

بسم الله الرحمن الرحيم



# فصلنامه علمی - پژوهشی

## پژوهش‌های اعتقادی - کلامی

دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه

شاپا: ۹۸۹۹ - ۱۷۳۵

مجوز شماره ۱۲۴/۹۵۳ مورخ ۱۳۸۸/۲/۲۰ وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

بر اساس نامه شماره ۳/۲۱۰۹۶۵ مورخ ۹۱/۱۱/۳ کمیسیون نشریات علمی کشور (وزارت علوم، تحقیقات و فن آوری) در جلسه مورخ ۱۳۹۱/۱۰/۲۰ به مجله پژوهش‌های اعتقادی - کلامی درجه علمی پژوهشی اعطا نموده است.

این مجله در وبگاه‌های:

[www.ISC.gov.ir](http://www.ISC.gov.ir)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام

[www.SID.ir](http://www.SID.ir)

مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

[www.magiran.com](http://www.magiran.com)

بانک اطلاعات نشریات کشور

[www.noormags.com](http://www.noormags.com)

پایگاه مجلات تخصصی نور

نمایه و قابل دریافت می‌باشد.

سال هفتم / شماره ۲۵ / بهار ۱۳۹۶

فصلنامه علمی - پژوهشی پژوهش‌های اعتقادی - کلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه  
سال هفتم / شماره بیست و پنجم / بهار ۱۳۹۶ / شمارگان ۱۰۰۰ / بهای تک شماره ۱۵۰۰۰ تومان

صاحب امتیاز : دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه (گروه معارف اسلامی)  
مدیر مسئول : محمود قیوم زاده  
سر دبیر : محمد حسن قدردان قراملکی

### هیأت تحریریه:

احمد بهشتی : استاد فلسفه اسلامی - بازنشسته دانشکده الهیات دانشگاه تهران  
احمد باقری : دانشیار فقه و مبانی حقوق اسلامی - دانشکده الهیات دانشگاه تهران  
حسین حبیبی تبار : استادیار حکمت اسلامی - دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه  
عین الله خادمی : استاد فلسفه و حکمت اسلامی - دانشگاه شهید رجائی تهران  
عبدالحسین خسرو پناه : استاد کلام اسلامی - پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی  
محمد ذبیحی : دانشیار فلسفه و کلام اسلامی - دانشکده الهیات دانشگاه قم  
محمد حسن قدردان قراملکی : استاد کلام اسلامی - پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی  
محمود قیوم زاده : استاد فلسفه و کلام اسلامی - دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه  
علی محامد : دانشیار حکمت و کلام اسلامی - دانشکده الهیات دانشگاه قم  
محمد محمد رضایی : استاد فلسفه و کلام اسلامی - دانشگاه تهران (پردیس قم)  
ابوالفضل محمودی : دانشیار ادیان و عرفان - دانشگاه آزاد اسلامی علوم و تحقیقات تهران  
عباسعلی وفایی : استاد ادبیات فارسی - دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه

مدیر داخلی و دبیر تحریریه : جعفر صدری

ویرایش علمی مقالات : محمود قیوم زاده

برگرداندن چکیده‌ها به لاتین : فریبا هشترودی

ناشر : دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه

لیتوگرافی، چاپ و صحافی : مرکز انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی (واحد ساوه)

صفحه آرایی : قم - کامپیوتر احسان ۰۲۵-۳۸۷۵۰۲۰

طرح جلد و لوگو : محمد احسانی

نشانی: ساوه - میدان فلسطین، دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه، دفتر گروه معارف اسلامی

دبیر خانه فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی - کلامی (علوم اسلامی)

کد پستی: ۳۹۱۸۷ - صندوق پستی ۳۶۶

تلفن: ۰۲۳۳۳۰۶ و ۰۸۶-۴۲۲۴۱۵۰۹ - تلفکس: ۰۸۶-۴۲۲۴۸۹۸۹

ارسال مقاله از طریق:

رایانامه: kalam1391@yahoo.com و وبگاه: www.iau-saveh.ac.ir

## راهنمای نویسندگان و چگونگی تنظیم مقالات

به منظور تولید و توسعه علم در حوزه اعتقادی و کلامی، ارائه و نقد تحقیقات و مطالعات نظام‌مند پژوهشگران ارجمند و نوآوری در حوزه دین‌پژوهی و کلامی، فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی – کلامی انتشار می‌یابد و مقاله‌های علمی، پژوهشی در حوزه کلام و زمینه‌های اعتقادی مانند: فلسفه دین، عرفان و معنویت دینی، فلسفه و حکمت اسلامی و سایر موضوعات متناسب پذیرش می‌گردد.

### نحوه تنظیم مقالات:

- ♦ مقاله باید به زبان اصلی و رسمی مجله (فارسی) باشد.
- ♦ چکیده مقاله حداکثر در ۱۵۰ کلمه و واژگان کلیدی مقاله حداکثر در ۵ کلمه ضمیمه باشد.
- ♦ مقاله‌های ارسالی باید دارای چکیده، واژگان کلیدی و عنوان به انگلیسی و عربی نیز باشد.
- ♦ مقاله‌ها دارای موضوع، اهداف، فرضیه، روش تحقیق، بحث و نتیجه‌گیری باشد.
- ♦ مقاله‌هایی که ترجمه و تفسیر آیات قرآنی، نقل جریانات تاریخی، ارائه دیدگاه فلسفی و کلامی و غیره را در بردارد، هرگاه با بررسی و تحلیل و

احیاناً مقایسه و تطبیق بوده و دیدگاه و نظر جدیدی از نویسنده در آن درج شده باشد، قابل پذیرش است.

♦ کلیه منابع و مأخذ مقاله باید در پایان مقاله به صورت دایره المعارفی به صورت نام خانوادگی نویسنده، نام، تاریخ نشر داخل پرانتز، عنوان اثر، ناشر و محل نشر درج گردد و در متن مقاله با نام خانوادگی نویسنده، تاریخ نشر و درج شماره جلد و صفحه ارجاع شود.

♦ ارسال مقاله صرفاً از طریق وب سایت مجله و یا ایمیل فصلنامه به نشانی [kalam1391@yahoo.com](mailto:kalam1391@yahoo.com) امکان پذیر است.

♦ مقاله‌ها نباید از بیست صفحه متعارف تجاوز نماید و یک موضوع جزئی و خاص را کامل بررسی و اظهار نظر و نتیجه‌گیری کرده باشد.

♦ مقاله‌ها در Word 2010/Windows XP با قلم زر، فونت ۱۲ و تیترها بصورت bold تایپ شود.

♦ مسئولیت محتوای مقاله‌ها از هر جهت بر عهده نویسنده/نویسندگان می‌باشد.

♦ هیأت تحریریه در قبول یا رد و ویرایش مقاله‌ها آزاد است.

♦ مقاله‌ها پس از وصول و پذیرش مسترد نخواهد شد.

♦ مقتضی است از ارسال همزمان مقاله به نشریات دیگر خودداری شود و نیز قبلاً مقاله در مجله دیگری چاپ نشده باشد.

♦ نسخه‌ای از حکم کارگزینی یا تصویری از مدرک تحصیلی نویسنده نیز ارسال گردد.

## فهرست مقالات

| عنوان   | صفحه    |
|---|---------|
| مروری بر شیعه پژوهی در آثار مرجع اسلامی تحلیل استنادی مداخل شیعی در دانشنامه جهان اسلام و دایره المعارف اسلام (چاپ لیدن)..... | ۲۲-۷    |
| زهره اباذری/ زهره میرحسینی/ سید احمد حسینزاده/ عرفان لطفی/ رسول عباسی   |         |
| زلزله و برهان نظم.....  | ۳۶-۲۳   |
| رضا باقیزاده/ هادی طبسی   |         |
| تبارشناسی مکتب تفکیک در اندیشه غزالی.....   | ۶۲-۳۷   |
| عزیز جوانپور هروی   |         |
| بررسی فلسفه نظری تاریخ در نهج البلاغه؛ مطالعه موردی جبر و اختیار ۶۳-۷۸  |         |
| سید مهدی حسینی شیروانی/ سید علی اکبر ربیع نتاج/ محمد شریفی  |         |
| نگاهی نو به نوآوری مدرس زنوزی در معاد جسمانی و رفع اشکالات صدرا در  |         |
| جسم عنصری.....  | ۱۰۲-۷۹  |
| علیرضا کرمانی/ حمید امامی فر  |         |
| علم ارجمند از دیدگاه ملاصدرا.....   | ۱۲۲-۱۰۳ |
| سید محمد موسوی/ مهدی خادمی/ علیرضا پارسا/ میثم اکبرزاده   |         |
| براهین کلامی - قرآنی تضاد تثلیث و توحید.....  | ۱۴۴-۱۲۳ |
| احمد نظری/ محمد فاکر میبیدی یزدی  |         |
| چکیده مقالات به عربی (الخلاصات).....  | ۷-۱     |
| چکیده مقالات به انگلیسی (Abstracts).....  | 7-1     |



صفحات ۲۲ - ۷

## مروری بر شیعه پژوهی در آثار مرجع اسلامی تحلیل استنادی مداخل شیعی در دانشنامه جهان اسلام و دایره المعارف اسلام (چاپ لیدن)

زهرا اباذری<sup>۱</sup>  
زهرا میرحسینی<sup>۲</sup>  
سید احمد حسین زاده<sup>۳</sup>  
عرفان لطفی<sup>۴</sup>  
رسول عباسی<sup>۵</sup>

### چکیده

پژوهش حاضر به تحلیل استنادات مقالات شیعی و بررسی مداخل و مباحث شیعی در دجا و دما پرداخته است که از روش تحلیل استنادی بهره‌جویی شده و ابزار گردآوری اطلاعات، نرم افزار دریچه (سامانه جامع اتوماسیون بنیاد دائرة المعارف اسلامی)، داده شماری و متن کاوی است. جامعه آماری مشکل از کلیه مداخل‌های شیعی در دو دانشنامه مورد بررسی می‌باشد.

یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد تعداد مداخل شیعی در دجا هشت برابر مداخل‌های شیعی در دما است. در مقالات شیعی دجا در کل ۵۰۲ مرتبه به منابع استناد شده (منابع شیعی ۱۹۹ مرتبه و منابع سنی ۳۰۳ مرتبه) ولی در مقالات شیعی دما فقط به منابع اهل تسنن (۴۸۴ مرتبه) استناد شده است. مقالات شیعی دجا مستندتر از مقالات شیعی دما است.

بر اساس یافته‌های پژوهش در دو اثر مورد بررسی، اختلافات کمی و کیفی زیادی در شیعه پژوهی وجود دارد به طوری که در دما کمیّت مداخل‌های شیعی، بسیار نازل، ولی در دجا نسبت به رفع این نقیصه اهتمام شده است. در تألیف مقالات شیعی دما به هیچ یک از منابع اهل تشیع استناد دهی نشده و همه ارجاعات به منابع سنی است در حالیکه در این خصوص در دجا تعدیل وجود دارد.

### واژگان کلیدی

شیعه پژوهی، خاورشناسی، تحلیل استنادی، دانشنامه جهان اسلام، دایره المعارف اسلام

۱. دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی - واحد تهران شمال. Email: abazari391@yahoo.com
۲. دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی - واحد تهران شمال. Email: zmirhosseini@yahoo.com
۳. دانشجوی دکتری دانشگاه آزاد اسلامی - واحد تهران شمال. (نویسنده مسئول) Email: hoseinzadeh.1355@yahoo.com
۴. دانشجوی دکتری دانشگاه آزاد اسلامی - واحد تهران شمال. Email: Erfanlotfi1351@gmail.com
۵. دانشجوی دکتری دانشگاه آزاد اسلامی - واحد تهران شمال. Email: abasi.rasul@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۰/۷ پذیرش نهایی: ۱۳۹۵/۱۲/۲۵

## طرح مسأله

در سنت عالمان برجسته شیعه، تألیف آثار مرجع (دایره المعارفی) رایج بوده و کتاب‌هایی مانند *الکافی*، *من لایحضره الفقیه*، *الاستبصار* و *تهذیب الأحکام* تألیف شده است. عالمان بزرگ شیعه همچون ابن ندیم، شیخ طوسی و آقا بزرگ طهرانی در کتابشناسی‌های خود منابع شیعی را معرفی کرده‌اند. با وجود این، تألیف منابع مرجع اسلامی به سبک جدید، توسط مستشرقان غربی به روش علمی - تاریخی رواج بیشتری یافت. آنها برخی حساسیت‌ها و گرایش‌های مذهبی را نادیده گرفته و از این رو امامان شیعه علیهم‌السلام و منابع شیعی را کمتر معرفی کرده و به طور نادر به آنها توجه و استناد نموده‌اند. به عنوان مثال در *دجا* با همه جامعیتی که دارد نامی از حضرت زینب علیها‌السلام برده نشده، ولی اکثر شخصیت‌های سنی را مدخل کرده است که این می‌تواند به عنوان تجاهلی آکادمیک در غرب مطرح باشد (دانشنامه جهان اسلام، ۱۳۹۱: ۱۷؛ فخر روحانی، ۱۳۸۸: ۴۶). همچنین در *دایره المعارف موجز اسلام* در ذیل مدخل «زینب بنت علی علیها‌السلام» تنها به درج این عبارت کوتاه بسنده کرده است، "زینب بنت علی: دختر علی و فاطمه" (دایره المعارف موجز اسلام، ۲۰۰۱ ویرایش ۲).

حسین نصر در خصوص این مقوله (مغفول مانند مباحث و منابع شیعی) در مقدمه خویش بر کتاب *شیعه در اسلام* علامه طباطبایی، می‌نویسد: علیرغم دانش فراوان و حقایق بسیار گردآمده در تحقیقات غربی قرن گذشته پیرامون خاورشناسی و ادیان شرقی، هنوز رخنه‌های فراوانی درباره ادیان گوناگون و حتی در وقایع تاریخی آنها وجود دارد و این مطلب در مورد اسلام و به ویژه شیعه که آن را دومین گروه سیاسی جهان اسلام می‌دانند، بسیار نمایان است؛ تا جایی که آنرا بدعت در اسلام شمرده‌اند. تقریباً تمام منابع و استنادات آثار اسلامی غربی از منابع اهل تسنن است و هرگاه از قرآن و حدیث و سیره نبوی و فقه و کلام سخن به میان می‌آید، اغلب مقصود همان نظر اهل سنت است، حتی اگر تحریف شده و مغرضانه باشد. حتی در تحقیقات درباره شیعه به طور کلی باز سهم اساسی از آن اسماعیلیه است و شیعه دوازده امامی حتی به اندازه مکتب اسماعیلی مورد نظر قرار نگرفته است (طباطبایی، ۱۳۵۴: ۱، ۲).



## وضعیت شیعه پژوهی در غرب

محققان غربی در معرفی روش تألیف خود معتقدند تاریخ همانند خطی است مستقیم که تمدن بشر در سیر تاریخی این خط شکل گرفته و هر تمدنی در این مسیر باشد، سزاوار شناختن است. فرهنگ و تمدن اسلامی نیز از آن رو که در مسیر این خط قرار گرفته است، حلقه‌ای از این زنجیره به شمار می‌رود و ضرورت دارد در مطالعات اسلامی به عنوان یکی از شاخه‌های شرق شناسی، زمینه‌ها و علل عینی پیدایش و تکوین اسلام، در برابر علل متافیزیکی، شناخته شود. کار شناخت فرهنگ و تمدن اسلامی از نظر مستشرقان همانند حفاری در تاریخ و نوعی باستان شناسی فرهنگی است و با روشی توصیفی<sup>۱</sup> انجام می‌شود و نه لزوماً شناخت اعتقادات و باورهای مسلمانان آن گونه که خود توصیف می‌کنند (دایره المعارف دین، ذیل مطالعات اسلامی: ۴۶۳؛ ایزوتسو، مقدمه معصومی همدانی، ۱۳۷۸: ۷). اما اسلام در نظر مومنان یک هنجار و یک آرمان الهی است و در روش مطالعه هنجاری<sup>۲</sup> اسلام فرض بر این است که مطالعه و تحقیق مسلمان برای آن است که بر معرفت خود نسبت به حقیقت دین بیافزاید ولی در نظر اسلام شناسان غیر مسلمان، اسلام یک موضوع مطالعه یا نوعی نماد برای کانون تحقیقات دانشگاهی است. در نظر آنان حقایق ازلی اسلامی آن گونه که در جوامع مختلف مسلمان ظهور و بروز پیدا کرده و به تمدن و فرهنگ تبدیل شده موضوع بحث است و از این رو، اعمال و اعتقادات یک گروه از مسلمانان برتر از گروه دیگر نیست و همه این تمدن جهانی سزاوار شناختن است (دایره المعارف دین، ۱۹۸۷ ذیل مدخل مطالعات اسلامی: ۴۵۹).

به رغم مطالعات مختلفی که توسط غربیان در خصوص تشیع صورت گرفته است، هنوز تصویری روشن از این مذهب که بر مبنای ساختاری منسجم و واجد اطلاعات تاریخی باشد، در اختیار نداریم؛ چرا که، کیفیت پژوهش‌های انجام شده در خصوص مذهب تشیع بدین شرح بوده‌اند: ۱. پژوهش‌هایی که بدون توجه به شرایط زمانی و مکانی، تحول، عقاید و اصطلاحات، این مکتب را بررسی کرده‌اند. ۲. پژوهش‌های تحلیلی که مشخصاً به بُعد خاصی از تشیع پرداخته و لزوماً ناظر به کل مکتب و تعیین دستور العمل، هدف و معنای

---

1. Descriptive method  
2. Normative method

واقعی آن نیستند. ۳. پژوهش‌هایی که فاقد عمق بوده و تشیع را به صرف ابعاد فقهی، کلامی، سیاسی یا اجتماعی تقلیل داده‌اند. ۴. پژوهش‌هایی که بیش از حد فلسفی هستند و تحقیقات تاریخی و انتقادی در ایده‌های فلسفی و بعضاً ذهنی، رنگ می‌بازند (رضایت، ۱۳۸۵: ۵).

شاید بتوان یکی از علل کم توجهی غرب نسبت به شیعه و منابع شیعی را نبود دولتی شیعی در ایران و سایر کشورها دانست، زیرا تنها از زمان آل بویه و بعد در عصر ایلخانان مغول و بطور جدی‌تر از دوره صفویه است که شیعه در کشوری چون ایران، رسمیت یافته و موجب توجه بیشتر غربیان می‌گردد. از دیگر علل کم توجهی اینک غربی‌ها، اهل سنت را اصل اسلام و شیعه را فرع دانسته‌اند زیرا اکنون اکثریت سنتی حدود ۸۵ درصد جمعیت مسلمانان و اقلیت شیعی حدود ۱۵ درصد آنرا تشکیل می‌دهد. لذا توجه غربیان غالباً معطوف به اکثریت بوده و آن اکثریت نیز خود را نماینده اسلام دانسته‌اند. دیگر اینکه از زمینه تاریخی روابط میان شرق و غرب به ویژه شرق اسلامی و غرب مسیحی نیز نباید غافل بود؛ غرب تاکنون دو بار بطور عمومی با اسلام (مسلمانان) تماس مستقیم داشته است، با اعراب در اندلس و با عثمانی‌ها در شرق اروپا و بخصوص بالکان که در هر دو مورد تماس با اسلام در شکل سنتی آن بوده است، چه در فتوحات اسلامی و چه در حملات و درگیری‌های غربی‌ها با مسلمین در طی جنگ‌های صلیبی یا برخورد با عثمانی‌ها. اما رابطه غرب با شیعیان تنها محدود به روابط نسبتاً سری و با برخی حوزه‌های اسلامی در فلسطین و اندکی در شام بوده است (احمدوند، ۱۳۷۷: ۱۵۸، ۱۵۹). برآیند و نمود مطالب فوق را می‌توان در *دما* پیگیری و بررسی کرد به طوری که التون دانیال<sup>۱</sup> در مقاله «دایره المعارف اسلام» *ایرانیکا*، توجه ناکافی *دما* به نژادهای سامی، اعراب و مذهب شیعه را مطرح می‌کند. وی توجه *دما* به شیعه را پس از سال ۱۹۸۰ و در اثر وقوع انقلاب اسلامی ایران، آن هم در ضمیمه‌ها می‌داند. *دما* براساس سنت علمی اسلام شناسان غربی به وجود آمده است و بیشتر ویراستاران و نویسندگان آن از خاورشناسان اروپایی بوده و مشارکت مسلمانان در آن بسیار اندک است؛ در این اثر از دانشمندان سنتی شیعه (دست کم در فقه) نیز عملاً استفاده نشده

است (دایره المعارف ایرانیکا، ذیل دایره المعارف اسلام، ۱۹۸۵: ۴۳۴، ۴۳۵).

در اینکه مآخذ شناخت شیعه به زبان‌های غربی اعم از کتب و مقالات اندک است بحثی نیست اما مسأله مهم این است که خود شیعیان نیز در این باره مقصرند و تنها قصور از سوی غربی‌ها نمی‌باشد؛ وقتی بسیاری از منابع شیعی هنوز به صورت چاپ سنگی، نسخه خطی، بدون چاپ انتقادی و دور از دسترس محققان باقی مانده، طبعاً نوشته‌ها و کتب محققانه هم در باب شیعه اندک خواهد بود. گاهی اوقات غربی‌ها مآخذ خویش را خودسرانه و بی‌حجت بر می‌گزینند و مثلاً کتابی ادبی را در تاریخ حدیث سند قرار می‌دهند و یا برخی از خاورشناسان شیعه پژوه و مأمور دولت‌های استعمارگر با تأکید بر مطالب عوامانه‌ای که مورد نقد خود خبرگان و دانشمندان شیعه است سعی در تحریف حقایق دارند. بنابراین، برخی از غربی‌ها که عمق شیعه را نمی‌شناسند، شیعه را یک فرقه سیاسی و حاشیه‌ای معرفی کرده و کوشیده‌اند تا این گروه عقلانی و استدلال‌گرا را تحقیر کنند.

با توجه به این زمینه، ضرورت یک سلسله تحقیقات اصیل درباره شیعه هر روز بیشتر احساس می‌شود. البته در قرن حاضر دایره المعارف‌هایی به صورت روشمند با موضوعیت اسلام در حال تألیف هستند که پژوهش حاضر ضمن معرفی دو نمونه از آنها، دجا و دما، با روش تحلیل استنادی به بررسی تطبیقی استنادات در مداخل‌های شیعی آن دو پرداخته است تا کم و کیف آنها را عیان سازد.

### دایره المعارف اسلام لیدن

مهمترین دانشنامه اسلامی در غرب، دما است که حدود یک قرن قدمت دارد و مهمترین امتیاز آن در این نکته است که بستری برای آشنایی و گفتگوی غیر خصمانه مذاهب اسلامی برای مسلمانان فراهم کرده است. در مواجهه اولیه با این اثر بعضی کشورهای اسلامی تصمیم به ترجمه آن گرفتند؛ ولی پس از اطلاع از نواقص آن، شروع به تألیف مقالاتی با حفظ الگوهای دما و فرهنگ خود کردند. (حسین زاده، ۱۳۹۱: ۵۰-۴۷). کمتر مستند قابل توجهی درباره انگیزه‌های اولیه طراحان دما وجود دارد. در چاپ دوم ویرایش اول این

اثر، افزایش علاقه به دانستن در باب اسلام و فرهنگ اسلامی در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم دلیل نیاز به پدید آمدن اثری دایره المعارف گونه در باره اسلام، به عنوان انگیزه انتشار معرفی شده است (دانشنامه ایران و اسلام، مقدمه، ۱۳۵۳: ۱۰، ۱۱). با مراجعه به علائم اختصاری نام مجلاتی که از مقاله‌های آنها در تدوین *دما* استفاده شده، می‌توان حدس زد که در زمینه‌های مختلف مطالعات اسلامی قبلاً مقالاتی در طول این دو قرن چاپ شده بود و دست اندرکاران *دما* در قرن بیستم با همکاری متخصصان هر رشته در صدد برآمدن تا حاصل مطالعات پیشین و به تعبیری بایگانی مرکزی خود را به شکل نظام مند ارائه دهند. تاریخ شروع انتشار پاره‌ای از این مجلات مانند *مجله آسیایی*<sup>۱</sup> و *مجله انجمن خاورشناسی*<sup>۲</sup> آلمان و *مجله خاورمیانه*<sup>۳</sup> به دهه‌های اوّل قرن نوزدهم باز می‌گردد.

*دما* را اولین کوشش در زمینه دایره المعارف نویسی برای فرهنگ و تمدن اسلامی است (طاهری عراقی و دیگران، ۱۳۶۹: ۲۲). بنابر این سخنان و نیز بنابر فهرست طولانی همکاران و نویسندگان گوناگون این دایره المعارف، می‌توان آنرا محلّ گردهم آمدن اسلام شناسان مشهور جهان، اعم از شرقی و غربی، مسیحی و یهودی و مسلمان دانست و این ناشی از تخصصی شدن و تأکید بر رهیافت پدیدارشناسانه و توصیفی تواند بود (اسعدی، ۱۳۸۱: ۱۶۴). مقدمه چاپ نخست *دما* دلیل انتشار آن را توجه غربیان به مطالعه و شناخت اسلام و فرهنگ اسلامی و تحولات آنها در طی قرن گذشته و اوایل قرن حاضر می‌داند و آن را ثمره تلاش یک تیم از کارشناسان بین المللی می‌داند. این اثر از جمله مهمترین و برجسته ترین تبلورهای رهیافت توصیفی - تاریخی به مطالعات اسلامی در غرب و نیز سمبل تخصصی شدن پژوهش‌های اسلامی غربیان است (دایره المعارف اسلام، ۱۹۳۸-۱۹۱۳، صفحات مقدماتی، بدون صفحه شمار).

ویرایش دوم *دما* اگرچه از بسیاری جهات بر چاپ اوّل برتری دارد اما نارسایی‌هایی هم دارد؛ از آن جمله می‌توان به عدم پرداخت متعادل به موضوعات مختلف، و کاستی دیگر آن را عدم توجه به شیعه و مسایل مربوط به ایران دانست (حائری، ۱۳۶۰: ۴۸). طبیعی بود که این اثر

1. JA: *Journal Asiatique*

2. ZDMG: *Zeitschrift der Deutschen morgenlandischen Gesellschaft*

3. *Middle East Journal*

با توجه به وسعت گستره آن حاوی دیدگاه‌های همه گروه‌های اسلامی نباشد و به گروهی بیشتر توجه کند و به گروهی کمتر و نیز طبیعی بود که در انتخاب مدخل‌ها و نگارش مقاله‌ها با روش خود نتواند رضایت همگان را جلب کند. علاوه بر انتقادهای محتوایی به حقی که بر بعضی مقاله‌ها وارد بود، هر گروه مسلمان اعتراض داشت چرا فلان مدخل انتخاب شده است و بهمان مدخل فراموش (دایره المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۶، ج ۱، مقدمه: ۸؛ دایره المعارف تشیع، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۶، مقدمه؛ قرشی، ۱۳۷۵: ۲۸، ۲۹). از این رو، بعضی کشورهای اسلامی در مواجهه اولیه با این اثر تصمیم به ترجمه آن گرفتند ولی پس از اطلاع از نواقص کار دما تصمیم گرفتند به تألیف مقالاتی با حفظ الگوهای دما، دست بزنند. در این سیر، اولین گروه مصریان بودند، سپس ترک‌ها و بعد پاکستانی‌ها و در آخر ایرانیان.

در ایران ابتدا تصمیم بر ترجمه صرف دما بود ولی با تشکیل هیئت علمی به سرپرستی احسان یارشاطر بنا بر تدوین دایره المعارفی ایرانی زیر عنوان *دانشنامه ایران و اسلام* حاوی منتخبی از ترجمه مقاله‌های ویرایش اول و دوم دما و مقاله‌های تألیفی با تأکید بر معرفی فرهنگ ایران و مذهب تشیع شد (دانشنامه ایران و اسلام، ۱۳۵۳: ۱۰، ۱۱).

### دانشنامه جهان اسلام

در حالی که کمتر از یک سال و نیم از دوره اول ریاست جمهوری مقام معظم رهبری سپری شده بود، ایشان تصمیم خود را برای ایجاد یک دایره المعارف اسلامی در ایران به اطلاع عده‌ای از استادان دانشگاه رساندند و از جمعی در حدود ۹ نفر، به عنوان هیئت امنای دعوت کردند تا دیداری با ایشان داشته باشند و مقصود را بیان کنند. ایشان در آن جلسه فرمودند: "من در سال‌های گذشته همیشه رنج می‌بردم از اینکه می‌دیدم علما و فضلاء ما ناچارند هنگام استناد به یک منبع دایره المعارفی، همیشه یا به دایره المعارف نوشته شده غربیان یا به آنچه که مسیحیان لبنان نوشته اند استناد کنند و آرزومند بودم که یک روزی دایره المعارفی با ابتکار خود ما در ایران، برای اسلام تألیف بشود" (حداد عادل، ۱۳۸۲: ۱۲). بنا به این تصمیم آیت الله سید علی خامنه‌ای، به قصد تدوین و نشر مجموعه‌ای از مقالات مختلف علوم و فنون اسلامی به صورت موضوعی یا الفبایی به زبان فارسی، که بعداً *دجا* نام گرفت، اقدام شد (بنیاد دایره المعارف اسلامی، اساسنامه، ماده ۳).

مقالات این دانشنامه حوزه وسیعی از علوم و معارف اسلامی و موضوعات مربوط به تاریخ زندگی مسلمانان جهان را در بر می‌گیرد. با توجه به تغییر اوضاع اجتماعی و سیاسی طی دو دهه اخیر در جهان و بسیاری از کشورهای اسلامی دانشنامه به دو وجه نظر دارد: یکی اطلاع رسانی درباره تاریخ، فرهنگ و تمدن ایران و دیگر کشورهای اسلامی به خوانندگان فارسی زبان و دیگر رساندن اطلاعات مربوط به حوزه تمدن ایرانی و مذهب تشیع به خارج از مرزهای ایران تا خلاء اطلاعاتی موجود را تا حد امکان برطرف کند (حداد عادل، ۱۳۷۹-۱۳۷۸: ۳).

حال در این مقاله با بررسی استنادات مقالات و مدخل‌های شیعی در دجا و دما بدنبال پاسخ دهی به سوالات زیر هستیم.

### پرسش‌های پژوهش

۱. گستردگی و کمیت مدخل‌های شیعی در دجا و دما چگونه است؟
۲. وضعیت استناد در مدخل‌های مشترک شیعی در موضوع «فقه و اعلام امامیه» در دجا و دما به چه صورت است؟
۳. وضعیت استناد در مدخل‌های مشترک شیعی در موضوع «تفسیر و امامان شیعه» در دجا و دما به چه صورت است؟
۴. وضعیت استناد در مدخل‌های مشترک شیعی در موضوع «کلام شیعه» در دجا و دما به چه صورت است؟
۵. کدامیک از این دو اثر، در خصوص مقالات شیعی مشترک، مستندتر است؟

### یافته‌ها

#### گسترده‌گی و کمیت مدخل‌های شیعی در دجا و دما

جدول ۱. فراوانی و گستردگی مدخل‌های مباحث شیعی دانشنامه جهان اسلام و دایره المعارف اسلام

| ردیف | گروه مدخل‌های شیعی           | تعداد مقالات در دجا | درصد مقالات دجا | تعداد مقالات در دما | درصد مقالات دما |
|------|------------------------------|---------------------|-----------------|---------------------|-----------------|
| ۱    | مدخل‌های فقه و اعلام امامیه  | ۲۵۵                 | ۲۹              | ۲۶                  | ۲۳              |
| ۲    | مدخل‌های تفسیر و امامان شیعه | ۲۶۳                 | ۳۰              | ۲۶                  | ۲۳              |
| ۳    | مدخل‌های کلام شیعه           | ۳۷۰                 | ۴۱              | ۵۹                  | ۵۴              |
| ۴    | جمع                          | ۸۸۸ مدخل            | ۱۰۰             | ۱۱۱ مدخل            | ۱۰۰             |

در پاسخ به سوال اول شایان ذکر است، براساس جدول ۱، مباحث شیعی در سه گروه ۱. فقه و اعلام امامیه ۲. تفسیر و امامان شیعه ۳. کلام شیعه، طبقه‌بندی شده‌اند و تعداد مداخل‌های هر گروه بازیابی و در جدول ثبت شده‌اند. این جدول نشان می‌دهد که تعداد (جمع) مداخل‌های شیعی در دجا (۸۸۸ مدخل) هشت برابر دما (۱۱۱ مدخل) است. پس می‌توان نتیجه گرفت در دما به مباحث شیعی به صورت محدود پرداخته شده و برای جبران این کاستی دجا براساس اهداف خود، به صورت مبسوط، مباحث شیعی را مدخل کرده و آنها مورد توجه قرار داده است. شایان ذکر است با بررسی اعمال آمده تمامی ۱۱۱ مدخل شیعی موجود در دما در دل ۸۸۸ مدخل شیعی دجا یافت شد لذا استنادات آنها در این ۱۱۱ مقاله مشترک در سه گروه موضوعی (۱. فقه و اعلام امامیه، ۲. تفسیر و امامان شیعه و ۳. کلام شیعه) طبقه‌بندی و در جداول ۲، ۳ و ۴ مورد بررسی قرار گرفته است.

### وضعیت استناد در مداخل‌های مشترک شیعی در دجا و دما

جدول ۲. بسامد استنادات در مداخل‌های مشترک فقه و اعلام امامیه

| ردیف | دجا                   |  | دما     |       |
|------|-----------------------|--|---------|-------|
|      | نویسنده               | عنوان                                      | فراوانی | گرایش |
| ۱    | ابن منظور             | لسان العرب                                 | ۲۴      | سنّی  |
| ۲    | محمد بن حسن حر عاملی  | تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه | ۲۲      | شیعه  |
| ۳    | ابن قدامه             | المعنی                                     | ۲۰      | سنّی  |
| ۴    | وهبه مصطفی زحیلی      | الفقه الاسلامی وادله                       | ۱۷      | سنّی  |
| ۵    | جعفر بن حسین محقق حلی | شرایع الاسلام فی مسائل الحرام والحلال      | ۱۵      | شیعه  |
| ۶    | یوسف بن احمد بحرانی   | الحدائق الناصره فی احکام العتره الطاهره    | ۱۳      | شیعه  |
| ۷    | امام خمینی            | تحریر الوسیله                              | ۱۲      | شیعه  |
|      |                       | جمع = ۱۲۳                                  | ۶۱      | ۶۲    |
|      |                       | جمع = ۱۰۲                                  | ۱۰۲     | ۰     |

در پاسخ به سوال دوم پژوهش، جدول ۲ نشان دهنده فراوانی منابع مورد استناد در موضوع فقه و اعلام امامیه در مدخل‌های مشترک دو منبع مورد بحث تا مرتبه ۷ است. در دجا بیشترین ارجاع به کتاب *لسان العرب* ابن منظور با فراوانی ۲۴ و *تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه* حرعاملی با فراوانی ۲۲ بوده است. پس از آن *المعنی* ابن قدامه با فراوانی ۲۰ و *الفقه الاسلامی وادلته* از زحیلی با فراوانی ۱۷ بوده است. سایر منابع در مرتبه‌های بعدی قرار دارند. از مجموع ۱۲۳ ارجاع ۶۱ مورد به منابع سنی و ۶۰ مورد به منابع شیعی هستند. در دما، بیشترین ارجاع در این موضوع به کتاب *Geschichte der arabischen Literature* از پروکلمان با فراوانی ۲۲ است، *لسان العرب* ابن منظور و *Mekkanische Sprichwörter und Redensarten* اثر Snouck Hurgronje فراوانی در حد ۲۰ داشتند و سایر منابع در مرتبه‌های بعدی قرار دارند که تمامی ۱۰۲ ارجاع به منابع سنی بوده است.

جدول ۳. بسامد استنادات در مدخل‌های مشترک تفسیر و امامان شیعه

| ردیف | دجا                   |                                    | دما         |       |
|------|-----------------------|------------------------------------|-------------|-------|
|      | نویسنده               | عنوان                              | تعداد ارجاع | گرایش |
| ۱    | ابن منظور             | لسان العرب                         | ۱۷          | سنی   |
| ۲    | اسماعیل بن حماد جوهری | الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیه   | ۱۷          | سنی   |
| ۳    | حاجی خلیفه            | کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون | ۱۶          | سنی   |
| ۴    | محمود بن عمر زمخشری   | الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل      | ۱۵          | سنی   |
| ۵    | فضل بن حسن طبرسی      | مجمع البیان فی تفسیر القرآن        | ۱۳          | شیعه  |
| ۶    | محمد بن عمر فخر رازی  | التفسیر الکبیر                     | ۱۲          | سنی   |
| ۷    | محمد باقر مجلسی       | بحار الانوار                       | ۱۲          | شیعه  |
|      |                       | جمع = ۱۰۲                          | جمع = ۹۱    |       |
|      |                       | ۷۷                                 | ۲۵          |       |



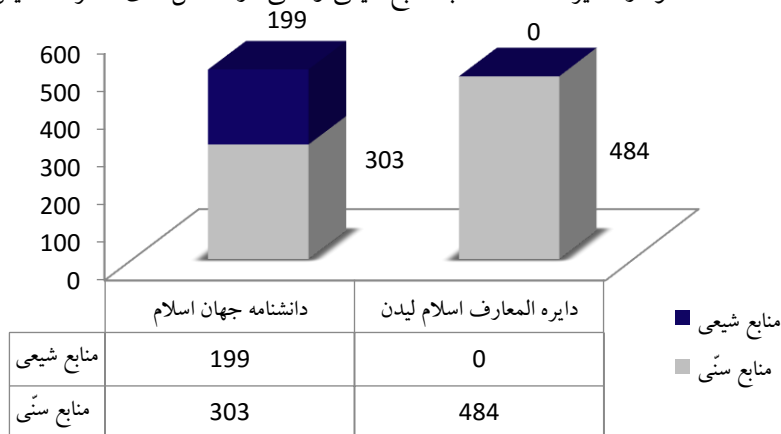
در پاسخ به سوال سوم پژوهش، جدول ۳. نشان دهنده فراوانی منابع مورد استفاده در موضوع تفسیر و امامان شیعه در مداخل‌های مشترک دو کتاب مورد بررسی تا مرتبه ۷ است. طبق این جدول در دجا دو منبع *لسان العرب* از ابن منظور و *الصاحح: تاج اللغة و صحاح العربیه* از اسماعیل بن حماد جوهری با فراوانی ۱۷ پربسامدترین منبع در این موضوع می‌باشند. پس از آن *كشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون حاجی خلیفه* با فراوانی ۱۶، سپس *الكشاف عن حقایق غوامض التنزیل* زمخشری با فراوانی ۱۵ و *مجمع البیان فی تفسیر القرآن* طبرسی با فراوانی ۱۳ قرار دارند. از مجموع ۱۰۲ ارجاع ۷۷ مورد از منابع سنی و ۲۵ مورد از منابع شیعی هستند. در دما، بیشترین منبعی که در این موضوع استفاده شده است کتاب *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung* از گلدزیهر با فراوانی ۲۲ است، *لسان العرب* ابن منظور با فراوانی ۱۸ و *الكشاف عن حقایق غوامض التنزیل* زمخشری با فراوانی ۱۴ در رتبه‌های بعدی قرار دارند و سایر منابع در مرتبه‌های بعدی. تمامی ۹۱ ارجاع موجود به منابع سنی بوده است.

جدول ۴. بسامد استنادات در مداخل‌های مشترک کلام شیعه

| ردیف | دجا                        |   | دما         |       |
|------|----------------------------|---|-------------|-------|
|      | نویسنده                    | عنوان                                     | تعداد ارجاع | گرایش |
| ۱    | علی بن اسماعیل اشعری       | <i>مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین</i> | ۴۸          | سنی   |
| ۲    | عبدالقاهر بن طاهر بغدادی   | <i>الفرق بین الفرق</i>                    | ۴۴          | سنی   |
| ۳    | محمد باقر مجلسی            | <i>بحار الانوار</i>                       | ۴۱          | شیعه  |
| ۴    | ابن منظور                  | <i>لسان العرب</i>                         | ۳۸          | سنی   |
| ۵    | محمد بن یعقوب کلینی        | <i>اصول کافی</i>                          | ۳۸          | شیعه  |
| ۶    | محمد بن عبدالکریم شهرستانی | <i>الملل و النحل</i>                      | ۳۵          | سنی   |
| ۷    | فضل بن حسن طبرسی           | <i>مجمع البیان فی تفسیر القرآن</i>        | ۳۳          | شیعه  |
|      |                            | <i>Foreign vocabulary of the Quran</i>    | Jeffery     |       |
|      |                            | جمع = ۲۹۱                                 | جمع = ۲۷۷   |       |
|      |                            | ۲۹۱                                       | ۱۶۵         | ۱۱۲   |

در پاسخ به سوال چهارم پژوهش، جدول ۴. نشان دهنده فراوانی منابع مورد استفاده در موضوع کلام در مدخل‌های مشترک دو کتاب مورد بررسی تا مرتبه ۷ است. طبق جدول در دجا دو منبع مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین از اشعری با فراوانی ۴۸ و الفرق بین الفرق از بغدادی با فراوانی ۴۴ پربسامدترین منبع در این موضوع می‌باشند. پس از آن بحارالانوار مجلسی با فراوانی ۴۱، سپس لسان العرب ابن منظور و اصول کافی کلینی با فراوانی ۳۸ قرار دارند. از مجموع ۲۷۷ ارجاع، ۱۶۵ مورد به منابع سنی و ۱۱۲ مورد به منابع شیعی هستند. در دما، بیشترین منبعی که در این موضوع استناد شده است کتاب مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین از علی بن اسماعیل اشعری با فراوانی ۵۱ است، الملل و النحل محمد بن عبدالکریم شهرستانی با فراوانی ۴۲ و الفرق بین الفرق اثر عبدالقاهر بن طاهر بغدادی با فراوانی ۴۰ در رتبه‌های بعدی قرار دارند و سایر منابع در مرتبه‌های بعدی. تمامی ۲۹۱ ارجاع موجود به منابع سنی بوده است.

نمودار ۱. میزان استنادات به منابع شیعی و سنی در مدخل‌های مشترک شیعی



در پاسخ به سوال پنجم پژوهش، براساس اطلاعات بدست آمده از نمودار ۱ و جداول ۲، ۳ و ۴ که هفت استاد پربسامد مدخل‌های شیعی در دو اثر مورد بررسی را در بر دارد، مشخص شد در دما همه ارجاعات (۴۸۴ مورد) به منابع اهل تسنن بوده است. در دجا از مجموع ۵۰۲ مورد استنادات، به تعداد ۳۰۳ ارجاع به منابع اهل تسنن و به تعداد ۱۹۹ ارجاع به منابع اهل تشیع بوده است. که براین اساس می‌توان نتیجه گرفت مقالات شیعی دجا

مستندتر و تقریباً به یک میزان، منابع شیعی و سنی را مورد استناد قرار داده است.

### پیشنهاد پژوهش

با توجه به نوپا بودن علم دانشنامه نگاری با موضوع اسلام به شیوه نوین و قلت شیعه پژوهی، پیشنهاد می شود نماینده ایران هنگام شرکت در نشستهای کشورهای اسلامی مباحثی مانند دایره المعارف نویسی با موضوع اسلام را نیز به بحث بگذارند تا توجه این ملل به این مهم معطوف گردد.

### نتیجه گیری

براساس جداول و نتایج حاصله، تفاوت معنا داری در رویکرد به مذهب شیعه در خصوص کمیت و گستردگی مداخل های شیعی در دو اثر مورد بررسی موجود می باشد به طوری که مداخل های شیعی در دجا (۸۸۸ مدخل) هشت برابر دما (۱۱۱ مدخل) است. پس می توان نتیجه گرفت در دما به مباحث شیعی به صورت محدود پرداخته شده و در دجا به صورت مبسوط، مباحث شیعی را مدخل کرده و آنها مورد توجه قرار داده است. در خصوص بسامد استنادات به آثار شیعی و سنی، در مقالات شیعی دما، به هیچ یک از آثار شیعی ارجاع داده نشده است ولی در دجا در این خصوص مساوات، تعادل و دقت علمی رعایت شده است.

علل کم توجهی به مباحث و منابع شیعی در دما مبتنی بر روش کلاسیک غربیان در مطالعات اسلامی است، بطوریکه در بعضی مقالات شیعی می توان نمونه هایی از روش و رویکرد مغرضانه را یافت که این خود می تواند نشان دهنده نقص و ضعف روش تحقیق آنها در این مقوله باشد. لذا براساس این پژوهش می توان اذعان کرد که در مقالات شیعی دما (به عنوان نمونه ای از مطالعات اسلامی غربیان) تقریباً تمام استنادات از آثار اهل سنت است و غالباً حاوی مطالبی کم حجم، نادرست و مغرضانه درباره شیعه. از اینرو بعضی کشورهای اسلامی پس از اطلاع از نواقص کار دما تصمیم گرفتند به تألیف مقالاتی در قالب دانشنامه با حفظ الگوهای دما، دست بزنند. در این سیر، اولین گروه مصریان بودند، سپس ترک ها و بعد پاکستانی ها و در آخر ایرانیان.

در مجموع از علل کم توجهی به مباحث و منابع شیعی در دایره المعارف‌های غربی می‌توان به این موارد اذعان کرد: رصد کردن مباحث اسلامی با دوربین مستشرقان غربی، در اقلیت قرار گرفتن شیعیان لذا توجه غریبان غالباً معطوف به اکثریت بوده، مغفول ماندن نسخ خطی و تراث شیعی و احیا نشدن آنها، انتشار اندک منابع شیعی به زبان‌های غربی اعم از کتب و مقالات، انگشت شمار بودن دولت‌هایی شیعی در جهان.

### فهرست منابع

۱. ابن ندیم، محمد بن اسحق (۱۳۸۸). *کتاب الفهرست*، موسسه الفرقان للتراث الاسلامی، لندن.
۲. احمدوند، عباس (۱۳۷۷). گذری بر مطالعات شیعی در غرب، *مقالات و بررسيها*، ۶۳.
۳. اسعدی، مرتضی (۱۳۷۳). تشیع در جهان امروز، مندرج در مجموعه تشیع، سیری در فرهنگ و تاریخ، *دائرة المعارف تشیع*، نشر سعید محیی، تهران.
۴. اسعدی، مرتضی (۱۳۷۲). *مطالعات اسلامی در غرب انگلیسی زبان* (رساله دکتری)، دانشگاه تهران.
۵. اسعدی، مرتضی (۱۳۷۵). دایره المعارف‌های اسلامی در زبان انگلیسی، *کیهان فرهنگی*، ۱۲۷.
۶. اسعدی، مرتضی (۱۳۸۱). *مطالعات اسلامی در غرب انگلیسی زبان از آغاز تا شورای دوم واتیکان (۱۹۶۵ م)*، سازمان مطالعه و تدوین کتب انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، تهران.
۷. ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۷۸). *مفاهیم اخلاقی دینی در قرآن*، مقدمه حسین معصومی همدانی، فرزانه، تهران.
۸. آقایی، سید علی؛ عباسی، مهرداد (۱۳۸۲). امامان شیعه در دایره المعارف اسلام، *کتاب ماه دین*، آذر و دی شماره ۷۴ و ۷۵.
۹. بنیاد دایره المعارف اسلامی، *اساسنامه بنیاد دایره المعارف اسلامی*، متن اصلاح شده، مورخ ۱۳۷۵/۹/۱ ش.
۱۰. حائری، عبدالهادی (۱۳۶۰). سخنی درباره دایره المعارف اسلام، *نشر دانش*، ۲ (۱).
۱۱. حدّاد عادل، غلامعلی (۱۳۷۸-۱۳۷۹). دانشنامه جهان اسلام: کتاب سال رده کلیات، گفتگو از فیروز اکبریان، *کتاب ماه کلیات*، ۲ (۲۷ و ۲۸).
۱۲. حدّاد عادل، غلامعلی (۱۳۸۲). مقاله‌ها و گزارش‌ها: میزگرد نقد و بررسی *دانشنامه جهان اسلام*، *کتاب‌های اسلامی*، ۱۳.
۱۳. حسین زاده، سید احمد (۱۳۹۱). *مطالعه تطبیقی چالش‌های دایره المعارف نویسی در دانشنامه جهان اسلام و دایره المعارف اسلام لیدن* (پایان نامه کارشناسی ارشد)، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال.
۱۴. *دانشنامه ایران و اسلام* (۱۳۵۳). زیر نظر احسان یارشاطر، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۱۵. *دانشنامه جهان اسلام* (۱۳۹۱). زیر نظر غلامعلی حدّاد عادل، بنیاد دایره المعارف اسلامی، ذیل مدخل دایره المعارف اسلام، تهران.

۱۶. رضایت، علی رضا (۱۳۸۵). فراتر از سنت، شیعه شناسی در حوزه سنت پژوهی، *خردنامه همشهری*، ۵.
۱۷. *شیوه نامه دانشنامه جهان اسلام* (۱۳۷۲). تهیه و تنظیم احمد سمیعی گیلانی، بنیاد دایره المعارف اسلامی، تهران.
۱۸. طاهری عراقی، احمد و دیگران (۱۳۶۹). *دانشنامه جهان اسلام*، جلد اول، بنیاد دایره المعارف اسلامی، تهران.
۱۹. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۵۴). *شیعه در اسلام* (مقدمه)، دارالغدیر، تهران.
۲۰. فخر روحانی، محمد رضا (۱۳۸۸). سیمای حضرت زینب علیها السلام در آینه برخی منابع اسلامی، *سفینه*، ۶ (۲۲).
۲۱. قرشی، محمد حسین (۱۳۷۵). تاریخچه دایره المعارف نگاری در جهان، *کیهان فرهنگی*، ۱۲۷.
22. *Encyclopaedia Iranica* (1985). s.v. "Encyclopaedia of Islam", by Elton L. Daniel, New York.
23. *Encyclopaedia of Islam* (1913). Leiden: E. J. Brill.
24. *The encyclopaedia of Islam* (1960). new Ed, Leiden: Brill.
25. *Encyclopedia of Religion* (1987). MacMillan Publishing Company, New York.

