

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



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 نهم / شماره ۳۶ / زمستان ۱۳۹۸

فصلنامه علمی پژوهش‌های اعتقادی - کلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه
سال نهم / شماره سی و ششم / زمستان ۱۳۹۸ / 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	دانشیار 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 هشرودی

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

عنوان	صفحه
تحلیل گفتمان ائمه(ع) با روش تقیّه بر اساس نظریه‌ی کنش گفتاری جان سرل.....۲۸-۷	
مرضیه برزن / کریم نجفی برزگر / اصغر قائدان / سید حسن قریشی کرین	
بررسی تطبیقی مساله امامت در تفسیر المنار و تفسیر تسنیم.....۵۶-۲۹	
تقی بوربور اژدری / جعفر تابان / رضا کهساری	
واکاوی حمل امانت از سوی انسان در آیه امانت.....۷۰-۵۷	
علی اصغر تجری	
عقلِ مطهّر (منزلت عقل در تفکر شیعی و اعتزالی).....۹۰-۷۱	
محمدجواد رودگر / علی مردان خطیبی	
تبیین رابطه وجودی خداوند با مخلوقات با بررسی و نقد ادله تشکیک در حکمت صدرایی.....۱۱۸-۹۱	
احمد سعیدی / یاسر حسین پور / مهدی ایمانی مقدم	
تحلیل نظریه صورت ملکوتی در تجسم اعمال.....۱۴۴-۱۱۹	
غلامعلی سنجری / محمود مهرآوران	
معناشناسی واژه خلیفه در قرآن و ارتباط آن با موضوع امامت با تأکید بر همنشین‌ها.....۱۷۰-۱۴۵	
علیرضا طیبی / فاطمه دست رنج	
نقد و بررسی کارکرد اهتمام به تنزیل در تفسیر معارج التفکر و دقائق التدبیر.....۱۹۴-۱۷۱	
مصطفی عطار آبکناری / مهدی مهریزی / محمدعلی ایازی / کاظم قاضی زاده	
آزاد اندیشی و آفت های آن از نظر قرآن کریم.....۲۲۴-۱۹۵	
عبدالحمید فرزانه	
اعتبار سندی و دلالتی قرآن از دیدگاه مکتب تفکیک (با تأکید بر آرای مهدی اصفهانی).....۲۴۶-۲۲۵	
محمد حسن قدردان قراملکی	
معنای زندگی از نگاه اسلام و پیوند آن با سبک زندگی.....۲۶۳-۲۴۷	
زری پیشگر / مرتضی سمنون / سیدمحمد اسماعیل سیدهاشمی / عنایت اله شریفی	
چکیده مقالات به انگلیسی (Abstracts).....11-1	

تحلیل گفتمان ائمه (ع) با روش تقیّه بر اساس نظریه‌ی کنش گفتاری جان سرل

مرضیه بوزن^۱ کریم نجفی بزرگر^۲
اصغر قائدان^۳ سید حسن قریشی کوبین^۴

چکیده

در این مقاله برآنیم گفتمان ائمه (ع) در مسأله تقیّه را با تکیه بر نظریه‌ی کنش گفتاری جان سرل که در حوزه‌ی تحلیل گفتمان قرار دارد، بررسی کنیم. تقیّه از معتقدات کلامی - فقهی شیعه و رویکردی تاریخی برای حفظ موجودیت اقلیت در برابر اکثریت محسوب می‌شود. یکی از شیوه‌های مبارزاتی ائمه (ع) در عصر اموی و عباسی، روش «تقیّه» است. ائمه (ع) بر حسب مقتضیات زمان و مکان، از تقیّه در مبارزه با دشمن و پیشبرد هدف بهره می‌بردند. جان سرل رابطه‌ی میان زبان و جامعه را از منظر فلسفی واکاوی کرده است. نظریه‌ی کنش گفتاری سرل کارکردهای متفاوتی دارد و در فهم پاره گفتارها باید به معنای ثانوی آنها توجه داشت. این تحقیق با روش توصیفی - تحلیلی در صدد پاسخ‌گویی به این سؤال است که چگونه ائمه (ع) با روش تقیّه، از گفتارهایی استفاده کرده‌اند که معنای ثانوی آنها مورد نظر بوده است و بیشتر از چه کنش‌های گفتاری بهره برده‌اند؟ بررسی داده‌های تحقیق نشان می‌دهد ائمه (ع) بنا بر نظریه‌ی «افعال گفتاری» سرل برای پیشبرد اهداف خویش از عباراتی استفاده کرده‌اند که معنای ثانوی آنها مد نظر بوده و کنش‌های گفتاری اظهاری، عاطفی و ترغیبی بیشترین کاربرد را داشته است، در حالی که از کنش‌های اعلامی و تعهدی بهره نگرفته‌اند.

واژگان کلیدی

تقیّه، تحلیل گفتمان، کنش گفتار، ائمه (ع)، جان سرل.

۱. دانشجوی دکتری تاریخ اسلام، گروه تاریخ، دانشگاه علوم اجتماعی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.
Email: marziye.barzan@gmail.com (نویسنده مسئول)

۲. دکتری تخصصی تاریخ اسلام، دانشیار گروه تاریخ دانشگاه پیام نور تهران مرکزی
Email: Karim.najafi@gmail.com

۳. دکتری تخصصی تاریخ اسلام، دانشیار گروه فرهنگ و تمدن اسلامی دانشکده الهیات دانشگاه تهران.
Email: Quedan@ut.ac.ir

۴. دکتری تخصصی تاریخ ایران اسلامی، استادیار دانشگاه پیام نور قم.
Email: shqurishi@gmail.com

طرح مسأله

تقیّه به معنی پرهیز از افتادن به دام خطر و مهلکه، از مهم‌ترین عوامل حفظ مکتب تشیع در طول تاریخ است. در عصر خلفای اموی و عباسی بر اثر اختناق سیاسی، ائمه(ع) برای حفظ اسلام و اقلیت شیعه در مقابل اکثریت بنا بر مقتضیات زمانه از «تقیّه» استفاده می‌کردند. مسأله‌ی این تحقیق بررسی روایات تقیّه‌ای ائمه(ع) بر اساس نظریه‌ی کنش‌گفتار سرل می‌باشد. که به طور گزینشی این روایات انتخاب می‌شوند.

نظریه‌ی کنش‌گفتار^۱ یکی از رویکردهایی است که در حوزه‌ی تحلیل گفتمان مطرح شده است. این نظریه در آغاز توسط آستین مطرح شد و سپس به کوشش جان سرل توسعه و تکامل یافت. سرل کنش‌های گفتاری را به پنج دسته اظهاری، عاطفی، ترغیبی، اعلامی و تعهدی تقسیم بندی نمود. در کارکردهای اصلی زبان معنای گوینده، معناداری ارتباط پیدا می‌کند به تقیّه یعنی پاره گفته معنادار که در سطح دوم معنا دارد، معنا داری زبان ناشی از این جنبه‌ی آن است. بنا بر گفته‌ی جان سرل که منظور او معنای مراد گوینده است مبنی بر این که شنونده از این که وی قصد معنا کرده مطلع است، باید ابزار این انتقال باشد و به نظر سرل این ابزار چیزی جز قراردادهای جمعی زبانی نیست و شیعیان باید بین گفتار و حرکات تقیّه‌ای امام و واقعی او تمییز قائل شوند. تطابق بافت موقعیتی گفتارها با انواع کنش‌های به کار رفته در متن و بسامد آن‌ها، نشان از قدرت بالای مخاطب شناسی و درک عمیق ائمه(ع) از بافت موقعیتی است. روش استفاده شده در این بررسی، تحلیل محتوا (گفتمان) است و واحد تحلیل، مضمون در نظر گرفته شده است. ائمه‌ی اطهار(ع) در هر زمانی با در نظر گرفتن مصالح مسلمین و بر حسب مقتضیات زمان و مکان، از تقیّه در مبارزه با دشمن و پیشبرد هدف بهره می‌بردند. این سیاست یکی از عمده‌ترین خطوط عملیاتی ائمه(ع) برای حفظ تشیع بوده است. هدف این تحقیق روشن نمودن معانی ثانوی گفتمان ائمه(ع) در موقعیت تقیّه‌ای می‌باشد و ائمه(ع) بنا بر نظریه‌ی کنش‌گفتاری سرل، از چه کنش‌های گفتاری برای پیشبرد اهداف خویش بهره برده‌اند و بر این فرضیه استوار است که ائمه(ع) انواعی از کنش‌های گفتاری را با هدف پیشبرد برنامه هایشان برای برقراری

ارتباط با دیگران، جهت حفظ اقلیت شیعه و اسلام اصیل به کار برده‌اند.

پیشینه تحقیق: در باره‌ی نظریه‌ی کنش گفتاری سرل کتاب‌ها و مقالاتی وجود دارد از جمله «افعال گفتاری» نوشته جان سرل (۱۳۸۵)؛ زبان و جامعه در اندیشه جان سرل» از جواد عابدینی و مجتبی مصباح (۱۳۹۶) و... که زاویای مختلف این نظریه را بررسی کرده‌اند و مقالات «تحلیل خطبه‌ی حضرت زینب(س) در کوفه بر اساس نظریه‌ی کنش گفتاری سرل» از طاهره ایشانی و معصومه نعمتی قزوینی (۱۳۹۴) که انواع کنش گفتارهای حضرت زینب(س) را در این خطبه مورد بررسی قرار داده‌اند. این نویسنده «تحلیل کنش گفتار خطبه‌ی امام حسین(ع) در روز عاشورا» را نیز بررسی کرده است؛ «تحلیل خطبه پنجاه و یکم نهج البلاغه بر اساس طبقه بندی سرل از کنش گفتاری» نوشته مریم فضائلی و محمد نگارش (۱۳۹۰) که پاره گفتارهای خطبه را بر اساس کارکردهای مختلف سرل بررسی کرده‌اند و تحلیل متن شناسی زیارت نامه امام رضا(ع) بر پایه کنش گفتار از پهلوان نژاد و رجب‌زاده (۱۳۸۹) که در این پژوهش ایجاد ارتباط عمیق عاطفی گوینده با مخاطب یا مخاطبان زیارت نامه، مبنای بررسی است. و... اما در زمینه تحلیل گفتمان ائمه(ع) با روش تقیه بر اساس نظریه‌ی سرل پیشینه‌ی تحقیقی مشاهده نشد و پژوهشگر در حد توان خویش سعی دارد، گفتار و افعال تقیه‌ای ائمه(ع) را با توجه به بافت شناسی روایات صادر شده، با نظریه‌ی کنش گفتاری سرل مورد بررسی قرار دهد.

تعریف مفاهیم

۱. تعریف تقیه

اهل لغت در باره‌ی «تقیه» گفته‌اند: معنای آن نگهداری، صیانت، پرهیز و خودداری از زیان است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۵۶۸) و برخی گفته‌اند معنای آن اظهار صلح و آشتی است، هرچند در باطن برخلاف آن باشد (ابن منظور، ۱۴۰۴ق، ج ۱۵، ص ۴۰۱).

شیخ طوسی (د. ۴۶۱ق) تقیه را اظهاری زبانی بر خلاف آن‌چه در دل پنهان است به جهت ترس از جان، می‌داند (طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۴۳).

سرخسی (د. ۴۹۰ه.ق) از علمای حنفی اهل سنت در تعریف تقیه می‌گوید: «تقیه عبارتست از این که انسان به آن‌چه اظهار می‌کند جان خویش را حفظ کند، هر چند

خلاف آن را در دل پنهان کرده باشد» (سرخسی، بی تا، ج ۲۴، ص ۴۵).

در نتیجه: می‌توان تقیه را گفتار یا کردار یا ترک رفتاری دانست که شخص را از ضرر و زیان دیگران صیانت می‌کند و یا موجب هم‌زیستی مسالمت‌آمیز و تألیف قلوب گردد (بجنوردی، ۱۳۸۴، ج ۵، ص ۵۰).

مبنا و ملاک تقیه حفظ اسلام، شیعیان و جان‌نامه (ع) می‌باشد. مخالفان مسئله تقیه که عمدتاً از میان اهل سنت می‌باشند، آن را از ویژگی‌های مذهب تشیع دانسته‌اند و در مقام نقد و رد آن اشکال‌های فراوانی را بیان کرده‌اند. در مقابل شیعیان آن را اصلی قرآنی و عقلایی دانسته و معروف شدن شیعه به قبول این اصل را ناشی از فشارهایی می‌دانند که بر شیعیان در طول تاریخ تحمیل شده است. در روایات رسیده از ائمه (ع) و تاریخ اسلام دستور به تقیه کاملاً مشهود است، تنها باید با توجه به زمان و مکان آن حدود تقیه را مشخص کرد. هرگز حفظ جان امامان و شیعیان بیانگر ترس نبوده بلکه نوعی دفاع آمیخته با روشنگری و دقت می‌باشد. اهل بیت (ع) و یاران‌شان، توانستند با تقیه به هنگام و درست، دین الهی را از خطر نابودی حفظ کنند.

۲. تعریف نظریه‌ی جان سرل

یکی از دیدگاه‌های معناشناسی که بر پایه‌ی آن متون مختلف از جمله متون دینی مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرد، نظریه کنش گفتار است. پیش از آن که درباره‌ی نظریه‌ی «کنش گفتار» توضیح دهیم، لازم است تا اشاره‌ای مختصر به مفهوم «تحلیل گفتمان» شود؛ زیرا تحلیل کنش گفتاری زیرشاخه‌ای از تحلیل گفتمان است. تحلیل گفتمان که عبارت است از تجزیه و تحلیل زبان هنگامی که به کار می‌رود (فرکلاف، ۱۳۷۹، ص ۶۶)، رویکردی است بین‌رشته‌ای که از اواسط دهه‌ی ۱۹۶۰ تا اواسط دهه‌ی ۱۹۷۰ میلادی در پی تغییرات گسترده‌ی معرفتی در رشته‌های انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و زبان‌شناسی ظهور کرده است.

یول و براون در کتاب تحلیل انتقادی گفتمان، تحلیل گفتمان را این چنین تعریف کرده‌اند: تحلیل گفتمان تجزیه و تحلیل زبان در کاربرد است (همان، ص ۹؛ یول و براون، ۱۹۸۹، ص ۶۶). از آنجا که تحلیل گفتمان ریشه در معناکاوی دارد و قصد آن کشف

معنای نهفته در پدیده‌های اجتماعی است، جنبه‌ی فرهنگی-اندیشه‌ای یا معنایی آنها را مورد مطالعه قرار می‌دهد (ون دایک، ۱۳۸۲، ص ۵۴). به باور غالب تحلیل‌گران، تحلیل گفتمان به دلیل این که چهارچوب نظری و روش منسجم و مناسبی را برای توصیف و تحلیل ساختار نظام‌های اندیشه‌ای و فرهنگی ارائه می‌دهد و این که بدون انکار جنبه‌ی عینی پدیده‌های اجتماعی، آنها را خارج از گفتمان قابل درک نمی‌داند، برای بررسی تمام گفتمان‌ها و پدیده‌های فرهنگی-اندیشه‌ای مناسب است. در تحلیل متن، آن ناگفته‌هایی بیشتر مورد نظر است که نویسنده به دلایلی همچون ملاحظات سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و... نمی‌خواهد و نمی‌تواند آنها را بیان کند.

هر خطیب، نویسنده و شاعری برای القای مطالب خود شیوه‌ی خاصی دارد. یکی از شیوه‌های تأثیر کلام، کاربرد جملات به صورت غیرمستقیم در معانی ثانوی است که این موضوع در علم معانی دنبال می‌شود. زبان‌شناسان در همین رابطه به پژوهش‌های جدیدی رسیده‌اند که نتایج حاصله حاکی از آن است که گاهی جملات در همان معنای ظاهری به کار برده نمی‌شوند. این نظریه می‌تواند به فهم معنا با توجه به کنش‌های گفتاری از سوی افراد مختلف کمک کند.

این نظریه ابتدا از سوی جان. آی. آستین از پیشگامان فلسفه زبان مکتب آکسفورد، مطرح شد. وی نظریه‌ی خود را در مقاله‌ای تحت عنوان «چگونه با کلمات کار انجام می‌دهیم؟» انتشار داد. او جملات معنی‌داری را که خبری نبودند، جملات کنشی نامید. جان سرل ادامه دهنده‌ی راه آستین در این نظریه، از جمله فیلسوفانی است که رابطه‌ی میان زبان و جامعه را از منظر فلسفی به دقت واکاوی کرده است. سرل مسئله‌ی زبان و رابطه‌ی آن را با جامعه بر اساس نظریه‌ی بدیع خود در باره‌ی «افعال گفتاری» حل می‌کند.

۳. پاره‌گفتارهای بیانی

در نظریه کنش‌گفتار به جای پرداختن به جمله‌ها به پاره‌گفتارها پرداخته می‌شود؛ پاره‌گفتار قطعه‌ای کوتاه یا بلند زبان است که معنای آن حاصل تعامل زبان و بافت تولید است. این نوع برداشت سبب می‌شود که ما در کار تحلیل انعطاف بیشتری داشته باشیم. زیرا از منظر کنش‌های گفتار، یک پاره‌گفتار خود می‌تواند یک کلمه، یک جمله یا حتی

یک گفتمان کامل باشد (حسینی معصوم، ۱۳۹۴، ص ۷۲) و در زبان، افزون بر محتوای معنایی که بر زبان جاری می‌شود، ابعاد دیگری هم وجود دارد و این وجوه است که معنای نهایی را معین می‌کند» (قره باغی، ۱۳۸۴، ص ۱۱).

جان سرل به این مضمون پرداخت و تحت تاثیر مستقیم نظریه آستین کنش‌های اجرا کننده را گسترش داد؛ سرل گفتارها را همگی کنش می‌داند (جلالی و صادقی، ۱۳۹۴، ص ۲۲). این نظریه توانست تأثیرات فراوانی بر کسانی که در باره‌ی زبان دینی کار انجام می‌دادند، بگذارد و با استفاده از این رویکرد لایه‌های پنهانی متون دینی و سیاسی آشکار و نمایان شود (ایشانی و قزوینی، ۱۳۹۳، ص ۲۸).

امام صادق(ع) در خصوص امکان تقیّه در سخنانی، خطاب به زراره می‌فرماید: «آنچه از من شنیدی و به دیدگاه مردم شباهت دارد، دارای تقیّه است و آنچه شباهت نداشت، چنین نیست (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۹، ص ۱۴۲). و بنا بر نظریه‌ی سرل امام یارانش را متوجه می‌سازد که به مفاهیم و محتوای گفتارش توجه کرده و موارد تقیّه و غیر تقیّه را تشخیص دهند.

از آن جایی که ما در این جستار بنای کار را بر اساس این رویکرد نهاده‌ایم، ابتدا توضیحاتی را به معرفی دیدگاه جان سرل اختصاص داده و سپس به موضوع مقاله‌ی خویش که «تحلیل گفتمان تقیّه‌ای ائمه(ع) بر پایه نظریه کارگفت» است، می‌پردازیم.

۴. کنش گفت‌ها از دیدگاه جان سرل

الف. کنش اظهاری^۱

ماهیت این نوع کارگفت شامل اظهارات، ادعاها و نتیجه‌گیری‌هایی است که گوینده به حقیقت درستی یا نادرستی آن ایمان دارد. به عبارتی دیگر وقایع بیرون جهان را آن گونه که باور دارد، توصیف می‌کند و می‌گوید که امور چگونه هستند. افعال‌هایی مانند: اظهار کردن، انکار کردن، اقرار کردن، تأکید کردن، اذعان کردن و ... از این دسته به شمار می‌آیند. (عسکری متین، ۱۳۹۱، ص ۱۵۷؛ سرل، ۱۳۸۵، ص ۱۳).

امام صادق(ع) می‌فرماید: استعمال التقیّه لصیانه الدین و الاخوان (مجلسی، ۱۳۶۲،

ج ۶۸، ص ۴۱۵؛ به کار بردن تقیه به جهت حفظ دین و برادران است. این روایت بیانگر کنش اظهاری است.

ب. کنش عاطفی^۱

آن دسته از کنش‌های گفتاری را شامل می‌شود که در آنها حالت روحی و روانی و احساسات گوینده بیان می‌شود. هر گاه که گوینده احساس خود را از طریق لذت، علاقه، تنفر، عذرخواهی و یا حتی ناسزاگویی بیان دارد. این گونه حالات احساسی و روان شناختی با افعالی نشان داده می‌شود که حاکی از این نوع کارگفت می‌باشند؛ این افعال عبارتند از: عذرخواهی، سرزنش، تبریک، تحسین و تشکر، عصبانی شدن (سرل، ۱۳۸۵، ص ۱۵).

از جمله امام صادق (ع) در روایتی در بیان فرق بین حکومت بنی امیه و امامت ائمه (ع) می‌فرماید: «انّ امارة بنی امیة كانت بالسيف والعسف والجور و انّ امامتنا بالرفق والتألف و الوقار و التقیة و حُسن الخلطة والورع و الاجتهاد فرغبوا الناس فی دینکم و فیما اتم فیہ (حر عاملی، ۱۴۲۹ق، ج ۵، ص ۴۳۰)؛ حکومت بنی امیه با شمشیر، ظلم و جور سرپا بود و اما امامت ما با نرمی، الفت با همدیگر، وقار، تقیه، خوش برخوردی، پرهیزکاری و اجتهاد همراه است. پس مردم را در دینتان و در آنچه شما برآیند (امامت و ولایت)، تشویق کنید». در این گفتار امام (ع) با کنش‌های اظهاری، ترغیبی و عاطفی هم اوضاع سیاسی را بیان می‌کند و هم مردم را تشویق به همراهی دینی با خود می‌نماید.

پ. کنش ترغیبی^۲

منظور از چنین کنشی این است که کاربرد زبان با استفاده از واژه‌ها، مخاطب را به انجام کاری و یا بازداشتن از آن کار، تشویق و ترغیب نماید. گوینده این تشویق و ترغیب را در قالب‌هایی مانند امر، خواهش، فرمان و یا حتی پرسش جلوه‌گری می‌سازد. سعی گوینده در این نوع کنش منطبق کردن جهان خارج با وضعیت مطلوب خود از طریق مخاطب است (سرل، ۱۳۸۵: ۱۳-۱۴؛ حسینی معصوم و رادمرد، ۱۳۹۳، ص ۷)

1. Expressive act

2. Directive act

معلی بن خنیس از یاران امام گوید: امام صادق (ع) می‌فرماید: «یا معلی اکتّم امرنا و لا تدعه... إنّ التّقیه دینی و دین آباءئی و لا دین لمن لا تقیه له: ای معلی! امر ما (اعتقاد به ولایت ما) را نهان دار و فاش مساز... همانا تقیه دین من و دین اجداد من است و هر که تقیه را نادیده گیرد، دین ندارد» (حرّ عاملی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۱، ص ۴۶۵). امام در این پاره گفتارها با استفاده از کنش‌های اظهاری و ترغیبی ضرورت رعایت تقیه را از طرف پیروان خویش بیان می‌کند.

توجه به روایات تقیه در این باره جالب توجه است و می‌رساند که دستور به تقیه، به جهت ترسی بوده که از ناحیه سطح عوام و خطر مذاهب دیگر، متوجه امام و یاران ایشان می‌شده است. در یکی از این روایات می‌خوانیم: «مذهبتان را با تقیه پنهان کنید کسی که تقیه نکند شیعه نیست، شما میان سایر مردم مانند زبوران عسل میان سایر پرندگان هستید همان‌گونه که اگر پرندگان از بار زبور عسل آگاهی یابند اذیتش می‌کنند، سایر مردم هم اگر از گوهر گرانهای عقاید شما اطلاع یابند با زبانشان شما را می‌خوردند» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۲۸۲). کنش گفتار این روایت اظهاری، ترغیبی و عاطفی است.

ت. کنش تعهدی^۱

ماهیت این نوع کنش ملزم کردن مخاطب به انجام کاری در آینده را شامل می‌شود. این نوع از کنش‌های گفتار با گذشت زمان به تحقق می‌پیوندند. افعال چنین کنشی عبارتند از: قول دادن، تهدید کردن، سوگند خوردن، متعهد شدن. جمله‌هایی مانند: او سوگند خورد که به همسرش وفادار بماند (ایشانی و قزوینی، ۱۳۹۳، ص ۳۳).

ث. کنش اعلامی^۲

هدف گوینده آن است که تغییراتی در جهان خارج ایجاد شود. برخلاف کنش تعهدی که گوینده خود انجام عمل را برعهده می‌گیرد، در کنش اعلامی، صرف بیان جمله توسط گوینده برابر با انجام عمل است و نیاز به انجام کار دیگری نیست (حسینی معصوم و رادمرد، ۱۳۹۳، ص ۷۱).

1. Commissive act
2. Declarative act

بافت شناسی روایات تقیه

هر گفتمانی در شرایطی خاص و به عبارت دیگر در بافت موقعیتی خاصی شکل می‌گیرد که برای بررسی و تحلیل آن گفتمان، دانستن بافت موقعیتی آن و چگونگی شکل‌گیری آن گفتمان مهم است؛ لذا ما در این بخش، به توضیح اجمالی بافت حاکم بر به وجود آمدن و شکل گرفتن روایات تقیه‌ای اعم از بافت‌های زمانی، تاریخی، سیاسی و اجتماعی می‌پردازیم.

در همه‌ی دنیا معمول است که گاهی افراد مبارز و شجاعی، در برابر ستمگران در فشار و تنگنا قرار می‌گیرند، و در برابر آنها از روش «استتار» استفاده می‌کنند، این روش سیاسی که گاهی عقیدتی نیز هست، همان «تقیه» است که در اسلام اهمیت بسیار به آن داده شده است. تقیه مخفی نمودن حق از دیگران یا اظهار خلاف آن است به جهت مصلحتی که مهم‌تر از مصلحت اظهار حق می‌باشد. و لازم است کسی که به تقیه می‌پردازد، علم قطعی یا ظن قوی به چنین ضرری داشته باشد (مفید، ۱۳۷۶، ص ۱۳۷؛ انصاری، ۱۳۷۵ق، ص ۳۲۰). فشار و استبداد بر جامعه و حساسیت دستگاه حکومت به رهبرانی که در صدد ترویج و تبیین اندیشه‌ی مخالف آنها بودند، سبب گشت که رهبران با روش‌هایی دور اندیشانه به رهبری خود ادامه دهند. امامان شیعه به خصوص از عصر امام سجاد(ع) به بعد به دلیل فضا و وضعیتی که پیش آمد به سختی می‌توانستند اندیشه‌های شیعی را باز گویند از این رو، کمترین بهانه‌ای سبب می‌گشت که حکومت همه‌ی شیعیان باز مانده را از بین ببرد و حتی جریان امامت را با مشکل روبرو سازد. امامان شیعه در عصر اموی و عباسی در چنین اوضاعی خط مشی تقیه را برگزیدند.

در زمانی که سیاست امویان و عباسیان دور کردن مردم از اهل بیت و معارف ناب اسلام، تغییر سنت‌ها، ایجاد بدعت و تحریف عقاید مردم بود و به طور کلی سیاست خلفا در دوران‌های مختلف نسبت به شیعه، سیاست خشن و سختی بود و هر چند بار عده‌ای را به جرم شیعه‌گری و یا رهبری این دسته به زندان افکنده و یا تبعید می‌کردند و به انواع مختلف آزار و شکنجه می‌دادند (مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۱۶۶؛ ابن ابی الحدید، ۱۳۸۷ق، ج ۱۱، ص ۴۴، ۴۶)، تقیه راهبرد اهل بیت (ع) است تا از این راه از زیان و

ضرر خود و پیروانشان پیشگیری کنند و خونشان را حفظ کنند و آن چه مصلحت حال مسلمانان و موجب همبستگی و وحدت کلمه‌ی آنهاست، نگه دارند و بدین وسیله امامیه از دیگر فرق اسلامی شناخته می‌شود. روایات بسیاری در باره‌ی ضرورت، مشروعیت و رجحان تقیه صادر شده است و تقیه در تاریخ سیاسی و اجتماعی حیات شیعی نقش بسزایی داشته است.

حال پژوهشگر سعی دارد چگونگی استفاده از کارگفت‌های تقیه‌ای ائمه (ع) را به طور گزینشی در این تحقیق مشخص نماید و هم چنین در ضمن پژوهش اهتمام بر پاسخ‌گویی به این سؤال دارد: آیا تحلیل کارگفتی می‌تواند ما را به خوانشی متفاوت و تفسیر دیگر سوق دهد؟ و ائمه (ع) بیشتر از چه کنش‌های گفتاری برای ایجاد بصیرت در شیعیان و تشویق آنها در برخورد با حکومت و اکثریت مسلمانان استفاده کرده‌اند؟ به نظر سرل آنچه در این تبیین‌ها مغفول مانده، بیان چستی معنا یا معنای مقصود گوینده است. باید میان معنای قراردادی جمله و معنای مراد گوینده تمایز قایل شد. معنای جمله، مطلب مشخص و معینی است که جمله قطع نظر از گوینده و به کار برنده‌ی آن، دارای آن است؛ اما معنای مقصود گوینده، معنایی است که گوینده از یک جمله‌ی خاص و در شرایطی معین اراده می‌کند. این معنا می‌تواند همان معنای جمله یا چیزی متفاوت با آن، مثلاً در مجاز و استعاره باشد (عابدینی و مصباح، ۱۳۹۶، ص ۱۸۹) که در بیانات ائمه (ع) با روش تقیه این موارد دیده می‌شود.

معنای زبانی (معنا شناسی) متفاوت از معنا شناسی بافتی (کاربرد شناسی) است. این مطلب بیانگر این است که معنای واقعی در بافت مورد نظر به دست می‌آید (چیمن، ۲۰۱۱، ص ۱). بنابراین در بررسی گفتمان ائمه (ع) باید به معنا شناسی بافتی توجه داشت.

تحلیل روایات تقیه‌ای ائمه (ع) بر اساس نظریه‌ی سرل

قرآن کریم در آیه‌ی تجویز تقیه مؤمنان از کافران می‌فرماید: «لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرْكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ»؛ نباید اهل ایمان مؤمنان را وا گذاشته و کافران را دوست گزینند و هر که چنین کند رابطه‌ی او با خدا مقطوع است مگر برای بر حذر بودن از

شرّ آن‌ها و خدا شما را از عقاب خود می‌ترساند و بازگشت همه به سوی خدا خواهد بود» (آل عمران، ۲۸). در این آیه خوش رویی ظاهری برای حفظ مصالح اسلام است. این آیات به یک مسئله روانی توجه دارند پس ترغیبی هستند، ولی با توجه به بافت زبانی و آگاهی از بافت موقعیتی آیات، کنش واقعی پاره گفتارها، هشدار دادن و عاطفی است.

پیامبر اکرم (ص) تقیه را از شرایط ایمان دانسته و در این مورد به آیه ۲۸ سوره آل عمران استناد می‌کنند؛ و می‌فرماید: «لا ایمان لمن لا تقیه له و یقول: قال الله الا ان تتقوا منم تقاه» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷۵، ص ۴۱۲) و در روایتی تارک تقیه را همانند تارک نماز قلمداد می‌کنند (تارک التقیه کتارک الصلاه، همان). و نیز در روایت دیگری حضرت فرمودند: مثل مؤمن لا تقیه له کمثل جسد لارأس له... (حر عاملی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۱، ص ۴۷۳). در این روایات علاوه بر کنش گفتار اظهاری، پیامبر (ص) مسلمانان را با کنش عاطفی تشویق به رعایت تقیه می‌کند

کیفیت نماز میت خواندن آن حضرت بر عبدالله بن ابی که از سران منافقین مدینه به شمار می‌آمد، از موارد تقیه اظهاری است؛ چرا که آن حضرت در هنگام نماز به طور آهسته به جای دعا بر او نفرین نمود (همان، ج ۲، ص ۷۷۰). نفرین پیامبر (ص) در نماز کنش گفتار عاطفی است.

امام علی (ع) نیز در برخی مقاطع در برخورد با مخالفان، از سرناچاری از بعضی مواضع به حق خود کوتاه آمد و تقیه را پذیرا شد. در مورد تقیه‌ی اجتماعی آن حضرت روایتی است که در آن امام علی (ع) عمل خود را چنین گزارش می‌دهد: «انا لبشری وجوه قدم و ان قلوبنا تقلیهم، اولئک اعداء الله نتقیهم علی اخواننا لا علی انفسنا؛ ما با گروهی با خوش رویی برخورد می‌کنیم، در حالی که دل‌هایمان ایشان را دشمن می‌دارد، آنها دشمنان خدا هستند و این‌گونه برخورد ما جهت حفظ برادرانمان است نه خودمان (مجلسی ۱۴۰۴ق، ج ۷۵، ص ۴۰۱).

و در روایتی دیگر این چنین به یاران خود فرمان می‌دهد: «خالصو الناس بالستکم و اجساد کم و زایلوهم بقلوبکم و اعمالکم؛ با مردم با زبانها و بدن‌هایتان معاشرت کنید و به وسیله‌ی دل‌ها و اعمالتان از آنها جدا باشید» (همان، ص ۴۱۰). امام در هر دو روایت با

کنش‌های عاطفی و ترغیبی شیعیان را دعوت به معاشرت با مخالفان می‌کند.

این دو روایت همچنان که می‌تواند در دوران ۲۵ ساله‌ی خانه نشینی آن حضرت درباره‌ی خود و یارانش مصداق داشته باشد، می‌تواند در دوران پنج ساله‌ی حکومت آن حضرت نیز صدق نماید، زیرا در آن دوره، شیعیان خالص آن حضرت در اقلیت بودند و توده‌ی مردم امام را به عنوان خلیفه‌ی چهارم و مقام او را پایین‌تر از خلیفه‌ی اول و دوم می‌دانستند. پس خوش‌رویی ظاهری برای حفظ مصالح اسلام و شیعه است. حضرت علی(ع) با بصیرت، دوران پس از خود را پیش‌بینی می‌کرد و طی روایاتی از یاران خود می‌خواست که در این زمان تقیه نموده و هرگاه آن‌ها را به دشنام دادن به مولایشان فراخواندند، به جهت حفظ جان خود اجابت نمایند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۹، ص ۲۵، ۳۰؛ سیوطی، ۱۳۷۱ق، ص ۱۵۲). امام(ع) در هشدار نسبت به کوفیان، می‌فرماید: آگاه باشید! به زودی معاویه شما را به بیزاری و بدگویی من وادار می‌کند، بدگویی را به هنگام اجبار دشمن اجازه می‌دهم که مایه‌ی بلندی درجات من و نجات شماست، اما هرگز در دل از من بیزاری نجوید که من بر فطرت توحید تولد یافته‌ام و در ایمان و هجرت از همه پیش قدم‌تر بوده‌ام (نهج البلاغه، خطبه ۵۷). در این پاره گفتارها امام علی(ع) از کنش‌های اظهاری، عاطفی و ترغیبی در آماده سازی یاران در برخورد با دشمن استفاده می‌نماید. کاربرد زیاد کنش ترغیبی نشانگر این است که امام سعی دارند از طریق هشدار دادن، دستور دادن، تشویق کردن و نصیحت کردن شیعیان را برای مقابله با توطئه‌های دشمن آماده سازند. از آن جا که حضرت علی(ع) سخنوری بلیغ و ماهر بود، در بررسی و تبیین گفتمان ایشان حتماً باید معانی ثانوی گفتار مد نظر باشد.

امام سجاد(ع) طی بیانی مردم زمانه‌ی خویش را به شش دسته تقسیم کرده، زمامداران را به شیر و مسلمانان را به گوسفندانی تشبیه کرده که بین شیر و گرگ و روباه و سگ و خوک گیر کرده، گوشت و پوست و استخوانشان توسط شیر دریده می‌شد (صدوق، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۳۸-۳۳۹). در این پاره گفتارها امام(ع) از کنش اظهاری و عاطفی برای توصیف اوضاع زمانه استفاده می‌کند.

امام سجاد(ع) همواره مدافع امر به معروف و نهی از منکر و مبارزه با ظلم و انحراف

بود و پیروان خود را به تلاش و جهاد در راه ارزش‌های الهی فرا می‌خواند، اما به حکم امامت و پیشوایی، راه مبارزه را نیز به آنان می‌نمایاند و گفتمان زمانه را به ایشان یادآور شده، و آنها را دعوت به مبارزه پنهانی (پوششی) با ستمگران می‌کرد؛ ایشان خود در این باره می‌گفتند: «حق الامام علی الناس أن یطیعوه فی ظاهرهم و باطنهم علی توقیر و تعظیم و حق السلطان أن یطیعوه، فی الظاهر فقط» (شوشتری، ۱۴۰۹ق، ج ۱۲، ص ۱۱۷؛ امین، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۶۲۹)؛ حق امام بر مردم این است که در نهران و آشکار از او پیروی کنند و فرمانبردار او باشند کلامش را بزرگ شمارند، ولی حق سلطان این است که در ظاهر حکمش را مخالفت نکنند. امام با این روایت که از کنش اظهاری و ترغیبی استفاده شده است، مسلمانان را متوجه جایگاه امام و سلطان می‌نماید. ایشان در روایتی دیگر اشاره فرموده‌اند: «کسی که امر به معروف و نهی از منکر را ترک کند، همچون کسی است که کتاب خدا را کنار نهاده و بدان پشت کرده است، مگر آن که در تقیه باشد. از امام پرسیدند تقیه چیست؟ فرمود: «یخاف جباراً عنیداً یخاف أن یفترط علیه أو أن یطغی» (ابن سعد، ۱۳۷۴، ص ۲۱۴؛ ابو نعیم اصفهانی، بی تا، ج ۳، ص ۱۰۴)؛ تقیه آن است که به خاطر تجاوز و طغیان عنودی از او بترسی. در این روایت به طور صریح از کنش عاطفی استفاده شده است.

یکی از مهم‌ترین مشکلاتی که امام سجاد(ع) در این دوران با آن روبرو بود، عدم همسویی شیعیان با سیاست پنهان کاری ایشان بود، به گونه‌ای که آنان با شنیدن اسرار و معارف حقه‌ی شیعی از آن امام(ع)، آن را در جامعه‌ی کم ظرفیت آن روز پراکنده می‌کردند و موجبات گرفتاری برای خود و امام(ع) را فراهم می‌آوردند. امام(ع) در مقام گلایه از این عمل چنین می‌فرمود: «وَدِدْتُ وَاللَّهِ أَنِّي إِفْتَدَيْتُ حَصَلَتَيْنِ فِي الشُّعْبَةِ لَنَا بِبَعْضِ لَحْمِ سَاعِدِي، وَ هُمَا الْتَرَّقَ وَقَلَّ الْكَيْتْمَانِ»؛ به خدا سوگند، دوست داشتم گوشت دست و بازوهایم را می‌دادم، تا دو ویژگی بی صبری و افشای راز در میان شیعه از بین می‌رفت (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۲۲۱؛ حر عاملی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۱، ص ۴۸۴). در ابتدای پاره گفتار چون قسم آمده است ظاهر کلام امام کنش تعهدی است، اما از نظر معنایی در این روایت از کنش عاطفی استفاده شده است. ائمه(ع) در تمامی روایات مذکور با بیان کلمات

و جملات مدح آمیز یا ذم انسان را ترغیب به انجام و یا پرهیز از انجام عملی می‌نمایند، هر چند که این روایات خود نوعی از کنش‌های عاطفی هستند.

امام سجاده (ع) با توجه به مقتضیات زمانه، برای پیشبرد اهداف خویش از روش دعا و عزاداری بهره می‌برد. دعاها و دارای نوعی معانی است که گفتمان زمانه‌ی او را تفسیر می‌کند و از مفاهیم تبلیغ و پی‌ریزی بنای امت لبریز است، بنابراین امام سخنان و آراء خود را جامه‌ی خشونت انقلابی نپوشانید. اگر چه در واقع مفاهیم آن گفتارها شدیدتر از خشونت و شورش بود. او تعابیر آن را در قالب اشارات و تحریک مستقیم آراست (ادیب، بی تا، ص ۱۵۷؛ حکیمی، ۱۳۸۲، ص ۳۱-۳۴).

در میان دعاها و صحیفه عبارتی وجود دارد که اغلب تکرار شده و کمتر دعایی است که از این تعبیر خالی باشد. این تعبیر، «صلوات بر محمد و آل محمد» است، زمانی که حتی قرار دادن نام علی بر فرزندان تقبیح می‌شد و افراد بدین دلیل مورد تهدید قرار می‌گرفتند (ابن ابی الحدید، ۱۳۸۷ق، ج ۱۳، ص ۲۲۰؛ بلاذری، ۱۳۴۶، ج ۱، ص ۱۸۴) به کار گرفتن این تعبیر ارزش خود را بخوبی نشان می‌دهد. سیاست امویان، بر ترور شخصیت اهل بیت (ع) و منزوی داشتن پیامبر (ص) و سنت نبوی بود. امام سجاده (ع) در مقابله با این سیاست دشمن، با ذکر صلوات و تعبیرهایی شبیه «محمد و اله الطیبین الطاهرین الأخیار الأنجبین»، به زنده نگه داشتن نام و یاد پیامبر (ص) و خاندانش می‌پرداخت (صحیفه سجاده، دعای ۶، فقره ۲۴؛ دعای مکارم اخلاق، دعای ۲۰؛ همو، دعای ۴۷، فقره ۵۶). و امام (ع) بنا بر شرایط سیاسی عصر خویش با گفتار سنجیده و با کنش اظهاری و عاطفی، اهداف خویش را پیش می‌برد

امام سجاده (ع) در یکی از دعاها می‌فرماید: «خدایا من به تو پناه می‌برم که به خاطر تو محبوب باشم درحالی که تو بر من خشم گرفته باشی» (حرانی، ۱۳۶۳، ص ۲۸۲؛ بحرانی اصفهانی، ۱۳۸۸، ج ۱۸، ص ۸۹). این دعا نهایت خضوع و خشوع امام در برابر خدای خود را می‌رساند. امام با این دعای خود، اولاً به ترویج دعا و توجه دادن به حضور خدا اقدام نمود و ثانیاً به مخاطب خویش در قالب دعا فهماند که امام نیز باید به دنبال جلب رضایت و محبت خدا باشد و این کنایه از سختی کار برای مؤمن است. برای امام دعا ابزاری برای

انتقال مفاهیم و گزاره‌های دینی به مخاطبان بود و امام در این جا بیشتر از کنش اظهاری، عاطفی و ترغیبی استفاده کرده است.

از فعالیت‌های دیگر امام چهارم (ع) تحت پوشش تقیه بهره‌برداری عاطفی از نهضت پدر بزرگوارش امام حسین (ع) بود. امام سجاد (ع) با این راهبرد سعی داشت، عواطف و احساسات مردم را با گریه و عزاداری بیدار ساخته و جنایات یزیدیان را برملا سازد. در راستای تحقق این هدف آن حضرت چهل سال برای مصائب پدرش گریست و در این مدت هیچ گاه طعامی در جلو چشمش نمی‌دید، مگر این که برای مظلومیت شهدای کربلا اشک می‌ریخت (سید بن طاووس، ۱۴۱۷ق، ص ۲۳۳؛ ابن سعد، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۱۴۰؛ مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۴۶، ص ۱۰۹). و امام (ع) با استفاده از کنش عاطفی، یاد قیام عاشورا را زنده نگه می‌داشت. هر چند این کنش وجه زبانی ندارد ولی وجود آن در نگاه داشت و پاس داشت اندیشه و احساس عاشورا و نقش کارکرد کلامی حادثه‌ی کربلا مؤثر است. بدیهی است پژوهنده از پرداختن به سایر وجوه عاطفی حادثه کربلا به جهت عدم اطاله کلام نمی‌پردازند.

امام سجاد (ع) در بسیاری از موارد با تمسک به روش تبلیغ غیرمستقیم، به هدایت جامعه می‌پرداختند که نمونه‌ی بارز شیوه اول آن در بیان مفاهیم در قالب دعا و نمود شیوه دوم در گریه و ذکر مصائب سیدالشهدا (ع) و در مورد سوم، سیره‌ی عبادی و اخلاقی امام متجلی بود. به گزارش منابع، امام روزی در مسجد پیامبر بودند. ناگهان شنیدند که گروهی خدا را به مخلوقاتش تشبیه می‌کنند. پس سراسیمه و نگران برخاستند و به نزد مرقد پیامبر خدا (ص) آمدند و در آنجا ایستادند و صدایشان را به دعا بلند کردند و در دعایشان چنین گفتند: خدایا! قدرت تو آشکار شد، ولی هیبت تو نهان ماند و تو را نشناختند و برخلاف آنچه هستی اندازه‌ات کردند. خداوند! من از کسانی که تو را با تشبیه جستجو کردند بیزارم درحالی که هیچ چیزی همانند تو نیست و آنان هرگز تو را در نمی‌یابند... آنان حتی تو را با خلقت برابر ساختند و به همین سبب تو را نشناختند. آنان برخی از نشانه‌های تو را برگرفتند و با همان نشانه‌ها توصیف کردند و تو ای خدا از آنچه تشبیه کنندگان تو را بدان توصیف کرده‌اند برتری (اربلی، ۱۴۰۱ق، ج ۲، ص ۶۳۳؛ شیخ مفید، بی تا، ج ۲، ص ۱۵۳). نقل این

روایت نشان می‌دهد امام جملاتشان را به نحوی می‌گفتند که اطرافیان متوجه قول ایشان بشوند. حضرت در اینجا با فرد خاطی وارد استدلال عقلی یا روایی نشدند و حتی خطاب مستقیم با وی را رها کرده و ضمن یک مناجات علنی (که دیگران را هم متوجه خود ساخت) به القای عقیده‌ی صحیح در مورد ذات خدای متعال پرداختند. این مطلب نشان می‌دهد جامعه‌ی زمان امام سجاد(ع) در بسیاری از موارد، زمینه‌ی بهره‌گیری علمی مستقیم از ایشان را نداشته و امام به هر دلیلی نمی‌توانستند با خطاب مستقیم و استدلال علمی به راحتی به مطلوب دست یابند. در گفتار امام(ع) در این جا به ترتیب کنش اظهاری، عاطفی و ترغیبی استفاده شده است.

در باره‌ی جایگاه ابوبکر و عمر امام با رعایت تقیه، گاه سخن خود را در لفافه بیان می‌کردند و می‌فرمودند: «کان أبو بکر و عمر من رسول الله صلی الله علیه و سلم فی حیاته بمنزلته ما منه بعد وفاته» (همان، ص ۱۰۵)؛ عمر نزد پیامبر(ص) در زمان حیات ایشان همان جایگاه آن‌ها نسبت به ایشان بعد از وفاتشان است. با توجه به معنای روایت در حقیقت امام در این جا هیچ برتری و فضیلتی را بیان نکرده است. به طور کلی، کنایه و پوشیده سخن گفتن یکی از فنون بلاغی است و استفاده از پاره‌گفتارهای کنشی ضمنی آگاهی امام(ع) به اصول و فنون بلاغت را نشان می‌دهد.

از دیگر جلوه‌های رفتار سیاسی تقیه آمیز ائمه(ع)، اظهار برخی سخنان دو پهلوست که به حسب ظاهر خوشایند دستگاه حاکمه بود، چنانچه در روایتی آمده است که امام باقر(ع) در مجلس هشام بن عبدالملک و خطاب به او می‌فرماید: «یا امیر المؤمنین الواجب علی الناس الطاعة لامامهم و الصدق له بالنصیحة» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۶، ص ۳۱۶)؛ ای امیرمؤمنان، بر مردم واجب است که از امامشان اطاعت نمایند و هنگام نصیحت و خیرخواهی با او از در راستی درآیند. چرا که در این روایت، کلمه‌ی امام قابل تطبیق به هر دو مصداق حاکمان غاصب و ائمه‌ی اهل بیت(ع) می‌باشد. در این جا نیز هدف واقعی از واژه‌ی امام تشویق مسلمانان به پیروی و اطاعت از اهل بیت(ع) می‌باشد و امام با کنش اظهاری و ترغیبی پیام خود را به مردم می‌رساند. ائمه(ع) با توجه به شرایط زمانه و اختناق سیاسی با گفتار و بیانات سنجیده‌ی خویش راه فشار و سختی دشمن را بر خود و یاران

می‌بستند و خطر را دور می‌ساختند.

امام باقر(ع) در دستورالعملی کلی خط مشی زیر را برای اصحاب خود هنگام برخورد با مخالفان پی‌ریزی می‌نماید و می‌فرماید: «خَالِطُوهُمْ بِالْبِرِّانِيَّةِ وَ خَالِفُوهُمْ بِالْجَوَانِيَّةِ إِذَا كَانَتِ الْأَمْرَةُ صَبِيَانِيَّةً (مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۷۲، ص ۴۳۶؛ همو، ج ۷۵، ص ۴۳۶)؛ هر گاه حکومت به دست بچه‌ها (کم‌عقلان) افتاد، با مردم در آشکار معاشرت (نیکو) داشته باشید و در نهان با آنها مخالفت کنید. [هنگامی که حکومت در اختیار عناصر نادان قرار گرفت] در ظاهر با توده مردم باشید، ولی پنهانی به وظیفه خود عمل کنید». امام در این کلام از کنش اظهاری، ترغیبی و عاطفی برای ایجاد بصیرت در بین شیعیان استفاده می‌کند.

امام صادق(ع) به عبدالله فرزند زراره می‌فرماید: سلام مرا به پدرت برسان و بگو این که من از تو بدگویی کرده‌ام به جهت دفاع از تو بوده است، زیرا مردم و دشمنان هر گاه بدانند ما کسی را دوست داریم و خوبی او را می‌گوییم، به سرعت به اذیت و آزار او اقدام می‌نمایند (حرعاملی، ۱۴۲۹ق، ج ۸، ص ۱۸۶-۱۸۵؛ صفری فروشانی، ۴۰۷، ص ۱۳۸۴). بیشترین بار کلام امام کنش گفتاری ترغیبی و عاطفی است. پس ائمه(ع) بنا به بافت سیاسی و اجتماعی زمانه، با بیان مناسب از جان یارانش محافظت می‌کردند.

امام هادی(ع) با رعایت کامل تقیه و اصول مخفی کاری که تنها گزینه‌ی معقول و منطقی برای ادامه‌ی حیات سیاسی در آن شرایط بود، هیچ بهانه‌ای به دست حاکمان سختگیر عباسی نمی‌داد (مفید، بی تا). یک بار که متوکل می‌خواست مستمسکی جهت علنی کردن نیات بد خود دست و پا کند، رو به امام هادی نموده و پرسید: فرزند پدر تو (یعنی شما) در باره‌ی عباس بن عبدالمطلب چه گوید؟ امام(ع) در پاسخ فرمود: ای خلیفه فرزند پدرم در باره‌ی شخصی که خداوند اطاعت فرزندانش را بر مردم و اطاعت او را بر فرزندانش واجب کرده است، چه می‌تواند بگوید؟ متوکل از این پاسخ خوشحال شد و یک صد هزار درهم به آن حضرت بخشید (مسعودی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۰-۱۱) مسعودی می‌نویسد: هدف امام(ع) از این پاسخ و جوب اطاعت از دستورهای خداوند بر فرزندان عباس بود (همان) اما آن حضرت این مطلب را به گونه‌ای بیان می‌کند که نه تنها هیچ بهانه‌ای به دست متوکل نمی‌دهد که حتی خوشحال شده و مبلغ قابل توجهی را نیز به عنوان

جایزه به آن حضرت پرداخت می‌کند.

یکی از ویژگی‌های زبان آدمی این است که در اغلب موارد به بیان و یا اعلام ساده‌ای از حقیقت نمی‌پردازد؛ یعنی همیشه نمی‌توان میان صورت‌های ظاهری جملات و کارکرد نهایی معنایی آن رابطه‌ایی مستقیم برقرار کرد. پس در فهم گفتار امام باید به معنای ثانوی آن توجه داشت و زبان و گفتار ابزار بسیار مهمی در پیشبرد اهداف ائمه(ع) بود که نه تنها خود از آن بهره می‌بردند، یاران خویش را نیز به این امر تشویق می‌نمودند. با بررسی گفتار تقیّه‌ای ائمه(ع) متوجه شدیم که بیشترین کاربرد کنش گفتارها، اظهاری، عاطفی و ترغیبی است.

نتیجه‌گیری

یکی از شیوه‌های مبارزاتی ائمه (ع) در عصر فشار سیاسی اموی و عباسی، روش «تقیّه» است. ائمه (ع) بر حسب مقتضیات زمان و مکان، از تقیه در مبارزه با مخالفان و پیشبرد هدف بهره می‌بردند. مسأله‌ی این تحقیق بررسی روایات تقیه‌ای ائمه (ع) بر اساس نظریه‌ی کنش‌گفتار سرل می‌باشد.

نظریه‌ی کنش‌گفتار یکی از رویکردهایی است که در حوزه‌ی تحلیل گفتمان مطرح شده است این نظریه در آغاز توسط آستین مطرح شد و سپس به کوشش جان سرل توسعه و تکامل یافت. سرل کنش‌های گفتاری را به پنج دسته اظهاری، عاطفی، ترغیبی، اعلامی و تعهدی تقسیم بندی نمود. یکی از ویژگی‌های زبان آدمی این است که در اغلب موارد به بیان و یا اعلام ساده‌ای از حقیقت نمی‌پردازد؛ در کارکردهای اصلی زبان معنای گوینده، معناداری ارتباط پیدا می‌کند به تقیه یعنی پاره گفته معنادار که در سطح دوم معنا دارد، معناداری زبان ناشی از این جنبه‌ی آن است که همیشه نمی‌توان میان صورت‌های ظاهری جملات و کارکرد نهایی معنایی آن رابطه‌ایی مستقیم برقرار کرد. امروزه برای فهم این چنین پاره گفتارهایی که معنای ثانوی آنها مورد نظر است و در نهایت شامل کارکردهای متفاوتی از قبیل اظهاری، عاطفی، ترغیبی، پیشنهادی و تعهدی می‌باشند، از نظریه‌ی جان سرل که به نظریه‌ی «کارگفت» معروف است، بهره می‌برند.

داده‌های تحقیق نشان می‌دهد: ائمه (ع) با بصیرتی که داشتند، برای پیش‌برد اهداف خویش بنا بر نظریه‌ی افعال گفتاری جان سرل از جملات و عباراتی استفاده کرده‌اند که بیشتر معنای ثانوی آنها مد نظر بوده است و کنش‌های عاطفی، ترغیبی و اظهاری به ترتیب بیشترین کاربرد را داشته است. در مقابل کنش‌های تعهدی و اعلامی به کار نرفته است. به نظر می‌رسد دلیل استفاده نکردن از این نوع کنش‌ها این بوده که نوع مطلبی که ائمه (ع) می‌خواستند بیان کنند و به یارانشان منتقل کنند، از طریق این نوع کنش‌ها امکان‌پذیر نبوده است. از سوی دیگر این نوع کنش‌ها هر یک در شرایط بافتی خاصی به کار می‌رود و کاربرد آنها موقعیت خاصی را اقتضا می‌کند. تطابق بافت موقعیتی گفتارها با انواع کنش‌های به کار رفته در متن و بسامد آنها، نشان از قدرت بالای مخاطب‌شناسی و درک عمیق ائمه (ع) از بافت موقعیتی است.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. نهج البلاغه (۱۳۷۹)، تحقیق و ترجمه: محمد دشتی، قم: انتشارات قم.
۲. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله (۱۳۸۷ق)، شرح نهج البلاغه، تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۳. ابن سعد، محمد بن سعد کاتب واقدی (۱۳۷۴)، الطبقات الکبری، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: انتشارات فرهنگ و اندیشه.
۴. اربلی، ابوالفتح (۱۴۰۱ق)، کشف الغمه فی معرفة الائمة، بیروت: نشر الکتب الاسلامیه.
۵. ادیب، عادل (بی تا)، زندگانی تحلیلی پیشوایان ما، ترجمه اسدالله مبشری، بی جا.
۶. ابو نعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله (بی تا)، حلیه الاولیاء و طبقات الاصفیاء، قاهره - مصر: دار ام القری.
۷. امین، محسن (۱۳۸۹)، زندگانی معصومین (ع) یا اعیان شیعیه، ترجمه مصطفی گرگان بیگ، علی چراغی، تهران: مؤسسه نشر پنجره.
۸. ایشانی، طاهره؛ معصومه نعمتی قزوینی (۱۳۹۳)، «تحلیل خطبه‌ی حضرت زینب (س) در کوفه بر اساس نظریه‌ی کنش گفتار سرل»، مجله‌ی سفینه، تهران، دوره‌ی ۱۲، شماره ۴۵، زمستان، صص ۵۱-۲۵.
۹. انصاری، مرتضی بن محمد امین (شیخ مرتضی)، (۱۳۷۵ق)، رساله فی التقیه، طبع تبریز.
۱۰. ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم (۱۴۰۴ق)، لسان العرب، قم: انتشارات الحوزه.
۱۱. بلاذری، احمد بن یحیی (۱۳۴۶)، فتوح البلدان، ترجمه آذرتاش آذرنوش، بی جا: بنیاد فرهنگ ایران.
۱۲. بحرانی اصفهانی، عبدالله (۱۳۸۸)، عوالم العلوم و المعارف و الاحوال، قم: مؤسسه امام مهدی (عج)، ج ۱۶.
۱۳. بجنوردی، محمد حسن (۱۳۸۴)، القواعد الفقیه، ج ۵، قم: بصیرتی.
۱۴. چپمن، شیوان (۱۳۸۴)، از فلسفه به زبان‌شناسی، ترجمه حسین صافی، تهران: گام نو.
۱۵. جلالی، مریم؛ معصومه صادقی (۱۳۹۴)، «کنش گفتاری سرل و پیوند آن با جنسیت و جایگاه اجتماعی در گرشاسب نامه»، نشریه جامعه‌شناسی تاریخی، دوره ۸، شماره ۹۵، بهار و تابستان:

صص ۱۰۶-۸۸

۱۶. حرانی، حسین بن علی (۱۳۶۳)، *تحف العقول*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۷. حرالعاملی، محمد بن الحسن (۱۴۲۹ق)، *وسائل الشیعه*، بیروت: مؤسسه آل البيت.
۱۸. _____ (۱۴۱۰ق)، *وسائل الشیعه*، تحقیق عبدالرحیم ربانی شیرازی، تهران: مکتبه الاسلامیه.
۱۹. حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۲)، *امام در عینیت جامعه*، قم: انتشارات دلیل ما، چ ۱۳.
۲۰. حسینی معصوم، سید محمد؛ عبدالله رادمهر (۱۳۹۴)، «تأثیر بافت زمانی- مکانی بر تحلیل کنش گفتار»، *مجله جستارهای زبانی*، دانشگاه تربیت مدرس، دوره ۶، شماره ۳، صص ۹۲-۹۶.
۲۱. راغب اصفهانی، حسین (۱۴۱۲ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت: دارالعلم.
۲۲. سید بن طاووس (۱۴۱۷ق)، *علی بن موسی، الملهوف علی قتلی الطفوف*، بی جا: دارالاسوه.
۲۳. سرل، جان. آر (۱۳۸۵)، *افعال گفتاری*، ترجمه ی محمد علی عبداللهی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۴. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۳۷۱ق)، *تاریخ الخلفاء*، تحقیق: محمد محی الدین عبدالحمید، مصر، مطبعة السعادة.
۲۵. سرخسی، شمس الدین (بی تا)، *المبسوط*، بیروت: دارالمعرفه.
۲۶. شوشتری، نورالله بن شریف الدین (۱۴۰۹ق)، *إحقاق الحق و إزهاق الباطل*، قم، کتابخانه عمومی آیه الله العظمی مرعشی.
۲۷. صفری فروشانی، نعمت الله (۱۳۸۴)، *نقش تقیه در استنباط*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۸. صدوق، محمد بن علی ابن بویه (۱۳۷۷)، *الخصال*، ترجمه محمد باقر کمره ای، تهران: کتابچی.
۲۹. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، مکتبه الاعلام الاسلامی.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳)، *اصول کافی*، ترجمه سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۱. عابدینی، جواد؛ مجتبی مصباح (۱۳۹۶)، «زبان و جامعه در اندیشه جان سرل، جواد عابدینی»، *مجله معرفت فلسفی*، سال ۱۴، ش ۳، بهار، صص ۱۸۵-۲۰۷.
۳۲. عسکری متین، سجاد؛ علی رحیمی (۱۳۹۲)، «تحلیل گفتمان حقوقی؛ واکاوی نقش کارگفت در بافت حقوقی»، *نشریه جستارهای زبانی*، شماره ۱۵، پیاپی، زمستان، صص ۱۷۲-۱۵۱.

۳۳. فر کلاف، نورمن (۱۳۷۹)، *تحلیل انتقادی گفتمان*، ترجمه جمعی از مترجمان، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.
۳۴. فضائی، مریم؛ محمد نگارش (۱۳۹۰)، «تحلیل خطبه‌ی پنجاه و یکم نهج البلاغه بر اساس طبقه‌بندی سرل از کنش‌های گفتاری»، *مجله‌ی علوم قرآن و حدیث*، دانشگاه فردوسی، شماره ۸۶، بهار و تابستان، صص ۸۱-۱۱۸.
۳۵. قره باغی، علی اصغر (۱۳۸۴)، «کتاب: رفتارهای زبانی بازنمایی‌های بی رحمانه شهرزاد قصه‌گو اثر محمد بهارلو»، *مجله گلستانه*، ش ۸۶، ۷۰-۸۶.
۳۶. مفید، محمد بن محمد بن النعمان (شیخ مفید) (بی تا)، *الارشاد فی معرفه حج الله علی العباد*، ترجمه سید هاشم محلاتی، تهران: انتشارات علمیه اسلامی، چ ۲.
۳۷. _____ (شیخ مفید) (۱۳۷۶)، *تصحیح الاعتقادات الامامیه*، قم: الموترالعالمی لالفیه.
۳۸. مجلسی، محمد بن باقر بن محمد تقی (۱۳۰۴ ق)، *بحارالانوار*، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۳۹. _____ (۱۳۶۲)، *بحارالانوار*، چ ۴، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۰. مغنیه، محمدجواد (۱۴۰۹ ق)، *الشیعہ والتشیع*، بیروت: دارالجواد.
۴۱. مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین، (۱۴۰۹ ق)، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، بیروت، دارالاندلس.
۴۲. ون دایک، تئوان ای (۱۳۸۲)، *مطالعاتی در تحلیل گفتمان*، ترجمه میر فخرایی و دیگران، چ ۱، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.

43. Brown, G. and Yule, G, 1989, *Discourse Analysis*, Cambridge University Press.

44. Cambridge, New York and Oakleigh

بررسی تطبیقی مسأله امامت در تفسیر المنار و تفسیر تسنیم

تقی بوربور اژدری^۱ جعفر تابان^۲

رضا کھساری^۳

چکیده

امامت و ولایت از کلیدواژه‌های قرآن و از بنیادی‌ترین بحث‌های کلامی میان شیعه و اهل سنت است. مفسران و متکلمان شیعه آیاتی از قرآن را دال بر اثبات امامت علی (ع) و اهل بیت (ع) می‌دانند و با توجه به براهین عقلی و روایات موثق و سیره عملی پیامبر (ص)، معتقدند که امامت یک امر انتصابی از جانب حق تعالی می‌باشد و زمین هیچگاه از حجت الهی خالی نخواهد بود. مفسران اهل سنت بر تفسیر شیعه از این آیات شبهه‌هایی وارد کرده‌اند. محمد عبده و رشیدرضا (صاحبان تفسیر المنار) با تأثیر از اندیشه‌های کلامی ابن تیمیه و فرقه وهابیت به این موضوع پرداخته‌اند. در مقابل مفسران شیعه از جمله آیت‌الله جوادی آملی در تفسیر تسنیم کوشیده است به این شبهات پاسخ دهد و قراین محکمی برای اثبات آیات امامت بیابد. با توجه به این که مسئله امامت به‌عنوان یکی از مناقشه‌برانگیزترین بحث‌های اعتقادی میان فرق اسلامی است، به مقایسه میان آرای متکلمان و مفسران کمتر توجه شده، هدف این پژوهش بررسی تطبیقی دو دیدگاه و بیان اختلاف نظر دو تفسیر شاخص اهل سنت و تشیع است. پس از نقل هفت آیه و نقل روایات معتبر از مجامع حدیثی فریقین، دیدگاه‌های صاحب المنار (به عنوان نمونه‌ای از علمای معاصر اهل سنت) و دیدگاه صاحب تسنیم (به عنوان نمونه‌ای از علمای معاصر شیعه) طرح شده است. این پژوهش به شیوه توصیفی-تحلیلی، با تکیه بر داده‌های کتابخانه‌ای سامان یافته است.

واژگان کلیدی

قرآن، امامت، بررسی تطبیقی، تفسیر المنار، تفسیر تسنیم.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، واحد سمنان، دانشگاه آزاد اسلامی، سمنان، ایران.

Email: Taghi.bour_bour_azhdari@gmail.com

۲. استادیار دانشگاه شهید محلاتی قم، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: jafartaban@yahoo.com

۳. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد سمنان، دانشگاه آزاد اسلامی، سمنان، ایران.

Email: Kohsari888@gmail.com

پذیرش نهایی: ۹۷/۱۲/۱۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۷/۱۶

طرح مسأله

مقایسه تطبیقی تفاسیر یکی از محورهای مهم پژوهش‌های قرآنی به شمار می‌رود که از دستاوردهای آن گشودن راهی در مسیر فهم صحیح تفسیر قرآن، ایجاد بصیرت نافذ و همه‌جانبه در ذهن و ضمیر مفسر، کشف اضلاع ناپیدای آیات و موضوعات از طریق تأمل در اختلافات و شباهت‌های آرای تفسیری درباره یک آیه یا موضوع، شناخت حقیقت از طریق مقایسه آراء و ادله مفسران، مرزبندی دقیق اختلافات مبنایی و بررسی و نقد هریک در جای خود، زمینه‌سازی برای تقویت مذاهب اسلامی در حوزه عقاید و... است.

جانشینی پیامبر یکی از موضوعات مورد اختلاف مفسران است که برخی با عنوان امامت آن را حق علی (ع) و اولادش می‌دانند و برخی دیگر با عنوان خلافت از آن یاد کرده و مصادیقش را افراد دیگر برمی‌شمرند. با توجه به تعدد اختلافات کلامی، ورود به همه حوزه‌های آن امری دشوار و باعث اطاله کلام است. از آن‌جا که تاکنون تطبیق و مقایسه‌ای در زمینه اختلافات تفسیر المنار و تسنیم در حوزه امامت صورت نگرفته است، پژوهش حاضر به مباحث اختلافی در ده جزء اول قرآن مجید با توجه به دو تفسیر المنار و تسنیم پرداخته می‌شود.

تفسیر المنار تفسیری است جامع، ولی ناتمام در ۱۲ مجلد که به آیه ۵۳ سوره یوسف ختم می‌شود. این تفسیر از ابتدای قرآن تا آیه ۱۲۶ سوره نساء به انشای شیخ محمد عبده و املائی محمد رشیدرضا بوده است. پس از درگذشت عبده، رشیدرضا به پیروی از سبک استادش آن را تا آیه ۵۳ سوره یوسف ادامه داد.

تفسیر تسنیم به نوعی استمرار و ارائه نسخه نوینی از تفسیر المیزان علامه طباطبایی است و جایگاهی ممتاز میان تفسیرپژوهان دارد. رویکرد آیت‌الله جوادی آملی در این تفسیر به قرآن، عقل و سنت و مباحثی چون عرفان، کلام و فقه سبب جامعیت این تفسیر شده است. پیش از ارزیابی اختلافات دو تفسیر المنار و تسنیم در حوزه امامت لازم است کلیاتی در این زمینه بیان شود.

پیشینه

در زمینه امامت، تالیفات مستقل فراوانی، اعم از کتاب، پایان‌نامه، مقاله، به رشته

تحریر درآمده است. مفسران شیعه و سنی نیز در طول تاریخ به این موضوع اهتمام ویژه ای داشته اند، لکن این نوشتار با دارا بودن این عقبه غنی و پرتوگیری از آن ها، به بررسی موضوع امامت در دو تفسیر شاخص، تفسیر المنار از اهل سنت و تفسیر تسنیم از شیعه، پرداخته است، که تاکنون هیچ یک از تحقیقات پیشین به اختلافات این دو تفسیر از منظر امامت نپرداخته اند. این پژوهش در نوع خود، کاری بدیع و جدید است و فتح بابی برای پژوهش های دیگر، در زمینه دیدگاههای دیگر این دو تفسیر می باشد.

امامت

امامت و جانشینی پیامبر به عنوان بابی از رحمت خداوند جایگاه ویژه ای دارد: «ای پیامبر آنچه از طرف پروردگارت بر تو نازل شده است، را کاملاً (به مردم) برسان و اگر ابلاغ نکنی رسالت او را انجام نداده ای» (مائده/ ۶۷). به بیان شیخ طوسی: «امامت بعد از توحید مهم ترین مسئله دینی است، چه بدون شناخت و فهم جایگاه امام، توحید ناقص خواهد بود» (طوسی، ۱۳۸۲: ۵۰). بنابراین در آراء شیعه، امامت از اصول دین، در ردیف توحید و نبوت است.

امام از «أم» به معنی قصد و عزم گرفته شده و هر چیزی است که مقصود و مقتدای انسان باشد و دیگران به تبعیت و پیروی از او حرکت کنند. ریشه دیگر آن را «أم» به معنای ریشه و اصل دانسته اند؛ در این صورت امام، اساس و رکن یک جامعه و افراد دیگر فروغ و شاخ و برگ های آن هستند (راغب اصفهانی، ۱۳۷۹: ۲۰). ابن منظور، واژه امام را مأخوذ از «أم» به معنای پرچم و نشانه ای می داند که لشکریان در جنگ از آن پیروی می کردند (ابن منظور، بی تا: ۲۴/۱۲). امام آن است که گروهی به او اقتدا کنند چه آن قوم به راه راست استوار یا گمراه باشند (انبیا/ ۷۳، قصص/ ۴۱). بنابراین، امامت جایگاه و مقام پیشوایی و رهبری است؛ مقصود مردم نیز تبعیت و پیروی از برنامه ها و فرمان های اوست.

واژه امام در قرآن کریم ۱۲ بار (هفت بار مفرد و پنج بار جمع) در معانی گوناگون به کار رفته است: لوح محفوظ، جاده و راه، تورات یا کتاب، پیشوایان الهی و صالح، پیشوایان کفر، مفهوم جامع (پیشوایان هدایت و ضلالت).

امامت و اهل بیت در نگاه شیعه: امامت از معتقدات بنیادی و اصلی است که شیعیان

به ویژه شیعیان دوازده امامی را از دیگر فرقه‌های اسلامی متمایز می‌کند. از منظر شیعیان، ملاک حکم عقل در باب نصب امام از جانب خداوند، همان ملاک نصب پیامبر است. انگیزه نصب پیامبر و بعث او، لطف نامتناهی به جامعه بشری است و وجود امام استمرار لطف خداوند به جامعه بشری خواهد بود (فصلنامه مطالعات قرآنی، شماره ۳۵، ۳۰۷-۳۲۹) امامت فرق جوهری و اصلی و دیگر تفاوت‌ها فرعی، عرضی و اجتهادی است. دین خاتم جامع است و همه شئون زندگی بشر را دربرمی‌گیرد. از این رو به لحاظ عقلی قابل پذیرش نیست که زمین از حجت الهی خالی بماند. پیامبر(ص) در ۲۳ سال نبوت از هر فرصتی برای نشر معارف ناب اسلامی بهره برد، اما با توجه به مشغله‌ها و جنگ‌ها (۸۴ جنگ)، امکان تبیین همه معارف قرآن فراهم نبود. از طرف دیگر امکان ندارد چنین دینی ناقص بیان شده باشد. بنابراین حتماً باید فرد یا افرادی در میان اصحاب پیامبر(ص) بودند که اسلام را به کمال از آن حضرت فراگرفته و از نظر توضیح و بیان معارف اسلام نظیر وی باشند، با این تفاوت که پیامبر(ص) از راه وحی الهی معارف قرآنی را تبیین می‌کرد و اینان از راه آموختن از پیامبر(ص). برای شیعیان مصداق بارز امام و ولی، حضرت علی(ع) و اهل بیت پیامبر(ع) از فرزندان ایشان است. علمای امامیه نسبت به مسئله امامت توجه ویژه داشته‌اند:

شیخ صدوق: «واجب است اعتقاد داشته باشیم امامت حق است، همان‌طور که اعتقاد داریم نبوت حق است» (صدوق، ۱۳۷۶: ۲۵).

علامه حلی: «امامت از ارکان دین و اصول آن است و منکر امامت، پیامبر(ص) را در جمیع آنچه آورده، تصدیق نکرده است» (صفی پور شیرازی، ۱۳۹۳: ۱/ ۵۲۲).

علامه مجلسی: «اجماع امامیه بر این است که امامت از اصول دین است» (مجلسی، بی تا: ۳۶۸/۸).

سید عبدالله شبردر: «به راستی اطاعت از آن‌ها (امامان معصوم) از اصول دین است و فرع بدون اصل پذیرفته نمی‌شود» (شبر، ۱۳۶۹: ۱۹۴).

امامت و اهل بیت در صحاح سته: علمای اهل سنت نیز به امامت و اهل بیت پیامبر(ص) توجه کرده‌اند. صحاح سته از معتبرترین کتاب‌های آنان در این موضوع است. از هر یک

حدیثی را نقل می‌کنیم:

صحیح بخاری: بخاری در کتاب «صحیح» از جابر بن سمره حدیثی از پیامبر (ص) نقل کرده است: «۱۲ نفر امیر هستند، سپس گفت سخنی است که نشنیده‌ام، سپس پدرم گفت به راستی همه آن‌ها از قریش هستند» (بخاری، ۱۴۰۷هـ.ق: ۴/۲۱۸).

صحیح مسلم: مسلم به نقل از جابر بن سمره آورده است که در شامگاه روز جمعه‌ای که اسلمی در آن رجم شد، از رسول خدا (ص) شنیدم که فرمود: «دین برپا نمی‌شود تا این که قیامت برپا شود یا این که بر شما ۱۲ نفر جانشین شوند، همه آنان از قریش هستند» (مسلم، ۱۴۰۷هـ.ق: ۱/۱۲۹).

سنن ترمذی: ترمذی از پیامبر (ص) در شأن اهل بیت (ع) نقل کرده است: «بعد از من دوازده امیرند که همه آن‌ها از قریش می‌باشند» (ترمذی، بی تا: ۲/۳۴). هم چنین فرمود: «هر کس بمیرد و بدون امام باشد، به مرگ جاهلیت مرده است» (همان: ۲/۳۶).

سنن نسایی: نسایی از پیامبر اکرم (ص) نقل کرده است: «زمان مرگ من نزدیک شده است، من در میان شما دو چیز گران بها را باقی می‌گذارم که یکی از دیگری بزرگ تر است: کتاب خدا (قرآن) و عترتم که همان اهل بیت من می‌باشند، پس بنگرید که چگونه با آن دو رفتار می‌کنید، آن دو از هم جدا نخواهند شد تا این که در کنار حوض کوثر بر من وارد خواهند شد» (نسایی، ۱۴۰۸هـ.ق: حدیث ۸۱۴۸).

سنن ابی داود سجستانی: وی از پیامبر (ص) نقل کرده است: «اگر از عمر دنیا فقط یک روز باقی مانده باشد، خداوند آن روز را طولانی می‌گرداند تا این که مردی از اهل بیت من برانگیخته گردد» (ابی داود، بی تا: ۱/۱۳۲).

سنن ابن ماجه: وی به حدیث منزلت اشاره کرده است: در غزوه تبوک پیامبر (ص) علی (ع) را در مدینه جانشین قرارداد و خود به سمت تبوک حرکت کرد. حضرت علی (ع) ناراحت شد و به پیامبر (ص) فرمود: آیا مرا در میان زنان و بچه‌ها به جانشینی قرار می‌دهید؟ پیامبر (ص) فرمود: آیا راضی نمی‌شوی که نسبت به من به منزله هارون نسبت به موسی باشی، جز این که بعد از من پیامبری نمی‌باشد (ابن ماجه، ۱۴۰۷هـ.ق: ۳۴).

همان طور که ملاحظه می‌شود علمای شیعه و سنی به ضرورت وجود امام باور دارند.

اختلاف میان دو گروه در تعیین مصداق و انتصابی یا انتخابی بودن امامت است. شیعه به انتصاب و دیگر فرق به انتخاب معتقدند که ناشی از قرائت متفاوت مفسران است. در این مجال به بررسی دو تفسیر المنار و تسنیم با رویکرد بحث امامت می‌پردازیم.

بررسی تحلیلی اختلافات تفسیری آیات امامت

هفت آیه شاخص در قرآن به مبحث امامت پرداخته‌اند. ابتدا این آیات و سپس نظرات صاحبان المنار و تسنیم را در این باره بررسی می‌کنیم.

۱- آیه اولی الامر: «یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم فإن تنازعتم فی شیء فرددوه الی الله و الرسول إن کنتم تؤمنون بالله و الیوم الآخر ذلک خیر و احسن تاویلاً» (نساء/۵۹)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اطاعت کنید خدا را و اطاعت کنید پیامبر خدا و اولی الامر (اوصیای پیامبر) را و هرگاه در چیزی نزاع داشتید، آن را به خدا و پیامبر (ص) بازگردانید (از آن‌ها داوری بطلبید) اگر به خدا و روز رستاخیز ایمان دارید. این کار برای شما بهتر و پایانش نیکوتر است.

محمد عبده مصادیق اولی الامر را اهل حل و عقد مسلمانان و اطاعت از آنان را واجب می‌داند. اولی الامر از نمایندگان عموم طبقات، حاکمان و صاحب منصبان و در تمام شئون زندگی مردم دخیلند. البته این اطاعت مشروط به این است که برخلاف مقررات و احکام اسلامی امریه‌ای صادر نکنند، مسلمانان باشند، برخلاف دستور خدا و رسول رأی ندهند، در اظهار نظر و انتخاب رای آزاد باشند، موارد توافق آنان از مسائل مربوط به مصالح عمومی باشد، مسائل مربوط به عبادات و اعتقادات دینی خارج از حوزه دخالت اهل حل و عقد است و هرگاه درباره امری توافق کنند اطاعت از آن واجب است. از این رو، اجماع آنان از عصمت برخوردار و اطاعت از اولی الامر مطلق است. بنابراین عبده مصادیق اولی الامر را عقلای جامعه می‌داند که با توجه به شروط بالا، قدرت تجزیه و تحلیل مسائل را داشته باشند. این اهل حل و عقد در هر زمان هستند مانند رؤسای احزاب و مدیران روزنامه‌ها (عبده و رشیدرضا، ۱۴۱۳هـ.ق: ۵/۱۴۸).

از سوی دیگر، قریب به اتفاق مفسران شیعه بر این باورند که منظور از اولو الامر در این آیه امامان معصومند، زیرا اولاً اطاعت از آنان قرین اطاعت خدا و رسول است؛ ثانیاً

هیچ قید و شرطی برای اطاعت از آنان ذکر نشده و آیه به طور مطلق، مردم را به سرسپردن در برابر آنان فرمان داده است. پس اولی الامر باید از خطا مصون باشد تا از جانب خدا امر به اطاعت از اهل معصیت صورت نگیرد. روایاتی که این آیه را به امامان معصوم تفسیر و تأویل کرده‌اند فراوانند (کلینی، ۱۳۶۳: ۱۸۷/۱؛ عیاشی، بی تا: ۲۴۷/۱؛ صدوق، ۱۳۸۰: ۳۹۵/۱). در تفسیر نورالتقلین ۳۵ روایت نقل شده که مراد از اولی الامر اهل بیت (ع) است (عروسی حویزی، ۱۴۱۵هـ.ق: ۳۴۱/۳). علامه امینی در «الغدیر» ۶۶ کتاب از مصادر اهل سنت نقل کرده که مقصود از اولی الامر امامان معصوم است (امینی، ۱۴۲۰هـ.ق: ۱۵۶/۳). در «غایه المرام» ۱۹ حدیث از شیعه درباره این آیه نقل شده که منظور از «الذین امنوا» علی (ع) است و ۲۴ حدیث از اهل سنت در تأیید این شأن وارد شده است (بحرانی، ۱۴۲۲هـ.ق: ۴۵/۱).

آیت الله جوادی در تفسیر تسنیم، اولی الامر را مصداق امامان معصوم می‌داند، زیرا به «الرسول» عطف شده و دستور به اطاعت رسول مطلق و بدون قید و شرط است، در نتیجه اطاعت اولی الامر نیز بدون شرط واجب است. تعیین اولی الامر همانند تعیین رسول به اراده خداوند صورت می‌گیرد، زیرا ملکه عصمت از غیر خدا مستور است (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۲۳۸/۱۹). افراد بی بهره عصمت چگونه وقتی در مسئله‌ای اجماع کنند معصوم می‌شوند؟ آیا اهل سقیفه که مسیر ولایت را منحرف کردند، سپس رودرروی هم ایستادند و تا قتل خلیفه پیش رفتند معصومند؟ مطاع مطلق که اطاعت او مانند اطاعت خدا و پیامبر معصوم است، حتماً باید معصوم باشد؛ چنین مطاعی نه اُمرا هستند نه علما و نه اهل حل و عقد. از نظر ایشان رأی مجموع می‌تواند متصف به صواب شود، اما به عصمت نه، زیرا معصوم یعنی مبدأیی که نه عمداً خلاف می‌کند و نه سهواً به خطا می‌رود. از اتفاق رأی فرزندگان جامعه ظن قوی به دست می‌آید، ولی این برای اطاعت بی‌قید و شرط از فرد، نهاد و ارگانی کافی نیست، بلکه باید یقین حاصل کرد که از خطا و نسیان معصوم است. انسان‌ها هیچ راهی برای شناخت چنین عصمتی ندارند، مگر آن که خداوند خود عصمت کسی را بیان کند (همان: ۲۵۶/۱۹).

