

بسم الله الرحمن الرحيم



فصلنامه علمی - پژوهشی

پژوهش‌های اعتقادی - کلامی

دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه

شاپا: ۹۸۹۹ - ۱۷۳۵

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

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

این مجله در وبگاه‌های:

www.ISC.gov.ir

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 هشتم / شماره ۳۰ / تابستان ۱۳۹۷

فصلنامه علمی - پژوهشی پژوهش‌های اعتقادی - کلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه
سال هشتم / شماره سی ام / تابستان ۱۳۹۷ / شمارگان ۱۰۰۰ / بهای تک شماره ۱۵۰۰۰ تومان

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

هیأت تحریریه:

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

مدیر داخلی و دبیر تحریریه : جعفر صدری
ویرایش علمی مقالات : محمود قیوم زاده
برگرداندن چکیده‌ها به لاتین : فریبا هشترودی
ناشر : دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه
لیتوگرافی، چاپ و صحافی : مرکز انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی (واحد ساوه)
صفحه آرایی : قم - کامپیوتر احسان ۰۲۵-۳۷۸۴۲۶۷۸
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: ۳۹۱۸۷ - صندوق پستی ۳۶۶

تلفن: ۰۸۶-۴۲۳۳۳۰۶ و ۰۸۶-۴۲۲۴۱۵۰۹ - تلفکس: ۰۸۶-۴۲۲۴۸۹۸۹

ارسال مقاله از طریق:

رایانامه: kalam1391@yahoo.com و وبگاه: <http://kalam.saminattech.ir>

راهنمای نویسندگان و چگونگی تنظیم مقالات

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

نحوه تنظیم مقالات:

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

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

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

♦ ارسال مقاله صرفاً از طریق وب سایت مجله و یا ایمیل فصلنامه به نشانی kalam1391@yahoo.com امکان پذیر است.

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

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

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

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

♦ مقاله‌ها پس از وصول و پذیرش مسترد نخواهد شد.

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

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

فهرست مقالات

صفحه	عنوان
۷-۲۸.....	بنیادهای وجودشناختی برزخیت انسان بر اساس فلسفه و عرفان اسلامی / زهیر الجشی / احمد سعیدی / مهدی ایمانی مقدم
۲۹-۴۸.....	اندیشه حکمای اسلامی در رابطه با ادراک حسی با محوریت دیدگاه حکیم ملاصدرا (رحمه الله) / حسین ایمانی مقدم
۴۹-۷۰.....	ماهیت دنیا و مصادیق اعتقادی کلامی در اشعار محمدتقی علی آبادی مازندرانی / جلیل تجلیل / شعبان توکلی
۷۱-۹۲.....	ممنوعیت تکفیر اهل قبله از نگاه متکلمان و فقیهان تشیع و تسنن / عباسعلی رستمی
۹۳-۱۱۶.....	حقیقت امامت و فلسفه حضورابدی امام معصوم(ع) از منظر قرآن با تاکید بر آراء علامه طباطبائی / محمد صدقی الانق
۱۱۷-۱۳۴.....	تعارض گرایش به کفر و آتئیسم با فطرت بشری / فاطمه علی پور / سیده طاهره آقامیری
۱۳۵-۱۵۲.....	قاعده قبح اغراء به جهل و کاربست آن در علم کلام / مرتضی متقی نژاد
۱۵۳-۱۷۴.....	نقد و پاسخ‌گویی به شبهه افکنی دکتر قفاری در باب عصمت با تکیه بر نظریات متکلمان شیعه / مهدی محمدزاده بنی طرفی
1-8.....	چکیده مقالات به انگلیسی (Abstracts)

بنیادهای وجودشناختی برزخیت انسان بر اساس فلسفه و عرفان اسلامی

زهیر الجشی^۱

احمد سعیدی^۲

مهدی ایمانی مقدم^۳

چکیده

حقیقت و شؤون انسان به عنوان تجلی اسم اعظم الاهی و جامع عوالم خلقی چیست؟ هستی‌شناسی عرفان اسلامی، بر وحدت شخصی وجود و کثرت ظهورات وجود بنا شده است. تأثیر این نگاه بر انسان‌شناسی عرفانی چیست؟ بر اساس این نگاه، یک هستی مطلق وجود دارد که تجلیات بی‌شماری کرده و کمالات خود را به تفصیل جلوه داده است. حقیقت انسان اولین تعین مطلق یا اولین ظهور حق تعالی است، ولی انسان (کامل) علاوه بر تعین اول، در سایر مراتب وجود نیز حضور دارد و به همین دلیل، برخلاف تعین اول و برخلاف سایر تعین‌های کلی و جزئی، هم وحدت حق را جلوه می‌دهد و هم کمالات بی‌شمار او را. انسان تنها ظهور حضرت حق است که همه اسماء و صفات و کمالات خداوند را در خود جمع کرده و به نحو یکسان (بدون غلبه یکی بر دیگری) اظهار می‌کند و به اصطلاح، برزخ میان حق و خلق یا برزخ میان وحدت و کثرت است.

در این مقاله، مهم‌ترین مبانی هستی‌شناختی عرفان اسلامی را که منجر به نوع خاصی از انسان‌شناسی شده و آثار و تبعات بسیار در مباحث کلامی دارد را بررسی کرده‌ایم.

واژگان کلیدی

انسان‌شناسی عرفانی؛ تعین؛ تجلی؛ برزخیت؛ عرفان.

۱. کارشناس ارشد عرفان از مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)

Email: mzuhairj@yahoo.com

۲. استادیار گروه عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)

Email: ahmadsaeidi67@yahoo.com

Email: nahadom@yahoo.com

۳. استادیار گروه معارف دانشگاه اراک

پذیرش نهایی: ۱۳۹۷/۰۲/۱۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۰/۲۰

طرح مسأله

از یک سو، هدف نهایی از خلقت، رسیدن انسان به شناخت و معرفت حق تعالی است و از سوی دیگر، شناخت خداوند متعال، ارتباط و ثبوتی با شناخت انسان دارد. به اعتقاد عارفان مسلمان، آنچه سبب شده شناخت انسان چنین جایگاهی در شناخت خداوند داشته باشد، برزخیت انسان بین حق و خلق یا وجوب و امکان یا اطلاق و تعین است. از نظر اهل معرفت، انسان موجودی است که خصوصیات حق و خلق را در خود جمع کرده است و به دلیل این جامعیت، هم بیش از سایر موجودات توان شناختن حق تعالی را دارد و هم بیشتر به حق شبیه است، پس شناخت او اقرب و رصین‌ترین راه برای شناخت خداست.

انسان تنها مخلوقی است که همه حقایق خلقی و الهی را به صورت اجمالی و تفصیلی در خود دارد. انسان در بالاترین سطح آفریده شده و تا پایین‌تر مرتبه نزول کرده تا با بازگشت مجدد به بالاترین سطح، همه دایره وجود را در دو قوس نزول و صعود طی کند: لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ (تین (۹۵/۴-۵)؛ ثُمَّ ذَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى (نجم (۵۳/۸-۹). یعنی انسان در بالاترین مرتبه اجمال و وحدت و بساطت خلق شده (قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: مَا خَلَقَ اللَّهُ خَلْقًا أَفْضَلَ مِنِّي... يَا عَلِيُّ... أَوْلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَرْوَاحًا (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۲۶۲)) سپس به مرتبه تفصیل و کثرت و ترکیب (عالم اجسام) تنزل کرده و دوباره به مرتبه اجمال و وحدت و بساطت عروج نموده است و البته درسیر و سلوک کامل خود، همه مراحل اجمال و تفصیل را حفظ کرده، تبدیل به مظهري شده است که همه اسماء و صفات خداوند را یکجا و به صورت وحدانی هم به اجمال و هم به تفصیل بروز و ظهور می‌دهد. حاصل آن که احسن الخالقین نسخه‌ای از هر چه در عالم آفریده، در انسان نیز قرار داده است و از نظر عارف مسلمان، نبی مکرم اسلام به دلیل همین خصوصیت فرموده است: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۲) و «أَعْرِفُكُمْ بِنَفْسِهِ أَعْرِفُكُمْ بِرَبِّهِ» (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۰). هر چند اکابر عرفان نظری در طول تاریخ همچون ابن عربی و سید حیدر آملی و... بر جامعیت و شؤون باطنی وجود انسانی تفصیلاتی داشته‌اند، اما مقاله حاضر به تبیین وجه برزخیت وجودی انسان بر اساس مبانی هستی‌شناختی عرفان اسلامی، اهتمام دارد.

هستی‌شناسی عرفانی

از منظر اهل معرفت، سالک الی‌الله با التزام به شریعت و پیمودن مراحل طریقت به حقیقت می‌رسد، یعنی از تعین خود فانی و غافل می‌شود و به شهود حق‌الیقینی حق‌سبحانه نایل می‌گردد. به لحاظ تاریخی، بازگو کردن و به عبارت درآوردن تجارب عارفانه یا حقایق و معارفی که خداوند در شهود نهایی حق‌الیقینی در فنا و بقای بعد از فنا نصیب عارفان کرده است، به تدریج سبب شکل‌گیری علم عرفان نظری شده است. حقایق و معارفی که در عرفان نظری به بند عبارت درآمده و مورد بررسی قرار گرفته‌اند، عموماً ناظر به خداوند و اسماء و صفات و افعال و مظاهرش هستند. بنابراین با توجه به این که از منظر عارفان، خداوند هستی مطلق است، می‌توان گفت که علم عرفان نظری، بررسی هستی مطلق و شؤون و روابط و جلوه‌ها و آثار آن است یا به اختصار، علم عرفان نظری همان هستی‌شناسی عرفانی است. یعنی در این علم، جهان‌بینی عرفانی یا به عبارت عام‌تر و دقیق‌تر، نوع نگاه عرفا به هستی بیان می‌شود؛ نگاهی که برخاسته از شهود نهایی حقیقت هستی (خداوند) است. در این دیدگاه، در نظام هستی، هیچ چیزی غیر از خداوند و کمالات و اسما و شؤون و افعال او نیست و به هر جای عالم که نظر کنیم جز کمال حق نمی‌بینیم: *وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُّوا فَانَّمَّ وَجْهَ اللَّهِ* (بقره (۲) / ۱۱۵). ولی در میان همه جلوه‌های خداوند، یک جلوه امتیازی ویژه دارد که به واسطه آن می‌تواند بیشتر از سایر جلوه‌های حق، آیت و نشانه کمالات او باشد و آن جلوه یا جلوه‌گاه، انسان است.

انسان‌شناسی عرفانی

عارفان مسلمان، مظاهر خداوند را به پنج مقام یا مرتبه کلی - که به اعتبار حضور حق تعالی، حضرت نیز نامیده می‌شوند (امام خمینی در: قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۶۳) - تقسیم می‌کنند: (۱) حضرت الهیه یا صقع ربوبی (شامل تعین اول و دوم)، (۲) حضرت عقل، (۳) حضرت مثال، (۴) حضرت اجسام، و (۵) حضرت انسان. به اعتقاد ایشان، انسان یا حضرت پنجم، شامل و جامع چهار حضرت دیگر نیز هست و به همین دلیل، انسان را «کون جامع» نامیده و بخش مهمی از مباحث خود را به انسان‌شناسی اختصاص داده‌اند، به طوری که برخی معتقدند که عمده مباحث عرفان نظری پیرامون دو بحث توحید (خداشناسی) و

موحد حقیقی (انسان‌شناسی) هستند. (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۵۴۷)

مبانی وجودشناختی انسان‌شناسی عرفانی

مهم‌ترین مبنای عرفان اسلامی، وحدت شخصی وجود و کثرت ظهورات وجود است. این نگاه وحدت‌انگار و توحیدی در همه شئون عرفان اسلامی اثرگذار است. بر اساس این نگاه، یک هستی مطلق وجود دارد که تجلیات بی‌شماری کرده و کمالات خود را به تفصیل جلوه داده است. مبنای مهم دیگر عرفا این است که در میان همه ظهورات و جلوه‌ها و تعینات هستی مطلق، انسان خصوصیتی دارد که او را در جایگاهی ممتاز قرار داده است. انسان برزخ حق و خلق است و در عین وحدت، همه کمالات خداوند را به صورت یکجا و یکسان (بدون غلبه برخی بر برخی دیگر) بروز می‌دهد در حالی که سایر جلوه‌های خداوند، برخی جنبه‌ها و حیثیات خداوند را بیشتر نمایش می‌دهند. خداوند تنها در چهره انسان و آینه وجودی او خود را به صورت کامل ظهور می‌دهد و مشاهده می‌کند و به همین دلیل تنها انسان، شایسته جانشینی خداوند در زمین (بقره (۲) / ۳۰-۳۴) و امامت فرشتگان در آسمان است.

قَالَ النَّبِيُّ : ... فَسَبَّحْنَا فَسَبَّحْتَ الْمَلَائِكَةُ بِسُبْحَانَا وَ قَدَّسْنَا فَقَدَّسَتِ الْمَلَائِكَةُ بِتَقْدِيسِنَا

(ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۱۲۲)

۱. وحدت وجود

عرفا، نظام علی - معلولی فلسفه و چینش و سلسله مراتبی را که فلاسفه برای موجودات در نظر می‌گیرند، دقیق نمی‌دانند، چرا که ایشان، کثرت وجود، خواه کثرت تباینی مشایی و خواه کثرت تشکیکی صدرایی، را بر نمی‌تابند. در دیدگاه عارفان، که غالباً «وحدت شخصی وجود» نامیده می‌شود، کثرت پذیرفته است ولی تنها و تنها در مظاهر، جلوه‌ها و تجلیات وجود، نه در خود وجود. هستی، حقیقتی عینی، اصیل و مطلق است که تعدد و تکرربردار نیست و کثرت راهی به حریم آن ندارد. تنها مصداق حقیقی وجود، ذات حق تعالی است که جایی برای غیر مغایر باقی نمی‌گذارد تا در مقابل آن واقع شود و مهم‌ترین ویژگی‌های آن عبارتند از: نامعلوم بودن برای مخلوقات، حکم‌ناپذیری، اطلاق مقسمی و وحدت حقیقی. (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ص ۳۰۳-۳۵۳)

۱.۱. نامعلوم بودن ذات برای غیر خداوند

حق تعالی از حیث اصل تحقق و انیت، ظاهرترین و از نظر حقیقت و کنه ذات، پنهان‌ترین اشیاست (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۵؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ص ۳۱۹). نه علم حضوری به ذات حق برای کسی غیر از خود خداوند ممکن است و نه علم حصولی؛ زیرا: اولاً وقتی یک وجود از همه جهات، بسیط است، علم حضوری به آن با حفظ بساطت آن، تنها با احاطه بر کل آن امکان دارد و چنین احاطه‌ای برای غیر ذات خداوند محال است.

حقیقة العلم الإحاطة بالمعلوم و... إنّ الإحاطة بالذات المطلقة محال، فلا تعلم أصلاً (جندی، ۱۴۳۳ق، ص ۴۳-۴۴)

ممکن است گفته شود علم حضوری به بعضی از کمالات خداوند آن هم به صورت محدود و متناهی چرا ممکن نیست؟ پاسخ این است که چنین علمی ممکن است ولی این علم دیگر علم به ذات در مرتبه ذات نیست بلکه علم به یکی از تعینات و تنزلات ذات (ذات از یک جهت خاص) است.

فإن تعین و لو بنسبة ما، أو من وجه ما علم بتعینه من حیث ما تعین به، و بحسبه لا مطلقاً (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۴)

ثانیا علم حصولی از دریچه تنگ مفاهیم به بسیط مطلق که همه کمالات را در عین بساطت دارد امکان ندارد. هیچ مفهومی نمی‌تواند همه حیثیات واقعی و نفس‌الامری یک واقعیت (چه محدود و چه نامحدود) را یکجا بروز دهد. مثلاً هیچ مفهومی نمی‌تواند وجود، تشخیص، تعین، وحدت و بساطت را منعکس کند. بنابراین علم حصولی نمی‌تواند هیچ واقعیتی را به صورت کامل منعکس کند، چه رسد به این که ذات مطلق و بسیط و بی‌نهایت را به همان صورت مطلق و بسیط و بی‌نهایت بازنمایی کند.

الغیب غیبان: إضافی و حقیقی... الحقیقی هو حضرة ذات الحق... و من المتفق علیه أنّ حقیقه لا یحیط بها علم أحد سواه؛ لأنه لا یتعین علیه حکم مخصوص، و لا یتقید بوصف، و لا یتمیّز، و لا یتعین، و لا یتناهی، و ما لا یتمیّز بوجه لا یمکن تعقله؛ إذ العقل لا یحیط بما لا ینضب و لا یتمیّز عنده (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۳-۱۰۴)

روشن است که علم حصولی نسبت به برخی جهات وجود مطلق و نامتناهی امکان‌پذیر است ولی باید در نظر داشت که این علم نیز علم به برخی تنزل‌ها و تعیین‌های بی‌شمار وجود مطلق محسوب می‌شود نه به خود مطلق در مقام اطلاقش (ذات حق تعالی).
 ليس في قوّة لفظ من الألفاظ أن يدلّ على الذات المطلقة؛ دلالة إطلاقية، لكون أيّ لفظ فرض مقيدا بتركيب خاصّ و ليس... في قوّة حقيقة العلمية [الحقيقة العلمية] أن تحيط بما لا يقتضي الإحاطة به لذاته؛... مرادنا قصور النسبة العلمية في حقيقتها... عن الإحاطة بكنه الذات المطلقة (جندي، ۱۴۳۳ق، ص ۴۳-۴۴؛ جامی، ۱۳۹۳، ص ۲۷).

۱.۲. حکم ناپذیری ذات

منظور عارفان از حکم ناپذیری ذات مطلق را می‌توان با سه گزاره بیان کرد: (۱) ذات مطلق به لحاظ ذات (به دلیل اطلاقش) موضوع برای هیچ حکم غیراطلاقی قرار نمی‌گیرد؛ (۲) احکامی همچون وحدت حقیقی، اطلاق مقسمی، بساطت اطلاقی، وجوب اطلاقی و تشخیص اطلاقی که با مقام اطلاق سازگار هستند و موجب تنزل آن نمی‌شوند و در مرحله تعینات مطرح نیستند، به مقام اطلاقی ذات نسبت داده می‌شوند؛ (۳) مطلق (به دلیل حضورش در همه تعینات) موضوع همه احکام قرار می‌گیرد.

به این ترتیب، حکم ناپذیری هستی مطلق، در صورتی است که بخواهیم حقیقت مطلق را با اطلاقش موضوع یک حکم ثبوتی یا سلبی غیراطلاقی قرار دهیم. به عبارت دیگر، مطلق به لحاظ ذات مطلق خود، موضوع برای هیچ یک از احکام تعینات خود (احکام غیراطلاقی، احکام مقابل دار، احکام مقید) قرار نمی‌گیرد (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ص ۱۹)، اما مطلق به لحاظ حضور و ظهور در همه تعینات و ظهورات، موضوع همه احکام ثبوتی و سلبی قرار می‌گیرد (ابن عربی، ۱۳۶۶، ص ۸۸، قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۲۶-۶۲۸).

«إنّ الصفات و الأسماء و الأحكام لا یطلق علیه (الحقّ) و لا ینسب إليه إلاّ من حیث التعینات (قونوی، ۱۳۷۱، نص ۱۰، ص ۳۰).

پس هرچند نمی‌توان به ذات خداوند در مرتبه ذات اطلاقی‌اش، «نسیان» و... را نسبت داد، اما می‌توان به او (به دلیل حضور در جلوه‌های خود و در مرتبه جلوه‌های خود)، رمی (انفال (۸/۱۷)، نسیان (جاثیه (۴۵/۳۴)، تأسف (زخرف (۴۳/۵۵)، اذیت شدن (احزاب

(۳۳) / ۵۷؛ ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۴۵۹) و... را نسبت داد. روشن است که هیچ یک از صفات مزبور شایسته مرتبه ذات الهی نیستند. مشابه این مسئله در مورد انسان نیز که بزرگترین مظهر حق تعالی است و شناخت او به شناخت نسبی از خداوند می‌انجامد، صدق می‌کند. انسان به لحاظ قوه عاقله (مثلاً) راه نمی‌رود، نمی‌خورد، و... ولی از باب حضور نفس در همه مراتب و قوای خود (النفس فی وحدتها کل القوی)، راه رفتن، خوردن، آشامیدن، هضم کردن، سوء هاضمه و... را به خود نسبت می‌دهد. روشن است که انسان حاضر در مرتبه جسم راه می‌رود، غذا می‌خورد و... نه انسان در مرتبه عاقله.

۱.۳. اطلاق مقسمی ذات

مراد از اطلاق مقسمی، مطلق بودن نسبت به هر قیدی حتی خود قید اطلاق است (سیدحیدر آملی، ۱۳۶۷، ص ۴۰۷). چنین مطلق‌گویی برای غیر نمی‌گذارد. بر این اساس، کثرات از شئون و تجلیات مطلق به حساب می‌آیند، و ورای وحدت اطلاق آن نیستند. همه کثرات به وجود واحد او موجودند، و وجود اوست که در همه سریان دارد. البته او مقید به سریان نیز نیست یعنی حقیقت و هویت این اطلاق حقیقی و وجودی، صرف احاطه و سریان در کثرات هم نیست، بلکه هویت آن فوق سریان است، و از این جهت، نسبت به سریان نیز مطلق است. پس وجود حق سبحانه با ویژگی‌های اطلاق، تشخیص، عدم تناهی و بساطت همه متن واقع را فراگرفته، و حق بما هو حق، مطلق و نامتناهی و بسیط است (ابن عربی، ۲۰۰۳، ص ۱۲۸).

۱.۴. وحدت اطلاق ذات

وحدت به دو نحو قابل تصور است:

۱. وحدت مقابل کثرت که در آن، واحد از کثیر و کثیر از واحد جدا هستند. وحدت‌های مادی، مثالی و عقلی در عوالم ماده، مثال و عقل از این نوع وحدت (وحدت مقابل دار) هستند؛ یعنی در عوالم ماده، مثال و عقل، در کنار واحدهای مادی، مثالی و عقلی، کثرت‌های مادی، مثالی و عقلی نیز داریم؛
۲. وحدت شامل و جامع کثرت که صفت وجود مطلق به اطلاق مقسمی است و به دلیل اطلاق مقسمی، فرض کثرت هم برای این نوع واحد، محال است، چه رسد به وجود

کثرت. چنین واحدی همه حقایق واحد و کثیر عالم را پوشش می‌دهد و هم واحد دارای مقابل و هم کثیر مقابل آن از شئون و مظاهر و جلوه‌های آن به شمار می‌روند. روشن است که این نوع وحدت، شایسته نام وحدت حقه حقیقی بوده و می‌تواند صفت ذات مطلق حق قرار گیرد.

باید توجه داشت که وحدت اطلاق متمایز از وحدت سریانی‌ای است که در نظام تشکیک خاص صدرایی مطرح است؛ چون وحدت سریانی مقید به کثرات موجود، و سریان در آنهاست در حالی که وجود واحد مطلق به اطلاق مقسمی، دربرگیرنده همه کثرات است و هیچ کثرتی از دامنه احاطه و اطلاق و شمول آن مستثنی نیست (وگرنه واحد مزبور، مطلق نخواهد بود و مقید می‌شود) ولی هویت و ذات آن، مقید و محدود به سریان در کثرات و شمول کثرات نیست (چرا که در این صورت نیز، واحد اطلاق، حقیقتاً مطلق نخواهد بود). به عبارت دیگر، واحد اطلاق به حکم اطلاقش، همه کثرات را بدون استثنا شامل می‌شود و باز به حکم همین اطلاق، مقید به کثرات و سریان در کثرات نیست و فوق کثرات و فوق سریان نیز هست (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ص ۳۵۹-۳۶۰).

۲. کثرت ظهورات

خداوند متعال در مرتبه ذات خود، خفی، باطن و غیب مطلق است ولی به دلیل این که ذات او مطلق از هر قیدی است، مقید به «خفا»، «بطون» و «غیبت» نیست و به همین دلیل می‌تواند تجلی کند و ظاهر شود. وحدت ذات حق سبحانه نیز از نوع وحدت حقیقی اطلاق است که در مقابل کثرت نیست و می‌تواند چهره کثرت نیز پیدا کند. وحدت حق سبحانه جامع «وحدت در مقابل کثرت» و «کثرت» است و می‌تواند به هر دو چهره متجلی شود. به عبارت دیگر، «وجود واحد شخصی به وحدت حقه حقیقه» به دلیل اطلاق احاطی خود، جامع همه کمالات وجودی است و می‌تواند متناسب با این کمالات متعدد، چهره‌ها و شئون متکثری داشته باشد. واحد مطلق وقتی در شئونش ملاحظه شود، به آن صور کثیر متجلی می‌شود.

به این ترتیب، در عرفان اسلامی پس از تثبیت وحدت شخصی وجود، بحث کثرات و نفس‌الامر آنها مطرح می‌شود و ظهور، تجلی و شئون، جایگزین علیت ایجاد در فلسفه

می‌شود. در این دیدگاه، وجود همیشه وجود بوده، هست و خواهد بود، نه از عدم برمی‌آید و نه به عدم تبدیل می‌شود، بلکه به حسب مراتب آشکار می‌شود. کمالات، صفات و اسمای حق تعالی که در مرتبه وحدت به صورت اجمالی و اندراجی هستند و به همین دلیل، احکام تفصیلی آنها مخفی است، آشکار و ظاهر می‌شوند و احکام خود را به تفصیل بروز می‌دهند و وحدت را پنهان می‌کنند. یعنی ظهور کثرت بدان معناست که واحد کمالات یا به تعبیر عامیانه، هنرهای خود را یکی یکی و جداگانه بروز و ظهور می‌دهد. برای تقریب به ذهن، مهندسی را تصور کنید که صاحب ملکه و اقتدار محاسبات ریاضی است و در آن ملکه واحد و بسیط و نورانی (بسیط) بسیاری از محاسبات پیچیده را به صورت سربسته و اجمالی و اندماجی دارد. زمانی که او یک محاسبه خاص انجام می‌دهد و مثلاً سازه یک عمارت را طراحی می‌کند، ملکه مزبور را متکثر می‌کند و آنچه را به نحو اجمالی و اندماجی داشت به تفصیل می‌رساند و محاسبه‌ای را که اصلاً دیده نمی‌شد بروز می‌دهد.

بنابراین از منظر عرفا، ممکنات شؤن، احوال، نسب، ظهورات، تجلیات (جلوه‌ها)، تعینات، آیات و... برای وجود واحد حضرت حق هستند و در عرض یا طول وجود او به شمار نمی‌روند و ثانی او در نظر گرفته نمی‌شوند، گرچه هیچ‌و‌پوچ و بدون نفس الامر نیز نیستند حتی در بین خود و نسبت به یکدیگر تفاوت‌های تفاضلی، چینش ویژه و مراتب تشکیکی نیز دارند.

۲.۱. معنای ظهور، تجلی و تعین

در اصطلاح عارفان مسلمان، ظهور، تجلی و تعین در معانی نزدیک به هم به کار می‌روند. تمیز ذات در هر یک از مراتب و حضرات، و بروز یک کمال خاص را «ظهور»، «تجلی» و «تعین» می‌نامند (جامی، ۱۳۹۳، ص ۳۵). آشکار شدن ذات مطلق حق تعالی و کمالات او پس از متعین شدن به تعینات ذاتی یا اسمائی یا افعالی (برای خود او یا برای غیر او) به نحوی که تجافی یا حلول یا اتحاد لازم نیاید، تجلی است. تعین امر مطلق (ابن ترکه، ۱۳۸۱، ص ۱۵۸) یا تنزل هستی مطلق از اطلاق ذاتی به رتبه تعینی از تعینات، ظهور است (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۵۱۱). مطلق، به نسبت و مقدار قیدی که بدان محدود شده، ظهور می‌کند و معلوم و مدرک می‌شود و جلوه می‌نماید.

۲.۲. سیر ظهور حق تعالی (چرایی تعیین مطلق)

ظهور حق را می‌توان به دو صورت بازگو کرد: می‌توان گفت که آن شأن خاص (مثلا عقل اول) آشکار شد و نیز می‌توان گفت حق تعالی خود را به صورت یک شأن خاص (یا یک نسبت یا حکم خاص) درآورد یا جلوه داد. به عبارت دیگر، می‌توان با لحاظ کثرت گفت آن اسم خاص (مثلا عقل اول) پدید آمد و می‌توان با ملاحظه وحدت و چشم وحدت بین گفت وجود واحد، در کثرات جلوه کرد و به لحاظ آن اسم خاص متعین یا آشکار گردید. اما چرا مطلق متعین می‌شود و کمالات اجمالی حق، به تفصیل ظاهر می‌شود.

گرچه ذات حق تعالی مستجمع جمیع کمالات و حقایق بوده و به ذات خود از جمیع جهات غنی است؛ یعنی آن ذات از هیچ کمالی خالی نیست و همه کمالات در آن حاصل هستند ولی کمالات، حقایق و تعینات در مقام ذات به نحو اطلاقی و به وجود حق موجودند و هیچ تعینی با حفظ هویت تعینی خود در مرتبه ذات حضور ندارد و از این رو هیچ امتیاز و ترجیحی برای شأنی خاص نسبت به شئون دیگر نیست. حقیقت مطلق در چنین مرتبه‌ای، «ظهور» و «بطون در مقابل ظهور» ندارد؛ چون چیزی غیر او نیست تا برای او غایب باشد و ظاهر شود. ظهور در مقابل بطون و بطون در مقابل ظهور، وقتی مطرح می‌شوند که مطلق تجلی کند و سلسله مراتبی از ظهورات به وجود آیند و مراتب بالا و پایین نسبت به یکدیگر بطون و ظهور پیدا کنند. به عبارت دیگر، ظهور و بطون در مقابل ظهور اموری نسبی در میان شئون حق هستند، آن هم هنگامی که شئون مزبور، بروز و ظهور پیدا کرده‌اند نه زمانی که در موطن ذات مستهلک و به یک معنا باطن (بدون مقابل) هستند.

از سوی دیگر، از آنجا که در موطن ذات همه کمالات به نحو بسیط (بدون تعین و تفصیل) حضور دارند، حق تعالی به همه کمالات مزبور و اقتضائات آنها علم حضوری دارد. این کمالات هر کدام به لسان اقتضای خود طلب بروز و ظهور می‌کنند تا به اصطلاح عرفانی از کرب خارج شوند. مثلا صفت غفران یا اسم غفور خداوند متعال تا عالم ماده و گناهکارانی که توبه کنند نباشند، زمینه بروز و ظهور پیدا نمی‌کنند (مستملی بخاری،

[رسول الله:] لو لم تذنبوا لأتی الله بقوم یذنبون لیغفر لهم (پاینده، ۱۳۸۲، ص ۶۰۸، نراقی، بی تا، ج ۱، ص ۲۸۷؛ مکی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۸۷؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۶۰).

۲.۳. نیاز ظهور به مخلوقات

همان طور که حق تعالی - از آن جهت که مستجمع جمیع کمالات است - آیینۀ خلق نماست، خلق نیز آیینۀ حق نماست پس در هر حال هم حق و هم خلق باید باشند تا این دو آینه معنا داشته باشند و اگر خلقی نباشد، آینه و مرآتی نخواهد بود. فهو مرآتک فی رؤیتک نفسک و أنت مرآته فی رؤیته أسمائه و ظهور أحكامها (ابن عربی، ۱۳۶۶، ص ۶۲) پس حق تعالی آیینۀ تو باشد تا در او مطالعه ذات خویش کنی و تو آیینۀ حق باشی تا در تو مشاهده اسما و ظهور احکامش کند (خوارزمی، ۱۳۷۹، ص ۱۲۸).

وجود حق تعالی و احکام و جویی و اسماء و صفات آن، به واسطۀ مظاهر امکانی ظهور می یابند، و ممکنات و احکام آنها نیز به واسطۀ تجلی وجود حق تعالی ظاهر می شوند. پس وجوب به واسطۀ امکان ظاهر و امکان به واسطه وجوب موجود (آشکار) می گردد. اگر تعیین های مطلق نباشند، مطلق ظهوری نخواهد داشت و اگر مطلق نباشد، تعینات، وجودی نخواهند داشت (ابن عربی، ۱۳۷۵، ص ۴۵).

ظهور تو به من است و وجود من از تو و لست تظهر لولای لم اکن لولاک (تبریزی مغربی، ۱۳۵۸، ص ۱۶۱).

۲.۴. رابطه ظهور با برزخیت

برزخ در لغت به معنای چیزی است که بین دو شیء واقع می شود (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۳۳۸) یا به معنای امری است که حاجز (فاصل) و مرز بین دو شیء است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۱۸). اما در اصطلاح عرفان، حقیقت برزخی، حقیقتی است که به یک اعتبار، جامع دو امر متقابل و به اعتباری دیگر، فاصل بین آن دو باشد و در عین حال عینیتی زائد بر دو طرف نداشته باشد؛ چرا که در این صورت احدی الجمع (یک واحد که دو چیز را جمع کرده) نخواهد بود (جندی، ۱۴۳۳ق، ص ۱۷۶).

مطابق این اصطلاح، باید گفت که در هر ظهوری نوعی برزخیت (جامع فاصل بودن)

هم هست، بلکه هویتِ ظهور و قوام آن به برزخیت است، زیرا ظهور هنگامی معنا می‌یابد که احد به سمت کثرت می‌رود و نوعی جمعیت و اجتماع بین احدیت و کثرت حاصل می‌شود و واجب در ممکنات ظاهر می‌شود و به زبان فلسفی، وحدت در کثرت اتفاق می‌افتد. پس هر تعینی که ظاهر می‌شود به حسب بروز و ظهور مطلق در ظرف خود، از نوعی برزخیت برخوردار است. ولی باید توجه داشت که هیچ یک از تعینات کلی و جزئی، حق متجلی و مطلق را «بما هو حق» و «به اندازه حق» نشان نمی‌دهند، بلکه هر ظرف و مظهري به اقتضای تعین خود و به اندازه ظرفیت خود، او را ظاهر می‌سازد. یعنی هر تعینی در عین حال که حق را نشان می‌دهد و با حق تعالی، اتحاد ظاهر و مظهر (و به زبان حکمت متعالیه، اتحاد حقیقت و رقیقت) دارد، غیر از حق است چرا که مطلق غیر از تعینات خود بوده و به اصطلاح، به تمایز احاطی از تعینات خود ممتاز است.

۳. حقیقت انسان و جایگاه او در جهان مورد نظر عارفان

گرچه مقام ذات شکار کس نشود و حتی رسول گرامی اسلام را هم راهی به آن مقام منبع نیست، اما انسان کامل می‌تواند تا اولین ظهور حق تعالی (تعین اول) سیر کند (امام خمینی در: قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۵۶ و ص ۶۴۶)، به تعبیر قونوی، «هو مشهود الکمل و هو التجلی الذاتی و له مقام التوحید الأعلی» (قونوی، ۱۳۷۱، نص ۶، ص ۱۸). البته عرفا معتقدند که پیش از خاتم انبیاء کسی مجال بار یافتن و علم به این مقام را پیدا نکرده است. به همین دلیل، تعین اول را مقام اختصاصی حضرت رسول و وارثان ایشان دانسته و آن را «حقیقت محمدیه» (جندی، ۱۴۳۳ق، ص ۲۶۰) یا «حقیقت احمدیه» (فراغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۲۹؛ جامی، ۱۳۹۳، ص ۳۷) یا «حقیقت محمدیه و علویّه» (صدر المتألهین، ۱۳۸۷، ص ۱۷۱؛ سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۵۶۸؛ مرحوم جلوه در: قیصری، ۱۳۷۵، ص ۲۸۵) می‌نامند. گاهی هم متناسب با تعبیر قرآنی (نجم ۵۳) / ۸-۹ از تعین اول به مقام «أو أدنی» یاد می‌کنند (فراغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۲۸-۲۹؛ نیز ر.ک: جامی، ۱۳۹۳، ص ۳۶). گاهی هم به آن «حقیقت انسانی» گفته می‌شود، زیرا انسان (کامل) از این تجلی آغاز کرده و به این تجلی نیز باز می‌گردد. به عبارت دیگر، تعین اول، نقطه اوج انسان در سلوک الی الله است. همچنین به آن، «حقیقه الحقائق»، «برزخ اکبر» و «برزخ البرازخ» نیز می‌گویند، زیرا تعین

مزبور، کلی است؛ اصل برای هر اعتبار و تعین دیگری است؛ باطن همه حقایق مادون خود (اعم از الهی و کونی) است؛ همه حقایق دیگر از آن ناشی می‌شوند؛ در همه حقایق مادون (اعم از حقی و خلقی) سریان دارد؛ همه حقایق، مظاهر تفصیلی آن به شمار می‌روند و... (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۲۸-۲۹؛ نیز ر.ک: جامی، ۱۳۹۳، ص ۳۶).

گرچه انسان کامل در عین حال که به تعین اول در حضرت علمیه می‌رسد در عوالم خلقی نیز حضور دارد و به همین دلیل، کون جامع و نسخه مختصر عالم نیز نامیده می‌شود، ولی به هر حال، حقیقت انسان از منظر عارفان مسلمان، تعین اول یا احدیت در حضرت علمیه (صقع ربوبی) است، از این رو، برای شناخت دیدگاه عارفان درباره حقیقت انسان لازم است مهم‌ترین مباحث عارفان پیرامون تعین اول و ویژگی‌های آن را بررسی کنیم.

۳.۱. تعین اول یا اولین ظهور حق تعالی

اولین ظهور باید بیش از سایر ظهورات، با حق تعالی متناسب باشد، یعنی باید تا حدی که امکان دارد، مانند آن، واحد، بسیط و مجمل و... باشد. از این رو، مرتبه احدیت، همه واحدها را داراست. این مرتبه از ظهور و تجلی باید حقیقتی باشد که هیچ کثرتی در آن لحاظ نشده ولی به دلیل کامل بودن، همه حقایق را به نحو اجمالی، اندماجی و بسیط داراست. از سوی دیگر، اولین ظهور حق نمی‌تواند ظهور برای دیگری باشد و باید ظهور خداوند برای خود باشد، چراکه در آن مرتبه، کسی دیگری نیست تا حق تعالی برای او ظاهر شود. اما خودپیدایی و ظهور ذات برای ذات به دو گونه قابل تصور است:

۱. ظهور خود برای خود به صورتی که خود خود است بدون ملاحظه حقایق؛

۲. ظهور خود برای خود از آن جهت که واجد همه حقایق است و همه حقایق را

می‌یابد.

ظهور به صورت اول یک تعین نسبت به ذات محسوب نمی‌شود و در مرتبه غیب مطلق است که حق سبحانه هیچ نسبتی با سایر حقایق و اشیا ندارد. بنابراین از بحث ما درباره تعین اول به عنوان حقیقت انسان خارج است. اما ظهور به گونه دوم، نوعی تعین است و در دو مرتبه اتفاق می‌افتد:

یک. در مرتبه تعین اول، که حقیقت مطلق همه حقایق را در خود می‌یابد و نسبت به

آن حقایق (کثرات) دو لحاظِ احدی سلبی و واحدی اثباتی دارد. تعیین اول این دو طرف متقابل (سلب و اثبات) را جمع کرده و به همین دلیل حقیقتی برزخی به‌شمار می‌رود. دو. در مرتبه تعیین ثانی که حقایق در آنجا گویی حالتی مابین علم و وجود دارند، یعنی به صورتی هستند که گویا نه موجودند و نه معدوم محض. به این ترتیب، تعیین ثانی نیز حالتی برزخی دارد که جامع و فاصل میان وجود و عدم یا ایجاب و سلب هستند. بنابراین می‌توان تعیین ثانی را نیز حقیقتی برزخی دانست. در این تعیین، وجود و وجوب با علم و امکان ارتباط پیدا کرده‌اند. تعبیر علم به این دلیل است که تعیین مزبور علم حق تعالی به‌شمار می‌رود و تعبیر امکان بدین جهت است که حقایق علمی موجود در این تعیین - که اعیان ثابت نامیده می‌شود - ممکناتی هستند که در تعینات خلقی ایجاد خواهند شد (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۲۴۸؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ۴۷۱). به هر حال بحث را با ویژگی‌های تعیین اول ادامه می‌دهیم که از یک سو، نقطه شروع سیر نزولی انسان است و از سوی دیگر، بالاترین مقامی است که انسان در قوس صعود می‌تواند به آن راه پیدا کند.

۳.۱.۱. علمی بودن تعیین اول

آشکار شدن تعبیر دیگری از علم است و ظهور حق برای حق و خودپیدایی او برای خود از سنخ علم حضوری است یعنی اولین تجلی، دانستن و یافتن (علم و وجدان) است و حق سبحانه، در این تعیین، خود را می‌داند و می‌یابد. اگر در این تعیین، معلوم را لحاظ کنیم، باید بگوییم که در تعیین اول ذات با قید احدیت، معلوم می‌شود و اگر علم را در نظر بگیریم، باید بگوییم که در تعیین اول، علم ذات به ذات به نحو نسبت و اضافه اشراقی است که به آن، «نسبت علمیه» و «اولین مرتبه معلوم» نیز می‌گویند (قونوی، ۱۳۷۴، ص ۳۵؛ همو، ۱۴۱۶ق، ص ۱۴۵؛ همو، ۱۳۷۱، ص ۱۱۱) (تعلیق‌ه میرزا هاشم [اشکوری] بر نص دوم)؛ ابن‌ترکه، ۱۳۸۱، ص ۱۳۱؛ فناری، ۱۳۷۴، ص ۲۵۴).

۳.۱.۲. لازمه ذات بودن تعیین اول

بین مقام ذات و اولین تعیین ذات، تقدم و تأخر زمانی وجود ندارد، به عبارت دیگر، ذات به حسب خود و بدون هیچ شرطی، تعیین اول را می‌طلبد. این جلوه، مسبوق به فقدان نیست و چیزی نیست که این تجلی، نداشته باشد و سپس صاحب آن بشود (فرغانی، ۱۳۷۹،

ص ۱۲۳).

۳.۱.۳. مبدهیت تعین اول (وساطت فیض برای همه کثرات)

بسیط محض و مطلق به اطلاق مقسمی گرچه به صورت اجمالی و اندماجی همه کمالات را واجد است ولی ظهور او در یک تعین جزئی بدون وساطت تعینات کلی امکان پذیر نیست. تنزل مطلق ابتدا به سمت تعینات کلی و به تدریج و مرحله به مرحله از تعینات کلی به سمت تعینات جزئی است. به این ترتیب، اولین تعینات کلی حکم وساطت فیض را نسبت به تعینات جزئی و خاص دارند و طبعاً تعین اول نسبت به همه تعینات دیگر واسطه فیض است. به عبارت دیگر، تعین نخست (علم ذات به ذات از حیث وحدت حقیقی و بدون لحاظ کثرات) بالقوه مبدأ (واسطه فیض) برای تمام کثرات تفصیلی ای است که در تعین ثانی ظهور علمی و در عوالم خلقی، ظهور وجودی پیدا می کنند. البته کثرات بالتفصیل و بالفعل در مقام تعین اول حضور ندارند، اما حضور اجمالی و اندماجی کثرات کافی است تا به این جلوه حضرت حق این قابلیت را بدهد که منشأ تفصیل علمی و وجودی در مراحل بعدی باشد.

ممکن است گفته شود چه فرقی میان ذات که واجد همه کثرات به نحو اجمال و اندراج است با تعین اول که واجد همه کثرات به نحو اندراج است وجود دارد؟ پاسخ این است که در مقام ذات، همه صفات همچون وحدت حقیقی، تشخیص اطلاقی، و خوب اطلاقی به نحو اطلاقی موجودند و هیچ کدام بر دیگری غلبه ندارد و حضور صفات اندماجی و اطلاقی، موجب ظهور و تعین و اسم خاصی نمی شود و به همین دلیل مقام ذات بدون تعین است، اما در تعین اول، صفت «وحدت حقیقی» و اسم عرفانی «احد» بر دیگر تعینات و اسمای کلی و جزئی غلبه دارند و سبب تشخیص و تعین آن می شوند (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۲۰). به عبارت دیگر، هر چند غالباً گفته می شود که در تعین اول، هیچ اسم و صفت کلی و جزئی بر سایر اسماء و صفات غلبه ندارد (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۲۹) ولی منظور عرفا، همه اسماء و صفات کلی ای است که تحت صفت وحدت و اسم احد قرار می گیرند چرا که به اعتقاد عارفان (به استثنای قیصری)، در اولین تجلی حضرت حق، خود «وحدت حقیقی»، یک تعین واقعی و نفس الامری به شمار می رود و همین «وحدت» موجب

امتیاز تعیین اول از مقام ذات می‌شود. تعیین اول با قید احدیت همراه است، به خلاف مقام ذات که از همه قیدها حتی از قید احدیت و قید عدم احدیت مبراست.

«الأحدیة وصف التعین لا وصف المطلق المعین؛ إذ لا اسم للمطلق ولا وصف» (قونوی، ۱۳۷۱، نص ۱۸، ص ۵۶).

۳.۱.۴. جامعیت تعیین اول نسبت به دو لحاظ احدیت و واحدیت

از یک سو، ذات حق تعالی در تحقق و ثبوت خود وابسته به هیچ حقیقت دیگری نیست، و بدون لحاظ آنها بلکه با سلب آنها، برای خود ثابت است (جنبه احدیت ذات)؛ و از سوی دیگر حقیقت همه حقایق است (جنبه واحدیت ذات). تعیین اول نیز جامع «احد» و «واحد اندراجی» است، یعنی تعیین اول، علم ذاتی حق به ذات خود از حیث احدیت جمعی است. البته به دلیل این که موطن تعیین اول موطن وحدت و بساطت و عدم تمیز و تغایر می‌باشد، همه نسب و اعتبارات موجود در جنبه واحدیت تعیین اول، مستهلک و مستجن هستند (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۶؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ص ۳۵۷). به هر حال، تعیین اول جامع دو اعتبار نفس‌الامری می‌باشد:

(۱) اعتبار سقوط نسب که از آن به احدیت یاد می‌شود و متصف به بساطت و اجمال

است؛

(۲) اعتبار اثبات نسب که به نام واحدیت شناخته می‌شود و متصف به کثرات بی‌نهایت و تفصیل‌های اندراجی است. واحدیت، همه تعینات و کثرات را به صورت علمی و البته اندماجی و اجمالی در خود دارد (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۲۱؛ جامی، ۱۳۸۳، ص ۳۶-۳۷؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ص ۳۷۰). یا به عبارت دیگر، کثرات در واحدیت مستهلک و مخفی‌اند و احکامشان ظاهر نیست و این وحدت است که احکام خود را ظهور و بروز می‌دهد و به تعبیر دیگر، ظاهر است.

۳.۱.۵. برزخیت تعیین اول

گفتیم که در اصطلاحات اهل معرفت، چیزی که در میان دو امر قرار گیرد و جلوه‌ای از هر دو طرف را در خود جمع کند، برزخ خوانده می‌شود و به تعبیر دیگر برزخ عبارت است از امری واحد که در عین وحدت هم شامل است و هم حائل. بنابراین تعیین

اول حقیقتی برزخی دارد و اولین مرتبه سوائت توسط آن حاصل می‌شود؛، بلکه اصل ساری و مبدأ نسبت به همه تعین‌های دیگر به حساب می‌آید و همه تعینات و حقایق دیگر در آن ریشه دارند.

هذا التعین البرزخی الوسطی... هو أصل کلّ تعین، و المنبع لکلّ ما یسمی شیئا (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۲۴۳).

به همین دلیل، از تعین اول به «حقیقه الحقایق» و «برزخ اکبر» نیز یاد شده است. عبر ... عن التعین الأول، بعض الأکابر من حیث البرزخية المذكورة «حقیقه الحقائق»... و سّماه بعضهم «البرزخ الأكبر» الجامع لجميع البرازخ و أصلها الساری فیها (جامی، ۱۳۹۳، ص ۳۶).

لازم به ذکر است که تعین اول، از جهات مختلف حقیقت برزخی دارد: از جهتی جامع بین دو طرف وحدت حقیقی، یعنی احدیت و واحدیت و هم فاصل و حائل بین آن دو است،

أن أول اعتبار و تعین تَعَيَّنَ من الغیب، هذه الوحده التي انتشأت منها الأحديّة و الواحدية، فطلّت برزخا جامعا بينهما؛ كحقیقه المحبة المنتشئة منها المحیبة و المحبوبة و كونها جامعة بينهما و رافعة بينهما موحدة إياهما (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۲۴؛ جامی، ۱۳۹۳، ص ۳۴).

و از جهت دیگر، برزخ میان حق و خلق و جامع همه احکام الهی و امکانی است. إن سمّيتها [=حضرت احدیه الجمع] برزخ الحضرتین الإلهية و الكونية؛ لكونها مشتملة على جميع الأحكام الإلهية و الإمكانية، مع أنها ليست بشیء زائد على معقولة احدیه جمعها كسائر البرازخ، صدقت... و إن سمّيتها مرآة الحضرتین، أو أنها مرتبة صورة الحقّ و الإنسان الكامل من غیر تعدید و الحدّ الفاصل بین ما تعین من الحقّ، و كان مجلی لما لم يتعین منه و لم يتعدّد، صدقت (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۲۴۴).

۳.۲. برزخیت انسان

گفتیم که جمع میان عینیت و غیریت یا حق و خلق بودن، برزخیت (جامع و فاصل بودن) است و همه مظاهر حق، نوعی برزخیت دارند ولی ظهور حق در موطن انسان (کامل)

نوعی ویژه از برزخیت است، چرا که همه تعینات و مظاهر غیر از مظهر انسانی، یا وحدت را بیشتر نمایش می‌دهند یا کثرت را. تعین‌های اول و دوم در حضرت علمیه که تعین‌های حقی نامیده می‌شوند، از میان کمالات بی‌شمار حق تعالی، بیشتر وحدت، وجوب، تنزه و... را نمایش می‌دهند و حضرات عقل، مثال، و اجسام که تعین‌های خلقی نامیده می‌شوند، از میان کمالات حق، بیشتر کثرت، امکان و اسمای ثبوتی و... را جلوه می‌دهند. تنها مظهري که به دلیل حضور در همه عوالم حقی و خلقی تمام اسمای الهی را بروز می‌دهد، مظهر انسانی است. به تعبیر دیگر، تنها مظهري که جای خاص (مقام معلوم) و رنگ خاصی ندارد و فیض خداوند را از صفای خود خارج نمی‌کند، انسان (کامل) است. حضرت انسان تنها حضرتی است که وحدت و کثرت و وجوب و امکان و همه اسمای کلی و جزئی و... را بروز می‌دهد.

از سوی دیگر، حقیقت انسان (کامل) تعین اول است.

کنی عنه [=التعین الأول] بعضهم بالحققیة المحمدیة» (جامی، ۱۳۹۳، ص ۳۶).

پس می‌توان گفت که حقیقت انسان نیز مانند تعین اول، برزخ جامع و برزخ البرازخ و اصل ساری برای همه حقایق برزخی دیگر در همه عوالم و مراتب است و همه احکام مراتب در ذات و حقیقت او شکل می‌گیرد.

و هذا البرزخ أيضا عبارة عن مبدأ تعينه سبحانه بنفسه لنفسه بصفة ظاهريته و مظهريته، و جمعه ببرزخيته المذكورة بين الطرفين من حيث الإنسان الكامل... فإن قلت إنها الحقیة الإنسانية الإلهیة الکمالیة، التي كان کلّ إنسان کامل من حيث صورته الظاهرة مظهرا لتلك الحقیة و لوازمها، صدقت... و إن سميتها... مرتبة صورة الحقّ و الإنسان الكامل... صدقت (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۲۴۳-۲۴۴).

به اعتقاد عارفان، به دلیل این برزخیت ویژه در موطن انسان است که قرعه فال به نام او خورده تا بار امانتی را به دوش کشد که آسمان و زمین پذیرفتند و نمی‌توانند بپذیرند. آسمان و زمین به این دلیل نمی‌توانند جایگاه تجلی تام حق باشند که تعین‌های آنها، تجلی حق را از صرافت و محوشت خود خارج می‌کنند و آن را به رنگ خود درمی‌آورند در حالی که انسان که هم در زمین و هم در آسمان و هم در مافوق زمین و آسمان (تا تعین

اول) حضور و ظهور دارد و به یک معنا، تعین خاصی ندارد می‌تواند وحدت و کثرت را هم‌زمان (به احدیت جمعی) جلوه دهد (جندی، ۱۴۳۳ق، ص ۱۵۰).

نتیجه‌گیری

۱. از منظر عارفان مسلمان، یک هستی مطلق وجود دارد که تجلیات بی‌شماری کرده و کمالات خود را به تفصیل جلوه داده است.

۲. سیر انسان در قوس نزول از اولین تجلی حق تعالی شروع و به همان‌جا ختم می‌شود. به همین دلیل، عرفا تعین اول یا برزخ اکبر را حقیقت انسانی می‌دانند.

۳. تعین اول، واجد همه کثرات به نحو اندراجی است ولی در این جلوه حق تعالی، وحدت بر کثرت غلبه دارد، یعنی وحدت ظهور و کثرت خفاء دارد، در حالی که انسان، همه کمالات حق سبحانه را به اجمال و به تفصیل بدون غلبه یکی بر دیگری بروز می‌دهد.

