

بر اساس مجوز شماره ۳/۶۷۷۶ مورخ ۱۳۸۶/۸/۱۴ کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور (وزارت علوم، تحقیقات و فناوری) این نشریه از شماره ۱۱۸ موفق به دریافت درجه «علمی - ترویجی» گردید.

هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبای نام گروه)

- دکتر محسن خندان «الویری» (تاریخ) - دانشگاه امام صادق - استادیار
حجت‌الاسلام دکتر حامد منتظری مقدم (تاریخ) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - استادیار
حجت‌الاسلام دکتر محمد رضا جباری (تفسیر و علوم قرآنی) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - دانشیار
آیت‌الله استاد محمود رجیبی (تفسیر و علوم قرآنی) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - استاد
حجت‌الاسلام مصطفی کریمی (تفسیر و علوم قرآنی) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - استادیار
حجت‌الاسلام دکتر حمید پارسانیا (جامعه‌شناسی) - دانشگاه باقر العلوم - دانشیار
حجت‌الاسلام دکتر محمد فولادی‌وندا (جامعه‌شناسی) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - دانشیار
دکتر عباسعلی کدخدایی (حقوق) - دانشگاه تهران - دانشیار
حجت‌الاسلام دکتر سیداکبر حسینی (دین‌شناسی) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - دانشیار
حجت‌الاسلام دکتر محمدعلی شمالی (دین‌شناسی) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - دانشیار
دکتر محمد کریم خداپناهی (روان‌شناسی) - دانشگاه شهید بهشتی - استاد
حجت‌الاسلام دکتر محمدناصر سقایی بی‌ریا (روان‌شناسی) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - استادیار
حجت‌الاسلام دکتر رحیم میردیری‌کوندی (روان‌شناسی) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - استادیار
حجت‌الاسلام دکتر علیرضا کرمانی (عرفان) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - دانشیار
دکتر رحمت‌الله خالقی (علوم تربیتی) - دانشگاه اصفهان - استادیار
حجت‌الاسلام دکتر عباسعلی شاملی (علوم تربیتی) - جامعه المصطفی العالمیه - استادیار
حجت‌الاسلام عبدالرضا ضرابی (علوم تربیتی) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - استادیار
دکتر منوچهر محمدی (علوم سیاسی) - دانشگاه تهران - دانشیار
حجت‌الاسلام دکتر محمدجواد نوروزی (علوم سیاسی) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - دانشیار
حجت‌الاسلام دکتر مرتضی آقاهراتی (فلسفه) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - استادیار
حجت‌الاسلام دکتر محمد سربخشی (فلسفه) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - استادیار
حجت‌الاسلام دکتر علی مصباح (فلسفه) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - دانشیار
دکتر علی رضائیان (مدیریت) - دانشگاه شهید بهشتی - استاد

مقالات این نشریه در sid.ir; isc.gov.ir; magiran.com; noormags.ir قابل دسترسی می‌باشد.

نشانی: قم - بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره، طبقه چهارم - شماره ۳۳
ص. پ: ۱۸۶-۳۷۱۶۵ تلفن: (تحریریه) ۳۲۹۳۶۰۸ و ۳۲۱۱۳۴۶۸ - (مشترکان) ۳۲۱۱۳۴۷۴ - دوزنگار: ۳۳۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)
وبگاه: nashriyat.ir/SendArticle | اینترنت: www.nashriyat.ir | ایمیل: marifat@qabas.net

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را در محیط WORD با پسوند Doc از طریق وبگاه نشریه به <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا خودداری شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

۱. مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.
۲. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آن‌ها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
۳. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوا که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
۴. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله براساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
۵. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:
 - الف - ارائه کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
 - ب - ارائه کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
 - ج - ارائه کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
 - د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
۶. نتیجه گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
۷. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:
 - نام خانوادگی و نام نویسنده، سال نشر، نام کتاب، ترجمه یا تحقیق، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.
 - نام خانوادگی و نام نویسنده، سال نشر، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
 - آدرس دهی باید بین متنی باشد: (نام نویسنده، سال نشر، شماره جلد، شماره صفحه).

ج). یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
۲. مجله حداکثر پس از چهار ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.
۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.
۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آن‌هاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آن‌هاست.
۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

در این شماره می‌خوانید

بهره شیعیان هدایتگر و تلاشگر از روزی حلال / ۵

آیت‌الله علامه محمدتقی مصباح

ویژه کلام

نقد و بررسی برخی از شبهات حدیث ثقلین / ۱۳

عبدالرحمن باقرزاده

رابطه حکمت و علم الهی از منظر کلام اسلامی / ۲۵

ناصرالدین اوجاچی

بازخوانی قلمرو علم امام علیه السلام در آئینه روایات / ۳۷

کلمه امراالله قلی‌زاده / محمدحسین فاریاب

نگرش کلامی به ملاک انسانیت با تکیه بر متون دینی / ۴۵

محمد عباس‌زاده جهرمی

واکاوی معنای «عقل سلیم» از منظر علامه طباطبائی / ۵۷

امید آهنچی

بازتاب دنیوی اعمال منفی انسان در روایات / ۷۱

کلمه احمدرضا ذوالفقاری / حسن یوسفیان

سلفی‌گری در رویکرد کلامی ابن‌کثیر دمشقی با محوریت واکاوی آراء وی در امور ماورائی / ۸۱

کلمه حمید ایماندار / رضا ملازاده

۹۶ / Abstracts

بهره شیعیان هدایتگر و تلاشگر از روزی حلال*

آیت‌الله علامه محمدتقی مصباح

چکیده

این مقاله به بررسی صفات و نشانه‌های پرهیزگاران و شیعیان واقعی در خطبه نورانی امیرمؤمنان^ع می‌پردازد، اما چون نقل این نشانه‌ها در روایت نوف بکالی در بحارالانوار مغشوش و خالی از تصحیف و اشتباه نیست، ادامه بحث را در نهج البلاغه و در خطبه همام پی می‌گیریم. حضرت درباره سایر نشانه‌های شیعیان راستین می‌فرماید: «وَطَلَبًا فِي حَلَالٍ وَنَشَاطًا فِي هُدًى وَتَحَرُّجًا عَنْ طَمَعٍ» (آنان جست‌وجوگر مال حلال‌اند، و در راه هدایت مردم پرتحرک و پرتلاش، و از آز و طمع به دورند). شیعیان افزون بر بندگی و عبادت به وظایف اجتماعی خویش نیز می‌پردازند و برای ادامه حیات خویش در پی کسب روزی حلال هستند، اما هرگز دلبسته به دنیا و حریص به مال دنیا نیستند. به حقوق دیگران تجاوز نمی‌کنند و بیت‌المال را پایمال نمی‌کنند. این کار و تلاش بستر ساز تکامل آنان است.

کلیدواژه‌ها: روزی حلال، کار و تلاش، توکل بر خدا، شیعیان.

شیعیان واقعی؛ تلاشگر و در جست‌وجوی روزی حلال

حضرت در جملات پیشین خطبه برای تبیین یکی از ویژگی‌های شیعیان واقعی و پرهیزگاران فرمودند: «أَجْسَادُهُمْ نَحِيفَةٌ»؛ بدن‌های آنها لاغر و تکیده است. در جمله دیگر، با اشاره به تکیده و رنگ‌پریدگی آنها فرمودند: «يَحْسِبُهُمُ النَّاطِرُ إِلَيْهِمْ مَرَضَى»؛ کسی که به آنها می‌نگرد، آنان را بیمار می‌پندارد. یا در تبیین نگرانی و ترس آنان از آخرت و آشفته‌حالی‌شان هنگام توجه به مرگ و آخرت فرمودند: «أَوْ قَدْ خُولِطُوا وَقَدْ خَالَطَ الْقَوْمَ مِنْ عَظَمَةِ رَبِّهِمْ وَشِدَّةِ سُلْطَانِهِ»؛ یا گمان کنند دیوانه‌اند؛ اما آنان دیوانه نیستند، بلکه عظمت پروردگار و شدت و قوت حکومت و حاکمیت خداوند آنان را چون دیوانگان ساخته است.

با بررسی سطحی این ویژگی‌ها، می‌پنداریم شیعیان واقعی؛ لاغر، مریض و از نشاط به دورند و توان و عزمی برای کوشش و فعالیت ندارند و فقط عبادت می‌کنند. شب‌ها شب‌زنده‌دارند و روزها روزه‌دار و از اشتغالات دنیوی و فعالیت برای کسب روزی خودداری می‌ورزند و دیگران مخارج زندگی‌شان را تأمین می‌کنند و سربار دیگران‌اند تا به سبب ترحم به آنان اندکی کمک کنند و این‌گونه بتوانند زندگی را بگذرانند. حضرت برای رفع این ذهنیت و برای اینکه شیعیان خالص، که باید الگو و معیار دیگران باشند، انسان‌هایی وارفته، بی‌نشاط و بی‌تحرك معرفی نشوند، می‌فرماید: آنها اهل کار و کوشش‌اند و روزی خود را از راه حلال می‌جویند. آنان در کنار عبادت و پرداختن به وظایف اجتماعی و کمک به دیگران، در پی کسب روزی حلال برمی‌آیند. آنان روزی و مال را وسیله می‌دانند. از این‌رو، در حد ضرورت و برای اینکه بتوانند به زندگی خود ادامه، و وظایفشان را انجام دهند و از کوشش برای بندگی خدا بازمانند، روزی کسب می‌کنند. در نتیجه حریص و دل‌بسته دنیا نیستند تا از هر راهی و با هر روشی، حتی تجاوز به مال دیگران و سوءاستفاده از بیت‌المال، مالی را برای خود فراهم آورند.

عدم تعارض در آموزه‌های دینی ناظر به کار و تلاش

در آموزه‌های دین ما تلاش برای کسب مال و روزی حلال، فضیلت و وظیفه تلقی شده، و درباره اهمیت آن فراوان سخن گفته شده است. مثلاً، در روایتی رسول خدا ﷺ، کوشش برای کسب روزی خود و خانواده را هم‌سنگ مجاهدت در راه خدا دانسته، و می‌فرماید:

«لَكَادُ عَلَى عِيَالِهِ كَالْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» (ابن‌فهد حلی، ۱۴۰۷ق، ص ۸۲)؛ کسی که برای تأمین زندگی خانواده‌اش می‌کوشد، مانند کسی است که در راه خداوند با دشمن جهاد می‌کند. یا آنکه در روایت دیگری رسول خدا ﷺ می‌فرماید: «الْعِبَادَةُ عَشْرَةٌ أَجْزَائُهَا تِسْعَةٌ أَجْزَائُهَا فِي طَلَبِ الْحَلَالِ» (مجلسی، بی‌تا، ج ۱۰۳، ص ۹، ب ۱، ح ۳۷)؛ عبادت ده جزء دارد و نه جزء آن در کسب روزی و مال حلال است. براساس این روایت، نه بخش عبادت به کسب روزی حلال اختصاص دارد و یک بخش آن به نماز، روزه و... وقتی انسان این روایات را مطالعه می‌کند که در آنها به تلاش برای کسب روزی، فراوان سفارش، و تنبلی و سربار دیگران بودن بسیار نکوهش شده است، عزم و همت او برای کار و کوشش افزایش می‌یابد و بیشترین وقت خود را به کسب‌وکار اختصاص می‌دهد و اندکی از وقتش را برای عبادت، صلوة‌رحم و... وامی‌گذارد. در مقابل، مضامین دسته دیگر روایات، اگر به‌تنهایی و بدون در نظر گرفتن روایات دسته نخست ملاحظه شود، این تصور را پدید می‌آورند که انسان نباید در پی کسب‌وکار باشد و تحت هر شرایطی او به روزی‌ای که خداوند برایش مقدر فرموده است، دست می‌باید. در روایتی امیرمؤمنان ﷺ، می‌فرماید: «أَيُّهَا النَّاسُ اعْلَمُوا أَنَّ كَمَالَ الدِّينِ طَلَبُ الْعِلْمِ وَالْعَمَلُ بِهِ، أَلَّا وَأَنَّ طَلَبَ الْعِلْمِ أَوْجَبَ عَلَيْكُمْ مِنْ طَلَبِ الْمَالِ، إِنَّ الْمَالَ مَقْسُومٌ مَضْمُونٌ لَكُمْ قَدْ قَسَمَهُ عَادِلٌ بَيْنَكُمْ وَصَمِنَهُ وَسَيَفِي لَكُمْ وَالْعِلْمُ مَخْزُونٌ عِنْدَ أَهْلِهِ وَقَدْ أَمَرْتُمْ بِطَلْبِهِ مِنْ أَهْلِهِ فَأَطِئُوهُ» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳۰، ح ۴)؛ ای مردم، بدانید کمال دین طلب علم و عمل بدان است. بدانید که طلب علم بر شما از طلب مال لازم‌تر است؛ زیرا مال برای شما قسمت و تضمین شده است. عادل (که خداست) آن را بین شما قسمت، و تضمین کرده است و به شما می‌رساند؛ ولی علم نزد اهلش نگهداشته شده است و شما مأمورید که آن را از اهلش طلب کنید؛ پس آن را بجویید.

از ظاهر این روایت به‌دست می‌آید که آنچه در درجه نخست اهمیت قرار دارد، علم‌آموزی است. از این‌رو، انسان باید وقتش را صرف تحصیل علم کند؛ زیرا روزی‌اش را خدا تضمین کرده است و با هر روشی که صلاح بداند، مال و روزی بنده‌اش را تأمین می‌کند. خداوند در قرآن نیز تأکید می‌کند که همه جنبندگان روزی خود را دریافت می‌کنند: «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ

قانون و حکمت استفاده از اسباب و کوشش برای کسب روزی

مدلول بسیاری از آیات و روایات این است که همه امور به خداوند استناد دارد و مؤثر حقیقی در عالم، خداوند است و اراده او در همه هستی، نافذ و جاری است و بی‌اذن خداوند کاری انجام نمی‌شود و حتی مرگ نیز بی‌اذن خداوند رخ نمی‌دهد: «وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا...» (آل عمران: ۱۴۵)؛ و هیچ‌کس جز به فرمان خدا نمیرد و [مرگ هر زنده‌ای] نوشته‌ای است معین. حتی ایمان آوردن انسان به خدا نیز بی‌اذن خداوند به انجام نمی‌رسد: «وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُوْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ...» (یونس: ۱۰۰)؛ و هیچ‌کس را توان آن نیست که ایمان بیاورد، مگر به خواست و اذن خدا.

مقتضای اعتقاد به توحید، باور این حقیقت است که عالم هستی، ملک خداوند است و همه چیز در اختیار اوست و عالم، با اراده خداوند اداره می‌شود و ممکن نیست کاری در عالم، که ملک خداست، بی‌اذن تکوینی او انجام شود. همراه این باور و اعتقاد، که مدلول بسیاری از آیات قرآن نیز است، ما باور داریم هر کاری از خداوند ساخته است و محدودیتی برای او وجود ندارد و کسی نمی‌تواند به کرده خداوند اعتراض کند: «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ» (انبیاء: ۲۳)؛ از آنچه می‌کند از او پرسیده نشود و آنان پرسیده می‌شوند. براین اساس، خداوند می‌تواند روزی مقدّر شده بنده خود را آماده در اختیارش قرار دهد تا او مجبور نباشد برای تأمین روزی خود کار کند و به جای وقتی که برای کار و تأمین روزی صرف می‌کند، به عبادت خداوند بپردازد؛ عبادتی که هدف خلقت جن و انسان معرفی شده است: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶)؛ و پریان و آدمیان را نیافریدم، مگر برای اینکه مرا بپرستند. ما شک نداریم که انجام دادن آن کار برای خداوند آسان است و او به انجام دادن هر کاری تواناست: «وَمَا ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ» (ابراهیم: ۲۰)؛ و این بر خدا دشوار نیست، اما ما معتقدیم اراده حکیمانۀ خداوند بدان تعلق گرفته که انسان با کوشش و با استفاده از اسباب به نیازها و خواسته‌های خود برسد. البته در موارد استثنایی، خواست و اراده خداوند به آن تعلق گرفته است که بدون زحمت و تلاش و استفاده از اسباب، فرد به مقصود خود برسد؛ مثلاً بدون زحمت و تلاش بنده، خدا رزقش را فراهم سازد؛ چنان‌که خداوند در قرآن به نهاده شدن غذای حضرت مریم علیها السلام در برابر او هنگامی که در محراب به عبادت خدا مشغول بود، اشاره می‌کند.

رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلُّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (هود: ۶)؛ و هیچ جنبه‌ای در زمین نیست، مگر آنکه روزی آن بر خداست و قرارگاه آن [چون ماهی در دریا] و جایگاه نگاهداشت آن [چون پرنده در فضا و جنین در رحم] همه را می‌داند؛ همه در کتابی روشن [لوح محفوظ] وجود دارد. فرد سطحی‌نگر که بدون دقت و تدبر به این آیه می‌نگرد، چنین درمی‌یابد که چون روزی همه انسان‌ها، بخصوص مؤمنان برعهده خداوند است و خداوند خود روزی آنها را تضمین کرده است، پس دیگر لازم نیست انسان برای تأمین روزی‌اش بکوشد.

در برخی آیات قرآن، خداوند تقوا را عامل گشایش امور، رفع سختی‌ها و فراهم آمدن روزی معرفی کرده، می‌فرماید: «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ...» (طلاق: ۲ و ۳)؛ و هر که از خدا پروا کند، برای او راه بیرون شدن [از هر دشواری و اندوهی] را پدید آرد و او را از جایی که گمان ندارد روزی دهد و هر که بر خدا توکل کند، خدا او را کافی است.

در ظاهر و در نخستین نگاه، این دو دسته روایات و آیات مضامین متفاوتی دارند؛ در واقع به گونه‌ای متعارض‌اند؛ از این رو، باید راهی برای جمع بینشان یافت. اساس تأکید بر تفقه و فقهت در روایات و آیات بدین منظور است که کسانی با تحصیل علوم دینی و صرف عمر خود در تدبر و تفقه در روایات و آیات به قدرت فقهت دست یابند تا بتوانند مدلول آیات و روایات را به درستی بشناسند و بین مضامین متفاوت و مختلف آیات و روایات جمع کنند. گاهی فرد، دو دسته از روایات را مشاهده می‌کند که مضامین آنها متفاوت و حتی متعارض‌اند و می‌پندارد آنها جمع‌شدنی نیستند. آن‌گاه هر کس آن دسته‌ای از روایات را استفاده می‌کند که با مذاقش سازگارتر است و آن را مبنای نظر خود قرار می‌دهد و به روایات دیگری که برای تفسیر یا تخصیص یا تقیید آن روایات بیان شده‌اند، توجه نمی‌کند، اما فقیه حدیث‌شناس، با دقت، آن دو دسته روایات متعارض را بررسی، و موشکافی می‌کند و تفسیر آن روایات را از نظر می‌گذراند تا در نهایت به جمع بین آن دو دسته از روایات دست یابد و ثابت کند که تضاد یا تعارضی بین آن روایات وجود ندارد. درباره بحث ما نیز تضادی بین آن دو دسته از روایاتی که بدان اشاره کردیم وجود ندارد و با دقت در آن روایات مشخص می‌گردد که با هم سازگارند.

کار و کوشش؛ بسترساز امتحان و تکامل انسان

اگر خداوند قادر باشد برخی بندگانش را بدون زحمت و تلاششان روزی دهد، می‌تواند دیگر مردم را نیز بدون آنکه تلاشی برای فراهم کردن روزی‌شان داشته باشند، روزی دهد و چنان‌که در برابر حضرت مریم غذای آماده قرار می‌داد، دیگران را از این موهبت برخوردار سازد، اما حکمت خداوند بر آن قرار گرفته است که امور این عالم از طریق وسایل و اسباب انجام شود و مردم نیز با وسایل و ابزار که در اختیارشان قرار گرفته است، در جست‌وجوی روزی‌شان باشند؛ زیرا کار و کوشش و استفاده از اسباب برای رسیدن به اهداف و مقاصد، هم زمینه تکامل انسان را فراهم می‌آورد و هم این‌گونه، انسان در معرض امتحان خداوند قرار می‌گیرد. اگر بنا نبود کارها به وسیله اسباب انجام پذیرد و از جمله لازم نبود انسان‌ها با اسباب به روزی خود دست یابند و بدون تلاش و کوشش، روزی مردم در اختیارشان قرار می‌گرفت، دیگر معامله و کسب و تجارتي انجام نمی‌پذیرفت. آن‌گاه مشخص نمی‌گردید چه کسی در پی به دست آوردن مال حلال است و چه کسی به دنبال مال حرام. مشخص نمی‌شد چه کسی کم‌فروشی، گران‌فروشی یا دزدی می‌کند و چه کسی در کسبش انصاف را رعایت می‌کند. وقتی انسان امتحان می‌شود، و سره از ناسره و صالح از فاسد تشخیص داده می‌شود که نظام اسباب و مسببات حاکم باشد و انسان‌ها مجبور باشند به وسیله اسباب به نیازهای خود برسند. در این صورت امکان آزمون الهی، که هدف از خلقت انسان است، تحقق می‌یابد: «تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْعَفُورُ» (هود: ۲)؛ بزرگ و بزرگوار است آنکه پادشاهی به دست اوست و او بر هر چیزی تواناست؛ آنکه مرگ و زندگی را آفرید تا شما را بیازماید که کدام‌یک از شما نیکوکارتر است و اوست توانای بی‌همتا و آمرزگار.

پس با توجه به اینکه همه انسان‌ها در معرض امتحان‌اند و باید وسایل این آزمایش فراهم باشد، اراده خداوند بدان تعلق گرفت که کارها از مسیر اسباب انجام شوند تا هنگام استفاده از اسباب، امتحانات فراوانی برای انسان‌ها رخ دهد. از جمله مشخص می‌شود چه کسی می‌کوشد و چه کسی تنبلی می‌کند و سربار دیگران است. چه کسی به وظیفه‌اش عمل می‌کند و سعی می‌کند به حریم احکام و قوانین الهی تجاوز نکند و چه کسی اعتنایی به قوانین و احکام

پیش از تولد حضرت مریم علیها السلام، مادر وی نذر کرده بود، اگر خداوند فرزندی به او عنایت کرد، او را وقف معبد کند؛ زیرا در بنی‌اسرائیل رسم بود که آنان برخی فرزندان خود را وقف معبد می‌کردند تا او همه عمرش را در معبد به سر برد و به عبادت خداوند مشغول شود، اما بنی‌اسرائیل پسران خود را وقف معبد می‌کردند و کسی دختر خود را وقف معبد نمی‌کرد. وقتی همسر عمران حضرت مریم را به دنیا آورد، نزد حضرت زکریا رفت و از او خواست درباره نذرش چاره‌جویی کند. حضرت زکریا از مادر حضرت مریم خواست به نذرش عمل کند و مریم را به معبد بفرستد تا در آنجا به سر برد و به عبادت خداوند مشغول گردد. هرگاه حضرت زکریا، که عهده‌دار سرپرستی حضرت مریم بود، در محراب عبادت بر حضرت مریم وارد می‌شد، مشاهده می‌کرد غذای او در برابرش نهاده شده است و هر بار حضرت زکریا می‌پرسید این غذا را چه کسی برای تو آورده است، حضرت مریم در پاسخ می‌فرمود که این غذا را خداوند برای من فرستاده است. خداوند در اشاره به این فراز از جریان حضرت مریم می‌فرماید: «إِذْ قَالَتِ امْرَأَةُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ. فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكَ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ» (آل عمران: ۳۵-۳۷)؛ [یاد کن] آن‌گاه که زن عمران گفت: پروردگارا، نذر کردم آنچه در شکم من است برای تو آزاد باشد [آزاد از وابستگی‌های دنیا و در خدمت پرستش‌گاه تو باشد]؛ پس از من بپذیر که تویی شنوا و دانا. پس چون او را بنهاد، [یعنی بزاد] گفت: پروردگارا، او را دختر زادم، و خدا بدان چه زاد، داناتر است و پسر چون دختر نیست [یعنی آن پسری که او آرزو می‌کرد همچون این دختر نیست و این دختر برتر از آن است] و او را مریم نامیدم و او و فرزندانش را از [آسیب] شیطان رانده‌شده به پناه تو می‌سپارم. پس پروردگارش او [مریم] را پذیرفت، پذیرشی نیکو و او را پرورد، پروردنی نیکو و زکریا را به سرپرستی او گماشت. هرگاه زکریا به نمازخانه بر او درآمدی، نزد او روزی‌ای می‌یافت، می‌گفت: ای مریم، این از کجا بر تو رسیده؟ می‌گفت: از نزد خدا، که خدا هر که را بخواهد بی‌شمار روزی می‌دهد.

تکالیف ناشی از استفاده از اسباب متوجه او نمی‌شد. در نتیجه نه ثوابی به دست می‌آورد و نه عقاب می‌شد؛ زیرا در صورتی عقاب و ثواب متوجه انسان می‌گردد که تکالیفی برای او منظور شده باشد و او با انجام آن تکالیف به ثواب دست یابد و با مخالفت با آنها کیفر و عقاب شود.

انسان موظف است برای تأمین هزینه خانواده‌اش بکوشد. البته این تلاش محدود به فعالیت بدنی نیست و فعالیت‌های فکری را نیز شامل می‌شود. برخی کارها و فعالیت‌ها شخصی‌اند و برخی اجتماعی و عمومی؛ مانند مدیریت و سایر خدمات اجتماعی و عمومی جامعه که همه مصادیق کار به حساب می‌آیند. اهمیت برخی فعالیت‌های اجتماعی فراتر از فعالیت‌های شخصی و دیگر فعالیت‌های اجتماعی است، مانند جهاد در راه خدا که ضامن حفظ کیان دین و مملکت است. وقتی مجاهدان راه خدا با دشمنان خدا و تجاوزگران به حریم دین و مملکت مبارزه می‌کنند، باید حقوقشان از بیت‌المال پرداخت شود تا زندگی آنان و خانواده‌شان تأمین گردد یا تحصیل علوم دینی که فراوان بر آن تأکید شده است. خداوند فراگیری علم دین و تقفه در مبانی دین را برای گروهی که این توانایی را دارند، واجب شمرده، می‌فرماید: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» (توبه: ۱۲۲)؛ و همه مؤمنان را نشاید که [برای جهاد] بیرون روند. پس چرا از هر گروه ایشان تنی چند بیرون نروند تا دانش دین بیاموزند [معارف و احکام اسلام را فرا گیرند] و مردم خویش را، چون به‌سوی آنان بازگردند، بیم دهند، شاید بترسند و پرهیزند.