نقد دیگر این که در صورت فرض مصونیت اهل حل و عقد از خطا، این مصونیت از

سنخ عوامل خارق‌العاده و معجزه است. اگر چنین باشد بر خداوند لازم بود، اهل حل و عقد را از سوی پیامبرش معرفی کند. درحالی که دلیلی وجود ندارد که خداوند یا پیامبر(ص) امر خلافت و امامت را به کسی از علمای اهل حل و عقد واگذار کرده باشد. علاوه بر این، درباره اهل حل و عقد، تنازع داخلی آن‌ها با هم، تنازع مردم با آن‌ها و تنازع مردم با یکدیگر درباره کیفیت انتخاب و اعتماد به آن‌ها متصور است. اما درباره امامان معصوم، تنازع داخلی راه ندارد، همگی از خطا معصوم و مانند انبیاء مصدق یکدیگرند. مردم با آن‌ها تنازع ندارند، زیرا غیر معصوم با معصوم جدال نمی‌کند (بعد از پذیرش عصمت و امامت آنان). تنازع مردم با یکدیگر در تشخیص آنان نیز راه ندارد و مرجع حل این نزاع، قرآن و سنت حضرت ختمی مرتبت است (همان).

اگر بنا بر نظر عبده، اجماع فرزندگان جامعه‌ای حجت باشد و در جامعه‌ای دیگر در همان مورد به گونه‌ای دیگر اجماع کنند و آن نیز حجت باشد هر ج و مرج خواهد شد، در صورتی که برای این دو رجوع به کتاب و سنت لازم نباشد. تحقق اجماع بر مبنای کشف از سنت سبب حجیت خلل ناپذیر آن است، ولی اعتبار اجماع بر اساس مصلحت ممکن است با اجماع عصر دیگر متزلزل گردد، زیرا مصالح متغیرند. ولی از دیدگاه امامیه، مراد از اولی الامر امامان معصوم از خاندان پیامبرند و افزون بر ادله قرآنی، روایات پیامبر اکرم(ص) به آن تصریح می‌کنند (همان: ۱۹/۲۶۵).

۲- آیه مباهله: «فمن حاجک فیه من بعد ما جاءک من العلم فقل تعالوا ندع ابنائنا و ابنائکم و نسائنا و نسائکم و انفسنا و انفسکم ثم نبتهل فنجعل لعنت الله علی الکاذبین» (آل عمران/۶۱)؛ پس هر کس با تو درباره بندگی و رسالت [عیسی(ع)] مجادله کرد، بعد از علمی که از مطلبی یافت به ایشان بگو بیاید ما فرزندان خود را و شما فرزندان خود را، ما زنان خود را و شما زنان خود را و ما نفس خود را و شما نفس خود را بخوانیم، سپس مباهله کنیم و دوری از رحمت خدا را برای دروغگویان که یا ما ایم یا شما درخواست کنیم.

ابن اثیر مباهله را همان ملاعنه می‌داند، به این ترتیب که دو قوم صاحب اختلاف در جایی جمع شوند و یکدیگر را لعن کنند (ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۱/۱۶۷). از نظر آیت‌الله جوادی

آملی مباحله یعنی کار را به خدا واگذار کردن و بازاری، لعنت خدا را بر دروغگویان قراردادن (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۴۵۱/۱۴). مباحله یکی از روش‌های مسالمت‌آمیز در مبارزات فرهنگی به شمار می‌رود و زمانی منطقی و استدلال‌کارساز نباشد، آخرین تیر در ترکش مبارزه است.

به عقیده شیعیان، پیامبر در نامه‌ای اهل نجران را به پرستش خدا دعوت کرد و فرمود اگر نپذیرید باید جزیه بدهید یا آماده نبرد شوید. اسقف نجران، افرادی را نزد رسول (ص) فرستاد تا صدق گفتار او را تأیید کنند، اما قانع نشدند. پیامبر (ص) فرمود: پس با من مباحله کنید. اگر راستگو بودم لعنت بر شما و اگر دروغگو بودم لعنت بر من نازل می‌شود. بزرگان نجران بر این عقیده بودند اگر محمد (ص) با قوم خود برای مباحله آمد، قطعاً نبی نیست، اما اگر با خانواده و اهل بیتش آمد، پیامبر خداست و نباید با او مباحله کرد. در موعده مباحله، پیامبر (ص) با امیر المؤمنین (ع)، فاطمه (س) و حسین (ع) حاضر شد. مسیحیان دانستند که پیامبر با خانواده و اهل بیتش آمده است. پس از مباحله انصراف و به پرداخت جزیه رضایت دادند (همان: ۴۸۹/۱۴).

تفاسیر و کتب روایی اهل سنت شأن نزول آیه و همراهی اهل بیت با پیامبر را تأیید کرده‌اند (بیضاوی، ۱۴۱۸ هـ.ق: ۲۰/۲؛ نیشابوری، ۱۴۰۹: ۱۵۰/۳؛ طبری، بی تا: ۲۹۹/۳؛ عسقلانی، بی تا: ۳۷۰/۱). اما محمد عبده، مؤلف تفسیر المنار شبهاتی را درباره آیه مباحله طرح کرده است:

- او ادعا می‌کند برخی کلمات در این آیه وجود دارد که جمع است و به صورت مثنی به کار نمی‌رود، مانند «ابنائنا» که مراد از «ندع ابنائنا و ابنائکم» آن است که همه مؤمنان را فرامی‌خوانیم، شما نیز همه هم‌کیشان خود را فراخوانید، بنابراین افراد خاصی منظور نبوده‌اند (عبده و رشیدرضا، ۱۴۱۳ هـ.ق: ۳۲۳/۳).

پاسخ: در قرآن آیات متعددی وجود دارد که لفظ جمع می‌باشد، ولی درباره یک شخص وارد شده است، مانند آیه ولایت: «انما ولیکم الله و رسوله والذین آمنوا والذین یقیمون الصلاه و یوتون الزکاه و هم را کعون» (مؤمنون/۵۵). هم‌چنین خداوند به پیامبر می‌فرماید «ابناء» را در مباحله بیاورد و رسول خدا (ص) در مقام امتثال «ابناء» را به همراه

خود آورد. این بدان معناست که اگر یک فرزند داشتید یک فرزند و اگر دو فرزند یا بیشتر داشتید همه را بیاورید؛ همین‌طور درباره «نساء» و «انفس». رسول خدا(ص) از اهل بیت خویش کسانی را که مشمول «ابناء» بودند در ساحت مباحه شرکت داد؛ نیز اساساً پیامبر اولاد پسری نداشت که در مباحه شرکت دهد مگر حسنین(ع).

- شبهه دیگر المنار آن است که کلمه «نساء» جمع است و به یک زن اطلاق نمی‌شود، آن هم زنی که دختر خود گوینده باشد، در حالی که خود زنان متعدد دارد. عرب هنگامی که می‌گوید زنان ما، دخترش به ذهن نمی‌رسد.

پاسخ: نسا در قرآن همیشه به معنای زن نیست، بلکه به معنای دختر نیز به کار رفته است. برای مثال خداوند در قرآن می‌فرماید: «یذبجون ابنائکم و یستحیون نساءکم» (بقره/۴۹) که به معنای دختر است، نه زن. صاحب تفسیر می‌نویسد: واژه نساء در مفهوم معهود استعمال شده که گاهی یک نفر، دو نفر یا بیشتر مصداق دارد (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۴۷۰). بزرگان و نامداران بلاغت و ادبیات عرب بر روایات و شأن نزول آیه مباحه ایرادی وارد نکرده‌اند. جارالله زمخشری از مفسران، ادبا و ائمه قرائت درباره این آیه می‌نویسد: «این دلیلی است که قوی‌تر از آن بر فضیلت اصحاب کساء وجود ندارد» (عسقلانی، بی تا: ۱۹۳/۱).

- ایراد دیگر عبده آن است که اهالی نجران زنان و فرزندان خود را به همراه نیاوردند تا رسول(ص) به ایشان بفرماید زنان و فرزندان خود را بیاورید، پس این آیه درباره داستان خاصی به نام مباحه وارد نشده و از آن این‌گونه استفاده می‌شود که خداوند به رسول دستور داد که اگر کسی از اهل کتاب با تو بر مسئله عیسی(ع) مجادله کرد او را دعوت کن با زنان، مردان و فرزندان یک‌جا جمع شوند و با مؤمنین مباحه کنند(عبده و رشیدرضا، ۱۴۱۳هـ.ق: ۳/۳۲۳).

در پاسخ باید گفت پیامبر(ص) خود مبین و مفسر آیات قرآن بود. بنابراین بر امت فرض است که قول، فعل و تقریرش را بپذیرند. بر اساس روایات صحیح و مورد قبول فریقین، پس از نزول آیه نبی(ص) برای انجام مباحه اهل بیت را همراه خود برد که تبیین و تفسیر کلمات آیه مباحه است. آیت‌الله جوادی در نقد این شبهه به علامه طباطبایی استناد

می‌کند: اگر منظور از مؤمنان، همه مؤمنان یمن، حجاز، عراق و بلاد دیگر باشد و منظور از نصارا همه مسیحیان یمن، شام، حجاز، عراق و سرزمین‌های دیگر، هیچ عاقلی در محال بودن آن تردید نمی‌کند و قرآن دعوت به محال نمی‌کند. اگر مراد، مؤمنان حجاز و اطراف آن و مسیحیان یمن و اطراف آن است، اگر هم محال نباشد، طبق عادت ممکن نیست (نقل از طباطبایی، ۱۳۸۸: ۲۷۸/۳). نکته دیگر این که با دقت به شأن نزول آیه مباحله پی می‌بریم گروه نجران به مدینه آمدند تا در ادعای نبوت پیامبر (ص) با او محاجه کنند و مؤمنان و پیروان ایشان دخالتی در این ادعا نداشتند، مسیحیان نجران هم کاری با آنان نداشتند.

- صاحب المنار در تهمتی به شیعه می‌نویسد: «منابع این روایات شیعه است مقصودشان هم معلوم است و تا آنجا که توانستند در ترویج آن تلاش کردند و این را میان بسیاری از اهل سنت هم رواج دادند» (همان: ۳۲۳/۳). عبده روایت دو تن از اکابر اهل سنت، مسلم و ترمذی را در این باره نقل کرد. هم‌چنین بیش از ۶۰ مفسر اهل سنت پذیرفته‌اند که آیه مباحله در شأن اهل بیت می‌باشد. ادعای عبده اساساً به معنای بی‌اعتباری و عدم حجیت کتبی مانند صحیح مسلم، مسند احمد حنبل، سنن ترمذی و... است و در صورت صحت آن تمام صحاح سته از حیز اعتبار ساقط می‌شود. براساس مبانی رجالی اهل سنت نیز کلام عبده مخدوش است، زیرا از نظر آنان تشیع به وثاقت لطمه نمی‌زند: «شیعه بودن به وثاقت آسیب نمی‌زند» (عسقلانی، ۱۳۷۵: ۲۹/۱). از نظر آیت‌الله جوادی روایات شان نزول آیه مباحله معتبر است، دانشمندان شاخص اهل سنت و شیعه آن را نقل کرده‌اند و در دو «صحیح» بخاری و مسلم نیز آمده است (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۴۶۸/۱۴).

- عبده می‌نویسد: این که در اخبار و احادیث آمده که «آیه مباحله درباره مسیحیان نجران است» صحیح نیست، زیرا هیئت نجرانی، فرزندان و زنان خود را همراه نداشتند (عبده و رشیدرضا، ۱۴۱۳ هـ.ق: ۳۲۳/۳). در پاسخ باید گفت اگر آیه درباره نصرانیان نیست، پس به چه کسانی فرمان می‌دهد فرزندان و زنان خود را بیاورید؟ خداوند به رسولش امر می‌کند به نجرانیان بگو اگر حقیقت را قبول ندارند، زنان و فرزندان و جان‌هایشان را فراخوانید تا مباحله کنیم، یعنی رسول خدا (ص) موظف بود با نجرانیان قرار مباحله بگذارد، نه این که هنگام نزول آیه، بلافاصله به مباحله مبادرت ورزند و چنانچه نصارا می‌پذیرفتند، باید زنان و

فرزندان خود را حاضر می‌ساختند. اما مسلم است که آنان این قرار را نپذیرفتند و حاضر به مباحثه نشدند، پس این اشکال عبده که هیئت نجرانی، زنان و فرزندان خود را همراه نداشتند، ناشی از عدم تفتن اوست.

۳- آیه اکمال دین: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا» (مائده/۳)؛ امروز دین شما را کامل کردم و نعمتم را بر شما تمام نمودم و اسلام را به عنوان آیین (جاویدان) شما پذیرفتم.

مفسران شیعه از روی نشانه‌ها و تاریخ نزول آیه و سوره، تاریخ زندگانی پیامبر(ص) و روایات مختلف این روز را عید غدیر خم دانسته‌اند که نبی مکرم، علی(ع) را رسماً به عنوان جانشین خود تعیین نمود. اندیشمندان اهل سنت آیه اکمال را با اشاره به انتصاب علی(ع) به ولایت و جانشینی رسول خدا(ص) ذکر کرده‌اند(آلوسی، ۱۴۱۷هـ.ق: ۳/۲۳۰؛ خطیب بغدادی، بی تا: ۲۸۴/۸؛ حسکانی، بی تا ۱/۲۰۰؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶هـ.ق: ۱۳۰).

با وجود روایات متعدد در منابع معتبر، رشیدرضا مؤلف دوم المنار اشاره‌ای به آنها نکرد. به زعم او، مراد از «الیوم» در این جمله و بعد از آن مطلق زمان است، همان‌طور که می‌گوییم دیروز نوجوان بودم و امروز مرد شدم. مراد از یوم، روز عرفه در سال دهم هجرت است؛ روزی که این آیه نازل شد، احکامی باقی‌نمانده و این بشارتی بود بر مسلمین به خاطر غلبه بر مشرکان و نیازی به مداوا یا ترس از مشرکان نبود. وی مراد از یأس را در این آیه، یأس کفار از زوال بت پرستی تفسیر می‌کند. به نظر رشیدرضا منظور از «اکملت» یعنی دیگر حلال و حرامی نازل نمی‌شود(عبده و رشیدرضا، ۱۴۱۳هـ.ق: ۶/۱۳۰). منظور از «الیوم» یعنی «امروز، ای مؤمنان، واجباتم و حدودم و امر و نهیم و حلال و حرامم و تنزیلم را از آن کامل کردم و آنچه نازل کردم از آن در کتابم و بیانم و آنچه را برایتان روشن نمودم از آن به وسیله وحی بر زبان پیامبرم را کامل کردم و همه آن‌ها را برایتان به اتمام رساندم، پس بعد از آن زیاده و اضافه‌ای نیامد»(همان: ۶/۱۳۱).

رشیدرضا تمایل ندارد فضایل چشمگیری برای علی(ع) اثبات شود؛ با این که او را چهارمین پیشوای خود می‌داند، گویا می‌هراسد اگر در برابر مدارکی که امتیازات فوق‌العاده علی(ع) را اثبات می‌کند تسلیم شود، ممکن است در تنگنا قرار گیرد که چرا

علی(ع) را بر دیگران مقدم داشته است. از این رو، از بسیاری واقعیت‌های تاریخی چشم می‌پوشد و تا آنجا که بتواند به ایراد سند در این گونه احادیث می‌پردازد.

آیت‌الله جوادی در نقد رشیدرضا، یکی از غفلت‌های او را پذیرش این می‌داند دین و احکام در روز معینی کامل شد. به فرضی صحت، در نتیجه باید بپذیریم پیامبر اکرم بخش اعظم عمر شریفش را با دین ناقص گذراند و فقط در پایان عمر دین کاملی داشت. نزول احکام قرآن با نیازمندی‌های جامعه آن روز هماهنگ بود از این رو هیچ گاه نقص نداشت، مگر آن که اصل نیاز به نزول جدید رخت برنبد که دیگر حکمی نازل نمی‌شود. دین ناقص درباره پیامبر اکرم(ص) هرگز معنا ندارد، زیرا تدریج در نزول مربوط به امت است، و گرنه طبق برخی روایات، مجموع احکام دین سالی یک‌بار به صورت دفعی بر آن حضرت نازل می‌شد. چنان که به علی(ع) فرمود: «به راستی جبرائیل هر سال قرآن را به من عرضه می‌کرد و امسال دوبار بر من عرضه کرد، این را نشانه فرارسیدن مرگم می‌بینم» (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۶۰۷/۲۱).

اگر مانند رشیدرضا بپذیریم دین پس از نزول آیه بالا کامل شده، مستلزم این است که بعد از آن هیچ حکمی نازل نشده باشد، در حالی که پیامبر اکرم(ص) بیش از دو ماه پس از نزول این آیه زنده بود و در این دو ماه آیات و احکامی نازل شد (همان: ۶۳۰/۲۱). چنان که آیت‌الله جوادی معتقد است مقصود از کمال دین و تمام نعمت ولایتمداری غدیریان است و جز ولایت انسان کامل معصوم(ع) چیزی نمی‌تواند مایه کمال دین و تمام نعمت الهی باشد. ایشان روایتی را از «الدر المنثور» سیوطی نقل می‌کند: «هنگامی که رسول خدا(ص) علی(ع) را در روز غدیر نصب کرد، پس او را به ولایت ندا داد و جبرئیل(ع) هبوط کرد با این آیه، امروز دین را بر شما کامل گردانیدم» (همان). از دید صاحب تسنیم، پیغمبر(ص) در غدیر خم دست علی(ع) را از آن جهت بلند کرد که عصاره امامت و نماد آن بود نه به عنوان یک شخص؛ عید غدیر عید امامت است، نه فقط عید نصب یک فرد. در غدیر خم دین از نقص اتکا به پیغمبر اکرم(ص) خارج شد و به کمال اتکا به شخصیت حقوقی انسان‌های کامل معصوم و منصوص رسید (همان: ۶۳۴: ۲۱).

۴- آیه تبلیغ: «يا أَيُّهَا الرُّسُلُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَ

اللَّهُ يَعِصُكُمْ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ» (مائده/۶۷)؛ ای پیامبر، آنچه از طرف پروردگارت بر تو نازل شده است کاملاً (به مردم) برسان و اگر نکنی، رسالت او را انجام نداده‌ای. خداوند تو را از (خطرات احتمالی) مردم نگاه می‌دارد و خداوند جمعیت کافران (لجوج) را هدایت نمی‌کند.

این آیه اواخر عمر پیامبر اکرم (ص) در دهمین سال هجرت و حجه‌الوداع نازل شد. امین وحی به آن حضرت امر کرد که علی بن ابی طالب را به امامت و ولایت معرفی و منصوب کند. پس از نماز ظهر، پیامبر (ص) در خطابه‌اش فرمود: عمر من سپری شده است، نزدیک است که دعوت حق را لیبیک بگویم. من بر شما بر حسب آنچه به عهده دارم مسئول هستم. پس از اقرار گرفتن در مورد، دوزخ و بهشت و مرگ و قیامت، فرمود: من در میان شما دو چیز گران‌بها به امانت می‌گذارم، پس مواظب باشید که در مورد آن‌ها چگونه رفتار می‌کنید: کتاب خدا، قرآن و عترت و اهل بیتم. این دو از هم جدا نمی‌شوند تا در کنار حوض بر من وارد شوند. سپس دست علی (ع) را بالا برد و فرمود: هر کس من مولای اویم، این علی مولای اوست. این سخن را سه بار تکرار کرد و فرمود: بار خدایا، دوست بدار هر که او را دوست دارد و دشمن بدار هر کس او را دشمن دارد و یاری کن هر کس او را یاری کند و ذلیل و خوار گردان، هر کس او را ذلیل و خوار گرداند. در این هنگام همه به علی (ع) تبریک گفتند، پیش از همه ابوبکر و عمر بن خطاب گفتند: «بِخِ بَيْحٍ يَا ابْنَ أَبِي طَالِبٍ أَصَبَحَتْ مَوْلَايَ وَ مَوْلَا كُلِّ مُؤْمِنٍ وَ مُؤْمِنَةٍ». حسان ابن ثابت نیز درباره ولایت علی (ع) شعر سرود (امینی، ۱۴۲۰هـ.ق: ۱/۵۰).

برخی مفسران و اندیشمندان شاخص اهل سنت آیه تبلیغ را در شان علی (ع) دانسته‌اند (واحدی نیشابوری، ۱۴۱۴هـ.ق: ۱۶۴؛ نیشابوری، ۱۴۱۵هـ.ق: ۶۶/۲؛ ابی حاتم رازی، بی تا: ۱۷۲/۴؛ فخر رازی، ۱۴۱۲هـ.ق: ۴۸/۱۲؛ ابن حنبل، ۱۴۰۴هـ.ق: ۸۴/۲؛ شوشتری، ۱۳۷۸: ۲۳۱). برخی دیگر از مفسران عامه واقعه غدیر خم را مطرح نکردند یا روایات دیگری آوردند که به این آیه ارتباطی ندارند (طبری، بی تا: ۳۹۵/۶؛ آلوسی، ۱۴۱۷هـ.ق: ۲۸۲/۶).

صاحب المنار در تفسیر آیه تبلیغ می‌نویسد: مفسران سلف درباره زمان نزول این آیه

اختلاف نظر دارند، روایات دلالت دارد این آیه در اوایل اسلام نازل شده است. شیعه روایتی از امام محمدباقر(ع) نقل کرده‌اند که این آیه درباره خلافت علی بن ابی طالب است، اما حدیث «من کنت مولا فلهذا علی مولا» را احمد بن حنبل در مسند، ترمذی در سنن، نسائی در سنن، ابن ماجه و ذهبی در کتابشان نقل کرده‌اند و سندش موثق است. علت نقل این حدیث، شکایت و گلایه بعضی از صحابه به پیامبر(ص) درباره علی(ع) بود. پیامبر(ص) برای تبرئه وی این حدیث را نقل کرد. شیعه این روز را در ۱۸ ذی حجه جشن می‌گیرند، ولی اهل سنت معتقدند این حدیث بر خلافت و امامت علی(ع) دلالت ندارد، بلکه مراد از ولایت، نصرت و دوستی است و هیچ دلالتی بر مسئله امامت ندارد.

به باور رشیدرضا، کتاب و عترت دو جانشین پیامبرند و این آیه درباره تبلیغ عمومی در اوایل اسلام است. او در تفسیر این قسمت از آیه «و إن لم تفعل» می‌نویسد: یعنی اگر انجام ندهی این تبلیغ عمومی را به ویژه بر اهل کتاب، یا کتمان کنی از ترس از اذیت و تهمت، رسالت را ابلاغ نکرده‌ای. اکثر مفسران این معنا را قبول دارند. وی شش شبهه در این زمینه وارد کرده است که عبارتند از: ۱- عدم نص بر موضوع امامت ۲- عدم بیان رسول خدا(ص) ۳- عدم احتجاج علی(ع) به این آیه ۴- عدم تلاش برای به دست گرفتن قدرت ۵- این آیه در اوایل بعثت نازل شده است و مربوط به بعثت است ۶- ساختگی بودن روایات مربوط به امامت(عبده و رشیدرضا، ۱۴۱۳ هـ.ق: ۳۸۲/۶).

آیت الله جوادی سخن رشیدرضا را ناتمام تلقی می‌کند، زیرا پیامبر(ص) در غدیر خم پس از ارائه اصول و خطوط کلی دین و خواندن آیه «النبی اولى بالمؤمنین من انفسهم»(احزاب/۶) از مردم اقرار گرفت که نسبت به مسلمانان از جان و مال آنها سزاوارتر است، آنگاه فرمود: «من کنت مولا فلهذا علی مولا». بنابراین ولایت در حدیث غدیر به معنای سرپرستی است، نه نصرت و محبت، و گرنه پیامبر(ص) می‌بایست پیش از حدیث غدیر آیه «المؤمنون و المؤمنات بعضهم اولیاء بعض»(توبه/۷۱) را تلاوت می‌کرد که ولاء در آن ولایت نصرت و محبت است، نه سرپرستی(جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۲۳/۲۷۹).

هم چنین ایشان سخن رشیدرضا را که این آیه مربوط به ابلاغ اصل دین است و در اوایل بعثت در مکه نازل، ولی در سوره مائده گنجانیده شده است، نفی می‌کند. قرار

گرفتن آیه مکی در سوره مدنی و برعکس آن ثبوتاً ممکن است، ولی چون خلاف قاعده است، اثبات آن دلیل محکمی می‌طلبد که در اینجا نیست. گذشته از آن که در مورد آیه مورد بحث، شواهد متعدد گویاست که نمی‌تواند در اوایل بعثت نازل شده باشد. راز عدم پذیرش این شواهد و استدلال به آن‌ها از سوی رشیدرضا آن است که عمل به مقتضای آن‌ها با دیدگاه کلامی اش تعارض دارد.

به نظر آیت‌الله جوادی، احتمال این که مراد از «ما أنزلَ الیک» مجموع دین باشد، مردود است و از تحلیل قرائن روشن می‌شود که مراد از آن بعضی از اصول دین با دو ویژگی است: ۱- به قدری مهم است که اگر پیامبر(ص) آن را ابلاغ نکند، گویا اصل دین را نرسانده است «وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ» (مائده/۶۷) ۲- پیامبر(ص) چون در ابلاغش هراس داشت تعلل می‌ورزید، از این رو خدا حفظ از خطرات را به وی وعده داد «وَاللَّهُ يَعِصَمُكَ مِنَ النَّاسِ». بی‌گمان چنین مسئله مهمی، جز ولایت و جانشینی پیامبر(ص) نخواهد بود، زیرا تنها تعیین و ابلاغ جانشین پیامبر(ص) این دو ویژگی مهم را دارد (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۲۳/۲۸۹).

آیت‌الله جوادی برخلاف رشیدرضا این آیه را ناظر به مسائل اهل کتاب نمی‌داند، زیرا بسیاری از مسائل آنان پیش از نزول این آیه در سوره‌های مدنی نازل و بدون حساسیت ابلاغ شده بود. نیز مضمون آیه فرمانی درباره منافقان نبود، چراکه آیاتی که منافقان را نکوهش می‌کنند، پیش‌تر نازل شده بودند و پیامبر(ص) آن‌ها را بدون هراس ابلاغ کرد. هم‌چنین این آیه دربارهٔ مشرکان نیست، زیرا پیامبر(ص) بارها با آیات توحید با آنان احتجاج کرده بود و پس از فتح مکه بت‌های آنان را شکست (همان: ۲۳/۲۷۹).

رشیدرضا سیاق این آیه را با آیه قبل و بعد یکی می‌داند، در حالی که آیت‌الله جوادی آن را نفی می‌کند، چون موضوع آیه مورد بحث با آیات قبل و بعد که دربارهٔ یهود است، فرق دارد. به علاوه در زمان نزول آیه یهودیان قدرت چندانی نداشتند. پیروزی بی‌سابقه اسلام سبب کوچ یهودیان مقتدر از مدینه بود، بنابراین استیلای اسلام در حجاز و تصدی رهبری جامعه به وسیله منصوبان الهی، مجالی برای ترس فعلی و آینده از یهود نبود (همان: ۲۳/۲۸۲). پس سیاق این آیه با ماقبل و بعد تفاوت دارد.

۵- آیه ولایت: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (مائده/۵۵)؛ همانا سرپرست شما خدا و پیامبرش است و کسانی که ایمان آوردند و نماز را اقامه می کنند و در حال رکوع صدقه می دهند.

غالب دانشمندان و مفسران اهل سنت، این آیه را در شأن علی (ع) می دانند. علامه امینی ۶۶ نفر از دانشمندان اهل حدیث و استوانه های روایی اهل سنت را با نام و نشانی دقیق کتاب هایشان فهرست کرده است (امینی، ۱۴۲۰ هـ ق: ۳/۱۶۲). مفسران اهل سنت نیز بر این مطلب صحه گذارده اند (آلوسی، ۱۴۱۷ هـ ق: ۴/۲۴۵؛ عسقلانی، بی تا: ۱/۶۴۹؛ طبرسی، بی تا: ۱۸۶/۶).

به نظر رشیدرضا در این جا معنای حقیقی رکوع مراد نیست، بلکه معنای مجازی است یعنی خضوع در برابر عظمت پروردگار یا خضوعی که در اثر فقر یا مسائل دیگر پدید می آید. او معتقد است رکوع به معنای خضوع یا ضعف است، زیرا در «اساس البلاغه» نقل شده عرب هر کس را که به خداوند ایمان داشت و بت نمی پرستید، راکع می نامید که مجازاً به معنای ضعف نیز به کار می رود. پس معنای آیه چنین است: اولیا و یاوران شما یهود و نصارا و منافقین نیستند، بلکه خدا و رسول اویند و آن مؤمنین که نماز به پا می دارند، زکات می پردازند و در این احوال خاضع هستند یا آنان که زکات می دهند در حالی که خود فقیر و تنگ دستند؛ بنابراین ناصر فقط خداست و ولایت رسول و مؤمنین تبع ولایت خداست. رشیدرضا بر این باور است که ولایت در این آیه به معنای ولایت در نصرت است. تنها دلیل او دلیل سیاق است (عبده و رشیدرضا، ۱۴۱۳ هـ ق: ۶/۴۴۳). هم چنین مراد از «الذین آمنوا» مؤمنان راستین اند. تنها اشکال رشیدرضا بر دیدگاه شیعه، تعبیر «الذین آمنوا»ی جمع به مفرد است که در کلام فصحای عرب به کار نمی رود، چه برسد به قرآن که کلام خداست.

آیت الله جوادی این آیه را در شأن علی (ع) می داند: «مفسران بزرگی هم چون احمدبن حنبل، نسایی، طبری، طبرانی، عبدالله بن حمید و... به نقل این روایت پرداخته اند و هیچ یک در آن خدشه ای وارد نکردند. ائمه حدیث و متکلمان برجسته نیز جملگی صدور این روایات را از ناحیه مقدسه حضرت ختمی مرتبت مسلم دانسته اند، پس شکی نیست که تنها مصداق آیه مورد بحث امیر مؤمنان (ع) است» (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۲۳/۱۴۴). وی قول

رشیدرضا را که «ولایت در آیه مورد بحث، به معنای نصرت است» چنین رد می‌کند:
 اولاً: در جایی می‌توان به قرینه سیاق تمسک جست که آیات با هم نازل شده باشند، ولی آن‌جا که آیه‌ای جدا نازل شده، هرچند در پی آن قرار گرفته باشد، نمی‌توان به سیاق استناد کرد، زیرا کلام مستقلی است و برای فهم آن، در نظر گرفتن ارتباطش با آیات قبل لازم نیست. نزول مورد بحث در زمانی غیر از نزول آیات پیشین است، زیرا برای آن‌ها شأن نزولی ذکر کرده‌اند و برای این آیه شأن نزولی دیگر که خود نشانه تعدد نزول است.

ثانیاً: قرینه سیاق وقتی در معنای آیه موثر است که قرینه‌ای برخلافش نداشته باشیم. از آن‌جا که با بررسی خود آیه فهمیدیم، ولایت نمی‌تواند به معنای ولایت در نصرت باشد، سیاق نمی‌تواند تاثیرگذار در معنا باشد.

ثالثاً: پیامبر (ص) در غدیر خم نیز پیش از معرفی امیرالمؤمنین (ع) به استناد آیه «پیامبر نسبت به مؤمنان از خودشان سزاوارتر است» (احزاب/۶) و جمله «الستُ اولى بِکم من انفسِهِم» از سرپرستی خود بر جامعه اسلامی سوال کرد، نه از محب و ناصر بودن. پس از اقرار گرفتن فرمود: «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ». این نکته نشان‌دهنده ولایت در معنای ولی و سرپرست است (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۲۳/۱۲۲-۱۱۷).

آیت‌الله جوادی در پاسخ به این که «الذین آمنوا» جمع است و در کلام فصیحی عرب به کار نمی‌رود، این‌گونه استناد می‌کند که اصولاً لفظ جمع باشد یا مفرد، در مفهوم خود استعمال می‌شود نه در خارج و مصداق، اما مصداق لفظ جمع در خارج گاهی جمع‌اند و گاهی فرد. گواه این مطلب در قرآن نیز هست، چه در فضایل اخلاقی چه در رذائل آن. در آیه مباحله نیز دو واژه «انفسنا» و «نساتنا» جمع هستند، ولی مصداق خارجی آن علی (ع) و زهرا (س) هستند. اهل تسنن نیز خلیفه اول را مصداق آیه «لَا يَأْتِلُ اُولُو الْفَضْلِ مِنْكُمْ» می‌دانند (نور/۲۲)، در حالی که لفظ «اولوا» جمع است. پس میان استعمال و تطبیق فرق است و مسیر این دو از هم جدا. در آیه ولایت اگرچه مبتدا (ولی) مفرد، اما خبر (الذین آمنوا) جمع است، ولی چون مصداق آن واحد است، این خبر نیز چونان مفرد است اگر چه لفظ آن جمع است (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۲۳/۱۲۶).

نکته دیگر آن که بیشتر روایان این آیه از صحابه یا تابعین هستند. اگر این شیوه

استعمال لغت عرب جایز نبود و طبع عربی آن را نمی‌پذیرفت، عرب آن روز در مقام اعتراض برمی‌آمد، حال آن‌که هزاران نفر از صحابه و تابعان بر این گونه استعمال اعتراضی نداشتند (همان: ۱۲۷/۲۳).

آیت‌الله جوادی دو اشکال بر استدلال رشیدرضا که «راکعون» را به معنای خضوع یا ضعف می‌داند، وارد کرده است: اول، صاحب المنار در استدلال به عمومیت آیه گفته بود طبق برخی نقل‌ها، هنگام نزول آیه گروهی در حال نماز بودند، دسته‌ای در حال رکوع و دسته‌ای مشغول پرداخت زکات، ولی اینجا برای این که از تطبیق آیه بر امیرالمؤمنین خودداری کند، راکعون را به معنای خاضعون دانسته است. دوم، او در جمله «و هم راکعون» حال و ظاهر جمله حالیه است، یعنی در حال رکوع زکات می‌پردازند. کلمه رکوع به صورت فعل و اسمی در آیات دیگری از قرآن نیز به کار رفته که در بیشتر موارد، مراد رکنی از ارکان نماز است، مگر در جایی که قرینه‌ای در کار باشد که رکوع را به معنای انحنای بدن بدانیم. در این آیه هیچ قرینه‌ای وجود ندارد (همان: ۱۲۸).

۶- آیه سقایه‌الحاج: «أَجْعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَ عِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ أَمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ جَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَوُونَ عِنْدَ اللَّهِ وَ اللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» (توبه/۱۹)؛ آیا آب‌دادن به حاجیان و آبادسازی مسجدالحرام را همانند (ایمان و عمل) کسی قرار داده‌اید که به خدا و روز واپسین ایمان آورده و در راه خدا جهاد کرده؟ (هرگز این دو) در نزد خدا یکسان نیستند و خدا گروه ستمکاران را هدایت نمی‌کند.

این آیه در شان عباس، شیهه و علی (ع) نازل شده است. عباس به سقایت حاجیان افتخار می‌کرد، شیهه به تعمیر مسجدالحرام و علی (ع) به ایمان و جهاد در راه خدا. عباس خشمگین به سراغ پیامبر (ص) رفت و گفت: آیا نمی‌بینی علی چگونه با من سخن می‌گوید؟ پیامبر (ص) علی (ع) را احضار کرد و فرمود: چرا این گونه با عمومیت عباس سخن می‌گویی؟ علی (ع) فرمود: حقیقتی بود که بیان ساختم، در برابر گفتار حق هر کس می‌خواهد ناراحت شود و هر کس می‌خواهد خشنود شود. جبرئیل نازل شد و فرمود: ای محمد، پروردگارت به تو سلام می‌رساند و می‌فرماید: این آیه را بر آن‌ها تلاوت کن. این آیه در شان علی (ع) نازل شده است و از فضائل ارزشمند او یاد می‌کند و ایمان و جهاد در

راه خدا را برتر از خدمات دوران شرک که فاقد ارزش معنوی است می‌داند (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۲۷۲/۹؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵هـ.ق: ۱۹۳/۲).

این روایت با همین مضمون و اندکی تفاوت در کتاب‌های اهل سنت نقل شده است، اما تعصب صاحب المنار باعث شده به کثری برود، این فضیلت علی (ع) را کتمان کند. اوروایت معروف ذکر شده را به کلی کنار گذارد و روایت دیگری که با محتوای آیات منطبق نیست معتبر دانست یعنی حدیثی که نعمان بن بشیر نقل کرده است: در میان جمعی از صحابه نشسته بودیم، یکی از آن‌ها گفت: من بعد از اسلام، عملی بالاتر از این نمی‌دانم که حاجیان خانه خدا را سیراب کنم. دیگری گفت: عمران مسجد الحرام از هر عملی بالاتر است. سومی گفت: جهاد در راه خدا از آنچه گفتید بالاتر است. عُمر آن‌ها را از گفتگو کردن نهی کرد و گفت: صدای خود را کنار منبر رسول خدا بلند نکنید. آن روز جمعه بود، هنگامی که نماز جمعه را خواندم، نزد رسول خدا (ص) رفتم و از او درباره این موضوع سوال کردم، در این موقع این آیه نازل شد (عبده و رشیدرضا، ۱۴۱۳هـ.ق: ۲۱۵/۱۰). البته رشیدرضا اشاره‌ای کوتاه به شان نزول ذکر شده در ابتدا نموده است، ولی در پایان می‌نویسد: روایت نقل شده از ابوجعفر بن جریر از کعب القرظی است که گفت: طلحه بن شیبه از بنی عبدالدار و عباس بن عبدالمطلب و علی بن ابیطالب، با هم تفاخر می‌کردند. طلحه گفت: من همیشه کنار کعبه هستم و کلیدهای آن نزد من است، اگر بخواهم می‌توانم در آن بیتوته کنم. عباس بن عبدالمطلب گفت: من صاحب منصب سقایت حجاج هستم و عمارت مسجد الحرام را انجام داده‌ام، اگر بخواهم می‌توانم در آن بیتوته کنم. سپس علی بن ابیطالب گفت: من شش ماه قبل از مردم به سمت قبله نماز خواندم، من صاحب جهاد هستم. سپس خداوند این آیه را نازل کرد. وی در پایان این شان نزول این روایات را نامعتبر می‌داند که سبب نزول واقعی نیستند (همان: ۲۱۶).

آیت الله جوادی روایات رشیدرضا را با آیه مورد بحث ناسازگار و غیرقابل اعتنا می‌داند. ادله بطلان روایت ذکر شده از نظر ایشان چنین است:

اول، در آیه فوق میان جهاد، سقایه الحجاج و عمران مسجد الحرام مقایسه نشده است، بلکه در یک سو سقایت حجاج و عمران مسجد الحرام قرار گرفته و در سویی دیگر ایمان

به خدا و روز رستاخیز و جهاد در راه خدا. این نشان می‌دهد افرادی که آن اعمال را که در دوران جاهلیت انجام داده بودند، آن را با ایمان و جهاد مقایسه می‌کردند؛ قرآن صریحاً به نابرابری این دو حکم داد. دوم، جمله «والله لا یهدی القوم الظالمین» نشان می‌دهد که اعمال گروه اول، توأم با ظلم بوده و این در صورتی است که در حال شرک واقع شده باشد، چه این که قرآن می‌فرماید: «به راستی شرک ظلم بزرگی است» (لقمان/۱۳). سوم، آیه مورد بحث می‌گوید: کسانی که ایمان آوردند، هجرت کردند و جهاد نمودند مقام والاتری دارند، مفهومش این است از کسانی که ایمان و هجرت و جهاد نداشتند برترند و در این جا با حدیث نعمان سازش ندارد، زیرا گفتگو کنندگان طبق آن حدیث همه از مؤمنان بودند و شاید در مهاجرت و جهاد شرکت داشتند (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۴۳۹/۲۷).

۷- آیه لیله المیبت: «مِنَ النَّاسِ مَن یَشْرِی نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَ اللَّهُ رَئُوفٌ بِالْعِبَادِ» (بقره/۲۰۷)؛ بعضی از مردم جان خود را در برابر خوشنودی خدا می‌فروشدند و خدا نسبت به بندگان رؤوف و مهربان است.

ثعلبی، مفسر مشهور اهل سنت می‌نویسد: پیامبر (ص) هنگام مهاجرت برای ادای دین‌های و امانت‌ها علی (ع) را به جای خویش قرار داد. نیز شبی که مشرکان خانه‌اش را محاصره کردند، دستور داد علی (ع) در بسترش بخوابد. به همین دلیل آن شب تاریخی را لیله المیبت می‌نامند (نقل از: مکارم شیرازی، ۱۳۶۶: ۷۸/۲). ابن ابی‌الحدید در شرح نهج‌البلاغه، یکی از بزرگ‌ترین فضائل علی (ع) را خوابیدن در بستر پیامبر (ص) می‌داند. این مسئله به قدری اهمیت دارد که معاویه چنان از این فضیلت ناراحت بود که سمره بن جندب را با چهارصد هزار درهم تطمیع کرد که بگوید این آیه درباره عبدالرحمان بن ملجم، قاتل علی (ع) نازل شده است (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۸ هـ.ق: ۲۶۲/۱۳).

محمد عبده هیچ اشاره‌ای به شأن نزول این آیه نکرده است و آن را مقابل آیه قبل قرار می‌دهد: «هنگامی که به آن‌ها گفته شود، از خدا بترسید، لجاجت و تعصب آن‌ها را به گناه می‌کشاند، آتش دوزخ برای آن‌ها کافی است، چه بد جایگاهی است» (بقره/۲۰۶). از نظر عبده در آیه ۲۰۷ سوره بقره، خداوند اهل ایمان را توصیف می‌کند که ادعایی ندارند، زیرا کسی که جانش را در راه خدا می‌فروشد، می‌داند که خدا نعمت بالاتری را به او

می‌بخشد. مفسر المنار سپس آیه‌ای را به عنوان شاهد ذکر می‌کند: «به راستی خداوند از مؤمنین جان‌ها و اموالشان را خریداری می‌کند و (در برابرش) بهشت برای آنان است. بشارت باد بر شما به داد و ستدی که با خداوند کرده‌اید» (توبه/۱۱۱). این خرید و فروش انجام نمی‌شود مگر این که مؤمن جان و مالش را در راه خدا ببخشد و خداوند نمی‌خواهد مؤمن در این دنیا خود را پست گرداند.

آیت‌الله جوادی به تواتر روایاتی از شیعه و اهل سنت استناد می‌کند که این آیه را در شأن علی(ع) دانسته‌اند. به زعم ایشان، ممکن است امور متعددی سبب نزول یک آیه شوند، ولی در مقام اثبات به دلیل معتبر نیاز است. بر فرض تعدد اسباب نزول، ممکن است مصادیق آیه نازل شده یکسان نباشد، یعنی تشکیک در مصداق باشد نه مفهوم، به طوری که برخی از آن مصادیق، افضل و اکمل از مصداق‌های دیگر باشند. رخداد لیل‌المیّت از این قبیل است یعنی خواه شأن نزول آیه مورد بحث متعدد یا واحد باشد ممکن است بر مصادیق دیگر قابل تطبیق باشد، آنچه به علی(ع) بازمی‌گردد با ابوذر و صهیب و مقداد و هر مجاهد نستوه دیگر قابل قیاس نیست. انطباق این آیه بر علی(ع) نظیر تصدیق خداوند نسبت به رویای صادق حضرت ابراهیم بود، زیرا امیر مؤمنان(ع) کمال آمادگی را برای بذل جان در قبال دستور پیامبر داشت، همان‌طور که حضرت اسماعیل این آمادگی محض را ارائه کرد. ایشان آیات مربوط به امیر مؤمنان(ع) را به سه دسته تقسیم می‌کند: برخی راجع به عصمت و طهارت، بعضی راجع به امامت و بعضی راجع به فضیلت ممتاز آن حضرت است که ملازم با امامت نیست. محتوای آیه مورد بحث از قسم سوم است، گرچه با وجود چنین شخصیتی منصب امامت به دیگری نمی‌رسید(جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۲۵۷/۱۰).

نتیجه گیری

آیات متعددی از قرآن به مسأله امامت و ولایت پرداخته است. مفسران و متکلمان شیعه از این آیات برای اثبات امامت و جانشینی علی(ع) و اهل بیت پیامبر(ص) بهره جسته‌اند. در مقابل برخی مفسران اهل سنت مانند محمد عبده و رشیدرضا در تفسیر المنار شبهاتی در زمینه استدلال شیعه مطرح کرده‌اند. این مسئله متکلمان و مفسران شیعه را بر آن داشت تا برای اثبات و دلالت آیات ولایت بر امام علی(ع) پاسخی به شبهات طرح شده بدهند، تفسیر گران قدر تسنیم گامی در این راه است. در تفسیر مفسران شیعه، هفت آیه در ده جزء اول قرآن که بررسی کرده‌ایم دلالت روشنی بر امامت و ولایت امام علی(ع) و اهل بیت نبی(ص) دارد، تفسیر و تحلیل علمای اهل سنت از این آیات به گونه‌ای است که دلالت صریح آیات بر جانشینی و امامت امام علی(ع) و فرزندان او ندارد، گرچه فضل و کمال خاندان رسول(ص) موضوع دیگری است. المنار ذیل تفسیر این هفت آیه شبهاتی بر دیدگاه شیعه وارد کرده که تفسیر تسنیم به یکایک این شبهات پاسخ داده است. این پاسخ‌ها تفسیری، روایی، تاریخی، کلامی و عقلی است.

فهرست منابع

۱. ابن ابی الحدید، عزالدین (۱۳۷۸ه.ق)، شرح نهج البلاغه، تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دار احیاء الکتب العربیه.
۲. ابن اثیر جزری، ابوالسعادات مبارک بن ابی‌الکرم محمد (۱۳۸۵)، النهایه فی غریب‌الحدیث والاثیر، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
۳. ابن حنبل، احمد (۱۴۰۴ه.ق)، مسند، به تحقیق احمد محمدشاکر، مصر: دارالمعارف.
۴. ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۷۶ه.ق)، مناقب آل ابی‌طالب، قم: المکتبه‌الحیدریه.
۵. ابن عساکر، ابوالقاسم علی بن حسن بن هبه‌الله شافعی دمشقی (۱۴۱۵ه.ق)، تاریخ مدینه دمشق، اصفهان: دارالفکر.
۶. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ه.ق)، تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۷. ابن ماجه، محمد بن یزید (۱۴۰۷ه.ق)، سنن، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۸. ابن منظور، ابی‌الفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم (بی‌تا)، لسان‌العرب، بیروت: دار صادر.
۹. ابی‌حاتم رازی، داوود بن مهران حنظلی (بی‌تا)، تفسیر القرآن العظیم، ریاض: مکتبه نزار مصطفی‌الیاثر.
۱۰. ابی‌داود سجستانی، سلیمان بن اشعث بن عمر الازدی (بی‌تا)، سنن، بیروت: مکتبه‌العصریه.
۱۱. امینی، عبدالحسین (۱۴۲۰ه.ق)، الغدیر فی‌الکتاب و السنه و الادب، قم: موسسه تحقیقات و نشر معارف اهل‌بیت.
۱۲. آلوسی، محمود افندی (۱۴۱۷ه.ق)، روح‌المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و سبع‌المثانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۳. بحرانی، سید هاشم (۱۴۲۲ه.ق)، غایه‌المرام و حجه‌الخصام فی تعیین‌الامام من طریق‌الخاص و العام، بیروت: موسسه تاریخ‌العربی.
۱۴. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۷ه.ق)، صحیح، بیروت: دارالقلم.
۱۵. بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل وحید (۱۳۸۹)، حاشیه مجمع‌الفائده و البرهان، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۶. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ه.ق)، انوارالتزیل و اسرارالتاویل، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۷. ترمذی، محمد بن عیسی (بی‌تا)، سنن، به تحقیق احمد محمد شاکر، بیروت: دارالکتب العلمیه.

۱۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۲)، تفسیر تسنیم، قم: اسراء.
۱۹. حسکائی، عبیدالله بن احمد (بی تا)، شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، بیروت: وزارت فرهنگ و ارشاد.
۲۰. خطیب بغدادی، احمد بن علی دراسه (بی تا)، تاریخ بغداد او مدینه السلام، بیروت: دارالکتب الاسلامی.
۲۱. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین (۱۳۷۹)، معجم المفردات الفاظ القرآن، بیروت: مطبعه التقدم العربی.
۲۲. شُبر، سید عبدالله (۱۳۶۹)، الانوار اللامعه فی شرح زیاره الجامعه، قم: عاشورا.
۲۳. شوشتری، جعفر (۱۳۷۸)، الخصائص الحسنه، تهران: آرام دل.
۲۴. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی (۱۳۷۶)، الهدایه، قم: موسسه امام هادی (ع) (۱۳۸۰)، علل الشرایع، قم: مکتبه الداوری.
۲۵. صفی پورشیرازی، عبدالرحیم عبدالکریم (۱۳۹۳)، منتهی العرب، تهران: دانشگاه تهران.
۲۶. طباطبائی، محمد حسین (۱۳۸۸)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
۲۷. طبری، محمد بن جریر (بی تا)، جامع البیان عن تفسیر القرآن، مصر: مطبعه المیمنه — (۱۴۰۸.ه.ق)، تاریخ الرسل و الملوک (تاریخ طبری)، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۸. طوسی، محمد بن الحسن (۱۳۸۲)، تلخیص الشافی، قم: مجبین.
۲۹. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵.ه.ق)، نور الثقلین، قم: اسماعیلیان.
۳۰. عسقلانی، ابن حجر (۱۳۷۹)، فتح الباری فی شرح صحیح البخاری، بیروت: دارالمعرفه بی تا.
۳۱. عیاشی، محمد بن مسعود (بی تا)، تفسیر عیاشی، تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.
۳۲. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۲.ه.ق)، تفسیر مفاتیح الغیب، بیروت: دارالمعرفه.
۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳)، الکافی، به تصحیح علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۴. مجلسی (بی تا)، بحار الانوار الجامعه الدرر اخبار ائمه الاطهار، بیروت: دارالکتب الاسلامیه.
۳۵. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۶۶)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۶. نسایی، احمد بن شعیب (۱۴۰۸.ه.ق)، سنن، با شرح سیوطی و حاشیه سندی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳۷. نیشابوری، ابو عبدالله (۱۴۰۹.ه.ق)، المستدرک علی الصحیحین، بیروت: دارالمعرفه.

۳۸. واحدی نیشابوری، ابوالحسن علی بن احمد (۱۴۱۴.ه.ق)، اسباب‌النزول، بیروت: دارالکتب‌العلمیه.

مقالات

۳۹. خدیجه احمدی بیغش و طاهره محسنی، فلسفه وجود و ویژگی های امام از دیدگاه تفاسیر فریقین، فصلنامه مطالعات قرآنی، شماره ۳۵، ۳۰۷-۳۲۹

Bibliography:

40. Ibnabī al-Ahidād, Ezzeddin (1378 AH), Nahj al-Balagh's commentary, correction by Mohammad Abolfazl Ebrahim, Beirut: Dari Ehya, Electrabullah.
41. Abnathur Teshri, Abol-Sa'adat Mobarakbn Abilarkrom Mohammed (2006), Alnhaye Phi Gribalh Hadith Valaasr, Qom: World Center of Islamic Sciences.
42. Ibn Hanbal, Ahmad (1404 AH), Mussand, to the research of Ahmad Mohammad Shaqir, Egypt: The Encyclopedia.
43. Ibnshahr Ashoub, Mohammad bin Ali (1376 AH), Mangibeb Alabayt-olib, Qom: Al-Mektah-al-Haidariyah.
44. Abbasaker, Abolqasem Aliban Hassanbn Hayballah Shafei Damshahi (1415 AH), History of the Medina of Damascus, Isfahan: Dar al-Fakr.
45. Ibn Kathir, Isma'il Bonn Umar (1419 AH), Al-Quran al-Aqim's commentary, Beirut: The book of tales.
46. Ibnmajah, Mohammad bin Yazid (1407 AH), Traun, Beirut: The book of the poetry.
47. Ibn Mindsour, Abil Fazl Jamal al-Din Mohammad bin Makhram (Beata), Azan al-Arab, Beirut: Exported.
48. Abyhmat Razi, Dawood bin Mehran Hanazali (Bita), Al-Quran al-Aqim's commentary, Riyadh: Maktobe Nazar Mostafa Elyaz.
49. Ayyidod Sjestani, Sulimanbn Ash'at Bin Umar al-Azadi (Beata), Sanaan, Beirut: Maktabl-e Asriya.
50. Amini, Abdul Hussein (1420 AH), al-Ghadir Fiqattab and al-Sunnah valadeb, Qom: Ahlulbayt Research and Publishing Institute.
51. Alousi, Mahmoud Afandi (1417 AH), Rawalmayani Fayt-t'ytsir al-Quran al-Azim and Sai'al-Matsani, Qom: Islamic Printing Office.
52. Critical, Seyyed Hashem (1422 AH), Honors and Immigrants to My El-Amam through Al Khaza Valham, Beirut: Al-Taariq Al-Arabi Institute.
53. Bukhari, Mohammad bin Isma'il (1407 AH), Sahih, Beirut: Dar al-Khalam.
54. Behbahani, Mohammad Bagherbn Mohammad Akmal Vahid (2010), Assembly of the Assembly and Al-Burhan, Qom: Society of Teachers in the Qom Seminary.
55. Baydawi, Abdullah bin Umar (1418 AH), Anwaraltanzil and Sarwaraltawil, Beirut: Dar al-'Arta al-Arabi.
56. Thermesi, Mohammad bin Isa (Beata), Traine, to the research by Ahmed

- Mohammad Shakir, Beirut: Dar al-Kabul al-Ma'mieh.
57. Javadi Amoli, Abdullah (1392), Tonsenim Commentary, Qom: Asra.
58. Hasakani, Obeid Al-Bolbān Ahmad (Beata), Evidence of Al-Nazeel Al-Fattail, Beirut: Ministry of Culture and Guidance.
59. Khatib Baghdadi, Ahmed ibn Ali on Beata, Baghdad History of Madinah al-Islam, Beirut: Dar al-Kabul Eslami.
60. Ragheb Isfahani, Abolqasem Hussein (2000), Maqim al-Mafaradat al-Faqah al-Quran, Beirut: مطبعة التقدم العربی.
61. Shabr, Sayyid Abdullah (1369), Al-Anwar Al-Alamafi Description of Ziyarah al-Qaim, Qom: Ashura.
62. Shooshtari, Ja'far (1999), Al-Hanseal al-Hassaneh, Tehran: A quiet heart.
63. Saduq, Mohammad bin Aliban Hosseinbn Musa (1998), Alhadayee, Qom: Imam Hadi (AS) Institute (2001), Alam al-Sharqiyah, Qom: Maktab al-Dawari.
64. Safi Pourshirazi, Abdolrahim Abdolkarim (1393), Menthehalyar, Tehran: Tehran University.
65. Tabatabaei, Mohammad Hossein (2009), Al-Mizan Fatehsari Al-Quran, Qom: Islamic Publications Office, Teachers Society.
66. Tabari, Mohammad bin Jarir (Beata), Jalalibian al-Tutazari al-Qur'an, Egypt: Medieval Al-Mindha (1408 AH), The History of Islam and Al-Muluk (Tabari date), Beirut: A booklet.
67. Tusi, Mohammad bin al-Hassan (2003), Talzan-e-Shafi, Qom: Observer.
68. Hawizi Wedding, Abdol-ibn Juma (1415 AH), Nur al-Qal'īn, Qom: The Ism â l'.
69. Assalqani, Ibn Hajar (1379), Fathallari fi Description of Sahih al-Bukhari, Beirut: Dar Al-Marafa Bey)
70. Orgy, Mohammad bin Masoud (Beata), Orgy commentary, Tehran: Maktab al-Almayyah al-Islam.
71. Fakhr Razi, Mohammad bin Omar (1412 AH), A commentary on Haghhibib, Beirut: Daralamarrofa.
72. Kellini, Mohammad bin Yaghoub (1363), al-Kafi, corrected by Ali Akbar Ghaffari, Tehran: Dar al-Kastallah.
73. Majlesi (Beata), Baharalanwar Al-Jamieh Al-Durr News of the Immaculate Conception, Beirut: Dar al-Kattallahlamyiah.
74. Makarem Shirazi, Nasser (1366), Sample Commentary, Tehran: Dar al-Kastallah.
75. Nasayias, Ahmad ibn Shoaib (1408 AH), Trahen, with descriptions of Siouti and the Sindi border, Beirut: Daralketball allegory.
76. Neyshabouri, Abu Abdullah (1409 AH), Al-Mastadrak Ali-al-Sahihin, Beirut: Daralamarrofa.
77. Neyshaburi Unit, Abolhassan Ali ibn Ahmad (1414 AH), Asbabal-Nazwal, Beirut: Dar Al-Qalamyah.

واکاوی حمل امانت از سوی انسان در آیه امانت

علی اصغر تجری^۱

چکیده

یکی از موضوعات کلامی، ویژگی‌ها و قابلیت‌هایی است که بر اساس برخی از آیات قرآن برای انسان ذکر می‌شود، بر همین اساس بسیاری از متکلمان و مفسران مقام خلیفه الهی، تکریم الهی و امانت دار خدا بودن را برای انسان بر می‌شمارند. در خصوص ویژگی «امانت داری» انسان و اینکه منظور از «حمل امانت» از سوی انسان که در آیه ۷۲ سوره احزاب به آن اشاره شده چه می‌باشد، دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد. مهمترین آنها دو دیدگاهی است که کاملاً در برابر هم قرار دارند، یکی دیدگاه مشهور و رایج در دوره معاصر، که حمل امانت را به «امانت داری» انسان معنا می‌کند و آیه را دلیل ارجمندی و ظرفیت وجودی انسان، می‌داند و دیگری دیدگاهی که حمل امانت را به «خیانت در امانت» از جانب انسان، معنا می‌کند و آیه را در مقام تنقیص و بیان یکی از ابعاد منفی انسان معنا می‌کند. در این نوشتار، از طریق معناشناسی واژگان کلیدی آیه، به ویژه واژه «حمل» مضاف به «امانت» و با روش تجزیه و تحلیل محتوایی آیه و استفاده از قراین و شواهدی که در سیاق آیه و موارد دیگر قرآن وجود دارد، برداشت دوم متعین و یا لا اقل ترجیح پیدا کرده است.

واژگان کلیدی

انسان، حمل امانت، اشفاق، ظلوم، جهول.

۱. عضو هیأت علمی و استادیار دانشگاه آزاد اسلامی قم.

طرح مسأله

متکلمان و مفسران بر اساس آیات قرآن عناوین و مقاماتی مانند عنوان خلیفه‌اللهی، اشرف مخلوقات و مکرم در گاه الهی بودن را برای انسان بر می‌شمارند، عناوین و ویژگی‌هایی که بازگوکننده جایگاه انسان نزد باری تعالی و بیان‌کننده ظرفیتهای سترگ وجودی او می‌باشد. یکی از این عناوین و ویژگی‌ها که در دوره معاصر رواج فراوان دارد موضوع "امانت دار خدا بودن" انسان است که از نسبت "حمل امانت" به انسان در آیه ۷۲ سوره احزاب، استنباط شده است. "حمل امانت" از سوی انسان به این معنا و مفهوم که انسان "امانت الهی" را پذیرفت و در نتیجه "امانت دار خدا" گشت، در عصر اخیر مورد اقبال و توجه ویژه قرار گرفته است و شاید رواج اندیشه‌های اومانیمی و انسان‌گرایانه در جهان معاصر، بی‌تأثیر در فراوانی بکارگیری این عنوان در مورد انسان نباشد. خداوند در این آیه می‌فرماید: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا». پرسش اصلی در این مقاله این است که «حمل امانت» که در آیه به انسان نسبت داده شده و آسمانها و زمین و کوه‌ها و به عبارت دیگر، موجودات دیگر از حمل آن خود داری کردند، به چه معنا و مفهوم می‌باشد؟ آیا قرآن در این آیه در صدد بیان یکی از افتخارات و امتیازات انسان نسبت به سایر موجودات می‌باشد و یا به عکس در صدد بیان یکی از نقاط ضعف و یکی از جنبه‌های منفی قابلیت‌ها و رفتاری انسان است؟ اکثر نوشته‌ها و تفاسیر و سخرانی‌ها در دوره معاصر، حول این آیه، بر اساس این رویکرد است که این آیه در صدد بیان قابلیت‌ها و ظرفیتهای سترگ وجودی انسان است. در نتیجه طبق این رویکرد و تفسیر، آیه در عداد آیاتی مانند آیه خلافت (بقره/۳۰) و کرامت (اسراء/۷۰) که اشاره به کمالات وجودی و امتیازات انسان دارد، قرار خواهد گرفت و به تعبیر دیگر طبق این برداشت، آیه در صدد دادن لوح افتخار به انسان است، نه در صدد تنقیص و بیان بعد منفی او. اگر چه از گذشته تا کنون بوده‌اند دانشمندان و مفسرانی که پاسخی متفاوت از این پاسخ، به پرسش مذکور داده‌اند.

تلاش نویسنده در این نوشته، نقد و بررسی پاسخ‌های ارائه شده به این پرسش اساسی در باره منظور از "حمل امانت" از سوی انسان و واکاوی هریک از نگاه‌ها و برداشت‌های

کاملاً متفاوت از آیه و تعیین و یا لاقلاً ترجیح معنا و منظور بایسته از نسبت "حمل امانت" به انسان در آیه می باشد.

ترجیح یا تعیین یکی از نگاه‌ها و پاسخ‌های فوق، تا حد زیادی در گرو بررسی معنای "عرضه امانت" و نحوه مواجهه و عکس‌العمل مخلوقات از جمله انسان در برابر آن و نیز واکاوی معنا و منظور از "حمل" در "حمل امانت" و یا "ابای از حمل امانت"، در آیه می باشد. اگرچه دانستن معنی و منظور از خود "امانت" در آیه نیز تا حدی می تواند در ترجیح یا انتخاب پاسخ بایسته مؤثر باشد؛ لیکن از میان مسایل سه گانه فوق، نقطه ثقل و مرکزی در روشن شدن معنای آیه، در تبیین و تعیین معنی "حمل امانت" نهفته است.

عرضه امانت و نحوه مواجهه مخلوقات با آن

در بین مفسران در باره منظور از "امانت" و مصداق آن، بحث و گفتگو است که در ادامه مقاله به آن پرداخته خواهد شد. اما منظور و مصداق هرچه باشد، "امانت" در مفهوم کلی اش به معنای "ودیعه" است (فیومی، ۱۴۱۴ق، ۲۴). خداوند در آیه محل بحث می فرماید: «ما امانت و این و دیعه را بر آسمانها، زمین، کوه‌ها و انسان عرضه کردیم». حال در اینجا این پرسش مطرح است که مخلوقات در برابر "عرضه امانت" چه واکنشی داشته و یا می توانستند داشته باشند؟ آیا قرآن در اینجا می گوید آسمانها، زمین و کوه‌ها از قبول و پذیرش امانت الهی امتناع کرده اند و فقط انسان بود که آن را قبول کرد؟!

مفسرانی که آیه را بیان کننده یکی از امتیازات انسان و برتری او در برابر دیگر مخلوقات معنا می کنند (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ۱۶/۵۲۵؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ۲۱/۳۳۵-۳۳۴؛ فضل الله، ۱۴۱۹، ۱۸/۳۶۲-۳۶۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ۱۷/۴۵۲-۴۵۱)، به پرسش فوق پاسخ مثبت می دهند و در برابر این اشکال که آن مخلوقات اصولاً از خویش اختیاری نداشته تا «امتناع از پذیرش امانت» در مورد آنها صدق پیدا کند، نوعاً چنین پاسخ می دهند که منظور از ابا و امتناع آنها، عدم قابلیت و عدم ظرفیت وجودی آنها از پذیرش امانت و و دیعه الهی می باشد، بر خلاف انسان که چنین سعه وجودی و ظرفیتی را دارا بوده و در نتیجه توانسته امانت الهی را بپذیرد و بر دوش گیرد (همان). لیکن نکته قابل تامل این است که آیا آیه دقیقاً می گوید آن موجودات از پذیرش امانت الهی امتناع ورزیدند؟ کجای آیه

چنین دلالتی دارد؟ آنچه آیه بر آن دلالت دارد این است که آنها از "حمل امانت" اباء و امتناع کردند. آیا "حمل امانت" همان "پذیرش امانت" است تا در نتیجه اباء از حمل امانت، امتناع از پذیرش امانت باشد؟ آیا احتمال نمی رود که "حمل امانت" چیزی غیر از "پذیرش امانت" باشد و آنها دو مفهوم متفاوت باشند و این امکان وجود داشته باشد که بعد از آن که موجودی امانت را پذیرفت، آن را حمل کند یا حمل نکند؟

جهت روشن شدن موضوع توجه به این مطلب مفید خواهد بود که خداوند در هیچ جای دیگر از قرآن، تخلف و سرپیچی در برابر خدا را به آسمانها، زمین و کوه ها و به طور کلی به جمادات نسبت نداده است، بلکه به عکس اطاعت، انقیاد (فصلت/۱۱) ^۱ و تسلیم اراده الهی بودن (اعراف/۵۴) ^۲ را به آنها نسبت داده است. در حالی که خداوند در قرآن در موارد متعددی انسان را به صفات و ویژگی هایی منفی از این دست توصیف نموده است: ظلوم (ابراهیم/۳۴) ^۳، کفور (هود/۹؛ حج/۶۶؛ زخرف/۱۵) ^۴، کنود (عادیات/۶) ^۵، کفار (ابراهیم/۳۴) ^۶، یؤوس (هود/۹) ^۷، فرح (هود/۱۰) ^۸، خصیم (نحل/۴) ^۹، فخور (هود/۱۰) ^{۱۰}، عجول (اسراء/۱۱؛ انبیا/۳۷) ^{۱۱}، قتور (اسراء/۱۰) ^۱ هلوع (معارج/۱۹) ^۲، اهل جدل (کهف/۵۴) ^۳،

۱ - "ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ"

۲ - "وَ الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ وَ النُّجُومُ مَسْحَرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ"

۳ - "وَ آتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَ إِنْ تَعَدَّوْا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ"

۴ - "وَ لَئِنْ أَذَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً ثُمَّ نَزَعْنَاهَا مِنْهُ إِنَّهُ لَيَكْفُرُ" وَ هُوَ الَّذِي أَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ" وَ جَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جُزْءًا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ مُّبِينٌ"

۵ - "إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ"

۶ - "وَ آتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَ إِنْ تَعَدَّوْا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ"

۷ - "وَ لَئِنْ أَذَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً ثُمَّ نَزَعْنَاهَا مِنْهُ إِنَّهُ لَيَكْفُرُ"

۸ - "وَ لَئِنْ أَذَقْنَاهُ نِعْمَاءَ بَعْدَ ضَرَاءٍ مَسَّهٖ لَيَقُولَنَّ ذَهَبَ السَّيِّئَاتُ عَنِّي إِنَّهُ لَفَرِحٌ فَخُورٌ"

۹ - "خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ حَصِيمٌ مُّبِينٌ"

۱۰ - "وَ لَئِنْ أَذَقْنَاهُ نِعْمَاءَ بَعْدَ ضَرَاءٍ مَسَّهٖ لَيَقُولَنَّ ذَهَبَ السَّيِّئَاتُ عَنِّي إِنَّهُ لَفَرِحٌ فَخُورٌ"

۱۱ - "وَ يَدْعُ الْإِنْسَانَ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ وَ كَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا" خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ سَأَرِيكُمْ آيَاتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُون"

جدل (کهف/۵۴)^۳، اهل فجور (قیامت/۵)^۴، اهل طغیان هنگام استغنا (علق/۶-۷)^۵ و اهل خسران (عصر/۲)^۶ و با فعل تعجب از روحیه ناسپاسی او خبر داده (عبس/۱۷)^۷ و با اسفهام تویخی از فریب خوردگی او نسبت به ربوبیت الهی (انفطار/۶)^۸ پرده برداشته است. آیا نمی توان از این مسأله نتیجه گرفت که با عرضه امانت از سوی خداوند، موجودات و انسان، هر کدام متناسب با ظرفیت وجودی خود، با امانت و ودیعه الهی آشنا شده و هر کدام به وظیفه خود در برابر خدا پی بردند؛ لیکن آن موجودات وفق وظیفه خود عمل کرده و خیانتی در امانت الهی به عمل نیاوردند، اما انسان علی رغم عرضه امانت الهی بر او و آشنایی با وظایف خود، در امانت الهی خیانت ورزیده است و خداوند از این خیانت تعبیر به "حمل امانت" کرده باشد؟ پاسخ به این پرسشها تا حدی با تبیین معنای "حمل امانت" در ادامه مقاله مشخص می شود.

امانت الهی

"امانت" از ریشه "امن" به معنی آرامش خاطر است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۹۰) و به "ودیعه" و "امانت" از آن جهت امانت گفته می شود که شخص امانت گذار از خیانت آنکه امانت پیش اوست مطمئن و ایمن است» (قرشی، ۱۳۷۱، ۱/۱۲۴) مفسران در باره اینکه منظور از «امانت» در آیه چه می باشد، نظرات متفاوتی ابراز کرده اند. در تفسیر نمونه، بیشتر این نظرات در ذیل آیه گرده آمده است. "ولایت الهیه"، "کمال صفت عبودیتکه از طریق معرفت و عمل صالح حاصل می شود"، "اختیار و آزادی اراده"، "اعضاء پیکر انسان"،

۱ - "قُلْ لَوْ أَنُّم تَمَلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذًا لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ وَ كَانَ الْإِنْسَانُ قَتُورًا"

۲ - "إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا"

۳ - "وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَ كَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا"

۴ - "بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ"

۵ - "كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِيَطْغَى * أَن رَأَاهُ اسْتَغْنَى"

۶ - "إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ"

۷ - "قَاتِلِ الْإِنْسَانَ مَا أَكْفَرَهُ"

۸ - "يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ"

"امانت‌هایی که مردم از یکدیگر می‌گیرند"، "معرفت الله" و "واجبات و تکالیف الهی"، عناوینی است که در معنای امانت، در آن تفسیر از مفسران نقل شده است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ ش، ۱۷/۴۵۲)

نویسنده تفسیر نمونه سپس نظر خود را چنین بیان می‌کند: «امانت الهی همان قابلیت تکامل به صورت نامحدود، آمیخته با اراده و اختیار، و رسیدن به مقام انسان کامل و بنده خاص خدا و پذیرش ولایت الهیه است» (همان، ۴۵۳). این تفسیر از امانت، به تفسیری که علامه طباطبایی از امانت ارائه می‌دهد، نزدیک است. ایشان امانت را در آیه به ولایت الهیه و کمال عبودیت، تفسیر می‌کنند: «مراد از امانت مزبور کمالی باشد که از ناحیه تلبس و داشتن اعتقادات حق، و نیز تلبس به اعمال صالح، و سلوک طریقه کمال حاصل شود.. چنین کسی تنها خدا متولی امور اوست، و جز ولایت الهی هیچ موجودی از آسمان و زمین در امور او دخالت ندارد، چون خدا او را برای خود خالص کرده. پس مراد از امانت عبارت شد از ولایت الهی» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۶/۵۲۵). تفاوت دیدگاه تفسیر نمونه با تفسیر المیزان در این است که در تفسیر نمونه امانت الهی به قابلیت انسان در رسیدن به کمال و مقام ولایت الهیه معنا می‌شود، در حالی که در تفسیر المیزان نفس مقام ولایت الهیه منظور از امانت الهی در آیه ذکر می‌شود.

نویسنده کتاب قاموس قرآن، منظور از امانت را "عقل و تفکر" دانسته است و می‌نویسد: «بنظر نگارنده مراد از امانت عقل و تفکر و استعداد تکلیف است و آن همان عهد الله است که انسان آن را درک میکند و تعلیم انبیاء آنرا محکم کرده است» (قرشی، ۱۳۷۱ ش، ۲/۸۲)

در تفسیر لطائف الاشارات بنا بر نقلی، امانت الهی به "واجبات و تکالیف الهی" معنا شده و تکالیف الهی به واجبات اعتقادی (که از آن به "اصول" و یا "التوحید عقدا" تعبیر شده) و واجبات عملی (که از آن به "فروع" و یا "حفظ الحدود جهدا" تعبیر شده) تحلیل شده است: «و يقال: الأمانة القيام بالواجبات أصولها و فروعها. و يقال: الأمانة التوحید عقدا و حفظ الحدود جهدا.» (قشیری، ۲۰۰۰ م، ۳/۱۷۳)

در تفسیر وضع البرهان منظور از امانت الهی "دلایل توحید" ذکر شده است: «و

يكون الأمانة ما أودعها الله في العالم من دلائل التوحيد، أن يظهورها فأظهورها إلا الإنسان فإنه جردها». (نیشابوری، ۱۴۱۰ق، ۱۹۱/۲) این معنی در تفسیر خسروی چنین توضیح داده شده است: «بنابراین امانت چیزی است که خداوند از دلائل بر وحدانیت و ربوبیت خود در آسمانها و زمین و کوهها بودیعت سپرده و آنها نتوانستند آنرا مکتوم دارند و آنرا ظاهر ساختند و انسان کافر بواسطه ظلم و جهلش آنرا مکتوم داشته و منکر گردید.» (خسروانی، ۱۳۹۰ق، ۶۹/۷)

زمخشری در تفسیر کشاف معنایی متفاوت از آنچه تاکنون برای امانت ذکر شد، بیان داشته و امانت را به "اطاعت" معنی می کند: «و هو یرید بالأمانة الطاعة». (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۵۶۳/۳) همچنانکه در تفسیر جوامع الجامع نیز همین معنی ذکر شده است: «مقصود از امانت اطاعت است، زیرا این اطاعت است که لازم است انجام شود». (طبرسی، ۱۳۷۵ش، ۱۵۸/۵)

از ظاهر آیه چنین بر می آید که امانت عرضه شده بر آسمانها، زمین، کوهها و انسان از یک نوع باشد، زیرا در آیه صحبت از یک امانت است که بر انسان و آن مخلوقات عرضه شده است، و طبعاً باید چیزی باشد که امکان عرضه آن به نحو حقیقی بر همه آنها وجود داشته باشد و با توجه به اطلاق واژه "امانت" در آیه، هر آنچه عنوان "امانت الهی" بر آن صدق کند و قابل عرضه بر آسمانها، زمین، کوهها و انسان باشد، می تواند منظور از امانت در آیه باشد. با بررسی و مقایسه تمامی معانی و تعبیراتی که از امانت در بالا ارائه شد، "تکلیف الهی" می تواند مفهوم جامعی از امانت در آیه باشد. روشن است که تعهد و پایبندی به این تکلیف در هر موجودی اعم از انسان و غیر انسان، به نسبت و متناسب با وجود و قابلیت و ظرفیت های وجودی او می باشد.

دیدگاهها در باره حمل امانت

حمل در لغت به معنی بر دوش کشیدن می باشد. همچنانکه در کتاب صحاح اللغه آمده است: «حَمَلْتُ الشَّيْءَ عَلَى ظَهْرِي أَحْمِلُهُ حَمَلًا» (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۱۶۱۶/۴) و در مصباح المنیر آمده است: «الْحِمْلُ: بِالْكَسْرِ مَا يُحْمَلُ عَلَى الظَّهْرِ وَ نَحْوِهِ وَ حَمَلْتُ الْمَتَاعَ حَمَلًا مِنْ بَابِ ضَرَبَ فَأَنَا حَامِلٌ» (فیومی، ۱۴۱۴ق، ۱۵۱) و در تاج العروس آمده: «حَمَلَهُ عَلَى

ظَهْرِهِ يَحْمِلُهُ حَمْلًا فَهُوَ مَحْمُولٌ وَ حَمِيلٌ وَ مِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: فَإِنَّهُ يَحْمِلُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وِزْرًا^۱. (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ۱۶۸/۱۴) تا اینجا حمل به "بر دوش کشیدن" معنا شده است، در ادامه عبارت تاج العروس هنگامی که حمل به رزق نسبت داده می‌شود، حمل رزق به ذخیره کردن رزق معنا می‌شود. آنجا که می‌نویسد: «و قَوْلُهُ تَعَالَى: وَ كَأَيُّنْ مِنْ دَابَّةٍ لَا تَحْمِلُ رِزْقَهَا أَي لَا تَدَخِرُ رِزْقَهَا إِنَّمَا تُصْبِحُ فِيرِزْقِهَا اللَّهُ تَعَالَى» (همان). نکته دیگر اینکه هنگامی که حمل به امانت نسبت داده می‌شود، از آنجا که حمل امانت به معنای بردوش گرفتن و همراه بردن امانت بوده، مفهوم پس ندادن امانت، یعنی خیانت در امانت از آن برداشت می‌شود، همچنان که ابن منظور در لسان العرب حمل امانت در آیه را از قول زجاج به "خیانت در امانت" معنا می‌کند و بعد از ذکر آیه می‌نویسد: «قال الزجاج: معنى يَحْمِلُنَّهَا يَحْمِلُنَّهَا» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۷۵/۱۱) و سپس او تفسیر آیه را بر همین اساس از ابو ابواسحاق نقل می‌کند که می‌گوید حمل امانت توسط انسان به معنای خیانت در امانت و ابای از حمل امانت در دیگر موجودات به معنای ادای امانت و اطاعت پروردگار است: «إِنَّ حَقِيقَتَهَا، وَ اللَّهُ أَعْلَمُ، أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى اثْتَمَنَ بِنِي آدَمَ عَلَيَّ مَا افْتَرَضَهُ عَلَيْهِمْ مِنْ طَاعَتِهِ وَ اتَّمَنَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ الْجِبَالِ بِقَوْلِهِ: اثْتَبَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ؛ فَعَرَفْنَا اللَّهَ تَعَالَى أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ لَمْ تَحْمِلِ الْأَمَانَةَ أَي أَدَّتْهَا؛ وَ كُلُّ مَنْ خَانَ الْأَمَانَةَ فَقَدْ حَمَلَهَا... وَ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ أَبَيَّنَّ أَنَّ يَحْمِلُنَّهَا، يَعْنِي الْأَمَانَةَ. وَ أَدَّتْنَهَا، وَ أَدَّأَهَا طَاعَةُ اللَّهِ فِيمَا أَمَرَهَا بِهِ وَ الْعَمَلُ بِهِ وَ تَرْكُ الْمَعْصِيَةِ، وَ حَمَلَهَا الْإِنْسَانُ» (همان). سپس از قول برخی از طرفداران این دیدگاه بیتی از شعر عرب را به عنوان مؤید نقل می‌کند:»

إِذَا أَنْتَ لَمْ تَبْرَحْ تُؤَدِّي أَمَانَهُ وَ تَحْمِلُ أُخْرَى، أَفَرَحْتَكَ الْوَدَائِعُ^۲
شاهد در مصرع دوم است. ابن منظور دلیل اینکه "تحمل اخری" (که همان "حمل

۱ - سورة طه الآية ۱۰۰.

۲ - سورة العنكبوت الآية ۶۰.

۳ - وقتی که رویه تو چنین است که گاهی امانتی را به صاحبش ادا می‌کنی و گاهی دیگر در امانت خیانت می‌ورزی، امانت‌ها بر دوش سنگینی خواهد کرد.

