌نمودند. در هر صورت مهم‌ترین نظریه‌هایی که درباره حقیقت انسان از سوی متکلمان متقدم ارائه شده، حکایت از غلبه رویکرد جسم‌انگارانه نسبت به انسان و یا حتی نسبت به روح و نفس دارد.

ابوالهدیل علاف و *ابوبکر الاصم* اعتقاد دارند انسان همین جسمی است که مشاهده می‌شود (قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ج ۱۱، ص ۳۱۱). علامه حلی در *انوار الملکوت* همین نظریه را به *ابراهیم‌بن نوبخت*، سید مرتضی و بیشتر معتزله نسبت می‌دهد (حلی، ۱۳۶۳، ص ۱۴۶).

نظریه جسم‌انگارانه دیگر آن است که حقیقت انسان همین بدن است، ولی نه همه بدن، بلکه اجزای اصلی بدن که داخل بدن هستند. این اجزا هیچ‌گونه رشد و ذبولی ندارند و تا پایان عمر ثابت‌اند (طوسی، ۱۴۱۳ق، ص ۹۸).

ضراب‌بن عمر انسان را مجموعه‌ای از اعراض می‌داند و جوهریت او را نفی می‌کند (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۳۳۹). متکلمانی که به طب گرایش دارند انسان را محصول اخلاط اربعه و اعتدال طبایع چهارگانه معرفی می‌کنند. گروهی از ایشان گرچه روح را قبول دارند، ولی با دیدگاهی جسم‌انگارانه، آن را به خون صافی خالص از کدورات و عفونات تفسیر می‌کنند (همان، ص ۳۳). برخی نیز روح را جوهر مرکب از بخارات اخلاط می‌دانند که محل آن اعضای رئیسی (قلب، مغز و کبد) است و از طریق عروق و عصب‌ها به سایر اعضا نفوذ می‌کند (طوسی، ۱۴۱۳ق، ص ۹۹).

نظام که از بزرگان معتزله است، حقیقت انسان را روح می‌داند، لیکن روح را به حیات تفسیر می‌کند که مداخل و مشابک در تمام بدن است؛ یعنی رابطه روح با بدن، رابطه تدبیری - آن‌گونه که فلاسفه می‌گویند - نیست، بلکه بدن وجودی مشبک دارد که روح در تمام شبکه‌های آن حضور دارد. از دیدگاه او با آمدن مرگ و فنای بدن، روح نیز فانی می‌شود (قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ج ۱۱، ص ۳۳۹).

گروهی از متکلمان انسان را به «جزء لایتجزا» تفسیر کرده‌اند، ولی درباره حقیقت جزء تجزیه‌ناپذیر نظر یکسانی ارائه نشده است. اجزای لایتجزا ذرات اولیه تشکیل‌دهنده جواهر جسمانی‌اند. برخی آنها را جسم (ذرات نشکن اولیه) و برخی جسمانی و برخی دیگر نه جسم و نه جسمانی می‌دانند.

صالحی اعتقاد دارد: حقیقت انسان جزء تجزیه‌ناپذیر حال در بدن است که محل آن قلب است. از همین رو حرکت و سکون و سایر اوصاف جسم برای او جایز است. در این نظریه انسان دارای ماهیتی جسمانی است. از

دیدگاه معمر - از معتزله - نیز حقیقت انسان، «جزء لایتجز» است، ولی مکان، حرکت، سکون و سایر اوصاف جسم را ندارد و بدن ابزار آن است (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۳۳۰).

برخی دیگر از متکلمان متقدم از واژه «جوهر بسیط» برای توصیف اجزای تجزیه‌ناپذیر استفاده می‌کنند که گویی ظهور در جوهر مجرد نزد فلاسفه دارد، ولی مقصود ایشان همان جزء غیر قابل انقسام جسمانی است. قاضی عبدالجبار می‌گوید: جوهر فرد یا جزء تجزیه‌ناپذیر کوچک‌ترین جزء تشکیل‌دهنده اجسام است، لیکن خودش صفات طبیعی ماده را ندارد (قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ج ۱۱، ص ۳۱۱).

در میان آراء متکلمان متقدم، مهم‌ترین و صریح‌ترین نظریه دوگانه‌انگاران دربارہ انسان از هشام‌بن حکم، متکلم برجسته شیعی هم‌عصر با ائمه معصومین^{علیهم‌السلام} نقل شده است. به اعتقاد وی «انسان» اسم است برای دو معنا: یکی بدن و دیگری روح. بدن به خودی خود مرده است و روح حساس و ذرّاک و نوری از انوار است (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۵۹).

شیخ مفید - بنا بر یک نقل - نوبختیان را در انسان‌شناسی تابع هشام‌بن حکم می‌داند و اعتقاد دارد: بنا بر نظریه ایشان - که روایات نیز آن را تأیید می‌کند - انسان قائم به نفس است، حجم و بُعد ندارد، مرکب از اجزا نیست (بسیط است)، حرکت و سکون و اتصال و انفصال (اکوان اربعه) در او راه ندارد (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۵۹۵۸).

۳. نظریه شیخ مفید درباره تجرد روح

همان‌گونه که اشاره شد، شیخ مفید عبارات متعددی درباره حقیقت روح دارد. از همین رو استخراج نظریه وی درباره تجرد یا عدم تجرد روح، نیازمند بررسی تفصیلی آثار وی در این باره است. در ادامه، ابتدا به عبارات ناظر به تجرد روح در آثار وی اشاره می‌شود و سپس عبارات ناظر به عدم تجرد روح.

۱-۳. قراین نظریه تجرد روح

شیخ مفید در موارد متعدد، عباراتی دارد که بر تجرد حقیقت انسان یا روح دلالت دارد که در ذیل می‌آید:

۱. شیخ مفید در برخی از آثار خود، انسان را به‌گونه‌ای تعریف می‌کند که می‌توان گفت بر تجرد روح از دیدگاه او دلالت دارد. وی در *المسائل السرویه*، بحث مستقلی را به حقیقت انسان اختصاص داده، می‌نویسد: انسان عبارت است از: شیء قائم به نفس که نه حجم دارد و نه مکانی را اشغال می‌کند و برای او ترکیب و حرکت و سکون و اجتماع و افتراق روا نیست. این همان چیزی است که حکمای پیشین آن را «جوهر بسیط» می‌نامیدند و به همین‌گونه هر موجود حی **فعال** حادثی جوهر بسیط است (مفید، ۱۴۱۴ق - الف، ص ۵۹۵۸).

این تعریف به‌روشنی دلالت دارد بر اینکه از دیدگاه شیخ مفید حقیقت انسان یک هویت مجردی است که نه جسم است و نه جسمانی؛ زیرا براساس این تعریف، انسان فاقد اوصاف جسمانی، یعنی حجم، مکان، حرکت، سکون، اجتماع و افتراق است.

شیخ مفید نظریه خود را مطابق اخبار رسیده از حضرت علی علیه السلام و نظریه پسران نوبخت که از شیعیان هستند، هشام بن حکم و معمر - که از معتزلیان هستند - معرفی می‌کند (همان). وی پس از توصیف ایجابی پیش گفته، توصیفات سلبی را نیز اضافه می‌کند و در ادامه می‌افزاید: انسان یک شیء گردآوری شده از اجزای دیگر نیست - آن گونه که جبایی و پسرش می‌گویند - و نیز «جسم متخلل فی الجملة الظاهرة» نیست که نظر ابن‌الاکشیه است. همچنین «جزء لایتجزا» نیست که *اعواری* بدان قائل است. در همه این نظریه‌ها نوعی جسم‌انگاری نسبت به انسان وجود دارد که شیخ مفید آنها را رد می‌کند.

همه کسانی که درباره انسان‌شناسی شیخ مفید یا نظریه «تجرد روح» وی مطالبی ارائه کرده‌اند به این قسمت از عبارات شیخ در *المسائل السرویه* استناد کرده‌اند (مکدموت، ۱۳۷۳، ص ۲۹۵؛ حسامی فر، ۱۳۸۵؛ حجت‌خواه و سنایی مهر، ۱۳۹۶؛ فتح‌نجات و جاودان، ۱۳۹۷).

۲. شیخ مفید در ادامه عبارات یادشده، جمله‌ای دارد که می‌تواند دلیل مستقلی بر نظریه «تجرد روح» از دیدگاه ایشان باشد. وی می‌گوید: «روح» یا «انسان» همان چیزی است که علم، قدرت، اراده، حیات، کراهت، حب و بغض دارد (مفید، ۱۴۱۴ق - الف، ص ۶۰). روشن است که چنین توصیفی از روح با دیدگاه تجرد روح سازگارتر است؛ زیرا اموری مانند علم، اراده، حب و بغض با تحلیل‌های صرفاً مادی قابل تبیین نیست (گرامی، ۱۳۹۴، ص ۶۹).

۳. عبارت دیگری از شیخ مفید بر نظریه «تجرد روح» از دیدگاه ایشان دلالت دارد. این تعریفی است که در *اوائل المقالات* از انسان مکلف اراده می‌کند. وی در بحث «ثواب و عذاب برزخی» پس از توضیح این مطلب که بدن‌های دنیوی مشمول ثواب و عذاب برزخی نیستند، بلکه خداوند برای ثواب و عذاب برزخی بدن‌هایی شبیه ابدان دنیوی مؤمنان و کافران قرار می‌دهد، می‌نویسد: این ادعا مبتنی است بر آنچه من درباره نفس انسانی و به عبارت دیگر، درباره حقیقت انسان مکلف اعتقاد دارم و آن عبارت است از: موجودی که حادث و قائم به نفس و خارج از صفات جواهر و اعراض است: «هو الشیء المحدث القائم بنفسه الخارج عن صفات الجواهر و الاعراض» (مفید، ۱۴۱۴ق - ب، ص ۷۷).

این تعریف بر مبنای نظریه‌های کلامی استوار است که هر جوهر و عرضی را جسمانی می‌دانند. در ادامه توضیحی درباره آن خواهد آمد؛ اما آنچه اکنون درصدد بیان آن هستیم توجه به تعریف «انسان» به مثابه موجودی است که نه جوهر است و نه عرض. شیخ مفید در این تعریف، انسان را خارج از مقوله جواهر و اعراض معرفی می‌کند که ظهور در تجرد نفس دارد.

حاصل کلام شیخ مفید در این بحث آن است که ثواب و عذاب برزخی ربطی به بدن‌های دنیوی ندارد و درواقع متوجه ارواح و نفوس آدمیان است که مجردند. از این رو عقلاً هیچ اشکالی ندارد که بگوییم: ابدانی مشابه ابدان دنیوی ایجاد می‌شود که ابدان برزخی ارواح هستند و ثواب عقاب برزخی متوجه آن ابدان و درحقیقت، متوجه ارواح مجرد متعلق به آن ابدان خواهد بود.

۲-۳. قراین نظریه عدم تجرد روح

با وجود مطالب پیش‌گفته (عبارات شیخ مفید درباره تجرد روح) شواهدی دال بر نظریه «عدم تجرد روح» در عبارات وی وجود دارد که به چهار نمونه از مهم‌ترین آنها اشاره می‌کنیم.

۱-۲-۳. تعریف روح به عرض

شیخ مفید مسئله سوم از کتاب *المسائل السرویه* را به حقیقت روح اختصاص داده و پس از طرح سؤال درباره ماهیت روح می‌نویسد: از نظر ما ارواح اعراض هستند و بقا ندارند: «الجواب انّ الارواح عندنا هی اعراض لا بقاء لها» (مفید، ۱۴۱۴ق - الف، ص ۵۵)، گرچه عرض ممکن است مادی یا مجرد باشد و واژه «عرض» به خودی خود دلالتی بر عدم تجرد ندارد، ولی توضیحی که در ادامه آن آمده، یعنی قید «لا بقاء لها» بر عدم تجرد دلالت می‌کند. اساساً از دیدگاه شیخ مفید عرض بودن با مادیت رابطه دارد و هیچ عرضی مجرد نیست؛ زیر اولاً، در تعریف «عرض» می‌گوید: «هو الحال فی المتحیز» (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۱۷) و ثانیاً، از دیدگاه او هیچ عرضی بقا ندارد. وی در *اوائل المقالات* «اعراض» را این‌گونه تعریف می‌کند: «اعراض معانی هستند که در وجود خود، نیازمند محل‌اند و هیچ‌کدام از آنها بقا ندارد» (مفید، ۱۴۱۴ق - ب، ص ۹۸). بنابراین می‌توان گفت: عبارت یادشده به خوبی بر عدم تجرد روح از دیدگاه شیخ مفید دلالت دارد.

۲-۲-۳. تلازم حدوث با جسمانیت

از دیدگاه شیخ مفید و بسیاری از متکلمان متقدم، حدوث با جسمانیت تلازم دارد. بنابراین هیچ حادثی نمی‌تواند مجرد باشد. شیخ مفید در *النکت الاعتقادیه* می‌نویسد: هر ممکن‌الوجودی حادث است؛ زیرا هر ممکن‌الوجودی، یا جوهر است یا عرض، و جوهر و عرض هر دو حادث‌اند. در ادامه می‌افزاید: «جوهر» عبارت است از: آنچه متحیز است (مکان دارد)، و «عرض» هم حال در متحیز است. وی سپس در تعریف «متحیز» می‌گوید: «متحیز» آن چیزی است که وجودش در مکان است، به‌گونه‌ای که قابل اشاره حسی باشد (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۱۷). بر این اساس همه اعراض نیز که حال در جواهرند، باید چنین باشند. بنابراین همه ممکنات - اعم از جواهر و اعراض - دارای خواص جسمانی‌اند.

تلازم جوهریت و جسمانیت در عبارات دیگر شیخ مفید نیز به چشم می‌خورد. خالی نبودن جواهر از حوادث (حرکت، سکون، اجتماع و افتراق) (همان، ص ۱۸) و تعریف «جوهر» به «چیزی که اجسام از آن تشکیل می‌شود» - اشاره به جزء لایتجزا - (همان، ص ۲۸) از جمله آنهاست.

۳-۲-۳. عدم بقای ارواح

یکی از مهم‌ترین آثار قبول به «تجرد روح» بقای ارواح پس از مرگ و در عالم برزخ است. شیخ مفید در آثار متعدد خود بر عدم بقای ارواح تأکید می‌ورزد که می‌تواند از مهم‌ترین دلایل بر نظریه «عدم تجرد روح» از دیدگاه او باشد.

پیش‌تر به عبارتی از کتاب *المسائل السرویه* ایشان اشاره کردیم که دلالت بر عرض بودن و در نتیجه، عدم بقای روح داشت: «ان الارواح عندنا اعراض لا بقاء لها» (مفید، ۱۴۱۴ق - الف، ص ۵۵). البته ممکن است این عبارت به گونه‌ای قابل توجیه باشد، ولی عبارات دیگری که صراحت در این بحث دارد نیز هست.

شیخ مفید در *تصحیح اعتقادات الامامیه*، در بحث «روح و نفس» و به دنبال آن در بحث «عذاب و ثواب عالم قبر و برزخ» اشکالات صریح و تندی بر شیخ صدوق وارد می‌کند که به تناسب موضوع این تحقیق، به برخی از بخش‌های آن اشاره می‌کنیم. شیخ صدوق در کتاب *الاعتقادات* براساس ادله عقلی و نقلی، نظریه «خلقت ارواح پیش از ابدان» و همچنین «بقای ارواح پس از مرگ و فنای ابدان دنیوی» را مطرح کرده است (صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۴۷-۴۹).

شیخ مفید در *تصحیح اعتقادات الامامیه* با قاطعیت، نظریه «بقای ارواح پس از مرگ» را رد می‌کند و شیخ صدوق را در این مسئله، متأثر از فلاسفه ملحد می‌داند و می‌گوید: وی بدون اینکه توجه داشته باشد، همان نظریه اصحاب تناسخ را پذیرفته و از این رو جنایت بزرگی بر خود و دیگران روا داشته است.

شیخ مفید علاوه بر این، نظریه شیخ صدوق را معارض با قرآن می‌داند؛ زیرا قرآن می‌فرماید: «کل من علیها فان و یبقی وجه ربک ذوالجلال و الاکرام» (الرحمن: ۲۶-۲۷).

شیخ مفید در ادامه توضیح می‌دهد که براساس روایات ائمه معصومین علیهم‌السلام انسان‌ها پس از مرگ سه دسته‌اند: گروهی مؤمن محض، گروهی کافر محض و گروه سوم که بیشتر انسان‌ها را شامل می‌شود، متوسطان هستند. عذاب و ثواب برزخی فقط شامل دو گروه اول می‌شود و سایرین فاقد حیات برزخی هستند و روح آنها با فنای بدن دنیوی فانی می‌شود. ایشان حتی واژه «معدوم شدن» را برای این گونه نفوس به کار می‌برد: «و الضرب الآخر یلهی عنه و تعدم نفسه عند فساد جسمه» (مفید، ۱۳۷۱، ص ۸۷-۸۹).

تحقیق حاضر درصدد ارزیابی دقیق نظریه شیخ مفید در این باره نیست، ولی به روشنی می‌توان فهمید که وی در کتاب *تصحیح اعتقادات الامامیه* با نظریه «بقای ارواح پس از مرگ و فنای ابدان دنیوی» به صراحت مخالفت می‌کند و این نظریه با دیدگاه «تجرد روح» تعارضی آشکار دارد.

۴-۲-۳. انحصار تجرد در واجب تعالی

یکی از موانع مهم نظریه «تجرد روح» از دیدگاه متکلمان متقدم، انحصار تجرد در واجب تعالی است. از دیدگاه ایشان فقط خالق این عالم دارای صفت «تجرد» است و هرچه غیر اوست غیر مجرد (مادی) است. شیخ مفید گرچه - تا آنجا که جست‌وجو کردیم - تصریحی به این مطلب (انحصار تجرد در واجب تعالی) ندارد، ولی برخی از مباحث خداشناسی ایشان مبتنی بر همین اصل است.

وی در *النکت الاعتقادیه* که از کتاب‌های مهم کلامی است، پس از استدلال بر «صفت» قدرت واجب تعالی، بحث «عمومیت قدرت» را به شکل سؤال طرح می‌کند و می‌گوید: آیا ایجادکننده این عالم بر هر مقدوری قادر

است یا بر برخی مقدورات قادر است؟ در ادامه پاسخ می‌دهد: به هر مقدوری قادر است. سپس مجدداً طرح سؤال می‌کند: چه دلیلی بر این مطلب وجود دارد؟

شیخ مفید به این سؤال از طریق تجرد حق تعالی پاسخ می‌دهد و می‌گوید: دلیل عمومیت قدرت خداوند آن است که نسبت ذات مقدسش با جمیع مقدورات یکسان است؛ زیرا او مجرد است. بنابراین نسبت جمیع مقدورات به ذات واجب تعالی یکسان است؛ زیرا همگی ممکن‌الوجود هستند و امکان نیز ملاک احتیاج است (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۳).

همان‌گونه که از استدلال شیخ مفید معلوم است، از دیدگاه او تجرد حق تعالی واسطه در اثبات قدرت مطلق اوست. اگر بخواهیم استدلال وی را در قالب منطقی بیان کنیم باید بگوییم:

مقدمه اول (صغرا): ایجادکننده این عالم مجرد است.

مقدمه دوم (کبرا): هر مجردی نسبتش با جمیع مقدورات یکسان است.

نتیجه: ایجادکننده این عالم نسبتش با جمیع مقدورات یکسان است.

از این بیان به خوبی می‌توان نتیجه گرفت: تجرد اختصاص به حق تعالی دارد؛ زیرا اگر موجودات مجرد دیگری وجود داشتند، باید می‌گفتیم: بر هر مقدوری قادرند.

شیخ مفید در ادامه مطالب پیش گفته، مشابه این استدلال را درباره «عمومیت علم حق تعالی» نیز به کار می‌برد و از تجرد او به‌عنوان حد وسط برای اثبات عمومیت علم استفاده می‌کند (همان، ص ۲۴).

روشن است که نظریه «انحصار موجود مجرد در حق تعالی» که در میان بسیاری از متکلمان و محدثان رواج داشته (طبرسی نوری، بی تا، ج ۱، ص ۴۱۸؛ ج ۴، ص ۲۴)، از موانع مهم قول به تجرد نفس یا روح انسانی و هر موجود دیگری - از جمله عالم عقول و ملائکه - است.

غیر از چهار نمونه پیش گفته، می‌توان قراین دیگری را که بر نظریه «عدم تجرد روح» از دیدگاه شیخ مفید دلالت دارند، مدنظر قرار داد، ولی چندان قابل اعتماد نیستند. برای نمونه، هنگامی که وی معانی «روح» و «نفس» را در *تصحیح اعتقادات الامامیه* برمی‌شمارد، به پنج معنا برای «نفس» و چهار معنا برای «روح» (حیات، قرآن، ملک من الملائکه و جبرئیل) اشاره می‌کند که هیچ کدام با روح مجرد انسانی تناسب ندارد. اساساً هیچ‌گاه شیخ مفید واژه «مجرد» و امثال آن را برای روح به کار نبرده است.

۳-۳. راهبردهای حل تعارض

براساس مطالب پیشین، معلوم شد شیخ مفید درباره «تجرد روح» مباحث متعددی مطرح کرده است که برخی از آنها بر تجرد روح و برخی دیگر بر عدم تجرد روح دلالت دارند. واقعیت آن است که جمع‌بندی نظریه شیخ به گونه‌ای که نظریه‌ای واحد از عبارات وی استخراج شود، دشوار و بلکه ناممکن است؛ ولی در هر صورت، در ادامه تحقیق تلاش می‌شود آنچه را به نظر می‌آید بتوان به‌عنوان وجه‌الجمع نظرات شیخ مفید ارائه کرد، عرضه شود. راهبردهایی که

ارائه خواهد شد هر کدام به بخشی از تعارضات ظاهری کلام شیخ توجه دارد و - درواقع - از همان بخش از مطالب رفع تعارض می‌کند.

۱-۳-۳. تفکیک بین جوهر کلامی و فلسفی

یکی از وجوه تعارض در عبارات شیخ مفید، تعریف «روح» به «جوهر» و ارائه تعاریف دوگانه از «جوهر» است. به عبارت دیگر، گاهی روح جوهری مجرد در نظر گرفته شده و گاهی نیز جوهر ملازم جسمانیت تعریف شده است. وی در برخی عبارات خود، روح را «جوهر بسیط قائم به نفس که حجم، مکان ترکیب، حرکت، سکوت، اجتماع و افتراق ندارد» معرفی می‌کند (مفید، ۱۴۱۴ق - الف، ص ۵۱) که ظهور در تجرد روح دارد. اما از سوی دیگر، بسیاری از اوقات تعریفی از «جوهر» ارائه می‌کند که از آن نتیجه می‌شود: همه جوهر - از جمله روح - دارای بعد جسمانی و مادی‌اند (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۱۸۱۷).

منشأ اصلی پیدایش چنین تعارضی آن است که شیخ مفید واژه «جوهر» را گاهی به مفهوم فلسفی آن به کار برده که عبارت است از: موجودی که در صورت تحقق خارجی، نیازمند موضوع نیست و می‌تواند مصادیق مجرد و مادی داشته باشد (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۹۲-۹۳). گاهی نیز «جوهر» را به مفهوم کلامی‌اش استفاده نموده است. واژه «جوهر» در اصطلاح کلامی آن اختصاص به جوهر جسمانی دارد؛ زیرا «جوهر» در اصطلاح کلامی به «آنچه متمایز است»، تعریف می‌شود (تفتازانی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۶).

شیخ مفید در *المسائل السرویه* «انسان» را به «جوهر بسیط فاقد حجم، مکان، حرکت، سکون، اجتماع و افتراق» تعریف می‌کند - که دلالت بر تجرد دارد. بنابراین «جوهر» را در اصطلاح فلسفی‌اش به کار برده که اعم از مجرد و مادی است. اما در *اوائل المقالات و النکت الاعتقادیه* - همان‌گونه که پیش‌تر آمد - تعریفی کاملاً جسمانی از جوهر ارائه می‌کند که مطابق اصطلاح کلامی آن است.

بنابراین نمی‌توان این‌گونه استدلال کرد که شیخ مفید از یک سو به جوهر بودن روح (انسان) اعتقاد دارد و از سوی دیگر تعریفی جسمانی از جوهر ارائه می‌کند، پس وی معتقد به جسمانیت روح است؛ زیرا «جوهر» در دو جمله یادشده به دو معناست و نمی‌تواند حد وسط استدلال قرار گیرد. نتیجه آنکه از این نظر اشکالی بر وی وارد نیست و تعارضی که با این عبارات به ایشان نسبت داده شده قابل پاسخ‌گویی است.

۲-۳-۳. تفکیک حقیقت روح از حقیقت انسان

یکی از نکات مهم برای فهم نظریه شیخ مفید درباره روح - که از دید پژوهشگران این حوزه مخفی مانده - تفکیک حقیقت روح از حقیقت انسان در عبارات ایشان است. اگر با دقت بیشتری عبارات پیشین را ملاحظه کنیم ایشان وقتی حقیقت انسان را توصیف می‌کند، عبارات ناظر به تجرد را به کار می‌برد؛ عباراتی مانند «جوهر بسیط قائم به نفس که فاقد تحیز، ترکیب، حرکت، سکون و...» است. وی این عبارت را در *المسائل السرویه* در توصیف حقیقت

انسان آورده است (مفید، ۱۴۱۴ق - الف، ص ۵۱). همچنین عبارت «خارج از مقوله جوهر و عرض» در *اوانل المقالات* در تعریف «انسان» مکلف آمده است (مفید، ۱۴۱۴ق - ب، ص ۷۷).

شیخ مفید در توصیف روح انسانی، آن را عرض می‌داند: «ان الارواح عندنا اعراض» (مفید، ۱۴۱۴ق - الف، ص ۵۵) و قابل توجه است که این عبارت چند صفحه پس از عبارت پیش گفته - که ناظر به تجرد انسان است - آمده و به یقین، نمی‌توان گفت: شیخ در یک کتاب دو مینا اختیار کرده است. تنها چیزی که این تعارض را رفع می‌کند همان است که بدان اشاره شد؛ یعنی در عبارت اول، شیخ مفید حقیقت انسان را توصیف می‌کند و در عبارت دوم روح را.

«روح انسانی» در عبارات ایشان عبارت است از: حیاتی که بر انسان عارض می‌شود و این حیات تا زمانی که انسان زنده است، وجود دارد و پس از آن معدوم می‌شود. بر همین اساس، وی بر دو نظریه استادش شیخ صدوق، یعنی «وجود ارواح پیش از ابدان» و «بقای ارواح پس از ابدان» اعتراض شدید دارد (مفید، ۱۳۷۱، ص ۸۵-۸۱ و ۸۹-۹۱). «روح» به این معنا تقریباً همان چیزی است که گاهی فلاسفه از آن با عنوان «روح الحیوان» یاد می‌کنند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵، ص ۵۴۰). شیخ مفید نیز در *تصحیح اعتقادات الامامیه* در بیان معانی «روح» یکی از معانی را «حیات» قلمداد می‌کند که در میان معانی چهارگانه‌ای که بیان می‌کند، این تنها معنایی است که با انسان تناسب دارد؛ زیرا بقیه معانی روح (قرآن، جبرئیل، ملک من الملائکه) هیچ نسبتی با انسان ندارد. بنابراین روح انسانی از دیدگاه وی به معنای «حیات» است.

با این بیان، بسیاری از تعارضاتی که در عبارات شیخ مفید مشاهده می‌شود، قابل رفع و پاسخ‌گویی است و بر این اساس حقیقت انسان مساوی با روح او نخواهد بود، بلکه روح امری عرضی و غیرمجرد است که موجب حیات بدن می‌شود.

اگر سؤال شود که آیا در این صورت مسئله «تجرد روح» بکلی منتفی می‌شود و باید نگاهی جسم‌انگارانه به انسان داشت؟ می‌گوییم: خیر، چنین نیست. همان‌گونه که پیش‌تر آمد، شیخ مفید در موارد متعددی حقیقت انسان را به‌گونه‌ای تعریف کرده که با نظریه «تجرد» سازگار است، ولی وی معمولاً بعد مجرد انسان را «روح» نمی‌نامد. گرچه گاهی واژه «روح» را به‌کار می‌برد؛ ولی تذکر می‌دهد که این روح غیر از روح حیات است. در *المسائل السروییه* پس از طرح عرض بودن روح و معدوم شدن آن به هنگام مرگ، مجدداً به بحث از حقیقت انسان بازمی‌گردد و او را «شیء قائم به نفس که فاقد تحیز و... است»، تعریف می‌کند و اضافه می‌نماید که فلاسفه به این حقیقت، «جوهر بسیط» می‌گویند و این حقیقت مصحح علم، قدرت، حیات و... است که گاهی از آن با واژه «روح» یاد می‌شود (مفید، ۱۴۱۴ق - الف، ص ۵۷-۶۰). به‌روشنی پیداست که این کاربرد واژه «روح» که بر بعد مجرد انسان اطلاق می‌شود، با روح به معنای «حیات» که عرض برای بدن انسان است، کاملاً تفاوت دارد و آنچه در ادبیات شیخ مفید رایج است، «روح» به معنای «حیات» است.

نتیجه مهم آنکه اگر سؤال شود آیا از دیدگاه شیخ مفید روح انسانی مجرد است یا خیر، باید پاسخ دهیم: اگر بر واژه «روح» تأکید داشته باشیم، شیخ به تجرد روح قائل نیست؛ اما اگر مقصود این باشد که آیا انسان دارای بعد مجرد نیز هست یا صرفاً یک موجود مادی است؟ باید گفت: از دیدگاه ایشان، انسان دارای حقیقتی مجرد و فراتر از جواهر و اعراض است، گرچه وی ابا دارد از اینکه چنین حقیقت مجردی را «روح» بنامد.

۳-۳-۳. دو نظریه متفاوت در دو زمان

اگرچه دو راهکار پیش گفته بسیاری از تناقضات موجود در عبارات شیخ مفید را رفع می‌کند، ولی یک مشکل اساسی همچنان باقی است و آن تعارض نظریه «تجرد روح یا انسان» با نظریه «انحصار تجرد در واجب تعالی» است. انحصار تجرد در واجب‌الوجود یکی از اصول مهم اعتقادی و جهان‌شناختی از دیدگاه بسیاری از متکلمان و محدثان متقدم است. از این رو عبارت «لا مجرد فی الوجود الا الله» از دیدگاه ایشان یک امر قطعی عقلی است (طبرسی نوری، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۱۸؛ ج ۴، ص ۲۴). بر این اساس نه تنها نظریه «تجرد نفس»، بلکه پذیرش هر موجود مجردی به غیر از واجب تعالی قابل قبول نیست و با اصل پیش گفته تعارض دارد (همان، ج ۴، ص ۲۹؛ فاضل مقداد، ۱۳۸۰، ص ۵۴۵ حاشیه قاضی طباطبایی).