۴. به اعتقاد اهل معرفت، انسان تنها مظهري است که همه کمالات اسمائی و امکانی را به نحو احدیت جمعی اظهار می‌کند و به همین دلیل، برزخ حق و خلق است. سایر جلوه‌های خداوند، برخی جنبه‌ها و حیثیات خداوند را بیشتر نمایش می‌دهند.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن‌ابی‌جمهور، محمد بن زین‌الدین، *عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة*، تحقیق مجتبی عراقی، قم، دار سیدالشهداء للنشر، ۱۴۰۵ق
۳. ابن‌بابویه، محمد بن علی، *عیون أخبار الرضا*، تصحیح مهدی لاجوردی، تهران، نشر جهان، ۱۳۷۸ق
۴. ابن‌ترکه، صائِن‌الدین علی بن محمد، *تمهید القواعد*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۱
۵. ابن‌شعبه حرانی، ابو محمد الحسن بن علی بن‌الحسین، *تحف العقول عن آل الرسول*، تصحیح و تعلیقه علی‌اکبر غفاری، چاپ دوم، قم، مؤسسه نشر اسلامی (جامعه مدرسین)، ۱۴۰۴ق (۱۳۶۳ش
۶. ابن‌عربی، محیی‌الدین، *کتاب المعرفة*، تقدیم و تحقیق محمدا مین ابوجوهر، دمشق، دارالتکوین للطباعة و النشر، ۲۰۰۳
۷. ابن‌عربی، محیی‌الدین، *فصوص الحکم*، تعلیقه ابوالعلاء عقیفی، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۶
۸. ابن‌عربی، محیی‌الدین، *رسائل ابن‌عربی*، مترجم: نامعلوم، مقدمه و تعلیقات نجیب مایل‌هروی، چاپ دوم، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۷۵
۹. آملی، سیدحیدر، *المقدمات من کتاب نص النصوص فی شرح فصوص الحکم*، تصحیح و مقدمه هانری کربن و عثمان اسماعیل یحیی، چاپ دوم، تهران، انتشارات توس، ۱۳۶۷
۱۰. پاینده، ابوالقاسم (مترجم و فراهم‌آورنده)، *نهج الفصاحة (مجموعه کلمات قصار حضرت رسول)*، چاپ چهارم، تهران، دنیای دانش، ۱۳۸۲.
۱۱. تبریزی مغربی، شمس‌الدین محمد، *دیوان کامل شمس مغربی*، به اهتمام ابوطالب میرعابدینی، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۵۸
۱۲. جامی، عبدالرحمن احمد، *اشعة اللمعات*، تحقیق هادی رستگار، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۳
۱۳. جامی، عبدالرحمن احمد، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، تصحیح ویلیام جیتیک،

- چاپ سوم، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۳
۱۴. جندی، مؤیدالدین، شرح فصوص الحکم، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۳۳
۱۵. جوادی آملی، عبدالله، تحریر تمهید القواعد، بی تا، انتشارات الزهرا، ۱۳۷۲
۱۶. خوارزمی آملی، تاج‌الدین حسین، شرح فصوص الحکم، چاپ دوم، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۹
۱۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، تحقیق صفوان عدنان داودی، لبنان و سوریه، دارالعلم و الدار الشامیه، ۱۴۱۲
۱۸. سبزواری، ملاهادی، شرح الأسماء الحسنی، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۲
۱۹. صدرالمآلهین، سه رسائل فلسفی، مقدمه و تصحیح و تعلیق از سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ سوم، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۷
۲۰. طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرین، تصحیح احمد حسینی اشکوری، چاپ سوم، تهران، انتشارات مرتضوی، ۱۳۷۵
۲۱. فتال نیشابوری، محمد بن احمد، روضه الواعظین و بصیره المتعظین، قم، انتشارات رضی، ۱۳۷۵
۲۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، تحقیق دکتر مهدی مخزومی و دکتر ابراهیم سامرائی، چاپ دوم، قم، نشر هجرت، ۱۴۱۰ق
۲۳. فرغانی، سعیدالدین سعید، مشارق الدراری شرح تائیه ابن فارض، مقدمه و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، قم، دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ۱۳۷۹
۲۴. فرغانی، سعیدالدین سعید، منتهی المدارک فی شرح تائیه ابن الفارض، تحقیق عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۸ق
۲۵. فناری، محمد بن حمزه، مصباح الأنس بین المعقول و المشهود، تصحیح محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۷۴
۲۶. قونوی، ابوالمعالی صدرالدین محمد بن اسحاق، مفتاح الغیب، تصحیح محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۷۴
۲۷. قونوی، صدرالدین محمد، إعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۱

۲۸. قونوی، صدرالدین محمد، *النصوص*، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۱
۲۹. قونوی، صدرالدین محمد، *المراسلات (الرسالة الهادیة)*، تحقیق و تلخیص آلمانی: گوردون شوبرت، بیروت، دارالنشر فرانتس شتاینرشتوتگارت، ۱۴۱۶ق (۱۹۹۵)
۳۰. قیسری، داود، *شرح فصوص الحکم*، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵
۳۱. کربلایی، جواد، *الأنوار الساطعة فی شرح الزيارة الجامعة*، تحقیق محسن اسدی، قم، دار الحدیث، [۱۳۷۷]
۳۲. مجلسی، محمدباقر، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، تصحیح جمعی از محققان، چاپ دوم، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق
۳۳. مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد، *شرح التعرف لمذهب التصوف*، مقدمه و تصحیح و تحشیه محمد روشن، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۶۳
۳۴. مکی، ابوطالب، *قوت القلوب فی معاملة المحبوب و وصف طریق المرید الی مقام التوحید*، تصحیح باسل عیون السود، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۷ق
۳۵. نراقی، محمد مهدی، *جامع السعادات*، تحقیق سیدمحمد کلانتر، چاپ چهارم، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بی تا
۳۶. یزدان‌پناه، سیدیدالله، *مبانی و اصول عرفان نظری*، نگارش عطاء انزلی، چاپ سوم، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۱.

اندیشه حکمای اسلامی در رابطه با ادراک حسی با محوریت دیدگاه حکیم ملاصدرا (رحمه الله)

حسین ایمانی مقدم^۱

چکیده

در این نگارش مبانی و مقدمات بحث مانند شناخت حقیقت نفس و بدن و قوای آن به عنوان مدرک و یا وسائط ادراک خصوصا در نظر ملاصدرا بیان می‌گردد. در ادامه به بیان اختلافات دیدگاه حکمای اسلامی در مباحث فوق به عنوان مقدمه بحث ادراک و احساس، پرداخته شده و این مباحث همچنین باعث افتراق اقوال آن حکما در مبحث ادراک و احساس، خواهد شد. نگارنده در مبحث ادراک پس از بیان نظریه و مبانی و نتایج بحث در نظر آن حکما و بخصوص ملاصدرا، به بیان اختلافات و افتراقات نظریات آن حکمای اسلامی پرداخته است. در بخش پایانی به مباحثی همچون احساس و مباحث اختلافی حکما با توجه به مبانی و نظریات ملاصدرا در ادراک حیوانی و انسانی پرداخته شده و به وجه تمایزی که بین احساس در حیوان و انسان وجود دارد توجه شده است.

واژگان کلیدی

حکیم ملاصدرا، ادراک حسی، وجه تمایز، اختلافات دیدگاه حکمای اسلامی.

طرح مسأله

در میان مسائل فلسفی، مسئله ادراک حسی نقشی ممتاز دارد زیرا مایه و اساس ادراکات تصویری و تصدیقی است. می‌توان بیان داشت تنها منبع و اولین مدخل برای مدرکات انسان، ادراک حسی است. بهمین خاطر چگونگی درک اشیاء از طریق حواس خمسه دلمشغولی دیرینه فیلسوفان بوده است.

حس علاوه بر اینکه دارای ارزش خاص معرفتی میباشد، در استکمال نفس نیز موثر است. بنابراین ادراک حسی از یک سو در سایر شناخت‌های انسان و از سوی دیگر در سرشت و نهاد او نقش ایفا کرده و بر این اساس در اهمیت فوق‌العاده آن نباید شک داشت.

البته نکته قابل توجه به عنوان فرضیه این مبحث آن است که ابن سینا در کتب عمده و مرجع خود همچون تعلیقات با فرض جدایی نفس و بدن (دوآلیزم) در مسئله ادراک حسی و با تبیین ارسطویی در تعریف و تبیین ادراک و ایجاد تمایز بین نفوس ارضی نتوانسته مبانی و نظریات فیزیکیالیستی و شناخت‌شناسی جدید را رد و نقض کند.

از سوی دیگر شیخ سهروردی در کتاب معروف خود حکمت الاشراف فقط در ابصار قائل به اتحاد مبصر (نفس) و مبصر شده و آن هم با استمداد از مباحث نوری خود و دست آخر حکمت متعالیه ملاصدرا با درک اهمیت و پیچیدگی مسئله ادراک حسی طرحی نو در می‌اندازد، که اگر بتوان رابطه بدن و نفس و قوای نفسانی را رابطه اتحادی دانست و بدن را مرتبه نازله نفس تلقی نمود، تبیین ادراک حسی و ارزش معرفتی آن از جایگاه خاص و مهمی برخوردار خواهد شد. براین اساس و با توجه به اهمیت مباحث فوق‌الذکر و لزوم بررسی آن و مطالعه اختلاف موجود در بین آن حکما می‌تواند دیدگاه مناسبتری را در اختیار گذارد.

فرضیه

نکته قابل توجه به عنوان فرضیه این مبحث آن است که ابن سینا در کتب عمده و مرجع خود همچون تعلیقات با فرض جدایی نفس و بدن (دوآلیزم) در مسئله ادراک حسی و با تبیین ارسطویی در تعریف و تبیین ادراک و ایجاد تمایز بین نفوس ارضی نتوانسته مبانی

و نظریات فیزیکالیستی و شناخت شناسی جدید را رد و نقض کند .
از سوی دیگر شیخ سهروردی در کتاب معروف خود حکمت الاشراق فقط در ابصار قائل به اتحاد مبصر (نفس) و مبصر شده و آن هم با استمداد از مباحث نوری خود و دست آخر حکمت متعالیه ملاصدرا با درک اهمیت و پیچیدگی مسئله ادراک حسی طرحی نو در می اندازد، که اگر بتوان رابطه بدن و نفس و قوای نفسانی را رابطه اتحادی دانست و بدن را مرتبه نازله نفس تلقی نمود، تبیین ادراک حسی و ارزش معرفتی آن از جایگاه خاص و مهمی برخوردار خواهد شد

نفس و حقیقت آن

از پراهمیت ترین مسائل در این مبحث در این مکاتب فلسفه اسلامی، مسئله نفس و قوای او، چگونگی ارتباط نفس با قوای خویش، ابزار اعمال نفس و استفاده او از قوا و ارتباط او با خارج است، و همچنین بحث اتحاد و یا عدم اتحاد نفس با قوا همواره مطرح بوده که هر یک از این سه مکتب با توجه به مبنای مشخص خود قائل به قول منحصر به فرد خویش شده اند.

از نظر حکمای قدیم مانند افلاطون نفس علت و مبدا حیات و حرکت است، و از نظر ارسطو کمال اول برای جسم طبیعی. ارسطو نفس را چیزی می داند که حس و حرکت دارد و دارای جسم نیست. ابن سینا این تعریف را بیان می کند و برای اثبات وجود نفس و مفارقت آن از جسم ادله ای را ذکر می کند.

ملاصدرا در تعریف نفس، آن را کمال اول برای جسم می داند و آنچه که حیوان را حیوان و یا نبات را نبات و نیز انسان را انسان می کند وجود نفس است و احساس و حرکت ارادی انسان کمالات ثانویه جسم هستند که بوسیله آلات حاصل می شود.

بنابراین می شود بطور کل گفت حکما داشتن نفس را مساوی با داشتن حیات می دانند، چنانکه براین باورند که از نشانه های حیات، ادراک عقلی، ادراک حسی، حرکت انتقال و وقوف، حرکت غذا، نمو و اضمحلال می باشد.

و نتیجه ای که می شود از مطالب فوق در رابطه با نفس و تعریفات آن گرفت، این خواهد بود که می شود گفت تمام حکما برای نبات، حیوان و انسان نفس را قائل هستند.

رابطه نفس و بدن

یکی دیگر از مسائل مهم و اساسی در این مبحث رسیدن به نظریه درست و صحیح در رابطه با مسئله ارتباط نفس و بدن است. مسئله ارتباط بین نفس و بدن از دیرباز مسئله پراهمیت و اساسی در میان حکما و دانشمندان علم النفس بوده است و حتی این مسئله ارتباط بسیار زیادی به مسائل دینی و اعتقادی نیز دارد و به خاطر همین متکلمان نیز در متون خود از این مسئله نیز یاد می‌کنند و در این مسئله از آثار و نتایج فلسفی بسیار مدد گرفته‌اند. برای داشتن مبنای درست و معقول فلسفی در نحوه ی ارتباط نفس و بدن و نسبت بین این دو است که آیا بین نفس و بدن یک رابطه اتحادی است یا آنکه نفس از آن جهت که کمال جسم و بدن بوده، مدبر بدن یا محرک آن می‌باشد نه آنکه نفس جوهر ذات بدن و متحد با آن باشد، باعث حل مسائل مربوط به این مبحث و رسیدن به مبانی و مباحث معرفت‌شناختی در علم النفس خواهد شد، باید مقدمات لازم مسئله را درست فهمید.

نکته پراهمیت که مرتبط به بحث رابطه نفس و بدن است، اینکه در این تعریف از نفس که می‌گویند: نفس ذاتا مادی نیست و در مقام فعل و آثار خارجی خود است که متعلق به ماده است، این تعریف مخصوص نفس انسان است و نفس نبات و حیوان از آن خارج است، زیرا نفس انسان است که اندیشه و تفکر دارد، اما بنابر تعریف حکمت متعالیه از نفس که به آن اشاره خواهیم نمود، نفس حیوان و نبات هم داخل در تعریف خواهد بود.

ابن سینا در زمینه نفس و حقیقت آن بر این اعتقاد و مبنا است که روح انسان چون پرنده ای است که آشیان خود را گم کرده است و در این جهان تاریک گرفتار آمده و آشیان و منزل اصلی خود را گم کرده و علقه نفس انسان را به بدن به صورت تدبیر و اشتغال می‌داند و این نشان از مفارقت و تمایز عینی روح و بدن است.

در باب رابطه نفس و بدن در مقابل این نظریه که جسم و بدن را شرط در بقای نفس می‌داند و بدون جسم بقایی را برای نفس نیست، نظریه ابن سینا است. این نظریه بر این مبنا است که جسم شرط در وجود نفس است، اما نفس در بقایش دیگر به جسم نیازی ندارد

(ابن سینا، ۱۴۰۴ ه ق: ۸۲، ۸۱). ابن سینا هر موجود ذی نفسی را مرکب از نفس و بدن میداند و بین این دو باید علقه و ارتباطی باشد و ابن سینا آن را علقه اشتغال می نامد (ابن سینا، ۱۴۰۴ ه ق: ۸۲، ۸۱). نفس از طریق آن است که به کمال می رسد،

از ظاهر کلام ابن سینا در خصوص نفس حیوانی نیز فهمیده می شود که ایشان قائل به عدم تجرد آن می باشد و با توجه به این مطلب اگر ما قائل به عدم تجرد نفس حیوانی شویم، دیگر بحث از رابطه نفس و بدن در خصوص نفس حیوانی اهمیت چندانی نخواهد داشت، اما اگر نفس حیوانی را همچون نفس انسانی مجرد بدانیم، مبحث ارتباط نفس و بدن در نفس حیوانی هم جایگاهی خواهد داشت .

توضیح بیشتر آنکه از طرفی ما می بینیم ابن سینا (رحمه الله) در برخی کتب خود نسبت به مبحث اثبات نفس می فرماید: بعضی جسمها افعال مختلفی دارند که منشا آن ها جسم بودن آنها نیست، بنابراین از منشا دیگری غیر جسم صادر می شوند. «فبین ان ذات النفس لیس بجسم بل هو جزء للحيوان و النبات هي صورة او كالصورة او كالكمال (ابن سینا ۱۴۰۴ ه ق: ج ۲، ۶)

یا به عبارت دیگر در رابطه با اثبات نفس است می گوید: « و هذا الواحد الذی تجتمع فيه هذه القوى ... لا يجوز ان يكون جسما». به نظر ایشان نفس جسم نیست بلکه قوام بخش جسم است و این مطلب را به صورت عموم طرح نموده و میتوان آن را به هر سه نفس اطلاق نمود و بگوییم حتی به نظر ایشان نفس نباتی هم جسمانی نیست .

و از طرفی رای ابن سینا در باب جسمانی بودن نفس حیوانی را در جاهای دیگر همانند مبحث فساد و عدم فساد نفس هم می توان یافت . ایشان در باب فساد و عدم فساد نفس قائل بر عدم فساد نفس انسانی است (ابن سینا ۱۴۰۴ ه ق: ج ۲، ۳) و در استدلال برای آن می گوید که نفس انسان منطبع در بدن نیست که با فاسد شدن بدن ، نفس هم فاسد شود و همینطور در همین باب، ایشان با توجه جسمانی بودن نفس می گوید: نفس حیوانی با فساد جسم آن فاسد می شود . این گفته ها نشان می دهد که نظر ابن سینا این است که نفس حیوان جسمانی است، زیرا او در تعابیر خود وجود حیوان را اینچنین می بیند: الحيوان متكون بالامتزاج الذي للعناصر، كذلك هو متكون أيضا بالتركيب (ابن سینا ۱۴۰۴ ه ق: ج ۲-۶۰).

نکته ای که سؤال برانگیز است و به نظر می‌رسد باعث شده که به نوعی در کلام ابن سینا (رحمه الله) ایجاد تناقض نماید این است که جناب ابن سینا ابتدا قائل شدند که نفس حیوان و انسان جسم نمی‌باشند و در جای دیگر در رابطه با نفس انسان، قائل به مفارق بودن آن می‌باشد و برای آن دلایلی ذکر می‌کند، همچون این دلیل که نفس انسانی ذات خود را می‌تواند تعقل کند و این به خاطر مجرد و مفارق بودن اوست، اما در مورد نفس حیوانی قائل هستند بر اینکه منطبع در ماده می‌باشد و چون مجرد نیست نمی‌تواند معقول و متخیل خود واقع شود، زیرا معقول واقع شدن چیزی، یعنی تجرید آن از ماده، در حالی که نفس حیوانی منطبع در ماده و بدن است و این را در چند جای از کتاب تعلیقات خویش به تصریح آورده است (ابن سینا، ۱۴۰۴ ه. ق: ۸۰) و استدلال او در باب انطباق نفس حیوانی در بدن و ماده این است که اولاً نفس حیوان از ذات خود درکی ندارد و ثانیاً دارای حیز است و تحیز از خواص ماده است، برخلاف نفس انسان که اولاً منطبع در ماده نیست و ثانیاً از ذات خود ادراک دارد و ثالثاً دارای حیز هم نیست.

اما ملاصدرا (رحمه الله) در حکمت متعالیه خود به این موضوع می‌پردازد و نسبت به نفوس حیوانی می‌فرماید این نفوس مجرد هستند و در استدلال از آن به چند مطلب اشاره می‌کنند: اولاً آن که اجزای حیوان گاهی کم و گاهی زیاد می‌شود و از آن فهمیده می‌شود که هویت نفس حیوان با بنیه محسوس او مغایر است و ثانیاً آن که بهایم هویات ادراکی خویش را می‌فهمند.

نسبت به این دلیل استشهاد می‌کند که چطور حیوان به هویت ادراکی خویش درکی نداشته باشد، درحالی که از امور مربوط به درد و رنج فرار می‌کند یا در پی لذات است و این مقتضی علم به نفس اوست و علم به نفس مقتضی مجرد اوست، زیرا اولاً هر آنچه که وجودش لِنفسه باشد مجرد از محل خواهد بود، بنابراین مدرک لذات مجرد از محل خواهد بود و ثانیاً علم حیوان به هویت خویش دائمی است و بوسیله حس کسب نمی‌شود، اما علم به اعضای ظاهری و باطنی اش اینگونه نیست، بنابراین هویت او مغایر با اعضایش خواهد بود (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م: ج ۸-۴۲).

دلیل مطلب فوق این خواهد بود که اگر علم به وجود نفس اکتسابی باشد یا به واسطه

حس است که این باطل خواهد بود، زیرا حس بنفسه حس نمی کند، اما نسبت به اعضای ظاهری باید گفت که همانطور که انسان معرفتی نسبت به آن ها ندارد مگر با حس و همچنین نسبت به اعضای باطنی هم معرفتی ندارد مگر با تشریح، همین طور است حیوان؛ یعنی معرفت او به اعضای ظاهریش با حس و معرفتش به اعضای باطنی با تشریح است.

جناب ملاصدرا حتی برای اثبات تجرد نفس حیوانی، به برهان طلق هم تمسک جسته است، تحت عنوان برهان آخر علی ان الحیوان لیس هو البنیة المحسوسه ...

درباره ارتباط نفس و بدن باید گفت که بنابر مبانی ملاصدرا، افاضه حیات به بدن از طریق نفس است. بدن فی حد ذاته جسم میت است که به واسطه نفس حی و زنده است و این حیاتی را که به واسطه نفس اخذ کرده تا به آنجا است که صلاحیت افاضه حیات از نفس بر بدن باقی باشد، اما با از بین رفتن این صلاحیت بدن خالی از نفس خواهد بود و با وجود فساد و اضمحلال در بدن روح از آن جدا می شود (ملاصدرا ۱۹۸۱ م: ج ۱-۲۲۱).

ملاصدرا بدن و تدبیر بدن را داخل در تعریف نفس می داند البته نه آنکه اسلوب ذات نفس و حقیقت نفس را بدن بداند، بلکه از حیث نفس بودن و تحریک تدبیری نفس نسبت به بدن، تعریف نفس را شامل بدن می داند.

در توضیح رابطه نفس و بدن در نظریه ملاصدرا (رحمه الله) باید اشاره کرد که ایشان براساس و اعتبار مبانی حکمی خویش قائل بر آن است که اقتران نفس و بدن و تصرف آن بر بدن به حسب وجود شخصیش، یک امر ذاتی است. ایشان این اضافه نفسیه نفس به بدن را مقوم نفس می داند، همانند اضافه قابلیت به هیولی که مقوم هیولی است یا مانند اضافه عرضیت برای الوان مانند بیاض و می دانیم که وجود آنها از اضافه جدا نیست. البته باید گفت که برای آنها معانی دیگر غیر اضافه هم می باشد و در این شکی نیست، اما وجود آنها منفک از اضافه نخواهد بود، مثلاً برای سواد ماهیت مستقلی در معنی و مفهوم آن وجود دارد که در تعریف آن هم اخذ می شود که در این صورت است که ما آن را داخل در مقوله کیف می دانیم، اما وجودش فی ذاتها همان وجود در موضوع است؛ یعنی عرضیت (اضافه) است.

همچنین در بیان ارتباط بین نفس و بدن به مبحث دیگری نیز پرداخته شده است و آن

عبارت است از اینکه فعل نفس و تدبیر نفس بر ماده اخیره و قشر کثیف، یعنی بدن سرایت می‌کند و به عبارت دیگر فرح نطقی و فکری در قوای بدنی مانند نامیه زیاد و اضافه می‌کند و غم و ضعف نطقی بر قوای بدنی عجز و ضعف و فتور افاده می‌کند تا آنکه آن قوا را فاسد می‌کند. (ملاصدرا ۱۹۸۱ م: ج ۸-۵۲)

رابطه نفس با قوا

در رابطه با اوصاف نفس مطالب زیادی قابل بحث و بررسی است که پرداختن به همه آنها از حوصله این نگارش خارج است. البته برخی نکات دیگر که حائز اهمیت در باب نفس برای رسیدن حقیقت ادراک حسی هستند، عبارت است از تبیین قوای نفس و چگونگی ارتباط آنها با نفس که پرداختن به آنها برای رسیدن به وجه تمایز و افتراق تعاریف و نظریات حکما در این خصوص، نقش بسزایی داد.

در رابطه با مبحث ارتباط نفس و قوا باید گفت که حکما قوایی برای نفس در نظر می‌گیرند که هر یک کار ویژه ای انجام می‌دهد و البته در میان هواداران نظریه وحدت نفس گروهی بر جدایی نفس و قوا و نیز جدایی قوا از یکدیگر تاکید می‌ورزند و قوا را تنها در خدمت نفس و مسخر او می‌دانند، در حالی که پاره ای دیگر همه قوا را مراتب نفس و به عین وجود او موجود می‌دانند.

در این رابطه باید اشاره نمود که یکی از مباحث مهم که به عنوان مقدمه‌ی بحث رابطه نفس و قوا است، بررسی مبحث وحدت نفس یا تعدد آن است و در صورت تایید قول وحدت نفوس سوال بعدی آن خواهد بود که آیا تعدد قوا ناقض وحدت نفس نخواهد بود؟ یا اصلاً رابطه نفس با قوا چه خواهد شد؟

- در رابطه با این موضوع افلاطون بر این است که هر انسانی به تنهایی سه نفس نباتی، حیوانی و انسانی را داراست؛ به این معنی که در هر یک از افراد انسان سه نفس تعبیه شده که هر کدام وظیفه یا وظایفی دارند، هر چند که دو نفس حیوانی و نباتی تحت تدبیر نفس انسان است. دلیل آن تعدد آثار مشهوده از انسان است و صدور آثار متعدد نباتی (تغذیه- رشد و تولید مثل)، حیوانی (احساس و حرکات ارادی) و انسانی (تعقل) به مقتضای قاعده الواحد دال بر وجود نفوس متعدد در نفس انسانی است (یوسف کرم، ۱۹۵۹م: ۸۹)

از دیدگاه فلاسفه اسلامی، انسان دارای یک نفس است، ولی به صورت تشکیکی موجود قوی می تواند کمالات وجود ضعیف را نیز در خود داشته باشد. بنابراین بعد از اینکه به وحدت نفس قائل شدیم این سؤال مطرح می شود که آیا وحدت نفس با تعدد قوا منافاتی دارد؟ و برای رسیدن به جواب درست نسبت به این سؤال باید نحوه ی ارتباط قوا با یکدیگر و ارتباط آنها بانفس نیز بیان گردد.

دلیل وحدت نفس را گاهی این می دانند که هرکس در خود می یابد که چند نفر، نیست و این بدیهی است. گاهی می گویند اشتغال به چیزی نفس را از توجه به چیز دیگر باز می دارد، مثلا اگر همه توجه انسان صرف دیدن باشد از چشیدن باز خواهد ماند. این نشان از وحدت نفس در عین تعدد قواست.

و دلیل تعدد قوا را چند دلیل می دانند (ملاصدرا ملاصدرا ۱۹۸۱ م: ج ۸-۵۸) که به اشاره ذکر می کنیم، مانند قاعده الواحد که بنابر این قاعده، نفس و قوای آن را باید بسیط دانست و از موجود واحد و بسیط (نفس) جز معلول واحد بسیط صادر نمی شود و از نفس واحد فقط یک فعل صادر می شود و اختلاف در افعال نشان از تعدد مبادی و عدم وحدت در مبدا آنهاست که همان قوای متعدد باشند. از دلایل دیگر تعدد قوا اینکه در ذهن ما مفاهیم مختلفی وجود دارد که معانی متمایز دارد، مثلا مفهوم بینایی غیر از شنوایی و دیگر قواست و مفاهیم متفاوت از یک مصداق انتزاع نمی شود، بنابراین قوا متعدد خواهند بود. اما آنچه که مورد مناقشه و در این نوشتار مورد بحث و بررسی می باشد، برداشت مشائیان است که موجودیت قوا را در کنار نفس پذیرفته اند و قائل هستند که نفس جامع قواست و رباطی است برای قوا که آنها را جمع کند (ابن باجه ۱۹۹۲ م: ۳۴-۲۲۳) و این برداشتی است که ملاصدرا با نظریه وحدت نفس و قوا آن را نقد می کند.

ارسطو، ابن سینا و پیروان آنها بر این قول هستند که انسان یک نفس دارد، همراه با قوای گوناگون که در خدمت او هستند؛ به عبارت دیگر ادعای آنها وحدت نفس و وجود قوای متعدد که تحت اشراف اوست می باشد. با این توضیح که قوا در تسخیر نفس و آلات آن است و تحت ولایت تکوینی اش هستند، آن‌ها فاعلهای مسخر نفس هستند و از آنجا که ملکیت قوا برای نفس تکوینی و حقیقی است، ولایت نفس بر آنها نیز اعتباری

نخواهد بود بلکه حقیقی است و نفس به دلخواه خود قوا را بکار می‌گیرد و قوا و بدن را جهت نیل به کمال خود بکار می‌بندد. بنابر آنچه گفته شد کار نفس با کار قوا متفاوت خواهد بود، زیرا قوا فعلیتی ویژه خود دارند؛ یکی کارش تغذیه است، یکی دیدن و دیگری شنیدن است، حال آنکه نفس مسخر، مدبر و فاعل آن قواست. نکته قابل ذکر این است که افعال قوا در حالی که کار خود آنهاست، فعل نفس هم می‌باشد.

ادراک

در حقیقت پرداختن به مباحث قبل در فصل‌های گذشته مثل مبحث نفس، بدن، قوای نفس، ارتباط بدن و قوا با نفس، اختلاف حکمت مشا و صدرا در خصوص برخی از مباحث فوق، مقدمات لازم بخش فعلی و بخش بعدی است که مورد بررسی قرار گرفتند و بعد از پرداختن به آن مباحث و نظریات حکما در خصوص آن موضوعات، مقتضی است که به ذی‌المقدمه این نگارش که چگونگی ادراک حسی است پردازیم. برای رسیدن به این مقصود که فهم، چگونگی احساس باشد از آنجا که همه حواس (چه ظاهری و چه باطنی) قوای احساسی نفس هستند و در امر احساس مشترک هستند، لازم است که قبل از پرداختن به حواس به این جهت مشترک حواس که احساس باشد پرداخته شود.

از آنجا که احساس از مراتب ادراک است یا به عبارت دیگر احساس نوعی ادراک است، ضروری است که در ابتدا در بخش فعلی مبحث ادراک و خصایص آن در نظر حکمای اسلامی و اختلاف نظر آنها در این باب را ارائه نماییم و سپس در ادامه به موضوع احساس که از مراتب و اقسام ادراک است پردازیم و در پایان این بخش نیز به بحث حواس خواهیم رسید.

ملاصدرا راجع به مبحث ادراک در باب عقل و عاقل و معقول می‌گوید: همانا این مسئله که نفس صور اشیای معقوله را تعقل می‌کند، از پیچیده‌ترین مسائل حکمی است که تا به این روز برای هیچ یک از علمای اسلام مشخص نشده.... (ملاصدرا ۱۹۸۱، م ج: ۳-۳۱۳).

۱. إن مسألة كون النفس عاقلة لصور الأشياء المعقولة من أغمض المسائل الحكمية التي لم ينقح لأحد من علماء الإسلام إلى يومنا هذا ونحن لما رأينا صعوبة هذه المسألة وتأملنا في إشكال كون العلم بالجوهر

ابن سینا عبارت های متفاوتی در مورد تعقل و ادراک دارد، گاهی تعقل و ادراک را به امر سلبی تعریف نموده، مثلا در جایی تبیین می کند که عاقل و معقول بودن باری تعالی، یعنی مقتضی کثرت در ذات و صفات او نیست، زیرا معنای عاقلیت و معقولیت او تجرد او از ماده است و تعریف عاقلیت و معقولیت به تجرد از ماده، تعریف عدمی است (ملاصدرا ۱۹۸۱ م: ج ۳-۲۸۴) و گاهی ادراک و مدرکات را به صورت مرتسمه تعریف و تبیین می نماید و میگوید: ادراک یعنی حقیقت شیئی در نزد مدرک متمثل شود (ملاصدرا ۱۹۸۱ م: ج ۳-۲۸۴).

ابن سینا (رحمه الله) در این باره می گوید: ادراک کردن یک شی، یعنی آنکه حقیقت آن شی نزد مدرک متمثل شود و مدرک آن را مشاهده کند. حاصل رای ابن سینا در تعریف ادراک و علم این خواهد بود که ماهیت شی خارج در نفس یا در آلتی از آلات آن نقش یابد و این صورت یا عین شی خارجی است یا صورت منتزع از آن که مطابق با خارج است و گاهی این تطابق مورد شعور قرار نمی گیرد. ابن سینا بر این مبنا است که در هر ادراکی به نحوی از انحاء اخذ صورت مدرک صورت می گیرد و اگر ادراک شیئی مادی باشد آن ادراک اخذ صورت مجرد از ماده است و اصناف تجرید در انواع ادراکات مختلف و متفاوت است و در ادراک حسی صورت مادی به سبب وجود ماده احوالی عارض او می شود.

جوهرها و عرضا و لم نر فی کتب القوم سیما کتب رئیسهم أبی علی کالشفاء و النجاة و الإشارات و عیون الحکمة و غیرها نتما یشفی العلیل و یروی الغلیل بل وجدناه و کل من فی طبقته و أشباحه - و أتباعه کتلمیذه بهمینار و شیخ أتباع الرواقیین و المحقق الطوسی نصیر الدین و غیرهم من المتأخرین لم یأتوا بعده بشیء یمکن التعلیل علیه و إذا کان هذا حال هؤلاء المعترین من الفضلاء فما حال غیر هؤلاء من أصحاب الأوهام و الخیالات و أولى و سواس المقالات و الجدالات فتوجهنا توجها جبلیا إلى مسبب الأسباب - و تضرعنا تضرعا غریزیا إلى مسهل الأمور الصعاب فی فتح هذا الباب إذ کنا قد جربنا مرارا کثیرة سیما فی باب إعلام الخیرات العلمیة و إلهام الحقائق الإلهیة - لمستحقیه و محتاجیه إن عادته الإحسان و الإنعام و سحیته الکرم و الإعلام و شیمته رفع أعلام الهدایة و بسط أنوار الإفاضة فأفاض علینا فی ساعة تسویدی هذا الفصل من خزائن علمه علما جدیدا و فتح علی قلوبنا من أبواب رحمته فتحا مینا - و ذلك فضل الله یؤتیه من یشاء و الله ذو الفضل العظیم فنقول ... (ملاصدرا ۱۹۸۱ م: ج ۳، ص: ۳۱۳)

نکته ای که در این اختلاف دارای اهمیت و بحث برانگیز است، اینکه قول ابن سینا (رحمه الله) به اختلاف در تعریف ادراک برگشت خواهد کرد، با این توضیح که اگر ما ادراک حسی و خیالی را امری جسمانی بدانیم، این بدان معنی خواهد بود که ادراک را هم می‌توان امری مجرد دانست و تعریف نمود و هم غیر مجرد؛ یعنی ادراک را در مصادیق حسی و خیالی خود امری جسمانی باشد و در مصادیق عقلی مجرد باشد، در حالی که ابن سینا در تعریف ادراک، آن را امری تجریدی و مجرد تعریف نموده نه جسمانی و این به نوعی تناقض گویی خواهد بود و همچنین این نظریه به نظر می‌رسد خلاف ظاهر باشد، با توجه به ادله اثبات تجرد نفس حیوانی و همینطور ویژگی‌های ادراکی و حرکتی موجود در نفوس حیوانی، ادراکات و تحرکات حیوانی که گاه خلاف جریان عادی و طبیعی اوست همانند حرکاتش در زمان ترس و غیره در فرار و خلاف جهت طبیعی حرکت کردن و غیره.

یادآور می‌شود ابن سینا در عباراتی اشاره‌ای به ثابت و تغییر ناپذیر بودن و عدم انفعال مدرک در ادراک حسی می‌نماید (ابن سینا، ۱۴۰۴ هـ ق: ۷۷) و همچنین ایشان به صراحت در کتاب تعلیقات خود نفس را مدرک ثابت لایتغیر و لاینفعل می‌داند و تغییر و انفعال را از آن قوا و آلات به عنوان مقدمه ادراک حسی می‌داند. خواجه در توضیح سخن ابن سینا در باب مقدمه قوای نفس در ادراک حسی می‌گوید: ادراک حسی این نیست که شیئی فقط در حس حاضر باشد بلکه در نزد مدرک نیز حاضر است، البته نه آنکه این حضور بارها رخ دهد بلکه مدرک فقط نفس است، اما با واسطه حس (خواجه نصیر طوسی ۱۳۷۵ هـ ش: ج ۲- ۳۱۱، ۳۱۲) و از سوی دیگر با توجه به مسئله اتحاد حاس، محسوس و احساس باید گفت نفس به عنوان حاس با محسوس متحد می‌گردد.

اما نکته و سؤال مهم در این بحث که در اینجا مغفول عنه واقع شده است اینکه همانطور که قبلاً نیز مطرح شد از نظر ابن سینا حیوان دارای نفس مادی است و مجرد نیست و از طرفی همانطور که در مطالب فوق روشن و واضح گردید ایشان در تعریف ادراک، آن را امری تجریدی می‌داند و مدرک نیز باید نفس مجرد باشد که به هنگام ادراک در آن انفعال و تغییری رخ ندهد. این دو موضع یک نوع تناقض را در کلام ایشان نمایان نموده

است.

در تایید این مطلب که ابن سینا در تعریف ادراک حسی احساس را به عنوان نوعی از ادراک مجرد تعریف نموده است، می توان به کلمات ایشان در بیان حواس خمسّه اشاره نمود. او در آن مبحث در اشاره به اینکه کدام یک از حواس متعلق به کدام حیوان است، حواس را برای حیوان غیر ناطق نیز ثابت می داند (ابن سینا ۱۳۷۹ ه ش: ۳۳۰).

اما به نظر ملاصدرا ملاصدرا تجرید و برهنه سازی ماهیت خارجی از جسمیت و ماده را لازمه ادراک حسی می داند نه آنکه همانند ابن سینا و دیگر مشائیان ادراک را به معنای تجرید بدانند و ایشان می گویند که با این تجرید است که ماهیت به ذهن می آید (ملاصدرا ۱۳۶۰ ه ش: ۲۰۸).

نظریه ملاصدرا (ره) مقابل نظریه ابن سینا (ره) است. ملاصدرا در مبحث مراتب و مراحل ادراک به نظریه تعالی قائل و مشهور است. در این نظریه صورت حسی به مرحله خیال بالا نمی رود و همینطور صورت خیالی به مرحله عقل نمی رود. ایشان در بیان این نظریه می گویند: تجافی در مرتبه محال است. ایشان بر این نظر است که به هنگام مواجهه حس با خارج صورتی از آن در ابداع و انشا می شود نه آنکه بنابر نظریه قبلی صورت خارجی از محل خود (ماده) به ذهن تجافی نموده باشد بلکه مشابه آن توسط نفس ابداع و انشا می گردد. این نظریه هم در صور حسی و هم خیالی جاری و ساری است (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م: ج ۳-۳۶۰ الی ۳۶۶).

بنابراین می توان گفت صور حسی موجود در نفس را نفس در مرتبه بالاتر خود، یعنی نفس متخیله به صورتی متناسب با صورت حسی، ابداع می نماید که همان صورت تخیلی است. البته صورت حسی در محل خود باقی می ماند. همچنین نفس در مرتبه اعلی خود؛ یعنی مرحله و مقام عقل صورتی مناسب با عالم خود و مشابه و مثل صورت خیالی آن از جهت ماهوی، ابداع می نماید که در این مرحله همچون گذشته صورت تخیلی در محل خود باقی است؛ به این معنی که رابطه صور حسیه با صور خیالیه و رابطه صور خیالیه با صور عقلی همان رابطه صورت عینی با صورت حسی است؛ یعنی در همه این مراحل درک و ادراک صورت از محل خود نزع نمی شود و به بالا رود بلکه در این مراحل

ادراکی نفس حساسه یا متخیله یا عاقله صوری متناسب با مرتبه قبلی ابداع نموده و مرتبه قبلی را می‌توان معد مرتبه بعد برای آفرینش دانست (ملاصدرا ۱۹۸۱ م: ج ۳- ۳۶۰ الی ۳۶۶). واضح است که سخن ایشان بنابر مبانی ایشان است که از جمله آن مبانی، مبحث اصالت وجود و جسمانی بودن حدوث نفس و روحانی بودن نفس است. با این توضیح که نفس با گذر از مراحل اسطوقسی و جماد و نباتی نفس حساسه می‌شود و بنابر مبانی ایشان در مبحث حرکت جوهری نفس در ادامه حرکت اشتدادی و جوهری خود به مرحله تعقل خواهد رسید. ایشان بر این نظر است که گذر از این مراحل با حرکت نفس بر اساس عوالم ثلاثه خارجی؛ یعنی عالم ماده، عالم مثال و عالم عقل صورت می‌پذیرد و در هر یک از مراتب صورت متناسب انشا و ایجاد شده و با نفس متحد می‌شود و بر همین اساس است که ایشان در مورد علم برخلاف حکمای قبل از خود که آن را کیف نفسانی و از مقولات عشر می‌دانستند، امری وجودی می‌داند و آنرا به طبع وجودی قابل ضعف و شدت می‌داند.

یکی از نکات پر اهمیت در باب ادراک و فوائد بحث از آن که یکی از پراهمیت‌ترین موضوعات در متون فلسفی نیز می‌باشد، پرداختن به مبحث تطابق مفهوم ذهنی با خارجی و به تعبیر دیگر تطابق معلوم بالذات با معلوم بالعرض است و درحقیقت لغزشگاه اقدام و محل اختلاف فلسفه اسلامی با شناخت‌شناسی جدید می‌باشد، اما فلاسفه‌ی اسلامی همچون ملاصدرا که قائل به تطابق ذهن و عین است و فلسفه خویش را بر همین مبنا پایه ریزی می‌نماید.

ایشان علی‌رغم اینکه ادراکات و مراحل ادراکی را اموری جسمانی و مادی نمی‌داند، اما منشا آن را موجودی مادی و خارجی دانسته است، این درحالی است که ایده آلگست‌ها مقوله‌های ذهنی غیرمادی را منشا ادراک می‌دانند و همینطور عقل‌گرایان که به معلوم پیشینی قائل هستند و همچنین کسانی که ایده ذهنی را اصل و منشا قرار داده‌اند. ولی حقیقت این است که ملاصدرا (رحمه الله) برخلاف اقوال مذکور قائل است به مطابقت و رابطه بین شناخت ذهنی و همه ادراکات که در حقیقت معلوم بالذات است با عین خارجی و واقعیات خارجی که معلوم بالعرض است.

حقیقت تجرید

در مراتب و مراحل ادراک نوعی تجرید و انتزاعی صورت می پذیرد تا اینکه صورت قابلیت درک شدن را بیابد. نکته پر اهمیت در مسئله تجرید که باعث افتراق دو حکمت متعالیه و مشا شده این است که حقیقت تجرید چیست؟

می توان از مجموع گفتار ابن سینا(ره) و شرح خواجه بر بیان ایشان و دیگر شارحان فهمید که انتزاع و تجرید به نحوی پیرایش است. نوعی پیراستن و تقشیر است؛ توضیح بیشتر آنکه در ادراک صورت به مانند مغز و معنی است که پوششی روی آنرا گرفته و با هر ادراکی، قشری جدا می شود تا آنکه همه پوسته ها از بین می رود و معنی و به عبارتی اصل و مغز محض بدست می آید و به عبارت دیگر معقول می گردد(ابن سینا، ۱۴۰۴ ه ق: ج ۲-۵۲). نتیجه این که صورت است که از مرحله حس تا مرحله خیال و از خیال تا مرحله عقل همراه با تدریج در تجرید به طور صعودی بالا می رود. این نظریه که ابن سینا مطرح نمود به نظریه تجرید معروف گردید.

در اینکه آیا در فرایند ادراک نوعی انفعال نفس صورت می گیرد و فقط تقشیر و تجرید است که اتفاق می افتد(نظریه ابن سینا) یا آنکه ادراک چیزی فراتر از تقشیر است که قول به انشاء(نظریه ملاصدرا) باشد، اختلاف نظر وجود دارد.

ادراک حسی

در میان اقسام ادراک مسئله ادراک حسی نقشی ممتاز دارد، زیرا مایه و اساس دیگر ادراکات، تصویری و تصدیقی است. می شود اینطور گفت که تنها منبع و اولین مدخل برای مدرکات انسان، ادراک حسی است و همچنین اولین مرحله تشکیل ذهن احساس می باشد، چون ذهن را ذهنیات تشکیل می دهد، همچنانکه خارج را امور خارجی تشکیل می دهد. اصلا آیا ذهنی قبل از احساس و پیدایش حس وجود دارد یا خیر؟

همانطور که در کتب فلسفی به طور مفصل به اثبات رسیده، مفاهیم ماهوی یا معقولات اولی از حس شروع می شوند و بدست می آیند، برخلاف معقولات ثانوی که کیفیت پیدایش آنها از این طریق نیست و مجرا و مسیر دیگری را دارد.

ادراک حسی ابتدایی ترین مرحله ادراک در نفوس است که برای تمام حیوانات

حاصل بوده و از ملاکهای امتیاز حیوان از گیاه می‌باشد.

احساس به طور قطع به نفس تصور جزئی را افاده می‌کند و چون ادراک حسی مشروط بر حضور ماده می‌باشد، تصورات حاصل از این احساس نیز جزئی می‌باشد و در باب تصورات کلی نیز باید گفت که این نوع تصورات در اساس از حیطة حس خارج است و از آنجا که مدرک کلیات عقل است بنابراین ادراک آن نیز مشروط به وجود است. البته حس معد آن تصورات و معقولات کلی است. همچنین برخی تصدیقات عقلی نیز به نحوی ناشی از ادراک حسی است.

در حقیقت باید گفت: صورت و ماهیت انسان که در خارج موجود شده و به همراه ماده و عوارض خاص خود است، اگر آن صورت از ماده خود جدا شود و بالواحق در قوه ای از قوای مدرک ظاهری حیوان حاصل شود این ادراک، ادراک حسی خواهد بود، مشروط بر آنکه ارتباط بین قوه مدرک و آن صورت برقرار باشد (ابن سینا، ۱۴۰۴ ه ق ج ۲-۵۱).^۱

در ادراک حسی سه شرط وجود دارد: اول: حضور ماده، دوم: همراه بودن لواحق و عوارض، سوم آنکه مدرک جزئی باشد، مثلاً صورتی که مورد دیدن و حس بینایی قرار می‌گیرد اولاً به همراه عوارض است و دوم جزئی است و سوم بینایی مادامی حاصل است که ارتباط بین چشم و بیرون برقرار باشد و زمانی که این ارتباط از بین رود درک بینایی هم از بین خواهد رفت.

ملاصدرا (ره) در باب تعریف ادراک حسی می‌گوید: احساس یعنی ادراک شیئی موجود در ماده به همراه هیئت مخصوص و محسوس (مانند زمان، مکان وضع، کم و کیف و ...) حاضر نزد مدرک، البته آنچه که حاضر بالذات و محسوس بالذات است و با او احساس صورت می‌گیرد صورت آن شی است نه خود شی.

۱ فالحس يأخذ الصورة عن المادة مع هذه اللواحق، و مع وقوع نسبة بينها و بین المادة، إذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الأخذ "الشفاء الطبيعيات ج ۲ (نفس) ص ۵۱.

در مقابل همانطور که قبلا نیز اشاره شد، نظریه ابن سینا قرار دارد. ایشان محسوس حقیقی را آنچه که در آلت حسی مرتسم می شود می داند و به نظر ایشان آنچه که ادراک می شود همان است (ابن سینا، ۱۴۰۴ ه ق: ج ۲-۵۱)^۱. البته ایشان تصریح می کنند که حاس در امر احساس، اعصاب به تنهایی نیست. زیرا در بیان دیگر احساس را فعل نفس نیز می داند.

به نظر می رسد عبارت (احسست الشیء الخارجی و احسست فی النفس) ظهور در تفاوت این دو مرحله داشته باشد. بدین گونه که احساس را گاهی می شود به آلات و اعصاب منسوب کرد به علت وساطت در ارتسام و انطباع و گاهی می شود به خود نفس منسوب کرد به علت اینکه آخر الامر نفس مدرک خواهد بود.

نکته ای که قبلا نیز به آن اشاره شد این است که ادراک حسی برای احساس محتاج به آلات جسمانی است، دلیل آن هم به نظر واضح است، زیرا صور محسوسه مادامی که آن مواد و جسم خارجی حاضر باشد ادراک خواهند شد و جسم حاضر موجود زمانی حاضر است که نزد جسمی باشد بخصوص در مکتب مشاء (ابن سینا، ۱۴۰۴ ه ق: ج ۲-۱۶۶)^۲. ابن سینا در کتاب نفس شفا تصریح می کند به اینکه قوای حیوانی هیچ فعلی

۱. المحسوس الأول بالحقیقة هو الذي يرتسم في آلة الحس و إياه يدرك، و يشبه أن يكون إذا قيل: أحسست الشیء الخارجی كان معناه غير معنى أحسست في النفس، فإن معنى قوله: أحسست الشیء الخارجی، أن صورته تمثلت في حسی، و معنى أحسست في النفس أن الصورة نفسها تمثلت في حسی. ليس يجب أن يظن أن الحساس هو العصب فقط، فإن العصب بالحقیقة هو مؤد للحمس للمسی إلى عضو غيره و هو اللحم. و لو كان الحساس نفس العصب فقط، لكان الحساس في جلد الإنسان و لحمه شیئا منتشرا كالليف، و كان حسه ليس لجميع أجزائه، بل أجزاء ليفية فيه، بل العصب الذي يحس اللحم مؤد و قابل معا. و العصبه المجوفة مؤدية للبصر لكنها غير قابلة، إنما القابل ما إليه تؤدي و هو البردية أو ما هو مستول عليه و هو الروح. "الشفاء الطبيعيات ج ۲ (نفس) ص ۵۱.

۲. فالأمر في احتیاج إدراکه إلى آلات جسمانية واضح سهل. و ذلك لأن هذه الصور إنما تدرك ما دامت المواد حاضرة موجودة، و الجسم الحاضر الموجود إنما يكون حاضرا موجودا عند جسم، الشفا (الطبیعیات) ج ۲ ص ۱۶۶.

نخواهند داشت، الا به واسطه بدن و آلات بدنی (ابن سینا، ۱۴۰۴ هـ ق: ج ۲-۱۷۸)^۱. در این نگارش سعی بر این بود که نگاهی مختصر بر چگونگی ادراک حسی در میان حکمای اسلامی با تاکید بر موارد اختلافی دو حکیم بزرگ اسلامی ابن سینا و ملاصدرا صورت گیرد. و با توجه به گستردگی این مبحث و شاخه‌های متعدد فلسفی آن و از آنجا که موضوع مذکور در کتب فلسفی آن بزرگان بسیار گسترده مورد بحث و نظر قرار گرفته است، نگارنده تلاش داشت که به بعضی مباحث مقدماتی و مبنایی، اشاره و مختصراً مورد بحث قرار دهد.

همانطور که در ابتدای نگارش در بخش تاریخچه و ضرورت و اهداف بحث، اشاره شد یکی از اهداف مورد نظر، اشاره به نقاط مشترک و اختلاف بین اقوال و بررسی آنها است. و به همین دلیل در بخش دوم (ابن سینا) و نیز سوم (شیخ اشراق) و همچنین چهارم (ملاصدرا) به موارد اشتراکی و اختلافی در آن حکما در مبحث مذکور اشاره شد.

محوری‌ترین اختلافی که بین حکما خصوصاً بین ابن سینا و ملاصدرا بوضوح دیده می‌شود، اختلاف در تبیین چگونگی ادراک حسی است، و اشاره شد که ابن سینا با توجه به تعریف تجردی که از ادراک می‌کند و با توجه به ادله ایشان درباره تجرد نفس، ادراک را امری مجرد می‌داند. اما به نظر رسید که ایشان در مقام تبیین نفس حیوانی و ادراک حسی، این امور را امری جسمانی و انفعالی و تقشیری می‌داند.

اما در مقابل نظریه ملاصدرا بود که با کمک از مبانی خویش در تبیین نفس و بدن و قوای نفس و غیره، ادراک حسی و همچنین نفس حیوانی را مجرد می‌داند.

نتیجه گیری

در این نگارش سعی بر این بود که نظریات سه حکیم بزرگ اسلامی در موضوع

۱. أن جمع القوى الحيوانية لا فعل لها إلا بالبدن، و وجود القوى أن يكون بحيث تفعل، فالقوى الحيوانية إذن إنما تكون بحيث تفعل و هي بدنية فوجودها أن تكون بدنية، فلا بقاء لها بعد البدن الشفا (الطبيعات) ج ۲ ص ۱۷۸.

چگونگی ادراک حسی مطرح و بررسی گردد. و با توجه به گستردگی این مبحث و شاخه های متعدد فلسفی آن و از آنجا که موضوع مذکور در کتب فلسفی آن بزرگان بسیار گسترده مورد بحث و نظر قرار گرفته است، نگارنده تلاش داشت که به بعضی مباحث مقدماتی و مبنایی اشاره و مختصراً مورد بحث قرار دهد. همانطور که در در ابتدای نگارش در بخش تاریخچه و ضرورت و اهداف بحث، اشاره شد یکی از اهداف مورد نظر، اشاره به نقاط مشترک و اختلاف بین اقوال و بررسی آنها است. و به همین دلیل در بخش دوم (ابن سینا) و نیز سوم (شیخ اشراق) و همچنین چهارم (ملاصدرا) به موارد اشتراکی و اختلافی در آن حکما در مبحث مذکور اشاره شد. محوری ترین اختلافی که بین حکما خصوصاً بین ابن سینا و ملاصدرا بوضوح دیده می شود، اختلاف در تبیین چگونگی ادراک حسی است، و اشاره شد که ابن سینا با توجه به تعریف تجردی که از ادراک می کند و با توجه به ادله ایشان درباره تجرد نفس، ادراک را امری مجرد می داند. اما به نظر رسید که ایشان در مقام تبیین نفس حیوانی و ادراک حسی، این امور را امری جسمانی و انفعالی و تقشیری می داند. اما در مقابل نظریه ملاصدرا بود که با کمک از مبانی خویش در تبیین نفس و بدن و قوای نفس و غیره، ادراک حسی و همچنین نفس حیوانی را مجرد می داند.

فهرست منابع

١. الشفاء (الطبیعیات)، شیخ الرئيس ابن سینا، ٤٢٨ ق، ٣ جلد، مکتبه آیه الله المرعشی ف قم ف ١٤٠٤ ه ق.
٢. الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه ، صدر المتألهین ، حکمت متعالیه ف ١٠٥٠ ق ، ٩ جلد ، دار احیاء التراث ، بیروت ، ١٩٨١ م.
٣. النجاه من الغرق فی بحر الضلالت، شیخ الرئيس ابن سینا ، ٤٢٨ ق، یک جلدی ، انتشارات دانشگاه تهران ، تهران ، ١٣٧٩ ه ش.
٤. الشواهد الربوبیه ، صدر المتألهین ، ف ١٠٥٠ ق، مرکز نشر دانشگاهی، ١٣٦٠ ه ش.
٥. شرح الاشارات و التنبیها للمحقق الطوسی، الخواجه نصیر الدین الطوسی، ٦٧٢ ق ، ٣ جلد ، نشر البلاغه ، قم ، ١٣٧٥ ه ش.
٦. التعليقات ، شیخ الرئيس ابن سینا ، ٤٢٨ ق ، یک جلد ، مکتبه الاعلام الاسلامی ، بیروت ، ١٤٠٤ ه ق.
٧. کتاب النفس، ابن باجه ، ٥٣٣ ق ، یک جلد ، دار صادر ، بیروت ، ١٩٩٢ م.
٨. تاریخ الفلسفه اليونانیه، یوسف کرم ، ١٩٥٩ م.