امانت" است) به معنای ادا نکردن امانت و خیانت در آن است را جمله "افرحتك الودائع" می گیرد، زیرا این جمله به معنای "امانتها بر دوش تو سنگینی خواهد کرد" می باشد: «أراد بقوله و تحمّل أُخْرَى أَي تَحُونَهَا و لَا تُؤَدِّيْهَا، يدل على ذلك قوله أفرحتك الودائع أَي أَثْقَلْتَك الأمانات التي تحونها و لا تؤدّيها.» (همان)

و بر همین اساس با اینکه برخی از مفسران، به ویژه مفسران متأخر (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ۵۲۵/۱۶؛ ابن عاشور، ۱۴۱۹ق، ۳۳۵/۲۱-۳۳۴؛ فضل الله، ۱۴۲۰ق، ۳۶۲/۱۸-۳۶۱؛ مکارم شیرازی ۱۳۷۱ش، ۴۵۲/۱۷-۴۵۱) حمل امانت در آیه را به استعداد و ظرفیت داشتن تحمل امانت الهی از سوی انسان معنی کرده و بیان می کنند که این ویژگی فقط در انسان محقق بوده و لذا خداوند می فرماید «وحملها الانسان» و از آسمانها و زمین و کوهها نفی شده است «وأيین ان يحملنها و اشفقن منها» و در نتیجه طبق تفسیر این گروه از مفسران، خداوند در این آیه در صدد بیان یکی از افتخارات انسان است که او را نسبت به دیگر موجودات ممتاز می گرداند، اما برخی دیگر از مفسران به دلیل اینکه «حمل امانت» را به «خیانت در امانت» معنی می کنند، آیه را بیان کننده یکی از جهات منفی انسان می دانند. متقدم ترین مفسری که این نظر به او نسبت داده شده است، حسن می باشد که ظاهراً منظور از او حسن بصری از مفسران تابعی است. در تفسیر مجمع البیان در این باره آمده: «و هو قول الحسن لأنه قال الكافر و المنافق حملا الأمانة أي خانا و لم يطعها» (طبرسی، مجمع البیان، ۱۳۷۲ش، ۸/ ۵۸۵) زمخشری نیز همین نظر را برگزیده است و در تفسیر کشاف می نویسد: «و أما حمل الأمانة فمن قولك: فلان حامل للأمانة و محتمل لها، تريد: أنه لا يؤديها إلى صاحبها حتى تزول عن ذمته و يخرج عن عهدتها» (زمخشری، ۱۴۰۷، ۳/ ۵۶۴) و در تفسیر لطائف الاشارات نیز همین دیدگاه آمده: «فَأَيُّنَ أَنْ يَحْمِلُنَهَا»: أي أيین أن تخنّ فيها، «و حَمَلَهَا الْإِنْسَانُ»: أي خان فيها.» (قشیری، ۲۰۰۰م، ۳/ ۱۷۳) و نیز در تفسیر جوامع الجامع آمده: «و اما مفهوم حمل امانت هم چنان که می گویی: فلانی حامل امانت است، این است که امانت را به صاحبش ادا و رد نکرده است تا این که از عهده اش بیرون رفته و آسوده باشد. زیرا گویا که امانت سوار بر امانت دار است و هر گاه که ادا کند دیگر امانت سوار بر او نیست و امانت دار آن را بر دوش خود حمل نمی کند» (طبرسی، ۱۳۷۵ش، ۵/ ۱۵۹) نسفی نیز در تفسیرش همین دیدگاه را برگزیده و می نویسد: «... يريد بالأمانة الطاعة لله و بحمل

الأمانة الخيانة» (نسفی، ۱۴۱۶ق، ۳/ ۴۵۸) و نیز در تفسیر وضح البیان نیشابوری همین قول انتخاب شده است (نیشابوری، ۱۴۱۰ق، ۲/ ۱۹۱). در تفسیر خسروی همین نظر برگزیده شده است: «بنابراین امانت چیزی است که خداوند از دلایل بر وحدانیت و ربوبیت خود در آسمانها و زمین و کوهها به ودیعت سپرده و آنها نتوانستند آنرا مکتوم دارند و آنرا ظاهر ساختند و انسان کافر بواسطه ظلم و جهلش آنرا مکتوم داشته و منکر گردید.» (خسروانی، ۱۳۹۰ق، ۷/ ۶۹)

از بین مفسران معاصر صادقی تهرانی نیز همین نظر را در تفسیر آیه برگزیده است: «نوعاً آفریدگان در عمق وجودشان و بر حسب مراتبشان خدا را می‌شناسند، و همواره از حضرتش پروا دارند، و هرگز در این امانت خیانت نمی‌کنند و این تنها انسان است که از همه آفریدگان خیانتکارتر است که "حَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا"، زیرا طبع امانت حفاظت و نگهداری آن است که همانگونه که بوده یا بگونه‌ای بهتر به صاحبش تحویل داده شود، و در غیر اینصورت خیانت است، که "حَمَلَهَا الْإِنْسَانُ" انسان بار این امانت را کشید به گمان آنکه بازگشتی بسوی پروردگار ندارد، تا این امانت را بگونه‌ای شایسته تحویل دهد، که یا هرگز در فکر تحویل دادنش نبوده و منکر آخرت است، و یا آنرا ضایع کرده تا خواهی نخواهی امانتی ضایع شده و مورد خیانت در آخر کار تحویل گردد.» (صادقی تهرانی، ۱۳۸۸ش، ۴/ ۸۲)

حمل امانت به معنای خیانت در امانت

به نظر می‌رسد اینکه "حمل امانت" در آیه به معنی خیانت در امانت باشد، نظری درست و یا لا اقل موجه تر باشد و قرائن و شواهد ذیل را به همراه دارد:

۱- در قرآن کریم آسمانها و زمین و کوهها به اطاعت و انقیاد در برابر خداوند توصیف شده اند: «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (فصلت/ ۱۱) سپس اراده آفرینش آسمان فرمود در حالی که به صورت دود بود، به آن و به زمین دستور داد به وجود آئید و شکل بگیرید، خواه از روی اطاعت و خواه اکراه! آنها گفتند: ما از روی طاعت می‌آئیم" و اینکه مسخر امر پروردگار خویشند " ... وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ .. (اعراف/ ۵۴) حال با توجه به اینکه ظاهر واژه «اباء» به معنی خود داری کردن است، «اباء از حمل امانت» از سوی آنها، اگر به معنای

امانت داری نباشد، نوعی نافرمانی در برابر خداوند و سرپیچی از تکالیف الهی از آن برداشت می شود و این معنا بر خلاف توصیف آنها به مسخر و منقاد و مطیع بودن در برابر خداوند است. از سوی دیگر در قرآن، از انسان خواسته شده که رویه خیانت ورزی در امانات که در حق همدیگر روا می دارند را در مورد امانات الهی در پیش نگیرند: "یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ" (انفال/ ۲۷) از این دستور، امکان خیانت در امانت الهی از سوی انسان برداشت می شود و نیز همچنانکه قبلاً گذشت، انسان در قرآن توصیف به یک سری صفات منفی شده است که امکان خیانت در امانت الهی از ناحیه او را توجیه پذیر و بسیار محتمل می سازد. در نتیجه، اینکه منظور از "اباء از حمل امانت الهی"، "خود داری از خیانت در امانت الهی" باشد و منظور از "حمل امانت الهی"، "خیانت در امانت الهی" باشد، موجه یا موجه تر به نظر می رسد.

۲- خداوند بعد از بیان حمل امانت از سوی انسان، نسبت ظلم و جهل به او می دهد و می فرماید: "انه كان ظلوما جهولا"، اگر چه مفسرانی که حمل امانت از سوی انسان را به جایگاه ممتاز و ظرفیت داشتن او می دانند، توجیهاتی متناسب با آن نظر، برای توصیف انسان به ظلم و جهل ارائه نموده اند، لیکن آن چه ظاهر این توصیف بر آن دلالت دارد، نوعی توبیخ و تنقیص انسان است که متناسب با معنای "خیانت در امانت" از "حمل امانت" است.

۳- در آیه بعد «لِيَعَذَّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً.» (احزاب/ ۷۳) که با لام عاقبت به آیه مورد بحث، مرتبط شده است، سخن از پاداش و تمجید و جایگاه ممتاز انسان نیست، بلکه بر عکس سخن از مجازات انسانهای منافق و مشرک از سویی و توبه پذیری خدا و بازگشت رحیمانه و غفارانه اش در حق مؤمنان از سوی دیگر است. از ظاهر آیه چنین بر می آید که سبب عذاب منافقان و کافران این می باشد که آنها امانت الهی را حفظ نکرده و در امانت الهی خیانت روا داشته اند و انسانهای مؤمن نیز زمینه خیانت در امانت الهی در آنها وجود دارد و اگر لطف و نظر رحمت الهی در حق آنها نباشد، آنان نیز خواهند لغزید و اگر احیاناً از سر قصور یا تقصیر خیانتی روا دارند، با بازگشت به درگاه الهی، رحمت و غفران الهی شامل حال آنان خواهد شد.

نتیجه گیری

با توجه به معانی که از "حمل" و "امانت" ارائه شد، و مؤیداتی که برای معنا و تفسیر "حمل امانت" در آیه به "خیانت در امانت" ارائه شد، این نتیجه به دست می آید که از سویی "ابای از حمل امانت" در موجودات "عدم خیانت" آنها در امانت و عمل به تکلیف و هر آنچه خدا به عهده آنها گذاشته، می باشد و از سوی دیگر منظور از "حمل امانت" توسط انسان "خیانت در امانت" از جانب او و عمل نکردن وفق تکلیف و عهده‌ای که با خدا بسته، می باشد و یا لا اقل این معنا موجه تر می باشد. به همین جهت، در پایان آیه، انسان توصیف به ظلم و جهل شده است و در واقع روحیه ظالمانه و جاهلانه او موجب می شود، در امانت خدای خویش خیانت بورزد. و همین خیانت ورزی در امانت الهی است که عاقبت، انسان را به سوی عذاب الهی کشانده، مگر آن دسته از انسانها که از این خیانت مبرا باشند و یا اگر احیانا به عهد خود عمل نکرده باشند، در برابر این قصور و یا تقصیر، به درگاه الهی باز آمده و از لطف رحمت و آمرزش الهی برخوردار گردند.

فهرست منابع

- ۱- ابن عاشور، محمد طاهر، تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور، ۳۰ جلد، مؤسسه تاریخ العربی - لبنان - بیروت، چاپ: ۱، ۱۴۲۰ ه.ق.
- ۲- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب - بیروت، چاپ: سوم، ۱۴۱۴ ه.ق.
- ۳- جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح - بیروت، چاپ: اول، ۱۳۷۶ ه.ق.
- ۴- خسروانی، علیرضا، تفسیر خسروی، ۸ جلد، کتابفروشی اسلامیة - ایران - تهران، چاپ: ۱، ۱۳۹۰ ه.ق.
- ۵- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن - بیروت، چاپ: اول، ۱۴۱۲ ه.ق.
- ۶- زبیدی مرتضی، محمد بن محمد، تاج العروس - بیروت، چاپ: اول، ۱۴۱۴ ه.ق.
- ۷- زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، ۴ جلد، دار الکتب العربی - لبنان - بیروت، چاپ: ۳، ۱۴۰۷ ه.ق.
- ۸- صادقی تهرانی، محمد، ترجمان فرقان: تفسیر مختصر قرآن کریم، ۵ جلد، شکرانه - ایران - قم، چاپ: ۱، ۱۳۸۸ ه.ش.
- ۹- طباطبایی، محمد حسین، ترجمه تفسیر المیزان، ۲۰ جلد، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی - ایران - قم، چاپ: ۵، ۱۳۷۴ ه.ش.
- ۱۰- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ۱۰ جلد، ناصر خسرو - ایران - تهران، چاپ: ۳، ۱۳۷۲ ه.ش.
- ۱۱- طبرسی، فضل بن حسن، ترجمه تفسیر جوامع الجامع، ۶ جلد، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهشهای اسلامی - ایران - مشهد مقدس، چاپ: ۱، ۱۳۷۵ ه.ش.
- ۱۲- فضل الله، محمد حسین، من وحی القرآن، ۲۵ جلد، دار الملائک - لبنان - بیروت، چاپ: ۱، ۱۴۱۹ ه.ق.
- ۱۳- فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی - قم، چاپ: دوم، ۱۴۱۴ ه.ق.
- ۱۴- قرشی، علی اکبر، قاموس قرآن - تهران، چاپ: ششم، ۱۳۷۱ ه.ش.

- ۱۵- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، لطائف الاشارات: تفسیر صوفی کامل للقرآن الکریم، ۳جلد، الهيئة المصرية العامة للكتاب - مصر - قاهره، چاپ: ۳، ۲۰۰۰ م.
- ۱۶- مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، ۲۸جلد، دار الکتب الإسلامية - ایران - تهران، چاپ: ۱۰، ۱۳۷۱ ه.ش.
- ۱۷- نسفی، عبدالله بن احمد، تفسیر النسفی مدارک التنزیل و حقایق التاویل، ۴جلد، دار النفائس - لبنان - بیروت، چاپ: ۱، ۱۴۱۶ ه.ق.
- ۱۸- نیشابوری، محمود بن ابوالحسن، وضح البرهان فی مشکلات القرآن، ۲جلد، دار القلم - لبنان - بیروت، چاپ: ۱، ۱۴۱۰ ه.ق.

عقلِ مطهر (منزلت عقل در تفکر شیعی و اعتزالی)

محمدجواد رودگر^۱

علی مردان خطیبی^۲

چکیده

عقل در جهان بینی استاد شهید مطهری از منزلت ممتاز و موقعیت برتر در ساحت دین شناسی و دینداری برخوردار است، به گونه‌ای که استاد شهید بر این باور بودند که در اسلام اصالت از آن عقل است. با عقل است که دین شناخته و شناسانده می‌شود. عقل در درک و درد دینی نقش متعالی دارد و راز چنین منزلت و کاربست عقل در ساحات و سطوح دین و دینداری همانا در عقلانیت اسلام و اسلام عقلانی است و اسلام شیعی در حقیقت اسلام عقل و عقلانیت بدون افراط و تفریط در همه حوزه‌های نظری و عملی است. اینک پرسش این است که در شعاع بینش و افق گرایش استاد شهید مطهری عقل از چه جایگاهی برخوردار بوده و ایشان موضع جریان‌های اسلامی (شیعی و اعتزالی) را در کاربست عقل چگونه بیان و تبیین کرده‌اند؟ نوشتار حاضر پاسخ پرسش یاد شده پس از یک مقدمه با دو روش گزارشی و پژوهشی مورد کاوش و پردازش قرار داده و نگاه و نگره استاد شهید مطهری را در باب عقل شیعی توصیف و تفسیر کرده است.

واژگان کلیدی

عقل، عقل شیعی، عقل اعتزالی، نومعتزلیان، استاد شهید مطهری.

۱. دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

Email: dr.mjr4s@yahoo.com

۲. دانشجوی دکتری تخصصی مذاهب کلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب قم.

Email: ali.khatibi313@gmail.com

پذیرش نهایی: ۹۸/۱/۲۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۸/۹

طرح مسأله

یکی از اندیشه‌های کلیدی و آموزه‌های بنیادین تفکر استاد شهید مطهری در ساحت «اسلام‌شناسی» اندیشه‌اش پیرامون عقل و آموزه‌های عقلانی بود چنان‌که در احیاء تفکر اسلامی «عقل» را محور بازشناسی و دوباره فهمی معانی و مفاهیم اسلامی دانسته و به نقش آن در شناختنی اسلام که دین شناختی است و نواندیشی دینی و داوری در چالش فهم سنتی و نو (مدرن) از دین اشاره کرده‌اند (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۶، ج ۲۵، ص ۴۲۵-۴۲۲) استاد شهید تفاوت عمده و اساسی انسان با دیگر جانداران که ملاک «انسانیت» اوست را در دو ناحیه: بینشها و گرایش‌ها دانسته و آنگاه در شرح و بسط ملاک امتیاز انسان، مقوله «علم و ایمان» را مطرح کرد. علم به معنای مجموع تفکرات بشری درباره جهان که شامل فلسفه هم می‌شود و گرایش‌های معنوی و والای بشر که زاده ایمان و اعتقاد و دلبستگی‌های او به برخی حقایق در این جهان است که اگر پایه و زیربنای اعتقادی و فکری پیدا کند «ایمان» نام می‌گیرد و می‌نویسد: «... انسان حیوانی است که با دو امتیاز «علم و ایمان» از دیگر جانداران امتیاز یافته است» (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۵) از سوی دیگر مقوله «عقل و دین» نیز از دغدغه‌های بسیار مهم و جدی شهید مطهری بود تا به چالشی که برخی میان دین و عقل، معرفت دینی و عقلانیت، عقلانیت دینی یا عدم عقلانیت دینی دیده‌اند را تحلیل و پرسش‌ها و شبهات پیرامون آن را پاسخ دهد لذا مقولاتی چون علم و دین، عقل و دین، علم و ایمان، دین و عقلانیت در بسیاری از بحث‌های اسلام‌شناختی استاد مطهری نقطه عزیمت محسوب شده و طرح نظریه اسلام مبتنی بر همگرایی عقل و دین، هماهنگی علم و ایمان، هم‌خوانی تعقل و تعبد و مانع‌الجمع نبودن عقل قطعی و نص و ظاهر قطعی را وظیفه معرفتی-فکری و دینی-اجتماعی خویش می‌دانستند و روش تعقلی روش حاکم و گفتمان مسلط بر اندیشه و بینش استاد مطهری در ساحت دین‌شناسی بوده است و عقل را در تحلیل، تفسیر، توصیف و توصیه، تبیین و تنقید آموزه‌ها و گزاره‌های اسلامی و ره‌آورد بعث نبوی و فراورده‌های وحیانی به کار می‌گرفت.

تبیین مسئله

مسئله محوری نوشتار پیش روی این است که در اسلام اصیل و دیدگاه شیعی و عقل

اعتزالی عقل از چه موقعیت و منزلتی برخوردار بوده و دارای چه کارکردهائی است؟ و استاد شهید مطهری با نگاه تاریخی و دیدگاه عقلانی خویش چه پاسخی به این پرسش بنیادین داده اند؟ استاد مطهری هم در فهم درست و دقیق دین و هم هماهنگ سازی آموزه های دینی با نیازهای زمان و اقتضائات دوران که تحت عنوان «اجتهاد» قرار می گیرد برای «عقل» اصالت قائل شده و عامل اصلی فهم و هماهنگ سازی دین و دوران را «عقل» برشمرده اند و پویایی عقل را نیز در گرو حضور انبیاء و آزادسازی عقل از حجابها و موانع شناختی دانسته و در منزلت منیع و جایگاه رفیع عقل فرموده اند: «اسلام، عقل را محترم و او را پیامبر باطنی خدا می شمارد. اصول دین، جز با تحقیق عقلانی پذیرفته نیست. در فروع دین، عقل یکی از منابع اجتهاد است. اسلام، عقل را نوعی طهارت و زوال عقل را نوعی محدث شدن تلقی می کند، لذا عروض جنون یا مستی نیز چون بول کردن یا خوابیدن، وضو را باطل می سازد. مبارزه اسلام با هر نوع مستی و حرمت استعمال امور مست کننده، مطلقا به علت ضدیت با ضد عقل است که جزء متن این دین است. (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۴۴) چنان که اجتهاد پذیری را نیز از مشخصات اسلام از نظر ایدئولوژیکی دانسته اند که قرار گرفتن عقل در شمار منابع اسلامی کار اجتهاد حقیقی را آسان کرده است. (همان، ص ۲۴۱)

بنابراین نقش راهبردی عقل و کار بست آن در فهم و معرفت و منبع اسلامی از مهمترین اندیشه ها و قله های دین شناختی استاد مطهری است و به خوبی به عقل و برآیندها و برون دادهای آن در تأمین و تبیین نیازهای انسان و سقف معینی که دارد و نقش دین در شکوفایی و فعلیت عقل فطری و فطرت ادراکی - عقلی انسان و تبیین و تأمین نیازهای انسان واقف است و تلائم و ترابط و داد و ستدهای عقل و دین را در ثابت و متغیر، اصول و فروع و حقایق و واقعیات حیات بشری را دقیق طرح و تحلیل کرده اند. استاد مطهری برای عقل جایگاه ممتازی قائل است به گونه ای که می فرماید: «یکی از آن رمز و رازها اصالتی است که اسلام برای عقل قائل شده است. تحقیقا شما هیچ دینی و هیچ کتاب آسمانی را پیدا نمی کنید که به اندازه اسلام برای عقل ارزش و اصالت قائل شده باشد...» (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۲۱، ص ۴۸۴) چنان که در موضوع دیگری می فرماید: «... در اسلام، قضیه درست

برعکس است، در اصول دین اسلام، جز عقل هیچ چیز دیگری حق مداخله ندارد (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۲۳، ص ۱۸۵) بنابراین در نگاه استاد مطهری عقل دارای دو نقش ممتاز و برجسته در حوزه معارف دین و آموزه های اسلامی است. الف) نقش پیشینی (پیش از پذیرش اسلام در خصوص عقاید) ب) نقش پسینی (پس از پذیرش اسلام جهت فهم و تبیین و عمل عقلانی حقایق و معارف و بینش‌ها و ارزش‌های اسلامی)

پیشینه

در بیان و تبیین اجمالی پیشینه موضوع و مسئله لازم است اشاره کنیم که استاد شهید مطهری برای عقل آن هم عقل سلیم فطری و عقل قطعی که از هر آفت و آسیبی مصون و سالم باشد در ابعاد مختلف اسلام یعنی عقاید، اخلاق و احکام اسلامی نقش کارآمد و تأثیرگذاری قائل است و به ضدیت با جریان های ضد عقل و عقلی پرداخته و طبق روال و رویه فکری خویش باز خوردهای آنها را به چالش و نقد کشیده است که برخی از نهضت‌هایی که در عالم اسلام پدید آمده و همچون زلزله ای جهان اسلام را تکان داده است و جریان های ضد عقل و منطق به نام اسلام بوده‌اند را می‌توان در چند طیف و طبقه مورد بررسی و ارزیابی قرار داد که عبارتند از:

الف) جریان کلامی: الف-۱: جریان کلامی اشعری (اشاعره) در اهل سنت

الف-۲: جریان کلامی - حدیثی اخباریگری (اخباریین) در عالم شیعه

ب) جریان فقهی: قیاس‌گرایی اهل تسنن.

ج) جریان صوفیانه: تحقیر عقل در عرفان و تصوف که بیشتر سنی‌گرایانه بوده اگر چه در عرفان تصوف شیعی‌گرایانه نیز نفوذ کرد.

د) جریان تجدد‌گرایی افراطی.

وجه مشترک همه این جریان‌های سنتی که اینک نیز کم و بیش با آنها مواجه هستیم ضربه به اعتبار و حجیت عقل و حتی عدم پذیرش عقل‌گرایی حداقلی در پذیرش و فهم دین و معارف دینی است. (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۰، ج ۲۰، ص ۴۲ - ۴۰، ۱۴۱ - ۱۳۰، ۱۸۱ - ۱۶۸، ۱۳۸۱، ج ۲۱، ص ۱۱۰ - ۱۰۳، ۱۳۷۷، ج ۶، ص ۹۰۰ - ۸۷۷، ۱۳۷۸، ج ۱۶، ص ۳۳۳ - ۲۸۴ و ...).

البته هر کدام از جریان‌های ضد عقل یاد شده و نهضت‌های عقل‌ستیزانه و عقل‌گریزانه ریشه‌های معرفتی-فکری، روانشناختی، جامعه‌شناسی و سیاسی دارد که در عنوان: عوام زدگی و عوام‌پسندی عافیت‌طلبی فکری، توطئه‌های سیاسی اموی-عباسی و ...، تبلیغ تضاد در دین و فلسفه، دین و عرفان، افراط و تفریط در کار بست عقل در ساحت معرفت اسلامی و ... قابل شناسایی و ردیابی است که آثار و پیامدهای زیان‌باری را در حوزه معرفت و واقعیت و همچنین ساحت اجتماع و تبلیغ دین در جهان بر جای گذاشته است که جمودگرایی، التقاط‌اندیشی و زمان‌زدگی یا غرب‌زدگی و شرق‌زدگی، تنگ‌نظری و سخت‌گیری در دین و دینداری، تحریف و انحراف دینی و حتی نفاق زدگی در فهم و عمل دینی از جمله آن عوارض و پیامدها هستند. (ر.ک: مطهری، م، آ، ج ۲۲، ص ۷۱۴-۷۲۰).

لکن استاد مطهری به عقلانیت دینی و دین‌عقلانی کاملاً معتقد بوده و عقل‌گرایی اعتدالی را که رشد و گرایش تفکر عقلانی شیعه یا عقل‌گرایی شیعی است را معلول قرآن و سیره اهل بیت (ع) دانسته‌اند چنان‌که نوشته‌اند: «برخی گمان کرده‌اند که ریشه تفکر عقلانی در میان مسلمین ناشی از ارتباط با تفکرات یونانی بوده است اما حقیقت این است که رشد تفکر عقلانی به ویژه در میان شیعیان اولاً ناشی از طرح مسائل عقلانی در قرآن و دعوت به تعقل و تفکر از جانب قرآن است و ثانیاً سیره ائمه اهل بیت (ع) و تجزیه و تحلیل آن مسائل که نمونه آنها در نهج البلاغه است، سبب شد که عقل شیعی از قدیم الایام به صورت عقل فلسفی در آید و البته این یک بدعت و چیز تازه در اسلام نبود، راهی است که خود قرآن پیش پای مسلمانان نهاده است، و ائمه اهل بیت (ع) به تبع تعلیمات قرآنی و به عنوان تفسیر قرآن آن حقایق را ابراز و اظهار نموده‌اند.» (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۶، ص ۸۹۲-۸۷۷) و در موضع دیگر به نقش علی (ع) در احیای معارف عقلی اشاره و فرمود: «... اگر علی (ع) نبود شاید برای همیشه معارف عقلی قرآن بدون تفسیر باقی می‌ماند» (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱۶، ص ۳۹۴)

استاد مطهری در تبیین طیف‌ها و طبقات ضد عقل و عقل‌گرایی در قاموس اندیشه و ناموس تفکر ناب اسلامی خویش به جریان جدید و مدرنی نیز اشاره کرده‌اند که می‌توان

آن را جریان چهارم ضد عقل نامید و آن جریان «تجدد گرایی افراطی» است که به علم تجربی اصالت داده و تحت تأثیر پیشرفت های علمی غرب است و به التقاط اندیشی، تأویل گرایی پوزیتونیستی معارف دینی و زمان زدگی که افراط در انطباق آموزه های اسلامی با جهان جدید و علم جدید انجامیده است. (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۵، ج ۲۴، ص ۸۹-۸۷، ۱۳۷۸، ج ۱۹، ص ۱۱۴-۹۹)

بنابراین راهبرد استاد مطهری که براساس جهان بینی اسلامی - شیعی شکل و شاکله یافت طرح «عقل حداکثری»، اعتدالی و عقل گرایی معطوف به قلمرو و قوانین خاص به خود که با نقل گرایی هرگز تهافت و تفاوت نداشته و مانع الجمع نباشند خواهد بود لذا معتقدند منع چنین دیدگاهی عبارتند از: ۱. قرآن کریم که به تدبر، تعقل، تفقه، همگرایی عقل و ایمان و بکارگیری و فعلیت بخشیدن فکر نه تعطیل آن اهتمام ویژه ای دارد (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲۶، ص ۶۷-۵۷، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۶۷-۶۴)

با عنایت به پیشینه مطرح شده به نظر می رسد طرح این نکته ضروری باشد که در دوران معاصر سه جریان مهم درباره عقل و دین شکل گرفته است. ۱- عقل گرایی حداکثری ۲- ایمان گرایی ۳- عقل گرایی حداقلی، که در حقیقت به اعتبار و حجیت عقل در ساحت اعتقادات و باورهای دینی برمی گردد.

استاد مطهری چنان که از مجموعه و سرجمع اندیشه و آفاق تفکر ایشان و منطق فهم دین او حاصل می شود، به «عقلانیت حداکثری» یعنی کاربرد عقل تا بیشترین مرز ممکن و مجاز در قلمرو دین را قائل است و جایگاه عقل را در پذیرش دین، فهم و تفسیر دین و دفاع عقلی از دین پذیرفته و امضاء نموده اند (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱۶، ص ۱۴۵-۱۴۲) و عقلانیت حداکثری چشم اندازی است که شهید مطهری بر وفاق عقل و دین افکنده و هیچ ساحتی از اسلام در اصول و فروع را منطقه ممنوعه عقل و مداخله آن نمی داند و عقلانیت حداکثری را نیز از قرآن گرفته است و در راستای تبیین و اثبات نظریه حداکثری استاد مطهری هم به آسیب شناسی فهم و شناخت عقلانی و هم آسیب شناسی فهم دینی و شناخت اسلام پرداخته است (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۶۸-۶۴)

نوآوری

نوآوری نوشتار حاضر این است که اولاً جریانهای ضد عقلی متقدم و متاخر و معاصر را بر محور آثار و اندیشه استاد شهید مطهری بصورت اجمالی دسته بندی و ساماندهی کرد ثانیاً عقل ناب شیعی را در تقابل با جریان های ضد عقلی اصالت داده و موقعیتش را در نسبت با وحی مشخص کرده است ثالثاً به عقل اعتزالی بصورت تفصیلی و عقل نواعترالیان بصورت اجمالی پرداخته است.

عقل شیعی و اعتزالی

اینک با توجه به جریان های یاد شده و روش استاد شهید در تحلیل و ارزیابی، نقل و نقد اندیشه های ضد عقلی و انحرافات که در درون جبهه اسلامی ایجاد شده است را در پیش گرفته و علی رغم طرح جریان های یاد شده در ضمن بحث ها به دو جریان اعتزالیان و نواعترالیان اشاراتی خواهیم افکند که به دو روش تحقق خواهد یافت:

الف: روش گزارشی.

ب: روش پژوهشی.

تا موقعیت عقل شیعی و عقلانیت حداکثری براساس گفتمان «عقل مطهر» نسبت به عقل اعتزالی سنتی و جدید یا قدیم و نو کاملاً روشن گردد و البته خطرات و مخاطرات، اشکالات و مشکلات هر دو جبهه فکری شیعی و اعتزالی نیز از درون و برون به طور ضمنی و غیر مستقیم رصد و نقد گردد.

الف) روش گزارشی

در یک نگاه اجمالی به تاریخ اسلام می توان چنین گفت که اندیشه انحرافی و کژراهه های شکل گرفت در درجه اول معلول دو علت بود:

۱. عدم فهم همه جانبه قرآن و تفکر در معارف الهی.

۲. فاصله گیری با عنصر امامت و ولایت.

از جمله جریان هایی که یک جریان بسیار خطرناک انحرافی بود و در تاریخ اسلام شکل گرفت جریان مارقین یا خوارج بود که به خارجی گری، مارق گری موسوم است و روح حاکم بر آن جریان خشکه مقدس ها، جهالت های خطرناک و عصیت های ناروا بود

(ر.ک: مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱۶، ص ۲۹۳) که در حقیقت خوارج نه بصیرت دینی داشتند و نه بصیرت عملی. مردمی نادان و فاقد بصیرت بودند بلکه اساساً منکر بصیرت در عمل بودند. (همان ص ۲۹۹) یعنی حق‌شناسی و باطل‌شناسی نبود و به همین دلیل در عمل حق‌گریزی و باطل‌گرایی در لباس انگیزه، اندیشه، اخلاق و عمل حق و صدق رخ می‌نماید، خوارج روح عقلائیت و تفکر را از دست دادند و گرفتار جهل و جمود گشتند و برای این جریان انحرافی خویش اصول و فروعی قرار دادند و تبدیل به یک جریان تلخ تاریخی شدند و اینک نیز روح خوارج، روح مارق‌گری وجود دارد که ممکن است طوائف مختلفی از شیعه و سنی را در ساحت تفکر و اخلاق و عمل تهدید کند (ر.ک: همان، ص ۳۱۰-۳۰۵) چنان که اگر روح قشری‌گرایی، واپس‌گرایی، ظاهر‌گرایی، تعبد بدون تعقل، اسلام‌منهای عقلائیت و آزاداندیشی بر فرد یا جامعه، جریان یا حزب و گروهی حاکم شد او را به تدریج و ساقط خواهد کرد و طغیان‌ها و قیام‌هایی علیه اسلام ناب با اسم اسلام ایجاد خواهد شد که امروز طالبانیسم یا اسلام طالبانی نمونه‌ایی روشن از اندیشه‌های خارجی‌گری است. به تعبیر استاد شهید مطهری روحیه خوارج، روحیه‌ای خاص بود. آنها ترکیبی از زشتی و زیبایی بودند. آنها در یک تحلیل اجمالی روحیه‌هایی چون:

۱. روحیه مبارزه‌گر و فداکار در راه عقیده و ایده خویش.

۲. عبادت پیشه و متنسک

۳. جاهل و نادان که در اثر جهالت و نادانی حقایق را نفهمیده و بد تفسیر می‌کردند.

۴. کوتاه نظری و تنگ نظری

امروز با چنین تنگ‌نظری‌هایی مواجه هستیم لذا شعار خوارج از بین رفته و مرده اما روح آنها کم و بیش در میان برخی افراد و طبقات همچنان زنده و باقی است، امروز نیز هستند کسانی که جز خود و عده‌ای بسیار معدود مانند خود، همه مردم جهان را با دید کفر و الحاد می‌نگرند و دایره اسلام و مسلمانی را بسیار محدود خیال می‌کنند لذا خوارج چون با فرهنگ اسلامی آشنا نبودند ولی شجاع بودند، چون جاهل بودند، تنگ نظر بودند زود تکفیر و تفسیق می‌کردند تا آنجا که اسلام و مسلمانی را منحصر به خود دانستند و سایر مسلمانان را که اصول عقاید آنان را نپذیرفتند کافر می‌دانستند و در دوره‌های بعد، جمود و

جهالت، تنسک و مقدس مآبی و تنگ نظری آنها برای دیگران باقی ماند اما شجاعت و شهامت و فداکاری از میان رفت و صاحبان فضائل را هدف تیر تهمت و تیغ تفسیق خود نهادند به قول شهید مطهری وقتی علی (ع) تکفیر بشود، تکلیف دیگران روشن است. بوعلی سینا، خواجه نصیر الدین طوسی، صدر المتألهین شیرازی، فیض کاشانی، سید جمال الدین اسد آبادی و اخیراً محمد اقبال از کسانی هستند که از این جام جرعه ای به کامشان ریخته شده است (همان، ص ۳۳۷-۳۲۲) حال اگر داستان جامعه اسلامی در سال های اخیر و قصه پر غصه دهه های اخیر جوامع اسلامی را مطالعه کنیم بیشتر به عمق پیامدهای تنگ نظری ها، جهالت ها و جمادات ها، کوته بینی ها و خشکه مقدسی ها که همه و همه از عقل گریزی و خرد ستیزی سرچشمه می گیرند و در عین حال معنویت حقیقی و عرفان راستین برخوردار نیستند پی خواهیم برد.

حال اگر به کالبد شکافی این جریان پردازیم و به تعبیری جریان شناسی کنیم، می بینیم که با روح قرآن و عنصر حیات بخش و بصیرت آفرین امامت و ولایت و هدایت ها و راهنمایی های پیامبر اعظم (ص) و علی (ع) و اهل بیت علیهم السلام فاصله گرفتند. و اسلام منهای ولایت و امامت و امروز اسلام منهای عالمان آگاه و خبیر و متعهد آنها را به ورطه سقوط و دام انحراف های سخت و دشوار کشید و بسیاری دانسته یا ندانسته شمشیری در دست منافقان زیرک و دشمنان دانا شدند که علیه اسلام ناب عمل نمایند که ضربه های روحی - معنوی آن بر ضربه های جسمی - مادی اش بیشتر و شدیدتر بود، آری قرآن کریم زیربنای دعوت اسلامی را بر بصیرت و تفکر قرار داد و قرآن کریم راه اجتهاد و درک عقل را برای مردم باز گذاشت. (ر.ک: یوسف، - ۱۰۸، توبه - ۱۲۲، انفال - ۲۹، عنکبوت - ۶۹ و...) به تعبیر استاد شهید مطهری روح مذهب خوارج در فرقه بلکه فرقه ها و جریان های دیگر حلول کرد و خسارت های جبران ناپذیری را بر پیکر جامعه اسلامی زد که جریان اخباری گری و جریان های مشابه در جهان جدید از جمله آنهایند و یک فرقه در عین اینکه با مذهب خوارج مخالف است و شعار می دهد و می گوید و می نویسد اما روح و معنای آن را پذیرفته است (ر.ک: همان ص ۳۳۳-۳۳۰) و ریشه تأثیرپذیری جریان های انحرافی از جریان های گذشته نیز چند چیز است:

۱. تفکیک تعقل از تدین که همان روح خارجی‌گری است.
۲. تفکیک باطن از ظاهر و گوهر از صدف دین و اساساً جعل چنین اصطلاحاتی.
۳. تحجر در قالب تجدد‌گرایی یعنی تحجر بر تجدد و در نتیجه سنت‌گریزی و سنت‌ستیزی.

۴. تفکیک تدین از تمدن و دیانت از سیاست

استاد مطهری در مواضع دیگر نیز جریان خارجی‌گری، فرقه‌های متأثر از روح حاکم بر آنها، جریان اشاعره، اخباریین، ظاهر یون و حنبله و اهل‌الحديث را مطرح کردند (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۷، ج ۶، ص ۸۹۱-۸۷۹). و پس از گزارش مختصر از جریان‌های مختلف در نوع مواجهه با معارف اسلامی و الهیات به کسانی که «مُعْطَلَه» هستند اشاره می‌کند، مثل: الف) ظاهر یون اهل سنت و اهل‌الحديث و حنبله که تسلیم و تعبد را بر تحقیق و تفکر ترجیح دادند.

ب) اخباریین شیعه که عملاً به تعطیل عقل و تعقل کشیده شدند که یک نهضت قشری‌گری بود.

ج) اشاعره که به گونه‌ای دیگر «عقل» را کنار زدند و بزرگترین ضربه را به مسلمین زدند.

استاد مطهری پس از بررسی دیدگاه هر کدام از معتزله و اشاعره و جنگ تعقل و تعبد (ر.ک: همان ص ۷۱۳-۷۱۱) به پیروان احمد بن حنبل و جمود ابن تیمیه (در قرن هشتم میلادی در دمشق می‌زیست) و نهضت وهابی‌گری که آنان را بزرگترین علمای ضد عقل و تعقل دانسته‌اند اشاره کرده و گفته‌اند ابن تیمیه یک فکر بسیار قشری و متحجری داشت. ابن تیمیه احیا کننده سنت احمد بن حنبل است. نهضت وهابی‌گری هم که تقریباً یک قرن و نیم پیش [اینک دو قرن تقریباً] پیدا شد دنباله ابن تیمیه است، ریشه این نهضت هم ضد عقل است. پس این جریانها از اشعری‌گری در مقابل معتزلی‌گری شروع شد و در زمان احمد بن حنبل به اوج خود رسید. متوکل زعیم سیاسی و احمد بن حنبل زعیم مذهبی، این دو زعیم، یکی سیاسی و یکی مذهبی، قشری‌گری را به اوج خود رساندند.

بعدها هم احمد بن حنبل شاگردانی پیدا کرد و از همه‌شان خطرناک‌تر همین ابن تیمیه است، چون مکتب احمد بن حنبل پس از مدتی از منطقه تمدن اسلامی رانده شد و رفت در غرب آفریقا ولی بعد ابن تیمیه دو مرتبه این مکتب را زنده کرد و بار دیگر وهابی‌ها آن را مطرح کردند که همه این‌ها جریان‌های ضد تعقل در دنیای اسلام است و جریان‌های تأسف‌آوری هم هست. (ر.ک: همان ص ۷۱۴-۷۱۳).

از سوی دیگر استاد مطهری در باب عکس‌العمل افراطی معتزله به یک نکته بسیار مهمی از حیث معرفت‌شناختی - جامعه‌شناختی در خصوص اشاره می‌کند که: «همیشه افراط و تفریط منشأ خرابی می‌شود. معتزله که طرفدار عقل شدند، مقداری در کارها افراط کردند. آمدند چیزهایی که عقل در آن مورد درکی ندارد یعنی نه نفی می‌کند و نه اثبات، به عبارت دیگر آنچه را که عقل نمی‌فهمد، به حساب آن چیزی گذاشتند که عقل وجودش را نفی می‌کند و این یک نوع تغذی در مکتب اشعری گری بود، یعنی مردم طرف اشاعره را گرفتند چون دیدند خیلی مسائل را معتزله انکار می‌کنند...» (همان، ص ۷۱۹، و ر.ک: مطهری، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۳۶۷).

راز عدم انحراف شیعه در اصالت دادن به عقل در مقابل معتزله که در عین اهمیت به نقش عقل گرفتار انحرافات نیز شدند وجود و حضور عنصر امامت و ارشادات و اشارات ائمه (ع) بوده است. به تعبیر استاد مطهری نوشته‌اند: «در مذهب شیعه بیش از معتزله برای عقل استقلال و اصالت و حجیت اثبات شده است، از نظر شیعه به حکم روایات مسلم معصومین، عقل پیامبر باطنی و درونی است هم چنان که پیامبر عقل ظاهری و بیرونی است. در فقه شیعه عقل یکی از ادله چهارگانه است.» (ر.ک مطهری، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۱۰۱).

ب) روش پژوهشی

اگر چه بحث‌های نسبتاً مفصلی در ضمن روش گزارشی، توصیفی - نقلی از ممیزات و مختصات اندیشه‌ها و رویکردهای شیعه و معتزله و عقل شیعی و اعتزالی شده است لکن در این فراز و موضع لازم است متذکر شویم که عقل شیعی بدون نفی جایگاه «وحی» و تعالیم و حیانی و آموزه‌های عترت طاهره (ع) بلکه در ذیل و ظل آنها توانست عقل و عقلانیت را معنا کرده و از عقل مفتاحی و مصباحی در ساحت‌های پیشین و پسین و نوع

مواجهه با وحی و شرع سخن به میان آورد که عقل را جایگزین وحی و نقل قرار ندهد و تحلیل هایش از عقل و کارکردهای عقل به نفی و ضدیت با وحی و ره آورد وحی و از جمله بسیاری از مغیبات نیانجامد که متأسفانه در عقل اعتزالی به دلیل قرائت افراطی از عقل و کارکردهایش و مقیاس همه چیز قرار دادن و اصالت مطلقه به عقل بخشیدن بسیاری از اصول عقاید و آموزه‌های حوزه انسان‌شناسی و اخلاق و احکام‌شناسی تحت الشعاع عقل قرار گرفته و به محاق برود و عقلانیت اعتزالی به نوعی به ضدیت با خود تبدیل گردد و همچنین رویکرد انحرافی و افراطی آنها عکس‌العمل‌های حنابله، ابن تیمیه و وهابيون را به همراه آورده و بازخوردهای منفی ای چون تحجرگرایی از یک سو و تجددگرایی از سوی دیگر را عامل شود یعنی تحلیل جریان عقلانیت اعتزالی ما را به این نقطه می‌رساند که جریان‌های ضد عقلی خواه از نوع تحجر و تجمّد و خواه از جنس تجدد و التقاط در واقع بازتاب افراط در استقلال عقل از دین و وحی و در حقیقت نوعی راسیونالیسم اعتزالی بوده است.

به تعبیر استاد شهیر مطهری انسان اگر از حد اعتدال بگریزد و گرفتار افراط و تفریط شود جمادت و جهالت به سراغ او خواهد آمد چنان که فرمودند: «دو بیماری خطرناک همواره آدمی را در این زمینه تهدید می‌کند: بیماری جمود و بیماری جهالت. نتیجه بیماری اول توقف و سکون و بازماندن از پیشروی و توسعه است و نتیجه بیماری دوم سقوط و انحراف است. جامد از هر چه نو است متنفر است و جز با کهنه خو نمی‌گیرد و جاهل هر پدیده نوظهوری را به نام مقتضیات زمان، به نام تجدد و ترقی موجه می‌شمارد. جامد هر تازه‌ای را فاسد و انحراف می‌خواند و جاهل همه را یک‌جا به حساب تمدن و توسعه علم و دانش می‌گذارد...» (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱۹، ص ۱۱۰).

بنابراین بازخوانی و واکاری اندیشه‌های شیعی در خصوص حضور و ظهور عقل در مباحث دین و حجیت عقل و عقل حداکثری در آفاق فکری امثال شهید مطهری ما را به این نقطه رهنمون می‌شود که معتزلیان قدیم در تشخیص جایگاه عقل درست عمل کردند لکن در تحلیل موقعیت عقل و کاربردها و کارکردهای آن در تحلیل قلمرو و گستره و شعاع وجودی عقل دچار خبط و خطا شده‌اند و جریان‌های ضد عقلی را علیه خود به وجود

آورده یا تهییج و تشجیع کردند و معتزلیان جدید یا نواعترالیان نیز با شعار بازگشت به اعتزال گرفتار تأویلات نادرست و انحرافی شدند به گونه ای که بخش هایی از دین را رها کرده و مهجور نمودند و بخش های دیگر را نیز تفسیر به رأی کردند تا به نام تجدد و تمدن جدید و علوم روز و زبان تحلیلی و هرمنوتیک و فهم متون دین وارد عرصه های جهانی و گفتمان های دینی شوند لذا گفتمان چپ و راست فکری را به وجود آوردند و در مقابل آنها سلفیون جدید و وهابیون جدید و طالبان صف کشیدند.

اینان نیز گرفتار کمال حداقلی و تفکیک گوهر از صدف و عرضیات از ذاتیات دینی شدند و میان نواندیشی دینی و نوگرایی تفکیک نکرده و مبانی ایی را برای خویش اختیار کردند مثل عدم و حیانت الفاظ قرآن و سپس عدم و حیانت الفاظ و معنای قرآن و بسط پذیری تجربه نبوی و تاریخیت دین و... که عملاً به ناکارآمدی دین فتوا دادند و در قالب نواعترالی عقل تجربی را بر عقل فلسفی و سپس وحی ترجیح دادند (ر.ک: حامد ابوزید، ۱۳۸۳، ص ۲۶۰-۱۷۴).

نومعتزلیان

امروز گروهی از نواندیشان معاصر که عمدتاً از کشورهای اسلامی عرب زبان و بیشتر از «مصر» برخاسته و از گفتمان خاصی در حوزه معرفت دینی سخن به میان آورده اند در صددند تفسیر عقلانی از وحی و شریعت را به عنوان یک مکتب فکری خاص احیاء کرده و به تطبیق آراء و آموزه های آن با مسائل جدید پردازند. جریان و جنبشی که در تداوم حرکت تجددخواهانه و اصلاح طلبانه سید جمال الدین اسدآبادی (متوفی ۱۳۱ق) و شاگردش محمد عبده (۱۳۲۳ه) که سید جمال بیشتر یک عنصر سیاسی در گرایش اعتزالی و محمد عبده یک چهره فکری و کلامی محسوب می شوند که عبده در حقیقت خود را در راستای احیای تفکر اسلامی قرار داده و به اصلاح دینی، لغوی و سیاسی توجه ویژه ای داشته است آنگاه شخصیت هایی چون: امین الخولی، محمد احمد خلف الله نیز از چهره های اندیشه ای جریان یاد شده اند که می توان آنها را پایه گذاران جنبش نومعتزلیان در مصر و کشورهای عربی به شمار آورد که با تأسیس «مکتب ادبی» در تفسیر وحی، راه تفسیر عقل گرایانه را برای قرآن باز کنند و دیگر چهره هایی چون: محمد عابد الجابری

(مراکشی)، جابر عصفور (مصر)، طه حسین (مصر)، حسن حنفی (مصر)، نصر حامد ابوزید (مصر)، عبد الرحمن بدوی (مصر)، طهطاوی (رئیس سابق الازهر) محمد الطالبي (تونس)، لیلا احمد (کانادایی عرب تبار) نیز چهره‌های معتزلی معاصر، نواعترالیان‌اند.

لازم به ذکر است که رویکرد امثال سید جمال و عبده با رویکرد شخصیت‌های یاد شده با هم تفاوت دارد. اگر چه در هر دو رویکرد نگاه کلامی و سیاسی اِشْراب شده است و هر کدام دارای فعالیت‌های علمی - ادبی در جهت گفتمان نواعترالی‌اند و تأثیر فراوان در تحول فکری جامعه خویش به خصوص در سطح و ساحت دانشگاهی و فرهیختگان داشته‌اند و از عقل کلامی و عقل سیاسی و عبور از گفتمان‌های حاکم بر فضاهای روشن فکری دهه‌های شصت و هفتاد و ترسیم هندسه معرفتی خاص و افق نوین فکری بوده است که در این بین حسن حنفی مقوله بازگشت به سنت و میراث اسلامی در سایه بازسازی علوم اسلامی و نوسازی آن را طرح کرد تا استقلال و هویت اسلامی را در برابر غرب اعلام نماید و نام سنت و نوسازی (التراث و التجدید) را بر پروژه فکری - معرفتی خویش نهاد و سه جبهه برای آن قائل شده‌اند:

۱) بازسازی سنت کهن (۲) بازاندیشی در بنیان اندیشه غربی (۳) نظریه پردازی مستقیم در خصوص واقعیت‌های خارجی امت عرب مسلمان.

حنفی در میان سه جریان فکری رایج مصر که عبارتند از: الف) راست دینی (غیر دولتی) ب) چپ اسلامی ج) چپ سکولار، نماینده چپ اسلامی است و البته نام پروژه فکری و جریانی که به آن تعلق دارد را «التراث و التجدید» قرار داده است تا بتواند به بازسازی و نوسازی علوم اسلامی بپردازد.

ناگفته نماند نام «نواعترالیان» یا «نومعتزلیان» به تدریج و در طول تحولات فکری - سیاسی - اجتماعی جهان اسلام در سده‌های نوزده و بیست شکل گرفته و به پیش‌تازان این جریان یعنی سید جمال و عبده علیرغم توجه به جنبه‌های ویژه مکتب کلامی معتزله که هیچ‌گاه به صراحت خود را پیرو آنان ندانسته‌اند گذاشته‌اند. لذا اطلاق این نام بر امثال سید جمال و عبده اندکی دشوار است اگر چه ملاک‌هایی چون: رویکرد عقلانی در تفسیر، تأکید بر عقلانیت، اومانیسیم، اختیارات انسان و عدالت اجتماعی که وجه ممیزه اعتزال‌اند

می توان افراد یاد شده و امثال امین الخولی ، احمد خلف الله که استادان حنفی در مکتب ادبی تفسیر هم هستند را نومعتزلیان یا معتزلیان جدید نام نهاد. البته مصطفی عبدالرزاق شاگرد عبده استادش را نومعتزلی نام نهاد اما کسانی چون جابر عصفور، حسن حنفی و نصر حامد ابوزید از اینکه آنها را نومعتزلی بنامند ابایی نداشتند (ر.ک: غروی، سعید، www.muslimphilosophy.com) ولی نومعتزلیان همه از یک «تئوری معرفتی» گفتمان فکری و مکتب و ایدئولوژی به معنای حقیقی تبعیت نمی کردند اگرچه معدل شخصیت فکری آنها نواعزالی بود لکن حتی در گفتمان‌های راست دینی، چپ اسلامی و چپ سکولار نیز اختلاف‌های فکری - روشی بود یعنی در درون یک گفتمان نیز تفاوت‌ها و تهافت‌های وجود داشت که اگرچه از آزاداندیشی صاحبان نظریه‌های مختلف حکایت می کرد اما از یک اضطراب فکری و تردیدهای ایدئولوژیکی روایت می کرد و همه گفتمان‌ها از «عقلانیت دینی» قرائت واحد مشخص و روشنی نداشتند. آری رویکردها در گفتمان‌ها ممکن است متفاوت باشد ولی جوهره اندیشه و بینش گفتمانی باید ثابت و دارای اصول و فرمول‌های کاملاً دقیق به عنوان سلول بنیادی آن گفتمان و هسته مشترک تفکر گفتمانی نیز باشد لذا مثلاً بین نگاه «عبده» با امین الخولی و ایشان با حسن حنفی و ایشان با حامد ابوزید و... کاملاً تفاوت‌های درون گفتمانی و برون گفتمانی مشاهده می شود به گونه‌ای که از فهم عصری، نسبیّت معرفتی، تاریخیّت نص و... تفسیر زبان‌شناسانه، تفسیر جامعه‌شناسانه و تأویل‌گرایی در فهم قرآن تا تفسیر معناگرایانه، ساختارگرایانه و... همه و همه در گفتمان‌های اعتزالیان جدید مطرح است حال گزاره هر فهمی از قرآن حتی فهم محمد (ص) نیز «نسبی» است چه اینکه اگر فهم پیامبر (ص) از قرآن نسبی نباشد تا مطلق در قالب مقید ریخته نشود و چون افق زیست‌ها با افق زیست پیشینیان متفاوت است فهم متن نیز محکوم به حکم نسبیّت است و در بررسی گفتمان‌های راست و چپ اسلامی به رویکرد سکولاری از متن قرآن رسیده و آن را علمی‌ترین، حقیقی‌ترین تأویل از متن قلمداد می کنند و با رویکرد هرمنوتیکی گرفتار شدن در معنای متن و توجیه کردن آن را نوعی گمراهی از مواد و محتوای دین و مراد آیات الهی می شمارد و نقطه عزیمت چنین دیدگاه تأویل‌گرایانه‌ای ادبیات عرب، تاریخی بودن قرآن و گرایش هرمنوتیک گادامری است و

قرار گرفتن در دام هیئتورنیم و تاریخی نگری است که زیر چتر تجدد تأویل‌گرایی شکل می‌گیرد (ر.ک: حامد ابوزید، نقد گفتمان دینی، ۱۳۸۳، ص ۱۷۰-۶۱).

بنابراین «عقلانیت دینی» هرگاه به تفکر اعتزالی خواه معتزلیان سنتی یا جدید گره زده شود گرفتار انحراف‌هایی خواهد شد که یک سوی آن تأویل‌گرایی محض هرمنوتیکی است و به نفی و حیانت نص می‌انجامد و آن سوی دیگرش قرائت سکولار از متن خواهد بود پس «عقل خالص»، عقل مطهر، عقل ناب که از عقل طبعی و اکتسابی و فعلیت یافته تغذیه نماید لازم است تا فهم متن را با اقتضاء زمان و نیازهای جدید و انتظارات بشر از دین تحقق بخشد و گرفتار تحجر یا تجدد یا گفتمان‌های متجمد و متجدد نشود چنانکه در گزارش نسبتاً جامع و مفید محمد عماره از جریان‌های جدید عقل‌گرایی و اجتهاد در مصر و فضای معرفتی-فکری عرب با توجه به جریان‌های روشنفکری متأثر از غرب که حداقل دو تالی فاسد داشته است: ۱- قدسیت زدائی از عقل و حیانی و معرفت دینی ۲- ترویج اندیشه سکولاریستی و حداقل‌گرایی در دین و دینداری با انحراف‌هایی در عرصه اجتهاد‌گرایی دینی مواجه شده‌اند که ایشان از جریان‌های ضد عقلی ابن تیمیه (ر.ک: محمد عماره، الاسلام بین التنویر والتزویر، ۱۴۲۳، دارالشروق، مصر، ص ۳۰-۳۵) و آنگاه جریان‌های تجدد‌گرا (همان، ص ۳۴-۴۵) شروع و سپس جریان‌هایی چون: اندیشه حسین احمد امین، ص ۲۱۷-۲۲۵، طهطاوی (۲۳۷-۲۴۵)، سید جمال و عبده (۲۵۲-۲۷۶) را با توجه به تفاوت دیدگاهی آنان یا اختلاف‌گفتمانی آنها طرح کردند (محمد عماره، ۱۴۲۳، دارالشروق، مصر). بلکه در گفتمان مجدد که گفتمان عقلانی با قرائت شیعی از «وحی» است به تفسیر دین و تحقق دینداری بیانید شد.

نتیجه‌گیری

عقل در نگاه و نگره استاد مطهری عقل حداکثری است (اگر تقسیم عقل به حداقلی و حداکثری و... را بپذیریم) و این عقل در دو ساحت کلی و کلان یعنی عقل پیشینی در فهم و پذیرش دین و عقل پسینی در تبیین و تحقق دین و دینداری نقش برجسته و کلیدی دارد و کارکردهای چنین عقلی تنها در جهان بینی اسلامی - شیعی قابل مشاهده است و اسلام شیعی به عقل اصالت، استقلال و اعتبار خاصی داده است و عقل منبع تفقه و اجتهاد شیعی است چنان که عقل معیار، مفتاح و مصباح تصدیق و تفسیر وحی نیز خواهد بود.

از نظرگاه شهید مطهری جریان‌های ضد عقلی و نهضت‌های عقل‌ستیزانه و عقل‌گریزانه به دلیل عدم فهم جایگاه عقل و بد تفسیر کردن دین و عقل در درون جبهه اسلامی شکل گرفت که بیشتر رنگ تسنن دارد اگر چه برخی جریان‌های شیعی مثل اخباریین نیز ظهور کردند و همه جریان‌ها و نهضت‌های ضد عقلی به نوعی گرفتار خارجیگری و مارق‌گری شده‌اند که روح حاکم بر خوارج زنده است و در برخی جریان‌ها و فرقه‌های فقهی - کلامی حلول کرده است.

استاد مطهری عقل شیعی را در برابر عقل اعتزالی عقلِ مُطَهَّر و بدون آسیب‌های نظری و عملی می‌داند که راز سلامت از آفات و رهایی از آسیب‌ها را فهم دقیق قرآن و معارف و حیانی و چنگ انداختن به عروه و وثیق و حبل متین امامت و ولایت می‌داند که عقل‌گرایی مطلق دامنگیر شیعه نشده است تا چه برسد به عقل‌گرایی حداقلی و تعطیل عقل و عقل‌گریزی و عقل‌ستیزی.

در جهان تسنن جریان اعتزال در برابر جریان اشعری گری مغلوب و محصور شد لکن در دو سده اخیر کسانی مثل سید جمال الدین اسدآبادی با تأثیر شگرفی که در جهان تسنن از جمله دانشمندان مصری گذاشته است، شخصیت‌هایی چون عبده، سید قطب و... گرایش به «عقل» و عقلانیت در فهم و تفسیر دین یافته و بعدها کسانی چون امین الخولوی، حسن حنفی، محمد عابد جابری، نصر حامد ابوزید، گفتمان اعتزالی را تجدید کرده و خود را نومعتزلیان نامیده یا برخی گفتمان فکری آنها را نواعزالی نام نهاده‌اند. چنین گفتمانی نیز گرفتار رویکردهای تأویلی، تاریخی‌نگری چپ سکولار و... شده است. اگر چه اندیشه

های بازسازی و نوسازی علوم اسلامی با ره‌یافت‌های نسبتاً متعادل و معقول نیز در میان چنین گفتمانی رشد کرده است.

به هر حال عقلانیت شیعی دارای کارکردهای معرفتی - اجتماعی است که علم و ایمان، عقل و دین (وحی) را با هم دیده و با عقل عرفی و ابزاری نیز سازگار است و حتی عقل عرفی و ابزاری را در خدمت انسانیت انسان و تکامل و پیشرفت همه جانبه و رشد وجودی چند ساحتی انسان قرار می‌دهد.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۲، ۱۳۷۸، انتشارات صدرا، تهران.
۲. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۳، ۱۳۷۸، انتشارات صدرا، تهران.
۳. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۶، ۱۳۷۷، انتشارات صدرا، تهران.
۴. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۱۶، ۱۳۷۸، انتشارات صدرا، تهران.
۵. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۱۹، ۱۳۷۸، انتشارات صدرا، تهران.
۶. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۲۰، ۱۳۸۰، انتشارات صدرا، تهران.
۷. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۲۱، ۱۳۸۱، انتشارات صدرا، تهران.
۸. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۲۲، ۱۳۸۳، انتشارات صدرا، تهران.
۹. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۲۳، ۱۳۸۳، انتشارات صدرا، تهران.
۱۰. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۲۴، ۱۳۸۵، انتشارات صدرا، تهران.
۱۱. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۲۵، ۱۳۸۶، انتشارات صدرا، تهران.
۱۲. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۲۶، ۱۳۸۷، انتشارات صدرا، تهران.
۱۳. محمد عماره، الاسلام بین التنویر والتزویر، ۱۴۲۳، دار الشروق، مصر.
۱۴. غروی، سعید، معرفی معتزلیان معاصر، www.Muslimphilosophy.com.
۱۵. حامد ابوزید، نصر، نقد گفتمان دینی، ۱۳۸۳، مترجمان حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهر کلام، یادآوران، تهران.

تبیین رابطه وجودی خداوند با مخلوقات با بررسی و نقد ادله تشکیک در حکمت صدرایی

احمد سعیدی^۱

یاسر حسین پور^۲

مهدی ایمانی مقدم^۳

چکیده

صدرالمতألہین متناسب با نگاه اصالت وجودی خود، تشکیک در مراتب وجود را بنا نهاد و آن را تشکیک خاصی نامید، اما در این که منظور او از تشکیک در وجود چه بوده، تفاسیر مختلفی ارائه شده است. برخی وحدت تشکیکی وجود را یک آموزه متوسط از حکمت متعالیه برای نزدیک کردن ذهن متعلمان فلسفه به سوی رأی نهایی ملاصدرا(ره) یعنی وحدت شخصی وجود دانسته‌اند. برخی دیگر تشکیک وجود را نسخه فلسفی و تفسیر صحیح از وحدت شهود عارفان دانسته‌اند. اما برخی معتقدند که وحدت وجود عرفانی به معنای موجودیت همه موجودات به عین وجود واجب تعالی است و تشکیک صدرایی نیز دقیقاً به همین معناست. بر این اساس، تشکیک بدان معناست که تنها یک وجود بسیط و اطلاقی محقق است و کثرات به‌رغم موجود بودن، وجودی غیر از آن وجود بسیط و مطلق و واحد ندارند. به عبارت دیگر، به اعتقاد طرفداران این تفسیر، صدرالمতألہین(ره) در صدد اثبات موجودیت همه وجودات به وجود خداوند، و یا به بیان دیگر، اثبات وجود بودن وجود خداوند برای همه موجودات بوده است. در این مقاله، تفسیر اخیر را دیدگاه نهایی ملاصدرا فرض کرده و با این اصل موضوع، برخی ادله او را برای اثبات این تفسیر، تقریر و بررسی نموده‌ایم.

واژگان کلیدی

خالقیت خداوند، وجود، وحدت، تشکیک، صدرالمتألہین.

۱. عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).

Email: ahmadsaeidi67@yahoo.com

۲. دانش‌پژوه دکتری مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)

Email: hoseinpour.yaser@gmail.com

Email: imanimoghdam@yahoo.com

۳. عضو هیئت علمی دانشگاه اراک(ره).

طرح مسأله

هرچند تشکیک به معنای وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت، پیش از حکمت متعالیه نیز مطرح بوده، ولی تشکیک وجود - تشکیک خاصی - دست کم در فلسفه از نوآوری‌های صدرالمتهلین است. برخی دیدگاه‌هایی صدرالمتهلین را وحدت شخصی وجود عارفان دانسته‌اند و تشکیک را سخنی ابتدایی و مقدماتی یا دیدگاهی متوسط برای جا انداختن وحدت وجود، برای متعلمان فلسفه دانسته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ص ۵۰). برخی دیگر وحدت تشکیکی وجود را سخن نهایی حکمت متعالیه و نسخه فلسفی از وحدت شهود عارفان و تفسیر معقول و صحیح آن دانسته‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۱، درس سی ام) اما برخی معتقدند که تشکیک وجود صدراپی همان وحدت شخصی وجود عارفان است و بدان معناست که وجود خداوند وجود همه اشیاء و موجودات به عین وجود خداوند موجودند. روشن است که این تفسیر نیز به معنای انکار وجود ممکنات است نه انکار موجود بودن آنها و موجودیت آنها بدیهی تلقی شده و پذیرفته می‌شود. به عبارت دیگر، بر اساس این تفسیر، وجود واحد است و تنها از آن خداوند می‌باشد اما موجودات متکثرند.

با وجود این که طرفداران این تقریر، شواهد متعددی از انتساب آن به ملاصدرا ارائه کرده‌اند، طبیعی است که برخی شارحان حکمت متعالیه تفسیر ایشان از تشکیک را دیدگاه حکمت متعالیه درباره تشکیک ندانند (عبودیت، ۱۳۸۷، فصل اول) یا برخی طرفداران عرفان، تفسیر مزبور را دیدگاه مورد قبول عرفا از آموزه وحدت شخصی وجود تلقی نکنند. سخن این است که اولاً تشکیک صدراپی غیر از وحدت شخصی وجود عرفانی است ثانیاً ملاصدرا نیز تشکیک را غیر از وحدت وجود عرفانی می‌دانسته، ثالثاً ملاصدرا به وحدت وجود عرفا معتقد بوده و رابعاً تقریر مزبور از وحدت وجود، تفسیر همه عارفان به‌ویژه عارفان محقق نیست.

در مقاله حاضر، فرض ما بر آن است که تقریر مزبور از تشکیک و وحدت وجود، همان دیدگاه صدرالمتهلین (ره) و همان وحدت شخصی وجود عرفاست و استدلال‌های صدرالمتهلین نیز برای اثبات همین ادعا هستند. با در نظر گرفتن این اصول موضوعه، ادله

ملاصدرا بر تشکیک و وحدت وجود را تقریر و سپس نقد و بررسی نموده‌ایم.

دلیل اول: اثبات وجود رابط معلول

علت‌ها به حقیقی (بالذات) و اعدادی (بالعرض)، و علت‌های حقیقی (بالذات) به فاعلی و غیرفاعلی، و علت‌های حقیقی فاعلی، به وجودبخش و محرک تقسیم می‌شوند. صدرالمতألہین (ره) با تحلیل فرایند وجودبخشی علت‌های وجودبخش به این نتیجه می‌رسد که ایجادِ فاعلِ عین وجودِ فاعل است. یعنی در علت هستی‌بخش، دو موجود به یک وجود موجودند: موجود اول، موجِد (علت وجودبخش) و موجود دوم، ایجادِ موجِد است که هر چند وجودی غیر از موجِد ندارد، اما موجودی غیر از او به شمار می‌رود. صدرالمتألہین (ره) از این «وجود رابط معلول»، برای اثبات تشکیک وجود و این که «وجود خداوند وجود همه اشیاست» استفاده کرده است:

صغری: همه ممکنات موجود (یا وجودهای امکانی) عین الربط به وجود واجب تعالی هستند؛

کبری: آنچه عین الربط است، هر چند موجود است اما وجودی غیر از وجود طرف ربط خود ندارد و به عین وجود او موجود است.

نتیجه: همه وجودهای امکانی به عین وجود واجب تعالی موجود هستند.

صورت تفصیلی استدلال او چنین است:

۱. همه موجودات خاصه (ممکنات)، معلول وجود قاهر سابق بر خود هستند.
۲. معلولیت همان احتیاج است.
۳. موجودی که معلول وجود دیگری است، فقیر و محتاج به آن علت هم است.
۴. فقر و احتیاج معلول، زائد بر ذات آن نیست بلکه عین ذات آن است؛ در حقیقت، تمام هویت معلول، «فعلِ علت بودن» و «افاضه او بودن» است.
۵. ذاتِ عینِ فقرِ معلول، عین «نسبت با وجود علت» است.
۶. «عین نسبت بودن» یعنی «وجود رابط بودن».
۷. پس معلول وجود رابط است.
۸. وجود رابط از خود ذاتی ندارد، زیرا:

- ۱-۸. وجود رابط، موجود فی‌غیره است نه موجود فی‌نفسه، و:
 - ۲-۸. هر آنچه موجود فی‌غیره یا معنای حرفی و غیرمستقل باشد، فاقد ماهیت است.
 ۹. پس معلول، ذات ندارد.
 ۱۰. وجودی که از خود ذات ندارد به ذات و فقر تحلیل نمی‌شود.
 ۱۱. وجودی که امکان تحلیل آن به ذات و فقر وجودی نیست، ذاتی مباین با وجود قاهری که علت آن است ندارد.
 ۱۲. هر چیزی که ذاتی مباین با علت خود نداشته باشد شأنی از شؤون آن و مستهلک در آن بوده و موجود به عین وجود آن است.
 - پس همه موجودات خاصه (ممکنات)، مستهلک در وجود علت نهایی یعنی وجود خداوند متعال و موجود به عین وجود او هستند.
- ان جميع الوجودات الإمكانية و الإنیات الارتباطية التعلقية اعتبارات و شؤون للوجود الواجبي و أشعة و ظلال للنور القيومي لا استقلال لها بحسب الهوية و لا يمكن ملاحظتها ذواتا منفصلة و إنیات مستقلة لأن التابعية و التعلق بالغير و الفقر و الحاجة عين حقائقها لا أن لها حقائق على حياها عرض لها التعلق بالغير و الفقر و الحاجة إليه بل هي في ذواتها محض الفاقة و التعلق فلا حقائق لها إلا كونها توابع لحقيقة واحدة فالحقيقة واحدة و ليس غيرها إلا شؤونها و فونها و حیثياتها و أطوارها و لمعات نورها و ضلال ضوئها و تجليات ذاتها (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۷)

بررسی

اشکال اول

اگر مقدمه پنجم این دلیل صحیح باشد و «ذاتِ عینِ فقرِ معلول»، عین «نسبت با وجود علت» باشد، باید بگوئیم وجود خداوند نیز عین الربط به وجود معلول است. چون «وجود معلول، چیزی جز فقر و حاجت او به علت نیست» پس «ذاتِ عینِ فقرِ معلول، عین نسبت با وجود علت است» که در این صورت باید بتوان گفت: «چون وجود علت چیزی جز قیومیت او نسبت به معلول نیست، پس ذات عین قیومیت خداوند عین نسبت با وجود معلول است». و با توجه به مقدمه ششم عین نسبت بودن یعنی وجود رابط بودن پس وجود خداوند وجود

رابط است!

پاسخ اشکال اول

این اشکال مبتنی بر آن است که همه نسبت‌ها دو طرفه هستند و اگر یک طرف نسبت، حکمی داشت طرف دیگر نیز همان حکم را خواهد داشت، در حالی که تنها برخی نسبت‌ها چنین هستند. در واقع، در این اشکال، تفاوت نسبت یا اضافه مقولی با نسبت یا اضافه اشراقی نادیده گرفته شده است. اضافه مقولی نسبتی طرفینی است در حالی که اضافه اشراقی یک نسبت یک طرفه است. در اضافه مقولی، با دو طرف نسبت و یک نسبت روبرو هستیم در حالی که در اضافه اشراقی، تنها یک طرف نسبت و یک نسبت داریم. حال سخن صدر المتألهین (ره) این است که نسبت علت هستی بخش با معلول خود از سنخ اضافه اشراقی است. بنابراین در اضافه اشراقی علت و معلول، حکم معلول با علت متفاوت است. آیا وقتی خداوند می‌فرماید «وَهُوَ مَعَكُمْ أَهِنَ مَا كُنْتُمْ» (حدید ۴/۵۷) می‌توانیم بگوییم معیت طرفینی است پس نحن ایضا معه این ما کان (ما نیز با او هستیم هر کجا باشد)؟!!

پاسخ دوم یا بیان دیگری از پاسخ اول این است که عینیت و تمایز نیز همیشه دو طرفه نیستند. در تمایز احاطی عینیت و تمایز یکطرفه و موجود محیط در مرتبه محاط حضور دارد و عین آن است ولی موجود محاط در مرتبه محیط حاضر نیست. (اصطلاح‌نامه عرفان نظری، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۱۲۶).

الامتیاز تارة تكون بحسب التقابل و التضادّ و تارة بحسب الاحاطة و الشمول (ابن‌ترکه،

۱۳۶۰، ص ۱۲۵).

برای فهم دقیق‌تر اضافه اشراقی و تمایز احاطی، در درون ذهن خود یک تصور بدیع (مثلاً یک اسب شش پا) خلق کنید. تصور مزبور که معلول شماسست و نسبت به نفس شما اضافه اشراقی دارد، به یک لحاظ عین شما و به یک لحاظ غیر شماسست چنان که شما به یک لحاظ، عین آن تصورید و به لحاظ دیگر، غیر آن هستید؛ اگر تصور مزبور را با حد و حدود آن در نظر بگیرید، آن تصور غیر شما و شما غیر از آن هستید. یعنی تمایزی طرفینی و تقابلی میان شما برقرار است. اما اگر حد و حدود و اعدام آن تصور را نادیده بگیرید و توجه خود را فقط معطوف به کمالات و دارایی‌های آن تصور نمایید، فقط شما ممتاز از آن

تصورید و آن تصور هیچ امتیازی از شما ندارد. یعنی در این صورت تمایزی یک سویه میان شما و آن تصور برقرار است .

به عبارت دیگر، در مرتبه آن تصور که معلول و مخلوق شماست، اگر به حد و حدود عدمی آن توجه نکنید، شما عین آن تصور و آن تصور عین شماست ولی با توجه به این که هر چه آن تصور دارد از شماست و شما در مرتبه آن حاضرید ولی آن تصور در مرتبه شما نیست و شما چیزهای زیادی دارید که آن تصور ندارد، شما از آن تصور ممتازید ولی آن تصور از شما ممتاز نیست (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص ۲۲۹-۲۳۵).

اشکال دوم

حاجت و نیاز همان نسبت نیست بلکه صفت‌هایی برای طرفین نسبت هستند . مثلاً ابوت و بنوت، خود نسبت بین پدر و فرزند نیستند بلکه صفت‌هایی برای طرفین نسبت هستند .

العلة علة لوجود المعلول، و إذا وجد المعلول صار علة لوجود العلاقة بينهما (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۳۳).

پاسخ اشکال دوم

مقایسه رابطه ابوت و بنوت با رابطه علت هستی بخش و معلول آن، قیاس مع الفارق است. اولی اضافه مقولی است و دومی از سنخ اضافه اشراقی .

توضیح آن که در مورد پدر و پسر (فرزند)، دو موجود مستقل از یکدیگر، مثلاً به نام‌های الف و ب داریم که بین آنها نسبت «پدر - فرزندی» برقرار است و به واسطه این نسبت که آن را ج می‌نامیم، به یک طرف نسبت (الف)، «پدر» و به طرف دیگر (ب)، «پسر» یا «فرزند» گفته می‌شود. در چنین اضافه‌هایی نسبت و رابطه یک چیز است و طرفین نسبت، دو چیز دیگر. البته نسبت به گونه‌ای به دو طرف نسبت وابسته است که با نابودی هر کدام از آنها نابود می‌شود. ولی در مورد علت هستی بخش که می‌خواهد چیزی را ایجاد کند که اکنون نیست نمی‌شود رابطه‌ای میان طرفین نسبت در نظر گرفت و گفت رابطه میان علت هستی بخش و معلول آنها در بین آنهاست و غیر از معلول است. یعنی اگر علت، الف و معلول، ب باشد، نمی‌توان گفت که علیت (رابطه الف و ب)، ج است. بلکه رابطه «الف» با

«ب»، همان «ب» است.

قبل از ایجاد معلول (ب)، غیر از علت هستی بخش (الف)، چیزی نیست که با علت رابطه داشته باشد. پس از ایجاد معلول نیز فقط معلول (ب) اضافه شده است نه یک معلول و یک رابطه میان معلول و علت. اگر علت با خلق معلول، یک رابطه هم خلق کرده باشد، در واقع، آن رابطه، مخلوق و معلول اول آن علت است و می توانیم کلام را متوجه آن کنیم: آیا خود آن رابطه (مثلا ج) نیز با رابطه ای دیگر (مثلا د) با علت مرتبط است و...؟ پس حاجت و نیاز و رابطه معلول با علت هستی بخش، عین مخلوق و معلول است نه امری در میان دو موجود مستقل به نام های علت و معلول.

اشکال سوم

مقدمه هشتم درست نیست؛ زیرا:

اولا وجود رابطه، ماهیت دارد. زیرا هم جنس دارد و هم فصل. جنس آن «نسبت» است که دارای انواع مختلفی است مثل ظرفیت، ابتداء، انتهاء و استعلاء. ثانيا بر فرض که وجود رابط ماهیت نداشته باشد، ولی «ذات» در اینجا به معنای ماهیت نیست بلکه منظور از ذات در اینجا حقیقت است چه وجود باشد و چه ماهیت چون اساسا صحبت بر سر وجود معلول است که وجود رابط است و هیچ شکی نیست که وجود معلول وجودی است که صفت حاجت و تعلق دارد.

کثیرا ما يقع الاشتباه من لفظ الذات و الحقیقه و العین و الهویه و غیرها إذ قد يطلق و يراد منه صرف وجود الشیء و قد يطلق و يراد منه ماهیه و عینه الثابته (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۳۷).

لفظ الذات قد يطلق و يراد به الهویه الشخصیه و قد يطلق و يراد به الماهیه النوعیه (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۷۰۹).

پاسخ اشکال سوم

در این اشکال ادعا شده که وجود رابط، جنس دارد و «نسبت» جنس آن است و حال آنکه بین مفهوم عام و جنس تفکیک نشده است. هر مفهومی که عام تر از مفهوم دیگری باشد، جنس آن نیست، مثلا نمی توان گفت که «واجب الوجود» برای باری تعالی جنس

است زیرا هم باری را شامل می‌شود و هم شریک‌الباری‌های مفروض را. همچنین نمی‌توان ادعا کرد که «ممتنع»، جنس است برای «اجتماع نقیضین» و «دایره مربع» و سایر ممتنعات. البته می‌توان با جعل اصطلاح هر مفهوم عام و مشترک را جنس و هر مفهوم خاص را فصل نامید ولی در اصطلاح فلاسفه، جنس عبارت است از «ماهیتی» که ذاتی و مشترک باشد. اگر «نسبت» از سنخ ماهیات باشد و داخل در ذات وجود رباط باشد و از «وجود رباط» عام‌تر باشد، جنس خواهد بود. اما «نسبت» از سنخ ماهیات نیست یا دست کم محل اختلاف است و بنابراین استناد به این که نسبت از سنخ ماهیات است برای اثبات این که وجود رباط از سنخ ماهیات است، منطقی به نظر نمی‌رسد.

ثانیا بر اساس اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، ماهیت عبارت است از بازتاب وجود خارجی در ذهن. بنابراین اگر وجودی به هر دلیل در ذهن منعکس نشود، طبیعتا ماهیتی نخواهد داشت. اگر درباره بیرون از ذهن سخن بگوییم، بنابر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، اساسا خبری از ماهیت نیست برای هیچ وجودی. اما اگر درباره بازتاب های ذهنی سخن بگوییم، طبیعتا فقط وجودی ماهیت دارد که بتواند در ذهن منعکس شود اما اگر وجودی بی نهایت باشد و در ذهن منعکس نشود یا مانند وجود رباط فقط با عقل اثبات شود و موجودیت آن، به گونه ای باشد که در ذهن منعکس نشود، ماهیت نخواهد داشت و متقابلا اگر وجودی سیال و متحرک باشد و با تغییرات خارجی خود، انعکاس های متنوعی به ذهن بفرستد، ماهیات متنوعی (در زمان های متفاوت) خواهد داشت.

حال با در نظر گرفتن این مقدمه، به بخشی از استدلال صدرالمتألهین □ که مورد اعتراض قرار گرفته است توجه کنید: «وجود رباط از خود ذاتی ندارد، زیرا وجود رباط، موجود فی غیره است و موجود فی غیره (معنای حرفی و غیرمستقل) فاقد ماهیت است». معنای این سخن آن است که تحقق وجود رباطی در خارج، به گونه ای نیست که در ذهن انسان به صورت یک ذات و موجود دارای ماهیت باشد.

برای روشن شدن این مطلب به یک مثال توجه کنید. فرض کنید در اتاقی شخصی به نام علی ایستاده است و تصویر او نیز به صورت واقعیت مجازی در همان اتاق وجود دارد و شما وارد می‌شوید و با تصویر او مواجه می‌شوید و تصویر به گونه ای است که شما حتی

متوجه نمی‌شوید که تصویر علی است نه خود او. حال آیا به اعتقاد شما دو انسان در اتاق هستند؟ آیا تصویر مزبور، ماهیت و انعکاسی متفاوت از ماهیت و انعکاس علی در ذهن شما به وجود می‌آورد آن چنان که مثلا در و دیوار و ... انعکاس‌های متفاوتی با علی دارند.

بله کسی نمی‌تواند منکر نفس الامر برای تصویر شود و آن را هیچ و پوچ بداند ولی در آن اتاق دو انسان نیست. یک انسان هست و یک تصویر انسان. تصویر انسان وقتی تصویر انسان است که انسان را نشان بدهد نه خود را. اگر دست آن تصویر حرکت کند، در واقع دست علی حرکت کرده است. اگر لباس آن تصویر سفید است در واقع لباس علی سفید است. اگر به تصویر بگویید فلان کتاب را به من بده، مخاطب خود را اشتباه گرفته‌اید و تصویر را از تصویر بودن خارج کرده‌اید و یک ذات جداگانه برای آن در نظر گرفته‌اید. تصویر علی، رنگ و قد و حرکات علی را نشان می‌دهد؛ اگر آن تصویر را زشت یا زیبا بخوانید، علی را زشت یا زیبا دانسته‌اید و او از توصیف شما، ناراحت یا خوشحال می‌شود، زیرا گرچه تصویر مزبور، نفس الامر دارد و هیچ و پوچ نیست ولی دقیقا به دلیل این که تصویر علی است یا به تعبیر دیگر، علی نماست نه خودنما، هیچ حکمی در قبال علی ندارد و توصیف آن، توصیف کمالات علی در مرتبه صورت مرآتی علی است. بنابراین همه احکام آن در عین حال که از یک منظر احکام آن تصویر هستند، از منظری برتر، احکام علی به شمار می‌روند. به همین دلیل، وقتی به آن تصویر اشاره می‌کنید و می‌گویید لباس او سفیدرنگ است، معلوم می‌شود که شما تصور کرده‌اید خود آن تصویر، انسانی است (ذاتی است) که لباس سفید بر تن دارد و مسلما این برداشت و این ادعا اشتباه می‌کنید. آن تصویر، ذات ندارد، بلکه تصویر ذات است، آن تصویر حاکی از یک ذات است.

معنای وجود رابط بودن همه ممکنات این است که یک وجود و یک ذات با کمال، در عالم هست که کمالات بی‌شمار و نامحدود او در بی‌شمار آینه و صورت مرآتی و به اصطلاح، واقعیت مجازی تجلی کرده است. حال اگر شما رو به روی یکی از این تصاویر قرار بگیرید و تصور کنید آن تصویر ذاتی دارد و حکمی، سخت در اشتباهید. آن تصویر به اندازه ظرفیت خود، آیه و آینه ذات خداوند به علاوه یکی از کمالات اوست. به اصطلاح

عارفان که اسم را ذات همراه با صفت می‌دانند، آن تصویر یکی از اسمای جزئی خداوند یا جلوه یکی از اسمای کلی خداوند یا به تعبیر سوم، یکی از کلمات خداوند است. روشن است که تنها دارایی‌های جلوه‌ها و آیه‌های خداوند حاکی از وجود خداوند و کمالات او هستند و نقائص آن، اموری عدمی هستند که خالق ندارند، چرا که اساسا نبوده‌اند و نیستند تا نیازی به آفرینش داشته باشند. *ما جعل الله المشمشة ممشة بل اوجدها*. وجودها و کمالات مخلوقات، حاکی از وجود و کمالات حق هستند نه ناداری‌ها و نقائص آنها. «ذات نداشتن» وجود رابط به این معناست که وجود رابط، وجودناست نه وجود. و تصویری از ذات اوست. ماهیت نداشتن او هم به همین معناست که وجود رابط، طرف ربط را به ذهن انسان می‌آورد نه خود او را و چیزی که در ذهن انسان انعکاس خاصی ندارد، ماهیت ندارد.

