



روایت آیند



معاونت پژوهش حوزه‌های علمیه استان اصفهان - فصلنامه 4 - سال چهارم - شماره 11، بهار 1405

بررسی تطبیقی هدایت و ضلالت از دیدگاه ملاصدرا و علامه مجلسی
أعلی الله مقامهما / اکبر باقری

تبیین و تحلیل مسئله توحید صفاتی از دیدگاه ملاصدرا / محسن سلطانی
و دکتر جعفر شانظری

بررسی ادعای اخباریین پیرامون حجیت ظواهر کتاب / حسینعلی کرمانی
مجرد و مادی در حکمت متعالیه / حمید منصوری

تحلیل چرایی و چگونگی بهره‌گیری از متون دینی در ساختار نظام
فلسفی حکمت متعالیه / علی محزونیه

تحلیلی بر استدلال‌های قرآنی جریان برائتی‌ها در مخالفت با تقریب
مذاهب (نوغالبان شیعه) / علی سلیمانی دارانی

منابع علم امام از نگاه امام سجاد علیه السلام در صحیفه سجاده /
محمد پاک‌اندیش / حجت الاسلام والمسلمین محمد رضا نقیبه

بررسی سبک بیانی در عهد عتیق / میرزا محمد رضا صفایی تخته فولادی

بازشناسی بداء در کلام امامیه و تحلیل نسبت آن با علم ازلی و عدل
الهی / محمد محزونیه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رواق اندیشه

صاحب امتیاز معاونت پژوهش حوزه علمیه استان اصفهان
سردبیر حجت الاسلام والمسلمین محسن جلالی



شرکت فرهنگ، هنری، مطبوعاتی پیام اصفهان زیبا

مدیرمسئول دکتر علی قاسم‌زاده مدیرعامل احسان تیموری سیچانی

مدیرصفحه‌آرایی علیرضا مظاهری

صفحه‌آرا سولماز رجبی

اصفهان زیبا

فهرست

۵	راهنمای نگارش و تنظیم مقالات
۷	مقدمه
۸	بررسی تطبیقی هدایت و ضلالت از دیدگاه ملاصدرا و علامه مجلسی اعلی الله مقامهما
۱۸	تبیین و تحلیل مسئله توحید صفاتی از دیدگاه ملاصدرا
۳۲	بررسی ادعای اخباریین پیرامون حجیت ظواهر کتاب
۴۲	مجرد و مادی در حکمت متعالیه
۵۲	تحلیل چرایی و چگونگی بهره‌گیری از متون دینی در ساختار نظام فلسفی حکمت متعالیه
۵۸	تحلیلی بر استدلال‌های قرآنی جریان برائتی‌ها در مخالفت با تقریب مذاهب (نوغالبان شیعه)
۷۶	منابع علم امام از نگاه امام سجاد علیه السلام در صحیفه سجادیه
۹۴	بررسی سبک بیانی در عهد عتیق
۱۱۰	بازشناسی بداء در کلام امامیه و تحلیل نسبت آن با علم ازلی و عدل الهی

راهنمای نگارش و تنظیم مقالات

۷. نظام ارجاعات در فصلنامه به صورت درون متنی می باشد و ارجاعات مقاله پس از نقل قول یا مطلب استفاده شده، درون متن و داخل پرانتز به شکل ذیل تنظیم گردد:

الف) منابع فارسی: نام خانوادگی نویسنده، سال نشر، شماره جلد (در صورتی که اثر دارای بیش از یک جلد باشد) و شماره صفحه؛ مثل (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۱۱، ص ۱۹۴)

ب) در صورت تکرار همان منبع قبلی از واژه «همان، شماره جلد و شماره صفحه» و تکرار نویسنده از واژه «همو» به همراه تاریخ انتشار منبع، شماره جلد و شماره صفحه و در صورت استفاده از همان منبع و همان صفحه از کلمه «همانجا» استفاده شود.

۸. فهرست منابع مورد استفاده با رعایت ترتیب الفبایی نام خانوادگی نویسندگان، تاریخ انتشار و عنوان اثر به شکل ذیل در آخر مقاله درج شود: **الف) کتاب:** نام خانوادگی، نام نویسنده (تاریخ انتشار). نام کتاب (Italic) (شماره جلد). نام مترجم (در صورت وجود). نوبت چاپ (برای چاپهای دوم به بعد). محل انتشار: ناشر.

ب) **مقاله:** نام خانوادگی، نام نویسنده (تاریخ انتشار). «عنوان مقاله». عنوان نشریه (Italic)، شماره دوره (شماره مجله)، شماره صفحات.

ج) **منابع اینترنتی:** نام خانوادگی، نام نویسنده (تاریخ). «عنوان مقاله». نام نشریه (Italic)، شماره دوره (شماره مجله)، شماره صفحه. بازیابی تاریخ دسترسی، از نام URL صفحه اینترنتی.

۱. فصلنامه (معاونت پژوهش حوزه علمیه اصفهان) فقط مقالات پژوهشی معتبر و اصیلی را که ساختار علمی دارد و بر اساس شیوه نامه نشریه تنظیم شده است، ارزیابی می کند.

۲. مقاله ارسالی اولاً نباید متن کامل آن پیش تر در نشریات داخلی یا خارجی و یا به عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشد. ثانیاً هم زمان برای چاپ به دیگر مجلات علمی فرستاده نشده باشد.

۳. مقالات ارسالی حتماً باید تألیفی باشد. مقالات ترجمه ای نیز در صورتی قابل چاپ خواهد بود که همراه نقد و بررسی باشد و نسخه ای از متن اصلی و معرفی اجمالی نویسنده همراه آن ضمیمه گردد.

۴. حق ویرایش و اصلاح مقالات حسب ضرورت برای فصلنامه محفوظ است.

۵. مقاله باید به ترتیب شامل عنوان، چکیده، واژگان کلیدی (حداکثر هفت واژه)، مقدمه، متن اصلی (شامل بیان مسئله، پرسش ها، روش تحقیق، یافته ها و نتیجه گیری) و فهرست کامل منابع خواهد بود.

چکیده مقاله باید حداکثر در دو بیست کلمه تنظیم گردد که حاوی بیان مسئله، هدف، روش، یافته ها و نتیجه گیری یافته ها باشد.

مقاله ارسالی باید در محیط word ۲۰۰۷، با حداقل ۳۵۰۰ و حداکثر ۷۵۰۰ کلمه تنظیم و منحصرراً از طریق جیمیل (jazbe18@gmail.com) ارسال شود.

۶. متن مقاله با قلم B zar ۱۴، متن عربی B Badr ۱۳ تنظیم گردد.

مقدمه

بسمه تعالی

یازدهمین شماره مجله رواق اندیشه‌ها مربوط به بهار ۱۴۰۵ بیشتر به مقالات کلامی و اعتقادی اختصاص پیدا کرد. مباحثی که بخاطر ارتباط با عقاید و اصول دین «فقه اکبر» نام گرفته است در مقابل مسائل فقه اصغر که مربوط به فروع و تکالیف عملی است. یکی از وجوهی که در وجه تسمیه این علم به کلام بیان شده آن است که مباحث این علم عمدتاً با عنوان «الكلام» شروع می‌شده، مثل «الكلام فی الحدوث و القدم»، «الكلام فی علم الباری»، «الكلام فی النبوه»، «الكلام فی المعجز» تفتازانی در (شرح المقاصد ج ۱ ص ۱۶۴) چنین می‌گوید: «سمیت بعلم الکلام لان مباحثه کانت مصدره بقولهم الکلام فی کذا و کذا» چنانچه قاضی عبدالرحمن ایچی در کتاب کلامی (المواقف ص ۹) به این وجه اشاره کرده و گفته است: «لان ابوابه عنونت اولاب «الكلام فی کذا»». برخی دیگر مانند شهرستانی در (الملل و النحل ج ۲ ص ۳۶) و ابن خلدون در مقدمه، کثرت سخن پیرامون قدم و حدوث کلام الهی را وجه تسمیه این علم به کلام دانسته‌اند. باز قاضی در مواقف و تفتازانی

در مقاصد علت نامگذاری را قدرت بر سخن گفتن در معارف و کلام با مخالفین و رد شبهات آنها دانسته‌اند: «لانه یورث القدره علی الکلام فی الشرعیات و مع الخصوم» المواقف «و لانه یورث قدره علی الکلام فی تحقیق الشرعیات کالمنطق فی الفلسفیات و لانه کثر فیہ الکلام مع المخالفین و الرد علیهم» (شرح المقاصد ج ۱ ص ۱۶۴)

قرآن مجید، کلمات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، روایات ائمه اطهار علیهم السلام از نخستین منابع کلام امامیه هستند که با تریب ائمه علیهم السلام امثال هشام بن حکم و مؤمن الطاق را پرورش دادند. علامه طباطبایی پیدایش کلام امامیه را از نخستین روزهای پس از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دانسته‌اند با طرح مسئله امامت و خلافت آن حضرت (المیزان ج ۵ ص ۲۷۹-۲۷۸)

شیخ صدوق با «کتاب الاعتقادات و التوحید»، شیخ مفید با «کتاب تصحیح الاعتقادات» و «کتاب اوائل المقالات»، علم الهدی سید مرتضی با «کتاب الذخیره فی علم الکلام» و «کتاب الشافی فی الإمامة»، شیخ طوسی

با «تمهید الاصول فی علم الکلام»، خواجه نصیر طوسی با «تجرید الاعتقاد»، علامه حلی با «کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد»، عبدالرزاق لاهیجی با «گوهر المراد» و «شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام»، محمدرضا مظفر با «عقائد الامامیه»، آیت اله خرازی با «بدایه المعارف»، آیت الله سبحانی با «الإلهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل»، آیت الله مصباح با «کتاب آموزش عقاید» و آیت الله طیب اصفهانی با «کلم الطیب، در تقریر عقاید اسلام» نمونه‌هایی از علما و آثار آنان در عقاید امامیه است.

امید است اساتید و محققین بزرگوار حوزه علمیه اصفهان همچون گذشته در زمینه مسائل اعتقادی، کلامی و فلسفی کوشا و دارای آثار متعدد باشند و از مرزهای اعتقادی با تلاش‌های علمی خود پاسداری نمایند. حوزه‌های علمیه به فرموده قائد عظیم الشأن و شهید حضرت آیت الله سید علی خامنه‌ای (قدس سره) در این زمانه نیازمند:

۱- فقه روشن بین و پاسخگو و متکی به شیوهای اجتهادی

۲- فلسفه روشن و دارای امتداد اجتماعی

۳- دانش کلام رسا و استوار و دارای قدرت اقناع می باشد که این هر سه در پرتو فهم قرآن و درس‌های تفسیر جلا و نورانیت و عمق می یابد.

محسن جلالی

بهار ۱۴۰۵

بررسی تطبیقی هدایت و ضلالت از دیدگاه ملاصدرا و علامه مجلسی أعلى الله مقامهما

چکیده

بحث از هدایت و ضلالت که از مباحث مربوط به افعال الهی است از مباحث مهم کلامی و حدیثی به شمار می‌رود که آیات و روایات فراوانی را به خود اختصاص داده و از نظر عملی نیز جایگاه بالایی را دارد. دو شخصیت بزرگ علمی یعنی ملاصدرا و علامه محمدتقی مجلسی که از مدرسه کلامی اصفهان هستند با دوروش و مشرب علمی و حول محور آیات و روایات این بحث را تبیین نموده‌اند که در این نوشته سعی بر تبیین و شرح نظر این دو اندیشمند و بیان نقاط اشتراک و اختلاف آنها است.



اکبر
باقری

کلیدواژه: هدایت، ضلالت، ملاصدرا، علامه مجلسی.

بیان مسئله

وجوهی ذکر شده مثل اضلال به معنای جهل به شیء به معنای اضافه وابطال و به معنای وجدان و مصادفه (عَلَّامَه مجلسی، ۱۳۶۳: ۲/۲۳۹) عَلَّامَه مجلسی بعد از نقل کلام محقق طوسی که در تجرید اضلال را به معنای اشاره به خلاف حق و یا عمل و فعل ضلالت را به معنای هلاک آورده می‌گوید برای هدایت معانی سه‌گانه‌ای وجود دارد که عبارت‌اند از:

- ۱- نصب الدلاله علی الحق.
- ۲- فعل الهدی فی الانسان.
- ۳- به معنای اثابه عَلَّامَه مجلسی بر اساس آیات و روایاتی که در این زمینه وارد شده فاعل هدایت را خداوند متعال می‌داند که البته به اعتقاد ایشان این فاعلیت به دو نحو حقیقی و مجازی به خداوند متعال حمل می‌شود نمونه‌هایی از روایاتی که در آن فاعلیت خداوند برای هدایت بازگو شده چنین است در ذیل روایت از کافی نقل شده از زکریا بن ابراهیم که گفت من نصرانی بودم و مسلمان شدم و حج رفتم و خدمت امام ششم علیه‌السلام رسیدم و گفتم من نصرانی بودم و مسلمان شدم و حج به جا آوردم حضرت فرمود: در مسلمانی چه دیدی؟ گفت: قول خدای عزوجل که فرمود «مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَ لَكِنْ جَعَلْنَا نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَ إِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (۵۲ شوری) حضرت فرمود خدایت هدایت کرده است. عَلَّامَه در آداب معاشرت می‌فرمایند وقتی حضرت از سبب اسلامش پرسیدند جواب داد خداوند هدایت را در دلم افکند آن حضرت این قول را تأیید کردند مبنی بر اینکه هدایت توسط خداوند

بحث از اسما و صفات الهی از مباحث کهن و دیرین در تاریخ عقاید و اندیشه اسلام و سایر ادیان بوده و به دلیل اهمیتش همواره مورد توجه اندیشمندان متکلم و فیلسوفان اسلامی بوده است هدایت و ضلالت یکی از افعال خالق هستی به شمار می‌رود. «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى». (سوره طه ۵۰)

از سنت‌ها و حقیقت‌های جهان خلقت و آفرینش که معنادار بودن و جهت‌دار بودن آن را نشان می‌دهد بحث هدایت است این موضوع آیات و روایات فراوانی را به خود اختصاص داده و یکی از افعال خالق هستی به شمار می‌رود اهمیت این موضوع در جامعه انسانی را می‌توان از تقسیم انسان‌ها به گمراه و غیر آن و آثار آن در جامعه از جمله بروز سردرگمی‌ها و نابسامانی‌های آن جویا شد هدایت در روایات به حدی حائز اهمیت است که هدایت‌شدن یک شخص را مساوی با زنده کردن و نجات‌دادنش از مرگ برشمرده است سماعه از امام صادق علیه‌السلام نقل کرده راجع به آیه ۳۲ سوره مائده که حضرت فرمود هرکه او را از گمراهی به هدایت آورد گویا او را زنده داشته و هر کس او را از هدایت به گمراهی بکشاند گویا او را کشته است.

برای معنای هدایت در لغت وجوه مختلفی ذکر شده عَلَّامَه مجلسی در مرآة العقول این‌گونه معنای هدایت رو نقل می‌کند گاهی هدایت به معنای دلالت و ارشاد گاهی معنای توفیق گاهی معنای ثواب گاهی معنای نجات گاهی به معنای حکم و تسمیه و در مقابل برای ضلالت نیز

شود علامه معتقد است آن هدایتی که از جانب خداست همان ایصال الی المطلوب است چرا که ایصال الی المطلوب از غیر خدا ممکن نیست و هدایت به معنای ارائه طریق و نشان دادن راهشان انبیا و اوصیا و علماست.

لذا ارائه طریق می تواند به طور مجاز به خداوند حمل شود.

از نظر علامه اراده هدایت از طرف خدا به توفیق دادن و تأیید کردن به وسیله آن چیزی است که باعث انتخاب هدایت شود. (علامه مجلسی، ۱۳۶۳: ۲/۲۳۹)

در کنار انتساب خدا به فاعل هدایت بودن آیات و روایاتی هم وجود دارد که مصل بودن را به خداوند نسبت داده است فهم درست این مطلب نیز می تواند راهنمای خوبی برای تبیین بهتر فاعلیت خداوند متعال در هدایت تلقی شود اضلال درباره خدا به چه معناست آیا به معنای اجبار به آن توسط خداوند است؟ آیات و روایاتی که اضلال را به خداوند نسبت می دهند از نظر علامه مجلسی چگونه معنا می شود؟

در کنار انتساب خداوند به فاعل هدایت بودن، آیات و روایاتی هم وجود دارد که مصل بودن را به خداوند نسبت داده است فهم درست این مطلب نیز می تواند راهنمای خوبی برای تبیین بهتر فاعلیت خداوند در هدایت تلقی شود اضلال درباره خداوند به چه معناست آیا به معنای اجبار به آن توسط خداوند است؟ آیات و روایاتی که اضلال را به خدا نسبت می دهند از نظر علامه مجلسی چگونه معنا می شوند؟ علامه مجلسی

متعال انجام شده و خداوند فاعل هدایت است. (علامه مجلسی، ۱۳۹۳: ۱/۳۵)

روایتی که امام باقر علیه السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نقل فرمود که «یا اَیُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا هُوَ اللَّهُ وَ الشَّيْطَانُ وَ الْحَقُّ وَ الْبَاطِلُ وَ الْهُدَى وَ الضَّلَالَةُ وَ الرُّشْدُ وَ الْعُيُّ وَ الْعَاجِلَةُ وَ الْأَجَلَةُ وَ الْعَاقِبَةُ وَ الْحَسَنَاتُ وَ السَّيِّئَاتُ فَمَا كَانَ مِنْ حَسَنَاتٍ فَلِلَّهِ وَ مَا كَانَ مِنْ سَيِّئَاتٍ فَلِلشَّيْطَانِ لَعَنَهُ اللَّهُ». (علامه مجلسی، ۱۳۷۱: ۶۷/۲۳۲)

علامه در توضیح این روایت این گونه می فرماید که منظور از هو در هو الله هدف و مقصد است؛ لذا ترجمه این گونه می شود که این امور یعنی حق و هدایت و رشد و عاقبت و حسنات از جانب خداوند و نقطه مقابل آن از جانب شیطان است. این روایات و روایات فراوان دیگری از این قبیل در درجه اول ثابت می کند که فاعلیت در هدایت به خداوند متعال معصوم است و علامه این را پذیرفته؛ ولی با اشاره به آیه دهم از سوره سجده به این قائل می شود که نسبت دادن هدایت و اضلال به خداوند متعال مجاز است و به اعتبار قدرت دادن خدا برای انجام خیرات و معاصی است و ظاهراً مراد به آن توفیق برای خیرات برای کسی که مستحق آن است و یا سلب آن برای کسی که استحقاق آن را ندارد. (علامه مجلسی، ۱۳۶۳: ۲/۲۳۹)

نشان دادن راه که خداوند به واسطه ارسال رسول و انزال کتب آن را انجام می دهد و انجام اعمالی از طرف شخص مکلف زمینه توفیق را مهیا می کند باعث شده تا علامه قائل به این شود که هدایت در این موارد به نحو مجازی به خداوند اطلاق

به او الهام کند که این هم نوعی از غضب خداوند متعال است. (عَلَّامَه مَجْلِسِي، ۱۳۶۳: ۲/۲۴۰)

عَلَّامَه در کتاب آداب معاشرت با استفاده از آیه ده سوره بلد و آیه بیست و چهار سوره انفال استفاده می‌کند که نشان دادن راه خیر و شر و توفیق دادن یا ندادن به شخص معنای هادی یا مضل بودن خداوند را نشان می‌دهد و بیان می‌کند که اراده هدایت به توفیق دادن و تأکید کردن به وسیله آنچه که باعث انتخاب هدایت شود و گاهی نیز به ارشاد به طریق بهشتی شدن است ظاهراً از مجموع کلمات عَلَّامَه مجلسی نشان می‌دهد که برای هدایت در درجه اول ارائه طریق وجود دارد که البته این با ارسال رسول و انزال کتب محقق شده است و در درجه دوم عمل و فعل و انتخاب خود مکلف نقش آفرین است و در نهایت توفیق یا عدم توفیق دستگیری و یا عدم آن است که به میزان و چگونگی عمل بستگی دارد عَلَّامَه در روایتی این چنین نقل می‌کند که حمران از امام صادق علیه السلام سؤال کرد و گفت من قبلاً مردم را دعوت به شیعه می‌کردم و خدا به سبب آن عده‌ای را نجات می‌داد امروزه کسی را به مذهب حق دعوت نمی‌کنم حضرت فرمود بر تو باکی نیست که مردم را میان خودشان و پروردگارشان وانهدی و هر که را خدا خودش بخواهد از ظلمت گمراهی به نور هدایت درآورد گفتیم به من از تفسیر قول خدا بفرمایید که «هر که زنده دارد آن را گویا همه مردم را زنده نگه داشته» فرمود نجات از سوختن و غرق شدن منظور است و سپس فرمود تفسیر بزرگ‌ترش این است که او را به حق بخواند و او هم بپذیرد. (عَلَّامَه مَجْلِسِي، ۱۳۹۳: ۱/۲۶۱)

در ذیل آیه صد و بیست و پنج سوره مبارکه انعام چه فرمود: «فَمَنْ يُرِدْ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا» می‌فرماید مراد از اضلال اجبار و امر به آن نیست خداوند اجبار به ضلال ندارد دلیل اول اینکه اجماع امت بر این است که خداوند امر به اضلال ندارد و حتی دعوت به آن را نیز ندارد و دوم اینکه خداوند در آیه هفتاد و نه سوره طاهها فرعون و سامری را به جهت اضلال از دین حق مذمت کرده و چیزی که خدا برای دیگران مذمت کرده خودش نمی‌تواند به آن مدح شود؛ لذا علامه معتقد است مراد از اراده ضلالت توسط خداوند واگذاری به خود و منع از الطاف خاصه‌ای است که استحقاق آن را ندارد. (عَلَّامَه مَجْلِسِي، ۱۳۶۳: ۲/۲۵۱)

عَلَّامَه می‌گوید: اخبار زیادی دلالت دارد برای اینکه خداوند عبد را از شقاوت به هدایت و سعادت می‌برد؛ ولی از سعادت به شقاوت نمی‌برد و سپس قول ابن بابویه وحی را در توضیح آن به این شکل بیان می‌کند که از جمله غضب خداوند این است که وقتی معصیت و گناهی از شخصی صادر شد نقطه سیاهی در قلب شخص ایجاد می‌شود که اگر توبه نکند آن سیاهی منتشر شده و زیاد می‌شود تا جایی که کل قلب را فرامی‌گیرد و در این حال است که هیچ دلیل و راهنمایی بر قلب این شخص تأثیر نمی‌گذارد در واقع خداوند راه خیر و شر را نشان می‌دهد و گاهی بین مکلف و باطل پرده و حجابی قرار می‌دهد تا او به باطل میل پیدا نکند و گاهی نیز بین او و شیطان حائل و مانعی قرار نمی‌دهد تا شیطان بتواند باطن را

است؟ و مهم‌تر اینکه فاعلیت در هدایت به انسان منصوب می‌شود یا به خدا؟ به چه دلیل؟ از جمله نکات مهم و قابل بررسی در این موضوع است. ملاحظه در تفسیر قرآن خود کاربرد هدایت رو در دو معنای حقیقی و مجازی می‌داند و قائل است که معنای حقیقی هدایت عبارت است از ارشاد به لطف که در خیر به کار می‌رود و معنای مجازی آن عبارت است از راهنمایی شده به مطلوب و خود رساننده مطلوب. به عبارت دیگر معنای حقیقی هدایت از نظر وی مطلق ارشاد و راهنمایی به خیر است و مجاز به راهنما و راهنمایی شده هم اطلاق می‌شود. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶ الف: ۴۴۵/۱) وی معتقد است هدایت در اصطلاح قرآن با فطرت انسان و استعداد فطری او که توانایی رسیدن به مقامات عالیه را دارد ارتباط عمیق و غیر قابل انفکاک دارد چرا که سرمایه انسان برای سیر و سبک و برای رسیدن به مطلوب همان فطرت اوست و هدف و مطلوب نیز شکوفایی و راه فطرت است لذا می‌گوید هدایت عبارت است از حضور و وجود سالک در طریقی که منتهی به مطلوب شود ضلالت انحراف از راه آن است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶ الف: ۴۴۵/۱) باتوجه به اینکه در نظر ایشان روح انسانی بین قوه حیوانی و قوه عقلی است که به واسطه اولی حریص برای به دست آوردن لذات بدنی است و به واسطه دومی یعنی قوه عقل دنبال فراگیری علوم حقیقی و اخلاق نیکو و به تعبیری سعادت ابدی است و غالب در انسان مبادی چهارگانه صفات ملکی سعی سعی بهیمی و شیطانی است از جهت ملکی به دنبال افعال ملکی و از جهت قوه غضبی

عوامل و اسباب هدایت

آنچه علامه برای اسباب هدایت نقل کرده اسباب و عواملی است که در روایات به آن تصریح شده‌اند که عبارت‌اند از:

- ۱- عمل به کتاب خدا
- ۲- وجود پیامبر صلی‌الله علیه و آله
- ۳- تبعیت از رسولان الهی
- ۴- تقوا
- ۵- قرآن
- ۶- امام و ولایت
- ۷- کارهای خیر و خوش برخوردی
- ۸- مشورت
- ۹- رغبت به سنت پیامبر
- ۱۰- توبه

موانع هدایت

علامه مجلسی با استناد به آیات ۲۶ سوره سال و شانزده سوره طاه و پنجاه سوره قصص هوای نفس را مانع راهیابی به هدایت می‌داند و در توضیح هوای نفس می‌گوید آنچه را که انسان به انگیزه شهوت و خواهش نفس و به منظور لذت جسمی انجام می‌دهد و هدف او رسیدن به امور دنیوی باشد و هیچ گونه قصد خدایی و انگیزه الهی نداشته باشند هوای نفس است که مانع رسیدن به هدایت است.

هدایت و ضلالت از دیدگاه ملاحظه‌دار

اینکه تعریف هدایت چیست؟ چه ضرورتی دارد؟ تقسیمات و مراتب آن چیست؟ عوامل و موانع دسترسی و راهیابی به هدایت و سعادت کدام

اهدایت همه موجودات به سمت کمال و صلاح آن‌ها توسط خداوند است این نوع هدایت اولاً برای همه موجودات ثانیاً متناسب بود با خلق‌هاست و ثالثاً باعث حرکت به سمت مصالح و منافع و فرار و فرار از ضرر و زیان در موجودات می‌شود. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷: ۳۴۵/۵)

دوم هدایت خاص که ویژه انسان است و در سوره حمد به آن اشاره شده این هدایت نوعی همراهی همراهی خصوصی و ویژه از طرف خداوند متعال برای انسان است که از نظر ملاحظه‌ها این هدایت به خاطر خلقت خاص انسان و به خاطر صفت اختیار است که انسان متصف به آن است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۷: ۱۵۰)

اهدایت انسان از ملاحظه‌ها به گونه‌ای است که هم هدایت عام و عمومی را شامل می‌شوند هم هدایت خاص که در آن در اصل حرکت از مجهول به معلوم و حرکت به سمت عقل است و برای آن است که انزال و انسان ترغیب و هدایت و ارشاد تفضلات احسانی است که بر خداوند بنده اش عنایت کرده است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶ الف: ۱۶۵/۱)

مراتب هدایت

بر اساس تفاوت احوال و اعمال انسان‌ها و بسته به تفاوت درجات آن‌ها ملاحظه‌ها هدایت را به سه رتبه تقسیم می‌کند اولین رتبه، رتبه‌ای است که خداوند آن را به همه عطا کرده و به تعبیری یک نعمت عمومی و همگانی محسوب می‌شود و آن شناخت راه خیر است و راهش از طریق عقل یا کمک‌گرفتن از تعلیم پیامبران و کتب آسمانی است این رتبه از مراتب هدایت، هدایت عامه است که

افعال سبائی و درندگان را انجام می‌دهد و از جهت قوه شهوی افعال بهیمی و از جهت اهریمنی افعال شیطانی را دنبال می‌کنند؛ لذا انسان برای رسیدن به اعتدال روحی و عدل و برای واقع شدن در صراط مستقیم و طریق هدایت باید به دنبال جهاد با سه قوه غشی شهوی اهریمنی باشند تا عقل را بر آنها مسلط و آن‌ها را زیر سلطه عقل قرار دهد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶ ب: ۴/۲۶۰) به طور خلاصه ملاحظه‌ها قائل است که:

۱- سعادت هر انسانی رسیدن به کمال یعنی رسیدن به درجه عقل است.

۲- سرمایه انسان برای رسیدن به این کمال همان فطرت است.

۳- غالب در انسان صفات ملکی سبئی بهیمی و شیطانی است که صفات ملکی در راستای فطرت و قوای دیگر در مبارزه با آن است چهار آلودگی‌های دنیا و غلبه قوای سبئی و بهیمی و شیطانی باعث می‌شود انسان نسبت به کمال خود دچار فراموشی شود. (۶۷ توبه)

۵- در هنگام فراموشی وجود امری که مذکر و یادآوری‌کننده باشد لازم است.

۶- رسولان الهی و کتب آسمانی با وعد و وعید آن را مذکر و یادآور هستند.

۷- لذا ارسال رسوم و کتاب همان هدایت و دستگیری و راه مسلط کردن عقل و رسیدن به کمال است.

ملاحظه‌ها از دو نوع هدایت عام و خاص نام می‌برد که هدایت انسان شامل هر دو می‌شود اول هدایت عام و عمومی که هدایتی است فراگیر و عمومی برای همه ممکنات و به تعبیری راه و

- ۱- افاضه قوایی که نتیجه آن می‌تواند اختیار و انتخاب نیکی‌ها باشد مثل قوه عاقله.
- ۲- ایجاد علامت‌ها و نشانه‌هایی برای تمیزدادن و جدایی عقیده حق از باطل برای تشخیص عمل صالح از عمل غیره.
- ۳- هدایت به واسطه ارسال رسل و انزال کتب برای تعلیم و تزکیه برای تذکر.
- ۴- هدایت به واسطه‌ای الهام و آگاهی‌سازی قلب از امور ناپیدا که البته این قسم برای افراد خاص از جمله انبیا و اولیا اتفاق می‌افتد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶ الف: ۱۰۰/۱)

فاعلیت خداوند در هدایت

بحث مهم و نکته حائز اهمیت در بحث هدایت پاسخ به این سؤالات است که آیا در هدایت نیاز به فاعل داریم و فاعلیت در بحث حاضر منسوب به کیست و به چه دلیل به عبارت دیگر برای فاعلیت در هدایت دو احتمال وجود دارد فاعلیت خداوند فاعلیت انسان ملاًصدرا قائل است به اینکه اولاً هدایت نیاز به فاعل دارد ثانیاً فاعلیت در هدایت نمی‌تواند انسان باشد و در نهایت ثابت می‌کند که فاعلیت در هدایت به خداوند متعال منسوب می‌شود اینکه هدایت نیاز به فاعل دارد از نظر ملاًصدرا به این دلیل است که:

- ۱- حصول هدایت در روح و عقل است
- ۲- این امر اثری حادث است و هر حادثی نیاز به فاعل دارد
- ۳- در نتیجه هدایت به حصول آن به فاعل نیاز دارد
- در قدم بعد ملاًصدرا با استدلال زیر ثابت می‌کند

همه افراد در استفاده کردن از اسباب و انتخاب راه نجات در آن مساوی هستند راه رسیدن به این نوع هدایت اطاعت از انبیا و معصومین علیهم السلام و تسلیم شدن در برابر اوامر و نواهی آنهاست دومین مرتبه هدایت ویژه افرادی است که در راه حق تلاش و مجاهده‌ای دارند و بر اثر تلاش و مجاهده هدایت می‌شوند و دستگیری از طریق خداوند و نشان دادن راه توسط او این مرتبه از هدایت به میزان تلاش و جدیت هر فردی بستگی دارد؛ لذا برای همه مساوی و برابر نیست اشاره به آیه شصت و نه سوره عنکبوت. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶ ب: ۴۸/۴)

این نوع هدایت را ملاًصدرا راه عرفاً و راه میانه می‌داند که راه رسیدن به آن هم بهره‌بردن از پیامبر و ائمه است و هم تصفیه بر ریاضت قوه نظری آخرین رتبه نسبت به دو رتبه قبل خاص و مخصوص افرادی است که به کمال رسیده و مجاهده و تلاش خود را به نهایت رسانند به تعبیر ملاًصدرا این مرتبه هدایت نور ولایت است که توسط عقل به دست نمی‌آید؛ بلکه از طریق حضرت حق به قلب بنده خود می‌تابد چنان که در آیه صد و سپزده سوره نسا خطاب به پیامبر می‌فرماید: «وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ» رسیدن به این نوع هدایت از طریق تصفیه کامل حاصل می‌شود که بسیار سخت و دشوار است به‌گونه‌ای که بسیاری از آن عاجز و ناتوان هستند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۳۱۷)

ملاًصدرا قائل است هدایت انسان انواع بی‌شماری دارد؛ اما همه آنها تحت اجناس چهارگانه ایجاد می‌شود:

تا اینکه به واجب منتهی شود ۱۰- اگر به واجب منتهی نشود به دور و تسلسل می‌انجامد باطل و محال است و در نتیجه آن فاعل و مخرج با باید ذات واجب تعالی باشد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶ الف: ۲۱۴/۴) و (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷: ۲۸۴/۹)

به طور خلاصه از نگاه ملاًصدرا رسولان الهی، کتب آسمانی، اولیا و علما همه معد و معلم هستند و هدایت الهی همان نور حکمت و نور الهی است که از جانب خدا افاضه می‌شود و این بر اساس آیه دویست و هفت سوره بقره است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷: ۲۸۴/۹)

این نکته که از نظر ملاًصدرا رسیدن به کمال یعنی رسیدن به معارف کلیه حقه و تجرد نسبت به محض احساسات مادی و دویایی نفسانی و رهایی از قیود و قوه غضبی و شهوانی می‌توان گفت اسباب و عوامل هدایت در این مسیر در دو گزینه مهم است اول تعلیم که وظیفه رسولان الهی و کتب آسمانی است دوم تهذیب که تلاش و مجاهده انسان سالک است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶ الف: ۷/۱)

نتیجه بیان تفاوت دیدگاه علامه مجلسی و ملاًصدرا در موضوع هدایت و ضلالت

اختلاف نظر و دیدگاه علامه مجلسی و ملاًصدرا در این باب به تبعیت از اختلاف آنها در بحث سعادت و شقاوت است از آنجاکه ملاًصدرا سعادت را در کمال عقل می‌داند هدایت را نیز در مسیر همان هدف و رسیدن کمال و تسلط قوه عاقله به حساب می‌آورد؛ ولی به خلاف ملاًصدرا علامه

که انسان نمی‌تواند فاعل هدایت باشد ۱- جوهر نفس انسانی به همراه نور عقل قابلیت اعتقادات حق و باطل را دارد ۲- هر چیزی که قابلیت چنین را داشته باشد نسبت به آن علی السویه است پس نفس و عقل آدمی چون این قابلیت را دارد و نسبت به آن علی السویه است و نمی‌تواند مرجح باشد پس نمی‌تواند مرجح باشد پس نفس و عقل آدمی فاعل نیست. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶ ب: ۲۵۳/۴)

ملاًصدرا در نهایت برای اثبات فاعلیت خداوند در هدایت به صورت زیر استدلال می‌آورد: ۱- انسان در ابتدای تولد خویش خالی از هرگونه علم و آگاهی است به تدریج نسبت به حقایق مؤمن و عامل می‌گردد و به عبارت دیگر به تدریج از قوه به فعل حرکت می‌کند ۲- هر خروجی از قوه به فعل نیازمند به مخرج دارد ۳- مخرج یا ذاتاً عالم بالفعل است یا ذاتاً عالم بالفعل نیست و تدریج بدین مرتبه رسیده است ۴- اگر ذاتاً عامل بالفعل باشد یا واجب است یا ممکن ۵- اگر واجب باشد فهو المطلوب اگر ممکن باشد یا علت آن به سبب ذات ممکن است یا از ناحیه واجب به او افاضه شده است ۶- اگر علت از ناحیه ذات ممکن باشد این قسم محال است؛ زیرا ذات ممکن وجود عدم محض است و نمی‌تواند علت باشد ۷- اگر علت از ناحیه واجب کمال به او افاضه شده باشد ۸- اگر کاملی است که ذاتاً این کمال را نداشته باشد و این مرتبه از کمال رو بذاته به دست نیآورده باشد باز نیازمند خارج است چرا که ذاتاً کامل نبود ۹- نقل قول. به مخرج آن می‌کنیم که یا از ذات کامل بوده یا نبوده و حال که این سلسله تکرار می‌شود

غیر خدا ممکن نیست هر دو در هدایت از ارسال رسول و انزال کتب سخن گفته‌اند و آن را جز هدایت شمرده‌اند با این تفاوت که از نظر مَلَّاصدرا این‌ها مقدمه هدایت هستند؛ اما از نظر علامه مجلسی ارسال رسول و انزال کتب اصل هدایت است نه معد و مقدمه آن.

مجلس سعادت را چیزی می‌داند که سبب اختیار و انجام عمل نیک و سبب دخول بهشت و راحت ابدی شود. (علامه مجلسی، ۱۳۶۳: ۶۶۶/۲)

و به تبع هدایت را متفاوت از مَلَّاصدرا و به شکل دیگری تعریف می‌کند هدایت از نظر علامه عبارت است از دلالت بر حق و عمل نیک و انتخاب به درست داشتن و ارائه طریق طریقی که هدفش دخول به بهشت باشد.

در بحث فاعلیت خداوند متعال در هدایت هر دو متفق هستند و وحدت نظر دارند با این تفاوت که علامه بر اساس اخبار و با استناد به نقل فاعلیت خدا را می‌پذیرد اخباری که از نظر کمیت فراوان و از نظر دلالت صراحت دارد در حالی که مَلَّاصدرا باتکیه بر استدلال عقلی و با استناد به قواعد ثابت می‌کند که فاعل در هدایت خداوند متعال باشد و می‌گوید حرکت انسان به سمت سعادت حرکتی از قوه به فعل است که این حرکت نیاز به فاعل و محرک دارند آن هم محرکی که ذاتاً بالفعل باشند چرا که در غیر این صورت خود نیازمند محرکه دیگر است و ثابت می‌کند فاعل و محرکی که ذاتاً بالفعل است همان خداوند است این اختلاف نظر در اثبات فاعلیت خداوند از تفاوت مبنای فکری این دو اندیشمند ناشی می‌شود که عبارت است از اعتقاد مبانی فلسفی و اعتقاد به روایت و اصول آن.

هدایت در نهایت از نظر مَلَّاصدرا همان نور الهی و ولایت است و از نظر علامه مجلسی ایصال الی المطلوب که ظاهراً مراد و منظور هر دو یکی بوده که با کلمات و عبارات متفاوت بیان شده هر دو معتقد به این هستند که این دو نوع هدایت از

منابع

- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۷)،
الأسفار الأربعة، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۷)،
آیات الاسرار، اصفهان: علویه همایونی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶)
الف)، تفسیر قرآن کریم، قم: بیدار.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶ب)،
شرح اصول الکافی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی
و مطالعات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳)،
مفاتیح الغیب، تهران: مؤسسه مطالعات و
تحقیقات فرهنگی انجمن اسلامی حکمت و
فلسفه ایران.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۳۹۳)، آداب
معاشرت، تهران: انتشارات پژوهش اخوت.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۳۷۱)،
بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمه الأطهار،
بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۳۶۳)، مرآة
العقول، تهران: دارالکتب الإسلامیه.

تبیین و تحلیل مسئله توحید صفاتی از دیدگاه ملاصدرا

چکیده

موضوع این پژوهش، توحید صفاتی از دیدگاه ملاصدرا است. توحید صفاتی را به معنای یگانگی صفات حق تعالی با ذات او دانسته‌اند. این مفهوم در نظام اعتقادی اسلام از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ چرا که به پیروان خود می‌آموزد خداوند از هر جهت یگانه و بسیط است و صفات او عین ذات او هستند و این مسئله بر عمق شناخت آن‌ها از خداوند افزوده و در نتیجه، زمینه را برای رشد معنوی انسان‌ها بهتر فراهم می‌کند. نظر به روش فلسفی ملاصدرا، روش این پژوهش عقلی-برهانی است و روش داده‌پردازی در آن نیز توصیفی-تحلیلی می‌باشد. در مسئله توحید صفاتی دو محذور وجود دارد: از یک طرف باید همه کمالات برای خداوند اثبات شود و از طرف دیگر نباید اجازه داده شود هیچ نوع کثرتی به ذات بسیط او راه یابد. دستاورد مهم این پژوهش آن است که اثبات می‌کند صدرالمتألهین شیرازی چگونه با تکیه بر مبانی مختلف خود مثل اصالت وجود، قاعدة «بسیط الاشياء کل الاشياء» و بساطت وجودی حق تعالی به حل این مسئله می‌پردازد و در نهایت وحدت مصداقی و تعدد مفهومی صفات را برای خداوند برمی‌گزیند.

کلیدواژه: صفات الهی؛ توحید صفاتی؛ ملاصدرا؛ تعدد مفهومی صفات الهی؛ وحدت مصداقی صفات الهی



محسن
سلطانی^۱

دکتر جعفر
شانظری^۲

مقدمه

خداوند جدا از ذات او هستند یا عین ذات او می‌باشند؟ در صورتی که بین ذات و صفات از یک طرف و بین خود صفات از طرف دیگر جدایی باشد چه محذوری لازم می‌آید؟ و در صورتی که صفات خداوند عین همدیگر و عین ذات باشند این حقیقت از نظر ملاصدرا چگونه تبیین می‌شود و فیلسوف شیرازی چه راهکاری را برای اثبات آن در پیش می‌گیرد؟

از طرف دیگر عینیت ذات با صفات آیا تنها به ساحت وجود خارجی صفات الهی اختصاص دارد یا شامل ساحت معنا و مفهوم آن‌ها نیز می‌گردد؟ به عبارت دیگر از دیدگاه ملاصدرا آیا صفات الهی تنها وحدت خارجی و مصداقی دارند یا علاوه بر آن به لحاظ مفهومی نیز عین یکدیگر می‌باشند؟ و در صورت اتخاذ هر کدام از دو دیدگاه، دلایل ملاصدرا بر اثبات دیدگاه مورد نظر خویش کدام است؟

پاسخ‌هایی که جناب صدرا به هر کدام از پرسش‌های فوق می‌دهد دیدگاه خاص ایشان در مسئله توحید صفاتی را روشن می‌کند.

تفاوت اسم و صفت

در علم کلام، اسم بر ذاتی دلالت می‌کند که به صفتی موصوف شده است؛ مانند عالم. از نظر برخی متکلمان، اسم آن لفظی است که دارای چند نوع کاربرد است: ۱. بر صرف ذات دلالت کند؛ مانند الله و انسان ۲. از ذاتی که به صفتی متصف است حکایت کند؛ مانند عالم و قادر ۳. بر ذاتی که متصف به مبدأ فعل است دلالت کند؛ مانند خالق و رازق؛ برخلاف صفت

توحید اقسام و مراتبی دارد که تمام زندگی انسان را پوشش می‌دهد و همه ابعاد وجودی انسان را به سوی خدا می‌کشاند. از توحید ذاتی گرفته تا توحید عبادی همگی تعبیه شده‌اند تا انسان‌ها - چه در زندگی شخصی و چه در زندگی اجتماعی خویش - رو به سوی خدا کنند و تمام ابعاد زندگی خویش را در سایه سار وجود خداوند سامان دهند و از سرچشمه واقعی حیات انحراف پیدا نکنند. یکی از اقسام و مراتب توحید، «توحید صفاتی» است. توحید صفاتی را به عینیت صفات الهی با یکدیگر و با ذات الهی دانسته‌اند و جدا دانستن آن‌ها را مستلزم راه یافتن ترکیب و تعدد به ذات بسیط خدا بر شمرده‌اند. جدایی که صرف الوجود و بسیط الحقیقه است نمی‌تواند متکثر باشد و از صفات گوناگون ترکیب شده باشد و در حقیقت، ذات بسیط او مقتضی توحید صفاتی است. ذات بسیط او به عینه تمام علم، تمام قدرت، تمام حیات و ... است و این صفات اگرچه در مفهوم، متغایر از هم هستند ولی در مصداق بین آن‌ها جدایی نیست.

این مسئله که به ماهیت وجودی و تکوینی صفات و رابطه آن‌ها با ذات الهی برمی‌گردد یکی از مهم‌ترین مسائل علم کلام و فلسفه است و تحت عنوان «توحید صفاتی» از آن بحث می‌شود؛ اساساً بحث بر سر این که آیا صفات الهی عین ذات خدا هستند یا حقیقتی متمایز از ذات او دارند؟

می‌خواهیم بدانیم در نظر ملاصدرا صفات الهی چگونه تبیین و تحلیل می‌شوند؟ آیا صفات

مقام اول: نفی تعدد از ذات خدا

خداوند یکتا است و شریک و مانندی ندارد. بهترین دلیل بر این مطلب بی‌نهایت بودن ذات خداوند است؛ موجود بی‌نهایت که تمام هستی را پر کرده نمی‌تواند بیش از یکی باشد.

ملاصدرا نیز در سفر اول از کتاب گران سنگ اسفار اربعه به اثبات این مرتبه از توحید ذاتی پرداخته، بعد از آوردن يك مقدمه مبنی بر این که هر کمال و جمالی لازم است در ذات واجب تعالی حاصل باشد می‌نویسد:

«اگر واجب‌الوجود متعدد باشد بین آن دو هیچ علاقه ذاتیه لزومیه وجود نخواهد داشت؛ چرا که ملازمه بین دو چیز مستلزم معلولیت یکی از آن‌ها برای دیگری یا معلولیت هر دو برای شیء سوم است و در هر حال چنین چیزی مستلزم معلول بودن واجب‌الوجود است.

بنابراین برای هر کدام از آن دو، مرتبه‌ای از کمال و حظی از وجود و تحضّل است که برای دیگری نیست ... پس ذات هر کدام مصداق حصول چیزی و فقدان چیز دیگر است و این با واحد حقیقی بودن و وجوب ذاتی واجب‌الوجود منافات دارد.» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۵۷)

مقام دوم: نفی ترکیب و تکثر از ذات خدا

واجب‌الوجود دارای ذاتی بسیط است و از اجزای مختلف ترکیب نشده؛ چرا که ترکیب نوعی نقص بوده، از فقر و احتیاج ذاتی خداوند به اجزای خویش حکایت دارد.

جناب ملاصدرا در کتاب شریف «الشواهد الربوبیه» از این حقیقت غافل نبوده و در ضمن عبارتی

که تنها يك کاربرد دارد و تنها بر مبدأ فعل دلالت دارد؛ مانند علم، قدرت، رزق و خلق. (سبحانی، ۱۴۲۱، ج ۶، ص ۳۳)

از ویژگی‌های اسم این است که می‌توان آن را بر ذات حمل کرد و گفت: خداوند عالم، قادر، رازق و خالق است، برخلاف صفت که قابل حمل بر ذات نیست. (سبحانی، ۱۴۲۱، ج ۶، ص ۳۳)

اما در فلسفه و عرفان اسماء و صفات معنایی مشابه دارند و تنها فرقیان به رقیقه بودن معنای آن در فلسفه و حقیقه بودن آن در عرفان است. اسم در این اصطلاح عبارت از ذات با بعضی شئون، اعتبارات و حیثیات است؛ زیرا برای خداوند متعال به مقتضای «کُلُّ یومٍ هو فی شأن» (الرحمن، ۲۹) شئون ذاتیه و مراتب عینیه ای است که به حسب هر يك از آن‌ها برای او اسم یا صفتی حاصل می‌شود. صفت مفهومی مجرد از ذات و عارض بر آن است؛ از این جهت اسم و صفت نظیر مرکب و بسیط هستند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۴۲)

تفاوت توحید صفاتی با توحید ذاتی

خوب است قبل از آن که به دلایل توحید صفاتی بپردازیم تفاوت توحید ذاتی با توحید صفاتی را توضیح دهیم. توحید ذاتی و توحید صفاتی هر دو از مراتب توحید هستند. توحید ذاتی به معنای یگانه و بی‌همتا دانستن ذات خداوند است؛ به عبارت دیگر صحبت سر این است که هیچ تعدد و تکثری در ذات خدا راه ندارد. در بیان توحید ذاتی لازم است در دو مقام بحث شود:

مختصر این حقیقت را گوشزد نموده است: «اگر در ذات خداوند کثرتی وجود داشته باشد پس او محتاج غیر خود خواهد بود، پس به جای آن که او مبدأ و اول موجودات باشد آن غیر مبدأ و اول موجودات خواهد بود.» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ص ۲۴۳)

این در حالی است که توحید صفاتی به معنای نفی مغایرت صفات با ذات است؛ یعنی صفاتی که به خدای متعال نسبت داده می‌شوند مانند صفات مادیات از قبیل اعراضی نیستند که در ذات وی تحقق یابند و به اصطلاح زاید بر ذات نیستند، بلکه این صفات اگر چه هم از نظر مفهوم و هم از نظر حقیقت با هم متفاوت‌اند و ما معنایی که از علم داریم غیر از معنایی است که از حیات یا سایر صفات داریم؛ اما در ذات مقدس الهی، مصداق این صفات همان ذات خدا است و همه صفات خداوند از نظر مصداق، هم عین همدیگر و هم عین ذات هستند؛ یعنی چنین نیست که بخشی از ذات خدا را صفت علم و بخش دیگر را صفت حیات یا غیر آن تشکیل دهند، بلکه خداوند به نحو بساطت، مصداق همه صفات می‌باشد و «الله تعالی علمٌ کُلُّه و قدره کُلُّه و حیاة کُلُّه» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۶، صص ۱۱۷-۱۲۴)

در رابطه با صفات سلبی باید دانست که این‌ها اموری عدمی‌اند و می‌دانیم که امور عدمی به ذات حق تعالی راه ندارد و از طرف دیگر صفات فعلی از مقام فعل خداوند انتزاع می‌شوند و تا فعلی از خداوند صادر نشود این صفات درباره او استفاده نمی‌شوند، پس چگونه می‌توان از عینیت آن‌ها با ذات الهی سخن گفت؟!