ماهیت دنیا و مصادیق اعتقادی کلامی در اشعار محمدتقی علی آبادی مازندرانی

جلیل تجلیل^۱

شعبان توکلی^۲

چکیده

محمدتقی علی آبادی مازندرانی، (متولد ۱۱۹۸ هـ. ق. علی‌آباد قائم‌شهر، متوفی ۱۲۵۶ هـ. ق. تهران). ملقب به «صاحب دیوان» و مشهور به «ملالی» و «آقا» می‌باشد؛ صاحب دیوان از شاعران و رجال فاضل دربار فتحعلی شاه بوده و منصب منشی الممالک وی را نیز دارا بود. او به واسطه‌ی نگارش تاریخ مختصر و مفیدی که در شرح آباء و اجداد و روزگار فتحعلی شاه با نام «ملوک الکلام» یا رساله خاقانیه «فراهم نموده است و «دیوان اشعار» به شهرت رسید. مازندرانی در غزل، قصیده و مثنوی طبع آزمایی نمود و «صاحب» تخلص اوست. صاحب دیوان در مضمون پروری شاعری اعتدالی است که جانب مناعت طبع و ارزش‌های اخلاقی را هیچ‌گاه فرونگذارده است و در مثنوی، اندیشه‌هایی عرفانی و اعتقادی را عرضه نموده است. ارایه اندیشه در سروده‌های صاحب دیوان تا حدودی الگوبرداری از هسته‌های عقاید عرفانی از پیش تعریف شده است؛ لیک اندیشه‌هایی نوظهور ولو به شکل رشته‌هایی نامرئی نیز در دیوان او به ویژه در قالب مثنوی‌های او به چشم می‌خورد. از این میان، موضوع دنیا و مصادیق حادث و قدیم، عشق، آفرینش و خلقت دنیا و انسان در اشعار صاحب دیوان مطمح نظر ویژه او قرار می‌گیرد که فراخور این جستار بدان پرداخته شده است. ضمن آن که شیوه‌ی خاص او در بیان اندیشه‌های اعتقادی و کلامی نیز که قدرت هنرمندی ادیبانه‌ی او را به منصه ظهور گذارده است، کانون نقد دیگر در این موضوع است. این جستار با بهره از منابع کتابخانه‌ای، براساس نقد و تحلیل اشعار پرداخته شده است.

واژگان کلیدی

صاحب دیوان، حادث و قدیم، دنیا، ادبیت.

۱. استاد زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، ایران، دانشگاه تهران. (نویسنده مسئول)

Email: tt.8558@yahoo.com

۲. دانشجوی دکترای زبان و ادبیات فارسی، ایران، تهران، دانشگاه علوم و تحقیقات تهران.

Email: tavakkoli86@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۱/۰۱ پذیرش نهایی: ۱۳۹۷/۰۲/۱۵

طرح مسأله

«حادث» در لغت به معنای نو و «قدیم» به معنای کهنه است. این دو اصطلاح بیشتر در اندیشه‌های عرفا و متکلمان مورد بحث است و مصادیق متعددی را از این معبر در کانون نقد و تحلیل قرار دهند؛ از آن جمله: معرفت خداوند، دنیا، قرآن و.. را می‌توان نام برد. فلاسفه حادث را «مسبوق بودن هستی یک پدیده به نیستی آن» و قدیم را «مسبوق نبودن هستی یک پدیده به نیستی آن» تعریف می‌کنند. یعنی از دیدگاه فلاسفه و متکلمان، دنیا و مصادیق آن مسبوق به سابقه زمانی است، بدان معنا که می‌توان زمانی را متصور و مفروض دانست که حادث و زیرمجموعه‌های آن وجود نداشته است، سپس خلق شده است، اما در مورد قدیم نمی‌توان هیچ زمانی را متصور دانست که موضوع قدیم، نبوده باشد. اما حادث و قدیم در دیدگاه عرفا نیز معنایی خاص دارد، آنان نیز اعتقاد دارند که دنیا و آنچه بدان متعلق است، حادث است؛ اما «دنیا و تمام عناصر آن وجودی اعتباری از سایه حقیقی و ذات باری دارند»، این وجود با انتساب به محدوده‌ی هستی نوظهور همان حادث از دیدگاه متکلمان قلمداد می‌گردد، اما با ایجاد ارتباط میان آن و منبع هستی و صفات خداوند می‌توان آن را قدیم اطلاق نمود. لیک آنچه به شکلی محرز میان فلاسفه و متکلمان و عرفا در ارتباط با حادث و قدیم به شکلی مشترک عنوان می‌گردد، آن است که دنیا و متعلقات آن حادث بوده و تنها خداوند است که می‌توان عنوان «قدیم» را بدون چون و چرا بدان اطلاق نمود. در این جستار برآنیم تا علاوه بر تعریف مختصری از ماهیت دنیا، علل تکوین آن به مصادیقی از امور حادث و قدیم بر مبنای اندیشه‌های صاحب دیوان پردازیم و بر پایه‌ی تحلیل ابیات به نتایجی از اندیشه‌های وی دست یابیم.

پیشینه

محمدتقی علی‌آبادی مازندرانی از جمله شاعران بازگشتی ادبیات ایران محسوب می‌شود که در قالب‌های شعر سنتی طبع آزمایی کرده است. اشعار و اثر تاریخی او تا کنون مورد پژوهش خاصی در زمینه‌ی نقد و تحلیل فکری، ادبی یا زبانی در چارچوب کتاب، پایان‌نامه و یا جستار ادبی قرار نگرفته است. اما بعضاً در معدودی از پژوهش‌های نسخه‌شناسی اشارت‌هایی ولو نامحسوس در مورد آن به چشم می‌خورد. از اشعار مازندرانی

تنها چند نسخه برجای است که عبارت‌اند از: «دیوان اشعار»، نسخه‌ی خطی کتابخانه‌ی آستان قدس رضوی، «دیوان اشعار»، نسخه‌ی خطی کتابخانه‌ی مجلس شورای اسلامی و «دیوان اشعار»، نسخه‌ی خطی کتابخانه‌ی ملی تبریز. اما به تحقیق می‌توان ادعا نمود که موضوع این جستار که نگاهی اعتقادی و کلامی در محدوده‌ی اشعار «صاحب دیوان» است، بی‌پیشینه است و تاکنون اثری در این راستا فراهم نشده است.

نقد اندیشه‌ها و اشعار صاحب دیوان

صاحب دیوان شاعری است که در نوآوری‌های زبانی و ادبی دارای ابداع و ابتکاری که در خور اعتنای ویژه باشد باشد؛ نیست. اما توانمندی ویژه‌ی صاحب دیوان در ترکیب و تلفیق زبان فاخر با ذوق و رایحه‌ی احساس و عاطفه است. ضمن آن که در شکار چشم اندازهای ناب عرفانی و مفاهیم بلند پایه و بی‌پیشینه که سبب اعجاب خواننده نیز باشد، سرآمد و زبانزد نشده است؛ اما کاربرد تلمیحات و اشارت به آیات و احادیث و اشعار عربی نشان از فضل و دانش، قدرت حافظه و حدت حضور ذهن او دارد. وی شاعری است که در زمینه‌ی موضوعات عرفانی و اعتقادی با رشته‌هایی نامحسوس و به شکلی اعتدالی وادی هنرمندی را طی نموده است. در ابراز اندیشه‌های کلامی و اعتقادی صاحب دیوان چندان فلسفی و پیچیده نیست، مفاهیم لختی تقلیدی و تبعیتی است که دارای الگویی از پیش پرداخته است و هسته و کانون اندیشه‌های کلامی و اعتقادی حول محور شناخت خداوند، حبّ پیامبر و علی (ع)، پیدایش دنیا و ماهیت آن، صفات خداوند، حادث و قدیم و... از پیش تعریف شده و لختی قابل حدس است. اما در این راستا نازکای خیال و بازآفرینی هنرمندانه‌ی صاحب دیوان بیان اندیشه‌های او در این ساحات را دلنشین و حایز توجه می‌کند. صاحب دیوان در بیان این اندیشه‌ها بیشتر نگاهی مبتنی بر مکاشفه و معانیات عینی و تجربی بر پایه‌ی درکی که از محسوسات دارد را به نمایش گذارده است. مسیر ناخودآگاه و دستاوردهای حاصل از آن چندان پیچیده نیست و این رهیافت‌ها به ژرفا و عمقی از آن سان که اندیشه‌های عرفای بزرگ چون مولانا و حافظ بدان دست یافته اند، نرسیده است. وی در قالب غزل، قصیده و مثنوی طبع آزمایی کرده و در این عرصه‌ها موفق بوده است، با اینکه شاعری مداح و قصیده‌سرا است؛ اما وی در مقام مقایسه با شاعران

معاصر خویش مقبول و سنجیده عمل کرده و در سطح مدح و ستایش ممدوح، جانب آداب و ارزش‌های اخلاقی و عزت نفسانی را فرونگذارده است و با آن که صاحب دیوان در دوره‌ی تملق و چاپلوسی می‌زیسته است، از مضامین و معانی بلند عرفانی، زهدی و عرضه‌ی اندیشه‌های اعتقادی نیز غافل نمانده است و در بیان اندیشه‌های زهدی و اعتقاد لحنی نرم و آموزگارانه دارد. وی در مدح و سوگن پیامبر و ائمه‌ی اطهار سروده‌هایی شیوا دارد، ضمن آن که در غزل هارمونی معشوق زمینی و عشق جسمانی را به تبعیت از غزل سعدی نیز به نیکی نواخته است. در ادامه به برجسته‌ترین اندیشه‌های اعتقادی - کلامی فراخور این جستار پرداخته می‌شود.

ماهیت دنیا

با تحلیل اشعار صاحب دیوان می‌توان دریافت که دنیا یک هستی ناپایدار و بی‌اعتبار دارد، وجودی اعتباری که به تدریج اعتبار از مصادیق طبیعی و حیات انسان را زایل می‌کند. در اندیشه‌های صاحب دیوان، دنیا به هیچ روی نمی‌تواند معتبر باقی موضوعی باشد، الا در کسب فضایل اکتسابی و توسل به صفات رحمانی و توصیه‌های دینی که موجبات رشد و اعتلای آدمی را در پی دارد:

خیز ای دل بی حاصل تا ترک هوا گیریم خود را به هوا بخشیم بخشی ز خدا گیریم
با نفس قوی بازو چون نای دعا نبود در حضرت الا هو دستی به دعا گیریم
(دیوان اشعار).

به اعتقاد صاحب دیوان، دنیا در جهان بینی فلسفی، منطقی، عرفانی و علمی هر کدام دارای تحلیلی است. از نظر منطقی آفرینش دنیا بنا بر علت و سببی بوده است و می‌توان آن سبب را در وجود ممدوح، هستی پیامبر، ابتلا و بندگی و عبادت انسانی تعبیر نمود. و از دیدگاه دیگر پیدایی دنیا بیانگر وجود یک ارده و عشق اعظم است که فی نفسه نظم و سیر آن، مستعد تکامل بشر و سوق انسان به سوی سعادت مطلوب و آمال آدمی نیست، بلکه هر آنچه هست تجلی لطف و قهر معبود راستین برای جذبه‌ی بندگان اهل اخلاص است. آمیختن دنیا و سازگاری او با آدمی در نیل به اهداف منوط به کاردانی، کفایت، قدرت عقلانی و تدبیر او نیست، بلکه به باور صاحب دیوان، دنیا با اهل ایمان، درشت‌خوی

و ناسازگار است و اگر نیل به مطلوبی حاصل شود به شکل امری محتوم و جبری به اراده و مشیت معشوق لایزال است:

با این همه محرومی در حضرت ممدوحی بی برگ و نوا آییم تا برگ و نوا گیریم
(دیوان اشعار).

از نظر معرفتی صاحب دیوان بیشتر با اندیشه‌های اساطیری و ذخایر اعتقادی کهن رویکرد خویش به دنیا را بیان می‌کند. فرهما، نیات پسندیده و... وی در این راستا به اراده و دستاورد دانش تجربی مبتنی بر اقتدار انسانی چندان باور ندارد. اما از نظر کلامی و موضوع حادث و قدیم بودن دنیا، معتقد است که دنیا حادث است و اعتبار جلوه‌های دنیوی در بستر زمان و برهه‌ها رو به سوی فرسایش و بی‌اعتباری می‌نهد و از آنجا که زمان بی‌سر و ازلی که مبدأ آفرینش دنیا است به تحقیق معلوم و معین نیست، می‌توان دنیا را از نوع قدیم زمانی دانست:

یک چند بفرساییم سر در قدم مردان در پرهما آییم تا فرهما گیریم
(دیوان اشعار).

تکوین خلقت

یکی از مهمترین موضوعاتی که پیوسته در اندیشه‌های اعتقادی و عرفانی در کانون نقد بوده است؛ دلایل خلقت دنیا و هستی است. در اندیشه‌های زهدی و دینی هدف از خلقت را بیشتر ابتلاء دانسته‌اند و این ابتلا و آزمایش بیانگر میزان ارادت و بندگی آدمی به معبود حقیقی را نمایان می‌کند. بنابراین در نگاه بدوی هدف از خلقت انسان عبادت و سپس طی طریق نمودن برای نیل به مقام بندگی بی‌چون است و در آیات متعددی از قرآن این هدف خلقت به وضوح مورد تاکید قرار گرفته است: «آفرینش انسان و جن برای بندگی است» (ذاریات/۵۶). یا در سوره اسرا: «همه موجودات تسبیح خدا می‌گویند، اما شما تسبیح آنان را نمی‌فهمید» (اسرا/۴۴). البته هدف غایی خلقت انسان و آفرینش نیز رسیدن به معرفت و شناخت خداوند است و به فرجام رسیدن به منبع بی‌منتهای نور لایزالی معبود است. در اندیشه‌های عرفانی که حاصل از سیر و سلوک درونی و تجربیات ریاضتی و مکاشفات او شاعر و عارف است، تحلیل‌های دیگری از هدف غایی آفرینش و انسان ارایه شده است که

با توجه به اعتقادات هر شاعر به نسبت دیگری متفاوت است. صاحب دیوان در مقدمه اشعار با استناد به آیه‌ای از قرآن می‌نویسد: «و مِنْ آیاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَ جَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَ رَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» چه تولید مثل و تجدید نوع و حفظ صورت و حاجت تمکن و ضرورت تمدن در این باب و خاک است (مقدمه اشعار). بر این اساس به باور صاحب دیوان، خلقت و آفرینش ضرورت حیات است و هدف متوسط از خلقت انسان را بقای نوع دانسته و آن در صورتی به نحو احسن حاصل می‌گردد که برای برقراری احسان و مودت و نیکی بنیان شده باشد. در برخی از اشعار هدف از خلقت آفرینش را فرع بر وجود پیامبر دانسته است:

جز خطبه نام تو نشاید در کام نهان آفرینش

انگشت نهد تو را به سوگند بر فرق بنان آفرینش (دیوان اشعار).

به باور صاحب دیوان جان و نهاد آفرینش حیات و سبب هستی را از وجود پیامبر

وامدار است:

امر تو روان آفرینش زنده، به تو جان آفرینش (همان).

اما در ارتباط با حادث و قدیم بودن دنیا و آفرینش دیدگاه عرفانی غالب عرفا بر آن است که عالم حادث و دگرگون است، البته متکلمان بر آنند که عالم «حادث زمانی» است، ولی عرفا باوری دیگر دارند، مبنی بر این که جهان و آنچه متعلق بدان است، آینه جمال و جلال خداوند است، بر این اساس می‌توان آن را به نحوی قدیم زمانی متصور دانست. در سروده‌های صاحب دیوان برخی ابیات به بی‌اعتباری دنیا و ناپایداری آن اشاره می‌کند و در برخی دیگر دنیا و متعلقان آن را مظه‌ری از نور ربانی، صفات لطیفه و یا قهریه‌ی خداوند عنوان می‌کند، بر این اساس نمی‌توان نتیجه گرفت که دنیا یک قدیم ذاتی باشد، ولی از آنجا که زمان معلومی که بتوان معین بر حدوث آن دانست، یعنی زمان مقدمی که هستی را بر هستی دنیا اثبات نماید می‌توان آن را قدیم زمانی دانست:

کرده اندر کارگاه صنع از نور و ظلام شام را کحلی لباس و صبح را نیلی قبا

در بقاء نسل در خلوتسرای روزگار هر کجا بیگانه با بیگانه کرده آشنا

(دیوان اشعار).

یکی دیگر از مواردی که بتوان برای موضوع حادث و قدیم موضوع سند‌گزینی قرار داد، «وسایط طلبی» است. چنانچه در پدیدار شدن یک موضوع از نمود هستی، وجود پیدا کردن آن با واسطه باشد، می‌توان آن واسطه را برای معلول هستی سبب بر حادث بودن دانست؛ چرا که با سطحی‌ترین استدلال قریب به موضوع می‌توان ادعا کرد که آن علل یاسب پیدایی زمانی را معلوم و مشخص می‌کند که معلول یا امر حادث در زمان وجود داشتن علت، نیست بوده است. همانطور که در ابیات فوق وجود یک واسطه‌ی ازلی، قدرت، تدبیر و تقدیر او به چشم می‌خورد. این باور در جای جای سروده‌های صاحب دیوان به چشم می‌خورد. بنابراین ابیاتی که بیانگر تدبیر، تقدیر، قدرت و نظم امور جهان هستی است و در اشعار صاحب دیوان به چشم می‌خورد، بیانگر حادث بودن دنیا و مصادیق ابیات پرداخته شده است:

آفتاب و ماه و زهره مشتری و تیر را هر یکی را در دگر چرخ نشانند جایجا
بی‌نصیب از خوان نعمت هیچ مخلوقی نکرد از عدالت کرده قسمت روزی شاه و گدا
(دیوان اشعار).

عشق علت آفرینش دنیا و آزمایش انسان

در برخی اشعار صاحب دیوان «عشق» متمرکز کننده غالب اندیشه‌ها و رهیافت‌های دینی اوست. همه چیز بر مدار عشق می‌گردد و تمامی جولان‌ها، غلیان‌ها و اضطراب‌های روحی آدمی و موجودات به یک رستاخیز معنوی می‌رسد و آن عشق به خداوند است؛ عشقی که اساس هستی و آفرینش دنیا به سبب آن است. به باور صاحب دیوان، عشق دارای چنان استعدادی غیرمادی است که خودآگاه، اراده و تدبیر را از آدمی سلب می‌نماید، این عشق ارتباط تنگاتنگی با تقدیر و اراده‌ی خداوند پیدا می‌کند:

این حرکت ابر پیمل پیکر بی‌حرب‌ه‌ی پیل‌بان چه چیز است
این برف و یخ آب‌ان و آذر وین سردی مهرگان چه چیز است
این نطفه درین رحم چه نطفه وین بچه و بچه دان چه چیز است
این زادن دم‌بدم چه زادن وین مردن ناگهان چه چیز است
(دیوان اشعار).

صاحب دیوان در تعریف عشق بیشتر ماحصل دریافت‌های عرفانی و سلوک معنوی خویش را به نمایش نمی‌گذارد، بلکه به نظریه پردازی و ارایه‌ی الگوهای صرف می‌پردازد و چندان غنای تازگی و بی‌پیشینگی در آن محسوس نیست، وی بیشتر با نگاهی فلسفی به اعجاب‌های خلقت خداوند که اساسی از عشق و اراده‌ی معبود را بیان می‌کند، شعر سروده است:

این میل به خواب و خور چه میل است وین ذوق بآب و نان چه چیز است
این خون بدرون رگ چه خونست وین مغز در استخوان چه چیز است
این نسخه کاف و نون چه نسخه وین آیت کن فکان چه چیز است
(دیوان اشعار).

آنچه ماهیت عشق را در نهاد هستی تعریف می‌کند، شور و حرکتی است که از پیش در نهاد مخلوق تعبیه شده است و راه به سوی خالق دارد:

این جنبش باد برق آسا بی‌صدمه‌ی باد ران چه چیز است
(همان).

عشق چنان آثار خود را در چهارسوی و ستون وجود طالب محبوب تعبیه می‌کند که رفته‌رفته با ترک عادات عاقلانه و اختیاری به افعالی مبادرت می‌کند که از سوی عقلا نوعی هنجارشکنی رفتاری و سنت شکنی است که از سوی عوام بی‌شرمی است. و به فرجام عشق با برجیدن بساط هر تدبیر، صبر، آرام و تعقل از وجود آدمی به وادی عشق الهی که سر منزل تمامی خواستن‌ها است، رو می‌نهد. چنان عشقی که تمام عشق‌های مجازی، و انکار منکرین که خود را در برابر آن به تغافل زده‌اند، در برابر آن زانو زده و همه صافی شده و در یک عشق سراسر خلوص و راستی اجتماع و به وحدت می‌رسند:

تفکر وحدت در عین کثرت

به باور صاحب دیوان عشق منشایی عرفانی و افلاکی دارد که با تجلی در تعینات هستی نمود یافته‌است. براین اساس ماهیت عشق دارای مفهومی از نوع تجلی «وحدت در عین کثرت» است:

بر هر چه نظر کنی نشان زو پرسى که از آن نشان چه چیز است
(دیوان اشعار).

به اعتقاد مازندرانی، با اراده‌ی بی چون خداوند که بنیانی بر عشق و عرفان دارد، تمام هستی و خلاقیت پدیدار گشت و هر هست با وجود خود رازی را در سینه دارد که رسالت نظم امور و تقدیر جهان هستی را در جوار سایر پدیده‌های هستی به دوش می‌کشد و به فرجام تمامی این عناصر و ذرات به شکلی موافق و مجتمع راه به سوی یه کل واحد دارند. نکته آن که این اجزاء با هدایت عامه و به شکلی ناخودآگاه به سوی اصل خود پیش می‌روند و خود از درک و دریافت این مهم غافل هستند، ضمن آن که در اندیشه‌های اعتقادی صاحب دیوان انسان به شکلی پوشیده از دریافت تدبیرها و مقدرات «ضعیف» قلمداد شده است:

از یک کف خاک این همه خلق از مرد و زن جهان چه چیز است
با این همه صنعا بصانع بحث تو در این میان چه چیز است
با آن همه راز دانسی او رازی که از او نهان چه چیز است
(دیوان اشعار).

تأثیر اسباب در پیدایش آفرینش

از اندیشه‌های صاحب دیوان چنین برمی‌آید که وی برای پیدایی هستی و دنیا، معتقد به سبب و انگیزه است که معتبری باقی و شایان برای هستی و خلقت را سزاوار باشد. این اسباب به باور صاحب دیوان متفاوت هستند، ذات گرانمایه‌ی پیامبر، وجود مقدس مولای متقیان، عبادت، بندگی و معرفت خداوند و نمایش و اثبات انسان در برابر خداوند به عنوان وجودی ضعیف و ناتوان و در راس تمام علل و انگیزه‌ها عشق می‌تواند سبب پیدایی دنیا باشد. صاحب دیوان معتقد است که خلقت دنیا و ظواهر آن جلوه‌ی از نفس است که آدمی با حضور در آن با اعتنای ویژه به اطاعت و بندی بایستی به مقام بی‌اعتنایی و ترک نمودن آن دست یابد:

آتشی کافروخته از بهرت این نمرود طبع باغ ابراهیم بن آذر نخواهی یافت
(دیوان اشعار).

عشقی عصیانگر که راه و آیین آن در تقابل با «عقل» و راهکارهای آن است، عشقی که یک جانب ظهور آن تجلی جمالی و جلالی در جلوه‌های هستی است، بنده‌ی عارف و

شناسنده را عقل زایل نموده و اختلال حواس و اعتدال را در درک راستین امور به تحلیل می‌برد:

گر ز بی‌عقلی به بند افتاده‌ای مر نفس را سر رها هرگز از این چنبر نخواهی یافتن
در حواس جمع نایی زین پریشانی نفس عادیان را راحت از صرصر نخواهی یافتن
(دیوان اشعار).

شاعر در این ابیات معتقد است که برای رهایی از دام‌هایی که در مسیر عشق تعبیه شده است، هر خامی را توان رهایی نیست، بلکه رهرو راستین و مرد دینی که در راه محبوب سرسپردگی می‌کند؛ در این وادی رحیق توفیق را سر می‌کشد:

دین طلب از مرد دین، نامرد را با دین چکار بار این عیسی به پشت خر نخواهی یافتن
از کمال نفس اندر صدمت سنگ قضا نقص در دندان پیغمبر نخواهی یافتن
(دیوان اشعار).

اعتقاد به تقدیر الهی و افلاکی

صاحب دیوان در جای جای اشعار خود منشاء صدور هر گونه قدرت و اقتدار آدمی را در محدوده‌ی دنیا به خواست و اراده‌ی خداوند منسوب می‌داند. به اعتقاد او انسان در نیل به مفاخر و آسودگی‌های دنیوی مرید اراده‌ی صرف خود نیست، یعنی این تلاش در امور طبیعت و نظم آن در دستیابی انسان به آمال او تلخکامی را منجر می‌شود؛ بلکه حتی بعضا تلاش و کوشش‌های ارادی او ممکن است، علیه او شود و فرجامی چون تلبیس را داشته باشد:

چرخ گویی به صفت ابلیس است کانچه فعلش همه از تلبیس است
نحسی او همه از تسویل است سعدی او همه از تدلیس است
نظراتش همه مانند ذنب شوم نه سعد چو آن تسدیس است
نحس همچون زحل است و مریخ سعدی کز قمر و برجیس است
(دیوان اشعار).

اما در این راستا بسیاری چون دهریون معتقدند که فلک و روزگار نیز سبب تغییر شرایط آدمی گردد و او را به اوج قدرت یا حضيض زلت برساند، لیک صاحب دیوان در تاثیرات افلاکی بیشتر اعتقاد به تنزیل بلایا علیه تلاش‌های انسان در رسیدن به اهداف وی را

دارد و به باور او خداوند مصدر تقدیر خیر و اوج گرفتن‌های انسان در بطن حیات است و روزگار عامل اصلی بلایا و پیشامدهای ناخوشایند است:

زمانه از تو گریزان تو بر وی آویزان جواب این ارنی غیر لن ترانی نیست
(دیوان اشعار).

از سوی دیگر تاثیر اراده‌ی خداوند در مقدرات خیر برای انسان را تا غایتی می‌داند که استحقاق، کاردانی و تدبیر و آثار عقلانی او را نیز از درجه‌ی انتفاع خارج می‌داند:

جز این نوشته بر اوراق دهر فانی نیست که مال و جاه میسر به کاردانی نیست
بسا کسی که به عقل از زمانه افزون است که گاه تشنگیش آب در اوانی نیست
بسا کسی که نکرده است فرق هر از بر که کار او بجز از مملکت ستانی نیست
در این مقال نباشد خیال چون و چرا که عقل با خبر از راز آسمانی نیست
(دیوان اشعار)

نتیجه آن که صاحب دیوان به صراحت معتقد به دو نوع تقدیر موثر در امور زندگی انسان است که تدابیر هر دو نیز محتوم و غیر قابل بازگشت قلمداد شده اند: الف. تقدیر الهی و ربانی؛ ب. تقدیر افلاکی و آسمانی. در تقدیر الهی تمامی مقدرات خیر و رهیافت‌های سعادت، قدرت و نعمات خداوند، بی‌هیچ ضابطه و شرط استحقاقی تحفه‌ی راه اوست و در تقدیر افلاکی کاستی‌ها و موانع تلاش و کوشش آدمی ولی با وجود کفایت و تدابیر عقلانی او در مسیر او تعبیه شده است.

اعتباری بودن وجود انسان به اعتبار وجود پیامبر

صاحب دیوان معتقد است که نه تنها وجود انسان و خلقت او، بلکه هست شدن دنیا و تمامی مصادیق وجودی آن به اعتبار وجود پیامبر خلق شده است. وی در مقدمه‌ی دیوان به «حدیث لولاک» اشاره می‌کند و این موضوع را بدان اثبات و عقیده‌ی خویش را بیان می‌کند. به باور صاحب دیوان رونق و اعتبار هر پدیده به واسطه‌ی وجود پیامبر است:

رونق طلبی اگر ثنا را ای دل بستنای مصطفی را
از صفوت وی که فیض صافی است از صوفی جان بجزو صفا را
(دیوان اشعار).

به اعتقاد صاحب دیوان وجود پیامبر واسطه‌ی افاضت فیض به مخلوقات است و به برکت وجود پیامبر معیاری برای تفکیک حق از باطل، خیر از شر، وفا از عهد شکنی و... در اختیار انسان قرار داده شده است:

شیراز ز نام او بیستند اوراق صحایف بقا را
اندازه ز کار وی گرفتند دانستند از جفا وفا را
(همان).

در مقدمه‌ی اشعار، صاحب دیوان با استناد به «كُنْتُ نَبِيًّا وَ آدَمَ بَيْنَ الْمَاءِ وَ الطِّينِ» وجود و پیامبری حضرت محمد(ص) را بر وجود نوع آدم مقدم می‌داند. براین اساس صفت پیامبری حضرت رسول به نسبت خلقت انسان قدیم زمانی است و انسان در مقایسه با وجود پیامبر حادثی متأخر محسوب می‌شود.

حادث و قدیم بودن قرآن

فرق مختلف عرفانی، فلاسفه و متکلمان در ارتباط با «متکلم» بودن خداوند و آن که قرآن کلام خداوند است؛ اتفاق نظر دارند و اما اینکه قرآن حادث یا قدیم است مورد اختلاف است. معتزله بر آنند که قرآن حادث بوده و غیر قائم به ذات خداوند است و آن را فعل و مخلوق خداوند می‌دانند، فرقه‌ی حنابله قرآن را قدیم می‌داند و ابوالحسن اشعری رئیس اشاعره بر آن است که قرآن حقیقتی غیر از علم و اراده دارد و آن قائم به ذات خداوند است. بر این اساس از قرآن با تعبیر «کلام انفسی» یاد می‌کند. که بر هر یک از این نظریات نقد و ایرادی وارد است که در نتیجه می‌توان چنین داوری نمود که به باور صحیح نزدیک تر باشد. کلام خداوند بر دو نوع است: الف. کلام فعلی؛ ب. کلام لفظی. در تعریف کلام فعلی باید گفت: کلام فعلی همان مخلوقات هستند و آن حادث ذاتی می‌باشند. اما از حیث زمانی برخی حادث زمانی هستند و برخی دیگر قدیم زمانی می‌باشند؛ یعنی موجودات فرازمانی بوده و تقدم وجودی بر زمان و عالم زمانی دارند؛ و چون زمان ندارند، منطقی نمی‌توان گفت از کی بوده‌اند، چون زمان بردار نیستند. ب. کلام لفظی که همان ظاهر قرآن کریم می‌باشند و برای هر سلیم‌العقلی واضح است که الفاظ قرآن از زبان رسول خدا خارج گشته و قبل از آن وجود زمانی نداشتند. اما وجود ملکوتی قرآن و برتر از آن وجود

جبروتی قرآن در حقیقت کلام فعلی بوده است، مثل ملانک، حادث ذاتی ولی قدیم زمانی است؛ یعنی موجود فرازمانی می باشد. اما در باور صاحب دیوان و آنچه در مقدمه دیوان او برمی آید، چنین استنباط می شود که او معتقد است که قرآن قدیم است و اگر برای آن بخواهیم متصور به اصطلاحی فلسفی باشیم، «قدیم ذاتی» بیشتر سازوار است و او قرآن را بیشتر کلامی فعلی می داند: «نه در عالم پاک ماللتراب و رب الارباب که، مکان آفرین مکان چه کند / آسمان خود آسمان چه کند، به حکم محکم قرآن قدیم: و أنکحوا الأيامی منکم و الصالحین من عبادکم و إمائکم أن یکونوا فقراء یغنیهم الله من فضله والله واسع علیم» (مقدمه دیوان اشعار).

حادث و قدیم بودن انسان

انسان حادث زمانی است، «حدوث زمانی عبارتست از وجود تدریجی یک شی که بر قطعه‌ای از زمان منطبق می گردد و آن وجود مسبوق به قطعه دیگری از زمان است که عدم شی بر آن قطعه منطبق است». اما در تعریف وجود پیامبر و وصف رسولی وی، صاحب دیوان معتقد به زمانی نامعلوم و بی آغازتر به نسبت انسان است، براین اساس در مقام مقایسه وجود پیامبر به نسبت بوالبشر قدیم زمانی محسوب می گردد، و انسان وجودی اعتباری و حادثی است که متعلق برهه‌ای زمان و حیات دنیوی است:

تو اصلی و بوالبشر طفیل اند اندر سر خوان آفرینش

(دیوان اشعار).

اعتبار دنیا و وجود پیامبر

و وجود دنیا به باور او صرفاً مقدماتی برای تعالی عرفانی و طی طریق وادی‌های معرفتی اشرف مخلوقات محسوب نمی گردد، بلکه ضمن آن که ارزش دنیا بدان است که عرصه‌ای برای ابتلا و عبادت و بندگی خالق باشد، بلکه این ارزشمندی بیشتر به اعتبار وجود پیامبر و فرستادگان و پیشوایان دنیا و اهداف آنها مبنی بر دعوت به حق و معبودشناسی است، درواقع معرفت خداوند در گرو پی بردن به جلوه‌های هستی و این تجلیات در نظام هستی را وجود پیامبر سبب شده است، بدین معنا که اگر برای دنیا ظاهری و باطنی را در نظر داشته باشیم، پیامبر بطن و پتانسل دنیا را تعریف می کند که اسرار هستی

برای نیل به هست واقعی در آن وجود تعبیه شده است:

اسرار خدا ز توست پیدا	ای تو نهان آفرینش
انوار هدی ز توست روشن	ای نور عیان آفرینش
پیدا نشدی اگر نشانت	کم بود نشان آفرینش
جز خطبه نام تو نشاید	در کام نهان آفرینش

(دیوان اشعار).

صفات اخلاقی و معنوی

خلقت انسان از بدو آفرینش با هدف تهذیب و تزکیه‌ی نفس و فرود آوردن سر تسلیم در برابر خالق و نیز معرفت معشوق توجیه شده است. برای داوری در ارتباط با صفات اخلاقی و ستوده بایستی به موضوع آن‌ها اعتنا نمود و در مورد صفات اخلاقی به زمان و ذات آن‌ها چندان توجه نمی‌شود. این صفات را اگر عارضی انسانی زمانمند و حادث دانست که به واسطه‌ی حصول فضایل اکتسابی به آن‌ها دست می‌یابد و با معدوم شدن وی (مرگ) نیز از او سلب گردد، آن‌ها را می‌توان حادث متصور دانست؛ اما اگر به دیدگاه عرفا نقبی بنزیم و قائل به این امر باشیم که آدمی در صفات اخلاقی متصف به صفات جمالیه‌ی حضرت حق است و برای قدیم به جز قدیم نیز نمی‌توان متصور شد و اگر بر آن باشیم که اخلاقیات به عنوان بعد معنوی و روحی انسان مشمول قاعده‌ی زمانمندی نمی‌گردد، می‌توان این مختصه را به اعتبار نوع انسان و صرفاً با انتساب به منبع راستین آن که منشأ صدور خیر و نیکی است، قدیم متصور شد. اما در ارتباط با رذایل اخلاقی از آنجا که خداوند خیر مطلق بوده و برای خیر، جز منشاء صدور خیر نمی‌توان دانست، بنابراین این اوصاف منتسب و متصف به انسان بوده و آن‌ها را می‌توان صرفاً حادث دانست. مستند این ادعا باور فرقه‌ی ماتریدی است، چرا که آنان معتقد هستند که هیچ‌گونه شر و بدی که از انسان به عنوان مجمل صفات قهریه و لطفیه صادر شود؛ قابلیت ارتباط با خداوند را ندارد. می‌توان این افعال و اوصاف اخلاقی را به عنوان «حادثات زمانی» قلمداد نمود و انتساب آن را محدود به آدمی مطرح نمود: «حادثاتی که از ناحیه علت به طور دفعی در یک آن حادث می‌گردد و یا حدوث آن منطبق بر آن مفروض

است» (میرداماد، ۱۳۸۱: ۴۸۳). که به باور صاحب دیوان صفات خیر انسانی و اخلاق ستوده‌ی او منبعی الهامی دارد که انسان را به محبوب پایدار متصل می‌کند. علاوه بر آن این فضایل را قابل تعمیم به دستاوردهای والای انسانی نیز هست، از آن جمله می‌توان به علم‌اندوزی، دین‌داری، عشق به پیامبران و فرستادگان خداوند، عشق به هستی و جلوه‌های آن را نام برد.

جان، علم و دین

به باور صاحب دیوان جان در برابر تن، علم در برابر جهل و دینداری در برابر کفر با تقابل قدیم و حادث در برابر همدیگر قرار می‌گیرند. به باور او مؤلفه‌های جان‌پروری، علم‌اندوزی و دینداری دارای وجودی هستند که معتبر آن‌ها باقی بوده، براین اساس می‌توان آن‌ها را از اوصاف خداوند دانسته و باقی دانست و در مقابل تن‌آسانی، جهل و کفرورزی جزو صفات شیطانی بوده و معتبر آن وجودی عارضی و حادثی زمانی به نام دنیای دنی است و هیچ‌گاه نمی‌تواند باقی باشد، بلکه عارضه‌ای از یک وجود عارضی است و معدوم بودن آن بلاشک مقبول است، وی این موضوع کلامی را بارهیافت‌های عرفانی و تحلیل‌هایی که در نتیجه‌ی کاوش ناخودآگاه شاعرانه اوست؛ در هم می‌آمیزد و رشته‌ای نامحسوس از غریب‌گویی را در حریم اندیشه‌های شاعرانه‌ی خویش راه می‌دهد:

چو تن جان را مزین کن به نوردین که زشت آید

درون سو شاه عریان و برون سو کوشک در دنیا
(دیوان اشعار).

قدرت و علم صفات قدیم

قدرت و علم دو ویژگی هستند که هم برای خداوند و هم برای انسان به عنوان عصاره و ماحصل مجمل صفات خداوند قابل تصور است. در یک تقسیم‌بندی صفات خداوند بر دو نوع تقسیم می‌شوند؛ صفات ذات و صفات فعل. جرجانی می‌نویسد: «در اصطلاح رایج، هرگاه برای انتزاع و فهم یک صفت از خداوند تنها لحاظ ذات او کافی باشد، آن صفت، صفت ذات خواهد بود و هرگاه برای این انتزاع لحاظ دو طرف - ذات پروردگار و مخلوق او - لازم باشد، آن صفت، صفت فعل خواهد بود. برای نمونه، حیات و قدرت از صفات ذات و رزق از صفات فعل است» (جرجانی، ۱۴۱۲: ۶۸). در باور صاحب

دیوان، قدرت، صفتی قدیم و ذاتی است که صرفاً ویژگی قدیم بودن آن برای ذات احد خداوند در نظر گرفته می‌شود و اگر بر آن باشیم که برای انسان نیز قائل به قدرت باشیم، تنها در صورتی این قدرت مقبول است که آن را در راستای قدرت خداوند یا در طول آن متصور دانست. به باور «صاحب‌دیوان» این قدرت نیرویی تفویضی از جانب خداوند است و تنها به کسی تعلق می‌گیرد که در بندگی بر نفس خود قادر باشد و به نیکی بندگی را به جای آورد تا پادشاهی را در دنیا با اراده‌ی خداوند به دست آورد، قدرتی که از خداوند به بنده تعلق می‌گیرد، به واسطه وجود عشق و آزمون و خطای آن در محدوده‌ی دنیای فانی و محدود است:

بازوی عشق قوی باد که از نیروی او خاک مثنی به سزا سجده‌گه سلطانی است
 هر که شد بنده‌ی او پادشه کونین است هر که شد کشته‌ی او زنده‌ی جاویدان است
 (دیوان اشعار).

اما این قدرت برای خداوند باقی و ذاتی است و برای انسان به واسطه‌ی وجود حادث و حیات زمانمند او در دنیا عارضی محسوب می‌گردد که دیری نخواهد پایید. قدرتی که در انصاف به آدمی سالبه است و همچون روحی که در انسان دمیده شده است در برهه‌ای از زمان به اصلش برمی‌گردد، قدرت نیز در یک دوره از زمان از انسان سلب می‌شود. بنابراین قدرت آدمی بر وجودی اعتباری به دنیایی که خود بر آن اعتباری نیست، بنیان شده است و در واقع بنیادی سست نهاد دارد:

قادری کز حرف کن کون و مکان کرده بنا آسمان را و زمین را کرده از قدرت
 بنا (دیوان اشعار)

اما قدرت خداوند صفتی ایجابی و پایداری است که وجود آن متعلق و وابسته به هیچ پدیده‌ای نیست و به اطلاق از ذات خداوندی نشأت می‌گیرد.

ابزارهای متناسب با بسط اندیشه‌های اعتقادی و عرفانی

استحسان

«استحسان عبارتست از دلیلی که در ذهن مجتهد پسندیده آید، ولی مجتهد از توصیف یافته ذهنی خود ناتوان باشد» (جناتی، ۱۳۷۰: ۳۴). در واقع استحسان یک قاعده در

اصول فقه است و آن در شرایطی است که بنا بر مصلحتی خاص درباره یک قاعده شرعی عدول نموده و بعضا از حکم نافذ آن صرفنظر نمایند؛ و بنابر آن ضرورت حکمی دیگر را موجه نماییم؛ به عبارتی دیگر «استحسان عبارتست از قیاس خفی و پنهان که در برابر قیاس جلی و آشکار باشد» (السرخسی، ۱۴۰۶: ۸۷). و غالبا انگیزه‌ی استحسان جود معرفت و رهیافتی قوی‌تر از آن چیزی است که در ظاهر حکم دیده می‌شود: «استحسان یعنی تخصیص دادن قیاس به دلیلی که از آن قوی‌تر است» (شافعی، ۱۳۵۸: ۴۵). علاوه بر آن برای رعایت عرف و جستن از تنگناها است، یا آنکه به علت فقدان حکم شرعی به عرف رجوع نماییم» (شافعی، ۱۳۵۸: ۸۰). از سویی دیگر عرفا غالبا با رفتارهای اعجاب انگیز و خلاف عادت، شطح و طامات، ساخت شکنی، آشنایی زدایی‌های معنایی، استحسان و به می خرقة رنگین نمودن‌ها، دنیای اسرار آمیز خویش را خلق می‌کنند. مولانا از جمله شاعران عارف مسلکی است که در اشعار خود به استحسان روی آورده است و بسیاری از قواعد و اصول دینی و مرسومات معهود اخلاقی و حتی بعضا عرفی را برای با سنت شکنی‌هایی از نوع استحسان و به منظور در هم شکستن ظاهر امور و تعریف کنه حقایق هر موضوعی عیان می‌سازد. صاحب دیوان نیز از این الگو برای عرضه اندیشه‌های اعتقادی خویش حتی در قالب قصیده نیز بهره گرفته است. وی در عرضه‌ی افکار اعتقادی و کلامی آن‌سان که باید عرفانی، غیر تجربی و متأثر از ناخودآگاه صرف عمل نمی‌کند، بلکه تا حدودی تجربی و تحلیلی با این اندیشه‌ها مواجه می‌شود. صاحب دیوان در بیان این نوع اندیشه‌ها جانب عقل و تفاسیر عقلانی را رها نکرده است:

ای خالقی که شمس و قمر آفریده ز آثار این دو شام و سحر آفریده
 دریا و آب و باد و هوا خلق کرده صحرا و دشت و کوه و کمر آفریده
 (دیوان اشعار).

صاحب دیوان با نگاهی ساده و بی‌آلایش به جلوه‌های طبیعی و محسوس آفرینش، عناصر طبیعی و راستین را به نحوی که شایان توجه و اعتنای عمیق و عرفانی مخاطب باشد؛ در شعر خویش احضار می‌کند و اندیشه‌هایی متعالی با سوبه‌هایی غریب و ابعادی ناشناخته را در ذهن مخاطب در شناخت قدرت خالق و ارزش وجودی مخلوق

تلنگر می‌زند:

صورت لاله و روی سوری عارض حور و رخ غلمان است
سوزن سبزه سنان و خنجر گل و غنچه سپر و پیکان است
(دیوان اشعار).

دکتر ابوالحسن محمدی برای استحسان قائل به اقسامی است که مهمترین آن‌ها عبارتند از: «استحسان قیاسی، استحسان اجماع و استحسان ضرورت» است. در مصادیق استحسان غالباً صاحب دیوان، از نوع قیاسی بهره گرفته است. نتیجه اینکه شاعر عادتاً از قیاس خفی به سوی قیاس جلی پیش می‌رود، یعنی حکم، دریافت و تحلیلی دینی که شاعر از امور در دسترس دارد، ممکن است در بادی امر پوشیده و غیر قابل درک باشد ولی رفته رفته با تعلیل و تصدیق‌گزینی از عناصر هستی و توضیحاتی همه فهم دریافت آن را ممکن می‌کند: برای نمونه در بیان استحسانی، خلقت مقام رسولی پیامبر می‌سراید:

آن خیر محض آن که ز قهر و لطف او ز آثار خلد و نار اثر آفریده
تا نامه رسالت او زودتر برسد پرواز جبریل ز پر آفریده
(دیوان اشعار).

نکته آن که «صاحب دیوان» در بهره از استحسان، برای پروردن مضامین عرفانی و اعتقادی خویش، بعضاً از به امتزاج آن با آذین‌های اسلوب معادله و حسن تعلیل‌های ادبی و عرفانی نیز روی آورده است. اما در کاربست این دو آذین از شدت وجه استدلالی و تصدیقی اسلوب معادله می‌کاهد تا نازکای ناخودآگاهی عرفانی و معانی معرفتی با آن را سازوارتر جلوه دهد و از جنبه‌ی ادبی و احساسی علت‌آوری در حسن تعلیل نیز می‌کاهد تا باور مخاطب را به شکلی هنرمندانه به ارمغان آورد. مصداق این نمونه بیت دوم شاهد مثال فوق است.

تاویل و باطن‌گرایی

از دیگر ابزارهای متناسب با پتانسیل مضامین معرفتی که صاحب دیوان که الگویی مشابه مولانا دارد و در سراسر شش دفتر مولوی از آن بهره گرفته شده است و در سروده‌های صاحب دیوان به نحو پراکنده به چشم می‌خورد، باطن‌گرایی است. این ابزار به نسبت

سایر ابزارهای بیانی با بسامد بیشتری در اشعار این دو شاعر دیده می‌شود. «باطن‌گرایی و تاویل» که بنای هر گونه آموزه عرفانی، دینی و اعتقادی در اشعار صاحب دیوان است. تاویل در لغت به معنای رجوع و بازگشت و به اصل چیزی بازگشتن است. قاسمپور می‌نویسد: «تاویل از ماده اول به معنای بازگشت است و آن دارای دو اصل است: الف. ابتدای امر؛ ب. انتهای امر. اول به معنای ابتدای ماخوذ از این اصل است و عاقبت و سرانجام از اصل دوم گرفته شده است» (قاسمپور، ۱۳۸۱: ۳۲). و تاویل در معنای اصطلاحی عبارتست از: «تاویل در مورد کلام و معنا و نه لفظ به کار می‌رود؛ چنان که در مورد آیات متشابه به کار رفته است و تاویل رویا چنان که در قصه حضرت یوسف آمده است، تاویل اعمال نیز داریم، چنان که در قصه حضرت موسی با رجل صالح آمده است و اصطلاحاً بیرون آوردن نفس از دلالت حقیقی به دلالت مجازی است. بی آن که به عرف و عادت زبان عربی و قواعد مجاز از جمله تسمیه چیزی به نظیر آن یا به لاحق آن یا به مقارن آن یا به سایر اموری که در کلام مجازی جریان دارد، اخلاقی وارد گردد» (خرمشاهی، ۱۳۷۶: ۱۶۴). صاحب دیوان، به نیکی توانسته با مدد از آن به غور و غایت ظاهر مباحث دست یابد و از سطحی‌ترین مسائل دنیای پیرامون انسان ژرفای معتابهی را به دست دهد و بنیان اعتقادی خوانندگان شعر خویش را از این امور مستحکم سازد، نکته آن که بیشترین تأویل‌های این شاعر از افعال، خلقت و آفرینش دنیا، خلقت و آفرینش انسان، آفرینش وجود والای پیامبر و فرستادگان خداوند، تقدیر الهی و افلاکی و... است، از جمله مهمترین مصادیق این ادعا اوصاف مدحی است که صاحب دیوان به آفرینش پیامبر دارد و نگاهی ژرف بینانه، باطن‌گرایانه و ژرف را از آن عرضه می‌کند:

ای زاده تو در میان کعبه	از مادر پاک جان کعبه
ای کعبه شرف گرفته از تو	نه تو شرف از میان کعبه
ای بنده‌ی خانه زاد ایزد	وی خواجه‌ی بندگان کعبه
ای دست خدا بدست حکمت	بسپرده خدا عنان کعبه

(دیوان اشعار).

صاحب دیوان در نگاه باطن‌گرایانه چندان که باید استدلالی و ریشه‌یابی به تحلیل

نمی‌پردازد، بلکه دیدگاه‌های اعتقادی او بیشتر شعاری و توصیفی همراه با مدحی معتدل است که باور مخاطب را می‌نوازد و ایمان بدان را صیانت می‌کند.

نتیجه‌گیری

پس از بررسی موضوع پیش رو، مهمترین نتایجی که پژوهندگان این جستار بدان دست یافتند، بدین شرح است: صاحب دیوان در بعد مضامین اعتقاد و کلامی شاعری متوسط است که در عرضه‌ی افکار عرفانی کمترین بهره را از سلوک ناخودآگاه و تراوش‌های حاصل از سیر و سلوک درونی و مکاشفه‌های فردی داشته است. وی شاعری است که بر اساس تجربیات عینی و مشاهدات تجربی به بطن امور نگاهی معرفتی داشته است و با بیانی تجویزی و نگاهی مبنی بر ارائه‌ی الگو، باورهای خود را در ارتباط با آفرینش، در ابعاد خلقت دنیا، پیامبر، انسان و... عرضه می‌کند. وی معتقد است که تمام پدیده‌های هستی به استثنای ذات اقدس پروردگار و صفاتی که ذات خداوند را تعریف می‌کنند، همگی حادث هستند. در نگاهی عارفانه وی بر این باور است که در ارتباط با حادث و قدیم بودن مظاهر آفرینش، هر پدیده به اعتبار معتبر آن؛ مبنی بر اینکه باقی یا معدوم باشد، می‌تواند قدیم و یا حادث باشد.

فهرست منابع

۱. السرخسی، شمی الدین ابوبکر محمدبن احمد؛ (۱۴۰۶)، «المبسوط»، بیروت، انتشارات دارالمعرفه.
۲. جناتی، محمد ابراهیم؛ (۱۳۷۰)، «منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی»، انتشارات کیهان، چاپ اول.
۳. جرجانی، میرسیدشریف؛ (۱۴۱۲)، «التعریفات»، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۴. خرمشاهی، بهاءالدین؛ (۱۳۷۶)، «قرآن پژوهی»، تهران: انتشارات ناهید.
۵. شافعی، ابو عبدالله ادریس؛ (۱۳۵۸)، «الرساله»، تحقیق احمد محمد شاکر، قاهره.
۶. قاسمپور، محمد حسن؛ (۱۳۸۱)، «پژوهش در جریان شناسی تفسیر عرفانی»، تهران: انتشارات ثمین.
۷. صاحب مازندرانی، محمدتقی، «دیوان اشعار»، نسخه‌ی خطی کتابخانه‌ی آستان قدس رضوی
۸. میرمحمد باقرالدآماد، «مصنعات میرداماد»، الجزء الاول، الصراط المستقیم، ص ۴۸۳، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱-۱۳۸۵ هـ ش، چاپ اول.

ممنوعیت تکفیر اهل قبله از نگاه متکلمان و فقیهان تشیع و تسنن

عباسعلی رستمی^۱

چکیده

مسئله تکفیر بیشتر جنبه کلامی دارد تا فقهی، و خاستگاه آن نیز اعتقادی است. زیرا بسیاری از فقیهان و متکلمان بین کفر و ایمان قائل به عدم و ملکه هستند. یعنی هر انسانی اگر مومن به خدا و توحید نباشد، کافر خواهد بود اما به دلیل آثار و پیامدهایی که در فقه برای آن مطرح می‌شود، این مسئله همواره مورد توجه فقیهان نیز قرار گرفته. در این پژوهش دیدگاه عالمان بزرگ اسلامی را در مسئله تکفیر اهل قبله مرور می‌کنیم و به بررسی این موضوع می‌پردازیم آیا از نگاه رهبران اسلامی تکفیر اهل قبله مجاز است؟ اکثریت متکلمان و فقهای تشیع و تسنن اهل قبله را مسلمان می‌دانند، برای مال، جان و آبروی آنان حرمت قائلند، بر خلاف عده‌ای اندک که فتوای رهبران سلف خود را فراموش کرده‌اند، و به دیگر مسلمانان نسبت کفر می‌دهند، و ریختن خون آنان را مباح می‌دانند.

واژگان کلیدی

اسلام، ایمان، تکفیر، اهل قبله، تشیع و تسنن.

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد قوچان.

