

بسم الله الرحمن الرحيم



فصلنامه علمی

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 پایگاه استنادی علوم جهان اسلام

www.SID.ir مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

www.magiran.com بانک اطلاعات نشریات کشور

www.noormags.com پایگاه مجلات تخصصی نور

نمایه و قابل دریافت می‌باشد.

سال دهم / شماره چهار / شماره ۴۰ / زمستان ۱۳۹۹

فصلنامه علمی پژوهش‌های اعتقادی - کلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه
سال دهم / شماره چهار / شماره چهارم / زمستان ۱۳۹۹ / شمارگان ۱۰۰۰ / بهای تک شماره ۲۵۰۰۰ 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	استاد فقه و مبانی حقوق اسلامی - دانشکده الهیات دانشگاه تهران
عین الله خادمی	استاد فلسفه و حکمت اسلامی - دانشگاه شهید رجائی تهران
عبدالحسین خسرو پناه	استاد کلام اسلامی - پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
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
عباسعلی وفایی	استاد دانشگاه علامه
جعفر شانظری گرگابی	دانشیار دانشگاه اصفهان
رضا برنجکار	استاد دانشگاه تهران، پردیس فارابی
محمد رسول آهنگران	استاد دانشگاه تهران، پردیس فارابی
احمد دیلمی	دانشیار دانشگاه قم
علی احمد ناصح	استاد دانشگاه قم
محمد مهدی گرجیان عربی	استاد دانشگاه باقرالعلوم
ویلیام گراوند	استاد دانشگاه مک گیل
سید ساجد علی پوری	استاد دانشگاه علی گر هند
مارتین براون	استاد دانشگاه هاروارد

مدیر داخلی و دبیر تحریریه : جعفر صدری

ویرایش علمی مقالات : محمود قیوم زاده

برگرداندن چکیده‌ها به لاتین : فریبا هشتودی

ناشر : دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه

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

صفحه آرایی : قم - کامپیوتر احسان ۰۲۵-۳۷۸۴۲۶۷۸

طرح جلد و لوگو : محمد احسانی

ویرایش : حمید رضا علیزاده

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

دبیر خانه فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی - کلامی (علوم اسلامی)

کد پستی: ۳۹۱۸۲ - صندوق پستی ۳۶۶

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

ارسال مقاله از طریق:

رایانامه: kalam1391@yahoo.com و وبگاه: http://kalam.saminattech.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 دایره‌المعارفی 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 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 تیتراها 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

صفحه	عنوان
۷-۳۰	واکاوی مبانی کلامی حجیت ظن مطلق در علم اصول فقه محمد اعتمادی/ هرمز اسدی کوهباد/ سید حسن حسینی
۲۱-۵۲	رویکرد کلام فلسفی فخر رازی درباره نظام فیض حکما لیلا افسری/ سید صدرالدین طاهری/ عبدالله صلواتی
۵۳-۷۶	اعجاز زیبایی شناختی در دلالت‌های نحوی جزء نخست قرآن کریم فریدون اینانلو مرانلو/ سید ابوالفضل سجادی/ ابراهیم اناری/ قاسم مختاری
۷۷-۱۰۲	جایگاه عقل و عشق از دیدگاه مولوی در مثنوی زهرآبایپور/ محمد رضا صرفی/ عنایت الله شریف پور
۱۰۳-۱۲۶	فضیلت‌گرایی از دیدگاه امام علی (ع) در نهج البلاغه مریم خاتمی/ علی شیخ الاسلامی/ رضا الهی منش/ علی آقا نوری
۱۲۷-۱۴۸	مراتب مرجعیت معرفتی حضرت فاطمه (س) در نظر اهل بیت (ع)، شیعه و اهل سنت نرجس رودگر
۱۴۹-۱۶۲	گونه سنجی رابطه باورهای دینی و باورهای اخلاقی منیژه عاملی/ محسن جوادی/ حمید ملک مکان/ مهدی فرمانیان
۱۶۳-۱۹۲	سنجش نظر قاضی عبدالجبار معتزلی پیرامون رؤیت خداوند بر اساس قاعده نفی تشبیه سید رضا فاطمی/ عین الله خادمی
1-8	چکیده مقالات به انگلیسی (Abstracts).....

واکاوی مبانی کلامی حجیت ظن مطلق در علم اصول فقه

محمد اعتمادی^۱
هرمز اسدی کوهباد^۲
سید حسن حسینی^۳

چکیده

مبحث حجیت ظن مطلق در عصر غیبت از موضوعات کاربردی است که در اجتهاد و استنباط احکام نقش بسزایی دارد و به مثابه معرکه الاراء در بین اصولیین از زمان های سابق بوده وهست، و از آنجایی که این مسئله برزخ میان کلام و اصول فقه است، ضرورت ایجاب نمود که مبانی کلامی این مسئله در اصول فقه به جهت تقویت حجیت ظن مطلق واکاوی شود؛ از این رو این نوشتار با بررسی سه مبنا از مبانی مهم کلامی، یعنی حسن و قبح عقلی، جامعیت اسلام و جاودانگی احکام اسلام در صدد تحلیل و تطبیق آن با حجیت ظن مطلق در علم اصول فقه بوده و با روش توصیفی-تحلیلی که این در این نوشتار دنبال شده، دستاورد آن عبارت است از حجیت بی قید و شرط ظن مطلق، بویژه در زمانی که دست امت از امام معصوم کوتاه است و ما در زمان انسداد به سر می بریم..

واژگان کلیدی

حجیت ظن مطلق، مبانی کلامی، علم اصول، علم و علمی، انسداد حکومتی و کشفی.

۱. دانشجوی دکتری گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد رامهرمز، دانشگاه آزاد اسلامی، رامهرمز، ایران.
Email: dretemadi88@gmail.com
۲. گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد رامهرمز، دانشگاه آزاد اسلامی، رامهرمز، ایران (نویسنده مسئول).
Email: asadi.koohbad@gmail.com
۳. گروه، فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد رامهرمز، دانشگاه آزاد اسلامی، رامهرمز، ایران.
Email: hoseyni1344@gmail.com

طرح مسأله

حجیت ظن مطلق و مسأله انسداد باب علم و علمی در احکام شرعی. یکی از مسائل مهمی است که با تمام بودن مقدمات انسداد، مطلق ظنون حجیتش اثبات می‌گردد. و با اثبات حجیت ظن مطلق در مباحث فقهی، ادله‌ی بسیار فراوانی در جهت استنباط احکام پیش روی مجتهد گشوده شده و فصل نوینی برابزش قرار می‌گیرد. و این مبحث مبنای کلامی دارد که در این مقاله در دامه به آن پرداخته شده است.

بدیهی است در انسداد. همین ادله‌ای که در صورت انفتاح باب علم و علمی، فاقد اعتبار بودند و حجیت نداشتند. با فرض انسداد حجت میشوند. و این خود موجب تغییرات شگرفی در شیوه استنباط فقهاء می‌گردد.

بر این اساس ظن مطلق، ظنی را گویند که برای حجیت آن هیچ دلیل قطعی اعم از عقلی و نقلی، "جز دلیل انسداد کبیر" بر آن وجود ندارد؛ هم چنانکه بر عدم حجیت آن نیز دلیل خاصی وجود ندارد. ولذا مراد از انسداد کبیر اینست که در این زمان و زمان‌های مشابه از جهت عدم دسترسی به شارع مقدس و کسب تکلیف از او امکان "کسب علم" به احکام و تکالیف برای مکلف وجود ندارد، و از طرفی هم تکالیف تعطیل پذیر نیستند، پس در چنین شرایطی ظن چه خاص و چه مطلق حجیت دارد و واجب است به آن عمل شود.

و ضرورت این مبحث از آنجا ناشی می‌شود که چون در اثر پیشرفت دانش و علم، موضوعات جدیدی در زندگی انسان و نیز در ارتباطات گسترده او در اجتماع پدید آمده است. که در زمان‌های پیشین خبری از این موضوعات و ارتباطات نبوده است. لذا فقیه و مجتهد باید جوابگوی این مسایل جدید باشد. حال اگر دلیل شرعی بخصوص وجود داشت که توسط آن، بحکم شرعی برسد. هو المطلوب. و گرنه در صورت انسداد باب علم و عتمی و نبودن دلیل شرعی، باید مجتهد، مقتضیات زمان و مکان را نیز در نظر گرفته و از طرق مختلف، از جمله ظن مطلق کمک بگیرد. تا اینکه به حکم شرعی برسد؛ بنابراین ظن مطلق می‌تواند برای مسائل مستحدثه و امثاله حجیت و کاشفیت از واقع داشته باشد.

از این روفقیه و مجتهد در مسایل قضایی و مشکلات قضای قاضی، بر فرض انسداد باب علم متوسل می‌شود و از آنها در کشف حقیقت استفاده می‌کند. به مبحث ظن

مطلق و انسدادی. ولذا این یکی از مباحث مهمی است که در صورت تمام بودن مقدمات آن، حجیت مطلق ظن بر اساس آن فراهم و ثابت می‌گردد. و با اثبات حجیت ظن مطلق در مباحث فقهی، ادله‌ی بسیار و دلایل فراوانی در جهت استنباط احکام پیش روی مجتهد گشوده میشود. منتهی بر حجیت ظن مطلق دلیل قطعی اعم از عقلی و نقلی وجود ندارد. اگر داشت این همه اختلاف نمی‌شد. همچنان که بر عدم حجیت آن هم دلیل محکم و متقنی وجود ندارد.

وازهینجا است که همین ادله‌ی که در صورت افتتاح باب علم و علمی، فاقد اعتبار بودند و حجیت نداشتند. با فرض انسداد حجت میشوند و این موضوع خود موجب تغییرات عمیق و شگرفی در شیوه استنباط فقهاء می‌شود.

البته راه به دست آوردن علم یقین در مسائل و "اصول اعتقادی" در همه زمانها باز بوده و هست. و از این رو است که مباحث اعتقادات از دایره بحث ما خارج است. لذا درباره احکام و مباحث اعتقادی و اصول عقاید مانند شناخت ذات و صفات خداوند تعالی و نیز مانند معرفت و شناخت پیامبران ع، نوعا علمای اصول معتقد به افتتاح باب علم هستند.

اری البته اعتقاد بر این است که راه تحصیل علم و علمی به احکام شرعی فرعی در زمان حضور ائمه معصومین علیهم السلام؛ مفتوح بوده است و امکان سوال و فراگیری احکام الهی از حضراتشان وجود داشته است.

و بحث ما در زمان عدم حضور معصوم و در عصر غیبت آنان و در زمان عدم دسترسی و تشریف به محضرشان که خاص به زمان ماست قرار دارد. که در انسداد یا افتتاح در تکالیف و دستورات الهی.. اختلاف نظر بوجود آمده است.

مشهور اصولیون قایل به "افتتاح باب علمی اند" هر چند راه "علم" را به بیشتر احکام بسته می‌دانند. برخی، مانند میرزای قمی و پیروان او به انسداد راه تحصیل علم و علمی معتقدند؛ از این رو، آنان را «انسدادی» نامیده‌اند.

در این مقاله بعد از بیان تعریف انسداد و مقدمات آن به بیان تعریف انسداد صغیر و کبیر، و بعد به اثبات مقدمات انسداد کبیر پرداخته و بنا بر حجیت ظن مطلق در تمام ابواب فقهی میتوان با آن احکام را خصوصا ابوابی که در مورد آنها در احادیث و روایات کمتر وارد

شده یا اصلاً در عصر ایامه ع مورد ابتلا نبوده راهم اثبات کرد مثل بیمه، تلقیح مصنوعی، تشریح، مسایل قضایی، و فقه القضا، حجیت نظر خبره، و فهم عرف عامه، ... و خلاصه اینکه حجیت ظن مطلق میتواند در مسایل مستحدثه تحولی پدید آورد. چرا که برخلاف اصول عملیه است و نظر بواقع دارد و کشف از واقع مدلول و مفاد آن است. هم چنین در نهایت در این مقاله و تحقیق تقریب استدلال به انسداد صغیر مطرح گردیده؛ منتهی انسداد صغیر مثل حجیت قول لغوی... که در موارد اندک و موارد خاصی است که مورد پذیرش بسیاری از فقهاء واقع شده است که بررسی خواهد گردید.

پیشینه تحقیق

در زمان‌های گذشته، موضوع حجیت ظن مطلق و بحث انسداد در بین اصولیین، بسیار بیشتر از امروزه محل ابتلا و معرکه آرا بوده است و بزرگانی چون میرزای قمی ره. رسماً بدان ملتزم بوده اند و نیز بزرگانی چون شیخ انصاری با تفصیل فراوان در کتاب رسایل به بحث آن پرداخته اند؛ ولی امروزه این مبنا به حدی واضح الفساد و مقطوع البطلان دانسته شده که کمتر کسی جرات میکند قائل به انسداد و در نتیجه حجت مطلق ظن گردد، و آن اندیشه را امروزه از اقوال نادر می‌پندارند، در حالی که اگر بنحو شایسته و بایسته بررسی دقیق و عمیق در ابعاد گوناگون آن واقع شود معلوم میشود که این گونه نیست؛ بلکه این بحث بسیار مهم است و مورد استفاده و استنباط در موارد متعدداست. و فراوان هم قابل اعتنا است؛ و اینکه مهجور واقع شده است بعد از بیان ثمرات مترتبه بران معلوم خواهد شد مورد ستم و بی‌مهری واقع شده است و یک بحث عمیق و دقیق علمی. مورد "هو" و هوچی‌گری قرار گرفته است.

والبته اینگونه هم نبوده اصلاً قایل نداشته باشد یا خیلی کم داشته باشد. تا آنجا که بنقل ایه الله شبیری زنجانی. رساله ای است که در آنجا مرحوم سید حسن صدر به مرحوم حاج اقا رضا همدانی اجازه ای داده است در آن رساله از مرحوم سید صدرالدین صدر نقل می‌کند که در سنه ۱۲۰۵ همان سال که بعد از آن وفات مرحوم آقا باقر بهبهانی واقع شد. گوید به کربلا مشرف شدم و آقا باقر بهبهانی بر حجیت ظن مطلق اصرار داشت، و پسر او آقا محمد علی و نیز صاحب ریاض و پسر او، سید مجاهد و نیز میرزای قمی و محقق

کاظمی - شارح وافیه - هم قائل به ظن مطلق وانسداد بودند، این بزرگان از افاضل و شاگردان درجه اول وحید بهبهانی هستند و انسدادی بوده اند لذا قلت قایل نباید موجب استیحا ش شود و انگهی که قایل هم کم نبوده و کم هم نیست.

۱. مفهوم شناسی

۱-۱. مفهوم مبانی کلامی

کلام علمی است که بیان ذات حق را بر عهده دارد و پیرامون اصول عقاید یا اصول دین (بحرانی، ۱۴۰۶، ص ۲۱-۱۹). به بیان دیگر از ذات و صفات و افعال خداوند بحث میکند (جرجانی، ۱۴۱۹، ص ۸۰). رسالتش توضیح، استدلال و دفاع از عقاید دینی است (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۵۷)، لذا به لحاظ موضوع، روش و غایت میتوان علم کلام را دانشی دانست که به استنباط، تنظیم و تبیین معارف و مفاهیم دینی پرداخته و بر اساس شیوه های مختلف استدلال اعم از برهان، جدل، خطابه و... گزاره های اعتقادی را اثبات و توجیه میکند و به اعتراض و شبهات مخالفان دین پاسخ میدهد.

مقصود از مبانی کلامی، باورها و آموزه هایی است که رنگ کلامی دارند و به مثابه مبنا در حجیت ظن مطلق و استنباط نظریه آن در عرصه های گوناگون اخذ می شوند و پذیرش آنها در عرصه علم، شکل و ساختار، موضوع، روش، غایت و قلمرو علم را تحت تأثیر خود قرار خواهند داد. این باورها که از آن در برخی موارد به جهانی بینی نیز تعبیر می شود، می توانند به مبانی مبدأشناختی، انسان شناختی و جهان شناختی و... عرصه علم دسته بندی شوند.

و اهمیت و ضرورت بحث از مبانی کلامی به این جهت است که مبانی کلامی مسائل اصول فقه و منابع آن به رغم اهمیت از جمله مباحثی است که تاکنون به صورت کامل به آن پرداخته نشده و مطالعاتی که پیرامون آن تا این زمان انجام گرفته اند کم رنگ بوده است.

در حالی که هنگامی باید از اصولی ضابطه مند سخن گفت که مبانی کلامی و مبنایی آن از نوعی یکدستی و هماهنگی برخوردار باشد. این به آن معنا است که رقیبان در اندیشه ورزی های فقهی و اصولی، علاوه بر رعایت چارچوب های اجتهاد، به

هماوردی با یکدیگر از رهگذر نگرش‌های کلامی نیز همت گمارند و صاحب هر ایده و دیدگاهی در فقه به جای مجادله و تأکید بر مباحث غیر پایه ای به طرح مبانی و باورهای کلامی خود اهتمام ورزد.

به طور قطع دسته بندی این مبانی راه را برای تنقیح و تکثیر آن باز همان طور که از رهگذر تنقیح و تکثیر آنها می توان به ضابطه مندی بیشتر فرایند استنباط و نتیجه بخشی گسترده تر گفتگوهای فقهی و اصولی خوشبین تر و امیدوارتر شد. آن چه در این میان از اهمیت خاصی برخوردار است و این تحقیق بدان پرداخته، بررسی و واکاوی مبانی کلامی حجیت ظن مطلق در اصول فقه است.

۲-۱. مفهوم ظن مطلق

ظن مطلق، ظنی را گویند که بر حجیت آن هیچ دلیل قطعی ای؛ اعم از عقلی و نقلی، جز دلیل انسداد وجود ندارد؛ چنان که بر عدم حجیت نیز دلیل خاص وجود ندارد. مقابل آن ظن خاص قرار دارد که عبارت است از ظنی که بر حجیت آن دلیل قطعی خاصی از عقل یا نقل وجود دارد؛ از این رو، بر ظن به دست آمده از طریق امارات معتبر، همچون ظن حاصل از خبر واحد عادل و یا ثقه، ظن خاص اطلاق می شود. این چنین ظنی دلیل علمی به شمار می رود؛ یعنی دلیلی که حجیت آن به علم ثابت شده است و از آنجا که دلیل آن قطعی است، قائم مقام علم است و شارع مقدس آن را حجت قرار داده است.

ظن مطلق در موارد عدم دسترسی به معصوم (ع) و انسداد باب علم و علمی، در صورتی حجت است که از ظنون باطل نباشد؛ یعنی مانند ظن حاصل از قیاس نباشد که از تمسک به آن نهی شده است. (حیدری، علی نقی، ص ۲۰۳)

مرحوم میرزای قمی بر خلاف مشهور، مطلق ظن را در استنباط احکام و امثال تکلیف حجت می دانسته است. بدیهی است که این عقیده ناشی از اعتقاد به انسداد باب علم و علمی است.

در کتاب قوانین وی، پیروی از مطلق ظن را به مرحوم آقا حسین خوانساری هم نسبت داده با اینکه اشتغال یقینی، براءت یقینی می خواهد، محقق خوانساری به امثال از روی ظن اکتفا کرده تا بر این نکته آگاهی دهد که ظن اجتهادی، یعنی ظن مطلق که با

دلیل انسداد، حجت بودن آن ثابت شده، مثل یقین، حجت است، بنابراین اگر ظنی مانند ظن اجتهادی با دلیل انسداد اعتبار آن ثابت شد، همان طور که می تواند مثبت تکلیف باشد، می تواند در مقام امتثال هم مسقط تکلیف باشد (قوانین/۲۷۸) لازم به ذکر است فقیهانی هستند که با نظر میرزای قمی (ره) هم عقیده اند، اما مشهور اصولیین، مخصوصاً فقهای بعد از او، مانند شیخ انصاری، آخوند خراسانی، مرحوم نائینی (رحمه الله علیهم) با نظر میرزای قمی مخالفند و دلیل انسداد را قبول ندارند.

۳-۱. مفهوم حجیت

حجیت، اسم مصدر برای حجّت است و حجّت در لغت از ماده‌ی حجج (جوهری ۳۰۳/۱) و به معنای چیزی است که موجب ظفر در خصومت باشد (فراهدی، ۱۰/۳) ابن اثیر در النهایه حجّت را معادل دلیل دانسته است (ابن اثیر ۱/۳۲۹) ظاهر آن است که اصولیان نیز آن را در همین معنا به کار برده‌اند. ولی ابو هلال در الفروق اللغویه، تفاوت‌هایی را میان آن دو ذکر کرده است (ابو هلال، ۲۳۳) و از برخی کلمات اصولیان نیز برمی آید که میان آن دو فرق نهاده‌اند؛ چرا که دلیل را مفید علم و حجّت را مفید ظن خاص دانسته‌اند (ابن غازی، ۱۲۱، ۱۲۳) چنان که مرحوم مظفر گفته است: حجّت هر چیزی است که متعلق خود را اثبات کند و به حد قطع نرسد، و نیز گفته است: حجّت هر چیزی است که از چیز دیگری کاشف و حاکی باشد به نحوی که آن را اثبات کند (مظفر، اصول الفقه، ۱۴/۳)

چنان که پیدا است، از این کلام و کلمات مانند آن برمی آید که اصولیان، معنای حجیت را کاشفیت از واقع، به شرط مثبت بودن دانسته‌اند و اگر حجیت چیزی را نپذیرفته‌اند به این جهت بوده است که یا آن را مانند شک، کاشف از واقع ندانسته‌اند و یا مانند ظن مطلق، کاشف از واقع، لکن غیر مثبت دانسته‌اند.

با این حال حق، آن است که معنای حجّیت، کاشفیت از واقع است و قید «مثبت بودن برای آن، معنای محصلی ندارد، چرا که کشف واقع، عین اثبات آن است و سلب مثبتیت از کاشف ممکن نیست. به عبارت دیگر، بنا بر مذهب حق، کشف واقع طریقت دارد، نه موضوعیت و به هر نحو که حاصل شود حجّت است و نمی‌تواند حجّت نباشد، چرا که واقع از آن حیث که واقع است، نه از آن حیث که مودای طریق خاصی است، ملزم است و

ملزمت از آن، قابل انفکاک نیست. از این رو معقول نیست که چیزی کاشف از واقع باشد ولی حجت نباشد.

از این جا دانسته می‌شود که حجیت از مقولات عقلی غیر قابل تخصیص است و از اعتبارات شرعی نیست و می‌توان گفت: حجیت از مسائل اصولی و مقدمی است که از طریق عقل دانسته می‌شود و اثبات آن از طریق شرع، مستلزم دور یا تسلسل است. علاوه بر این، آیات و روایات بسیاری با تعبیرهای گوناگون بر عدم جواز عمل به مقتضای ظن دلالت دارد و از عمل به آن نهی کرده است؛ (عوائد الایام، ص ۴۱۳، هدایه الائمة، ج ۸، ص ۳۷۰-۳۷۲)

از این رو، بنابر اصل و قاعده اولی، شکی در حرمت عمل به مفاد ظن نیست؛ (مفاتیح الاصول، ص ۴۵۸، اصول الفقه، ج ۲، ص ۱۶).

لیکن در اینجا بین اصولیان دو بحث مطرح است: یکی امکان تعبد به ظن به عنوان راهی برای دستیابی به احکام از سوی شارع مقدس، و دیگری در فرض امکان آن وقوع چنین تعبدی.

مشهور میان اصولیان امکان تعبد به ظن، بلکه وقوع آن است؛ از این رو، گفته‌اند: هرگاه دلیلی قطعی بر اعتبار ظنی دلالت کند، مانند ظن حاصل از خبر واحد، آن ظن به عنوان راهی برای دستیابی به احکام شرعی، حجّت و عمل به مقتضای آن جایز خواهد بود. در این صورت عمل به مقتضای ظن به جهت وجود دلیل قطعی بر اعتبار آن نزد شارع در حقیقت، عمل به قطع و یقین است نه ظن. اصولیان از این ظنون به ظنون خاص در مقابل ظنون مطلق تعبیر می‌کنند؛ چنان که به جهت دلالت دلیل قطعی بر اعتبار آن «طریق علمی» نیز نامیده می‌شود.

از آنجا که اصل در ظن عدم حجیت است، مگر در صورت دلالت دلیل قطعی بر اعتبار آن، اصولیان در مقام عدم اعتبار ظن، وقوع شک در اعتبار آن و یا عدم حصول علم به اعتبار آن را کافی دانسته‌اند، مانند ظن حاصل از شهرت؛ هرچند ظن حاصل از آن قوی باشد. بنابر این، آنچه نیازمند دلیل می‌باشد، حجیت ظن است نه عدم حجیت آن. (فرائد

الاصول، ج ۱، ص ۱۲۵-۱۳۴، اصول الفقه، ج ۲، ص ۱۷-۱۸)

برخی اصولیان، هر ظنی با حصول از هر سببی را جز ظنونی که دلیل قطعی بر عدم اعتبار آنها دلالت دارد، مانند قیاس و استحسان حجت می‌دانند. مهم‌ترین دلیل آنان بر این نظر دلیل انسداد است؛ لیکن این قول، نادر و شاذّ می‌باشد و مشهور میان اصولیان عدم حجیت ظن مطلق است. (عوائد الایام، ص ۳۵۵-۳۵۷)

۴-۱. مفهوم دلیل انسداد

انسداد و انفتاح دو اصطلاح اصول است. مفاد دلیل انسداد آن است که در عصر غیبت با توجه به گستره احکام از سویی و عدم دستیابی به احکام به نحو قطع و یقین از سوی دیگر، چاره‌ای جز پذیرفتن طرق ظنی نیست. این لابدیت خواه به حکم عقل باشد که آن را انسداد علی‌الحکومه می‌نامند و خواه از راه کشف از رضایت شارع - که آن را انسداد علی‌الکشف می‌خوانند. نتیجه اش آن است که ما در عصر غیبت مجاز هستیم برای استنباط احکام هر مسیری هر چند ظنی باشد پیماییم.

در مقابل انسدادی‌ها، انفتاحی‌ها معتقدند که اصول و شاولود تمامی احکام مورد نیاز مکلف در منابع فقه (کتاب و سنت) موجود است و این کار فقیه است که با تفریع فروع بر اصول و شناسایی موضوعات احکام آنها را از منابع استخراج نماید.

حال سوال این است که چرا با آغاز دوره غیبت کبری، تحصیل یقین و علم در احکام شرعی جای خود را به ظن و گمان سپرده است؟ اگر مسدود است دلیل این انسداد چیست و آیا عقل را در این میان چه منزلتی است؟

و در رابطه با انسداد و انفتاح باب علم، نسبت به احکام شرعی، به طور کلی سه نظریه وجود دارد؛

۱. انفتاحیون حقیقی که بر این باورند باب علم نسبت به احکام شرعی مفتوح و نیازی به رجوع ظنون و خبر واحد نیست. مثل سید مرتضی و پیروان ایشان.

۲. انسدادیون حقیقی که بر این باورند باب علم و علمی نسبت به عمده احکام فقه، به روی ما مسدود است. و به حکم عقل، چاره‌ای جز رجوع به ظن مطلق نداریم. و معتقدند ظن مطلق حجت است. مثل میرزای قمی و پیروان وی.

۳. مشهور اصولیین که بر این باورند اگرچه باب علم بسته است ولی باب علمی یعنی

ظنون خاص به روی ما باز است. و می توان احکام را از طریق علمی تحصیل نمود. لذا مشهور اصولیین قائل به تفصیل بین دو نظریه فوق هستند. (یعنی معتقدند که در عمده احکام شرعی باب علم به روی ما بسته است ولی باب علمی (یعنی ظن خاص) به روی ما باز است.

تقریر دلیل انسداد

در تقریر دلیل انسداد، علی رغم اختلاف، برخی آن را در ضمن یک مقدمه بیان کرده و بعضی مانند مرحوم آخوند در کفایه الاصول برای استنتاج آن از چند مقدمه (گاهی تا پنج مقدمه) بهره جسته اند. که عبارتند از:

- ۱- علم اجمالی به ثبوت تکالیف فعلی در شریعت هست.
- ۲- اهمال و عدم امتثال آنها کاملاً پذیرفته نیست
- ۳- باب علم و علمی در موارد بسیاری بر ما بسته است.
- ۴- احتیاط در موارد علم اجمالی یا رجوع به اصول عملیه دیگر یا فتاوی دیگران غیر قابل قبول است.
- ۵- گزینش امر مرجوح بر راجح به حکم عقل قبیح است.

با تحقق این مقدمات، عقل به طور مستقل حکم به لزوم اطاعات ظنی در مورد این تکالیف می نماید. زیرا اگر اطاعت ظنی مورد قبول قرار نگیرد. با توجه به انسداد باب علم و علمی باید احکام را مهمل گذاشت یا در همه زمینه ها احتیاط را پیشه کرد. یا به اصول عملیه در هر باب رجوع کنیم و یا تقلید را بپذیریم و یا با وجود ظن، از شک و پندار اطاعت نماییم. در حالی که همه این طرق مردود است. (خراسانی، کفایه الاصول، ص ۳۵۶)

بنابراین از جمله ادله و براهین مبانی کلامی اعتبار ظن مطلق همین دلیل انسداد است که هدف خداوند از ارسال رسل و انزال کتب و نشر احکام و بیان تکالیف همانا اتمام حجت و قطع عذر عباد و مکلفین است و اینکه *الله الحجه البالغه* لذا در روند استدلال بر احکام و تکالیف شریف اگر فقیه و مجتهد انفتاحی بود در احکام با قواعد انفتاح باب علم و علمی استدلال بر تکالیف شرعی می کند و وظایف بندگان و مکلفین را استخراج می نماید و تعالیم الهی که برای سعادت و به کمال رسیدن انسانها است را در اختیارشان قرار

می‌دهد و اگر مجتهد باب علم و علمی را مفتوح ندانست و انسدادی شد اینگونه نیست که باب اجتهاد تعطیل شود بلکه با معیارها و موازین که خود شارع در شریعت به‌طور کلی آنها را بیان کردن و مقرر فرموده که علینا القاء الاصول و علیکم التفریح حجت را بر مکلف تمام می‌کند که آن همان حجیت و تمام بودن مقدمات انسداد است که ادله آن، همه، برهانی و استدلال‌های محکم و استوار پشتوانه آنها است، به بیان دیگر این همان ظنیه الطریق لا ینافی قطعیه الحکم است؛ لذا در عصور و ازمینه‌ای که خدای نخواستہ احادیث و روایات و جوامع روایی ما دچار آسیب شود باز از راه انسداد، فقهاء عظام، احکام را از منابع مورد نظر از کتاب و سنت ماثوره و مبانی و اصول مقررہ استنباط می‌کنند لذا هیچگاه مکلف حیران و سرگردان در انجام وظایف نخواهند ماند و مطابق تمام شرایط، دین اسلام، احکام را انشاء و جعل کرده است منتهی در فرض انفتاح، به یک نحو و در فرض انسداد، به نحو دیگر است از این رو است که گوئیم، مبحث انسداد، خود مبحثی است که با آن حجیت در استنباط احکام الهی تمام است و خداوند حکیم در هر صورت و در همه شرایط با حکمت بالغه اش حجت را تمام کرده است و لله الحجه البالغه.

۲. مبانی کلامی حجیت ظن مطلق

در این بحث، نگاهمان به مبانی، به معنای مبادی تصدیقی نظری و علل غایی دخیل در اثبات و استدلال فقهی استنباطات احکام است، مبانی، همان مبادی تصدیقی است لذا به مبادی تصویری، کار نداریم و نظری است لذا به مقدمات بدیهی در اجتهاد نظر نداریم و البته که مبانی، فقط محدود به گزاره‌های که به عنوان مقدمه، در سراسر استنباطات فقهی به کار می‌رود نیست، بلکه همین مقدار که، در مسیری که اهداف و غایت احکام و تحقیقات فقهی می‌پیماید دخالت داشته باشد مبانی کلامی شمرده می‌شود.

۲-۱. حسن وقیح عقلی

از جمله مبانی کلامی ظن مطلق، عبارت است از مسئله حسن و قبح که در ضمن مباحث افعال الهی به خصوص ذیل صفت عدل الهی مطرح است و این دو واژه از نظر لغوی واضح هستند، چرا که حسن به معنای زیبایی و پسندیده بودن و قبح به معنای زشتی و ناپسند بودن است. (فیومی، ۱۳۴۷، ۱/۱۶۷) ولی از نظر اصطلاحی برای ایندو واژه معانی

متعددی ذکر شده است. و در کتب کلامی برای حسن و قبح سه معنای اصطلاحی ذکر شده است که عبارتند از:

۱- ملائمت و منافرت با نفس یا طبع؛

۲- دارا بودن کمال و نقص

۳- استحقاق مدح و ذم از نظر عقل و عقلا

و فخررازی نیز برای حسن و قبح همین سه معنا را ذکر کرده است. (رازی، ۱: ۱۳۴۱/ ۲۴۶ و ۲۴۷) و شارح موافق نیز برای حسن و قبح، سه معنا ذکر می‌کند؛ با این تفاوت که به جای ملائمت و منافرت با نفس یا طبع، ملائمت و تناسب با غرض و منافرت و تنافی با آن را جزء معانی حسن و قبح ذکر می‌نماید. (۱۸۲/۱۳۷۰) شارح مقاصد نیز مانند شارح موافق مناسبت و عدم مناسبت با غرض را جایگزین می‌نماید. (۴/۱۹۸۹/۲۸۲)

بنابراین به طور کلی از نگاه کلامی چهار معنا برای حسن و قبح ذکر شده است. که عبارتند از: ملائمت و عدم ملائمت با طبع، کمال و نقص، استحقاق مدح و ذم و مناسبت و عدم مناسبت با غرض و مشخص شد که معنای چهارم هم جزء معانی حسن و قبح به شمار آمده است؛ ولی برخی صاحب نظران به معنای چهارم اشکال کرده اند که موافقت غرض در عدل، مثلاً جهت حسن است، نه معنی حسن؛ بلکه معنی حسن در او آن است که گفته شد؛ اعنی استحقاق مدح و جزا» (لاهیجی، ۲۴۵: ۱۳۶۵)

بر طبق این اشکال نباید معنای چهارم را جزء معانی اصطلاحی دانست؛ بلکه این معنا ملاک و جهت معنای سوم حسن و قبح می‌باشد و از این رو نباید آن را معنای مستقلی در کنار معنای سوم به حساب آورد. به نظر می‌رسد اشکال این محقق وارد نمی‌باشد؛ چرا که موافقت و عدم موافقت با غرض به اعتبارات مختلف، تفاوت پیدا می‌کند؛ مثلاً کار ظالم از جهتی که تأمین کننده هدف اوست، حسن می‌باشد و این طور نیست که موافقت با غرض و عدم آن فقط به عنوان ملاک معنای سوم مطرح باشد؛ بلکه خود، معنای مستقلی است که به اعتبارات مختلف، تفاوت پیدا می‌کند؛ به طوری که یک کار برای یک نفر، حسن و تأمین کننده غرض اوست؛ ولی نسبت به شخص

دیگر، قبیح و نامناسب با غرض اوست. بنابراین تا اینجا وجود چهار معنای اصطلاحی برای حسن و قبیح مسلم است و نباید در وجود این چهار معنا تردید کرد.

با بررسی و تتبع در گفتار متکلمان، به معنای پنجم برمی‌خوریم که عبارت است از مصلحت و مفسده. در این معنا حسن بودن به معنای مصلحت داشتن و قبیح بودن به معنای مفسده داشتن است؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود نماز حسن است، یعنی دارای مصلحت است و زمانی که اظهار می‌گردد نوشیدن شراب قبیح است، یعنی دارای مفسده است. در کلمات صاحب نظران، از این معنای حسن و قبیح به «حسن و قبیح فعلی» تعبیر می‌شود؛ چنانکه به حسن و قبیح به معنای استحقاق مدح و ذم «حسن و قبیح فاعلی» اطلاق می‌گردد. (کاظمی خراسانی، ۳: ۱۴۰۶ / ۴۱ و ۴۲)

عده ای این معنا را با معنای چهارم (مناسبت یا موافقت با غرض و عدم آن) یکی دانسته و اظهار داشته‌اند که مطابقت و عدم مطابقت با غرض، بیان دیگری از مصلحت و مفسده است. (مظفر، ۱: ۱۳۹۶ / ۳۶۲) ولی حق این است که یکی دانستن این دو معنا اشتباه و ناشی از عدم تفریق میان مصلحت و مفسده با غرض است. توضیح اینکه، مصلحت همان اثر نافع یک عمل یا معلول آن است؛ ولی غرض وجود علمی آن اثر نافع و مفید است که از آن به علت غائی نیز تعبیر می‌گردد و لذا بر عمل متقدم است. بنابراین مصلحت، معلول عمل می‌باشد؛ درحالی که غرض یا هدف، علت و طبعاً مقدم بر عمل است؛ ولی مصلحت متأخر از آن خواهد بود. کوتاه سخن اینکه، غرض عبارت است از «ما لاجله العمل» (ولی منفعت و مصلحت یعنی) «ما ینتهی الیه العمل». با توجه به این اختلاف میان غرض و مصلحت، دیگر صحیح نیست حسن و قبیح را به معنای چهارم و پنجم یکی بدانیم و لذا حق - تا اینجا این است که گفته شود حسن و قبیح دارای پنج معنا هستند. اشکال دیگری که در باب معنای پنجم مطرح است، اینکه برخی صاحب نظران اظهار می‌دارند نباید مصلحت و مفسده را جزء یکی از معانی حسن و قبیح دانست؛ بلکه حسن آنچه مصلحت دارد، به دلیل ملائمت با نفس و نیز قبیح آنچه مفسده دارد، به دلیل منافرت با نفس می‌باشد؛ از این رو بر این باور پا می‌فشارند که نباید مصلحت و مفسده را جزء معانی حسن و قبیح به شمار آورد. (مظفر، ۱: ۱۳۷۳ / ۲۱۹)

این نظریه هم ناصواب است؛ زیرا وقتی می‌گوئیم نماز حسن است و منظور ما این است که این عمل دارای مصلحت است، آیا حسن بودن آن به این دلیل است که نفس و طبیعت انسان با آن سازگار است و آدمی از آن لذت می‌برد؟ ملائمت با نفس یعنی سازگاری با طبیعت و وقتی می‌گویند فلان غذا حسن است، یعنی با طبیعت انسان سازگار است و از این جهت چه بسا نماز برای بسیاری که خوی تنبلی دارند، قبیح باشد؛ یعنی با طبع ایشان سازگار نمی‌باشد؛ لذا صحیح نیست بگوئیم مصلحت و مفسده از معانی مستقل حسن و قبح نیست و با معنای نخست یکی می‌باشد. بنابراین بی‌تردید مصلحت دار بودن و مفسده داشتن به عنوان معنای پنجم حسن و قبح به شماره می‌رود. برخی از محققان علاوه بر معنای پیش گفته، دو معنای دیگر را نیز به معنای حسن و قبح اضافه کرده‌اند که عبارتند از: استحقاق مدح و ذم از جهت عرفی و شرعی. (اصفهانی، ۱۳۳۵: ۳۱۷) منظور از این دو معنا روشن است؛ چراکه استحقاق مدح و ذم از منظر عرف ممدوح و یا مذموم بودن عرفی آن است و از منظر شریعت هم ممدوح و یا مذموم بودن شرعی آن.

ارتباط منطقی معنای لغوی با معنای اصطلاحی

رابطه مزبور به نحو اختصار عبارت است از رابطه مفهوم با مصداق؛ چراکه حسن در لغت عبارت است از پسندیده بودن؛ از این رو در موارد مختلف دارای مصادیق متفاوت است؛ مثلاً در مورد غذا، پسندیده بودن آن از این جهت است که با طبیعت انسان سازگار باشد و در مقابل اگر غذایی با طبع انسان ناسازگار باشد، قبیح و ناپسند است. لذا معانی مختلف اصطلاحی، جزء مصادیق معنای لغوی حسن و قبح می‌باشند که در هر مورد و زمینه‌ای پسند یا ناپسند بودن به یک صورت است و این اختلاف مصادیق به دلیل اختلاف در جهت و سبب پسندیده بودن است.

زیرا همانگونه که خداوند در زمان حضور پیامبران و انبیاء الهی و نیز زمان حضور پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع)، معارف و علوم و دستورات و فرامین انسان ساز و سعادت بخش را در اختیار مکلفین آن زمان قرار میداده‌اند ایجاب می‌کند شارع برای عصر غیبت و برای فرض صورت انسداد هم فکری اندیشیده باشد و مکلفین این زمان را

هم از فرامین انسان ساز و سعادت بخش بهره‌مند و مستفیض فرموده باشد و راه رسیدن به آنها را در عصر عدم دسترسی به پیامبر و معصومین راه استخراج احکام از طریق مقدمات انسداد و ظن مطلق قرار داده باشد چون ما مثل بهائم و مجانین نیستیم بلکه احکامی داریم که به برهان انسداد، همان حجیت ظن مطلق است.

۲-۲. منجزیت و معذرت

از جمله ادله و براهین مبانی کلامی اعتبار ظن مطلق این است که هدف خداوند از ارسال رسل و انزال کتب و نشر احکام و بیان تکالیف همانا اتمام حجت و قطع عذر عباد و مکلفین است و اینکه *لله الحجه البالغه* لذا در روند استدلال بر احکام و تکالیف شریف اگر فقیه و مجتهد افتتاحی بود در احکام با قواعد افتتاح باب علم و علمی استدلال بر تکالیف شرعی می‌کند و وظایف بندگان و مکلفین را استخراج می‌نماید و تعالیم الهی که برای سعادت و به کمال رسیدن انسانها است را در اختیارشان قرار می‌دهد و اگر مجتهد باب علم و علمی را مفتوح ندانست و انسدادی شد اینگونه نیست که باب اجتهاد تعطیل شود بلکه با معیارها و موازین که خود شارع در شریعت به‌طور کلی آنها را بیان کردن و مقرر فرموده که *علینا القاء الاصول و علیکم التفریع* حجت را بر مکلف تمام می‌کند که آن همان حجیت و تمام بودن مقدمات انسداد است که ادله آن، همه، برهانی و استدلال‌های محکم و استوار پشتوانه آنها است، به بیان دیگر این همان *ظنیه الطريق لا ینافی قطعیه الحکم* است لذا در عصور و ازمه‌ای که خدای نخواستہ احادیث و روایات و جوامع روایی ما دچار آسیب شود باز از راه انسداد، فقهاء عظام، احکام را از منابع مورد نظر از کتاب و سنت ماثوره و مبانی و اصول مقررہ استنباط می‌کند لذا هیچگاه مکلف حیران و سرگردان در انجام وظایف نخواهند ماند و مطابق تمام شرایط، دین اسلام، احکام را انشاء و جعل کرده است منتهی در فرض افتتاح، به یک نحو و در فرض انسداد، به نحو دیگر است از این رو است که گوئیم، مبحث انسداد، خود مبحثی است که با آن حجت در استنباط احکام الهی تمام است و خداوند حکیم در هر صورت و در همه شرایط با حکمت بالغه اش حجت را تمام کرده است و *لله الحجه البالغه*.

۳-۲. جامعیت اسلام

از نظر قرآن، یکی دیگر از ویژگی‌های دین اسلام، این است که جاودانه بوده، برنامه حیات بخشی را برای همه انسان‌ها در طول اعصار ارائه می‌دهد. بر این اساس، یکی از ادله جامعیت اسلام، جاودانگی آن است؛ زیرا همان گونه که آیات «تبیان لکل شیء» (نحل: ۸۹) و امثال آن دلیل بر جامعیت قرآن و اسلام است، آیاتی که دلالت بر جاودانگی اسلام می‌کند نیز دلیل بر جامعیت آن است؛ زیرا اگر دلیلی اثبات کرد که اسلام برای همیشه سند هدایت است، پس باید آنچه به هدایت بشریت انسان وابستگی دارد، آورده باشد و گرنه در این باره لازم می‌شود به راهنمای دیگری مراجعه شود که بر خلاف جاودانگی است. در بحث جاودانگی اسلام، نخست باید دلایل آن را بررسی کرد؛ یعنی به چه دلایلی این دین برای همه افراد بشر در همه اعصار آمده است، نه برای یک قوم و ملت و یک زمان خاص. جاودانگی اسلام را می‌توان براساس آیات اثبات کرد که در اینجا فقط به برخی از آنها اشاره می‌شود. از جمله آیات می‌توان به دو نمونه زیر اشاره کرد: «تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا (فرقان، ۱)» «بزرگ و خجسته است کسی که بر بنده خود، فرقان را نازل کرد تا برای جهانیان هشداردهنده ای باشد.

«وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» (انبیاء، ۱۰۷) و تو را جز رحمتی برای جهانیان نفرستادیم.

در دو آیه اخیر، واژه «العالمین» جمع دارای «الف و لام» است و شامل همه انسان‌های پس از رسالت پیامبر اسلام ﷺ در همه زمان‌ها می‌شود.

پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که با توجه به اینکه زندگی بشر همواره در حال تغییر و تحول است، چگونه می‌توان تحول زمان و نیازمندی‌های آدمی را با ثبات دین پیوند داد؟ چگونه می‌توان دین اسلام را با همه زمان‌ها متناسب دانست؟ مگر ممکن است چیزی جاوید بماند؟ همه چیز در جهان بر ضد جاوید ماندن است. اساسی‌ترین اصل این جهان، اصل تغییر و تحول است و فقط یک چیز جاودانی است، آن اینکه هیچ چیز جاودانی نیست (مطهری، ۱۳۷۵، ص ۱۷۷)

استاد مطهری می نویسد: منکران جاویدماندن، گاهی به سخنان خود رنگ فلسفی می دهند و قانون تغییر و تحول را که قانون عمومی طبیعت است، دلیل می آورند. اگر به مسئله صرفاً از جنبه فلسفی بنگریم، جواب ایراد روشن است: آن چیزی که همواره در تغییر و تحول است، ماده و ترکیبات مادی جهان است؛ اما قوانین و نظامات — خواه نظامات طبیعی و یا نظامات اجتماعی منطبق بر نوامیس طبیعی — مشمول این قانون نمی باشد. ستارگان و منظومه های شمسی پدید می آیند و پس از چندی فرسوده و فانی می گردند؛ اما قانون جاذبه همچنان پای برجاست؛ گیاهان و جانوران زاده می شوند و می زیند و می میرند؛ ولی قوانین زیست شناسی همچنان زنده است. همچنین است حال انسان ها و قوانین زندگی آنها. انسان ها از جمله شخص پیامبر می میرد، ولی قانون آسمانی او زنده است. در طبیعت «پدیده ها» متغیرند، نه قانون ها. اسلام قانون است، نه پدیده. اسلام آن وقت محکوم به مرگ است که با قوانین طبیعت ناهماهنگ باشد؛ اما اگر چنان که خود مدعی است از فطرت و سرشت انسان و اجتماع سرچشمه گرفته باشد و با طبیعت و قوانین آن هماهنگی داشته باشد، چرا بمیرد؟! اولی گاهی از جنبه اجتماعی ایراد می کنند؛ می گویند: مقررات اجتماعی یک سلسله مقررات قراردادی است که براساس نیازمندی ها که مبنا و اساس مقررات و قوانین اجتماعی می باشد، به موازات توسعه و تکامل عوامل تمدن در تغییرند. نیازمندی های هر عصر با نیازمندی های عصر دیگر متفاوت است چگونه ممکن است مقررات زندگی او در این عصر همان مقررات عصرهای گذشته باشد؟ (همان، ص ۱۷۷-۱۷۸)

پس یکی از مبانی کلامی اعتبار حجیت انسداد و ظن مطلق آن است که چون اسلام دینی است جامع و در احکام خود، تمام جوانب تکالیف و راه سعادت بشر را مورد لحاظ قرار داده است، هم برای قادر تکلیف دارد و هم برای عاجز تکلیف دارد، هم برای موارد اضطرار و اکراه تکلیف خاص دارد و هم برای موارد ضرر و ضرار تکلیف خاص و ویژه ای دارد، لذا برای همه افراد و اشخاص راه سعادت و تکامل آنها را در نظر گرفته است و از جامعیت در همه زمینه ها برخوردار است، از این رو باید در فرض انسداد باب علم و علمی هم نیز، دستورات متناسب با آن را به همراه آورده باشد که مدعا همین است که در چنین

شرایط و برهه ای، ظن مطلق را حجت قرار داده و علماء، مجتهدین و فقهاء، موظف به عمل به ظن مطلق در فرض انسداد باب علم و علمی هستند.

۴-۲. جاودانگی شریعت اسلام

یکی از امتیازات دین اسلام نسبت به ادیان گذشته، جاودانه بودن آن است. اما در تبیین معنای جاودانه بودن باید گفت: احکام شریعت به دو قسم ثابت و متغیر تقسیم می‌شوند، برخی مانند اصل پرستش و کرنش آفریدگار متعال، یک نیاز فطری و ثابت انسان است و اسلام آن را در قالب‌های مختلف مانند نماز و دعا از انسان خواسته است. همچنین اصل عدالت، احسان، حرمت تصرف در مال دیگران، حرمت قتل و تحریم اضرار به دیگران از جمله احکام ثابت شریعت تلقی می‌گردند.

در مقابل، برخی مانند احکام اقتصادی و اجتماعی، به صورت متغیر هستند، مثل حرمت بیع خون یا برخی از اعضای بدن که در صدر اسلام به دلیل عدم انتفاع محلل از آن بود، اما با پیشرفت علم، این عنوان تبدیل یافته و از خون می‌توان انتفاع محلل برد که موجب حکم حلیت بیع آن می‌گردد.

بنابراین جاودانگی و ثبات شریعت اسلام به دلیل تعلق آن بر مصالح و مفاسد واقعی است که با حفظ و بقای این مناظ نیازی به تغییر پیدا نمی‌شود. ضمن اینکه تغییر بعضی از احکام آن با اصل اجتهاد ممکن است. و موجب تناسب آنها به مرور زمان و تکامل علم می‌گردد.

پس مقصود از جاودانگی اسلام در ناحیه معارف و گوهر دین، استمرار حقانیت اسلام و عدم امکان نسخ آن توسط ادیان است. اما در ناحیه شریعت مقصود جاودانگی کلیات شریعت (مبانی و اصول کلی فقه) است. نه به صورت موجه کلیه که شامل همه احکام شریعت باشد. و این فهم از جاودانگی شریعت را بزرگانی مثل شیخ انصاری (فرائد الاصول، ۴۵۷) آخوند خراسانی (کفایه الاصول، ج ۲، ۳۴۲) محقق نائینی (اجود التقریرات، ص ۵۱۵) و امام خمینی، (منهج الاصول، ص ۲۹) بیان نموده‌اند. چنانکه شیخ انصاری در تفسیر حدیث «حلال آل محمد الی یوم القیامه» می‌نویسد:

«ان الظاهر سوجه لبیان استمرار احکام محمد(ص) نوعاً من قبل الله جل ذکره الی یوم

القیامه فی مقابل نسخها بدین آخر لا بیان استمرار احکامه الشخصیه» (فرائد الاصول: ۴۵۷)

بنابراین از جمله مبانی کلامی حجیت ظن مطلق، ابدیت شریعت و دائمی و جاودانه بودن تکالیف آن است و دینی که باید احکام و شرایطش ابدی و جاودانه باشد باید تمام شرایط زمان ها را در نظر گرفته باشد که در عمود زمان، مبدا در مقطعی، در دین وقفه ای ایجاد شود لذا در عصر غیبت و زمان عدم دسترسی به علم و علمی ولو اینکه ادله ی احکام در عصر حضور، بیان شده باشد و همه واجبات و محرمات که سعادت و شقاوت بشر را رقم می زند بیان شده باشد ولیکن چون شارع حکیم و آگاه به امور، می داند در عصر غیبت معصومین (ع) و چراغهای راه هدایت بشریت به بن بست در راستای استنباط احکام و فروع و مستحذات واقع می شود لذا برای آن اعصار حجیت ظن مطلق را قرار داده تا ابدیت احکام دچار خدشه نشود و جاودانگی دین پاینده و استوار بماند البته موارد فراوان دیگر از مبانی کلامی حجیت ظن هست که چون تقریر مبحث موصوف بر مبنای اختصار و در عین حال به عنوان فتح باب برای انجام تحقیقات گسترده برای علاقه مندان به تحقیق و پژوهش در این زمینه می باشد از آنها صرف نظر و متعرض نخواهیم گشت.

نتیجه گیری

حجت ظن مطلق و مسئله انسداد باب علم و علمی در احکام شرعی از جمله مسائل مهمی است که با اثبات حجیت ظن مطلق در مباحث فقهی ادله فراوانی در جهت استنباط احکام پیش روی مجتهد گشوده می شود و بدیهی است این بحث فقط در محدوده احکام و مسائل شرعی است و اما در مورد اصول اعتقادی کاربردی ندارد زیرا راه به دست آوردن علم و یقین در مسائل اصول اعتقادی در همه زمانها مفتوح بوده و هست.

در مورد انسداد، مشهور اصولیون، قائل به انفتاح باب علم و علمی هستند ولی برخی مانند میرزای قمی و پیروان او به انسداد راه تحصیل علم و علمی معتقدند و به آنان انسدادی می گویند.

در تبیین مبانی کلامی به تعریف علم کلام به طور گذرا اشاره کردیم تا انطباق مبانی کلامی حجیت ظن مطلق بر علم کلام مشخص باشد لذا تعریف متکلم بزرگ شیخ

طوسی را مبنا قرار دادیم و تمام تعاریف دیگران را به آن ارجاع دادیم که هم تعریف شیخ صدوق برگشته به آن می‌کرد و هم تعریف ابن خلدون و قاضی ارموی و دیگران نیز اگرچه تعبیر مختلفی داشتند ولی لب کلامشان همان تعریف شیخ طوسی است و در ادامه تعریف عضدالدین ایجی را در المواقف بررسی کردیم و با دو قیدی که محقق جرجانی بر آن افزوده بود باز برگشتش به تعریف شیخ بود که عبارت است از اینکه کلام، دانشی است که بر محور شرع و معرفت الهی بر اساس کتاب و سنت بحث می‌نماید.

در واکاوی مبانی کلامی حجیت ظن مطلق، موضوع، حجیت ظن مطلق را مدنظر قرار دادیم و تبیین کردیم که حجیت شرعی یک دلیل، عبارت از: منجزیت و معذرت آن عند شارع است.

که مسئولیت پذیری و یا رفع مسئولیت را برعهده مکلف می‌نهد که به حکم عقل، لزوم و وجوب اطاعت، در راستای عبودیت است، که به حکم *أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ* می‌باشد که همان حق الطاعه مولی و از مستقلات عقلی است و مانند وجوب شکر منعم از جمله مستقلات است.

و نیز این نتیجه حاصل شد که مجتهد انسدادی نمی‌تواند فتوای مجتهد افتتاحی را صحیح و مطابق واقع بداند، بلکه او را تخطئه می‌کند و او را جاهل در مسئله می‌بیند، لذا حق ارجاع مقلدین خود را در فالاعلم بر آنها را ندارد.

و از جمله مبانی کلامی آن مسئله حسن و قبح است که در ضمن مباحث افعال الهی در ذیل وصف عدل الهی مطرح است که ایجاب می‌کند در عصر عدم دسترسی به معصومین (ع) و حجت شرعی برای فرض صورت انسداد هم تمهیدی اندیشیده شده باشد و مکلفین به منظور نیل به سعادت مثل عصر حضور معصوم با انجام فرائض و تکالیف الهی به کمال برسند و ضمن اینکه در عصر و حرج و مشقت و احتیاط هم قرار نگیرند که این مهم با حجیت ظن مطلق میسر است و نیز بیان داشتیم از جمله مسائل کلامی آن است که در اصول ثابت شده است که اگر مکلف عاجز باشد در انجام تکلیف مخاطب و مشمول تکلیف نمی‌باشد و این مبتنی بر این است که پذیرفته باشیم تکلیف به عاجز، قبیح است و خداوند مرتکب فعل قبیح نمی‌شود به همین مبنا وقتی مجتهد از استنباط احکام و بر مبنای

انفتاح باب علم و علمی عاجز بود ظن انسدادی برایش حجت می‌باشد و مکلف به تکالیف انفتاحی نمی‌باشد، پس از آن عاجز است و تکلیف به عاجز از سویی حکیم قبیح و محال است.

و از جمله مبانی کلامی که بیان داشتیم همان *الله الحجه البالغه* است که ارسال رسل و انزال کتب و نشر احکام برای اتمام حجت و قطع عذر مکلفین است و اگر باب علم مفتوح باشد فقیه و مجتهد با قواعد انفتاح، تکالیف شرعی را استخراج و استنباط می‌کند و راه سعادت و کمال را در اختیارشان قرار می‌دهد. و اگر مجتهد و فقیهی باب علم و علمی را مفتوح ندانست اینگونه نیست که باب اجتهاد تعطیل شود و احکام الهی معطل بماند بلکه با معیارهای کلی که تبیین شده که *علینا القاء الاصول و علیکم التفریع*

حجت را بر مکلفین تمام می‌کند و مبحث انسداد یکی از همان طرقتی است که در عصر عدم حضور معصوم و عدم وجود حجیت مقدمات انسداد تمام و کامل می‌شود و حجیت ظن مطلق ثابت می‌گردد و نیز تبیین شد که چون اسلام دینی است که جامعیت دارد و در احکام تمام جوانب تکلیف را به منظور سعادت بشر مورد لحاظ قرار داده است لذا در صورت انفتاح و نیز در صورت انسداد باب علم و علمی هم باید شارع دستورات متناسب با هر یک را صادر نموده باشد تا جامعیت دین خاتم الانبیا خدشه دار نشود و نیز ابدیت شرعی و جاودان بودن تکالیف آن نیز اقتضاء دارد چه در عصر امکان تشریف به حضور معصوم که عصر انفتاح است و چه در عصر عدم امکان آن و در زمان انسداد باب علم و علمی ظن مطلق حجت قرار داده شود تا ابدیت و جاودانگی احکام پاینده و استوار بماند.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. شیخ مفید، محمدابن نعمان (۴۱۳) تصحیح اعتقادات الامامیه، قم، کنگره
۳. تفتازانی، سعدالدین (۷۹۳) شرح المقاصد، قم چاپ اول، شریف رضی
۴. طوسی، نصیرالدین، (۶۷۲) تجرید الاعتقاد، قم، نشر اسلامی
۵. طبرسی، ابو منصور، (۵۴۸) احتجاج، تهران، اسلامی
۶. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، (۱۳۷۱ ش) اعتقادات، ترجمه سید محمد علی حسینی، تهران، انتشارات رضوی
۷. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، (۷۲۶) کشف المراد فی شرح التجرید الاعتقاد، قم، نشر اسلامی
۸. انصاری، شیخ مرتضی، (۱۴۲۰ ق) فرائد الاصول، قم، مجمع الفکر الاسلامی
۹. مظفر، محمدرضا، (۱۳۹۵ ش) اصول الفقه، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه
۱۰. علامه حیدری، سید علی نقی، (۱۴۱۲ ه. ق) اصول الاستنباط، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه
۱۱. ایجی، عضدالدین عبدالرحمن، (۱۴۱۲ ه)، المواقف و شرحها، قم، انتشارات الشریف رضی
۱۲. ابن خلدون، عبدالرحمن، (۱۳۹۸) مقدمه، تهران، دارالعلم بیروت
۱۳. شیخ صدوق، محمد بن بابویه، (۳۸۶)، التوحید، قم، نشر اسلامی
۱۴. شیخ مفید، محمد بن نعمان، (۴۱۳)، الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، قم، کنگره شیخ مفید
۱۵. طوسی، نصیرالدین، (۶۷۲)، آغاز و انجام، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
۱۶. ولایی، عیسی، (۱۳۸۷)، فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول، تهران، نشر نی
۱۷. هیثم، هلال، (۱۴۲۴ ق) معجم مصطلح الاصول، بیروت، دارالجلیل
۱۸. موسوی خمینی، روح اله، (۱۳۸۸) اجتهاد و تقلید، ترجمه وهاب دانش پژوه، تهران، چاپ

و نشر.