شیخ مفید نیز - تا آنجا که بررسی کردیم - گرچه تصریحی به انحصار تجرد در واجب تعالی ندارد، ولی از مباحث کلامی ایشان، به‌ویژه در *النکت الاعتقادیه* - که پیش‌تر بدان اشاره کردیم - انحصار تجرد در خداوند که خالق این عالم است، به روشنی قابل اصطیاد است (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۳-۲۴). به همین علت جمع بین این دو نظریه از طریق راهکارهایی شبیه آنچه گفته شد امکان‌پذیر نیست.

یکی از مهم‌ترین راهکارها برای رفع این تعارض، آن است که دو نظریه مذکور را مربوط به دو دوره از حیات علمی شیخ مفید بدانیم؛ یعنی بگوییم: ایشان در دوره‌ای از زندگی به تجرد روح (تجرد انسان) قائل بوده و به انحصار تجرد در واجب تعالی اعتقاد نداشته است؛ اما در دوره‌ای دیگر با توجه به انحصار تجرد در واجب‌الوجود، منکر هرگونه موجود مجرد دیگری - از جمله روح یا انسان - بوده است.

سید نعمت‌الله جزایری در کتاب *نور البراهین* در بحث «حقیقت روح» این وجه الجمع را از ثقات نقل می‌کند. وی می‌گوید: ثقات از شیخ مفید چنین نقل کرده‌اند که وی در برهه‌ای از زمان به تجرد نفس قائل بود و سپس از این نظریه عدول کرد و گفت: «لا مجرد فی الوجود الا الله» (جزایری، ۱۴۱۷ق، ص ۱۲۵-۱۴۶). اگر این ادعا درست باشد باید گفت: نظر نهایی شیخ مفید عدم تجرد انسان است و عبارات وی که دلالت بر تجرد انسان دارد، از این نگاه، منسوخ شده است.

۳-۴. بررسی سندی منابع

مهم‌ترین تعارض در عبارات شیخ مفید در این بحث - آن‌گونه که گفته شد - تعارض نظریه «تجرد روح» با انحصار تجرد در واجب تعالی است. چنانچه مطالب پیشین را بازخوانی کنیم، معلوم می‌شود نظریه «تجرد روح یا انسان»

بیشتر از کتاب *المسائل السرویه* برداشت می‌شود و بر همین اساس، بیشترین استناد مارتین مک‌درموت در بحث «تجرد روح» از دیدگاه شیخ مفید به همین کتاب است (مک‌درموت، ۱۳۷۲، ص ۲۹۴-۳۰۳). اما مبحث «انحصار تجرد در واجب تعالی» از کتاب *النکت الاعتقادیه* استفاده می‌شود که پیش‌تر به آن اشاره شد.

استناد کتاب *المسائل السرویه* به شیخ مفید تردیدناپذیر است و قراین بسیاری بر آن دلالت دارد. برای نمونه، آقابزرگ طهرانی در *النریعة الی تصانیف الشیعه* (آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۸۳؛ ج ۵، ص ۲۲۲) و ابن شهر آشوب در *المعالم العلماء* (ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰ق، ص ۱۱۵) این کتاب را با انتساب به شیخ مفید آورده‌اند. اما استناد کتاب *النکت الاعتقادیه* به شیخ مفید محل تردید است.

مارتین مک‌درموت در ابتدای کتاب *اندیشه‌های کلامی شیخ مفید* تحقیق نسبتاً جامعی درباره آثار شیخ مفید ارائه می‌کند. وی آثار ایشان را به دو بخش تقسیم می‌کند: دسته اول آنهایی که استنادشان به شیخ تقریباً قطعی است - که ۱۷۲ عنوان را در این فهرست ذکر کرده - و دوم آثار مشکوک. کتاب *النکت الاعتقادیه* در دسته دوم قرار گرفته و مک‌درموت با توجه به برخی عبارات این کتاب - همانند واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود که از زمان *فارابی* مرسوم شد - نشان می‌دهد که انتساب این کتاب به شیخ مفید نمی‌تواند درست باشد (مک‌درموت، ۱۳۷۲، ص ۶۲-۶۳).

جالب توجه است که سیدمحمدرضا حسینی جلالی، مصحح کتاب *النکت الاعتقادیه* نیز در مقدمه کتاب، انتساب آن را به شیخ مفید مجعول می‌داند و اعتقاد دارد: برخی از علما این کتاب را با کتاب دیگر شیخ، یعنی *النکت فی مقدمات الاصول* که آن نیز کتابی در علم کلام است، اشتباه گرفته‌اند و گمان کرده‌اند این کتاب از مؤلفات شیخ مفید است. در نتیجه با نام شیخ مفید اقدام به چاپ و نشر آن کرده‌اند. وی اضافه می‌کند: شیوه این کتاب با سایر آثار شیخ مفید تفاوت‌های اساسی دارد. به نظر ایشان این کتاب از آثار علامه حلی است.

با کنار گذاشتن *النکت الاعتقادیه* از جمله آثار شیخ مفید بخش مهمی از تعارض‌های پیش‌گفته (یعنی تعارض نظریه «تجرد روح» با نظریه «انحصار تجرد در واجب تعالی») منتفی می‌شود (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۳).

۴. تحلیل داده‌ها و نتیجه‌گیری

راهبردهای چهارگانه پیشین بسیاری از تعارض‌های درون‌متنی عبارات شیخ مفید را برطرف می‌کند، ولی هنوز به یک نظریه که دارای هماهنگی بیرونی و انسجام کامل درونی باشد، دست نیافته‌ایم. مطالب گذشته را می‌توان این‌گونه جمع‌بندی کرد:

۱. اینکه شیخ مفید گاهی انسان را «جوهر بسیط فاقد ویژگی‌های مادی» معرفی می‌کند و گاهی روح را «عرض» می‌داند، تعارض نیست؛ زیرا روحی که عرض است همان «روح الحیات» یا «روح الحيوان» است که بر انسان عارض می‌شود و این مطالب با پذیرش جنبه‌ای غیرمادی و مجرد در انسان که حقیقت انسان است، هیچ منافاتی ندارد. به تعبیر دیگر، روحی که عرض است با روحی که مجرد است و حقیقت اصلی انسان را می‌سازد، تفاوت دارد. البته باید توجه داشت که شیخ معمولاً واژه «روح» را به معنای «عرض» (روح الحیات) به کار می‌برد.

۲. تعریف «انسان» به «جوهر بسیط غیرمادی» با تعریف «جوهر» به «تجیز» - که نشانه مادیت است - تعارضی ندارد؛ زیرا شیخ مفید واژه «جوهر» را گاهی به معنای فلسفی به کار برده است (همانند تعریف اول) که در این صورت، هم شامل جوهر مجرد می‌شود و هم مادی، و گاهی نیز «جوهر» را به اصطلاح کلامی به کار برده (همانند تعریف دوم) که منحصر در جوهر مادی است و از نشانه‌های آن اشغال فضا و اوصافی مانند حرکت، سکون، اجماع و افتراق است.

۳. بر همین اساس تعریف «انسان» به «جوهر بسیط غیرمادی» از یک سو و انسان را فراتر از مقوله جوهر و عرض دانستن از سوی دیگر تعارضی ندارد؛ زیرا تعریف اول براساس اصطلاح «جوهر فلسفی» و دومی مبتنی بر تعریف متکلمان از «جوهر» و «عرض» است.

۴. پذیرش حقیقت انسان به عنوان موجودی مجرد (جوهر بسیط فاقد مکان، حرکت و مانند آن) با نظریه «انحصار موجود مجرد در واجب تعالی» (توحید در تجرد) تعارض جدی دارد که باید برای رفع آن یکی از این دو راهکار را پذیرفت؛ یعنی بگوییم: شیخ مفید در دو دوره حیات علمی خود، به این دو نظریه اعتقاد داشته است که در این صورت با توجه به قرائنی که در اصل مقاله آمد، نظریه دوم (انحصار وجود مجرد در واجب تعالی) نظریه نهایی شیخ مفید به شمار می‌آید.

راهکار دوم که قابل قبول‌تر است، توجه به اسناد و منابع دو نظریه مزبور در آثار شیخ مفید است. نظریه «انحصار موجود مجرد در واجب الوجود» فقط در *النکت الاعتقادیه* آمده که قرائن متعددی دال بر عدم انتساب این کتاب به شیخ مفید وجود دارد. بنابراین با تردید در انتساب این کتاب به شیخ مفید، نیازی نیست گفته شود: وی در دو دوره از زندگی علمی خود، به دو نظریه متعارض قائل بوده است.

۶. نظریه «تجرد انسان» (روح) با نظریه «فنای ارواح پس از مرگ ابدان» تعارض جدی دارد. برای حل چنین تعارضی نمی‌توان به نکته‌ای که در شماره (۱) بر آن تأکید شد (اخذ روح به معنای «حیات» و تفکیک آن از روح مجرد) استناد کرد؛ زیرا استدلال شیخ برای اثبات فناى ارواح، یک دلیل عمومی است. ایشان با توجه به آیه «... کل من علیها فان» (الرحمن: ۲۶)، فناى ارواح را مطرح می‌کند. بنابراین نمی‌توان گفت: مقصود شیخ از «فناى ارواح» صرفاً به معنای «روح الحیات» است و این منافاتی با بقای ارواح مجرد ندارد.

تعارض فوق از مهم‌ترین تعارض‌ها در کلام شیخ مفید درباره تجرد انسان است. نظریه «فناى ارواح پس از مرگ» از مسلمات نظریات شیخ مفید است و بر همین اساس در *تصحیح اعتقادات الامامیه* انتقادات شدیدی را به شیخ صلوق که قائل به بقای ارواح است، وارد می‌کند. البته در همین نظریه هم شیخ مفید دچار دوگانه‌گویی شده است که اکنون درصدد طرح آن نیستیم.

چنین تعارضاتی - به‌ویژه تعارض اخیر- این سؤال را به طور جدی مطرح می‌کند که آیا واقعا شیخ مفید قائل به تجرد روح - یا تجرد یک بعدی از انسان که نام آن را هر آنچه بگذاریم - بوده است؟

آیا اساساً چنین ادبیاتی در آن زمان در میان متکلمان شکل گرفته بود؟ آیا مرز بین مادی و مجرد آن گونه که امروز برای مبتدیان فلسفه و کلام روشن است، معلوم بوده است؟ یکی از نکات قابل توجه در تحلیل نهایی آن است که شیخ مفید در تمام آثار خود، هیچ‌گاه از واژه «مجرد»، «تجرد» و امثال آن در اصطلاح تخصصی‌اش استفاده نکرده است. اگر عبارات پیش‌گفته را بازخوانی کنیم، می‌بینیم هیچ‌گاه وی نگفته است: انسان یا روح یا هر چیز دیگری مجرد است. البته این واژه دوباره در *النکت الاعتقادیه* درباره واجب تعالی آمده است، ولی همان‌گونه که معلوم شد، این کتاب به احتمال بیشتر متعلق به علامه *حلی/است*، نه شیخ مفید.

نتیجه آنکه براساس یافته‌های تحقیق حاضر، شیخ مفید هیچ‌گاه نظریه «تجرد روح» را به صراحت مطرح نکرده است؛ همچنان که به نظریه «نفی تجرد روح» نیز تصریح نکرده، بلکه می‌توان گفت: قرائنی در عبارات وی یافت می‌شود که دلالت بر هر دو نظریه دارد. شیخ هنگام توصیف حقیقت انسان، از واژه‌ها و عباراتی استفاده می‌کند که بسیار به نظریه «تجرد روح» نزدیک است و از این جهت می‌توان گفت: وی به بعد غیرمادی حقیقت انسان اعتقاد داشته، گرچه معمولاً از آن بعد مجرد با عنوان «روح» یاد نکرده است. ولی حتی چنین نظریه‌ای را با تمام لوازمش تأیید نمی‌کند، بلکه می‌توان ادعا کرد به برخی لوازم آن (از جمله فناپذیری مجردات) توجه تام نداشته است. به همین سبب به فناء ارواح یا انسان‌ها به هنگام مرگ - به استثنای عده قلیلی - اعتقاد دارد. بنابراین می‌توان گفت: تمام تحقیقاتی که قاطعانه نظریه «تجرد روح» را یکی از ارکان نظریات انسان‌شناختی شیخ مفید معرفی می‌کنند، قضاوتی عجولانه داشته‌اند و به تمام آثار و عبارات ایشان مراجعه نکرده‌اند.

منابع

- آقابزرگ طهرانی، محمدمحسن، ۱۴۰۳ق، *الذریعة الی تصانیف الشیبه*، بیروت، دارالاضواء.
- الله‌بادشتی، علی و اصغر رضانی، ۱۳۹۷، «بررسی و نقد انتقادات شیخ مفید بر دیدگاه‌های انسان‌شناختی شیخ صدوق»، *نقد و نظر*، سال بیست و سوم، ش ۱، ص ۱۱۹-۹۷.
- ابن‌باجه، محمدبن یحیی، ۱۴۱۲ق، *کتاب النفس*، بیروت، دار صادر.
- ابن‌سینا، حسین‌بن عبدالله، ۱۳۸۳، *رساله نفس*، همدان، دانشگاه بوعلی‌سینا.
- ابن‌شهر آشوب، محمدبن علی، ۱۳۸۰ق، *المعالم العلماء*، نجف، المطبعة الحیدریه.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین، بی‌تا، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دار صادر.
- ابن‌فارس، احمدبن زکریا، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن‌منظور، محمدبن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
- ارسطو، ۱۳۹۳، *درباره نفس*، ترجمه علی‌مراد داودی، تهران، حکمت.
- اشعری، علی‌بن اسماعیل، ۱۴۰۰ق، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، بیروت، دار النشر.
- تفتازانی، مسعودبن عمر، ۱۴۱۲ق، *تشریح المقاصد*، قم، شریف‌الرضی.
- جزایری، نعمت‌الله، ۱۴۱۷ق، *نور البراهین*، قم، جامعه مدرسین.
- جوهری، اسماعیل‌بن حماد، ۱۴۰۴ق، *تاج اللغة و صحاح العربیه*، بیروت، دارالعلم للملایین.
- حجت‌خواه، حسین و سعید سنایی‌مهر، ۱۳۹۶، «حقیقت نفس در اندیشه امامیه»، *انسان پژوهی دینی*، ش ۳۸، ص ۱۰۵-۱۲۶.
- حسامی‌فر، عبدالرزاق، ۱۳۸۵، «ماهیت نفس در کلام اسلامی»، *اندیشه دینی*، ش ۱۸، ص ۱۱۳-۱۳۴.
- حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۷۵، *نصوص الحکم بر فصوص الحکم*، تهران، نشر فرهنگی رجا.
- _____، ۱۳۸۵، *دروس معرفت نفس*، تهران، الف، لام، میم.
- حلی، حسن‌بن یوسف، ۱۳۶۳، *انوار الملکوت فی شرح الباقوت*، قم، شریف‌الرضی.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۲، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شعیری، تاج‌الدین محمد، بی‌تا، *جامع الاخبار*، نجف اشرف، مطبعه حیدریه.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۴۱۴ق، *الاعتقادات*، چ دوم، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- صفار، محمدبن حسن، ۱۴۰۴ق، *بصائر الدرجات*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی‌نجفی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۶ق، *نهاية الحکمة*، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی نوری، سیداسماعیل، بی‌تا، *کفایة الموحیدین*، تهران، علمیه اسلامیة.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۴۱۳ق، *قواعد العقائد*، بیروت، دار الغربه.
- علم‌الهدی، علی‌بن حسین (سید مرتضی)، ۱۴۱۱ق، *الذخیره فی علم الکلام*، قم، جامعه مدرسین.
- عیاشی، محمدبن مسعود، ۱۳۸۰، *تفسیر عیاشی*، تهران، مکتبه العلمیه الاسلامیه.
- فاضل مقداد، مقدادبن عبدالله، ۱۳۸۰، *اللوامع الالهیه فی المباحث الکلامیه*، تحقیق سیدمحمدعلی قاضی طباطبائی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۴۰۵ق، *ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی‌نجفی.
- فتح‌نجات، حمیدرضا و محمد جاودان، ۱۳۹۷، دیدگاه شیخ مفید درباره حقیقت انسان، «پژوهش‌نامه مذهب اسلامی»، سال پنجم، ش ۹، ص ۹۵-۱۱۰.

- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۳۶۴، *النفس والروح وقوامها*، تهران، بی‌نا.
- قاضی عبدالجبار، ابن احمد، ۱۳۸۵ق، *المعنی فی ابواب التوحید والعدل*، قاهره، بی‌نا.
- قجاوند، مهدی و سیدصدرالدین طاهری، ۱۳۹۳، «جسم‌انگاری متکلمان درباره نفس»، *انسان پژوهی دینی*، سال یازدهم، ش ۳۱.
- قمی مشهدی، میرزاحمد، ۱۳۸۱، *تفسیر کنزالدقائق و بحر الغرائب*، قم، دارالغدیر.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- کندی، یعقوب‌بن اسحاق، ۱۳۸۷، *مجموعه رسائل فلسفی کندی*، تهران، علمی و فرهنگی.
- گرامی، غلامحسین، ۱۳۹۴، *انسان در اسلام*، چ بیست و هفتم، قم، معارف.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مفید، محمدبن محمدبن نعمان، ۱۳۷۱، *تصحیح اعتقادات الامامیه*، قم، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.
- _____، ۱۴۱۳ق، *النکت الاعتقادیه*، قم، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.
- _____، ۱۴۱۴ق - الف، *المسائل السروییه*، بیروت، دار المفید.
- _____، ۱۴۱۴ق - ب، *اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات*، بیروت، دار المفید.
- مقدسی، مطهرین طاهر، بی‌تا، *البداء و التاریخ*، بیروت، المكتبة الشیعه.
- مکدموت، مارتین، ۱۳۷۲، *اندیشه‌های کلامی شیخ مفید*، ترجمه احمد آرام، تهران، مکتب نور.

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی انتقادی اندیشه معادشناسی دکتر علی شریعتی


فاطمه سادات حسینی چاوشی / کارشناس ارشد کلام دانشگاه تهران - پردیس فارابی

fateme.hoseini.ch@gmail.com

 orcid.org/0009-0002-0388-3833

mmrezai391@yahoo.com

محمد محمدرضایی / استاد دانشگاه تهران - پردیس فارابی

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

دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۲۰ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۱۵

چکیده

دکتر شریعتی، از چهره‌های شاخص جریان نواندیش دینی با رویکرد جامعه‌گرایانه، اسلام را دینی واجد کارکردهای اجتماعی فراوان می‌دانست؛ اما کارآمدی آن را در گرو بازیابی و بازخوانی مجدد متون دینی می‌دید. او در این زمینه به بازنگری اصول اعتقادی اسلام پرداخت. مقاله حاضر بر آن است تا اصل «معاد» و فرجام انسان را از دیدگاه او، با روش تحلیلی - توصیفی و با رویکردی انتقادی بررسی کند. این پژوهش نشان داده که او با استفاده از عقلانیت عملگرا و امروزی به تبیین گزاره‌های مربوط به معاد پرداخته است. بر همین اساس غالباً تفاسیری این جهانی از معاد ارائه می‌دهد. او برای اثبات معاد از طریق عدل الهی و تبیین قاعده عمومی «عمل و عکس‌العمل» استدلال نموده است. شریعتی جاودانگی را یکی از بزرگ‌ترین استعدادهای انسان می‌داند. از نظر او، دنیا، معاش و اقتصاد اصل است و آخرت به امور مادی وابسته است. آیات ناظر به معاد و مواضع اخروی از نظر او، واقع‌نما نیست، بلکه نمادین است.

کلیدواژه‌ها: معاد، دنیا، معاش، جاودانگی، شریعتی.

یکی از جریان‌های شاخص فکری معاصر در ایران، جریان نواندیش دینی است که پیشینه آن به نهضت مشروطه بازمی‌گردد و تا امروز در عرصه‌های گوناگون سیاسی و اجتماعی نقش داشته است. جریان‌های نواندیش دینی به انواع گوناگونی همچون سکولار، دینی (با رویکردهای علم‌گرایی، جامعه‌شناختی، فلسفی‌اسلامی و فلسفی غربی) و معنویت‌گرا قابل تقسیم است (خسروپناه، ۱۳۸۸، ص ۵۸).

دکتر علی شریعتی یکی از نمایندگان جریان روشنفکری دینی با رویکرد جامعه‌گرایانه است که معتقد بود: مفهوم سنتی و رایج دین نمی‌تواند با دیدگاه‌های جدید و امروزی و دستاوردهای آن هماهنگ باشد و باید آن را از قالب‌های سنتی خارج کرد. از نظر او شیعه مکتبی با کارکردهای اجتماعی فراوان است که کارآمدی آن در گرو احیا و تغییر طرز تلقی سنتی از دین است (مریجی، ۱۳۸۶).

وی در این زمینه به بازخوانی و بازبینی متون دینی و اصول اعتقادی اسلام پرداخت، اما با روش و قرائت خاص خویش. او دین را موتور محرک و عامل انقلاب می‌خواند و حرکات و اقدامات او جوانان بسیاری را به سمت دین جذب نمود. چون جریان فکری دکتر شریعتی یکی از تأثیرگذارترین جریان‌های نواندیش دینی در دهه ۴۰ و ۵۰ شمسی است که تأثیر آن تاکنون نیز در جامعه و نسل جوان باقی است، نقد و بررسی آراء و افکار او به‌منظور یافتن نقاط مثبت و منفی اندیشه وی، مهم می‌نماید.

این پژوهش بر آن است تا مسئله معاد و فرجام انسان را که یکی از اصول اعتقادی و حیاتی اسلام است، از دیدگاه دکتر علی شریعتی واکاوی کند. در این زمینه موضوعاتی همچون تبیین معاد، اثبات معاد، جاودانگی انسان، و تبیین رابطه دنیا و آخرت را در مجموعه آثار وی تحلیل و بررسی می‌کند. سپس با توجه به آیات و روایات امامیه و آراء متکلمانی همچون *آیت‌الله مصباح یزدی* و شهید مطهری آنها را نقد می‌کند.

درخصوص بررسی و نقد دیدگاه‌های دکتر شریعتی آثار متعددی تاکنون نگاشته شده است، اما در ارتباط با بررسی آراء معادشناسی او با رویکرد خاص این مقاله، اثری یافت نشد.

۱. تبیین و چیستی معاد از نظر دکتر شریعتی

دکتر شریعتی «معاد» را به‌عنوان یکی از اصول دین می‌پذیرد، اما از پرداختن به جزئیات این مبحث خودداری نموده و به‌اجمال برخی مباحث معاد را بررسی کرده است. علت کم‌حجم بودن مباحث فرجام‌شناسی در آثار او، بی‌اعتقادی به معاد نیست، بلکه بدین علت است که از نظر او دنیا اصل است و آخرت فرع بر دنیا، و پرداختن به مباحث معاد و فرجام از نظر او، موجب سستی و در نتیجه، ترویج آخرت‌گرایی می‌گردد (شریعتی، ۱۳۶۰، ص ۳۶).

دکتر شریعتی معتقد بود: تفسیر کنونی اسلام عامل عقب‌ماندگی است و به همان نسبت تفسیر موجود از معاد را نیز عامل رکود می‌خواند و معتقد بود: معادی که در انسان پویایی و حرکت ایجاد نکند، همه چیز را به نفع قدرت‌ها تمام می‌کند و جامعه را تخریب می‌نماید (شریعتی، ۱۳۷۷ الف، ص ۳۹).

البته ذکر یک نکته در اینجا لازم است و آن اینکه دو تفسیر متفاوت نسبت به معاد ممکن است وجود داشته باشد: تفسیر اول که منجر به خمودی، افسردگی و ظلم‌پذیری می‌گردد، تفسیری نادرست است و قطعاً معاد قرآنی نیست.

تفسیر دوم که حرکت، ظلم‌ناپذیری و تلاش از آثار آن است، تفسیری صحیح است و با معاد قرآنی کاملاً انطباق دارد.

اعتقاد به معاد از دو جنبه فردی و اجتماعی، تأثیرات متعددی بر زندگی انسان دارد که در آیات قرآن بدان اشاره شده و مفسران اسلامی به تفصیل از آن سخن گفته‌اند.

شریعتی در بیشتر مباحث معاد، با عقلانیت عمل‌گرایانه (پراگماتیک) به تبیین گزاره‌های دینی پرداخته و در برخی دیگر از مباحث، همچون بهشت و جهنم و پل صراط، از عقلانیت امروزی و تجربی بهره گرفته است (رنجبر حسینی، ۱۳۹۸، ص ۲۲۰؛ شریعتی، ۱۳۷۸ الف، ص ۲۷۰). تفسیر او از معاد، تفسیری این‌جهانی است و از نظر او معاد جغرافیایی غیر از این جهان و مستقل از آن ندارد. تصویر او از معاد کاملاً عکس تصویر قرآنی است (شریعتی، ۱۳۵۹، ص ۴).

بیشتر تفسیرهای او از معاد، این‌جهانی و گاهی مارکسیستی است. از نظر او تفاوت دنیا و آخرت از نوع تفاوت سود و ارزش است. وی تبیینی جامعه‌شناسانه از تقسیم‌بندی جهان به دنیا و آخرت ارائه می‌کند و معتقد است: منظور از «دنیا» سود و مقصود از «آخرت» ارزش است. در نگاه او، جهان یک جهان بیشتر نیست و قابل تقسیم به دنیا و آخرت نمی‌باشد. وی آخرت را امری موضوعی، جوهری و خارجی نمی‌داند، بلکه به نظر او، این از رابطه انسان با زندگی اجتماعی او انتزاع می‌گردد.

تقسیم‌بندی دنیا و آخرت در جهان‌شناسی وجود ندارد. جهان دنیا و آخرت ندارد و جهان همین جهان است. در رابطه با انسان، پدیده‌ها تقسیم می‌شوند به: دنیا و آخرت. دنیا و آخرت یک چیز موضوعی، جوهری و خارجی نیست. دنیا به زبان جامعه‌شناسی یعنی: سود، و آخرت یعنی: ارزش (شریعتی، ۱۳۷۷ ب، ص ۱۹۵).

او معتقد است: اسلام یک فرهنگ دنیاگراست و اساساً آخرت چیزی نیست، جز دنباله منطقی و علی و معلولی این جهان. به نظر او، آخرت آرمان همه مذاهب است؛ اما در اسلام دنیا آرمان است و آخرت انعکاس زندگی این جهان (همان، ص ۳۶).

در تبیین او از اسلام، اقتصاد اصل است و معاد از آن جامعه‌ای است که معاش دارد و معاد به زندگی مادی وابسته است (شریعتی، ۱۳۸۸ الف، ص ۱۰۳-۱۰۴). بر این اساس جوامعی که اقتصاد نادرست دارند، فرهنگ و ارزش‌های اخلاقی نادرست نیز دارند و رشد معنوی و انسانی آنها متوقف است و در نتیجه معاد خوبی نیز نخواهند داشت (شریعتی، ۱۳۷۸ ب، ص ۳۸).

۱-۱. اشکال اول: تفسیر این جهانی از آخرت

تفسیر این جهانی وی از آخرت و مستقل ندانستن آن از این دنیا، اشکال اول دیدگاه دکتر شریعتی است. *آیت‌الله مصباح یزدی* در این زمینه می‌نویسد:

کسانی که می‌کوشند رستاخیز، روز واپسین و سایر تعبیرات قرآنی درباره معاد را بر پدیده‌های این جهانی و رستاخیز ملتها و تشکیل دادن جامعه بی‌طبقه و ساختن بهشت زمینی تطبیق کنند یا عالم آخرت و مفاهیم مربوط به آن را مفاهیمی ارزشی و اعتباری و اسطوره‌ای قلمداد نمایند، به معنای واقعی، واجد روحیه ابا و امتناع از پذیرش معادند و چنین کسانی از نظر قرآن، شیاطین انس و دشمنان انبیا محسوب می‌شوند که مردم را از ایمان و اعتقاد صحیح و پایبندی به احکام الهی باز می‌دارند (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۳۸۹).

ایشان همچنین تصریح می‌نماید: کسانی که عالم آخرت را مانند دنیا می‌دانند و جغرافیایی مستقل از این جهان برای آن قائل نیستند، همچنین کسانی که منکر وجود عینی آخرت شده و بهشت برین را همان ارزش‌های اخلاقی قلمداد نموده‌اند و تفاوت دنیا و آخرت را همان فرق بین سود و ارزش می‌انگارند، با منکران معاد یکسان‌اند و تمام این صور ملازم با عدم پذیرش معاد است و با اعتقاد صحیح به معاد، در تضاد قرار دارد (همان).

۲-۱. اصالت دادن به دنیا در مقابل آخرت

اشکال مهم دیگری که به این بخش از اندیشه او وارد است، اصالت دادن به دنیا در مقابل آخرت است که در بخش‌های بعد با بهره‌گیری از متون دینی به نقد آن خواهیم پرداخت.

۲. اثبات معاد از نظر دکتر شریعتی

یکی از مباحث و موضوعات مهم در اندیشه‌های معاد و فرجام‌شناسی، مسئله اثبات ضرورت معاد است. چون در طول تاریخ، همواره عده‌ای نسبت به روز رستاخیز استبعاد ورزیده و آن را انکار نموده‌اند، معتقدان به این اصل مهم دینی و اعتقادی، اثبات آن را از طریق براهین عقلی و نقلی ضروری می‌شمارند. به همین نسبت، دکتر شریعتی نیز در آثارش ذیل مباحث معاد، بدین موضوع پرداخته و عنوانی در اثبات معاد یا اثبات ضرورت معاد گشوده است.

وی در اثبات ضرورت معاد، بیانی دارد که با استدلال براساس عدل الهی مطابقت دارد. او در پاسخ به این سؤال که معاد را چگونه می‌توانیم ثابت نماییم، معتقد است: از «معاد» چیزی مادی‌تر و فیزیکی‌تر وجود ندارد که بتوان اثبات کرد. به عبارت دیگر، «معاد و ضرورت آن» از نظر او به قدری بدیهی و ملموس است که اثبات آن به هیچ وجه کار مشکلی نیست. از نظر او، اصل «عمل و عکس‌العمل» در جهان امری بدیهی و ضروری است و این اصل چون عمومی و فراگیر است، باید هم شامل جهان طبیعت باشد و هم جهان انسانی.