طرح مسأله

در تبیین ماهیت کفر اختلاف نظر وجود دارد. به نظر می‌رسد این تفاوت در برداشت از مفهوم ایمان باشد، خوارج ایمان را تصدیق قلبی، اقرار زبانی و عمل می‌دانند، در نتیجه انجام گناه از نظر آنان کفر است اما بیشتر متکلمان و فقیهان ایمان را تصدیق به همراه اقرار تعریف می‌کنند و رفتار را در شمار کمال ایمان می‌دانند همین تفاوت دیدگاه، زمینه تقسیم کفر را به اعتقادی و عملی فراهم کرده است. توجه نکردن به این تفکیک، زمینه نظری تکفیر را شکل می‌دهد در حالی که کفر عملی موجب بیرون آمدن از دین نیست؛ اما کفر اعتقادی، فرد را از دین خارج می‌کند. می‌توان گفت کفر عملی تنها او را متصف به فسق و گناه می‌کند. و مجازات او به اندازه انجام گناه کبیره و یا صغیره است اما گروهی اندک کفر اعتقادی را از کفر عملی تفکیک نکرده و به راحتی دیگران را غیر مسلمان قلمداد می‌کنند و دستور قتل برای آنان صادر و خود را معیار حق و باطل می‌دانند، اولاً در بررسی متون اصلی چنین چیزی وجود ندارد، ثانیاً اسلام یک دین رحمت و کانون مهربانی است خدای این دین و خود دین و پیام آموزش مهربان و رحیم عالمند، خداوند در قرآن وظیفه پیامبرش را مهرورزی دانسته و فرموده (وظیفه تو نسبت به عالم، رحمت و مهرورزی است) (انبیا/۱۰۷)

در این نوشتار آمیزه‌ای از آراء فقیهان و متکلمان اهل تشیع و تسنن در مورد ممنوعیت و حرمت تکفیر اهل قبله آورده شده

کفر در اصطلاح علم کلام

آنچه از کتب کلامی در تعریف کفر و کافر گفته شده همان معنایی است که فقیهان بیان کردند، یعنی متکلمان نیز همانند فقیهان کفر را در مقابل اسلام تفسیر کرده و نسبت بین این دو را عدم و ملکه دانسته‌اند، اما از دیدگاه کلامی درباره عذاب اخروی کافر اختلاف نظر وجود دارد، برخی عذاب اخروی را شامل تمامی اصناف کافر می‌دانند، و برخی عذاب را مختص کسی می‌دانند که با علم و شناخت، منکر خدا یا نبوت پیامبر (ص) باشد، شهید مطهری در باره مسئله علم، جهل، تقصیر و قصور

کافر می نویسد (آنچه از نظر واقع با ارزش است آن است که شخص قلباً در مقابل حقیقت تسلیم باشد، و در دل را به روی حقیقت تا آنجا که حق است باز کند و عمل نماید. اگر کسی دارای چنین صفتی باشد و بنا به عللی حقیقت اسلام بر او مکتوم گردد و او در این باره بی تقصیر باشد، هرگز خداوند او را عذاب نمی کند و او اهل نجات است.

شهید مطهری در تعریف کفر معتقد به نماد و پوشاندن عمدی حقیقت است، از منظر وی، نه تنها امثال دکارت، دانشمند نامی مسیحی کافر نیستند بلکه مسلم فطری نیز هست، او این گونه اشخاص را کافر نمی داند زیرا آنها عناد نمی ورزند، ماجراجویی نمی کنند، و در مقام پوشانیدن حقیقت نیستند. ماهیت کفر چیزی جز عناد و میل به پوشانیدن حقیقت نیست، اینها مسلم فطری می باشند، دکارت را اگر چه مسلمان نمی توان نامید، ولی کافر هم نمی توان خواند زیرا تقابل مسلمان و کافر از قبیل تقابل ایجاب و سلب یا عدم و ملکه نیست بلکه از نوع تقابل دین است یعنی از نوع تقابل دو امر وجودی است، نه از نوع تقابل یک امر وجودی و یک امر عدمی. (توحید، تعریف کفر، ص ۲۲)

همچنین نظریه بسیاری از فقهاء، با وجود آنکه جاهل قاصر، غافل و شاک کافر محسوب می شود و کفر را به امر عدمی (عدم الایمان) تفسیر کرده اند، لکن کافر جاهل و یا قاصر را مشمول عذاب و کیفر اخروی نمی دانند. محقق خوئی می گوید (ان انکارها او الجهل بها یقتضی الحکم بکفر جاهلها او منکرها و ان لم یتحق لذلک العقاب لاستناد جهله الی قصوره و کونه من المستضعفین) انکار خدا از روی جهل، حکم به کفر او می شود، اگر چه جاهل، مستحق عذاب نیست، زیرا او قصور دارد نه تقصیر.

مذهب حنفی

ابوحنیفه فقیه و متکلم مشهور و بنیان گذار قدیمی ترین مذهب فقهی از میان مذاهب چهارگانه اهل سنت است. به اعتقاد او فرد مسلمان تا آنگاه که حرام خداوند را حلال نشمارد، هر چند گناه کار باشد تکفیر نمی شود، بلکه عنوان مؤمن حقیقی بر چنین

انسانی صادق خواهد بود. (ملا علی، شرح کتاب الفقه الاکبر، ص ۳۲۵) ملاعلی قادری می‌نویسد از امام ابوحنیفه چنین روایت شده او هیچ یک از اهل قبله را تکفیر نمی‌کند و این باور اکثر فقها است. (همان، ص ۱۸۹؛ تفتازانی، سعدالدین، شرح المقاصد، ج ۳، ص ۴۶۲) از این رو، کسانی که فتوا به تکفیر گروهی از اهل قبله داده‌اند، نظری مخالف با دیدگاه عموم فقیهان و متکلمان برگزیده‌اند. به گفته او این عده مجهول هستند و فتوای آنان حجیت ندارد چون دلایل روشنی ندارند و ملاک در مسایل دینی و اعتقادی دلایل قطعی است و تکفیر برخلاف دلایل قطعی است. افزون بر این در تکفیر مسلمان، مفاسد آشکار و پنهان وجود دارد پس سخن برخی از فقیهان مفید نیست. (همان، به نقل از مجموعه مقالات دومین همایش علمی - تحقیقی وحدت (مقاله مولوی کاشانی)، زاهدان: اسوه، ۱۳۷۲، ص ۹۰) تفتازانی و جرجانی نیز از حاکم نیشابوری در «المستدرک» نقل کرده‌اند که ابوحنیفه احدی از اهل قبله را کافر نمی‌داند و این نظر اکثر فقها است. (تفتازانی، همان، ص ۴۶۲؛ جرجانی، شرح المواقف، ج ۸-۷، ص ۳۷۰)

ابوجعفر طحاوی، نظرش را در باب معیار تکفیر چنین بیان می‌دارد: «ما اهل قبله را تا زمانیکه به آورده‌های پیامبر (ص) از جانب خداوند اعتراف دارند و هر آنچه را که او گفته و خبر داده تصدیق می‌نمایند مسلمان و مؤمن می‌نامیم». ابن ابی‌العز، شارح «العقیده الطحاویه»، مقصود ما از اهل قبله کسانی هستند که ادعای اسلام دارند و به سوی کعبه نماز می‌گذارند، هر چند اهل معاصی باشند، چنین افرادی تا وقتیکه به انکار پیامبر (ص) و وحی نپردازند اهل قبله و مسلمانند. (ابن ابی‌العز دمشقی؛ شرح العقیده الطحاویه، تحقیق و تعلیق الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي، ج ۲، ص ۴۲۶)

طحاوی نیز می‌گوید (انسان از دایره‌ی ایمان خارج نمی‌شود، مگر با انکار چیزی که به وسیله او وارد حوزه ایمان شده است) (همان، ص ۴۲۶-۴۲۷) ابن عابدین فقیه بزرگ حنفی این سخن طحاوی را باور عموم حنفیان دانسته و از آن به عنوان میزان در بحث ارتداد و تکفیر یاد کرده است. بنابراین تا به کفر کسی یقین پیدا نکرده‌ایم نمی‌توانیم او را تکفیر کنیم. حتی اگر قراین و شواهد فراوانی مبنی بر کافر شدن کسی بیابیم، ولی از آن طرف احتمالی نیز بدهیم که ممکن است او هنوز مسلمان باشد،

هرچند این احتمال ضعیف و ناچیز باشد، از باب حسن ظن به فرد مسلمان باید از تکفیر او پرهیز کرد. (همان، ص ۴۵۸)

ابن عابدین با اشاره به تأکید فقیهان حنفی مبنی بر احتیاط در باب تکفیر مسلمان، می گوید:

فتوا به کفر مسلمان تا وقتی که بشود کلام او را توجیه کرد یا در کفر او ولو به یک قول ضعیف اختلاف باشد جایز نیست، الفاظ تکفیر که در کتب وجود دارد با آنها نمی شود فتوا به کفر داد و من خود را ملزم کردم به تکفیر فتوا ندهم. (ابن عابدین الدمشقی، ردّ المختار علی الدرّ المختار، ج ۶، ص ۲۷۱)

به گفته او هرچند در گفتار برخی حنفیان نسبت کفر وجود دارد اما آنان جزو فقیهان و مجتهدان به شمار نمی روند و سخنان آنان اعتبار ندارد. (همان، ص ۲۷۲)

ابن عابدین: می افزاید در «نورالعین» از رساله فاضل شهیر حسام جلیبی نقل شده هر گاه آیه یا خبر متواتر قطعی الدلاله در کار نباشد و یا خبر متواتر باشد، اما همراه با شبهه، یا در مسئله ای اجماع همگان صورت نگرفته باشد، یا مورد اجماع همگان باشد، اما اجماع صحابه یا اجماع همه صحابه محقق نشده باشد، یا اجماع همه صحابه باشد، ولی قطعی نباشد بدین صورت که از راه تواتر ثابت نشده باشد، یا اگر قطعی است به صورت اجماع سکوتی باشد، در تمام این موارد، انکار موجب کفر نمی گردد (همان، ص ۲۸۷)

مذهب مالکی

این مکتب از نظر قدمت دومین و از نگاه قلمرو سومین مذهب از مذاهب اربعه اهل سنت است، شیخ عبداللّه بن جبرین از امام مالک نقل می کند: (اگر درباره کسی ۹۹ درصد احتمال کفر می دهید و یک درصد احتمال ایمان، به خاطر حسن ظن باید عمل او را بر مؤمن بودن حمل کرد نباید تکفیر کرد تا وقتی که آن را حلال نداند) «مجموع فتوای ج ۶»

شاطبی از فقهای مذهب مالکیه در کتاب الاعتصام ضمن بیان اهل بدعت و مخالفین امت اسلامی اعم از خوارج و غیره، می گوید در حقیقت امت اسلامی در

تکفیر این فرقه‌ها (پیروان بدعت‌های بزرگ) اختلاف کرده‌اند، اما حکم به طور قطعی به تکفیر اینها داده نمی‌شود، دلیل بر حرمت تکفیر، عملکرد سلف صالح است که گواه بر این مدعی است آیا عملکرد علی (ع) را در قبال خوارج نمی‌بینید؟ آن حضرت در رابطه با آنان و نیز جنگ با آنان، معامله اهل اسلام را انجام داد و به مقتضای کلام الهی عمل نمود که می‌فرماید «وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا» (حجرات/۹)

اگر دو گروه از مسلمانان به جنگ پرداختند بین آنها صلح برقرار کنید. (قرضاوی، پدیده تکفیر، ص ۸۴)

مذهب شافعی

این مکتب در مسائل کلامی پیرو ابوالحسن اشعری است و از نظر فقهی معتقد است مرتکب گناه کبیره کافر نیست و هر کس به اندازه گناهش مجازات می‌شود، از شافعی نیز در نفی تکفیر مسلمانان نقلهای متواتری شده. او می‌گوید «من احدی از اهل تأویل را که با ظواهر مخالفت می‌کنند و گناه انجام می‌دهند به کفر منسوب نمی‌کنم» (به نقل از شرف الدین عاملی، سید عبدالحسین؛ مباحثی پیرامون وحدت اسلامی (ترجمه الفصول المهمه فی تألیف الامه ترجمه سید ابراهیم سید علوی، ج ۱، تهران، نشر مطهر، ۱۳۸۰، ص ۶۵) همچنین از او نقل شده «من شهادت اهل هوا به جز خطایه را رد نمی‌کنم». (شعرانی، عبدالوهاب، الیواقیت والجواهر فی بیان عقاید الاکابر، ص ۴۰۰) ناصر آلبانی نیز از ابن تیمیه نقل می‌کند: ابوحنیفه و شافعی، شهادت اهل هوا جز فرقه خطایه را می‌پذیرفتند و نماز پشت سر آنان را صحیح می‌دانستند... و دیگر مجتهدانی را که در اجتهاد خود خطا می‌کردند (خواه در مسایل علمی یا عملی) تکفیر نمی‌کردند و اهل سنت کسی را که اجتهاد کند و برخطا رود تکفیر نمی‌کند. (منهاج السنه، ج ۵، ص ۸۷) هم چنین نووی از فقهای بزرگ مذهب شافعی، از امام شافعی نقل کرده است (أَقْبَلُ شَهَادَةَ أَهْلِ الْأَهْوَاءِ لِالخطایه من الرفضه) من شهادت تمام فرقه‌های اسلامی را می‌پذیرم و آنها را مسلمان می‌دانم حتی آنهایی را که قبول ندارم (شرح صحیح مسلم، النووی، ج ۱، ص ۸۸)

امام محمد غزالی از دانشمندان شافعی مذهب، بعد از بحث کردن از معتزله، مشبه، خطا کار در تاویل و دیگر فرقه‌های بدعت گذار در دین، اظهار کرده آنها در اجتهاد خطا کردند. آنچه لازم است طالب به سوی آن گرایش پیدا کند این است: «تا زمانی که امکان دارد از تکفیر اعراض شود، همانا حلال شمردن خون و مال نمازگزاران و اقرار کنندگان به کلمه لا اله الا الله خطا است.» خطای باقی گذاشتن هزاران کافر در قید حیات آسان‌تر از خطای ریختن قطره‌ای از خون مسلمان است. چرا که رسول خدا (ص) فرمود به من دستور داده شده با مردم بجنگم تا گفتن (لا اله الا الله، محمد رسول الله) در صورت اظهار شهادتین جان و مال آنها از تعرض مصون است؛ مگر در مواردی که باید به حق مجازات شوند. (امام غزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد، ص ۲۲۳)

مذهب حنبلی

امام احمد بن حنبل به عنوان شخصیت برجسته و رهبر مهم فکری اصحاب حدیث بودند و با هر گونه اندیشه ورزی و بحث عقلی در باره قرآن و روایات مخالفت می کردند، از او نقل شده (هیچ یک از اهل قبله را جز به خاطر ترک نماز تکفیر نمی کرده) (جرجانی، سید شریف، شرح المواقف، ص ۳۷۰)

حسن بن علی بن خلف بر بهاری، فقیه و محدث برجسته حنبلی که در زمان خودش پیشوای حنبلیان در بغداد بوده می گوید: (هیچ مسلمانی از دین خارج نمی شود، مگر آیه‌ای از قرآن یا حدیثی از پیامبر (ص) را رد کند، یا برای کسی جز خدا نماز گذارد، یا برای غیر خدا ذبح کند. اما اگر چنین کارهایی از او سرزنند مؤمن و مسلمان است اگر چه در حقیقت چنین نباشد). (ابن ابی یعلی، طبقات الحنابلة، ص ۳۰۳) از او زاعی نیز نقل شده: (به خدا سوگند اگر پاره پاره ام کنند زبان به تکفیر احدی از گویندگان شهادتین نمی گشایم).

ابن حزم اندلسی ملاک در تکفیر را مخالفت و عناد با خدا و رسول او می داند. (النووی، شرح صحیح مسلم، ج ۱، ص ۱۵۰. وی در ذیل آیه «وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَاِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ»، کسانی که نماز بخوانند و زکات بدهند برادران دینی ما

هستند. (الظاهری ابن حزم، الفصل فی الاهواء والملل والنحل، ج ۳، ص ۱۳۸) ایشان در ادامه می‌گویند: این آیه نصی است روشن بر مسلمان بودن افرادی که نماز اقامه کرده و زکات پرداخت می‌کنند.

ابن قدامه می‌گوید ارتداد و کفر با موارد ذیل حاصل می‌شود: «انکار شهادتین، دشنام خدا و رسولش (ص)، انکار کتاب خدا، انکار واجبات دینی که آشکارند و همگان در مورد آنها اجماع دارند مانند نماز، روزه و خمس، حلال شمردن حرامی که مشهور و مورد اجماع اند مانند شراب، گوشت خوک، خون، عمل زنا و مانند آن (ظاهری ابن حزم، الفصل فی الاهواء والملل والنحل، ص ۱۳۵)

البانی از محدثان وهابی در کتاب «الفتاوی» از: ابن قیم جوزی نقل می‌کند (شخص فاسق شهادت او پذیرفته می‌شود. مانند اهل بدعت و معاصی نظیر شیعه، خوارج و معتزله (الفتاوی، ج ۲۹، چاپ مصر)

خود آلبانی می‌گوید: نمی‌توانیم شیعه را تکفیر کنیم مگر عقیده آنان را به خوبی بشناسیم.

شیخ صالح السدلان از علمای وهابی می‌گوید (جایز نیست جامعه اسلامی را که در آن نماز اقامه می‌شود و حدود الهی اجرا می‌گردد و امر به معروف و نهی از منکر انجام می‌شود، مانند جامعه دوران جاهلیت توصیف نمود): (فتنه التکفیر، ص ۵۷) مقصود از جامعه جاهلی، اجتماع دوران جاهلیت است که با کفر و شرک زندگی می‌کردند.

وی در صفحه ۵۹ می‌نویسد: تکفیر روش خوارج است که بوسیله بدفهمی آنان از آیات وعد، وعید ناشی شده و از سویی آیاتی که درباره کافران نازل شده بر مسلمانان منطبق می‌کردند.

دیدگاه ابن تیمیه

ابن تیمیه یکی از شخصیت‌های بحث‌انگیز و مورد مناقشه و تأثیرگذار در اندیشه دینی و معنوی عصر خود و اعصار بعد از خود بوده است. از وی غالباً به عنوان بنیان‌گذار اصلی وهابیت یاد می‌شود که محمدبن عبدالوهاب بعد از او به احیای افکارش

پرداخت، این در حالی است که با مراجعه به آثار ابن تیمیه می توان تفاوت فاحشی بین اندیشه های او با افکار وهابیان پیدا کرد.

ذهبی با اشاره به عبارت اشعری که گفته «من هیچیک از اهل قبله را کافر نمی دانم، زیرا همه به معبود واحد اشارت دارند و اختلاف آنان در عبارات است»، (مقدسی، الکافی فی فقه الامام احمد بن حنبل، به کوشش محمدحسن اسماعیلی الشافعی، ج ۴، ط ۱؛ ص ۷۲) می گوید: «ابن تیمیه نیز در اواخر عمرش این چنین بود و می گفت: من هیچیک از امت پیامبر(ص) را کافر نمی دانم. او می گفت: «قال النبی(ص) (لَا يُحَافِظُ عَلَى الْوُضُوءِ إِلَّا مُؤْمِنٌ فَمِنْ لَازِمِ الصَّلَاةِ بِوُضُوءٍ فَهُوَ مُسْلِمٌ) پیامبر عظیم شأن اسلام فرمود: هر کسی با وضو به نمازهای واجب ملتزم باشد مسلمان است. ابو حازم عبدوی از زاهر بن احمد سرخسی (از شاگردان اشعری) نقل می کند «وقتی مرگ ابوالحسن اشعری در بغداد نزدیک شد، مرا فراخواند و گفت (گواه باش من هیچ یک از اهل قبله را کافر نمی دانم؛ زیرا همه به معبود واحد اشارت دارند و اختلاف آنان در عبارات است) ذهبی، سیر أعلام النبلاء، ج ۱۵، ص ۸۸).

رشید رضا نیز درباره ابن تیمیه می گوید: «او اگرچه وقتی سخن از عقاید مخالف به میان می آمد به شدت و با تندی خاص سخن می گفت و از عناوینی چون کفر و شرک استفاده می کرد، ولی هرگز شخص معینی را تکفیر نکرد، چه رسد به پیروان یک فرقه». (ذهبی، سیر أعلام النبلاء، ص ۸۸)

ابن تیمیه معتقد بود، تکفیر یک مسئله کاملاً شرعی است و باید بر اساس آنچه در کتاب و سنت آمده اثبات گردد. کافر کسی است که خدا و رسولش او را کافر خوانده باشند و با تعالیم آشکاری که پیامبر(ص) آن را از جانب خداوند آورده است به مخالفت برخیزد. (سلیمان بن عبد الوهاب، الصواعق الالهیه فی الرد علی الوهابیه، ط ۲، ص ۶-۷) بنابراین، باید از تکفیر افراد از روی هوا و هوس و یا به جهت اینکه مخالف ما هستند، پرهیز نمود، هر چند آنان ما را تکفیر کنند و خون ما را حلال شمارند. (همان، ج ۳، ص ۲۸۳؛ ابن تیمیه، منهاج السنه النبویه، ج ۵، تحقیق محمد رشاد سالم، ط ۱؛ ص ۹۵)

ابن تیمیه با اشاره به احادیثی از پیامبر اکرم (ص) که بر حرمت جان و مال و آبروی مسلمان دلالت دارند مانند حدیث «مَنْ صَلَّى صَلَاتَنَا وَاسْتَقْبَلَ قِبَلَتَنَا وَأَكَلَ ذَبِيحَتَنَا فَهُوَ الْمُسْلِمُ...» فرمود کسی که نماز ما را به جای آورد و قبله ما را بپذیرد و ذبیحه ما را بخورد مسلمان و مومن خواهد بود. (سیر اعلام النبلا، ج ۱۵، ص ۸۸)

و احادیث دیگری که ملاک مسلمانی را صرف اظهار شهادتین و التزام ظاهری به احکام اسلامی بیان می‌کند، او می‌گوید سلف در تعامل با یکدیگر بر این اساس رفتار می‌نمودند و با وجود برخوردها و منازعاتی که میان آنها رخ می‌داد یکدیگر را تکفیر نمی‌کردند. او با اشاره به مسئله خوارج که به گفته او پیامبر دستور به قتل آنان داده بود و امیرالمؤمنین به جنگ با آنان اقدام نمود و ائمه دین از صحابه و تابعین و ائمه بعد از آنان همه بر کشتن خوارج اتفاق نظر دارند. به خاطر دفع ظلم و بغی آنها بود، نه به دلیل اینکه آنان کافر بودند؛ به همین دلیل صحابه در جنگ با آنان، احکام جنگ با کفار را اجرا نکردند. (مجموع الفتاوی، ج ۳، ص ۲۸۲) ابن تیمیه در ادامه چنین نتیجه‌گیری می‌کند.

برخی مسلک تکفیر را در پیش گرفته و همه اهل تأویل یعنی کسانی را که در مسایل اعتقادی اجتهاد می‌کنند و در اجتهادشان دچار خطا می‌شوند و کسانی که از کیش آنان خارج هستند تکفیر نموده‌اند، ولی این همان نظریه خوارج و معتزله و جهمیه است، اما چنین مطلبی را از صحابه و تابعین و ائمه مسلمین سراغ نداریم. این فتوا هرگز دیدگاه ائمه اربعه و دیگران نیست؛ بلکه عبارات آنان آشکارا در تضاد با این نظریه است. (همان، ص ۲۴۰ - ۲۳۹)

ابن تیمیه می‌گوید عموم اهل قبله مومن هستند، هر چند اعتقادات آنان مختلف باشد، کسی که اظهار اسلام نماید در صورتی که نفاقش معلوم نگردد مسلمان است، هر چند در اعتقاداتش بر خطا باشد. (همان، ج ۷، ص ۶۱۹ و ج ۳، ص ۳۵۴) وی اساس اسلام و شرط مسلمانی را، تنها شهادت به یگانگی خداوند و رسالت پیامبر خاتم (ص) می‌داند (فتح المجید، ص ۸۹). به نقل از محمد بن عبدالله بن علی الوهیبی، نواقض الایمان الاعتقادی و ظوابط التکفیر عندالسلف، ج ۱، ص ۲۳۶) و معتقد است تنها رد و انکار

شهادتین و ارکان اسلام و آنچه به طور قطع از ضروریات دین است، موجب کفر می‌گردد. (ر.ک: مجموع الفتاوی، ج ۷، ص ۳۰۲ و ۶۰۹؛ ج ۲۲، ص ۱۰، ۳۵، ۴۰، ۱۰۵ و ۴۳۴؛ ج ۲۰، ص ۱۰)

از نکات دیگری که در آثار ابن تیمیه می‌توان یافت تفاوت بین «تکفیر مطلق» و «تکفیر معین» است. تکفیر مطلق: عبارت است از حکم به کفر بودن اعتقاد یا گفتار و رفتاری که در تضاد با اساس اسلام است، بدون آنکه سخن از شخص معین به میان آید. اما تکفیر معین: حکم به کفر شخص یا اشخاص معینی به دلیل مخالفت با اسلام و انجام عملی که در تضاد با اسلام است.

تکفیر مطلق یک حکم شرعی است باید بدان ملتزم شد، اما باید دانست پذیرش آن به معنای این نیست که هر کسی چنین اعتقاداتی را داشته باشد یا چنان رفتارهایی را انجام دهد و با کتاب و سنت مخالفت ورزد کافر باشد، زیرا ممکن است شرایط تکفیر معین در او موجود نباشد. (ر.ک: المشعبی، عبدالمجید بن سالم، منهج ابن تیمیه فی مسئله التکفیر، ج ۱، ص ۲۰۴ - ۱۹۳)

ابن تیمیه توصیه می‌کند در تکفیر معین باید نهایت احتیاط را به کار بست. تا بر اساس دلیل محکم و حجت معتبر، یقین به کفر کسی پیدا نکرده‌ایم، نباید اقدام به تکفیر او نماییم، هرچند در او عقاید و اعمال کفر آمیز مشاهده کنیم، زیرا تکفیر معین منوط به وجود شرایط و نبود موانع است.

مذهب اشاعره

اشاعره در واکنش به افراط دو جریان معتزله و اصحاب حدیث در عقل‌گرایی و عقل‌ستیزی، ظهور کرد. رویارویی این دو جریان آنان را به سوی تکذیب و طرد دیدگاه‌های یکدیگر سوق داد و سرانجام باعث گردید هر یک گروه رقیب را متهم به مخالفت با قرآن یا اصول مسلم اعتقادی نمایند.

اشعری کوشید تا ضمن پرهیز از افراد و تفریط، راهی میانه برگزیند، و بسیاری از پیروان او این شیوه را ادامه دادند و نظریه‌های کلامی خود را بر این اساس استوار ساختند. این نظریه را در زمینه برخورد با مخالفان و تحمل آنان می‌توان در اندیشه‌های

خود اشعری و برخی پیروان او از جمله غزالی، رازی، تفتازانی و قاضی ایجی مشاهده کرد.

سخن اشعری و پیروانش

«ایشان در مقدمه مقالات الاسلامیین می گوید مسلمانان بعد از پیامبر(ص) در مسائل فراوانی دچار اختلاف شدند، برخی دیگری را گمراه دانسته و از یکدیگر برائت می جستند. آنان به فرقه‌های متباین و گروه‌های پراکنده‌ای تبدیل شدند اما در عین حال اسلام همه آنان را جمع و تحت پوشش قرار داد (مقدمه مقالات الاسلامیین) تفتازانی می گوید: «مخالف حق از اهل قبله تا آنگاه که با ضروریات دین مانند حدوث عالم و مسئله حشر اجساد، مخالفت نکند کافر نیست او می افزاید اشعری و اکثر پیروان او بر این عقیده‌اند و این گفته شافعی که «من شهادت هیچیک از اهل معاصی را جز خطابه رد نمی کنم» بیانگر همین نظر است. به گفته او نظر امام فخر رازی نیز همین است که هیچ فردی از اهل قبله را نمی توان تکفیر کرد. امارازی، بین اصولی از اسلام که مورد اتفاق است و در دلالت کتاب و سنت بر آنها تردیدی وجود ندارد و اصول اختلافی که دست یافتن به نظریه حق در مورد آنها نیازمند تعمق و تأمل است نگاه متفاوتی دارد، او معتقد است تنها مخالفت با دسته نخست موجب کفر می گردد. (تفتازانی، سعدالدین، شرح المقاصد، ص ۴۲۵)

قاضی ایجی نیز می گوید: «جمهور متکلمان و فقیهان بر این باورند که احدی از اهل قبله را نمی توان تکفیر کرد». (همان، ص ۴۶۳-۴۶۱) جرجانی نیز با اشاره به نگاه ابوالحسن اشعری در آغاز «مقالات الاسلامیین» این نظریه اشعری را به اکثر اشعریان نسبت می دهد. (جرجانی، شرح المواقف، تصحیح محمود عمر، ج ۸-۷، ط ۱، ص ۳۷۰) شیخ تقی الدین سبکی در پاسخ به سؤال شهاب الدین اذرعی در باب تکفیر اهل معاصی و بدعت گذار گفته است:

(اقدام به تکفیر مؤمنان کار بسیار دشوار است کسی که در قلبش ایمانی باشد، تکفیر اهل هوی و بدعت نیز برایش دشوار است چون آنان کلمه (لااله الا الله و محمد رسول الله) را می گویند، تکفیر انسان یعنی سرنوشت او در آخرت مخلد در آتش است

و در دنیا نیز جان، مال و آبروی او حرمت ندارد و ازدواجش با شخص مسلمان جایز نیست و به طور کلی احکام یک فرد مسلمان در مورد او زمان حیاتش و بعد از مرگش جاری نمی‌شود. «سبکی در ادامه می‌گوید (ادب مؤمن اقتضا دارد هیچ مسلمانی را تکفیر نکند، مگر کسی که از روی دشمنی با نصوص صریح دینی که احتمال تأویل و توجیه در آنها داده نمی‌شود مخالفت ورزد. (شعرانی، الیواقیت و الجواهر فی بیان عقائد الاکابر، ج ۲، ط ۱؛ ص ۳۹۹-۳۹۸)

شعرانی در کتاب الیواقیت پس از بیان گفته‌ها و فتوای بزرگان در نفی تکفیر اهل قبله، در خاتمه می‌گوید: (ای برادر تمام عالمان دین باور از تکفیر اهل قبله به جهت ارتکاب گناه خود داری کرده‌اند، پس تو نیز به آنان که مسیر هدایت را پیموده‌اند، اقتدا کن). (همان، ص ۳۹۹) شعرانی از ابوالمحاسن رویانی و دیگر عالمان بغداد نقل می‌کند که آنان گفته‌اند: (پیروان هیچیک از مذاهب اسلامی را نمی‌توان کافر دانست زیرا رسول خدا (ص) فرموده است: (مَنْ صَلَّى صَلَاتَنَا وَاسْتَقْبَلَ قِبَلَتَنَا وَآكَلَ ذَيْبِ حَتْنَا فَلَهُ مَا لَنَا وَ عَلَيْهِ مَا عَلَيْنَا پیامبر فرمودند کسیکه مثل ما نماز بخواند و رو به قبله بایستد و ذبح او مثل ما باشد پس برای اوست آنچه برای ماست). (شعرانی، ص ۳۹۵ و ۴۰۰)

نووی، ملاک کفر را انکار وجود خداوند و رسالت پیامبران یا تکذیب یکی از پیامبران یا انکار حرام و واجبی که اجماع بر حرمت و وجوب آن است، می‌داند. (همان، ص ۳۹۸-۳۹۷)

ابن حجر هیتمی نیز با اشاره به سیره پیشوایان اعم پیشینیان و متأخرین، فتوا دهندگان را به احتیاط در مسئله مهم تکفیر فرا می‌خواند و بر عالمان حنفی خرده می‌گیرد که در تکفیر زیاده روی کرده‌اند با آنکه امکان تأویل وجود داشته و حتی تأویل متبادر بوده است. به گفته او، زرکشی درباره افراط برخی حنفیان گفته غالب این احکام به صورت نقل از برخی مشایخ آمده است، ولی پژوهشگران متأخر حنفی اکثر آنها را رد نموده و با آن مشایخ به مخالفت برخاسته‌اند و گفته‌اند تقلید از آنان جایز نیست، زیرا آنان به اجتهاد شهره نیستند و بر اساس اصول ابوحنیفه مشی نکرده‌اند، زیرا آنچه گفته‌اند برخلاف عقیده ابوحنیفه است. ابن حجر می‌افزاید باید از

کسی که مبادرت به تکفیر می‌نماید، دوری جست چه بسا احتمال کافر شدن درباره او وجود دارد، زیرا مسلمانی را تکفیر کرده است. (ابن حجر هیتمی، تحفه المحتاج بشرح المنهاج، ج ۴، ط ۱ ص ۱۱۱-۱۰۸)

ابن حجر عسقلانی نیز می‌گوید تا آنجا که به امور دنیایی مربوط می‌شود، همینکه کسی اقرار به شهادتین نماید و با عملش آن را تکذیب ننماید، از مسلمانان و اهل ایمان به حساب می‌آید و نمی‌توان او را تکفیر نمود. (همان، ص ۱۱۰)

غزالی

غزالی یکی از کسانی است که تلاش فراوانی در جهت منع تکفیر از سوی پیروان مذاهب اسلامی نسبت به همدیگر انجام داده است. غزالی به یادآوری اوضاع و احوالی می‌پردازد که افرادی از گروهها چون حنابله و معتزله و سپس اشاعره، حق دارند مخالفان خود را به دلیل برخی نظریات و عقاید محکوم به تکذیب پیامبر (ص) نمایند و با آنان همچون کافر رفتار کنند. او با بیان مثالهای متعددی از باورهای اختصاصی مذاهب و تأکید بر اینکه مخالفت با هریک از آنها به کفر نمی‌انجامد، چنین نتیجه‌گیری می‌کند:

«کسی که کفر را به هر چیزی که مخالف نظریه اشعری، یا معتزلی، یا حنبلی و یا هر نظریه دیگر تعریف می‌کند، پاک جاهل و نادان است. چنین انسانی نابینا، متعصب و پیرو مرجع خود است.»^۱ (ابن حجر العسقلانی، أحمد بن علی، فتح الباری فی شرح صحیح البخاری، ج ۱، تحقیق محب‌الدین الخطیب؛ بیروت: دار المعرفه، بی‌تا، ص ۴۶)

غزالی بر این عقیده است. این خطاها ناشی از کج فهمی از ماهیت تکفیر است. متکلمان و فقیهانی که به تکفیر افراد بدون حد و مرزی فتوا می‌دهند، گمان می‌کنند تکفیر مبتنی بر حکم عقل است، در حالی که تکفیر یک مسئله شرعی است. (غزالی، فیصل التفرقه بین الاسلام و الزندقه، به کوشش سلیمان دنیا، ص ۱۷۵) زیرا حکمی که شخص معین در قیامت تا ابد در آتش خواهد بود و در دنیا نیز جان و مال او مصونیتی

ندارد و به طور کلی احکام ویژه یک مسلمان در مورد او اجرا نخواهد شد، در واقع یک مسئله شرعی و مبتنی بر وحی است.

غزالی برای اینکه معیاری برای تکفیر ارائه دهد، به تعریف کفر می‌پردازد و آن را چنین تعریف می‌کند: «کفر عبارت است از تکذیب پیامبر(ص)». (همان ص ۲۰۱ و ۲۱۰) معنای تکذیب آن است به شخصی نسبت دروغ دهیم و آنچه را که او می‌گوید دروغ انگاریم. بنا براین معیار اساسی تکفیر، عبارت است از نسبت دروغ به پیامبر(ص) و دروغ انگاشتن آنچه او از جانب خداوند آورده است. غزالی ضمن توصیه به خود داری از تکفیر همه کسانی که اظهار اسلام و تصدیق پیامبر(ص) می‌نمایند، می‌گوید: (عاقلانه خواهد بود خود داری شود از محکوم کردن کسانی که رو به قبله نماز می‌گذارند و شهادتین را بر زبان می‌آورند، بشرطه اینکه این شهادت را گفتار و کردار آنان تکذیب نکنند). (همان، ص ۱۳۴)

مذهب تشیع

متکلمان و فقهای شیعه ضمن مخالفت با تکفیر دیگر مذاهب اسلامی، برای تکفیر کننده مجازات در نظر گرفته‌اند (السراثر، ج ۳، ص ۵۲۹). از نگاه مکتب تشیع، نسبت دهنده کفر به مسلمان، باید تعزیر شود (الروضه البهیه، ج ۹، ص ۳۳۵). برخی برآنند که در مسائل اختلافی، نباید کسی را تکفیر کرد. در سخنان بسیاری از دانشوران مذاهب اسلامی، بر پرهیز از تکفیر تاکید شده است. آنان با عبارات گوناگون، از طرد یکدیگر و نسبت دادن کفر و فسق به اهل قبله هشدار داده‌اند.

در کتابهای فقهی و کلامی شیعه تنها از غلات، خوارج و نواصب به عنوان گروه های خارج از دین یاد شده است و این ها در فقه شیعه غیر از مخالفان مذهبی هستند (اما خمینی کتاب الطهاره، ج ۳، ص ۳۲۵ - ۳۱۶؛ شهید محمدباقر صدر، شرح العروه الوثقی، ج ۳ ص ۳۱۴، ۳۱۸) عموم اهل سنت هر چند منزلتی را که شیعه برای اهل بیت(ع) قائلند، قبول ندارند، ولی نسبت به خاندان نبوت و ائمه اطهار(ع) ارادت و محبت دارند.

شیخ صدوق می‌گوید: «نادانان خیال می‌کنند هر مخالف (غیر شیعی) ناصبی

است، در حالی که منظور از ناصبی کسی است که به جنگ با اهل بیت پیامبر(ص) برخاسته باشد(حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۴، ص ۴۲۶، ح ۲۶۳۳۰ و ۲۶۳۳۱) دیدگاه شیعه آن است هرکسی شهادتین را بر زبان جاری نماید مسلمان است و جان، مال و عرض او محفوظ می‌باشد، چون نخستین مرحله آن با اسلام و پذیرش توحید شروع شده اگر این مرحله انجام گرفت مسلمان است؛ هر چند دچار انحراف عملی شده باشد، شیخ صدوق در کتاب الهدایه می‌فرماید (الاسلام هو الاقرار بالشهادتین و هو الذی یحقن به الدماء و الاموال، و من قال لا اله الا الله محمد رسول الله) حقن ماله و دمه) اسلام عبارت است از گواهی دادن به شهادتین و به وسیله آن جان و مال از تعرض مصون می‌ماند و هرکسی بگوید لا اله الا الله محمد رسول الله جان و مالش محفوظ خواهد بود. (مجید صفا بخش، کتاب تکفیر، ص ۷۷)

شیخ انصاری با اینکه امامت را از اصول دین می‌داند، با نسبت دادن کفر به مخالفان به شدت مخالفت کرده، و در پاسخ کسانی که برای اثبات کفر مخالفان، به روایات استناد کرده‌اند، می‌نویسد: (أن المراد بهذا الکفر، المقابل للإیمان الذی هو أخص من الإسلام) منظور از کفری که در روایات ذکر شده کفر در مقابل ایمان است نه اسلام (خمینی، روح الله، کتاب الطهارت، ج ۲، ص ۳۵۲) همه اندیشمندان، قائل به کفر فقهی اهل سنت نیستند، بلکه در شرح روایات کفرآنان تأکید دارند که این کفر در مقابل ایمان است نه اسلام. برای نمونه: صاحب جواهر می‌گوید: «فلعل ما ورد فی الأخبار الکثیره، من تکفیر منکر علی (ع) محمول علی إرادة الکافر فی مقابل الإیمان) شاید مراد از نسبت دادن کفر به منکر امیر المومنین کفر در مقابل ایمان باشد نه اسلام (نجفی، محمد حسین، جواهر الکلام، ج ۶/ ص ۶۰)

عبدالجلیل قزوینی از عالمان برجسته شیعی در قرن ششم هـ/ ق می‌گوید: شیعه، هیچ کس از این هفتاد و دو طایفه را کافر نداند و کافر نخواند، زیرا همه توحید و رسالت را قبول دارند و از امت رسول هستند، ولو (دیگران) شیعه را ناجی ندانند، طبیعی است هر مذهب و طریقتی از این هفتاد و سه، ناجی را یکی می‌داند پس شیعه نیز ناجی خود را داند». (قزوینی، کتاب نقض، به کوشش، جلال‌الدین محدث ارموی،

ص ۴۶۲)

علامه طباطبایی می‌گوید: «کسی که شهادتین را به زبان جاری کند و منکر چیزی که به عقیده خودش ضروری دین است، نباشد، مسلمان است و کافر نیست». (رخشاد، در محضر علامه طباطبایی مجموعه پرسش‌ها و پاسخ‌های چهره به چهره با علامه طباطبایی، ج ۱، ص ۴۰۱)

محقق خویی در مورد فرقه‌هایی که با شیعه اثنا عشریه مخالف‌اند، اظهار می‌دارد معروف و مشهور آن است که آنان مسلمانند و طاهر. او می‌گوید آنچه ممکن است به عنوان دلیل بر کفر و نجاست مخالفان اعتقادی شیعه تصور شود، سه چیز است:

۱. وجود برخی روایات مبنی بر اینکه مخالفان اهل بیت (ع) کافرند.
۲. روایاتی که مخالفان شیعه را ناصبی معرفی می‌کنند.
۳. ممکن است گفته شود آنان منکر ضروری دین یعنی ولایت علی (ع) هستند و انکار ضروری دین مستلزم کفر است.

در پاسخ به روایاتی که مخالفان ائمه را کافر دانسته‌اند، می‌گوید مقصود از کفر در این روایات کفر در مقابل ایمان است، نه در برابر اسلام؛ زیرا در روایات متعددی ملاک اسلام، قبول شهادتین بیان شده افزون بر این، سیره قطعی نیز دلالت بر این مطلب دارد، زیرا اهل‌البیت (ع) و دیگر دین‌باوران در زمان خودشان، با آنان به عنوان مسلمان رفت و آمد و معامله داشتند.

در مورد دسته دوم از روایات نیز می‌گوید آنچه از این روایات حاصل می‌آید آن است که تمام مخالفان ائمه ناصبی‌اند، اما این برای حکم کردن به کفر مخالفان شیعه کفایت نمی‌کند، زیرا آنچه موجب کفر می‌گردد، اظهار دشمنی با ائمه (ع) است، نه دشمنی با شیعه.

وی در باره انکار ولایت امیر المؤمنین (ع) می‌گوید از آنجا که این مسئله برای مخالفان شیعه ثابت نشده، انکار ضروری نسبت به آنان صدق نمی‌کند، زیرا درجه‌ای از ولایت که ضروری است، ولایت به معنای محبت و دوست داشتن است که آنان محبت‌شان را نسبت به اهل‌بیت (ع) اظهار می‌کنند و منکر این میزان از ولایت نیستند، اما

ولایت به معنای امامت و خلافت به هیچ وجه ضروری نبوده و اصولاً یک مسئله نظری است. و مخالفان شیعه در انکار ولایت به معنای خلافت دچار شبهه شده‌اند، و انکار ضروری در صورتی موجب کفر می‌شود که به تکذیب پیامبر(ص) منجر شود و این در مورد کسی محقق می‌شود که برایش ثابت گردد فلان مسئله از ضروریات دین است، و منکر شود. (خویی، التفتیح فی شرح العروة الوثقی، ج ۳، ص ۷۷ - ۸۰)

از دیدگاه فقهای شیعه و اهل سنت اگر کسی یکی از ضروریات اسلام را انکار کند کافر و خارج از دین است و هیچ مسلمانی، خدا، پیامبر، قیامت و دستورات اسلام را انکار نمی‌کند لذا اگر نظر و عقیده‌ای در بین فرقه‌های اسلامی پیرامون مسایل مربوط به توحید، نبوت و غیر آن مطرح شده باشد از ضروریات دین نبوده بلکه از مسایل نظری است و انکار آن خروج از دین نیست، زیرا مسایل غیر ضروری به وسیله اجتهاد صحیح انجام شود و انکار آن خروج از اسلام نیست. متأسفانه وهابیان احترام مسلمانان به قبور پیامبر(ص) و اولیای الهی را انکار نموده و استغاثه و درخواست از غیر خدا را شرک می‌دانند و خروج از اسلام در صورتی که هیچ مسلمانی پیامبر اسلام و اولیا را پرستش نمی‌کنند و احترام به آنان یا ساختن بارگاه و رفتن به زیارت را موجب شرک نمی‌دانند. زیرا صرف خواندن غیر خدا و استغاثه شرک نیست و گرنه انسان موحدی را روی زمین پیدا نمی‌کنیم چون هر انسانی در زندگی با مشکلات و گرفتاری‌هایی روبه‌رو می‌شود و از غیر خدا کمک می‌خواهد. خدای بزرگ انسان‌ها را به گونه‌ای آفریده که نیاز به دیگران دارد و نیازمندی، انسان را به کمک و خواندن آنان می‌طلبد، بر این اساس خود وهابیان نیز مشرک خواهند بود. در صورتی اگر غیر خدا را به صورت مستقل بخوانیم و آن را در مقابل و یا به جای خدا قرار دهیم و بگوییم این افراد خواه زنده یا مرده بدون اذن الهی این کار را انجام می‌دهند، شرک است.

از محقق کرکی نقل شده: علمای شیعه فرقه‌های خوارج، غلات، نواصب و اهل تجسیم را نجس می‌دانند اما فرقه‌های دیگر اگر ضروریات دین را انکار نکنند مسلمانند. (جامع المقاصد، ج ۱، ص ۱۶۴)

آیت‌الله خویی می‌گوید: آنچه در تحقق اسلام دخالت دارد و طهارت و حرمت

مال و جان و آبرو بر او مترتب می‌شود عبارت است از: اعتقاد به وحدانیت خدا، نبوت و معاد که فرقه‌های اسلامی به آن عقیده دارند. (التنقیح، ج ۲، ص ۶۲) در جایی دیگر می‌گوید: «المعروف المشهور بین المسلمین طهارة اهل الخلاف و غیرهم من الفرق المخالفة للشیعة الاثنی عشریة» (همان، ص ۸۳) مشهور و معروف در بین مسلمانان طهارت و حرمت مخالفین شیعه دوازده امامی است همچنین این محقق بزرگ می‌گوید: اگر کسی ولایت را انکار کند اما شهادتین را بر زبان جاری نماید حکم ظاهری اسلام بر او جاری می‌شود چنان‌که سیره قطعی اهل بیت (ع) بر طهارت اهل سنت دلالت می‌کند. (همان، ص ۸۵) لازم به یادآوری است از دیدگاه علمای شیعه بین طهارت و مسلمان بودن ملازمه وجود دارد یعنی هر مسلمانی حکم طهارت بر او بار می‌شود. محقق خوبی نیز درباره فرقه‌های دیگر شیعه می‌گوید: حکم زیدیه، اسماعیلیه و غیر آن، مانند حکم اهل سنت در طهارت و اسلام است. (التنقیح، ج ۲ ص ۸۵)

امام خمینی (ره) فرموده «غیر الاثنی عشریة من فرق الشیعة اذا لم يظهر منهم نصب و معاداة و سبّ لسائر الائمة الذین لا یعتقدون باماتهم طاهرون، و اما مع ظهور ذلک منهم فهم مثل سائر النواصب». (تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۱۱۹) فرقه‌های غیر شیعه دوازده امامی در صورتی پاک و طاهرند که دشمنی و ناسزاگویی نسبت به امامانی که آنان را باور ندارند اظهار نشود اما در صورت دشمنی و ناسزاگویی حکم آنان مانند نواصب است. این فتوای بزرگان است که در عروه الوثقی همراه با فتوای بزرگان متأخر شیعه در حاشیه آن آمده است. (. العروه الوثقی، ج ۱، ص ۶۹)

مقام معظم رهبری در پاسخ استفتائیه‌ای می‌فرماید:

کلیه فرقه‌های اسلامی، بخشی از امت اسلامی به شمار می‌روند و از همه امتیازات اسلامی برخوردار هستند. تفرقه افکنی بین مذاهب اسلامی برخلاف آموزه‌های قرآن کریم و سنت پیامبر اسلام است، افزون بر این، باعث تضعیف مسلمانان و دادن بهانه به دست دشمنان اسلام می‌شود. از این رو تکفیر فرقه‌های اسلامی مذکور به هیچ وجه جایز نیست (مجله، مکر تکفیر، ص ۸۱) همچنین ایشان در فرازی دیگر از فرمایشات خود می‌فرمایند:

بار دیگر اعلام می‌کنم هر گفته و هر عملی که موجب برافروختن آتش اختلاف میان مسلمانان یا تکفیر یکی از مذاهب اسلامی گردد خدمت به اردوگاه کفر، خیانت به اسلام و حرام شرعی است. (مجله، مکر تکفیر، ص ۸۱)

نتیجه‌گیری

به نظر دانشمندان اهل تشیع و تسنن تکفیر اهل قبله حرام است، و افرادی که شهادتین را اظهار می‌کنند مال، جان و آبروی آن‌ها محترم و از حقوق شهروندی یک فرد مسلمان که در جامعه اسلامی زندگی می‌کنند برخوردارند، بدن آنان پاک و ذبیحه آن‌ها حلال است. لازم به ذکر است نگاه اکثریت اهل سنت و مکتب تشیع با وهابیت و سلفی‌های افراطی در تضاد است، علمای فریقین در تکفیر دیگران سخت‌گیرند و حکم قتل آنان رابه راحتی صادر نمی‌کنند در حالی که سلفی‌ها با اندک بهانه‌ای سایر مسلمان‌ها را مرتد و قتل آنان را مباح می‌دانند.

حرمت تکفیر اهل قبله نظر اکثریت مذاهب اسلامی است حتی ابن تیمیه معتقد است تکفیر یک مسئله کاملاً شرعی است باید بر اساس کتاب و سنت اثبات گردد، بنابراین از تکفیر افراد به جهت مخالفت با ما و یا از روی هوا و هوس باید پرهیز کرد، هرچند آنان ما را تکفیر کنند.

فقیهان و متکلمان اسلامی از نسبت دادن کفر به دیگران با اندک بهانه‌ای چشم‌پوشی میکنند حتی عالمان شیعه تکفیر سایر مذاهب اسلامی را حرام، مال، جان و عرض آنان را محترم و ضرر رساندن به آنها را موجب ضمان می‌دانند، بدن آنان پاک، ذبیحه حلال و ازدواج با اهل سنت صحیح است، به استثنای برخی از گروه‌های افراطی.

فهرست منابع

۱. ابن حجرالهیتمی احمد بن محمد بن علی (۱۴۲۱ق)، تحفه المحتاج شرح المنهاج، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۲. ابن ابی العزا الدمشقی (۱۴۰۸ق)، علی بن محمد، شرح العقیده الصحابه، با تحقیق و تعلیق دکتر عبدالله بن المحسن الزکی، بیروت، مؤسسه الرساله.
۳. ابن العابدین الدمشقی (۱۴۱۹ق)، محمدامین بن عمر بن عبدالعزیز، رد المختار علی الدر المختار، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۴. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (۱۴۰۶ق)، منهاج السنه، تحقیق محمدرشاد سالم بی جا، مؤسسه قرطبه.
۵. همو (بی تا)، مجموعه الفتاوی، تحقیق عبدالرحمن بن محمد بن قاسم الصای النجدی.
۶. ابن عبدالوهاب، سلیمان (۱۳۹۹ق)، الصواعق الالهیه فی الرد علی الوهابیه، استانبول، مکتبه الشبکی.
۷. اشعری، ابوالحسن (۱۴۱۹ق)، مقالات الاسلامیین، تحقیق محیی الدین عبدالحمید، بیروت، مکتبه العصریه.
۸. ابی عبدالوهاب، شعرانی (۱۴۱۸ق)، الیواقیت و الجواهر فی بیان عقاید الاکابر، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۹. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری، دارالتعلیم.
۱۰. برنجکار، رضا (۱۳۸۷)، آشنایی با فرق اسلامی، تهران، کتاب طه.
۱۱. تفتازانی، سعدالدین، شرح المقاصد، قم، انتشارات رضی.
۱۲. جرجانی، میر سید شریف، شرح مواقف، قم، انتشارات رضی.
۱۳. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، بیروت، آل البیت.
۱۴. خمینی، سید روح الله، تحریر الوسیله، بیروت، الوفاء.

۱۵. همو، کتاب الطهاره، قم، مؤسسه نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۶. خویی، سید ابوالقاسم، التنقیح، قم، مجموعه آثار.
۱۷. موسوی بجنوردی، کاظم، ۱۳۷۳، تهران، مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی .
۱۸. ذهبی، شمس الدین محمد (۱۴۱۳ق)، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب انور و ابراهیم الغرنیق، مؤسسه الرساله.
۱۹. رخشاد، محمدحسین (۱۳۸۲)، در محضر علامه طباطبایی، مجموعه پرسش‌ها و پاسخ‌های چهره به چهره با علامه طباطبایی، قم.
۲۰. سلفی الافغانی (۱۴۱۹ق)، الشمس عداء الماتریدیة للفقیه السلفیة، بیروت، مؤسسه الفواد.
۲۱. شاذلی، عبدالمجید، حد الاسلام و حقیقت، بیروت، مرکز جامع القرآن.
۲۲. شیخ صدوق، علی بن بابویه (۱۳۶۹ق)، امالی، ترجمه کمره‌ای، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۲۳. طباطبایی، سید یزدی، عروه الوثقی، با حواشی جمعی از مراجع، قم، جامعه مدرسین.
۲۴. عراقی، آقا ضیاء الدین، نهایت الافکار، قم، جامعه مدرسین.
۲۵. غزالی، ابوحامد (۱۴۱۸ق)، احیاء العلوم الدین، بیروت، دارالفکر.
۲۶. قادری، ملا علی (۱۴۱۷ق)، شرح فقه اکبر، بیروت، دارالعلم.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ترجمه کمره‌ای، قم، اسوه.
۲۸. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، بیروت، دارالوفاء.
۲۹. مشبعی عبدالحمید بن سالم بن عبدالله (۱۴۱۸ق)، منهج ابن تیمیه فی مثال التکفیر، ریاض، مکتبه اضواء السلف.
۳۰. مقدس، عبدالله بن عدامه (۱۴۲۱ق)، الکافی فی الفقه الامام احمد بن حنبل، به کوشش محمدحسن اسماعیل الشافعی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۳۱. وهیبی، محمد بن عبدالله (۱۴۱۶ق)، نواقض الایمان الاعتقادیه و ضوابط التکفیر عند السلف، ریاض، دار المسلم.