ملاصدرا در این رابطه معتقد است که صفات فعلی خداوند گرچه زائد بر ذات او هستند؛ اما خودشان به يك صفت و اضافه برمی‌گردند که همان صفت «قیوم» و اضافه «قیومیت» است. از نظر ایشان:

«جمیع صفات حقیقی به وجوب وجود و جمیع صفات اضافی [فعل] به يك اضافه برمی‌گردند که همان اضافه قیومیه است.» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۶، ص ۱۰۹)

ایشان در توضیح این مطلب می‌نویسد: «همان‌گونه که صفات حقیقی واجب‌الوجود همگی دارای يك حقیقت هستند که زائد بر ذات حق تعالی نیست هرچند مفهوم آن‌ها متفاوت است. به همین شکل صفات اضافی [فعل] او نیز همگی يك اضافه است که متأخر از ذات می‌باشد.» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۶، ص ۱۱۰)

توحید صفاتی از دیدگاه ملاصدرا

اثبات نظر ملاصدرا نیازمند چندین مرحله است که از مبنای «اصالت وجود» آغاز می‌شود و به نظریه نهایی ایشان خاتمه می‌یابد؛ بنابراین برای رسیدن این فرایند به سرمنزل

اختصاص توحید صفاتی به صفات ذات و

نفی آن از صفات فعل و صفات سلبی

نکته مهمی که در این جا وجود دارد این است که مسئله توحید صفاتی و عینیت صفات با ذات حق تعالی تنها شامل صفات ذات می‌شود؛ زیرا

مقصود باید چندین گام را پیمود:

گام اول: اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت

«اصالت وجود» شالوده اصلی مکتب فلسفی ملاصدرا است و از اهمیت زیادی در نظام فکری آن فیلسوف شیرازی برخوردار است؛ بنابراین اولین مبنایی که برای اثبات دیدگاه ملاصدرا مطرح می‌شود همین مبنای اصالت وجود است.

قبل از آن که وارد بحث اصالت وجود شویم لازم است به ارتباط مسئله توحید صفاتی با مبنای «اصالت وجود» در نظام فکری ملاصدرا بپردازیم تا مشخص شود چرا استدلال ملاصدرا بر توحید صفاتی از مبنای اصالت وجود شروع می‌شود.

ارتباط مسئله «اصالت وجود» با مبحث توحید صفاتی

ملاصدرا تلاش زیادی نموده تا مسائل گوناگون و از جمله مباحث مربوط به توحید را با مبنای اصالت وجود حل نماید. این راه‌حل در مباحث مربوط به صفات الهی از جدّیت بیشتری برخوردار است. او در عین حال که مسئله توحید صفاتی را با اصالت وجود حل نموده، این مسئله را بهترین دلیل بر حقانیت اصالت وجود دانسته است؛ زیرا مطابق با پندار «اصالت ماهیت» مسئله توحید صفاتی قابل حل نخواهد بود. از نظر ملاصدرا:

الف. مدار وحدت و عینیت صفات الهی، وجود خارجی است و اسماء و صفات الهی در هستی و وجود خود با ذات واجب‌الوجود متحد هستند.

ب. اسماء و صفات الهی در مفهوم، متغایر

هستند و هیچ‌گونه اتحاد مفهومی بین آن‌ها وجود ندارد.

ج. از اتحاد و عینیت صفات الهی با ذات او به آسانی می‌توان به اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت پی برد؛ زیرا اگر وجود، اعتباری باشد آن چه در خارج واقعیت خواهد داشت ماهیت است، درحالی‌که ماهیت منشأ تعدد و تکثر است، پس چگونه می‌تواند عاملی برای وحدت و عینیت باشد؟!

صدرالمتألهین شیرازی در این باره می‌آورد: «این اسماء و صفات به حسب وجود و هویت با ذات باری تعالی متحد هستند، اما به حسب معنا و مفهوم متغایرند. از این جا معلوم می‌شود کسانی که وجود را اعتباری دانسته‌اند و می‌گویند که وجود هویتی در خارج ندارد و همانند سایر مفاهیم مصدری مثل امکان، کلیت، جزئیّت و غیره است به طور کامل در اشتباه‌اند؛ زیرا مطابق با پندار آنان صفات الهی موجودات متعدد و متکثر خواهند بود، درحالی‌که بر اساس دلایل قطعی، صفات الهی با ذات او متحدند و وجود متعدد ندارند.» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۶، ص ۱۳۹)

تبیین و توضیح معنای وجود و ماهیت

ما در رابطه با هر شیء با دو مفهوم روبرو هستیم: هستی شیء و چیستی آن.

مراد از هستی شیء همان وجود شیء است که از مفاهیم بدیهی بوده، غیر قابل تعریف می‌باشد؛ زیرا در جهان هستی چیزی بدیهی‌تر و روشن‌تر از وجود نیست تا بتواند باعث وضوح و روشنی

دیدگاه ملاصدرا نیست، بلکه مراد او از اصالت وجود عبارت است از تحقق بالذات وجود و این که قوام همه اشیاء به وجود است و با قطع نظر از وجود، هیچ چیز در عالم ذهن و خارج تحقق نمی‌یابد. بنابراین مراد صدرا المتألهین شیرازی از اصالت وجود، منشأ اثر بودن آن نیست یا حداقل مراد او از اصالت وجود منحصر در منشأ اثر بودن نیست.

دقت در کلمات ملاصدرا برداشت و تفسیر ما از اصالت وجود را تأیید می‌کند. او در جایی می‌آورد: «وجود، اصل در تحقق است و ماهیت تابع آن می‌باشد، البته نه مانند تبعیت موجودی از موجود دیگر، بلکه مانند تبعیت سایه از شخص و تبعیت شبح از صاحب شبح، بدون آن که تأثیر و تأثری از خود داشته باشد، پس وجود خودش، بالذات موجود است و ماهیت باوجود موجود است.» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۶)

و اما پرسش دیگر این است که مراد از اعتباری بودن ماهیت نزد ملاصدرا چیست؟ آیا منظور او این است که ماهیت تنها یک مفهوم انتزاعی است که هیچ تحقق و واقعیت خارجی و عینی ندارد؟ دقت در کلمات او این سخن را باطل می‌کند؛ زیرا از نظر ملاصدرا گرچه تحقق و واقعیت بالذات به وجود اختصاص دارد و ذاتاً عدم و نیستی را از خود و اشیاء موجود دور می‌کند، اما این‌گونه نیست که ماهیت هیچ نصیبی از واقعیت و تحقق نداشته باشد، بلکه همانند سایه نسبت به صاحب سایه، تحقق خود را به واسطه وجود پیدا می‌کند؛ به عبارت دیگر تحقق ماهیت، بالعرض است.

وجود باشد. (طباطبایی، ۱۳۸۱، ص ۱۷) و اما مراد از چیستی شیء همان ماهیت او است. ریشه لغوی ماهیت را «ماهویت» دانسته اند که یای آن نسبت و تالی آن علامت مصدر است؛ و او به یاء تبدیل شده و در یای دوم ادغام گردیده است.

مفاهیم ماهوی مفاهیمی هستند که چیستی اشیاء را بیان می‌کنند و اگر از چیستی شیئی سوال شود آن چه در جواب می‌آید ماهیت آن شیء است.

ماهیت به خودی خود نه موجود است و نه معدوم و اقتضای هیچ کدام از وجود و عدم را ندارد، گرچه در واقع خالی از یکی از آن دو نیست و هر ماهیتی در عالم خارج یا موجود است و یا معدوم. (همان، ص ۱۱۴)

مراد از اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت

یکی از نکات دقیق این است که وقتی می‌گوییم: وجود اصیل است و ماهیت اعتباری؛ منظور از این اصیل بودن و اعتباری بودن چیست؟ آیا همان‌گونه که برخی گفته‌اند: اختلاف بر سر آن است که آیا متن واقع، مصداق مفهوم وجود است یا مصداق مفهوم ماهیت؟ (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۴) و یا آن‌گونه که برخی پنداشته‌اند: بر اساس دیدگاه صدرا المتألهین وجود، منشأ اثر است و ماهیت هیچ اثر و خاصیتی ندارد و صرفاً مفهوم انتزاعی است. (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۹۶)

انصاف آن است که هیچ‌کدام از برداشت‌های بالا

است و ماهیت ندارد از نقص و حدود عدمی منزه است، بنابراین شائبه هیچ‌گونه ترکیب حتی ترکیب از وجود و عدم به ذات بسیط او راه نمی‌یابد. از نظر ملاصدرا نیز خداوند ذاتی نیست که از اجزای عینی (خارجی) یا ذهنی و یا اجزای مقداری ترکیب شده باشد، لکن دلیلی که برای قسم اول (عدم ترکیب از اجزای عینی) می‌آورد با دلیلی که برای قسم دوم (عدم ترکیب از اجزای مقداری) آورده متفاوت است.

الف) عدم ترکیب از اجزای عینی و خارجی

هر گاه عقل به موجود مرکب و اجزایش نظر کند و آن‌ها را به لحاظ وجودداشتن مقایسه کند می‌یابد که نسبت وجود به جزء آن، از نسبتش به کل مقدم‌تر است؛ یعنی وجود جزء بر وجود کل مقدم است و این تقدم نوعی تقدم طبعی است، بنابراین هر مرکبی به حسب جوهر ذات خویش به جزء خود نیازمند است و تحققش به تحقق آن جزء بستگی دارد. این در حالی است که چنین موجود مرکبی را نمی‌توان واجب‌الوجود بذاته نامید، بلکه واجب‌الوجود لغیره و ممکن ذاتی است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۶، ص ۹۱)

ب) عدم ترکیب از اجزای مقداری

اگر خداوند از اجزای مقداری ترکیب شده باشد آن اجزاء یا ممکن‌الوجودند و یا واجب‌الوجود؛ چنان چه اجزای مقداری ممکن‌الوجود باشند لازم می‌آید که در حقیقت خود با کل که واجب‌الوجود است متفاوت باشند، و این محال است. اما چنان چه واجب‌الوجود باشند هر چند در حقیقت خود مختلف نیستند اما لازم می‌آید که اجزای واجب‌الوجود بالقوه باشند؛ زیرا اجزای مقداری

گام دوم: بساطت وجودی مطلق واجب‌الوجود

کلمه «بسیط» دارای کاربردهای گوناگون است که کامل‌ترین مفهوم آن در مورد خداوند به کار می‌رود، به‌گونه‌ای که هیچ موجود دیگری تا این حد از بساطت برخوردار نیست. مراد از بساطت ذاتی خداوند این است که در ذات اقدس او شائبه هیچ‌گونه ترکیبی وجود ندارد؛ زیرا خداوند از داشتن هر نوع جزئی (عقلی، خارجی و مقداری) منزه است به این دلیل که داشتن جزء مستلزم نیاز به آن و توقف وجودی مرکب بر آن اجزاء است.

از آن جا که خداوند ماهیت ندارد پس حدّ (تعریف) هم ندارد و پیرو آن اجزای حدّی (جنس و فصل) هم نخواهد داشت و از آن جا که جنس و فصل ندارد پس ماده و صورت نیز که همان جنس و فصل به شرط «لا» هستند در ذات او راه ندارد. از طرف دیگر اجزای مقداری که همان اجزای بالقوه هستند نیز درباره خداوند قابل تصور نیست؛ زیرا اجزای مقداری در مورد اشیایی صدق می‌کند که دارای ابعاد سه‌گانه (طول، عرض و ارتفاع) باشند و پیرو آن به اجزای بالقوه قابل انقسام باشند، درحالی‌که خداوند جسم ندارد تا ابعاد سه‌گانه و اجزای مقداری داشته باشد؛ از طرف دیگر اجزای مقداری، بالقوه هستند درحالی‌که واجب‌الوجود فعلیت محض است و قوه به ذات او راه ندارد.

به دلیل این که ماهیت برای خداوند وجود ندارد ترکیب از وجود و عدم (وجدان و فقدان) نیز برای او وجود ندارد؛ زیرا مفاهیم عدمی از حدود هستی انتزاع می‌گردند و حدود در سایه ماهیات پدید می‌آیند و از آن جا که خداوند هستی محض

دیگر را هم در نظر بگیریم (عدم ج، عدم د و ...). معنایش این می‌شود که يك جزء وجودی و صدها جزء عدمی دارد.

بنابراین هر شیء که کمال یا کمال‌هایی از او سلب گردد و فاقد برخی از آن‌ها باشد بسیط محض نخواهد بود و چنان چه موجودی بسیط محض باشد همه کمالات را دارد؛ زیرا از آن جهت که بسیط است نمی‌تواند از وجدان و فقدان مرکب باشد.

آن چه گفتیم مفاد يك قاعدة فلسفی است که از آن به‌قاعده «بسيط الحقیقه کل الاشياء» تعبیر می‌شود. بیان تحقیقی این قاعده را ملاصدرا بیان نموده است و محصل آن این است که حق تعالی چون از هر جهت بسیط است و وجود صرف و قدرت صرف و اراده و اختیار صرف است باید همه کمالات را به نحو اعلی و اتمّ دارا باشد.

او در جلد اول اسفار می‌آورد:

«بدان که واجب‌الوجود، بسیط الحقیقه است و در نهایت بساطت قرار دارد و هر بسیط الحقیقه ای که چنین باشد همه اشياء است، بنابراین واجب‌الوجود نیز همه اشياء است و هیچ شیئی از او خارج نیست.

برهان این مطلب بر سبیل اجمال این است که اگر از هویت حقیقت او چیزی خارج باشد ذات او فی‌نفسه مصداق سلب آن شیء خواهد بود وگرنه سلب سلب آن شیء بر او صدق خواهد کرد؛ زیرا از دو نقیض خارج نیست و سلب سلب برابر با ثبوت است و از واجب‌الوجود سلب نشده است، درحالی‌که فرض ما این است که آن کمال باید از او سلب شود، و این خُلف است.

بالقوه موجود هستند و این (بالقوه بودن) چیزی است که با واجب‌الوجود بودن سازگار نیست. چگونه ممکن است اجزای مقداری در عین بالقوه بودن، واجب‌الوجود هم باشند؟! (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۶، ص ۹۲)

خلاصه مطالبی که آوردیم این شد که خداوند موجودی بسیط است و از اجزای عقلی، خارجی و مقداری ترکیب نشده است. خداوند در اوج بساطت قرار دارد و هیچ موجودی تا این حد، از بساطت برخوردار نیست تا جایی که حتی عقول مجرده (فرشتگان) که از داشتن اجزای خارجی و مقداری پیراسته هستند از داشتن اجزای عقلی (وجود و ماهیت) معاف نیستند، بنابراین خداوند تنها موجودی است که از هر نوع ترکیبی پیراسته است و در عالی‌ترین درجه ی بساطت قرار دارد.

گام سوم: واجب‌الوجود و دارا بودن همه کمالات وجودی

هر موجودی که ذاتش بسیط محض (بسیط حقیقی) باشد کمال همه اشياء را غیر از اوصافی که بر نقص، نیستی و امکان دلالت دارند دارا است؛ زیرا در غیر این صورت مرکب از وجدان و فقدان (وجدان برخی کمالات و فقدان برخی کمالات دیگر) خواهد بود.

به‌عنوان مثال هرگاه گفته شود: «الف» عدم «ب» است، هر کس بخواهد «الف» را تصور کند در همان لحظه باید «عدم ب» را نیز تصور کند، بنابراین باید قبول کند که «الف» از دو جزء مرکب است که جزء اول وجودی است (وجود الف) و جزء دوم عدمی است (عدم ب)؛ و چنان که عدم‌های

کمالیه از موجود دیگری به خداوند رسیده باشد وگرنه لازم می‌آید که معلول واجب‌الوجود از خودش شریف‌تر باشد؛ این نیز محال است. بنابراین باید صفات باری تعالی را عین ذات او دانست تا هیچ‌کدام از این دو محذور لازم نیاید. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۶، ص ۱۲۶)

اثبات عینیت صفات با ذات تنها به کتاب گران‌سنگ اسفار اختصاص ندارد، بلکه صدرالمتألهین شیرازی در کتاب‌های دیگر نیز به آن پرداخته است. از باب نمونه در کتاب «الشواهد

الربوبیه فی المناهج السلوکیه» می‌نویسد: «صفات واجب‌الوجود زائد بر ذات او نیستند - همان‌طور که اشاعره به زیادت صفات بر ذات اعتقاد دارند - و همین‌طور صفات او از ذات او نفی نمی‌شوند - همان‌گونه که معتزله چنین اعتقادی دارند - بلکه وجود او که ذاتش می‌باشد به عینه مظهر جمیع صفات کمالیه است بدون آن که کثرت، انفعال، قبول و فعل لازم بیاید.

تفاوت بین ذات خداوند و صفاتش همانند تفاوت بین وجود و ماهیت در اشیای دارای ماهیت است با این فرق که واجب‌الوجود ماهیت ندارد؛ زیرا خداوند صرف‌الوجود و وجود نخستینی است که همه موجودات از او پدید آمده‌اند. همان‌گونه که وجود، فی‌نفسه و از جهت خودش موجود است و ماهیت فی‌نفسه و از جهت خودش موجود نیست بلکه از جهت وجود موجود می‌شود پس صفات و اسماء حق تعالی نیز فی‌نفسه موجود نیستند بلکه از جهت حقیقت احدیت موجودند.» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ص ۱۶۲)

هنگامی که سلب آن شیء بر او صدق کند ذات او از حقیقت شیء و عدم حقیقت شیء دیگر قوام یافته است، پس ترکیب به ذات او راه می‌یابد هرچند این ترکیب به حسب عقل و تحلیل باشد؛ این در حالی است که ما ذات واجب‌الوجود را بسیط فرض کردیم، پس خُلف لازم می‌آید.» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۳۹۰)

گام چهارم: عینیت صفات واجب‌الوجود با ذات او

ملاصدرا در کتاب شریف اسفار چندین برهان برای اثبات عینیت صفات الهی با ذات او می‌آورد: مطابق دلیل اول چنان چه صفات کمالیه (علم، قدرت و ...) زائد بر ذات خدا باشند ذات او در مرتبه ذات خویش مصداق این کمالات نخواهد بود، پس ذات او عاری از این صفات خواهد بود. به‌عنوان مثال ذات او در حد ذات خویش عالم، قادر و ... نخواهد بود، درحالی‌که ذات او مبدأ همه خیرات و کمالات است، پس چگونه فی‌نفسه می‌تواند ناقص باشد و از دیگران کسب کمال کند؟! (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۶، ص ۱۲۵)

مطابق دلیل دوم اگر صفات واجب‌الوجود زائد بر ذات او باشند لازم می‌آید که آن صفات، از ذات او بر ذاتش فیضان نموده باشند و فیضان آن صفات از ذات واجب‌الوجود بر ذاتش لازم دارد که این فیضان به خاطر جهت شریف‌تری باشد از آن چه واجب‌الوجود دارای آن است، پس لازمه آن چنین است که ذات او از ذاتش شریف‌تر باشد، درحالی‌که چنین چیزی محال است.

از طرف دیگر نمی‌توان انتظار داشت که آن صفات

صفات فعلیه، زائد بر ذات خداوند ولی عین همدیگر هستند!

تاکنون گفتیم که در حکمت متعالیه، صفات حق تعالی عین ذات او دانسته شده‌اند؛ اما مسئله این است که این قاعده تنها درباره صفات ذات صدق می‌کند، چه این که صفات فعل زائد بر ذات او دانسته شده‌اند.

صفات حق تعالی به دو دسته تقسیم می‌شوند: صفات ذات و صفات فعل. صفات ذات آن‌هایی هستند که از مقام ذات پروردگار انتزاع می‌شوند و صرف تصورکردن ذات الهی برای انتساب آن‌ها به ذات پروردگار کافی است همانند علم، قدرت و حیات؛ اما صفات فعل که از مقام فعل خداوند انتزاع می‌شوند متوقف بر فعل او هستند و تا فعلی از جانب او صادر نشود نمی‌توان صفت متناسب با آن فعل را به ذات او نسبت داد؛ صفاتی مثل رازقیت، خالقیت، عدالت و حکمت از صفات فعل دانسته شده‌اند.

آن چه تاکنون اثبات کردیم (عینیت صفات با ذات) تنها در مورد صفات ذات صدق می‌کند؛ زیرا صفات ذات متأخر از ذات پروردگار نیستند و انتساب آن‌ها به ذات احدیت، متوقف بر موجودات دیگر نیست؛ این در حالی است که انتساب صفات فعل به خداوند، متوقف بر مخلوقات او هم هست، چه این که اگر خداوند یک طرف این رابطه دوسویه قرار دارد مخلوقات در سوی دیگر این رابطه قرار می‌گیرند و از آن جا که وجود مخلوقات متأخر از وجود خداوند است پس صفات فعل نیز که بر وجود مخلوقات توقف دارند متأخر از ذات او هستند.

نکته دیگر این که از نظر ملاصدرا گرچه این صفات فعل، زائد بر ذات و متأخر از ذات واجب تعالی هستند اما همه آن‌ها به یک صفت برمی‌گردند؛ ایشان با شاهد آوردن آیه‌ای از قرآن تبارک اسم رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ (رحمان، ۷۸) پس از آن که صفات خدا را به دو دسته جلالیه (سلبی) و اکرامیه (ثبوتی) تقسیم می‌کند و دسته دوم را به حقیقیه [ذات] و اضافیه [فعل] تقسیم می‌نماید می‌آورد:

«جمیع صفات حقیقی به وجوب وجود و جمیع صفات اضافی [فعل] به یک اضافه برمی‌گردند که همان اضافه قیومیه است.» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۶، ص ۱۰۹)

به عبارت دیگر گرچه صفات فعل، زائد بر ذات و متأخر از آن هستند، اما با این حال همین صفات متعدد فعلی نیز به یک حقیقت برمی‌گردند. توضیح آن که از نظرگاه ملاصدرا این صفات فعلی تنها از این جهت با صفات ذات تفاوت دارند که عین ذات واجب‌الوجود نیستند و گرنه همانند صفات ذات عین همدیگر می‌باشند؛ به عبارت دقیق‌تر صفات ذات عین همدیگر و عین ذات‌اند، اما صفات فعل عین یکدیگر و متأخر از ذات‌اند.

ایشان در توضیح این مطلب می‌نویسد: «همان‌گونه که صفات حقیقی واجب‌الوجود همگی دارای یک حقیقت هستند که زائد بر ذات حق تعالی نیست هرچند مفهوم آن‌ها متفاوت است. . . به همین شکل صفات اضافی [فعل] او نیز همگی یک اضافه است که متأخر از ذات می‌باشد.» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۶، ص ۱۱۰)

(صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۶، ص ۱۳۶)
منظور ایشان از علمای اهل دقت، ابن سینا و هم‌فکران او است و ما در مطالب آینده تفصیل دیدگاه ابن سینا در این مسئله را خواهیم آورد؛ از نظر ابن سینا صفات خداوند به لحاظ مفهومی نیز واحد هستند و هیچ‌گونه تغایر مفهومی بین آن‌ها وجود ندارد. از نظر ملای شیرازی دیدگاه ابن سینا دارای چند اشکال است:

۱. اشکال اول این است که با اطلاق يك صفت، فایده‌ای در به کار بردن بقیه اوصاف نیست. اگر علم همان قدرت و هر دو همان حیات باشند پس چرا در موقعیت‌های گوناگون گاهی از علم بی‌نهایت او و گاهی از قدرت نامحدود او سخن می‌گوییم؟!

۲. اشکال دوم این است که این دیدگاه به تعطیل و الحاد منجر می‌شود. اهل تعطیل کسانی هستند که در صفات حق تعالی عقل انسان را در شناخت صفات معطل می‌دانند و معتقدند که ما نمی‌توانیم صفات او را بشناسیم. اگر ما صفات باری تعالی را به لحاظ مفهومی واحد بدانیم و هیچ‌گونه تغایر مفهومی بین آن‌ها قائل نباشیم پس چگونه می‌توانیم آن‌ها را بشناسیم؟ چنان چه علم خدا را همان قدرت او بدانیم پس چگونه می‌توانیم درباره علم خدا به تحقیق پردازیم و اقسام علم او را از هم تفکیک کنیم؟ آیا هنگامی که از مراتب علم خدا صحبت می‌کنیم منظورمان همان اقسام قدرت او است؟! حقیقت این است که اعتقاد به وحدت مفهومی صفات حق تعالی راه را بر هر گونه مطالعه و پژوهش درباره صفات او می‌بندد و راه را برای تعطیل باز می‌کند.

و برای توضیح بیشتر اضافه می‌کند: «همان‌گونه که ذات حق تعالی باکمال فردانیت و احدیت خود مستحق اسمائی مثل علم و قدرت و حیات است بدون این که تکثر یا تعدد حقیقتاً یا اعتباراً و حیثیتاً به آن راه یابند. به همان شکل، صفات اضافی [فعل] نیز معنایشان متکثر نمی‌شود و مقتضای آن‌ها اختلاف پیدا نمی‌کند اگر چه زائد بر ذات هستند؛ پس مبدئیت او عین رازقیت او و هر دو عین جود و کرم او هستند؛ در مورد عفو و مغفرت و رضا و غیر آن‌ها نیز مطلب از همین قرار است.

علت این حکم آن است که چنان چه جهات این صفات اضافی و فعلی مختلف باشد و حیثیات آن‌ها متکثر باشد تکثر آن‌ها به تکثر مبادی آن‌ها منجر خواهد شد و همان‌گونه که دانستی مبادی این صفات عین ذات خداوند هستند.» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۶، ص ۱۱۱)

گام پنجم: وحدت وجودی صفات حق تعالی و تعدد مفهومی آن‌ها

یکی از نکات دقیقی که در مسئله توحید صفاتی از نگاه ملاصدرا وجود دارد این است که ایشان صفات حق تعالی را به لحاظ وجودی واحد می‌دانند اما این دلیل نمی‌شود که به لحاظ مفهومی نیز واحد باشند. ایشان در کتاب شریف «اسفار اربعه» می‌آورد:

«بدان که بسیاری از عقلای اهل دقت گمان کرده‌اند که منظور از عینیت صفات حق تعالی با ذات او این است که صفات او در معنا و مفهوم نیز یکی هستند و همگی به يك معنا برمی‌گردند.»

این است که این معانی متکثر کمالیه به وجود ذات احدیت موجودند، به این معنا که در عالم وجود ذات او متمایز از صفت او نیست و همچنین هیچ صفتی متمایز از صفت دیگر نیست، بلکه خداوند به ذات خود هم قادر است، هم عالم است و هم مرید است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۶، ص ۱۳۷)

سپس در فراز دیگری برای پیشگیری از توهم وحدت مفهومی صفات می‌آورد: «این اسماء و صفات گرچه به حسب وجود و هویت با ذات حق متحد هستند، اما به حسب معنا و مفهوم متغایر می‌باشند.» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۶، ص ۱۳۹)

این نکته ظریف در حکمت متعالیه درعین حال که راه را برای تحقیق و مطالعه درباره صفات الهی باز می‌گذارد و راه را بر نظریه تعطیل می‌بندد از راه یافتن هر گونه تعدد و تکرر به ذات بسیط الهی پیشگیری می‌کند، و این ویژگی از امتیازات نظریه ملاصدرا در باب «عینیت صفات الهی با ذات حق تعالی» است که بر اهل تحقیق پوشیده نیست.

نتیجه‌گیری

شناخت صفات الهی از مهم‌ترین مباحث خداشناسی است. متکلمان و فلاسفه اسلامی به طور گسترده به صفات الهی پرداخته‌اند و دلایل عقلی و نقلی بسیاری را برای اثبات آن‌ها به کار گرفته‌اند. صفات الهی را می‌توان به صفات ذات، صفات فعل و صفات سلبی تقسیم کرد و برای هر کدام موارد گوناگونی را برشمرد. تقسیم‌بندی

از دیگر پیامدهای وحدت مفهومی صفات خداوند، الحاد و کفر است؛ چه این که این دیدگاه به انکار صفات حق تعالی می‌انجامد آیا می‌توان صفات گوناگون حق تعالی در کتاب‌های آسمانی به ویژه قرآن کریم را انکار کرد؟ چرا در ابتدای سوره‌های قرآن از دو صفت رحمان و رحیم نام برده شده، اما از صفاتی مثل منتقم و متکبر یاد نشده است؟ چرا خداوند در تمام قرآن تنها از یک صفت خود یاد نکرده و در موقعیت‌های گوناگون، صفات مختلفی را مطرح نموده است؟ اگر به لحاظ مفهومی علم خدا همان حیات خدا است پس تأکید بر علم خدا در آیاتی مثل «ان الله بصیر بالعباد» (غافر، ۴۴)، «یعلم خائنه الأعین و ما تخفی الصدور» (غافر، ۱۹) و «اننی أعلم ما لا تعلمون» (بقره، ۳۰) چه معنایی دارد؟ آیا می‌توان گفت منظور از مکر خدا در آیه شریف «مکروا و مکر الله و الله خیر الماکرین» (آل عمران، ۵۴) همان رحمانیت خداوند است؟ آیا بین جمله «جهنم تبلور غضب خداوند است.» با فراز «بهشت تبلور رحمت خدا است.» تفاوتی وجود دارد؟ آیا می‌توان جای رحمت و غضب را در جمله‌های بالا عوض کرد و چنین گفت: «جهنم تبلور رحمت خدا و بهشت تبلور غضب خداوند است.»؟! چنان چه تغایر مفهومی بین صفات حق تعالی را نادیده بگیریم خداشناسی ما دچار مشکل می‌شود و ما در شناخت صفات حق تعالی به بن بست خواهیم رسید.

ملاصدرا برای آن که منظور از توحید صفاتی خداوند را به طور دقیق مشخص کند می‌نویسد: «بلکه حق در عینیت صفات حق تعالی با ذات او

واجب الوجود را که از سوی دانشمند برجسته‌ای مثل ابن سینا مطرح شده به شدت زیر سؤال می‌برد و نقدهای گوناگونی بر آن وارد می‌داند؛ فیلسوف شیرازی آن چنان با دیدگاه ابن سینا سر ناسازگاری نشان می‌دهد که پذیرش آن را به منزله الحاد و کفر می‌داند و بدین سان نهایت عناد خویش را با این دیدگاه به تصویر می‌کشد.

ملاصدرا برای اثبات دیدگاه خویش به مبانی و اصولی تکیه دارد که به ترتیب عبارت‌اند از:

الف. اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت؛ چه این که ماهیت بدون وجود هیچ و باطل است؛ اما با وصف وجود دارای واقعیت می‌شود، پس ماهیت خودش تحقق ندارد بلکه باوجود است که تحقق و تأصل پیدا می‌کند.

ب. بساطت وجودی مطلق خداوند؛ واجب الوجود از هر جهت بسیط است و هیچ کدام از ترکیب‌های خارجی، مقداری و حتی عقلی به ذات بسیط او راه ندارد. خداوند تنها موجودی است که از هر نوع ترکیبی پیراسته است و در عالی‌ترین درجه بساطت قرار دارد.

ج. واجب الوجود و دارا بودن همه کمالات وجودی؛ واجب الوجود از آن جهت که بسیط است همه کمالات را دارد (بسیط الحقیقه کُلُّ الاشیاء). به عبارت دیگر هر موجودی که ذاتش بسیط محض (بسیط حقیقی) باشد کمالات همه اشیا غیر از اوصافی که بر نقص، نیستی و امکان دلالت دارند را دارا است؛ زیرا در غیر این صورت مرکب از وجدان و فقدان (وجدان برخی کمالات و فقدان برخی کمالات دیگر) خواهد بود، درحالی که بسیط الحقیقه از هر نوع ترکیبی پیراسته است.

صفات مختلف و متمایز کردن آن‌ها برای شناخت بهتر آن‌ها این سؤال را در ذهن انسان ایجاد می‌کند که آیا همان‌گونه که ما این صفات را در ذهن خود متمایز می‌کنیم و آن‌ها را جداگانه بررسی می‌کنیم آیا در واقع و در عالم عین نیز این صفات متمایز و جدا از هم هستند؟

پرسش اخیر به ایجاد يك مسئله علمی در ذهن متکلمان و فلاسفه اسلامی منجر شده است: آیا صفات الهی با یکدیگر و با ذات خداوند، تغایر دارند و یا عین همدیگر هستند؟ در صورت نخست، آیا تغایرشان مفهومی است یا مصداقی؟ در این میان حکما و فلاسفه اسلامی به عینیت صفات الهی با همدیگر و با ذات خداوند گرایش دارند. ابن سینا در مکتب مشاء معتقد به عینیت مصداقی و مفهومی صفات خداوند است؛ به عبارت دیگر از نظر او صفات الهی هم در عالم خارج عین یکدیگر هستند و دوئیت و جدایی بین آن‌ها نیست و هم در عالم معنا و مفهوم این عینیت برقرار است و همه صفات الهی دارای يك معنا می‌باشند.

ملاصدرا نیز به این مسئله نگاه فلسفی دارد و به عینیت صفات با ذات الهی تمایل پیدا کرده است، منتهی از نظر او این عینیت و اتحاد تنها به عالم خارج و مصداق اختصاص دارد و شامل معانی صفات نمی‌شود. ملاصدرا معتقد است که عینیت مفهومی صفات الهی تالی فاسدهایی دارد که از جمله آن‌ها می‌توان به معطل ماندن در شناخت صفات الهی و انکار صفات مختلف خداوند در قرآن و در منابع روایی اشاره کرد. ملای شیرازی نظریه وحدت مفهومی صفات

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶ش)، تفسیرالقرآن الکریم، قم: انتشارات بیدار.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۶ش)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه؛ قم: انتشارات مؤسسه بوستان کتاب.

طباطبایی، سیدمحمد حسین (۱۳۸۶)، نهایی الحکمه، تعلیقه نهایی الحکمه: غلام رضا فیاضی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۱ش)، بدایه الحکمه، قم: انتشارات دار العلم.

د. عنینیت صفات واجب‌الوجود با ذات او؛ زیرا چنان چه صفات کمالیه (علم، قدرت و ...) زائد بر ذات خدا باشند ذات او در مرتبه ذات خویش مصداق این کمالات نخواهد بود، پس ذات او عاری از این صفات خواهد بود. از طرف دیگر نمی‌توان انتظار داشت که آن صفات کمالیه از موجود دیگری به خداوند رسیده باشد وگرنه لازم می‌آید که معلول واجب‌الوجود از خودش شریف‌تر باشد.

در ادامه، آن فیلسوف شیرازی با ردّ نظریه ابن سینا مبنی بر وحدت مصداقی و مفهومی صفات حق تعالی و آوردن دلایل مختلف در ردّ آن، باتکیه بر مبانی و اصول یاد شده به اثبات نظر خویش مبنی بر وحدت مصداقی و مغایرت مفهومی صفات باری تعالی می‌پردازد و در نهایت به این نظریه می‌رسد که «صفات خداوند در مصداق و در عالم خارج عین یکدیگر و عین ذات او هستند، هرچند به لحاظ مفهومی مغایر یکدیگر بوده، از هر کدام از آن‌ها معنایی جداگانه فهمیده می‌شود.»

کتابنامه

* قرآن کریم

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲ش)، ریحیق مختوم، شرح حکمت متعالیه، قم: نشر اسراء.

سبحانی، جعفر (۱۴۲۱ق)، مفاهیم القرآن، قم: مؤسسه الامام الصادق.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۱ش)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

بررسی ادعای اخباریین پیرامون حجیت ظواهر کتاب

چکیده

عده ای از اخباریین معتقدند که ظواهر قرآن برای غیرمعصوم حجت نیست و کسی جز ائمه اطهار نمی تواند به آن تمسک کند. عمده دلیل اخباریین استناد به دو دسته از روایات است دسته اول روایاتی که دلالت دارد بر اینکه فهم قرآن اختصاص به مخاطب این کلام یعنی پیامبر و اهل بیت ایشان علیهم السلام دارد و دسته دوم روایاتی که دلالت بر مذمت و نهی از تفسیر به رای دارد و استفاده از ظواهر کتاب خدا، نوعی تفسیر به رای است. صولیین این ادعای اخباریین را اینگونه پاسخ داده اند که اولاً تمسک به ظواهر قرآن به هیچ وجه تفسیر نیست چه رسد به تفسیر به رای و ثانیاً در برابر این روایات، تعداد بیشتری از روایات وجود دارد که ائمه اطهار اصحاب خود را و بعضاً عموم مسلمین را به تمسک به استفاده از ظواهر قرآن ارجاع داده اند پس تمسک به ظواهر کتاب جایز است.



حسین
کرمانی^۱

کلیدواژه: اخباریین، ظواهر کتاب، اصولیین، تفسیر به رای، قرآن، حجیت

مقدمه

کتاب اختصاص به پیامبر عظیم الشان اسلام و ائمه طاهرين دارد و نسبت به غیرمعصوم دارای حجیت نمی‌باشد پس غیرمعصوم نمی‌تواند تمسک به ظواهر کتاب داشته باشد

در واقع اخباریین معتقدند که هیچ‌کس غیر از معصومین علیهم السلام حق استنباط از آیات قرآن را ندارد و به عبارت دیگر استفاده و استنباط علماء از قرآن فقط باید به صورت غیرمستقیم بوده باشد یعنی استفاده از کلام وحی تنها از طریق رجوع به اخبار و روایاتی که از اهل بیت علیهم السلام ذیل آیات و در تفسیر قرآن وارد شده است صحیح و مشروع می‌باشد

مرحوم استرآبادی در کتاب فوائد المدنیه می‌گوید: «وَأَمَّا استنباط الأحكام النظرية من ظواهر كتاب الله من غير سؤال أهل الذكر عليهم السلام عن حالها: من كونها منسوخة أم لا، مقيدة أم لا، مؤولة أم لا فقد جوزه جمع من متأخري أصحابنا وعملوا به في كتبهم الفقهية، مثل التمسك بعموم قوله تعالى: (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) في إثبات صحة العقود المختلف فيها. وهو أيضا غير جائز، وذلك لوجوه...» (استرآبادی، ۱۴۲۶ق: ۲۶۹/۱)

مرحوم شیخ حر عاملی نیز در کتاب وسائل الشیعه جلد ۲۷، باب ۱۳ از ابواب صفات القاضی، بابی تحت عنوان؛ «باب عدم جواز استنباط الاحکام النظرية من ظواهر القرآن الابدع معرفة تفسیرها من الائمة (علیهم السلام) دارد.

بیان ادله اخباریین**دلیل اول:**

فهم کلام حق تعالی و معرفت به قرآن، اختصاص به

با پیدایش تفکر اخباری‌گری در آغاز قرن یازدهم شکافی عمیق و اختلافی شدید بین علمای شیعه به وجود آمد از یک طرف اخباریین منکر اجتهاد و از طرف دیگر اصولیین معتقد به روش اجتهادی مرسوم در حوزه‌های علمیه بودند از جمله مباحث اختلافی بین این دو دسته، بحث حجیت ظواهر قرآن کریم می‌باشد.

از آنجاکه اخباریین، حدیث محور و معتقد به استخراج احکام از اخبار و روایات هستند، تمسک به ظواهر کتاب را جایز نمی‌دانند.

اصولیین پس از شکل‌گیری این نگرش در بین اخباریین، تلاش زیادی در رد و ابطال این تفکر انجام دادند.

اولین میدان‌دار مبارزه با تفکر اخباری‌گری، مرحوم وحید بهبهانی و پس از وی نیز شاگردان ایشان علم مبارزه با این عقیده را برافراشتند.

مبحث اثبات حجیت ظواهر کتاب و رد این عقیده اخباریین بخشی از تألیفات متأخرین از جمله فرائد الاصول شیخ انصاری و کفایة الاصول آخوند خراسانی را به خود اختصاص داده است.

بررسی این موضوع در آثار علماء و فقههای معاصر همچون آیت‌الله خوئی و دیگر اصولیین نیز به چشم می‌خورد. در این مقاله ضمن بیان مهم‌ترین ادله اخباریین پیرامون عدم جواز تمسک به ظواهر کتاب، به رد و ابطال این ادله و نهایتاً اثبات حجیت آن پرداخته‌ایم.

ادعای اخباریین:

بعضی از اخباریین قائل هستند که حجیت ظواهر

روایاتی است که اخباریین در دلیل اول خود به آن استناد کردند ما در ادامه مقاله به بخش هایی از این روایات اشاره خواهیم کرد.

دلیل دوم اخباریین:

مفاد برخی روایات عدم جواز تفسیر به رأی است و تمسک به ظواهر قرآن نوعی تفسیر به رأی کردن قرآن است.

نمونه‌ای از روایات دال بر عدم جواز تفسیر به رأی: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار. (فیض کاشانی، ۱۲۹۶ق: ۳۵/۱)

وَ فِي رِوَايَةٍ : مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بَعِيْرَ عِلْمٍ فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ . (مجلسی، ۱۳۶۸: ۵۱۲/۳۰)

قال رسول الله صلى الله عليه و آله: أن تفسیر القرآن لایجوز إلا بالأثر الصحیح و النص الصریح. (فیض کاشانی، ۱۲۹۶ق: ۳۵/۱)

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَأَصَابَ لَمْ يُؤْجِزْ وَإِنْ أَخْطَأَ كَانَ إِثْمُهُ عَلَيْهِ . (مجلسی، ۱۳۶۸: ۱۱۰/۸۹)

عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَقَدْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ الْكُذْبَ. (هویزی، ۱۳۸۳ق: ۳۱۷/۱)

رد دومین دلیل اخباریین:

اشکال اول: تمسک به ظواهر قرآن تفسیر محسوب نمی‌شود؛ زیرا تفسیر عبارت از کشف القناع است و حال اینکه در فهم ظواهر، معنای لفظ به ذهن خطور می‌کند و هیچگونه حجاب و ابهامی وجود ندارد تا ما بخواهیم آن را کشف کنیم و به آن اطلاق تفسیر شود.

اشکال دوم: بر فرض که این تمسک به ظواهر قرآن تفسیر نامیده شود تفسیر به رأی نیست؛ زیرا رأی در اینجا یعنی اعتبارات عقلی ظنی مانند استحسان درحالی که تمسک به ظاهر کتاب و استنباط از آیات کریمه قرآن بر اساس عقل ظنی و قیاس و استحسان، از نظر اصولیین باطل و فاسد است.

اشکال سوم:

در مقابل این روایات، احادیث بسیار زیادی وجود دارد که دلالت بر جواز أخذ به ظواهر کتاب و حجیت تمسک به ظاهر قرآن دارد، برخی از این روایات عبارت‌اند از:

(۱) امیرمؤمنان (علیه السلام) کلام الهی را سه قسم شمرده و قسمی از آن را آیاتی دانسته که حتی برای جهال هم قابل فهم است: «فجعل قسما منه يعرفه العالم و الجاهل» (فیض کاشانی، ۱۲۹۶ق: ۴۴/۱)

(۲) عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم: «أيها الناس ... فإذا التبست عليكم الفتن قطع الليل المظلم فعليكم بالقرآن» (مجلسی، ۱۳۶۸: ۱۷/۸۹)

اگر مردم برای از بین بردن پرده ظلمت فتنه باید از قرآن استفاده کنند چگونه قرآن حجت نباشد؟

(۳) قال الصادق (عليه السلام) فرمود: «من لم يعرف الحق من القرآن لم يتنكب الفتن» (مجلسی، ۱۳۶۸: ۲۴۲/۲)

به همین دلیل امام صادق علیه السلام در برابر برداشت‌های فتنه‌انگیز صوفیانه از قرآن، فرمود: «ما كان الله ليخاطب خلقه بما لا يعقلون» (مجلسی، ۱۳۶۸: ۲۳۶/۷۶)

خدا خلقتش را مخاطب به چیزی قرار نمی‌دهد که

نفهمند و به عقلشان نرسد.

۴) قال الرضا عليه السلام «جُعِلَ القرآنَ دليلاً البرهانِ وَ الحُجَّةَ على كُلِّ إنسانٍ» (بحرانی، ۱۴۱۵:ق ۱/۶۵) از این احادیث استفاده می‌شود که اهل بیت علیهم السلام شناخت حق و حقیقت را منوط به شناخت قرآن کرده‌اند. با این بیان، در واقع همگان را دعوت به قرآن‌شناسی کرده‌اند. اگر ظواهر قرآن حجت نباشد، چنین بیاناتی لغو خواهد بود. بر اساس این احادیث، معارف قرآن چنان فهمیدنی‌اند که یک مسلمان می‌تواند به کمک قرآن حق و باطل را به خوبی تشخیص دهد و خود را از فتنه‌ها و انحرافات برهاند و این، نهایت حجیت ظاهر است.

باتوجه به همین نکته، مطالعه روایات (به‌ویژه استنادات اهل بیت علیهم السلام به آیات قرآن در مقام بیان حکم شرعی) نشان می‌دهد که دست‌کم آیات احکامی به‌گونه‌ای هستند که هر فرد دانا به لغت عرب، ترکیب‌ها و زبان قرآن و آشنا با ادبیات عصر نزول با افزودن سبب و فضای نزول آیات قرآن و متبحر در استفاده از قواعد اصولی، می‌تواند احکام الهی را از قرآن استخراج کند.

نکته بسیار مهم در استنادات اهل بیت علیهم السلام به آیات قرآن، این است که حضرات پس از بیان حکم، فقط آیه را تلاوت می‌کردند و در اغلب موارد وجه استفاده از آیه را بیان نمی‌کردند؛ یعنی شنونده با شنیدن آیه، متوجه حجت امام خواهد شد؛ پس می‌فهمد.

نتیجه این است که ما از روایات مربوط به آیات احکامی می‌فهمیم ظاهر آنها حجت است و حکم خدا معلوم و وظیفه بندگان در قرآن مشخص شده

و باید به آن عمل کنند. در موارد غفلت نیز تذکر و یادآوری آیه کافی است.

آنچه که در برخی روایات نقل شده، نشان می‌دهد که دست‌کم بخشی از قرآن که درباره تحریم یا حلال کردن موضوعات متعارف نزد عرب عصر نزول بوده، بدون مراجعه به کسی، برای آنها روشن، حجت و لازم‌العمل بوده است.

به نظر می‌رسد، تلاش اهل بیت علیهم السلام به‌ویژه در رویارویی با شاگردان لایق که می‌توانستند راهنمای مردم در احکام عملی اسلام باشند، همین بوده که آنها متوجه شوند، ظواهر آیات احکامی حجت‌اند و رجوع به اهل بیت علیهم السلام فقط برای رفع ابهام یا دریافت جزئیات لازم برای عمل، لازم بوده؛ وگرنه نیازی به مراجعه نیست.

معروف است زمانی که معاذ بن جبل آماده‌ی رفتن به محل مأموریت شده بود، رسول خدا صلی الله علیه و آله به او فرمود: بر چه اساسی حکم می‌کنی؟ وقتی او گفت «بکتاب الله»، حضرت نفرمود حق نداری؛ بلکه فرمود: «الحمد لله الذی وفق رسول رسول الله لما یحبّه الله و رسوله»: سپاس خدایی را که فرستاده رسولش را به آنچه خدا و رسولش دوست دارند، موفق کرد. پس معاذ برای قضاوت و حکم، از قرآن استفاده می‌کرده و قرآن را می‌فهمیده و از نظر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) کار او صحیح، بلکه محبوب خدا و رسولش بوده است. برداشت ما از سیره‌ی نبوی صلی الله علیه و آله مورد تأیید امام صادق علیه السلام بوده؛ زیرا وقتی از امام پرسیدند: قاضی باید بر چه اساسی قضاوت کند؟ فرمود: «کتاب (قرآن)» وقتی پرسیدند اگر قرآن نبود چه؟ فرمود: «سنت».

گویا، حجت خداوند بر آفریدگان است. خداوند پیمان عمل به قرآن را از بندگان گرفته و آنان را در گرو دستورهای آن قرار داده ... هیچ مطلبی که مورد رضا یا کراهتش باشد رها نگذاشته؛ جز اینکه نشانه‌ای آشکار و آیه‌ای محکم که از آن جلوگیری یا به سوی آن دعوت کند. برایش قرار داده است.

چند نکته قابل استفاده از بیان حضرت:

۱. قرآن حجت خدا بر خلق معرفی شد، بدیهی است از آنجا که قرآن کریم معجزه‌ی اصلی پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) و شامل تمامی دستورهای سعادت بخش برای بشر است، از جانب خداوند منان، حجت بر تمام انسان هاست.

از این رو اگر پیروان این کتاب آسمانی بدان عمل کنند، در آخرت نیز دلیلی بر اعمال خویش در پیشگاه حق تعالی خواهند داشت.

۲. خداوند از بندگان خود بر فرا گرفتن و عمل به قرآن کریم پیمان گرفت.

۳. این کتاب را کامل کننده‌ی دین مبین اسلام معرفی کرد. این بیان، گویای این است که: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا» (مائده، ۳) امروز دین شما را به حد کمال رساندم و نعمت را بر شما تمام کردم و بهترین آیین را که اسلام است،

برایتان برگزیدم. قرآن مجید زیربنای دین جاودانی اسلام است؛ پس لازم است از جامعیت، جاودانگی و حجیت برخوردار باشد.

از سوی دیگر، روایات عرض بر قرآن که تعداد آنها قابل توجه است، دلیل حجیت قرآن اند.

در اینجا به دو روایت می‌پردازیم:

مشابه این دو روایت، فراوان است. پس ما وظیفه داریم از قرآن استفاده کنیم.

همچنین روایات بسیاری وجود دارد که در آنها اهل بیت (علیهم السلام) اصرار دارند مسلمان قرآن را فراگیرد و بدان عمل کند.