طبیعی است کسانی که به تحصیل علوم دینی می‌پردازند - تا با آشنایی به مبانی و حقایق دینی به ترویج دین و معارف الهی در جامعه بپردازند و مردم را از گمراهی و فساد نجات دهند - دیگر فرصت ندارند تا با فعالیت‌های دیگر، مخارج زندگی خود را تأمین کنند. از این رو، بر دولت اسلامی فرض است که حقوق و هزینه زندگی آنها را از بیت‌المال بپردازد تا آنان فارغ‌البال و بدون دغدغه، علوم دینی را بیاموزند و در امر تبلیغ و ترویج دین همت گمارند.

تزامم نداشتن اراده و حاکمیت مطلق خدا با تکلیف به کار و تلاش

هر کس متناسب با شأن و موقعیت خود، موظف است بکوشد و کسی

الهی ندارد و فقط در پی تأمین خواهش دل است. درست است که همه امور به اراده و اذن خداوند انجام می‌پذیرد و ما حتی وقتی مریض می‌شویم باید خدا را شفا دهنده خود بدانیم، چنان‌که حضرت ابراهیم علیه السلام فرمود: «وَإِذَا مَرَضْتُ فَبِهِمُ يَشْفِين» (شعراء: ۸۰)؛ و چون بیمار شوم [خدا] بهبودم بخشد. اما این حقیقت، نافی ضرورت استفاده از اسباب نیست؛ از این رو، وقتی مریض می‌شویم باید به پزشک مراجعه کنیم و دوا را که او برایمان تجویز می‌کند، مصرف کنیم و آن‌گاه امیدوار باشیم خداوند ما را شفا دهد.

نقل شده است که حضرت موسی علیه السلام بیمار شد. بنی اسرائیل نزد او آمدند و بیماری او را شناختند و به او گفتند که اگر با فلان دارو خود را مداوا کنی، تندرستی‌ات را باز می‌یابی. موسی فرمود: «مداوا نمی‌کنم تا خداوند مرا بدون دارو عافیت دهد»؛ اما بیماری او به طول انجامید. به او گفتند: «داروی این درد شناخته شده، و مجرب است و ما خود را با آن درمان کرده‌ایم و بهبود یافته‌ایم». گفت: «من مداوا نمی‌کنم». در نتیجه بیماری‌اش ادامه یافت. خداوند به او وحی کرد و فرمود: «به عزت و جلالم سوگند، به تو بهبودی نمی‌بخشم تا با آنچه به تو گفته‌اند خود را درمان کنی». موسی علیه السلام به آنها گفت: «مرا با آنچه گفتید درمان کنید». پس او را مداوا کردند تا بهبود یافت. از این رو، چیزی در دل موسی علیه السلام خطور کرد. خداوند به او وحی فرمود: «آیا می‌خواهی با توکلت حکمت مرا باطل کنی، آیا جز من کس دیگری این فواید را در داروها قرار داده است؟» (فیض کاشانی، بی تا، ج ۷، ص ۴۳۲).

آن‌گاه که ما بیمار می‌گردیم، ناچاریم نزد پزشک رویم و دارو مصرف کنیم و شفا و درمان ما با مصرف دارو حاصل می‌شود. از سویی ما وظیفه داریم که به پزشک مراجعه کنیم و از سویی دیگر، مراجعه مردم به پزشک، وسیله‌ای برای تأمین روزی پزشک و کسانی است که در امر تهیه گیاهان دارویی یا ساختن دارو و بسته‌بندی آنها فعالیت دارند و همه آنها که در مراحل گوناگون درمان مردم سهیم‌اند، با آزمون‌های گوناگونی مواجه می‌شوند. پیش‌تر گفتیم در زمینه کوشش برای تأمین روزی احکام حلال و حرام و مسائل خرید و فروش مطرح می‌گردد. کسی که برای تأمین روزی خود تجارت می‌کند، موظف است به سود عادلانه بسنده کند و از گران‌فروشی پرهیزد و همچنین موظف است از معامله ربوی خودداری، و دیگر احکام تجارت را مراعات کند. پس تکالیف برای استفاده از اسباب است و اگر بنا نبود انسان از اسباب استفاده کند،

و حال آنکه زندگی این جهان در برابر آن جهان جز بهره‌ای [اندک] نیست.

ما معتقدیم خداوند، همه کاره عالم است و سرسلسله اسباب و امور در دست خداست و اوست که اگر بخواهد به ما روزی می‌دهد و اگر نخواهد روزی نمی‌دهد. اما باور و اعتقاد به حاکمیت مطلق خداوند و تدبیر همه عالم به وسیله او، با وظیفه ما برای کار و تلاش منافاتی ندارد. ما مکلف و موظفیم که به وظایف فردی و اجتماعی خود عمل کنیم و از کار و تلاش دست نکشیم، در عین حال باید به حاکمیت و تدبیر مطلق خداوند و اراده نافذ او در سراسر هستی معتقد باشیم و باور کنیم با اراده و خواست خداوند، خیر و برکت و نعمت به ما می‌رسد و اگر خداوند اراده نکند، ما نتیجه‌ای از کار و تلاشمان نمی‌بریم. فراوانند کسانی که توحید افعالی را باور ندارند و ثروت فراوانی می‌اندوزند، اما بهره‌ای از آن ثروت ندارند و آنچه اندوخته‌اند روزی آنها نیست و گرسنه جان می‌دهند یا چون به سرطان یا بیماری علاج‌ناپذیری دچار شده‌اند، نمی‌توانند هر غذایی را بخورند و بستگان، فرزندان و نوکرانشان غذاهای لذیذ می‌خورند و آنها باید نگاه کنند و با مقداری نان جو، خود را سیر کنند. در مقابل، برخی افراد فقیر که تلاشی برای کسب درآمد نمی‌کنند یا بیمارند و نمی‌توانند کار کنند و وسایل لازم برای زندگی‌شان فراهم نیست، راحت و با آرامش زندگی می‌کنند.

مرحوم آیت‌الله بهجت رحمته‌الله نقل کردند که در مسیر کربلا کاروان‌سراییی بود و مسافران شب را در آن سپری می‌کردند. در آن کاروان‌سرا پیرمردی به کاروانیان خدمت می‌کرد. آن پیرمرد فقیر با غذایی که کاروانیان به او می‌دادند شکم خود را سیر می‌کرد. شبی کاروانی برای خود چلومرغ تهیه کردند و چون متوجه حضور آن پیرمرد فقیر در کاروان‌سرا شدند، از او پرسیدند که غذا خورده‌ای گفت: «نه». ظرف غذایی به او دادند؛ اما او گفت چلومرغ نمی‌خورد و فقط شیرین‌پلو می‌خورد. به او گفتند در این بیابان و در این نیمه‌شب شیرین‌پلو یافت نمی‌شود. پیرمرد گفت که من سی سال است در این کاروان‌سرا خدمت می‌کنم و طی این مدت هر شب شیرین‌پلو خورده‌ام و نشده شبی غذای دیگری بخورم. گفتند امشب کسی برایت شیرین‌پلو نمی‌آورد و گرسنه می‌مانی. پس از اندکی کاروان دیگری رسید و ظرفی از غذایشان را که شیرین‌پلو بود به آن پیرمرد دادند و او غذایش را خورد. بالینکه آن پیرمرد، فقیر بود و چیزی

نباید تنبل و بیکار باشد و منتظر بماند تا خدا روزی‌اش را برساند؛ زیرا اراده و حکمت خداوند بر آن تعلق گرفته است که انسان با کار و کوشش روزی‌اش را فراهم آورد. از این رو، تأمین روزی بدون کار و تلاش با حکمت و اراده خداوند ناسازگار است. انسان موظف است برای رسیدن به نیازها و خواسته‌هایش از اسباب استفاده کند. بنابراین بیمار موظف و مکلف است نزد پزشک برود، دارو مصرف کند، و مراحل درمانش را طی کند تا خداوند او را شفا دهد. اگر این وظیفه و تکلیف را ترک کند، گناه کرده است. اما اگر به تکلیف و وظیفه‌اش عمل کند، همچنین با قصد قربت و برای خدا نزد پزشک رود و دارو مصرف کند عبادت کرده است و خداوند برای هر قدمی که برای بازیابی سلامتی خود برمی‌دارد، به او ثواب عنایت می‌کند. اما اگر کسی فقط برای به‌دست‌آوردن تندرستی خود به پزشک مراجعه کند و نیت الهی نداشته باشد، به وظیفه‌اش عمل کرده، و کار مباحی انجام داده است؛ ولی ثوابی نمی‌برد. وقتی انسان از فعالیت‌های خود ثواب می‌برد که آنها را برای خداوند انجام دهد؛ زیرا هر کاری که برای خداوند و با نیت الهی انجام گیرد، عبادت محسوب، و در قبال آن ثواب به او عنایت می‌شود. هرگاه انسان کاری را برای خدا و با نیت الهی انجام دهد، متذکر و متوجه این معناست که کارها از طریق اسباب، اراده و مشیت خداوند تحقق می‌یابد و استفاده از اسباب منافاتی با اعتقاد به حاکمیت اراده الهی در سراسر هستی و انتساب همه امور به خداوند ندارد. ما به پزشک مراجعه می‌کنیم و دارو مصرف می‌کنیم و معتقدیم که خداوند ما را شفا می‌دهد. همچنین به کار و تلاش می‌پردازیم و برای فراهم‌ساختن روزی از اسباب و وسایل استفاده می‌کنیم، درحالی‌که باور داریم خداوند به ما روزی می‌دهد. چنان که خداوند خود فرمود: «زَيْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَيَسْخَرُونَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ اتَّقَوْا فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ» (بقره: ۲۱۲)؛ برای کسانی که کافر شدند زندگی دنیا آرایش یافته است و مؤمنان را ریشخند می‌کنند و کسانی که پرهیزگارند روز رستاخیز از آنان بالاترند، و خداوند هر که را خواهد بی‌شمار روزی می‌دهد.

در آیه دیگر فرمود: «اللَّهُ يَسْطُرُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ وَقَرِحُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا مَتَاعٌ» (رعد: ۲۶)؛ خداوند برای هر که بخواهد روزی را فراخ کند و [برای هر که بخواهد] تنگ، و [دنیاخواهان] به زندگی این جهان شادمان شدند

يُسْتَقَلُّ مِنْ دِينِهِ» (مجلسی، بی تا، ج ۶۷ ص ۷۲، ب ۱، ح ۴۲): خداوند همه کارهای مؤمن را به خودش وانهاده است، ولی به او اختیار و اجازه نداده، که دلیل و خوار باشد. آیا نشنیدی که خداوند فرمود: «عزت و ارجمندی برای خداوند و پیامبرش و مؤمنان است»: پس مؤمن عزیز است و خوار و ذلیل نیست و فرمود همانا مؤمن از کوه استوارتر و عزیزتر است؛ از کوه با تیشه کم شود و از دین مؤمن چیزی کاسته نشود.

روشن شد میان روایاتی که ما را به توکل و اعتماد به خداوند دعوت می کنند و روایاتی که کار و تلاش برای کسب روزی حلال را می ستایند، تعارض و منافاتی وجود ندارد. روایات درباره کار، کوشش و کسب روزی حلال، کار و تلاش را وظیفه و تکلیف، و کسب روزی حلال را عبادت می داند. در واقع کار و تلاش، زمینه های آزمایش انسان را فراهم می آورد. اگر کسی بکوشد در راستای فعالیت اقتصادی و اجتماعی اش رضایت خداوند را به دست آورد و از راه مشروع و حلال درآمد کسب کند، در این آزمایش موفق شده است. باین حال برخی، از آیات و روایات مربوط به توکل، برداشت نادرستی دارند و می پندارند وقتی انسان باور داشت همه امور و کارها به وسیله خداوند انجام می پذیرد و اراده و خواست خدا بر سراسر هستی حاکم است و اوست که به انسان روزی می دهد - چنان که حضرت ابراهیم علیه السلام فرمود: «وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِي» (شعراء: ۷۹)؛ و آن خدایی که طعام و آشامیدنی ام دهد. - نباید کار کند و باید در گوشه ای به عبادت خدا و ذکر او مشغول شود و خدا روزی اش را می رساند. البته چنان که گفته شد، منظور از کار فقط کار مشخص یا کاری نیست که با قدرت بازو انجام می پذیرد یا کارهایی که افرادی اجیر می شوند تا برای دیگران انجام دهند، بلکه شامل فعالیت های علمی، مدیریتی و دیگر فعالیت های اجتماع که نفعش عاید جامعه می شود نیز می گردد. افرادی که برای هم نوعانشان می کوشند باید مزد دریافت کنند. از این رو، باید به کسانی که کارهای اجتماعی را انجام می دهند از بیت المال حقوق پرداخت شود. در واقع آنان با خدا معامله می کنند و خداوند نیز واجب کرده است که حقوق و مزدشان از بیت المال مسلمانان پرداخت شود.

بر اساس آنچه گفته شد و آنچه امیرمؤمنان علیه السلام ویژگی و نشانه شیعیان واقعی دانسته اند، مؤمنان و شیعیان واقعی، تبل، بی اهتمام به

نداشت، هر شب غذا و روزی او می رسید، آن هم غذایی که بسیار دوست داشت. پس تلازمی بین پول داربودن و گشادگی روزی وجود ندارد، ممکن است انسان پول دار باشد؛ اما روزی اش اندک باشد.

بازتاب فکری و رفتاری توکل بر خدا

معرفت ما به خداوند اندک است و افق نگاهمان کوتاه، و فقط اسباب را می بینیم، اما دست خدا را نمی بینیم که گرداننده اسباب است و نظام اسباب و مسببات با اراده او مستقر شده - امیدواریم خداوند به ما معرفت ناب توحیدی عنایت کند تا باور کنیم که همه کاره عالم خداست و همه کارها با اراده و اذن او انجام می پذیرد؛ آن گاه بر او که مؤثر حقیقی در عالم و مدبّر بر همه امور است توکل کنیم - البته توکل منافاتی با کار و کوشش ندارد و توکل، اعتماد قلبی به خداوند به عنوان سلسله جنبان عالم است و انسان از یک سو، باید بر خداوند توکل داشته باشد و از سوی دیگر، مکلف و موظف است کار کند. اما چون همه امور با اراده و مشیت خداوند انجام می پذیرد، تلازم قطعی بین کار و رسیدن به خواسته و نیاز وجود ندارد؛ یعنی اگر خداوند بخواهد و اراده کند ما از کار و تلاشمان به خواسته و نیازمان می رسیم و اگر نخواهد، کار ما بی فایده و بی فرجام است. چنان نیست که اگر کسی کار نکند، حتماً از گرسنگی بمیرد، بلکه اگر خدا اراده کند او از گرسنگی می میرد و اگر اراده نکند، از جایی روزی اش می رسد و او به زندگی اش ادامه می دهد.

بنابراین، کسی که به خداوند اعتماد و توکل دارد، کارکردن را برای خود وظیفه می داند، اما برای تأمین نیازهایش به هر کاری دست نمی زند و می کوشد که از راه حلال و مشروع به نیازهایش برسد و از راه نامشروع و حرام نیازهایش را تأمین نمی کند. دیگران را تملق نمی گوید و حاضر نمی شود که آبرویش را پیش دیگران بریزد و خود را خوار و ذلیل نمی گرداند؛ زیرا خداوند روا نمی دارد و اجازه نمی دهد که مؤمن خود را نزد دیگران ذلیل کند. او بر حسب وظیفه کار می کند و اگر نتیجه ای نگرفت و نیازهایش تأمین نشد، صبر می کند و با صبر از این امتحان الهی، سربلند بیرون می آید. امام صادق علیه السلام فرمودند: «إِنَّ اللَّهَ فَوَّضَ إِلَى الْمُؤْمِنِ أَمْرَهُ كُلَّهُ وَلَمْ يَفْوُضْ إِلَيْهِ أَنْ يَكُونَ ذَلِيلًا، أَمَا تَسْمَعُ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ: «وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ» (منافقون: ۸). «فَالْمُؤْمِنُ يَكُونُ عَزِيزًا وَلَا يَكُونُ ذَلِيلًا وَقَالَ إِنَّ الْمُؤْمِنَ أَعَزُّ مِنَ الْجَبَلِ يُسْتَقَلُّ مِنْهُ بِالْمَعَاوِلِ وَالْمُؤْمِنَ لَا

دروغ و سوءاستفاده از بیت‌المال، رقبا را کنار می‌زنند تا به پست و مقام دلخواهشان دست یابند. حاصل سه نشانه‌ای که در بیان نورانی امیرمؤمنان^ع برای شیعیان واقعی و پرهیزگاران بیان شده است و ما در این جلسه آنها را بررسی کردیم، این است که شیعیان واقعی برای کسب مال حلال می‌کوشند و بانشاط و انگیزه در فعالیت‌های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی مشارکت دارند و از مسیر هدایت جدا نمی‌شوند و تحت تأثیر وسوسه‌های شیطانی قرار نمی‌گیرند و مردم را نیز از انحراف نجات می‌دهند و به مسیر حق و خدا هدایت می‌کنند. آنان عفت و عزت نفس دارند و به حق خود قانع‌اند و به مال دیگران طمع ندارند.

کار و کوشش و سربار دیگران نیستند، بلکه آنان کار و تلاش برای کسب روزی حلال را وظیفه خود می‌دانند و با حفظ شأن، شخصیت و آبروی خویش و حفظ عزت نفس خود به وظایف و مسئولیت‌های فردی و اجتماعی‌شان می‌پردازند. چنان‌که امیرمؤمنان^ع در کنار انجام مسئولیت‌های عمومی و اجتماعی و اداره حکومت و رسیدگی به امر قضا و شرکت در جهاد، یعنی پس از فراغت از مسئولیت‌های حکومتی و اجتماعی به کارهای شخصی و به حفر قنات و چاه و غرس نهال خرما و کشاورزی و زراعت می‌پرداخت و درآمد حاصل از این فعالیت‌ها را در اختیار فقرا قرار می‌داد. در مراتب پایین‌تر، اصحاب خاص امیرمؤمنان^ع، مانند مالک اشتر، حجر بن عدی، سلمان و ابوذر افزون بر فعالیت‌های شخصی، در زمینه‌های اجتماعی و سیاسی فعال بودند و می‌کوشیدند از مسیر حق منحرف نگردند.

پیراستگی شیعیان واقعی از طمع و تلاش آنان برای هدایت مردم

نشانه دیگر شیعیان واقعی و مؤمنان راستین در کلام امیرمؤمنان^ع، نشاط و تلاش پدافندی آنها برای هدایت مردم است. آنان در راستای هدایت مردم، همه ضوابط و ارزش‌های الهی را مدنظر دارند و از تکالیف و وظایفی که خداوند برعهده آنها نهاده تخطی نمی‌کنند. همچنین آنان سرزنده و پرتحرک و بانشاط‌اند. نشاط و استواری آنها در مسیر حق سبب تقویت و تشدید انگیزه جویندگان مسیر حق و پایداری آنان می‌شود. همچنین نشانه دیگر آنان پیراسته‌بودنشان از طمع است. بی‌شک فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی، بخصوص برای کسانی که شأن و موقعیت خاصی در جامعه دارند، زمینه تجاوز به حقوق دیگران و طمع به بیت‌المال و اموال دیگران یا طمع داشتن به پست و مقام دیگران را فراهم می‌آورد. بخصوص اگر افراد زرتنگ و زیرک به حق خود قانع نباشند و طمع داشته باشند، در هر موقعیت، بسیار آسان دیگران را می‌فریند و به اموال دیگران دست‌درازی می‌کنند یا به استثمار دیگران می‌پردازند. چنین فردی از همکاری‌های سوءاستفاده می‌کند و اگر در محیط دانشجویی یا محیط‌های دیگر با کسی به سر برد، در هنگام تقسیم کار به گونه‌ای کارها را تقسیم می‌کند که بیشتر کارها و زحمات‌ها برعهده رفیقش قرار گیرد. در حوزه مسائل سیاسی چنین کسانی با استفاده از تبلیغات و شگردهای گوناگون و از جمله با افتراء، تهمت،

منابع.....

ابن فهد حلی، محمدبن احمد، ۱۴۰۷ق، *عدة الداعی ونجاح الساعی*، قم، دارالکتاب الاسلامی.

فیض کاشانی، ملامحسن، بی‌تا، *المحجة البيضاء*، قم، جامعه مدرسین.

کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۲، *کافی*، تهران، اسلامیه.

مجلسی، محمدباقر، بی‌تا، *بحارالانوار*، تهران، اسلامیه.

نقد و بررسی برخی از شبهات حدیث ثقلین

a.bagherzadeh@umz.ac.ir

عبدالرحمن باقرزاده / استادیار دانشگاه مازندران

پذیرش: ۹۶/۱۱/۲۵

دریافت: ۹۶/۷/۲۰

چکیده

در طول تاریخ اسلام، حدیث «ثقلین» به عنوان سندی پرافتخار بر صفحه زرین حقیقت شیعی درخشیده و در حوزه‌های گوناگون کلامی، فقهی، حدیثی و تاریخی محل استناد شیعیان بوده است. این سند از چنان ظرفیتی برخوردار است که می‌تواند عامل وصل بوده و رفع اختلافات بین امت اسلام را موجب گردد و زمینه انسجام مسلمانان را فراهم سازد، ولی متأسفانه به سبب جهالت و بی‌مهری‌ها، از این ظرفیت عظیم درست استفاده نشده است. سؤال اصلی این است که چه عواملی موجب دور ماندن امت اسلام از این ظرفیت گردیده است؟ به نظر می‌رسد شبهه‌افکنی‌ها یکی از عوامل مزبور است. ضرورت فراهم آمدن بستر مناسب برای استفاده هرچه بیشتر از این ظرفیت، نگارنده را واداشت تا در تحقیق حاضر به دنبال پاسخ به برخی از آن شبهات برآید. روش تحقیق توصیفی - تحلیلی و مستند به منابع معتبر عامه است تا زمینه پذیرش بهتر مطالب را فراهم سازد. یافته‌های تحقیق نشان‌دهنده ضعف بنیادین شبهات وارد شده بوده و با اندکی تأمل و ملاحظه منصفانه، شبهات مزبور قابل برطرف شدن است.

کلیدواژه‌ها: حدیث ثقلین، صحیح بخاری، حدیث اصحابی کالنجوم، حدیث اقتدا به شیخین.

مقدمه

از جمله افرادی که سعی در تشکیک سند این حدیث دارد، *ابن جوزی* است که با نقل تنها یک روایت از پیامبر ﷺ که در سندش *عبدالله بن عبدالقدوس، أعمش، عطیه و ابوسعید خدری* حضور دارند، به تضعیف آن پرداخته و می‌نویسد: «قال المصنف: هذا حدیث لایصح» (ابن جوزی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۶۹، ح ۴۳۲). وی سپس به اظهار نظر دربارهٔ راویان پرداخته و سعی در مخدوش کردن چهرهٔ آنان داشته است.

ابن حجر هیثمی مکی از علمای شهیر عامه، نسبت به این اقدام *ابن جوزی* واکنش نشان داده، سخنش را به خاطر توهم و غفلت قلمداد کرده است و بعد از نقل متعدد حدیث تقلین از صحیح مسلم، *ترمذی و احمد حنبل* می‌نویسد: «و ذکر ابن الجوزی ذلک فی العلیل المتناهیه و هم او غفلة عن استحضار بقیه طرقة بل فی مسلم عن زیدین ارقم انه قال: ذلک یوم غدیر خم...» (ابن حجر هیثمی، ۱۹۹۷، ج ۲، ص ۴۳۹). *ابن جوزی*، که حدیث تقلین را در کتاب *العلیل المتناهیه* در ردیف احادیث ضعیف آورده، به توهم افتاده و اشتباه کرده و یا شاید بتوان گفت: از بقیهٔ طرق این حدیث غفلت کرده است، به گونه‌ای که [حتی] نقل صحیح مسلم را نیز به خاطر نیآورده که بر اساس آن، *زیدین ارقم* می‌گوید: پیامبر ﷺ در غدیر خم هم این را فرمود... .

این در حالی است که حدیث‌شناسان غالباً بر این باورند که حتی خبر واحد اگر واجد شروط صحت حدیث باشد مورد توجه و عمل واقع می‌گردد، و حال آنکه حدیث تقلین علاوه بر منابع شیعی، در منابع اهل سنت نیز اگر متواتر نباشد، در مرز تواتر قرار دارد و صحت آن از سوی ده‌ها دانشمند برجستهٔ عامه تأیید شده است. بررسی اسناد برخی از روایات نیز نشان می‌دهد که وثاقت همه یا بیشتر راویان آنها از سوی دانشمندان رجال عامه تأیید شده است. با این حال و با فرض واحد بودن حدیث تقلین، برای پذیرش روایت، کافی است تا صحت سند و وثاقت یکی از طرق روایت اثبات گردد که اثبات هم گردیده است.

مثلاً، *ابن ابی شیبہ* استاد بخاری، حدیث تقلین را با سند کاملاً صحیح نقل کرده است:

حدثنا عمر بن سعد ابوداود الحفري عن شريك عن الركين
عن القاسم بن حسان عن زيد بن ثابت قال: قال رسول الله

یکی از مهم‌ترین اسناد حقانیت مکتب تشیع، حدیث متواتر «تقلین» است که همواره در حوزه‌های گوناگون دینی محل استناد شیعیان واقع گردیده است. بیشتر مخالفان شیعه، که به خاطر تواتر، راهی به انکار اصل حدیث ندارند، سخت در تلاش بوده‌اند که با طرح شبهاتی، از اهمیت و اعتبار حدیث مزبور کاسته و موجب بی‌اعتمادی به این سند مهم دینی گشته، مانع درخشش مکتب شیعه گردند. علت این تلاش هم مشخص است: این حدیث همهٔ مسلمانان را به پیروی مطلق از عترت طاهرین و تن دادن به مرجعیت انحصاری علمی آنان ملزم ساخته و همین مسیر را تنها راه هدایت، و دوری از آنها را موجب ضلالت معرفی کرده است.

با توجه به اهمیت حدیث، دانشمندان و محققان شیعه دایم به بررسی و زدودن هرگونه شبهه از ساحت این سند مهم پرداخته و به دفاع از سنت قطعی نبوی اهتمام ورزیده‌اند. نگارنده کوشیده است تا به فراخور ظرفیت این مقاله، برخی از شبهات را بررسی و به آنها پاسخ مختصر بدهد و با استناد به منابع معتبر، از حقانیت و اعتبار حدیث دفاع کند.

شبهات

شبهات مزبور را می‌توان در چند بخش تقسیم کرد:

الف. شبهات سندی

برخی از دانشمندان عامه تلاش کرده‌اند تا در اصل ورود حدیث تقلین تشکیک کنند و سند آن را مورد تردید قرار دهند؛ مثلاً بخاری، که از نقل حدیث در صحیح خود اجتناب کرده، در *التاریخ الصغیر* می‌نویسد:

قال أحمد فی حدیث عبدالملک عن عطیة عن أبی سعید، قال
النبی - صلی الله علیه و سلم - : «ترکت فیکم التقلین»،
أحدیث الکوفیین هذه مناکیر (میلانی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۹).