صفحات ۱۱۶ - ۹۳

حقیقت امامت و فلسفه حضور ابدی امام معصوم (ع) از منظر قران با تاکید بر آراء علامه طباطبائی

محمد صدقی الانق^۱

چکیده

حضور امام معصوم و حجت خدا تا سرانجام جهان و این که زمین لحظه ای از آن خالی نمی شود در مکتب تشیع مسئله جدید نیست، روایات متعدد معصومین (ع) در کتب معروف حدیثی مانند اصول کافی و الوافی، بحار الانوار و غیره بر آن تاکید کرده است و محققین در این مورد آثار گران سنگی به یادگار گذاشته اند. اما نوشته حاضر این مسئله کلامی را نه از طریق روایات بلکه بر اساس آیه ۱۲۴ بقره با تاکید بر آراء علامه طباطبائی در تفسیر المیزان تحلیل نموده است. علامه حضور امام معصوم (ع) در روی زمین تا آخر جهان را لازمه حقیقت امامت از دید قران دانسته است، بر اساس بررسی این نوشته، علامه با واکاوی مفهوم کلمه امامت در قران و بهره گیری از احادیث، این مسئله را از منظر قران به اثبات می رساند، ایشان وقوع کامل وعده قران بر حاکمیت صالحان در عاقبت جهان را در این راستا با حضور حضرت مهدی (عج) و با حاکمیت سراسری آئین توحیدی می داند.

واژگان کلیدی

علامه، امام، امامت، هدایت، امر.

طرح مسأله

مذاهب اسلامی به رغم اختلاف در مشی، وجود حقیقتی به نام امام (خلیفه پیامبر) را برای سامان دادن امور دین و دنیای مسلمین لازم دانسته‌اند و نیز آن‌ها از منجی عالم بشریت و برقرار کننده عدالت در روی زمین در آینده جهان را گزارش نموده‌اند. بدین ترتیب معتقدند که مدینه فاضله‌ای که بشر در آن به سعادت و کمال لایق خویش می‌تواند برسد. با حضور و مدیریت رهبری الهی از خانواده مطهر می‌باشد، منشاء آن روایات متقن اسلامی است که باور و عقیده به حضور همیشگی امام معصوم و حجت خدا را به عنوان یک نظریه حتمی مطرح کرده و پیدایش کامل و عملی آن را در ظهور امام مهدی (عج) دانسته‌اند.

این پژوهش، بر اساس این که کلام معصومین (ع) و روایات اسلامی ریشه در قرآن کریم دارد همان طور که امام باقر (ع) فرمود: " إِذَا حَدَّثْتُمْ بِشَيْءٍ فَاسْأَلُونِي مِنْ كِتَابِ اللَّهِ " (کلینی، ۱۴۰۷ق؛ ج ۱؛ ص ۶۰) در صدد است در این باره با روش توصیفی و تحلیلی به سوالات ذیل پاسخ دهد ۱- نظر قرآن کریم در امامت چیست؟ ۲- فلسفه وجود ابدی امام معصوم (ع) از منظر قرآن کریم کدام است؟ این مقاله در پاسخگویی به این سوال‌ها، حقیقت امامت مطرح شده در قرآن را با بهره‌گیری از روایات و تحلیل آن‌ها و با استفاده از آراء مرحوم علامه طباطبائی بررسی نموده و حضور مداوم امام معصوم (ع) و حجت خدا در روی زمین حتی حضور امام در آخرت را از زبان قرآن کریم مورد تحلیل قرار داده است. در رابطه با بیان حقیقت امامت به مسائلی چون تعریف امام با «هدایت به امر» و حقیقت هدایت انسان‌ها توسط امام و برخی ویژگی‌ها و ظرفیت‌های والای امام (ع) در قالب کلی نظام امامت و در نهایت با بیان وراثت و حکومت صالحان در دنیا، ذیل آیات ناظر به امامت و هدایت و... پرداخته است در نهایت به ضرورت وجود و حضور امام معصوم (ع) و حجت خدا در هر عصر برای هدایت بشریت و ضرورت تحقق وعده‌های الهی در تشکیل حکومت صالحان و محقق شدن غرض خداوند از خلقت به نتیجه رسیده است، بدین ترتیب نظر قرآن کریم این است که وجود امام معصوم و حجت خدا از اول دنیا تا زمانی که در روی کره خاکی انسانی زندگی می‌کند ضرورت دارد. سابقه تحقیق در

مسئله امامت بسیار طولانی است محققین زیاد در بحث امامت آثار قابل توجهی را به یادگار گذاشتند مانند؛ مناقب از ابن شهر آشوب، الغدیر، از علامه امینی عبدالحسین، غایه المرام فی علم الکلام از سیف الدین آمدی، الشافی از علم الهدی سیدمرتضی و امامت و رهبری مرتضی مطهری، رهبری امت از آیه الله سبحانی و... اما تا آنجا که نویسنده تلاش کرده و به کتب مربوط مراجعه نموده است نوشته ای به عنوان حقیقت امامت و فلسفه حضور امام معصوم تا پایان جهان از دید قرآن جز نکاتی از تفسیر شریف المیزان مطلبی ملاحظه نکردم. براین اساس پاسخ سوالات گفته شده در گرو پاسخ به سوالات زیر است

۱- حقیقت امامت در قرآن چیست؟ ۲- منظور از هدایتی که در قرآن همراه با واژه امام آمده چیست؟ ۳- منظور از امر که قرآن هدایت امام را مقید به " امرخدا" کرده کدام است؟ قبل از ورود به اصل بحث ناگزیر از بیان برخی مفاهیم هستیم.

مفهوم شناسی

امامت در لغت

امامت در لغت به معنای پیشوایی و رهبری است و امام فردی است که به او اقتدا و تبعیت شود و بر اساس معنای لغوی در کتب لغت مصداق هایی بر آن گفته شده است مانند: قرآن، پیامبر، جانشین پیامبر، فرمانده سپاه، امام جماعت و... (ابن فارس، ص ۴۸- فیومی، ج ۱، ص ۳۱-۳۲ - ابن منظور، ج ۱، ص ۱۵۷- راغب اصفهانی، ص ۲۴).

در قرآن کریم واژه امام به موارد متعدد اطلاق شده اما این اطلاق از باب تطبیق معنای کلی بر مصداق های روشن آن است نه از باب تفسیر مفهومی (جوادی آملی، ۱۳۸۳ ش.، ج ۶، ص ۴۱۹-۴۲۱)

معنای اصطلاحی امامت

متکلمان، امامت را به دو صورت تعریف کرده اند:

برخی از تعاریف عام است و شامل نبوت نیز می شود. مانند این تعریف که امامت را به « رهبری عمومی در مسائل دینی و دنیایی» تفسیر کرده است. (جرجانی، علی بن محمد، بیتا، ج ۱، ص ۲۸؛ بحرانی، ابن میثم، ۱۴۰۶ق.، ج ۱، ص ۱۷۴؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق.، ج ۵، ۲۳۴؛ جرجانی، میرسید شریف، ۱۴۱۲ق.، ج ۸، ص ۳۴۵)،

دسته دوم، تعریف‌هایی است که امامت را جانشینی پیامبر در امور دینی دانسته و اطاعت از امام را واجب می‌دانند (حلی، ۱۴۱۳ق.، ج ۱، ص ۶۶؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق.، ج ۱، ص ۳۲۵ و ۳۲۶- جرجانی، میرسید شریف، ۱۴۱۲ق.، ج ۸، ص ۳۴۵- آمدی، ۱۴۲۴ق.، ج ۳، ص ۴۱۶).

تعریف امامت به رهبری امت اسلامی در امور دینی و دنیوی به عنوان جانشین پیامبر (ص) مورد قبول همه فرق اسلامی است. (لاهیجی، ۱۳۷۲ش.، ج ۱، ص ۴۶۱ و ۴۶۲). این منصب از آن جهت که راهبری و پیشوایی است، امامت خوانده می‌شود و بدین لحاظ که جانشینی پیامبر (ص) شمرده می‌شود، آن را خلافت می‌گویند. بر این اساس، امام در شریعت اسلامی خلیفه و جانشین رسول الله (ص) نیز می‌باشد.

اما متکلمان اهل سنت که به گزینش امام توسط مردم معتقدند در پاسخ این سوال که با گزینش امام توسط مردم چگونه او جانشین پیامبر (ص) می‌باشد؟ گفته‌اند: جانشینی پیامبر (ص) به دو صورت مستقیم و غیر مستقیم امکان پذیر است، و انتخاب مردم از گونه دوم خواهد بود. (تفتازانی، ۱۴۰۹ق.، ج ۵، ص ۲۳۴). به عبارت دیگر، بیعت و انتخاب مردم در تعیین امام جنبه طریقی دارد. (جرجانی، میرسید شریف، ۱۴۱۲ق.، ج ۸، ص ۳۵۱).

کاربرد واژه امام در قرآن

واژه امام در قرآن در موارد گوناگون بکار رفته است: لوح محفوظ (یس، آیه ۱۲)، راه روشن (حجر، ۷۹)، کتاب آسمانی حضرت موسی (احقاف، ۱۲ و هود، ۱۷)، انسانی که امام حق است مانند پیامبران (انبیاء، ۷۳ و سجده، ۲۴)، بندگان خوب خدا (فرقان، ۷۴)، مستضعفان (قصص، ۵) انسانی که امام باطل است مثل فرعون (توبه، ۱۲ و قصص، ۴۱) و غیره و در برخی کاربردها واژه امام شامل تمام موارد است مثل آیه "يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ اُنَاسٍ بِاِمَامِهِمْ، روزی که هر دسته از مردم را با امامشان می‌خوانیم،" اسراء، ۷۱" (طباطبائی، ۱۳۹۰ق.، ج ۱۳، ۱۶۵).

قرآن کریم در آنجا که این مقام الهی بعد از آزمایش‌های سخت، به پیامبر بزرگ خدا حضرت ابراهیم (ع) اعطا می‌شود، امامت را با ویژگی‌هایی چون بالاتر از نبوت، عهد الهی و با جعل خدا، می‌داند. و بنابر روایات معتبر و به ویژه روایات امامین صادقین (ع) و

روایات ابوسعید خدری در شأن نزول آیه اکمال (امینی، ۱۳۸۲ ق.، ج ۱، ص ۲۳۰ تا ۲۳۶؛ بحرانی موسوی توبلی، بیتا، ج ۳، ص ۱۰۷؛ طبرسی، ج ۳، ص ۲۴۶، ۱۳۷۲ ش.) آیه اکمال دین، بعد از نصب امام علی(ع) به امامت در غدیر خم نازل شده است و در واقع دین اسلام، به وسیله امامت با این شرایط به کمال مطلوب خود می رسد.

از طرفی اسلام معرفت امام در هر عصر را مطابق روایت معروف "من مات و لم يعرف امام زمانه مات میتة الجاهلیه" (أحمد بن حنبل الشیبانی، ۱۴۱۹ ق.، ج ۴، ص ۹۶؛ کلینی، ۱۴۰۷ ق.، ج ۱، ص ۳۷۶) تکلیف شرعی دانسته است، براساس این روایت همه افراد و تمام نسل های موجود در روی زمین در هر زمان باید و مکلف است امام زمان خود را بشناسد، و لازمه آن ضرورت وجود امام در زمین است و زمین نمی شود لحظه ای از وجود امام با آن قیودی که قرآن بیان نموده است، خالی باشد و امام باید همواره باشد تا مردم بتوانند او را بشناسند.

از منظر تاریخی نیز، جایگاه امامت نزد مسلمانان ویژه بوده است چنانچه پس از پیامبر اسلام (ص)، مهم ترین و حساس ترین مسئله ای که حتی قبل از تدفین رسول خدا مورد بحث و گفت و گوی مسلمانان قرار گرفته، امامت است. بگفته شهرستانی برای هیچ یک از آموزه های دینی، در هیچ زمانی مانند امامت، شمشیر کشیده نشده و مورد بحث و نزاع واقع نشده است. (شهرستانی عبد الکریم، بیتا، ج ۱، ص ۲۲)

مقام امامت با جعل الهی است

براساس آیه کریمه ۱۲۴ سوره بقره مقام امامت عهد الهی و با جعل خدا می باشد و با تحصیل فردی بدست نمی آید همانند مقام نبوت که آن هم از مواهب خدا و با جعل او است: (اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ مَائِدَه/ ۱۲۴) براین اساس مقام امامت به هرکس داده نمی شود چون عهد خداست (... قَالَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ. بقره/ ۱۲۴) پس در امامت عصمت معتبر است از آن جا که عصمت راز مکتوم و مخفی است و کسی جز خدا از آن اطلاع ندارد پس چنین مقام بدون نص معتبر ثابت نمی شود به ویژه این که قرآن امامت راعهد الهی دانسته، پس مردم در امامت حق انتخاب ندارند چون عهد آنان نیست لذا جز از طریق بخشش و اعطای الهی امکان ندارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۳ ش، ج ۶

ص ۴۴۱)

امامت اعطائی به ابراهیم(ع) در ایام پیری است

با توجه به نکاتی چند در آیه کریمه ۱۲۴ سوره بقره، معلوم می‌شود که اعطای امامت به ابراهیم(ع) در زمان پیری وی بوده است:

۱. از عبارت "ومن ذریتی" معلوم می‌شود که اعطای این مقام بعد از داشتن ذریه بوده و روشن است که ذریه به ابراهیم(ع) در اواخر عمر داده شد، یعنی زمانی که براساس آیات ۵۱ به بعد سوره حجر، ابراهیم(ع) به جهت پیری نسبت به بچه دار شدن امیدی نداشت.

۲. بنا بر آیه ۱۲۴ سوره بقره مقام امامت بعد از امتحان‌های سخت به حضرت ابراهیم(ع) داده شده است که از جمله این امتحان‌ها دستور بریدن سرفرزندش اسماعیل بود که به تعبیر قرآن این بلاء مبین بوده است. "۳- به تصریح قرآن در آیات ۱۰۱ به بعد سوره صافات و آیه ۳۹ سوره ابراهیم(ع)، خدا اسماعیل و اسحاق را در دوره پیری به او اعطا کرده بود. (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۲۶۸)

بدین جهت کلمه امام در آیه شریفه به معنای لغوی خود یعنی مقتدا و متابع است و این مقام اعطائی جدید غیر از مقامی است که ابراهیم(ع) قبلاً داشته است بنابراین کسانی که کلمه امام در آیه را به معنی نبوت و یا خلیفه و یا ریاست در امور دین و دنیا... گرفته اند مانند فخررازی (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ۳۶) و بسیاری از مفسرین اهل سنت، درست نمی‌باشد زیرا:

اولاً (اماماً) در آیه، مفعول دوم (جاعلک) است و اسم فاعل اگر بمعنای گذشته باشد عمل نکرده و مفعول نمی‌گیرد و تنها وقتی عمل می‌کند که بمعنای حال یا آینده باشد، براساس این قاعده نحوی، امامت وعده داده شده به ابراهیم(ع) در عبارت (إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا) در گذشته نبوده است، به ویژه این که خود این وعده از راه وحی به ابراهیم(ع) ابلاغ شده است، پس معلوم می‌شود قبل از آن که این وعده به او برسد، آن حضرت نبی و پیامبر بوده، بدین لحاظ امامتی که به حضرتش داده می‌شود، قطعاً غیر از نبوتی است که ابراهیم(ع) در آن حال داشته است.

ثانیا گفتیم که امامت به آن حضرت در سنین پیری و بعد از بشارت فرشته ها بر فرزند دار شدن وی (الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ) و نیز بعد از امتحان هایی بود که وی انجام داد در حالی که آن حضرت در آن موقع نبی مرسل بود. پس وی در هنگام اعطای مقام امامت پیامبر بوده بنابر این امامت وی مقامی غیر از نبوتش است. پس این که مفسرینی امامت را به معنای نبوت و یا تقدم و مطاع بودن معنا کرده اند و یا بعضی دیگر آن را بمعنای خلافت و یا وصایت و یا ریاست در امور دین و دنیا گرفته اند درست نمی باشد زیرا معنای این الفاظ با معنای امامت بیگانه اند زیرا:

معنای امامت این است که شخص طوری باشد که دیگران به او اقتدا و از او متابعت کنند، یعنی گفتار و کردار خود را مطابق گفتار و کردار او بیاورند اما نبوت یعنی این که شخصی از جانب خدا اخباری را بگیرد، و معنای رسالت هم اینست که بار تبلیغ آن اخبار گرفته شده از جانب خدا را تحمل کند. و مطاع بودن نیز نمی تواند معنای امامت باشد، چون مطاع بودن شخص به این معنا است که او امر و نظریه های او را اطاعت کنند، و این از لوازم نبوت و رسالت است. و خلافت و وصایت که معنایی نظیر نیابت دارند نیز تناسبی با معنای امامت ندارند و ریاست در امور دین و دنیا هم معنای مطاع بودن را دارد، چون ریاست به این معنا است که شخصی در اجتماع مصدر حکم و دستور باشد.

پس هر یک از این الفاظ عنوان یک معرفت خاص دینی است و لفظ امام هم از این قاعده مستثنی نیست، یعنی واژه امام معنای ویژه خود را دارد، غیر از حقایق دیگری که الفاظ دیگر از آن ها حکایت می کنند. پس امامت به معنای هیچ یک از این کلمات نمی تواند باشد. بنابراین صحیح نیست به پیغمبری که از لوازم نبوتش مطاع بودن است، گفته شود: من تو را بعد از آن که سال ها مطاع مردم کردم، مطاع مردم خواهم کرد، و یا هر عبارت دیگری که این معنا را برساند. (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۲۷۱)

امامت در قیامت

از نظریه نقش بسیار مهم امام قرآن کریم آن را در قیامت لازم دانسته و می فرماید: مردم در قیامت با امام و مقتدای خود در دنیا معرفی خواهند شد. قرآن کریم می فرماید: (يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمامِهِمْ، [یاد کن] روزی را که هر گروهی را با پیشوایشان فرا

می‌خوانیم). "اسراء، ۷۱" بر اساس این آیه که امام در اینجا مطلق است و معنی وسیعی دارد منحصرًا به معنی خاص نیست بلکه هر پیشوایی را (اعم از پیامبران و ائمه هدی و دانشمندان و کتاب و سنت، و نیز ائمه کفر و ضلال را) شامل می‌شود، روز قیامت انسان‌ها با امام و پیشوای خود معروف شده و به پای حساب می‌آیند یعنی امام و رهبر شاقول زندگی است و امام حق نشانه سعادت و امام باطل نشانه گمراهی فرد خواهد بود و پیوند "رهبری" و "پیروی" در دنیا، بطور کامل در آخرت منعکس خواهد شد، و بر اساس آن، اهل نجات و عذاب مشخص می‌گردد. و به این ترتیب هر کس در آنجا در خط همان رهبری قرار خواهد گرفت که در این جهان خط او را انتخاب می‌کند.

چنانچه در حدیثی که شیعه و اهل سنت از امام رضا(ع) از رسول خدا(ص) نقل کرده‌اند نیز آمده است: (فیه یدعی کل أناس یا امام زمانهم و کتاب ربهم و سنه نبیهم آن روز مردم به امام زمان خود و کتاب پروردگار و سنت پیامبرشان، دعوت خواهند شد. (طبرسی، ۱۳۷۲ ش. ج ۶، ص ۶۶۳)

امیرالمؤمنان علی(ع) نیز در نقش ائمه دین [ائمه حق] در قیامت فرموده اند:

« امامان، رهبران و راهنمایان خداوند بر بندگان او هستند و کسی داخل بهشت نخواهد شد، مگر این که آنان را بشناسد و آنان نیز او را بشناسند، و کسی داخل دوزخ نخواهد شد، مگر این که آنان را انکار کند و آنان نیز او را انکار نمایند.»^۱ نهج البلاغه صبحی الصالح، خ ۱۵۲، ص ۲۱۲)

در احادیث متعددی وارد شده که نماز، زکات، روزه، حج و ولایت ارکان اسلام اند و در این میان ولایت از جایگاه برتری برخوردار است، زیرا کلید و راهنمای آن اعمال است. (برقی، ۱۳۷۱ ق. ج ۱، ص ۲۸۶)

قرآن و حقیقت امامت

قران کریم امامت را با مقام هدایت معرفی می‌کند و ویژگی و غایت وجود امام را هدایت به امر خاص الهی می‌داند، به تعبیر دیگر « امام کسی است که با امر خدا هدایت می‌کند پس هدایت وی ایصال به مطلوب است نه ارائه طریق صرف».

توضیح این که قران کریم هر جا نامی از امامت می‌برد، به دنبالش متعرض مسئله

هدایت می شود، گویی می خواهد واژه امامت را با هدایت تفسیر کند، مانند: " وَ وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ... وَ جَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا، ... [و (به ابراهیم ع)] اسحاق و یعقوب را بخشیدیم ... و آنان را امامانی قرار دادیم که به امر ما هدایت می کردند." (انبیا، ۷۳-۷۲) و نیز می فرماید: (وَ جَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا... و ما از ایشان امامانی قرار دادیم که به امر ما هدایت می کردند، ...". (سجده، ۲۴) (همان، ج ۱۴، ص ۳۰۴) برای اساس امام کسی است که هدایت به امر خدا می کند. و این دو آیه با این قید می فهمانند که امامت به معنای مطلق هدایت کردن نیست، بلکه هدایتی منظوراست که با امر خدا صورت می گیرد.

و از این فهمیده می شود که خود امام قبل از هر کس متلبس به آن هدایت شده است چون از او به سایر مردم منتشر می شود، و هر یک از مردم بر حسب اختلافی که در مقامات دارند، به قدر استعداد خود از آن بهره مند می شود، از این جا روشن می شود که قرآن کریم امام (ع) را رابط میان مردم و پروردگارشان در اخذ فیوضات ظاهری و باطنی می داند، هم چنان که از نظر قرآن کریم پیغمبر رابط میان مردم و خدای تعالی در گرفتن فیوضات ظاهری است یعنی شرایع الهی که از راه وحی نازل گشته، و از ناحیه پیغمبر به سایر مردم منتشر می شود. و نیز معلوم می شود که امام دلیلی است که نفوس را به سوی مقاماتشان راهنمایی می کند هم چنان که پیغمبر دلیلی است که مردم را به سوی اعتقادات حق و اعمال صالح راه می نمایاند.

روشن است که برخی از اولیای خدا تنها پیغمبرند، و بعضی تنها امامند، و برخی دیگر دارای هر دو مقامند، مانند ابراهیم (ع) (همان)

قرآن و ویژگی های امام

۱. عصمت، در بالا در بحث جعل امام به عصمت امام اشاره شد اضافه بر آن گفته می شود که عصمت امام (ع) گرچه مدلول دلایل عقلی و نقلی است که یکی از دلایل معروف این امر هم آن است که امام، جانشین پیامبر و مرجع علمی در احکام شرعی و معارف دین و تفسیر قرآن کریم و سنت نبوی است و بنابراین لازم است که از گناه و خطا مصون باشد تا مردم بتوانند به او و سخنانش اعتماد کنند. در غیر این صورت، اعتماد مردم از بین می رود و هدف خداوند از قرار دادن امام برای هدایت بشر نقض شده و از بین می رود. این عقیده

از دلایل نقلی چون آیه تطهیر و آیه نرسیدن عهد الهی به ظالمان و احادیثی مانند حدیث ثقلین، سفینه نجات بودن اهل بیت و... متخذ است اما علاوه بر این ها، براساس مطالب بیان شده در بالا در هدایت امام و تلبس امام به آن هدایت قبل از همه، یکی از شرایط و لوازم امامت، مصون بودن وی از گناه و خطا در انجام وظایف و مأموریت خویش می باشد.

توضیح این که قرآن کریم می فرماید: (أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ؟ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَى؟) آیا کسی که بسوی حق هدایت می کند، سزاوارتر است به اینکه مردم پیرویش کنند؟ و یا آن کس که خود محتاج بهدایت دیگران است، تا هدایتش نکنند راه را پیدا نمی کند؟ "یونس/۳۵" در این آیه میان هادی بسوی حق، و کسی که تا دیگران هدایتش نکنند راه را پیدا نمی کند، مقابله انداخته شده، و این مقابله اقتضاء دارد که هادی بسوی حق کسی باشد که همانند دومی محتاج به هدایت دیگران نباشد، بلکه خودش راه را پیدا کند پس امام باید معصوم از هر ضلالت و گناه باشد، و گر نه مهتدی بنفس نخواهد بود، بلکه محتاج بهدایت غیر خواهد بود، و نیز این مقابله اقتضاء می کند، که هر کس معصوم نباشد امام و هادی بسوی حق نباشد. به ویژه این که در آیه "بقره/۱۲۴" که فرمود: عهد من به ظالمین نمی رسد، مراد از "ظالمین" مطلق کسی است که ظلمی و معصیتی هر چند کوچک از او صادر شده باشد. حال آن ظلم شرک باشد یا معصیت، در همه عمرش باشد یا در ابتداء و بعد توبه کند، هیچیک از این افراد نمی توانند امام باشند، پس امام تنها آن کسی است که در تمامی عمرش حتی کوچکترین ظلمی را مرتکب نشده باشد.

۲. آگاهی امام از باطن دل ها

آنچه از قرآن کریم در مورد علم امام بدست می آید در چند نکته بیان می شود:
الف) براساس آیه کریمه (لَمَّا صَبَرُوا وَ كَانُوا بِآيَاتِنَا يُوْقِنُونَ) شرط لازم در اخذ موهبت امامت، داشتن صبر و یقین است، بنابراین ملاک در رسیدن به مقام امامت صبر در راه خداست و اتمه با داشتن چنین ویژگی به امامت رسیده اند. علامه طباطبائی در این مورد می فرماید: شایستگان مقام امامت در برابر تمامی صحنه‌هایی که برای آزمایششان پیش می آید، تا مقام عبودیت و پایه بندگیشان روشن شود، صبر می کنند، درحالی که قبل از آن پیشامدها دارای یقین هم هستند. (طباطبائی، محمد حسین، ۱۳۹۰ق، ج ۱ ص ۲۷۳) لازمه داشتن یقین

بر امام (ع) طبق آیه، مشاهده و آگاهی از باطن عالم و ملکوت الهی است، قرآن کریم در مورد یقین ابراهیم (ع) در رسیدن به امامت می‌فرماید: (وَ كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ وَ مَا آتَيْنَاكَ إِلَّا مَا نَشَاءُ وَ مَا تَشَاءُ لَكَ مِنَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ) (انعام/۷۵) ظاهر آیه می‌فهماند که نشان دادن ملکوت بر ابراهیم (ع) مقدمه افاضه یقین بر او بوده و این نشان می‌دهد که یقین هیچ وقت از مشاهده ملکوت جدا نیست، همان طور که از ظاهر آیه (كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ، نه، اگر شما به علم یقین میدانستید حتما دوزخ را می‌دیدید "تکاتر/۶") نیز چنین برداشت می‌شود. بر این اساس امام کسی است که دارای یقینی است که ملکوت عالم در نزد او است و برایش مکشوف است. (همان، ۲۷۴)

ب) نکته دوم این که، در بحث هدایت امام بامر خدا (يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا)، خواهد آمد که هدایت امام ایصال به مطلوب است. در این صورت عبارت (يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا): دلالت می‌کند که متعلق هدایت امام، دل‌ها و اعمالی است که به فرمان دل‌ها از اعضاء بدن سر می‌زند، پس امام حق و فردی که خدا او را هادی به امر خود کرده است، کسی است که باطن دل‌ها و اعمال و حقیقت آن، خوب و بدش پیش رویش حاضر است، و از او غایب نیست، بدین ترتیب امام (ع) به تمامی اعمال بندگان آگاه است، گویی هر کس هر چه می‌کند در پیش روی امام انجام می‌دهد. پس امام مهیمن و مشرف بر هر دو راه، یعنی راه سعادت و راه شقاوت است. (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ۲۷۳)

ج) نکته سوم این که، ائمه (ع) طبق آیه شریفه: (وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَ يَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا) شاهد اعمال مردم اند. توضیح این که: علامه (ره) در ذیل تفسیر آیه: در حقیقت "شهادت" در قرآن کریم، چنین می‌فرماید: هذه الشهادة المذكورة في الآية، حقيقة من الحقائق القرآنية تكرر ذكرها في كلامه سبحانه ... شهادتی که در آیه آمده، خود یکی از حقایق قرآنی است که در کلام خدای سبحان مکرر نامش برده شده، و از مواردی که ذکر شده بر می‌آید که منظور از شهادت، شهادت بر اعمال امت‌ها، و نیز شهادت بر تبلیغ رسالت است. روشن است که اولیاء خاص الهی می‌توانند چنین شهادت را داشته باشند اما از عهده افراد عادی خارج است زیرا گرچه شهادت

بر اعمال در قیامت است، اما تحمل این شهادت در دنیا خواهد بود و از آن جا که تحمل شهادت بر اعمال مردم از سوی افراد عادی تنها مربوط به ظاهر اعمال موجود می باشد، نه بر اعمالی که از حس معدوم و غایب اند، و نیز نه بر حقایق و باطن اعمال، و معانی نفسانی از کفر و ایمان و فوز و خسران (یعنی هر آنچه که از حس پنهان است و راهی برای درک و احساس آن نیست) و از سویی، مدار حساب خدا در قیامت بر باطن اعمال است، هم چنان که خودش فرمود: (وَ لَکِنْ يُؤَاخِذُکُمْ بِمَا کَسَبْتُمْ قُلُوبُکُمْ، خدا شما را به آنچه دل‌هایتان کسب نموده، مؤاخذه می کند.) "بقره / ۲۲۵" حاصل این که، این احوال چیزی نیست که انسان عادی بتواند آن را درک نموده، و از امم معاصر خود تحمل شهادت داشته باشد، چه رسد به انسان‌های غایب، بنابر این تنها کسی می تواند چنین باشد که خدا متولی امر او باشد، و بدست خود این گونه اسرار را برای او کشف کند. (طباطبائی، محمد حسین، ج ۱، ص ۳۲۰ و ۳۲۱)

و بر این اساس علامه در تفسیر آیه شریفه: (لَیْکُونَنَّ الرَّسُولُ شَهِیداً عَلَیْکُمْ وَ تَکُونُوا شُهَدَاءَ عَلَی النَّاسِ "حج، ۷۸") می فرماید: المراد به شهادة الأعمال (همان، ج ۱۴، ص ۴۱۲) و در قسمت روایی تفسیر همین آیه این روایت را از امام صادق (ع) آورده: که امام فرمود: فرسول الله (ص) الشهید علینا- بما بلغنا عن الله تبارک و تعالی- و نحن الشهداء علی الناس یوم القیامة- فمن صدق [فی الدنيا] یوم القیامة صدقناه- و من کذب کذبناه. (همان، ص ۴۱۴) بدین ترتیب معنای صحیح "شهادت" در آیات قرآنی، « تحمل (دیدن) حقائق اعمال مردم است » چه آن حقیقت مشهود، سعادت باشد چه شقاوت. چه رد چه قبول و چه انقیاد، چه تمرد. و شاهد در روز قیامت بر طبق آنچه دیده شهادت می دهد، روزی که حتی اعضاء بدن انسان نیز شهادت خواهد داد و معلوم است که چنین مقام کریمی شأن همه امت نیست بلکه کرامت خاصه‌ایست برای اولیاء طاهرین از ایشان، و اما صاحبان مرتبه پائین‌تر از اولیاء که مرتبه افراد عادی و مؤمنین متوسط در سعادت است، چنین شهادتی ندارند، تا چه رسد به افراد عادی ... (همان، ج ۱، ص ۳۲۱)

د) نکته آخر این که، مکشوف بودن عالم برای ائمه (ع) و آگاهی آن حضرات به ملکوت و باطن عالم و اعمال انسان‌ها با علم الهی، علاوه بر آن چه بیان شد ادله متعدد بر آن

دلالت دارد:

۱- امامان معصوم به غیر از آنچه از طریق پیامبر (ص) بی واسطه یا با واسطه شنیده و عالم شده بودند، گاهی از طریق الهام و تحدیث و خدادادی عالم می شدند. همانند آنچه به حضرت خضر، ذوالقرنین، حضرت مریم و مادر موسی الهام می شد. امام باقر به نقل زراره فرمود: (...أَنَّ أَوْصِيَاءَ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ وَعَلَيْهِمُ السَّلَامُ مُحَدَّثُونَ.) (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۷۰) با چنین علمی بوده که، آنان از هر آنچه در مسیر هدایت بندگان و انجام وظیفه امامت خویش به آن نیاز داشتند، آگاه می شدند و حاجتی به فراگیری علم از دیگران را نداشتند.

۲- در اصول کافی باب آن الائمه يعلمون علم ما كان و مایکون .. روایات متعدد در این مورد آمده است مانند این روایت امام باقر(ع): (...أَتَرُونَ أَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى افْتَرَضَ طَاعَةَ أَوْلِيَائِهِ عَلَى عِبَادِهِ ثُمَّ يُخْفِي عَنْهُمْ أَخْبَارَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ... آیا گمان می کنید که خدای تبارک و تعالی اطاعت اولیاء خود را بر بندگانش واجب می کند سپس اخبار آسمان و زمین را از آنان باز می دارد؟) "کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۶۱"

۳- ائمه(ع) خزان علم الهی اند، این تعبیر در زیارات معتبرائمه(ع) آمده است از جمله: (ابن بابویه، صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۶۱۰ و فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۴، ص ۱۵۶۷) روشن است که این تعبیر حاکی از آگاهی ائمه(ع) بر تمام عالم حتی اعمال انسان ها است.

قرآن و حقیقت هدایت امام

قرآن کریم هدایت امام(ع) را مانند هدایت انبیاء(ع) و دیگر مومنان که هدایتشان ارا نه طریق است، نمی داند بلکه هدایت امام(ع) را از نوع هدایت تکوینی و ایصال به مطلوب می داند. چنانچه علامه ره می فرماید:

"و بالجمله فالإمام هادٍ يهدى بأمر ملكوتي يصاحبه، فالإمامه بحسب الباطن نحو ولاية للناس في أعمالهم، و هدايتها إيصالها إليهم إلى المطلوب بأمر الله دون مجرد إرائة الطريق الذي هو شأن النبي و الرسول و كل مؤمن يهدى إلى الله سبحانه بالنصح و الموعدة الحسنة... بالجمله امام هدایت کننده ای است که با امر ملکوتی که در اختیار دارد [با آن امر] هدایت می کند، پس امامت از نظر باطن یک نحوه ولایتی است که امام در اعمال

مردم دارد، و هدایت امام به وسیله امر الهی ایصال به مطلوب است نمی تواند ارائه طریق باشد و هدایت به نحو ارائه طریق، شأن انبیاء و رسولان و همه مؤمنین است که به وسیله نصیحت و موعظه حسنه به سوی خدا هدایت می کنند. (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۲۷۲)

توضیح مطلب این است که وقتی هدایت انبیاء و رسولان و مؤمنین به نحو ارائه طریق و آدرس دادن است برای هدایت امامت ابراهیم(ع) که با امر خدا است جز ایصال به مطلوب و گرفتن دست خلق و براه حق رساندن به نحو ایصال به مطلوب چیزی نمی ماند پس هدایت نبی به عنوان نبی ارائه طریق است و هدایت امام جز ایصال به مطلوب نمی تواند باشد چون ابراهیم(ع) قبل از مقام امامت ارائه طریق را داشت. در این مورد مرحوم علامه طباطبائی می فرماید:

أَنْ هَذِهِ الْهُدَايَةُ الْمَجْعُولَةُ مِنْ شَيْئُونِ الْإِمَامَةِ لَيْسَتْ هِيَ بِمَعْنَى إِرَاءَةِ الطَّرِيقِ لِأَنَّ اللَّهَ سَبْحَانَهُ جَعَلَ إِبْرَاهِيمَ (ع) إِمَامًا بَعْدَ مَا جَعَلَهُ نَبِيًّا وَ لَا تَنْفَكُ النَّبِيُّ عَنْ الْهُدَايَةِ بِمَعْنَى إِرَاءَةِ الطَّرِيقِ فَلَا يَبْقَى لِلْإِمَامَةِ إِلَّا الْهُدَايَةُ بِمَعْنَى الْإِيصَالِ إِلَى الْمَطْلُوبِ وَ هِيَ نَوْعٌ تَصْرَفُ تَكْوِينِي فِي النَّفُوسِ بِتَسْيِيرِهَا فِي سِيرِ الْكَمَالِ وَ نَقْلِهَا مِنْ مَوْقِفٍ مَعْنَوِي إِلَى مَوْقِفٍ آخَرَ... يَعْنِي، إِيْنِ هِدَايَتِي كِهْ خِذَا آن رَا از شُؤُونِ اِمَامَتِ قِرَارِ دَاوِدْ، هِدَايَتِ بِهْ مَعْنَايِ صِرْفِ رَاهِنْمَايِي نِيَسْتِ، چُونِ مِي دَانِيْمِ كِهْ خِدَايِ تَعَالِي اِبْرَاهِيْمِ (ع) رَا زِمَانِي اِمَامِ قِرَارِ دَاوِدْ كِهْ سَالِهَا قِبَلِ دَارَايِ مَنَصَبِ نَبُوْتِ بُوْدْ، وَ مَعْلُومِ اسْتِ كِهْ نَبُوْتِ - هِرْگِز - اَزِ مَنَصَبِ هِدَايَتِ بِهْ مَعْنَايِ اِرَائِهْ طَرِيْقِ جِدا نِيَسْتِ، پَسِ بَرَايِ هِدَايَتِي كِهْ مَنَصَبِ اِمَامَتِ دَارِدِ مَعْنَايِي غَيْرِ اَزِ رَسَانْدِنِ بِهْ مَقْصِدِ نَمِي مَانْدِ، وَ هِدَايَتِ بِهْ اِيْنِ مَعْنَايِ يَكِ نَوْعِ تَصْرَفِ تَكْوِينِي دَرِ نَفُوسِ اسْتِ، كِهْ بَا آن تَصْرَفِ، رَاهِ رَا بَرَايِ بَرْدِنِ دِلِهَا بِهْ سُوِي كَمَالِ، وَ اِنْتِقَالِ دَاوِنِ آن هَا اَزِ يَكِ مَوْقِفِ مَعْنَوِي بِهْ مَوْقِفِي بَالَا تَرِ، هِمُوَارِ مِي سَازِدِ. (همان).

با این توضیح، معلوم می شود که چرا قرآن کریم هدایت امام را هدایت به امر خدا دانسته، درحالی که هدایت انبیاء و رسل و مؤمنین را صرف نشان دادن راه سعادت و شقاوت معرفی کرده و می فرماید: " وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُوْلٍ، إِلَّا لِيَسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ، فَيُضِلُّ اللّٰهُ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ، هِيْجِ رَسُوْلِي رَا نَفْرَسْتَا دِيْمِ مِگَرِ بَزْبَانِ قَوْمِشِ تَا بَرَايِشَانِ بِيَانِ كِنْدِ (تَنهَا بِيَانِ كِنْدِ) وَ سِيْپَسِ خُودِ خِذَاوَنْدِ هِرْ كِهْ رَا بَخُوَاهِدِ هِدَايَتِ، وَ هِرْ كِهْ رَا بَخُوَاهِدِ

گمراه می کند." (ابراهیم/۴) و در باره راهنمایی مؤمن آل فرعون فرموده " وَقَالَ الَّذِي آمَنَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُونِ أَهْدِيكُمْ سَبِيلَ الرَّشَادِ، و آن کس که ایمان آورده بود گفت: ای قوم من! مرا پیروی کنید تا شما را براه رشد رهنمون کنم." (مومن، ۳۸) و ... (همان، ج ۱ ص ۲۷۳)

قرآن کریم این هدایت را همواره بین هر قوم لازم دانسته و آن را در هر عصر به عهده امامان (ع) می داند، مرحوم علامه در بخش روایی تفسیر آیه (وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ رعد/۷) بعد از نقل روایتی بدین مضمون که «منظور از هادی امام علی (ع) است» می فرماید: چنین نیست که هدایت امام با علی (ع) به پایان رسد بلکه هادی بودن امامان ادامه دارد و احکام قرآن فقط مخصوص آن زمان نیست بلکه همواره جاری است. در ادامه می فرماید: مقصود از روایاتی که گویند: آیه در حق علی (ع) نازل شده، از باب جری بر مصداق است، و از همین باب بر باقی ائمه (ع) نیز جریان می یابد. همان طور که در روایت فضیل از امام صادق (ع) آمده است که از حضرت پرسیدم معنای جمله "وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ" چیست؟ فرمود: هر امامی هادی مردمان آن قرن است که وی در میان آنان زندگی می کند. (همان، ج ۱، ص ۳۰۵)

مراد از "امرنا" در قرآن

در تکمیل بحث هدایت امام، لازم است کلمه "امرنا" در آیه که می فرماید: (وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا" سجده ۲۴" و "انبیاء ۷۲") روشن شود تا معلوم گردد که هدایت به امر یعنی چه؟: قرآن کریم امر خدا را در آیه ای به "شدن فوری و کن فیکون" معنا کرده و فرموده: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ، فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ، امر او همین است که وقتی اراده چیزی کند بگوید باش، پس موجود می شود، پس منزله است خدایی که ملکوت هر چیز بدست او است.» (یس آیه ۸۲-۸۳)، و در آیه دیگر امر را به "یکی بودن و مانند چشم بهم زدن" تعبیر نموده و فرموده: «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ: امر ما جز یکی نیست آنهم چون چشم بر هم زدن» (قمر، ۵۰). پس امر الهی که آیه اول آن را علاوه بر کن فیکون ملکوت نیز خوانده، وجه دیگر آفرینش است. فظهر بذلك كله أن الأمر هو كلمة الإيجاد السماوية و فعله تعالى المختص به الذي لا تتوسط فيه الأسباب، و لا يتقدر بزمان أو مكان و غير ذلك. (طباطبائی، ۱۳۹۰ق،

ج ۱۳، ص ۱۹۷). براین اساس امر آفرینشی است عاری از قیود زمان و مکان، و خالی از تغییر و تبدیل و همان چیزی است که مراد از کلمه (کن) است نتیجه این که امر چیزی غیر از وجود عینی اشیاء (ایجاد) نمی باشد، در مقابل امر، خلق، که وجه دیگر از دو وجه هر چیز است، قرار می گیرد که دارای حالت تدریج و تغییر است، به تعبیر دیگر هر مخلوق در پیدایش دو مرحله دارد. ۱- مرحله خلق، یعنی آن مرحله از آفرینش، که محکوم به تغییر و تدریج و انطباق بر قوانین حرکت و زمان است، ۲- مرحله امر، یعنی آن روی هر مخلوق که، محکوم به احکام تغییر و تدریج نیست بلکه مراد از آن همان کن (انشاء و ایجاد) به تعبیر قرآن است پس هر مخلوق دارای دو مرحله است یکی خلق شدن و با تدریج است، دیگری امر و انشاء (کن) و لحظه ای است. (همان، ج ۱۳، ص ۱۹۷)

پس این که قرآن کریم هدایت امام را با قید امرنا مقید نموده می فهماند که هدایت امام به معنای، مطلق هدایت نیست، بلکه به معنای هدایتی است که به امر خاص خدا صورت می گیرد پس هدایت امام انشاء و ایجاد هدایت است. و هدایتگری امام به وسیله امر ملکوتی است. و این هدایت به اصطلاح منطقی، از نوع ایصالی (رسانندگی) است، نه تشریحی و راهنمایی و صرف آدرس دادن. به تعبیر روشن، قرآن کریم هدایت امام را هدایت به امر خدا، یعنی ایجاد هدایت دانسته است،

حال که هدایت به "امر الهی" تصرف تکوینی و عمل باطنی و ایجاد هدایت است، ناگزیر مراد از امری که هدایت با آن صورت می گیرد نیز امری تکوینی خواهد بود نه تشریحی صرف اعتبار، بلکه همان حقیقتی است که آیه شریفه "إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ" آن را تفسیر می کند. و می فهماند که هدایت به امر خدا از فیوضات معنوی و مقامات باطنی است که مؤمنین به وسیله عمل صالح به سوی آن هدایت می شوند، و به رحمت پروردگارشان ملبس می گردند.

لزوم وجود امام در تمام اعصار

بر اساس مطالب بیان شده، یعنی با توجه به مسائلی مانند این که، معرفت امام بر همه تکلیف است، هدایت امام به امر الهی و ملکوتی است، امام شاهد اعمال بندگان خدا است و... مسلم است که وجود امام از زمان پیدایش حیات بشر تا زمانی که نسل بشر هست و

انسانی روی زمین هست همواره ضروری است و نمی شود زمین لحظه ای از وجود امام، هادی و شاهد اعمال خالی باشد. چون باید بر اعمال شاهد شده در پیشگاه خدا گواهی دهد. علاوه بر این، علامه طباطبائی در لزوم و ضرورت وجود امام(ع) از اول تا آخر دنیا بیان دیگر دارد. ایشان می فرماید: از ظاهر آیه شریفه ۷۱ اسراء (يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ اُنَاسٍ بِاِمَامِهِمْ...) به وضوح پیداست که پست امامت پستی نیست که دوره ای از دوره ها و عصری از اعصار بشری از آن خالی باشد بلکه امام باید در تمام ادوار و اعصار بشری در کنار مردم وجود داشته باشد، مگر اینکه نسل بشر بکلی از روی زمین برچیده شود، زیرا از کلمه (کل اناس) فهمیده می شود که در هر دوره و هر جا که انسان هایی بوده باشد، امامی نیز هست که شاهد بر اعمال ایشان است. (طباطبائی، ۱۳۹۰ق.، ج ۱، ۲۷۳)

روایات نیز چنین تعبیر را در مورد امام(ع) دارند: پس می توان گفت: ساختار عالم بشریت طوری است که باید همواره وجود امام در آن باشد و نمی شود از وجود با برکت و پرارزش امام(ع) لحظه ای خالی باشد پس امکان ندارد جهان از وجود امام که حجت خداست و هادی ایصال به مطلوب مردم است و همواره شاهد اعمال آنان است، آنی تهی شود. بر این اساس امام معصوم(ع) هم اکنون حضور دارد ولو به شکل غیبت (غیبت نه به معنی عدم حضور بلکه به معنای دخالت فیزیکی نکردن اما ناظر رفتارها بودن) که به تعبیر روایات متعدد از رسول خدا(ص) و ائمه معصومین(ع)، آن امام حاضر، حجت قائم و حضرت مهدی موعود (عج) هستند که در وقت لازم ظهور می نمایند.

از طرفی قرآن کریم از آمدن روزی خیر داده است که نیکان خدا پرست و صالحان وارثان زمین خواهند شد. قدرت را در دست گرفته و حکومت جهانی تشکیل می دهند، قرآن کریم می فرماید: « وَ لَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ اَنَّ الْاَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ » در "زبور" بعد از ذکر (تورات) نوشتیم که بندگان صالح من وارث (حکومت) زمین خواهند شد. (انبیاء، ۱۰۵)

در توضیح آیه علامه ره بعد از آن که وراثت در ایه را مطلق دانسته و احتمال شمول ایه به وراثت اخروی و دنیوی می دهد با توجه به دلایلی وراثت دنیوی را تقویت می نماید، لذا وی در بخش روایی تفسیر آیه ، با استناد به روایت ذکر شده در تفسیر قمی،

حضرت مهدی (عج) و اصحاب او را به عنوان مصداق معین حکومت صالحان و شایستگان زمین معرفی می‌کند که عدالت را برپا می‌کنند. (طباطبائی، ۱۳۹۰ق. ج ۱۴، ص ۳۳۷)

امامت و غایت خلقت

آن چه که از قرآن بدست آمد ثابت شد که حیات سعادت‌مند بشریت بستگی تام به وجود امام دارد. همانند تعبیراتی است که روایات در مورد امام دارند. در روایات از امامت به گونه‌ای تعبیر شده که اگر لحظه‌ای زمین از امام خالی باشد، زمین بر اهلیش خشم خواهد نمود و آنان را در کام خود فرو خواهد برد: «لو بقیة الأرض بغير إمام لساخت». (کلینی، همان، ج ۱، ص ۱۷۹ و صفار، محمد بن حسن، ج ۱ ص ۴۸۸) این روایت و نظایر آن نشان می‌دهد سرنوشت زندگی انسان و سایر جانداران در زمین به وجود امام بستگی دارد؛ و از زمانی که در زمین، حیات بشر وجود یافته و تا هنگامی که زندگی جریان دارد، امام باید وجود داشته باشد. بر این اساس، امام در نظام خلقت نقش علیت دارد. علیت امام در نظام طبیعت و در سطحی فراتر در نظام خلقت، به دو گونه فاعلی و غایی امکان پذیر است؛ یعنی وجود امام در سلسله علل فاعلی و غایی جهان قرار دارد، هر چند علّة العلیل در هر دو سلسله خداوند متعال است. بدین جهت است که درباره امام عصر (عج) آمده است: «الذی ببقائه بقیة الدنیا و بیمنه رزق الوری و بوجوده ثبتت الأرض و السماء بقای دنیا به بقای وجود امام عصر (عج) است، و به یمن و برکت او موجودات روزی داده می‌شوند و به واسطه وجود او زمین و آسمان پابرجاست». (مجلسی، ۱۴۲۳ق. ، ص ۴۲۳ (دعای عدیله) و هاشمی خویی، ۱۴۰۰ق. ، ج ۱۶، ص ۱۶۲)

بدین ترتیب مطالب بدست آمده از بررسی آیات قرآن در حقیقت امامت، منطبق بر روایات متعدد حضرات معصومین (ع) است که برطبق آن‌ها امام، حجت خدا بر مردم است و زمین از حجت خدا هرگز خالی نبوده و نمی‌شود و تا انسانی در روی زمین باشد حجت الهی وجود خواهد داشت (حجت خدا بودن امامان در هر عصری، بدین معنا است که حیات دینی تماماً و کاملاً در وجود آن‌ها محقق شده است؛ لذا رفتار و کردار آن‌ها بر سایرین حجت محسوب می‌شود. به عبارت دیگر مردم با مشاهده رفتار و گفتار آن‌ها به آنچه در اسلام پسندیده و توصیه شده است، آگاه می‌شوند.) و در بالا نیز اشاره شد که

محتوای حدیث مروی از طریق فریقین (من مات و لم يعرف امام زمانه...) و همین مفهوم منظور ریاتی است. که گویند: اگر امام (ع) لحظه ای در عالم حضور نداشته باشد زمین اهل خود را فرو می برد و... که در این جا از باب تبرک یک مورد از آن روایات را که در منابع متعدد آمده است از احتجاج طبرسی و بحار الانوار از امام علی بن الحسین (ع) انتخاب و به عرض می رسانیم:

"نَحْنُ أَيْمَةُ الْمُسْلِمِينَ وَ حُجَّجُ اللَّهِ عَلَى الْعَالَمِينَ وَ سَادَةُ الْمُؤْمِنِينَ وَ قَادَةُ الْعُرِّ الْمُحَجَّلِينَ وَ مَوَالِي الْمُؤْمِنِينَ وَ نَحْنُ أَمَانٌ لِأَهْلِ الْأَرْضِ كَمَا أَنَّ النُّجُومَ أَمَانٌ لِأَهْلِ السَّمَاءِ وَ نَحْنُ الَّذِينَ بِنَا يُمَسِّكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ وَ بِنَا يُمَسِّكُ الْأَرْضَ أَنْ تَمِيدَ بِأَهْلِهَا وَ بِنَا يُنَزِّلُ الْغَيْثَ * وَ يُنْشِرُ الرَّحْمَةَ وَ تَخْرُجُ بَرَكَاتُ الْأَرْضِ وَ لَوْ لَا مَا فِي الْأَرْضِ مِنَّا لَسَاخَتْ الْأَرْضُ بِأَهْلِهَا ثُمَّ قَالَ وَ لَمْ تَحُلْ الْأَرْضُ مُنْذُ خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ مِنْ حُجَّةٍ لِلَّهِ فِيهَا ظَاهِرٍ مَشْهُورٍ أَوْ غَائِبٍ مَسْتُورٍ وَ لَا تَحُلُوا إِلَيَّ أَنْ تَقُومَ السَّاعَةُ مِنْ حُجَّةِ اللَّهِ وَ لَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يُعْبَدِ اللَّهُ.

ترجمه: "مائیم امامان مسلمین، و حجتهای خدا بر جهانیان، و سروران اهل ایمان، و رهبران پیشانی سفیدان از وضو، و اولیای مؤمنین، و مائیم امان اهل زمین، مانند ستارگان که امان اهل آسمانند، و مائیم کسانی که خداوند بخاطرشان زمین را از نابودی با اهلش باز می دارد، و بخاطر ما باران را می باراند، و رحمت را نشر می دهد، و برکات زمین را خارج می سازد، و اگر ما در زمین نبودیم؛ زمین با اهلش فرو می رفت. سپس فرمود: از آفرینش زمین و خلق آدم تا حال، زمین از حجّت خدا خالی نمانده، که آنان یا ظاهر و مشهورند یا غایب و پنهان، و تا روز قیامت از حجّت الهی خالی نخواهد ماند، و گرنه خداوند عبادت نمی شد." (طبرسی، احمد بن محمد، ج ۲، ص ۳۱۷ و مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳، ج ۲۳، ص ۶، ح ۱۰)

انتظار فرج امام معصوم (عج)

لازمه طبیعی باور به وجود امام در همه زمان ها و هدایت بشر در هر عصر و حکومت وعده داده شده صالحان در قرآن و واقع نشدن چنین وعده تا به حال، انتظار عملی شدن آن را به دنبال دارد، قرآن هم این انتظار را از ایمان دانسته در آنجا که امام صادق (ع) آیه ۳ سوره بقره "...الذین يؤمنون بالغیب... را به قیام قائم تفسیر فرموده است: « من آمن بقیام

القائم (عج) أنه حق. [منظور آیه] کسی است که به قیام قائم (عج) و حقانیت او ایمان آورد» (حائری یزدی، ۱۴۲۲ق.، ج ۱، ص ۱۷۹). و انتظار روز فرج را در ذیل آیه ۹۳ سوره هود با استناد به روایت امام رضا (ع)، نوعی فرج و گشایش دانسته است. (طباطبائی، ۱۳۹۰ق.، ج ۱۰، ۳۷۶)

بدین ترتیب، حال که امام (ع) موجود هست، برای اصلاح نابسامانی‌ها و رفع موانع کمال بشریت و محقق نمودن هدف خلقت و عملی ساختن وعده داده شده حکومت صالحان در قرآن، حتماً روزی باید باشد تا در آن روز امام ظهور نموده و امور را بدست خواهد گرفت. بنابر این امام معصومی که همه باید او را بشناسند و همواره او ناظر و شاهد اعمال مردم است عملاً با حضور فیزیکی خود مدیریت امور را در ظاهر هم به دست گرفته و نابسامانی‌ها را سامان خواهد بخشید، عملی شدن چنین انتظار که قرآن منشأ آن است، از نظر روایات بی شمار فریقین در ظهور امام معصوم حضرت مهدی (عج) خواهد بود. و براین اساس مومنین همواره در انتظار عملی شدن چنین وعده اند تا به این نابسامانی‌ها پایان داده شود.