امیرمؤمنان (علیه السلام) فرموده‌اند: «اللَّهُ اللَّهُ فِي الْقُرْآنِ لَا يَسْبِقُكُمْ بِالْعَمَلِ بَعْدَ غَيْرِكُمْ» (مجلسی، ۱۳۶۸: ۲۵۶/۴۲)

در کلام دیگری از حضرت:

«و عليك بقراءة القرآن والعمل بما فيه و لزوم فرائضه و شرائعه و حلاله و حرامه و أمره و نهيه ... فإنه عهد من الله تبارك وتعالى إلى خلقه فهو واجب على كل مسلم أن ينظر كل يوم في عهد و لو خمسين آية ...» (حر عاملی، ۱۴۱۵: ۱۶۸/۱۵) اینک حضرت سفارش می‌کنند که به قرائت قرآن و عمل به محتوای آن و نیز بر انجام فرائض و احکام شرعی و حلال و حرام و امر و نهی آن پایبند باش! دلیل بر جواز تمسک به ظواهر قرآن و حجیت داشتن آن برای غیر معصوم است.

از سویی برای دعوت به تعلیم قرآن و عمل به آن فرموده: «و تعلم القرآن و العمل به».

مگر عمل، متفرع بر فهم و حجیت فهم نیست؟ این دسته روایات به ما اعلام می‌کنند واجب است قرآن را بیاموزیم، بفهمیم و به آن عمل کنیم.

در سخن دیگر حضرت امیر (علیه السلام) اندیشه کنید: «فالقرآن أمر زاجر و صامت ناطق، حجة الله على خلقه، أخذ عليهم ميثاقه و ارتهن عليه أنفسهم ... و لم يترك شيئاً رضيه أو كرهه إلا و جعل له علماً بادياً و آية محكمة تزر عنه أو تدعو إليه» (مجلسی، ۱۳۶۸: ۲۰/۸۹)

قرآن فرمان دهنده‌ای است بازدارنده، ساکتی است

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ حَدِيثَانِ مُخْتَلِفَانِ فَأَعْرِضُوهُمَا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ وَ مَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَذَرُوهُ» (مجلسی، ۱۳۶۸: ۲/۲۳۵)

از امام علی علیه السلام نقل شده است: «علی کتاب الله تعرض الامثال» (نهج البلاغه، خطبه ۷۵) امور و کارهای مشتبه به حق، به قرآن عرضه می شود. مقصود از امثال که باید بر کتاب خدا عرضه شود چیست؟ علامه مجلسی احتمال داده مراد از امثال، «حجت‌ها یا احادیث باشد؛ یعنی آنچه در مخاصمه با مارقان (خوارج) و مرتابان (گرفتاران ریب و شبهه) بدان‌ها احتجاج می‌شود، باید به کتاب خدا عرضه گردد تا صحت و فساد آن روشن شود و یا آنچه درباره عثمان به من استناد می‌دهند، باید بر کتاب خدا عرضه گردد». چنین کتابی که باید شبهات بر آن عرضه شود و میزان و مقیاس قرار گیرد، بایستی کتابی منزه از هر عیب، نقص و تحریف باشد و بتواند مرجع و حجت و مبنا باشد. چنان که حضرت امیر علیه السلام فرموده: «و کفی بالکتاب حجیجا و خصیما» (مجلسی، ۱۳۶۸: ۷۵/۱۰۹) قرآن برای بازخواست و داوری کفایت می‌کند.

«بدعوی: آنه لأجل إحتوائه علی مضامین شامخه، ومطالب غامضة عالیه، لا یکاد تصل إلیها أیدی أفكار اولی الأنظار غیر الراسخین العالمین بتأویله (آخوند خراسانی، ۱۳۹۸: ۱/۲۵۶)»

به عبارت دیگر قرآن در حدی است که از فهم ما بالاتر است و کانه حتی وجود ظواهر در قرآن محل اشکال است.

نمونه این ادعا را می‌توان در آیات اول سوره مبارکه حدید مشاهده کرد:

«هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن و...» (حدید، ۳) چگونه حق تعالی در عین حال که ظاهر است باطن و در عین اول بودن آخر است؟

رد سومین دلیل اخباریین:

در رد سومین دلیل اخباریین می‌گوییم ما هم قبول داریم و قائل هستیم که قرآن کریم مشتمل بر معارف عالی و مضامین بسیار والا می‌باشد لکن این مطلب منافاتی ندارد که بتوان ظواهر قرآن کریم را در باب احکام شرعی قابل فهم دانست و حجت بودن آن ظواهر در احکام شرعی را پذیرفت چرا که دور از دسترس بودن فهم بخشی از معارف قرآن، دلیل بر عدم فهم همه آیات نمی‌باشد.

دلیل چهارم اخباریین: علم اجمالی به عدم مراد بودن برخی ظواهر

ظواهر قرآن اگرچه فی حد نفسه مجمل نیست و حجت است الا اینکه ما علم اجمالی داریم به اینکه بعضی از این ظواهر ظهورشان مراد نیست. وقتی علم اجمالی داریم، این علم اجمالی تمام ظواهر را از کار می‌اندازد.

دلیل سوم اخباریین: اشتغال قرآن بر مفاهیم عالیه

از جمله ادله اخباریین که مرحوم صاحب کفایه نیز به آن اشاره فرموده این است که؛ قرآن مجید دارای یک رشته مفاهیم عالی و معارف بلندی است که برتر از فکر افراد عادی می‌باشد و لذا نمی‌توان ظواهر آن را مبنای عمل قرار داد.

بدون رجوع به بقیه ادله، آیات محکم را ملاک عمل قرار داد؛ بلکه حجیت همان آیات نیز متوقف و مترتب بر فحص کامل از همه ادله مرتبط از جمله فحص از ناسخ، مخصص، مقید و دیگر قرائن می باشد.

۳) حجیت اخذ به ظواهر و تمسک به قرآن برای هر شخصی جایز نیست؛ بلکه لازم است کسی که قصد استفاده از ظواهر و عمل به آیات کریمه قرآن را دارد از علوم لازم برخوردار باشد و با مضامین و معارف قرآن آشنایی کافی داشته باشد و لذا عموم مسلمین نمی توانند ادعای فهم ظواهر قرآن را داشته باشند و اخذ به این ظواهر بنمایند؛ بلکه این امر اختصاص به اهل فن و علمایی دارد که با عام و خاص قرآن و یا مطلق و مقید قرآن و دیگر شئون معرفتی قرآن آشنایی لازم را داشته باشند.

علامه مظفر:

«إِنَّ الْفَائِلِينَ بِحُجِّيَّةِ ظَوَاهِرِ الْكِتَابِ لَا يَقْصِدُونَ حُجِّيَّةَ كُلِّ مَا فِي الْكِتَابِ وَفِيهِ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ وَأُخْرٌ مُتَشَابِهَاتٌ بَلِ الْمُتَشَابِهَاتِ لَا يَجُوزُ تَفْسِيرُهَا بِالرَّأْيِ. وَلَكِنَّ التَّمْيِيزَ بَيْنَ الْمُحْكَمِ وَالْمُتَشَابِهِ لَيْسَ بِالْأَمْرِ الْعَسِيرِ عَلَى الْبَاحِثِ الْمُتَدَبِّرِ إِذَا كَانَ هَذَا مَا يَمْنَعُ مِنَ الْأَخْذِ بِالظُّوَاهِرِ الَّتِي هِيَ مِنْ نَوْعِ الْمُحْكَمِ. وَ لَا يَقْصِدُونَ. أَيْضًا. بِالْعَمَلِ بِالْمُحْكَمِ مِنْ آيَاتِهِ جَوَازَ التَّسْرُّعِ بِالْعَمَلِ بِهِ مِنْ دُونِ فَحْصِ كَامِلٍ عَنْ كُلِّ مَا يَصِلِحُ لَصَرْفِهِ عَنِ الظُّهُورِ فِي الْكِتَابِ وَالسَّنَّةِ مِنْ نَحْوِ النَّاسِخِ، وَالْمَخْصُصِ، وَالْمَقْيَدِ، وَقَرِينَةِ الْمَجَازِ وَ لَا يَقْصِدُونَ. أَيْضًا. أَنَّهُ يَصَحُّ لِكُلِّ أَحَدٍ أَنْ يَأْخُذَ بِظَوَاهِرِهِ وَإِنْ لَمْ تَكُنْ لَهُ سَابِقَةٌ مَعْرِفَةٌ، وَعِلْمٌ، وَدِرَاسَةٌ لِكُلِّ مَا يَتَعَلَّقُ بِمَضْمُونِ آيَاتِهِ. فَالْعَامِيُّ وَشَبَهُ الْعَامِيِّ لَيْسَ لَهُ أَنْ يَدَّعِيَ فَهْمَ ظَوَاهِرِ الْكِتَابِ، وَالْأَخْذَ بِهَا.» (مظفر، ۱۴۲۵: ۱۴۸/۲)

به بیان دیگر اگرچه ظاهر ذاتاً متشابه نیست لکن چون علم داریم خیلی از این عمومات قرآن و اطلاقات قرآن، مراد جدی حق تعالی نیست این موجب می شود که این آیات متشابه شود و نتوان به ظواهر آنها استناد کرد.

رد بر دلیل چهارم اخباریین:

در فرض مذکور علم اجمالی منحل می شود. یعنی وقتی ما فحص کردیم و مخصصات و مقیداتی پیدا کردیم، علم اجمالی منحل می شود. مثلاً ما یقین داریم دو هزار مقید در قرآن است، و گشتیم دو هزار تا پیدا کردیم، علم اجمالی منحل می شود. وقتی منحل شد دیگر ظواهرش اشکالی ندارد. بله تا علم اجمالی به حال خود باقی باشد مانع از اخذ به ظواهر می شود؛ ولی وقتی علم اجمالی منحل شد، اشکالی در اخذ به ظواهر نیست.

شرایط تمسک به ظواهر کتاب

نکنه حائز اهمیت و قابل توجه در این مقام این است که اصولیین در باب اعتقاد به حجیت ظواهر کتاب به هیچ وجه قائل به حجیت به نحو مطلق و بدون هیچ قید و شرطی نیستند، مرحوم مظفر قیود لازم جهت عمل به ظواهر قرآن را در سه مورد خلاصه کرده اند که عبارت است از:

۱) حجیت ظواهر کتاب به معنای حجیت تمام آیات قرآن نیست چرا که بخشی از آیات قرآن محکمات و بخشی دیگر متشابهات است.

اخذ به ظواهر تنها در مورد آیات محکمات جایز است و در آیات متشابه جایز نیست.

۲) در عمل به همان محکمات قرآن نیز نمی توان

نتیجه‌گیری

تمام و صحیح نیست. لکن این نتیجه‌گیری، اصلاً به این معنا نیست که هر شخصی ولو فاقد علوم و تبحر لازم باشد می‌تواند از قرآن حکم شرعی را استنباط نماید؛ بلکه با وجود شرایطی که بیان شد می‌توان از ظواهر قرآن بهره‌مند شد و این اعتبار و استفاده از ظواهر اختصاص به معصوم ندارد.

از مجموع روایات مرتبط با موضوع بحث جواز یا عدم جواز تمسک به قرآن چنین برداشت می‌شود که روایات دال بر حجیت ظواهر کتاب دارای رجحان بوده و تعارض این دسته از روایات با روایات دال بر عدم حجیت ظاهر قرآن مخل به تمسک به ظواهر آیات نیست و ادعای اخباریین مبنی بر عدم جواز تمسک به کتاب

فهرست منابع

*قرآن کریم

*نهج البلاغه

۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم (۱۳۹۸ ش). کفاية الاصول. قم، مؤسسه نشر اسلامي.
۲. بحرانی، سيد هاشم (۱۴۱۵ ق). البرهان في تفسير القرآن. تهران، مؤسسه البعثة.
۳. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۵ ق). وسائل الشيعه. قم، مؤسسه آل البيت (عليهم السلام).
۴. استرآبادی، محمدامين (۱۴۲۶ ق). فوائد المدنيه. قم، مجمع الذخائر الاسلاميه.
۵. فيض كاشاني، محمد محسن (۱۲۹۶ ق). تفسير الصافي. تهران، انتشارات الصدر.
۶. مجلسی، محمدباقر (۱۳۶۸ ش). بحار الأنوار. تهران، دارالكتب الاسلاميه.
۷. مظفر، محمدرضا (۱۴۲۵ ق). أصول الفقه. قم، مؤسسه النشر الاسلامي.
۸. هويزی، عبدعلى بن جمعه (۱۳۸۳ ق). تفسير نور الثقلين. قم، اسماعيليان.

مجرد و مادی در حکمت متعالیه

چکیده

مسئله مجرد و مادی از بنیادی ترین مباحث فلسفه اسلامی است که در حکمت متعالیه صدر المتألهین جایگاهی محوری دارد. ملاصدرا با ابتناء بر نظریه اصالت وجود و حرکت جوهری، نسبت میان ماده و مجرد را نه به صورت دوگانه‌ای گسسته، بلکه به مثابه مراتب تشکیکی وجود تبیین می‌کند. در این دستگاه فکری، ماده صرفاً مرتبه‌ای نازل از وجود است که در بستر حرکت جوهری قابلیت صعود به مراتب بالاتر و وصول به مجرد را داراست. این نگرش، تحولی اساسی در مباحث مربوط به نفس، معرفت‌شناسی و معاد ایجاد کرده و امکان جمع میان آموزه‌های عقلی و نقلی را فراهم آورده است. مقاله حاضر با رویکردی تحلیلی-توصیفی و با استناد به آثار اصلی ملاصدرا همچون الأسفار الأربعة، المشاعر، الشواهد الربوبية و المبدأ و المعاد، به بررسی مفهوم مادی و مجرد و نسبت آنها در حکمت متعالیه پرداخته و نوآوری صدرايي را در قیاس با مشاء و اشراق نشان می‌دهد. نتیجه آن که در فلسفه صدرايي، ماده نه نقطه مقابل مجرد، بلکه مسیری برای تعالی و مجرد یافتگی تلقی می‌شود.

کلیدواژه: ملاصدرا، حکمت متعالیه، مجرد، مادی، اصالت وجود، حرکت جوهری، تشکیک وجود.



حمید
منصوری^۱

مقدمه

تکامل جوهری است (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۷۲). همچنین، صدرالمتألهین با طرح نظریه اتحاد عاقل و معقول (ملاصدرا، ۲: ۱۳۸۲/۲۵۴) و بازاندیشی در مسئله معاد جسمانی (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۱۹۲/۱)، توانست جمعی نو میان آموزه‌های عقلی و نقلی برقرار سازد و جایگاهی تازه برای نسبت میان ماده و مجرد بگشاید. از این رو، بررسی دقیق «مجرد و مادی در حکمت متعالیه» نه تنها برای فهم نظام فلسفی ملاصدرا ضروری است، بلکه برای بازخوانی بسیاری از مسائل انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی و الهیات در سنت اسلامی اهمیت دارد. مقاله حاضر با روش توصیفی-تحلیلی و باتکیه بر آثار اصلی ملاصدرا همچون الأسفار الأربعة، المشاعر، الشواهد الربوبية و المبدأ و المعاد، می‌کوشد مفهوم مادی و مجرد و نسبت آن دو را در نظام حکمت متعالیه واکاوی کند و در نهایت نوآوری صدرایی را در مقایسه با مشاء و اشراق روشن سازد.

۱- بررسی کارواژه های مفهومی**۱-۱- مجرد****۱-۱-۱ در لغت**

واژه «مجرد» از ریشه «جَرَدَ» گرفته شده است که در زبان عربی به معنای برهنه ساختن، پیراستن، و جدا کردن چیزی از عوارض و لوازم آن به کار می‌رود. «تجرید» به معنای خالص کردن چیزی از غیر آن است؛ چنان‌که در لغت‌نامه‌ها «جَرَدَ الثوب» یعنی «لباس را از تن برکنند» و «أرض مجردة» به معنای زمینی است که از پوشش گیاه و زینت خالی باشد؛ بنابراین در معنای لغوی، «مجرد» چیزی است که از غیر خود پیراسته و تهی شده است. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۳/ ۱۵)

مسئله «مجرد و مادی» یکی از بنیادی‌ترین مباحث فلسفه است که از دوران یونان باستان تا فلسفه اسلامی به‌عنوان گره‌گاهی برای تبیین حقیقت عالم و انسان مطرح بوده است. ارسطو و پیروان او، موجودات را به دو بخش کلی تقسیم می‌کردند: موجودات مادی که در قید زمان و مکان و حرکت‌اند، و موجودات مجرد که از ماده و عوارض آن منزّه هستند. ابن‌سینا در سنت مشائی این تقسیم‌بندی را تقویت کرد و نفس انسانی را جوهری مجرد دانست، هرچند در پیدایش نخستین، آن را وابسته به بدن می‌شمرد (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ۹۵). در مقابل، سهروردی و حکمت اشراق، بر عالم مثال و مراتب نوری تأکید نهادند و کوشیدند نحوی ارتباط میان ماده و مجرد را توضیح دهند، اما هنوز نظامی جامع و یکپارچه برای تبیین حرکت و پیوند میان این دو ساحت عرضه نکردند. در چنین بستری، صدرالدین محمد شیرازی (ملاصدرا) با تأسیس «حکمت متعالیه» تحولی عظیم در فلسفه اسلامی پدید آورد. او با نوآوری‌هایی چون اصالت وجود (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۴۶/۱)، تشکیک وجود (همان، ص ۳۲۷) و حرکت جوهری (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۷۱/۳) دستگاهی فلسفی بنا نهاد که در آن ماده و مجرد دو ساحت گسسته و بی‌ارتباط تلقی نمی‌شوند، بلکه مراتب گوناگون یک حقیقت واحد، یعنی وجودند. به بیان دیگر، در نگاه صدرایی، عالم یکپارچه و تشکیکی است؛ ماده مرتبه‌ای نازل از وجود است و در پرتو حرکت جوهری قابلیت صعود به مراتب بالاتر و وصول به مجرد را دارد. این نگرش پیامدهای فراوانی برای فلسفه اسلامی داشت. بر اساس آن، مجرد نفس انسانی نه صرفاً یک امر دفعی، بلکه نتیجه حرکت و

۱-۱-۲ در اصطلاح فلسفی

می‌رسد (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۵۰/۱) در نتیجه، در حکمت متعالیه «مجرد» صرفاً به معنای انقطاع از ماده نیست، بلکه به معنای وصول به مرتبه‌ای عالی‌تر از وجود است که ماده می‌تواند با حرکت درونی خویش به آن نائل گردد.

۲-۱ ماده

۱-۲-۱ ماده در لغت

واژه «ماده» در لغت به معنای «چیزی که اساس و پایه دیگر چیزهاست» یا «ظرف پذیرش صورت» آمده است. ابن منظور در لسان العرب ماده را چنین تعریف می‌کند: «المادة: أصل الشيء الذي تقوم عليه الأشياء؛ ماده: اصل چیزی که سایر چیزها بر آن قرار می‌گیرند.» (ابن منظور، ۱۰۰: ۱۴۱۴/۲۵۴۲)

در القاموس المحيط نیز آمده است که ماده چیزی است که قابلیت پذیرش صورت و تغییر را دارد. «المادة ما يتقبل الصورة و التبدل» (فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق: ۳/۲۳۹)

در لغت‌نامه دهخدا نیز ماده «چیزی که اساس و مبنای صورت‌های دیگر قرار گیرد» ذکر شده است (دهخدا، ۲۵۴: ۱۳۷۷)

این تعاریف نشان می‌دهد که حتی در معنای لغوی، ماده همواره به مفهوم ظرفیت و پذیرش صورت‌ها توجه داشته و به عنوان پایه‌ای برای وجود دیگر چیزها دیده شده است.

۱-۲-۳ ماده در اصطلاح فلسفی

در فلسفه اسلامی، ماده موجودی است که ویژگی‌های محسوس دارد و در قید زمان، مکان، کم‌وکیف است. ابن سینا ماده را «ظرف و پایه» برای فعل و موجودات

در فلسفه اسلامی، «مجرد» به موجودی اطلاق می‌شود که از ماده و خواص آن (مانند زمان، مکان، کم، کیف و حرکت) منزّه است. ابن سینا در الشفاء، موجود مجرد را موجودی می‌داند که در ذات خود نیازمند به ماده نیست و فعل او نیز بدون ابزار مادی تحقق می‌یابد (ابن سینا، ۳۲۷: ۱۳۶۳). او نفس انسانی و عقول مفارقة را در شمار موجودات مجرد می‌آورد.

ملاصدرا در حکمت متعالیه، معنای «مجرد» را با تحولی بنیادین همراه ساخت. او ضمن پذیرش تعریف متداول، بر اساس اصل تشکیک وجود و حرکت جوهری، مجرد را نه صرفاً سلب ماده، بلکه مرتبه‌ای عالی‌تر از وجود می‌داند که در سلسله مراتب هستی بر فراز ماده قرار گرفته است (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۷۱/۳). در این دستگاه، موجود مجرد دارای ویژگی‌هایی چون بساطت (عدم ترکیب از اجزاء)، بقا (عدم فسادپذیری) و علم حضوری به ذات خود است (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۷۲).

۱-۱-۳ اقسام موجود مجرد در حکمت متعالیه

صدرالمتألهین موجودات مجرد را در مراتب مختلف بررسی کرده است:

۱. مجردات تامه: عقول و مفارقات که هیچ‌گونه ارتباط ماهوی با ماده ندارند.

۲. مجردات مثالی: صور مثالی که از ماده منزّه‌اند ولی دارای آثار مقید مکانی و زمانی در عالم مثال‌اند (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۵۸).

۳. مجردات ناقصه: مانند نفس انسانی که آغازش با ماده است ولی در مسیر حرکت جوهری به مجرد کامل

«ماده را نه تعین است و نه تحقق بالفعل، بلکه همه وجودش بالقوه است و محتاج به غیر است.» (زنوزی، ۱۳۸۰، ۱/۱۵۲)

«الجسم من حیث هو جسم له صوره الجسمیه فهوشی بالفعل و من حیث هو مستعد ای استعداد فهو بالقوه. ولایکون الشی من حیث هو بالقوه شیء آخر؛ فتکون القوه للجسم لا من حیث له الفعل. فصوره الجسم تقارن شیء آخر غیر له فی انه صوره؛ فیکون الجسم جوهر مرکباً من شیء عنه له القوه و من شیء عنه له الفعل، فالفعل له به الفعل هو صورته و الذی عنه بالقوه هو مادته و هو الهیولی» (سبزواری، ۱۳۷۹، ۴/۱۴۵)

۲-۳ قابلیت انقسام خارجی

مراد از تقسیم در اینجا، تقسیم خارجی است نه وهمی یا عقلی. مانند سبب که می‌توان در خارج، آن را به دو نیم تقسیم کرد. «ان العلم لیس بمادی البتته؛ و ذلک لعدم انطباق صفات ماده و خواصها علیه. فان المادیات مشترکه فی قبول الانقسام» (طباطبایی، ۴/۱۳۸۸: ۲۷۶)

۳-۳ مکان مندی

از ویژگی‌های مهم شیء مادی، امتداد و قرار گرفتن در مکان است. مکان فضایی است که جسم اشغال می‌کند. به بیان دیگر، مکان فضایی است که جسم از او و به او منتقل می‌شود. الصوره العلمیه ... لو کانت مادیه، لم تفقد خواص ماده اللازمه، وهی... المكان (طباطبایی، ۱۳۸۸، ۳/۱۲۵)

ملاصدرا تصریح می‌کند: «کل جسم، ذو أبعادٍ ثلاثة بالضرورة» (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ۳/۴۵). در شرح منظومه، سبزواری می‌نویسد:

محسوس و مجردات را ممکن می‌سازد و نشان‌دهنده عمق حکمت متعالیه است.

۳- بررسی صفات شیء مادی در حکمت متعالیه

یکی از بنیادی‌ترین تمایزها در فلسفه اسلامی، به‌ویژه در حکمت متعالیه صدرالمتهلین، تمایز میان موجود مجرد و موجود مادی است. ملاصدرا در الأسفار الأربعة بارها تأکید می‌کند که «ماده» به‌عنوان قوه‌ای محض، مبدأ پذیرش صورت‌های گوناگون است و از این حیث، اوصاف خاصی دارد که آن را از موجود مجرد متمایز می‌سازد. شناخت این اوصاف نه‌تنها برای فهم چیستی ماده ضروری است، بلکه نقش مهمی در تحلیل حرکت جوهری، حدوث جسمانی نفس و تبیین معاد جسمانی در فلسفه صدرایی ایفا می‌کند. به همین دلیل، فلاسفه پس از صدرالمتهلین نیز در آثار خویش مانند زنوزی در بدایع الحکم، لاهیجی در شوارق الالهام، ملاحادی سبزواری در شرح المنظومه و... نیز اندیشمندان معاصر همچون علامه طباطبایی در نه‌هایة الحکمة و آیت‌الله جوادی آملی در رحیق مختوم به ذکر و تحلیل این ویژگی‌ها پرداخته‌اند.

۱-۳ امکان و فقر ذاتی ماده

ملاصدرا در الأسفار، ج ۲، ص ۲۹۸ می‌نویسد: «المادة هی هیولی محضة، لالها إلا بقبول الصورة»؛ یعنی ماده به‌خودی‌خود هیچ فعلیتی ندارد و تمام حقیقتش پذیرش صورت است. این نشان می‌دهد که ماده ذاتاً فقیر است و تنها در نسبت با صورت معنای وجودی پیدا می‌کند. زنوزی توضیح می‌دهد:

هیچ از خواص ضروری ماده را مانند اجزا، انقسام، تحول و شخصیت ندارند، چگونه می‌توانند مادی بوده باشند؟ (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۰۹/۱)

۳-۶ مقدار، شکل، وضع

موجود مادی، همان جسم و امور جسمانی است که مقترن با مقدار، شکل و وضع است؛ لذا هر موجودی که در خارج این خصوصیات را داشته باشد، مادی است. در مقابل موجود مجرد، موجودی است که جسم نیست و مقدار، شکل و وضع ندارد.

«الطبیاع الجسمانیة تحتاج فی وجودها خارج العقل الی وضع و مقدار و شکل و غیر ذلک من الامور التي تکتنفها و تجعلها قابله للاشارة الحسیة» (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۱۲/۱)

«فهو {الانسان} مدرك الکلیات من حیث انه مجرد عن هذه الثلاثة {المقدار و الوضع و الحیز} وهذا هو المجرد هو العریان، و ارادوا به العاری عن هذه الثلاثة» (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۲۹۲/۵)

۳-۷ زمان

زمان مقدار متصل غیر قاری است که بر حرکت عارض می‌شود. به همین دلیل، در هر موردی که حرکت موجود شود، زمان نیز موجود خواهد بود. چرا که زمان مقدار حرکت است. هر حرکتی در خارج مقدار معینی دارد که آن مقدار معین، زمان آن حرکت است. بنابراین اگر حرکت را مخصوص موجودات مادی و عنصری بدانیم، زمان نیز مخصوص موجودات مادی خواهد بود و می‌تواند یکی از صفات و خصوصیات مادی قرار گیرد. «ان العلم لیس بمادی البتة، و ذلک لعدم انطباق صفات المادة و خواصها علیه. فان

«المادة إذا تجسدت، كانت متقومة بالامتداد و القبول للانقسام.» (سبزواری، ۱۳۷۹: ۳۰۲/۳)

این نشان می‌دهد که مکان مندی و قابلیت انقسام از لوازم ذات ماده‌اند، درحالی‌که مجرد نه مکان دارد و نه امتداد.

۳-۴ حرکت

حرکت ربطی وثیق با ماده دارد، چرا که فیلسوفان حرکت را به «خروج تدریجی شیء از قوه به فعلیت» تعریف می‌کنند. در حقیقت حرکت تنها در موجوداتی رخ می‌دهد که ذات آنها مرکب از قوه به فعلیت باشد. (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۱۱/۱۶۳)

ملاصدرا در الأسفار، ج ۳، ص ۸۷ می‌نویسد:

«المادة لا تستقر علی حال، بل و جودها عین التحول و التبدل.

المادیات باجمعها واقعه تحت سیره الحركة العمومیة (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۳/۱۸۴)

۳-۵ شخصی و جزئی بودن

معانی کلیه با یک سلسله اوصاف و خواصی مقارن‌اند که در ماده ممتنع الوقوع هستند، اگرچه درعین حال به ماده به نحوی انطباق دارند؛ مانند مفهوم انسان کلی که به هر انسان خارجی صادق است، با این همه در ماده، انسانی که به هر انسان قابل تطبیق باشد نداریم؛ زیرا هر انسانی که در خارج می‌باشد، شخصی است که به غیر خود قابل تطبیق نیست. این معانی کلیه، کلی ... می‌باشند و در جهان ماده موجودی با این صفات نداریم و هر چه هست شخصی ... می‌باشد؛ پس این سلسله از مدرکات را نیز مجرد از ماده باید شمرد. ادراکات و افکار پهناور ما با این که

الماديات ... زمانیه والعلم بما انه علم لا يقبل ... زمانا»
(طباطبایی، ۱۳۸۸: ۴/۱۸۰)

۳-۸ قوه و استعداد و تغییر

از دیگر صفات اصلی ماده، «قوه» است. ماده همواره به منزله موضوع بالقوه برای صور و کمالات است.

ملاصدرا در اسفار، ج ۲، ص ۲۷۸، می نویسد:

«المادة لا تعقل إلا بالقوة، ولا تخرج إلى الفعل إلا بالصور التي هي مبادئ أفعالها.»

این سخن بدین معناست که ماده ذاتاً محروم از فعلیت محض است و تنها به سبب پذیرش صورت، از قوه به فعلیت درمی آید.

فحصول العلم للعالم من خواص العلم، لكن لا كل حصول كيف كان، بل حصول امر بالفعل فعلیه محضه لاقوه فيه لشي مطلقا، فانا نشاهد بالوجدان ان العموم من حيث هو معلوم لا يقوى على شي آخر ولا يقبل التغير عن ما هو عليه، فهو حصول امر مجرد عن المادة خال من غواشي القوه، و نسمة ذلك حضورا. فحضور المعلوم يستدعي كونه امر تاما في فعلیه، من غير تعلق بالمادة والقوه يوجب نقصه وعدم تمامه من حيث كمالته التي بالقوه. (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۴/۳۵۶)

۴- تقسیم بندی مراتب وجود مجرد و مادی در حکمت متعالیه

در حکمت متعالیه، نظام هستی بر اساس تشکیک در مراتب وجود سامان یافته است؛ یعنی همه موجودات، از ماده محض تا عقول مفارقه، در اصل وجود مشترک اند، ولی در شدت و ضعف و نقص و کمال با یکدیگر متفاوت اند. این مراتب را می توان به سه حوزه کلان تقسیم کرد:

الف. عالم مادی

ب. عالم مثال یا برزخ

ج. عالم عقول

ملاصدرا در الأسفار الأربعة، این تقسیم را با تحلیل فلسفی و عرفانی توضیح داده و نشان داده است که ماده، با حرکت جوهری، قابلیت صعود به مراتب تجرد را داراست:

۴-۱ عالم ماده (المرتبة الطبيعية)

موجودات مادی، همان موجوداتی اند که در زمان و مکان قرار دارند، و دارای قوه و فعل، تولد و فساد، حرکت و تغییرند.

«و هو العالم المحسوس، اخس مراتب الوجود و يتميز عن العالمين: عالم العقل و عالم المثال بتعلق الصور فيه ذاتا و فعلا بالمادة و توقفها على الاستعداد..... و عالم المادة لا يخلو فيه من الموجودات من تعلق ما بالمادة و تستوعبه الحركة و التغير، جوهریه كانت او عرضیه» (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۴/۱۲۱۰)

۴-۲ عالم مثال

عالم برزخ یا مثال، مرتبه ای میانی است میان عقول مجرد و اجسام مادی. «و یسمى ایضا البرزخ، لتوسطه بین العالم العقلي و عالم المادة و الطبیعه ...» (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۴/۱۲۱۱)

این مرتبه از مکان و زمان و ثقل مادی منزّه است، اما همچنان دارای صورت و مقدار و وضع است. به تعبیر دیگر، اجسام مثالی، جسمانی از جهت صورت اند ولی مجرد از جهت ماده.

«عالم المثال مجرد عن المادة دون آثارها من الاشكال و الابعاد و الاوضاع و غیرها. ففي هذا العالم اشباح متمثلة في صفة الاجسام التي في عالم المادة و الطبیعه، في نظام شبيه بنظامها الذي في عالم

الماده»، (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۲۱۱/۴)

۳-۴ عالم عقول

مرتبه بالاتر، عالم عقول و مجردات محض است. این موجودات نه مکان دارند، نه زمان، نه ماده، نه صورت جسمانی. آن‌ها وجود محض‌اند در مرتبه‌ای عالی و کامل. «فالعالم العقلی مجرد تام ذاتا وفعلا عن الماده و آثارها» (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۲۱۰/۴)

ملاصدرا در تبیین این مرتبه می‌نویسد: «عقول مفارقه، بالاترین و شدیدترین مراتب وجودند؛ کامل‌ترین تحقق وجود در همین مرتبه است. آن‌ها تغییر و فساد نمی‌پذیرند، بلکه باقی و ابدی‌اند. تمام صور و کمالاتی که در عالم پایین‌تر وجود دارد، از این عقول افاضه می‌شود.» (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۲۳۹/۷)

علامه طباطبایی در بدایه الحکمه بعد از بیان عوالم کلی وجود، ارتباط میان این سه عالم را تبیین می‌کند که حاصل آن این‌گونه است:

اولاً: میان این عوالم سه‌گانه تقدم و تأخر وجود دارد. ثانیاً: میان آنها رابطه علیت و معلولیت برقرار است؛ به این صورت که عالم عقل، علت عالم مثال و عالم مثال، علت عالم ماده است.

ثالثاً: این عوالم سه‌گانه با یکدیگر تطابق دارند، بدین معنا که هر کدام از آنها کمالات عالم مادون را واجد است.

رابعاً: نظام موجود در عالم عقل، مطابق با نظام ربوبی است که در علم واجب تعالی موجود است.

نتیجه‌گیری

قرار داده است: مجردات ناقصه، مجردات مثالی و مجردات تام. همچنین در موضوع مادی، با توسعه نظریه اصالت وجود، و حرکت جوهری، ماده را مرتبه‌ای از وجود با قابلیت صعود به مراتب بالاتر و وصول به مجرد می‌داند. از نظر ایشان ماده همراه است با صفات ویژگی‌هایی همچون قابلیت و پذیرندگی، امتداد و مکان‌مندی، زمان‌مندی و ...

ملاصدرا با توجه به مبانی و اصول خاص خود همچون اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری موضوع مجرد و مادی را با تحولی بنیادین همراه کرد. از نظر او، مجرد و مادی دو مرتبه‌ای از وجود هستند که اختلافشان تشکیکی است و تمامی خصوصیات هر یک از مراتب به خاطر ذومراتب بودن وجود به همان مرتبه وجودی آنها برمی‌گردد. ایشان موجود مجرد را در سه مرتبه

منابع فارسی و عربی

- ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله (۱۳۶۳)،
الالهیات من کتاب الشفا، محقق: آیت الله حسن زاده
آملی، قم: بوستان.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب،
بیروت: دار احیا التراث العربی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳)، ریح مختوم، شرح
حکمت متعالیه، قم: مرکز نشر اسرا.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷)، لغت نامه، تهران: روزنه.
- زنوزی، علی بن عبدالله (۱۳۸۰)، بدایع الحکم،
تصحیح: محمدجواد ساروی، تبریز: دانشگاه تبریز.
- سبزواری، ملا هادی (۱۳۷۹)، شرح المنظومه،
تصحیح: حسن زاده آملی، تهران: نشر ناب.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۸۱)،
الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، تصحیح:
غلامرضا اعوانی تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- (۱۳۸۲)، الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه،
تعلیق: سید جلال الدین آشتیانی، قم: مطبوعات
دینی.
- (۱۳۶۵)، المشاعر، تهران: طهوری.
- (۱۳۷۸)، حکمه العرشیه، تهران: نشر مولی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۸)، نهایه
الحکمه، تعلیق: غلامرضا فیاضی، قم: موسسه
آموزشی امام خمینی ره.
- (۱۳۸۶)، فلسفه و روش رئالیسم، قم: انتشارات صدرا.
- فیروزآبادی، مجدالدین (۱۴۱۵ق)، القاموس
المحیط، بیروت: دار الکتب العلمی.

تحلیل چرایی و چگونگی بهره‌گیری از متون دینی در ساختار نظام فلسفی حکمت متعالیه

چکیده

ملاصدرا به‌عنوان مؤسسه حکمت متعالیه در آثار متعدد خود و به‌ویژه *ام‌الکتاب خویش* یعنی کتاب اسفار به تبیین چرایی و چگونگی بهره‌گیری فلسفه از دین پرداخته است. از دیدگاه ملاصدرا علت بهره‌گیری فلسفه از دین ریشه در مبانی متعدد و مختلفی همچون معرفتی بودن ساحت معارفی دین، برتری هستی‌شناسی قدسی دین، سازگاری عقل و دین، قصور و محدودیت عقل در ادراک هستی، هدایتگری عقل توسط دین و چگونگی بهره‌گیری فلسفه از دین مشتمل بر انحاء مختلفی همچون مسئله‌سازی، بسترسازی، ایجاد تصویر صحیح، به‌دست آوردن حد وسط می‌باشد در این نوشتار به تبیین این دو امر با ارجاع به آثار ملاصدرا پرداخته شده است.

واژگان کلیدی: حکمت متعالیه، چرایی بهره‌گیری فلسفه از دین، چگونگی بهره‌گیری فلسفه از دین



علی
محزونیه^۱

مقدمه

ملاصدرا در این باره چنین می‌نویسد (قام التنزیل الالهی والخبار النبویه الصادره عن قائل مقدس عن شوب الغلط والکذب مقام البراهین الهندسیه فی المسائل التعليمیه والدعاوی الحساییه (صدرالدین محمد شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۶۷ و ۱۶۸). حکیمان می‌گویند معمولاً درباره مسائل ریاضی خطا راه ندارد. ملاصدرا می‌گوید تمام آنچه در دین آمده است قائم مقام برهان‌های ریاضی است و این سخن بدان معناست که در آموزه‌های دین هیچ خطایی راه ندارد.

۱-۳- سازگاری عقل و دین

یکی از مبانی بهره‌گیری از دین در کار فلسفی، سازگاری دین و فلسفه در محتوا و روش است. ملاصدرا معتقد است حقیقت دین با عقل سازگار است و عقل حقیقی نیز با دین موافق است. او در آغاز کتاب مبدأ و معاد می‌گوید از آنجاکه دریافتیم میان برهان‌های عقلی و مطالب نقلی تطابق است و میان قوانین حکمی و اصول دینی هماهنگی برقرار است به حکمت و نگارش کتاب در این زمینه پرداختیم.

(صدرالدین محمد شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۵)

۱-۴- قصور و ناتوانی عقل

فیلسوفان مسلمان به‌ویژه ملاصدرا بر آن است که عقل محدودیت‌هایی در ادراک هستی دارد و به‌تنهایی نمی‌تواند تمام مسیر هستی‌شناسی را طی کند. ملاصدرا در این باره می‌گوید (هذه المعارف الالهیه سیما یتعلق باحوال المعاد مما لایستقل بداراکه العقول البشریه علی طریقہ النظر البحتی بل یحتاج الی اقتباس النور من مشکاه خاتم النبوه صلی الله علیه وآله و سلم بواسطه مشکاه اول اوصیا نه و اشرف اولیائنه (صدرالدین محمد شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۶۷۹) عقل‌های بشری نمی‌توانند به‌تنهایی

ملاصدرا به‌عنوان مؤسس جریان فلسفه حکمت متعالیه در آثار خود به‌ویژه اسفار به تبیین چرایی و چگونگی بهره‌گیری فلسفه از دین پرداخته است. اهمیت تبیین این دو امر به این خاطر است که در راستای تبیین چرایی و چگونگی بهره‌گیری فلسفه از دین می‌توان به تبیین هرچه بهتر هویت دینی فلسفه اسلامی به‌ویژه در شاخه حکمت متعالیه پرداخت و پاسخی در خور به مخالفان فلسفه که این دانش را علمی بیگانه از دین و تعالیم آن معرفی می‌نمایند داد مطالب این نوشتار در دو بخش چرایی و علل بهره‌گیری فلسفه از دین و چگونگی بهره‌گیری فلسفه از دین در ضمن تبیین انحاء و اقسام آن سامان یافته است.

۱- چرایی و علل بهره‌گیری فلسفه از دین

ملاصدرا در آثار متعدد خود به‌ویژه اسفار به تبیین چرایی و علل بهره‌گیری فلسفه از دین پرداخته است که در این بخش از این نوشتار به ذکر مطالب ملاصدرا در این زمینه می‌پردازیم.

۱-۱- معرفتی بودن ساحت معرفتی دین

یکی از علل و عوامل بهره‌گیری فلسفه از دین از نگاه ملاصدرا به این مسئله برمی‌گردد که دین دارای ساحت معرفتی است به این معنا که گزاره‌های معارفی دین در سه حوزه خدا و انسان و جهان واقع‌نما و معرفت‌بخش می‌باشند.

۱-۲- برترین بودن هستی‌شناسی قدسی دینی

فیلسوفان اسلامی به‌طور عموم و ملاصدرا به‌طور خصوص، تعالیم معارفی و هستی‌شناسی دین را هستی‌شناسی قدسی و منزّه از خطا می‌دانند هرچه در دین آمده است درست و مطابق با واقع می‌باشد.

۲- چگونگی و گونه های بهره‌گیری فلسفه از

دین

پس از ارائه مطالبی در رابطه با چرایی و علل بهره‌گیری فلسفه از دین در این بخش از نوشتار به تبیین چگونگی و گونه‌های بهره‌گیری فلسفه می‌پردازیم.

۱-۲- مسئله سازی

دسته‌ای از مسائل در متون دینی وجود دارد که در فلسفه می‌توان به آنها پرداخت. فیلسوف مسلمان که هستی‌شناسی دینی را برتر می‌داند درباره چنان مسائلی می‌اندیشد و آنها را با طی کردن روند فلسفی سازی وارد فلسفه خود می‌کند. این مسائل پرسش‌های تازه‌ای را در برابر فیلسوف می‌نهند و افق تازه‌ای را فرا روی او می‌گشایند. بحث‌های مربوط به اوصاف الهی، شعورمندی همگانی موجودات، حدوث زمانی عالم و مباحث مربوط به معاد را می‌توان از این دست به شمار آورد.

۲-۲- بستر سازی

تعالیم و معارف مطرح در متن دینی بسترساز مسائل فراوانی بوده است. بررسی فلسفه اسلامی از زمان فارابی به عنوان مؤسس فلسفه اسلامی تا امروز نشان می‌دهد که این فلسفه الهی است و اساساً بر محور خداشناسی سامان یافته است. مسائل اثبات واجب و صفات و افعال واجب و این که همه عالم فعل حق می‌باشند و اندیشه خلقت همه از شاخه‌های بحث توحید می‌باشند. دغدغه‌های اصلی فلسفه اسلامی، از فارابی تا کنون، مباحثی مانند توحید و لوازم و جواب و فروع آن، معاد، فرشتگان و واسطه‌های فیض، قضا و قدر، وحی و نبوت و امامت و وصایت بوده است. به روشنی می‌توان دید که همان موضوعات مهم از منظر دین، در فلسفه اسلامی نیز برجسته شده‌اند. مسئله سازی

و از راه نظر بحثی این معارف الهی، به‌ویژه آنها را که مربوط به احوال معاد هستند درک کنند، بلکه نیازمندند تا از چراغ خاتم پیامبری صلی‌الله علیه و آله و سلم به واسطه چراغ اولین وصی و اشرف اولیای ایشان علیه‌السلام شعله‌ای برگیرند. فیلسوفان محقق دریافته‌اند که عقل به تنهایی به تمام اسرار هستی راه نمی‌برد؛ بنابراین عقل حکم می‌کند که برای هستی‌شناسی عمیق‌تر و وسیع‌تر باید از دین بهره ببرد.

۱-۵- هدایت‌گری عقل توسط دین

مبنای دیگر بهره‌گیری از دین برای فعالیت فلسفی این است که دین عقل را قاصر و ناتوان را یاری می‌کند. در دین از حقایق هستی‌شناسانه والا و برتری سخن گفته شده و غایت نهایی بحث‌های حکمی سخاوتمندانه با انسان فروافتاده در منزل دنیا در میان نهاده شده است. بنابراین معارف بلندی هست که عقل بدون یاری و هدایت دین به آن دست نمی‌یابد. در این مسیر، دین هدایت‌گر عقل است برای شناخت حقایق ناب و ژرف هستی. ملاصدرا برای لزوم بهره‌گیری عقل از قرآن کریم، به قصور و نقصان عقل استدلال می‌کند و سپس می‌گوید طالب حق را سزاوار نیست که از هیچ یک از عقل و قرآن روی‌گردان باشد و طالب حق نباید به یکی از آن دو بسنده کند. ملاصدرا در این رابطه چنین می‌نگارد: (ای‌کاش می‌دانستم چگونه به عقل پناه می‌برد، آن‌گاه که ناتوان و محدود می‌ماند. آیا نمی‌داند که گام‌های عقل، پیش از آن که با نور شریعت هدایت شود کوتاه است و جولانگاهش تنگ و اندک است. (صدرالدین محمد شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۸۸)

را می‌توان در حوزه خرد نگریست و بسترسازی را در حوزه کلان.

۲-۳- ایجاد تصویر صحیح

فیلسوفان مسلمان که هستی‌شناسی قدسی دینی را برتر می‌دانند، در محتوای آموزه‌های دینی تأمل نموده و تصویر صحیح مسائل را از لابه‌لای آن آموزه‌ها و تعالیم به دست می‌آورند. به‌عنوان نمونه از جمله موضوعاتی که در متون دینی مطرح شده معاد جسمانی است که به تفصیل در دین مطرح شده است. از سویی معاد، نوعی انتقال و رجعت اشیاء به سوی خداوند است و از سوی دیگر جسمانی است. چنین به نظر می‌رسد که ما هنگام بازگشت به سوی خداوند نباید جسمانی باشیم؛ زیرا هنگامی که از سوی خداوند آمده‌ایم جسمانی نبوده‌ایم. اما دین می‌گوید معاد جسمانی است؛ بنابراین مسئله‌ای دشوار رخ می‌نماید که باید برای حل آن چاره‌ای اندیشید. ملاصدرا می‌گوید جسمانی بودن معاد یعنی صوری و تقدیر بودن آن. بنابراین او از متن دینی تصویر صحیح مسئله را می‌گیرد. بنابر متون دینی نشئه معاد جسمانی از سنخ "مالا تعلمون". (واقعیه آیات ۶۰ و ۶۱) می‌باشد. ملاصدرا می‌گوید؛ اما نشئه مادی این‌گونه نیست و ما از آن خبر داریم. بنابراین او از متن دینی دو مطلب را همراه با هم درمی‌یابد: تقدیر و صوری بودن، و مادی نبودن و بر این اساس، تصویر ویژه‌ای از معاد جسمانی به دست می‌آورد.

نمونه دیگر، حدوث یا قدم نفس انسانی است مطابق متن دینی، انسان نخست خاک است و سپس نطفه می‌شود و بعد از آن، مراحل جنینی را می‌پیماید. از سوی دیگر مطابق متن دینی، انسان‌ها در عوالم پیشین نیز بوده‌اند. با تأمل در این گفته‌ها می‌توان به

تصویری صحیح از مسئله حدوث یا قدم نفس انسانی دست‌یافت.

نمونه دیگر، مسئله بقاء است که در متون دینی به آن پرداخته شده است. در متون دینی از مراتب قضا و قدر سخن به میان آمده است. ام‌الکتاب، کتاب مبین و لوح محو و اثبات. در قرآن کریم آمده است که در لوح محو و اثبات تغییر هست؛ یعنی آنچه تقدیر شده محو می‌شود و چیز دیگری جای آن را می‌گیرد؛ اما ام‌الکتاب چنین نیست "یمحو الله ما یشاء و یثبت و عنده ام‌الکتاب". (رعد آیه ۳۹) بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که بقاء با لوح محو اثبات ارتباط دارد.

۲-۴- بدست آوردن حد وسط

گاه با تأمل در مفاد متن دینی می‌توان حد وسط مسئله را به دست آورد. به‌عنوان نمونه در بحث بقاء با استفاده از نوع توضیحاتی که درباره لوح محو و اثبات و فرشتگان مأمور در آسمان‌های هفت‌گانه در متن دینی آمده است می‌توان حد وسط استدلال را یافت؛ زیرا در این فرشتگان نوعی تغییر راه دارد.

در متن دینی از کثرت اسماء و صفات حق تعالی سخن به میان آمده است؛ اما همچنین در حدیث بیان شده است که ذات الهی احدی است "انه واحد صمد احدی المعنی لیس بمعانی کثیره مختلفه" (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۶۴) حد وسط مسئله عینیت صفات و ذات خداوند، احدیت ذات است که از روایات به دست می‌آید.

پس از تبیین چرایی و چگونگی بهره‌گیری فلسفه از دین این نوشتار را به پایان برده و برای همگان از درگاه خدای متعال توفیق آشنایی با معارف دین و عمل بر طبق این معارف که ضامن سعادت‌مندی انسان در دنیا و آخرت می‌باشد را خواستارم.

نتیجه‌گیری

سفره قرآن و عترت نشست‌ها و از تعالیم موجود در آن بهره‌برداری نموده و به بنیان دانشی به نام فلسفه اسلامی پرداخته‌اند.