اشکال چهارم

مباینیت یک وجود با وجود دیگر دو صورت دارد: اول مباینیت و مغایرت کامل یا بالجمله در وجود به صورتی که هیچ علاقه و ارتباطی بین آنها نباشد، دوم مباینیت و مغایرت فی الجمله در وجود (در مقابل اتحاد در وجود). روشن است که وجود علی با وجود عمرو به صورت اول، مباین و مغایر هم به شمار نمی‌روند، زیرا بین آنها انواعی از علاقه و ارتباط وجود دارد مانند این که «علت» وجود هر دو یکی است اما به صورت دوم، مغایر و مباین هستند.

بنابراین بین مقدمه یازدهم و دوازدهم، یکی باطل است. یعنی اگر مباینیت به معنای مباینیت و مغایرت کامل و بالجمله باشد، مقدمه یازدهم صحیح و دوازدهم باطل است و اگر مباینیت به معنای مباینیت و مغایرت بالجمله باشد، برعکس، مقدمه دوازدهم صحیح و یازدهم باطل است. به عبارت دیگر، در مقدمه‌های یازدهم و دوازدهم، مغالطه اشتراک لفظی یا اشتراک اسم، و در نتیجه، عدم تکرر حد وسط رخ داده است، زیرا مراد از مباینیت در مقدمه یازدهم، مغایرت کامل همراه با انقطاع و عدم ارتباط است و در مقدمه دوازدهم، صرف مغایرت در وجود است.

توضیح آن که در مقدمه یازدهم ادعا می‌شود «وجودی که امکان تحلیل آن به ذات

و فقر وجودی نیست، ذاتی مباین با علت خود ندارد». این مقدمه با توجه به دو صورت مابینت به یکی از صورت‌های زیر در می‌آید:

وجودی که امکان تحلیل آن به ذات و فقر نیست، ذاتی که کاملاً مغایر با علت خود باشد ندارد

وجودی که امکان تحلیل آن به ذات و فقر نیست، ذاتی که فی الجمله مغایر با علت خود باشد، ندارد.

از بین این دو ادعا، اولی صحیح است. معلول کاملاً مغایر و بی ارتباط با علت خود نیست، اما دومی صحیح نیست، زیرا حتی اگر نتوان معلول را تحلیل به ذات و فقر کرد، به هر حال به حکم معلول بودن، مغایرت فی الجمله با علت خود دارد.

پس مقدمهٔ یازدهم تنها با مابینت کامل صحیح است. اما مقدمهٔ دوازدهم مدعی است: «هر چیزی که ذاتی مباین با علت خود نداشته باشد... موجود به عین وجود علت است»

این مقدمه را نیز می‌توان با توجه دو صورت مابینت به صورت زیر ترجمه کرد: هر چیزی که ذات آن کاملاً مباین و بی ارتباط با علت خود نباشد، موجود به عین وجود علت خود است؛

هر چیزی که ذات آن حتی فی الجمله مغایر علت خود نباشد، موجود به عین وجود علت خود است.

از بین این دو ادعا، اولی صحیح نیست، زیرا چیزی که ذاتش کاملاً مباین با علت نیست الزاماً موجود به عین وجود علت نیست چرا که ممکن است ذاتش فی الجمله مباین باشد.

اما دومی صحیح است: اگر چیزی کوچکترین مغایرتی با علت خود ندارد، به عین وجود علت خود موجود است و از شؤون وجود علت خود است.

پس مقدمهٔ دوازدهم، برخلاف مقدمهٔ یازدهم، تنها در صورتی صحیح است که منظور از مابینت، مابینت فی الجمله (صورت دوم مابینت) باشد.

پاسخ اشکال چهارم

این اشکال نیز صحیح نیست. مقدمه یازدهم با هر دو صورت مابینت و مغایرت صحیح است. یعنی هر دو صورت زیر صحیح هستند:

صورت اول: معلولی که امکان تحلیل آن به ذات و فقر نیست، ذاتی که کاملاً مغایر با علت خود باشد ندارد.

صورت دوم: معلولی که امکان تحلیل آن به ذات و فقر نیست، ذاتی که فی الجمله مغایر با علت خود باشد، ندارد.

یعنی برخلاف آنچه در اشکال چهارم ادعا شده است، صورت دوم هم صحیح است. توضیح آن که در صورت اول، حتی اگر امکان تحلیل معلول به ذات و فقر باشد، باز هم ذات آن کاملاً مغایر با علت خود نیست و حداقل طبق فرض با علت خود، ارتباط علی - معلولی دارد. اما تمام سخن صدر المتألهین (ره) در صورت دوم، است. ایشان می‌فرمایند، معلولی که نتوان آن را به ذات و فقر تحلیل کرد، اساساً ذات ندارد که سخن از تغایر فی الجمله یا بالجمله آن با ذات علت باشد.

به عبارت دیگر، در دو مقدمه یازدهم و دوازدهم سخن بر سر این است که آیا معلول اساساً ذاتی برای خود در قبال ذات علت دارد یا خیر، در حالی که اشکال چهارم بر آن متمرکز شده است که ذاتی که معلول دارد، چه نوع مغایرتی با علت دارد، آیا کاملاً مغایر با ذات علت است یا فی الجمله.

به عبارت سوم، قید مابین در مقدمه های یازدهم و دوازدهم، توضیحی است نه احترازی. قطعاً اگر معلول ذات داشته باشد، ذات آن فی الجمله مغایر ذات علت خواهد بود. اساساً در عالم هیچ وجودی با هیچ وجود دیگر، مابین کامل و بی ارتباط مطلق نیست. بلکه مابینت کامل در ماهیات مصداق دارد و اگر معاذ الله دو واجب الوجود داشتیم، در وجودها نیز چنین نحوی از مابینت مصداق داشت.

اشکال پنجم

مقدمه یازدهم (این که «وجودی که امکان تحلیل به ذات و فقر ندارد (معلول)، ذاتی مابین با علت خود ندارد») مستلزم یک تالی فاسد است، زیرا می‌توان ادعا کرد اگر معلول

وجودی مغایر با علت خود نداشته باشد و عین علت باشد و در عین حال عین حاجت و فقر و تعلق نیز باشد، علت نیز عین معلول و عین حاجت و فقر و تعلق خواهد بود.

پاسخ اشکال پنجم

اشکال پنجم مبتنی بر چند تصور نادرست است، از جمله این که در این اشکال، تصور بر این است که هر چه به خداوند نسبت داده می شود، مربوط به ذات اوست و اگر در آیات و روایات، نسیان و مریضی و... به خداوند نسبت داده شوند صحیح نیست و بنابراین باید آنها را توجیه و تأویل کرد یا درباره آنها سکوت کرد. در حالی که در هر قضیه حمله، مدار و ملاک حمل، محمول قضیه است نه موضوع آن. یعنی باید دید که محمول قضیه برای ذات موضوع است یا برای مراتب مادون آن. در مورد انسان نیز چنین نیست. وقتی می گویم «من راه می روم» منظور از «من»، «من در مرتبه بدن» است نه «من در مرتبه عاقله». بر اساس نظام تشکیکی صدرایی (ره)، وجود واحد است اما همین وجود واحد (یا اگر دقیق تر بگوییم، تجلی این وجود واحد) دارای مراتب فراوان است و از این جهت به لحاظ مراتب مادون خود می تواند احکامی را بپذیرد که متناسب با مراتب عالی نیستند و برای آن مراتب، نقص به شمار می روند. به عبارت دیگر، وقتی نظریه عین الربط پذیرفته می شود، احکام و صفات و افعال همه ماسوی الله، احکام خداوند هستند اما احکام خداوند در مرتبه مخلوق، نه در مرتبه ذات خالق. به عبارت دقیق تر، احکام جلوه های خدا هستند نه احکام ذات خداوند. خداوند در مرتبه ذات مطلق خود مبری از هرگونه نقص است، ولی در مرتبه مخلوق، گاهی فراموش می کند:

فَالْيَوْمَ نَسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا... (اعراف (۷) / ۵۱)؛ پس همان گونه که آنان دیدار امروز خود را از یاد بردند... ما [هم] امروز آنان را از یاد می بریم.

گاهی به خشم می آید و غضب می کند (نساء (۴) / ۹۳؛ فتح (۴۸) / ۶) یا متأسف می شود و انتقام می گیرد:

فَلَمَّا آسَفُونَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ (زخرف (۴۳) / ۵۵)؛ چون ما را به خشم درآوردند، از آنان انتقام گرفتیم.

گاهی تردید می کند:

قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: مَا تَزِدُّتُ فِي شَيْءٍ أَنَا فَأَعْلُهُ كَثَرُ دُودِي فِي مَوْتِ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ
 (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۶۲۲؛ ج ۴، ص ۷۳ و ۷۴ و ۷۶؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۹، ص ۲۹۷)
 گاهی شیاطین را می‌فرستد تا کافران را (به گناه) تحریک کنند:
 أَنَا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ تُوَزُّهُمْ أَزًّا (مریم (۱۹)/۸۳)؛ ما شیطان‌ها را بر کافران
 گماشته‌ایم تا آنان را (به گناهان) تحریک کنند؟ (ترجمه مرحوم فولادوند)
 گاهی مرفهان و مترفان را به فسق وامی‌دارد:
 وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَوْمًا أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا
 (اسراء (۱۷)/۱۶)؛ و چون بخواهیم شهری را هلاک کنیم، خوشگذرانانش را وامی‌داریم تا
 در آن به انحراف (و فساد) بپردازند، و در نتیجه عذاب بر آن (شهر) لازم گردد، پس آن را
 (یکسره) زیر و زیر کنیم.
 و گاهی ستمکاران را گمراه می‌کند (ابراهیم (۱۴)/۲۷)؛ (رعد (۱۳)/۲۷) (نحل
 (۱۶)/۹۳)

حتی مریضی بندگان را به خود نسبت می‌دهد و (در روز قیامت) می‌فرماید: مریض
 شدم ولی تو به عیادت نیامدی. (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۶۳۰؛ شعیری، بی‌تا، ص ۱۶۲-۱۶۳؛
 ابن‌طاووس، ۱۴۰۰ق، ج ۲، ص ۳۲۳؛ حلی، ۱۹۸۲م، ص ۳۷۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۱،
 ص ۳۶۸ و ج ۷۸، ص ۲۲۰؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۴۱۸)

دلیل دوم از راه «امتناع امکان خاص در حق واجب بالذات»

حق تعالی بر طبق قاعده «انَّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات»
 (میرداماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۵؛ صدرالمتهلین، ۱۳۵۴، ص ۹۶؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۳۵)،
 فاقد هرگونه جهت امکانی به امکان خاص است، به عبارت دیگر، هر آن چه برای آن ذات
 اقدس امکان عام داشته باشد ضرورتاً برای او ثابت است (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ص ۱۲۲؛
 همو، ۱۴۲۲ق، ص ۳۴۷). به اعتقاد ملاصدرا یکی از فروع این قاعده عبارت است از این
 که: «وجود واجب الوجود وجود همه اشیاست» و اگر همه ممکنات به عین وجود
 واجب الوجود بالذات موجود نباشند، در وجود واجب تعالی جهت امکانی پدید خواهد آمد.
 بنابراین واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جميع الجهات نخواهد بود. پس می‌توان

گفت که یکی از استدلال‌های حکمت متعالیه بر تشکیک از راه قاعده «واجب بودن همه جهات واجب بالذات» و فروع آن است.

ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات و الحیثیات و لیست فی ذاته المحیطة بالکل جهة إمكانية فهو مع کل موجود بكل جهة من غیر تقييد و لا تکثر فهو فی کل شيء و لیست فی شيء و فی کل زمان و لیست فی زمان و فی کل مکان و لیست فی مکان بل هو کل الأشياء و لیست هو الأشياء (صدرالمألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۳۳۲).

تقریر استدلال

أ. اگر واجب الوجود نسبت به یک صفت کمالی، جهت امکانی داشته باشد، ذات او فاقد آن صفت کمالی خواهد بود.

ب. در این صورت، ذات واجب الوجود، مرکب از جهات وجودی و عدمی خواهد بود.

ت. لازمه ترکیب از جهات وجودی و عدمی محدودیت است.

ث. هر محدودی ممکن است.

ج. بنابراین اگر واجب نسبت به یک صفت کمالی، جهت امکانی داشته باشد، ممکن خواهد بود.

ح. لکن تالی باطل است.

پس: واجب الوجود نمی‌تواند جهت امکانی داشته باشد و به عبارت دیگر، واجب الوجود باید از هر جهت واجب باشد.

اکنون صورت منطقی دلیل دوم ملاصدرا(ره) چنین است:

۱. اگر وجود واجب وجود همه اشیا نباشد، سلب وجود اشیا از وجود او ممکن خواهد بود.

۲. اگر سلب وجود اشیا از او ممکن باشد، در او جهت امکانی پدید خواهد آمد.

۳. اگر در واجب بالذات جهت امکانی پدید آید، از هر جهت واجب نخواهد بود.

۴. لکن تالی باطل است، زیرا - همان‌طور که در بالا گذشت - قاعده «واجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات» ضرورتاً صادق است.

بنابراین: وجود خداوند وجود همه اشیا است. (صدرالمآلهین، ۱۳۶۰، ص ۳۵)

بررسی

بر این استدلال نیز در نگاه اول دو اشکال وارد است:

اشکال اول

مقدمه‌های دوم و سوم باطل هستند؛ زیرا مضمون قاعده این است که در واجب‌الوجود به هیچ وجه امکان خاص راه ندارد و هر چیزی با واجب‌تعالی سنجیده شود، یا برای او ضروری و واجب است و یا محال و ممتنع است. حال اگر امری (مانند علم و قدرت) نسبت به خداوند، یا ضرورت دارد یا امکان خاص، طبق قاعده امتناع امکان خاص در حق واجب، حکم می‌کنیم که برای خداوند ضرورت دارد (زیرا امکان خاص در حق واجب‌تعالی منتفی است) و متقابلاً اگر امری (مانند جسمانیت و ظلم) نسبت به خداوند، یا امتناع دارد یا امکان خاص، طبق قاعده مزبور، حکم می‌کنیم که در حق خداوند ممتنع و محال است.

پس حمل امری مانند الف برای خداوند به امکان عام یا سلب امری مانند ب از خداوند به امکان عام محذوری ندارد، یعنی اشکالی ندارد بگوئیم الف برای خداوند به امکان عام ثابت است یا ب به امکان عام از خداوند منتفی است یا بگوئیم خداوند الف را به امکان عام دارد یا ب را به امکان عام ندارد. بله طبق قاعده مورد بحث، آنچه مانند الف به امکان عام برای خداوند ثابت است ضرورتاً برای خداوند ثابت می‌شود و آنچه مانند ب به امکان عام از خداوند سلب می‌شود ضرورتاً از خداوند منتفی است (برای خداوند متعال محال است).

حال به مقدمه دوم توجه کنید: «اگر سلب وجود اشیا از واجب ممکن باشد، در واجب جهت امکانی پدید خواهد آمد» این مقدمه به شرطی درست است که منظور از جهت امکانی، امکان عام باشد، نه امکان خاص. زیرا مخالفان تشکیک (وحدت وجود)، سلب وجود اشیا را همچون اجسام از خداوند را ممکن به امکان خاص نمی‌دانند بلکه ضروری می‌دانند. بنابراین مقدمه دوم تنها در صورتی مورد قبول است و می‌تواند در روند استدلال قرار بگیرد که به یکی از دو صورت زیر باشد:

یک. سلب وجود اشیا از واجب، ضروری است (حمل وجود اشیا بر واجب ممتنع

است)؛

دو. سلب وجود اشیا از واجب، ممکن به امکان عام است. مثلا اگر جسمانیت را از خداوند نفی کنیم، جسمانیت به امکان عام از خداوند نفی شده است. اما اگر در مقدمه دوم، امکان عام مورد نظر باشد، هر چند این مقدمه از نظر مخالف تشکیک (وحدت وجود) صحیح خواهد بود ولی دیگر نمی توان آن، مقدمات سوم را نتیجه گرفت و گفت «اگر در واجب بالذات جهت امکانی پدید آید، از هر جهت واجب نخواهد بود» زیرا حمل امکان عام و سلب امکان عام هیچکدام سبب نمی شوند که واجب از جمیع جهات واجب نباشد.

حاصل آن که امکانی که بر اساس قاعده مذکور، راهی به واجب بالذات ندارد، «امکان خاص» است که قسیم «وجوب» است، در حالی که «جهت امکانی» ای که در صورت سلب وجودات از وجود واجب، در واجب حاصل می شود، «امکان عام» است که منافاتی با «وجوب» ندارد و با آن قابل جمع است.

ان الواجب الوجود لیس فیہ جهة إمکانیة؛ فإنّ کلّ ما یمكن له بالإمكان العامّ فهو واجب له (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۲۲)

خلاصه آن که برخلاف آن چه در مقدمه سوم آمده، حصول امکان عام در خداوند منافاتی با قاعده مذکور ندارد. بله اگر چیزی برای خداوند امکان عام داشته باشد، برای او واجب است و اگر سلب چیزی از خداوند امکان عام داشته باشد، آن سلب برای خداوند واجب بوده و متقابلا اثبات آن چیز برای خداوند ممتنع خواهد بود.

پاسخ اشکال اول

به نظر می رسد در این اشکال، بین ماهیت بشرط لا و ماهیت لابشرط و بین وجود خاص ماهیت و وجود برتر ماهیت تفاوتی گذاشته نشده است. توضیح آن که ملاصدرا □ به خوبی نشان داده است که ماهیات (یا همان اشیا) دو نوع لحاظ بشرط لا و لابشرط و دو نوع وجود خاص و وجود برتر دارند. بر این اساس، یک ماهیت مثل درخت می تواند با وجود خاص ماهیت درخت موجود شود که در این صورت، در خارج یک موجود مانند الف داریم که می توانیم بگوییم «الف درخت است و هیچ چیز دیگری نیست» و همین

ماهیت درخت می‌تواند در ضمن یک وجود برتر مانند ب موجود شود که در این صورت، نمی‌توان گفت که «ب درخت است» بلکه می‌توان گفت که «ب درخت نیست ولی کمال درخت را هم دارد»، درست مانند حیوان و انسان که کمالات درخت (رشد و تغذیه) را دارند ولی درخت نیستند. وقتی یک وجود مانند الف، فقط ماهیت درخت را دارد، اصطلاحاً گفته می‌شود که الف ماهیت درخت را به نحو بشرط لا دارد و الف وجود خاص درخت است؛ و وقتی وجودی مانند ب ماهیت درخت را دارد و امور دیگری هم دارد گفته می‌شود که ب ماهیت درخت را به نحو لا بشرط دارد و ب وجود برتر درخت است.

حال برگردیم به اشکالی که به استدلال مرحوم صدر المتألهین (ره) شده است. در این اشکال تأکید بر این است که سلب جسمانیت مثلاً نه برای خداوند ممتنع است و نه ممکن به امکان خاص است بلکه واجب است و متقابلاً حمل جسمانیت بر خداوند نه واجب است و نه ممکن به امکان خاص است، بلکه ممتنع است.

در پاسخ خواهیم گفت که اگر جسم به صورت بشرط لا در نظر گرفته شده باشد حمل آن بر خداوند محال و سلب آن از خداوند واجب است، چنان که حمل آن بر انسان و حیوان نیز محال و سلب آن از این موجودات نیز واجب است.

اما اگر جسم را لا بشرط در نظر بگیریم، یعنی اگر کمال جسم را در نظر داشته باشیم نه حدود آن را، حمل آن بر حیوان و انسان و خداوند محال نیست بلکه یا واجب است یا ممکن به امکان خاص است و از آنجا که امکان خاص در حق واجب الوجود امکان ندارد باید حکم به وجوب حمل آن بر خداوند کنیم (خداوند کمالات همه چیز را در مرتبه خود به نحو کاملتر دارد).

اشکال دوم

مقدمه چهارم (این که تالی باطل است به دلیل این که قاعده «واجب الوجود بالذات واجب من جمیع الجهات» ضرورتاً صادق است) نیز ممنوع است، زیرا در این مقدمه، قاعده مزبور در مورد وجودهای اشیا (که افعال واجب الوجود هستند) استفاده شده و به وسیله آن، واجب بودن وجود همه افعال واجب نتیجه گرفته شده است، در حالی که این قاعده صرفاً در مورد صفات ذاتی واجب الوجود صحیح است و شامل وجود اشیا (افعال واجب الوجود)

نمی‌شود. به عبارت دیگر، هر چند قاعده مزبور صحیح است ولی نمی‌توان از آن برای اثبات اینکه «وجود خداوند وجود همه اشیاست» استفاده کرد.

پاسخ اشکال دوم

این اشکال نیز وارد نیست. مسلماً قاعده مزبور شامل افعال واجب نیز می‌شود. صفات ذاتی نسبت به افعال خداوند، در حکم علت هستند و وقتی علت تامه باشد، معلول نیز ضروری و واجب خواهد بود. البته باید توجه داشت که افعال خداوند واجب بر او نیستند بلکه واجب از او هستند به اصطلاح *يجب عن الله* هستند نه *يجب على الله*. بنابراین اگر از سمت خداوند به عالم نگاه کنیم، هیچ چیز جدیدی برای او اتفاق نمی‌افتد که بتوان برای خداوند دو وضعیت قبل از آن حادثه و بعد از آن حادثه در نظر گرفت.

بله اگر عالم را با ملاحظه اجزا با یکدیگر در نظر بگیریم، حدوث و قبل و بعد در آنها معنا دارد ولی نسبت به خداوندی که محیط بر عالم و مکان و زمان است و محدود به هیچ زمانی نیست، نه حدوث و نه قبل و بعد معنا ندارد. معنا ندارد خداوندی که زمان را خلق کرده است، محدود به یک زمان خاص باشد و نسبت به زمان‌های گذشته، خاطره داشته باشد! معنا ندارد افعال خداوند مانند راست گفتن و دروغ گفتن، عمل به وعده و عمل نکردن به وعده، ظلم کردن و ظلم نکردن، امر کردن به قبیح و امر نکردن به قبیح را ممکن به امکان خاص تلقی کرد و گفت ممکن است خداوند راست بگوید و ممکن است دروغ بگوید! ممکن است خداوند به وعده خود عمل کند و مثلاً قیامت را بر پا کند و ممکن است به وعده خود عمل نکند و از بر پا کردن قیامت پشیمان شود! ممکن است ظلم کند و ممکن است ظلم نکند! ممکن است امر به قبیح کند و ممکن است امر به قبیح نکند! دروغ‌گویی برای خداوند ممکن بالذات است. نسبت به خداوندِ قادر مختار حکیم، دروغ‌گویی امتناع بالقیاس و راست‌گویی واجب یا ضرورت بالقیاس دارند.

دلیل سوم از راه بساطت حقیقت وجود

صدر المتألهین (ره) بر اساس بساطت حقیقت وجود و با استفاده از قاعده «بسیط الحقیقه کل الأشياء» نیز بر تشکیک استدلال کرده است. طبق این استدلال، هر گونه وجود ثانی در طول و یا در عرض وجود خداوند موجب پدید آمدن ترکیب در وجود بسیط او

می‌شود و هر ترکیبی با وجود ذاتی خداوند متعال و بساطت او منافات دارد. (صدرالمثلهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۶۸-۳۶۹)

صورت منطقی استدلال چهارم چنین است:

۱. اگر وجود خداوند وجود همه اشیا نباشد، وجود اشیا از وجود او خارج خواهند بود.

۲. اگر وجود چیزی خارج از وجود خداوند باشد، آن چیز از خداوند سلب می‌شود.

۳. اگر وجود چیزی از خداوند سلب شود، ذات خداوند مصداق سلب آن چیز می‌شود.

۴. اگر ذات خداوند مصداق سلب آن چیز باشد، ذات او مرکب از وجود خود و عدم آن چیز خواهد شد.

۵. هر مرکب از وجود و عدم محتاج است.

۶. لکن تالی باطل است، زیرا با واجب بودن او منافات دارد.

بنابراین: وجود خداوند وجود همه اشیاست.

بررسی

اشکال به مقدمه پنجم استدلال

ترکیب از وجود و عدم به لحاظ دو قسم و به لحاظ دیگری سه قسم دارد:

الف. ترکیب از وجود و عدم به لحاظ اول:

قسم اول: ترکیب موجود از وجود خود و عدم خود که مجاور وجودش است. این

ترکیب ملازم با هر موجود محدودی است و بر واجب تعالی محال است.

قسم دوم: ترکیب موجود از وجود خود و عدم غیرمقارن با وجود. این ترکیب نه

مخصوص ممکن است و نه مخصوص واجب بلکه ملازم با هر موجودی است چه محدود و چه غیر محدود.

ب. ترکیب از وجود و عدم به لحاظ دوم:

قسم اول: ترکیب از وجود محدود و عدم نامحدود آن وجود محدود. این ترکیب

مختص به ممکنات است.

قسم دوم: ترکیب از وجود محدود و عدم وجودی محدود یا نامحدود دیگر. این ترکیب نیز مختص به ممکنات است و بر واجب تعالی ممتنع هستند .

قسم سوم: ترکیب وجود نامحدود و عدم وجودات محدود. چنین ترکیبی مخصوص واجب تعالی است، زیرا واجب است که وجود خداوند غیر محدود نباشد و همچنین واجب است که همه وجودات محدود نیز از او سلب شوند.

پاسخ

برای پاسخ به این اشکال به دو فرض زیر توجه کنید:

فرض اول: «وجود محدود» محال باشد

در این فرض، وجود محدود مانند دایره مربع است و عدم «وجود محدود» مانند عدم «دایره مربع» است یعنی عدم وجود محدود در حکم عدم نقص یا عدم عدم است. طبیعی است اگر بتوان نام ترکیب را بر اجتماع وجود با عدم به کار برد، همه کسانی که به وحدت شخصی وجود قائل هستند ترکیب از وجود و عدم را می‌پذیرند، زیرا عدم عدم همان وجود است و هیچ منافاتی با بساطت وجود ندارد. حاصل آن که بر اساس وحدت وجود، وجود محدودی فرض ندارد و زمانی که وجود محدودی نباشد، مفهوم «عدم وجود محدود» هر چند به نظر می‌رسد یک عدم مضاف باشد ولی در واقع، یک عدم عدم یا عدم نقص است که عبارت دیگری از وجود کمال است. به این ترتیب، زمانی که گفته می‌شود وجود یک واحد شخصی است و هیچ وجود محدودی وجود ندارد، جمله «هیچ وجود محدودی وجود ندارد» مستلزم ترکیب وجود واحد شخصی از وجود خود و عدم وجودات محدود نیست.

فرض دوم: وجود محدودی باشد

اگر واقعا وجود محدودی باشد، عدم وجود محدود، یک عدم مضاف و یک نقص است. عدم وجود محدود برای الف یعنی چیزی هست که الف آن چیز را ندارد بنابراین الف واقعا مرکب از یک وجود و یک عدم وجود (نه یک عدم عدم) است. دلیل سوم می‌خواهد بگوید اگر واقعا وجود محدودی باشد، در این صورت، عدم وجود محدود، دیگر عدم عدم (عدم نقص) به شمار نمی‌رود بلکه واقعا یک عدم و یک نقص است. اگر

خداوند، وجود همه چیز به جز آن وجود محدود باشد، یعنی چیزی هست که خداوند ندارد.

حال مرحوم ملاصدرا(ره) در پاسخ به این اشکال می‌تواند بگوید آنچه در استدلال سوم مقدمه قرار گرفته است، فرض دوم است و آنچه شما آن را ترکیب می‌نامید و مختص خداوند می‌دانید فرض اول است که البته همه قائلان به وحدت شخصی وجود آن را قبول دارند.

دلیل چهارم از راه صرافت حقیقت وجود

استدلال چهارم با تکیه بر صرافت حقیقت وجود اقامه شده است. طبق قاعده فلسفی «صرف الوجود لا یشنی و لا یتکرر» تنها مصداق مطلق صرف الوجود خداوند متعال است و از همین رو، وجود او دومی نمی‌پذیرد و ادعای هرگونه وجود غیر از وجود واحد او، مبطل صرف الوجود بودن او است. (صدرالمتهلین، ۱۳۶۳، ص ۲۴۰)

تقریر استدلال:

۱. حقیقت وجود لا بشرط مقسمی است یعنی حتی مقید به قید اطلاق نیز نیست.
۲. پس حقیقت وجود، صرف است.
۳. وجود صرف، تکثربردار و تکرارپذیر نیست («صرف الوجود لا یشنی و لا یتکرر»).
۴. پس حقیقت وجود کثرت‌بردار نیست و به اصطلاح، واحد حقیقی است. به عبارت دیگر،
۵. حقیقت وجود، تنها یک مصداق دارد.
۶. بنا بر اصالت وجود، حقیقت وجود اصیل و خارجی است.
۷. بنابراین همه موجودات به حقیقت وجود موجودند.
۸. حقیقت وجود همان واجب تعالی است، یا به تعبیر دیگر، تنها مصداق وجود همان واجب تعالی است.

بنابراین همه موجودات به همان وجود واحد (یعنی وجود واجب تعالی) موجودند.

بررسی

اشکال اول

حقیقت وجود، همان طبیعت کلی وجود است و طبیعت کلی وجود در خارج موجود نیست بلکه این فرد طبیعت وجود است که در خارج موجود و اصیل است. لذا موضوع اصالت وجود، فرد وجود است نه طبیعت کلی وجود. (صدرالمتألهین، بی تا، ص ۳۶)

پس این که گفته شده، «همه موجودات به حقیقت وجود موجود هستند» درست نیست، زیرا هر موجودی، به وجود فرد وجود، موجود است، نه به حقیقت وجود.

الماهیة بالوجود موجودة و بالوحدة واحدة و بالكثرة كثيرة فالأصل في الموجودية و المجعولية هو الأشخاص و الهویات الفردية فإنه ما لم یصدر عن الفاعل وجود لم یتحقق ماهیة أصلا (صدرالمتألهین، بی تا، ص ۱۸۷)

پاسخ

در این اشکال بین «حقیقت وجود که کلی سعی یا به اصطلاح، وجود منبسط می باشد» با «طبیعت وجود که کلی مفهومی صادق بر افراد می باشد» خلط شده است. به عبارت دیگر، بین سخن ملاصدرا درباره وجود خارجی با سخنی دیگر از ملاصدرا درباره مفهوم وجود، تفاوتی گذاشته نشده است. وجود خارجی، اصیل و کلی سعی است در حالی که مفهوم وجود، اعتباری است و کلیت مفهومی دارد. ملاصدرا در عبارتی که استدلال از روی آن تقریر شده است می نویسد: «فالنظر إلى حقيقة الوجود المنبسط على كل موجود»، اما همو در عبارتی که اشکال به آن مستند شده است می نویسد: «الوجود المطلق مفهوم كلي و الكلي لا تحقق له في الخارج بما هو كلي»

اشکال دوم دلیل چهارم: ماهیت نداشتن واجب

در این استدلال، فرض گرفته شده که خداوند ماهیت ندارد و صرف الوجود است، در حالی که:

اولا خداوند ماهیت دارد.

ثانیا حتی بر فرض که خداوند ماهیت نداشته باشد لازمه اش آن نیست که وجود

صرف باشد، زیرا:

۱. وجود صرف، همان طبیعت لابشرط کلی است.
۲. کلی در خارج موجود نیست مگر به وجود فردش.
۳. هیچ موجودی نیست مگر آنکه تعین و تشخیصی دارد به طوری که گفته می‌شود که وجود مساوق با تشخیص است.
۴. بنابراین خداوند نیز صرف الوجود نیست و خصوصیتی مثل وجوب، استقلال و غنی دارد.

پاسخ اشکال دوم

اولا این اشکال مبتنی بر این است که ماهیت، حد وجود نیست، در حالی که در استدلال چهارم ماهیتی که برای اثبات صرف الوجود بودن واجب نفی می‌شود، ماهیت به معنای حد وجود است. فلاسفه تصریح کرده‌اند که ماهیت اگر به معنای دیگری مانند «انیت» باشد، بر واجب حمل می‌شود و منافاتی با وجوب او ندارد. (میرداماد، ۱۳۷۶، ص ۲۵۳؛ صدرالمتهلین، ۱۳۵۴، ص ۲۴ و ص ۳۶)

الواجب تعالی لیس له ذات و وجود زائد علیها لأن ماهیته اینته (تعلیقه سبزواری در: صدرالمتهلین، ۱۳۶۰، ص ۴۱۲؛ نیز ر.ک: سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۲، ص ۹۶ و ص ۲۳۲)

ثانیا در این اشکال، خصوصیتی مانند وجوب، استقلال، منافی صرافت وجود خداوند ذکر شده‌اند که از معقولات ثانیة فلسفی هستند نه ماهوی. این صفات با وجوب وجود تنافی ندارد و نقض به این صفات مانند این است که کسی بگوید صرف بودن، بسیط بودن، واحد بودن، واجب بودن و... برای وجود واجب، منافی صرف بودن واجب هستند. درست است که مفاهیم این صفات غیر از مفهوم وجود است ولی عقل حکم می‌کند که هیچ یک از این صفات در خارج افزایشی بر متن واقع نیستند. بلکه ادعای ملاصدرا بیش از این است و وجود همه اشیا (ماهیات لابشرط) در وجود واحد شخصی را منافی وجوب و بساطت و صرافت وجود او نمی‌داند.

خداوند در مرتبه ذات خود همه کمالاتی را که هر کس و هر چیز دارد، واجد است؛ ولی این دارایی به نحوی نیست که ذات او را متکثر کند. او چیزی دارد یا چیزی هست که

همه کارهای جزئی و خرد ما از آن برمی آید. بنابراین او همه چیز است ولی نه این که حاصل جمع همه چیز باشد.

خالق در عین بساطت، کمالات همه چیز را دارد بلکه منشأ همه کمالات است یا به تعبیر دیگر، همه کمال اوست که نسبت به امور جزئی، جلوه‌های متکثر پیدا کرده است. نتیجه‌گیری

۱. برخی معتقدند که تشکیک صدرایی همان وحدت وجود عرفانی است.

۲. ملاصدرا ادله متنوعی برای اثبات تشکیک اقامه کرده است. گاهی از رابط بودن وجود معلول نسبت به علت هستی بخش استفاده کرده است، گاهی از راه امتناع امکان خاص.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن ترکه، صائن‌الدین علی، ۱۳۶۰، تمهید القواعد، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مكتبة الأعلام الإسلامی.
۳. ابن طاووس، علی بن موسی، ۱۴۰۰ق، الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف، محقق / مصحح: علی عاشور، قم، خیام.
۴. حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق، وسائل الشیعة، تصحیح مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم، مؤسسة آل البيت س.
۵. حلی، حسن بن یوسف، ۱۹۸۲م، نهج الحق و كشف الصدق، بیروت، دار الكتاب اللبناني.
۶. جوادی آملی، عبدالله، ریحیق مختوم، ۱۳۷۶، قم، مرکز نشر اسراء، ج ۲
۷. سبزواری، ملاهادی، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، شرح المنظومة، تصحیح و تعليق آیت الله حسن زاده آملی و تحقیق و تقدیم از مسعود طالبی، تهران، نشر ناب.
۸. شعیری، محمد بن محمد، بی تا، جامع الأخبار، نجف، مطبعة حیدریة.
۹. صدر المتألهین، ۱۹۸۱م، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
۱۰. صدر المتألهین، ۱۳۵۴، المبدأ و المعاد، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۱. صدر المتألهین، ۱۳۶۰، اسرار الآیات، مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
۱۲. صدر المتألهین، ۱۳۶۰، الشواهد الربوبیة (همراه با تعليقات مرحوم سبزواری)، تصحیح و تعليق از سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
۱۳. صدر المتألهین، ۱۳۶۳، مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح از محمد خواجه‌جوی، تهران، موسسه تحقیقات فرهنگی.

۱۴. صدرالمآلهین، ۱۳۸۷، سه رسائل فلسفی، مقدمه و تصحیح و تعلیق از سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلام.
۱۵. صدرالمآلهین، بی تا، الحاشیه علی الهیات الشفاء، قم، بیدار.
۱۶. صدرالمآلهین، ۱۴۲۲ق، شرح الهدایة الاثریة، تصحیح محمدمصطفی فولادکار، بیروت، موسسه التاريخ العربی.
۱۷. طباطبائی، محمدحسین، ۱۳۸۵، نهایت الحکمه، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
۱۸. طوسی، محمد بن الحسن، ۱۴۱۴ق، الأمالی، قم، دارالثقافة.
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، ۱۴۲۹ق، کافی، تصحیح دارالحديث، قم، دارالحديث.
۲۰. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، ۱۴۰۳ق، بحار الأنوار، چاپ دوم، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۲۱. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، ۱۴۰۴ق، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، تحقیق هاشم رسولی محلاتی، چاپ دوم، تهران، دارالکتب الإسلامية.
۲۲. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۹، آموزش فلسفه، چاپ دوم، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۳. میرداماد، محمدباقر، ۱۳۷۶، تقویم الایمان و شرحه کشف الحقائق، شرح سیداحمد علوی و مقدمه و تحقیق از علی اوجب، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
۲۴. میرداماد، محمدباقر، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، مصنفات میرداماد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲۵. یزدان پناه، سیدیدالله، ۱۳۸۸، مبانی و اصول عرفان نظری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۶. دایرة المعارف علوم عقلی اسلامی، ۱۳۹۲، اصطلاح‌نامه عرفان نظری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۷. عبودیت، عبدالرسول و مجتبی مصباح، ؟؟؟؟، خداشناسی فلسفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۸. عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۷، نظام حکمت صدرایی، تشکیک در وجود، چاپ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

تحلیل نظریه صورت ملکوتی در تجسم اعمال

غلامعلی سنجری^۱

محمود مهرآوران^۲

چکیده

درباره چگونگی کیفر اخروی و حقیقت اعمال دنیوی همواره بین اندیشمندان علم کلام بحث و اختلاف نظر، بوده است. برخی بر این باورند که رابطه اعمال و جزای اخروی قراردادی است و خداوند به ازاء اعمال، در آخرت بهشت و یا جهنم را آفریده است؛ این گروه را منکران تجسم اعمال می‌نامند. گروهی دیگر معتقدند که اعمال انسان در قیامت مجسم می‌شود. طرفداران این نظریه قائل به «تجسم اعمال» هستند که آنها را می‌توان به دو گروه تقسیم کرد: یکی قائلان به «صورت ملکوتی» و گروه دیگر قائلان به «انشاء نفس». در این مقاله نظریه موافقان تجسم اعمال به معنی صورت ملکوتی و مبانی و ادله آنها را بررسی و تحلیل می‌کنیم. نتیجه تحقیق نشان می‌دهد که ادله عقلی ایشان از قوت کافی برای این نظریه برخوردار نیست و اگر برخی آیات قرآن و صراحت برخی روایات و شهود برخی از اهل دل نبود، اثبات این نظریه به مشکل برمی‌خورد.

واژگان کلیدی

کلام اسلامی، قیامت، معاد شناسی، تجسم اعمال، صورت ملکوتی.

۱. هیئت علمی جامعه المصطفی العالمیه.

Email: ghsanjari1351@gmail.com

۲. هیأت علمی دانشگاه قم.

Email: Mehravaran72m@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۸/۹/۲۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۷/۱۲

طرح مسأله

یکی از مهمترین موضوعات در کلام اسلامی، موضوع معاد و سرنوشت انسان و اعمال او در آخرت است. اعتقاد به قیامت و رستاخیز از اصول مسلم دین نزد مسلمانان است اما درباره چگونگی حضور در قیامت و مواجهه با سنجش اعمالی که انسان در این دنیا انجام داده تفاوت و اختلاف نظر وجود دارد. از اهل نظر و صاحبان اندیشه برخی معتقدند که اعمال انسان در قیامت مجسم می‌شود. طرفداران این نظریه قائل به «تجسم اعمال» هستند و گروهی نیز مخالف این نظر هستند. قائلان به نظریه «تجسم اعمال» را می‌توان به دو گروه تقسیم کرد: یکی قائلان به «صورت ملکوتی» و دیگری قائلان به «انشاء نفس». در این مقاله نظریه موافقان تجسم اعمال به معنی صورت ملکوتی و مبانی و ادله آن را مورد بررسی و تحلیل قرار می‌دهیم؛ گرچه تا کنون در گفتارها و نوشتارهای مربوط، به تجسم اعمال با دو رویکرد به‌طور مستقل نپرداخته‌اند. این نوشتار در پی پاسخ به این پرسشهاست که مبانی نظریه تجسم اعمال به معنی صورت ملکوتی کدامند؟ ادله این نظریه کدام است و آیا تجسم اعمال به معنی صورت ملکوتی ادله و مبانی قابل قبولی دارد؟

در کتابها، منابع و نوشته‌های مربوط، این موضوع، با اصطلاحات و تعبیراتی مانند تجسم اعمال، تجسد اعمال، تشبه اعمال، تجسد ارواح، صور ارواح متجسده، تجسد معانی، تجسیم الاخلاق، تکوین النیات، تجسم اعتقادات، تمثیل اعمال و مشاهده احوال، بیان شده است که هر یک از این تعابیر و نامگذاری‌ها نشان دهنده چگونگی نگرش به این موضوع است و همه حکایت از تجسم اعمال به معنی به جسم در آمدن افعال، نیات، اخلاق و عقاید انسان متناسب با نشئه برزخ و قیامت دارد که باعث عذاب و یا پاداش اخروی خواهد شد. (ر. ک: جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج ۵: ۴۷)

- موضوع تجسم اعمال، در ارتباط با چگونگی کیفر اخروی است. در نگاهی کلی می‌توان گفت رابطه اعمال دنیوی با کیفر اخروی به گونه‌های ذیل قابل ترسیم است:
۱. رابطه اعتباری و قراردادی: در برابر هر فعلی از طرف شارع مقدس یک جزایی معین و مقرر می‌شود. (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱: ۲۳۰)؛ همانند قوانین دنیایی و جزای آن‌ها.
 ۲. رابطه تکوینی و حقیقی: این رابطه خود به دو گونه تقسیم می‌شود:

الف) رابطه تکوینی علی و معلولی: بین افعال دنیوی و کیفر اخروی نوعی علیت برقرار است و افعال دنیوی علت پیدایش کیفرهای اخروی هستند و میان فعل و نتیجه دوگانگی است. (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۴: ۸۰۶).

ب) رابطه تکوینی عینیت: (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱: ۲۳۰). میان فعل و نتیجه هیچ دوگانگی حتی از جهت علت و معلول بودن نیز وجود ندارد، بلکه فعل و نتیجه یکی هستند. در واقع یک فعل دو جلوه و ظهور دارد: یکی در دنیا که با حواس پنجگانه درک می‌شود، دیگری در آخرت؛ تنها تفاوت آنها نیز بروز در دو نشئه متفاوت است.

آنان که رابطه فعل و نتیجه آن را اعتباری می‌دانند منکر تجسم اعمالند. از میان قائلان به تجسم اعمال برخی مانند **شیخ بهائی** رابطه فعل و کیفر اخروی را رابطه‌ای تکوینی از نوع عینیت می‌دانند و از نظر آنان افعال و اعتقادات دنیوی دارای صورت‌های ملکوتی و اخروی هستند. افعال آدمی در این دنیا دارای صورت ملکوی است و در جهان آخرت و برزخ ظهور صورت ملکوتی افعال محقق می‌شود. عقاید و نیات و اخلاقیات آدمی نیز در آخرت دارای صورت‌هایی ملکوتی هستند که با کنار رفتن حجاب دیده می‌شوند؛ گرچه هم اکنون نیز موجودند. (بهائی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۱۹۲)

برخی از قائلین مانند صدرای شیرازی کیفرهای اخروی را معلول افعال، نیات و عقاید دنیوی می‌دانند؛ یعنی افعال در دنیا با تکرار و اثرگذاری روی نفس در صقع نفس به صورت ملکه درآمده و نفس با حرکت جوهری از جسمانیت به ناطقه بودن و تجرد درمی‌آید و همانطور که در داخل خود می‌تواند خلق صور کند، با ناطقه شدن نیز می‌تواند در خارج از خود متناسب با نشئه خاص آخرت، بدن اخروی و اموری را که باعث لذت و یا عذابند، خلق کند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۸، ص ۳۹۳؛ ج ۹، ص ۲۲۷-۲۲۸، ۳۴۲، ۳۴۳). در این نوشتار به این معنی از تجسم اعمال نمی‌پردازیم.

قائلان به تجسم اعمال به معنی صورت ملکوتی با مبانی هستنی شناسی و انسان شناسی خاص خویش جدایی بین آخرت و دنیا قائل نیستند و آخرت را چهره ملکوتی و زیرین دنیا می‌دانند که هم اکنون با وجود نیامدن زمان آخرت، موجودند؛ چرا که فعل به محض تحقق در دنیا دارای چهره‌ای است که مادیت، حائل بین آن و چشم ظاهر بین ماست ولی با

رخت بریستن جان از کالبد مادی قابل مشاهده است. در این دیدگاه بین فعل و نتیجه حتی تقدم و تاخر رتبی که بین علت و معلول برقرار است، نیز قابل تصور نیست؛ بلکه این همانی بین فعل و نتیجه کاملاً برقرار است؛ چرا که جدایی چیزی از خودش قابل تصور نیست. به نظر می‌رسد افرادی مثل شیخ بهایی منظورشان از تجسم اعمال همین مطلب باشد، اما اینکه این نظریه همان نظریه ملاصدرا است یا خیر و اینکه عذابهای اخروی آیا انحصار در تجسم اعمال دارند یا اینکه بخشی از عذابها و نعم بهشتی تجسم اعمال و بخشی دیگر تجسم اعمال انسان نیستند و خداوند بهشت را به هر دلیلی غیر از تجسم اعمال به انسان می‌دهد نیز بحثی است که از حوصله این مقال خارج است.

پیشینه موضوع

در آیات و روایات لفظ «تجسم اعمال» به صراحت نیامده ولی با دقت در آثار و عبارات فیلسوفان، مفسران متکلمان و عارفان، این عبارت را می‌توان یافت؛ همانگونه که در بیان برخی از مفسران و متکلمان و محدثان نیز می‌توان انکار آن را یافت و برخی با قاطعیت بر انکار آن پافشاری کرده و قائلان به آن را خارج از اسلام می‌دانند. (مجلسی ۱۴۰۳ق، ج ۷، ص ۲۲۹-۲۳۰) اما به گفته برخی از دانشمندان می‌توان رد پای تجسم اعمال را در نظریه تناسخ که قدمایی همچون افلاطون، ارسطو و فیثاغورث مطرح کرده‌اند، جستجو کرد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۹، ص ۴، ۲۲۸، ۲۳۳)؛ به گفته بعضی، ایشان نیز قائل به تجسد معانی بوده و تجسم اعمال را مدنظر داشته‌اند و شأن ایشان بالاتر از آن است که قائل به تناسخ مردود و غیرقابل قبول شوند. (قیصری، ۱۳۷۵ش: ۱۲۵).

صرف نظر از سابقه این موضوع در پیش از اسلام، از سوی موافقان و مخالفان، مقالات و کتابهای بسیاری درباره نظریه تجسم اعمال نوشته شده است از جمله:

۱. کتاب تجسم اعمال و شفاعت، محمد شجاعی، ۱۳۸۳.
۲. رساله تجسم اعمال، محمد بن حسین بن محمد رضا مازندرانی معروف به ملا اسماعیل خواجوی، ۱۳۸۳.
۳. پایان نامه «تجسم اعمال» محمد علی تجری، مرکز تربیت مدرس حوزه علمیه قم.
۴. مقاله «کاوشی در تجسم اعمال» محمد حسن قدردان قراملکی، ۱۳۷۵.

۵. مقاله «تبیین تجسم اعمال براساس ترتیب عوالم کلی وجود» جعفر هدایی، ۱۳۹۵.
 ۶. «بررسی تجسم اعمال از دیدگاه ملاصدرا و علامه مجلسی» محمد مهدی گرجیان و سید محمود مولوی، ۱۳۹۴.
 ۷. مقاله «تجسم اعمال در قرآن و یاسین»، طاهره لطیفی، بینات، سال بیستم، شماره ۸ صص ۲۱۶-۱۹۶، پائیز ۱۳۹۳.
 ۸. مقاله «خلود در عذاب با تکیه بر تقریری متفاوت از آموزه تجسم اعمال» محمد رضا بلانیان و محمد حسین دهقانی محمود آبادی، ۱۳۹۳.
 ۹. مقاله «تطبیق آرای تفسیری در تجسم اعمال» زهرا، فرمانی اردهالی، ۱۳۹۲.
 ۱۰. مقاله «نقد و بررسی نظریه انحصار «پاداش و کیفر» در تجسم اعمال» کاظم استادی، ۱۳۹۲.
 ۱۱. مقاله «بررسی تطبیقی میزان و روح المعانی در مقوله معاد جسمانی» مسلم سیمرغی زنوزی و صمد عبدالمهی عابد، ۱۳۹۱.
 ۱۲. مقاله «تجسم اعمال و افکار از دیدگاه امام خمینی ره و مولانا جلال الدین محمد بلخی» علیرضا فهیم و منصور شاهین فر، ۱۳۹۴.
 ۱۳. جهانی پور، یاسر، «تجسم اعمال» ۱۳۸۸.
- علاوه بر مقالات و کتاب‌های فوق بسیاری از کتب تفسیری، فلسفی و کلامی اشاراتی به بحث تجسم اعمال دارند؛ از جمله مجمع البیان، البیان، روح المعانی، کشف، تفسیر کبیر، میزان، تفسیر نمونه، انوار العرفان فی تفسیر القرآن؛ الحکمه المتعالیه، الشواهد الربوبیه، العرشیه، المبدأ و المعاد، مجموعه رسائل فلسفی، شرح منظومه سبزواری، کشکول و اربعین حدیث شیخ بهائی، چهل حدیث، اسرار الصلاه، شرح حدیث عقل و جهل امام خمینی، میزان علامه طباطبائی، عدل الهی مرحوم مطهری.
- با وجود فراوانی بحث از تجسم اعمال و در بین کتب و مقالاتی که برای اثبات نظر موافقان این نظریه نوشته شده، هیچ یک از این آثار به بررسی نظر موافقان به معنی صورت ملکوتی به طور مستقل نپرداخته‌اند و حتی به موافقان نیز به عنوان دو دسته (علیت و عینیت)

جداگانه نگاه نگرده‌اند. البته مرحوم مطهری موافقان را به دو دسته عینیت و علیت تقسیم کرده، اما به بررسی ادله و همچنین مبانی این نظریه پرداخته است. استاد قدردان قراملکی، (۱۳۷۵) تنها به دو رویکرد تجسم به معنی صورت ملکوتی و علیت اشاره کرده ولی به طور مستقل به صورت ملکوتی پرداخته‌اند. در این مقاله تجسم اعمال به معنی صورت ملکوتی و همچنین مبانی طرفداران به طور جداگانه مورد بررسی قرار گرفته است و ادله ایشان نیز واری و میزان رسایی ادله نیز مورد مذاقه قرار گرفته است که این مقاله می‌تواند مقدمه‌ای برای مقایسه دو معنی تجسم اعمال (علیت و عینیت) باشد.

۱. قائلان به نظریه صورت ملکوتی در تجسم اعمال

شاید بتوان در دیدگاه برخی از کسانی که به صورت ملکوتی اعتقاد دارند نیز عباراتی یافت که دال بر انشاء نفس و معلولیت آخرت توسط نفس باشد؛ اما اینکه ایشان در زمره طرفداران تجسم اعمال به معنای صورت ملکوتی قرار داده می‌شوند، به خاطر فراوانی عبارات ایشان در خصوص صورت ملکوتی است. البته تفکیک قائلان تجسم به معنای صورت ملکوتی از کسانی که قائل به تجسم اعمال به معنای انشاء نفس هستند کاری مشکل است و این کار از ابداعات این مقاله است که کار را برای بررسی صحت و سقم دوگانگی نظر موافقان آسان‌تر می‌کند.

شیخ بهایی را می‌توان بعنوان اولین کسی دانست که به تجسم اعمال به صراحت پرداخت و پیروان زیادی هم بعد از وی به این بحث پرداختند؛ از بین متاخران می‌توان به امام خمینی رحمته‌الله علیه علامه طباطبایی رحمته‌الله علیه، مرحوم مطهری، استاد جوادی آملی، استاد مصباح، اشاره کرد که کاملاً به صورت ملکوتی پرداخته‌اند. در ذیل به شرح و بسط عباراتی از ایشان که به صورت ملکوتی اشاره دارد می‌پردازیم.

۱-۱. شیخ بهائی

شیخ بهائی به کشف و شهود ارزش خاصی می‌دهد و حتی برخی اوقات علی‌رغم اینکه اذعان می‌کند که در مورد مطلبی روایت و آیه نداریم اما به خاطر شهود اهل دل آن را می‌پذیرد: «من این سخن حضرت را در هیچ یک از تفاسیری که بدان دسترسی داشتم، نیافتم و این کلام مؤید آن چیزی است که اهل کشف و عرفان گفته‌اند.» (شیخ بهائی،

۱۴۱۵ق، ح ۱).

وی تجسم اعمال را گرچه با استفاده از روایات مطرح می‌کند اما بیشتر به پشتوانه مکاشفات و شهود خویش و دیگران قائل به آن است. او در کتاب اربعین خود ذیل حدیث سوم «انا السرور الذی کنت ادخلته علی اخیک المؤمن فی الدنیا» اشاره می‌کند، این حدیث دال بر تجسم اعمال است. (مکاشفه شیخ در قبرستان تخت فولاد، نهاوندی، ۱۳۸۹، ص ۵۴۱)

مرحوم مجلسی از زبان مرحوم بهایی نقل می‌کند که شیخ قائل به تجسم اعمال هستند و این بحث را از آیات و روایات بسیار قابل برداشت می‌داند. «قال الشيخ البهائي قدس روحه: تجسم الاعمال فی النشأة الاخرویه قد ورد فی احادیث متکثره من طرق المخالف و المؤافق». (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷، ص ۲۲۸). مجلسی در بحار الانوار به نقل از بهایی می‌نویسد: «شیخ می‌گوید بعضی از اصحاب اهل دل می‌گویند مارها و عقرب‌ها و آتش‌ها که در قبر و قیامت هستند همان اعمال قبیحه و اخلاق ذمیمه و عقاید باطله است که در دار آخرت به این صورت ظهور کرده است». (همان: ۲۲۹).

مجلسی پس از بیان شیخ بر تجسم اعمال می‌گوید: «ظهور اخلاق دنیات به صورت عقارب و مارها از جانب شیخ دال بر تجسم اعمال است چرا که: «اذالحقیقه الواحده تختلف صورها باختلاف الاماکن، فتحلی فی کل موطن بحلیه و تزیی فی کل نشأه بزیه» (همان). مقصود شیخ بهائی در خصوص تجسم اعمال، همان قرین شدن اوصاف خوب و بد است که به صورت جسم برزخی و اخروی درآمده‌اند که در این صورت این همانی بین فعل دنیوی و جزای اخروی جاری است و معنای عینیت و صورت ملکوتی نیز همین است.

۱-۲. امام خمینی رحمته الله

امام خمینی رحمته الله مسأله تجسم اعمال را نزد محققین و اهل نظر واضح و مسلم دانسته (خمینی، ۱۳۶۱ش، ج ۱۷: ۱۸۵) و آن را صریح آیاتی چون «يَوْمَئِذٍ يَصُدُّرُ النَّاسُ اَشْتَاتًا لِّرَوْا اَعْمَالِهِمْ» (زلزال / ۶) می‌داند که قرآن تعبیر به دیدن عمل انسان توسط خود انسان دارد. (خمینی، ۱۳۷۷ش، صص ۲۸۱-۲۸۲).

امام از دیدن فعل و اخلاق و نیت در آخرت سخن می‌گوید. ایشان بر این باورند که

هر آنچه انسان در این عالم انجام داده در آخرت آن را چه حسنه و چه سیئه می‌بیند. (همو)، ۱۳۷۲: ۴۶۲). امام به صورت ملکوتی اعمال دنیوی تصریحات زیادی دارند که می‌توان آن را از محکمت سخن و نظر ایشان دانست؛ «از برای هر یک از اعمال [دنیائی] چه اعمال خیریه و چه اعمال شریه فاسده، در نشئه ملکوت و عالم غیب یک صورت غیبیه ملکوتیه است...» (همان، ۱۳۷۲ صص ۲۸۱-۲۸۲). برخی عبارات ایشان نه تنها عینیت فعل دنیوی با جزای اخروی را بیان می‌کند بلکه اصل را آخرت دانسته و آن را با فعل دنیوی یکی می‌داند؛ یعنی برعکس مصطلحات تجسم اعمال، امام اصل را بر آخرت و عینیت آن با فعل دنیوی می‌داند. (خمینی، ۱۳۷۲: ۳۷۲).

۳-۱. علامه طباطبائی رحمته الله علیه

از نظر علامه آیات دال بر تجسم اعمال اینگونه تفسیر می‌شود که عالم آخرت چیزی جز عالم دنیا نیست و گویی آخرت باطن همین دنیاست و آن همین است و این همان. (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، جلد ۱، ۹۳).

علامه می‌فرماید: «به جان خودم قسم اگر بطن بودن آخرت نسبت به دنیا را هیچ آیه و یا هیچ دلیل نتواند ثابت کند، آیه «لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكُمْ غِطَاءَكُمْ فَبَصَرُكُمُ الْيَوْمَ حَدِيدٌ» (ق / ۲۲) برای اثبات آن کافی است» (همان). یعنی عالم آخرت چیزی جدا از عالم دنیا نیست و این همانی صادق است. لغت غفلت هنگامی استفاده می‌شود که چیزی پیش‌رو حاضر باشد ولی انسان از آن بی‌خبر است نه در مورد چیزهایی که اصلاً وجود ندارد. از این آیه استفاده می‌شود که زندگی آخرت در دنیا هست ولی انسان به عللی از آن غافل است. پس زندگی دنیا که همان زندگی آخرت است، تنها با پرده غفلت پوشیده است.

۴-۱. استاد مطهری

شهید مطهری لحن قرآن را لحن تجسم اعمال می‌داند. ایشان روایت «انما هی اعمالکم ترد الیکم» (مجلسی، ۱۴۰۳ق ج ۳: ۹۰) را دال صریح بر تجسم اعمال به معنی صورت ملکوتی می‌داند و همچنین آیات «فمن يعمل مثقال ذره خیراً یره و من يعمل مثلاً ذره شراً یره» (زلزال / ۷ و ۸) و آیه شریفه «یوم تجد کل نفس ما عملت من خیر محضراً و ما

عملت من سوء تودّ لو أن بینها و بینه امدأ بعیداً». (کهف / ۴۹) را. (مطهری، ۱۳۸۴، ش، ج ۴: ۶۸۸). در کیفیت تجسم اعمال، ایشان می گوید هر فعلی دو چهره دارد، مُلکی و ملکوتی. چهره مُلکی زایل شدنی و دنیوی است، اما همین چهره زایل شدنی چهره ای ملکوتی دارد که زایل نمی شود. (همان: ۴۵۷). ایشان در این مطلب به سخن میرداماد «المتفرقات فی سلسله الزمان مجتمعات فی وعاء الدهر» تمسک کرده، می گوید به تعبیر قرآن تمام اعمال دنیوی را در آخرت تحویل می گیریم؛ یعنی همان عمل را به ما می دهند؛ پس چیزی از بین نرفته است. (مطهری، ۱۳۸۴، ش، جلد ۲۷: ۴۵۸).

۱-۵. آیت الله جوادی آملی

جوادی آملی ارائه و دیدن اعمال در قیامت را تجسم اعمال می داند؛ البته مراد باطن عمل است و نه صورت عمل (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ش، ج ۸: ۳۳۶)؛ یعنی مراد از عمل در تجسم اعمال حرکات خارجی نیست؛ چراکه حرکات خارجی مشترک بین اعمال صالح و غیر صالح است و نباید نقش نیت و همچنین تطبیق با شریعت را نادیده گرفت. (همان: ۳۴۷). از نظرگاه ایشان درون گناه، آتش و سم است اما گناه کار، در قیامت می فهمد که آتش و سم می خورده است. چنین نیست که عمل حرام در دراز مدت به صورت سم درآید و عامل در قیامت مسموم شود، بلکه اکنون مسموم هست ولی فعلاً به خاطر اموری نمی فهمد؛ لذا قرآن می فرماید: «... ان الذین یأکلون اموال الیتامی ظلماً انما یأکلون فی بُطونهم ناراً و سیصلون سعیراً» (نساء / ۱۰) اکنون آتش می خورند نه اینکه در آینده آتش ایجاد شود. یعنی تقدیر «انما یا کلون فی بطونهم اشیاء کالنار» را قبول ندارند و اینکه خداوند مثال یتیم و خوردن مال یتیم را فرموده است از باب مثال است و هر گناهی اینگونه است (جوادی آملی پیشین: ۳۴۴). این عبارات صریح ترین عبارات بر تجسم اعمال به معنی صورت ملکوتی و این همانی دنیا و آخرت می باشد.

۱-۶. استاد مصباح یزدی

از نظر مصباح یزدی برای رابطه حقیقی بین اعمال دنیوی با نتایج اخروی می توان به بسیاری از آیات الهی تمسک جست. البته نباید فراموش کرد که رابطه بین اعمال و نتایج اخروی مثل روابط مادی و معمولی نیست و نباید با روابط فیزیکی و یا شیمی تفسیر شوند.

(مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۳۵۴).

از نظر مصباح یزدی تجسم اعمال یعنی به جسم اخروی در آمدن اعمال اختیاری انسان، طبق روابط حاکم بر جهان دیگر است که تا دم مرگ با انسان باشند. (همان: ۳۵۵؛ همو، ۱۳۷۶، ج اول، ص ۲۹؛ همان، ج سوم، ص ۲۵۳؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۱۸۲ و ۲۳۵). در جایی ایشان از تجسم اعمال به «تجسم و باز نمود افعال آدمی» تعبیر می‌کند که بیانگر این است که اعمال دنیائی ما در آخرت هویت واقعی خویش را بازمی‌یابند و به صورت جامه‌ها و زیورآلات بهشتی در اختیار ما قرار می‌گیرند. (همو، ۱۳۹۰، ج اول، ص ۳۶۱) از این عبارات می‌توان عینیت و ملکوت را فهمید. گرچه ایشان فهم کیفیت تجسم اعمال را برای ما ممکن ندانسته است (همان، ص ۳۵۸؛ همو، ۱۳۸۹، ج اول، ص ۳۱۶) اما با تمسک به روایات و آیات الهی بحث عینیت فعل و تجسم اخروی و برزخی را پذیرفته و توضیح داده است.

همانطور که در این چند قسمت ملاحظه شد، صورت ملکوتی در عبارات قائلان به تجسم اعمال به وضوح یافت می‌شود. اینان بر این باورند که اعمال انسان در آخرت به صورت نعم بهشتی و یا عذاب‌های اخروی نمایان می‌شود و باطن اعمال انسان همان بهشت یا جهنم است.

۲- مبانی قائلان به صورت ملکوتی

بی‌شک تجسم اعمال و نظریه عینیت عمل دنیایی با صور اخروی و یا انشاء آخرت توسط اعمال دنیوی بر پایه اصول و مبانی فلسفی، قرآنی، روایی، شهودی استوار است. برای فهم بهتر و بررسی ادله موافقان و مخالفان تجسم اعمال باید به مبانی طرفداران در سه مقوله مهم انسان‌شناسی، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی نیز پرداخت.

۲-۱. مبانی انسان‌شناسی

در بعد انسان‌شناسی، مواردی همچون: «ابعاد وجودی انسان، چیستی نفس، بقاء نفس بعد از مرگ، فعل اختیاری انسان و نقش نیت در فعل انسان» را می‌توان از مبانی انسان‌شناسی دخیل در تجسم اعمال با رویکرد عینیت دانست.

۲-۱-۱. ابعاد وجودی انسان

۲-۱-۱-۱. غیریت روح از بدن

برای غیریت روح از بدن ادله عقلی زیادی وجود دارد از جمله دلیل ادراک. (فارابی، ۱۳۶۴، ص ۸۶) که در این دلیل، معقولات، عام و غیر قابل تقسیم هستند؛ لذا محل این امور نمی تواند جسم و جسمانیات باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، جلد ۸، ص ۲۶۹) و یا دلیل تناهی و عدم تناهی افعال؛ نفس می تواند افعال نامتناهی انجام دهد اما قوای جسمانی چنین توانی را ندارند از این رو انسان دارای نفس غیر جسمانی است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، جلد ۸، ص ۲۸۵) انسان همواره در خود می یابد که می تواند هر عددی را در نظر بگیرد و بالاتر از آن را تصور کند، پس انسان توان عمل بی نهایت را دارد.

دلیل دیگر غیریت روح از بدن، ضعف قوای جسمانی است؛ اگر قوه عاقله و نفس انسان جسمانی بود همواره با تعقل و کثرت آن باید ضعیف تر می شد و حال آنکه انسان با تفکر و تعقل، دارای قوه تعقل قوی تری می شود؛ پس نفس و قوه عاقله، جسمانی نیست. (ابن سینا، ۱۳۷۵ ش، ص ۲۹۹) دلیل دیگر که فلاسفه به آن اشاره کرده اند دلیل "من" و عدم تغییر آن در راستای تغییرات گوناگون تن جسمانی است که مهمترین دلیل به حساب می آید. (سهروردی، ۱۳۷۲، جلد ۳، ص ۸۵).

۲-۱-۱-۲. فعل اختیاری انسان

از نظر استاد مطهری اختیار از مبانی تجسم اعمال است؛ ایشان فعلی را دارای تجسم می داند که با اختیار باشد. (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۲۸۹). وی بهشت و جهنم را تجسم اعمال اختیاری انسان و مخلوق این اعمال می داند. (همان، ج ۲۷، ص ۱۲۳). یعنی تا فعل اختیاری نباشد، بهشت و جهنم درست نمی شود.

استاد مصباح بینش و تمایلات نفسانی را دو عامل به وجود آمدن فعل اختیاری می داند. (مصباح یزدی، ۱۳۷۶ ش، ج ۱، ص ۱۹۰). عقل و نقل، فعل را تا وقتی اختیاری نباشد، شایسته ثواب و عذاب نمی داند و شرط اصلی تعلق گرفتن ثواب و عقاب اختیار است.

۲-۱-۱-۱-۳. نیت و نقش آن در فعل

از نظر امام خمینی نیت، اساس بلکه بالاتر از فعل است؛ چرا که «النية افضل من العمل؛ الا وان النية هي العمل» نیت به هر قسمش اساس عمل است و این امر دال بر مبالغه نیست؛ (خمینی، ۱۳۷۲، ص ۳۳) و می‌گویند: اگر فعلی از روی خلوص باشد باعث تأثیر آن در عالم ملکوت می‌شود. (همان، ص ۲۹۳).

استاد جوادی آملی نیز نیت را اساس عمل می‌داند و بر این باور است که همین نیت‌هاست که به اعمال شکل‌های گوناگون می‌بخشد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۸، ص ۳۳۶). «ان الله يحشر الناس على نياتهم» (کلینی، ۱۴۰۱، ج ۵، ص ۲). به اعتقاد ایشان، در سیر صعود، نیت همه کاره است. همین نیت‌هاست که قصر و حور می‌شود و همین‌هاست که مار و عقرب می‌شود؛ طوائفی که در آخرت مجسم می‌شوند تماماً با نیت تحقق پیدا می‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۸، ص ۳۵۷).

۲-۲. مبانی هستی‌شناسی رویکرد عینیت

در هستی‌شناسی مواردی همچون: «عینیت دنیا و آخرت، ظهور و بطون عالم و وجودی بودن افعال»، را می‌توان از مبانی این معنی از تجسم اعمال برشمرد.

۲-۲-۱. عینیت آخرت و دنیا

امام خمینی عینیت فعل و نتیجه را قبول دارند و بر این باورند که هر آنچه انسان در این عالم انجام داده، در آخرت همان را چه حسنه و چه سیئه باشد، می‌بیند. (خمینی ۱۳۷۲، ص ۴۶۲).

علامه طباطبایی جزای اخروی را خود اعمال و یا لوازم آنها می‌داند و می‌فرماید آیات زیادی نیز بر آن دلالت دارد. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۹۳) از نظر علامه آیات دال بر تجسم اعمال اینگونه تفسیر می‌شود که عالم آخرت چیزی جز عالم دنیا نیست و گویی الگوی خود را از دنیا گرفته است و آن همین است و این همان. (همان).

جوادی آملی نیز بر عینت و این همانی فعل دنیایی و جزای اخروی تاکید دارد و نحوه انتقام الهی را همان ظهور باطن افعال می‌داند. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۸، ص ۲-۳۴۱).

مصباح یزدی نیز عینیت فعل و جزای اخروی را قبول دارد (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۹۷). ایشان در جایی از تجسم اعمال به «تجسم و بازنمود افعال آدمی» تعبیر می‌کند (همو، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۶۱) که بیانگر این است که اعمال دنیوی ما در آخرت هویت واقعی خویش را باز می‌یابند.

حسن زاده آملی در این خصوص می‌گوید: «بعد از اینکه فهمیدیم علم و عمل مقوم نفس هستند روشن خواهد شد که جزاء نه تنها در طول علم و عمل است، بلکه عین آنها است» (حسن زاده آملی، ۱۳۷۱، ص ۵۰۷).

۲-۲-۲. اعتقاد به ظهور و بطون اشیاء

امام خمینی علیه السلام به صورت ملکوتی برای اعمال دنیوی تصریح دارد (خمینی، ۱۳۷۷، ص ۳۷۲).

مرحوم مطهری هر فعلی را دارای دو چهره می‌داند: ملکی و ملکوتی. چهره‌ی ملکی زائل شدنی و دنیوی است، اما همین چهره، چهره‌ی ملکوتی هم دارد که زائل شدنی نیست. فعل دنیایی در ظاهر معدوم می‌شود ولی در آخرت موجود است. (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۷، ص ۴۵۷).

۲-۲-۳. کیفیت معاد

جسمانیت معاد یکی از مبانی تجسم اعمال است. امام خمینی انسان را متشکل از جسم و لاجسم می‌داند؛ لاجسمیت همان هیولا است که جنبه‌ی جسمانیت ندارد. انسان با حرکت جوهری، حرکت خود را شروع می‌کند تا به جایی می‌رسد که از لاجسمیت منفک می‌شود؛ آنگاه به جسم خالص تبدیل می‌شود. خروج از لاجسمیت همان ورود به مثال می‌باشد؛ ورود به مثال همان و قطع حرکت همان؛ چرا که جسم خالص شده و حرکت معنی ندارد. پس برای همه‌ی افراد بشر معاد جسمانی وجود دارد و نبود معاد جسمانی یعنی انسان از طبیعت نیست و این واضح البطلان است؛ پس جسم واقعی وقتی است که جسم بتواند خودش را از هیولا رها کند و وارد عالم مثال شود که آنجا دیگر حرکت نیست. (رحیم پور، ۱۳۷۸، ص ۲۲۱).

مرحوم مطهری نیز معاد را جسمانی می‌داند و قائل است در آخرت جسم هست، ولی

امکان تغییر خود و تغییر وضع موجود را ندارد. (مطهری، ۱۳۸۴ش، ج ۴، ص ۶۹۰).

۲-۳. مبانی معرفت‌شناسی عینیت

در معرفت‌شناسی مباحثی همچون «حجیت ظاهر قرآن و کشف و شهود اهل معرفت»، را از مبانی می‌دانیم.

۲-۳-۱. حجیت ظهور آیات و روایات

یکی از مبانی معرفتی طرفداران تجسم اعمال، ظهور آیات و روایات و حجت دانستن آنها است. در خصوص حجیت ظواهر، در علم اصول بحث‌های فراوان شده و نتیجه آن این است که اخبار و قرآن برای عموم انسانها آمده است و اگر ظاهر، حجت نبود و انسان از ظاهر کتاب و سنت توان درک نداشت، کار حکیم لغو می‌شد. در اصول فقه حجیت ظاهر جزء مسلمات است: «ان اصل حجیة الظهور فی الجملة مما هو مسلّم بین الكل» (الخویی، ۱۳۶۸ش، ج ۲، ص ۹۱) البته در این که دلیل حجیت ظواهر چیست، اختلاف وجود دارد؛ الصدر، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۱۸۰؛ ج ۱، ص ۳۰۱؛ مکارم الشیرازی، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۳۲۳) ولی در حجت بودن ظاهر هیچ کس اختلافی ندارد.

۲-۳-۲. حجیت شهود اهل معرفت

شهود از جدی‌ترین دلایل اثبات تجسم اعمال به معنی صورت ملکوتی است. شیخ بهائی از جمله عالمانی است که برای کشف و شهود ارزش خاصی قائل است. (شیخ بهایی، ۱۴۱۵ق، ص ۱).

حسن زاده آملی مکاشفات برخی از مردم را به صورت درنده به خاطر تمثالاتِ ملکه‌های بد و مکاشفه افراد به صورت نورانی به خاطر تمثیل ملکات زیبای آنها می‌داند. (حسن زاده آملی، ۱۳۷۱ش، ص ۴۹۹).

۳- ادله طرفداران صورت ملکوتی و ارزیابی

گرچه طرفداران تجسم اعمال به‌طور مستقل برای نظریه خود دلیل عقلی ذکر نکرده‌اند اما شاید بتوان از مبانی و مطالبی که ایشان در جاهای مختلف بیان کرده‌اند، ادله‌ای را استنباط و ذکر کرد؛ البته با عناوینی که آنها نیز کاملاً استنباطی می‌باشد. طرفداران از ادله نقلی غافل نبوده و در این خصوص به شهود نیز تمسک جسته‌اند. در ادامه

به بررسی ادله ایشان می پردازیم.

۳-۱. ادله عقلی

۳-۱-۱. امکان تجسم اعمال (صورت ملکوتی)

امکان تجسم اعمال به عنوان اولین گام برای اثبات آن ضروری به نظر می رسد. طرفداران تجسم اعمال، امکان وجود ملکوت اعمال و امکان رابطه تکوینی بین عمل و نتیجه را کاملاً قبول داشته و برای اثبات آن از اختلاف ماهیات در حالات مختلف استفاده می کنند. شیخ بهایی با نفی استبعاد از اینکه چیزی در یک نشئه به گونه ای باشد ولی در نشئه دیگر به گونه دیگر، استحاله تجسم اعمال را دفع و از امکان آن دفاع می کند؛ (بهایی، ۱۴۱۵ق، ص ۱۹۲).

در ارزیابی این نظر باید گفت که اگر امکان شیء مقدمه ای برای اثبات شیء باشد، منطقی به نظر می رسد اما اگر صرفاً تغییر ماهیت در انحاء مختلف دلیل بر وجود اختلاف برای اعمال در نشآت مختلف باشد، غیر منطقی به نظر می رسد.

۳-۱-۲. استحاله معلول بدون علت

طرفداران تجسم اعمال بر این باورند که عدم پذیرش تجسم اعمال، در بحث خلود، منجر به ادامه معلول بدون علت می شود و معلول بدون علت محال است؛ پس باید تجسم اعمال را پذیرفت تا همواره علت عذاب که عمل است، موجود باشد و معلول بی علت فرض نشود.^۱ گرچه این علت اعم از صورت ملکوتی و انشاء نفس است اما می توان گفت تا وقتی که صورت ملکوتی وجود دارد، عذاب هم همان صورت ملکوتی است؛ پس تا وقتی صورت ملکوتی هست، عذاب هم هست.

در نقد و ارزیابی این موضوع، به نظر می رسد شاید نتوان بین اینکه، عذاب باید دارای علت باشد تا عدالت خداوند زیر سوال نرود، و تجسم اعمال (به جسم در آمدن اعمال به هر معنی که باشد) ارتباط منطقی برقرار کرد. آیا نمی شود علت عذاب، چیزی غیر از وجود

۱. «فان منشاء الثواب والعذاب لو كان نفس العمل والقول وهما امران زائلان، يلزم بقاء المعلول مع زوال العله المقتضيه وذلك غير صحيح، والفعل الجسماني في الواقع في زمان متناه كيف يصير منشاء للجزاء الواقع في ازمه غير متناهيه» ر.ك، صدر الدين شيرازي، ۱۳۸۲، ج ۹، ص ۲۹۳.

جسمی اعمال باشد؟ چه اشکالی دارد علم خداوند به اعمال بد بندگان، که ابدی و ازلی است علت عذاب باشد؟ خدا علم دارد که بندگان چه کرده‌اند، همین امر باعث عذاب بشود و به همین خاطر برای بندگان عذابهایی فراهم کرده باشد؛ در این صورت خلود نیز با علیت علم الهی قابل حل است؛ علم خداوند به اینکه اگر به بنده‌اش عمری ابدی می‌داد، آن بنده برای همیشه کار بد انجام می‌داد و این امر باعث شود خداوند برای وی عذاب جاودان فراهم کند.

۳-۱-۳ نتیجه منطقی مبانی

با اثبات مبانی از جمله یگانگی دنیا و آخرت و اینکه هر چیزی در دنیا صورتی ملکوتی دارد، به راحتی می‌توان تجسم اعمال به معنی صورت ملکوتی را به اثبات رساند. این نظر را نیز می‌توان بدینگونه نقد و ارزیابی کرد: گرچه مبانی مذکور منطقا تجسم اعمال به معنی صورت ملکوتی را به همراه دارد اما از آنجا که پذیرش و یا عدم پذیرش مبانی را در این مقاله نمی‌توان به اثبات رساند، می‌توان گفت این دلیل از قوت کافی برخوردار نیست؛ چرا که مشروط به پذیرش مبانی است و به تنهایی نمی‌تواند مورد استفاده قرار گیرد.

۳-۲-۲ ادله نقلی

۳-۲-۱ آیات تجسم اعمال

معتقدان تجسم اعمال به معنی صورت ملکوتی برای اثبات نظریه خویش علاوه بر ادله عقلی به دلایل نقلی از جمله آیات قرآن و روایات کثیری نیز تمسک جستند. ایشان بر این باورند که گرچه خداوند در برخی آیات قرآن سخن از روابط قراردادی بین اعمال انسان و جزای اخروی به میان آورده است اما این روابط باید به روابط وجودی و حقیقی منتهی شود. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۹۳). علامه طباطبایی بر روابط تکوینی تاکید دارد (همان، ج ۳، ص ۴۷۰) و بر این باور است که تمام آیاتی که غیر این مطلب را می‌فهماند، برای قابل درک بودن عموم مردم است. خداوند قصد دارد با انسان که با روابط اجتماعی یا قراردادها سر و کار دارد سخن بگوید و الا قصد اصلی خداوند اعلان همان روابط واقعی است. (همان، ج ۶، ص ۵۳۷). مطهری با صراحت بیشتری به علت بیان الهی از

آیات قراردادی می‌پردازد و آنها را برای فهم عرف می‌داند (مطهری، مجموعه آثار، عدل الهی، ص ۷۰۴). برخی نیز بین ظاهر آیات و برداشت عقل جدایی قائل شده‌اند و چنین می‌اندیشند که آنچه عقل می‌گوید همان تجسم اعمال و رابطه تکوینی است اما آنچه ظاهر آیات و روایات می‌گویند دوگانگی و قراردادی بودن بین فعل و جزای اخروی است. (آشتیانی، ۱۳۷۹ش، ص ۱۲۲ و ۱۸۰ و ۲۵۲). امام خمینی نیز از این آیات، تکوین را برداشت می‌کند و صراحتاً این گونه آیات را دال بر روابط حقیقی می‌داند؛ «یک جای دیگر هم هست که در آنجا شکنجه‌هایی است که ما نمی‌توانیم بفهمیم و آن از خود اعمال است؛ این طور نیست که نظیر اینجا یک فراشی از خارج بیاید و او شکنجه کند، خود عمل انسان اگر چنانچه صالح باشد، خود آن عمل در آنجا به انسان می‌رسد و اگر چنانچه ناصالح باشد خود عمل به انسان می‌رسد». (خمینی، ۱۳۷۷ش، صص ۲۷۸-۲۷۹). ایشان در شرح چهل حدیث عباراتی می‌آورد که با صراحت تمام آیات قراردادی را به آیات تکوینی تفسیر می‌کند. (خمینی، ۱۳۷۲ش، صص ۳۶۲-۳۶۳).

۳-۲-۲. نمونه قرآنی و مفسران

در برداشت تجسم اعمال به معنی صورت ملکوتی، از آیات الهی توسط مفسرانی که موافق این امر هستند می‌توان به موارد بسیار زیاد اشاره کرد که از باب نمونه نظر برخی موافقان ذیل یک آیه از آیات تجسم اعمال بیان می‌شود: «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مِمَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَمِمَّا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهَا أَمَدًا بَعِيدًا وَيَحَدَّرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ». آل عمران/۳۰ در این آیه انسان در قیامت عمل خیر یا سوء خود را حاضر می‌یابد و این همان تجسم اعمال به معنی صورت ملکوتی است.