حال اگر فرض کنیم که معادی وجود ندارد، اصل «عمل و عکس‌العمل» در جهان طبیعی و مادی برقرار است؛ اما چون در جهان انسانی برقرار نیست (به سبب وجود نداشتن معاد)، این اصل از تلاطم و اصالت ساقط می‌شود،

حتی در طبیعت. پس نتیجه این می‌شود که لازم است معادی وجود داشته باشد تا عکس‌العمل افعال انسانی به‌طور صحیح، کامل و متناسب محقق گردد. او استدلال خود را این‌گونه توضیح می‌دهد:

اعمال انسان‌ها، انتخاب‌هایشان، تصمیمات و اقداماتشان و... همه افعال و اعمالی‌اند که هرکدام عکس‌العمل متناسب با خود را می‌طلبند. از طرف دیگر، همه ما انسان‌ها بارها دیده‌ایم و دریافته‌ایم که انسان‌هایی با اعمال متفاوت، آنچه که شایسته عملشان بوده در این جهان نیافته‌اند؛ انسان‌هایی که عمرشان را به جنایت و ظلم و تبهکاری گذرانده‌اند و در اوج رفاه مادی و لذات دنیوی می‌میرند و انسان‌هایی که عمری را به جهاد و ایثار و احسان گذرانده‌اند و در نهایت ناکامی و بدبختی می‌میرند. این دو گروه از انسان‌ها هیچ‌کدام به آنچه که متناسب با عمل و نوع رفتار و زندگی‌شان در این جهان بوده، دست نیافته‌اند و عکس‌العمل متناسب اعمالشان به آنها نرسیده است. لاجرم لازم می‌آید تا معادی در کار باشد برای یافتن عکس‌العمل‌ها؛ معادی که در آن کیفر و جزا به‌طور صحیح محقق شود (شریعتی، ۱۳۷۷ب، ص ۸۹-۹۰).

عبارات او در اثبات ضرورت معاد، با استدلال براساس عدل الهی قابل تطبیق است، هرچند وی به این نوع استدلال تصریح نموده است.

۱-۲. براهین اثبات معاد

برای اثبات معاد، براهین متعددی وجود دارد که به دو دسته «عقلی» و «نقلی» تقسیم می‌گردد. برهان «فطرت»، برهان «معقولیت»، برهان «عدالت» و برهان «حکمت» از جمله براهین عقلی اثبات حیات پس از مرگ به شمار می‌روند (محمدرضایی، ۱۳۸۶). براهین نقلی نیز شامل براهینی است که در قرآن و روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام ذکر شده است.

۱-۲-۲. برهان عدالت

دکتر شریعتی در اثبات ضرورت معاد، تنها به ذکر یک برهان عقلی، یعنی برهان «عدالت» اکتفا نموده و از بحث بیشتر در این‌باره و پرداختن به دلایل و براهین دیگر، خودداری نموده است؛ زیرا اولاً، وی قصد دارد تا با زبان فهم متعارف با مردم سخن بگوید و متناسب با آن فهم عرفی استدلال نماید. از این‌رو از بحث‌ها و براهین پیچیده فلسفی و کلامی اجتناب می‌ورزد. ثانیاً، نوع نگاه او به مباحث دینی چنین اقتضایی دارد.

۲-۲-۲. برهان حکمت

توجه به این نکته مهم است که یکی از براهین مهم بر اثبات معاد، برهان «حکمت» است که در آیات قرآن نیز بدان اشاره شده است: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ» (مؤمنون: ۱۱۵). این استدلال بنا بر نظر مفسرانی همچون استاد شهید مطهری از جمله استدلال‌های قرآن بر معاد است که بر توحید استوار است. ایشان در تبیین برهان مزبور می‌نویسد:

قرآن می‌گوید: ممکن نیست خدا، خدا باشد، ولی معادی نباشد؛ یعنی اگر معاد نباشد، خلقت عبث است. قرآن خواسته روی این مطلب استدلال کند. اگر خدایی هست که جهان را آفریده است،

معادی هم باید باشد. معاد متمم و مکمل خلقت است؛ جزئی از خلقت است که با نبودن آن خلقت ناقص، عبث و بیهوده است (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۱۵).
این در حالی است که دکتر شریعتی از این منظر به معاد ننگریسته است.

۳. جاودانگی انسان از نظر دکتر شریعتی

دکتر شریعتی انسان را موجودی جاودانه می‌داند. او معتقد است: انسان تنها موجودی است که می‌تواند از دایره محدود زندگی‌اش، وسعت وجودی بیشتری پیدا کند. از نظر او، انسان موجودی است جاودانه؛ بدین معنا که می‌تواند به سوی جاودانگی حرکت نماید و اثری جاودانه از خود برجای بگذارد.

وی در جلد ۲۳ از مجموعه آثار خود، در مقام بیان انسان‌شناسی فلسفی یا به تعبیر وی «آدم‌شناسی»، ویژگی‌هایی را برای انسان برمی‌شمرد که دوازدهمین آن «خلود» است. او این ویژگی را این‌گونه تبیین می‌نماید:

انسان تنها موجودی است که می‌تواند از دایره محدود زندگی‌اش وسعت وجودی بیشتری پیدا کند. الآن کسانی که در همین شهر و در همین مجلس هستند، حضور ندارند؛ اما کسی که هزار و یا هزار و چهارصد سال پیش کشته یا شهید شده، هنوز در مجلس ما حضور دارد. معلوم می‌شود که او در خارج و در ماورای مرگ خودش با خلقش، با انتخابش و با آفرینش اثرش دایره وجودی‌اش را توسعه داده است. معنای «خلود» همین است؛ به معنای جاودانگی ابدی نیست، ولی انسان به طرف جاودانگی دارد می‌رود. این یکی از بزرگ‌ترین استعدادهای انسان است (شریعتی، ۱۳۷۷، ص ۱۹۹).

از این عبارت دکتر شریعتی در تبیین جاودانگی انسان، به انضمام قاعده «عمل و عکس‌العمل» که در بحث «اثبات ضرورت معاد» بدان استناد ورزید، بالملازمه می‌توان جاودانگی نفس و اعمال انسانی را نیز ثابت کرد، هرچند وی به عدم جاودانگی ابدی تصریح نموده است.

توضیح آنکه او معتقد است: آثار و انتخاب‌های انسان می‌تواند جاودانه باشد. از سوی دیگر، ما می‌دانیم که مطابق قواعد فلسفی، وجود اثر بدون وجود صاحب اثر ممکن نیست و اثر جاودانه بدون مؤثر نمی‌تواند موجود باشد. از این رو صاحب اثر نیز که انسان است، باید جاودانه باشد. بدین‌روی علاوه بر جاودانگی آثار و انتخاب‌های انسانی، جاودانگی نفوس و اعمال انسانی نیز ثابت می‌گردد.

البته تصریح او به نفی خلود ابدی در عبارتش، ضعیفی است که به دیدگاه او وارد است. چگونه می‌توان به رستاخیز انسان باور داشت و در عین حال جاودانگی را از او نفی نمود؟ زیرا وی در مقام تبیین معاد قرآنی است که ابدیت رکن آن است. از این رو اگر وی در این عبارت، در مقام تبیین خلود اخروی باشد - آن‌گونه که از قرائن کلام برمی‌آید و استنباط نگارنده نیز همین است - تصریح او به نفی خلود ابدی از یک سو و اثبات معاد از سوی دیگر، تناقضی آشکار است.

البته درخصوص ریشه پیدایش چنین تناقضی احتمال دیگری نیز وجود دارد که پیش تر بدان اشاره گردید. شریعتی قصد دارد تا با زبان متعارف، تبیینی جامعه‌شناسانه از مباحث دینی ارائه نماید و همین مسئله موجب غفلت وی از ابعاد فلسفی و کلامی معتقدات دینی گردیده است. براساس متون دینی، اساساً باور به معاد، مبتنی بر پذیرش جاودانگی انسان است و اولین گام در پذیرش اصل «معاد» اعتقاد به این امر است که انسان با مرگ پایان نمی‌یابد. *آیت‌الله مصباح یزدی* در این زمینه معتقد است:

داشتن تصور صحیح از معاد منوط به پذیرفتن روح نامحسوس و جاودانی است، و همان‌گونه که هستی‌شناسی بدون اعتقاد به خدای یگانه ناقص است، انسان‌شناسی هم بدون اعتقاد به روح جاودانی ناتمام است (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۳۸۵).

نکته‌ای که ذکر آن در اینجا به نظر مناسب می‌رسد این است که عبارات به ظاهر متضاد و ضد و نقیض شریعتی در تبیین اصولی همچون معاد - که این ویژگی گاهی به سایر ابعاد دین‌شناسی او نیز سرایت کرده - می‌تواند مطرح‌کننده این موضوع باشد که وی از اندیشه ثابت و منسجمی برخوردار نبوده و مجموعه فکری خویش را از قبل با چینی منطقی ترتیب نداده است.

این مقاله که برگرفته از پایان‌نامه نگارندگان با موضوع *بررسی و نقد آراء انسان‌شناسی دکتر شریعتی* است، به صورت عمیق در مجموعه آثار او غور کرده و تمام عبارات او در موضوع بحث را احصا کرده است. بدین‌روی به نظر می‌رسد که تضاد، فقدان انسجام درونی، و نکاتی از این قبیل در آثار او، ویژگی دیدگاه این متفکر به شمار می‌رود که در آثار او - همان‌گونه که پیش‌تر مشاهده شد - بارز و غیرقابل انکار است.

۴. تبیین رابطه دنیا با آخرت از نظر دکتر شریعتی

یکی از نکات مهم در باب معاد و جهان آخرت، مسئله «تبیین رابطه این جهان با جهان آخرت» است. اساساً چه رابطه‌ای میان دنیا و آخرت برقرار است؟ کدام‌یک از این دو جهان اصل است و کدام فرع؟ در اندیشه دکتر شریعتی، دنیا اصل است و آخرت فرع. او معتقد است: اساساً اسلام دینی دنیاگراست و در اسلام دنیا مطلوب است.

اسلام یک فرهنگ دنیاگراست. آخرت ایده‌آل همه مذاهب است؛ اما در اسلام، دنیا ایده‌آل است و آخرت انعکاس زندگی این جهان است (شریعتی، ۱۳۷۷ الف، ص ۱۴۴).

استاد خسروپناه در این‌باره می‌نویسد:

شریعتی معتقد به «پروتستانیسیم اسلامی» بود و این موضوع در گفت‌وگوهای شریعتی، عبارت از دنیوی کردن دین، و آخرت را تابع دنیا ساختن و آشتی دان میان دنیا و آخرت و اصالت دادن به دنیا در برابر آخرت است (خسروپناه، ۱۳۸۸، ص ۳۳۹).

یکی از آسیب‌های مهم شریعتی در اسلام‌شناسی به‌طور کلی، بی‌توجهی به مسئله معاد است، در حالی که مسئله معاد به‌مثابه توحید در اسلام، ارزشمند و ضروری است. بنابراین باید به‌عنوان یکی از ارکان ایدئولوژی اسلام مطرح

شود. او در این مسئله نتوانسته است رویکردی جامع‌گرایانه به همه اصول دین داشته باشد. اصولاً تمایز اساسی ادیان الهی و آسمانی، به‌ویژه اسلام سریان آخرت‌گرایی در زیست دنیوی است و او از این مهم غفلت کرده است. اسلام نبوی و تشیع علوی، هم بر دنیا و آخرت تأکید می‌ورزد و هم رابطه‌ای میان آنها برقرار می‌کند. خداوند با نزول قرآن می‌خواهد سعادت دنیوی انسان‌ها را به‌گونه‌ای تأمین کند که سعادت اخروی آنها نیز تحقق یابد. پس اصالت با سعادت اخروی است (خسروپناه، ۱۳۸۸، ص ۳۴۰).

در نقد دیدگاه دکتر شریعتی در باب اصل بودن دنیا و فرع بودن آخرت، لازم است بگوییم: با اندک تأملی در آیات قرآن، خلاف این نظر را به وضوح می‌یابیم؛ از جمله این آیات:

«وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» (عنکبوت: ۲۹)؛

«وَلَلْآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا» (اسراء: ۲۱)؛

«إِنَّمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا مَتَاعٌ وَإِنَّ الْآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ» (غافر: ۳۹)؛

«قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِمَنِ اتَّقَىٰ وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا» (نساء: ۷۷).

بر فرض که بتوانیم از این حجم از آیات چشم‌پوشی نماییم و آن را به‌گونه‌ای تأویل کنیم، حجم وسیع روایات در این موضوع را چگونه می‌توان توجیه نمود؟

روایات متعددی که به گذرا و موقتی بودن دنیا و حقیقی بودن حیات در آخرت اشاره می‌نماید و جای هیچ تأویل و توجیهی در آنها وجود ندارد. در اینجا به برخی از این روایات اشاره می‌کنیم:

امیرمؤمنان علیه السلام می‌فرمایند: «إِنَّ الدُّنْيَا لَمْ تَخْلُقْ لَكُمْ دَارَ مَقَامٍ، بَلْ خُلِقَتْ لَكُمْ مَجَازاً لِيَتَزَوَّدُوا مِنْهَا الْأَعْمَالَ إِلَىٰ دَارِ الْقَرَارِ. فَكُونُوا مِنْهَا عَلَىٰ أَوْفَازٍ حَدِيثٍ، وَقَرَّبُوا الظُّهُورَ لِلزَّيَالِ (لِلزَّوَالِ)» (نهج البلاغه، ۱۳۷۹، خطبه ۱۳۳).

در جای دیگر می‌فرمایند: «وَأَعْلَمُ يَا بُنَيَّ، أَنَّكَ إِنَّمَا خُلِقْتَ لِلْآخِرَةِ لَا لِلدُّنْيَا، وَ لِلْفَنَاءِ لَا لِلْبَقَاءِ، وَ لِلْمَوْتِ لَا لِلْحَيَاةِ، وَ أَنَّكَ فِي [مَنْزِلٍ] قَلْعَةٍ وَ دَارٍ بُلْعَةٍ وَ طَرِيقٍ إِلَىٰ الْآخِرَةِ» (همان، نامه ۳۱).

نیز می‌فرمایند: «الدُّنْيَا خُلِقَتْ لِغَيْرِهَا وَ لَمْ تُخْلَقْ لِنَفْسِهَا» (همان، حکمت ۴۵۵).

احادیث در این باب فراوان است و مجال برای پرداختن به همه آنها اندک. اما نکته مشترک تمام این احادیث و آیاتی که ذکر آن گذشت، این است که دنیا سرای حیات حقیقی نیست و تنها گذرگاهی است برای اینکه انسان را به حیات حقیقی و اصلی و ابدی‌اش در آخرت برساند. این نکته به هیچ وجه قابل انکار یا تأویل نیست و صریح‌ترین عبارات در این باره وارد شده است؛ همانند آیه ۲۹ سوره «عنکبوت»: «وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ».

خداوند متعال در این آیه با چند تأکید بیان می‌نماید که تنها آخرت زندگی حقیقی است. البته لازم به ذکر است که این مسئله مساوی با ترک دنیا، زهد مذموم و رهبانیت نیست. مسئله «نگاه استقلالی» و «نگاه ابزاری» داشتن به دنیاست که توجه به دنیا را مذموم یا ممدوح می‌سازد (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۱۷۸).

دکتر شریعتی در مواردی هم قصد دارد تا بر نصوص دینی وفادار بماند و تبیینی متناسب با آن ارائه نماید. از این رو بر اساس عباراتی همچون «من لا معاش له لا معاد له» و روایاتی همانند «الدنيا مزرعة الآخرة» استدلال می‌نماید که این‌گونه روایات رابطه دنیا و آخرت را در ایدئولوژی اسلام تبیین می‌کند، به این صورت که چگونگی معاد و آخرت انسان در گرو چگونگی ساختن آن در این دنیاست. بنابراین دنیا مقدمه آخرت است و آخرت نتیجه دنیا. اما به هر حال در منظومه فکری او، دنیا، معاش، رفاه و اقتصاد تقدم و اصالت دارد و از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است، به گونه‌ای که معاد اساساً بر این امور مبتنی است.

او تصریح می‌کند که معاد به زندگی مادی وابسته است و آخرت جبران فقر و محرومیت دنیا نیست، بلکه بعکس، معتقد است: انسان‌های فقیر از ارزش‌های معنوی پائینی برخوردارند و در نتیجه معاد و عاقبت خوبی نیز نخواهند داشت (شریعتی، ۱۳۷۸، ص ۳۸).

۵. اقتصاد و معاش؛ پایه‌های معاد در نظرگاه شریعتی

همان‌گونه که ذکر شد، یکی از نکات کلیدی در فرجام‌شناسی دکتر شریعتی که رکن رکین اندیشه او محسوب می‌گردد، اصالت داشتن دنیا، معاش و اقتصاد در برابر آخرت است. وی بر پایه روایتی که آن را منسوب به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌داند، معتقد است: معاش و رفاه و اقتصاد زندگی دنیوی پایه معاد است: «من لا معاش له لا معاد له» «اقتصاد اصل است. معاد از آن جامعه‌ای است که معاش دارد» (اعظمی مرام، ۱۳۹۴، ص ۵۰۹).

در اینجا لازم است از جهات گوناگون، نکاتی بررسی گردد:

اول اینکه شریعتی چه نتایجی را از این روایت می‌گیرد؟

دوم بررسی آنچه تحت عنوان «روایت در مصادر و منابع حدیثی» عرضه شده است.

سوم اینکه اساساً چنین نظری چقدر صحیح و منطقی است و چقدر با آموزه‌های دینی سازگار است؟

در پاسخ به سؤال اول، شریعتی از این روایت نتایجی می‌گیرد؛ از جمله:

۱. دین و دینداری و التزام به اعتقادات در امور کسی معنا دارد که نیازهای اولیه و مادی‌اش برطرف شده باشد.

بنابراین اعتقاد و باور به دین و مفاد آن، از جمله معاد در خصوص جوامع فقیر بی‌معناست.

۲. کسانی که در دنیا اقتصاد ضعیف و نادرست دارند فرهنگ و ارزش‌های نادرستی نیز دارند و کسی که از

فرهنگ و ارزش‌های پایین برخوردار است، معاد و عاقبت خوبی نیز نخواهد داشت (وجود رابطه میان فقر و غنا در

دنیا با سعادت و شقاوت در آخرت).

او بر پایه چنین نتایجی، ادعا می‌کند که دنیا، معاش، اقتصاد و رفاه دنیوی در برابر معاد و آخرت اصالت دارد و

معاد به امور مادی وابسته است.

برای رد مدعای وی، لازم است ابتدا بر استنتاج او از این روایت خدشه وارد نمود تا از این طریق مدعای او نیز

ابطال گردد. این مسئله که اگر انسان در فقر زندگی کند، دیگر التزام به ارزش‌های متعالی برای او بی‌معناست، ادعایی بی‌اساس است. اینکه انسان‌ها غالباً به مادیات و مظاهر مادی و تأمین نیازهای حیوانی خود توجه دارند، روشن است؛ اما دقیقاً همین‌جاست که نقش عقل، فطرت، اختیار و سایر امکانات برتر انسانی روشن‌تر می‌گردد. انسان مجهز به این نعمت‌های الهی شده است تا بتواند میان امیال، کشش‌ها و غرایز خویش تعادل برقرار سازد و بر آنها مسلط باشد، نه اینکه آن نیازها بر انسان مسلط شوند و دین، ایمان و اعتقاد را از یاد او ببرند.

از سوی دیگر چنین امری کلیت ندارد؛ چنین نیست که انسان موجودی باشد که در صورت فقر و ناکامی، فوراً از خدا و دین و اعتقاد دست بکشد و او را فراموش کند. در طول تاریخ، انسان‌های بی‌شماری بوده‌اند که از نظر مادی و دنیوی در نهایت ضعف و فقر بوده‌اند، اما از بزرگ‌ترین، مهم‌ترین و تأثیرگذارترین افراد تاریخ شده‌اند و اقدامات مهمی برای دین و حفظ ارزش‌های دین انجام داده‌اند.

داستان محاصرهٔ مسلمانان در «شعب‌ابی‌طالب» نمونهٔ روشنی از این مطلب است. مسلمانانی که همراه پیامبر اکرم ﷺ و خانواده ایشان، مدت سه سال را در محاصرهٔ اقتصادی و در نهایت سختی در آن دره گذراندند و پای عقیده و ایمانشان ایستادند و مقاومت کردند، آن هم به پای دینی نوظهور که نه‌تنها نفع مادی برایشان نداشت، بلکه موجب محاصرهٔ اقتصادی و اجتماعی آنان نیز گردید. چه بسیار شهدا و ایثارگرانی که در جای‌جای تاریخ، با وجود زندگی کوچک و محدود مادی‌شان، به خاطر حفظ ارزش‌ها و آرمان‌های دینی، جانفشانی کرده‌اند؛ مؤمنانی که برای حفظ دین و ارزش‌های آن، دارایی ناچیز خود را نیز بخشیده‌اند. اینها نمونه‌هایی است که نشان می‌دهد چنین ادعایی بی‌اساس است. اینکه تقریباً تمام انبیا و اولیای الهی و بیشتر مؤمنان در طول تاریخ در فقر زیسته‌اند، دلیل بر بی‌اساس بودن این سخن است.

با همین توضیحات می‌توان نتیجه دومی را که شریعی از این روایت گرفته است، به چالش کشید؛ این سخن را که انسان‌های فقیر فرهنگ و ارزش‌های ضعیفی دارند و در نتیجه، معاد خوبی نیز نخواهند داشت.

در اینکه فقر، مشکلات و پیامدهای اجتماعی منفی دارد، شکی نیست؛ اما این قاعده نیز عمومیت ندارد و در نمونه‌هایی که ذکر کردیم، دقیقاً جریان خلاف این قاعده بود. حد تأثیر عواملی همچون جامعه و شرایط اجتماعی، مثل فقر و وضعیت اقتصادی بر شخصیت انسان باید توضیح داده شود.

از سوی دیگر، براساس آموزه‌های دینی ما، مسئله‌ای به نام «امتحان / ابتلا» وجود دارد که اموری همچون فقر، بیماری، خشکسالی و قحطی - در برخی موارد - ناشی از آن است. «امتحان / ابتلا» یکی از سنت‌های الهی است و خداوند در موارد متعددی به آن اشاره نموده و فقر را یکی از موارد این ابتلا معرفی نموده است: «وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ» (بقره: ۱۵۵).

فقر در این حالت، نه‌تنها موجب از بین رفتن معاد و سوء عاقبت نمی‌گردد، بلکه عملکرد صحیح انسان در مقابل آن موجب پاداش الهی در آخرت می‌گردد. البته این بدین معنا نیست که هر فقر و ناکامی علتش امتحان الهی باشد و

مسئله امتحان و ابتلا هرگونه فقری را توجیه کند. فقر همان گونه که ممکن است گاهی برای امتحان باشد، ممکن است به علت بی تدبیری خود انسان و عدم استفاده صحیح از عقل یا نتیجه گناهان او هم باشد.

اکنون نوبت به بررسی سند روایت رسید. تا آنجا که نگارندگان جست و جو نمودند، در هیچ یک از منابع و مصادر روایی چنین عبارتی یافت نشد.

سید محسن امین در کتاب *اعیان الشیعه* در ترجمه سید جمال الدین اسدآبادی می نویسد: این عبارت از کلمات قصار سید جمال است و در مجله *العرفان* که یک مجله مصری است، چاپ شده است. بعدها مرحوم فلسفی این عبارت را بدون ذکر سند در کتاب *کودک* خود به عنوان حدیث ذکر کرد.

شریعتی در این قسمت برای اثبات مدعای خویش به روایات دیگری نیز تمسک می جوید که عبارتند از:

۱. امام صادق علیه السلام: «لَيْسَ مِنَّا مَنْ تَرَكَ دُنْيَاهُ لِأَخْرِيَّتِهِ وَ لَا أَخْرِيَّتَهُ لِدُنْيَاهُ».

۲. بدون ذکر روای: «الخبز ما عبد به الرحمن».

۳. پیامبر صلی الله علیه و آله: «كَادَ الْفَقْرُ أَنْ يَكُونَ كُفْرًا».

۴. حدیث نبوی در *فروع کافی*: «اللَّهُمَّ بَارِكْ لَنَا فِي الْخَيْرِ؛ فانه لولا ذلك ما صمنا و لا صلينا و لا اقمنا حدود ربنا».

۵. پیامبر صلی الله علیه و آله: «الدُّنْيَا مَرْزَعَةُ الْآخِرَةِ».

۶. امیرمؤمنان علیه السلام خطاب به محمد بن حنفیه: «يَا بَنِيَّ، اسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الْفَقْرِ؛ فَإِنَّ الْفَقْرَ مَنَقَصَةٌ لِلدِّينِ، مَذْهَبَةٌ لِلْعَقْلِ، دَاعِيَةٌ لِلْمَقْتِ» (نهج البلاغه، ۱۳۷۹، حکمت ۳۱۹).

درباره روایت اول لازم است بگوییم که با مراد ما منطبق است، نه دیدگاه دکتر شریعتی. در معارف دینی، هم ترک دنیا به خاطر کسب آخرت مذموم است و هم ترک آخرت برای به دست آوردن دنیا. هر دو رویه غلطی است، بلکه آنچه توصیه شده میانه روی است، در عین اینکه آخرت اصل است و هدف باید آخرت باشد، نه دنیا.

اما در خصوص روایت دوم باید گفت: اصلاً چنین چیزی در مصادر روایی ما وجود ندارد، بلکه سخنی است از ابوذر غفاری، هنگامی که از او پرسیده شد: برترین عمل چیست؟ او پاسخ داد: برترین عمل پس از ایمان و نماز، نان خوردن است، که اگر نان نبود خداوند عبادت نمی شد. باز هم به نظر نمی رسد این سخن تأثیری در تأیید دیدگاه شریعتی داشته باشد.

روایت سوم در *الکافی* با عبارت «كَادَ الْحَسَدُ أَنْ يُغْلِبَ الْقَدْرَ» آمده (کلینی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۲۰۷) و سند آن حسن است. این روایت همچنین در *الامالی صدوق*، *الخصال صدوق*، *عوالی اللئالی أحسانی*، *بحار الانوار مجلسی* و *الامامة و التبصرة شيخ صدوق* - کتاب جامع حدیثی جعفر بن احمد قمی - آمده است.

علامه مجلسی به صورت دیگری نیز این روایت را نقل نموده است: «و لولا رحمة ربی كَادَ الْفَقْرُ أَنْ يَكُونَ كُفْرًا». در *بحار الانوار* این روایت در باب ۹۴، باب «فضل فقر و فقراء» آمده و علامه مجلسی با توجه به معنای لغوی «فقر»، چهار وجه معنایی برای آن ذکر کرده که یکی از آنها «فقر نفس» و حرص

و طمع است که غنای نفس در مقابل آن قرار دارد و معتقد است: منظور از «فقر» در این روایت نیز همین معناست.

روایت چهارم در *الکافی* کتاب «المعیه»، باب «الاستعانة بالدنيا على الآخرة»، حدیث ۱۳ با تفاوت در عبارت و زیادت، آمده است. سند آن مرسل و ضعیف است. همچنین در *المحاسن برقی* نیز ذکر شده است (برقی ۱۳۷۱ق، ج ۲، ص ۵۸۶). در اینجا نیز با چشم‌پوشی از ضعف سند، توجه به عنوان بابی که روایت در آن آمده است، ما را در فهم معنای روایت یاری می‌دهد. معنای عنوان باب «کمک گرفتن از دنیا برای کسب آخرت» است؛ یعنی انسان‌ها به وسیله نعمت‌های مادی دنیا، از جمله خوردنی‌های آن نیروی لازم برای انجام واجبات الهی که مقدمه سعادت اخروی است، کسب می‌نمایند و از این معنا هرگز اصل بودن دنیا و فرع بودن آخرت را نمی‌توان دریافت.

روایت پنجم در کتاب *عوالی اللئالی* آمده و چنین آورده است: «مرسلاً مسلماً عن النبی ﷺ» (احسائی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۶۷، الفصل العاشر، حدیث ۶۶؛ نهج‌البلاغه، ۱۳۷۹، خطبه ۲۸).

روایات متعددی شبیه معنای این روایت در *نهج‌البلاغه*، *الکافی* و *بحارالانوار* نیز وجود دارد؛ از جمله:

۱. «بِالدُّنْيَا تُحْرَزُ الْآخِرَةُ» (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۹، خطبه ۱۵۶).

۲. «نِعْمَ الْعَوْنُ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۳؛ کلینی، ۱۳۹۳، ج ۵).

باز هم مطلبی که روایت درصدد بیان آن است با مقصود شریعتی که اصل بودن دنیا و فرع بودن آخرت است، منطبق نیست، بلکه بعکس، این دسته از روایات دنیا را ابزاری برای کسب زندگی حقیقی آخرت می‌دانند و اینکه به وسیله دنیا می‌توان سعادت حقیقی و ابدی آخرت را به دست آورد و این به هیچ وجه به معنای اصل بودن دنیا نیست.

عبارت ششم حکمت ۳۱۹ *نهج‌البلاغه* و درصدد بیان آثار منفی فقر بر زندگی انسان است. در ادامه، به نکته‌ای

اشاره خواهیم نمود که مراد از این‌گونه احادیث به‌طور کامل روشن گردد:

چون روایات درخصوص برتری غنا و برتری فقر متفاوت‌اند و دسته‌ای از آنها به برتری غنا و دسته دیگری به برتری فقر اشاره دارند، میان اندیشمندان دینی در این موضوع، اختلاف وجود دارد: دسته‌ای به برتری فقر و دسته‌ای به برتری غنا معتقد شده‌اند و هر گروه نیز برای مدعی خود، شاهدی از آیات و روایات می‌جوید. تلاش‌های شریعتی در این زمینه از جمله این موارد است. از این‌رو با نگاه یکجانبه به آیات و روایات در این موضوع، نمی‌توان به دیدگاهی جامع، کامل و صحیح دست یافت. بنابراین لازم است مجموع آیات و روایات را به‌عنوان یک کل منسجم بررسی نماییم و سپس نتیجه‌گیری کرد.