دانش فلسفه دارای هویت اسلامی بوده و بیگانه از تعالیم قرآن و عترت نمی‌باشد و فیلسوفان اسلامی با یک چشم به عقل و با چشم دیگر به نقل نگریسته‌اند و به گونه‌های مختلفی بر سر

فهرست منابع و مآخذ

* قرآن کریم

محمد خواجه‌جوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۴- (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تصحیح: محمد خواجه‌جوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۵- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۱- صدرالدین محمد شیرازی (۱۹۸۱م)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه، بیروت: دار احیاء التراث.
۲- (۱۳۵۴)، المبدأ والمعاد، مقدمه و تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۳- (۱۳۸۳ش)، شرح اصول الکافی، تحقیق:

تحلیلی بر استدلال‌های قرآنی جریان برائتی‌ها در مخالفت با تقریب مذاهب (نوغالیان شیعه)

چکیده

این پژوهش باهدف نقد ادله قرآنی جریان‌های مخالف تقریب انجام شده است. این جریان‌ها با ارائه خوانشی خاص از قرآن کریم، هرگونه حرکت تقریبی میان مذاهب اسلامی را نفی کرده و آن را مغایر با مفاهیم اصیل دینی می‌دانند. این مقاله، توصیفی تحلیلی با رویکرد انتقادی است. در گام نخست، مهم‌ترین استنادات قرآنی این جریان در سه محور اصلی تبیین گردید: توسعه مفهومی آیات «برائت» و تسری مصداقی آن از مشرکان به مسلمانان غیرشیعه. تعمیم آیات «لعن ظالمان» به چهره‌های تاریخی مورد احترام اهل سنت و تبدیل لعن به یک کنش اجتماعی، یا تفسیر آیات «نهی از ولایت کفار» و اطلاق مفهوم «کافر» و «عدو» بر اهل سنت و در گام دوم، این استدلال‌ها در چهارچوب نقد قرآن محور، فقهی و تاریخی مورد ارزیابی قرار گرفت. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که استنادات این جریان با چالش‌های جدی مواجه است. از جمله: خروج از سیاق تاریخی و شأن نزول آیات تعمیم ناروای مفاهیم (مانند شرک، کفر و ظلم)، مغایرت با سیره عملی ائمه اطهار (ع) در تعامل با دیگر مسلمانان، تضاد یا میانی فقه امامیه در تفکیک میان «اسلام» و «ایمان» و تضاد با رویکرد وحدت‌گرایانه علمای بزرگ شیعه. نتیجه آنکه، تفسیر ارائه شده توسط جریان‌های مخالف تقریب، بیش از آنکه بر فهمی جامع‌نگر از قرآن و سنت استوار باشد، محصول رویکردی ظاهرگرا و اخباری و تکیه بر تطبیق‌های مصداقی بدون در نظرگیری مصالح عالی‌ه امت اسلامی است. این خوانش افراطی، به جای تقویت هویت شیعی، به دامن زدن به تنش‌های مذهبی و وهن تشیع می‌انجامد و عملاً مانعی جدی در مسیر وحدت جهان اسلام محسوب می‌شود.

کلیدواژه: تقریب مذاهب، وحدت اسلامی، جریان شیرازی، آیات برائت و لعن و ولایت، شیعه انگلیسی.



علی
سلیمانی
دارانی

مقدمه

افراطی و خارج از سیاق، نه تنها به انسجام داخلی امت اسلامی آسیب می زند، بلکه با اهداف عالی دین مبین اسلام نیز در تعارض است.

مراد از جریان ضدتقریب در این پژوهش، به طور مشخص، جریان برائتی است که با ارائه قرائتی افراطی از اصل برائت، با طرح های وحدت بخش مخالفت می ورزد؛ لذا در ادامه، از عبارات های «جریان شیرازی» یا «جریان برائتی» به عنوان مصداق اتم «جریان ضدتقریب» استفاده خواهد شد.

این پژوهش در پی آن است تا با نگاهی منصفانه و مستند، هم به تبیین دیدگاه های جریان ضدتقریب پردازد و هم با نقد آن، گامی در جهت تقویت گفتمان وحدت گرای در جهان اسلام بردارد.

تبیین مفاهیم محوری:**۱. تقریب:**

تقریب از ریشه عربی «قرب» به معنای نزدیک شدن یا نزدیک کردن مشتق شده است. در لغت نامه دهخدا، تقریب به «نزدیک کردن چیزی به چیز دیگر یا فراهم آوردن وسایل نزدیکی» تعریف شده است. (دهخدا، ۱۳۷۷، ذیل واژه تقریب). در اصطلاح، تقریب مذاهب اسلامی به جنبشی فکری، اجتماعی و دینی اطلاق می شود که باهدف کاهش اختلافات میان پیروان مذاهب اسلامی، از جمله شیعه اثنی عشری، حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی و زیدی، و تقویت همگرایی و انسجام میان آن ها شکل گرفته است.

رسول جعفریان می نویسد: «تقریب کوششی است برای تحکیم روابط میان پیروان مذاهب اسلامی، ارتقای سطح آگاهی و تعمیق تفاهم بین آن ها و تقویت احترام متقابل جهت کشف واقعیت های

در جهان اسلام، مسئله «تقریب مذاهب اسلامی» همواره به عنوان یکی از کلیدی ترین راهبردها برای تحقق وحدت و همگرایی امت اسلامی مطرح بوده است. بااین حال، در برابر جریان های تقریب گرا، جریان هایی نیز شکل گرفته اند که با استناد به ادله قرآنی و روایی، به مخالفت با هرگونه طرح وحدت بخش برخاسته اند. یکی از این جریان های شاخص، جریان فکری قائل به برائت است که با توسل به تفسیرهای خاص از آیات قرآن، به نفی تقریب و تبیین مرزهای هویتی سخت گیرانه می پردازد. در این مقاله با بیان مستندات ایشان و تمرکز بر آثار آیت الله سید محمد شیرازی به نقد و واکاوی ادله قرآنی ایشان می پردازیم. البته ادله روایی و عقلی آنان نیز در مقالات دیگر بیان خواهد شد.

بیان مسئله این پژوهش، واکاوی و نقد ادله قرآنی این جریان ضدتقریب است. پرسش اصلی آن است که چگونه این جریان با استفاده از آیاتی چون آیات «برائت»، «لعن» و «نهی از ولایت کفار»، به تقریب ستیزی روی آورده و آیا این استنادات با روح کلی قرآن، سنت معصومین (ع) و مبانی فقه امامیه سازگاری دارد یا خیر.

روش تحقیق در این مقاله، توصیفی - تحلیلی و با رویکرد انتقادی است. در گام اول، استنادات قرآنی جریان ضدتقریب در سه محور اصلی (برائت، لعن و نهی از ولایت) تبیین می شود. سپس، با مراجعه به سیاق آیات، روایات معتبر، سیره عملی ائمه (ع) و دیدگاه های فقهای امامیه، نقدهای ساختاری و محتوایی بر این استدلال ها ارائه می گردد. در نهایت، کوشش می شود تا نشان داده شود که تفسیرهای

دینی». (جعفریان، ۱۳۸۸: ۴۶۵) ریشه تقریب در آیات قرآن کریم است، از جمله «وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا» (آل عمران، ۱۰۳) هدف تقریب، حذف تفاوت‌های مذهبی نیست، بلکه ایجاد فضایی برای همکاری و تفاهم است تا اختلافات فرعی کم‌رنگ شده و وحدت امت اسلامی تقویت شود. (حکیم، ۱۳۷۷: ۱۹۰/۱۹۰) تأسیس دارالتقریب بین المذاهب الإسلامیه در مصر، که به رسمیت شناختن مذهب شیعه توسط شلتوت را به دنبال داشت، نمونه‌ای از این همگرایی بود. شلتوت تأکید کرد: «مذهب جعفری معروف به شیعه امامیه اثنی‌عشریه مذهبی است که شرعاً تعبد به آن همچون سایر مذاهب اهل سنت جایز است». (بی‌آزار شیرازی، ۱۳۷۸: ۴۷)

۲. برائت:

برائت یک اصل اعتقادی در اسلام به معنای بیزاری جستن و تبری از مشرکان، ستمگران و دشمنان خداوند است. این مفهوم به طور برجسته در آیات قرآن و به‌ویژه در حج بزرگ (حجة الوداع) توسط پیامبر اسلام (ص) به‌عنوان یک پیام جهانی اعلام شد. در باور شیعی، این اصل علاوه بر بعد اعتقادی، بعدی سیاسی - اجتماعی نیز دارد و به معنای عدم پیروی از طاغوت و نفی سلطه کافران است. بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ^۲ (توبه، ۱).

۳. لعن:

لعن در لغت به معنای طرد و دورکردن از رحمت

خداوند است. در اصطلاح دینی، به عمل نفرین و درخواست دوری فرد یا گروهی از رحمت الهی به دلیل اعمال ظالمانه و انحرافی‌شان گفته می‌شود. این مفهوم در قرآن نیز آمده است (مانند لعن بر دروغگویان در سوره آل عمران، آیه ۶۱). در سنت شیعی، لعن بر دشمنان اهل بیت (ع) مانند بنی‌امیه، با استناد به روایات و سیره ائمه (ع) انجام می‌شود. إِنَّ اللَّهَ لَعَنَ الْكَافِرِينَ وَأَعَدَّ لَهُمْ سَعِيرًا^۳ (احزاب، ۶۴)

۴. ولایت:

ولایت در اسلام به دو معنای اصلی به کار می‌رود: اول به معنای «سرپرستی» و «رهبری» که اوج آن در «ولایت‌الله» و سپس «ولایت پیامبر (ص) و ائمه معصومین (ع)» متجلی می‌شود. این مقام به اذن خداوند، حق هدایت، تشریح و حکومت بر جامعه اسلامی را به صاحب‌ولایت می‌دهد. معنای دوم آن به رابطه عاطفی و معنوی میان مؤمنان («ولایت مؤمنان») اشاره دارد. اصل ولایت‌فقیه در اندیشه شیعی، ادامه‌دهنده مسئولیت رهبری در عصر غیبت است. إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ^۴ (مائده، ۵۵)

۵. وحدت اسلامی:

وحدت اسلامی، مفهومی راهبردی و غایی در اندیشه سیاسی-اجتماعی اسلام است که به همبستگی، انسجام و یکپارچگی امت اسلامی در برابر دشمنان مشترک و برای تحقق اهداف متعالی اسلام اشاره دارد.

۱. «همگی به ریسمان الهی چنگ زبید و پراکنده نشوید»

۲. این [اعلام] بیزاری و لغو پیمان از سوی خدا و پیامبرش به کسانی از مشرکان است که با آنان پیمان بسته اید.

۳. فَمَنْ حَاكَمَكَ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ آبَاءَنَا وَآبَاءَكُمْ وَآبَاءَنَا وَآبَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ (پس هر که با تو درباره او [عیسی] پس از آنکه بر تو [به واسطه وحی، نسبت به احوال وی] علم و آگاهی آمد، مجادله و ستیز کند، بگو: بیایید ما پسرانمان را و شما پسرانتان را، و ما زنانمان را و شما زنانتان را، و ما نفوسمان را و شما نفوستان را دعوت کنیم؛ سپس یکدیگر را نفرین نماییم، پس لعنت خدا را بر دروغگویان قرار دهیم)

۴. همانا خدا کافران را لعنت کرده، و آنتی افروخته برای آنان آماده کرده است.

است که در آن امت اسلام به مثابه یک «بنیان مرصوص» و یک «پد واحد» در عرصه‌های کلان سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و نظامی عمل می‌کند.

۶. جریان مخالف وحدت:

مخالفان وحدت که عمدتاً به طرف‌داران و دنبال‌کنندگان برخی معاصرین شهیر گفته می‌شود، از جمله جریان‌هایی هستند که مواضعی سخت‌گیرانه در برابر تقریب مذاهب اسلامی دارند. آن‌ها معمولاً بر حفظ مرزهای مذهبی تأکید کرده و وحدت اسلامی را در چارچوب‌های خاص خود تفسیر می‌کنند. این گروه معتقد است که تقریب مذاهب ممکن است به تضعیف عقاید شیعه بینجامد و بنابراین با آن مخالفت می‌ورزد. دیدگاه‌های آنان عموماً مورد انتقاد جریان‌های اصلی تقریب قرار گرفته است. حال اینکه آثار بزرگان اشعار به وحدت اسلامی دارد. به طور مثال حضرت آیت‌الله سید محمد شیرازی در آثار خود مکرراً بر لزوم وحدت اسلامی تأکید کرده و می‌نویسد:

«وعلى الحكومات الإسلامية القسط الوافر من العمل، فعليها أن تتقارب، وتتحدا، وتعمل بأحكام القرآن، وتفسح المجال للخطابات الدينية، وتجعل الدين فى المناهج الدراسية، وتقطع أیدی السارقين الذين يسرقون المال والشرف، والوحدة والدين، فى وقت واحد»^۴

(حسینی شیرازی: ۴۸/۱۴۲۱)

این مفهوم، فراتر از یک تاکتیک سیاسی موقت، یک اصل بنیادین قرآنی و آرمانی مقدس است. وحدت در لغت از ریشه «وحد» به معنای یگانگی و یکتایی است و در اصطلاح دینی، به معنای ایجاد اخوت ایمانی و همبستگی استراتژیک میان مسلمانان بر اساس اصول مشترک اعتقادی و عملی، با وجود تفاوت‌های مذهبی، برای حفظ کبان، عزت و اقتدار امت اسلامی به کار می‌رود. (پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای، ۱۳۹۰)

آیات متعددی در قرآن کریم به این اصل محوری فرمان می‌دهند:

آیه اعتصام: «وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا»^۱
(آل عمران، ۱۰۳)

آیه اخوت: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوِيكُمْ»^۲ (حجرات، ۱۰)

آیه عدم تنازع: «وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ»^۳. (انفال، ۴۶)

چنان‌که آیت‌الله محمدباقر حکیم تبیین می‌کند:

«وحدت اسلامی، ایجاد اخوت و برادری میان مسلمین بر اساس اشتراکات دینی و پرهیز از تفرقه است... این وحدت به معنای دست‌کشیدن از خصوصیات مذهبی نیست، بلکه به معنای تمرکز بر نقاط اشتراک برای مقابله با خطرات مشترک است.»
(حکیم، ۱۳۷۷: ۱/۱۹۴-۱۹۹)

بنابراین، وحدت اسلامی یک «هدف استراتژیک»

۱. «و همگی به ریسمان خدا جنگ زبید و پراکنده نشوید.»

۲. «مؤمنان با هم برادرند، پس میان برادرانتان را اصلاح کنید.»

۳. «و با یکدیگر نزاع و اختلاف مکنید، که سست و بیمناک شوید و شکوه (و قدرت) شما از میان برود.»

۴. «و بر دولت‌های اسلامی، سهم بزرگی از کار (و تکلیف) سنگ تمام بگذارند؛ چراکه بر آن‌هاست که به یکدیگر نزدیک شوند، متحد گردند، به احکام قرآن عمل کنند، برای گفتمان‌های دینی مجال باز کنند، دین را در برنامه‌های درسی بگنجانند، و دست سارقانی را که همزمان دارایی، آبرو، وحدت و دین را می‌دزدند، قطع نمایند.»

پیشینه:

مورد وحدت، تولی و تبری اشاره می‌کند، اما تحلیل آن عمیق و متمرکز بر مبانی کلامی و فقهی نیست و بیشتر جنبه سیاسی دارد.

«پیشوایان شیعه، پیش‌گامان وحدت» نوشته سپیده باوران: این اثر یک پژوهش کلی در زمینه وحدت و سیره پیشوایان شیعه است و اساساً رویکردی متمرکز بر تحلیل آرا و عملکرد خاندان شیرازی ندارد.

ضرورت بحث از این موضوع:

نقد و واکاوی ادله قرآنی جریان‌های «برائتی» (که برائت را دلیلی برای دشمنی با دیگر مسلمانان می‌دانند) برای وحدت اسلامی ضروری است زیرا: نقد این ادله نشان می‌دهد تفسیر آنها از آیات تحریف شده است. دشمنان اسلام از این تفسیرهای افراطی به‌عنوان سلاح تبلیغاتی برای نشان دادن اسلام و شیعه به‌عنوان خشن و متعصب استفاده می‌کنند. نقد این ادله، این بهانه را از دست آنها می‌گیرد و مشخص می‌کند که برائت اصیل (دشمنی با ظلم و طاغوت) هیچ منافاتی با وحدت عملی با مسلمانان در برابر دشمن مشترک ندارد. این کار به جامعه به‌ویژه جوانان بینش علمی می‌دهد تا در برابر استدلال‌های به‌ظاهر مذهبی اما انحرافی، هوشیار باشند و وحدتشان بر پایه آگاهی باشد، نه سکوت در برابر انحراف. نقد این ادله، تضعیف وحدت نیست، بلکه پایه‌گذاری یک وحدت مستحکم و آگاهانه است که بر اساس فهم درست از قرآن، به‌جای تعصبات فرقه‌ای، استوار شده باشد.

نوآوری این مقاله در چند محور خلاصه می‌شود:

این پژوهش برای اولین بار به‌صورت جامع، سه استدلال اصلی قرآنی جریان‌های ضدتقریب (آیات برائت، لعن و نهی از ولایت) را شناسایی، دسته‌بندی

باتوجه به ماهیت حساس و آمیختگی آن با مسائل سیاسی و اعتقادی، پژوهش‌های متمرکز و مستقلی که به‌صورت ویژه به «واکاوی ادله قرآنی» پرداخته باشند، بسیار کم است. ازاین‌رو، موضوع تحقیق حاضر را می‌توان از مباحث بکر و نو در این حوزه به‌شمار آورد. بااین‌حال، برخی آثار موجود به‌صورت غیرمستقیم یا در ضمن مباحثی دیگر، به جوانبی از این مسئله اشاره کرده‌اند که بررسی آن‌ها برای تعیین نقطه عزیمت این پژوهش ضروری است. مهم‌ترین این آثار عبارت‌اند از: «پیش‌گامان تقریب: میرزای شیرازی وحدت‌گرا» نوشته امیر دهی؛ این مقاله هرچند به‌درستی به رویکرد وحدت‌گرایانه میرزای بزرگ شیرازی اشاره می‌کند، اما دامنه آن بسیار محدود است و تنها به‌صورت مختصر به ابعاد اخلاقی و سیاسی ایشان می‌پردازد. این اثر، تحولات بعدی و گسست ایجاد شده در نسل‌های بعدی این خاندان را مورد بررسی قرار نمی‌دهد.

«بازشناسی و نقد ادله مخالفان شیعی تقریب در پنجاه سال اخیر» نوشته عاطفه مالکی: این تحقیق با استناد به آیه «انما المومنون اخوه»، (حجرات، ۱۰) اصل تقریب را یک اصل قرآنی می‌داند و به بررسی آرای مخالفان آن از جمله جریان برائتی‌ها در نیم‌قرن اخیر می‌پردازد. بااین‌حال، این پژوهش فاقد یک نگاه مقایسه‌ای جامع با سایر جریان‌های فکری شیعه است و همچنین به نقش احتمالی عوامل خارجی و استعمار در این زمینه نمی‌پردازد.

«مرجعیت موروثی یا شیعه انگلیسی» نوشته صالح قاسمی: این کتاب بیشتر رویکردی افشاگرانه دارد و بر روی ارتباطات بیت شیرازی با بیگانگان تمرکز می‌کند. هرچند به‌صورت مختصر به دیدگاه‌های این جریان در

نه محدود به مشرکان یا ستمگران تاریخی، بلکه ناظر به مخالفان ولایت اهل بیت (ع) است؛ و این گروه را در دایره شمول مصادیق دشمنان خدا قرار می‌دهد. این فصل به طور متمرکز به واکاوی ادعای توسعه مفهومی در آیات برائت و تبدیل لعن به یک کنش اجتماعی عمومی خواهد پرداخت تا نشان دهد که آیا این استنادات با روح کلی قرآن و مصالح عالیله امت اسلامی سازگاری دارد یا خیر؛ بنابراین، تبیین و تحلیل استدلالاتی برای تقویت گفتمان وحدت‌گرایی و مقابله با تفسیرهای افراطی و ظاهرگرا در جهان اسلام محسوب می‌شود.

۱-۱- آیات برائت: توسعه مفهومی و تسری مصداقی:

در این بخش، ابتدا آیات شاخص مورد استناد این جریان شامل متن عربی و ترجمه فارسی دقیق آن‌ها ارائه می‌شود تا خواننده بدون دیدن آیه، وارد ارزیابی نشود. سپس، برداشت و استدلال جریان برائتی‌ها به صورت «بسیار قوی و دفاعی» تبیین می‌گردد تا خواننده با منطق و مبنای فکری آن‌ها آشنا شود. در نهایت، با طرح دلایل نقد از منظر فقهی، تاریخی و تفسیری، به صورت نظام‌مند و شماره‌گذاری شده، ناسازگاری این تفسیر با سیره عملی معصومین (علیهم‌السلام) و مبانی اصلی فقه امامیه نشان داده خواهد شد. این ساختار تضمین می‌کند که مهم‌ترین استدلال قرآنی جریان ضد تقرب به شیوه‌ای جامع و منصفانه، مورد واکاوی و تحلیل قرار گیرد.

۱-۱-۱- متن و ترجمه آیه:

اساسی‌ترین اصل قرآنی که در مخالفت با تقرب مذاهب اسلامی توسط جریان‌های مخالف به کار گرفته می‌شود، اصل برائت است. در این گفتمان فکری، بیشترین استناد به آیاتی صورت می‌گیرد

و نقد کرده است. علاوه بر آن مقاله تنها به نقد تفسیری بسنده نکرده و استدلال‌های این جریان را از منظر فقهی، تاریخی و روش‌شناختی نیز به چالش کشیده است. تمرکز ویژه بر جریان فکری برائتی‌های افراطی به عنوان یک نمونه شاخص که پیش‌از این کمتر مورد تحلیل عمیق قرار گرفته بود، از دیگر نوآوری‌های آن است. همچنین مقاله با استناد به مبانی فقه امامیه، به وضوح تفاوت بین «مسلمان» بودن اهل سنت و «مؤمن» بودن را تبیین کرده و نشان داده است تسری آیات مربوط به کفار به آنان خطایی روش‌شناختی است. این پژوهش رویکرد ظاهرگرا و اخباری جریان ضد تقرب در تفسیر قرآن را نقد کرده و آن را در مقابل روش اجتهادی مورد تأیید علما قرار داده است.

۱- تبیین و ارزیابی استدلال‌های قرآنی جریان برائتی‌ها: آیات برائت و لعن:

نقطه کانونی اصلی برای مخالفت جریان‌ات تندرو شیعی با طرح‌های وحدت‌گرایانه، به ویژه تقرب مذاهب، متکی بر تفسیری خاص از دو اصل اساسی «تولی و تبری» است. استدلال این جریان‌ها، حول محور دو دسته از آیات قرآن کریم شکل می‌گیرد:

آیات برائت و آیات لعن ظالمان. در همین راستا، این بخش با هدف ورود نظام‌مند به نقد مبانی قرآنی، ابتدا به تبیین دقیق و دفاعی استدلال‌های جریان برائتی‌ها می‌پردازد و سپس، با رویکردی انتقادی و بر اساس سیره معصومین (علیهم‌السلام) و مبانی فقهی شیعه، به ارزیابی نظام‌مند و شماره‌گذاری شده این ادعاها اقدام می‌کند.

هدف اصلی جریان برائتی‌ها از این استناد، اثبات این امر است که دستورات قرآنی در خصوص برائت و لعن،

که مرزهای جامعه ایمانی و دشمنان آن را ترسیم می‌کنند؛ مهم‌ترین مستند این جریان، آیه آغازین سوره توبه است که به سوره براءت نیز معروف است. این آیه به صراحت، بی‌زاری خدا و رسول (صلی‌الله‌علیه و آله) از مشرکان پیمان‌شکن را اعلام می‌دارد. در ساختار استدلالی این جریان، این آیه نه صرفاً یک حکم تاریخی، بلکه یک اصل فرازمانی برای تبیین مرزهای اعتقادی به شمار می‌رود.

«بَرَاءَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ». (توبه، ۱).

همچنین آیه چهارم سوره ممتحنه نیز به‌عنوان سندی جاودان برای الگوگیری در نحوه مواجهه با جریان‌های مخالف ولایت مورد تأکید قرار می‌گیرد. این آیه، براءت حضرت ابراهیم (علیه‌السلام) و پیروان او را از قومشان و آنچه می‌پرستیدند، بیان می‌کند و این

موضوع‌گیری را سرمشق نیکو معرفی می‌نماید.

«قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَاءُ مِنكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدُّهُ». (ممتحنه، ۴).

۱-۲- تبیین استدلال جریان براءتی‌ها:

جریان براءتی‌ها با پیوند زدن اصل براءت به اصل ولایت، استدلال خود را بر توسعه مفهومی و تسری مصداقی آیات براءت به مسلمانان غیرشیعه استوار می‌سازند. جمله آغازین این تبیین آن است که آیات براءت گرچه در نگاه نخست خطاب به مشرکان و کفار حربی نازل شده‌اند، اما دارای یک حقیقت حکمی فراگیر هستند

می‌دانست.

به‌عنوان شاهی بر ادعای خود، این جریان براءت‌رانه یک توصیه اخلاقی، بلکه شرط لازم برای صحت تولی و ایمان کامل می‌داند. در این منظومه فکری، امکان ندارد کسی مدعی محبت اهل بیت (علیهم‌السلام) باشد، اما در قبال دشمنان و غاصبان حقوق ایشان موضعی بی‌طرفانه اتخاذ کند. در این راستا، به آیاتی استناد می‌شود که مؤمنان را از دوستی با دشمنان خدا و رسول (صلی‌الله‌علیه و آله) منع می‌کند:

«لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ...». (مجادله، ۲۲).

سید محمد شیرازی این تلازم را یک اصل بنیادین

۱. «این اعلام بی‌زاری از سوی خدا و پیامبرش به آن مشرکانی است که با آنان پیمان بسته‌اید».

۲. «قطعاً برای شما در روش ابراهیم و کسانی که با او بودند سرمشقی نیکو وجود داشت؛ آنگاه که به قوم خود گفتند: ما از شما و از آنچه به جای خدا می‌پرستید بیزاریم، به شما کفر ورزیدیم و میان ما و شما دشمنی و کینه همیشگی پدیدار شد، تا آنکه به خدای یگانه ایمان آورید».

۳. «قومی را نمی‌یابی که به خدا و روز قیامت ایمان داشته باشند ولی با کسانی که با خدا و رسولش دشمنی می‌کنند، دوستی ورزند؛ هر چند پدرانشان با

برای بازیابی هویت شیعی و حرکت به سوی تشکیل حکومت اسلامی می‌داند. او معتقد است که «وحدت کلمه» که در ادبیات سیاسی رایج است، بدون «وحدت عقیده» و شفاف‌سازی مرزها امکان‌پذیر نیست. او می‌نویسد:

«والوحدة الإسلامية لا تتحقق في الواقع الخارجي إلا بعد شعور وحدوى في أعماق نفوس المسلمين، فالأمة واحدة والرب واحد والكتاب واحد والنبى واحد والشريعة الإسلامية قائمة على الكتاب والسنة، وعلينا أن نتبعها حق الإلتباع، وليس الإسلام منحصرأ في الصلاة والصيام وتعمير المسجد وما أشبه فقط، بل هذه أجزاء من الإسلام، وهناك أجزاء أخرى منها توحيد البلاد الإسلامية تحت لواء واحد.»^۱ (حسینی شیرازی، ۱۴۲۵: ۲۶)

۱-۳- تحلیل و ارزیابی (نقد) استدلال:

استدلال جریان برائتی‌ها در تعمیم آیات برائت به عموم مسلمانان غیرشیعه و استفاده از آن به عنوان مبنایی برای رد مطلق تقریب، با چالش‌های جدی تفسیری، فقهی و تاریخی مواجه است. جمله آغازین نقد این است که ادعای محوری این جریان مبنی بر اینکه آیات برائت یک دستورالعمل فرازمانی برای بیزاری از تمام منکران ولایت است، با خلط میان مفهوم «کفر حربی» و «اختلاف کلامی درون دینی»، دامنه شمول آیات را به شکلی بی‌سابقه گسترش داده است.

برای توضیح و بسط این ادعا، باید به سیاق نزول آیات توجه کرد؛ شاخص‌ترین آیات برائت در سوره توبه، مخاطب اصلی بیزاری جویی را مشرکانی معرفی می‌کند که پیمان خود را شکسته و در حال جنگ با مسلمانان بوده‌اند. این برائت یک کنش سیاسی-نظامی است نه یک حکم اعتقادی علیه هر فرد غیر هم‌عقیده؛ بنابراین، تعمیم این حکم خاص به مسلمانان اهل سنت که در اصول دین (توحید، نبوت، معاد) با شیعه مشترک هستند، نوعی تفسیر به رأی و خروج از سیاق اصلی آیات به شمار می‌آید.

به‌عنوان شاهد، سیره عملی بزرگان شیعه و اهل سنت تاریخ معاصر شاهدهی قاطع بر خلاف تفسیر این جریان است. میرزای شیرازی با هوشمندی و بصیرت سیاسی خود دریافته بود که در برابر این پروژه استعماری پیچیده، تنها راه نجات امت، بازگشت به اصل قرآنی «وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا»^۲ (آل عمران، ۱۵۳) است. در نگاه ایشان، «وحدت» نه یک تاکتیک کوتاه‌مدت، بلکه یک «راهبرد» بنیادین برای حفظ کيان اسلام بود. (امیر دهی، ۱۳۸۸: ۷۱). حرکت عظیم تقریبی آیت الله العظمی بروجردی و شیخ محمود شلتوت رئیس وقت دانشگاه الازهر که به صدور فتوای تاریخی جواز پیروی از فقه جعفری انجامید، نشان می‌دهد که علمای طراز اول شیعه و سنی، یکدیگر را مضمول آیات برائت نمی‌دانستند.

شیخ محمود شلتوت (رحمه الله) فرمود: «به راستی

۱. پسرانشان یا برادرانشان یا خویشانانشان باشند»

۱. اتحاد اسلامی در عینیت خارجی تحقق نمی‌یابد مگر پس از احساس وحدتبخشی در اعماق جان مسلمانان. پس امت واحد است، پروردگار واحد است.

کتاب واحد است، پیامبر واحد است و شریعت اسلامی بر پایه کتاب و سنت استوار است، و بر ماست که آنچنان که شایسته است از آن پیروی کنیم. و اسلام تنها منحصر در نماز، روزه، آباد ساختن مسجد و امثال اینها نیست، بلکه اینها بخشی از اسلام هستند، و بخش‌های دیگری نیز وجود دارد که از آن جمله است: متحد ساختن سرزمین‌های اسلامی زیر یک پرچم.

۲. «و همگی به ریسمان خدا جنگ زنید و پراکنده نشوید»

در برابر استناد گزینشی به آیات برائت، آیات محکم و صریحی بر اصل اخوت و برادری میان مؤمنان تأکید دارد؛ آیه شریفه «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوِيكُمْ»^۱ (حجرات، ۱۰) یک اصل حاکم و بنیادین است که باید آیات متشابه مانند چگونگی تطبیق مصادیق برائت را در پرتو این حکم محکم تفسیر کرد نه برعکس. بنابراین، تفسیر ارائه شده توسط جریان برائتی‌ها، با نادیده گرفتن سیاق آیات، سیره عملی ائمه (علیهم السلام) و اجماع فقهای طراز اول شیعه در خصوص عدم کفر اهل سنت، فاقد پشتوانه لازم برای مشروعیت زدایی از وحدت اسلامی است.

۱-۲- آیات لعن ظالمان: تبدیل لعن به کنش اجتماعی:

در این بخش، ابتدا آیات کلیدی مورد استناد این جریان شامل متن عربی و ترجمه دقیق آن‌ها ارائه می‌گردد تا مستندات بحث بر روشنی تبیین شوند. سپس، استدلال جریان برائتی‌ها مبنی بر لزوم «اظهار تبری و ترویج فرهنگ لعن» به مثابه یک واجب دینی و شرط صحت تولی، به صورت قوی و مستند تشریح می‌شود. در نهایت، با اتکا به مبانی فقهی شیعه در خصوص تفکیک میان بیزاری قلبی و کنش علنی و با نقد رویکرد اخباری‌گری، پیامدهای عملی این تبدیل لعن به کنش اجتماعی از منظر مصالح عالی امت اسلامی و سیره ائمه (علیهم السلام) مورد ارزیابی دقیق قرار خواهد گرفت. هدف از این واکاوی، نشان دادن

که اسلام هیچیک از پیروان خود را به مذهب خاصی ملزم نمی‌کند، بلکه می‌گوید: هر مسلمانی حق دارد از ابتدا هر مذهبی را که به‌درستی نقل شده و احکام آن در کتابهای خودش تدوین گردیده، تقلید کند. و کسی که مذهبی از این مذاهب را تقلید کرده، میتواند به مذهب دیگر - هر مذهبی که باشد - منتقل شود و هیچ مشکلی بر او نیست. به‌درستی که مذهب جعفری که همان مذهب شیعه امامیه اثنیعشری است، مذهبی است که از نظر شرعی عبادت بر اساس آن جایز است، مانند سایر مذاهب اهل سنت. پس بر مسلمانان است که این را بدانند و از تعصب ناحق به مذاهب خاص رها شوند؛ چرا که دین خدا و شریعت او پیرو مذهب خاصی نیست؛ بلکه همه مجتهدانی هستند که نزد خداوند متعال پذیرفته شده‌اند. برای کسانی که اهل نظر و اجتهاد نیستند، جایز است از آنان تقلید کنند و به آنچه در فقه خود مقرر میدارند عمل نمایند، و در این تفاوتی میان عبادات و معاملات وجود ندارد»^۱ (خسرو شاهی، ۱۴۳۱، ق: ۲۲۶/۱)

اگر اهل سنت مصداق «مشرک» یا «کافر» بودند، چنین اقدامی از سوی مرجع علی‌الاطلاق شیعه نه تنها ممکن، بلکه حرام شرعی تلقی می‌شد. همچنین، ابتکار نام‌گذاری «هفته وحدت» توسط امام خمینی (ره) و استمرار آن، یک راهبرد کلان مبتنی بر درک عمیق از مصالح امت اسلامی است که در نقطه مقابل پروژه تعمیم برائت قرار دارد. علاوه بر این، قرآن کریم

۱. وقال فضيلة الشيخ محمود شلتوت (رحمه الله): «إن الإسلام لا يوجب على أحد من أتباعه مذهباً معيناً، بل يقول: إن لكل مسلم الحق في أن يقلد باديء ذي بدء أي مذهب من المذاهب المنقولة نقلاً صحيحاً والمدونة أحكامها في كتبها الخاصة، ولمن قلد مذهباً من هذه المذاهب أن ينتقل إلى غيره - أي مذهب كان - ولا حرج عليه في شيء من ذلك. إن مذهب الجعفرية المعروف بمذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية مذهب يجوز التعبد به شرعاً كسائر مذاهب أهل السنة. فينبغي للمسلمين أن يعرفوا ذلك، وأن يتخلصوا من العصبية بغير الحق لمذاهب معينة، فما كان دين الله وما كانت شريعته بتابعة لمذهب، فالكل مجتهدون مقبولون عند الله تعالى، يجوز لمن ليس أهلاً للنظر والاجتهاد تقليدهم والعمل بما يقررونه في فقههم، ولا فرق في ذلك بين العبادات والمعاملات.

۲. «در حقیقت مؤمنان با هم برادرند پس میان برادران را اصلاح کنید»

ناسازگاری این استدلال با قواعد اصولی حاکم بر فقه امامیه است.

۱-۲-۱- متن و ترجمه آیه:

دسته دوم از استدلال‌های قرآنی جریان برائتی‌ها در مخالفت با تقریب، بر آیاتی متمرکز است که به مفهوم «ظلم» و «لعن ظالمان» می‌پردازند؛ این آیات عام را به یک بیانیه اعتقادی خاص تبدیل می‌کنند. در ادبیات قرآنی، ظلم مفهومی گسترده دارد؛ اما جریان افراطی با تخصیص آن، به دو آیه اصلی استناد می‌کند که اولی جنبه عام و دومی جنبه خاص دارد. آیه اول، لعنت الهی را متوجه ستمکاران می‌کند و یک اصل کلی اعتقادی را بیان می‌دارد:

«الْأَلْعَنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ»^۱ (هود، ۱۸).

استناد کلیدی دیگر این جریان، آیه‌ای است که به آزاردهندگان خداوند و پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وآلهم‌وسلم) و لعن عاملان سقیفه قرار می‌گیرد:

«إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُهِينًا»^۲ (احزاب، ۵۷).

این آیات، در ساختار فکری جریان برائتی، از چارچوب مفاهیم کلی خود خارج شده و به ابزاری برای تثبیت مرزبندی‌های تاریخی و کلامی با دیگر مذاهب اسلامی تبدیل می‌شوند. هدف این جریان، استنتاج یک وظیفه عملی و اجتماعی از این نصوص است که منجر به تبدیل «لعن» از یک بیزاری قلبی به یک «کنش

عمومی و علنی» می‌گردد؛ بنابراین، این آیات به منزله یک سند قرآنی صریح برای اثبات ملعون بودن عاملان حوادث پس از رحلت پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) تلقی می‌شوند.

۱-۲-۲- تبیین استدلال جریان برائتی‌ها:

نقطه آغازین استدلال جریان برائتی‌ها آن است که مصداق اتم و اکمل «ظلم» در منظومه فکری شیعه، غضب خلافت و نادیده‌گرفتن وصایت پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) است؛ این ظلم به محمد و آل محمد (صلوات‌الله‌علیه) ریشه و منشأ تمامی ستم‌های بعدی در تاریخ اسلام به شمار می‌آید؛ بنابراین، آیاتی که به طور عام لعنت خدا را بر ظالمان قرار داده‌اند، به صورت مستقیم یک بیانیه اعتقادی تاریخی علیه بنیان‌گذاران انحراف بزرگ در سقیفه و پیروان فکری آن‌ها محسوب می‌شوند.

این دیدگاه، لعن ظالمان در قرآن را بیش از هر چیز متوجه بنیان‌گذاران این انحراف بزرگ می‌داند. افزون بر این، جریان برائتی‌ها با استناد به روایات قطعی نزد شیعه، مانند فرمایش پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) که «فاطمه پاره تن من است هر کس او را آزار دهد مرا آزار داده است»، هرگونه ستم و آزاری به حضرت زهرا (سلام‌الله‌علیها) و سایر اهل بیت (علیهم‌السلام) را مصداق مستقیم «آزار رساندن به رسول خدا» تلقی می‌کنند. در نتیجه، آیه «إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُهِينًا»^۳ (احزاب، ۵۷) به یک سند صریح قرآنی برای اثبات ملعون بودن عاملان

۱. «آگاه باشید که لعنت خدا بر ستمکاران است»

۲. «بی‌گمان کسانی که خدا و پیامبرش را آزار می‌رسانند، خدا آنان را در دنیا و آخرت لعنت کرده و برایشان عذابی خفت‌آور آماده ساخته است»

۳. قطعاً آنان که خدا و پیامبرش را می‌آزارند، خدا در دنیا و آخرت لعنتشان می‌کند، و برای آنان عذابی خوارکننده آماده کرده است.

۱-۲-۳- تحلیل و ارزیابی (نقد) استدلال:

تبدیل «لعن» از یک بیزاری قلبی و موضع اعتقادی به یک شعار علنی و تهاجمی مستمر علیه چهره‌های تاریخی مورد احترام اهل سنت، از منظر روش شناختی، پیامدهای عملی و مصالح عالی‌ه امت اسلامی، با نقدهای جدی و قاطع مواجه است. جمله آغازین نقد این است که این رویکرد، با خروج از اعتدال و حکمت سیره اهل بیت (علیهم‌السلام)، به جای جذب، به تفرقه و دافعه منجر می‌شود.

مهم‌ترین نقد وارد بر این رویکرد، پیامدهای عملی مخرب آن در جهان اسلام است؛ تبدیل لعن به یک کنش عمومی، مستقیماً به تنش، نزاع و وهن مذهب حقه تشیع می‌انجامد. این رفتار نه تنها هیچ فردی را به حقیقت نزدیک‌تر نمی‌کند، بلکه با برانگیختن تعصبات متقابل، دیوارهای بی‌اعتمادی را میان مسلمانان بلندتر می‌سازد. نمونه بارز این پیامدهای منفی، ماجرای تولید و پخش کلیپ‌های توهین‌آمیز بود که بهانه‌ای برای حملات تبلیغاتی و حتی فیزیکی علیه جوامع شیعی در نقاط مختلف جهان شد؛ این اقدام در نقطه مقابل هدف تقریب یعنی کاهش تنش‌ها قرار دارد و با مصالح امت اسلامی در تضاد کامل است.

علاوه بر این، رویکرد این جریان به دلیل افراط‌گرایی، به تفکر «غالی» نزدیک می‌شود که در روایات متواتر شیعی به شدت از آن نهی شده است. برای اثبات این مدعا، امام صادق (علیه‌السلام) می‌فرماید:

حوادث پس از رحلت پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه و آله) تبدیل می‌شود. از این منظر، هرگونه تلاش برای تقریب و ایجاد وحدت با مذاهبی که آن افراد را تکریم می‌کنند، به معنای نادیده گرفتن این لعن صریح الهی و بی‌توجهی به آزار پیامبر (صلی‌الله‌علیه و آله) است. این موضع، هرگونه مصالحه بر سر شخصیت‌های تاریخی را ناممکن می‌سازد زیرا مسئله از یک اختلاف نظر تاریخی به یک مسئله اعتقادی مرتبط با نص قرآن ارتقا می‌یابد. نتیجه منطقی این استدلال، استنتاج یک وظیفه عملی است؛ به‌گونه‌ای که «تبری» (بیزاری از دشمنان اهل بیت) را جزء لاینفک دین و شرط قبولی اعمال می‌دانند. آیت‌الله سید صادق حسینی شیرازی تصریح می‌کند که «بیزاری از دشمنان خدا و دشمنان پیامبر و اهل بیتهش... از بزرگترین و مهم‌ترین واجبات دینی است» و شرط صحت ایمان تلقی می‌گردد:

«البراءة من أعداء الله وأعداء رسوله وأهل بيته (صلوات الله عليهم) من أكبر الفرائض الدينية وأهمها، وهي شرط في قبول الأعمال، بل شرط في صحة الإيمان كما نطقت به الآيات الشريفة والروايات المعتمدة. فمن لم يتبرأ منهم، لم يكن مؤمناً حقاً، وكلُّ عبادته و أعماله باطلة.»^۱ (پایگاه اطلاع‌رسانی سید صادق حسینی شیرازی، بخش استفتائات، «حکم البراءة من أعداء أهل البيت»)

۱. «بیزاری از دشمنان خدا و دشمنان پیامبر و اهل بیتهش (صلوات الله عليهم) از بزرگترین و مهم‌ترین واجبات دینی است و آن، شرط قبولی اعمال، بلکه شرط صحت ایمان است، همان‌گونه که آیات شریفه و روایات معتبر بدان تصریح کرده‌اند. پس کسی که از آنان بیزاری نجوید، ایمان حقیقی ندارد و تمام عبادات و اعمالش باطل است.»

« بُنَى الْكُفْرُ عَلَى أَرْبَعِ دَعَائِمٍ - الْفُسْقِ وَالْعُلُوِّ وَالشَّلِّ وَالشُّبْهَةِ »^۱. (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۹۱/۲).

این نگاه افراطی به جای آنکه قلوب را به سوی مکتب اهل بیت (علیهم السلام) جذب کند، به ایجاد نفرت و دافعه منجر می‌شود.

حاصل مطلب آن است که استدلال این جریان مبتنی بر یک رویکرد اخباری و ظاهرگرا است که متون دینی را به صورت منفرد و بدون در نظر گرفتن اصول کلی حاکم بر فقه و اخلاق اسلامی می‌نگرد. این در حالی است که رویکرد اصولی و اجتهادی که شاکله اصلی فقه شیعه را تشکیل می‌دهد، فقیه را موظف می‌کند تا شرایط زمانی و مکانی، قاعده اهم و مهم، و حفظ کیان اسلام را در نظر بگیرد. تبدیل لعن به یک کنش اجتماعی تفرقه‌افکن، با اصول راهبردی قرآن که مؤمنان را به حکمت و موعظه حسنه دعوت می‌کند اذْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ^۲ (نحل، ۱۲۵) و بر وحدت امت تأکید می‌ورزد و اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا^۳ (آل عمران، ۱۰۳)، در تعارض آشکار قرار دارد. بنابراین، این برداشت افراطی، حاصل یک روش‌شناسی ناقص و نادیده گرفتن اصول اجتهادی حاکم بر فقه امامیه است.

۲- تبیین و ارزیابی استدلال‌های قرآنی جریان برائتی‌ها: آیات نهی از ولایت کفار:

آخرین و درعین حال، یکی از کلیدی‌ترین محورهای استدلال قرآنی جریان‌های مخالف تقرب، متمرکز بر

بازتعریف و تسری آیات نهی از ولایت کفار و دشمنان است. این جریان فکری تلاش می‌کند تا با دست‌کاری در مفهوم قرآنی «کافر» و «عدو»، مسلمانان غیرشیعه را مشمول حکم نهی از دوستی و ولایت در این آیات قرار دهد. این فصل باهدف نقد مبانی این استدلال، به صورت جامع و نظام‌مند طراحی شده است.

در همین راستا، این بخش ابتدا به تبیین مستندات قرآنی این ادعا می‌پردازد و نشان می‌دهد که چگونه جریان‌هایی مانند جریان شیرازی، ولایت ناپذیری را به معنای کفر به «حقی که از جانب خدا آمده» تفسیر می‌کند. سپس، با رجوع به مبانی فقهی و کلامی جریان اصلی تشیع، به ویژه تفکیک میان «اسلام» و «ایمان»، خطای فاحش روش شناختی این تفسیر اثبات خواهد شد. هدف نهایی این فصل، تحکیم این دیدگاه است که ادله قرآنی نه تنها دلیلی بر تحریم تقرب نیستند، بلکه سیره عملی ائمه (علیهم السلام) و فتاوی فقه‌های بزرگ شیعه، در نقطه مقابل این رویکرد افراطی قرار دارند و بر اخوت اسلامی تأکید می‌ورزند.

۲-۱- آیات نهی از ولایت کفار: باز تفسیر مفهوم «کافر» و «عدو»:

این بخش، ابتدا متن عربی و ترجمه فارسی دقیق آیات کلیدی مورد استناد را جهت شفاف‌سازی ارائه می‌کند. سپس، با تبیین عمیق و مستند استدلال جریان برائتی‌ها، به ویژه در خصوص «بازتعریف عدو و کفر» بر پایه ولایت، نشان داده می‌شود که چگونه این جریان به نتیجه‌گیری خود مبنی بر حرمت تقرب

۱. کفر بر چهار استوار است فسق، زیاده روی، شک و شبهه

عَلَيْ نَبِيِّ إِبْرَاهِيمَ عَنِ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَيْسَى عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عُمَرَ التَّمِيمِيِّ عَنْ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عُمَرَ التَّمِيمِيِّ عَنْ أَبِي عَيَّاشٍ عَنِ سَلِيمِ بْنِ قَيْسِ الْهَلَبِيِّ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ. بنابر تحقیق سند این روایت صحیح است.

۲. [مردم را] با حکمت و اندرز نیکو به راه پروردگارت دعوت کن

۳. و همگی به ریسمان خدا [قرآن و اهل بیت (علیهم السلام)] جنگ زنید، و پراکنده و گروه گروه نشوید؛

«لَا يَتَّخِذُ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ...»^۲ (آل عمران، ۲۸).

همچنین آیه نهی از ولایت یهود و نصاری (مائده، ۵) نیز در این دستگاه فکری، به دلیل قیاس مخالفان ولایت با اهل کتاب، مورد استناد قرار می‌گیرد.

۱-۲-۲- تبیین استدلال جریان برائتی‌ها:

جریان برائتی‌ها تلاش برای تقریب و ایجاد وحدت با اهل سنت را مصداق بارز «تُلْقُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ» (ممتحنه، ۱)^۳ می‌دانند که در قرآن از آن نهی شده است. استدلال آن‌ها بر «بازتعریف» مفاهیم کلیدی آیه و تسری آن از کفار به اهل سنت استوار است.

نخستین گام در این بازتعریف، تفسیر «عدو» است. در این گفتمان، دشمن خدا و دشمن مؤمنان صرفاً به معنای کافر حربی یا مشرک نیست، بلکه بر اساس روایات مورد استناد آن‌ها، مصداق اتم دشمنی با خدا، دشمنی با اولیاءالله یعنی اهل بیت (علیهم السلام) است؛ بنابراین، هر گروهی که امامت و ولایت ایشان را نپذیرفته و در برابر آن موضع گرفته باشد، در دایره «عدو» داخل می‌شود.

گام دوم، تفسیر عبارت «كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ» (ممتحنه، ۱)^۴ است. در دیدگاه این جریان، این حق صرفاً کلیات دین یا نبوت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) نیست، بلکه مصداق اکمل و اتم آن ولایت امیر المؤمنین علی (علیه السلام) است. سید صادق شیرازی در تبیین این رویکرد، انکار ولایت را به مثابه انکار اساسی‌ترین رکن ایمان تلقی کرده و آن را نوعی

می‌رسد. در نهایت، با استفاده از مبانی فقه امامیه در تفکیک میان «اسلام» و «ایمان» و همچنین با استناد به فتاوی فقه‌های طراز اول شیعه، این استدلال مورد تحلیل و ارزیابی قاطع قرار می‌گیرد تا بطلان قیاس مسلمانان با کفار در حکم ولایت‌پذیری، اثبات شود.

۱-۲-۱- متن و ترجمه آیه:

جریان برائتی‌ها استدلال خود را در تحریم هرگونه دوستی و نزدیکی با اهل سنت، بر آیاتی بنا می‌کنند که مؤمنان را از پذیرش ولایت و دوستی با کفار نهی می‌کند. اشکال اساسی این استدلال، بازتعریف مفهوم «کافر» و «مؤمن» و خروج از معنای پذیرفته شده آن در فقه امامیه است.