۱۹. گرجی، ابوالقاسم (۱۳۷۵)، تاریخ فقه و فقهاء، چاپ اول، تهران، انتشارات سمت
۲۰. فیض، علیرضا، (۱۳۹۱)، مبادی فقه و اصول، چاپ بیست و سوم، تهران، موسسه انتشارات دانشگاه تهران
۲۱. سبحانی، جعفر، (۱۴۲۴)، الاسلام و متطلبات الاصل او دوره الزمان و المكان فی الاستنباط، قم موسسه الامام الصادق (ع)
۲۲. جناتی، محمد ابراهیم، (۱۳۷۴)، ادوار فقه و کیفیت بیان آن، تهران، سازمان انتشارات کیهان
۲۳. محمد، یحیی، (۱۳۸۷)، درامدی بر فهم روش مند اسلام، ترجمه سید ابوالقاسم حسینی ژرفا، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
۲۴. مهدوی، اصغر آقا، (۱۳۸۹)، مبانی نقش زمان و مکان در استنباط احکام از دیدگاه امام خمینی و شهید صدر، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)
۲۵. طوسی، ابوجعفر، (۱۳۵۱)، شرح العبارات المصطلحه عند المتکلمین، تحقیق محمد تقی دانش پژوه، مشهد، الذکری الالفیه للشیخ المفید
۲۶. مطهری، مرتضی، اشنایی با علوم اسلامی (کلام و عرفان)، انتشارات صدرا
۲۷. حلی، ابوالقاسم نجم الدین، جعفر بن الحسن (محقق حلی) شرائع الاسلام، انتشارات استقلال
۲۸. نجفی، شیخ محمد حسن جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم ۱۳۷۳
۲۹. نجفی، محمد حسن، مقاله نگاه‌های به مبانی وجوه شرعی در حاکمیت فقیه، فصلنامه فقه، شماره ۳
۳۰. قمی، ابوالقاسم گیلانی (محقق قمی)، قوانین المحکمه، به اهتمام استاد علی تبریزی ۱۳۰۳
۳۱. رجانی، علی، ۱۳۷۰، شرح المواقف، قم، انتشارات شریف رضی.
۳۲. حلی، حسن بن یوسف (علامه حلی)، ۱۳۶۰، کشف الفوائد، تبریز، انتشارات مکتب

اسلام.

۳۳. _____، ۱۴۰۷ الف، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، انتشارات جامعه

۳۴. _____، ۱۴۰۷، نهج الحق و کشف الصدق، قم، دارالهجرة.

۳۵. فیومی، احمد، ۱۳۴۷، المصباح المنیر، بی جا.

۳۶. قوشچی، بی تا، شرح قوشچی بر تجرید الاعتقاد، بی جا.

۳۷. کاظمی خراسانی، محمدعلی، ۱۴۰۶، فوائد الاصول (تقریرات مرحوم آیه الله میرزا

۳۸. محمدحسین نائینی (، قم، انتشارات جامعه مدرسین.

۳۹. کلانتری، ابوالقاسم، بی تا، مطارح الانظار (تقریرات درس مرحوم شیخ اعظم انصاری (،

۴۰. مظفر، محمدرضا، ۱۳۷۳، اصول الفقه، قم، اسماعیلیان.

۴۱. مقریزی، احمد، بی تا، المواعظ و الاعتبار، بیروت، دار صادر.

۴۲. همدانی اسدآبادی، قاضی عبدالجبار، ۲۰۰۱، شرح الاصول الخمسه، بیروت، انتشارات

۴۳. طباطبایی، محمد حسین، فراهایی از اسلام، بی تا.

۴۴. هادی خسرو شاهی، اسلام، دین آینده و جهان، قم، انتشارات نسل جوان، ۱۳۵۱

۴۵. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، انتشارات صدرا، تهران.

رویکرد کلام فلسفی فخر رازی دربارهٔ نظام فیض حکما

لیلا افسری^۱

سید صدرالدین طاهری^۲

عبدالله صلواتی^۳

چکیده

تحقیق و واکاوی در خصوص آفرینش جهان، از مسائلی است که همواره ذهن حکما و متکلمین را به خود معطوف کرده است. فلاسفه معتقد به نظام فیض بوده و هندسهٔ جهان را مبتنی بر قاعدهٔ «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» ترسیم کرده اند و معتقد به واسطه های فیض در جهان آفرینش می باشند. اما متکلمین اسلامی در برخورد با نظام فیض حکما به دو گروه تقسیم شده اند: گروهی موافق نظام فیض حکما بوده و گروهی نیز مخالفت خویش با نظام فیض حکما را ابراز نموده اند. از بین متکلمین اسلامی مخالف، فخر رازی، سرسخت ترین مخالف نظام فیض حکما به شمار آمده که انتقادات جدی به اصل نظام فیض حکما و مبانی آن وارد کرده است. در مقاله حاضر به بررسی نظام آفرینش جهان از منظر فخر رازی پرداخته می شود و دلایل فخر بر نقد نظام فیض حکما و مبانی آن عنوان می گردد. در نهایت نظر مختار فخر رازی در باب مراتب هستی، که عبارت از صدور بی واسطه تمام مخلوقات عالم از ذات اقدس الهی می باشد با توجه به مبانی مورد پذیرش وی تبیین می گردد و طبقه بندی موجودات، مطابق دیدگاه خاص فخر تشریح می شود. روش کار در مقاله حاضر توصیفی-تحلیلی می باشد.

واژگان کلیدی

فخر رازی، مراتب هستی، قدرت مطلق الهی، نظام فیض حکما، ارواح.

۱. دانشجوی دکتری گروه فلسفه و کلام، واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: afsare12345@gmail.com

۲. استاد تمام و عضو هیات علمی دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول).

Email: ss_tahery@yahoo.com

۳. دانشیار و عضو هیات علمی دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران.

Email: Salavati2010@gmail.com

پذیرش نهایی: ۹۹/۵/۲۹

تاریخ دریافت: ۹۹/۳/۱۰

طرح مسأله

مسأله آفرینش و کیفیت آن همواره ذهن بشر را به خود مشغول ساخته است. مسأله‌ای که همواره دغدغه اصلی فلاسفه و متکلمین اسلامی بوده و آنها را به سان دانشمندان علوم اسلامی به آن واداشته تا این مسأله در کانون توجه آنها قرار گرفته و تلاش در جهت تبیین و استدلال این قضیه داشته باشند و در تبیین جهان‌شناسی خود، الگو و طرحی جامع را طراحی کرده که همه مراتب وجود از واجب الوجود تا آخرین مرتبه عالم را شامل شود، اما همانگونه که می‌دانیم نظام فیض حکما از جانب متکلمین مردود اعلام شده و علت این مخالفت، وقوع مشکلاتی چون محدود شدن قدرت و اراده الهی می‌باشد. فخر رازی به عنوان یک متکلم اشعری مسلک با مطالعه آثار فلسفی و شمس دینی خود به مقابله با آثار فلسفی فلاسفه پرداخته و اصول و مبانی آنها به خصوص در چینش مراتب هستی به مذاق وی خوش نیامده و در صدد تبیین مراتب هستی با رنگ و بوی دینی داشته است. از اینرو برای این مهم متوسل به متون دینی شده و مطالب مطروحه را در سایه کلام، استدلالی می‌نماید. اما کلامی که روش آن متفاوت با متکلمین پیش از اوست فلذا می‌توان فخر رازی را مبدع روشی به نام «کلام فلسفی» دانست.^۱ وی در رویکرد «کلام فلسفی» خود در تبیین مراتب هستی وجود هرگونه واسطه بین مبدأ آفرینش موجودات را منکر شده و معتقد به مبدئیت بی واسطه خدای متعال برای ممکنات می‌باشد. وی مخالفت خود را با نفی قاعده «الواحد» آغاز و به تبع آن، اصل «سنخیت» را به چالش کشیده و در نهایت مخالف نظریه عقول مشائیان، به ویژه عقل فعال به عنوان عامل مستقیم تدبیر امور تحت القمر می‌شود و در صدد جایگزین کردن «نظریه ارواح» به جای «نظریه عقول» مشائیان است، به گونه‌ای که تفاوت بنیادین بین «نظریه ارواح» و «نظریه عقول»، حاکم باشد. فلذا سؤالات تحقیق حاضر را می‌توان به شرح زیر بیان کرد:

۱- آیا فخر رازی در شمار مخالفین نظام فیض حکما می‌باشد؟

۲- در صورت مخالفت فخر با نظام فیض حکما، دلایل مخالفت وی، با اتکا بر آثار

۱- برای توضیح بیشتر به مقاله «فخر رازی خاستگاه کلام فلسفی» اعظم قاسمی و آریا یوسفی، جستارهای فلسفه دین مراجعه شود.

کلامی وی چیست؟

۳- مبانی مؤثر مورد پذیرش فخر در مخالفت وی با نظام فیض حکما چیست؟

۴- ترسیم نهایی هندسه آفرینش از نظر فخر رازی چگونه است و تفاوت این چینش

فخر با چینش حکما چیست؟

پیشینه تحقیق

۱. مقاله چگونگی پیدایش کثیر از واحد (نظام فیض) از دیدگاه فارابی، تألیف

عین اله خادمی.

در این مقاله مؤلف پس از بیان معنای فیض از دیدگاه فارابی و تحلیل دیدگاه وی، به بیان چگونگی پیدایش کثیر از واحد از نظر فارابی می پردازد و شباهت ها و تفاوت های دیدگاه فارابی با افلوطین را بیان می کند و در نهایت نتیجه می گیرد که فارابی در تبیین نظام فیض متأثر از افلوطین بوده است.

۲. مقاله بررسی دیدگاه شیخ الرئیس درباره مسئله چگونگی پیدایش کثیر از واحد (

نظام فیض)، تألیف عین اله خادمی.

در مقاله مذکور نگارنده بعد از بیان معنای فیض و ابداع از نظر شیخ به تبیین نظام فیض از نظر وی بر اساس مبانی نظام ثنایی و ثلاثی می پردازد و با تعریف فاعلیت خداوند چگونگی پیدایش کثیر از واحد را تشریح می کند، به گونه ای که با فاعلیت خداوند مغایر نباشد.

۳. مقاله دیدگاه متکلمان مسلمان درباره نظام فیض، تألیف عین اله خادمی.

مؤلف در این مقاله به بررسی نظرات متکلمان درباره نظام فیض می پردازد و مسأله را از منظر متکلمان موافق و مخالف قاعده «الواحد» واکاوی کرده و دلایل موافقان و مخالفان را تبیین می کند.

۴. کتاب نظام فیض از دیدگاه فیلسوفان مسلمان (پیدایش عوالم هستی از منظر

حکیمان مشائی، اشراقی و حکمت متعالیه)، تألیف عین اله خادمی.

موضوع این کتاب شناخت شناسی و شرح نظریه فیض از منظر فلسفه اسلامی است.

همانگونه که مشهود است در تحقیقات انجام گرفته نظام فیض از منظر فیلسوفی

خاص مورد بررسی واقع شده و نظرات آنان تبیین شده است. در باب متکلمین نیز مسأله نظام فیض به طور کلی مطرح شده و نظر خواجه نصیر طوسی از گروه موافقین قاعده «الواحد» و نظر فخر رازی به عنوان برجسته‌ترین مخالف قاعده «الواحد» مورد مقایسه قرار می‌گیرد و دلایل او به طور کلی تبیین می‌شود، اما جزئیات نظر وی اعم از مبانی مورد پذیرش، مبانی عدم پذیرش و دیدگاه نهایی وی در نحوه صدور کثیر از واحد، تبیین نمی‌شود.

در مقاله حاضر سعی شده است که کاری متفاوت انجام گرفته و علاوه بر تبیین مخالفت‌های فخر رازی و دلایل وی به این مخالفت‌ها به عنوان یک مفسر و متکلم اشعری مسلک، در نظام فیض حکما، نظر شخص وی در مورد چگونگی پیدایش کثیر از واحد و نیز چینش عالم و ممکنات به خوبی تبیین شود.

دیدگاه کلی متکلمان مسلمان در نظام فیض حکما

دیدگاه فلاسفه و حکما در مسئله آفرینش و طبقه بندی نظام عالم مبتنی بر قاعده «الواحد لا یصدر عنه آلا الواحد» می‌باشد. طبق این قاعده فلسفی، از آنجائیکه ذات واجب الوجود، بسیط محض است و ترکیب در آن راه ندارد، فلذا در آفرینش، صدور بیش از واحد (کثیر) از او محال است و از واحد حقیقی، جز واحد صادر نمی‌شود. این صادر نخست از نظر فلاسفه «عقل اول» می‌باشد، که از این عقل اول، عقول دیگر به صورت ترتیبی و طولی صادر می‌شوند تا طبق تعداد افلاک، تعداد این عقول به ده عقل می‌رسد یعنی یک نوع تناظر عددی بین عقول و افلاک برقرار است. عقل پایانی یعنی عقل دهم یا عقل فعال، متکفل تدبیر امور تحت القمر می‌باشد. بنابراین سنگ زیرین و شالوده اصلی دیدگاه حکما در مسئله آفرینش قاعده «الواحد» است. متکلمین اسلامی در برخورد با این نظر حکما و بخصوص با مواجهه قاعده «الواحد» به طور کلی، این نظر حکما را نپذیرفته‌اند و به مخالفت با آراء حکما در این باب پرداخته‌اند. هر چند در بین متکلمین اسلامی، افرادی چون خواجه نصیر طوسی هستند که تا حد توان به دفاع از نظر حکما پرداخته‌اند. از اینرو می‌توان گفت: متکلمین اسلامی در برخورد با قاعده «الواحد» به دو گروه تقسیم می‌شوند:

۱- گروهی از متکلمان مسلمان، مانند خواجه نصیر طوسی و عبدالرزاق لاهیجی، دارای گرایش های فلسفی قویتری نسبت به سایر متکلمان بوده و همانند فلاسفه به دفاع از قاعده پرداخته اند.

۲- گروهی دیگر از متکلمین اسلامی به نقد قاعده «الواحد» پرداخته^۱ و مخالفت خود با قاعده مذکور به شکل زیر ابراز کرده اند:

۱- نقد دلایل فلاسفه برای اثبات قاعده «الواحد»

۲- ارائه دلیل برای جواز صدور کثیر از واحد

دلیل مخالفت های متکلمین در باب قاعده «الواحد» و نظریه های مختلف در نظام فیض، بر حول قدرت مطلقه الهی می چرخد، به این ترتیب که اعتقاد به نظریه های حکما در باب قاعده مذکور و نظام فیض حکما، مبین نفی قدرت مطلقه الهی و فعال ما یشاء بودن خداوند است که در آیات و روایات مختلف از آن سخن گفته شده است. زیرا طبق مبنای حکما از حضرت واجب الوجود- تعالی- بیش از یکی صادر نمی شود، که این نوع تفکر و نگرش درباره حضرت حق در موضوع پیدایش کثرت، منجر به نفی قدرت و اراده مطلقه الهی خواهد بود.

در بین این متکلمین مخالف، فخر رازی سهم عمده ای در مخالفت با قاعده «الواحد» و در پی آن، نظام فیض حکما دارد که جدی ترین انتقادات را بر شاکله نظریه نظام فیض حکما وارد ساخته است. عملکرد فخر در مقابل نظام فیض حکما را می توان به این ترتیب عنوان کرد:

۱- نقد مبانی مورد وفاق حکما در جهت علیت با واسطه خداوند برای عالم

۲- اثبات خالقیت مطلق خداوند در عالم

۳- طرح نظریه ای جایگزین در بحث مراتب هستی به جای نظام فیض حکما

این سه عملکرد فخر رازی به وضوح در آثار وی اعم از آثار کلامی و تفسیری قابل رؤیت است. زیرا به نظر می رسد که وی در تمام آثار خود دارای نگرش واحدی بوده

۱- مقاله «دیدگاه متکلمان مسلمان درباره نظام فیض»، عین اله خادمی، فصلنامه علمی-ترویجی دانشگاه قم

است به طوری که بزرگترین اثر تفسیری وی یعنی «تفسیر کبیر» نیز از رنگ و بویی کلامی برخوردار است. از این رو بررسی روش فخر در آثار وی لازم به نظر می‌رسد.

روش شناسی فخر رازی

به طور کلی می‌توان دو روش استدلالی و غیر استدلالی را در علم کلام از هم متمایز کرد. این تقسیم بندی در روش را فارابی در احصاء العلوم آورده است (فارابی، ۱۳۴۸، ۱۵۱). در دوره بعد از فارابی رویکرد استدلالی در کلام بر رویکرد غیر استدلالی غالب شده و کلامی شکل می‌گیرد که به فلسفه بسیار نزدیک است. مبدع کلام فلسفی فخرالدین رازی است و با خواجه نصیر به اوج خود می‌رسد. ویژگی این رویکرد آن است که منطق را به عنوان روش استدلال در کلام اختیار می‌کنند، موضوعات فلسفی را وارد مباحث کلامی می‌کنند و از آنها بحث می‌کنند.

فخر رازی قبل از هر چیز متکلم است و اغلب نیز او را متکلمی اشعری می‌دانند. اما باید دانست که شیوه کلامی او بسیار متفاوت است و در جایگاهی میانه قرار دارد. یعنی هم به معتزله نزدیک است و هم به اشاعره. در حقیقت، غزالی این تمایز بین دو مکتب را به صورتی مضمهر و تلویحی از بین برده است، اما در آثار رازی تفاوت‌های دیگر هم رنگ می‌بازند به عبارت بهتر با ظهور فخر رازی مکتب جدیدی ظهور می‌کند که می‌توان آن را «کلام فلسفی» نامید. اولین مسأله‌ای که پیش روی فخر رازی بود این بود که از یک طرف، متخصصان علوم اسلامی کلام را رد می‌کردند یا آن را بدعت می‌دانستند. از طرف دیگر هم، فیلسوفان به سادگی کلام را ناکارآمد و ناتوان معرفی می‌کردند. اما مسأله مهم همان تحریمی بود که عالمان علوم اسلامی اعمال کرده بودند. اما فخر رازی در مقابل، با این نظر موافق نیست و معتقد است که کلام می‌تواند مولد علم باشد. یکی از دلایل این امر این است که او معرفت خدا را استدلالی می‌داند (رازی، ۱۹۸۶، ج ۲، ۸۱۲).

رازی درباره علم کلام می‌گوید که تحصیل این علم از واجبات است و دو نوع دلیل برای آن می‌آورد یکی دلیل عقلی و دیگری دلیل نقلی (همان، ۷۹۷).

از نظر فخر رازی هدف علم کلام زدودن بدعت‌ها و اعتقاداتی نادرست است. بر همین اساس است که علم کلام در میان علوم اسلامی دیگر جایگاهی برتر دارد و تنها

علمی است که دین را از انحرافات محافظت می کند (رازی، ۱۳۴۱، ج ۱، ۵) از نظر او فقط علم کلام است که می تواند از عهده این وظیفه بر آید. اما آنچه سبب می شود که کلام، این کارکرد را داشته باشد، روش ها و اصول عقلانی آن است. رازی همین هدف را در تفسیر کبیر نیز دنبال می کند. هرچند که تفسیر کبیر نیز از یک جهت بسیار وامدار دیدگاه های کلامی رازی است، از طرف دیگر، او تأکید می کند که خداوند در کتابش نیز از همین مسائل آغاز می کند و این هم دلیلی است بر اهمیت علم کلام (رازی، ۱۹۸۶، ج ۲، ۵۴).

بنابراین روش فخر رازی مبتنی بر کلام فلسفی است که شیوه ای نو در بحث های اعتقادی بوده است.

مبانی ایجابی و سلبی و فخر رازی در مراتب هستی

مبانی ایجابی و سلبی ای را که فخر رازی در بحث چیش عالم به آنها متوسل می شود، در دو حیطة قابل بررسی است که از این قرار است:

۱- مبانی عقلی و فلسفی

۲- مبانی الهیاتی

یکی از مهم ترین مبانی نظریه مراتب هستی مطرح شده از سوی فلاسفه قاعده «الواحد» می باشد که فخر رازی در آثار مختلف خود از جمله در «شرح الاشارات و التنبیها» و نیز در «مباحث المشرقیه» انتقادات متعددی را بر این قاعده وارد ساخته است. از نظر وی تبیین نظام فیض با دیدگاه فلسفی حکما، موجب انکار قدرت خداوند و نفی اراده او می شود. همچنین وی اصل «علیت» و اصل «سنخیت بین علت و معلول» را نیز به چالش کشیده و از این رو نظام فیض مدون از جانب حکما را که از سویی هم مبتنی بر طبیعیات قدیم و افلاک نه گانه بوده است، مردود اعلام می دارد.

البته شایان ذکر است که وی اصل «علیت» و اصل «سنخیت بین علت و معلول» را به طور کلی نفی نمی کند و این اصول را در مورد علل اعدادی می پذیرد.

به این ترتیب که فخر کاملاً مخالف سنخیت بین علت و معلول در علل ایجابی است. اما از برخی از عباراتی که در بعضی از آثارش وجود دارد می توان او را قائل به

سنخیت در علل اعدادی دانست، مثلاً در «مباحث المشرقیه» در تعریف «ماده» و «امکان استعدادی» می‌گوید: «ماده عبارت از چیزی که در آن، امکان وجود شیئی حاصل می‌شود مانند چوب برای تخت و آهن برای شمشیر، نه مانند پارچه برای تخت و شمشیر، چون ساختن آن دو از پارچه ممکن نیست.» (رازی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۵۱۷)

به این ترتیب می‌توان گفت فخر به نوعی از سنخیت یعنی سنخیت در «علل اعدادی» معتقد است ولی سنخیت در «علل ایجابی» را به هیچ عنوان نمی‌پذیرد. فلذا وی با نفی قاعده «الواحد» و نفی اصل «سنخیت» در سلسله علل ایجابی، صدور کثیر از واحد را محال نمی‌داند و معتقد است کثرات و مخلوقات صادر از خود خداوند هستند.

از نظر وی هرگونه اعتقاد به محال بودن کثرت صدور معالیل از ذات خداوند منافی قدرت و اراده اوست (رازی، ۱۴۰۷، ج ۸، ۹۳).^۱ مبانی فلسفی و الهیاتی این قضیه که مورد پذیرش فخر است از این قرار است:

مبانی عقلی و فلسفی

نظریه «خلق از عدم»

در جهان‌بینی رازی، جهان هستی با اراده و قدرت مطلقه الهی بدون واسطه از عدم پدید آمده است. پیدایش هستی مبتنی بر نظام طولی نیست بلکه موجودات جهان با اراده الهی و به طور مستقل پدید آمده‌اند. یعنی خدا بوده و هیچ چیزی با او نبود و سپس جهان را آفرید (رازی، ۱۴۱۱، ج ۲، ۵۰۲).

نظریه «حدوث جهان»

فخر رازی به دفاع از حدوث عالم می‌پردازد. زیرا از نظر وی عالم تنها، در حدوث است که فعل خداوند محسوب می‌شود نه در بقاء، چون آنچه باعث نیازمندی به علت است سبق عدم و بینونت زمانی بین علت و معلول است (همان، ۵۰۶).

برای اینکه فخر بتواند عالم و ماسوی الله را فعل خداوند به شمار آورد و مخلوق

۱. أمّا من سلم أن إله العالم فاعل مختار، فنقول: إنا ندعی أنه لا مؤثر البتة لا خراج شیء من العدم الی الوجود، إنّ ذلك الواحد و إذا ثبت هذا، فقد بطل القول بوجود مؤثر آخر سواه، سواء قیل: إنه کوکب، او فلک، او عقل، او نفس، او روح علوی، او روح سفلی.

خداوند بدانند متوسل به «نظریه حدوث» شده است.

نفی قاعده «الواحد»

فخر این قاعده را نفی می کند، زیرا طبق این قاعده، خداوند که واحد حقیقی است، نمی تواند این همه پدیده های گوناگون را مستقیماً و بی واسطه پدید آورد.

نفی اصل «علیت»

فخر معتقد است که با پذیرش این اصل لازم می آید که خداوند در آفرینش عالم موجب و مجبور باشد. در صورتی که خداوند هرگاه بخواهد مستقیماً و بی واسطه به اشیاء وجود می بخشد (همان).

نفی اصل «سنخیت بین علت و معلول»

فخر با نفی وحدت شخصی وجود، بر تعالی خدا و بینونت آنها تاکید دارد. با این نظر بین ذات الهی و خصلت موجودات متعین این جهانی تمایز ذاتی وجود دارد و به تعبیر دیگر اصل «سنخیت» کاملاً رخت بر می بندد.

مبانی خداشناسی

قدرت و اراده مطلقه خداوند

سنگ زیرین و شالوده نظام فکری فخر رازی تعظیم و تقدیس خداوند است و تصور وی از خداوند پادشاه مطلق است که قدرت و اراده مطلقه او همه چیز و همه کس و همه جا را فرا گرفته است و برای هیچ قدرت و یا اراده دیگری جایی نگذاشته است. خدا خالق همه چیز است و هیچ چیز بر خدا واجب نیست (فخر رازی، ۱۴۰۷، ۲۵۹).

رویکرد کلام فلسفی فخر در مراتب هستی

در این رویکرد، عملکرد فخر رازی را می توان به سه بخش تقسیم کرد: یکی این که وی خالقیت مطلق برای عالم را از آن خداوند می داند و در پی اثبات این قضیه است. دوم این که در راستای اثبات خالقیت مطلق عالم برای خداوند به مبارزه با مبانی مورد وفاق حکما در جهت علیت با واسطه خداوند برای عالم می پردازد و سعی در متزلزل کردن این مبانی و اصول دارد و سوم اینکه نظریه «ارواح» را به عنوان جایگزین نظریه «عقول مشائیان» مطرح می کند.

از آنجا که فخر به شدت معتقد به بحث توحید افعالی و توحید در خالقیت می باشد به همین دلیل وی معتقد به مبدئیت ذات حق برای ایجاد ممکنات است و هیچ موجود دیگری در مبدئیت ممکنات به جز خدای متعال را نمی پذیرد. وی در آثار متعدّدش مسأله توحید افعالی را تحت عنوان مطرح می کند و دلایل متعدد عقلی و نقلی برای اثبات آن اقامه کرده است و تقریرهای مختلفی برای این مسأله داشته است. یکی از تقریرهای وی در مورد توحید افعالی به این معناست که جز خداوند موجودی نیست که بی واسطه یا با واسطه، مبدأ همه ممکنات باشد، بلکه تنها اوست که مبدأ بی واسطه برای جمیع ممکنات است:

«أَمَّا أَنَّهُ وَاحِدٌ فِي أَعْيَانِهِ فَهُوَ أَنَّهُ لَيْسَ فِي الْوُجُودِ مَوْجُودٌ يَكُونُ لِجَمِيعِ الْمَمْكَنَاتِ إِذَا بَغِيرَ وَاسِطَةٍ وَإِنَّمَا بِوَسِطَةٍ إِنَّهُ هُوَ» (رازی، ۱۹۸۶، ج ۳، ۲۵۷).

از این سخن فخر برمی آید که غیر از خداوند هیچ موجودی مبدأ موجودات نمی باشد. وی برای اثبات مدّعی خود دلایلی را در آثارش مطرح می کند که این دلایل به شرح ذیر می باشند:

۱- کفایت یک فاعل برای فعل واحد

از نظر فخر رازی به لحاظ عقلی هر فعلی به فاعلی نیازمند است و برای تحقّق یک فعل واحد در عالم واقع، وجود یک فاعل کافی می باشد، زیرا اگر برای تحقّق فعل واحد، وجود بیش از یک فاعل فرض شود، در این صورت لازمه این حرف، وجود فاعل های نامتناهی برای فعل واحد است و این محال است. (رازی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۲۰)

۲- قدرت مطلق خداوند

در این دلیل فخر بیان می کند که ذات اقدس خداوند بر ایجاد هر ممکنی که فرض شود قدرت دارد و در ایجاد آن مستقل است، (طبق آیه شریفه إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) بنابراین همه ممکنات در عالم با قدرت مطلق خداوند ایجاد می شوند و هیچ واسطه دیگری در ایجاد آن دخیل نمی باشد. (رازی، ۱۴۱۱، ص ۴۱۶ و ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۹۵)

۳- علم مطلق خداوند

از نظر فخر رازی خداوند متعال، قبل از ایجاد ممکنات به همه آنها علم دارد و هر چه را که خداوند به وقوع آن علم داشته باشد، وقوع آن ضروری است و هر چه را که خداوند

به عدم آن علم داشته باشد، عدم تحقق آن واجب می شود. (رازی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۶۳). از طرفی محال است که علم خداوند تبدیل به جهل شود، یعنی خدا به هر فعلی که علم داشته باشد، آن فعل طبق علم خداوند به وقوع می پیوندد. بنابراین خداوند علت بی واسطه همه ممکنات است. به تعبیر دیگر علم مطلق خداوند به ممکنات سبب خالقیت بی واسطه او به همه عالم است. (همان، ج ۴، ص ۳۹۴).

طبق دلایل فوق، فخر رازی به جدّ به توحید افعالی معتقد است و هیچ مؤثری جز خداوند را در عالم نمی پذیرد. این مبنای فکری فخر وی را بر آن داشته است که با تمامی مبانی فلسفی ای که از نظر وی توحید افعالی را مخدوش می کند، به مقابله برخیزد و دلایل نقض برای آنها اقامه کند. این مبانی مورد نقد فخر به قرار زیر است:

نقد قاعده «الواحد»

فخر رازی در کتاب «الباب الاشارات و التنیها» در شرح نمط ششم علاوه بر اشکالات بسیار، قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» را با استدلال های قرآنی رد می کند و به تفسیر کبیر پناه می برد. از همین رو در نمط ششم، ترتیب نظام طولی عالم را طبق مبنای ابن سینا نپذیرفته و به شدت این قاعده را رد می کند وی با تمسک به استدلال های عقلانی و آیات قرآنی اثبات می کند که همه مخلوقات صادر از جانب خداوند متعال هستند اعم از مخلوقات مجرد و مادی و عالم علوی و سفلی همه به طور مستقیم، مستند به خداوند متعال هستند، نه اینکه عالم عنصری از عقل فعال صادر شود و بقیه عقول به ترتیب از عقل بالاتر خود، آنچه از خداوند صادر شده فقط عقل اول باشد. فخر معتقد است که این سخن برخلاف نص صریح آیات قرآنی است (رازی، ۱۴۲۳، ص ۱۹۱). وی در برخی آثار خود مثل «رساله الکمالیه فی علم الالهیه» سه برهان (رازی، ۱۴۲۳، ص ۵۵-۵۹) و در برخی آثار خود مثل «مباحث المشرقیه» چهار برهان (رازی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۴۶۱) در اثبات قاعده «الواحد» بیان می دارد، سپس به نقد آن ها می پردازد.

ردّ سنخیت میان خدای متعال و مخلوقات

همان گونه که گفته شده است، فخر رازی لزوم سنخیت در علل ایجابی را رد کرده و معتقد است مابینت بین علت و معلول ضروری است. از اینرو فخر رازی هر گونه سنخیتی

میان خدای متعال و مخلوقات را رد کرده و به مابینت خدای متعال با موجودات معتقد است.

ادله مخالفت فخر رازی با سنخیت در علل ایجابی

فخر دلایلی در مخالفت با این اصل دارد که ناشی از مبانی فکری اوست. دلایل مخالفت او را می‌توان در دلایل زیر خلاصه کرد:

۱. اعتباری و انتزاعی دانستن اصل علیت

۲. تباین واجب و ممکن

۳. اشتراک میان واجب و ممکن (علت و معلول)

۴. محدود شدن قدرت خدای متعال (رازی، ۱۳۴۱، ج ۱، ۸۳)

بنابر جواز صدور کثرات از خداوند در دیدگاه فخر رازی، تبیین دیدگاه وی در این

باب به شرح زیر است:

نحوه صدور کثرات از واحد حقیقی در دیدگاه فخر رازی

فخر رازی بعد از این که همه براهین قاعده «الواحد» را رکیک و سخیف می‌داند، در «لباب الاشارات» در مباحث مبدئیت صدور کثرات نیز نسبت خطا و اشتباه به ابن سینا داده و معتقد است که شیخ گاهی صدور فلک و عقل را معلول دو حیث امکان و وجوب دانسته و گاهی به تعقل ذات و تعقل مبدأ نسبت داده است، حال آنکه باید بیان می‌کرد که مبدأ، تعقل ذات و تعقل مبدأ است یا امکان ذاتی و وجوب غیری؟ (رازی، ۱۴۰۷، ۱۸۴) از این رو نحوه صدور کثرت از واحد را طبق نظر مشائین سخیف دانسته و دیدگاه نهایی خویش در این مورد را چنین بیان می‌دارد: «هیچ مانعی نیست که علت بسیط، معلول‌های متعددی داشته باشد. زیرا همان گونه که بیان گردید، نقطه، انتهای خطوط زیادی است. واجب الوجود مبدأ عاقلیت و معقولیت است. واجب الوجود انواع اعداد و رنگ‌ها را با این که بسیار هستند، بدون اینکه کثرتی در ذات او بوجود آید تعقل می‌کند. واجب الوجود این گونه امور را به نحو ترتب تعقل نمی‌کند تا این که ابتدا طبق قاعده ی «الواحد» عقل اول را ایجاد کند و عقل اول، عقل دوم را به همین گونه تا این سلسله عقول به عقل فعال که علت عالم ماده است، ختم شود».

فخر رازی سه دلیل در اثبات این مدعای خود اقامه می کند:

۱. اگر واجب الوجود این امور را به نحو ترتب تعقل کند، علل و معلولات نامتناهی حاصل می شوند (رازی، ۱۳۷۰، ج ۱، ۴۶۷) زیرا در این صورت واجب الوجود برای هر علتی معلولی در نظر می گیرد و چنین سلسله ای تا بی نهایت ادامه می یابد. تالی یعنی حصول علل و معلولات نامتناهی باطل است، بنابراین مقدم یعنی تعقل امور به نحو ترتب نیز صحیح نیست.

۲. ما به بدهت عقلی می دانیم که علم به یک رنگ، علت علم به رنگی دیگر نیست (همان، ۴۶۷) از این رو واجب الوجود امور و اشیاء را به نحو مترتب تعقل نمی کند تا این که مجبور شود آن ها را بر اساس نظام طولی عقول ایجاد کند.

۳. علم به اضافه، به هر دو طرف اضافه تعلق دارد. از این رو تعلق آن به یک طرف اضافه، سبب تعلق آن به طرف دیگر نیست. نتیجه این که تعلق علم به دو طرف اضافه، دفعی است و مترتب نیست. «... لیس تعلقه بأحد المضافین سبباً لتعلقه بالمضاف الآخر، فاذا یکون تعلق العلم بهما دفعه واحده من غیر ترتیب» (همان، ۱۴۸) زیرا متضایفان تکافؤ وجودی دارند و هیچ کدام بر دیگری تقدمی ندارد.

از نظر فخر رازی حقیقت علم از مقوله اضافه است. (همان، ۳۳۱) از جهت دیگر علت و معلول متضایف اند. از جهت این که تعقل دو طرف اضافه به نحو دفعی بوده و مترتب نیست، واجب الوجود اشیاء عالم را به نحو مترتب تعقل نمی کند و لذا آن ها را این گونه ایجاد نمی نماید.

فخر رازی در نهایت از این اصول و مبانی نتیجه می گیرد که همه اشیاء بی واسطه معلول خداوند هستند و علت خداوند به مخلوقات خویش در صورتی صحیح است که اشیاء کثیر، معلول یک علت باشند. «لو تأملت اصول الحکمه وجدت ... من انه لا یمکن استناد الممکنات الی الله تعالی الا الاعتراف بصحة انتساب الاشیاء الکثیره الی شیء الواحد. فهذا ما عندی فی هذا الباب» (همان، ۴۶۸).

از دیدگاه فخر رازی همه ممکنات بی واسطه معلول خداوند هستند. با وجود این، او ممکنات را از این جهت دو قسم می داند: قسمی که امکان ذاتی آن برای صدور از واجب

الوجود کفایت می‌کند و شرط دیگری لازم ندارد (همان، ج ۲، ۵۰۷). مانند مجردات و قسمی که علاوه بر امکان ذاتی نیازمند امکان استعدادی نیز در موجود شدن هستند، مانند اشیاء مادی که سلسله زمان و حرکت، علت اعدادی آن‌ها برای صدور از خداوند است. (همان، ۵۰۸) با وجود این، چنین واسطه‌های فیضی، علت ایجاد نیستند بلکه علت معد هستند تا این که خداوند آن‌ها را ایجاد نماید. «... لا تأثیر للوسائط اصلاً فی الایجاد بل فی الاعداد» (همان، ۵۰۸).

فخر رازی در نهایت «نظریه عقول مشائیان» را بر اساس رد مبنای آن یعنی رد قاعده «الواحد» مردود می‌شمارد و بر این اساس تبیین حکما از نحوه صدور مخلوقات الهی را نمی‌پذیرد. وی تلاش می‌کند تا نظریه‌ای با اصطلاحات جدیدی با استفاده از اصطلاح «روح» ارائه نماید. این نظریه طبقه بندی جدیدی را از موجودات ممکن ارائه می‌کند که به طور کامل با چارچوب طبقه بندی فیلسوفان تفاوت دارد.

طبقه بندی موجودات از دیدگاه فخر رازی

فخر رازی از دیدگاه‌های متفاوت طبقه بندی‌های متعددی برای موجودات جهان ذکر می‌کند و نحوه طبقه بندی موجودات را از دیدگاه فیلسوفان مشاء یا متصوفه و گاه از دیدگاه متکلمان به طور مبسوط در آثار خود آورده است، به عنوان مثال وی بر اساس دیدگاه مشائیان موجودات را به مفارق و غیرمفارق تقسیم نموده و موجودات مفارق را به ترتیب به چهار دسته واجب الوجود بالذات، عقول، نفوس سماوی و در نهایت نفوس انسانی تقسیم می‌کند (رازی، ۱۴۰۷، ج ۷، ۱۱). فخر پس از ذکر این طبقه بندی‌ها در نهایت موجودات را به حصر عقلی قابل تقسیم به چهار قسم می‌داند:

۱. موجوداتی که تأثیر نمی‌پذیرند اما تأثیر می‌گذارند.

۲. موجوداتی که تأثیر می‌پذیرند و هیچ تأثیری نمی‌گذارند.

۳. موجوداتی که هم تأثیر می‌پذیرند و هم تأثیر می‌گذارند.

۴. موجوداتی که نه تأثیر می‌پذیرند و نه تأثیر می‌گذارند.

از آنجا که قسم چهارم از موجودات فوق، امکان تحقق ندارند لذا به نوعی می‌توان موجودات را به ترتیب به خداوند متعال، جسمانیات (هیولی) و روحانیات (ارواح و نفوس)

تقسیم کرد (همان، ۱۷).

رازی در توضیح قسم سوم از موجودات بیان می کند که این طبقه موجوداتی هستند که هم از سایر موجودات تأثیر پذیرفته و هم بر آن ها تأثیر می گذارند. او این قسم از موجودات را به «ارواح» و «نفوس» اختصاص می دهد. عالم ارواح یا روحانیت متوسط بین عالم الهی و عالم جسمانی هستند که از عالم الهی تأثیر پذیرفته و در عالم جسمانی تأثیر می گذارند.

دلیل تأثیرپذیری آن ها این است که واجب الوجود بالذات موجودی واحد است و هر چه غیر از اوست ممکن بالذات است. از آنجا که ارواح و نفوس نیز ممکن الوجود بالذات اند و ممکن بالذات بدون تأثیر مؤثر ایجاد نمی گردد ثابت می شود که این موجودات (ارواح و نفوس) متأثر از دیگر موجودات هستند.

رازی در مقام بیان چگونگی تأثیر گذاری ارواح و نفوس و سایر موجودات ابتدا به ذکر دلایل فیلسوفان می پردازد و بیان می کند طبق نظر فیلسوفان مشائی این مرتبه از موجودات که مترادف با نظام عقول آنها محسوب می شود به صورت طولی و واجب الوجود به صورت واحد صادر می شوند. همچنین بر اساس نظر ایشان و بر مبنای قاعده «الواحد» هر یک از عقول و نفوس صرفاً مؤثر در موجود واحدی خواهد بود (همان، ۱۷).

اما از دیدگاه فخر رازی موجودات طبقه سوم که روحانیات را شامل شده که خود دارای مراتب و درجاتی است. مرتبه اول که بالاترین درجه این عالم محسوب می شود ارواحی هستند که استغراق تام در نور جلال خداوند داشته و به چیزی غیر از خداوند التفات نداشته و هیچ گاه از او فارغ نمی شوند. طعام آنها توحید، آشامیدنی آنها تقدیس است. رازی این مرتبه از ارواح را «ملائکه مقرب» خداوند معرفی کرده و آیات فراوانی از قرآن را شاهد دیدگاه خود ذکر می کند (همان، ۱۸). نکته قابل ذکر این است که فخر این مرتبه از ارواح را در دیدگاه حکیمان الهی همان (عقول مفارقه) یا (عقول محض) می داند. این موجودات اگرچه مستغرق در تعقلات الهی و قدسی هستند دارای آثار عظیمی بر ارواح فلکی، اجرام فلکی و فیضان نور بر خورشید هستند و همچنین ممکن است برخی از آنها ادون و احسن از دیگری باشد و بدین ترتیب برخی از آنها بر برخی دیگر تأثیر گذاشته

همدیگر را به تکامل برسانند. به این تقدیر تأثیر گذار بر دیگر موجودات به شمار می آیند (همان، ۱۸-۱۹).

او در جایی دیگر پس از ذکر مرتبه واجب الوجود، به بیان خصوصیات مرتبه «ارواح» پرداخته و معتقد به تقسیم این طبقه است. از دیدگاه رازی، ارواح به جهت تعلق یا عدم تعلق به اجسام به دو دسته تقسیم می شوند. بر این اساس ارواحی که بر سیل تصرف و تدبیر هیچگونه تعلق به اجسام ندارند، در مرتبه نخست این طبقه قرار دارند. چنانکه ذکر شد، این دسته از ارواح در نظر فیلسوفان مسلمان عقول مجرد به شمار می آیند (همان، ۸).

مرتبه دوم ارواحی هستند که بر سیل تصرف و تدبیر به اجسام تعلق دارند و به تدبیر عالم جسمانی می پردازند. این دسته از ارواح، که در اصطلاح رازی «ملائکه عملیه» نامیده می شوند، جایگاه «نفوس» را در اصطلاح فیلسوفان بر عهده دارند (همان، ۱۹). این ارواح خود به دو دسته تقسیم می شوند:

الف) برخی از آنها مدبر اجسام فلکی و عهده دار تدبیر آن اند به صورتی که اجسام فلکی نقش بدن را برای آنها ایفا می کنند. ارواحی که در این مرتبه قرار دارند، خود نیز دارای درجات شرافت و کمال متفاوتی هستند. هر یک از آنها که تعلق اعلی و اشرفی به جسم داشته باشد، دارای مقام شریف تری است. از آنجا که عرش، اعظم اجسام به شمار می آید، روحی که متعلق به عالم جسمانی و متصرف در عرش است، اعظم و اشرف ارواح در این مرتبه به شمار می آید. (همان)

با این توضیحات به دست می آید که فخر رازی بر این عقیده است که افلاک و کواکب موجوداتی دارای حیات و اندیشه اند. روش او برای اثبات این امر به طور عمده روشی کلامی است. او با انتقاد از کسانی که این مسأله را نپذیرفته اند بیان می کند که از حدیث مشهور پیامبر (ص) که می فرمایند «إن الشمس عند الغروب یذهب بها إلی ما تحت العرش، و عند الطلوع تسجد لله تعالی سجده ثم تطلع» به دست می آید که سجده خورشید، زمانی صادق خواهد بود که همراه با شناخت و عرفان نسبت به خدای خود بوده باشد و این امر، مقتضی اثبات حیات و قدرت و علم خورشید است. بنابراین، به اقتضای این امر، خورشید حیوانی مطیع خداوند متعال است.

رازی در این باره به ذکر براهین فلسفی و آیات متعددی از قرآن می پردازد که دلالت بر حیوانیت و ناطقیت کواکب و افلاک دارند (همان: ۳۳۶). او بیان می کند فیلسوفان نیز افلاک و کواکب را حی و عاقل تلقی می کنند (همان، ۳۲۶). نتیجه ای که فخر از حیوانیت و ناطقیت افلاک می گیرد این است که این موجودات نیازمند ارواح (نفوسی) هستند تا آنها را تدبیر کنند. او نفوس یا ارواح فلکی را جواهر مجرد از جسم دانسته که می توانند علاوه بر ادراکات کلی، مدرک ادراکات جزئی نیز باشند (همان، ۳۵۶).

ب) دسته دیگر ارواحی که متعلق به اجسام هستند، ارواحی اند که مدبر اجسام عنصری اند. به عقیده رازی پس از ارواح مدبر فلکی، ارواح ارضی قرار دارند. همان طور که ارواح فلکیه به اجساد افلاک تعلق دارند، ارواح ارضی نیز به اجساد انسانی تعلق دارند که در مرتبه خود دارای مدارج شرافت و دنائت فراوانی هستند. در نهایت پس از ارواح انسانی، ارواح حیوانی و نباتی قرار دارند که آخرین مراتب ارواح را شامل می شود (همان، ۲۴).

قسم چهارم از اقسام فوق - موجوداتی که تأثیر و تأثری ندارند - چنانکه اشاره شد، وجود خارجی ندارند. زیرا موجود یا واجب است و یا ممکن. موجود واجب، واحد بوده و هر ممکنی معلول است. بنابراین، موجود اگر واجب باشد، مؤثر خواهد بود و در غیر این صورت ممکن و متأثر خواهد بود. لذا قول به اثبات موجودی که تأثیر و تأثری ندارد، قول محالی است (همان).

فخر رازی پس از بیان اقسام ارواح، به بحث از تعداد آنها می پردازد و قول مشائیان را مبنی بر تعیین تعداد خاصی برای عقول انکار می کند. رازی معتقد است انحصار ارواح فلکی در عدد خاص قولی بدون دلیل است و با توجه به احتمال وجود افلاک بسیار نمی توان به این انحصار باور داشت. او بر آن است که تعداد این عقول را کسی جز خداوند نمی داند (همان، ۲۸۵).

بنابراین، طبق دیدگاه رازی ارواحی در جهان آفرینش وجود دارد که تعداد آنها را به دلیل نامعلوم بودن تعداد افلاک و کرات نمی توان به طور دقیق ذکر کرد. از اینرو فخر

رازی نظام احسن فلاسفه را نیز مورد خدشه قرار می دهد زیرا از نظر وی بر اساس قدرت مطلقه خداوند متعال و نیز اراده مطلقه وی ممکن است جهان های زیادی با نظام احسن ایجاد شوند.

فخر رازی معتقد است بی نهایت جهان های ممکن غیر از جهان فعلی ما می توانند وجود داشته باشند. نظام هر جهانی می تواند متمایز از نظام جهان های دیگر باشد و امکان دارد جهان فعلی ما، تنها یکی از جهان هایی باشد که ممکن است وجود داشته باشد. از نظر وی امکان صدور و ایجاد سایر جهان های ممکن مستلزم تناقض منطقی نمی شود، از این رو ممکن است خداوند متعال، جهان هایی تا بی نهایت خلق کند و هر یک از این جهان ها ممکن است از جهان ما بزرگتر و احسن باشد و هر آن چه را که جهان ما داراست را داشته باشد و می تواند از جهان ما نیز متفاوت تر باشد و لزومی ندارد جهان ما تنها نظام احسن باشد بلکه همه چیز به اراده خالق بستگی دارد (رازی، ۱۹۸۶، ج ۱، ۲۱۴) یعنی او خالق جهان هاست که اگر با قدرت مطلق و اراده ذاتی و علم لایتناهی خود اراده کند، جهان هایی را بزرگ تر یا کوچکتر یا مساوی با جهان فعلی ما، خلق می کند.

تحلیل نگارنده

از جمله مبانی ای که نظام فیض حکما بر آن استوار است و توسط فخر به نقّادی کشیده می شود قاعده «الواحد» و اصل «سنخیت» بین علّت و معلول است. طبق بیانات فخر، شیخ، گاهی تعقل ذات و تعقل مبدأ توسط صادر نخست را عامل پیدایش کثرات می داند و گاهی امکان و وجوب را. به هر صورت با پذیرش تقریر های ابن سینا، امکان با آن حالت خستش می تواند در پیدایش کثرت دخالت داشته باشد. حال جای این سؤال وجود دارد که چگونه تعقل حضرت حق با تمام شرافتش نمی تواند عامل صدور هیچ موجود دیگری شود؟ اگر قرار باشد امکان به عنوان شرط یا علّت معده یا هر عنوان دیگر در پیدایش موجودی دخالت داشته باشد به طریق اولی، تعقل وجود حضرت حق باید در پیدایش موجودات دخالت داشته باشد. همچنین از آن جا که خداوند فاعل مختار است بنابراین صدور افعال متعدد از چنین فاعلی امکان پذیر است و این قاعده در مورد خداوند جاری نمی شود و به نظر می رسد جریان قاعده «الواحد» درباره خداوند در تعارض با دین

و روایات باشد. زیرا طبق خطبه ۱۶۳ نهج البلاغه « خداوند برای خلقت اشیا هیچ نیازی به قرار دادن وسائط ندارد. ریشه باور به جریان قاعده «الواحد» بر خداوند، اعتقاد به وجود سنخیت بین خداوند و مخلوقات است، اما خالقیت خداوند از مقوله علیت در جهان طبیعت نیست که تطابق در کمیت و کیفیت و سنخیت از شرایط جریان آن باشد. فلذا میان خداوند و خلق او سنخیتی وجود ندارد، زیرا معنای سنخیت، تماثل در هویت، ذات یا صفات است و این سنخیت عین شرک به ذات حضرت حق است. بنابراین به نظر می آید که قاعده «الواحد» به همان بداهتی که برخی می پندارند نیست و نظر مخالفان این قاعده قابل تأمل می باشد.

همچنین از مبانی مورد پذیرش فخر نظریه «حدوث» و نظریه «خلق از عدم» می باشد که تبیین شد. اما آیا واقعاً اعتقاد به نظریه «حدوث» و «خلق از عدم» در رهایی از اشکالات به وجود آمده لازم بوده است؟ یا برای حل این مشکلات بازنگری در ملاک نیاز به علت بوده است؟ در پاسخ به این سؤال باید گفت که فخر در این مورد بر عقیده اشاعره (حکلبی، ۱۳۷۳ش، ص ۸۷-۹۰) رفته است و برای رفع این مشکل در دام مشکلی دیگر افتاده است. زیرا با اعتقاد به نظریه حدوث، شمول خلقت الهی تنگ خواهد شد. چون فقط خلقت عوارض و اوصاف موجودات مادی را می توان با حد وسط قرار دادن تغییر اثبات کرد نه جوهر و ذوات آنها را، زیرا تغییر مذکور در استدلال وی [العالم متغیر و کل متغیر حادث فالعالم حادث (رازی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۶۲۲)] تغییر در اوصاف و عوارض را شامل می شود نه جوهر را. از اینرو حد وسط مذکور، در باب ممکنات مجرد کارآیی ندارد.

بنابراین به نظر می رسد که برای جلوگیری از مشکلات به وجود آمده بعدی بهتر بود که فخر مناط نیاز به علت و خالق داشتن را «امکان» مخلوقات می دانست نه «حدوث» مخلوقات. زیرا با اعتقاد به نیاز معلول به علت به جهت «امکانش» بعد از حدوثش، باز هم نیازمندی معلول به علت، به قوت خود باقی است و بُعد امکانی معلول، پیوسته معلول را نیازمند علت می گرداند. از اینرو به نظر می رسد که استفاده از این مبنای «حدوث» در تبیین موجودات، توسط فخر، کاری بیهوده بوده است چرا که خواسته نیازمند بودن مخلوقات به علت و خالق، با توجه به بُعد امکانی آنها بیشتر سازگار است تا بعد حادث بودن آن ها.

با وجود این از نظر نگارنده، با توجه به اینکه سخنان فخر بر گرفته از متون دینی می باشد، قابل قبول تر نسبت به سخنان حکماست^۱. زیرا حکما قاعده ای مثل «الواحد» را مسلم گرفته و کل نظام عالم را بر اساس این قاعده چینش و ترسیم کرده اند. با تزلزل این قاعده کل نظام فیض حکما مخدوش می شود. زیرا هیچ دلیل متقنی بر عالم عقول و نحوه صدور و آفرینش آنها در دست نیست و همانطوری که حکما در تنظیم نظام فیض خود متوسل به فلک شده اند (که موجودی جاندار بوده و معلول عقل هستند) و این تئوری آنها با علم جدید نجوم، منسوخ شده است و چیزی به نام فلک موجود نمی باشد، به همین منوال با خدشه در تئوری افلاک، قضیه عقول نیز منتفی است.

نتیجه گیری

با توجه به مطالب فوق الذکر می توان چنین نتیجه گرفت که:

- ۱- فخر رازی در تبیین مراتب هستی منکر عقول و ترتب طولی و علی و معلولی عقول می باشد که از طرف فلاسفه مطرح شده است و در شمار مخالفین سرسخت نظام فیض حکما محسوب می شود.
- ۲- فخر با ارائه دلایلی خداوند را فاعل مستقیم و بی واسطه ممکنات می داند. وی اعتقاد راسخی به توحید افعالی دارد که برگرفته از گرایش دینی او می باشد که طبق این اعتقاد فخر، پایبندی به قاعده «الواحد» را مستلزم شرک می داند.
- ۳- فخر از مبانی ای چون نظریه «حدوث»، نظریه «خلق از عدم»، قدرت و اراده مطلقه الهی بهره می برد و این مبانی را جایگزین مبانی فلاسفه می کند.
- ۴- فخر در ترسیم نهایی هندسه آفرینش، عوالم وجود را به عالم ملانک (ارواح) و عالم جسمانیات تقسیم می کند. این چینش فخر دارای تفاوت مبنایی و بنیادین با نظام فیض حکما است. به این ترتیب که مبنای حکما به مذاق وی خوش نیامده و آن را مردود اعلام کرده است زیرا چینش نظام هستی حکما بر مبنای قاعده «الواحد» و اصل «سنخیت بین علت و معلول» بوده است که در توجیه کثرات طبق هیأت بطلموسی معتقد به افلاک

۱- هر چند تناقضاتی در سخنان فخر دیده می شود و ایراد تناقض گویی و مبهم گویی بر وی وارد است.

نه گانه و عقول ده گانه شده اند. اما فخر با ردّ قاعده «الواحد» و لوازم آن نه تنها کلّ نظام فیض حکما را در هم می کوبد بلکه اظهار می دارد که دلیل متقنی برای عقول ده گانه و افلاک نه گانه در دسترس نیست. همچنین تفاوت دیگر فخر با حکما در این است که حکما نظام خود را بر مبنای اصل «علیت» در یک نظام طولی که عقول بالایی نسبت به عقول پایینی خود علّیت داشته باشند ترسیم می کنند. در حالی که در نظام فکری فخر این چنین رابطه طولی علی و معلولی و ترتّب وجود ندارد. فخر در چیش نظام فکری خود متوسّل به متون دینی می شود و از آیات و روایات وارده در این باب بهره می برد. بنابراین اگرچه در ظاهر می توان یک تطابق ظاهری بین «ملائکه مقرب» فخر با «عقول مفارقه» و نیز «ملائکه عملیه» با «نفوس» یافت اما در نگاه واقع بینانه چنین تطابقی درست به نظر نمی رسد. زیرا همانطور که گفته شد عقول نقش علّیتی برای نفوس دارند و رابطه آنها رابطه علی و معلولی بوده و هر کدام به یک مرتبه ای خاص تعلق دارند و یکی متأخر از دیگر و یکی مقدم بر دیگری است. اما از نظر فخر، هیچ رابطه ترتّبی بین موجودات برقرار نمی باشد. هدف فخر از برهم زدن نظام فیض حکما این بوده است که بیان دارد که تنها مؤثر حقیقی در عالم خداوند است و اوست که به همه عالم محیط است و ماسوی الله مخلوق خداوند به شمار آمده و علم انسان از آنها در حدّ اخبار از طریق وحی و روایات می باشند. و قوانین فلسفی جایی در تبیین نظام هستی ندارند.

فهرست منابع

۱. حلبی، علی اصغر، ۱۳۷۳ ش، تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام، چاپ دینا
۲. رازی، فخرالدین، مباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات، ۱۴۱۱، بیدار، قم
۳. —، المطالب العالیه من العلم الالهیه، ۱۴۰۷، دارالکتاب العربی، بیروت
۴. —، شرح الاشارات و التنبیها، ۱۳۷۰ ش، مکتبه المرعشی، قم
۵. —، الاربعین فی اصول الدین، ۱۹۸۶ م، مکتبه الکلیات الازهریه، قاهره
۶. —، التفسیر الکبیر، ۱۳۶۹، دارالمکتبه العلمیه، بیروت
۷. —، سبزواری، سید محمدباقر، فی علم الکلام، ۱۳۴۱، انتشارات دانشگاه تهران
۸. —، لوامع البینات شرح اسماء الله تعالی، ۱۴۰۶، مکتبه الکلیه الازهریه، قاهره
۹. —، المحصل، ۱۴۱۱، دار الرازی، عمان
۱۰. —، النفس و الروح و شرح قواهما، ۱۴۰۶، افست، تهران
۱۱. —، لباب الاشارات، ۱۳۹۵، انتشارات مولا
۱۳. —، رساله الکمالیه فی الحقایق الالهیه، ۱۴۲۳
۱۴. فارابی، ابونصر محمد بن محمد، خدیو جم، حسین، ۱۳۴۸، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران

فهرست مقالات

۱. خادمی، عین اله، ۱۳۸۳ ش، دیدگاه متکلمان مسلمان درباره نظام فیض، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی
۲. قاسمی، اعظم و یوسفی، آریا، ۱۳۹۶ ش، فخر رازی خاستگاه کلام فلسفی، جستارهای فلسفه دین.

اعجاز زیبایی شناختی در دلالت‌های نحوی جزء نخست قرآن کریم

فربدون اینانلو مرانلو^۱
سید ابوالفضل سجادی^۲
ابراهیم اناری^۳
قاسم مختاری^۴

چکیده

آشنایی با زیبایی‌های یک محصول ادبی با بررسی ویژگی‌های نحوی، بلاغی و واژگانی آن ممکن می‌باشد. قرآن کریم با زیباترین تعییرات و ترکیبات ادبی دربرگیرنده دلالت‌های وسیعی از معانی و مفاهیم بوده که با بررسی وجوه و حالت‌های مختلف اعرابی و معنایی آن، می‌توان بر معانی پوشیده و مستور موجود در آن دست یافت.

این پژوهش که به شیوه توصیفی-تحلیلی گردآوری شده، به دلالات و انواع آن و همچنین به مصادیق مختلف دلالت‌های نحوی در تغییرات معنایی پرداخته و با مثال‌های متعدد قرآنی موضوع و اهداف مدنظر را به چالش کشانده است. از جمله یافته‌های این پژوهش، توجه به معنا در نسبت به الفاظ قرآنی و تغییرات معنایی بیشتر در اسم‌ها در نسبت دو نوع دیگر یعنی افعال و حروف معانی است. با علم به این مسأله که بیشترین تغییرات معنایی در انتهای جملات محقق گردیده است.

واژگان کلیدی

قرآن کریم، افق‌ها، دلالت‌های نحوی، معنا.

۱. دانشجوی دکتری رشته زبان و ادبیات عربی، دانشگاه اراک،.

Email: Fereydon.inanloo93@gmail.com

۲. دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه اراک، اراک، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: a-sajady@araku.ac.ir

۳. دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه اراک، اراک، ایران. Email: I-anari@araku.ac.ir

۴. دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه اراک، اراک، ایران. Email: Q-mokhtari@araku.ac.ir

تاریخ دریافت: ۹۹/۴/۲۸ پذیرش نهایی: ۹۹/۷/۱۲

طرح مسأله

این پژوهش در صدد است تا با بررسی برخی واژگان قرآنی و بیان احتمالات نحوی گوناگون در آن به افق‌های تازه‌ای از معارف قرآنی دست یابد. « دلالت واژگان و عبارات بر چند معنا به دو صورت می‌باشد، صورت اول آن است که ناخودآگاه و بدون قصد گوینده و مؤلف متن به گونه‌ای نظام یافته باشد که بتوان آن را بر چند معنا حمل کرد... صورت دوم آن است که گوینده با توجه به قصد و صورت عمدی متن را به گونه‌ای آفریده که حامل چند معنای متفاوت است. » (دستی، ۱۳۸۳م، ص ۱۹۶) برخی احتمالات نحوی در قرآن کریم منجر به مفاهیمی تازه‌ای می‌شود که علم تفسیر در صدد دست یابی به این معانی است. « اهمیت این بحث به حدی است که طبری در تفسیر خود اذعان دارد: گرچه هدف ما تفسیر آیات قرآن است ولی از آنجایی که اشکال اعرابی در تفسیر آیه مؤثر می‌باشند و باعث تغییر معنایی می‌شوند ما نیز به آن پرداخته‌ایم. » (طبری، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۶۱)

بهر حال تغییرات اعرابی و تنوع نقش‌های نحوی در برخی واژگان قرآنی در برگزیده افقی تازه از مفاهیم و معانی است. « اعراب قرآن در شریعت اصل است با اعراب مفاهیم قرآن که همان شریعت است استوار می‌گردد » (ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۴۰) مهم‌ترین سوالی که در این زمینه مطرح می‌گردد، مسأله وجود حالت‌های اعرابی و تأثیر آن در زبان عربی به شکل عام و قرآن کریم به شکل خاص است. البته لازم است برای بررسی دقیق این بحث به موضوعاتی نظیر ساختار نحوی، و شواهد قرآنی نیز اشاره گردد.