## زلزله و برهان نظم

رضا باقی‌زاده<sup>۱</sup>  
هادی طبسی<sup>۲</sup>

### چکیده

یکی از براهین اثبات وجود خدا و برخی از صفات او برهان نظم است بر این برهان اشکالاتی وارد نموده‌اند، از جمله این که وقوع زمین‌لرزه با برهان نظم توجیه عقلانی و علمی ندارد چون زمین لرزه سبب می‌شود نظم در عالم بهم خورده و ویرانی بوجود آید. این تحقیق در صدد توجیه علمی و عقلانی سازگاری زمین‌لرزه و برهان نظم بوده و با روش توصیفی، تحلیلی و کتابخانه‌ای و در جمع‌آوری مطالب از روش فیش‌برداری استفاده شده است و در آخر نتیجه گرفته شده که اولاً قوام نظم به غایت داشتن فعل و یا به ارتباط و هماهنگی بین افعالی است که غایت و غرض واحدی را دنبال می‌نمایند، شرووری مثل زلزله در قالب همان نظم عمل می‌کند بنابراین برهان نظم در صورتی آسیب می‌بیند که وجود غایت و هماهنگی انکار شود که در اینجا اینگونه نیست. ثانیاً: زمین‌لرزه تصادفی نیست چون شکستگی و آزاد شدن انرژی در مکان‌های خاص دارای نظم است. ثالثاً: رسالت برهان نظم این است که در آفرینش جهان تدبیر و برنامه‌ریزی دخالت داشته است. زمین‌لرزه خارج از رسالت برهان نظم است. رابعاً: انسان در زمین‌لرزه نقش اساسی دارد. خامساً: جهان طبیعت که جهان ماده است آمیخته با تضاد و تراحم است و زمین‌لرزه جزء اینهاست. در نتیجه زمین‌لرزه با برهان نظم ناسازگار نیست.

### واژگان کلیدی

زمین‌لرزه، برهان نظم، سازگاری، توجیه علمی و عقلانی

Email: Reza.Baghizadeh@gmail.com

Email: haditabassi@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۵/۱۱/۲۱

۱. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد آشتیان

۲. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد دماوند

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۷/۱۱

## طرح مسأله

از جمله مباحث مهم در کلام اسلامی بحث اثبات وجود خداست که در طول تاریخ متکلمین و فلاسفه اسلامی به آن پرداخته‌اند و براهین زیادی در این زمینه بحث شده است. برهان امکان و وجوب، برهان حرکت، برهان حدوث و... از جمله براهین برهان نظم است یعنی از نظم موجود در جهان خلقت به وجود ناظم با شعور و عالم که خدا باشد پی‌برده می‌شود. این برهان در مقایسه با براهین دیگر خداشناسی دارای ویژگی‌های خاصی است که سبب شده به آن اهتمام ویژه نمایند. اما از جهت دیگر برخی مثل هیوم اشکالاتی بر این برهان وارد نموده‌اند از جمله اشکالات این است که با وجود برهان نظم که دلالت بر اثبات وجود خدا و اثبات برخی از صفات خدا از قبیل علم، قدرت، عدالت و... دارد آیا زمین‌لرزه که منشأ خرابی زیادی است با برهان نظم منافاتی ندارد یعنی آیا زمین‌لرزه خود دلیل بر بی‌نظمی در جهان خلقت نیست؟ گفته شده اگر حوادث ناگوار طبیعت را نیز متعارض با حقیقت نظم نینگاریم بالاخره آنها به ضرر نیستی انسان - که از اشرف مخلوقات است - منجر می‌شود و آن با خدای خیرخواه و قادر همه توان سازگار نیست.

این مقاله در پی پاسخ به این شبهه و در صدد توجیه علمی و عقلانی سازگاری میان وقوع زمین‌لرزه با برهان نظم می‌باشد. درباره برهان نظم و زلزله هر کدام به طور جداگانه نوشته‌ها اعم از کتاب، مقاله، پایان‌نامه و... به رشته تحریر درآمده اما پاسخ به این شبهه یعنی عدم سازگاری وقوع زمین‌لرزه با برهان نظم بحثی است که به طور مستقل و مستوفی در جایی نیامده است اما در این تحقیق به صورت مستوفی به شبهه و پاسخ آن پرداخته شده است که این خود نوآوری این تحقیق است.

## مفاهیم و مبانی نظری

### زمین لرزه در لغت و اصطلاح

زلزله واژه‌ای از ریشه عربی «زلزل» به معنای لرزش است. در گذشته زلزله را «بومهن» می‌نامیدند که برگرفته از «بوم» (زمین) و «هن» (حرکت) به معنای حرکت زمین می‌باشد (درویش‌زده، ۱۳۸۰: ۷۵) و در اصطلاح لرزش و جنبش زمین است که به علت آزاد شدن انرژی ناشی از گسیختگی سریع در گسل‌های پوسته زمین در مدت کوتاهی روی می‌دهد.



محلی که منشأ زمین لرزه است و انرژی از آن خارج می شود را کانون عمقی و نقطه بالای کانون در سطح زمین را مرکز سطحی زمین لرزه می گویند (اسلامی، ۱۳۵۸: ۱۰۳).  
در جای دیگر آمده است: «لرزش ناگهانی پوسته های جامد زمین، زلزله یا زمین لرزه نامیده می شود.» (جیم جکسون، ۱۳۸۶: ۸۳)

### علل وقوع زمین لرزه

در طول تاریخ حیات بشر زمین لرزه های زیادی رخ داده است که همین امر باعث شده تا بشر دلایلی برای چرایی وقوع زمین لرزه ذکر نماید. در دوره های قدیم و باستان که علم و دانش بشری اندک بوده و نسبت به پدیده های مختلف طبیعی جهل داشته و در عین حال به دنبال علت آنها هم بوده است حوادث طبیعی مثل زمین لرزه را به نیروهای ناشناس غیرطبیعی و ماوراء طبیعی نسبت می دادند. زمین لرزه را خشم خدایان بر بشر یا خشم پلوتون می دانستند. با افزایش علم و بالا رفتن سطح دانش، علل حوادث طبیعی در خود طبیعت رفت (اسلامی، ۱۳۷۹: ۹۵).

ارسطو معتقد بود که در حفره های زیر زمین گازهایی وجود دارد، زمانی که این گازها رها می شوند باعث ایجاد زمین لرزه می شود. (The mechanic of earth quake and fawling) البته این نظریه برای زمین لرزه هایی که اطراف آتش فشانها رخ می دهد تا حدودی درست است.

به استثنای زمین لرزه هایی که اطراف آتش فشانها رخ می دهد؛ زمین لرزه نتیجه عکس العمل ناگهانی و سریع پوسته زمین در مقابل نیروهای شدید، کند ولی مداومی است که در درون زمین تدریجاً از بین می روند، این عکس العمل در ساختمان زمین شناسی موجب ایجاد گسل می شود. به عبارت دیگر سنگ های تشکیل دهنده زمین، در طول عمر خود، تحت تاثیر نیروهای مختلف قرار می گیرند. تا زمانی که تنش موثر بر سنگ از حد تحمل سنگ تجاوز نکند سنگ پایدار می ماند، هنگامی که تنش موثر بر سنگ از حد تحمل تجاوز کند سنگ شکسته و گسل ایجاد می شود. ضمن ایجاد گسل انرژی آزاد می شود و ارتعاشاتی به وجود می آید که منجر به زمین لرزه می گردد.

جابجائی زمین بر اثر زمین لرزه ممکن است افقی، قائم، مایل یا مورب باشد و میزان آن

ممکن است از یک سانتی متر تا بیست متر تغییر کند. پهنای منطقه گسل ده‌ها تا صدها متر بوده و طول آن از یک تا هزار کیلومتر می‌تواند باشد.

اگر چه ایجاد گسل نتیجه زمین‌لرزه‌ها است اما اکثر زمین‌لرزه‌ها روی گسل‌های قدیمی متمرکز می‌شوند.

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت نیروهای مختلف، مجموعه‌های سنگی را تحت تاثیر قرار می‌دهند. مجموعه مزبور کمی تغییر شکل می‌دهد ولی با توجه به خاصیت پلاستیکی خود مقاومت می‌کند. هنگامی که این نیرو خیلی زیاد شود و از آستانه مقاومت سنگ تجاوز کند سنگ شکسته شده و تنش‌ها را آزاد می‌کند. در این حالت، دو طرف شکستگی دچار جابجائی شده تا حدی که نیروهای مزبور را خنثی نماید. (Earth quake kerthan 48pase)

### زمین لرزه از منظر منابع دینی

زمین لرزه همان‌طور که دلایل علمی دارد با استناد به آیات و روایات می‌تواند دلایل دینی هم داشته باشد. چه این که بلا بودن زمین لرزه منافاتی با حادثه طبیعی بودن آن ندارد از این رو یک بلا ممکن است به شکل‌های مختلف و در قالب حوادث گوناگون طبیعی و غیر طبیعی رخ دهد. حوادثی نظیر زمین لرزه، ممکن است برای برخی امتحان و برای برخی دیگر عذاب باشد. در عین حال ممکن است حادثه برای عده‌ای هم کیفر باشد و هم امتحان و یا در بعضی موارد تنها بر اساس روند طبیعی باشد، یعنی امتحان و یا عذاب عامل وقوع حادثه نبوده، بلکه بر اثر فعل و انفعالات طبیعی رخ داده باشد.

توضیح این امر آنکه به طور کلی حوادثی که در جهان طبیعت روی می‌دهد، چند گونه است:

### مصایب خود ساخته

برخی بلاها به دست خود انسان ساخته می‌شود؛ این حوادث دردناک از نوع طبیعی است که پرورده دست انسان‌هاست. اگر در شهری زمین لرزه می‌آید و از بخش‌های مستضعف‌نشین، هزاران قربانی می‌گیرد، اگر بیماری فراگیر یا قحطی همه گیر، تنها از افراد بینوا و از پا افتاده قربانی می‌گیرد، بر اثر عملکرد انسان، تحت تاثیر عوامل اجتماعی از جمله زورگویی ستمگران یا عمل نکردن به دستورهای دینی مبنی بر بهره‌گیری صحیح از

طبیعت، نظم، تعهد و... است.

اگر افراد محروم همچون ثروتمندان از خانه‌های مقاوم در برابر حوادث برخوردار بودند و خانه‌ها را طوری نمی‌ساختند که با مختصر حرکتی در هم فرو ریزد، چنین نمی‌شد. در این گونه بلاها، کافر و مؤمن یکسان تلقی می‌شود؛ بنابراین، طبق نظام علت و معلول که بر عالم حاکم است، هر کس زمینه‌های لازم برای رویارویی با حوادث طبیعی (مثلاً زمین لرزه برای کسانی که روی خط زمین لرزه زندگی می‌کنند) را فراهم نکند، آسیب‌پذیر خواهد بود.

قرآن کریم می‌فرماید: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ الْنَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ (یونس (۱۰): ۴۴) خداوند به مردم هیچ ستم نمی‌کند ولی مردم خود به خود ستم می‌کنند.

### عاملی برای بیداری و بازگشت

گاهی حوادث ناخوشایند و ناگوار در زندگی انسان‌ها رخ می‌دهد تا عاملی برای بیداری و بازگشت به اصل فطرت باشد؛ بر این اساس، زمین لرزه می‌تواند گذشته از سنت طبیعی، و بلای آسمانی برای بیداری غافلان و تنبیه فاسقان باشد. این موضوع با طبیعی بودن و در کمربند زمین لرزه قرار گرفتن یک شهر منافاتی ندارد، چرا که حکمت الهی تعلق گرفته که هر چیزی براساس علل و زمینه‌ها ضرورت پیدا کند حتی معجزه از دایره قانون علیت خارج نیست. قرآن در این باره می‌فرماید: ﴿وَلَنذِيقَنَّهُم مِّنَ الْعَذَابِ الْأَلَدِّ نَ دُونَ الْعَذَابِ الْأَكْبَرِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (سجده (۳۲): ۲۱) و عذاب دنیا را پیش از آن عذاب بزرگ‌تر به ایشان بچشانیم، باشد که باز گردند.

امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «هیچ مؤمنی نیست مگر آن که هر چهل روز یک بار به وسیله بلا و گرفتاری متنبه می‌شود. این بلا یا به مال او می‌رسد یا به فرزندش یا به خودش که پاداش آن را می‌بیند و یا اندوهی به او می‌رسد که نمی‌داند از کجا رسیده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۷/۲۳۷، ۸۱/۱۹۸).

### امتحان

برخی بلاها برای آزمایش کردن مردم رخ می‌دهد؛ چرا که یکی از سنت‌های الهی است و به هیچ وجه تعطیل بردار نیست. در قرآن کریم آمده است:

﴿وَلَتَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِيرٍ-  
الصَّابِرِينَ﴾ (بقره (۲): ۱۵۵) البته شما را به اندکی ترس و گرسنگی و بینوایی و بیماری و  
نقصان در محصول می‌آزماییم. و شکیبایان را بشارت ده.

امتحان الهی شکل خاصی ندارد؛ گاهی در قالب فقر است. گاهی در پوشش غنا؛  
گاهی به کثرت مال و اولاد است، گاهی به کاستن از آن‌ها.

قرآن می‌فرماید: ﴿... وَتَبْلُوَنَّكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾ (انبیا (۲۱): ۳۵) و شما را  
به خیر و شر می‌آزماییم...

روزی امیرالمؤمنین علی علیه السلام بیمار شد و گروهی به عیادت آن حضرت رفتند و عرض  
کردند: چگونه صبح کردید ای امیر المؤمنین؟ فرمود: با بدی و شر. عرض کردند: سبحان  
الله! چنین سخنی از چون شمایی؟! فرمود: خدای تعالی می‌فرماید: «و شما را به بدی و  
خوبی می‌آزماییم» خوبی همان تندرستی و توان‌گری است و بدی همان بیماری و ناداری  
است و این هر دو برای آزمایش و امتحان است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱/۸۱/۲۰۹).

در جریان آزمایش، هر کسی هویت خودش را نشان می‌دهد؛ در عده‌ای این حس  
تقویت می‌شود و یاری‌رسانی‌ها برای روز قیامت ذخیره می‌شود. مضافاً بر این که ملت‌ها و  
حکومت‌ها اظهار همدردی کرده، دولت‌ها و ملت‌ها به هم نزدیک می‌شوند و ده‌ها فواید  
دیگر اجتماعی و اقتصادی و روحی و معنوی که بر وجود حوادث غم‌بار مترتب است.

### درس گرفتن

یکی دیگر از مهم‌ترین فوائد این گونه حوادث، درس گرفتن جهت رعایت اصول هندسی در  
ساخت و سازها و پیشگیری‌های لازم برای جلوگیری از تلفات و خسارات جبران‌ناپذیر آتی است.  
در توحید مفضل در خصوص یکی از حکمت‌های لرزش زمین امام صادق علیه السلام می‌فرماید:  
ای مفضل! عبرت بگیر از سرنوشت مردمی که به وسیله زمین لرزه‌ها با کمی زمان آن  
(چند ثانیه) چگونه جمعی هلاک شدند و گروهی منازل خود را ترک کرده و فرار می‌کنند!  
اگر کسی بگوید: چرا زمین می‌لرزد؟ می‌گوییم: زمین لرزه و نظائر آن موعظه و  
انذار است برای مردم تا بترسند و تقوا را مراعات کرده و از معاصی‌کننده شوند.  
سایر بلاهایی که بر ابدان و اموال نازل می‌شود، به خاطر مصالحی است؛ اگر مردم

شایسته و صالح باشند، در عوض آن، ثواب‌هایی برای آخرت شان ذخیره می‌شود که هیچ چیز در دنیا با آن برابری نمی‌کند. گاهی این نوع بلاها سرعت می‌گیرد (در جوانی می‌رسد) که به خاطر مصلحت فردی و اجتماعی است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۱۱/۳).

### کفاره گناهان

برخی بلاها بر اثر گناه و خلافکاری پیش می‌آید. آثار وضعی عمل انسان است! این نوع بلاها نیز به گونه‌ای زاییده اندیشه و عمل خود انسان است. و این هم لطف و کرم خداست که برخی از گناهان عده‌ای در دنیا بخشیده شده و پاک می‌شوند.

قرآن کریم می‌فرماید:

﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ ءَامَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (اعراف (۷): ۹۶) اگر مردم قریه‌ها ایمان آورده و پرهیزگاری پیشه کرده بودند برکات آسمان و زمین را به رویشان می‌گشودیم، ولی پیامبران را به دروغگویی نسبت دادند. ما نیز به کیفر کردارشان مؤاخذه‌شان کردیم.

در جای دیگر خداوند می‌فرماید:

﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ...﴾ (روم (۳۰): ۴۱) به سبب اعمال مردم، فساد در خشکی و دریا آشکار شد... .

علامه طباطبایی در ذیل این آیه می‌نویسد:

«مراد از فساد روی زمین، مصایب و بلاهای عمومی است که یکی از منطقه ما را فرا گرفته و مردم را نابود می‌کند مانند زلزله و نیامدن باران و قحطی و مرض‌های مسری، جنگ‌ها، غارت‌ها سلب آسایش و امنیت و هر بلا و مصیبتی که نظام آراسته و صالح جاری را بر هم می‌زند.» ایشان در ادامه سبب و علت این فساد را «گناهان مردم» بیان می‌کند (طباطبایی: ۱۶۳/۱۶).

علی علیه السلام در این باره می‌فرماید: «سپاس و ستایش خدایی را که رنج و گرفتاری پیروان ما را به مایه زودده شدن گناهان آنان در دنیا قرار داد تا با این رنج‌ها و بلاها طاعتشان سالم ماند و سزاوار پاداش آن شوند.» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۷/۲۳۲)

## تصحیح و ارتقای ایمان

امام صادق علیه السلام بلاى وارد بر مؤمن را برای تصحیح ایمان می‌داند آنجا که می‌فرماید: «بلا و گرفتاری برای مؤمن زیور است و برای آن که خرد ورزد کرامت است. زیرا گرفتار بلا شدن و شکیبایی و پایداری کردن در برابر آن ایمان را تصحیح می‌گرداند.» (همان، ۲۳۱)

در روایتی رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم بلاهایی را که انسان بدان گرفتار می‌شود را سبب بالا رفتن درجات مؤمن می‌داند (همان، ۲۸/۹۶). چه اینکه خداوند در قرآن مؤمنان را دارای درجات مختلف می‌داند آنجا که می‌فرماید:

﴿هُم دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللَّهِ وَاللَّهُ بِصِيرٍ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾ (آل عمران (۳): ۱۶۳) این دو گروه را نزد خدا درجاتی است گوناگون و او به کارهایشان آگاه است.

بلاى وارد بر انبیا و مقربان درگاه الهی برای ارتقای کمال انسانی آنان است و لذا ابراهیم علیه السلام با پیروزی در امتحان به مقام امامت رسید. قرآن در این باره می‌فرماید:

﴿وَإِذْ أَنْتَلَىٰ إِبرَهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي ۚ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (بقره (۲): ۱۲۴) و پروردگار ابراهیم او را به کاری چند بیازمود و ابراهیم آن کارها را به تمامی به انجام رسانید. خدا گفت: من تو را پیشوای مردم گردانیدم. گفت: فرزندانم را هم؟ گفت: پیمان من ستمکاران را در بر نگیرد.

## تقریر برهان نظم

برهان نظم به صورت‌های مختلفی تقریر شده است از قبیل برهان هدفمندی و راه هدفداری، برهان نظم و تدبیر برهان غایی، برهان طبیعی و کلامی در اینجا به تقریر ساده از برهان نظم اشاره می‌شود:

تقریر ساده این برهان از دو مقدمه (صغری و کبری) و یک نتیجه تشکیل شده است:

مقدمه اول: عالم طبیعت پدیده‌ای منظم (دارای نظم) است.

مقدمه دوم: هر پدیده منظمی دارای ناظمی مدبر و با شعور است.

نتیجه: عالم طبیعت ناظمی مدبر و با شعور (یعنی همان خداوند) دارد.

در باره مقدمه نخست به چند صورت تفسیر شده است:

الف. مقصود از منظم بودن عالم طبیعت آن است که بر تمام جهان به مثابه یک «کل»

نظام واحدی حکم فرماست و تمام اجزای آن با یکدیگر هماهنگی دارند و همگی هدف واحدی را دنبال می‌کنند.

ب. جهان مجموعه‌ای از مجموعه‌های هماهنگ و منظوم است از خردترین ذرات مادی گرفته تا ستارگان و کهکشان‌ها که هدف واحدی را دنبال می‌کنند.

ج. بخشی از پدیده‌های جهان طبیعت منظم‌اند و اصراری بر اثبات منظم بودن همه پدیده‌های عالم نیست بلکه نظم در بخشی از عالم در اثبات ادعا کافی است.

در مقدمه دوم اعتقاد این است که نظم در جهان بر اساس طرح حکیمانه‌ای می‌باشد که از موجود با شعور و مدبر ساخته است به عبارت دیگر بین وجود نظم در جهان خلقت و وجود ناظم با شعور و مدبر ملازمه وجود دارد و اثبات آن با عقل می‌باشد یعنی عقل آدمی با توجه به قانون علیت حکم می‌کند که پدیده منظم نه تنها علت دارد بلکه علتش باید موجود با شعور و حکیم و مدبر باشد زیرا اجزا باید به ترتیب خاصی در کنار هم قرار گیرند تا بتوانند هدف معینی را دنبال کنند این ترتیب خاص باید بر اساس طرح مدبرانه انجام پذیرد. این برهان خدا را به عنوان ناظم جهان ثابت می‌کند یعنی ثابت می‌کند که موجودی ماورای طبیعت وجود دارد که بر اساس علم و آگاهی خویش عالم طبیعت و پدیده‌های موجود در آن را انتظام می‌بخشد اگر چه اوصاف دیگر خدا از قبیل واجب الوجود بودن، توحید و... را ثابت نمی‌کند.

با توجه به آن چه گفته شد، معلوم می‌شود که برهان نظم، اوصاف دیگر خداوند، مانند «وجوب وجود» یا «توحید (وحدانیت)» را ثابت نمی‌کند؛ اما نباید این واقعیت را نقضی برای این برهان به شمار آورد؛ زیرا هدف آن اثبات همه اوصاف الهی نیست و اساساً چنین نتیجه‌ای را از هیچ برهان دیگری نیز نمی‌توان انتظار داشت.

نتیجه نهایی این بحث این می‌شود: جهان طبیعت یا دست کم بخشی از پدیده‌های آن، مجموعه‌ای منظم است؛ به این معنا که ترتیب اجزای آن و پیوند آن‌ها به گونه‌ای است که اهداف مشخص و غایات خاصی را دنبال می‌کند. پدیده‌های منظم عالم طبیعت بسیار فراوانند و آدمی انتظام و هدفمندی را در حوزه بسیار وسیعی می‌یابد. از کوچک‌ترین ذرات هسته‌ای تا بزرگ‌ترین کهکشان‌ها همگی بر اساس نظام خاصی عمل می‌کنند و کوه‌ها و دریاها و گیاهان و حیوانات و... هماهنگی خاصی را به نمایش می‌گذارند. این

انتظام غایت‌مندانه که جلوه‌های آن را در سراسر عالم می‌توان یافت، حاکی از وجود ناظم مدبری است که از ورای طبیعت به آن انتظام می‌بخشد و این ناظم کسی جز خدا نیست.<sup>۱</sup>

### ۳. توجیه علمی و عقلانی سازگاری

در اینجا به سازگاری برهان نظم و زمین لرزه پرداخته می‌شود یعنی دلایلی که اثبات می‌کند زمین لرزه منافاتی با برهان نظم ندارد و در نتیجه برای اثبات وجود خدا و صفات او توسط برهان نظم با وجود زمین لرزه خللی وارد نمی‌شود دلایلی که بیان شده به قرار ذیل است:

#### ۱. قوام نظم به غایت داشتن فعل

قوام نظم به غایت داشتن فعل و یا به ارتباط و هماهنگی بین افعالی است که غایت و غرض واحدی را دنبال می‌نمایند و غایت داشتن و ربط بین فعل و غایت ملازم با خیر و یا شر بودن آن غایت نیست.

اگر نظم وجود داشته باشد شر نیز در صورت موجود بودن در قالب همان نظم عمل می‌کند و یا بر اساس غایتی که دارد شکل می‌گیرد. مثلاً حیوانی که سم دارد برای تولید سم هر غذایی را نمی‌خورد و هر غذایی را تبدیل به سم نمی‌کند، بلکه او نیز در حلقه منظم ارتباطات عمل کرده و در چارچوب نظم موجود سم تولید نموده و با آن به افساد می‌پردازد. برهان نظم در صورتی آسیب می‌بیند که یا وجود غایت و هماهنگی در موجودات انکار شود و یا نظم موجود به ناظم و مدبری فراتر از آن که بر خلاف موجودات طبیعی و امکانی غایت بالذات بوده و یا آن که از علم و آگاهی برخوردار می‌باشد استناد پیدا نکند. غرض آن که:

بود یا نبود شر به برهان نظم در محدوده نتایجی که از آن انتظار می‌رود خلل وارد نمی‌کند. کسانی که بر برهان نظم از جهت شرور اشکال نموده‌اند گمان می‌رود به محدوده برهان نظم و آنچه از آن انتظار می‌رود توجه نکرده‌اند (جوادی آملی، بی‌تا: ۲۴۲ و ۲۴۳).

از این رو وقوع زمین لرزه با غایت داشتن فعل منافات ندارد چه این که زمین لرزه بر اساس نظم خاصی به وقوع می‌پیوندد یعنی عوامل طبیعی و معنوی که آمد زمین لرزه محقق

۱. این تقریر با استفاده از کتاب آقای سعیدی مهر، آموزش کلام اسلامی، ص ۴۴، الی ۴۷ با تلخیص و تصرف.



می‌شود. پس آن عوامل غایت‌شان ایجاد زمین‌لرزه است.

### نظم موجود در رخداد زمین‌لرزه

دلیل دیگر برای سازگاری برهان نظم و زمین‌لرزه، تصادفی نبودن زمین‌لرزه است. چه این که این شکستگی و آزاد شدن انرژی در مکان‌های خاص خود دارای نظم است بدین ترتیب که تمرکز بیش از ۹۵ درصد زمین‌لرزه‌های رخ داده در مکان‌های قبلی زمین‌لرزه‌ای حاکی از نظم است که در محل وقوع زمین‌لرزه‌ها می‌توان جستجو کرد. به عبارت دیگر بررسی عامل رخداد زمین‌لرزه‌ها می‌تواند به تشریح منطق نظم در عالم هستی کمک نماید. از آنجا که اشکال هیوم درباره زمین‌لرزه به صغرای برهان نظم که همان وجود نظم در جهان باشد را به چالش می‌کشد با توجه به آن چه که گفته شد زمین‌لرزه بر اساس نظم خاص خود به وجود می‌آید لذا هیچ اشکالی به نظم موجود در جهان خلقت وارد نمی‌نماید.

### محدوده و پیام برهان نظم (رسالت برهان نظم)

پیام برهان نظم این است که: نظم هدف‌دار حاکی است که در آفرینش آن، تدبیر و برنامه‌ریزی دخالت داشته و موجود دانایی آن را پدید آورده است و اما این آفریدگار قدیم است و یا حادث، عادل است یا غیر عادل، خیر مطلق است یا شر، حکیم است یا غیر حکیم واحد است یا متعدد و نظایر آن از رسالت برهان نظم بیرون است و باید پاسخ به این گونه پرسش‌ها را از براهین دیگر انتظار داشت لذا برهان نظم بدون ابطال دور و سلسل به اثبات وجود واجب الوجود منتهی نمی‌شود و خود این برهان قادر به ابطال آن دو نیست. (سبحانی، ۱۳۷۵: ۱۱۳)

این که جان‌ها سپرز می‌گویند:

«مردم نظم را تنها نمی‌خواهند بلکه نظم توأم با خیر طلب می‌کنند.»

کاملاً مغالطه است چون خواسته مردم نمی‌تواند بر برهان تحمیل شود. در تحلیل برهان

باید هماهنگی نتیجه را با مقدمات در نظر گرفت. (همان/۱۲۹)

پس با این بیان زلزله منافاتی با برهان نظم ندارد.

### سهم انسان در ناگواری‌ها

سهم انسان را در ناگواری‌های زندگی از قبیل زلزله نباید نادیده گرفت و دور از انصاف

است که همه را به حساب جهان ماورای طبیعت گذاشت درست است که جهان ماده آمیخته با حوادث ناگواری چون طوفان، سیل و زلزله است اما انسان علاقمند به هم نوع می‌تواند با پدید آوردن «سیل بندها» نه تنها از زیان سیل مصون بماند بلکه از آن به سود خویش بهره بگیرد.

کشور ژاپن از کشورهای زلزله خیز جهان است در حالی که تلفات و ضایعات زلزله در آنجا بسیار ناچیز است زیرا آنان با ساختن خانه‌های ضد زلزله توانسته‌اند از ضررهای آن به صورت چشمگیر بکاهند. (همان/۱۳۳)

بنابراین زلزله نمی‌تواند با برهان نظم منافات داشته باشد چون اگر انسان وظیفه خود را در برابر این رخداد (زلزله) به خوبی انجام دهد نظم موجود در هستی بهم نمی‌خورد و مشکلی برای جهان هستی و انسان بوجود نمی‌آورد.

### طبیعت با تراحم

جهان طبیعت آمیخته با استعداد، حرکت، بودن‌ها و شدن‌ها است و فرض جهان ماده، بدون این ویژگی‌ها فرض محالی است. خواستن جهانی که در آن مرض، بیماری، زلزله و... نباشد خواستن جهانی غیر از ماده است جهان ماده متشکل از همین مشکلات از جمله زمین‌لرزه است پس منافاتی با برهان نظم ندارد.

حکمای اسلامی به این نکته اشاره کرده‌اند شیخ‌الرئیس در این باره می‌گوید:

«اگر جهان ماده دور از هر نوع شر و ناگواری باشد در این صورت این عالم مفروض غیر عالم مان خواهد بود بلکه به عالم تجرد باز خواهد گشت و ما از آن فارغ شدیم (بحث ما در عالم طبیعی است) آفرینش جهان طبیعت به گونه‌ای است که در اثر تصادم‌ها و تراحم‌ها، پیوسته خیرهای بسیار با شرور اندکی همراه است. هرگاه جهان از این شرور اندک پیراسته باشد، نتیجه آن این است که جهانی غیر از جهان این باشد، یعنی آتش را آتش فرض نکرده و آب را آب ندانیم، نیافریدن چنین جهان متضمن خیر کثیر، اما همراه با شر قلیل در شأن آفریدگار بخشاینده نیست.» (طوسی، ۱۴۰۳: ۳/۳۲۸)

علامه طباطبایی در پاسخ این اعتراض چنین گفته است:

«معنی این سخن به حسب تحلیل این است که چرا خدای ماده و طبیعت، ماده و

طبیعت را لاماده و لاطبیعت قرار نداد زیرا قیاس و امکان نامبرده - نسبی بودن شرور و ممکن بودن هستی - لازمه معنی ماده است و اگر موجودی امکان داشتن و نداشتن کمال را نداشته باشد مادی نخواهد بود.

اگر این جهان این خاصه را نداشت که هر یک از اجزای آن قابل تبدیل به دیگری است و با اجتماع شرایط منافع وجودی خود را می‌یابد و بی آن، تهی دست و بدبخت می‌ماند اساساً جهان ماده نبود.» (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۵/۱۷۳)

بنابراین وقتی طبیعت با تراحم و مشکلات همراه است نمی‌تواند با برهان نظم منافاتی داشته باشد و به برهان نظم لطمه‌ای وارد نمی‌کند.

### نتیجه‌گیری

اولاً: قوام نظم به غایت داشتن فعل و یا به ارتباط و هماهنگی بین افعالی است که غایت و غرض واحدی را دنبال می‌نمایند می‌باشد. شروری مثل زلزله در قالب همان نظم عمل می‌کنند بنابراین برهان نظم در صورتی آسیب می‌بیند که وجود غایت و هماهنگی انکار شود که در اینجا اینگونه نیست.

ثانیا: زمین‌لرزه تصادفی نیست چون شکستگی و آزاد شدن انرژی در مکان‌های خاص خود دارای نظم است. در نتیجه زمین‌لرزه با برهان نظم ناسازگار نیست.

ثالثاً: رسالت برهان نظم این است که در آفرینش جهان هستی تدبیر و برنامه‌ریزی دخالت داشته است و اشکال زمین‌لرزه خارج از رسالت برهان نظم است.

رابعاً: انسان در ناگواری‌های زندگی از قبیل زمین‌لرزه نقش اساسی دارد.

خامساً: جهان طبیعت آمیخته با تضاد و تراحم است و این خاصیت ماده است و زمین‌لرزه جزء اینهاست.

### پیشنهاد

با توجه به اینکه در این تحقیق به توجیه علمی و عقلانی برای سازگاری وقوع زمین‌لرزه با برهان نظم پرداخته شده است لازم است اشکالات دیگر از جمله اشکالات هیوم درباره برهان نظم نقد و بررسی و پاسخ داده شود تا استدلال‌ات خداشناسی از قوام بیشتری برخوردار شود.

### فهرست منابع

۱. اسلامی، علی اکبر (۱۳۵۸ش)، *سیاره زمین و زمین‌لرزه*، ج ۱ و ۲، انتشارات پژوهشگاه بین‌المللی زلزله‌شناسی و مهندسی زلزله.
۲. اسلامی، علی اکبر، میترا الله یارخانی (۱۳۷۹ش)، *زمین‌لرزه و نگاهی به درون زمین*، انتشارات پژوهشگاه بین‌المللی زلزله‌شناسی و مهندسی زلزله.
۳. جوادی آملی، عبدالله (بی‌تا)، *تبیین براهین اثبات وجود خدا*، مرکز نشر اسراء، قم.
۴. جیم جکسون، مترجم، محمد مختاری (۱۳۷۹ش)، *زندگی با زمین‌لرزه‌ها - چگونه گسل‌ها را بشناسیم*، انتشارات پژوهشگاه بین‌المللی زلزله‌شناسی و مهندسی زلزله.
۵. درویش‌زاده، علی (۱۳۸۰ش)، *زمین‌شناسی ایران*، انتشارات امیر کبیر.
۶. سبحانی، جعفر (۱۳۷۵ش)، *مدخل مسایل جدید در علم کلام*، موسسه امام صادق علیه السلام، قم.
۷. سعیدی مهر، محمد (۱۳۸۵ش)، *آموزش کلام اسلامی*، نشر طه، قم.
۸. طباطبایی (علامه) محمد حسین (۱۳۷۱ش)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، انتشارات صدرا، تهران.
۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۴)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سید محمد باقر موسوی، دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم.
۱۰. طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد بن الحسن (۱۴۰۳ق)، *شرح الاشارات و التنبیها*، دفتر نشر کتاب، تهران.
۱۱. قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۸۸ش)، *خداشناسی*، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگی و اندیشه اسلامی، قم.
۱۲. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار*، دارالاحیاء التراث العربیه، بیروت.

## تبارشناسی مکتب تفکیک در اندیشه غزالی

عزیز جوانپور هروی<sup>۱</sup>

### چکیده

مسئله بنیادینی که این مقاله بدان پرداخته است، تبیین رابطه عقل و وحی یا خرد و دین به عنوان دو منبع معرفت شناختی و دو مرجع هستی شناختی در دو دستگاه فکری است. یکی اندیشه امام محمدغزالی در قرن پنجم هجری و دیگری یکی از رویکردهای عقل ستیز در تفکر اسلامی - ایرانی در قرن پانزدهم هجری که به مکتب تفکیک مشهور است. غایت قصوای این جستار، آن است که جدال پایان ناپذیر معرفت عقلی و معرفت دینی را در این دو مکتب به روشی تطبیقی گزارش و تحلیل نموده از قیل آن به اثبات مفروضات خود دست یابد. محصل اجمالی این پژوهش عبارت است از این که اولاً منازعات کلامی یا رهیافت‌های الهیاتی، در طول تاریخ، در خلاء و در عالم انتزاع شکل نگرفته بلکه تحت تاثیر جریان‌های فکری و غیر فکری، منازعات سیاسی و حتی گاه خصلت‌های شخصی و... بوده است و ثانیاً این افکار و نظریات در برخی موارد محصور در حوزه‌های فکری و نظری نمانده، تاثیرات خواسته و ناخواسته فراوانی بر آنها مترتب می‌شود که بسا موجبات نزاع‌های بی حاصلی را فراهم می‌آورد که حل یا رفع آنها از عهده متألهان و نظریه پردازان دینی خارج است. در این مقاله نشان داده شده که شاید خرد ستیزی‌های غزالی یا عقل‌گریزی‌های تفکیکیان زمینه ساز ظهور مکاتب سخت‌گویی شده است که در تاریخ اسلام به سلفیه مشهور و معروفند.

### واژگان کلیدی

رابطه عقل و دین، امام محمد غزالی، مکتب تفکیک، اخباریگری، سلفی‌گرایی

## طرح مسأله

آن‌گاه که در طی مدتی کمتر از یک قرن، دعوت سهل و ساده محمد بن عبدالله صلی الله علیه و آله به یکتاپرستی و مکارم اخلاق، به امری فرهنگی و سپس فکری تبدیل شد، نحله‌های کلامی متعددی با پیچیدگی‌های خاص، حول محور کتاب و سنت و گاه کتاب و عترت شکل گرفت. رفته رفته دامنه دانش‌های اسلامی، اعم از فقه، اصول، فلسفه، کلام و عرفان، گسترده‌تری آوری یافت تا بدانجا که برای غیر مومنان به این دین اصالت این اندیشه‌ها و نسبتشان با اصل دین باورناپذیر به نظر رسید. سرّ این تورّم کمی و کیفی، همانا احساس مسؤولیت عالمان دین در پاسخگویی به پرسش‌هایی بود که به مرور زمان برای جامعه مسلمانان پیش می‌آمد. این مسأله و یا گاه مسأله‌نماها در گسترش مرزهای سیاسی و جغرافیایی اسلام و به دنبال آن امتزاج فرهنگی و دادوستدهای علمی میان امت اسلام و ملل بیگانه ریشه داشت. ازین رو همگام با فرجه شدن تجربه‌های زیسته مسلمین و انباشته شدن معلومات منقول و معقول درون‌زا و یا برون‌زا، بویژه از راه ترجمه متون یونانی، مسأله کلامی نیز تعدد و تنوع روزافزونی می‌یافت و جهان اسلام شاهد ظهور متفکران برجسته و صاحب سبک بیشتری می‌شد (برای تفصیل مطلب، نک: ولفسن، ۱۳۶۸: سراسر اثر).

به جرأت می‌توان گفت که یکی از مهم‌ترین و بنیادی‌ترین مسائلی که ذهن متکلمان مسلمان را از همان آغاز به خود مشغول داشته بود، نسبت میان عقل و دین بود که از سویی به تشکیل دو مکتب بزرگ کلامی (اعتزال و اشعریّت) انجامید و از سوی دیگر خود را در مسایل بسیار جزئی‌تر نمایان ساخت. مسائلی همچون «رابطه عقل و وحی» که قرن‌هاست به قوت خود باقی است و موضوع این جستار نیز می‌باشد.

مسأله‌ای که در این مقاله مورد واکاوی قرار خواهد گرفت، ریشه‌های معرفتی و غیرمعرفتی نزاع عقل و دین در منظومه فکری غزالی در آئینه رابطه عقل و وحی از نظر اوست؛ همچنین نگاهی خواهیم داشت به بازتولید همین جدال و دوگانه‌سازی، در قرن اخیر در قالب مکتب تفکیک. به دیگر سخن مدعای مقاله آن است که هجمه‌های شدیدی که غزالی به فلسفه و جریان‌های خردگرای عصر خود داشت، فارغ از تاثیرات ویرانگری که بر تاریخ اندیشه اسلامی نهاده و تفکر اشعری را بر کل جهان اسلام مسلط کرده است،

هنوز هم در شکل و قالب‌های متفاوت به حیات خود ادامه داده و چه بسا موجب پدید آمدن جریان‌های متجری شده است که جمود فکری شان تحت عنوان پالایش دین از عناصر غیر دینی همچون فلسفه و منطق و عرفان، بحران‌های عمیقی در جهان اسلام ایجاد کرده است که شاید اسلام‌گرایی سلفی تنها یکی از آنها باشد.

### روش پژوهش

از آنجا که تاکنون درباره خوانش تطبیقی آراء غزالی و رویکرد مکتب تفکیک به مقوله عقل و وحی، هیچ تحقیق مستقلی انجام نشده است، در این مقاله پس از بررسی کلی پیشینه این موضوع در فلسفه غرب و حکمت اسلامی گزارشی اجمالی از دیدگاه‌های غزالی و تفکیکیان در این باره به دست داده، در صدد تبیین و اثبات مدعای اصلی خود به روشی تحلیلی، تاریخی بر خواهیم آمد.

### تبارشناسی مسأله

بشر اندیشنده از همان آغاز تاریخ خود، برای پاسخ دادن به پرسش‌های هستی‌شناختی خویش و دستیابی به حقیقت مطلق، طرق مختلفی را آزموده است. دو راه عمده‌ای که در دوران متاخر حیات فکری آدمی، پیش روی او بوده، عبارت است از: عقل و دین. فلسفه ورزی به معنای یونانی کلمه جدیدترین نوع تلاش عقلانی بشر بوده و آموزه‌های ادیان سامی نیز آخرین دریچه‌های نگاه دین‌مدارانه آدمی به جهان هستی.

پس از تکاپوهای بسیار در راه تحرّی حقیقت، اندیشه فلسفی و متافیزیکی انسان غربی به دو شاخه عمده تقسیم شد: عقل‌گرایی<sup>۱</sup> و ایمان‌گرایی<sup>۲</sup>. اصطلاح راسیونالیسم «rationalism» از ریشه لاتینی راسیو «ratio»، برابر با اصالت عقل و خردباوری است. در فلسفه عقل‌گرایی، دریافت حقایق عالم تنها از طریق خرد، میسر است. عقل‌گرایی در علم کلام، مقابل ایمان‌گرایی قرار دارد (نک: بیات، ۱۳۸۱: ۳۸۸). و «ایمان‌گرایی»، موضعی است که مدعی است، عقل عین‌گرا، برای حصول به باور دینی، ابزارناکارآمدی است. ایمان

---

1. rationalism  
2. Fideism

برای توجیه خود به عقل نیازی ندارد و تلاش برای اعمال و کاربرد مقولات عقلی برای دین، کاملاً بیهوده است. تأکید بر اثبات عقلانی ایمان دینی، در مقابل این اعتقاد مسیحیت شکل گرفت، که «برای پذیرفتن دین نیازی به اثبات عقلانی نیست و سعی برای اثبات عقلی آن موجب از بین رفتن ارزش ایمان و خود ایمان می‌گردد.» (پترسون، ۱۳۷۹: ۷۳). از دوره روشنگری به بعد، عقل‌گرایی، رویکردی بود که به منظور نفی مرجعیت سنتی، ایمان، جمودگرایی مذهبی و خرافه‌پرستی جوامع مسیحی به وجود آمد و گاه این رویکرد به صورت عقل‌گرایی فلسفی نمود یافته است. در عقل‌گرایی فلسفی غرب، گرایش عقل‌گرایی واقع‌گرایانه<sup>۱</sup> و عقل‌گرایی معناگرایانه<sup>۲</sup> مطرح است. طریق اصحاب عقل و اهل استدلال را می‌توان طریقی تا حدی معتدل نامید.

### عقل و دین در اسلام

چالش میان عقل و دین و خرد و ایمان در جهان اسلام نیز وجود داشته و دارد. عقل، در دین اسلام از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و اسلام دینی است که به پیروان خود امر می‌کند که این دین را تنها با دلیل عقلی بپذیرند. «عقل، شرط دین است از آن رو که بدون آن نمی‌توان وارد قلمرو دین اسلام شد و از دیگر سو، عقل، شرط و جزء دین است از آن رو که آن قابل انکار نیست» (پترسون، ۱۳۷۹: ۸۹). در دین اسلام، قرآن به عنوان راهنمایی نجات‌بخش، ملاک برتری انسان را پرهیزگاری می‌داند و اساس رفعت و علو آدمی را علم و آگاهی معرفی می‌کند و آگاهی از ثمرات عقل است. در آیات فراوانی به این امر تأکید ورزیده شده است؛ از جمله: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾: همانا ما قرآن را به زبان عربی نازل کردیم، شاید تعقل کنند (یوسف (۱۲): ۲). ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾: آنگاه که گویند که اگر ما سخن انبیاء را شنیده بودیم یا به

۱. گرایش عقل‌گرایی واقع‌گرایانه بر این باور است که قواعد و مفاهیم عقلی هم در ذهن و هم در عینیت خارجی به یک میزان اعتبار دارند.

۲. عقل‌گرایی معناگرایانه، معتقد است که قواعد حاکم بر ذهن، نه تنها به ذهن اختصاص داشته و نمی‌توان با تکیه بر آنها به واقعیت خارجی اشیا علم پیدا کرد و آنچه واقعاً در خارج است از دسترس انسان دور است.



دستور عقل رفتار می کردیم امروز از دوزخیان نبودیم (ملک (۶۷): ۱۰). ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾: قطعاً بدترین جنبندگان نزد خداوند ناشوایان و گنگ زبانی هستند که نمی اندیشند (انفال (۸): ۲۳). در احادیث اسلامی<sup>۱</sup> نیز همانند قرآن، دانش و خردورزی تکریم شده و درباره ارزش و اعتبار آن مسائل بسیاری طرح شده است: «قال امام صادق علیه السلام: ان لله على الناس حجتين. حجة ظاهرة و حجة باطنه، فاما الظاهر فالرسول و الانبياء و الائمه عليهم السلام و اما الباطنه فالعقول» (کلینی، بی تا: ۱۶۹)

بحث‌ها و گفتگوهای امامان در باب الهیات، تجزیه و تحلیل‌های عقلی درباره خدانشناسی و دفاع عقلانی از گزاره‌ها و باورهای دینی در برابر منکران و مادی‌گرایان، تأکید و تکیه قرآن و احادیث بر کاربری اصیل و تعیین‌کننده عقل سبب شد، مسلمانان از موضع دین به تفکر و اندیشه‌های عقلی و حکمی اهتمام ورزیدند. البته این رویکرد در تمام دوره‌های تاریخی به یک منوال نبوده است. این تکاپو زمینه‌ساز دو جریان فکری در اندیشه فقهی گردید. گروه اول «گرایش اخباری یا فقه حدیثی»، که صرفاً به نقل و جمع‌آوری احادیث می‌پرداخت. اساساً این گروه با هر گونه تأویل و یا تفسیر در احادیث مخالف بوده و غیر از این طریق را ناروا و غیر مشروع می‌دانست. ظهور اخباریگری، ضربه محکمی بر حیات عقلانی تشیع بود. مخالفت آنان با دلیل عقل در استنباط حکم شرعی، نتیجه مخالفت آنان با دلیل عقل در اصول دین و اعتقادات بود. در واقع این مکتب به یک نوع انفکاک تعقل از تدین قائل بود.

گرایش دیگر، «گرایش اصولی یا فقه اجتهادی» بود. جوهره اصلی این گرایش را عقل در خدمت تعالیم دین تشکیل می‌داد. این گرایش در واکنش به نص‌گرایی افراطی، بتدریج سبب رشد جریان‌هایی شد که بعدها صورت نهایی آن در فرقه معتزله شکل یافت.

تلاش معتزلیان در هماهنگی عقل و دین طی دو دوره متقدم و متأخر (به لحاظ رویکرد برون‌دینی به مناسبات عقل و دین) بررسی می‌شود. «معتزله متقدم، چشمی به عقل و نگاهی به دین و آموزه‌های معرفت‌بخشی وحی داشته‌اند. رأی معتزلیان متقدم رجوع به

۱. برای احادیث بیشتر رک: اصول کافی: ۱/۳۳؛ همان: ۱/۳۷؛ بحارالانوار: ۷۷/۱۳۰.

اصول فلسفه و بهره‌مندی از تفکر یونانی، تنها به مثابه ابزاری در عرصه مباحثات و مجادلات کلامی محسوب می‌شد و به هیچ وجه فلسفه و آموزه‌های آن به منزله منبع فهم انسان و جهان و مبدأ و معاد قرار نمی‌گرفت.» (شبستری، ۱۳۷۵: ۱۰۲)

معتزلیان متأخر از سده سوم هجری به بعد، «با بهره‌گیری از آموزه‌های فلسفی، اندک اندک به سوی عقل به مثابه یک منبع مستقل گام برداشتند و حرکت تندروانه‌ای را در تفسیر آموزه‌های دینی در پیش گرفتند تا جایی که با عنوان پیروان "شریعت عقل" از آنها یاد شده است» (دینانی، ۱۳۷۹: ۷۵). با سیطره فکری اشاعره و در آمیختن آن با قدرت سیاسی، بساط عقل‌گرایی از جهان اسلام برچیده و دوره‌ای طولانی از جمود فکری و قشری‌گری در قالب مسلک اشعری بر جوامع اسلامی چیره گشت.

جریان فکری دیگر، تشیع بود که علاوه بر این که حجیت استدلال عقلی را باور داشت، به وحی نیز ارجح می‌نهاد. طرفداران مکتب تشیع بر آن بودند که هم در رجوع به دین و هم در کشف احکام دینی نیازمند عقل بوده و احکام دینی مستقیم یا غیر مستقیم بر عقل مبتنی است (نک: نعمانی، ۱۳۶۲: ۷۸).