در این گفتمان فکری، آیاتی که ولایت کفار را منع می‌کنند، به مثابه یک کلید تفسیری برای روابط داخلی امت اسلامی به کار می‌رود.

مهم‌ترین مستند قرآنی این جریان، آیه آغازین سوره ممتحنه است که به صراحت، از دوستی با دشمنان خدا و مؤمنان نهی می‌کند:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ...»^۱ (ممتحنه، ۱).

آیه کلیدی دیگر، آیه نهی از ولایت کفار در سوره آل عمران است که مؤمنان را از اتخاذ ولایت کفار به جای مؤمنان برحذر می‌دارد. در برداشت این جریان، اهل سنت به دلیل انکار ولایت، مشمول حکم کفار در این آیه می‌شوند:

۱. «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، دشمن من و دشمن خودتان را به دوستی بر مگیرید. شما به آنان اظهار محبت می‌کنید، در حالی که آنان به آن حقیقت که برای شما آمده است، کفر ورزیده‌اند...»

۲. «مؤمنان نباید کافران را به جای مؤمنان به دوستی بگیرند...»

۳. «اظهار دوستی و محبت به دشمنان»

۴. «کفر ورزیدن به حقیقتی که برای شما آمده است»

کفر می‌داند، نه صرفاً یک اختلاف نظر فقهی یا کلامی. (شیرازی، صادق، ۱۴۲۵: ۴/۲۸۰-۲۸۲).

حاصل این روش تفسیری، تبدیل آیاتی با موضوع روابط خارجی امت اسلام (ارتباط با مشرکان و اهل کتاب) به آیاتی با موضوع روابط داخلی (ارتباط با سایر مذاهب اسلامی) است. این جریان با بازتعریف مفاهیم کلیدی مانند «عدو»، «کفر» و «ایمان» بر اساس محوریت ولایت، هرگونه طرحی برای وحدت و تقرب را به مثابه عبور از خط قرمز قرآنی و مصداق دوستی با دشمنان خدا تلقی می‌کند. در منطقی آن‌ها، وحدت تنها زمانی معنا می‌یابد که بر محوریت پذیرش کامل ولایت اهل بیت (علیهم‌السلام) شکل گیرد.

۲-۱-۳- تحلیل و ارزیابی (نقد) استدلال:

استدلال جریان برائتی‌ها در بازتعریف مفهوم «کافر» و تسری مصداقی آن به عموم اهل سنت، بر یک پیش‌فرض بنیادین اما فاقد اعتبار استوار است: برابر دانستن مسلمان غیرشیعه با کافر در لسان قرآن و شریعت. جمله‌آغازین این نقد آن است که تسری آیات نهی از ولایت کفار به برادران اهل سنت، یک خطای فاحش روش‌شناختی و خروج از چارچوب فقهی جریان اصلی تشیع است.

برای تبیین این ادعا، لازم است به تفکیک دقیق میان دو مفهوم «اسلام» و «ایمان» در فقه امامیه توجه شود. «اسلام» دایره شمول وسیع‌تری دارد و تحقق آن منوط به اقرار لسانی به شهادتین است. هر فردی که این دو اصل را بر زبان جاری کند، در حکم مسلمان است و تمام احکام فقهی اسلام از جمله طهارت، حلیت ذبیحه و حرمت خون، مال و آبروی او بر وی

جاری می‌گردد. در مقابل، «ایمان» مرتبه‌ای بالاتر و اخص است که مستلزم اقرار قلبی و عملی به اصل امامت و ولایت دوازده‌امام معصوم (علیهم‌السلام) است.

به‌عنوان شاهدی بر این تفکیک، فقهای طراز اول شیعه بر آن تأکید کرده‌اند. امام خمینی (ره) به صراحت در این باره می‌نویسد:

«و ظاهر آن است که آنان (اهل سنت) در حکم مسلمانان هستند هر چند در واقع کافر باشند (کفر باطنی به معنای عدم پذیرش ولایت). ... اما سایر احکام آنان مانند سایر مسلمانان است... پس قول قوی‌تر طهارت ایشان است» (خمینی، ۱۳۷۹: ۳/۳۳۷).

«المشهور بین متأخری الاصحاح هو الحكم باسلام المخالفین وطهارتہم ، وخصوا الکفر والتجاسة بالناصب» (بحرانی، بی تا ۵/۱۷۵)

جناب خواجه نصیر الدین طوسی بیانی لطیف در این باره داشته و می‌فرماید: «الاسلام أعم فی الحكم من الایمان ، لان من أقر بالشهادتین کان حکمه حکم المسلمین (الخ)»^۲ (طوسی، بی تا: ۱/۱۴۲)

همچنین فقهای ما به اکل ذبایح اهل سنت و نیز جواز مناکحه با این‌ها فتوا داده‌اند با این‌که این آقایان بالاتفاق ذبیحه‌ی کافر را میته می‌دانند، مناکحه با کافر را باطل می‌دانند لا شک ولا ریب یعنی در میان فقهای شیعه از عصر غیبت صغری تا عصر حاضر یک فقیه پیدا نمی‌شود که فتوا به جواز اکل ذبیحه‌ی کافر و جواز به نکاح با کافره داده باشد. علامه حلی در ذیل کلام شیخ در نه‌ی اینچنین

۱. مشهور بین متأخرین حکم به اسلام اهل سنت و طهارت این‌ها است فقط کفر نجاست خاص به ناصبی است.

۲. گفتند: اسلام در مقام حکم (ظاهری) از ایمان عامتر است، زیرا هرکس به دو شهادت اقرار کند، حکم او حکم مسلمانان است.»

«کفر»، «ظلم» و «عدو» با اصول و مبانی پذیرفته شده در سیره عملی ائمه معصومین (علیهم السلام) و فقه اجتهادی امامیه سازگاری ندارد. جمله آغازین این جمع بندی جزئی آن است که این استدلال ها، حاصل یک رویکرد اخباری گری و ظاهرگرا هستند که از اصول حاکم بر شریعت و مصالح کلان امت اسلامی غفلت ورزیده اند.

برای تبیین این ناسازگاری، می توان چهار محور اصلی را به عنوان دلایل نقد مطرح کرد:

مغایرت با سیره عملی معصومین (علیهم السلام): استدلال این جریان مبنی بر لزوم بیزارى علنی و عدم معاشرت با اهل سنت، با سیره عملی ائمه (علیهم السلام) در تعاملات اجتماعی، سیاسی و فقهی در تعارض است. شواهد تاریخی فراوانی وجود دارد که ائمه (علیهم السلام)، شیعیان را به حفظ وحدت اجتماعی و حسن معاشرت با عامه مسلمانان امر می کردند. (باوران، ۱۳۹۵: ۲۵-۲۸). امام صادق (علیه السلام) می فرماید:

«عُودُوا مَرْضَاهُمْ، وَاشْهَدُوا جَنَائِزَهُمْ، وَصَلُّوا فِي مَسَاجِدِهِمْ، وَلَا يَسْبِقُونَكُمْ إِلَى شَيْءٍ مِنَ الْخَيْرِ، فَأَنْتُمْ أَوْلَى بِهِ مِنْهُمْ».^۱ (کلینی، ۱۴۰۷: ۲/۶۳۶).

این دستورات، به صراحت، یک رویکرد تعاملی و وحدت گرا را ترسیم می کند که در نقطه مقابل شعارهای تندروانه برائتی ها قرار دارد.

نقض اصل تفکیک «اسلام» و «ایمان»: مهم ترین

فرماید: «مسأله: قال الشيخ في النهاية: الذباحة لا يجوز أن يتولاها غير المسلمين، ومن المسلمين لا يتولاها إلا أهل الحق، فإن تولاها غير أهل الحق ويكون ممن لا يعرف بعداوة لآل محمد - عليهم السلام - لم يكن بأس بأكل ذبيحته، وإن كان ممن ينصب لهم العداوة والشئان لم يجز أكل ذبيحته».^۱ (طوسی، ۱۴۰۰: ۵۸۲) «وهذا الكلام يعطى إباحة أكل ذبيحة المخالف إذا لم يكن ناصب»^۲ (حلی، ۱۴۱۸: ۳۰۰/۸)

حاصل مطلب آن است که عدم اعتقاد به امامت، اگر از روی عناد و دشمنی با اهل بیت (علیهم السلام) نباشد، موجب خروج از دایره «اسلام» نمی شود، بلکه فرد را صرفاً از دایره ایمان به معنای اخص خارج می کند. بنابراین، تسری دادن آیت‌هایی که صراحتاً در مورد کفار حربی، مشرکان یا منکران ضروریات دین است، به مسلمانان اهل سنت که در اصول دین مشترک هستند، یک قیاس مع الفارق است. این تفسیر نه تنها با مبانی فقهی در تضاد است، بلکه در تعارض آشکار با سیره وحدت‌گرای میرزای شیرازی بزرگ و فتوای تاریخی شیخ محمود شلتوت مفتی اعظم مصر است که مذهب جعفری را مذهبی شرعاً جایز برای تعبد مانند سایر مذاهب اهل سنت دانسته است.

۲-۲- ناسازگاری ادله قرآنی با سیره و فقه امامیه:

تحلیل و ارزیابی استدلال‌های قرآنی جریان برائتی‌ها در سه محور آیات برائت، لعن و نهی از ولایت کفار نشان می دهد که برداشت‌های این جریان از مفاهیمی چون

۱. مسأله: شیخ در کتاب التهایه فرموده است: ذبح حیوان را نباید غیر مسلمانان انجام دهند. و از میان مسلمانان نیز، فقط کسانی که اهل حق (یعنی شیعه اثنی عشری) هستند، میتوانند متولی ذبح شوند. اما اگر ذبح توسط غیر اهل حق (یعنی غیر شیعه) انجام شود، به شرطی که آن شخص به دشمنی یا خاندان علیهم‌السلام شناخته نشود (یعنی ناصبی نباشد)، خوردن ذبیحه او اشکالی ندارد. ولی اگر از کسانی باشد که با ال محمد علیهم‌السلام دشمنی و کینه‌توزی آشکار دارند، خوردن ذبیحه او جایز نیست.

۲. این کلام، اباحی گری خوردن ذبیحه مخالف را (در صورتی که ناصبی نباشد) می‌رساند.

۳. «در مساجد آنان نماز بخوانید و بیمارانشان را عیادت کنید و در تشییع جنازه‌هایشان حاضر شوید»

شرایط کنونی جهان اسلام، حفظ وحدت و جلوگیری از نفوذ دشمن، یک وظیفه شرعی مهم است که باید بر اظهارات تفرقه‌آمیز (مهم) اولویت داده شود. این موضع فقهی و سیاسی، منطبق بر فتاوی علمای بزرگی چون آیت الله العظمی خامنه‌ای است که هرگونه اهانت به مقدسات اهل سنت را حرام شرعی اعلام کرده‌اند:

«اهانت به نمادهای برادران اهل سنت از جمله اتهام‌زنی به همسر پیامبر اسلام [عایشه] حرام است. این موضوع شامل زنان همه پیامبران و به‌ویژه سیدالانبیاء پیامبر اعظم - حضرت محمد (ص) - می‌شود.» (پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار سید علی خامنه‌ای، ۱۴۰۱)

حاصل مطلب آن است که استدلال‌های قرآنی جریان برائتی‌ها با چالش‌های جدی روبرو هستند؛ این تفسیرها، نه تنها با نص صریح قرآن در خصوص اخوت اسلامی *إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأُضْلِحُوا بَيْنَ أَخْوَابِكُمْ* ^۱ و *وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ* (حجرات، ۱۰) و حکم به حکمت در دعوت *ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ* ^۲ (نحل، ۱۲۵) در تضادند، بلکه با سیره عملی ائمه (علیهم‌السلام) و مبانی مستحکم فقه امامیه در تمایز میان مسلمان و کافر، ناسازگارند.

اشکال فقهی بر این جریان، عدم رعایت تفکیک میان دایره «اسلام» (شامل تمام شهادتین‌گویان) و دایره «ایمان» (خاص شیعیان اثناعشری) است. فقهای طراز اول شیعه، اهل سنت را در احکام دنیوی (مانند طهارت، ازدواج و حلیت ذبیحه) مسلمان دانسته و مشمول آیات نهی از ولایت کفار نمی‌دانند. همانطور که پیشتر گفته شد، فقهاء طراز شیعه با وجود اعتقاد شدید به ولایت اهل بیت عظام و تعصب وافر بر مکتب حقه، حکم به طهارت و اسلام مخالفان می‌دهند؛ این موضع فقهی، مبنای هرگونه تعامل و تقریب را حفظ می‌کند.

خروج از سیاق و شأن نزول آیات: استدلال برائتی‌ها، با تعمیم ناروای مفاهیم و خروج از سیاق تاریخی و شأن نزول آیات انجام شده است. آیات برائت (توبه، ۱) صراحتاً ناظر به مشرکان پیمان‌شکن در حال جنگ است و آیاتی چون نهی از ولایت کفار (ممتحنه، ۱) مربوط به کفار حربی و دشمنان آشکار دین است. این جریان، با نادیده‌گرفتن این شأن نزول، حکم خاص را به یک قاعده عام اعتقادی تسری داده و به ابزار تفرقه تبدیل می‌کند.

تضاد با قاعده اهم و مهم و مصالح کلان اسلامی؛ رویکرد جریان برائتی‌ها، مغایر با اصول اجتهادی حاکم بر فقه شیعه است که بر قاعده اهم و مهم و حفظ مصالح عالی امت اسلام تأکید دارد. اگرچه تبری از دشمنان اهل بیت (علیهم‌السلام) یک اصل اعتقادی است، اما فقهای شیعه، میان «بیزاری قلبی» و «اعلام عمومی و تفرقه‌افکنانه» آن تمایز قائل می‌شوند. در

۱. جز این نیست که همه مؤمنان با هم برادرند؛ بنابراین [در همه نزاع‌ها و اختلافات] میان برادرانتان صلح و آشتی برقرار کنید، و از خدا پروا نمایید که مورد رحمت قرار گیرید.

۲. [مردم را] با حکمت و اندرز نیکو به راه پروردگارت دعوت کن

نتیجه‌گیری

جریان حاصل یک روش‌شناسی اخباری و ظاهرگرا است که آیات محکم قرآن (مانند اخوت مؤمنان) را فدای تفاسیر جزئی و خارج از سیاق آیات متشابه (مانند آیات برائت) کرده است. این روش، در تضاد با رویکرد اجتهادی فقهای شیعه است که بر قاعده اهم و مهم و حفظ وحدت امت تأکید دارند.

این یافته‌ها نشان می‌دهد که تفسیر ارائه شده توسط جریان برائتی‌ها، بیش از آنکه بر فهمی جامع از نصوص دینی استوار باشد، محصول رویکردی هویتی و افراطی است که با مصالح عالی‌امت اسلامی و رویکرد وحدت‌گرایانه علمای شیعه در تضاد کامل قرار دارد.

پیشنهادها برای تحقیقات آینده: با توجه به نتایج به دست آمده و ماهیت چندوجهی گفتمان‌های ضد تقرب، پیشنهاد می‌شود تحقیقات آتی بر محورهای زیر متمرکز شوند تا ابعاد بیشتری از این چالش فکری روشن گردد: واکاوی ادله روایی جریان‌های ضد تقرب؛ با روشی مشابه این پژوهش، لازم است ادله روایی این جریان‌ها (مانند روایات تولی و تبری) به صورت نظام‌مند و انتقادی باتکیه بر منابع دست‌اول حدیثی و رجالی مورد مطالعه قرار گیرد. بررسی نقش عوامل سیاسی و اجتماعی: انجام یک پژوهش مستند برای بررسی نقش عوامل سیاسی، اقتصادی و اجتماعی در شکل‌گیری، سازمان‌دهی و ترویج گفتمان‌های ضد تقرب ضروری است. تحلیل تأثیرات رسانه‌ای بر افکار عمومی: انجام مطالعه‌ای میدانی یا تحلیلی برای واکاوی تأثیر تولیدات رسانه‌ای (کلیپ‌ها و سخنرانی‌ها) منتسب به جریان‌های ضد تقرب بر افکار عمومی، به ویژه جوانان شیعه و سنی، پیشنهاد می‌شود.

پژوهش حاضر نشان داد که استنادات قرآنی جریان ضد تقرب که بر محور توسعه مفهومی آیات برائت، لعن و نهی از ولایت کفار استوار است، از اتقان لازم برخوردار نبوده و با چالش‌های جدی تفسیری، فقهی و تاریخی مواجه است. این خوانش افراطی، با خروج از سیاق آیات و نادیده گرفتن مبانی اصولی فقه امامیه، به تقویت گفتمان تکفیر و تعمیق شکاف‌های فرقه‌ای دامن می‌زند. نتیجه‌گیری اصلی این مقاله در پاسخ به پرسش محوری پژوهش آن است که استنادات قرآنی جریان ضد تقرب، با روح کلی قرآن و سنت معصومین (علیهم السلام) سازگاری ندارد. این ناسازگاری در محورهای زیر خلاصه می‌شود: خطای فقهی در تفکیک «اسلام» و «ایمان»: این جریان با تسری احکام کفار حربی به مسلمانان اهل سنت، اصل بنیادین فقه امامیه در تمایز میان دایره وسیع «اسلام» (موجب احترام جان و مال) و دایره اخص «ایمان» (موجب ولایت خاص) را نادیده گرفته است. این رویکرد، مغایر با فتاوی صریح فقهای طراز اول شیعه، نظیر امام خمینی (ره)، در حکم به طهارت و اسلام اهل سنت است.

تضاد با سیره عملی ائمه (علیهم السلام): با وجود ظلم تاریخی که بر اهل بیت (علیهم السلام) وارد شد، سیره عملی ایشان مبتنی بر تعامل، حسن معاشرت، حفظ کیان امت اسلامی و پرهیز از کنش‌های تفرقه‌افکنانه و لعن علنی توده‌ها بوده است. تبدیل «لعن» از یک بیزارای قلبی به یک شعار اجتماعی تهاجمی، از مصالح کلان اسلامی غفلت ورزیده و نمونه‌ای از افراط‌گرایی مورد نهی ائمه (علیهم السلام) است.

تفسیر ظاهرگرا و خروج از سیاق: استدلال‌های این

فهرست منابع

الف) کتاب‌ها

قرآن کریم

بی‌آزار شیرازی، عبدالکریم. (۱۳۷۸). اسلام، آیین همبستگی (چاپ اول). تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

باوران، سیده. (۱۳۹۵). پیشوایان شیعه، پیش‌گامان وحدت (چاپ اول). تهران: انتشارات امیرکبیر.

جعفریان، رسول. (۱۳۸۸). تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا قرن دهم هجری (چاپ پنجم). تهران: نشر علم.

حکیم، محمدباقر. (۱۳۷۷). وحدت اسلامی از دیدگاه قرآن و سنت (عبدالهادی فقهی‌زاده، مترجم؛ چاپ اول). تهران: انتشارات تبیان.

خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۷۹). تحریرالوسیله (چاپ اول). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷). لغت‌نامه دهخدا (چاپ دوم). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

حسینی شیرازی، سید صادق. (۱۴۲۵ ق). بیان الأصول (چاپ اول). قم: دار الأنصار.

حسینی شیرازی، سید محمد. (۱۴۲۱ ق). السبیل إلى إنهاض المسلمین (چاپ سوم). بیروت: مؤسسه المحتوی.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ ق). الکافی (جلد ۳، تحقیق علی‌اکبر غفاری؛ چاپ چهارم). تهران: دارالکتب الإسلامية.

بحرانی، یوسف، (بی‌تا). الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة. قم: بی‌جا. (موجود در کتابخانه دیجیتال فقهات)

خسرو شاهی، هادی. (۱۴۳۱). جمال الدین الحسینی،

داعیه التقرب و التجدید الإسلامی: دراسات فی تاریخ حياته و افكاره. ۱ ج. تهران - ایران: المجمع العالمی للتقرب بین المذاهب الإسلامیة. المعاونة الثقافیة. مركز التحقیقات والدراسات العلمیة.

حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۸ ق) مختلف الشیعه. (چاپ یکم). قم: مؤسسه نشر اسلامی جامعہ مدرسین.

طوسی، خواجه نصیرالدین، (بی‌تا). قوائد العقائد، تحقیق: علی ربانی گلیاگانی. قم: لجنه اداره حوزه علمیه. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۰۰ ق). النهایه (چاپ دوم). بیروت: دارالکتب العربی.

ب) مقاله‌های علمی

دهی، امیر. (۱۳۸۸). پیش‌گامان تقرب: میرزای شیرازی وحدت‌گرا. تاریخ اسلام، سال دهم (شماره ۴۸).

ج) پایگاه‌های اینترنتی و منابع الکترونیکی

خامنه‌ای، سید علی. (۱۳۹۰). مفهوم وحدت از دیدگاه رهبر معظم انقلاب. پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای (Khamenei.ir). قابل دسترسی در: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=۱۸۱۳۱> خامنه‌ای، سید علی.

حکم‌آهانت به مقدسات اهل سنت. پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار سید علی خامنه‌ای (کد خبر: ۱۴۱۳۵). قابل دسترسی در: <https://farsi.khamenei.ir/news-content?id=۱۴۱۳۵>

شیرازی، سید صادق. (بی‌تا). حکم البراءة من أعداء أهل البيت. پایگاه اطلاع‌رسانی سید صادق حسینی شیرازی (بخش استفتائات). قابل دسترسی در: <https://alshirazi.org/langs/fa/posts/view/topic/۱۵۵/۲>

منابع علم امام از نگاه امام سجاد علیه السلام در صحیفه سجادیه

چکیده

یکی از اساسی‌ترین مباحث امامت، علم امام علیه السلام می باشد؛ از این رو برای آشنایی بیشتر با این موضوع پرچالش نگاهی اجمالی به یکی از ساحت‌های آن یعنی منبع علم امام از نگاه امام سجاد علیه السلام به روش توصیفی و تحلیلی پیرامون دعاها و فرازهای صحیفه سجادیه خواهیم داشت. در واقع هدف از تدوین این نوشتار تبیین منابع علم امام علیه السلام در قالب قرآن کریم، وراثت و مشاهده ملکوت پاتوجه به دعاها صحیفه سجادیه می باشد تا بدین وسیله با منشأ این علوم یعنی موهبتی بودن آن آشنا شده و شاخصی برای تمیز امام از غیر امام داشته باشیم که لازمه این امر عدم مشروعیت خلافت فاقد این منابع از علوم الهی را به اثبات می‌رساند. با تأمل و تعمق در کلام نورانی امام سجاد علیه السلام در صحیفه سجادیه و فرازهایی از این ادعیه گهربار اولاً منابع علم امام علیه السلام در قالب قرآن کریم، وراثت و مشاهده ملکوت دیده می‌شود که حضرت به زیبایی به آنها اشاره دارند و ثانیاً منشأ این علوم که موهبتی و لدنی بوده آن است فهم می‌شود و در نهایت لزوم وجود چنین علمی برای امام امت بیان می‌گردد و فاقد این علوم امت را به انحراف و ضلالت می‌کشاند و در مقابل امامی که داری این علوم الهی است واجب‌الاطاعه و در مسیر حق و حقیقت قرار دارد و تبعیت از وی موجب سعادت امت می‌گردد.

کلیدواژه: صحیفه سجادیه - امام سجاد علیه السلام - علم امام - منابع علم امام



محمد
پاک‌اندیش^۱

حجت الاسلام
والمسلمین
محمد رضا
نقیه^۲

مقدمه

بودند که اینگونه مباحث برای آنها موضوعیت نداشت. بنابراین حضرت با تبیین معارف دینی در قالب دعا و مناجات جان دیگری به جامعه اسلامی بخشیدند و بدین وسیله به گوش مردم می رساندند.

یکی از این معارف دینی که امام سجاد علیه السلام به زیبایی در قالب دعا و مناجات بیان فرموده اند تا مردم به عنوان مبانی اعتقادی خود قرار دهند و از ضلالت و گمراهی نجات پیدا کنند، مبحث امامت و معرفت به امام است. حضرت سجاد علیه السلام از آنجایی که این مسئله به عنوان پایه و اساس اعتقادات محسوب می شود به تبیین و توضیح آن در قالب دعا پرداخته اند.

خداوند متعال در کلام وحیانی خویش، امام را به عنوان کتاب آشکار (یس، ۱۲) و میزان تبیین گر همه چیز معرفی می فرماید. این آیه شریفه، نگاه ما را به جایگاه رفیع امامت معطوف می دارد؛ جایگاهی که در آن، امام به عنوان حجت بالغه الهی، وارث علوم انبیاء و مرجع نهایی معارف دینی شناخته می شود. تبیین این جایگاه والا، مستلزم شناخت ژرفای علم امام علیه السلام و منابعی است که این علم بی کران از آن سرچشمه می گیرد. بی تردید، علم امام، پشتوانه هدایت گری او و تضمین کننده صیانت شریعت از کژی ها و انحرافات است و از این رو، ضرورت دارد که هم به خود این علم و هم به منابع آن، به عنوان بن مایه های اساسی تفکر شیعه، پرداخته شود. باتوجه به اینکه مسئله امامت بسیار عمیق، کاربردی و مورد نیاز برای عموم مردم می باشد لازم است با نگاهی ویژه مورد تحقیق و بررسی قرار گیرد؛ بنابراین یکی

صحیفه سجادیه یکی از آثار مکتوب امام سجاد علیه السلام است که در میان علما و بزرگان دین به اُخت القرآن مشهور است. صحیفه سجادیه اولین کتاب در قرن اول به شمار می آید و از جایگاه والایی در تبیین معارف دینی برخوردار است. برای درک این جایگاه رفیع باید فضای فکری و فرهنگی عصر امام سجاد علیه السلام را که یکی از حساس ترین دوران های تاریخ محسوب می شود مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد. در دوران امام سجاد علیه السلام که بلافاصله بعد از شهادت امام حسین علیه السلام شروع می شود با استناد به روایتی که حضرت می فرمایند: وَمَا بِمَكَّةَ وَالْمَدِينَةَ عَشْرُونَ رَجُلًا يُحِبُّنَا (مجلسی، ۱۳۶۳، ج ۴۶، ص ۱۴۴) بدین معنا که در همه مکه و مدینه بیست نفر محب ما اهل بیت پیدا نمیشد! بنابراین از آنجایی که عدم محبت و دوستی به ائمه معصومین علیهم السلام موجب دوری از آنها و این فاصله نیز طبق روایت ثقلین قطعاً ضلالت و گمراهی را به همراه دارد از این رو مردم در انحطاط و فساد و بی دینی به سر می بردند. فلذا امام سجاد علیه السلام جهت اصلاح امت و هدایت امت به تبیین معارف دینی جهت اصلاح جامعه اسلامی اقدام فرمودند که در این راستا بهترین روش و ابزاری که سید الساجدین علیه السلام برای تحقق این هدف به کار گرفتند «دعا» بود. زیرا باتوجه به خفقانی که بنی امیه ایجاد کرده بودند از طرفی کسی حق ارتباط گرفتن با حضرت را نداشت و از طرفی نیز حضرت اجازه تبیین معارف دینی و برقراری کرسی درس و سخنرانی را نداشتند و از همه مهم تر مردم چنان دچار انحراف و فساد شده

باتوجه به اینکه علم امام علیه السلام از اهمیت والایی برخوردار می باشد و مورد تحلیل و بررسی های گوناگون در آیات و روایات قرار گرفته است منتها در این تحقیق باتوجه به اینکه التفاتی به ادعیه در این باب نبوده است فلذا با رویکردی جدید، از نگاه فرازا و دعاها ی صحیفه سجادیه در کلام امام سجاد علیه السلام به تحلیل و بررسی این موضوع متمرکز شده ایم.

حال سؤالی که مطرح می شود این است که منابع علم امام علیه السلام در صحیفه سجادیه چگونه تبیین شده است؟ برای پاسخ به این سؤال دعاها و فرازهای صحیفه سجادیه پیرامون موضوع منابع علم امام علیه السلام تحت عناوین بسیار مهم و کلیدی به روش توصیفی تحلیلی مورد تحقیق و بررسی قرار گرفته است.

صحیفه سجادیه در تحلیل و بررسی قرآن به عنوان منبع علم امام علیه السلام

۱- تحلیل دعای چهل و دوم صحیفه سجادیه، فراز پنجم

اللَّهُمَّ إِنَّكَ أَنْزَلْتَهُ عَلَي نَبِيِّكَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَآلِهِ مُجْمَلًا، وَ الْهَمَّتُهُ عِلْمَ عَجَائِبِهِ مُكْمَلًا، وَ وَرَثَتْنَا
عِلْمَهُ مُفَسَّرًا، وَ فَضَّلْتَنَا عَلَي مَنْ جَهَلَ عِلْمَهُ، وَ قَوَّيْتَنَا
عَلَيْهِ لِتَرْفَعَنَا فَوْقَ مَنْ لَمْ يُطِيقْ حَمْلَهُ.

خداوند! همانا تو قرآن را بر پیامبرت محمد صلی الله علیه و آله که درود خدا بر او و خاندانش باد، بدون تفصیل و شرح نازل کردی و علم به شگفتی هایش را به صورت کامل، به او الهام کردی و علم آن را تفسیر شده، به ما ارباب دادی و ما را بر کسی که به علم آن نادان بود، برتری بخشیدی.

از مهم ترین عناوینی که ذیل مسئله امامت باید مورد توجه قرار گیرد، علم امام علیه السلام است. از آنجایی که این موضوع منشأ بسیاری از ویژگی ها و شئون امامت محسوب می شود فلذا به واسطه آن بسیاری از شبهات و سوالات در مسئله امامت پاسخ داده خواهد شد.

و اما یکی از ساحت های مهم علم امام علیه السلام که منحصر در ایشان می باشد و به واسطه آن می توان ملاک و معیاری جهت تشخیص امامت و خلافت در دست داشت و امام را از غیر امام تمیز دهیم، منابع علم امام است. در واقع منابع علم امام علیه السلام یکی از محوری ترین مباحث و در عین حال مسئله ایی اختلافی در بین شیعیان به شمار می رود، از این جهت لازم است این اختلاف با کلام امام علیه السلام تبیین و بیان گردد.

صحیفه سجادیه یکی از این کتب گران سنگ است که با استناد به کلام امام سجاد علیه السلام به رفع این شبهات و اختلافات و هدایت امت پرداخته و معارف دینی را به واسطه نگاه دقیق و صحیح به مسئله امامت تحت عنوان منابع علم امام علیه السلام تبیین می کند.

از آنجایی که یکی از ویژگی های امامت و خلافت، علم موهبتی و لدنی می باشد و فاقد چنین علمی غاصب حق امامت و خلافت است، بنابراین در این تحقیق به بررسی این بُعد از امامت باتکیه بر منابع علم امام علیه السلام پرداخته و موارد آن را ذکر می کنیم و بدین وسیله موهبتی بودن منشأ منابع علم امام علیه السلام به اثبات می رسد. بدیهی است که این امر ارتباط مستقیمی با مشروعیت و عدم مشروعیت خلافت دارد.

بدون کمک گرفتن از رسول خدا صلی الله علیه و آله که قرآن همواره با تمام مفاهیم و معنایش بر قلب مبارک ایشان نازل شده، درک و فهم لطایف کتاب حق غیرممکن است.

قرآن کریم در آیات ۱۲۹ و ۱۵۱ سوره بقره و آیه ۱۶۴ سوره آل عمران و آیه ۲ سوره جمعه رسول خدا صلی الله علیه و آله را معلم قرآن معرفی می‌کند که بدون تعلیمات آن حضرت رجوع به قرآن مورد رضایت حق نیست و در غیر این صورت چنین رجوعی نتیجه‌ای جز ضلالت و گمراهی ندارد.

از آنجایی که رسول خدا صلی الله علیه و آله عقل کل و اندیشه ایشان برترین اندیشه و دارای علم ملک و ملکوت است و علمش متصل به علم خداست نسبت به تمام واقعیت‌ها فراگیر است فلذا ادب انسانی و عقل و عقلانیت اقتضا می‌کند که تمام بشریت در تمام برنامه‌های حیات و زندگی خود همان طوری که قرآن خواسته است آن حضرت را به عنوان معلم خود پذیرفته و طبق فرامین ایشان عمل نماید.

باتوجه به عبارت "أَنْزَلْتَهُ عَلَيَّ نَبِيًّا مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مُجْمَلًا" در کلام امام سجاد علیه السلام قرآن کریم به عنوان معجزه الهی و از جانب حق تعالی بر قلب نبی مکرم صلی الله علیه و آله نازل شده تا ایشان به عنوان مبین و مفسر کلام الهی راه سعادت و شقاوت را برای بندگان معلوم سازند.

بنابراین، قرآن باتوجه به جامعیت و مرجعیتی که در تمام حیطه‌ها دارد به واسطه تبیین مفسر حقیقی آن یعنی حضرت ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله برای هدایت انسان‌ها کافی است چرا که خداوند تمام آنچه که لازمه هدایت انسان‌ها است را بیان

باتوجه به فراز فوق امام سجاد علیه السلام اشاره به یکی از منابع علم امام یعنی قرآن کریم دارند که با بیان چند مقدمه به بررسی و تحلیل آن می‌پردازیم: الف) نزول قرآن بر قلب پیامبر صلی الله علیه و آله از آنجایی که خداوند متعال خالق تمام موجودات عالم است و از طرفی نیز هدف از خلقت آنها را عبودیت و به واسطه آن رسیدن به سعادت قرار داده است، از این رو لازم است راه رسیدن به این سعادت را برای آنها بیان نماید تا در مسیر عبودیت بوده و به هدف و غرض الهی دست پیدا کنند.

لازمه این هدایت و سعادت اخروی این است که خداوند راه و رسم و صراط هدایت را به گوش بندگان خود برساند. یکی از طرق رسیدن کلام الهی به مخلوقات به واسطه قرآن کریم به عنوان معجزه الهی است که خداوند متعال غرض خود را به طور کامل در آن بیان نموده تا موجبات هدایت بشریت فراهم شود. نکته بسیار مهم اینکه این کلام الهی باید به واسطه فردی در اختیار مردم قرار گیرد تا از آن اطلاع پیدا کنند.

گرچه قرآن کریم به زبان عرب و به لغت قریش که فصیح‌ترین و بلیغ‌ترین لغت است نازل شده، ولی به خاطر دارا بودن مسائل ملکوتی و معانی عرشی و حکمت‌های رمزی و دقایق عقلی و لطایف غیبی دارای پیچیدگی و اجمال و ابهام است و عقل به تنهایی از درک واقعیت‌هایش عاجز است. از این رو باید فردی واسطه فیض قرار گیرد که علوم نزد اوست و موجب انحراف امت نشود و این واسطه ائمه علیهم السلام هستند که بدون بهره‌گیری از ائمه علیهم السلام و سلاح علم بسیاری از دقایق قرآن برای انسان کشف نمی‌شود؛ بنابراین

فرموده است.

ب) اشراف پیامبر صلی الله علیه و آله بر علوم قرآن

همان طور که اشاره شد قرآن کریم به تمامه بر قلب حضرت نازل شده است که یکی از جنبه های آن علوم قرآنی است که امام سجاد علیه السلام به طور خاص به عبارت "الْهَمَّتُهُ عِلْمَ عَجَائِبِهِ مُكْمَلًا" اشاره دارند که عموم بشریت از فهم و درک آن عاجز هستند چرا که این علوم اکتسابی نیست تا با یادگیری آن به کُنه و بطن آن دست پیدا کنند؛ بلکه موهبتی از جانب حق تعالی است که در اختیار بهترین مخلوقات قرار می گیرد و موجب هدایت خلق می گردد.

با تامل در این قسمت از فراز این نکته مورد فهم قرار می گیرد که علوم قرآنی به صورت تمام و کمال در اختیار پیامبر صلی الله علیه و آله قرار دارد که به وسیله الهام از جانب خداوند متعال می باشد و این نشانگر این است که قرآن به عنوان منبعی از منابع علم امام بوده و نسبت به آن علم و آگاهی پیدا می کنند که سبب پاسخگویی به افراد و هدایت آنها می شود.

ج) انتقال علوم قرآنی به ائمه علیهم السلام

باتوجه به روایات و آیات الهی مقامات و صفاتی برای رسول خدا صلی الله علیه و آله بیان شده است که تمام این مقامات و صفات که در ظاهر و باطن برای رسول خدا صلی الله علیه و آله ثابت است به غیر از مقام نبوت، برای امامان بزرگوار علیهم السلام نیز ثابت و مسلم است. امامان معصوم علیهم السلام بنابر روایات، هدایت کننده بشر به واقعیت ها، والیان امر، خزانه های علم حق،

خلفای الهی، ابواب علم حضرت حق، نور خدا در زمین و آسمان و دنیا و آخرت، ارکان زمین و آسمان، آیات الهی، اهل ذکر، راسخون در علم، معدن دانش، محل رفت و آمد فرشتگان، وارثان علوم انبیاء علیهم السلام، دارندگان اسم اعظم و دارای جمیع علوم هستند که باتوجه به فراز پیش رو قرآن منشأ این علم الهی است.

همان طور که بیان شد علوم قرآنی به تمامه بر قلب نبی مکرم صلی الله علیه و آله نازل شده است و نسبت به تمام علوم قرآنی آگاهی و علم پیدا کرده اند.

حال اینکه بعد از ایشان این علوم باید به فرد دیگری انتقال یابد تا حافظ شریعت و دین الهی باشد. باتوجه به عبارت "وَرَثْنَا عِلْمَهُ مُفَسَّرًا" تمام علمی که بر قلب پیامبر نازل شده است که یکی از آنها علوم قرآنی است، به ائمه علیهم السلام انتقال می یابد و در عین حال این انوار الهی به طور کامل از علوم قرآن آگاهی پیدا می کنند.

براین اساس تمام علوم قرآن و حقایق و دقائق و لطایف کتاب الهی در پیش آنان است و مفسران واقعی قرآن کریم ائمه علیهم السلام هستند و این مطلب گواه بر این است که یکی از منابع علم ائمه علیهم السلام قرآن کریم می باشد.

د) افضلیت ائمه علیهم السلام بر دیگران نسبت به علوم قرآن

یکی از ویژگی های ائمه علیهم السلام افضلیت می باشد. به این بیان که ائمه علیهم السلام نسبت به سایر مخلوقات افضلیت دارند و یکی از جنبه های افضلیت علم آنها بوده و یکی از موارد علم حضرات معصومین علیهم السلام علم به قرآن

و امام از آنجایی که هادی امت است به واسطه احاطه بر علوم که یکی از منابع این علوم، قرآن کریم یعنی کلام الهی است که هیچ شک و تردیدی در آن نیست (بقره: ۲، آیه ۲) سبب هدایت مخلوقات می‌گردد. البته این هدایت فقط به دست امام صورت می‌گیرد؛ زیرا متصل به علوم الهی است.

۲- تحلیل دعای چهل و دوم صحیفه سجادیه،

فراز ششم

اللَّهُمَّ فَكَمَا جَعَلْتَ قُلُوبَنَا لَهُ حَمَلَةً، وَعَزَّيْنَا بِرَحْمَتِكَ شَرَفَهُ وَفَضْلَهُ، فَصَلِّ عَلَيَّ مُحَمَّدِ الْخَطِيبِ بِهِ، وَعَلَى آلِهِ الْخُرَّانَ لَهُ، وَاجْعَلْنَا مَمَّنْ يَعْتَرِفُ بِأَنَّهُ مِنْ عِنْدِكَ، حَتَّى لَا يُعَارِضَنَا الشُّكُّ فِي تَصَدِيقِهِ، وَلَا يَخْتَلِجَنَا الرِّيْغُ عَنْ قَصْدِ طَرِيقِهِ

خداوندا، پس همچنان که دل‌های ما را حامل آن قرار دادی، و به رحمت خود شرافت و فضیلت آن را به ما آموختی، پس بر محمد صلی‌الله علیه و آله که با آن سخن راند و بر خاندانش، گنجینه‌داران آن، درود فرست و ما را از کسانی قرار ده که اعتراف می‌کنند به اینکه؛ قرآن از جانب توست. تا شکی جلودار تصدیق ما نشود و انحرافی ما را از راه راستش جدا نسازد.

باتوجه به فراز فوق لازم است ابتدا مقدمه بیان شود و در ادامه فقره ایی که به یکی از منابع علم امام یعنی قرآن کریم اشاره دارد بیان گردد.

الف) قرآن کلام الهی

با بررسی آیات و روایات به این مطلب خواهیم رسید که پیامبران الهی برای اثبات ادعای نبوت خود از روش معجزه استفاده می‌کردند و عموم مردم را به این وسیله هدایت می‌کردند. قرآن کریم همان طور که بیان شد معجزه نبی مکرم صلی‌الله

و علوم قرآنی است که به تمامه در اختیار آنها قرار گرفته است و آنها مفسر و مبین کلام وحی هستند. باتوجه به فراز فوق امام سجاد علیه‌السلام می‌فرماید: " فَضَلَّتْنَا عَلَى مَنْ جَهِلَ عِلْمُهُ " بدین معنا که علم و آگاهی امام علیه‌السلام به واسطه احاطه بر علوم قرآنی یکی از منابع علم امام علیه‌السلام محسوب می‌شود و از طرفی نیز به واسطه موهبتی بودن این علوم نسبت به سایر مخلوقات برتری و افضلیت دارند.

در نتیجه، طبق کلام امام سجاد علیه‌السلام قرآن بر قلب نبی مکرم صلی‌الله علیه و آله از جانب حق تعالی نازل شده و تمامی علومی که در قرآن نهفته از ظاهر و باطن آن در قلب مبارک حضرت قرار دارد، فلذا بدیهی است که این معجزه الهی که به صورت علم حضوری نزد حضرت قرار دارد و موهبتی از جانب خداوند متعال است به عنوان منبعی جهت علم و آگاهی حضرات معصومین علیهم‌السلام قرار می‌گیرد و همان‌طور که قبلاً بیان گردید باتوجه به جامعیت و مرجعیت قرآن کریم و علاوه بر آن تبیان بودن قرآن برای همه چیز و در کنار آن نزول و الهام آیات الهی بر قلب حضرت سبب هدایت مخلوقات در عالم هستی شده است.

در نتیجه این معجزه الهی از طریق وراثت به سایر ائمه علیهم‌السلام رسیده و این انوار مقدسه نسبت به علوم الهی که در قرآن قرار دارد علم و آگاهی پیدا کرده و از جهتی دیگر امام خلیفه‌الله (بقره: ۳۰) و خلیفه‌الرسول (حلی، ۱۳۶۵، ص ۶- ابن خلدون، ۱۳۹۱، ص ۱۹۱) است و وظیفه حفظ دین و شریعت را دارد فلذا به واسطه این موهبت الهی که در پرتو علوم قرآنی قرار دارد این امر محقق می‌شود

امام صادق علیه السلام می فرماید: "هم الاثمه من آل محمد صلوات الله عليهم اجمعين باقيه دائمه في كل حين" (حسینی استرآبادی، ۱۳۸۹، ج ۱ ص ۴۳۹)

امام باقر علیه السلام می فرماید: "من عسی ان یکون غیرنا" (صفار، ۱۴۰۹، ص ۲۰۶)

و آیات و روایاتی فراوانی که می توان در اثبات این ادعا بیان نمود و از مجال این تحقیق خارج است. در نتیجه از آنجایی که ائمه علیهم السلام به عنوان افرادی هستند که علم قرآن نزد آنها است می توان آنها را حاملان قرآن دانست و این چنین معنا نمود که قرآن همواره، همراه آنها است و آنها نیز همراه قرآن هستند.

امام سجاد علیه السلام در این فراز با اشاره به عبارت "اللَّهُمَّ فَكَمَا جَعَلْتَ قُلُوبَنَا لَهُ حَمَلَةً" ائمه علیهم السلام را حاملان کلام وحی دانسته اند و یکی از معانی که برای حاملان می توان بیان نمود این است که آنها حاملان قرآن کریم هستند از این جهت که علم به آن دارند به تمامه نیز به آن عمل می کنند.

ج) ائمه علیهم السلام متعلمان علوم قرآن

ائمه علیهم السلام قبل از اینکه مفسر و مبین قرآن باشند در واقع متعلم علوم قرآنی از جانب پروردگار عالم هستند و این علوم را تعلیم دیده اند و لذا به عنوان مفسر و مبین قرآن از جایگاه ویژه ای برخوردار هستند و همین امر باعث شده تا آنها به عنوان هادی امت بوده و امر هدایت را به عنوان کسی که هدایت شده است (مهدی) در دست داشته باشند.

امام سجاد علیه السلام پیرامون این مطلب می فرماید: "عَرَفْتَنَا بِرَحْمَتِكَ شَرَفُهُ وَ فَضْلُهُ" بدین

علیه و آله و کلام الهی است که از جانب خداوند متعال بر قلب ایشان نازل شده است.

این اعجاز الهی دلیلی بر حقانیت نبوت پیامبر صلی الله علیه و آله و غیرقابل انکار و شک و رد است، برای اثبات این مطلب خداوند متعال در آیات متعدد تحدی کرده (بقره: ۲۳) و فرموده اگر می توانید همانند آن (قرآن) را بیاورید که در طول تاریخ از ابتدا تا الآن کسی توان مقابله با این امر را نداشته و نخواهد داشت.

حضرت زین العابدین علیه السلام در عبارت "بِأَنَّهُ مِنْ عُنْدِكَ" به این مطلب اشاره دارند که قرآن کریم معجزه و کلام الهی است. ثمره اعجاز و کلام الهی بودن قرآن کریم را باتوجه به عناوین بعدی خواهیم یافت.

ب) ائمه علیهم السلام حاملان قرآن

از آنجایی که قرآن اعجاز الهی و بر قلب نبی مکرم صلی الله علیه و آله نازل شده است و از ایشان نیز به ائمه علیهم السلام به ارث رسیده است؛ بنابراین علم قرآن قطعاً نزد ائمه ایشان به تمامه قرار دارد. این قطعیت را می توان در آیات و روایات فراوانی ملاحظه و به عنوان استدلالی بر این مطلب بیان نمود.

به طور نمونه می توان به آیه ۴۹ سوره عنکبوت "بل هو آیات بینات....." اشاره نمود و مصادیق عبارت "الذین اتوا العلم" را می توان باتوجه به روایات ذیل بیان نمود که دلیل بر علم ائمه علیهم السلام به قرآن کریم است ولذا قرآن یکی از منابع علم امام علیه السلام محسوب می شود.

امام باقر و امام صادق علیهما السلام می فرمایند: "هم الاثمه علیهم السلام" (کلینی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۱۴)

ملاحظه می‌کنیم که حضرت می‌فرماید: "عَلَى آلِهِ الْخُرَّانُ لَهُ" که در معنای خزان علم الهی می‌توان از تعبیر نگهبان و خزانه‌دار و کلیددار علم الهی استفاده نمود. (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۷۸)

یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های علم موهبتی امام علیه‌السلام خزانه‌دار و نگهبان دانش الهی بودن وی است. به عبارت دیگر در امور مادی، خزانه با خزانه‌دار تفاوت دارد. چون متاع مادی را در صندوق یا انباری می‌گذارند و کلید آن را به دست کسی می‌سپارند؛ ولی امور غیرمادی همانند امور مادی نیست که انبار مادی داشته باشد، بلکه در صفحه جان هر کسی که جا بگیرد، اختیار آن نیز به دست او خواهد بود. بدین ترتیب از ائمه علیه‌السلام به‌عنوان خازن و نگهبان علم الهی یاد شده است.

ائمه اطهار علیه‌السلام مظهر تمام‌نمای الهی هستند و دارای همه نشئت وجودی بوده و در مرتبه نورانیت و ولایت کلیه که حقیقت امامت آنها است به عنایت الهی مسلط بر همه عوالم هستی هستند و تفاوت آنها با دیگران در عالم ماده این است که دیگران راهی به آن خزانه بی‌پایان یعنی علم الهی ندارند فلذا ممکن است دلشان بخواهد چیزی را بدانند؛ ولی امکان برای آنها فراهم نیست و در مقابل امامان معصوم علیه‌السلام که خزانه‌دار علوم الهی خصوصاً علوم قرآنی هستند هر چه را بخواهند می‌توانند بدانند، از این رو است که وقتی امام معصوم علیه‌السلام بخواهد چیزی را بداند می‌داند. فلذا آنها مظهر علم الهی هستند؛ بنابراین معصوم خزان علم الهی است؛ از این رو نسبت به تمام مخلوقات از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است.

معنا که حضرت حق به فضل خود کلام وحی را در اختیار ائمه علیه‌السلام قرار داده است و به آنها تعلیم داده است که این امر بیانگر چند مطلب است: اولاً اینکه خداوند رحمت خود را برای ائمه علیه‌السلام بیش از دیگران قرار داده و آنها را مورد رحمت خویش قرار داده است، ثانیاً گویای این نکته بسیار مهم است که قرآن از عظمت و شرافت بالایی برخوردار است و این فضیلت را خداوند متعال در اختیار ائمه علیه‌السلام قرار داده است، ثالثاً علومی که در قرآن و کلام وحی نهفته است را خداوند در اختیار ائمه علیه‌السلام قرار داده است که به واسطه آن از طرفی پاسخ عموم مردم داده می‌شود و از طرفی دیگر موجب هدایت آنها و تحقق غرض الهی از هدایت آنها می‌گردد.