نکته مهم اینکه وجه جمع میان این دو دسته از آیات و روایات و رسیدن به دیدگاه معقول در این‌باره، توجه به این حقیقت است که غنا و فقر - هر دو - هم می‌توانند خوب باشند و هم بد؛ با این توضیح که اگر بی‌نیازی سبب آمادگی برای انجام کارهای خیر و عمل به وظایف الهی گردد، بهترین وسیله است. اما اگر

سبب دنیاپرستی و طغیان شود، بدترین وسیله است. در مقابل، فقر نیز اگر به معنای ساده زیستن و بی‌اعتنایی به دنیا و قناعت به کفاف و عفاف باشد، بالاترین افتخار است. اما اگر سبب آلودگی به گناه و سوء ظن به خدا گردد، موجب گرفتاری در دنیا و آخرت است.

شریعتی به دلیل روش‌شناسی ناصوابش در این موضوع، گرفتار مغالطه‌ای شده و آن عبارت است از اینکه از کشف تجربی و شناخت خدا از طریق پدیده‌های مادی، تکامل و اخلاق و پارسایی را تنها در جوامع ثروتمند اقتصادی جویا می‌شود، در حالی که جوامع فراوانی امروزه در دنیا وجود دارد که از ثروت اقتصادی فوق‌العاده‌ای برخوردارند، اما از کمبود اخلاق و پارسایی و تکامل حقیقی رنج می‌برند (خسروپناه، ۱۳۸۸، ص ۲۴۲).

این روایات بدین معنا نیست که اگر کسی دنیای خود را به لحاظ مادی و اقتصادی خراب کند، آخرت خود را ویران کرده باشد، که چنین تفسیری را باید به پروتستان‌های مسیحی نسبت داد. مراد از این روایات و روایات مشابه دیگر، بیان ترابط حقیقی میان اعمال خوب و بد دنیوی با ثواب و عقاب اخروی است. با توجه به این تفسیرهای ناصواب و غیرضابطه‌مند، استنتاج غلط او مبنی بر اصالت اقتصاد در دنیا روشن می‌شود (همان).

این اندیشه که جرم و بزهکاری معلول عوامل اجتماعی و زیستی است، از دوران باستان سرچشمه می‌گیرد و مطلب جدیدی نیست. اینان معتقدند: شرایط اجتماعی و اقتصادی، به‌ویژه فقر، زمینه‌ساز مشکلات فرهنگی و در نتیجه، از علل پیدایش جرم و بزهکاری در جوامع فقیر با اقتصاد ضعیف است (مصباح یزدی، ۱۳۶۷، ص ۲۱۱). ذکر این نکته الزامی است که اسلام بر امور اقتصادی و عدالت در حوزه اقتصاد تأکید فراوان دارد؛ اما این هرگز به معنای اصالت داشتن اقتصاد و زندگی مادی نیست.

نقد اصلی در اینجا به دیدگاه دکتر شریعتی این است که بر چه اساسی وی اصالت را به دنیا و معاش می‌دهد و می‌خواهد از روایات به صورت گزینشی استفاده نماید؟ گزینش میان متون دینی و سپس تعمیم آن به نام مجموعه دین، یکی از اشکالات دکتر شریعتی است که حتی برخی همفکران او، همچون سروش نیز بدان اذعان نموده‌اند (خسروپناه، ۱۳۸۸، ص ۲۰۶).

پاسخ با توجه به گوهر روشنفکری شریعتی که «دنیوی کردن دین» است (همان، ص ۲۰۷) و با توجه به نگاه عملگرایانه او، روشن است. دکتر شریعتی در تحلیل مباحث و اصول دینی، معتقد است: به جای اینکه به ابعاد کلامی، فلسفی و ذهنی آنها بپردازیم، باید به یک مسئله بزرگ‌تر توجه کنیم و آن اینکه اعتقاد به این اصول چه فایده‌ای دارد و چه تأثیری در زندگی امروز ما و در سرنوشت و وظیفه فردی و اجتماعی ما دارد؟ (شریعتی، ۱۳۷۸ الف، ص ۲۷۰). همچنین از آنجاکه تلقی او از معاد با توجه به رفتار و گفتار علمای دین، به‌ویژه در دوره‌های تاریخی صفویه این بوده که اصالت دادن به معاد و حواله دادن به قیامت و نسیه موجب تخدیر جوامع می‌گردد، او اصالت و تقدم را به دنیا می‌دهد.

شریعتی از لحاظ روش‌شناسی، دچار نوعی حصرگرایی شده، به نوعی که این نگاه ایشان باعث شده عمداً یا سهواً به بسیاری از موضوعات تک‌زاویه‌ای بنگرد و از سایر ابعاد غافل شود (رنجبر حسینی، ۱۳۹۸، ص ۲۰۶).

در بخش هفتم به تحلیل بیشتر این موضوع می‌پردازیم.

۶. موافق قیامت

در قرآن کریم برای قیامت و معاد موافقی ذکر شده است؛ از جمله: میزان، صراط، بهشت و دوزخ. چگونگی تبیین و تفسیر این موافق یکی از مباحث مهم فرجام‌شناسی است که اندیشمندان اسلامی بدان پرداخته‌اند. به همین نسبت دکتر شریعتی نیز تفسیر خاص خود را درباره موافق قیامت بیان نموده است. وی معتقد است: فهم متعارفی که نسبت به آیات معاد، صراط، بهشت و دوزخ وجود دارد، فهم صحیحی نیست و این آیات واقع‌نما نبوده، بلکه نمادین است.

شریعتی در جلد دوم کتاب *شناخت و تاریخ ادیان*، در تبیین «پل چینوات» که پلی است خاص مذهب زرتشت، می‌نویسد:

پلی است که میان بهشت و دوزخ زده شده است که به میان عوام ما نیز راه پیدا کرده است، و این همان پل صراط است که در اعتقاد عوام ما وجود دارد؛ اما مثل بسیاری از مفاهیم از معنایش انداخته‌اند (شریعتی، ۱۳۷۶، ص ۲۱۴-۲۱۵).

او همچنین طرز تلقی موجود نسبت به آیات بهشت، دوزخ، نعمات بهشتی و مانند آن را بینشی عوامانه می‌خواند و در پاسخ سؤال‌کننده‌ای که از او می‌پرسد: نمادین بودن بیش از یک چهارم آیات قرآن - که راجع به معاد است - چگونه با شأن یک راهنما سازگار است و یک راهنما چقدر می‌تواند برای توده مردم معمایی صحبت کند؟ می‌گوید:

چون پیغمبر رهبر است و چون خدا با زبان انسان سخن می‌گوید، تعبیری پیدا نمی‌کند، جز همان تعبیری که در زبان انسان است. بنابراین آن نعمت‌های غیرقابل‌تصوری را که در سرنوشت نهایی شهید چشم‌انتظار اوست، با کلمات معمول بشری نمی‌توانسته بیان کند، پس به این شکل بیان کرده است. خود این نشان می‌دهد که آنچه به نام خوردن و خوابیدن در آنجا وجود دارد، معانی بسیار بزرگ و انسانی دارد، اما برای بیانش ناچار کلمات انسان منحنی را که مخاطب قرآن است، انتخاب کرده است (شریعتی، ۱۳۶۰ الف، ص ۳۶۴-۳۶۵).

تمام تصویرهایی که در بهشت موعود (بهشت اخروی) وجود دارد، به این شکل است. هیچ کدامش واقعیت عینی ندارد (شریعتی، ۱۳۷۷ ب، ص ۲۴۸).

شریعتی در برخی موارد، زبان مذاهب، به‌ویژه مذاهب سامی، از جمله اسلام را به‌طور کلی زبان نمادین می‌خواند و آن را عالی‌ترین زبان معرفی می‌کند. «ادیان همه رمزی سخن می‌گویند. قرآن زبان سمبلیک دارد» (شریعتی، ۱۳۸۸ ب، ص ۱-۲۰).

شریعتی براساس این اعتقاد در تفسیر عموم مسائل دینی، مثل تعبیر مسئله بهشت، دوزخ، آدم، شیطان، هابیل و قابیل یا برخورد اقوام و ملل با چهره‌های دینی، از اسطوره‌ها و سمبل‌ها و آنچه که می‌نمایاند، یاری می‌گیرد (محمدی، ۱۳۷۴، ص ۷۴).

در نقد دیدگاه دکتر شریعتی مبنی بر نمادین خواندن زبان قرآن و آیات مربوط به معاد و مواقف اخروی، ذکر چند نکته ضروری است:

۱. براساس قواعد زبان‌شناختی، ظاهر کلام هر متکلمی حجت است، مگر اینکه قرینه‌ای عقلی یا نقلی بر مراد نبودن ظاهر وجود داشته باشد (هاشمی شاهرودی، ۱۳۹۲، ج ۵، ص ۲۸۲-۲۸۳). در باب قرآن و آیات قرآنی نیز اصل عقلایی حکم می‌کند که واقعیت و ظاهر آیات را بپذیریم، گرچه می‌توان از طریق مدلول‌های التزامی، درس‌ها و نکات دیگری را نیز از قرآن استخراج نماییم (رحیمی منجزی، ۱۳۸۷، ص ۱۵۷).

۲. اگر آیات قرآن رمزی باشد، زبان قرآن شخصی و برای همگان قابل درک نخواهد بود و این با رسالت قرآن کریم سازگاری ندارد. کتابی که برای هدایت بشر آمده است، نمی‌تواند همه آیاتش جنبه رمزی داشته باشد. به چه دلیل زبان متون دینی اسلام رمزی است؟ ممکن است یک اثر هنری رمزی باشد، اما یک متن دینی مانند قرآن که دارای ارکان سه‌گانه اعتقادات، اخلاق و احکام است و برای هدایت انسان‌ها نازل شده، رمزی نباشد (نصری، ۱۳۸۱، ص ۱۷۹). این دیدگاه با دیدگاه جامع‌نگرانه زبان دین مبنی بر زبان هدایتگری قرآن ناسازگار است. اگر زبان دین و مذهب، زبانی نمادین باشد، نمی‌تواند مهم‌ترین وظیفه خود، یعنی هدایتگری را برای مخاطبان تأمین کند (خسروپناه، ۱۳۸۸، ص ۲۳۹).

۳. اگر قائل به نمادین بودن این دسته از متون دینی هستید، لازم است ذات گزاره و نماد را تبیین نمایید. گزاره‌های نمادین دارای معنایی هستند. معنای مدنظر نماد در اینجا چیست؟ معیار صحت و سقم محتوای آن نماد چیست؟ اگر معتقدید این آیات ظواهری هستند که برای بیان مفاهیمی والا به‌کارگرفته شده‌اند، آن مفاهیم والا چیست؟ و این آیات ناظر به چه حقیقتی هستند؟

۴. قرآن کریم در مقام بیان نعمت‌های بهشتی، از دو دسته نعمت برای اهل ایمان یاد می‌کند: نعمت‌های مادی و نعمت‌های معنوی: «وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (توبه: ۷۲). در واقع نه تنها مانعی برای پذیرش ظاهر آیات محل بحث نیست، بلکه تفکیک صریح موجود در این آیه، میان دو دسته نعمت‌های مادی و معنوی، نشان‌دهنده واقع‌نما بودن آیات معاد است، با این توضیح که اگر مقصود از نعمت‌های مادی - به گفته دکتر شریعتی همان مفاهیم و حقایق والای معنوی بود - ذکر رضوان الهی در این آیه بعد از نعمت‌های مادی، لغو بود و چون لغو در کلام حکیم راه ندارد، ناچاریم به ظاهر این آیات ملتزم باشیم.

۵. علاوه بر این، انسان موجودی است مرکب از دو بعد مادی و معنوی. به همین سبب زندگی آخرت تنها معنوی نیست، بلکه مادی و جسمانی نیز هست. از این‌رو پاداش و عقاب اخروی نیز واجد دو جنبه مادی و معنوی

خواهد بود. البته مرتبه لذت‌های معنوی بالاتر از لذت‌های مادی بهشت است و این منافاتی با وجود نعمت‌های مادی در بهشت ندارد.

۷. نقد مبنایی بر اندیشه فرجام‌شناسی دکتر شریعتی

عقلانیت عملگرا، منفعت‌گرایانه و سودنگر زمینه اصلی اندیشه دکتر شریعتی است که بر تمام مباحث کلامی و اعتقادی او سایه افکنده است (رنجبر حسینی، ۱۳۹۸، ص ۲۰۵). براساس چنین نگاهی باید هر کار، فکر، عمل، اندیشه و عقیده‌ای را سنجید و بررسی نمود که آیا برای زندگی این‌جهانی انسان سودی دربر دارد یا ندارد؟

دکتر شریعتی با همین نگاه و رویکرد به تبیین مباحث معاد و بررسی گزاره‌های آن‌جهانی و فرجام‌شناسی می‌پردازد و هنگامی که با چنین نگاهی به این مباحث ورود پیدا کند، اصالت و تقدم را به دنیا می‌دهد، نه به آخرت. از نظر دکتر شریعتی هر آموزه دینی را باید از این نظر که چه تأثیری بر زندگی دنیایی بشر دارد و چه منفعتی در آن برای دنیای انسان وجود دارد، سنجید و بر این اساس، اموری که برای زندگی این‌جهانی بشر منفعتی داشته باشد، اهمیت می‌یابد و اموری که سودی برای دنیای انسان نداشته باشد و تأثیری بر منفعت دنیایی او ندارد، از اهمیت کمتری برخوردار است و به حاشیه رانده می‌شود.

به همین نسبت، مبحث «معاد» و فرجام انسان در اندیشه دکتر شریعتی از اهمیت ویژه و جایگاه خاصی برخوردار نبوده و به نظر وی معاد و جهان آخرت فرع بر دنیا و منافع دنیوی است. میزانی که او در سنجش گزاره‌های دینی به‌کار می‌گیرد، داشتن سود برای زندگی دنیایی انسان‌هاست، و چون به نظر وی این معیار و ملاک با توجه و پرداختن به معاد و گزاره‌های آن‌جهانی در تضاد است، به اصالت دنیا و مبتنی بودن معاد و آخرت بر معاش، رفاه و اقتصاد معتقد می‌شود.

چنین استنباطی از معارف اسلامی مبنی بر اینکه سود و سعادت عبارت است از: آن چیزی که برای زندگی دنیایی انسان نافع باشد و خوشبختی به ارمغان بیاورد، استنباط نامتقنی است که همان اشکالات وارد بر مکاتب اخلاقی غرب، همچون «سودگرایی» و «لذت‌گرایی» بر آن وارد است؛ زیرا تأکید زیاد بر دنیا و منفعت مادی، موجب غفلت از لذات و منافع اخروی و سایر ابعاد وجودی انسان می‌گردد. ما نیز می‌پذیریم که انسان لذت‌گراست و حب نفس دارد، اما باید والاترین و پایدارترین لذت را انتخاب کند که همان لذت اخروی است.

او همچنین معتقد است: پرداختن به معاد و نوعی حواله دادن به آخرت و نسبی، موجب تخدیر جامعه می‌گردد و توده‌ها به سودای آخرت، از کار و تلاش و زندگی بازمی‌مانند و جامعه دچار رکود می‌شود (شریعتی، ۱۳۶۰، ص ۳۶). درواقع دکتر شریعتی نتوانسته است به طریقی میان آخرت‌اندیشی با زندگی دنیایی وجه جمعی ایجاد نماید و به نظر او میان این دو امر، تناقض وجود دارد و این تناقض در ذهن او بوده است. به همین علت نیز او اصالت و تقدم را به دنیا می‌دهد.

در اندیشه او تأکید چندانی بر نقش وحی و نبوت در تشخیص سعادت ابدی انسان صورت نگرفته است و به جای آن، با اعمال رویکردهای سودگرایانه، منفعت‌نگر و عملگرا، سعادت و منفعت این جهانی بر سعادت و سود ابدی مقدم داشته شده است.

نتیجه‌گیری

دکتر شریعتی ضمن پذیرش معاد به‌مثابه یکی از اصول دین، غالباً با عقلانیت عملگرا و در برخی موارد با عقلانیت امروزی و تجربی به تفسیر گزاره‌های معاد پرداخته و بر این اساس معتقد است: آیاتی که ناظر به معادند، واقع‌نما نبوده، بلکه نمادین و اعتباری‌اند. از نظر او تقابل دنیا و آخرت از نوع تقابل سود و ارزش است و به همین علت، دنیا را یک صفت می‌داند و آخرت را نوعی مرحله و پیش. همچنین تعبیر سنتی دو اقلیم جغرافیایی انگاشتن دنیا و آخرت را نمی‌پذیرد.


از نظر او جاودانگی انسان به معنای اثری جاودانه داشتن است که بالملازمه، از آن خلود نفس و اعمال انسانی نیز ثابت می‌گردد. دکتر شریعتی با تبیین اصل کلی و عمومی «عمل و عکس‌العمل» بر ضرورت معاد استدلال می‌نماید که با استدلال براساس عدل الهی قابل تطبیق است. در نگاه او، داشتن معاش خوب دنیوی، امکانات و رفاه مادی اصل بوده و برای داشتن معاد خوب، ضروری است. از نظر او دنیا اصل است و آخرت فرع بر آن. البته لازم به ذکر است در برخی موارد که دکتر شریعتی قصد دارد تا بر نصوص دینی وفادار بماند و تبیینی متناسب با آن ارائه نماید، دنیا را مقدمه آخرت دانسته، آخرت را نتیجه دنیا معرفی می‌کند که تبیین صحیحی است؛ اما در مجموع، تصریح دارد که اصالت و تقدم با دنیاست و آخرت فرع است. او غالباً به گزاره‌های آن جهانی، همچون پل صراط نمی‌پردازد؛ زیرا معتقد است: پرداختن به معاد و نوعی حواله دادن به آخرت و نسیه، موجب رکود جامعه می‌گردد. به همین علت تفسیرهای او از معاد، غالباً این جهانی است.


منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ترجمه محمد دشتی، قم، مشهور.
- احسائی، محمدبن علی، ۱۴۰۳ق، *عوالی اللئالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیہ*، قم، سیدالشهداء.
- اعظمی مراد، میلاد، ۱۳۹۴، *مجموعه برداشت‌های دکتر علی شریعتی از قرآن و سنت*، تهران، اطلاعات.
- برقی، احمدبن محمد، ۱۳۷۱ق، *المحاسن*، قم، دارالکتب الاسلامیه.
- خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۸۸، *آسیب‌شناسی دین‌پژوهی معاصر*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- رحیمی منجری، حسن، ۱۳۸۷، *شریعتی در شریعت*، قم، اعتدال.
- رنجبر حسینی، محمد، ۱۳۹۸، *عقل و دین از دیدگاه استاد شهید مطهری و دکتر علی شریعتی*، قم، مجلسی.
- شریعتی، علی، ۱۳۵۹، *مجموعه آثار هیوط در کویر*، تهران، سروش.
- _____، ۱۳۶۰الف، *مجموعه آثار؛ اسلام‌شناسی (۱)*، تهران، شریعتی.
- _____، ۱۳۶۰ب، *مجموعه آثار؛ اسلام‌شناسی (۲)*، تهران، قلم.
- _____، ۱۳۷۶، *مجموعه آثار؛ شناخت و تاریخ ادیان (۲)*، چ ششم، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- _____، ۱۳۷۷الف، *مجموعه آثار؛ مذهب علیه مذهب*، تهران، چاپخش.
- _____، ۱۳۷۷ب، *مجموعه آثار؛ جهان بینی و ایدئولوژی*، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- _____، ۱۳۷۸الف، *مجموعه آثار؛ حسین وارث آدم*، چ هفتم، تهران، قلم.
- _____، ۱۳۷۸ب، *مجموعه آثار؛ جهت‌گیری طبقاتی*، چ سوم، تهران، قلم.
- _____، ۱۳۸۸الف، *مجموعه آثار؛ شناخت تاریخ و ادیان (۲)*، چ دهم، تهران، قلم.
- _____، ۱۳۸۸ب، *مجموعه آثار؛ گونه‌گون*، چ هشتم، تهران، قلم.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۸۲، *کافی*، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- _____، ۱۳۹۳، *کافی*، چ چهارم، تهران، دارالتقلین.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، چ دوم، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- محمدرضایی، محمد، ۱۳۸۶، «براهین عقلی اثبات حیات پس از مرگ»، *قبسات*، ش ۱۲ (۴۶)، ص ۷۱-۸۲.
- محمدی، مجید، ۱۳۷۴، *دین‌شناسی معاصر*، تهران، قطره.
- مریحی، شمس‌الله، ۱۳۸۶، «بازشناسی جریان‌های روشنفکری در ایران»، *علوم سیاسی*، ش ۳۷، ص ۴۵-۷۰.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۶۷، *جامعه و تاریخ از نگاه قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۲، *به سوی او*، چ ششم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۸، *آموزش عقاید*، چ یازدهم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۴، *معاد*، چ دوم، تهران، صدرا.
- نصری، عبدالله، ۱۳۸۱، *راز متن*، تهران، آفتاب توسعه.
- هاشمی شاهرودی، سیدمحمود، ۱۳۹۲، *فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت*، قم، دائرةالمعارف فقه اسلامی.

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی انتقادی استدلال‌های متکلمان اسلامی در اثبات اعاده معدوم

سیدمهدی موسوی اردستانی / دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی تهران مرکز
seyedmehdimousaviardestani1990@gmail.com  ORCID.org/0009-0008-5968-727X
کرامت ورزدار / دکترای فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران
keramat.varzdar@ut.ac.ir

دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۲۵ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۲۷  <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

چکیده

مسئله اصلی این پژوهش بررسی ادله ایجابی متکلمان در اثبات «اعاده معدوم» به روش توصیفی - تحلیلی و هدف آن نشان دادن ناکارآمدی این ادّه در اثبات مدعی مذکور است. متکلمان طرفدار این دیدگاه، آفرینش مجدد موجودات در برابر آفرینش نخستین بار آنها را که «ابتدا» نامیده می‌شود، «اعاده» می‌نامند و معتقدند: آفریده نُوین - یعنی مُعاد - عین آفریده نخستین بار، یعنی مُبتدی است. جستار نویسندگان این پژوهش نشان می‌دهد مدافعان این دیدگاه در آثار کلامی خود، ده استدلال در اثبات مدعی خویش اقامه کرده‌اند. این استدلال‌ها در یک تقسیم‌بندی کلی به دو قسم «قیاسی» و «تمثیلی» تقسیم می‌شوند که در این پژوهش صرف‌نظر از ادله ممتنع بودن اعاده معدوم، نقد و بررسی شده‌اند. تحلیل منطقی از طریق بررسی مادی و صوری این استدلال‌ها، نشان می‌دهد هیچ‌یک از آنها در اثبات مدعا تام نیست.

کلیدواژه‌ها: معاد جسمانی، اعاده معدوم، مُعاد، مُبتدا، ماهیت، وجود ثانوی.

مسئله «معاد» و به تبع آن جاودانگی پس از مرگ در آراء متکلمان و فلاسفه اسلامی با جدیت قابل توجهی مطرح شده است. این مسئله که گاهی با وجود عقلی و گاهی با وجود شرعی بر وقوع آن تأکید شده، بنا به نوع برداشت و تفسیری که از آیات قرآن درباره حشر بدن دنیوی و عقل‌ستیز دانستن یا ندانستن این برداشت شده، با اختلاف نظرهایی بسیار جدی روبه‌رو شده است (افضلی و شادی، ۱۳۹۳).

در خصوص موضوع «معاد» می‌توان با یک دسته‌بندی کلی به چند نظریه قابل استناد، نظیر معاد جسمانی صرف، معاد روحانی صرف و معاد جسمانی و روحانی دست یافت که نوع نگاه به ماهیت انسان در دنیا و قیامت در تبیین این دیدگاه‌ها بسیار مهم است. این تفاوت در مبنای پذیرش معاد، سبب شده است تا با تفاسیر متفاوتی از نوع و نحوه حیات انسان در آخرت مواجه شویم. این تفسیرها در قالب‌هایی همچون بازگشت ارواح به اجساد، بازگشت ارواح به سوی خدا با کیفیت روحانی یا با کیفیت جسمانی، اعاده معدوم، جمع اجزای متفرق، جمع همه اجزا یا اجزای اصلی و حتی تجدیدحیات مادی دنیا قابل بررسی است.

«اعاده معدوم» از نظر لغوی به معنای بازگرداندن چیزی است که نیست شده و در اصطلاح بدین معناست که خداوند شیء نابود شده را عیناً دوباره به وجود خواهد آورد. این بحث را متکلمان برای اولین بار مطرح کرده‌اند و در قدیمی‌ترین کتاب اعتقادی شیعه نیز فصلی به آن اختصاص داده شده است (عبیدی، ۱۳۸۱، ص ۴۴۸).

متکلمان معاد و به‌ویژه حشر جسمانی را متوقف بر آن می‌دانسته‌اند (فخررازی، ۱۴۱۱ق - الف، ص ۵۵۳). البته کرامیه، ابوالحسن بصری، زمخشری و محمود خوارزمی اعاده را ممتنع دانسته‌اند (کاتبی قزوینی، ۱۳۵۳، ص ۶۱؛ مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۳۹۳؛ فخررازی، ۱۴۱۱ق - الف، ص ۵۵۳). مشایخ معتزله که قایل به ثبوت معدومات ممکن بوده‌اند، بر همین اساس اعاده معدوم را نیز جایز دانسته‌اند (مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۳۹۳).

از سوی دیگر، اشاعره نیز گرچه ثبوت معدومات را انکار کرده‌اند، ولی اعاده عین معدوم را روا دانسته‌اند (کاتبی قزوینی، ۱۳۵۳، ص ۶۱؛ مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۳۹۳؛ تفتازانی، ۱۴۰۵ق، ج ۵، ص ۱۰۰؛ جرجانی، ۱۳۲۵ق، ص ۲۹۸). برخی متکلمان متقدم امامیه همچون ابن‌نویخت در *الباقوت* به صراحت اعاده را جایز دانسته‌اند (ابن‌نویخت، ۱۴۱۳ق، ص ۷۱) و از متأخران، علامه مجلسی ضمن قول به جواز انعدام موجودات عالم، اعاده را نیز جایز دانسته است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶، ص ۳۳۱)؛ اما بیشتر متکلمان امامیه به صراحت اعاده معدوم را ممتنع شمرده‌اند (حلی، ۱۳۶۳، ص ۱۹۱؛ لاهیجی، ۱۳۷۲ب، ص ۶۰۷).

البته باید توجه داشت که اصطلاح «اعاده معدوم» در ادبیات فلسفه و کلام اسلامی به اشتراک لفظ به دو معنا به کار می‌رود:

الف) اعاده به معنای اعاده عین معدوم؛

ب) اعاده به معنای جمع اجزای پراکنده.

در معنای اول، «اعاده» به معنای خلق دوم یا آفرینش دیگر بار اجزای اصلی نابود شده موجودات است. طرفداران این دیدگاه آفرینش دیگر بار موجودات را در برابر آفرینش نخستین بار آنها - که در اصطلاح «ابتدا» یا «ابدا» نامیده می‌شود - «اعاده» می‌نامند و برآنند که آفریده دیگر بار، یعنی «مُعاد»، عین آفریده نخستین بار، یعنی «مُبتدی» خواهد بود (تفتازانی، ۱۴۰۵ق، ص ۸۳). اما معنای دوم که بیشتر متکلمان امامیه، حکمای الهی و برخی از معتزله و اشاعره از آن جانبداری می‌کنند، «اعاده» به معنای گردآوری پاره‌های اصلی اجسام پس از جدایی و پراکندگی آنهاست؛ اجزایی که بنا بر باور متکلمان پس از نابودی پیکر انسان نیز از میان نمی‌رود (حلی، ۱۳۷۳، ص ۲۸۹).

هدف از این نوشتار نقل، تحلیل و نقد ادله عقلی متکلمان در باب جواز اعاده معدوم به معنای اول به روش توصیفی - تحلیلی و از طریق لوازم منطقی استدلال‌ها و در نهایت، دستیابی به تصویری روشن در زمینه کارآمدی و کفایت این ادله در اثبات مدعای مذکور است.

در باب پیشینه این پژوهش می‌توان گفت: تا کنون پژوهش‌هایی در باب مسئله «اعاده معدوم» صورت گرفته، اما بیشتر این پژوهش‌ها به گزارش اختلاف نظر حکما و متکلمان، تقریر ادله حکما و نقد آراء برخی متکلمان در این باب بسنده کرده‌اند و در نهایت، به شکل سلیبی به نقد ادعای آنها در مسئله مذکور پرداخته‌اند.

برای مثال، معموری (۱۳۸۴) و ضیائی (۱۳۹۵) به گزارشی از اختلافات موجود در این مسئله پرداخته‌اند. *افضلی و شادی* (۱۳۹۳) آراء علامه حلی را در مسئله معاد، مبتنی بر جمع اجزای پراکنده نقد و بررسی کرده‌اند. *توازیانی* (۱۳۹۳) پاسخ‌های *عبدالمدین ایچی* به اشکالات حکما را ذکر کرده و ناکارآمدی این پاسخ‌ها را نشان داده است.

خلیلی و غوث (۱۴۰۰) نیز به نقد آراء *ملا محمد حسن هردنگی* در مسئله اعاده معدوم پرداخته‌اند. هیچ‌یک از این پژوهش‌ها به نقد استدلال‌های ایجابی متکلمان در اثبات این مسئله نپرداخته‌اند. در باب پژوهش‌های دیگر که با زاویه‌ای متفاوت به این مسئله نگاه کرده‌اند نیز می‌توان به دو پژوهش اشاره کرد: *بطحایی گلیا یگانی* (۱۳۹۲) به نقد «اعاده معدوم‌انگاری معاد در وحی» با توسل به آیات و روایات پرداخته و معتقد است: متون وحیانی دلالتی بر این‌همانی مُعاد و اعاده معدوم ندارد.

کهندانی تفرسی (۱۳۹۲) نیز به جایگاه مسئله اعاده معدوم در حکمت سینیوی و متعالیه پرداخته و بر این باور است که انتقادات سینیوی بر مسئله اعاده معدوم به علت بی‌دقتی در مسئله تشخیص، ناکارآمد است. نگارندگان این دو پژوهش نیز به احصا و نقد ادله ایجابی متکلمان نپرداخته‌اند؛ مقوله‌ای که مسئله پژوهش حاضر را تشکیل می‌دهد. جستار نگارندگان این پژوهش نشان می‌دهد متکلمان در اثبات مدعای خود، ده استدلال مطرح کرده‌اند. در این پژوهش پس از نقل هر استدلال، کفایت آن در اثبات مدعا، از طریق تحلیل ساختار منطقی آن بررسی می‌گردد.