وجود چنین انگاره‌هایی در جهان اسلام باعث پیدایش و رشد مکتب‌های عقل‌گریز و عقل‌ستیز و همچنین ترکیب فلسفه با عرفان شد. چنین شرایطی، زمانی در جامعه حاکم بود که فلاسفه مورد تکفیر رجال دین بودند. پیکار میان رجال دین (فقها و متکلمان) - و فیلسوفان - به مراتب با ظهور فارابی و ابن سینا شدت یافت. در این میان «غزالی زمانی به فیلسوفان هجوم آورد؛ چراکه که روش آنها یکسره عقلی بود. تمام این امور باعث گشت که روزگار فلسفه تیره شده و برهان و منطق متروک شود و حتی کسانی از علمای دین که تمایلات فلسفی داشتند کوشیدند تا مردم آنها را به فقاها بیشتر بشناسند تا به فلسفه. و بجزأت می‌توان گفت این همه نبود مگر بر اثر رواج انتقادات کوبنده و جدلی غزالی در میان اهل علم و ادب و رشحات ناشی از آنها در قلوب مردم عادی» (غزالی، ۱۳۶۳: ۱۸-۱۷).

### چیستی مکتب تفکیک

مکتب تفکیک (مکتب مشهد یا مکتب معارف)، مکتبی در علوم مذهبی شیعه است. این مکتب یکی از قدیمی‌ترین جریان‌های فکری در جهان اسلام شناخته می‌شود. زیرا آنچه در

این جریان فکری به طور عام و کلی مطرح می‌شود این است که بین حقایق دینی که از طریق وحی الهی نازل می‌شود با آنچه محصول اندیشه بشری به شمار می‌آید تفاوت و تفکیک قائل شویم و آنها را با یکدیگر مخلوط نسازیم (دینانی، ۱۳۷۹: ۴۱۲).

همچنان که گفتیم به لحاظ محتوایی و با توجه به لبّ لباب مدعیات بزرگان این مکتب، رهیافت تفکیکی در مسایل کلامی به هیچ وجه امر بدیع و بی سابقه‌ای نیست و بیشتر مسایلی که در این مکتب، طرح می‌شود « غالباً با رای و نظر یکی از متکلمان گذشته قابل تطبیق است» (همو: ۴۲۲).

نظریه پردازان این مکتب نه تنها مخالف فلسفه بودند بلکه حتی پرداختن به منطق را نیز بر نمی‌تافتند. فی المثل میرزامهدی اصفهانی در باب مخالفت با برهان منطقی تابدانجا پیش رفته بود که آنچه را ابلیس در مقام ترک سجده به آدم ابوالبشر ابراز داشته بود یک برهان منطقی قلمداد و تخطئه می‌کرد: «... أقولُ و ظاهرُ أنَّ قیاسَ ابلیسِ کانَ بصُوره البرهان» (اصفهانی، مصباح الهدی: ۶).

ضدیت تفکیکیان با فلسفه نیز ریشه در قرون اولیه اسلامی دارد؛ به تعبیر آربری، «فرق سنی پس از از میان بردن اختلافات داخلی خویش، می‌توانستند به منازعه با فلسفه برخیزند. این کشاکش به مدت سه قرن دیگر تیزترین اذهان عالم اسلام را به خود مشغول داشت: در میان فحول و فوارس این میدان، مشاهیری چون ابن سینا، غزالی، ابن باجه و ابن رشد وجود داشتند و کتاب‌های مستدل چون تهافت الفلاسفه و تهافت التهافت، حریفانه در برابر یکدیگر ایستادند» (آربری، ۱۳۵۸: ۲۴). بنابراین می‌توان گفت که مکتب تفکیک نزاع با علوم عقلی را از اسلاف سنی خود به ارث برده، وارد عالم تشیع در عصر حاضر کرده است (برای دیدن گزارشی متفاوت در این باره، نک: دینانی، همان: ۴۴۴).

### مشترکات آراء غزالی و مکتب تفکیک

نخست باید دانست که تفکر تفکیکی بر پایه سه گزاره استوار است که عبارتند از:

### اهتمام عقلی به فهم خالص معارف و حیانی

میرزامهدی اصفهانی، از بزرگان این مکتب مدعی بود که در پی فهم خالص دین به دور از اختلاط آن با اندیشه و سلوک بشری است چراکه اندیشه و سلوک بشری ذاتاً ناخالص و

مشوب به خطاها و انحرافات گوناگون است. وی جداً اعتقاد داشت که فلاسفه اسلام، حقایق قرآنی و حدیثی ناب را به کنار نهاده و اسلام را با اندیشه‌های خود هدم نموده و خدمتی به آن نکرده‌اند. چنین اعتقادی می‌تواند از وجوه اشتراک تفکرات غزالی و تفکیکان باشد چنانکه غزالی نیز با تألیف «تهافت الفلاسفه»، بزعم خود، تناقضات فلسفه و تعارض آن را با عقاید دینی نشان داد. او در این کتاب دلائل و براهین فلاسفه در اموری که مربوط به دین می‌شد را رد و حکما را در اثبات امور دینی به عجز و ناتوانی محکوم کرده است.<sup>۱</sup> در این کتاب کوشش غزالی بر آن بود که، بی‌کفایتی عقل در حل و فصل مسائل متافیزیکی و دادن تصویری کامل از جهان هستی نشان داده شود. وی در واقع میان شرع و عقل، امتیاز قاطعی به سود شرع داده و در همه چیز شرع را مقدم می‌داشت. در اینجا می‌توان به قرابتی بین دیدگاه‌های میرزا مهدی اصفهانی و غزالی در زمینه فهم دین رسید و آن این که هر دو عقل و فلسفه را ابزاری در جهت انحراف می‌دانند.

البته در اینجا یک مسئله بسیار حائز اهمیت است و آن این که آیا این رویکرد مشترک در نگاه غزالی و اهل تفکیک نشانگر پیروی تفکیکیان از غزالی است یا می‌توان خاستگاه‌های جداگانه‌ای برای هر دو نحله فرض نمود و این دو جبهه را در موازات هم و نه در توالی هم دانست؟ پژوهش‌گران معتقدند هدف غزالی پژوهش حقیقت و تلاش در جهت اصلاح خطاها و تکمیل نواقص فیلسوفان گذشته نبود، بلکه هدف او، هماهنگی با جو حاکم زمانه و ارضای احساسات سه گروه مهم آن دوره<sup>۲</sup> بود. اشکال کار غزالی آن نیست که با محصول اندیشه تفکر ارسطو و ابن سینا مخالفت می‌کند، بلکه اشکال کار او در این است که، دستکم در دوره‌ای از حیات فکری خود، اصل تفکر و اندیشیدن را خطا

---

۱. غزالی در کتاب تهافت الفلاسفه، تقریباً با تمامی نظریات ارسطو و فلوپین و مسلمانان پیرو آنان نظیر فارابی، ابن سینا به معارضه برخاسته است. وی بسیاری از نظرات آنان را باطل و بی‌اساس می‌نامد؛ از جمله قدم و ابدیت جهان، افاضه عقول و نفوس افلاک سماوی از خداوند، محدود بودن علم خدا صرفاً به کلیات و ... .

۲. اشعریان، با هدف پاسداری از مفاهیم ظواهر کتاب و سنت، و صوفیان، با هدف تقویت راه سلوک باطنی به عنوان تنها راه کشف حقیقت، و خلافت بغداد و سلاطین سلجوقی، با هدف تخریب حرکت باطنیان.

و خطرناک قلمداد می‌کند.

برخورد غزالی با فلسفه از چند جهت محل اشکال و اعتراض است:

اولاً غزالی با اصل تفکر مستقل و آزاد انسان در جهت فهم و تسخیر جهان مخالفت کرد و این راه را با تحریم شرعی و تکفیر خودساخته‌اش، دشوار نمود. نتیجه این مبارزه کورکورانه، عقب‌ماندگی از حوزه‌های فلسفه و حکمت آن روز شد که شامل حکمت طبیعی (فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی)، حکمت ریاضی (موسیقی ریاضی، ستاره‌شناسی)، حکمت الهی (منطق، معرفت‌شناسی، فلسفه و...) است، تا جایی که این عقب‌ماندگی هنوز هم ادامه دارد.

ثانیاً ورود غیر منطقی به میدان مبارزه با فلسفه توسط غزالی سبب شده که او با اساس فلسفه که همانا خردورزی و پایبندی به قوانین منطقی و قواعد اندیشه است، مقابله کند.

ثالثاً از جمله خطاهایی که نتیجه ورود غیر منطقی غزالی به حوزه فلسفه است می‌توان به زمینه‌های ضد فلسفی عملکرد وی اشاره کرد. غزالی از جهت تربیت خانوادگی و محیط آموزشی با اشعریت و تصوف پیوند عمیقی داشت و این باعث شد وی کاملاً اثرپذیر و منفعل از محیط اجتماعی خویش بوده، حرکتش هم‌سو با تربیتش باشد. جدل و سطحی‌نگری و عناد در سخن غزالی از دیگر نشانه‌های تأثیر محیط و تربیت شخصی او بوده است. رعایت جانب دستگاه فکری اشاعره، اختصاصی به غزالی ندارد بلکه دانشمند بزرگی چون شهرستانی نیز که مدتی استاد دانشگاه نظامیه بغداد بوده است، خشنودی خاطر اندیشمندان اشعری این دانشگاه را لازم می‌دیده است (نک: دینانی، همان: ۴۲۵).

رابعاً بهره‌نگرفتن از روش درست؛ چراکه وی با روش عقل‌ستیزان با فلسفه برخورد کرده و رد و ابطال مسایل را ساده و آسان می‌گیرد و همین راه نادرست سبب ایجاد دو آفت در وجود غزالی شد: دل‌بستگی افراطی به سنت موروث و عناد و دشمنی با هر آنچه به آن دل‌بستگی ندارد (کرمانی، ۱۳۸۱: ۸).

پس غزالی چنان که از کتاب او (المستظهری فی الرد علی الباطنیه) بر می‌آید اگر با فلسفه و عقل‌گرایی مخالفت کرده بود برای مقابله با باطنیه و قرمطیه و اسماعیلیه بوده است (نک: آربری، ۱۳۵۸: ۸۹؛ نیز مقدمه الجابری بر تهافت التهافت)، و مکتب تفکیک نیز در حقیقت با

بهائیه و بابیه و شیخیه مخالفت می‌کنند، ولی از راه مراجعه به کتاب و سنت و مراجعه به آموزه‌های دینی. پس هر چند نوع مخالفت با لحنی شبیه به هم عنوان شده اما باید به این مهم توجه نمود که مبدا شکل‌گیری انتقادات ممکن است متمایز باشد. این دو مبدا گوناگون باید با یکدیگر در ترازوی تطبیق قرار بگیرند تا بتوان عیار و شدت و جنس تلقیات این دو نحله را در زمینه عقل و شرع بهتر سنجید که البته خود مجالی دیگر می‌طلبد. البته این ادعا که مکتب تفکیک امتداد نگاه غزالی است به مذاق اهل تفکیک چندان خوش نمی‌آید. مواضع محمدرضا حکیمی در این زمینه قابل توجه است اما این برائت آشکار هیچ تاثیری در روش تحقیق ما نخواهد داشت چرا که مبانی نگاه تطبیقی ما تحلیل و ریشه‌شناختی نگاه‌های این دو جریان است نه اقوال رجال.

محمدرضا حکیمی در کتاب «الهیات الهی و الهیات بشری» نقل می‌کند: «از مدتی پیش شنیدم که برخی مکتب تفکیک را دنباله‌روی از ابو حامد غزالی می‌دانند... و اخیراً کتابی به دستم رسید که در آن چنین آمده بود: "او که احیاگر علوم دینی و پیشوای اهل تفکیک و دشمن سرسخت و پرآوازه فلاسفه به شمار می‌رود... ابو حامد غزالی متکلم اشعری است و از فضای عقلانیت شیعی و تأملات الهی جعفری به دور است." غزالی طبق کتاب "القسطاس المستقیم" منکر ضرورت عصمت و مخالف حتمیت وجود امامان معصوم و امام جعفر صادق علیه السلام و غرق در سخنان و اوهام صوفیه است. او احیاگر دین و علوم دین نیست، بلکه احیاگر تصوف در مقابل فلسفه و دین است. از سوی دیگر با توجه به دفاعی که غزالی از یزید می‌کند که دلالت بر عدم درک او از ارزش عاشورا در توحید و عدل است... و عالمی که نتواند اهمیت حدیث متواتر ثقلین را درک و به آن عمل کند و تمایزی بین تعالیم امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام و گفته اشاعره و صوفیه قائل شود... چنین کسی چگونه می‌تواند با مکتب تفکیک، مرتبط و احیاگر دین محمدی باشد چه رسد به این که پیشوای آنان نیز باشد» (حکیمی، ۱۳۸۶: ۲۵۷-۲۵۱).

### برخورد انتقادی و اجتهادی با مطالب فلسفی

اهل تفکیک بنا بر ادعا نگاهی بشدت انتقادی به فلسفه داشتند نه برخورداردی تقلیدی و جمودآور که موجب عقب‌افتادگی در همه شئون فرهنگی و اجتماعی و سیاسی و

اقتصادی و هنری و دفاعی صنعتی می‌شود.

### پیروی از روش علمی اندیشیدن مستقل

از نظر ایشان اندیشه در معارف اسلامی باید توأم با استقلال فکری باشد که مقتضای این روش - بالطبع - تفکیک است، نه خلط و تأویل و امتزاج و التقاط.

به اعتقاد محمدرضا حکیمی اصول اساسی این مکتب عبارتند از: «جدایی فلسفه و عرفان و دین، برتری و اصالت شناخت دین، استناد شناخت دینی به قرآن و حدیث، اتکا به ظاهر آیات و روایات، رد هر گونه تأویل، پرهیز از فهم عقلی یا عرفانی دین.» (حکیمی، ۱۳۷۵: ۵۶۰-۱۵۹)

یکی دیگر از شباهت‌های اساسی مکتب تفکیک به دیدگاه‌های غزالی، اصالت بخشی معرفت شناختی و هستی شناختی به ایمان و باورهای دینی است که منجر به استغناء آدمی از هر منبع معرفتی دیگر می‌شود.

«غزالی با همه تجلیلی که از عقل می‌کند، بینش آن را محدود و راه رسیدن به امور غیبی و ملکوت عالم را برای خود مسدود می‌کند و پای عقل و استدلال را در شهود غیب و کشف اسرار آفرینش و شناخت هستی لنگ می‌داند. به تعبیر وی در "المنقذ من الضلال" برتر از مرحله عقل، مرحله‌ای دیگر از کمال است و با آن چشم غیب و امور آینده ادراک می‌شود. ولی شرع را عقل برونی و عقل را شرع درونی می‌نامد، اما با این وجود حدود شرع و عقل را از لحاظ شناخت و معرفت، متفاوت می‌داند و معتقد است جولانگاه عقل در شناخت اشیا و معرفت حقایق محدود و شعاع ادراکات آن، در فاصله معینی محصور است. به اعتقاد غزالی، معرفت شرع کامل‌تر و تمام‌تر از معرفت عقل است.» (کیایی‌نژاد، ۱۳۶۳: ۲۰۵)

«از دیگر اشکالات مکتب تفکیک بر اندیشه فلسفی آن است که ایشان معتقدند، راه فلسفه برای رسیدن به معرفت، این است که نهایت چیزی که از استدلال‌های فلسفی به دست می‌آید، یقین حصولی است و یقین حصولی هم مصون از خطا نبوده و ارزش معرفتی

چندان‌ی ندارد.<sup>۱</sup> در واقع ایشان وجود اختلاف در میان فیلسوفان را دلیل ناامنی این راه دانسته و معتقدند به حکم عقل باید از پیمودن راه ناامن پرهیز کرد» (مظفری، ۱۳۸۵: ۱۴۰).

به طور کلی می‌توان گفت تفکیکیان در بسیاری از مسائل اصولی، فقهی، کلامی و... مدعای خود را مقتضای «عقل فطری» دانسته و دیگران را به مخالفت با «عقل فطری» متهم می‌کنند. ایشان فیلسوفان را متهم می‌کنند که آنچنانکه باید، از تجربه‌های عینی بهره نبرده و خود را در ذهن‌گرایی ارسطویی محدود کرده‌اند، حال آن که تأکید قرآن بر تجربه عینی و سیر در زمین و مشاهده است. بنابراین در این راستا ورود فلسفه به عالم اسلام و تمایل فیلسوفان اسلامی به ذهن‌گرایی، باعث ضرر فراوان است (همان: ۲۱۳).

شاید بتوان واژه‌ی عقل فطری را که از جانب جریان تفکیکی به کار گرفته شد به نوعی روگرفت از اندیشه‌های غزالی دانست چرا که غزالی اعتقاد داشت که «ایمان و معرفت خدا، بلکه شناخت حقیقت اشیاء در نفوس انسان، به صورت فطری است و عقل انسان با تذکر بدان دست می‌یابد» (غزالی، ۱۳۶۲: ۱/۱۲۶). پس به عبارتی هر دو معتقدند عقل نظری نمی‌تواند انسان را به معرفت رهنمون شود بلکه به شهود و فطرت نیازمند است و عقل استقلال ندارد. اشتباه مشترک تفکیکیان و غزالی در این است که ندانسته‌اند حقیقت عقل چیست و عقل فلسفی را که با مقدمه‌چینی و قیاس منطقی به نتیجه می‌رسد همان حقیقت عقل در متون دینی و احکام برآمده از آن را احکام عقلی پنداشته‌اند، در صورتی که هرگز چنین نیست و هر استدلال و استنتاج به معنای خردورزی نیست و چنین است که باید منظور از عقل را درست دریافت. لذا تلقیات اینچینی آنان این توهم را برای اهل تفکیک ایجاد کرد که «فلاسفه، فلسفه را با تکیه بر عقل ناقص و سطحی تدوین کرده و از وحی مدد نگرفته‌اند. در واقع می‌توان گفت حاصل کلام ایشان آن است که در باب معرفت باید از هر گونه سلوک عقلی مستقل پرهیز نمود. راه درست مراجعه به اهل بیت، آیات و روایات است و از عقل باید تنها برای فهم آنها استفاده کرد» (مظفری، ۱۳۸۵: ۲۵۹).

۱. این اصل در کتب اصلی اصحاب مکتب همچون ابواب الهدی، اصفهانی (ص ۶۹-۱۲۴)، مصباح الهدی، اصفهانی (ص ۵)، معارف القرآن، قزوینی: ۱/۱۸۳، مکتب تفکیک، حکیمی، ص ۳۳۷ ذکر شده است.



به اعتقاد سعید شیخ<sup>۱</sup>: «در نظر غزالی، حقایق دینی حقایق محصل هستند زیرا که بر تجربیات محصل استوار می‌باشند و لذا قابل انکار نیستند...» (شیخ، ۱۳۶۹، ۱۸۷-۱۸۶). غزالی با توجه به چنین اندیشه‌ای معتقد بود که «همانا پیشینیان شما به کثرت سؤال هلاک شدند» و معنی این اعتقاد نزد وی، جلوگیری از سؤال است. «به عبارت دیگر غزالی میل آن داشت که بگوید با برهان و دلیل نمی‌توان به خدا دست یافت. هدف او آن بود که جامعه اسلامی به سنت پیامبر و جمله معروف او (علیکم بدین العجائز)<sup>۲</sup> بازگشت کند.» (فشاهی، ۱۳۸۷: ۵۹)

اشارات متعدد اعضای مکتب تفکیک به مواردی همچون، ترجمه کتب، دور کردن مردم از اهل بیت علیهم‌السلام توسط فلسفه، و احساس بی‌نیازی از مراجعه به مفسرین و یا تلاش آنان برای درک عامیانه و توده‌وار شدن اندیشه به جای دینداری عقلانی و برهانی و دیگر موارد ذکر شده در پژوهش حاضر، نشان از همسانی و نزدیکی این مکتب به آن جنبه از دستگاه فکری غزالی دارد که حرأت و جسارت اندیشه ورزی را از مردم می‌ستاند و بسط دین عجائز را تجویز و توصیه می‌کند. به طور کلی تفکیکیان نیز خطرات فلسفه یا همان خردورزی را در موارد زیر مقوله بندی می‌کنند:

«فلسفه حجاب و مانع دین است چرا که باعث دور شدن از فهم حقایق دینی است.» (اصفهانی، ۱۳۶۲: ۲۳)

«فلسفه، سبب حیرت و سردرگمی می‌شود.» (سیدان، ۱۳۸۵: ۱۰۰)

«فلسفه، سبب دور شدن از عقل فطری می‌شود.» (حکیمی، ۱۳۸۷: ۷۷)

«فلسفه، برای دین موجب گمراهی است.» (حکیمی، ۱۳۸۰: ۱۰)

با وجود چنین احکامی قاطع، محمدرضا حکیمی در مقاله «عقل خودبنیاد دینی» (۹) می‌گوید: «تفکیکیان هم با فلسفه مخالف نیستند تا چه برسد به عقل، بلکه خلط کردن و تأویل نمودن حقایق الهی را با داده‌های فلسفی، هر فلسفه‌ای که باشد، روا نمی‌دانند.»

۱. استاد فلسفه در کالج لاهور پاکستان

۲. بر شما باد دین پیرزنان.

تفکیکیان به اعتبار پیروی از وحی، از عقل دفائنی استفاده و بهره می‌برند که (اعماق عقل) است و دیگران هم از سطوح عقل استفاده کرده‌اند (عقل ابزاری).... فهم فلسفی از دین با فهم عقلی متفاوت است. دین باید با عقل فهمیده شود و فلسفه مساوی با عقل نیست.»

از آنجا که طرفداران این مکتب، متون اسلامی را چه در اصول و چه در فروع دین، بر اساس جمود در ظواهر تفسیر کرده، به حجیت ظواهر آن به طور مطلق سخت باور دارند<sup>۱</sup>، چنین افرادی با چنین بینشی، «در تفسیر متون دینی نیز نظر خود را به جهان عینی محسوس معطوف داشته و جز به ظاهر امور به چیز دیگری نمی‌اندیشد.» (دینانی، ۱۳۷۹: ۴۱۷).

به این ترتیب برای دست یافتن به امور خالص و ناب توجه به ظواهر و جمود بر آنها مفید نیست، چراکه اگر توجه به امور سطحی و جمود بر ظواهر می‌توانست انسان را به اسلام خالص و ناب برساند علمای اخباری بیش از سایر مردم می‌توانستند به اسلام خالص و ناب دست یابند. در حالی که غالب علمای مکتب تفکیک با علمای اخباری موافق نبوده و طریقه آنها را مردود می‌شناسند. «اخباری بودن مربوط به محدوده فقه و استنباط احکام علمیه است.» (حکیمی، ۱۳۷۵: ۳۵)

باتوجه به این که به حجیت ظواهر متون نمی‌توان تردید داشت اما باید به این نکته نیز توجه نمود که هر یک از ظواهر دینی دارای باطنی است و باطن آن نیز دارای باطن دیگری است. بنابراین میان ظاهر و باطن یک متن دینی، هرگز اختلاف نیست و همواره ظاهر و باطن، خود، متحد و یگانه است. پس به همان ملاک و میزانی که ظاهر متن دینی برای انسان قابل درک و دریافت است، باطن این متون نیز قابل ادراک خواهد بود. بنابراین

---

۱. «جمود بر ظواهر در نظر آن بسیار حائز اهمیت است که در باب وضع الفاظ و دلالت آن بر معانی نیز موضوع مخصوص دارند. درواقع معتقدند، الفاظ و کلمات بر موجودات خارجی وضع شده و دلالت آنها نیز محدود و منحصر است به آنچه در جهان عینی محسوس تحقق دارد. در چنین حالتی دایره دلالت محدود و با محدود شدن دایره دلالت، راه وصول به عالم معانی مسدود خواهد شد. به اعتقاد شیخ محمد باقر میانجی در کتاب توحیدالامامیه، «آنچه برای مردم معلوم واقع می‌شود جز امور محسوس و مشهور چیز دیگری نیست.» (معرفت، ۱۳۸۷: ۱۳) اشاره به این مسأله تنها به منظور نشان دادن میزان توجه اصحاب مکتب تفکیک به ظاهر امور بود.

اگر در میان ظاهر و باطن از اختلاف سخن گفته می‌شود این اختلاف از نوع اختلاف در مرتبه است و اختلاف در مراتب وجودی، یک اختلاف طولی است که به هیچ وجه با اتحاد و یگانگی مراتب منافات ندارد. لذا به همان اندازه که یک ادراک ظاهری از معنی متون می‌تواند خالص و ناب باشد یک ادراک عقلی و یا شهودی از معنی متون نیز می‌تواند خالص و ناب شناخته شود.

در این جا باید توجه کرد که غزالی نگاه خاصی در زمینه ظاهر و باطن متون دارد، غزالی نشان می‌دهد که به عقل فلسفی و ادله پیچ در پیچ کلامی چندان اعتقادی ندارد. وی به لایه لایه کردن حقایق و معارف دینی پرداخته و معتقد است که «اگر حقیقت درجات و بطون مختلف دارد و اگر انسانها از نظر هستی و عقل مراتب گوناگون دارند پس هر کس را باید متناسب با ظرفیت وجودی‌اش تعلیم کرد» (غزالی، ۱۳۶۲: ۱/۱۲۵).

اما همان طور که گفته شد اصحاب تفکیک از شناخت راستین مبادی و اصول و حقایق قرآنی و حدیث سخن می‌گویند و تنها ملاک و ضابطه‌شان آن است که نوعی گریز از پذیرش تأویل و انتقاد سخت از سخنان بسیاری از حکما و عرفا را طرح می‌کنند و چنین گریز از تأویل، همچنین بدینی با حکما و عرفا سبب شده که جمود بر ظواهر متون را تنها طریق درک حقایق بدانند.

«اصحاب مکتب تفکیک، علم و فلسفه را محدود به جغرافیای خاص دانسته و به «علم محلی» معتقد هستند: هر دانشی که در مرزهای خودی نروید و رشد نکند بی‌گمان از سرزمین غیر خودی برآمده و ناگزیر به کار گمراه ساختن ما می‌آید.» (مظفری، ۱۳۸۵: ۷۸).

آنان در تحلیل تاریخی مسائل فلسفه و عرفان و سیر تاریخی آنها دچار ساده‌گرایی و کژاندیشی شده‌اند. از این رو نهضت ترجمه آثار یونانی را کار مخالفان دین دانسته و آن را دگانی در برابر معارف اهل بیت علیهم‌السلام پنداشتند. این گونه روایت از سیر نضج اندیشه‌های عقلانی در جهان اسلام بر پایه نظریه‌ای غیرموجه در تحلیل تاریخ فلسفه اسلامی استوار است. غزالی نیز صدها سال، قبل از تفکیکیان در این زمینه اظهار نظر کرده و مبدا فلسفه را یونان دانسته است؛ وی با انتشار «تَهافت الفلاسفه» بوضوح اعلام کرد که آراء اهل دین و اندیشه‌های اهل حکمت به هیچ وجه قابل جمع نیست. «غزالی نشان داد که نه تنها مبادی

عقاید فیلسوفان با دینداران یکی نیست بلکه در مباحثی آنها کاملاً خلاف دین می‌گویند و کافرند - و اگر دست دهد و لازم باشد - قتل آنان واجب است» (غزالی، ۱۳۶۳: ۹۸). ادامه چنین مخالفت‌هایی و جملاتی از قبیل «فلسفه اسلامی به اسلام ضربه زده و کاملاً یونانی است» و رد عقل‌گرایی، امروزه توسط مکتب تفکیک (که به نوعی پرچم‌دار چنین مخالفت‌هایی هستند) بازنمایی و واگویی می‌شود و مطابقت جدی با نگاه‌های غزالی دارد. در زمینه این نگاه و داوری اهل تفکیک و غزالی در مورد نهضت ترجمه آثار یونانی در جهت ضربه زدن به مبانی اهل بیت علیهم‌السلام باید به نکات زیر توجه نمود:

الف) دلیل مظلومیت اهل بیت علیهم‌السلام در دوران عباسی را ترجمه اندیشه‌های سایر ملل از جمله یونان و هندی می‌دانند، حال آن که کشمکش ایشان با ارباب قدرت سیاسی و تحت نظر و در حصر بودن شدید آنان، شاید علت اصلی باشد.

ب) از این که از برخورد اهل بیت علیهم‌السلام با ترجمه آثار سایر ملل بویژه آثار فلسفی و عرفانی خبری در دست نیست، نتیجه گرفته‌اند که علوم بشری با راه اهل بیت علیهم‌السلام در تضاد است و زبان وحی با زبان فلاسفه و عرفا متفاوت است. در حالی که چنین نتیجه‌ای از تاریخ، بی‌پایه و بدون مدرک است و علت فقدان آثار و نظرات اهل بیت علیهم‌السلام در مورد فلاسفه و عرفا، محرومیت آنها از حضور فعال در اجتماع مسلمین بوده است (نک: مدرسی، ۱۳۸۶: ۵۳-۲۹).

ب) تفکیکیان مدعی‌اند ترجمه آثار یونانی و هندی باعث وهن جمیع آیات و احادیث معارف و از بین رفتن اخبار معارف و انهدام اسلامشان است، در حالی که دلیل آن تحت حفاظت و کنترل بودن شدید اهل بیت علیهم‌السلام بوده است.

ج) ایشان مدعی‌اند که اقدام خلفای عباسی در صدور دستور ترجمه آثار یونانی و هندی نشان می‌دهد که آنان ایادی یهود و نصاری بوده‌اند و این کار در جهت انهدام اسلام بوده است؛ حال آن که هیچ سند تاریخی دال بر این مدعا ارایه نمی‌کنند.

د) ترجمه آثار ملل را تهاجم فرهنگی می‌نامند، حال آن که این دو با هم متفاوتند؛ ترجمه آثار ملل دیگر به غنای فرهنگ اسلامی و تضارب افکار کمک کرده و می‌کند اما تهاجم فرهنگی به معنای وارد شدن سنت‌های جاهلی و فاسد سایر ملل به جامعه اسلامی است.

ه) ادعا دارند وظیفه شرعی هر شیعه این است که با فلسفه مبارزه کند و فلاسفه و عرفا را دشمن بدارد. در حالی که هیچ آیه و حدیث و روایتی بر این ادعا صحه نمی‌گذارد؛ بلکه بسیاری از آیات و روایات نفی‌کننده این مدعا هستند. اغلب این مخالفات ناشی از دخیل کردن احساسات و عواطف قلبی در استدلالات عقلی است.

\*\*\*

یکی دیگر از زاویه‌های انتقادی مشترک مکتب تفکیک و غزالی، انتقاد آنها به بنیاد تفکر برهانی است. «اساسی‌ترین اشکال اصحاب مکتب، به تفکر برهانی، این است که برهان به هر دو قسم آن (ان و لم) بر علیت مبتنی است و علیت هم به دلیل داشتن تالی فاسدهای متعدد، باطل است. ایشان بجرأت قاعده الواحد، قاعده امکان اشرف، منع قدرت حق تعالی بر ماسوای نظام موجود و انکار رجعت و معاد را از لوازم غیر قابل قبول علیت برشمرده و در نهایت نتیجه بطلان قاعده علیت و برهان مبتنی بر آن، این می‌شود که نه تنها بنیان فلسفه بر باد است، بلکه همه قضایای مورد استفاده در علوم نیز به دلیل مبتنی بودن بر اصل علیت، اعتبار خود را از دست می‌دهد.» (مظفری، ۱۳۸۵: ۱۲۹). شکی نیست که غزالی فلسفه و متون فلسفی جهان اسلام را در مطالعه گرفت؛ اما صرفاً به قصد نقد و بلکه تخطئه. او هیچ فرصتی را برای حمله به فلسفه از دست نداد و از هر کرانه تیرهای طعن را به سوی آن روانه ساخت. غزالی، تأکید بیش از حد فلاسفه بر عقل و به زعم خود نادیده گرفتن وحی را بهانه‌ای موجه برای جدال مستمر خود با آنان می‌دانست. «وی از موضعی اشعری، اعتقادات فلاسفه به قدم عالم و ضرورت اصل علیت را نقد می‌کرد... وی عقل نظری را پذیرفته و آن را اساس اندیشه عقلانی انسان می‌دانست» (غزالی، ۱۳۶۲: ۱/۱۲۵).

اهم نکاتی که در تفسیر تفکیکیان از عقل برای تأمین خردگرایی وجود دارد، عبارتند از:

اهل تفکیک، عقل را به معنای مألوف آن به کار نبرده، در عین حال شیوه خود را از ظاهر گرایان جدا دانسته می‌دانند. آنچه در سراسر تاریخ نزاع‌های متداول بین اندیشوران مختلف، از عقل مراد می‌شود، همان تصویری است که این دیدگاه (مکتب تفکیک) آن را تفسیری صحیح از عقل نمی‌دانند و نفی می‌کنند؛ معنای نفی آن است که تا لحظه ارائه

چنین تصویری از عقل، هیچکس از ظواهر متون دینی درباره‌ی واژه‌ی عقل به تصویر مکتب تفکیک راه نیافته، به گمان آنان همگان در فهم مراد از عقل و به کارگیری نیروی ادراکی راه خطا رفته‌اند.

نقد دیگر بر تصور مکتب تفکیک درباره‌ی معرفت‌شناسی عقلی این است که دیدگاه آنان واجد تناقض درونی است. زیرا این ابهام نسبت به باور آنان وجود دارد که آیا اهل تفکیک تمام مدعیات خویش را با اثرپذیری از همان عقل نوری ابراز می‌کنند؟ اگر اهل تفکیک، خود برخوردار از چنین عقل نوری هستند نباید هیچگاه در ابواب مختلف به سخنان متناقض با همدیگر دچار شوند در حالی که در گفته‌های آنان این مشکل بوفور یافت می‌شود (نک: معرفت، ۱۳۸۷: ۱۲).

نکته‌ی دیگر مسأله‌ی ناسازگاری برونی است که از چند جهت پذیرش دیدگاه مکتب تفکیک را برای عقل و شناخت عقلی دشوار می‌نماید. از جمله این که:

الف) این سخن که فلاسفه‌ی واژه‌ی عقل را در مفهوم نیروی درک کلیات و یکی از مراتب چهارگانه‌ی ادراکی نفس منحصر می‌دانند تصویر صحیحی نیست. واژه‌ی عقل در فرهنگ فلسفی، واژه‌ای است که به اشتراک لفظی در معانی متعدد و مختلف به کار می‌رود. عدم لحاظ این مسأله‌ی مهم، از استحکام نظر تفکیکیان کاسته است.

ب) ویژگی‌هایی که برای عقل در این دیدگاه شمرده شده، بخوبی نمایانگر برداشتی نامعمول از متون دینی و عدم تطابق این ادعا با محتوای دین است. این که عقل با وجود استقلال، ضمیمه وجود مادی نفس شود تا آن را عالم کند، انحراف از مفهوم مشترک عقل در واژه‌شناسی متون دینی است. اوصاف مزبور در متون دینی برای موجوداتی است که در لسان شرع، «ملائک» و در لسان فلسفی، «عقل» نامیده می‌شوند. این موجودات واسطه‌ی فیض بین الوهیت و عالم طبیعی به شمار می‌آیند؛ اما اهل تفکیک تصور کرده‌اند، اینها اوصاف موجودی است که در خارج از وجود انسان مستقر است و تنها برای عالم شدن به انسان ضمیمه می‌شود (نک: اسلامی، ۱۳۸۲: ۵۰).

پ) معلوم نیست که چرا به زعم اهل تفکیک، برداشت ایشان از واژه‌ی عقل، بر نهج صواب است و درمقابل، برداشت فلاسفه‌ی ناصواب؛ حال آن که فلاسفه‌ی الهی با الهام از

همین متون وحیانی و روایی به توضیح و تبیین عقل و معرفت عقلی اهتمام ورزیده‌اند. ج) «ناسازگاری با واقع»، تفسیر ویژه‌ای است که مکتب تفکیک از عقل و معرفت عقلی ارائه کرده اما دلیلی برای اثبات آن اقامه نکرده است. در واقع تأکید تفکیکیان بر عقل عملی است و برهان منطقی را که مظهر عقل نظری است مردود می‌دانند. اینجا نیز یکی دیگر از ایستگاه‌های مشترک بین این دو نحله است. تفصیل مطلب این که غزالی نیز با نوشتن کتاب «احیاء علوم الدین»، تفکر دینی زمان خویش را به باد انتقاد گرفت و برنامه دیانت را با جزئیات آن بیان کرد؛ در این برنامه عقل و خردورزی جایگاهی بس خُرد و پست داشت. در عوض، سلوک عرفانی و تعبّد دینی مقام والایی را به خود اختصاص می‌داد. تعریفی که غزالی از علم و عقل به دست می‌دهد این مطلب را بخوبی تأیید می‌کند: «علم طریق آخرت، منحصر در دو چیز است. علم مکاشفه (علم باطن) که غایت علوم است و علم معامله که همان اخلاق است.» (غزالی، ۱۳۶۲: ۱/۳۳، ۳۲)

در نگاه تفکیکیان این تعابیر، در اخبار و روایات ریشه دارد. آنان بر این عقیده‌اند که عقل نوری، مجرد و پاک و معصوم از خطا است، که خداوند آن را بر نفوس افاضه کرده است. این عقل، ملاک هرگونه حجیت بوده و اساس تکلیف و ثواب و عقاب است. به باور آنان، علم و عقل، خارج از حقیقت وجودی انسان است و ماهیت آدمی یک شیء تاریک و ظلّمانی بالذات می‌باشد. در عین حال ذات انسان (تاریک) از طریق عقل که ظاهر بالذات شناخته می‌شود مکشوف می‌گردد. در واقع نسبت میان عقل و معقول، نسبت کاشف و مکشوف و نسبت ظاهر بالذات و مُظلم بالذات است. بنابراین تاریکی صرف و ظلمت محض، با نور آشکار علم و عقل روشن می‌گردد. پس علم بر معلوم و عقل بر معقول تقدم دارد و در این علم و عقل، فطری و ذاتی است و معلومات و معقولات انسان و حتی تصورات و تصدیقات (صور ادراکی) را روشن و آشکار می‌نماید. نتیجه آن است که این علم و عقل هرگز معلوم و معقول واقع نمی‌شود. زیرا چیزی که ظاهر بالذات و مظهر غیر است امکان ندارد به وسیله چیز دیگری معلوم و آشکار گردد. بنابراین عقل حقیقی و علم حقیقی به خود همان عقل و علم معقول و معلوم خواهد بود و طریق معلوم شدن علم حقیقی فقط «تذکر» است و از طریق استدلال نمی‌توان به این مقصود دست

یافت.» (دینانی، ۱۳۷۹: ۴۳۰). اما به هر حال مکتب تفکیک نمی‌تواند روشن کند که چگونه می‌توان به آن منبع نور رسید و پس از رسیدن به آن نیز چگونه می‌توان دیگران را از شناخت‌های خود با خبر کرد.

غزالی درباره موضوعات مذهبی، شک کلی عقلانی پیدا کرد. اما به جای آن که با سلاح احتجاج این پرده شک را از بین ببرد، آن را وام‌اهریمن پنداشت. نکته مهم این است که شک غزالی و تفکیکیان را اگر از زمره شک دینی بدانیم، معنای آن این است که تشکیک در مبانی مابعدالطبیعی دین، و اعتقاد به این معنا که (مابعدالطبیعه) نمی‌تواند راهگشای اصول دین باشد، دلیل مخالفت غزالی و همفکرانش با فلسفی کردن دین است. طبق نظر حکیمی «بنابراین ما با همه ارزش و احترامی که برای فلسفه و فلسفه‌خوانان و تألیفات فلسفی قائل هستیم، فلسفه را مبنای نهایی شناخت حقایق نمی‌دانیم زیرا شناخت حقایق باید از طریق علم و حیانی و با تعقل و حیانی حاصل شود و عقل به خودی خود از فهم همه حقایق ناتوان است» (حکیمی، ۱۳۷۵: ۱۲۵). نکته مهم و اساسی که باید به دقت به آن نظر داشت، آن است که شک غزالی و یا خرق اجماع او و افکار تفکیکیان، از ریشه شک صحیح و بنیادساز نبوده است. به طور مثال شک غزالی و هدم و تخریب فلسفه بوسیله اعتراضات او برای استوار کردن پایه‌های کلامی اشعری و مذهب شافعی که مبتنی بر کشف و شهود باطنی و تصوف بوده است، می‌باشد و می‌توان اذعان داشت «حاصل شک غزالی و دیگران رکود افکار فلسفی و علمی و فقدان آزادی و آزاداندیشی و غوطه خوردن در عالم لاهوت و بی‌خبر ماندن ما از عالم ناسوت است که در آن زندگانی می‌کنیم» (غزالی، ۱۳۶۳: ۹ مقدمه)

### وجوه اشتراک آراء غزالی با مکتب تفکیک

۱. اعتقاد بر اشتباه بودن حرکت کلی فلاسفه در تاریخ جهان اسلام و اینکه اندیشه بشری مشوب به خطاها و انحرافات گوناگون است لذا فلسفه سبب دور شدن انسان از حقایق وحی می‌شود.

۲. تفاوت حقایق وحی با آنچه عقل بشری استباط می‌کند یا به عبارتی جدایی عقل و دین

۳. اتکا به ظاهر آیات و نفی هرگونه فهم عقلی و عرفانی دین



### یونانی دانستن مبانی فلسفه اسلامی

عدم توانایی عقل نظری در رهنون کردن انسان به معرفت و استمداد از شهود و فطرت و عدم استقلال عقل.

هر دو جریان برای مقابله با نحله‌های دیگر به وجود آمده‌اند.

### وجوه افتراق آراء غزالی با مکتب تفکیک

درباره اختلافات این دو نگاه، رویکرد بایسته است به چند نکته اشاره شود:

غزالی، فلسفه ابن سینا و فارابی را قبول ندارد. مکتب تفکیک نیز به همین شکل عقیده دارد، اما همانند غزالی به فلسفه حمله نمی‌کند. دلیل تفاوت عملکرد مکتب تفکیک با غزالی در آن است که فیلسوفان بعد از غزالی همگی تفکر فلسفی اسلام را به طور عام تغییر داده و به شکل تفکر فلسفی شیخ اشراق و ملاصدرا پیش بردند. (در واقع باور آنها بر آن است که تنها راه شناخت واقعیت راه ادراک عقلی نیست، علاوه بر آن با معرفت حضوری نیز می‌توان واقعیت را شناخت. در واقع با تلاش شیخ اشراق این مفهوم کسب شد، مبنی بر این کلام وی که «وی مبانی فلسفی کشف و شهود را در فلسفه خویش ارائه و ثابت نموده و بر اساس این مبانی ثابت کرد که معرفت شهودی و حضوری معرفتی است واقع نما» (اسلامی، ۱۳۸۲: ۴۵).

مشرّب ابن سینا و فارابی بر این قرار بود که در فلسفه، تنها اهتمام بر ادراک عقلی است و تمام سخن ایشان آن بود که از طریق براهین عقلی می‌توان خدا را شناخت و در مقابل، غزالی بشدت بیان داشت که راه استدلالیان بی‌تمکین است و باید راه دیگری را شناخت و آن راه، کشف و شهود و ایمان است. غزالی راهی متفاوت نشان داد و در راه مخالفت خویش مبانی استدلالی محکمی ارائه نداد و بسیاری از بنیادهای نواندیشی زمانه خود را تخریب کرد، اما در ادامه با ظهور پایه‌های مکتب تفکیک راه حلی اضافه شده و مخالفت با نظر قطعی ابن سینا و فارابی از طرف این مکتب، کم‌رنگ‌تر شد.

۲. یکی از مهم‌ترین نتایج اندیشه و عمل غزالی، تسلط تصوف و مشایخ خانقاهی، بر افکار

توده مردم است<sup>۱</sup>؛ غزالی در این مرحله با موقعیت خاص نقد و رد تند فلسفه خویش و رد اهل کلام و باطنیان، به حقانیت راه تصوف و عرفان حکم قاطع داده و آن را عین اسلام و درست‌ترین راه اعلام کرد. «اگر همه عقل و عقلا و حکمت حکما و علم علمای اسرار شرع، دست به دست هم بدهند، نمی‌توانند چیزی از تصوف را به بهتر از آن چه هست تبدیل کنند.» (غزالی، ۱۳۵۸: ۱۳۹) در واقع این یکی دیگر از تفاوت‌های غزالی و تفکیکیان است؛ بدین گونه که غزالی به تصوف گرایش داشت، اما تفکیکیان چنین گرایشی را نزد خویش نمی‌پذیرند؛ شاید به این دلیل که امروزه تصوف با فرق متعددش از اصول اولیه خویش دور شده و شریعت را نفی می‌کند. اصحاب تفکیک به شکل صوری، نظری به تصوف و عرفان ندارند ولی در واقع در مخالفت با عقل فلسفی و منطقی، به فطرت پناه برده و این بحث فطرت مشابه نظر عرفا و دیدگاه غزالی است.

### نتیجه‌گیری

بی‌تردید، آراء غزالی در قرن پنجم هجری و مکتب تفکیک در عصر حاضر، هر کدام به درجاتی زمینه‌ساز رکودی عظیم در حوزه اندیشه فلسفی و خردورزانه اسلامی شدند. این دو رهیافت هرچند از نظر مواجهه انتقادی با عقل و فلسفه، ادبیات مشابهی دارند اما فاصله زمانی بین آنها سبب شده که ما بتوانیم در مبدا پیدایش و نیت شکل‌گیری این دو نحله هم از نظر سیاسی و هم از نظر روان‌شناختی به نوعی تفکیک قائل شویم. از طرفی این مهم نباید فراموش گردد که هرچند انتقادات غزالی ضربه‌ای سهمگین به تفلسف زد اما زمینه بلوغ آن را نیز فراهم آورد. شکل‌گیری حکمت اشراقی و ظهور اندیشمندی همچون شیخ شهاب‌الدین سهروردی به نوعی ایجاد آشتی میان جریان‌های مختلف بود و زمینه یک عقلانیت نورانی‌تر را در حکمت متعالیه ایجاد کرد که به نسبت بسیار زیاد متکامل‌تر از عقلانیت مشائیون است. از طرفی نگاه‌های انتقادی تفکیکیان بر خلاف انتقادات غزالی که

۱. تصوف و عرفان اسلامی از قرن دوم آغاز و در قرن سوم تا چهارم هجری به اوج رشد و رواج خود رسیده و مکتبی بود که عوام و خواص به نوعی هر یک آن را دلخواه خود می‌یافتند. از اواخر قرن چهارم، تنظیم و تدوین معارف صوفیه آغاز شده (در آثار کسانی همچون سراج طوسی کلابادی و ابوطالب مکی)،

بیشتر متوجه حکمت مشاء بود رو به سوی نقد مبانی حکمت متعالیه و نگاه‌های محی‌الدین ابن عربی در عرفان نظری داشت و شاید بتوان آن را ضربه دومی دانست که خرد ستیزان بر دستاوردهای به دست آمده از نقدهای غزالی زدند که به نوعی به روز کردن آن تفکرات قدیمی بود. توسعه مبانی عقل‌گریزی به نام دین، سبب‌ساز برخی عوامل است از جمله:

۱. زوال فرهنگ و شعور اجتماعی و از آن مهم‌تر، عدم امکان فهم دین واقعی و تشخیص سره از ناسره.

۲. بستن باب نقد و سؤال و تعقل و پویایی و حاکمیت جمود و مقدس‌مابی به نام دین‌مداری.

۳. جلوگیری از توسعه علم و آگاهی و فرهنگ اخلاقی اجتماعی.

۴. جدایی و ترک رجوع به متون اصلی به عنوان معیار و مبنا و محک حق.

۵. ایجاد مقامات مجازی معنوی که بعضاً امکان استحاله و دگرگونی بنیادین در دین را به ایشان می‌دهد، البته به نام حفظ کیان دین.

۶. تکفیر عمومی، ابزاری کارآمد، به نام دین و برای نابودی دین و دینداری واقعی با تکیه بر جهل مردم.

زمینه‌سازی برای شکل‌گیری اندیشه‌های سلفی که تنها ۲۰۰ سال بعد خود را در قالب متکلمی عبوس همچون ابن تیمیه (۷۲۸-۶۶۱ق) نشان داد.

### فهرست منابع

۱. آربری، آ.ج. (۱۳۵۸)، *عقل و وحی در اسلام*، ترجمه حسن جوادی، تهران، امیرکبیر.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۹)، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، جلد سوم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی؛ طرح نو، اول.
۳. ابن رشد (۱۹۹۸)، *تهافت التهافت*، مع مدخل و مقدمه تحلیلیه و شروع للمشرف علی المشروع محمدعابدالجابری، بیروت.
۴. اسلامی، سید حسن (۱۳۸۲)، *رویای خلوص (بازخوانی مکتب تفکیک)*، قم، صحیفه خرد.
۵. ارشادی‌نیا، محمدرضا (۱۳۸۱)، *نقد و بررسی نظریه تفکیک*، قم، بوستان کتاب.
۶. اصفهانی، میرزاهمدی (۱۳۶۳)، *ابواب‌الهدی*، گردآوری سید محمد باقر نجفی یزدی، مشهد.
۷. ———، *تقریرات*، ج ۲ و ۳، مشهد، مرکز اسناد آستان قدس رضوی، ش  $\frac{12455}{12459}$  61.
۸. ———، *مصباح‌الهدی*، مشهد، مرکز اسناد آستان قدس رضوی، شماره ۱۲۴۱۹.
۹. بیات، عبدالرسول (۱۳۸۱)، *فرهنگ واژه‌ها*، قم، مؤسسه اندیشه و فرهنگ معاصر.
۱۰. پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۹)، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.
۱۱. حکیمی، محمدرضا (۱۳۷۸)، *اجتهاد و تقلید در فلسفه*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، اول.
۱۲. حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۶)، *الهیات الهی و الهیات بشری*، انتشارات دلیل ما، چاپ اول.
۱۳. حکیمی، محمدرضا (۱۳۷۵)، *مکتب تفکیک*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ دوم.
۱۴. حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۴)، *مقام عقل*، گردآورنده: محمد کاظم حیدری؛ محمد اسفندیاری، انتشارات دلیل ما، چاپ دوم.
۱۵. حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۰)، *عقل خودبنیاد دینی*، مجله علوم سیاسی، شماره ۲۱.
۱۶. حناالفاخوری، خلیل‌الجر (۱۳۷۷)، *تاریخ فلسفه در جهان اسلام*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، پنجم.
۱۷. راوندی، مرتضی (۱۹۹۷)، *تاریخ اجتماعی ایران (فرقه‌های مذهبی در ایران)*، ج ۹، استهکلم، آرش، دوم، ۱۹۹۷.
۱۸. زارع، محمد (مرداد- شهریور- مهر ۱۳۸۵)، *غزالی، کلام اشعری و عقل روشنگری*، کتاب ماه ادبیات و فلسفه، ش ۱۰۶-۱۰۷-۱۰۸.
۱۹. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۱)، *فرار از مدرسه*، تهران، امیرکبیر، هفتم.