از آیاتی که تحقق این انتظار را مورد تاکید قرار داده است، آیه ۵۵ سوره نور است که می‌فرماید: «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَ لَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ حَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئاً... خدا به کسانی از شما که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند وعده کرده که شما را در این سرزمین جانشین دیگران کند، آن چنان که اسلاف و گذشتگان آنان را جانشین کرد، و نیز دینشان را آن دینی قرار دهد که برای ایشان پسندیده و از پی ترسی که داشتند امنیت روزیشان فرماید...»

صاحب تفسیرالمیزان، در تفسیر آیه می‌فرماید چنین جامعه از اول اسلام تا به امروز تحقق نیافته و تنها در زمان ظهور حضرت حجت امام مهدی (عج) تحقق خواهد یافت: (طباطبائی، ۱۳۹۰ق.، ج ۱۵، ص ۱۵۵)

ایشان می‌فرماید: اگر تعصبات کنار شود و حق معنای آیه در نظر گرفته شود، آیه تنها با اجتماعی که به وسیله ظهور حضرت مهدی (عج) منعقد می‌شود، قابل انطباق است:

فالحق ان الآیه ان أعطیت حق معناها لم تنطبق الاعلی المجتمع الموعود الذی سینعقد بظهور المهدی. (همان، ص ۱۵۶)

نتیجه گیری

مقاله حاضر با توجه به آیات قرآن کریم به ویژه آیه (وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ...) که در مورد جعل امامت بر حضرت ابراهیم(ع) است، مسئله امامت در قرآن را تحلیل کرده و به نتایج ذیل دست یافته است:

- ۱- امامت به جعل خدا است و امام باید به عصمت الهی معصوم و... باشد.
- ۲- مقام امامت بالاتر از مقام نبوت و رسالت صرف است
- ۳- هدایت امام از نوع ایصالی (رسانندگی) و ایجاد هدایت است، نه تشریحی و راهنمایی صرف،
- ۴- لزوم حضور امام معصوم(ع) در تمام اعصار، از ابتدای حیات بشر تا خاتمه آن، لازم است و نباید جهان تا حیات انسان برقرار است و لو برای یک لحظه از امام و حجت خدا خالی شود.
- ۵- امام با علم الهی بر همه چیز، بر ملکوت عالم حتی اعمال بندگان خدا و.. آگاهی دارد.
- ۶- امام شاهد بر اعمال همه بندگان است. قرآن کریم با توجه به آیاتی شهادت امامان بر اعمال مردم را لازم دانسته و بر اساس برخی آیات حکومت صالحان را وعده داده است که موجب باور به آمدن چنین روز شده است (انتظار فرج)، تفسیر روائی قرآن آن روز را با ظهور امام مهدی(عج) عملی دانسته که حضرت حجت (عج) با ظهور خود در زمین حکومت صالحان را تشکیل می دهد در آن موقع نیکان خدا پرست و صالحان، وارثان زمین شده و قدرت را در دست می گیرند.

فهرست منابع

۱. القرآن الکریم
۲. نهج البلاغه صبحی الصالح
۳. آمدی، سیف الدین، اباکار الافکار، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۴ق.
۴. ۲- ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی، من لا یحضره الفقیه، مصحح: غفاری و ... ، جامعه مدرسین، قم، ۱۴۱۳ق.
۵. ابن فارس، ابوالحسین احمد، معجم المقاییس فی اللغة، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۸ق.
۶. أحمد بن حنبل الشیبانی، أبو عبد الله، مسند احمد، مصحح أبو المعاطی النوری، نشر عالم الکتب - بیروت، ۱۴۱۹ق.
۷. امینی، عبدالحسین، الغدیر، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۸۲ق.
۸. بحرانی، ابن میثم، قواعد المرام فی علم الکلام، مکتبه آیت الله مرعشی، قم، ۱۴۰۶ق.
۹. بحرانی موسوی توبلی، سید هاشم، غایه المرام و حجه الخصام فی تعیین الإمام من طریق الخاص والعام، سلسله الکتب العقائدیة (۱۹۶)، مرکز الأبحاث العقائدیة. بی تا و بی جا
۱۰. برقی، احمد بن خالد (۲۷۴ق)، المحاسن، دارالکتب الاسلامیه، قم، ۱۳۷۱ش.
۱۱. تفتازانی، سعدالدین، شرح المقاصد، منشورات الشریف الرضی، قم، ۱۴۰۹ق.
۱۲. جرجانی، علی بن محمد، التعریفات، بیروت، دارالسرور. بی تا
۱۳. جرجانی، میرسیدشریف، شرح المواقف، منشورات الشریف الرضی، قم، ۱۴۱۲ق.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر موضوعی قرآن، اسراء، قم، ۱۳۸۳ش.
۱۵. حائری یزدی، علی، الزام الناصب فی اثبات الحججه (عج)، موسسه اعلمی، بیروت، ۱۴۲۲ق.
۱۶. حر عاملی، محمد بن حسن، إثبات الهداء بالنصوص و المعجزات، اعلمی، بیروت، ۱۴۲۵ق.
۱۷. حلّی، حسن بن یوسف، الباب الحادی عشر، مکتبه العلام، قم، ۱۴۱۳هـ.
۱۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، المکتبه المرتضویة، تهران، ۱۳۹۵ق.
۱۹. الشرتونی، سعید الخوزی، اقرب الموارد، مکتبه المرعشی، قم، ۱۴۰۳ق.

۲۰. شهرستانی، عبدالکریم، الممل والنحل، دار الفکر، بیروت، بی تا.
۲۱. صافی گلپایگانی، لطف الله، منتخب الاثر فی الامام الثانی عشر، قم، انتشارات مولف، ۱۴۲۲ق.
۲۲. صفار، محمد بن حسن، بصائر الرجاء فی...، مکتبه المرعشی النجفی، قم، ۱۴۰۴ق.
۲۳. طباطبائی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، موسسه اعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۳۹۰ق.
۲۴. طبرسی، احمد بن محمد، الاحتجاج علی اهل اللجاج، نشر مرتضی، مشهد، ۱۴۰۳ق.
۲۵. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
۲۶. فاضل مقداد، جمال الدین مقداد بن عبدالله، ارشاد الطالبین، مکتبه المرعشی، قم، ۱۴۰۵ق.
۲۷. فیض کاشانی، وافی، کتابخانه امیر المومنین، اصفهان، ۱۴۰۶ق.
۲۸. فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر، مکتبه اسلامیه، ۱۳۷۸ق.
۲۹. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، دارالکتاب، قم، ۱۳۶۳ش.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب، کافی، دار الکتب الإسلامیه، ۸جلدی، تهران، ۱۴۰۷ق.
۳۱. لاهیجی، عبدالرزاق، گوهر مراد، وزارة الثقافة والارشاد الاسلامی، تهران، ۱۳۷۲ش.
۳۲. لسان العرب، ابن منظور، محمد بن مکرم، دارصادر، بیروت، ۲۰۰۰م.
۳۳. مجلسی، محمد باقر، زاد المعاد، موسسه الاعلمی، بیروت، ۱۴۲۳ق.
۳۴. _____، بحار الانوار، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۳ق.
۳۵. هاشمی خویی، حبیب الله، شرح نهج البلاغه خویی، مکتبه الاسلامی، تهران، ۱۴۰۰ق.

صفحات ۱۳۴ - ۱۱۷

تعارض گرایش به کفر و آتئیسم با فطرت بشری

فاطمه علی پور^۱

سیده طاهره آقامیری^۲

چکیده

در این پژوهش با بررسی علت گرایش به کفر و آتئیسم در جهان معاصر و مقایسه تطبیقی بین آنها، موضوع فطرت خداپرستی و خداجویی در انسانها مورد بررسی قرار می‌گیرد برای پاسخ به این پرسش که چرا در جهان معاصر با وجود گسترش علم و فن آوری، شاهد اقبال به «آتئیسم» و افزایش شمار «خداناباوران» هستیم و راهکار برون رفت از آن چیست؟ بررسی آیات قرآن کریم و روایات معصومین (ع) نشان می‌دهد که خداوند یک حقیقت و واقعیت خارجی است، نه آنچه که ساخته وهم و پندار ما است و نه آنچه که به حس ادراک شود و فطرت همان پرسش از توحید است. لذا انسان برای یافتن حقیقت و گذر از کفر و آتئیسم باید از ادراک حسی فراتر رفته و با تأمل در حقیقت خود به علم حضوری و شهودی خدا را دریابد و با برهان حصولی بر وجود خداوند استدلال عقلی نماید.

واژگان کلیدی

کفر، آتئیسم، یقین، فطرت، شهود، برهان.

Email: Alipour.fatemeh@yahoo.com

Email: Stam207@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۶/۱۲/۰۷

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه پیام نور.

۲. دانشجوی دکتری دانشگاه آزاد اسلامی.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۵/۰۹

طرح مسأله

بر اساس آیات قرآن کریم کفر به خداوند در برابر ایمان و باور به وجود خداوند است و انسان دارای فطرت الهی است به گونه ای که خداپرستی و خداجویی سرشت غیر قابل تغییر انسان بوده و «کفر» مخالف باور و اعتقاد به خداوند است. در این پژوهش در پی پاسخ به این پرسش هستیم که اگر خداپرستی و خداجویی امری فطری است، چرا «آتئیسم» و «خداناباوری» به عنوان شکلی مدرن از کفر در جهان معاصر در میان افراد تحصیل کرده و اهل علم رو به رشد است؟ و راه برون رفت از کفر و آتئیسم برای کسانی که در جهان معاصر گرفتار آن شده اند چیست؟

زیربنای همه شئون انسان اعتقادات اوست و پایه تمام اعتقادات، عقیده به وجود خداوند است که منطبق بر فطرت خداشناس انسان است و بهترین راه برای رسیدن به خداوندی که از هر چیزی روشن تر و حضورش برای هر شیء، در تمام چیزها نزدیک تر است، تعقل است. در جهان معاصر با گسترش علم تجربی و انحصار انسان شناسی در روانکاوی های تجربی و آزمایشگاهی، بیش از پیش براهین عقلی بی ارزش گردیده است و در نتیجه اعتقاد به خدا در حد اعتقاد به یک امر موهوم تلقی می شود که می تواند پاسخ پرسش هایی باشد که بشر هنوز نتوانسته پاسخ آنها را بیابد. لذا متفکرین و پژوهشگرانی که در زمینه علوم تجربی، کیهان شناسی و روانکاوی فعال و صاحب نظر هستند بیش از دیگران به آتئیسم رو آورده و با تألیف کتب و مقالات متعدد در جهت ترویج و گسترش خداناباوری در جهان می کوشند.

موضوع کفر و آتئیسم از مقوله های بحث انگیز و کانون توجه انسان شناسان، فلاسفه و متکلمین جهان است.، زیرا موضوعات مهم فلسفه، سه موضوع خدا، جهان و انسان اند و شاخه ای از بحث کفر و آتئیسم به انسان باز می گردد چنان که شاخه دیگرش به خدا باز می گردد، و از طرف دیگر در قرآن و سنت به مسأله کفر پرداخته شده است. قرآن انسان را دارای فطرت خداجو و خداپرست معرفی کرده و دلایل گرایش کافران به کفر را بیان می کند و راهکار ارایه می دهد. انسان موجودی ذوابعد است و در کنار برخوردارگی از عقل و تمایل به مباحث برهانی، در عمق جان واجد خصیصه فطرت است که در صورت قرار

گرفتن در مسیر صحیح و نزاهت از انحرافات فکری و عملی، حقیقت‌گرایی و حق‌جویی و تمایل به دین و خدا در او شکوفا می‌شود و از چاه طبیعت به افق‌اعلی می‌رسد.

کفر و موجبات آن

«کفر» واژه‌ای عربی است که در لغت به معنای پنهان کردن و پوشاندن است. به شب تاریک کافر می‌گویند زیرا با تاریکی خود همه چیز را می‌پوشاند. بنابراین از آن جهت به کافر، کافر می‌گویند که نعمت‌های الهی را پوشانده و مخفی می‌نماید. به کشاورز نیز از آن جهت کافر می‌گویند که بذر و دانه را با خاک می‌پوشاند (جوهری، ۱۴۰۴، صحاح، ج ۱). معنای اصطلاحی این واژه چنانکه سید مرتضی آورده عبارت است از: «آنچه باعث استحقاق عقاب دائمی و عظیم شود و البته در دنیا هم احکام خاصی بر آن مترتب است. از آنجایی که ما با عقل خود نمی‌توانیم دریابیم که چه چیزی باعث استحقاق عقاب ابدی می‌شود لازم است که از خود شرع پرسیم. پس تعیین حد کفر با دلایل سمعی مقدور است. ما با بررسی دلایل شرعی به این نتیجه رسیده‌ایم که کفر عبارت است از اخلال و کوتاهی در معرفت به خداوند و توحید و عدل و رسالت پیامبر اسلام (ص). حال این اخلال به صورت جهل باشد یا شک در آنها و یا به صورت اعتقاد به اموری باشد که با وجود آنها دستیابی به معارف فوق‌ناممکن می‌شود. این آخری را از آن جهت معتقدیم که اگرچه در ارتباط مستقیم با معارف فوق‌نیست اما باعث اخلال در معرفت واجب است؛ مثلاً اصحاب بدعت‌ها اعتقادی دارند که در دستیابی به معرفت درست از خدا و رسول، مانع ایجاد می‌کند. حاصل آنکه نزد ما کفر از افعال قلوب است نه جوارح همانطور که ایمان را فعل قلبی گرفتیم (سید مرتضی، ۱۳۶۹، ۵۳۴).

متکلمین اسلامی اسباب و موجبات کفر را سه چیز دانسته‌اند:

الف) انکار امری که لازم است به آن ایمان تفصیلی داشته باشیم مانند انکار توحید،

نبوت و معاد.

ب) انکار امری که منکر می‌داند جزء دین اسلام است خواه آن امر ضروری دین باشد یا نباشد و یا آن امر، اصل عقیدتی باشد و یا حکم شرعی، زیرا انکار آن به انکار رسالت برمی‌گردد.

ج) انکار امری که از ضروریات دین اسلام است. کسی که التفات تفصیلی داشته باشد که آن امر، ضروری دین بوده و آن را انکار نماید، آن شخص کافر شده زیرا لازمه انکارش، انکار رسالت پیامبر (ص) است. البته چنانچه با قرائن روشن شود که وی در صد انکار رسالت نبوده و آن امر را به جهت جهل، ضعف و ناتوانی فکری خود انکار نموده، آن شخص کافر یا مرتد نخواهد شد. منکر ضروری دین در صورتی کافر محسوب می‌شود که ملازمه بین انکار ضروری دین و انکار رسالت را بداند اما اگر این ملازمه را درک نکند و از روی جهل یا ضعف فکری به انکار پرداخته باشد محکوم به کفر نیست (سبحانی، ۱۳۸۵، ۵۴ و ۵۳). امام صادق (ع)، کفر را دارای پنج مرتبه دانسته است که بدترین آن کفر جحودی یعنی انکار از روی علم است و مرتبه پایین تر آن کفری است که بدون علم و از روی جهل باشد. (کلینی، ۱۳۸۷، ج ۲، ۳۸۹). البته کسی که از روی علم حقیقت را انکار می‌کند، نسبت به مظاهر قدرت خداوند چشم‌پوشی می‌کند. اما از آنجا که حق انکار کردنی نیست و ساختار انسان نیز با حق هماهنگ است، این انکار، اضلالی ایجاد می‌کند که نتیجه آن محرومیت از فیض هدایت است.

اصالت توحید و عارضی بودن کفر

آیا توحید اصل است و کفر در اثر غفلت حاصل می‌شود، یا آنکه توحید در اثر ترس و بیچارگی پدید می‌آید، و هرگز ریشه فطری ندارد؟ عده ای می‌گویند: کفر و شرک به معنای وسیع آن اصل است و توحید فرع آن. ولی قرآن که وحی الهی است و نیز عقل، می‌گوید: توحید اصل است و کفر و شرک امری عارضی است. گروهی که کفر و شرک را اصل پنداشته‌اند، توهم کرده‌اند که اعتقاد به خدا مخلوق واهمه مردم است، آدم‌های ترسو یا انسان‌های عادی در حال ترس به خدا معتقد می‌شوند و در شرایط احساس خطر در دریا و امثال آن، برای خود مبدئی وهمی به نام خدا می‌سازند، لذا خدا مخلوق وهم بشر است نه یافته فهم او. انسان ترسناک برای رهایی از ترس به خدا گرایش پیدا می‌کند، نه این که در جهان سبب بالذات به نام خدا وجود داشته و انسان برای نجات از خطر به آن سبب بالذات که واقعیت است، گرایش پیدا کند (جوادی آملی، ۱۳۷۷، ج ۱۲، ص ۲۱۷ و ۲۱۸).

فطرت خدا باور

فطرت از ماده "فطر" در لغت به معنای شکافتن (حسینی زبیدی، ۱۳۸۷، ج ۱۳، ۳۲۵)، گشودن شیء و ابزار آن (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ۵۱۰)، ابتدا و اختراع (جوهری، ۱۳۶۸، ج ۲، ۷۸۱)، شکافتن از طول و ایجاد و ابداع (اصفهان‌نی، ۳۹۶) آمده است و از آنجا که آفرینش و خلقت الهی به منزله شکافتن پرده تاریک عدم و اظهار هستی امکانی است یکی از معانی این کلمه، آفرینش و خلقت است؛ البته آفرینشی که ابداعی و ابتدایی باشد. (ابن اثیر، ج ۳، ۴۵۷). "فطرت" بر وزن "فَعَلَه" در آیه ۳۰ سوره روم قرآن کریم آمده است. فطرت به معنای عام شامل طبیعت نیز می‌شود ولی به معنای خاص مختص آفرینش انسان است. فطرت از سنخ هستی است و نه از سنخ ماهیت؛ از اینرو دارای مفهوم و از قبیل معقول ثانی فلسفی است و چون ماهیت ندارد فاقد تحلیل و تعریف ماهوی است، نه تحدید و تعریف دارد و نه تعریف رسمی، بلکه تعریف شرح اسمی دارد، یعنی همان خلقت ویژه انسان که در نهاد او گرایش و شهودی خاص نهفته است (جوادی آملی، ۱۳۷۷، ج ۱۲، ص ۲۶).

امور فطری با سرشت انسان هماهنگ بوده و ذاتی انسان است، البته ذاتی به معنای هویت، نه به معنای ماهیت، یعنی چون ذاتی انسان است، نیاز به دلیل و علت به معنای علت ثبوتی ندارد، اما همین امر فطری در مقام اثبات، احتیاج به دلیل دارد. لذا با این که قضایایی همچون: "خدا وجود دارد" فطری انسان است، یعنی گرایش به آن با ذات انسان همراه است اما چنین نیست که در مقام اثبات نیاز به دلیل نداشته باشد، باید آن را با برهان اثبات کرد.

از منظر قرآن فطرت دارای سه ویژگی است: نخست آن که خدا را می‌شناسد و او را می‌خواهد و مقتضای آفرینش انسان است و اکتسابی نیست. دوم آن که در همه آدمیان به ودیعت نهاده شده است. به طوری که هیچ بشری بدون فطرت الهی خلق نشده و نمی‌شود. سوم آن که از گزند هرگونه تغییر و تبدل مصون است (روم: ۳۰).

"فطرت" که همان بینش شهودی انسان به هستی محض، گرایش آگاهانه، کشش شاهدانه و پرستش خاضعانه نسبت به خداوند است، نحوه خاصی از آفرینش است که

حقیقت آدمی به آن نحو سرشته شده است.

انسانیت انسان به عقل و اندیشه اوست. اگر انسانیت انسان محفوظ بماند، هم آن بینش شهودی به حضرت حق تعالی محفوظ است و هم این انجذاب و پرستش خاضعانه؛ و اگر این خضوع عملی و آن شهود علمی نباشد، فصل اخیر انسان هم نخواهد بود. زیرا هویت انسانی انسان به "سیرت انسانی" اوست نه به "صورت حیوانی" او؛ لذا «حضرت علی (ع) فرمود: «چهره او چهره انسان است و قلبش قلب حیوان! راه هدایت را نمی‌شناسد که از آن پیروی کند و به طریق خطا پی نبرده تا آن را مسدود سازد و از آن منصرف شود و دیگران را مصروف دارد، پس او مرده‌ای است میان زندگان. (نهج‌البلاغه، خطبه ۸۷) زیرا حیات انسان به عقل اوست. منظور از قلب همان روح ملکوتی است که موجود زنده با آن ادراک می‌کند، زیرا فطرت به معنای بینش شهودی و انجذاب و بندگی، سرشت ویژه انسانی است نه صفتی از صفات او که با زوال وصف، بقای موصوف ممکن باشد، بلکه این شهود و گرایش نحوه خاص وجودی اوست که با آن آفریده شده است. فطرت، زوال‌پذیر نیست لیکن ضعف و سترپذیر است. فطرت غیر از طبیعت است که در همه موجودات جامد یا نامی هم یافت می‌شود، و غیر از غریزه است که در حیوانات و در انسان در بُعد حیوانیش موجود است. (جوادی آملی، ۱۳۷۷، ج ۱۲، ص ۲۴ و ۲۵).

دریافت شهودی و عقلی در فطرت

واژه "فطرت" در آیه ۳۰ سوره روم، منصوب به فعل محذوفی است. یعنی بگير فطرت الهی را، درونت را مواظب باش؛ بر این اساس "فطرت الله" یعنی "الزم فطره الله" یا "خذ فطره الله". گاهی خدای سبحان می‌گوید: «خذوا ما اتیناکم بقوه» (بقره، ۶۳ و ۹۳) کتاب آسمانی و دین الهی را که به شما داده‌ایم با قدرت فکری و بدنی بگیری؛ گاهی می‌فرماید: «یا یحیی خذ الکتاب بقوه» (مریم، ۱۲) و گاهی نیز می‌گوید «فطرت الله التي فطر الناس علیها» (روم، ۳۰) دین الهی را که همان فطرت خداست بگیر. اخذ دین خدا و دعوت به آن به منزله ترغیب به فطرت و دریافت فطرت خداخواه و خداجوی آدمی است و انسان تا به مقام تعقل نرسد، دین را مطابق با فطرت نمی‌یابد. گرچه قبل از رشد عقلی به شهود فطری خدا را می‌یابد. زیرا فطری بودن خداشناسی و خداجویی، پرسش از توحید است،

پرستی است که از هستی انسان برمی خیزد و به دریافت شهودی و حضوری رهنمون می شود و این پرستش فطری برای کسانی که از دریافت شهودی و حضوری آن محروم هستند با چیزی جز یقین مبتنی بر استدلال و برهان عقلی آرام نمی گیرد (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۱۵).

آتئیستها کافران مدرن

عبارت آتئیسم^۱ به معنی خدا ناپاوری است. آتئیست یعنی ملحد (هیگ، ۱۳۷۶، ص ۲۱). این نوع تفکر بدان جهت که خدا را قبول ندارد، به بطلان کلی دین حکم نموده و آن را به عنوان یک امر واقعی تلقی نمی کند (جعفری، فلسفه دین، ۱۳۷۸، ۲۳۴). آتئیسم در معنای خاص آن در مقابل همه ادیان و مذاهب قرار می گیرد و بیان می کند که اعتقاد به معجزه، زندگی پس از مرگ، شفای ایمانی، فرشتگان، شیطان و خدا، خرافاتی بیش نیستند

اصطلاح آتئیسم ریشه در سده ۱۶ در فرانسه دارد. (Baggini, 2003, pp. 73-74)

(de mornay, Philippe, 1587. pp. xx. 310) و نخستین افرادی که به طور رسمی خود را با واژه "خداناباور" تعریف می کردند در قرن ۱۸م بودند. با وجود اینکه بسیاری بی خدایان فلسفه های سکولار را برگزیده اند، برای بی خدایی هیچ ایدئولوژی یا مسلک فکری و رفتاری واحدی وجود ندارد. بسیاری از خداناباوران بر این باورند که خداناباوری، نسبت به خداباوری، یک جهان بینی بهینه تر است، در نتیجه بار اثبات بر دوش بی خدایان نیست که ثابت کنند خدا وجود ندارد، بلکه بر دوش خداباوران است که برای باور خود دلیل بیاورند (Dawkins, 2006, p50).

تعیین شمار دقیق «خداناباور» کار دشواری است. بر اساس یکی از برآوردها، در حدود ۲/۳٪ جمعیت جهان بی خدا هستند، در حالی که ۱۱/۹٪ از توصیف بی دین برای خود استفاده می کنند. طبق آماری دیگر، بیشترین میزان کسانی که خود را بی خدا معرفی می کنند در کشورهای غربی وجود، و آن هم به میزان های مختلف، که از درصدهای تک رقمی کشورهای چون لهستان، رومانی و قبرس آغاز شده؛ و به ۸۵٪ در سوئد (۱۷٪

بی‌خدا)، ۸۰٪ در دانمارک، ۷۲٪ در نروژ و ۶۰٪ در فنلاند می‌رسد. تا ۶۵٪ ژاپنی‌ها خودشان را بی‌خدا، ندانم‌گرا یا بی‌اعتقاد می‌دانند. طبق گزارش مرکز تحقیقات پیو، از میان کسانی که وابستگی به دینی ندارند و خود را «بدون دین» می‌دانند، ۲٪ جمعیت آمریکا خود را «خدانا‌باور» می‌دانند. طبق یک آمارگیری جهانی در سال ۲۰۱۲، ۱۳٪ شرکت‌کنندگان خود را «خدانا‌باور» دانسته‌اند (Martin, Michael, 2006, pp.51-56).

«خدانا‌باوری نو» نامی است که توسط برخی به جنبشی در اوایل سده ۲۱ اطلاق می‌گردد، که در آن نویسندگان خدانا‌باور از این دیدگاه حمایت می‌کنند که «دین نبایستی صرفاً تحمل شود، بلکه باید با آن مقابله شود، مورد انتقاد قرار بگیرد و هر جا که آثارش نفوذ کرد بایستی با استدلال منطقی افشا شود». این جنبش معمولاً با افرادی چون ریچارد داوکینز، دنیل دنت، سم هریس، کریستوفر هیچنز و ویکتور استنجر پیوند خورده است. بسیاری کتاب‌هایی که به فهرست پرفروش‌ترین‌ها راه یافتند از این نویسندگان بین سال‌های ۲۰۰۴ و ۲۰۰۷ منتشر شده‌اند که پایه بسیاری از مباحث خدانا‌باوری نو را تشکیل می‌دهند. عقیده بنیادین آتئیست‌های مدرن این است که قرن‌هاست که بین دین و علم، جنگی برقرار است که در این جنگ، دین همواره شکست خورده و در این مقطع از تاریخ بشر، علم سکولار کاملاً غالب گشته و دیگر دلیلی وجود ندارد که یک فرد عقلانی و تحصیل کرده، توجهی به دین داشته باشد و معمولاً به بحث با مدافعان دین پرداخته، و بر سر این که آیا ادیان منفعت خالصی برای افراد و جامعه دارند یا نه، بحث می‌کنند و برخی، «خدانا‌باوران» صاحب نام از جمله برتراند راسل و ریچارد داوکینز، با استناد به آنچه جنبه‌های مضر آموزه‌ها و اعمال دینی می‌دانند به انتقاد از ادیان پرداخته‌اند. آنان بر این باورند که بشر شاهد جنگ‌ها و کشتارهایی است که به نام دین انجام می‌شود و به همین دلیل اساساً دین نه تنها برای جامعه بشری مفید نیست بلکه مضر هم می‌باشد.

(Baggini, 2003, pp.73-74)

یکی از مشهورترین آتئیست‌ها کلیتون ریچارد داوکینز^۱ از متفکران معاصر غربی و استاد صاحب کرسی در آکسفورد (از ۱۹۹۵ تا ۲۰۰۸) است. او در رد وجود خدا تألیفاتی چند

دارد و در کتاب « پندار خدا» که در سال ۲۰۰۶ نوشت عنوان کرد که به احتمال قریب به یقین خالق ماوراء الطبیعی وجود ندارد و ایمان دینی یک پندار [توهم] غلط جا افتاده است. او در مورد نامحتملی وجود خدا می گوید:

«اکنون ما می دانیم که نظم و هدفمندی ظاهری جهان موجودات زنده حاصل فرایندی سراسر متفاوت است. فرایندی که بدون نیاز به وجود هر گونه طراح عمل می کند و پیامد قوانین کاملاً ساده فیزیکی است. این فرایند، تکامل بر پایه انتخاب طبیعی است، که توسط چارلز داروین، و به طور مجزا توسط آلفرد راسل والاس، کشف شد» (ریچارد داو کینز، ۲۰۰۷، ۱۳).

یکی از آتئیستهای مشهور معاصر که نقش مهمی در گسترش خداناباوری در میان دانشگاهیان دارد، استیون ویلیام هاو کینگ^۱ (۱۹۴۲) فیزیکدان نظری، کیهان‌شناس و نویسنده بریتانیایی و مدیر مرکز تحقیقات کیهان‌شناسی نظری در دانشگاه کمبریج است و خود را یک آتئیسم می داند. او علاوه بر رد وجود خدا، اعتقاد به جهان آخرت و زندگی پس از مرگ را هم داستان‌های کودکان می‌شمارد. هاو کینگ درباره وجود خدا می گوید: «پیش از آنکه ما علم را بفهمیم، طبیعی بود که به خلقت جهان توسط خدا باور داشته باشیم. اما امروز علم توضیح متقاعد کننده تری ارائه می کند».

(<http://www.guardian.co.uk/science/2011/may/15/stephen-hawking-interview-there-is-no-heaven>)

هاو کینگ^۲ در کتاب تاریخچه مختصر زمان به بازخوانی ذهن خدا اشاره کرده بود: «اگر ما بتوانیم فرضیه‌های لازم برای توضیح هر پدیده و ماده موجود در هستی را کشف

1. Stephen William Hawking

۲. هاو کینگ بخاطر فعالیت در زمینه کیهان‌شناسی و جاذبه کوانتوم به ویژه در زمینه سیاه‌چاله، شناخته شده است. کتاب تاریخچه زمان و کتاب طرح بزرگ از آثار اوست. زمینه پژوهشی اصلی وی کیهان‌شناسی و گرانش کوانتومی است. از مهم‌ترین دستاوردهای وی در رابطه با سیاه‌چاله‌ها و قانون‌های ترمودینامیک است.

(<http://www.guardian.co.uk/science/2011/may/15/stephen-hawking-interview-there-is-no-heaven>).

کنیم این کشف یک پیروزی نهایی برای خرد انسانی است بدین معنی که ما می‌توانیم فکر خدا را بخوانیم». بعداً در پاسخ به این پرسش که اگر به وجود خدا باور ندارد، دلیل اشاره اش به «بازخوانی ذهن خدا» چه بوده، توضیح می‌دهد: «منظور من از بازخوانی ذهن خدا این بود که ما هر چیزی را که خدا می‌توانست بداند، می‌دانستیم اگر خدایی وجود داشت؛ اما خدایی وجود ندارد. من یک بی‌خدا هستم».

در کتاب «طرح عظیم» نیز به این موضوع اشاره می‌کند که برای توضیح عالم هستی نیازی به یک آفریدگار نیست. همچنین وی به صراحت عنوان کرده‌است که اعتقاد به وجود بهشت یا حیات پس از مرگ در حقیقت «افسانه‌ای» است برای مردمانی که از مرگ می‌هراسند. او با صراحت می‌گوید که پس از آخرین فعالیت مغز انسان، دیگر حیاتی برای آن وجود ندارد.

هاو کینگ در مصاحبه‌ای در سال ۲۰۱۴ با نشریه ال‌موندو، به‌طور قطع وجود خدا را انکار کرده و می‌گوید: «ال‌موندو [به معنای جهان در اسپانیایی] حاصل پدیده‌های علمی قابل توضیح است.» و «طبیعی است که پیش از درک دانش به خلق هستی به دست یک خداوندگار باور داشته باشیم. اما اکنون و در این عصر، دانش توضیحی مجاب‌کننده‌تر در اختیار ما قرار می‌دهد.» سپس خبرنگار «ال‌موندو» بازهم از نظریه پیشینِ هاو کینگ در کتاب «تاریخچه مختصر زمان» مبنی بر «کمک دانش به درک اندیشه خداوندگار توسط بشر» پرسیده‌است. هاو کینگ در پاسخ توضیح داد: «منظور من در آنجا این بود که اگر بر همه چیز عالم شویم، به درک اندیشه خداوند نیز نائل خواهیم آمد، با این قید که اساساً خدایی وجود داشته باشد، که این چنین نیست. من خدا ناباور هستم.» (<http://www.guardian.co.uk/science/2011/may/15/stephen-hawking-interview-there-is-no-heaven>)

علت گرایش به کفر و آتنیسم در میان اندیشمندان معاصر

چرا با وجود آمدن پیامبران متعدد که همه تلاش کرده اند بشر را متوجه فطرت الهی او کنند، در عصر حاضر شاهد ظهور کفر به شکل مدرن و علمی آن هستیم؟
بر اساس آیات قرآن کریم، کفار بدلیل پیروی از پدران و نیاکان خود (مائده: ۱۰۴) و یا تکبر و پیروی از هوای نفس (نمل: ۱۴) حاضر به پذیرش حقیقتی به نام توحید نبودند و

به پیامبران ایمان نمی آوردند. درحالی که در عصر حاضر بیشتر آتئیستها و کافران زمانی دیندار بوده اند ولی پس از مدتی نسبت به آن دین بی اعتقاد شده اند و ویژگی مهم دیگر آن که آتئیستها علاوه بر بی خدایی، سکولار نیز هستند و بر این نظرند که نباید هیچ امکانی در اختیار ارگانهای مذهبی قرار بگیرد. آتئیستها علاوه بر نبودن دلیل محسوس بر وجود خدا، ادیان را هم به دلایل زیر قبول ندارند:

- از آنجا که هیچ شاهد و مدرک مستدلی برای تایید برخی گفته های ادیان وجود ندارد.

- آتئیست ها معتقدند که ادیان دلیل واضح و برهان های منطقی برای گفته های خود ندارند.

- آتئیستها معتقدند که ادیان موجب ضرر و پسرفت بشریت می شوند
(Baggini, 2003, pp. 73-74).

در جهان معاصر دانشمندان آتئیستی ظهور کرده اند که نه تنها برای باورهای پدران و نیاکان خود ارزشی قائل نیستند بلکه هر گونه باوری را برابر توهم و پندار خیالبافانه می دانند که مخالف علم است. استیون ویلیام هاو کینگ^۱ (۱۹۴۲) فیزیکدان و دانشمند بزرگ معاصر و ریچارد داوکینز متفکر بزرگ غربی از جمله کسانی هستند که کاملا منکر وجود خدا و هر گونه موجود ماوراء الطبیعی ای هستند. آنان ادراک انسان را در دایره حس محدود می کنند.

از سوی دیگر برخی از خدا باوران ایمان را تجربه درونی و شهودی می دانند و به براهین عقلی و استدلال بهایی نمی دهند و همین امر زمینه انکار وجود خدا برای علمای تجربی را فراهم می کند. یکی از دلایلی که باعث شده آتئیستهای همچون استیفان هاو کینگ به این نتیجه برسند که پیشرفت های علمی آنان را بیشتر به انکار وجود خداوند می رساند این است که اغلب خدا باوران برای اثبات خدا بر شهود و تجربه دینی تأکید دارند. لیکن خدا باوران معتقدند که این تجربیات را می توان به گونه ای مناسب تبیین نمود بی آنکه وجود خدا را مسلم فرض کنیم و در عوض با قبول تفسیر طبیعت گرایانه دین

1. Stephen William Hawking.

می‌توان به توضیح این تجربیات پرداخت (هیگ، ۱۳۷۶، ص ۷۵).

نظریه جامعه شناختی دین و نظریه فروید در باب دین ناشی از همین نگرش است. نظریه جامعه شناختی هنگامی که اظهار می‌کند خدایانی که افراد مورد پرستش قرار می‌دهند موجودات خیالی هستند که جامعه به طور ناخودآگاه به عنوان ابزارهایی اختراع کرده تا از آن طریق افکار و رفتار فرد را کنترل کند، به این قدرت اشاره می‌کند و توضیح می‌دهد که این واقعیت، یک موجود فوق طبیعی نیست بلکه یک واقعیت طبیعی جامعه است (همان، ص ۷۶). همچنین فروید به عنوان بنیانگذار روانکاوی، باورهای دینی را «اوهام، جلوه‌های کهن‌ترین، قوی‌ترین و پایدارترین امیال بشر میدانست. دین، به نظر فروید، نوعی دفاع ذهنی در مقابل جنبه‌ها (و پدیده‌ها)ی هائل طبیعت است، نظیر زلزله. به اعتقاد فروید «با این نیروها طبیعت در مقابل ما قیام می‌کند. لیکن تخیل بشر این نیروها را به نیروهای مرموز متشخص تبدیل می‌کند (همان، ص ۸۱).

آیت‌الله سبحانی با طرح این پرسش که آیا علم فیزیک می‌تواند ماورای طبیعت را نفی کند؟ در نقد هاو کینگ، با تقسیم علوم به دو قسم علوم تجربی و علوم عقلی توضیح می‌دهد که علوم تجربی مربوط به ماده است و باید به آزمایش پردازد و امور مادی را اثبات کند ولی نمی‌تواند در موضوعات خارج از ماده مانند وجود روح، نفیاً و اثباتاً داوری کند. (پاسخ آیت‌الله سبحانی به شبهه استفان هاو کینگ، سایت تبیان).

«برتراند راسل» در کتاب «چرا مسیحی نیستم» می‌گوید: من سابقاً نسبت به خدا و مسیح اعتقاد داشتم و معتقد بودم که جهان، آفریده خداست، ولی بعداً با خود فکر کردم که این اعتقاد، مخالف یک قانون قطعی فلسفی است و آن این‌که هر پدیده‌ای پدید آورنده دارد، پس بنابراین، خدا هم باید آفریدگاری داشته باشد و حال آن‌که دین‌داران او را ازلی و ابدی می‌دانند، از این جهت، من از گروه دین‌داران، جدا شدم.

الف: هر پدیده‌ای پدید آورنده دارد. ب) هر موجودی پدید آورنده دارد. راسل بین دو مسئله خلط کرده است.

گزاره اولی صحیح است، زیرا موضوع آن پدیده است، یعنی چیزی که نبوده و بعداً پدید آمده است که البته نیاز به پدید آورنده دارد و اما دومی کاملاً غلط است، زیرا

موضوع گزاره (موجود)، اعم از پدیده و غیر پدیده است، چیزی که اصلاً مسبوق به عدم نبوده و به اصطلاح ازلی بوده است، نمی توان برای آن پدید آورنده ای اندیشید و گرنه دچار تناقض می شویم، زیرا اگر قدیم است پس پدید آورنده ندارد و اگر علتی دارد، پس قدیم نیست، بلکه حادث است (پاسخ آیت الله سبحانی به شبهه استفان هاو کینگ، سایت تبیان).

هاو کینگ می گوید: کشف منظومه های دیگری نظیر منظومه خورشیدی ثابت کرد که منظومه ما که دربرگیرنده یک خورشید و سیاره هایی است که پیرامون آن می چرخند، یک پدیده منحصر به فرد نیست. این واقعیت نشان داد که وجود حالت فیزیکی ایده آل بین خورشید و کره زمین و پیدایش انسان روی کره زمین، یک پدیده از پیش طراحی شده و دقیق برای موجودیت و رفاه انسان است. این امر ثابت کرد که پیدایش انسان، روی کره زمین، یک پدیده از پیش طراحی شده نیست.

اصولاً دلیل خداشناسان این نیست که فقط ما یک منظومه شمسی داریم و انسان هم در کره زمین زندگی می کند تا با کشف منظومه های دیگر، برهان آنان باطل شود، اگر علم صدها منظومه خورشیدی دیگر کشف کند، کوچک ترین خراشی در براهین فلسفی خداشناسی وارد نمی شود، چون براهین فلسفی حکما مبنی بر اصولی است که منافاتی با این کشف ها ندارد. زیرا آن منظومه هم دارای نظم و نظامی است که نمی تواند ساخته خود ماده باشد. طبعاً دست آفریدگار حکیم و توانایی در کار است که این نظم را به آن ماده بخشیده است (پاسخ آیت الله سبحانی به شبهه استفان هاو کینگ، سایت تبیان).

قرآن کریم می فرماید:

«به راستی در آسمان ها و زمین برای مؤمنان نشانه هایی است و در آفرینش خودتان و آن چه از انواع جنده ها پراکنده می گرداند برای مردمی که یقین دارند نشانه هایی است و نیز پیاپی آمدن شب و روز و آن چه خدا روزی از آسمان فرود آورده و به وسیله آن، زمین را پس از مرگش زنده گردانیده است، و هم چنین در گردش بادها بر هر سو برای مردمی که می اندیشند نشانه هایی است این ها است آیات خدا که به حق آن را بر تو می خوانیم، پس بعد از خدا و نشانه های او به کدام سخن خواهید گروید؟» (جائیه، ۳ تا ۶)

عبور از محسوس به معقول

شیخ الرئیس ابوعلی سینا به مادّیونی که نمی‌توانند به فراتر از ماده بیان‌دیشند سخت اعتراض می‌کند، توگویی علاوه بر حسی مسلکان عصر خویش، تجربی مسلکان و پوزیتیویست‌های همه اعصار و قرون را هم مورد خطاب قرار می‌دهد و می‌گوید: «چرا به خود نمی‌آیید و در آنچه محسوس است به تأمل نمی‌پردازید تا معلوم شما شود که فروماندن در یک امر محسوس، باطل و بیهوده است» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲-۳) ابن سینا می‌گوید: کسی که در مرحله حس و محسوسات فرو می‌ماند و به عالم عقل نمی‌رسد، در وادی وهم گرفتار می‌شود و ممکن است تا پایان عمر در اوهام خود محصور و محبوس بماند. او از غلبه اوهام بر اندیشه مردم سخن گفته و معتقد است این اشخاص همان کسانی‌اند که جهان را فقط محسوس می‌دانند و جز از دریچه حواس ظاهری نمی‌توانند به تأمل و تفکر در هستی بپردازند و در نتیجه وجود امور غیر محسوس را محال و ممتنع می‌دانند. در اینجا است که راه ورود به عالم معقولات بسته می‌شود و انسان در جهانی منجمد فرو می‌افتد و برای همیشه یخ زده می‌گردد (ابراهیمی دینانی، ۳۲۲-۳۲۳). برای گذر از کفر و آتئیسم باید از محسوسات فراتر رفت و وارد وادی تعقل شد.

اثبات وجود خداوند باید بر پایه استدلال عقلی و برهانی باشد و انسان نباید شناخت خویش را منحصر به مرتبه حس بداند زیرا هرگز نمی‌تواند بین برخی از ادعاهای نادرست و خرافاتی که از سوی ارباب برخی ادیان مطرح گردیده است و آنچه که وحی الهی بوده و منطبق بر عقل و منطق است، تفکیک قائل شود. لذا از یافتن حقیقت محروم می‌گردد.

باید از آتئیستها پرسید شما که به خدا و آخرت اعتقاد ندارید و آن را رد می‌کنید، مگر به این موضوع علم و قطع دارید؟ قرآن با مطرح کردن این جواب "مالهم بذلک من علم إنهم إلیا یظنون" (جائیه، ۲۴) به آن علمی ندارند و جز گمان نمی‌برند "در واقع اصل و اساس فکر این افراد را مورد نقد و چالش قرار می‌دهد و به آنها می‌گوید که گمان نکنید که آنچه در خیال خود درست و قطعی فرض کرده‌اید، با ادله قطعی و علمی حاصل شده است بلکه شما هیچ علمی حاصل ننموده‌اید. در واقع بر اساس این دیدگاهی که قرآن مطرح می‌کند می‌توان به این عده چنین گفت که همانطور که در نظر و فکر شما برای

اثبات خدا و آخرت ادله کافی نیست و می گویند که ما را به علم و قطع نمی رسانند، متقابلاً در عدم و انکار آن هم ادله کافی نیست و نمی توان قضاوت نمود. یعنی نباید با جزم و قطع در این باره سخن گفت و نهایتاً باید گفت که احتمال دارد که چنین باشد. حال در همین جا به این فردی که راه احتمال را باز گذاشته است و اگر منصف باشد باید راه احتمال را باز بگذارد، باید گفت که شمایی که می گویند که احتمالاً خدایی و آخرتی وجود ندارد، پس خود به خود پذیرفته ای که احتمال دارد (ولو کم) که خدایی و آخرتی هم وجود داشته باشد و نباید این احتمال را نیز نفی کرد. حال به این فرد باید گفت که شما در این وضعیت یعنی وضعیتی که در قطع و علم نیستید، طرف بی خدایی و نفی آخرت را بگیری بهتر است و یا اعتقاد به خدا و آخرت؟

پرسش از مبدأ و معاد پرسش هایی هستند که اگر انسان از آنها بگریزد، آنها از درون به تعقیب آدمی پرداخته و او را رها نمی کنند. علمی که عهده دار پاسخ به این پرسش ها است، فلسفه اولی است و دانش شهودی به این حقایق، قابل انتقال به دیگران نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۱۳). بنابراین کسانی که این گونه معارف را به شهود منحصر می کنند ناخودآگاه به تخریب بنیان توحید پرداخته و منبای آن را در معرض تزلزل و نابودی قرار می دهند، زیرا هیچ راهی برای هدایت دیگران و حمایت استدلالی از معارف دین نخواهد داشت؛ چه این که اگر گفتار به شهود ختم شود؛ بدون آن که میزانی برهانی برای تشخیص صحیح و سقیم آن باشد، هر کس می تواند داعیه ای داشته باشد و در نتیجه یکی از شرک و دیگری از توحید خبر می دهد. نتیجه سوء عدم اعتماد به برهان حصولی و مفهوم ذهنی به تعبیر امام صادق (ع) در گفتگوی با زندیقی که هشام از آن خبر می دهد، این است که راه توحید مسدود خواهد شد و تکلیف به توحید مرتفع خواهد بود (صدوق، ۱۳۹۱ق، ص ۲۴۵). زیرا در این گفتگو امام (ع) خداوند را با برخی صفات معرفی می کند و تأکید می فرماید که مراد از اسمها و صفات، مصداق و واقعیت خارجی و غیر وهمی خداوند است ولی بر اساس پندار زندیق، اندیشه های انسان ها تنها خاطرات وهمی و مخلوق ذهنی او می باشند. پس انسانی که در افق مفهوم زندگی می کند و از مشاهده وحدت حقه الهی و اسمای حسنی آن محروم است چگونه می تواند مکلف به ایمان به آن باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۱۳-۱۱۴). حکمای اسلامی به مدد آیات قرآن کریم برای

اثبات وجود خدا برهین عقلی متعددی اقامه کرده اند که عبارتند از:

- ۱) برهان امکان و وجوب (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۶۶)
- ۲) برهان حدوث ماده از طریق حرکت جوهری (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۶۹).
- ۳) نظام هدفمند در عالم ماده که حاکی از دخالت شعور در پیدایش آن است (فخرالدین راز، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۴۵۱).
- ۴) برهان محاسبه احتمالات که پیدایش نظم نوین عالم را در پرتو تصادف به حد صفر می‌رساند (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۳۴ و ۲۳۵).
- ۵) برهان صدیقین که خود برهانی برتر است و از سوی حکمای متأله مطرح گردیده است (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۶، ص ۱۴۶).

نتیجه گیری

بر اساس آیات قرآن کریم کفر پوشاندن حقیقت است و کافر ندای فطرت را کتمان می‌کند. آتئیسم که شکل مدرن کفر در جهان معاصر است، با تبیین علمی شناخت را به دریافت های حسی محدود می‌داند و ماوراءطبیعت را انکار می‌کند و خدا را امر موهم و ساخته پندار می‌داند که بشر با پیشرفت علمی دیگر نیازی به آن ندارد.

تفاوت کافران عصر پیامبر اکرم (ص) با آتئیستها در این است که آنان به دلیل تبعیت از پدران و نیاکان خود ایمان نمی‌آوردند ولی آتئیستها همه باورها و اعتقادات پیشینیان را در زمره خرافات می‌دانند و وجه اشتراک آنان در روحیه ی متکبرانه ای است که حاصل پیشرفت های علمی عصر حاضر است و اشخاصی چون ریچارد داوکینز و استفان هاو کینگ نمونه هایی از دانشمندان آتئیست هستند. آنان برای رسیدن به حقیقت و گذر از کفر و آتئیسم باید از ادراک حسی فراتر رفته و وارد وادی تعقل شوند. زیرا نتیجه سوء عدم اعتماد به برهان حصولی، مسدود شدن راه توحید است.

قرآن کریم و روایات معصومین (ع) خداوند را با برخی صفات معرفی می‌کنند که مراد از اسماء و صفات، مصداق و واقعیت خارجی و غیر وهمی خداوند است که همه انسان ها با فطرت الهی به نحو حضور و شهود در درون خود میابند و فطرت همان پرسش از توحید است و از آنجا که دریافت شهودی قابل انتقال به دیگران نیست باید از طریق برهان و استدلال عقلی به یقین رسید.

فهرست منابع

۱. ابراهیمی دینانی ، غلامحسین ؛ (۱۳۹۱)، سخن ابن سینا و بیان بهمینیار، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۲. ابن سینا ، ابوعلی حسین ؛ (۱۳۷۵)، الاشارات و التنبیها، قم: نشر البلاغه.
۳. صدوق، ابو جعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی؛ (۱۳۹۱ق.).
۴. جعفری ، محمد تقی؛ (۱۳۷۸) ، فلسفه دین، تدوین: عبدالله نصری، چ ۲، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
۵. جوادی آملی ، عبدالله؛ (۱۳۱۲) ، تفسیر موضوعی قرآن کریم (فطرت در قرآن)، قم : مرکز نشر اسراء
۶. جوادی آملی ، عبدالله؛ (۱۳۷۸) ، تبیین براهین اثبات خدا ، تنظیم و ویرایش: حمید رضا پارسانیا، قم : مرکز نشر اسراء.
۷. جوهری ، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۴)، الصحاح ، عطار، احمد عبدالغفور، جلد ۱ ، بیروت: لبنان ، دار العلم للملایین.
۸. سید مرتضی، علی بن حسین، (۱۳۶۹) ، الذخیره فی علم الکلام ، قم: جامعه مدرسین، موسسه النشر الاسلامی.
۹. سبحانی، جعفر، (۱۳۸۵) ، الایمان و الکفر فی الکتاب و السنه ، قم ، موسسه امام صادق(ع) .
۱۰. -فخرالدین الرازی ، محمد بن عمر؛ (۱۴۱۱ق.) ، چاپ ۲ ، قم: انتشارات بیدار.
۱۱. ریچارد داو کینز ، کلیتون؛ (۲۰۰۷) ، پندار خدا، ترجمه ا. فرزام ، اینترنت: ناشر فارسی.
۱۲. کلینی، محمد بن یعقوب ؛ (۱۳۸۷) ، الکافی ، ج ۲ ، تهران: جهان آرا.
۱۳. ملاصدرا، صدر المتألهین محمد بن ابراهیم صدر الدین شیرازی، (۱۳۷۹ق.)، تهران: شرکه دارالمعارف الاسلامیه .
۱۴. -هیگ، جان ؛ (۱۳۷۶)، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی ، تهران: انتشارات بین المللی الهدی.
۱۵. -سایت تبیان، پاسخ آیت الله سبحانی به استفان هاو کینگ

- 16.-Baggini, Julian, (2003), *Atheism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press. ISBN 0-19-280424-3.
- 17.-Dawkins, Richard (2006). *The God Delusion*. Bantam Press. ISBN 0-593-05548-9.
- 18.-Martin, Michael, ed. (2006). *The Cambridge Companion to Atheism*. Cambridge: Cambridge University Press. ISBN 0-521-84270-0. OL 22379448M. Retrieved 2011-04-09.
- 19.-<http://www.guardian.co.uk/science/2011/may/15/stephen-hawking-interview-there-is-no-heaven>
- 20.-<http://science.howstuffworks.com/dictionary/famous-scientists/physicists/10-cool-things-stephen-hawking.htm#page=0>
- 21.-<http://www.cam.ac.uk/research/news/step-inside-the-mind-of-the-young-stephen-hawking-as-his-phd-thesis-goes-online-for-first-time>
- 22.http://schema.lib.cam.ac.uk/PR-PHD-05437_CUDL2017-reduced.pdf
- 23.<http://www.hawking.org.uk/text/info/pub.html>
24. <http://www.khabaronline.ir/detail/155252/culture/religion>.

قاعده قبح اغراء به جهل و کار بست آن در علم کلام

مرتضی متقی نژاد^۱

چکیده

اغراء به جهل؛ یعنی حقیقتی را مخفی کردن و شخص را در جهل نگه داشتن، یا اظهار خلاف واقع کردن است. که این کار گاهی جایز و صحیح است مانند توریه کردن و گاهی غیر جایز و ناپسند مثل قراردادن معجزه در دست پیامبر دروغین که این قسم بر خداوند قبیح و محال است؛ چه این که این کار، ظلم، نقص و خلاف غرض به شمار می آید.

قاعده قبح اغراء به جهل یکی از مهمترین قواعد به شمار می رود. تحقیق و پژوهش در گستره کاربرد این قاعده نشان خواهد داد که قاعده مذکور در اثبات مسائلی مانند وجوب لطف بر خداوند، لزوم تکلیف برای بشریت، ضرورت فرستادن پیامبران، ضرورت نصب امام، حتمیت عصمت پیامبر و امام، دلالت اعجاز بر راستگویی پیامبران و ... کارایی دارد. تحقیق حاضر با روش کتابخانه ای و رویکرد گزارشی - تحلیلی، به تفصیل کارکردهای مختلف این قاعده را در تراث مهم علم کلام مورد کنکاش و مذاقه قرار داده، و روشن ساخته که این قاعده، در ابواب و مسایل مهم کلامی کارایی دارد.

و در بخش پایانی مقاله مهم ترین ادله قبح اغراء به جهل بر خداوند مانند قاعده سنخیت علت و معلول، قاعده حسن و قبح عقلی و قبیح و محال بودن نقض غرض مورد بحث و بررسی قرار گرفته است.