با همین جملهٔ مختصر، از حدیث می‌گذرد.

بخاری در حالی چنین مطلبی را از *احمد حنبل* نقل می‌کند که وی در کتاب *مسند* با چندین سند، به نقل حدیث «تقلین» پرداخته و کوشیده است زمینهٔ هرگونه اظهار نظر خلاف مانند سخن بخاری را از بین ببرد.

حدیث ثقلین، به عدم ورود آن در صحیح بخاری اشاره کرده، می‌نویسد: «هذا مما انفرد به مسلم و لم يروه البخاری» (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۷، ص ۳۱۸) و بدین وسیله، آن را مایهٔ نقص در اعتبار حدیث وانمود می‌کند.

در پاسخ، باید گفت: دانشمندان برای اطمینان از صحت یک حدیث، طرق فراوانی را تعیین کرده‌اند که «ورود روایت در صحیح بخاری» از جملهٔ آن طرق نیست. در صورتی که طریق صحیحی برای حدیث وجود داشته باشد، قطعاً عدم نقل بخاری دلیل بر ضعف آن نخواهد بود.

علاوه بر این، به اعتراف علمای عامه، چه بسیار روایات صحیح که در صحاح سته از جمله بخاری و مسلم نیامده و در منابع معتبر دیگر وارد شده و به آن عمل گردیده است. بخاری نیز مدعی نشد هر چه در کتاب صحیح نقل نکرده‌ام ضعیف و باطل است. بدین روی، هرگز دانشمندی به خود اجازه نمی‌دهد روایت صحیحی را که - مثلاً - فقط مسلم نقل کرده، به سبب عدم نقل بخاری آن را باطل دانسته، رد کند؛ زیرا بخاری و مسلم تصریح کرده‌اند که نتوانسته‌اند همهٔ اخبار صحیح را ثبت کنند و فقط تعدادی از روایات صحیح را در کتابشان آورده‌اند. این مطلبی است که بسیاری از دانشمندان عامه بر آن تصریح کرده‌اند؛ مثلاً، نووی، شارح صحیح مسلم در این باره می‌نویسد:

انهما لم يلتزما استيعاب الصحیح، بل صحَّ عنهما تصريحهما بأنهما لم يستوعبا، و إنما قصدا جمع جمل من الصحیح، كما يقصد المصنف في الفقه جمع جملة من مسائله لانه يحصر جميع مسائله (نووی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۲۴).

بخاری و مسلم ملتزم نشده‌اند که تمام احادیث صحیح‌السند را نقل کنند و خود نیز به این مطلب تصریح کرده‌اند، بلکه قصد آنان این بوده که مقداری از احادیث صحیح‌السند را جمع‌آوری کنند؛ همان گونه که نویسندگان فقه تعدادی از مسائل را جمع می‌کنند، نه آنکه تمام مسائل فقه را ذکر کنند.

ابن‌الصلاح شه‌رزوری شافعی (۵۵۷-۴۴۳ق) می‌نویسد: بخاری و مسلم تمام احادیث صحیح‌السند را در صحیح خود نیاورده‌اند و اصلاً چنین التزامی هم نداده‌اند. از بخاری روایت شده است: من تنها احادیث صحیح‌السند را در کتاب خود آورده‌ام، و چه بسیار احادیث صحیح‌السند را، که به خاطر طولانی شدن کتاب واگذاشته‌ام.

صلی الله علیه وسلم: «إني تارك فيكم الخلفيتين من بعدی کتاب الله و عترتی اهل بیتی و إنهما لن يتفرقا حتی یردا علی الحوض» (ابن ابی شیبیه، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۳۰۹، ح ۳۱۶۷۹).

هیثمی همین روایت را نقل کرده است، سپس می‌نویسد: «رواه الطبرانی فی الکبیر و رجاله ثقات» (هیثمی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۷۰) و بدین سان، صحت طریق این روایت را تأیید می‌کند.

وی در باب «فی فضل أهل البیت رضی الله عنهم» نیز پس از نقل همین روایت می‌نویسد: «رواه احمد و إسناده جید» (همان، ج ۹، ص ۱۶۳) و بدین وسیله، بار دیگر صحت سند را می‌پذیرد.

البانی (م ۱۴۲۰ق) نیز ضمن بحثی مفصل و تأییدهای مکرر نسبت به اصل حدیث ثقلین، با اشاره به همین طریق روایت (شریک تا زیدین ثابت) سلسله سند آن را خوب دانسته، ضمن تأیید نقل همین روایت توسط احمد حنبل، ابن ابی عاصم و طبرانی می‌نویسد: «و هذا إسناده حسن فی الشواهد و المتابعات» (البانی، بی تا، ج ۴، ص ۲۶۰، ح ۱۷۶۱).

ابن کثیر نیز با تأیید صریح سند حدیث می‌نویسد:

وقد ثبت فی الصحیح أن رسول الله - رضی الله عنه - قال فی خطبته بغدیر خم: «إني تارك فيكم الثقلین: کتاب الله و عترتی، و إنهما لن يتفرقا حتی یردا علی الحوض» (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۱۸۵).

وی همچنین در جای دیگر می‌نویسد: «قال شیخنا ابو عبدالله الذهبی: و هذا حدیث صحیح» (ابن کثیر، بی تا، ج ۵، ص ۲۲۸).

بدین روی، علاوه بر تمام منابع شیعی، منابع فراوانی از عامه مانند صحیح مسلم، حدیث ثقلین را ذکر و صحت آن را تأیید کرده‌اند که جای هرگونه تردید در اعتبار حدیث را از بین برده است و شبههٔ عدم صحت حدیث را از ریشه می‌خشکاند.

گفتنی است آیت‌الله میلانی ۱۸۷ دانشمند اهل سنت را نام می‌برد که از قرن دوم تا قرن سیزدهم به نقل حدیث ثقلین در آثارشان پرداخته و در حقیقت، به صحت این روایت اعتراف نموده‌اند (میلانی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۹۹).

شبههٔ عدم ورود حدیث در «صحیح بخاری»

ابن تیمیه حرانی، که از مخالفان شناخته شدهٔ تشیع است، در نقد

گواهی او فهمیده می‌شود که حدیث مزبور، شروط لازم صحت را در دیدگاه بخاری داراست. در نتیجه، علت نقل نشدن حدیث ثقلین در صحیح بخاری، مانند نقل نشدن حدیث یوم‌الانذار، حدیث سفینه، حدیث مؤاخاه، حدیث سدّ ابواب صحابه به مسجد نبوی جز باب علی^{علیه السلام} حدیث غدیر و مانند آن، نه به خاطر ضعف اسناد، بلکه ظاهراً به سبب نگاه منفی وی به محتوای احادیث مزبور است.

نتیجه آنکه هیچ شبهه‌ای در صحت حدیث ثقلین راه ندارد و حتی با فرض عدم تواتر، باز باید این حدیث را از روایات متفق‌علیه فریقین دانست.

ب. شبهه لفظی

آیا در روایت بر عدم افتراق ثقلین تصریح شده است؟ شبهه دیگری که از سوی ابن تیمیه برای تضعیف حدیث مطرح شده، در ارتباط با فقره «انهما لن یفترقا حتی یردا علی الحوض» است. وی می‌گوید:

وقد رواه الترمذی و زاد فیه و انهما لن یفترقا حتی یردا علی الحوض وقد طعن غیر واحد من الحفاظ فی هذه الزیادة و قال إنها لیست من الحدیث (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۷، ص ۳۱۸). ترمذی روایت را نقل کرده و بر آن جمله «و انهما لن یفترقا...» را افزوده است، درحالی که تعدادی از حافظان بر او طعنه زده و گفته‌اند: این جمله از حدیث نیست.

وی در جای دیگر از کتابش می‌نویسد:

وأما قوله و عترتی أهل بیتی و انهما لن یفترقا حتی یردا علی الحوض، فهذا رواه الترمذی و قد سئل عنه احمد بن حنبل فضعفه و ضعفه غیر واحد من أهل العلم و قالوا: لا یصح... (همان، ج ۷، ص ۳۹۴).

فراز و «عترتی»... را ترمذی روایت کرده و وقتی از احمد حنبل آن را پرسیدند، تضعیف کرد، و برخی دیگر هم آن را تضعیف کردند و گفتند: صحیح نیست.

این سخنان واقعاً عجیب است؛ زیرا اولاً، وی ترمذی را، که از بزرگان حدیث است، متهم به افزودن جمله‌ای بر حدیث کرده است! ثانیاً، وی نامی از طعن‌زندگان بر ترمذی و تضعیف‌کنندگان ادعایی نمی‌برد. ثالثاً، نه تنها ترمذی (م ۳۹۷ق)، بلکه عده دیگری از حافظان حدیث آن را نقل کرده‌اند. رابعاً، در حالی وی از احمد حنبل (م

همچنین از مسلم روایت شده است: اینچنین نیست که تمام احادیث صحیح‌السند نزد خود را در این کتاب آورده باشم، تنها روایاتی را در صحیح خود ذکر کرده‌ام که محل اجماع است... . بخاری می‌گوید: صد هزار حدیث صحیح حفظ دارم و دویست هزار حدیث غیر صحیح، درحالی که در کتاب الجامع الصحیح خود، بیش از ۷۲۷۵ حدیث با احادیث مکرر نقل نکرده و بنا بر نقلی، با حذف مکررها چهار هزار حدیث است (شهرزوری، ۱۹۸۴، ج ۱، ص ۱۰؛ سیوطی، بی‌تا، ج ۱، ص ۹۸).

ابن قیّم جوزی (۶۹۱-۷۵۱ق) درباره حدیثی از ابی‌الصهباء، که فقط مسلم نقل کرده است، می‌نویسد: انفراد مسلم در نقل و اعراض بخاری از نقل آن، به صحت حدیث ضرری نمی‌رساند. آیا می‌پذیرید یا کسی می‌تواند ادعا کند که منفردات مسلم صحیح نیست؟ آیا هرگز بخاری ادعا کرده است هر حدیثی را که در کتاب خود ذکر نکرده‌ام، باطل و ضعیف بوده و حجت نیست؟ چه بسا بخاری به حدیثی احتجاج کرده که در کتاب صحیحش نیست، و چه بسیار احادیثی که بخاری آنها را تصحیح کرده، ولی در صحیح نیاورده است (ابن قیّم، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۲۶۴).

ابن قیّم در ذیل حدیث دیگر، که بخاری آن را نقل نکرده است، می‌نویسد: «فالحديث من أصح الأحادیث و ترک رواية البخاری له لا یوهنه» (ابن قیّم، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۲۹۴). این حدیث از صحیح‌ترین احادیث است و نقل نشدن در صحیح بخاری نشانه ضعف آن نیست؛ مانند احادیث مشابه دیگری که بخاری برای جلوگیری از طولانی شدن کتاب، ذکر نکرده است (نباید فراموش کرد که بخاری) کتابش را جامع مختصر صحیح نامید.

از میان معاصران، مفتی و مؤلف وهابی، ابن عثیمین (م ۱۴۲۱ق) می‌گوید: «نحن لانکر أن هناك أحادیث صحیحة لم یذکرها البخاری و مسلم؛ لأنهما لم یستوعبا الصحیح کله» (ابن عثیمین، ۱۴۱۳ق، ج ۹، ص ۵۳۸). انکار نمی‌کنیم که احادیث صحیحی وجود دارد که بخاری و مسلم نقل نکرده‌اند؛ زیرا آنان تمام احادیث صحیح را نقل نمودند.

از اینها گذشته، حدیث‌شناس زبردست عامه، حاکم نیشابوری (م ۴۰۵ق) بعد از نقل نسبتاً کامل حدیث ثقلین در قالب داستان غدیر، می‌نویسد: «هذا حدیث صحیح علی شرط الشیخین و لم یخرجاه بطوله» (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۱۱۸). از گزارش و

بلکه صرفاً به رعایت حقوق و ظلم نکردن نسبت به آنان توصیه فرمودند. وی می‌گوید:

فلیس فیہ إلا الوصیة باتباع کتاب الله، و هذا أمر قد تقدمت الوصیة به فی حجة الوداع قبل ذلك، و هو لم یأمر باتباع العترة (ابن تیمیہ، ۱۴۰۶ق، ج ۷، ص ۳۱۸).

هدف از این شبهه روشن است. با توجه به برداشت خلافت و امامت عترت طاهره از روایت توسط مکتب شیعه، وی با این سخن، قصد تخطئه برداشت مزبور را دارد تا حدیث را غیرقابل استناد در موضوع خلافت معرفی نماید.

در پاسخ به این شبهه نیز باید گفت: قضاوت درباره مقصود و مراد حدیث، باید بدون پیش‌داوری و برخاسته از متن حدیث باشد. شواهد نشان از آن دارد که با توجه به اهمیت موضوع، پیامبر ﷺ بارها در شرایط مختلف و به مناسبت‌های گوناگون، به این امر اشاره فرمودند. به همین سبب است که حدیث دارای الفاظ متفاوتی است.

بنابراین، اکتفا به متن صحیح مسلم دور از انصاف است. آن حضرت در جایی فرمودند: «إن أخذتم بهما لن تضلوا» (ثعالبی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۶۳)؛ در جای دیگر از واژه «تمسک» استفاده کرده، فرمودند: «ما ان تمسکت بهما لن تضلوا؛ کتاب الله وعترتی» (سرخسی، بی‌تا، ج ۱۶، ص ۶۹؛ نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۲۲۱)؛ در جایی بر تبعیت تأکید کرده، فرمودند: «لن تضلوا إن اتبعتموهما؛ و هما کتاب الله و أهل بیته عترتی» (نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۱۸)؛ در برخی جاها هم واژه «اعتصام» را به کار گرفته، فرمودند: «لن تضلوا إن اعتصمتم کتاب الله و عترتی أهل بیته» (متقی هندی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۰۷، ح ۹۴۸).

پرواضح است که واژه‌هایی چون «اخذ»، «تمسک»، «تبعیت» و «اعتصام» همگی بر ضرورت پیروی و طاعت دلالت دارند و با عنایت به مطلق بودن این الفاظ و مقارنت آن با قرآن کریم، طاعت مزبور نیز مطلق بوده، بر پیروی بی‌چون و چرا از مصادیق واقعی حدیث دلالت دارد که ملازم با عصمت و امامت و خلافت است.

ملاعلی قاری در تحلیل حدیث، از ابن‌الملک نقل می‌کند که گفت: تمسک به کتاب، عمل کردن به آن، یعنی پذیرش دستورات و ترک نواهی الهی است، و معنای «تمسک به عترت» هم، محبت آنان و هدایت یافتن به وسیله سیره و روش آنان است (قاری، ۱۴۲۲ق، ج ۱۱، ص ۳۰۷).

(۲۴۱ق) (که بیش از نیم قرن زودتر از ترمذی از دنیا رفت) تضعیف این فراز را نقل می‌کند که در آثار موجود از ایشان، حدیث ثقلین با همین فراز موجود است.

مثلاً، در کتاب *مسند احمد* - دست‌کم - چهار بار حدیث، با همین قید آمده است (ابن‌حنبل، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۶، ح ۱۱۲۲۷). ایشان در *فضائل الصحابه* (۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۷۷۹، ح ۱۳۸۲) هم حدیث را با همین قید آورده است. پس نسبت تضعیف این فراز به احمد حنبل اتهامی بیش نیست.

همچنین ابن‌سعد (م ۱۶۸ق) در *الطبقات الکبری* (بی‌تا، ج ۲، ص ۱۹۴)؛ ابن‌ابی‌شیبہ (م ۲۳۵ق) در *المصنف* (۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۶۴۳)؛ ابن‌ابی‌عاصم (م ۲۸۷ق) در *السننه* (۴۰۰ق، ج ۲، ص ۶۴۳)؛ نسایی (م ۳۰۳ق) در *السنن الکبری* (۱۴۱۱ق، ج ۵، ص ۴۵، ح ۸۱۴۸) و ابویعلی (م ۳۰۷ق) در *کتاب مسند* (۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۹۷، ح ۱۰۲۱) حدیث را با همین قید آورده‌اند.

علاوه بر این، ده‌ها محدث و مفسر و مورخ عامه مانند: طبرانی (م ۳۶۰) در *المعجم الکبیر* (۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۶۵، ح ۲۶۷۹)؛ ابن‌کثیر (م ۷۷۴ق) در *البدایة و النهایة* (بی‌تا، ج ۷، ص ۳۵۰) و *تفسیر القرآن العظیم* (۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۱۱۴)، هیثمی (م ۸۰۷ق) در *مجمع الزوائد* (۱۴۰۷ق، ج ۹، ص ۱۶۳)؛ ثعالبی (م ۸۷۶ق) در *تفسیر جواهر الحسان* (بی‌تا، ج ۳، ص ۱۶۳)؛ ابن‌حجر هیثمی (م ۹۷۴ق) در *الصواعق المحرقة* (۱۹۹۷، ج ۲، ص ۴۳۸)؛ ملاعلی قاری در *مرقاة المفاتیح* (۱۴۲۲ق، ج ۱۱، ص ۳۰۸)؛ شوکانی (۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۱۵)؛ آلوسی (م ۱۲۷۰ق) در *روح المعانی* (۱۴۱۵ق، ج ۱۱، ص ۳۶۸). همین نشان می‌دهد که دانشمندان عامه اعتنای چندانی به ادعاهای ابن‌تیمیہ نداشته‌اند.

البته دلیل این انکار هم روشن است: اعتقاد به عدم جدایی ابدی بین ثقلین، نقش بسزایی در ضرورت تبعیت محض و همزمان از آن دو دارد و راه هرگونه توجیه در تمسک تنها به یکی از آن دو را مسدود می‌کند.

ج. شبهه دلالی

آیا حدیث ثقلین به پیروی از عترت امر می‌کند؟

ابن‌تیمیہ در شبهه دیگری با استناد به روایت صحیح مسلم، مدعی می‌شود که رسول اکرم ﷺ در پی امر به پیروی از عترت نبوده،

وی سپس از عالمی به نام سیدجمال‌الدین نقل می‌کند که گفت: پیروی از آنان در صورتی است که سیره آنها مخالف دین نباشد. آن‌گاه به پاسخ این سخن پرداخته، می‌گوید: اطلاق موجود در سخن پیامبر ﷺ اشعار دارد بر اینکه کسی که به واقع از عترت باشد، سیره‌اش بر خلاف شریعت نخواهد بود.

تفتازانی (م ۷۹۳ق) در شرح المقاصد بعد از ذکر روایت می‌نویسد: از این حدیث به خوبی استفاده می‌شود که اهل بیت بر تمام مردم - چه عالم و چه غیرعالم - برتری دارند... آیا نمی‌بینی که چگونه پیامبر آنان را به کتاب خداوند متعال مقرون ساخته که تمسک به آن دو، نجات از گمراهی است، و تمسک به کتاب معنایی ندارد، مگر عمل نمودن به آنچه از دانش و ارشاد و هدایت در آن است و در اخذ به عترت هم همین مفهوم اراده شده است (۱۴۰۱ق، ج ۲، ص ۳۰۳).

هیئتی هم گفته است: «ثقل» به هر چیز نفیس و گران‌بهای مصون و محفوظ گفته می‌شود و «کتاب» و «عترت» از این قبیل است؛ زیرا هر کدام از آن دو معدن علوم لدنی و اسرار و حکمت‌های الهی است. از همین رو، پیامبر ﷺ مردم را به پیروی و آموزش از آن دو تأکید و سفارش کردند (۱۹۹۷، ج ۲، ص ۴۴۲).

مناوی (م ۱۰۳۱ق) در توضیح حدیث ثقلین، ضمن تصریح به اینکه مراد از «عترت»، اصحاب کسا هستند، می‌نویسد:

یعنی این ائمه‌ترتم با و امر کتابه و انتهیتم بنواهیسه و اهتدیتم بهدی عترتی و اقتدیتم بسیرتیم، اهتدیتم فلم تضلوا... (مناوی، ۱۳۵۶ق، ج ۳، ص ۱۹).

از سوی دیگر و بر اساس برخی از اسناد، پیامبر ﷺ به جای واژه «ثقلین»، از واژه «خلیفین» استفاده کردند که بر مقصود شیعه در ضرورت پیروی از عترت، دلالت بیشتری دارد. مثلاً، در مسند احمد حنبل آمده است:

إني تارك فيكم خليفين: كتاب الله حبل ممدود ما بين السماء والأرض (او ما بين السماء إلى الأرض)، و عترتي أهل بيتي، و أنهما لن يفترقا حتى يرثا على الحوض (بی‌تا، ج ۵، ص ۱۸۱).

نکته گفتنی اینکه در برخی منابع، متعلق تمسک به صورت مفرد آمده است؛ مانند: «انی تارک فیکم ما این تمسکتیم به لن تضلوا بعدی؛ أحدهما أعظم من الآخر...» (ترمذی، بی‌تا، ج ۵، ص ۶۶۳).

بدین روی، برخی از عامه شیعیان را به تغییر ضمیر از مفرد به تثنیه برای سوءاستفاده در اثبات ضرورت تمسک به عترت متهم کرده‌اند: لكن الرافضة يحرفون الحديث و يقولون: «ما ان تمسکتیم "بهما" فلن تضلوا»، و لم یأت حدیث واحد صحیح و لا حتی ضعیف و لا موضوع حتی فیہ لفظ «بهما»!! و التمسک هو فقط بکتاب الله... (شحوذ، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۴۳).

رافضه حدیث را تحریف نموده، به صورت «تمسکتیم بهما...» نقل می‌کنند، با آنکه هیچ حدیث صحیح، بلکه ضعیف و جعلی هم به صورت «بهما» نیامده، بلکه امر تمسک در روایات، فقط به قرآن است.

پاسخ با کمی دقت روشن است: اولاً، در برخی از احادیثی که گذشت، با صراحت ضمیر «بهما» آمده است (سرخسی، بی‌تا، ج ۱۶، ص ۶۹؛ نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۲۲۱). ثانیاً، هر چند ضمیر ابتدایی مفرد باشد، ولی تثنیه آمدن ضمیر در کلمه «أحدهما» که مرجع آن، کلمه «ما» موصوله است، بیان می‌کند که متعلق تمسک در حقیقت، هر دو امر است نه فقط قرآن کریم. نتیجه آنکه حدیث ثقلین، پیروی از هر دو ثقل اکبر و اصغر را لازم شمرده است.

د. شبهات تعارضی

از دیگر شبهات مطرح، ادعای تعارض حدیث ثقلین با برخی از روایات است که در ذیل به آنها اشاره می‌شود:

۱. ادعای تعارض با حدیث اصحابی کالنجوم

یکی از ادعاهایی که در جهت تضعیف حدیث ثقلین مطرح شده، تعارض با حدیث معروف بین عامه است که نقل شده: «أصحابی کالنجوم، بآئیم اقتدیتم اهتدیتم» (ألوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۶ ص ۳۷۹؛ نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۴۶۹)؛ اصحاب من مانند ستارگانند. به هریک از آنها اقتدا کنید، هدایت خواهید شد. با این بیان، مفاد حدیث ثقلین منحصر کردن هدایت و رشد در پیروی از اهل بیت ﷺ است. حال آنکه بر اساس حدیث ادعایی، اصحاب پیامبر ﷺ مظهر ارشاد و هدایت مردم بودند و فرد خاصی از بین اصحاب نام برده نشده است تا امتیازی برای او درست شود.

علاء‌الدین بخاری می‌نویسد: «قوله علیه السلام: «ترکت فیکم الثقلین» من الأحاد، و خبر الواحد لیس بحجة عندهم...» حدیث

ثقلین خبر واحد است که نزد شیعه حجت نیست. علاوه بر آن افاده تمسک همزمان به کتاب و عترت دارد، نه فقط عترت، ضمن آنکه با امثال «اصحابی کالنجوم»، که دلالت بر صحت تمسک به دیدگاه هریک از صحابه و راه یافته بودن متمسک به آن دارد، هرچند مخالف نظر اهل بیت علیهم السلام باشد، معارض خواهد بود. پس دیدگاه اهل بیت واجب‌الاتباع نخواهد بود (بخاری، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۳۵۸).

آمدی در *الإحكام*، ضمن توجیهاتی درباره نپذیرفتن مفاد حدیث ثقلین، بر تعارض آن با حدیث مزبور اشاره نموده و گفته است: «ثم ما ذكره معارض بقوله (ع): أصحابی كالنجوم؛ بأیهم اقتدیتم اهتدیتم...» (آمدی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۰۸).

در پاسخ به این شبهه، باید گفت: قطعاً تعارض مشروط به تساوی شروط دو روایت است؛ یعنی ابتدا باید صحت هر دو طرف تعارض اثبات گردد و در صورت صحت، قوت آنها در میزان منطقی سنجیده شود، تا سپس نوبت به تعارض برسد. ولی حدیث مزبور هرچند بسیار که مورد استفاده نویسندگان اهل سنت واقع می‌گردد؛ اما از نظر دانشمندان عامه اعتبار نداشته و بارها بر جعلی بودن آن تأکید شده است. مثلاً، ابن‌قیم از بزار نقل می‌کند که گفت: حدیث «اصحابی کالنجوم...» کلامی است که از رسول خدا صلی الله علیه و آله صادر نشده است و صحت ندارد (ابن‌قیم، ۱۹۷۳، ج ۲، ص ۲۴۲).

زینلی گوید: این حدیث مشهور، و تمام سندهای آن ضعیف است و هیچ چیزی را ثابت نمی‌کند (زینلی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۳۰).

ابن‌حزم *اندلسی* هم در پاسخ به استدلال برخی به حدیث می‌نویسد: احتجاج به حدیث مروی از پیامبر یعنی «اصحابی کالنجوم...» شد... این حدیث باطل و دروغین و از احادیث ساختگی فاسقان است (ابن‌حزم، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۶۱).

شوکانی هم هرگونه استدلال به این حدیث را مردود دانسته، گوید: اما آنچه برخی از قایلان به حجیت قول صحابه، یعنی حدیث نبوی «اصحابی کالنجوم...» استدلال کرده‌اند، از چیزهایی است که قطعاً ثابت نیست و اشکالات آن نزد محدثان شناخته شده و عمل به آن در ساده‌ترین احکام شرع هم صحیح نیست (شوکانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۴۰۶).