سه دیدگاه مختلف در این موضوع مطرح می‌باشد؛ دیدگاه نخست اعتقاد دارد که « کلام الهی از جانب خدای متعال به صورت واضح برای مردم نازل گردیده و ما علت‌ها و مصادیقی را که باعث این تغییر می‌شود قابل قبول نمی‌دانیم و اساساً مردم زوایای پنهان و عمیق آیات شریفه قرآن را درک نمی‌کنند. » (نکونام، ۱۳۸۰ش، ص ۷۵-۷۶) دیدگاه دوم، مسأله گسترش معنا بر اساس تغییرات اعرابی را از منظر عقل و عرف تأیید می‌کند ولی « هدف از این تغییرات را صرفاً تنوع طلبی ادبی و زیبایی

لفظی و ظاهری می‌داند». (طیب حسینی، ۱۳۸۹ش، ص ۷۸) دیدگاه سوّم اعتقاد دارد که ویژگی روحانی آیات موجب تمایز سخن وحی از تمامی نوشته‌های موجود بشری گردیده و اذعان دارد که سبک تعبیری سهل و آسان در آیات قرآن منکر وجود دلالت‌های معنایی گوناگون برای واژگان نیست. غنای واژگان زبان عربی و سبک‌های گوناگون تعبیری و آراسته شدن این واژگان با مفاهیم مدنظر در قرآن کریم، زمینه را برای این‌گونه پژوهش‌های قرآنی فراهم نموده است، به طوری که در برخی موارد منجر به برخی اختلافات فقهی در مذاهب گوناگون گردیده است. «راغب اصفهانی نخستین کسی است که به این موضوع اهتمام ورزید و آن را در مقدمه تفسیر خود مطرح ساخت و با شواهد گوناگون به دفاع از این نظریه پرداخت». (اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۷۲۵).

آنچه از آیات شریفه مشخص می‌گردد مبین آن است که خدای متعال به زبان عربی مبین با مردم سخن گفته است «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ...» و ما هیچ پیامبری را نفرستادیم مگر به زبان قومش...» (ابراهیم: ۴) و یا در آیه‌ای دیگر، قرآن را بدون هیچ ابهام و انحراف معرفی نموده است. «قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ» «قرآنی عربی که بی هیچ کژی است شاید پروا کنند». (زمر: ۲۸)

اهمیت این پژوهش بدیع و نو در عرصه قرآن کریم، در فهم معانی گوناگون آیات شریفه آشکار می‌گردد، به گونه‌ای که دانش بشری بنا بر نقص نسبی خود به تدریج به این مفاهیم دست یافته است. این پژوهش که به شیوه توصیفی-تحلیلی گردآوری شده نقش احتمالات نحوی در معانی و مفاهیم قرآن را مورد ارزیابی قرار داده است.

با توجه به مذاهب سه گانه مطرح شده، صحت و درستی مذهب سوّم و حمل واژه قرآنی بر مصادیق گوناگون مورد تأکید قرار می‌گیرد. قرآن کریم با ظاهری زیبا و باطنی عمیق در پی انتقال مفاهیمی تازه و در عین حال وسیع به آحاد جامعه اسلامی است تا طبقات مختلف مسلمین با فرهنگ و توان علمی خود بتوانند پیام‌های این کتاب آسمانی مقدّس را سرلوحه زندگی خود قرار دهند. امام صادق (ع) می‌فرماید:

«إِنَّ الْقُرْآنَ حَتَّى لَا يَمُوتَ وَ أَنَّهُ جَزَى كَمَا يَجْرِي اللَّيْلُ وَ النَّهَارُ...» (کلینی، ۱۹۹۱م، ص ۱۹۲) «قرآن کریم زنده فنا ناپذیر است و آن چونان روز و شب جاری و مستمر است...». البتّه باید یادآوری کنیم این بحث موافقان و مخالفانی نیز داشته است. «سید مرتضی در کتاب «الدَّرِيعَةُ إِلَى أَصُولِ الشَّرِيعَةِ، شیخ طوسی در کتاب «الْعَدَّةُ فِي أَصُولِ الْفِقْهِ» بیضاوی در کتاب «مَنْهَاجُ الْوَصُولِ إِلَى عِلْمِ الْأَصُولِ» بدرالدین زرکشی در کتاب «البرهان فی علوم القرآن» ناصر مکارم شیرازی در کتاب «أنوار الأصول» و آیت الله جوادی آملی در تفسیر «تسنیم» از جمله موافقان چند معنایی در قرآن می‌باشند».

در این پژوهش به مسائلی نظیر دلالت و غیره نیز پرداخته شده و در ادامه بنابر استناد سازی دلایل و اهداف، شواهد و أمثالی از آیات قرآن نیز ذکر گردیده است. عدم توجّه به این ویژگی گسترده از زوایای گسترده علوم قرآنی ناشی از دو علت اصلی است؛ نخست: ابهام و سنگینی پردازش به این شاخه از تفسیر که قواعد زبان و ادبیات عربی را نیز به چالش کشانده و دوّم: کمبود منابع و عدم اهتمام دانشمندان و ادبای سابق به آن می‌باشد. با توجّه به بیان اهمّیت و مشکلات فراروی این بحث، موضوع گستره دلالت‌های نحوی معنایی در جزء اوّل قرآن مورد توجّه و اهتمام قرار گرفته تا مفاهیم جدیدی که خود را در نقاب واژگان پنهان ساخته‌اند برای پژوهش‌گران و علاقه‌مندان قرآن کریم مشخص گردند. «بسیاری از محققین به مسأله لفظ و معنی توجّه نموده و به نقش واژه و عملکرد آن در انتقال سریع معنا پرداخته‌اند و اهمّیت معنا را که واژگان در پی آن هستند ابراز نموده‌اند». (ابن طیب، بی‌تا، ص ۴۵)

پیشینه بحث

اهمّیت این موضوع در گذشته زمینه را برای ورود برخی محققین فراهم نموده است. «بحث چند معنایی در قرآن بحثی تاریخی بوده که گذشته آن به پایان قرن دوّم و آغاز قرن سوّم می‌رسد این موضوع در گذشته بیشتر تحت عنوان «حمل لفظ مشترک بر همه معانی‌اش» و بعدها با عنوان «استعمال لفظ در بیش از یک معنا» مورد بحث قرار گرفته است» (دشتی، ۱۳۸۳ش، ص ۱۹۷) پژوهش‌های صورت گرفته در

این موضوع پراکنده و عمدتاً از سوی مفسرین بوده است. راغب اصفهانی نخستین کسی است که در مقدمه تفسیر خود با عنوان -جامع التفسیر- مشهور است، به آن پرداخته، ضمن اینکه حوزه وسیع علم تفسیر از اینگونه پژوهش‌ها خالی نیست. شاید تفسیر عظیم کشف بهترین منبع قدیمی در این زمینه باشد، هرچند این تفسیر اشاره مستقیمی به این موضوع نداشته، ولی می‌تواند کمک شایانی در این زمینه ارائه دهد.

علاوه بر این، ابن عاشور در تفسیر «التحریر و التئور» نیز به این موضوع پرداخته است و حدود ۶ صفحه از مقدمه تفسیر خود را به آن اختصاص داده است. در ادامه شیخ محمد حسین اصفهانی نجفی در تفسیر معروفش با عنوان «مجد البیان فی تفسیر القرآن» و سید محمود طیب حسینی در رساله دکتری خود با عنوان «چند معنایی در قرآن» و هدیل محمود عطیه و همکار او یوسف منیراوی با عنوان «اثر اختلاف الإعراب فی تفسیر القرآن» به این موضوع مهم پرداخته‌اند. ضمن اینکه مقاله «آسیب شناسی کارکرد اعراب در تفسیر قرآن کریم و راهکارهای برون رفت از آن» که توسط آقای دکتر سید عبدالرسول حسینی زاده در مجله لسان مبین منتشر گردیده تا حدودی به این موضوع پرداخته ولی بنابر موضوع مقاله فوق‌الذکر به اصل این پژوهش یعنی آشنایی با گستره تغییرات معنایی در نقش‌های گوناگون نحوی در جزء نخست قرآن نپرداخته است.

۱.۵ دلالت (semantique)

دلالت در لغت به فتح دال و کسره آن مصدری از فعل «دَلَّ» به معنای «أرشد» یعنی «راهنمایی کرد» می‌باشد و جمع آن به صورت دلالت و دلالات است. (زبیدی ۱۹۹۷م، ج ۲۸، ص ۴۹۸) در لسان العرب نیز به این مفهوم آمده است: «دَلَّ فُلَانٌ إِذَا هَدَى». (ابن منظور، ۲۰۰۳م، ج ۵، ص ۴۵۵) از آن جمله گفتار رسول اکرم (ص) است: «الدَّالُّ عَلَى الْخَيْرِ كَفَاعِلُهُ» «راهنمایی کننده بر کارخیر همانند انجام دهنده آن است» (ترمذی، ۱۹۹۸م، ج ۵، ص ۴۱) و در اصطلاح، دانشمندان منطق گفته‌اند: «همان لفظ است آن زمان که معنا از آن اراده شود مانند دلالت «ضَرَبَ» بر ضربه زدن». (عبدالوصیف، بی‌تا، ص ۲۱) و آن بر سه نوع تقسیم شده؛ «مطابقه،

تضمّن و التزام» (رازی، ۱۹۹۲م، ج ۱، ص ۲۹۹) «دلالّت مطابقه آن است که واژه بر تمام مصداقش دلالّت کند». (خلیفه، ۱۹۸۹م، ص ۴۳) «یعنی بر تمام مفهومی که وضع گردیده دلالّت کند مانند دلالّت واژه انسان بر حیوان ناطق». (حبص، ۱۹۹۱م، ص ۹۰). «دلالّت تضمّن، آن است که واژه بر جزئی از معنایش دلالّت کند مانند دلالّت البیت بر دیوارهای آن». (حموده، ۱۹۸۳م، ص ۱۸) دلالّت التزام، «آن، دلالّت واژه بر یکی از لوازمش مانند دلالّت واژه اسد بر شجاعت». (خلیفه بابکر، ۱۹۸۹م، ص ۴۴) «این معنی برای واژه لازم بوده و از معنای حقیقی جدا نمی‌گردد.» (حبص، ۱۹۹۱م، ص ۹۰)

علم دلالّت از موضوعات مطروحه در ادبیات، فلسفه و حقوق است. «قطعاً دلالّت شناسی بحثی قدیمی است اگر چه در بحث‌های معاصر مطرح گردد. بنابراین هیچ ملتی نبوده مگر اینکه در واژگان زبان آن مفهوم واژه‌ای مطرح نگردد چه آن کلمه مفرد و واحد و چه مفهومی از جمله باشد.... بدون شک، می‌بایست علل این تغییر و تحوّل را در قدیمی‌ترین میراث آن جستجو کرد». (ابن طیب، بی‌تا، ص ۱۴۵). علامت و حرکات اعرابی علاوه بر این که وظیفه اصلی خود یعنی جایگاه نحوی را بیان می‌کنند، اقدام به ارتباط بین معنای مدلولی و جایگاه اعرابی می‌کنند. البته اختلاف در اعراب ناشی از دو علت زیر است؛ نخست: اختلاف در قراءات. دوم: احتمالات و جوه اعرابی گوناگون اگر چه تغییری در شکل اعرابی واژه مترتب نشود.

از آنجایی که اسم‌ها از تنوع زیادی در حوزه واژگانی برخوردار هستند؛ بیشترین تغییرات معنایی نیز در اعراب اسم‌ها حادث می‌شود. این تغییرات معنایی بنابر احتمالات نحوی در آیات آشکار می‌شود. «اختلاف در اعراب ناشی از دو علت است؛ نخست سبک مبتنی بر اعجاز قرآن؛ به نحوی که اُحدی توان شناخت تمامی اهداف و پیامهای آن را ندارد و دوم: سبک منحصر بفرد نحویان در بیان دیدگاه‌های گوناگون است به نحوی که آزادی بیان و تعبیر را برای خود محفوظ می‌دانستند». (عضیمه، بی‌تا، ج ۱۴، ص ۱)

۲-۱. انواع دلالت در جمله عربی

۲-۱-۱. **دلالت قطعی:** « دلالت قطعی همان تعبیر متنی مشخص است که بر یک معنای واحد دلالت می‌کند. » (سامرائی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۱۷) مانند: « کاسه آبی خریدم » « یعنی آب موجود در کاسه را خریدم نه ظرفش را »

۲-۲-۱. **دلالت احتمالی:** این دلالت حامل بیش از یک معنا است مانند: « کاسه آبی خریدم » که در این دلالت احتمال خرید کاسه یا آب مترتب است.

۲-۲-۳. **دلالت ظاهری:** این نوع دلالت منحصرأ با ظاهر جمله مرتبط است، مانند: « ذَهَبَ عَلِيٌّ مِنْ هُنَا. »

۲-۲-۴. **دلالت باطنی:** این نوع از دلالت نیازمند توضیح و تفسیر است. « دلالت باطنی همان دلالتی است که از طریق مجاز، کنایات، تعبیرات بیانی و اشارات آدا می‌شود. » (همان: ۱۹) مانند: «فُلَانٌ طَوِيلُ النَّجَادِ» که دلالت بر درازی قد و قامت دارد.

۲. فضای حاکم بر جزء نخست قرآن کریم

این جزء که از ابتدای مصحف شریف تا بخشی از سوره بقره می‌باشد، حاصل تعبیری از حمد و سپاس خدای متعال در تمامی حالات و امور است. دو بخش مهم سوره فاتحه، ثناء و ستایش الهی و دعا برای بندگان است. سوره بقره بعنوان طولانی‌ترین سوره قرآن دربرگیرنده مفاهیمی از قوانین شرعی و نظم اجتماعی می‌باشد که مسلمانان در زندگی روزمره با آن مواجه هستند. برخی از این قوانین نظیر روزه، جهاد، ارث، زکات و غیره است که برای سامان بخشیدن به امور دنیوی و اخروی مسلمین مشخص گردیده‌اند. علاوه بر این موضوعاتی از قبیل هدایت‌گری قرآن، ایمان به غیب، برپایی نماز و ستایش صبر و بردباری نیز مورد تأکید قرار گرفته و در پایان به ویژگی‌ها و عقائد یهودیان و درگیری‌های آنان با مسیحیان اشاره شده است.

۳. نقد موضوع

توجه به معانی و مفاهیم نهفته در ظاهر آیات قرآن کریم از دیرباز، یکی از اهداف و آمال مفسرین در تفسیر بوده به نحوی که برخی از آنان اختلافات اعرابی موجود در آیات قرآنی را ناشی از تنوع معنایی آن می‌دانند. « اعراب از عناصر نحو و

قواعد زبان عربی بوده و ارتباطی دقیق و دو جانبه بین این دو علم وجود دارد. در گذشته نیز این دو علم به جای یکدیگر به کار رفته‌اند « (یاقوت، ۱۹۹۴م، ص ۲۰) البتّه ساختار صرفی، جایگاه‌های وقف و قرائت، پیدایش مکاتب نحوی و معانی حقیقی و مجازی واژگان نیز این مسأله را قوّت بخشیده است. « اعراب در قرآن ریشه در شریعت دارد و به واسطه آن مفاهیم قرآنی که از آنها با عنوان شریعت یاد می‌شود استنباط و محقق می‌گردد. « (ابن عطیّه، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۴۰) این پژوهش توانسته تا ذهنیت جدیدی از علم نحو در فضای لایتناهی مفاهیم قرآنی ترسیم نماید و نگرش منفی اختلافات نحوی را به عنصری مثبت مبدّل سازد. « امکان وجوه مختلف معنایی برای واژگان قرآنی امری محتمل است زیرا خداوند متعال از چارچوب نقص خارج بوده و پیامبر اکرم (ص) بعنوان اولین مفسّر قرآن، بیانگر زوایای مختلف آن می‌باشد با واسطه جبرئیل از سوی خداوند عزّوجلّ دریافت نموده است. « (ربیع، ۲۰۰۳م، ص ۱۲)

۴. معنی و مفهوم در ساختار نحوی

علم نحو از ساختار چینش واژگان در جمله و نشانه‌های حرکتی آن - بالأخص در حرف آخر - بحث می‌کند. « و بدان نظم چیزی جزء آن نیست که سخت را در جایگاهی که علم نحو اقتضاء می‌کند، قرار دهی و بر اساس قوانین و اصول آن عمل نمایی و بر سبک و سیاقی که تعیین نموده گام برداری پس از آن عدول نمی‌کنی و علائم و اصولی را که برای ترسیم نموده حفظ کن و تو صحّت و سقم گناهی را نمی‌دانی مگر اینکه مرجع آن را در نحو می‌یابی و آن را به بخشی از فصل‌های آن مرتبط می‌دانی. « (جرجانی، بی‌تا، ص ۱۸) مهم‌ترین مأموریت علم نحو در شناخت جایگاه و مفهوم درست واژه تعریف گردیده، تا بدین وسیله در عرصه وسیع تحلیل ادبی وارد شده و زیبایی‌های آن را به منصّه ظهور برساند. « تحلیل صحیح الفاظ و وجوه اعرابی آنها تأثیر مستقیم بر درک و فهم معنای آیات دارد تا آنجا که در مواردی اعراب گذاری نادرست کلمات در آیات به استنباط ناصواب از سخنان خدا منجر می‌شود. « (آبدانان مهدی زاده و همکاران، ۱۳۹۲، ص ۲۶) ساختار نحوی در

جمله رابطه‌ای تنگاتنگ با مفهوم معنایی جمله دارد. « به دیگر بیان، معنای نحوی، که مراد گوینده و نویسنده از چینش ویژه واژگان در پیکر سخن است، در دل ترکیب نهفته و استخراج و استنباط آن منوط به ساخت شناسی نحوی کلام است. » (خانجانی، ۱۳۹۷ش، ص ۳۸) به عنوان نمونه در جمله « ضَرَبَ عِيسَى مَوْسَى » با آنکه اعراب نمی‌تواند جایگاه مشخصی از فاعل و مفعول ارائه دهد ولی بنابر اصل کلی تقدّم فاعل بر مفعول، احراز فاعلیت موسی قطعی است.

۵. نمونه های قرآنی

آیات روحانی قرآن کریم دربرگیرنده مفاهیمی ژرف و عمیق از معارف می‌باشد که مفسّرین و محققین علوم قرآنی از گذشته تاکنون در پی شناخت و بیان آن بوده‌اند. « حرکات اعرابی چونان کمربندی مفاهیم واژگان را دربر گرفته‌اند. قطعاً دستاورد معنایی مختلف از لفظ بدون تشخیص وجوه گوناگون اعرابی میسر نیست. » (ربیعی، ۱۴۲۳ق، ص ۱۰) بررسی موردی آیات قرآنی برای میل به مقصود این پژوهش امری ضروری است این پژوهش تغییرات معنایی در نقش‌های مختلف را بیان می‌کند. سخن خدای متعال: « ذَلِكِ الْكِتَابُ لَأَرْيَبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ » (بقره: ۲) « آن کتاب که هیچ شکی در آن نیست هدایتی برای پرهیزگاران است » دو احتمال رفع و نصب برای کلمه « هدی » تصوّر می‌رود؛ حالت رفع که چهار جایگاه خبر برای « ذلک » و خبر برای مبتدای محذوف و خبر بعد از خبر و مبتدای موخر برای خبری که شبه جمله مقدم می‌باشد. متصوّر می‌شود. اما حالت نصب که حال می‌باشد، سه احتمال برای صاحب حال آن وجود دارد؛ نخست: الکتاب، دوّم: ضمیر موجود در فیه و سوّم نصب بعنوان حال برای جمله « لاریب فیه » است. البتّه می‌تواند به نحوی مفعول لأجله نیز باشد. (ابن عطیه، ۲۰۰۹م، ص ۴۴) با دقّت در وجوه گوناگون اعرابی در می‌یابیم که هدایت به معنای عامّ و خاصّ برای پرهیزگاران اختصاص یافته است. « بی‌گمان هدایت متّقین در یک کتاب کامل - قرآن - مختصر گشته است و منظور آن است که کتاب‌های آسمانی از نظر درجه کمال با یکدیگر متفاوت هستند. » (زمخشری، ۱۹۹۸م، ص ۱۵۰)

۱-۵. تغییرات معنایی در ضمائر و مراجع آنها

ضمیر واژه‌ای است که جایگزین اسم ظاهر می‌گردد و از تکرار آن ممانعت می‌کند. این جایگزینی در راستای اختصار و زیباسازی کلام است. در برخی آیات شریفه اختلافات در مراجع ضمائر منجر به تغییر معنایی می‌گردد. «الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ...» «کسانی که عهد خداوند را بعد از پیمان آن نقض می‌کنند». (بقره: ۲۷) دو احتمال برای مرجع ضمیر در «میثاقه» محتمل است؛ نخست الله و دیگری العهد. براساس احتمال اول عهد با خدا و بر اساس احتمال دوم، میثاق با عهد معین و مشخصی صورت گرفته است. با توجه به دو احتمال مطرح گردیده، پیمان واقعی با خداوند می‌باشد گرچه با فاصله و واسطه همراه شود و این واسطه همان پیمان الهی است.

مثال دیگر؛ دو احتمال در مرجع ضمیر منصوبی آیه شریفه «وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ» «و از صبر و نماز کمک بگیرید و آن سخت و بزرگ است جزء بر فروتنان» (بقره: ۴۵) نخست «الصلاة»؛ با این احتمال، سختی انجام فریضه الهی بر نفس و میل انسان مشخص می‌شود «یعنی اقامه نماز جزء بر فروتنان سخت و دشوار است». (منجد، ۲۰۱۰م، ص ۱۲۳) دوم: مرجع ضمیر «امری معنوی از استعانه است. یعنی استمداد از نماز جزء بر افراد فروتن امری سخت و غیر ممکن است». (همان: ۱۲۳) با دقت در دو دیدگاه سابق، اهمیّت نماز و بهره‌مندی از نتایج آن که مفهوم استعانه یکی از آن موارد است، آشکار می‌گردد.

۲-۵. تغییرات معنایی در حروف معانی

حروف معانی به عنوان سوّمین نوع کلمه از اهمیّت خاصی در راستای مفهوم واژگان برخوردارند. کمک به دو نوع دیگر واژه یعنی اسم و فعل در فرآیند انتقال مفاهیم، مهم‌ترین وظیفه حروف معانی است که خارج از ساختار جمله ممکن نیست. «از ابزارهایی که مفهوم خطاب قرآنی در گسترش دلالت‌های خود به آن اعتماد کرده است بهره‌برداری از توان تعبیری و بیانی نهفته در حروف معانی و گوناگونی در دلالت‌های واژگان است که بازخورد آن در مفاهیم مختلف یک واژه یا در معانی

حقیقی و مجازی مشخص می‌گردد. (منجد، ۱۴۳۱ق، ص ۲۲۵)

۱-۲-۵. مثال دیگر؛ قول خدای متعال « قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَ... » بگوئید ما با خداوند و به آنچه که به سوی ما نازل شده ایمان آوردیم... » (بقره: ۱۳۶) حرف جرّ «إلی» بر انتهای غایت دلالت داشته و بیانگر نزول آیات شریفه بر مومنین و انبیاء الهی دارد، حال آنکه در آیه ۸۴ از سوره آل عمران از عبارت: « مَا أُنزِلَ عَلَيْنَا » استفاده شده که بیانگر نزول قرآن بر پیامبران الهی و سپس انتقال از سوی پیامبران به آحاد جامعه می‌باشد البته فعل « قُلْ » در ابتدای این آیه نیز می‌تواند مؤید این معنا باشد که مخاطب شخص پیامبر (ص) می‌باشد.

۲-۲-۵. مثال دیگر: « أَوْلَيْكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ » (بقره: ۵) « آنان در راستای هدایتی از سوی خدای خود هستند و آنان همان رستگاران هستند. » معنای حرف جرّ « علی » در آیه محتمل بر سه وجه می‌باشد: « ۱- استعلاء ۲- مصاحبت به معنای « مع » ۳- « فی » به عنوان ظرفیت » (نصیری و همکاران، ۱۳۹۴ش، ص ۳۹) به طور کلی « در قرآن کریم، هدایت و مرادف‌های آن با « علی » به کار می‌رود که نشانه رفعت و علو است؛ مانند: « علی هدی »، « علی بینة » و « علی نور » و ضلالت و مرادف‌های آن با « فی » به کار رفته است که نشانه سرکوب و منکوب شدن است » مانند: « فی ضلال » و... ». (جوادی آملی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۰۹)

۳-۲-۵. مثالی دیگر؛ آیه « وَ قُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَ زَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَ كُلَا... » (بقره: ۳۵) « و گفتیم ای آدم تو و همسرت در بهشت ساکن شو و بخورید... » که فعل « کُلا » با حرف عطف واو به ماقبل عطف گردیده، اما در آیه ۱۹ سوره اعراف از حرف عطف « ف » استفاده شده که مفهوم تأخیر و توقف را می‌رساند در حالی که با توجه به مفهوم حرف عطف « واو » وقفه‌ای در سکونت و تناول نیست. « با عنایت به واژه « رَعَدًا » که بر آرامش پس از سکونت اطلاق شده و « قُلْنَا » که بر تعظیم است، مشخص می‌شود که مسأله خوردن بعد از سکونت در بهشت است » (کرمانی، بی‌تا، ص ۷۱) بنابراین می‌توان گفت که با توجه به فعل « قَالَ » امر به خوردن در سوره اعراف که همراه با وقفه بعد از سکونت است قبل از ورود به بهشت است.

۴-۲-۵. مثال دیگر؛ حرف واو در آیه « لَأَتْلِبُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَ تَكْتُمُوا الْحَقَّ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ » (بقره ۴۲) « حق را به باطل نپوشانید آنهم با پوشاندن حقیقت در حالی که شما می‌دانید » بنابر نظر زمخشری واو معیت است (زمخشری، ۱۹۹۸م، ج ۱، ص ۲۵۹) بر طبق نظر زمخشری فعل با اِضمار « أَنْ » ناصبه مصدر مؤول و مفعول معه می‌باشد و مفهوم آیه بر نهی از اجتماع پنهان کردن حق به وسیله باطل و کتمان حقیقت دارد، حال آنکه « می‌توان هر یک از آنها را بدون در نظر گرفتن دیگری انجام داد و انجام هر یک از آنها به تنهایی نیز مغایر با تعالیم دین است » (آبدانان مهدی زاده و همکاران، ۱۳۹۲ش: ۲۷)

۳-۵. تغییرات معنایی در موصول

موصول در تقسیم بندی انواع کلمه از موارد اسم‌ها محسوب می‌شود. این واژه با آنکه مفهوم مبهمی دارد به عنوان پل ارتباطی واژگان، نقش توضیح اسم ما قبل را دارد البته ابهام موجود در موصول با جمله‌ای که پس از آن ذکر می‌شود و عنوان جمله صله را با خود به یدک می‌کشد، برطرف می‌شود. کاربرد برخی موصولات در قرآن کریم موجب تغییرات معنایی می‌باشد. آیه « وَ لَئِنْ أَتَيْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ... » (بقره: ۱۲۰) « و اگر از خواسته‌های آنان پیروی کنی بعد از آنکه علم و آگاهی به تو رسیده است... » با موصول خاص « الَّذِي » بیان گردیده، حال آنکه مشابه این آیه در سوره رعد به صورت « ...بَعْدَ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ... » (رعد: ۳۷) آمده است. یعنی در سوره بقره از موصول خاص « الَّذِي » استفاده گردیده است. بنابر تعریفی که از موصول خاص داریم، کاربرد اَلَّذِي برای مفرد مذکر بوده و این موصول برای امور مشخص، معین گردیده، زیرا اهواء و خواسته‌های یهود و نصاری با عبارت « وَ لَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَ لَآ النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ » آشکار شده است که همان پیروی از کیش و آیین آنان است. ولی خواسته یهود و نصاری در سوره رعد مشخص نیست بدین سبب از موصول مشترک « مَا » که ابهام بیشتری از نوع خاص موصول دارد استفاده گردیده است. « منظور از علم در آیه ۱۲۰ از سوره بقره همان دین اسلام و هدایت الهی است که یهود و نصاری در پی مقابله با آن بودند، حال

آنکه در سوره رعد با توجه به ماقبل آن در آیه ۳۶ « وَمِنَ الْأَحْزَابِ مَنْ يُنْكِرُ بَعْضَهَا... » حدود و ثغور موصول مشترک «ما» معین نشده است». (سامرائی، ۲۰۰۸م، ص ۱۸) علاوه بر این واژه «واقی» مفهوم کلی تر از «نصیر» دارد بنابراین متناسب با موصول «ما» است که بر عموم تعین گردیده است و بر انسان و غیر انسان دلالت دارد. «واقی بر عاقل و غیر آن عمومیت دارد و گاهی حکایت از جمادات و غیره دارد مانند لباس که حفظ کننده است حال آنکه واژه «نصیر» منحصرأ برای عاقل است... از سویی دیگر نصیر در حوزه نعمت کامل تر از واقی است و شامل واقی و حفظ کننده است... از نکات جالب توجه در مورد این دو واژه آن است که واژه نصیر دوبار در سوره بقره ذکر گردیده و در سوره رعد نیامده است و متعاقب آن واژه واقی نیز دوبار در سوره رعد استعمال گردیده و در سوره بقره ذکر نشده است». (همان: ۱۹-۲۱)

۴-۵. تغییرات معنایی در جار و مجرور و متعلق آنها

جارّ و مجرور که از آنها به عنوان شبه جمله تعبیر می شود برای اتمام معنای جمله و یا الحاق معنای جدید به آن مورد استفاده قرار می گیرد و متعلق و وابسته آنها از مواردی است که بنا بر عدم استقلال جار و مجرور و وابستگی معنایی به آنها حائز اهمیت می باشند. تغییرات معنایی موجود در برخی آیات ناشی از اختلاف در متعلق آنها است.

در آیه شریفه «ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» «آن کتاب که هیچ شکی در آن نیست هدایتی برای برای پرهیزگاران است» (بقره: ۲) مفهوم جمله بر اساس متعلق جارّ و مجرور تغییر می کند. در معنای نخست، قطعیت و عدم شکّ در قرآن مورد تاکید قرار می گیرد که در این حالت متعلق جارّ و مجرور خبر محذوف «موجود» می باشد. احتمال دوّم که محضراً هدایت گری قرآن را مورد تاکید قرار می دهد در این احتمال، جارّ و مجرور متعلق به «هدی» می باشد. «در آیه دوّم از سوره بقره در صورتی که وقف بر «ریب» باشد دلالت بر آن دارد که برخی از آیات قرآن جنبه هدایت گری برای متقیان دارند اما در صورتی که وقف بر «فیه» باشد در

این ترکیب از این آیه بر می‌آید که خود قرآن هدایتی برای پرهیزگاران است. (آسه، ۱۳۸۴ش، ص ۶۱)

۱-۴-۵. مثال دیگر؛ معنای آیه بر اساس متعلق جارّ و مجرور « من عند » در آیه «وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ» « بسیاری از اهل کتاب دوست دارند که بعد از ایمانتان شما را به کافرانی تبدیل کنند آنهم بخاطر حسادتی که از سوی آنهاست ». (بقره: ۱۰۹) متغیر می‌باشد. در صورتی که متعلق فعل « وَدَّ » باشد حالت دوستی به کفار نسبت داده می‌شود و در صورتی که متعلق جارّ و مجرور کلمه « حَسَدًا » باشد حالت حسادت به کفار نسبت داده می‌شود.

۵-۵. تغییرات معانی در مضاف الیه و مضاف

حالت اضافه در جملات به منظور ایجاد نسبت بین دو واژه مضاف و مضاف‌الیه می‌باشد، اهداف و اغراض ترکیب اضافی متعدّد است و مواردی نظیر اختصاص، تشبیه، تبیین و غیره را دربرمی‌گیرد. مضاف بنا بر قواعد نحوی از مواردی مانند تنوین، الف و لام و نون اعراب خالی است. در آیه « مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ » « صاحب روز قیامت » (فاتحه: ۳) دو احتمال برای مضاف وجود دارد. در احتمال نخست: مضاف واژه « مالک » و در احتمال دوم: واژه « الأمر » محذوف است. یعنی جمله در اصل به صورت « مالک الأمر فی يوم الدين » می‌باشد، با قبول هر دو احتمال، مالکیت خدای متعال به روز قیامت و امور آن اثبات می‌گردد؛ زیرا استیلاء بر ظرف استیلاء بر مظهر و نیز می‌باشد.

۱-۵-۵. مثال دیگر؛ مضاف در آیه «... وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ...» (بقره: ۹۳) « ... و علاقه به گوساله در دل‌هایشان جاگیر شد... » دو احتمال برای مضاف « العجل » وجود دارد نخست « حُبَّ » یعنی در اصل « حُبَّ الْعِجْلِ » بوده است و دیگری « حَبَّ عِبَادَةِ الْعِجْلِ » (زجاج، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۴۷) که در هر دو حالت مفهوم جمله یکسان است و بر علاقه به گوساله دلالت دارد ولی « از آنجایی که اسلوب قرآن مبتنی بر حداقل گویی و بیان ساده استوار است نظر نخست ترجیح دارد. » (حسینی زاده،

۱۳۹۶ش، ص ۳۹)

۵-۶. تغییرات معنایی در حال

حال به عنوان وصفی غیر عمده در جمله مبین حالت مرجع یا صاحب حال است. تبیین، تاکید و مقدمه چینی از اهداف کاربرد حال در جمله است. اختلاف در مرجع حال در برخی مواقع منجر به تغییرات معنایی می‌گردد. آیه «إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا» «به راستی که ما تو را بشارت دهنده و هشدار دهنده به راه حق فرستادیم» (بقره: ۱۱۹) با اعتبار حال بودن «بشیراً» دو احتمال برای صاحب حال وجود دارد؛ نخست ضمیر «ک» و دوّم «الحق» در حالت نخست پیامبر (ص) به عنوان بشارت دهنده و در احتمال دوّم نفس حق و حقیقت به عنوان بشارت دهنده مطرح می‌گردد.

۵-۷. تغییرات معنایی در تقدیم و تأخیر

از شیوه‌های گوناگون تعبیرات استفاده از تقدیم و تأخیر در جملات است. تقدیم یعنی مقدم داشتن آنچه که حق آن تأخیر بوده و برعکس تأخیر یعنی ذکر کلمه یا عبارتی که حق آن تقدیم می‌باشد. تاکید، توجه و اختصاص از مهم‌ترین اغراض تقدیم است که می‌تواند حاصل تغییرات معنایی باشد آیه «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ...» «به راستی که مومنان و یهودیان و مسیحیان و ستاره پرستان...» (بقره: ۶۲) علت تقدیم نصاری بر صابئین یا ستاره پرستان در آیه فوق، عظمت و جایگاه رفیع اهل کتاب بر صابئین است حال آن که در سوره مائده به صورت «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى...» (مائده: ۶۹) آمده که علت تأخیر نصاری، بُعد تاریخی و زمانی است.

۵-۷-۱. مثال دیگر؛ علت تقدیم علیم بر حکیم در آیه «قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ» «گفتند پاک و منزّه هستی تو، هیچ علمی برای ما نیست جزء آنچه را که تو به ما یاد دادی به راستی که تو بسیار دانا و دانشمند هستی» (بقره: ۳۲) وجود عبارتی نظیر «عَلَّمْتَنَا» و «لَا عِلْمَ لَنَا» است که در صورت تأخیر «علیم» با ما قبل خود فاصله ایجاد می‌شود.

۲-۷-۵. مثالی دیگر؛ اصل تقدیم و تأخیر در دو آیه ذیل حکایت از تغییر در سبک گفتاری آنها دارد. در آیه «... لَهُمْ فِي الدُّنْيَا حِزْبٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (بقره: ۱۱۴) «آنان در دنیا خواری و در آخرت عذابی بزرگ دارند» عبارت «فِي الدُّنْيَا» بر «حِزْبٌ» مقدم گردیده حال آنکه در آیه ۳۳ از سوره مائده کلمه «حِزْبٌ» مقدم شده است؛ «ذَلِكَ لَهُمْ حِزْبٌ فِي الدُّنْيَا...» علت این تقدیم و تأخیر آن است که پستی و زبونی در سوره مائده آشکارتر است، زیرا «مفهوم آیه بر «گشتن» و به «دار آویختن» و «قطع دست پا» اشاره دارد». (سامرائی، ۲۰۰۸م، ص ۱۶) مواردی از این دست نشان از زبونی آشکار کافران و معاندان است، بدین سبب «حِزْبٌ» مقدم گردیده ولی در سوره بقره، مفهوم متفاوت است و صحبت از منع ورود به مساجد خداست که خود کافران نیز از این مسأله در خوف و ترس می‌باشند از آنجایی که صفت خوف و موارد مشابه آن امری قلبی است و امور قلبی امور غیر آشکار هستند؛ لذا کلمه «حِزْبٌ» موخر گردیده است.

۵-۸. تغییرات معنایی در اسم‌های معرفه و نکره

شکل نکره در اسم‌ها دلالت بر عموم داشته و هیچ قید یا شرطی بر آن مترتب نیست. علت آن عدم احتیاج اسم نکره به قرینه‌ای معین و مشخص است؛ از طرفی دیگر حالت معرفه مبین مصداق معینی از خود می‌باشد. آیه «وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا...» (بقره: ۱۲۶) «و هنگامی که ابراهیم گفت خدایا این را سرزمینی ایمن قرار بده...» دلالت بر شهر مکه قبل از ساخت کعبه توسط حضرت ابراهیم (ع) دارد زیرا اسم نکره است اما عبارت «...هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا...» در آیه ۳۵ سوره ابراهیم دلالت بر شهر مکه بعد از بناء کعبه دارد که حالت معرفه «البلد» مبین این توضیح است.

۱-۸-۵. مثال دیگر، ذکر کلمه «الْحَقُّ» در آیه «... وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّنَ بِغَيْرِ الْحَقِّ...» (بقره: ۶۱) «... و پیامبران را به ناحق می‌کشند...» ذکر واژه «الْحَقُّ» به شکل معرفه «مبین حق و حدودی است که خداوند متعال آن را مشخص نموده، لذا اسم به شکل معرفه آمده است؛ دلیل آن نص صریح قرآن در آیه «لَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ

اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ» (إسراء: ۳۳) است. (کرمانی، بی‌تا، ص ۷۴) از طرفی دیگر شکل نکره «حق» در آیه «وَقَتْلِهِمُ الْأَنْبِيَاءَ بَغَيْرِ حَقِّ» (نساء: ۱۵۵) دلالت بر حقی نامشروع است که از سوی معاندین مطرح شده است. بدین جهت به شیوه نامأنوس یعنی نکره تعبیر شده است.

۹-۵. تغییرات معنایی در افعال

افعال بیانگر رخدادی مشخصی از رویدادها می‌باشد که عنصر زمان در آن تعیین‌کننده می‌باشد ساختار این نوع از واژگان بر اساس قوانین حاکم بر علم صرف می‌باشد. با آنکه دلالت‌های معنایی موجود در افعال در مقایسه با اسم‌ها محدود و ناچیز می‌باشند ولی بنابر اهمیّت فعل که یکی از انواع سه گانه واژه در زبان عربی می‌باشد، تغییرات معنایی در آنها حائز اهمیّت هستند. آیه «... كُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (بقره: ۲۸) «شما مردگانی بودید سپس شما را زنده گردانید* مدتی بعد شما را می‌میراند سپس زنده می‌کند و بعد از آن به سوی او باز گردانده می‌شوید» بر طبق قرائت فعل «تُرْجَعُونَ» به شکل مجهول، مفهوم بازگشت کافران مورد تأکید قرار می‌گیرد زیرا اراده‌ای از فاعل فعل مدّنظر مشخص نیست و همواره بازگشت با اجبار و الزام همراه می‌باشد اما در حالت معلوم بازگشت مؤمنان مورد تأیید است زیرا رجوع به امر و اراده فاعل مشخص در فعل صورت می‌گیرد و بازگشت آنان با رضایت قبلی همراه است.

۱-۹-۵. مثال دیگر «... فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ...» (بقره: ۲۶) «و اما کسانی که ایمان آوردند پس می‌دانند که آن حقیقتی از سوی خدایشان است و اما کسانی که کفر ورزیدند پس می‌گویند...» تعبیر «يَعْلَمُونَ» برای مؤمنان و «يَقُولُونَ» برای کافرین دلالت بر تعبیرات زیبای قرآن بر حالت‌های ویژه و محضربفرد است در آیه فوق جایگاه مؤمنان با علم و درایت و گفتار کافران با گفته‌های بدون سند بیان گردیده است «درباره مؤمنین يعلمون و درباره کافران يقولون فرموده، یعنی گفته کافران مستند به مدرک و دلیلی نیست و تنها اظهار تحیر است» (طالقانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۰۱-۱۰۲)

۲-۹-۵. مثال دیگر؛ در آیه ۴۹ از سوره بقره « وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَ... » و هنگامی که شما را از آل فرعون نجات دادیم، آنان شما را با عذابی ناگوار همراه می‌کردند به نحوی که فرزندانان را چونان (چهارپا) سرمی‌بریدند « از فعل « يُذَبِّحُونَ » استفاده گردیده حال آنکه در مشابه این آیه در سوره اعراف از فعل « يُقْتَلُونَ » استفاده گردیده؛ « ...يُقْتَلُونَ أَبْنَاءَكُمْ... » (اعراف: ۱۴۱). علت این دو تعبیر گوناگون در جوّ عمومی این دو سوره مترتب است؛ « در سوره اعراف که شرح حال فرعون و خاندان وی آمده آیات قبل همگی در این زمینه نازل شده ولی در سوره بقره فقط یک آیه در شرح حال فرعونیان است و از طرفی دیگر قتل اعمّ از ذبح است » (سامرائی، ۲۰۰۸م، ص ۱۲) علاوه بر این در آیه ۱۲۷ از فعل « سَفَّطُوا » استفاده شده که با فعل « يَقْتُلُونَ » سازگار است.

۳-۹-۵. مثال دیگر؛ آیه « وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ... » (بقره: ۴۹) و هنگامی که شما را از فرعون نجات دادیم « که فعل در قالب باب تفعیل بکار رفته حال آنکه در آیه بعدی فعل در قالب باب افعال بکار رفته « ...فَأَنجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا... » (بقره: ۵۰). علت آن است که در آیه ۴۹ صحبت از نجات یافتن از دست فرعون است که همراه با سختی و دشواری بوده و « زمان بیشتری را دربر گرفته بدین جهت از باب تفعیل استفاده شده است؛ اما در آیه ۵۰ صحبت از نجات یافتن از غرق در رود نیل بوده که در مدت زمان کمتری اتفاق افتاده است » (سامرائی، ۲۰۰۶م، ص ۶۶) بدین جهت از باب افعال استفاده شده است.

۱۰-۵. تغییرات معنایی در اعداد

عدد کمیّتی است که بر محدود خود اشاره کرده و مقدار و ترتیب آن را بیان می‌کند تغییرات معنایی در اعداد در مقایسه با سایر اقسام کلمه کم و محدود است. کلمه « سبع » در آیه شریفه «... فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ... » (بقره: ۲۹) « پس آنها را بعنوان هفت آسمان مرتب نمود » دربرگیرنده دو نقش و جایگاه اعرابی است؛ نخست: بدل از ضمیر مفعولی. دوّم: مفعول دوّم برای فعل « سَوَّى ». با توجه به جایگاه نخست بدل - منظور از « سبع » همان آسمان‌های هفتگانه است آنهم بنابر جانشینی بدل برای

مُبدَل منه. و بر اساس دیدگاه دوّم، مشخص می‌گردد که خداوند متعال آسمان‌های زیادی را خلق کرده و آنها را در هفت طبقه معروف و مشخص مرتّب نموده است؛ زیرا فعل متعدّی نیازمند مفعول است.

۱-۱۰-۵. مثالی دیگر؛ سبک قرآن کریم در بیان عدد چهل در دو آیه ذیل متفاوت است. در آیه «وَإِذْ وَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً...» و هنگامی که با موسی چهل شب وعده کردیم...» (بقره: ۵۱) از کلمه «أربعين» استفاده نموده حال آنکه در آیه ۱۴۱ از سوره آعراف به صورت «...ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَاتَّمَمْنَاهَا بِعَشْرِ...» آمده است. علّت این تنوّع در تعبیر، همان‌طوری که از آیات مابعد مشخص است، تفاوت در ساختار بیان این دو سوره است؛ به نحوی که سوره اعراف شیوه‌ای مبتنی بر تفصیل و سوره بقره مبتنی بر اجمال است.

۱۱-۵. تغییرات معنایی در ذکر و حذف کلمات

ذکر الفاظ در جملات بر اساس نیازهای جمله مرتّب است. در صورتی که حذف مخلّ انتقال مفاهیم باشد ذکر واژگان امری ضروری است. معمولاً حذف واژگان می‌تواند حامل مفاهیم جدیدی باشد. ایراد کلام به صورت اِطناب و ایجاز از مصادیق این مفهوم در علم بلاغت است. ذکر حرف جرّ «مِنْ» در آیه «وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ...» (بقره: ۲۳) و اگر از آنچه بر بنده خودمان فرستادیم در شکّ هستید، پس سوره‌ای نظیر آن را بیاورید...» و حذف آن در سوره یونس «...فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ...» (یونس: ۳۸) دلالت بر آن دارد که حروف «مِنْ» در سوره بقره دلالت بر معنای تبعیض دارد و احتمال وجود امثالی نظیر آن را ابلاغ می‌کند. «از آنجایی که سوره بقره بعنوان اوج قرآن و نخستین آن بعد از سوره فاتحه است ذکر «مِنْ» وسعت تحدّی گری و مبارزه طلبی را بر تمامی سوره‌های قرآنی گسترش می‌دهد که در حالت عدم دخول حرف جرّ «مِنْ» این مبارزه طلبی به برخی از سوره‌ها اطلاق می‌گردید». (کرمانی، بی‌تا، ص ۶۹) از طرفی دیگر در سوره بقره همانند سوره یونس، فعل «إِفْتَرَاهُ» ذکر نگردیده و با توجّه به عبارت «فِي رَيْبٍ» که بر شکّ و تردید دلالت دارد شایسته است که حرف «مِنْ» اضافه گردد به نحوی

نتیجه‌گیری

۱. فهم قرآن جزء با فهم زبان عربی ممکن نیست و قرآن نیز با نزول به این به زبان، شأن و منزلت این زبان را ارتقاء داده است.
۲. آشنایی با بخشی از پژوهش‌های لغوی و کاربرد آن در دلالت‌های معنایی.
۳. شناخت وجوه مختلف اعرابی واژگان قرآنی و ارتباط آن با مفاهیم مختلف که در ورای واژگان مستور می‌باشد.
۴. مقایسه ارزش واژه با مفهوم معانی و اهمیت چند برابری معنا که در قالب مثال‌های گوناگون قرآنی، مفاهیم مختلف یک واژه بیان گردیده است.
۵. شناخت دلالت‌های مختلف معنایی در اسم‌ها در مقایسه آن با دو نوع دیگر کلمه یعنی افعال و حروف.
۶. بیشترین تغییرات معنایی در بخش‌های انتهایی آیات یا جملات قرآن صورت گرفته است.
۷. فایده حمل لفظ مشترک بر معانی مختلف همان اعجاز قرآن کریم است.
۸. نمی‌توان همه مفاهیم محتمل در یک آیه را نشأت گرفته از رسالت آیات قلمداد کرد، زیرا اختلافات فقهی در مذاهب مختلف منشأ برخی اختلافات در تفاسیر قرآن است.
۹. با توجه به ویژگی اعجازی و منحصر بفرد قرآن و نقص نسبی دانش بشری می‌توان اثبات کرد که بسیاری از مفاهیم و مصادیق قرآنی هم اکنون ناشناخته مانده‌اند.
۱۰. با توجه به اصالت قرآن در بحث‌های نحوی، می‌توان مسأله شواذ در نحو را به متونی غیر از قرآن نسبت داد، زیرا تمامی احتمالات اعرابی در قرآن کریم حامل مفاهیم قابل بحث می‌باشند.

فهرست منابع

۱- قرآن کریم

منابع فارسی

۲- آبدانان مهدی زاده، محمود و همکاران، (۱۳۹۲ش). «آسیب شناسی آراء نحوی زمخشری در کشف با تکیه بر دیدگاه‌های مشاهیر نحو»، فصلنامه علمی پژوهشی لسان مبین، سال پنجم، دوره جدید، شماره چهارم، زمستان ۹۲: صص ۲۶-۴۸

۳- حسینی زاده، عبدالرسول. (۱۳۹۶ش). «آسیب شناسی کارکرد اعراب در تفسیر قرآن کریم و راهکارهای برون رفت از آن» مجله لسان مبین، سال نهم، دوره جدید، شماره ۳۰، زمستان ۹۶، صص ۲۵-۵۰.

۴- خانجانی، علی اوسط. (۱۳۹۷ش)، «بررسی مواضع متمایز نحوی علامه طباطبایی در تفسیر المیزان»، پژوهشنامه نقد ادب عربی، شماره ۱۶، (۷۴/۱۶)، صص ۳۷-۶۲.

۵- دشتی رحمت آبادی، سید محمود، (۱۳۸۳ش)، «موافقان چند معنایی در قرآن» مجموعه مقالات؛ قرآن در آئینه پژوهش، محمد کاظم شاکر، تهران، نشر هستی نما، ۱۹۵-۲۲۵.

۶- طالقانی، محمود. (بی تا)، «پرتوی از قرآن»، تهران: شرکت سهامی انتشار، ج: ۱.

۷- طیب حسینی، محمود. (۱۳۸۹ش). «چند معنایی در قرآن». قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۸- نصیری، ابوطالب و همکاران. (۱۳۹۴ش). «پیش نیازهای ادبی قرآن»، قم: انتشارات مشهور، چاپ اول.

۹- نکونام، جعفر. (بی تا). «درآمدی بر تاریخ گذاری قرآن». قم: نشر هستی نما، چاپ اول.

منابع عربی

۱۰- ابن الطیب، عیسی (بی تا). «أثر البلاغة في التَّغْيِيرِ الدَّلَالِي لِلْكَلِمَاتِ». الجزائر: انتشارات دانشگاه تلمسان.

۱۱- ابن منظور، محمدبن مكرم. (۱۴۱۴ق). «لسان العرب». بیروت: دارصادر، چاپ سوم.

- ۱۲- ابن عطیة، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ق) « المحرّر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز »، ج: ۱: تحقیق محمد عبدالسلام عبدالشافی، بیروت، دارالکتب العلمیة، چاپ اول.
- ۱۳- اصفهانی، راغب (۱۴۱۲ق). « جامع التفسیر » ج: ۱.
- ۱۴- آسه، جواد. (۱۳۸۴ش). « نقش علوم ادبی در تفسیر قرآن ». تهران: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره). چاپ اول.
- ۱۵- ترمذی، محمد بن عیسی سورة بن موسی بن ضحاک. (۱۹۹۸م). « سنن ترمذی ». ج: ۵، محقق: بشار عواد معروف، بیروت: دار الغرب الإسلامی.
- ۱۶- حبلص، محمد یوسف. (۱۹۹۱م). « البحث الدلّالی عند الأصولیین ». ریاض: انتشارات عالم الکتب، چاپ اول.
- ۱۷- خلیفة بابکر، حسن. (۱۹۸۹م). « مناهج الأصولیین فی طریق دلالات الألفاظ علی الأحکام ». قاهرة: انتشارات وهبة، چاپ اول.
- ۱۸- رازی، محمد بن عمر بن حسین. (۱۹۹۲م). « المحصول فی علم الأصول ». تحقیق: طه جابر علوانی، ج: ۱، بیروت: انتشارات الرسالة، چاپ دوم.
- ۱۹- ربیعی، هدی صالح محمد آل محسن. (۱۴۲۳ق). « أثر اختلاف الإعراب فی توجیه المعنی فی کتب معانی القرآن الکریم و إعرابه ». عراق: دانشگاه کوفة.
- ۲۰- زبیدی، محمد مرتضی و دیگران. (۱۹۹۴م) « تاج العروس من جواهر القاموس ». بیروت: دارالفکر. چاپ اول.
- ۲۱- زجاج، ابراهیم بن سری بن سهل. (۱۴۲۰ق). « اعراب القرآن », محقق: ابراهیم ایاری، بیروت: دارالکتب العربی، چاپ چهارم.
- ۲۲- زمخشری، جارالله أبو القاسم محمود بن عمر. (۱۹۹۸م). « الکشاف عن حقائق غوامض التّنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التّأویل ». تحقیق: شیخ عادل أحمد موجود و دیگران، ج: ۱، ریاض: انتشارات عبیکان، چاپ اول.
- ۲۳- سامرائی، فاضل صالح. (۲۰۰۶م). « بلاغة الكلمة فی التّعبیر القرآنی », قاهرة: شركة العاتک لصناعة الکتب للطباعة و النّشر و التّوزیع بالقاهرة، چاپ دوم.
- ۲۴- سامرائی، فاضل صالح. (۱۴۲۰ق). « معانی النّحو » ج: ۱، بیروت: دارالفکر، چاپ اول.
- ۲۵- سامرائی، فاضل صالح. (۲۰۰۸م), « أسئلة بیانیة فی القرآن الکریم ». قاهرة، مكتبة التّابعین: چاپ اول.

- ۲۶- طاهر، حمودة. (۱۹۸۳م) «دراسة المعنى عند الأصوليين» إسكندريه: الدار الجامعية.
- ۲۷- طبرى، ابوجعفر محمد بن جعفر، (۱۴۱۲ق)، «جامع البيان فى تفسير القرآن»، بيروت: دار المعرفة، چاپ اول.
- ۲۸- عبدالوصيف، محمد عبدالرحمن. (بى تا). «علم المنطق القديم والحديث». مصر: چاپ المعاهد.
- ۲۹- عطية، هديل محمد و ديكران. (۲۰۰۹م) «أثر اختلاف الإعراب في تفسير القرآن» غزّة: انتشارات الجامعة الإسلامية.
- ۳۰- عزيمة، محمد عبدالخالق. (بى تا). «دراسات لأسلوب القرآن». قاهره، دارالحديث، چاپ دوم.
- ۳۱- كرمانى، محمود بن حمزة (بى تا) «أسرار التكرار في القرآن». تحقيق: عبدالقادر أحمد عطا، رياض: دارالفضيلة.
- ۳۲- كليتي، أبوجعفر محمد بن يعقوب. (بى تا). اصول كافي. مصحح: علي أكبر غفاري، تهران: دارالكتب الإسلامية.
- ۳۳- ياقوت، احمد سليمان، (۱۹۹۴م) «ظاهرة الإعراب في النحو العربي و تطبيقه في القرآن الكريم». مصر: دارالمعرفة الجامعية، چاپ اول.

جایگاه عقل و عشق از دیدگاه مولوی در مثنوی

زهرا باباپور^۱

محمد رضا صرفی^۲

عنایت الله شریف پور^۳

چکیده

مولوی با اشعار شورانگیز خود ندای عاشقی سر داده است و پیشرو عشق در ادب فارسی است. عشق نیروی عظیمی است که در جان مولانا رسوخ می‌کند. عقل و عشق از مباحث بسیار مهم در مثنوی مولانا است. بررسی عقل و عشق در مثنوی مولوی در خور توجه است. حکیمان می‌گویند امتیاز انسان به عقل است اما عرفا امتیاز انسان را به عشق می‌دانند. در این مقاله کوشش می‌شود نظر مولوی درباره عقل و عشق و رابطه آن دو بررسی شود. مولانا نه تنها عقل ستیز نیست، بلکه بهترین ستایش‌ها را از عقل به دست داده و مخالفت او با عقل فلسفی است. اما از آن‌جا که این نعمت الهی در دست عده‌ای عامل اختلاف بین مردم شده و به جای راهنمایی و هدایت آن‌ها خود ابزار تباهی جامعه گردیده است، با آن به ستیز برخاسته و در واقع عقل‌ستیزی او نوعی واکنش اجتماعی و حاکی از یک نظام اندیشگی والاست که می‌خواهد عقل را از بند نفس خلاص کند در این مقاله، با تکیه بر مثنوی معنوی مولوی، جایگاه عقل و عشق به شیوه کتابخانه‌ای مورد بررسی و واکاوی قرار گرفته است.

واژگان کلیدی

مولوی، مثنوی، عشق، عقل، تقابل عشق و عقل.

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، واحد سیرجان، دانشگاه آزاد اسلامی، سیرجان، ایران.

Email: babapour.z@gmail.com

۲. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، کرمان، ایران. (نویسنده مسئول).

Email: m_sarfi@yahoo.com

۳. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، کرمان، ایران.

Email: e.sharifpour@uk.ac.ir

پذیرش نهایی: ۹۹/۸/۶

تاریخ دریافت: ۹۹/۵/۲۳

طرح مسأله

درباره عقل و عشق از منظر مولانا پژوهش‌های زیادی انجام گرفته است؛ اما با این همه هنوز حق مطلب ادا نشده است؛ نظر مولانا درباره عشق و عقل بسیار جالب توجه است و طبقه بندی و تحلیل آن‌ها به دانشی عظیم و فرصتی فراوان نیاز دارد. برخی از محققین، مولانا را حامی عقل دانسته‌اند و برخی دیگر برچسب عقل ستیزی به وی زده‌اند اما نمی‌توان به طور مطلق مولانا را عقل ستیز یا عقل ستا معرفی کرد. مولانا با بعضی از معانی عقل که «عقل جزوی» یا عقل معاش نام دارد، مخالفت می‌کند و می‌گوید: «عقل جزوی عقل را بد نام کرد»؛ یعنی گونه‌ای از عقل آبروی همه انواع عقل را برده است، اما برای برخی از وجوه عقل احترام فراوانی قایل است. در این مقاله، با تکیه بر مثنوی معنوی مولوی، جایگاه عقل و عشق به شیوه کتابخانه‌ای مورد بررسی و واکاوی قرار گرفته است.

پیشینه تحقیق

آثاری که در باب عقل و عشق در مثنوی مولانا نگاشته شده، اغلب دیدگاه عارفانه و یا تربیتی دارند. در این مقاله کوشش می‌شود از دیدگاه فکری به بررسی موردی جایگاه عقل و عشق در مثنوی مولوی پرداخته شود. در مورد مسأله عقل و عشق در مثنوی مولانا تحقیقات زیادی انجام شده است از جمله می‌توان به مقاله‌ای با عنوان «معرفت شناسی دینی در اندیشه مولوی» بدری، احمد (۱۳۹۲) که به شاخه‌های معرفت شناسی پرداخته است. مقاله «تبیین جایگاه عقل در مثنوی مولوی و دلالت‌های تربیتی آن» فرمهبینی فراهانی، محسن و مهدی سبحانی نژاد و زینب مهدوی (۱۳۸۹) دو ماهنامه علمی پژوهشی دانشگاه شاهد، که بیشتر به نقش و تأثیر عقل در تربیت انسان پرداخته است. مقاله تقابل عقل و عشق در مثنوی مولانا و سنایی، انور ضیایی، اندیشه‌های ادبی: تابستان ۱۳۸۹، دوره ۲، شماره ۴؛ از صفحه ۱۱۹ تا صفحه ۱۴۰، در این مقاله به مقابله عقل و عشق از دیدگاه دو شاعر عارف پرداخته شده است. مقاله «علم از دیدگاه مولانا» امیری خراسانی (۱۳۸۰) مقاله علمی و پژوهشی «مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران» سعی بر آن بوده علم از منظر چند تن از بزرگان عرفان از جمله مولانا بررسی شود.