۱. بازگشت امتناع وجود ثانوی ماهیت به عرضی قابل زوال

این استدلال معروف‌ترین استدلال متکلمان در امکان اعاده معدوم است. تقریر این استدلال بدین شرح است: اگر وجود ثانوی ماهیت بعد از معدوم شدن آن ماهیت ممتنع باشد، یا به سبب ذات آن ماهیت است و یا به سبب لوازم آن، و یا به سبب عرضی که بر آن عارض شده است. اگر امتناع اعاده آن بعد از معدوم شدن به سبب اقتضای ذات ماهیت یا لوازم آن باشد، مستلزم آن است که در ابتدا نیز موجود نگردد؛ زیرا ماهیت و لوازم آن قبل از موجود شدن به وجود اولی و بعد از معدوم شدن، در هر دو حالت یکسان است؛ زیرا این ماهیت همان ماهیت است و لوازم آن هم از آن منفک نخواهد شد. و اگر امتناع اعاده وجود آن به سبب امری عرضی باشد، با توجه به اینکه آن امر عرضی قابل زوال است و همان امر عرضی منشأ امتناع فرض شده، پس امتناع هم که اثر آن است، جایز است زایل گردد و وجود ثانوی بر آن ماهیت عارض شود (جرجانی، ۱۳۳۵ق، ج ۸، ص ۲۸۹).

۱-۱. نقد استدلال اول

۱-۱-۱. خلط ماهیت مطلقه (لابشرط) و ماهیت مقیده (بشرط شیء)

در نقد این استدلال می‌توان گفت: مبتدا در اینجا ماهیت لابشرط نیست، بلکه ماهیتی است که به وجود متصف شده است. درواقع، ادعای مخالفان امتناع اعاده ماهیتی است که مقید به وجود است و تعیین و تشخیص خارجی پیدا کرده است. درواقع، مغالطه این استدلال آن است که از اعاده ماهیت لابشرط، اعاده ماهیت بشرط شیء را نتیجه گرفته است. مخالفان اعاده معدوم می‌پذیرند که «ماهیت لابشرط»، هم امکان اعاده و هم امکان تکرار دارد. برای مثال، ماهیت انسان زمانی که لابشرط لحاظ شود، با وجود افراد گوناگون انسان، تکرار می‌شود، اما مدعای طرفداران «اعاده معدوم» اعاده ماهیت لابشرط نیست، بلکه آنها معتقدند: ماهیات بشرط شیء یعنی: اشخاص انسانی با تشخیص پیشین خود اعاده می‌شوند.

از اینکه ماهیت انسان در زمانی که لابشرط لحاظ می‌شود قابلیت تکرار و اعاده دارد، نمی‌توان نتیجه گرفت زیدی که یکی از مصادیق این ماهیت است نیز بعینه اعاده پیدا می‌کند. بنابراین استدلال مزبور صرفاً نشان می‌دهد ماهیت زید (یعنی انسان) در زمانی که لابشرط لحاظ شود امکان اعاده دارد، نه شخصیت خود زید، در حالی که مدعای طرفداران اعاده معدوم اعاده خود زید است، نه ماهیت لابشرط زید.

۱-۱-۲. امتناع اعاده لازم وجود شیء است، نه ماهیت شیء

این نقد براساس اصالت وجود بر این استدلال وارد می‌گردد. مطابق اصالت وجود، آنچه در دار هستی متحقق است وجود است و ماهیت تحقق‌ی تبعی دارد. ازاین‌رو اگر شیء معدوم گردد و سپس موجود شود و این وجود همان وجود اولی باشد، لازم می‌آید عدم بین یک شیء و خودش فاصله بیندازد که این امری بدیهی البطلان است (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۴۶؛ سبزواری، ۱۳۷۹، ص ۵۱).

۲. استدلال ابن‌نوبخت در کتاب «الیاقوت»

ابن‌نوبخت معاد را همان جمع اجزای پراکنده می‌داند، اما به باور وی جمع اجزای پراکنده مستلزم اعاده معدوم (به معنای اول) است. از منظر ابن‌نوبخت، انسان تنها شامل اجزای اصلی نیست، و گرنه بعد از تفرق اجزا - چون اجزا موجودند - این انسانی که متشکل از این اجزا بود نیز باید موجود باشد، در صورتی که اینچنین نیست. پس همراه با اجزای اصلی برای هر انسان، اعراض مخصوصه‌ای همانند کیفیت تألیف اجزا با یکدیگر و مقدار اعضا نیز وجود دارد که تشخیص و تعیین هر انسانی وابسته به آن اعراض است و لازمه جمع اجزای متفرق، اعاده این اعراض معدوم شده است (ابن‌نوبخت، ۱۴۱۳ق، ص ۷۱).

استدلال ابن‌نوبخت در *الیاقوت* به این صورت است:

مقدمه اول: «اعاده» به معنای جمع اجزای متفرق، مستلزم اعاده معدوم (به معنای ایجاد پس از اعدام) است.

مقدمه دوم: «اعاده» به معنای جمع اجزای متفرق حق است (چون با تواتر از شارع مقدس رسیده است).

نتیجه: اعاده معدوم (به معنای ایجاد پس از اعدام) حق است (همان).

شارح (علامه حلی) در شرح این استدلال، به بیان ملازمه مقدم و تالی در صغرای این قیاس پرداخته است. از منظر شیخ (ابن‌نوبخت) انسان تنها عبارت از اجزای اصلی عنصری نیست، بلکه اعراضی همانند «تألیف» و «مقدار» نیز در انسانیت و تشخیص او دخیل است. شکی نیست که این اعراض با افتراق اجزا زایل می‌شوند و معدوم می‌گردند. بنابراین اگر قرار است این شخص بعینه اعاده گردد واجب است که همان اعراض اولیه که با تفرق اجزا معدوم گشته، دوباره اعاده پیدا کنند (حلی، ۱۳۶۳، ص ۱۹۲).

۲-۱. نقد استدلال ابن‌نوبخت

۲-۱-۱. یکسان دانستن معاد جسمانی و جمع اجزای متفرق

ابن‌نوبخت و شارح علامه ادعا کرده‌اند اعاده اجزای متفرق همان معاد جسمانی است که توسط شارع مقدس به تواتر رسیده، و با یک قیاس عقیم در مواد، نتیجه گرفته‌اند: «اعاده» به معنای جمع اجزای متفرق حق است. این قیاس عقیم این گونه است: معاد جسمانی حق است؛ زیرا ضروری دین است و از صادق مصدق به تواتر به ما رسیده است. معاد جسمانی همان جمع اجزای متفرق است. نتیجه آنکه جمع اجزای متفرق حق است.

کبرای این قیاس که ابن‌نوبخت و شارح علامه بر آن تأکید داشته‌اند قابل قبول نیست و - در واقع - این دو متفکر به مغالطه تحویلی‌نگری دچار شده‌اند. «معاد جسمانی» مفهومی اعم است؛ زیرا جسم، اعم از عنصری، اثیری و مثالی است. پس معاد جسمانی می‌تواند صورت‌های گوناگونی بپذیرد که یکی از آنها می‌تواند جمع اجزای متفرق باشد و تحویل معاد جسمانی در لسان شرع به اعاده اجزای جسم مادی صحیح نیست.

۲-۱-۲. ابطال ملازمه مقدم و تالی

این نقد توسط خود شارح علامه بر این استدلال وارد شده است. شیخ (ابن‌نوبخت) پنداشته است که در اعاده

شخص، اعاده اعراض اولیه نیز ضروری است و لازمهٔ حفظ تشخیص فرد اعاده عین اعراض اولیه است که این ضرورت باطل است؛ زیرا در این صورت، با ابطال هر عرضی باید تشخیص فرد از بین می‌رفت که این به ضرورت عقل، باطل است. پس در اعاده اجزای متفرق، تألیفی شبیه تألیف اولیه کافی است (حلی، ۱۳۶۳، ص ۱۹۲).

۳-۱-۲. تحویل انسان به اجزا و اعراض جسمانی

ابن‌نویخت تشخیص انسان را به بدن، اجزای بدن و تألیف این اجزا دانسته است، در حالی که تشخیص انسان به نفس است و نفس به بدن تحویل نمی‌شود. علاوه بر ادله وجود نفس و عدم تحویل آن به بدن (همچون برهان انسان معلق در فضا)، می‌توان شاهد مثالی را در تأیید این ادعا بیان کرد:

فرض کنیم فردی در حادثه‌ای دستان خود را از دست می‌دهد. حال تألیفی که پس از قطع دستان وی رخ می‌دهد، نه عین تألیف اول است و نه شبیه تألیف اول؛ اما تشخیص فرد حفظ شده است. پس تشخیص فرد به تألیف اجزای بدنی نیست. این اشتباه از آنجا رخ داده که در این استدلال، انسان به اجزای جسم و تألیفات آن تحویل شده است، در حالی که گوهر اصلی انسانی نفس مجرد اوست و تشخیص انسان نیز به آن است.

۳. عدم ارائه دلیل قاطع در رد اعاده معدوم

استدلال سوم از طریق فقدان دلیل قاطع در نفی مدعای اعاده معدوم، حکم به امکان آن می‌دهد. مطابق گزارش آشتیانی، برخی متکلمان معتقدند: حکم روشن عقل این است که هرچه را شنیدی تا وقتی دلیل قاطع بر امتناع آن اقامه نشده، آن را طرد مکن، و اعاده معدوم از مصادیق این قاعده است (آشتیانی، ۱۳۷۹، ص ۱۸). پس هر گزاره‌ای که دلیلی برای امتناع آن وجود ندارد، باید ممکن محسوب کرد؛ چنان که شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا گفته است: «کلما قرع سمعک من العجائب فذره فی بقعة الامکان حتی یزدک عنه قاطع البرهان» (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۱۸).

۳-۱-۳. نقد استدلال سوم

۳-۱-۱. خلط امکان ذاتی و احتمال روان‌شناختی

اولین اشکال این مدعا به خلط امکان و احتمال بازمی‌گردد. در بیان ابن‌سینا «امکان» به معنای احتمال فاعل شناخت، نه امکان ذاتی. «احتمال» حالتی روان‌شناختی و مربوط به فاعل شناخت است، در حالی که امکان ذاتی امری عینی و نفس‌الامری است. «احتمال» در برابر یقین و شک قرار می‌گیرد، در حالی که امکان ذاتی قسیم وجود و امتناع است. اینکه فرد دلیلی در رد یا اثبات یک گزاره نداشته باشد، مستلزم ممکن‌الذات بودن مدعای آن گزاره نیست. برای مثال، گزاره «هر عدد اولی زوج است» ضرورتاً کاذب است، در حالی که ممکن است فاعل شناسا به علت بررسی نکردن ادلهٔ این گزاره و یا عدم تصور صحیح از اول بودن یا زوج بودن اعداد، به صدق آن یقین نداشته باشد.

فقدان یقین فاعل شناسا به معنای امکانی بودن صدق این گزاره نیست. بدین‌روی ممکن است فردی به علت بی‌دقتی در براهین، در صدق گزاره «اعاده معدوم محال است» تردید داشته باشد یا صرفاً صدق طرف مقابل آن را محتمل بداند؛ اما این احتمال صرفاً حالت روان‌شناختی فرد نسبت به صدق و کذب این گزاره را بیان می‌کند و چنین احتمالی مستلزم آن نیست که در نفس الامر نیز طرف مقابل این گزاره محال نباشد. بنابراین نبود برهان صرفاً بدین معناست که این گزاره از نظر فاعل شناسا ممکن‌الصدق است، نه در واقعیت.

۲-۳. وجود براهین فراوان در نفی اعاده معدوم

با توجه به وجود براهین فراوان در امتناع اعاده معدوم، این مدعا مصداق کلام شیخ نیست.

۴. عدم امتناع مسبوقیت ذات به وجود و عدم

فاضل قوشچی در اثبات جواز اعاده معدوم، استدلالی را مبتنی بر عدم امتناع مسبوقیت ذات به وجود و عدم اقامه کرده است. شکل منطقی این استدلال به شکل قیاس مرکب چنین است:

- مسبوق بودن ذات به وجود ممتنع نیست.

- مسبوق بودن ذات به عدم ممتنع نیست.

- لازمه پذیرش اعاده معدوم مسبوق بودن ذات به وجود و عدم است.

- در نتیجه لازمه پذیرش اعاده معدوم، پذیرش امتناع نیست.

از نظر وی، مسبوق بودن ذات به وجود، موجب امتناع وجود آن ذات نیست؛ زیرا اگر مسبوق بودن به وجود، تنها سبب امتناع وجود آن بود، هیچ موجودی بقا امکان نداشت، در حالی که موجودات بقای در وجود دارند. مسبوق بودن ذات به عدم نیز موجب امتناع وجود آن نیست؛ زیرا در صورت امتناع، هیچ حادثی موجود نمی‌گردید. نتیجه ترکیب این دو مقدمه پذیرش عدم امتناع موجود شدن ذاتی است که مسبوق به هر دو (وجود و عدم) است.

مدعای اعاده معدوم چیزی جز این نیست؛ زیرا مدعای طرفداران این دیدگاه پذیرش موجودیت مجدد ذاتی است که مسبوق به معدومیت ذات، پس از موجود بودن آن است و این امر ممتنع و مستلزم محال نیست؛ زیرا هیچ‌یک از مسبوقیت به وجود و مسبوقیت به عدم موجب امتناع وجود نیست. حال که مسبوقیت وجود و عدم موجب امتناع وجود آن ذات نیست، پس مجموع آن دو نیز به حکم ضروری عقل، موجب امتناع وجود ذات نمی‌گردد (رضازاده، ۱۳۸۰، ص ۱۱۰).

۱-۴. نقد استدلال

۱-۱-۴. خلط احکام وجود اولی و ثانوی

در استدلال فاضل قوشچی بحث در باب دو وجود و دو عدم است و در ابتدا باید این دو وجود و عدم را از یکدیگر تفکیک کرد:

۱. عدم سابق بر وجود اول شیء؛

۲. وجود اول شیء که مسبوق به عدم آن است؛

۳. عدم ثانوی شیء که مسبوق به عدم اول و وجود اول شیء است؛

۴. وجود ثانوی شیء که مسبوق به سه امر پیشین است.

در استدلال قوشچی احکام «وجود اولی و ثانوی» و همچنین «عدم اولی و ثانوی» شیء یکسان قلمداد شده، در حالی که مقایسه وجود اول شیء (شماره ۲) که پس از عدمی ایجاد شده که آن عدم غیرمسیبوق به تحقق آن شیء است (عدم شماره ۱)، با وجود ثانوی مُعاد که بعد از عدم طاری بر آن ذات (شماره ۳) به ذات افاضه می‌گردد، قیاسی مع الفارق و - دست کم - بدون ملاک است. همچنین قیاس کردن عدم اولی که سابق بر وجود مبتداست (شماره ۱) با عدم ثانوی که مسبوق بر وجود مبتداست (شماره ۴) نیز قیاسی مع الفارق است. بنابراین از ممتنع نبودن مسبوقیت ذات به عدم اول، نمی‌توان نتیجه گرفت که افاضه وجود ثانوی برای ذات ممتنع نیست.

درواقع، وجود اول شیء «بشرط لا» و مشروط بر این است که شیء پیش از آن وجود، محقق نشده باشد؛ زیرا اگر شیء پیش از وجود اولش محقق شده باشد، به این معناست که وجود اول شیء وجود اول آن نباشد، در حالی که وجود ثانوی ذات وجود «بشرط شیء» است؛ یعنی این وجود مسبوق به وجود پیشین و معدوم شدن آن است.

۲-۱-۴. خلط ماهیت لا بشرط و بشرط شیء

اگر از خلط احکام دو وجود بگذریم، اشکال مهم‌تری به استدلال قوشچی وارد می‌گردد و آن خلط ماهیت لا بشرط (کلی طبیعی) و ماهیت بشرط شیء (وجود شخص) است. فاضل قوشچی از تکرار مجدد «ماهیت لا بشرط»، تکرار ماهیت «بشرط شیء» را نتیجه گرفته است.

توضیح اینکه متعلق اعاده معدوم اشخاص ماهیت یا هویات است، نه صرف ذات آنها. به بیان دیگر مُعاد شخصیت زید و نه انسان لا بشرط است. اعاده زید صرفاً اعاده کلی طبیعی زید، یعنی انسان نیست، بلکه اعاده زید اعاده انسانی است که در شخصیت زید مصداق پیدا کرده است و با اعاده تشخیص زید اعاده می‌شود.

از سوی دیگر تشخیص زید قابل تحویل به ذات و ماهیت زید نیست تا با اعاده آن زید نیز اعاده پیدا کند، بلکه مسئله معکوس است. (با موجودیت زید انسان موجود می‌شود، نه بالعکس.) همچنین تشخیص زید به عوارض ماهوی هم نیست؛ زیرا اضافه کردن انبوهی از عوارض ماهوی و کلی به زید در نهایت، منجر به تمایز زید و نه تشخیص (جزئیت) او می‌شود. آنچه جزئیت زید را می‌سازد وجود زید است و لازمه اعاده وجود زید این‌همانی وجود اول و ثانوی زید است و این امر مستلزم پذیرش تناقض است.

۵. استدلال محقق تفتازانی در «شرح المقاصد»

محقق تفتازانی در شرح المقاصد استدلالی را اقامه کرده است که نگارندگان تقریری از آن به زبان

ساده ارائه می‌دهند. از نظر وی، ماهیت ممکن الوجود از لحاظ ذات، قابلیت پذیرفتن وجود دارد؛ زیرا اگر قابلیت پذیرفتن وجود نداشته باشد ممکن الوجود نیست، و هر ماهیتی که ممکن الوجود ذاتی باشد، محال است به ممتنع الوجود ذاتی منقلب شود. بنابراین اگر بر ماهیتی که ممکن الوجود است، وجودی عارض شود، از دو حال خارج نیست:

۱. یا آنکه عروض وجود بر آن موجب می‌شود که قابلیت و استعداد آن برای پذیرفتن وجود دیگری بعد از زوال وجودی که عارض بر آن است، زیاده‌تر گردد؛ چنان‌که سایر قوایل چنین هستند، و آیه شریفه «وَهُوَ الَّذِي يُدَوِّاُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ» (روم: ۲۷) بر آن دلالت دارد. پس ماهیتی که پس از وجودش معدوم گشته، چون وجود اولی بر آن عارض شده به پذیرفتن وجود دوم نزدیک‌تر است.

۲. یا عروض وجود اولی بر آن موجب زیاد شدن استعداد و قابلیت آن برای پذیرفتن وجود دوم نمی‌گردد. در این صورت نیز - دست کم - در قابلیت و استعداد آن برای عروض وجود دوم که مقتضای ذات آن است، نقصانی حاصل نمی‌گردد. پس اعاده وجود آن ماهیت ممکن خواهد بود (تفتازانی، ۱۴۰۵ق، ج ۵، ص ۸۲).

این استدلال به اشکال دیگری نیز در دیگر کتب کلامی بیان شده است:

اگر اعاده جایز نباشد انقلاب در حقیقت لازم می‌آید؛ زیرا شیء قبلاً قابلیت وجود و عدم داشت؛ حال پس از وجود اول اگر قابلیت وجودش بیشتر نشده، کمتر نیز نشده است. پس لازمه امتناع اعاده، انتقال ماهیت از امکان ذاتی به امتناع ذاتی است (لاهیجی، ۱۳۸۹، ص ۱۳۸؛ مقدا، ۱۴۰۵ق، ص ۳۹۵).

۱-۵. نقد استدلال تفتازانی

۱-۱-۵. عدم پذیرش هرگونه وجودی با صرف امکان ذاتی ماهیت

اگر مقصود استدلال‌کننده از اینکه ماهیت ممکن قابلیت پذیرفتن وجود دارد، آن است که ماهیت در هر حالی قابلیت دارد که هرگونه وجودی را بپذیرد، این‌گونه قابلیت مقبول نیست و مردود است و عدم قابلیت ماهیت برای پذیرفتن هرگونه وجودی مستلزم آن نیست که انقلاب ذاتی پذیرفته باشد و ممتنع الوجود ذاتی شده باشد؛ زیرا ممتنع ذاتی آن است که هیچ‌گونه وجودی برای آن امکان نداشته باشد. و اگر ماهیتی بعضی از اقسام وجود را بپذیرد و برای آن ممتنع نباشد، لیکن بعضی دیگر از اقسام وجود را قابل نباشد که بپذیرد، از ممکن الوجود بودن خارج نیست. پس در بحث حاضر، اگر ماهیت آن وجودی را که مسبوق به عدم طاری بر آن ماهیت باشد، نپذیرد از ممکن الوجود بودن، به ممتنع الوجود بودن منقلب نگردیده است.

۲-۱-۵. عدم اتصاف ماهیت معدوم به صفات وجودی (مانند اقریبیت و استعداد)

تفتازانی استعداد و اقریبیت ماهیت معدوم را برای پذیرفتن وجود، ممکن دانسته و این نیز مردود است؛ زیرا اقریبیت، بلکه مطلق استعداد محتاج به قوه محقق و ثابت است و برای امر معدوم، حصول اقریبیت معنادار نیست.

۳-۱-۵. خلط ماهیت لابشرط و بشرط شیء

همان اشکالی که به استدلال *فاضل قوشچی* در باب خلط ماهیت لابشرط و بشرط شیء وارد بود بر استدلال *تفتازانی* نیز وارد است. ماهیتی که نسبت به وجود و عدم لابشرط است غیر از ماهیت بشرط شیء است. مُعَادٌ شخصیت زید و نه انسان لابشرط است و شخصیت زید این‌همان با وجود زید است و این‌همانی وجود ثانوی و وجود اولی مستلزم پذیرش تناقض است.

۶. اعاده معدوم به‌مثابه یادآوری شیء فراموش‌شده

برخی از متکلمان از طریق تمثیل اعاده معدوم به یادآوری صورت علمی فراموش‌شده تلاش کرده‌اند امکان آن را اثبات کنند (طوسی، ۱۴۱۶ق، ص ۴۶۱-۴۶۳). *آشتیانی* این استدلال تمثیلی را از آن *سدیل‌الدین محمد حمصی*، متکلم امامیه قرن ششم می‌داند (آشتیانی، ۱۳۷۹، ص ۱۹). این استدلال مبتنی بر تمثیل بین اعاده معدوم و یادآوری صورت ذهنی است. استدلال‌کننده اعاده معدوم را بسان یادآوری شیء پس از نسیان و معدوم شدن آن تلقی کرده است. «یادآوری» بازگرداندن علم پیشین است، نه علم جدید، در حالی که بین علم پیشین و یادآوری نسیان فاصله شده است. بنابراین اگر اعاده معدوم محال باشد اعاده صورت ذهنی پیشین (یادآوری) نیز باید محال باشد، در حالی که این‌گونه نیست.

۱-۶. نقد استدلال

خواجه نصیرالدین طوسی در دو کتاب *خویش* یعنی *قواعد العقائد* و *تلخیص المحصل* به این استدلال توجه کرده و دو نقد به آن وارد ساخته است:

۱-۱-۶. مماثل بودن صورت ذهنی ثانوی در صورت معدوم گشتن صورت ذهنی اولی

خواجه طوسی در نقد اول خود بیان می‌دارد که اگر مراد از «نسیان» اِعدام صورت ذهنی اولی است و مراد از «یادآوری» ایجاد دوباره آن صورت ذهنی، روشن است که این دو صورت عین یکدیگر نبوده و همان اشکالاتی که بر اعاده وجود خارجی وارد است، بر وجود ذهنی یک شیء نیز وارد است و - درواقع - صورت ذهنی ثانوی مماثل صورت اولی بوده (نه عین آن) و مماثلت دو صورت ذهنی دال بر وحدت آنها نیست (طوسی، ۱۴۱۶ق، ص ۴۶۳).

۲-۱-۶. «نسیان» به معنای عدم توجه نفس به صورت ذهنی و نه عدم صورت ذهنی

اگر مراد از «نسیان» عدم توجه نفس به آن صورت ذهنی بوده است، چیزی معدوم نگشته تا دوباره موجود شود؛ زیرا در این صورت، صورت ذهنی در ذهن موجود بوده و معدوم نشده و آنچه آسیب دیده توجه به صورت ذهنی است. درواقع تنها توجه ما به این صورت ذهنی موجود کاهش پیدا کرده بود و در اینجا اصلاً موجودی معدوم نگشته است که بخواهد دوباره موجود گردد (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۹۹).

۷. عدم خروج ممکن از امکان

سیف‌الدین آمدی در کتاب *ابکار الافکار* در جواز اعاده معدوم استدلال دیگری اقامه کرده است. از نظر وی ممکن‌الوجود همواره به صفت «امکان» متصف است و پس از نبودن آن نیز این صفت به امتناع تبدیل نمی‌شود. از سوی دیگر، حق تعالی همواره بر خلق ممکنات توانا بوده است و خواهد بود. بنابراین آفرینش دیگر بار موجودات امتناع عقلی نخواهد داشت.

دلیل اینکه وجود پس از عدم شیء، ممکن است این است که تحقق دوباره شیء معدوم شده از سه حال خارج نیست: یا این تحقق واجب‌الوجود است، یا ممکن‌الوجود است و یا ممتنع‌الوجود. اگر تحقق دوباره شیء واجب‌الوجود باشد در این صورت حادث نبود و اگر این تحقق ممتنع‌الوجود باشد پس تحقق اولیه شیء هم باید ممتنع‌الوجود باشد، در حالی که شیء یک بار تحقق پیدا کرده است. پس تحقق دوباره شیء ممکن‌الوجود است. (آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۲۵۱).

۷-۱. نقد استدلال

۷-۱-۱. صرف امکان ذاتی دلیل بر پذیرش هر وجودی نیست

همان گونه که در نقد استدلال *تفتازانی* گفته شد، اگر مقصود استدلال کننده از اینکه ماهیت ممکن قابل پذیرفتن وجود است، این ادعا باشد که ماهیت در هر حالی قابلیت دارد که هرگونه وجودی را بپذیرد، پذیرفتنی نیست. به بیان دیگر، عدم قابلیت یک ماهیت برای پذیرفتن هرگونه وجودی مستلزم آن نیست که انقلاب ذاتی پذیرفته باشد و ممتنع‌الوجود ذاتی شده باشد؛ زیرا ممتنع ذاتی آن است که هیچ گونه وجودی برای آن امکان نداشته باشد و اگر ماهیتی بعضی از اقسام وجود را بپذیرد و برخی را نپذیرد نافی امکان ذاتی آن نخواهد بود.

۷-۱-۲. بازگشت اشکال اعاده معدوم به عدم قابلیت قابل

این بیان استدلال کننده که حق تعالی همواره بر ممکنات توانا بوده است و خواهد بود، پس اعاده معدوم جایز است، باطل است؛ زیرا اعاده معدوم امری محال است، نه ممکن و عدم تعلق قدرت فاعل بر آن نقص در فاعلیت فاعل نیست، بلکه اشکال در قابلیت قابل است که امری محال است.

۷-۱-۳. خلط ماهیت لابشرط و بشرط شیء

تنها نتیجه برهان آمدی آن است که تکرار تحقق ماهیت لابشرط امری محال نیست؛ اما مُعاد ماهیت لابشرط نیست، بلکه ماهیت بشرط شیء، یعنی «هویات وجودی» است. براساس مدعای طرفداران اعاده معدوم، آنچه در روز جزا بازمی‌گردد شخصیت زید است، نه صرفاً ماهیت زید. از سوی دیگر شخصیت زید این همان با وجود زید است. در نتیجه بازگشت عین مبتدا به منزله این همانی وجود اولی و ثانوی زید است و این محال است.

۸. جایز‌الوجود بودن ماهیت

فخررازی استدلالی را از برخی متکلمان گزارش کرده که خلاصه آن چنین است: شیء بعد از عدم، جایز‌الوجود لذاته است؛ زیرا جواز، یا لاینفک از ماهیت است یا منفک از ماهیت. در صورت دوم، لازم می‌آید که جواز موجودیت بر او جایز باشد و این منجر به تسلسل می‌گردد. پس اعاده جایز است (فخررازی، ۱۳۴۱، ج ۱، ص ۲۸۹).

تقریر منطقی و منسجم این استدلال به زبان ساده چنین است که شیء بعد از آنکه معدوم گشت، از دو حال خارج نیست:

۱. یا جایز‌الوجود لذاته است و امکان انفکاک این جواز از ماهیت شیء وجود ندارد (یعنی می‌تواند دوباره موجود گردد و موجود شدنش جایز است).

۲. یا جایز‌الوجود لذاته نیست و جواز بر او عارض شده است.

شق دوم باطل است؛ زیرا اگر جواز تحقق یافتن ماهیت لازمه ماهیت نباشد، لاجرم این جواز به ماهیت به‌عنوان امری عرضی داده شده است. اعطای «جواز وجود» به ماهیت بدین معناست که ماهیت جواز اکتساب به این وصف (جواز وجود) را داشته است؛ زیرا اگر ماهیت جواز و امکان به‌دست آوردن این وصف را نداشت، اکتساب این وصف برایش ممتنع می‌شد و هیچ فاعلی نمی‌توانست این وصف را به ماهیت اعطا کند. حال نقل کلام بر جواز جایز‌الوجود بودن ماهیت می‌کنیم. این جواز یا بالذات برای ماهیت ثابت است و یا این جواز نیز همانند جواز اول به ماهیت داده شده است که در این صورت به تسلسل می‌رسیم. حال که ثابت شد ماهیت جایز‌الوجود لذاته است با یک قیاس اقترانی به نتیجه می‌رسیم:

صغرا: ممکنات جایز‌الوجود لذاته هستند.

کبرا: هرچه جایز‌الوجود لذاته است، امکان اعاده دارد.

نتیجه: ممکنات امکان اعاده دارند.

۸-۱ نقد استدلال

۸-۱-۱ عدم تأثیر تبدیل امکان به جواز

استدلال‌کننده در این استدلال امکان ذاتی ماهیت را به «جواز ذاتی» ماهیت در پذیرش وجود تعبیر کرده است. به نظر می‌رسد این اختلاف صرفاً یک اختلاف تعبیر است؛ زیرا جواز موجودیت چیزی جز عدم امتناع موجودیت ماهیت نیست و عدم امتناع همان امکان است.