دها دانشمند دیگر عامه، مانند *عسقلانی* (۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۱۲۷)، *ابن‌منده در الفوائد* (بی‌تا، ج ۱، ص ۲۹)، *ابن‌تیمیه* (۱۴۰۶ق، ج ۸، ص ۳۶۴)، *ذهبی* (۱۹۹۵، ج ۱، ص ۲۱۴) و *البانی* در *صفة*

نکته دیگری که باید بدان توجه شود عدم امکان صدور چنین دستوری از سوی رسول خداست؛ زیرا مفاد چنین سخنی معصوم بودن همه صحابه خواهد بود، و حال آنکه کسی چنین ادعایی نکرده است؛ زیرا از یک سو، برخی از اصحاب به جهل و نادانی خود در احکام و تفسیر آیات اعتراف کرده‌اند، و از سوی دیگر، برخی از صحابه، اصحاب دیگر را به فسق و فجور متهم و حتی توهین و تکفیر نموده یا به روی هم شمشیر کشیده‌اند و در زندگی بعضی از آنها اقدامات خلافی همچون شرب خمر و خرید و فروش آن و جاری شدن حد شرعی بر آنان، شهادت دروغ، خروج و شورش بر خلیفه وقت و مانند آن ثبت شده است. همچنین بسیاری از صحابه در مسائل گوناگون اختلاف نظر داشته و دیدگاه واحدی ارائه نکرده‌اند. حال چگونه ممکن است پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله هدایت امت را در گرو عده‌ای قرار دهد که دارای این مشکلات بوده‌اند؟! آیا ممکن است - مثلاً - گفته شود: کسانی که به تحریک طلحه و زبیر و صحابه دیگر به قتل خلیفه سوم اقدام کردند یا کسانی که با پیروی از آنها و همسر پیامبر یا به تبعیت معاویه (به‌عنوان یکی از صحابه در نظر عامه) با امام علی علیه السلام جنگیدند، در مسیر هدایت قرار داشتند؟ اگر حدیث ادعایی ملاک باشد، چرا باید کسانی که به پیروی

بزرگان عامه، راوی مردود است. وی همان کسی است که به دستور ابن زیاد، سفیر امام حسین علیه السلام (عبدالله بن یقطر یا قیس بن مسهر صیلاوی) را از بالای دارالاماره به زیر انداخت و درحالی که هنوز جان در کالبد داشت، سر از تنش جدا کرد.

ابن حجر از احمد حنبل نقل می‌کند که وی بسیار مضطرب و دگرگون بوده و جداً ضعیف است. وی همچنین از ابن حبان نقل می‌کند که وی اهل تدلیس بوده است (ابن حجر، ۱۴۰۴ق، ج ۶ ص ۳۶۵).

مناوی می‌گوید: بزار (م ۲۹۲ق) مانند ابن حزم معتقد است که این حدیث صحیح نیست؛ زیرا عبدالملک چیزی از ربیعی نشنیده و ربیعی نیز از حذیفه نشنیده است (مناوی، ۱۳۵۶ق، ج ۲، ص ۵۶).

همچنین از جمله راویان این حدیث، احمد بن محمد بن غالب باهلی است که بسیار مذمت شده است. ابن عدی از ابوعبدالله نهانندی نقل می‌کند که به وی گفت: این حرف‌ها چیست که نقل می‌کنی؟ گفت: برای نرم شدن دل عامه مردم آنها را جعل می‌کنیم (ابن عدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۹۵).

حاکم هم می‌گوید: از شیخ ابوبکر بن اسحاق شنیدم که می‌گفت: وی از کسانی است که در دروغگو بودنش شک ندارم. ابوالاحمد حاکم همچنین گفت: وی روایات زیادی دارد که شکی در ضعیف بودن روایاتش ندارم... ابوداود هم گفته است: چهارصد حدیث از وی به من رسید؛ اسنادش را بررسی کردم و دیدم همگی آنها دروغ است. حاکم گفته که وی احادیث جعلی را به نام افراد ثقه نقل می‌کرده است (ابن حجر، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۲۷۲).

یکی دیگر از راویان حدیث مزبور، یحیی بن سلمه کهیل است که جمع زیادی از عامه وی را مردود می‌دانند. ترمذی بعد از نقل همین روایت، از طریق یحیی می‌نویسد: این حدیث، حدیث غریبی است که فقط از طریق یحیی بن سلمه نقل شده، و او در نقل حدیث ضعیف است (ترمذی، بی‌تا، ج ۵، ص ۶۷۲).

ذهبی هم می‌گوید: ابوحاتم و دیگران او را منکر الحدیث دانسته‌اند و نسایی گفته است: حدیثش متروک است. عباس هم از یحیی نقل کرده که قابل اعتنا نیست و حدیثش ارزش نوشتن ندارد (ذهبی، ۱۹۹۵، ج ۷، ص ۱۸۴).

یحیی بن معین هم او را تضعیف کرده است (ابن حجر، ۱۴۰۶، ج ۷، ص ۴۳۱).

البته در طرق مختلف روایت، نام راویان دیگری هم به چشم

از صحابه بزرگواری همچون سلمان و ابوذر و مقلاد و مانند ایشان با سقیفه به مخالفت برخاستند و از امامت امیر مؤمنان علی علیه السلام حمایت کردند، مورد بی‌مهری شما قرار گیرند؟!

همگان می‌دانند که صحابی معروف سعد بن عباده با خلیفه اول و دوم بیعت نکرد تا کشته شد. حال اگر کسی به وی اقتدا کرده، با منتخبان سقیفه مخالفت کند، چرا باید آماج اعتراض شما باشد؟!

علاوه بر این، حدیث مزبور، که اتفاقاً در صحیحین نیامده، با احادیث صحیحی که در صحاح اهل سنت آمده و بیانگر ارتداد برخی از صحابه و محرومیت از حوض کوثر و دور شدن از پیامبر در قیامت است در تعارض روشن قرار دارد؛ مانند:

و إن أناساً من أصحابی يؤخذ بهم ذات الشمال، فأقول: أصحابی، أصحابی! فیقول: إنهم لم یزالوا مرتدین علی أعقابهم منذ فارقتهم... (بخاری، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۱۲۲۲، ح ۳۱۷۱).

بدین روی، ابن حزم اندلسی در زمینه علت رد این حدیث، می‌نویسد: درحالی که پیامبر از خطای ابوبکر در ارائه تفسیری از قرآن خبر داده و تأویلی از تأویلات عمر را تکذیب کرده، بر ایشان جایز نیست که به اقتدای آنان امر نمایند. محال و ممتنع و البته غیرجایز است که پیامبر به تبعیت از کسانی امر کند که خود از خطایشان خبر دادند؛ زیرا در این صورت، امر به خطا خواهد بود که آن حضرت از این کار به دورند (ابن حزم اندلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۶۱).

۲. ادعای تعارض با حدیث اقتدا به شیخین

یکی دیگر از شبهات در قبال حدیث تقلین، ادعای تعارض آن با حدیثی معروف بین عامه است که ادعا شده پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند: «اقتدوا باللذین من بعدی ابی بکر و عمر» (احمد حنبل، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۳۵۹)؛ با این بیان که اگر حدیث تقلین هدایت را انحصاراً در پیروی از عترت بدانند این با دستور اقتدا به شیخین ناسازگار است. دهلوی در تحفه اثنی عشریه (دهلوی، بی‌تا، ص ۴۵۷) از جمله کسانی است که ادعای تعارض را مطرح نموده است.

در پاسخ باید گفت:

اولاً، بررسی اسناد حدیث ادعایی حاکی از وجود مشکلات جدی درباره آن است. یکی از طرق حدیث، طریق عبدالملک بن عمیر از ربیعی از حذیفه بن یمان است. عبدالملک (م ۱۳۶ق) در نظر جمعی از

روایت اقتدوا ... صحیح نیست؛ زیرا از فردی مجهول به نام مولای ربعی و همچنین از مفضل صبی نیز نقل شده که روایت او حجت نیست.

وی پس از بررسی دو سند دیگر و اشاره به ضعف آنها، ادامه می‌دهد: «و لو صح لکان علیهم لا لهم...»؛ اگر روایت صحیح باشد به ضرر آنهاست، نه به نفع آنان؛ زیرا آنها (مالکی‌ها، حنفی‌ها و شافعی‌ها) بیش از هر کس/بویکر و عمر را ترک کرده و کنار گذاشته بودند. قبلاً توضیح دادیم که اصحاب مالک در پنج جا با/بویکر، و در سی جا با عمر مخالفت کرده‌اند. البته اینها نمونه‌هایی است که فقط در موطأ روایت کرده‌اند. همچنین گفته شد که/بویکر و عمر با هم اختلاف داشتند (ر.ک: ابن حزم، ۱۴۰۴ق).

جالب اینکه/بن حزم بعد از رد حدیث «اقتدوا...» مسیر صحیح در این باب را عمل به روایت ثقلین معرفی می‌کند. هرچند در این زمینه و بر اساس شیوه عامه، به حدیثی تحریف شده از حدیث ثقلین، یعنی استفاده از کلمه «سنت» در آن به جای «عترت» اشاره می‌کند (همان، ج ۶ ص ۲۴۳).

وی همچنین در کتاب الفصل می‌گوید: اگر ما تدلیس و بیان چیزی را که اگر دشمنان به آن دست یابند از فرط خوشحالی پرواز کرده یا از ناراحتی ساکت و مبهوت شوند جایز می‌دانستیم، به طور قطع، به روایت مزبور احتجاج می‌کردیم... ولی این حدیث صحیح نیست و خداوند ما را از احتجاج و استدلال به آنچه صحیح نیست، حفظ کند (ابن حزم، بی تا، ج ۴ ص ۸۸).

ثالثاً، علاوه بر مشکل سند و تضعیف روایت از سوی بزرگان عامه، اشکالات دیگری هم وجود دارد که مانع از اعتبار آن برای مقابله با حدیث ثقلین می‌شود که به صورت گذرا بدان‌ها اشاره می‌کنیم:

با وجود تردید جدی در صحت حدیث، برخی تلاش دارند تا با تصحیح آن، به تضعیف حدیث ثقلین برخاسته، بر ضرورت پیروی از شیخین تأکید کنند. ولی در اینجا، با چالش مهمی مواجه هستند؛ زیرا برخلاف شیعه، آنان مدعی هستند که پیامبر ﷺ کسی را به عنوان خلیفه خود انتخاب نکرده است.

بدین‌روی، برخی از دانشمندان عامه به پاسخ‌گویی این اشکال پرداخته‌اند. مناوی از این دسته است که به طرح اشکال پرداخته، می‌گوید: اگر بپرسید که حدیث با آنچه صاحبان اصول و کتاب‌های معتبر اتفاق دارند که پیامبر بر خلافت کسی تصریح نکرد، تعارض

می‌خورد که هر کدام به نوعی از سوی علمای رجال جرح شده‌اند که به منظور پرهیز از اطالۀ سخن، از ذکر آنها خودداری می‌گردد.

ثانیاً، همان‌گونه که قبلاً گذشت، شرط تعارض، تساوی دو خبر از هر حیث است. این در حالی است که صحت حدیث ادعایی علی‌رغم استفاده گسترده نویسندگان عامه از آن، از سوی بسیاری از بزرگان رد شده است. تفصیل موضوع را باید در تحقیقی دیگر جست‌وجو کرد، ولی به اجمال، نام برخی از ابطال‌کنندگان این روایت عبارت است از:

۱. عقیلی در الضعفاء با اشاره به یکی از اسناد این روایت، می‌گوید: «حدیث منکر لا أصل له من حدیث مالک» (عقیلی، ۱۴۰۴ق، ج ۴ ص ۹۴)؛ حدیث منکری است که پایه و اساسی از طریق مالک ندارد.

۲. حافظ ذهبی پس از شرح حال/احمد بن محمد بن غالب باهلی (م ۲۷۵ق) و دجال و متروک دانستن وی در نگاه بزرگانی همچون ابوداود و دارقطنی، حدیث مزبور را از مصیبت‌های به‌وجودآمده توسط وی دانسته، از/بویکر نقاش (م ۳۵۴ق) نقل می‌کند که گفت: آن حدیث واهی و بی‌ارزش است (ذهبی، ۱۹۹۵، ج ۱ ص ۲۸۶)؛ نیز ر.ک: ابن حجر، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ۲۷۲).

ذهبی در جای دیگر در شرح حال محمد بن عبدالله بن عمر بن القاسم، از نوادگان خلیفه دوم، که از راویان حدیث است، می‌نویسد: عقیلی از او یاد کرده و گفته است: حدیث او صحیح نیست و به نقل حدیث شناخته نشده است. ذهبی سپس روایت وی به طریق مالک از نافع را نقل کرده، می‌گوید: «در روایات مالک، خبری از این حدیث نیست، بلکه این حدیث از طریق خلیفه بن یمان معروف است»، و بدین وسیله، پرده از دروغ‌پردازی وی برمی‌دارد.

ذهبی در ادامه می‌افزاید: دارقطنی می‌گوید: این عمری سخنان اباطیلی را از قول مالک نقل می‌کند. ابن‌منده درباره عمری می‌گوید: او حدیث‌های منکر دارد (همان، ج ۶ ص ۲۱۸).

۳. عسقلانی با اشاره به روایت این حدیث توسط/احمد بن صالح می‌گوید: این روایت غلط است، و به احمد مزبور اعتماد نمی‌شود (ابن حجر، ۱۴۰۶، ج ۱ ص ۱۸۸).

۴. اندلسی (م ۴۷۵ق) می‌گوید: «وَأما الروایة اقتدوا باللذین من بعدی فحدیث لا یصح...» (ابن حزم، ۱۴۰۴ق، ج ۶ ص ۲۴۲)؛

صحابه به آن استدلال نکردند؟ چرا خلیفه اول خلافت را به دیگران مانند ابوعبیده جراح و عمر بن خطاب موکول می‌نمود؟ چرا در هیچ زمانی، خلیفه اول به آن استدلال نکرده است؟ همه اینها نشانه صحت نداشتن این حدیث و ناتوانی از معارضه آن با حدیث متواتر ثقلین است. بر فرض که چنین سخنی هم از پیامبر ﷺ صادر شده باشد، یا آن گونه که در برخی منابع شیعه آمده، لفظ ابوبکر و عمر در حدیث به صورت منصوب بوده و آنان مخاطب پیامبر و مأمور به پیروی از کتاب و عترت بودند و یا روایت مربوط به داستانی خاص باشد که راویان به عللی صدر و ذیل روایت را حذف آن را در مقصود خاص استفاده کرده‌اند که تفصیل ماجرا باید در مقاله‌ای خاص بررسی گردد.

۳. تعارض با حدیثی دیگر

آمدی (و احتمالاً برخی دیگر) حدیث ثقلین را معارض با حدیثی دیگر هم دانسته‌اند. وی می‌گوید:

ثم ما ذكره معارض... بقوله: «خذوا شطر دينكم عن الحميراء»، و ليس العمل بما ذكرتموه أولى مما ذكرناه (آمدی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۰۸).

حدیثی که ذکر کردند با دستور پیامبر ﷺ که فرمودند: بخشی از دینتان را از حمیراء (عایشه) بگیرید، تعارض دارد و عمل به حدیثی که گفتید، برتر از عمل به این حدیث نیست. در پاسخ باید گفت: اولاً، این حدیث هم ساختگی بوده و از اعتبار واقعی برخوردار نیست. / ابن‌قیم جوزی می‌گوید:

و كل حدیث فيه یا حمیراء أو ذكر الحمیراء، فهو كذب مختلق؛ مثل... حدیث خذوا شطر دينكم عن الحمیراء (ابن‌قیم، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۶۰).

هر حدیثی که در آن «یا حمیراء» یا نامی از حمیراء باشد، دروغ و ساختگی است؛ مانند حدیث «خذوا شطر دينكم عن الحمیراء». / ابن‌کثیر هم آورده است: حدیثی که می‌گوید: نصف دین خود را از حمیراء بگیرید، اصل و اساسی ندارد و در کتب معتبر دیده نشده است. از استادمان مزری هم پرسیدم، گفت: اصلی ندارد (بی‌تا، ج ۸، ص ۹۲).

سخاوی نیز درباره حدیث مزبور می‌گوید: استاد ما می‌گفت: «... لأعرف له إسناداً و لأرأيته فی شیء من كتب الحدیث إلا فی النهاية

دارد، در جواب می‌گویم: مراد آنان این است که حضرت تصریح علنی بر خلافت کسی نکرد و از این حدیث، همان گونه که خلافت فهمیده می‌شود، اقتدا در سایر نظرات و مشورت‌ها و اقتدا در نماز هم فهمیده می‌شود (مناوی، ۱۳۵۶ق، ج ۲، ص ۵۶). نتیجه آنکه با فرض صحت حدیث، شاید منظور پیامبر صرفاً اقتدا در جماعت و مانند آن باشد که هرگز بر خلافت و امامت، که ضامن هدایت باشد، دلالت نخواهد داشت.

مطلب دیگر درباره این حدیث، تضاد آن با حدیث محل استناد آنان، یعنی حدیث «اصحابی کالنجوم...» است که بررسی مختصرش گذشت. از آنجا که در بسیاری از جاها، نظر صحابه با دیدگاه شیخین اختلاف داشت، به مقتضای حدیث «اصحابی کالنجوم...» می‌توان به نظر هر کدام از صحابه عمل کرد، درحالی‌که به مقتضای حدیث «اقتدوا...» باید صرفاً به نظر شیخین عمل نمود و با توجه به قاعده معروف «الروایتان إذا تعارضا تساقطا» امکان سقوط هر دو حدیث ادعایی وجود دارد.

نکته دیگر اینکه در موارد متعدد، بین خلیفه اول و دوم اختلاف وجود داشت؛ مثلاً، ابوبکر قایل به جواز متعه و عمر قایل به حرمت آن بود. مسلمانان باید به کدام یک اقتدا کنند؟! علاوه بر آن، اگر روایت صحیح باشد، باید بر عمر بن خطاب، اقتدا به ابوبکر واجب باشد. پس چرا وی به مخالفت با نظرات ابوبکر برخاست؟

از سوی دیگر، حضرت زهراء ﷺ هرگز دو خلیفه اول را به رسمیت نشناخت و نه تنها از آنها پیروی نکرد، بلکه به مخالفت علنی با آنها پرداخت. عثمان خلیفه سوم و برخی دیگر از صحابه در جاهایی با هر دو خلیفه پیشین مخالفت کردند. سعد بن عباد و عمار با آنان بیعت نکردند. این رفتارها چگونه با حدیث مزبور قابل توجیه است؟

همچنین بر اساس گزارش‌های تاریخی، تردیدی وجود ندارد که شیخین از احکام فقهی متعدد بی‌اطلاع بودند. آیا ممکن است پیامبر ﷺ به پیروی مطلق از آنها، که بیانگر عصمت آنان خواهد بود، فرمان دهند؟! در صورت صحت این حدیث، باید برادران اهل سنت مدعی عصمت شیخین از لغزش و خطا باشند؛ زیرا امر به اقتدای مطلق، مساوی با عصمت است؛ چنان‌که خداوند درباره انبیا می‌فرماید: «وَلَوْ كُنَّا الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبُهْدَاهُمْ أَقْتَدِهِ» (انعام: ۹۰). آیا آنان این را می‌پذیرند؟! اگر حدیث مزبور صحت داشت، چرا در روز سقیفه، هیچ‌کدام از

نتیجه‌گیری

این مقاله کوشید تا به دور از هرگونه تعصب و با استناد به منابع معتبر و مقبول عامه اثبات کند که شبهات مختلفی که بر حدیث متواتر ثقلین وارد می‌شود، تلاش‌های ناآگاهانه یا مغرضانه برای از کار انداختن یکی از اسناد مهمی است که می‌تواند منشأ برکات بی‌شمار حاصل از وحدت و انسجام و در نهایت، تقویت جایگاه اسلام و مسلمانان گردد. ثابت شد که فقرات متعدد این حدیث از تواتر نسبی برخوردار است و ذکر نشدن آن در منبعی مانند صحیح بخاری، به اعتبار بلند آن آسیبی وارد نمی‌سازد؛ زیرا بسیاری از دیگر روایات صحیح هم در آن نیامده است. همچنین اثبات شد که معارض سازی برای حدیث ثقلین همانند تعارض با حدیث «اصحابی کالنجوم...» یا «اقتدوا...»، تلاش نافرجامی برای بی‌اعتبارسازی حدیث ثقلین بوده و نتیجه‌ای در پی نداشته است.

منابع.....

- ابن ابی شیبیه، ابوبکر، ۱۴۰۹ق، *المصنف فی الأحادیث والأثر*، تحقیق کمال یوسف الحوت، ریاض، مکتبه الرشد.
- ابن ابی عاصم شیبانی، ۱۴۰۰ق، *السنة*، تحقیق محمد ناصرالدین الألبانی، بیروت، المکتب الاسلامی.
- ابن جوزی، عبدالرحمن، ۱۴۰۳ق، *العلل المتناهیه فی الأحادیث الواهیه*، تحقیق خلیل المیس، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابن عدی، ابوالاحمد جرجانی، ۱۴۰۹ق، *الکامل فی ضعفاء الرجال*، تحقیق یحیی مختار غزوی، بیروت، دارالفکر.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، ۱۴۰۶ق، *منهاج السنة النبویه*، تحقیق محمد رشاد سالم، بی‌جا، مؤسسه قرطبه.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، ۱۴۰۴ق، *تهذیب التهذیب*، بیروت، دارالفکر.
- _____، ۱۴۰۶ق، *لسان المیزان*، بیروت، مؤسسه العلمی للمطبوعات.
- ابن حجر هیثمی، احمد بن محمد، ۱۹۹۷م، *الصواعق المحرقة*، تحقیق عبدالرحمن بن عبدالله التركي و کامل محمد الخراط، بیروت، مؤسسه الرساله.
- ابن حزم اندلسی، علی بن احمد، ۱۴۰۴ق، *الإحکام فی أصول الأحکام*، قاهره، دارالحدیث.
- _____، بی‌تا، *الفصل فی الملل والأهواء والنحل*، قاهره، مکتبه الخانجی.
- ابن حنبل، احمد، ۱۴۰۳ق، *فضائل الصحابه*، تحقیق وصی الله محمد عباس، بیروت، مؤسسه الرساله.
- _____، بی‌تا، *مسند احمد بن حنبل*، مصر، مؤسسه قرطبه.
- ابن سعد، محمد، بی‌تا، *الطبقات الکبری*، بیروت، دار صادر.

لابن الأثیر...» (سخاوی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۳۲۱)؛ سندی برای این حدیث سراغ ندارم و در کتاب‌های معتبر هم آن را ندیده‌ام، جز در کتاب *النهایه ابن‌اثیر*. وی در ماده «ح م ر» آن را ذکر کرده، ولی نگفته است چه کسانی آن را ضبط کرده‌اند.

برهمن اساس، یکی از نویسندگان عامه پس از بیان مردود دانستن این حدیث از سوی ابن‌حجر، ابن‌کثیر، ذهبی، مزری و سخاوی می‌گوید: وقتی اینان، که بر همه کتاب‌های حدیثی احاطه دارند، حدیث را نمی‌شناسند، پس چه کسی آن را می‌شناسد و قبول دارد؟ سپس به نقل یک توجیه پرداخته، می‌گوید: بعضی از علما بر فرض صحت حدیث، آن را چنین تفسیر کرده‌اند که مراد پیامبر ﷺ ارجاع به عایشه در برخی از احکام مخصوص بانوان است (رشیدرضا، ۱۳۲۹ق، ص ۸۲۱).

ثانیاً، تاریخ گواه روشنی است بر اینکه عایشه در بسیاری از مسائل ساده شرعی عاجز بود و به امام علی ﷺ ارجاع می‌داد؛ مثلاً، در دو روایت مشابه، از شریح بن هانی نقل شده است که می‌گوید: «أُتیت عائشة أسألها عن المسح علی الخفین، فقالت: علیک بابن ابی طالب فأسأله...» (نیشابوری، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۶۰). آیا سزاوار است که پیامبر ﷺ چنین کسی را به عنوان مرجع علمی امت خود قرار دهد؟!

ثالثاً، عایشه، هم با عثمان به مخالفت برخاست و هم با امیرمؤمنان علی ﷺ که خلیفه شرعی و قانونی پیامبر ﷺ بود به جنگ پرداخت و موجب کشته شدن هزاران مسلمان شد. آیا منطقی است مسلمانان در نحوه برخورد با خلیفه مسلمانان از عایشه تقلید کنند؟!

رابعاً، تاریخ سرشار از اعلان ندامت عایشه از اقدامات و رویکردهایش در قبال امام علی ﷺ است. فقط برای نمونه، سیوطی روایت می‌کند: «كانت عائشة إذا قرأت «وَوَقْرَنَ فِي بُيُوتِكُنَّ» بكت حتى تبلّ خمارها» (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۱۹۶)؛ عایشه وقتی آیه «وَوَقْرَنَ فِي بُيُوتِكُنَّ» را می‌خواند به حدی می‌گریست که مقنعه‌اش خیس می‌شد.

قرطبی هم ضمن نقل مطلب بالا، از ثعلبی و دیگران، به نقل از ابن عطیه می‌گوید: «بکاء عائشة إنما كان بسبب سفرها أيام الجمل» (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۴، ص ۱۸۱). با این حال، آیا دانشمندان محترم عامه اجازه می‌دهند مسلمانان ایشان را مرجع علی‌الاطلاق دینی قرار دهند؟!

پس این حدیث هم نه تنها قدرت تعارض با حدیث ثقلین را ندارد، بلکه صدور آن از اساس محل تردید است.

الأحاديث المشتهرة على الألسنة، تحقيق محمد عثمان الخشت، بيروت، دارالكتاب العربي.

سرخسی، شمس‌الدین ابوبکر محمد بن ابی سهل، ١٤٢١ق، المسوط، تحقيق خليل محي الدين الميس، بيروت، دارالفكر.

سيوطي، عبدالرحمن، ١٤٠٤ق، تفسير الدر المنثور في تفسير المأثور، قم، كتابخانه آيت الله مرعشي نجفي.

—، بي تا، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تحقيق عبدالوهاب عبداللطيف، رياض، مكتبة الرياض الحديثه.

شحوذ، علي بن نايفه، بي تا، نسيهات الرافضة حول الصحابة رضی الله عنهم و ردها، بي جا، بي نا. شوکانی، محمد بن علی، ١٤١٢ق، ارشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، تحقيق محمد سعيد البدری ابومصعب، بيروت، دارالفكر.

شهرزوری شافعی، ابومرو عثمان بن عبدالرحمن، ١٩٨٤م، علوم الحديث، بي جا، مكتبة فارابی. طبرانی، سليمان بن احمد، ١٤٠٤ق، المعجم الكبير، تحقيق حمدي بن عبدالمجيد السلفي، موصل، مكتبة الزهراء.

عقيلي، محمد بن عمر، ١٤٠٤ق، الضعفاء الكبير، تحقيق عبدالمعطي امين قلججي، بيروت، دارالمكتبة العلمية.

قاری، ملا علی، ١٤٢٢ق، مرآة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، تحقيق جمال عيتاني، بيروت، دارالكتب العلمية.

قرطبي محمد بن احمد، ١٣٦٤، تفسير الجامع لأحكام القرآن، تهران، ناصر خسرو. متقي هندی، علاء‌الدین، ١٤١٩ق، كنز العمال، تحقيق محمود عمر الدمياطي، بيروت، دارالكتب العلمية.