در هر کدام از این پژوهش‌ها عقل و عشق از دیدگاه عرفان بررسی شده است و یا به جنبه‌های تربیتی عقل و عشق بر انسان اشاره شده است ولی به طور فراگیر و مبسوط به نظر مولانا در مقوله علم و عشق و تحلیل و بررسی آن پرداخته نشده است. در این مقاله کوشش می‌شود سطح فکری مولانا در مثنوی در باب عقل و عشق، به بررسی عقل و عشق پرداخته شود.

بحث

۱- عشق

عشق از مصدر عشق (=چسبیدن و التصاق) است. به گیاه پیچک عشقه گویند زیرا بر تنه درخت می‌پیچد و بالا می‌رود و آن را خشک می‌کند؛ حالت عشق است که بر هر دلی عارض شود احوال طبیعی او را محو می‌کند. (زمانی، ۱۳۸۸: ۴۳۲)

دو نوع عشق در ادب فارسی هست به نام عشق حقیقی و عشق مجازی، عشق حقیقی همان عشق معنوی و پاک است که با عشق مجازی فرق دارد در حالی که عشق مجازی همان برداشت زیست‌شناسانه و بیولوژیک از عشق است که از نظر عشق حقیقی مورد نکوهش است. افلاطون می‌گوید: «هر که را دست عشق نسوده است راهش به ظلمات است. ویل دورانت شاخصه‌های تکامل و مدنیت را عشق می‌داند و از نظر او انسان متمدن دارای عشق است.» (همان، ۴۳۳) غزالی در تفسیر علما از حُب به تعظیم و اطاعت از خداوند می‌گوید: «حُب و دوستی خدا چگونه به طاعت تفسیر کرده شود؟ طاعت تبع و ثمره دوستی خداست، پس چاره نیست از آنکه دوستی متقدم باشد، آنگاه پس از آن دوست را طاعت دارد. (همان، ۴۳۴) عشق در همه کاینات جاری است و واسطه انسان و خداست. به اعتقاد مولانا، عشق به عنوان یکی از اصول تکوین عالم، منشاء و مبداء حیات است.

۱-۱- عشق از نظر صوفیه

عشق از نظر صوفیه و عرفا معنایی بس عمیق و وسیع دارد و تمام مبانی و افکار و نظریات عرفا و صوفیه در دریای عشق موج و غوطه ورنند. از طرفی چون عرفان و تصوف برخلاف استدلال و فلسفه بر پایه عشق، حال، ذوق، الهام و اشراق قرار دارد در آثار عرفانی

همیشه نیروی عشق، معارض و مبارز با عقل است و قدرتش از عقل به مراتب بیشتر است. هر کس بخواهد به وادی عشق قدم نهد باید از عقل و تبعات آن صرف نظر کند، زیرا با آمدن عشق، عقل می‌گریزد، که عشق محبوب، آتش است و عقل دود این آتش. پس با این دیدگاه برای عقل در اقلیم عشق پایگاهی نمی‌ماند که در آن جولانی داشته باشد، بلکه هر کجا عشق خیمه زند عقل از آن جا می‌گریزد نه عقلی که در آیات و روایات دینی مطرح است، بلکه منظور دانش و خرد یونانی است. این تعارض و تقابل در طول تاریخ تفکر بشر وجود داشته و استدلال (عقل و حکمت) و اشراق (عشق و شهود قلبی) همیشه در مقابل هم قرار گرفته‌اند: «مقابل عقل و عشق همانا مقابله دو نگرش یا دو جریان نیرومند در تاریخ اندیشه بشر است. یکی فلسفه یا حکمت عقلی، استدلالی، مشائی که نسبتش به ارسطو می‌رسد؛ و دیگری فلسفه یا حکمت عاشقانه، شهودی، اشراقی که نسب از افلاطون دارد». (خرمشاهی، ۱۳۸۰: ۶۹۲)

عشق از موضوعات مهم عرفان و تصوف است و البته فلاسفه نیز هستی را حول محور عشق می‌دانند. «فارابی معتقد است که نه فقط انسان است که عاشق می‌شود، بلکه خدای متعال، بنیز عشق می‌ورزد، البته به ذات خود و از این عشق لذتی و سروری به او دست می‌دهد به مراتب بیش از لذت و سروری که انسان در عشق خود به باری تعالی می‌برد. ابو نصر هم از لفظ «محبت» و هم از لفظ «عشق» استفاده کرده است. خداوند هم محب خود است و هم محبوب خود، هم عاشق خود است و هم معشوق خود». (پورجوادی، ۱۳۸۷: ۶۶)

سهروردی نیز دلیل حرکت افلاک را جذبۀ عاشقانه می‌داند که هر فلک به معشوقی خاص دارد، تا به آن معشوق همانند شود و معشوق فلک، همه از فرشتگان کروی هستند که افلاک را به حرکت و اشتیاق ترغیب می‌کنند و لذتی لایتنهای بدان افاضه می‌کنند. «برای همه این معشوق‌ها، معشوقی مشترکی است که همان معشوق اولیه ازلی و ابدی یا نور الانوار است». (محمدپور دهکردی، ۱۳۸۴: ۱۲۰) عرفا معتقدند که عشق از آن خداوند است و عشق را نمی‌توان از راه کسب علم و دانش و به واسطه عقل به دست آورد بلکه عشق کمال را برای انسان به ارمغان می‌آورد و در دلی راه می‌یابد که صاحبش آن را از

طریق تصفیه مظهر تجلی کرده باشد. عارفان همیشه عشق را برتر از عقل می دانند و معتقدند برای ورود به دنیای عشق باید عقل را کنار بگذارد زیرا عقل و عشق هیچ تناسبی با هم ندارند پس در وادی عشق، عقل هیچ ارزشی ندارد هر جا عشق باشد عقل رخت بر می کشد.

۲-۱- عشق از نظر مولانا

کلام مولانا اساساً چیزی به جز عشق نیست، عشق مانند سایر اجزاء جهان حقیقتی است سیال و مواج و توقف و درنگ ناپذیر و در حقیقت عنایت و هدایتی است الهی و تفسیر آن در دفتر و کتاب نگنجد. (نوربخش، ۱۳۸۱: ۸۷)

عشق یکی از مسایل با ارزش و اساسی در عرفان است. عرفا و متصوفه بنیاد هستی را بر عشق می دانند ابن عربی می گوید: «حرکتی که عبارت از وجود عالم است، حرکت حبی است. پس از ذکر حدیث «کنت کتراً مخفياً...» می گوید اگر این محبت نبود، عالم در وجود عینی ظاهر نمی گشت، بنابراین حرکت عالم از عدم به وجود، حرکت حب موجد است مر آن را یعنی وجود عالم را، زیرا بدان کمالات ذات و انوار و اسما و صفاتش ظاهر می گردد». (ابن عربی، ۱۳۹۰: ۱۰۴۰) نظامی استواری آفرینش و آبادی زمین را، وابسته به عشق می داند:

گر اندیشه کنی از راه بینش به عشق است ایستاده آفرینش
گر از عشق آسمان آزاد بودی کجا هرگز زمین آباد بودی
(نظامی، ۱۳۸۶: ۱۳۸)

عرفا علم و معرفت را موجب عشق و محبت می دانند که دانش ناقص و محدود بشری نمی تواند فرق قایل شود بین خورشید و برق. «شیخ نجم الدین کبری در کتاب فوایح الجمال و فواتح الجلال با صراحت تمام محبت را میوه معرفت می داند.» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۵: ۳۹) مولانا نیز معتقد است بنیاد کاینات و هستی بر پایه عشق است. و تمام کاینات را به خاطر عشق آفریده اند.

گر نبود عشق، هستی کی بدی کی زدی نان بر تو و کی تو شدی
گر نبود بهر عشق پاک را کی وجودی دادمی افلاک را
(مولوی، ۱۳۹۸: ۲۰۱۱/۵)

مولانا عشق را عطیة الهی می داند که خداوند در وجود انسان به امانت نهاده است و راه رسیدن به معشوق و معبود را عشق می داند در حقیقت انسان را برای خاطر عشق و عشق را برای خاطر انسان آفریده اند. ناف انسان بر عشق بریده شده است. عشقی که کاینات از قبول آن سر باز زدند و قرعۀ فال به نام انسان زده شد.

ناف ما بر مهر او بریده اند عشق او در جان ما کاریده اند
(مولوی، ۱۳۹۸: ۲۶۳۰/۲)

بنابراین باید گفت عشق مرکبی است که انسان را به معرفت حقیقی و معشوق واقعی واصل می کند اما این کار از عهده عقل بر نمی آید. عقل مثل طناب دو متری است که بخواهد چاه صد متری را اندازه گیری کند. عقل برای رسیدن به معرفت حقیقی پای چوبین دارد. عقل در وادی عشق فقط تا مرحله ای می تواند جلو برود اما برای طی طریق حالات عرفانی فقط باید با عشق به مقصود رسید. البته عقل می تواند تا حدی مراقبت کند از حالات عرفانی سالک بدین جهت که مراقب باشد عشق طریقی بیراهه بر نگیرد. لذا اینجا می توان عقل و عشق را با هم و مکمل هم برای رسیدن به سر منزل مقصود یار دانست و تضاد آن‌ها را نادیده گرفت.

۲- عقل

عقل در لغت به معنی «بستن» یا «حد» است و از ریشه عقال یعنی پایند شتر یا چیزی که حیوان را بدان می بندد، است. تعقل به بند کشیدن معنا را گویند، از جهتی می شود گفت که معقول حد ندارد یعنی صورت محض را ادراک می کند. شناخت واقعی از درون انسان سر چشمه می گیرد. به اعتقاد سقراط شناخت را نمی توان به درون آدمی وارد کرد بلکه باید از درون او بیرون کشید؛ تنها شناختی که از درون می جوشد بصیرت حقیقی است. عقل، علم به مصالح امور و منفعت‌ها و زیانها و قبح افعال است و قوه تدبیر زندگی (ر. ک معین ذیل عقل). عقل به معنی خرد و دانش و دریافت صفات اشیا از حسن، قبح،

کمال، نقصان، خیر و شر یا علم به مطلق امور به سبب این که جداکننده‌ی قبیح از حسن است (ر.ک: دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۶۰۰).

۱-۲- جایگاه عقل در حوزه فلسفه و عرفان

عقل در لغت «به معنی خرد، دانش، فهم، قید و عقاب و ضد جهل و حمو، هوش و شعور ذاتی است و نیز به معنی جوهر مجردی است که ذاتاً و فعلاً مستقل است و اساس و پایه جهان ماورای طبیعت و عالم روحانیت است» (سجّادی، ۱۳۷۵: ۴۸۳-۴۸۲) «عقل در اصطلاح فلسفی، همان نفس است که در مراتب مختلف، به ویژه در بعد نظری، به نام‌هایی مانند عقل بالقوه و بالملکه و بالفعل و بالمستفاد خوانده می‌شود و نیز عقل به معنی عقل انسانی که حاکم بر اعمال و رفتار انسان است، همان نفس است» (طباطبایی، ۱۳۶۷: ۲۲۷) در حقیقت عقل یکی از مراتب عالی انسانی و از شوون والای نفس است. «در کلمات باباطاهر است که «العقل سراج العبودیه» که بدان حق از باطل امتیاز گذارده شود و طاعت از معصیت جدا شود و علم از جهل ممتاز گردد. عقل دو قسم است: یکی عقل معاش که محل آن سر است و دیگر عقل معاد که محل آن دل است» (سجّادی، ۱۳۶۲: ۳۳۶) صوفیه عقل را وسیله‌ای می‌دانند برای عبادت خدا و تابع و تسلیم شرع بودن. عقل چون محدث است و محدث نمی‌تواند قدیم را ادراک کند، پس عقل و خرد از شرح و بیان و شناخت و معرفت ذات حق تعالی عاجز و قاصر است. «فی الجمله هر چه در عقل و فهم و وهم و حواس و قیاس گنجد، ذات خداوند سبحان از آن منزّه و مقدس است. چه این همه محدثات اند و محدث جز ادراک محدث نتواند کرد. دلیل وجود او هم وجود اوست و برهان شهود او هم شهود او». (عزالدین کاشانی، ۱۳۸۵: ۱۴)

۲-۲- انواع و مراتب عقل از نظر مولانا

یکی از پایه‌های اخلاقی، عقل است. عقل منشأ اخلاق است زیرا عقل قوای دیگرانسان را از قبیل «شهو، وهم و غضب» کنترل می‌کند. فضیلت‌های عقل نسبت به رذایلش بیشتر است. در نتیجه عقل همیشه با صفات زشت و رذیله در پیکار است و هوس‌های دنیوی را سرزنش می‌کند. مولانا عقل را به صورت مجرد به عنوان قوه قدسی ادراک و فهم و شعور و تشخیص بد و نیک و مصالح و مفاسد اعمال و احوال، که مایه فضیلت و

امتیاز انسان بر دیگر جانداران است و او را به زیان و سود و خیر و شر هر چیز و هر کار راهنمایی و از لغزشها و مهالک زندگانی نگاهبانی می‌کند؛ می‌داند. البته مولانا، همان طور که اشاره شد با ذات عقل و اندیشه و خرد ورزی مخالفتی ندارد.

مولانا در مثنوی به انواع عقل اشاره می‌کند، آنگاه در یک تقسیم بندی، عقل ستودنی و عقل نکوهش کردنی را ذکر می‌کند و به یک تعبیر عقل را به دو دسته جزیی و کلی تقسیم می‌کند.

۱-۲-۲- عقل جزیی

مولانا عقل جزئی را همچون لاشخوری کوتاه پرواز می‌داند که دلخوش به جیفه و مردار است. عقل جزیی قدرت درک ادراک‌های ماورایی را ندارد. مولانا این عقل را ناتوان از درک رموز عرفانی و لاهوتی و تولید اندیشه راستین می‌خواند و آن را بدون راهنمای وحی و الهام، کور بدون عصا معرفی می‌کند. «عقل جزوی فقط با عالم علل و اسباب و قوانین ظاهری طبیعت سر و کار دارد و قادر به درک عشق نمی‌باشد و فقط در قلمرو محدوده‌ی خویش مفید است و نه بالاتر. مولانا معتقد است که عقل جزوی ظلمت محض نیست بل همچون برق آسمان گه گاه می‌درخشد و منطقه‌ای را روشن می‌کند اما درخشش آن زود به زوال می‌رود و کسی نمی‌تواند در نور آن، مسافت‌های طولانی را در نوردد» (زمانی، ۱۳۸۶: ۴۷۰)

مر تو را عقلی است جزوی در نهان کامل العقلی بجو اندر جهان
(مولوی، ۱۳۹۸: ۲۰۶۱/۱)

مولوی عقل جزیی را وسیله‌ای جهت رسیدن به علوم حسی و ظاهری می‌داند و این عقل را برای ادراک حقیقت نارسا می‌داند و لازمه تکامل این عقل ظاهری را پیوند به عقل کل می‌داند.

مراد مولانا از عقل جزیی عقلی است که مصلحت بین و دور اندیش عمل می‌کند. یعنی همان عقل معاش. عقل مادی که فقط به امور این دنیا می‌پردازد و منفعت‌های خویش را دنبال می‌کند. بنابراین عارف از دست چنین عقلی به ستوه می‌آید و دیوانگی و جنونی را بر آن ترجیح می‌دهد این عقل از نظر مولانا عقل معاشی نام دارد که آمال

زیادی در سر می پروراند.

مولوی معتقد است عقل جزوی، عقلی است نارسا که اکثر افراد کمابیش از آن بهره مندند و این درجه از عقل برای درک حقایق امور و اشیاء کافی نیست، چرا که در معرض آفت وهم و گمان است. پس باید عقل جزوی را با عقل کل که مخصوص اولیای خداست، پیوند داد تا به عقل کلی بدل شود. از دیدگاه مولوی همین عقل است که عشق را منکر است و همین عقل است که پای استدلالیان را چوبین می کند. (ابراهیمیان، ۱۳۸۷: ۷۳)

عقل جزوی عشق را منکر بود گر چه بنماید که صاحب سر بود
(مولوی، ۱۳۹۸: ۱/۱۹۹۱)

۲-۲-۲- عقل کلی

عقل کلی در نظر مولانا حجت خداوند و راهنمای بشر است که گاه از آن به عقل کلی و گاه به عقل کل تعبیر کرده است. از نظر فلاسفه اولین مخلوق خداوند که از نظر شدت مرتبه وجودی از همه موجودات قویتر است و موجودات دیگر از او خلق می شوند عقل کل نامیده می شود. یعنی در سلسله طولی وجود این عقل پس از حق و پیش از هر موجود دیگری قرار دارد و تجلی حق در سایر موجودات به واسطه این عقل است، چون جلوه بی واسطه حق است. در پاره ای از تعبیرات مولانا، عقل کل نیز بدین معنا بکار برده شده است. مولوی عقل کلی را مظهر کمال حق تعالی می داند؛ همچون تمام صفات و کمالات انسان که تجلی اسما صفات حسنی الهی است. آنچه را حکیم با استدلال به آن دست یافته، عارف با شهود به آن رسیده است. «علم الیقین ارباب عقول را بود و عین الیقین اصحاب علوم را بود و حق الیقین خداوندان معرفت را.» (قشیری، ۱۳۷۴: ۱۳۰) بنابراین مذمت‌ها و طعن‌های عرفا نسبت به عقل، نه به معنای عقل ستیزی افراطی، بلکه به معنای ترجیح راه دل بر راه عقل، و برتری و شرافت معرفت عرفانی نسبت به معرفت عقلی و فلسفی است و همه این مذمت‌ها متوجه «عقل جزوی» و حسابگر و مصلحت‌اندیش است و در عین حال که به ارزش و اعتبار استدلال و برهان عقلی توجه دارند، معرفت حاصل از کشف و شهود عرفانی را بر نتایج حاصل از براهین عقلی ترجیح می‌دهند. صوفیان، علوم

مدرسه را قیل و قال این دنیا دانسته و آن را مایه تباخر و آراستگی دنیوی محسوب می‌کنند و تصوف و سلوک راه حق را مبتنی بر قوت ایمان دانسته و مریدان خویش را از هر گونه بحث و جدل و حتی مباحثات کلامی و فقهی و فلسفی منع می‌نمودند. عرفا «فکر دل» را که در کی شهودی و مستقیم از حقیقت است، بر «فکر ذهن» و استدلال که فرآیند و حرکتی است از مطالب به مبادی و از مبادی به مطالب، ترجیح می‌دهند.

تا چه عالم‌هاست در سودای عقل تا چه باپهناست این دریای عقل
عقل دشنامم دهد من راضی‌ام ز آن که فیضی دارد از فیاضیم
(مولوی، ۱۳۹۸: ۱۱۱۶/۱)

۳-۲- تحقیر عقل از نظر مولانا

عقل مذموم، همان عقل جزئی است که اکثر افراد بشر کم و بیش در آن شریک هستند. عقل جزوی وسیله ادراک و تمیز نفع و ضرر انسان در عالم حسی است و آنچه به ماوراء قلمرو حس تعلق دارد را ادراک نمی‌کند. عقل جزوی که مولانا گاه از آن تعبیر به عقل کارافزا، عقل بند معقولات، عقل فلسفی، عقل پوست جو، قشر عقل، عقل معاش، عقل مادی، عقل حسابگر و... می‌کند، محصول ماده می‌باشد. مولانا عقل جزوی را سایه عقل کل می‌داند. مانند سایه درخت که به سبب حرکت درخت ایجاد می‌شود، عقل جزوی هم اگر نشانی دارد به کمک عقل کلی است. و مقصود مولانا آنست که عقل جزوی از عقل کل نیست، چون عقل جوهر نیست که قابل تقسیم و تجزیه به جزء و کل باشد. بلکه عقل جزوی فقط سایه ای و نشانی از عقل کل است.

جزو عقل این از آن عقل کلست جنبش این سایه زان شاخه گلست
سایه‌اش فانی شود آخر درو پس بداند سرّ میل و جست و جو
(مولوی، ۱۳۹۸: ۳۶۴۴/۴)

فروزانفردمورد تربیت عقل جزوی که آفات راه عشق و معرفت شهودی است می‌گوید: «عقل به معنی نیروی ادراک یا قوه ای که حق را از باطل بازتواند شناخت یا صفت غریزی در انسان که به شرط سلامت اعضا و رفع موانع لازم آن، علم به امور ضروری است، نخست در آدمی به حال استعداد و آمادگی وجود دارد و سپس به واسطه

ممارست بر علوم و حرف و وجوه معیشت، فعلیتی متناسب با آن مقدمات، حاصل می‌کند. پس اگر سالک بخواهد که به عالم غیب متصل شود باید که ادراک خود را با آن عالم سازش دهد و چون عالم غیب مجرد است سالک به ناچار باید خویش را از لوازم ماده و پیروی هوا و هوس به دور دارد و غلبه بر نفس و هوا نزد صوفیان جز به متابعت پیران میسر نمی‌گردد؛ بنابراین تربیت عقل که در اول جزوی و به حالت استعداد است، به مردی که در عقل و ادراک درست به کمال رسیده باشد، نیازمند است.» (فروزانفر، ۱۳۹۰: ۸۴۰)

اعتقاد مولانا مبنی بر این که عقل جزوی فقط شبح و سایه‌ای از عقل کل است، بدان معنا که عقل جزوی مرتبه‌ای نازل‌تر از عقل کلی است و عقل کلی کمال مرتبه عقل جزوی به شمار می‌آید، در ابیاتش بدین گونه بیان شده است.

آن خطا دیدن ز ضعف عقل اوست عقل کل مغز است و عقل ما چو پوست
عقل جزوی عقل را بد نام کرد کام دنیا مرد را بی‌کام کرد
(مولوی، ۱۳۹۸: ۳۷۵۴/۱)

عرفا به طور کامل عقل را رد نمی‌کنند بلکه محدوده عقل را جزیی می‌دانند و آن را از درک کشف و شهود ناتوان می‌شمارند. «نوع و لحن بیان عارفان در خصوص عقل، همگان را به اشتباه و خطا می‌اندازد. عموم مردم و حتی گاهی غیر عامه نیز، تصورشان بر این بوده است که عارفان از مخالفان سر سخت عقل و اندیشه اند. در حالی که عارفان با عقل سلیم مخالفتی ندارند. در واقع، انکاری که در زبان صوفیان مشاهده می‌کنیم، انکار در ذات عقل نیست، بلکه انکار قلمرو آن و محدود کردن آن است.» (محمدی، ۱۳۸۱: ۳۱)

مولانا عقل جزوی را عقل همگانی می‌داند که برای رسیدن به مقصود باید به عقل کل پیوند بخورد. سایر عرفا مانند سنایی و عطار و حافظ نیز با عقل جزیی در ستیزند عقلی که در تقابل با عشق است و عاجز از راهبری و هدایت انسان است.

پای استدلالیان چوین بود پای چوین سخت بی تمکین بود
(مولوی، ۱۳۹۸: ۲۱۳۶/۱)

مولانا در بیت فوق استدلال و استدلال کنندگان را به پاهای چوبی تشبیه می‌کند که بسیار ضربه پذیر و شکننده می‌باشد.

نقل آمد، عقل از آن آواره شد صبح آمد، شمع از او بیچاره شد
 عقل چون شحنه ست چون سلطان رسید شحنه بیچاره در کنجی خزید
 (مولوی، ۱۳۹۸: ۴/۲۱۱۰)

سالک برای حرکت هیچ دغدغه‌ای ندارد و احتمال منحرف شدن او از مسیر وجود ندارد. عارفان آرزو دارند به عقلی دست یابند که خوب و بد را تمیز دهد و نکته سنج و مدبر باشد. و گرنه شناخت حسی و تجربی نمی‌تواند به معرفت حقیقی دست یابد؛ لذا باید به علوم معاش و علوم درسی و مدرسه‌ای به اندازه‌ای که امور این دنیا را مرتفع کند، نگاه کرد اما با این علم و عقل دنیوی نمی‌توان به سعادت اخروی دست یافت. اهل عرفان گرچه عقل را در مرتبه‌ای پایین‌تر از مرتبه کشف و شهود و دل قرار می‌دهند، ولی آن را به کلی نادیده نمی‌گیرند. اما «واقعیت اینست که اهل تصوف هرگز دشمن عقل نبوده‌اند. اگر به عقل تاخته‌اند منظورشان آن عقلی است که در حد خواهش‌های نفسانی و امور پست مادی مانده است. زیرا این لطیفه ربانی قابلیت تعالی و کمال دارد.» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۳۱)

یکی از اعتقادات بنیادی عرفا «نبودن علم عشق در دفتر» است و آنچه سالک جستجو می‌کند، نه از راه علم و عقل و نه با شیوه خرد و استدلال بلکه فقط از طریق دل پیراسته و با شیوه شهود و مکاشفه به دست می‌آید و از این روست که نه تنها عارفان و صوفیان راهی جز راه اندیشمندان و فیلسوفان انتخاب می‌کنند، که راه و رسم آنان را به طنز و طعنه می‌گیرند. به همین سبب در سخنان آنان علم و عقل و دفتر و دانش کوچک شمرده می‌شود و دفتر شویی و دوات شکنی شیوه‌ای پسندیده دانسته می‌شود و «بشوی اوراق اگر هم درس مایی» شعاری شایسته می‌گردد؛ دیدن به جای دانستن می‌نشیند؛ بینش‌مندی؛ جای دانشمندی را می‌گیرد؛ از درسینه بودن بردرسی نبودن، سخن‌ها گفته می‌شود و سنجش عقل و عشق به قصد کوچک شماری عقل و بزرگ شماری عشق در سخنان آنان بسامدی بالا می‌یابد. (ر.ک. راستگو، ۱۳۸۳: ۲۴۷)

مولانا معتقد است که عقل جزئی داریم به دنبال کسب منفعت جویی‌های دنیوی است، ولی عشق لایبالی و بی‌محابا است و غم سود و زیان ندارد و تا هنگامی که عقل

مقابل عشق قرار گرفته است بی ارزش و شایسته تحقیر است.

هم مزاج خردست این عقل پست
فکرش این که چون علف آرد به دست
عقل اسیر است و همی خواهد ز حق
روزی بسی رنج و نعمت بر طبق
عقل جزیی عقل استخراج نیست
جز پذیرای فن و محتاج نیست
عقل راه ناممیدی کی رود؟
عشق باشد کان طرف بر سر دود
لابالی عشق باشد نی خرد
عقل آن جوید کز آن سودی برد
(مولوی، ۱۳۹۸: ۲/۱۸۶۰-۱۸۶۴)

۴-۲-تحسین عقل از منظر مولانا

مقصود از این نوع عقل، همان عقل کل است که نه تنها مقامی والاتر از عقول جزیی معمولی دارد، بلکه زیر بنای هستی کائنات است و انسان به جهت تسلط بر خود طبیعی و تقرّب به بارگاه الهی می تواند به مقام عقل گام بگذارد. احتمال دیگری وجود دارد و آن این است که منظور از عقل، یک موضوع عینی نبوده باشد، بلکه سطوح یا مراتب عالیّه عقل است که در وجود آدمی از کثرت دانش و بینش و خلوص در جهان بینی و گذشتن از خود طبیعی حاصل می شود. «فیلسوف در بند معقولاتی است که عقل جزیی مانند گرد و غبار آن ها را منتشر می سازد و در آخر کار هم انسان را در بیابان بی سر و ته شک و تردید سرگردان می گذارد. در صورتی که اصفیای اولاد آدم می توانند وارد قلمرو عقل، گشته، حقایق را دور از مغالطه بازی های عقول جزیی دریابند.» (جعفری، ۱۳۸۶: ۲۰۹)

بند معقولات آمد فلسفی
شهسوار عقل عقل آمد صافی
عقل عقلند اولیا و عقلها
بر مثال اشتران تا انتها
عقل عقلت مغز و عقل تست پوست
معدّه حیوان همیشه پوست جوست
عقل دفترها کند یکسر سیاه
عقل عقل آفاق دارد پر ز ماه
(مولوی، ۱۳۹۸: ۳/۲۵۲۹-۲۵۳)

عقل کل، راهبر و راهنمای سالک است و قبل از گرفتار شدن انسان در دام حوادث زندگی با درخشش خود راه نجات و رستگاری را به او نشان می دهد و او را از ورطه هلاکت می رهاند. این عقل پرورده ایمان است و حقایق اسرار را به خوبی درک می -

کند: «این گونه عقل که با فیض الهی در سینه جوشش می‌کند، حاکی از دست یافتن به حکمت بالغه‌ی الهی و دانستن علوم غیبی و وقوف به اسرار درون پرده است که این خود، مستلزم صافی دل و صفای باطن است که موجب جوشیدن دانشی فراتر از سایر دانش‌ها در سینه آدمی می‌شود.» (محمدی و ایقانی، ۱۳۸۵: ۲۷)

هرچند مولانا پای عقل را چوبین و سست می‌داند، اما باز هم معتقد است که نباید مانع سیر و تکامل آن شد و باید عقل را به رشد و کمال رساند.

عقل در شرح شما شد بوالفضول	قدر تو بگذشت از درک عقول
عاجزانه جنبشی باید در آن	گرچه عاجز آمد این عقل از بیان
خیره یوسف وار نک باید دوید	گرچه رخنه‌نیست در عالم پدید
کوشش بیهوده به از خفتگی	دوست دارد یار این آشفستگی

(مولوی، ۱۳۹۸: ۱۵/۵-۱۸)

مولوی به اندازه دیگر عرفا همچون: عطار و غزالی و انصاری عقل را مورد مذمت و سرزنش قرار نداده است. بلکه معتقد است عقل را باید مجال رشد داد زیرا میزان درک انسان به اندیشه اوست.

مابقی تو استخوان و ریشه‌ای	ای برادر تو همان اندیشه‌ای
ور بود خاری تو هیمه گلخنی	گر گلست اندیشه تو گلخنی

(مولوی، ۱۳۹۸: ۲۷۸/۲)

۳- عقل و عشق از منظر مولانا

مولوی در اکثر موارد، بحث عقل را به عنوان یک بحث جداگانه مطرح نکرده بلکه آن را در تقابل با عشق مورد توجه قرار داده است. به عبارت دیگر، عقل و عشق در مثنوی، نوعی مفهوم «تقابل» هستند که در تقابل با عشق شناخته می‌شوند و همیشه عشق برتری جسته است. نوع نگاه عارفان به «عقل» و جایگاه آن در مسائلی است که همواره چالش برانگیز بوده و معمولاً مایه اتهام «عقل‌گریزی» نسبت به عرفا می‌شود، در حالی که عقل و اهمیت آن جزء بدیهی ترین نیاز بشر است. مولانا از آن دسته از عرفا می‌باشد که عشق را برای سیر در طریق الهی لازم و برای کل مسیر تا رسیدن به معشوق کافی می‌داند و بر این

عقیده است. که عشق بهترین مرکب است که سوار خود را تا سر منزل مقصود به سلامت خواهد رسانید. «اما عشق در نظر مولانا حتی اگر «این سری» و مجازی باشد باز وقتی مشیت الهی را وسیله تصعید و تعالی آن سازد به عشق «آن سری» و حقیقی تبدیل می شود و عاقبت سالک را به حق نایل می کند.» (زرین کوب، ۱۳۸۹: ۲۸۱)

عقل در شرحش چو خر در گل بخفت شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت
(مولوی، ۱۳۹۸: ۱۱۶/۱)

شرح عشق و حالات عاشقی را مولانا در فرد عاشق می بیند، و خود عشق علامت هایی دارد که از چهره عاشق پیداست، ولی هنگامی که عقل سعی بر تفسیر عشق می کند. (هم چون خری که در گل فرو می رود) از عهده تفسیر و شرح آن بر نمی آید. عقل در بارگاه عشق پاشکسته و ناتوان است.

پس چه باشد عشق؟ دریای عدم در شکسته عقل را آنجا قدم
بندگی و سلطنت معلوم شد زین دو پرده عاشقی مکتوم شد
(مولوی، ۱۳۹۸: ۴۷۲۵/۳)

مولانا عشق را دریایی عظیم و عدم ترسیم می کند که عقلا از ورود به آن ناتوان است. در این جا عاشق در بی نهایت سیر می کند در حالی که عقل از ماجرا غافل است. چون قلم اندر نیشن بر شتافت چون به عشق آمد، قلم بر خود شکافت
عقل در شرحش چو خر در گل بخفت شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت
(مولوی، ۱۳۹۸: ۱۱۵/۱)

به اعتقاد مولانا، عشق به عنوان یکی از اصول تکوین عالم، منشاء و مبداء حیات است. شرح عشق را با قلم نمی توان بر روی کاغذ نوشت و حالت عاشقی را تفسیر کرد، مولانا برای نشان دادن ابهت و عظمت عشق، از شکافته شدن قلم می گوید، هنگامی که قصد نوشتن شرح عشق را می کند. قلم از شدت و عظمت عشق شکاف می خورد.

هر چه گویم عشق را شرح و بیان چون به عشق آیم خجل باشم از آن
(مولوی، ۱۳۹۸: ۱۱۳/۱)

عشق در نظر مولوی لایتناهی است و توصیف پذیری ندارد و در صورت توصیف و شرح عشق، اگر چه سالیان سال بگذرد، اما هنوز ذره کوچکی از حق مطلب در مورد عشق

گفته نشده است.

شرح عشق ار من بگویم بر دوام صد قیامت بگذرد وین نا تمام
(مولوی، ۱۳۹۸: ۵/ ۲۱۸۹)

عشق در بی نهایت سیر می کند و در محدوده زمان نمی گنجد، محدود به تعریف خاصی نیست. عشق بی نهایت و روشن‌گراست و در مقابل، عقل محدود است و مثل کسی است که در تاریکی قدم بر میدارد، عشق آتشی سوزان است و بحری بی پایان. عشق جانست و قصه بی پایانست و درد بی درمانست. تنها به فتوای عشق می توان ماسوی الله را فراموش کرد و با شاهد ازل دست در آغوش شد. عقل و عشق هریک نوایی سازند و سازی می نوازند. «عقل گوید: همه چیز برای تو عشق گوید تو و همه چیز برای او. عشق گوید: در راه معشوق جان فدا کن عقل گوید: این کار خطرناکی است، ترک ماجرا کن ... عقل وسیله شناخت دریا از طریق قطره است، عشق قطره را دریا ساختن است. عقل مبنای خودنمایی و ناز است، عشق مایه جانبازی و نیاز است. خلاصه آن که: عقل وزیر امین «تن» است و عشق سپهسالار «روح». لشکر عقل نفس و صفات نفس و بافته‌های خلق است در حالی که لشکر عشق صفات روح و یافته‌های حق است». (نوربخش: ۱۳۸۱، ۴۵)

۵- تقابل عقل و عشق از دیدگاه مولانا

واژه عشق از واژه‌های پربسامد اشعار مولوی است. پایه و اساس دیدگاه مولانا بر عشق بنا شده است از نظر مولانا عشق در تمام هستی جریان دارد و زندگی سراسر عشق است. زندگی بدون عشق اعتباری ندارد. عرفان، اوج تکامل عشق است و عشق عرفانی نمونه ای از انسان کامل است. بنیاد عرفان به عشق است و این عشق شوری است که در جان مولانا می دمد و روح مولانا را به اوج می برد. مولوی عشق را اکسیر می داند که وجود انسان را دگرگون می کند از نظر او عشق از صفات الهی است که انسان به واسطه آن پیوندی درونی با خدای خویش می یابد. مولانا نام عشق را درد بی دوا می گذارد دردی که درمانش فقط خود عشق است.

آتش عشق است کاندر نی فتاد جوشش عشق است کاندر می فتاد
(مولوی، ۱۳۹۸: ۱/ ۱۰)

عشق ورزی و محبت موجب تمایز انسان از دیگر موجودات عالم است، حتی فرشتگان. برای همین است که عشق ورزی مایه عرفان است که سرپا این عشق ورزی معنویت است. و هر چه این عشق ورزی معنوی در انسان اوج بگیرد، مرتبه انسان بلندتر می رود و انسان را به خداوند نزدیک تر می کند. اصولاً از دید عرفان، هدف از آفرینش عشق بوده است، طوری که حافظ می گوید:

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
جلوه ای کرد رخت دید ملک عشق نداشت عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد

نظر عرفا از جمله مولانا این است که هیچ شرحی و هیچ بیانی برای عشق نمی توان متصور شد و معتقدند اگر کسی عشق را شرح و تفسیر کند مدعی لاف زن است. از نظر مولوی عشق در زبان و گفتار نمی گنجد و خود را خجل از شرح و بیان عشق می داند و می گوید هر چقدر عشق بی بیان و بی تفسیر باشد نیل به هدف را سرعت می بخشد.

گرچه تفسیر زبان روشننگر ست لیک عشق بی زبان روشن تراست
چون قلم اندر نوشتن می شتافت چون به عشق آمد قلم بر خود شکافت
(مولوی، ۱۳۹۸: ۱/۱۱۳)

مولانا، عشق را بهترین معلم در راهبری و در طی طریق سخت و دشوار می داند. هر جا از عشق سخن به میان می آید مدعی به نام عقل اظهار وجود می کند و به جهت ناتوانی عقل در درک عشق، بین آن دو جدال رخ می دهد از طرفی عرفا و مولانا به طور کامل منکر عقل نیستند اما معتقدند که عقل قدرت درک حقایق معرفتی را ندارد به همین دلیل با عقل کنار نمی آیند و تنها عقلی را می پذیرند که از وحی الهام پذیرد پس عقل را کنار می نهند و برای کسب معارف و حقایق و اسرار الهی به عشق پناه می برند. مولانا، از سویی، به ستایش «عقل» می پردازد و در سویی دیگر عقل را نکوهش می کند و آن را به «پای چوبین» تشبیه می نماید. تقابل میان عقل و عشق، در واقع، تقابل میان عقل جزوی و عشق است، نه میان عقل کلی و عشق. از نظر مولانا عقل جزوی نمی تواند راهگشای عاشق باشد پس باید آن را قربانی عشق کرد و به عشق پیوست. مولانا معتقد است عشق، سالک را به سر منزل کمال می رساند. عشقی که در آثار عرفا بازتاب دارد، جنبه الهی و ملکوتی

دارد، چنان که مولانا برای رسیدن به عشق الهی می گوید:

عاشقی گرزین سر و گرزان سر است عاقبت ما را بدان شه رهبر است
(مولوی، ۱۳۹۸: ۱۱۱/۱)

مولانا معتقد است که عقل و خرد مختصر و جزوی انسان تا حدودی می تواند او را به سوی حق و حقیقت راهنمایی کند، اما از ادراک حقیقت و عشق، آن چنان که باید و شاید عاجز و ناتوان است و این مطلب را با آوردن تمثیل های حکیمانه در کتاب « فیه ما فیه » بیان کرده است: «عقل چندان خوب است و مطلوب است که ترا بر در پادشاه آورد. چون بر در او رسیدی عقل را طلاق ده که این ساعت عقل زیان تست و راهزن است. چون به وی رسیدی خود را به وی تسلیم کن. ترا با چون و چرا کاری نیست؛ و همچنین بیمار، عقل او چندان نیک است که او را بر طیب آرد. چون بر طیبش آورد بعد از آن عقل او در کار نیست و خویشتن را به طیب باید تسلیم کردن» (مولوی، ۱۳۸۶: ۱۳۰)

از نظر مولانا «دل» بر «عقل» برتری و رجحان دارد چون دل ظرف عشق است. اما عقل ظرف هوی و هوس است، عقلی که در مرحله برزخ بماند یا به سمت نفس گرایش پیدا کند، در تقابل با عشق قرار می گیرد و تقابل عقل و عشق، رایج ترین مقوله عرفان است. در عرفان، تقابل میان عشق و عقل، همیشه به نفع عشق است:

هر زمان دل را دگر میلی دهیم هر نفس دل را دگر داغی نهیم
حکم بر دل بعد ازین بی واسطه حق کند چون یافت دل این رابسطه
حق همی گوید نظمان بر دل است نیست بر صورت که آن آب و گل است
(مولوی، ۱۳۹۸: ۱۶۴۱/۳)

مولوی عقلی را واقعی می داند که از منبع اصل سرچشمه گرفته باشد. او عقل را پای عشق «قربان» کرده و به ما نیز توصیه می کند عقل را قربان عشق کنیم. تقابل میان عقل و عشق، در واقع، تقابل میان عقل جزوی و عشق است، نه میان عقل کلی و عشق. از نظر مولانا عقل جزوی نمی تواند راهگشای عاشق باشد پس باید آن را قربانی عشق کرد و به عشق پیوست.

عقل را قربان کن اندر عشق دوست عقل ها باری از آنسو است، که اوست

دانشی باید که اصلش زان سر است زانکه هر فرعی به اصلش رهبر است
(مولوی، ۱۳۹۸: ۱۴۲۵/۴)

مولوی می گوید از آن جایی که عشق حقیقی و حقیقت عشق، با عقل جزوی و اکتسابی و فلسفی مناسبتی ندارد، لذا باید آن‌ها را دور انداخت و باید خود را از قوانین عقل ناقص و جزئی آزاد کرد و جنون را بر آن ترجیح داد.

عقل را هم آزمودم من بسی زین سپس جویم جنون را مغرسی
آزمودم عقل دور اندیش را بعد از این دیوانه سازم خویش را
(مولوی، ۱۳۹۸: ۲۳۴۳/۲)

همانطور که مولانا عقل را در دو دسته کلی و جزئی قرار می دهد عشق را نیز به دو دسته عشق مجازی و عشق حقیقی معرفی می کند و می گوید از بین این دو باید عشق مجازی را ترک کرد و به عشق حقیقی پیوست تا بتوان به وسیله عشق حقیقی و عقل کل به درک عالم ملکوت راه یافت. مولانا، از سویی، به ستایش «عقل» می پردازد و در سویی دیگر عقل را نکوهش می کند و آن را به «پای چوبین» تشبیه می نماید. تقابل میان عقل و عشق، در واقع، تقابل میان عقل جزوی و عشق است، نه میان عقل کلی و عشق. از نظر مولانا عقل جزوی نمی تواند راهگشای عاشق باشد پس باید آن را قربانی عشق کرد و به عشق پیوست.

سید حسین نصر، می گوید مخالفت بین عقل و عشق که مولانا بیان کرده است به معنی مخالفت کامل او با ذات عقل و اندیشه نیست. تضاد و تعارض میان عقل و عشق در آثار مولانا تضاد با اصل عقل و اندیشه نیست، بلکه ناشی از شرایط تاریخی رابطه میان تصوف و فلسفه در دوران زندگی مولانا است: «این مخالفت با فلسفه وقت و به دنبال آن عناد با عقل و استدلال به معنای هر روزی آن را، برخی حجت از برای مخالفت مولانا با عقل به طور کلی دانسته اند و کمتر به شرایط تاریخی رابطه بین تصوف و فلسفه در عصر مولانا توجه کرده اند. در حالیکه مولانا خود یک حکیم و عارف در بالاترین سطح بوده و هیچ گاه ارزش عقل به معنای کلی آن را در کسب معرفت الهی فراموش نکرده است».

نکته دیگری که در رابطه با عقل، در اندیشه مولانا نمایان است، ارتباط عقل با وحی است. مولانا، هنگامی که عقل جزئی یا استدلالی و عقل کلی را از هم متمایز می‌کند و اولی را مذموم و دومی را ممدوح قلمداد می‌کند، بر این نکته هم اصرار می‌ورزد که باید عقل را تسلیم وحی نمود و با تکیه بر شرع است که مجاهدت‌های عقلی و فکری مثمر ثمر واقع می‌شود.

عقل قربان کن به پیش مصطفی حسبی الله گــو که الله ام کفی
(مولوی، ۱۳۹۸: ۴/۱۴۰۹)

اعتقاد مولوی بر این است که عقل جزئی و ناقص مانع اتصال انسان به حقیقت است چون با نفس همراه است و نفس در وجود اغلب انسان‌ها غالب تر از عقل است پس عقل انسان به دلیل سرگرم شدن به زرق و برق دنیوی نمی‌تواند به درک معارف و حقیقت برسد لذا فقط عشق در این وادی راهبر و راهنماست چون عشق محدودیت‌های عقل را ندارد. عشقی که عرفا از آن دم می‌زنند با جنون همراه است عشقی که با دیوانگی عجین است و در اشعار صوفیه منعکس شده است این نوع اندیشه در اشعار و افکار مولوی نیز نمایان است. در میان متصوفه، ستیز بین عقل و عشق به شدت رایج بوده و همیشه با زهد و ریا جدال داشته‌اند مولانا هم در اشعارش به زهد ستیزی اشاره دارد و زاهدان ریاکار را در رسیدن به معارف و سعادت اخروی ناکام می‌داند. «زاهد به سبب محروم بودن از این عشق و عدم درک این نصیبه ازلی در فکر این است که چه کار کند تا در آن جهان به بهشت رود و از تنعمات اخروی برخوردار شود و عاشق به آنچه از سابق بر او رفته است می‌اندیشد. (پورنامداریان، ۱۳۸۸: ۱۵) عقل همواره به دنبال اغراض و مقاصد منفعت‌طلبانه است بنابراین عقل در جزییات خود را محصور کرده و گرفتار ریزه کاری‌های منفعت طلبی دنیوی است و از کلیت خود فاصله گرفته است:

زر عقلت ریزه است ای متهم بر قراضه مهر سکه چون نهم؟
عقل تو قسمت شده بر صد مهم بر هزاران آرزو و طم و رم
جمع باید کرد اجزایا به عشق تا شود خوش چون سمرقند و دمشق
(مولوی، ۱۳۹۸: ۴/۳۲۸۸-۳۲۹۰)

در سروده های شاعران عارف مسلک در ارتباط با عشق و عقل، با مقوله ای به نام جنون عشق روبرو هستیم به طور کلی دیوانگی عشاق یکی از درونمایه های شعر صوفیه است، این تفکر و دیدگاه در اشعار مولانا جلال الدین نیز به چشم می خورد. بر این اساس مولانا، علم تقلیدی را که زائیده عقل جزوی است، وبال جان می داند و به باور او انسان باید از این علم و عقل و خرد، جاهل شود، و چنگ در جنون و دیوانگی عشق زند. هر گاه سخن از عقل ستیزی عارف و عاشق به میان آید، به زهد ستیزی نیز اشاره می شود. از نظر عرفا اساس و مایه زندگی وهستی و آفرینش نه علم، نه عقل بلکه عشق است پس برای شناخت هستی و تقرب کردن به اصل خویش که همانا جوهر آفرینش است با شور و حال عشق باید رفت. مولوی عشق را دواي همه دردها می داند و می گوید با عشق شادی مطلق حاصل می شود.

شاد باش ای عشق خوش سودای ما ای طیب جمله علت های ما
ای دواي نخوت و ناموس ما ای تو افلاطون و جالینوس ما
(مولوی، ۱۳۹۸: ۲۳/۱)

حافظ در تکمیل فلسفه عشق ورزیدن می گوید:

عاشق شوارنه روزی کار جهان برآید ناخوانده درس مقصود از کارگاه هستی
مولوی عشق را دریای بی انتهایی می داند که بدون آن جهان فسرده و بی جان است. مولوی در مواجهه با جهان و به ویژه برای آشنایی با راز هستی، تنها یک شیوه شناخت را کارگشا و مفید می دانست و آن شیوه ی عشق و شور یا در اوج آن جنون و خرفتی و دیوانگی بود. (درآگاهی: ۱۳۷۹، ۹۱)

عشق بحری آسمان بر وی کفی چون زلیخا در هوای یوسفی
دور گردون راز موج عشق دان گر نبودی عشق بفسردی جهان
(مولوی، ۱۳۹۸: ۳۸۵۴/۵)

۴- تقابل عقل و عشق از دیدگاه صوفیه

ستیز بین عقل و عشق در آثار اکثر عرفا و صوفیه چه منظوم و چه مثنوی به چشم می خورد، و اغلب صوفیان با این نگاه که ادراکات و دریافت های خود را متعالی تر و فراتر از درک عقلی می دانند به نکوهش و انکار عقل فلسفی و عقل جزوی و عدد اندیش

برخاسته‌اند. این معنی در اسرارالتوحید این گونه بیان شده است. «... شیخ ابوالحسن خرقانی را رفته است، قدس الله روحه العزیز، که: علماء امت بر آن متفق اند که خداوند را جل جلاله به عقل باید شناخت. بوالحسن چون به عقل نگریست، او را در این راه نابینا دید. تا خدایش بینایی ندهد، او راه ننماید نبیند و نداند. بسیار کس را ما دست گرفتیم و از غرور عقل به راه آوردیم». (محمد بن منور، ۱۳۶۶: ۲۸۴)

شیخ نجم الدین رازی تقابل میان عقل و عشق را بسیار گسترده تر می‌کند به طوری که هرگز میان این دو سازشی نخواهد بود و می‌گوید: «میان محبت و عقل منازعت و مخالفت است، هرگز با یکدیگر ن سازند. به هر منزل که محبت رخت اندازد، عقل خانه پردازد. هر کجا عقل خانه گیرد محبت کرانه گیرد. همچنان که میان آب و آتش تضاد است میان عقل و عشق همچنان است، پس عشق با عقل ن ساخت او را بر هم زد و رها کرد و قصد محبوب خویش کرد» (رازی، ۱۳۶۶: ۶۳) ابن عربی ناسازگاری میان عشق و عقل را چنین تحلیل می‌کند که «عشق بر نفوس چیره تر از عقل است و این از آن روست که عقل، دارنده خود را مقید می‌سازد در حالی که از اوصاف عشق گمراهی و سرگشتگی (حیرت) است و حیرت با عقل ناسازگار است زیرا عقل موجب جمع انسان و حیرت موجب پراکندگی اوست». (صانع پور، ۱۳۸۵: ۱۴)

درباره نارسایی عقل و خرد ستیزی صوفیه، باید گفت که دشمنی عرفا و صوفیه نسبت به عقل و علم، در قصور علم و عقل از رسیدن به حقیقت و محدود کردن دامنه قلمرو فعالیت عقل و خرد است، نه در باطل و مردود دانستن کلی آن: «نوع و لحن بیان عارفان در خصوص عقل، همگان را به اشتباه و خطا می‌اندازد. عموم مردم و حتی گاهی غیر عامه نیز، تصورشان بر این بوده است که عارفان از مخالفان سر سخت عقل و اندیشه‌اند. در حالی که عارفان با عقل سلیم مخالفتی ندارند. در واقع، انکاری که در زبان صوفیان مشاهده می‌کنیم، انکار در ذات عقل نیست، بلکه انکار قلمرو آن و محدود کردن آن است». (محمدی، ۱۳۸۱: ۳۱)

عقل جزوی عشق را منکر بود گرچه بنماید که صاحب سر بود
(مولوی، ۱۳۹۸: ۱/۱۹۹۱)

احمد غزالی ناتوانی عقل را از ادراک حقیقت روح و عشق اینگونه شرح می‌دهد:

«عقول را دیده بر بسته اند از ادراک ماهیت و حقیقت روح، روح صدف عشق است، پس چون بصدف، علم را راه نیست بجوهر مکنون که در آن صدف است چگونه راه بود...» (غزالی، ۱۳۵۹: ۶۲). و نیز عده ای گفته اند: «عقلی که عرفا و صوفیه با آن در افتاده اند، منظور دانش و خرد یونانی و عقل وسیله جو و عقل جزوی نا توان از ادراک حقیقت است.» (جعفری، ۱۳۸۶: ۳۴) که پیرو نفس است و حجابی است که مانع رسیدن انسان به سر منزل حق و حقیقت است. «مولانا نیز می گوید منظور از عقلی که با عشق در تعارض و تقابل است، عقل سودجوی و عقل بازاری زیرکان است... و باید آن را از عقل نور بخش که در خدمت عشق تیغ می زند، تفریق کرد» (ستاری، ۱۳۹۲: ۶۰)

عرفا همیشه عقل و عشق را در مقابل هم قرار داده اند. «مقابل عقل و عشق همانا مقابله دو نگرش یا دو جریان نیرومند در تاریخ اندیشه بشر است. یکی فلسفه یا حکمت عقلی، استدلالی، مشائی که نسبتش به ارسطو می رسد و دیگری فلسفه یا حکمت عاشقانه، شهودی، اشراقی که نسب از افلاطون دارد.» (خرمشاهی، ۱۳۸۰: ۶۹۲)

محمی الدین ابن عربی اینگونه بیان می کند که: «اگر شریعتی نبود که اخبار الهی را بیاورد هیچکس خدا را نمی شناخت و اگر انسان با ادله عقلی به ذات حق تعالی رهنمون می شد هرگز به خدا عشق نمی ورزید زیرا ادله عقلی حاکی از سلب صفات مخلوقات از خداست که چنین امری نمی تواند عامل دوست داشتن خدا شود و تنها اخبار شریعت که صفات خدا را به نحو ایجابی معرفی می کند، می تواند حب خدا را در جان انسان ایجاد کند و به این ترتیب خداوند خود را به انسان شناسانده است نه اینکه او با نظر خود خدا را شناخته باشد. با این همه، وحدت حق با اشیاء در نظر ابن عربی مانع از آن نیست که خلق به حق عشق بورزد. زیرا به عقیده وی تفاوت بین خلق و حق در واقع اعتباریست و حقیقت آنها یکی است. به علاوه هر چیز به جنس خود عشق می ورزد و این تجاذب که در تمام عالم هست به همین سبب است. در این صورت عشق به حق و محبت الهی که صوفیه از آن سخن گفته اند در نظر ابن عربی نا معقول نیست. (زرین کوب، ۱۳۶۹: ۱۲۰)

تضاد میان عقل و عشق در آثار صوفیان موضوعی رایج است. چنین به نظر می رسد که در شخصیت انسان این دو عامل نیرومند با یکدیگر در جدالند. این جدال را گاه جدال میان

شرع و عشق و گاه تضاد میان شریعت و حقیقت می‌خوانند و در آیین فکری صوفیان گرایش عام به ترجیح عشق است بر شرع و عقل. گاه این تضاد را با تمام حدّت و شدّتش با این حکم گستاخانه تعبیر می‌کنند که عشق بی شرع است و شرع بی عشق. (ر.ک. خلیفه:

۸۵، ۱۳۸۳)

نتیجه گیری

عشق، از دید مولانا، رهبر و معلم سالک در پیمودن راه سخت و پر مشقت رسیدن به قله قاف حقیقت است، در اشعار مولانا همانند سایر عارفان و صوفیان، هنگامی که از موضوع عشق سخن به میان می‌آید، حریفی به نام عقل در برابر آن قد علم می‌کند، جدال و ستیزی پایان ناپذیر بین آن دو در می‌گیرد. با وجود این که مولانا و اکثر صوفیان عقل را قبول دارند، به طور کلی به رد آن اشاره نکرده‌اند و برای آن شأن و منزلتی قائل‌اند، اما آن را از درک معرفت حقیقت و راه یافتن به عالم غیب و اسرار غیبی عاجز و ناتوان می‌دانند و راه حقیقی را تنها در انکار فلسفه و استدلال می‌دانند و به جهان عشق و حکمت و عقلی که به حضرت حق انکا دارد متوسل می‌شوند. در این جدال و کشمکش، همیشه با عقل و فلسفه از آن جهت که ناتوان و نارساست، ناسازگاری وجود دارد و آن را مغلوب و محکوم و عشق را غالب و حاکم، قلمداد می‌کنند. مولانا معتقد است که چون کار عقل جزوی مصلحت بینی و دوراندیشی و منفعت طلبی است و به امور دنیوی می‌پردازد لذا عقل دوراندیش را کنار می‌نهد و جنون را بر چنان عقلی برتری می‌دهد. مولانا به طور کلی عقل را مردود نمی‌شمارد بلکه آن را به دو نوع عقل جزئی و عقل کل تقسیم می‌نماید؛ عقل جزئی از طریق تحصیل علم و درس تقویت می‌شود اما عقل کل، آفریده خدا و نیروی مثبت دنیای معنوی است. مولانا عشق انسان به خدا را میسر می‌داند و می‌گوید عشق، انسان را به سوی خدا رهبری می‌کند و تنها خدا شایسته عشق ورزی است.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۵) دفتر عقل و آیت عشق، تهران: طرح نو.
۲. ابراهیمیان، حسین (۱۳۸۷) معرفت شناسی، چاپ دوم، تهران: انتشارات بوستان کتاب قلم.
۳. ابن عربی، محی الدین (۱۳۹۰) فصوص الحکم، ترجمه محمد علی موحد و صمد موحد، تهران: کارنامه.
۴. پورجوادی، نصرالله (۱۳۸۷) باده عشق، چاپ اول، تهران: نشر کارنامه.
۵. جعفری، محمد تقی (۱۳۸۶) تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، ج ۱۵، تهران: انتشارات اسلامی.
۶. خرماشاهی، بهاء الدین (۱۳۸۰) حافظ نامه، بخش اول و دوم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۷. خلیفه، عبدالحکیم (۱۳۸۳) عرفان مولوی ترجمه احمد محمدی و احمد میر علایی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۸. درآگاهی، محمود (۱۳۷۹): رسول آفتاب «مولوی از شریعت تا شوریدگی» تهران: انتشارات امیر کبیر.
۹. دهخدا، علی اکبر (۱۳۴۶) لغتنامه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۰. رازی، نجم الدین (۱۳۶۶) مرصاد العباد، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۱۱. راستگو، سید محمد (۱۳۸۳) عرفان در غزل فارسی» چاپ اول، تهران: علمی و فرهنگی.
۱۲. ریاحی، پری (۱۳۸۴) عقل از دیدگاه مولانا، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۳. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۹) جست و جو در تصوف ایران. تهران: امیر کبیر.
۱۴. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۹) بحر در کوزه، تهران: علمی.
۱۵. زمانی، کریم (۱۳۸۵) شرح جامع مثنوی معنوی، تهران: اطلاعات.
۱۶. زمانی، کریم (۱۳۹۵) میناگر عشق، چاپ چهاردهم تهران: نشر نی.
۱۷. ستاری، جلال (۱۳۹۲) عشق صوفیانه، تهران: نشر مرکز.
۱۸. سجادی، سید جعفر (۱۳۶۲) فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران: طهوری.
۱۹. سجادی، سید ضیاء الدین (۱۳۷۵) مقدمه ای بر مبانی عرفان و تصوف، تهران: سمت.
۲۰. صانع پور، مریم (۱۳۸۵) محی الدین ابن عربی و نقش خیال قدسی در شهود حق، تهران: نشر علم.
۲۱. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۶۷) قرآن در اسلام. تهران: طلوع.

۲۲. عزالدین کاشانی، محمود بن علی (۱۳۸۵) مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح عفت کرباسی، محمد رضا برزگر خالقی، تهران: انتشارات زوار.
۲۳. غزالی، احمد (۱۳۵۹) السوانح فی العشق، تصحیح ایرج افشار، تهران: انتشارات منوچهری.
۲۴. فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۹۰) شرح مثنوی شریف، چاپ پانزدهم، تهران: زوار.
۲۵. قشیری، ابوالقاسم (۱۳۷۴) رساله قشیری، قم: بیدار.
۲۶. کی منش، عباس (۱۳۶۶) پرتو عرفان، چاپ اول، تهران: نشر سعدی.
۲۷. محمدبن منور (۱۳۷۲) اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، به اهتمام ذبیح الله صفا، تهران: نشر سخن.
۲۸. محمدپور دهکردی، سیما (۱۳۸۴) عشق بدون مرز، قم: مطبوعات دینی.
۲۹. محمدی وایقانی، محمد کاظم، (۱۳۸۵) مولانا و دفاع از عقل، تهران: نجم کبری
۳۰. محمدی، کاظم (۱۳۸۱) چالش درون (جدال تاریخی عقل و عشق)، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۱. مولوی، مولانا جلال الدین محمد، (۱۳۹۸). مثنوی معنوی، تصحیح محمد علی موحد، چاپ چهارم، تهران: نشر هرمس.
۳۲. مولوی، مولانا جلال الدین محمد، (۱۳۸۷): فیه مافیه، تهران، انتشارات نگاه.
۳۳. نوربخش، جواد ۱۳۸۱، چهل کلام و سی پیام، چاپ دوم، تهران، انتشارات یلدا قلم.