از سوی دیگر، مخالفان اعاده معدوم نیز با دلایلی مشابه می‌پذیرند که امکان ذاتی ماهیت است و ماهیت در اتصاف خود به امکان موجودیت یا همان جواز موجودیت، نیازمند غیر نیست. بنابراین استدلال اخیر تعبیر دیگری از استدلال آمدی و تفتازانی است که پیش از این بیان شد و تمام انتقاداتی که به آن دو استدلال وارد بود به این

استدلال نیز وارد است. برای مثال، می‌توان گفت: صرف جواز ذاتی ماهیت بدین معنا نیست که ماهیت هر وجودی را می‌پذیرد، بلکه بدین معناست که ماهیت - دست کم - وجودی را می‌پذیرد.

۲-۱-۸. خلط ماهیت لابشرط و بشرط شیء

استدلال‌کننده از عود ماهیت لابشرط، عود ماهیت بشرط شیء را نتیجه گرفته است، در حالی که به نظر می‌رسد چنین امری ممتنع است. از تکرار ماهیت انسانی نمی‌توان تکرار پیدایش زید را نتیجه گرفت؛ زیرا زید ماهیت تشخیص‌یافته بوده و تشخیص وابسته به وجود زید است و نه ماهیت زید، و به همین دلیل اعاده مجدد وجود زید به معنای این‌همانی وجود اول و ثانی زید است که محال است.

۹. تماثل مبتدا و مُعاد

سیف‌الدین آمدی این استدلال را چنین تقریر کرده است: «اعاده شیء همانند خلقت اولیه آن، از جنس اِحداث و یا اختراع است، اما تفاوت این دو در آن است که خلقت اولیه مسبوق به وجود شیء نیست، در حالی که اعاده مسبوق به وجود اولیه شیء است؛ ولی باید توجه داشت که این وجه اختلاف تأثیری در ذات مشترک اعاده و خلقت اولیه - که همان اِحداث یا اختراع است - ندارد؛ زیرا اختلاف بین دو ذات، اختلاف نفسی است و تفاوت در نسبت‌ها و اضافات خارجی موجب اختلاف در ذوات نمی‌گردد. پس اعاده و خلقت اولیه ذات مشترکی دارند و این ذات همان اِحداث یا اختراع است. حال که مشخص شد اعاده و خلقت اولیه دارای یک ذات‌اند، با توجه به قاعده «حکم الامثال فیما یجوز واحد» می‌توان نتیجه گرفت که اعاده به علت آنکه مثل خلقت اولیه است، امری ممکن است و امکان تحقق دارد» (آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۲۵۱).

این استدلال به صورت دیگری نیز مطرح شده که خلاصه آن چنین است: مبتدا و مُعاد ممانلان هستند و حکم امثال واحد است. پس مُعاد نیز می‌تواند همانند مبتدا ایجاد گردد و قوی‌ترین دلیل بر امکان شیء، وقوع آن است. پس اعاده جایز است (لاهیجی، ۱۳۷۲الف، ص ۴۳۸).

۱-۹. نقد استدلال

۱-۱-۹. تغییر صورت مسئله

در نقد این استدلال، می‌توان گفت: اگر منظور از «اعاده معدوم» اعاده مثل شیء معدوم باشد، در این صورت اعاده عین معدوم رخ نداده است. بنابراین زید مُعاد همان زید مبتدا نیست، بلکه مثل آن است و نمی‌توان بین مُعاد و مبتدا رابطه این‌همانی برقرار کرد. درواقع همان‌گونه که استدلال‌کننده خود تصریح کرده، تنها اشتراک مُعاد و مبتدا تماثل نوعی است؛ اما مدعای طرفداران اعاده معدوم عینیت مبتدا و مُعاد است، نه مماثلت این دو. با پذیرش این حالت صورت مسئله پاک شده و دیگر اعاده معدوم رخ نداده، بلکه اعاده مثل معدوم رخ داده است.

۲-۱-۹. مغالطه «اخذ ما لیس بعلة علة»

اگر استدلال‌کننده این استدلال را به شکل تمثیلی در جهت اثبات اعاده عین معدوم به کار برده باشد دچار مغالطه «اخذ ما لیس بعلة علة» گردیده است. به بیان دیگر، اگر استدلال‌کننده از جواز اعاده مثل معدوم، اعاده عین معدوم را نتیجه بگیرد دچار مغالطه شده است؛ زیرا خلقت اولیه اعاده مثل معدوم و اعاده عین معدوم صرفاً از جهت احداث با یکدیگر تشابه دارند و صرف اشتراک در مسئله احداث منجر به جواز اعاده عین معدوم نمی‌شود.

۳-۱-۹. احکام یکسان تمام محدثات

استدلال‌کننده بر این باور است اگر «الف» و «ب» در ذات خود - که به گمان وی احداث است - اشتراک داشته باشند تمام احکام آنها نیز مشترک خواهد بود. لازمه پذیرش چنین تمثیلی آن است که چون تمام مخلوقات محدث هستند پس تمام این مخلوقات در همه احکام خود اشتراک داشته باشند، در حالی که بطلان این امر واضح است.

۱۰. بقای ماهیت منهای وجود

لاهیجی استدلال دیگری را در جواز اعاده معدوم از برخی مشایخ معتزله نقل کرده است. از نظر این متکلمان هیچ‌گاه عدم سراسر شیء معدوم را فرامی‌گیرد، بلکه ذاتی از آن به نام «ماهیت» باقی می‌ماند (ماهیت باقی‌مانده ثابت است، اما موجود نیست). هنگامی که یک ماهیت فانی می‌شود، صرفاً وجود آن معدوم می‌شود؛ اما این ماهیت به «معدوم مطلق» تبدیل نمی‌شود. بنابراین اگر ماهیت مذکور بار دیگر بازگشت، این به معنای «اعاده معدوم مطلق» نیست، بلکه وجود آن که بسان عرض نسبت به موضوع است، به او بازمی‌گردد (لاهیجی، ۱۳۷۲ الف، ص ۴۳۹).

۱-۱۰. نقد استدلال

۱-۱۰-۱. پذیرش ارتفاع نقیضین

این دسته از متکلمان معتقدند: ذات شیء هیچ‌گاه از بین نمی‌رود، چه قبل از وجود نخست، چه پس از معدوم شدن (جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۲۸۹)، بلکه ماهیات، چه پیش از موجودیت اول و چه پس از معدومیت، همواره اموری ثابت‌اند. امر ثابت امری است که عدم مطلق نیست و در عین حال، موجود هم نیست. لازمه چنین قولی پذیرش عدم امتناع ارتفاع نقیضین یا به عبارت ساده‌تر «پذیرش ارتفاع نقیضین» است که بطلان آن بدیهی است.

۲-۱-۱۰. عدم عروض وجود بر ماهیت بشرط شیء

استدلال‌کننده بر این باور است که وجود، همانند دیگر اعراض صرفاً بر ذات موضوع عارض می‌گردد. حتی اگر بپذیریم احکام وجود همانند دیگر اعراض است، عرض بودن وجود در نسبت با ماهیت لاشرط معنادار است، نه ماهیت بشرط شیء. به بیان دیگر، وجود عارض بر ماهیت لاشرط است؛ زیرا وجود در ذات ماهیت لاشرط از آن

نظر که ماهیت است، اخذ نشده و عارض بر آن است. اما وجود برای ماهیت بشرط شیء، یعنی شخصیت زید امری عرضی محسوب نمی‌شود؛ زیرا تشخص و هویت زید وابسته به همین وجودی است که عارض بر ذات زید شده است. بنابراین لازمهٔ اعاده زید عروض همان وجودی است که در بار اول بر ذات زید عارض شده بود و این‌همانی وجود اول و ثانوی مردود و متناقض است.

نتیجه‌گیری

بیشتر متکلمان اشعری، برخی از مشایخ معتزله که قایل به ثبوت معدومات ممکن بوده‌اند و همچنین برخی متکلمان امامیه (همچون ابن‌نویخت و سدیدالدین محمد حمصی) به صراحت اعاده معدوم را جایز دانسته‌اند و در اثبات مدعای خویش ادله‌ای را مطرح کرده‌اند. بنا بر استقصای صورت گرفته، این متکلمان ده دلیل در اثبات جواز اعاده معدوم اقامه کرده‌اند.

در یک دسته‌بندی کلی، این ده استدلال به دو قسم استدلال‌های «قیاسی» و «تمثیلی» تقسیم می‌شوند. استدلال‌های تمثیلی همچون تمثیل «اعاده معدوم به یادآوری شیء فراموش‌شده» و تمثیل «اعاده عین معدوم به اعاده مثل معدوم» در اثبات مدعا ناکافی است؛ زیرا در اولی اساساً چیزی معدوم نشده تا دیگر بار موجود گردد و در دومی اشتراک در اِحداث، در اثبات اشتراک تمام احکام ممثّل و ممثّل ناکارآمد است.

اساس استدلال‌های قیاسی به ممکن‌الذات بودن ماهیت مبتدا بازمی‌گردد. از نظر متکلمان مذکور، چون ماهیت مُعاد و مبتدا این‌همان است و ماهیت بما هو ماهیت ممکن ذاتی است، موجودیت دیگر بارِ آن ممتنع نیست. این استدلال‌ها دچار مغالطهٔ «خلط ماهیت لابشرط و بشرط شیء» است. در واقع در این استدلال‌ها از تکرار ماهیت لابشرط، تکرار ماهیت بشرط شیء استنتاج شده، در حالی که وجود در ماهیت بشرط شیء، امری عرضی نیست، بلکه هویت و تشخص ماهیت بشرط شیء را که همان شخصیت فرد است، می‌سازد. در نتیجه، اعاده فردِ ماهیت با تشخص سابقش به معنای اعاده عین وجود سابق آن است و این امر محال است.

در مجموع، این پژوهش نشان داد صرف‌نظر از استدلال‌هایی که حکما در محال بودن اعاده معدوم اقامه کرده‌اند، ادلهٔ متکلمان در جهت اثبات اعاده معدوم، مخدوش است و هیچ‌یک از این ادلهٔ ده‌گانه، توانایی اثبات امکان اعاده معدوم را ندارد.

منابع

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۷۹، *شرح به زاد المسافر*، تهران، امیرکبیر.
- ابن نوبخت، ابواسحاق، ۱۴۱۳ق، *الباقوت فی علم الکلام*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- افضلی، علی و مریم شادی، ۱۳۹۳، «بررسی استدلال‌ها و مباحث کلامی علامه حلی درباره هویت انسان در قیامت و امکان اعاده معدوم»، *جستارهای فلسفه دین*، سال سوم، ش ۱، ص ۴۳-۶۶.
- آمدی، سیف‌الدین، ۱۴۲۳ق، *أبکار الأفكار فی اصول الدین*، تحقیق احمد محمدمهدی، قاهره، دارالکتب.
- بطحایی گلپایگانی، سیدحسن، ۱۳۹۲، «نقد و تحلیل وحیانی اعاده معدوم‌انگاری معاد»، *پژوهش‌های فلسفی - کلامی*، ش ۵۶، ص ۳۰۲-۳۱۷.
- تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۵ق، *شرح المقاصد*، تحقیق عبدالرحمن عمیره، قم، شریف الرضی.
- توزیانی، زهره، ۱۳۹۳، «مقابله قاضی عضدالدین ایچی با حکما در مسئله اعاده معدوم»، *خردنامه صدر*، ش ۷۶، ص ۵۳-۷۲.
- جرجانی، سیدشریف، ۱۳۲۵ق، *شرح الموافق*، تصحیح بدرالدین نعسانی، قم، شریف الرضی.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۶۳، *انوار الملکوت فی شرح الباقوت*، تحقیق محمد نجمی، تهران، الرضی.
- _____، ۱۳۷۳، *کتشف المراد شرح تجرید الاعتقاد*، قم، اسلامیة.
- خلیلی حمیده و کمال غوث، ۱۴۰۰، «دیات ملامحمدحسن هردنگی بر شبهات موجود در موضوع اثبات اعاده معدوم در بحث معاد»، *دستاوردهای نوین در مطالعات علوم انسانی*، سال چهارم، ش ۴۳، ص ۳۰-۴۱.
- رضازاده، سیدمحمدحسن، ۱۳۸۰، *مرگ و جاودانگی*، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- سبزواری، ملاحادی، ۱۳۷۹، *شرح منظومه*، تعلیقات حسن حسن‌زاده املی، تهران، ناب.
- ضیائی، علی، ۱۳۹۵، «بررسی اعاده معدوم از منظر متکلمان و فلاسفه اسلامی»، *تأمل*، سال اول، ش ۲، ص ۹۹-۱۲۲.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۲، *نهایة الحکمة*، قم، جامعه مدرسین.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۴۰۵ق، *تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل*، ط. الثانیة، بیروت، دار الاضواء.
- _____، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات*، قم، البلاغ.
- _____، ۱۴۱۶ق، *رسالة القواعد العقائد*، تحقیق علی ربانی گلپایگانی، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- عبیدلی، سیدعمیدالدین، ۱۳۸۱، *اتساق اللاهوت فی شرح الباقوت*، تصحیح علی‌اکبر ضیایی، تهران، میراث مکتوب.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۳۴۱، *البراهین فی علم الکلام*، تهران، چاپ محمدباقر سبزواری.
- _____، ۱۴۱۱ق - الف، *المحصل*، قاهره، مکتبة التراث.
- کاتبی قزوینی، نجم‌الدین علی، ۱۳۵۳، *حکمة العین و شرحه*، مشهد، دانشگاه فردوسی.
- کهندانی تفرشی، مهناز، ۱۳۹۲، «جایگاه مسئله اعاده معدوم در حکمت سینوی و صدرایی»، *حکمت سینوی*، ش ۴۹، ص ۴۸-۶۲.
- لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۷۲الف، *سرمایة ایمان*، تهران، الزهراء.
- _____، ۱۳۷۲ب، *گوهر مراد*، تحقیق و تصحیح زین‌العابدین قربانی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- _____، ۱۳۸۹، *شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- معموری، علی، ۱۳۸۴، «نقش مسئله اعاده معدوم در منازعات فرق اسلامی پیرامون آموزه معاد جسمانی»، *پژوهشنامه فلسفه و حکمت اسلامی*، ش ۱۴، ص ۲۰۵-۲۱۸.
- مقداد، فاضل، ۱۴۰۵ق، *ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین*، تحقیق سیدمهدی رجائی، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

نوع مقاله: پژوهشی


بررسی روایات جرجیر درباره عدم خلود در جهنم

mohseneizadi@yahoo.com

محسن ایزدی / دانشیار گروه معارف دانشگاه قم

وحدید فرهادی / دانشجوی دکتری کلام اسلامی دانشگاه قم

vahidfarhadi6776@gmail.com

 orcid.org/0000-0002-3172-5165

ahmadimahdi@gmail.com

مهدی احمدی یگانه / سطح ۴ حوزه علمیه قم

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

دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۱۵ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۱۲

چکیده

یکی از ادله نقلی که برخی به آن استناد کرده و براساس معتقدند عذاب جهنم، حتی برای کفار معاند هم ابدی نیست، روایتی است که با نام «روایت جرجیر» مشهور است. این گروه معتقدند: با روییدن گیاهی به نام «جرجیر» (شاهی) در جهنم عذاب از جهنمیان برداشته می‌شود. در مقابل این دیدگاه، موافقان جاودانگی عذاب جهنم، روایات مذکور را توجیه می‌کنند و به جاودانگی کفار معاند در جهنم اعتقاد دارند. در منابع روایی، روایات جرجیر به دو بخش قابل تقسیم است: بخش اول، روایاتی است که قائلان بر عدم خلود، آنها را در کتاب‌های خود ذکر کرده‌اند، اما عین الفاظ آن در منابع روایی وجود ندارد. بخش دوم، روایاتی است که در کتب معتبر حدیثی ذکر شده است. با توجه به تعارضی که در ظاهر روایات این باب دیده می‌شود، درباره جمع یا طرح این روایات، سه دیدگاه مطرح است: ۱. انکار روایات جرجیر؛ ۲. اثبات و جمع روایات؛ ۳. تفصیل (بین معاد مثالی و معاد جسمانی). با توجه به تعارض آشکاری که در بین روایات باب جرجیر دیده می‌شود و طبق قاعده اصولی باب تعارض و عدم ترجیح برخی از روایات متعارض بر برخی دیگر، نتیجه این قاعده تساقط روایات این باب است. علاوه بر آن استناد به اخبار آحاد در اصول دین و مسائل مربوط به آن، قابل پذیرش نیست. این نوشتار با روش تحلیلی - توصیفی دیدگاه‌های ناظر به حدیث جرجیر را نقد و بررسی کرده و راه درست برای اثبات یا انکار جاودانگی عذاب جهنم را تمسک به ادله عقلی و نقلی دیگر دانسته است.

کلیدواژه‌ها: جرجیر، جهنم، خلود، کافر معاند، تعارض، تساقط.

مسئله «جاودانگی عذاب کافر معاند» یکی از مهم‌ترین مسائل الهیاتی و اعتقادی است که همواره پیروان ادیان ابراهیمی (الهی) یعنی یهودیت، مسیحیت و اسلام بدان توجه داشته‌اند. بیشتر پیروان ادیان مذکور طرفدار نظریه «جاودانگی عذاب کافر» هستند. اما از سوی دیگر، عده قابل‌توجهی از تابعان ادیان مذکور مخالف جاودانگی عذاب کافر معاند شده و معتقدند: عذاب کافر معاند در نهایت پایان می‌پذیرد.

از نگاه مسلمانان - که پژوهش حاضر در این باره است - در این مسئله دو قول مطرح شده: موافقان جاودانگی به ادله عقلی و نقلی (کتاب، سنت و اجماع) استناد جسته‌اند، و مخالفان جاودانگی به نقد ادله موافقان و ارائه ادله عقلی و نقلی (کتاب و سنت) پرداخته‌اند.

یکی از مهم‌ترین ادله نقلی که مخالفان جاودانگی به آن استناد جسته‌اند، روایات باب «جرجیر» است که مضمون آن روایات به این معناست که طبق فرموده رسول اکرم ﷺ «به زودی در قعر جهنم گیاهی به نام "جرجیر" (شاهی) می‌روید». مطابق برداشت برخی از عرفا، رویدن این گیاه دلیل بر اتمام آتش و خروج همه جهنمیان از آتش یا انس آنها با آتش است (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۰۸۴؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۵۹؛ ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۴۷؛ جامی، ۱۸۵۱، ص ۱۹۰).

در مقابل، برخی دیگر روایات مذکور را در غایت ضعف دانسته و قابل استدلال بر عدم خلود نمی‌دانند (شبر، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۷۹-۱۸۰؛ خوئی، ۱۴۰۰ق، ج ۱۳، ص ۲۴۲).

در اینکه مراد از «جرجیر» چیست و چگونه روایات این باب بر خلود یا عدم خلود کفار معاند دلالت می‌کند و جمع بین روایات مذکور چگونه خواهد بود، سؤالاتی مطرح است که این نوشتار به آنها پاسخ داده است. با تفحص در آثار اندیشمندان، مشخص شد که هرچند این موضوع به صورت پراکنده بررسی شده، لیکن پژوهش مستقلی در قالب کتاب یا رساله در این باره وجود ندارد. برخی از کتب به صورت ضمنی به نقل و بررسی روایات جرجیر پرداخته‌اند؛ همانند کتاب *خلود دوزخ و عذاب جاوید* (نکونام، ۱۳۹۳) و کتاب *جاودانگی عذاب کافر معاند در ادیان ابراهیمی* (احمدی یگانه، ۱۴۰۱).

همچنین مقاله‌ای با عنوان «بررسی سندی و دلالتی روایت جرجیر و نقد برداشت‌های نادرست» (میری، ۳۹۸) نوشته شده که قسمت بررسی سندی آن، منظور پژوهش حاضر نیست و قسمت دلالتی آن هم از جهت ساختار، متفاوت بوده و جامع اقوال نیست و نحوه جمع بین روایات باب «جرجیر» در مقاله مذکور قابل مناقشه و اشکال است. پژوهش حاضر می‌کوشد ابتدا به مباحث معناشناسی مربوط به موضوع مقاله بپردازد و پس از تبیین اصل مدعا، تقریرهای مستفاد از روایات باب «جرجیر» را مدنظر قرار دهد و سپس دسته‌های این روایات را ذکر کند و در نهایت، با نگاهی جامع به دیدگاه‌های ارائه‌شده و نقد آنها، به قول برگزیده اشاره نماید.

۱. بررسی مفاهیم

۱-۱. «خلود»

۱-۱-۱. در لغت

معنای «خلود» در نگاه اندیشمندان علم لغت با عبارتهای «بقا» (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۵۱۴)؛ «بری شدن شیء از عارض شدن فساد و بقایش بر حالتی که بر آن است» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۴۱-۱۴۲)؛ و «دوام بقا» مطرح شده است (عسکری، ۱۴۰۰ق، ص ۱۱۱)؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۴۳۷؛ صاحبین عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۳۰۳؛ ابن منظور، بی تا، ج ۳، ص ۱۶۴).

برخی از دانشمندان «خلود» را به معنای ابدیت و بقای همیشگی نمی‌دانند. بلکه قائلند: دوام هر چیزی به سبب خودش و به مقتضای موضوع و ظرف خویش است. «خلود در دنیا» به معنای مکث طولانی است و خلود در آخرت، ابدیت است؛ چنان که قرآن پژوه مشهور علامه مصطفوی معتقد است: «خلود» مطلق دوام و استمرار وقت شروع شده است. هر وقت استمرار دائم اراده شود، مقید به قرینه لفظی مانند «ابد» و امثال آن می‌شود؛ مثل «خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا» (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۱۱۰-۱۱۱).

علامه حلی معتقد است: «خلود» گاهی به معنای «دوام» و گاهی به معنای «مکث و درنگ طولانی» است و ممکن است برای قدر مشترک از هر دو معنا وضع شده باشد؛ زیرا در هر دو معنا استعمال گردیده است (حلی، ۱۴۳۲ق، ص ۴۳۸).

فخررازی با استناد به عبارت «فلانی حبس ابد است»، «ابد» را به معنای «مکث طولانی» تلقی کرده و دلالت لفظ «خلود» بر «دوام» را دلالت ظنی می‌داند. ایشان قائل است: اگر دلالت لفظ «خلود» بر «دوام» قطعی بود باید در مقام تأکید، احتیاجش به لفظ «تأیید» متمتع باشد، در حالی که این‌گونه نیست. از این رو «خلود» به معنای مکث و درنگ طولانی است، نه اینکه به معنای «جاودانگی» و «ابدیت» باشد (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۷، ص ۶۴۳؛ همو، ۱۹۸۶، ج ۲، ص ۲۴۳). برخی از مفسران برای اثبات اینکه خلود به معنای مکث طولانی است، به آیه «لَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَيَّ الْأَرْضُ» استناد جسته‌اند (صادقی تهرانی، بی تا، جلسه ۴۲).

در تحلیل قول معتقدان به اینکه «خلود» به معنای مکث طولانی یا برای هر دو معنای مکث طولانی و جاودانگی است، می‌توان گفت:

اولاً، معنای واقعی و اصلی «خلود» همان «ابدیت» است (معتزلی، ۱۴۲۲ق، ص ۴۳۹-۴۵۳)، لیکن چون استعمال لفظ «خلود» در امور دنیوی و عذاب مرتکبان کبیره همراه با قرینه بوده و به اقتضای موجود مادی و دنیوی که دارای محدودیت است، از این رو «خلود» در این مقام به معنای «مکث طولانی» است و این مطلب تضادی با وضع «خلود» بر معنای ابدیت و جاودانگی ندارد؛ چنان که بسیاری از لغویان بر وضع آن تصریح کرده‌اند و خواهج نصیرالدین طوسی به این مطلب اشاره نموده است (حلی، ۱۴۳۳ق، ص ۵۶۳؛ ابوحنیان، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۷۰۹).

ثانیاً، کلمه «ابد» گاهی در قرآن در غیر معنای «جاودانگی» استعمال شده است؛ مانند آیات: نور؛ ۱۷۰۴؛ احزاب؛ ۵۳؛ حشر؛ ۱۱؛ توبه؛ ۱۰۸؛ مائده؛ ۲۴.

در نهایت، می‌توان گفت: استعمال کلمه «ابد» بعد از کلمه «خلود» برای دفع برداشت نادرست (مکث طویل) است، نه اینکه استعمالش برای اثبات معنای جاودانگی و ابدیت باشد؛ چنان‌که - مثلاً - گفته می‌شود: جاء زيد نفسه. علمای نحو در تعریف «تأکید» گفته‌اند: تأکید تابعی است که دلالت بر تکرار متبوع می‌کند در آنچه به آن نسبت داده شده است. بنابراین تأکید لفظ خلود با لفظ «تأیید» منافاتی با معنای جاودانگی آن ندارد، بلکه آن را تکرار و تثبیت می‌کند (سیوطی، ۱۳۹۱، ص ۲۷۶).

ثالثاً، در خصوص استناد به آیه «لَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ» و دلالت «خلود» بر مکث طویل نیز می‌توان گفت: استعمال «خلود» در این آیه به معنای تکیه و الصاق و رکون به سمت دنیاست (ابن‌منظور، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۶۴؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۰۸-۲۰۷؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۴). بنابراین دلالتی بر مقصود مفسر مذکور ندارد. به تعبیر دیگر، این واژه به معنای دوام و بقاست، با این توضیح که دوام و بقا در هر چیزی به تناسب همان چیز است؛ دوام در دنیا که جایگاه فناست، به معنای طول عمر و درنگ طولانی است، و در آخرت به معنای ابدیت است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۹۸).

۲-۱-۱. در اصطلاح

«خلود» در اصطلاح به معنای دوام و بقای دائمی اهل بهشت در بهشت و اهل جهنم در جهنم است (مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۱۴؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۲۲۸).

علامه مصطفوی در این باره بعد از نقل تعدادی از آیات که واژه «خلود» و مشتقاتش در آنها استعمال شده، معتقد است: معنای این آیات آن است که اهل بهشت و اهل جهنم مستمراً و دائماً در بهشت و جهنم باقی می‌مانند (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۱۱۱-۱۱۲).

بنابراین خلود در اصطلاح، باقی ماندن همیشگی و جاودانه اهل بهشت در بهشت و اهل جهنم در جهنم است.

۳-۱-۱. انواع خلود

۱-۳-۱. خلود نوعی

صدرالمآلهین به‌منظور ایجاد توافق بین عرفا و متکلمان در مسئله خلود، «خلود نوعی» را مطرح ساخته است. از دیدگاه ایشان، آیات و روایاتی که دال بر خلود عذاب است، ناظر به جاودانگی اصل عذاب است؛ به این معنا که اصل عذاب جهنم ابدی است و هیچ‌گاه قطع نخواهد شد. ادله نقلی و عقلی هم که دال بر عدم خلودند، ناظر به کفار است؛ یعنی افراد کافر بعد از تحمل عذاب متناسب با جرم خود، از آتش نجات خواهند یافت؛ اما برای اینکه عذاب جاودانه صدق کند، کافران دیگری جایگزین آنها خواهند شد. صدرالمآلهین از این خلود، به «خلود نوعی» تعبیر کرده است، در مقابل خلود اهل بهشت که «خلود شخصی» است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳۴۸).

۲-۳-۱. خلود شخصی

«خلود شخصی» یعنی اینکه شخص متعم در بهشت یا معذب در جهنم - بنا بر نظر کسانی که خلود نوعی را قبول ندارند - ابداً در بهشت یا جهنم خواهد بود و از آن خارج نمی‌شود.

۳-۱. «کفر»

۱-۳-۱. در لغت

«کفر» از ماده (کاف - فاء - راء) است که بر معنای واحدی به نام «پوشیدن و پنهان کردن» دلالت دارد. «مکفر» مردی است که سلاحش را پنهان ساخته است. اینکه به دریا «کافر» می‌گویند به این اعتبار است که آنچه را درونش قرار دارد، پنهان می‌کند. نهر بزرگ «کافر» است از باب تشبیه به دریا. اگر کفر ضد ایمان است؛ زیرا کفر پوشاندن حق است. همچنین کفران نعمت یعنی: انکار و پوشاندن آن (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۱۹۱). برخی از کتب ماده «کفر» را از ریشه واحد و معادل رد و عدم اعتنا به چیزی معنا کرده‌اند که از جمله آثار آن، محو و پوشاندن است (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۱۰، ص ۸۷-۸۸).

۲-۳-۱. در اصطلاح

«کفر» در اصطلاح عبارت است از: عدم ایمان از سوی کسی که شأنیت مؤمن بودن دارد، چه این عدم ایمان همراه با ضد آن باشد یا نباشد؛ یعنی فرقی ندارد که به عدم یکی از اصول ایمانی معتقد باشد یا معتقد نباشد. در هر دو صورت، عنوان «کفر» بر او صدق می‌کند. همچنین انکار یکی از ضروریات دین موجب کفر می‌شود. «ضروری دین» چیزی است که دلیلش نزد علمای اسلام واضح باشد، به گونه‌ای که قابل اختلاف نباشد (شیر، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۴۲-۲۴۵). به تعبیر برخی، «کافر» اسم برای کسی است که ایمان ندارد (عسکری، ۱۴۰۰ق، ص ۴۵۳).

۳-۳-۱. اقسام کفر

برای کفر اقسامی بیان شده که برخی از آن عبارت است از: الف. کفر انکار؛ ب. کفر جحود؛ ج. کفر عناد؛ د. کفر نفاق (ابن منظور، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۱۹۱).

برخی از دانشمندان کافر معاند و غیرمعاند را به «قاصر» و «مقصر» تعبیر کرده‌اند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۵، ص ۵۲). به عبارت دیگر برای صدق کفر عناد، مختار بودن انسان را شرط دانسته و قصور و تقصیر را در کافر معاند و غیرمعاند دخیل می‌دانند.

در آثار برخی دیگر، کفر به دو نوع تقسیم شده است: یکی کفر از روی لجبازی و عناد که «کفر جحود» نامیده می‌شود و دیگری کفر از روی جهالت و نادانی و آشنا نبودن به حقیقت (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۸۹).

با توجه به اینکه در ضمن همه اقسام ذکر شده برای کفر، «عناد» نیز نهفته است، از این رو همه اقسام کفر، در این پژوهش محل توجه و بحث است.