مناوی، عبدالرؤف، ١٣٥٦ق، فيض القدير شرح الجامع الصغير، مصر، المكتبة التجارية الكبرى. ميلاني، سيد علي، ١٣٨٧، نفاحات الازهار، قم، الحقائق.

نسائي، احمد بن شعيب، ١٤١١ق، سنن كبرى نسائي، تحقيق عبدالغفار سليمان البنداري و سيدحسن كسروي، بيروت، دارالكتب العلمية.

نووی دمشقی، محي الدين ابی زكريا، ١٣٩٢ق، شرح صحيح مسلم، بيروت، دار احياء التراث العربي.

نیشابوری، حاکم محمد بن ابوعبدالله، ١٤١١ق، المستدرک علی الصحیحین و بدیلہ التلخیص للحافظ الذهبي، تحقيق مصطفى عبدالقادر عطا، بيروت، دارالكتب العلمية.

نیشابوری، مسلم بن حجاج، بي تا، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، بيروت، دار احياء التراث العربي.

نیشابوری، نظام‌الدین حسن بن محمد، ١٤١٦ق، تفسير غرائب القرآن و رغائب الفرقان، تحقيق زكريا عميرات، بيروت، دارالكتب العلمية.

هيشمی، حافظ نورالدین علی بن ابی بکر، ١٤٠٧ق، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، قاهره، دارالريان للتراث.

ابن عثيمين، محمد بن صالح، ١٤١٣ق، مجموع فتاوى و رسائل ابن عثيمين، تحقيق فهد بن ناصر بن ابراهيم السليمان، بي جا، دارالوطن.

ابن قيم جوزي، محمد بن ابی بکر، ١٣٩٥ق، إغاثة اللفهان من مصائد الشيطان، تحقيق محمد حامد الفقي، ج دوم، بيروت، دارالمعرفه.

—، ١٩٧٣م، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق طه عبدالرؤف سعد، بيروت، دارالجيل.

—، ١٤٠٣ق، المنار المنيف في الصحيح والضعيف، تحقيق عبدالفتاح ابوغده، حلب، مكتب المطبوعات الاسلاميه.

—، ١٤٠٧ق، زاد المعاد في هدى خير العباد، تحقيق شعيب الأرنؤوط و عبدالقادر الأرنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة. ابن كثير، اسماعيل بن عمرو، ١٤١٩ق، تفسير القرآن العظيم، تحقيق محمد حسين شمس الدين، بيروت، دارالكتب العلمية.

—، بي تا، البداية و النهايه، بيروت، مكتبة المعارف. ابن منده، ابوعبدالله محمد بن اسحاق، بي تا، الفوائد، تحقيق مجدي سيدابراهيم، قاهره، مكتبة القرآن.

ابی يعلى موصلی، احمد بن علی، ١٤٠٤ق، مسند ابی يعلى، تحقيق حسين سليم اسد، دمشق، دارالمأمون للتراث.

ألوسی، سيد محمود، ١٤١٥ق، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم، تحقيق علی عبدالباري عطيه، بيروت، دارالكتب العلمية.

آمدی، ابوالحسن علی بن محمد، ١٤٠٤ق، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق سيد الجميلي، بيروت، دارالكتاب العربي.

الباني، ناصر الدين، بي تا، سلسلة الصحيحه، رياض، مكتبة المعارف. بخاري، علاء‌الدین عبدالعزيز، ١٤١٨ق، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، تحقيق عبدالله محمود محمد عمر، بيروت، دارالكتب العلمية.

ترمذی، محمد بن عيسى أبوعيسى، بي تا، الجامع الصحيح سنن الترمذی، تحقيق: أحمد محمد شاكر و دیگران، بيروت، دار احياء التراث العربي

تفتازانی، سعدالدين مسعود، ١٤٠١ق، شرح المقاصد في علم الكلام، باكستان، دارالمعارف النعمانيه. ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد، بي تا، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، بيروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

دهلوی، شاه ولی الله، بي تا، تحفه انا عشری، بي جا، بي نا.

ذهبی، شمس‌الدین، ١٩٩٥م، میزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق شيخ علی محمد معوض و شيخ عادل احمد، بيروت، دارالكتب العلمية.

رشيدرضا، محمد، ١٣٢٩ق، مجله المنار، بي جا، بي نا.

زيعلى، جمال الدين عبدالله، ١٤١٤ق، تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري، تحقيق عبدالله بن عبدالرحمن السعد، رياض، دار ابن خزيمة.

سخاوی، ابوالخير محمد بن عبدالرحمن، ١٤٠٥ق، المقاصد الحسنة في بيان كثير من

رابطه حکمت و علم الهی از منظر کلام اسلامی

nojaghi51@gmail.com

ناصرالدین اوجاقی / استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه زنجان

پذیرش: ۹۶/۱۰/۱۳

دریافت: ۹۶/۶/۱۸

چکیده

صفات خداوند در مباحث اعتقادی از جایگاه ویژه و اهمیت خاصی برخوردار است. یکی از مسائلی که در این زمینه مطرح است، ارتباط بین صفات الهی است. انواع متفاوتی از رابطه بین صفات الهی می‌تواند مطرح نظر قرار گیرد. گاهی این ارتباط به این صورت است که با استفاده از یک صفت، بر وجود صفتی دیگر استدلال می‌شود. متکلمان بر این باورند که بین صفت «حکمت» و «علم» الهی چنین رابطه‌ای وجود دارد و از صفت «حکمت» برای اثبات صفت «علم» در خداوند بهره می‌گیرند. در این نوشتار، ضمن آشنایی با استدلال متکلمان و پاسخ آنها به اشکالات وارد شده بر استدلال، میزان موفقیت آنها در نشان دادن چنین رابطه‌ای بین حکمت و علم الهی بررسی می‌شود. بدین منظور، از روش اسنادی و شیوه تحلیلی استفاده شده است. به نظر می‌رسد متکلمان در کلام سنتی نمی‌توانند با موفقیت کامل، چنین رابطه‌ای را نشان دهند و استدلال آنها برای نشان اثبات علم الهی از طریق حکمت موفق نیست.

کلیدواژه‌ها: علم خدا، صفات خدا، حکمت الهی، اتقان صنع.

مقدمه

است رابطه‌ای بین حکمت و علم الهی از نوع استدلالی آن برقرار کند؟ مسائل دیگری در این زمینه بررسی خواهند شد؛ مانند: تعریف کار حکیمانه چیست؟ متکلمان چگونه با نشان دادن حکیمانه بودن افعال الهی، صفت «علم» الهی را اثبات می‌کنند؟ چه نقدهایی بر استدلال وارد است؟ متکلمان چه جواب‌هایی به نقدهای مطرح شده داده‌اند؟

به لحاظ پیشینه، این بحث در کتب کلامی قدیم مطرح شده و متکلمان از فرقه‌های گوناگون کلامی به آن پرداخته‌اند. ولی در دوره‌های اخیر، ادله دیگری برای اثبات علم الهی مطرح می‌شود. تألیفاتی هم که این مسئله، را از منظر کلام قدیم بررسی کند، مشاهده نشد. بنابراین، می‌توان گفت: این نوشتار به لحاظ نحوه طرح مسئله، دارای نوآوری است و پرداختن به آن از دو منظر مهم است: یکی از نظر بررسی تاریخی مباحث کلامی برای کسانی که در این حوزه تحقیق می‌کنند؛ و دیگری از منظر آشنایی با شیوه بحث و بررسی مسائل در کلام اسلامی.

در زمینه بررسی این مسئله در این نوشتار، ابتدا استدلال متکلمان از طریق حکمت بر علم الهی بیان و سپس مقدمات آن بررسی خواهد شد. در ادامه، اشکالاتی که در کتب کلامی بر این استدلال وارد گردیده است مطرح و به پاسخ‌های متکلمان اشاره خواهد شد.

دلالت حکمت در آفرینش بر علم الهی

استدلال به فعل حکیمانه الهی برای اثبات علم خدا، در کلام اسلامی از مهم‌ترین و معروف‌ترین استدلال‌ها در این زمینه است که تقریباً همه متکلمان برای اثبات علم خدا، به آن تمسک جسته‌اند (ر. ک: قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۱۰۱؛ ابوالصلاح حلبی، ۱۴۰۴ق، ص ۷۳؛ فخررازی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۸۴؛ بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۸۵).

صورت منطقی دلیل حکمت برای اثبات علم خدا این‌گونه است:

(۱) افعال خداوند حکیمانه و متقن است. (یا: خداوند افعال حکیمانه انجام می‌دهد.)

(۲) هر کسی که افعالش حکیمانه باشد (یا افعال حکیمانه انجام دهد) عالم است.

نتیجه: خداوند عالم است.

در مبحث خداشناسی، بحث از صفات خدا به خاطر تأثیری که در تلقی و تصور انسان از خدا دارد، شایان توجه است. این بحث در خصوص هر صفتی معمولاً در دو زمینه مطرح می‌شود: مفهوم‌شناسی و اثبات. از جهت دیگری نیز می‌توان در باب صفات خدا بحث کرد و آن هم بحث از «رابطه بین صفات» است. رابطه بین صفات را می‌توان، هم به لحاظ مفهومی بررسی کرد، یعنی بررسی این مسئله که آیا یک صفت در مفهوم صفت دیگر اخذ شده است یا نه و هم از این لحاظ که یک صفت ذیل صفتی دیگر قرار می‌گیرد و مصداقی از آن صفت است؛ مثل رزاقیت که از مصداق ربوبیت الهی است. و در نهایت، از این لحاظ که صفتی در اثبات صفتی دیگر به کار می‌رود. در این زمینه، می‌توان به اثبات صفت «حیات» از طریق دو صفت «علم» و «قدرت» اشاره کرد.

صفت «علم» هم از صفاتی است که برای اثبات آن، به صفت حکمت تمسک می‌شود. شاید یکی از مهم‌ترین صفات فعلی خدای تعالی صفت «حکمت» باشد. اهمیت این صفت از آن نظر است که در استدلال‌ها و تبیین‌های برخی از عقاید دینی به کار می‌رود؛ مثلاً، در بحث «اثبات بعثت انبیا» یا «اثبات ضرورت معاد» به حکمت الهی استناد می‌شود. متکلمان برای اثبات علم الهی، که از صفات ذاتی خدای تعالی است، نیز به حکمت الهی و کارهای حکیمانه خداوند استناد می‌کنند.

نکته محوری در اینجا آن است که متکلمان می‌خواهند از اثر، به وجود علم در مؤثر پی ببرند. روشن است که هر اثری دلالت بر علم در مؤثر خود نمی‌کند، مگر آنکه متصف به صفتی شود. متکلمان بر این باورند که اگر اثری متصف به حکیمانه بودن شود در این صورت، بر صفت «علم» در فاعل خود دلالت دارد. البته حکیمانه بودن فعل در ابتدا بر صفت «حکمت» دلالت می‌کند. اینجاست که بحث رابطه بین دو صفت «حکمت» و «علم» الهی به میان می‌آید. بنابراین، برای اثبات رابطه بین این دو، ابتدا باید اثبات شود که افعال الهی حکیمانه است و بعد از آن اثبات شود که کار حکیمانه تنها از شخص عالم سر می‌زند و غیر عالم نمی‌تواند کار حکیمانه انجام دهد.

مسئله اصلی این است که آیا کلام اسلامی سنتی توانسته

الف. تبیین استدلال

قبل از هر مطلبی، لازم است نکاتی در توضیح مقدمات این استدلال و اثبات آنها بیان شود:

تعریف «کار محکم یا حکیمانه»

با توجه به اینکه تأکید استدلال مزبور بر فعل حکیمانه الهی است و همچنین یکی از ایرادها به این استدلال نیز به معنای «حکمت» برمی گردد، بجاست نگاهی به تعاریفی داشته باشیم که متکلمان از «فعل حکیمانه» ارائه نموده‌اند:

تعریف اول: «فعل محکم» هر فعلی است که از فاعل صادر شود، به گونه‌ای که انجام آن برای همه فاعلهایی که قادر (فاعل مختار) هستند، ممکن نباشد، و در بیشتر حالات، این امر در تألیف کارها ظاهر می‌گردد؛ به این صورت که برخی کارها به دنبال برخی دیگر واقع می‌شوند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۱۰۴).

به نظر می‌رسد قید عدم امکان انجام کار توسط فاعل‌های دیگر نمی‌تواند در تعریف کار حکیمانه داخل باشد. این قید را عبدالجبار در واقع از آن جهت در تعریف وارد کرده است که بتواند پاسخ اشکالی در این مورد را بدهد. مبنای آن اشکال به نحوه شناخت کار حکیمانه از غیرحکیمانه برمی‌گردد. بنابراین این قید - در واقع - ناظر به مرحله اثبات است، درحالی که تعریف باید ناظر به ثبوت باشد.

تعریف دوم: فخررازی می‌گوید: مراد از «حکیمانه بودن فعل»، ترتیب عجیب و تألیف لطیف آن است (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۸۹). ابن‌میثم بحرانی نیز همین تعریف را می‌پذیرد. وی برای «ترتیب عجیب»، اجرام آسمانی را مثال می‌آورد و برای «تألیف لطیف»، به اعضای بدن انسان، که مطابق منفعت هستند، مثال می‌زند (بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۸۶).

به نظر می‌رسد اشکال این تعریف استفاده از مفاهیمی است که از یک سو، به دلیل کیفی بودن، دارای ابهام هستند، و از سوی دیگر، نسبی. ترتیب کاری ممکن است در یک زمان برای عده‌ای عجیب به نظر برسد، ولی در زمانی دیگر، با پیشرفت علم، اعجاب آن از بین برود. نکته دیگر اینکه آیا صرف وجود ترتیب در فعل بدون در نظر گرفتن ترتیب یا عدم ترتیب غایتی برای آن، برای حکیمانه بودن آن کفایت می‌کند؟ اگر در کاری ترتیبی بسیار عجیب باشد، ولی در نهایت، هیچ هدف و فایده‌ای بر آن مترتب نشود، آیا این کار حکیمانه است؟

به نظر می‌رسد ابن‌میثم در مثالی که به اعضای انسان می‌زند و می‌افزاید که مطابق منفعت هستند، به این امر توجه داشته است. به هر حال، در تعریف «کار حکیمانه»، نباید از هدف‌داری و غایت‌مندی آن غافل شد؛ همچنان که خود متکلمان وقتی می‌خواهند حکمت را در مخلوقات الهی نشان دهند، به منافی که بر آنها مترتب می‌شود اشاره می‌کنند.

تعریف سوم: در تعریف دیگری گفته شده است: کار حکیمانه کاری است که خواص و آثار بی‌شمار و منافع بسیار داشته باشد (فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق، ص ۱۹۸).

این تعریف نیز ناقص است؛ زیرا صرف وجود آثار و منافع دلالت بر حکیمانه بودن نمی‌کند، مگر آنکه این خواص و آثار مقصود فاعل بوده باشد. از این رو، افعالی که از فاعل‌های طبیعی صادر می‌شود، هر چند آثار زیادی هم داشته باشند به حکمت متصف نمی‌شوند.

تعریف چهارم: حمصی رازی معتقد است: اگر کاری به نحوی سازمان یافته باشد که مطابق با منفعت مقصود از آن باشد، حکیمانه است؛ مثل کتابت و نساجی (حمصی رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۹). ملاحظه نیز همین تعریف را بیان می‌کند و در پایان آن می‌نویسد: در فعلی که در آن ترتیب وجود دارد، باید برخی از اجزای آن مقدم بر برخی دیگر باشد (ملاحمی، ۱۳۸۶، ص ۳۵). همچنین فاضل مقداد نیز در کتاب *الاعتماد* خود، این تعریف را به همراه این تعریف، که فعل حکیمانه کاری است که اثر آن بر آن مترتب شود، می‌آورد (فاضل مقداد، ۱۴۱۲ق، ص ۵۸).

با توجه به آنچه گذشت به نظر می‌رسد این تعریف کامل‌تر است. از این رو، می‌توان مدعی شد که کار حکیمانه کاری است که از اجزائی تشکیل شده (تألیف) و این اجزاء گاه بر هم ترتب دارند و این تألیف و ترتیب به نحوی است که هدفی از آن به دست می‌آید که موردنظر فاعل است.

دلیل حکیمانه بودن افعال الهی

در مقدمه اول بر استدلالی که صفحه قبل ذکر شد، بیان گردید که خداوند کارهای حکیمانه انجام می‌دهد. این مطلب نیاز به اثبات دارد. متکلمان برای اثبات آن، به تفکر در نظم و ترتیبی که در خلقت وجود دارد، ارجاع می‌دهند؛ مثل آفرینش خورشید و فواید آن، منافع گیاهان و

ایجاد می‌کند. از این‌رو، بر اساس عادت قبلی، از مشاهده کار حکیمانه نتیجه می‌گیریم که فاعل آن علم داشته است. ولی در غایب این گونه نیست. افعال الهی ابتدایی و بدون سابقه هستند و عادت دربارۀ آنها وجود ندارد. بنابراین، نمی‌توان از حکم در شاهد، به حکم در غایب رسید.

عبدالجبار در پاسخ می‌گوید: ما به صرف انجام کار حکیمانه، به وجود علم استدلال نکردیم تا این اشکال وارد باشد، (زیرا اگر همه افراد دارای قدرت کار حکیمانه‌ای انجام دهند، این دلیل نمی‌شود که آنها عالم هستند؛ مثلاً، اگر همه انسان‌ها نویسنده باشند، دلیل نمی‌شود که آنها به نویسندگی علم دارند؛ زیرا این احتمال هست که بر اساس طبیعت، این کار را انجام دهند)، بلکه از این راه که انجام کار حکیمانه‌ای از شخصی برمی‌آید ولی از دیگری بر نمی‌آید، استدلال کردیم. در اینجا هم خداوند بر افعال حکیمانه‌ای قادر است که دیگران از آن عاجزند و این بر علم خدا دلالت می‌کند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۱۰۲).

(ب) استدلال دوم با تحلیل کار حکیمانه به نتیجه می‌رسد، به این صورت که گفته شده است: کار حکیمانه یعنی: کاری که در آن ترتیب و نظم وجود دارد. نظم و ترتیب در جایی است که برخی اجزا مقدم و برخی مؤخر باشند. تقدیم و تأخر اجزا به صرف قدرت بر انجام کار حاصل نمی‌شود، بلکه نیازمند علم به آنهاست. در غیر این صورت، باید هر کسی که قدرت دارد بتواند هر کار حکیمانه‌ای انجام دهد، درحالی که چنین نیست (حمصی رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۴۰).

به نظر می‌رسد هر دو استدلال مخدوش است. دربارۀ استدلال اول، می‌توان نمونه‌های زیادی مثال زد که کاری را همه فاعل‌ها نمی‌توانند انجام دهند، ولی بر علم فاعل هم دلالت نمی‌کند؛ مثلاً، زنبور عسل کاری می‌کند که حیوانات دیگر و حتی انسان نمی‌تواند آن را انجام دهد، درحالی که خود متکلمان معتقدند که افعال حیوانات از روی غریزه است، نه علم (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۸۸؛ البته اینکه حیوانات علم ندارند نظر متکلمان است که در همین بحث علم الهی برخی به صراحت بر آن تصریح دارند. اما به نظر می‌رسد تحقیقات انجام‌شده و مشاهدات معمولی خلاف این امر را اثبات می‌کند).

دربارۀ استدلال دوم، باید گفت: صرف وجود ترتیب و تقدم و

جانوران و عجایب خلقت آنها، و همچنین نظم و ترتیب و شگفتی‌های آفرینش انسان. از این‌رو، در کتب کلامی گفته می‌شود که مقدمۀ اول حسی است (برای نمونه، ر. ک: فخررازی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۸۵؛ طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۴۲؛ فاضل مقداد، ۱۴۱۲ق، ص ۵۹؛ سبزواری، ۱۳۷۳، ص ۳۵۰؛ بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۸۵). محقق حلی بر خلاف دیگران، از تعبیر «استقراء» استفاده کرده، می‌نویسد: این مقدمه استقرائی است (محقق حلی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۵)؛ یعنی مشاهده مخلوقات الهی و نظم و ترتیبی که در آنها وجود دارد، می‌رساند که افعال الهی دارای حکمت است. البته نیازی نیست حکمت همه افعال الهی اثبات شود؛ بلکه حکیمانه بودن چند فعل هم اثبات شود بر علم فاعل آن دلالت خواهد کرد. از این‌رو، مقدمه اول به صورت جزئیۀ بیان می‌شود.

دلالت کار حکیمانه بر علم فاعل

بیشتر متکلمان، به‌ویژه متأخران آنها بر این باورند که کبرای استدلال بدیهی است و نیازی به اثبات ندارد (برای نمونه، ر. ک: فخررازی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۸۵؛ بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۸۵). اما عده‌ای نیز برای اثبات آن، استدلال‌هایی بیان کرده‌اند. در اینجا، دو نمونه از این استدلال‌ها را بررسی می‌کنیم:

الف) نخست استدلالی است که از راه «قیاس غایب به شاهد» در پی اثبات قضیۀ مذکور است. قاضی عبدالجبار و شیخ طوسی (طوسی، ۱۴۰۶ق، ص ۵۴) به این استدلال تمسک جسته‌اند. در اینجا، تقریر عبدالجبار از این استدلال بیان می‌شود:

عبدالجبار می‌نویسد: در شاهد، دو تن را در نظر می‌گیریم: یکی کار حکیمانه‌ای - مثل نویسندگی - انجام می‌دهد؛ و دیگری بی‌سواد است و انجام چنین کاری برای او میسر نیست. به ناچار، باید بین این دو فرقی وجود داشته باشد. این فرق به صفتی برمی‌گردد که در یکی هست و در دیگری نیست و آن صفت «عالم بودن» است. از اینکه در شاهد، انجام کار حکیمانه دلالت بر عالم بودن می‌کند، در غایب هم این‌گونه خواهد بود؛ زیرا ادله در شاهد و غایب با هم تفاوتی ندارند.

ممکن است اشکال شود که «قیاس غایب به شاهد» در جایی است که تفاوتی بین این دو وجود نداشته باشد، درحالی که در اینجا چنین تفاوتی وجود دارد؛ زیرا در شاهد، دلالت کار حکیمانه بر عالم بودن، به سبب تکرار در کارهاست که عادت

علامه حلی نیز برای اثبات اینکه خداوند بدون واسطه خالق جهان است، به اجماع تمسک جسته است، به این دلیل که برهان قاطعی در این زمینه وجود ندارد (حلی، ۱۳۸۶، ص ۲۸۷).

برخی نیز با تفصیل بیشتر، این گونه پاسخ داده‌اند که اگر موجود دیگری غیر از خدای متعال خالق جهان باشد و حکمت آفرینش به او منسوب باشد، در این صورت، آن موجود، یا فاعل مختار است و یا موجب. اگر موجب باشد، یا واحد است یا کثیر. بنا بر احتمال اول و سوم، علم خدا اثبات می‌شود، و احتمال دوم هم باطل است؛ یعنی فاعل موجب واحد نمی‌تواند آفریننده جهان باشد؛ زیرا در ساختمان جان‌داران عوامل زیادی مؤثر است که با هم تضاد و اختلاف دارند و همه اینها نمی‌تواند از یک فاعل طبیعی صادر شود؛ زیرا فاعل طبیعی آن است که به نحو واحد عمل می‌کند.

درباره دلالت احتمال اول و سوم بر علم خدا، گفته می‌شود: در صورتی که فاعل‌های موجب کثیر باشند، یعنی بگوییم خداوند موجودات زیادی خلق کرده است و آنها با هم این جهان را آفریده‌اند، با توجه به نظم و ترتیب در ساختمان موجود زنده، لازم می‌آید که این فاعل‌های موجب نیز مرتب باشند. در این صورت، باید آفریننده اینها عالم به ترتیب باشد و مطلوب ثابت می‌شود. اگر هم بگوییم: آن موجود فاعل مختار است، این وجود مختار یا لذاته عالم است یا خیر. در هر صورت، لازمه آن، این است که خالق آن هم عالم باشد؛ زیرا کسی که عالم نیست، نمی‌تواند موجود عالم را خلق کند یا به آن علم بدهد (حمصی رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۱ ص ۴۰ نیز ر. ک: ملاحمی، ۱۳۸۶، ص ۳۶).

به نظر می‌رسد پاسخ اصلی استدلال در همین جمله آخر است. اگر بپذیریم که خداوند خالق با واسطه موجودات است، جای سؤال است که این واسطه علم خود را از کجا آورده است؟ علم یک کمال است، و فرض آن است که خداوند عالم نیست. در این صورت، چگونه ممکن است مخلوق کمالاتی بیش از خالق خود داشته باشد؟

نکته جالب این است که فخر رازی در کتاب *المحصل* برای نفی واسطه، به اجماع تمسک می‌کند (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۸۳)، ولی در کتاب *المطالب العالیه*، دو پاسخ دیگر به این اشکال داده است: یکی اینکه در مباحث مربوط به الهیات، رسیدن به یقین امکان ندارد و در این زمینه، باید به دلایل بهتر و مناسب‌تر اکتفا نمود. با

تأخر اجزا بر علم فاعل دلالت نمی‌کند. همچنان که در تعریف «کار حکیمانه» بیان شد، باید هدف‌داری را نیز لحاظ کرد. برای مثال، برخی متکلمان از «محتدی» (شخصی که دنباله‌رو دیگری است و با تبعیت از دیگری کاری را انجام می‌دهد) نفی علم کرده‌اند، با اینکه در کارهای او، به تبع دیگری ترتیب وجود دارد. یا مثل زنبور عسل که در کارش ترتیب و تقدم و تأخر است.

با توجه به این مطالب، به نظر می‌رسد ادعای بداهت دلالت کار حکیمانه بر علم فاعل آن هم قابل پذیرش نخواهد بود. بنابراین، می‌توان مدعی شد که کلام سنتی در تبیین اینکه چگونه یک فعل می‌تواند علم فاعل خود را نشان دهد، با مشکل مواجه است.

ب. نقد و بررسی

در متون کلامی، اشکالات متعددی بر دلیل حکمت (اتقان صنع) وارد شده است. متکلمان تلاش کرده‌اند تا به این اشکالات پاسخ دهند و استدلال را مصون از شک و تردید سازند. در این قسمت، این اشکالات و پاسخ متکلمان به آنها بررسی می‌شود:

احتمال وجود آفریننده‌ای غیر از خدا

مقدمه اول استدلال در صورتی درست است که خداوند متعالی آفریننده جهان باشد. ولی این احتمال وجود دارد که پدیده‌های جهان آفریده خدا نباشد، بلکه خداوند موجودی را آفریده که دارای علم است و آن موجود این جهان را خلق کرده است. با وجود این احتمال، این قضیه که خداوند فاعل افعال حکیمانه و متفن است، مورد تردید واقع می‌شود (ر. ک: قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۱۰۴؛ حمصی رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۴۰؛ ملاحمی، ۱۳۸۶، ص ۳۵؛ حلبی، ۱۴۰۴ق، ص ۷۳؛ فخر رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۱۰۸).