فهرست مقالات

۳۴. امیری خراسانی، احمد (۱۳۸۰) «علم از دیدگاه مولانا»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، شماره ۱۵۹، صص ۳۶۷ تا ۳۹۴
۳۵. بدری، احمد (۱۳۹۲) «معرفت شناسی دینی در اندیشه مولوی» فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت» صص ۶۴ تا ۴۵
۳۶. ضیایی، انور (۱۳۸۹) «تقابل عقل و عشق در مثنوی مولانا و سنایی» مجله اندیشه های ادبی: تابستان ۱۳۸۹، دوره، شماره ۴؛ صص ۱۱۹ تا ۱۴۰
۳۷. فرمهبینی فراهانی، محسن و مهدی سبحانی نژاد و زینب مهدوی (۱۳۸۹) «تبیین جایگاه عقل در مثنوی مولوی و دلالت های تربیتی آن» دو ماهنامه علمی پژوهشی دانشگاه شاهد، دوره ۱، شماره ۴۵، صص ۶۷-۹۵.

فضیلت گرایی از دیدگاه امام علی (ع) در نهج البلاغه

۱ مریم خاتمی

۲ علی شیخ الاسلامی

۳ رضا الهی منش

۴ علی آقا نوری

چکیده

اساسی‌ترین پرسش اخلاق این است که: "چه کاری خوب است؟". سه پاسخ بنیادین به این پرسش در سه مکتب وظیفه‌گرا، نتیجه‌گرا و اخلاق فضیلت طبقه‌بندی شده است. از میان این سه گونه‌ی اخلاق، اخلاق فضیلت در دوره مدرنیسم مورد توجه پژوهش‌گران و اندیشمندان اسلامی و غیراسلامی بوده و به عنوان یک دیدگاهی فراتر از دو دیدگاه رایج (وظیفه‌گرا و نتیجه‌گرا)، مورد تدقیق دقیق قرار گرفته است؛

می‌توان گفت اخلاق فضیلت نظریه‌ای غالب نزد امام علی (ع) و عارفان است. برای مثال آنجا که امام (ع) در نهج البلاغه، حکمت ۳۲ نقل شده: "فَاعِلُ الْخَيْرِ خَيْرٌ مِنْهُ، وَفَاعِلُ الشَّرِّ شَرٌّ مِنْهُ"^۵ (شهیدی، ۱۳۷۸، ص ۱۲۲). و نیز در حکمت ۱۹۸^۶ و چون گفته‌ی خوارج را شنید که حکومت جز از آن خدا نیست، فرمود: سخن حقی است که بدان باطلی را خواهند. (شهیدی، ۱۳۷۸، ص ۴۲۰). که مصداق اخلاق فضیلت می‌باشد. در این نوشتار تحقیقی شاخصه‌های فضیلت‌گرایی با بخشی از نظام اخلاقی نهج البلاغه مقایسه و فضیلت

۱. دانشجوی دکتری ادیان و عرفان، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.

Email: khatami307@gmail.com

۲. استاد دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) Email: dr.alisheikholeslami@gmail.com

۳. استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. Email: elahimanesh@urd.ac.ir

۴. دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. Email: aliaghanore@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۵/۱۶ پذیرش نهایی: ۱۳۹۹/۷/۲۹

۵. نیکوکار از کار نیک بهتر است، و بد کردار از کار بد بدتر.

۶. لَمَّا سَمِعَ قَوْلَ الْخَوَارِجِ لَأَ حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ - كَلِمَةُ حَقٍّ، يُرَادُ بِهَا بَاطِلٌ.

گرایی از منظر آن حضرت مورد بررسی قرار گرفته است. در نهایت مشخص گردید وظیفه گرایی و نتیجه گرایی آن حضرت با آنچه در فلسفه مدرن شناخته می‌شود متفاوت است و از گفته‌های ایشان چنین استنتاج می‌گردد که رویکرد اخلاق فضیلت‌گرا به نظر ایشان نزدیک‌تر است.

واژگان کلیدی

امام علی (ع)، نهج البلاغه، اخلاق، اخلاق فضیلت، عامل اخلاقی.

طرح مسأله

مهمترین مباحث نظری در باب اخلاق به چهار گروه عمده^۱ تقسیم پذیرند: (۱) اخلاق تحلیلی^۲ یا فرااخلاق^۳ که به مباحث مفهومی اخلاق مانند معناشناسی الفاظ و مفاهیم اخلاقی نظیر خوب و بد، مطلوب و نامطلوب و غیره می‌پردازد (۲) اخلاق هنجاری یا دستوری^۴ که به مجموعه‌ای از مباحث اخلاقی می‌پردازد که جنبه مصداقی دارد (۳) اخلاق توصیفی^۵ یعنی مجموعه‌ای از مباحث در این خصوص که چه قواعد یا افعال اخلاقی‌ای در جامعه‌ی خاص یا مابین همه انسان‌ها مشترک است؟ و دسته‌ی آخر (۴) علم النفس اخلاقی^۶ که ناظر به امور نفسانی و روانی‌ای است که آدمی با آنها سر و کار دارد مانند مسأله‌ی جبر و اختیار، حب ذات و خوددوستی انسان. (ملکیان، ۱۳۹۱، ص ۱۱). اخلاق هنجاری خود به مباحث متفاوتی مانند اینکه چه اموری خوب و بد هستند یا چه اموری صواب یا خطا می‌باشند و غیره می‌پردازد. این اخلاق به سه دسته‌ی اخلاق وظیفه، اخلاق نتیجه و اخلاق فضیلت منقسم می‌شود. تا آغاز دوران نوزایی در مغرب زمین، عموم فیلسوفان به تاسی از ارسطو و افلاطون به اخلاق هنجاری خاصی که امروزه از آن به "اخلاق فضیلت" تعبیر می‌شود باور

۱. البته این تقسیم بندی ثابت نیست و هر یک از این مجموعه‌ها خود به نظریه‌ها و مکاتب بسیاری تقسیم می‌شوند. ذکر این نکته ضروری است که دسته چهارم یعنی علم النفس اخلاقی را جناب آقای ملکیان به طبقه‌بندی‌ها افزودند. برای مطالعه بیشتر رجوع شود به مهر ماندگار، مصطفی ملکیان، نشر نگاه معاصر، ص ۱۱

2. Analytical ethics
3. Meta-ethics
4. Normative ethics
5. Descriptive ethics
6. Moral psychology

داشتند. (خزاعی، ۱۳۹۸، ص ۱۵ و ۴۶). با ظهور فلسفه‌ی جدید، اخلاق فضیلت‌بکلی کنار گذاشته شد و جای خود را به دو‌گرایش عمده به نام‌های اخلاق وظیفه‌گرا که با کانت سربرآورد و اخلاق نتیجه‌گرایی جان استورات میل داد. سیطره‌ی این دو مکتب عمده تا اواخر قرن بیستم همچنان ادامه داشت تا اینکه با تلاش جمعی از فیلسوفان اخلاق خلل و نواقص این دو آشکار و معلوم گشت که اخلاق وظیفه و نتیجه از حل و رفع پاره‌ای از مسائل و مشکلات اخلاقی یکسره عاجزند و زمینه برای سربرآوردن دوباره اخلاق فضیلت (شهریاری، ۱۳۹۶، ص ۲۶۰).

وجه اشتراک این دو نظام اخلاقی اینست که یگانه پرسش اصلی اخلاق را این می‌داند که "چه چیزی به عمل ارزش اخلاقی می‌دهد". پاسخ اخلاق وظیفه اینست که برای اینکه عملی ارزش اخلاقی داشته باشد آثار و نتایج مترتب بر آن مهم نیست بلکه خود آن عمل است که باید واجد دو شرط مهم باشد: یکی مطابق با وظیفه باشد و دیگر اینکه از سر وظیفه باشد. اخلاق نتیجه‌گرا پاسخ به این سوال را در آن می‌داند که یک عمل به میزان شادکامی‌ای که برای عامل و دیگران فراهم می‌کند دارای ارزش اخلاقی است. اما اخلاق فضیلت در همین نکته با این هر دو مکتب مخالف است. از نظر اخلاق فضیلت یگانه پرسش مهم اینست که "چه چیزی به انسان ارزش اخلاقی می‌دهد". در واقع در اخلاق فضیلت خودِ عمل مورد نظر نیست بلکه عامل در راس اهمیت قرار دارد. در نتیجه در اخلاق فضیلت سوال‌های "چه انسانی دارای ارزش اخلاقی است" یا "چه زندگی خوب یا دارای ارزش اخلاقی است" حصرِ توجه دارد. (ملکیان، ۱۳۹۴، ص ۱۹۵). بنابراین حل این مسأله نیازمند پژوهش و تحقیق بیش‌تر است و همواره باید در تبیین و توضیح نظریه‌ی «اخلاق فضیلت» که راه‌گشای بسیاری از دغدغه‌های انسان‌هاست، تلاش نمود. یکی از رهنما‌های ارزشمند زیستن اخلاقی کتب مقدس و نوشته‌هاییست که توسط افرادی که خود سرمشق زندگی اخلاقی بوده‌اند به یادگار مانده است. بی‌شک نهج البلاغه گرانباترین و غنی‌ترین منبعی است که می‌توان از آن جهت یافتن سرمشق‌های زیستن اخلاقی از آن بهره‌ها برد.

در این نوشتار در پی آنیم با اتکاء به آموزه‌های اخلاقی امیرالمؤمنین علی (ع) در «نهج البلاغه»، اخلاق فضیلت را مورد بررسی قرار دهیم. گفتنی است تاکنون نسبت

نهج البلاغه با رویکرد اخلاق فضیلت مورد ارزیابی قرار نگرفته است و می‌توان گفت از این حیث نوشتار پیش‌رو گامی رو به جلو و بدیع است.

۱- واژه‌شناسی

نظر به اهمیت موضوع و گستره‌ی پهناور اخلاق، مراد و مقصود خود از اصطلاحات کلیدی مورد بررسی در مقاله را شرح داده و سپس به واکاوی نسبت بین این مفاهیم، مکاتب اخلاقی و نهج البلاغه خواهیم پرداخت.

۱-۱- اخلاق

اخلاق از نظر لغوی جمع «خُلُق» است و به معنای سرشت درونی، طبیعت باطنی، خصلت، خوی و غیره به کار می‌رود. (حسینی، ۱۴۱۶ ق، ج ۸۶/۱۰) به عنوان مثال در قرآن کریم نیز واژه‌ی «خُلُق» به همین معنا به کار رفته است، آن‌جا که می‌فرماید: «و راستی که تو را خویی والاست؛ (فولادوند، ۱۳۷۳، ص ۱۹۵). البته اخلاق و سرشت گاهی همانند کرامت و شجاعت پسندیده است و گاهی مانند ترسویی و لثامت، بد و نکوهیده است. علاوه بر معنای لغوی، برای اخلاق معانی دیگری که اصطلاحات را شامل می‌شود نیز ذکر شده است. به عنوان مثال می‌توان از «نظام اخلاقی» یا «نظریه‌ی هنجاری یک فرد یا گروه» (مثل اخلاق عملی پیامبران، سقراط، اخلاق عملی ورزشکاران و...) و یا «نهاد اخلاقی زندگی» سخن گفت که کمینه در این مورد اخلاق، امری اجتماعی بوده و تنها کشف و جعل فرد برای راهنمایی خودش نیست و هم عرض هنر، علم و حقوق خواهد بود. (صادقی، ۱۳۹۲، ص ۲۵).

۱-۲- فضیلت

تبیین مفهومی فضیلت^۱ در معنای اخلاقی آن بسیار مشکل است و به نوعی وابسته به تعریفی است که از اخلاق فضیلت می‌شود. با توجه به تعدد قرائت از فضیلت‌گرایی اخلاقی، می‌توان مدعی شد عموم تقریرهای اخلاق فضیلت بر اینکه فضیلت نوعی خصلت

۱. مفهوم فضیلت عموماً ترجمه واژه‌ی آرته (arête) یونانی است که معادل لاتین آن ویرتوز vitus و کاربرد رایج انگلیسی آن virtue است. آرته، تاریخی کهن دارد. کاربرد آن به شش قرن پیش از میلاد می‌رسد، تا آنکه به دست افلاطون و ارسطو در معنایی اخلاقی تثبیت می‌شود.

منشی مطلوب و شایسته تحسین است، اتفاق نظر دارند. (طالقانی، ۱۳۹۶، ص ۲۳). به دیگر سخن، فضیلت ما را در به دست یافتن هم‌غایات یا آثار خوب قادر می‌کند که خوبی‌ها اغلب بیرون از ما هستند و هم متضمن انگیزه‌های خوب می‌شود که این انگیزه‌ها بعد درونی ما را تشکیل می‌دهند. (Battaly, 2015, page 65).

۲- دیدگاه‌های اخلاقی

۲-۱- فضیلت‌گرا

اخلاق فضیلت در حقیقت برای خصائل شخصیتی برجسته و حقیقت انسانی ارزش بسیاری قائل است. اخلاق فضیلت، در جبهه مقابل آن رویکردهایی به فلسفه قرار دارد که بر قواعد، تکالیف یا یک الزام کلی درستکاری تأکید می‌ورزند، هرچند که رابطه واقعی میان این برداشت‌های گوناگون خود یک موضوع قابل بحث است. (مسعود علیا، ۱۳۹۴، ص ۷۷). در واقع اخلاق فضیلت به جای سخن از افعال، از اشخاص، انگیزه‌ها، نیت‌ها و ویژگی‌های رفتاری عامل اخلاقی سخن می‌گوید، در واقع پاسخی است به این پرسش دیرینه سقراط که در قلب اخلاق یونان می‌پرسد: «چگونه باید زیست؟» و صاحبان اصلی این اخلاق، سقراط، افلاطون و ارسطو پاسخ می‌دهند: «فضیلت‌مندانه». (Battaly, 2015, p74). در واقع دغدغه‌ی اصلی این دیدگاه، نه نظریه‌ای درباره فعل اخلاقا درست بلکه آن رفتار و منش‌هایی است که معرف شخص اخلاقا خوب یا ستوده است. محور بحث در این دیدگاه، کسب فضائل اخلاقی و دوری از رذائل است. به عبارت دیگر اینکه اخلاق فضیلت، بر «فاعل اخلاقی» تأکید می‌کند نه بر «فعل اخلاقی» و یا «پیامدهای فعل اخلاقی». اخلاق فضیلت در واقع بدیلی برای دوگانه‌ی نتیجه‌گرایی و وظیفه‌گرایی مطرح شد و بر این اساس می‌توان گفت اخلاق فضیلت دارای دو جنبه مکمل است. ۱) برنامه انتقادی که نقدی از فرض‌ها، روش‌ها و آرمان‌های نظریات اخلاقی وظیفه‌گرایانه و نتیجه‌گرایانه به دست می‌دهد و ۲) برنامه تاسیسی که در آن نوعی تلقی اخلاقی هنجاری فضیلت‌مدار مطرح می‌شود و مورد دفاع قرار می‌گیرد. (رحمتی، ۱۳۹۶، ص ۳۹۱).

فضیلت‌گرایان جدای از این که تمام توجه‌شان به فاعل می‌باشد و خطا و صحیح بودن فعل را تابع فضائل و رذایل نفسانی فاعل می‌دانند، برای فضیلت به عنوان ابزاری جهت

دستیابی به سعادت، ارزش ذاتی خاصی قائل هستند. در نتیجه فضیلت‌گرایان بر نقش کنشگر اخلاقی تکیه می‌کنند نه بر اصول اخلاقی یا آثار و نتایجی که بر آنها مترتب می‌شود. بر همین سیاق هرتهوس^۱ استدلال می‌کند که: "یک عمل زمانی درست است اگر و تنها اگر عملی باشد که عامل اخلاقی فضیلتمند در آن اوضاع و احوال انجام می‌دهد"^۲. از نظر اخلاق فضیلت‌یگانه پرسش مهم اینست که "چه چیزی به انسان ارزش اخلاقی می‌دهد"^۳. در واقع در اخلاق فضیلت خود عمل مورد نظر نیست بلکه عامل در راس اهمیت قرار دارد. در نتیجه در اخلاق فضیلت سوال‌های "چه انسانی دارای ارزش اخلاقی است" یا "چه زندگی خوب یا دارای ارزش اخلاقی است" مورد توجه است. سوالی که بدان باید پاسخ گفت این است که فضایل اخلاقی چه ملکات و ویژگی‌هایی هستند؟ پاسخ به این سوال سه نوع اخلاق فضیلت را تعیین می‌کند. (صادقی، ۱۳۹۳، ص ۱۴۴-۱۴۲).

خودگروی ویژگی‌نگر

در این نوع اخلاق فضیلت، خود محور و اساس قرار دارد یعنی فضایل را ملکاتی می‌داند که بیشترین خیر به خود را دربر می‌گیرد. فضیلت اصلی را این می‌داند و بقیه فضایل را مشتق از این اصل در نظر می‌گیرد.

همه‌گروی ویژگی‌نگر

پاسخ این نوع اخلاق فضیلت اینست که فضایل خصلت‌هایی هستند که بیشتر موجب فراهم شدن خیر عمومی می‌گردند. بدیگر سخن، نیک خواهی فضیلت اخلاقی اصلی می‌باشد. در تقابل با خودگروی که خود در مرکز توجه قرار دارد در این نوع اخلاق خیر عمومی مطمح نظر است یعنی آنچه که بیشترین خیر عمومی را موجب می‌شود فضیلت است و مابقی فضایل از آن نشات می‌گیرند.

وظیفه‌گروانه ویژگی‌نگر

این نظریه، دو فضیلت اصلی را نیک‌خواهی و عدالت می‌داند. مابقی فضایل از این دو

1. Rosalind Hursthouse

2. Virtue theory and abortion, in Virtue ethics, Hursthouse, Roseland, Oxford university press

۳. اخلاق فضیلت جدید، چیستی و چرایی، شیرین طالقانی، ماهنامه حکمت و معرفت

فضیلت‌نشآت می‌گیرند. به همین دلیل به اینها را فضیلت اصلی می‌نامند. در خصوص فضایل اصلی اتفاق نظری در آرای و نظرات اندیشمندان وجود ندارد. هر اندیشمندی بر اساس زمین و زمانه خود فضیلت اصلی را خصیصه‌ای متفاوت از دیگری درک می‌کرده است. به عنوان مثال ارسطو و دیگر یونانیان چهار فضیلت حکمت، شجاعت، اعتدال و عدالت را اصلی می‌دانستند. افلاطون سه فضیلت را اصلی قلمداد می‌کرد. مکتب رواقی از افلاطون تبعیت کردند و فضیلت‌های اصلی را عناصر تشکیل‌دهنده «حیات مطابق با طبیعت» می‌دانستند. اما نیک‌خواهی همواره محل اعتنا بوده است. توماس آکویناس در قرن سیزدهم بطور بارزی به بیان نیک‌خواهی پرداخت که در آن زمان به محبت تعبیر می‌شد. بعدها این نیک‌خواهی با دو فضیلت دیگر یعنی امید و ایمان فضیلت‌های سه‌گانه پولسی را تشکیل دادند. (ظهیری، ۱۳۹۶، ص ۱۰). در نتیجه پس از آنکه فلسفه یونان تاثیر خود را بر مسیحیت گذاشت فضیلت‌های اصلی که برای مدت‌ها عناصر اصلی شخصیت تصور می‌شدند به تدریج در اخلاقیات مسیحی برای خود جایگاهی یافتند. در نتیجه مسیحیت هفت فضیلت را اصلی می‌دانست: سه فضیلت پولسی و الهیاتی و چهار فضیلت نخست را فضیلت‌های طبیعی و انسانی بشمار آورد^۱.

۲-۲- دیدگاه نتیجه‌گرا

نتیجه‌گرایی را می‌توان به کلی‌ترین وجه، آموزه‌ای توصیف کرد که می‌گوید درستی و نادرستی اعمال بر مبنای خوبی یا بدی نتایج‌شان تعیین می‌شوند. (مردیها، ۱۳۹۲، ص ۵۳-۹۱). به عبارت دیگر یک فعل یا رفتار، فی‌نفسه نمی‌تواند اخلاقی یا غیراخلاقی باشد، بلکه بر اساس نتیجه و غایتی که دارد، مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. اگر آن آثار و نتایج از خوبی ذاتی برخوردار باشند عملی که به این آثار و نتایج منتهی می‌شوند درست است و اگر آن آثار و نتایج از خوبی ذاتی برخوردار نباشند عمل منجر به آنها نادرست است.

۲-۳- دیدگاه وظیفه‌گرایانه

در اخلاق هنجاری، نظریات وظیفه‌گرایانه در مقابل نظریات نتیجه‌گرایانه قرار می‌گیرند. (ملکیان، ۱۳۹۴، ص ۱۶۵-۲۰۷). اخلاق وظیفه‌گرایانه بر آنچه که نظریات نتیجه

1. Ethics (Foundations of Philosophy series), William Frankena, Pearson; 2nd edition

گرا در نظر دارند، خط بطلان می‌کشد. سخن آنها اینست که علاوه بر خوبی یا بدی‌های نتایج و پیامدهای یک عمل یا رویه، ملاحظات دیگری نیز در کار است که می‌تواند عمل یا قاعده‌ای را الزامی کند. (مسعود علیا، ۱۳۸۹، ص ۲۳۱).

۳- شاخصه‌های فضیلت‌گرایی

اخلاق فضیلت‌شاخصه‌ها و ویژگی‌هایی دارد که می‌توان برخی از آنها را به طور عام بیان کرد که موجب تمایز این رویکرد از نگرش‌های رقیب می‌گردد.

۳-۱- اهمیت انگیزه‌ها

در اخلاق فضیلت بر اهمیت انگیزه افراد در انجام یک فعل خوب تاکید شده است.

۳-۲- توجه به حیات باطنی: رعایت عواطف، خواسته‌ها و دغدغه‌ها

توجه به این نکته ضروری است که حیات اخلاقی انسانی چیزی بس فراتر از عمل است و حیات باطنی انسان‌ها مشتمل بر گنجینه‌ای از "عواطف"، "خواسته‌ها" و "دغدغه" - هاست که می‌تواند به زندگی اخلاقی او جهت دهد. بی‌جهت نبود که مایل استاکر^۱ در مقاله دوران سازش^۲ می‌گوید: "عواطف برای سرشت، معنا و ارزش بخش عظیمی از زندگی بشر اهمیت دارد. بخش وسیعی از زندگی دارای اهمیت اخلاقی ما متضمن عواطف است". به عنوان مثال، علاقه و مهرورزی به مردم، موثرترین راه جلب رحمت و محبت خداوند است. امیر المؤمنین علیه السلام می‌فرماید: «رساترین وسیله برای جلب رحمت الهی، این است که در باطن نسبت به همگان عطف و مهربان باشی». (بهشتی، ۱۳۷۹، صفحه ۵۷۶). مهرورزی و توجه به عواطف مردم، بسیاری از ناهمواری‌ها را هموار می‌سازد. به ویژه اگر ابراز محبت و نشان دادن عواطف از سوی حاکمان یا اسوه‌های اخلاقی باشد. امیر مؤمنان در آغاز نامه خود «مالک اشتر» می‌فرماید: «و مهربانی کردن با همگان و دوستی ورزیدن با آنان، و مباش همچون جانوری شکاری که خوردنشان را غنیمت شماری! چه رعیت دو دسته اند: دسته ای برادر دینی تواند، و دسته دیگر در آفرینش با تو همانند.» (شهیدی، ۱۳۷۸، ص ۲۴۳).

1. Micheal Stocker

2. The schizophrenia of modern ethical theories, in Virtue ethics, Stocker, Michael, New York

۳-۳- منش^۱

در صورتی رفتاری درست و از نظر اخلاقی پسندیده است که از منش فضیلت‌مند فاعل اخلاقی ناشی شده باشد. اخلاق فضیلت اخلاقی است که تأکید عمده خود را بر منش فضیلت‌مند افراد قرار داده است. بر همین اساس، اعمال را می‌توان از دو دیدگاه مورد قضاوت قرار داد. دیدگاه منش‌محور و دیدگاه غیر منش‌محور. اگر در داوری خود صرفاً از قوانین، اصول یا نتایج بهره بگیریم به وضوح دیدگاه غیرمنش‌محور را برگزیدیم، اما اگر به شخص و مشخصات روان‌شناختی یا تمایلات و انگیزه‌های او نظر بیفکنیم، داوری از نوع منش‌محور خواهد بود. همان‌گونه که بیان شد، حتی برخی در این خصوص مدعی‌اند: عملی درست است که مطابق با نوع رفتار یک فرد فضیلت‌مند در همان شرایط باشد. در این صورت، چیزی که عمل و رفتاری را از نظر اخلاقی درست می‌کند، تطابق آن با نوع عملی است که یک فرد فضیلت‌مند در شرایط یکسان انجام می‌دهد. نظیر این ادعا را فیلیپا فوت^۲ و هوستهورس^۳ نیز دارند^۴ در این دیدگاه، ملکات^۵ و عادات^۶ را با فضایل یکسان می‌گیرند.

۳-۴- غنی‌سازی اخلاقی

مراد از غنی شدن در حیات اخلاقی یعنی تا آنجا که مقدر است فضایل هر چه بیشتری را در خود محقق و ایجاد نماییم. هدف انبیا و بزرگان بر همین نهج بوده‌است که تمام قد در برابر اخلاق منحنی‌ایستاده و بر غنای اخلاقی خود و جامعه خود بیفزایند. در این راستا یکی از وجوه اشتراک اخلاق فضیلت و نهج البلاغه همین غنی‌سازی اخلاقی می‌باشد، چنانکه خواهد آمد.

۳-۵- خودشناسی و خودسازی

با توصیف فضایل خاص، دستاورد دیگری که حاصل می‌شود، خودشناسی است. به گفته جان دای^۷: "فهم عمیق‌تر از زندگی نیک، یعنی زندگی که حقیقتاً ارزشمند است

1. Character
2. Philippa Foot
3. Rosalind Hursthouse
4. Ethics: The fundamentals, Driver Julia, Blackwell Publishing, 2007
5. Dispositions
6. Habits
7. John Deigh

متوقف است بر اینکه مطالبی راجع به پیچیدگی‌های جان و روان آدمی بدانیم^۱. ناگفته پیداست، چنانکه خواهد آمد، این وجه از اخلاق فضیلت، یکی از وجوه مورد نظر امام علی(ع) در نهج البلاغه نیز است. به بیان دقیق‌تر، از نظر ایشان تزکیه، تهذیب و رعایت تقوی از اصول خودسازی است و راه‌های وصول به آن رعایت اخلاق، اندیشه عبادت، توبه، یاد مرگ، پرهیز از امیال و آرزوهای محال، اجتناب از تکبر می‌باشد. کسی که اقدام به خودشناسی کند و عیب خود را بداند از عیب جوئی دیگران پرهیز خواهد کرد. امام علی(ع) در این باره می‌فرماید: «از توجه انسان به خودش، انگیزه ای برای اصلاح خویشتن ایجاد می‌شود». (آمدی، قرن ۵، جلد ۶ / ۱۷۶). یا به تعبیر دیگری از آن حضرت: «کسی که خود را بشناسد، به بزرگ‌ترین رستگاری نائل شده است». (آمدی، قرن ۵، جلد ۶ / ۱۷۲).

۳-۶- اقتداء به الگوهای اخلاقی و تلاش برای الگو شدن

یکی دیگر از شاخصه‌های فضیلت‌گرایی اخلاقی را می‌توان تأکید بر اسوه‌ها و الگوهای اخلاقی دانست. الگوی اخلاقی همواره مورد نظر فضیلت‌گرایان اخلاقی بوده است. فرانکنا نیز الگوهای اخلاقی را راه‌های بودن می‌داند و نه عمل کردن و از این طریق این مسئله را با اخلاق فضیلت مرتبط می‌داند. (صادقی، ۱۳۹۲، ص ۴۰). قرآن پیامبر عظیم‌الشان را اسوه‌ی حسنه می‌نامد و درخواست از خداوند برای الگو شدن را از اوصاف "عباد الرحمن" به حساب می‌آورد.^۲

۴- ماهیت «اخلاق فضیلت» از منظر امام علی(ع)

بررسی سیره و سلوک امیرالمؤمنین علی(ع) در مقاطع مختلف زندگی و در مواجهه با اقشار مختلف جامعه، اعم از دوست و دشمن، نشان‌گر آن است که در نظام ارزشی آن حضرت(ع)، اخلاقی بودن و اخلاقی زیستن، بالاترین و مهم‌ترین جایگاه را دارد. امام

1. Ethics and Personality: Essays in Moral Psychology, Deigh, John, 1st Edition, Chicago press

۲. وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا، فرقان، ۷۴

۳. قطعاً برای شما در (اقتداء) رسول خدا سر مشقی نیکوست: برای آن کس که به خدا و روز بازپسین امید دارد و خدا را فراوان یاد می‌کند. (احزاب: ۲۱)

علی (ع) به عنوان شاگرد مکتب رسول اکرم (ع)، هدفی جز هدف ایشان نمی‌تواند داشته باشد. پیامبر گرامی اسلامی، هدف خود را یک هدف اخلاقی توصیف می‌کند و می‌فرماید: «به درستی که مبعوث شدم برای تمام کردن مکارم اخلاق. (مجلسی، ق ۱۱، ج ۳۸۲/۶۸). توجه دادن به کرامت انسانی و لوازم این کرامت، به گونه‌ای تام و تمام هدف آن حضرت بود و خود در عملی‌سازی آثار این کرامت، تا بدانجا پیش رفت که خداوند متعال در مورد او فرمود: «و راستی که تو را خوایی والاست.»^۱

نهج‌البلاغه که مجموعه‌ای جمع‌آوری شده از خطبه‌ها، نامه‌ها و کلمات قصار آن حضرت است و از نگاه سید رضی در اوج بلاغت انشا شده است، مانند صاحب خود از نوعی جامعیت برخوردار است و به همه‌ی ابعاد زندگی انسان توجه کرده و برای هر یک از ابعاد زندگی انسان دستورات ویژه اخلاقی ارائه نموده است. با تأمل در نهج‌البلاغه روشن می‌شود که فضائل اخلاقی در منظر امام علی (ع) دارای دو جنبه‌ی فردی و اجتماعی است. ارتباط انسان با خود انسان، ارتباط با جامعه و نیز ارتباط با دیگران و در نهایت تمام آن‌ها معطوف به ارتباط با خداوند می‌باشد. لذا خطبه‌ی ۱۹۳ نهج‌البلاغه که مشهور به خطبه متقین است، به اوصاف پارسایان پرداخته و نیز نامه‌ی امام (ع) به فرزندشان امام حسن مجتبی (ع) و نامه‌ی دیگر به محمد حنفیه و همچنین بخش عمده‌ای از کلمات قصار آن حضرت، بخش‌هایی است که به «فضیلت‌های فردی» می‌پردازد. بخش‌های دیگری از نهج‌البلاغه هم چون نامه‌ی حضرت علی (ع) به مالک اشتر و نامه‌های ایشان به کارگزاران، حاوی «فضیلت‌های اجتماعی» است.

۴-۱- اصول زیربنایی امام علی (علیه السلام) در حیات اخلاقی

برای شناخت هر علمی لازم است به پیش‌فرض‌ها یا اصول زیربنایی آن توجه نماییم. در همین راستا اصول زیربنایی در حیات اخلاقی امیرالمؤمنین (ع) عبارتند از: اعتقاد به خدا، معاد، انسان، خودشناسی و مرگ اندیشی. بایسته‌های اخلاقی مطرح در نگاه امیرالمؤمنین مبتنی بر اختیاری بودن افعال انسان است زیرا در غیر اینصورت، داوری در مورد فاعل

اخلاقی داوری‌ای بیرون معیار خواهد بود. همان‌طور که گفته شد اگر اصول زیربنایی در حیات اخلاقی امام علی را خدا و معاد قرار دهیم، این اصول در حیات آن حضرت باید اموری بدیهی باشد و بیانات و زندگی عملی امام علی^(ع) گویای آن است که هر دوی این‌ها نزد آن حضرت امری بدیهی و مشهود هستند. زیرا امام با ویژگی کشف و شهودی که دارد، همه‌ی این امور را مسلم و بدیهی می‌داند به شکلی که وقتی از ایشان سؤال می‌شود «خدا را دیده‌ای که می‌پرستی؟» در پاسخ می‌فرماید: «هرگز خدایی را که ندیده‌ام، پرستش نمی‌کنم.» (استادولی، ۱۳۹۰، جلد ۱/ ۲۴۵).

۴-۱-۱- باور به خدای یگانه

باور و ایمان به خدای یکتا، بزرگ‌ترین و اساسی‌ترین عامل اصلاح فردی و اجتماعی است. امام در این باره می‌آموزد که بر اساس معرفت به خداوند و قدرت او بر هستی است که نظام‌های اخلاقی تصحیح می‌شود و در نتیجه مدیریت جامعه نیز اصلاح می‌گردد. «هر که او را یار باشد یاری کند و آن کس که دین او را ارجمند سازد ارجمندی دهد» (شهیدی، ۱۳۷۸، ص ۵۳).

در اصلاح فردی و تهذیب نفس نیز باور به خدای متعال بزرگ‌ترین نقش را ایفا می‌کند. چیزی که می‌تواند عامل این دیدگاه امام باشد احساس حضور حق در هستی است و آن موقع دیگر خودی نمی‌ماند که جرأت اینکه در مقابل خداوند قد علم کند و در این مرحله به مرتبه فنای فی الله می‌رسد. بر این سیاق است که امام می‌فرماید: «سزاوار نیست برای کسی که عظمت خداوند را می‌داند، خود را بزرگ شمارد.» (شهیدی، ۱۳۷۸، ص ۶۷).

۴-۱-۲- باور به معاد و حیات پس از مرگ

امیرمؤمنین در نامه به فرزندش امام مجتبی^(ع) در تبیین اهمیت باور به معاد می‌فرماید: «فرصت را غنیمت دان پیش از آنکه از دست رود و اندوهی گلوگیر شود. هر خواهنده به مقصود نرسد و هر رفته باز نگردد. از جمله زیانها توشه رفتن فراهم نیاوردن است و آخرت را تباه کردن. هر کاری را پایانی بود و آنچه برایت مقدر شده زودا که به تو رسد...» (شهیدی، ۱۳۷۸، ص ۴۵).

همچنین حضرت علی دائماً می‌کوشند تا با توجه دادن به حیات پس از مرگ و تقویت یاد معاد، افراد را به اخلاقی زیستن سوق دهند:

« مردم! همانا دنیا خانه‌ای است رهگذار و آخرت سرایی است پایدار، پس از گذرگاه خود توشه بردارید برای جایی که در آن پایدارید. و مدیرید پرده‌های یکدیگر نزد آن کس که می‌داند نهان شما را از شما بهتر. برون کنید از دنیا دل‌هاتان را از آن پیش که برون رود از آن تن‌هاتان. شما را در دنیا آزموده اند و برای جز دنیا آفریده اند» (شهیدی، ۱۳۷۸، ص ۲۵۰)

۴-۱-۳- انسان

در نگاه امام علی (ع) انسان‌ها بدون توجه به دین و اعتقادشان، «کرامت» دارند. اساس تربیت اخلاقی انسان، در نهج‌البلاغه بر کرامت انسان نهاده شده است و باید به همه‌ی افراد اجازه داده شود تا در بیکران کمالات انسانی به پرواز درآیند. امام علی (ع) با هرگونه مناسباتی که صورتی از خواری انسانی در آن بود، مخالفت می‌کرد. یکی از نمونه‌های آن زمانی است که دهقانان منقطه‌ی «انبار» هنگام ورود امام به آن‌جا برای او پیاده شدند و پیشاپیش امام علی (ع) دویدند که حضرت آن‌ها را مؤاخذه می‌کند؛ فرمود: «این چه کار بود که کردید؟ (گفتند: عادتی است که داریم و بدان امیران خود را بزرگ می‌شماریم. فرمود: به خدا که امیران شما از این کار سودی نبردند، و شما در دنیایان خود را بدان به رنج می‌افکنید و در آخرتتان بدبخت می‌گردید. و چه زیانبار است رنجی که کیفر در پی آن است، و چه سودمند است آسایشی که با آن از آتش امان است.» (شهیدی، ۱۳۷۸، ص ۱۳۷). بنابراین مشاهده می‌شود که امام انسان را برای انسان می‌خواهد و کرامت انسانی برای او دارای اهمیت بسزایی می‌باشد. در واقع می‌توان گفت این توجه عمیق به انسان و فاعل رفتاری نشان از اخلاق فضیلت در دیدگاه امام علی (ع) دارد اخلاق فضیلتی که انسان را از چارچوب خدا و معاد می‌بیند نه بر اساس اخلاق سکولار.

۴-۱-۴- خودشناسی

امام علی (ع) در سیره‌ی رفتاری و در کلام و گفتار خود، همواره بر خودشناسی و نیز نگاه به خود تأکید داشتند. این نگاه حضرت برآمده از آموزه‌های وحیانی و تعلیمات قرآنی

بود. در نهج البلاغه آن حضرت می‌فرماید: کسی که ارج خود نشناخت جان خود را باخت. (شهیدی، ۱۳۷۸، ص ۴۵۷). آگاهی از قدر و منزلت والای انسان در مکتب نهج البلاغه مبین جایگاه وجودی او بوده و آن حضرت خود نیز ارزش و کمال خویش را با هیچ چیز جابجا نمی‌کند و همواره در حفظ آن می‌کوشد. از این رو فرمود:

دانا کسی است که قدر خود را بشناسد، و در نادانی مرد این بس که پایه خویش را نشناسد. (شهیدی، ۱۳۷۸، ص ۴۲۵).

انسان آن‌گاه که بر ارزش‌های وجودی خویش آگاهی پیدا کرد، در حفظ گوهر وجودی خویش کوشیده و به هیچ قیمتی راضی نمی‌شود کرامت وجودی خود را به دست تباهی بسپارد و خویشتن خویش را با عواملی چون گناه به سقوط بکشاند. امیرمؤمنان(ع) در این خصوص می‌فرماید:

خود را از هر پستی گرامی دار، هر چند تو را بدانچه خواهانی رساند، چه آنچه را از خود بر سر این کار می‌نهی، هرگز به تو برنگردان. (شهیدی، ۱۳۷۸، ص ۲۳۷). افزون بر اینها، در حدیثی از امیرمؤمنان علی علیه السلام می‌خوانیم: «کسی که خود را بشناسد، به سعادت و رستگاری بزرگ نایل شده است.» (رسولی، ۱۳۷۸، ص ۳۲۰).

و در نقطه مقابل آن چنین می‌فرماید: «کسی که خود را نشناسد، از طریق نجات دور می‌شود و در گمراهی و جهل گرفتار می‌آید.» (رسولی، ۱۳۷۸، ص ۲۳۵).

در تعبیر دیگری آمده: «عارف حقیقی کسی است که خود را بشناسد، و از قید و بند اسارت) آزاد سازد، و آن را از هر چیز که او را از سعادت دور می‌سازد پاک و پاکیزه کند.» (رسولی، ۱۳۷۸، ج ۱۷۳/۶). از این تعبیر بخوبی معلوم می‌شود که معرفت نفس (خودشناسی) سبب آزادی از قید و بند اسارتها و پاکسازی از رذائل اخلاقی است. یکی از مهم‌ترین نامه‌های به جا مانده از امام علی(ع)، نامه به مالک اشتر است که ابعاد گوناگونی از مباحث اخلاقی را مطرح نموده و به نکته‌ی مورد تأکید این گفتار اشاره می‌نماید. حضرت در بخشی از این نامه خطاب به مالک اشتر چنین می‌فرماید:

«... پس بدانچه دیدی ما بدان رفتار کردیم اقتدا کنی، و در پیروی آنچه در این عهدنامه بر عهده تو نهادیم بکوشی. و من در آن حجت خود را بر تو استوار داشتم، تا اگر

نفس تو در پی هوای خود خواهد رود، تو را بهانه ای نباشد.» (شهیدی، ۱۳۷۸، ص ۵۳).
آن حضرت (ع) در پایان این نامه، با تمام کردن حجت بر مالک راه را بر بهانه‌تراشی احتمالی مالک و دیگر والیان و حاکمان که این نامه را می‌خوانند، می‌بنند و نشان می‌دهند که خوبی و بدی هر کس که عالم و توانا بر امری است، بر عهده‌ی خود اوست و خود شخص است که باید با پرورش نگاه‌آخروی در خود اما با مقصد دنیای پس از مرگ و نه دنیایی و مادی، به فکر رستگاری و سعادت ابدی خود باشد و به دنبال بالاترین لذت‌برود که بسته به سطح اندیشه‌ی افراد، می‌تواند از بهشت برین تا قرب الهی دامنه داشته باشد. لازم به ذکر است به طور کلی فضایی که امام (ع) برای انسان‌ها پیشنهاد می‌کند، فضایی است که خود، فضایل دیگر را در بردارد و رذائل را از بین می‌برد؛ نمونه‌اش در حکمت ۳۴ نهج‌البلاغه آمده است؛ آن‌جا که می‌فرماید:

« شریفترین بی‌نیازی، وانهادن آرزوهاست. » (شهیدی، ۱۳۷۸، ص ۸۷). (أَشْرَفُ الْغِنَى تَرْكُ الْمُنَى).

این خوی ناپسند (آرزو) همراه با صفات دیگر مثل حرص و آز و امثالهم می‌باشد. بدیهی‌ست که رها کردن آرزو، مستلزم پیشه ساختن قناعت و لازم‌هی قناعت، توان‌گری معنوی و بی‌نیازی روحی است. (بحرانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۹). این مفهوم "خواستن در نخواستن" در قول و کلام بسیاری از عارفان هم آمده است.

۴-۱-۵- مرگ اندیشی

امام علی (ع) مرگ را امر عامی می‌داند که برای هر کسی به صورت خاص روی می‌دهد آنجا که می‌فرماید: «بر چیزی پیشی گیرید که همگانتان را فراگیر است مرگ که یک یک شما از آن ناگزیر است. همانا مردم پیش روی شمایند و مرگ آنان بر شما آشکار و مرگ از پس، شما رامی‌خواند و شما در چنگال آن گرفتار سبکبار باشید تا برسید». (شهیدی، ۱۳۷۸، ص ۳۶۷). امام مرگ را فضیلت می‌داند چون اندیشیدن به آن سبب می‌شود که شاخ گستاخی انسان بشکند و از غرور و خود شیفتگی و عجب‌رهایی می‌بخشد. یکی از رذائل مهم عجب و خود شیفتگی است و اگر انسان بداند که زندگی او عاری‌ای است هرگز گرفتار این رذائل نمی‌شود. از فرامین امیرالمؤمنین علی (ع) این نکته به دست می‌آید اگر چه باید به زندگی پس از مرگ اندیشید اما این مرگ اندیشی برای رها

کردن زندگی این جهانی نیست بلکه حداقل فایده آن تخلق به فضایل اخلاقی در درون و بیرون انسانهاست. این اخلاق همان اخلاق فضیلت است. زیرا این اخلاق نه به خوبی ذاتی نتیجه عمل معطوف است و نه به وظیفه در معنای کانتی آن، بلکه انسان را به عنوان فاعلی اخلاقی می‌نگرد که اندیشیدن به مرگ در حکم تلنگریست بر او که اخلاقی شده و رذائل را از خود دور کند. لذا زندگی دنیا را هم بایستی جدی گرفت و برای رسیدن به زندگی سعادت‌مند آخرت، در زندگی دنیوی کوشش نمود.

۴-۲- ملکات از نظر امام علی (ع)

ارزش‌های پذیرفته شده در زندگی هر کسی به صفات، رفتار، روابط و گفتار او ارتباط پیدا می‌کند و بر اساس آن‌ها بار مثبت و یا منفی پیدا می‌کند و بسیاری از فضائل دارای ارزش ذاتی هستند و صرف ابزار نمی‌باشند مثلاً خیر، عدالت، شجاعت نه تنها ارزش ذاتی دارند بلکه بخشی از حیات نیکو و ارزشمند است. یکی از این فضائل کرامت انسانی است. اگر انسانی پی به «کرامت ذاتی» خود ببرد و آن را بشناسد و محترم بداند، هرگز به پستی‌ها و ذلت، تن نمی‌دهد. امیرالمؤمنین علی^(ع) در توصیه‌ای به فرزند خود امام حسن مجتبی^(ع) می‌فرماید:

« نفس خود را از هر پستی گرامی دار، هر چند تو را بدانچه خواهانی رساند، چه آنچه را از خود بر سر این کار می‌نهی، هرگز به تو برنگرداند. » (علی بن محمد، ۱۳۷، ج ۱ / ۸۰ و شهیدی، ۱۳۷۸، ص ۱۳۱).

طبق این روایت باید گفت ارزش‌هایی که مد نظر امام^(ع) است، همان ارزش‌هایی است که در زندگی، انسان با آن روبه‌رو است که با اصول زیربنایی و بدیهی در حیات اخلاقی امام منطبق است و تنها از این راه سعادت انسان تضمین می‌شود. در حقیقت می‌توان گفت از این منظر هم اخلاق مورد نظر امام علی^(ع) همان اخلاق فضیلت‌گراست زیرا منش و رفتار انسان را در کانون توجه قرار می‌دهد و بر انسان و کرامت او تاکید موکد دارد.

۴-۳- استوار بودن اخلاق دینی بر نیات

تأثیر نیت و انگیزه در ارزش عمل از نظر اسلام و امام علی^(ع)، مورد توجه است. به انگیزه و نیت انسان در آموزه‌های دینی چنان ارجح نهاده شده که ممکن است گمان رود تنها شرط ارزشیابی و درستی یک عمل، چگونگی انگیزه و نیت آن است. در حدیثی از رسول

گرامی اسلام چنین آمده است: «تمام اعمال به واسطه‌ی قصدها و نیت‌ها امتیاز پیدا می‌کنند و برای هر شخصی است، آنچه نیت می‌کند.» (ابن حیون، ۱۳۸۵ق، ص ۴۱۵). - إنما الأعمال بالنیات، وإنما لكل امرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله، فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها، فهجرته إلى ما هاجر إليه.

چنانچه در این حدیث در یک عمل واحد دو داوری به چشم می‌خورد. کسی که به خاطر خدا و رسولش هجرت کرده با کسی که به خاطر مال یا رسیدن به معشوقه‌ای همراه پیامبر شده، یکسان نیست. مهم انگیزه و نیت فاعل فعل است. امام علی (ع) می‌فرماید: «نیکوکار از کار نیک بهتر است، و بد کردار از کار بد بدتر.» (شهیدی، ۱۳۷۸، ص ۱۳۲).
فَاعِلُ الْخَيْرِ خَيْرٌ مِنْهُ وَ فَاعِلُ الشَّرِّ شَرٌّ مِنْهُ.

یعنی ممکن است عملی از کسی سر بزند که درست و همان عمل از دیگری سر زند که نادرست باشد؛ در این جا تأکید بر فاعل است که مبنای اخلاق فضیلت می‌باشد. البته این معنایش این نیست که در عمل می‌شود نوعی هرج و مرج داشت. به تعبیر دیگر وقتی گفته می‌شود که نیت مهم اند و نه اعمال، معنایش این است که اعمالی که قبح فعلی دارند، که هیچ، آن‌ها را نباید انجام داد^۱. اما آن‌هایی که حسن فعلی دارند اگر کسی انجام داد، ارزشش به حسن فاعلی اش است. بدیگر سخن صرف حسن فعلی کفایت نمی‌کند. حسن فعلی شرط لازم است، شرط کافی این است که با حسن فاعلی همراه شود و حسن فاعلی یعنی همان نیت حسن، خلوص النیت.^۲ حال، نیت وقتی مهم شد، دو شرط دارد و آن این که چون همه‌ی جهان هستی در اختیار ما نیست، اگر نیت کار خیر کردید خیلی وقت‌ها امکان دارد که موفق به انجام کار خیر نشوید پاداش شما در پیشگاه خداوند محفوظ است، چون انجام کار خیر به نیت بستگی دارد که در اختیار من است. ولی خیلی از امور دیگر باید در عالم رخ بدهد که آن‌ها در اختیار من نیست، ولی این اشکال ندارد. امام علی (ع) در نهج البلاغه به مواردی که فرد نیت یک عمل خیر را داشته ولی برای انجام آن عمل توفیق نیافته اشاره می‌کند. و به اجمال می‌فرماید اگر نیتتان این باشد که کار نیکی کنید، این

۱. درس گفتارهایی در معنویت در نهج البلاغه، مصطفی ملکیان، <http://bidgoli1371.blogfa.com/>

۲. در حقیقت کلام کانت بسیار به این سخن نزدیک می‌باشد.

که توفیق عملی پیدا نمی‌کنید، اهمیت ندارد، چون توجه به این دارد که بقیه‌ی امور دست من نیست. من می‌توانم نیت کنم که به شما کمک کنم، ولی این که بتوانم این کمک را بکنم به خیلی از امور بستگی دارد که این‌ها از حیثه‌ی اختیار ما بیرون است. ما حدود اختیارمان در واقع به باطنمان و نیتهای ما است، اموری که در بیرون رخ می‌دهند ما اختیارشان را نداریم. به همین دلیل است که حضرت می‌فرماید: نیت المرء خیر من عمله و نیت الفاسق شر من عمله. (موسوی همدانی، ۱۳۶۴، ج ۶۷ و ۶۸، ج ۱ / ۱۹۰). فاسق هم شاید قدرت انجام عملی که نیتش را می‌کند نداشته باشد ولی چون نیتش را دارد در واقع کار عملش را می‌کند و بلکه بدتر هم می‌کند. و خدا دائماً به سرائر شما نگاه می‌کند و نه به ظواهر شما.

۴-۴- حب (عشق) در مکتب اخلاقی امیرالمومنین

محبت از مهمترین روش‌هایی که در اخلاق امام است زیرا جهان آفرینش بر اساس رحمت و محبت سامان یافته است. خداوند می‌فرماید: "و تو را جز رحمتی برای جهانیان نفرستادیم". عشق و محبت به حق سراسر وجود و زندگی امام را فرا گرفته است. از نظر اخلاقی عشق هم می‌تواند نابجا باشد و در جای خود قرار نگیرد ولی عشق امام عشق حقیقی است چنانکه می‌فرماید: "مردمی خدا را به امید بخشش پرستیدند، این پرستش بازرگانان است، و گروهی او را از روی ترس عبادت کردند و این عبادت بردگان است، و گروهی وی را برای سپاس پرستیدند و این پرستش آزادگان است". (شهیدی، ۱۳۷۸، ص ۳۳۷).

این نظرگاه همان نظرگاه اخلاق فضیلت که در آن نیت عامل اخلاقی مهم است و در این بیان امام نیت عامل مورد تاکید موکد قرار گرفته و حتی با مقایسه دیگر دینداران که به نوعی می‌توانند نماینده اخلاق فایده‌باور و نتیجه‌باور باشند، می‌توان ارجحیت اخلاق فضیلت را از نظر امام علی بار دیگر مشاهده نمود. همچنین در اینجا امام انگیزه‌های عبادت را به صورت بسیار لطیف، زیبا و دقیق بیان می‌کند که نمونه عشق و دلدادگی او به خداوند است. اگر امام به خدا عشق می‌ورزد برای این است که خدا را در خور و شایسته عشق ورزی می‌داند و این عشق‌ورزی نه از روی ترس و وظیفه است و نه از روی نتیجه عمل که

همان بهشت است، می‌باشد. اگر انسان به خدا یا هر کسی باور دارد که خالق هستی است، کور کورانه و بدون دلیل عشق بورزد تضمینی ندارد که متعلق عشق و دلبستگی او استحقاق عشق و دلبستگی او را داشته باشد و این عشق ورزی جز با معرفت تضمین نمی‌شود. امام می‌فرماید: « بدانید بندگانی که نگاه دار علم خداوندند، و آن را حفظ می‌کنند، و چشمه‌های علم الهی را جوشان می‌سازند، با دوستی خدا با یکدیگر پیوند داشته و یکدیگر را دیدار می‌کنند. جام محبت او را به همدیگر می‌نوشانند، و از آبشخور علم او سیراب می‌گردند». (شهیدی، ۱۳۷۸، ص ۴۱۴).

عشق به حق نوعی معرفت‌شناسی نسبت به هستی و معاد است و این عشق به شدت انسان را از خودبینی و خودشیفتگی باز می‌دارد و در رفتار افراد تاثیر می‌گذارد. همچنین امیرالمومنین علی (ع) محبت را بهترین بستر تربیت می‌دانستند و فرموده‌اند: « ما از درخت سرسبز رسالتیم، و از جایگاه رسالت و محل آمد و شد فرشتگان برخاستیم، ما معدن‌های دانش و چشمه سارهای حکمت الهی هستیم. یاران و دوستان ما در انتظار رحمت پروردگارند و دشمنان و کینه توزان ما در انتظار کیفر و لعنت خداوند به سر می‌برند.» (شهیدی، ۱۳۷۸، ص ۱۷۹). پس به هر اندازه که عامل محبت در انسان قوی تر باشد، شوق و کشش انسان به سوی کسب فضایل، قوی‌تر خواهد بود. نظر به اینکه عشق را می‌توان یکی از صور اخلاق فضیلت دانست. در نتیجه می‌توان گفت که عشق و حب در اخلاق فضیلت جای می‌گیرد و از این منظر هم اخلاق نمود یافته در نهج البلاغه در ذیل اخلاق فضیلت قرار دارد.

۵- رابطه نوع نگاه و حیات اخلاقی امیرالمؤمنین با مکاتب دیگر

رابطه اخلاق امام علی (ع) با مکاتب اخلاقی دیگر مهم است. در ادیان ابراهیمی به خصوص در اسلام هر سه دیدگاه ارائه می‌شود. امام به این جهان، نگاهی تک ساحتی نداشته و تنها یک راه را برای نجات انسان‌ها توصیه نمی‌کرد. آن حضرت نگاهی همه‌جانبه و کامل به دنیای بشری داشته و جهان را دارای دو بُعد مادی (دنوی) و اُخروی می‌دانست. پیش فرض‌های اخلاقی امام مفاهیم خدا، معاد و کرامت انسان، خودشناسی و مرگ اندیشی هستند. بدون تردید بین غایت‌گروی خاص آن حضرت (ع) که رضایت الهی را به دنبال دارد، با وظیفه‌گروی و فضیلت‌گزایی ایشان، ارتباط معناداری وجود دارد.

با توضیحاتی که در بخش‌های پیشین ارائه شد ملاحظه می‌گردد که اخلاق امام علی(ع) گرچه از همه مکاتب نمونه‌هایی را دارد ولی مسلماً تفاوت‌های عمیقی هم دارد. اخلاق مکتب نتیجه‌گرا و شاخه‌ی مهم آن یعنی فایده‌گرایی با اخلاق امیرالمؤمنین سازگار نیست زیرا فایده‌گرایی می‌تواند از ادله عدم التزام به اخلاق دینی به شمار آید. بنابراین بر اساس اخلاق نتیجه‌گرا، لذت‌بخشی و عدم آن معیار درستی و نادرستی کارها خواهد بود که این نشان از دنیوی بودن صرف این اخلاق دارد. اما اگر فایده را سعادت پایدار یا تقرب به کمال بالذات بدانیم فایده‌گرایی می‌تواند با اخلاق دینی سازگار باشد. بنابراین اگر امام علی(ع) از نتیجه‌ی کار می‌گوید به خاطر همان پیش فرض اخلاقی که ذکر شد می‌باشد. پیش فرض‌هایی که بکلی از مکتب نتیجه‌گرایی غایب است. در حقیقت نتیجه‌گرایی امام علی(ع) بر اساس لذت صرف نیست، و این نقطه افتراق این دو مکتب می‌باشد. در حقیقت آن حضرت «غایت» و «نتیجه» را در ارتباط با خداوند و جهان پس از مرگ می‌داند. وظیفه‌ی انسان‌ها را انجام تکالیف مربوط به وظایف معلوم شده از سوی خداوند معرفی نموده و فضیلت را ثبات قدم در راه اخلاقیات و ملکه کردن صفات اخلاقی مورد پسند خدا در روح و جان انسان می‌داند. یکی دیگر از نظام‌های اخلاقی، اخلاق وظیفه است.

کانت بر این باور است که قوانین اخلاقی در حقیقت از مقتضیات عقل عملی‌اند و از اراده خودمختار «عامل اخلاقی»^۱ که کاملاً عاقل است سرچشمه می‌گیرد. اما کانت و پیروانش به هیچ وجه معتقد نیستند که وظیفه اخلاقی از اراده و فرمان خداوند سرچشمه می‌گیرد.

اگر نظام اخلاقی امیرالمؤمنین گاهی به اقتضاء وظیفه‌گرایی است با وظیفه‌گرایی کانت تفاوت‌هایی دارد و دقیقاً نمی‌توان بر آن منطق داشت. در نام‌گذاری «وظیفه‌گرایی» در باب امیرالمؤمنین باید مناقشه کرد و گفت با تعاریف مألوف وظیفه‌گرایی خوانش ندارد. زیرا در فلسفه کانت بخش عظیمی از اخلاق مشمول مفهوم الزام (با تکلیف) واقع می‌شود و حال آنکه فلسفه اخلاق کانت جز این مفهوم چیزی نمی‌شناسد و این دو مفهوم نمی‌تواند کل زندگی اخلاقی ما را پوشش دهد بخصوص نمی‌تواند فضائل را توجیه و تبیین

کند. (ملکیان، ۱۳۸۹، ص ۱۹۵). و این در حالی است که نظام اخلاقی امیر المومنین در راستای خدامحوری است، چیزی که در مکتب کانت غایب است.

نتیجه‌گیری

در نهج‌البلاغه هر سه نوع دیدگاه اخلاقی دیده می‌شود و آن حضرت در فرامین خود هم به نفس عمل (اخلاق وظیفه‌گرا) و هم به آثار عمل (اخلاق نتیجه‌گرا) و هم به فاعل عمل (اخلاق فضیلت‌گرا) توجه داده است ولی وظیفه‌گرایی و نتیجه‌گرایی آن حضرت معطوف به خدا و آن جهانی است که با نتیجه‌گرایی و وظیفه‌گرایی فلسفه مدرن با چهارچوب‌های سنتی تفاوت دارد، متمایز است. از همینجاست نقطه‌ی یکسانی اخلاق فضیلت‌نزد امام علی و اخلاق فضیلت‌در نظام فلسفی-اخلاقی. زیرا هر دوی آن محصول نگاه پیشامدرنی است که حساسیت انسان‌ها در رابطه با غایت‌نهایی‌شان دستخوش دگرگونی نشده و گزاره "انسان باید چگونه باشد تا خوی خود را بارور کند" همچنان در کانون توجه قرار گرفته است. با توجه به همه‌ی موارد ذکر شده و مقایسه مابین شاخصه‌های اخلاق فضیلت و بخشی از نکات اخلاقی نهج‌البلاغه، در می‌یابیم هرچند نمی‌توان اخلاق امیرالمومنین را در نظام خاص اخلاقی تبیین کرد ولی کلمات و سخنان آن حضرت به اخلاق فضیلت نزدیک‌تر است.

امام به لحاظ مبانی فکری خود از حق و باطل و پیش فرض‌های اخلاقی خود تعبیری درون‌دینی دارد. آن حضرت نظام این جهان را دارای شعور می‌داند که هرکس نتیجه‌ی اعمالش را به عیان می‌بیند. در نزد امیرالمومنین نظام جهان نظامی اخلاقی است.

این دیدگاه حضرت که برآمده از آموزه‌های وحیانی و آیات قرآن کریم است، به همه‌ی بخش‌های زندگی انسان توجه نموده است. مکتب اخلاقی امیرالمومنین دارای چنان وسعت نظری است که اگر کسی به خدا و آخرت هم معتقد نباشد، دولت و جامعه اسلامی باید رعایت حقوق اخلاقی این گونه افراد را نیز بنماید.