واژگان کلیدی

اغراء به جهل، نبوت، امامت، نقض غرض، قاعده سنخیت، قاعده حسن و قبح عقلی.

۱. استاد یار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم.

طرح مسأله

اگر علم کلام، را به «قواعد و مسائلی که نتیجه‌اش، تسلط انسان بر اثبات و دفاع از اصول دین و ردّ و دفع شبهات با اقامه دلیل و برهان» (خاتمی، ۱۳۷۰: ۱۱) تعریف کنیم، رسالت مهم علم کلام، دفاع از مجموعه تعالیم دین خواهد بود. (نک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۱: ۱۰۲؛ قراملکی، بی تا: ۱۰۰)، بر این اساس، ضرورت و اهمیت بالای بحث از قاعده قبح اغراء به جهل از آن روست که این قاعده از شاخص‌ترین قواعد کلامی به شمار می‌رود و پایه و اساس برخی قواعد مهم دیگر نیز تلقی می‌شود، و در استدلال بر مسایل مهم علم کلام و مسایل معرفتی نقش مهمی دارد؛ به ویژه که استدلال به آن در مسایل کلیدی و اساسی (مانند تکلیف، نبوت، معجزه، امامت، عصمت و ... که قاعده اغراء به جهل در آنها نقش اساسی دارد) رایج است، و نیز آگاهی از گستره کاربردی آن می‌تواند در شناخت آثار و فواید آن در مقام فهم پژوهش‌های اعتقادی مفید افتد و پیامدهای ارزشمند آن در قلمرو مباحث کلامی روشن گردد. اندیشمندان کلامی از صدر اسلام تاکنون (علم الهدی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۴۴۹، علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۲۶۳، حسینی، ۱۳۸۹، ج ۱ ص ۳۸) در بسیاری از مسایل کلامی به صورت پراکنده و بدون انسجام این قاعده را مد نظر قرار داده و بدان استدلال کرده‌اند. نخستین بار که از این قاعده استفاده شده مسئله هدایت الهی در بحث نبوت و امامت است؛ به این که اگر خداوند متعال پیامبر و امام نفرستد اغراء به جهل لازم می‌آید (ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶، ص ۱۱۵). سپس در بحث دلالت معجزه بر صداقت پیامبر مورد دقت قرار گرفته است؛ به این که اگر پیامبر صادق نباشد باید خداوند او را تکذیب کند و الا اغراء به جهل لازم می‌آید (حلی، ۱۳۶۳، ص ۲۲۷). و نیز در بحث عصمت پیامبران و امامان این قاعده مطرح شده است که اگر پیامبران و امامان معصوم نباشند اغراء به جهل لازم می‌آید (حلی، ۱۳۶۳، ص ۲۰۵). لیکن نوعاً در صدد تعریف، تحلیل و بحث درباره‌ی آن برنیامده‌اند، بلکه آن را به عنوان یک امر، مسلم شمرده و با توجه به پیش فرض‌های ذهنی خود درباره‌ی آن، آن را در جای جای دانش کلام به کار بسته‌اند. که در این پژوهش افزون بر تحلیل نوین از این قاعده و ارائه جایگاه و کارکرد آن در علم کلام، ادله قبح اغراء به جهل بر خداوند که

تاکنون در بین متکلمان مورد غفلت قرار گرفته بود مورد بررسی و مذاقه قرار گرفته است. برای تبیین این مسئله با پرسش های بسیاری مواجهیم که مهمترین آنها از این قرار است:

قاعده اغراء به جهل چیست؟ چند قسم است و قسم قبیح آن کدام است؟ قاعده قبح اغراء به جهل چه مقدار در علم کلام تأثیر دارد؟ و دلیل قبح آن چیست؟ این مقاله کوششی برای پاسخ دادن به این پرسش هاست که از روش عقلی - که اصل اولی در اثبات مسایل کلامی است (سبحانی، ۱۳۷۴: ۳۷) و نیز به جهت دفاع از معارف دینی، که ضرورت به کارگیری منبع عقل به ویژه کاربرد استقلالی آن را در تبیین مبانی و قواعد کلامی دو چندان می کند - استفاده شده است.

مفهوم شناسی قاعده قبح اغراء به جهل

قاعده در زبان عربی و فارسی معانی و کاربردهای متعددی (دهخدا و دیگران، ۱۳۷۳ ش، ص ۱۵۳۲۴_۱۵۳۲۵) مانند اساس و ریشه دارد و به این تناسب، ستون های خانه را «قواعد» می گویند (خلیل، ۱۴۱۴ ق، ص ۱۵۰، ابن فارس، ۱۳۸۷ ش، فیومی، ۱۴۰۵ ق، ص ۵۱۰).

در قرآن نیز در این معنا به کار رفته است: «وَإِذْ يَوْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ؛

و آن هنگامی که ابراهیم و اسماعیل بنیان های خانه (خدا) را بر می افراشتند (گفتند) پروردگارا (این کار را) از ما بپذیر، همانا تو شنوا و دانا هستی بقره/۲، آیه ۱۲۷.»

به گفته طبرسی، قواعد، اساس و ارکان مانند هم اند. مفرد قواعد، قاعده است و معنای اصلی آن در لغت ثبات و استقرار است. قاعده کوه، ریشه آن و قاعده خانه اساس و پایه ای است که خانه بر آن بنا شده است (طبرسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص ۳۸۶). و در اصطلاح عبارت است از دستورالعمل هایی کلی مبتنی بر مبانی متقن عقلی، نقلی و عقلایی اند (مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۲ ش، ج ۶) که منشأ و زیربنای استنباط قوانین و معارف دینی دیگر می گردند که از این دستورالعمل هایی کلی در فقه، اصول و کلام به عنوان قواعد فقهی، اصولی و کلامی تعبیر می شود. از جمله این قواعد، قاعده قبح اغراء به جهل

است.

معنای اغراء

اغراء در لغت به معنی تشویق کردن، ترغیب کردن، تحریض کردن، فریفتن، به باطل امیدوار نمودن و جز آن. (صفی پور شیرازی، ۱۳۹۳ش، ج ۱، ابراهیم انیس و دیگران، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۶۵۱، قلعجی، و دیگران، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۷۸، فیروز آبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۵۳۵).

و قول خداوند هم اشاره به همین مطلب دارد که فرموده: «لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ؛ اگر منافقان و بیماردلان و آنها که اخبار دروغ و شایعات بی اساس در مدینه پخش می کنند دست از کار خود بر ندارند، تو را بر ضد آنان می شورانیم، احزاب/ آیه ۶۰»

یعنی بر ضد آنها ترغیب و تشویق می کنم (طریحی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۱۳۱۷).

معنای لغوی اغراء به جهل

اغراء به جهل در لغت به معنای کشانیدن به جهل، در جهل نگهداشتن، حقیقت را مخفی کردن، اظهار خلاف واقع کردن، دیگری را فریب دادن (ابراهیم انیس و دیگران، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۶۵۱، قلعجی، و دیگران، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۷۸، فیروز آبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۵۳۵، طریحی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۱۳۱۷، ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۱۰، ص ۶۳).

معنای اصطلاحی اغراء به جهل

اغراء به جهل در معنای اصطلاحی به همان معنای لغوی استعمال شده است؛ یعنی حقیقتی را مخفی کردن و شخص را در جهل نگه داشتن، یا اظهار خلاف واقع کردن است (علم الهدی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۲۶۳).

اقسام اغراء به جهل

اغراء به جهل گاهی قبیح و محال است که از آن تعبیر به اغراء به جهل مرجوح و حرام هم می شود مثل تدلیس در معاملات، شهادت دروغ و مانند این ها که حق غیر در کار است.

(ابن اثیر، ۱۳۶۷ش، ج ۱، ص ۴۸۴، ابن سعید، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۹۵، خویی، ۱۳۹۵ش، ج ۲، ص ۱۰۱۲-۱۰۱۳، نراقی، ۱۴۱۵ هـ، ج ۱۴، ص ۱۷۱، نجفی، ۱۳۶۲ش، ج ۲۲، ص ۱۱۳، و ج ۴۰، ص ۱۶۳، علم الهدی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۶۵)،
یا بدون علم و آگاهی فتوا دادن (علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۴۴۹، طباطبایی، ۱۲۹۶ق، ج ۱، ص ۶۱۲، اخوند خراسانی، ج ۱، ص ۲۳۰-۲۳۱)

گاهی هم اغراء به جهل جایز و غیرمرجوح است؛ مانند این که به خاطر دفع ظلم سخن خلاف واقع بگوید که از آن تعبیر به توریه می شود (اصفهانی، ۱۳۸۳ش، ج ۲، ص ۴)

مفاد اجمالی قاعده قبح اغراء به جهل

مفاد قاعده اجمالا آن است که مادامی که حکم یا اعتقادی که وظیفه شارع مقدس بیان آن ها است ولی بیان نکند یا خلاف آن ها را بیان کند چنین کاری از نظر عقل بر خداوند متعال قبیح است.

موارد کلامی اغراء به جهل

۱. منع لطف، اغراء به جهل است

لطف، عبارت است از آن چه که مکلف، با آن، به فرمانبری نزدیک و از گناه دور می شود و در اصل توان مکلف بر انجام تکلیف، مؤثر نبوده و به حد اجبار نرسیده باشد (مفید، ۱۴۱۴، ص ۵۹).

و چنین کاری بر خداوند ضروری و حتمی است. (شریف مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۹۱؛ حلی، ۱۴۱۳: ۳۲۵؛ رازی، ۱۹۸۶: ۲۵۹؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ج ۲، ۲۵۹)، ابن سینا، ۱۳۷۳ش، ص ۴۴۱ و ۵۵۶) و گر نه اغراء به جهل لازم می آید و اغراء به جهل بر خداوند قبیح است. (حسینی، ۱۳۸۹، ص ۴۰۱).

اغراء به جهل و استفاده از نعمت های دنیوی

۲. یاد دادن روش استفاده از نعمت های دنیوی لطف است

اگر مولا به کسی قدرت بدهد و امکاناتی برای او فراهم سازد و بداند که شخص از نحوه به کارگیری آن ها در مسیر صحیح آگاه نیست و ممکن است قدرت و امکانات را در مسیر ناصحیح به کار گیرد، در این صورت بر مولا لازم است که بعد خویش را آگاه

کند، مانند این که او خلق را آفریده و در آن‌ها شهوت قرار داده است. پس چنان چه لطف نکند یعنی طریق بهره‌گیری صحیح از آن‌ها را بیان نکند، اغراء به جهل لازم می‌آید و آن هم بر خداوند قبیح است و خداوند قبیح را انجام نمی‌دهد. پس لطف واجب است. (طرابلسی، ۱۴۱۱، ص ۲۴۷، و ر.ک: <http://www.al-milani.com>).

اغراء به جهل و فرستادن پیامبران

۳. فرستادن پیامبران لطف است

یکی از دلایل عقلی که برای اثبات اصل نبوت قاعده لطف است. توضیح آن که بر خداوند لازم است پیامبرانی را برای هدایت انسان‌ها بفرستد. اثبات این ضرورت نیاز به مقدماتی دارد که عبارتند از:

الف) خداوند آفریننده انسان است و از این آفرینش هدفی را دنبال می‌کند. آن هدف به کمال رسیدن انسان است.

ب) انسان، موجودی دارای اراده و اختیار است و برای تشخیص مسیر درست زندگی و رسیدن به کمال نیاز به شناخت دارد

ج) علم تجربی و عقل به تنهایی برای شناسایی همه جنبه‌های مادی و معنوی زندگی کافی نیست.

بر خداوند لازم است از مسیر دیگری غیر از حس و عقل، راه را به انسان نشان دهد. همه انسان‌ها امکان ارتباط و حیانی با عالم غیب را ندارند، از این روی لازم است خداوند افرادی که آمادگی این ارتباط را دارند انتخاب نموده و از طریق آنها هدف و مسیر درست زندگی را برای بشر بیان کند. (ابن سینا، ۱۳۷۳ش، ص ۴۴۱ و ۵۵۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۰ ص ۱۷۷ و ۱۷۸، و مصباح یزدی، ۱۳۹۲ش، ص ۱۶).

از این سه مقدمه می‌توان نتیجه گرفت که بیان مسیر درست زندگی و رسیدن به کمال که مصداق بارز لطف است، بر خداوند متعال واجب است و گرنه اغراء به جهل لازم می‌آید و آن هم بر خداوند قبیح است. (طرابلسی، ۱۴۱۱، ص ۲۴۷).

اغراء به جهل و نصب امام

۴. نصب امام لطف است

امامت " در لغت به معنای پیشوایی کردن و زمامداری امام (ابن فارس ، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۲۱ و ۲۸،

ابن منظور، ۱۴۰۸ ق ، ج ۱۲، ص ۲۲ و ۲۴، مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۳۵).
و در اصطلاح جمهور متکلمان، زمامداری و ریاست عامه بر امت اسلامی در امور دین و دنیا به نیابت از پیامبر اکرم (ص) است؛ (مطهری ، ۱۳۷۸ ش، ج ۴، ص ۷۱۷-۷۲۰).
به دیگر سخن ، امامت، ولایت و خلافت عامّ پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از شئون نبوت و رسالت است (جوادی آملی، ۱۳۶۸، ص ۱۱۴). پس هر آن چه در نبی اکرم معتبر است - جز نبوت - در امام و خلیفه رسول خدا نیز معتبر خواهد بود. از طرفی دیگر از آن جا که «امامت» نیابت از «نبوت» است؛ تمام وظایفی را که نبی بر عهده داشته است، امام و خلیفه پس از او عهده دار خواهد بود. بر این اساس، دلایل وجوب بعثت و ارسال رسول بر وجوب نصب امام و خلیفه نیز دلالت خواهد داشت و به تبع، چون بعثت رسول به دست خداوند است، نصب امام نیز به دست خداوند متعال خواهد بود. نصب امام از طرف خداوند لطف در حق عباد است و لطف بر خداوند واجب است. پس نصب امام بر خداوند واجب است. (ر.ک: <http://shojae.blogsky.com/print/post-52>) و گر نه اغراء به جهل لازم می آید و آن هم بر خداوند قبیح است. (حسینی ، ۱۳۸۹، ج ۱ ص ۳۸، طرابلسی ، ۱۴۱۱ ه ق، ص ۳۹).

معجزه و اغراء به جهل

۵- از جمله مباحث و مسایل کلیدی و مهم در بحث نبوت این است که چگونه بفهمیم شخصی که معجزه آورده و دیگران از آوردن آن عاجز هستند او پیامبر است؛ به عبارت دیگر معجزه چگونه دلالت بر صداقت و راستگویی پیامبر دارد؟
متکلمین معمولاً گفته اند که معجزه یک نوع دلالت عقلی بنحو عملی است. مثل مواردی که عقل انسان از عمل شخصی پی به رضایت او می برد و یا از سکوت او کشف می نماید. تقریر معصوم که در فقه حجت شمرده شده نیز از این قبیل است؛ که می گویند

همانطور که اگر معصوم صریحا ترتیب وضو گرفتن را به کسی می‌گفت و یا خودش وضو می‌گرفت برای ما حجت بود؛ همینطور اگر در پیش روی او کسی به نحوی وضو بگیرد و معصوم ایرادی بر او نگیرد، به دلالت عقلی معلوم می‌شود که نحوه وضو گرفتن همان است. به این که اگر صحیح نبود حتما معصوم اعتراض می‌کرد و چون اعتراض نکرد پس حتما در نظر او صحیح بوده است. و اگر کسی سؤال کند که چرا اگر صحیح نبود معصوم ایراد می‌گرفت، خواهیم گفت این کار اغراء به جهل است؛ یعنی مردم را وادار به جهالت کردن است و این عمل زشت و ناپسند است و معصوم چنین عملی را مرتکب نمی‌گردد.

دلالت معجزه بر صدق نبوت از این قبیل است به این بیان که وقتی شخصی می‌آید و می‌گوید: مردم؟ من از طرف خدا هستم - با توجه به اینکه خداوند بر همه افعال بشر آگاه است - بنابراین، ادعای این شخص در حضور خداوند انجام شده است؛ یعنی این شخص برای اثبات ادعای خود، کار خارق العاده‌ای انجام داده، حال یا به خودش نسبت داده یا به خداوند، چنین کاری حتمادلیل صدق او خواهد بود؛ زیرا اگر دروغ می‌گفت خداوند نباید بگذارد این کار انجام گیرد؛ زیرا اگر دروغگو باشد عملا او را تایید کرده است و مردم را اغراء به جهل کرده است.

(ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۳۱ و ۳۲، علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۷۷، علامه حلی، ۱۳۹۱، ص ۶۰، بحرانی، ۱۳۹۸، ص ۱۳۰، مقدس اردبیلی، ۱۳۸۷، ص ۲۵۴، خویی، ۱۴۳۰، ص ۳۵، مطهری، ۱۳۸۹، ص ۱۵۲، سبحانی، ۱۴۰۹ق، ج ۲: ص ۲۴۸)

عصمت و اغراء به جهل

۶- اگر انبیا و اهل بیت معصوم نباشند اغراء به جهل لازم می‌آید

عصمت در لغت به معنای مصون و محفوظ بودن (فیومی، ۱۴۰۵ق، ماده عصم) و در اصطلاح به معنای مصون و محفوظ بودن از خطا، نسیان، لغزش و گناه است، به عبارت دیگر؛ عصمت، یک ملکه نفسانی و نیروی درونی است که دارنده آن را از فکر و خیال انجام گناه، چه رسد به ارتکاب آن، باز می‌دارد هر چند توان آن را دارد. (لاهیجی،

دلایل عقلی فراوانی بر لزوم عصمت انبیاء و اولیاء وجود دارد از جمله آنها عبارت است از این که: روشن است که هدف از بعثت پیامبران هدایت نوع بشر در سایه دستورات الهی است، این هدف در صورتی تأمین می شود که هیچ گونه شک و تردیدی برای مردم نسبت به سخنان و تعلیمات آنها نباشد، به گونه ای که سخن آنها را سخن خدا بدانند، و تعلیمات آنها را تعلیمات الهی، تا از جان و دل آنها را بپذیرند، و صددرصد در برابر آن تسلیم باشند و به آن اعتماد کنند.

مسلم است شخص عاقل و حکیم و آگاه، هرگز بر خلاف مقصود و هدفش کاری نمی کند حال اگر آنها معصوم از گناه و خطا نباشند، اغراء به جهل لازم می آید یعنی انسان ها را به گمراهی می کشانند و این درست نقطه مقابل هدف بعثت پیامبران است. (ر.ک: <http://www.islamquest.net/fa/archive> و حلی، ۱۳۸۴ ش، ص ۴۲۷).

عصمت اهل بیت و اغراء به جهل

۷- حدیث ثقلین حدیثی مشهور و متواتر از پیامبر اسلام (ص) درباره لزوم پیروی از قرآن کریم و اهل بیت پیامبر (ص) پس از آن حضرت است که پیامبر اسلام فرمود: «انی تارک فیکم الثقلین کتاب الله و عترتی ما ان تمسکتکم بهما لن تضلوا بعدی: کتاب الله فیه الهدی و النور جبل ممدود من السماء الی الارض و عترتی اهل بیتی و ان اللطیف الخبیر قد اخبرنی انهما لن یفترقا حتی یردا علی الحوض و انظروا کیف تخلفونی فیهما؛

من در میان شما دو امانت نفیس و گرانبها می گذارم یکی کتاب خدا یعنی قرآن که با هدایت و نورانیت همراه و از طرف خداوند بر بشریت نازل شده است و دیگری عترت و اهل بیت خودم. مادام که شما به این دو دست بیازید هرگز گمراه نخواهید شد و این دو یادگار من هیچ گاه از هم جدا نمی شوند مگر بر سر حوض کوثر.» (ترمذی، ۱۴۲۱ق، ۵: ۶۶۳-۶۶۲ و ۳۲۸ به نقل از بیش از ۳۰ نفر از اصحاب، حاکم، ۱۴۲۲ق، ۳: ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۴۸ و ۵۳۳، ابن ماجه (قزوینی)، ۱۳۷۲ق، ۲: ۴۳۲، ابن حنبل ۱۴۱۶ق، ۳: ص ۱۴، ۱۷، ۲۶، ۵۹ و ۴: ۳۶۶، ۳۷۲-۳۷۰ جوینی خراسانی، ۱۴۲۱، ج ۲: ص ۲۶۸؛ مجلسی، ج ۲۳، ص ۱۳۱، ح ۶۴).

قرآن مجید بمفاد آیه «و إنه لکتاب عزیز لا یأتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه

تزیل من حکیم حمید» از هر باطل و خطا معرّاً و مبراست، پس قرین و سهیم او در وجوب اتباع و پیروی کردن مثل قرآن باید منزّه و معصوم بوده باشد؛ توضیح آن که در این حدیث تأکید شده بر اینکه اگر از قرآن و اهل بیت (ع) پیروی کنید، گمراه نخواهید شد. این نکته نشان می‌دهد در آموزه‌های اهل بیت (ع) خطایی وجود ندارد.

چنان که به اجماع همه مسلمانان هیچ اشتباهی در قرآن راه ندارد، پس در ثقل دیگر نیز نباید اشتباهی وجود داشته باشد؛ و گر نه اغراء به جهل لازم می‌آید و آن هم قبیح است.

مستندات عقلی قاعده

برای اثبات این قاعده، به ادله عقلی، استدلال شده که به بعضی از آنها اشاره می‌گردد:

۱- نقض غرض

نقض غرض؛ یعنی انجام کاری یا ترک عملی که شخص را از رسیدن به هدف باز دارد؛ ماندن این که می‌خواهید کسی را برای یک میهمانی به خانه خود دعوت کنید بر شما لازم است هر کاری که در توان شماست انجام دهید تا این شخص با شما مخالفت نکند، یا لاقلاً راه هر گونه عذر و بهانه را بر او ببندید. حال اگر شما، این نوع رفتار را در دعوت خود رعایت نکنید، از نظر عقلاً نقض کننده غرض شناخته خواهید شد (حلی، ۱۳۶۳، ص ۳۲۵، بحرانی، ۱۳۹۸، ق، ص ۱۱۷-۱۱۸).

و همه صاحب نظران اتفاق نظر دارند به این که «نقض غرض قبیح است»، زیرا منجر به اجتماع خواستن و نخواستن فعل واحد می‌شود که محال است. (حلی، ۱۳۶۵، ص ۳۳).

قاعده قباحت نقض غرض در کلام عقلی کاربرد زیادی دارد از جمله کاربردها، قبیح اغراء به جهل است؛ توضیح آن که هر فعلی و قولی که انجام یا ترک آن توسط خداوند در فراهم ساختن زمینه‌های هدایت و خیر و صلاح بشر مؤثر باشد و با اصل اختیار و آزادی بشر و فلسفه تکلیف منافات نداشته باشد، به مقتضای حکمت الهی، بیان یا ترک آن ضروری و لازم است و خداوند هرگز خلاف آن را انجام نخواهد داد و گر نه اغراء به جهل لازم می‌آید و آن هم نقض غرض است؛ چون اغراء به جهل به معنی فریفتن به جهل

و امیدوار نمودن به باطل است و این وسیله است برای تحقق نقض غرض؛ چه این که نقض غرض به معنی ابطال هدف است و از جمله راه های ابطال هدف همین اغراء به جهل کردن است و نقض غرض هم چون قبیح است محال است از حکیم صادر شود. (ر - ک ، خوئی، ۱۴۳۰، ص ۳۵ - ۳۶).

به عبارت دیگر:

خداوند حکیم است (صغری)

حکیم محال است نقض غرض کند (کبری)

نتیجه: محال است خداوند نقض غرض کند.

گمراه کردن مردم نقض غرض خداوند به شمار می آید

نقض غرض از خداوند قبیح است

نتیجه: گمراه کردن مردم از طرف خداوند قبیح است.

۲- اغراء به جهل ظلم است

با توجه به مطالب گذشته که در تقسیم اغراء به جهل گفتیم اغراء به جهل وقتی قبیح و محال است که غیری در کار باشد و حق او رعایت نشود؛ یعنی به نوعی به او ظلم شود بر این اساس باید گفت: ادله قبح اغراء به جهل بر خداوند همان ادله پیراستگی خداوند از ظلم است؛ بر این اساس باید گفت: هم از طریق قاعده حسن و قبح عقلی و هم از طریق غیر این قاعده می توان بر قبح اغراء به جهل استدلال کرد:

۲-۱- قبح اغراء به جهل بر اساس قاعده حسن و قبح عقلی

مراد از حسن و قبح عقلی یعنی عقل ما قادر است تشخیص بدهد که چه کاری خوب و حسن و چه کاری بد و قبیح است. و این که هر کاری و هر صفتی که عقل ما آن را خوب و یا بد تشخیص داد چون خداوند خالق عقل و عالم به آن فعل یا ترک و نیز قادر بر انجام یا ترک آن است عقل حکم می کند انجام یا ترک آن بر خداوند ضروری و حتمی است یعنی محال است خداوند حکیم چنین کاری را انجام دهد و یا ترک کند (ر.ک: لاهیجی، ۵۹، ۱۳۶۴؛ حلی، ۳۰۲، ۱۳۶۳).

بنابراین اغراء به جهل که نوعی ظلم و قبیح است از خداوند سر نمی زند.

البته باید توجه داشت افعال نسبت به حسن و قبح سه قسم هستند:

۱. برخی افعال علت تامه برای حسن و قبح هستند که به آنها ذاتی می‌گویند؛ یعنی: به خودی خود حسن و یا قبیح هستند نه این که تحت عنوان دیگری و با واسطه، حسن یا قبیح گردند؛ به این معنا که اگر عنوان عدل را گرفتند حسن باشند و اگر تحت عنوان ظلم واقع شدند، قبیح به حساب آیند.

۲. برخی افعال مقتضای حسن یا قبح را دارند که به آنها عرضی می‌گویند؛ یعنی فعل بدون این که به مانعی برخورد کند حکم صدق یا کذب بر او بار می‌شود و گر نه حکم عوض می‌شود؛ مثلاً دروغگویی اقتضای قبح دارد چه این که تحت عنوان ظلم قرار می‌گیرد ولی اگر برای نجات فرد یا به نفع جامعه باشد تحت عنوان عدل قرار می‌گیرد و حسن می‌گردد. به عکس راست گویی که اقتضای حسن دارد؛ چون حق مخاطب این است که سخن مطابق با واقع به او القا شود ولی اگر منجر به هلاکت فرد یا به ضرر جامعه باشد راست گویی قبیح می‌شود.

۳. بعضی افعال نه علت حسن و قبح هستند و نه اقتضای حسن و قبح را دارند بلکه لااقتضاء و بدون جهت هستند؛ اگر تحت عنوان عدل قرار گیرند حسن و اگر تحت عنوان ظلم قرار گیرند قبیح می‌شوند مثل زدن برای تأدیب حسن است ولی برای انتقام قبیح می‌شود. و زمانی هم به هیچ یک متصف نمی‌شود؛ مثل زدن موجود بی روح.

برخی بر این باورند اغراء به جهل از قسم سوم است؛ یعنی اغراء به جهل نسبت به خداوند بدون این که متصفت به مصلحت یا مفسده شود حکمی بر او بار نمی‌شود مثل این که بدون وجود مصلحت و مفسده مخاطب را در جهل نگه دارد که چنین کاری بر خداوند قبیح نیست. ولی اگر دارای مفسده باشد مثل این که با اغراء به جهل غرض مولا از آفرینش انسان از بین رود یا این که با اغراء به جهل ضرر یا مفسده ای متوجه خود انسان شود در این صورت حکم قبح بر او بار می‌گردد و با وجود مصلحت مانند توریه که ظلم ظالمی دفع می‌گردد در این صورت حسن است. (اصفهانی، ۱۳۸۳ش، ۲: ۲۴۴).

ولی به نظر می‌رسد مسئله اغراء به جهل نسبت به خداوند از قسم دوم باشد؛ به این بیان افعال الهی از دو نوع امکان اتصاف خارج نیستند؛ یا می‌توان آنها را متصف به

مصلحت کرد و یا متصف به مفسده، که اغراء به جهل هم از این قاعده مستثنی نیست. بنابراین اغراء به جهلی که هیچ حکمی بر او حمل نشود نه مصلحت داشته باشد و نه مفسده، این لهو و لعب است که چنین کاری از خداوند صادر نمی شود. بنابراین اغراء به جهل یا از مصادیق عدل است که حسن است یا از مصادیق ظلم است که قبیح می باشد شق سومی در باره خداوند در کار نیست.

۲-۲- قبح اغراء به جهل بر اساس قاعده سنخیت علت و معلول

سنخیت در لغت بر گرفته از سنخ به معنای اصل و ریشه چیزی است (طریحی، ۱۴۰۸ق، ۲: ۴۳۵؛ ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۳: ۲۶).

اما در اصطلاح فلسفی قاعده سنخیت یعنی: لزوم تناسب میان علت و معلول بحکم ضرورت طبیعی و منطقی؛ به این معنا که حرارت، علت حرارت و برودت، علت برودت است؛ نه بالعکس و الا لازم می آید که هر چیزی علت هر چیز باشد؛ (سجادی، ۱۳۷۳، ۲: ۱۰۱۸)، به عبارت دیگر قاعده سنخیت از قاعده فاقد الشئ نمی تواند معطی شئی باشد، گرفته شده است؛ یعنی علت نمی تواند چیزی را که ندارد به معلول خود دهد؛ پس هر چه را که به معلول عطا کرده، خود مرتبه عالی آن را دارا است؛ و این چیزی جز تناسب نیست؛ یعنی معلول همان سنخ از وجود را دارد، که علت داشته و به او عطا کرده است به دیگر سخن باید میان علت و معلول مناسبت خاصی وجود داشته باشد که از آن به «سنخیت علت و معلول» تعبیر می شود. این قاعده نیز از قضایای ارتکازی و قریب به بداهت است که با ساده ترین تجربه های درونی و بیرونی ثابت می گردد (رک: مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ۲: ۸۹).

با توجه به دلایل و براهینی که در اثبات وجود خداوند و صفات الهی ذکر شده خداوند از صفت قدرت، علم، غنا، عدل و حکمت که از صفات کمالیه الهی هستند برخوردار است از این روی اغراء به جهل که نوعی ظلم است با چنین علتی هیچ سنخیتی ندارد؛ چون انگیزه های ظلم کردن از چهار صورت خارج نیست؛ یا جهل است یا دیگری او را مجبور کرده است و یا انگیزه ظلم احتیاج است و یا هوی و هوس که از آن تعبیر به لهو و لعب و عبث می شود.

بدیهی است با توجه به عالم بودن خداوند، جهل در او راه ندارد و به لحاظ قدرت

عجز و مجبور شدن و نیز به لحاظ غنی بودن، نیاز و از این که حکیم است عبث در او راه ندارد. به دیگر سخن تمام انگیزه‌های ظلم به نوعی نقص است و با ذات خداوند سنخیت و تناسبی ندارند. نتیجه آن که اغراء به جهل با ذات الهی هیچ تناسبی ندارد.

نتیجه‌گیری

قاعده قبح اغراء به جهل از جمله قواعدی است که نقش اساسی در اثبات بسیاری از مسایل کلامی دارد؛ چه این که از کاربردهای قاعده قبح اغراء به جهل در مسایل کلامی به روشنی به دست می‌آید که نقش این قاعده در اثبات مسایل اعتقادی نقش بی‌بدیل است؛ یعنی اثبات بیشتر معارف اعتقادی متوقف بر چنین قاعده‌ای است؛ چه این که قاعده لطف در اثبات ضرورت تکلیف، ضرورت بعثت پیامبران، ضرورت نصب امام، وجوب عصمت پیامبران و امامان، تصدیق انبیا در اعجاز و... بر کسی پوشیده نیست؛ در حالی که یکی از ادله وجوب لطف بر خداوند قاعده قبح اغراء به جهل است؛ به این که اگر خداوند لطف را افاضه نکند اغراء به جهل لازم می‌آید و آن هم بر خداوند قبیح بلکه محال است. نتیجه آن که پیش فرض وجوب لطف بر خداوند قاعده قبح اغراء به جهل است. افزون بر این، اغراء به جهل ظلم در حق بشریت است و غرض از خلقت بشریت که رسیدن به کمال است نقض خواهد شد و بر اساس قاعده حسن و قبح عقلی و قاعده سنخیت بین علت و معلول چنین کاری با ذات الهی هیچ سنخیتی ندارد و خداوند از چنین خصوصیتی پیراسته است.

فهرست منابع

۱. قرآن كريم، ترجمه آية الله مكارم شيرازى.
۲. ابراهيم انيس و ديگران، ۱۳۸۹، المعجم الوسيط، تهران، انتشارات اسلامى.
۳. ابن اثير، مبارك بن محمد، ۱۳۶۷ش، النهايه، قم، موسسه مطبوعاتى اسماعيليان.
۴. ابن حنبل، احمد بن محمد، ۱۴۱۶ق، المسند، تحقيق احمد محمد شاكر، قاهره، دارالحديث.
۵. ابن سعيد، يحيى بن احمد، ۱۴۰۵ق، الجامع للشرائع، قم، موسسه سيد الشهداء(ع).
۶. ابن سينا، ابوعلی، ۱۳۷۳ش، شفا،
۷. ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، قم، مكتب الاعلام الاسلامى.
۸. ابن ماجه (قزوینى)، محمد بن يزيد، ۱۳۷۲ق، سنن ابن ماجه، دارالاحياء الكتب العربيه.
۹. ابن منظور، محمد بن مكرم، ۱۴۰۸ق، لسان العرب، بيروت، دار احياء التراث العربى.
۱۰. اخوند خراسانى، محمد كاظم، ۱۴۱۳ق، كفايه الاصول، قم، مؤسسه آل البيت(ع) لاحياء التراث.
۱۱. انصارى، مرتضى بن محمد امين، ۱۴۱۵ق، المكاسب (تراث الشيخ الأعظم)، قم، المؤتمر العالمى .
۱۲. بحرانی، ابن میثم، ۱۳۹۸ق، قواعد المرام، قم، مكتبه آيت الله مرعشى.
۱۳. بحرانی، ابن میثم، قواعد المرام فى علم الكلام، قم، نشر مكتبه آيه الله العظمى المرعشى النجفى، ۱۴۰۶ق.
۱۴. ترمذى، محمد بن عيسى، ۱۴۲۱ق، سنن الترمذى (الجامع الصحيح)، تحقيق محمود محمد دارالكتب العلميه.
۱۵. جوادى آملی، عبدالله، ۱۳۶۹ش، پيرامون وحى و رهبرى، قم، الزهراء.
۱۶. جوينى خراسانى، ابراهيم بن محمد، ۱۴۲۱، فرايد السمطين، بيروت، للطباعة و النشر.
۱۷. حاكم نيشابورى، ابو عبدالله محمد بن عبدالله، ۱۴۲۲ق، المستدرک على الصحيحين، تحقيق مصطفى عبدالقادر عطا، بيروت، دارالكتب العلميه.
۱۸. حجاج، ماهر، ۱۳۸۷ش، المنتهى، تهران، محلاتى.
۱۹. حسینی، سيد على، ۱۳۸۹، جواهر الكلام فى معرفه الإمامه و الإمام، قم، مركز الحقايق

الاسلامیه.

۲۰. حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۸۴ش، الالفین.
۲۱. حلی، جمال‌الدین حسن بن یوسف بن مطهر، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، تحقیق: محمد نجمی زنجانی، قم، منشورات الشریف الرضی، ۱۳۶۳ش.
۲۲. حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۶۳، کشف المراد، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۲۳. خاتمی، احمد، فرهنگ علم کلام، تهران، انتشارات صبا، چاپ اول، ۱۳۷۰ش.
۲۴. خلیل، ابن احمد، ۱۴۱۴ق، ترتیب العین، به کوشش المحزومی و دیگران، قم، اسوه.
۲۵. خوئی، سید ابو القاسم، ۱۳۷۲ش، البیان فی تفسیر القرآن، ناشر انوار الهدی.
۲۶. خوئی، ابو القاسم، ۱۴۳۰، البیان، قم، مؤسسه احیاء آثار الامام الخویی.
۲۷. دهخدا و دیگران، ۱۳۷۳ش، لغت نامه، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۲۸. ربانی گلیپایگانی، در آمدی بر علم کلام، قم، انتشارات دارالفکر، چاپ دوم، ۱۳۸۱ش.
۲۹. سبحانی، جعفر، ۱۴۰۹ق، الالهیات، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.
۳۰. سبحانی، جعفر، «اقتراح»، فصل نامه فرهنگی اجتماعی نقد و نظر، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، سال اول، ش ۲، بهار ۱۳۷۴ش.
۳۱. سید جعفر سجادی، ۱۳۷۳ش، فرهنگ معارف اسلامی، تهران، کومش.
۳۲. شریف مرتضی، علی بن الحسین، الذخیره فی علم الکلام، تحقیق: سید احمد حسینی، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۱ق.
۳۳. صفی پور شیرازی، عبد الکریم، ۱۳۹۳ش، منتهی الارب فی لغة العرب، دانشگاه تهران.
۳۴. طباطبایی، محمد بن علی، ۱۲۹۶ق، مفاتیح الاصول، قم، مؤسسه آل البيت (ع).
۳۵. طبرسی، فضل بن حسن ۱۴۱۵ق، مجمع البیان، به کوشش گروهی از علماء، بیروت، اعلمی.
۳۶. طرابلسی، ابن براج، ۱۴۱۱هـ، جواهر الفقه، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم..
۳۷. طریحی، فخر الدین، ۱۴۰۸ق، مجمع البحرين، انتشارات مکتب النشر الثقافه الاسلامیه.
۳۸. علامه حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۹۱، باب حادی عشر، قم، دارالعلم..
۳۹. علم الهدی، علی بن الحسین، ۱۴۰۵ق، الحدود والحقائق (رسائل الشریف المرتضی)، قم، دارالقرآن الکریم.
۴۰. فیروز آبادی، محمد بن یعقوب، ۱۴۱۵ق، القاموس المحيط، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۴۱. فيومي، احمد بن محمد الفيومي، ۱۴۰۵ ق، المصباح المنير، قم، دارالهجرة.
۴۲. قراملكي، احد فرامرز، هندسه معرفتي كلام جديد، قم، مركز مطالعات حوزه علميه، بي تا.
۴۳. قلعي، محمد رواس و ديگران، ۱۴۰۸ ق، معجم لغة الفقهاء، بيروت، دارالفنانش للطباعة والنشر والتوزيع.
۴۴. لاهيجي، عبد الرزاق، ۱۳۶۴، سرمايه ايمان، قم، الزهراء.
۴۵. محمد حسن بن باقر، ۱۳۶۲ ش، جواهر الكلام في شرح شرايع الاسلام، بيروت، داراحياء التراث العربي.
۴۶. مركز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۲ ش، دائره المعارف قرآن كريم، قم، بوستان كتاب.
۴۷. مصباح يزدي، محمد تقى، ۱۳۷۸، آموزش فلسفه، قم، شركت چاپ و نشر بين الملل.
۴۸. مصباح يزدي، محمد تقى، ۱۳۷۰، آموزش عقايد، قم، مركز چاپ و نشر سازمان تبليغات اسلامي.
۴۹. مصباح يزدي، محمد تقى، ۱۳۹۲ ش، راه و راهنما شناسي، قم، بوستان كتاب.
۵۰. مصطفىوي، حسن؛ ۱۳۶۸، التحقيق في كلمات القرآن، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي.
۵۱. مطهري، مرتضى، ۱۳۸۹، آشنائي با قرآن، تهران، انتشارات صدرا.
۵۲. مطهري، مرتضى؛ ۱۳۷۸، مجموعه آثار، قم، صدرا.
۵۳. مظفر، محمدرضا، ۱۴۰۰، المنطق، بيروت، دارالتعارف.
۵۴. مفيد، محمد بن محمد، ۱۴۱۳ ق، النكت الاعتقاديه، قم، مجمع جهاني اهل بيت (ع).
۵۵. مفيد، محمد بن مفيد، ۱۴۱۴، اوایل المقالات، بيروت، دارالمفيد.
۵۶. مقدس اردبيلي، احمد بن محمد، ۱۳۸۷، اصول دين، قم، بوستان كتاب.
۵۷. نراقي، مولى احمد بن محمد مهدى، ۱۴۱۵ هـ ق، مستند الشيعة في أحكام الشريعة، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
۵۸. يزدي، محمد كاظم، ۱۴۱۰، حاشية المكاسب، قم، اسماعيليان.
۵۹. <http://www.al-milani.com/farsi>
۶۰. <http://shojae.blogspot.com/print/post-52>
۶۱. <http://www.islamquest.net/fa/archive/question/2021>

صفحات ۱۷۴ - ۱۵۳

نقد و پاسخ‌گویی به شبهه افکنی دکتر قفاری در باب عصمت با تکیه بر نظریات متکلمان شیعه

مهدی محمدزاده بنی‌طرفی^۱

چکیده

پژوهش در باب فقه امامیه و کلام شیعه، از دیرباز در میان اهل سنت طرفدارانی داشته است، چنان که متکلم معتزلی؛ قاضی عبدالجبار در کتب خود از جمله المغنی، به نقد آرای امامیه پرداخته است. از همان دوران، شیعه با استقبال از این متون، ضمن احترام به نویسنده، به نقد آنها اقدام کرده؛ شرح یا ردیه نوشته است. چنانکه سیدمرتضی در آثار خویش، به این شبهات پاسخ گفته است. در عصر کنونی که تقریب مذاهب در کشورهای اسلامی به عنوان اصلی اخلاقی و دینی پذیرفته شده است، این جدل‌های مذهبی جای خود را به یافتن موارد مشترک در اصول عقاید و تأکید بر آنها داده است. در عربستان سعودی، جریانات فکری وهابی، که اعتقادی به تقریب مذاهب ندارند، با حمایت جدی حاکمیت، ناجوانمردانه‌ترین اتهامات را به مذهب شیعه وارد می‌کنند و شبهاتی مطرح می‌نمایند که از اساس، رنگ و بوی سفسطی دارد. کتاب اصول مذهب الشیعه الامامیه اثنی عشریه، رساله دکتری تخصصی ناصر القفاری از علمای وهابی سعودی، همچنان که از نام کتاب پیداست، به بررسی بنیادهای فکری و فرهنگی و دینی شیعه پرداخته است. نگارنده، با توجه به شبهه مطرح شده در باب «عصمت» در کتاب مذکور، کوشیده است با آرای دو تن از متکلمان شیعه مذهب؛ سیدمرتضی و جرجانی به این شبهه، پاسخ دهد. با توجه به اینکه آرای جرجانی در کتاب قفاری ذکر نشده است و گویا از وجود وی بی‌خبر بوده، این مقاله، نخستین مقاله‌ای است که بر اساس آرای مطرح شده در باب عقائد شیعه در کتب فارسی کهن را به عنوان اساس پاسخ‌گویی به شبهات علمای وهابی در کنار کتب عربی برگزیده است. در این مقاله علاوه بر آرای این دو بزرگوار شیعه، از آرای سایر فقها و متکلمان شیعه نیز ذکر شده است.

واژگان کلیدی

عصمت، قفاری، کتاب اصول مذهب الشیعه الامامیه اثنی عشریه، متکلمان شیعه.

طرح مسأله

«اصول مذهب الشیعه الامامیه اثنی عشریه» رساله‌ی دکتری ناصر القفاری است. کتابی که در آن، به بحث در باب مذهب جعفری از دیدگاه شیعه و سنی پرداخته سپس، نظریات نویسنده به عنوان نظر احسن معرفی شده است. این کتاب، از این جهت که از احادیث مجعول بهره برده و از روایات دشمنان شیعه در باره آن‌ها، به عنوان سند استفاده کرده، کاری چندان قابل قبول نیست. کتاب از سه مجلد و چندین فصل و باب تشکیل یافته. در باب سوم از مجلد ثانی، عقایدی را مطرح کرده است که معتقد است فقط نزد شیعیان مورد اعتناست.

ناصر عبدالله علی قفاری

دکتر ناصر بن عبدالله بن علی القفاری که در مراجع علمی سعودی عنوان شیخ را بر همین عناوین وی می‌افزایند، در ۱۴۰۷ ه.ق. در مقطع دکتری تخصصی (Phd) از دانشگاه اسلامی «محمد بن سعود» با راهنمایی استادش محمد رشاد سالم با رتبه اول فارغ‌التحصیل شده است. او را یکی از بزرگترین شیعه‌پژوهان حال حاضر در عربستان می‌دانند. کتاب مشهورش همین «اصول مذهب الشیعه الامامیه اثنی عشریه» است. آثار دیگری نیز دارد لیکن به پایه‌ی شهرت کتاب مذکور نرسیده‌اند.

کتاب معتقد الامامیه: یکی از متون کهن فارسی و متعلق به قرن هفتم هجری، در باب عقائد شیعه است. این کتاب، آمیزه‌ای از فقه و کلام شیعه است. از این جهت که پیش از رسمیت یافتن مذهب شیعه توسط حکومت صفوی نگاشته شده، از منابع نادر محسوب می‌شود. به نظر می‌رسد این کتاب بر اساس کتاب غنیه ابن زهره، نوشته شده است. محتوی کتاب؛ چهار کتاب نخست (باب)، به معرفی اصول عقائد شیعه پرداخته، در کتاب سوم؛ نبوت، مباحث مربوط به امامت را در خلال بحث گنجانده است. از کتاب پنجم به بعد، حاوی احکام فقهی است و رساله‌ای عملیه محسوب می‌شود که احکام را تبیین کرده است، و کتاب آخر؛ قضاء که شامل مواردی حقوقی در باب گواهی و اقرار و انکار است. در فهرست‌نگاری، تقریباً به کتب صحاح سته شباهت دارد. از نکات مهم این کتاب اینکه، نویسنده، امامت را جداگانه نیاورده است، به عبارتی اصول شیعه را طبق فهرست‌بندی

ابواب کتاب، سه مورد توحید، عدل، و نبوت ذکر کرده است. امامت را نه به صورت مستقل، بلکه بخشی از نبوت قلمداد کرده است. کتاب در دوران باید گفت در دورانی که کتاب نگاشته شده، اقدام به نوشتن چنین کتابی شجاعت زیادی لازم داشت. در این کتاب، دلایل لزوم عصمت امام را هم در ذیل کتاب نبوت، و هم در عنوانی مجزا ذکر کرده است. نویسنده، در دیباچه، شرحی بر فرقه ناجیه و دلیل این که شیعه اثنی عشری، همان فرقه ناجیه است آورده است.

کتاب «رسائل فارسی جرجانی»

کتابی از فقه و کلام شیعه، احتمالاً مربوط به حوالی سال‌های ۸۸۰ به بعد، نوشته ضیاء‌الدین بن سدیدالدین جرجانی، که بنا بر تحقیق دکتر نورمحمدی «فقیه و متکلمی شیعی مذهب و متعلق به بعد از دوره مغول می‌باشد و زادگاهش نیز جرجان است» (جرجانی، ۱۳۷۵: ۱۴) این کتاب در شیوه تألیف، نمونه‌ای خاص است که مطالب فقهی، اصولی و کلامی را به صورت دقیق کنار هم گردآورده است.

در باب نوشتن پژوهشی انتقادی بر کتاب قفاری، کار به مراتب سخت‌تر از آن است که از ظاهر نمودار می‌شود. گرچه بخش عظیمی از شبهات قفاری را علمای امامیه در طول قرن‌ها پاسخ گفته‌اند لیکن برخی از شبهات، در لفافه پیچیده شده، با کلماتی تازه، که تاکنون کمتر مورد بحث قرار گرفته‌اند. از آنجایی که شیوه مصنف کتاب، ابتدا ذکر بریده و ناقص از نظرات فقهای عظام شیعه است، سپس به ذکر نظرات خود می‌پردازد، گزینش دقیق نظریات وی از خلال متن کاری بود مستلزم دقت فراوان. از این رو، در این مقاله، کوشیده شد، اهم و رئوس مطالب قفاری ذکر شود.

۱. آیا قفاری پیرامون عصمت شبهه‌ای تازه ذکر کرده است، این شبهه شامل چه

مواردی است؟

۲. آیا آن‌چه قفاری مطرح کرده است، شبهه‌ای تازه است یا تکرار سخنان سلف وی؟

به نظر می‌رسد القفاری در این کتاب، به سبب سنگینی کار، فرصت نیافته به دقت در

تمامی زمینه‌های اعتقادات شیعه، تتبع کند، از این رو، پاسخ شبهات خود را از کتب فقهی

شیعه دریافت نکرده است و در این زمینه اهمال کرده است. ۲- به نظر می‌رسد بتوان هم اکنون با کتب فقهی و نظریات فقها و متکلمان امامیه در قرون گذشته، به شبهه افکنی قفاری پاسخی در خور داد.

پیشینه‌ی پژوهش

در باب نقد نظرات القفاری، تاکنون کارهایی در قطع مقاله انجام شده است که در ذیل، به ذکر چند نمونه اکتفاء می‌شود

مقاله؛ بررسی و نقد منهج قفاری در کتاب اصول مذهب الشیعه نوشته ابوالفضل قاسمی و فتح الله نجارزادگان. مقاله «پاسخ به شبهات ناصر القفاری درباره بداء» و مقاله‌ای با نام «پاسخ شبهه قفاری در انتساب منشأ امامت به عبدالله بن سبا» هر دو بدون ذکر نام نویسنده، در پایگاه مجازی وهابیت پژوهی و جریان‌های سلفی انتشار یافته‌اند که به بررسی کلی موضوع پرداخته‌اند.

در سطح رساله علمی، و پایان‌نامه، پایان‌نامه سطح چهارم (دکتر) حجت‌الاسلام والمسلمین آیتی با عنوان «نقد و بررسی شبهات دکتر ناصر القفاری درباره اندیشه مهدویت» که هم‌چنان که از اسمش پیداست تنها به بخش مربوط به مهدویت پاسخ گفته است. بر این اساس، ضعف در پژوهش‌ها با بررسی فضای مجازی آشکار می‌شود، نگارنده بر خود لازم دید، به گونه‌ای مستند به کلام فقیهان بزرگ و به صورت تطبیقی، برخی از آرای القفاری را در بوته نظریات سیدمرتضی مورد بررسی و بحث قرار دهد.

زمینه بحث

یکی از این صفات، صفت «عصمت» است، که در میان علماء و متکلمان، بحث‌های جدی برانگیخته است. از متقدمین کسانی که پیرامون این صفت امام، مطالبی نگاشته‌اند، از اهل سنت؛ قاضی عبدالجبار است و از شیعه؛ سید مرتضی. در دوران معاصر، شیخ وهابی دکتر قفاری در کتاب خویش، در خلال ایراد شبهات، شبهه‌هایی چند راجع به عصمت امام مطرح کرده که این مقاله، در صدد رفع شبهه و پاسخگویی بدان است. در عصر کنونی به واسطه‌ی پیشرفت‌های فراوان شیعیان در زمینه‌های علمی و تسلط ایشان بر مباحث فقهی فرق مختلف اسلام و نیز ترسی که وهابیت از گسترش مذهب جعفری دارد، پژوهش در

باب شیعه، در عربستان سعودی رشد چشمگیری یافته است. اگر چه بخشی از این پژوهش‌ها جنبه‌ی سفسطه‌گونه دارد و از اهانت به تشیع لبریز است، گاه نیز کتبی یافت می‌شود که می‌کوشند تا به صورتی علمی‌تر به بحث در باب تشیع و امامت ائمه‌ی اطهار علیهم السلام پردازند. دکتر ناصر القفاری، سالهاست در حوزه‌ی تشیع به پژوهش می‌پردازد. کتاب وی که در این پژوهش مورد بررسی و نقد قرار می‌گیرد با اقبال در عربستان و محافل وهابی مواجه شده است.

در این مقاله، نگارنده با گردآوری اهم مطالب قفاری در باب عصمت، به شبهات و نظریات وی پاسخ خواهد داد. از آن‌جا که قفاری در بررسی‌ها، عموماً نتیجه‌گیری‌هایش همراه با سب و توهین است و مطالب را بدون تکفیر ذکر نمی‌کند، در این‌جا، تنها به گزینش مطالب علمی‌یی که پرورده فکر اوست یا در ایده‌پردازی بخشی از آن مطلب، سهمی دارد، اکتفا می‌شود. هدف اصلی در این‌جا، ذکر کامل نظریات متکلمان در باب عصمت است، زیرا قفاری در این باب، مسئله را به طنز آغاز و به لعن پایان داده، و اصولاً دلایل و احتجاجات وی، بسیار سطحی و غیرعلمی است. لیکن، نگارنده، برای ایضاح مطلب، و نمودار ساختن خطاهای علمی قفاری در برداشت ناصوابی که از مفهوم عصمت به دست داده، کوشیده کاملاً علمیف پس از طرح نظریات این عالم وهابی، نظریات علما و فقهای شیعی را به صورت انتقادی مطرح نماید. در این‌جا، لازم است با واژگان و اصطلاحات اصلی پژوهش آشنا گردند. از این رو، نخست، تعریف عصمت از دیدگاه لغوی، سپس اصطلاحی ذکر می‌شود سپس نظریات قفاری و پاسخ آن‌ها بیان می‌گردد.

عصمت از دیدگاه لغت و اصطلاح

ابن منظور، زبیدی و جوهری، کلمه عصمت را به منع و برحذر داشتن، معنا کرده‌اند. (ابن منظور، پیشین، ج ۱۲، ص ۴۰۳؛ الزبیدی، ۱۴۱۴: ج ۸، ص ۳۹۸؛ الجوهری، ۱۴۰۷: ج ۵، ص ۱۹۸۶) این ماده در قرآن کریم نیز در آیاتی آمده است، برای مثال: قَالَ سَآوِي إِلَىٰ جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ وَحَالَ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ الْمُعْرَقِينَ: «بزودی به کوهی پناه می‌برم تا مرا از آب حفظ کند!» (نوح) گفت: «امروز

هیچ نگهداری در برابر فرمان خدا نیست؛ مگر آن کس را که او رحم کند!» در این هنگام، موج در میان آن دو حایل شد؛ و او در زمره غرق‌شدگان قرار گرفت! (هود: ۴۳) در مفردات آن را با امساک و خویشتن‌داری مترادف و هم معنی دانسته است. (راغب، ۱۴۰۴: ۵۶۹).