د) ائمه علیه‌السلام خزائن علوم قرآن در روایات و زیارات به کثرت می‌توان ملاحظه نمود که ائمه علیه‌السلام را به‌عنوان خزانه‌داران علوم الهی بیان نموده‌اند، زیرا خداوند علوم خود را در اختیار آنها قرار داده و نزد آنها محفوظ می‌باشد. که به برخی از این منابع اشاره نمود:

در زیارت جامعه کبیره از امام هادی علیه‌السلام نقل شده است: "السلام علیک یا اهل بیت النبوه و خزان العلم"

امام باقر علیه‌السلام می‌فرماید: "والله انا لخزان الله فی سمائه وارضه لا علی ذهب ولا علی غصه الا علی علمه" (کلینی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۹۲)

امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید: "نحن و لاه امر الله و خزنه علم الله و عیبه وحی الله" (کلینی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۹۲)

همین عبارت را در کلام امام سجاد علیه‌السلام

ارث بردن تعبیر شده است، لذا از منابع علم امامان علیهم السلام، تعلیم سنت نبوی و وصایت و وراثت از پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله همه معارف و علوم خود را به اولین وصی خود یعنی امیرالمؤمنین علیه السلام و ایشان نیز به فرزندان تا امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف منتقل کرده اند. این ارث بردن نشان دهنده پیوند عمیق میان نبوت و امامت است.

در فراز فوق امام سجاد علیه السلام می فرماید: "و وَرَثَتَنَا عِلْمُهُ مُفَسَّرًا" که به زیبایی انتقال علوم الهی را از وجود مقدس نبی مکرم صلی الله علیه و آله به حضرات معصومین علیهم السلام بیان می کند.

آیات و روایات فراوانی دلالت می کنند، پیامبران علم الهی دارند و علم هر پیامبری به پیامبر پس از خود و اوصیای او منتقل می گردد. از این انتقال، به "ارث رسیدن" و "ارث بردن" تعبیر شده است؛ لذا از منابع علم امامان علیهم السلام، تعلیم سنت نبوی و وصایت و وراثت از پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله است، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، همه معارف و علوم خود را به اولین وصی خود، علی علیه السلام و ایشان نیز به فرزندان تا امام زمان ارواحنا فداه منتقل کرد. (اوجاقی، ۱۳۸۸، ص ۵۰)

در واقع می توان گفت تمام مقاماتی که در ظاهر و باطن برای رسول خدا صلی الله علیه و آله بود، به غیر از مقام نبوت، برای امامان بزرگوار علیهم السلام ثابت و مسلم است. همان طور که معرفت نسبت به خدا و رسولش واجب و لازم است معرفت به امام هم از واجبات عقلیه و شرعیّه می باشد. امامان معصوم علیهم السلام بنا بر اصیل ترین روایات، شهدای حق

در نتیجه جایگاه ائمه علیهم السلام نسبت به علوم بسیار متفاوت می باشد که یکی از آنها بهره مندی آنها از علوم قرآنی است که در اختیار آنها قرار دارد. به عبارت دیگر خاندان عصمت و طهارت، گنجینه های معارف قرآنی خداوند رحمان هستند و هیچگاه از قرآن جدایی نداشته و نخواهند داشت؛ بلکه آنها مفسر و مبین کلام وحی هستند؛ بنابراین از هیچ جهتی قابل قیاس با احدی نیستند و یکی از ملاک های تمایز و تشخیص در فهم امامت و خلافت، احاطه وی به علوم قرآنی است که این مورد را تنها در ائمه معصومین علیهم السلام می توان یافت فلذا غیر از ایشان اگر در این جایگاه قرار گیرند، غاصب و خلافت آنها هیچ مشروعیتی ندارد.

صحیفه سجاده در تحلیل و بررسی وراثت به عنوان منبع علم امام علیه السلام

دعای چهل و دوم صحیفه سجاده، فراز پنجم
اللَّهُمَّ إِنَّكَ أَنْزَلْتَهُ عَلَيَّ نَبِيِّكَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مُجْمَلًا، وَ أَلْهَمْتَهُ عِلْمَ عَجَائِبِهِ مُكْمَلًا، وَ وَرَثَتَنَا عِلْمَهُ مُفَسَّرًا، وَ فَضَّلْتَنَا عَلَيَّ مَنْ جَهَلَ عِلْمَهُ، وَ قَوَّيْتَنَا عَلَيْهِ لِتَرْفَعَنَا فَوْقَ مَنْ لَمْ يُطِقْ حَمْلَهُ.

خداوندا همانا تو (قرآن) را بر پیامبرت محمد صلی الله علیه و آله که درود خدا بر او و خاندانش باد، بدون تفصیل و شرح نازل کردی و علم به شگفتی هایش را به صورت کامل، به او الهام کردی و علم آن را تفسیر شده، به ما ارث دادی و ما را بر کسی که به علم آن نادان بود، برتری بخشیدی.

علم هر پیامبری به پیامبر پس از خود و اوصیای او منتقل می گردد. از این انتقال، به ارث رسیدن و

مسیر حق را برای مردم بیان می‌کنند و به عبارتی خود این انوار مقدسه صراط مستقیم هستند و هر آنچه در مقابل آنها قرار داشته باشد چه بر علیه آنها باشد و چه بی طرف باشد، در انحراف و ضلالت قدم برداشته و عقابی جز دوزخ ندارد.

در نتیجه امیرالمؤمنین علیه السلام در دوره خلافت خود، ابعادی از علم الهی خود را که از پیامبر صلی الله علیه و آله به ایشان رسیده بود، در معرض استفاده عموم قرار می‌دادند و شاید اگر این کار را نمی‌کردند، اساساً عالم بودن ایشان در حد یک صحابه عادی نیز، توسط گروهی انکار می‌شد.

صحیفه سجادیه در تحلیل و بررسی مشاهده ملکوت به عنوان منبع علم امام علیه السلام

تحلیل دعای اول صحیفه سجادیه، فراز دهم وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى مَا عَرَفْنَا مِنْ نَفْسِهِ، وَ الْهَمْنَا مِنْ شُكْرِهِ، وَ فَتَحَ لَنَا مِنْ أَبْوَابِ الْعِلْمِ بِرُؤُوسَيْتِهِ، وَ دَلَّنَا عَلَيْهِ مِنَ الْإِخْلَاصِ لَهُ فِي تَوْحِيدِهِ، وَ جَنَّبَنَا مِنَ الْإِلْحَادِ وَالشُّكِّ فِي أَمْرِهِ.

و سپاس خدای را که خودش را به ما شناساند و شکرش را به ما الهام نمود و درهایی از علم به پروردگاری اش را بر ما گشود و ما را به اخلاص در یگانگی اش راهنمایی نمود و از کج روی و شک در امر خود، دور ساخت.

باتوجه به مطالب یاد شده پیرامون مبحث مشاهده ملکوت در جهت علم ائمه علیهم السلام و انتقال علوم به ایشان اینک به بررسی فراز فوق در کلام امام سجاد علیه السلام در قالب عناوین ذیل خواهیم پرداخت.

در واقع ما یک عالم مُلک داریم به این معنا که

بر خلق، هدایت‌کننده بشر به واقعیت‌ها، والیان امر و خزانه‌های علم حق، خلفای الهی و ابواب حضرت معبود، نور خدا در زمین و آسمان و دنیا و آخرت، ارکان ارض، آیات الهی، اهل ذکر، راسخون در علم، عباد انتخاب شده، نعمت الهی بر عباد، معدن دانش، و درخت نبوت، و محل رفت و آمد ملائکه، و وارثان علوم انبیا، و دارندگان اسم اعظم، و دارای جمیع علوم‌اند. براین اساس تمام علوم قرآن، و حقایق و دقائق و لطایف کتاب الهی در پیش آنان است، و مفسران واقعی قرآن، این بزرگواران‌اند. (انصاریان، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۱۳۱)

امام سجاد علیه السلام در این عبارت یکی دیگر از منابع علم امام یعنی وراثت را برای ما بیان می‌فرماید.

یکی دیگر از منابع علم امام علیه السلام که موجب حفظ دین و شریعت الهی می‌شود و به سبب آن هدایت بشریت را رقم می‌زند انتقال علوم از انبیاء و اولیاء به یکدیگر است و اگر این امر متوقف شود موجب انحراف در دین و عدم اعتماد مردم و اطاعت‌پذیری می‌شود. از این جهت لازم است این علوم الهی که در اختیار وجود مقدس نبی مکرم صلی الله علیه و آله قرار گرفته است به ائمه علیهم السلام نیز انتقال پیدا کند تا امر هدایت متوقف نگردد و غرض الهی از خلقت نیز محقق گردد.

بنابراین، به واسطه این منبع علم (وراثت) می‌توان ملاکی برای تشخیص حق و باطل داشت و به واسطه آن در مسیر سعادت و یا شقاوت قدم برداشت چرا که قطعاً ائمه هدی علیهم صلوات الله باتوجه به علم و آگاهی از کلام الهی به طور کامل

مؤلف آن را دریابد، هر کسی می‌تواند نظامات حکیمانه و آثار و علائم به‌کاررفتن تدبیر و اراده را در کار خلقت به‌طور روشن استنباط کند هر چند درس ناخوانده و بیابانی باشد، ولی البته اگر کسی با علوم طبیعی آشنائی داشته باشد به‌تناسب معرفتش به این امور، نظامات و آثار و علائم وجود و حکمت و تدبیر را در کار خلقت بیشتر ادراک می‌کند. قرآن کریم با اصرار و ابرام بی‌نظیری افراد بشر را به مطالعه در خلقت و ساختمان موجودات به‌منظور شناختن خداوند سوق می‌دهد.

آن دری که خداوند بزرگ برای شناخته‌شدن مقام ربوبیتش به روی ما باز کرد در نبوت و امامت است. امام علی (علیه‌السلام) در خطبه اول «نهج البلاغه» می‌فرماید: پیمان ابلاغ رسالت بزرگ‌ترین پیمانی است که ممکن است تصور شود، پیمانی است که خداوند از پیامبران برای پذیرش وحی و ابلاغ حقایق وحی شده به انسان‌ها می‌گیرد. بدیهی است که وحی بایستی بر دلی وارد شود که از هر گونه خس و خاشاک و هواوهوس و خودخواهی‌ها پاک و منزّه باشد و اندک آلودگی درونی مجرای آب حیات وحی را تیره می‌سازد. مسلم است که پیامبران در رسانیدن حقایق وحی شده به مردم بایستی به همه‌گونه گذشت و فداکاری تن دهند. در حقیقت وضع حیاتی یک پیامبر چنین است که زندگی خود را بر مبنای رسالت تلقی کند. او در عین حال که یکی از انسان‌هاست و دارای زندگی طبیعی است، واسطه کاملاً امین برای ابلاغ رسالت از طرف خداست.

این عبارات زیبا به چند مسئله اشاره دارد که در زیر به آنها اشاره می‌شود:

دنیای مادی و قابل‌مشاهده با چشم است که بر اساس نظام سبب و مسبب شکل می‌گیرد و یک عالم ملکوت داریم بدین معنا که جهانی غیرمادی، باطنی و الهی است که با امر الهی به وجود می‌آید و مختص به خداوند و اولیاء اوست.

در بررسی معنایی، ملکوت از ریشه (مَلَك) به معنای قدرت بر تصرف است، منتها تأکید بیشتری بر تسلط دارد. پس خداوند حاکم و مسلط و متصرف در همه ملک هستی است که تمامی امور زایل هستند، درحالی که خدای سبحان سرمدی و باقی است و ملکوت وجود اشیاء است از جهت انتسابشان به خدای سبحان و قیامی که به او دارند. به عبارتی دیگر عالم ملکوت که محل بحث و بررسی در این نوشتار است، به معنای سلطنت و حکمرانی خاص خداوند است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۳۸۰) که علم به آن ملازم با علومی است که از دسترس افراد عادی خارج است.

بنابراین، مراد از مشاهده ملکوت، به معنای دیدن حقیقت پنهان و باطنی اشیاء و عالم است که در مقابل عالم مادی و ظاهری قرار دارد و تنها با تزکیه نفس و بهره‌مندی از علم حضوری ممکن است و شایستگی آن را اولیاء و انبیاء الهی دارند. در واقع جهان، مانند کتابی است که از طرف مؤلف آگاهی تألیف شده است، هر جمله و سطر و هر کلام و فصلی محتوی یک سلسله معانی و مطالب و منظورهایی است؛ نظمی که در کلمات و جمله‌ها و سطرها به کار برده شده است از روی دقت خاصی است و هدفی را نشان می‌دهد. هر کس تا حدودی می‌تواند خطوط و سطور کتاب خلقت را بخواند و یک سلسله معانی، از آنها درک کند، و قصد و فکر

گشودن ابواب علم به سوی ربوبیت

دلالت بر اخلاص در توحید

دور داشتن انسان از الحاد و شرک (انصاریان،

۱۳۹۷، ج ۱، ص ۳۶۰)

الف) مشاهده ملکوت و معرفت به خداوند

تبارک و تعالی

باتوجه به عبارت "الْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَىٰ مَا عَرَفْنَا مِنْ نَفْسِهِ"

ملاحظه می‌شود که حضرت در این عبارت خدا را

شکر می‌کنند بابت معرفت به حق تعالی که از جانب

خداوند متعال صورت گرفته است.

این معرفت نسبت به حق تعالی طرق مختلفی

می‌تواند داشته باشد که یکی از این راه‌ها مشاهده

ملکوت می‌باشد. از آنجایی که امام خلیفه الله و

هادی امت و از جانب خداوند متعال منصوب

گشته است و یکی از وظایف امام هدایت بشریت و

حفظ شریعت می‌باشد فلذا لازم است تا کامل‌ترین

فرد و افضل بر امت باشد و این امر محقق نمی‌شود

جز با علم و آگاهی معصومین علیهم السلام از عالم

امکان چه گذشته و چه آینده که در روایات قبلی

نیز به آنها اشاره شد.

یکی از راه‌های تحقق این امر مهم مشاهده این

امور است که در قالب مشاهده ملکوت می‌باشد که

فقط برای انبیاء و ائمه علیهم السلام رخ می‌دهد و

افراد عادی امکان این مشاهده را ندارند.

بنابراین، همان طوری که حضرت در این عبارت

اشاره می‌کنند امام معصوم با مشاهده ملکوت که

به اذن الله رخ می‌دهد و خداوند متعال آن را برای

امام علیه السلام فراهم می‌آورد می‌تواند معرفت به

خداوند و آنچه در عالم وجود موجود است و آیتی

از وجود واجب الوجودی حق تعالی را بیان می‌کند

پیدا کنند.

در همین رابطه ملاحظه می‌شود که این منشأ

علم امام علیه السلام از امیرالمؤمنین علیه السلام

تا امام زمان ارواحنافداه وجود داشته و در حق آنها

تحقق پیدا می‌کند.

به طور مثال امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرمایند:

نه تنها به همه امور جهان عالم شدم، بلکه همه

آنها در محضر و مشهد من قرار گرفت و چیزی

از من غایب نمانده و این همان علم شهودی به

اشیاست که انسان کامل از آن برخوردار است.

مانند آنچه خداوند درباره حضرت ابراهیم خلیل

علیه السلام فرموده است: "وَكَذَلِكَ نُرِي اِبْرَاهِيمَ

مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَ الْاَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ"

(انعام: ۷۵)

فلذا حقایق اشیا در متن سعه وجودی این انوار

مقدسه احصا شده، نه مفاهیم و صور ذهنی آنها

که دلیلی بر شهودی بودن علوم آنها است و این

کلام امام سجاد علیه السلام یکی دیگر از منابع علم

امام یعنی مشاهده ملکوت را برای بشریت در آن

خفقان اموی در قالب دعا به تبیین می‌نماید.

ب) مشاهده ملکوت و علم به ربوبیت خداوند

متعال

برای بیان رابطه بین مشاهده ملکوت و علم به

ربوبیت لازم است در ابتدا چند مقدمه را بیان کنیم:

مقدمه اول: ربوبیت حق تعالی

در جهان امروز شاهد تفکری هستیم که تمام

اهدافش بر پایه انسان و هوا و هوس‌های زودگذر

اوست. در چنین فضایی توجه به آموزه‌های قرآن

کریم بسیار راه‌گشا است و سبب رشد فکری و عقلی

انسان می‌شود. چراکه قرآن سرچشمه علم است. ربوبیت در واقع بیانگر ارتباط میان پروردگار متعال و جهان خلقت است. از این رو رب به معنای مالک حقیقی است و خدایی که این جهان منظم و بی‌بدیل را آفریده مالک حقیقی آن است. ربوبیت خداوند نیز جلوه‌ها و ویژگی‌های خاصی دارد که توجه به آنها بسیار سودمند است.

به عبارت دیگر مسئله ربوبیت به معنای مالکیت، تدبیر و سرپرستی حقیقی عالم و موجودات توسط خداوند است. ربوبیت، برخلاف خالقیت مربوط به اعمال پس از خلقت است و در آن خداوند تنها مدبر و رب حقیقی جهان است. آیات و روایات متعددی به ربوبیت خدا پرداخته است (حمد: ۱۶۴-انعام: ۱۶-رعد: ۱۱۶-مؤمنون: ۱۲۶) که مجال بیان آن در این نوشتار نیست.

که بیشتر مردم و اقوام با آنکه الله (و نام‌های دیگری که برای خدا به کار برده می‌شده است) را خالق همه موجودات می‌دانسته‌اند، اما در اختصاص ربوبیت به خدا اختلاف داشته‌اند. بر این اساس، فرعون، معاصر حضرت موسی علیه‌السلام گرچه خود را پروردگار برتر می‌نامید، اما هرگز ادعای آفرینش زمین و آسمان و موجودات را نداشت، همچنین نمرود بن کنعان در عصر ابراهیم علیه‌السلام ادعای ربوبیت داشت و گفته شده که او نخستین کسی بود که با گردن‌کشی در روی زمین ادعای ربوبیت کرد. (طوسی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۳۱۶ - فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۷، ص ۲۰)

در عصر پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله نیز اختلاف مشرکان با پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله در ربوبیت الهی بود، نه خالقیت. (سبحانی، ۱۳۸۴، صص ۶۳-۶۴)

مقدمه دوم: رابطه ربوبیت و خالقیت

ربوبیت از صفات فعل خدا به معنای تدبیر و اداره امور جهان است. ربوبیت الهی با خالقیت تلازم دارد، به این معنا که رب جهان غیر از خالق آن نیست. به عبارت دیگر ربوبیت الهی از اصول دین، از ضروریات ادیان آسمانی، و انکار آن موجب کفر شمرده شده و بر این اساس، شریک قراردادن کسی در این صفت نیز شرک است. گفته شده که محور درگیری و مخالفت مشرکان با پیامبران در طول تاریخ، ربوبیت الهی بوده است، نه خالقیت. به عنوان مثال نمرود و فرعون گرچه ادعای ربوبیت داشته‌اند، ولی خالقیت خداوند را پذیرفته بودند.

به گواهی تاریخ محور درگیری پیامبران با ستمگران و مشرکان، ربوبیت خداوند متعال بوده است، چرا

مقدمه سوم: رابطه ربوبیت و هدایت

نکته قابل تامل اینکه ربوبیت از آنجایی که نشان‌دهنده مالکیت حقیقی خداوند متعال بوده و با معرفت به ربوبیت، مالک حقیقی عالم شناخته می‌شود و به این وسیله حق از باطل برای انسان‌ها آشکار و از مسیر شرک و انحراف و کفر فاصله گرفته و در مسیر هدایت قرار می‌گیرند.

لازمه این امر واسطه‌ایی است تا ربوبیت حقیقی را برای عباد تبیین کند و این امر جز به دست انبیاء الهی و ائمه علیهم‌السلام محقق نمی‌شود. فلذا علم به ربوبیت حق تعالی که خداوند در اختیار ائمه هدی علیهم صلوات الله قرار داده است سبب هدایت آنهاست که در اختیار امام قرار گرفته است. بنابراین، با توجه و تعمق در مقدمات بیان شده

و بررسی مسئله مهم ربوبیت، پیرامون مشاهده ملکوت به عنوان منشأ علم امام علیه السلام و نتیجه این مشاهده که علم به ربوبیت می باشد با تکیه به عبارت "فَتَحَّ لَنَا مِنْ أَبْوَابِ الْعِلْمِ بِرُبُوبِيَّتِهِ" چنین می توان بیان نمود که: ربوبیت مطلقه الهی بدین معنا است که مخلوقات در همه شئون وجودی وابسته به آفریننده هستند و او است که آفریدگان را اداره می کند و روزی خواران را به وسیله روزی هایی که می آفریند، روزی می دهد و موجودات دارای شعور (انسان) را با وسایل درونی مانند عقل و با وسایل بیرونی مانند پیامبران و ائمه علیهم السلام هدایت می کند و احکام و تکالیفی برای مکلفان تعیین می کند. (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، صص ۸۳-۸۴)

لازم به ذکر است که اختصاص ربوبیت و تدبیر به خدا به صورت مستقل و مستقیم است نه مطلق؛ بنابراین ربوبیت وابسته و غیرمستقل منافاتی با توحید در ربوبیت ندارد (سبحانی، ۱۳۸۴، صص ۸-۹) فلذا تفویض ربوبیت به ائمه علیهم السلام به اذن الله منافاتی با معنای ربوبیت که در بالا بیان شد ندارد و آگاهی و علم امام علیه السلام به ربوبیت علاوه بر اینکه منشأ علم امام محسوب می شود موجب هدایت خلق نیز است و لذا لازم است تا واسطه ای منصوب از جاب خداوند که آگاه به علوم الهی است قرار داده شود تا این امر مهم تحقق یابد.

ج) مشاهده ملکوت و اخلاص در توحید

در مورد اخلاص در توحید و مشاهده ملکوت حضرت سجاد علیه السلام عبارتی را در این فراز بیان می کنند که در ذیل به بیان رابطه آن خواهیم

پرداخت.

حضرت می فرمایند: "وَدَلَّنَا عَلَيْهِ مِنَ الْإِخْلَاصِ لَهُ فِي تَوْحِيدِهِ" بدین معنا که با گشودن باب علم در وادی ربوبیت حضرت حق، خداوند متعال راه اخلاص در توحید را برای امام باز نموده است.

و اما ابتدا به این مطلب خواهیم پرداخت که اخلاص در توحید چیست؟ و بعد از روشن شدن مطلب رابطه آن با منشأ علم امام یعنی مشاهده ملکوت را بیان خواهیم کرد.

یکی از اصول اعتقادی ما شیعیان توحید است که به معنای یگانه دانستن خداوند متعال است فلذا لازم است تا معرفت به این اصل اعتقادی مهم برای همه افراد بشریت حاصل شود. از جهتی دیگر این امر مهم حاصل نمی شود مگر اینکه عاری از هر گونه شرکی باشد.

اخلاص در توحید به معنای یگانه پرستی واقعی و پاک است که در آن انسان تمام عقاید و اعمال خود را تنها برای خدا انجام می دهد، بدون اینکه هیچ گونه شرک یا منفعت طلبی و هوای نفسی در آن دخیل باشد. این مفهوم بر دو بخش استوار است: اخلاص قلبی در عقیده و اخلاص عملی در رفتار که هر دو به یک حقیقت واحد یعنی توحید محض و خالص اشاره دارند؛ بنابراین وقتی روی صحبت پیرامون اخلاص در توحید است؛ یعنی معرفتی نسبت به خداوند متعال حاصل شود که هیچ گونه شرک و غیر خدا در این توحید و اعتقاد توحیدی وجود نداشته باشد.

امام سجاد علیه السلام این چنین اشاره می فرماید که خداوند متعال به واسطه مشاهده ملکوتی که برای امام رقم می زند، باب علم را برای ایشان باز

اینکه اهل مشاهده عالم ملکوت شویم، باید به آن نور و چراغی که خداوند متعال در عالم قرار داده برسیم تا با آن ملکوت عالم را ببینیم. نور ظاهری عالم محسوس، طیف‌هایی دارد که با برخی از آنها می‌شود از اموری که با چشم قابل رؤیت نیست عکس‌برداری کرد. اگر این طیف نور در اختیار انسان باشد می‌شود چیزهایی را که نمی‌تواند با چشم ببیند، رؤیت کند. در مورد ملکوت عالم نیز این‌گونه است، باید هم در درون و هم در بیرون ما چراغی متناسب با آنچه که می‌خواهیم ببینیم، فروخته شود تا بتوانیم ملکوت را ببینیم. پس انسان علاوه بر چشمی که بتواند ملکوت را ببیند باید دارای نوری متناسب با آنچه که می‌خواهد ببیند باشد تا بتواند در پرتو آن نور شیء موردنظر خود را ببیند و خداوند متعال هم این چشم و هم این نور را در اختیار مؤمنین قرار داده است.

خداوند متعال غیر از این چشم سر که انسان با آن مُلک را می‌بیند دیده‌های دیگری به او داده است کما اینکه در روایت نقل شده، قلب انسان دارای چشم، گوش و زبان است. البته گاهی همین چشم ظاهر به جایی می‌رسد که با آن می‌تواند خیلی از امور را دید؛ اما برای دیدن حقایق باطنی نیاز به چشم درون است.

بنابراین، خداوند متعال نوری در عالم قرار داده که به واسطه چشم باطن می‌توان نه تنها ملکوت عالم مُلک بلکه ملکوت عوالم بالا را نیز دید. اینکه این نور چیست در روایاتی متعدد از جمله در روایت مشهور ابوخلد کابلی بیان شده آن نوری که خداوند در عالم قرار داده است ائمه علیهم السلام می‌باشند که فرمود: "وَهُمْ وَاللَّهُ نُورُ اللَّهِ فِي السَّمَاوَاتِ وَ فِي

می‌کند و یکی از ثمرات این فتح علم ربوبی این است که خلوص در توحید را به دنبال دارد و در نتیجه کسی که خلوص در توحید دارد، فهمش از توحید با غیر او متفاوت است و از این جهت است که می‌گوییم کسی باید توحید را برای ما تبیین نماید که نسبت به آن معرفت داشته باشد و این امر منحصر در ائمه علیهم السلام است که به واسطه علم الهی این آگاهی برای آنها ایجاد شده و موجب هدایت مخلوقات می‌شود و فاقد چنین علمی موجب انحراف امت در هدایت آنها می‌شود که یکی از آن مصادیق مبحث توحید می‌باشد.

د) مشاهده ملکوت و دوری از الحاد و شرک

باتوجه به عبارت قبلی که توضیح داده شد از آنجایی که وقتی برای امام به واسطه علم لدنی خلوص در توحید حاصل آید تلازم با این امر دارد که موجب دوری از هر گونه شرک و الحاد و انحراف و کج‌روی می‌شود فلذا است که وجود مقدس علی بن الحسین علیه السلام در این رابطه می‌فرمایند "وَجَنَّبَنَا مِنَ الْإِلْحَادِ وَالشَّكِّ فِي أَمْرِهِ".

بنابراین، باتوجه به آنچه که در بالا بیان شد، مشاهده ملکوت نوعی از علم است که از طریق دیدن اموری پنهان از دیگران به دست می‌آید. حقیقت این مشاهده برای ما ناشناخته است، اما تعبیر (ملکوت آسمان‌ها و زمین) و توضیحات برخی روایات نشان می‌دهد که این مشاهده، اختصاص به امور غیرمادی ندارد، بلکه حقایق پنهان مادی مانند دیدن چشمه آب حیات که حضرت خضر از آن نوشید را نیز شامل می‌شود.

نکته قابل تامل در باب مشاهده ملکوت اینکه برخی از روایات ما اشاره به این مطلب دارد: برای

برای امام، توسط حضرت حق رخ می‌دهد توجه امام به اموراتی شکل می‌گیرد که افراد از دستیابی به آن محروم و ناتوان هستند؛ بنابراین جهت معرفت به حق تعالی لازم است نسبت به امام معرفت پیدا کنیم و بدین واسطه به عبودیت که هدف خلقت می‌باشد تحقق پیدا کند. (ذاریات: ۵۶)

الأرض" (کلینی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۹۴) به تعبیری بهتر، اگر کسی می‌خواهد به مشاهده ملکوت عالم برسد، باید عوالم را با نور الهی مشاهده کند و آن نور الهی که خداوند آن را در کائنات تنزل داده و تمام کائنات با آن روشن می‌شود، نور ائمه علیهم‌السلام است. ما هیچگاه نمی‌توانیم ملکوت آسمان‌ها را با نور خورشید ببینیم حتی اگر تمام طیف‌های آن را در اختیار داشته باشیم. زیرا این نور برای دیدن ملکوت و باطن عالم خلق نشده است. نوری که تمام عوالم با آن روشن می‌شود و می‌توان ملکوت تمام عوالم را دید، نور ائمه می‌باشد؛ لذا اگر کسی به نور امام علیه‌السلام راه پیدا کرد اهل مشاهده ملکوت عالم می‌شود. شهود و شهادت، در مقابل غیبت، حضور و دیدن را می‌رساند. البته دیدن گاهی حسی و گاهی نوعی مشاهده قلبی است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶، ص ۴۶۵) مشاهده خاص‌تر از علم است؛ زیرا علم به شیوه‌های مختلف به دست می‌آید که گاهی بدون مشاهده معلوم است، مانند علم به رخ دادن حادثه‌ای از طریق خبر دیگران درحالی‌که در شهادت و شهود، مشاهده مستقیم، موجب علم می‌شود. (عسکری، ۱۴۰۰، ص ۸۸)

در نتیجه: باتوجه به مطالبی که پیرامون این فراز در بیان مشاهده ملکوت و علم امام به ربوبیت حق تعالی و خلوص توحیدی و به تبع آن دوری از شرک و انحراف تبیین شد، می‌توان نتیجه گرفت که خداوند یکی دیگر از منابع علم امام مشاهده ملکوت نام دارد که بدین واسطه نسبت به علوم الهی آگاهی و معرفت پیدا می‌کنند. فلذا علم به ربوبیت حق تعالی که به واسطه گشودن باب علم

نتیجه‌گیری

خداوند به برگزیدگان خویش است؛ بنابراین، کسی که مدعی منصب خطیر امامت و هدایت امت است، باید از این چشمه‌سار الهی بهره‌مند باشد و علم او صرفاً برگرفته از دانش‌های بشری و متعارف نباشد. ثانیاً لزوم افضلیت و جامعیت علمی امام به واسطه شرط "افضلیت" امام که از اصول مسلم کلام شیعه است، دقیقاً با همین منابع سه‌گانه معنا می‌یابد. امام باید در فهم و تفسیر قرآن (منبع قرآن)، در یدک کشیدن میراث علمی انبیاء علیهم‌السلام (منبع وراثت) و در شهود باطنی و اشراف بر عالم تکوین (منبع مشاهده ملکوت) برترین فرد عصر خود باشد. این افضلیت، تنها با نصب و انتخاب الهی محقق می‌شود، نه با گزینش مردمی. ثالثاً تلازم علم لدنی با عصمت را این چنین می‌توان تبیین نمود که علم متصل به منبع الهی، ضامن و پشتوانه عصمت امام است. کسی که به ملکوت اعمال و نیت‌ها آگاه است و علم او از سرچشمه وحی نشأت گرفته، طبیعی است که از هرگونه خطا و گناه مصون می‌ماند؛ بنابراین، نفی علم الهی و گسترده از امام، در واقع نفی یکی از ارکان اصلی اثبات عصمت و در نتیجه، خدشه‌دار کردن اصل امامت منصوب از سوی خداوند است. در نهایت پژوهش حاضر باتکیه بر معارف صحیفه سجادیه به این حقیقت رهنمون شد که منابع علم امام (قرآن، وراثت و مشاهده ملکوت) همگی گواهی می‌دهند که این علم، نوری الهی و عطیه‌ای ربوبی است. از این رو، هر فرد یا جریانی که فاقد چنین علمی با این مختصات (الهی، موهبتی و برگرفته از این منابع

بررسی دعاها و معارف بلند صحیفه سجادیه، ما را به درکی عمیق از ماهیت و خاستگاه علم امام علیه‌السلام رهنمون می‌سازد. همان‌گونه که در متن مقاله تبیین شد، منابع علم امام که در این صحیفه نورانی تجلی یافته، بر سه محور اصلی استوار است: قرآن کریم، وراثت از پیامبر اکرم صلی‌الله علیه و آله و مشاهده ملکوت. این سه منبع، نه در عرض یکدیگر، بلکه در طول هم حقیقتی واحد را تشکیل می‌دهند. در واقع علم امام، نوری الهی است که از سرچشمه وحی (قرآن) سیراب می‌شود، از طریق میراث نبوی (وراثت) انتقال می‌یابد و با شهود باطنی و اشراق به حقایق عالم (مشاهده ملکوت) تبلور می‌یابد. امام سجاده علیه‌السلام در نیایش‌های خود، چنان از این علوم سخن می‌گوید که گویای ارتباطی بی‌واسطه با منبع لایزال الهی است؛ علمی که مرزهای دانش بشری را درمی‌نوردد و از جنس "علم لدنی" و "موهبتی" است، نه اکتسابی و بشری.

این یافته‌ها ما را به یک نتیجه‌گیری اساسی و بنیادین در باب امامت رهنمون می‌سازد که علم به این منابع و بهره‌مندی از آن، صرفاً یک ویژگی برجسته برای امام نیست، بلکه شرطی لازم و گوهری ذاتی برای اثبات مشروعیت الهی، منصب امامت محسوب می‌شود. به بیان روشن‌تر این چنین می‌توان گفت که اولاً الهی و موهبتی بودن علم امام از آنجایی روشن می‌گردد که قرآن، وراثت و مشاهده ملکوت، همگی منابعی قدسی و فرابشری هستند، علم حاصل از آنها نیز نمی‌تواند اکتسابی و زمینی باشد. این علم، موهبتی از جانب

است که امامت، مقامی منصوب از جانب خداوند است و تنها کسانی شایسته این منزلت اند که از سرچشمه علوم الهی سیراب گشته و به تأیید و نصب او برگزیده شده باشند؛ بنابراین هدایت در گرو امامی با اوصاف بیان شده می باشد.

قدسی) باشد، فاقد صلاحیت ذاتی و مشروعیت لازم برای احراز منصب امامت و جانشینی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله خواهد بود. بدین سان، علم امام نه تنها یک ویژگی، بلکه معیاری برای بازشناسی امام حق از مدعیان دروغین و شاهی بر این حقیقت

منابع و مآخذ

قرآن کریم
صحیفه سجادیه
ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، چاپ اول، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۹۱)، مقدمه ابن خلدون، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
انصاریان، حسین (۱۳۹۷ش)، ترجمه و شرح صحیفه سجادیه، چاپ دوم، قم: دارالعرفان.
اوجاقی، ناصرالدین (۱۳۸۸ش)، علم امام از دیدگاه کلام امامیه، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۶ق)، مفردات الفاظ قرآن، بیروت: دارالقلم.
حلی، حسن بن یوسف (۱۳۶۵ش)، باب حادی عشر، مهدی محقق، تهران: دانشگاه تهران.
حسینی استرآبادی، سید شرف الدین (۱۳۸۹ش)، تاویل الآیات الظاهره فی فضائل العتره الطاهره، قم: انتشارات اسلامی.

سبحانی، جعفر (۱۳۸۴ش)، التوحید و الشرک، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، بصائر الدرجات، بیروت: المکتبه الحیدریه.
طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۳ق)، التبیان، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰ق)، الفروق فی اللغة، چاپ اول، بیروت: دارالآفاق الجدیده.
فراهیدی، خلیل (۱۴۰۹ق)، العین، چاپ دوم، قم: مؤسسه دارالهجره.
فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، التفسیر الکبیر، تهران: بی نا.
کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۷۵ش)، اصول کافی، چاپ سوم، قم: اسوه.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۶ش)، آموزش عقاید، چاپ پنجم، تهران: امیرکبیر.
مجلسی، محمدباقر (۱۳۶۳)، بحار الأنوار، بیروت: نشر الوفا.

بررسی سبک بیانی در عهد عتیق

چکیده

عهد عتیق کتاب مقدس دین یهود و مسیحیت است که ادعا می‌شود، توانایی پاسخگویی به نیازهای بشر در طول تاریخ را دارد. این ادعا تنها با بررسی‌های درون‌متنی مثل بررسی محتوایی و ساختاری اثبات می‌شود. یکی از شیوه‌های بررسی ساختاری، بررسی سبک بیانی جستارهاست که نشان می‌دهد متن پویایی لازم برای پاسخگویی به مخاطبین خود را دارا هست یا نه؟ گزاره‌های موجود در یک متن از دو حال نمی‌تواند خارج شود، جستارهای خبری و جستارهای انشائی، از این رو در بررسی این کتاب، بررسی هر دو گونه بایسته است تا مشخص شود این کتاب توانایی آن را دارد تا مفاهیم خود را در قالبی مناسب در اختیار مخاطب خود قرار دهد یا نه؟ پس با بررسی سبک بیانی گزاره‌های خبری و انشائی با استفاده از روش زبان‌شناسی عقل‌گرا مشخص شد برخی از جستارهای این کتاب‌ها همچون جستارهای اعتقادی توانایی آن را دارا هستند که پاسخگوی مخاطبین این کتاب‌ها در طی زمان‌های گوناگون باشند و برخی دیگر از گفتارهای آن‌ها توانایی کافی برای بیان مفاهیم موردنیاز مخاطب را ندارند.

کلیدواژه: بررسی، سبک بیانی، عهد عتیق



میرزا محمدرضا
صفایی
تخته فولادی

مقدمه

می‌دهد مدرکی برای راستی سنجی آن است. در این میان دو پرسش اساسی وجود دارد، نخست آنکه سبک بیانی در گزاره‌های خبری عهد عتیق چگونه است؟ و دوم آنکه سبک بیانی در گزاره‌های انشائی در عهد عتیق به چه صورت می‌باشد؟ در میان پژوهش‌های صورت‌گرفته پیرامون سبک بیانی عهد عتیق به زبان فارسی گفتاری چند که به این مهم پرداخته باشد یافت نمی‌شود و این موضوع علاوه بر این که اهمیت پژوهش پیشرو را به اثبات می‌رساند، خود یکی از چالش‌های پیش روی این پژوهش به شمار می‌آید.

سبک بیانی گزاره‌های خبری

گزاره‌های خبری که در کتاب عهد عتیق از آن‌ها سخن به میان آمده است در جهت بیان چند مورد به کار رفته‌اند، نخست در بیان احکام اعتقادی، دوم در جهت بیان احکام فقهی-اخلاقی و سوم در جهت بیان وقایع تاریخی. احکام اعتقادی از آن جهت که دارای مخاطبینی از همه طبقات فکری می‌باشند، باید دارای اسلوب روان از جهت خوانش و فهم بوده و از آن جهت که باید پاسخگوی پرسش‌های گوناگونی باشند، بایسته است در بردارنده استدلال‌هایی برای پاسخ به پرسش‌های پیش‌آمده باشد و برای آنکه توانایی پاسخ به همه این پرسش‌ها را داشته باشد ناگزیر لازم است به صورت گزاره‌هایی عقلانی بیان شوند تا بتوانند در همه زمان‌ها پویایی خود را از دست ندهد، چرا که گزاره‌های عامیانه یا استدلال‌هایی که بر اساس مشهورات استوار شده‌اند پس از گذر زمان توانایی خود را از دست می‌دهند. پس

وحی الهی به معنی ارتباط پروردگار هستی با سایر موجودات است که خود یکی از مصادیق ظهور صفت ربوبیت الهی برای هدایت انسان و دیگر موجودات به شمار می‌آید که دارای مراتب گوناگونی است؛ یکی از اقسام وحی، کلام لفظی خداوند است که به وسیله فرشته وحی یعنی جبرائیل یا به طور مستقیم به پیامبران الهی علیهم السلام القاء شده است.

به باور مسیحیان و یهودی‌ها، عهد عتیق کلام لفظی خداوند است که به صورت وحی به پیامبران علیهم السلام ایشان نازل شده است، و در بردارنده احکام و فرامینی است که برای بشر تا پایان جهان کفایت می‌کند، یکی از راه‌های بازشناسی این ادعا، بررسی سیاق بیانی در این متون است و برای راستی سنجی این ادعا بایسته است به پژوهش در سبک بیانی این کتاب پرداخت، چرا که لازمه چنین ادعائی این است که مفاد این کتاب قابلیت آن را داشته باشد تا مرجع رفتاری و اعتقادی انسان‌ها تا قیامت باشد و این میسر نیست مگر آنکه دارای سیاق بیانی پویا باشد و توانائی آن را داشته باشد که در گذر زمان و بروز کنش‌های جدید، پاسخگوی نیاز بشر باشد.

با نگاه به نتایج این بررسی‌ها می‌توان تا حدودی اثبات نمود کدام قسمت از این کتاب برای هدایت انسان‌ها در طول تاریخ حال و آینده آمده است و کدام زمان خود را سپری کرده و قابلیت اصلی خود، برای رهنمون بشر به سوی سعادت را از دست داده است، این نگاه به متن جدای از سندشناسی متن با استفاده از آنچه خود متن در اختیار ما قرار

عنوان شده است.

اما در اراده جدی از این جمله معنی آن به صورت جمله اسمیه، مدنظر است و این به قرینه جمله بعد از گزاره نخست فهمیده می‌شود، آنجا که عنوان می‌دارد: «اهیه مرا نزد شما فرستاد» که در اینجا از «اهیه» معنای حدثی آن مورد نظر نیست، بلکه اهیه به عنوان یک اسم جامد به کاررفته پس جمله «هستم آنکه هستم» در اراده جدی به این صورت است: «**אֲנִכִּי אֶהְיֶה**» تلفظ: «آناکی اهیه» یعنی: «من "هست" می‌باشم» که فعل «اهیه» در اینجا به عنوان اسم به کاررفته است.

به علاوه در جمله پیش از آن در سؤال موسی (آمده: «اینک چون من نزد بنی اسرائیل برسم، و بدیشان گویم خدای پدران شما مرا نزد شما فرستاده است، و از من بپرسند که نام او چیست، به ایشان چه گویم؟») (عهد عتیق، کتاب خروج، باب سوم، آیه ۱۳) که پرسش از نام خداوند است و این پاسخ را در جواب، به موسی (داده که نام من «هست» است. این اسم محمول قضیه حمله ترکیبی قرار گرفته است و حمل در آن از نوع شایع است به این معنی که مصداق «هست» تنها خداوند است و چون با تکرار این معنا تأکید می‌کند که وی «هست» می‌باشد و هست را بدون هیچ قیدی ذکر کرده و حتی مسند الیه در این جمله حذف شده است تا «هست» از هر قیدی مبرا سازد.

البته این جمله به صورت دیگری نیز قابل تصور است و آن اینکه اراده جدی آن را مطابق با اراده استعمالی آن قلمداد نمود و بیان داشت این جستار در پاسخ به سؤال موسی علیه السلام که پرسش نمود: «نام شما را به بنی اسرائیل چه به

این سه خصوصیت اصلی این جستارها به شمار می‌آید، در زیر به بررسی نمونه‌هایی از این جستارها می‌پردازیم.

گزاره‌های خبری در احکام اعتقادی

نخستین گزاره‌ای که به آن پرداخته می‌شود، معنای واجب الوجود در کتاب عهد عتیق است که به عبری به صورت زیر بیان شده است: «**אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה**» تلفظ: «اهیه אשר اهیه» یعنی: «هستم آنکه هستم» و «**וַיֹּאמֶר, כֹּה תֹאמַר לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל, אֶהְיֶה, שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם**» و گفت: «به بنی اسرائیل چنین بگو: اهیه (هستم) مرا نزد شما فرستاد». (عهد عتیق، سفر خروج، باب ۳ فقره: ۱۴)

قسمت اول به ظاهر یک جمله فعلیه است. به عبارت دیگر در اراده استعمالی از آن یک جمله فعلیه اراده شده است که در آن از فعل «**אֶהְיֶה**» اهیه» بهره برده شده. ریشه این فعل معادل فعل «**כָּן**» در سریانی و «**kanu**؛ کانو» در آشوری است و همچنین معادل «**أكون**» در عربی است، البته فعل کان در زبان‌های سامی باستانی به معنی «**وَجَدَ؛ یافت**» و «**حَدَّثَ؛ وجود یافت**» به کاررفته است، اما در عربی دو گونه «**کان**» تامه و ناقص وجود دارد که مفاد کان تامه یعنی حمل وجود بر شیء یا سلب آن از شیء که مفاد قضیه هلیه بسیطه را شامل می‌شود و بحث از وجود داشتن یا نداشتن شیء است. و در مورد کان ناقصه بحث از حمل غیر از «وجود» بر شیء است که مفاد قضیه هلیه مرکبه را شامل می‌شود که در اینجا فعل «اهیه» به معنی «هستم» در ظاهر به صورت قضیه هلیه بسیطه

عقلی تنها در مورد خداوندی که واجب‌الوجود است می‌تواند صادق باشد، چراکه سایر موجودات به صورت مقید و محدود موجودند، اما در مورد خدا وجود او از هر قید و محدودیتی مبرا است و لازمه معنی این گزاره را می‌توان این دانست که وی موجود لایتناهی است.

در این صورت عهد عتیق با جستاری کوتاه معنایی را به تصویر کشیده است که لوازم آن تا بینهایت قابل تعمیم است و با به‌کاربردن عبارتی که از لحاظ بلاغی جمله‌ای توییخی می‌نماید به مخاطب می‌فهماند؛ با وجود شناخت فطری مخاطب از خداوند، درک حقیقت او ناممکن است، در این صورت با تشبیه درعین حال به تنزیه خود پرداخته است، چرا که وی خود را همانی معرفی می‌کند که هست و هست خود را مطلق بیان کرده و معنی هستی در ذهن مخاطب معنایی آشناست و آن را به راحتی درک می‌کند که این همان معنای تشبیه است.

از طرف دیگر هست مطلق برای محدود نامفهوم است و نه آنکه مفهوم آن غیرقابل فهم باشد، بلکه مفهوم نامحدود برای مخاطب قابل فهم است، اما اینکه محدود به تمام معنا و به علم حضوری نامحدود را درک کند ناممکن است؛ از این رو محدود از هر گونه تصویری غیر از تصور مفهومی نسبت به آن ناتوان است.

این نوع بیان که برای فهم آن نیاز به تفکر عقلانی و فلسفی است برای مخاطب جستجوگر مناسب است و توانایی آن را دارد تا در تمام اعصار پاسخگوی مخاطب خود باشد، و برای مخاطب عام و غیر تلاش‌گر به واسطه نوع بیان اقناع‌کننده

گوییم؟» به صورت توییخی عنوان شده یعنی «نام من همانی هست که هست و پرسش از این سؤال بی جا است»، اما این معنا باتوجه به گزاره بعدی ناسازگار می‌نماید، چرا که در جستار بعدی موسی علیه‌السلام عنوان می‌کند: «هست مرا نزد شما فرستاد» و در اینجا وی خداوند را با نام «هست» خطاب می‌کند که اگر معنی مدنظر در این فقره این باشد که «پرسش از اسم من نادرست است»، نباید موسی علیه‌السلام خداوند را با نام هست به مردم معرفی می‌نمود.

اما درباره چگونگی دلالت این گزاره بر معنای واجب‌الوجود، باید عنوان داشت در نگاه نخست هر موجودی در جهان هستی «وجود» دارد، یعنی دارای هستی است، پس به همه موجودات می‌توان «هست یا موجود» اطلاق کرد، اما موجودات جهان از آن جهت که در ذات خود مسبوق به عدم هستند و در ذات خود دارای نقص هستند و هیچ‌کدام از آن‌ها بی‌نقص نیست، نمی‌توانند مصداق برای هست مطلق باشند؛ از این رو همه موجودات را می‌توان «هست» گفت، اما نه به معنی مطلق کلمه، بلکه به معنی هسته‌ایی محدود که به جهت وجود همین محدودیت، واجب‌الوجود بالذات نخواهند بود و در این صورت برای هست شدن نیاز به هست دیگری دارند تا به ایشان هستی دهد که آن وجود همان وجودی است که از هر گونه نقصی در ذات مبرا است؛ از این رو به آن می‌توان هست مطلق اطلاق نمود.

پس همه موجودات «هست» می‌باشند؛ اما اینکه خدا خود را با نام هست مطلق معرفی می‌نماید ناظر به این مطلب است که وجود مطلق به قرینه

شماست خداوند ازلی» (عهد عتیق، کتاب تثنیه، باب ۳۳، فقره: ۲۷) در اینجا عهد عتیق با استفاده از یک گزاره خبری، مخاطب مؤمن خود را خطاب قرار داده و طلب می‌کند تنها از خدا یاوری بجوید. به‌واقع این جمله اخبار در مقام انشاء است.

علاوه بر این به مخاطب غیر مؤمن خود به‌صورت خبر حقیقی گوشزد می‌کند؛ خداوند عهد عتیق دارای صفت ازلی است که این صفت آیه و نشانه‌ای است بر قیومیت ذات اقدس خداوند و مخاطب متفکر را به این معنی متمایل می‌سازد که چنین کسی شایسته پرستش است، چراکه لازمه این ازلی بودن، واجب‌الوجودی خداوند و وجود امکانی برای هر غیر اوست که همین امکان باعث احتیاج و فقر همه موجودات به او است.

اما باید دانست پیرامون صفت ازلیت و واجب‌الوجود بودن شیء ازلی اشکالی وجود دارد و آن اینکه، ازلی بودن در ابتدا به‌تنهایی معنای واجب‌الوجود را نمی‌رساند، چرا که صفت ازلی یا قدیم بودن تنها مختص به واجب‌الوجود بالذات نیست و حکما عوالم را نیز ازلی می‌دانند، پس این صفت بین واجب‌الوجود بالذات و ممکن‌الوجود مشترک است، پس به‌صرف ازلی بودن نمی‌توان به واجب‌الوجود بودن شیء پیبرد.