فهرست منابع

- ۱- ابن حیون، نعمان بن محمد، دعائم الاسلام، مؤسسه آل‌البیت، قم، چاپ دوم، ۱۳۸۵ق.
- ۲- ادواردز، پل، بورچرت، دونالد ام.، دانشنامه فلسفه اخلاق، ترجمه انشالله رحمتی، نشر سوفیا، چاپ اول، ۱۳۹۲
- ۳- ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمد حسن لطفی، انتشارات طرح نو، چاپ سوم، ۱۳۹۷
- ۴- اسلوت، مایکل، سهرابی فر، وحید، اخلاق فضیلت، مجله هفت آسمان، دوره ۱۵، شماره ۵۹، پاییز ۱۳۹۲، صفحه ۱۶۴-۱۸۲
- ۵- بحرانی، ابن میثم، شرح نهج‌البلاغه، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۲ق.
- ۶- برای مطالعه‌ی بیش‌تر رجوع شود به: مقاله‌ی «جایگاه عقل و تجربه در نهج‌البلاغه»، پایگاه اینترنتی تخصصی نهج‌البلاغه
- ۷- برگسون، هانری، دو سرچشمه دین و اخلاق، ترجمه سروش حبیبی، نشر سهامی انتشار، چاپ اول، ۱۳۵۸
- ۸- سالیوان، راجر، اخلاق در فلسفه کانت، عزت الله فولادوند، نشر طرح نو، چاپ دوم، ۱۳۸۹
- ۹- شریف رضی، محمد بن حسین، نهج‌البلاغه، ترجمه سیدجعفر شهیدی، انتشارات علمی و فرهنگی
- ۱۰- طالقانی، شیرین، اخلاق فضیلت جدید، چیستی و چرایی، ماهنامه حکمت و معرفت، شماره ۱۰، ۱۳۹۶
- ۱۱- طباطبائی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه: موسوی همدانی، دارالکتب الاسلامیه، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۱ش.
- ۱۲- طبرسی، حسن بن فضل، مکارم الاخلاق، انتشارات شریف رضی، قم، چاپ چهارم، ۱۳۷۰ش.
- ۱۳- طوسی، خواجه نصیرالدین، اخلاق ناصری، به تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، انتشارات خوارزمی، چاپ پنجم، ۱۳۷۳
- ۱۴- غُرَّرُ الْحِکْمِ وَ دُرُرُ الْکَلِمِ، شارح هاشم رسولی، گردآورنده عبدالواحد بن محمد آمدی، نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸
- ۱۵- فارابی، ابونصر، فصول منتزعه، ترجمه حسن ملکشاهی، نشر سروش، ۱۳۸۲

- ۱۶- قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند، موسسه تحقیقات و نشر معارف اهل البيت (ع)
- ۱۷- کانت، امانوئل، بنیاد مابعد الطبیعه اخلاق، ترجمه حمید عنایت، علی قیصری، نشر خوارزمی، چاپ دوم ۱۳۹۴
- ۱۸- کورنر، اشتفان، فلسفه کانت، ترجمه عزت الله فولادوند، نشر خوارزمی، چاپ سوم، ۱۳۸۹
- ۱۹- کی فرانکنا، ویلیام، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادی، نشر کتاب طه، چاپ چهارم، ۱۳۹۲
- ۲۰- محمودیان، محمد رفیع، اخلاق و عدالت، نشر طرح نو، چاپ اول، ۱۳۸۰
- ۲۱- معین، محمد، فرهنگ فارسی، موسسه انتشارات امیر کبیر، چاپ بیست و چهارم، ۱۳۸۶
- ۲۲- ملکیان، مصطفی، حدیث آرزومندی (جستارهایی در عقلانیت و معنویت)، انتشارات نگاه معاصر، چاپ سوم، ۱۳۹۴.
- ۲۳- ملکیان، مصطفی، واکاوی نظام اخلاقی «فضیلت‌گرایی عرفانی»، ویژه نامه چهارمین همایش نظام اخلاقی مولانا، موسسه سروش مولانا، ۱۳۹۴
- ۲۴- مولانا، فیه ما فیه، شرح کامل کریم زمانی، نشر معین، چاپ هشتم، ۱۳۹۸
- ۲۵- میل، جان استوارت، فایده‌گرایی، ترجمه مرتضی مردیها، نشر نی، چاپ هشتم، ۱۳۹۸
- ۲۶- هولمز، رابرت ال.، مبانی فلسفه اخلاق، ترجمه مسعود علیا، نشر ققنوس، چاپ چهارم، ۱۳۹۴
- 27- A Companion to Philosophy of Religion, Edited by Philip L. Quinn and Charles Taliaferro, Wiley-Blackwell; New Ed edition, 1999
- 28- Anscombe, G.E.M., Modern Moral Philosophy, Philosophy 33, No. 124, 1958
- 29- Battaly, Heather, Virtue, polity publication, 2015
- 30- Deigh, John, Ethics and Personality: Essays in Moral Psychology 1st Edition, Chicago press, 1992
- 31- Driver Julia, *Ethics: The fundamentals*, Blackwell Publishing, 2007.
- 32- Hursthouse, Roseland, Virtue theory and abortion, in Virtue ethics, Oxford university press, 1997
- 33- Kupperman, Joel. J., Virtues, character, and moral dispositions, in virtue ethics and moral education, ed. David Carr and Jan Steutel, Routledge press, 1999
- 34- MacIntyre, A. C., After virtue. A study in moral theory. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1984.
- 35- Mckinnon, Christine, Character, Virtue Theories, and the Vices, Broadview press, 1999
- 36- Stocker, Michael, The schizophrenia of modern ethical theories, in Virtue ethics, New York, 1997

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۱۴۸ - ۱۲۷

مراتب مرجعیت معرفتی حضرت فاطمه علیها السلام در نظر اهل بیت علیهم السلام، شیعه و اهل سنت

نرجس رودگر^۱

چکیده

هدف از این تحقیق بررسی سطوح مرجعیت معرفتی حضرت فاطمه زهرا سلام الله علیهاست. حضرت زهرا (س) به دلیل برخورداری از شأن ولایت و عصمت، بسان نردبان ذومدارجی که به عرش الهی متصل است، مقیمان درجات مختلف وجودی را از زلال علمی خویش به حسب درجه و رتبه‌ای که دارند، بهره‌مند می‌نماید. این بهره‌مندی از ادنی مرتبه معرفتی آغاز گردیده و تا اعلی مراتب ادامه می‌یابد، به نحوی که اولیای خاص الهی و ائمه معصومین (ع) را نیز، از خوان معرفت خود بهره‌مند می‌سازد. پژوهش حاضر، با این فرضیه، به کشف و تحلیل سطوح مختلف مرجعیت معرفتی حضرت صدیقه طاهره پرداخته و با تمسک به آیات و روایات و استناد به سیره و منقولات تاریخی و هم‌چنین تفاسیر اهل سنت و شیعه و تحلیل‌های اسلام‌شناسان اعم از شیعه و سنی، درصدد پاسخ‌گویی به این سوال است که: مرجعیت معرفتی حضرت فاطمه زهرا (س) در جهان اسلام دارای چه سطوح و مراتبی بوده و این مرجعیت معرفتی در سطوح مختلف چگونه تحلیل می‌شود؟ بر این اساس این مرجعیت در سه سطح ۱. جامعه مسلمین ۲. شیعه ۳. اهل بیت علیهم السلام، با روش تحقیق کیفی طبقه‌بندی و مورد تحلیل قرار گرفته است.

واژگان کلیدی

مرجعیت معرفتی، حضرت زهرا(س)، شیعه، اهل سنت، اهل بیت (ع).

۱. استادیار و مدیر گروه فلسفه و عرفان اسلامی جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.

طرح مسأله

مرجعیت علمی و معرفتی صدیقه طاهره در جهان اسلام را، از ابعاد مختلف می‌توان مورد بررسی قرار داد. یک نوع دسته‌بندی براساس مخاطب، و تقسیم مخاطبان به ۱. تمام مسلمین، ۲. شیعیان و ۳. اهل بیت (ع) است. براساس متون و نصوص روایی و تاریخی وارده، این نتیجه به دست می‌آید که حضرت فاطمه زهرا(س) به سه گونه متفاوت، که شاید بتوان آن‌را به حسب شدت و ضعف و عمق درجه‌بندی نمود، دارای انواعی از مرجعیت معرفتی برای سطوح مختلف جامعه مسلمین هستند.

مقام علمی حضرت زهراء، به طور عام، کمابیش مورد عنایت محققان شیعه و اهل سنت قرار گرفته است. کتاب‌ها و منابعی که در بیان فضایل ایشان نگاشته شده، معمولاً از بُعد علمی حضرت غافل نبوده‌اند. در این کتاب‌ها، معمولاً احادیثی که به طور مستقیم ناظر به جایگاه علمی حضرت بوده و از زبان پیامبر یا اهل بیت علیهم‌السلام نقل شده‌اند، تحت عنوان فضائل حضرت ذکر شده است. لیکن این نقل احادیث؛ اولاً، اغلب بدون نظم و چینش خاص و خالی از هرگونه ترتیبی صورت گرفته است. ثانیاً، هر چند گاهی در مورد برخی تعابیری که در مورد فضایل آن بانوی جلیل‌القدر در لسان روایات ذکر شده، تفسیرها و تحلیل‌هایی صورت گرفته، اما بسیاری از این بیانات نقل صرف بوده و مورد تحلیل و بازشکافی قرارنگرفته است و یا تحلیل‌هایی که صورت گرفته، ناظر به مقام معرفتی حضرت نبوده است. فلذا این بُعد در تحلیل‌ها آن‌طور که باید، مورد پردازش واقع نشده است.

از این قبیل است کتاب «شمه‌ای از فضائل و سیره علمی حضرت زهرا(س)» نوشته سید هاشم رسولی محلاتی، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، ۹۶۳۱ ش. در چاپ اول این مجموعه ۵۳۷ کتاب چاپی و خطی مستقل درباره حضرت زهرا(س) ذکر شده که به زبانهای فارسی، عربی، اردو، گجراتی، ترکی آذری و استانبولی، انگلیسی، فرانسوی، آلمانی، روسی، اسپانیایی، ایتالیایی، سواحلی، هوسایی و سومالیایی است و تصاویر جلدهای کتب موجود نیز در کنار آنها آمده است".

و یا مقاله دکتر نهله غروی نائینی، با عنوان «جایگاه حضرت فاطمه در منابع اهل تسنن

مجله: مطالعات راهبردی زنان « زمستان ۱۳۸۷ - شماره ۴۲ علمی-پژوهشی/ISC/۲۱) صفحه - از ۱۸۲ تا ۲۰۲)، همچنین مقاله «حوزه های معرفتی حضرت زهرا نسبت به قرآن، نویسنده: اخوان مقدم، زهره؛ مجله: سفینه» پاییز ۱۳۹۷ - شماره ۶۰ علمی-ترویجی/ISC (۱۴ صفحه - از ۵۸ تا ۷۱) که در هر یک از این آثار تنها به بعد خاصی از مقام علمی ایشان اشاره شده است.

این در حالی است که مطالعه و تأمل در نصوص ناظر به فضائل ایشان یا فرازهای تاریخی مربوط به آن، نشانگر حقیقت عمیق تری از مقام علمی حضرت و بالتبع، مرجعیت معرفتی ایشان در سطوح مختلف است. مرجعیت معرفتی حضرت زهرا اختصاص به جامعه شیعه نداشته، بلکه منابع اهل سنت نیز دارای شواهد متعددی مبنی بر مقام علمی حضرت و استفاده جامعه مسلمین از این منبع عظیم علمی و معرفتی است. هر چند نوع و سطح مرجعیت معرفتی حضرت در جامعه شیعه و اهل سنت، به وزان اعتقاد به جایگاه حضرت در دو بستر خلقت و هدایت، متدرج و مشکک است، لیکن بهره برداری معرفتی جامعه شیعه از این ذخیر علمی نیز در یک سطح و به نحو متواپی نیست. در دایره المعارف ناب شیعی، از آن جا که شجره طوبای وجود حضرت، پا در خاک و سر در افلاک دارد، بسان نردبان ذومدارجی که به عرش الهی متصل است، مقیمان درجات مختلف وجودی را از زلال علمی خویش به حسب درجه و رتبه ای که دارند، بهره مند می نماید. مسأله ای که از نصوص مختلف قابل برداشت بوده و این تحقیق در صدد کشف، تحلیل و بازنمایی این بهره مندی است، که از ادنی مرتبه معرفتی آغاز گردیده و تا اعلی مراتب ادامه می یابد، به نحوی که اولیای خاص الهی و ائمه معصومین (ع) را نیز، از خوان معرفت خود بهره مند می سازد.

پژوهش حاضر، با این فرضیه، به کشف و تحلیل سطوح مختلف مرجعیت معرفتی حضرت صدیقه طاهره پرداخته و با تمسک به آیات و روایات و استناد به سیره و منقولات تاریخی و هم چنین تفاسیر اهل سنت و شیعه و تحلیل های اسلام شناسان اعم از شیعه و سنی، در صدد پاسخ گویی به این سوال است که: مرجعیت معرفتی حضرت فاطمه زهرا سلام الله علیها در جهان اسلام دارای چه سطوح و مراتبی بوده و این مرجعیت معرفتی در سطوح مختلف چگونه تحلیل می شود؟

در راستای پاسخ‌گویی به سوال فوق، مرجعیت آن حضرت در سه سطح مورد بررسی قرار می‌گیرد:

۱. مرجعیت معرفتی حضرت زهرا در جهان اسلام؛

۲. مرجعیت معرفتی حضرت از منظر شیعه؛

۳. مرجعیت معرفتی حضرت از منظر اهل‌بیت(ع)

حکماء علم را حقیقتی، ذومراتب و مشکک می‌دانند که بر مصادیقش به صورت ذومراتب و با شدت و ضعف، قابل حمل است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۲۳) بنابر قاعده فلسفی اتحاد علم و عالم و معلوم، عالم نیز حقیقتی ذومراتب است. (همان: ۲۹۸-۲۹۹) به این معنا که افراد مختلف، بهره‌های مختلفی از علم می‌توانند داشته باشند؛ هر قدر رتبه علمی فرد بالاتر باشد، بهره‌مندی مخاطبان از علم عالم بیشتر خواهد بود.

منظور از مرجعیت علمی یا معرفتی، بهره‌رسانی علمی عالم به جامعه و افراد مخاطب است. هر اندازه درجه علمی عالم بالاتر و شدتش بیشتر باشد، مرجعیت معرفتی او نیز به فراخور مخاطبان، ذوسطوح و ذودرجات خواهد بود.

مدعای این مقاله مبنی بر ذومراتب بودن مرجعیت حضرت زهرا(س) مبتنی بر پیش-فرض‌هایی است که ریشه در منظومه فلسفی، عرفانی، کلامی و به خصوص روایی و قرآنی، در باب جایگاه وجودی حضرت زهرا(س) در نظام آفرینش است. از این مبانی در تحلیل نصوص روایی فریقین استفاده می‌شود.

۱. مرجعیت علمی حضرت فاطمه برای جامعه مسلمین

اولین سطح مرجعیت معرفتی حضرت صدیقه طاهره که فراگیرترین سطح نیز هست، بهره‌مندی جامعه مسلمین از حضرت، اعم از معاصران حضرت و اخلاف ایشان است. مشخص است که این گروه از مخاطبین، وسیع‌ترین عده را تشکیل داده و شامل تقسیم‌بندی‌های متأخر از عصر نص، شامل شیعه و سنی با تمام مذاهب و فرق مسلمان است. از آن‌جا که جامعه مخاطب شیعه در سطح دوم مورد بررسی قرار می‌گیرد و با توجه به مشترک بودن بسیاری از محورهای مطرح در خصوص مرجعیت حضرت، در جامعه اهل سنت و شیعه، در این بخش تمرکز بیشتر بر منابع اهل سنت قرار گرفته است.

کدهای اصطیاد شده در مرجعیت معرفتی حضرت زهرا در منابع اهل سنت بدین شرح است:

۱. فاطمه (س) محور اصحاب کساء است. بسیاری از بزرگان تفسیری اهل سنت چون ثعالبی و قرطبی و... بر اهل بیت بودن اصحاب کساء ادعای اجماع و اتفاق نموده‌اند. منظور از اهل بیت اصحاب کساءست که محور آن حضرت زهراست؛ الثعالبی، ۱۴۱۸: ۴/۳۴۶؛ القرطبی، بی تا: ۱۴/۱۸۳؛ الاندلسی، ۱۴۱۳: ۷/۲۴۴.

۲. فاطمه (س) مصداق آیه تطهیر است. ابن عباس، انس بن مالک و دیگر صحابی معروف ابوسعید خدری از شاهدان عینی هستند که نقل می‌کنند تا مدت‌ها (هفده ماه، هشت ماه، چهل روز و...) وقتی پیامبر برای نماز خارج می‌شد درب خانه فاطمه و علی می‌ایستاد و پس از سلام و رحمت، آن‌ها را اهل بیت خطاب و آیه تطهیر را تلاوت می‌نمود. صدوق، ۱۴۱۷: ۲۰۸؛ ابن حنبل، بی تا: ۳/۲۵۹ و ۲۸۵؛ متقی هندی، ۱۳۱۴۰۹: ۶۴۶؛ حاکم حسکانی، ۱۴۱۱: ۲/۱۸؛ ابن کثیر، ۱۴۱۲: ۳/۴۹۲؛ العاملی الشامی، بی تا: ۴۶۰.

۳. فاطمه (س) افضل زنان است. ابن الجکنی عالم اهل سنت می‌گوید بنابر روایت صحیح‌تر، فاطمه از همه زنان افضل است. السهیلی، بی تا: ۱/۲۷۹. گرچه این درجه از افضلیت ادنی درجه نسبت به چیزی است که در سایر روایات آمده است لیکن از آنجا که فضلی نیست مگر به علم، بنابراین هر درجه از فضل، اثبات مرجعیت علمی را نیز به دنبال دارد.

۴. خلقت نوری فاطمه (س) بر همه عالم مقدم است. ابن حجر عسقلانی با واسطه از پیامبر اکرم نقل می‌کند وقتی آدم و حوا در بهشت بودند، نور حضرت زهرا را دیدند. به آن‌ها گفته شد نور ایشان دو هزار سال قبل از خلقت‌شان آفریده شده است. عسقلانی، بی تا: ۳/۳۴۵. در روایات موجود در منابع اهل سنت، نور آل عبا از جمله حضرت زهرا قبل از خلقت آدم و حوا خلق شده است. گرچه تحلیل فلسفی این روایات به صورت بارز، بیشتر در اندیشه شیعی مردود است، اما در برخی منابع معرفتی اهل سنت از جمله منابع حوزه عرفان و تصوف، این تقدم خلقی تفسیر شده است. در منابع مذکور، تقدم خلقی، همان تقدم رتبی و علی است که جایگاه نور حضرات را در وصول فیض وجود به هستی بیان

می‌دارد. طبق اصول فلسفی، وجود منبع و اصل خیر است که همه کمالات وجودیه در صدر آن‌ها علم، از رشحات اوست. بنابراین، تقدم وجودی حضرت به معنای تقدم علمی اوست که عبارت دیگری از مرجعیت معرفتی حضرت برای سایرین است.

۵. در منابع اهل سنت، حضرت زهرا افضل زنان گذشته و آینده معرفی شده است. آلوسی می‌گوید در حدیث آمده است فاطمه افضل زنان مقدم و موخر است. بنابراین، او بر همه زنان از جمله عایشه برتری داشته است، چون او روح و روان پیامبر بوده است. آلوسی، بی تا: ۳/ ۱۳۸ ملاک فضل در نظام معرفتی اسلام، علم و تقوی است که تقوی نیز طبق آیات قرآن، مجرای علم حقیقی است. بنابراین، آن روی سکه فضیلت، مقام علمی و مرجعیت معرفتی حضرت است.

۶. حضرت فاطمه بضعه پیامبر است. حلی، ۱۴۲۴: ۱۹۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۷۹/۲۱؛ ابن حنبل، بی تا: ۴/ ۵؛ متقی هندی، ۱۴۰۹: ۱۲/ ۱۰۶؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۳/ ۱۵۶. در روایات متعدد راویان اهل سنت، حضرت زهرا را بنا به فرمایش پیامبر بضعه رسول خدا قلمداد نموده‌اند. سهیلی بعد از نقل حدیث معروف «فاطمه بضعه منی» می‌گوید من کسی را مساوی بضعه رسول الله نمی‌دانم. السهیلی، بی تا: ۱/ ۲۷۹. ترجمه بضعه به پاره تن، ترجمه صحیحی نیست. بضعه به معنای پاره وجود است. وجود پیامبر اکرم منبع علم لدنی و معارف وحیانی و اصیل‌ترین مرجع معرفتی امت اسلام است. حضرت زهرا اطهر بضعه چنین منبع معرفتی هستند

۷. حضرت زهرا مصداق آیه تطهیر است. براساس روایات بسیار از فریقین، آیه تطهیر در شأن اصحاب کساء نازل شده است و فاطمه سلام الله علیها محور آن است. ابن کثیر، ۱۴۱۲: ۳/ ۴۹۴؛ طبری، ۱۴۱۵: ۲۲/ ۹؛ الثعلبی، ۱۴۱۸: ۸/ ۴۱؛ حاکم حسکانی، ۱۴۱۱: ۲/ ۱۳۶. در نظام معرفتی اسلام، علم حقیقی مجرد و مطهر است که نصیب قلوب و نفوس مطهر از تعلقات مادی و قساوت‌های گناهان است. بنابراین، قلب حضرت صدیقه طاهره، ظرف علوم و معارف است که مرجع معرفتی معرفتی می‌شود.

۸. فاطمه (س) صاحب مقام شفاعت است. مفسران اهل سنت ذیل آیه «ولسوف يعطیک ربک فترضی» روایاتی نقل کرده‌اند که بیان می‌دارد، شأن نزول این آیه حضرت

زهراست. سیوطی، ۱۴۱۱، ۸/۵۴۳. در روایات فریقین مقام شفاعت گنجه کاران امت، به حضرت زهرا داده شده است و این همان عطایی است که خدا به پیامبرش در آیه «ولسوف یعطیک ربک فترضی» وعده داده بود. موسوی خمینی، ۱۳۷۶: ۱۰/۵۲۶.

۹. فاطمه (س) خیر کثیر است. ابن ابی الحدید روایتی را نقل می کند که بیان می دارد: حضرت زهرا همان کوثری است که خداوند به پیامبر عطا نموده (ضحی / ۱۵) و به سبب وجود مبارکش نسل پیامبر ادامه می یابد. موسوی خمینی، ۱۳۷۶: ۱۰/۵۲۶. حقیقت این خیر کثیر نمی تواند امری مادی باشد، بلکه مسلماً امری روحانی است که در صدر آن علم و معرفت است.

۱۰. طبق روایات کتب اهل سنت و فریقین، محبت اهل بیت علیهم السلام از جمله فاطمه (س) اجر رسالت است. الدرر، ۱۹۹۹: ۱۳/۲۱. حکمت این امر آن است که امت به واسطه محبت ایشان با سبک زندگی و معارف اهل بیت آشنا شده و بدان خو گیرند. بنابراین، سرّ این مسأله، مرجعیت معرفتی اهل بیت از جمله حضرت فاطمه سلام الله علیها است.

۱۱. فاطمه (س) مصداق صادقین است. ذیل آیه «یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقین»، (توبه / ۱۱۹) حسکانی از عکرمه نقل می کند که: منظور از صادقین پیامبر، علی، فاطمه و حسنین (ع) هستند. الثعلبی، ۱۴۲۲: ۵/۱۰۹ صدیقه به معنای راست گفتار و راست کردار است. راست گفتاری و راست کرداری، مناط و ملاک حجیت و مرجعیت معرفتی است؛ به این شکل که گفتار و رفتار فرد صدیق، مرجع معرفت بخش محسوب می شود. بنابراین، گفتار و رفتار صدیقه طاهره، مرجع معرفتی اهل سنت است.

۱۲. فاطمه (س) محور جریان مباحله است. محوریت حضرت زهرا در مباحله به عنوان جریان معرفتی مورد اتفاق اهل سنت است. مباحله جریانی است که هویت معرفت بخشی آن در اهل سنت و شیعه مشترک است و بیان گر حقانیت اسلام بر نصرانیت است. از آن جا که این رویداد صبغه معرفتی دارد، تک تک عناصر آن نیز به عنوان مرجع معرفتی محسوب می شود. نقش محوری حضرت زهرا در این جریان حاکی از مرجعیت معرفتی ایشان برای عموم مسلمین است.

۱۳. حضرت فاطمه (س) وسیله الی الله است. ذیل آیه «وابتغوا الیه الوسیله» (مؤمنون/ ۱۱) حسکانی از عکرمه نقل می‌کند که منظور از وسیله پیامبر، علی، فاطمه و حسنین (ع) هستند. حسکانی، ۱۴۱۱، ۱/ ۳۲۴. مفسران اهل سنت ذیل آیه «وابتغوا الیه الوسیله»، پنج تن آل عبا از جمله حضرت زهرا را مصداق وسیله معرفی نموده‌اند. منظور از وسیله، چیزی است که ارتباط و دسترسی را تسهیل می‌نماید. ارتباط و دسترسی در امور غیرمادی، از سنخ معرفت است. پس حضرت فاطمه، وسیله معرفت حق و معارف حقه و به عبارت دیگر مرجع معرفتی هستند.

۱۴. فاطمه (س) راوی احادیث نبوی است. هر چند تعداد روایات منقول از حضرت زهرا در کتب اهل سنت، با توجه به قرابت نسبی و زمانی و مکانی ایشان با پیامبر، به هیچ وجه معقول نیست بلکه نشان‌گر فتنه‌ها و بلاهایی است که سبب محرومیت امت اسلام از این روایات شده است، لیکن احادیثی در ابواب مختلف از حضرتش نقل شده است که این امر، پرتوی از اضواء خورشید مرجعیت معرفتی ایشان را تشکیل می‌دهد. (ر. ک غروی - نائینی، ۱۳۸۴: ۲۰۰-۱۸۹)

۱۵. فاطمه (س) خطیب الهی است. مفاد خطبه‌هایی که در کتب اهل سنت، علاوه بر منابع شیعی، از حضرت نقل شده است، لبریز از معارف حکمی و قرآنی دقیق و عالیه در مورد هستی‌شناسی، خداشناسی، جهان‌شناسی و معاد، نبی‌شناسی و امام‌شناسی است. (فتاحی زاده، ۱۳۹۳: ۲۴-۱۱)

۱۶. فاطمه (س) مأنوس قرآن و وحی است. طبق اخبار سیره و حدیث در منابع اهل سنت، گفتار حضرت همواره مزین و مبرهن به آیات قرآنی بوده است که این نشان‌گر بهره وافر ایشان از وحی و علوم قرآنی است و نشان‌گر بُعدی دیگر از ابعاد مرجعیت معرفتی حضرت است که در آثار رسیده از ایشان به دست می‌آید. (عظیمی، ۱۳۸۲: ۳۵-۲۷)

۲. مرجعیت علمی حضرت فاطمه برای شیعه

نحوه اقتدای شیعه به ائمه اطهار و تفاوتی که در این خصوص با سایر مذاهب اسلامی دارند، ناشی از تفاوت در مبانی اعتقادی و جایگاهی است که شیعه برای اهل بیت و در رأس آن حضرت زهرا در نظام تکوین و تشریح قائلند. «ولایت» و «امامت» دو کلید واژه

معرفتی شیعه در مورد مقام وجودی و معرفتی معصومین (ع) است.

علاوه بر فضایل عالی که در منابع اهل سنت ذکر شده است، مقامات و فضایل متعالی دیگری در منظومه فکری شیعه برای حضرت زهرا (س) عنوان شده است. پاره‌ای از این فضایل، در منابع اهل سنت نظیر داشته و با تحلیل متفاوت شیعیان، همراه است؛ برخی دیگر نیز به منظومه معرفتی شیعه اختصاص دارد.

امامت در نگرش شیعه، تداوم راه نبوت در دوران خاتمیت و در نگاه اهل سنت، صرفاً یک تئوری حکومت است. از نظر هر دو گروه، پس از رحلت پیامبر، وحی رسالی - نه وحی به معنای الهام و تحدیث - برای همیشه قطع گردید و هیچ کس نمی‌تواند عهده‌دار چنین مقامی گردد. اما از نظر شیعه، مقام مرجعیت علمی و اجتماعی سیاسی، پس از رسول خدا هم‌چنان بر عهده کسی است که خدا او را برای این مناصب، تعیین کرده است؛ چنین کسی هم‌چون پیامبر گفتار و رفتارش عین دین و صواب است و بر همگان حجت می‌باشد. بنابراین، او مرجع دینی و معرفتی و علمی مردم است.

همچنین از منظر عرفان شیعی «ولایت»، مجرای «الوهیت» خداوند متعال در عالم است. مقام الوهیت خدای متعال مقام غیب‌الغیوبی است، که از همه مخلوقات محجوب است و هیچ موجودی مستقیماً به آن راه ندارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۶۶۱-۶۶۲) این مقام و مرتبه الهی، با کمک «ولایت» او بر خلائق تجلی پیدا می‌کند. ولایت، تنزل شأنی از خداوند است، که همه خلائق را در بر می‌گیرد و به شکل تکوینی «ربوبیت» حضرت حق را محقق می‌سازد. ولایت خداوند با کمک خلفای الهی تحقق پیدا می‌کند. خدای متعال، در تکوین و تشریح، خلفایی برگزیده، و ولایت آن‌ها را طریق ولایت خود قرار داده است. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۲۷-۱۲۹) مشیت بالغه او بر این امر تعلق گرفته است که این جریان ولایت با کمک ائمه اطهار علیهم السلام محقق شود (کلینی، ۱۳۶۳: ۱/ ۱۸۴) ولایت الله، نخست در ولایت نبی الله (ص) تجلی پیدا کرده، و سپس در ولایت ائمه اطهار (ع) جاری و ساری می‌شود.

مرجعیت علمی از لوازم ولایت است و ائمه اطهار به سبب مقام ولایت، صاحبان علم الهی هستند. تعبیری چون خزّان العلم، مهبط الوحی و... که در وصف ائمه معصومین

علیهم السلام وارد شده است گواه این مطلب است. در نتیجه ولایت، دال بر عالی‌ترین مقام علمی است و هر کس از این مقام برخوردار است، دارای مرجعیت علمی ذومراتب بسته به سطوح مختلف مخاطبان است.

کدهای اصطیاد شده در مرجعیت معرفتی حضرت زهرا (س) در منظومه فکری شیعه از این قرار است:

۱. طبق منابع حدیثی شیعه، وجود نوری پنج تن آل عبا از جمله حضرت زهرا (س) هفتاد هزار سال قبل از خلقت دنیا در عرش مشغول تسبیح بوده است. صدوق، ۱۳۸۵: ۱/۲۰۸-۲۰۹ طبق اصول فلسفه اسلامی، مراتب وجودی مقدم در سلسله طولی وجود، علت مراتب ما تأخر هستند. از سوی دیگر علت، مفیض تمام کمالات معلول است که در صدر این کمالات علم است. بنابراین وجود حضرت زهرا افاضه‌بخش عالی‌ترین معارف به نفوس مستعدان است.

۲. طبق روایات شیعی سایر اهل بیت علیهم السلام از نور حضرت علی و زهرا علیهما السلام ایجاد شده‌اند. مجلسی، ۱۴۰۳: ۶/۲۵. این روایت طبق توضیح گذشته نشان دهنده مرجعیت معرفتی حضرت، نه تنها برای جوامع انسانی، بلکه ائمه معصومین ع می‌باشد.

۳. طبق روایات شیعی، نور فاطمه علت فتق عالم ماده و منشأ کثرات مادی است. بحرانی، ۱۴۱۴: ۳/۲۳۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۵/۱۰. حضرت زهرا تفصیل‌بخش کمالات اندماجی در حقیقت محمدیه و مظهر اسم فاطر هستند، به معنای شکافنده که در قوس نزول، شکننده وحدت و مظهر کثرات هستند. در نتیجه کثرات خلقی، به واسطه وجود حضرت، به ظهور رسیده‌اند.

۴. روایات فوق، فاطمه را فاطر و شکافنده معرفی می‌کند. (همان) فاطر از اسماء الهی، به معنای شکافنده است. عرفا طبق روایت نبوی حضرت فاطمه را مظهر اسم فاطر الهی می‌دانند. به این معنا که حقیقت وجودی حضرت باعث شد اعیان ثابته به تجلی آسمانی ظهور کند. در نتیجه اگر فاطمه (س) نباشد هیچ وجودی از قوه به فعل نمی‌رسد.

۵. حضرت فاطمه (س) گرچه نبی یا رسول و امام نیست، اما دارای مقام ولایت

است. حسن زاده آملی، ۱۳۷۸: ۵۰. از شؤونات ولایت، علم و مرجعیت معرفتی است. بنابراین به سبب ولایت حضرت، مرجعیت حضرت نیز اثبات می‌شود. ولایت حضرت زهرا با تعریف عرفانی و کلامی آن توسط علمای شیعه، با تمسک به آیات قرآن کریم و روایات معصومین علیهم السلام، اثبات می‌شود. آیات مباحله (آل عمران/ ۶۱)، تطهیر (احزاب/ ۲۳)، توبه آدم (بقره/ ۳۷)، ابتلای ابراهیم (بقره/ ۱۳۴)، اجر رسالت (شوری/ ۲۳)، امانت (احزاب/ ۷۲) و دهر (هل ائی/ ۸-۹) همگی از این دست آیات-اند.

روایت دال بر ولایت حضرت دو دسته‌اند. روایاتی که ولایت را برای ائمه معصومین علیهم السلام به طور کلی اثبات می‌نماید. دسته دیگر، روایاتی که ولایت را برای شخص حضرت اثبات می‌نماید. روایات دسته اول را می‌توان ذیل محورهای زیر طبقه‌بندی کرد: بیان ولایت تکوینی اهل بیت، بیان ولایت باطنی و نقش هدایت‌گری اهل بیت، بهره‌مندی اهل بیت از علم غیب و لدنی و مقام تحدیث، اشتراک اهل بیت در مقامات مذکور به جهت وحدت مبدأ و منشأ.

مناقب اختصاصی حضرت را می‌توان ذیل محورهای زیر طبقه‌بندی نمود، که اکثر این مناقب با سایر پنج تن آل عبا مشترک‌اند: آفرینش حضرت از نور عظمت حق (طوسی، ۱۴۱۱: ۱۴۸؛ الخزاز قمی، ۱۴۰۱: ۷۲-۷۲؛ نعمانی، ۱۴۲۲: ۹۵؛ صدوق، ۱۴۰۳: ۱۸۸)، سببیت حضرت در آفرینش، تسمیه از جانب حق تعالی (صدوق، ۱۳۸۵: ۱/ ۱۷۹)، اشتقاق نام حضرت از اسامی الله تعالی، مقام هدایت‌گری ظاهری و باطنی مشترک با سایر پنج تن (صدوق، ۱۳۷۹: ۱۱۴؛ حلی، ۱۴۲۴: ۲۴۴؛ حاکم حسکانی، ۱۴۱۱: ۱/ ۷۷؛ عاملی شامی، بی تا: ۷۹۱)

هم چنین از دیگر مناقب حضرت به این موارد اشاره شده است: مقام رکنیت حضرت به امیر مومنان (اربلی، ۱۴۰۵: ۱/ ۶۶؛ صدوق، ۱۳۷۹: ۴۰۳؛ نیسابوری، بی تا: ۱۵۲-۱۵۳؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۱۴/ ۱۶۶)، اشتراک در صدق آیه تطهیر (طبری، ۱۴۱۵: ۲۲/ ۹-۱۳؛ ابن-کثیر، ۱۴۱۲: ۳/ ۴۹۴؛ حاکم حسکانی، ۱۴۱۱: ۲/ ۱۳۶)، محدثه بودن (صدوق، ۱۳۸۵: ۱/ ۱۸۲؛ طبری امامی، ۱۴۱۳: ۸۱)، وجوب محبت حضرت به عنوان اجر رسالت (شوری/ ۲۳)،

وسيله بودن برای بهشت و حضور در قبه عرش مشترکاً با سایر پنج تن. (متقی‌هندی، ۱۴۰۹: ۱۲/۹۸ و ۱۰۳ و ۱۳/۶۳۹)

۶. طبق روایت نبوی فاطمه (س) خیر اهل زمین است و بر آنان شرافت و کرامت دارد ابن شاذان، ۱۴۰۷: ۱۳۶. اهم مناطات شرافت و کرامت، علم و معرفت است. بنابراین، روایت شریفه دلالت بر اولویت و مرجعیت معرفتی حضرت بر اهل ارض دارد

۷. فاطمه (س) بضعه الرسول است. این امر گرچه در روایات اهل سنت نیز نقل شده است اما با توجه به بستر معرفتی متفاوت شیعه، معنای متفاوت می‌یابد. تفسیر فروگاهانه بضعه به پاره تن با اطلاق روایت مطابقت ندارد، پس بضعه در این روایت به معنای پاره وجود است. در عرفان شیعی، حقیقت محمدیه، تجلی اعظم حق تعالی است که مجلایی بالاتر از او در ساحت حق و خلق نیست. بضعه پیامبر بودن به معنای حامل سرّ نبی در تجلی اعظم اسماء و صفات است.

۸. رضا و غضب فاطمه، رضا و غضب خداست نیشابوری، بی تا: ۱۴۹؛ نعمان مغربی، بی تا: ۳/۲۹؛ اگر انسان، مطهر از هوای نفس و جهل نباشد، رضایت و غضبش معیار حق و باطل نخواهد بود. این روایت هم عصمت حضرت را اثبات می‌نماید و هم از طریق عصمت، مثبت مرجعیت معرفتی حضرت زهرا س اثبات می‌گردد.

۹. فاطمه (س) از منابع مستقیم و غیرمستقیم علم برخوردار بوده است. مؤانست و مقارنت با پیامبر اکرم و دریافت مستقیم وحی و علوم و حیانی از محضر نبی اکرم (ص)، دریافت گزارش وقایع وحی و نزول قرآن از طریق امیرمؤمنان و همچنین حسنین علیهما السلام، به علاوه دریافت مستقیم علوم و معارف از فرشته وحی در کنار دریافت القائنات ربانی آنطور که کتب حدیثی و روایی بیان می‌کنند از منابع معرفتی حضرت زهرا سلام الله علیها است. کلینی، ۱۳۶۳: ۱/۴۶۰؛ صدوق، ۱۳۸۵: ۱/۱۷۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۳/۱۳ و ۳۴.

اندیشمندان مسلمان، انواعی از قرآن و همانندی در مراحل مختلف وجودی، بین حضرت زهرا و کتاب علم حق یعنی قرآن کریم، قائل‌اند. همان‌طوری که قرآن نظیر کتاب‌های بشری نیست که محصول فکر بشر باشد، نطفه وجود مبارک فاطمه (س) هم

محصول آن میوه غیب است (میوه بهشت است)؛ از زمین برنخاسته، بلکه ریشه در معراج نبی دارد. از دیگر سو، تاریخ شاهد ارتقای علمی حضرت در دامان وحی و رسالت است. همراه با نزول آیات و سور و معارف قرآن کریم، این بانو ترقی می کرد.

از نشانه‌های همراهی عمیق حضرت با قرآن کریم، استشهادات مکرر به آیات، در فرمایشات ایشان است که این مسأله میزان انس حضرت با قرآن را، نیز نشان می‌دهد. حضرت در خطابه مشهورشان در مسجد مدینه به ۲۰ آیه و در خطابه در جمع زنان مهاجر و انصار به ۱۰ آیه استشهاد نموده‌اند.

۱۰. فاطمه (س) لیلہ قدر است. امام جعفر صادق (ع) در تفسیر سوره مبارکه قدر، منظور از لیلہ القدر را حضرت زهرا (س) دانسته است. لیلہ القدر، ظرف و مجرای نزول علم الهی، قرآن کریم و حقیقت ام‌الکتاب است. فاطمه (س) حقیقت لیلہ القدر است. بنابراین، ظرف و مجرای تنزل حقیقت ام‌الکتاب، علم الهی و قرآن کریم است. چنین وجودی نه تنها مرجع معرفتی جامعه انسانی، بلکه مرجع معرفتی هر چه مادون کتاب الله است، نیز می‌باشد.

۱۱. اعتقاد شیعه بر آن است که حضرت زهرا به دلیل آیه تطهیر، حدیث ثقلین و دیگر نصوص، معصوم است. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۶/۴۳. جوادی آملی، بی تا: ۶۱. مصباح یزدی، ۱۳۶۷: ۱۹۲/۲). عصمت دلیلی بر پیراستگی و تجرد روح است. بنابراین قواعد فلسفی هر چه روح مجرد تر باشد، بیشتر واجد گوهر مجرد علم است. از سوی دیگر عصمت، شرط مرجعیت است و این امر مرجعیت حضرت صدیقه (س) را اثبات می‌نماید. مرجعیت معرفتی، فرع بر حجیت معرفتی است. تا فرد کسب این عنوان نکند مرجعیت را احراز نمی‌نماید. در منظومه معرفتی شیعه، عصمت علت حجیت است. چرا که حجیت بدون دور بودن فرد از هر گونه سهو و خطا ممکن نیست و اصولاً خطا هر گونه حجیتی را زیر سوال می‌برد.

شیعه علاوه بر اعتقاد به عصمت پیامبر و ائمه معصومین (ع) معتقد به عصمت حضرت زهرا (س) است. از ادله شیعه بر عصمت حضرت زهرا آیه مبارکه تطهیر است. (احزاب/۲۲) (صالح مازندرانی، ۱۴۲۱: ۸۶/۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۵/۲۰۶-۲۰۷؛ قمی، ۱۳۸۷: ۱۹۳/۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۲۰: ۹۹۲/۲)

۱۲. محبت اهل بیت با محوریت حضرت زهرا (س) اجر رسالت است. (شوری، ۲۳) معرفی مودت اهل بیت به عنوان اجر رسالت دلیلی ندارد، جز ارجاع امت به مخازن علم و معرفت حقیقی و سبب سلامت و هدایت یعنی اهل بیت کرام علیهم السلام.
- بنابراین، حیثیت لازم‌المحبه بودن و لازم‌الرجوع بودن حضرت زهرا که محور اهل-بیت است، مثبت مرجعیت معرفتی ایشان است. جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱/۱۶۲.
۱۳. فاطمه (س) تنها کفو و همتای وصی پیغمبر است و طبق روایت امام صادق علیه السلام اگر علی علیه السلام نبود همتایی برای فاطمه نبود. (صدوق، ۱۳۸۵: ۱/۱۷۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۳/۹۲-۹۳؛ حلی، ۱۴۲۴: ۲۴۰).
۱۴. در روایت نبوی فاطمه (س) افضل زنان زمینی و بهشتی از اول تا آخر است و حضرت مریم (س) افضل زنان زمان خویش است. روشن است که این افضلیت فارغ از افضلیت علمی نخواهد بود. حلی، ۱۴۲۴. ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶. طبرانی، بیتا. صدوق، ۱۴۱۷.
۱۵. در روایت نبوی، فاطمه (س) علم محض است. مرحوم مجلسی درباره تفسیر حدیث: «فطمها الله بالعلم»، می‌گوید یعنی به سبب کثرت علم از جهل بریده شد و به قدری علم دارد که جهالت هرگز در آن راه ندارد مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۳/۶۵ و ۱۰۱.

۳. مرجعیت معرفتی حضرت زهرا (س) برای اهل بیت علیهم السلام

جایگاه معرفتی حضرت زهرا را نمی‌توان صرفاً محدود به جایگاه معرفتی ایشان در عموم مسلمین یا عموم شیعیان دید؛ مطالعه روایات و گزارش‌های تاریخی، بیان‌گر جایگاه خاص ایشان در بین اهل بیت است. در روایات متعدد، پنج تن آل عبا که محور آنان حضرت زهرا است، افضل از همه پیامبران، صدیقین، از آدم تا خاتم قلمداد شده است. از طرف دیگر خلقت پیامبر و علی و فاطمه (ع) از نور واحد روایت شده است.

هم درجه بودن ولایت پیامبر و حضرت زهرا از طریق حدیث بضعه، شاهد دیگری بر جایگاه رفیع و تفوق وجودی و در نتیجه معرفتی حضرت زهرا در بین ائمه اطهار است.

بدین ترتیب، جایگاه ویژه حضرت نزد پیامبر، ضلع دیگری از مقام معرفتی حضرت را در بین اهل بیت توصیف می‌نماید. حقیقت ام ابیها بودن، به تفصیل کشاندن مقام جمع‌الجمعی، خیر کثیر بودن برای پیامبر، حقیقت ليله القدر از جمله کدهایی است که می‌توان به

وسیله آن‌ها، به سطح متعالی‌تری از مرجعیت معرفتی حضرت دست یافت که این بار مخاطب این سطح، خود انسان‌های کامل و معصومین و صاحبان مقام ولایت و عصمت و حجیت هستند.

دسته دیگری از روایات، اسراری را در نوع ارتباط وجودی حضرت با امیرمؤمنان مشخص می‌سازد. هم درجه بودن حضرت با پیامبر و علی (ع) کفویت حضرت با ایشان، و تعابیری چون رکنیت حضرت نسبت به امیرمؤمنان و یا بهره مندیهای حضرت امیر از معارف فاطمی از جمله کلیدهای معرفتی برای گشودن مکانت سر به مهر صدیقه طاهره است.

کدهای مفهومی اصطیاد شده از روایات و نصوص و گزارشات تاریخی که دال بر این سطح از مرجعیت معرفتی هستند از قرار زیر است:

۱. حجیت برای اهل بیت: در روایات شیعی اهل بیت علیهم السلام به عنوان حجج الهی بر مردم و حضرت زهرا (س) حجت الهی بر اهل بیت (ع) عنوان شده است. «نحن حجج الله علیکم و أمنا فاطمه حجه الله علینا (العاملی، ۱۴۲۲: ۷/۲۳۷)». این امر حاکی از نوعی مرجعیت معرفتی برای حضرت زهرا نسبت به اهل بیت علیهم السلام است.

۲. دلالت حدیث بضعه بر همتایی با رسالت: حدیث بضعه از جمله احادیث دال بر منقب حضرت، است. طبق این حدیث و طبق معنای بضعه می‌توان به هم درجه بودن ولایت حضرت با ولایت پیامبر پی برد. گرچه اصل، در این نسبت وجود عالی پیامبر است. همتایی با رسالت و امامت، هم درجه بودن در مقام بهشتی پیامبر و علی نیز شاهد دیگری بر برخورداری و همسانی حضرت در مقام علمی پیامبر و امام علی است. طبرانی، بی‌تا: ۵/۲۲۱.

۳. امتثال علی از فاطمه سلام الله علیهما: در روایت نبوی به حضرت امیر نسبت به امتثال از حضرت زهرا سلام الله علیهما امر شده است. این دستور بدون نوعی مرجعیت معرفتی در حضرت صدیقه قابل توجیه نیست. «یا علی انفذ لما امرک به فاطمه» مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۲/۴۸۴.

۴. اخبار علمی فاطمه به علیهم السلام: حارثه بن قدامه از سلمان، از عمّار نقل

می‌کند که روزی عمار به سلمان فارسی گفت: آیا چیز عجیبی را از فاطمه علیها السلام برایت نقل کنم؟ سپس اینگونه نقل کرد که روزی امام علی را دیدم که بر فاطمه علیها السلام وارد شد. تا چشم حضرت فاطمه به امام علی علیه السلام افتاد، فریاد زد: علی جان! نزدیک شو تا درباره آن چه که گذشته و آن چه که خواهد شد و آن چه که اتفاق می‌افتد تا روز قیامت، برایت بگویم. عمار گوید: دیدم که امیرمؤمنان علیه السلام آرام آرام به عقب برگشت و من هم به برگشت علی علیه السلام به عقب برگشتم. آن حضرت آمده تا بر پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم وارد شد. پیامبر اکرم فرمود: یا ابالحسن! پیش بیا. همین که در محضر پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم نشست، فرمود: تو مرا خبر می‌دهی یا من تو را خبر دهم؟ عرض کرد: شنیدن از شما بهتر است، ای رسول خدا! حضرت فرمود: گویا پیش فاطمه رفتی و به تو چنین و چنان گفت و همان دم برگشتی. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۸/۴۳)

۵. کسب علم امام علی از فاطمه (س): ابونعیم در حدیثی از پیغمبر اکرم نقل می‌کند که روزی رو به یارانش کرد و فرمود: «چه چیزی برای زنان از همه بهتر است؟» یاران ندانستند در جواب چه بگویند. علی (ع) به سوی فاطمه (س) آمد و این مطلب را به اطلاع او رسانید. بانوی اسلام گفت: چرا نگفتی «از همه بهتر برای آنها این است که نه آنها مردان بیگانه را ببینند و نه مردان بیگانه آنها را»... حر عاملی، ۱۴۱۴: ۶۷/۲۰

۶. مقام رکنیت فاطمه برای امام علی: جابر بن عبدالله چنین روایت می‌کند که پیامبر اکرم به علی فرمود: سلام بر تو ای پدر دو ریحانه من. یا علی! محافظت آن دو را به تو سفارش می‌کنم قبل از آن که هر دو رکن تو از بین بروند... جابر بن عبدالله روایت را چنین ادامه می‌دهد. پس از رحلت پیامبر، امیرالمؤمنین فرمود این بود یکی از دو رکن من که رسول خدا می‌فرمود و اینک منهدم گردید و هنگامی که فاطمه چشم از جهان فرو بست علی (ع) فرمود این بود همان رکن دومی که به قول پیامبر امروز از دست دادم. ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۱۴/۱۶۶؛ صدوق، ۱۳۷۹: ۴۰۳؛ نیشابوری، بی تا: ۱۵۲-۱۵۳

۷. الگوی امام عصر (عج): امام زمان در توقیعی به خط مبارک خود می‌فرماید: «دختر پیامبر خدا برای من الگوی نیکویی است». طوسی، ۱۴۱۱: ۲۸۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۳/

۸. همتایی با رسول و امام: ابوسعید خدری نقل کرده است رسول الله فرمود: من و این دو و تو و این خفته (یعنی: علیعلیه السلام) روز قیامت در یک جا خواهیم بود. الهیسمی، ۱۴۰۸: ۹/ ۱۷۱؛ طبرانی، بی تا: ۲۲/ ۴۰۶؛ متقی هندی، ۱۴۰۹: ۱۱، ۶۱۵

۹. کفویت با باب العلم: امام صادق می فرماید اگر امیرمؤمنین فاطمه را به تزویج خود در نیآورده بود تا روز قیامت کفوی برای فاطمه نبود. علی علیه السلام باب علم است. کفویت با باب علم مشی مقام معرفتی حضرت است. صدوق، ۱۳۸۵: ۱/ ۱۷۸؛ الاربلی، ۱۴۰۵: ۲/ ۱۰۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۳/ ۹۲-۹۳؛ طبری، ۱۴۱۳: ۸۰؛ حلی، ۱۴۲۴: ۲۴۰.

۱۰. تعلیم دهنده، پرورش دهنده، خزان علم: آن حضرت تنها دختر پیامبر اکرم بوده است که فرزندانش امامان معصومی چون حسن و حسین هستند که هر یک معدن و مخزن علوم الهی بودند و در حضور آن بانو تعلیم و تربیت دیده بودند. هم چنین یازده امام معصوم که وارث علم الهی هستند، فرزندان آن حضرت هستند. رحمانی همدانی، ۱۳۷۲: ۱۴۹.

۱۱. مصحف به عنوان منبع علم ائمه: امام رضا وقتی علامت و نشانه‌های امام معصوم را شمارش کرد فرمود: «مصحف فاطمه در نزد او از نشانه‌های امامت می باشد». مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۵/ ۱۱۷

۱۲. مصحف به عنوان منبع علم ائمه: معارف غیبی به وسیله جبرئیل نازل می شد، فاطمه (س) تلقی می کرد و این‌ها را حفظ می کرد و برای امیرالمؤمنین املا می فرمود... این مصحف... از منابع علم غیب ائمه ع است که وقتی از یک امام معصومی سؤال می کردند یا گاهی خود آن‌ها بلا واسطه و قبل از سؤال و مستقیم می فرمودند: در مصحف جده ماچنین آمده است. مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۵/ ۱۱۷؛ کلینی، ۱۳۶۳: ۱/ ۲۳۹-۴۰

۱۳. حقیقت ام اییها: در عرف عرفان، عقل کل پدر است و نفس کل، مادر و موجودات از آن دو ظهور یافته‌اند. فاطمه مادر انوار و فضایل عقلیه رسالت و مظهر نفس کلیه بر وجه اتم است، بنابراین آن جناب، مادر پدری است که خاتمیت با وی است. حسن زاده آملی، ۱۳۷۸: ۶۶۶

۱۴. به تفصیل کشاندن مقام جمع الجمعی: حقیقت محمدیه، اولین تجلی آن وحدت غیبی ذات اقدس الهی است که نور وجود حضرت علی آن را از لاتعینی به تعین علمی

آورده است و حضرت فاطمه به آن تعین، ظهور عینی بخشیده‌اند و به همین جهت زهرا نامیده شدند. استعدادهایی که در اعیان ثابت بوده، توسط نور وجود ایشان تحقق و ظهور پیدا کرده است. در نتیجه عوالم تعین، همه مدیون فاطمه هستند. «ثم فتق نور ابنتی فاطمه فخلق منه السموات و الارض فالسموات و الارض من نور ابنتی فاطمه، فاطمه افضل من السموات و الارض. مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۶/۲۵».

نتیجه گیری

مطالعه و تأمل در نصوص ناظر به فضائل ایشان یا فرازهای تاریخی مربوط به آن، نشان‌گر حقیقت عمیقی از مقام علمی حضرت و بالتبع، مرجعیت معرفتی ایشان در سطوح مختلف است. منظور از مرجعیت علمی یا معرفتی، بهره‌رسانی علمی عالم به جامعه و افراد مخاطب است. هر اندازه درجه علمی عالم بالاتر و شدتش بیشتر باشد، مرجعیت معرفتی او نیز به فراخور مخاطبان، دوسطوح و ذودرجات خواهد بود. از نصوص مختلف می‌توان مرجعیت معرفتی حضرت زهرا را اثبات نمود. براساس آنچه گفته شد مرجعیت معرفتی حضرت در سه سطح تعریف می‌شود: ۱. جامعه مسلمین ۲. شیعه ۳. اهل بیت (ع)

محورهایی که مشعر بر مرجعیت حضرت در منابع اهل سنت است ازین قرار است:

۱. محوریت حضرت زهرا(س) در مباحثه به عنوان جریان‌ی معرفتی، ۲. حضرت فاطمه به عنوان وسیله الی الله ۳. صدیقه بودن حضرت ملائک حجیت ۴. محبت حضرت به عنوان اجر رسالت ۵. وجود حضرت به عنوان خیر کثیر برای پیامبر ۶. حضرت زهرا، مصداق آیه تطهیر ۷. حضرت زهرا، پاره وجود پیامبر ۸. حضرت فاطمه، افضل زنان گذشته و آینده ۹. تقدم خلقت نوری حضرت بر خلقت آدم و حوا ۱۰. حضرت فاطمه سیده نساء عالمین ۱۱. حضرت زهرا به عنوان محور اهل کساء ۱۲. حضرت فاطمه، راوی احادیث نبوی ۱۳. خطبه های معرفتی حضرت ۱۴. انس به قرآن و تسلط به علوم و حیاتی .

شیعه علاوه بر محورهای مذکور، عقاید عمیقتری نسبت به مرجعیت معرفتی حضرت دارد که ناشی از دو اصل مهم ولایت و عصمت حضرت است. محورهای ذیل در نصوص شیعی نشانگر ابعاد مرجعیت معرفتی حضرت از منظر شیعه است: ۱. جایگاه حضرت فاطمه

در تکوین و خلقت؛ ۲. اتحاد وجودی حضرت با پیامبر اسلام؛ ۳. کفویت حضرت با امام علی علیه السلام و همتایی با مقام علمی حضرت؛ ۴. افضلیت بر همه زنان در علم؛ ۵. عصمت حضرت به عنوان ثمره علم؛ ۶. مصداق خیر کثیر علمی؛ وحدت با قرآن به عنوان مقام علم پروردگار؛ ۷. حقیقت علمی حضرت؛ دارای مقام ولایت، که آبشخور علم است؛ ۸. مجالس و خطابات؛ ممتحنه بودن به عنوان ثمره علم؛ ۹. حقیقت لیله القدر و اتحاد حضرت با وحی. همچنین کدهایی که دال بر مرجعیت معرفتی حضرت در میان اهل بیت است را می توان به سه دسته تقسیم کرد: ۱. آن دسته که راجع به جایگاه حضرت نزد پیامبر است. ۲. آن دسته که مشعر جایگاه خاص حضرت در ارتباط با امیر مؤمنان است ۳. کدهایی که ناظر مکانت حضرت در میان اهل بیت علیهم السلام است. مجموعه این کدها از این قرار است: ۱. مادر پدر و محور هستی ۲. حقیقت ام ابیها ۳. به تفصیل کشاندن مقام جمع الجمعی، ۴. خیر کثیر برای پیامبر ۵. بضعه الرسول ۶. حقیقت لیله القدر ۷. امتثال امام علی از فاطمه سلام الله علیهما ۸. اخبار علمی فاطمه به علی علیهما السلام ۹. مقام رکنیت فاطمه برای امام علی علیهما السلام ۱۰. الگو بودن برای امام عصر علیه السلام ۱۱. همتایی با رسول و امام ۱۲. استشهاد ائمه به قول حضرت ۱۳. کفویت با باب العلم ۱۴. تعلیم دهنده و پرورش دهنده خزان علم ۱۴. برخورداری حضرت از تمامی منابع علم ائمه علیهم السلام ۱۵. مصحف به عنوان منبع علم ائمه علیهم السلام.

فهرست منابع

۱. ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۷۶). **مناقب آل ابی طالب**. نجف: مطبعه الحیدریه.
۲. ابن حنبل، احمد (بی تا). **مسند احمد**. بیروت: دار صادر.
۳. ابن عساکر، علی بن الحسن (۱۴۱۵). **تاریخ مدینه دمشق**. بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
۴. ابن کثیر الدمشقی، اسماعیل (۱۴۱۲). **تفسیر ابن کثیر**. بیروت: دارالمعرفة للطباعة و النشر و التوزیع.
۵. الاربلی، علی بن عیسی (۱۴۰۵). **کشف الغمة**. بیروت: دارالاضواء.
۶. الاندلسی، ابن عطیه (۱۴۱۳). **تفسیر البحر المحیط**. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۷. آلوسی، محمد (بی تا). **روح المعانی**. تهران: انتشارات جهان.
۸. بحرانی، سیدهاشم (۱۴۱۴). **مدینه العاجز**. قم: موسسه المعارف الاسلامیه.
۹. ثعالبی المالکی، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۸). **تفسیر الثعالبی**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۰. ثعلبی، (۱۴۲۲). **الکشف و البیان**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). **سیره پیامبران در قرآن**. قم: اسراء.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳). **توحید در قرآن**. قم: اسراء.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله (بی تا). **پیامون وحی الهی**. تهران: نشر الزهرا.
۱۴. حاکم نیسابوری، ابی عبدالله (بی تا). **المستدرک**. بی جا، بی نا.
۱۵. حاکم حسکانی، عبیدالله بن احمد (۱۴۱۱). **شواهد التنزیل**. تهران: موسسه الطبع و النشر التابعه لوزارة الثقافة و الارشاد الاسلامی - مجمع احیاء الثقافة.
۱۶. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۴). **وسائل الشیعه**. قم: موسسه آل البيت لاحیاء التراث.
۱۷. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۸). **ممد الهمم در شرح فصوص الحکم**. تهران: سازمان نشر وزارت فرهنگ و ارشاد.
۱۸. حلّی، حسن بن سلیمان (۱۴۲۴). **المحتضر**. بی جا: انتشارات المکتبه الحیدریه.
۱۹. خزاز قمی، علی بن محمد (۱۴۰۱). **کفایة الاثر**. قم: انتشارات بیدار.