۲. تبیین مدعا

۲-۱. نظرات درباره عذاب کفار معاند

درباره عذاب کفار معاند دو نظریه وجود دارد: یک نظریه عذاب کافر معاند را جاودانه می‌داند و نظر دیگر مدعی انقطاع این عذاب است. قائلان به انقطاع عذاب کافر معاند به ادله عقلی و نقلی (آیات و روایات) تمسک جسته‌اند. یکی از مستندات قائلان به انقطاع عذاب کافر معاند روایت معروف «جرجیر» است که در چند روایت با الفاظ متفاوت به آن اشاره شده است.

در این تحقیق، فارغ از بحث سندی روایات جرجیر، به تقریرهای مستفاد از روایات مذکور اشاره و سپس به همه روایات مربوط به آن به صورت دسته‌بندی شده توجه می‌شود و در ادامه، نحوه دلالت آن بر عدم خلود کفار معاند تحلیل و بررسی می‌گردد.

۲-۲. جرجیر

«جرجیر» گیاهی است که بر آب می‌روید، دارای برگ‌های بریده بریده و ساقه سفید است و نوعی از آن، دشتی و نوع دیگر بستانی (باغی) است (ابن سینا، ۲۰۰۵، ج ۱، ص ۳۹۶)، طعمی تند و طبع گرمی دارد (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۷۰) و در فارسی آن را «تره تیزک» یا «شاهی» می‌نامند (صفی‌پور، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۲۳۵). این گیاه دارای گل‌های سفید ریز و برگ‌های مرکب و سبز پُررنگ است. در خشکی و در مناطق معتدل اروپا و آسیا در نزدیک چشمه‌ها و آبگیرها می‌روید. در سالاد از آن استفاده می‌شود و به آن مزه‌ای لذیذ می‌دهد (معلوف ۱۳۸۰، ص ۸۴؛ بستانی، ۱۳۷۵، ص ۲۹۴). این گیاه در طب به کار می‌رود که مطبوخ آن قابل خوردن است. در جبل عامل آن را «قره» یا «قره‌العین» می‌نامند (شرتونی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۳۹۲).

علامه مجلسی در این باره می‌نویسد: آنچه از کتاب‌های بیشتر اطبا برمی‌آید این است که آنچه در فارسی به نام «تره تیزک» یا «شاهی» شناخته شده است، همان «جرجیر» عربی نیست، بلکه «رشاد» عربی است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۳ ص ۲۳۸).

۳. تقریرهای مستفاد از روایت جرجیر

قائلان به عدم خلود در آتش، از روایت جرجیر دو نوع تقریر ارائه نموده‌اند:

الف) برخی از قائلان به عدم خلود، از این روایت این‌گونه برداشت کرده‌اند که با رویش گیاه جرجیر در جهنم، عذاب از کفار برداشته می‌شود، بی‌آنکه از جهنم خارج شوند (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۱۲۳؛ خوارزمی، ۱۳۷۹، ص ۴۳۴؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۱۳).

ب) برخی دیگر از قائلان به عدم خلود از این روایت این‌گونه استنباط کرده‌اند که با رویش گیاه جرجیر در جهنم، عذاب کفار قطع می‌شود و آنها از جهنم خارج و به بهشت وارد می‌گردند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۴۷).

در منابع روایی، روایات جرجیر به دو بخش قابل تقسیم است:

بخش اول. روایاتی است که قائلان به عدم خلود، آنها را در کتاب‌های خود ذکر کرده‌اند، عین الفاظ آن در منابع روایی وجود ندارد، ولی مضمون آنها در منابع روایی موجود است.

بخش دوم. روایاتی است که در کتب معتبر حدیثی ذکر شده که دسته‌ای از آنها دال بر رویدن گیاه مذکور در جهنم است و دسته دیگر دال بر نفی رویدن آن در جهنم است. آن دسته که دال بر رویدن آن در جهنم است بر دو قسم است:

قسم اول دال بر رویدن گیاه مذکور در درون جهنم است.

قسم دیگر دال بر رویدن آن بر روی در جهنم است.

به همه آنها اشاره می‌شود.

۳-۱. روایت منقول در کتب قائلان به عدم خلود

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرمایند: «سیأتی علی جهنم زمان ینبت من قعرها الجرجیر»؛ بر جهنم زمانی خواهد آمد که در قعر آن جرجیر می‌روید (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۰۸۴؛ قیسری، ۱۳۷۵، ص ۶۵۹؛ ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۴۷؛ جامی، ۱۸۵۱، ص ۱۹۰).

با بررسی انجام‌شده، معلوم شد که این روایت در کتب معتبر روایی وجود ندارد.

۳-۲. روایات منقول در کتب روایی

۳-۲-۱. دسته اول: روایات دال بر رویدن جرجیر

۳-۲-۱-۱. گروه اول: روایات دال بر رویدن جرجیر در درون

۱. عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ عِيسَى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْعَلَوِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ قَالَ: نَظَرَ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله إِلَى الْجِرْجِيرِ، فَقَالَ: «كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى مَنْبِتِهِ فِي النَّارِ...» (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۲، ص ۵۱۸)؛ نگاه رسول خدا صلی الله علیه و آله به جرجیر افتاد، سپس فرمود: گویا آن را می‌بینم که در آتش رویده است.

روایت مذکور صحیح و قابل اعتماد است (میری، ۱۳۹۸).

۲. عَنْهُ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ مُثَنَّى بْنِ الْوَلِيدِ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ صلی الله علیه و آله: «كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى الْجِرْجِيرِ يَهْتَرُ فِي النَّارِ» امام صادق علیه السلام فرمودند: مثل اینکه من به جرجیر نگاه می‌کنم که در جهنم می‌روید (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۲، ص ۵۱۸). این روایت هم ثقه و قابل اعتماد است. در صورت اثبات ضعف یکی از راویان، می‌توان از آن به‌عنوان شاهد و مؤید روایت قبلی استفاده کرد (همان، ص ۱۳۵-۱۳۶).

۳. «وَعَنْهُ صلی الله علیه و آله أَنَّهُ قَالَ: «الْهِنْدَبَاءُ لَنَا وَالْجِرْجِيرُ لِبَنِي أُمَيَّةَ وَكَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى مَنْبِتِهِ، أَيْ إِلَى مَنْبِتِ الْبَادِرُوجِ فِي الْجَنَّةِ» رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمودند: کاسنی برای ماست و جرجیر برای بنی‌امیه، و گویا من به جای رویش آن در آتش و جای رویش ربیحان در بهشت می‌نگرم (ابن‌حیون، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۱۱۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۳، ص ۲۱۱).

روایت مذکور فاقد سلسله سند بوده و مرسل است.

۴. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «الْحَوْكُ بَقْلَةٌ طَيِّبَةٌ كَأَنَّي أَرَاهَا نَابِتَةً فِي الْجَنَّةِ، وَ الْجَرَجِيرُ بَقْلَةٌ خَبِيثَةٌ كَأَنَّي أَرَاهَا نَابِتَةً فِي النَّارِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۶، ص ۲۱۵)؛ ریحان سبزی پاکیزه‌ای است که گویا آن را روئیده در بهشت می‌بینم، و جرجیر سبزی بدی است، گویا می‌بینم که در آتش روئیده است. این روایت هم همانند روایت قبلی مرسل است.

۲-۱-۲. گروه دوم: روایات دال بر رویدن جرجیر بر روی در جهنم

عَنْهُ عَنِ السَّيَّارِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْفَضِيلِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ أَبِي جَمِيلَةَ عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ﷺ قَالَ: «الْجَرَجِيرُ شَجَرَةٌ عَلَى بَابِ النَّارِ» (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۲، ص ۵۱۷؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۵، ص ۱۹۷)؛ امام باقر ﷺ فرمودند: جرجیر درختی بر کنار در جهنم است.

در این روایت راویانی که از «عنه» یعنی برقی روایت نقل کرده‌اند، همه ضعیف هستند (میری، ۱۳۹۸).

۲-۲-۳. دسته دوم: روایات دال بر عدم رویدن جرجیر در جهنم

عَنْهُ عَنِ الْعَبْدِيِّ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ نُصَيْرِ مَوْلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ أَوْ مُوَفَّقِ مَوْلَى أَبِي الْحَسَنِ ﷺ قَالَ: كَانَ إِذَا أَمَرَ بِشَيْءٍ مِنْ الْبَقْلِ يَأْمُرُنَا بِالْإِكْتَارِ مِنَ الْجَرَجِيرِ، فَيُسْتَرَى لَهُ وَ كَانَ يَقُولُ: «مَا أَحْمَقُ بَعْضَ النَّاسِ يَقُولُونَ نَبُتَتْ فِي وَادِي جَهَنَّمَ وَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى يَقُولُ: وَ قُوْدُهَا النَّاسُ وَ الْحِجَارَةُ. فَكَيْفَ نَبُتَتْ الْبَقْلُ» (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۲، ص ۵۱۸؛ کلینی، ۱۳۶۹ق، ج ۶، ص ۴۸۶؛ ج ۱۲، ص ۵۹۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸، ص ۲۰۶)؛ موفق غلام امام کاظم ﷺ گفت: هر وقت ایشان امر می‌کرد که سبزی بخریم، می‌فرمودند: جرجیر زیاد خریده شود و می‌گفتند: چه احمق‌اند بعضی از مردم که می‌گویند: در وادی جهنم جرجیر می‌روید، در حالی که خداوند می‌فرماید: «وَقُوْدُهَا النَّاسُ وَ الْحِجَارَةُ» (سوخت آن مردمان و سنگ است). پس چطور سبزی می‌روید؟

در بررسی سند این روایت می‌توان گفت: منظور از «عنه»/محمد بن محمد برقی است. وی عالم شیعی است (طوسی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۳۸۳). بیشتر رجالیان شیعی مانند (نجاشی، ۱۳۶۵ق، ص ۷۰؛ طوسی، ۱۴۱۷ق، ص ۶۲؛ حلی، ۱۴۱۷ق، ص ۶۳) او را ثقه می‌دانند. منظور از «عبدی»، محمد بن عیسی بن عبید است که در کتاب نجاشی توثیق شده است (نجاشی، ۱۳۶۵ق، ص ۳۳۴ و ۳۴۸). حسین بن سعید/هوازی ثقه و از اجلا به شمار می‌رود (طوسی، بی‌تا - الف، ص ۳۷۲). درباره نصیر و موفق هم چیزی دال بر مدح یا ذم آنها در کتب رجالی ذکر نشده، ولی چون مطابق قاعده «روایت اجلا از راوی مجهول دال بر اعتبار یا حتی وثاقت راوی مجهول است» (کشی، بی‌تا، ص ۴۲۸؛ عاملی، ۱۳۶۲ق، ج ۱، ص ۳۹-۴۰؛ محدث نوری، ۱۳۱۹ق، ج ۳، ص ۷۷۶؛ سبحانی، ۱۴۳۸ق، ص ۱۷۹-۱۸۳)، از این رو با توجه به اینکه حسین بن سعید/هوازی و عبدی و برقی از اجلا و جزو ثقات روات شیعه هستند، روایت آنها از نصیر و موفق دال بر اعتبار و مدح و حتی توثیق نصیر و موفق است. بنابراین روایت مذکور معتبر است.

۳-۳. مضمون روایت شده

«سینبت فی قعر جهنم الجرجیر و لاینبت الورد و الفرغیر» (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۱۲۳)؛ در قعر جهنم جرجیر خواهد روید، نه گل و ارغوان. کاشانی شارح *فصوص الحکم* این گونه نقل کرده که همه اینها کنایه از خاموش شدن آتش جهنم است و در آن تصریح شده که گیاهی به نام «جرجیر» (سبزه شاهی) در جهنم رشد می کند که لازمه اش انقطاع حرارت آتش است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۶۴؛ قدران قراملکی، ۱۳۹۴، ص ۲۲۹). این روایت نیز در کتب معتبر روایی وجود ندارد.

با توجه به تفحص انجام گرفته، عین عبارات مذکور در بالا در کتب معتبر روایی ذکر نشده، ولی به مضمون آن اشاره شده است، که در ادامه تحقیق ذکر خواهد شد.

۴. دیدگاه های ارائه شده درباره روایات جرجیر و بررسی آنها

در اینکه آیا این روایات قابل جمع هستند یا نه و بر فرض قابلیت جمع، نحوه جمع آنها چگونه خواهد بود، اقوال مختلفی مشاهده می شود:

۴-۱. دیدگاه اول (انکار روایات)

برخی از علما اصلاً منکر حدیث «جرجیر» شده اند؛ چنان که سید عبدالله سبّر درباره حدیث «جرجیر» و حدیث «لیأتین علی جهنم زمان لیس فیها احد...» معتقد است: مرسله جرجیر و مقطوعه ابن مسعود (روایت لبأتین...) در غایت ضعف و نهایت قصور هستند و هیچ اثر و عینی از آن دو در کتب امامیه وجود ندارد و با قرآن و روایت متواتر از پیامبر ﷺ نیز مخالف هستند و «کل حدیث لایوافق کتاب الله فهو زخرف» (شبر، بی تا، ج ۲، ص ۱۷۹-۱۸۰). ایشان سپس به حدیث امام کاظم علیه السلام مبنی بر عدم انکار رویدن «جرجیر» در جهنم، و حدیث حمزان از امام صادق علیه السلام مبنی بر نبستن درهای جهنم استناد می کند (همان).

میرزا حبیب الله خوئی شارح *نهج البلاغه* نیز منکر حدیث «جرجیر» است (خوئی، ۱۴۰۰ق، ج ۱۳، ص ۲۴۲).

۴-۱-۱. بررسی دیدگاه اول

برخلاف نظر برخی از بزرگان که منکر وجود روایت مذکور یا مجعول بودن آن شده اند، روایات مذکور یا مضمون آن در مجامع روایی شیعه موجود است؛ چنان که علامه مجلسی به عنوان یک حدیث شناس متبحر، روایات مذکور را ضعیف ندانسته، بلکه سعی در جمع دلالتی آنها نموده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۳، ص ۲۳۷). از این رو نباید بر جعلی بودن آنها اصرار داشت.

می توان اخبار اثبات جرجیر را حمل بر حقیقت کرد، بی آنکه محذوری پیش آید و یا بر مطلوب و مقصود قائلان به انقطاع عذاب کافر دلالت کند؛ مانند درخت «زقوم» که در جهنم می روید و منبت و جایگاه رویش آن در قعر جهنم است و شاخه هایش در درکات جهنم گسترده و از میوه اش جهنمیان می خورند و همیشه در جهنم موجود

است، بی‌آنکه در حرارت آتش جهنم معدوم شود. همچنین اشکالی در رویدن گیاه «جرجیر» در آتش جهنم - بی‌آنکه حرارت آن از بین ببرد - نیست. بنابراین حدیث «جرجیر» دلالتی بر مقصود مخالفان خلود ندارد.

اگر اشکال شود چطور ممکن است درخت در آتش برآید، در حالی که آتش درخت یا گیاه را می‌سوزاند و مانع رشد آن می‌شود؟ در جواب می‌توان گفت: همین اشکال را مشرکان جزیره‌العرب بعد از شنیدن داستان درخت «زقوم» بر پیامبر ﷺ وارد ساختند و به استهزای ایشان پرداختند. منکران نمی‌دانند کسی که قادر بر آفریدن چیزی است که در آتش زندگی کند و از آن بهره ببرد، همو قادر است درختی را در آتش خلق کند و آن را از سوزانده شدن حفظ نماید (قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۱۱، ص ۱۳۰).

همچنین ممکن است گفته شود: خداوند قادر است که آتش را از سوزاندن منع کند؛ همان‌گونه که درباره حضرت ابراهیم ﷺ چنین کرد (ابن‌شهر آشوب، ۱۳۶۹ق، ج ۲، ص ۲۱۶). در روایت آمده است: فریش وقتی این آیه را شنیدند: «إِنَّ شَجَرَةَ الزَّقُومِ طَعَامُ الْأَثِيمِ» (دخان: ۴۳-۴۴) گفتند: ما این درخت را نمی‌شناسیم. / ابن‌زبیری گفت: زقوم در کلام بربر، خرما و کره است و در روایتی به لسان یمن است. سپس / بوجهل به کنیزش گفت: به ما طعام زقوم بخوران. کنیزش هم خرما و کره برایش آورد. او به یارانش گفت: از این طعامی که محمد ﷺ شما را به آن می‌ترساند، بخورید؛ زیرا او گمان می‌کند که آتش درخت را می‌رویاند، در حالی که آتش درخت را می‌سوزاند. بدین‌روی خداوند این آیه را نازل کرد: «إِنَّا جَعَلْنَاهَا فِتْنَةً لِلظَّالِمِينَ» (صافات: ۶۳) (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۲۷۰).

با توجه به آیات و روایات ناظر به «درخت زقوم» می‌توان گفت: امکان صحت محتوای حدیث «جرجیر» که دال بر رویدن آن در قعر جهنم است، وجود دارد، به‌ویژه آنکه از طرق متعددی وارد شده است، بی‌آنکه لازمه سخن قائلان به انقطاع عذاب را داشته باشد. به تعبیر برخی از اندیشمندان، عالم اخروی نسخه‌ای از باطن انسان و روح اوست؛ زیرا هر کدام نسخه دیگری است. پس آخرت مثل روح انسان، باقی به ابقای خداوند است. توهم نشود که بهشت و جهنم فانی می‌شوند. اینکه گفته شده است: آتش فانی می‌شود و جای آن درخت یا گیاه «جرجیر» می‌روید، این مطلب از جهت وقت‌های خاصی است. بنابراین فانی آتش و زوالش فانی مقید است، نه مطلق (جیلی، ۲۰۰۴، ص ۱۲۷).

۲-۴. دیدگاه دوم (امکان اثبات و جمع روایات)

علامه مجلسی قائل به حدیث «جرجیر» است و در وجه جمع روایات مربوط به آن، دو احتمال مطرح می‌کند:

۱) نفی جرجیر به معنای آن است که گیاه مذکور بر حالت و حقیقت گیاهی خود که همان «بقلیت» است - با اینکه جسم مادی است - در جهنم وجود ندارد و اثبات آن در دیگر روایات، به این صورت است که این گیاه بر این شکل و هیأت، مثل درخت زقوم است، با این توضیح که مانند درخت زقوم که فقط شکل و ویژگی‌های درخت را دارد، نه اینکه از قبیل درخت مادی باشد که با سوختن از بین برود، گیاه جرجیر نیز در جهنم، شکل و هیأت جرجیر در این دنیا را دارد و از این‌رو با آتش از بین نمی‌رود.

۲) احتمال دارد که اخبار اثبات و انبات حمل بر تقیه شود (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۳ ص ۲۳۷).

۱-۲-۴. بررسی دیدگاه دوم

علامه مجلسی در وجه جمع روایات باب جرجیر، دو احتمال مطرح کرده که احتمال اول او این است که روایات نفی رویش جرجیر در جهنم، حمل بر این می‌شود که گیاه جرجیر در جهنم وجود دارد، بی‌آنکه با جسم عنصری دنیوی باشد؛ همانند درخت زقوم که این‌گونه است.

در نقد این احتمال می‌توان گفت: کلام علامه در صورتی قابل قبول است که بین روایات باب «جرجیر» تعارضی وجود نداشته باشد، در حالی که تعارض وجود دارد.

دیگر احتمال علامه این است که روایات اثبات رویش جرجیر در جهنم حمل بر تقیه می‌شود. درباره این احتمال نیز می‌توان گفت: چون تقیه نیازمند دلیل و وجود شرایط مخصوص است و در این دیدگاه قریبه‌ای بر تقیه‌ای بودن اثبات رویش جرجیر در جهنم وجود ندارد، از این رو احتمال مزبور بی‌قرینه و دلیل است.

۳-۴. دیدگاه سوم (تفصیل)

برخی دیگر در وجه جمع روایات جرجیر گفته‌اند: با دو رویکرد یا دو دیدگاه می‌توان سخن گفت:

۱. دیدگاه معاد مثالی؛

۲. دیدگاه معاد جسمانی.

با دیدگاه معاد مثالی، روایات قابل جمع هستند و در جمع بین روایات نافی جرجیر و مثبت آن، می‌توان گفت: چون موجودات در عالم آخرت به صورت مثالی ظهور می‌کنند، روایاتی که خبر از وجود جرجیر در آتش می‌دهند، مرادشان شکل مثالی آن است که نسوز است، نه شکل مادی آن که مراد عرفا بوده و حکایت از خاموش شدن آتش جهنم دارد، و منظور روایتی که وجود جرجیر را نفی می‌کند شکل مادی آن است؛ زیرا در روایت آمده است که با وجود آتش، چگونه گیاهی در دوزخ می‌روید؟

با دیدگاه معاد جسمانی، درباره روایاتی که وجود جرجیر در دوزخ را تأیید می‌کند، می‌توان گفت: اگرچه گیاه جرجیر از نوع ماده بوده و در آتش جهنم است، اما می‌تواند نسوز باشد؛ زیرا در دنیا نیز همانند آن وجود دارد؛ مثل نخ نسوز که در حرارت‌های بالا، خواص خود را حفظ می‌کند و از بین نمی‌رود.

با این دیدگاه جمع بین احادیث مشکل است؛ زیرا در هر دو دسته از روایات، وجود مادی آن گیاه نفی یا اثبات شده است. اما به هر روی در جمع آنها می‌توان گفت: روایاتی که خبر از وجود جرجیر در جهنم می‌دهد فقط وجود آن را تأیید می‌نماید، اما دلالتی بر آن ندارد که آتش جهنم را خاموش می‌کند؛ همانند وجود درخت زقوم در دوزخ؛ و مراد از روایات نافی جرجیر در آن سر، این است که آن گیاه نمی‌تواند سبب خاموش شدن آتش جهنم باشد (میری، ۱۳۹۸).

۱-۳-۴. بررسی دیدگاه سوم

در تحلیل و ارزیابی نظریه سوم می‌توان گفت: هر دو فرض مدنظر (معاد مثالی و معاد جسمانی) با اشکال مواجه است؛ زیرا مطابق دیدگاه معاد مثالی، جمع روایات جرجیر به این کیفیت است: «روایاتی که خبر از وجود جرجیر در آتش می‌دهد، مراد شکل مثالی آنهاست که نسوز است، نه شکل مادی آن که مراد عرفا بوده و حکایت از خاموش شدن آتش جهنم دارد».

این در حالی است که نسبت دادن این کلام به عرفا درست نبوده و این‌گونه نیست که از نظر عرفا، شکل مادی گیاه جرجیر مدنظر باشد؛ زیرا از نظر آنها انسان دارای عوالم گوناگونی است و در هر کدام از این عوالم به مقتضای خاص خود، دارای ابدانی متفاوت است؛ یعنی در دنیا با بدن عنصری، در برزخ با بدن مثالی، و در آخرت با بدن اخروی است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۰۷؛ ج ۲، ص ۶۸۹؛ ج ۳، ص ۱۰۳).

بنابراین قطعاً مراد عرفا از نسوز بودن گیاه جرجیر، شکل مادی آن نیست و نمی‌توان به بیان مذکور، بین روایات جمع کرد؛ زیرا بر فرض پذیرش معاد مثالی هم این جمع قابل قبول نیست. برخی روایات دال بر رویش گیاهان در جهنم است و برخی دیگر دال بر عدم رویش گیاه مذکور در جهنم است.

مطابق دیدگاه معاد جسمانی، جمع روایات این‌گونه مطرح شد که روایات نفی حمل بر این شود که «گیاه جرجیر نمی‌تواند سبب خاموش شدن باشد»، در حالی که مطابق تصریح روایت، اصل رویدن آن انکار شده است، نه اینکه بروید ولی نتواند سبب خاموش شدن باشد.

علاوه بر این قائلان به این نظریه مشخص نکرده‌اند که معاد جسمانی با تفسیر متکلمان و محدثان مدنظر بوده است یا با تفسیر صدرالمآلهین در حکمت متعالیه. از این‌رو دیدگاه مذکور با ابهام مواجه است.

بنابراین با توجه به نکات مذکور، هر سه دیدگاه با اشکالات جدی مواجه است و نمی‌توان آنها را پذیرفت، لیکن احتمال دیگری ممکن است مطرح شود که عبارت است از:

۴-۴. احتمال دیگر (مجازی بودن روایات)

ممکن است گفته شود: روایات مثبت بیانگر تعبیری کنایی و مجازی است و اساساً ناظر به بیان واقعیت نیست، بلکه صرفاً می‌خواهد مضر بودن این سبزی را گوشزد کند؛ همان‌گونه که در روایات طبیبی نیز از این سبزی بسیار نهی شده است. بنابراین در این روایات با بیانی مبالغه‌آمیز گفته می‌شود: گویا این سبزی در جهنم رویده شده است، نه اینکه واقعاً این سبزی در جهنم بروید.

۴-۴-۱. بررسی احتمال مذکور

در نقد این نظریه می‌توان گفت: مطابق بیان اندیشمندان، اصل در استعمال، استعمال حقیقی است و اراده مجاز باید مبتنی بر قرینه صارفه از حقیقت باشد که در احتمال مذکور چنین قرینه‌ای مشاهده نمی‌شود. علاوه بر آن، با توجه به صحیح بودن برخی از روایات مثبت رویش گیاه جرجیر در جهنم، حمل آن در جهت بیان مضرات مادی آن، مدعایی بی‌دلیل است، به‌ویژه آنکه فواید و خواص درمانی متعددی از نظر پزشکان طب سنتی برای گیاه مذکور گفته شده است.

۵. نظریه مختار

در علم اصول، مسئله‌ای وجود دارد به نام «تعادل و تراجیح». تعادل دو دلیل عبارت از تساوی مدلول دو دلیل است. هرگاه دو اماره ظنی از هر جهت متساوی باشند و تنافی و تمناع داشته باشند و هیچ‌یک نتواند به جهتی رافع دیگری باشد و جمع بین آن دو ممکن نباشد در این صورت، تکلیف رجوع به اصل و یا تخییر است. در دو دلیل متساوی،

حالاتی است که یا یکی بر دیگری ترجیح دارد یا ندارد. در صورتی که یکی به جهتی از جهات مرجح باشد آن مقدم خواهد بود و اگر مرجح نباشد و تخخیر ممکن باشد، «تخخیر» است، و اگر جمع ممکن باشد «جمع» است و اگر هیچ‌یک از آنها ممکن نباشد «تساقط» است و تعادل حقیقی موقعی است که از حصول ترجیح، از تمام وجوه یأس حاصل شود و راه‌هایی مانند حمل عام بر خاص و کلی بر جزئی منسد باشد (عاملی، ۱۰۱۱ق، ج ۱، ص ۱۱۱؛ قمی، ۱۳۶۳، ص ۳۰۴؛ انصاری، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۴۰۹).

با توجه به اینکه روایات مربوط به گیاه جرجیر نسبت به رویدن و عدم رویدن آن، کاملاً در مقابل هم هستند، یکی از روایات رویدن آن را تأیید و دیگری رویدن آن را منکر است. از سوی دیگر، انکار آن از باب ضعف در سند روایت یا عدم آن در منابع روایی درست نیست. نیز جمع آن هم با اشکالاتی مواجه است که ذکر شد، و حمل روایت انکار جرجیر بر تقیه در حد احتمال است که باید مستند به شرایط و دلیل قطعی باشد که برای آن چیزی ارائه نشده است. بنابراین طبق قاعده اصولی معروف می‌توان گفت: این دو دسته از روایات در مقام تعارض است و هیچ‌یک از طرفین رجحانی بر دیگری ندارد. در نتیجه، هر دو دسته از روایات تساقط می‌شوند و حجیت ندارند و باید به ادله دیگر مراجعه کرد.

علاوه بر آن، مطابق نظر مشهور، استناد به اخبار آحاد در اصول دین صحیح نیست، هرچند روایات آن باب با هم تعارض نداشته باشند (مفید، ۱۴۱۳ق - الف، ص ۴۴؛ همو، ۱۴۱۳ق - ب، ص ۱۲۳؛ همو، ۱۴۱۳ق - ج، ص ۹، ص ۴۵؛ سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۹۷؛ ج ۳، ص ۳۰۹؛ انصاری، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۷۲؛ آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۲۹؛ صافی گلپایگانی، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۲۶۸-۲۶۷). با این استدلال که ظن امری ممکن‌الزوال است و در زوال آن خطر عظیمی (زوال ایمان و رسوخ شک و تردید در انسان) وجود دارد. از سوی دیگر، نص صریح بر احتراز از خطر وجود دارد.

از این رو سخن در امور اعتقادی متعین در تحصیل یقین (به معنی الاخص یا به معنای علم متعارف) است (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۵۶). همچنین در بخش جزئیات و فروع عقاید نیز تمسک به ظن و تعبد به خبر واحد معنا ندارد، و در فرض ناممکن بودن علم، لازم است به آنچه در واقع موجود است، ملتزم و معتقد شویم، با این توضیح که درباره روایات مربوط به فروع اعتقادی، چهار فرض ممکن است: یا از جهت سند و محتوا قطعی‌اند، یا از یک یا دو جهت مذکور ظنی هستند. در فرض اول، عقل روایت را بی‌درنگ می‌پذیرد. اما در سه فرض دیگر، پذیرش بی‌قید و شرط آنها ممکن نیست، بلکه عقل با شرط مطابقت مضمون آنها با واقع، آنها را می‌پذیرد. در این صورت عقل - به واقع - به صورت اجمالی باور پیدا می‌کند و روایت را در صورتی که با واقع مطابق باشد، می‌پذیرد. پس عقل اولاً، مضمون روایت غیرقطعی را با شرط مطابقت با واقع می‌پذیرد. ثانیاً، این ایمان مشروط دائم از طرف عقل رصد می‌شود تا اگر دلیلی مؤید یا مخالف پیدا کرد، اطمینانش بیشتر شود یا سلب اطمینان کند. بنابراین ایمان و تصدیق به واقع تعلق می‌گیرد و روایت غیرقطعی لزوماً واقع‌نما نخواهد بود (عارفی شیرداغی، ۱۳۹۸، ص ۲۶۸-۲۸۰).

اگر اشکال شود که این سخن موجب عسر و حرج می‌شود؛ زیرا کسب یقین برای توده مردم و بعضی از خواص، موجب عسر و حرج بوده و یا امری غیرممکن است، در پاسخ می‌توان گفت: با این اشکال، دو مقدمه اصلی

استدلال که عبارتند از: امکان زوال ظن و وجود خطر عظیم در پی زوال ظن، تضعیف نمی‌شود؛ زیرا زوال آن مستلزم زوال ایمان است.