۲۰. ساکت، محمدحسین (بهار ۱۳۸۱)، *غزالی، دگراندیشی و دگراندیشان*، زبان و ادبیات، ش ۵.
۲۱. سیدان، سید جعفر (۱۳۸۵)، *مکتب تفکیک یا روش‌های فقهای امامیه*، اندیشه حوزه، شماره ۱۹.
۲۲. شیخ، سعید (۱۳۶۹)، *مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی*، ترجمه دکتر مصطفی محقق داماد، تهران، خوارزمی، اول.
۲۳. عابدالجابری، محمد (۱۳۹۴)، *بازخوانی تاریخ فلسفه در شرق اسلامی*، ترجمه اسماعیل باغستانی، تهران، هرمس، اول.
۲۴. غزالی، ابوحامد (۱۳۷۲)، *احیاء علوم‌الدین*، ترجمه محمد خوارزمی، تهران، علمی و فرهنگی، اول.
۲۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳)، *تهافت الفلاسفه (تناقض‌گویی فیلسوفان)*، ترجمه دکتر علی‌اصغر حلبی، تهران، زوار، دوم، ۱۳۶۳.
۲۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۵۸)، *المنتقد من الضلال*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، نبوی محمدی، تهران.
۲۷. فشاهی، محمدرضا (۱۳۸۷)، *ارسطوی بغداد، (از عقل یونانی به وحی قرآنی: کوششی در آسیب‌شناسی فلسفی ایرانی - اسلامی)*، تهران، کاروان، سوم.
۲۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۹)، *قرآن*، ترجمه محی‌الدین مهدی الهی قمشه‌ای، قم، اول.
۲۹. کرمانی، علیرضا (خرداد ۱۳۸۱)، *عقل و دین از منظر ابوحامد غزالی*، معرفت، ش ۵۴.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب (بی‌تا)، *اصول کافی*، تهران، علمیه الاسلامی.
۳۱. کیایی‌نژاد، زین‌العابدین (آذر و اسفند ماه ۱۳۶۳)، *ارزش عقل از نظر غزالی*، مجله معارف، ش ۳.
۳۲. مجتهد شبستری (۱۳۷۵)، *هرمنوتیک، کتاب و سنت*، تهران، طرح نو، اول.
۳۳. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ ه.ق.)، *بحارالانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.
۳۴. مدرسی طباطبایی، سید حسین (۱۳۸۶)، *مکتب در فرایند تکامل*، تهران، کویر، اول.
۳۵. معرفت، محمدهادی (شهریور ۱۳۸۷)، *عقلانیت دینی در مکتب تفکیک*، فصلنامه اندیشه حوزه، ش ۱۲، ۱۹.
۳۶. مظفری، حسین (۱۳۸۵)، *بنیان مرصوص (فلسفه اسلامی از نگاه مکتب تفکیک)*، تهران، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، اول.
۳۷. نعمانی، شبلی (۱۳۶۲)، *تاریخ علم کلام*، تهران، اساطیر.
۳۸. ولفسن، هری اوسترین (۱۳۶۸)، *فلسفه علم کلام*، ترجمه احمد آرام، تهران، تهران، الهدی، اول.
۳۹. یتربی، سید یحیی (۱۳۸۶)، *نقد غزالی (تحلیل از خردورزی و دین‌داری امام محمد غزالی)*،

تهران، کانون اندیشه جوان، دوم.

۴۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، *فلسفه چیست؟ (تحلیلی در چیستی فلسفه، فلسفه کارآمد، روش درست*

*تفکر)*، تهران، امیرکبیر، اول.

۴۱. \_\_\_\_\_ (پاییز و زمستان ۱۳۸۱)، *امام محمد غزالی و خردورزی و دین‌داری*، مجله فلسفه، کلام

و عرفان، ش ۱۱ و ۱۲.

## بررسی فلسفه نظری تاریخ در نهج البلاغه؛ مطالعه موردی جبر و اختیار

سید مهدی حسینی شیروانی<sup>۱</sup>  
سید علی اکبر ربیع نتاج<sup>۲</sup>  
محمد شریفی<sup>۳</sup>

### چکیده

جبر و اختیار از مهم‌ترین و قدیمی‌ترین مباحث فلسفه نظری تاریخ است. اهمیت و حساسیت این مسأله از بعد دینی و کلامی به این دلیل است که با مسائل اراده، استطاعت، قدرت، علم خداوند به افعال بندگان، مخصوصاً خلق افعال و قضا و قدر و طلب و اراده، پیوندی تنگاتنگ دارد. سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا از دیدگاه امام علی (ع) در نهج البلاغه انسان مختار است یا مجبور و آیا این مختار بودن منافاتی با اراده الهی دارد؟ بر این اساس، یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که امام علی (ع) در نهج البلاغه به تصادف و جبر تاریخی اعتقادی ندارد و معتقد به رابطه علت و معلول در حوادث و رویدادهای تاریخ است. به طوری که انسان در بینش فلسفی امام علی (ع) یک قربانی بی‌اراده در مقابل خدای تاریخ نیست، بلکه خود، خود تاریخ و سازنده آن است و می‌تواند در پهنای قضا و قدر الهی، به راه خیر و سعادت رهنمون شود. در نگاه امام (ع) اراده انسان‌ها در طول اراده و سنت‌های الهی است و جبری بر تاریخ مسلط نیست. بر این اساس، مختار بودن، یکی از ویژگی‌های مهم انسان از نظر نهج البلاغه است. روش تحقیق پژوهش حاضر در مقام گردآوری کتابخانه‌ای-اسنادی و در مقام داوری توصیفی-تحلیلی می‌باشد.

### واژگان کلیدی

جبر و اختیار، امام علی (ع)، نهج البلاغه، فلسفه تاریخ.

Email: sm.hosseini@umz.ac.ir

Email: sm.rabinataj@gmail.com

Email: m.sharifi@umz.ac.ir

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه مازندران.

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه مازندران.

۳. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه مازندران.

## طرح مسأله

تاریخ‌دانشی است که به مطالعه تحولات و تطورات حیات آدمی در گذشته می‌پردازد (ساماران، ۱۳۷۵: ۱/ ۲۵؛ محمد مهدی، ۱۳۸۰: ۱۵). نگرش امام علی علیه السلام به تاریخ به تبع آموزه‌های قرآن کریم، رویکردی علت‌جو، کلان‌نگر و تحلیل‌گر است؛ به عبارتی دیگر نهج البلاغه خود گویاترین تفسیر قرآن بوده و لذا دیدگاه تاریخی و فلسفی نهج البلاغه نیز متأثر از نگرش قرآن و فلسفه تاریخ می‌باشد. دیدگاهی که تاریخ را پدیده‌ای زنده می‌داند و قوانین و سنن حاکم بر آن را می‌بیند و آن را در چهارچوب قوانین، سنن و بر پایه اراده‌ی آزاد انسان، مایه‌ی گذرآموزی می‌شناسد و آن را به عنوان منبعی اساسی و یکی از منابع تفکر و شناخت در کنار خداشناسی، انسان‌شناسی و طبیعت‌شناسی معرفی می‌کنند (دلشاد تهرانی، ۱۳۹۲: ۴۳-۴۴).

در فلسفه نظری تاریخ، نخستین نکته‌ای که به آن توجه شده است این ادعاست که تاریخ، موجود زنده‌ی متحرکی است که روحی و جسمی و عزمی و آهنگی دارد. هم‌چنین دارای هدف و نظام، محرک و مسیری است (مفتخری، ۱۳۹۱: ۷). به عبارت دیگر تاریخ نه به معنای بودن‌های جزئی و نه به معنای قوانین کلی بودن‌های جماعات است، بلکه به معنی شدن و سیورورت و حرکت جامعه‌هاست. جامعه هم به حکم این که یک موجود زنده است، یک موجود دارای اختیار است (مطهری، بی‌تا: ح ۱۵، ۸۴۳). بر این اساس، یکی از مباحث فلسفه نظری تاریخ را بحث جبر و اختیار تشکیل می‌دهد که مورخان و جامعه‌-شناسان دیدگاه‌های متفاوتی نسبت به این قضیه دارند. مبحث جبر و اختیار و نقش انسان در افعال خویش و پیوند آن با اراده خدای متعالی، از مباحث مهمی است که همواره ذهن بشر را - اعم از مسلمان و غیر مسلمان - در عرصه‌های گوناگون دانش و فرهنگ به خود مشغول کرده است. امام علی علیه السلام نیز در نهج البلاغه به موضوع جبر و اختیار پرداخته است و با ارائه ادله‌های گوناگون وجود اختیار در انسان را تأیید کرده است. بر این اساس، این پژوهش با تکیه بر فلسفه نظری تاریخ به بررسی جبر و اختیار از نگاه امام علیه السلام در نهج البلاغه می‌پردازد و درصدد است پاسخ‌های درخوری برای سؤالات پژوهش بیابد.

## پیشینه تحقیق

در مورد پیشینه تحقیق شایان ذکر است، تاکنون از زوایای گوناگون کتب و مقالات



مختلفی درباره نهج البلاغه و جبر و اختیار نوشته شده است. که به طور نمونه می‌توان به کتاب و مقالاتی چون ارزش تاریخ در نهج البلاغه عباس نصر، بینش تاریخ نهج البلاغه یعقوب جعفری، حوادث تاریخی قرآن در نهج البلاغه، نگاهی به جبر و اختیار در مکتب اسلام و کتاب جبر و اختیار نوشته محمدتقی جعفری اشاره نمود که همه‌ی پژوهش‌های حاضر به صورت کلی و مختصر اشاراتی چند به مبحث جبر و اختیار دارند، اما در این پژوهش سعی شده است با نگاهی جدید و جزئی‌نگر موضوع جبر و اختیار در فلسفه نظری تاریخ از دیدگاه نهج البلاغه مورد نقد و ارزیابی قرار گیرد.

### فلسفه نظری تاریخ

اگر سنخ و ماهیت تاریخ در اضافه «فلسفه تاریخ» از سنخ گذشته و واقعیت بیرونی باشد، در این صورت فلسفه و تاریخ از فلسفه‌های مضاف به واقعیت خواهد بود که پدیده‌های گذشته تاریخی را مطالعه و تحلیل خواهد کرد. در این صورت تاریخ، ناظر به پدیده‌ها و وقایعی است که در گذشته اتفاق افتاده‌اند (سروش، ۱۳۵۷: ۲). در این معنا «تاریخ» موجودی حقیقی، زنده و متحرک است که جسمی دارد و روحی، اراده‌ای و خواستی، عزمی و آهنگی، حرکتی و محرکی، مبدائی و مسیری، مقصدی و هدفی و نیز قانونی (ادواردز، ۱۳۷۵: ۲؛ استفورد، ۱۳۸۲: ۲۲-۲۳). در این صورت فلسفه تاریخ، «فلسفه نظری تاریخ» یا «فلسفه جوهری تاریخ»<sup>۱</sup> نامیده می‌شود که کوششی است تا معنا و مفهوم روند کلی پدیده‌های تاریخی را کشف کند و به ماهیت کلی و عام فرایند تاریخ دست یابد.

فلسفه نظری تاریخ به عنوان معرفتی درجه اول، تأمل نظری در چیستی و ماهیت کلیت و تمامیت تاریخ بشر است نه جزئیات آن (مفتخری، ۱۳۹۱: ۱۶). نکته‌ی اساسی مورد توجه فلاسفه در این حوزه را می‌توان به این صورت بیان کرد که آنها بر آن هستند که مفهوم و هدف جریان تاریخ را به طور کلی کشف نمایند (حسن‌زاده، خلیلیان، ۱۳۸۹: ۲۰-۲۳). به نظر آنها تاریخ به صورتی که تاریخ نویسان عادی آن را در قالب یکسری رویدادهای نامرتب که کاملاً فاقد انسجام و دلیل هستند و تلاش نمی‌کنند که طرح و قواره‌ی تاریخ را که در ورای این رویدادهاست نشان دهند، عقیده دارند که وظیفه فلسفه تاریخ آن است که شرحی دقیق از مسیر رویدادهای تاریخی بنویسد که منطبق اساسی این مسیر به طور بارز

1. Substantive Or Speculative Philosophy Of History.

نشان داده شود (والش، ۱۳۶۳: ۲۸).

اکثر کسانی<sup>۱</sup> که در فلسفه نظری تاریخ قلم زده‌اند، تلاش کرده‌اند جریان کلی تاریخ را (یا آن مقدار از آن را که می‌دانستند) بررسی کنند و در آن الگوهایی از نظم و علیت و معنا بیابند (استنفورد، ۱۳۸۴: ۳۷۰؛ یاسپرس، ۱۳۷۴: ۳). اینکه تاریخ به کجا می‌رود (هدف)؟ چگونه می‌رود (محرک)؟ از چه مسیری می‌رود؟ از جمله سؤالاتی است که در فلسفه نظری تاریخ مطرح شده است (سروش، ۱۳۷۵: ۸؛ کافی، ۱۳۹۳: ۹-۱۰؛ جعفری، سعیدی، ۱۳۹۳: ۲۳). از آن جا که امام علی علیه السلام توجه‌ای ویژه به مباحث تاریخی داشته‌اند در قسمت‌های مختلف به تاریخ و فلسفه تاریخ اشاره نموده‌اند.

### معنای جبر تاریخی

درباره اینکه جبر به چه معناست، سه نظریه وجود دارد که قبل از بررسی موضوع اختیار و جبر در نهج البلاغه به آنها اشاره می‌شود:

۱. یک معنای جبر را «فاتالیسم»<sup>۲</sup> یعنی اعتقاد به سرنوشت یا جبر و تقدیر ذکر کرده‌اند (زریاب خویی، ۱۳۸۷: ۸۳؛ زرافشان، ۱۳۸۹: ۱۵۲-۱۵۴). معنای نخست این مفهوم آن است که رویدادها «بنا بر تقدیری ناشناخته» رخ می‌دهند که این مفهوم هم برای یونانیان و هم در اندیشه شرقی، آشناست. مفهوم اصلی آن، این است که بیرون از فرایند تاریخی، کسی که دارای اراده است، رویدادهای تاریخی را تعیین می‌کند و تحت نظارت دارد و بر آن تأثیر می‌گذارد. ولی معمولاً تصور بر این است که راههایی که به وسیله آنها رویدادهای مقدر شده، واقع می‌شوند، و رای مکانیسم علی معلولی، قرار دارند (کافی، ۱۳۹۳: ۱۰۰). این نگرش که می‌گوید: آنچه مقدر است، به رغم همه تلاش‌ها برای جلوگیری از وقوع آن، رخ خواهد داد و راه را برای نوعی تقدیرگرایی هموار می‌کند و البته از نظر بسیاری از منتقدان، چنین امری نامعقول به نظر می‌آید، زیرا رویدادهای تاریخی دست کم به یک معنا، به دلیل آنچه ما انجام می‌دهیم پدید آمده‌اند. بسیاری از فلسفه‌های دینی و کلامی تاریخ، به معنای مورد اشاره، به دلیل آنچه آنان در روایات و تبیین‌های خود، برای اراده خداوند قائل‌اند، تقدیرگرا هستند. البته برخی از کسانی که به این دیدگاه قائل‌اند، اذعان

۱. هگل، مارکس، توین بی، اسپنگلر.

کرده‌اند که برای ذهن محدود بشری، هم طرح و هم نحوه فعل و دخالت خداوند در تاریخ رازآمیز و ناشناخته باقی می‌ماند (ادواردز، ۱۳۷۵: ۶۹-۷۱).

۲. هر کوششی در جهت نشان دادن اینکه تقدیر یا مشیت، ذاتی فرایندهای عادی تاریخ است، حرکتی به سوی دیدگاه دیگری در باب جبری بودن رویدادهای تاریخی به شمار می‌رود. دیدگاهی که اغلب در بحث‌های معاصر به عنوان «حتمیت تاریخی» به آن اشاره می‌شود. در این دیدگاه، سیر تاریخ، نوعی جهت و سمت و سوی حتمی، عام و کلید دارد؛ خواه آن جهت به نیروی فعال، اما نامشخص، یعنی نوعی جنبش و حرکت به سمت هدف غایی نسبت داد شود، یا به گونه‌ای قانون دینامیک تکامل. جهت حتمی تاریخ را فیلسوفان به شکل‌های مختلف تصور کرده‌اند. از این رو یونانیان گرایش داشتند که آن را ادواری یا تکرار شونده تصور کنند؛ در حالی که بیشتر فیلسوفان روشنگری، به نوعی الگوی خطی، اما به همان سان به پیشرفت ضروری قائل بودند (ادواردز، پیشین، ۷۱-۷۲).

۳. مفهوم تبیین رویدادها و جریان‌های تاریخی، بر اساس کارکرد قوانین علمی، ما را به مفهوم کلی‌سومی از جبر تاریخ، به معنای علمی آن هدایت می‌کند. این مفهوم را به ساده‌ترین وجه می‌توان این گونه بیان کرد: یک رویداد را در صورتی می‌توان جبری دانست که رویدادی دیگر یا شرط دیگر یا گروهی از آنها موجود باشد که گاهی علت آن رویداد «نوعی شرط کافی» برای وقوع آن نامیده می‌شود. شرط کافی در اینجا، از به وجود آمدن معلول از علت، بر طبق قانون طبیعت به دست می‌آید. بنابراین حکم کلی جبر تاریخی به این قول باز می‌گردد که برای هر رویداد تاریخی، چنین شرط کافی‌ای وجود دارد. این معنا از جبر، معادل جبر علی و معلولی است (زریاب خویی، پیشین، ۸۳).

### اختیار و جبر در فلسفه تاریخ

اختیار، یکی از ویژگی‌های بسیار مهمی است که اتصاف یا عدم اتصاف آدمی به آن، مسائل و نتایج فراوانی را در پی خواهد داشت. به همین جهت است که «جبر و اختیار» به عنوان یکی از مهم‌ترین و بحث‌برانگیزترین مسأله اعتقادی همواره مورد بحث انسانها بوده است. در صورت نفی اختیار از انسان تردید در بسیاری از مسائل پذیرفته شده، نظیر: ارسال رسل، بهضت و جهنم (آخرت)، نظامهای اخلاقی و جزایی، قوانین مدنی و دهها مسأله دیگر از این قبیل، پیش خواهد آمد و برای هیچ کدام از آنها توجیه عقلانی و منطقی نخواهیم

داشت. برعکس، در صورت اثبات اختیار به عنوان یکی از صفات بارز در آدمی بسیاری از مفاهیم، نظیر: انسان مسئول، انسان مکلف، انسان مقاوم در برابر جبرهای اجتماع و غیره معنی دار می‌گردد.

در این میان جبرگرایی یا دترمینیسم<sup>۱</sup> بر این باور است که روند بلند مدت حوادث و رخدادها یا به تعبیر بهتر جریان تاریخ، بدون توجه به تلاشها و اقدامات یا فعالیت افراد، مسیر خود را طی خواهد نمود. تاریخ آن چیزی خواهد شد که باید بشود، حال هر کاری که انسانها بخواهند از دستشان برآید، انجام دهند؛ نوعی جبر محتوم و ضرورت اجتناب ناپذیر بر کل روند تاریخ حاکم است. انسانها قادر به ممانعت، جلوگیری یا متوقف ساختن چرخهای تاریخ نخواهد بود (اتکینسون و دیگران، ۱۳۷۹: ۶۱).

دترمینیسم از نوع فیزیکی یا روان‌شناختی و دترمینیسم در سطح فردی، غالباً به مثابه تهدیدی در مقابل اراده آزاد تلقی شده‌اند. در واقع این نوع جبرگرایی عمدتاً سر از نوعی تقدیرگرایی سر در می‌آورد. چنانچه بدیهی‌ترین پیامد تقدیرگرایی، تسلیم طلبی، خزیدن به انزوا و سکوت و بی‌عملی اختیار کردن است (همان، ۶۲).

بسیاری از جامعه‌شناسان و دانشمندان فلسفه تاریخ، به خصوص از نیمه دوم قرن نوزدهم میلادی به بعد و پس از ظهور هگل، مارکس و تاین بی در تبیین عامل حرکت تاریخ و اثبات قانونمندی و حرکتهای تاریخی، به نحوی به «جبر اجتماعی» متمایل شدند و اظهار داشتند که تاریخ به مسیر از پیش تعیین شده خود ادامه می‌دهد و انسان مقهور حرکت تاریخ است و اراده بشری نقش چندانی در آن ندارد. به خصوص مارکس در این زمینه راه افراط را پیموده و تاریخ را به ارابه‌ای تشبیه کرده که هر کس در مقابل آن بایستد زیر چرخهای آن له می‌شود (خامه‌ای، ۱۳۸۱: ۱۵۸-۱۶۰).

به گفته ژرژ گوروویچ<sup>۲</sup>: «... این باور بیشتر ثمره کار مارکسیسم رسمی است. در اینجا باور به خلعت عباراتی احساس برانگیز آراسته می‌شود، مانند چرخشهای خستگی‌ناپذیری چرخ تاریخ، یا پیروزی اجتناب ناپذیر کمونیسم که تاریخ آن را تحمیل می‌کند» (گوروویچ، ۱۳۵۴: ۵۲).

اریک فروم<sup>۳</sup> از راه دیگری وارد می‌شود و مقهور و مجبور بودن انسان را نتیجه

---

1. Determinism.  
2. Georges Gurvitch.  
3. Erich Fromm.

انتخاب خود می‌داند. به عقیده او چون انسان نمی‌تواند تنها زندگی کند، ناچار به دیگر هم نوعان خود می‌پیوندد و شرایط محیط و قید و بندهای جامعه را می‌پذیرد و بدین گونه انسان برخلاف میل خود از آزادی می‌گریزد (فروم، ۱۳۹۳: ۴۳-۶۰).

برگسون<sup>۱</sup> و نیچه<sup>۲</sup>، که به ترتیب نماینده اصالت حیات<sup>۳</sup> و اصالت اراده<sup>۴</sup> فلسفی هستند، جبرگرایی تاریخی<sup>۵</sup> را نوعی داستان تخیلی بی‌آزار می‌دانند. به همین سان، ویلیام جیمز<sup>۶</sup> استدلال کرد که حتی اگر جبرگرایی به عنوان رویکردی برای شناخت تاریخ پذیرفتنی باشد، توانایی‌های فرد در شکل دادن به سرنوشت خود، هر اندازه ناچیز، برای ما اهمیت فراوانی دارند؛ چرا که رویکرد نقش مردان بزرگ در تاریخ از لحاظ انسانی مناسب‌تر است. افزون بر این، اگر در واقع حوادث تاریخی جبری است، پس هیچ فردی مسئولیت ندارد و هیچ فردی استحقاق تمجید و ستایش، یا استحقاق ملامت و نکوهش ندارد و اگر اصل علیت حکمفرما نیست، پس کلیت وجود ندارد، و اگر کلیت وجود ندارد، پس تاریخ، قانون و سنت ندارد؛ زیرا قانون فرع بر کلیت است و کلیت فرع بر اصل علیت (کافی، ۱۳۹۳: ۱۰۱).

بر این اساس، این مشکلی است که در مورد فلسفه تاریخ و اختیار انسان وجود دارد. پاره‌ای به اصل علیت گراییده و باور دارند که پدیده‌ها و رویدادهای تاریخی خودکار عمل می‌کنند و انسان در آنها نقشی ندارد. به سخن دیگر، این گروه آزادی و اختیار انسان را انکار کرده‌اند. بیشتر جامعه‌شناسان اصل علیت و آزادی انسان را غیرقابل جمع دانسته و به علیت گراییده و آزادی انسان را نفی کرده‌اند. برخی دیگر بر عکس، اصل آزادی را پذیرفته و قانونمندی تاریخ را نفی نموده‌اند. این گروه معتقدند انسان در حرکت تاریخ همه‌کاره است و گرداننده تاریخ انسان است (مطهری، ۱۳۷۵: ۸۳؛ سلیمانی، ۱۳۸۶: ۱۱۹). دکتر شریعتی نظر دیگری در مورد جبر و اختیار دارد، وی به آزادی فردی و مسئولیت انسانی فرد در درون جبر تاریخ معتقد است و این دو را با هم مغایر نمی‌بیند؛ زیرا معتقد است: «تاریخ بر اساس یک جبر علمی در حرکت است، اما من به عنوان یک فرد انسانی،

1. Bergson.
2. Nietzsche.
3. Vitalism.
4. Voluntarism.
5. Historical Determinism.
6. William James.

باید در مسیر تاریخ حرکت کنم، جبر تاریخ را به نیروی علم تسریع کنم و پیش رومو یا با جهل و خودپرستی و منفعت طلبی طبقاتی در برابر آن بایستم و له شوم». (شریعی، ۱۳۷۷: ج ۳۰، ۶۲) اما پوپر در کتاب «فقر تاریخی» حملات مشهوری علیه جبرگرایی تاریخی صورت داده است و بر این باور است که روند تاریخ قویاً تحت تأثیر روند رشد شناخت انسانی قرار دارد (Popper, 1975: 54- 76).

بنابراین باید بیان نمود که پیوستن به جامعه و استفاده از امکانات آن در جهت ایجاد تغییرات مطلوب، نه تنها گریز از آزادی نیست، بلکه حتی تنها راه استفاده درست از آزادی است. در این نوع بینش‌ها دست انسان بسته شده و به دست تقدیر یا همان جبر تاریخ یا جبر اجتماعی سپرده می‌شود و اراده انسانی و استعدادهای درونی او مورد غفلت و بی توجهی قرار می‌گیرد یا به آن بهای اندکی داده می‌شود. این مسأله ناشی از عدم شناخت درست انسان است که متأسفانه مکتبهای مادی گرفتار آن هستند. اسلام چنین تحقیری را درباره انسان روا نمی‌دارد و انسان را به عنوان موجودی زنده و پرتحرک و صاحب اختیار و آزاد معرفی می‌کند.

### جبر و اختیار از دیدگاه نهج البلاغه

به نظر اسلام، انسان در ساختن تاریخ و جامعه آزاد است و به دلیل همین آزادی است که در برابر کارهایی که انجام می‌دهد، مسئولیت دارد (رجبی، ۱۳۸۹: ۱۱-۱۰). امیرالمومنین علیه السلام نیز در نهج البلاغه انسان را در مقام والایی می‌نشانند و آزادی او را به او گوشزد می‌کنند و از او می‌خواهد که با استفاده از امکانات وجودی خود در طریق ساختن جامعه‌ای سعادت‌مند گام بردارد و در این راه از اندیشه و تجربه خود بهره‌گیری کند (نهج البلاغه، خطبه‌های، ۱۸۱، ۲۷، ۲۹، ۲۱۲، ۸۲).

از دیدگاه ایشان، آزادی یک کمال وسیله‌ای برای انسان است، نه کمال غایی و تمام هدف، بلکه غایت، به کمال مطلوب رسیدن انسان آزاد و مختار و عصیانگر و ظلوم و جهول است، نه نفس آزادی و رهایی او. اگر انسان، فاقد آزادی بود، دیگر کمالی برای او در رفتن این راه نبود. جبر و تحمیل که باشد، کمال انسانی نیست. کمال انسان در حرکت آگاهانه و آزادانه است. انسان، باید آزاد باشد، تجربه کند، عبرت گیرد و انتخاب کند. در شرایط خفقان‌آمیز و بسته جامعه، امکان رشد استعدادها و شکوفا شدن و خلاقیت وجود نخواهد داشت. اساساً، حرکت و جنبش سلب می‌شود و آگاهی و تکامل جویی به رکود و جمود می‌گراید و این بر ضد هدف غایی مذکور است (همان، خطبه‌های، ۳۱، ۱۹۱، ۹۴، ۸۳).

بنابراین آزادی، حقی تکوینی است که مطابق خلقت او و لازمه کمال طلبی فطری اوست. هر انسانی از آن جهت که طالب کمال مطلق است و به سوی او حرکت می‌کند، باید برای حرکت خود میدان باز داشته باشد تا بتواند به هدف خلقت برسد. این حق، هم برای خود شخص تکلیف می‌آورد و هم برای دیگران. خود شخص، در نظر عقل، نمی‌تواند راه کمال و حرکت خود را مسدود کند و اراده خویش را تابع اراده غیر قرار دهد. (رحمانی، ۱۳۸۲: ۲۴) به عبارت دیگر، آزادی، از حقوق غیرقابل اسقاط است. آزادی، مانند حقوق جعلی و اعتباری نیست که سلطنت آن با ذوالحق باشد تا بتواند از آن چشم پوشد و آن را اسقاط کند. لذا امیرالمؤمنین علی علیه السلام در وصیت خود به فرزند گرامی اش امام حسن علیه السلام می‌فرماید: «لَا تَكُنْ عَبْدَ غَيْرِكَ وَ قَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرًّا». «بنده دیگری مباش که خدا تو را آزاد آفرید» (علینی، ۱۳۷۱: نامه ۳۱).

یعنی، حریت و آزادی انسان، امری است الهی که خداوند متعال در وجود انسان قرار داده و نباید انسان آن را از خود سلب کند، چه به مملوکیت ظاهری برای دیگری و چه به اسقاط حق حاکمیت اجتماعی و آزادی اجتماعی، و نیز دیگران هم مجاز نیستند که آزادی دیگران را سلب، و اراده اشخاص را سرکوب کنند؛ چون، خدا، همه انسان‌ها را آزاد قرار داده است. سد شدن در مسیر کمال انسان، یعنی به هلاکت افکندن و تباه کردن و محرومیت انسان. هم‌چنین با نگاهی به این عبارت کوتاه می‌بینیم که امیرالمؤمنین علیه السلام در عین آنکه به آزادی شخصی تمام افراد بشر تصریح می‌کند، این نکته را نیز یادآوری می‌نماید که بردگی فردی و اجتماعی افراد و ذلت و ظلم پذیری آنها مربوط به خودشان است و در واقع هر کسی خودش می‌خواهد که اینگونه باشد یا نباشد. اگر انسانها از خود شجاعت و لیاقت نشان بدهند و به خوبی از حقوق خودشان دفاع کنند، هیچ گاه دیگران نمی‌توانند آنها را به بردگی بکشانند و جان و مال و وطن آنها را تصرف کنند (جعفری، پیشین، ۱۰۸/۲).

نکته‌ای قابل تأمل دیگر در این موضوع این است که در نگرش امام علی علیه السلام انسان‌ها هستند که تاریخ را می‌سازند و مشیت‌های الهی مترادف با جبر تاریخ نیست، بلکه انسان‌ها تحت سیطره و سنت‌های الهی دارای اختیار و آزادی در طول اراده الهی هستند و می‌توانند با اختیار و جهان‌بینی و اخلاقیات نیک و بد مسیر حرکت تاریخ را دگرگون سازد. خداوند

در قرآن می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ». «خدا حال هیچ قومی را دگرگون نخواهد کرد تا زمانی که خود آن قوم حالش را تغییر دهند» (الراعد، آیه ۱۱).

امام علی علیه السلام نیز در نهج البلاغه در این باره می‌فرماید: «لَقَدْ نَظَرْتُ فَمَا وَجَدْتُ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ يَتَعَصَّبُ لِشَيْءٍ إِلَّا مِنْ الْأَشْيَاءِ إِلَّا عَنْ عِلَّةٍ تَحْتَمِلُ تَمْوِيَةَ الْجَهْلَاءِ أَوْ حُجَّةً تَلِيظُ بِعُقُولِ السُّفَهَاءِ»؛ «نیک نگریسته، هیچ یک از مردم جهان را نیافته آن که برای چیزی تعصب ورزد مگر بدان انگیزه که آریه فریب نادانان را در بر دارد، یا دارای دلیلی بوده است که به خردهای سبک مغزان جز شما می‌چسبد» (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۱).

بنابراین در این کلام، امام علی علیه السلام شقاوت‌ها را متکی به نادانی و تعصب و گردن کشی می‌داند که ارتباطی به مشیت الهی ندارد، در نتیجه گرچه انسان‌ها در اصل خلقت دارای اختیار نیستند؛ اما پس از آفرینش و ورود به دنیا دارای آزادی و اختیار هستند و می‌توانند با اخلاقیات و اعتقادات خویش به حوادث مختلف تاریخی جهت‌دهی بدهند و آنچه انسان‌ها را به بند کشیده و یا رها می‌کند، نه جبر است نه تفویض، بلکه مشیت قانونمند و اراده با حساب و کتاب پرودگار است که آن را، نه جبر کور تاریخ، بلکه باید تقدیر تاریخ نامید (جعفری، ۱۳۸۰: ح ۲، ۱۰۹).

اما جامع‌ترین سخنی که در زمینه جبر و اختیار از امام علی علیه السلام منقول است، پاسخی است که امام علی علیه السلام در برابر سؤال یک مرد شامی داده است. پس از بازگشت از جنگ صفین یک نفر شامی از امام علیه السلام چنین سؤال نمود: «أَكَانَ مَسِيرُنَا إِلَى الشَّامِ بِقَضَاءِ مِنَ اللَّهِ وَ قَدَرٍ؟» («آیا) مسیر ما به سوی شام به قضا و قدر خداوند است؟») امام علی علیه السلام در پاسخ وی چنین می‌فرماید:

«وای بر تو! (ای مرد شامی که گمان می‌کنی قضا و قدر به معنای اجبار است)، گویا تو گمان کردی قضا لازم قدر حتمی را! اگر چنین بود، ثواب و عقاب و وعد و وعید الهی بیهوده می‌بود؛ خداوند سبحان، بندگان خود را امر کرده و مخیر ساخته، و نهی کرده و بر حد داشته و تکالیف آسانی بر دوش آنان گذارده، هرگز تکلیف سنگینی نکرده، و در برابر کار کم پاداش زیاد قرار داده و هیچگاه کسی از روی اجبار او را محبت نکرده، و اطاعت از روی اکراه نبوده؛ و پیامبران را بیهوده نفرستاده و کتب آسمانی برای بندگان را عبث نازل نکرده است، آسمان‌ها و زمین و آنچه در میان آنها است باطل و بی‌هدف نیافریده،



این گمان کسانی است که کافرند، وای بر کافران از آتش دوزخ» (صبحی، ۱۴۰۷ق: خطبه ۹۴).

همان طور که پیشتر بیان شد و از گفتار امام علی علیه السلام نیز پیداست در صورت مجبور بودن انسان مسائل بسیار مهمی نظیر ثواب و عقاب و نظام وعد و وعید الهی، فرستادن رسولان، نازل کردن کتاب آسمانی و غیره بیهوده و عبث جلوه خواهد کرد. زیرا برای انسان در صورتی معقول است که امکان هدایت و فرستادن انسان‌های هادی و راهنما داشته باشد. بنابراین، اگر انسان مجبور باشد و در ساختن شخصیت خود هیچ گونه اختیاری نداشته و مقهور بی چون و چرای شرایط زیستی، طبیعی، اجتماعی و غیره باشد، دیگر ارسال رُسل و انزال کتب بیهوده و عبث خواهد بود؛ همان طور که برای عالم حیوانات فرستادن رسول هدایت و کتاب راهنما بی معنا می‌باشد. یا برای مثال، ثواب و عقاب و وعد و وعید الهی، در صورتی معقول و منطقی است که انسان دارای اختیار بوده و امکان آن را داشته باشد که خود را از فساد و پلیدی‌ها برهاند و یا از روی اراده خود اعمال انجام دهد؛ تنها در این صورت است که انسان استحقاق مدح و ذم و مستحق هیچ گونه مدح و ذمی نمی‌دانیم حتی اگر بهترین یا بدترین کار از روی اتفاق از آنها صادر شود.

امام علی علیه السلام در جای دیگر از نهج البلاغه در این زمینه چنین می‌فرماید: «بَادَ مَخْلُوقُونَ اِقْتِدَاراً وَ مَرْبُوبُونَ اِفْتِسَاراً وَ مَقْبُوضُونَ اِحْتِضَاراً وَ مُضْمَنُونَ اَجْدَاثاً وَ كَاتِبُونَ رَفَاتاً وَ مَبْعُوثُونَ...»؛ «بندگان آنی که با دست توانای او آفریده شده‌اند و بدون اراده خویش به وجود آمده و پرورش یافته‌اند... این چند روز عمر (نه به خاطر این است که سرکشی کنند بلکه برای آن است) که رضایت خدا را جلب نمایند، ظلمت و تاریکی‌های شک و تردید از آنها کناره زده شده، آنها را آزاد گذارده‌اند تا برای مسابقه (در قیامت) خود را آماده سازند، آنها را آزاد گذارده‌اند تا فکر و اندیشه خود را برای یافتن حق به کار برند» (صبحی، پیشین، خطبه ۸۳، فیض السلام، پیشین، خطبه ۸۲).

بر این اساس، همه سفارش‌های امام علی علیه السلام به انسانها در نهج البلاغه درباره خودسازی و تربیت و تهذیب نفس و رعایت حقوق دیگران، دوری از دنیاپرستی و کارهای زشت و پلید، حکایت از وجود «اختیار» در آدمی می‌نماید، زیرا بدون وجود اختیار، اساس هر گونه نظام «باید و نباید» و «امر و نهی» فرو خواهد ریخت. همچنان که امام علی علیه السلام در گفتار خود به این ارتباط اشاره نموده است:

«إِنَّهُ لَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَبَطَلَ الثَّوَابُ وَالْعِقَابُ وَالْأَمْرُ وَالنَّهْيُ وَالزَّجْرُ مِنَ اللَّهِ وَسَقَطَ مَعْنَى الْوَعْدِ وَالْوَعِيدِ فَلَمْ تَكُنْ لَائِمَةً لِلْمُذْنِبِ وَلَا مَحْمَدَةً لِلْمُحْسِنِ وَلَكَانَ الْمُذْنِبُ أَوْلَى بِالْإِحْسَانِ مِنَ الْمُحْسِنِ وَلَكَانَ الْمُحْسِنُ أَوْلَى بِالْعُقُوبَةِ مِنَ الْمُذْنِبِ»؛ «اگر حقیقت مطلب این باشد (یعنی اگر بنده مجبور باشد)، ثواب و عقاب و امر و نهی و بازداشتن از طرف خدا همه بیهوده خواهد بود و وعده پاداش و وعید کیفر لغو شود و گناهکار را سرزنشی نشاید و خوش کردار را ستایشی نباید و باید گناهکار را بهتر از نیکوکار مورد تفقد و احسان قرار داد و نیکوکار را به کیفر، سزاوارتر دانست (زیرا گناهکار رنج گناه برده و نیکوکار لذت فرمانبری چشیده است)» (کلینی، ۱۴۰۱ق: ج ۱، ۱۴۳).

امام علی علیه السلام در نهج البلاغه یادآور می‌شود که خداوند امکانات فراوانی در وجود انسان قرار داده است که می‌توان از آنها به عنوان ابزاری مطمئن استفاده کرد: «تُمْ نَفَخَ فِيهَا مِنْ رُوحِهِ [فَمَثَلَتْ] فَمَثَلَتْ إِنْسَانًا ذَا أَذْهَانَ يَجِيلُهَا وَفِكْرٍ يَتَصَرَّفُ بِهَا وَجَوَارِحَ يَخْتَدِمُهَا وَأَدْوَاتٍ يَقْلِبُهَا وَمَعْرِفَةٍ يَفْرُقُ بِهَا بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ»؛ «و آن گاه که از روح خود به او (آدم) دمید، پس به صورت انسانی درآمد که دارای اندیشه‌هایی است که وی را به تکاپو می‌اندازد، افکاری که به وسیله آن در موجودات تصرف می‌کند و اعضا و جوارحی که به خدمتش می‌پردازد و ابزاری که او را به حرکت و شناختی که به وسیله آن میان حق و باطل فرق می‌گذارد». (فیض الاسلام، خطبه ۲۱۲)

با استفاده از این ابزار مطمئن، انسان می‌تواند عامل‌های هلاک و نجات را بشناسد و راه سلامت و عافیت را بجوید. امام علی علیه السلام در سخنانی دیگر به وجود اختیار در انسان اشاره نموده و بیان کرده است: «فَطُوبَى لِيذِي قَلْبٍ سَلِيمٍ أَطَاعَ مَنْ يَهْدِيهِ وَتَجَنَّبَ مَنْ يُرْدِيهِ وَ أَصَابَ سَبِيلَ السَّلَامَةِ»؛ «خوشا به حال کسی که دارای قلب سلیمی است و از کسی که او را هدایت می‌کند، تبعیت می‌نماید و از کسی که مایه هلاک او می‌شود، دوری می‌جوید و راه سلامت را یافته است». (همان)

و یا در جای دیگر آورده است: «وَاعْلَمُوا أَنَّهُ مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا مِنَ الْفِتَنِ وَ نُورًا مِنَ الظُّلَمِ»؛ «و بدانید کسی که از خدا بترسد و تقوا داشته باشد، خداوند برای او راه نجاتی از فتنه‌ها و نوری در ظلمتها قرار می‌دهد» (فیض الاسلام، خطبه ۱۸۱).

بنابراین به عقیده امام، انسان اختیار و آزادی آن را دارد که خود را از فتنه‌ها و

تاریکی‌ها نجات بدهد، مشروط بر اینکه راه آن را بشناسد و آن راه تقواست. هم‌چنین در نهج البلاغه عامل‌های شکست و پیروزی جامعه‌ها در موارد متعددی بررسی شده است. به طوری که از دیدگاه امام علی علیه السلام مردم در این عامل‌ها مسئولیت دارند و آنها هستند که آزادانه آن عامل‌ها را به وجود می‌آورند و شکست و پیروزی نتیجه انتخاب و اختیار انسان است. به عنوان مثال به این دو نمونه از سخنان امام که یکی در مورد شکست و خواری و دیگری در مورد پیروزی است، می‌پردازیم:

« فَقُلْتُ لَكُمْ اعْزَوْهُمْ قَبْلَ أَنْ يَعْزُوكُمْ فَوَاللَّهِ مَا عَزَى قَوْمٌ قَطُّ فِي عُقْرِ دَارِهِمْ إِلَّا ذَلُّوا فَتَوَاكَلْتُمْ وَتَحَادَثْتُمْ »؛ «پس به شما گفتم که با دشمنان بجنگید، پیش از آنکه آنها با شما بجنگند، زیرا به خدا قسم هیچ قومی در خانه خود مورد حمله قرار نمی‌گیرد، مگر اینکه خوار می‌شود. اما شما سستی کردید و خذلان را پذیرا شدید» (همان، خطبه ۲۷).

یا در مورد پیروزی آورده‌اند: «الظَّفَرُ بِالْحَزْمِ وَالْحَزْمُ بِاجَالَةِ الرَّأْيِ وَالرَّأْيُ بِتَحْصِينِ الْأَسْرَارِ»؛ «پیروزی با احتیاط به دست می‌آید و احتیاط در به کار انداختن اندیشه است و درست اندیشیدن در گرو حفظ اسرار است». (همان، کلمات قصار ۴۸) ایشان در جای دیگر معتقدند: «وَلَا يُدْرِكُ الْحَقُّ إِلَّا بِالْجِدِّ»؛ «حق را جز با تلاش و کوشش نمی‌توان به دست آورد» (همان، خطبه ۲۹).

بنابراین امام علی علیه السلام برخلاف مکتبهای مادی به خصوص مارکسیسم که انسان را در مقابل حرکت تاریخ مقهور می‌داند و هرگونه کوشش او را بیهوده می‌انگارد، ایشان تلاش و کوشش انسان را عاملی تعیین کننده می‌داند (مصباح یزدی، ۱۳۶۷: ۱۹۹).

علاوه بر این، باید گفت از دیدگاه امام علیه السلام در نهج البلاغه انسان نه یک موجود محض می‌باشد که همانند یک ظرف خالی هر مظروفی را بدون هیچگونه واکنش با تجربه و تحلیلی بپذیرد و در برابر عوامل خارج از خود و تأثیرات آن خاضع و خاشع باشد؛ و نه یک موجود مقاوم نفوذ ناپذیر که در برابر هرگونه تأثیری از خارج عایق باشد. انسان از نظر امام علی علیه السلام دارای امکانات و استعدادهایی نظیر عقل، فطریات و غرایز است که همراه با نیروی اختیار و اراده خلاق و آزادی که دارد در برابر عوامل دیگر نظیر محیط طبیعی و جغرافیایی، محیط اجتماعی و غیره مقاومت نموده و در آنها به نفع امیال و آرزوهای درونی‌اش و یا در راستای اهدافی که عقل برای او ترسیم کرده تصرف می‌نماید. در عین

حال عوامل مذکور (وراثت، محیط اجتماعی و غیره) در تقویت یا تضعیف گرایشهای فطری و تمایلات غریزی انسان، قطیت بخشیدن و شکوفا ساختن استعدادهای مذکور و رشد عقلی انسان نقش بسزایی داشته و به عنوان معادلات و زمینه سازهای نیرومند در شکل گیری و تحول شخصیت آدمی سهیم هستند.

### نتیجه گیری

بینش نهج البلاغه نسبت به تاریخ، برگرفته از نگرش قرآن به سرگذشت آدمی است و علی علیه السلام نیز در بیانات و سخنان خویش به این نکته توجه دارد که رموز گذشته و آینده تاریخ در قرآن نهفته است و خود، آنچه را که آموخته از قرآن می‌باشد. وی به تصادف و جبر تاریخی اعتقادی ندارد و معتقد به رابطه علت و معلول در حوادث و رویدادهای تاریخ است. به طوری که انسان در بینش فلسفی امام علی علیه السلام یک قربانی بی‌اراده در مقابل خدای تاریخ نیست، بلکه خود، خود تاریخ و سازنده آن است و می‌تواند در پهنای قضا و قدر الهی، هم به راه خیر و سعادت رهنمون شود و هم سرانجامی نکبت بار را برای خود رقم زند. بر این اساس، طبق بیانات امام علیه السلام در نهج البلاغه می‌توان گفت راز ظهور و افول تمدنها را باید در تغییر و تحولات روحی انسانها جست، زیرا که انحطاط اخلاقی و رویگردانی از خرد و فطرت انسانی سرآغاز سقوط جامعه‌ها به قعر نیستی و پوچی است.

بنابراین یکی از ویژگی‌های مهم انسان از نظر امام علیه السلام، داشتن اختیار است، با توجه به همین خصیصه است که انسان برخلاف حیوانات دیگر، مسئول رشد و تربیت شخصیت خود بوده و مکلف است با توجه به شناخت و معرفتی که از طریق عقل و رسولان الهی اکتساب می‌کند، در مسیر هدایت و تکامل گام بردارد. اختیار به عنوان یک میزان می‌تواند ما را در تعیین حدود نسبی تأثیر سایر عوامل سازنده شخصیت یاری دهد. زیرا اختیار در صورتی معنا دار است که انسان مغلوب و مقهور کامل و بی‌چون و چرا عوامل مذکور نباشد. بنابراین هیچ یک از عوامل وراثت، محیط طبیعی، محیط اجتماعی و غیره تعیین کننده اراده انسان نخواهند بود. این عاملها فقط زمینه را برای اعمال اراده و اختیار انسان فراهم می‌سازند تا وی، با توجه به گرایشها و ادراکات و شناختهای فطری و روحی خود، رفتاری آزادانه و خود خواسته صورت دهد.

### فهرست منابع

۱. اتکینسون آر. اف، و دیگران، (۱۳۷۹)، *فلسفه تاریخ*، ترجمه حسینعلی نوذری، تهران: طرح نو.
۲. ادواردز، پل، (۱۳۷۵)، *فلسفه تاریخ: مجموعه مقالات از دایره المعارف فلسفه*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳. استنفورد، مایکل، (۱۳۸۴)، *درآمدی بر تاریخ پژوهی*، ترجمه مسعود صادقی، تهران: سمت.
۴. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۲)، *درآمدی بر فلسفه تاریخ*، ترجمه احمد گل محمدی، تهران: نشر نی.
۵. جعفری، محمد مهدی، (۱۳۸۰)، *پرتوی از نهج البلاغه*، ج ۲، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۶. حسن زاده، علی و مهدی خلیلیان، (۱۳۸۹)، *فلسفه تاریخ از دیدگاه اسلام*، تهران: انتشارات زائر.
۷. خامه‌ای، انور، (۱۳۸۱)، *تجدید نظر طلبی از مارکس تا مائو*، تهران: انتشارات فرزانه روز.
۸. دلشاد تهرانی، مصطفی، (۱۳۹۰)، *تراز حیات: ساختارشناسی عدالت در نهج البلاغه*، تهران: دریا.
۹. زرافشان، ناصر، (۱۳۸۹)، *سیری در فلسفه و فلسفه تاریخ*، تهران: نشر آزاد مهر.
۱۰. زریاب خویی، عباس، (۱۳۸۷)، *درس گفتارهایی در فلسفه تاریخ*، به کوشش حسن توکلی مقدم، حسین صفری نیا، فاطمه رضایی شیرازی، تهران: طرح و نشر هامون.
۱۱. سروش، عبدالکریم، (۱۳۵۷)، *فلسفه نظری تاریخ*، فلسفه علم تاریخ، تهران: حکمت.
۱۲. صبحی، صالح، (۱۴۰۷ق)، *نهج البلاغه*، قم: دارالهجره.
۱۳. شریعتی، علی، (۱۳۷۷)، *مجموعه آثار*، ج ۳۰، تهران: انتشارات چاپخس.
۱۴. شمس الدین، محمد مهدی، (۱۳۸۰)، *حرکت تاریخ از دیدگاه امام علی*، ترجمه محمدرضا ناجی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۵. فروم، اریک، (۱۳۹۳)، *گرنیز از آزادی*، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: انتشارات مروارید.
۱۶. فیض الاسلام، علینقی، (۱۳۷۱)، *نهج البلاغه*، ترجمه و شرح فیض الاسلام، تهران: انتشارات فیض الاسلام.
۱۷. کافی، مجید، (۱۳۹۳)، *فلسفه نظری تاریخ (مفاهیم و نظریه‌ها)*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت.
۱۸. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحق، (۱۴۰۱ق)، *الاصول من الکافی*، بیروت: دارصعب.
۱۹. گورویچ، ژرژ، (۱۳۵۴)، *جبرهای اجتماعی و اختیار یا آزادی انسانی*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۲۰. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۶۷)، *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۱. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۵)، *جامعه و تاریخ*، قم: انتشارات صدرا.
۲۲. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۹)، *فلسفه تاریخ*، ج ۱، تهران: صدرا.