۲۰. الدرہ، طه (۱۹۹۹). **تفسیر القرآن الکریم**. بیروت: منشورات دارالحکمه.
۲۱. رحمانی همدانی (۱۳۷۲). **فاطمه الزهرا و بیجه قلب المصطفی**. تهران: مرضیه.
۲۲. سیوطی، جلال الدین (۱۴۱۱). الثعور الباسمه، دار الصحابه التراث بطنطا.
۲۳. السهیلی، عبدالرحمن ابن ابی الحسن (بی تا). **الروض الانف**. مصر: مکتبه کلیات الازهریه.
۲۴. صالح مازندرانی، مولی صالح (۱۴۲۱). **شرح اصول کافی**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۵. صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۷). **الأمالی**. قم: مرکز الطباعة و النشر فی موسسه البعثة.
۲۶. صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۹). **معانی الاخبار**. قم: موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعة المدرسین.
۲۷. صدوق، محمد بن علی (۱۳۸۵). **علل الشرائع**. النجف: منشورات المکتبه الحیدریه و مطبعتها.
۲۸. طباطبائی، محمدحسین (۱۴۱۷). **نهایه الحکمه**. قم: موسسه النشر الاسلامی.
۲۹. طبرانی، سلیمان بن احمد (بی تا). **المعجم الکبیر**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۰. طبری الامامی، محمد بن جریر (۱۴۱۳). **دلائل الامامه**. قم: مرکز الطباعة و النشر فی موسسه البعثة.
۳۱. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۵). **جامع البیان**. بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
۳۲. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴). **الأمالی**. قم: دار الثقافه للطباعة و النشر و التوزیع.
۳۳. العاملی الشامی، یوسف بن حاتم (بی تا). **الدر النظیم**. قم: موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعة المدرسین.
۳۴. العاملی، (۱۴۲۲). **الانتصار**. بیروت: دارالسیره.
۳۵. عسقلانی، احمد بن حجر (بی تا). **لسان المیزان**. بیروت: دارالمعرفه، بی تا، ج ۳، ص ۳۴۵.
۳۶. عظیمی، سیده کبری. (۱۳۸۲). استشهد به آیات قرآن در کلام حضرت زهرا. علوم قرآن و حدیث: صحیفه مبین. ش ۳۱ و ۳۲.
۳۷. غروی نائینی، نهله (۱۳۸۴). حضرت زهرا و روایت حدیث در وناج اهل سنت. مباحث بانوان شیعه، ۱۳۸۴. ش ۴. ۲۰۰-۱۸۹.
۳۸. فتاحی زاده، محمد رضا، فتحیه، رسولی راوندی، محمد رضا. ۱۳۹۳. اسناد و شروح خطبه های حضرت زهرا. علوم قرآن و حدیث: سفینه. ش ۴۵.
۳۹. فیض کاشانی، محمدحسین (۱۴۲۰). **التفسیر الأصفی**. بی جا: مرکز النشر التابع لمکتب الإعلام

الإسلامی.

۴۰. قرطبی، محمد بن احمد (بی تا). **تفسیر القرطبی**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۱. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۸۷). **تفسیر القمی**. نجف: مکتبه الهدی.
۴۲. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳). **الکافی**. طهران: دار الکتب الإسلامیه.
۴۳. متقی هندی، علی (۱۴۰۹). **کنز العمال**. بیروت: موسسه الرساله.
۴۴. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳). **بحار الانوار**. بیروت: موسسه الوفاء.
۴۵. مجلسی، محمد تقی (بی تا). **روضه المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه**. بی جا: بنیاد فرهنگ اسلامی حاج محمد حسین کوشانیپور.
۴۶. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۶۷). **آموزش عقاید**. تهران: نشر سازمان تبلیغات.
۴۷. موسوی خمینی (بی تا). **شرح چهل حدیث**. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۴۸. موسوی خمینی، روح الله (۱۴۰۹). **التعلیقہ علی الفوائد الرضویہ**. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۴۹. نعمان مغربی، ابی حنیفه (بی تا). **شرح الاخبار**. قم: موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین.
۵۰. نعمانی، محمد بن ابراهیم (۱۴۲۲). **الغیبه**. بی جا: انوار الهدی.
۵۱. نیسابوری، محمد بن الفتال (بی تا). **روضه الواعظین**. قم: منشورات الشریف الرضی.
۵۲. الهیثمی، علی بن ابی بکر (۱۴۰۸). **مجمع الزوائد**. بیروت: دار الکتب العلمیه.

گونه سنجی رابطه باورهای دینی و باورهای اخلاقی

^۱ منیژه عاملی

^۲ محسن جوادی

^۳ حمید ملک مکان

^۴ مهدی فرمانیان

چکیده

به اعتقاد بسیاری از فیلسوفان سابقه بحث از رابطه دین و اخلاق به قدمت خود فلسفه است. اما افلاطون با طرح گفتگوی سقراط با اوئیرون شکل جدی‌تری به آن داد.

بحث از رابطه دین و اخلاق در میان مسلمانان به عنوان یکی از مسائل مهم کلامی مورد مذاقه بوده و به پیامدهای اخلاقی آن کم‌تر پرداخته‌اند.

اما رابطه دین و اخلاق در اشکال مختلفی متصور است که در این نوشتار به حصر عقلی سه گونه «تباین دین از اخلاق»، «تقابل دین با اخلاق» و «تعامل دین و اخلاق» سنجیده و در این میان ضمن تأیید تعامل دین و اخلاق، چگونگی و جهت این رابطه ارزیابی می‌گردد.

در امتداد این بحث برای تبیین وابستگی اخلاق به دین، از میان گونه‌های مختلف وابستگی اخلاق به دین، وابستگی «معنا شناختی»، «وجود شناختی»، «معرفت شناختی» و «روان شناختی» اخلاق به دین را می‌سنجیم.

در حقیقت گونه سنجی رابطه دین و اخلاق با رویکرد علمی-پژوهشی، ما را به این نتیجه می‌رساند که اخلاق زائیده حقیقی‌ترین منبعی است که همه خیرات، مصالح و سعادات از آن ناشی می‌شوند و آن «دین» است.

واژگان کلیدی

دین، اخلاق، تعامل، تقابل، تباین.

۱. دانشجوی دکتری مذاهب کلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: Man_amehli@yahoo.com

Email: Moh_javadi@yahoo.com

Email: H.malekmakan@ut.ac.ir

Email: M.farmanian@chmail.ir

۲. استاد دانشگاه قم، قم، ایران.

۳. استادیار دانشگاه تهران، تهران، ایران.

۴. دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب قم، قم، ایران.

پذیرش نهایی: ۹۹/۵/۹

تاریخ دریافت: ۹۹/۲/۲۶

طرح مسأله

بحث از رابطه دین و اخلاق، سابقه‌ای به قدمت طرح اندیشه‌های دینی و عقلی دارد. همواره پرسش‌هایی چون آیا دین منشأ اخلاق است یا اخلاق سرچشمه دین؟ وابستگی دین و اخلاق چگونه است؟ ذهن فلاسفه و متألهین را به خود مشغول ساخته است.

در باورهای غربی در سنجش رابطه دین و اخلاق، دیدگاه‌های پرنوسانی به چشم می‌خورد؛ به گونه‌ای که در دوران حاکمیت مسیحیت بر همه شئون زندگی، اغلب دین به عنوان منبع الهام بخش ارزش‌های اخلاقی تلقی می‌گردید. (فروغی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۱۴-۱۱۵)

اما با حاکمیت علم و صنعت در غرب، روحیات ضد دینی در عرصه‌های مختلف علمی و اجتماعی گسترش یافت و صبغه دینی اخلاق رنگ باخت و گرایش‌های انسان-مدارانه بیشتر محور تعلقات روحی قرار گرفت. (مک‌این‌تایر، ۱۳۷۹، ص ۲۲۹-۲۳۲)

اما در اندیشه اسلامی، منشأ نزاع متکلمان عدلیه و اشاعره به این مسئله باز می‌گردد؛ بدین شکل که اشاعره دغدغه توحید و قدرت مطلق الهی را داشتند. (ایجی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۱۸۱-۱۸۲؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۲۸۲) و عدلیه از سوی دیگر بر این باور بودند که اگر حسن و قبح عقلی و ذاتی انکار شود، دیگر هیچ فعلی بر خدا قابل اطلاق نخواهند بود. (طوسی، ۱۴۰۷ق، محقق حسینی جلالی، ص ۱۹۸)

لذا هدف از طرح «رابطه دین و اخلاق» در میان اندیشمندان مسلمان تبیین افعال و اوصاف الهی بوده و به پیامدهای اخلاقی این رابطه کمتر پرداخته شد.

اما در تعریف هر یک از دو سوی این رابطه، برخی «دین» را اصول و قوانین عملی می‌دانند که تضمین کننده سعادت حقیقی انسان است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۱۹۳) «اخلاق» نیز در اصطلاح به تمام افعال صادر شده از انسان که به صورت ملکه و بدون تأمل صادر می‌شوند، اطلاق می‌گردد. (طوسی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۱)

بحث از ارتباط دین و اخلاق در اشکال مختلف متصور است که مهمترین این روابط به حصر عقلی عبارتند از؛ «تباین دین از اخلاق»، «تقابل دین با اخلاق» و «تعامل دین و اخلاق».

در دیدگاه تباین، هر کدام از دین و اخلاق، قلمرو خاصی داشته و هیچ ارتباط منطقی میان آن دو برقرار نیست. (مصباح، ۱۳۸۱، ص ۲۱۶) واز دیدگاه طرفداران تقابل میان دین و اخلاق، رابطه میان این دو موجب فرو ریختن اعتقادات دینی و اخلاقی می‌شود. (هاسپرز، ۱۳۷۲، ص ۸۰)

اما به باور معتقدان تعامل میان دین و اخلاق، از جهاتی دین و اخلاق به هم نیازمند هستند. (مصباح، همان، ص ۲۲۰) البته در تبیین این تعامل آرای گوناگونی به چشم می‌خورد؛ برخی وابستگی اخلاق به دین معتقدند که اخلاق برآمده از دین است. (فرانکنا، ۱۳۹۲، ص ۷۲-۷۳) برخی نیز معتقدند که اخلاق جزئی از دین بشمار می‌رود. (مصباح، همان، ص ۲۱۰)

برخی دیگر دین و اخلاق را از یک منبع سرچشمه و رو به یک هدف می‌دانند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۵۴-۳۶۲) و نیز معتقدند که دین نقش پشتوانه و تکیه‌گاه را برای اخلاق ایفا می‌کند. (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۵۱۷)

برخی نیز با اعتباری دانستن باورهای اخلاقی، قراردادهای اخلاقی را بر ساخته از باورهای دینی می‌دانند. (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۲۰۰)

در این نوشتار درصدد برآمده‌ایم تا به روش علمی-پژوهشی با ارزیابی دسته‌بندی‌های متصور در رابطه دین و اخلاق، ضمن تأیید رابطه تعاملی میان دین و اخلاق، از میان آرای متعددی که در تبیین این رابطه دوسویه به چشم می‌خورد با سنجش مهم‌ترین گونه‌های وابستگی اخلاق به دین چون؛ وابستگی معناشناختی اخلاق به دین، وابستگی وجود شناختی اخلاق به دین، اتکای معرفت‌شناسانه اخلاق به دین و نیز وابستگی روان‌شناختی اخلاق به دین دقیق‌ترین و منطقی‌ترین شکل ممکن از تعامل میان دین و اخلاق را ترسیم نموده و درمی‌یابیم که اخلاق برآمده از دین و وحی الهی است.

پیشینه بحث

رابطه دین و اخلاق از مهمترین مباحثی است که سابقه‌ای به قدمت طرح اندیشه‌های دینی و عقلی دارد. فیلسوفان از یک سو و دین‌داران از سوی دیگر، همواره با پرسش‌های جدی پیرامون رابطه دین و اخلاق مواجه بوده‌اند. پرسش‌هایی چون آیا اصالت با دین

است یا اخلاق؟ دین منشأ اخلاق است یا اخلاق سرچشمه دین؟ خداوند ملزم به رعایت اخلاق است یا اخلاق وابسته به اراده و خواست خداست؟ آیا بدون دین و باورهای دینی می‌توان از اخلاق سخن گفت یا نه؟ وابستگی دین و اخلاق چگونه است؟

به باور بسیاری از فیلسوفان سابقه بحث از رابطه دین و اخلاق در غرب به قدمت خود فلسفه است. (فناپی، ۱۳۸۴، ص ۲۱) اما سنجش رابطه دین و اخلاق با طرح گفتگوی سقراط با اوئیفرون (Euthyphro) توسط افلاطون، شکل جدی‌تری به خود گرفت. (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۴۸-۲۵۲)

در قرون وسطی با حاکمیت مسیحیت بر همه شئون زندگی، اغلب متفکران و اندیشمندان کتاب مقدس را منبع الهام بخش ارزش‌های اخلاقی می‌دانستند. (فروغی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۱۴-۱۱۵)

اما با ظهور رنسانس و پیدایش تفکرات الحادی، روحیات ضد دینی در عرصه‌های مختلف علمی و اجتماعی به گونه‌ای گسترش یافت که به کاهش صبغه دینی اخلاق انجامید و گرایش‌های انسان‌مدارانه بیشتر محور تعلقات روحی قرار گرفت. (مک‌اینسایر، ۱۳۷۹، ص ۲۲۹-۲۳۲)

برخی درباره علت شکل‌گیری چنین اندیشه‌ای در غرب معتقدند: «تسلط دین بر علوم و مظاهر تفکر انسان، نشانه انحطاط فکر بشر است و شکفته شدن علوم نتیجه استقلال آن‌ها بوده و اخلاق نیز چنین است. انسان می‌تواند با فضیلت باشد بدون این که متدین باشد.» (پاپکین؛ آروم، ۱۳۸۴، ص ۹۸)

اگرچه مسئله رابطه دین و اخلاق به عنوان یک اصل علمی، به طور مستقل کم‌تر مورد توجه قرار گرفته، اما همواره به عنوان یکی از دغدغه‌های اندیشمندان از گذشته تا کنون مطرح بوده است. (مصباح، همان، ص ۲۱۴)

اما در میان اندیشمندان مسلمانان این مسئله یکی از نخستین و مهم‌ترین مسائلی بود که توجه ایشان را از منظر کلامی به خود جلب نمود.

نزاع میان عدلیه و اشاعره در کلام اسلامی با این بحث ارتباط تنگاتنگی دارد؛ بدین معنا که اشاعره دغدغه اثبات توحید و یگانگی خداوند و نیز تبیین قدرت مطلقه الهی را

داشتند. (ایچی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۱۸۱-۱۸۲؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۲۸۲) و عدلیه از سوی دیگر بر این باور بودند که با انکار حسن و قبح عقلی و ذاتی، دیگر اطلاق هیچ فعلی بر خداوند امکان پذیر نخواهند بود. (طوسی، ۱۴۰۷ق، محقق حسینی جلالی، ص ۱۹۸)

لذا می‌توان گفت انگیزه اصلی اندیشمندان مسلمان در بحث از رابطه علم و دین صرفاً تبیین افعال و اوصاف الهی بود و به پیامدهای این بحث که موضع آن‌ها را در باب اخلاق و رفتار انسان مشخص می‌نمود، چندان وقعی نمی‌نهادند. (فناپی، همان، ص ۲۱)

باورهای دینی و باورهای اخلاقی

اصولاً تحقیق و بررسی روابط میان دو مفهوم، ابتدا از تعریف هر یک از دوسوی رابطه آغاز می‌شود. برخی در تعریف دین معتقدند؛ «دین عبارت است از اصول، سنن و قوانین عملی که برگزیدن و عمل به آن تضمین کننده سعادت حقیقی انسان است.» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۱۹۳)

همچنین برخی دین را مجموعه عقاید، اخلاق و قوانین و مقررات اجرایی می‌دانند که هدفش راهنمایی برای سعادت‌مندی انسان است. (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ص ۲۴)

اما در تعریف اخلاق، برخی از اندیشمندان آن را تنها بر فضایل و خوبی‌های رفتار انسان اطلاق می‌کنند (پینکافس، ۱۳۸۴، ص ۲۶۱)؛ بدین معنا که اخلاق مجموعه صفاتی است که مبتنی بر ارزش‌های مطلق و ناظر بر خیر و خوبی است. (روبیژک، ۱۳۸۱، ص ۳۰۰-۳۰۵)

اما رایج‌ترین مفهوم‌سازی از اخلاق در میان اندیشمندان مسلمان عبارت است از این که «اخلاق ملکه‌ای بود نفس را مقتضی سهولت صدور فعلی از او بی‌احتیاج به فکر و رویتی» که اکثر علمای اخلاق آن را برگزیده‌اند. (ابن مسکویه، بی‌تا، ص ۵۱؛ طوسی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۱)

تعدد و تنوع تعاریف دو مفهوم «دین» و «اخلاق» در آرای اندیشمندان مختلف، منجر به پیچیدگی‌های معرفت‌شناختی‌ای شده است که برای پرهیز از اطاله کلام و دشوارگویی در این نوشتار، به تعریف اصطلاحی آن‌ها بسنده می‌کنیم و در ادامه به سنجش رابطه «دین

و اخلاق» می‌پردازیم. اما بحث از رابطه دین و اخلاق در اشکال و گونه‌های مختلف متصور است:

۱. تبیین دین از اخلاق

براساس این دیدگاه، دین و اخلاق دو مقوله متباین‌اند و هر کدام قلمرو خاصی داشته و هیچ ارتباط منطقی میان آن دو برقرار نیست؛ به گونه‌ای که در صورت تصور هر گونه رابطه‌ای میان آن دو، صرفاً عرضی و اتفاقی خواهد بود و نه منطقی. (مصباح، همان، ص ۲۱۶)

در حقیقت در این رابطه، دین و اخلاق هم در ناحیه قلمرو و هدف کاملاً متفاوت هستند و هم با توجه به مرز بندی خاص هر یک، هیچ نسبتی میان آن‌ها برقرار نیست. براساس این تلقی از رابطه دین و اخلاق، هدف دین تعالی بخشی به مرتبه انسانی آدمیان و ارضای احساس وابستگی او به خداوند است، در حالی که هدف اخلاق ارائه راه-کارهایی برای بهبود شرایط اجتماعی و بهبود وضعیت زیستی انسان‌ها است. (همان، ص ۲۱۷)

کانت نیز در دیباچه کتاب دین در محدوده عقل محض می‌نویسد: «اخلاق نه نیازمند تصور وجود دیگری بالای سر آدمی است تا او وظیفه خویش را بشناسد و نه محتاج انگیزه‌ای غیر از قانون است تا وی به وظیفه خود عمل کند؛ در نتیجه اخلاق به هیچ وجه به خاطر خودش به دین نیاز ندارد، بلکه به برکت عقل محض عملی، خودبسنده و بی‌نیاز است.» (کانت، ۱۳۸۴، ص ۱۱۶؛ کورنر، ۱۳۶۷، ص ۳۲۱)

توجه به این نکته نیز لازم به نظر می‌رسد که اعتقاد به استقلال قلمرو اخلاق از دین، مختص مخالفان دین نیست؛ بلکه بسیاری از طرفداران استقلال ارزش‌های اخلاقی در مرحله تحقق و نیز شناخت و معرفت دینی، اهل ایمانند؛ چنان‌چه کی یر کگور دست کم در پاره‌ای موارد، دین و اخلاق را متباین می‌بیند. (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۷، ص ۳۳۰-۳۳۲؛ مک اینتایر، ۱۳۷۹، ص ۴۳۱-۴۳۵)

عموماً طرفداران این دیدگاه در صدد القای دیدگاه‌های سکولاریستی هستند و به نفی نیازمندی اخلاق به دین و استقلال قلمرو اخلاق از قلمرو دین حکم می‌رانند. البته برخی از

عقل‌گرایان و ایمان‌گرایان افراطی نیز با باور به این که عقل برای تحقق سعادت اخلاقی کافی است و یا برای مؤمن شدن باید تعقل را رها نمود، در جرگه مدافعان تباین دین و اخلاق جای می‌گیرند.

۲. تقابل دین با اخلاق

به باور طرفداران تقابل میان دین و اخلاق، دین‌داری به زوال و تحلیل تدریجی اخلاق می‌انجامد؛ بدین معنا که فرو ریختن اعتقادات مذهبی می‌تواند به فروپاشی اخلاق بیانجامد. (هاسپرز، ۱۳۷۲، ص ۸۰) به عبارت دیگر باورهای دینی مانع اخلاق ورزی می‌گردند.

در این دیدگاه اعتقاد به خدا مستلزم تعهد مطلق و بی‌چون و چرا به فرمانبرداری از او امرالهی است و چنین تعهدی برای فاعل اخلاقی مناسب نیست. (ریچلز، ۱۳۸۷، ص ۷۴) درحقیقت ملحدان و مخالفان دین، دین را موگد ذلت‌پذیری و تقویت روحیه بردگی می‌دانند؛ لذا معتقدند که تنها مرگ خدا زمینه رشد اخلاق را فراهم می‌آورد. (لارنس، ۱۳۷۸، ص ۱۰۴۴؛ نیچه، ۱۳۸۷، ص ۱۵۷ و ۲۱۱-۲۱۵)

۳. تعامل دین و اخلاق

اما در باور اکثر متألهان و دین‌داران، دین و اخلاق از جهاتی به هم نیازمند هستند؛ بدین معنا که پذیرش برخی از گزاره‌های دینی متوقف بر پذیرش برخی از مفاهیم و قضایای اخلاقی است و نیز تعریف و تصدیق برخی از گزاره‌های اخلاقی، بر دین و گزاره‌های دینی مبتنی هستند. (مصباح، همان، ص ۲۲۰)

در امتداد بحث از تعامل دین و اخلاق، نخست وابستگی هر یک از دو طرف این رابطه را به طور جداگانه ارزیابی می‌کنیم و سپس به تبیین دیدگاه مقبول می‌پردازیم:

۳-۱. وابستگی دین به اخلاق

در این دیدگاه، اخلاقی زیستن یکی از لوازم دین‌داری محسوب می‌شود؛ بدین معنا که اخلاق در زمینه‌های مختلفی چون عبودیت، تبلیغ و پیش‌برد اهداف دین و نیز معناداری گزاره‌های دینی نقش آفرین است. (همان، ص ۲۲۰-۲۲۴)

به عنوان نمونه باتوجه به این که شکرگزاری از کسی که به ما نعمت ارزانی داشته، بر

هر انسانی عاقل و منصفی واجب است؛ پس سپاس از حق تعالی نیز از وظایف بندگی است. حال آن که شکر منعم یک دستور و توصیه اخلاقی است. (مصباح، ۱۳۷۸، ش ۱۳، ص ۳۳)

همچنین برطبق آیات قرآن کریم زیست اخلاقی دین‌داران در نشر و تبلیغ دین، از اثرگذارترین شیوه‌ها بوده است. (۱۵۹/۳)

از این رو به باور برخی از اندیشمندان غایت دین‌داری در گرو سعادت دنیوی و - اخروی است؛ حال آن که این سعادت تنها در پرتو اجرای دستورات اخلاقی حاصل می‌گردد. (مصباح، همان، ص ۲۲۳)

۲-۳. وابستگی اخلاق به دین

در بحث از وابستگی اخلاق به دین، آرای متعددی به چشم می‌خورد که با تعابیر مختلفی از این اتکا و وابستگی بحث نموده‌اند. لذا در ادامه به جدی‌ترین و پرتوگذارترین این دیدگاه‌ها اشاره می‌کنیم:

بیشتر پیروان ادیان الهی و نیز متألهان باور دارند که اخلاق جزء جدانشدنی دین است. در جهان مسیحیت، طرفداران این دیدگاه براین عقیده‌اند که امر الهی بر ارزش‌های اخلاقی مقدم است و بدون امر الهی، حسن و الزام اخلاقی و حتی معرفت به ارزش‌های اخلاقی ناممکن است. (فرانکنا، ۱۳۹۲، ص ۷۲-۷۳)

از نظر برخی از علمای غربی نیز خداوند ما را مجبور به اطاعت از قوانین نمی‌کند و ما مختار به پذیرش یا ردّ فرامین الهی هستیم؛ اما اگر قرار باشد آن‌گونه که باید زندگی کنیم، باید از قوانین الهی پیروی کنیم و این ذات اخلاق است. (ریچلز، ۱۳۸۷، ص ۷۴)

به باور اندیشمندان مسلمان نیز روح موجود در کالبد اخلاق و دین واحد است؛ بدین معنا که اخلاق و دین از یک منبع سرچشمه می‌گیرند و هر دو به سوی یک هدف حرکت می‌کنند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۵۴-۳۶۲)

اما در تبیین این گونه از وابستگی برخی معتقدند که دین نقش پشتوانه و تکیه‌گاه را برای اخلاق ایفا می‌کند. (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۵۱۷)

برخی نیز ضمن اعتباری و قراردادی دانستن باورهای اخلاقی، معتقدند که تنها

قراردادهایی اخلاقی‌اند که پیرو و بر ساخته از باورهای دینی باشد. (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۲۰۰)

همچنین گروهی وابستگی اخلاق به دین را یک رابطه‌ی میان دو مقوله جزء و کل می‌دانند؛ از دیدگاه ایشان قلمرو اخلاق از گستره دین جدا نیست و اخلاق جزئی از دین بشمار می‌رود. (مصباح، همان، ص ۲۱۰)

بطور کلی می‌توان گفت منظور از وابستگی اخلاق به دین به معنای ابتدای اخلاق بر اوامر و نواهی الهی است؛ لذا در این دیدگاه دلیل وابستگی اخلاق به دین از آن روست که اخلاق برآمده از دین است.

در امتداد بحث با سنجش برخی از مهمترین گونه‌های وابستگی‌های اخلاق به دین، درصدد تبیین چگونگی و کیفیت این رابطه هستیم:

الف) وابستگی معناشناختی اخلاق به دین

این نوع از وابستگی، از یکسانی معنای اخلاق با امر و نهی الهی سخن می‌گوید؛ به گونه‌ای که بدون اشاره به امر و نهی الهی نمی‌توان تعریف صحیحی از بایدها و نبایدهای اخلاقی داشت.

برخی از فیلسوفان معتقدند که مفاهیم مطرح در وظیفه‌شناسی اخلاقی فحوای دینی دارند و ممکن نیست کسی به معنایی ملزم و مقید باشد؛ مگر این که همانند یهودیان، رواقیان و مسیحیان به خداوند به عنوان قانون‌گذار حقیقی نیز باور داشته باشد. (ادواردز و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۳۳۹-۳۴۰)

درحقیقت مفاهیم خوب یا بد، درست یا نادرست یا وابسته به اراده و کراهت خداوند است و یا یکی از افعال اختیاری او؛ به گونه‌ای که گزاره «ظلم به دیگران بداست» با جمله «ظلم به دیگران مورد کراهت خداوند است» مترادف محسوب می‌شود. (دانش، جواد، ۱۳۹۲، ص ۶۹)

ب) وابستگی وجودشناختی اخلاق به دین

بر اساس این گونه از وابستگی اخلاق به دین، امر و نهی الهی تنها منشأ انتزاع اوصاف اخلاقی‌اند و موجب عروض اوصاف اخلاقی بر افعال می‌شوند. (همان)

بنابراین دیدگاه تعلق امر و نهی به انجام و یا عدم انجام یک فعل، منشأ اتصاف آن به دو وصف دینی - اخلاقی می‌شود؛ چنانچه اگر اراده الهی به فعلی مانند راستگویی تعلق نگیرد، آن فعل متصف به ویژگی خوب نمی‌شود.

از دیدگاه اندیشمندان مسلمان، با توجه به این که نظام اخلاقی در نهایت قائم به حقایق این عالم است و حقایق عالم، معلول مراتب عالی هستی‌اند؛ لذا اخلاق نیز مانند دین، معلول عالم برتر از خود است و دین و اخلاق در مراتب عالی هستی، تحقق عینی دارند. در نتیجه میان دین و اخلاق، عینیت و وحدت حاکم است که در نظام توحیدی، مبدأ فاعلی عالم تکوین و عالم تشریح خداوند است و این امر تفاوت اخلاق دینی و اخلاق سکولار را از منظر وجودشناسی نشان می‌دهد. (امید، ۱۳۸۱، ص ۲۰)

ج) وابستگی معرفت شناختی اخلاق به دین

مقصود از اتکای معرفت‌شناسانه این است که آدمیان در مقام کشف و شناخت نیک و بد به دین نیازمند هستند؛ به بیان دیگر اخلاق نه تنها در مقام ثبوت بلکه در مقام اثبات نیز قائم به دین است.

در این وابستگی این ادعا مطرح است که کشف و درک گزاره‌های اخلاقی مسبوق به وجود دین و باورهای دینی است و عقل بشری به تنهایی نمی‌تواند ویژگی اخلاقی یک فعل را تشخیص دهد. (دانش، همان، ص ۶۹)

بسیاری از دین‌باوران معتقدند که عقاید اخلاقی‌شان به اعتبار ریشه داشتن در منابع دینی، نوعی جایگاه معرفتی ایجابی می‌یابد که معرفت اخلاقی به شمار می‌رود. (ادواردز، همان، ص ۳۴۰-۳۴۲)

از دیدگاه برخی از اندیشمندان مسلمان، رابطه دین و اخلاق از جنبه معرفت‌شناسی به مقایسه مفاهیم بنیادی و گزاره‌های اخلاقی و دینی می‌پردازد؛ مانند مفاهیم حسن و قبح و باید و نبایدهای اخلاقی و نیز مفاهیم وجوب و حرمت شرعی که جزء مفاهیم اعتباری عملی هستند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۱۱ - ۱۰)

درحقیقت گزاره‌های دینی و اخلاقی، اگر چه اعتباری هستند اما مبتنی بر امر واقعی - اند و این یکی از تمایزات اخلاق دینی و اخلاق سکولار است.

براین اساس میان دین و اخلاق در حوزه مفاهیم و گزاره‌های اعتباری عملی، از حیث نوع مفهومی و نوع گزاره‌ای و نیز متعلقات مفاهیم و گزاره‌ها، وحدت وجود دارد. (امید، همان، ص ۲۰ - ۱۹)

د) وابستگی روان‌شناختی اخلاق به دین

براساس این دیدگاه انسان‌ها برای اخلاقی زیستن به انگیزه‌های دینی نیاز دارند؛ زیرا حقایق و اصول اخلاقی به تنهایی برای اخلاقی زیستن کافی نیست.

دراین نوع از وابستگی، باورها و اعتقادات دینی انگیزه کافی برای تبعیت و پیروی از قوانین اخلاقی را فراهم می‌کنند. لذا نقش دین انگیزشی است و تنها باورهای دینی‌اند که انگیزه لازم را برای رعایت ارزش‌ها و رهنمودهای اخلاقی فراهم می‌کنند؛ از این منظر احکام اخلاقی به خودی خود و صرف نظر از دین و باورهای دینی، دلیل محرک برای عمل نیستند. (دانش، جواد، همان، ص ۶۹)

بنابراین اعتقاد به وجود خدا و ثواب و عقاب اخروی انسان را ملزم به رعایت ارزش‌های اخلاقی می‌کند، چنان‌چه اگر باورهای مزبور کم‌رنگ شوند یا از بین برود، پشتوانه روان‌شناختی و ضمانت اجرایی اخلاق نیز از بین خواهد رفت. (فناپی، همان، ص ۱۰۱ - ۱۰۶)

برخی در تبیین این گونه از وابستگی اخلاق به دین معتقدند آدمی هنگامی کار عاقلانه‌ای انجام می‌دهد که برای وصول به غایت و کسب منفعتی باشد که به زعم خویش همان کمال است. (مطهری، همان، ج ۱۲، ص ۵۰۸)

از دیدگاه روان‌شناسان موحد، گرایش به خداشناسی و گرایش به فضائل اخلاقی، ریشه در روح و روان انسان دارد و ایمان دینی و تخلُّق به فضائل اخلاقی در انگیزش و شناخت تأثیر متقابل دارند.

چنان‌چه برخی از اندیشمندان مسلمان، رابطه اخلاق و ایمان را دوسویه می‌دانند؛ بدین معنا که ایمان و اعتقاد به توحید و معاد، ضامن و حافظ اخلاق و خود ایمان هم با اخلاق بقا و استمرار می‌یابد. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۱۵۵ و ۳۴۲)

البته در آرای اندیشمندان اسلامی و غربی وجوه دیگری از وابستگی اخلاق به دین

چون وابستگی غایت شناختی، علمی، عقلایی (ادواردز، پل، همان، ص ۳۳۳)، جامعه شناختی (امید، ۱۳۸۱، ص ۲۴) و غیره را می توان یافت که در این مجال به ذکر نام آن‌ها بسنده می کنیم.

نتیجه گیری

در این نوشتار درصدد برآمده‌ایم تا به روش علمی-پژوهشی با ارزیابی دسته‌بندی‌های متصور در رابطه دین و اخلاق، از یک سو با تبیین روابطی چون تباین و تقابل میان دین و اخلاق، به ناکارآمدی دیدگاه‌های افراط گرایانه و غیر منطقی و نیز مکاتب سکولار و ارزش گذاری‌های صرفاً مادی در رشد فضایل اخلاقی واقف شویم. و از سوی دیگر به نقش بی بدیل دین و باورهای دینی در شکل‌گیری و رواج اخلاق فضیلت محور و ارزشی در جوامع بشری پی ببریم.

همچنین ضمن تأیید رابطه تعاملی میان دین و اخلاق، با سنجش مهم‌ترین گونه‌های وابستگی اخلاق به دین مانند وابستگی معاشناختی اخلاق به دین، وابستگی وجود شناختی اخلاق به دین، اتکای معرفت شناسانه اخلاق به دین و نیز وابستگی روان‌شناختی اخلاق به دین دقیق‌ترین و منطقی‌ترین شکل ممکن رابطه میان دین و اخلاق را ترسیم نموده و در یابیم که اخلاق برآمده از دین و وحی الهی است.

درنهایت می توان گفت که گونه سنجی رابطه دین و اخلاق، بیان گر این حقیقت است که اخلاق زاییده دین به عنوان حقیقی‌ترین منبع خیرات و سعادات است.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ادواردز، پل؛ بورچرت، دونالد ام (۱۳۹۲)، دانشنامه فلسفه اخلاق، ترجمه انشاءالله رحمتی، نشر سوفیا، تهران.
۳. افلاطون (۱۳۸۰)، دوره آثار افلاطون، ج ۱، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، انتشارات خوارزمی، تهران.
۴. ابن مسکویه، ابوعلی احمد بن محمد (بی تا)، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، مقدمه حسن تمیم، نشر بیدار، قم.
۵. امید، مسعود (۱۳۸۱)، درآمدی بر فلسفه اخلاق از دیدگاه متفکران مسلمان معاصر ایران، موسسه تحقیقاتی علوم اسلامی - انسانی، تبریز.
۶. ایچی، عضدالدین (۱۳۲۵ق)، شرح المواقف، ج ۸، نشر الشریف الرضی، قم.
۷. پاپکین، ریچارد؛ آروم. استرول (۱۳۷۵)، کلیات فلسفه، ترجمه جلال الدین مجتبیوی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.
۸. بینکافس، ادموند (۱۳۸۴)، از مسئله محوری تا فضیلت گرایی، ترجمه سیدحمیدرضا حسنی و دیگران، دفتر نشر معارف، قم.
۹. تفتازانی، سعد الدین (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، محقق عبدالرحمن عمیره، ج ۲، نشر الشریف الرضی، قم.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۰)، انتظار بشر از دین، مرکز نشر اسراء، قم.
۱۱. دانش، جواد (۱۳۹۲)، دین و اخلاق؛ بررسی گونه‌های وابستگی اخلاق به دین، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم.
۱۲. روبیژک، پل (۱۳۸۱)، ارزش‌های اخلاقی در عصر علم، ترجمه نفیسه و محبوبه ساطع، انتشارات حکمت، تهران.
۱۳. ریچلز، جیمز (۱۳۸۷)، فلسفه اخلاق، ترجمه آرش اخگری، انتشارات حکمت، تهران.
۱۴. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق)، میزان، ج ۵ و ۱۱ و ۱۶، مکتبه نشر الاسلامی، قم.
۱۵. _____ (۱۳۶۴)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، انتشارات صدرا، قم.
۱۶. طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد (۱۳۸۷)، اخلاق ناصری، تحقیق مجتبی مینوی و علی رضا

حیدری، انتشارات خوارزمی، تهران.

۱۷. _____ (۱۴۰۷ق)، تجریدالاعتقاد، محقق حسینی جلالی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی،

تهران.

۱۸. فرانکنا، ویلیام (۱۳۹۲)، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، موسسه فرهنگی طه، قم.

۱۹. فروغی، محمدعلی (۱۳۹۱)، سیر حکمت در اروپا، ج ۱، انتشارات زوآر، تهران.

۲۰. فنایی، ابوالقاسم (۱۳۸۴)، دین در ترازوی اخلاق، موسسه فرهنگی صراط، تهران.

۲۱. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۸)، تاریخ فلسفه، ج ۷، ترجمه داریوش آشوری، شرکت انتشارات

علمی و فرهنگی، تهران.

۲۲. کانت، ایمانوئل (۱۳۶۹)، بنیاد مابعدالطبیّه اخلاق، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، انتشارات

خوارزمی، تهران.

۲۳. _____ (۱۳۸۴)، درس‌های فلسفه اخلاق، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، انتشارات نقش و

نگار، تهران.

۲۴. کورنر، اشتفان (۱۳۶۷)، فلسفه کانت، ترجمه عزت الله فولادوند، انتشارات خوارزمی، تهران.

۲۵. لارنس، سی. بکر (۱۳۷۸)، تاریخ فلسفه اخلاق غرب، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی،

قم.

۲۶. مصباح، محمد تقی (۱۳۸۱)، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، تحقیق و نگارش احمد حسین

شریفی، شرکت چاپ و نشر بین الملل، تهران.

۲۷. _____ (۱۳۷۸)، "دین و اخلاق"، قیسات، ش ۱۳، ص ۳۰-۳۷، قم.

۲۸. مطهری، مرتضی (۱۳۸۸)، مجموعه آثار، ج ۳ و ۱۲، انتشارات صدرا، تهران.

۲۹. مک‌اینتایر، السدر (۱۳۷۹)، تاریخچه فلسفه اخلاق، ترجمه انشاءالله رحمتی، انتشارات حکمت،

تهران.

۳۰. نیچه، فردریش ویلهلم (۱۳۸۷)، فراسوی نیک و بد، ترجمه سعید فیروزآبادی، انتشارات جامی،

تهران.

۳۱. هاسپرز، جان (۱۳۷۲)، فلسفه دین، گروه ترجمه و ویراستاری، دفتر تبلیغات حوزه علمیه، قم.

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۱۹۲ - ۱۶۳

سنجش نظر قاضی عبدالجبار معتزلی پیرامون رؤیت خداوند بر اساس قاعده نفی تشبیه

سید رضا فاطمی^۱

عین الله خادمی^۲

چکیده

امکان دیدن خداوند با جسم توسط انسان و یا عدم آن، همواره از مسائل پُر دغدغه ای میان متکلمان و همچنین فرقه های مختلف مسلمان بوده است که با توجه به آراء متضادشان می توان به این امر مهم پی برد. بعضی از فرق از جمله مشبّهه - با قبول رؤیت خداوند توسط انسانها، در نهایت به کج اندیشی - تصور جسمانی از خداوند - گرفتار شدند و بعضی از فرق دیگر از جمله مفوضه گرفتار جبری گری شدند. قاضی عبدالجبار معتزلی در این زمینه، به ردّ قرائت های تشبیه گرایان - مشبّه مطلق و ظاهر گرایان - پرداخته و از میان قرائت های تنزیه گرایان - اهل تفویض و اهل تأویل - به شیوه اهل تأویل، همراه با اتخاذ شیوه عقل گرایانه معتزلیون؛ تقدّم عقل در کتاب، سنت، اجماع و عقل، معتقد بوده است. همچنین قاضی برخلاف عقیده اشاعره، معتقد است که رؤیت خداوند هم در دنیا و هم در آخرت ممکن نیست. قاضی همچنین با توجه به ارائه یک دلیل عقلی - مقابله - و شش دلیل نقلی - آیه ۱۴۳ سوره اعراف، آیه ۱۰۳ سوره انعام، آیات ۲۲ - ۲۵ سوره قیامت، آیه ۷۷ سوره توبه، آیه ۲۶ سوره یونس - مفهوم نفی رؤیت خداوند را به اثبات رساند. به عقیده نگارندگان از جمله نقدهای وارد بر دیدگاه قاضی عبدالجبار آن است که ایشان به اقسام مختلف رؤیت، از جمله رؤیت شهودی یا قلبی توجه ننموده است، به همین جهت تحلیل ایشان پیرامون رؤیت، تحلیلی جامع نگر نیست.

واژگان کلیدی

خداوند، نفی رؤیت، دلیل عقلی، دلیل نقلی، قاضی عبدالجبار معتزلی.

۱. دانشجوی دکتری رشته فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: Srf1354@gmail.com

۲. استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران.
Email: e_khademi@ymail.com
(نویسنده مسئول).

طرح مسأله

خداوند در قرآن و روایات به دو گونه صفت متّصف شده است: الف) صفات ذاتی که عقل به عنوان معیار اثبات تنها راه گشا می باشد؛ مانند علم، قدرت، حکمت و ... ب) صفات خبری که حاکی از تشبیه یا همان ظهور جسمانیت برای ذات خداوند می باشند. مانند شنوایی، بینایی، استوا بر عرش و ... (نجار، ۱۴۲۳، ص ۱۱۰؛ اردبیلی، ۱۳۷۷، ص ۱۱۶؛ سبحانی، ۱۳۸۱، ج ۱، صص ۸۷-۸۶)

یکی از مسائل مهمی که در میان متکلمان مسلمان به بحث، بررسی و نقد کشیده شد، بحث مسأله رؤیت خداوند است: آیا اصولاً می توان خداوند را با چشم سر دید یا نه؟ و یا اینکه اگر خداوند را در دنیا نمی توان دید، آیا در قیامت می توان دید؟

گروهی از اهل حدیث - مشبّهه - به رویت خداوند از طریق چشم سر، قائل شده اند که حتی برای خداوند جسم هم قائل شدند. اشاعره در این میان معتقد شده اند که خداوند را در قیامت می توان دید. در این میان اندیشه قاضی عبدالجبار معتزلی حائز اهمیت فوق العاده ای است که به آراء شیعه نزدیک است. ایشان با ادله مختلف - عقلی و نقلی - به نفی تشبیه خداوند نسبت به مخلوقات، علی الخصوص مسئله نفی رؤیت خداوند، پرداخته که در مقاله فرارو ما درصدد هستیم آراء کامل ایشان در این خصوص را بررسی کنیم.

در این مقاله، نگارندگان سعی کرده اند که به سوابق تحقیقی در خصوص موضوع بحث نگاهی داشته باشند که در قسمت جداگانه ای تحت عنوان پیشینه بحث به آن خواهیم پرداخت. همچنین قابل توجه است که سنجش آراء کامل قاضی عبدالجبار معتزلی در خصوص رؤیت الهی بر مبنای نفی تشبیه جنبه نوآوری داشته که تاکنون مقاله ای به آن نپرداخته است.

لذا برای فهم کامل و درست مسأله، پاسخ به پرسش های ذیل ضروری است:

- برداشت قاضی عبدالجبار معتزلی از قرائت های مختلف های رؤیت خداوند

چيست؟

- دلایل عقلی و عقلی قاضی عبدالجبار معتزلی از نفی رؤیت خداوند چیست؟

- چه نقد جدی بر قاضی عبدالجبار معتزلی در زمینه بحث نفی رؤیت خداوند وارد

است؟

بعد از طرح مسأله شایسته است با پیشینه پژوهشی مسأله نیز آشنا شویم.

پیشینه بحث

با تتبعی که از سوی نگارندگان درباره پیشینه پژوهشی مسأله صورت گرفته است، اهمّ مقالات علمی، پژوهشی و ترویجی ای که به صورت مستقیم یا غیر مستقیم در ارتباط با این مسأله پژوهشی هستند، عبارتند از:

۱- تحلیل تطبیقی دیدگاه شیعه و اهل سنت در صفات خبری با تکیه بر مسئله رؤیت، محمد معینی فر و فاطمه سادات مشیریان، پژوهشنامه مذاهب اسلامی، سال دوم، شماره چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴.

در این مقاله، نگارندگان به بررسی تبیین مفهوم رؤیت توسط علمای سلفیه و اهل سنت، همراه با نقد و بررسی ادلّه آنها با توجه به وجود دلایل عقلی و نقلی - قرآن و روایی - در مکتب شیعه، پرداخته اند.

۲- دیدار و لقاء خداوند در نگاه قرآن، عترت و عرفان، دکتر محمد صافحیان، فصلنامه علمی - ترویجی علوم انسانی، سال سوم، شماره یازدهم، پاییز ۱۳۸۷.

در این مقاله، نگارنده، بیشترین تلاش را در جهت ارائه تبیین نفی رؤیت در قرآن و روایات و همچنین از منظر عرفا و تصوف، به کار گرفته است.

۳- رؤیت خداوند از نگاه فخرالدین رازی و علامه طباطبایی، مجله علمی و پژوهشی الهیات تطبیقی، مرتضی عرفانی، ابراهیم نوری، هانیه یعقوبی، مقاله ۱۰، دوره ۷، شماره ۱۵، بهار و تابستان ۱۳۹۵.

همانگونه که از عنوان این تحقیق مشخص می شود، هدف اصلی نگارندگان در این مقاله، تبیین نظرات دو اندیشمند کلامی؛ فخر رازی و علامه طباطبایی بوده است.

۴- مسئله رؤیت خداوند در قرآن کریم با تأکید بر اندیشه های علامه طباطبایی و ابن عاشور، ابراهیم توکلی مقدم، فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی؛ دوره ۹، پاییز ۱۳۹۲.

همانگونه که از عنوان این تحقیق مشخص می شود، اهداف اصلی نگارندگان در این

مقاله، تبیین نظرات دو اندیشمند کلامی؛ علامه طباطبایی و ابن عاشور بوده است.
۵- رؤیت حق تعالی از دیدگاه عرفان اسلامی و مقایسه آن با برخی دیدگاه‌های کلامی و تفسیری مشهور، پروین نبیان، الهیات تطبیقی، سال دوم، شماره پنجم، بهار و تابستان ۱۳۹۰.

در این مقاله، هدف اصلی نگارندگان، تبیین نظرات عرفا و مقایسه آن با نقطه نظرات قرآن و روایات ائمه معصومین (ع) بوده است.

۶- رؤیت خدا، محمد حسین حشمت پور، فصلنامه علمی و پژوهشی دانشگاه قم، سال هشتم، شماره دوم، زمستان ۱۳۸۵.

در این مقاله رویکرد اصلی، تبیین رؤیت و عدم رؤیت خداوند، به صورت کلی بوده و از نقطه نظر قاضی عبدالجبار در این خصوص بحثی نشده است.

نکته مهم:

با توجه به اینکه در مقاله حاضر، نگارندگان به مقالات مذکور مراجعه کرده و در بعضی از موارد جهت ارائه بحث و استفاده از منابع تحقیق از آنها کمک گرفته اند، می توان به وجه تمایز بسیار مهم این مقاله با مقالات مذکور، اشاره کرد:

در مقالات مذکور، ادله‌های قرآنی و روایات دال بر نفی رؤیت خداوند از منظر اهل سلفیه، اهل سنت، عرفا، تصوف، قرآن و روایات، فخر رازی، علامه طباطبایی و ابن عاشور مورد بررسی قرار گرفته و نگارندگان به مواردی بسیار جزئی از آراء قاضی عبدالجبار معتزلی پرداخته اند که نگارندگان در این مقاله به دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی همراه با غور در آثار کامل کلامی ایشان در بحث نفی رؤیت خداوند، تمرکز داشته و با تتبع در آثار قاضی مصادیق جامعی از رؤیت خداوند را همراه با بررسی دیدگاه منظومه معرفتی قاضی که در مقالات دیگر موجود نیست، نشان داده اند.

(۱) مفاد نفی تشبیه - رؤیت خداوند - از منظر قاضی عبدالجبار معتزلی

قبل از ورود به بیان تفصیلی مسأله اصلی تحقیق و لوازم آن - مفاد نفی رؤیت خداوند از منظر قاضی عبدالجبار معتزلی - شایسته است به توضیح برخی مفاهیم کلیدی مرتبط با موضوع به عنوان تعریف تشبیه، انواع قرائت‌های مختلف از رؤیت خداوند؛ تشبیه

گرایان- مشبّهه مطلق و ظاهر گرایان- تنزیه گرایان- اهل تفویض و اهل تأویل- از منظر قاضی عبدالجبار معتزلی پردازیم که در ذیل به آنها اشاره می‌کنیم:

۱-۱) تعریف تشبیه

تشبیه در لغت به معنای همانند کردن چیزی به چیزی است. اما در اصطلاح همانند کردن خداوند در ذات یا صفات به مخلوقات - انسان- و مستند کردن صفات خلق به خالق را تشبیه می‌گویند. (ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۱۳، ص ۵۰۳؛ خاتمی، ۱۳۷۰، ص ۵۰۳) با توجه به تعریف لغوی و اصطلاحی واژه «تشبیه» می‌توان فهمید که عده‌ای از متکلمان مسلمان، خدا را در ذات شبیه به دیگر مخلوقات دانسته و به اندیشه‌ای روی آورده که از خداوند تصویری کاملاً انسانی دانسته می‌شد؛ لذا به جسمانیت خدا معطوف شده‌اند و برای او ویژگی‌ها و اندام‌هایی همانند انسان در نظر می‌گرفتند که به آنها مشبّهه می‌گفتند. و همچنین عده‌ای از متکلمان مسلمان - نقطه مقابل تشبیه - اعتقادی به مبانی فکری مشبّهه نداشته و معتقد بودند که خداوند از صفات تشبیهی همانند مخلوقات، مبرا است که به آنها اهل تنزیه می‌گویند.

بنابراین با توجه به دیدگاه‌های اهل تشبیه و تنزیه، برای پی‌بردن به ترجیح قاضی عبدالجبار در این خصوص نسبت به مبانی مذکور، شایسته است به انواع قرائت‌های مختلف تشبیه که در ذیل به آنها اشاره می‌کنیم، آشنا شویم:

۱-۲) انواع قرائت‌های مختلف از رؤیت خداوند

در بحث انواع قرائت از صفات خداوند، از جمله رؤیت خداوند، می‌توان آن را به دو دسته تقسیم کرد:

۱- (تشبیه گرایان) اهل تشبیه یا تجسیم

۲- (تنزیه گرایان) اهل تنزیه یا تقدیس، که در ذیل به آنها می‌پردازیم:

۱-۲-۱) تشبیه گرایان (اهل تشبیه یا تجسیم)

تشبیه گرایان یا اهل تشبیه یا تجسیم به دو دسته قابل تقسیم هستند که عبارتند از: ۱- مشبّهه مطلق ۲- ظاهر گرایان. که در ذیل به آنها اشاره می‌کنیم:

۱-۱-۲-۱) مشبه مطلق

مشبه مطلق به کسانی گفته می‌شد که در تفسیر آیات قرآن کریم، به تشبیه محض و صرف گرایش داشته‌اند که در نهایت به جسمانیت خداوند معطوف می‌شده‌اند. خود اینها نیز دو دسته‌اند: کسانی از آنها به تجسیم و تشبیه ذات حق تعالی به مخلوقات او گرفتار شدند و ذات او را شبیه مخلوقات مادی و دارای اعضای جسمانی دانستند و افرادی دیگر از آنها به تشبیه و تجسیم صفات حق تعالی به صفات مخلوقات جسمانی معتقد شدند و خداوند را دارای مکان و جهت دانستند. فرقه‌های مرجئه، کرامیه و حشویه جزء این دسته بودند. (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، صص ۱۰۴-۱۰۵)

عبدالقادر بغدادی نیز بسان شهرستانی، مشبه را به دو گروه ذیل، تقسیم کرده است و درباره آنها چنین توضیح می‌دهد:

۱- عده‌ای که ذات خداوند را به ذات غیر او تشبیه کردند که فرقه‌های زیادی - شانزده فرقه - به آن گرویدند.

۲- گروهی صفات خدا را به صفات مخلوقات تشبیه کردند که حدود چهار فرقه به آن گرویدند. (بغدادی، ۱۴۰۸، صص ۲۱۴-۲۲۰؛ حسنی رازی، ۱۳۶۴، صص ۷۵-۸۷)

۱-۱-۲-۲) ظاهر گرایان

ظاهر گرایان به کسانی اطلاق می‌شد که صفات ممکنات را به ذات خداوند نسبت می‌دادند و معتقد بودند که خداوند متعال دارای «بد»، «وجه»، «ساق» و غیره می‌باشد. ولی آنها کیفیت این صفات را نامعلوم می‌دانستند. فرقه‌های اهل حدیث، حنابله و سلفیه جزء این دسته بودند. (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، صص ۱۰۴-۱۰۵)

بر طبق نظر این فرقه، تأویل و یا تفویض صفات - که بعداً توضیح خواهیم داد - حرام است و بر حمل صفات خداوند بر ظاهر آیات و روایات، تأکید می‌کنند. مثلاً ابن تیمیه می‌گوید: «آنچه در کتاب و سنت ثابت شد و سلف از امت بر آن اجماع کرده‌اند حق است و اگر لازمه آن نسبت جسمیت به خداوند باشد اشکالی ندارد، زیرا لازمه حق، حق است.» (رضوانی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۰۸)

همچنین در تبیین آراء و نظراتشان، باید گفت که استدلال آنها در دو محور فکری

بود: یکی اینکه خدایی که دارای اعضا و جوارح مادی است، مرکب و نیازمند اعضا و در نتیجه مخلوق و وابسته است و نیازمندی و مخلوق بودن با خالق بودن و بی‌نیازی خداوند سازگار نیست. و همچنین آیاتی از قرآن کریم بیانگر این مطلبند که شناخت ذات و اوصاف الهی به گونه کامل در قلمرو شناخت انسانی نیست مانند آیه ۱۱۰ سوره طه: «لَا يَحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا؛ آنها به ذات حق تعالی احاطه ندارند» و همچنین آیه ۱۰۰ سوره انعام: «سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ؛ خدا منزّه و برتر است از آنچه توصیف می‌کنند.» (سبحانی و رضایی، ۱۳۸۶، ص ۸۷)

۲-۲-۱) تنزیه گرایان (اهل تنزیه یا تقدیس)

برای اینکه با دیدگاه جناب قاضی عبدالجبار آشنا شویم، با توجه به اینکه نظرات ایشان، نقطه مقابل تشبیه است و همچنین با هیچ کدام از قرائت‌های تشبیه هم خوانی ندارد، لذا در این قسمت از مقاله شایسته است با نظر اهل تنزیه گرایان آشنا شویم. تنزیه گرایان نیز به دو نحله فکری تقسیم می‌شدند: ۱- اهل تفویض مطلق. ۲- اهل تأویل مطلق که در ذیل به تبیین هر کدام از آنها می‌پردازیم:

۱-۲-۲-۱) اهل تفویض

در این قسمت ابتدا به معانی تفویض از نظر مفهوم اصطلاحی آن می‌پردازیم و سپس به بررسی دیدگاه متکلمینی که به این دیدگاه گرایش داشته‌اند، خواهیم پرداخت: در اصطلاح، تفویض به این معناست که معنای جمیع صفات یا صرفاً صفات خبریه خداوند متعال برای ما معلوم نیست و از این رو، مسأله را بایستی به خداوند متعال تفویض کرد. ما مکلف به فهم معانی این صفات نیستیم، بلکه صرفاً موظفیم که بدان‌ها ایمان داشته باشیم. اخذ به ظاهر این صفات نیز روا نیست چون موجب تشبیه و تجسیم می‌شود، چنان که تأویل آن‌ها نیز جایز نیست، چون شرعاً از آن منع شده است. (ربانی گلپایگانی، ۱۴۲۱، ص ۹۸)

۲-۲-۲-۲) اهل تأویل

در این قسمت ابتدا به معانی تأویل از نظر مفهوم اصطلاحی آن می‌پردازیم و سپس به بررسی دیدگاه متکلمینی که به این دیدگاه گرایش داشته‌اند، خواهیم پرداخت:

بر طبق رأی و نظر این فرقه از متکلمان، همه آیات قرآن کریم را نمی‌توان بر ظاهر آن حمل کرد ولی در عین حال خداوند را از صفات ممکنات منزّه می‌دانستند. ولی این دسته برخلاف دیدگاه اهل تفویض، فقط به تأویل آیات قرآن کریم معتقد بودند. قاضی عبدالجبار معتزلی جزء این دسته از متکلمان بوده است.

قاضی، مجاز و به کار بردن استعاره، تمثیل را در متن قرآن کریم ممکن می‌داند و در این باره می‌گوید: «به کار بردن عبارت در غیر از حقیقت آن، ممنوع نیست؛ به شرطی که قصد متکلم از آن دانسته شود. (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ج ۱۵، ص ۱۵۸)

وی همچنین عقیده کسانی که مجاز در قرآن را مساوی دروغ‌پردازی در صفات خداوند می‌دانسته‌اند، نپذیرفته است و به کارگیری دلالت کلام در معنای مجازی را به شرط وجود قرینه، برای خداوند حکیم، امری صحیح می‌شمرد. (همان، ص ۱۷۸)

قاضی همچنین به مخالفین عقیده وی علی‌الخصوص اشاعره، در خصوص تفسیر آیات قرآن بر اساس ظواهر می‌گوید: «اینان این مسأله را از زاویه جهل به آنچه بر خداوند جایز است یا جایز نیست، مطرح کرده‌اند؛ اما اگر از زاویه شناخت، این مسائل را بررسی کنیم و در آیات تأمل کنیم، خواهیم دانست اختلافی در معانی نیست. وی در ادامه مثالی را جهت تفهیم مطلب می‌آورد و می‌گوید: مانند آیه «لیس کمثله شیء» با آیه «جاء ربک» مخالف نیست؛ به شرطی که آن را به حاملان امر الهی تأویل کنیم. و همچنین آیه «و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون» (ذاریات/۵۶) با آیه «و لقد ذرأنا لجهنم کثیرا من الجن و الانس» موافق است، اگر این را بر عاقبت آنان حمل کنیم. (همو: ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ج ۱۶، ص ۳۹۴)

لذا در می‌یابیم که شیوه قاضی بر اعتقاد به تأویل آیات قرآن بوده؛ بدین ترتیب که آیات محکم را که قادر بر تفسیر عقلانی آن با ملاک‌های عقلانی خویش بوده، اصل در ارائه تفسیر قلمداد می‌کرده و آیات متشابه را با گذر از ظاهر آن، و یافتن قرینه‌ای عقلی یا ارجاع آن به آیه دیگری که قبلاً آن را با قرائن عقلانی مورد تأیید خود تفسیر نموده است، تأویل می‌نمود.

لذا با توجه به مطالب مذکور می‌توان دریافت که قاضی در تأویل کردن آیات،

مبنای خود را بر تفسیر عقلانی آیات قرار داده و آن را به معنای مجازی قبول می کند. لذا ایشان ابایی از تأویل متون قرآنی برخلاف ظاهری آن ندارد. لذا گاهی اوقات از معنی ظاهری آن تخطی می کند و از آنجا راهی وسیع برای تأویل عقلانی تمام آیات متشابه قرآن در برابر خود می گشاید؛ چرا که مجاز در نظر او، ابزار اصلی تأویل است.

با توجه به مبانی تفکر اهل تأویل و تفویض می توان فهمید که به عقیده آنها همه آیات قرآن کریم را نمی توان بر ظاهر آن حمل کرد ولی در عین حال خداوند را از صفات ممکنات منزّه می دانستند. آنها همچنین معتقد بودند که در برخورد با آیات موهم تشبیه بایستی آنها را تأویل نمود و یا اینکه علم به آنها را به خداوند متعال واگذار و یا تفویض نمود. فخر رازی جزء این دسته از متکلمان بوده است. (شهرستانی، ۱۴۰۲، ج ۲، صص ۹۲-۹۳؛ فخر رازی، بی تا، ص ۱۳۳)

بعد از توضیحات پیرامون نقطه نظر قاضی عبدالجبار معتزلی، در خصوص گرایش ایشان به شیوه اهل تأویل - از قرائت های مختلف رؤیت خداوند - شایسته است به بررسی شیوه عقل گرایی قاضی و تقدّم این شیوه در شناخت خداوند، اشاره کنیم:

تقدّم گرای عقلی در شناخت خدا

در این قسمت از بحث، قبل از آن که به دلایل عقلی و نقلی قاضی عبدالجبار، در نفی رؤیت خداوند، آشنا شویم، شایسته است به نظام فکری ایشان در تقدّم ادّله عقلی بر شناخت خداوند، آشنا شویم. قاضی در بیشتر کتابهایش از جمله «المغنی فی ابواب التوحید و العدل، شرح اصول الخمسه، المحيط بالتکلیف، فضل الاعتزال و طبقات المعتزله و متشابه القرآن» توجه ویژه ای به تقدّم عقل در شناخت خداوند، داشته و از این حیث، در جهت فهم مخالفت نظام فکری ایشان در مواجهه با مبحث رؤیت خداوند، کمک مؤثری خواهد کرد که همواره مورد توجه نگارندگان بوده که در ذیل به آنها اشاره می کنیم:

۱- قاضی در کتاب المغنی فی ابواب التوحید و العدل، تأکید دارد بر اینکه شناخت خداوند از طریق وجوب عقلی صورت می گیرد. وی، نام این وجوب را وجوب نظر می نامد. (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵-۱۹۶۲، ج ۱۲، ص ۳۴۷)

با توجه به اینکه شناخت خداوند، از طریق شناخت اسماء و صفات خداوند، امکان

پذیر است، با توجه به گزینش واژه و جوب نظر در کتاب مذکور، در می یابیم که ایشان، تأکید بر اثبات ادله عقلی صفات خداوند از جمله نفی رؤیت خداوند داشته است.