«در نزد حکما، ملکه ای است نفسانی که صاحب خود را از ارتکاب فسق و فجور و گناهان بازمی‌دارد، و آن به سبب اعتقاد آن‌ها است به ایجاب و قائل بودن به استعداد قوابل. (از کشاف اصطلاحات الفنون)» (دهخدا، ۱۳۷۹: ذیل عصمت)

واژه عصمت از واژه‌های قرآنی است که در تراجم‌الاعاجم، به معنی «چنگ در زدن» (غزنوی، ۱۳۸۹: ۲۳۰) آمده است:

وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا: و همگی به ریسمان خدا [= قرآن و اسلام، و هر گونه وسیله وحدت]، چنگ زنید، و پراکنده نشوید! (آل عمران: ۱۰۳)

از نظر لغویون، میان دو واژه؛ منع و امساک معنا تفاوت وجود دارد؛ مثالی که برای ایضاح معنا می‌آورند؛ به فرد در حال سقوط: منعه من الوقوع می‌گویند. زیرا عصمت نوعی منع‌کننده است، عصمت، امساک نیست بلکه منع است. عصمت، برای کسی که به عصمت الهی تمسک می‌جوید فضیلتی آسمانی است... اختیار در دایره شمول آن قرار می‌گیرند؛ إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ (انبیاء: ۱۰۱)، وَلَقَدْ اخْتَرْنَاَهُمْ عَلَىٰ عِلْمٍ عَلَىٰ الْعَالَمِينَ (دخان: ۳۲)؛ وَإِنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُضْطَفِينَ الْأَخْيَارِ (ص: ۴۷) (العکبری (شیخ مفید)، ۱۴۱۴: ۶۰) و نیز گفته «توفیقی از سوی خدا، که انسان در مکاره به آن التجاء می‌آورد» (العکبری، اوائل المقالات. ۱۴۱۴: ۱۱۱) عصمت است و آن، «قسمی از لطف است» (العکبری، النکت الاعتقادیه، ج ۱۰. ۱۴۱۴: ۳۷)

معنی اصطلاحی عصمت

برای بررسی اصطلاحی عصمت، آن را از دیدگاه علم کلام و متکلمان مورد بررسی قرار می‌دهند:

«شیعیان بر این عقیده‌اند که؛ فردی که به جانشینی پیامبر برگزیده شده، نخست باید این‌گزینش از سوی خدا باشد، دوم اینکه این جانشین، دارای همان صفات و ویژگی‌های

پیامبر باشد. این ویژگی‌ها را چنین بر شمرده‌اند: ۱- عصمت ۲ و ۳- اعلم و افضل بودن او بر تمام امت ۴- منصوص بودن ۵- شجاعت» (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۴۳۰-۴۲۹) در این مورد هم تعریف عصمت، به معنای لغوی آن نزدیک است. شیخ مفید در تعریف عصمت می‌گوید: «عصمت تفضلی از جانب خدا، بر کسی است که به عصمتش تمسک می‌جوید... و آن چنان که معلوم است شامل برگزیدگان و اخیار می‌شود؛ آن چنان که خداوند تعالی می‌فرماید: إِنَّ الدِّينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ (انبیاء: ۱۰۱) و نیز «توفیقی از جانب خداوند متعال است که انسان از آنچه مکروه می‌دارد، به آن پناه می‌برد» (العکبری، ۱۴۱۴: ۶۰) وی «عصمت» را تعبیری از «لطف» می‌داند (همو، بی‌تا: ۱۱۱).

عصمت از منظر اهل سنت

در میان اهل سنت عصمت، مفهومی ناآشنا نیست، چنان‌که «در نزد اشاعره، این است که خداوند گناهی را در بنده نیافریند، چه آنان تمام اشیاء را از ابتدا به فاعل مختار اسناد می‌دهند، و نیز آنان گویند عصمت عبارت از آفریدن قدرت اطاعت است در بشر، که شامل «لطف» می‌شود» (دهخدا، ۱۳۷۹: ذیل واژه عصمت). معتزلیان در این باب مطالبی چند نگاشته‌اند که با نظر شیعه فرق دارد. و بنا به قول شیخ مفید، «اهل اعتزال، جملگی بدین رای ناموافقند، و روا دارند ائمه را، ارتکاب گناه و ارتداد را» (العکبری، ۱۴۱۴: ۳۵)

متکلمان معتزلی، در باب عصمت چنین آورده‌اند: «الف): شاید بدان معناست که خدای، وی را امر کرده از بدی استنکاف کند، و از این روی، وی مکلف به فرمانبرداری از دستور خداست، در باب آن‌چه در حق وی روا داشته، بدین سبب معصوم است، لکن هر انسانی با وی برابر است و آن‌چه شیعه در نظر دارد، نمی‌تواند این باشد. ب): معصوم به مردی اشاره دارد که حال وی چنان است که بدی‌ها را برنگریند و در کردار خویش کوتاهی نورزد. خدا وی را برحذر گذاشته از حالتی که به اقتضای آن، بدی از وی سرزند یا در کردار، کوتاهی ورزد. لکن در این باب نیز، آگاهی که چنین چیزها را می‌توان نه تنها به امام، که به عده‌ای از مردم در هر دوره نسبت داد، از این روی، باطل بودن کلامشان برملا گردد» (قاضی عبدالجبار، بی‌تا: ج ۲۰، ص ۸۶).

عصمت و شبهه‌های قفاری (عصمت از منظر وهابیت)

نخست باید دانست، که وهابیت از همان ابتدا، شمشیر را از رو بسته، و هیچ اعتقادی به عصمت ائمه اطهار(ع) ندارد. لیکن، به جهت تبیین مطلب، به چند مورد از شبهات و ایرادات قفاری اشاره می‌شود.

«علمای معاصر شیعه برای امامان خود به عصمت مطلق قائل هستند و این نهایت غلو و افراط را نشان می‌دهد. آنان می‌پندارند که امامان نه اشتباه می‌کنند و نه دچار فراموشی می‌شوند.

علمای شیعه در قرن چهارم، این رویکرد را افراطی و انحرافی تلقی می‌کردند، تا جایی که ابن بابویه قمی [مؤلف کتاب «من لا یحضره الفقیه»] که یکی از اصول چهارگانه و مورد اعتماد شیعه است، نشانه غلو و افراط در تشیع را نفی سهو و اشتباه از امامان می‌داند: «غلات و مفوضه - که خدا لعنت‌شان کند - سهو پیامبر (ص) را انکار می‌کنند (در من لا یحضره الفقیه: ۱/۲۳۴)». و هر کس سهو و اشتباه امامان را انکار کند، در غلو و انحراف غرق شده است» (قفاری، ۱۴۱۵: ۱۱۱۳)

قفاری، سهو را با گناه یا ترک اولی هم‌سان می‌داند. در ذهن وی، اصولاً هیچ سهوی از پیامبر سر نمی‌زند زیرا با عصمت وی در تضاد است.

نظر قفاری در باب سهو و اشتباه ائمه اطهار(ع)، بر وجود سهو در ائمه است ولی منکر سهو در انبیاء می‌شود.

«محمدباقر مجلسی با استدلال به بسیاری از آیات و روایات، اقرار کرده که سهو و اشتباه از امامان صادر شده است ولی متأخرین شیعه به این موضوع توجهی نکرده و مخالفت او را نادیده گرفته‌اند و معتقدند که امامان اشتباه نمی‌کنند. به همین دلیل، مجلسی این مسئله را در غایت و نهایت اشکال می‌داند، زیرا یاران او بسیاری از روایاتی را که مخالف این موضوع است نادیده گرفته‌اند» (قفاری، ۱۴۱۵: ۱۱۱۳)

قفاری، نظری از ابن‌بابویه می‌آورد که در آن، قائل به سهو از سوی انبیاء و ائمه است. ابن‌بابویه می‌گوید: «اگر این‌گونه روایات [درباره سهو پیامبر] را مردود بدانیم، یعنی می‌توانیم همه روایات را رد کنیم و این در واقع ابطال دین و شریعت است. اگر خدا

بخواهد، من تصمیم دارم کتابی در اثبات سهو پیامبر ج و رد بر منکرین آن بنویسم و قصد و هدفم کسب اجر و پاداش است» (همان)

در این باب، او نظر علمایی از شیعه که در باب سهو، با وی هم عقیده‌اند را به عنوان دلیلی بر ناصواب بودن رای و اندیشه ابن بابویه و مجلسی ذکر می‌کند. «معاصرین پا جای پای متأخرین گذاشته و با اخبار و روایات شیعه و آنچه بزرگان شیعه گفته‌اند، مخالفت کرده‌اند. مثلاً یکی از شیوخ معاصر شیعه به نام عبدالله ممقانی که نزد آنان آیت‌الله‌العظمی لقب گرفته، تأکید می‌کند که نفی سهو و اشتباه از امامان، جزء یکی از ضروریات مذهب شیعه شده است و انکار نمی‌کند که این اندیشه، نزد علمای قدیم شیعه، غلو و افراط محسوب می‌شده است؛ اما می‌گوید: «آنچه دیروز غلو به حساب می‌آمده، امروزه از ضروریات مذهب گردیده است» (مقانی، تنقیح المقال: ۳/۲۴۰) (قفاری، ۱۴۱۵: ۱۱۱۳-۱۱۱۴)

نقد نظریه قفاری در باب سهو

قفاری، تأیید وجود سهو در ائمه و انبیا را دلیلی بر غلو قائلین به این نظریه می‌داند. نخست آن که غلو، به معنی بزرگ‌نمایی است، بزرگ نشان دادن هر چیزی. حال آن که ابن بابویه و مجلسی، با قائل شدن به سهو برای ائمه و انبیاء، آن‌ها را خداگونه تصور نکرده‌اند، و در جنبه‌ای از صفات معمولی آدمیان، مبالغه نکرده‌اند.

سهو را لغت‌شناسان بزرگ به معانی «غافل شدن» (تاج المصادر بیهقی) (المصادر زوزنی) (ترجمان القرآن ترتیب عادل بن علی ص ۶۰). فراموشی. فراموش کردن. غافل شدن. (غیاث اللغات) آورده‌اند» (دهخدا، ۱۳۷۹: ذیل واژه)

در تراجم الاعاجم نیز، نسیان، به معنی «فراموش کاری» (غزنوی، ۱۳۸۹: ۱۷۱) ترجمه شده، که با معنی سهو مترادف است.

سهو، فراموشی و اشتباه روزمره، غیر از گناه است. و با ترک اولی نیز، هیچ شباهت معنایی ندارد. شاید واضح‌ترین نمونه سهو، که در قرآن نیز آمده، سهو موسی باشد، آن‌جا که در سوره کهف، با آن که به حضرت خضر (ع) قول داده بود که لب به اعتراض باز

نکند، هر بار فراموش می‌کرد

قَالَ أَلَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا (کهف: ۷۳) و حضرت موسی عملاً به نسیان خود اشاره می‌کند: قَالَ لَأَتُؤَاخِذُنِي بِمَا نَسِيتُ وَلَأَتُرْهِقُنِي مِنْ أَمْرِي عُسْرًا (کهف: ۷۴) بدین ترتیب، قفاری سهو در انبیاء را یا باید به طور کلی نفی کند، که نفی آن، مرادف با نفی قرآن و کلام وحی است، و این عین کفر است، یا باید آن را بپذیرد، که در این صورت، عصمت انبیاء را که بدان معتقد است، زیر سوال برده است، پس او ثبات عقیدتی ندارد.

در قرآن، بارها از امکان سهو و فراموش کاری پیامبر سخن رفته است. وَإِنَّمَا يُنْسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَتَعَدَّ بَعْدَ الذِّكْرِ مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ (انعام: ۶۸)
وَأذْكُرَ رَبِّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَىٰ أَنْ يَهْدِيَنِي رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَذَا رَشَدًا (کهف: ۲۴)
نظر قفاری در باب خاستگاه عقیده به عصمت ائمه

قفاری نخست نظر ابن تیمیه را در این باب ذکر می‌کند، لیکن یکی به نعل یکی به میخ؛ آن را هم رد هم تایید می‌کند: «شیخ الاسلام ابن تیمیه: بیان کرده که اعتقاد به عصمت، از نظرات ابن سبأ است. تا جایی که نگارنده می‌داند، واژه «عصمت» از ابن سبأ نقل نشده است اما بدون شک، از ابن سبأ افکار و اعتقاداتی نقل شده که نتیجه آن چنین عصمتی و بلکه بزرگ‌تر هم می‌باشد؛ همچون اعتقاد به خدا بودن امیرالمؤمنین علی (ع). به نظر امامیه، او درباره عصمت ائمه ادعایی نکرد و قسمت عمده آرا و نظراتش مربوط به علی (ع) بود. همچنین آنان او را نخستین کسی می‌دانند که «انتظار ظهور امام علی» و «رجعت او» را مطرح کرده است. (قفاری، ۱۴۱۵: ۷۷۷)

بحث انتساب تمام ارکان عقائد شیعه به شخصیتی چون ابن سبأ، خود رساله‌ای و مقالاتی مستقل می‌طلبد، لیکن همین جنبه خبری قضیه، قابلیت رد و تأیید را در آن نشان می‌دهد. در قرآن، آیاتی وجود دارد که بحث عصمت را نیازمند توجه جدی کرده است، نظیر آیه ۲ سوره فتح؛ لِيَعْلَمَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَبِئْسَ نِعْمَتُهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا: تا خداوند گناهان گذشته و آینده‌ای را که به تو نسبت می‌دادند بیخشد (و حقانیت تو را ثابت نموده) و نعمتش را بر تو تمام کند و به راه راست هدایت فرماید.

از این رو، بر عکس آنچه قفاری گمان می‌کند، بحث عصمت، نظریه‌ای ساخته و پرداخته ابن سبأ (همان) یا علمای شیعه (همان: ۱۱۱۳) نیست بلکه از همان آغاز در اسلام مطرح بوده است.

عصمت از نگاه متکلمان و فقهای شیعه

شیعه، عصمت را به عنوان یکی از صفات امام و از واجبات امامت دانسته است. چنان که گفته‌اند: «واجب در امام عصمت اوست...» (ابن نوبخت، ۱۳۶۶ش: ۲۰۴) صفات امام بر دو نوع است:

۱) ویژگی‌هایی که امام به دلیل امام بودن باید داشته باشد. مثل معصوم بودن و افضل بودن.

۲) صفاتی که امام، به سبب وظائفش در رأس جامعه اسلامی باید دارا باشد. مثل سائس بودن، و دانا بودن به اجکام شریعت، وشجاعتی فراتر از کافه مردم (شیخ طوسی، ۱۳۸۲ش: ج ۱ / ص ۱۸۹) شیخ طوسی این صفات را موجب وجود نص برای امام می‌داند (همان).

تمام فرق امامیه، عصمت را از مهمترین صفات امام دانسته‌اند، جز اسماعیلیه که عصمت را برای امام واجب نمی‌شمارند (ابن نوبخت، ۱۳۶۳ش: ۲۰۴؛ شیخ مفید، ۱۴۱۴: ۳۵) عصمت، در بیان اهل کلام، معادل لطف و فضلی الهی است، لیکن، دایره شمول آن مشخص نمی‌شود. در پاسخ به این که اختیار فرد معصوم، در جنب عصمت، چگونه تعریف می‌شود و آیا چنین لطف و فضلی با قوه اختیار در تباین نیست؟ گفته‌اند: «طوری است که با وجود قدرت انجام گناه و ترک اولی، محال نخواهد بود» (العکبری، ۱۴۱۴: ۳۷) به عبارتی در تضاد با اختیار معصوم نیست. «این توفیق چنان است که غریقی را به طنابی رهایی دهند، چون طناب را بگیرد، عصمت است، و إلاً عصمتش نخواهد؛ لطف هم چنین است، چون طاعتش بجا آرند، توفیق و عصمتش گویند و جز این، نه توفیق است و نه عصمت» (العکبری، ۱۴۱۴: ۱۱۱)

دلایل وجوب عصمت نزد شیعه از زبان قفاری

قفاری، استدلال‌های شیعه را در باب عصمت، در موارد ذیل یافته است:

۱. ذکر نظر شیعه در تفسیر آیه ۱۲۴ سوره بقره و نقد آن، به سه دلیل مفصل.
۲. روایات اهل سنت ۳-احتجاج عقلی.

سخنان قفاری شبهه نیستند، بلکه یا اتهام‌هایی هستند که توسط بزرگان شیعه در ادوار مختلف پاسخ‌گفته شده‌اند، قفاری، بیش از آن که حجتی علمی بر گفتار خویش بیاورد، تهمت و ناسزاگویی را پیشه ساخته، مثلاً در شروع بحثی تحت عنوان «استدلال شیعه به سنت» خشمگین می‌شود و ناگهان در قامت یک ولی‌شناس و آگاه از فکر و اندیشه ائمه اطهار (ع) ظاهر شده، شروع به سب و لعن پیروان مذهب اثنی عشری می‌کند، در این حال، می‌نویسد: «روایاتی که ایشان بدان استدلال می‌کنند، متعلق به اهل‌بیت است و دوازده امامی نمی‌تواند آن را حجت بدانند؛ زیرا تردیدی نیست که دوازده امامی پیوندی با اهل‌بیت ندارند، مگر رابطه‌ای موهوم با علی و حسن و حسین و برخی پسران حسین که ادعای امامت‌شان را می‌کنند؛ هرچند این ارتباط نیز به کلی قطع شده است زیرا حسن عسکری عقیم از دنیا رفت. بنابراین از سال ۲۶۰ ق نسل ائمه امامیه قطع شد و از آن تاریخ به بعد، ارتباط شیعیان صرفاً با بزرگانی است که گمان می‌کنند نائب امامی معدوم و خیالی هستند. آنها همان کسانی بودند که فرجام مذهب را به جایی رساندند که برخی از صورت‌های آن‌را گفتیم» (قفاری، ۱۴۱۵: ۷۸۷)

نقد نظریات قفاری در باب دلایل وجوب عصمت نزد متکلمان و فقها (با تاکید بر نظریات متکلمان)

دلایلی بر وجوب عصمت به بیان متکلمان و فقهای شیعه، صرفاً آن دلایل مطرح شده توسط قفاری که عموماً به صورت گزینشی و ناقص است، نمی‌باشد.

دلایل متکلمان را می‌توان به صورت مختصر چنین برشمرد:

۱. اگر عصمت وجوبی نبود، به همان دلیلی که بقیه به امام نیاز دارند به امام نیاز خواهد داشت که تسلسل در ائمه بوجود می‌آید.
۲. امام باید معصوم باشد، از آن که مکلفیم به طاعت از حضرتش، بنا به آیه ۵۹ سوره

نساء: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَطِيعُوا أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ»: ای کسانی که ایمان آورده‌اید! اطاعت کنید خدا را! و اطاعت کنید پیامبر خدا و اولوالأمر [= اوصیای پیامبر] را! اگر معصیت کند، امر به اطاعت از او امر به معصیت است.

۳. بر حسب وظائف امام، باید معصوم باشد، و آلا اهل کتاب نیز متقاضی امامت خواهند بود، به سبب قبح آن، طاعت و تعبد از غیر معصوم محال است.

۴. اختلاف اهل امت، در احکام شرع است، و بنا به قول معتزله؛ امامی باید تا خلاف را بردارد، از آن که احتجاج غیر از امام، به مثل رأی و خبر واحد، باطل است.

۵. حفظ دین و سنت الهی توسط معصوم، چه او مانع هر اختلاف قرائتی است.

۶. از آن روی که تمام صفات پیامبر در سرشت اوست، باید صفت عصمت را نیز دارا بود، و ولایت وی بر مردم، او را در عزل و نصب حاکمان و امراء حقی است لکن، کسی را به عزل وی، حقی نبود» (نوبخت، ۱۳۶۳: ۲۰۴)

بر این احتجاج‌ها دو حجت افزوده‌اند: ۱- چون امت، امام را خطایی بینند، وی را منکر شوند ۲- خطای امام او را به طبقه عوام‌الناس و اوساط مردم فروافکند، از آن که شناخت وی از باری تعالی و ثواب و عقوبت، بسی فراتر از سطح عوام و اوساط است، بدین معرفت، او را نشاید که گناهی از وی در پدید آید» (حسن حلی، کشف‌المراد، ۳۹۱)

سید مرتضی در الشافی، با بیانی ساده و رسا می‌گوید، ما شیعیان به کسی اقتدا می‌کنیم و امامش می‌دانیم که معصوم باشد. «به امام باید اقتداء شود، و این از معنای لغوی آن هم بر می‌آید، اجماع نیز بر این است که باید به امام اقتداء شود ... وقتی وجوب اقتداء به او ثابت شد: باید معصوم باشد، زیرا اگر معصوم نباشد اطمینان به او نیست که فعل قبیح انجام نمی‌دهد، و چون به ما واجب است که از او پیروی کنیم، محال بودن گردن نهادن ما به افعال قبیح موجب می‌شود، آن کسی که به او اقتداء می‌کنیم از این جهت مورد اطمینان باشد و این فقط وقتی اتفاق می‌افتد که او معصوم باشد» (الموسوی، ۱۴۱۰: ج ۱/ ص ۳۰۹)

سید در همین بحث راه را بر شبهات دیگر بسته است. وی معتقد است که منظور از اقتداء این نیست که شیعیان هر عملی را خوب دیدند، از امام در آن عمل تبعیت کنند و

اگر بنا به تشخیصشان عمل بدی بود به او اقتداء نکنند «زیرا اگر این گونه باشد، می‌شود برخی از افراد به دلیل موافقتی که با عده‌ای دیگر در افعال و اعمالی داشته‌اند، به آن‌ها اقتداء کنند که ما معتقد به چنین چیزی نیستیم» (همان)

دلایل وجوب عصمت از زبان جرجانی

در کتاب رسائل جرجانی، فصلی مجزا، به مفهوم عصمت اختصاص یافته است. (جرجانی، ۱۳۷۵: ۸۴) شیوه‌ای که مسبوق به سابقه است و اغلب فقها و متکلمان شیعه، به همین روش عمل کردند (ابن بابویه القمی (شیخ صدوق)، ۱۴۱۴: ۷۰؛ شیخ مفید، ۱۴۱۴: ۴۴؛ همو در تصحیح اعتقادات الامامیه، ۱۴۱۴: ۶۰؛ سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۴۲۹؛ شیخ طوسی، ۱۳۸۲: ۱۸۹؛ بحرانی، ۱۴۰۶: ۱۷۷؛ محقق حلی، ۱۴۱۴: ۱۹۸)

اینکه امام باید معصوم باشد، از نظر جرجانی، به دلایل ذیل است:

۱. جائز الخطا بودن انسان‌ها است، از این رو مکلفین، می‌کوشند با استعانت از عصمت امام «به صلاح و طاعت نزدیک‌تر باشند و از فساد و معاصی دورتر باشند، اما اگر امام معصوم نباشد، هم چنین باشد تا از نهایت بیرون بشود» (جرجانی، ۱۳۷۵: ۸۴)

۲. «و دیگر معلوم است که طاعت امام بر هر کسی واجب باشد اگر امام معصوم نباشد روا بود که کسی را ناشایستی فرماید، اگر فرمانش نبرد، واجب از دست برداشته باشد و اگر فرمانش برد، ناشایستی کرده باشد و در خدای تعالی عاصی شده باشد» (همان: ۸۵-۸۴)

در رسائل جرجانی، از علم خداوند به این که امام خود با وجود قوه اختیار، قدرت تماسک و خویشنداری دارد سخن رفته است، به عبارتی، عصمت، نیاز به یک زمینه مساعد در شخص هم دارد. و تا فرد قابلیت‌هایی خاص در خود نپرورد، از فضیلت و لطف الهی؛ عصمت بهره‌مند نخواهد شد از این رو «معصوم آن بود که خدای تعالی داند که او هرگز گناه نکند، نه بزرگ و نه کوچک، و هیچ واجبی از دست بندارد» (جرجانی، ۱۳۷۵: ۸۵)

عصمت و دلایل وجوب آن از دیدگاه کتاب معتقد الامامیه

از منظر نویسنده کتاب، لزوم عصمت، با لزوم مصونیت دین از تغییر و تبدل، و لزوم وجود جانشین برای پیامبر، در پیوند است. «هر آینه دین رسول را بعد از وی حافظی و

نگهبانی می‌باید که برو از تغییر و تبدیل ایمن باشند، تا آن‌که دین و شریعت را بهر قرنی و گروهی که می‌رسند می‌رسانند. و این حافظ و نگهبان، امام معصوم باشد، که اگر معصوم نباشد از تغییر و تبدیل دین ایمن نتوان بود، و هیچ زمانی از امامی خالی نباشد، و هر که دین و شریعت از امام معصوم گرفت آن دین. دین رسول باشد، و ماییم که دین رسول از ائمه معصومین گرفتیم، پس دین ما دین رسول باشد. و این از برای آن گفتیم که از ائمه هیچ طائفه‌ای دعوی نکرده‌اند که: ما دین از حافظان گرفته‌ایم که ائمه معصومند اَلما. و بالله التوفیق» (حمزه بن زهره حلبی، ۱۳۳۹: ۱۰)

نویسنده در بحث اطاعت از اولوالامر، نوشته که اولوالامر، همان امامان معصوم هستند. به این دلیل که اگر معصوم نباشند «علما و امرا باشند که خطا و معصیت از ایشان صادر شود. چون ایشان معصیت کنند، شاید که به معصیت امر فرمایند و این ممکن است. پس اگر فرمان ایشان برند معصیت کرده باشند، و خدای تعالی از معصیت نهی کرده است. و اگر فرمان ایشان نبرند خلاف امر خدای کرده باشند، و خلاف امر خدای معصیت باشد. و چون حمل کردن اولوالامر بر علماء و امرای نامعصوم و جائز الخطاء اذابین فساد می‌کند، نشاید که اولوالامر، ایشان باشند» (همان: ۱۳)

در فصلی ویژه، تحت عنوان «در عصمت امام»، دلایل خویش را به صورتی مفصل آورده است: «و اعتقاد کرده‌اند که امام باید معصوم بود از جمله گناهان، پیش از امامت و بعد از امامت. از برای آن که علت احتیاج خلق به امام از نامعصومی ایشان است، پس اگر وی نیز نامعصوم و جائز الخطا باشد، محتاج امام دیگر باشد، و هم چنین تا ادا کند به امامان نامتناهی، و این باطل است، تا به معصومی رسد، و مطلوب، اوست» (همان: ۱۰۱). این نظریه نشان می‌دهد در قرن پنجم، نظریه مورد قبول شیعه در باب عصمت، همان نظریات شیخ مفید بوده است. شیخ صدوق نیز، دایره شمول عصمت را متعلق به گناهان و ترک اولی می‌داند «اعتقاد امامیه در مورد انبیاء، رسل و ائمه و ملائکه این است که ایشان از هر بدی و زشتی معصومند و نه گناه صغیره از آنها سر میزنند و نه کبیره و معصیت خدا را نمی‌کنند و آنچه به آن امر شده‌اند را انجام می‌دهند و هر کس عصمت آنها را در هر امری از

احوال‌شان نفی کند، آنها را جاهل دانسته و هر کس آنها را جاهل بداند، کافر است» (شیخ صدوق، ۱۴۱۴: ۷۰) و این بسیار فراتر از نظریات ساده‌انگارانه قفاری در باب عصمت است که صرفاً هدف از وجود آن را، حفظ دین از دگر‌دیی و تبدل معرفی می‌نماید. در این جا، نویسنده به استناد به قاعده‌ای کلامی دلایل وجوب عصمت برای امام را چنین می‌نویسد:

«بیان این آن است که اگر امام معصوم نباشد؛ روا بود که گناهی کند که بدان مستحق حدّ گردد. آن کس که این حد بر وی راند، اگر معصوم بود، مقصود او بود، و مطلوب، از او حاصل. و اگر معصوم نباشد، وی نیز اگر گناهی کند که مستحق حدّ باشد، محتاج دیگری باشد، تا به مالاتناهی رسد، و این باطل است. و اگر محتاج اوّل است؛ دور است، زیرا که اوّل محتاج دوم در حکمی که آن دوم هم در آن حکم، محتاج اوّل است، و این «احتیاج الشيء إلى نفسه» باشد، و این باطل است» (حمزه بن زهره حلبی، ۱۳۳۹: ۱۰۱)

این متکلم بزرگ، بر آن است که از نظر تمام امت، عصمت یکی از اهم صفاتی است که امام باید داشته باشد «باز اجماع امت است که امام واجب‌العصمه می‌باید» (۱۰۱)

نقد عمومی نظریات قفاری

علت‌یابی‌های قفاری، به وضوح از غیرعلمی بودن کتاب وی حکایت دارد، چنان‌که، به جای ذکر دقیق حجت‌های شیعه در باب عصمت، ذهن خواننده را به سمتی دیگر سوق می‌دهد، «اگر منظور آنها از ادعای عصمت امامان، بالا بردن منزلت آنان و رساندن مقام‌شان به مقام و منزلت رسول‌الله (ص) در قول و فعل باشد: وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ. إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ [النجم: ۳ و ۴] «و از روی هوای نفس سخن نمی‌گوید. این نیست جز آنچه به او وحی می‌شود (و بجز وحی چیزی نمی‌گوید» پس بدانند ادعای اینکه امامان سهو نمی‌کنند و یا در مورد آنان سهو و خطا تصور هم نمی‌شود، دقیقاً همان خداپنداری آنهاست. به همین دلیل است که ابن‌بابویه می‌گوید: «خداوند متعال پیامبر خود را به اشتباه انداخت تا به او بفهماند و اعلام کند که او یک بشر مخلوق بوده و غیر از خدا را معبود و اله قرار ندهد (در من لا یحضره الفقیه: ۲۳۴/۱)» (قفاری، ۱۴۱۵: ۱۱۱۳-۱۱۱۴)

از آن جایی که در صفحات قبل دلایل وجوب عصمت برای امام از زبان متکلمان و

فقها بیان شده است، از پاسخ‌گویی مجدد خودداری می‌شود. ادبیات قفاری، بیش از آن که علمی باشد، ادبیات عامیانه شیوخ جاهل وهابی را فریاد می‌آورد. چنان که معتقدان به عصمت را حرام‌زاده می‌نامد:

«اما در میان دسته دیگری که معتقد به عصمت مطلق هستند، کسانی دیده می‌شوند که یا هویت‌شان ناشناخته است یا نسب‌شان، یا هر دو؛ پس احتمال دارد امام قائم از مخفیگاه خود بیرون آمده و با آنها هم‌رأیی کرده باشد و [در اعتقاد امامیه] سخن او عامل اصلی در انعقاد اجماع است؛ یعنی برای اثبات حجیت اجماع در این مسئله، کافی است با ظن و گمان ادعا شود که غایب معصوم همراه افراد ناشناخته و نامعلومی بوده که سهو را تقریر و تثبیت کرده‌اند. آری، حق دارید شگفت‌زده شوید که آنان چگونه روایات صریح ائمه را که در کتاب‌های‌شان ثبت شده رد نموده و به اجماع موهومی استناد می‌کنند که با تردید و احتمال، نمایانگر رأی امام غایب است. اما بدانید که مذهب شیعه، مذهب آخوندهاست، نه مذهب ائمه» (قفاری، ۱۴۱۵: ۷۸۱-۷۸۲)

نتیجه نهایی شیخ قفاری در تحلیل‌های مذهبی وی، یاوه‌گو نامیدن علمای شیعه است. «باب‌های «الکافی» یکی پس از دیگری در این مورد آمده‌اند و بی‌تردید، تمام این روایات چیزی نیست مگر یاوه‌گویی‌های مُشتی غیگویی بی‌دین که آقایان علما و محدثین شیعه در طول تاریخ آنها را به برخی از اهل‌بیت نسبت داده‌اند» (همان: ۷۸۸)

قفاری، شاید عالمی دینی و فقیهی برجسته در وهابیت باشد، لیکن باید بداند، مباحث کلامی را نمی‌توان به صورت بریده ذکر کرد، سپس به دلخواه خود آن را تفسیر کرد، چنان که پس از ذکر دلائل عقلی متکلمان شیعه، می‌نویسد: «اما حقیقت کاملاً برخلاف این ادعاست؛ زیرا امت اسلام، با تمسک به قرآن و سنت پیامبر (ص) از گناه و خطا دور می‌شوند، و مجموع امت هرگز بر گمراهی جمع نمی‌شوند» (همان: ۷۸۹)

یا در جای دیگری می‌نویسد: «عصمت مجموع امت، نیازی به عصمت امام ندارد» (همان) این سخن که تنها با تکیه بر این اصل که قرآن و سنت در جامعه موجود است، پس جامعه اسلامی از گناه و خطا به دور است، چنان بی‌راه است که بگویند، پیامبر در سال آخر

حیات نیز، زنده بودنش ضرورتی نداشت. و یا، در زمان حیات پیامبر، جامعه اسلامی ابتدا دچار لغزش و گناه و خطا نمی‌شد.

آن‌چه در این مقاله ارائه شد، ظریات القفاری در باب عصمت بود تا خواننده شیعه بداند، کتاب القفاری، از شبهه‌ای تازه خالی است و سراسر تکرار همان آرای کهن اهل سنت و پریشان‌نوشته‌های ابن تیمیه و سلفی‌هاست. القفاری، بیشتر به عنوان گردآورنده در این جا مطرح است نه منتقدی قوی و صاحب‌نظر. یکی از رفتارهای غیرعلمی القفاری در این کتاب، برش بخشی از جملات، و تفسیر به رأی آنهاست. چنان‌که کسی، از جمله لا اله الا الله، دو واژه آخر را حذف کند، و باقیمانده را دلیلی برای تکفیر گوینده قلمداد نماید، القفاری در گزینش روایات و نظرات فقها، جانب امانت‌داری را رعایت نکرده است. سخنان قفاری، گاه کاملاً علمی هستند و گاه برعکس، احساسی می‌شوند. چنان‌که می‌نویسد: «همان‌گونه که می‌بینی آن‌ها (یعنی شیعیان) شهادتین را از ارکان اسلام ساقط کرده‌اند و به جای آن امامت را قرار داده‌اند و آن‌را بزرگترین ارکان دانسته‌اند...» (همان: ۶۹۶) واضح است که چنین سخنی، تهمتی عوامانه است و در خور نقل عوام‌الناس، نه نقدی بر نظریات فقها و بزرگان عالم تشیع و فقه امامیه. او می‌کوشد بی‌جهت ذهن خوانندگان را با جملاتی که در خلال متن می‌آورد، نظیر رافضی یا اهانت کنندگان به اصحاب رسول الله (ص)، مشوش و عصبی سازد. او ابتدا نکاتی از فقه امامیه را مطرح می‌سازد که خود نیز در پاسخ‌گویی بدان عاجز است، و تنها به ذکر «هدایات شیعه» و کلماتی از این دست اکتفا می‌کند. گویی نگارنده چاقویی تیز را برای تعریف آن، به دست کودک سپرده باشد، حالا نگران باشد حادثه‌ای ناگوار رخ دهد، و قصد داشته باشد چاقو را پس بگیرد، به همین جهت، پس از نقل روایات و احادیث و سخنان متکلمان امامیه، متن از حالت تطبیقی، و آکادمیک خارج می‌شود و عناوین کتاب، از عناوین ممتازی نظیر «سری بودن بحث امامت» به عناوین شکوایی‌گونه‌ای نظیر «تکفیر مسلمانان توسط شیعه، تکفیر قضات مسلمین، اهانت به شهرهای مسلمین مصر و..» می‌پردازد. او در جای جای کتاب شیعه را با خوارج و امت ظاله یکسان می‌داند.

نتیجه‌گیری

بر اساس این پژوهش، قفاری، چون خود به وجوب عصمت برای امام اعتقاد ندارد، قادر به درک موضوع نبوده، از این رو، در بحث به بیراهه رفته است. نظریات وی در باب عصمت، شاید به طور کلی در این مورد خلاصه شده باشد، که جامعه با وجود قرآن و سنت، نه نیازی به امام دارد و نه امام نیازی به عصمت. قفاری در رد دیدگاه شیعیان، سهو را با گناه در یک کفه ترازو گذاشته، حال آنکه سهو، یعنی فراموش کاری و برای نمونه از سوی پیامبری چون موسی (ع) - بر طبق آیه شریفه، و اعتراف خود وی - رخ داده است. وی، معتقدین به سهو نبی را جزو اهل غله و غلاۀ می‌داند، لیکن برای امام، عدم عصمت را مستحسن دانسته است.

آشکاراست که قفاری نظریات متکلمان شیعه را که به صورت عقلی به اثبات لزوم عصمت برای امام پرداخته‌اند، ندیده و یا کامل درک نکرده است، از آنجایی که در کتاب وی، این نظریات مطرح نشده بودند، نگارنده به صورت کامل در اینجا ذکر کرده است و متوجه شده است که، نظریات قفاری بیش‌تر به دنبال حذف استدلال‌های فقهی است و در استدلال‌های کلامی، به جای شبهه‌افکنی، کار را به رد و نفی خاتمه داده است.

فهرست منابع

- ۱) قرآن کریم (۱۳۷۹)، ترجمه استاد فولادوند، قم، وزارت ارشاد و فرهنگ اسلامی.
- ۲) (۱۵) العکبری (شیخ مفید)، محمد (۱۴۱۴هـ)، تصحیح اعتقادات الامامیه، تحقیق حسین درگاهی، چاپ دوم، بیروت، دارالمفید.
- ۳) (۱۹) طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۲ش) تلخیص الشافی، تعلیق حسین بحر العلوم، قم، محبین.
- ۴) (۱۹) طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۲)، عبدالله بن سبأ و اساطیر اخری، بی‌جا، دارالزهرا.
- ۵) ابن ابی الحدید (۱۹۹۸) شرح نهج البلاغه، تحقیق: محمد أبو الفضل ابراهیم، بیروت: دار احیاء الکتب العربیه.
- ۶) ابن اثیر، عزالدین علی (۱۳۸۵ق)، الکامل فی التاریخ، بیروت، دار صادر - دار بیروت.
- ۷) ابن السبکی، عبدالوهاب (۱۴۲۰هـ) طبقات الشافعیة الکبری، تحقیق: مصطفی عبدالقادر، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ۸) ابن داود حلّی، تقی‌الدین (۱۳۹۲هـ)، رجال ابن داود، نجف: المطبعة الحیدریة .
- ۹) ابن نوبخت، ابراهیم (۱۳۶۳ش)، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، شرح: حسن بن یوسف حلّی، چاپ دوم، بیجا: انتشارات بیدار.
- ۱۰) ابن منظور (۱۳۸۸هـ)، لسان العرب، بیروت، دارصار.
- ۱۱) اسدآبادی، عبدالجبار (بی‌تا)، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، تحقیق محمود محمد قاسم، مصر، وزارت فرهنگ مصر.
- ۱۲) جرجانی، ضیاءالدین بن سدیدالدین (۱۳۷۵) رسائل فارسی جرجانی (رسائل کلامی، تألیف حدود قرن نهم هجری)، تصحیح و تحقیق معصومه نورمحمدی، تهران، اهل قلم، دفتر نشر میراث مکتوب.
- ۱۳) الجوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷هـ)، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة، تحقیق احمد بن عبدالغفور العطار، چاپ چهارم، بیروت، دار العلم للملایین.
- ۱۴) حلّی، حسن بن یوسف (۱۳۷۹ش)، باب حادی عشر، شرح: فاضل مقداد، تحقیق و ترجمه: قاسمعلی کوچنانی، چاپ اول، تهران، فجر.
- ۱۵) حمزه بن زهره حلّی، سید شریف طاهر عزالدین ابوالمکارم (۱۳۳۹) معتقد الامامیه؛ متن فارسی

در کلام، اصول و فقه شیعی از سده هفتم، گزیده فارسی از متن عربی غنیة النزوع الی علمی الاصول و الفروع، نویسنده و مترجم گزیده کتاب: عمادالدین حسن بن علی بن محمد بن علی بن محمد بن حسن طبری مازندرانی آملی، زیر نظر حجة الاسلام سیدمحمد مشکوة، به تصحیح محمد تقی دانش‌پژوه، چاپ نخست، تهران، دانشگاه تهران.

۱۶) خطیب البغدادی (بی تا)، تاریخ بغداد، بیروت: دار الکتب العربی.

۱۷) الخطیب، حسام (۱۹۹۹) آفاق الادب المقارن عربیاً و عالمیاً، ج ۲، دمشق، دارالفکر.

۱۸) خوانساری، محمد باقر (روضات الجنات، قم: نشر مکتب اسماعیلیان.

۱۹) الذهبی، شمس الدین محمد (۱۴۱۳ق)، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام، تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، ط الثانية، بیروت، دار الکتب العربی.

۲۰) الراغب اصفهانی، حسین (۱۴۰۴هـ)، مفردات الفاظ قرآن، چاپ اول، بیجا، دفتر نشر کتاب.

۲۱) الزبیدی (۱۴۱۴هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقیق علی شیری، بیروت، دارالفکر.

۲۲) طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۷هـ)، الفهرست، تحقیق: شیخ جواد قیومی، چاپ اول، بی جا، مؤسسه نشر الفقاهه.

۲۳) عسگری، مرتضی (۱۳۷۵)، عبدالله بن سبأ و دیگر افسانه‌های تاریخی، ترجمه عطا محمد سردارنیا، بی جا: مجمع علمی اسلامی.

۲۴) العکبری (شیخ مفید)، محمد (بی تا)، النکت الاعتقادیه، چاپ دوم، بیروت، دارالمفید.

۲۵) العکبری (شیخ مفید)، محمد (بی تا)، اوائل المقالات، تحقیق: چرندابی، قم، مکتبه الداوری.

۲۶) العکبری (شیخ مفید)، محمد (بی تا)، المسائل العشر فی الغیبه، تحقیق فارس الحسون، قم، مرکز پژوهش‌های اعتقادی.

۲۷) العکبری، محمد بن محمد (شیخ مفید) (هـ-۱۴۱۴)، تصحیح اعتقادات الامامیه، تحقیق حسین درگاهی، چاپ دوم، بیروت، دار المفید.

۲۸) علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۱هـ)، خلاصه الأقوال فی معرفه الرجال، چاپ دوم، نجف، مطبعة الحیدریه. گرج

۲۹) غزنوی، ابوالعالی احمد بن محمد (۱۳۸۹) تراجم الاعاجم، به اهتمام مسعود قاسمی و محمد مدبری، تهران، انتشارات اطلاعات.

۳۰) القفاری، ناصر بن عبدالله (۱۴۱۵هـ/۱۹۹۴)، اصول مذهب الشیعه الامامیه الاثنی عشریه، بی جا:

دارالرضا.

۳۱) مجلسی، محمد باقر (۱۹۸۷)، بحارالانوار، بیروت: مؤسسه التاريخ لدار الاحياء التراث للعربی.

۳۲) محمد کامل حسین، أدب مصر الفاطمیة، ص ۷. حسین، محمد کامل، ادب مصر الفاطمیة، القاهرة، دارالفکر العربی، الطبعة الأولى، ۱۹۷۰.

۳۳) محی الدین عبدالرزاق ()، شخصیت ادبی سید مرتضی، ترجمه: جواد محدثی، تهران: امیر کبیر.

۳۴) الموسوی، علی بن الحسین (سید مرتضی) (۱۴۰۹)، تنزیه الانبیاء چاپ دوم، بیروت: دارالاضواء.

۳۵) الموسوی، علی بن الحسین (سید مرتضی) (۱۴۱۰ هـ) الشافی فی الامامة (سید مرتضی)، تحقیق سید عبدالزهراء الحسینی الخطیب، چاپ دوم، تهران: مؤسسه الصادق.

۳۶) الموسوی، علی بن الحسین (سید مرتضی) (۱۴۱۰ هـ)، الشافی فی الامامة، تحقیق: سید عبدالزهراء الحسینی الخطیب، ج ۱، چاپ دوم، تهران، مؤسسه الصادق.

۳۷) الموسوی، علی بن الحسین (سید مرتضی) (۱۴۱۱ هـ) الذخیره فی علم الکلام تحقیق: سید أحمد الحسینی، قم: مؤسسه نشر اسلامی.

۳۸) الموسوی، علی بن الحسین (سید مرتضی) (۱۴۱۱ هـ)، الذخیره فی علم الکلام، تحقیق: سید احمد الحسینی، قم: مؤسسه نشر اسلامی.

۳۹) النجاشی، أحمد بن علی (۱۳۶۵/۱۴۰۸)۔ رجال نجاشی، تحقیق: محمد جواد النائینی، بیروت: دارالاضواء.

۴۰) الهذلی الحلّی، جعفر بن حسن (محقق حلّی) (۱۴۱۴ هـ)، المسلك فی اصول الدین، تحقیق: رضا استادی، چاپ اول، مشهد، آستان قدس رضوی.

چکیده مقالات به انگلیسی
(Abstracts)

Criticism and response to the hypocrisy of the doctor who is killing the infallibles based on the views of the Shia theologians

Mahdi Mohammad Zadeh Bani Tarafi

Abstract

The research on Imams and Shiite jurisprudence has long advocated Sunnis, as the Mu'tazilite theologian, Judge Abdul Jabbar, has criticized the Imam's votes in his books, including al-Moghuni. From the same time, the Shi'a welcomed the texts, while respecting the writer, to criticize them; it has been written or written. As Seyyed Mortazi, in his works, has answered these doubts. In the present era, which has been accepted as the main religion of religion and religion in Islamic countries, these religious debates have replaced their common points in the principles of the doctrines and emphasized them. In Saudi Arabia, the Wahhabi intellectual movements, which do not believe in the approximation of religions, with the strong support of sovereignty, bring the most cowardly accusations to the Shi'a religion, and raise doubts that it is based on the odor and color of the verse. The Book of the Principles of Religion, Al-Shi'a al-Amamiya, Asheni Shirhiya, the doctoral dissertation of Naser al-Bakari of the Saudi Wahhabi scholars, as well as the book's name, explores Shiite intellectual, cultural, and religious foundations. The author, according to the doubt raised in "Ismat" in this book, has tried to answer the doubts of two Shiite religious theologians, Seyyed Mortazi and Jorjani. Considering that Jorjani's votes have not been mentioned in the Book of Khorai, and it seems that he was unaware of his existence, this article is the first paper based on the opinions expressed on Shiite beliefs in ancient Persian books as the basis of the answer. It seems to me that the Wahhabi scholars have raised doubts about Arabic books. In this article, in addition to the votes of these two great Shiites, the votes of other Shia jurists and theologians are also mentioned.

Keywords

Infalibility, Lething, The Book of the Principles of the Religion of Al-Shi'a Al-Amamiyya, The Ascension, Shia Theologians.

The rule of reason for ignorance and its application in theology

Morteza Motaghi Nejad

Abstract

reverence of excessive ignorance means that a truth is hidden and a person remain in his/her ignorance or means that mentioning against truth. This sometimes is lawful and correct including mentioning something against truth and sometimes is illegal like as considering the miracle for false prophet which is impossible for God ; because this is considered as cruelty and breach. The rule of enormity of reverence of excessive ignorance is one of the most important ones. research and study in the domain of this rule will show that mentioned rule is used to prove issues like as incumbency of benefice to God , the necessity of duty for human , the necessity of sending prophet , the necessity of appointing Imam , certainty of chastity of prophet and imam , the indication of miracle on the honesty of prophet. This study has been carried out by library and report- analytic methods and has investigated the different uses of this rule in scholastic theology and has determined that this rule is used in important issues of theology. At the final section of the study , the most important reasons of enormity of reverence of excessive ignorance to God like as the rule of congruity of cause and effect , the rule of rational enormity and virtue and the impossibility of ignoring intention have been studied

Key Words

reverence of excessive ignorance, prophecy, Imamate, violating the intention, congruity rule, the rule of rational enormity and virtue.

Conflict of tendency to disbelief and atheism with human nature

Fatemeh AliPour

Seyyedeh Tahereh Aghamiri

Abstract:

In this study, by examining the cause of tendency towards disbelief and atheism in contemporary world and comparative comparison between them, the subject of the nature of Godliness and Godhead in humans is examined to answer the question of why in the contemporary world, despite the spread of science and technology, Is it an achievement for atheism and an increase in the number of "theologians", and what is the solution out of ?it

The study of the verses of the Holy Qur'an and the traditions of the infallibles (a) shows that God is a fact and an outsider, not that which is made up of us and not what is perceived and the essence is the question of monotheism. Therefore, human beings must go beyond sensory perception to find the truth and pass away from blasphemy and atheism, and by contemplating in truth, to know God in the presence and intuition of science, and to rational reasoning with the proof of the existence of God.

Keywords

disbelief, atheism, certainty, nature, intuition, proof.

The fact of the Imamate and philosophy of eternal presence of innocent imam(pbu)from view point of quran with emphasize on the Tabataba'i's view

Mohammad Sedghi Al, Onogh

Abstract:

The Imamate of the Imam in society as the proof of God among the people and his presence until the end of the world, and that the earth is not a second without God's authority, is not a new issue in Islam, and especially in the Shite, it has been emphasized in the correct narratives of the infallibles (AS) in the famous books of hadith, such as the *Osol Kafi* and *Vafi* and *Baharol'Anvar* , and so on, and Islamic scholars have also written the valuable books in this regard. But the present paper examines this issue not through the narratives but according to the views of Allamah Tabataba'i in *The interpretation of the great al-Mizan*.

Allameh (RA) considers the necessity of the existence of the infallible Imam and God's authority in the earth to the end of the world even until the hereafter as a necessity of the truth of Imamate from the viewpoint of the Quran.

Allameh considers the eventual occurrence of such an event in the time of the infallible Imam Mahdi (AJ) and with the general government of monotheistic religion.

Keywords

Allameh, Imam, Imamate, Guidance, Command.

The Forbiddance of Takfir to Kiblah Believers on Viewpoint of Prolocutors and Jurists of Shia and Sunni

Abbasali Rostami

Abstract

The problem of Takfir is more a theological issue than a juridical one, and it is faith-based, since many jurists and prolocutors maintain lack and rote between blasphemy and faith. In other words, if a human being does not have faith in God and monotheism, he/she is considered as Kafir; however, due to the outcomes and consequences issued in jurisprudence, it is been of interest to jurists. In the present study, the viewpoint of popular Islamic scholar regarding Takfir for Kiblah believers is reviewed and it is discussed whether or not this issue is legal and approved on Islamic leaders vision. A majority of prolocutors and jurists of Shia and Sunni consider Kiblah believers as Muslim, and consider property, life, and sanctity for them. On the contrast,, a few people ignore the decree of their leader implying blasphemy to other Muslims and consider their killing as permitted.

Keywords

Islam, faith, TAKfir, Kiblah believers, Shia and Sunni.

The nature of the world and verbal beliefs in the poems of Mohammad Taghi Aliabadi Mazandarani

Jalil Tajlil

Shaban Tavakolli

Abstract

Mohammad Taghi Ali Abadi Mazandarani (born 1198 AH. Ali Abad Ghaemshahr, deceased 1256 AH. Tehran, Tehran). He is also the owner of the court and is famous for "Malalai" and "Aqa"; the owner of the court of the poets and Rijal Fadel of the court of Fath Ali Shah He also had the office of his clerk. He wrote the short and useful history in the description of Fath Ali Shah's ancestors and the ancestors of the time, "Muluk al-khalk" or "Treasury of Khaghani", and "The Divan of the Poems" became famous. Mzndrani Ghazal, Qasī, and Samnahni is a self-examining and "Sahib" of his penance. He is a moderator of poetry in the form of the poetry of nature and moral values It is never Frvngzardh and Rumi, a mystical ideas and beliefs is presented. The presentation of thoughts in the poems of Sahebdivan is somewhat predefined in the modeling of the core of the mystical beliefs; the emergence of ideas, even in the form of invisible strings, appears in his court, especially in the form of his masculine forms. Among them, the subject of the world and the examples of the events The old, love, creation and creation of the world and man are in the poems of the owner of the special court, which is the subject of this essay. This is due to his particular way of expressing the ideas of the belief and the theological, which has the power of his literary artist. The emergence is the focus of this critique. This essay is based on the critique and poetry analysis of library resources.

Key words

The owner of the old and the old court of law.

The thought of Islamic scholars regarding sensory perception based on the viewpoint of Mulla Sadra philosopher

Hossein Imani-Moghadam

Abstract

In this writing, the basics and preconditions of the discussion such as the recognition of the truth of the soul and body and its ability as the inductor or the sentient of perception, are specifically expressed in Mulla Sadra's view. In the following, the differences between the views of the Islamic scholars in the discussion of the above are discussed as the introduction of the concept of perception and feeling, and these discussions will also differentiate the speeches of those intellectuals in the context of perception and feeling. In terms of perception, the author, after expressing the theory and foundations and the results of the discussion, regards those intellectuals, and especially Mulla Sadra, in expressing the differences and differences between the views of those Islamic scholars. In the final section, discussions on issues such as emotions and controversies have been considered, based on Mulla Sadra's principles and views on animal and human perception, and the attention is paid to the distinction between feelings in animals and humans.

Keywords

Mulla Sadra philosopher, sentient of perception, Difference, The differences between the views of the Islamic scholars.

The Ontological Foundations of man's Intervening stage in Islamic philosophy and Mysticism ('Irfān)

Zhuir al-Jashhi

Ahmad Saeedi

Mahdi Imani Moghaddam

Abstract:

What is the truth and dignity of man as manifestation of the divine name of the cosmic world? The ontology of Islamic mysticism is based on the personal unity of existence and the multiplicity of appearances of existence. What is the effect of this look on mystical anthropology? According to this view, there is an absolute existence, which has manifested numerous manifestations and has perfected itself in detail. The truth of man is the first absolute determination or the first appearance of the transcendence, but man (complete), in addition to the first determination, is also present in other modes of being, and therefore, unlike the first determination, and contrary to other general and partial definitions, the unity of truth is manifested And give her countless compromises. Human being is the only advent of the Imam which is the right to assimilate all the names and attributes of God, and equivocal (without one over another), and so to speak, is the divination between the truth and the creation or interruption of unity and plurality.

In this article, we examine the most important ontological foundations of Islamic mysticism, which leads to a particular type of anthropology, and many works and topics in verbal topics.

Key Words

Man; determination; self-disclosure; manifestation; Intervening stage (Intervention stage); mysticism ('Irfān).

THE QUARTERLY JOURNAL
OF Theological – Doctrinal Research
8th Year, No. 30, Summer 2018

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 150 ,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