اما در پاسخ باید گفت این گزاره به‌تمام معنا در مورد واجب‌الوجود سخن می‌گوید و معنایی که از ازلی بودن مدنظر است با معنایی که بین واجب و ممکن مشترک است متفاوت است، چراکه به قرینه مبانی عقلی می‌توان دریافت صفت ازلی که در اینجا مدنظر است به معنای حدوث و قدم زمانی نیست، چراکه همان‌گونه که گذشت خداوند خالق

است، چرا که او جدّیت برای تفکر عمیق را ندارد و همین مسمی به‌ظاهر مبهم از خداوند برای وی کافی است. به‌واقع در اینجا خداوند از مخاطب عام خود می‌خواهد به آنچه می‌گوید باور داشته باشد نه آنکه مطلب را بفهمد و برای مخاطب جستجوگر خود نیز اسباب فهم عمیقتر را فراهم آورده است.

معنی دومی که برای شناخت خداوند در عهد عتیق از آن بهره گرفته شده است، معنای ازلی بودن است؛ این واژه از واژگان مشترک میان زبان‌های سامی است و در عبری «קָדָם»؛ قدم» و در حبشی: «፳፬»؛ قداما» و در سریانی: «ܩܕܡܐ»؛ قدم» استعمال شده است و همگی به معنی «ازلی بودن» است؛ اما ازلی بودن به چه معنا است؟

از گذشته تا کنون ازلی بودن یکی از مشخصات واجب‌الوجود بودن شمرده شده است و این در بین متکلمان معتزلی و برخی از شیعیان مشهور است که هر چه ازلی باشد پس واجب نیز هست. (ولفسن، ۱۳۶۸، ۱: ۱۴۴-۱۴۵) این دیدگاه به معنایی که نزد متکلمان پذیرفته است در میان حکما پذیرفته نیست، چرا که نزد حکما معنی ازلی این نیست که فقط او همیشه بوده است. ازلیت حق فرای همیشه بودن است، زیرا همیشه بودن مستلزم فرض زمان است. ذات پروردگار، علاوه بر اینکه با همه زمان‌ها بوده است، بر همه چیز، حتی بر زمان، تقدم دارد و این معنی «ازلیت» در نزد حکما است.

باتوجه به این مقدمه در گزاره‌های خبری اعتقادی عهد عتیق از خداوند به‌عنوان موجودی ازلی نام برده شده است، به عبری: «מְלַאכָּה אֱלֹהִי קָדָם» تلفظ: «معناه اَللّٰهی قَدَم» ترجمه: «یاور

متن و توجه به اراده جدی قابل تصحیح است، اما پاره‌ای از گزاره‌های عهد عتیق پیرامون خداوند غیرقابل توجیه است. که خود نشان‌دهنده آن است که ممکن است این گزاره‌ها ساخته دست بشر بوده و در متن اصلی داخل شده باشند؛ البته باتوجه به محکمانی که خود متن عهد عتیق در اختیار خواننده قرار می‌دهد می‌توان قسمت‌هایی که قابل توجیه نیست را شناسایی نمود. در زیر به نمونه‌ای از گزاره‌های غیرقابل تأویل اشاره می‌شود: شبانگاه یعقوب بر خواست و دو همسر و کنیزان و یازده فرزند و تمام اموال خود را برداشته به کنار رود اردن آمد و آنها را از گذرگاه بیبوق به آن طرف رود فرستاد و خود در همان جا تنها ماند سپس مردی به سراغ او آمد تا صبح با او کشتی گرفت وقتی مرد دید که نمی‌تواند بر یعقوب غالب شود بر بالای ران او ضربه‌ای زد و پای یعقوب صدمه دید سپس آن مرد گفت بگذار بروم؛ چون سپیده دمیده؛ اما یعقوب گفت تا مرا برکت ندهی نمی‌گذارم از اینجا بروی؛... یعقوب از او پرسید نام تو چیست؟ آن مرد گفت چرا نام مرا می‌پرسی، آنگاه یعقوب را در آنجا برکت داد، یعقوب گفت در اینجا من خدا را روبه‌رو دیده‌ام با این وجود زنده‌ام. (عهد عتیق، سفر پیدایش، فقره ۲۲-۳۲)

پس باتوجه به آنچه گفته شد، سیاق بیانی عهد عتیق پیرامون موضوع خداوند در گزاره‌های خبری به‌گونه‌ای است که توانایی آن را دارد که مخاطب را چه در سطح درون دینی و چه در سطح برون دینی به چالش بکشاند و پاسخ‌گوی نیازهای آنها باشد در عین حال با استفاده از عباراتی ساده و عمیق هم مخاطب اندیشمند را به تفکر وادارد و هم مخاطب

و مدبر زمان است و به‌علاوه زمان حرکت موجود مادی است؛ بنابراین زمان جزئی از هستی است و آن تنها در جهان مادی معنا دارد، نه در عوالم برزخ و قیامت و نه حتی در عالم ماده به ماهی‌هی، چرا که زمان جزئی از عالم ماده است و این جزء بر کل صادق نیست.

پس ازلی بودن به معنی قدم زمانی در اینجا معنا ندارد، (محمدتقی مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ۲: ۱۵۱) بلکه ازلی بودن صفتی از مراتب وجود است که در آن شیء به واسطه خصوصیت ذاتی خود عدم در وجودش راه ندارد و بنابراین وجود ازلی بر تمام وجودها مقدم شمرده می‌شود و به کمک همین قرینه عقلی معنای ازلی در این گزاره با تفسیر بالا مطابقت دارد، از این رو می‌توان از معنای ازلی به معنی واجب‌الوجود بالذات رسید، چرا که وجودی که عدم در ذات آن راه ندارد، همان وجود واجب است که در مقام وجودی مقدم بر هر وجودی است و قائم به ذات؛ چرا که اگر قائم بالذات نبود از ممکنات به شمار می‌رفت و نمی‌توانست تقدم وجودی بر همه پیدا کند، چرا که به علت نقص در ذات نیاز به علت پیدا می‌کرد و این با تقدم وجودی وی ناسازگار بوده و خلف به شمار می‌آید.

باتوجه به همه آنچه گفته شد در عهد عتیق معنای واجب‌الوجوب بالذات به‌روشنی بیان شده است و بی‌شک بیان صریح معنای واجب‌الوجوب بالذات مدنظر این متن بوده است و عنوان این معنا به‌تنهایی کافی است تا تمام معارف الهی پیرامون خداوند قابل استنتاج شود، هرچند در میان گزاره‌های عهد عتیق تناقضاتی دیده می‌شود که برخی از آنها با دست‌کشیدن از اراده استعمالی

عام خود را اقتناع سازد.

و سیزده دستورالعمل می‌باشد که به گفته ربی سیم لای^۱ ۳۵۶ عدد از آنها به تعداد روزهای سال دربردارنده نواهی الهی است و ۲۴۸ فرمان برابر اعضای بدن اوامر الهی را شامل می‌شود. بنا به ظاهر امر استخراج احکام به این شیوه یک سنت باستانی است که در نظریه‌های برخی از دانشمندان یهودی بروز کرده و در مکتب ربی عاکی^۲ و شکل‌گرفته و بروز نموده است.

(Encyclopaedia Judaica, ۲۰۱۰, ۵: ۷۶۰-۷۸۳)

در منابع یهودی یکی از چهار شیوه زیر برای تقسیم‌بندی احکام به کار گرفته شده است، نخستین شیوه تقسیم احکام به اوامر و نواهی است که روش قدیمی تقسیم احکام به شمار می‌آید. روش دوم، تقسیم‌بندی احکام به سه دسته است. اوامر، نواهی و پاراشیوت^۳ که بخش سوم شامل احکامی است که راجع به اجتماع‌اند و نه افراد، مانند اختصاص دادن شهرها به کاهنان، و چگونگی بنای معبد^۴. روش سوم: طبقه‌بندی احکام ذیل عناوین ده‌گانه ده فرمان^۵ است.

روش چهارم: روش ابن میمون (۵۳۰-۶۰۱ ه. ق) و پیروان مکتب وی است که در آن دو فهرست

به‌علاوه نوع بیان این گزاره به‌گونه‌ای است که مخاطب اشکال‌تراش نیز به‌سادگی نمی‌تواند بر آن ایراد نماید و اگر در ظاهر اشکالاتی عنوان شود، خود متن با قرائن عقلی توانائی پاسخگوئی به این مخاطب را داراست؛ به‌عبارت‌دیگر در عهد عتیق پیرامون مسائل اعتقادی جستارهایی وجود دارد که قابل‌خدشه نیست و مفهوم آنها صریح است و می‌توان از آنها به محکم تعبیر نمود.

همچنین گزاره‌هایی که دارای مفاهیم متشابه هستند و در ابتداء می‌توان به آنها خدشه وارد نمود؛ از آن جهت به کار گرفته شده‌اند که مخاطب عام قادر به فهم معانی بلند و عقلانی آن نیست، در نتیجه با استفاده از شیوه «تشبیه معقول به محسوس» آن معنا در سطح حد فهم عامه تنزل داده شده که این جستارها به ظاهر و در نگاه بدوی قابل‌خدشه شده‌اند؛ اما در مقایسه با همان محکمت و با استفاده از روش تأویل یا توجه به اراده جدی می‌توان این تناقض ظاهری را رفع نمود.

گزاره‌های خبری در احکام فقهی و اخلاقی

بر طبق روش خاخمی، عهد عتیق دارای ششصد

۱. R. Simlai

۲. R. Akiva

۳. Parashiyot or parashah

۴. به تقسیم‌بندی متن عهد عتیق گفته می‌شود که با تقسیم بندی آیات و کتاب‌ها متفاوت است و به تقسیم بندی سنتی هریک از ۵۴ بخش تورات گفته می‌شود که خواندن متن مقدس در طول سال مقدس ارائه شده است. که بسیار قدیمی تر از تقسیم بندی فصول عهد عتیق است. ولی در نسخ دست نوشته معلوم نشده است بلکه با کمک سنت‌های مرسوم شناخته می‌شود. این خواندن معمولاً هفته به هفته انجام می‌شود به گونه ای که تورات در یک سال یک دور خوانده می‌شود. با این حال اگر در روز شنبه جشن بزرگی رخ دهد متن آن جشن بر این پاراشیوت اولیت دارد.

۵. این واژه از ریشه یونانی: «δεκάλογος; dekalogos» که به معنی ده گفتار یا ده واژه، گرفته شده است و در عبری از آن به «לשורת הדברים; آبیرت هاداواریم» تعبیر می‌شود. بنا به باور یهودیان این ده فرمان با انگشت خداوند نوشته شده است، «לחת אבן כתבים באצבע אלהים; و آن دو لوح سنگی با انگشت خدا نوشته شدند» (عهد عتیق، کتاب خروج، باب ۳۱، آیه: ۱۸) اما سایر احکام تورات توسط موسی^۶ نوشته شده است: «וִיכְתֹב מִשָּׁה אֶת־הַתּוֹרָה; و موسی شریعت را نوشت» (عهد عتیق، کتاب تثنیه، باب ۳۱، آیه: ۹) ده فرمان به شکل‌های گوناگونی شماره کرده‌اند.

از واجبات و محرمات، عنوان شده است. نکته دیگر اینکه احکام فقهی و اخلاقی از مقوله‌هایی به شمار می‌روند که از آنها با تعبیر بایدها و نبایدها استفاده شده است، به عبارت دیگر احکام فقهی و اخلاقی از آن دسته احکامی هستند که در آنها داعی طلب وجود دارد و فلسفه بیان آنها این است که مخاطب، آنها را در موضوعاتی که متوجه وی هست پیرامون خود یا سایر افراد جامعه به کار برد؛ به عبارت ساده‌تر این احکام عنوان شده تا مکلف به آنها عمل کند، البته این احکام خود به دو دسته قابل تقسیم هستند، احکامی که در آنها باور فرد مفید صحت آن حکم است و دومین گروه احکامی که باور فرد در صحت یا عدم صحت آن مفید نمیباشد؛ از دسته نخست به احکام تعبدی و از دسته دوم به احکام توصلی یاد می‌شود.

احکام توصلی

احکام تعبدی آن احکامی است که باید فرد با این باور آنها را انجام دهد که دستور و خواسته خداوند است یا به عبارت صحیح‌تر باید آنها را با این باور که تنها برای رضایت خداوند است، انجام دهد در این صورت گزاره‌هایی که به بیان این احکام می‌پردازد باید مفهوم طلب را در خود داشته باشد، به عبارت دیگر سیاق بیانی این نوع از گزاره‌ها حتی اگر به صورت خبری نیز بیان شده است، باید خبر در مقام انشاء باشد، برای اثبات وجود احکام تعبدی در کتاب مقدس می‌توان به فقره زیر از آن کتاب اشاره نمود: «וְהָיָה הֵם שְׂמֵעַ תִּשְׁמְעוּ אֶל־מִצְוֹתַי אֲשֶׁר אֲנֹכִי מִצְוֶה אֶתְכֶם הַיּוֹם לְאַבְהָה אֶת־יְהוָה

אֶל־הֵיכֶם וְלַעֲבֹדוּ בְּכָל־לְבָבְכֶם וּבְכָל־כַּף־שֵׁכֶם؛ و چنین خواهد شد که اگر او امری را که من امروز برای شما امر می‌فرمایم، بشنوید، و بیهوده خدای خود را دوست بدارید، و او را به تمامی دل و به تمامی جان خود عبادت نمایید» (عهد عتیق، کتاب تثنیه، باب ۱۱، فقره: ۱۳)

از این گزاره می‌توان فهمید عبادت بدون آنکه با تمام دل و جان صورت گیرید مورد رضایت خداوند نیست. پس شرط پذیرش عبادات در دین یهود، عبادتی است که در دل با نیت خداوند انجام شود و از آنجاکه اوامر خداوند به این شرط مقید شده است می‌توان گفت ظهور در این است که «عبادات» همان امری هستند که امر به آنها شده است و به صورت طلبی و انشائی عنوان شده‌اند؛ هر چند ممکن است اشکالاتی نظیر دور و بحث‌های اصولی که در اصول اسلامی پیرامون امر و نیت آمده در اینجا نیز مطرح شود که از بحث نوشتار بالا خارج است.

نکته دیگری که باید به آن اشاره نمود اینکه در عهد عتیق فرامین تعبدی که به صورت خبری آمده باشد، بسیار کم است و بیشتر گزاره‌های این کتاب در فرامین تعبدی به صورت انشاء طلبی آمده است، و دلیل آن هم چیزی نیست به جز اینکه مخاطب این کتاب افرادی هستند که دارای زبانی ساده می‌باشند، به عبارت دیگر عبری قدیمی ساختاری دارد که مانند زبان عربی پیشرفته نشده است و عبارات آن ساده بوده است و از جملات صریح و کوتاه برای بیان معانی خود بهره می‌برد و استفاده از مجازات در آن به گونه‌ای که در زبان عربی شاهد آن هستیم، پیشرفت نکرده است؛ از این رو جملاتی

در نسخه عبری ترجمه جهانی انگلیسی از کتاب مقدس (HNV) نیز این گزاره به صورت انشاء طلبی معنا شده است:

You shall eat and be full, and you shall bless
the LORD your God for the good land which he
has given you

تو باید بخوری و سیر شوی و تو باید مبارک خوانی خداوند خدایت را به خاطر زمین خوبی که او به تو داده است.

احکام توصلی

اما احکام توصلی آن دسته از احکامی است که باور فرد در آنها نقشی ندارد و صرف تحقق آن در خارج مطلوب قانون‌گذار است و چه برای خدا و چه به قصد غیر خدا باشد در صحت آن تفاوتی نمی‌کند. این دسته از واجبات حتی ممکن است بدون اراده و از روی غفلت نیز تحقق یابند؛ به واقع این احکام اثر وضعی برخی رفتارهای مکلف هستند که شارع از آنها خبر داده است و سیاق بیانی گزاره‌های آن اگر صرفاً به صورت خبری عنوان شود، اشکالی ایجاد نمی‌کند؛ چرا که در آنها بودن یا نبودن امر دخالتی ندارد. برای نمونه می‌توان به مثال زیر اشاره نمود:

«וְכָל-בְּהֵמָה מִפֶּרֶת פְּרָסָה וְשִׁסְעַת
שִׁסְעָה שְׁתֵּי פְּרָסוֹת מַעֲלַת בְּבֵהֶמָה
אֹתָהּ תֹאכְלוּ؛» و هر چهارپای شکافته سم
و شکافته به دو قسمت سم و نشخوار، آنها را
می‌خورید» (عهد عتیق، کتاب تثنیه، باب ۱۴، فقره:
۶) در این فقره خداوند بیان می‌دارد حیوانات با
خصوصیات ذکر شده را می‌خورید، یعنی می‌توان

که در آن اخبار به معنی انشاء است، کمتر دیده می‌شود؛ چرا که این قسم از کاربرد جمله خبری مجاز گوئی است، هرچند برخی از آن تعبیر به تفاوت انگیزه کرده‌اند. (آخوند خراسانی، بیتا، ۱: ۷۱) که صحیح نیست و بین اراده استعمالی و اراده جدی اشتباه نموده‌اند؛ در واقع اراده استعمالی در چنین جملاتی به معنی خبری آن است، اما اراده جدی از این جمله معنی انشائی است، پس ظهور آن در معنی انشائی است نه آنکه معنی حقیقی آن خبری باشد و داعی آن انشاء؛ در زیر به نمونه‌ای از اخبار انشائی در عبادات اشاره می‌کنیم.

«וְאָכַלְתָּ וְשָׂבַעְתָּ וּבְרַכְתָּ אֶת-יְהוָה
אֱלֹהֶיךָ עַל-הַרְצֵךְ הַטָּבָה אֲשֶׁר נָתַן-
לָךְ؛» و می‌خوری، و سیر می‌شوی و متبارک
می‌کنی بپهوه را خداوندت را به خاطر زمین نیکوئی
که داده است به تو». (عهد عتیق، کتاب تثنیه،
باب ۸، فقره: ۱۰) در اینجا فعل «בְּרַכְתָּ» بـراکتا»
به معنی «تبارک» در عربی است که به صورت فعل
ماضی و به معنی مضارع «متبارک می‌کنی» آمده
است و اراده جدی از آن به معنی طلبی «بارک»
است یعنی «تبرک کن»، این معنای انشائی توسط
مترجمین کتاب عهد نیز به‌کاررفته و این فقره را
به صورت انشاء طلبی ترجمه کرده‌اند، در ترجمه
پادشاه جیمز چاپ ۱۶۱۱ میلادی چنین آمده:

When thou hast eaten and art full, then thou
shalt bless the LORD thy God for the good land
which he hath given thee

در سرزمینی که تو می‌خوری و سیر می‌شوی پس تو
باید مبارک خوانی خداوند خدایت را به خاطر زمین
خوبی که تو را داده است»

بخش سوم، کنویم «כתובים» یا مکتوبات، شامل اشعار موزون با مفاهیم فلسفی و داستان زندگی پیامبران و دیگر بزرگان یهود در زمان تبعید در بابل بوده است. در پایان این کتاب‌ها دستور امپراتور ایران برای بازگشت به اورشلیم و بازسازی معبد آورده شده است.

همان‌گونه که از گفتار مذکور مشخص است، قسمت‌های بسیاری از عهد عتیق به بیان تاریخ اختصاص داده شده است و در هر سه بخش اصلی این کتاب جستارهای تاریخی به‌وفور یافت می‌شود، هرچند کتاب مقدس در درجه اول یک کتاب تاریخی نیست، اما درک صحیح از متون عهد عتیق باید شامل درک تاریخ باشد، کتاب مقدس با توجه به رویدادهای تاریخی خود، با تمام تاریخ‌ها همخوانی ندارد؛ بلکه متون کتاب مقدس، تاریخ مربوط به روابط خدا با مردمان است که از آن به تاریخ مقدس^۲ یاد می‌شود، از این رو سبک بیانی تاریخی این کتاب بیشتر در جهت پندآموزی است تا بیان صرف تاریخ و به همین جهت در آن از زندگانی موسی علیه‌السلام تا قبل از ۸۰ سالگی سخن به میان نیامده است، یا در فاصله ۴۰۰ ساله زندگانی ابراهیم علیه‌السلام تا موسی علیه‌السلام در کتاب مقدس مطلبی یافت نمی‌شود و می‌توان دریافت مطالب تاریخی که در این کتاب عنوان شده است به بررسی مطالبی که در جهت نجات بشر مهم است، اختصاص داده شده.

در زبان تاریخی کتاب مقدس نیز همچون قرآن به وقایع مهم سیاسی و اجتماعی به آن صورت

این حیوانات را خورد؛ حال چه با قصد قربت باشد چه بدون قصد قربت^۱. البته همان‌گونه که گفته شد احکام به صورت خبری در عهد عتیق بسیار کم کاربرد است و بیشتر گزاره‌های حکمی در این کتاب به صورت انشائی آمده است.

گزاره‌های خبری در وقایع تاریخی

عهد عتیق یا عهد عتیق در یک تقسیم‌بندی کلی دارای سه بخش اصلی است که در زیر به شرح هر کدام از این سه بخش می‌پردازیم و عنوان می‌کنیم هر کدام از این سه به چه موضوعاتی پرداخته‌اند. بخش نخست، تورات یا تورا «תורה» به معنی فرمان یا شریعت، شامل پنج کتاب است، یازده فصل اول کتاب نخست به پیدایش و نظم جهان و تاریخچه ارتباط اولیه بین خداوند و مردم اشاره دارد. سی و نه فصل بعدی کتاب به عهد خداوند با اجداد عبری، اشاره دارد، چهار کتاب دیگر تورات به داستان موسی علیه‌السلام اشاره دارند که صدها سال پس از ابراهیم علیه‌السلام زندگی می‌کردند. بخش دوم، نبییم «נביאים»، به معنی کتاب انبیاء، داستان به‌قدرت رسیدن پادشاهان عبری و تقسیم آنها به دو پادشاهی و همچنین پیامبرانی که از جانب خداوند با این پادشاهان در ارتباط بوده‌اند و تاریخ قوم بنی‌اسرائیل را بیان می‌کنند. در پایان این کتاب داستان فتح پادشاهی اسرائیل توسط آشوری‌ها و فتح پادشاهی یهودا توسط بابلی‌ها و تخریب معبد اورشلیم ذکر شده است.

۱. البته در یهود مانند اسلام احکام تزکیه وجود دارد.

۲. . heilsgeschichte

إسقاط حروف «اتین» از افعال مضارع-، این سیاق گاه بر طلب الزامی دلالت دارد گاه بر طلب غیرالزامی، از این رو برای بازشناسی معنای آنها باید به قرائن تمسک جست؛ در عهد عتیق نیز به همین شیوه برای بیان واجبات استفاده شده است، اما دلالت گزاره‌های وجوبی در عهد عتیق دارای توانش کمتری در مواجهه با مسائل جدید است؛ چرا که اکثر فرامین به صورت کلی بیان شده است و جزئیات در آنها بیان نشده است از همین رو علمای یهود بعد از فتح اورشلیم و اسارت بابلی یهود، کتاب تورات شفاهی یا تلمود «תלמוד» - به معنی «آموختن»- را به نگارش در آوردند که در آن احکام موجود در عهد عتیق تغییر یافته بود و این بر خلاف ظواهر کتاب ایشان بوده است؛ در زیر به نمونه‌ای از استفاده عهد عتیق از هیأت امر اشاره می‌کنیم:

به عبری: «וְשָׁמַרְתֶּם לְבְנֵיכֶם، וְדַבַּרְתֶּם בָּם، בְּשִׁבְעֵי הַיּוֹם וּבְלַלְכֹתְךָ בַדֶּרֶךְ، וּבְשִׁכְבְּךָ וּבְקוּמְךָ ^ וּקְשַׁרְתֶּם לְאוֹת، עַל-יָדְךָ؛ וְהָיוּ לְטֹטְפֹת، בֵּין עֵינֶיךָ ^ וּכְתַבְתֶּם עַל-מַזְזוֹת בֵּיתְךָ، וּבְשַׁעֲרֵיךָ؛ ترجمه: «[قوانین من را] برسان به فرزندان، و بگو از آن [قوانین]: در نشستنت، در خانهات و در رفتنت در راه و در خوابیدنت و در ایستادنت ^ و بنشان آن قوانین را به صورت نشانه‌ای بر دستت، پس قرار بده عمامه‌ای بین دو چشمت ^ و بنویس آنها را بر بن پایه‌های خانهات و بر دربت» (عهد عتیق، تثنیه، باب ۶، فقره: ۷-۱۰) لفظ «שָׁמַרְתֶּם» فعلی با هیأت امر است به معنی «تردد» در عبری، هیأت امر معمولاً در عبری

که باید پرداخته نشده است و بسیاری از متن پژوهان در این عرصه به اشتباهات تاریخی این متن اشاره نموده‌اند، اما از آن جهت که این متن باهدف نشان دادن تاریخ روابط بین خدا و انسانها به نگارش درآمده است به این عوامل به دقت نگاه نمی‌کند. ولی به جزئیات روابط بین انسان و خدا در بیان تاریخی خود می‌پردازد، هر چند در مفاهیم برخی از این وقایع تاریخی خدشه وارد است، مانند داستان لوط و دخترانش که نشان از داخل شدن دیدگاه‌های نادرست در این موضوعات است که باتوجه به ازمیان رفتن عهد عتیق در زمان تصرف اورشلیم امری واضح است، اما شناخت این مسائل با استفاده از قرائن موجود در متن و محکمت عقلی و نقلی قابل بازیابی است.

سبک بیانی گزاره‌های انشائی

احکام انشائی در عهد عتیق دربردارنده احکام کلی و احکام برخی عبادات است و همان‌گونه که گفته شد به دو صورت اوامر و نواهی می‌توان آنها را در کتاب مقدس یافت. همچنین باید خاطر نشان کرد بیشتر دستورات در کتاب عهد عتیق به صورت انشائی طلبی آمده است هرچند برخی از گزاره‌ها به صورت محدود به صورت خبری بیان شده است که بیشتر در بحث‌های اعتقادات می‌توان آنها را مشاهده نمود.

واجبات به امور الزامی گفته می‌شود که مکلف باید آنها را اجرا کند و در صورت مخالفت با این دستورات مجازات می‌شود، برای بیان واجبات راه‌های گوناگونی وجود دارد؛ مثل استفاده از فعل: «אָמַר؛ آمر» یا استفاده از هیأت امر - یعنی

می‌باشد. یا ماضی اجباراً برای بیان گذشته نیست و ممکن است برای بیان حال یا آینده نیز به کار رود. یا اگر جمله شرطی از دو فعل ماضی تشکیل شود دلالتی بر گذشته ندارد؛ مثل: «إِنْ كَتَبَ، كَتَبْتُ»؛ بنابراین ساخت‌های ماضی و مضارع در عربی بنا به موقعیت آنها در جمله معناهای فراوانی را بیان می‌کنند؛ در حالی که عبری چنین قدرتی را ندارد و ساختار آن ساده‌تر از زبان عربی است.

همچنین با وجود شباهت‌هایی که در ساختار جملات زبان‌های عربی و عبری وجود دارد، اختلاف عمده‌ای در میان عبری باستان و زبان عربی در ساختمان وجود دارد، که از آن جمله میتوان به این نکته اشاره کرد که جملات طولانی در زبان عبری باستان یافت نمی‌شود؛ همچنین در آن پدیده توازی^۱ حاکم است، یعنی جمله‌های کوچکی که ارتباط جمله با جمله دیگر به واسطه «واو» صورت می‌گیرد. در عبری باستان و عربی کهن - نه عربی قرآن - این پدیده را زیاد می‌بینیم. (Meyer, ۱۹۶۶, ۱:۲۲) به‌مرور زمان جملات طولانی و پیچیده‌تر در زبان عربی پیدا شدند و جملات عربی نیز با تکامل و پیشرفت فکر عمق معنایی زیادی پیدا کرده تا آنجا که ساخت‌های استثنا و قصر در این زبان را به‌گون‌های می‌بینیم که در سایر زبان‌های سامی و عبری مشاهده نشده بود و این تغییرات تا حدی ادامه یافت که معانی پیچیده‌تر تولید شدند که بسط آنها به صورت گذشته امکان‌پذیر نبود و گونه جدیدی به نام هیپوتاکیسیس^۲ ظاهر گشت؛ ولی در

با حذف حروف مضارعه و ساکن شدن حرف اول ساخته می‌شود، در این جستار از عهد عتیق همان‌گونه که مشخص است، چندین امر به‌کاررفته است، و بی‌هیچ قرینه متصل‌های این عبارات را به کار برده است، اما با توجه به گزاره‌های پیش-تر این افعال دلالت بر وجوب دارند. همان‌گونه که پیداست این گزاره‌ها به صورت کلی و بی‌هیچ قید توضیحی به کار رفته‌اند که لازمه آن وجود مفسری است که آنها را تبیین نماید و جزئیات آن را نمایان سازد و همین امر یکی از دلایل ضرورت بعثت انبیاء در آئین یهود است.

پس در عهد عتیق به صورت کلی به بیان احکام پرداخته و تفصیل آن به عهده نبی قرار داده شده است؛ اما عهد عتیق در مواجهه با مسائل روز پویایی کمی دارد؛ چرا که واژگان و ساختار عبری باستان ساده‌تر از زبان‌های دیگر مثل عربی است؛ زیرا عربی از نظر ساختار و وسعت معنا قویتر از عبری است. این از آن جهت است که عربی دارای ویژگی‌هایی است که مختص به این زبان است. به‌علاوه این زبان برخی از خصوصیات زبان سامی نیا را در خود حفظ کرده است، در حالی که عبری از آن بی‌بهره است؛ به‌عنوان مثال در عربی قدرت بیان زمان بسیار است و این به خاطر آن است که انواع ساخت‌های فعل در آن، کم و غیر متنوع نیست، به‌عنوان نمونه، مضارع تنها برای بیان حال یا استقبال نمی‌باشد، بلکه برای بیان ساخت‌های مرکب از حدثی که در گذشته استمرار داشته نیز

۱. Parataxe
Hypotaxe . . ۲

هیپوتاکیسیس ساختار دستوری سازه‌های عملکردی مشابه اما نابرابر است، که از یونانی hypo به معنی "زیر" و taxo به معنی "ترتیب"، یعنی ساختن یک نقش نابرابر در جمله مرکب شده است.

چرا که نهی از به‌کاربردن بیهوده اسم بیهوه شده است، نه هر نام‌بردنی و خود این فقره حکم را به موارد لغو تخصیص زده است که البته معنای لغو مصادیق بسیاری دارد یکی از مصادیق آن قسم دروغ و باطل است که به آن اشاره شد.

پی‌آمد

بررسی سبک بیانی در عهد عتیق نشان می‌دهد که این متن مقدس در کاربرد دو گونه‌ی اصلی گزاره‌ها — خبری و انشائی — رویکردی ناهمگون دارد که بر توانایی آن در پاسخگویی به مخاطبان مختلف در طول زمان تأثیر مستقیم می‌گذارد.

۱. گزاره‌های خبری اعتقادی: پویا و عقلانی

در حوزه اعتقادات، عهد عتیق با بهره‌گیری از مفاهیمی چون «هست مطلق» و «ازلیت»، ساختاری عقلانی و فلسفی ارائه داده است که هم برای مخاطب عام اقناع‌کننده است و هم برای مخاطب اندیشمند، زمینه تعمق و استدلال فراهم می‌آورد. این گزاره‌ها از چنان عمق معنایی برخوردارند که با استفاده از قرائن عقلی و تأویل، می‌توانند در اعصار مختلف پاسخگوی پرسش‌های نوین باشند. برخی از این گزاره‌ها (مانند نام «هست» برای خداوند) از جنس «محکامات» به شمار می‌روند و قابل‌خداوند نیستند. با این حال، پاره‌ای از گزاره‌های اعتقادی (مانند داستان کشتی‌گرفتن یعقوب با خدا) با اصول عقلی ناسازگار بوده و قابل‌تأویل نیستند که احتمال دخالت بشری را در آن بخش‌ها تقویت می‌کند.

۲. گزاره‌های خبری فقهی و اخلاقی: محدود و نیازمند مفسر

در حوزه فقه و اخلاق، بیشتر فرامین به صورت

عبری به دلیل آنکه این زبان بعد از مدتی از زبان مورد استفاده مردم خارج شد و تنها در کنیسه‌ها مورد استفاده قرار می‌گرفت، چنین رشدی را نمی‌توان شاهد بود و ساخت‌های این زبان فاقد چنین پیچیدگی‌هایی است.

پیرامون نواهی هم می‌توان همان مباحثی که در اوامر بیان شد، ابراز نمود در زیر به نمونه‌ای از آن می‌پردازیم؛ به عبری: «**לֹא תִשָּׂא אֶת-שִׁמְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ, לְשׂוֹא: כִּי לֹא יִנְקָה יְהוָה, אֶת אֶשֶׁר-יִשָּׂא אֶת-שִׁמוֹ לְשׂוֹא**؛ تلفظ نکن اسم "بیهوه" پروردگارت را بیهوده، چرا که بری [الذمه] نمی‌کند بیهوه کسی را که تلفظ کند اسمش را بیهوده.» (عهد عتیق، کتاب خروج، باب ۲۰، آیه: ۷)

در عبری برای بیان فعل نهی بر سر فعل مضارع «**לֹא**؛ لا» آورده می‌شود که در ابتدای این جمله فعل «**תִּשָּׂא**؛ تسأ» به وسیله این پیشوند به صورت منهی درآمده است. این حکم یک گزاره ساده، و صریح است که با استفاده از سبک نهی گونه به بیان حکم الهی پرداخته است. البته در این گزاره به جای بیان علت اصلی، نتیجه فعل را در مقام علت ابراز داشته است، اما همین گزاره به ظاهر ساده اشاره به فرهنگی دارد که معمولاً در میان مردم رواج داشته و آن قسم خوردن بیهوده یا دروغ بوده که باعث شده این حکم صادر شود؛ البته در علمای یهودی از آن به گونه‌ای دیگر برداشت کرده‌اند و به طور مطلق بردن نام بیهوه را در شریعت یهود حرام کرده‌اند و هر کجا در عهد عتیق این واژه به کار رود، یهودیان آن را «ادونای» می‌خوانند که حتی با ظاهر این فقره مخالف دارد،

گزاره‌ها نیز عمدتاً کلی هستند و جزئیات در آنها ذکر نشده است. به عنوان نمونه، نهی از «بردن بیهوده نام یهوه» بعدها در سنت یهودی به «منع مطلق تلفظ نام یهوه» تفسیر شده است که خود نشان‌دهنده فاصله‌گرفتن از ظاهر نص است.

۵. نوع مخاطب و فرایند ارتباط
عهد عتیق با مخاطبان خود به شیوه‌ای دوگانه رفتار می‌کند: مخاطب اندیشمند با گزاره‌های اعتقادی وارد دیالکتیک می‌شود و به لطف محکمت عقلی می‌تواند پاسخی پویا بیابد. مخاطب عام با ادبیات تنبیهی-تشویقی مواجه می‌شود و فرایندی یک‌سویه و خطی را تجربه می‌کند که صرفاً به باور (نه فهم عمیق) بسنده می‌کند.

۶. ارزیابی نهایی از ادعای «پاسخگویی در تمام اعصار»

باتوجه به مجموع یافته‌ها، ادعای مسیحیان و یهودیان مبنی بر اینکه عهد عتیق «کلام لفظی خداوند» و «کافی برای بشر تا پایان جهان» است، به صورت مطلق تأیید نمی‌شود:

در گزاره‌های اعتقادی، به دلیل برخورداری از مفاهیم عقلانی و قابل تعمیم، این ادعا تا حد زیادی قابل دفاع است.

در گزاره‌های فقهی و اخلاقی و همچنین گزاره‌های تاریخی، به دلیل کلی‌گویی، سادگی ساختار زبانی، عدم تفصیل، و وجود گزارش‌های غیرقابل توجیه، این ادعا با چالش جدی مواجه است و این بخش‌ها نیازمند تفسیر بیرونی و تکمیل توسط سنت‌های پسامنتی (مانند تلمود) هستند.

انشائی طلبی (بایدها و نبایدها) بیان شده‌اند. احکام تعبدی نیازمند نیت و قصد قربت هستند و احکام توصلی صرفاً به تحقق خارجی عمل وابسته‌اند. سبک بیانی در این بخش، ساده، غیراستعاره‌ای و مبتنی بر جملات کوتاه و موازی (پاراگتاکسیک) است که ناشی از ساختار ساده‌تر زبان عبری باستان در مقایسه با عربی است. این ویژگی، توانایی متن را در استنباط حکم برای مسائل جدید کاهش می‌دهد. همچنین کلی‌گویی فرامین و عدم تفصیل در جزئیات، ضرورت وجود مفسران بیرونی (مانند تلمود در سنت یهودی یا انبیاء و جانشینان ایشان) را نشان می‌دهد. عهد عتیق در این بخش، توانایی دیالکتیک و پاسخگویی به «چرایی» احکام را ندارد و از این حیث، پویایی چندانی در مواجهه با مسائل مستحدثه از خود نشان نمی‌دهد.

۳. گزاره‌های تاریخی: پندآموز، نه ثبت‌گر صرف
گزاره‌های تاریخی عهد عتیق در خدمت «تاریخ مقدس» (روابط خدا و انسان) هستند، نه ثبت دقیق وقایع سیاسی-اجتماعی. از این رو، اشتباهات تاریخی در آنها دیده می‌شود و بسیاری از وقایع مهم (مانند ۴۰۰ سال سکوت میان ابراهیم و موسی) نادیده گرفته شده‌اند. این رویکرد نشان می‌دهد که هدف متن، آموزش و پنددهی است، نه ارائه گزارش بی‌طرفانه از تاریخ.

۴. گزاره‌های انشائی (اوامر و نواهی): صریح اما کلی
در گزاره‌های انشائی، عهد عتیق با استفاده از صیغه امرونهی (با پیشوند « לך ») احکام را به صورت الزامی و صریح بیان کرده است. با این حال، این

منابع

- عهد عتیق عبری.
ترجمه عهد عتیق پادشاه جیمز، نرم افزار مژده.
نسخه عبری ترجمه جهانی انگلیسی از کتاب
مقدس (HNV)، نرم افزار مژده.
ولفسن، هری اوستترین (۱۳۶۸ش)، فلسفه علم
کلام، ترجمه: احمد آرام، تهران: انتشارات الهدی.
آخوند خراسانی (بیتا)، کفایة الاصول، قم: مؤسسه
آل بیت لإحياء التراث.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۸.ش) آموزش
فلسفه، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
۲۰۱۰ Encyclopaedia Judaica. Brill Publishers
Rudolf. Meyer, Hebräische Grammatik de
۱۹۶۶. gruyter berlin

بازشناسی بداء در کلام امامیه و تحلیل نسبت آن با علم ازلی و عدل الهی

چکیده

پژوهش حاضر به تبیین آموزه «بداء» در کلام امامیه و تحلیل نسبت آن با علم و عدالت الهی می‌پردازد. مسئله اصلی آن است که چگونه تغییر در تقдіرات مشروط، بدون مستلزم بودن تغییر در علم ازلی خداوند، با اصل عدالت و حکمت الهی سازگار است. در برخی قرائت‌ها، بداء به معنای تغییر در علم الهی تلقی شده و از این رهگذر، با اشکال ناسازگاری با علم مطلق الهی روبه‌رو گردیده است؛ حال آنکه در منظومه فکری امامیه، علم الهی عین ذات، ازلی، محیط و غیرتدریجی دانسته می‌شود و هرگونه تغییر، ناظر به ساحت تحقق خارجی مقدرات است، نه ساحت علم. هدف پژوهش، تبیین جایگاه بداء در نظام کلامی شیعه، روشن‌سازی نسبت آن با علم پیشین الهی و تحلیل پیامدهای آن در حوزه عدالت و مسئولیت انسانی است. روش تحقیق، توصیفی، تحلیلی و مبتنی بر بررسی منابع کلامی و روایی امامیه، تحلیل آیات مرتبط با فضاوقدر و مقایسه اجمالی با دیدگاه‌های اشاعره و معتزله است. یافته‌ها نشان می‌دهد که بداء به معنای ظهور تغییر در تقдіرات مشروط بر اساس افعال اختیاری انسان است و این تغییر، از آن جا که متعلق علم ازلی الهی به همه حالات ممکن و مشروط تعلق‌گرفته، مستلزم حدوث در علم خداوند نیست. بدین ترتیب، بداء نه تنها با علم و عدالت الهی تعارض ندارد، بلکه بیانگر پیوند میان اختیار انسان و تدبیر حکیمانه الهی است. نتیجه آنکه در کلام امامیه، علم الهی، عدالت و بداء ساختاری هماهنگ و مکمل دارند و این هماهنگی، تبیینی عقلانی و اخلاقی از رابطه خداوند و انسان ارائه می‌دهد.



محمد
محزونیه^۱

کلیدواژه: بداء، عدالت الهی، علم الهی، اختیار، تقدیر، حکمت

مقدمه

می‌کند، بلکه مسئولیت شخصی و اجتماعی خود را نیز بهتر درک می‌کند. این باور، از نظر فرهنگی و روانی، نقش مهمی در تقویت امید، تلاش و ارتباط انسان با خداوند دارد و نشان می‌دهد که دین، تنها مجموعه‌ای از دستورات خشک نیست، بلکه نظامی زنده و پویا برای تحقق عدالت و خیر عمومی است.

باتوجه به اهمیت فلسفی و کلامی بداء، مقاله حاضر به بررسی ارتباط بداء باعدالت الهی در دیدگاه متکلمان امامیه می‌پردازد. هدف این پژوهش، روشن کردن چرایی و چگونگی هم‌زیستی تغییر تقدیر الهی باعدالت مطلق خداوند است و نشان دادن این است که بداء نه تنها تضادی باعدالت ایجاد نمی‌کند، بلکه آن را تکمیل می‌سازد و درک انسان از عدالت و رحمت الهی را عمیق‌تر می‌کند. مطالعه این مسئله، به‌ویژه در عصر کنونی که پرسش‌های متعددی درباره عدالت و اختیار انسان مطرح می‌شود، اهمیت مضاعفی یافته است و می‌تواند پایه‌ای محکم برای تبیین اعتقادات دینی و فرهنگی جامعه فراهم آورد.

بیان مسئله

در پژوهش حاضر، مسئله اصلی بررسی ارتباط آموزه بداء باعدالت الهی در کلام امامیه است و محور آن تبیین این پرسش که چگونه تغییر تقدیرات مشروط، بدون خدشه به علم و حکمت ازلی خداوند، باعدالت الهی هماهنگ می‌شود. اهمیت این موضوع از آنجا ناشی می‌شود که فهم درست بداء، علاوه بر روشن‌سازی سازوکار تدبیر الهی، زمینه تحلیل رابطه میان اختیار انسان، مسئولیت

مسئله «بداء» یکی از مباحث پیچیده و درعین حال جذاب کلام اسلامی است که سال‌ها مورد توجه متکلمان امامیه قرار داشته است. بداء به معنای تغییر در تقدیر الهی قبل از وقوع اتفاقات تعریف شده و همواره پرسش‌هایی را درباره هماهنگی آن با علم و مشیت خداوند ایجاد کرده است. از دیدگاه برخی، پذیرش بداء می‌تواند تصور نادرستی از ناتوانی یا جهل خداوند ایجاد کند، اما متکلمان امامیه با تحلیل‌های دقیق فلسفی و کلامی نشان داده‌اند که بداء نه تنها با علم مطلق و عدالت الهی تضاد ندارد، بلکه نمود عینی حکمت و رحمت خداوند است.

ارتباط بداء باعدالت الهی از جمله مهم‌ترین مباحث اعتقادی است که فهم آن می‌تواند نقش بسزایی در شکل‌دهی باورهای دینی و رفتارهای اخلاقی انسان داشته باشد. عدالت الهی، به معنای برقراری توازن و انصاف در قضا و قدر و روابط میان آفریدگان، یکی از پایه‌های اساسی توحید و اعتقاد به خداوند عادل است. بداء، با ارائه امکان تغییر تقدیر بر اساس مصالح و شرایط، نشان می‌دهد که خداوند نه تنها نسبت به مصلحت بندگان بی‌تفاوت نیست، بلکه در اجرای عدالت و هدایت آنان انعطاف و دقت دارد. در واقع، بداء ابزاری است که حکمت الهی را در مدیریت جهان و هماهنگی میان علم و مشیت الهی نمایان می‌سازد.

از منظر فرهنگی، باور به بداء انسان را به مشارکت فعال در امور زندگی تشویق می‌کند. هنگامی که فرد می‌داند دعا، توبه و عمل صالح می‌تواند موجب تغییر تقدیر شود، نه تنها به عدالت الهی اعتماد

این دو حکم افزون بر پیامبر اکرم و اوصیای ایشان، بر عهده امت نیز نهاده شد. این دو عبارت‌اند از «حرمت شرب خمر و اعتقاد به بداء» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۱۵)؛ نکته درخور تأمل آن است که در منظومه روایی، این دو در کنار یکدیگر ذکر شده‌اند؛ گویی یکی ناظر به طهارت ساحت عمل و دیگری ناظر به سلامت ساحت اعتقاد است. از یک سو، تمامی مذاهب اسلامی بر حرمت شرب خمر اتفاق نظر دارند؛ و از سوی دیگر، اعتقاد به بداء به مثابه آموزه‌ای کلامی، از ویژگی‌های شاخص مکتب امامیه به شمار می‌رود. در این چارچوب، می‌توان گفت هم‌طراز قرار گرفتن امت پیامبر اسلام با انبیای سلف در این دو تکلیف، جلوه‌ای از کرامت و لطف الهی نسبت به این امت و بیانگر جایگاه ممتاز آن در میان امت‌های پیشین است.

تعریف بداء از دیدگاه متکلمان امامیه

واژه بداء در کلام امامیه به معنای «ظهور تدریجی حکم یا اراده الهی» به کار می‌رود و بیانگر آن است که خداوند گاهی تصمیمات و احکام خود را بر اساس شرایط و مصالحی که در جهان آشکار می‌شود، اعلان می‌کند؛ این ظهور تدریجی به هیچ‌وجه نشان‌دهنده تغییر ذات خدا یا نقص در علم و حکمت او نیست، بلکه تأکیدی است بر این که خداوند در نهایت، حکمت و اراده خود را آشکار می‌سازد. امامیه تنها گروهی هستند که این اصطلاح را به صورت مثبت در توصیف خداوند به کار می‌برند و آن را بخشی از توحید و عدل الهی می‌دانند، درحالی‌که دیگر فرقه‌ها، به ویژه معتزله و اهل حدیث، بداء را نشانه تغییرپذیری یا نقص در

اخلاقی و اثرگذاری اعمال او بر سرنوشت را فراهم می‌آورد. همچنین، این مسئله امکان ارائه تصویری عقلانی و روایی از عدالت الهی را فراهم می‌کند که هم در نظریه و هم در عمل، توزیع پاداش و کیفر را با شایستگی و انصاف انسانی سازگار می‌سازد و به تبیین نقش انسان در نظام تقدیر و تداوم حکمت الهی کمک می‌کند.

اهمیت آموزه بداء

یکی از مهم‌ترین وجوه اهمیت آموزه «بداء» در کلام معصومان علیهم‌السلام، جایگاه آن در منظومه اعتقادی انبیای الهی است. بر اساس روایات، اشراف و باور به بداء از جمله معارفی بوده که پیامبران الهی نسبت به آن آگاهی و التزام داشته‌اند؛ هرچند - جز در مورد نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله - مأمور به تبیین و تبلیغ عمومی آن برای امت‌های خویش نبوده‌اند. باین‌حال، اعتقاد قلبی و اقرار زبانی به این حقیقت، در شمار مؤلفه‌های اساسی ایمان آنان قرار داشته و حتی در برخی نقل‌ها، به عنوان یکی از شاخصه‌های واگذاری منصب نبوت مورد اشاره واقع شده است. بدین‌سان، بداء نه یک آموزه فرعی، بلکه حقیقتی مرتبط با درک صحیح از حاکمیت و تدبیر الهی در عالم تلقی می‌شود. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: مَا بَعَثَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ نَبِيًّا حَتَّى يَأْخُذَ عَلَيْهِ ثَلَاثَ خِصَالٍ الْإِقْرَارَ بِالْعُبُودِيَّةِ وَ خَلْعَ الْأَنْدَادِ وَأَنَّ اللَّهَ يَقْدَمُ مَا يَشَاءُ وَ يُؤَخِّرُ مَا يَشَاءُ». (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص: ۳۳۳)

به‌طورکلی، در برخی روایات، دو فرمان الهی برای شخص انبیا لازم‌الاجرا دانسته شده که از امت‌های پیشین ساقط بوده است؛ اما در شریعت اسلام،

نیست، بلکه شامل نسخ و تغییر در احکام الهی نیز می‌شود؛ به‌گونه‌ای که حکمی که در آغاز برای بندگان مقرر شده بود، ممکن است بنا به مصلحتی یا حکمتی دیگر، دستخوش تغییر گردد. به بیان دیگر، بدها به معنای تغییر پیش‌بینی‌های خداوند نیست، بلکه ظهور حکمت و مشیت الهی در مراحل مختلف زمان است که گاهی به چشم ما تغییر می‌آید. این نظریه عمدتاً در مدرسه‌های کوفه و از طریق متکلمان شیعی اولیه تبیین شد و زمینه‌ساز بحث‌های عمیق کلامی در مورد علم و مشیت الهی گردید.

دیدگاه رایج و بغدادیان

در مدرسه بغدادی، بدها غالباً به معنای نسخ و ظهور تقدیرهایی است که پیش‌تر در علم الهی ثبت شده بودند، اما برای ما انسان‌ها پنهان بوده‌اند. از منظر ایشان، خداوند همه امور را از ابتدا می‌داند و تقدیرها ازلی‌اند، ولی بدها در تجربه ما ظاهر می‌شود؛ یعنی گاهی آنچه در ابتدا مقدر شده بود، با رخدادهایی که ما مشاهده می‌کنیم، به نظر می‌رسد که تغییر کرده است. این دیدگاه، تلاشی است برای جمع میان علم ازلی خداوند و تجربه روزمره انسان از تغییر و پیش‌بینی ناپذیری امور، و درعین حال، حفظ عدل و حکمت الهی.