۲۳. \_\_\_\_\_ (بی تا)، *مجموعه آثار استاد شهید مطهری؛ فلسفه تاریخ*، ج ۱۵، تهران: صدی.
۲۴. مفتخری، حسین، (۱۳۹۱)، *مبانی علم تاریخ*، تهران: سمت.
۲۵. والش، دلیو، اچ، (۱۳۶۳)، *مقدمه‌ای بر فلسفه تاریخ*، مترجم ضیاء الدین علایی طباطبایی، تهران: سپهر.

#### مقالات:

۲۶. رجبی، محمود، «سنت‌های اجتماعی در قرآن، ویژگی‌ها و مبادی و روش کشف سنت‌ها»، فصلنامه معرفت فرهنگی اجتماعی، س ۲، ش ۱، زمستان ۱۳۸۹، ص ۱۰-۱۱.
۲۷. جعفری، محمد مهدی و فاطمه سعیدی، «بررسی تأثیر اخلاق در فلسفه نظری تاریخ با نگاه بر *نهج البلاغه*»، فصلنامه پژوهشنامه نهج البلاغه، س ۲، ش ۷، پاییز ۱۳۹۳، ص ۲۳-۲۵.
۲۸. سلیمانی، جواد، «*قانون مندی تاریخ از منظر عقل و دین*»، فصلنامه تاریخ در آینه پژوهش، س ۴، ش ۳، پاییز ۸۶، ص ۱۱۹-۱۲۰.

29. K.R. Popper, (1975), *The Poverty Of Historicism*, London, Routledge.

## نگاهی نو به نوآوری مدرس زنوزی در معاد جسمانی و رفع اشکالات صدرای در جسم عنصری

علیرضا کرمانی<sup>۱</sup>

حمید امامی فر<sup>۲</sup>

### چکیده

معاد از اصول عقاید اسلامی است. شاید کمتر صفحه‌ای از قرآن مجید باشد که در آن ذکری از این حقیقت خاطر نباشد؛ اما در نحوه وقوع و چگونگی رخداد آن بحث‌های گوناگونی خصوصاً از قرن دهم به بعد در میان فلاسفه اتفاق افتاده است. به نظر مرحوم زنوزی معاد جسمانی صعوده‌مین بدن عنصری در اثر حرکات جوهری و استکمالات ذاتی به سوی نفس مفارق است و این که این بدن تناسبی پیدا کند با نفس اخروی که بتواند همراه آن باشد. با توجه به این که ایشان یکی از مفسران برجسته فلسفه صدرایی است، بررسی و ارزیابی دقیق دیدگاه ایشان اهمیت دارد. علت اصلی دست برداشتن ایشان از نظریه جسم مثالی صدرای در بحث قیامت این است که آن را مطابق با نظر شرع نمی‌یابد و درعین حال معاد شرع را قابل بیان با ادبیات فلسفی می‌داند. در نظریه ایشان بیشتر مبانی فلسفی حکمت متعالیه مانند (اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری) حفظ شده است. به عقیده او، نفوس انسانی که هنگام تعلق نفس به بدن تحت تدبیر نفس کل است، پس از مرگ به نفس کل متصل می‌شود و از قوا و اعضای آن به شمار می‌آید و از آن طریق می‌توانند همچنان بدن خویش را تدبیر کنند. به نظر وی، بدن که شامل ودایع و آثاری از نفس است، در مسیر حرکت جوهری خود به سوی نفس کلی که در حقیقت مبدأ فاعلی او بوده است، به بدنی تبدیل می‌شود که شایستگی ملحق شدن به روح در قیامت را داشته باشد.

در این رساله، نظریه ایشان در باب معاد را واکاوی کرده، تبیین و تقریری صحیح و روان از آن ارائه کرده‌ایم و سوالات و اشکالات صدرالمتالهین در امتناع معاد با جسم عنصری را بر اساس تبیین جسم عنصری مدرس زنوزی جواب داده‌ایم.

### واژگان کلیدی

معاد جسمانی، آقاعلی مدرس، عالم مثال.

Email: kermania59@yahoo.com

Email: hamidemami95@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۵/۱۲/۲۵

۱. استادیار موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)

۲. دانشجوی دکتری فلسفه علوم اجتماعی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۰/۱۶

## طرح مسأله

معاد از اصول عقاید اسلامی است. شاید کمتر صفحه‌ای از قرآن مجید باشد که در آن ذکری از این حقیقت خطیر نباشد، اما در نحوه وقوع و چگونگی رخداد آن بحث‌های گوناگونی خصوصاً از قرن دهم به بعد در میان فلاسفه اتفاق افتاده است. پرچم‌دار تبیین و تفسیر جدید کیفیت تحقق معاد، فیلسوف کبیر قرن یازدهم هجری صدرالمতألهین شیرازی (متوفی ۱۰۵۰ ق) است. نظریه او از بعضی جهات مورد نقد برخی فیلسوفان بعدی، از جمله مرحوم آقا علی مدرس زنوزی تهرانی رحمته الله معروف به حکیم تهران (م ۱۳۰۷ ق) قرار گرفت. وی با نقد نظریه صدرالمتألهین به طرح نظریه ابتکاری خود در این موضوع پرداخت. شاید آقا علی مدرس تنها کسی باشد که نظریه جدیدی بعد از ملاصدرا در مورد کیفیت جسمانی بودن معاد ارائه کرده باشد. بعدها نظر ایشان مورد پذیرش برخی از بزرگان فلاسفه اسلامی، از جمله حکیم متأله مرحوم آیت الله میرزا ابوالحسن رفیعی قزوینی (م ۱۳۹۵ ق) و مرحوم آیت محمد حسین غروی اصفهانی (کمپانی) (م ۱۳۶۱ ق) قرار گرفت.

به عقیده آقا علی مدرس رحمته الله برخلاف تصور رایج و مشهور، معاد جسمانی، تنزل دوباره نفس پس از مفارقت از بدن به همان بدن عنصری دنیوی با حفظ همان مرتبه دنیویت آن نیست؛ زیرا این امر از مستحیلات عقلیه است. همچنین معاد جسمانی صدرایی هم با این مشکل مواجه است که تطابق با ظاهر شریعت ندارد، یعنی بدن مثالی‌ای که صدرا تصویر کرده با شریعت لااقل در مرتبه ظاهر، مخالف است؛ چرا که مطابق ظاهر آیات و روایات، معاد با همین بدن عنصری است:

﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةً عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَل لَّبِثْتَ مِائَةً عَامٍ فَأَنْظِرُ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَأَنْظِرُ إِلَىٰ حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِّلنَّاسِ وَأَنْظِرُ إِلَىٰ الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِرُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٥٠﴾ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوْ لِمَ تُؤْمِنُ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَظْمِنَ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ أَجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ أَدْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٥١﴾﴾ (بقره (۲): ۲۶۰-۲۵۹)



حکیم مدرس تهرانی نکات و راه‌حل‌های تازه‌ای برای برخی مسائل فلسفی عرضه کرده که مهم‌ترین آن‌ها در بحث معاد و راه‌حل متفاوت او در توجیه فلسفی معاد جسمانی است. به نظر مرحوم زنوزی معاد جسمانی صعودهمین بدن عنصری در اثر حرکات جوهری و استکمالات ذاتی به سوی نفس مفارق است و این که این بدن تناسبی پیدا کند با نفس اخروی که بتواند همراه آن باشد. با توجه به این که ایشان یکی از مفسران برجسته فلسفه صدرایی است، بررسی و ارزیابی دقیق دیدگاه ایشان اهمیت دارد.

ایشان نظر ملاصدرا را مطابق با نظر شرع نمی‌یابد و درعین حال معاد شرع را قابل بیان با ادبیات فلسفی می‌داند و نظریه‌ای ابتکاری در باب معاد جسمانی ارائه می‌کند. در نظریه ایشان بیشتر مبانی فلسفی حکمت متعالیه مانند (اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری) حفظ شده است. به عقیده او، نفوس کونیه جزئی (نفوس انسانی) که هنگام تعلق نفس به بدن تحت تدبیر نفس کل یا نفوس کلیه (نفوس ملائکه) است، پس از مرگ به نفس کل متصل می‌شود و از قوا و اعضای آن به شمار می‌آید و از آن طریق می‌تواند همچنان بدن خویش را تدبیر کند.

به نظر وی، بدن که شامل ودایع و آثاری از نفس است، در مسیر حرکت جوهری خود به سوی نفس کلی که در حقیقت مبدأ فاعلی او بوده است، به بدنی تبدیل می‌شود که شایستگی ملحق شدن به روح را در قیامت داشته باشد (زنوزی، ۱۳۷۸: ۲/۹۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۱۷).

### ضرورت تحقیق

معاد، یکی از حوزه‌هایی است که فلاسفه به آن کمتر پرداخته‌اند. از این رو بسیاری از ابعاد آن هنوز ناشناخته مانده است.

از سوی دیگر یکی از اختلاف‌های اصلی متکلمان و فلاسفه در تبیین جسمانی بودن معاد است. مدرس زنوزی مدعی است، نظریه‌ای مطرح کرده که اگرچه برگرفته از اصول صدرایی است با ظاهر شریعت هم سازگارتر است. روشن است که موفقیت این دیدگاه در تبیین معاد جسمانی، یکی از اختلاف‌های جدی بین متکلمان و فلاسفه را رفع خواهد کرد و ارتباط و قرابت کلامی شیعی با فلسفه افزون‌تر خواهد شد.

## مبانی اختصاصی مرحوم زنوزی در بحث معاد

### ۱. وحدت فعل

وحدت فعل حق و اتصال مراتب وجود:

وجود منبسط و فعل اطلاقی خداوند متعال (اصفهانی، ۱۳۷۳: ۲۷۶) که از جهتی می‌توان آن را هویت الهیه هم نامید (زنوزی، پیشین: ۱۳۸/۲)، امر واحدی است که ساری و جاری در تمام کائنات است؛ و علت این نام‌گذاری به هویت الهی هم به دلیل داخل بودن آن در اسم الله است که جامع جمیع صفات ذاتی و فعلی است و از طرفی تمامی صفت‌های فعلی به یک صفت واحد برمی‌گردند که قیومیت مطلقه است که عین فعل خداوند است و به همین جهت است که شناخت ظهور عیناً همان شناخت حقیقتی است که ظهور نموده اما به صورتی که برای ما بروز می‌کند و نه اجتهت باطنش (بوجه الوجه و نه بوجه الکنه). آن حقیقت ظاهر در حقیقت تمامی صفات کمالی را به شکل بساطت و وحدت داراست و ظهور آن‌هم از آنجا که ظهور آن حقیقت است جامع تمام آن صفات است اما در مرتبه پایین‌تر و به شکل تنزل یافته و ضعیف شده آن و همین‌نزل باعث به وجود آمدن اولین محدودیت‌تو تعیین حاصل در مرتبه فعل حق تعالی می‌شود. از جمله صفات کمالی نازل از مرتبه اسماء و صفات حق صفت کمالی مبدئیه است که در مرتبه اول ظهور محدود، عکسی از آن بروز می‌کند و اثر آن ظاهر می‌شود و این مبدئیتی که در مرتبه اول ظهور آشکار شد در مراتب پایین نیز تنزل می‌یابد تا به پایین‌ترین مراتب برسد و این سیر ادامه دارد تا این که به مرتبه‌ای برسد که دیگر وجودی ضعیف‌تر و ناقص‌تر از آن وجود ندارد (همان).

در اندیشه حکیم زنوزی اقتضای مناسبت ذاتی تامه‌ای که بین هر مرتبه و مرتبه دیگری که متصل به آن است اتحاد بین آنهاست و نمی‌توان مرتبه‌ای را بین آنها تصور کرد که مناسب‌تر از خود دو طرف با آنها باشد؛ بنابراین همگی مراتب متحد در وجود می‌باشند (همان).

مرحوم زنوزی این اتحاد را همان فعل خداوند متعال می‌داند. از نظر ایشان این مراتب

چیزی غیر از مراتب فعل خداوند نیست (همان).

ایشان کلام خود را با نقل هم همراه می‌کند و مراد از ملکوت در آیه ﴿فَسُبْحٰنَ الَّذِی

بَيِّدَهُ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ ﴿﴾ (یس ۸۳:۳۶) را به وجه اطلاق با توجه به توضیحات سابق همان ید بسط یافته خدا، قدرت نافذ او و فعل ساری او در موجودات می‌داند (زنوزی، پیشین: ۱۳۹).

طبق قاعده امکان اشرف در نزول مراتب وجودی از بالاترین مرتبه تا پایین‌ترین آن هیچ طفره‌ای وجود ندارد وجود از بالاترین مرحله به حکم عنایت ازلی الهی از مبدأ اول نزول پیدا می‌کند و به حکم صرافت و عدم تناهی، این عنایت در هیچ مرحله امکانی متوقف نمی‌شود تا به پایین‌ترین مرحله و آخرین آن برسد که هیولای اولی و قوه صرف باشد (زنوزی، پیشین: ۹۹).

و از آنجا که فعلی الهی فعلی صرف و بدون شائبه است و از طرفی خداوند از فعل لغو بری است، (همان و اصفهانی، پیشین: ۲۶۷) نمی‌توان وصل فیض به این مرتبه پایین را که در مرحله قوه است هدف نهایی خلقت دانست. پایین‌ترین مرتبه قوه لا بشرط است و در ذات خود ابایی ندارد که با صورتی متحد شود و فعلیت یابد، اقتضای عنایت حق به مخلوقش این است که مناسب با این مرتبه تنزل یافته، صورت‌هایی را که موجب فعلیت یافتن آن‌ها شوند افاضه کند. تفاوت این دو در این است که این بار در مرتبه صعود و به حکم امکان اخص این صورت بر ماده قابل به صورت دائم افاضه می‌شوند (زنوزی، پیشین).

در یک نظام وجودی واحد همان‌طور که موجودات از عالم بالا در قوس نزول تنزل می‌یابند و پایین می‌آیند، از طرف دیگر با افاضه صور متناسب هر مرحله در قوس صعود، فعلیات هر مرتبه بر آن افاضه می‌شود؛ البته این افاضه بر حسب استعداد وجودی متناسب با هر مرحله است (همان، ۱۰۰).

ایشان با طرح این مقدمه راه را برای نظر اختصاصی خویش در معاد جسمانی هموار می‌کنند. نکته حائز اهمیت در اینجا آن است که قبول صورت از ناحیه ماده به نحو حالیت و محلّیت نیست چرا که حال و محل دو امر متساوی در وجود می‌باشند و به بیان دیگر هر دو بالفعل هستند و دو امر بالفعل، متحصّل و متباین در وجودند و نمی‌توان از کنار هم قرار دادن دو امر بالفعل حقیقت واحدی به وجود آورد بلکه صرفاً مرکبی انضمامی تحقق می‌یابد نه ماهیت واحد به وحدت نوعی؛ و از آنجا که ماده چیزی نیست مگر قوه بودن و عدم تحصل و تنها زمانی تحصل می‌یابد که صورتی به آن افاضه شود و با آن اتحاد یابد،

ترکیب بین این دو انضمامی اعتباری نخواهد بود بلکه ترکیبی است حقیقی و اتحادی از قبیل اتحاد متحصّل و نامتحصّل (همان).

بنابراین حصول اتحاد بین ماده و صورت، معنای خاصی پیدا می‌کند که به نوعی تغییر وضعیت ماده از حالت قبلی و شروع به حرکت صعودی کردن است. از آنجا که ماده، قوه محض است، حرکت که نوعی فعلیت است به واسطه صورت به آن افزوده می‌شود و در واقع حرکت ماده در سایه حرکت صورت و به بیان دقیق‌تر به عرض صورت می‌باشد و این صورت است که متحرک بالذات می‌باشد و حرکت را اولاً و بالذات داراست (همان).

از نگاه مرحوم زنوزی همه ماسوی الله متحرک بالذات هستند و هر متحرکی به سمت غایت خودش حرکت می‌کند و هر غایت حرکتی لزوماً باید از متحرک و آن حرکت کامل تر باشد چرا که این شیء متحرک با حرکتش به سمت او تکامل پیدا می‌کند و اگر کامل تر نبود که حرکت و تکامل معنی نداشت. به بیان دیگر اگر قوس صعود و نزول را در کنار هم قرار دهیم خواهیم دید که همان فاعلی که در قوس نزول این صورت پایین را ایجاد کرده است خودش در قوس نزول به عنوان غایت برای همان صورت و ماده و موجود پایین قرار می‌گیرد و این استمعنی قول کسانی که می‌گویند غایت و فاعل یک چیز هستند و فاعل همان غایت است و بالعکس و هر متحرکی در حقیقت به سوی فاعل خودش حرکت می‌کند (همان، ۱۰۱).

از این رو، قابل متناسب با استعداد و قوه‌ی پذیرش خود شعاعی از نور وجود را در نزول خود، جذب و در صعود خود، انعکاس می‌دهد. این نور وجودی منتشی شده از مرتبه‌ی اشرف تا ماده‌ی قابل، از مراتبی گذر می‌کند که هر یک نسبت به مادون، فاعل - به معنای ما به - به شمار می‌روند و لذا هر مرتبه‌ی فوقانی با مرتبه‌ای که بلافصل نازل‌تر از آن واقع است متحد است و فیض وجودی که مرتبه‌ی مادون بالعرض طلب کرده است از مجرای مافوق دریافت می‌کند (کرمانی، ۱۳۹۴: ۶).

با این بیان از آنجا که هر کدام از مراتب طولی تشکیکی در قوس صعود و نزول باهمدیگر اتحاد و مکافئت دارند، مرتبه بالاتر تأثیر ایجابی در جنبه‌ی قابل و مرتبه‌ی قابل نیز تأثیر اعدادی در مراتب فوقانی خواهد داشت. نکته مهم این است که همین تأثیر

اعدادی مرتبه پایین است که سبب تخصص علت و مانع محذور صدور کثیر از واحد می شود (زنوزی، پیشین: ۲ / ۱۳۰ و اصفهانی، پیشین: ۲۷۵)؛ همچنان که تأثیری که مرتبه مافوق دارد حقیقت وجودی مرتبه پایین تر را به وجود می آورد و بقای وجود آن را در پی دارد. حکیم مؤسس از یک سو به جهت پرهیز از نسبت کثیر به واحد که مستلزم تشبیه است، فاعلیت - به معنای ما به - را به نفوس کلی ملکی و سپس به نفوس جزئی نسبت می دهد (زنوزی، پیشین: ۱۱۷ و ۱۲۶) و از سوی دیگر متعین و متصور شدن این نفوس را در صعود صور اعمال بدنی می داند (همان: ۱۱۸).

پس از تبیین مراتب نزولی و صعودی به نحو تشکیکی طولی در مراتب حقیقت امر الهی و با توجه به قاعده امکان اشرف و اخس، می توانیم چنین نتیجه ای بگیریم که هیچ طفره و فاصله ای بین این مراتب وجود ندارد، حرکتی دائمی از عالم پایین به سمت بالا تحقق می یابد که انسان با تمام حقیقت خودش (جنبه مادیت و تجرد) یا به بیان دیگر نفس و بدنش به سمت مراتب بالا و اشرف هستی در حرکت است که از آن تعبیر به رجعت الی الله می شود، نکته این است که آن شعاع از حقیقت امر الهی که در قوس نزول باعث به وجود آمدن حصّه خاصی از وجود و تعین یافتن آن شد، این تعین در قوس صعود این گونه نیست که تخصّص و تخصّص خود را در حرکت صعودی به سمت بالا از دست بدهد؛ یعنی همان طور که فرد انسانی مثلاً در مرتبه وجودی خودش با جنبه های مادی بروز پیدا کرده است در ادامه مسیر خودش هم با همین خصوصیات مادی که خاص خودش است و متمایز از هیولای کل است ادامه سیر صعودی خود را خواهد داشت (کرمانی، ۱۳۹۴: ۵۶).

## ۲. عدم بقای صور عناصر در مرکبات

حکیم تهران، این مبنای مشهور را که صور عناصر در مرکبات باقی می باشند را نمی پذیرد و به توضیح مبنای خود می پردازند. از نظر ایشان، صور عناصر سابق به عنوان نمونه، نبات و حیوان... بعد از لحوق صورت انسانی به حال خود باقی نیستند. لازمه کلام مشهور که صور نباتی و حیوانی را حتی بعد از لحوق صورت اخیر باقی می دانند از نظر آقا علی این است که چنین تصویری از صور عناصر داشته باشیم که آن ها در کنار انسان همچون سنگی باشند که فقط با ما چسبیده اند. در حالی که چنین نیست، چرا که فعلیت ابای از قبول فعلیت جدید دارد و

مادامی که عنصر بسیط که قابل صورت است به فعلیت خود باقی باشد نمی‌تواند فعلیت جدید بپذیرد و در عرض فعلیت دیگر قرار دارد لذا باید ترکیبی از عناصر به وجود آید که جهت قوه و ماده حامل فعلیت ایجاد شود تا صورت نوعی واحدی که از حیث مبدئیت اثر، کامل‌تر و جامع‌تر است به منزله صورت برای شیء مرکب تحقق یابد (زنوزی، پیشین: ۱۰۰ و ۱۰۱).

بنابراین در حرکت جوهری اشتدادی صورت بالفعلی که بشرط لا است نمی‌تواند ماده برای صورت لاحق واقع شود بلکه آنچه می‌تواند ماده باشد صورت لا بشرط است که قوه قبول صورت جدید را داراست و می‌تواند تحصیل جدید پیدا کند، برای نمونه، نباتی که در مرحله جنینی است می‌تواند و قابلیت این را دارد که صورت حیوانی را بپذیرد چرا که نسبت به این صورت جدید حالت لا بشرط دارد و نه نباتی که در درخت است و به فعلیتی بشرط لا رسیده است که از قبول صورت جدید ابا دارد (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۳۰۴).

نکته دیگر اینکه، ماده به علت این که قوه محض است و به بیان دیگر قوه تحقق وجود یافتن است و نه وجود بالفعل؛ لذا نمی‌تواند منضم به امری بالفعل که متحقق است بشود و بین آن‌ها ترکیب انضمامی وجود داشته باشد بلکه ماده و جهت قوه در ضمن امر بالفعل وجود صورت است که تحقق می‌یابد و به بیان دیگر این دو به وجودی واحد در خارج موجودند که یکی امر متحصّل و دیگری لا متحصّل است و ترکیبی اتحادی بین آن‌ها حکم فرماست (همان، ۳۰۵ و ۳۰۶).

### ۳. برجای ماندن ودایع نفس در بدن

حکیم مؤسس ترکیب اتحادی و تعاکس ایجابی و اعدادی نفس با بدن را مقدمه‌ای برای نظر ابتکاری خود در باب معاد جسمانی قرار داده است. وی معتقد است که به علت وجود این اتحاد و مناسبت، آثار و ودایعی از جهات ذاتی و ملکات جوهری نفس در بدن و همچنین در عناصر تشکیل دهنده آن باقی می‌ماند که ناشی از تدبیر ذاتی نفس در بدن و امری تبعی است، بنابراین از روی قصد و شعور و اختیار نیست، بلکه حصول آن طبیعی و تکوینی است. به اعتقاد آقا علی، این مناسبت چنان قوی است که با مرگ از بین نمی‌رود و همین ودایع و آثار به جامانده از نفس موجب تمایز بدن و عناصر آن از دیگر ابدان و عناصر آن‌ها می‌شود این اتصال به گونه‌ای است که اگر نفس قویی بتواند این بدن را به صورت

مکاشفه‌ای و باطنی ملاحظه کند این صفت استخلاف و دایع نفس را در او ملاحظه می‌کند و می‌تواند به راحتی حکم کند که این بدن، بدنی است که فلان نفس که چنین و چنان خصوصیتی داشته از او مفارقت کرده است (زنوزی، پیشین: ۹۱). طبق نظر آقا علی مدرس، نفس جزئی پس از جدا شدن از بدن، به جایگاه اصلی خود برمی‌گردد و به نفس کلی، که مربی آن و مناسب ذات و ملکاتش است، متصل می‌شود. بدن نیز همانند سایر چیزهایی که به نوعی متحرک هستند به طرف هدف و غایت ذاتی خود سیر می‌کند. محرک بدن در این حرکت ذاتی، همان نفس کلی است ولی از مجرای نفس جزئی. نفس به وجهی اصل بدن و بدن به وجهی اصل نفس است و اصل هر کدام از آن‌ها نفس کلی متناسب با آن‌ها است (همان: ۹۱ و ۹۲).

قبل از تبیین بحث از دیدگاه مدرس زنوزی خوب است نظری به کلام صدرالمتهین در بحث معاد بیندازیم تا دغدغه و نوآوری مرحوم زنوزی در این مساله روش شود.

### نظریه آقا علی مدرس زنوزی

شکی نیست که ظاهر متون دینی خصوصاً قرآن مجید بر جسمانی بودن معاد دلالت دارند و به بیان مرحوم زنوزی نمی‌توان از متفکرین مسلمان کسی را پیدا کرد که منکر معاد جسمانی باشد و اگر هم باشد در حقیقت منکر تقریر خاصی از جسمانی بودن آن است و نه اصل آن؛ و حتی ابن سینا هم که در برخی از عباراتش منکر جسمانی بودن معاد می‌شود از حیث عقلی آن را منکر است و فلسفه‌اش اجازه اثبات جسمانی بودن معاد را نمی‌دهد و با توجه به مبنای فکری خودش ظاهر عبارات شریعت را از حجیت می‌اندازد و گرنه نمی‌تواند این همه آیات و روایات را در باب معاد با جسم عنصری را منکر شود، بلکه به نظر او این ادبیات معاد جسمانی ادبیاتی است که ظاهر شریعت برای عوام الناس به کار برده است (ابن سینا، ۱۳۸۲: ۹۸).

در این صورت نمی‌توان استدلال بر معاد جسمانی را برای متدینین به دین حق از نظر ایشان سودمند دانست و باید آن را صرفاً حجتی برای غیر متدینین به این دین دانست (زنوزی، پیشین: ۱۳۹).

ولی از آنجا که تفسیرهای متعددی بر جسمانیت معاد به نحو خاص آن یعنی با جسم

عنصری شده است به نظر نگارنده، اثبات و استدلال در این زمینه باعث یاری دادن عقل به نقل و کنار هم قرار دادن این دو گوهر است و این حتی برای متدینین به این دین خاص هم مفید استو ثمره بحث آنجا معلوم می‌شود که اگر حکیمی فی‌المثل به این نتیجه رسید که معاد جسمانی با جسم عنصری محال است، قطعاً دست از ظاهر عبارات شریعت با آن حجت عقلی بر خواهد داشت ولی اگر دلیل عقلانی، ظاهر شریعت را بی‌کم و کاستی تائید نمود، اجازه برداشت‌های دیگر را از آیات و روایات منتفی می‌کند.

به نظر اینحکیم فرزانه جسمی که در معاد است به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند همین جسم عنصری با همین حالت فعلی او باشد زیرا چه فرض را بر این بگذاریم که نفس مجردی داریم و چه فرض کنیم که نفس مجرد نیست در هر دو صورت محذور عقلی در معاد با همین جسم عنصری فعلی وجود دارد. چرا که در صورت عدم وجود نفس مجرد، معاد چیزی جز اعاده معدوم نیست و در صورت دیگر بازگشت روح مجرد به همین جسم در زیر خاک؛ تکرار همین نشئه دنیا است و این در حالی است که هم اعاده معدوم محال است و هم بازگشت نفس به همین بدن که لازمه‌اش بازگشت فعلیت به قوه است و لازمه این حرف این است که نشئه - ای داشته باشیم شبیه همین نشئه دنیا و به‌بیان‌دیگر همین دنیا است ولی شروع دوباره پیدا کرده است و این هم خلاف عقل است چنان که بیان شد و هم خلاف نقل صریح چرا که نشئه دنیا در نص صریح قرآن غیر از آخرت است (همان: ۹۲ و ۹۳).

کلام صدرا که عبارات ایشان در همین فصل بیان شد، صریح در جسمانی بودن اما با جسمی مثالی بود که با توجه به محذوریت‌هایی که صدرا در جسم عنصری می‌دید به این نظریه روی آورد که نفس، بدنی مثالی را در عالم مثال برای خود جعل می‌کند که قیامی صدوری به نفس دارد که مجرد از عروض حالات و صور و کمالات و تجدد حرکات است (همان).

نظر ایشان قطعاً مورد رضایت حکیم زنوزی نیست و دلیل عمده‌اش همان بیان اولی است که از ایشان نقل کردیم که جسمانیت معاد با جسم عنصری از مسائل بلاشک دینی است (همان: ۹۳).

مرحوم زنوزی از طرفی دنیوی بودن نشئه آخرت را منکر است و از طرفی مرتبه حس و



مادی بودن آن را قبول دارد، ایشان بر این باور است که بدنی که در این دنیا پذیرای نفس بود در آخرت، بعد از مراحل پذیرای نفس خواهد بود. بر این اساس نمی‌توان مرتبه‌ای از وجود انسان را که با توجه به ترکیب اتحادی بیان شد و در حقیقت انسان دخیل است، حتی در معاد و پس از مرگ هم از هویت انسانی که حقیقتی مادی، روحانی است حذف نمود.

ایشان در مرتبه صعودی و نزولی عالم بیان فرمود که نفوس آدمیان مراتبی دارند. آن مرتبه بالاتر که از آن به نفوس کلی عاقل تعبیر می‌شود، مسخر حق‌اند، (همان، ص ۱۲۶) این نفوس کلی با نفوس جزئی که از حرکت جوهری در مراتب پایین ماده به وجود آمده‌اند اتحاد دارند و نسبت آن نفوس جزئی به نفوس کلیه مانند قوای مدرکه و محرکه انسان به نفس خودش می‌باشد (همان: ۱۱۷ و ۱۳۰).

با توجه به بحث‌های گذشته بدن به جهت خصوصیتی که از جانب نفس دریافت کرده است به سمت همان نفس حرکت می‌کند، چراکه او همان نفس است ولی در وجه نزول و با هیچ نفس دیگری مناسبت ندارد، بنابراین این نفس به سمت بدنی که صورت فعلی او بود در حرکت است چراکه اتحاد زمانی معنی دارد که یکی موجود بالذات و دیگری موجود بالعرض باشد و اگر هر دو موجود بالذات می‌بودند اتحاد معنی نداشت چراکه دو موجود اصیل نمی‌توانند باهم متحد شوند (همان: ۱۰۷).

حال اگر نفس بعد از اینکه از بدن مفارقت کرد، به گونه‌ای اتحاد و رابطه با بدن نداشته باشد و به صورت امری مابین از او در آید دیگر اتحاد وجودی بین این دو معنی ندارد و این دو در حقیقت به دو امر مستقل تبدیل شده‌اند، پس باید بین این دو جهت مادی و مجرد، اتحادی وجود داشته باشد، همان‌طور که قبل از مفارقت رابطه‌ای وجود داشت و این جهت اتحاد در مجرای همان نظام کلی در صقع نفس کلی الهی حفظ می‌شود (همان: ۱۰۸).

از نگاه این حکیم بدن مراتب و درجات وجودی خود را بعد از مفارقت از طریق وساطت قرار دادن این نفس جزئی، با حرکت جوهری‌اش که انجام می‌دهد طی می‌کند تا وجودی لطیف و مناسب با نشئه آخرت پیدا کند (همان).

از نگاه ایشان مرتبه حس غیر از مرتبه خیال و مثال است. حس هیچ‌گاه عین مرتبه خیال نمی‌شود و خیال نیز هیچ‌گاه از مرتبه خود نزول نمی‌کند. نزول خیال از مرتبه خود

درواقع ظهور در مرتبه تفصیل حسی است که از آن تعبیر به حس می‌شود و نه خیال. حتی صعود حس و صور حسی به مرتبه خیال، متفاوت از صور خیالی در مرتبه خیال است. لذا از دیدگاه ایشان بصر یا سمع در سه مرحله قابل تصور است: یکی در مرتبه خیال، دوم در مرتبه حس ارتقاء یافته و سوم در مرتبه بدن متحرک به سمت آخرت. چنانکه در تجربه کنونی ما نیز صوری که در موطن خیال ما و در موطن وحدت نفس واحدند متفاوت اند از صور حسی مفصلی که به تفصیل خود به هنگام غیبت امر محسوس از مرتبه حس در موطن خیال به نحو مفصل قرار دارند و این هر دو متفاوت اند از صور حسی تفصیلی در هنگام ارتباط با امر حسی در مرتبه حس اگرچه هر سه، صوری مقداری و مجرد در موطن نفس انسان هستند (همان: ۱۰۹).

ایشان برای مدعای خود از آیات قرآنی در این مرحله کمک می‌گیرند که اگر جسم در مرحله حس تحمل شهادت کرده است در همین دنیا، حتماً باید همان اجزاء هم در آخرت ادای شهادت کنند و گرنه شهادتی صحیح نخواهد بود؛ یعنی باید همان پوست و همان سمع و همان بصر و ید باشد که چون در مرحله ارتکاب فعل حضور داشته است و خودش انجام داده آن وقت است که شهادت صحیح است. لذا خداوند متعال در قرآن می‌فرماید ﴿حَتَّىٰ إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَرُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (فصلت (۴۱): ۲۰) و (زنوزی، پیشین).

درنهایت بعد از این بیانات مفصل و مقدمات، مدرس زنوزی معاد خود را این گونه بیان می‌کنند که معاد همان بازگشت بدن است به مرتبه و حیث نفس و نه عود نفس به دنیا که بدن ثابت بوده باشد و روح به سمت او بیاید (زنوزی، پیشین: ۹۴).

برای توضیح معاد اختصاصی که مورد نظر این حکیم است باید چرایی و چگونگی حرکت بدن به سمت نفس، علت نیازمندی به همین بدن در مرتبه حس در آخرت، نحوه حفظ تشخص بدن برای بازگشت به جایگاه نفس، تفاوت اساسی و بنیادی نفس و بدن دنیوی و اخروی، چرایی جدایی و مفارقت نفس از بدن، نهایت خروج نفس و بدن و... تبیین گردد. اگرچه شاید نتوان به صورت جزئی تمامی موارد فوق‌الذکر را در کلام مرحوم زنوزی و به صورت منسجم یافت ولی تلاش بر این است که این امور را به بهترین وجه بر

اساس مبانی و نظام فکری ایشان تبیین کنیم.

### منظومه فکری مدرس زنوزی در معاد جسمانی

در منظومه فکری این حکیم آن چنان که قبلاً هم بیان شد، نظام عالم به این شکل است که حقایق از عالم بالا با اتصال مراتب وجودی از شریف ترین مراتب بدون هیچ طفره‌ای به نازل ترین آن نزول پیدا می کنند تا به مرتبه قوه محض یا همان هیولای اولی می رسند. به بیان دیگر هیولای اولی همان وجود ضعیف شده عقول قدسی می باشد که شوق و قوه تمام کمالات را در وجود خود به نحو صعودی دارا است. با وجود این شوق به سمت صورتی که با آن مناسبت دارد حرکت می کند (البته در مبانی گفته شد که این حرکت ماده به تبع صورت است) و با آن اتحاد وجودی می یابد و این صورت که به بیانی همان فاعل است که در مرتبه نزولی موجد او بود در مرتبه صعود غایت او می شود و اتحاد غایت و فاعل در اینجا تحقق می یابد (زنوزی، پیشین: ۱/ ۲۲۹).

نکته مهم این است که چون ذات مواد موجودات باهم متفاوت است از سیر تکاملی متفاوتی همه برخوردار هستند؛ ماده قابلی که نهایت سیرش انسان شدن است از طریق طی مراتب جمادی و نباتی و حیوانی و انسانی، غیر از ماده‌ای است که نهایت سیرش اسب و بقر و شجر شدن است. ماده قابلی انسان از ابتدای سیر خود تحت تدبیر فاعل خود که همان نفس کلیه است خواهد بود تا آنجا که در ضمن یک حرکت صعودی به کمالات عالی انسانی خود نائل شود؛ و با توجه با اتحاد مراتبی که بیان شد این نفس انسانی جزئی با آن نفس کلی متحد می باشد (همو: ۲/ ۱۳۸).

از آنجا که این قوا و اعضای مسخر انسانی به نوعی و در مرتبه بالاتر حقیقتاً مسخر مرتبه نفوس کلیه می باشند یعنی این قوا و اعضا مسخر نفس هستند و در مرتبه بالاتر خود نفس مسخر آن نفس کلی مدبر است، در واقع نفس کلیه در حقیقت انبساطی خود در همین مرتبه پایین تر هم حضور داد، حال که چنین اتحادی در بین این قوا و بدن و نفس کلی وجود دارد این نفس ارتباط وجودی خاصی از حیث تأثیر پذیرفتن و قبول ودایع از آن حقیقت نفس کلی مدبر خود خواهد داشت (همان).

با توجه به ترکیب اتحادی نفس و بدن ظهور این ترکیب در تمامی حقیقت وجودی

انسانو اتحاد حقیقت انسان با آن نفس کلی فوق این‌ها، این بدن دارای ودایعی می‌شود که حاصل از اتحاد خاص با این نفس در طول آن نفس کلیه است، نکته این است که حکیم مدرس مدعی است که این ودایع نفس در حقیقت بدنکه قبل از مفارقت به‌وسیله حالت انبساطی نفس کلی تدبیر می‌شد، بعد از مرگ به‌صورت انقباضی از مجرای همان نفس جزئی تدبیر می‌شود. از این‌رو این اجزاء از تدبیر آن نفس کلی خارج نمی‌شوند و علت این تدبیر همان اتحاد سابق است که حتی بعد از مرگ و مفارقت نفس از بدن هم باقی است، چنین تدبیری است که باعث می‌شود بدن حتی بعد از مفارقت، سیر صعودی خود را به مرتبه نفس حفظ کند و خود را به مرتبه نفس برساند و به بدنی تبدیل شود که لایق نشئه دیگر باشد، همان‌طور که مراتب دنیوی جمادی، نباتی، حیوانی را طی کرد تا لایق این نفس انسانی شود (همان).

این همراهی نفس و بدن و سیر صعودی به سمت حقیقت نفس کلی که فاعل و غایت آن‌ها بود ادامه دارد تا زمانی که مرگ بین این دو در این سیر تفرقه بیندازد.

### چیستی مرگ از دیدگاه مرحوم زنوزی

اگرچه در عبارات مرحوم زنوزی به‌صراحت چیزی در مورد حقیقت موت نیامده است و حتی برخی سکوت ایشان را در حاشیه اسفار در قسمت تعریف مرگ، دلیل بر تأیید نظر صدرا در این زمینه دانسته‌اند و بعد اشکال کرده‌اند که اگر شما بر این تعریف از مرگ موافقت دارید که مرگ همان استکمال روح است از بدن پس چرا بعد از مرگ علاقه نفس و بدن را باقی می‌دانید (پویان، ۱۳۸۸: ۶۷۸ و ۶۷۹).

اینکه تعریف صدرا از موت به «استغنا از کمالات دنیوی و غنای نفس از این بدن» (همان: ۶۷۸) صحیح است یا خیر، بحثی خارج از موضوع است. ولی شاید بتوان با توجه به مبانی و روح کلام حکیم تهران، به این نتیجه رهنمون شد که تعریف صدرا از مرگ مورد رضایت ایشان نیست؛ و نمی‌توان سکوت ایشان در حاشیه اسفار را دلیل رضایت ایشان به تعریف صدرا دانست؛ ممکن است آن التفاتی که در بحث معاد به موت پیدا کرده در آنجا نداشته‌اند بلکه اگر حاشیه بر تأیید داشتند شاید می‌توانستیم آن را دلیل بر تأیید بگیریم که البته اگر هم چنین بود باز اشکالی نداشت چرا که ممکن است حکیمی در سیر تحقیق

خودش به نظری غیر از آنچه داشته است برسد.

مرگ در کلام ایشان، یعنی این که تا جایی که امکان داشت این سیر تکاملی نفس و بدن همراه هم باشد، این سیر باهمدیگر ادامه پیدا کرد ولی بعد از عدم امکان این همراهی در طی طریق، مرگ اتفاق می افتد. علت مرگ ظاهراً ناتوانی همراهی جسم است با روح یعنی دیگر آن شرایط مطلوبی که بدن برای همراهی با روح و لیاقت اتصال با آن را داشت از دست می دهد چه به خاطر فرتوت شدن باشد و یا ناقص شدن ناگهانی عضوهای حیاتی. از این رو ادامه سیر تکاملی این دو به صورت جدا از هم تحقق می یابد.

این سیر نفس و بدن همان طور که بیان شد تا زمانی خاص با یکدیگر انجام می پذیرد؛ اما پس از مفارقت، بدن خصوصیتی را که از نفس در مرحله قابل دریافت کرده است را از دست نمی دهد و همچنین تدبیر بدن به وسیله نفس جزئی یا به بیان دقیق تر به وسیله نفس کلی از مجرای نفس جزئی ادامه می یابد، همچنان که قبل از مرگ هم چنین بود. از این رو طبق فرمایش ایشان این تدبیر حتی بعد از مفارقت نفس از بدن هم ادامه دارد (زنوزی، پیشین: ۹۱ / ۲).

### تفاوت تدبیر بدن توسط نفس قبل از مرگ و بعد از آن

ایشان برای رابطه نفس و بدن و نحوه تدبیر بدن به وسیله نفس به قوای حسی ظاهری و خیالی مثال می آورند که وقتی قوه حسی ظاهری در حالت خواب قبض می شود بلافاصله به قوه بالاتر یعنی قوه خیالی اتصال پیدا می کند و این اتصال از نوع اتصال معلول به علت است، چراکه قوه خیال اصل قوه حس است در مرتبه بالاتر و این رجوع به نوعی رجوع فرع به اصل خود است.

نفس هم وقتی که از بدن جدا می شود و قبض می شود به نفس کلیه و اصل خود رجوع می کند ولی فرق رابطه نفس کلی و جزئی و قوه خیال و حس در این است که نفس از آنجا که موجودی مجرد است، حقیقت و تعینی خاص برای خود دارد، حتی بعد از قبضو تنها یک حقیقت رقیقه صرف که داخل در صقع نفس کلیه باشد نیست، بلکه به همین دلیل یک نوع فاعلیت و مدبریت هم بعد از مفارقت از بدن، نسبت به آن دارد.

و هی فاعله له متصرفه فیه بعد المفارقة عنه ایضا لان النفوس الکوئیه الجزئیه من قوی النفس الکلیه الالهیه، فاذا قبضت، اتصت بالقوه الخیالیه اتصال المعلوم بعلة بنحو الجمع و

رجعت إليها رجوع الفرع الى اصله فدخلت فيها دخول الرقيقه في حقيقتها، لكن الفرق ثابت بين النفوس الجزئية و تلك القوى، فان النفس لقوه تجردها صارت حقيقه من الحقايق و لها وجود في مرتبتها و تعين خاص بها بعد انقباضها ايضا، فلا تكون رقيه صرفه داخله في صقع النفس الكلية التي لها عنايه خاصه بها فتكون جهه فاليه خارجيه لتربيه النفس الكلية المدبره للبدن لعد المفارقة كما كانت كذلك قبلها (زنوزي، همان: ۱۰۳).

از بيان گذشته اين حکيم به اين نتيجه رهنمون می‌شود که تفاوت تدبير قبل و بعد از مفارقت روح از بدن آن است که قبل از مفارقت، نفس در نظام جزئی بسط یافته در بدن است. بعد از مفارقت از آنجا که نفس کلی از عالم بالا بسط تا عالم پايين دارد و نفس جزئی در مسیر تدبير اوست، اين تدبير بدن بعد از مفارقت هم از طريق همين نفس جزئی اتفاق می‌افتد. و الفرق بينهما انهما قبل المفارقة ببسطها فيه في النظام الجزئي الشخصى الكونى و بعدها تدبيره بانقباضها الى النفس الكلية و اتصالها بها و كونها جهة فاعلية له من مجرى بسط تلك النفس الكلية في النظام الكلى الى ان يتصل البسط بالبدن او التراب الباقى بعد المفارقة و قد علمت ان غاية كل شى فاعله فعاية حركة البدن بعد المفارقة وصوله الى النفس التى فارقت عنه كما ان حركته فى البدن بحسب استعدادات خاصة اكتسبها انما الى تلك النفس بعينها (همان).

مرحوم زنوزي معتقد است که نفس حتى بعد از مفارقت از بدن از حرکت باز نمی‌ایستد و اين حرکت تا مقام فناى فى الله و رسيدن به اصل حقيقت وجود، ادامه می‌یابد، ایشان اين حقيقت فناء را تنها به ظهور مطلق حق سبحانه و تعالى به صفت ملک می‌دانند، ظهوری که در آن صفت وحدت و قهر بروز دارد و حدود و قيود با اين ظهور از بين می‌رود. (همان: ۱/۲۲۹)

آنچه حائز اهميت در کلام مرحوم زنوزي است، تأکید ایشان بر صعود نفس جزئی به سمت نفس کلی است البته با حفظ جزئيت و خصوصيات مراتب و صور اعمالی که در مرتبه قابلی کسب کرده است. كما اینکه صعود ماده هم به سمت اصل خودش با حفظ خصوصيات و ملکاتى است که از طريق صورت به خاطر اتحاد با او در آن به ودیعه گذارده شده است و اگر رجوع نفس با حفظ جزئيت و خصوصيات نفسانى به اصل خود

ممکن است، حفظ خصوصیت بدنی هم در مرتبه قابلی ممکن است.

### معنای رجوع ماده خاکی به اصل چیست

آن چنان که قبلا اشاره شد از دیدگاه مدرس زنوزی اصل و خزانه هر چیزی در عالم بالا قرار دارد همان طور که قرآن کریم اشاره فرموده ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ (حجر (۱۵): ۲۱) و ماده قابلی هم از این اصل مستثنی نیست. این ماده حقیقت خود را از عالم عقول قدسی دریافت می کند و در مرتبه ای که هیچ مرتبه ای از آن پایینتر نیست جای می گیرد و چون این حقیقت هم حقیقتی از حقایق است از قاعده صعود به سمت اصل خود که همان عقول قدسی باشند معاف نیست و در یک سیر تکاملی همانند نفس به سمت اصل خود ادامه سیر می دهد (مدرس زنوزی، پیشین).

در این عالم، نفس کلی الهی که در تمامی مراتب سریان دارد جهت فاعلی می باشد و جسم کلی که از هر خصوصیت ویژه ایخالی است جهت قابلی. به بیان ایشان مراتب پایین که همان جسمیت باشند اگر به صورت لابشرط لحاظ شوند جسم همان انسان کبیر در مرحله بالاتر هستند، کما این که این حکم در مورد بدن عنصری ما به نسبت با نفس هم صادق است (همان: ۲/ ۱۳۴).

بعد از نزول آن حقایق کلی و نزول آن ها به عالم پایین تر که دیگر عالمی از آن پایین تر نمی شود، سیر صعودی، شروع می شود و این شروع از قوه محض و با شوق هیولا به ترکیب با صور آغاز می شود (همان: ۱/ ۲۲۸) تا آرام آرام مراحل وجودی را طی کند تا آنجا که انسان به مرتبه تجرد وجودی هم نائل می شود. نکته حائز اهمیت این است که این وصول به مرتبه تجرد، هرگز به معنای انقطاع از مرتبه حس و ماده نیست، بلکه به این معنی است که این حقیقت وجودی به مرتبه ای رسیده که می تواند محل ظهور و بروز حقیقتی مجرد باشد و این همراه با حفظ مرتبه و جنبه مادیت در شیء است (همان: ۲/ ۱۳۵). همان طور که ذکر شد مرحوم زنوزی بر آن است که با اینکه سیر صعود و نزول با هم برابر می باشد، اما این دو به صورت یکسان اتفاق نمی افتد بلکه صعود مرتبه وجودی و عروج هیولی به مرتبه بالا و اشرف عالم به صورت جزئی و مفصل است و این در حالی است که نزول

حقایق به صورت مجمل و مندمج است. در مرحله صعود، نفس جزئی حاصل و حادث از حرکت جوهری ماده قابل با حفظ جزئیت خودش به سمت مرتبه نفس کلی قبض می‌شود. این جریان به نظر مرحوم زنوزی باید در مرتبه قابل هم به عینه تکرار شود و خصوصیات این نفس و بدن معدوم نمی‌شود و بعد از مرگ هم باقی می‌ماند، لذاست که این بدن با ویژگی‌های خاص خود در موطن بدنی خودش صعود می‌کند تا به حیث روح و جایگاه وجودی او در روز قیامت بیوندد (همان). چنین بدنی است که می‌تواند آنچنان باشد که در شریعت مقدس بیان شده است که حیات دارد و قوه نطق<sup>۱</sup> و همچنین زمانی که بسوزد می‌تواند برای عذاب کشیدن<sup>۲</sup> سریعاً ترمیم شود و گرنه این بدن عنصری با این خصوصیتی که الان در اختیار ما است؛ هرگز نمی‌تواند قابل صدق بر بدنی باشد که قرآن توصیف کرده است (همان: ۱۳۳/۲ و ۱۳۴).