پاسخ‌های متعددی به این اشکال داده شده است. یک پاسخ این است که ما کلام را به همان مخلوق اول برمی‌گردانیم. در او هم تألیف و ترتیب وجود دارد، و به عبارت دیگر، خلقت او نیز حکیمانه است، و این دلالت بر علم صانع می‌کند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۱۰۴؛ حلبی، ۱۴۰۴ق، ص ۷۳).

همچنین گفته شده است: ما اکنون از طریق ادله نقلی هم می‌دانیم که این افعال حکیمانه کار خدای متعالی است و کسی در این زمینه، شریک او نیست (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۱۰۴).

و «تألیف لطیف» است، و شکی نیست که چنین احکامی دلالت بر علم صانع دارد (همان، ص ۳۸۹؛ بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۸۶).
خواجه نصیرالدین طوسی در پاسخ این اشکال می‌گوید: در باب معنای احکام و اتقان، باید گفت: حکم به اینکه هر کسی که کار محکمی انجام دهد عالم است، حکمی بدیهی بوده، متوقف بر اکتساب تصور اجزای آن نیست. این سخن مقتضی آن است که تصور حکمت بدیهی باشد. (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۲۷۹).

اشکال این سخن آن است که ایشان می‌خواهد از بدیهی بودن تصدیق، بدیهی بودن اجزای آن را نتیجه بگیرد، درحالی که تصدیقات بدیهی لزوماً از تصورات بدیهی تشکیل نمی‌شوند. جالب است که خواجه نصیر در اینجا، «بدیهی» را به معنای «غیراکتسابی بودن اجزاء» تفسیر می‌کند. البته این احتمال را هم می‌توان مطرح کرد که منظور وی این است که وقتی ما حکم می‌کنیم که این قضیه بدیهی است، این نشان می‌دهد که تصوری از اجزای آن داریم و دیگر نیازی نیست که به تفصیل در پی اکتساب معنای اجزا باشیم. اگر منظور این باشد پاسخ قانع‌کننده‌ای نخواهد بود؛ زیرا این احتمال وجود دارد که علم تفصیلی به اجزاء لوازمی را نشان دهد که علم اجمالی آنها را نشان نمی‌داد، در این صورت، احتمال تغییر حکم وجود دارد. از این رو، اکتفا به تصور اجمالی برای حکم به بدیهی بودن درست نیست.

علامه حلی می‌گوید: مراد از «احکام» همان مطابقت با منفعت است، اما نه از هر جهت، بلکه از جهتی که از آن کار انتظار می‌رود و مطلوب است (حلی، ۱۴۱۵ق، ص ۲۶۷).

در بحث تعریف «کار حکیمانه» اشکالی را که بر تعریف احکام به «ترتیب عجیب» و «تألیف لطیف» وارد می‌شود، بیان کردیم. پاسخی هم که خواجه طوسی داده، چندان قانع‌کننده نیست. در این میان، پاسخ علامه حلی بهتر از همه پاسخ‌ها، و با تعریف مقبول از کار حکیمانه مطابق است.

در این قسمت، موضوعاتی که به عنوان نقض دلیل حکمت مطرح شده‌اند بررسی خواهد شد. هرچند هر کدام از اینها را می‌توان به عنوان یک اشکال مستقل مطرح کرد، اما در اینجا، به صورت یکجا بیان می‌شود. این موضوعات عبارتند از:

۱. کار حکیمانه، هرچند به ندرت از شخص جاهل واقع می‌شود. اگر کار حکیمانه یک مرتبه از جاهل واقع شود، وقوع آن در

توجه به این مطلب می‌گوییم: بعد از اثبات حدوث عالم و نیازمندی آن به محدث، اعتراف به وجود محدث ضروری است. اما اینکه واسطه‌هایی نیز وجود دارند، دلیلی برای وجود آنها نداریم. بنابراین، به قدر متیقن اخذ می‌کنیم.

پاسخ دوم اینکه قبلاً استدلال کردیم که خداوند قدرت بر خلق و ایجاد دارد. در این صورت، استدلال می‌آوریم که وجود بیش از یک مؤثر در عالم محال است. بنابراین، وجود واسطه قابل اثبات نخواهد بود (فخررازی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۱۰۸). البته فخررازی دلیلی برای استحاله وجود بیش از یک مؤثر نیاورده است. ولی علامه حلی می‌نویسد: برخی از محققان در دفع وجود واسطه در خلقت استدلال کرده‌اند که واسطه خود جزو این عالم است. بنابراین، خداوند در او نیز مؤثر است. احتمالاً مراد علامه حلی همین پاسخ فخررازی است. علامه در ادامه، در نقد آن می‌نویسد: نمی‌پذیریم که خداوند در واسطه، با اختیار مؤثر باشد، بلکه این امکان هست که در خلق او فاعل موجب باشد (حلی، ۱۳۸۶، ص ۲۸۷).

برخی هم معتقدند: این اشکال تنها با تمسک به فاعل مختار بودن خداوند پاسخ داده می‌شود (جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۴، ص ۱۱۳). در این صورت، با توجه به اینکه استدلال از طریق اختیار دلیل دیگری است که متکلمان با استفاده از آن علم الهی را اثبات می‌کنند، این به معنای عدم کفایت استدلال حکمت برای اثبات علم الهی خواهد بود.

مشکل معنای «کار حکیمانه»

اشکال شده است که منظور از «فعل محکم» چیست؟ آیا مطابقت فعل با منفعت و مصلحت مراد است؟ اگر این معنا مراد باشد، یا مطابقت با مصلحت از همه جهات است، یا از برخی از جهات. مطابقت از همه جهات نمی‌تواند درست باشد؛ زیرا مخلوقات، که افعال خداوند هستند، از هر جهت مطابق مصلحت نیستند و در عالم، آفات و نقایص زیادی مشاهده می‌شود. اگر هم مراد بعض جهات است، شکی در آن نیست؛ ولی بر علم فاعل آن دلالت نمی‌کند؛ زیرا فعل ساهی و نائم، بلکه حرکات جمادات نیز گاهی از جهاتی دارای منفعت است (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۸۵).

در پاسخ به این اشکال، برخی معنای دیگری برای احکام بیان نموده‌اند؛ به این صورت که مراد از احکام، «ترتیب عجیب»

درباره پاسخ دوم، باید گفت: به صرف استقلالی نبودن، نمی‌توان اختیاری بودن آن را نفی کرد. محتدی با اختیار خود تصمیم گرفته است که از دیگری تبعیت کند. درباره پاسخ اول هم باید گفت: منظور از عالم بودن محتدی چیست؟ اگر مراد این است که وی می‌داند از دیگری پی‌روی می‌کند؛ یعنی به همین احتذا علم دارد، این درست است؛ ولی چنین علمی الزاماً با کار حکیمانه ارتباط پیدا نمی‌کند. اگر هم مقصود علم به ترتیب و نظم در کار است، در این صورت، دیگر محتدی نخواهد بود. در صورتی که علم به هدف و فایده کار منظور باشد چنین علمی به درد می‌خورد و کار محتدی را حکیمانه می‌کند. با این بیان، شخص غیر محتدی از افعالی که انجام می‌دهد و از ترتیب آنها به آن هدف می‌رسد و شخص محتدی هم با تبعیت از وی، چون می‌داند به آن هدف می‌رسد، احتذایش نیز عالمانه است و کاری حکیمانه انجام می‌دهد. البته نمی‌توان مدعی شد که تمام محتدی‌ها به هدف علم دارند.

در پاسخ به موضوع نقض مربوط به حیواناتی که بدون علم کارهای حکیمانه انجام می‌دهند، یک پاسخ این است که خلق این حیوانات و ایجاد علم در آنها حکیمانه‌تر و متقن‌تر از ایجاد بدون واسطه کارهایی است که این حیوانات انجام می‌دهند (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۲۸۰). بنابراین، کارهایی که اینها انجام می‌دهند نه تنها علم الهی را مخدوش نمی‌کند، بلکه خود دلیلی برای علم خالق اینهاست. البته همان‌گونه که مرحوم عبیدی هم مطرح کرده است، این پاسخ نمی‌تواند درست باشد (عبیدی، ۱۳۸۱، ص ۲۰۷)؛ زیرا اگر بپذیریم که این حیوانات بدون علم این کارهای حکیمانه را انجام می‌دهند، در این صورت، کار حکیمانه به تنهایی بر علم دلالت نمی‌کند. بنابراین، خالق اینها هم چه بسا از روی علم اینها را نیافریده باشد، هرچند در خلقت این حیوانات، حکمت بیشتری نسبت به کارهایی که انجام می‌دهند، وجود داشته باشد.

برخی هم مدعی شده‌اند که این حیوانات به این افعال آگاهی دارند (همان، ص ۲۷۹؛ بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۸۶؛ حلی، ۱۴۱۵ق، ص ۲۶۷). پاسخ سوم هم این است که اینها فاعل مختار نیستند و کارهای آنها بر اساس طبیعت و غریزه است (فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق، ص ۱۹۹).

دو یا سه مرتبه نیز ممکن است. بنابراین، کار حکیمانه نمی‌تواند همواره دلیل بر عالم بودن فاعل باشد (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۸۷).

۲. شخص محتدی (یعنی: کسی که در کاری دنباله‌رو دیگری است) می‌تواند کار حکیمانه انجام دهد، درحالی که علم ندارد (فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق، ص ۱۹۹).

۳. برخی حیوانات مانند زنبور عسل، که خانه‌های شش ضلعی منظمی می‌سازند، یا عنکبوت که تارهای مرتبی بنا می‌کند، کارهای حکیمانه انجام می‌دهند، درحالی که علم ندارند (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۸۷).

از مجموع اینها، می‌توان نتیجه گرفت که انجام کار حکیمانه دلالتی بر آگاهی فاعل از کار خود ندارد.

اکنون باید دید متکلمان چه پاسخ‌هایی به این مسائل داده‌اند. در مسئله نقض اول، یک پاسخ این است که کار حکیمانه‌ای که جاهل انجام می‌دهد قابل تکرار نیست؛ زیرا در صورتی که کار حکیمانه‌ای از فاعلی صادر شود و این کار را تکرار کند تصور اینکه وی از روی جهل این کار را انجام می‌دهد، ممکن نیست (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۲۷۸؛ حلی، ۱۴۱۵ق، ص ۲۶۷). چه بسا به خاطر دفع این اشکال بوده که برخی قید «استمرار» را نیز در انجام کار حکیمانه برای دلالت افعال بر علم بیان نموده‌اند «و لَمَّا مَيَّزَ بَيْنَ اجْزَاءِ الْأَفْعَالِ، وَ قَصَدَ بَعْضُهَا دُونَ بَعْضٍ، وَ رَكَّبَهَا عَلَى وَجْهِ تَصْلِحَ لِلنَّفْعِ، وَ اسْتَمَرَّ ذَلِكَ مِنْهُ دَلٌّ عَلَى كَوْنِهِ عَالِمًا» (راوندی، ۱۴۱۹ق، ص ۳۰).

در پاسخ دوم، بر خلاف پاسخ اول، ادعا می‌شود که جاهل از جهتی که کارش حکیمانه است، عالم است (بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۸۶).

در خصوص اشکال محتدی، سه پاسخ متفاوت وجود دارد: نخست اینکه ملتزم می‌شویم که محتدی عالم است (حلی، ۱۴۱۵ق، ص ۲۶۷). دوم آنکه محتدی اساساً فاعل مختار نیست؛ زیرا در انجام فعل استقلالی ندارد (فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق، ص ۱۹۹). پاسخ سوم هم این است که از ابتدا باید استدلال را به نحوی بیان کرد که این اشکال وارد نباشد. بر این اساس، استدلال درست چنین است: خداوند افعال حکیمانه و متقن را ابتدا انجام می‌دهد. هر کسی که افعال حکیمانه و متقن را ابتداءً انجام دهد، عالم است. نتیجه آن که خدا عالم است. از این جهت آوردن لفظ ابتدا ضروری است که احتذا برای خدای متعالی ممتنع است (عبیدی، ۱۳۸۱، ص ۲۰۷).

کامل‌تر بودن کار فاعل‌های طبیعی

با توجه به این امر، اشکال شده است که اگر کارهای حکیمانه بر علم فاعل آن دلالت کند، شرور، آفات و نقص‌هایی که در جهان وجود دارد نیز بر جهل دلالت خواهند نمود (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۱۰۲؛ حلبی، ۱۴۰۴ق، ص ۷۳).

به این اشکال جواب داده شده است که افعال غیرحکیمانه گاهی از شخص عالم هم صادر می‌شود. بنابراین، چنین افعالی در صورت وقوع از خدای متعال بر عالم نبودن دلالت نمی‌کند (ر. ک: همان). اساساً هیچ فعلی وجود ندارد که فی‌نفسه - بر جهل فاعل آن دلالت کند، بلکه، در صورتی که فاعلی قصد انجام فعل حکیمانه و هدف‌داری را برای رسیدن به مطلوبی داشته باشد و مانعی هم از انجام کار وجود نداشته باشد و با این حال، کار او به نتیجه لازم نرسد، می‌توان نتیجه گرفت که به آن کار علم ندارد (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۱۰۳).

فخررازی می‌گوید: این جواب نشان می‌دهد که پاسخ‌دهنده اشکال مستشکل را درست نفهمیده است. وی در توضیح اشکال می‌نویسد: همچنان‌که عقل حکم می‌کند به اینکه اگر کسی کار حکیمانه انجام دهد، عالم است؛ این حکم را هم دارد که اگر کسی موصوف به علم و قدرت و رحمت باشد، انسان‌های ضعیف را دچار انواع دردها و رنج‌ها نمی‌کند، زورمدارن ستمگر را بر ستم‌دیدگان ناتوان مسلط نمی‌گرداند و... از این رو، به حکم عقل، وجود این شرور و آفات در جهان موجب قحدر یکی از این اوصاف خواهد شد. اگر شما قدرت و رحمت کامل خدا را اثبات کردید، باید بگویید که خلقت عالم از روی علم نبوده، بلکه چه‌بسا از روی ظن و گمان بوده است که گاهی در آن کارهای منظم و محکم مشاهده می‌شود (فخررازی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۱۱۴).

این بیان همان مسئله منطقی شر است که امروزه در فلسفه دین، به عنوان دلیلی علیه وجود خدا محل بحث است. فخررازی این مسئله را مطرح کرده و بدون پاسخ وانهاده است.

مانع بودن علم از انجام کار حکیمانه

این اشکال بر این مبنا استوار است که کار حکیمانه نه‌تنها بر علم فاعل دلالت نمی‌کند، بلکه گاهی علم می‌تواند مانع انجام کار حکیمانه شود. توضیح آنکه انسان برای یاد گرفتن حرفه و صنعتی، مثل نوشتن یا مثل آن، ابتدا نیاز دارد که در ذهن خود

نزد عقلا، فاعل‌های طبیعی، که آگاهی و شعور ندارند، کامل‌تر از فاعل‌های با شعور و آگاه شمرده می‌شوند؛ با این بیان که فلاسفه بر این باورند که تکوین ساختمان بدن حیوانات توسط قوه‌ای طبیعی به نام قوه مصوره صورت می‌پذیرد. اگر به فلاسفه اشکال کنید که چگونه می‌توان این کارهای عجیب و آثار حکیمانه را به قوه‌ای نسبت داد که شعور و آگاهی ندارد؟ پاسخ می‌دهند که چنین چیزی به لحاظ عقلی بعید نیست. به این دلیل که اگر کسی در کار خود ماهر باشد به نحوی که عقلا قصد مدح او را نمایند، می‌گویند: این کار و حرفه برای او مثل یک امر طبیعی شده است. بنابراین، عقلا اعتراف دارند که کمال صانع قادر به این است که کارهای او را با طبیعت مقایسه کنیم. بنابراین، کارهای طبیعی کامل‌تر و بهتر از کارهای صناعی است (فخررازی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۱۱۱).

فخررازی این اشکال را بدون پاسخ گذارده است. به نظر می‌رسد این اشکال از اساس مخدوش است. در اشکال ابتدا دلالت کار حکیمانه بر علم فاعل بدیهی شمرده شده است. از این رو، اشکال شده که چگونه قوه مصوره‌ای که دارای شعور و آگاهی نیست می‌تواند چنین کاری را انجام دهد. پاسخی که فخررازی برای این اشکال مطرح کرده متناسب با آن نیست؛ زیرا در پاسخ آمده است که عقلا در مدح انسان ماهر کار او را با کار فاعل‌های طبیعی مقایسه می‌کنند. اما این مقایسه بیان نمی‌کند که چگونه فاعل جاهل می‌تواند کار حکیمانه انجام دهد. در واقع اشکال مطرح شده در مورد قوه مصوره را به گونه دیگری باید پاسخ داد. اگر پاسخ تغییر کند دیگر اشکال مبنایی نخواهد داشت. مثلاً می‌توان گفت که کل قوه مصوره و آثار آن در مجموع کار حکیمانه خدای متعال است.

شرور و آفات نافی علم صانع

برخی اشکال کرده‌اند که در مقدمه اول استدلال گفته شد: خداوند فاعل افعال حکیمانه است، ولی می‌دانیم که در عالم، برخی شرور و آفات نیز وجود دارند؛ یعنی این‌گونه نیست که بتوان در ظاهر، ادعا کرد همه پدیده‌های عالم حکیمانه و متقن هستند. بنابراین، این مقدمه به صورت جزئی صحیح است؛ چنان که برخی در بیان مقدمه تصریح کرده‌اند که بیشتر افعال خداوند حکیمانه است (حلبی، ۱۴۰۴ق، ص ۷۳).

زمان بود یا در مکان دیگری غیر از این مکان، این سؤال همچنان باقی بود. هر سؤالی که بنا بر تمام فروض باقی باشد، ساقط است. دوم آنکه برای قادر مختار ترجیح بدون مرجح امکان دارد.

بعد از این مقدمه، می‌گوییم: اجسام و اشیای موجود در عالم را می‌توان به صورت‌های گوناگون و نامتناهی تألیف و ترکیب کرد. فاعل قادر بر همه این وجوه تواناست؛ یکی از وجوه را برگزیده و خلق کرده است. چون مختار است برای او ترجیح یکی از وجوه بدون مرجح درست است. بنابراین، صرف قدرت برای ایجاد کار حکیمانه کفایت می‌کند، بدون آنکه نیازی به فرض علم باشد. به عبارت دیگر، قادر متعال این جهان معین را ایجاد کرده است، با اینکه قدرت ایجاد انواع دیگر جهان را نیز داشت. اگر کسی بگوید چرا وجوه دیگر را خلق نکرده است، می‌گوییم: این سؤال چون منقطع نمی‌شود، ساقط است (فخررازی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۱۱۰).

فخررازی این اشکال را هم بدون پاسخ می‌گذارد. در منابع دیگر هم پاسخی برای آن یافت نشد. به نظر می‌رسد اشکال وارد است. البته به لحاظ مبنایی، ممکن است کسی امکان ترجیح بلامرجح را نپذیرد، ولی این مسئله مشکلی ایجاد نمی‌کند؛ زیرا این اشکال می‌خواهد بیان کند که با صرف لحاظ افعال حکیمانه، نمی‌توان به مطلوب رسید.

کفایت ظن و تخمین

برای انجام کارهای حکیمانه، ظن و تخمین هم کفایت می‌کند. علت آن هم این است که بسیاری از صاحبان حرفه و صنعت کارهای خود را بر اساس گمان و محاسبات تخمینی انجام می‌دهند. حتی گاهی ابزارهایی که با آنها کار می‌کنند، به دقت آن ابزارها و تناسب آنها با اهدافشان علم ندارند، بلکه همه اینها را بر اساس گمان و اطمینان انجام می‌دهند. نتیجه آنکه از کار حکیمانه نمی‌توان نتیجه گرفت که فاعل آن حتماً عالم است، بلکه چه بسا بر حسب ظن و گمان، این کار را انجام داده باشد (فخررازی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۱۱۳).

در پاسخ این اشکال، می‌توان گفت: کسی که بر اساس ظن کار می‌کند، احتمال خطا و اشتباه در کارهایش وجود دارد و حتی گاهی از رسیدن به خواسته خود درمانده می‌شود. ولی این جواب وافی به مقصود نیست؛ زیرا در عالم، آفات و نقایص زیادی مشاهده می‌شود که می‌تواند دلیلی باشد بر اینکه بگوییم: صانع عالم بر اساس ظن

حرف به حرف، کلمات یا جزئیات هر کار دیگری را که انجام می‌دهد، تصور کند. اگر انسان بخواهد در همین مرحله باقی بماند پیشرفتی در کار خود نخواهد داشت، بلکه باید در آن صنعت به مرحله‌ای برسد که انجام آن مانند ملکه‌ای برایش شود. در مثال مزبور، به حدی برسد که بدون استحضار حروف در ذهن، به بهترین شیوه بنویسد. در این مرحله، شخص حتی ممکن است ذهن و قلبش مشغول امر دیگری باشد، با این حال، کار را به نحو احسن انجام دهد. بنابراین، در چنین حالتی فعل حکیمانه صورت می‌گیرد، بدون آنکه فاعل به جزئیات و تفصیل آن علم داشته باشد، بلکه بالاتر استحضار جزئیات و حروف در ذهن مانع انجام بهتر کار خواهد بود (فخررازی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۱۱۰).

فخررازی این اشکال را مطرح می‌کند، بدون آنکه پاسخی به آن بدهد. در دیگر کتاب‌های کلامی، اشاره‌ای به این اشکال و پاسخ آن یافت نشد. به نظر می‌رسد جواب این اشکال این است که برخی کارها و حرفه‌ها هستند که علاوه بر علم، به دقت و تمرکز نیاز دارند. در ابتدا که شخص می‌خواهد آموزش ببیند تصور اجزا، هم موجب یادگیری دقیق می‌شود و هم موجب ایجاد تمرکز. ولی زمانی که علم در شخص رسوخ یافت و به صورت عادت درآمد، تصور اجزا ممکن است تمرکز شخص را به هم زده، موجب اختلال در کار شود. بنابراین، در اینجا شخص بدون علم کار را انجام نمی‌دهد، بلکه نیازی به تصور ذهنی آگاهانه هنگام عمل ندارد.

کفایت قادر بودن برای خلقت حکیمانه

قبل از بیان اشکال، لازم به یادآوری است که متکلمان ابتدا صفت «قدرت» را برای خدا اثبات می‌کنند، سپس با تمسک به حکیمانه بودن کارهای خدا، می‌گویند: برای انجام کار حکیمانه، صرف قدرت کافی نیست و به امر دیگری نیاز است که همان علم است. در اینجا، مستشکل می‌خواهد خلاف این مطلب را بگوید.

توضیح آنکه به اعتقاد متکلمان، حدوث عالم اختصاص به زمان معینی دارد و جهان هم در مکان معینی آفریده شده است. این را هم می‌دانیم که مکان‌ها و زمان‌ها با هم مساوی هستند. اگر از متکلمان پرسیده شود که چرا حدوث عالم به این زمان و مکان اختصاص یافته است، درحالی که همه زمان‌ها و مکان‌ها مثل هم هستند، دو پاسخ می‌دهند: یکی اینکه اگر حدوث در وقت دیگری غیر از این

نتیجه‌گیری

با بررسی‌های صورت گرفته در پژوهش حاضر، برخی نتایج به دست آمد که در ذیل به آنها اشاره می‌شود:

یکی از یافته‌های پژوهش توجه به این مسئله بود که در کلام سستی، تعریف واحدی از «حکمت» و «کار حکیمانه» ارائه نشده است؛ بلکه تعاریف مختلفی از سوی متکلمان یافت می‌شود که به مرور زمان و گاه با توجه به اشکالات اصلاح شده است.

نتیجه دیگر اینکه استدلال متکلمان برای اثبات علم الهی از راه کارهای حکیمانه، با اشکالاتی مواجه است. این اشکالات گاهی بدون پاسخ مانده است. اما گاهی هم پاسخ‌هایی به آن ارائه شده است. پاسخ همه اشکالات قانع کننده نیست و باید گفت: به صرف انجام کار حکیمانه از سوی فاعلی، نمی‌توان به عالم بودن آن حکم کرد. بنابراین، هرچند متکلمان تلاش زیادی در این زمینه انجام داده‌اند، ولی شاید دلیل دیگر آنها، که از راه اختیار است - و در اینجا، مجال بررسی نیافت - قانع کننده‌تر باشد.

عمل می‌کند. از این رو، گاهی کارهایش درست و موافق مصلحت و منفعت می‌شود و گاهی هم اضطراب و فساد در آن راه می‌یابد. زمانی که چنین احتمالی وجود داشته باشد دیگر نمی‌توان از طریق حکمت بر علم صانع استدلال کرد (همان).

بحث از وجود آفات و شرور در جهان و تنافی یا عدم تنافی آنها با حکمت و عدل الهی، از مباحث دامن‌دار در باب حکمت الهی است. اندیشمندان مسلمان به این موضوع پرداخته و اشکال را به نحو مطلوب حل کرده‌اند. در اینجا، مجال بررسی این مسئله نیست و باید به منابع مربوط به آنها مراجعه کرد.

سید مرتضی این اشکال را به این نحو دفع می‌کند که کار حکیمانه بر اختصاص فاعل آن به صفتی دلالت می‌کند که اگر کسی واجد آن صفت باشد با کمال عقل او استمرار خواهد داشت، به نحوی که اگر از بین برود مخل کمال عقل وی خواهد بود. بدین روی، محال است که مدتی نوشتن برای کسی میسر باشد، سپس با وجود قدرت و کمال عقل متعذر بشود. بنابراین، چیزی که انجام فعل حکیمانه را موجب می‌شود باید استمرار داشته باشد، و این تنها درباره علم صادق است؛ زیرا ظن به کمال عقل ارتباطی ندارد و از بین رفتن آن اخلاقی در کمال عقل به وجود نمی‌آورد (شریف مرتضی، ۱۳۸۱، ص ۸۰).