۲- در کتاب شرح اصول الخمسه، قاضی بیان می دارد که: اولین محوری که خداوند بر ما انسانها واجب ساخته، نظر و تفکری است که به معرفت خداوند، منجر می شود؛ زیرا خداوند با وضوح عقلی شناخته خواهد شد و با امور حسی، شناخته نمی شود. (همو؛ ۱۴۲۲، ص ۳۹)

در تحلیل این مبحث، باید گفت که وقتی از نظر قاضی، اولین واجب، شناخت خداوند است، و خداوند هم با حس ادراک نمی شود، بنابراین تقدّم عقل، موضوعی بوده که در سرلوحه تفکر ایشان، مدّ نظر بوده است.

۳- در کتاب المحيط بالتکلیف، قاضی بیان می دارد که نظر (عقل) و جوب معرفت خداوند را در پی دارد و باعث زایش معرفت - یولدها- ما نسبت به خداوند می شود. (همو؛ بی تا، ج ۴، ص ۱۷۳)

بدیهی است که طبق نظر قاضی، عقل، نقش کاربردی بسیار مهمی در جوب و وجود معرفتی خداوند دارد و از این طریق به لایه های نظام فکری ایشان- تقدّم عقل- در مبحث نفی رؤیت خداوند، می توان بهره برد.

۴- قاضی همچنین در کتاب فضل الاعتزال و طبقات المعتزله به دو مطلب اشاره می کند:

الف) به آنهایی که به تقدّم عقل اعتقاد ندارند - اعتقاد به مرحله تأخر آن دارند- از لحاظ رتبه بندی در چهار محور: کتاب، سنت، اجماع و عقل، پاسخ می دهد که عقل مقدم است؛ زیرا مخاطب واقعی خداوند کسانی هستند که دارای عقل هستند. و همچنین شناخت خداوند از طریق عقل انجام می گیرد و محورهای « سنت و اجماع » از نظر رتبه بندی، فرع بر شناخت خدا است. (همو، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۱۳۹)

ب) با توجه به اینکه کسی که عقل ندارد، مورد بازخواست خداوند، قرار نمی گیرد و ملاک تمییز بد و نیک، توسط عقل صورت می گیرد، می توان فهمید که عقل مورد توجه خداوند است و بر این اساس تقدّم عقل بر دو محور « سنت و اجماع » مورد تأکید قرار می

گیرد. (همان)

با توجه با مطالب ارائه شده در این کتاب، می توان فهمید که قاضی به دو دلیل اعتقادی به تأخر عقل در چهار منبع مذکور- کتاب، سنت، اجماع و عقل- نداشته است: الف) مخاطبین واقعی خداوند، عاقل هستند یعنی اول می فهمند و بعد کتاب، سنت و اجماع را می پذیرند. و این موضوع با ردّ جبری گری، مطابقت دارد. ب) مخاطبین واقعی خداوند، جاهل نیستند یعنی کسانی که نفهمند، نمی توانند کتاب، سنت و اجماع را بپذیرند. بنابراین دو دلیل، می توانیم پی ببریم که قاضی، به تقدّم عقل، در شناخت خداوند، اصرار داشته است.

۵- قاضی همچنین در کتاب متشابه القرآن، به دو مطلب اشاره می کند:

الف) درستی و صحّت مطالب قرآن- تصدیق قرآن- بعد از معرفت عقلی به خداوند، امکان پذیر است. (همو، بی تا، ص ۲، ص ۱)

ب) قاضی به رأی و نظر دو فرقه « مجبره و مرجئه » اشاره می کند که دلالت گری عقل را در صحت و صدق قرآن کریم، قبول ندارند، اشاره می کند. (همان، ۳۲)

با توجه به موارد مذکور در این کتاب، در می یابیم که با توجه به تأکید آیات قرآن درباره به کارگیری تعقل از جمله در آیه ۵۰ سوره انعام « قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَمْ لَا تَتَفَكَّرُونَ؟ » به آنان بگو آیا نابینا و بینا یکی است؟ آیا فکر نمی کنید؟ » و همچنین آیه ۱۹۰ آل عمران « إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ؛ » قطعاً در آفرینش آسمان ها و زمین و اختلاف (تعاقب) شب و روز، آیاتی است برای عقلاء (خردمندان) و ... می فهمیم که شیوه تقدّم عقل، همواره مدّ نظر خداوند در قرآن کریم نیز بوده است که قاضی به آن پافشاری می کند.

بعد از توضیحات پیرامون نقطه نظر قاضی عبدالجبار، در خصوص تقدّم عقل گرایی در مواجهه با شناخت صفات خدا، شایسته است، به دلایل ایشان در بحث نفی رؤیت پردازیم.

۳-۱) دلایل قاضی عبدالجبار در نفی رؤیت خداوند

قاضی عبدالجبار، در آثار متعدد خویش با مسأله نفی رؤیت خداوند، مواجهه عقلی و نقلی داشته است و تلاش نموده است، بدین مسأله از نظرگاه عقلی و نقلی بنگرد و آن را تحلیل نماید که ابتدا به دلایل عقلی آن در ذیل اشاره می‌کنیم:

۱-۳-۱) دلیل عقلی

نگارندگان با غور در آثار مختلف قاضی عبدالجبار، در یافتند که ایشان، یک دلیل عقلی در نفی رؤیت خدا ذکر می‌کند که به آن می‌پردازیم:

قاضی در مسئله نفی رؤیت خدا، به دلیل مقابله اشاره می‌کند. قاضی در تبیین عدم رؤیت جسمانی خداوند، بر این دلیل، متمسک می‌شود که به آن اشاره می‌کنیم:

قاضی در کتاب شرح اصول الخمسه، در تبیین آن- دلالت مقابله- به سه مطلب اشاره می‌کند: ۱- ما شیء مرئی را به واسطه یکی از اعضاء حسی خود، می‌بینیم. ۲- شیء مرئی یا در مقابل ما، یا در حال ما و یا در حکم مقابل ما است. ۳- وقتی خداوند قدیم است - حادث نیست- چگونه جایز است که ما برایش مقابل، حال مقابل و حکم مقابل، در نظر بگیریم. بدیهی است که حلول خاصیت طبیعی اجسام و اعراض است و خداوند نه جسم دارد و نه عرض است لذا هر سه مورد شیء مرئی و بیننده برای خداوند منتفی خواهد شد. (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲، صص ۱۶۶-۱۶۷)

قاضی در ادامه به رأی و نظر عقیده ضراربن عمرو- که جزء معتزلیون قرن دوم بود- و تأکید بر این داشت که خداوند حس ششمی در روز قیامت به مؤمنان می‌دهد که در این صورت می‌توان خدا را دید، اشاره می‌کند و می‌گوید: اگر جایز باشد که خداوند با حس ششم دیده شود، روا خواهد بود که با حس هفتم چشیده شود، با حس هشتم لمس شود، با حس نهم بوییده شود و با حس دهم، شنیده شود. در حالی که خداوند دور از این نسبت‌ها است. (همان، ص ۱۶۹)

قاضی در ادامه با توجه به تبیین مفهوم مقابله -از اختصاصات جسم- که در مطلب مذکور ارائه شد، در مورد ردّ این مفهوم- مقابله- در مورد خداوند، می‌گوید: اگر جایز باشد خداوندی که قدیم است، را در حالی از احوال - در همه زمانها و مکانها- او را

بینیم، و از این محور به رؤیت خداوند، قائل شویم، باید برای ما بدیهی و روشن باشد که بتوانیم اگر از همین الان اراده کردیم، او را بینیم. در صورتی که چنین چیزی ممکن نیست؛ چون ما خداوند را نه تنها الان نمی بینیم بلکه در آخرت هم نمی توانیم بینیم. (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲، ص ۱۷۰)

نکته مهم: رؤیت خداوند در قیامت یکی از عقیده های مورد اتفاق اشاعره محسوب می شود. آنها بر این نکته اتفاق نظر دارند که خداوند در قیامت برای مؤمنین قابل رؤیت است؛ همچنین بر این باورند که هیچ لذتی برای اهل بهشت بالاتر از این نیست که خداوند را رؤیت کنند و از آنجا که این مسئله در آیات و روایات وارد شده است، اعتقاد به آن واجب است. اشاعره اهل تنزیه اند و قائل به عدم جسمیت و عدم جهت دار بودن خداوند هستند، اما در عین حال رؤیت خداوند را عقلاً جایز شمرده و با تنزیه وی قابل جمع دانسته اند. (اشعری، بی تا، ص ۶۱؛ باقلانی، ص ۱۱۷؛ رازی، ۱۹۸۶، ج ۱، ص ۲۶۶؛ جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۱۱۵؛ تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۱۸۱)

با توجه به مطالب قاضی، در این کتاب، می توان برداشت هایی از موارد ذیل، ارائه داد که به آن ها به عنوان تحلیل، اشاره می کنیم:

الف) در دلیل مقابله بیان می شود که رؤیت در صورتی مورد قبول است که شرایط رؤیت در یک شیء با مواردی از جمله، وجود شیء مرئی، در حال-الان- باشد یا وجود شیء مرئی، در مقابل- روبرو- مانند صورت شخص در آئینه، باشد.

ب) این نوع از دو مفهوم رؤیت - حال و مقابله- در مورد انسانهایی صادق است که دارای مکان و جهت باشند.

ج) این دو نوع مفهوم رؤیت - حال و مقابله- برای خداوند صادق نیست؛ زیرا دو مفهوم یاد شده با توجه به دادا بودن دو ویژگی مکان و جهت که از اختصاصات جسم است، برای خداوند، مصداق ندارد؛ زیرا خداوند جسم ندارد که دارای مکان و جهت باشد.

د) با توجه به اینکه دلیل مقابله، برای انسان ها در این دنیا، مصداق دارد، ولی برای خداوند هم در این دنیا و هم در آخرت مصداق ندارد. به بیان دیگر، طبق نظر قاضی،

صفت مرئی بودن جسمی، برای خدا هم در دنیا و هم در آخرت محال است.
(ه) قاضی از میان کتابهای مختلفش، فقط در این کتاب به بحث دلیل عقلی - مقابله - اشاره می کند و در کتابهای دیگرش به دلایل دیگری - نقلی - متمسک می شود.
بعد از تبیین دلیل عقلی قاضی بر عدم رؤیت خداوند، به تبیین دیدگاه ایشان در دلایل نقلی اشاره می کنیم.

۲-۳-۱) دلایل نقلی

نگارندگان با تتبع در آثار مختلف قاضی، دریافتند که بیشترین دلایلی را که ایشان برای مفهوم نفی رؤیت خداوند بیان داشته اند، جزء دلایل نقلی است که در شش مورد به آن اشاره می کنیم:

۱-۲-۳-۱) دلیل اول نقلی

در این دلیل، قاضی به آیه ۱۴۳ سوره اعراف اشاره می کند که به ماجرای حضرت موسی (ع) - با توجه به اینکه ایشان پیامبر است و باید شخص کاملی باشد - و طلب رؤیت خداوند، مربوط می شود. قاضی بعد از بیان آیه و تبیین مواردی از جملات در آیه مذکور، نسبت به اثبات نفی رؤیت خداوند و رفع سوء برداشت از شخص نبی (ع)، اهتمام می ورزد.
در آیه ۱۴۳ سوره اعراف آمده است: « وَكَلَّمَ جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ؛ و چون موسی به میقات و وعده گاه ما آمد و پروردگارش با او سخن گفت، (موسی) گفت: پروردگارا! خودت را به من نشان ده تا به تو بنگرم! (خداوند) فرمود: هرگز مرا نخواهی دید، ولی به این کوه بنگر، اگر در جای خود برقرار ماند، پس به زودی مرا خواهی دید. پس چون پروردگار موسی بر کوه تجلی و جلوه نمود (و پرتوی از عظمت خود را بر کوه افکند)، کوه را متلاشی کرد و موسی مدهوش بر زمین افتاد! پس چون به هوش آمد گفت: (خداوند!) تو منزهی (که دیده شوی)، من به سوی تو بازگشتم و من نخستین مؤمن هستم.»

قاضی در تبیین آیه مذکور، در کتابهای مختلفش از چند جهت، تاکید و بر نفی

رؤیت خداوند، به کار می‌گیرد که به آنها اشاره می‌کنیم:

۱- قاضی در تبیین واژه «انظر اليك» منظور از رؤیت خداوند را با توجه به موارد ذیل، بیان نمود:

الف) منظور از رؤیت خداوند، به درخواست حضرت موسی (ع) نبوده، بلکه به تقاضای قومش بود. (قاضی عبدالجبار، بی تا، ص ۱۵۱؛ همو، ۱۴۲۲، ص ۱۵۶)

قاضی در تبیین واژه «انظر اليك» بیان می‌دارد که رؤیت، به تقاضای قومش بود. ولی مشخص نکرده است که در کدام آیات- قبل و بعد آیه مذکوره و یا آیات دیگری- می‌توان این برداشت را نمود. در تحلیل این موضوع، نگارندگان دریافتند که منظور آن، می‌تواند دو آیه ذیل باشد: ۱- با توجه به قسمتی از آیه ۱۵۵ سوره اعراف که آمده است: «... أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السَّفَهَاءُ مِنَّا؛ (بعد از تقاضای اکثریت جاهلان بنی اسرائیل و بعد از ماجرای زمین لرزه، حضرت موسی(ع) به خداوند فرمود:) آیا ما را به خاطر کارهای بی‌خردان ما هلاک می‌کنی؟» می‌فهمیم که رؤیت به تقاضای قوم حضرت موسی(ع) بوده است. ۲- آیه ۵۵ سوره بقره باشد: «وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ...؛ (و نیز بخاطر آورید) هنگامی که گفتید: ای موسی! هرگز به تو ایمان نمی‌آوریم مگر اینکه خدا را آشکارا (به چشم خود) ببینیم.»

همچنین با توجه به این آیه مفهوم می‌گردد که تقاضای رؤیت توسط قوم حضرت موسی(ع) بوده است.

ب) منظور از رؤیت خداوند در واژه «انظر اليك»، به معنی درک و فهم - مدرکه بالبصر - است. (همو، ۱۴۲۲، ص ۱۵۶)

با توجه به معنای مدرکه بالبصر - درک و فهم - که قاضی از رؤیت خداوند در واژه «انظر اليك» مدرکه بالبصر «قلمداد کرده، می‌توان تحلیل نمود که ایشان می‌توانست معنای مدرکه بالبصر - درک و فهم - را به معنای رؤیت قلبی، مورد پذیرش قرار دهد که این کار صورت نگرفته است.

ج) واژه «الآیات» به دلیل قرابت معنایی، محذوف می‌باشد که در این صورت جمله به «انظر الى الآيات» تأویل می‌شود. (همو، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ج ۴، ص ۱۶۴)

در تبیین واژه «انظر الیک»، قاضی بیان می‌دارد که می‌توان از واژه حذف شده، «انظر الی الآیات الیک»؛ نشانه‌های خودت را به من نشان بده» کمک گرفت. که در تحلیل آن می‌توان گفت که بهتر بود به جای تمرکز بر روی واژه «انظر» که واژه «الآیات» حذف گردید، بر روی خود واژه «ارنی» تأکید می‌کرد که واژه «الآیات» در این لفظ -ارنی- حذف گردید: «ارنی الآیات؛ نشانه‌های خودت را به من نشان بده».

د) منظور از این واژه -انظر الیک- با کسب اجازه از طرف حضرت موسی (ع) همراه بود که خداوند در ادامه فرمود نه هرگز نمی‌توانی مرا ببینی. پس در اینجا با اجازه خواستن از خداوند صورت گرفت که با پاسخ منفی خداوند روبرو شد. (همو، ۱۹۷۱، ص ۱۹۱)

قاضی در تبیین واژه «انظر الیک» بیان داشته که رؤیت خداوند، همراه با اجازه گرفتن توسط حضرت موسی (ع) بود. نگارندگان با این تحلیل، دریافتند که قاضی خواسته تا واژه قبل از آن را «قال ربّ ارنی؛ خدایا، خودت را به من نشان بده» را تبیین کند که از طرف حضرت موسی (ع) بیان شده است.

۲- قاضی در تبیین واژه «لن ترانی» در کتابهای مختلفش، منظور از این واژه را به معنای «نهی همیشگی» بیان می‌دارد؛ یعنی حضرت موسی (ع) به هیچ عنوان خداوند را -چه در دنیا و چه در آخرت- نمی‌تواند ببیند. (همو، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ج ۴، ص ۱۷۱؛ همو، ۱۹۷۱، ص ۱۹۶)

با توجه به تأکید واژه «لن ترانی» قاضی عبدالجبار، در نفی رؤیت خداوند، و بدیهی بودن معنای آن -نهی همیشگی- متأسفانه شاهد تناقض گویی‌هایی از طرف اشاعره علی‌الخصوص فخر رازی هستیم که قائل به مفهوم جواز رؤیت خداوند به واسطه حس ششم - غیر از معرفت قلبی- در آخرت بوده است. (فخر رازی، ۱۴۱۵، ج ۱۳، ص ۱۳۵)

بنابراین می‌توان در مقاله‌ای جداگانه به ایرادهایی که فخر رازی در این خصوص روا داشته است، همراه با نقد و بررسی، پاسخ جدی ارائه داد.

۳- قاضی با توجه به قسمتی از آیه «وَلَكِنْ أَنْظِرْ إِلَيَّ الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي» بیان می‌دارد که امکان رؤیت خداوند، بر شرط محالی - پایداری کوه در برابر صاعقه و عذاب الهی- تشبیه شده است که این اتفاق درست از آب در نیامده بود و کوه

متلاشی شد. بنابراین، با نفی رؤیت خداوند، همراه بود. (همو، ۱۹۶۲-۱۹۶، ج ۴، ص ۱۶۱) قاضی در این بحث، به شرطی که خداوند جهت رؤیت خودش، به حضرت موسی(ع) پیشنهاد داده بود، اشاره می کند که حکایت از آن دارد که اگر صاعقه و یا عذابی نازل شد و کوه در جایگاه خودش مستقر ماند - تخریب نشد - می توانی (ای موسی) مرا ببینی. که این اتفاق بر عکس شد و کوه متلاشی شد. بنابراین قاضی از این شرط به عنوان شرط محال یاد می کند که در اثبات نفی رؤیت، از این قسمت آیه بهره می برد.

۴- عدم رؤیت به این معناست که حضرت موسی(ع) بعد از به هوش آمدن - با توجه به صاعقه الهی - به تزیه و تسبیح خداوند مشغول شد و فرمود: « قَالَ سُبْحَانَكَ » و مفهوم آن، این است که رؤیت خداوند، نفی شده است. (همان، ج ۴، ص ۱۶۵)

۵- توبه حضرت موسی(ع) از طلب رؤیت از جانب هفتاد نفر در جمله: « تَبْتُ إِلَيْكَ » نشان دهنده آن است که رؤیت خداوند از گناهان است و اگر از گناهان نمی بود، از آن توبه نمی کرد. (همان)

نکته مهم: با غور در مجموع کتابهای مذکور توسط قاضی، توانستیم به همه آراء ایشان در تبیین آیه ۱۴۳ سوره اعراف، دست پیدا کنیم و بیشترین مطالب در کتاب المعنی فی ابواب التوحید و العدل بوده است.

۲-۲-۳) دلیل دوم نقلی

در این دلیل، قاضی عبدالجبار معتزلی، در تبیین آیه ۱۰۳ سوره انعام، مطالبی بیان می دارد که دال بر نفی رؤیت خداوند می باشد، که در ذیل به آنها اشاره می کنیم:

قاضی در شرح آیه ۱۰۳ سوره انعام « لَأُتَذَرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ؛ چشم‌ها او را در نمی یابد، ولی او چشم‌ها را در می یابد و او نامرئی و دقیق و باریک بین و آگاه است. » می گوید: هرگاه «ادراک» با «بصر» همراه و قرین شود، دال بر رؤیت جسمی خواهد شد، و خداوند از این مفهوم - ادراک بصر - به دور است. (

همو، ۱۴۲۲، ص ۱۵۶؛ همو، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ج ۴، ص ۱۴۵؛ همو، بی تا، ص ۲۵۵)

قاضی در ادامه بیان می دارد که ما در این واژه - ادراک بصر - در واقع یک مدحی را پیدا می کنیم که به ذات خداوند بر می گردد. و اگر کسی این مدح، را نسبت به خدا، نفی

کند، در غیر این صورت برای خداوند، نقص قائل شده که نسبت دادن نقص به خداوند، محال است. (همو، ۱۴۲۲، ص ۱۵۶)

همچنین در ادامه قاضی بیان می‌دارد که ادراک، در لغت، معنای مختلفی دارد از جمله: ۱- بلوغ مانند ادراک الغلام؛ پسر بالغ شد. ۲- نضج (پختگی) مانند ادراک یک نوع از میوه بعد از رسیدن و پختگی. با توجه به این دو مفهوم می‌توان پی برد که یکی دیگر از معانی ادراک این است که اگر با چیز دیگری همراه شود، به معنای دیدن - رؤیت - خواهد بود. (همو، ۱۴۲۲، ص ۱۵۶؛ همو، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ج ۴، ص ۱۴۲)

قاضی همچنین در کتاب المختصر فی اصول الدین، در تبیین واژه‌های «ادراک بصر» و «رؤیت بصر» بیان می‌دارد که منکرین نفی رؤیت خداوند، این دو واژه را در لغت یکسان دانسته و معتقد شدند که بین شان اختلافی نیست. لذا ایشان تأکید دارد که بایستی به این تفکر برسیم که خداوند تعالی، دیده نمی‌شود و معنای ادراک با بصر، یکی نیست. (همو، ۱۹۷۱، ص ۱۹۰)

نگارندگان با غور در آثار مختلف قاضی در تبیین سوره مذکور، دریافتند که ایشان، با توجه به ردّ معانی مختلف ادراک، اقتران ادراک با بصر در مورد حضرت حق را در کتابهایش - شرح اصول الخمسه، المغنی، متشابه القرآن و المختصر فی اصول الدین نمی‌پذیرد. ضمن اینکه ایشان در بعضی از کتابها به یک مورد از اثبات نفی رؤیت خداوند، اکتفا کرده و با غور در مجموع کتابهای ایشان، توانسته ایم به هدف نهایی ایشان در تبیین این آیه که دالّ بر نفی مفهوم رؤیت است، دست پیدا کنیم.

۳-۲-۳) دلیل سوم نقلی

در این دلیل، قاضی عبدالجبار معتزلی، در تبیین آیات ۲۲-۲۵ سوره قیامت، مطالبی بیان می‌دارد که دالّ بر نفی رؤیت خداوند می‌باشد، که در ذیل به آنها اشاره می‌کنیم:

کسانی که قائل به رؤیت خداوند هستند، با توجه به کلمه «ناظره» در این آیه، به رؤیت خداوند، استدلال کرده‌اند. بدیهی است که «نظر» در لغت به معنای رؤیت و دیدن است. و در خصوص انسانها صادق است که از این واژه استفاده نماییم. ولی برای ذات خداوند تبارک و تعالی که جسم ندارد و در زمان و مکانی نیز واقع نشده است - چون در

غیر این صورت در ذات پروردگار ترکیب رخ خواهد داد و این باطل است - صادق نیست که این واژه - ناظره - را به معنای دیدن و رؤیت ایشان پنداریم. لذا قاضی عبدالجبار، در آثارش سعی دارد تا مفهوم اصلی آن را به کار گیرد و از این طریق به اثبات نفی رؤیت خداوند، بپردازد.

قاضی در کتاب شرح اصول الخمسه در تفسیر آیات مذکور: « وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاضِرَةٌ * وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بِاسِرَةٍ * تَطْنُ أَنْ يَفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ * چهره‌هایی در آن روز شاداب و با طراوت است و به (لطف و پاداش) پروردگارشان چشم دوخته‌اند. و چهره‌هایی در آن روز گرفته است؛ زیرا می‌داند مورد عذابی کمر شکن قرار می‌گیرد. » معنای « ناظره » را به معنای « انتظار » تأویل می‌کند: « إِنْ النُّظْرَ الْمَذْكُورَ هَاهُنَا بِمَعْنَى الْإِنْتِظَارِ، فَكَأَنَّهُ تَعَالَى قَالَ: وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ لثَوَابِ رَبِّهَا مُنْتَظِرَةٌ؛ همانا « نظر » در این آیه، به معنای انتظار است؛ یعنی خداوند متعال فرمود: چهره‌هایی در آن روز، برای دریافت ثواب از پروردگارشان، منتظرند. » (همو، ۱۴۲۲، ص ۱۶۴)

قاضی همچنین به آیاتی از قرآن اشاره می‌کند که در واقع، به همین معنا - انتظار - گرفته می‌شوند. از جمله این آیات، سوره بقره، آیه ۲۸۰ « وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ؛ و اگر (بدهکار) تنگ‌دست بود، او را تا هنگام توانایی مهلت دهید و (در صورتی که واقعاً توان پرداخت ندارد)، اگر ببخشید برای شما بهتر است، اگر (نتایج آنرا) بدانید. » و سوره نمل آیه ۳۵ « وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ؛ و همانا من (جنگ را صلاح نمی‌بینم)، هدیه‌ای با ارزش به سویشان می‌فرستم، پس چشم‌براهم تا ببینم فرستادگان من با چه خبری برمی‌گردند. (شاید با قبول هدایا از سوی سلیمان، ما هم در امان باشیم). » می‌باشد. (همان)

قاضی همچنین در کتاب شرح اصول الخمسه، به شعری اشاره می‌کند:

وجوه ناظرات یوم بدر إلى الرحمن یاتی بالخلاص

که در این شعر، کلمه ناظره به « إلى » متعدی شده و معنای « رؤیت » در آن لحاظ نشده است. و به معنای نعمت آمده است. (همان، ۱۶۴ - ۱۶۵)

همچنین قاضی عبدالجبار معتزلی در کتاب « المغنی » گزارشی از مفسرین؛ ابوحاتم

رازی از مجاهد؛ به معنای حسنه مستبشره تنتظر الثواب، ولید بن ابان از ابی صالح؛ به معنای «تنتظر الثواب من ربها»، هشام بن عبیدالله از منصور، به معنای «ناظره من السرور و النعیم و الغبطه، تنتظر من ربها ما امر لها به» و ... مطالبی را نقل می‌کند که حاکی از آن است که آنها در تبیین واژه - ناظره - آن را به معانی «دیدگان با خوشرویی منتظر ثواب حضرت حق هستند» به تأویل برده اند. (همو، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ج ۴، ص ۲۱۳)

آنگاه قاضی عبدالجبار در ادامه همین گزارش ها، می‌گوید: «فقد صح بهذه الروایات صحه ما حملنا الآیه علیه من أن المراد بها الانتظار؛ با این روایات صحّت گفتار ما ثابت می‌شود که مراد از نظر در آیه، انتظار است». (همان)

همچنین در این کتاب، قاضی، بیان می‌دارد که منظور از این که آیه فرموده چهره هایی که به پروردگارشان چشم دوخته اند، به انسانهای متعبّدی اختصاص دارد که مستحق پاداش و تعظیم و تکریم از طرف خداوند، هستند که مورد انتظارشان است. (همان، ص ۲۰۳)

قاضی معانی واژه «ناظره» را در کتاب «المختصر» نیز با تعبیر «ناظره الی ثوابه، نعیمه فی الجنة، منتظر للرحمه» بیان می‌کند. (همو، ۱۹۷۱، ص ۱۹۰)

قاضی همچنین در کتاب تنزیه القرآن عن المطاعن، واژه «ناظره» را به معنی «ثواب» بیان می‌کند. (همو، بی تا، ص ۴۴۰)

قاضی همچنین در کتاب متشابه القرآن، در تبیین واژه «ناظره» به آیات بعد - آیه ۲۴ و ۲۵ - رهنمون می‌شود که با توجه به مفهوم این آیات «وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ بِاسْرَةٍ * تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ» که در بردارنده تقابل معنایی با آیات ۲۲ و ۲۳ همین سوره است - چهره هایی شاداب همراه با لطف پروردگار در انتظار ثواب - و همچنین چهره هایی گرفته و غمگین همراه با عذاب پروردگار - می‌توان فهمید که واژه «ناظره» معنایی جز انتظار ثواب ندارد. (همو، بی تا، ص ۶۷۴)

نگارندگان با غور در آثار مختلف قاضی در تبیین آیه مذکوره، دریافتند که ایشان در کتاب شرح اصول الخمسه، در توضیح واژه «ناظره»، یک بار آن را به معنی انتظار می‌گیرد و در ادامه در شعری که ذکر شد، آن را به معنای نعمت می‌داند. همچنین ایشان، در کتاب

المغنی، آن را به معنای ثواب خداوند می‌داند. و همچنین در کتاب تنزیه القرآن، به معنای ثواب، و در کتاب مشابه القرآن، به معنای انتظار، به تأویل می‌برد.

۴-۲-۳-۱) دلیل چهارم نقلی

قاضی در یکی دیگر از ادله‌های نقلی، در تبیین مفهوم نفی رؤیت خداوند، در تفسیر آیه ۷۷ سوره توبه «فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَفُوا اللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ» (سرانجام به دنبال آنکه با خدا در آنچه پیمان بسته بودند، خلف وعده کردند و بدان سبب که دروغ می‌گفتند) (خداوند، روح) نفاق را تا روزی که به دیدار او رسند، (روز مرگ یا قیامت)، در دل‌های آنان قرار داد. بیان می‌دارد که: در این آیه، اگر به رؤیت خداوند، معتقد شویم، بنابراین باید، به منافقین که در این آیه اشاره شده است، خداوند را رؤیت کنند. لذا در این آیه، لقاء و دیدار پروردگار، به معنای رؤیت خداوند نیست؛ بلکه به معنای لقاء ثواب الله و یا لقاء الملائکه می‌باشد. (همو، ۱۴۲۲، ص ۱۷۸)

نکته مهم: قاضی عبدالجبار، در بحث تبیین مفهوم نفی رؤیت خداوند، در آیه مذکوره، فقط به ذکر مطالب مذکوره، در کتاب شرح اصول الخمسه، بسنده کرده و در دیگر کتابهایش، صحبتی ارائه نداده است.

۴-۲-۳-۵) دلیل پنجم نقلی

قاضی همچنین در دلیل دیگر نقلی، در تبیین نفی رؤیت خداوند، در تبیین آیه ۲۶ سوره یونس «لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» برای آنان که نیکی کنند، پاداشی نیکوتر (از نظر کیفی) و افزون‌تر (از نظر کمی) خواهد بود و بر چهره‌ی آنان غبار ذلت و خواری ننشیند، آنان اهل بهشتند و همیشه در آنجایند.» مطالبی را بیان می‌دارد که در ذیل به آن می‌پردازیم:

ظاهر گرایان، در این آیه، کلمه «زیاده» را به مفهوم نظر کردن خداوند تعبیر می‌کنند ولی قاضی عبدالجبار با توجه به کلمه «احسنوا لحسنی» مفهوم دیگری - غیر از آن مفهوم ظاهر گرایان - به تأویل می‌برد که در ذیل به آن اشاره می‌کنیم:

به عقیده قاضی عبدالجبار، در این آیه، مراد از واژه «زیاده» در این آیه، برخلاف نظر برخی از مفسرین منکر نفی رؤیت خداوند - النظر الی وجه الله - رؤیت خداوند نیست؛ زیرا

روایتی از حضرت علی(ع) است که به استناد آن، منظور از « احسنوا الحسنی » افزون بودن نعمت‌های بهشتی است و رؤیت خداوند از نوع و جنس نعمت‌های بهشتی نیست. (همو، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ج ۴، ص ۲۲۲)

قاضی همچنین در کتاب متشابه القرآن، در تبیین واژه «زیاده» مطلبی را به عنوان اشکال از نفی کنندگان رؤیت خداوند مطرح می‌کند و سپس در مقام پاسخ بر می‌آید. ایشان در این کتاب بیان می‌کند که اگر این واژه - زیاده- را به معنای بزرگترین بگیریم، واجب است به فرد پاداش گیرنده، نظر بیفکند و بسیار خوب و یا با اشتیاق به او بنگرد؛ چون جمله قبلش « احسنوا الحسنی »، حکایت از نعمت و پاداش دارد که در این صورت ما برای خداوند، جسمی فرض کرده ایم که این تفکر باعث خروج ما از دین خواهد شد؛ چون خداوندی که جسم داشته باشد، در ذات او ترکیب نهفته است که مرادف است با عدم وحدانیت خداوند. (همو، بی تا، ص ۳۶۲)

نکته مهم: قاضی در دیگر کتابهای دیگرش - غیر از دو کتاب مذکور- راجع در مورد تبیین این آیه و موضوع نفی رؤیت خداوند، بحثی نداشته است و فقط در دو کتاب مذکور از آن صحبت داشته است.

۶-۲-۳-۱) دلیل ششم نقلی

قاضی همچنین در تبیین آیه ۱۱۰ سوره کهف « قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ لِي أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَن كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا؛ بگو: همانا من بشری همچون شمایم (جز اینکه) به من وحی می‌شود که خدای شما خدای یگانه است. پس هر که به دیدار پروردگارش (در قیامت و به دریافت الطاف او) امید و ایمان دارد، کاری شایسته انجام دهد. و هیچ کس را در عبادت پروردگارش شریک نسازد.» مطالبی را بیان می‌دارد که در ذیل به آن می‌پردازیم:

کلمه «لقاء» در آیه مذکور از منظر ظاهر گرایان، به مفهوم ظاهری آن - رؤیت خداوند- استناد می‌شود، ولی قاضی عبدالجبار آن را به لقاء ثواب پروردگار، تأویل می‌کند. (همو، ۱۴۲۲، ص ۱۷۸)

نکته مهم: با غور در آراء قاضی عبدالجبار، دریافتیم که در تبیین این آیه و با هدف

مبحث پیش رو- نفی رؤیت خداوند- فقط در کتاب شرح اصول الخمسه، مطلب مذکور، بیان شده و در کتاب های دیگر ایشان، در خصوص این آیه، بحث نشده است.

نقد و بررسی

سنت گرایان اشعری از آیه ۱۴۳ سوره اعراف « وَكَلَّمَ جَاءَ مُوسَىٰ مِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنِ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّىٰ بِهِ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دُكًا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ » به تحقق « رؤیت خداوند » می‌رسند ولی عقل گرایان معتزلی و شیعی بر اساس این آیه، از « نفی رؤیت » سخن می‌گویند و تجلی خداوند را دلیلی بر « وجود خداوند » دانسته‌اند و نتیجه آن را آشکار شدن اقتدار و استیلائی حق تعالی بر کوه تفسیر می‌کنند. (موسوی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۵۸۸)

رؤیت از یک حیث به سه قسم جسمانی، عقلانی و شهودی و از حیث دیگر رؤیت در دنیا و آخرت تقسیم می‌شود و بهتر آن بود که قاضی عبدالجبار، ابتدا چنین طبقه بندی انجام می‌داد و سپس درباره هر کدام از آنها جداگانه اظهار نظر می‌کرد اما چنین طبقه بندی از سوی ایشان صورت نگرفته است. مراد از رؤیت جسمانی، رؤیت از طریق چشم سر و مراد از رؤیت عقلی، رؤیت با چشم عقل و مراد از رؤیت شهودی رؤیت با چشم قلب می‌باشد. همین تقسیم سه گانه، هم در دنیا و هم در آخرت قابل بررسی است. آن چیزی را که درباره رؤیت خدا، قابل نفی است، رؤیت جسمانی در دنیا و آخرت است. رؤیت عقلی و رؤیت شهودی خدا در دنیا و آخرت قابل تحقق هست.

البته تأکید ما بر پیوند عقل گرایی قاضی عبدالجبار معتزلی با شیعه در خصوص رؤیت الهی، تفاوت هایی نیز دارد که از جمله آنها مراد از رؤیت الهی از دیدگاه شیعه نوعی مشاهده یا معرفت به خداوند وجود دارد که از آن به رؤیت قلبی یا معرفت باطنی تعبیر می‌شود. در اینجا به نمونه هایی اشاره می‌کنیم:

۱- علامه طباطبایی در کتاب تفسیر المیزان ذیل آیه ۱۴۳ سوره اعراف روایتی از حضرت علی (ع) را نقل می‌کند و می‌گوید: ذعلب از حضرت علی (ع) پرسید: آیا پروردگارت را دیده‌ای؟ آن حضرت در پاسخ فرمود: آیا چیزی را که نمی‌بینم عبادت

کنم؟ ذعلب پرسید: چگونه او را دیده‌ای؟ حضرت فرمود: دیدگان به مشاهده اعیان او را ندیده است، بلکه قلب‌ها به حقیقت ایمان او را ادراک کرده است. (طباطبایی، ۱۳۷۶، ج ۸ ص ۳۶۹)

همچنین علامه طباطبایی در زمینه رؤیت شهودی خداوند می‌فرماید: «این رؤیت نه بصری و نه رؤیت عقلانی است، بلکه رؤیت شهودی است». (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸ ص ۲۴۱)

از بیانات علامه طباطبایی می‌توان استنباط کرد که مراد ایشان از رؤیت خداوند نوعی شعور باطنی در انسان است که بدون به کار بردن ابزار حسی یا فکری می‌توان به آن دسترسی پیدا کرد. و در پرتو آن، نوعی معرفت به خداوند پیدا می‌شود که با معرفت فکری فرق دارد.

۲- روایتی در کتاب شیعه‌شناسی و پاسخ به شبهات بیان شده که می‌گوید: یکی از خوارج از امام باقر (ع) پرسید که چه چیزی را عبادت می‌کنی؟ آن حضرت در پاسخ فرمود: خدا را. آن فرد خوارجی دوباره سؤال کرد که آیا او را دیده‌ای؟ آن حضرت در پاسخ فرمود: چشم‌ها با مشاهده بینایی، او را نخواهند دید، ولی قلب‌ها با حقیقت ایمان، او را خواهند یافت. (رضوانی، ۱۳۸۴، ج ۱ ص ۲۱۷)

۳- آیت الله جوادی آملی هم در تفسیر موضوعی قرآن کریم، به رؤیت شهودی معتقد هستند. (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج ۷ ص ۱۴۱)

همچنین ایشان در کتاب معرفت‌شناسی در قرآن بیان می‌دارد کسی که دارای شناخت شهودی است در نگاه خود حقایقی را می‌بیند و با گوش خود کلماتی را می‌شنود که دیگران از دیدن و شنیدن آنها محروم هستند، همان گونه که دیگران گرمای آتش را احساس می‌کنند و یا صداهای گوناگون را تشخیص می‌دهند و صاحبان آن صداها و معانی مربوط به آنها را می‌شناسند، کسانی که دارای شناخت شهودی هستند نیز از نگاه به اشیای مختلف و در برخورد با امور متفاوت، مناظر و یا اصوات گوناگونی را دیده و یا می‌شنوند که در آنها شک و تردید ندارند. اولین بار این گونه از شناخت در حالت خواب نصیب انسان می‌شود، رؤیاهای صادقانه که در آنها حقایق گذشته، حال و یا آینده که

متعلق به فاصله های مکانی دور و یا نزدیک است مشاهده می شود، نشانه ای از آن چشم و گوش باطنی انسان می باشند. ... نفس چون قوی شد، نه تنها مشاهدات بیرونی برای او مزاحمتی ایجاد نمی کنند، بلکه کمک او در شهود خارجی نیز می باشند، صاحب دل مهذب در بیداری با نگاه به هر منظر، حقیقتی را که مناسب با آن است مشاهده می کند و در گذر از هر زمان، نسیمی را هماهنگ با آن استشمام می نماید؛ به عبارت دیگر نزد این شخص هر شیء از اشیای طبیعی همانند آینه، آیه و نشانه ای است که حقیقتی برتر از حقایق ملکوتی و جبروتی را ارائه می دهد. (جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۳، ص ۴۰۹-۴۰۷)

لذا از مبانی ارائه شده در بحث می توان نتیجه گرفت که بر اساس مبنای عقل گرایی قاضی عبدالجبار - از مجموع نظام فکری ایشان - که او با رؤیت عقلی خدا در دنیا و آخرت موافق است. اما رؤیت شهودی دیدگاهی است که از سوی عرفا و شیعه مطرح شده است. و آنها قلب را به عنوان یکی از ابزار شناخت جهان بالاخص خداوند قرار داده اند که در نظام فکری اعتزالی قاضی عبدالجبار، چنین دیدگاهی قابل شهود نیست. و این یکی از نقدهای جدی به نظام فکری اوست.

نتیجه گیری

با توجه به مطالب ارائه شده در این مقاله، می توان رأی و دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی در خصوص نفی تشبیه صفات خدا با مخلوقات را در چند بحث نتیجه گیری نمود که به اختصار در ذیل به آنها اشاره می کنیم:

۱- در بحث انواع قرائت های مختلف از رؤیت، قاضی عبدالجبار، به هیچ کدام از قرائت های تشبیه گرایان- مشبه مطلق و ظاهر گرایان - گرایش نداشته است. ایشان همچنین از قرائت های تنزیه گرایان- اهل تفویض و اهل تأویل- به شیوه اهل تأویل گرایش پیدا نموده است.

۲- با توجه به دیدگاه عقل گرایانه معتزله، قاضی، روش عقل را در چهار محور: کتاب، سنت، اجماع و عقل، دارای تقدم می داند.

۳- قاضی در کتاب های «المغنی فی ابواب التوحید و العدل، شرح اصول الخمسه، المحيط بالتکلیف، فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، مشابه القرآن» به مبانی تقدم عقل گرایی در شناخت خداوند معتقد بوده است.

۴- قاضی در تبیین بحث نفی رؤیت خداوند، به یک دلیل عقلی که از آن به دلیل مقابله یاد می کند، استناد می کند. بر اساس این دلیل، رؤیت در صورتی جایز و ممکن است که شیئی مرئی در مقابل بیننده قرار گیرد یا در حکم مقابل باشد مانند صورت در آینه. قاضی بیان می دارد که خداوند منزله از جهت است پس قابل رویت حسی نیست. چنانچه رویت خداممکن باشد، باید در همه اوقات و شرایط ممکن باشد و بتوانیم خدا را در این دنیا هم رؤیت کنیم، زیرا اگر رؤیت خدا فی نفسه ممکن است پس هم اکنون نیز باید بتوانی او را رؤیت کنیم.

۵- قاضی همچنین در تبیین نفی رؤیت خداوند، به شش دلیل نقلی: ۱- آیه ۱۴۳ سوره اعراف ۲- آیه ۱۰۳ سوره انعام ۳- آیات ۲۲- ۲۵ سوره قیامت ۴- آیه ۷۷ سوره توبه ۵- آیه ۲۶ سوره یونس ۶- آیه ۱۱۰ سوره کهف استناد می کند.

۶- قاضی برخلاف اشاعره معتقد است که خداوند علاوه بر دنیا، در آخرت هم قابل رؤیت نیست.

۷- عدم طبقه بندی دقیق دیدگاه های مختلف درباره رؤیت خدا، یکی از انتقادات جدی به منظومه فکری قاضی عبدالجبار است که در این خصوص ایشان به رؤیت شهودی نپرداخته است؛ زیرا هر چند رؤیت بصری خداوند محال است، ولی رؤیت قلبی به معنای شهود حق در تجلیات افعالی و صفاتی و ذاتی متصور است.

فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۰۵)، لسان العرب، قم، نشر ادب حوزه
۲. ابن فارس، احمد، (۱۳۸۲)، الصحابی فی اللغة و سنن العرب فی کلامها، ج ۱، بیروت
۳. اردبیلی، احمد، (۱۳۷۷)، الحاشیه علی الهیات الشرح الجدید للتجريد، تحقیق احمد عابدی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ دوم
۴. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، (بی تا)، اللمع فی الرد علی أهل الزیغ و البدع، تصحیح و تعلیق حموده غرابه، قاهره، المكتبة الأزهریه للتراث
۵. بغدادی، عبد القاهر، (۱۴۰۸)، الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجية منهم، بیروت: دار الجیل - دار الآفاق
۶. باقلانی، ابی بکر محمد بن طیب، (۱۴۱۴ ق)، تمهید الاوائل و تلخیص الدلائل، تحقیق شیخ عماد الدین احمد حیدر، بی جا، مؤسسة الكتب الثقافیه
۷. توکلی مقدم، ابراهیم، (پاییز ۱۳۹۲)، مسئله رؤیت خداوند در قرآن کریم با تاکید بر اندیشه های علامه طباطبای و ابن عاشور، فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی؛ دوره ۹، پاییز
۸. تفتازانی، سعدالدین، (۱۴۰۹ ق)، شرح المقاصد، تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمیره، افسست قم، الشریف الرضی
۹. ربانی گلپایگانی، علی، (۱۴۲۱)، الکلام المقارن، موسسه آموزشی و پژوهشی مذاهب اسلامی
۱۰. رضوانی، علی اصغر، (۱۳۸۴)، شیعه شناسی و پاسخ به شبهات، تهران: نشر مشعر، چاپ دوم
۱۱. رازی، فخرالدین، (۱۹۸۶ م)، الاربعین فی اصول الدین، قاهره، مكتبة الكليات الأزهریه
۱۲. زرکان، محمد صالح، (۱۳۸۳)، فخرالدین رازی و آراؤه الكلامیه و الفلسفیه، قاهره، دارالفکر

۱۳. سبحانی، جعفر و محمدرضایی، محمد، (۱۳۸۶)، اندیشه اسلامی، قم، معارف، چاپ هیجدهم
۱۴. سبحانی، جعفر، (۱۳۸۱)، الالهیات علی هدی الكتاب و السنه و العقل، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامی، چاپ سوم
۱۵. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۳۶۴)، الملل و النحل، الشریف الرضی، قم، به تحقیق محمد بدران
۱۶.، (۱۴۰۲)، الملل و النحل، تحقیق محمد سید الکیلانی، بیروت، دارالمعرفه
۱۷. صافحیان، دکتر محمد، (پاییز ۱۳۸۷)، دیدار و لقاء خداوند در نگاه قرآن، عترت و عرفان، فصلنامه علمی - ترویجی علوم انسانی، سال سوم، شماره یازدهم
۱۸. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۱)، تفسیر موضوعی قرآن کریم. قم: مرکز نشر اسراء
۱۹. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۳)، معرفت شناسی در قرآن، انتشارات اسراء
۲۰. حسنی رازی، سید مرتضی بن داعی، (۱۳۶۴)، تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام، تصحیح: عباس اقبال آشتیانی، تهران: انتشارات اساطیر، چاپ دوم
۲۱. جرجانی، میر سید شریف، (۱۳۲۵ ق)، شرح المواقف، تصحیح بدرالدین نعسانی، افست قم، الشریف الرضی
۲۲. حشمت پور، محمد حسین، (زمستان ۱۳۸۵)، رؤیت خدا، فصلنامه علمی و پژوهشی دانشگاه قم، سال هشتم، شماره دوم
۲۳. خاتمی، احمد، (۱۳۷۰)، فرهنگ علم کلام، تهران: انتشارات صبا، چاپ اول
۲۴. صابری، حسین، (۱۳۸۸)، تاریخ فرق اسلامی، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، تهران، چاپ پنجم
۲۵. طباطبائی، محمدحسین، (۱۴۱۷)، المیزان فی تفسیر القرآن. قم: جامعه مدرسین
۲۶. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۷۶). تفسیر المیزان، ترجمه: سید محمدباقر موسوی همدانی، تهران: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی، با همکاری مرکز نشر فرهنگی رجاء و مؤسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ ششم

۲۷. عرفانی، مرتضی، نوری، ابراهیم، یعقوبی، هانی، (بهار و تابستان ۱۳۹۵)، رؤیت خداوند از نگاه فخرالدین رازی و علامه طباطبایی، مجله علمی و پژوهشی الهیات تطبیقی، مقاله ۱۰، دوره ۷، شماره ۱۵

۲۸. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، (بی تا)، بصائر ذوی التمییز فی لطائف الکتاب العزیز، چاپ محمدعلی نجار، بیروت

۲۹. فخر رازی، محمد، (بی تا)، اساس التقدیس فی علم الکلام، مقدمه محمد العربی، بیروت، دارالفکر، چاپ اول

۳۰.، (۱۴۱۵)، تفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت، دارالفکر

۳۱. قاضی عبدالجبار معتزلی، (۱۹۶۵-۱۹۶۲)، المغنی فی ابواب التوحید والعدل، تحقیق: جورج فنواتی، قاهره: الدار المصریه

۳۲.، (۱۹۷۱)، المختصر فی اصول الدین، دارالهلال، بیروت

۳۳.، (۱۴۲۲)، شرح اصول الخمسه، داراحیاء التراث العربی، بیروت

۳۴.، (بی تا)، تنزیه القرآن عن المطاعن، بیروت، دارالنهضه

۳۵.، (بی تا ۲)، مشابه القرآن، تحقیق زرور عدنان، مصر، دارالتراث،

بالقاهره

۳۶.، (بی تا ۳)، المحیط بالتکلیف، تحقیق عمر السید عزمی، قاهره،

دارالمصریه

۳۷.، (۱۳۹۳)، فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، تحقیق فؤاد السید،

تونس، الدارالتونسیه للنشر

۳۸. قرائتی، محسن، (۱۳۸۳)، تفسیر نور (۱۰ جلدی)، تهران، مرکز فرهنگی درسهای از قرآن،

چاپ یازدهم

۳۹. معمر بن مثنی ابو عبیده، (۱۹۸۸)، مجاز القرآن، ج ۱، چاپ محمد فؤاد سزگین، قاهره

۴۰. مشکور، محمدجواد، (۱۳۷۵)، فرهنگ فرق اسلامی، مقدمه: کاظم مدیر شانه چی، مشهد:

بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، چاپ سوم

۴۱. معینی فر، محمد، مشیریان، فاطمه سادات، (پاییز و زمستان ۱۳۹۴)، تحلیل تطبیقی دیدگاه شیعه و اهل سنت در صفات خبری با تکیه بر مسئله رؤیت، پژوهشنامه مذاهب اسلامی، سال دوم، شماره چهارم
۴۲. موسوی بجنوردی، محمد کاظم، (۱۳۸۵)، دائرة المعارف بزرگ اسلامی. چاپ اول. تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی
۴۳. نصر، سید حسین، (۱۳۶۵)، تاریخ فلسفه در اسلام، تهران، مرکز نشر دانشگاهی
۴۴. نجار، عامر، (۱۴۲۳)، علم الکلام عرض و نقد، قاهره، مکتبه الثقافه الدینیة، چاپ اول
۴۵. نیان، پروین، (بهار و تابستان ۱۳۹۰)، رؤیت حق تعالی از دیدگاه عرفان اسلامی و مقایسه آن با برخی دیدگاه‌های کلامی و تفسیری مشهور، الهیات تطبیقی، سال دوم، شماره پنجم.

چکیده مقالات به انگلیسی

Judge Abdul Jabbar Mu'tazili's view on seeing God is based on the rule of denial

*Seyed Reza Fatemi
Einollah Khademi*

Abstract

The possibility of seeing God with the body by man or not, has always been a matter of great concern among theologians as well as various Muslim sects, which can be understood from their conflicting views. Some differences, such as the similarity of human acceptance of God, eventually led to skepticism, and some others, such as assumptions, became algebraic. Judge Abdul Jabbar Mu'tazili in this regard, the method of interpretation, along with the adoption of the rationalist method of the Mu'tazilites; Choose the premise of reason in the book, tradition, consensus, and reason. He also proved the concept of denying the sight of God by presenting a rational reason - confrontation - and six narrative reasons - according to the verses of the Holy Quran. The authors have made a serious critique of his views, which have not been seen intuitively or by heart.

Keywords

God, denial of sight, rational reason, narrative reason, Judge Abdul Jabbar Mu'tazili.

Measurement of the relationship between religious and moral beliefs

*Manijeh Ameli
Mohsen Javadi
Hamid Malek Makan
Mehdi Farmanian*

Abstract

Many philosophers believe that the history of the relationship between religion and morality is as old as philosophy itself. But since the time of Plato, Socrates' conversation with Othifron has taken on a more serious form.

The discussion of the relationship between religion and morality among Muslims has been considered as one of the important theological issues and less attention has been paid to its moral consequences.

However, the relationship between religion and morality is imagined in different forms. In this article, three types of "religion contrast with morality", " religion opposition with moral " and "interaction of religion and morality" have been rationally evaluated.

In order to explain the dependence of morality on religion, we examine the "semantic", "ontological", "epistemological" and "psychological" dependence of morality on religion among the different types of moral dependence on religion.

In fact, the typology of the relationship between religion and ethics and the scientific-research approach leads us to the conclusion that morality is the most real source from which all goodness, interests and happiness come, and that is "religion".

Keywords

Religion, ethics, interaction, opposition, contrast.

levels of the epistemological authority of Hazrat Fatemeh (PBUH)

Narges Rudgar

Abstract

The purpose of this study is to investigate the levels of epistemological authority of Hazrat Fatemeh Zahra. Hazrat Zahra (PBUH) due to her dignity of guardianship and infallibility, like a ladder that is connected to the Divine Throne, benefits the inhabitants of different degrees of existence from her epistemological clarity according to their rank and rank. N. This benefit starts from the epistemological level and continues to the highest level, in a way that the special divine guardians and the Imams of the Infallibles (AS) also benefit from her knowledge. The present study, with this hypothesis, explores and analyzes the different levels of the epistemological authority of Hazrat Siddique Tahereh and by relying on verses and hadiths and citing historical manuscripts as well as Sunni and Shiite interpretations and analyzes of Islamologists. Both Shiites and Sunnis are trying to answer this question "what are the levels and levels of the epistemological authority of Hazrat Fatemeh Zahra (PBUH) in the Islamic world and how is this epistemological authority analyzed at different levels?" Accordingly, this authority has been classified and analyzed in three levels: 1. Muslim community 2. Shiite 3. Ahl al-Bayt (as), by qualitative research method.

Keywords

Epistemological authority, Hazrat Zahra (PBUH), Shiite, Sunni, Ahlul Bayt (AS).

Virtue ethics from the point of view of Imam Ali in Nahj al-Balaghah

*Maryam Khatami
Ali Sheykh ol-Islami
Reza Elahi Manesh
Ali Agha Nouri*

Abstract

In contemporary times, one of the major branches in ethics and philosophy of ethics is "virtue ethics."

In general, the ethical question is: "What is good?" So far, three fundamental answers have been given to this question that in the three schools of Consequentialism, Deontology, and ethics of virtue is classified. Of these three, Virtue ethics in the contemporary era has attracted the attention of Islamic and non-Islamic scholars and thinkers.

This study attempts to examine how this type of ethics is reflected in the teachings of Imam Ali Based on the findings of the research, it can be said that the ethics of virtue is the dominant theory in viewpoints of Imam Ali and mystics. For example, where Imam Ali in Nahj al-Balaghah, Wisdom 32 says: "A good person is better than a good deed, and a bad person is worse than a bad deed."

In the manifestations of the ethics of virtue in the teachings of Imam Ali, the "justice" as the main virtue is emphasized. This research has been done with interpretive analytical method.

Keywords

Imam Ali, Nahj al-Balaghah, ethic, virtue ethic, justice.

The interaction of reason and love from Rumi's point of view in Masnavi

*Zahra Babapour
Mohammad Reza Sarfi
Enayatullah Sharifpour*

Abstract

Rumi has called for love with his joyous poems and is the leader of love in Persian literature. Love is a great force that permeates Rumi's soul. Wisdom and love are very important topics in Rumi's Masnavi. It is noteworthy to study Rumi's intellectual level of reason and love. The sages say that man's privilege is to reason, but mystics consider man's privilege to be love. In this article, an attempt is made to examine Rumi's view on reason and love and the relationship between the two. Rumi is not only irrational, but he has received the best praise from reason and his opposition to philosophical reason. But since this divine blessing has become the cause of discord among the people and instead of guiding and guiding them, it has become a tool for the destruction of society, it has been opposed to it, and in fact, its irrationality is a kind of social reaction and indicates It is a sublime system of thought that seeks to free the intellect from the shackles of the soul..

Keywords

Rumi, Masnavi, love, intellect, the opposition of love and intellect.

Cognitive miracles in syntactic meanings are the first part of the Holy Quran

Fereydoun Inanloo Maranloo

Seyed Abolfazl Sajadi

Ebrahim Anari

Qasem Mokhtari

Abstract

Horizon of syntactic and semantic implications in first sections (JUZE)of Quran.

The aesthetic analysis of literary piece is not possible without attending to its syntactic, rhetorical and lexical specifications. Being rich in literary compounds and having the most beautiful figures of speech holy Quran provides a remarkably vast range of concepts. Actually, the syntactic implications of the holy verses of Quran, provide a vast spectrum of different issues and open a new page for individuals who are interested in Quranic researches and tell about another aspect of the elegance of this holy book. This is the same method on which of the revealed have relied on. In this research which has been carried out in an analytical-descriptive method, the researcher discusses various topics such as implications and its types and instances of the increased syntactic changes in the translations, via meticulous analysis of some Quranic verses.

Some of the research findings are presented below:

When translating, interpreters more rely on the lexicon and compare with verbs and letters, the meaning range of names is more expansive, because the unique literature of Quran has various conceptual forms and in this regard, the end of the verses show more conceptual changes than the beginning of the verses.

Key words

Horizons, syntactic implications, verbal subscription.

According to Fakhr Razi, the levels of existence using philosophical words

*Leila Afsari
Seyed Sadroddin Taheri
Abdullah Salawati*

Abstract

In the present article, an attempt is made to discuss the opinion of Fakhr Razi as an Ash'ari professional commentator and theologian on the levels of existence and to explain his theological views. What can be deduced from the study of Fakhr's works is that his works can be divided into philosophical theological works and interpretive works, among which his greatest commentary work, the great commentary, has a theological color and smell. Therefore, Fakhr's beliefs in explaining the levels of existence are mostly discussed with a theological approach, and what we see in this approach is the performance of three actions by Fakhr Razi. First, Fakhr considers absolute creation for the universe to be from God and seeks to prove this point. It seeks to shake these foundations and principles, and third, it proposes the theory of "spirits" as an alternative to the theory of the "peripatetic intellect." Therefore, the author's intention in this article is to explain exactly these three actions of Fakhr Razi in explaining the levels of existence and his violations and abrasions.

The working method in the present article is descriptive-analytical and has been done by referring to first-hand sources and Fakhr libraries.

Keywords

Fakhr Razi, the levels of existence, absolute divine power, absolute divine knowledge, spirits.

"Analysis of the Theological Principles of the Authority of Absolute Suspicion in the Science of the Principles of Jurisprudence"

*Mohammad Etemadi
Hormoz Asadi Koohbad
Sayyed Hassan Hosseini*

Abstract

The issue of the theological principles of the authority of absolute suspicion in the Occultation is one of the practical issues with a significant role in ijtehad and inference of rulings and has been and is as a battle of opinion among the Usulis, and since this issue is the boundary between theology and the principles of jurisprudence, necessitated that the theological foundations of this issue be examined in the principles of jurisprudence in order to strengthen the authority of absolute suspicion; Therefore, the current paper aims at investigating the authority of absolute suspicion in the science of the principles of jurisprudence. This is a descriptive-analytical paper. The findings indicate the unconditional authority of absolute suspicion, especially when the Ummah is deprived of the presence of the Infallible Imam.

Keywords

The Authority of Absolute Suspicion , Theological Principles, Science of Usul, Science and Scientific, Governmental and Intuition deprivations.

THE QUARTERLY JOURNAL
OF Theological – Doctrinal Research
10 th Year. No. 40, Winter 2020

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, Enayatoallah Khademi,
Abdolhossein Khosro Panah, Mohammad Hassan Ghadrnan Maleki,
Mahmoud Qayyumzadeh, Abbas Ali Vafae, Jafar Shanazari Gorgabi,
Reza Berenjkari, Mohammad Rasul Ahangaran, Ahmed Deilami,
Ali Ahmad Naseh, Mohammad Mehdi Gorgian Arabi, William Grund,
Sayed Sajed Ali Pouri, Martin Brown

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: Rls 250 ,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 ۰۱۰۸۲۹۳۴۵۳۰۰۴ 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