صاحب تفسیر المیزان ذیل آیه ۳۰ سوره آل عمران، بسیاری از آیات را که دال بر عینیت جزاء و عمل در دنیای دیگر است بیان می‌کند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۹۲)؛ دیگر مفسران نیز این آیه را دال تجسم اعمال با تفسیر عینیت می‌دانند. (فضل‌الله، ۱۳۶۱ش، ج ۱ ص ۵۴۳؛ اصفهانی، ۱۳۶۱ش، ج ۳، ص ۸۷؛ طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۱، ص ۱۶۶؛ قرشی بنایی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۳۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۲، ص ۵۰۴؛ سید مصطفی خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۴۹۶)

۳-۲-۳. دسته‌بندی آیات

با توجه به نظر برخی از مفسران، آیات دال بر تکوینی بودن اعمال را می‌توان به شرح ذیل دسته‌بندی کرد:

۳-۲-۳-۱. آیات دال بر دیدن و یافتن عمل:

آل عمران / ۳۰؛ بقره / ۱۱۰؛ کهف / ۴۹؛ المزمّل / ۲۰؛ زلزله / ۷ و ۸؛ ق / ۲۲؛ نجم / ۴۰؛ لقمان / ۱۶؛ بقره / ۱۶۷.

۳-۲-۳-۲. تعبیر عینیت عمل و جزای اخروی:

نساء / ۱۱۰؛ توبه / ۳۵؛ توبه / ۳۵؛ آل عمران / ۱۶۱؛ بقره / ۲۴؛ حجرات / ۲؛ اسراء / ۱۴-۱۳؛ بقره / ۲۸۴؛ نمل / ۹۰؛ یس / ۵۴ و ...

۳-۲-۳-۳. تعبیر انّما: (که دلالت بر حصر جزای اخروی در فعل دنیایی می‌کند):
طور / ۱۶؛ عراف / ۱۴۷؛ سبا / ۳۳؛ طور / ۱۶؛ غافر / ۱۷؛ نجم / ۳۹؛ بقره / ۱۷۴ و ...

۳-۲-۳-۴. تجسم عمل غیبت و دیگر اعمال: حجرات / ۱۲؛ فرقان / ۲۳؛ توبه / ۳۵ و ...

۳-۳. نقد و ارزیابی برداشت موافقان از آیات

۳-۳-۱. دسته اول: آیات دال بر دیدن و یافتن عمل

در نقد این آیات شاید بتوان گفت برخی از آیات با بیان عرفی است که همواره در محاورات خویش از آن استفاده می‌کنیم و هیچ لزومی ندارد از آنها تجسم اعمال یا صورت ملکوتی را استنباط کرد. مثلاً وقتی گفته می‌شود به اعمال نگاه کن قطعاً به این معنی نیست که اعمال موجودند و به آنها که جلوی روی شماست نگاه کن! بلکه به این معنی است که انسان باید به اعمالی که انجام داده است و اطلاع از آنها دارد توجه کند. یا از تعبیر توفی چرا باید بازپس گرداندن هر عمل را مساوی با تجسم همان عمل دانست؟! آیا نمی‌توان گفت جزای کامل دادن، یعنی جزای آنچه را که عمل کرده‌اید می‌دهیم و البته ظلمی واقع نمی‌شود؛ اگر مفسر بدون پیش زمینه (پذیرش و یا عدم پذیرش تجسم اعمال) به سراغ چنین آیه‌ای برود چنین برداشتی خواهد داشت. برخی از آیات دو قسمت دارد که بخش اول نهایتاً این را می‌فهماند که اعمال انسان به‌طور کامل به انسان بازگردانده می‌شود و بخش دوم به عدم ظلم به انسان دلالت دارد؛ از بخش اول که نمی‌توان تجسم اعمال را به

دست آورد؛ چرا که بازپس دادن کامل اعمال به انسان، منحصر با تجسم اعمال نیست، بلکه از آیات دیگر می توان برداشت کرد که بازپس گرداندن با دادن جزای عمل آن هم بطور وفاق و عدم ظلم هم می شود؛ در این صورت دلیل در نزد موافقان اعم از مدعا می شود.

در جواب آیاتی که دال بر عینیت است و موافقان، از آنها تجسم اعمال را برداشت می کنند می توان گفت؛ اشکال اساسی که هم بر برداشت موافقان و هم بر برداشت مخالفان از آیات می توان وارد دانست این است که هر دو طائفه برداشت خویش از آیات را حقیقت و برداشت طرف مقابل را مجاز تلقی می کنند! و این امر در نهایت به جدلی الطرفین بودن دو طرف منجر می شود. به چه دلیل برداشت شما از آیات، حقیقت و برداشت مخالفان را از آیاتی که بیانگر دوگانگی و قرارداد بین جزا و عمل است، مجاز بدانیم؟! آیا این گونه برخورد با آیات دلیل عقلانی دارد که بگوییم چون از بخشی از آیات می توان عینیت را فهمید پس آیات دیگر را که دلالت بر قراردادی بودن عمل و جزاء می کند، مجاز بدانیم؟! به نظر می رسد منکران تجسم اعمال نیز می توانند همین سخن را بگویند و آیات دال بر رابطه قراردادی را حقیقت بدانند و آیاتی را که دال بر رابطه تکوینی است، مجاز بدانند و با قرینه آیات قراردادی، یک کلمه ای را در آن آیات در تقدیر بگیرند. ناگفته نماند اینکه به برداشت از آیات اشکالی گرفته می شود به این معنی است که تجسم به معنی صورت ملکوتی را شاید نتوان به تنهایی از آیات استفاده کرد.

۳-۲. نقد برداشت از دسته دیگر آیات

از چند دسته آیاتی که بیان شد، برخی از آنها جهنم و آتش گیره آن را انسان و پوله‌های وی می دانند که در دنیا اندوخته است، و برخی آیاتی که پرده از ملکوت اعمالی مثل غیبت و برخی از گناهان برمی دارد که آنها به اشکال اخروی و اجسام آن دنیایی درمی آیند. شاید این دسته آیات قوی ترین دلیل بر برداشت از تجسم اعمال به معنی صورت ملکوتی باشد ولی از این آیات قطعاً نمی توان انحصار عذاب اخروی را در تجسم اعمال دانست (که البته این موضوع یعنی انحصار جزای اخروی در تجسم اعمال را باید در مقاله ای جداگانه بررسی کرد).

همانطور که ملاحظه شد از ادله عقلی نمی‌توان صورت ملکوتی را استنباط کرد مگر مبانی طرفداران را قبول کنیم و از آنها به صورت ملکوتی نتیجه بگیریم. از آیات نیز بجز برخی آیات فی نفسه نمی‌توان صورت ملکوتی را استنباط کرد. در نهایت ادله صورت ملکوتی را با این مقدار از ادله به طور کامل نمی‌توان پذیرفت.

۳-۴. روایات

روایاتی دال بر تجسم اعمال به معنی صورت ملکوتی وجود دارد که به راحتی می‌توان از آنها تجسم به این معنی را استنباط کرد که به برخی اشاره می‌شود.

۳-۴-۱. روایات دال بر تجسم اعمال

امام صادق علیه السلام: «من صلی الصلوات المفروضات فی اول وقتها و اقام حدودها رفعها الملک إلى السماء بیضاء نقیه... حفظک الله کما حفظتني واستودعک الله کما استودعتني ملکا کریماً...» نماز به انسان می‌گوید خداوند شما را حفظ کند همانطور که مرا حفظ کردی.... (ابن بابویه، ۱۳۷۶ش، ص ۲۵۶؛ عاملی، ۱۴۱۶ق، باب ۳، ح ۴۶۸۸).

امام صادق علیه السلام: «إذا دخل المؤمن قبره کانت الصلاه عن یمینه و الزکاه عن یساره...» نماز و دیگر اعمال با انسان و اعمال با یکدیگر صحبت می‌کنند. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶، ص ۲۳۰).

پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم: ظلم (عمل دنیایی) تاریکی در آخرت است. (همان، ج ۷، ص ۱۲۹).

از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم: بهشت زمین بایر است درختان آن «سبحان الله و بحمده» هستند. (همان، ج ۷، ص ۲۲۹).

پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم: غیبت خورشت سگان اهل جهنم است. (همان، ج ۱۳، ص ۲۴۸).

امام صادق علیه السلام: خوردن مال برادر از روی ظلم در آخرت نمودش و ظهورش خوردن آتش جهنم است. (همان، ج ۷۲، ص ۳۳۱).

۳-۴-۲. روایات عالم قبر

امام صادق علیه السلام: صاحب قبر مردی بسیار زیبا را در قبر می‌بیند که... به صاحب قبر می‌گوید من عمل پاک تو هستم. (کلینی، ۱۴۰۱ق، ج ۳، ص ۲۴۲).

۳-۴-۳. احادیث قرین بودن عمل برای انسان

امام صادق علیه السلام: وقتی انسان از قبر بیرون می آید مثالی او را همراهی می کند، پیوسته او را شادمان می سازد و به او می گوید: «أنا السرور الذی كنت تدخله علی اخوانک فی الدنیا». (همان ج ۲، ص ۱۹۰) نصیحت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به قیس ابن عاصم: «وإنه لابد لك یا قیس من قرین یدفن معك و هو حی و تدفن معه و أنت میت...» (ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۳). ضمائر در این روایات به اعمال برمی گردد.

۳-۵. کشف و شهود

کشف و شهود یکی از مهم ترین دلایل طرفداران تجسم اعمال به حساب می آید؛ چراکه اگر برای کسی بالعیان چیزی مشاهده شود هرچند ظاهر برخی از آیات و روایات غیر آن را بگوید، آنچه برای صاحب مشاهده پذیرفتنی است اعتماد به یافته های مشاهدی خویش است و به تاویل بردن ظاهر آیات و روایات برای وی امری معقول به حساب می آید؛ اما می توان گفت وقتی از آیات و روایات بتوان تجسم اعمال را فهمید پس کشف و شهود عارفان بر این امر کشفی صحیح و موید از معصوم و مورد قبول است.

نتیجه گیری

در میان اهل نظر و عالمان، فیلسوفان و متکلمان اسلامی، درباره چگونگی مواجهه انسان با جزای اخروی و نحوه رفتار با اعمال او دو نظر وجود دارد: اعتقاد به تجسم اعمال و انکار آن. قائلان به تجسم اعمال نیز به دو گروه تقسیم می‌شوند. گروهی تجسم اعمال را در آخرت به صورت ملکوتی می‌دانند. نظر قائلان به تجسم اعمال را بر مبنای سه مقوله مهم انسان‌شناسی، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی و نیز استنباط از برخی آیات و روایات، می‌توان بررسی و تحلیل کرد. تجسم اعمال به معنی صورت ملکوتی را شاید نتوان با دلائل عقلی منهای مبانی به اثبات رساند؛ اما با توجه به روایات که صراحت بیشتری در این امر نسبت به آیات دارد می‌توان به راحتی تجسم اعمال به معنی صورت ملکوتی را اثبات نمود. در نتیجه می‌توان این دست روایات را قرینه‌ای برای تفسیر آیات به نفع تجسم اعمال دانست و مشاهدات اهل کشف و شهود را نیز به طور صحیح، تفسیر و آن را در راستای تجسم اعمال به معنی صورت ملکوتی دانست.

فهرست منابع

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۶ش)، *امالی*، تهران، کتابچی.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵ش)، *النفس من الشفاء*، تحقیق حسن زاده آملی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵ش)، *النفس من الشفاء*، تحقیق حسن زاده آملی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
۴. آشتیانی، جلال الدین (۱۳۷۹ش)، *شرح برزاد المسافر ملاصدرا*، معاد جسمانی، تهران، امیر کبیر.
۵. اصفهانی، سید نصرت امین (۱۳۶۱ش)، *مخزن العرفان در تفسیر قرآن*، تهران، نهضت زنان مسلمان.
۶. بهائی، محمد عبد الصمد (۱۴۱۵ق)، *اربعین حدیث*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۷. بهائی، محمد عبد الصمد (۱۳۷۴ش)، *الکشکول*، ترجمه و تحقیق عزیز اله کاسب، تهران، انتشارات گلی.
۸. جوادی آملی، عبد الله (۱۳۸۶ش)، *تفسیر تسنیم*، دوم، قم، اسراء.
۹. جوادی آملی، عبد الله (۱۳۸۱ش)، *تفسیر موضوعی*، قم، اسراء.
۱۰. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۶ق)، *وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*: سوم، قم: مؤسسه آل البیت.
۱۱. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۱ش)، *عیون مسائل نفس و شرح العیون فی شرح العیون*، تهران، امیر کبیر.
۱۲. خمینی، روح الله (۱۳۶۱ش)، *صحیفه نور*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۳. خمینی، روح الله (۱۳۷۷ش)، *معراج المساکین و صلاه العارفین*، (سر الصلاه)، بی جا، موسسه تنظیم و نشر آثار.
۱۴. خمینی، روح اله (۱۳۷۲ش)، *چهل حدیث*، سوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۵. خمینی، روح اله (۱۳۷۷ش)، *شرح حدیث عقل و جهل*، اول، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۶. خمینی، سید مصطفی (۱۴۱۸ق)، *تفسیر القرآن الکریم*، تحقیق موسسه تنظیم و نشر آثار امام

- خمینی رحمته الله، اول، بی جا، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله.
۱۷. الخویی، ابوالقاسم (۱۳۶۸ش)، *اجود التقریرات*، قم، ایران، مصطفوی.
۱۸. رحیم پور، فروغ السادات (۱۳۷۸ش)، *معاد از دیگاه امام خمینی*، معاونت پژوهشی موسسه امام خمینی، تنظیم و نشر آثار امام خمینی، اول.
۱۹. سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۲ش)، *مجموعه مصنفات*، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۰. صدر الدین شیرازی، عرشیه (۱۳۶۱ش)، ص ۲۸۲، *تصحیح و ترجمه غلامحسین آهنی*، انتشارات مولی، تهران.
۲۱. صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم (۱۳۸۲ش)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۲. صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم (۱۳۶۶ش)، *تفسیر القرآن الکریم*، تحقیق محمد خواجوی، دوم، قم، انتشارات بیدار.
۲۳. الصدر، السید محمد باقر (۱۴۲۳ق)، *دروس فی علم الأصول*، اول، قم، مجمع الفکر الاسلامی.
۲۴. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم، انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
۲۵. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵ش)، *مجمع البحرین*، تحقیق احمد حسینی اشکوری، تهران، مرتضوی.
۲۶. فارابی، ابو نصر (۱۳۶۴ش)، *فصوص الحکم*، تحقیق؛ الشیخ محمد حسین ال یاسین، قم ایران.
۲۷. فضل الله، سید محمد حسین (۱۴۱۹ق)، *تفسیر من وحی القرآن*، دوم، بیروت، دارالملاک للطباعه والنشر.
۲۸. قدردان قراملکی، محمد حسن (۱۳۷۵ش)، «کاوشی در تجسم اعمال» کیهان اندیشه، شماره ۶۸، صص ۱۱۵-۱۳۴، مهر و آیان.
۲۹. قرشی بنایی، سیدعلی اکبر (۱۴۱۲ق)، *قاموس قرآن*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۳۰. قیصری، محمد داود (۱۳۷۵ش)، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۱. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۱ق)، *کافی*، بیروت، دار الصعب.
۳۲. لطیفی، طاهره (۱۳۹۳ش) «تجسم اعمال در قرآن و یاسین»، بینات، سال بیستم، شماره ۸، صص

۲۱۶-۱۹۶.

۳۳. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ ق)، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۴. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۳ ش)، *معارف قرآنی*، قم، در راه حق.
۳۵. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۹ ش)، *آموزش عقائد*، تهران، سازمان تبلیغات.
۳۶. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۶ ش)، *اخلاق در قرآن*، تحقیق و نگارش محمد حسین اسکندری، قم، مؤسسه آموزش و پژوهش امام خمینی علیه السلام.
۳۷. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۹ ش)، *انسان شناسی*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۸. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۹ ش)، *ره توشه*، قم، عترت.
۳۹. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۰ ش)، *سجاده‌های سلوک*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۴۰. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۶ ش)، *نظریه حقوقی اسلام*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۴۱. مطهری، مرتضی (۱۳۷۴ ش)، *معاد*، انتشارات صدرا، تهران.
۴۲. مطهری، مرتضی (۱۳۵۷ ش)، *عدل الهی*، دهم، قم: صدرا.
۴۳. مطهری، مرتضی (۱۳۸۴ ش)، *مجموعه آثار*، نهم، تهران، انتشارات صدرا.
۴۴. مکارم الشیرازی، الشیخ ناصر (۱۴۲۸ ق)، *انوار الأصول*، دوم، قم، مدرسه علی ابن ابی طالب.
۴۵. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران (۱۳۷۴ ش)، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب العلمیه.
۴۶. نهاوندی، علی اکبر (۱۳۸۹ ش)، *خزینة الجواهر فی زینت المنابر*، اسلامیه، تهران.

معناشناسی واژه «خلیفه» در قرآن و ارتباط آن با موضوع «امامت» با تأکید بر هم‌نشین‌ها

علیرضا طبیبی^۱

فاطمه دست رنج^۲

چکیده

رویکرد معناشناسی و توجه به روابط مفهومی در پژوهش‌های قرآنی با ارائه راهکارهایی نظام‌مند، لایه‌های جدیدی از معنا را کشف و زمینه‌شناخت معنای واژگان را فارغ از هر پیش‌فرضی فراهم می‌آورد. واژه «خلیفه» از مفاهیم مهم قرآنی مرتبط با موضوع «امامت» است که مسائلی در خوانش قرآنی این واژه در کلام اسلامی مطرح است. بنابراین، تبیین دقیق این اصطلاح و کشف چگونگی ارتباط آن با مقام امامت، امری ضروری است. از این رو، مقاله حاضر با روش تحلیلی - توصیفی در صدد شناخت مؤلفه‌های معنایی «خلیفه» و سنجش میزان انطباق آن با مقام «امامت» است. تحلیل آیات مشتمل بر واژه «خلیفه» و مشتقات آن براساس قرائن هم‌نشینی و هم‌آیی‌های این واژه در بافت آیات و کشف مؤلفه‌های معنا ساز آن، منجر به کشف مراتب معنایی واژه «خلیفه» و انطباق مقام «نبوت» و «امامت» بر مقام «خلیفه الهی» شده است. امر خلافت که بین مردم، همراه با تعقب، بعدیت و تأخر زمانی است در جانشینی انسان از سوی خداوند، تأخر کیفی داشته و مشتمل بر بالاترین مقامات ربّانی و روحانی است. با عنایت به مؤلفه‌های معنایی «خلیفه» در قرآن و در نظر داشتن هم‌نشین‌های این واژه، تمامی جعلیات الهی در امور تشریعی و تکوینی به اراده الهی است و وجود صفاتی چون ایمان، عمل صالح و علم برای احراز مقام استخلاف لازم است. لذا مفهوم واژه خلیفه با موضوع امامت در نظام معرفتی شیعه، تطابق دارد.

واژگان کلیدی

معناشناسی، خلیفه، نظام معرفتی، امامت.

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اراک. (نویسنده مسئول)

Email: a-tabibi@araku.ac.ir

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اراک.

Email: f-dastranj@araku.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۳۹۸/۹/۲۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۷/۸

طرح مسأله

از آنجا که برخی واژگان قرآن در گذر زمان، تطوّر معنایی یافته و یا تحت تأثیر دیدگاه‌های کلامی و غیر کلامی دچار ابهام شده، پژوهش و بررسی معنای دقیق آنها ضرورتی انکار ناپذیر است، رویکرد معناشناسی و توجه به روابط مفهومی در پژوهش‌های قرآنی با ارائه راهکارهایی نظام‌مند در تعریف دقیق مفاهیم مورد مطالعه، موثر بوده و لایه‌های جدیدی از معنا را کشف و زمینه شناخت معنای واژگان را فارغ از پیش فرض‌های کلامی و غیر کلامی فراهم می‌آورد. واژه «خلیفه» از مفاهیم مهم قرآنی است که مباحث و مسائلی در خوانش قرآنی این واژه در کلام اسلامی مطرح است، لذا «معناشناسی»^۱ که کشف سازوکارهای معنا را با مطالعه‌ای علمی به عهده دارد، می‌تواند معانی پنهان در پس لایه‌های متن آشکار سازد و به فهم دقیق این اصطلاح قرآنی یاری رساند، زیرا معناشناسی مصطلحات قرآنی یا همان واژه‌پژوهی موضوعی از روش‌های کاربردی و مؤثر در تفسیر موضوعی برای کشف و استخراج نظریه قرآن با استفاده از همشینی‌ها و واژگان کلیدی و پربسامد اصطلاحات و مفاهیم قرآنی است. از طریق این روش می‌توان در شبکه معنایی قرآن با بررسی واژگان در بافت و سیاق آیات و همچنین کشف هم‌آیی‌های مؤثر در مؤلفه‌های معناساز واژگان به معنای جدید از واژه دست یافت که ضمن هم‌پوشانی با معانی قبلی و خارج از شبکه قرآن می‌تواند معنای جدیدی را ارائه دهد و منجر به توسیع معنایی^۲ واژه شود. فرضیه این نوشتار، آن است که معناشناسی خلیفه و توجه به روابط معنایی و مؤلفه‌های مفهومی آن، حاکی از وجود نسبت معناداری میان این واژه و موضوع امامت در منظومه معرفتی شیعه است.

در رابطه با پیشینه این بحث، مقالات «بررسی تطبیقی مفهوم خلافت در کلام شیعه و اهل تسنن» از عبدالعلی موحدی، «بررسی مفهوم «خلیفه الهی» انسان در آیه خلافت» از علیرضا کاوند، «بازیابی ابعاد تفسیر کلامی آیه «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» از محمود کریمی و همکاران (۱۳۹۱)، «پیوند مفهوم خلیفه الله در قرآن با امامت از دیدگاه متکلمان

1 - Semantic

2 . semantic widening

فریقین» از فتح‌الله نجارزادگان و سلمان بابائی گواری، بررسی معناشناسی و تفسیر آیه خلیفه الهی از حسین باقری (و علی نصیری - سید احمد میریان) قابل ذکر است که این مقالات عمدتاً آیات مربوط خلافت و مفاهیم و تعابیر موجود در این آنها را از بُعد تفسیری مورد بررسی قرار داده‌اند. در حالیکه که پژوهش حاضر با روش معناشناسی به استخراج مؤلفه‌های معنا ساز و کاربردی در واژه «خلیفه» و پیوند این اصطلاح با مفهوم «امامت» می‌پردازد. لذا نوآوری این پژوهش، تبیین مؤلفه‌های مفهومی واژه خلیفه و نسبت سنجی این مؤلفه‌ها با موضوع امامت در منظومه معرفتی شیعه است.

با توجه به اصل مسلم ختم نبوت و همچنین عقیده شیعه مبنی بر جانشینی ائمه (ع)، امامت تالی تلو نبوت و شق دوم خلافت است. لذا با عنایت به اهمیت آن، مقاله حاضر درصدد پاسخگویی به این سؤال است که ارتباط مفهومی واژه «خلیفه» و مشتقات هم معنای آن در بافت قرآنی با دیگر واژگان همنشین چیست؟ و مؤلفه‌های معنایی مستخرج از واژه خلیفه و اشتقاقیات دیگر آن در بافت قرآنی کدامند؟ و این مؤلفه‌ها چه ارتباطی با مفهوم امامت دارند؟

در واقع در این پژوهش خلیفه، یک مصطلح قرآنی است و مصطلح پژوهی موضوعی که در واقع نوعی تفسیر موضوعی حول اصطلاحات قرآنی است (مسلم، ۱۹۸۹م، ص ۲۳) می‌تواند بسیار موثر باشد؛ زیرا معناشناسی و مصطلح پژوهی مبتنی بر بافت زبانی، معنا را برحسب روابط بینامتنی چون: بافت و سیاق، روابط همنشینی و جانشینی مورد بررسی قرار می‌دهد.

۱. واژه پژوهی و تحلیل لغوی «خلیفه»

برای تبیین هر مفهوم قرآنی، واژه‌شناسی و تحلیل صرفی و اشتقاقی آن، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است لذا گام نخست در معناشناسی مفاهیم قرآنی، معناشناسی واژگانی است و بهترین راه برای رسیدن به روش علمی برای تجربه و تحلیل ساختار بنیادی یک واژه، سعی در توصیف مقوله معنایی آن به وسیله شرایط و اوضاع کاربرد آن و توجه به این نکته است که چه ویژگی محیطی و یا متنی لازم است که واژه‌ای بتواند دقیقاً برای بیان و توصیف رویداد معینی به کار رود و تأثیر قرینه در معنی کلمات چیست (ایزوتسو، ۱۳۶۰،

صص ۷-۱۴).

«خلیفه» از ماده «خلف» با احتساب مشتقات آن، ۱۲۷ بار در ۴۰ سوره و ۱۱۶ آیه ذکر شده است. اصل واحد و معنای اولیه ماده «خ، ل، ف» به معنای چیزی است که در پشت چیز دیگری قرار دارد. خلیل بن احمد می‌نویسد: «خلیفه کسی است که به جای شخص پیش از خودش می‌نشیند و جای او را می‌گیرد» (فراهیدی، ۱۴۱۰ ق، ج ۴، ص ۲۶۷).

ابن منظور نیز بیان می‌کند: «خَلْفَهُ يَخْلُفُهُ» یعنی جانشینش شد... «خَلْفَ فُلَانٍ فُلَانًا» یعنی فلانی جانشین فلانی شد... «اسْتَخْلَفَهُ» یعنی او را جانشین خود قرار داد. «الخلیفه» کسی است که به جای شخص پیش از خود می‌نشیند. جمع «خلیفه»، «خلائف» است (ابن منظور، ۱۹۹۵ م، ج ۹، ص ۸۲).

راغب در مفردات آورده است: «و الخلافة، النيابة عن الغير اما لغيبة المنوب عنه و اما لموته و اما لعجزه و اما لتشريف المستخلف و على هذا الوجه الاخير استخلف الله اولياءه في الارض» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ ق، ص ۱۵۶). لذا طبق تعریف او خلافت در مواردی چون:

- ۱- جانشینی به علت غیبت دیگری (جانشین کننده)،
- ۲- جانشینی به علت مرگ دیگری (جانشین کننده)،
- ۳- جانشینی و نیابت به علت عجز و ناتوانی دیگری (جانشین کننده)،
- ۴- جانشینی به خاطر ترفیع و بزرگداشت جانشین و رساندن او به شرافت و کمال می‌تواند صادق باشد.

بدیهی است جانشینی انسان آنگاه که از خداوند واقع شود، سه مورد اول از موارد ذکر شده به خودی خود موضوعیت خود را از دست خواهند داد. چون امر خلافت آن‌گاه که بین مردم واقع شود، همراه با تعقب، بعدیت و تأخر زمانی است ولی در جانشینی انسان از خداوند، دیگر نمی‌توان تأخر زمانی را مطرح کرد بلکه بنا به گفته برخی محققان، تأخر در این امر، کیفی بوده که مشتمل بر بالاترین مقامات ربّانی و روحانی بوده و مقامی بالاتر از آن قابل تصور نیست (فراهیدی، ۱۴۱۰ ق، ج ۴، ص ۲۶۶).

طریحی نیز آیات و روایاتی را ذیل ریشه «خلف» مورد بحث و بررسی قرار داده و

معنای هر کدام از اشتقاقات ریشه «خلف» را- با توجه به آیه و حدیثی که آن لفظ مشتق از «خلف» در آن به کار رفته- بیان نموده است. او ذیل عنوان «خلیفه» می‌نگارد: «خلیفه» به معنای سلطان اعظم و پادشاه بسیار بزرگ مقام است... «خلیفه» کسی است که به جای شخص رونده می‌نشیند و مکان او را پر می‌کند» (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۵، ص ۴۹).

نکته قابل توجه آن است که منابع لغوی، دو جمع «خلائف» و «خلفاء» را برای خلیفه بیان کرده‌اند. البته برخی از لغویون معتقدند که «خلائف» جمع «خلیفه» و «خلفاء» جمع «خلیف» بوده و «خلیفه» مؤنث واژه «خلیف» است (ابن منظور، ۱۹۹۵م، ج ۹، ص ۸۲). طریحی معتقد است که «هاء» در «خلیفه» برای مبالغه است که در این صورت، در مفهوم جانشینی و خلافت دلالت بیشتری دارد (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۵، ص ۴۹). بنابراین، قدر مشترک لغویون در معنای «خلیفه»، نشستن چیزی جای چیز دیگر است.

۲. تحلیل معنایی مفهوم قرآنی واژه «خلیفه»

با عنایت به معناشناسی واژگانی و معنای اساسی واژه مورد نظر و مشتقات آن به تحلیل معنایی آیات مربوط از طریق مؤلفه‌های معنایی آن می‌پردازیم.

اشتقاقات مختلفی از ماده «خلف» در قرآن آمده است که این اشتقاقات، هم به دلیل اختلاف ساختاری و هم با توجه به قرار گرفتن در همنشینی الفاظ و عبارات خاص، به جای یک معنای اصطلاحی چندین معنای اصطلاحی ارائه می‌دهد. به عنوان مثال، «مُخْلِيفٌ» در این آیه «فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِيفًا وَعْدِهِ رُسُلُهُ...» (ابراهیم/۴۷) به دلیل همجواری با واژه «وَعْدِهِ» معنای اصطلاحی «خُلف وعده» را بیان می‌کند. در مجموع هشت معنای اصطلاحی از ماده «خلف» به دست آمده است که عبارتند از:

۱. جانشینی؛ ۲. خلف وعده؛ ۳. اختلاف و ناسازگاری؛ ۴. تخلف ورزیدن؛ ۵. آمد و شد شب و روز؛ ۶. پس، پشت سر؛ ۷. خانه نشینان؛ ۸. قطع از خلاف.

از بین معانی اصطلاحی ارائه شده، با توجه به اینکه موضوع این تحقیق در راستای «خلیفه الهی» است، بنابراین جامعه آماری ما شامل آیات مشتمل بر مشتقات «خلف» به معنای «جانشینی» است.

۳. مؤلفه‌های معنایی «خلیفه» در ساخت‌های اسمی آن

ساخت‌های اسمی «خلیفه» در قرآن، شامل خود واژه «خلیفه» به صورت مفرد، جمع آن به صورت «خُلَفَاء» و «خَلَائِف»، مصدر آن به صورت «خَلَف» و یک مورد هم اسم مفعول از ماده «استخلف» است. آیات مشتمل بر این تعابیر به ترتیب اولویت برای فهم معنای «خلیفه الهی» در قرآن و کشف و استنباط مؤلفه‌های معنایی این اصطلاح طرح و بررسی می‌شوند.

۳-۱- خلیفه

آیات مشتمل بر واژه خلیفه» در قرآن دو آیه هستند که عبارت‌اند از:

الف) «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (بقره / ۳۰).

گفته شده است این آیه، نخستین و مهمترین آیه در زمینه خلافت الهی به شمار می‌رود (فاریاب، ۱۳۹۱ش، ص ۱۱۱). از جمله هم‌آیی‌های معنادار که از مؤلفه‌های معنایی برای خلیفه است، معنای جعل است. از بعضی روایات در این باب استفاده می‌شود که مقصود از جعل خلیفه، نصب پیغمبران و اوصیاء ایشان بود که جانشینان خداوند در زمین و این معنی انطباق بلفظ جعل است... (ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸ق، ج ۱، ص ۵۳). جاعل خلافت باید همان کسی باشد که منصب خلافت را اعطاء می‌کند یعنی خلیفه باید از طرف خدا به خلافت نصب شده باشد چنان که آیات زیر مؤید این مطلب است: «اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ» (انعام/۱۲۴)، در خطاب به حضرت ابراهیم می‌فرماید: «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» (بقره/۱۲۴) و به حضرت داوود می‌فرماید: «يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً» (ص/۲۶). رسالت، امامت و خلافت هر سه منتسب به جعل از جانب خدا و همنشین با این معنا شده است، بنابراین ویژگی مشترک آنها همان انتصابی بودن از جانب خداوند خواهد بود.

«سفک و افساد»، «تسبیح و تقدیس» هم‌آیی‌های کلیدی این آیه محسوب می‌شوند. ملائکه دو صفت «سفک و افساد» را به آدم(ع) و ذریه او با توجه به موصول عامی که در کلام آنها وجود دارد، نسبت می‌دهند و وجود دو صفت «تسبیح و تقدیس الهی» در مورد خود را عاملی برای احراز این مقام می‌دانند، خداوند با عبارت «إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» به

عدم آگاهی آنها در مورد «خلیفه» حکم می‌کند. این مطلب با توجه به نوع گفتمان خداوند و ملائکه در این آیه نشان از آن دارد که «خلیفه» باید مبرا از فساد و خونریزی باشد. چون در آیات بعدی (بقره/۳۱-۳۴) ویژگی‌هایی برای این خلیفه بیان می‌شود که وی را قابل مسجود شدن می‌کند و آن ویژگی تعلیم اسماء الهی به خلیفه است: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (بقره/۳۱)، «خلیفه» مظهر و تجلی تام اسماء الهی است و به واسطه این مقام بر سایر افراد بشر ولایت دارد. بنابراین نتیجه منطقی این آیات، عدم ارتکاب سفک و افساد توسط «خلیفه» است. ضمن آن که تعبیر «نحن نسبح بحمدك و نقدرس لك» نشان می‌دهد که ملائکه فهمیدند که هدف هستی تسبیح و تقدیس است و از جمله حکمت‌های جعل خلیفه همین تسبیح و تقدیس حضرت حق می‌باشد. لذا این هم‌آبی‌ها نشان می‌دهد که خلیفه باید به این چهار وصف موجود در آیه متصف باشد.

در تفسیر اُطیب البیان آمده است: «در قول ملائکه «أَتَجْعَلُ فِيهَا أَلِي مَا لَا تَعْلَمُونَ» گفته ملائکه از روی اعتراض نبوده و بلکه سؤال از وجه حکمت و مصلحت جعل خلیفه در زمین بوده است و گفته آنها سفک دم و افساد در زمین که نسبت بخلیفه داده‌اند غیبت و تهمت نبوده چون هنوز بشری روی زمین نبوده که بآنها تهمت زده شود بلکه کلام آنها ناظر به مقتضای طبیعت نوع بشر بوده است چنان که در کلام آنها «نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ» هم منظورشان تعریف و تمجید خودشان نبوده است چون مقتضای طبیعت ملائکه تسبیح و تقدیس الهی است و از جمله «إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» معلوم می‌شود که علم ملائکه فقط به ظاهر بوده و علم به باطن اشیاء نداشته‌اند و روی همین اصل سؤال کردند که بر حسب ظاهر موجودی که در زمین می‌آفرینی مقتضای طبیعت او سفک دماء و افساد است و خدا در جواب آنها می‌فرماید که شما فقط بظاهر امر عالمید و آنچه من می‌دانم شما نمی‌دانید (طیب، ۱۳۷۸ش، ج ۱، ص ۵۰۳).

لازم به ذکر است که سفک و افسادکنندگان در قرآن با واژه‌ی دیگری از همین ریشه مشخص شده‌اند و آن واژه‌ی «خَلْف» است. قرائن دالّ بر آن آیات زیر است:

۱. «فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهْوَاتِ فَسُوفَ يَلْقَوْنَ عَذَابًا»

(مریم/۵۹).

«خَلْف» در این آیه با ضایع کنندگان نماز و تابعان شهوات هم‌نشین شده است و حکایت از آن دارد که این جانشینان افراد صالحی نیستند و اضعاء کنندگان صلاه و تابعین شهوات محسوب می‌شوند.

۲. «فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَذَا الْأُذْنَى وَيَقُولُونَ سَيُغْفَرُ لَنَا وَإِنْ يَأْتِيهِمْ عَرَضٌ مُثُلُهُ يَأْخُذُوهُ أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ وَدَرَسُوا مَا فِيهِ وَاللَّذَائِرُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (اعراف/۱۶۹).

اهل لغت گفته‌اند: خلف (بر وزن فلس) بفتح اول و سکون دوّم وصف است بمعنی جانشین بد و آخر مانده بد، مثل «فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَذَا الْأُذْنَى» (اعراف/۱۶۹) و «فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ» (مریم/۵۹) (نک: قاموس قرآن، ج ۲، ص ۲۸۴).

ب) دومین آیه مشتمل بر واژه «خليفة» این آیه است: «يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ» (ص/۲۶).

از «... فاحکم بین الناس» به دست می‌آید که هدف از جعل خلیفه، حکم کردن بین مردم است، آن هم با هم‌نشینی حکم به «حق»، «عدم اتباع هوی»، «اتخاذ سبیل الهی و گمراه نشدن» و «معادباوری» که از جمله مؤلفه‌های معناساز در خلیفه است.

در آیه حضرت داوود به عنوان خلیفه معرفی شده است که در زمره انبیاء به شمار می‌آید و در زمین به نمایندگی از حق تعالی در بین مردم داوری می‌کند تا در حد ظرفیت و توان خود، اسم «هو الحاكم» را - که یکی از اسمای حق تعالی است و در برخی از آیات مانند آیه «إِنَّ اللَّهَ قَدْ حَكَّمَ بَيْنَ الْعِبَادِ» (غافر/۴۸)؛ همانا خداوند بین بندگان حکم خواهد کرد - به آن اشاره شده است، تحقق می‌بخشد (نک: نجارزادگان، ۱۳۹۲ش، ص ۱۰) و با عدم پیروی از هوی و هوس و در نتیجه عدم اضلال از راه خداوند هم‌نشین شده است. بنابراین با توجه به آیات ۳۰-۳۴ بقره و این آیه، خلیفه تجلی و مظهر اسماء الهی و معصوم از گناه و خطا است.

۳-۲- خلائیف

نخستین ساخت جمع اسم خلیفه، «خَلَائِفٌ» است (انعام / ۱۶۵؛ یونس / ۱۴ و ۷۳؛ فاطر / ۳۹). مهمترین آیات مشتمل بر این واژه عبارتند از:

الف) «هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ فَمَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ وَلَا يَزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ إِلَّا مَقْتًا وَلَا يَزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرُهُمْ إِلَّا خَسَارًا» (فاطر / ۳۹).

ب) «وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيُبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَعَفُورٌ رَحِيمٌ» (انعام / ۱۶۵).

عده‌ای در مورد این آیات قایل به نوعی تفصیل شده و معتقدند که خداوند متعال در تمام مواردی که سخن از جانشینی قومی برای قوم دیگر به میان آورده، مقصود خود را به صراحت با واژگانی چون «بعد» یا «بعدهم» و مانند آن روشن ساخته است از جمله در آیه ۱۴ سوره یونس که می‌فرماید: «ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ» بنابراین در مواردی که چنین تعبیری در آیات وجود ندارد این نظریه تقویت می‌شود که این آیات از جانشینی و خلافت انسان‌ها برای خداوند حکایت دارد (فاریاب، ۱۳۹۱ش، ص ۱۱۲). در این برداشت، اطلاق و یا وجود قید در آیه، سبب تفاوت در متعلق «خلائف» شده است. این در حالی است که وجود آیاتی مثل ۱۴ یونس قرینه‌ای است بر نوع جانشینی موجود در دیگر آیات با همان ساختار ترکیبی؛ به این معنا که وجود قید «بعد»، «من بعد» و امثالهم در این آیات اشاره دارد که «خلائف» در این آیات عام است و شامل دو نوع جانشینی می‌شود هم سنت جانشینی عام یعنی جانشینی نوع انسان از انسان، که لازمه تداوم حیات بشری در عالم است، و هم جانشینی از خداوند؛ چرا که به دلیل وجود عبارت «وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ» و فاعلیت خداوند در آیه ۱۶۵ سوره انعام، نظام جانشینی در این آیات دارای درجاتی است و بالاترین درجه آن همان است که در سوره بقره آیه ۳۰ آمده است: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره / ۳۰)؛ در این آیه به دلیل انتساب مستقیم جعل خلیفه به خداوند و با توجه به سیاق آیات بعد آن، خلیفه مذکور به دلیل ویژگی‌هایی چون معصوم بودن، مظهر اسماء الهی بودن علاوه بر جانشینی عام در نظام عالم، دارای نوعی جانشینی خاص از خداوند هستند که همان مقام ولایت خواهد بود و به

واسطه این مقام ملائکه ملزم به سجده کردن بر او می‌شوند. با این توضیحات، رابطه خلافت و خلیفه، عام و خاص به شمار می‌آید. پس مهمترین مؤلفه‌های معنایی این آیات به قرار زیر می‌باشند:

الف) منکر نظام جانشینی و جعل از جانب خدا در زمین، کفر عملی دارد.

ب) در نظام خلافت همه یکسان نیستند و خلافت امری ذومراتب و دارای درجات است (جوادی آملی، ۱۳۷۶ ش، ج ۶، صص ۱۳۸-۱۳۹). عده‌ای تنها سنت استخلاف طبیعی خداوند در زمین شامل حال آنها می‌شود و عده‌ای دیگر با قابلیت‌های ویژه‌ای که دارند، خلافت ویژه خداوند را به دست می‌آورند.

ج) نظام خلافت و جعل خلافت زمین، برای ابتلاء و آزمایش انسانهاست: «لِيُبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ»؛ در این بخش از آیه، «مَا آتَاكُمْ» مؤلفه معنا ساز مهمی است. اولاً نشان از جعل و انتصاب دارد، ثانیاً اینکه خلیفه صاحب پیام الهی است. لذا باید معجزه داشته باشند تا مردم بپذیرند که پیام او از جانب خداست.

۳-۳- خُلَفَاء

دومین ساخت جمع واژه «خلیفه»، «خُلَفَاء» (نمل آیه ۶۲ / اعراف آیه ۶۹ و ۷۴) است.

مهمترین آیات مشتمل بر این واژه عبارتند از:

الف) «أَمَّنْ يَجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ أَلَيْسَ مَعَ اللَّهِ قَلِيلًا مَّا تَدَّكَّرُونَ» (نمل/۶۲).

با توجه به این آیه، تصرف در زمین یکی دیگر از ویژگیهای خلیفه محسوب می‌شود. علامه در تفسیر «وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ» فرموده است: «آنچه از سیاق استفاده می‌شود این است که مراد از «خلافت»، خلافت زمینی باشد که خدا آن را برای انسانها قرار داده، تا با آن خلافت در زمین و هر چه مخلوق زمینی است به هر طوری که خواستند تصرف کنند هم چنان که درباره این خلافت فرمود: «إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (موسوی همدانی، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۵، ص ۵۴۸).

ب) «أَوْعَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِّنْ رَبِّكُمْ عَلَى رَجُلٍ مِّنْكُمْ لِيُنذِرَكُمْ وَأَذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ وَرَادَّكُمْ فِي الْخَلْقِ بَسْطَةً فَادْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ»

(اعراف/۶۹)

ج) «وَأَذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِنْ سُهُولِهَا قُصُورًا وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا فَاذْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ» (اعراف/۷۴).

در دو آیه سوره اعراف که خطاب آیه به قوم عاد و ثمود است، مسئله جانشینی آنها را بعد از قوم حضرت نوح(ع) و حضرت عاد(ع) بازگو کرده است و قید «مِنْ بَعْدِ»، مقصود از خلافت و جانشینی در این آیات را آمدن افرادی پس از افراد دیگر است، محرز می‌گرداند. اما در آیه «أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ...» (نمل/۶۲) اطلاق وجود دارد. بنابراین می‌توانیم از مؤلفه‌های معنایی آن در راستای بررسی «خلیفه الهی» بهره ببریم. همنشینی خلیفه با اجابت مضطر و کشف سوء- که از ویژگی‌های خداوند است- چنین می‌نمایاند که یکی از کارهای خلیفه، اجابت در رفع اضطرار و کشف سوء است و ناشی از ولایت داشتن خلیفه بر خلق و حجت خدا بودن است. ولایت، خواه تکوینی یا تشریحی، مانند سایر اوصاف خداوند، تنها از آن اوست و هیچ کس در آن شریک نیست، چون نظام تکوین و تشریح همه به دست خدای سبحان است. لیکن چون «ولئ» از اسماء فعلی خداوند است، مظهر طلب می‌کند... (جوادی آملی، ۱۳۸۵ش، ص ۴۳۱). پس خلیفه الهی به دلیل مظهریت اسماء فعلی خداوند، ولایت دارد.

آیت الله حائری می‌فرماید: «قدر متیقن از دلالت آیه شریفه به حسب ظاهر، این است که این خلیفه و جانشین، همان قدرت و توانائی الهی را یازنه و أعطائه و قیومیت، تا حدی که دخالت در تکمیل نفوس مستعده دارد، دارا می‌باشد و در هر عصری به مصالح بندگان خدا قیام می‌کند، چه ظاهر باشد و حکومت ظاهری داشته باشد یا ظاهر باشد بدون حکومت یا آنکه از انظار نوع مردم غایب باشد» (حائری، ۱۳۷۵، ص ۱۹).

۴- مؤلفه‌های معنایی «خلیفه» در ساخت فعلی آن

ماده «خلف» با ساخت فعلی و معنای جانشینی، به دو صورت ماضی «اسْتَخْلَفَ» و مضارع آن «يَسْتَخْلِفُ» در قرآن آمده است (نک: نور آیه ۵۵ / اعراف آیات ۱۲۸ - ۱۲۹/ انعام آیه ۱۳۳/ هود آیه ۵۷). البته در یک مورد هم به صورت ساخت اسمی «مُسْتَخْلَفِينَ» (حدید/۷) دیده می‌شود. آیات مشتمل بر این تعابیر عبارتند از:

الف) «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَلْفًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (نور/۵۵).

در این آیه، استخلاف وعده‌ای الهی بیان شده است: «کَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ»، تعبیر به «وعده الهی» و تأکید وعده با شاهد آوردن از اتمهای قبلی، نشانه سنت بودن این ساز و کار در تاریخ جوامع است. وجود صفاتی چون ایمان و عمل صالح برای احراز مقام استخلاف در زمین آن هم با استقرار تمکین دین مورد پسند الهی در سایه امنیت و آرامش و در پی آن ذکر هدف «يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا» نشان از آن دارد که اولاً این سنت، استخلاف طبیعی خداوند در زمین نیست چرا که استخلاف طبیعی شامل تک تک افراد بشر می‌شود در حالیکه در این آیه مختص مؤمنین و صالحین است و تبعیضیه بودن «مِن» در «مِنكُمْ» این مطلب را تأیید می‌کند. ثانیاً، نوعی وجه اشتراک را با آیه ۳۰ بقره برقرار می‌سازد که عبادت خداوند که در این آیه هدف این استخلاف معرفی شده است، همان تسبیح و تقدیس الهی در آیه ۳۰ بقره است. پس استخلاف در این آیه علاوه بر اینکه می‌تواند تداعی گر معنای جعل باشد، نظریه انتصاب آن به وسیله خداوند را نیز تقویت می‌کند. در تفاسیر آمده است: «... در جمله «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» کلمه «مِن» تبعیضی خواهد بود نه بیانی، و خطاب در آن، به عموم مسلمین است که در میان آنان، هم منافق هست و هم مؤمن، و مؤمنین ایشان نیز دو طایفه‌اند، یکی کسانی که عمل صالح می‌کنند، و گروه دیگر آنان که عمل صالح ندارند، ولی وعده‌ای که در آن آمده مخصوص کسانی است که هم ایمان داشته باشند و هم اعمالشان صالح باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۴، ص ۵۲۸).

ب) «قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ * قَالُوا أُوذِينَا مِن قَبْلِ أَن تَأْتِيَنَا وَمِن بَعْدِ مَا جِئْتَنَا قَالَ عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُهْلِكَ عَدُوُّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ» (اعراف/۱۲۸ - ۱۲۹).

این آیه بیانگر آن است که استخلاف در زمین، همان ارث بردن زمین از خداوند است که به قرینه «مَن يَشَاءُ» برگزیدگی و خواست الهی، به قرینه «مِن عِبَادِهِ» عبودیت و به

قرینه «العاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ» تقوا از شروط اصلی آن می‌باشد که در خود قرآن مصداق این وارثان بندگان صالح خداوند معرفی شده است: «أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» (انبیاء/۱۰۵) در تعداد زیادی از آیات قرینه مصادیق «عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» انبیاء معرفی شده‌اند. از جمله؛ در آیه ۸۵ انعام، زکریا، یحیی، عیسی و الیاس؛^۱ در آیه ۷۲ انبیاء و ۲۷ عنکبوت، اسحاق و یعقوب؛^۲ در ۱۳۰ بقره، ابراهیم؛^۳ در ۸۵-۸۶ انبیاء، اسماعیل، ادريس و ذالکفل؛^۴ در ۷۴-۷۵ انبیاء، لوط؛^۵ در ۲۷ قصص، حضرت شعیب(ع)؛^۶ در ۱۰۰ و ۱۱۲ صافات، اسحاق؛^۷ در ۵۰ قلم، حضرت محمد(ص)؛^۸ در ۴۶ آل عمران، عیسی(ع)؛^۹ در ۳۹ آل عمران، یحیی^{۱۰} از صالحین معرفی شده‌اند. پس استخلاف همان انتصاب الهی است که به قرینه «مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ» و «عَسَىٰ رَبُّكُمْ» رابطه مستقیمی با خواست و اراده الهی دارد.

۵- همنشین‌های «خلیفه» در قرآن

لازم به ذکر است آن دسته از واژگان همنشین، اهمیت بیشتری دارند که از بسامد بالایی در همنشینی با واژه محوری برخوردار باشند؛ از این رو واژگان همنشین اصلی

۱. «وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَىٰ وَعِيسَىٰ وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِّنَ الصَّالِحِينَ»
۲. «وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً وَكُلًّا جَعَلْنَا صَالِحِينَ» / «وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِ النُّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ وَأَتَيْنَاهُ آخِرَهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ»
۳. «وَمَنْ يُوْعِبْ عَن مَّלَأَةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدِ اضْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ»
۴. «وَإِسْمَاعِيلَ وَإِدْرِيسَ وَذَا الْكِفْلِ كُلٌّ مِّنَ الصَّابِرِينَ * وَأَدْخَلْنَاهُمْ فِي رَحْمَتِنَا إِنَّهُمْ مِّنَ الصَّالِحِينَ»
۵. «وَلَوْلَا آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْقَرِيْبَةِ الَّتِي كَانَتْ تَعْمَلُ الْخَبَائِثَ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمَ سُوءِ فَاسِقِينَ * وَأَدْخَلْنَاهُ فِي رَحْمَتِنَا إِنَّهُ مِّنَ الصَّالِحِينَ»
۶. «قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيْ هَاتَيْنِ عَلَيَّ أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِي حَجَّجَ فَإِنْ أَتَمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَسُوَّ عَلَيْكَ سَجْدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ»
۷. «رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ» / «وَبَشِّرْنَاهُ بِإِسْحَاقَ نَبِيًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ»
۸. «فَاجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَجَعَلَهُ مِنَ الصَّالِحِينَ»
۹. «وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَمِنَ الصَّالِحِينَ»
۱۰. «فَتَادَّهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَىٰ مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِّنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ»

کشف شده در این مرحله، مبنای گام‌های بعدی قرار می‌گیرد. بنابراین واژگان با بسامد کاربرد بالا در اولویت هستند و از این رو واژگانی که تعداد کاربرد آنها محدود است، کنار گذاشته می‌شوند و در نهایت، نتیجه این مرحله کشف واژگان جانشین از بین پربسامدترین واژگان همنشین مرتبط با معنای مورد نظر است که می‌توان با تطبیق همنشین‌های واژگان جانشین با همنشین‌های واژه محوری، موارد اشتراک و افتراق را به دست آورده و از این طریق مؤلفه‌های معنایی واژه محوری برشمرد.

بر طبق بررسی آماری، پربسامدترین مفاهیم همنشین‌های ماده «خلف» به معنای جانشینی به قرار ذیل است: «جعل» ده بار، «الارض» به صورت «فی الارض» هفت بار و دو بار به صورت مضاف الیه «خلائف» و «خلفاء»؛ بقیه همنشین‌ها بسامد پایینی دارند و قابل ملاحظه نیستند. بنابراین «جعل» و «الارض» به عنوان دو تا از همنشین‌های «خليفة» با بسامد بالا انتخاب می‌شوند. این دو واژه که دارای ارتباط معنایی - نحوی یا مکملی^۱ با خلیفه‌اند، به دلیل اینکه می‌توانند به کشف مؤلفه‌های معنایی بیانجامند، به عنوان پربسامدترین واژگان همنشین اصلی و مرتبط با «خليفة» برگزیده می‌شوند.

۵-۱- ماده «جعل» در ساخت فعلی و اسمی

«جعل» یکی از مهمترین واژه‌هائی است که با «خليفة» و دیگر مشتقاتش در قرآن همنشین شده است. واژه «جعل» ۳۴۶ بار در قالب‌های مختلف، در قرآن کریم به کار رفته است. ۶ بار به صورت اسم فاعل (جاعل)، ۲۳۵ بار به صورت فعل ماضی، ۸۳ بار به صیغه فعل مضارع و ۲۲ بار هم به شکل فعل امر، که از این موارد - در آیاتی که مشتقات «خلف» صریح در معنای جانشینی هستند - در ۱۲ مورد به عنوان یکی از همنشین‌های مرتبط با ماده «خلف» همراه شده است (ر.ک: بقره/۳۰؛ ص/۲۶؛ انعام/۱۶۵؛ یونس/۱۴ و ۷۳؛ فاطر/۳۹؛ اعراف/۶۹ و ۷۴؛ نمل/۶۲؛ حدید/۷؛ فرقان/۶۲؛ زخرف/۶۰) و جز در یک مورد (زخرف/۶۰) بقیه موارد جعل به صورت دو مفعولی و مشتقات «خلف» مفعول دوم آن است. با توجه به کثرت موارد «جعل» در قرآن بررسی تمام این موارد در این تحقیق امکان پذیر

۱. «رابطه مکملی» بین دو واژه، براساس ساختار نحوی است، مانند ارتباطی که بین «فعل» و دیگر اعضای جمله فعلیه از قبیل «مبتدا و خبر»، «مضاف و مضاف الیه» و ... وجود دارد.

نیست. بنابراین از آنجا که این پژوهش در راستای تحلیل مفهوم «خلیفه الهی» می‌باشد، مهمترین مؤلفه‌های معنایی «جعل» در قرآن با انتساب به خداوند به این شرح است:

جعل انبیاء و ائمه در راستای هدایت است (إسراء/۲؛ انبیاء/۷۳؛ سجده/۲۴ و ۲۳؛ انعام/۹۷؛ شوری/۵۲؛ حدید/۲۶)؛ جعل الهی، احراز عهدِ خداوند پس از ابتلاء و امتحان است (بقره/۱۲۴)؛ جعل خداوند مشروط به صبر و یقین است (سجده/۲۴)؛ به جا‌علان بر امر هدایت، کارهای نیک، اقامه نماز و دادن زکات وحی می‌شود (انبیاء/۷۳)؛ جعل امری منوط بر خواست و اراده الهی است. در ۲۱ مورد از آیات قرآن ماده «جعل» و «شاء» همنشین شده‌اند (آل عمران/۱۷۶؛ انعام/۳۹ و ۱۰۷؛ مائده/۴۸؛ نحل/۹۳؛ هود/۱۱۸؛ فرقان/۱۰ و ۴۵؛ شوری/۸ و ۵۰ و ۵۲؛ واقعه/۶۵ و ۷۰)؛ نبوت، رسالت، شریعت و منهج، کتاب و قرار دادن در زمره صالحین همگی به جعل الهی است (مائده/۴۸؛ مریم/۳۰ و ۴۹؛ قصص/۷؛ حدید/۲۶؛ عنکبوت/۲۷)؛ قرار دادن پیامبران بر شریعت به جعل الهی است (جاثیه/۱۸)؛ کسانی که به عنوان ائمه در زمین قرار داده می‌شوند می‌توانند وارث در زمین نیز باشند (قصص/۵)؛ جعل انبیاء از نعمت‌های الهی بر بشر است (مائده/۲۰)؛ جعل رسالت الهی منوط به علم خداوند است (انعام/۱۲۴)؛ جعل الهی، بعد از خلق است (اعراف/۱۸۹؛ انعام/۱؛ نحل/۸۱؛ کهف/۴۸؛ فرقان/۵۴؛ روم/۲۱ و ۵۴؛ فاطر/۱۱؛ زمر/۶؛ فصلت/۹؛ زخرف/۱۲ و ۱۹؛ حجرات/۱۳؛ انسان/۲).

۵-۲- «الارض» در ساخت اسمی

واژه «الارض» همنشین دیگر ماده «خلف» است. این واژه ۴۲۵ بار در قرآن کریم به کار رفته است که تمامی این موارد به صورت مفرد ذکر شده است و در تمام این موارد با الف و لام آمده که ظهور در استغراق دارد، در نتیجه شامل کلّ کره زمین می‌شود. در ۴۵ بار با همنشینی «السّماء» و در ۱۷۹ مرتبه با واژه «السّموات» همنشین شده است.

۶- مؤلفه‌های معنایی «خلیفه» با توجه به همنشین‌های آن

- جعل به معنای خلق اشیاء نیست بلکه ناظر بر خصوصیات و لوازم و حالات آنهاست (اعراف/۱۸۹؛ انعام/۱؛ نحل/۸۱؛ کهف/۴۸؛ فرقان/۵۴؛ روم/۲۱ و ۵۴؛ فاطر/۱۱؛ زمر/۶؛ فصلت/۹؛ زخرف/۱۲ و ۱۹؛ حجرات/۱۳؛ انسان/۲).

- تمامی جعلیات الهی در امور مربوط به تشریح و تکوین همگی به خواست و اراده الهی است.

- از جمله جعلیات الهی، جعل تعدادی از انبیاء به مقام «امام» (بقره/۱۲۴) است که در آیاتی هم به صورت جمع «ائمه» (انبیاء/۷۳) آمده است و به قرینه «وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يُهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا» (سجده/۲۴) این مقام شامل تمام انبیاء نمی‌شود. بنابراین مقام امامت نیز به خواست و اراده الهی تعیین می‌شود.

- امامت، عهد الهی است که منوط به ظالم نبودن است و مبتنی بر ابتلاء و آزمایش است (بقره/۱۲۴).

- در قرآن هم انبیاء وارث زمین نام برده شده‌اند و هم ائمه (اعراف/۱۲۸ - ۱۲۹ و انبیاء/۱۰۵؛ قصص/۵).

- خداوند در قرآن ائمه را وارثین زمین و کسانی نام می‌برد که هدایت به امر می‌کنند (انبیاء/۷۳؛ سجده/۲۳ و ۲۴) ولی در مورد انبیاء جعل، بر شریعت به امر قرار گرفته است (جاثیه/۱۸).

همانگونه که از پاره‌ای از مؤلفه‌ها و اسم فاعلی «جاعل» در «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» به دست آمد جعل خلافت در زمین امری همیشگی و موروثی است. انسان، جانشین دائمی خداوند در زمین است؛ زیرا کلمه «جاعل» اسم فاعل و رمز تداوم است (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۸۹). اما این جانشینی برای هر انسانی نیست و مختص انسان‌های کامل است. خلیفه کامل کسی است که مظهر همه شؤون مستخلف‌عنه باشد و چون انسان کامل خلیفه خداست و خداوند واحد است، خلیفه کامل نیز در هر عصر یگانه خواهد بود و اگر خلفای دیگر معاصر او بودند، حتما تحت الولاية خلافت مطلقه او قرار دارند و گرنه همه آنها خلیفه ناقص بوده، هیچ یک خلیفه کامل نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۶، ص ۲۲۱).

۷- مطالعات فرامتنی امامت در کلام شیعه

آخرین گام در معناشناسی مفاهیم قرآنی، مطالعات فرامتنی است. به منظور درک دقیق‌تر مفاهیم قرآنی، لازم است مطالعات فرامتنی نیز انجام شود. درک دقیق جهان بینی

واژه و مفهوم قرآنی به این نیاز دارد که مطالعات فرامتنی، جهان بینی واژه در زمان نزول با جهان بینی همین واژه در دوره های اسلامی مقایسه گردد. لذا بررسی معنای توسعه یافته در خلال فهم تاریخی و در زمانی قرآن و دیدن کلیت قرآن لازم است و نگاه جزئی نگر به یک بخش خاص یا آیه‌ای از قرآن بدون در نظر گرفتن بافتار و سیاق آیات، امری مذموم است.

بنابراین، در پژوهش‌های معناشناسی و یا مصطلح پژوهی قرآنی، در نظر داشتن دانش‌ها و تخصص‌های مرتبط با حوزه مطالعاتی ضروری است و در این پژوهش در نظر داشتن اندیشه‌های کلامی شیعه در مقوله امامت، موضوعیت دارد.

امامت، از اصول دین و ارکان مهم اعتقادی مذهب تشیع است. ریشه‌ی این دیدگاه، این است که از نظر شیعه، نصب و تعیین امام، از شئون خداوند است و در تعیین امام، به «انتصاب» قائل است، ولی مذاهب دیگر، نصب و تعیین امام را از شئون و وظایف مکلفان می‌دانند و در تعیین امام، به «انتخاب» معتقد هستند. آنها امامت را مقتضای حکمت و لطف خداوند می‌دانند و بر این اساس، آن را بر خداوند واجب می‌شمارند. خواجه نصیرالدین در این باره گفته است: «الامامیة یقولون: «نصب الامام لطف؛ لانه یقرب من الطاعة و یبعد عن المعصية واللطف واجب علی الله تعالی» (طوسی، ۱۳۵۹، ص ۴۰۷) امامیه می‌گویند: «نصب امام، لطف است؛ زیرا، مردم را به طاعت نزدیک می‌کند و از معصیت دور می‌سازد و لطف بر خداوند واجب است». این باور باعث شده است تا در کتاب‌های کلامی شیعه، امامت بلافاصله بعد از نبوت مورد بررسی قرار گرفته است. متکلمان شیعی در تعریف امام و امامت بیاناتی به صورت زیر آورده‌اند؛

- خواجه نصیرالدین طوسی آن را اینگونه تعریف می‌کند: «الامام هو الانسان الذی له الریاسة العامه فی الدین و الدنیا بالاصاله فی دار التکلیف» (طوسی، ۱۳۵۹، ص ۴۲۶)؛ امام کسی است که اصالتاً از طرف خداوند دارای ریاست عام باشد هم در امور دینی و هم در امور دنیوی.

- شیخ مفید، امامت را ویژگی می‌داند که لازمه آن، اطاعت و اقتدا است: «امامت به معنای تقدم در چیزی است که موجب اطاعت از صاحب آن و اقتدا به او در آنچه تقدم

دارد، است» (مفید، ۱۴۱۲ق، ج ۸، صص ۲۷-۲۹؛ حلی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۲۴).

سید مرتضی امامت را ریاستی عام و فراگیر می‌داند که شامل همه امور دینی می‌شود: «الامامه رئاسه عامه فی الدین بالاصاله لا بالنیابه عن من هو فی دار التکلیف» (سید مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۲۹).

باور کلامی شیعه بر این است که خلیفه‌الله در قرآن پس از انبیاء، امام است و رابطه منطقی بین این دو مقوله تساوی است: «أَنَّهُ (الإمامه) تلو النبوه ... فکلاهما من أصول الدین»؛ (بهبهانی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۱۳) به درستی که امامت در ردیف نبوت است... هر دو از اصول دین‌اند. ملا محمد مهدی نراقی پس از تعریف امامت می‌نویسد: «امامت هم رتبه نبوت است، با این تفاوت که پیامبر مؤسس است و امام نایب، اما اختیارات ایشان یکسان است» (نراقی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۲۸). امامت در اندیشه‌ی شیعه همتای نبوت و در امتداد آن است (حسینی تهرانی، ۱۳۶۵ش، ص ۶۷۳) و در بُعد ولایت، امامت مقامی فراتر از مقام نبوت و رسالت است (ر.ک: نجارزادگان، ۱۳۹۰ش، صص ۸۱-۹۰). برای بررسی آنچه گفته شد، لازم است ارکان اصلی امامت را استخراج می‌کنیم و سپس با استفاده از مؤلفه‌های معنایی به دست آمده در بخش‌های پیشین، تحلیل تطبیقی امام و خلیفه را انجام می‌دهیم.

۸- مؤلفه‌های معنایی امام

از بررسی مؤلفه‌های معنایی خلیفه در قرآن و در نظر داشتن هم‌نشین‌های دارای بسامد بالا این نتیجه حاصل شد که تمامی جعلیات الهی در امور مربوط به تشریح و تکوین همگی به اراده الهی است و وجود صفاتی چون ایمان، عمل صالح و علم برای احراز مقام استخلاف لازم است. در ادامه به بررسی مؤلفه‌های معنایی امام به منظور تطبیق مفهوم خلیفه و امام می‌پردازیم.

۸-۱- نصب و تعیین الهی

در دیدگاه کلامی شیعه، تعیین و نصب امام اختصاص به خداوند دارد (حلی، ۱۳۷۴، ص ۱۲۴؛ و نیز رک: فیاض، ۱۳۸۳، ص ۴۶۱-۴۶۲؛ نراقی، ۱۳۶۳، ص ۱۲۷). شیخ صدوق با استناد به آیه ۳۰ بقره می‌نویسد:

«در سخن خدای تعالی که فرمود: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً»، کلمه «جاعل» که با

تنوین ذکر شده، صفت خداوند است که نفس خود را بدان وصف نموده است و دلیل آن این است که در آیه دیگر فرموده: «إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ» (ص/۷۱) آنجا نیز خالق را تنوین داده و خود را بدان وصف فرموده است، یعنی این منم که خالق بشر از خاکم و لا غیر. و کسی که ادعا می‌کند که او امام را برمی‌گزیند، ضروری است که بشر را از خاک بیافریند، و چون این معنی باطل است، آن نیز باطل خواهد بود، زیرا هر دوی آنها در امکان واحدی است و وجه دیگر آن این است که فرشتگان با همه فضیلت و عصمتی که دارند، صلاحیت انتخاب امام را نداشتند، تا آن که خداوند، خود متصدی آن گردید و نه ایشان، و به این اختیار بر عامه خلافتش احتجاج فرمود که ایشان را راهی در اختیار خلیفه نیست، زیرا فرشتگان خدا، با همه صفا و وفا و پاکدامنیشان، چنین اختیاری نداشتند. خداوند ملائکه را در بسیاری از آیاتش ستوده است و از جمله می‌فرماید: «... بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ» (انبیاء/ ۲۶-۲۷) و نیز می‌فرماید: «... لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ» (تحریم/ ۶) در این صورت انسان با همه بی‌خردی و نادانیش، چگونه و با چه صلاحیتی می‌تواند امام را انتخاب کند. احکام غیر امامت، مثل نماز و زکات و حج و غیره را بنگرید؛ آیا خدای تعالی آن احکام را به مردم وا گذاشته است؟ مسلماً در این احکام مردم حق اختیار و انتخاب ندارند، پس چگونه مسئله امامت و خلافت را که جامع همه احکام و حقایق است، به مردم وا گذاشته است» (ابن بابویه، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۹).

در فرآیند مصطلح‌پژوهی «خلیفه»، خلیفه جعل و انتصاب الهی بود. آیات «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره/ ۳۰) و «إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ» (ص/ ۲۶) به صورت مستقیم و آیات استخلاف فی الارض به قرینه «وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ...» به صورت غیر مستقیم حکایت از این واقعیت داشت. با توجه به همنشین‌های «خلیفه»، آشکار است امامت نیز مقامی است که به جعل مستقیم از سوی خداوند تعیین و نصب می‌شود: «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» (بقره/ ۱۲۴) با این توضیح جعل امامت؛ اولاً: در راستای هدایت به امر الهی است: «وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا...» (انبیاء/ ۷۳).

ثانیاً؛ مشروط به صبر و یقین است: «... لَمَّا صَبَرُوا وَ كَانُوا بِآيَاتِنَا يُوْقِفُونَ» (سجده/۲۴).
ثالثاً؛ پس از ابتلا و امتحان الهی است: «إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» (بقره/۱۲۴).

۸-۲- عصمت

یکی دیگر از شرایط ذکر شده برای «امام»، عصمت است. این ویژگی برای «امام» به صورت امری واجب معرفی شده است، به صورت بدیهی هر عالمی از علمای امامیه، این اعتقاد را دارد که واجب است امام معصوم و منصوص باشد؛ اگر چه تمام قایلان آن با اسم و نسب، مشخص نباشد. (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۳۶۸). بنابراین بر هر مکلفی واجب است که امام زمانش را بشناسد و اعتقاد به امامت و وجوب اطاعت از او را داشته باشد، و نیز واجب است که اعتقاد داشته باشد که امام، همانند انبیاء، معصوم و انسان کامل هستند» (شیخ مفید، ۱۴۱۰، ص ۳۲).

شیخ صدوق که از قدیمی‌ترین دانشمندان شیعه است درباره عصمت ائمه (ع) می‌نویسد: «اعتقاد ما (شیعیان) در باره ائمه (علیهم السلام) این است که امامان اهل بیت همان «اولی الامر»ی هستند که خداوند دستور به اطاعت از آن‌ها را داده است، همچنین ما اعتقاد داریم که ایشان از هر گونه خطا و لغزش معصومند و کسانی هستند که خداوند هر گونه پلیدی را از آن‌ها زدوده و پاک و پاکیزه کرده است. آن‌ها دارای معجزه و دلیل و امان اهل زمین هستند؛ همان طوری که ستارگان امان اهل آسمانند» (صدوق، ۱۴۱۴ الف، ص ۹۴).
بنابراین، انبیاء، رسولان، ائمه از هر گونه پلیدی معصوم و پاک هستند. آنان گناهی، چه کبیره و چه صغیره انجام نمی‌دهند، هرگز از دستوراتی که خداوند به آن‌ها داده است سرپیچی نکرده و تمام فرامین را انجام داده‌اند (صدوق، ۱۴۱۴ ب، ص ۹۶).

شیخ صدوق برای عصمت خلیفه الله چنین استدلال می‌کند:

«همیشه وضع خلیفه به حال مستخلف (خلیفه‌گذار) دلالت دارد و همه مردم از خواص و عوام بر این شیوه‌اند. در عرف مردم، اگر پادشاهی، ظالمی را خلیفه خود قرار دهد، آن پادشاه را نیز ظالم می‌دانند و اگر عادل را جانشین خود سازد، آن پادشاه را نیز عادل می‌نامند. پس ثابت شد که خلافت خداوند، عصمت را ایجاب می‌کند و خلیفه جز معصوم

نتواند بود» (شیخ صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۵) و «در آیه «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً»، معنایی وجود دارد که خداوند جز افراد پاک باطن را خلیفه نمی‌سازد، تا از خیانت بر کنار باشد، چون اگر شخص آلوده‌ای را به عنوان خلیفه برگزیند، به مخلوقات خود خیانت کرده است؛ این در حالی است که می‌فرماید: «... أَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ» (یوسف/۵۲) و به پیامبرش فرموده: «... وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا» (نساء/۱۰۵) پس چگونه و از کجا روا باشد که آنچه دیگران را از آن نهی می‌کند، خود مرتکب شود (همان، ص ۱۱).

علامه حلی نیز براساس آیه «قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ» فساد و خونریزی مذکور را درباره حضرت آدم(ع) دانسته و با دفاع از عصمت وی و نیز با اشاره به این مطلب که وجود غیر معصوم همان‌طور که ملائکه پنداشتند، مشتمل بر مفسده بوده، تحکیم و تمکین غیر معصوم را بدون معصوم امری دانسته که صدورش از خداوند محال است بر این اساس تحکیم غیر معصوم را ممتنع دانسته است (حلی، ۱۴۰۹، ص ۷۳-۷۴).

بنابراین، عدم سفک و افساد در آیه ۳۰ بقره و عدم تبعیت از هوی و هوس در آیه ۲۶ سوره «ص» به عنوان صفات کلیدی برای استنباط یک ویژگی مهم در خلیفه مطرح شد. همچنین به دست می‌آید که مقام خلافت در زمین مختص افراد با ایمان و دارای عمل صالح «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ»، برگزیده خداوند و متصف به تقوا است «مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ». متصدیان این مقام جزو بندگان صالح خدا به شمار می‌روند که انبیاء به عنوان مصادیق بارز آن در قرآن معرفی شده‌اند و بنابه اعتقاد شیعه انبیاء همگی معصوم هستند. در واقع خداوند پاسخ به ملائکه را که در مورد خلیفه سوال کردند: «أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ» در جواب حضرت ابراهیم(ع) که در مورد مقام امامت برای ذریه‌اش پرسیدند قرار داده است: «لَا يَنْتَلُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ». قرینه بر این استدلال آن است که خداوند نفرمود: «امامت به ظالمین نمی‌رسد» بلکه فرمود: «عهدی» و عهد خداوند هم شامل مقام نبوت می‌شود و هم مقام امامت، پس دارندگان عهد خداوند، نه سفک و افساد می‌کند و نه مرتکب ظلمی خواهد شد و نه تابع هوی و هوس هستند و در نتیجه معصوم هستند.

۸-۳- علم

یکی دیگر از ویژگی‌های امام در تفکر شیعی، علم است. «امامیه، اتفاق نظر دارند، بر اینکه امام باید معصوم و آگاه به تمام علوم و دانش دین باشد، و در فضل به کمال رسیده باشد» (شیخ مفید، ۱۴۱۴ الف، ص ۳۹).

«کمال ائمه (ع) در همه حالات آنان به عنوان حجّت‌های خداوند، بر انسان‌ها یقینی و قطعی است؛ در خبر آمده است پیامبر و ائمه از اهل بیت او حجّت‌های الهی‌اند از زمانی که خداوند عقل آنان را کامل تر نمود تا وقتی که به لقای الهی پیوسته‌اند و پیش از آن که تکلیف الهی به آنان متوجه شود نقص و جهل نبوده است و آنان از حیث دارا بودن کمال در صغر و کبر سنّ، و پیش از بلوغ، همانند حضرت عیسی و یحیی بوده‌اند؛ و این جهت در مورد آنان امری نیست که از دید عقل تجویز نشود، و مورد انکار آن قرار گیرد» (شیخ مفید، ۱۴۱۴ ب، ص ۱۲۹-۱۳۰).

در ادامه می‌گوید:

بر اساس مصطلح پژوهی خلیفه، هم‌آیی جعل با تعلیم اَسْمَاء و علم حضرت آدم (ع) به تمام اَسْمَاء الهی «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» در آیه ۳۰ و ۳۱ بقره و حکم کردن حضرت داود (ع) بین مردم به حق همگی دال بر همراهی صفت علم با مقام خلافت در زمین است. بنابراین «علم»، از ویژگی‌های تردیدناپذیر خلیفه محسوب می‌شود و همین صفت حجت را بر ملائکه در اطاعت فرمان حق مبنی بر سجده بر حضرت آدم (ع) تمام کرد.

نتیجه‌گیری

بررسی آیات مشتمل بر واژه «خلیفه» و مشتقات آن براساس قراین همنشینی و کشف مؤلفه‌های معنا ساز، انعطاف جالبی را برای تطبیق دو مقام «نبوت» و «امامت» بر مقام خلیفه الهی ایجاد کرد علاوه بر اینکه منجر به کشف مراتب معنایی واژه «خلیفه» شد. به این صورت که امر خلافت که بین مردم، همراه با تعقب، بعدیت و تأخر زمانی است در جانشینی انسان از سوی خداوند، تأخر کیفی بوده و مشتمل بر بالاترین مقامات ربّانی و روحانی است.

«جعل» و «الارض» به عنوان دو همنشین «خلیفه» با بسامد بالا دارای ارتباط معنایی - نحوی یا مکملی با خلیفه‌اند. از بررسی مؤلفه‌های معنایی خلیفه در قرآن و در نظر داشتن همنشین‌های این واژه، مشخص گردید که تمامی جعلیات الهی در امور مربوط به تشریح و تکوین به اراده الهی است و وجود صفاتی چون ایمان، عمل صالح و علم برای احراز مقام استخلاف لازم است. در فرآیند مصطلح‌پژوهی «خلیفه»، آیات «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره/۳۰) و «إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ» (ص/۲۶) به صورت مستقیم و آیات استخلاف فی الارض به قرینه «وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ...» به صورت غیرمستقیم حکایت از این واقعیت داشت.

براساس مصطلح‌پژوهی خلیفه، هم‌آیی جعل با تعلیم اَسْمَاء و علم حضرت آدم (ع) به تمام اَسْمَاء الهی «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» و همراهی صفت علم با مقام خلافت در زمین، «علم»، از ویژگیهای تردیدناپذیر خلیفه محسوب می‌شود.

با توجه به نوع گفتمان خداوند و ملائکه در آیات ۳۰ تا ۳۴ بقره، دلیل انتساب مستقیم جعل خلیفه به خداوند، ویژگیهای چون معصوم بودن، مظهر اسماء الهی بودن علاوه بر جانشینی عام در نظام عالم، دارای نوعی جانشینی خاص از خداوند هستند که همان مقام ولایت خواهد بود.

فهرست منابع

قرآن

۱. ابن بابویه قمی، ابوجعفر محمد بن علی، (۱۳۹۵ق)، کمال‌الدین و تمام‌النعمة، تهران: اسلامیه.
۲. ابن منظور، محمد بن مكرم، (۱۹۹۵م)، لسان‌العرب، بیروت: دار‌الاحیاء التراث العربی.
۳. ایزوتسو، توشیهیکو، «مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن»، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: قلم، ۱۳۶۰.
۴. البهبهانی، الوحید، (۱۴۱۷)، حاشیه مجمع‌الفائده و البرهان، تحقیق و نشر: مؤسسه‌العلامه‌المجدد الوحید البهبهانی.
۵. ثقفی تهرانی، محمد، (۱۳۹۸ق)، تفسیر روان‌جاوید، چاپ سوم، تهران: انتشارات برهان.
۶. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۵ش)، تفسیر موضوعی قرآن کریم، صورت و سیرت انسان در قرآن، تنظیم و ویرایش: غلامعلی امین‌دین، قم: مرکز نشر اسراء.
۷. -----، (۱۳۷۶ش)، تفسیر موضوعی قرآن کریم، سیره پیامبران (ع)، تنظیم و نگارش: علی‌اسلامی، قم: مرکز نشر اسراء.
۸. حائری، مرتضی، (۱۳۷۵ش)، خلافت در قرآن، مجله بینات، شماره ۱۱.
۹. حسینی تهرانی، سید هاشم، (۱۳۶۵ش)، توضیح‌المراد، تهران: انتشارات مفید.
۱۰. حلی، جمال‌الدین، (۱۴۰۷ق)، کشف‌المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق حسن‌زاده آملی، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۱۱. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، (۱۴۰۹ق)، الألفین فی إمامه امیرالمؤمنین علیه السلام، قم: انتشارات دارالهجره.
۱۲. -----، (۱۳۷۴ش)، باب‌حادی عشر، با شرح‌النافع یوم‌الحشر، مترجم: محمد علی حسینی شهرستانی، قم: دفتر نشر معارف اسلامی.
۱۳. خواجه نصیرالدین طوسی، (۱۳۵۹)، تلخیص‌المحصل، تحقیق: عبدالله نورانی، دانشگاه مکه-گین و دانشگاه تهران، سلسله دانش ایرانی.
۱۴. راغب اصفهانی، حسین، (۱۴۱۶ق)، مفردات‌الفاظ‌القرآن، تحقیق: عدنان داوودی، بیروت: الدار الشامیه.
۱۵. سید مرتضی، ابوالقاسم علی بن‌الحسین بن موسی بن محمد بن موسی بن ابراهیم، (۱۴۰۵ق)،

رسائل المرتضی، تحقیق السید الاحمد الحسینی، اعداد: السید مهدی الرجائی، قم: دار القرآن الکریم.

۱۶. سید مرتضی، الموسوی البغدادی، (۱۴۱۱ق)، الذخیره فی علم الکلام، تحقیق احمد حسینی، قم: مؤسسه نشر اسلامی.

۱۷. شفیح زاده، مرضیه و همکاران، (۱۳۹۳ش)، معناشناسی «کلمه» در قرآن کریم با تکیه بر روابط همنشینی و جانیشینی، نشریه پژوهش‌های قرآن و حدیث، شماره یکم، صفحات ۹۹-۱۳۰.

۱۸. شیخ صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن الحسین، (۱۴۱۴ق)، الاعتقادات فی دین الإمامیه، تحقیق: عصام عبد السید، بیروت: دار المفید للطباعه والنشر والتوزیع، الطبعة: الثانية، «الف».

۱۹. شیخ صدوق، ابوجعفر محمد بن علی، (۱۴۱۴ق)، الاعتقادات فی دین الإمامیه، تحقیق: عصام عبد السید، الطبعة: الثانية، بیروت: دار المفید للطباعه والنشر والتوزیع، «ب».

۲۰. -----، (۱۳۹۵ق)، کمال الدین و تمام النعمه، تهران: اسلامیة.

۲۱. شیخ مفید، محمد بن النعمان، (۱۴۱۴ق)، اوائل المقالات، تحقیق: شیخ ابراهیم انصاری، بیروت، دار المفید للطباعه والنشر والتوزیع، «الف».

۲۲. -----، (۱۴۱۴ق)، تصحیح الاعتقاد، بیروت، دارالمفید، «ب».

۲۳. -----، (۱۴۱۰ق)، المقنعه، الطبعة الثانية، قم، مؤسسه النشر الإسلامی التابعه لجماعه المدرسین.

۲۴. -----، (۱۴۱۲ق)، مصنفات الشیخ المفید، تحقیق ابراهیم انصاری، قم، المؤتمر العالمی لألفیه الشیخ المفید.

۲۵. طریحی، فخرالدین، (۱۳۷۵ش)، مجمع البحرین، تهران: انتشارات مرتضوی.

۲۶. طیب، سید عبدالحسین، (۱۳۷۸ش)، أطیب البیان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، تهران: انتشارات اسلام.

۲۷. غُضیمه، صالح، (۱۳۸۰ش)، معناشناسی واژگان قرآن، ترجمه سید حسین سیدی، چاپ اول، مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.