اشاعره و دلیل حکمت

شعری و پیروان او نیز مانند دیگران از راه حکمت و اتقان صنع بر علم الهی استدلال می‌کنند. در حالی که طبق مذهب آنها، چنین استدلالی نمی‌تواند درست باشد؛ زیرا آنها بر این باورند که هیچ‌یک از ترکیب‌ها و تألیف‌هایی که در اجسام وجود دارد تأثیری در منافع و مصالح ندارد. برای مثال، نمی‌توان گفت: خداوند چشم را به این صورت آفریده است تا عمل دیدن بتواند محقق شود، یا جهاز هاضمه را این گونه قرار داده است تا عمل هضم صورت پذیرد؛ زیرا همه این کارها بر مبنای عادت الهی در این اشیاست، به نحوی که اگر این گونه هم نبود، باز هم عمل دیدن و هضم را خداوند در آنها خلق می‌کرد. این در حالی است که مراد از «حکمت» و «اتقان» در موجودات، همین ترکیب و نظم آنها در حصول مطلوب از آنهاست. بنابراین، با نفی اینها، چگونه می‌توان بر علم خداوند استدلال نمود؟ (فخر رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۱۱۵).

.....منابع

- بحرانی، علی بن میثم، ۱۴۰۶ق، قواعد المرام فی علم الکلام، چ دوم، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- جرجانی، میرسیدشریف، ۱۳۲۵ق، شرح المواقف، قم، الشریف الرضی.
- حلی، ابوالصلاح، ۱۴۰۴ق، تقریب المعارف، قم، الهادی.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۶۳، انوار الملکوت فی شرح البیاقوت، چ دوم، قم، الشریف الرضی.
- حلی، ۱۳۸۶، معارج الفهم فی شرح النظم، قم، دلیل ما.
- حلی، ۱۴۱۵ق، مناهج الیقین فی اصول الدین، تهران، اسوه.
- حمصی رازی، محمود بن علی، ۱۴۱۲ق، المنقذ من التقليد، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- راوندی، محمد بن سعید، ۱۴۱۹ق، عجالة المعرفة فی اصول الدین، بیروت، مؤسسه آل البيت.
- سبزواری، قطب الدین، ۱۳۷۳، الخلاصة فی علم الکلام، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- شریف مرتضی، علی بن حسین، ۱۳۸۱، الملخص فی اصول الدین، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- طوسی، نصیر الدین، ۱۴۰۵ق، تلخیص المحصل، چ دوم، بیروت، دارالاضواء.
- طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۰۶ق، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، چ دوم، بیروت، دارالاضواء.
- عبیدی، عبدالمطلب بن محمد، ۱۳۸۱، اشراق الالهوت فی نقد شرح البیاقوت، تهران، میراث مکتوب.
- فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق، اللوامح الالهیه فی المباحث الکلامیه، چ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- فاضل مقداد، السیوری، ۱۴۱۲ق، الاعتماد فی شرح واجب الاعتقاد، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه.
- فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۴۱۱ق، المحصل، عمان، دار الرازی.
- فخر رازی، ۱۴۰۷ق، المطالب العالیة من العلم الالهی، بیروت، دارالکتاب العربی.
- قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، شرح الاصول الخمسه، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- محقق حلی، جعفر بن حسن، ۱۴۱۴ق، المسلك فی اصول الدین والرساله الماتیه، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه.
- ملاحمی، رکن الدین، ۱۳۸۶، الفائق فی اصول الدین، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

بازخوانی قلمرو علم امام علیه السلام در آینه روایات

amrollah.gholizadeh@yahoo.com

m.faryab@gmail.com

کرامت‌الله قلی‌زاده / کارشناس ارشد دین‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

محمدحسین فاریاب / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

پذیرش: ۹۶/۹/۱۱

دریافت: ۹۶/۴/۲۵

چکیده

مسئله گستره و قلمرو علم امام علیه السلام از جمله مباحثی است که با وجود پیشینه طولانی آن، همچنان موضوع بحث و نظر میان اندیشمندان اسلامی است، به گونه‌ای که برخی قایل به محدود بودن علم امام علیه السلام و برخی قایل به گسترده بودن علم او گشته‌اند. این مقاله کوشیده است با استفاده از روایات معصومان علیهم السلام قضاوتی واقع‌بینانه درباره این موضوع ارائه دهد؛ بدین معنا که ابتدا روایات مؤید نظریه محدود بودن علم امام علیه السلام و سپس روایات مؤید نامحدود بودن علم ایشان را بررسی کرده و پس از بیان وجوه وجه‌الجمع و نقد آن، در نهایت، نظریه شأنی بودن علم امام علیه السلام را تقویت نموده است.

کلیدواژه‌ها: علم، امامت، علم امام، قلمرو علم امام.

مقدمه

المرتضی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۳۰؛ همو، ۱۴۲۲ق، ص ۲۷۰) و شیخ طوسی (طوسی، ۱۴۰۰ق، ص ۱۹۲) از متقدمان و علامه مجلسی (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۶، ص ۲۱) از متأخران را می‌توان در این گروه جای داد. در این میان، می‌توان به سخن شیخ مفید در *اوائیل المقالات* اشاره کرد که در این زمینه می‌نویسد: ائمه علیهم‌السلام گاهی از باطن برخی از مردم اطلاع داشتند و رویدادها را پیش از وقوع می‌دانستند، ولی این از ویژگی‌های ضروری و از شرایط امامت ائمه علیهم‌السلام نیست، بلکه بدین وسیله، خداوند آنان را گرامی داشته و داناترین مردم قرار داده است تا وسیله پیروی و اطاعت از آنان باشد. اما شایسته نیست به کسانی که علم آنان به وسیله دیگری آموزش داده شده یا افاضه گردیده، «عالم به غیب» گفته شود؛ زیرا صفت «عالم به غیب» سزاوار کسی است که ذاتاً و بدون استمداد از دیگری به حقایق امور و جهان هستی دانا و آشنا باشد.

وی همچنین در همان کتاب اضافه می‌کند: در خصوص علم ائمه علیهم‌السلام به صنایع و لغات، باید گفته شود که این امر امتناعی ندارد، اما عقلاً واجب نیست، اگرچه اخباری از ایشان در این زمینه وجود دارد که از نظر من، قطع به این روایات محل تأمل است (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۳۸).

دوم. گسترده بودن علم امام

گروه دوم کسانی هستند که معتقد به گسترده بودن علم امام هستند، به گونه‌ای که گستره علم امام را، اعم از احکام و موضوعات، علم به گذشته و حال و آینده، علم به صنایع بشری، لغات و مانند آن می‌دانند. *نویختیان* (همان)، *مولی مهدی نراقی* (نراقی، ۱۳۵۲، ص ۱۳۷)، *علامه مظفر* (مظفر، ۱۳۴۹، ص ۱۲۰)، *علامه طباطبائی* (طباطبائی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۸، ص ۱۹۱؛ شیروانی، ۱۳۸۶، ص ۲۱۳)، *آیت‌الله جوادی آملی* (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۸۱-۸۳) و *سیدعبدالحسین لاری* (لاری، ۱۴۱۸ق، ص ۲۱-۲۲) از جمله کسانی هستند که به این نظر تمایل دارند. اهل عرفان، معمولاً دلیل عقلی بر این مطلب آورده و برخی روایات را مؤید این مطلب می‌دانند و چنانچه روایتی مغایر این معنا باشد، آن را توجیه و تأویل - مانند حمل بر تقیه یا جلوگیری از غلو غالبان - می‌کنند و با مطرح کردن مسئله «انسان کامل»، این نظریه را مطرح می‌سازند که انسان کامل

مسئله امامت، که از جمله مهم‌ترین مباحث اعتقادی شیعه است و جزو اصول مذهب قرار داده شده، همواره محل بحث و گفت‌وگو میان متکلمان و اندیشمندان دینی قرار گرفته است. از جمله مباحثی که درباره مسئله امامت مطرح شده، مبحث «علم امام و گستره آن» است. نوع نگاهی که شیعه به مسئله امامت دارد و آن را تالی تلو مقام نبوت دانسته و امامان معصوم را مفسر و مبین قرآن کریم و هادی امت پس از پیامبر خاتم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌داند، مستلزم اثبات علم ویژه‌ای برای امام است. در اینکه امام باید واجد یک نوع علم ویژه، یعنی علم خطاناپذیر و معصومانه باشد، که هدایت انسان‌ها را بر عهده گیرد، شکی نیست و عقل و نقل بر آن دلالت دارد، بلکه سخن در حدود و گستره این علم است. پیشینه این بحث به زمان خود امامان علیهم‌السلام می‌رسد؛ زیرا شیعیان به مناسبت‌های گوناگون از گستره علم ایشان سؤال نموده، پاسخ‌های متفاوت دریافت می‌کردند. پس از ائمه اطهار علیهم‌السلام نیز این بحث موضوع گفت‌وگو و اختلاف میان علما و اندیشمندان شیعه، اعم از متکلم، محدث، حکیم و عارف قرار گرفت و تا امروز نیز ادامه دارد. به نظر می‌رسد بهترین و مطمئن‌ترین منبع برای حل این مسئله، رجوع به سخنان نورانی خود ایشان است. این مقاله کوشیده است به شیوه تحلیلی و توصیفی این موضوع را از روایات ایشان استنباط کند.

در این زمینه، اگرچه مقالات و کتاب‌های متعددی نگاشته شده، لیکن اجمال، کلی‌گویی و فقدان تحلیل دقیق در این آثار، ضرورت پرداختن به این موضوع را ایجاب می‌نماید؛ زیرا این مسئله همچنان نیازمند تدقیق و تأمل بیشتر است. قبل از ورود به بحث، مناسب است به صورت گذرا، به اقوال در این زمینه اشاره گردد:

گذری بر دیدگاه‌ها

اقوال درباره گستره علم امام را می‌توان در سه گروه جای داد:

یکم. محدودیت علم امام

برخی قایل به محدود بودن علم امام بوده، حد آن را احکام و موضوعاتی می‌دانند که مربوط به هدایت انسان باشد و معتقدند که بیشتر از آن عقلاً و نقلاً ضرورتی وجود ندارد. متکلمان و اهل حدیث را می‌توان در این گروه جای داد. شیخ مفید، سید مرتضی (شریف

۲. روایاتی وجود دارد که علم امام در شب‌های جمعه افزوده می‌گردد که در *اصول کافی*، تحت عنوان «بَابُ فِي أَنَّ الْأَئِمَّةَ يَزْدَادُونَ فِي لَيْلَةِ الْجُمُعَةِ» سه روایت بیان گردیده است. در برخی اسناد این روایات، *مفضل بن عمر* وجود دارد که *نجاشی* آن را تضعیف نموده (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۴۱۶)، لیکن بنابر نقل محققان توثیق گردیده است (خوئی، ۱۳۸۹، ج ۱۸، ص ۲۹۲). از این رو، روایت صحیح است. در این روایت، *مفضل* نقل می‌کند: یک روز امام صادق^ع که مرا به کنیه خطاب نمی‌کرد، فرمودند: ای ابا عبدالله، عرض کردم: لیبیک. فرمودند: به راستی، برای ما در هر شب جمعه سروری است. عرض کردم: فدایت شوم، آن سرور چیست؟ فرمودند: چون شب شود رسول خدا^ص و ائمه^ع به عرش برآیند و من هم با ایشان برآیم و روح ما به بدن ما برنگردد، جز با علمی که بهره‌مند گردیده‌ایم، و اگر این استمداد علمی نبود علم ما تمام می‌شد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۵۴؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۱۳۰؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۳، ص ۵۸۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۷، ص ۱۳۵).

در این روایات، به ازدیاد علم ائمه^ع اشاره گردیده، و معنای «زیادت» چیزی نیست، جز سیر از کاهش به افزایش، که این سخن با علم نامحدود امام منافات دارد.

۳. روایاتی وجود دارد که به قبض و بسط علم امام اشاره دارد. در *اصول کافی*، این روایات تحت عنوان «بَابُ نَادِرٍ فِيهِ ذِكْرُ الْغَيْبِ» مطرح شده و به مناسبت، بحث علم غیب امام مطرح گردیده است. در روایت صحیحی، شخصی از اهل فارس از امام باقر^ع سؤال می‌کند که آیا شما علم غیب می‌دانید؟ امام در پاسخ می‌فرماید: چون علم الهی بر ما گشوده گردد، می‌دانیم و زمانی که از ما گرفته شود نمی‌دانیم (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۵۶؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۵۱۳؛ صدوق، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۵۲۸؛ ابن‌شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۴۳۰۷).

در این روایات به قبض و بسط علم امام اشاره گردیده، و مشخص است که علم نامحدود و گسترده امام با مبسوط بودن علم ایشان تناسب دارد، نه با مقبوض بودن.

۴. روایاتی وجود دارد که ائمه^ع هرگاه اراده کنند آنچه را نمی‌دانند، می‌دانند؛ از جمله روایتی که *ابوالربیع ثامی* از امام صادق^ع نقل می‌کند که حضرت می‌فرماید: «امام هرگاه که بخواهد بداند، آگاه می‌گردد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۵۸).

باید مظهر تام اسما و صفات الهی باشد و انسانی که خلیفه خدا بر روی زمین است باید تمام اوصاف و اسمای الهی را دارا باشد و هرگونه نقصی در آن موجب نقص در مستخلف عنه است که محال است، و تنها تفاوتی که میان خلیفه و مستخلف عنه وجود دارد این است که آنها بنده و مخلوقند و به تعبیر قیصری، «وامکانه یمتاز الخلیفة من الواجب»؛ انسان به عنوان خلیفه الله با وجود واجب تعالی تنها در صفت امکان متمایز است. پس تفاوت میان خداوند و امام در این است که خداوند همه کمالات را ذاتاً و استقلالاً داراست، ولی امام و انسان کامل بالعرض (قیصری، ۱۳۱۶، ص ۹۷؛ نادم، ۱۳۸۸).

سوم. توقف

گروه سوم کسانی هستند که از نظریه‌پردازی در این مجال، خودداری کرده و سکوت را بر سخن ترجیح داده‌اند. این رویه را می‌توان به برخی از فقها، همچون شیخ انصاری و ابوالحسن مشکینی (مشکینی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۷۴) نسبت داد. شیخ انصاری در این زمینه می‌گوید: اما درباره گستره دانسته‌های امام و چگونگی آن، ... از روایات گوناگونی که وجود دارد، چیز مطمئنی به دست نمی‌آید. پس بهتر آن است که علم آن را به خود ایشان واگذاریم (انصاری، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۷۴).

به منظور قضاوت در این زمینه، ابتدا روایات مؤید نظریه اول و نظریه دوم را آورده، سپس به اقوالی که به عنوان وجه‌الجمع میان روایات ذکر شده، اشاره نموده و پس از نقد آنها، نظریه نهایی را بیان می‌کنیم:

روایات مؤید دیدگاه اول

۱. روایاتی وجود دارد به این مضمون که اگر علم امام زیاد نگردد تمام می‌شود. مرحوم کلینی تحت عنوان «بَابُ لَوْ لَأَنَّ الْأَئِمَّةَ يَزْدَادُونَ لَنَفَدَ مَا عِنْدَهُمْ» چهار روایت آورده (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۵۴؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۳۹۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۳، ص ۱۱۴۷) که به استثنای یک روایت، سایر روایات صحیح است. مطابق مضمون این روایات، ائمه اطهار^ع علمشان افزون می‌گردد و چنانچه علمشان افزوده نگردد، علمشان تمام می‌شود. اگر علم ایشان نامحدود بود، ازدیاد و تمام گشتن معنایی نداشت.

قسم، اگر من بین موسی و خضر بودم به شما خبر می‌دادم که علم من از ایشان برتر است؛ زیرا به موسی و خضر تنها «علم ما کان» اعطا شده بود و نه «علم ما یکون» و «علم ما هو کائن»، و حال آنکه ما این سه را از رسول خدا به ارث برده‌ایم (همان، ص ۲۶۱).

البته صدر روایت که امام ع سؤال می‌کنند که «آیا غریبه بین ما هست یا نه» با ذیل روایت که به گستردگی علم امام ع اشاره دارد، منافات ندارد. وجه عدم تنافی در مقام جمع میان روایات بیان خواهد شد.

روایت دوم: موثقه‌ای است که حارث‌بن مغیره از امام صادق ع نقل می‌کند که فرمودند: «من آنچه را که در آسمان‌ها و زمین است و آنچه را که در بهشت و دوزخ است و علم ما کان و ما یکون را می‌دانم» سپس قدری مکث کردند و برای آنکه این سخن بر مخاطبان سنگین نیاید، فرمودند: «این علم را از کتاب خدا کسب نمودم که می‌فرماید: فیه تبیان کل شیء» (همان).

از این روایت، دو نکته برداشت می‌شود:

اول آنکه مقتضای اطلاق سخن امام که می‌فرماید: «به هر آنچه که در آسمان‌ها و زمین است علم دارم»، آن است که علم ایشان هیچ‌گونه تخصیصی دربر نداشته باشد، وگرنه ایشان تخصیص می‌زدند. از این رو، گستره علم امام تمام علوم را دربر می‌گیرد، خواه مربوط به هدایت باشد و خواه مربوط به دیگر امور.

دوم آنکه همان‌گونه که قرآن کریم «تبیان کل شیء» است، امام نیز «تبیان کل شیء» است و همه چیز را می‌داند.

روایت سوم: روایت قابل‌توجهی است که مفضل نقل می‌کند که اگرچه به لحاظ سندی تضعیف گردیده است، اما با توجه به روایات باب، ظن به صدور آن از جانب معصوم تقویت می‌گردد. مطابق مضمون روایت، مفضل به امام صادق ع عرضه می‌دارد: آیا امکان دارد خداوند طاعت بنده‌ای را بر بندگان واجب سازد و سپس اخبار آسمان را از او باز بدارد؟ امام در پاسخ می‌فرماید: «خداوند مهربان‌تر و رثوف‌تر به بندگان است از اینکه طاعت بنده‌ای را بر بندگان واجب گرداند و سپس صبح و شام اخبار آسمان را از او باز بدارد (همان).

مطابق این روایت، صبح و شام اخبار آسمان بر امام مکشوف می‌گردد.

۲. در برخی روایات به جهات علم امام ع اشاره شده است که

این روایت و روایت‌های مشابه اگرچه از لحاظ سندی ضعیف هستند، ولی در موثقه عمار ساباطی، که سخن از علم غیب می‌گردد، به این حقیقت اشاره شده است (همان، ص ۲۵۷). افزون بر آن، تراکم ظنونی، که از مجموع روایات این باب حاصل می‌گردد، ضعف سند این روایات را جبران می‌کند. مطابق مضمون این روایات، امام در مقطعی نمی‌داند و سپس آگاه می‌گردد، و این با علم گسترده امام و اینکه همیشه آگاه است، منافات دارد.

۵. در اصول کافی روایتی است که به لحاظ سند، مرفوع است و تحت عنوان «باب الاشارة والنص علی الحسن بن علی ع» ذکر شده و سید رضی آن را در خطبه ۱۴۹ نهج البلاغه آورده است. در فقره آخر روایت، امیرمؤمنان ع می‌فرمایند: «کَمْ أُطْرِدْتُ الْأَيَّامَ أُحْتَبَهَا عَنْ مَكْنُونٍ هَذَا الْأَمْرِ، فَأَبَى اللَّهُ عَزَّ ذِكْرُهُ إِلَّا إِخْفَاءَهُ هَيْهَاتَ عِلْمٍ مَكْنُونٍ» (ر.ک: جوهری، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۷۳؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۴۱۰)؛ چقدر روزگار گذراندم و از راز مرگ (یا وقت مرگ) تفحص کردم که آن را بدانم، ولی خدا نخواست. نه، هرگز آن را نخواهم دانست؛ چون علم آن مخزون نزد خداست (همان، ص ۲۹۹).

آنچه از کلام امام ع برمی‌آید این است که امام خواست بدانند، ولی نتوانست، و این اولاً، با علم گسترده و نامحدود امام منافات دارد، و ثانیاً، با اخباری که می‌گوید: «اگر امام بخواهد بدانند، می‌داند» سازگار نیست.

روایات مؤید گروه دوم

۱. دسته‌ای از روایات وجود دارد که گستره علم امام را علم گذشته و حال و آینده می‌داند. در اصول کافی تحت عنوان «بَابُ أَنَّ الْأَيَّامَةَ ع يَعْلَمُونَ عِلْمَ مَا كَانَ وَ مَا يَكُونُ وَ أَنَّهُ لَا يَخْفَى عَلَيْهِمُ الشَّيْءُ، صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ»، شش روایت آورده شده است که بایکدیگر قرابت معنایی دارند.

روایت اول: صحیح‌های است که سیف‌بن سلیمان از امام صادق ع نقل می‌کند که بنا بر نقل وی، با جماعتی از شیعه در محضر ایشان بودیم و ایشان سؤال کردند: آیا غریبه (جاسوس) بین ما هست یا نه؟ ما در پاسخ عرض کردیم که جاسوسی در بین ما نیست. سپس ایشان پس از سه مرتبه قسم، فرمودند: به خدای کعبه

آن نیز همه علم نیست؛ زیرا نزد ما «جفر» است که در آن علم پیامبران و اوصیا و علم علمای بنی اسرائیل در آن جمع است، لیکن آن نیز همه علم نیست؛ زیرا نزد ما «مصحف فاطمه^ع» است که سه برابر قرآن است و حتی یک آیه قرآن نیز در آن وجود ندارد. اما آن نیز همه علم نیست. سپس حضرت مکنی کردند و فرمودند نزد ما «علم ماکان و علم ماهوکائن است»، لیکن آن نیز همه علم نیست. /بویصیر با تعجب سؤال می‌کند، پس حقیقت علم نزد شما چیست؟ حضرت در پاسخ پرده از حقیقتی ژرف برمی‌دارند و می‌فرمایند: «مَا يَخْدُتُ بِاللَّيْلِ وَ النَّهَارِ الْأَمْرُ مِنْ بَعْدِ الْأَمْرِ وَ الشَّيْءُ بَعْدَ الشَّيْءِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۴۰).

این قسم از علم، همان علم حادث است که در خصوص اقسام علم امام بدان اشاره گردید که افضل علم ایشان است و مستمراً بر ایشان الهام می‌شود؛ چنان که در روایت مفصل نیز بدان اشاره شد که صبح و شام حقایق بر ایشان مکشوف می‌گردد. واضح است که ظهور عبارت فوق، در نوعی استمرار و اتصال به حقایق است. علاوه بر آن، امام^ع این نوع علم را بالاتر از «علم ماکان» و علم «و ما هو کائن» می‌دانند و این حکایت از گستردگی علم ایشان دارد.

۴. روایاتی وجود دارد که به اسم اعظم الهی اشاره دارد و ائمه^ع از اسم اعظم اطلاع داشتند. اگرچه این روایات به لحاظ سندی دچار مشکل هستند، لیکن، مجموع روایات باب، قرینه‌ای بر موثوق‌الصدور بودن آنهاست؛ از جمله روایتی که از امام باقر^ع نقل شده است که فرمودند: اسم اعظم الهی ۷۳ حرف است و تنها یک حرف آن نزد آصف بن برخیا بود که در کمتر از چشم بر هم زدن، تخت بلقیس را نزد سلیمان نبی آورد، درحالی که نزد ما ۷۲ حرف از اسم اعظم الهی است و آخرین حرف آن مخصوص خداوند است (همان، ص ۲۳۰).

مطابق مضمون روایت، آخرین حرف از اسم اعظم الهی، مخصوص ذات باری تعالی است و به تعبیر روایت «استأثر به فی علم الغیب» است. توضیح آنکه اسماء الهی بر دو قسمند: اسماء مستأثره و اسماء غیر مستأثره. «اسماء مستأثره» مربوط به عالم غیب الغیبی است و کسی جز خداوند از آن آگاه نیست، بر خلاف «اسماء غیرمستأثره» که خداوند به برخی از اولیای خویش عطا کرده است (قمشه‌ای، ۱۳۷۸، ص ۴۱)؛ چنان که در لغت آمده است: «استأثرَ بالشَّيْءِ عَلَى غَيْرِهِ: خَصَّ بِهِ نَفْسَهُ» (ابن سید، ۱۴۲۱ق، ج ۱۰، ص

می‌توان گفت: بیانی دیگر در رابطه با گستره علم امام نسبت به «ما کان و ما یکون و ما هو کائن» است. از جمله روایتی است که علی سائی از امام کاظم^ع نقل می‌کند. امام^ع می‌فرمایند: «گستره علم ما بر سه وجه است: گذشته (ماضی)، آینده (غایب) و آنچه پدید آید (حادث). اما راجع به گذشته، برای ما تفسیر شده (مفسر)، و اما راجع به آینده نوشته شده (مزبور) و اما آنچه پدید گردد، گاهی در دل افتد (قذف فی القلوب) و گاهی در گوش اثر کند (نقر فی الاسماع) و این بهترین دانش ماست و در عین حال، بعد از پیغمبر ما پیغمبری نیست (همان، ص ۲۶۴؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۳۱۹).

این روایات اگرچه برخی به لحاظ سندی تضعیف شده و همچنین به لحاظ دلالت، قدری مضطربند، لیکن با توجه به روایات باب، می‌توان آنها را بیانی دیگر در رابطه با گستره علم امام دانست، به‌ویژه آنکه در این روایت، گونه‌ای از علم امام، علم برتر شمرده شده که همان علم حادث است. در توضیح واژه‌های به‌کاررفته در روایت، باید گفت: جوهری در **الصحاح** می‌نویسد: «غیر الشیء»؛ بقی و الغایب: الباقی» و در **نهایه**، ذیل ماده «زبر» آمده است: «المزبور: المکتوب بالاتقان» (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۲۶۴؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۹۳). در توضیح واژه‌های «قذف» و «نقر»، در **نهایه** آمده است: «القذف: الرمی بقوه. قذف فی قلوبکم: القی فیهِ و اوقع» (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۲۹).

آنچه از روایات باب فهمیده می‌شود این است که مقصود از «قذف»، نوعی الهام است، و مقصود از «نقر»، تحدیث ملک است و همچنین مقصود از «غایب» به قرینه «ماضی»، که علم به گذشته است، علم به آینده منظور می‌باشد.

۳. روایاتی وجود دارد که به منبع علم امام از جمله «جامعه» و «جفر» و «صحیفه حضرت فاطمه زهرا^ع» اشاره دارند. در میان روایات صحیح متعددی که در این باب وجود دارد، می‌توان به روایت نسبتاً طولانی و پر مغز و معنایی که از /بویصیر نقل شده است، اشاره نمود. مطابق مضمون روایت، /بویصیر از امام صادق^ع سؤال می‌کند که شیعیان شما نقل می‌کنند که رسول خدا^ص به امیرمؤمنان^ع بابی از علم آموختند که از آن باب، هزار باب علم گشوده شد. (آیا چنین مطلبی صحت دارد؟) ایشان ضمن تأیید این سخن، فرمودند: آن علم است، اما همه علم نیست. سپس فرمودند: ای /بویصیر، نزد ما «جامعه» است که هرچه مردم بدان نیازمندند، در آن آمده است، ولی

غیث آگاه نمی‌سازد، مگر رسولانی که آنها را برگزیده است و مراقبانی از پیش رو و پشت سر برای آنها قرار می‌دهد.