### نقدهای صدرالمتألهین به معاد جسمانی عنصری

صدرا حدود هشت (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱: ۲۵۵) دلیل آورده که معاد جسمانی عنصری را محال می‌داند و به همین دلیل است که به بدن دیگری در آخرت غیر از بدن عنصری قائل می‌شود که ما در اینجا به شش تا از آن‌ها که به نظر ما از اهمیت بیشتری برخوردار است به صورت مختصر اشاره می‌کنیم و جوابهایی را بر اساس مبنای مدرس زنوزی ذکر می‌کنیم.

### دلیل اول

این بدن و ماده عنصری طاق عذاب اخروی آن‌گونه که توصیف شده است را ندارد. چراکه پیامبر فرموده آتش آخرت به هفتاد آب شسته شده است که تبدیل به آتش دنیوی شده است. همان‌گونه که صدرا فرموده و در روایات هم آمده است این بدن دنیوی تحمل ذره‌ای از آن عذاب را ندارد. این در حالی است که بدن در آخرت به شکلی است که

﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾ (نساء: ۴) (۵۶) از این رو باید

۱. «وَقَالُوا لَوْلَا جُلُودُهُمْ لَمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْظِقْنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ»

فصلت (۴۱): ۲۱.

۲. «كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا» (نساء: ۴) (۵۶).



آن بدن، بدنی باشد که توانایی تبدیل سریع پوست خود را به پوست دیگر برای چشیدن عذاب را داشته باشد. در چنین فضایی باید ماده و جسم خاص دیگری باشد؛ یعنی همان طور که آن آتش دوزخ تنزل یافته اش در این دنیا است و مناسب برای این دنیا مناسب آن آتش هم بدنی باشد که سنخیت با آن داشته باشد نه این بدن عنصری مادی (صدرالمتالهین، ۱۹۸۱: ۷۳/۹ و پویان، ۱۳۸۸: ۲۷۴).

### بررسی

مدرس زنوزی هم معتقد می‌باشد که این دنیا با آخرت متفاوت است اما برای تشکیل بدنی جدید که متناسب با آن آتش اخروی باشد نیاز نیست که به جسم مثالی صدرا معتقد باشیم بلکه ایشان معتقد است که همین بدن عنصری با حرکت خویش به بدنی متکامل تبدیل می‌شود که با جسمانی و عنصری بودن همانطور که ظاهر شریعت بر آن دلالت دارد در عین حال قابلیت‌هایی خواهد داشت که هرگز در این بدن دنیوی نخواهد بود. در نتیجه برای اینکه جسمی متکامل تر داشته باشیم نیاز به جسم مثالی نیست.

### دلیل دوم

به فرموده قرآن کریم قیامت ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ وَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ (ابراهیم (۱۴): ۴۸) است. این یعنی تمام خصوصیات و عوارض، حتی ذات زمین و آسمان هم عوض شود؛ بنابراین، دیگر زمینی نیست که جسمی عنصری از آن بروز کند و بیرون بیاید، بلکه در رجعت جای چنین محلی وجود دارد چرا که هنوز قیامت اتفاق نیفتاده است و زمین، همان زمین است، لذا چون قیامت مقدم بر حشر و بعد از دنیاست، وجهی برای حشر این ابدان دنیوی باقی نمی‌ماند (صدرالمتالهین، ۱۳۶۱: ۲۵۵).

### بررسی

ظاهر آیه شریفه این نیست که زمین نیست می‌شود و دیگر زمینی باقی نمی‌ماند بلکه منظور این است که این زمین تغییر می‌کند و به وضع فعلی نمی‌ماند، مانند ﴿وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ﴾ (تکویر (۸۱): ۶) ﴿وَإِذَا الْقُبُورُ بُعِثِرَتْ﴾ (انفطار (۸۲): ۴) ﴿وَإِذَا الْأَرْضُ مُدَّتْ ۗ وَأَلْقَتْ مَا فِيهَا وَتَخَلَّتْ ۗ وَأَذْنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ ۗ﴾ (انشقاق (۸۴): ۵-۳)

وزمانی که در قیامت زمین از بین نرود ظهور دیگر آیات قرآن هم در برخاستن مردگان از قبر برجای خودش باقی است و جسم عنصریدر معاد بی اشکال است.

### دلیل سوم

اگر این بدن عنصری بخواهد محل حشر روح در قیامت باشد جمع غیر محصور در محصور پیش می‌آید زیرا انسان‌ها غیر محصور هستند و کره زمین محصور است (صدرالمتالهین، پیشین).

### بررسی

این نقد را نمی‌توان حقیقتاً نقد نامید چرا که چیزی جز استبعاد نیست، بلکه اگر واقعا زمین به وسعتش در نظر گرفته شود چند برابر کل انسانهای از اول تا قیامت را با آن ساخته شود.

### دلیل چهارم

اگر این بدن عنصری بخواهد محل حشر روح در قیامت باشد آخرت که توصیف به باطن عالم شده است دیگر باطن این عالم نمی‌شود چرا که ماده این عالم عین غیبت است و نمی‌تواند ملکوت و باطن خودش باشد (همان).

### بررسی

اگر به فرض بپذیریم که قیامت باطن این عالم باشد بعدی ندارد که با همین عنصریت بتواند باطن عالم باشد و حقیقتی فراتر از حقیقت فعلی خود در آخرت داشته باشد چرا که مرحوم زنوزی نمی‌فرماید که همین خاک با همین خصوصیات فعلی در قیامت ظهور پیدا می‌کند بلکه فرمایش ایشان این است که اجزاء بدن خاک آنها حرکت جوهری می‌کند و به بدنی متکامل تبدیل می‌شود همانطور که بدن در شکم مادر ابتدا یک نطفه ضعیف است که با اندک مزاحمتی از بین می‌رود ولی در آخر به جسمی قوی هیکل تبدیل می‌شود که در مقابل خیلی از بیماری‌ها مقاومت می‌کند و به بدن جنگ آوری دلیر تبدیل می‌شود.

### دلیل پنجم

قرآن می‌فرماید ﴿وَنُنشِئُكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (الواقعه (۵۶): ۶۱) یعنی در عالم دیگری شما را خلق می‌کنیم که هیچ چیز از آن نمی‌دانید و اگر در نشئه قیامت با همین ماده عنصری

بودیم و آگاه به این مطلب بودیم با صریح آیه مخالف بود؛ اما اگر عقلا ثابت شود که در قیامت ماده دنیوی نیست بلکه بدنی اخروی است، آنگاه بدن عنصری به هیچ وجه نمی تواند همراه ما در قیامت باشد. نتیجه آنکه بدن دنیوی در قیامت نخواهد بود بلکه بدن دیگر در آخرت خواهیم داشت (صدرالمتالهین، پیشین: ۲۵۴).

### بررسی

اتفاقا مرحوم زنوزی به آیه شریفه ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ﴾ (الواقعه ۵۶): ۶۲ در نقد اشاعره که اعتقاد به حشر همین جسم عنصری فعلی دارند استناد می کنند (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸: ۹۲-۹۳). و می فرماید قطعا معاد با چنین جسم عنصری که فعلا با روح متحد است نمی باشد، ولی این آیه بدین معنا نیست که اصلا در معاد جسم عنصری وجود ندارد، بلکه اگر این جسم ها در زیر خاک به تبیینی که بیان شد حرکت جوهری کنند و به جسمی متعالی که لایق اتصال به روح باشد تبدیل شوند، هم نشئه دیگر تحقق خواهد یافت و هم اینکه جسمانیت معاد محفوظ مانده است.

### دلیل ششم

اگر در قیامت این بدن دنیوی و عنصری محشور باشد پس در واقع این آخرت است که به دنبال دنیاست در صورتی که آخرت نشئه ای است که بالاتر و برتر از این دنیاست و دنیا باید به دنبال آن باشد و نه به عکس و در حقیقت اگر جسم عنصری در معاد باشد این به معنی سیر نزولی به دنیاست و نه سیر طولی و صعودی دنیا به آخرت و آخرت تنزل دنیا می شود و نه تصعد آن و این در حالی است که خزانه و اصل هر آنچه در پایین است تنزل یافته عالم بالاست همان طور که خداوند متعال می فرماید (صدرالمتالهین، پیشین) ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ (حجر (۱۵): ۲۱)

### بررسی

با توجه به تبیینی که در معاد جسمانی عنصری مدرس زنوزی بیان کردیم، اینطور نیست که آخرت به دنبال دنیا باشد بلکه به عکس دنیا و اعضاء عنصری آن باید مراحل را طی کنند تا لایق عبور از نشئه دنیا به آخرت شوند و در حقیقت سیر صعودی موجودات باعث می -

شود که همه چیز به سمت بالا و اصل خویش در حرکت باشد و در حقیقت آخرت ظهور و تجلی حرکت جوهری این دنیا و تغییر آن به حقیقت دیگری است که موجب پدید آمدن نشئه دیگری می‌شود همانطور که حرکت جوهری نفس در مرحله جسمانیت آنرا لایق ظهور مرتبه جوهریش می‌کرد حرکت جوهری این عالم هم به ظهور حقیقتی بالاتر می‌انجامد؛ و این هرگز به معنی تنزل آخرت نیست بلکه به معنی صعود موجودات در قوس صعود به حقیقت خود است.

### نتیجه گیری

در این مقاله ما درصددبرآمدیم که معاد را از دیدگاه مدرس زنوزی تقریر نماییم و مراحل را طی نمودیم.

۱. مبانی و اصول اختصاصی ایشان را تشریح کردیم. اگر چه ایشان مبانی مشترکی با صدرا داشت ولی از آن صرف نظر نمودیم. از مبانی مشترک ایشان با صدرا می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد: نحوه وجود نفس، بساطت نفس، عدم تقدم وجود نفس بر بدن، جسمانی الحدوث و روحانی البقاء بدون نفس، حرکت جوهری نفس و بدن، ترکیب اتحادی نفس و بدن؛ و مبانی اختصاصی ایشان در بحث معاد را، وحدت فعل، عدم بقای صور عناصر در مرکبات، برجای ماندن ودایع نفس در بدن، دانستیم.

۲. به تبیین نظر ایشان پرداختیم که گزارش اجمالی آن به این شرح است:

از نظر آقا علی مدرس، بدنی که در شریعت در بحث معاد تصویر شده است شبیه تر به بدن عنصری مادی است نه مثالی بلکه صراحت آیات و روایت بیشتر از آن است که بتوان از عنصریت جسم در معاد دست برداشت. به بیان دیگر بدن در معاد از حیث هویت همان بدن عنصری تکامل یافته به وسیله حرکت جوهری می‌باشد. به نظر ایشان بدن با حرکت جوهری خود در سیر تکاملی به این لیاقت می‌رسد که در آخرت به روح پیوندد؛ و رابطه نفس و بدن در عالم برزخ و قبر هم به نوعی برقرار است و به همین بیان است که جواب اشکال تناسخ و چگونگی اتحاد نفس و بدن در قیامت را می‌دهند. البته این غیر از نظر اشاعره است که معاد را عود روح از عالم برزخ به عالم دنیا می‌دانستند و مرحوم زنوزی این تبیین از معاد را محال عقلی و نقلی می‌داند و این فکر را چیزی جز تبیین رجعتی دیگر

نمی‌دانند در حالی که بحث روی معاد است و معاد غیر از رجعت است چرا که رجعت مربوط به همین نشئه دنیا و معاد بنا بر برخی آیات مربوط به نشئه دیگر است.

۳. در آخر به اشکالاتی که برای صدرالمتالهین در این زمینه داشت اشاره کردیم و بر اساس مبانی مرحوم زنوزی به جواب آن‌ها پرداختیم.

۴. با توجه به آنچه بیان شد نظر مرحوم زنوزی در باب معاد، بدیع و درعین حال با توجه به مبانی صدرایی، کارآمدتر و جدیدتر است.

۵. باینکه ما شش اشکال از اشکالات را که در این زمینه مطرح شده بود جواب دادیم ولی به هیچ وجه مدعی تمامیت کلام خود در این زمینه نیستیم و جای تأمل بیشتر در این زمینه را برای محققین باز می‌دانیم.

### فهرست منابع

۱. ابراهیمی دینانی غلامحسین (۱۳۶۸)، *معاد از دیدگاه حکیم مدرس زنوزی*، انتشارات حکمت.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۲)، *الاصحویة فی المعاد*، تحقیق دکتر حسن عاص، تهران، شمس تبریزی. (نسخه نرم افزار نور)
۳. اصفهانی، محمد حسین (۱۳۷۳)، *الرسائل الاربعه عشره*، تحقیق رضا استادی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، موسسه نشر اسلامی.
۴. آشتیانی، جلال الدین، *شرح بر زاد المسافر*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، چاپ سوم، ۱۳۸۱ ش. (نسخه نرم افزار نور)
۵. پویان، مرتضی (۱۳۸۸)، *معاد جسمانی در حکمت متعالیه*، قم، بوستان کتاب.
۶. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت: دار احیاء التراث، چاپ سوم. (نسخه نرم افزار نور)
۷. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۵)، *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین*، تحقیق و تصحیح از حامد ناجی اصفهانی، تهران: انتشارات حکمت، چاپ اول. (نسخه نرم افزار نور)
۸. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۱)، *العرشیه*، انتشارات مولی، تهران.
۹. علیرضا، کرمانی (۱۳۹۴)، «نظر ابداعی آقا علی مدرس درباره معاد جسمانی». فصلنامه حکمت اسلامی، ۲، (۳).
۱۰. مدرس طهرانی، آقا علی (۱۳۷۸)، *مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی*، تحقیق: محسن کدیور، تهران، انتشارات اطلاعات.

## علم ارجمند از دیدگاه ملاصدرا

سیدمحمد موسوی<sup>۱</sup>

مهدی خادمی<sup>۲</sup>

علیرضا پارسا<sup>۳</sup>

میثم اکبرزاده<sup>۴</sup>

### چکیده

همواره فلاسفه بزرگی در جهت یافتن دانش برتر تلاش نموده‌اند. این تلاشها سبب ظهور اندیشه‌ها و مکتب‌هایی با هدف کمال و سعادت انسانی گشته است.

در این مقاله تلاش شده است تا با تکیه به دیدگاه ملاصدرا به عنوان بنیان‌گذار حکمت متعالیه و نیز توجه ویژه وی به فلاسفه پیشین و دیدگاه‌های متنوع آنان، در نهایت، با بررسی ملاک‌های علم ارجمند از منظر هر کدام از گرایش‌های پیش از خود، و عنایت به محدودیت عقل‌گرایی محض فلاسفه، تقلیدی بودن کلام متکلمین، بدون برهان بودن عرفان، محدودیت حس و تجربه دانشمندان علوم تجربی و ایرادات متعدد دیگری که بر هر یک از آن‌ها وارد است، نظر نهایی وی را مطرح نماید.

ملاصدرا در نهایت معتقد است، دانشی می‌تواند برتر از دیگر دانش‌ها باشد که بتواند راه دل و کشف و شهود را با عقل و استدلال ترکیب کرده و با تأیید وحی و سنت، فراروی بشر گذارد و این راه جز از طریق حکمت متعالیه میسر نیست.

### واژگان کلیدی

حکمت متعالیه، علم ارجمند، ملاصدرا، عقل

Email: mosavi313@yahoo.com

Email: khademi.mm@gmail.com

Email: azhdar@pnu.ac.ir

Email: dr.m.akbarzadeh@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۵/۱۲/۱۷

۱. نویسنده مسؤول و عضو هیئت علمی دانشگاه پیام نور

۲. استادیار دانشگاه پیام نور

۳. دانشیار دانشگاه پیام نور

۴. استادیار دانشگاه پیام نور

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۸/۱

## طرح مسأله

فلاسفه بسیاری در طول تاریخ اندیشه بشری به دنبال یافتن دانشی بوده‌اند که بتوانند بر اساس آن به رازهای هستی و حقیقت آن پی ببرند. فلاسفه مشاء و اشراق هر کدام به تناسب و فراخر خویش در این راه تلاش گسترده‌ای به عمل آوردند و هر یک از آنان در این راه دست آوردهایی داشته‌اند که مورد نقد و ابرام قرار گرفته است. مسئله‌ای که این مقاله دنبال می‌کند، این است که در ابتدا نقائص و ایرادات علوم مختلف از منظر ملاصدرا مطرح نمایم. آن گاه با آشکار شدن ملاک و میزان ارجمندی علوم مختلف و روشن شدن موضع ملاصدرا نسبت به این علوم، با ارائه ملاک ارجمندی علوم از منظر صدرالمتهلین، روشن نمایم که برترین علم از منظر وی از میان علوم مختلف، کدام علم، می‌باشد و آیا اصولاً هیچ یک از علوم متداول، برای کشف حقیقت هستی، مورد قبول ایشان قرار گرفته است. این مقاله تلاش می‌کند تا دیدگاه ملاصدرا را در ارائه علم برتر که در برگیرنده تمامی ملاک‌های علم ارجمند از منظر وی است، تبیین نماید. هرچند برای تطبیق ملاک‌های مورد نظر ملاصدرا با حکمت متعالیه به عنوان علم برتر از منظر وی، و تعیین پایبندی ایشان به این ملاک‌ها، نیاز به بررسی دیگری می‌باشد.

## تعریف علم

علم در لغت، نقیض جهل و به معنای دانایی می‌باشد (ابن منظور ۱۴۰۵ق: ۱۲/۴۱۷)، و در اصطلاح حکماء، حصول صورت شیء نزد عقل است (ابن رشد، ۱۳۷۷: ۱۱۷). ملاصدرا علم را وجود مجرد از ماده می‌داند (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱م: ج ۳/۳۱۹)، وی علم را مرادف با وجود دانسته لذا، مانند ابن عربی (ابن عربی، بی تا: ۱/۲۷۱)، آن را بدون تعریف به شمار می‌آورد، زیرا چیزی به وضوح علم نیست تا بتوان به وسیله آن، علم را تعریف کرد. اما در طبقه‌بندی علوم، هر علمی جای گاه خاص خود را دارد، به گونه‌ای که هر کدام جداگانه بررسی می‌شود. از این جهت می‌بینیم ملاصدرا هر یک از علوم متداول را جداگانه محک زده و میزان ارزش دهی به آن‌ها را سنجیده است. از آن جا که ابتدایی‌ترین دانش و دریافت ما از جهان خارج و مادی است، علوم تجربی به عنوان اولین علوم می‌که بشر با آن ارتباط دارد مورد بررسی قرار می‌گیرد.



## علوم تجربی و حسی از دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا، معتقد است که شناخت حسی و تجربی، به تنهایی ارزش معرفتی ندارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۴۵/۸)، و معرفت حسی تنها منحصر به کسانی است که از ضعف ادراک برخوردارند و از حقیقت، تنها به مراتبی که دارای محدودیت و حدود علمی هستند اکتفا کرده‌اند (ملاصدرا، بی تا: ۲۴).

هرچند ملاصدرا برای معرفت حسی ارزش چندانی قائل نیست ولی در عین حال معرفت تجربی را طریقی برای دستیابی انسان به مراتب بالاتر معرفت می‌داند که در واقع این مراتب عالی، علم واقعی محسوب می‌شوند و انسان را به کمال می‌رساند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ج ۹، ۱۹۳ و ۱۳۶۳ ب: ۱۱۷).

بنابراین از نظر ملاصدرا به علوم دنیوی و تجربی باید به مقدار گذراندن زندگی اکتفا شود و زیاده بر آن موجب تباهی دنیا و آخرت می‌گردد.

از نظر صدر المتألهین، دانشی که به وسیله آن حقیقت انسانی به کمال می‌رسد، دانشی است که مربوط به امور الهی، معارف ربانی، توحید، مبدء و معاد است. البته این کمال بر حسب بخش نظری نفس است که همراه او جاودانه می‌ماند نه بر حسب بخش عملی که به هنگام کوچ از دنیا زائل می‌شود، دیگر، دانش‌هایی که نیاز به آن‌ها صرفاً از نظر اصلاح امر زندگی دنیاست و رسیدن به خواست‌های نفسانی و هدف‌های دنیوی یا به چنگ آوردن منافع حسی و لذت‌های بدنی و قدرت‌یابی، فخرفروشی و رسیدن به منزلت و ریاست بر هم نوعان و فرمانروایی باشد، ضررشان بیش از سود و در دست نبودنشان بهتر از به دست آوردن آنهاست (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۱۶۶).

بنابراین صرف وقت در علوم جزئی و تجربی باید به عنوان مقدمه برای دست‌یابی به علوم شریف‌تر مانند علم الهی و حکمت متعالیه باشد و لازم است تنها عده‌ای خاص برای رفع نیازهای دنیوی به این امور پردازند و بر مرد الهی شایسته نیست در آنها تمرکز کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۱۵۸/۹).

از مجموع نظریات ملاصدرا در زمینه علوم تجربی می‌توان این نتیجه را گرفت که از آن جا که در علوم تجربی، ملاک بر مشاهدات حسی و امور مادی استوار است و این امور نقش واسطه‌ای در ادراک و شناخت ما دارند و هدف اصلی در این جهان و سرای باقی

ندارند، پس باید در همین حد به آن‌ها توجه نمود و آن‌ها را برای درک بهتر هدایت و حقیقت استفاده کرد اما اصالتاً نمی‌تواند تعیین‌کننده و حقیقت‌یاب باشند. زیرا ملاک اصلی در این شناخت ماده و ظاهر و مشاهده‌ظاهری است.

### فلسفه از دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا فلسفه را این‌گونه تعریف می‌نماید:

«فلسفه عبارت است از استكمال نفس انسانی با شناخت حقائق موجودات بنابراین چه هستند، و حکم به وجودشان از روی تحقیق با براهین، نه برگرفته از گمان و تقلید دیگران، بر اساس طاقت و وسع انسانی ... تا شباهت به باری تعالی پیدا کند.» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۱/۲۰).

همان‌گونه که در این فراز آمده است، فلسفه از طریق برهان عقلی صرف سعی می‌کند تا به حقایق امور دست یابد. اما از آن‌جا که فلسفه متکی به برداشت‌های عقلی است و عقل انسان نیز محدودیت‌های خاص خود را دارد، طبیعی است که شناخت عقلی نیز دچار محدودیت می‌گردد. شناختی که فلسفه برای انسان به ارمغان می‌آورد بر اساس برهان است و شناختی که به گفته ملاصدرا، بر اساس تقلید باشد، مطلوب نخواهد بود. در واقع با توجه به این مطلب شناختی که بر اساس پذیرش پیام روایات و قرآن نیز باشد، چون صرفاً تقلیدی است، ممکن است داخل در این ملاک بوده و مطلوب نباشد؛ زیرا تنها شناخت متکی به برهان است که مطلوب است. در حالی که می‌بینیم در جایی دیگر ملاصدرا شناخت متکی به عقل را ضعیف می‌داند.

به عقیده ملاصدرا، آنچه ما از طریق صور ذهنی خود از حقیقت وجود می‌شناسیم ماهیت و نشانه‌های آن است، نه حقیقت وجود. پس شناخت حقیقت اشیاء در قدرت عقل بشر نیست و تنها راه شناخت آن‌ها علم حضوری و یا بسنده کردن به علم ضعیفی از طریق لوازم و نشانه‌های آن است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۱/۶۲).

در این‌جا می‌بینیم ملاصدرا به محدودیت تصور ذهنی از اشیاء توسط عقل اشاره می‌کند و این که عقل تنها می‌تواند به ماهیت و نشانه‌های حقیقت وجود دست یابد و هم‌چنان از درک حقیقت وجود عاجز خواهد بود، در حالی که پیش‌تر هدف فلسفه را شناخت حقیقی موجودات بر اساس عقل و برهان می‌دانست (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۱/۲۰).

ملاصدرا عوامل دیگری نیز برای محدودیت شناخت عقلی بیان می‌کند، از جمله این

که حقیقت، گسترده تر از آن است که عقل به تنهایی بتواند به آن احاطه یابد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۱/۱۷)، و از جمله تحت تأثیر قرار گرفتن عقل توسط تمایلات نفسانی، انحرافات اخلاقی، دوری از انصاف، تعصب و پلیدی های جاهلیت (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۷/۴۱۳)، جملگی عوامل نقصان ادراک عقلی و عجز آن از شناخت حقایق امور است.

با توجه به این مطالب معلوم می شود که ملاصدرا چنین محدودیت هایی برای عقل محض بشری را علت روگردانی خویش از فلسفه مشاء و روی آوردن به حکمت متعالیه می داند. ملاصدرا در جایی دیگر علت حمله خود به فلسفه را نقص فلسفه مشاء در بکارگیری معقولات ثانوی و عدم استفاده آنان از کلام و نور وحی و ولایت می داند.

از آن جا که فلسفه به ویژه فلسفه مشاء با مفاهیم و معقولات ثانوی سروکار دارد نمی تواند به عمق حقایق نفوذ کند مثل اینکه به جای چشیدن شیرینی مفهوم آن را بیان کند از این رو، ابن سینا در شناخت معاد جسمانی ناتوان شده و خود اعتراف می کند که اینجا ساحت عقل نیست. وقتی می توان فیلسوفی را حکیم واقعی دانست که دانش خود را با نور نبوت و ولایت کامل کند در غیر این صورت گفتن حکیم در مورد کسانی که تنها به برهان اکتفا می کنند نوعی مجاز است (ملاصدرا، ۱۳۶۶ش الف: ج ۵، ۱۴۱ و ج ۸، ۶).

با توجه به نواقص فوق است که ملاصدرا، فلسفه را مانند علوم تجربی، ناتوان از درک حقیقت و ارزش مندی نسبت به دیگر علوم متداول بشری می داند.

ملاصدرا نه تنها فلسفه مشاء و برهان عقلی محض را در شناخت حقیقت وجود نمی پذیرد، بلکه فلسفه اشراق را نیز دارای اشکالاتی می داند و مورد پسند وی نیست؛ زیرا برهان در این نظام فکری از اعتبار جدی برخوردار نیست و به شهودی بدون برهان، بسنده کرده است. چنان چه سهروردی درباره محتوای کتابش، حکمه الاشراق می گوید:

«و لم يحصل لی اولا بالفکر، بل کان حصوله بأمر آخر ثم طلبت علیه الحجّة حتّى لو قطعت النظر عن الحجّة مثلا، ما کان یشککنی فیه مشکک» (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲/۱۰).

این اقرار واضحی از جانب شیخ اشراق در عدم پیروی وی از برهان در شناخت امور است. دلیل عقلی و برهان برای بنیان معرفتی اشراق جایگاه مهم و مؤثری ندارد، بلکه بود یا نبود آن بی اثر است.

این در حالی است که ملاصدرا به دنبال نظامی فکری است که بدون برهان بر آن

اعتمادی نشود، به علاوه هر چند فلسفه اشراق عنصر شهود را به عنوان روش فکری خود به کار می برد، اما از منبع مهمی چون وحی و حدیث غافل مانده است، لذا در شناخت حقیقت دچار محدودیت و امکان خطا می شود.

ایراداتی که ملاصدرا پیرامون تفکر فلسفی و تعقل محض وارد می نماید، در موارد ذیل ملاحظه می گردد:

۱. شناخت ماهیتی اشیاء از طریق شناخت صور ذهنی توسط عقل، شناخت حقیقت وجود نمی باشد.
۲. عدم شناخت حقیقت وجود توسط عقل بشری.
۳. گسترده‌گی حقیقت و عدم احاطه عقل بشری بر آن.
۴. تحت تأثیر قرار گرفتن عقل توسط تمایلات نفسانی .
۵. انحرافات اخلاقی و متأثر شدن عقل از آن‌ها در تشخیص خود..
۶. تعصب و پلیدیهای جاهلیت که درنوع تشخیص عقلی تأثیر می گذارد.
۷. استفاده گسترده مشائیان از معقولات ثانوی که مانع از شناخت عمقی حقایق می شود.
۸. عدم استفاده فلاسفه عقل گرا از وحی و ولایت (کتاب و سنت).

### دیدگاه ملاصدرا پیرامون عرفان

ملا صدرا با وجود احترامی که برای عارفان واقعی قائل است اما همواره بر عرفان و اهل کشف و شهود که مدعی هستند تنها از طریق ریاضت و انجام رقص و سماء و کشف و شهود به کشف حقایق هستی نائل می گردند حمله می کند.

بر اساس دیدگاه وی، اهل کشف و شهود هر چند حقایق را درست می یابند، اما به دلیل اشتغال فراوان به ریاضت و مجاهده نفسانی و ناتوانی در تعلیم و تعلم مباحث نظری و یا عدم رعایت قواعد برهان و استدلال نمی توانند یافته‌ها و کشف و شهود خود را برای دیگران قابل فهم نمایند از این جهت، عبارت‌های آنها خالی از تسامح و نقض و ایراد نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۶/ ۲۷۱).

ملا صدرا در مذمت صوفیه و عارفان دروغین معتقد است، برخی از آنها صفاتی مخالف آنچه باید داشته باشند را دارند، چه نام صوفی در این روزگار به کسی اطلاق می شود که جماعتی را به دور خود جمع کرده و مجالس شکم چرانی و سماع و دست زنی

و پای کوبی براه اندازد (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۵۴).

اشکال اصلی روش عرفان، بی توجهی به برهان است و شاید به همین سبب، آراء برخی از عرفا را «تخیل» می نامد. ملاصدرا شهود به تنهایی را کافی نمی داند زیرا وجود برهان را برای کشف تام، به خصوص در عقلیات صرف، ضروری می داند (ملاصدرا، ۱۳۴۵: ۲۶۶).

ملاصدرا اشکال دیگری که بر عرفان می گیرد این است که ممکن است تلبیس ابلیس در کشف و شهود عارف رخنه کند از این رو، صحت هر کشفی مشروط به تأیید آن از سوی وحی و کشف نبوی است و از این جهت بسیاری از تخیلات صوفیه به دلیل عدم مطابقت با محتوای وحی و سنت دارای اعتبار ندارد (ملاصدرا، ۱۳۶۳ الف: ۵).

به عقیده ملاصدرا، صوفیان به دلیل این که فقط به کشف و شهود و مجرد ذوق و وجدان در آن چه حکم می نمایند، اکتفا می کنند، و از برهان عقلیو قطعی بی خبر هستند مورد تصدیق وی قرار نمی گیرند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۹/ ۲۳۴).

### علم کلام از دیدگاه ملاصدرا

از منظر ملاصدرا، از آن جا که متکلمان از دیگران تقلید می کنند، در دست یابی به معارف الهی ناتوانند. بسیاری از آنان محسوسات را نشناخته وارد بحث از معقولات شده و از طبیعیات بهره ای نبرده به بحث الهیات پرداخته اند و منطق و ریاضیات را تکمیل نکرده به اقامه برهان و قیاس روی آورده اند. بنابراین یکی از عوامل مهمی که میان شخص و درک حقیقت حجاب ایجاد می کند داشتن روحیه تقلید و نپرداختن به تحقیق است (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۱۹).

وی هم چنین معتقد است، متکلمان به دلیل تقلیدشان در فهمیدن امور، اهل تفکر نمی باشند و این صفت از مهم ترین دلایل ضعف ادراکی آنان است. وی هم چنین دست یابی به اسرار الهی را از طریق بحث های کلامی و اندیشه های جدلی ممکن نمی داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۱/ ۴۲۳)، زیرا جدل و کلام موجب می شود تا انسان از اخلاص دور شده و در معرض ریا و خودپسندی و خود رأیی قرار بگیرد.

همان گونه که مشهود است هدف دین اسلام هدایت انسان با روش عقلانی و برهانی است به گونه ای که شخص مشتاقانه به حقانیت انتخاب خویش نائل شود و به آن یقین و ایمان یابد، اما هدف علم کلام هدایت بشر نیست، بلکه شکست دادن و به چالش کشاندن استدلال حریف با هر روشی به ویژه جدل و مغالطه است، از این رو ملاصدرا معتقد است

این روش مورد پسند امامان معصوم علیهم‌السلام نبوده و آنان اصحاب را از بکارگیری علم کلام و مناظره جز در موارد ضروری در برخورد با مخالفین، منع می‌کردند (ملاصدرا، ۱۳۶۶ الف: ۱/ ۲۶۲).

از نظر ملاصدرا اسرار شریعت الهی از بحث‌های جدلی و کلام بدست نمی‌آید و هر کس بخواهد از طریق کلام به احوال انسان بعد از مرگ و دیگر اسرار مبدء و معاد دست یابد راه باطلی را پیموده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۱/ ۳۶۱ و ۳۶۲).

اشکالاتی را که ملاصدرا بر علمکلام ارائه نموده اند، در موارد ذیل خلاصه می‌گردد:  
اهل کلام اهل تقلید در تفکر هستند.

هدف علم کلام مجادلات پوچ و شکست دادن حریف است، در حالی که جدل جز گسترش ریا و خودپسندی ثمره‌ای ندارد.

اهل بیت از کلام و مناظره جز در هنگام ضرورت، منع می‌نمودند.

#### علم فقه از دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا برای فقیهان پارسا و پرهیزکار، نهایت احترام را قائل است. بنابراین سخن و نقد ملاصدرا در مورد فقیهان دنیاطلب و جاه طلب است. وی معتقد است که فقه در گذشته بر شناخت حق اطلاق می‌شد و دانش طریق آخرت و آفت‌های نفس و احوال قلب و چگونگی تهذیب اخلاق و تبدیل بدی‌ها به خوبی‌ها بود، نه دانش قواعد مباحه و طلاق وظهار و تقسیم اموال موروثی و نظایر آن (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۵۵).

وی، فقهاء سوء را کسانی می‌داند که به حکام نزدیک شده و هم‌دستان آنان در مشروعیت بخشی مظالم شان می‌باشند، این فقهاء با فتاوی باطله و احکام ظالمانه خویش، موجب نابودی قوانین شریعت و جسارتشان در ارتکاب محرمات، و تسلطشان بر افراد ناتون و مساکین و تصرف اموالشان و حیل‌گری در ارائه شیوه‌های مجادله فقهی و نکات خلاف شرعی می‌گردند، تا به این وسیله موجب رخصت آنان در جرأت یافتن برای انجام کارهایی شود که منتهی به ازبین رفتن دین و سستی اراده مؤمنین در طی طریقشان می‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۵۴).

ملاصدرا در معرفی فقیه واقعی، بر اساس آیات و روایات، خدا ترسی و خوف و خشیت در دل نسبت به خداوند شرط اساسی در فقیه شدن می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۴۰ش:

۷۳). به دلیل این که در ارج نهی و ارزش گذاری علوم، ملاصدرا علومی را که به معنویت یا جهان آخرت توجه بیشتری دارند والاتر از علومی می داند که مربوط به دنیا می شود، از این جهت علم فقه را که مربوط به امور دنیوی است، کم ارج تر از علوم مربوط به جهان آخر و هدایت یافتن می داند (ملاصدرا، ۱۳۶۶ ب: ۲۸/۲ و ۱۳۶۳ ب: ۹۵/۱).

ملاصدرا هم چنین معتقد است فقہائی که فقط به علم فقه و فروعاً پرداخته اند خود نیز در شناخت ذات خدا، صفات، اسماء و تجلیات او همانند دیگر مقلدین هستند و باید به حکیمان الهی مراجعه کنند (ملاصدرا، ۱۳۶۶ الف: ۵/۳۵۸).

اشکالاتی که ملاصدرا بر علم فقه و فقهاء سوء وارد می داند را می توان در موارد ذیل ملاحظه نمود:

فقهاء دنیا طلب و جاه طلب و مقربین سلاطین ظلمه مورد نکوهش ملاصدرا هستند. فقه در گذشته بر شناخت حق و دانش طریق آخرت و چگونگی تهذیب نفس اطلاق می شد. دانش فقه در گذشته به قواعد مباحه و طلاق و ظهار و ارث و نظائر آن، اطلاق نمی شد. علت دنیا طلبی برخی فقیهان از نظر ملاصدرا، دوری از طرح مباحث اعتقادی و عقلی و معنوی است.

از نظر ملاصدرا علم فقه چون مربوط به امور دنیوی است، کم ارج تر از علوم مربوط به جهان آخرت و هدایت شدن، است.

توجه فقه به امور دنیوی دارد در حالی که علم برتر توجه به امور اخروی و غیبی دارد

### وحی و سنت از منظر ملاصدرا

یکی از منابع شناخت به ویژه در مسائل مابعدالطبیعه، وحی است و سخنان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز از آن جهت که بر اساس وحی است، یکی دیگر از منابع شناخت واقعی محسوب می شود. از این رو ملاصدرا معتقد است که علم و حکمت به ویژه علوم اخروی از چیزی جز نور نبوت، اقتباس نمی شود (ملاصدرا، ۱۳۶۶ الف: ۸/۲۴۸).

هر چند به عقیده ملاصدرا، وحی مطمئن ترین راه برای رسیدن به حقیقت است و حتی معیار اصلی سنجش درست و نادرست یافته های عقل و دل می باشد، اما سطحی نگری یکی از آفاتی است که متون دینی دچار آن است. گزاره های دینی و مفاهیم آیات و روایات دارای لایه ها و سطوح معنایی مختلف است که بسیاری از کسان به معنای ظاهری و ابتدایی

آن بسنده و از درک معانی عمیق در مانده اند. شریعت به عنوان امری ربانی مانند یک فرد انسانی ظاهری آشکار و باطنی پنهان، آغازی محسوس و انجامی معقول دارد که روح شریعت است. پس هر کس به ظاهر شریعت روی آورد و باطنش را رها کند، همانند جسدی است که روح ندارد و بی هدف سرگردان است (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۳۷۶).

به نظر ملاصدرا هیچ علمی، حتی فلسفه و عرفان، نمی‌تواند اسرار صمدیت و حقایق الاهییت و معارف ربوبیت را بشناسد، و این علم تنها منحصر به علم بطون قرآن و حدیث است که تنها افراد خاصی که طهارت قلبی و توانایی ذهنی داشته باشند به آن دست می‌یابند (ملاصدرا، ۱۳۴۰: ۸۲).

ملاصدرا در بهره جستن از متون دینی و تمسک به نقل، میان انسان‌های عادی و اندیشمندان تفاوت می‌گذارد، زیرا نه تنها استفاده عموم مردم از نقل را درست می‌داند، بلکه آن را برای آن‌ها لازم می‌شمارد، اما کسانی که از هوش و استعداد لازم برخوردارند و مشتاق فهم و دریافت عمیق حقایق اند نه تنها تقلید و صرف ایمان به گزاره‌های دینی جایز نیست، بلکه می‌بایست تمام عمر برای رسیدن به مراتب بالای یقین و حقیقت به جهاد در نفس و تحصیل حکمت و برهان و تحقیق در امور تلاش نمایند (ملاصدرا، ۱۳۴۵: ۶۳۶/۲).

از طرفی به همان اندازه که عقل در حرکت خود به چراغ وحی نیازمند است، وحی نیز در اثبات خود نیازمند عقل است و بدون عقل، دینداری به مجموعه‌ای از عقائد و اعمال تقلیدی تبدیل خواهد شد که روح شریعت نیز از آن گریزان است. صدرالمتألهین به این نتیجه می‌رسد که نیروی همه این علوم را در نظام جدیدی جمع کند تا در عین کارایی بیشتر نقاط ضعف آن‌ها را نداشته باشد و آن تأسیس علمی است که عقل، نقل و کشف در آن به هماهنگی می‌رسند.

ملاصدرا در «رساله سه اصل»، پیرامون نهی از تقلید و ضرورت شناخت باطن قرآن و حدیث چنین می‌گوید:

«آیا اندیشه نمی‌کنی که مغرور بخدا شاید همچون تو کسی باشد اگر هر علمی چنانست که تو دانسته‌ای و یا باید که از راه نقل و مشیخه فرا گیرید، پس حق تعالی چرا در چندین مواضع از قرآن مذمت می‌نماید جمعی را که بتقلید مشایخ و آبای خود در اعتقادات اعتماد نموده‌اند و در اصول دین تعویل بدان کرده‌اند.» (ملاصدرا، ۱۳۴۰: ۸۱/۱)؛



پس از این بیان، ملاصدرا با نكوهش کسانی که گمان می‌کنند، مراد از علمی که خداوند و رسول ﷺ بر آن تأکید ورزیده اند، فقه یا علم معانی، بیان، کلام، لغت، نحو، صرف، طب، نجوم، فلسفه، هندسه، اعداد، هیئتیا طبیعیات، است، آن علم را منحصر در علم بطون قرآن و حدیث می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۴۰: ۸۳ و ۸۲). به نظر ملاصدرا، آن چه زمخشری و امثال وی از قرآن می‌فهمند در حقیقت علم قرآن نیست، بلکه هم چنان راجع بعلم لغت و نحو و معانی و کلام می‌گردد، و علم قرآن سوای این علم‌ها می‌باشد، هم چنان که جلد و قشر انسان در حقیقت انسان نیست، بلکه مجازا انسان است (ملاصدرا، ۱۳۴۰: ۸۴).

از مطالبی که ملاصدرا در مورد علم حقیقی مورد نظر شریعت اسلام، مطرح نموده است، می‌توان نتایج ذیل را بدست آورد:

۱. حکمت و علوم آخروی فقط از نور نبوت اخذ شده است.
۲. ملاک سنجش یافته‌های عقل و دل، آیات و روایات می‌باشد.
۳. گزاره‌های دینی و مفاهیم ایات و روایات دارای لایه‌های و سطوح معنایی مختلف دارند.
۴. برخی افراد از ظواهر و معانی ابتدایی آیات و روایت استفاده می‌کنند و از درک عمیق معانی آن‌ها عاجز می‌باشند.
۵. فلسفه و عرفان از اسرار و معارف ربوبی، ناتوان بوده و این علم منحصر به علم بطون حدیث و قرآن است.
۶. تنها افرادی که طهارت قلبی و توانایی ذهنی داشته باشند به این علم باطنی از قرآن و حدیث دست می‌یابند.
۷. ملاصدرا، استفاده عموم مردم از نقل (حدیث) را لازم می‌داند.

۸. کسانی که دارای هوش و استعداد لازم هستند و مشتاق دریافت عمیق حقایق اند، تقلید و ایمان صرف به گزاره‌های دینی جایز نیست، و باید تحقیق و تحصیل حکمت و برهان کنند.

### تعریف حکمت

پیش از بیان دیدگاه ملاصدرا در مورد علم ارجمند، به بیان دیدگاه وی پیرامون حکمت و تعریف آن می‌پردازیم. حکمت بر معانی متعددی اطلاق می‌شود. گاهی حکمت را بر علم حسن و عمل صالح اطلاق شده، در این صورت به علم عملی بیشتر اختصاص می‌یابد تا علم نظری؛ و گاهی در استعمالات بسیاری بر نفس عمل اطلاق می‌شود. ملاصدرا در

«الحکمة المتعالیة»، برای حکمت تعاریف متعددی آورده است؛ گاهی حکمت را شناخت اشیاء، یا انجام فعلی که نتیجه نیک دهد، و یا اقتدا به خالق تعالی در سیاست، به اندازه طاقت بشری است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۳/۵۱۴).

فلاسفه نیز معتقد هستند که حکمت، عبارت از شبیه شدن به خداست به اندازه طاقت بشری یعنی در علم و عمل؛ بدین گونه که انسان کوشش کند تا این که علمش را از جهل و رفتارش را از ستم و بخشندگیش را از بخل و تبذیر و عفتش را از فساد و خمود و خشمش را از بی باکی و ترس و حلمش را از بطالت و جسارت و حیائش را از وقاحت و تعطیل و محبتش را از غلو و کوتاهی پاکسازی کند؛ و بالجمله بر راه راست مستقیم باشد، بدون انحراف، در حالی که به حق خداوند و حقوق خلقش قیام نموده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۳/۵۱۴). ان چه از تعریف و تبیین ملاصدرا در مورد حکمت روشن می شود، وی حکمت را علمی می داند که در بر گیرنده تمامی علوم بوده و امتیازات همگی را دارا می باشد و در مقابل اشکالات متعدد علوم مختلف را نیز مرتفع می سازد. چنین حکمتی را با نام «حکمت متعالیه» معرفی می نماید.

### حکمت متعالیه

از مواضع ملاصدرا نسبت به علوم مختلف، معلوم می شود که علوم مختلفی که مدعی کشف حقایق و ارائه راه هدایت هستند، جملگی دارای نقص و کم بود می باشند. از نظر ملاصدرا، علوم تجربی، ناتوان از ارائه راهی جامع در کشف حقایق امور، فلسفه محو در عقل گرایی مفرط و نا آشنا با وحی و سنت، و عرفان سرمست از کشف و شهود و تخیلات بی منطق و نا عاقلانه صوفیه، کلام نیز مملو از مجادلات بی حاصل و تقلیدی، فقه هم مجذوب دنیاطلبی و نیازمند ادراک باطن شریعت و ولایت، وحی و سنت نیز اسیر دستان ظاهر گرایان بی منطق، همگی نیازمند دانشی هستند که کاستی های تمامی را در یک قالب اعجاب انگیز، جبران نموده و علم نوینی را برای کسب هدایت به شناخت حقیقی دنیا و آخرت فراهم آورد.

ملاصدرا با این انگیزه سعی در ارائه چنین دانشی دارد که نه تنها کمبودهای علوم دیگر را نداشته باشد، بلکه جامع تمامی کمالات آن ها بوده و به واقع راه هدایت انسان ها را فراهم نماید. وی به علومی که میان عالم نمایان رواج و از اهل تحقیق فاصله دارد توجهی

ندارد، از این رو مشرب خود را از سخنان بیهوده متظاهرین به کلام، فلسفه و عرفان متمایز می‌داند و تنها به آشتی دادن علوم واقعی پرداخته است. اما ملاصدرا چگونه توانسته است این منابع مختلف را در اندیشه خود به انسجام برساند به گونه‌ای که حکمت متعالیه را مانند چهار راهی می‌داند که فلسفه، عرفان، کلام و نقل به هم می‌رسند؟ از نظر ملاصدرا اگر چه معرفت و علوم دارای اقسام متعددی هستند اما مراتب گوناگون یک حقیقتند.

«أن مبدأ العلوم كلها من عالم القدس لكن الاستعدادات للنفوس متفاوتة» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۴۱۹/۳).

به عقیده ملاصدرا، علوم در عالم و معلوم و مفیض علم، تفاوتی ندارند و تفاوتشان تنها در حجاب‌هایی است که از آئینه نفس زدوده شده و در مقدار اتصال و ارتباطی که با عقل فعال و لوح محفوظ و مبادی وجودی حاصل گشته و به دنبال آن تفاوت در شفافیت ادراک و وسعت و گستره آن است (ملاصدرا، ۱۳۴۵: ۸۰۷/۲).

بنابراین، از آن جا که واقعیت دوگانه نیست و یک حقیقت بیشتر نداریم، منابع شناخت با هم تعارضی ندارند، لذا گزاره‌های دینی عقل‌پذیر و یا عقل‌گریزند و نمی‌توانند عقل ستیز باشند. ملاصدرا این امور خرد‌گریز را حقایق به اوج رسیده‌ای می‌داند که ظرف عقل گنجایش آن را ندارد، همان گونه که حواس از درک امور عقلی ناتوان است، پاره‌ای از اسرار دین و عرصه‌های شریعت به حدی رسیده که از قلمرو عقل بیرونند، و تنها راه شناخت آن‌ها، ولایت و نبوت است (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۱۷۵/۲).

حکمت و شریعت حتی در هدف نیز با هم اختلافی ندارند و مقصود آن‌ها معرفت حق تعالی، صفات و افعال اوست. این معرفت اگر از وحی حاصل شود، نبوت و اگر از سلوک و کسب به دست آید، حکمت و ولایت نامیده می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۴۱۳/۷).

هر چند ملاصدرا میان وحی و نظر از یک سو، و میان ذوق و نظر از سوی دیگر انس و الفت ایجاد کرده است، اما داور نهایی را برهان می‌داند، لذا مشرب او مکتب فلسفی خواهد بود. مکتب فلسفی ملاصدرا، تلاشی است عقلانی برای درک هستی و به ویژه شناخت عالم عقول و اسماء و صفات الهی و نیز کمک به حرکت انسان در مسیر عقلی شدن و هم‌سنخ عالم عقول گشتن، لذا آن را علمی الهی می‌دانیم. از این روی می‌بینیم، حکمت متعالیه نه تنها شناختی بر مبنای عقل و استدلال عقلانی ارائه می‌کند، بلکه با همراه

شدن با وحی و سنت، شناختی الهی نیز ارائه می‌نماید. در این مرحله است که سیر و سلوک عرفانی چاشنی تعقل و استدلال برهانی می‌گردد. در مسیر سیر و سلوک عرفانی، ملاصدرا به سفرهای چهارگانه نفسانی می‌پردازد. وی در بیان حرکت و سلوک سالک حق سفرهای چهارگانه را برای سالک راه حق این گونه بیان می‌کند:

«واعلم أن للسالك من العرفاء و الاولياء أسفار اربعة

أحدها السفر من الخلق إلى الحق

وثانيها السفر بالحق في الحق

والسفر الثالث يقابل الأول لأنه من الحق إلى الخلق بالحق

والرابع يقابل الثاني من وجه لأنه بالحق في الخلق.» (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م: ۱۳/۱)

اساس حکمت متعالیه ملاصدرا بر چهار سفر فوق استوار است. اصل این تقریر (اسفار اربعه) ریشه در کلمات داود بن محمود قیصری، شارح فصوص الحکم دارد. بیان قیصری نیز ناظر به تقریر ملا عبدالرزاق کاشانی در شرح منازل السائرین است و وی نیز صورت آن را از عقیف الدین تلماسیانی در شرحش بر منازل السائرین گرفته است (حسن زاده کریم آبادی، ۱۳۹۰: شماره دوم).