۲۸. فاریاب، محمد حسین، (۱۳۹۱ش)، خلافت انسان در قرآن، مجله معرفت، شماره ۱۷۳، ص ۱۰۷-۱۲۴.

۲۹. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۰ق)، کتاب العین، قم: انتشارات هجرت.

۳۰. فیاض لاهیجی، عبدالرزاق، (۱۳۸۳ش)، گوهر مراد، تهران: سایه.
۳۱. قرائتی، محسن، (۱۳۸۳)، تفسیر نور، تهران، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۳۲. مسلم، مصطفی، (۱۹۸۹م)، مباحث فی التفسیر الموضوعی، چاپ اول، دارالقلم.
۳۳. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴ش)، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
۳۴. موسوی همدانی، سید محمد باقر، (۱۳۷۴ش)، ترجمه تفسیر المیزان، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۵. نجارزادگان، فتح‌الله، (۱۳۹۰ش)، بررسی تطبیقی معناشناسی امام و مقام امامت از دیدگاه مفسران فریقین، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم - تهران، نشر سمت.
۳۶. نجارزادگان، فتح‌الله، بابائی گواری، سلمان، (۱۳۹۲ش)، «پیوند مفهوم خلیفه الله در قرآن با امامت از دیدگاه متکلمان فریقین»، پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، سال دوم، شماره سوم، صص ۲۶-۷.
۳۷. نراقی، محمد مهدی، (۱۳۶۳ش)، انیس الموحدین، تهران: انتشارات الزهراء.
۳۸. -----، (۱۳۸۰ش)، انیس الموحدین، آموزش اصول الدین، پیام مهدی.

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۱۹۴ - ۱۷۱

نقد و بررسی کارکرد اهتمام به تنزیل در تفسیر معارج التفكير و دقائق التدریر

مصطفی عطار آبکناری^۱ مهدی مهریزی^۲
محمدعلی ایازی^۳ کاظم قاضی زاده^۴

چکیده

عبدالرحمان حنبکه میدانی از مفسران معاصر اهل سنت می‌باشد که در تفسیرش با نام معارج التفكير و دقائق التدریر، سوره‌های قرآن را بر اساس ترتیب نزول تفسیر کرده است. با توجه به بررسی انجام شده بر روی تفسیر مذکور، مباحثی مرتبط با اهتمام وی به تنزیل، در مبانی و روش‌های تفسیری یافت شد. این پژوهش بعد از ارایه آن مبانی و روش‌ها، به نقد و بررسی آنها می‌پردازد. ضرورت بحث، تبیین صحت و اعتبار این سبک از تفسیر است. همچنین این پژوهش از حیث نقد و بررسی مبانی و روش‌های میدانی بر مبنای اهتمام به ترتیب نزول در تفسیر معارج التفكير تازگی دارد. در نهایت بعد از نقد و بررسی آن مبانی این نتیجه حاصل گردید که اکثر موارد در مبانی و روش‌های تنزیلی تفسیر، بدون توجه به تنزیل هم می‌توان به فهم بهتری از آیات دست یافت و توجه به تنزیل در فهم آیات چندان کارگشا نیست.

واژگان کلیدی

نقد و بررسی، کارکرد، تنزیل، تفسیر معارج التفكير و دقائق التدریر.

۱. دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: mostafaattar@yahoo.com

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: toosi217@gmail.com (نویسنده مسئول)

۳. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: ayazi1333@gmail.com

۴. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.
Email: Ghazizadeh_kazem@yahoo.com

طرح مسأله

یکی از رویکردهای جدید حوزه تفسیر در پنجاه سال اخیر، توجه به روش تفسیر قرآن بر اساس تنزیل می‌باشد. علت اصلی این حرکت به تنوع طلبی در تفسیر برمی‌گردد که امروزه به یکی از موضوعات مهم در عرصه علوم قرآن ارتباط پیدا کرده است. این روش تفسیری مبتنی بر این اصل است که جمع کنونی قرآن غیر توقیفی و پس از پیامبر (ص) انجام گرفته و ترتیب کنونی تناسب خاصی ندارد. پیروانان این روش تفسیری مدعی هستند که مبنای فهم قرآن، ترتیب بر اساس تنزیل می‌باشد (ایازی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۵). همچنین معتقدند قرآن کتابی است که آیات و سوره‌هایش به مقتضای مناسبات و حاجات تدریجی عصر نزول نازل شده است لذا این پیام‌ها و مضامین آن ارتباط نزدیکی با شرایط تاریخی عرضه خود به مخاطبین دارد و این شرایط به منزله قراین حالی و مقامی فهم تلقی می‌شود لذا خردمندانه نیست که قرآن صرف نظر این قراین تفسیر شود (نکونام، ۱۳۸۲، ص ۲۰). اما مخالفان این روش تفسیری نیز ادله‌ای دارند که مهمترین آنها اینگونه است که این روش بر مبنایی استوار است که به صورت قطعی و یقینی قابل اثبات نیست و آن عبارت است از «ترتیب نزول آیات». ما نخست باید بتوانیم ترتیب نزول آیات را اثبات کنیم، آنگاه از تفسیر براساس آن سخن بگوییم. در حالی که هیچ یک از طرفداران این شیوه، ادعای اثبات ترتیب به صورت قطعی را ندارند و ادعایشان تنها در حد گمان و اطمینان شخصی است. (صدر، ۱۳۸۹، صص ۱۵۹-۱۶۰).

درباره پیشینه این بحث باید گفت که در گذشته‌های دور نامی از این روش در میان تفاسیر برده نشده و دست کم تفسیری با این ترتیب باقی نمانده است. با توجه به تفاسیر موجود در عصر حاضر باید گفت که این روش تفسیری مربوط به معاصر می‌باشد که نمونه‌های این تفاسیر عبارتند از «بیان المعانی» از ملاحویش آل‌غازی، «التفسیر الحدیث» نوشته محمد عزت دروزه، «معارض التفكير» تألیف میدانی، «پا به پای وحی» از مهندس بازرگان، «فهم القرآن الکریم، التفسر الواضح حسب ترتیب النزول» از محمد عابد الجابری و تفسیر «همگام با وحی» نوشته عبدالکریم بهجت پور.

شیخ عبد الرحمن حسن حنیکه الميدانی (۱۳۴۵-۱۴۲۵ق) از علمای معاصر اهل سنت

و پیرو مکتب فکری اشاعره به شمار می‌رود (حنبکه الميدانی، ۱۴۲۰، ج ۵، ص ۴۹۴). با توجه به بررسی آثار قرآنی الميدانی همچون تفسیر معارج التفکر و دقائق التدبر و کتاب «نوح علیه السلام و قومه فی القرآن المجید» به بیان مطالب بر اساس ترتیب نزول اعتقاد و اهتمام کامل دارد. چنانچه در ابتدای کتاب «نوح علیه السلام و قومه فی القرآن المجید» به آن اقرار دارد و سعی او بر این است که این اصل را در همه آثار خویش به کار بندد:

«نصوص این دانش را مطابق با ترتیب نزول قرآن و نه بر اساس ترتیب سوره‌های قرآن در مصحف [کنونی] مرتب کرده‌ام تا نظرات قابل تأمل و هدایت‌کننده‌ای را با توفیق خداوند برای استنباط بیانات قرآنی از لطایفی که حکمت الاهی تحت اسالیبی همچون دعوت و حکمت تربیت الاهی و نیز ابداعات بیانی و ادبی قرآن، ما را بدان فرامی‌خواند، جمع کنم» (حنبکه الميدانی، ۱۴۲۰، صص ۹-۱۰؛ همچنین ر. ک: حنبکه الميدانی، ۱۴۲۰، صص ۹-۱۰ و ۱۵۱).

سوال اصلی این پژوهش آن است که تأثیر اهتمام به تنزیل در تفسیر الميدانی چیست؟ لذا هدف این پژوهش نقد و بررسی کارکرد اهتمام به تنزیل در تفسیر الميدانی به همراه ارائه مثال‌هایی از مبانی و روش‌های مورد استفاده مفسر است تا براساس آن میزان کارکرد تنزیل در تفسیر ایشان مشخص گردد.

اعتقاد به تنزیل در تفسیر

اعتقاد به تنزیل در تفسیر مهمترین مبنای تفسیری آقای میدانانی در تفسیر معارج التفکر می‌باشد. ایشان برای تفسیر بهتر بر مبنای تنزیل و توجه به آن معتقد است که مفسر می‌بایست زمان ابتدایی نزول و احوالات کسانی که آیات الاهی درباره آنها نازل شده است را به هدف تعلیم و تربیت و فهماندن بداند. همچنین می‌بایست ظرف زمانی و مکانی نزول را به دقت مورد توجه قرار دهد. وی این ویژگی را که ناظر به فواید تفسیر تنزیلی است به عنوان یک مبنا قبول دارد. (حنبکه الميدانی، قواعد التدبر الأمثل، ۱۴۳۰، ص ۵۳) فایده این مبنا و شناخت آن با توجه به تحلیل مفسر در کشف اسالیب بیان در سوره‌های مکی و مدنی بسیار قابل توجه است. (همان، ص ۵۶) ایشان تفسیرش را بر اساس تنزیل آیات و سوره‌های قرآن در جداول معتبر -از دیدگاه خودشان- تدوین و تألیف کرده است. (همان،

صص ۱۷۸-۱۸۴)^۱ همچنین وی در استناد به روایات اسباب‌النزول به صحت سندی آنها توجه دارد و آن را شرط پذیرش این دسته از اخبار در فهم مراد الاهی می‌داند. (همان، ص ۲۰۵)

میدانی در توضیح این مبنا در قاعده نهم از کتاب «قواعد التدبر الأمثل لکتاب الله» می‌نویسد:

«بر هر مفسری واجب است که در مراحل تنزیل قرآن تتبع کند و فهمش را بر اساس تشریح تدریجی دین بنا کند تا اینکه گرفتار خطا در فهم از آیات خداوند که موضوعی را به تدریج نازل کرده است، نگردد و همچنین از این طریق دچار خطای تصور تعارض میان آیات قرآن را نکند و از این رهیافت، بتواند اهداف تربیتی و اصلاح و دعوت را بیابد... تتبع در مراحل تنزیل آیات الاهی برای پژوهشگر حکمت تدریج تکرار در تربیت و حصول فواید آن را روشن می‌کند». (جنبه‌المیدانی، قواعد التدبر الأمثل، ۱۴۳۰، ص ۱۵۱)

ایشان در تبیین این مبنا فهم موضوع مشخصی از قرآن را حتماً در گرو شناخت تنزیل می‌داند در حالی که شناخت تنزیل، تنها راه فهم موضوعات قرآنی نیست. از طرفی مبنای تفسیر بر اساس تنزیل شناخت ترتیب نزول است که نوعاً بر روایات آحاد مبتنی است، لذا با عنایت به عدم حجیت خبر واحد، فهم مفسر نیز قطعیت کامل ندارد. لذا استدلال ایشان در اعتبار بخشی به این مبنا سست است.

المیدانی در معارج التفكير بر مبنای اعتقاد به تنزیل در تفسیر، مباحث خود را سامان داده است و سایر مبانی و ابزارهای مفسر متأثر از توجه وی به تنزیل است که شواهد و نمونه‌های آن به قرار زیر است؛

۱. بیان ارتباط میان آیات و سور قرآن بر اساس ترتیب نزول

میدانی در مواضع مختلف در بیان ارتباط معنایی آیات و سوره‌های تفسیر شده اشاره می‌نماید که در ترتیب نزول آیات و سوره‌ها، معناهایی نهفته است که جز با بیان بر اساس

۱- شامل جداول ترتیب نزول سوره‌ها بر اساس قرائات در مصحف‌های معتمد از شیخ محمد علی خلف الحسینی است که ایشان بر اساس مهم‌ترین کتب قرائت و تفسیر تدوین کرده است.

ترتیب نزول به دست نمی آید.

به عنوان نمونه ضمن تفسیر سوره اعلی، بیان می کند که نحوه آوردن نام «الله» با توجه به ترتیب نزول آیات مربوطه در سوره های نازل شده قبل از سوره اعلی، به گونه ای است که خدای تعالی به دنبال بیان مطلب و هدف خاصی است. لذا می نویسد:

«و [خداوند] در سوره علق، توجه [مخاطب] را با ذکر اسم پروردگار آغاز کرد که مقتدرن با امر به همراه قرائت بود سپس در سوره مدثر آیه «و پروردگارت را بزرگ دار» را نازل کرد و در این مرحله توجهی برای بزرگ داشت خداوند وجود دارد. سپس در سوره مزمل آیه «نام پروردگارت را یاد کن و فقط دل بر او بند» را نازل کرد که یعنی عبادت و طاعت را برای او خالص گردان و از غیر او روی گردان و قلب و نفس را در عبادت به دیگران وابسته نگردان. سپس در سوره فاتحه خداوند آیات «همه ستایش ها ویژه خدا، مالک جهانیان است. رحمتش بی اندازه و مهربانی اش همیشگی» را نازل کرد آنگاه [در مرحله پنجم] در سوره اعلی، آیه «نام پروردگار برتر و بلند مرتبه ات را منزه و پاک دار» را نازل کرد که توجه در این جا ذکر خداوند به همراه تسبیحی است که دلالت بر تنزیه خداوند از آنچه که به جلال او سازگار نمی آید می کند.» (میدانی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۴۳۷)

ایشان در ادامه به توجیه و تفسیر ارتباط میان این آیات می پردازد:

«دلالت این ترتیب به این شکل است که اولاً علم، اولین قدم [در خداشناسی] است و علم از جانب خدای خالق است که وسیله [کسب آن] قرائت کتاب نازل شده از جانب خداوند می باشد و تدوین علم هم با قلم به همراه استعانت از خداوندی است که خالق می باشد؛ دوم اینکه علم از جانب خداوند [انسان را] به بزرگداشت خداوند هدایت می کند؛ سوم اینکه راه رسیدن به حقیقت بندگی خداوند مداومت داشتن بر ذکر پروردگار و دل بستن به او از راه جدا شدن از هر نوع شرکی می باشد؛ چهارم اینکه فکر در تصورات انسان در مورد صفات پروردگار به جایی می رسد که می تواند آن را درک کند و در آن مرحله هر نشانه ای از نشانه های هستی دلالت بر صفتی از صفات پروردگار دارد که مستحق بزرگترین حمد و برترین ثناء است لذا کاملترین حمد برای پروردگار جهانیان است که رحمان و رحیم است؛ پنجم اینکه بعد از محقق شدن مراحل گذشته، انسان مستعد می شود

که نفس و قلب و فکرش در حالت تسبیح قرار بگیرد و این تسبیح فکری، روحی و قلبی به گونه‌ای است که کثافات مادی متعرض آن نمی شود. (میدانی، ۱۴۲۰، ج ۱ ص ۴۳۸)

چنانچه ملاحظه شد، ایشان در این بیان، تلاش کرده است تا میان آیات ابتدایی چند سوره از قرآن کریم که درباره نحوه ذکر نام پروردگار است، ارتباط معنایی که ناظر به ترتیب نزول آنها است، بیابد. ایشان در مواضع دیگر نیز به این شکل عمل کرده است و به ارتباط معنایی میان آیات چند سوره در موضوعی خاص، که ناظر به ترتیب نزول آنهاست اشاره می کند. (ر.ک؛ میدانی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۵۵۶)

توجیه ایشان در بیان ارتباط میان آیات اشاره شده صحیح است ولی ایراد اصلی آن است که چرا مفسر در تمام تفسیرش به این روش عمل نکرده و فقط در مجلدات ابتدایی (ر.ک؛ میدانی، ۱۴۲۰، ج ۲، صص ۲۸۲ - ۲۸۷) به این نکته توجه دارد ولی در مجلدات پایانی، اصلاً از بیان چنین موضوعاتی خبری نیست. علاوه بر آن به نظر می رسد که توجیه و تفسیر ایشان، طبق تعبیر خودش، یک توجیهی باشد که سعی کرده است آنچه در ذهن خویش پرورانده بر آیات قرآن تحمیل کند.

از طرف دیگر آیا واقعاً برای همه آیات قرآن می توان چنین توجیهاتی را در بیان ارتباط میان آیات بر اساس ترتیب نزول یافت؟! به نظر نگارنده جواب این سؤال، منفی است؛ زیرا مثلاً اگر ترتیب نزول آیات عذاب الهی را در آخرت مد نظر قرار دهد، آیا می تواند ثابت و توجیه کند که کدام نوع از عذاب‌های الهی در آخرت، اولین عذاب جهنمیان خواهد بود؟ لذا این نوع توجیهات در اغلب موارد دارای تکلف است و شامل همه آیات قرآن نمی تواند شود.

۲. تفسیر موضوعی تنزیلی

از دیگر شاخصه‌های مهم تفسیر میدانی در اهتمام به تنزیل در تفسیر قرآن می توان به تفاسیر موضوعی ایشان در خلال تفسیر یک سوره یا در پایان آن اشاره کرد. با توجه به اینکه مبنای میدانی، در تفسیرش، بیان آیات بر اساس تنزیل است لذا به هر موضوعی از موضوعات قرآن می رسد، در همان سوره و در انتهای آن، سایر آیات مشابه را تفسیر می کند، لذا از جلد اول تا جلد پانزدهم، هر چه به سمت مجلدات انتهایی پیش می رویم، از

میزان و تعداد تفسیر موضوعی آیات کاسته می‌شود. که این مطلب با توجه به نوع نگارش وی معلوم و مشهود است. ایشان اکثر تفاسیر موضوعی خودش را در پایان سوره‌های مورد نظر و تحت عنوان «ملحقات» مختلف بیان کرده، ولی در برخی موارد، ذیل آیات مورد نظر به تفسیر موضوعی پرداخته است و در ضمن تفسیر آیه‌ای از آیات یک سوره - و نه در پایان سوره - بیان می‌شود. چنانچه ذیل تفسیر آیه «أُولَئِكَ الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ إِنَّهُمْ كَانُوا خَاسِرِينَ» (احقاف/۱۸)؛ به اقسام «قول الله» در قرآن مجید اشاره می‌کند. (میدانی، ۱۴۲۰، ج ۶، ص ۴۱) ولی این روش بسیار اندک است.

ایشان در روشی منحصر به فرد در تلاش است تا آیات مشابه یک موضوع خاص را بر اساس ترتیب نزول ذکر کند. یعنی در یک موضوع خاص برای ارائه معنای مقصود آیات، آن آیات را به ترتیب نزولشان ذکر می‌کند و به دنبال استنباط یک معنای خاص از مجرای ترتیب تنزیلی آن آیات است. ایشان حتی در مواضعی، فهم استنباط شده از تفسیر تنزیلی آیات را از عناصر اعجاز قرآن می‌داند. (میدانی، ۱۴۲۱، ج ۵، ص ۲۱۸)

وی در همه موارد از تفسیر موضوعی، آیات را بر اساس ترتیب نزول ذکر می‌کند و سعی دارد بیانش را بر اساس ترتیب نزول آیات بیاورد. میدانی در بیان انواع صراط در قرآن کریم، اولاً از همه کلمات مترادف آن مانند سیل (میدانی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۳۲۱)، طریق (همان، ص ۳۲۸) و منهاج (همان، ص ۳۲۹)، را در آیات مربوطه آورده است و ثانیاً ضمن تفسیر آنها، آن آیات را نیز بر اساس ترتیب نزولشان ذکر می‌کند. (همان، صص ۳۷۳-۳۲۱)

میدانی در مواردی از تفسیر موضوعی، از مبنای خودش در بیان ترتیبی آیات هم موضوع عدول می‌کند و آیات را بر اساس ترتیب منطقی‌اشان می‌آورد. (میدانی، ۱۴۲۷، ج ۱۴، ص ۹۶ و ص ۱۱۰) ایشان در برخی مواضع، ضمن تفسیر موضوعی آیات قرآن، آن موضوع را بدون استناد به آیات قرآن تبیین می‌کند. (میدانی، ۱۴۲۰، ج ۴، صص ۳۶۱-۳۵۶)

نکته مهم دیگر آن است که ایشان در پایان تفسیر موضوعی، در مواردی به ذکر جمع بندی و بیان ارتباط معنایی میان آیات مشابه که به ترتیب نزول ذکر شده‌اند اشاره دارد و در مواردی هم اصلاً به این نکته اشاره‌ای ندارد که این می‌تواند خدشه‌ای به پابندی ایشان به

سبک تنزیلی خاص که ارائه کرده است، باشد.

به عنوان نمونه ایشان ضمن تفسیر آیات «وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ تَقَلَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ وَمَنْ حَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ يَمَّا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلُمُونَ» (اعراف / ۸ - ۹)؛ برای تبیین بهتر و دقیق‌تر واژه «وزن» در قرآن، به سایر آیاتی که در آن، این واژه به کار رفته است توجه دارد و آنها را به ترتیب نزول ذکر می‌کند. وی ضمن آوردن آیات مشابه بر اساس ترتیب نزول به تفسیر هر کدام به شکل مجزای می‌پردازد و در پایان به جمع‌بندی و بیان ارتباط آیات با همدیگر می‌پردازد و با عنوان «نظرة تکاملية في نصوص السابقة» (میدانی، ۱۴۲۱، ج ۵، ص ۲۱۷) به بیان ارتباط مباحث گذشته با یکدیگر اقدام می‌کند.

ایشان در این قسمت به تحلیلی خلاصه درباره مجموعه آیات ذکر شده درباره «وزن» و ارتباط آن با خسران یا سعادت افراد پرداخته ولی در نهایت تحلیل ایشان هیچ ارتباطی با تنزیل آن آیات بر اساس ترتیب نزولشان ندارد. (میدانی، ۱۴۲۱، ج ۵، ص ۴۱۷) ایشان در ادامه به این نکته اشاره دارد که:

«و طبق این تأمل، درمی‌یابیم که بنای [تعلیم] معارف در قرآن، مطابق با بنای تکمیلی درج شده بر اساس مراحل نزول است.» (همان، ص ۲۱۸)

حرف ایشان به طور کلی درست است ولی دیدگاه ایشان مبنی بر آموزش معارف قرآنی که ناظر به ترتیب نزول است و ترتیب نزول در فهم تدریجی معارف نقش مؤثر و اعجاز گونه‌ای داشته باشد، نمی‌تواند برای همه آیات قرآن در همه موضوعات، صحیح باشد ولی مثلاً در برخی مواضع در تشریح برخی احکام شرعی مثل حرمت شرب خمر که به تدریج نازل شده و دارای وحدت موضوعی است، درست و به جا می‌باشد.

وی در پایان، این نوع بیان - یعنی تعلیم معارف بر اساس ترتیب نزول - را از عناصر اعجاز قرآن برمی‌شمرد:

«و این از عناصر اعجاز قرآن است که اگر این کتاب از جانب غیر خدا می‌بود، ناقدان

این روش، در آن اختلاف زیادی می‌یافتند.» (میدانی، ۱۴۲۱، ج ۵، ص ۲۱۸)

این کلام ایشان با واقعیت ناسازگار است؛ زیرا برای مثال ترتیب نزول را چگونه

می‌توان با ترتیب زمانی واقع در داستان‌های تاریخی در هم آمیخت در حالی که حوادث در گذشته و به ترتیب زمان رخ داده‌اند ولی آیات قرآن درباره همان موضوع مشخص، به ترتیب رخ دادن حوادث نازل نشده‌اند و ترتیب نزول ناظر به ترتیب زمانی حوادث رخ داده در گذشته نیست.

۳. توجه به ترتیب نزول در تفسیر قرآن به قرآن

در روش تفسیر قرآن به قرآن، هر آیه از قرآن کریم با تدبر در سایر آیات قرآنی و بهره‌گیری از آنها باز و شکوفا می‌شود. تبیین آیات فرعی به وسیله آیات اصلی و محوری و استناد و استدلال به آیات قوی‌تر در تفسیر است. بر این اساس است که برخی از آیات قرآن همه موارد لازم را برای پی‌ریزی یک بنیان مرصوص معرفتی در خود دارد و برخی از آیات آن تنها عهده‌دار بخشی از مواد چنین بنایی است. آیات دسته دوم با استمداد از آیات گروه اول تبیین و تفسیر می‌شود (جوادی‌آملی، تسنیم، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۶۹).

غالب مفسران به نزول و ترتیب نزول آیات در فهم آیه اصلی دقت ندارند که شاید ناظر به عدم اهمیت این موضوع در فهم آیه اصلی نزد آنان باشد. ولی میدانی در فهم آیه اصلی وقتی از سایر آیات استفاده می‌کند، غالباً به ترتیب نزول آنها نیز دقت دارد. سوال اصلی این پژوهش در این مورد نیز مطرح است که تأثیر اهتمام به ترتیب نزول در فهم آیه اصلی چیست؟ نتایج بررسی تفسیر معارج التفکر نشان می‌دهد که در برخی مواضع توجه به ترتیب نزول در فهم آیه اصلی بجا و درست است و می‌توان تفسیر ارائه شده را پذیرفت؛ ولی در برخی موارد علی‌رغم توجه به ترتیب نزول، هیچ استناد و اشاره‌ای به ترتیب نزول در فهم آیه اصلی نشده است.

میدانی در انطباق آیات مشابه به همدیگر، به ترتیب نزول سوره‌ای که آیه در آن قرار دارد توجه ویژه‌ای دارد ولی در اکثر موارد فقط در ظاهر بدان توجه دارد که عملاً نتیجه‌ای مشخص از توجه به ترتیب نزول نگرفته است. این در حالی است که وی در مواردی اصلاً به تنزیل آیات مشابه توجهی نداشته و آیات را از سوره‌هایی می‌آورد که قبل از آیه مورد نظر نازل شده است. با توجه به بررسی تفسیر میدانی، روش تفسیری قرآن به قرآن وی را به چند دسته به شرح زیر می‌توان تقسیم نمود:

۱.۳. تفصیل محتوای یک آیه یا آیات با آیه‌ای دیگر

نمونه اول: ایشان ذیل تفسیر آیه «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ» (فاطر/۳۲)؛ بعد از تفسیر آیه مذکور به آیه ۷۸ سوره حج اشاره می‌کند و مضمون آن را با آیه سوره فاطر، که بعد از آنها نازل شده است، تکمیل کننده همدیگر می‌داند:

«در بیان قرآنی تأکید این برتری و برگزیدگی برای امت محمد(ص) در خطاب به مؤمنان در پایان سوره حج آمده است که می‌فرماید: «و در راه خدا چنانکه حق جهاد [راه] اوست جهاد کنید، اوست که شما را [برای خود] برگزیده و در دین بر شما سختی قرار نداده است. آیین پدرتان ابراهیم [نیز چنین بوده است] او بود که قبلاً شما را مسلمان نامید، و در این [قرآن نیز همین مطلب آمده است] تا این پیامبر بر شما گواه باشد و شما بر مردم گواه باشید» و [لذا] با تدبر در می‌یابیم که این دو آیه از سوره‌های فاطر و حج در موضوع برگزیدگی است. مؤمن و مسلمان محمدی، تکمیل کننده همدیگر می‌باشند. لذا آنچه در سوره حج و فاطر آمده است در اواسط زمان حضور پیامبر(ص) در مکه در مسیر دعوت ایشان بوده که شامل بیان برگزیدگی امت محمد از جهت به ارث بردن کتاب پایانی و جامع الهی به سبب وجود آنچه که از برگزیده کتب گذشته در آن است، می‌باشد. و آنچه که در پایان سوره حج که در اواسط زمان حضور پیامبر(ص) در مدینه در مسیر دعوتش بوده است، شامل بیان برگزیدگی امت محمد(ص) برای تبلیغ دین خدای تعالی و دعوت کردن به سوی او می‌باشد. به راستی که رسالت پایانی و برگزیده، اقتضا دارد که رسول خاتم و امت خاتم، برگزیده باشند و نیز برگزیدگی آنها از جهت حمل رسالت رسول خاتم و تبلیغ آن برای تمام مردم است. و به همین ترتیب عناصر حکمت الهی در این امر - اصطفا‌ی امت پیامبر(ص) - کامل گردید.» (میدانی، ۱۴۲۳، ج ۷، ص ۱۸۰-۱۷۹)

چنانچه ملاحظه می‌شود، آقای میدانی در این بیان به خوبی ارتباط آیات مشابه به همدیگر از حیث ترتیب نزول آنها، اشاره می‌کند و تفسیری را که بر مبنای ترتیب نزول است به شکل منطقی ارایه می‌دهد. تفسیر ایشان اگر چه اجتهادی می‌باشد و بر اساس رأی خودش تلاش کرده است تا هم ارتباط آیات را با همدیگر تبیین کند و هم ترتیب نزولشان

را در فهم آیه و بیان ارتباط آنها با همدیگر تبیین کند ولی تفسیرش صحیح و قابل قبول است.

نمونه دوم: ایشان ذیل تفسیر آیه «وَايَا قَوْمِ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ يَوْمَ التَّنَادِ» (غافر/۳۲، ۶۰ نزول): و ای قوم من، من بر شما از روزی که مردم یکدیگر را [به یاری هم] ندا درمی‌دهند، بیم دارم؛ در علت «یوم التناد» نامیده شدن قیامت به آیات مشابه به حسب ترتیب نزولشان اشاره می‌کند و آیاتی را از سوره‌های اعراف (۳۹ نزول)، آیات ۴۴ و ۴۶ تا ۵۰؛ و زخرف (۶۳ نزول) آیه ۷۷ و سوره حدید (۹۴ نزول) آیه ۱۴ می‌آورد و در پایان می‌نویسد:

«و طبق این [اسلوب] آشکار می‌شود که تخاطب موجود در روز قیامت در میان افرادی که در مکان‌های مختلف از هم دور هستند با اسلوب ندا و فریاد زدن می‌باشد و به همین دلیل خدای عزوجل عنوان «یوم المنادی» را بر آن روز اطلاق کرده است.» (میدانی، ۱۴۳۵، ج ۱۲، ص ۳۶۶)

آقای میدانی در این بیان، آیات مشابه را به ترتیب نزول آورده و نتیجه صحیحی از علت یوم المنادی خوانده شدن روز قیامت، ارائه کرده است.

نمونه سوم: چنانکه میدانی ذیل تفسیر آیه «فَالْيَوْمَ لَا تُظَلِّمُ نَفْسٌ سَيِّئًا وَلَا تُجْرَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ» (یس/۵۴): امروز بر کسی هیچ ستم نمی‌رود، جز در برابر آنچه کرده‌اید پاداشی نخواهید یافت؛ اینگونه می‌نویسد:

«و جز آن چه را که انجام داده‌اید پاداش داده نمی‌شوید» یعنی جز به خاطر فعل بدی [که مرتکب شده‌اید] جزای عقاب داده نمی‌شوید مگر به سبب آنچه که انجام داده‌اید و این با قانون [عدل] خداوند که می‌فرماید «هیچ کس بار گناه دیگری را بر دوش نخواهد کشید» و نیز این قانون که «هر کس فعل بدی انجام داد پس جز به مانند آن کیفر نمی‌شود» مطابقت دارد ولی درباره گناه مکلف، آثار عمل، گمراهی و فریث که هر کس از آنها اثر بپذیرد داخل گردد. پس آثار گناهان هم جزء گناهان محسوب می‌شوند.» (میدانی، ۱۴۲۱، ج ۶، ص ۱۵۷)

چنانچه در این بیان معلوم است آقای میدانی محتوای آیه اول را با آیاتی از سوره‌های فاطر و غافر یکی می‌داند و نکته مهم این است که طرح این بیان، در واقع بیان اعتقاد عدل

الهی از منظر شیعه در خصوص عدل جزایی می‌باشد که خدای عز و جل در قیامت برای مکلفانی که در انجام واجبات کوتاهی کرده‌اند مقرر کرده است. ایشان در این مورد به تأثیر تنزیل در فهم آیات استنادی ندارد.

۲.۳. بیان معنای واژه‌های از آیه در آیه‌های دیگر

ایشان در این روش برای تبیین معنای لغوی واژه‌های در آیه مورد نظر، به آیه‌های دیگر از آیات قرآن استناد کرده و بعد از آن به تبیین آیه اصلی اقدام می‌کند.

به عنوان نمونه ضمن تبیین آیه «كَلَّا لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ لَنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ خَاطِئَةٍ» (علق/۱۶ و ۱۵): زنه‌ار، اگر باز نایستد، موی پیشانی [او] را سخت بگیریم؛ [همان] موی پیشانی دروغزن گناه‌پیشه را؛ در بیان معنای «ناصیه» می‌نویسد:

«ناصیه» را به جلوی سر و موی جلوی سر گویند هنگامی که بلند شده باشد. و جمع آن «نواص و ناصیات» می‌باشد. توضیح این که مجرمان را در روز قیامت با موی جلوی سر آنها و قدم‌هایشان می‌گیرند و به سرای عذاب می‌برند، برای این است که آنها را در جهنم بیافکنند. و در این عمل چیزی از اهانت و خوار کردنشان [بر دیگران] پنهان نمی‌ماند. و خداوند در آن حالت به ایشان می‌گوید «مجرمان از روی چهره اشان شناخته می‌شوند و از پیشانی و پایشان بگیرند». در آیه «ناصیه کاذبه خاطئه» وصف موی پیشانی این طغیانگر ستمکار مجرم این گونه آمده است که او دروغگوی خطاکار است. و مراد این است که او در هویت درونی‌اش کاذب و خطاکار است و این مجاز مرسل است از نوع اطلاق بعضی از ظاهر لفظ و اراده باطن. (میدانی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۶۸)

چنانچه مشخص است آقای میدانی در بیان معنای لغوی «ناصیه» به آیه چهل و یکم از سوره الرحمن استناد می‌کند ولی معنای آن را در سوره علق بر سبیل مجاز مرسل^۱ از نوع اطلاق ظاهر و اراده باطن می‌داند. البته صحیح آن است که این آیه در معنای حقیقی‌اش که مربوط به آخرت است بکار رود (فخررازی، التفسیر الکبیر، ۱۴۲۰، ج ۳۲، ص ۲۲۴). از این بیان معلوم می‌شود که آقای میدانی از تبیین نکات ادبی و بلاغی آیات در بیشتر موارد

۱- استعمال لفظ در معنای غیر حقیقی، به علاقه‌ای غیر از مشابهت مجاز مرسل است (ولایی، عیسی، فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول، نشر نی، تهران، ۱۳۸۷، ششم، ص ۱۷۴).

غفلت نکرده است و این، از اهمیت این مباحث نزد وی حکایت دارد.

۳.۳. تبیین قرآن به قرآن قصص قرآنی

این قسمت بدان معناست که آقای میدانی برای برخی قصص قرآنی، فقط به آیات مرتبط با آن داستان که در سوره‌های دیگر آمده استناد می‌کند و در این استناد فقط آیات قرآن را در نظر گرفته است و به سایر مباحث همچون تاریخ و سایر اقوال توجهی نمی‌کند. به عنوان نمونه ایشان ذیل تفسیر آیه‌های «إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي يَوْمِ نَحْسٍ مُّسْتَمِرٍّ تَنْزِعُ النَّاسَ كَأَنَّهُمْ أُعْجَازٌ نَّخْلٍ مُّتَعَرِّجٍ» (قمر/۱۹ و ۲۰)؛ ضمن بیان داستان عذاب قوم عاد، که توسط تندبادی صورت گرفت، به سایر آیات مشابه اشاره کرده و می‌نویسد:

«در این متن بیان اینکه تندبادی در روزی شوم به طور مداوم بر قوم عاد وزیدن گرفت آمده است که این مطلب اشاره به اتمام هلاکت آنها در این روز دارد. اما باد و اسباب نحس در این روز به اتمام نرسید بلکه هفت شب و هشت روز به شکل پی در پی باقی ماند که بر این مطلب قول خدای تعالی در سوره حاقه (۷۸ نزول) دلالت دارد: «و اما عاد، به [وسیله] تندبادی توفنده سرکش هلاک شدند. [که خدا] آن را هفت شب و هشت روز پیاپی بر آنان بگماشت: در آن [مدت] مردم را فروافزاده می‌دید، گویی آنها تنه‌های نخل‌های میان تهی‌اند. آیا از آنان کسی را بر جای می‌بینی؟». این نوع از تکامل بیانی از طریق اسلوب تدریجی بیان در نصوص قرآنی با اکمال رساندن معلومات، که بیان آنها مراد مورد نظر است موافقت دارد، در بیان فوق نیز آمده است.» (میدانی، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۳۷۶)

آقای میدانی در این بیان در جریان هلاکت قوم عاد، برای تکمیل جزئیات آن داستان، به سایر آیات در سوره حاقه استناد می‌کند و از طرفی چون سوره حاقه به لحاظ نزول بعد از سوره قمر نازل شده است، این نتیجه را گرفته است که تکامل مطالب قرآنی با نزول تدریجی در تطابق است یعنی با نزول تدریجی آیات، مفاهیم نیز به سمت تکامل رفته‌اند.

البته این مطلب در همه موارد نمی‌تواند مصداق پیدا کند. چنانچه خود مفسر نیز در خیلی از موارد که آیات مشابه را به ترتیب نزول کنار هم قرار داده بود، نتیجه‌ای دال بر تنزیل آنها نگرفته بود.

در مطلب فوق و اینکه میدانی مطالب آیات را بر اساس ترتیب نزول آورده است نکته جالبی به دست می‌آید و آن این است که ظاهراً در این بخش برای فهم بهتر از آیات، آنها را مستند به ترتیب نزول می‌کند. البته به نظر می‌رسد گرچه این نوع بیان حاوی نوعی نظم در بیان تدریجی آیات است ولی آیا واقعاً در این داستان‌ها، اگر تنزیل آنها مورد توجه قرار نمی‌گرفت، نمی‌توانستیم پی به جزییات این داستان‌ها ببریم؟

لذا می‌توان گفت توجه به ترتیب نزول در تفسیر آیه به کمک سایر آیات مشابه، در همه موضوعات، همیشه کارساز نیست و اصرار بر این باور در همه موضوعات قرآنی، مفسر را در تحلیل‌های خودش دچار تکلف و تحلیل‌های ساختگی می‌نماید.

۴. تکامل معنایی در یک موضوع خاص در سایه توجه به تنزیل

میدانی معتقد است که نصوص قرآنی در موضوعاتی که قرآن بدان‌ها پرداخته است به تدریج در روند سیر نزول کامل شده است به گونه‌ای که در هر موضوعی آیات متاخر از آیات قبلی نازل شده در آن موضوع خاص کامل تر است. (میدانی، قواعد التدرج الأمثل لكتاب الله، ۱۴۳۰، ص ۶۷ و ۶۸) لذا ایشان توزیع آیات مربوط به یک موضوع و تکرار برخی آیات قرآن را با در نظر گرفتن تنزیل آنها دارای اهدافی و اغراضی می‌داند که به شرح زیر هستند؛

الف) ابداع شیوه بیانی بلیغ با اشکال بلاغی مختلف که در سایه تنزیل آیات به وجود آمده که اگر همه آن قصه یا موضوع یکجا نازل می‌شد، چنین غرضی حاصل نمی‌گردید. ب) بهره برداری از مناسبت‌ها برای وارد کردن شواهد تاریخی [در ذهن مخاطب] به تناسب خواست سؤال کننده در هر مرحله از تنزیل؛ که همه این موارد برای تحقق اهداف تعلیمی و تربیتی و توجیهی مخاطبان در قالب‌هایی که موعظه، اثر بخشی بیشتری دارد، نازل می‌شد.

ج) محقق شدن اعجاز تکاملی در روایت قصه [قرآنی] به قالب‌های کم و زیاد در مناسبت‌های متعدد در سوره‌هایی که به لحاظ تنزیل دور از هم نازل شده‌اند بدون اینکه اختلافی بین آنها باشد. و این ویژگی نمی‌تواند برای کلام بشری باشد و حقیقتاً از کلام خدای متعال است. (همان، ص ۷۱)

ضمن محترم شمردن این اغراض درباره تکرار آیات الاهی می‌بایست گفت که این مطلب در همه موارد صادق نبوده و فقط در چند مورد، ایشان توانسته است که به این تکامل معنایی که ناظر به ترتیب نزول دسته‌ای از آیات یک موضوع است، برسد که البته می‌توان بدون تنزیل هم با کنار هم قرار دادن آیات در ظاهر مشابه، به تحلیل آنها پرداخت و راز تکرار آیات تا حدودی شبیه به هم را توضیح داد.

ایشان در تبیین نظریه خویش به چند مصداق از تأثیر تنزیل در کامل بودن نصوص قرآنی در یک یا چند موضوع اشاره می‌کند به عنوان مثال می‌نویسد:

«در موضوعی از موضوعات تقوا [رابطه علم و تقوا] در قرآن، سه نصّ وجود دارد؛ اول: آنچه در آخر سوره بقره نازل شده است «وَاتَّقُوا اللَّهَ وَ يُعَلِّمَكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (بقره/آیه ۲۸۲/۸۷ نزول)؛ و دوم قول خداوند در سوره انفال (۸۸ نزول) است که فرمود: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا وَ يُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَ يُغْفِرْ لَكُمْ وَ اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ»؛ و سوم قول خداوند در سوره حدید (۹۴ نزول) می‌باشد که فرمود: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ آمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَ يَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ وَ يُغْفِرْ لَكُمْ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ»؛ در تفسیر این سه آیه برخی از مفسران برای فهم مراد خداوند با رویکرد قرآن به قرآن اقدام به تفسیرش می‌کنند و آن را بر معنای واحدی تطبیق می‌کنند و آن این است که هر کس تقوای الاهی پیشه کند خداوند ابواب معرفت را بر او می‌گشاید. اما سؤالی که مطرح است این می‌باشد که چگونه کسی که راه شناخت تقوا بر او نا معلوم باشد می‌تواند آنچنان که باید از خداوند پروا داشته باشد؟ اما اگر بر اساس قاعده تکاملی نصوص [بر اساس تنزیل] پیش برویم می‌توان اینگونه به تحلیل محتوا پرداخت: ۱- آنچه که در آخرین آیه مدنی در سوره بقره آمده است شامل احکام و تعالیم و راهنمایی‌های بزرگ و زیبایی از جانب خدای تعالی بر مؤمنان می‌باشد به این ترتیب که احکام تکلیفی و ارشادات و تعالیم ربانی با امر به تقوا تناسب دارد و در پایان به این نکته که خداوند هر آنچه را که به بندگانش تعلیم داده، حق و خیر است. ۲- آنچه که در سوره انفال نازل شده بیانی برای بخشی از ثواب متقین در دنیا می‌باشد که عبارت است از فرقان؛ و این یعنی بصیرتی که برای متقین قرار داده می‌شود و به کمک آن می‌توانند حق و باطل

را تشخیص دهند. ۳- و بر اساس سیاق آنچه در سوره حدید آمده نشان دهنده ثواب اخروی برای متقین در آخرت می‌باشد. پس با قاعده تکاملی نصوص بر اساس تنزیل، معانی این سه آیه در موضوعی از موضوعات تقوا کامل گردید و این در حالی است که تطبیق آنها بر یک معنا، این دلالت‌ها را ضایع می‌کرد». (میدانی، قواعد التدبر الأمثل لکتاب الله، ۱۴۳۰، صص ۷۱-۷۳)

در بررسی این قاعده باید گفت که اولاً وی در ابتدا معتقد است که برخی از مفسران مجموع آیات را بر معنای واحدی تطبیق می‌کنند. که در نقد این نظر باید گفت که چرا نظر سایر مفسران را که کامل‌تر و بهتر از دیدگاه خلاصه‌ای است که مطرح کرده‌اند، نیاورده است؟ ثانیاً تفسیری که ایشان از موضوع تقوا و آثار و ثواب آن ارایه می‌دهد تنها سه آیه از آیات قرآن در این موضوع است در حالی که چندین آیه دیگر در همین موضوع با رویکرد دیگری وجود دارد که به آنها اشاره‌ای نکرده است مثلاً خداوند در آیات دوم و سوم سوره طلاق - که سوره‌ای مدنی است - (نزول ۹۹) به دو اثر نجات بخش تقوا یعنی رهایی از گرفتاری‌های دنیا و اعطای رزق الهی اشاره می‌کند. ثالثاً می‌توان بدون در نظر گرفتن تنزیل هم به این استدلال و حتی بهتر از آن دست یافت. لذا با این استدلال نمی‌توان به طور قطع گفت که تنزیل در کامل شدن موضوعات قرآنی نقش بی بدیلی دارد بلکه با در نظر گرفتن سایر روش‌های تفسیری نیز می‌توان به نتایج جالبی رسید. البته ذکر این نکته هم لازم است که برای عصر نزول و اهل آن، نزول تدریجی به همراه تناسب محتوای آیات برای تربیت آن مردمان لازم و ضروری بوده است.

یکی از موارد تأثیر تنزیل در توزیع آیات مربوط به قصص و یا موضوعات قرآنی است. که برخی از آنها خلاصه و برخی مبسوط و طولانی است ولی همگی به هدف تعلیم، تربیت و توجیه مخاطبان می‌باشند. (میدانی، قواعد التدبر الأمثل لکتاب الله، ۱۴۳۰، ص ۶۹) به عنوان نمونه ذیل تفسیر آیه «لَکُمْ فِيهَا فَكِيهَةٌ كَثِيْرَةٌ مِنْهَا تُأْكُلُوْنَ» (زخرف آیه ۶۳/۷۳ نزول): در آنجا برای شما میوه‌هایی فراوان خواهد بود که از آنها می‌خورید؛ به دو آیه دیگر که هم موضوع با آن است ولی به لحاظ نزول، قبل از آیه سوره زخرف نازل شده‌اند، استناد کرده و می‌نویسد:

«در سوره مریم (آیه ۶۳ / ۴۴ نزول) در شأن اهل بهشت جاودان آمده است که خداوند فرمود: «این همان بهشتی است که به هر يك از بندگان ما که پرهیزگار باشند به میراث می‌دهیم. و [ما فرشتگان] جز به فرمان پروردگارت نازل نمی‌شویم. آنچه پیش روی ما و آنچه پشت سر ما و آنچه میان این دو است، [همه] به او اختصاص دارد، و پروردگارت هرگز فراموشکار نبوده است» و در سوره واقعه (آیه ۳۳ / ۴۶ نزول) در شأن میوه‌هایی که برای اصحاب یمین در بهشت آورده می‌شود خداوند فرموده است «و میوه‌ای فراوان، نه بریده و نه ممنوع». از فهم این نصوص فهمی تکاملی برداشت می‌کنیم به این معنا که رزق غذایی را که سبب امداد به قدرت [انسان] می‌باشد روز می‌آید یعنی در هنگام صبح از روزهای بهشت و نیز شب هنگام در وقت بعد از ظهر از ایام بهشت می‌آید. اما [مراد از] میوه‌هایی که امداد رساندن به وسیله آن دایمی است و قطع نمی‌شود آن است که بهره‌مندی دایم به لذات خوردن از آن بر اساس اختلاف انواع و طعم و بوی پاکیزه آنهاست.» (میدانی، ۱۴۳۵، ج ۱۲، ص ۷۷۳)

در این مورد نیز آقای میدانی آیات هم موضوع را بر اساس تنزیل آورده است و از مجموع آنها به دنبال یافتن تکامل معنایی است. در این مثال تکامل معنایی از کنار هم قرار دادن آیات هم موضوع ایجاد شده است لیکن ترتیب نزول در این تکامل معنایی اهمیت ندارد بلکه کنار هم قرار دادن آیات هم موضوع - که به درستی انتخاب شده‌اند - اهمیت دارد.

البته همه این اغراض در صورتی مورد تأیید است که اعتقاد داشته باشیم آیات، در ظاهر و اندکی شبیه به همدیگر هستند و نه اینکه کاملاً عین هم باشند؛ زیرا نه تنها هیچ دو آیه‌ای بلکه هیچ دو واژه‌ای در قرآن بنا بر اصل عدم ترادف، [اگر چه ساختارشان مانند هم باشند] شبیه به هم نیستند. و با همین فرض است که می‌توان این اصل را به عنوان یک مبنا در تفسیر در نظر گرفت و لاغیر؛ زیرا در غیر این صورت ایراد مشهور وجود آیات مشابه در قرآن وارد است.

۵. اعتقاد به وجود تناسب میان آیات و سور

علم تناسب یکی از زمینه‌های مهم در بررسی آیات قرآن است که در پی کشف ارتباط میان بخش‌هایی از قرآن است که در ظاهر، گسسته و بی‌ارتباط است. اکثر مفسران از قرن هفتم به بعد در تفاسیرشان به بحث تناسب میان آیات و سور پرداخته و بر اساس آن به تفسیر آیات اقدام کرده‌اند. از این میان می‌توان به فخرالدین رازی در «مفاتیح الغیب»، فضل بن حسن طبرسی در «مجمع البیان لعلوم القرآن»، ابوحنیفان در «البحر المحیط»، ثعلبی در «الکشف و البیان فی تفسیر القرآن» و از علمای معاصر می‌توان به آلوسی در «روح المعانی»، سید قطب در «فی ظلال القرآن»، طباطبایی در «المیزان» و مراغی در «تفسیر المراغی» اشاره نمود.

عده‌ای مثل شوکانی منکر تناسب میان آیات شده است و می‌گوید: «نزول قرآن بر اساس حوادث مختلف است که این وقایع با هم تفاوت دارد و گاهی هم تناقض دارد، لذا آیات هم با هم تناسب ندارند و سخن گفتن درباره تناسب آیات، سبب می‌شود که اشخاص نادان تصور کنند، بلاغت و اعجاز قرآن به ظهور این تناسب بستگی دارد و چنانچه کسی این ظهور را نیابد، به عیب جویی می‌پردازد.» (شوکانی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۷۲ و ۷۳).

آقای میدانی در بحث تناسب میان آیات و برخی سوره‌ها تناسب موجود میان آیات و سور را متأثر از تنزیل می‌داند. ایشان به وجوه گوناگونی از تناسب اشاره نموده که از آنها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد.

۱.۵. تناسب میان آیات یک سوره

ایشان ذیل تفسیر آیه «وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى» (طه/۹): و آیا خبر موسی به تو رسید؟؛ در ارتباط این آیه با آیات قبلش می‌نویسد:

«عطف موجود در ابتدای آیه [فوق از] دسته دوم [از آیات]، دلالت بر ارتباط آن با درس اول [در همین سوره] دارد. و این ارتباط [ما را] راهنمایی می‌کند که رسول [اسلام(ص)] مخاطب آن است که درباره آنچه موسی از سختی‌ها و مشقات در مسیر حمل رسالت پروردگارش مواجهه شد، تفکر کند که موسی مکلف نبود که فرعون و قومش را

به سمت ایمان و تسلیم [فرمان الهی شدن] از کفر و نافرمانی، هدایت گرداند، بلکه مکلف بود تا با [قدرت] بیان و حجت و برهان، رسالت پروردگارش را برساند و ابلاغ کند. (میدانی، ۱۴۲۰، ج ۸، ص ۴۳)

ارتباط و تناسب این دو دسته از این حیث است که ابتدای هر دو، با مخاطب پیامبر (ص) شروع شده است و ایشان را مخاطب خاص آیات درباره حضرت موسی و آنچه در راه رسالت بر ایشان واقع شد، می‌داند. میدانی آیات این سوره را از حیث تنزیل، پیوسته می‌داند و به تفسیر آنها اقدام می‌کند. البته اینکه گفته حضرت موسی مکلف نبود که فرعون و قومش را به سمت ایمان و تسلیم [فرمان الهی شدن] از کفر و نافرمانی، هدایت گرداند، بلکه مکلف بود تا با [قدرت] بیان و حجت و برهان، رسالت پروردگارش را برساند و ابلاغ کند، جای تأمل دارد زیرا هر پیامبری علاوه بر تبلیغ وظیفه تبیین راه و هدایت مردم هم دارد چنانچه در سوره قصص آیه ۳۷: «وَقَالَ مُوسَى رَبِّي أَعْلَمُ بِمَنْ جَاءَ بِالْهُدَىٰ مِنْ عِنْدِهِ» به آن اشاره شده است (طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۳۶؛ طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، بی تا، ج ۸، ص ۱۵۳؛ زمخشری، الکشاف، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۴۱۱).

۲.۵. تناسب میان آیات یک سوره با موضوع آن سوره

آقای میدانی در برخی مواضع به این نوع از تناسب اشاره دارد که برخی از آیات یک سوره با موضوع کلی آن سوره از حیث تنزیل مناسبت دارند.

به عنوان نمونه ذیل تفسیر آیات ۵۴ تا ۵۸ سوره اعراف، معتقد است که این دسته از آیات با آیه سوم از سوره اعراف مرتبط است و این مطلب با موضوع سوره در ارتباط می‌باشد:

«ربط این آیات با موضوع سوره در این است که این درس پنجم از دروس سوره مرتبط با آیه سوم از درس اول می‌باشد که خداوند فرمود «آنچه را از جانب پروردگارتان به سوی شما فرو فرستاده شده است، پیروی کنید؛ و جز او از معبودان [دیگر] پیروی نکنید. چه اندک پند می‌گیرید» و از طرفی بیان شد که دانستیم که موضوع و مضمون این آیه خط بزرگی را که اکثر آیات سوره بر آن جاری شده اند، ترسیم کرده است.» (میدانی، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۲۸۳)

در این قسمت آقای میدانی معتقد است که آیات درس پنجم با آیه سوم از درس اول در ارتباط است و از طرفی، با موضوع کلی سوره اعراف، هم سو می‌باشد.

۶. رابطه تنزیل و وحدت موضوعی سوره

از دیگر مبانی که آقای میدانی در تفسیر بدان توجه دارد، وحدت موضوعی در برخی از سوره‌ها می‌باشد. وی وحدت موضوعی سوره‌های قرآن را همانند درختی بزرگ و میوه دار می‌داند که اگرچه اجزای آن دارای صفات و حالات مختلفی هستند ولی اصل آنها واحد است. (جنبه‌ال میدانی، قواعد التدبیر الأمثل لکتاب الله عز و جل، ۱۴۳۰، ص ۲۷) ایشان در ادامه معتقد است که وحدت موضوعی برخی سوره با تأمل کوتاهی نیز به دست می‌آید مانند سوره‌های ق، یوسف، الرحمن و واقعه. (همان، ص ۲۹) وی در اثبات این اصل، اصلاً به تنزیل آیات توجهی ندارد ولی به هدف روش تفسیر تنزیلی در فهم آیات الهی که عبارتست از تربیت مردم آن زمان، توجه دارد و ضمن تحلیل محتوای سوره برای رسیدن به وحدت موضوعی، از هدف خود غافل نشده است. (همان، ص ۳۶ و ص ۴۰) و در «قاعده سوم» در کتاب «قواعد التدبیر الأمثل لکتاب الله عز و جل» که در آن به این قاعده در تفسیر که نص قرآنی دارای وجوهی است و هر کدام دارای اغراضی هستند نیز بدون در نظر گرفتن تنزیل، اشاره دارد ولی در عین حال از تبیین هدف تربیتی خداوند بر اساس تنزیل نیز چشم پوشی نکرده و به آن اشاره نموده است. (همان، ص ۴۵)

به عنوان نمونه ایشان درباره سوره اعلی نیز بر همین باور است یعنی چنانچه آن را شامل چهار درس می‌داند ولی همه آنها را درباره توحید و آنچه خدای تعالی بر پیامبرش ابلاغ می‌کند دارای وحدت موضوعی می‌داند و می‌نویسد:

«و هی تکنون فی مجموعها موضوعاً واحداً» (میدانی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۴۴۰)

البته با بررسی انجام شده ظاهراً درباره سوره‌های طولانی‌تر چنین باوری ندارد و صحیح نیز همین است؛ زیرا اکثر سوره‌های طولانی دارای موضوعات متعددی می‌باشند و نمی‌توان آنها را درباره یک موضوع مشخص دانست.

۷. اعتقاد به عدم تعارض میان آیات قرآن

آقای جنبه‌ال میدانی نیز همچون سایرین به این اصل اعتقاد دارد و در تفسیرش، هر جا

که لازم دانسته است درباره عدم تعارض میان آیات قرآن بحث کرده است. ایشان معتقد است که «عدم وجود خلاف و تناقض بین نصوص قرآن با همدیگر و بین سایر واقعیت‌ها مانند حقایق علمی، از ویژگی‌های حقیقی قرآن است». (جنبکة الميدانی، قواعد التدبر الأمثل، ۱۴۳۰، ص ۲۲۵)

وی در این بحث ضمن رفع تعارض به تنزیل آیات به ظاهر متعارض اشاره دارد ولی عملاً تنزیل آنها را در رفع تعارض، داخل نکرده «حتی در مواردی بر خلاف تنزیل در رفع تعارض میان آیات اقدام کرده است». (همان، صص ۲۲۶-۲۲۸)

به عنوان نمونه ایشان در جمع میان دو آیه «وَ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ إِذِ اسْتَسْقَاهُ قَوْمُهُ أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْبَجَسَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ نَجْمًا» (اعراف/۱۶۰): و به موسی -وقتی قومش از او آب خواستند- وحی کردیم که با عصایت بر آن تخته سنگ بزن. پس، از آن، دوازده چشمه جوشید؛ و «وَ إِذِ اسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ نَجْمًا» (بقره/۶۰): و هنگامی که موسی برای قوم خود در پی آب برآمد، گفتیم: «با عصایت بر آن تخته سنگ بزن» پس دوازده چشمه از آن جوشیدن گرفت؛ می نویسد:

پس آنچه که در سوره اعراف آمده که خداوند فرمود «و به موسی -وقتی قومش از او آب خواستند- وحی کردیم» دلالت بر این دارد که قوم موسی از ایشان طلب آب دادن کردند. و آنچه که در سوره بقره آمده است که خداوند فرمود «و هنگامی که موسی برای قوم خود در پی آب برآمد» دال بر این است که موسی (ع) از خداوند درخواست کرد تا قومش را سیراب گرداند. از طریق جمع تکاملی بین دو عبارت [برای رفع تعارض] عبارتی به این شکل می آید: هنگامی که موسی [از درگاه خداوند] برای قومش طلب آب دادن کرد، به او وحی کردیم که عصایت را به سنگ بزن. (میدانی، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۶۴۰)

چنانچه معلوم است، آقای میدانی آیات مشابه را که در نوع بیان دارای تعارض ظاهری است تلاش می کند تا با روشی منطقی به رفع تعارض میان آنها اقدام کند یعنی به لحاظ تاریخی آیه سوره بقره را در ابتدا و بعد از آن آیه سوره اعراف را آورده است. این بدان معناست که تعارض میان آیات قرآن از دیدگاه میدانی از نوع ابتدایی است که با

اندکی تأمل قابل رفع می‌باشد. ولی این نوع بیان نشان می‌دهد که حتی آقای میدانی نیز در مواردی از اصل تنزیل فاصله گرفته است؛ زیرا در همین مورد به ترتیب بیان منطقی آیات بیشتر از ترتیب نزول آنها اعتقاد دارد تا از این مجرا تعارض ظاهری میان آیات را حل کند.

نتیجه‌گیری

با توجه به مطالب ذکر شده درباره کارکرد اعتقاد به تنزیل در تفسیر میدانی باید گفت که: ۱- اعتقاد به مبناي تنزیلی در تفسیر ایشان بیشتر جنبه ظاهری دارد و در مبانی و روش‌های تفسیری خویش چندان به آن در فهم آیات قرآن اهتمام ندارد. ۲- به عنوان نمونه، او در مبانی همچون اعتقاد به تنزیل در تفسیر و زیر مجموعه‌های آن همچون تفسیر موضوعی، بیان ارتباط میان قسمت‌های مختلف سوره، تناسب میان آیات و سوره‌ها و وحدت موضوعی سوره‌ها و نیز مبانی اعتقاد به عدم تعارض میان آیات قرآن و اعتقاد به نقش تنزیل در کامل بودن موضوعاتِ نصوص قرآنی با توجه به نمونه‌های ذکر شده، معلوم گردید که با عدم اعتقاد به کارکرد تنزیل نیز در اکثر و یا تمام آیات قرآن می‌توان به فهم کامل و قابل قبولی از آیات رسید. ۳- همچنین در روش‌های تفسیری همچون قرآن به قرآن و روش تفسیر موضوعی قرآن که به همراه نمونه‌هایی از تفسیر میدانی ارائه شد، کارکرد تنزیل در تفسیر آیات چشم‌گیر نبود به گونه‌ای که می‌شود ادعا کرد با بدون در نظر گرفتن اصل تنزیل، می‌توان به تفسیر قرآن بر اساس روش‌های مختلف تفسیری اقدام کرد.

فهرست منابع

قرآن کریم

- ۱- آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۲- اندلسی، ابو حیان محمد بن یوسف (۱۴۲۰ ق)، البحر المحیط فی التفسیر، بیروت: دارالفکر.
- ۳- یاززی، مقاله «نقدی بر فواید تفسیر ترتیب نزولی»، پژوهش‌های قرآنی، صص ۱۲۵-۱۴۹، سال شانزدهم، شماره ۶۲-۶۳، تابستان و پاییز ۱۳۸۹.
- ۴- ثعلبی نیشابوری ابو اسحاق احمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ ق)، الکشف و البیان عن تفسیر القرآن، اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۵- حبنکه الميدانی، عبدالرحمن حسن (۱۴۲۰ ق)، معارج التفکر و دقائق التدبر، دمشق: دار القلم، اول.
- ۶- حبنکه الميدانی، عبدالرحمن حسن (۱۴۳۰ ق)، قواعد التدبر الامثل لکتاب الله عز و جل، چهارم، دمشق-بیروت: دار القلم، دار الشامیه.
- ۷- جوادی آملی، عبدالله (بی تا)، تفسیر موضوعی قرآن: قرآن در قرآن، قم: إسرائ.
- ۸- سید بن قطب بن ابراهیم شاذلی، فی ظلال القرآن (۱۴۱۲ ق)، هفدهم، بیروت-قاهره: دارالشروق.
- ۹- شوکانی، محمد (۱۴۲۰ ق)، فتح القدير، بی چا، دمشق: دار ابن کثیر.
- ۱۰- صدر، سید موسی، مقاله «سنجش ادله موافقان و مخالفان تفسیر بر اساس ترتیب نزول»، مجله پژوهش‌های قرآنی، سال شانزدهم، شماره ۶۲-۶۳، تابستان و پاییز ۱۳۸۹، صص ۱۵۰-۱۶۵.
- ۱۱- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، پنجم، قم: جامعه مدرسین.
- ۱۲- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، سوم، تهران: ناصرخسرو.
- ۱۳- طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۱۴- فخرالدین رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ ق)، مفاتیح الغیب، سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۱۵- مراغی احمد بن مصطفی، تفسیر المراغی (بی تا)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۱۶- نکونام، جعفر، مقاله «نقد و بررسی رویکردهای مختلف تفسیر بر اساس نزول»، پایگاه اینترنتی مدهامتان.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۲۴ - ۱۹۵

آزاد اندیشی و آفت‌های آن از نظر قرآن کریم

عبدالحمید فرزانه^۱

چکیده

هدف از این پژوهش بررسی آزاداندیشی و آفات و موانع آن از نظر قرآن کریم است که به روش تحقیق کتابخانه‌ای و به شیوه تحلیلی توصیفی انجام شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد بر اساس تعالیم قرآن، ایفای نقش خلیفه الهی انسان جز با آزاداندیشی میسر نیست و هدف بعثت پیامبران باروری اندیشه‌ها و هدایت مبتنی بر تبیین و تفکر و بصیرت‌افزایی می‌باشد. بر اساس آیات قرآن، آزاد اندیشی دینی حقی همگانی است و عدم اندیشه ورزی و استفاده نکردن از خرد موجب سقوط انسان بوده و شنیدن سخنان مختلف و انتخاب برترین‌ها مورد تشویق قرار گرفته است. نتیجه آن که تکامل انسان از منظر قرآن در گرو آزاد اندیشی او است و اموری چون ترس از غیر خدا، پیروی کورکورانه از سنتهای خانوادگی و بزرگان، تکیه بر ظن و غفلت از برهان، ناپرهیزگاری و هواپرستی، نیاززدگی، قدرت طلبی و ... از آفات و موانع آزاداندیشی است.

واژگان کلیدی

خدا، انسان، آزاد اندیشی، آفت، قرآن کریم.

۱. استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشکده علوم انسانی واحد شیراز، دانشگاه آزاد اسلامی، شیراز، ایران.
Email: Farzaneh2139@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۸/۹/۲۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۵/۳

طرح مسأله

بدون شک درستی، اتقان و به سامان بودن و نتیجه مندی هر عملی وابسته به چگونگی اندیشه ای است که در مورد ماهیت، اهداف، ابزارها و شیوه های تحقق آن عمل صورت می گیرد. از طرفی کارآمدی کامل اندیشه و بازدهی مناسب آن تا حد زیادی وابسته به میزان آزادی و رهایی فکر از موانع و آفاتی است که ممکن است در کارکرد عقل و اندیشه اختلال ایجاد نماید.

موضع قرآن کریم به عنوان کتاب هدایت و دربردارنده ی وحی الهی نیز تأیید جایگاه والای اندیشه ورزی و آزادی تفکر بوده و از پیروانش دینداری آزادانه و آگاهانه را طلب می نماید و آفت ها و موانعی را برای آزاد اندیشی معرفی می کند که بدون گذر از آنها رسیدن به حق و حقیقت با تکیه بر عقل و اندیشه محال خواهد بود.

بدیهی است تمام مفسران و عالمانی که با نگاه خردورزانه ی خویش به تبیین و تشریح آیات قرآنی پرداخته اند در مواجهه با عبارت های آسمانی این کتاب الهی که مستقیم یا غیر مستقیم به موضوع مورد بحث مرتبط بوده اند به تفسیر و توضیح آنها اقدام نموده اند. همچنین برخی از اندیشه وران گوشه ها و زوایایی از بحث را از نگاه قرآن کریم مورد بررسی قرار داده اند. به طور مثال رودگر از محققانی است که آزادی و آزادگی را از دیدگاه قرآن کریم مورد واکاوی قرار داده (رودگر، ۱۳۹۱) و دیگری مفهوم کلامی آزادی در آیه " لا اکراه فی الدین " را به بررسی نشسته و آزادی مورد نظر آیه را آزادی عقیده معرفی نموده است (حاجی پور و حسینی فالحی، ۱۳۹۳). لکن اقدام نوآورانه این مقاله، تجمیع آیات مربوطه و تنظیم موضوعی آنها در راستای اثبات فرضیه این تحقیق است که صاحب این قلم تلاش می کند با بضاعت مزجات خویش و به روش کتابخانه ای و تجزیه و تحلیل و توصیف دیدگاه های صاحب نظران و مفسران قرآن کریم در دو بخش جداگانه به آن بپردازد: بخش اول، چرایی اهمیت آزاداندیشی دینی از نظر قرآن کریم و بخش دوم، آفت ها و موانع آزاداندیشی از منظر این کتاب آسمانی که امید است به لطف و عنایت پروردگار حکیم مفید و اثربخش واقع شود.

۱- دلایل اهمیت آزاد اندیشی دینی از نظر قرآن

اصل اندیشه ورزی و تفکر یکی از ارزش های قرآنی است که خداوند آن را از ویژگی های صاحبان خرد دانسته و این امر را دلیل دستیابی آنان به حقیقت و حقانیت آفرینش معرفی می کند و می فرماید: "إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ * الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ" (آل عمران: ۱۹۱-۱۹۰)

مسلمانان در آفرینش آسمانها و زمین و در پی یکدیگر آمدن شب و روز برای خردمندان نشانه هایی [قانع کننده] است * همانان که خدا را [در همه احوال] ایستاده و نشسته و به پهلو آرمیده یاد می کنند و در آفرینش آسمانها و زمین می اندیشند [که] پروردگارا اینها را بیهوده نیافریده ای منزهی تو پس ما را از عذاب آتش دوزخ در امان بدار.

اگر رهایی اندیشه از اسارت و قید و بند های درونی و بیرونی که مانع رسیدن به حق و حقیقت می شوند را آزاد اندیشی بدانیم، تردیدی وجود ندارد که دین مبین اسلام، به ویژه آموزه های قرآن کریم آن را ارج گذارده و برای ساخته شدن انسان آرمانی خود ضرورتی گریز ناپذیر می داند. به همین دلیل صاحب این قلم با بررسی برخی از آیات قرآن و مراجعه به بعضی از تفاسیر دلائلی متقن بر اهمیت آزاد اندیشی دینی از دیدگاه این کتاب آسمانی برداشت نموده و آفات و موانعی چند را بر سر راه تحقق آن شناسایی کرده است که در ادامه به تبیین آنها پرداخته خواهد شد:

۱-۱- آزاد اندیشی، پیش شرط تحقق خلیفه الهی انسان

خداوند منان در قرآن کریم انسان را خلیفه و جانشین خود در زمین معرفی نموده و می فرماید: "إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ" (به خاطر بیاور) هنگامی را که پروردگارت به فرشتگان گفت: من در روی زمین، جانشینی [نماینده ای] قرار خواهم داد. فرشتگان گفتند: آیا کسی را در آن قرار می دهی که

فساد و خونریزی کند؟! ما تسبیح و حمد تو را بجا می‌آوریم، و تو را تقدیس می‌کنیم. پروردگار فرمود: من حقایقی را می‌دانم که شما نمی‌دانید. (بقره: ۳۰)

خلیفه، چنانکه لغت‌شناسان گفته‌اند، به معنی نایب و جانشین می‌باشد (ابن فارس، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۳۷۴ و ۱۳۸۸ هـ، ج ۹، ذیل ماده «خلف»). و طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۵، ص ۴۹ و فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۵۲۰) و از نظر علامه ی طباطبایی "مقام خلافت همانطور که از نام آن پیدا است، تمام نمی‌شود مگر به اینکه خلیفه نمایشگر مستخلف باشد، و تمامی شئون وجودی و آثار و احکام و تدابیر او را حکایت کند، البته آن شئون و آثار و احکام و تدابیری که بخاطر تامین آنها خلیفه و جانشین برای خود معین کرده است... خلافت نامبرده اختصاصی به شخص آدم (علیه‌السلام) ندارد، بلکه فرزندان او نیز در این مقام با او مشترکند، آن وقت تعلیم اسماء، این می‌شود: که خدای تعالی این علم را در انسان‌ها به ودیعه سپرده، به طوری که آثار آن ودیعه، به تدریج و به طور دائم، از این نوع موجود سر بزند، هر وقت به طریق آن بیفتد و هدایت شود، بتواند آن ودیعه را از قوه به فعل در آورد.

دلیل و مؤید این عمومیت خلافت، آیه ی "إِذْ جَعَلْنَا خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ" (شما را پس از قوم نوح خلیفه‌ها کرد) (اعراف / ۶۹) و آیه ی "ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ" (سپس شما را خلیفه‌ها در زمین کردیم) (یونس / ۱۴) و آیه ی "وَ يَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ" (و شما را خلیفه‌ها در زمین می‌کند) (نمل / ۶۲) می‌باشد. . . (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۸۰-۱۷۸)

از نظر آیت الله مکارم شیرازی «خواست خداوند چنین بود که در روی زمین موجودی بیافریند که نماینده ی او باشد، چنین موجودی می‌بایست سهم وافر از عقل و شعور و ادراک، و استعداد ویژه‌ای داشته باشد که بتواند رهبری و پیشوایی موجودات زمین را بر عهده گیرد». (مکارم شیرازی، ۱۳۷۸ش، ج ۱، صص ۱۷۴-۱۷۱) صاحب منشور جاوید نیز می‌نویسد: «مقصود از نیابت چنان که دانشمندان فن فرموده‌اند نیابت در اسماء و صفات خدا است. مثلاً بشرِ قادر، نماینده ی خدا و حاکی از قدرت بی‌پایان او است. بشرِ دانا، نماینده ی او و حاکی از علم بی‌پایان او است. واضح‌تر بگوئیم: نیابت بشر از خالق

خود، این است که او به وسیله‌ی اوصاف خود از اوصاف بی‌پایان مقام ربوبی حکایت می‌کند و حاکی اوصاف حق، لازم نیست که پیوسته معصوم باشد». (سبحانی، ۱۳۶۴ش، ج ۲، ص ۱۳۴)

آیت اله جوادی آملی نیز در تفسیر تسنیم ضمن تأیید این نکته که تمام آدمیان از نظر قرآن خلیفه‌ی خدا هستند می‌فرماید: "تفاوت موجود در انسان‌های کامل، تأثیری در امر خلافت الهی ندارد و باز به بیان دیگر، خلافت الهی، از سنخ کمال وجودی و مقول به تشکیک (= دارای شدت و ضعف) است و مراحل عالی آن، در انسان‌های کامل، نظیر حضرت آدم و انبیاء و اولیای دیگر یافت می‌شود و مراحل ما دون آن، در انسان‌های وارسته و متدین متعهد ظهور می‌کند." (جوادی آملی، ۱۳۸۰: ج ۳، ص ۴۱) به هر حال، شکی وجود ندارد که تحقق جانشینی انسان برای خداوند جز با آزاد اندیشی و تکیه بر خردورزی امکان پذیر نمی‌باشد و اصولاً ایفای نقش خلیفه الهی و تجسم بخشیدن به اوصاف خداوند به صورت جبری و بدون برخورداری از آزادی، به ویژه در حوزه تفکر و اندیشه، فاقد ارزش بوده و قابل ستایش و ارج گذاری نخواهد بود و به قول برخی از محققان "طبیعی است خداوند خواستار جانشینی دست و پا بسته و فاقد آزادی نیست و اگر این گونه بود هیچ گونه مسؤولیتی بردوش وی نبود و اصل جانشینی هم خدشه دار می‌شد. (لک زایی و کیخا، ۱۳۹۴، ص ۱۰۰).

۱-۲- آزاد اندیشی حقی الهی و همگانی

از نظر ملاصدرا آزادی برای انسان امری طبیعی و خدادادی است و "... هر چه در عالم ملک و ملکوت است، دارای طبع ویژه ای است... به جز انسان که در اختیار نیروی خویش است." (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۵، ص ۱۸۱) از این رو قرآن کریم حتی برای مشرکان حربی که در حال جنگ با مسلمانان هستند و به همین دلیل ریختن خون آنان مباح شده است نیز حق آزاداندیشی قابل شده است.

از دیدگاه علامه طباطبائی "این دستور از این جهت از ناحیه خدای متعال تشریح شد که مشرکین مردمی جاهل بودند و از مردم جاهل هیچ بعید نیست که بعد از پی بردن به حق آنرا بپذیرند." (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۲۰۷)

”وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ“

و اگر یکی از مشرکان از تو پناهندگی بخواهد، به او پناه ده تا سخن خدا را بشنود (و در آن بیندیشد)! سپس او را به محل امنش برسان، چرا که آنها گروهی ناآگاهند! (توبه/آیه ۶)

”آری، اسلام از بکار بردن کلماتی نظیر باید چنین شود و خدا چنین خواسته اغماض کرده تا مردم اگر هلاک می‌شوند و اگر به راه زندگی می‌افتند در هر دو حال اختیارشان بعد از فهمیدن و تمام شدن حجت باشد، و دیگر بعد از آمدن انبیاء بشر بر خدا حجتی نداشته باشد.“ (همان، ص ۲۰۸)

در همین راستا پیامبر اکرم (ص) نیز این دستور قرآنی را به سربازان حکومت اسلامی یادآوری کرده و می‌فرماید: «وایما رجل من ادنی المسلمین او افضلهم، نظر الی رجل من المشرکین، فهو جار، حتی یسمع کلام الله؛ فان تبعکم فاخوکم فی الدین، و ان ابی فابلغوه مامنه» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۲۸).

هر کس از مسلمانان در هر مقام و منزلتی باشد خواه از امرا و بزرگان باشد یا از عوام مردم، اگر به یکی از مشرکین امان دهد، آن مشرک همانند همسایه شماسست، تا بتواند سخن خدا و مبانی اسلام را بشنود و بشناسد؛ اگر پس از مطالعه و بررسی آن را پذیرفت که برادر دینی شما می‌شود، و اگر نپذیرفت او را به سرزمین خود برسانید و با او کاری نداشته باشید

امام علی (ع) هم آزادی را حقی الهی برای همگان دانسته و می‌فرماید: ”لاتکن عبد غیرک و قد جعلک الله حراً“. یعنی: بنده دیگری نباش درحالی که خداوند تو را آزاد آفریده است. (نهج البلاغه نامه ۳۱) و در جای دیگر در پاسخ به پیشنهاد یکی از یارانش برای برخورد با یکی از رهبران مخالفین و باز داشت او می‌فرماید: ... رأی من این نیست که به مردم حمله و آنان را زندانی کنم و عقوبت دهم تا از عقیده باطلشان باز گردند و به من تمایل یابند. (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۱۲۹)

نکته مهم در اینجا این است که اگر آزادی را حقی الهی ندانیم و آنرا هدیه حکومت

ها تلقی کنیم نتیجه این خواهد شد که اختیار محدودسازی آن نیز در دست هدیه کنندگان آن خواهد بود. (کاتوزیان، ۱۳۶۴، ص ۶) البته صحیح تر سخن جوادی آملی است که "هرگز انسان را مالک آزادی نخواهیم دانست، بلکه او را امین حریت و آزادی می یابیم" (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۸۳) زیرا ضمن اینکه بشر از آزادی برخوردار می باشد در عین حال موجودی مسؤول است که باید از آزادی خود نیز مسؤولانه و امانتدارانه بهره برداری نماید.

۳-۱- حکمت آموزی از اهداف بعثت پیامبران

در آیات متعددی از قرآن از آموزش حکمت و اندیشه وری به عنوان یکی از اهداف بعثت انبیاء نام برده شده است که دومین آیه ی سوره ی جمعه نمونه ای از آنهاست. خداوند در این آیه چنین می فرماید:

هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ

و او کسی است که در میان جمعیت درس نخوانده رسولی از خودشان برانگیخت که آیاتش را بر آنها می خواند و آنها را تزکیه می کند و به آنان کتاب (قرآن) و حکمت می آموزد هر چند پیش از آن در گمراهی آشکاری بودند! (جمعه: ۲)

از نظر صاحب تفسیر المیزان، حکمت در زبان قرآن عبارت است از علم و معرفت داشتن به مجموعه اصولی که موافق با فطرت انسانی و مطابق با واقع هستند. اما حکمتی که در علوم بشری از آن یاد می شود در مقابل علوم تجربی به کار رفته و بیشتر مباحث نظری و عقلی صرف را شامل می شود. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۵۴۳). برخی نیز می گویند: با مراجعه به اصل معنای حکمت می توان به دست آورد که حکمت يك حالت و خصیصه درك و تشخیص است که شخص به وسیله آن می تواند حق و واقعیت را درك کند و مانع از فساد شود و کار را متقن و محکم انجام دهد... (قرشی ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۱۶۳) طبیعی است حکمت آموزی و آموزش اندیشه ورزی زمانی کاملاً عملی خواهد شد که بستر آزادی برای اوج گرفتن پرنده ی تفکر و خردورزی وجود داشته باشد و اگر قرار بود سیمرغ اندیشه محدود و در بند باشد امام علی (ع) نمی فرمود: "خذ الحکمه ولو من

المشركين" (حکمت و اندیشه وری را دریاب هر چند از مشرکان باشد). (الطبرسی، ۱۳۸۵ق، ص ۱۳۴)

۱-۴- لزوم آزادانه بودن دینداری از نظر قرآن

مسأله‌ی ناپسندی و ممنوعیت دین اجباری در قرآن کریم به شکل‌های گوناگونی بیان شده است. در یک جا صریحا اکراه در دین مردود شمرده شده و در جای دیگر وکیل ایمان اجباری مردم بودن پیامبر(ص) را رد کرده و در جای سوم از زبان آن حضرت اعلام می‌دارد که "من وکیل اجبار شما به دین نیستم". بدیهی است برای تحقق و شکل‌گیری یک دین غیر اجباری، آزادی اندیشه و تفکر امری گریز ناپذیر می‌باشد. به طور مثال در سوره‌ی بقره چنین می‌فرماید: "لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَ اللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ" (بقره: ۲۵۶)

در قبول دین، اکراهی نیست. (زیرا) راه درست از راه انحرافی، روشن شده است. بنابر این، کسی که به طاغوت [بت و شیطان، و هر موجود طغیانگر] کافر شود و به خدا ایمان آورد، به دستگیره محکمی چنگ زده است، که گسستن برای آن نیست. و خداوند، شنوا و داناست.

علامه طباطبایی می‌فرماید: "در اینکه فرمود: "لا اکراه فی الدین"، دو احتمال هست، یکی اینکه جمله خبری باشد و بخواهد از حال تکوین خبر دهد، و بفرماید خداوند در دین اکراه قرار نداده و نتیجه‌اش حکم شرعی می‌شود که: اکراه در دین نفی شده و اکراه بر دین و اعتقاد جایز نیست و اگر جمله‌ای باشد انشائی و بخواهد بفرماید که نباید مردم را بر اعتقاد و ایمان مجبور کنید، در این صورت نیز نهی مذکور متکی بر یک حقیقت تکوینی است، و آن حقیقت همان بود که قبلا بیان کردیم، و گفتیم اکراه تنها در مرحله افعال بدنی اثر دارد، نه اعتقادات قلبی." (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۵۲۴) براین اساس برخی تاکید کرده‌اند "دین هیچ‌گاه آزادی قبل از پذیرش دین را محدود نمی‌کند، آن مصداق از آزادی که دین آن را محدود می‌کند، پس از پذیرش دین، و آزادی عمل و بیان و در مقام تشریح است. (حاجی پور و حسینی فالچی، ۱۳۹۳، ص ۱۷۹).