بنابراین مستشکل، یا باید اثبات کند که ظن قابل زوال نیست یا با باید اثبات نماید که با زوال ظن، ایمان مبتنی بر ظن از بین نمی‌رود، در حالی که هیچ‌یک از دو مقدمه مذکور را مستشکل باطل نکرده است. از سوی دیگر، معرفت جزمی به اصول دین برای توده مردم امکان‌پذیر است؛ زیرا این اصول نیاز به استدلال پیچیده ندارند. همچنین حرجی بودن معرفت مزبور برای برخی افراد دلیل بر عدم وجوب آن برای همگان نمی‌شود؛ زیرا براساس قاعده اولیه، کسب معرفت مزبور بر همه لازم است، مگر بر کسی که راه علم بر او مسدود و تحصیل معرفت یقینی حرج‌آور باشد؛ چنان که در احکام شرعی وضع بر همین منوال است که در صورت عسر و حرج، حداقل وجوب برخی از احکام اولیه مرتفع می‌شود (طوسی، بی تا - ب، ص ۹-۲۰؛ عارفی شیردازی، ۱۳۹۸، ص ۲۷۳-۲۷۵). با توجه به اینکه روایات باب جرجیر متعارض هستند، به طریق اولی قابل استناد نخواهند بود.

نتیجه‌گیری

با توجه به اختلاف در لغت «خلود»، معنای برگزیده آن «جاودانگی» و «ابدیت» است، لیکن چون استعمال لفظ «خلود» در امور دنیوی و عذاب مرتکبان کبیره همراه با قرینه بوده و به اقتضای موجود مادی و دنیوی، دارای محدودیت و غیرجاودانه است، بنابراین «خلود» یعنی: باقی ماندن همیشگی و جاودانگی اهل بهشت در بهشت و اهل جهنم در جهنم. «خلود» محل بحث همه اقسام کفر را شامل می‌شود.

روایات جرجیر به دو بخش قابل تقسیم است: بخش اول روایاتی است که قائلان بر عدم خلود، آنها را در کتاب‌های خود ذکر کرده‌اند که عین الفاظ آن در منابع روایی وجود ندارد، ولی مضمون آنها در منابع روایی موجود است. بخش دوم روایاتی است که در کتب معتبر حدیثی ذکر شده که دسته‌ای از آنها دال بر رویدن گیاه مذکور در جهنم است و دسته دیگر دال بر نفی رویدن آن در جهنم. آن دسته که دال بر رویدن آن در جهنم است، بر دو قسم است: قسم اول دال بر رویدن گیاه مذکور در درون جهنم و دسته دیگر دال بر رویدن آن بر روی در جهنم است.

با توجه به تعارضی که در ظاهر روایات این باب مشاهده می‌شود، درباره جمع یا طرح روایات این باب، سه دیدگاه وجود دارد:

۱. دیدگاه انکار روایات جرجیر؛

۲. دیدگاه اثبات و جمع روایات؛

۳. دیدگاه تفصیل (بین معاد مثالی و معاد جسمانی).

همه این دیدگاه‌ها قابل مناقشه است و با توجه تعارض روایات باب «جرجیر» و مطابق قاعده اصولی باب تعارض و عدم ترجیح برخی از روایات بر دیگری، روایات این باب تساقط پیدا می‌کنند. علاوه بر این، در اصول اعتقادی، استناد به اخبار آحاد صحیح نیست. از این رو روایات باب «جرجیر» برای اثبات دیدگاه عدم جاودانگی کافر معاند در جهنم، قابل استناد نیست و باید به ادله دیگری مراجعه شود.

منابع

- ابن حیون، نعمان بن محمد، ۱۳۸۵ق، *دعائم الاسلام*، قم، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۲۰۰۵م، *القانون فی الطب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی، ۱۳۶۹ق، *مشابه القرآن و مختلفه*، قم، بیدار.
- ابن عربی، محیی الدین، بی تا، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دارالصادر.
- ابن فارس، احمد بن زکریا، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق محمد عبدالسلام هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، بی تا، *لسان العرب*، بیروت، دار الفکر.
- ابوحیان، محمد بن یوسف، ۱۴۲۰ق، *البحر المحیط فی التفسیر*، تحقیق صدقی محمد جمیل، لبنان، دار الفکر.
- احمدی یگانه، مهدی، ۱۴۰۱ق، *جاودانگی عذاب کافر معاند در ادیان ابراهیمی*، قم، فصل جوان.
- آخوند خراسانی، محمد کاظم، ۱۴۰۹ق، *کفایة الاصول*، قم، آل البيت علیه السلام.
- انصاری، مرتضی، ۱۴۱۹ق، *فوائد الاصول*، قم، مجمع فکر الاسلامی.
- برقی، احمد بن محمد، ۱۳۷۱ق، *المحاسن*، قم، دارالکتب الاسلامیه.
- بستانی، فواد افرا، ۱۳۷۵، *فرهنگ ابجدی*، تهران، ناشر اسلامی.
- تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹ق، *شرح المقاصد*، قم، شریف الرضی.
- جامی، عبدالرحمن، ۱۸۵۱م، *نقحات الانس*، تحقیق ویلیام ناسولیس و مولوی غلام عیسی و مولوی عبدالحمید، کلکته، مطبع هلیسی.
- جیلی، عبدالکریم، ۲۰۰۴م، *شرح مشکلات الفتوحات المکیه لابن عربی (المنابر الإلهیه)*، تحقیق عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق، *تفصیل وسائل الشیعه التحصیل مسائل الشریعه*، قم، مؤسسه آل البيت علیه السلام.
- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۷۸، *مدد الهمم در شرح فصوص الحکم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۷ق، *خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال*، قم، الفقاهه.
- _____، ۱۴۳۳ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- خوارزمی، حسین، ۱۳۷۹، *شرح فصوص الحکم*، قم، بوستان کتاب.
- خوئی، میرزا حبیب الله، ۱۴۰۰ق، *منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه*، ترجمه حسن حسن زاده و محمدباقر کمراهی، تهران، مکتبه الاسلام.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دارالعلم.
- زبیدی، محمد مرتضی، ۱۴۱۴ق، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دارالفکر.
- سیحانی، جعفر، ۱۴۳۸ق، *اصول الحدیث و احکامه فی علم الدراریه*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- سیوطی، عبدالرحمن، ۱۳۹۱، *البهجة المرضیه فی شرح الألفية*، قم، دارالحکم.
- شبر، سید عبدالله، بی تا، *حق البقیین فی معرفة اصول الدین*، تهران، الاعلمی.
- شرتونی، سعید، ۱۴۰۳ق، *اقرب الموارد*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد، ۱۴۱۴ق، *المحیط فی اللغة*، تحقیق محمدحسین آل یاسین، بیروت، عالم الکتب.
- صادقی تهرانی، محمد، بی تا، *تفسیر موضوعی قرآن کریم*، در: sadeghitehrani.com
- صافی گلپایگانی، لطف الله، ۱۴۲۲ق، *منتخب الاثر فی الامام ثانی عشر علیه السلام*، قم، مکتب آیت الله لطف الله صافی گلپایگانی.
- صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث.
- صفی پور، عبدالرحیم، ۱۳۹۳، *منتهی الارب*، تهران، دانشگاه تهران.
- طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن کریم*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، *مجمع البحرین*، تحقیق احمد حسینی اشکوری، تهران، مرتضوی.

طوسی، محمدین حسن، ۱۴۱۳ق، رجال الطوسی، قم، شریف الرضی.

_____، ۱۴۱۷ق، الفهرست، قم، الفقاهاه.

_____، بی تا - الف، رجال طوسی، بی جا، کتابخانه مدرسه فقاهاه.

_____، بی تا - ب، الاقتصاد الاهدای الی طریق الرشاد، بی جا، کتابخانه مدرسه فقاهاه.

طوسی، محمدین محمد، ۱۴۰۵ق، تلخیص المحصل، بیروت، دار الاضواء.

عارفی شیردافی، محمداسحاق، ۱۳۹۸، روئس شناسی معارف دینی، مشهد، دانشگاه رضوی.

عاملی، حسن بن زین الدین، ۱۰۱۱ق، معالم الدین و ملاذ المجتهدین، بی جا، مؤسسه الفقه للطباعة والنشر.

_____، ۱۳۶۲، منقی الجمال فی الاحادیث الصحاح والحسان، قم، جامعه مدرسین.

عسکری، ابوهلال حسن بن عبدالله، ۴۰۰ق، الفروق فی اللغة، بیروت، دار الآفاق الجدیده.

علم الهدی، علی بن حسین (سید مرتضی)، ۱۴۰۵ق، رسائل الشریف المرتضی، تحقیق سیدمهدی رجبی، قم، دارالکتاب الکریم.

فخررازی، محمدین عمر، ۱۴۲۰ق، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

_____، ۱۹۸۶م، الأربعین فی أصول الدین، قاهره، مکتبه الکلیات الازهریه.

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

فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۱۵ق، تفسیر الصافی، تهران، مکتبه الصدر.

_____، ۱۴۱۸ق، علم الیقین فی اصول الدین، قم، بیدار.

قدردان قراملکی، محمدحسن، ۱۳۹۴، جهنم چرا؟، قم، بوستان کتاب.

قمی مشهدی، محمدین محمدرضا، ۱۳۶۸، تفسیر کنز الدقائق و بحر العرائب، تحقیق حسین درگاهی، تهران، وزارت فرهنگ

و ارشاد اسلامی.

قمی، میرزابولتاسم، ۱۳۶۳، قوانین الاصول، تهران، علمیه اسلامیة.

قیصری، داوودین محمود، ۱۳۷۵، شرح فصوص الحکم، تهران، علمی و فرهنگی.

کاشانی، عبدالرزاق، ۱۳۷۰، شرح فصوص الحکم، قم، بیدار.

کشی، محمدین عمر، بی تا، الرجال، کربلا، مؤسسه الاعلمی.

کلینی، محمدین یعقوب، ۱۳۶۹، الکافی، ترجمه سیدجواد مصطفوی، تهران، کتابفروشی علمیه اسلامیة.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، بحار الانوار، تحقیق جمعی از محققان، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

محدث نوری، میرزا حسین، ۳۱۹ق، المستدرک علی وسائل الشیعه، طهران، بی نا.

مصطفوی، حسن، ۱۳۶۸، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، قم، بی نا.

_____، ۱۳۸۵، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، قم، اعتماد.

مطهری، مرتضی، ۱۳۷۶، مجموعه آثار، تهران، صدرا.

معتزلی، عبدالجبار، ۴۲۲ق، شرح اصول الخمسه، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

معلوف، لوئیس، ۱۳۸۰، المنجد، بی جا، ذوی القربی.

مفید، محمدین محمدین نعمان، ۱۴۱۳ق - الف، تصحیح اعتقادات الامامیه، قم، المؤتمر العالمی لافیه شیخ المفید.

_____، ۱۴۱۳ق - ب، مختصر التذکره باصول الفقه، قم، المؤتمر العالمی لافیه شیخ المفید.

_____، ۱۴۱۳ق - ج، مصنفات شیخ المفید، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.

_____، ۱۴۱۴ق، اوائل المقالات فی المذاهب والمختارات، تحقیق ابراهیم انصاری، بیروت، دارالمفید.

میری، محمدمهدی، ۱۳۹۸، «بررسی سندی و دلالی روایت جرجیر و نقد برداشت‌های نادرست»، حدیث و اندیشه، ش ۲۸،

ص ۱۲۹-۱۴۲.

نجاشی، احمدین علی، ۱۳۶۵ق، رجال نجاشی، قم، جامعه مدرسین.

نکونام، محمدرضا، ۱۳۹۳، خلود دوزخ و عذاب جاوید، تهران، صبح فردا.

هاشمی شاهرودی، سیدمحمود، ۱۳۸۷، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت (ع)، قم، مؤسسه دائرةالمعارف فقه اسلامی.

A Review of "Jarjir Narration" about the Negation of Immortality in Hell

Mohsen Ezadi/ Associate Professor, Department of Ma'aref, Qom University

 **Vahid Farhadi**/ PhD student in Islamic Theology, Qom University

vahidfarhadi6776@gmail.com

Mahdi Ahmadi Yeganeh/ Level 4 in Qom Seminary

Received: 2023/07/06 - **Accepted:** 2023/10/04

Abstract

One of the narrative pieces of evidence that some have cited and based on which they believe that the punishment of hell is not eternal, even for unbelievers, is a narration known as "Jarjir Narration." This group believes that by growing a plant called "Jarjir" (Arugula) in hell, the torment will be removed from the people of hell. In contrast to this point of view, those who support the eternal punishment of hell justify the mentioned narrations and believe in the immortality of obstinate disbelievers in hell. In the narrative sources, the narrations of Jarjir can be divided into two parts: the first part is the narrations that those who say about the absence of immortality have mentioned in their books, but the same wording does not exist in the narration sources. The second part is the narrations mentioned in authentic hadith books. Regarding the conflict that can be seen in the appearance of the narrations of this chapter, there are three points of view regarding the acceptance or rejection of these narrations: 1. Denial of Jarjir's narrations; 2. Acceptance of narrations; 3. Details (between ideal resurrection and physical resurrection). Considering the obvious conflict that can be seen between the narrations of Jarjir chapter and according to the rules of conflicting chapter and the non-priority of some conflicting narrations over others, the result of this rule is the fall of the narrations of this chapter. In addition, it is not acceptable to refer to a single news in the principles of religion and its related issues. Using the analytical-descriptive method, this article has criticized the viewpoints regarding Jarjir's Hadith and considered the right way to prove or deny the eternity of hell's torment is to rely on other rational and narrative evidences.

Keywords: jarjir, hell, immortality, obstinate disbelievers, conflict, fall.

A Critical Study of the Arguments of Islamic Theologians in Proving the Restoration of the Non-Existent

✉ **Seyed Mahdi Mousavi Ardestani**/ PhD student in Islamic Philosophy and Theology, Tehran Azad University, Central Tehran Branch seyedmehdimousaviardestani1990@gmail.com

Karamat Varzdar/ PhD in Philosophy and Islamic Theology, Tehran University

Received: 2023/02/14 - **Accepted:** 2023/05/17

Abstract

The main problem of this research is to examine the positive arguments of theologians in proving "the restoration of the non-existent" in a descriptive-analytical method and its purpose is to show the ineffectiveness of this argument in proving the mentioned claim. The theologians who defend this point of view, call the re-creation of creatures against their first creation, which is called "first", as "restoration" and believe that the new creation - that is, the resurrection - is the same as the first creation, that is, the beginning. The essay of the authors of this study shows that the defenders of this view have put forward ten arguments in their theological works to prove their claims. In a general division, these arguments are divided into two parts, "standard" and "metaphorical", which have been criticized and examined in this research, regardless of the evidence of the abstention of restoration of the non-existent. Logical analysis through physical and formal examination of these arguments shows that none of them is complete in proving the claim.

Keywords: physical resurrection, the abstention of restoration of the non-existent, resurrected one, origin, nature, secondary existence.

A Critical Study of Dr. Ali Shariati's Eschatological Thought

✉ **Fateme Sadat Husaini Chavoshi**/ M.A in Theology, Tehran University - Farabi Campus
fateme.hoseini.ch@gmail.com

Mohammad Mohammad Rezaei/ Professor, Tehran University - Farabi Campus

Received: 2023/06/10 - Accepted: 2023/10/07

Abstract

Dr. Shariati, one of the prominent figures of the religious neo-thought trend with a sociological approach, considered Islam as a religion with many social functions; However, he saw its effectiveness as dependent on the reviewing of religious texts. In this context, he revised the religious principles of Islam. Using the analytical-descriptive method and with a critical approach, this article aims to examine the principle of "resurrection" and the end of man from his point of view. This research has shown that he has explained the propositions related to resurrection by using practical and modern rationality. On this basis, he often presents worldly interpretations of resurrection. He has argued for the proof of resurrection through divine justice and explaining the general rule of "action and reaction". Shariati considers immortality as one of the greatest human talents. According to him, the world, livelihood and economy are the main thing and the hereafter is dependent on material things. According to him, the verses referring to the resurrection and the afterlife are not realistic, but symbolic.

Keywords: resurrection, world, livelihood, immortality, Shariat.

A Review of Sheikh Mofid's Theory about Abstraction of the Soul

Gholam Husain Gerami/ Assistant Professor in Islamic Ma'aref Teaching (Islamic Theoretical Foundations), Islamic Ma'aref University gerami@maaref.ac.ir

Received: 2023/04/04 - **Accepted:** 2023/07/22

Abstract

"Abstraction of spirit" is one of the basic topics in anthropology and has always been the concern of thinkers of various sciences. Sheikh Mufid, the most prominent Shiite scholar of the late third and early fourth century AH, has significant opinions in the field of anthropology. Researchers and commentators of his works consider one of his important theories to be the theory of "abstraction of spirit". The purpose of the present research is to examine the evidence related to this debate in his works. The findings show that in the works of Shih Mofid, although there are evidences that indicate the abstraction of the soul (such as the definition of a human being as a simple essence without volume, movement, stillness, composition and differentiation clearly), but there are evidences against it (such as the accident nature of the soul, annihilation of souls after death and allocating abstraction to the Almighty) are also found. From the point of view of this research, conflict resolution strategies from Sheikh Mofid's expressions are: Separation of the two terms "philosophical essence" and "theological essence" in Sheikh's statements, Separating the soul from the truth of man, paying attention to the periods of his scientific life, and carefully examining the scientific works documented on him. The result shows that although Sheikh Mofid acknowledges the immaterial dimension of man, he did not present a completely coherent theory about the abstraction of the soul and did not accept some of its essentials.

Keywords: human, soul, abstraction of the soul, survival of the soul, Sheikh Mofid.

The Implications of Atoscopy for Proving the Existence of an Immaterial Human Dimension

Mansoor Kathiri/ M.A. in Philosophy of Religion, IKI

mansour.kasiri@gmail.com

Received: 2023/03/11 - **Accepted:** 2023/06/21

Abstract

At a time when, for various reasons, human existence is considered equal to his material body and belief in metaphysical matters is considered equal to fraud or mental disorder, the occurrence of some events causes us to look at these ideas with doubt. "Autoscopy" as a phenomenon in which a person can be present in a time or place without using his physical body and provide us with a verifiable report about his surroundings, is one of these kinds of events. Referring to the conducted experiments, while examining the types of autoscopy, this article has examined the physiological and psychological characteristics and explanations, the accuracy of autoscopy and reported the limits of its validity in proving or not proving the immaterial dimension for humans. According to the study, the experience of leaving the body is considered one of the types of atoscopy and can lead us to the survival of consciousness after death.

Keywords: atoscopy, out-of-body experiences, OBE, soul, death.

A Methodological Evaluation of the Title "Legends of Husain" from the Entry of "Husain bin Ali" in the Leiden Encyclopedia of Islam based on the Theological Beliefs of Imamyā

Fatemeh Rau'fi Tabar/ PhD in Philosophy and Theology in Qom University and 4th level student of al-Zahra Seminary fmrt.1371@gmail.com

Received: 2023/05/15 - **Accepted:** 2023/09/18

Abstract

The title "legends of Husain" is under the entry of "Husain bin Ali" in "Encyclopedia of Islam" in Leiden, Holland. The author of this article believes that some extreme Shiites consider the personality of Husain bin Ali to be extraterrestrial and attribute some things to him. The presence of light of the Imam before creation, the position of intercession in the afterlife and the miracles of his lifetime are among the things for which the author chose the title "legends of Husain". Using a descriptive-analytical approach and using deskresearch, this article seeks to examine this title to measure the correctness of the author's method. Despite the writer's efforts in using different sources and paying attention to the historical course in explaining the issues, he has neglected some matters; Including: Eliminating the necessary rational and narrative prerequisites in the statement of some content, errors in interpretation, direct reference to the raw hadith sources in the transmission of theological beliefs, the predominance of presuppositions and ijthad instead of the expression of Shia beliefs. This problem has caused serious criticisms in the field of citation method, logical science, epistemology and structure to this part of the entry.

Keywords: legends of Husain, Islamic encyclopedia, theological beliefs of Imamyā.

A Review of the Ratio of Proofs of the Infallibility of the Prophets (PBUT) with the Permission of Abandoning the Better and Answering the Problems

Ali Faghih/ Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Holy Quran University of Sciences and Education

fagheh@quran.ac.ir

Received: 2022/12/06 - **Accepted:** 2023/03/07

Abstract

In a primitive and inaccurate view, it may come to mind that the acceptance of Abandoning the Better is incompatible with the rational reasons of infallibility; Because Abandoning the Better is a preference for something that has no preference and is a mistake. Therefore, its acceptance is incompatible with the rational reasons of infallibility - which rejects any error from the prophets. The three main areas of infallibility are: 1. Infallibility in receiving and communicating revelation; 2. Innocence from sins; 3. Innocence from mistakes in non-religious affairs. The author believes: Accepting and providing reasons for the first two areas definitely does not conflict with accepting Abandoning the Better. The third area of infallibility is of two types: 1. An error that indirectly disrupts the main goal of the prophets in calling and guiding people. 2. An error that does not have such a result. Abandoning the Better is included in the second part. The appearance of the words of the theologians shows: What they mean by "innocence from error" is only immunity from the first type of error, not immunity from the second type of error. So, there is no inconsistency between the innocence of error and the acceptance of Abandoning the Better. This article tries to prove the above claims and answer the problems by using descriptive-analytical method.

Keywords: infallibility, prophets, Abandoning the Better, error

The Dignity and Existential Effects and Legislative Authority of the Prophet and the Infallibles (PBUT) in the Existence from Imam Khomeini's Point of View

✎ **Mohammad Husain Ahmadzadehfard**/ Instructor in Roudhen Islamic Azad University
mhahmadz50@yahoo.com

Mohammad Mohammad Rezaei/ Professor, Department of Philosophy of Religion, Tehran University

Yadullah Dadjo/ Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Tehran Payam Noor University

Rajab Akbarzadeh/ Assistant Professor, Department of Theology and Islamic Studies, Qom Payam Noor University

Received: 2023/03/06 - **Accepted:** 2023/06/08

Abstract

One of the most important issues in the religious debates after monotheism is the knowledge of God's caliphs and their existential effects in the existence, which is mentioned in the Holy Quran and the narrations and writings of scientists. Examining the dignity and existential effects and the legislative authority of the Prophet and the Infallibles (PBUT), this article aims the existential effects of these lights by analyzing the point of view of one of the greatest contemporary thinkers. Using the deskresearch method and content analysis and referring to existing works and documents, this research has been conducted. The results show that Imam Khomeini introduces the Holy Prophet and the Infallibles (PBUT) as the keys to existence and the First creation, the link between the witness and the visible, the burning lights of God and possessing the creational and legislative authority and role-players in the world as mediators of grace and intercessors for humans in the Resurrection, and in addition to this, he considers the most important and greatest works of existence of those holy entities to be the formation of the government and the implementation of the Sharia.

Keywords: Prophet, dignity, Infallibles, creational governorship, legislative governorship, mediator of grace, Imam Khomeini.

An Evaluation of the Versions of the "Argument of Tamanu" and their Accessories

Afreen Ghaemi/ PhD in Islamic Ma'aref, Islamic Ethics, Baqir al-Olum University

vqaimi@gmail.com

Received: 2022/11/16 - **Accepted:** 2023/02/12

Abstract

The "Argument of Tamanu" is an argument that is inspired by the Qur'an, especially the verse "Have they taken gods from the earth who raise [the dead]?" (21: 21), which has been presented in various versions, and monotheism in Creation and Lordship, both in creation and legislation is proved through it. This argument is not limited to the assumption of the disagreement of multiple gods, but also includes the assumption of the agreement of the gods in creation and planning, and even the general difference between the two gods. Therefore, this argument is explained based on the multiplicity of compatible powers and wills and the resistance of wills and powers. The invalid sequence of the assumption of two essentials, in some versions is the non-existence of the universe, and in some versions, the disharmony of beings, and in some versions, the necessity of combining the essences of the assumptions, and in some versions, contradiction or inconsistency. Using the analytical-explanatory method, the deskresearch has investigated various assumptions and versions and problems raised about "argument of Tamanu" and its usefulness in proving various aspects of subjective and verbal monotheism. As a result, one of the definite presuppositions of this argument is the unity of the universe and one of the most important bases for dispelling its doubts and divisions is the Rule of "Basit-ol-Haqiqah". With this statement, we can also conclude the argument of "Intrinsic Monotheism"; Because God's attributes and actions are the manifestation of his attributes.

Keywords: Tamanu, overcoming, Intrinsic Monotheism, Creative Monotheism, Divine Monotheism.

An Explanation and a Critique of Wahhabi Wisdom

Mohammad Husain Faryab/ Associate Professor, Department of Theology, IKI
m.faryab@gmail.com

Received: 2023/01/05 - **Accepted:** 2023/04/04


Abstract

"Rationalism" is one of the important foundations of every school of thought, and the necessary or unnecessary or less than necessary attention to it can overshadow the theories emerging from each school. In other words, one of the ways to evaluate the theories of a school is to evaluate its foundations, and one of the most important foundations is proper and worthy use of reason. Although Wahhabism has always been criticized by researchers from this point of view, it seems that it is possible to take a closer look at the place of the problem of reason in their intellectual system and make more insightful criticisms towards them. Using the analytical-critical method, this article aims to examine the position of reason from the perspective of Wahhabism in seven axes: rational rules, intellectual goodness and badness, instrumental reason, resourceful reason, conflict between reason and narration, superiority of narration over reason, and opposition to some intellectual sciences. Based on the findings, the most important objection to them is in the field of the conflict between reason and narration, intellectual goodness and badness, and opposition to some rational sciences. In addition, they have not shown much effort in the field of intellectual resources.

Keywords: intellectualism, resourceful reason, instrumental intellect, Wahhabis, proofs of God's existence.

An Analysis of Mohammad Ghazali's Approach in Relation between Faith and Certainty

Maryam Norouzi/ PhD student in Islamic Philosophy and Theology, Iran, Tehran, Islamic Azad University, Central Tehran Branch

 **Azizullah Afshar Kermani**/ Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Iran, Tehran, Islamic Azad University, Central Tehran Branch k.afshar.a@gmail.com

Amir Mohibian/ Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy, Iran, Tehran, Islamic Azad University, Central Tehran Branch

Received: 2023/06/10 - **Accepted:** 2023/10/07

Abstract

"Faith" is one of the most sublime human characteristics, and therefore the way to achieve happiness should be found in faith and certainty. Using the analytical-descriptive method, this article is trying to answer the question that what is the relationship between faith and certainty in Ghazali's works? And what are the ways to achieve faith and certainty in his opinion? The findings indicate that Ghazali does not base faith and certainty only on reasoning or intuition, but also accepts good faith and trust in others to achieve it, and with this basis he tries to interpret faith and certainty in such a way that all members of the Islamic society to be included. In his opinion, God's general mercy requires that the heart's acceptance to be sufficient for faith and certainty; Because the interlocutors of God are all human beings, and the mind's belonging to the revelation and following the orders and religious orders is enough for salvation. Therefore, evidence and intuition only increase the perfection of faith and certainty of a person, otherwise it has no effect on the principle of their attainment.

Keywords: faith, certainty, proof, intuition, Ghazali.

Abstracts

An Investigation into the Role of the Holy Quran in the Guidance of Islamic Theology with a Critical Approach to the Opinions of Orientalists

Alireza Asaadi/Assistant Professor, Department of Philosophy and Theology, Islamic Sciences and Culture Academy asaadi@isca.ac.ir

Received: 2023/05/20 - **Accepted:** 2023/09/17

Abstract

One of the most important areas of influence of Quranic teachings in a field of knowledge is the "management and guidance" of that field. Using the descriptive-analytical method and with a critical approach to the opinions of orientalists, this article examines the role of the Qur'an in guiding theology. The results show that on the one hand, the Holy Qur'an, by confirming the rational and inspirational method, has encouraged Muslims to use a rational approach in theology, as the argumentative themes in the Holy Qur'an have inspired theological arguments to Muslims. On the other hand, Muslims have been influenced by the Quran by paying special attention to Quranic teachings and putting them first in arranging theological issues and prioritizing religious teachings. Proving these roles leads to the invalidation of the theory of some orientalists who not only consider many religious and theological teachings to be derived from other religions or other external factors, but also consider the emergence and development of Islamic sciences, including theology, to be influenced by external factors, and in this way, they completely deny the role of verses and teachings of the Quran, or they do not draw a very effective role for them.

Keywords: Holy Quran, orientalists, theology, Quranic teachings, history of theology.

Table of Contents

An Investigation into the Role of the Holy Quran in the Guidance of Islamic Theology with a Critical Approach to the Opinions of Orientalists / Alireza Asaadi....	7
An Analysis of Mohammad Ghazali's Approach in Relation between Faith and Certainty / Maryam Norouzi / Azizullah Afshar Kermani / Amir Mohibian	25
An Explanation and a Critique of Wahhabi Wisdom / Mohammad Husain Faryab.....	39
An Evaluation of the Versions of the "Argument of Tamanu" and their Accessories / Afreen Ghaemi.....	57
The Dignity and Existential Effects and Legislative Authority of the Prophet and the Infallibles (PBUT) in the Existence from Imam Khomeini's Point of View / Mohammad Husain Ahmadzadehfard / Mohammad Mohammad Rezaei / Yadullah Dadjo / Rajab Akbarzadeh.....	77
A Review of the Ratio of Proofs of the Infallibility of the Prophets (PBUT) with the Permission of Abandoning the Better and Answering the Problems / Ali Faghieh.....	97
A Methodological Evaluation of the Title "Legends of Husain" from the Entry of "Husain bin Ali" in the Leiden Encyclopedia of Islam based on the Theological Beliefs of Imamy / Fatemeh Rau'fi Tabar	115
The Implications of Atoscopy for Proving the Existence of an Immaterial Human Dimension / Mansoor Kathiri	129
A Review of Sheikh Mofid's Theory about Abstraction of the Soul / Gholam Husain Gerami.....	141
A Critical Study of Dr. Ali Shariati's Eschatological Thought / Fateme Sadat Husaini Chavoshi / Mohammad Mohammad Rezaei.....	161
A Critical Study of the Arguments of Islamic Theologians in Proving the Restoration of the Non-Existent / Seyed Mahdi Mousavi Ardestani / Karamat Varzdar.....	179
A Review of "Jarjir Narration" about the Negation of Immortality in Hell / Mohsen Ezadi / Vahid Farhadi / Mahdi Ahmadi Yeganeh	195

In the Name of Allah

Ma‘rifat-e Kalāmī (Theological Knowledge)

Vol.14, No.1
Spring & Summer 2023

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