تقریرهای متعددی که از اسفار اربعه مطرح شده، در دوره پیش از ابن عربی یافت نمی‌شود. شبیه ترین تقریر به اسفار اربعه مشهور، تقریر تلمسانی در شرح مواقف النفری و شرح منازل السائرین است و به نظر می‌رسد او اولین کسی است که طرح اسفار اربعه را ترسیم کرده است. پس از وی کاشانی با کمی تصرف محتوایی در تبیین سفرها، تقریری در شرح منازل السائرین خود ارائه داد. صورت این اسفار با هم تفاوتی ندارد، جز آن که تلمسانی سفر اول را تا نهایت مقام «فنا» دانسته و سفر دوم را با نام «سفر فی الحق» با محتوای بقای پس از فنا مطرح کرده است، اما کاشانی سفر اول را تا وصول به حق و سفر دوم را فنای در حق و سفر سوم را بقای پس از فنا دانسته و در سفر چهارم یکسان سخن گفته‌اند. پس از کاشانی، شاگرد او قیصری نیز با کمی تصرف در تبیین سفر چهارم، صورت نهایی و مشهوری از اسفار اربعه ترسیم نمود که از طریق ملاصدرا و کتاب الاسفار الاربعه او شهرت یافت. پس از ملاصدرا شارحان زیادی این تقریر را مورد بررسی قرار دادند، و به غنای آن افزودند. در واقع، طرح اسفار اربعه به شیوه معهود آن با تلمسانی آغاز شد و با

کاشانی دورانی از رشد را گذرانند و با تقریری که قیصری از آن ارائه کرد، به بلوغ خود رسید. در این میان، برخی از اهل معرفت با اعمال تغییراتی در آن تقریر، تقریر دیگری از اسفار ترسیم کردند (حسن زاده کریم آبادی، ۱۳۹۰: شماره دوم).

### بیان و توضیح اسفار اربعه

سفر اول: سفر از خلق به سوی حق است. به این معنا که سالک ابتدا باید حجاب های ظلمانی و نورانی بین خود و بین حقیقت ازلی و ابدی را بردارد؛ خود را از قیود امکانی و جزئی رها سازد تا به قرب الاهی برسد. سالک در این جا، با ریاضت های خویش، رفته رفته به فنای در حق می رسد. وقتی سالک فانی در خدا شد، وجود او الاهی و حقانی (شدید الاتصال به خدا و حق) می شود، در این صورت سفر اول به پایان می رسد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۱/۱۴ و ۱۳).

سفر دوم: سفر از حق به سوی حق و با حق است. در این سفر سالک در صفات و کمالات خدا یکی پس از دیگری سیر می کند تا این که به مقام مشاهده همه کمالات خدا (آن مقدار که برای انسان ممکن است) نائل می شود. در سفر دوم است که عارف به مقام ولایت کامل می رسد؛ در این سفر سالک ابتدا به مقام «خفاء» یعنی مقام فنای صفات و افعال خود، علاوه بر فنای ذات که در سفر اول دست یافته بود، در صفات و افعال خدا دست می یابد؛ سپس به مقام «اخفی» که پایان سفر دوم است می رسد؛ سالک در مقام اخفی به درجه ای می رسد که فانی از هر دو فنای قبلی (فنای در ذات و فنای در صفات و افعال) است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/۱۴).

سفر سوم: سفر از حق به سوی خلق با حق. سالک در این مرحله در مراتب افعال حق و در عوالم جبروت، ملکوت و ناسوت سیر می کند؛ یعنی ذات و لوازم این عوالم را مشاهده می کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۱/۱۴).

سفر چهارم: سفر از خلق به سوی خلق است با حق. در این سفر سالک اطلاعات کاملی از امور تمام مخلوقات به دست می آورد که شامل مشاهده خلائق، آثار و لوازم آنها، علم به مضار و منافع آنها در آینده دور و نزدیک (دنیا و آخرت)، آگاهی از اصل رجوع خلائق به خدا، چگونگی رجوع، اسباب رسیدن به خدا، موانع آن و خلاصه هر آن چه مربوط به سعادت یا بدبختی مخلوقات به ویژه انسان است، آگاه می شود

(ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۱/۱۵).

با توضیحاتی که پیرامون حکمت متعالیه و دیدگاه ملاصدرا در این مورد ارائه گشت، نتایج ذیل حاصل می‌شود:

۱. گزاره‌های دینی عقل‌گریز هستند و نه عقل‌ستیز.
۲. معرفت ناشی از وحی، نبوت، و از طریق سلوک، حکمت و از طریق کسب (حدیث) را ولایت می‌نامند.
۳. برخی از امور دین خردگریز است و از قلمرو عقل خارج می‌باشد.
۴. تنها راه شناخت حقائق خردگریز، ولایت و نبوت (قرآن و حدیث) است.
۵. حکمت، این است که انسان در راه راست، مستقیم باشد بدون انحراف.

### برتری و ارجمندی حکمت متعالیه

از منظر ملاصدرا، برترین دانشی که همگی دانش‌ها در خدمت او باشند و او به استخدام هیچ دانشی در نیاید و بلکه دیگر دانش‌ها همانند شاخه‌های آن هستند، علم الهی است که سرور همه علوم و معارف و مبدء آنها می‌باشد و همچنین هدف همه حرفه‌ها و صنایع و مدار همگی بر آن است و دیگر علوم و فنون کارگران و بندگان آن می‌باشند. شأن و مرتبه علم نظری الهی از علوم عملی بالاتر است زیرا علوم عملی وسیله اصلاح اعمال هستند، لذا رتبه آنها پایین‌تر از اعمال است، از آن جهت که مقدمه کم‌رتبه‌تر از نتیجه می‌باشد. از طرفی حرکات و کردار و اعمال مقدمه صفات و احوال، و احوال مقدمه علوم و معارفند پس برتری از آن علوم و سپس احوال و آنگاه اعمال می‌باشد. علوم عملی را علوم معاملات و علم نظری الهی را علوم مکاشفات گویند (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۷۰).

به این ترتیب از میان علوم مکاشفه‌ای، معرفت‌الله و علم خداشناسی برترین است. معرفت‌خداوند متعال خود ذاتا هدف است و نه وسیله‌ای برای رسیدن به هدفی دیگر، لذا عین سعادت حقیقی است. پس این معرفت، معرفتی آزاد است و ناوابسته به دیگر معرفت‌ها؛ بنابراین هر علمی به مقدار نزدیک‌تر بودنش به معرفت‌الله فضیلت بیشتری دارد، و از این راه می‌توان سنجد که علم منطق برتر از علم لغت و نحو است، و شناخت نفس برتر از شناخت طبیعت (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۷۰).

ملاصدرا برای سنجش تفاضل علوم، دیدگاه دیگری را نیز معرفی می‌کند و آن اندازه

اطمینان به دلیل کار گرفته شده در آن علم، و یا برتری موضوع آن است. تمامی جهات برتری در معارف الهی متحقق است، برتری موضوع آشکار است، برتری دلیل از این جهت که براهین این علم براهینی هستند که اثبات امری ضروری و ازلی و مطلق می کنند که بستگی به زمان یا صفت خاصی ندارد، به خلاف دیگر علوم که مورد اثبات آنها به هر حال دارای قیدی است و لااقل قید «وجود موضوع» را دارد. اما برتری نتیجه در این علم، از این جهت است که بالاتر از نتیجه این علم، نتیجه ای دیگری نیست، که عبارت از خیر حقیقی و خیر خیرات و سعادت سعادت‌ها است (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۷۰).

صدرالمآلهین برای علم ارجمند، ملاک دیگری را نشان می دهد که همانا لذت بخشی علم است. برتری علوم الهی در اوج لذت آن هاست. از آن جا که بالاترین و تمام ترین لذت ها شناخت حق و نظر به وجه کریم اوست، لذت هر علمی به قدر شرافت معلوم اوست، لذت علم سیاست و تدبیر امور مردم برتر از لذت علم بافندگی و خیاطی است هم چنان که لذت علم منطق و نجوم برتر از دانستن قواعد زبان و شعر است و معلومات کلی باطنی و روحانی، شریف تر از معلومات جزئی ظاهری، پس علم به بواطن امور و اصول و حقائق آنها، برتر و شریف تر از علم به ظواهر و شاخه ها و عوارض آنها می باشد. حال اگر معلوم ما باطن حقایق و اصل موجودات و کامل ترین و شریف ترین وجود باشد، بدون شک علم به او لذیذترین و شریف ترین علوم خواهد بود. بنابراین، لذیذترین علوم علم به خدا و صفات و افعال او و شناخت تدبیر او در ملک خود می باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۲۳۵).

یکی دیگر از نشانه های ارجمندی علوم از نظر ملاصدرا، مقدار توانایی آن علم در به آرامش رساندن انسان و ساکن کردن اودر جنت و دوری از نار است. «علوم به ویژه علوم حقیقی شریف اند، و در شناخت آن، شرف و دستیابی به بهشت و رهایی از خطر و تباهی است و رسیدن به آن باعث زندگی نفوس و آرامش ارواح و نور دل ها و بیرون رفتن از تاریکی های نادانی و جهل است. با این وجود برخی علوم از برخی دیگر برترند، و اهل آن نیز برتر از دیگرانند، بنابراین برترین دانشمندان علمای اهل دین و تقوی هستند که در امور آخرت بر یقین و بینش اند نه بر تقلید و نقل روایت، لذا ملاصدرا صرفا نقل حدیث و عمل به آن را بدون داشتن بینش مردود می شمرد (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۶۲۳ و ۶۲۲).

ملاصدرا دلایل دیگری بر ارجمندی علوم الهی که قله آن حکمت متعالیه است، بیان

می‌کند: اول این که علم، یا دینی است یا غیر دینی و علم دینی اشرف است، علم دینی یا علم به اصول است و یا فروع که اولی اشرف است، زیرا علوم دیگر خادم علم اصولند و صحت آن‌ها به علم اصول وابسته است در حالی که علم اصول از آن‌ها بی‌نیاز می‌باشد. دیگر این که شرف و ارجمندی هر علمی به شرف موضوع، زیبایی صورت، فضیلت فاعل، کمال غایت و نتایج پر ثمر آن علم است که علم الهی تمام آن‌ها را در بر دارد. بر اساس همین دلیل می‌توان ارزش برخی علوم را نسبت به علوم دیگر شناخت. مثلاً علم هیئت، اشرف از طب است به جهت موضوعش، زیرا موضوع هیئت اجرام کریمه بسیطه والاتر از پلیدی‌های عنصریات می‌باشد، و موضوع طب، بدن انسان که ترکیبی از اخلاط بد و اضداد است که آمادۀ امراض و دردها می‌باشد، و پیش‌برنده به سوی مرگ و فساد است، بنابراین موضوع هیئت اشرف از موضوع طب است، و فقه نیز به اعتبار غایت، اشرف از هر دو می‌باشد، هر چند به حسب موضوع پائین‌تر از آن دو است، زیرا موضوع فقه فعل مکلف می‌باشد، و از هیئت نیز به جهت ادله و مبادی پائین‌تر است زیرا ادله هیئت از مقدمات یقینی تشکیل شده ولی ادله فقه ظنی هستند (ملاصدرا، ۱۳۶۶ الف: ۲/۵۶).

به این ترتیب می‌توان ملاک‌هایی را که ملاصدرا برای علم برتر و ارجمند ارائه نموده را در موارد ذیل بیان نمود:

۱. علم الهی، سرور همه علوم و معارف و مبدء آن‌ها است.
۲. علم نظری الهی از علم عملی بالاتر است، زیرا علوم عملی وسیله اصلاح اعمال هستند پس در رتبه پائین‌تر از اعمال که نتیجه اصلاح می‌باشد، هستند.
۳. اعمال مقدمه صفات و احوال، و احوال مقدمه علوم و معارف هستند، پس برتری از آن علوم و سپس احوال و سپس اعمال می‌باشند.
۴. هر معرفتی به مقدار نزدیک‌تر بودن به معرفت الله فضیلت بیشتری دارد.
۵. یک ملاک در برتری یک علم، برتری موضوع آن علم است.
۶. ملاک دیگر در برتری یک علم، برتری دلایل و اطمینان بخش بودن دلایل آن علم است.
۷. ملاک دیگر در برتری یک علم برتری نتایجی است که از آن علم حاصل می‌شود.
۸. معارف الهی هم برتری موضوع و هم برتری دلیل و هم برتری در نتیجه‌گیری را دارا هستند.
۹. ملاک دیگر در برتری یک علم، اوج لذت در شناخت آن علم است.



۱۰. لذت هر علم به اندازه شرافت معلوم در آن علم است. علم به باطن امور یعنی خداوند باشد، برترین علوم خواهد بود.

۱۱. ملاک دیگر در برتری یک علم، مقدار توانایی آن علم در به آرامش رساندن انسان است.

۱۲. ملاک دیگر در برتری یک علم، میزان وابستگی علوم دیگر به آن علم و استقلالش از علوم دیگر است.

با توجه به ملاک های فوق در تشخیص برترین علم، ملاصدرا حکمت متعالیه را حاوی تمامی ملاک های علم برتر دانسته و آن را برترین علم می شناسد، به گونه ای که نواقص هیچ یک از علوم مطروحه دیگر را ندارد (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۷۰).

با وجود این که ملاصدرا در مقام معرفی علم برتر، حکمت متعالیه را به عنوان برترین نوع علم معرفی می کنند، لیکن در فرازی دیگر ملاک مهمی را مطرح می کند که عبارت از پیروی نمودن از بیوت نبوت و اهل بیت علیهم السلام می باشد، و برای فهم انوار حکمت، استفاده از آنان ضروری می باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۶ الف: ۴/ ۱۶۰).

### نتیجه گیری

در بررسی آراء ملاصدرا معلوم گشت که از نظر وی علومی که صرفا بر عقل یا حس و یا شهود باطنی متکی هستند، مانند فلسفه و علوم تجربی و عرفان و نیز علومی که صرفا تقلیدی هستند و برای جدل تلاش می کنند، مانند کلام، نمی توانند جایگاه مطلوبی در شناخت حقایق هستی داشته باشند. اما حکمت متعالیه از نظر ملاصدرا، به دلیل این که کاملا از روش اهل بیت نبوت علیهم السلام و وحی، پیروی و متابعت می کند، حائز رتبه برترین علم گردیده است. به این ترتیب مشاهده می کنیم ملاک اصلی و نهایی برتری یک علم از دیدگاه ملاصدرا که بعد از احراز تمامی ملاک ها، مهم تر از بقیه می باشد، مطابقت تعالیم و نتایج و باورهای آن علم، با باورها و نتایجی است که اهل بیت علیهم السلام و قرآن، ارائه نموده اند. این ملاک شاید کلیدی ترین و متمایزترین ملاک در میان تمامی ملاک های باشد که توسط اندیشمندان مختلف، جهت شناسائی علم ارجمند ارائه گردیده است، به گونه ای که ملاصدرا با مطرح نمودن آن توانسته است باب جدیدی در شناخت علم برتر، ارائه کند. البته قضاوت در باره این روی کرد ملاصدرا و میزان پای بندی ایشان در حفظ ملاک های ارجمندی علم در ارائه حکمت متعالیه، هنوز جای تأمل و بررسی بیشتری دارد.

### فهرست منابع

۱. ابن رشد، محمد بن احمد، (۱۳۷۷ ش)، *تلخیص مابعدالطبیعه*، تهران، حکمت، اول.
۲. ابن منظور، محمد بن مكرم، (۱۴۰۵ق)، *لسان العرب*، قم، دار احیاء التراث العربی، اول.
۳. ابن عربی، محی الدین، (بی تا)، *فتوحات المکیه*، بیروت، دارصادر.
۴. حسن زاده کریم آبادی، داود؛ (۱۳۹۰)، *اسفار اربعه در عرفان اسلامی*، حکمت عرفانی، سال اول، شماره دوم.
۵. سهروردی، شهاب الدین یحیی (شیخ اشراق)، (۱۳۷۵)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۶. صدر الدین، محمد بن ابراهیم (صدرالمتألهین)، (بی تا)، *ایقاظ النائمین*، بی جا، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۶ الف)، *تفسیر القرآن الکریم*، ترجمه محمد خواجوی، قم، بیدار.
۸. \_\_\_\_\_ (۱۹۸۱ م)، *الحکمه المتعالیه فی الاصفار الاربعه العقلیه*، بیروت، دار احیاء التراث.
۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۴۰)، *رساله سه اصل*، تهران، دانشگاه علوم معقول و منقول تهران.
۱۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۶ ب)، *شرح اصول کافی*، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، اول.
۱۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، دوم.
۱۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱)، *کسر الاصنام الجاهلیه*، تهران، بنیاد حکمت صدرا، اول.
۱۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۵۴)، *المبدء و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳ الف)، *المشاعر*، تهران، کتابخانه طهوری، دوم.
۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳ ب)، *مفاتیح الغیب*، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، اول.

## براهین کلامی - قرآنی تضاد تثلیث و توحید

احمد نظری<sup>۱</sup>

محمد فاکر میبیدی یزدی<sup>۲</sup>

### چکیده

در این مقاله تبیین شده است که: قرآن کریم از یک سو انجیل را تصدیق و نبوت، موحد بودن، مخلوق بودن و توحیدی بودن دعوت حضرت مسیح علیه السلام را تایید و آموزه‌های توحیدی آن حضرت در انجیل را با قرآن مطابق می‌داند.

و از سوی دیگر قول به «تثلیث» و تحریف در توحید که به مرور زمان از سوی مسیحیان شکل گرفته را نفی، و در آیاتی به ویژه از جنبه کلامی ضمن خداشناسی توحیدی و مسیح‌شناسی، الهیات تثلیثی و اعتقاد به فرزند داشتن خدا، الوهیت، پسر و زاییده خدا بودن مسیح علیه السلام و این همانی الله و مسیح را با صراحت و با نگرش انتقادی با ده دلیل عقلی و نقلی ابطال نموده و اثبات کرده که چنین اعتقادی کفر و شرک است.

مفهوم‌شناسی، دلیل کاربرد اندک تثلیث در کتب لغت و تفسیر، تصدیق مسیح و انجیل در قرآن، تثلیث در قرآن، ریشه‌های شرک در قرآن، تبیین اعتقاد مسیحیان به تثلیث، ده دلیل عقلی و نقلی برای تضاد تثلیث با توحید، پاسخ یک شبهه، عمومیت نداشتن اعتقاد به تثلیث نزد مسیحیان و نتیجه‌گیری، مطالب محتوایی مقاله را تشکیل می‌دهند.

### واژگان کلیدی

برهان، کلام، قرآن، تثلیث، توحید، تضاد

## مفهوم شناسی

### مفهوم «تثلیث»

واژه «تثلیث» از ریشه «ثلث» در لغت به معنای یکی از اجزاء سه گانه، سه بخش کردن، سه گوشه کردن و سه کردن است (راغب اصفهانی، ۱۳۹۲ق: ۷۷؛ ابن معروف، ۱۳۴۴: ۱/ص ۳۱۶). این واژه در کتاب‌های لغت به ویژه کتب متقدمین، در معنای مسیحی آن اشاره نشده است؛ هرچند در شرح مفهوم این اصطلاح، ذیل واژه سریانی «اقنوم» و «اقانیم» ثلاثه مباحثی آمده است که واژه «اقنوم» به معنای «اصل» آمده است (بیهقی، ۱۳۶۶: ۱/۱۱۶؛ عمید، ۱۳۶۳: ۳۷۵).

«تثلیث» بر نوعی کثرت در الوهیت دلالت دارد، و در اصطلاح به معنای خدا را سه دانستن است (پدر، مسیح، روح القدس) با این توضیح که پدر و پسر و روح القدس هر یک خدایند و به رغم تمایز، سه خدا نیستند و در عین حال، صرفاً سه نام نیستند که هر یک در شرایط متفاوت بر خداوند اطلاق شده باشد، همچنان که هر یک از این سه، جنبه و جزوی از خداوند به شمار نمی‌آید (ر.ک، جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۶۱۷-۶۱۳؛ طباطبایی، ۱۳۸۰: ۳/۴۵۲-۴۵۱).

### دلیل کاربرد اندک «تثلیث» در کتب لغت و تفسیر

ظاهراً کاربرد اندک واژه «تثلیث» در کتاب‌های لغت و تفسیر، به علت ذکر نشدن آن در قرآن است.

قرآن با دو تعبیر ﴿... وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةً...﴾ (نساء (۴): ۱۷۱)؛ ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾ (مائده (۵): ۷۳) به اعتقاد مسیحی تثلیث اشاره کرده است.

شاید بتوان اولین کاربرد تثلیث را در آثار تفسیری، نقل قولی از ابن عباس دانست؛ و کلبی در تفسیر آیات مذکور قول ابن عباس را نقل و خود نیز واژه تثلیث را به کار برده است (قرطبی، ۱۴۰۵: ۶/۲۳). از دیگر منابع تفسیری و کلامی متقدم که این واژه در آن‌ها به کار رفته عبارت است از: طوسی، ۱۳۶۲: ۱/۹۴؛ باقلانی، ۱۳۶۶: ۱/۸۲-۸۳ و ۸۵؛ قاضی، ۱۹۶۵: ۵/۸۶. ظاهراً از قرن چهارم هجری به بعد کاربرد این واژه در متون اسلامی و تفاسیر متأخرین از جمله تفسیر المیزان علامه طباطبایی رایج شده است (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۵/۲۴۴-۲۴۹).

### تصدیق مسیح و انجیل در قرآن

قرآن کریم در آیاتی ضمن تایید نزول انجیل بر مسیح ﷺ و تصدیق نبوت آن حضرت،

نزول انجیل را سبب هدایت، روشنی دلها، مصدق تورات، راهنمای خلق، اندرز برای پرهیزگاران، معیار حکم و قضاوت مسیحیان و فاسق بودن مخالفان آن برشمرده است. ﴿... وَآتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾ «و به او انجیل را عطا کردیم که در آن، هدایت و نوری است و تصدیق کننده تورات قبل از آن است، و برای پرهیزگاران رهنمود و اندرزی است.» (مائده: ۵)؛ (۴۶) ﴿وَلِيَحْكُمَ أَهْلَ الْأَنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ «و اهل انجیل باید به آنچه خدا در آن نازل کرده داوری کنند، و کسانی که به آنچه خدا نازل کرده حکم نکنند، آنان خود، نافرمانند.» (مائده: ۵)؛ (۴۷) ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ...﴾ «و ما این کتاب [=قرآن] را به حق به سوی تو فرو فرستادیم، در حالی که تصدیق کننده کتابهای پیشین و حاکم بر آنهاست.» (مائده: ۵)؛ (۴۸)

### تثلیث در قرآن

در دو آیه قرآن کریم سخن از «تثلیث» به میان آمده است.

**آیه اول:** ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلَّمْتُهُدُ الْقَلْبَ إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ فَآمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةً أَنْتَهُوَ خَيْرًا لَّكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهُ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا ﴿١٧١﴾ لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ وَمَنْ يَسْتَنْكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا ﴿١٧٢﴾﴾ «ای اهل کتاب، در دین خود غلوّ مکنید، و در باره 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] سه گانه است. باز ایستید 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.» (نساء: ۴)؛ (۱۷۱-۱۷۲)

### خطاب آیات به طائفه خاص از نصارا نه عموم اهل کتاب

علامه طباطبایی می فرماید: «ظاهر این خطاب (البته به قرینه‌ی اینکه در این خطاب در باره‌ی مسیح سخن گفته شده این است که مورد خطاب خصوص نصارا باشد نه عموم اهل کتاب؛

و اگر نصارا را به عنوان اهل کتاب (که عنوانی است مشترک بین یهود و نصارا) مورد خطاب قرار داد، برای اشاره به این حقیقت است که نصارا بدان جهت که اهل کتابند باید از حدودی که خدای تعالی نازل کرده و در کتب آسمانیش بیان فرموده تجاوز نکنند؛ و یکی از آن حدود همین مساله مورد بحث است و آن اینکه درباره‌ی خدای تعالی به جز حق چیزی نگویند.» (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۵/۲۴۳)

به لحاظ اینکه همه نصارا قائل به تثلیث نیستند فرموده است: ﴿... إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى - ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ ...﴾ که در حقیقت از باب خصوصی کردن خطابی عمومی است تا تکلیف خاص طائفه خاصی از مخاطبین را بیان کند. چنانچه مشابه این عبارت از زبان خود عیسی ﷺ در آغازین روزهای تولد آمده است که می‌فرماید: ﴿قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ ءَاتَنِي الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا﴾ «[کودک] گفت: منم بنده خدا، به من کتاب داده و مرا پیامبر قرار داده است.» (مریم (۱۹): ۳۰) مراد از کلمه‌ی «ثلاثه» سه اقنوم مسیحیت است که با این کیش را تشکیل می‌دهد و آن عبارت است از: پدر، پسر و روح القدس.

**آیه دوم:** ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ «کسانی که گفتند: «خدا همان مسیح پسر مریم است» مسلماً کافر شده‌اند. بگو: اگر [خدا] اراده کند که مسیح پسر مریم و مادرش و هر که را که در زمین است، جملگی به هلاکت رساند، چه کسی در مقابل خدا اختیاری دارد؟ فرمانروایی آسمانها و زمین و آنچه میان آن دو است از آن خداست. هر چه بخواهد می‌آفریند، و خدا بر هر چیزی تواناست.» (مانده (۵): ۱۷)

در این آیه شریفه مراد از کفر بودن «ثالث ثلثه» یکی از سه چیزی که به ترتیب عبارتند از: ۱. پدر ۲. پسر ۳. روح القدس؛ یعنی کلمه الله بر هریک از این سه چیز منطبق است؛ و آن چه در ابواب مختلف کتاب‌های انجیل زیاد به چشم می‌خورد این است که: اب، اله است، ابن، اله است و روح، اله است. که در هر صورت کفر است.

### ریشه‌های شرک در قرآن

شرک اعم از «وثنیت»، «ثنویت» و «تثلیث» مهم‌ترین مشکل بشر است که باید درمان شود؛

لذا شناخت علل پیدایش ریشه‌های شرک برای ریشه کن کردن آن امری ضروری و حائز اهمیت فراوان است.

قرآن کریم که شفای همه دردهای معنوی بشریت است، علل فراوانی برای پیدایش و استمرار شرک بیان کرده که به بعضی از آنها اشاره می‌شود:

### ۱. هواپرستی: از نظر قرآن مشرکان هیچ دلیل علمی برای نفی توحید ندارند و آیات

حاکی از آن است که پرستش غیر خدا در واقع تن دادن به هواهای نفسانی است. ﴿وَإِنْ تُطِيعُوا أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ لَيُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾؛ «و اگر از بیشتر کسانی که در [این سر]زمین می‌باشند پیروی کنی، تو را از راه خدا گمراه می‌کنند. آنان جز از گمان [خود] پیروی نمی‌کنند و جز به حدس و تخمین نمی‌پردازند.»؛ (انعام (۶): ۱۱۶) ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدَى﴾؛ «[این بتان] جز نام‌هایی بیش نیستند که شما و پدرانتان نامگذاری کرده‌اید [و] خدا بر [حَقَائِیت] آنها هیچ دلیلی نفرستاده است. [آنان] جز گمان و آنچه را که دلخواهشان است پیروی نمی‌کنند، با آنکه قطعاً از جانب پروردگارشان هدایت برایشان آمده است.»؛ (نجم (۵۳): ۲۳) ﴿قُلْ إِنِّي نُهِيتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ قُلْ لَا أَتَّبِعُ أَهْوَاءَكُمْ قَدْ ضَلَلْتُمْ إِذًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُهْتَدِينَ﴾؛ «بگو: «من نهی شده‌ام که کسانی را که شما غیر از خدا می‌خوانید پرستم! بگو: «من از هوسهای شما پیروی نمی‌کنم، و گر نه گمراه شوم و از راه یافتگان نباشم.» (انعام (۶): ۵۶) مفاد این آیه آن است که پرستش غیر خدا در واقع تن به هواهای نفسانی دادن است (ر. آیه ۲۳ جاثیه).

### ۲. جهالت: در بسیاری از آیات، علت اعراض از توحید و انگیزه دل بستگی به شرک و

الحاد، سفاهت و جهالت ذکر شده است. ﴿وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مِنْ سَفَهَةٍ نَفْسَهُ وَلَقَدْ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ﴾؛ «و چه کسی - جز آن که به سبک مغزی گراید - از آیین ابراهیم روی برمی‌تابد؟ و ما او را در این دنیا برگزیدیم؛ و البته در آخرت [نیز] از شایستگان خواهد بود.» (بقره (۲): ۱۳۰)؛ (ر. آیات: اعراف (۷): ۱۳۸، هود (۱۱): ۲۹، نمل (۲۷): ۵۵-۵۴، زمر (۳۹): ۶۴) جهل، معمولاً در مقابل علم ذکر می‌شود، لیکن در بسیاری از موارد کتاب خدا و سنت معصومان علیهم‌السلام، در مقابل عقل نیز به کار رفته است، ولی از جهل در مقابل عقل بیشتر مذمت

شده است؛ چون زمینه ساز بودن آن برای شرک و الحاد بیشتر مطرح است.

**۳. حس گروایی:** معرفت بسیاری از افراد عادی، به علت انس با عالم طبیعت در همان شناخت حسی خلاصه می‌شود؛ و آنان هرگز از عالم حس به عالم عقل و از محدوده محسوسات طبیعی به معارف عقلی و طبیعی صعود نمی‌کنند. در این صورت بدیهی است اصل توحید را یا انکار می‌کند و خرافات می‌داند و یا در همان حد حسی تنزل می‌دهد. ﴿فَأَعْرَضَ عَنْ مَنْ تَوَلَّىٰ عَنْ ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ﴿۵۳﴾ ذَلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اهْتَدَىٰ ﴿۵۴﴾﴾، «پس، از هر کس که از یاد ما روی برتافته و جز زندگی دنیا را خواستار نبوده است، روی برتاب. این منتهای دانش آنان است. پروردگار تو، خود به [حال] کسی که از راه او منحرف شده داناتر، و او به کسی که راه یافته [نیز] آگاه‌تر است.» (نجم (۵۳): ۲۹-۳۰). ر. آیات: نجم (۵۳): ۸۳، قلم (۶۸): ۱۵، اعراف (۷): ۱۳۸، بقره (۲): ۵۵، نساء (۴): ۱۵۳، فرقان (۲۵): ۲۱

**۴. تنوع موجودات و تشتت حوادث:** یکی از سرچشمه‌های شرک و دوگانه پرستی یا چندگانه پرستی، تنوع موجودات و تشتت حوادث عالم است. ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمِيَّتُوهَا أَنْتُمْ وَعَابَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَىٰ﴾؛ «[این بتان] جز نامهایی بیش نیستند که شما و پدرانتان نامگذاری کرده‌اید [و] خدا بر [حقانیت] آنها هیچ دلیلی نفرستاده است. [آنان] جز گمان و آنچه را که دلخواهشان است پیروی نمی‌کنند، با آنکه قطعاً از جانب پروردگارشان هدایت برایشان آمده است.» (نجم (۵۳): ۲۳). ر. آیات: اعراف (۷): ۷۱-۷۰، اسراء (۱۷): ۴۶، زمر (۳۹): ۴۵، یوسف (۱۲): ۴۰-۳۹

**۵. تقلید کورکورانه:** تقلید یعنی قبول و پذیرش گفتار و روش شخصی دیگر بدون دلیل؛ و این به ویژه در مسائل اساسی دین که با مبدا و معاد و نبوت و رسالت سر و کار دارد، هرگز روا نیست. ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أُولَٰئِكَ كَانَ عَابَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾؛ «و چون به آنان گفته شود: «از آنچه خدا نازل کرده است پیروی کنید» می‌گویند: «نه، بلکه از چیزی که پدران خود را بر آن یافته ایم، پیروی می‌کنیم.» آیا هر چند پدرانشان چیزی را درک نمی‌کرده و به راه صواب نمی‌رفته‌اند [باز هم در خور پیروی هستند]؟» (بقره (۲): ۱۷۰). ر. آیات: انبیاء (۲۱): ۵۴-۵۳، شعراء (۲۶): ۷۴، شعراء (۲۶): ۱۳۷-۱۳۶، قمر (۵۴): ۲۴، صافات (۳۷): ۷۰-۶۹، اعراف (۷): ۲۸، مائده (۵): ۵۰ در



مسیحیت چنین بود که جاذبه راهبان و قدرتشان مردم را چشم بسته تسلیم آنها کرده بود، در قرآن از همین تسلیم بدون تحقیق، تعبیر به اتخاذ ارباب از سوی آن قوم شده است.

#### ۵. سرمداران زر و زور: بی شک زمامداران زور مدار و زر اندوزان آزمند و علمای

سوء، از علل مهم ایجاد و تثبیت و اشاعه شرک در بین مردم بوده‌اند. ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذُرُوْتِ أَقْتُلْ مُوسَىٰ وَلْيَدْعُ رَبَّهُ ۗ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ﴾؛ «و فرعون گفت: «مرا بگذارید موسی را بکشم تا پروردگارش را بخواند. من می‌ترسم آیین شما را تغییر دهد یا در این سرزمین فساد کند.» (غافر (۴۰): ۲۶) (ر. آیات: اعراف (۷): ۱۲۷، انبیاء (۲۱): ۶۸، طه (۲۰): ۸۸، هود (۱۱): ۵۴، اعراف (۷): ۹۰، ص (۳۸): ۷-۶، نحل (۱۶): ۲۴، احزاب (۳۳): ۶۷، نساء (۴): ۵۱)

۶. شخصیت پرستی: یکی از علل مهم شیوع بت پرستی بین افراد سطحی نگر، شخصیت پرستی است. ﴿وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلٰٓئِكَةَ وَالنَّبِيِّنَ أَرْبَابًا ۗ أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾؛ «و [نیز] شما را فرمان نخواهد داد که فرشتگان و پیامبران را به خدایی بگیرید. آیا پس از آنکه سر به فرمان [خدا] نهاده‌اید [باز] شما را به کفر وامی دارد؟» (آل عمران (۳): ۸۰)

#### ۷. منافع پنداری: در قرآن به انگیزه‌های شرک اشاره شده است که در راستای منفعت

طلبی انسان قرار دارد. مانند: «شفاعت» ﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَٰؤُلَاءِ شُفَعَاتُنَا عِنْدَ اللَّهِ ۚ قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمٰوٰتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ ۗ سُبْحٰنَهُ وَتَعَالٰى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾؛ «و به جای خدا، چیزهایی را می‌پرستند که نه به آنان زیان می‌رساند و نه به آنان سود می‌دهد. و می‌گویند: «اینها نزد خدا شفاعتگران ما هستند.» بگو: «آیا خدا را به چیزی که در آسمانها و در زمین نمی‌داند، آگاه می‌گردانید؟» او پاک و برتر است از آنچه [با وی] شریک می‌سازند.» (یونس (۱۰): ۱۸) «تقرب به خدا: ﴿أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ ۚ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ ۚ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كٰذِبٌ كَفَّارٌ﴾، «آگاه باشید: آیین پاک از آن خداست، و کسانی که به جای او دوستانی برای خود گرفته‌اند [به این بهانه که: ما آنها را جز برای اینکه ما را هر چه بیشتر به خدا نزدیک گردانند، نمی‌پرستیم، البته خدا میان آنان در باره آنچه که بر سر آن اختلاف دارند، داوری خواهد کرد. در حقیقت، خدا آن

کسی را که دروغ پرداز ناسپاس است هدایت نمی‌کند.» (زمر (۳۹): ۳) «طلب نصرت»: ﴿وَاتَّخِذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ إِلَهَةً لَعَلَّهُمْ يُنصَرُونَ﴾، «و غیر از خدا [ی یگانه] خدایانی به پرستش گرفتند، تا مگر یاری شوند.» (یس (۳۶): ۷۴) «عزت طلبی»: ﴿وَاتَّخِذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ إِلَهَةً لِيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا﴾، «و به جای خدا، معبودانی اختیار کردند تا برای آنان [مایه] عزت باشد.» (مریم (۱۹): ۸۱) «تعصب و لجابت»: ﴿وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا ۝ أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّنْ نَّجِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجَّرَ الْأَنْهَارُ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا ۝ أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمَتْ عَلَيْنَا كِسْفًا أَوْ تَأْتِي بَالِدِهِ وَالْمَلَأْتِكِ قَبِيلًا ۝ أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّنْ زُرْقٍ أَوْ تُرْقَى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّى تُنزَلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَّقْرُؤُهُ ۗ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا ۝﴾، «و گفتند: [تا از زمین چشمه‌ای برای ما نجوشانی، هرگز به تو ایمان نخواهیم آورد. یا] باید [برای تو باغی از درختان خرما و انگور باشد و آشکارا از میان آنها جویبارها روان سازی، یا چنانکه ادعا می‌کنی، آسمان را پاره پاره بر [سر] ما فرو اندازی، یا خدا و فرشتگان را در برابر [ما حاضر] آوری، یا برای تو خانه‌ای از طلا [کاری] باشد، یا به آسمان بالا روی، و به بالا رفتن تو [هم] اطمینان نخواهیم داشت، تا بر ما کتابی نازل کنی که آن را بخوانیم. «بگو:» پاک است پروردگار من، آیا [من] جز بشری فرستاده هستم؟» (اسراء (۱۷): ۹۳-۹۰) ر. آیات: انعام (۶): ۷، بقره (۲): ۱۱۱، حجر (۱۵): ۱۵-۱۴، انعام (۶): ۱۲۴، یس (۳۶): ۴۶، انفال (۸): ۶، نوح (۷۱): ۷، لقمان (۳۱): ۷، بقره (۲): ۱۴۶-۱۴۴، ق (۵۰): ۲۶-۲۴)

### تبیین اعتقاد مسیحیان به «تثلیث»

«تثلیث» در الهیات مسیحی به معنای آموزه‌ای بنیادین است که الوهیت خدای سه گانه پدر، پسر و روح القدس را بیان می‌کند (هاکس، ۱۳۷۷: ۳۴۵-۳۴۴؛ میشل، ترجمه توفیقی، ۱۳۸۱: ۷۶-۷۳). نظریه تثلیث، بیانگر ادراک طیفی از مسیحیت در باره خدا به عنوان یک حقیقت سه گانه است؛ بر اساس این بیان، وجود و ذات الهی، یگانه است؛ ولی در سه شخص یا اقنوم متمایز پدر، پسر و روح القدس ظهور یافته است. آن سه در عین داشتن تشخیص و تمایز، دارای یک ذات بوده و از یکدیگر جدا نیستند (همان، ص ۷۵؛ ایلخانی، ۱۳۷۴: ۳، ۱۰۰-۷۳).

در آثار متکلمان و نویسندگان مسیحی، با تاکید بر توحید اهمیت زیادی که ادراک یگانگی خدا در مسیحیت دارد، هر گونه تفسیری از تثلیث و سه گانگی ذات خدا در صورت ناسازگاری با وحدانیت او رد و تاکید بر یگانگی، در عین سه گانگی ذات خداوند

شده است. در مقام تمثیل، این سه در یک و یک در سه بودن به چراغ تشبیه شده است که سه جزء آن (روغن و پنبه و آتش) با چراغ یکی هستند؛ با این که خورشید با سه جزء جسم، نور و اشعه در عین واحد بودن متشکل از سه اصل است (فخر رازی، ۱۴۲۱: ۱۲ / ۶۰).

این طیف که بنیان گذار آن پولس است، نظام الهیاتی و کلامی آنها مبتنی بر الوهیت عیسی علیه السلام است. پولس، آموزه‌ها، اعمال و رسالت آن حضرت را در چهار چوب مفاهیم جهان شناختی، انسان شناختی و نجات بخشی ادیان و فلسفه‌های یونانی مآب برای یونانی زبانان تبلیغ و تبیین کرد (ایلخانی، همان: ۹، ۲۰-۱۸). وی عیسی علیه السلام را کلمه خدا، ازلی، غیر مخلوق، سهیم در آفرینش، خدای مجسم، و به سبب رستاخیزش او را فرزند خدا و دارای ذات الهی دانست، و خداوند از سر مهر، فرزند خود مسیح را فرستاد تا با فدا شدن بر فراز صلیب، گناه و آلودگی آدمیان را پاک کند و انسان با ایمان به مسیح، ضمن آشتی با خداوند، مقام فرزندی خدا را باز یابد (کتاب مقدس رومیان، ۵: ۱، ۲۱-۶؛ ۶: ۲-۱۱، ۲۳-۲۰؛ ۸: ۱۴-۱۱، ۳۰-۲۹).

البته طیف دیگری از مسیحیان (حواریان به سرکردگی پولس) بر خلاف مبانی کلامی پولس و بعد از آن لوگس که شکل فلسفی تری به خود گرفت و آشکارا از الوهیت مسیح علیه السلام سخن گفت مبنای کلامی شان مبتنی بر بنده و پیامبر بودن مسیح علیه السلام است.

مبانی کلامی پولس و لوگوس هر چند در قرن‌های بعد با فراز و نشیب‌ها و انتقادهایی از سوی مخالفین مسیحی و غیر مسیحی مواجه شد، ولی در سده سوم این منازعات کلامی تثلیث به ویژه الوهیت مسیح علیه السلام به عنوان یک اصل پذیرفته شده همگانی بود و بیان میزان و چگونگی ارتباط آن با خدای پدر، مشکل اصلی به شمار می‌رفت (ایلخانی، همان: ۹۴).

در «اعتقاد نامه نقیه» که حدود سال ۳۱۷ میلادی تنظیم شد، بر اتحاد اقانیم سه گانه درباره «راز بزرگ تثلیث در وحدت» تاکید شد. در این اعتقاد نامه آمده است: ما ایمان داریم به خدای واحد، پدر قادر مطلق و خالق همه چیزهای مرئی و نامرئی، و به خداوند واحد، عیسی مسیح پسر خدا، مولود از پدر، یگانه مولود که از ذات پدر است، خدا از خدا، نور از نور، خدای حقیقی از خدای حقیقی، که مولود است نه مخلوق، از یک ذات با پدر، به وسیله او همه چیز وجود یافت. آنچه در آسمان است و آنچه بر زمین است و او به خاطر ما آدمیان و برای نجات ما نزول کرد و مجسم شده و انسان گردید و زحمت کشید و روز سوم بر خاست و به آسمان صعود کرد و خواهد آمد تا زندگان و مردگان را داوری

نماید (و ایمان داریم) به روح القدس و کلیسای جامع رسولان و لعنت باد بر کسانی که می‌گویند زمانی بود که او وجود نداشت و یا آنکه پیش از آنکه وجود یابد نبود، یا آنکه از نیستی به وجود آمد و بر کسانی که اقرار می‌کنند، وی از ذات یا جنس دیگری است و یا آنکه پس خدا خلق شده یا قابل تغییر و تبدیل است.» (گوستاولوبون، ۱۳۹۳: ۳/۷۶۹؛ گریدی، ۱۳۸۴: ۱۵۰، ج دوم؛ ایلخانی، همان: ۹۵-۹۴)

همزمان کشیشی به نام آریوس arius به اعتراض و نقادی پرداخت و با نفی ازلی بودن و جوهر الهی داشتن پسر، انسان بودن مسیح را دو باره مطرح کرد و با این کار، وحدت نظر کلیسا را به خطر انداخت. این مناقشه از قرن دوم وجود داشت، ولی در این زمان درگیری شدید دو جناح فکری کلیسا و امپراطوری را با آشوب و بحرانی شدید روبه رو ساخت (گوستاولوبون، همان: ۳/۷۶۹؛ ایلخانی، همان، ۹۸).

نتیجه این کشمکش‌ها در سال ۳۲۵ تشکیل شورایی از ۳۱۸ اسقف در شهر نیقیه شد. در این شورا جناح آریوس با رد هم ذات بودن شخصیت‌های تثلیث بر «ذات مشابه» داشتن آنها تاکید می‌کرد. در مقابل مخالفان بر شدت بر هم ذات بودن پسر و روح القدس با پدر اصرار داشت. مخالفان به ویژه «آتاناسیوس» هر چند پذیرفتند که مجسم ساختن سه شخص با وجودی متمایز در یک خدا، اشکال دارد، اما در مقام دفاع، آن را رازی خواندند که باید عقل در برابرش سر تعظیم فرود آورد (گوستاولوبون، همان: ۳/۷۷۰).

سر انجام مخالفان عقیده هم ذات بودن پسر و روح القدس با پدر به همراه آریوس تکفیر و تبعید شدند و همه کتاب‌هایشان سوزانده و مجازات مرگ برای پنهان نگه داشتن آن تعیین شد. و اعتقاد نامه نیقیه به عنوان نخستین سند رسمی تثلیث به شمار آمد (همان، ۷۷۱).

### براهین کلامی - قرآنی تضاد تثلیث و توحید

بر خلاف تلاش بعضی از دانشمندان مسیحی که سعی می‌کنند تثلیث را با توحید سازگار بدانند، ولی گفتار و کردار عموم اهل کلیسا با این هماهنگی در تضاد است. و این تضاد از مجموع آیات مربوط به مسیح ﷺ و قول به تثلیث پیروان، آشکار و نمایان است. مثلاً غسل تعمید را به اسم پدر (خدا)، پسر (مسیح) و روح القدس انجام می‌دهند. یعنی، به جای «بسم الله» که توحید است به اسم پدر (خدا)، پسر و روح القدس تعمید می‌دهند و غیر خدا را در کنار و هم عرض خدا قرار می‌دهند، یعنی تاثیر مستقل یا سهمی از شرکت برای غیر خدا

قائل می‌شوند که آن استقلال با این اشتراک به هیچ وجه با توحید سازگار نیست.

### نقد و بررسی فرض‌های سازگاری توحید با تثلیث

۱. مریم، روح القدس و عیسی ﷺ مصداق امری جامع باشند که خداست و خدا دارای سه فرد است.

#### نقد

این احتمال درباره تثلیث حتما با توحید تنافی دارد و شرک واضح است، چون فرض یک جامع کلی مانند ماهیت امکانی، مستلزم تنزل دادن خدای سبحان در حد ممکنات و پذیرفتن ترکیب در خدای سبحان است، که با واجب الوجود و غنی بالذات بودن خدا و بساطت ذات او تناقض دارد. پس با این توجیه نمی‌توان بین تثلیث و توحید را التیام داد.

۲. مجموع این امور سه گانه خدا باشد، یعنی اینها اجزا و عناصر شی واحد را تشکیل دهند و خدا حقیقتی مرکب از سه جزء باشد.

#### نقد

شرک بودن این فرض از فرض نخست روشن‌تر است؛ زیرا این فرض به روشنی ترکیب را برای مبدا جهان ثابت می‌کند و ترکیب شرک است.

۳. جمیع امور سه گانه خدا باشند، نه جامع و نه مجموع، یعنی هر یک از پدر، پسر و روح القدس مستقلا خدا باشند.

#### نقد

این فرض را نصارا به شدت انکار می‌کنند. (ولی به اعتراف خودشان فرض مزبور طرفدارانی دارد). بطلان این وجه به قدری واضح است که خود آنها نیز آن را تحریف عقیده‌ی مسیحیت می‌دانند و متکلمان برجسته‌ی مسیحیت آن را محکوم می‌کنند.

۴. این فرض بیان فلسفی تثلیث و مشهور بین آنهاست، می‌گویند: دریافت ما از طبیعت واحد خدای سه گانه چنین است که خدا گرچه صفات متعددی دارد ولی سه صفت وی مانند خود او ازلی و ضروری است. صفات مذکور عبارت است از: طبیعت ذاتی و متعالی خدا (پدر)، کلمه‌ی خدا که در عیسای مسیح مجسم شد و وجود فعال و حیات بخش خدا در مخلوقات. این صفات، ذاتی خداست و ذات او پیوسته ثابت است و دگرگونی در آن

راه ندارد. پس صفات یادشده برای خدا ضروری و غیر قابل انکار است؛ چون همه آنها عین ذات وی هستند.

### نقد

این فرض شبیه اشاعره (جبریون) است که صفات ذاتی خدای سبحان را زاید بر ذات او می‌دانند. اگر حضرت مسیح و مادرش به منزله‌ی صفات خدا باشند، کلام آنها با نظر اشاعره همخوانی دارد؛ چون نظر آنها شبیه این نظر است که صفات الهی زائد بر ذات خداست.

هر دو در صفات خدا گرفتار غلط شده‌اند. مسیحیان گرفتار تثلیث و اشاعره گرفتار تثنین (هشت) یا تنسیع (نه) قدیم شده‌اند. لازم کلام اشاعره این است که اگر صفات ذاتی خدا هفت باشد با ذات وی هشت قدیم خواهیم داشت. و اگر هشت صفت باشد با ذات خدا نه قدیم خواهیم داشت. و این کلام بدتر از تثلیث است که قرآن آن را شرک معرفی کرده است.

و لازمه‌ی کلام مسیحیان در این فرض که می‌گویند: پدر، پسر و روح القدس سه صفت ذاتی، ازلی و ضروری برای خداوند است و خصوصیت صفات ذاتی آن است که عین ذات نامحدود موصوف‌اند، آن است که همان گونه که کسی به ذات خدا راه ندارد به صفات ذاتی وی نیز راه ندارد. ذات و صفات ذاتی، بر خلاف صفات افعالی، مظهر تام ندارند.

درحالی که می‌پرسیم چگونه حضرت مسیح صفت ذاتی حق تعالی است؟ آیا او - العیاذ باللّه - عین ذات خداست؟ لازم این سخن همان است که قرآن نقل کرده که بعضی از آنها گفتند مسیح خداست، یا خدا همان مسیح است. و این معقول نیست که موجود ممکن عین ذات خدا و صفات ذاتی نامحدود وی باشد. بلکه ممکن می‌تواند مظهر اسمای حسنی خداوند باشد.