گروهی از مفسران نیز بر آنند که گرچه برای این آیه شأن نزول هایی نقل شده ولی اختصاص به هیچ فرد و گروهی خاص ندارد؛ بلکه پیامی جهان شمول و انسانی دارد. زیرا دین یک مسأله ی اعتقادی و قلبی است و اکراه و اجبار در آن محال است و بنده مختار و مخیر می باشد. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۴۲ و مکارم شیرازی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۷۹ - ۲۸۰) صاحب مجمع البیان در این مورد می گوید: "هدف، دسته مخصوصی نیست بلکه به طور کلی معنای آیه این است که در دین که یک مسئله اعتقادی و قلبی است، اکراه و اجبار نمی باشد و فرد، آزاد و مخیر است و اگر کسی را به گفتن شهادتین مجبور نمایند و او هم بگوید، این قول به تنهایی نشانه دین داری نیست و اگر متقابلاً کسی را مجبور کنند و کلمه کفر آمیز بگوید، کافر نخواهد بود زیرا ایمان و کفر مربوط به زبان نیست و به قلب و باطن بستگی دارد و مقصود از دین هم همان دین معروف یعنی اسلام است یعنی دینی که خدا آن را برگزیده است." (طبرسی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۲۶) برخی نیز معتقدند "آیه لا اکراه فی الدین" هم بر آزادی تفکر و اندیشه و هم بر آزادی عقیده ای که بنیاد عقلانی و فکری داشته باشد دلالت می کند و فراز تبیین "رشد" از "غی" نکته آموز مسؤولیت انسان در آزادی اندیشه و عقیده است. (رودگر، ۱۳۹۱، ش ۱۰، ص ۲۷-۲۶)

یکی دیگر از آیات دلالت کننده بر ممنوعیت دین اجباری، آیه ۴۱ سوره زمر می باشد که خطاب به رسول اکرم (ص) نازل شده است. خداوند در این آیه می فرماید: "أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِ وَ مَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَ مَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ" (زمر / ۴۱)

ما این کتاب (آسمانی) را برای مردم بحق بر تو نازل کردیم؛ هر کس هدایت را پذیرد به نفع خود اوست؛ و هر کس گمراهی را برگزیند، تنها به زیان خود گمراه می گردد؛ و تو مأمور اجبار آنها به هدایت نیستی.

در تفسیر المیزان در ذیل آیه ی فوق یادآوری شده که "جمله فمّن اهتدی ... اعلامی است عمومی، به اینکه همه انسانها در آنچه برای خود انتخاب می کنند آزادند، و هیچ کس نمی تواند آزادی در انتخاب را از کسی سلب کند. و این اعلام را بیان این حقیقت کرده که حق - همان حقی که به سویشان آمده - دارای خاصیت و حکمی است، و آن

اینست که هر کس به سویی آن راه یابد در حالی که راه یافته سودش عاید خودش می‌شود ، و هر کس از آن روی بگرداند و راهی دیگر برود در حالی رفته که ضرر این انحراف عاید خودش می‌شود . پس ، انسانها می‌توانند هر یک از این دو را که برای خود می‌پسندند انتخاب کنند ، یا نفع و یا ضرر را . " (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۱۹۸)

همچنین خداوند در جای دیگر خطاب به پیامبر (ص) می‌فرماید: " قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ "

بگو هان ای مردم! از ناحیه پروردگارتان دین حق برایتان آمده ، پس هر کس هدایت شود به نفع خود هدایت شده ، و هر کس گمراه شود علیه خود گمراه شده و من مامور (به اجبار) شما نیستم. (یونس: ۱۰۸)

صاحب تفسیر نمونه در شرح عبارت " و ما انا علیکم بوکیل " می‌گوید: " یعنی نه وظیفه دارم که شما را به پذیرش حق مجبور کنم ، چرا که اجبار در پذیرش ایمان معنی ندارد، و نه اگر نپذیرفتید می‌توانم شما را از مجازات الهی حفظ کنم ، بلکه وظیفه من دعوت است و تبلیغ ، و ارشاد و راهنمایی و رهبری ، و اما بقیه بر عهده خود شما است ، که به اختیار خود راهتان را برگزینید. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۸، ج ۸، ص ۴۰۱) به عبارت دیگر زمانی که آگاهی لازم در این باره برای فرد حاصل شد، اگر معنایی نخواهد داشت؛ چون او با وجود علم، مسیر دین یا طریق بی‌دینی را برمی‌گزیند و این عزم و تصمیم، امری قلبی و باطنی است که اگر در آن راه ندارد؛ نظیر آزادی بشر در انتخاب عسل و سم که هیچ جبری در میان نیست، ولی هر یک اثر خاص خود را دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۴۷۶).

۵- آگاهانه بودن دینداری مورد نظر قرآن

بسیاری از آیات نشان می‌دهند که تدین مورد نظر خدا و پیامبر (ص) دینداری مبتنی بر بصیرت و آگاهی است و شکی نیست که چنین دینداری مستلزم آزاداندیشی واقعی خواهد بود. به طور مثال خداوند در سوره ی بقره آیه ی ۲۱۹ می‌فرماید: " كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ "

و این گونه خداوند آیات قرآن را برای شما تبیین می‌نماید امید است که اندیشه

کنید.

همچنین در سوره یوسف می فرماید: "قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ"

بگو « این راه من است من و پیروانم، و با بصیرت کامل، همه مردم را به سوی خدا دعوت می کنیم! منزه است خدا! و من از مشرکان نیستم! » (یوسف/ آیه ۱۰۸)

در همین راستا در سوره نحل نیز خطاب به پیامبر (ص) می فرماید: "... وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ"

... و ما این ذکر [قرآن] را بر تو نازل کردیم، تا آنچه به سوی مردم نازل شده است برای آنها روشن سازی؛ و شاید اندیشه کنند! (نحل/۴۴)

چنانکه مشاهده می شود خداوند در این آیه رسول الله (ص) را مأمور تبیین و تشریح قرآن کریم برای مردم می نماید تا زمینه ی تفکر و اندیشه وری آنان و در نتیجه دینداری آگاهانه ی آنها را فراهم سازد. به همین دلیل همواره از راه یافتن خرافات و مسایل بی اساس در ذهن و دل مردم جلوگیری می فرمود. تلاش می کرد باورهای آنان بر پایه عقل و منطق شکل بگیرد. به همین دلیل وقتی فرزند دلبدش، ابراهیم در یک و نیم سالگی، روز سه شنبه دهم ربیع الاول سال دهم هجری قمری وفات کرد و اتفاقاً هنگام مرگ او خورشید گرفتگی رخ داد و مردم پنداشتند که خورشید به سبب درگذشت او دچار کسوف گردیده است. رسول خدا (ص) دستور داد مردم در مسجد گرد آیند. سپس فرمود: خورشید و ماه دو نشانه خداوند هستند که برای مرگ یا زندگی کسی نمی گیرند (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۵۲) و باز دودن خطای آنان، از رواج یک اعتقاد بی پایه در جامعه پیشگیری نمود.

۱-۶- آزاد اندیشی مبنای انتخاب برتر

یکی از ابزارهای کسب اطلاعات و آگاهی برای انسان حس شنوایی و استماع درست سخنان دیگران است تا بتواند در پرتو آن به انتخاب برتر دست یازد. به همین دلیل امام علی (ع) فرمود: "گوش خود را به خوب شنیدن عادت بده" (آمدی تمیمی، ۱۳۶۶، ص ۲۱۵) و قرآن هم بندگانی را که به سخنان مختلف گوش می دهند و از بهترین آنها پیروی می کنند مورد ستایش قرار داده است. بدیهی است اگر در چنین موردی آزاد اندیشی

وقدرت انتخاب را برای بندگان خدا قایل نباشیم مفهومی برای انتخاب برتر و نیز محملی برای ستایش آنها وجود نخواهد داشت. در حالی که پرور دگار عالمیان می فرماید:

وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَى فَبَشِّرْ عِبَادِ (۱۷) الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ الْأُولَاءِ (۱۸)

و کسانی که از عبادت طاغوت پرهیز کردند و به سوی خداوند بازگشتند، بشارت از آن آنهاست؛ پس بندگان مرا بشارت ده! (۱۷) همان کسانی که سخنان را می شنوند و از نیکوترین آنها پیروی می کنند آنان کسانی هستند که خدا هدایتشان کرده، و آنها خردمندانند. (زمر / ۱۷ و ۱۸)

علامه طباطبایی در تفسیر ایت آیه می فرماید: "انسان فطرتاً این طور است که حسن و جمال را دوست می دارد و به سویش مجذوب می شود، و معلوم است که هر چه آن حسن بیشتر باشد این جذبۀ شدیدتر است... پس جمله "الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه" مفادش این است که: بندگان خدا طالب حق و رشدند، به هر سخنی که گوش دهند بدین امید گوش می دهند که در آن حقی بیابند و می ترسند که در اثر گوش ندادن به آن، حق از ایشان فوت شود." (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۳۸۰)

بعضی از مفسرین منظور از "استماع قول" را گوش دادن به هر گفتاری ندانسته اند و گفته اند: مراد از گوش دادن به حرف و پیروی کردن از بهترین آن گوش دادن به قرآن و غیر قرآن، و پیروی کردن از قرآن است.

بعضی دیگر نیز گفته اند: مراد استماع اوامر خدای تعالی و پیروی کردن بهترین آنها است که به قول علامه اینان بدون دلیل عموم آیه را تخصیص زده اند. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۳۸۱)

همانگونه که ملاحظه گردید حداقل پنج دلیل قرآنی با پشتوانه ی آیات متعدد وجود دارد که از نظر اسلام آزاداندیشی یک امر ضروری و لازم و ارزشمند برای ساخته شدن انسان آرمانی و مؤمن کامل است و بدون آزادی تفکر، دستیابی به چنین هدفی امکانپذیر نمی باشد.

۲- آفات آزاد اندیشی از نظر قرآن

نگاهی گذرا به آیات قرآن ثابت می کند از نظر این کتاب آسمانی موانع و آفت هایی بر سر راه تحقق آزاداندیشی وجود دارد که چنانچه راه حلی برای مقابله با آنها اندیشیده نشود عملی شدن آزاداندیشی بسیار بعید و چه بسا غیر ممکن خواهد بود. برخی از آفت های خردورزی و آزاداندیشی که با تکیه بر آموزه های قرآن کریم شناسایی شده است به شرح زیر می باشد:

۲-۱- ترس از غیر خدا

شکی نیست که ترس، آن هم از موجوداتی که احتمال غلیان غرایز و هوا و هوس و بی عدالتی در آن ها می رود تأثیر جدی بر کارکرد عقل و اندیشه داشته و مانع درک درست حقایق و واقعیت ها خواهد شد. به همین دلیل یکی از ویژگی های پیامبران الهی که در قرآن بر آن تصریح شده است خدا ترسی و عدم ترس آن ها از غیر خداست:

الَّذِينَ يَلْعَنُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا

کسانی که پیام های خدا را ابلاغ می کردند و از او می ترسیدند و از هیچ کسی غیر از پروردگار ترسی نداشتند و خداوند برای حساب کردن اعمالشان کافی است. (احزاب/ آیه ۳۹)

صاحب المیزان با توجه به محتوای آیه ی فوق معتقد است خداوند "بدین وسیله خبر داده که انبیاء (علیهم السلام) در آنچه خداوند برایشان واجب کرده، به ستوه نمی آمدند و در راه امتثال او امر خدا، از احدی جز او نمی ترسیده اند، و از این بیان می توان استفاده کرد که آن بزرگواران در راه اظهار حق، هیچ چیزی را مانع نمی دیدند، اگر چه اظهار حق کارشان را به هر جا که تصور شود بکشاند و آنان را به هر مخاطره ای که تصور شود بیاندازد." (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۴۲۷)

آیه ی دیگر در این زمینه آیه ی ۱۷۵ سوره ی آل عمران است که در آن پروردگار عالم از مردم می خواهد اگر واقعا مؤمن هستند از غیر خدا ترسند و از او خوف داشته باشند:

إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُوا اللَّهَ إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ

این فقط شیطان است که پیروان خود را (با سخنان و شایعات بی اساس)، می ترساند. از

آنها نترسید! و تنها از من بترسید اگر ایمان دارید!

اصولاً مؤمنان اگر ولی خود را که خدا است با ولی مشرکان و منافقان که شیطان است مقایسه کنند، می‌دانند که آنها در برابر خداوند هیچگونه قدرتی ندارند و به همین دلیل نباید از آنها، کمترین وحشتی داشته باشند، نتیجه این سخن آن است که هر کجا ایمان نفوذ کرد شهادت و شجاعت نیز به همراه آن نفوذ خواهد کرد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۸، جلد ۳، ص ۲۰۸)

خداوند در آیه ی زیر نیز به مؤمنان هشدار می‌دهد که اگر قرار باشد از کسی بترسند ترس از خدا برحق تر و اولی است:

أَلَا تَتَّقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَّوْا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدَءُكُمْ أَوْلَ مَرَّةٍ أَلَّا تَحْشُرُونَهُمْ فَإِنَّهُ أَهَقُّ أَنْ تَحْشُرُوهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ "

آیا با گروهی که پیمانهای خود را شکستند، و تصمیم به اخراج پیامبر گرفتند، پیکار نمی‌کنید؟! در حالی که آنها نخستین بار (پیکار با شما را) آغاز کردند؛ آیا از آنها می‌ترسید؟! با اینکه خداوند سزاوارتر است که از او بترسید، اگر مؤمن هستید! (توبه/۱۳)

۲-۲- پابندی کورکورانه به سنت های خانوادگی

از آنجا که وابستگی جاهلانه به راه و رسم اجدادی و خانوادگی، عقل را از اندیشیدن در مورد موضوعات جدید باز می‌دارد و مانع درک و دستیابی به حقیقت می‌گردد خداوند چنین کسانی را مورد سرزنش قرار داده و می‌فرماید:

”وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَىٰ الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَّلُ كَانِ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ“

و هنگامی که به آنها گفته شود: «به سوی آنچه خدا نازل کرده، و به سوی پیامبر بیایید!»، می‌گویند: «آنچه از پدران خود یافته‌ایم، ما را بس است!» آیا اگر پدران آنها چیزی نمی‌دانستند، و هدایت نیافته بودند (باز از آنها پیروی می‌کنند)؟! (سوره مائده/۱۰۴)

علامه طباطبایی در ذیل این آیه ضمن تبیین انواع تقلید و حکم عقلی و شرعی آن‌ها می‌فرماید: “خلاصه همانظوری که سیره عقلاء رجوع جاهل را به عالم صحیح می‌داند و آنرا امضا می‌کند، همچنین رجوع جاهل را به جاهل دیگر مذموم و باطل می‌داند...”

طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۲۳۴) و صاحب تفسیر نور هم با استناد به عبارت پایانی آیه یادآور می شود که "اهل خرافات و افراد مرتجع و واپسگرا، حاضر به شنیدن حق نیستند." (قرآنی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۳۸۴)

۲-۳ - تبعیت چشم بسته از خواص و بزرگان

بدون تردید اگر عقل و ذهن انسان تحت هیمنه و سیطره ی صاحبان قدرت قرار گرفته و اسیر کاریزمای بزرگان و صاحب منصبان و سروران قوم شود از نعمت آزاداندیشی بی بهره مانده و از دریافت حقیقت محروم خواهد شد. به همین سبب خداوند در قرآن گروهی را معرفی می کند که اطاعت و پیروی از بزرگان باعث گمراهی آنان شده است:

يَوْمَ تَقَلَّبُ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ يَقُولُونَ يَا لَيْتَنَا أَطَعْنَا اللَّهَ وَ أَطَعْنَا الرَّسُولَ * وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَ كُبُرَاءَنَا فَاصَلُّوْنَا السَّبِيلَا

در آن روز که صورتهای آنان در آتش (دوزخ) دگرگون خواهد شد (از کار خویش پشیمان می شوند و) می گویند: «ای کاش خدا و پیامبر را اطاعت کرده بودیم!» * و می گویند: «پروردگارا! ما از سران و بزرگان خود اطاعت کردیم و ما را گمراه ساختند!» (سوره احزاب/ آیات ۶۶ و ۶۷)

کلمه ساده در لغت جمع سید و به معنی آقا است و اصطلاحاً به معنای مالک بزرگی است که تدبیر امور شهر و سواد اعظم، یعنی جمعیت بسیاری را عهده دار باشد، و کلمه کبراء جمع کبیر است، و شاید مراد از آن بزرگسالان باشد که معمولاً عامه مردم از آنان تقلید می کنند، چون مردم همانطور که بزرگ قوم را اطاعت می کنند، بزرگسالان را نیز پیروی می نمایند.

۲-۴ - پیروی از ظن و گمان

یکی از آیاتی که به طور شفاف ظن و گمان را مانع دست یابی به حق و حقیقت معرفی می کند آیه ی ۳۶ سوره ی یونس می باشد. خداوند در این آیه می فرماید: "وَمَا يَسْبَغُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ"

و بیشتر آنها، جز از گمان (و پندارهای بی اساس)، پیروی نمی کنند (در حالی که) گمان، هرگز انسان را از حق بی نیاز نمی سازد (و به حق نمی رساند)! به یقین، خداوند از

آنچه انجام می‌دهند، آگاه است!

آیه ی دیگری که بر مانع حقیقت شدن حدس و گمان تأکید دارد آیه ی ۱۱۶ سوره ی انعام است. خدا در این آیه پیامبر(ص) را از اطاعت مردمی که از گمان و تخمین پیروی منع می‌کند و می‌فرماید: "إِنْ تُطِغْ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ (۱۱۶) إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ مَنْ يَضِلُّ عَنْ سَبِيلِهِ وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ (۱۱۷)"

اگر اکثر مردم روی زمین را اطاعت کنی تو را از راه خدا گمراه خواهند کرد که جز گمان را پیروی نمی‌کنند و جز تخمین نمی‌زنند (۱۶) پروردگار تو بهتر میدانند چه کسی از راه او گمراه است، و نیز او هدایت شدگان را بهتر می‌شناسد (۱۱۷)

نکته ی جالب در این آیه تعلیلی است که برای نادرست بودن اطاعت از اکثر اهل زمین آورده و می‌فرماید: "بیشتر اهل زمین از آنجا که پیرو حدس و تخمین‌اند نباید ایشان را در آنچه که بدان دعوت می‌نمایند و طرقي که برای خداپرستی پیشنهاد می‌کنند اطاعت نمود برای اینکه حدس و تخمین آمیخته با جهل و عدم اطمینان است و عبودیت با جهل به مقام ربوبی سازگار نیست." (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۴۵۶)

۲-۵- بی‌تقوایی و ناپرهیزگاری

تقوا به معنی خویشتن بانی، حفظ خود از پلیدی و پرهیزگاری است و طبیعی است هرچه دل و ذهن آدمی از آلودگی‌ها و پلیدیها پاکتر باشد درک حقیقت‌ها و آسان‌تر خواهد بود. به طور مثال طبق فرمایش امام علی علیه السلام: "بدترین آفت اندیشه تکبر است" (آمدی تمیمی، ۱۳۶۶، ج ۴ ص ۱۷۸) و تقوا می‌تواند باعث پاکی از تکبر و خود بزرگ بینی شود. از این رو بی‌تقوایی میدان را برای حضور بسیاری از آفات خوردورزی و آزاد اندیشی باز می‌کند و کار تشخیص حق و باطل را برای عقل مشکل می‌سازد. به همین دلیل قرآن کریم می‌فرماید: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا" (سوره انفال / آیه ۲۹)

ای کسانی که ایمان آورده‌اید! اگر از تقوای الهی پیشه کنید، برای شما وسیله‌ای جهت جدا ساختن حق از باطل قرار می‌دهد.

علامه طباطبایی می فرماید: "فرقان به معنای چیزی است که میان دو چیز فرق می گذارد، و آن در آیه ی مورد بحث به قرینه ی سیاق و تفریعی بر تقوا، فرقان میان حق و باطل است، چه در اعتقادات و چه در عمل، فرقان در اعتقادات جدا کردن ایمان و هدایت است از کفر و ضلالت، و در عمل جدا کردن اطاعت و هر عمل مورد خشنودی خدا است از معصیت و هر عملی که موجب غضب او باشد، و فرقان در رأی و نظر جدا کردن فکر صحیح است از فکر باطل، همه اینها نتیجه و میوه ای است که از درخت تقوا به دست می آید" (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۷۱)

۲-۶ - هوا پرستی

خواهش های نفسانی انسان تا آنجا که مربوط به نیازهای زیستی او باشد امری طبیعی است و چنانکه به شکل منطقی و متعادل به آنها پاسخ داده شود نه فقط اشکالی ندارد بلکه مطلوب نیز خواهد بود. لکن زمانی مشکل آغاز می شود که فرد به طور مطلق تسلیم هوای نفس شده و تابع آن گردد. بدیهی است کسی که گرفتار هوای نفس باشد نمی تواند آزادانه بیانید و حقیقت را درک نماید. «انسان در اندیشه اگر بی طرفی خود را نسبت به نفسی یا اثبات طلبی حفظ نکند و میل نفسانی اش به یک طرف باشد، خواه ناخواه و بدون آن که بفهمد به جانب میل و خواهش نفسانی اش تمایل پیدا می کند.» (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۲۸)

بر همین اساس قرآن کسانی که دعوت برحق پیامبر (ص) را نمی پذیرند پیروان هوای نفس معرفی می کند و می فرماید: "فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بَغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ" (سوره قصص / ۵۰)

اگر این پیشنهاد تو را نپذیرند، بدان که آنان تنها از هوسهای خود پیروی می کنند! و آیا گمراهتر از آن کس که پیروی هوای نفس خویش کرده و هیچ هدایت الهی را نپذیرفته، کسی پیدا می شود؟! مسلماً خداوند قوم ستمگر را هدایت نمی کند.

حضرت یوسف (ع) نیز بر اینکه نفس فرمان دهنده به بدی [و در نتیجه مانع آزاد اندیشی] است این گونه تأکید می فرماید: "وَمَا أُبْرِيءُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَجِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي عَفُورٌ رَحِيمٌ" (یوسف / ۵۳)

من هرگز خودم را تبرئه نمی‌کنم، که نفس (سرکش) بسیار به بدیها امر می‌کند؛ مگر آنچه را پروردگارم رحم کند! پروردگارم آمرزنده و مهربان است.
 خداوند در سفارش به داوود(ع) هم هواپرستی را برابر با گمراهی و نرسیدن به حق معرفی کرده و او را از پیروی خواهش‌های نفسانی برحذر می‌دارد:

يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الدَّيْنَ يُضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ. (سوره ص/آیه ۲۶)

ای داوود! ما تو را خلیفه و (نماینده خود) در زمین قرار دادیم؛ پس در میان مردم بحق داوری کن، و از هوای نفس پیروی مکن که تو را از راه خدا منحرف سازد؛ کسانی که از راه خدا گمراه شوند، عذاب شدیدی بخاطر فراموش کردن روز حساب دارند!
 قُلْ إِنِّي نُهِيتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ قُلْ لَا أَتَّبِعُ أَهْوَاءَ كُمْ قَدْ ضَلَلْتُ إِذًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُهْتَدِينَ (۵۶)

بگو: «من از پرستش کسانی که غیر از خدا می‌خوانید، نهی شده‌ام!» بگو: «من از هوای و هوسهای شما، پیروی نمی‌کنم؛ اگر چنین کنم، گمراه شده‌ام؛ و از هدایت‌یافتگان نخواهم بود!»

صاحب تفسیر المیزان باتوجه به مفاد این آیه می‌فرماید: «[در اینجا پیامبر(ص) طبق دستور خداوند] با جمله قد ضللت اذا و ما انا من المهتدين اشاره به سبب خودداریش از پیروی هوا نموده می‌فرماید: پیروی هوی، ضلالت و خروج از زمره هدایت‌یافتگانی است که به صفت قبول هدایت الهی، متصف شده و به این اسم و رسم شناخته شده‌اند، و معلوم است که با این حال پیروی هوا با استقرار صفت هدایت در نفس منافات داشته و مانع است از اینکه نور توحید بر قلب تابیده و تابشش ثابت و دائم باشد، تا بتوان از آن استفاده برد و نتیجه گرفت. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۱۶۳)

با توجه به رابطه‌ی معکوس هواپرستی با کارکرد درست عقل و اندیشه از نظر قرآن صامت و تأکید قرآن ناطق، علی(ع) بر این نکته که «کم من عقل اسیر تحت هوی امیر»: (بسا عقلمی که اسیر فرمان هواست) (نهج البلاغه، حکمت ۲۱۱) و همچنین فرمایش دیگر

حضرت خطاب به شریح قاضی در مورد سند مالکیت ناپایدار دنیا مبنی بر این که " شاهد این سند عقل است آن گاه که از تحت تأثیر هوا و هوس خارج شود و از علایق دنیا به سلامت بگذرد." (مکارم شیرازی ۱۳۷۶: نامه سوم) می توان دریافت که هوا پرستی از آفات جدی خردمندی و آزاد اندیشی است و عقل را از کارآمدی مناسب باز می دارد.

۲-۷- فقدان برهان و منطق

برهان در لغت به حجت واضح قطعی (فیروزآبادی، القاموس المحيط)، و در اصطلاح به قیاسی گفته می شود که مقدمات آن یقینی باشد، زیرا برخلاف سایر صناعات خمس که مقدمات آنها از مشهورات و مسلمات است، هدف اصلی در برهان رسیدن به حقیقت همراه با جزم و یقین است و این هدف جز با مقدمات یقینی امکان پذیر نمی باشد. (فارابی، ۱۴۱۰ق، منطقیات، ج ۱، ص ۲۷۲)

از نظر صاحب تفسیر المیزان، " کلمه برهان به معنای سلطان است، و هر جا اطلاق شود مقصود از آن سببی است که یقین آور باشد، چون در این صورت برهان بر قلب آدمی سلطنت دارد" (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۱، ص ۱۷۴) بر این اساس، فقدان برهان در مواردی که قرار است بانکیه براندیشه مطلبی اثبات یا رد شود آفتی جدی به حساب می آید. آیات زیر نمونه هایی است که نشان می دهد برای تحقق فرایند اندیشه وری برای اثبات یک حقیقت بهره گیری از برهان و دلیل امری ضروری است:

الف) آیه ی ۲۴ سوره ی انبیاء:

أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرٌ مَنْ مَعِيَ وَ ذِكْرٌ مَنْ قَبْلِي بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُمْ مُعْرِضُونَ

آیا آنها معبودانی جز خدا برگزیدند؟! بگو: «دلیلتان را بیاورید! این سخن کسانی است که با من هستند، و سخن کسانی [پیامبرانی] است که پیش از من بودند!» اما بیشتر آنها حق را نمی دانند و به همین دلیل (از آن) روی گردانند.

ب) آیه ی ۶۴ سوره ی نمل:

أَلَيْسَ مَعَ اللَّهِ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

آیا معبودی با خداست؟! بگو: «دلیلتان را بیاورید اگر راست می گوید!»

آیات فوق نشان می‌دهند که اگر انسان‌ها پایبند منطق و برهان باشند و خود را ملزم به استفاده از این ابزارهای عقلانی بدانند اندیشه آنها در مسیر حق قرار گرفته و بهره‌وری عقلشان در حدی فزونی می‌یابد که درصد خطاها و اشتباهاتشان به شدت کاهش یافته و اصولاً دچار شرک و چندگانه پرستی نمی‌شوند. به همین علت قرآن کریم با اطمینان از عدم برخورداری مشرکان از برهان، به آنها می‌فرماید: اگر راست می‌گویند دلیلتان را بیاورید.

۲-۸ - دنیا زدگی و رفاه طلبی

از نظر اسلام برخورداری از یک دنیای آباد و استفاده‌ی مطلوب از نعمت‌های خدا دادی در طبیعت نه تنها ممنوع و مذموم نیست بلکه آبادانی دنیا و آخرت، زندگانی ایده‌آل این دین آسمانی است. به همین دلیل در قنوت نماز با زبان قرآن از آفریدگار عالم درخواست می‌کنیم: "پروردگارا! در دنیا و آخرت خیر و نیکی به ما عنایت فرما" (بقره/۲۰۲) و امام زین العابدین (ع) می‌فرماید: "کسی که دنیای خود را برای آخرتش و آخرت خویش را برای دنیایش رها کند از ما نیست." (العاملی، ۱۳۷۰، ج ۱۲، ص ۴۹) بنابراین آنچه مانع آزاداندیشی می‌شود دنیازدگی و اسیر دنیا شدن است نه استفاده و بهره‌بردن از نعمت‌های الهی! زیرا دنیا پرستی و وابستگی به مادیات همچون غل و زنجیر، بالهای اندیشه انسان را در بند کشیده و با سلب آزادی از خرد، مانع پرواز و اوج گرفتن آن به سوی حق و حقیقت می‌شود. به همین دلیل در آیات زیر بر سرپیچی مترفین و دنیاپرستان از پذیرش سخن حق پیامبران الهی تأکید گردیده است:

"كَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَوْمٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُثْرَفُوهُمَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ"

و این گونه در هیچ شهر و دیاری پیش از تو پیامبر انداز کننده‌ای نفرستادیم مگر اینکه ثروتمندان مست و مغرور آن گفتند: «ما پدران خود را بر آئینی یافتیم و به آثار آنان اقتدا می‌کنیم.» (سوره زخرف/آیه ۲۳)

علامه طباطبایی علت مقابله‌ی دنیاطلبان با سفیران خداوند را طبیعت رفاه طلب آنان معرفی کرده و می‌فرماید: "اگر در آیه مورد بحث این کلام را تنها از توانگران اهل قریه‌ها

نقل کرده ، برای این است که اشاره کرده باشد به اینکه طبع تنعم و نازپروردگی این است که وادار می کند انسان از بار سنگین تحقیق شانه خالی نموده ، دست به دامن تقلید شود." (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۱۳۹)

آیه ی دیگری که همین موضوع را بیان داشته است آیه ی ۳۴ سوره ی سبأ می باشد که اینگونه می فرماید: "وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ" (سبأ/۳۴)

و ما در هیچ شهر و دیاری پیامبری بیم دهنده نفرستادیم مگر اینکه مترفین آنها (که مست ناز و نعمت بودند) گفتند: «ما به آنچه فرستاده شده اید کافریم!»

کلمه مترف اسم مفعول از ماده اتراف است ، که به معنای زیاده روی در تلذذ از نعمتها است ، و در این تفسیر اشاره است به اینکه زیاده روی در لذایذ کار آدمی را به جایی می کشاند که از پذیرفتن حق استکبار ورزد ، همچنان که آیه بعدی هم آن را افاده می کند. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۵۷۹)

خداوند در سوره ی اعلی نیز به دنیاپرستی به عنوان مانع پذیرش حقیقت و نپذیرفتن تذکرات پیامبر (ص) اشاره کرده و چنین کسانی را بدبخت ترین افراد بشر معرفی نموده است. (آیات ۹ تا ۱۶ سوره اعلی)

۲-۹- پیروی از شیطان

درمنطق قرآن، شیطان دشمن آشکار انسان بوده (بقره/۱۶۸) و برای گمراه ساختن آدمیان سوگند خورده است. (ص/۸۲) بنابراین بدیهی است چنین دشمنی به شکل های گوناگون مانع آزاداندیشی و خردورزی بشر شده و او را از رسیدن به حق و حقیقت باز می دارد. شیطان این هدف خود را گاه بدون واسطه و با ایجاد وسوسه و شک و تردید دردل آدمیان دنبال می کند که محتوای سوره ناس نمونه ای از این نوع برخورد می باشد: "الَّذِي يُوسِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ * مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ *": (همان کسی که در ژرفای سینه های مردم، به گونه ای آهسته و نهان وسوسه می کند و افکار نامطلوب و اندیشه های ناروا را می پراکند و می نشاند* چه از جنس جن و چه از جنس بشر باشد*) (ناس/۶-۵)

گاهی نیز شیطان به صورت غیر مستقیم و از طریق اسباب و عوامل واسطه ای در

کارکرد اندیشه انسانها اختلال ایجاد کرده و آنان را از درک حقیقت باز می‌دارد. چنان‌که در آیه‌ی زیر به چگونگی تأثیر گذاری منفی ابلیس بر تفکرات آدمی پرداخته شده و نشان می‌دهد او مردم را به متابعت از سنت‌های بی‌پایه‌ی خانوادگی و ادار ساخته و سرانجام به سوی جهنم فرا می‌خواند:

قِيلَ لَهُمْ اٰتُوا مَا اَنْزَلَ اللّٰهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ اٰبَاءَنَا اَوْ لَوْ كَانَ الشَّيْطٰنُ يَدْعُوهُمْ اِلٰى عَذَابِ السَّعِيْرِ

و هنگامی که به آنان گفته شود: «از آنچه خدا نازل کرده پیروی کنید!»، می‌گویند: «نه، بلکه ما از چیزی پیروی می‌کنیم که پدران خود را بر آن یافتیم!» آیا حتی اگر شیطان آنان را دعوت به عذاب آتش فروزان کند (باز هم تبعیت می‌کنند)؟! (لقمان/ آیه ۲۱).

شیوه دیگر شیطان در مختل ساختن عملکرد عقل و اندیشه بشر، تزئین و زیبا نشان دادن اعمال ناپسند او و باز داشتنش از هدایت و درک حقیقت است چنانکه در سوره نمل در مورد قوم سبا و ملکه آنها می‌فرماید: "وَجَدْتُهُمْ وَ قَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللّٰهِ وَ زَيَّنَّ لَهُمُ الشَّيْطٰنُ اَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيْلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ"

او و قومش را دیدم که برای غیر خدا - خورشید - سجده می‌کنند؛ و شیطان اعمالشان را در نظرشان جلوه داده، و آنها را از راه بازداشته؛ و از این رو هدایت نمی‌شوند! (نمل/ ۲۴)

یا مانند آنچه در آیه ۳۸ سوره عنکبوت آمده که می‌فرماید: "وَ عَادًا وَ ثَمُوْدَ وَ قَدْ تَبَيَّنَ لَكُمْ مِنْ مَسٰكِنِهِمْ وَ زَيَّنَّ لَهُمُ الشَّيْطٰنُ اَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيْلِ وَ كَانُوا مُسْتَبْصِرِيْنَ" (و قوم عاد و ثمود را که منازل (خراب و ویران) شان را به چشم می‌بینید آنها نیز با آنکه بینا و هوشیار بودند چون شیطان اعمال زشتشان را در نظرشان نیکو جلوه داد و از راه (حق) آنها را باز داشت همه را هلاک و نابود گردانیدیم).

۲-۱۰- خود سانسوری و عدم پرسشگری

نپرسیدن پرسش‌ها و نگه داشتن شبهات و تردیدها در دل و ذهن خود، اندیشه را از تداوم فعالیت و دریافت حقیقت باز می‌دارد. از این رو قرآن کریم در آیه‌ی زیر نشان می‌دهد حتی ابراهیم خلیل (ع) هم تمایل قلبی خود در مورد دیدن چگونگی زنده شدن پس از

مرگ را در دل نگه نمی دارد و پرسشش را از خداوند عزیز و باحکمت می پرسد.

وَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَ لَكِن لِّيُطَمِّئَنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَيَّ كُلَّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِيَنَّكَ سَعْيًا وَ اعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

و (به خاطر بیاور) هنگامی را که ابراهیم گفت: «خدایا! به من نشان بده چگونه مردگان را زنده می کنی؟» فرمود: «مگر ایمان نیاورده ای؟!» عرض کرد: «آری، ولی می خواهم قلبم آرامش یابد.» فرمود: «در این صورت، چهار نوع از مرغان را انتخاب کن! و آنها را (پس از ذبح کردن)، قطعه قطعه کن (و در هم بیامیز)! سپس بر هر کوهی، قسمتی از آن را قرار بده، بعد آنها را بخوان، به سرعت به سوی تو می آیند! و بدان خداوند قادر و حکیم است.» (بقره/۲۶۰)

در همین راستا در جای دیگر دستور می دهد "اگر نمی دانید از اهل ذکر و معرفت بپرسید." (انبیاء/۷) یعنی نباید جاهل در جهلش بماند و درجا بزند بلکه باید از اهل آن علم بپرسد.

امام باقر(ع) در باره اهمیت پرسشگری و آثار آن می فرماید: "دانش گنجینه هایی است و کلیدهای آن پرسش است، پس بپرسید- خدایتان رحمت کند-، چرا که در باره دانش به چهار نفر چاداش داده می شود: پرسنده، پاسخ دهنده، شنونده و دوست دار آنها (شیخ صدوق، ۱۴۰۳ق، ص ۲۴۵)

۲-۱۱- سیاست زدگی و امنیتی شدن فضای جامعه

یکی از آفت های بیرونی آزاد اندیشی، جوسازی سیاسی صاحبان قدرت است که با شانتاژ سیاسی مانع تفکر و شناخت حقیقت از سوی مردم شده و در بستر جهل حاصل از این سیاسی کاری فضا را امنیتی کرده و مردم را از حمایت و پیروی از حق باز می دارند. آیه ی زیر یکی از مصادیق بارز این فرایند است:

قَالُوا إِنَّ هَٰذَا لَسَاحِرَانِ يُرِيدَانِ أَنْ يُخْرِجَاكُم مِّنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِمَا وَيُدْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثُلَىٰ

[فرعونیان] گفتند: «این دو نفر [موسی و هارون(ع)] مسلماً ساحرند! می خواهند با

سحرشان شما را از سرزمینتان بیرون کنند و راه و رسم نمونه شما را از بین ببرند! (طه/۶۳)

همچنین در آیات ۱۲۰ تا ۱۲۴ سوره مبارکه اعراف به روشنی این گونه دغل بازی سیاسی را می‌توان ملاحظه نمود، آنجا که می‌فرماید: "وَأَلْقَى السِّحْرَ سَجْدِينَ (۱۲۰) قَالُوا ءَأَمَّا رَبُّ الْعَالَمِينَ (۱۲۱) رَبُّ مُوسَى وَ هَارُونَ (۱۲۲) قَالَ فِرْعَوْنُ ءَأَمِنْتُ بِهِ قَبْلَ أَنْ ءَادَنَ لَكُمْ إِنَّ هَذَا لَمَكْرٌ مَّكْرُتُمْوهُ فِي الْمَدِينَةِ لِتُخْرِجُوا مِنْهَا أَهْلَهَا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ (۱۲۳) لِأَقْطَعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِّنْ خَلْفٍ ثُمَّ لأَصْلَبَنَّكُمْ أَجْمَعِينَ (۱۲۴)"

و جادوگران سجده‌کنان خاکسار شدند. (۱۲۰) و گفتند به پروردگار جهانیان ایمان داریم. (۱۲۱) که پروردگار موسی و هارون است. (۱۲۲) فرعون گفت چرا پیش از آنکه به شما اجازه دهم بدو ایمان آوردید؟ این نیرنگی است که در شهراندیشیده‌اید تا مردمش را از آن بیرون کنید، زود باشد که بدانید. (۱۲۳) محققا دست‌ها و پاهایتان را به عکس یکدیگر می‌برم، آنگاه شما را جملگی بر دار می‌کنم. (۱۲۴)

علامه طباطبایی در تفسیر آیات فوق می‌فرماید: "اگر فرعون از این راه مغلطه کاری کرد برای این بود که در آن زمانها بسیار اتفاق می‌افتاد که قومی بر قومی دیگر هجوم می‌برد و سرزمینش را تملک می‌نمود و اهلس را آواره بیابانها می‌کرد." (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۲۷۴)

۲-۱۲- استکبار و غرور

براساس آموزه های قرآن کریم استکبار و خودبرتربینی یکی از عوامل بازدارنده از کشف حقیقت و آفت آزاداندیشی می‌باشد. در آیات زیر به روشنی بر این مسأله تأکید شده است:

"وَ إِذَا تُثْلَىٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا وَ لِيَ مُسْتَكْبِرًا كَأَنَّ لَمْ يَسْمَعْهَا كَأَنَّ فِي أُذُنَيْهِ وَقْرًا فَبَسَّضَهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ"

: و هنگامی که آیات ما بر او خوانده می‌شود، مستکبران روی برمی‌گرداند، گویی آن را نشنیده است؛ گویی اصلاً گوشه‌هایش سنگین است! او را به عذابی دردناک بشارت ده! (لقمان/آیه ۷)

"إِنَّهُمْ كَانُوا إِتْرَافًا وَ عُتْرَافًا يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَ رُسُلِهِ فَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسٍ أَغْمُوسًا يَتَخَفَتُونَ بَيْنَهُمْ إِنْ لَبِثُوا فِي كُفْرٍ إِلَّا لَعْنَةً مِنَّا وَ عَذَابًا مُّهِينًا وَ لَقَدْ أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ لَعْنًا بَيْنَ يَدَيْهِمْ قَالُوا لَا نَبْرَأُ لَكَ مِنْ عَصْيَانِكُمْ فَقَالَ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُوا أَوْيَايَ وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ وَ لَقَدْ أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ لَعْنًا بَيْنَ يَدَيْهِمْ قَالُوا لَا نَبْرَأُ لَكَ مِنْ عَصْيَانِكُمْ فَقَالَ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُوا أَوْيَايَ وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ وَ لَقَدْ أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ لَعْنًا بَيْنَ يَدَيْهِمْ قَالُوا لَا نَبْرَأُ لَكَ مِنْ عَصْيَانِكُمْ فَقَالَ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُوا أَوْيَايَ وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ"

خدای شما خدای یکتاست ، کسانی که به آخرت ایمان ندارند دلپایشان به انکار (حق) خو کرده و خودشان مستکبرند. (نحل/۲۲)

معنای آیه این است که معبود شما واحد است ، و آیات واضحه‌ای بر آن دلالت دارد، و وقتی امر به این درجه از روشنی باشد با هیچ ستري پوشیده نمی‌شود و جای شکی در آن نمی‌ماند ، پس اینها که به روز جزا ایمان ندارند دلپایشان منکر حق است و نسبت به آن عناد و لجاج دارند ، و می‌خواهند با لجاجت در برابر حق ، خود را بزرگتر از حق جلوه دهند و بهمین جهت بدون هیچ دلیل و حجتی از انقیاد در برابر حق سرب بر می‌تابند. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۲۴۴)

چنانکه ملاحظه می‌شود استکبار و غرور نوعی آفت درونی است که آزاد اندیشی را از مبتلایان به این بیماری سلب کرده و آنها را به انکار حق و حقیقت وادار می‌نماید.

۲-۱۳- مجادله غیر سازنده

مجادله در لغت یعنی کشمکش ، ستیزه ، مخاصمت و خصومت است (دهخدا، ۱۳۷۷ ، ذیل حرف ج) و معنای اصطلاحی آن یعنی قیاس تشکیل شده از مشهورات و مسلمات که خود یکی از طرق استدلال می‌باشد. از آنجا که ممکن است در مقام مجادله، خورد کردن و تحقیر طرف مقابل هدف قرار گیرد خداوند به پیامبر (ص) دستور می‌دهد برای فراخواندن مردم به راه حق از جدال احسن استفاده نماید. چراکه مجادله ی غیر سازنده اندیشه را از دریافت حقیقت باز می‌دارد.

"ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ (۱۲۵)"

با حکمت و اندرز نیکو ، به راه پروردگارت دعوت نما ! و با آنها به روشی که نیکوتر است ، استدلال و مناظره کن! پروردگارت، از هر کسی بهتر می‌داند چه کسی از راه او گمراه شده است؛ و او به هدایت یافتگان داناتر است. (نحل / ۱۲۵)

در آیه ی زیر دستور به پرهیز از گفتگوی خصمانه و غیر سازنده به عنوان وظیفه ی همگانی برای مسلمانان صادر شده و می‌فرماید:

"وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَ قُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي

أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَيْنَا وَإِلَيْكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ

با اهل کتاب جز به روشی که از همه نیکوتر است مجادله نکنید، مگر کسانی از آنان که ستم کردند؛ و (به آنها) بگویید: «ما به تمام آنچه از سوی خدا بر ما و شما نازل شده ایمان آورده‌ایم، و معبود ما و شما یکی است، و ما در برابر او تسلیم هستیم!» (عنکبوت/۴۶) صاحب تفسیر المیزان در مورد ویژگی‌های جدال احسن می‌فرماید: "... یکی از خوبیهای مجادله این است که: با نرمی و سازش همراه باشد، و خصم را متاذي نکند که در این صورت مجادله دارای حسن و نیکی است، یکی دیگر اینکه شخص مجادله کننده از نظر فکر با طرفش نزدیک باشد، به این معنا که هر دو علاقه‌مند به روشن شدن حق باشند، و در نتیجه هر دو با کمک یکدیگر حق را روشن سازند، و لجاجت و عناد به خرج ندهند، پس وقتی این شرط با شرط اول جمع شد، حسن و نیکویی مجادله دو برابر می‌شود، آن وقت است که می‌توان گفت این مجادله بهترین مجادله‌ها است."
(طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۲۰۶)

از نظر تفسیر نمونه "مجادله و مناظره وقتی موثر است که با حق و عدالت و درستی و امانت و صدق نیت همراه و از هرگونه توهین و تحقیر و خلاف و دروغ و برتری طلبی به دور باشد." (مکارم شیرازی، ۱۳۷۸، ج ۱۱، ص ۴۵۶)

نتیجه گیری

قرآن کریم کلام الهی و حاصل وحی است و خداوند به عنوان نازل کننده ی این کتاب آسمانی، عقل کل و آفریننده ی انسان و اعطاکننده ی خرد و اندیشه به آدمیان می باشد. از این رو برای تعقل و خردمندی ارزش بسیاری قایل بوده و دین ورزی انسان را بر این پایه طلب می نماید. بر همین اساس با بررسی آیات قرآن دلایل شش گانه ی زیر به دست می آید:

۱- تحقق خلیفه الهی انسان جز با آزاد اندیشی ممکن نیست

۲- آزاد اندیشی حقی همگانی و الهی است

۳- حکمت آموزی هدف بعثت پیامبران است

۴- دینداری باید آزادانه باشد

۵- تدین باید آگاهانه باشد

۶- انتخاب برتر در گرو آزاد اندیشی است.

همچنین با تدبر در برخی از آیات قرآن، موانع و آفت های زیر را برای آزاداندیشی و بهره وری کامل از عقل و خرد شناسایی نمود که لازم است برای تحقق آزاداندیشی و دینداری خردورزانه از آنها پرهیز کرد:

۱- ترس از غیر خدا ۲- پابندی کورکورانه به سنت های خانوادگی

۳- تبعیت چشم بسته از خواص و بزرگان ۴- فقدان برهان و منطق

۵- پیروی از ظن و گمان و خیال ۶- بی تقوایی و ناپرهیزگاری

۷- هوا پرستی و پیروی از خواهش های نفسانی ۸- دنیا زدگی و رفاه طلبی

۹- پیروی از شیطان ۱۰- قدرت طلبی و ریاست

۱۱- خودسانسوری و عدم پرسشگری ۱۲- سیاست زدگی و امنیتی شدن فضای جامعه

۱۳- استکبار و غرور ۱۴- مجادله ی غیر سازنده.

فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. ابن ابی الحدید المعتزلی، ابو حامد، عبدالحمید (۱۴۰۴ق)، شرح نهج البلاغه، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، قم: کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
۲. ابن فارس، احمد (۱۴۲۰ق)؛ معجم مقاییس اللغة، جلد ۱. تحقیق: ابراهیم شمس الدین، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۳. آمدی تمیمی، عبدالواحد (۱۳۶۶)؛ غرر الحکم و درر الکلم، چاپ اول، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- بلاذری، احمد بن یحیی (۱۴۱۷ق)، أنساب الأشراف، بیروت، دار الفکر، چاپ اول.
۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۰)؛ تفسیر تسنیم، جلد ۳. قم: مرکز نشر اسراء.
۵. _____ (۱۳۸۸) الف، حق و تکلیف در اسلام، قم: مرکز نشر اسراء.
۶. _____ (۱۳۸۸) ب، وحی و نبوت در قرآن، قم: مرکز نشر اسراء.
۷. حاجی پور؛ حسین و حسینی فالچی، سید محمد جواد (۱۳۹۳) تحلیل و پژوهش مفهوم کلامی آرادی در آیه "لااکراه فی الدین" فصلنامه علمی پژوهشی اندیشه نوین دینی، ش ۳۷، تابستان ۱۳۹۳، ص ۱۹۲-۱۷۷
۸. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷)؛ لغت نامه، زیر نظر: محمد معین و سید جعفر شهیدی، تهران: دانشگاه تهران.
۹. رودگر، محمد جواد (۱۳۹۱)، آزادی و آزادگی از دیدگاه قرآن کریم، فصلنامه پژوهشنامه معارف قرآنی، ش ۱۰، پاییز ۱۳۹۱، ص ۳۴-۱۹.
۱۰. سبحانی، جعفر (۱۳۷۴)؛ منشور جاوید، ج ۱ و ۲. اصفهان: کتابخانه عمومی امیر المومنین علی (علیه السلام).
۱۱. شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه، ۱۴۰۳ق، الخصال، تصحیح: علی اکبر غفاری، چاپ دوم، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۴)، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح محمد خواجهوی، قم: نشر بیدار.

۱۳. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۴ش)؛ تفسیر المیزان، ترجمه: سید محمد باقر موسوی همدانی، تهران: انتشارات محمدی .
۱۴. طبرسی، شیخ ابو علی فضل بن حسن (۱۳۸۲ق)؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۲، تصحیح: ابوالحسن شعرانی، چاپ سوم، تهران: کتابفروشی اسلامیة .
۱۵. الطبرسی، علی بن الحسن بن الفضل (۱۳۸۵ق)، مشکاه الانوار فی غرر الاخبار، چاپ دوم، نجف: کتابخانه حیدریه.
۱۶. طریحی، فخر الدین (۱۳۷۵)؛ مجمع البحرین، ج ۵. چاپ سوم، تهران: انتشارات مرتضوی
۱۷. العاملي، شیخ حر (۱۳۷۰)؛ وسائل الشیعه، ج ۱۲ و ۱۱. بیروت: دار احیاء التراث العربی .
۱۸. فارابی، محمد ابونصر (۱۴۱۰ق)، المنطقیات، ج ۱، ۲، قم: مکتبة آیت الله مرعشی.
۱۹. فراهیدی، خلیل بن أحمد (۱۴۱۴ق)؛ ترتیب کتاب العین، ج ۱. تحقیق: دکتر مهدی مخزومی و دکتر ابراهیم السامرائی، تصحیح: استاد اسعد طیب، چاپ اول، قم: انتشارات اسوه .
۲۰. فیروزآبادی، محمد (۱۴۲۰ق)، القاموس المحیط، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
۲۱. فرائی، محسن (۱۳۸۸)؛ تفسیر نور، جلد ۲. تهران: مرکز فرهنگی درسهایی از قرآن.
۲۲. قرشی بنابی، علی اکبر (۱۳۷۱)؛ قاموس قرآن، جلد ۲. تهران: دار الکتب الاسلامیه .
۲۳. کاتوزیان، ناصر، (۱۳۶۴ش)، مقدمه علم حقوق، تهران: نشر اقبال .
۲۴. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷ق)؛ الکافی، محقق / مصحح: غفاری، علی اکبر و آخوندی، محمد، جلد ۵. چاپ چهارم، تهران: دار الکتب الاسلامیه .
۲۵. لک زایی، شریف و کیخا، نجمه (۱۳۹۴)، مفهوم آزادی از منظر قرآن کریم، فصلنامه سپهر سیاست، شماره ۴، سال دوم، ص ۱۶۶-۸۹.
۲۶. مطهری، مرتضی (۱۳۸۱)؛ مجموعه آثار، ج ۲. قم: انتشارات صدرا .
۲۷. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران (۱۳۷۳)؛ تفسیر نمونه، چاپ سی و یکم، تهران: دارالکتب الاسلامیه .
۲۸. ----- (۱۳۷۶)؛ ترجمه و شرحی گویا از نهج البلاغه، قم: انتشارات مدرسه امیرالمؤمنین (ع).

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۴۶ - ۲۲۵

اعتبار سندی و دلالی قرآن از دیدگاه مکتب تفکیک (با تأکید بر آرای مهدی اصفهانی)^۱

محمد حسن قدردان قراملکی^۲

چکیده

قرآن اولین و مهم ترین منبع در تفسیر آموزه های اسلام است که اعتبار آن از حیث سندی و دلالی مورد اتفاق اکثریت اندیشوران مسلمان است، لکن در طول تاریخ برخی - اعم از اهل سنت و تشیع مثل قرآنیون و اخباریون - در یکی از آن دو یا در هر دو دچار تردید یا انکار شده اند. مکتب تفکیک به رهبری میرزای مهدی اصفهانی اهتمام خاصی به منبع روایات داشته است، اما در باره اعتبار قرآن به عنوان منبع معرفتی دین موضع متفاوتی دارد. در این مقاله نشان داده خواهد شد که مکتب تفکیک خصوصاً طیف اولشان در باره اعتبار سندی و دلالی قرآن موضع تردید یا انکار داشتند و یا آن لازمه مبانی شان است. بخش اول مقاله به تبیین موضع برخی از مکتب تفکیکی ها در خصوص جرح در اعتبار سندی قرآن با طرح نظریه تحریف از نوع حذف و نقد آن پرداخته است. قسمت دوم مقاله به بررسی و نقد موضع آنان مبنی بر تضعیف اعتبار دلالی آیات قرآن با تمسک به ادله ای مانند: تقسیم علم انسان به الهی و بشری، قرینه منفصله انگاری روایات نسبت به قرآن، تفکیک نصوص از ظواهر، اختصاص یافته است.

واژگان کلیدی

مکتب تفکیک، قرآن، تحریف، قطعی الصدور و الدلاله، میرزا مهدی اصفهانی.

۱. این مقاله قسمتی از تحقیق نگارنده با عنوان نقد مکتب تفکیک از منظر روایات است که با حمایت صندوق

حمایت از پژوهشگران و فناوران کشور معاونت علمی و فناوری ریاست جمهوری در حال تدوین است.

Email: ghadrang@yahoo.com

۲. استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

پذیرش نهایی: ۱۳۹۸/۶/۳۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۲/۷

طرح مسأله

شناخت هر دینی و آموزه های آن اعم از فقهی و اعتقادی از منابع آن دین نشأت می گیرد. این حکم در باره شناخت آموزه های دین اسلام به عنوان آیین خاتم هم صدق می کند. اندیشوران امامیه منابع دین را در مقام ثبوت و واقع چهار منبع «قرآن، روایات، عقل و اجماع» ذکر کرده اند، لکن در مقام اثبات و تبیین و قابل شناخت آن ها اختلاف نظر دارند. موضوع این مقاله جایگاه قرآن در تفسیر دین است که اعتبار چنین جایگاهی در گروه اثبات دو اصل «یقینی بودن صدور و دلالت قرآن» است که اکثریت قریب به اتفاق اندیشوران مسلمان در باره اصالت سندی و عدم تحریف آن تردیدی ندارند، اما در طول تاریخ اندکی از اندیشوران اعم از اهل سنت و تشیع منکر دو اصل فوق شده اند. «قرآنیون»، «قرآن»، «اخباریون»، «روایات» را به عنوان اولین و مهم ترین منبع تفسیر دین و آموزه های آن لحاظ نموده اند (استر آبادی، ۱۴۲۴ق، ص ۱۰۴ و ۱۲۸؛ حر عاملی، ۱۳۶۱، ص ۴۱۱). مقابل اخباریون، «اصولیان» قرار دارد که در فقه و اجتهاد، افزون بر روایات به عقل و کتاب هم اهتمام می ورزند که رهاورد آن تاسیس و تکامل علم اصول بود که مورد انکار اخباریون قرار گرفته است.

مکتب تفکیک که توسط میرزای مهدی اصفهانی در یک صد ساله اخیر تاسیس شد، گستره مباحث و مدعیاتشان، مباحث اعتقادی و کلامی است و در حوزه فقه و احکام جزء اصولیان بشمار می آیند که در استنباط احکام به منابع اربعه فوق الذکر استناد می کنند، اما در حوزه اعتقادات بیشتر از منبع روایات استفاده می کنند و به قرآن و عقل اهمیتی کمتری دارند؛ از این رو برخی از مکتب تفکیک به «نو اخباریون» تعبیر کرده اند.

در باره نقش و جایگاه عقل به عنوان منبع دین از منظر مکتب تفکیک کتب و مقالات متعددی تدوین و باز نشر یافته است، اما در باره موضع آنان در باره قرآن ما با کتاب مستقل یا مقاله مبسوطی مواجه نشدیم، لذا ضرورت تبیین این مسأله بیش از پیش احساس می شود. ما در این مجال به تبیین نقش و جایگاه قرآن در تفسیر آموزه اعتقادی از دیدگاه مکتب تفکیک می پردازیم. در این مسأله ما شاهد دو موضع متفاوت از مکتب تفکیک در باره جایگاه قرآن در تفسیر اعتقادات هستیم. موضع اول، قبول قرآن به عنوان منبع رسمی

معرفت دینی در عرض یا مقدم بر روایات است که متاخران و معاصران بر آن اهتمام بیشتری نشان می دهند. اما فحوص در آثار مختلف مکتب تفکیک خصوصا متقدمانمان مثل اصفهانی و نیز توجه به مبانی تفکیک و لازمه آن، موضع دوم و متفاوتی را منعکس می کند که حاصل آن تردید و یا جرح در اعتبار قرآن از دو لحاظ (اعتبار سندی و دلالتی) است که تفصیل آن در ادامه مطرح می شود.

یکم: تردید و جرح در اعتبار سندی قرآن و مبانی آن

قبل از طرح بحث دلالت ظواهر آیات و حجیت آن ها نخست باید اصل اعتبار و سندیت آن از حیث تحریف یا عدم تحریف قرآن روشن شود. چون اگر کسی به تحریف قرآن قایل باشد، و از آن جا که آیه تحریف شده بنا بر فرض مشخص نشده است، نفس احتمال آن در کل آیات جاری و موجب سقوط ظهورات آن ها خواهد شد. احتمال فوق حتی اگر تحریف از نوع «حذف» باشد، جاری و ساری است، چون ممکن است آیه محذوف نقش قرینه متصل، از جنس مفسر، مخصّص، مقید را داشته باشد که با حذف آن معنای آیه مبهم و مجمل مانده است. اکثریت قریب به اتفاق عالمان امامیه منکر هر گونه تحریف در قرآن هستند^۱ اما در میان اخباریون برخی به تحریف قرآن قایل شدند (استرآبادی، ۱۴۲۴ق، ص ۲۱۶-۲۲۶، ۲۶۹-۲۷۱؛ حرّ عاملی، ۱۳۶۱، ج ۳، ص ۱۶۳-۱۹۵؛ بحرانی، ۱۴۲۳ق، ص ۱۶۹-۱۷۴) که در طول آن موسس مکتب تفکیک میرزای اصفهانی (اصفهانی، ۱۲۴۵ق، ج ۳، ص ۴۶، ۸۵، ۹۳ و ۹۴؛ همو، ۱۳۸۸، ص ۱۲۹-۱۳۸) و بعضی از شاگردانش (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۸ق، ج ۸، ص ۳۱۶) نیز جزء قایلان بشمار می آیند.

اصفهانی در توصیف نوع رفتار صحابه از جمله دو خلیفه اول با امام علی (ع) می گوید آنان برای رسیدن به حکومت به تحریف قرآن مثل حذف آیات امامت علی (ع)، تاسیس ادبیات مخالف ادبیات اهل بیت دست زدند.

۱. بیشتر تفکیکی ها معاصر به عدم تحریف قرآن قایل اند (محمد رضا حکیمی، مکتب تفکیک، ص ۱۷۸، همو، ۱۳۹۰، ص ۲۶۱، ۴). نکته قابل ذکر این که ما در این مجال به عللی از ورود تفصیلی به مساله تحریف خودداری کردیم.

«فاما اصحاب الرسول الغاصبون لحقوق البتول و من تبعهم...دشوا فی الدین بظاهره و باطنه فحرفوا الكتاب على طبق هويهم و ابتكروا ادبية مناسبة له فجمعوا مثل الكسائي و سيويه و امثالهم كالزمخشري فاسسوا ادبية و عربية مخالفة لعربية لسان اهل البيت الذي هو لسان القرآن. فصححو التحريفات عمر و عثمان في قوله تعالى: «هذا صراط علي مستقيم» و قوله: «له معقبات من بين يديه» الآية. و قوله: «قل ان اهلكني الله و من معي او رحمتا» و قوله: «تِلْكَ إِذْ أَسْمَةُ ضِيْرَى»، (نجم: ۲۲) الى غير ذلك من الايات المحرفة. و بالجمله لما راى المخالفون ان لو بقى القرآن على ماهو عليه من العلوم و المعارف و التنصيصات على خزنة علمه و التصريحات على اعادى الدين لتوجه الناس الى اهل البيت، فلهذا حرفوا القرآن»، (اصفهانى، ۱۲۴۵ق، ج ۳، ص ۸۵).

اصفهانى با اشاره به آيه شريفه: «فاتوا بسورة مثله» مدعى است كه تحدى آيه در باره آيات ناظر بر شخصيت امام على(ع) است كه اسم آن حضرت در آيه فوق حذف شده است:

«ففيه اولاً انه لا يجوز استفادة المعنى من هذا الآية الا بعد الرجوع الى من عنده علم الكتاب بالبراهين كالتى سبق ذكرها فمتى رجعنا ننظر ان الآية كانت كذلك: «فان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فى على فاتوا بسورة مثله ... و ثالثاً لو اغمضنا عن كل ذلك لكانت مجملة من جهة اخرى و هى أنّ هذا القرآن الذى فى ايدينا بهذه الخصوصيات من ترتيب الآيات و السور ليس هو الصادر عن الرسول (ص) قطعاً و يقيناً كما مرّ ذكره سابقاً على التفصيل اذ كما قلنا سابقاً هذا القرآن هو امام عثمان باتفاق العامه و الخاصه فعلهذه ليست السورة المتحدية بها معلومة معينة حتى نثبت كونها فعل الله لدسهم فى الكتاب المبين. قد اعدموا موضوع السورة المتحدية بها فتكون الآية مجملة من جهة اجمال الموضوع و فقده» (اصفهانى، ۱۲۴۵ق، ج ۳، ص ۹۳ و ۹۴).

ميرزا مهدى اصفهانى در كتاب الاصول الوسيط نيز قائل به تحريف قرآن شده است و به روايات كتاب فصل الخطاب حاجى نورى استناد کرده است. وى افزون بر روايات شيعى به روايات اهل سنت هم در اثبات فرضيه خود تمسك مى كند.

«على أنّ لنا شواهد عديدة ... منها ما ورد عن طرق العامة من أنّ عمر كان يتصرف فى

سور القرآن فیجعل الآيات سورا علی حسب میله و هواه کما فی کتاب اتقان جلال الدین اخرج ابو داود فی المصحاح منها الروایات الواردة فی استراق الآيات من السور مثل سورة «لم یکن» و سورة «تبت...»^۱، (اصفهانی، ۱۲۴۵ق، ج ۳، ص ۹۳ و ۹۴).

نمازی شاهرودی ابتدا به گزارش روایاتی می پردازد که دلالت بر حذف و سقط برخی از آیات از قرآن می کنند (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۸ق، ج ۸، ص ۴۵۰)، و در ادامه روایتی از ابن عباس را نقل می کند که وی در شبی با عمر بود که عمر آیه ای را خواند که در آن ذکر از حضرت علی (ع) شده بود. شاهرودی آن گاه در تایید محتوای روایت می پرسد پس این آیه الان کجاست؟ «أقول فأین هذه الآية التي فیها ذکر علی بن ابی طالب التي قرئها عمر بن خطاب» (همان، ص ۴۵۲).

تحلیل و بررسی

ادعای تحریف قرآن از طرف اکثریت قریب به اتفاق امامیه ادعای مردودی است که نیازی به بحث مفصل در این مختصر نیست؛ این جا به ذکر نکاتی بسنده می شود.

۱. ناسازگار با قرآن

قرآن در مواضع مختلف از اصالت و عدم تحریف خودش خبر و بدان تاکید می کند که این جا به بعضی اشاره می شود.

الف. «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ»، (حجر: ۹).

خداوند با تصریح و تأکید، صیانت و حفظ قرآن را وعده داده است و از اینکه بدان باطلی افزوده، یا حقی از آن کاسته شود، آن را حفظ می کند.

ب. «إِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ»، (فصلت: ۴۱ و ۴۲).

آیه فوق هر گونه رسوخ «باطل» به ساحت قرآن نفی کرده است. از نظر سیاق عبارت، نفی بر طبیعت «باطل» وارد گردیده است و بنابراین افاده عموم می کند و هر گونه باطلی مثل از بین رفتن و حذف را شامل می شود.

۱. نکته قابل ذکر این که برخی کوشیدند به انحاء مختلف به توجیه دیدگاه تحریف اصفهانی پردازند، (اندیشه نامه اصفهانی، حجیت ظواهر از منظر میرزا مهدی اصفهانی، ص ۹۵ به بعد).

ج: «يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْتِي اللَّهَ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ» (توبه: ۳۲ و صف: ۸)؛ «می‌خواهند نور خدا را با دهانشان (سخنان خویش) خاموش کنند، ولی خداوند نمی‌گذارد تا این که نور خود را کامل کند هر چند کافران را خوش نیاید».

این آیه برای ابطال تحریف دلالت می‌کند، زیرا اراده بدخواهان بر نابودی نور قرآن با انحاء مختلف مثل اضافه یا حذف آیاتی و اراده خدا بر اتمام و کامل نموده نور آن تعلق گرفته است. روشن است که آیه از غلبه اراده الهی خبر می‌دهد و آن با ادعای تحریف ناسازگار است.

۲. تحریف مستلزم اجمال کل قرآن (نصوص و ظواهر)

روشن است که لازمه تحریف قرآن - آن هم با آن سعه و میزانی که برخی مطرح می‌کنند - عدم حجیت ظواهر بل نصوص قرآن است، چرا که ممکن و محتمل است یک کلمه یا آیه و آیاتی از آیه مورد بحث حذف و تحریف شده است که وجود آن کل معنای آیه را تغییر می‌داد. بر این لازمه خود قایلان به تحریف تفتن داشته و صراحتاً اعلام و ملتزم شدند. پیش تر اشاره شد که اصفهانی با اشاره به آیه شریفه: «فاتوا بسورة مثله» آن را به دلیل وجود تحریف مجمل می‌انگارد: «ثالثا لو اغمضنا عن كل ذلك لكانت مجملة من جهة أخرى و هي أن هذا القرآن الذي في ايدينا بهذه الخصوصيات من ترتيب الآيات و السور ليس هو الصادر عن الرسول (ص) قطعاً و يقيناً»، (همو، ۱۲۴۵ق، ج ۳، ص ۹۴).

لکن باید دقت کرد که لازمه فوق (اجمال آیه) به صرف احتمال تحریف، به آیه خاصی منحصر نخواهد شد، و اجمال را در کل قرآن تعمیم خواهد یافت که لازمه اش عدم حجیت کل قرآن است. شاید به همین دلیل تفکیکی ها حجیت قرآن را به رجوع به روایات مشروط انگاشتند؛ در حالی که چنین رویکردی هم با آیات قرآن (مثل توصیف قرآن به نور، برهان، بینه، حفظ قرآن توسط خدا، نفس باطل، رصد الهی)، (حجر: ۹؛ فصلت: ۴۲؛ جن: ۲۷) و هم با خود روایات (لزوم ارجاع روایات به کتاب الله) منافات دارد که بحث آن ذیل اعتبار دلالتی قرآن خواهد آمد.

۳. روایات مخالف تحریف

روایات مختلفی در رد فرضیه تحریف قرآن وارد شده است که اینک به برخی شان

اشاره می شود.

الف. روایات صریح در نفی تحریف: بنابه گزارشی، امام حسن (ع) در گفتگویی با معاویه، این نظر را که بخش عظیم قرآن تباه شده و از میان رفته، با جمله «به خدای سوگند این سخن کذب محض است» رد کرد. (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۲۸۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۳، ص ۲۷۱).

در روایتی از امام باقر (ع) نقل شده که آن حضرت در نقد و طعنی بر رویکرد مزورانه به قرآن تأکید کرد که حروف قرآن پا برجای و بی کاستی است و فقط حقایق و معارف قرآن دچار دگرگونی شده است. (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۸، ص ۵۳).

ب. روایات دال بر ارجاع مردم به قرآن: روایات مختلفی وجود دارد که مردم را برای هدایت و رفع اختلافشان به قرآن ارجاع می دهند و تأکید می کنند که قرآن کتابی است که باید بدان مراجعه و تمسک جست. از جمله این احادیث حدیث مشهور ثقلین است که بر لزوم تمسک به قرآن و عترت پیامبر در همه زمانها تصریح و تأکید می کند که لازمه اش اصالت کتاب و عدم تحریفش است.

«إِذَا التَّبَسَّتْ عَلَيْكُمْ الْفِتْنُ كَقَطْعِ اللَّيْلِ الْمُظْلِمِ فَعَلَيْكُمْ بِالْقُرْآنِ فَإِنَّهُ شَافِعٌ مُسْفَعٌ وَ مَاحِلٌ مُصَدِّقٌ وَ مَنْ جَعَلَهُ أَمَامَهُ قَادَهُ إِلَى الْجَنَّةِ وَ مَنْ جَعَلَهُ حَلْفَهُ سَاقَهُ إِلَى النَّارِ»، (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۵۹۹).

چندین حدیث دیگر ملاک و شاخص حقیقت را موافقت با قرآن و طرد مخالف قرآن توصیف کرده است، مانند:

«إِنَّ عَلَى كُلِّ حَقٍّ حَقِّ حَقِيقَةً وَ عَلَى كُلِّ صَوَابٍ نُورًا فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُدُّوهُ وَ مَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَدَعُوهُ»، (کلینی، همان، ج ۱، ص ۶۹؛ برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۲۲۶).

دوم: جرح در اعتبار دلالی آیات قرآن و مبانی آن

آیات قرآن از حیث دلالت طبق صریح خود قرآن به دو قسم «محکمات» و «متشابهات» تقسیم می شود.

«مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَ ابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِيهِ

الْعِلْمُ»، (آل عمران: ۷).

آیه فوق آیات قرآن را از حیث دلالت و روشنی مفهوم آن برای مخاطب به دو قسم صریح و شفاف و غیر شفاف و قابل تأویل تقسیم کرده است. لازمه بلکه دلالت صریح آن وجود آیات شفاف و بی نیاز از تأویل در قرآن است. نکته ظریف در باره دلالت صریح آیات محکمات توجه به این نکته است که دلالت آیات فوق ذاتی و استقلالی است، یعنی خود واژگان و ادبیات و سیاق آیه یا آیات مفهوم خود را واضح و بدون نیاز به مفسر مثل معصوم بیان می کند؛ چرا که در صورت نیاز به معصوم آن دیگر در ردیف آیات محکمات نخواهد بود و به آیتی ملحق می شود که نیاز به تأویل توسط راسخان در علم دارد و آن خلاف فرض است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۸۴ به بعد).

عالمان تفکیک در باره اعتبار دلالت آیات قرآن دو موضع متفاوت دارند. یک موضع اولیه و عمومی آنان است که از اعتبار دلالتی قرآن دفاع می کنند. آنان در مواجهه با دیدگاه عرفا و فلاسفه (تأویل ظاهر برخی از آیات و روایات)، از آن به عنوان هدم اسلام تعبیر می کنند، لذا عمل به ظواهر نصوص دینی اعم از قرآن و روایات را واجب می انگارند (اصفهانی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۱۸۳؛ همو، ۱۴۳۸ق، ص ۹۰، ۸۹، همو، ۱۲۴۵ق، ج ۳، ص ۱۹۰ و ۱۹۱). اصفهانی در آثار مختلف خود از قرآن به حجت، بین، عربی فصیح، قابل فهم و تعقل، غیر ناقص و غیر لغز، غیر معما تعبیر می کند (اصفهانی، ۱۳۸۸، ص ۶۱، ۶۵، ۶۶، ۸۹، ۱۰۰ به بعد).

شیخ محمد باقر ملکی میانجی ضمن مخالفت با تأویل، ظاهر آیات قرآن و روایات متواتر را حجت می داند (ملکی میانجی، ۱۳۷۳، ص ۴۴-۴۵؛ همو، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۹). آقای مروارید می گوید تا موقعی که قرینه ای بر خلاف ظواهر آیات و روایات اقامه نشده باشد، باید به آنها تمسک کرد، و حتی رد و تأویل فرضیه احتمالی که از ظواهر آنها به دست می آید هم جایز نیست (مروارید، ۱۳۷۸، ص ۲۷۸). سیدان معتقد است اگر قرینه ای قطعی برخلاف ظاهر آیه یا روایتی - که سند و دلالت آن واضح است - وجود نداشته باشد باید آن را پذیرفت (سیدان، ۱۳۸۱، ص ۸؛ حکیمی، ۱۳۷۷، ص ۷۹، ۱۸۲، ۱۸۳؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۳۵۷ - ۳۵۸).

اما این جا این سؤال مطرح می شود که آیا حکم فوق حکم نهایی و مطابق مبانی تفکیکی هاست؟ آیا حجیت آیات واقعا بالذات و به تعبیری مستقلا و بدون رجوع به روایات است؟ یا این که تنجز و قطعیت آن بعد از رجوع به روایات و فحص آن هاست؟ پاسخ به سؤال فوق در گرو رجوع و تأمل در مبانی و عبارات تفکیکی ها است که به تبیین آن می پردازیم.

موضع دوم مکتب تفکیک یا حداقل طیفی از آنان عدم حجیت و اعتبار ذاتی دلالتی کل آیات است، به این معنی که ففهم و درک معانی آیات برای انسان های غیر معصومان مشکل بل محال است و تنها راه شناخت معانی قرآن رجوع به اهل بیت و روایات است. به تعبیری دلالت قرآن حتی آیات محکومات ذاتی نیست، بلکه حکم متشابه دارند و در نتیجه نیاز به روایات به عنوان مفسر و قرینه مفصله دارند و بعد از رجوع، دلالت آن ها شفاف می شود.

۱. تقسیم علم انسان به علوم الهی و بشری

یکی از مبانی مکتب تفکیک در اختصاص فهم قرآن به معصومین، و عدم فهم مرادات قرآن با فهم بشری، تقسیم علوم انسان به الهی و بشری است؛ به این صورت گاهی علم انسان از طریق برهان و استدلال نظری و گاهی از طریق افاضه الهی حاصل می شود. تفکیکی ها قسم اول را غیر معتبر می انگارند که ثمره آن غیر معتبر بودن نتایج علم بشری از جمله شناخت و فهم مدالیل آیات است. آنان تاکید دارند که شناخت حقایق نوریه نه با علم بشری بلکه با علم الهی میسور می شود.

برخی عبارتشان بر اعتبار و حجیت عقل (مروارید، ۱۴۱۸ق، ص ۱۳) و برخی دیگر عبارتشان بر خلاف آن دلالت دارد (مروارید، همان، ص ۲۰؛ اصفهانی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۸؛ قزوینی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۶۰). از دیدگاه موسس تفکیک عقل انسان در دو قسم قابل ارایه و تبیین است. قسم نخست عقلی است که در علوم الهی مطرح است که به موجب آن عقل نور خارجی است که با آن جزییات، صدق و کذب شناخته می شود؛ اما عقل و علم در علوم بشری و یونانی عبارت امر درونی و محصول عملیات نفس انسان است که معلومات نظری را از ضروری استخراج می کند و آن به کلیات اختصاص دارد که از تصورات و

خیالات و تصدیقات بدست می‌آید (اصفهانی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۱۵، ۵۷، ۶۲؛ همو، ۱۴۳۸ق، ص ۱۰۶، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۷۳، ۱۷۴).

وی در جای دیگر تاکید می‌کند کشف حقایق نوری با عقل بشری به معنای فوق عین باطل و گمراهی آشکار، راه کج و سلوک دیوانگان است (اصفهانی، ۱۴۳۸ق، ص ۱۷۳ و ۱۷۴).

دیگر تفکیکی ها هم با تفکیک عقل به نور الهی و استدلال عقلی (فعل نفس - استخراج مطلوب از طریق تصورات و تصدیقات بدیهی) در حقیقت منکر حجیت و جایگاه عقل به صورت مطلق و خصوصا در حوزه دین شدند (مروارید، ۱۴۱۸ق، ص ۱۸؛ میانجی، ۱۳۷۳، ص ۲۱؛ سیدان، فصلنامه پژوهش‌های قرآنی، گفتگو، شماره ۹ و ۱۰، ص ۳۰۷ - ۳۱۷).

از آن جا که علوم ایمه اطهار علوم الهی و حجت و علوم غیر ایمه، علوم بشری و غیر حجت اند، از این رو بر انسان مومن تحصیل یقین و حجت الهی و به تبع آن رجوع به ایمه در فهم قرآن واجب است. و در واقع بدون آن و با علم بشری نمی‌اوان به شناخت و فهم قرآن روی آورد.

«اساس العلوم الالهية على امتناع معرفة الحقایق النورية الابهاء»، (اصفهانی، ۱۴۳۸ق، ص ۱۶۶).

خود اصفهانی به این لازمه تصریح داشته است.

«فمن اراد النظر الى القرآن المجید بان يعرف انه كلام الله ام لا؟ و انّ علومه و معارفه الهية او بشرية؟ يجب عليه الرجوع فيها اهل الذکر و من نصّ القرآن بان عنده علم الكتاب»، (اصفهانی، معارف القرآن، ج ۱، ص ۲۶۴) «بعد ما عرفت بتدبر القرآن المجید و الروایات المبارکات العلم الحقیقی و النور الربانی فاعلم ان الرسول و الایمه حاملون لهذا العلم الحقیقی»، (اصفهانی، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۳۴۱ و ۳۷۹).

وی تاکید دارد که علم حقیقی و الهی ذاتا نور و معصوم از خطاست که باطن قرآن بر آن استوار است، لکن آن علم معلم و واسطه و به تعبیر خود اصفهانی کاشف لازم دارد که آن در حق رسول (ص) و امامان منحصر است.

« أن القرآن المؤسس على هذا العلم و كذلك الرسول الحامل المعلم له، لا ريب فيه، فان باطن القرآن هو هذا العلم و الرسول هو المعلم و هو الكاشف لما يقول بهذا العلم كما عرفت. و من هذا يتضح حصر العلم بالرسول و الائمة (صلوات الله عليهم)» (اصفهانی، همان، ج ۱، ص ۳۸۲ و ۳۸۳).

در مقایسه نظریه اصفهانی با اخباریون باید گفت هر دو در نفی و انکار حجیت استقلالی ظواهر آیات اتفاق نظرند، و تاکید دارند که بعد از رجوع در صورت یافتن روایت باید بدان به عنوان مفسر قرآن عمل نمود؛ اما نقطه اختلافشان صورتی است که در باره ظاهر آیه ای روایتی پیدا نشود. در این فرض ظاهر عبارات اخباریون مانند استرآبادی لزوم توقف و احتیاط است (استرآبادی، ۱۴۲۴ق، ص ۱۰۴). اما ظاهر عبارات اصفهانی حجیت ظهور است، لکن در منظومه فکری اصفهانی حجیت فوق نه ذاتی و الهی بلکه از باب حجیت عقلانی است که خودش هم بدان تصریح دارد.

« نعم بعد المراجعة اليهم و عدم الظفر بالمخصص و المقيد يكون نفس ارجاع الائمة (عليهم السلام) بعض الاخبار عليها {الآيات} محققا لموضوع الحجية العقلانية بالضرورة،» (همو، ۱۳۸۸، ص ۹۸).

لکن نکته ظریف و قابل تامل در فرق فوق این که چون جغرافیای بحث اخباریون بیشتر حوزه احکام است، حکم به توقف و احتیاط در فرض فقدان روایت، برحسب موارد خاص چندان هم خارج از حکم عقل نیست، اما جغرافیای بحث تفکیکی ها حوزه عقاید و معارف است و در صورت فقدان روایت، و عدم تعارض با حکم عقل، عمل به ظهورات آیات مستلزم خلافی نیست و لذا حکم به حجیتش مطابق عقل و بنای عقلاست و جای حکم به احتیاط یا توقف نیست تا آن به عنوان فرق مهم و مزیت مکتب تفکیک با اخباری گری طرح شود که برخی آن را مطرح می کنند (حسن مفید، ۱۳۹۶، ص ۲۳۹).

۲. روایات (ثقل اصغر)، قرینه منفصله آیات (ثقل اکبر)

اشاره شد که مکتب تفکیک حکم و جایگاه روایات در تفسیر دلالتی آیات را مانند قرینه منفصله می داند که برای فهم معنا و مدلول آیه یا آیاتی رجوع به قرینه اعم از متصله و منفصله امر ضروری است، به طوری که برای آیه ظهوری بدون رجوع به قرینه

منعقد نمی‌شود. به تعبیری این قرینه (روایات) است که برای ظاهر آیه ای ظهور می‌سازد یا ظهور آن را کامل می‌کند. اصفهانی ضمن تصریح به حجیت ظواهر قرآن خاطر نشان می‌سازد که معنای واقعی حجیت ظواهر (کشف و فهم تمام مراد ظاهر) وابسته به افزون ثقل اصغر (روایات) به آیات است.

«لا اشکال فی حجیة ظواهر القرآن المجید فضلا عن محکاماته الا أن الحجیة بمعنی الکاشفیة عن تمام الموضع بما له من الخصوصیات تمام المحمول كذلك بأن یحرز تمام مرادات الحق فی کل امر متقوم بتحقیق الموضوع و لا یتحقق الموضوع له الا بعد ضمّ الثقل الاصغر»، (همو، بی تا، ۱۰۰۸؛ همو، ۱۳۸۸، ص ۹۱؛ همو، ۱۳۹۶، ص ۲۳۸).