دیدگاه لوح محفوظ و لوح محو و اثبات:

عده‌ای دیگر، بدها را در قالب نظریه «لوح محفوظ» و «لوح محو و اثبات» تبیین کردند. بر اساس این دیدگاه، بدها عبارت است از تغییراتی که در لوح محو و اثبات رخ می‌دهد؛ یعنی خداوند برخی

خدا می‌داند و با آن مخالفت کرده‌اند. شیخ مفید نیز در این باره چنین بیان می‌دارد: «امامیان اتفاق دارند که لفظ بدها را در وصف خداوند تعالی به کار برند و معتقدند این اصطلاح از طریق نقل و حیانی تأیید شده و نه از طریق قیاس و استدلال عقلی. اما معتزله، خوارج، زیدیه، مرجئه و اهل حدیث در این مورد همگی با دیدگاه امامیه مخالفت کرده‌اند.» (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۴۶) بنابراین بدها در کلام امامیه بر اساس نصوص شرعی، آیات و روایات اهل بیت است و نه نتیجه قیاس یا استدلال عقلانی صرف، امری که مخالفت دیگر فرقه‌ها را، تا حد زیادی، ناشی از برداشت‌های عقلانی و فلسفی آنان نشان می‌دهد.

این آموزه در سیر تاریخی تشیع، همواره مورد توجه متکلمان قرار داشته و در بستر تحولات فکری و اجتماعی، با تقریرها و تبیین‌های گوناگون عرضه شده است. این تفاوت در بیان و تحلیل، نه از تعارض مبنایی، بلکه از اقتضائات جغرافیایی و شرایط زمانی حاکم بر مدارس کلامی امامیه در دوره‌های مختلف نشئت گرفته و در چهار مقطع تاریخی، صورت‌بندی‌های متنوعی یافته است (موسوی، ۱۳۹۶ش، بازخوانی آموزه بدها). در این بخش، بدون ورود به تفصیل و تحلیل گسترده، به طرحی مجمل از مهم‌ترین دیدگاه‌ها و تقریرهای ارائه‌شده در این ادوار بسنده می‌شود.

دیدگاه متکلمان کوفه

متکلمان کوفی بدها را به معنای واقعی آن، یعنی «تغییر در اراده الهی»، تبیین می‌کردند. از دیدگاه ایشان، بدها تنها محدود به امور ظاهری

برای تبیین دقیق این دومرتبه، به تفکیک میان لوح محفوظ که بیانگر علم ذاتی و تغییرناپذیر الهی است و لوح محو و اثبات که ناظر به تقدیرات قابل تغییر در ظرف زمان است تمسک جست. روایت امام صادق علیه السلام که فرمود: «خداوند متعال کتابی نگاشته که در آن همه اخبار، اعم از آنچه بوده و خواهد بود، در آن گنجانیده و کتاب را در مقابل خویش نهاده، هر چه را ازاده کند، پیش افکنده و هر چه را بخواهد، به تأخیر اندازد. آنچه را بخواهد، محو ساخته و یا تثبیت می‌گرداند. آنچه بخواهد، هست گردانیده و یا نیست می‌نماید» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۲۱۶) به روشنی مؤید همین معناست؛ بنابراین، دیدگاه ایشان نه حاصل تأملات صرفاً فلسفی، بلکه مبتنی بر استناد مستقیم به مضامین روایی و کوششی برای نظام‌مند ساختن آن‌ها در قالبی کلامی است.

تحلیل ارتباط بدهاء با علم و عدالت الهی

بدهاء، عدالت و علم الهی سه ضلع مکمل اند که نشان می‌دهند تغییر در امور به اراده و تصمیم انسان‌ها بستگی دارد و هیچ نقصی در علم یا عدل الهی رخ نمی‌دهد. علم خداوند شامل همه احتمالات است و عدالت او تضمین می‌کند که هیچ ظلمی صورت نگیرد؛ از این رو بدهاء تنها در چارچوب حکمت و عدالت الهی معنا می‌یابد.

تعریف علم الهی در کلام شیعه

علم الهی در کلام شیعه، جامع و مطلق است؛ خداوند همه چیز را از گذشته تا آینده، از واقعیت‌های آشکار تا احتمالات نهان، در مشیت

امور را بر اساس شرایط و تحولات، محو و یا اثبات می‌کند. در مقابل، لوح محفوظ به عنوان دفتر اصلی تقدیرات الهی، از هر گونه تغییر مصون است و تمامی تقدیرها در آن ثبت شده‌اند. این تبیین، بدهاء را نه به معنای تغییر اراده الهی، بلکه به معنای تغییر در ظهور و اعمال تقدیرهای الهی برای مخلوقات معرفی می‌کند.

دیدگاه ملاصدرا:

ملاصدرا بدهاء را به گونه‌ای فلسفی و عرفانی‌تر معنا کرده است. از دیدگاه او، بدهاء عبارت است از افاضه تدریجی تقدیرها و صور علمی بر ملانکه و نفوس مدبّره؛ یعنی تقدیرها و علم الهی به مرور و به صورت مرحله‌ای بر موجودات نازل می‌شود. به دلیل همین تدریج و تعاقب در افاضه، گاهی تغییرات و تحولات در ظاهر رخ می‌دهد و به چشم انسان تغییر به نظر می‌آید، درحالی‌که در حقیقت، هیچ نقص یا ناسازگاری در علم و مشیت الهی رخ نداده است. این دیدگاه، تلفیقی از حکمت متعالی، فلسفه صدرایی و نگاه عرفانی به امور است که بدهاء را به صورت تجلی تدریجی علم الهی بر عالم مادی و روحانی شرح می‌دهد.

در خصوص چهار دیدگاهی که مطرح شد، دیدگاه سوم از علامه مجلسی نقل شده که باید گفت طرح نظریه «لوح محفوظ» و «لوح محو و اثبات» از سوی ایشان، ریشه در تتبع گسترده و رویکرد روایی او دارد. علامه مجلسی با غور در احادیث باب بدهاء، به این نتیجه رسید که روایات، دو ساحت از علم و تقدیر الهی را معرفی می‌کنند: ساحت ثبات و قطعیت، و ساحت تغییر و تعلیق. از همین رو،

و نظام آفرینش تنظیم می‌کند. عدالت الهی ذاتی است؛ بدین معنا که خدا به دلیل کمال مطلق خود تنها کار خوب انجام می‌دهد و از هرگونه ظلم پرهیز می‌کند، برخلاف دیدگاه اشاعره که هر چه خدا کند عدل است. این عدالت، پذیرش اختیار انسان را نیز ضروری می‌داند، زیرا پاداش یا کیفر بر اساس اعمال اختیاری او عادلانه است و اجبار انسان به گناه و سپس مجازات، خلاف عدالت است.

همچنین، عدالت الهی استحقاق‌ها را رعایت می‌کند و نعمت، بلا، پاداش و کیفر را مطابق شایستگی ذاتی موجودات توزیع می‌نماید. این مفهوم با اصول دیگر مذهب مانند توحید، نبوت، امامت و معاد در پیوند است؛ هدف‌دار بودن آفرینش، هدایت پیامبران و پاداش یا کیفر در قیامت، همگی نشان‌دهنده اجرای کامل و حکیمانه عدالت الهی است، و بدین ترتیب، عدالت نه تنها یک قاعده اخلاقی، بلکه ابزار تحقق نظم و معنای جهان است.

در مقام مقایسه، عدالت بیانگر ثبات حکمت و قانون کلی نظام هستی است، درحالی‌که بداء نحوه اجرای زمان‌مند و انعطاف‌پذیر همان قانون را توضیح می‌دهد. عدالت، مبنای نظری اختیار و استحقاق است؛ بداء، سازوکار تحقق آثار اختیار در عرصه تاریخ و تکوین؛ بنابراین، این دو نه در تعارض، بلکه در تکامل یکدیگرند: عدالت چارچوب ثابت و حکیمانه نظام را ترسیم می‌کند و بداء پویایی درونی و ارتباط آن با کنش انسان را آشکار می‌سازد.

از منظر امامیه، تغییر تقدیر قبل از وقوع، به معنای آشکارشدن مشیت و اراده خداوند بر اساس شرایط

و علم خود احاطه دارد. این علم، نه سبب جبر انسان می‌شود و نه آزادی اراده او را محدود می‌کند؛ بلکه زمینه فهم دقیق رابطه میان اختیار انسان و تقدیر الهی را فراهم می‌سازد. علم خداوند شامل تمامی رخدادها و احتمالات است و بستری است که بر اساس آن پاداش و کیفر بر پایه اعمال اختیاری انسان تنظیم می‌شود. بدین ترتیب، علم الهی تضمین‌کننده نظم، حکمت و عدالت در نظام آفرینش است و نشان می‌دهد که هر رویداد و هر تصمیم انسانی در متن آگاهی کامل خداوند رخ می‌دهد.

علم الهی هرچند مطلق و همه‌جانبه است، اما هیچ‌گاه آزادی و اختیار انسان را محدود نمی‌کند. خداوند آگاه است به تمامی اعمال و احتمالات، ولی این آگاهی به معنای اجبار نیست؛ انسان همچنان در انتخاب‌های خود آزاد است و مسئول تصمیماتش می‌باشد. بدین ترتیب، علم کامل خداوند و اختیار انسان در کنار هم معنا پیدا می‌کنند و نشان می‌دهند که شناخت پیشاپیش خداوند از آینده، مانع از تحقق اراده و انتخاب انسانی نمی‌شود و هر تصمیمی در متن آگاهی مطلق الهی، با حفظ آزادی و مسئولیت انسان جریان می‌یابد.

تعریف عدالت الهی در کلام شیعه و مقایسه آن با بداء

یکی از اصول بنیادی مذهب و ستون فکری عقل‌گرایانه است. خداوند عادل است و هر چیزی را به جای خود نهاده، از ظلم و کار ناپسند مبرا است و پاداش و فیض را بر اساس شایستگی

در این میان، «مصلحت» نقش تنظیم‌کننده و جهت‌دهنده دارد. مصالح‌بندگان و مصلحت‌کل نظام‌آفرینش اقتضا می‌کند که برخی امور قابلیت تغییر داشته باشند؛ چنان‌که در منابع نقلی امامیه، تأخیر بلا بر اثر دعا، گشایش پس از توبه، یا تبدیل سختی به آسانی در پرتو اصلاح رفتار، نمونه‌هایی از این پویایی دانسته شده‌اند. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ أُعْطِيَ ثَلَاثًا لَمْ يُمْنَعْ ثَلَاثًا، مَنْ أُعْطِيَ الدُّعَاءَ أُعْطِيَ الإِجَابَةَ وَمَنْ أُعْطِيَ الشُّكْرَ أُعْطِيَ الرِّيَازَةَ وَمَنْ أُعْطِيَ التَّوَكُّلَ أُعْطِيَ الْكَفَايَةَ ثُمَّ قَالَ أ تَلَوْتَ كِتَابَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ (طلاق: ۳) وَ قَالَ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ (ابراهیم: ۷) وَ قَالَ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ (المؤمنون: ۶۰)» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۶۵). این تحولات، جلوه‌ای از تدبیر حکیمانه‌اند؛ زیرا حکمت اقتضا می‌کند که عالم با کنش اخلاقی و ارادی انسان مرتبط باشد و نتایج متفاوتی بر اساس تغییر شرایط رقم بخورد. بدین‌سان، بداء بیانگر آن است که سنن الهی بر مدار مصلحت جریان دارند و خداوند در چارچوب همان حکمت ثابت، پیامدهای گوناگون را متناسب با وضعیت‌های متغیر محقق می‌سازد. بنابراین، بداء نه‌تنها با حکمت الهی تعارضی ندارد، بلکه تجلی عینی حکمت و مصلحت در عرصه تاریخ و تقدیر است؛ ساحتی که در آن، عدالت و غایت‌مندی نظام‌آفرینش به شکلی پویا و معنادار تحقق می‌یابد.

بازتاب بداء در قرآن

بررسی مبانی نسخ و بداء

یکی از مباحث بنیادین قرآن کریم، موضوع «نسخ»

و مصالح جهان است و نه نشانه نقص یا بی‌ثباتی در ذات یا عدالت او. این تغییر تدبیر، همان چیزی است که اصطلاحاً به‌عنوان بداء شناخته می‌شود و بیانگر آن است که خداوند، در نهایت حکمت، تصمیمات خود را با توجه به اوضاع و احوال واقعی جهان آشکار می‌کند تا عدالت و مصالح موجود تحقق یابد. بدین ترتیب، تغییر تقدیر پیش از وقوع باعدالت الهی منافات ندارد، زیرا هر تصمیمی که خداوند آشکار می‌سازد متناسب با مصالح و مصلحت‌های جهان است و تجلی حکمت تطبیقی او محسوب می‌شود.

نقش «حکمت» و «مصلحت» در تبیین آموزه بداء

محور اساسی فهم این مفهوم در کلام امامیه است. بداء هرگز به معنای دگرگونی در ذات الهی یا پیدایش رأیی تازه برای خداوند نیست، بلکه ناظر به نحوه تحقق و ظهور اراده الهی در بستر نظامی هدفمند و علت‌مند است که بر پایه حکمت مطلق بنا شده است. در این چارچوب، عالم‌آفرینش ساختاری ایستا و بسته ندارد، بلکه شبکه‌ای پویا از اسباب و شرایط است که برخی مقدرات در آن به‌صورت مشروط و تعلیقی تنظیم شده‌اند؛ بدین معنا که تحقق نهایی آنها وابسته به فراهم آمدن یا فقدان شرایط خاص است. از این‌رو، بداء را می‌توان انتقال از تقدیری مشروط به تقدیری دیگر دانست؛ انتقالی که در درون همان نظام حکیمانه صورت می‌گیرد و نشانه انعطاف‌پذیری سنن الهی در جهت تحقق غایات برتر است، نه نشانه بی‌ثباتی یا تردید.

و عَلَيْهِ وَ لَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (روم: ۲۷) «قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ» (اعراف: ۲۹) اگرچه در این دو آیه واژه‌ای باریشه «ب-د-و» به کار رفته است، اما آموزه بداء به معنای مصطلح و مورد نظر امامیه در آن‌ها بیان نشده است این در حالی است که در روایات امامیه، واژه بداء به صراحت ذکر شده و مصطلح شدن آن از بیانات امامان شیعه نشأت گرفته است. باین حال، برخی از امور نزد خداوند قطعی و غیر قابل تغییرند، مانند آنچه در آیه «مَا يُبَدِّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَ مَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ» (ق: ۲۹) آمده است. منظور از «قول» در این آیه، تهدیدها و وعیدهایی است که در آیات پیشین بیان شده و تأکید دارد که این گفتار خداوند، مطلقاً قابل تغییر نیست.

کلیدی ترین آیه مرتبط با آموزه بداء

آیه «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يَثْبُتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (رعد: ۳۹) است که به وضوح به مبحث قضا و قدر، شامل مقدرات محتوم و غیر محتوم، پرداخته و از مهم‌ترین مباحث امامیه محسوب می‌شود. اگرچه دانشمندان اسلامی دیگر در تفسیر این آیه با معنای ارائه شده از سوی امامیه مخالفت کرده‌اند، اما عملاً این قاعده در افعال الهی پذیرفته شده و در آثار حدیثی و تفسیری به آن اعتراف شده است. نمونه‌ای از پذیرش عملی این مفهوم، گفته مشهور خلیفه دوم، عمر بن خطاب است که هنگام طواف خانه خدا می‌گفت: «خدایا اگر مرا در زمره سعادتمندان قرار داده‌ای، استوارم بدار و اگر از شقاوتمندان و گنهکاران مقرر کرده‌ای، نام مرا

و «بداء» است که در تفاسیر امامیه عمدتاً این دو مفهوم در کنار یکدیگر مورد بحث قرار گرفته و بررسی شده‌اند. یکی از مهم‌ترین انگیزه‌های تبیین این آموزه‌ها در منابع قرآن، پاسخ به شبهات یهود بوده است؛ زیرا ایشان هر گونه تغییر در احکام و مقدرات را ناممکن و ممنوع می‌دانستند و می‌گفتند: نسخ و بداء در حاکمیت الهی امکان پذیر نیست، چرا که در غیر این صورت مستلزم ناتوانی یا نقصان خداوند در تدبیر عالم می‌شد و این امر محال است. قرآن در پاسخ به این تفکر می‌فرماید: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ» (مائده: ۶۴) اعتقاد یهود به بسته بودن دست خدا، به کنایه از محدودیت و عدم تغییر در اراده الهی بود، و آیه فوق آنان را به سبب این گفتار مورد لعن قرار می‌دهد، در حالی که خداوند در پاسخ، قدرت خود را با تعبیر «دو دست باز» نشان می‌دهد و می‌فرماید که هر که را بخواهد روزی می‌دهد. نکته قابل تأمل در اینجا، تشبیه آوردن «ید» است؛ چرا که «ید» کنایه از قدرت است و «بدان» بیانگر کمال قدرت، و بدین ترتیب خداوند ساحت خود را با نهایت قدرت و کمال آن توصیف می‌کند.

از منظر قرآن، آموزه‌های «نسخ» و «بداء» هر دو در یک مفهوم کلی ارائه شده‌اند، اما در کاربرد جزئی تفاوتی میان آن‌ها مشاهده می‌شود؛ بدین معنا که نسخ عمدتاً در حوزه تشریعیات و بداء در حوزه تکوینیات تحقق یافته است. قابل توجه است که هیچ یک از آیات مورد بحث، واژه «بداء» را باریشه «ب-د-و» با مفهوم مد نظر به کار نبرده‌اند؛ مانند دو آیه «وَهُوَ الَّذِي يُبَدِّلُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَ هُوَ أَهْوَنُ

ج ۱۹، ص ۱۷۱) این بیان، جلوه‌ای از ابتکار و تازگی تدبیر الهی را آشکار می‌سازد و نشان می‌دهد که سنت‌های الهی در عین ثبات و حکمت مطلق، صحنه‌ای زنده و پویا دارند که در آن هر روز و هر عمل، جلوه‌ای نو و ویژه از مشیت الهی را نمایان می‌سازد. در ادامه، به چند نمونه از آیات کریمه خواهیم پرداخت که از آن‌ها مفهوم بداء برداشت شده است.

تغییر سرنوشت

آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد: ۱۱) بیانگر آن است که تحولات اجتماعی و سرنوشت جمعی انسان‌ها، با دگرگونی درونی و ارادی آنان پیوندی وثیق دارد. از این منظر، این آیه با آموزه بداء ارتباطی روشن می‌یابد؛ زیرا نشان می‌دهد برخی مقدرات در حوزه زندگی فردی و اجتماعی، حالتی مشروط دارند و تحقق نهایی آنها وابسته به تغییر رفتار، نیت و جهت‌گیری انسان‌هاست. بدین‌سان، بداء در چنین چارچوبی به معنای گشوده بودن افق آینده و تأثیرگذاری کنش انسانی در چارچوب سنن الهی است؛ نه جبر مطلق حاکم است و نه بی‌ضابطگی، بلکه تغییر سرنوشت در پرتو تغییر درون، جلوه‌ای از نظام حکیمانه الهی به شمار می‌آید.

منحرف شدن از حق

آیه «فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ» (صف: ۵) ناظر به سنتی الهی در هدایت و ضلالت است؛ بدین معنا که انحراف ابتدایی از سوی خود انسان آغاز می‌شود و در پی آن، حالت درونی او به مرحله‌ای می‌رسد که بازگشت از آن دشوار می‌گردد. این آیه نشان می‌دهد که مسیر هدایت یا گمراهی، امری

محوکن و در زمره سعادت‌مندان ثبت گردان؛ زیرا تو هر چه را بخواهی محو و اثبات می‌کنی» (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۳، ص ۱۱۲).

علت اصلی عدم پذیرش بداء از سوی دیگر فرقه‌های اسلامی

علت آن این است که توهم مخالفت این آموزه با علم الهی بوده است، حال آنکه قرآن این شبهه را به صراحت رفع کرده و می‌فرماید: «وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (انعام: ۱۰۹) بدین ترتیب، این آموزه‌ها نه تنها با علم الهی منافات ندارد، بلکه در چارچوب آن تحقق می‌یابند. تمامی امور در هر زمان و مکان در نظام الهی حاضر هستند و بداء نشان‌دهنده انعطاف و پویایی سنن الهی در عرصه تکوین و تشریح است. در این نگاه، آموزه نسخ و بداء، بیانگر سنتی منظم و حکیمانه است که هم انعطاف در امور مشروط را می‌پذیرد و هم ثبات در امور قطعی را تأمین می‌کند؛ سنتی که از منظر امامیه، جلوه‌ای از حکمت، عدالت و تدبیر الهی در نظام جهان شمول است.

بنابراین، اراده و مشیت الهی در این جهان همواره متغیر است، چنان‌که قرآن کریم می‌فرماید: «يَسْئَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (الرحمن: ۲۹) علامه طباطبایی در المیزان آورده است: «خدای تعالی در هر روزی کاری دارد غیر آن کاری که در روز قبل داشت و غیر آن کاری که روز بعدش دارد؛ پس هیچ یک از کارهای او تکراری نیست و هیچ شأنی از شئون او از هر جهت مانند شأن دیگرش نیست. خداوند عزوجل هر چه می‌کند بدون الگو و قالب و نمونه بوده و افعال او به ابداع و ایجاد می‌باشد» (طباطبایی، ۱۳۷۴ش،

بیانگر رابطه‌ای زنده و اثرگذار میان بنده و پروردگار است؛ رابطه‌ای که در آن، دعا صرفاً اظهار نیاز نیست، بلکه عاملی در شکل‌گیری نتایج بیرونی و گشایش در امور به شمار می‌آید. این وعده الهی نشان می‌دهد که برخی از امور در چارچوب سنن الهی، به دعا و توجه انسان پیوند خورده‌اند و با روی‌آوری صادقانه او، زمینه تحقق وضعیتی نو فراهم می‌شود. ارتباط این معنا با آموزه بداء در آن است که آینده انسان در حصار جبر بسته نیست، بلکه در پرتو نیایش و تضرع، امکان دگرگونی و گشایش دارد.

تغییر امر الهی

آیه «لَعَلَّ اللَّهُ يُخَدِّثَ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا» (طلاق: ۱) از گشوده بودن افق آینده در چارچوب سنن الهی حکایت دارد و نشان می‌دهد که جریان امور، محدود به وضعیت فعلی نیست و امکان پیدایش وضعیتی تازه همواره وجود دارد. این تعبیر قرآنی، امید به تحول و پیدایش شرایطی نو را در دل رخدادهای جاری زنده نگاه می‌دارد و بیانگر آن است که در بطن حوادث، زمینه ظهور امر دیگری نهفته است. ارتباط این معنا با آموزه بداء در آن است که برخی امور در مسیر تحقق، قابلیت دگرگونی دارند و ممکن است در پرتو شرایط جدید، نتیجه‌ای متفاوت پدید آید.

تحلیل روایات امامیه در باب بداء

تبیین روایات در سازگاری بداء با علم ازلی الهی

روایات اهل بیت علیهم السلام با صراحت و قاطعیت، هرگونه حدوث علم در ذات الهی را نفی

تحمیلی و از پیش تحقق یافته نیست، بلکه با انتخاب و گرایش درونی انسان شکل می‌گیرد و در ادامه، آثار و پیامدهای متناسب با همان انتخاب بر او مترتب می‌شود. ارتباط این معنا با آموزه بداء در آن است که سرنوشت معنوی انسان در پرتو رفتار و جهت‌گیری او رقم می‌خورد؛ انحراف از حق، زمینه تثبیت گمراهی را فراهم می‌سازد و برعکس، بازگشت و اصلاح می‌تواند مسیر را دگرگون کند. بدین سان، این آیه جلوه‌ای از پویایی سنت‌های الهی را آشکار می‌کند؛ سنتی که در آن، انتخاب انسان نقش بنیادین در تعیین فرجام او دارد.

توبه

آیه «إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ» (فرقان: ۷۰) به روشنی از سنتی الهی پرده برمی‌دارد که در آن، بازگشت آگاهانه انسان می‌تواند مسیر پیشین او را دگرگون سازد. این آیه نشان می‌دهد که توبه صرفاً جبران گذشته نیست، بلکه نقطه آغازی برای تحول واقعی در سرنوشت اخلاقی و معنوی انسان است؛ تحولی که در آن، آثار منفی کردار پیشین جای خود را به نتایجی مثبت می‌دهد. ارتباط این معنا با آموزه بداء در آن است که آینده انسان در چارچوب سنن الهی بسته و قطعی نیست، بلکه با تغییر جهت درونی و اصلاح عمل، امکان تحقق وضعیتی نوپدید می‌آید. بدین سان، توبه جلوه‌ای روشن از پویایی نظام الهی است؛ نظامی که در آن، رحمت و مغفرت، هم‌زمان با مسئولیت و اختیار انسان، سرنوشت را به سوی افق‌های تازه سوق می‌دهد.

استجاب دعا

آیه «وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ» (غافر: ۶۰)

علم ازلی در بستر علل و شرایط است، نه پیدایش دانشی نو برای خداوند.

مراتب علم الهی و تقسیم آن در تبیین مسئله

در منظومه معرفتی امامیه، علم الهی در بیان ائمه اثنی عشر علیهم السلام، حقیقتی ذومراتب است؛ حقیقتی که اگرچه در ذات خود بسیط و ازلی است، اما در نحوه تعلق و ظهور، دارای دو ساحت متمایز می‌نماید. این تقسیم، نه به معنای تکرر در ذات علم الهی، بلکه ناظر به مراتب انکشاف و اظهاری است که از آن علم واحد و بسیط، در نظام تکوین و تدبیر رخ می‌دهد.

در روایات، علم الهی بر دو قسم دانسته شده است: نخست، «علم مکنون و مخزون»؛ علمی که در خزانه غیب الهی است و هیچ مخلوقی حتی فرشتگان مقرب و پیامبران مرسل به آن راه ندارد. این مرتبه، همان علم محیط و ازلی الهی است که از آن در لسان روایات با تعبیری چون «لوح محفوظ» یاد شده است؛ مرتبه‌ای که تغییر، تقدیم، تأخیر و محو و اثبات در آن راه ندارد، زیرا این علم، عین احاطه قیومی خداوند بر تمامی اشیاء و حوادث است، پیش از آنکه در ظرف زمان تحقق یابند. بداء، در تحلیل نهایی، ناظر به همین مرتبه است؛ بدین معنا که منشأ و ریشه هرگونه تغییر در ساحت تکوین، در احاطه پیشین و مشیت ازلی اوست، نه در حدوث علمی تازه.

دوم، «علم معلّم» یا علمی که خداوند آن را به ملائکه، رسولان و اوصیای خویش تعلیم داده است. این مرتبه از علم، اگرچه مطابق با واقع و مستند به علم ازلی الهی است، اما در چارچوب نظام اسباب و شروط جریان می‌یابد و از همین

کرده‌اند و بدین وسیله چارچوب صحیح فهم بداء را ترسیم نموده‌اند. در روایتی آمده است: «هر کس گمان برد امروز چیزی بر خدا آشکار می‌شود که دیروز نمی‌دانسته، از او بیزار باشید.» (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۷۰) این بیان، به روشنی دلالت دارد که علم الهی نه تدریجی است و نه متجدد؛ بلکه علم او عین ذات او و ازلی و ابدی است. در روایت دیگری، منصور بن حازم از امام صادق علیه السلام می‌پرسد: آیا ممکن است امری امروز واقع شود که دیروز در علم خداوند نبوده باشد؟ امام با رد قاطع این احتمال، می‌فرماید: «خداوند پیش از آنکه خلق را بیافریند، به همه آنچه واقع شده و تا قیامت واقع خواهد شد، علم داشت.» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۴۸) این پاسخ، هم از پیشینگی علم الهی پرده برمی‌دارد و هم از احاطه تام آن بر جمیع حوادث، پیش‌و‌پس از آفرینش.

از منظر تحلیل کلامی، آنچه در این روایات مورد تأکید قرار گرفته، تمایز میان «علم ذاتی» و «تعلقات فعلی علم» است. علم ذاتی خداوند که عین ذات اوست، بسیط، ازلی و غیرقابل تغییر است؛ اما آنچه در ساحت تکوین به صورت تغییر، تقدیم و تأخیر، یا محو و اثبات جلوه می‌کند، به مرتبه‌ای از تقدیرات مربوط است که در متون روایی از آن با تعبیر «کتاب» یا «لوح محفوظ» و در برابر آن «لوح محو و اثبات» یاد شده است. «لوح محفوظ» مرتبه‌ای از علم الهی است که در آن، حقایق اشیاء به نحو قطعی و تغییرناپذیر ثبت است و هیچ‌گونه دگرگونی در آن راه ندارد؛ زیرا این مرتبه، ناظر به علم ازلی و احاطی خداوند است. در مقابل، آنچه در عالم تدریج و اسباب رخ می‌دهد، ظهور همان

تقدیرات الهی کاملاً بسته و تغییرناپذیر تصور شود، مفاهیمی چون دعا، توبه، انابه و اختیار انسان معنا و تأثیر خود را از دست می‌دهند و این با مبنای عدالت الهی ناسازگار خواهد بود.

از منظر کلامی، این نظام دو ساحتی علم، تبیین‌کننده نسبت میان ثبات و تغییر در عالم است. علم مخزون الهی، ضامن ثبات، احاطه و کمال مطلق است؛ و علم مُعَلَّم، بستر تحقق سنت‌های الهی در تاریخ و زندگی بشر. بداء در این چارچوب، نه نشانه جهل پیشین بلکه جلوه‌ای از عدالت مستمر و زنده خداوند بر هستی است؛ عدالتی که در آن، عالم هر لحظه در پرتو مشیت او تجدید می‌شود و تقدیرات، در عین اتصال به علم ازلی، در عرصه اسباب و شرایط، قابلیت تغییر می‌یابند. بدین سان، آموزه بداء به جای آنکه با عدالت الهی در تعارض باشد، بیانگر پیوند عمیق میان علم ازلی، اراده فعلی و تدبیر جاری الهی در متن تاریخ بوده که نشانه عدالت مطلق الهی است. در ادامه، برای تأیید این تحلیل، به چند روایت به عنوان شاهد اشاره می‌کنیم.

حدیث اول

کلامی منسوب به امیرمؤمنان علیه السلام نقل شده که ناظر به حقیقتی ژرف در نسبت میان اراده الهی و جریان حوادث در عالم است. آن حضرت می‌فرماید: اگر آیه‌ای در کتاب خدا نبود، شما را از آنچه بوده و هست و تا قیامت خواهد بود خیر می‌دادم؛ سپس آیه «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (رعد: ۳۹) را تلاوت می‌کند. (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۱۵) چارچوب آیه به اراده و سنت الهی بازمی‌گردد و نشان می‌دهد که نظام

رو قابلیت تغییر، تقدیم و تأخیر دارد. این همان ساحتی است که در آن «لوح محو و اثبات» معنا می‌یابد؛ (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۰۹) مرتبه‌ای که تقدیرات سالانه، سرنوشت‌ها، آجال، ارزاق و حوادث در آن رقم می‌خورد و بر اساس مصالح و مشیت الهی دگرگون می‌شود.

در تفسیر آیه شریفه *فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ* (دخان: ۴) از امام باقر، امام صادق و امام کاظم علیهما السلام روایت شده است که «در شب قدر، همه امور سال آینده اعم از خیر و شر، حق و باطل تقدیر می‌گردد؛ با این حال، این تقدیر به معنای جبر و انسداده امکان تغییر نیست، بلکه در همان حال، برای خداوند در آن امور «بداء» و «مشیت» است. بدین معنا که خداوند می‌تواند برخی از آجال را پیش یا پس اندازد، روزی‌ها را فزونی یا کاستی بخشد، بلاها را دفع یا نازل سازد و بیماری‌ها را برطرف یا برقرار دارد. این تقدیرات، در سلسله‌ای ولایی، از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به امیرالمؤمنین علیه السلام و از او به ائمه علیهم السلام سپرده می‌شود تا در نهایت به حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه برسد؛ و در همین مرتبه است که شرط «بداء»، «تقدیم» و «تأخیر» جاری می‌شود» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۱۰۱)

بداء و عدل الهی در پرتو روایات امامیه

در کلام امامیه، «عدل الهی» از اصول بنیادین هستی است که بر حکمت، انصاف و تناسب افعال خداوند با نظام خلقت دلالت دارد. افعال خداوند همواره بر پایه حکمت و بدون ظلم جریان دارد و هیچ تصمیمی بدون علت و غایت نیست. اگر

تصویری پویا از عالم ارائه می‌دهد که در آن، هم چارچوب کلی محفوظ است و هم عرصه تأثیر و تغییر برای انسان باقی است.

حدیث سوم

امام صادق علیه‌السلام فرمودند: «خداوند به ابراهیم وحی کرد که تو به زودی صاحب فرزندی خواهی شد. ابراهیم این موضوع را به ساره خبر داد. ساره گفت: مگر ممکن است من که عجز و پیرگشته‌ام، بچه‌دار شوم؟ پس خداوند به ابراهیم وحی نمود ساره بچه‌دار خواهد شد، ولی به خاطر پاسخی که او به خداداده، فرزندانش چهارصد سال در عذاب خواهند بود. سپس وقتی مدت عذاب الهی بر فرزندان یعقوب به درازا کشید، آنها چهل صبح به درگاه خداوند ناله و زاری سر دادند و سپس خداوند به موسی و هارون وحی کرد که آنها را از شرّ فرعون برهانید؛ بنابراین صد و هشتاد سال از مدت عذاب ایشان کاسته شد.» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۱۵۴)

در این روایت اگر چه واکنش ساره موجب آغاز عذاب شد، اما صبر و استغفار فرزندان یعقوب و ناله و زاری آنان توانست زمان و شدت آن را کاهش دهد. این نکته مهم، ظرفیت حرکت و تأثیرگذاری موجودات مختار را در نظام تکوین به تصویر می‌کشد. از این منظر، روایت علاوه بر جنبه تاریخی و روایی، حامل آموزه‌ای کلامی است: مشیت الهی در ابعاد اصلی ثابت و بی‌تغییر است، اما در سطح عملی و جزئی، باتوجه به واکنش‌های انسانی قابل تعدیل است. این انعطاف، جلوه‌ای از حکمت و رحمت خداوند است که به انسان امکان می‌دهد نقش فعالی در شکل‌دهی به سرنوشت خود و

هستی، ساحتی ایستا و یک‌لایه نیست، بلکه در آن، مرتبه‌ای از محو و اثبات و دگرگونی در ساحت تحقق خارجی امور جریان دارد.

حدیث دوم

امام صادق علیه‌السلام درباره آیه «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ» (رعد: ۳۹) فرمودند: «اجلی که قضاء به آن تعلق گرفته (اجل مقضی) همان اجل محتوم است که خداوند آن را ابلاغ و محکم نموده و اجل مسمی آن است که بدهاء در آن راه دارد؛ آنچه را بخواهد پیش یا پس اندازه‌د. ولی در اجل محتوم تقدیم و تأخیر وجود ندارد.» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۵۸)

این روایت، طرحی دقیق از هندسه تقدیر الهی ارائه می‌دهد. امام علیه‌السلام با تفکیک میان «اجل محتوم» و «اجل مسمی»، دو سطح از سرنوشت را معرفی می‌کند: سطح نخست، ساحتی استوار و قطعی است که در آن، امر به مرحله نهایی رسیده و تغییرپذیر نیست؛ گویی نتیجه نهایی نظام علی به نقطه ختم خود رسیده است. این مرتبه، بیانگر ثبات ساختار کلان تدبیر الهی است؛ جایی که پایان هر مسیر، در چارچوب حکمت کلی الهی تثبیت شده است؛ اما در سطح دوم، یعنی «اجل مسمی»، سرنوشت در حال جریان و شکل‌گیری است. این مرتبه، ناظر به فرایند تحقق حوادث در بستر اسباب و شرایط است؛ جایی که دعا، صدقه، ظلم، عدالت، طاعت و معصیت می‌توانند در مسیر رخدادها اثر بگذارند. بدهاء در همین افق معنا پیدا می‌کند: نه به معنای دگرگونی در حقیقت ثابت، بلکه به معنای گشوده بودن مسیر تحقق تا پیش از رسیدن به نقطه قطعیت. بدین‌سان، روایت

دیگران ایفا کند.

او حاصل شد.

ماتریدیه

ماتریدیه همچون دیگر متکلمان اهل سنت، بدهاء به معنای تغییر در علم یا اراده الهی را نمی پذیرند. آنان علم الهی را ازلی و محیط می دانند و تغییر را به ساحت مخلوقات و نظام اسباب بازمی گردانند. بدهاء در نظام اعتقادی آنان جایگاه تأسیسی ندارد و در صورت طرح، به گونه ای تأویل می شود که مستلزم حدوث در ذات الهی نباشد.

وهایت و ابن تیمیه

در اندیشه سلفی متأخر، به ویژه نزد ابن تیمیه، بدهاء به معنای تغییر در علم الهی باطل و مردود شمرده می شود. او هرگونه نسبت دادن حدوث علم به خداوند را مخالف اصل کمال می داند و تغییرات ظاهری در تقدیر را به تفاوت در اسباب و شرایط مقدر تفسیر می کند، نه به دگرگونی در ذات یا علم الهی.

بررسی تطبیقی در مکاتب کلامی اهل سنت و

کلام امامیه

در میان مکاتب گوناگون اهل سنت (اعم از اشاعره، معتزله، ماتریدیه، اهل حدیث و جریان سلفی) نقطه اشتراک اساسی در باب بدهاء، صیانت سخت گیرانه از کمال مطلق الهی و نفی هرگونه تغییر در ساحت علم خداوند است. همه این مکاتب، هرچند با مبانی متفاوت، بر ازلیت و احاطه تام علم الهی تأکید می کنند و بدهاء را اگر به معنای حدوث علم یا تجدد اراده فهم شود، منافی تنزیه و ناسازگار با اطلاق صفات می شمارند. در تبیین نصوصی که ظاهر در تغییر دارند، رویکرد غالب آنان بازگرداندن تغییر به عرصه مخلوقات و نظام اسباب

رویکردهای مکاتب دیگر نسبت به این

مسئله

نقل اقوال فرقه های اسلامی

اشاعره

اشاعره «بدهاء» را در معنایی که مستلزم حدوث علم یا تجدد اراده در ذات الهی باشد، به کلی مردود می دانند. آنان علم و اراده خداوند را ازلی، ثابت و قائم به ذات می شمارند و هرگونه ظهور امر پس از خفا برای خدا را محال و منافی کمال الهی تلقی می کنند. در مواجهه با نصوصی که ظاهر در تغییر است، آن را به تغییر در متعلقات زمانی یا نحوه ظهور تقدیر در عالم تفسیر می کنند، نه به تغییر در ذات یا صفات خداوند.

معتزله

معتزله نیز بدهاء را اگر به معنای پیدایش علم جدید یا تغییر در تقدیر ناشی از جهل پیشین باشد، صریحاً انکار می کنند. بر پایه اصل تنزیه و امتناع جهل از ذات واجب، هرگونه دلالت بر تجدد رأی برای خداوند را مستلزم نقص می دانند. تعابیر دال بر محو و اثبات را به تغییر در احوال مخلوقات بازمی گردانند، نه به تغییر در علم یا اراده الهی.

اهل حدیث

اهل حدیث (سلفی متقدم) با رویکردی نقلی، هر تفسیری از بدهاء را که متضمن نسبت جهل یا پشیمانی به خداوند باشد رد می کنند. در مواردی که تعبیر «بدهاء لله» در روایات آمده، آن را به معنای «أظهر» یا «أبان» تفسیر می نمایند؛ یعنی خداوند امری را آشکار ساخت، نه اینکه علم جدیدی برای

مقام ظهور تقدیر استوار است؛ بداء نه دگرگونی در ذات علم، بلکه تجلی مرحله‌ای اراده الهی در ظرف زمان است. از این منظر، هم ثبات و اطلاق علم خداوند محفوظ می‌ماند و هم نظام اختیار، ابتلا و جزا معنا می‌یابد؛ بدین‌سان تقریر امامی با حفظ توحید افعالی و عدل الهی، اشکال جهل یا تغییر را از بنیاد منتفی ساخته و انسجامی عقلانی‌تر عرضه می‌نماید.

اثر اعتقاد به بداء بر توکل، دعا، مسئولیت انسانی و فرهنگ اجتماعی

توکل بر خدا

اعتقاد به بداء در کلام امامیه، توکل بر خداوند را تعمیق می‌بخشد، زیرا مؤمن درمی‌یابد که تقدیر الهی نه صرفاً از قبل تثبیت شده و غیرقابل تغییر است و نه دچار جهل یا نقصان است، بلکه همواره با دعا و تلاش انسان امکان تجلی دارد. این بینش باعث می‌شود فرد با امید و آرامش، در کنار کوشش خود، نتیجه را به اراده خداوند بسپارد. قرآن کریم نیز در این زمینه تصریح می‌کند: «وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا» (طه: ۱۱۴) یعنی طلب از خدا و امید به اراده او در کسب علم و هدایت، تجلی توکل و ارتباط مستقیم با اراده فعال الهی است.

نقش دعا

باوری که بداء را به معنای تغییر ظهور تقدیر الهی می‌داند، اهمیت دعا را برجسته می‌سازد. دعا نه صرفاً التماس، بلکه عاملی مؤثر در تحقق مشیت الهی در عالم واقع است. امامیه معتقدند که دعا می‌تواند سبب شود آنچه خداوند در علم ازلی می‌داند، در عالم فعل به‌گونه‌ای مطلوب

است، نه به ذات یا صفات خداوند. باین‌حال، در نحوه تحلیل نسبت علم الهی با افعال انسان اختلاف دارند؛ اشاعره با نظریه «کسب» همه افعال را در چارچوب خلق الهی می‌فهمند، درحالی‌که معتزله با تأکید بر اختیار واقعی انسان، افعال را مخلوق بندگان می‌دانند؛ ماتریدیه نیز کوشیده‌اند میان شمول علم و قدرت الهی و مسئولیت انسانی جمعی معتدل برقرار کنند.

در باب عدل الهی، تفاوت‌ها برجسته‌تر می‌شود. معتزله عدالت را اصلی عقل‌پذیر و مستقل می‌دانند و افعال الهی را بر اساس حسن و قبح عقلی تحلیل می‌کنند؛ از این‌رو، هر تفسیری از بداء که شائبه بی‌ثباتی در حکمت الهی داشته باشد، با مبنای عدل‌گرایی آنان ناسازگار است. اشاعره اما عدالت را عین فعل الهی تعریف می‌کنند و معیاری فراتر از اراده خداوند برای سنجش آن قائل نیستند؛ بنابراین، مسئله بداء در چارچوب آنان اساساً به چالش عدل نمی‌انجامد، زیرا هرچه واقع شود، به‌صرف صدور از خداوند، عین عدل است. ماتریدیه موضعی میانه دارند و گرچه حسن و قبح عقلی را می‌پذیرند، عدالت را در نهایت در پرتو حکمت الهی تفسیر می‌کنند. بدین‌سان، در همه این مکاتب، ردّ بداء به معنای تغییر در علم، تلاشی برای پاسداری از کمال علمی و حکمت الهی است؛ اما تفاوت در مبنای عدالت، کیفیت مواجهه نظری آنان با این آموزه را از یکدیگر متمایز می‌سازد.

در برابر دیدگاه‌های پیش‌گفته که بداء را مستلزم تغییر در علم الهی پنداشته و از این رهگذر آن را با عدل و کمال ذاتی خداوند ناسازگار دانسته‌اند، تبیین امامیه بر تفکیک دقیق میان علم ازلی و

برجسته می‌سازد. بدین ترتیب، هر عمل جمعی انسان‌ها در چارچوب اراده الهی می‌تواند آثار واقعی و ملموس داشته باشد و مردم مسئول مستقیم پیامدهای رفتار خود در جامعه خواهند بود.

نتیجه

آموزه بداء در کلام امامیه با استناد به قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم‌السلام تصویری روشن از تعامل میان علم ازلی و تحقق امور در عالم ارائه می‌دهد. قرآن عدالت الهی را به‌گونه‌ای بیان می‌کند که همواره از نقص مصون است و نشان می‌دهد تغییر یا تفاوت در امور ناشی از فعل و رفتار انسان‌هاست، نه کاستی در ذات الهی. روایات اهل بیت نیز بداء را به‌عنوان تجلی مرحله‌ای تقدیر الهی و انعطاف مشیت او در عالم امکان تبیین می‌کنند و روشن می‌سازند که علم خداوند ازلی و جامع است، همه امور اعم از گذشته، حال و آینده را در بر می‌گیرد و هیچ رخدادی از علم او مستور نیست؛ باین حال، ظهور امور در زمان و مکان می‌تواند متفاوت باشد، بدون آنکه کمال، اطلاق یا عدالت او خدشه‌دار شود. از این منظر، عدالت الهی در آموزه بداء نه به معنای اعمال جبری یا خشک قانون، بلکه به معنای هماهنگی دقیق میان علم، اراده و تحقق واقعی امور است؛ یعنی خداوند با حفظ علم ازلی خود، در عین حال اجازه می‌دهد که تحقق حوادث در عالم، انعطاف و تفاوت‌هایی داشته باشد که با حکمت و عدل او سازگار است و تصویری کامل‌تر و دقیق‌تر از عدالت و علم الهی ارائه می‌دهد و نشان می‌دهد که این دو صفت نه تنها قابل جمع‌اند، بلکه با انعطاف و حکمت در عالم واقع تحقق می‌یابند

برای مؤمن ظهور یابد. این معنا با روایتی از امام صادق علیه‌السلام تأیید می‌شود. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: زُشِلَ اللَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: الدُّعَاءُ بِسَلْحِ الْمُؤْمِنِ، وَ عَمُودُ الدِّينِ، وَ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۳۰) دعا سلاح مؤمن است که نشان‌دهنده اثر فعالانه دعا بر تقدیر و توفیق الهی است.

مسئولیت انسانی

اعتقاد به بداء، مسئولیت انسان در افعال و تصمیمات را کاهش نمی‌دهد، بلکه آن را با علم ازلی الهی جمع می‌کند. انسان می‌داند که هر عمل او در چارچوب اراده الهی معنا می‌یابد و در عین حال، مسئولیت اخلاقی و فردی خود را حفظ می‌کند. قرآن کریم می‌فرماید: «وَكُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ» (المطففين: ۱۲) یعنی هر کس در گرو اعمال خویش است. این آیه به روشنی تأکید دارد که علم و مشیت الهی، مسئولیت فردی را نفی نمی‌کند و انسان باید با آگاهی از تأثیر دعا و تلاش، مسئولانه عمل کند.

نقش بداء در تبیین عدالت خداوند برای جامعه و فرهنگ اسلامی

قرآن کریم می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ» (یونس: ۴۴) یعنی خداوند به کسی ستم نمی‌کند، بلکه مردم خود را به خطا و بی‌عدالتی گرفتار می‌کنند. این آیه نشان می‌دهد که عدالت اجتماعی نتیجه رفتار و انتخاب انسان‌ها است، نه نقص در خداوند. باور به بداء این حقیقت را تقویت می‌کند، زیرا امکان تغییر و ظهور متفاوت امور بر اساس تلاش و تصمیم انسان‌ها، نقش فعال جامعه در تحقق عدالت را

منابع

قرآن کریم

الأنوا، بیروت: دار إحياء التراث العربي.
مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ ق)، أوائل المقالات
في المذاهب و المختارات، قم: المؤتمر العالمي
للشيخ المفيد.
موسوی، سید جمال الدین (۱۳۹۶ ش)، بازخوانی
آموزه بدهاء، قم: دارالحديث.

ابن بابويه، محمد بن علی (۱۳۹۸ ق)، التوحيد
للصدوق، مصحح: هاشم حسینی، قم: جامعه
مدرسين.

ابن بابويه، محمد بن علی (۱۳۷۸ ق)، عيون أخبار
الرضا عليه السلام، مصحح: مهدي لاجوردی،
تهران: نشر جهان.

ابن بابويه، محمد بن علی (۱۳۹۵ ق)، کمال الدین و
تمام النعمة، تهران: اسلاميه.

صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ ق)، بصائر الدرجات
في فضائل آل محمد صلى الله عليهم، مصحح:
کوچه باغی، محسن بن عباسعلی، قم: مكتبة آية
الله المرعشي النجفي.

طبري، ابوجعفر محمد بن جرير (۱۴۱۲ ق)،
جامع البيان في تفسير القرآن، بيروت: دارالمعرفة.
طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۴ ش)، تفسير
الميزان، مترجم: سید محمد باقر موسوی همدانی،
قم: دفتر انتشارات اسلامي جامعة مدرسين حوزه
علميه قم.

طبرسي، احمد بن علی (۱۴۰۳ ق)، الإحتجاج على
أهل اللجاج، مصحح: محمد باقر موسوی خراسان،
مشهد: نشر مرتضى.

عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ ق)، کتاب
التفسير. تحقيق: سید هاشم رسولی محلاتی،
تهران: چاپخانه علميه.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق)، الکافي. مصحح:
علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب
الإسلامية.

مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۳ ق)، بحار



مقاله‌های چاپ شده در این مجله را به عنوان فعالیت‌های پژوهشی مؤلفین گواهی خواهیم کرد و مجله را زمینه‌ایی برای بروز و ظهور توانایی‌های بالقوه و بالفعل اساتید، فضلاء و طلاب خوشفکر اهل دقت و تحقیق و ژرف‌نگر قرار خواهیم داد. بدین منظور دست یاری به سوی اندیشه‌های بلند و تفکرهای نقادانه، یافته‌های علمی حکیمانه دراز می‌کنیم تا گنجینه‌ایی پر بار از معارف قرآن و حدیث و عقل از حوزه همیشگی معقول و منقول اصفهان به جامعه علمی ایران ارائه کنیم.