۵. مسیحیان تثلیثی از یک طرف می‌گویند حضرت مسیح از صفات ضروری و ازلی خداست و از طرف دیگر می‌گویند او همراه با ذات خداست. لازم معیت در ذات همانا کثرت ذات و ترکیب در ذات است و کثرت با وحدت، و ترکیب با بساطت ذات حق سازگار نیست و اصل بساطت ذات هرگز خدشه بردار نیست، چون ترکیب در ذات، همراه است با فقر و نیاز که از خصوصیات ممکن است و هرگز در واجب الوجود راه ندارد.

## نقد

اگر فرض این باشد که مقصود آنها زاید بودن صفات ذاتی خدا بر ذات او است، می‌گوییم آیا این صفات خدا قدیم اند یا حادث؟ اگر بگویند حادث است، پس خداوند در مقام ذات و در عهد قدیم واجد این صفات نبوده است! این سخن، تالی فاسدهای فراوان دارد که هیچ موحدی به آن ملتزم نیست. اگر بگویند این صفات عین ذات خداست و حادث نیست، یعنی همان گونه که ذات خداوند ازلی و ابدی است این صفات و حضرت مسیح که صفت ذاتی خداست، نیز ابدی و سرمدی است، در این صورت چند گانگی در قدیم ذاتی پیدا خواهد شد و این همان شرک مشهور است.

۶. فرض دیگر آن است که خدا همان حضرت مسیح است! چنانچه بعضی به این فرض معتقدند.

## نقد

فساد این قول از فرض‌های متصور قبل بدتر است. قرآن کریم به صراحت به قائلین این قول حکم به تکفیر نموده است. «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ.» «کسانی که گفتند: «خدا همان مسیح پسر مریم است» مسلماً کافر شده‌اند» (مانده (۵): ۱۷)

بعضی مانند صاحب المنار از فخر رازی و بیضاوی در مقام توجیه بر آمده‌اند و گفته‌اند: «منظور از این گفته که خدا همان مسیح است، اعتقاد به اتحاد و طول است. یعنی مسیح و خدا متحدند و یا خدا در حضرت مسیح حلول کرده است، نه اینکه مبدا هستی جهان فقط حضرت مسیح باشد.» (حسن، ۱۴۲۱: ۶/۳۰۷)

عده‌ای از مبلغان مسیحیت نیز تلاش دارند این کلام قرآن را - العیاذ بالله - رد کنند؛ مثلاً توماس میشل، کشیش مسیحی معاصر و از راهبان فرهیخته ژرژوئیت، می‌گوید: «می‌خواهم تاکید کنم که مسیحیان عصر حاضر همراه با مسیحیانی که در گذشته از حقیقت دین خود آگاه بوده‌اند، به آنچه قرآن ناروا شمرده بی اعتقاد بوده‌اند.» (توماس، همان: ۷۹)

برای رد این سخن و نیز نقد استظهار صاحب تفسیر المنار، بعضی از کلمات خود نصارا

ذکر می‌شود: «خداوند یعنی عیسی که همه چیز اوست و ما از او هستیم.» (پولس، ۵۱م، ۸: ۶)

آیا معنای این جمله جز این است که خدا همان مسیح است؟ عهد جدید هنگام اشاره به خدا، از واژه‌ی یونانی الاصل «هوتیوس» استفاده کرده است. این کلمه به معنای خدای

ازلی، آفریننده، زنده کننده، مولای توانا به کار می‌رود (توماس، همان، ۷۳) آنگاه در انجیل یوحنا (۲۰: ۲۸) حضرت مسیح را هوئوس خوانده است. یعنی حضرت مسیح هم ازلی، خدا، آفریدگار و هم قادر و مولا است. از این بحث صحت ادعای قرآن کریم ثابت می‌شود و چنین نیست که طبق ادعای مسیحی مزبور، قرآن در خلا سخن گفته باشد و مدعای آن واقعیت خارجی نداشته باشد.

مسیحیان به پیروی از قطعنامه‌ی شورای نقیه حضرت مسیح را مولود از خدا، غیر مخلوق، هم ذات خدا و خدای حقیقی می‌دانند. این قطعنامه در سال ۳۲۵ م یعنی سه قرن پیش از نزول قرآن تهیه شده و تا این زمان نزد مسیحیان کاملاً اعتبار دارد (توماس، همان ۷۹). افزون بر این‌ها می‌توان به صاحب المنار گفت، آن احتجاجی که قرآن کریم از صحنه‌ی قیامت نقل می‌کند و در آن گفت و گو خداوند به حضرت عیسی علیه السلام می‌فرماید: «آیا تو به مردم گفتی من و مادرم را همچون دو خدا بجای خدا پرستید؟» ﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَٰعِيسَىٰ ابْنَ مَرْيَمَ ءَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِن دُونِ اللَّهِ قَالِ سُبْحٰنَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّٖ إِن كُنْتُ قُلُّهُ، فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعَلَّمَ مَا فِي نَفْسِي- وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّمُ الْغُيُوبِ﴾ و [یاد کن] هنگامی را که خدا فرمود: «ای عیسی پسر مریم، آیا تو به مردم گفتی: من و مادرم را همچون دو خدا به جای خداوند پرستید؟» گفت: «منزه‌ی تو، مرا نزید که [در باره خویشتن] چیزی را که حق من نیست بگویم. اگر آن را گفته بودم قطعاً آن را می‌دانستی. آنچه در نفس من است تو می‌دانی؛ و آنچه در ذات توست من نمی‌دانم، چرا که تو خود، دانای رازهای نهانی.» (مائده (۵): ۱۱۶)

این آیه حکایت از آن دارد که کسانی بوده‌اند که حضرت مسیح علیه السلام را به عنوان رب و معبود پرستش می‌کردند، پس نمی‌توان گفت که آنها درباره‌ی حضرت مسیح فقط در حد اتحاد یا حلول متحد بودند.

البته این کلام به معنای نفی اعتقاد به اتحاد یا حلول در بین آنها نیست، شاید این نظر هم در بین آنها وجود دارد، مانند این کلام منقول از عهد جدید: «عیسی گفت: من و پدر یکی هستیم» لیکن اینگونه اعتقادات به معنای آن نیست که در مقطعی یا گروهی از آنها معتقد نباشند که خدا همان عیسی است، گرچه همه‌ی اینها باطل است و حلول و اتحاد نیز شرک است و محال، ولی وضوح الحاد این کلام که خدا همان عیسی است بیش از همه



سخنان شرک آلود دیگر است.

## ۷. پاسخ نقضی قرآن

اگر سبب اعتقاد مسیحیت به الوهیت حضرت عیسی علیه السلام این است که او بدون داشتن پدر متولد شده، باید این سمت را درباره‌ی حضرت آدم بطور مسلم بگویند؛ چون او نه پدر داشت و نه مادر، چگونه درباره‌ی آدم مشکلی ندارد و به آسانی مخلوق بودن او را باور دارند؟ ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ «در واقع، مثل عیسی نزد خدا همچون مثل [خلقت] آدم است [که] او را از خاک آفرید؛ سپس بدو گفت: «باش»؛ پس وجود یافت.» (آل عمران (۳): ۵۹)

بنا بر این صرف نداشتن پدر نمی‌تواند دلیل برای غلو باشد که حضرت عیسی فرزند خداست. ضمناً ذات خدا همسر و کفو ندارد تا فرزند داشته باشد. ﴿بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ۗ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُ صَاحِبَةٌ ۖ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ «پدیدآورنده آسمانها و زمین است. چگونه او را فرزندی باشد، در صورتی که برای او همسری نبوده، و هر چیزی را آفریده، و اوست که به هر چیزی داناست.» (انعام (۶): ۱۰۱)

## ۸. بی‌نیازی خداوند و نیازمندی عیسی و مادرش

بی‌نیازی یکی از اوصاف خدای سبحان است و حال آنکه حضرت مسیح و مادرش هردو محتاج هستند؛ ﴿مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ ۗ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ ۗ أَنْظِرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمْ الْآيَاتِ ثُمَّ أَنْظِرْ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾ «مسیح، پسر مریم جز پیامبری نبود که پیش از او [نیز] پیامبرانی آمده بودند؛ و مادرش زنی بسیار راستگو بود. هر دو غذا می‌خوردند. بنگر چگونه آیات [خود] را برای آنان توضیح می‌دهیم؛ سپس ببین چگونه [از حقیقت] دور می‌افتند.» (مائده (۵): ۷۵)

آیا موجودی که محتاج به غذا است می‌تواند سمت الوهیت داشته باشد، یا خالق مستقل باشد، تا گفته شود او ثالث ثلاثه است یا خدا ثالث ثلاثه است؟ غذا خوردن از لوازم وجود امکانی است. پس عیسی همتای سایر موجودات ممکن است.

۹. بطلان تثلیث بر اساس شکل ثانی منطقی، قیاس استثنایی، قیاس شکل اول، قیاس شکل ثانی  
قرآن کریم با استفاده از یک آیه برای بطلان تثلیث با استفاده قیاس شکل اول و دوم و قیاس استثنایی استناد فرموده است: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ

فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَفِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» «کسانی که گفتند: «خدا همان مسیح پسر مریم است» مسلماً کافر شده‌اند. بگو: اگر [خدا] اراده کند که مسیح پسر مریم و مادرش و هر که را که در زمین است، جملگی به هلاکت رساند، چه کسی در مقابل خدا اختیاری دارد؟ فرمانروایی آسمانها و زمین و آنچه میان آن دو است از آن خداست. هر چه بخواهد می‌آفریند، و خدا بر هر چیزی تواناست.» (مائده (۵): ۱۷)

بطلان تثلیث بر اساس قیاس شکل دوم: خدا، «لم یلد و لم یولد» است. مسیح «یولد» است. پس مسیح خدا نخواهد بود. حضرت عیسی و مادرش موجوداتی محدود با قدرت محدود هستند. و هیچ محدودی خدا نیست. پس آنها خدا نیستند. این قیاس با جمله‌ی: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (قصص (۲۸): ۸۸) تنظیم می‌شود. در هر صورت، وجه صحیحی که بتوان تثلیث را با توحید سازگار نمود متصور نیست، اگرچه عده‌ای تلاش کرده‌اند توحید و تثلیث را هماهنگ کنند.

بطلان تثلیث بر اساس قیاس استثنایی: اگر حضرت مسیح و مادرش خدا بودند کسی قدرت هلاکت آنان را نداشت، لیکن خدا می‌تواند آنها را هلاک کند، پس آنان خدا نیستند و سهمی از الوهیت و ربوبیت ندارند.

بطلان بر اساس قیاس شکل اول: هرچه در آسمان و زمین و بین آنهاست از جمله حضرت مسیح و مادرش مملوک خدا هستند و موجود مملوک، خدا نیست، پس حضرت عیسی و مادرش خدا نیستند و سهمی از الوهیت ندارند. خدا نامتناهی است. هرچه متناهی است خدا نیست، پس عیسی که متناهی است خدا نیست. این مثال با جمله‌ی «یخلق ما یشاء» تنظیم می‌شود.

#### ۱۰. برهان نقلی

قرآن کریم افزون بر براهین عقلی مزبور که آیات دیگری نیز متضمن آنهاست، برهان نقلی نیز ذکر می‌کند مانند: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾ «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 یاورانی نیست.» (مائده (۵): ۷۲)

به نصارا می‌فرماید: شما که صداقت حضرت مسیح را تصدیق می‌کنید خود او نیز به بندگی خود و مادرش در برابر خدا اعتراف دارد و می‌گوید: ما اله نیستیم، من فرزند خدا و ثالث ثلاثه نیستیم، پس چرا در باره‌ی وی و مادرش اعتقادات اشتباهی دارید؟ تمسک به کلام خود حضرت مسیح که مرضی طرفین است، استدلال به برهانی نقلی از معصوم است که البته خود منقول، مطلبی متکی به برهان عقلی است.

خداوند در صحنه‌ی احتجاج قیامت در حضور افراد به حضرت مسیح می‌فرماید: آیا تو به مردم گفتی من و مادرم را همچون دو خدا بجای خدای سبحان پرستید؟

آن حضرت ضمن تنزیه خدای سبحان می‌گوید: ﴿مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ أَعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ «جز آنچه مرا بدان فرمان دادی [چیزی] به آنان نگفتم؛ [گفته‌ام] که: خدا، پروردگار من و پروردگار خود را عبادت کنید، و تا وقتی در میانشان بودم بر آنان گواه بودم؛ پس چون روح مرا گرفتی، تو خود بر آنان نگهبان بودی، و تو بر هر چیز گواهی.» (مائده (۵): ۱۱۷)

در قرآن کریم غیر از دلایل عقلی و نقلی گذشته، از دلایل دیگر برای به چالش کشاندن مبانی و زمینه‌های پیدایش عقیده‌ی الوهیت مسیح بهره‌جسته است. مانند: داشتن ویژگی‌های بشری (مائده (۵): ۷۶-۷۵)، ناتوانی در برابر خداوند (مائده (۵): ۱۷) معجزه‌گری با اذن خدا (آل عمران (۳): ۴۹؛ و مائده (۵): ۱۱۰) توحیدی بودن دعوت مسیح (مائده (۵): ۱۱۷-۱۱۶؛ آل عمران (۳): ۵۱؛ نساء (۴): ۱۷۲؛ آل عمران (۳): ۸۰-۷۹)، مخلوق بودن مسیح (آل عمران (۳): ۵۹-۵۳)، نفی آموزه‌ی نجات مسیحیت (نساء (۴): ۱۵۷؛ بقره (۲): ۳۹-۳۷؛ طه (۲۰): ۱۲۲؛ بقره (۲): ۲۵۲؛ نجم (۵۳): ۳۹-۳۸، غافر (۴۰): ۳۳) غلو آمیز بودن تثلیث (نساء (۴): ۱۷۱).

### پاسخ یک شبهه

تفاوت «ثالث ثلاثه» با «رابع ثلاثه» چیست؟

ممکن است سوال شود چگونه قرآن گفتار مسیحیان را که خدا ثالث ثلاثه می‌دانند

سخنی شرک آلود می‌داند و می‌فرماید: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾، ولی مشابه این تعبیر را توحید ناب می‌شمرد، آنجا که می‌فرماید: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي الْأَسْمَانِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا حَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا آدْنَىٰ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾؛ «آیا ندانسته‌ای که خدا آنچه را که در آسمانها و آنچه را که در زمین است می‌داند؟ هیچ گفتگوی محرمانه‌ای میان سه تن نیست مگر اینکه او چهارمین آنهاست، و نه میان پنج تن مگر اینکه او ششمین آنهاست، و نه کمتر از این [عدد] و نه بیشتر، مگر اینکه هر کجا باشند او با آنهاست. آنگاه روز قیامت آنان را به آنچه کرده‌اند آگاه خواهد گردانید، زیرا خدا به هر چیزی داناست.» (مجادله (۵۸): ۷)

#### بین این دو تعبیر چه تفاوتی است که یکی کفر و دیگری عین توحید است؟

پاسخ این است که در تعبیر ثالث ثلاثه سه امر مزبور در عرض هم قرار گرفته‌اند که هر یک، واحد عددی دارای کمیت است. مانند: الف، ب، ج، این سه واحد به نحوی در کنار هم قرار گرفته‌اند که از هر یک شروع شود، صحیح است. اگر از الف شروع شود «الف» احد ثلاثه است. پس «ب» ثانی ثلاثه و «ج» ثالث ثلاثه است، اگر از «ج» یا «ب» نیز شروع شود، چنین خواهد بود.

در این صورت، خدای سبحان که طبق نظر نصارا در این مجموعه ثالث ثلاثه است، موجودی در عرض دو موجود دیگر است. او نیز مانند آن دو موجود امکانی، کمیت دارد و عدد پذیر است.

لازم این بیان، محدود بودن و ماده و جسم بودن خدای سبحان است، چون در عرض او دو واحد دیگر دارد و لازم پذیرش کمیت، جسم و ماده بودن است، در حالی که طبق براهین متقن فلسفی، خدا حقیقت محض و هستی نامحدود مجردی است که حد برنمی‌دارد. بنابراین، تثلیث نصارا هرگز با توحید سازگار نیست. اما آنجا که می‌فرماید: ﴿... مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ...﴾ (مجادله (۵۸): ۷) در هر جمع سه نفری که محرمانه سخن می‌گویند، خدا چهارمین آنهاست. در این تعبیر، خدای سبحان در عرض آن سه نفر نیست، بلکه ناظر قیومی است که در هر حال و همه جا با آنهاست؛ و چنین نیست که آن سه نفر با ناظر قیوم چهار نفر شوند و خدا رابع او باشد، در این تعبیر، خدا، بدون امتزاج با

موجودی، در هر حال با همه آنها است. چون حضور خدا در آن جمع، یا وصف قیوم، محیط و ناظر است از همه آنها و از رابطه آنها با یک دیگر آگاه است.

اگر خدا چهارمین چهار نفر، یا پنجمین پنج نفر بود در عرض آنها بود و از آنها بی خبر می ماند. اما خدای سبحان در جمع هر گروهی آن چنان حضور دارد که هم با تک تک آنهاست و هم با مجموع. اگر حالت انفراد است خدا حضور دارد و اگر حالت جمع است خدا حضور دارد. یعنی جایی یا حالتی نیست که حضور نداشته باشد. ﴿... هُوَ مَعَهُمْ أَيِّنَ مَا كَانُوا...﴾ (مجادله (۵۸): ۷) ﴿... وَهُوَ مَعَكُمْ أَيِّنَ مَا كُنْتُمْ...﴾ (حدید (۵۷): ۴)، هر جا باشید خدا با شماست. پس تعبیر سوره «مجادله» با این توضیح، هر گز موجب عروض کمیت، محدودیت و جسمانیت بر خدای سبحان نخواهد شد. بنابر این، تثلیث مسیحیان که به صورت ثالث ثلثه بازگو می شود، کفر است و توحید مسلمانان که به صورت رابع ثلاثه ارائه می شود، ایمان است.

### عمومیت نداشتن تثلیث نزد مسیحیان

مسلمانا قول به تثلیث مطلبی نیست که عامه مردم بتوانند صحت و بطلان آن را درک کنند. اغلب مسیحیان به طور تعبد آن را به عنوان یک عقیده مسلم مذهبی تلقی کرده اند. نه اینکه معنایش را فهمیده و یا در پی تحقیق آن بر آمده باشند، اگر هم در صدد بر می آمدند، چیزی نمی فهمیدند؛ زیرا عقل سلیم هم آن وسع و طاقت را ندارد که بتواند به طور صحیح آن را تعقل کند، و اگر هم کند امر باطلی را تعقل کرده، نظیر تعقل فرض های محال، مثل فرض اینکه یک چیز هم انسان باشد هم غیر انسان، یا عددی نه واحد باشد و نه بیشتر از واحد، نه تک باشد و نه جفت.

تثلیث در ذهن عامه مردم جنبه‌ی تعارف و تشریف دارد؛ یعنی اگر از یک نفر مسیحی عامی پرسیده شود معنای پدری خدا و فرزندگی مسیح چیست؟ می گوید معنایش اینست که مسیح از عظمت و بزرگی به پایه ایست که اگر ممکن بود برای عظمت به او تشبیه کنیم نیست، از این رو می گوئیم مسیح پسر خدا و خداوند پدر اوست. در حقیقت عامه مسیحی ها معنای واقعی تثلیث را در نظر ندارند. ولیکن علمای آنها معنای واقعی تثلیث را قائلند، آری همه‌ی این اختلاف ها و خون ریزی ها از دانشمندان شان می باشد، از کسانی

است که خدای سبحان در جنایتکاری و ظلم و ستمشان می‌فرماید: ﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ «دین را برپا دارید و در آن تفرقه‌اندازی نکنید.» (شوری (۴۲): ۱۳) تا آنجا که می‌فرماید: ﴿وَمَا تَفَرَّقُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعِيًا بَيْنَهُمْ﴾ «و فقط پس از آنکه علم برایشان آمد، راه تفرقه پیمودند [آن‌هم] به صرف حسد [و برتری‌جویی] میان همدیگر.» (شوری (۴۲): ۱۴)

بنابر این نمی‌توان در خصوص این مسأله نسبت به عموم ملت مسیح یک حکم یک جا و کلی کرد.

### نتیجه‌گیری

بر اساس عقیده تثلیث، خدا یک حقیقت سه‌گانه است و پدر، پسر و روح القدس هر سه دارای الوهیت‌اند. تأکید بر یگانگی در عین سه‌گانگی ذات خداوند، این عقیده را تناقض‌آمیز، و فهم و پذیرش آنرا بسیار دشوار می‌کند؛ و در نهایت به امری فراتر از ادراک بشری تبدیل کرده است. بررسی تاریخ پر فراز و نشیب تثلیث نشان می‌دهد که عوامل مختلفی در پیدایش، تحولات و تبیین و تفسیرهای مختلف آن دخیل بوده‌اند. قرآن کریم، عقیده تثلیث را کفر آلود، غالیانه، وارداتی و برساخته، متضاد با آموزه‌های توحیدی حضرت عیسی ﷺ و معتقدان آن را درخور عذاب الهی می‌داند. بر اساس خداشناسی و مسیح‌شناسی قرآن کریم مبانی و مفاهیم الهیات تثلیثی از قبیل فرزند داشتن خدا، الوهیت، پسر و زاییده خدا بودن مسیح ﷺ، آموزه نجات مسیحی و این همانی الله و مسیح با چالش‌های جدی و مبناپی‌رو به روست که به بخشی از آن اشاره شد.

## فهرست منابع

۱. قرآن، ترجمه فولادوند.
۲. اسماعیل ابن کثیر، (۱۴۱۲)، *تفسیر القرآن العظیم*، دار الکتب العلمیه، بیروت، لبنان.
۳. احمد بن علی بیهقی، (۱۳۶۶ش)، *تاج المصادر*، چ هادی، تهران.
۴. اسماعیل بن حماد، جوهری، (۱۳۷۶ش)، *تاج اللغة و صحاح العربیه*، بیروت، لبنان، دار العلم للملایین.
۵. پولس (طرسوس، شاءول)، (۵۱م) *رساله اول*، برگرفته از سلیمانی اردستانی، عبد الرحیم (۱۳۸۵)، آشنایی با ادیان (کتاب مقدس) قم، انجمن معارف اسلامی ایران، چ دوم.
۶. حسن، عمید، (۱۳۶۴)، *فرهنگ عمید*، موسسه انتشارات امیر کبیر، تهران.
۷. عبد الله، جوادی آملی، (۱۳۹۱ش)، *توحید در قرآن*، مرکز نشر اسراء، قم، ایران.
۸. قاضی، عبد الجبار (۱۹۶۵)، *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*، بی تا.
۹. محمد ابن عبد الخالق ابن معروف، (۱۳۴۴)، *فرهنگ کتیر اللغات*، تصحیح رضا علوی، ناشر مکتبه المرتضویه، تهران - ایران.
۱۰. محمد، ایلخانی، (۱۳۱۴) *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*، نشر سمت.
۱۱. محمد، ایلخانی، (۱۳۷۴) *تثلیث از آغاز تا شورای قسطنطنیه*، معارف، ش ۳۶.
۱۲. محمد، باقلانی، (۱۳۶۲ش)، *التمهید فی الرد علی الملحدہ المعطله*، مقدمه مشکوه الدینی، عبد المحسن، دانشگاه تهران.
۱۳. میشل، توماس، (۱۳۸۱)، *کلام مسیحی*، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان، ترجمه توفیقی، قم.
۱۴. محمد علی، حسن، (۱۴۲۱) *المنار فی علوم القرآن*، موسسه الرساله، بیروت، لبنان.
۱۵. محمد حسین، راغب اصفهانی، (۱۳۹۲ق)، *معجم مفردات الفاظ القرآن*، موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ایران، قم.
۱۶. محمد حسین، طباطبایی، (۱۳۸۰) *المیزان*، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
۱۷. محمد، طوسی، (۱۴۲۰) *التبیان فی تفسیر القرآن*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، لبنان.
۱۸. محمد، طوسی (۱۳۶۲ش)، *التمهید الاصول فی علم الکلام*، چ عبد المحسن مشکوه الدینی، تهران.
۱۹. محمد، فخر رازی (۲۰۰۱م) *التفسیر الکبیر*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، لبنان.
۲۰. محمد، قرطبی، (۴۲۷) *الجامع القرآن*، موسسه الرساله، بیروت.

۲۱. کتاب مقدس، رومیان، ترجمه دنیای جدید.

۲۲. گریدی، جوان ا، (۱۳۸۴)، مسیحیت و بدعت‌ها، چ دوم، انتشارات کتاب طه.

۲۳. گوستاولوبون، (۱۳۹۳ش)، تاریخ تمدن، مترجم: محمد تقی داعی گیلانی، نشر بدرقه جاویدان.

۲۴. هاگس، (۱۳۸۳)، قاموس کتاب مقدس، ترجمه توفیقی، انتشارات اساطیر، چ دوم تهران.



**چکیده مقالات به عربی  
(الخلاصات)**



## مراجعة في دراسة عن الشيعة في أعمال المرجع الإسلامي التحليل للعناوين الشيعية استنادياً في معلمة العالم الإسلامي (دائرة معارف العالم الإسلامي) وموسوعة الإسلام (Encyclopaedia of Islam) طبعة ليدن

زهرا اباذري

زهرة ميرحسيني

سيد احمد حسين زاده

عرفان لطفی

رسول عباسی

### الخلاصة

الهدف: أقامت هذه الدراسة على تحليل الاستنادات في المقالات الشيعية ومراجعة العناوين والمباحث الشيعية في معلمة العالم الإسلامي وموسوعة الإسلام.

طريق الدراسة: أُسْخِدم طريق التحليل استنادياً وتكون وسائل جمع المعلومات على أساس نظام مؤسسة دائرة المعارف الإسلامية وإحصاء المعلومات والبحث في النصوص. يتشكل عدد الإحصائيات من كلّ العناوين في هاتين الموسوعتين.

نتائج الدراسة: يكون عدد العناوين الشيعية في معلمة العالم الإسلامي أكثر من العناوين الشيعية في موسوعة الإسلام ثمان مرّات. أُسْتُنْد ٥٠٢ مرّة إلى المراجع في المقالات الشيعية في معلمة العالم الإسلامي (١٩٩ مرّة إلى المراجع الشيعية و٣٠٣ مرّة إلى مراجع السنّة) ولكنّه في المقالات الشيعية في موسوعة الإسلام أُسْتُنْد (٤٨٤ مرّة) إلى مراجع السنّة فقط. تكون المقالات الشيعية في معلمة العالم الإسلامي أكثر استناداً من المقالات الشيعية في موسوعة الإسلام.

الاستنتاج: توجد اختلافات كميّاً وكيفيّاً في دراسة عن الشيعة كثيرًا في هاتين الموسوعتين. عدد العناوين الشيعية في موسوعة الإسلام أقلّ من معلمة العالم الإسلامي كثيرًا واهتمّ لدفع هذا النقص في معلمة العالم الإسلامي. في تأليف المقالات الشيعية في موسوعة الإسلام لم يُسْتُنْد إلى المراجع الشيعية أبداً ويكون كلّ الاستنادات، استنادات سنّية مع ذلك يكون تعديلاً في هذا الموضوع في معلمة العالم الإسلامي.

### المصطلحات

الدراسة عن الشيعة، تعرّف الشرق، التحليل الاستنادي، معلمة العالم الإسلامي (دائرة معارف العالم الإسلامي)، موسوعة الإسلام (طبعة ليدن)

## الزلازل و برهان التنسيق

رضا باقى زاده

هادى طبسى

### الخلاصة

احد دلائل اثبات وجود الله و بعض صفاته هو برهان النظم و التنسيق. و قد اشكلوا على هذا البرهان معايب، منها لا يقبل علمياً و عقلياً وقوع الزلازل مع برهان النظم و الترتيب. لان الزلازل يحدث ظلاً و تحطيهما فى العالم. و هذا التحقيق يحاول تبرير تطبيق حادث الزلازل و النظم و الترتيب اسبعين بطريقة و صفة تجزيئية بالاعتماد على المكتبات و جمع المعلومات و الم واضيع عن طريق اخذ رؤوس المواضيع. و اخيراً كانت النتيجة مايلي: اولاً اصل النظم و التنسيق هو وجود هدف و غاية لفعل او علاقه و تنسيق بين الافعال التى لها هدف و غاية امشركة. شريز مثل الزلازل يعمل فى اطار ذلك النظم و الترتيب اذن قانون برهان النظم و التنسيق يواجه خلا ان لم يكن هناك هدف و غاية و تنسيق هنا لم يكن هكذا. ثانيا: لم يكن الزلازل صدفة لان انكسار و تحرير و انطلاق بطاقة فى الاماكن الخاصه لم يكن الا نتيجة نظم و تنسيق. ثالثاً رسالة برهان النظم - هى خلق عالم الا نتيجة تدبر و برمجة و لذلك الزلازل خارج نطاق النظم و الترتيب.

رابعاً: للانسان دور اساسى فى وقوع الزلازل

خامساً: العالم الطبيعى هو العالم المادى يكون دائماً بالتضاد و الازدحام دائماً و الزلازل قسم

بالنتيجة الزلازل برهان النظم

### المصطلحات

الزلازل، برهان النظم، التكيف، التبرير العلمى و العقلى.

## فروعية مكتب التفكيك فى افكار الغزالى

عزيز جوانبور هروى

### الخلاصة

الموضوع الرئيسى الذى تبثه المقالة هو تبين العلاقة بين العقل و الوحى أو بين العقل و الدين كمصدرين للمعرفة و الوجودية فى هذين المكتبين اولهما افكار محمد غزالى فى قرن الخامس للهجرة و آخرهما احد من المكاتب اللاعقلانية فى التفكر الإسلامى - الإيرانى فى قرن الخامس عشر للهجرة الذى اشتهر بمكتب التفكيك.

الهدف النهائى من هذا البحث هو الحصول الى الافتراضات البحث من خلال دراسة تطبيقية لمناقشة المستمرة بين المعرفة الفكرية و المعرفة الدينية.

نتائج الاجمالية لهذا البحث هى اولاً: الجدليات الكلامية الالهية لم توجد خلال التاريخ و طوال العصور فى الفراغ و الانتزاع بل متأثرة من المكاتب الفكرية وغيرها، المنازعات السياسية، الطابع الشخصية أحياناً، و... ثانياً هذه الافكار و النظريات لم تبق محصورة فى مجالات الفكرية و النظرية فى بعض الحالات بل لها آثاراً مطلوبة و لامتطوبة التى تسبب لإيجاد منازعات بلافائدة التى حلها خارج من أيد المتألهين و الباحثين فى المسائل الدينية. على سبيل المثال قد تبين فى هذه المقالة من الممكن أن لاعقلانية الغزالى أو لاعقلانية التفكيكين هى سبب لظهور مكاتب الصعوية التى اشتهر بالسلفية فى تاريخ الإسلام.

### المصطلحات

علاقة العقل و الدين، امام محمد غزالى، مكتب التفكيك، الاخبارية، السلفية.

## دراسة الفلسفة النظرية للتاريخ في نهج البلاغة: الاحتمية دراسة حالة والإرادة الحرة

سيد مهدي حسيني شيرواني

سيد علي اكبر ربيع نتاج

محمد شريفى

### الخلاصة

الاحتمية والإرادة الحرة للفلسفة النظرية أهم وأقدم من التاريخ. أهمية وحساسية هذه القضية من القضايا الدينية واللاهوتية لأن هذا هو الإرادة، القدرة، الطاقة، الموظفين علم الأفعال الله، خصوصا الأفعال ومصير وإرادة الشعب وسوف ترتبط ارتباطا وثيقا. السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو ما إذا كانت وجهة نظر الإمام علي عليه السلام في نهج البلاغة الكائنات البشرية أو قوة وعمما إذا كان هذا الحكم الذاتي هو في تناقض مع مشيئة الله؟ وفقا لذلك، وتشير النتائج إلى أن الإمام علي عليه السلام في نهج البلاغة لا يؤمن صدفة والاحتمية التاريخية ويعتقد في السبب والنتيجة من الفعاليات والأحداث التاريخية. ذلك أن فكرة فلسفية الإنسان من الإمام علي عليه السلام ضحية بلا حول ولا قوة أمام الله من التاريخ، ولكن تاريخهم والشركة المصنعة، ويمكن أن يكون عبر القدر، يؤدي إلى الرفاهية. الإمام عليه السلام وتقاليده إرادة الإنسان لإرادة الله وليس القوة المهيمنة في التاريخ. وفقا لذلك، مستقلة الوجود، هي واحدة من أهم سمات من نهج البلاغة. طريقة البحث في جمع مكتبة - وثائق والحكم التحليلي في المكان.

### المصطلحات

الاحتمية، الإرادة الحرة، الإمام علي عليه السلام، نهج البلاغة، فلسفة التاريخ.

## ابداعات مدرس الزنوزى فى مسألة معاد جسمانى مع رفع اشكالات صدرا فى الجسم العنصرى

عليرضا كرمانى

حميد امامى فر

### الخلاصة

المعاد من اصول العقائد الاسلاميه. و قلّ ان يوجد صفحة من القرآن الكريم ليس فيه ذكر من هذه المهمة؛ و اما فى نحو تحقّقه و كيفية وقوعه وقعت أبحاث مختلفة بين الفلاسفة، بالاحص بين الفلاسفة القرن العاشر و بعده. باعتقاد المدرس الزنوزى، المعاد الجسمانى هو صعود هذا البدن العنصرى بالحركات الجوهرية الذاتية الاستكمالية الى النفس المفارق و ان تتناسب هذا البدن مع البدن الاخرى لكى يكون لائقا لمجاورته. نظرا الى انه من كبراء مفسرى فلسفة الصدراتية، للتفحص و التدقيق فى كلامه شأن هام. الدليل الاصلى لرفض رأى صدر المتألهين فى الجسم المثالى هو عدم وجدانه اياه مطابقة للعشيرة الاسلامية و مع ذلك كان يعتقد ان المعاد الذى جاء به الشرع يمكن تبيينه باللسان الفلسفية. اكثر مبانى حكمة الصدراتية ك(اصالة الوجود، التشكيك فى الوجود، و الحركة الجوهرية) محفوظ فى رأيه. كان يرى ان النفوس الانسانية المتعلقة بالبدن و هو تحت تدبير النفس الكلى، بعد الموت يتصل بالنفس الكلى و يعد من قواه و أعضائه و من هذه الطريقة يمكن له تدبير البدن ايضا. البدن الشامل للودائع و الاثار من النفس فى حركته الجوهرية الى النفس الكلى الذى هو فى الحقيقى مبدئه الفاعلى، يتبدل الى البدن اللائق لللاحق بالروح فى القيامة.

نحن فى هذه الرسالة نناقش رأيه فى المعاد و نقوم بإراءة تبين صحيح سلس و الإجابة بأسئلة طرحها صدر المتألهين فى امتناع المعاد مع الجسم العنصرى على منهج المدرس الزنوزى فى المعاد الجسمانى.

### المصطلحات

معاد جسمانى، آفا على مدرس، عالم مثال.

## افضل العلم عند ملاصدرا

سيد محمد موسوى

مهدي خادمي

عليرضا پارسا

ميشم اكبرزاده

### الخلاصة

لا يزال الفلاسفة الفحول بذلوا جهدهم في محاولة العلم الاعلى. وقد أدت هذه الجهود إلى ظهور أفكار ومكاتب تهدف الكمال والسعادة للإنسان. نسعا في هذه المقالة أن اعتمدنا على وجهه النظر للملاصدرا باعتبار أنه مؤسس الحكمة المتعالية و أيضا اهتمامه الخاصه للفلاسفة السابقين و جهات نظرهم المختلفة، مع تحقيق ملاكاتهم للعلم الاعلى من وجهة نظر كل من الاتجاهات السابقة لها، وبالنظر إلى القيود المحدده على العقلانية للفلاسفة، تقليد المتكلمين للكلام، كون العرفان بلابرهان، محدوديه و نقص الحس و التجربة للعلماء التجريبي و المشاكل المتعدده الأخرى التي وردت على كل منها، لأجل ذلك، اصدر ملاصدرا، النظر النهائي للعلم الاعلى. وأخيرا، يعتقد ملاصدرا أن العلم الاعلى يمكن أن تكون متفوقة على المعارف الأخرى، اذا كان القلب والحس التي يكون في ذلك العلم، تتحد مع العقل والحجة و مع تأييد الوحي والتقليد، تكون وجهه للانسان، وأنه لا يمكن إلا من خلال الفلسفة المتعالية.

### المصطلحات

الحكمة المتعالية، علم المبجل، صدر المتألهين، العقل.



## البراهين الكلامية و القرآن في محط التضاد بين التثليث و التوحيد

احمد نظري

محمد فاكر ميدي يزدى

### الخلاصة

واوضح المقال ان القران الكريم صدق الانجيل و النبوه و التوحيد و المخلوق و اكد دعوه المسيح و تعاليمه التوحيديه في الانجيل تطابق القرآن و تبين انه ينفي من ناحيه اخرى الاعتقاد بالتثليث و ما يصاب بالتوحيد من التحريف في مرور الزمن من قبل المسيحيين . و من جانب الفظي في آيات ، اثناء معرفه الله التوحيديه و معرفه المسيح ، ابطل معرفه الله التثليثيه و الاعتقاد بـابن الله و الالهيه و ان المسيح ابن الله ، و ابطل بعشر دلائل العقليه و النقليه بنظر انتقادي تلك علاقه الله و المسيح و اثبت ان هذا الاعتقاد هو الكفر والشرك . وهذا المفهوم دليل على استخدام القليل من التثليث في قواميس اللغه و كتب التفسير ، تصديق المسيح و الانجيل في القرآن ، التثليث في القرآن ، جذور الشرك في القران و ايضاح اعتقاد المسيحيين بالتثليث ، عشر دلائل العقليه و النقليه ، لتناقض التثليث و التوحيد ، رد شبهه ، نقض عام في الاعتقاد و التثليث لدى المسيحيين والاستنتاج ، هو الذي يولف محتوى هذا المقال.

### المصطلحات

البرهان، القرآن، التضاد، التثليث، التوحيد



**چکیده مقالات به انگلیسی**  
**(Abstracts)**

## **Discourse-Quran Based Reasons of the Polarity of Trinity and Monotheism**

*Ahmad Nazari*

*Mohammad Faker Meybudi Yazdi*

### **Abstract**

This paper clarifies that: on the one hand ,the holg book Quran confirms Gospel and it also ratifies the Jesus Christ,s phrophesy , his divine invitation and his being created.The divine teachings of the Christ in the Gospel carrespond with Qoran.

On the other hand,it negates the matter of Trinity and the distortion of monotheism (believing in One God) done by Christians during the process of time .

From the discourse point of riew ,in some verses as they deal with mono theism and christranity ( Knowing of Hi jesus Christ) ,it explicitly and critically falsifies believing in Trinity and God,s bringing children and that the jesus Christ is the son of God with presenting ten rational and traditional reasons . Quran also proves that this belicf is nothing but blasphemy and various Gods.

### **Keywords**

Discourse, Quran, Based, Reasons, Polarity, Trinity, Monotheism

## **Precedence of science on Mulla Sadra**

*Seyyed Mohammad Mosavi*

*Mahdi Khademi*

*Alireza Parsa*

*Meisam Akbarzadeh*

### **Abstract**

Always great philosophers have tried to find superior knowledge. These efforts have led to the emergence of ideas and the school has been aimed at human perfection and happiness.

In this article we have tried to rely on Mulla Sadra as the founder of Transcendental Philosophy, as well as special attention to former philosophers and their diverse views, By study the venerable science standards from the perspective of each of their preceding trends, and considering the limitations of rationalism as philosophers, Imitative the words of theologians, no proof of mysticism, limitations and drawbacks of other scientists feel and experience that each of them has arrived, has raised its final

Finally, Mulla Sadra believes that the knowledge can be superior to other knowledge, heart and intuition that can combine with reason and argument and confirmed by the revelation and tradition, Puts a human face and it is not possible except through transcendental philosophy.

### **Kay Words**

Transcendent Wisdom, Science venerable, Mulla Sadra, Reason

## **A new approach to Modarres Zennozi's Innovation in corporeal and Sadra's elimination**

*Alireza Kermani  
Hamid Emamifar*

### **Abstract**

Resurrection is from the basic Islamic teachings. Perhaps fewer pages of the Holy Quran in which there is no mention of this important fact. But how it will happen is something that has raised various discussions among philosophers, especially from the tenth century onwards. According to the late Zonouzi, the bodily resurrection is ascendance of the body by substantial movements and Inherent perfection of its elements toward immaterial soul and that this body, fit with divine soul in a way that could be associated with in the resurrection. Given that he is one of the leading commentators of Sadra philosophy, review and detailed assessment of his view is important. The main cause to put the theory of Mulla Sadra's (Purgatorial body) in the Resurrection is that it is not in accordance with the Islamic law and at the same time he sees the religious resurrection is expressible by the philosophical literature. In his theory most of philosophical foundations of transcendental theosophy (such as originality of existence, the gradation of existence and substantial movement) is retained. In his view, human souls that are belonged to the body which are under-control of total spirit after the death is connected to the total spirit and it becomes of its forces and parts and through it can also devise his body. In his view, the body which contains the remains and works of the soul on the path of his substantial movement toward total spirit which is In fact, he has been the subject of its origin it becomes the body which is competent to join the soul in the hereafter. In this thesis, his idea of resurrection has been explored, explained and stated in a true way and criticism that faced the theory are analyzed and reviewed and showed that his philosophical theory in explaining the bodily resurrection has sufficient stability and able to answer the criticisms.

### **Key Words**

Corporeal Resurrection, Agha Ali Modares, Imaginal world

## **Study Of Theoretical Philosophy Of History In Nahj Al-Balagha; Case Study Determinism And Authority**

*Seyyed Mahdi Hoseini Shirvani  
Seyyed Aliakbar Rabi' nataj  
Mohammad Sharifi*

### **Abstract**

Determinism And Free Will Of The Most Important And Oldest Theoretical Philosophy Of History. The Importance And Sensitivity Of This Issue From The Religious And Theological Issues Because That Is The Will, Ability, Power, Science Servants Of God Verbs, Especially Verbs And Destiny And The Will Of The People And Will Closely Tied. The Question That Arises Here Is Whether The Views Of Imam Ali (As) In Nahj Al-Human Beings Or Force And Whether This Autonomy Is In Contradiction With God's Will? Accordingly, The Findings Indicate That Imam Ali (As) In Nahj Al-Balagha Does Not Believe In Coincidence And Historical Determinism And Believed In The Cause And Effect Of Events And Historical Events. So That Human Philosophical Insight Of Imam Ali (As) A Victim Helplessly Against The God Of History, But Their Own History And Its Manufacturer And Can Be Across The Divine Decree, Lead To Welfare. Imam (AS) And The Traditions Of The Human Will To The Will Of God And Not The Dominant Force On The Date. Accordingly, Autonomous Being, Is One Of The Most Important Features Of The Nahj Al-Balagha. The Research Method In Collecting Library - Documentation And Analytical Judgment Is In Place.

### **Key Words**

Determinism And Free Will, Imam Ali (AS) Nahj Al-Balagha, The Philosophy Of History.

## **Genealogy of Tafkik school in Ghazali attitude**

*Aziz Javanpour Heravi*

### **Abstract**

the fundamental issue that This study investigated is to explain the relationship between reason and revelation or reason and religion as the two sources of epistemology and ontological reference in two different intellectual school. One of these intellectual schools is the thought of Imam Muhammad al-Ghazali in the fifth century AD, and another one is the irrationalism approaches in Iran-Islamic thinking in the fifteenth century AD. This trend is well-known as Tafkik school.

The aim of this study is to explain and analyze the never-ending conflict between intellectual knowledge and religious knowledge in these two schools by using comparative method to achieve proves for its assumptions.

The findings reveal that, at first, verbal conflict along with theological approaches, historically, have not formed in the vacuum and in the world of abstraction, but also influenced by the intellectual and non-intellectual trends, political conflicts and sometimes even personal characters and... . Second, this thoughts and opinions was not restricted within the intellectual and theoretical field, and had desirable and undesirable effects, the consequences of these effects cause unfruitful conflicts, settlement or remove of this conflict are far from the obligation and ability of theologians and religious scholars. For example, in this paper we show that, perhaps, irrationality of Ghazali or reason out of followers of Tafkik school provided ground for the emergence of hard ritual that well-known as Salafism in Islamic history.

### **Key Words**

The relationship between reason and religious, Imam Mohammad Ghazali, Tafkik School, Salafism



## **Earthquake and order proof**

*Reza Baghizadeh*

*Hadi Tabassi*

### **Abstract**

One of the proofs to prove God's existence and some of his features is the order proof. This proof has been under some question including lack of logical and scientific reasoning of earthquake considering the order proof. Because earthquake causes destructure of world order and creation of disorders. This earthquake is trying the make a logical and scientific justification of adap-tability between earthquake and order proof. It satisfres a descetiptive method as well as analytic and library research. Also it has used a sampling method in data carlection and finally has concluded that : Fristly consistency of order depends on either finalizaion of an action or on relation and agreement between actions following the same end and purpose. Disorders such as earthquake act in the same framework order proof hurts when the existence of end and agreement is rejected which is not the case here. Secondly, earthquake is not accidental, because brenking and releasing of energy in special places is ordered. Thirdly, order proof is defined as devisal and programming in world cration, so earthquake is out of order proof mission. Fourthly, human has a basic role in earthquake. Fifthly, the mature world which is a mather world is mixed with confiction and disturbance, among them is earthquake. As a result earthquake is not consistent with order proof.

### **Key Words**

Earthquake, order proof, consistency, scientific and logical justification.

## **A survey of the Shiite Studies in Islamic reference works Shiite entries Citation analysis in Encyclopedia World of Islam (EWI) and the Encyclopedia of Islam (EI)**

*Zahra Abazari*  
*Zohre Mirhoseini*  
*Seyyed Ahmad Hosseinzadeh*  
*Erfan Lotfi*  
*Rasul Abbasi*

### **Abstract**

**Purpose:** This study analyzed the Shiite articles references and Shiite entries and discussions in the *Encyclopedia World of Islam (EWI)* and the *Encyclopedia of Islam (EI)*.

The citation analysis method is used, and means of gathering data are Daricheh software and text mining. The statistic Population consists of all Shiite entries in both encyclopedias.

**Findings:** The number of Shiite entries in *EWI* is eight times more than *EI*. All references in Shiite articles of *EWI* are 502 times (Shiite sources 199 times and Sunni sources 303 times) but in *EI*, only the sources of Sunni were referred (484 times). Shiite articles in *EWI* are more documented than the Shiite articles in *EI*.

**Conclusion:** In both encyclopedias, there are many qualitative and quantitative differences in Shiite studies. The quantity of Shiite entries of *EI* is very low, but in *EWI* this defect was resolved. In compiling Shiite article of *EI* none of the Shiite sources were referred and just Sunni sources were referred whereas in *EWI* this case is adjusted.

### **Key Words**

Shiite study, orientalism, citation analysis, Encyclopedia World of Islam, Encyclopedia of Islam.





THE QUARTERLY JOURNAL  
OF Theological – Doctrinal Research  
7th Year, No. 25, Spring 2017

ISSN: 1735-9899

---

**License Holder** : Saveh Islamic Azad University  
(Islamic Teachings Department)  
**Managing Director** : Mahmud Ghayum Zadeh  
**Chief Editor** : Mohammad Hasan Ghadrnan Ghara Maleki

---

**Editorial Department:**

Ahmad Beheshti , Ahmad Bagheri , Hossein Habibi Tabar  
Ainollah khademi , Abdul Hosein Khosro Panah , Mohammad Zabihi ,  
Mohammad Hasan Ghadrnan Ghara Maleki , Mahmud Ghayum Zadeh ,  
Ali Mahamed , Mohammad Mohammad Rezaei , Abulfazl Mahmudi ,  
Abbasali Vafae

---

**Internal Manager:** Jafar Sadri  
**Scientific Editor:** Mahmud Ghayum Zadeh  
**Translator:** Fariba Hashtrodi  
**Publisher:** Saveh Islamic Azad University  
**Page Design:** Ehsan Computer , Qom  
**Logo & Cover Design:** Mohammad Ehsani  
**Price:** RIs 100 ,000

**Address:** Islamic Teachings Department , Saveh Islamic Azad University ,  
Felestine Square , Saveh , Iran.

**Postal Code:** 39187    **Postal Box:** 366

**Tel:** +98 (0)255 2244461 , 2241509

**Fax:** +98 (0)255 2241651

**Email:** kalam1391@yahoo.com

**Web Site:** iau-saveh.ac.ir

## فرم اشتراک مجله پژوهش‌های اعتقادی - کلامی

به منظور اشتراک مجله خواهشمند است حق اشتراک مشخص شده در انتهای فرم اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۵۶۲۳۵۲۰۰۸ بانک ملی ایران به نام صندوق پژوهش دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه (قابل پرداخت در کلیه شعب بانک ملی ایران در سراسر کشور) واریز و اصل رسید آن را به همراه فرم اشتراک تکمیل شده به نشانی دفتر مجله ارسال فرمایید.

|  |                                |
|--|--------------------------------|
| نام و نام خانوادگی / مؤسسه:  |                                |
| مشترک حقیقی  | مشترک حقوقی                    |
| این قسمت توسط افراد حقیقی تکمیل گردد   |                                |
| شغل:   | محل کار:                       |
| سمت:   | میزان تحصیلات:                 |
| نشانی:   |                                |
| تلفن:  |                                |
| شروع اشتراک از شماره   | تعداد نسخه دریافتی از هر شماره |
| شماره فیش/حواله بانکی  | تاریخ: شعبه:                   |
| هزینه اشتراک برای ۴ شماره در سال:  |                                |
| برای دانشجویان: ۸۰۰/۰۰۰ ریال، برای غیر دانشجویان ۱/۲۰۰/۰۰۰ ریال                                  |                                |
| دانشجویان کپی کارت دانشجویی دارای تاریخ اعتبار یا پرینت ثبت نام را پیوست فیش و فرم ارسال نمایند. |                                |

نشانی: ساوه، میدان فلسطین، دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه، دفتر گروه

معارف اسلامی - دبیر خانه فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی - کلامی