اصفهانی باز تاکید دارد که رجوع به مجموعه قرآن بدون رجوع به اهل بیت جائز نیست. و نیز احدی توانایی فهم مرادات قرآن به صرف رجوع به آن را ندارد.

«ان الرجوع الی القرآن بما هو قرآن ای بهذا المجموع من حیث مجموع من دون رجوع الی اهل بیت النبی و خلفائه لیس بجائز فی شریعة العقل و لیس لاحد من الناس ان یقع فی فهم مرادات القرآن بصرف الرجوع الیه»، (اصفهانی، ۱۲۴۵ق، ج ۳، ص ۳۲).

از این عبارات اصفهانی روشن شد که نقش روایات امامان نه فقط در تبیین و تفسیر آیات بلکه نقش آنها در انعقاد ظهور آیات نقش کلیدی و انحصاری است و بدون رجوع به آنها ظهور آیات منعقد نشده و به تعبیری به فعلیت و منجزیت نمی‌رسد.

۳. تفکیک بین ظواهر و نصوص (عدم حجیت ظواهر مطلقا و حجیت نصوص بعد از رجوع به اخبار)

اشاره شد که تفکیکی‌ها در مواضعی اعتبار دلالتی قرآن را با شرایطی مثل عدم وجود روایات در خصوص آیه مورد بحث (عدم قرینه منفصله) قبول کرده‌اند؛ لکن آن نه عام که شامل ظواهر و نصوص شود، بلکه آن را در نصوص پذیرفته‌اند. در واقع پذیرفتن اعتبار دلالت آیات آن‌هم بعد از رجوع به روایات (قرینه منفصله)، به نصوص آیات و نه ظواهر اختصاص دارد. در واقع دلالت ظواهر آیات بدون روایات، غیر معتبر و غیر حجت خواهند بود.

«لا یجوز الرجوع بالاستقلال فی فهم القرآن الیه الا فی النصوص ای المحکمات

المنصوصه التي لا یحتاج فهمها الی شیء»، (همو، همان، ج ۳، ص ۳۵).

اما باید دقت کرد که محل بحث اولاً در خود ظواهر آیات است که آن از استثناء اصفهانی خارج می شود، به این معنی که ظاهر آیات با فحص از روایات و حتی نیافتن روایتی در تفسیر ظاهر، باز آن ظاهر حجت نخواهد بود. و ثانیاً چه بسا در تفسیر مدلول آیه ای که آن مصداق ظاهر یا نص است؟ اختلاف نظر باشد.

۴. اختصاص علم الكتاب به معصومین

لازمه و نتایج مبانی فوق اختصاص معرفت قرآن به معصومین است که انسان هم از این طریق می تواند تا حدی به فهم آیات علم پیدا کند. اصفهانی به این لازمه در چندین مورد تصریح داشته است.

«فمن اراد النظر الى القرآن المجید بان يعرف انه كلام الله ام لا؟ و انّ علومه و معارفه الهیه او بشریة؟ يجب علیه الرجوع فیها اهل الذکر و من نصّ القران بان عنده علم الكتاب»، (اصفهانی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۶۴)، «بعد ماعرفت بتدبر القرآن المجید و الروایات المبارکات العلم الحقیقی و النور الربانی فاعلم ان الرسول و الایمه حاملون لهذا العلم الحقیقی»، (همان، ج ۱، ص ۳۴۱ و ۳۷۹).

وی در موضع دیگر تصریح می کند که تبیین تفصیل معارف قرآن و تذکر به آن ها به دوازده امام اختصاص دارد.

«اما مفصلات معارف القرآن مما جاء به صاحب الشریعة و كان التذکر بها خاصا بالائمة الاثنی عشر»، (همان، ج ۲، ص ۱۹۳).

حکیمی تصریح دارد که روش تفسیر باید از سوی آورنده قرآن و وارثان علم به امت آموزش داده شود، وی حدیثی از پیامبر (ص) را در این مورد نقل می کند که در آن حضرت با اشاره به علی (ع) می فرماید: «احدی بر شما امت، این قرآن را تفسیر نخواهد کرد، مگر این کس که من اکنون دست او را در دست خود گرفته ام»، (حکیمی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۰).

وی از این سنخ احادیث نتیجه می گیرد که مفسران باید افرادی معصوم (ع) باشند، « راه رسیدن به تفسیر مطمئن و درست قرآن کریم، به دایره عصمت، انحصار یافته است»، (همان).

تحلیل و بررسی

برای نقد مدعیات تفکیکی‌ها در نفی و انکار دلالت ذاتی آیات قرآن از سه رویکرد (عقلی، قرآنی و روایی) می‌توان استفاده نمود.

۱. رویکرد قرآنی

با تأمل در آیات قرآن کریم می‌توان حجیت ذاتی دلالت آن را اثبات نمود که نقد مستقیم مدعیات مکتب تفکیک است که اشاره می‌شود.

۱.۱. تأکید قرآن بر ناطقیت خود

با مرور اجمالی در آیات ما با آیات متکثری مواجه می‌شویم که نه تنها خودشان ناطق و نص اند، بلکه دلالت صریح بر ناطقیت قرآن می‌کند که این جا به بعضی عناوین آن اشاره می‌شود:

کتاب مبین: قرآن مجید در ده‌ها مورد خود را «مبین» به معنای بیان و روشن کننده وصف کرده است که ناسازگار با نظریه صامت انگاری است.

«تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ»، (یوسف: ۱)؛ «آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُّبِينٍ»، (حجر: ۱).

کتاب تبیان: تبیان از مصادر شاذی است (طریحی، ۱۴۱۶ق، ج ۶، ص ۲۱۷)، که به عنوان وصف قرآن به کار رفته است. مطابق قواعد ادبیات عربی استعمال مصدر در معنای وصفی نشانگر تأکید و مبالغه است، لذا توصیف قرآن به «تبیان» اهمیت و تأکید روشنگر بودن آن را می‌رساند.

«وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ»، (نحل ۱۶: ۸۹).

کتاب عربی مبین: در چند جای قرآن خداوند زبان عربی را زبان مبین و بدون اعوجاج خوانده است و فلسفه عربی بودن آن را تعقل و فهمیدن آن و در نتیجه کسب تقوی ذکر می‌کند.

«وَإِنَّهُ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ»، (شعراء ۲۶: ۲۶)، «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ»،

یوسف، ۱۲: ۲)، «قُرْآنًا عَرَبِيًّا عَزِيزٍ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ»، (زمر ۳۹: ۲۸)، «كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ»، (فصلت ۴۱ آیه ۳).

۱. طریحی اضافه می‌کند که تبیان بر خلاف بیان وضوح مطلب را با حجت نشان می‌دهد.

کتاب نور: قرآن تصریح می‌کند که این کتاب، کتاب نور و درخشان است، مقصود از آن، عظمت معانی و نقش مؤثر آن در هدایت مردم از ظلمات به نور الاهی است. روشن است که چنین مقصودی در گرو قابل فهم و ناطق بودن آن است.

«يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ»، (مائده: ۱۵).

کتاب آسان: خداوند تأکید می‌کند که ما در نزول قرآن به نکته‌ی سر و آسان بودن آن اهتمام خاصی داشتیم تا ذکر و مایه‌پندی برای مردم باشد.

«وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ» (قمر: ۵۴، ۱۷ و ۲۲ و ۳۲).

آیات مورد اشاره درباره ناطق بودن قرآن تأکید می‌کنند، در عین حال آیات دیگری وجود دارد که دلالت بر ناطق بودن سایر کتاب‌های آسمانی پیامبران پیشین می‌کند که به دلیل خوف از اطالاه کلام از ذکر آن خودداری می‌شود و اینجا تنها به موضع علامه طباطبایی بسنده می‌کنیم که با اشاره به نور بودن قرآن و دعوت به تدبر می‌نویسد:

کتاب خدا مأخذ اساسی هرگونه تفکر اسلامی است و اوست که مأخذ دیگر دینی را اعتبار و حجیت می‌دهد و از همین جهت باید برای همگان قابل فهم باشد... روشن است که اگر قرآن برای همگان قابل فهم نبود این گونه خطابات مورد نداشته است (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۷۹).

۲.۱. لازمه آیات محکّمات، حجیت ذاتی آن‌ها

خود قرآن کریم به صورت شفاف تصریح می‌کند که آیاتش به دو قسم «محکّمات» و «متشابهات» تقسیم می‌شود. «مِنْهُ آيَاتٌ مُّحَكَّمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرَى مُّتَشَابِهَاتٌ»، (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۷۹).

روشن است لازمه حکم به عدم فهم کل قرآن این است که «محکّمات» معنای خود را از دست داده و به «متشابهات» متحول شوند که آن با تصریح قرآن ناسازگار است.

۲. رویکرد روایی

شاید در باره دلیل قبلی مکتب تفکیک مدعی شود که همه بحث در باره دلالت ذاتی آیات قرآن است که اثبات آن از طریق خود آیات با اشکال دور مواجه می‌شود، لکن ما

می‌توانیم حجیت ظواهر قرآن را با مبنای خود مکتب تفکیک یعنی خود اخبار و روایات ثابت کنیم. به این صورت وقتی به خود روایات توجه می‌کنیم، پی می‌بریم که روایات به دلالت ذاتی و حجیت آیات و عدم وجود ابهام در آن‌ها تاکید دارند که این‌جا اشاره می‌شود.

۲.۱. تأکید روایات بر ناطقیت قرآن

در اثبات ناطقیت قرآن، اذعان و تأکید آیات پیشین برای هر منصفی کفایت می‌کند، لکن برای وضوح بیشتر، به چند روایت اشاره می‌شود:

پیامبر اسلام در روایت ذیل قرآن را با اوصافی مانند: دلیل، کتاب «تفصیل»، «بیان»، «فصل»، «جدی»، «چراغ‌های هدایت»، «ممناره حکمت» توصیف می‌کند صریح در ناطق بودن قرآن است.

«وَهُوَ الدَّلِيلُ يَدُلُّ عَلَى خَيْرِ سَبِيلٍ وَهُوَ كِتَابٌ فِيهِ تَفْصِيلٌ وَبَيَانٌ وَتَحْصِيلٌ وَهُوَ الْفَضْلُ لَيْسَ بِالْهَزْلِ... فِيهِ مَصَابِيحُ الْهُدَى وَمَنَارُ الْحِكْمَةِ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۵۹۹).

پیامبر در روایت دیگر - که پیش‌تر گزارش شد - به امت خویش سفارش می‌کند که در زمان هجمه‌های فتنه‌ها و شبهات دینی و علمی، به قرآن مجید پناه ببرند، روشن است در صورت صامت بودن قرآن و احتیاج تفسیر آن به پیشفرضهای ذهنی و خارجی مثل وایات، چگونه می‌تواند ملجأ و ملاک تشخیص سره از ناسره برای مردم باشد.

حضرت علی (ع) قرآن را کتاب ناطق و گویایی توصیف می‌کند که زبانش گنگ نیست.

«وَكِتَابُ اللَّهِ بَيِّنٌ أَظْهَرَ كُمْ نَاطِقٌ لَا يَعْيًا لِسَانُهُ»، (نهج البلاغه، خطبه ۱۳۳).

حضرت در روایت دیگر تصریح می‌کند که مسلمانان باید با کتاب خدا اهل بصیرت باشند و با آن موضع‌گیری کنند. حضرت اضافه می‌کند که بعضی آیات قرآن توسط آیات دیگر تفسیر و ناطق می‌شوند.

«كِتَابُ اللَّهِ تُبْصِرُونَ بِهِ وَتَنْطِقُونَ بِهِ وَتَسْمَعُونَ بِهِ وَيَنْطِقُ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ وَ يَشْهَدُ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ»، (همان).

حضرت در جای دیگر قرآن را کتاب ناطق و محدث توصیف می‌کند:

«إِنَّ اللَّهَ بَعَثَ رَسُولًا هَادِيًا بِكِتَابٍ نَاطِقٍ»، «الْمَحَدَّثُ الَّذِي لَا يَكْذِبُ»، (همان، خطبه ۱۷۶).

از منظر حضرت علی (ع) قرآن کتابی است که احکام حلال و حرام را تبیین کرده است و در آن آیات «محکم» و «مشابه» وجود دارد. قرآن کتاب بیان، نصیحت، حجت، تبیان، نور مبین، چراغ خاموش نشدنی و سیراب کننده عطش عالمان و بهار دل فقیهان است (همان، خطبه ۱۹۸ و ۱۵۶).

روایت آخر را از امام باقر (ع) گزارش می‌کنیم، که فرمود هر کس گمان کند که قرآن کتاب مبهمی است خود را هلاک کرده و با نظریه خود دیگران را نیز به هلاکت سوق می‌دهد.

«فَمَنْ رَعِمَ أَنْ كِتَابَ اللَّهِ مُبْهِمٌ فَقَدْ هَلَكَ وَ أَهْلَكَ»، (برقی، ۱۳۷۱ ق ج ۱، ص ۲۷۰؛ مجلسی، ۱۴۰۵ ق، ج ۸۹، ص ۹۰).

تذکار این نکته ضروری است که مقصود از ناطقیت و قابل فهم بودن قرآن نه همه آیات که آیات نص و ظاهر آن است و گرنه قرآن مشتمل بر متشابهات و لایه‌های درونی مختلفی است که فهم آن اختصاص به امامان و بعض دیگر دارد.

۲.۲. روایات دال بر ارجاع مردم به قرآن و شاخص بودن آن

در بحث اعتبار سندی قرآن ذکر شد که روایات متعدد با دلالت مختلف مثل روایات دال بر ارجاع مردم به قرآن و توصیف قرآن به شاخص حقیقت افزون بر ابطال تحریف، حجیت ذاتی دلالی قرآن و نقض ادعای ابهام دلالی آن را رد می‌کند که توضیحش گذشت.

۳. رویکرد عقلی

با تقریرات مختلف می‌توان با تمسک به عقل، ناطقیت و دلالت ذاتی قرآن را ثابت کرد که اشاره می‌شود.

۱.۳. اثبات زبان شناختاری قرآن با مبانی و قواعد زبان شناختی و سیره عقلا

پاسخ این دلیل به مباحث زبان شناختی خصوصاً زبان دینی بر می‌گردد. در جای خود ثابت شده که در زبان عرف یک سری مبانی و قواعد زبانی و لفظی و عقلی چون:

اصالت حقیقت، اصالت عدم قرینه، اصالت ظهور، اصالت عموم و اطلاق، جاری و حاکم است که عرف بدان ملتزم اند و سیره عقلا نیز آن را مراعات، حجت و معتبر می‌انگارند. از آن جا که زبان دین و قرآن نخست به مخاطب عوام نازل شده است و پیامبران مامور بوده آن را بعینه به مردم ابلاغ کنند، در واقع مخاطب اصلی کتب آسمانی و قرآن عرف و عوام هستند. لازمه آن این است زبان آن نیز برای مردمان قابل فهم و شناخت باشد و گر نه نقض غرض لازم می‌آید.

زبان دین با توجه به قواعد و اصولی چون: اصالت حقیقت، اصالت عدم قرینه، اصالت ظهور، اصالت عموم و اطلاق، همچون سایر زبان‌ها شناختاری است تا هم پیامبران بتوانند آن را در قالب گزاره‌های مخاطب (مردم) فهم تبیین کنند و مخاطب هم آن را بفهمند. به این نکته ظریف خود قرآن تصریح داشته است. «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِبَلِّغِنا قَوْلِهِ لِلْبَشَرِ أَهْلِهِمْ»، (ابراهیم: ۴).

از این آیه روشن می‌شود که قرآن سیره عقلا در فهم زبان عرف و دین و اخذ و احتجاج بدان را به رسمیت شناخته است و مقابل آن را (التزام به ابهام و غیر قابل شناختاری بودن زبان قرآن) مردود انگاشته است.

۲.۳. نفی دلالت ذاتی قرآن، ناسازگار با فلسفه بعث

در جای خود روشن شده است که شریعت برای هدایت و سعادت دنیوی و اخروی انسان نازل شده است. روشن است که تأمین غایت فوق در گرو امکان رساندن پیام شریعت به مخاطبان و فهم و درک پیام مزبور، نهفته است. به دیگر سخن، خداوند وقتی می‌تواند به غایت خویش از نزول شریعت نایل آید و پیامبری وقتی می‌تواند ادعای کامیابی در مسئولیت الهی خود را نمایند که پیام آسمانی «وحی» در سطحی باشد که برای مخاطبان قابل فهم و شناخت باشد. و گر نه یعنی در صورت صامت و گنگ بودن آخرین کتاب آسمانی ارتباط آسمان با زمین قطع خواهد شد و ارسال رسل و انزال شرایع عبث و لغو خواهد بود. و چون فرستنده کتاب‌های آسمانی خدای عالم و حکیم است، «وَإِنَّكَ لَلْقَائِي الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ عَلِيمٍ» (نمل: ۶؛ هود: ۱). از او چنین فعل عبثی صادر نمی‌شود. پس آیات قرآن ناطق است.

۳.۳. لازمه نفی حجیت ذاتی قرآن، انکار حجیت روایات

حجیت و اعتبار سنت (روایات نبوی و ولوی) با قرآن تبیین و اثبات می شود، حال اگر حجیت ظواهر قرآن با روایات تبیین و اثبات شود، مستلزم دور خواهد بود. به دیگر سخن، نخست باید حجیت سنت از طریق قرآن یا عقل باید ثابت گردد، و این اثبات بنابر مبنای اخباریون (اختصاص فهم قرآن به ائمه و عدم حجیت قرآن برای دیگران) ناممکن است. به تعبیر برخی از معاصران:

« پشتوانه حجیت روایات معصومین (علیهم السلام)، قرآن کریم است. پس متوقف بودن حجیت ظواهر الفاظ قرآن کریم بر روایات مستلزم دور است و استحاله دور بدیهی است؛ چنانکه اگر اساس قرآن تَعْمِیه و رَمَز بین خدا و پیامبر (ص) باشد و دسترسی به مطالب آن مقدور دیگران نباشد، نمی تواند میزان عَرَضه و معیار ارزیابی احادیث قرار گیرد؛ زیرا معما هیچ گونه پیام و داوری ندارد تا ترازوی سنجش احادیث قرار گیرد. پس آنچه در این خصوص از اخباری رسیده است یا محذور دور را به همراه دارد یا محذور لزوم عَرَضه بر معما را و هر دو محال»، (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۸۸).

۴.۳. نفی حجیت ذاتی قرآن، ناسازگار با جاودانگی و خاتمیت آن

لازمه ادعای فوق تعطیلی و به فراموشی سپردن آخرین اصل وحی و کلام الهی - به استثناء وجود روایات مفسر - است؛ در حالی که قرآن حکم اعجاز و راز جاودانگی شریعت اسلام را دارد. تعطیلی و عدم حجیت ذاتی و استقلال آن با اصل نزول و جاودانگی قرآن تهافت دارد.

نتیجه گیری

جایگاه قرآن کریم به عنوان اولین و مهم ترین منبع وحی و دین و تفسیر دینی از اصول اولیه و بدیهی آیین مقدس اسلام است که اعتبار چنین جایگاهی در گرو اثبات دو اصل «یقینی بودن صدور و دلالت قرآن» است که اکثریت قریب به اتفاق اندیشوران مسلمان در باره اصالت سندی و عدم تحریف آن قطع داشته و تردیدی در آن ندارند، اما در طول تاریخ اندکی از اندیشوران اعم از اهل سنت و تشیع در باره قرآن مدعی تحریف شده اند که در تشیع برخی از اخباریون و در طول آن ها بعضی از مکتب تفکیکی ها مدعی وجود تحریف از نوع حذف شده اند. در این مقاله بعد از گزارش مدعیات و ادله آنان با سه رویکرد قرآنی، روایی و عقلی خلاف آن اثبات شد.

اصل دوم در ایفای نقش قرآن در ابلاغ وحی و تفسیر دین به اعتبار دلالت ذاتی آن مربوط می شود که در اعتبار آن برخی از جمله اخباریون و تفکیکی ها تردید یا جرح وارد کرده اند و معتقدند دلالت قرآن بدون روایات تام و حجت نیست. نویسنده در محور دوم مقاله بعد از ذکر و تحلیل ادله مدعیان فوق به ارزیابی و نقد آن پرداخته است و ثابت نمود که ادله مختلف اعم از آیات، روایات و عقل بر اعتبار دلالت ذاتی قرآن بدون ضمّ قراین خارجی دلالت می کنند.

فهرست منابع

۱. استر آبادی، محمد امین، الفوائد المدینه، با تحقیق رحمة الله رحمتی اراکی، موسسه انتشارات اسلامی، به ضمیمه الشواهد المکیه سید نورالدین العاملی، قم، ۱۴۲۴ق
۲. اصفهانی، میرزای مهدی، الاصول الوسیط، نسخه خطی علی اکبر صدرزاده، بی تا
۳. اصفهانی، میرزای مهدی، ابواب الهدی، موسسه معارف اهل البیت، قم، ۱۴۳۸ق
۴. اصفهانی، میرزای مهدی، تقریرات، به قلم شیخ محمود حلبی، کتابخانه آستان قدس رضوی، شماره عمومی: ۱۲۴۵، مشهد، بی تا
۵. اصفهانی، میرزای مهدی، رسائل شناخت قرآن، تحقیق: حسین مفید، تهران: مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر، ۱۳۸۸
۶. اصفهانی، میرزای مهدی، مصباح الهدی، نسخه نجفی یزدی، ۱۴۰۵ق
۷. اصفهانی، میرزای مهدی، معارف القرآن، موسسه معارف اهل البیت، قم، ۱۳۹۵
۸. اندیشه نامه میرزا مهدی اصفهانی، تحقیق و نشر موسسه معارف اهل بیت، حجیت ظواهر از منظر میرزا مهدی اصفهانی، قم، ۱۳۹۶
۹. بحرانی، یوسف بن احمد، الدرر النجفیة من الملتقطات الیوسفیة، دار المصطفی لإحیاء التراث، بیروت، ۱۴۲۳ق
۱۰. برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، دار الکتب الإسلامیة قم، ۱۳۷۱ ق
۱۱. تهرانی، میرزا جواد، میزان المطالب، موسسه در راه حق، قم، ۱۳۷۴
۱۲. طبرسی، احمد، الاحتجاج، نشر مرتضی، مشهد، ۱۴۰۳ق
۱۳. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر تسنیم، ج ۱، نشر اسراء، قم، ۱۳۷۹.
۱۴. حکیمی، محمد رضا، پیام جاودانه، قم، نشر دلیل ما، ۱۳۸۲
۱۵. حکیمی، محمد رضا، عقلانیت جعفری، انتشارات دلیل ما، قم، ۱۳۹۰
۱۶. حکیمی، محمد رضا، مکتب تفکیک، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۷.
۱۷. حکیمی، محمود، پیام جاودانه، قم، دلیل ما، ۱۳۸۲
۱۸. سیدان، سید جعفر، بحثی پیرامون مسئله ای از معاد، گردآورده: مهدی مروارید، مشهد، ولایت، ۱۳۸۱
۱۹. صدر المتألهین، محمد، شرح اصول الکافی، با تصحیح محمد خواجوی، مؤسسه مطالعات و

- تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۷.
۲۰. عاملی، شیخ حرّ، الفوائد الطوسیه، بی نا، تهران، ۱۳۶۱.
۲۱. مجلسی، محمد باقر، بحار، مؤسسة الوفاء، بیروت ۱۴۰۳ق.
۲۲. مفید، حسن، آیا میرزای اصفهانی اخباری است، مندرج در: اندیشه نامه میرزای اصفهانی، موسسه معارف اهل بیت، قم، ۱۳۹۶.
۲۳. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسه اعلمی، بیروت، ۱۴۱۷ق.
۲۴. طباطبایی، سید محمد حسین، شیعه در اسلام، انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۶۲.
۲۵. طریحی، فخر الدین، مجمع البحرین، نشر مرتضوی، تهران، ۱۴۱۶ق.
۲۶. قزوینی، شیخ مجتبی، بیان الفرقان، با مقدمه محمد رضا حکیمی، نشر حدیث امروز، قزوین، ۱۳۹۳.
۲۷. کلینی، الکافی، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۵.
۲۸. مروارید، حسنعلی، تنبیهات حول المبدأ و المعاد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۴۱۸ق.
۲۹. مروارید، حسنعلی، ملاحظاتی پیرامون مبدأ و معاد، ترجمه حمید رضا آذیر، تهران، رایزن، ۱۳۷۸ش.
۳۰. ملکی میانجی، محمد باقر، توحید الامامیه، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۳ش.
۳۱. ملکی میانجی، محمد باقر، ترجمه توحید الامامیه. ترجمه: محمد بیابانی اسکویی - سید بهلول سجادی، تهران: نیا، ۱۳۷۸ش.
۳۲. ملکی میانجی، مناہج البیان فی تفسیر القرآن، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۵.
۳۳. نمازی شاهرودی، علی، مستدرک سفینه البحار، تحقیق: حسن نمازی شاهرودی، قم: موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۸ق.
۳۴. میرعبداللہی، سید باقر و محمدی، علی پور، ضمیمه نشریه‌ی همشهری خردنامه، با عنوان «نگاهی به مکتب تفکیک»، تهران، ۱۳۸۴.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۶۳ - ۲۴۷

معنای زندگی از نگاه اسلام و پیوند آن با سبک زندگی

مرتضی سمنون^۲

زری پیشگر^۱

عنایت اله شریفی^۴

سیدمحمداسماعیل سیدهاشمی^۳

چکیده

«آیا زندگی دارای معناست؟ معنای زندگی چیست؟» سؤال از معنای زندگی تاریخچه‌ای به طول دوران زندگی انسان دارا می‌باشد. از مهمترین معانی در عبارت "معنای زندگی" که در ادیان ابراهیمی به آن معتقد می‌باشند، معنای زندگی عبارت اخیری هدف زندگی است. سوال بعدی آن است که آیا انسان‌ها در زندگی خود معنا را ایجاد می‌کنند؟ و یا معنای نفی موجود است و باید توسط انسان کشف شود؟ در صورت اول معنای زندگی امری جعلی می‌شود و در صورت دیگر امری حقیقی می‌باشد. ادیان الهی با محکم‌ترین پاسخ‌ها بهترین وسیله برای نجات انسان‌ها از سرگردانی و پوچی در زندگی می‌باشند. در این پژوهش نظر مختار آن است که زندگی با شناخت خدا و ارتباط با او معنادار می‌شود. با مشخص شدن معنا در زندگی نوبت به انتخاب شیوه و نوع رفتارها و اهداف در زندگی می‌رسد. پیوند و ارتباط محکمی میان معنا و سبک زندگی موجود می‌باشد. در این باره نظر برخی از اندیشمندان را آورده ایم.

واژگان کلیدی

معنا، زندگی، معنای زندگی، هدف، کشف، جعل، سبک، دین.

۱. دانشجوی دکترا، دانشگاه شهیدبهبشتی، دانشکده الهیات و ادیان.

Email: zzpishgar90@gmail.com

۲. استادیار، دانشگاه شهیدبهبشتی، دانشکده الهیات و ادیان.

Email: m-semnoon@sbu.ac.ir

۳. استادیار، دانشگاه شهیدبهبشتی، دانشکده الهیات و ادیان.

Email: m-hashemy@sbu.ac.ir

۴. دانشیار، دانشگاه علامه طباطبائی، دانشکده الهیات.

Email: enayat.sharifi@yahoo.com

طرح مسأله

گرچه مسأله معنای زندگی در طول تاریخ بشری مطرح بوده است، بخصوص در موقعیت‌هایی که آدمی در مشکلات زندگی گرفتار می‌شود و به دنبال راه حلی که او را نجات دهد می‌باشد. لیکن این مسأله در طی دو قرن و نیم اخیر به عنوان یکی از معضلات جامعه بشری بخصوص در غرب مطرح می‌شود. پس از ظهور علم جدید رفته رفته جای بر معناداری و هدف‌داری زندگی تنگ شد و انسان مدرن از سویی در برابر خود علم تجربی را می‌دید که با عظمت و شکوهی بی‌مانند، بالهائش را بر فراز عالم معرفت و زوایای کوچک و بزرگ زندگی آدمی گشوده است. و از دیگر سو شاهد زوال مبانی معرفت‌شناسی کهن بود. فیلسوفان جدید برای گشودن راز این معنا هر یک به راهی رفته‌اند و از منظری خاص به مسأله نگریسته‌اند. پرسش از «معنای زندگی» در فرهنگ دینی به صورت کاملاً برجسته و مرتبط با هدف بعثت انبیاء، اغراض خلقت الهی و همراه با تبیین غایت شناختی هستی و آفرینش به خصوص خلقت انسان مطرح بوده است ادیان نوعاً پس از آن که ماهیت ارزش والا را به ما قبولانند، به طرح نظریه‌ای در باب ماهیت بشر می‌پردازند، و با روشنگری نسبت به آغاز و پایان زندگی، معنا داری را به زندگی انسان می‌بخشند. آن چه ما در این مقاله به عنوان نظر مختار پذیرفته/یم، رویکرد فرا طبیعت‌گرایی است. در این دیدگاه معنای زندگی که به تعبیر متون مقدس "الله تبارک و تعالی" است به عنوان حقیقی‌ترین امر، حاکم بر زندگی است و انسان با کسب معرفت به او می‌تواند معنای واقعی زندگی خویش را تحقق ببخشد. سبک زندگی از منظر اسلامی مفهومی بنیادی و تمدن‌ساز شمرده می‌شود. زیرا از دغدغه‌های اصیل و متعالی نشأت می‌گیرد که در بنیادی‌ترین لایه‌های هستی انسان ریشه دارد. به این صورت نسبت و ارتباط مستقیمی میان معنای زندگی و نوع سبک و شیوه زندگی برقرار می‌شود. معنای زندگی هر چه و هر که باشد متناسب با آن تمام رفتارها، و اهداف انسانی تعیین و مشخص می‌شوند. در پیوند معنای زندگی با سبک زندگی از نظرات سه تن از اندیشمندان اسلامی و اگزستانسیالیستی بهره گرفته ایم.

پیشینه

معنای زندگی در دو قرن ونیم اخیر برای طیف گسترده ای از انسان ها در مغرب زمین به یک مساله تبدیل شده است از این رو، فیلسوفان، الاهی دانان، روان شناسان و عالمان تعلیم و تربیت در غرب متناسب با رویکرد خویش بدان پرداخته اند. از جمله فیلسوفان اگزیستانسیالیستی در این باره بررسی های گسترده ای انجام داده اند. قابل ذکر است در جوامع دینی شاید معنای زندگی آن گونه که در غرب بصورت یک مساله مطرح شده است، مطرح نباشد و این به دلیل آموزه های دینی و الهی است که مسیر و منتهای زندگی را مشخص می گرداند، لیکن شاید بگوییم مطرح شدن معنای زندگی در چنین فضایی موجب آگاهی و تثبیت بیشتر باورهای مربوطه در اندیشه ها شود.

معناشناسی «معنای زندگی»

از جمله مهمترین معانی در عبارت "معنای زندگی" چیست؟ عبارتند از:

الف) هدف

یکی از مهم ترین معانی «معنای زندگی» که هم فیلسوفان تحلیلی و هم الاهی دانان ادیان ابراهیمی بر شمرده اند به معنای «هدف» می باشد. اگر «معنای زندگی» را به معنای «هدف زندگی» گرفتیم، بدین معناست که زندگی دارای چه هدفی است؟ (بیات، ۵۴، ۱۳۹۰)

ب) ارزش

ارزش، اعتبار و اهمیت، یکی از معانی مهم «معنا» در عرف و شاید مهم ترین معنای «معنا» در ترکیب اضافی «معنای زندگی» است. اشخاص و اشیای مقدس، طبیعت، آثار هنری، مکتوب و غیره، سنت ها، فرهنگ ها، انسان های دیگر، نهادها، نظریه های علمی و حتی وسایل فنی از زمره امور ارزش مندی هستند که هر فرد انسانی با ارتباط با آنها می تواند به زندگی خویش ارزش بخشد. طبق این معنا از «ارزش» پرسش از معنای زندگی، بدین معناست که آیا در این جهان چنین ارزشی وجود دارد تا به زندگی انسان ها معنا دهد؟ و اگر وجود دارد، چیست؟ (همان، ۵۷)

ج) کارکرد

«کارکرد» یکی دیگر از معانی «معنا» است که با معنای «هدف» ارتباط تنگاتنگی دارد. پرسش از کارکرد یک چیز به معنای پرسش از نقش و فایده‌ای است که آن چیز در تحقق هدف و برنامه یک مجموعه بزرگ‌تر از خویش، برعهده دارد. در واقع، معنای «کارکرد» مسبوق به معنای «هدف» است و لذا بدون هدف زندگی نمی‌توان از کارکرد زندگی سخن گفت. لذا عبارت معنای زندگی چیست؟ یعنی آیا زندگی دارای فایده است؟ در نظریه‌های مربوط به «معنای زندگی»^۱ در غرب «معنا» در بیشتر موارد، معادل ارزش^۲ سپس «هدف»^۳ و سرانجام «کارکرد»^۴ یا «نقش» به کار رفته است. معنای «هدف» یکی از مهم‌ترین معانی است که هم فیلسوفان تحلیلی و هم الاهی‌دانان ادیان ابراهیمی برای معنای زندگی شمرده‌اند (همان، ۵۶، ۱۳۹۰).

تحلیل مفهومی معنای زندگی

پیش از بیان هر گونه پاسخ به سؤال «معنای زندگی چیست» به تحلیل خود سؤال می‌پردازیم. در این سؤال دو مفهوم «زندگی» و «معنا» مورد سؤال قرار گرفته‌اند: مفهوم زندگی، ناظر به امری ملموس و عینی است، هر یک از ما انسانها دائماً با آن تا لحظه مرگ سر و کار داریم. درباره این مفهوم توجه به نکاتی ضروری می‌باشد:

الف) در این بحث تنها زندگی انسان مورد نظر می‌باشد.

ب) زندگی با تمام جوانب آن مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

ج) فرض این پرسش مبتنی بر مختار بودن انسان است.

د) در این بحث «کل فرایند زندگی» از تولد تا مرگ و پس از آن، مورد سؤال قرار می‌گیرد، بدین ترتیب اگر کل زندگی معنادار یا بی‌معنا باشد، اجزای نیز تابع کل خواهد بود.

ه) از آنجایی که زندگی انسانی زیر مجموعه‌ای است از کل نظام عالم هستی، این سؤال در باره این مجموعه تکرار می‌شود. بدین معنا که آیا عالم هستی معنا دار است؟

- 1 . The Meaning of life
- 2 . Value
- 3 . Aim
- 4 . Function

هر گونه پاسخ به این سوال "آیا زندگی انسانی معنا دار است؟" پاسخ در مورد کل عالم هستی نیز هست. چرا که زندگی انسان جزئی از این کل و وابسته به آن می باشد. (مک کواری، ۱۷۹، ۱۳۷۶). به نظر می رسد که ما به هنگام اسناد «معنا» به زندگی، اندکی از معنای اولیه آن به هنگام استناد به واژه ها، جملات و کلمات فراتر می رویم، «معنای زندگی» به این معنا امری متعالی است که در قلمروی بیرون از فرایند زندگی قرار دارد و زندگی وسیله ای یا زمینه ای برای رسیدن به آن است و آن مطلوب نهایی و بالذات، همان چیزی است که به زندگی معنا می بخشد. در باب تحلیل و تبیین دقیق واژه «معنا» در کاربرد «زندگی معنادار» توجه به نکات زیر ضروری می نماید که مهمترین آنها عبارت است از:

۱. در تحلیل «زندگی معنادار» باید به تمام سطوح و جهات منطقی، عقلانی، روان شناختی و وجودی این نوع از زندگی توجه کنیم.

۲. هر تعریفی از معناداری زندگی و ملاک معناداری، بر یک سلسله پیش فرض ها در باب انسان و جهان، فلسفه هستی، ملاک سعادت و امور بسیار دیگری از این قبیل استوار است.

۳. باید بین آن زندگی ای که در واقع معنادار است و آن نوعی زندگی ای که شخص آن را معنادار می داند، و در واقع تهی از معناست، تفکیک کنیم. (معنای معنای زندگی، ۱۳۸۶)

رویکردهای معنای زندگی

هر گونه نظریه ای در باب معنای زندگی تابع نوع رویکردی است که یک نظریه پرداز به معنای زندگی دارد. در باب معنای زندگی سه رویکرد عمده موجود می باشد:

(۱) طبیعت گرایی (۲) فراطبیعت گرایی (۳) ناطبیعت گرایی

در رویکرد «طبیعت گرا» باور بر این است که شرایط لازم و کافی برای کسب معنای زندگی در همین جهان مادی یا به بیان دیگر، جهانی که با علوم بشری می توان آن را شناخت، فراهم است. بدین بیان که در این عالم مادی ارزش هایی موجود است که انسان با ارتباط با آن ها می تواند به زندگی خویش معنا ببخشد.

در مقابل، در رویکرد فراطبیعت گرا باور بر این است که وجود موجود یا عالمی فراتر

از عالم طبیعت برای تحقق یک زندگی معنادار لازم است این رویکرد بیشتر مورد نظر ادیان الهی و فیلسوفانی قرار می‌گیرد که به آموزه‌های دینی همچون باور به وجود خدا و زندگی اخروی معتقد هستند، قایلین به این نظریه باور به وجود خدا و جاودانگی زندگی انسان را از مهمترین شرط معناداری زندگی می‌دانند.

رویکرد «ناطبیعت‌گرا» نظر بر این است که برای کسب معنای زندگی نه نیازی به قابلیت‌ها و امکانات این جهان مادی است و نه نیازی به عالمی وراء عالم مادی، بلکه به مدد یک سلسله اصول یا پیش فرض‌های صرفاً عقلی مانند اصول اولیه اخلاقی، می‌توان زندگی را معنادار کرد. (دین و معنای زندگی در فلسفه تحلیلی، ۱۳۹۰؛ ۱۲۱)

اهمیت سوال "معنای زندگی"

ارتباط مستقیم و نزدیکی میان انسان شناختی و معنای زندگی وجود دارد. شاید بتوانیم بگوییم از مهمترین معانی برای "معنای زندگی" همان "هدف" و "مقصود زندگی" می‌باشد. هدف زندگی برای انسان به عنوان موجودی صاحب اندیشه و مختار مطرح می‌شود. انسان‌ها متناسب با نوع نگرش نسبت به خویشتن همچنین جهانی که در آن زندگی می‌کنند و سرنوشت و پایان زندگی خود دارای اهداف متعددی می‌باشند. بطور کلی می‌توان دو دیدگاه را در این باره مطرح کنیم. ۱- دیدگاه مادی ۲- دیدگاه الهی

در دیدگاه مادی انسان موجودی صرفاً جسمانی است. دارای آفرینشی اتفاقی، موجودی مستقل و رها شده به خود است و در آخر نابودی و مرگ سرنوشت محتوم آدمی را رقم می‌زند. پیامدهای این گونه نگرش نسبت به انسان عبارتند از: سود انگاری، اصالت لذت مادی، نفی هر گونه ارزش اخلاقی، فضایل و کمالات معنوی و سعادت جاودانی می‌باشد. معنای زندگی در چنین اندیشه‌ای متأثر از ویژگی‌هایی است که برای انسان در نظر گرفته می‌شود. هدف و مقصود زندگی در این نوع نگرش برآورده ساختن تمام امیال و خواسته‌های جسمانی انسانی می‌باشد. در واقع چنین دیدگاهی متناسب با رویکرد طبیعت‌گرایی است.

در مقابل این نگرش، نگرش الهی قرار دارد. در این دیدگاه انسان معجونی از جسم خاکی همراه با روح ملکوتی است. آغاز و منشا وجودی او خداست، کاملاً وابسته و

نیازمند به خداست و به گفته قرآن کریم: "یا ایها الناس انتم الفقرا الی الله و الله هو الغنی الحمید" (فاطر / ۱۵). در این اندیشه آفرینش و خلقت انسان دارای هدف و غایتی حکیمانه بوده است. در این دیدگاه "معنای زندگی" و "زندگی معنادار" آن گاه محقق خواهد شد که انسان به مطلوب و معبود حقیقی خویش معرفت پیدا کند و در زندگی خویش مسیر عبودیت و بندگی را دنبال کند. در اهمیت معنای زندگی، ملاصدرا روایتی را از امام علی (ع) نقل می کند که حضرت فرمودند: «رحم الله امرءاً اعد لنفسه و استعد لرمسه و علم من این و فی این و الی این» (شیرازی، ج ۱، ۲۱، ۱۴۱۹) رحمت خدا شامل کسی است که فهمیده چرا زندگی می کند و چگونه باید زندگی کند، رحمت خدا یعنی سعادت مند شدن، یعنی شناخت هدف واقعی زندگی همان گونه که شایسته مقام انسانی است.^۱

کشف یا جعل معنای زندگی

از مباحثی که در باره معنای زندگی قابل طرح است این که آیا معنای زندگی امری کشفی است یا جعلی؟ با این بیان که اگر معنای زندگی امری واقعی باشد پس لازمه معنا دار شدن زندگی ما انسان ها آن است که آن را کشف کنیم. اما اگر امری واقعی نیست از آن جایی که انسان زندگی بایستی به گونه ای معنا دار شود، لذا ما خود معنا را ایجاد می کنیم، یعنی معنای زندگی بدین صورت امری جعلی خواهد شد. مطابق با رویکرد های مختلفی که در این باره بیان شد، چنین بدست می آید، مطابق با دیدگاه طبیعت گرایان انسان آن گاه می تواند زندگی معناداری داشته باشد که به امیال و خواسته های جسمانی و مادی خویش نایل شود. بدین معنا هر فرد در طول دوران زندگی خویش چون اهداف متفاوتی دارد با دست یافتن به آنها زندگی خویش را معنا دار می سازد. لیکن روح کمال گرایی او بعد از مدتی کوتاه، خواهان امری برتر می شود. نتیجه آن چه که قبلاً محبوب و مطلوب انسان می بود برایش امری یکنواخت می شود. داستان چنین انسانی داستان تشنه ی است که دنبال آب می گردد هر دم از دور سرابی می بیند شتابان به سوی او می رود لیکن بعد از مدتی بیدار می شود که مطلوب چیزی دیگر است. ویژگی تغییر و دگرگونی در

۱. معنا و هدف زندگی از دیدگاه صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۰، پژوهش های اخلاقی، شماره ۵.

مطلوب، نشانه‌ای بر جعلی بودن و ساختگی بودن آن نیز می‌باشد. چرا که امر حقیقی از ثبات برخوردار است. اما مطابق با دیدگاه "فراطبیعت‌گرایان" معنای زندگی امری واقعی است و فی‌نفسه وجود دارد. منتها مهمترین شرط تحقق آن این است که انسان به مرحله شناخت و درک آن حقیقت وجودی برسد و با تلاش و ایجاد ارتباط با آن حقیقت، معنا را در زندگی خویش بیابد. در این صورت گفته می‌شود معنای زندگی امری کشفی و یافتنی است. یکی از ویژگی‌های مطلوب و مقصود نهایی که در سایه آن زندگی معنا دار می‌شود، آن است که مطلوب و هدف واقعی در این طریق مصداق‌های متعددی ندارد و با گذشت زمان دچار کهنگی و یکنواختی نمی‌شود. وقتی آدمی به این مرحله دست یافت آن‌گاه همه امور زندگی به عنوان وسیله و مقدمه برای رسیدن به مطلوب نهایی قرار می‌گیرد. "ان الصلواتی و نسکی و محیای و مماتی لله رب العالمین" (انعام، ۱۶۲). در این باره از بیانات حکیم ملاصدرا بهره می‌بریم. ایشان دلیل این که چرا برخی انسان‌ها نمی‌توانند به معنای حقیقی زندگی دست یابند معتقد است که: عقل انسان به عنوان مهمترین ویژگی انسانی به دو بخش عقل نظری و عقل عملی تقسیم می‌شود. مهمترین کارکرد عقل نظری ادراک و معرفت نسبت به امور وجودی می‌باشد و اما عقل عملی مهمترین وظیفه آن به کار بستن آن معلومات می‌باشد. (اسفار، ج ۸، ۱۳۰، ۱۴۱۹)

به نظر ملاصدرا انسان ترکیبی است از دو بعد جسمانی و روحانی، این دو امر متقابل در انسان متحد شده‌اند و بدین ترتیب انسان مجمع طبیعت و ماوراء آن است. تدبیر عقل هر دو قلمرو جسم و روح را شامل می‌شود. حاصل عقل نظری، معرفت است و حاصل عقل عملی، اختیار عمل خیر است، کار عقل کشف واقع می‌باشد. وی معتقد است که آدمی دارای قوای مختلفی است اگر هر قوه در حد و مرز خویش قرار نگیرد و از جایگاه خویش تخطی کند حاکمیت قوه ناطقه بخوبی انجام نمی‌شود نتیجه چنین بی‌نظمی جهالت و خطا خواهد بود. اثر مستقیم این چنین وضعیتی در بین قوای نفس، تشخیص نادرست و جهالت در تمام امور زندگی است. قرآن کریم در ارتباط با این دسته انسان‌ها می‌فرماید: «یعلمون ظهراً من الحیوة الدنیا و هم عن الآخرة هم غافلون» (روم/۷) آنها کسانی هستند که از دنیا ظاهر آن را می‌فهمند و نسبت به باطن آن که آخرت است شناختی ندارند.

(شیرازی، ۱۶۳، ۱۳۸۱) باتوجه به این که ملاصدرا معتقد است که هریک از افراد انسانی دارای مراتب وجودی مختلفی می باشند و هر گروه به تناسب مرتبه خویش می اندیشد، از این رو کسی که در مرتبه حسی قرار گرفته آنچه قابل درک وی است، صرفاً امری محسوس است و فراتر از آن رانمی خواهد، آنها زندگی معنادار را در رسیدن به این گونه مطلوبات خلاصه می کنند. ملاصدرا آیه "زین للناس حب الشهوات" (آل عمران/۱۴) را ناظر به آیه شریفه "یعلمون ظهراً من الحیوه الدنیا وهم عن الاخره هم غافلون" (روم/۷) (شیرازی، ۱۳۷، ۱۳۸۷) و به همین ترتیب هدف زندگی برای اهل خیال را نیز به اموری چون شهرت، مقام و اموری شبیه به اینها خلاصه می کند. تنها گروهی که به مرتبه شناخت عقلی رسیده اند می توانند به معنای حقیقی زندگی برسند. نتیجه آن که کسانی که در دو مرتبه حسی و خیالی هستند به حقیقت معنای زندگی راه نمی یابند، چرا که آنها قادر به شناخت در مرتبه عقلی که مرتبه درک واقع است نایل نشدند. و بدین گونه است که معنای زندگی امری جعلی و غیر واقعی می شود. (شیرازی، ج ۹، ۱۴۱۹، ۷)

بنابراین در دیدگاه ملاصدرا، معنای واقعی زندگی، امری کشفی است اما اگر انسان در تنگنای حس، اوهام و خیالات باشد به جعل معنای زندگی دست می زند تا از ورطه پوچی خود را نجات دهد.

جایگاه دین در معنابخشی به زندگی پرسش از «معنای زندگی» در فرهنگ دینی به صورتی کاملاً برجسته و مرتبط با هدف بعثت انبیاء، اغراض خلقت الهی و همراه با تبیین غایت شناختی هستی و آفرینش به خصوص خلقت انسان مطرح بوده است. بدین روی، نیاز انسان به دین از جهت کارکرد «معنابخشی» و «واقع نمایی حیات» امری ضروری است. بررسی کارکردهای دین در طول تاریخ نمایانگر آن است که متدینان در نهایت با آرامش و سکون و نشاط بیشتری ادامه حیات داده و از یأس و افسردگی و اضطراب فاصله دارند. پس بین «معناداری» زندگی و دین ارتباط محکمی برقرار است. نیاز درونی و روانی آدمی، حس کنجکاو و پرسش‌هایی که با بلوغ فکری در او آشکار می شود دائماً او را مورد سؤال قرار می دهد. سؤالاتی چون: مبدأ آفرینش، فلسفه خلقت و غایت آن و دیگر فرجام زندگی، از جانب دیگر درد و اندوهی درونی انسان را رها نمی کند و آن میل و کشش

نهادینه شده در قلب هر انسانی است و آن چیزی نیست جز غریزه «بی‌نهایت طلبی». (الیاده، ۱۳۷۵، ۱۳۰)

در دوره معاصر نیز این رهیافت مورد اهتمام فیلسوفان اگزیستانسیالیستی قرار گرفته است. «سورن کی‌یر کگارد»^۱ چنین مسئله و دغدغه‌ای (بنا به گزارش پایکین و استرول) دارد: «مقصود اصلی حیات چیست؟ به هستی انسانی چه معنایی میتوان داد؟ غایت رویدادهای انسانی چیست؟» «کی‌یر کگارد» در آثار ادبی خود کوشید از زندگی انسان تصویری پوچ و عبث، غمگین، دل‌خراش و بی‌معنا ارائه دهد. انسان بنفسه قابل و مستعد وصول به معرفت یقینی نیست. او معتقد بود تنها ایمان است که می‌تواند انسان را از این وضع و حالت غم‌انگیز و فاجعه‌آمیز نجات بخشد. و صورتی از رابطه و اتصال میان انسان و خدا برقرار سازد. (پایکین و استرول، ۴۲۰ و ۴۲۳، ۱۳۸۸) در اگزیستانسیالیسم این نکته قابل توجه است که انسان خود را پرتاب شده به این عالم می‌داند، همین امر او را دل‌نگران می‌سازد. سارتر در این باره معتقد است که اگر به غایتی متعهد نباشیم پس حقیقتاً واجد آن غایت نیستیم و نتیجه این که زندگی، خود را به مثابه امری بی‌معنا بر انسان نمایان می‌کند. به همین دلیل آگاهی نسبت به پوچی، خود زاینده دلهره است. (جولیان یانگ، ۳۱۸، ۱۳۹۶) ادیان الهی با پاسخ‌های روشن و امیدوار کننده به زندگی معنا بخشیده و جوانه امیدواری و نشاط را در انسان‌ها بارور می‌سازند و به اصطلاح کتاب زندگی را با «حسن ختام» به پایان می‌رسانند. متکلمان مسلمان از این رویکرد با عنوانی چون «ازلة الخوف» در بحث نبوت یاد کرده‌اند و آن را از فواید دین برشمرده‌اند. «البعثه لاشتمالها علی فواید کازالة الخوف» (طوسی، ۱۳۳۵، ۲۷۱)

پیوند معنا و سبک زندگی

همان‌گونه که بیان شد پیوند و ارتباط نزدیکی میان انسان‌شناسی و معنای زندگی برقرار است. بعد از شناسایی معنا در زندگی صرف نظر از این که آن را امری کشفی و یا جعلی بدانیم، اینک تمام تلاش انسان متوجه تهیه مقدمات و اموری است که نیل به معنا را امکان‌پذیر سازد. بدین ترتیب تمام تفکرات، تمایلات و رفتارهای انسانی در مسیر و

متناسب با همان هدفی که در سایه آن زندگی معنادار می‌کند جهت‌یابی می‌شود. مهمترین مقدمه در این مسیر پر مشقت، نوع و شیوه خاصی از زندگی است که انسان از میان شیوه‌های مختلف انتخاب می‌کند. بدین ترتیب می‌توان گفت که سبک و شیوه زیستن در هر فرد متناسب با نوع معنایی است که در زندگی مورد نظرش می‌باشد. به قول گیدنز^۱، تحقق زندگی معنادار در گرو وقوع هرم معناست، هرمی که در بالاترین لایه مشتمل بر هدف نهایی بوده و این هدف با گذر از اهداف میانی به صورت افعال و اعمال اختیاری در خارج تحقق می‌یابد. در واقع سبک زندگی، به طور کامل در گرو هدفی است که فرد در زندگی برگزیده است. (گیدنز، آنتونی، ۱۳۸۸، ۱۲۲) وی در این ارتباط معتقد است که هویت هر شخصی نه در رفتار او باید جست‌وجو کرد و نه در واکنش‌های دیگران بلکه در روایت فرد از زندگی نامه خویش بدست می‌آید. وی به برخی از پرسش‌های وجودی که در زندگی انسانی مطرح می‌شود اشاره می‌کند از جمله پرسش‌ها در زمینه وجود وهستی، فنا پذیری و زندگی انسانی، تداوم هویت شخصی می‌باشد که معمولاً از عناصر معرفت‌شناسی وهستی شناختی محسوب می‌شوند. (پیشین، ۸۳)

محققان مسلمان چه به صورت مستقیم و چه به صورت غیرمستقیم ارتباط بین معنا و سبک زندگی را مورد توجه قرار داده‌اند. در این باره شهید بزرگوار محمد باقر صدر معتقد است که مهمترین هدف انسانی که دارای باورهای الهی است، تحقق بالاترین هدف نهایی که همان "خلیفه الهی" است می‌باشد. بدین معنا آدمی باید مسیری متناسب با این مقام و جایگاه را انتخاب کند و هیچ مسیری شایسته و سزاوار این مرتبه نیست جز "عبودیت و بندگی" نسبت به معبود و این شیوه و طریق خاصی از زندگی است که کاملاً متفاوت و گاه متعارض با دیگر سبک‌های زندگی می‌باشد. باطنی کردن این مسیر و تبعیت از دستورات الهی است که بتدریج استعداد های انسانی بارور می‌گردند و در آخر مقام "خلیفه الهی" محقق می‌شود.

شهید صدر با عطف توجه به نقش اساسی معنا و اهداف در شکل دادن به سبک زندگی، سه نوع سبک زندگی را از هم متمایز می‌کند:

۱. نوع اول سبک زندگی: اینگونه سبک نیروی محرک خود را از آرمان‌ها و اهداف سرچشمه گرفته از وضعیت موجود جامعه اخذ می‌کند. بدین معنا که اکثر انسان‌ها در این گونه جوامع در انتخاب اهداف و آرمان‌های خویش، از سبک و شیوه‌های رایج در جامعه تبعیت می‌کنند. شعار این دسته از انسان‌ها "همرنگ جماعت شو" می‌باشد. به اعتقاد شهید صدر این گونه ایدئالها و اهداف همواره تکراری و ملالت‌بار هستند. و هیچ گونه اثری در رشد و تعالی روحی انسانی ندارند. (به نقل سیدمحمدباقر صدر، ۱۳۸۱، ۱۵۳)

۲. نوع دوم سبک زندگی: از دیدگاه شهید بزرگوار صدر گونه‌ای است که می‌توانیم عنوان آن را سبک و شیوه آینده‌نگر بنامیم. در چنین شیوه از زندگی، افراد جامعه دارای معنا و هدفی متعالی و انسانی را انتخاب کرده‌اند و از وضعیت ثابت و یکنواخت جامعه قبلی پا را فرا تر نهاده‌اند. افراد به امید رسیدن به آینده‌ای مطلوب دست به خلاقیت و ابداع می‌زنند لیکن این آینده، آینده‌ای دور نیست و لذا نمی‌تواند افق‌های دور دست آدمی را مشخص سازد، به عبارتی این گام تنها بخشی از راه و مسیر طولانی است که آدمی باید طی کند. مثالی که ایشان آورده‌اند در مورد انسان اروپایی متجدد است که در اوایل عصر رنسانس، آزادی را به عنوان مهمترین هدف و مقصود انسانی معرفی کرد. اگرچه انتخاب آزادی به عنوان هدف، در اصل آرمانی صحیح و مطلوب بود به دلیل محدودیت و نسبی بودن این هدف است که سبک و شیوه زندگی انسان اروپایی نتوانسته است تاکنون سبکی انسان ساز به معنای واقعی باشد و با وجود سبک‌های بظاهر جذاب و فریبنده نتوانسته است آرامش و امنیت روحی که ناشی از دست یافتن به معنای حقیقی زندگی است ایجاد کند. (همان، ص ۱۷۳-۱۷۴)

۳. سومین نوع سبک زندگی: از نظرگاه شهید صدر سبک و شیوه خاصی از زندگی است که براساس معنای واقعی مبتنی می‌باشد. مراد از معنای واقعی زندگی، "ایدآل مطلق" و یا به تعبیر متون دینی "الله تبارک و تعالی" می‌باشد. این سبک حاکی از تبعیت و تسلیم توأم با معرفت و آگاهی انسان‌های با ایمان می‌باشد. مهمترین شاخصه و وجه امتیاز این سبک از دیگر سبک‌ها در همین ویژگی است. در این گونه سبک تمام اهداف، انتخاب‌ها و رفتارها در مسیر خشنودی و رضایت خداوند صورت می‌پذیرد. به عقیده

شهید صدر تنها این گونه مصداق برای معنای زندگی به دلیل نامتناهی بودن، می تواند قلمروی بسیار وسیع برای شکوفایی استعداد های انسانی را فراهم سازد. از طرف دیگر، مسولیت، یکی از مهمترین ویژگی است که در این سبک از زندگی در فرد خدا باور ایجاد می شود که خود دامنه ی وسیعی از زندگی را در بر می گیرد. (پیشین، ۱۹۱-۱۹۲)

در دوره معاصر نیز مسئله «معنای زندگی» مورد اهتمام فیلسوفان اگزیستانسیالیسم قرار گرفته است. «کی یر کگور» علاوه بر آن که متفکری دینی است در قلمرو فلسفه نیز صاحب نظر و مبدع اندیشه اگزیستانسیالیسم محسوب می شود. وی انسان را فاقد هرگونه ماهیت ثابت و هویت از پیش تعیین شده ای می داند. بنابراین از دیدگاه وی انسان امری ساختنی است نه امر موجود و قابل مشاهده، وی یکی از ارکان وجود و مختصات انسان را صیوروت یا «شدن» می شمارد که به طور دائمی و فراگیر جریان دارد. (کاپلستون، ۱۳۷۵، ۳۳۸) کر کگارد وضع اسف باری را برای انسان به تصویر می کشد، او می گوید ما آدمیان در حالت جهل کامل نسبت به شناسایی حقیقی در باره حقیقت عالم و امور آن هستیم و این وضعیت وحشتناکی است که ما در آن قرار گرفته ایم. وی باور دارد که تنها راه نجات انسان ایمان است. وی در تصویری که در کتاب "ترس و لرز" از ابراهیم نبی به عنوان قهرمان ایمان کرده است بخوبی روشن می کند که قهرمان ایمان کسی است که اعمالی را بدون این که دلیل آن را بداند تعبداً به حکم ایمان انجام دهد. لذا راه نجات انسان از این تاریکی جهالت، معتقد بودن و ایمان داشتن به خدای دانند. (کلیات فلسفه، ۱۳۸۸، ۴۲۴). وی سه شکل زندگی را در سه مرحله می گنجاند: ۱. زندگی لذت جویانه ۲. زندگی اخلاقی ۳. زندگی دینی. وی زندگی حسانی (لذت جویانه) را با کودکی و زندگی دینی را با بلوغ کامل پیوند می دهد. او این ادعا را دارد که تنها تا آنجایی که کسی به پایان این صیوروت پیشرفت کند زندگی او حقیقتاً معنا دار می شود. زیرا او معتقد است که بدون معنا ما انسان ها در وضعیت "ناامیدی" کمابیش زندگی می کنیم و بدون پیشرفت به زندگی دینی زندگی های ما ارزش زیستن ندارد. از آن جایی که وی صیوروت را در زندگی انسان لازم و ضروری می داند، معتقد است که در زندگی لذت جویانه که پایین ترین سطح زندگی است، صیوروت تحقق نمی یابد و فرد در همان

سطح ابتدائی هستی خود باقی می‌ماند. در زندگی اخلاقی «صیروت» شروع می‌شود و انسان به سمت اخلاقی شدن گام بر می‌دارد و به اصطلاح، انسانی اخلاقی می‌شود. ولی از آنجایی که این نوع زندگی ناکافی است فرایند «شدن» یا همان صیروت را ناتمام می‌گذارد. اما انسانی که به زندگی دینی روی می‌آورد با جهش ایمان، فرایند شدن را دوباره از سر می‌گیرد.

نوع سوم از سبک زندگی که همان سبک زندگی دینی است شامل مراتبی می‌باشد: در صیروت دینی قدم اول با شناخت خدا طی می‌شود. قدم دوم انتخاب خدا و شروع زندگی دینی است و گام سوم، عمل به وظایف دینی می‌باشد. انسانی که به زندگی دینی روی می‌آورد با جهش ایمان، فرایند شدن را دوباره از سر می‌گیرد. در واقع زندگی دینی صورت متمایز و والاتر وجود در مقایسه با امر اخلاقی است. (فلسفه قاره ای و معنای زندگی، ۱۳۹۶، ۷۵) با بررسی دیدگاه ایت متفکران در پیوند معنا و سبک زندگی می‌توان این برداشت کرد که نقطه اشتراک هر سه دارای رویکرد فراطبیعت‌گرایی هستند و معنا دار شدن زندگی انسانی را در ارتباط انسان با امری ورای طبیعت مادی و جسمانی می‌دانند. حکیم متاله ملاصدرای شیرازی تناسب معنا و سبک زندگی همه انسانها را به مرتبه و درجه وجودی آنها مرتبط می‌کند، وی به سه مرتبه وجودی یعنی "حسی، خیالی، عقلی" قایل است. بدین ترتیب در مرتبه حسی، معنای زندگی امری مادی و محسوس و به تبع آن نوع سبک زندگی خاصی که تمام آمال و آرزوهای انسانی به جسم و ماده خلاصه می‌شود، ایجاد می‌شود. معنا در مرتبه خیالی کمی فراتر از مرتبه قبل می‌باشد و به امری خیالی مانند شهرت، پست و مقام دنیوی تعلق می‌گیرد. در این مرتبه آدمی نوعی از سبک و شیوه ای از زندگی را برمی‌گزیند که به این گونه اهداف نایل می‌شود. وی معتقد است که تنها در مرتبه عقلی است که سبک و شیوه واقعی زندگی محقق می‌شود، آدمی در این مرتبه بدرستی معنای زندگی را دریافته است و متناسب با آن زندگی می‌کند. شهید صدر و کرکگارد هر دو از پایین ترین مرتبه زندگی بقول کرکگارد زندگی لذت جوینانه نام می‌برند که تحقق معنا و مقصود در آن با تحقق آرزوها و خواسته های حسی و دنیایی انجام می‌شود و بنحوی خواسته های خیالی را در زمره همین زندگی محقق می‌دانند. همچنین

هر دو، نوع دوم از سبک زندگی را بنحوی رشد و تعالی در زندگی انسانی قلمداد می کنند. لیکن آن را برای معنادار شدن واقعی زندگی کافی نمی دانند. همچنین هر دو مهمترین شرط تحقق معنای زندگی را در اتصال و ارتباط انسان به خداوند می دانند. انسان در سایه این گونه ارتباط است که سبک و شیوه ی از زندگی را که در تبعیت و تسلیم نسبت به خداوند است برمی گزیند. این نوع از زندگی بقول شهید صدر پویا و باعث انگیزه و امید در انسان ها می شود چنانچه کرکگارد صیوررت انسان را در این مرحله کامل و باعث نجات و آرامش او می داند.

نتیجه گیری

«معنای زندگی از مهمترین پرسش‌هایی است که در طول تاریخ بشری مطرح بوده است. رویکردهای مختلفی در این باره وجود دارد که می‌توان آنها را در سه رویکرد: (۱) طبیعت‌گرائی (۲) فراطبیعت‌گرائی (۳) ناطبیعت‌گرائی قرار داد. در رویکرد طبیعت‌گرائی معنای زندگی وقتی محقق می‌شود که انسان به خواسته‌ها و امیال خویش نایل شود. فراطبیعت‌گرایان معنای زندگی را در امری و رای عالم مادی دنبال می‌کنند و ناطبیعت‌انگاران معتقدند انسان با حاکمیت بخشیدن به اصول اخلاقی در زندگی به زندگیش معنا می‌بخشد. ادیان الهی با تعالیم نجات بخش خود انسان را از سرگردانی و پوچی در زندگی نجات می‌بخشند و معنای زندگی را به کامل‌ترین شکل آن فراروی آدمی قرار می‌دهند. اما علت اختلاف آدمیان در تعیین مصداق معنای زندگی چیست؟ ملاحظه را حکیم بزرگوار اسلامی به این سوال پاسخ گفته است. وی معتقد است هر یک از انسانها به تناسب مرتبه ادراکی خویش معنای زندگی را درک می‌کنند. در واقع می‌توان چنین برداشت کرد که رویکرد طبیعت‌گرائی در پایین‌ترین مرحله ادراکی انسانی قرار گرفته است و به همین ترتیب رویکرد ناطبیعت‌گرائی در مرتبه بالاتر نسبت به رویکرد حسی است. از این رو مدرکات این مرتبه در زمینه ارزشهای انسانی مانند اصول اخلاقی می‌باشد. بالاترین مرتبه ادراکی دقیقا با رویکرد فراطبیعت‌گرائی منطبق می‌شود. مساله دیگر آن که معنای زندگی مطابق با آن چه در متون مقدس می‌باشد، "الله تبارک و تعالی" می‌باشد. تنها در این صورت می‌توان گفت که ما انسان‌ها باید معنای زندگی را که امری حقیقی و فی‌نفسه وجود دارد بیابیم و الا روح مطلق گرای آدمی که با امور محدود قانع نمی‌شود، به اشتباه مصداق غیرواقع را واقع می‌پندارد. به هر حال وقتی انسان امری را به عنوان معنا دهنده به زندگیش پذیرفت از آن به بعد در تلاش است تا امکانات و مقدمات محقق‌کننده آن هدف را فراهم سازد. در این جاست که سبک و شیوه خاصی از زندگی ایجاد می‌شود که با سبک‌های دیگر متفاوت می‌باشد. بدین ترتیب پیوند عمیق و مستحکمی میان معنای زندگی و سبک زندگی برقرار می‌شود.

فهرست منابع

قرآن کریم

- ۱- الیاده، میرجیا، ۱۳۷۵، دین پژوهی، مترجم بهاءالدین خرمشاهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۲- بیات، محمدرضا، دین و معنای زندگی در فلسفه تحلیلی، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب قم، ۱۳۹۰.
- ۳- پاپکین، ریچارد- استرول اوروم، ۱۳۸۸، کلیات فلسفه، مترجم جلال الدین مجتبوی، تهران، حکمت (۱۳۷۵).
- ۴- دیوانی، امیر، دهقان پور، علی رضا، «معنا و هدف زندگی از دیدگاه صدرالدین شیرازی»، (دیوانی، امیر، دهقان پور، علی رضا)، پژوهش های اخلاقی، پاییز ۱۳۹۰، شماره ۵.
- ۵- شیرازی، صدرالدین، ۱۳۸۷، رسائل فلسفی، تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ج ۳.
- ۶- شیرازی، صدرالدین، ۱۴۱۹، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه (اسفار) بیروت، دار احیاء التراث العربی، الطبعة الخامسة ج ۸ و ۷.
- ۷- شیرازی، صدرالدین، ۱۳۸۱، کسر الاصنام الجاهلیه، تصحیح و تعلیق جهان گیری، تهران، بنیاد حکمت صدرا، چاپ اول.
- ۸- علی زمانی، امیرعباس، «معنای معنای زندگی» پژوهشنامه فلسفه دین، بهار و تابستان، ۱۳۸۶، شماره ۹.
- ۹- گیدنز، آنتونی، تجدد و تشخص؛ جامعه و هویت شخصی در عصر جدید، ترجمه ی ناصر موفقیان، تهران، نشرنی، ۱۳۸۸ ش.
- ۱۰- طوسی، خواجه نصیرالدین، کشف المراد، ۱۳۳۵، شرح علامه حلی، قم، دارالفکر.
- ۱۱- جولیان یانگ، فلسفه قاره ای و معنای زندگی، ۱۳۹۶، تهران، حکمت.
- ۱۲- صدر، سید محمد باقر، سنت های تاریخ در قرآن، ۱۳۸۱، ترجمه سید جمال الدین موسوی، تهران نشر تفاهم.
- ۱۳- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج ۷، مترجم داریوش آشورد، ۱۳۹۲، ناشر علمی، فرهنگی.

چکیده مقالات به انگلیسی

The meaning of life from the Islamic point of view and its relation to lifestyle

Zari Pishgar

Morteza Samanun

Seyyed Mohammad Ismail Seyyed Hashemi

Enayatullah Sharifi

Abstract

Does life have meaning? What is the meaning of life? Question about the meaning of life has a history as long as human's life. One of the most important meanings in the phrase "the meaning of life" believed by Abrahamid's religions is that the meaning of life is equivalent to the very purpose of life. The next question is that whether humans generate the meaning in their lives? Or the meaning exists per se and should be discovered by human? In the first case, the meaning of life becomes a fake matter and in the other case it becomes a real one. The divine religions, with the most decisive responses, are the best means to save humans from uncertainty and vanity in life. In the present study, the chosen viewpoint is that life becomes meaningful by the recognition of God and being connected to him. When the meaning becomes clear, then it would be the time for selecting the manner and type of behaviors and objectives in life. There is a strong connection between the meaning and the style of life. In this regard, some of the intellectuals' opinions and viewpoints have been provided here.

Keywords

Meaning, Life, The meaning of life, Objective, Discovery, Fiction, Style, Religion.

Validity of the Qur'anic Document and Validity from the Viewpoint of the Separation School (Emphasizing on Mehdi Esfahani's views)

Mohammad Hassan Ghadrddan Ghara Maleki

Abstract

The Qur'an is the first and foremost source in the interpretation of the teachings of Islam, the validity of which is accepted by the majority of Muslim thinkers, but historically some - whether Sunnis or Shiites like the Qur'an and the Akhbaris - in either or Both have been in doubt or denied. The school of separation led by Mirza Mehdi Esfahani has had a particular interest in the source of traditions, but has a different position on the validity of the Qur'an as the epistemic source of religion. This article will show that the separatist schools, especially their first spectrum, either questioned or denied the validity or validity of the Qur'anic scripture, or they needed it. The first part of the article explains the position of some of the schools of distinction regarding the damage to the validity of the Qur'anic document by proposing a theory of distortion and its criticism. The second part of the article is devoted to examining and criticizing their position on undermining the validity of the Qur'anic verses by focusing on such arguments as: the division of human science into divine and human, the divisive aspect of the Qur'anic traditions, the separation of texts from appearance.

Keywords

Separation School, Quran, Distortion, Qazi al-Sadur and al-Dula'ala, Mirza Mehdi Isfahani..

Free Thinking And Its Pitfalls According To Holy Quran

Abdul Hamid Farzaneh

Abstract

This is a library research method and was conducted in a descriptive analytical manner .Findings showed that base on Qur`an and the role of man as divine caliph on earth is not possible without free thinking .The purpose of sending the prophets is to promote the reproduction of thoughts and guidance based on thought. According to the Qur`an free thinking has been everybody`s rights. Lack of thought and wisdom have caused the fall of man. Hearing different words and select the best are always encouraged. In conclusion human`s growth and evolution according to Holy Qur`an depend on free thinking. Things like fears of other than God, blinding following the family traditions , rely on suspicion and neglect of reasons and proof being too attached to worldly lipe , seeking power are all obstacles to free thinks.

Keywords

God , Free thinking, pitfalls, Holy Qur`an.

Study of the Function of Taking into Account Tanzil (Revelation) in the Maarej Al-Tafakor va Daghyegh Al-Tadabor

Mustafa Attar Abkenari

Mahdi Mehrizi

Mohammad Ali Ayazi

Kazem Ghazizadeh

Abstract

Abdulrahman Hanbakah Meidani is a Suni Quran commentator who has interpreted Quranic Surahs in accordance with their order of revelation in his work entitled “Maarej Al-Tafakor va Daghyegh Al-Tadabor”. Researchers conducted on the above book show some discussions addressing the issue of the order of revelation in his interpretations methods. The current paper analyzes the examples following the introduction to the foundations and methods. The discussion seeks to explain the accuracy and validity of this method of interpretation. In addition, the current paper is new in addressing the issue of field study methods and foundation based on the order of revelation applied in the book Maarej Al-Tafakor va Daghyegh Al-Tadabor. Having analyzed the foundation of interpretation it was concluded that in most instances better understanding would be achieved in the absence of attention to the order of revelation in the foundations and methods of the order of revelation and taking into account the order of revelation (Tanzil) is not much required.

Keywords

Analysis, Function, Tanzil (Revelation), Maarej Al-Tafakor va Daghyegh Al-Tadabor.

Semantics of the word "caliph" in the Qur'an And its relevance to the topic of "Imamate" with emphasis on companions

Alireza Tabibi

Fatemeh Dastrang

Abstract

The semantic approach and attention to conceptual relationships by providing systematic solutions discover new semantic levels in Qur'anic research and provide the context for understanding the meaning of vocabulary without any presupposition. The term "caliph" is one of the important Qur'anic concepts related to the "Imamate", which deals with issues in the Qur'anic reading of this term in Islamic theology. Therefore, the exact explanation of this term and the discovery of how it is related to the position of Imamate is necessary. Therefore, the present article uses a descriptive analytical method to understand the meaningful elements of the "caliph" and its adaptation to the position of "Imamate". The analysis of the verses including the term "caliph" and its derivatives based on the conjunctions and the combinations of the term in the text of the verses and the discovery of its semantic components led to the discovery of the meaning of the term "caliph" and the adaptation of the position of "prophecy" and "Imamate" has been named "califah Allah". The Caliphate among the people is followed by chase, afterlife and time delay, but in the succession of man by God, it has a qualitative delay and contains the highest sacred and spiritual authority. Considering the semantic components of the "caliph" in the Qur'an and considering the companions of this term, all divine forgeries in the affairs of theatrical and the developmental are to the divine will, and the existence of traits such as faith, good deed and science is necessary for the position of the substitute. Therefore, the concept of the word caliph corresponds to the subject of Imamate in the Shiite epistemic system.

Key Words

Semantics, Caliphate, Epistemic System, Imamate.

Analyzing the theory of heavenly forms embodiment of deeds

*Gholam Ali Sanjari
Mahmoud Mehr Avaran*

Abstract:

Amongst the great theologians, there has always been a debate on the connection between the punishment of the hereafter and the actions of this world. Some theologians believe that the connection between the actions of this world and the punishment of the hereafter is contractual, and on this basis God has created heaven and hell; this group are known as the deniers of the ‘Visualization of Deeds’. The other group of theologians believe that our actions are embodied within us in the hereafter. Followers of this theory believe in the ‘Visualization of Deeds’ and they can be divided into two groups; those that believe the visualization to be in a celestial form and those that believe the visualization to be the essence of the soul. In this research paper, we will analyze the arguments presented by those theologians who accept the visualization of deeds in a celestial form. The result from this research suggests that rational reasoning alone, without the help of some verses of the Holy Quran, authentic narrations and the intuition of the heart, would not be able to prove this theory.

Keywords

Islamic theology, hereafter, knowledge of the hereafter, embodiment of deeds – heavenly forms.

Explaining the Existential Relationship of God with the Creatures by Investigating and Criticizing the Reasonable Reason in Sadra's Wisdom

Ahmed Saeedi

Yaser Hosseinpour

Mehdi Imani Moghaddam

Abstract

According to his existential authenticity, Sadr al-Mutawla'in established an existence in the levels of existence and called it a special formulation, but there were various interpretations of what he meant in terms of existence. Some of the unity of the existence of existence is a modest doctrine of transcendental wisdom to bring the philosophers' minds closer to the ultimate vote of Mulla Sadra, the personal unity of existence. Some others believe that the existence of the existence is a philosophical version and an accurate interpretation of the unity of the witnesses of the mystics. But some believe that the unity of the mystical existence means the existence of all beings in the same vein and Sadra's arrangement is exactly the same. On this basis, matrix means that there is only one supernatural existence, and many, despite being, exist without the existence of a supreme, absolute and unified entity. In other words, in the opinion of the proponents of this interpretation, Sadr al-Muta'l-īni sought to prove the existence of all being in the presence of God, or in other words, to prove the existence of God for all beings. In this article, the recent interpretation of Mulla Sadra's ultimate view assumes And with this principle, we have narrated and reviewed some of his arguments to prove this interpretation.

Keywords

God CreationExistence, , Unity, Contemplation, Sadr Al-Mutawlīn.

The Subtle Mind (The Status of Intellectual and Exalted Wisdom)

*Mohammad Javad Rudgar
Ali Mardan Khatibi*

Abstract

Animal pain and suffering in the domain of nature are In the worldview, the wisdom of martyr Motahhari's master is of prime status and superior position in the field of religion and religiosity, in such a way that the master of martyr believed that in Islam, originality is from that intellect. It is with wisdom that religion is known and recognized.

Reason has a transcendental role in religious understanding and pain. The mystery of such dignity and the use of reason in the areas and levels of religion and religiosity is rational in rationalism of Islam and Islam, and Shi'i Islam is in fact an Islam of reason and rationality without extremes in all theoretical and practical spheres. The question now is: what is the position of the master of martyr Motahhari Aql in the radius of vision and the horizons of orientation and how they express and explain the position of the Islamic flows (Shi'a and Nietzali) in the application of reason? The present paper answers the above question After an introduction, he examined and processed the two methods of reporting and research and looked at Shahid Motahhari's professor's attitude toward Shi'i has been described and interpreted.

Keywords

Intellect, Shiite intellect, Intellect retirement, New rationalist, Martyr Morteza Motahari Master.

An analysis of man-made borrowing in the verse of borrowing

Ali Asghar Tajari

Abstract

One of the theological issues is characteristics and capabilities that are mentioned for man based on a number of the Qur'anic verses. Accordingly, many of the theologians and interpreters of office of Divine Caliph consider divine respect and trusteeship of man for God. There are different views about characteristic of man's "trusteeship" and what "lack of observation of trusteeship" by man means, as referred to in Ahzab: 72. The most important of them is the two views that are faced in contrast; one is the well-known view prevalent in modern times which implies lack of observation as man's "trusteeship" and regarding the verse as the reason behind honorability and existential capacity of man. Another view implied by man is lack of observation of trusteeship as non-trusteeship and it makes sense that he says the verse bears flaws and negative aspects. In this article, the second interpretation is being designated or at least is preferred through semantic sense of keywords of the verse, particularly word of "lack of observation" added to "trusteeship" and analysis of verse contents and use of evidence available in the register of the verse and the other verses of the Qur'an.

Key words

Man, caretaking, affair, oppression, oppression.

A Comparative Study of the Imamate Problem in Al-Manar's Commentary and Tasnim's Commentary

Taghi Bourbour Ajdari

Jafar Taban

Reza Kohsari

Abstract

Imamate and velayat are among the keywords of the Quran and one of the most fundamental theological discussions between Shiites and Sunnis. Shiite commentators and theologians believe that the verses of the Qur'an are proof of the Imamate of Ali (AS) and Ahl al-Bayt (AS), and according to the rational arguments and authentic narrations of the Prophet (PBUH), they believe that the Imamate is an appointed matter by the Almighty. And the earth will never be devoid of divine authority. The Sunni scholars have cast doubt on the Shia interpretation of these verses. Mohammed Abda and Rashid Reza (the owners of the commentary on al-Manar) have been influenced by Ibn Taymiyyah and the Wahhabi theology. Shi'ite commentators, including Ayatollah Javadi Amoli in Tasnim's commentary, have attempted to respond to these doubts and find strong evidence to prove the verses of the Imamate. Since the issue of Imamate is one of the most controversial among the Islamic doctrinal disputes, the aim of this study is to compare the views of theologians and the lesser commentators. The purpose of this study is to compare the two views and to express the disagreement between the two interpretations of Sunni and Shiite indexes. After quoting seven verses and quoting authentic narrations from the hadith assemblies of Farrqin, the views of al-Mannar (as an example of contemporary Sunni scholars) and the views of Tasnim (as an example of contemporary Shiite scholars) are outlined. This research is organized in a descriptive-analytical manner, relying on library data.

Keywords

Quran, Imamate, Comparative Study, Al-Mannar Commentary, Tasnim Commentary.

The analysis of the discourse of Imams' Imams by the Taqiyah method based on John Searle's Theory of Speech Action

Marzieh Barzan

Karim najafi Barzegar

Asghar Ghaedan

Seyyed Hassan Qureishi Kerin

Abstract

In this article, we intend to examine the discourse of the Imams (as) on the issue of taqiyya, relying on John Searle's theory of speech action, which is within the domain of discourse analysis. Taqiyya is a Shi'a theological-jurisprudential doctrine and a historical approach to preserving the existence of a minority against the majority. One of the Imam's (AS) campaigns in the Umayyad and Abbasid era is the method of 'taqiyyah'. According to the requirements of time and place, the Imams used taqiyyah to fight the enemy and advance the cause. John Searle has explored the relationship between language and society from a philosophical perspective. Searle's theory of spoken action has different functions, and one must pay attention to their secondary meaning in understanding fragments. This descriptive-analytical study seeks to answer the question of how the Imams (as) used discourses with their secondary meanings and more than what actions. Have they spoken a word? Examination of the research data shows that according to the theory of "verbal verbs", Sir Imam (AS) has used expressions that have a secondary meaning in mind and that the spoken, emotional speech acts have been used to further their goals. And persuasion was most used, while not benefiting from declarative and accrual action.

Keywords

Taqiyah, Discourse Analysis, Speech Practice, Immortal Imams, John Searle.

THE QUARTERLY JOURNAL
OF Theological – Doctrinal Research
9 th Year. No. 36, 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 ,Hossein Habibi Tabar
Ainollah khademi ,Abdul Hosein Khosro Panah ,Mohammad Zabihi,
Mohammad Hasan Ghadrnan Ghara Maleki ,Mahmud Ghayum Zadeh ,
Ali Mahamed ,Mohammad Mohammad Rezaei ,Abulfazl Mahmudi ,
Abbasali Vafae

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