روایاتی وجود دارد که مصداق این گروه خاص را، ائمه^ع می‌داند؛ از جمله روایت صحیحی که از *حمران بن اعین* نقل شده است و امام^ع مصداق «من ارتضی» را رسول خدا^ص می‌داند که از طریق وراثت، این علم از ایشان به ائمه^ع رسیده است (همان، ص ۲۵۶). واضح است که «صاحب علم غیب» بودن کمالی است که با محدودیت علم امام سازگار نیست.

البته روایاتی که به گستردگی علم امام اشاره دارد، بسیار است؛ از جمله روایاتی که امامان را خزینة علم الهی (همان، ص ۱۹۲)، راسخان در علم (همان، ص ۲۱۳)، و صاحبان علم (همان، ص ۲۱۴) معرفی می‌نماید که از اطلاق این روایات و اینکه مخصوص به علم خاصی نشده است، می‌توان گستردگی علم ایشان را استظهار نمود، لیکن روایات قبلی صراحت بیشتری بر این معنا داشت که به همین مقدار بسنده می‌گردد.

وجه‌الجمع میان روایات

از روایات متعددی که درباره گستردگی علم امام وجود دارد و می‌توان درباره آنها ادعای تواتر معنوی کرد، شکی نیست که قول منسوب به برخی از متکلمان که قایل به علم محدود امام هستند و حدود آن را نیز مسئله هدایت بشر می‌دانند، به چالش کشیده می‌شود. همچنین قول کسانی را که برای علم امام هیچ حد و مرزی قایل نیستند، می‌توان ناشی از نبود نگاه جامع به مجموع روایات دانست.

به هر حال، از میان این روایات، می‌توان به وجوه ذیل اشاره کرد:

۱. محدودیت در قلمرو علوم ذاتی و استقلالی

بنابراین وجه، علم امام محدود است؛ زیرا علم استقلالی نیست. به عبارت دیگر، وجود ممکن از آن نظر که ممکن است، علمش نیز ممکن و محدود است، و علم امام نیز از این قاعده مستثنا نیست و بدین‌روی، روایات ناظر به محدودیت علم امام، از این نظر استقلالی و ذاتی نیست (قیصری، ۱۴۱۶ق، ص ۹۷؛ نادم، ۱۳۸۸).

این طریق اگرچه می‌تواند میان دو دسته از روایات، تلائم و هماهنگی ایجاد کند، اما پرونده این مبحث را مختومه نموده، مجال پرداختن به وجوه دیگر را عملاً امکان‌پذیر نمی‌سازد.

۷۵). بنابراین، غیر از یک حرف از اسم اعظم الهی، که مخصوص پروردگار است، باقی حروف آن را امام^ع داراست.

۵. روایاتی وجود دارد که ائمه^ع صاحب علم‌الکتاب هستند. یکی از آنها صحیحة برید بن معاویه - از اصحاب اجماع - است که از امام باقر^ع در تفسیر آیه «قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيداً بَيْنِي وَ بَيْنَكُمْ وَ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ» (رعد: ۴۳) نقل می‌کند. امام^ع در این باره می‌فرماید: مقصود از «من عنده علم‌الکتاب» ما اهل بیت^ع هستیم که امیرالمؤمنین^ع اول ما و افضل ماست (همان، ص ۲۲۹). اهمیت این روایت از آن نظر است که درباره آصف‌بن برخیا خداوند می‌فرماید: «قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ اَنَا اَتِيكَ بِه قَبْلَ اَنْ يَرْتَدَّ اِلَيْكَ طَرْفُكَ» (نمل: ۴۰) و در روایت سدیر، امام صادق^ع با استشهاد به این آیه، علم آصف‌بن برخیا را قطره‌ای از دریای پهناور دانسته، و حال آنکه علم ایشان علم همه کتاب است. بنابراین، کسی که همه علم کتاب نزد او باشد و این علم نیز مطابق مضمون روایات، هیچ‌گونه تخصیصی نخورده باشد، حکایت از گستردگی صاحبان این علم را دارد (همان، ص ۲۵۷).

۶. روایاتی وجود دارد که ائمه^ع آگاه به علم غیب بودند. البته در برخی از آیات قرآن کریم، آگاهی از علم غیب، به خداوند اختصاص داده شده است؛ از جمله این آیات:

«وَ عِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا اِلَّا هُوَ وَ يَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَ الْبَحْرِ، وَ مَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ اِلَّا يَعْلَمُهَا، وَ لَا حَبَّةٍ فِي ظِلْمَاتِ الْاَرْضِ وَ لَا رَطْبٍ وَ لَا يَابِسٍ، اِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (انعام: ۵۹)؛

کلیدهای غیب تنها نزد اوست و جز او کسی آن را نمی‌داند. آنچه در خشکی و دریاست می‌داند. هیچ برگی (از درختی) نمی‌افتد، مگر اینکه از آن آگاه است، و نه هیچ دانه‌ای در مخفیگاه زمین، و نه هیچ تر و خشکی نیست، جز اینکه در کتاب آشکار (در کتاب علم خدا) ثبت است.

«قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْاَرْضِ الْغَيْبَ اِلَّا اللّٰهُ» (نمل: ۶۵)؛ بگو هر که در آسمان‌ها و زمین است از غیب آگاهی ندارد، جز خدا.

در برخی از آیات، این علم خاص به افرادی خاص عنایت شده است؛ از جمله آیات ۲۶ و ۲۷ سوره مبارکه «جن»: «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلٰى غَيْبِهِ اَحَدًا اِلَّا مَنْ ارْتَضٰى مِنْ رَسُوْلٍ فَاِنَّهٗ يَسْئَلُكَ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهٖ رَصَدًا»؛ عالم الغیب اوست، و هیچ‌کس را بر اسرار

۲. مقام نورانیت و مقام عنصری امام

بنابراین وجه، امام دارای دو مقام است: یکی مقام نورانیت و دیگری مقام عنصری. امام^ع به حسب مقام نورانیت، واجد علم فعلی است، درحالی که به لحاظ مقام عنصری، واجد علم عادی است که اگر توجهی به مقام نورانیت خویش نماید به همه چیز عالم می‌گردد. بنابراین، روایاتی که بر محدودیت علم امام دلالت دارد، اشاره به مقام عادی امام است، و روایاتی که دلالت بر گستردگی علم امام دارد، اشاره به مقام نورانیت امام است (طباطبائی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۸، ص ۱۹۱؛ شیروانی، ۱۳۸۶، ص ۲۱۳).

درباره این وجه، باید گفت: اگرچه تنافی میان این دو دسته از روایات را حل می‌کند، لیکن خالی از ابهام نیست؛ زیرا اولاً، سخن در این است که نحوه ارتباط میان این دو مقام چگونه است؟ و ثانیاً، آیا رفع تنافی دو دسته از روایات، منوط به فرض دو مقام عنصری و نورانیت است؟ و آیا نمی‌توان بدون سخن گفتن از این دو مقام، تنافی میان دو دسته از روایات را برطرف ساخت؟

۳. تقیه‌آمیز بودن برخی روایات

از جمله وجوهی که به منظور سازگاری میان روایات علم امام به ذهن می‌رسد، تقیه‌ای بودن برخی روایات دال بر محدودیت علم امام است (هاشمی، ۱۳۹۳، ص ۶۷).

این وجه اگرچه فی‌نفسه تنافی موجود در برخی روایات را مرتفع می‌سازد، اما همه روایات باب را نمی‌تواند توجیه کند و تقیه‌آمیز بودن همه روایاتی که بر محدودیت علم امام دلالت دارد، مشکل می‌نماید.

۴. شأنی بودن علم امام

بنابراین وجه، امام^ع دارای علمی تام و گسترده است، ولی این علم را به طور شأنی واجد است و نه فعلی. به عبارت دیگر، امام^ع هرگاه اراده کند و به علومی نیازمند باشد، در اختیار او قرار می‌گیرد؛ چنان که در روایت *اصول کافی* - که نقل آن گذشت - آمده است که امام هرگاه اراده کند، آگاه می‌گردد (فاریاب، ۱۳۹۴، ص ۱۶۱؛ شیروانی، ۱۳۸۶، ص ۲۱۳؛ هاشمی، ۱۳۹۳، ص ۶۴).

وجه اخیر - به نظر می‌رسد که - نسبت به وجوه دیگر مناسب‌تر است، لیکن قدری مجمل بوده و باید با وضوح بیشتری تبیین گردد. به منظور تبیین این مسئله، توجه به نکات ذیل لازم است:

الف. با تأمل در دسته دوم روایات، می‌توان در خصوص گستردگی علم امام، ادعای تواتر معنوی کرد، اما در میان همین روایات، برخی ظهور در این معنا دارند - اگر نگوییم نص است - که امام^ع واجد یک نوع علمی است که می‌توان آن را «علم فعلی» نامید، و مقصود آن است که این نوع علم برای امام همیشه حاضر است؛ چنان که روایت ابوبصیر از امام صادق^ع مؤید این معناست که حضرت می‌فرماید: حقیقت علم نزد ما، آن است که استمراراً به منبع علم الهی متصل باشیم. «مَا يَخْدُثُ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ الْأَمْرُ مِنْ بَعْدِ الْأَمْرِ وَالشَّيْءُ بَعْدَ الشَّيْءِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»؛ و چنان که روایت اقسام علم امام گذشت، این علم، که همان علم حادث است، افضل علم نزد ایشان است و در روایت *مفضل* نیز امام صادق^ع فرمودند: خداوند مهربان‌تر از آن است که اطاعت بنده‌ای را بر بندگان واجب سازد و آن‌گاه اخبار آسمان را صبح و شام از او بازدارد. قید «صباحاً و مساءً» ظهور در نوعی استمرار دارد، و مقصود امام^ع این نیست که ایشان تنها در این دو زمان متصل به اخبار آسمان می‌گردند، بلکه مقصود نوعی استمرار عرفی است که امام^ع به حقایق متصل می‌شود. البته اینکه حقیقت این مقام چیست، شاید بتوان آن را یکی از مصادیق امور صعب و مستصعب شمرد که خود آن بزرگواران درک آن را مخصوص قلبی دانسته‌اند که خداوند آن را امتحان نموده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۰۱).

ب. از سوی دیگر، تتبع در سیره امامان^ع گویای این حقیقت است که ایشان زندگی عادی داشتند و مثل سایر مردم، امور روزانه خویش را انجام می‌دادند و به اماراتی که از طرق عقلایی به دست آمده باشد، ترتیب اثر می‌دادند و اصولاً لازمه اسوه و الگو بودن امام آن است که زندگی عادی داشته باشد تا مردم بتوانند به ایشان تأسی نمایند. روایات دسته اول، که برخی ظهور و برخی نص در این معنا بودند که امام مثل بقیه مردم، واجد علم عادی و محدود است، اشاره به زندگی عادی ایشان دارد.

ج. همان‌گونه که قرآن کریم برخی آیاتش برخی آیات دیگر را تفسیر می‌کنند، روایات ائمه^ع نیز، که ثقل دیگر قرآن هستند، برخی از آنها برخی دیگر را تبیین می‌نمایند. چنان که در روایات دسته اول اشاره گردید، روایاتی وجود دارد با این مضمون که «ان الأئمة اذا شاؤوا عليموا» و در واقع، حلقه اتصال میان روایات دسته اول و دسته دوم بود و به نوعی مبین و مفسر این دو دسته

منابع.....

- ابن اثیر، مبارک بن محمد، ۱۳۶۷، *النهاية*، ج چهارم، قم، اسماعیلیان.
- ابن سید، علی بن اسماعیل، ۱۴۲۱ق، *المحکم والمحیط الاعظم*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۴۰۴ق، *تحف العقول*، قم، جامعه مدرسین.
- انصاری، مرتضی، ۱۳۷۵، *فرائد الاصول*، ج چهارم، قم، مؤسسه مطبوعات دینی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۵، *ادب فنای مفران*، تحقیق و تنظیم محمد صفایی، قم، اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۳۷۶، *الصحاح*، بیروت، دارالعلم.
- خوئی، سیدابوالقاسم، ۱۳۸۹، *معجم رجال الحدیث*، نجف، مدینه العلم.
- شریف المرتضی، ۱۴۱۰ق، *الشفای فی الامامه*، ط. الثانیه، طهران، مؤسسه الصادق.
- ، ۱۴۲۲ق، *تنزیه الانبیاء والائمة*، تحقیق فارس حسون کریم، قم، بوستان کتاب.
- شیروانی، علی، ۱۳۸۶، *پژوهشی در باب علم امام*، ج چهارم، قم، دارالفکر.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۳۶۲، *خصال*، قم، جامعه مدرسین.
- صفا، محمد بن حسن، ۱۴۰۴ق، *بصائر الدرجات*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۲ق، *المیزان*، قم، اسماعیلیان.
- طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۰۰ق، *الاقتصاد الهادی الی الرشاد*، قم، مطبعه الخيام.
- فاریاب، محمدحسین، ۱۳۹۴، *یادگاران ماندگار*، قم، فقاها.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، *العین*، ج دوم، قم، هجرت.
- فیض کاشانی، محمدحسن، ۱۴۰۶ق، *الوافی*، اصفهان، کتابخانه امام علی.
- قمشه‌ای، آقامحمدرضا، ۱۳۷۸، *رساله خلافت کبری*، ترجمه و شرح علی زمانی قمشه‌ای، اصفهان، کانون پژوهش.
- قیصری، داوود بن محمود، ۱۴۱۶ق، *مقدمه بر تشریح فصوص الحکم*، تصحیح محمدحسن ساعدی، قم، انوار الهدی.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *اصول کافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- لاری، عبدالحسین، ۱۴۱۸ق، *معارف السلطانی بمراتب خلفاء الرحماني*، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مشکینی، ابوالحسن، بی تا، *حاشیه بر کفایه*، تهران، کتابفروشی اسلامیه.
- مظفر، محمدحسین، ۱۳۴۹، *علم امام*، ترجمه محمد آصفی، تبریز، بی تا.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان، ۱۴۱۳ق، *اوانل المقالات*، تهران، دانشگاه تهران.
- نادم، محمدحسن، ۱۳۸۸، *علم امام (مجموعه مقالات)*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- نجاشی، احمد بن علی، ۱۴۰۷ق، *رجال نجاشی*، قم، جامعه مدرسین.
- نراقی، مهدی، ۱۳۵۲، *انیس الموحیدین*، تصحیح سیدمحمدعلی قاصی طباطبائی، تبریز، بی تا.
- هاشمی، سیدعلی، ۱۳۹۳، «علم امام؛ تام یا محدود»، *مشرق موعود*، ش ۳۲، ص ۴۹-۷۱.

روایات است؛ چنان که در موقفه *عمار ساباطی* - که نقل آن گذشت - وی از امام صادق ع سؤال می کند که آیا شما علم غیب می دانید؟ ایشان می فرمایند: نه، لیکن اگر خدا بخواهد می دانیم. در صدر روایت، امام ع اشاره به علم عادی خود می فرمایند، و به عبارت دیگر، مطابق مضمون روایات دسته اول سخن می گویند، و سپس به زیبایی گوشه‌ای دیگر از علم خویش را نشان می دهند که همان اتصال به علم الهی است. به تعبیری دیگر، امام این شأن را داراست که در مواقعی، به علم الهی متصل شود، اما زمان و حدود و ثغور آن، تابع مصالحی است که خود ایشان بدان آگاهند. خلاصه آنکه امام ع واجد نوعی از علم است که می توان آن را «علم شأنی» نامید.

د. نکته دیگری که باید بدان اشاره کرد درباره روایاتی است که برخی علوم را به ذات مقدس خداوند اختصاص داده و به تعبیر روایات، «استأثر به فی علم الغیب عنده» است. این علوم مخصوص مقام ذات و کنه الهی بوده و محال است احدی بر آن اطلاع یابد و به تعبیر دیگر، این روایات، مؤید این معنا هستند که علم امام ع در مقام اتصال به علم الهی، نامحدود نیست، به گونه‌ای که از همه چیز مطلع باشد و بدین روی، بعید نیست که علم به برخی موضوعات، از جمله علم به وقت قیامت (اعراف: ۱۸۷؛ لقمان: ۳۴) را در این حوزه جای دهیم؛ چنان که در برخی روایات نیز - که ذکر آن گذشت - حرف آخر از اسم اعظم الهی مختص خداوند گردیده و احدی جز ذات باری تعالی از آن مطلع نیست.

نتیجه‌گیری

در خصوص گستره علم امام، سه دیدگاه وجود دارد: گروهی معتقد به محدود بودن علم امام؛ و گروهی معتقد به گسترده بودن علم امام؛ و گروهی قایل به توقف در این زمینه هستند. روایات مؤید دو گروه اول بیان گردید و مقتضای جمع میان این دو دسته روایات عبارت است از اینکه اولاً، به مقتضای روایات ائمه ع علم ایشان علمی گسترده است و اختصاص به جنبه خاصی ندارد. ثانیاً، علم ایشان در عین گسترده بودن، شأنی است و نه فعلی. ثالثاً، گسترده بودن علم ایشان به معنای نامحدود بودن آن نیست، بلکه موضوعاتی وجود دارد که علم به آن، مخصوص ذات باری تعالی است.

نگرش کلامی به ملاک انسانیت با تکیه بر متون دینی

m_abas12@yahoo.com

محمد عباسزاده جهرمی / استادیار دانشگاه جهرم

پذیرش: ۹۶/۹/۱۹

دریافت: ۹۶/۳/۱۱

چکیده

شناخت و معرفی انسان و بحث از معیار انسان شدن او، ریشه در تاریخ معرفت بشر دارد و کمتر صاحب اندیشه‌ای است که در برهه‌هایی از زندگی خویش با آن مواجه نشده باشد. از این رو، پاسخ به پرسش «عامل اصلی تفکیک‌کننده انسان از دیگر موجودات، و معیار اصلی انسان بودن چیست؟» ضروری و مهم به نظر می‌رسد. این تحقیق با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و روش تحلیلی، سعی دارد پاسخ پرسش مزبور را با جست‌وجو و از متون دینی به دست آورد.

متون دینی به منظور تبیین فصل‌جداکننده انسان از دیگر موجودات، به عواملی همچون اهل حمد و سپاس الهی بودن، حیا، بهره‌مندی از عقل، پایبندی به دستورات الهی و فطرت اشاره کرده‌اند. هریک از این عناوین ساختی از وجود انسان را معرفی می‌کند. عنوان جامع بین این عوامل را می‌توان «فطرت» دانست.

کلیدواژه‌ها: انسان، حیوان، فطرت.

مقدمه

و دینی و با توجه به «نوع نگرش»، به انسان‌شناسی کلان یا کل‌نگر و جزء‌نگر تقسیم کرد (مصباح، ۱۳۹۰، ص ۲۳). بیشتر مطالعه حاضر از سنخ انسان‌شناسی کل‌نگر و بجز مباحثی مختصر - که پیش سازمان‌دهنده پاسخ سؤال تحقیق است - در زمره انسان‌شناسی دینی قرار می‌گیرد.

منظور از «ملاک انسانیت» در این نوشتار، هیکل و ساختار ظاهری انسان نیست، بلکه منظور هویت و حقیقت انسانیت است. بدین‌رو، چه‌بسا فردی در ظاهر، دارای ساختمان وجودی انسان باشد، اما در حقیقت، نتوان او را انسان دانست. در عصر فناوری، که شاهد روزافزون جهش‌های بزرگ در حوزه‌های گوناگون علم هستیم، پژوهش درباره مرز تفکیک‌دهنده انسان از دیگر موجودات مهم به نظر می‌رسد. قبل از بحث درباره انسان، لازم است از امکان و روش شناخت او سخن به میان آید.

از منظر کتاب الهی، دو نگرش به انسان قابل تصویر است: نگرش اول: نگرش معمول و شایعی که انسان را گونه‌ای مستقل در کنار دیگر انواع و گونه‌های حیوانات قرار می‌دهد. علوم و دانش‌ها درصدد تبیین این نگرش به انسان هستند. نگرش دوم: انسانی که در بین افراد هم‌نوع خویش، انسان بالفعل قلمداد می‌شود و به همه افراد نوع اطلاق نمی‌شود. طبق این نگرش، بر افراد پلید نمی‌توان عنوان «انسان» اطلاق کرد. رسالت دین اعتلای بشر به این جایگاه از انسانیت است. طبق نگرش اول به انسان، قرآن کریم کفار قوم عاد، ثمود و مدین را برادر پیامبران خویش معرفی می‌کند (اعراف: ۶۳، ۷۳ و ۸۵)؛ اما بر اساس نگاه دوم، قرآن برخی را «کالانعام» (اعراف: ۱۷۹؛ فرقان: ۴۴)؛ «كَانَهُمْ حُمْرٌ مُّسْتَنْفِرَةٌ» (مدثر: ۵۰)؛ و «الوحوش» (تکویر: ۵) براساس نگرش صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۵۱) معرفی می‌نماید.

با توجه به توضیح مزبور، نوشتار حاضر از مباحث کتابخانه‌ای و نظری صرف، پا را فراتر می‌گذارد و ثمرات عملی و کاربردی خویش را به زندگی آدمی عرضه می‌کند. در نتیجه، رسالت اصلی متن حاضر پاسخ به این سؤال محوری است که «نگرش کلامی و به‌ویژه با توجه به متون دینی، ملاک انسانیت چیست؟» و در سایه آن، لازم است به برخی سؤالات فرعی پاسخ داد. همچون:

شناخت انسان در زمره ابتدایی‌ترین نیازهای علمی او از گذشته دور تاکنون بوده و در کانون توجه صاحبان اندیشه و قلم قرار داشته است. در اهمیت این مهم، همین بس که می‌توان آن را از جمله سنگ‌بناهای نگرش‌ها، باورها و ره‌یافت‌ها و رهنمودهای او دانست. تاریخ علمی بشر و به‌ویژه فلسفه، سعی داشته است برای شناخت حقیقت وجود انسان و تفاوت بنیادی او با دیگر موجودات زنده، ملاک و معیار ارائه دهد.

در بین فلاسفه، سقراط یا پالاس اولین کسانی بودند که سعی می‌کردند مسیر فکری و علمی پیش از خویش را از توجه به طبیعت و ماده جدا کنند و به خویشتن خود، با تعبیر مشهور «خود را بشناس» فراخوانند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵، ص ۳۱۹).

کندی نگرش فلاسفه پیش از خود در تعریف فلسفه به «شناخت خویشتن» را پسندیده است: «فقالوا: الفلسفة معرفة الإنسان نفسه، و هذا قول شريف النهاية بعيد الغور» (کندی، بی‌تا، ص ۱۲۲).

نظرات درباره انسان و معرفی او بسیار گسترده است. از یک‌سو، برخی او را هم‌ردیف دیگر موجودات بی‌جان دانسته، تفاوت ماهوی او را با آنان منکر می‌شوند. از سوی دیگر، برخی درصددند او را در زمره حیوانات بیابند و به تفاوت اساسی او با آنها نیز اشاره کنند. این دسته با تعبیر گوناگونی به بنیاد و حقیقت تفاوت‌بخش او توجه می‌کنند؛ از جمله: ناطق، مطلق طلب، لایتناهی، آرمان‌خواه، ارزش‌جو، حیوان ماورای طبیعی، سیری‌ناپذیر، غیرمعین، متعهد و مسئول، آینده‌نگر، آزاد و مختار، عصیانگر، اجتماعی، خواستار نظم، خواستار زیبایی، خواستار عدالت، دو چهره، عاشق، مکلف، صاحب وجدان، دوزمیری، آفریننده و خلاق، تنها، مضطرب، عقیده‌پرست، ابزارساز، ماورا جو، تخیل‌آفرین، معنوی، دروازه معنویت، و مانند آن (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۲۴-۲۵).

هر منظومه معرفتی که انسان، بُعد یا ابعادی از وجود او یا گروه و قشر خاصی از انسان‌ها را بررسی و تبیین می‌کند، «انسان‌شناسی» نامیده می‌شود. انسان‌شناسی گونه‌های متفاوتی دارد که به لحاظ روش یا نوع نگرش، از یکدیگر متمایز می‌شوند. این مقوله را می‌توان بر اساس «روش»، به انسان‌شناسی تجربی، عرفانی، فلسفی

— «تفاوت نگرش دانش منطق و کلام به تعریف انسان چیست؟»

— «از منظر آموزه‌های اسلام، عامل و معیار اصلی انسان بودن چیست؟»

پاسخ به سؤال اصلی پژوهش از آن رو بیش از پیش ضروری می‌نماید که توجه و موشکافی طبیعت، یافتن قوانین حاکم بر آن و تسخیر هرچه بیشتر آن، نه تنها او را از پژوهش بر روی گم‌شده اصلی و حقیقی خود، یعنی خویشی خویش بی‌نیاز نمی‌کند، بلکه ضرورت پاسخ به این‌گونه سؤالات بنیادین را مضاعف می‌کند.

بحث درباره سؤال پژوهش حاضر، علاوه بر اینکه خود موضوع برخی مقالات و یا بخش‌هایی از کتاب‌های گوناگون بوده، لیکن از منظر نوشتار حاضر، کمتر موضوع بحث و تحقیق قرار گرفته است.

به منظور پاسخ به سؤال اصلی، مطالب خویش را در دو بخش عمده: «فصل ممیز انسان در علم منطق و تفاوت نگرش آن با کلام» و «آموزه‌های اسلام و حقیقت انسان» دنبال خواهیم کرد. در قسمت دوم، به عواملی همچون «حمد الهی»، «حیا»، «عقل»، «تأله» و «فطرت» اشاره خواهد شد.

فصل ممیز انسان در علم منطق و تفاوت نگرش آن با کلام

در دانش منطق، مفهومی که حقیقتاً یک ماهیت را از دیگر ماهیات جدا می‌کند، «فصل» نامیده می‌شود. فصل در لغت، به معنای جدا کردن دو چیز است، به‌گونه‌ای که بین آن آنها فاصله و شکاف افتد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۳۸). وجه تسمیه آن در منطق، بی‌ارتباط با معنای لغوی نیست؛ اما در این علم، به منظور شناخت عامل تفکیک یک حقیقت از سایر حقایق و انواع، دو مفهوم قرار داده شده است:

۱. فصل: مفهومی کلی و ذاتی که ماهیت را از دیگر ماهیات جدا می‌کند.

۲. خاصه: مفهومی کلی و عرضی که به ماهیت و موضوع خود اختصاص دارد (مظفر، ۱۳۶۹، ص ۹۴-۹۷).

فصل ممیز انسان، حقیقت و مقوم نوع اوست و به کمک آن، انسانیت انسان تمام و فرد در حیطة انسان‌ها وارد می‌شود. اما خاصه، صرفاً به ویژگی‌های مخصوص انسان اشاره می‌کند و نسبت به حقیقت تمییزدهنده او از دیگران، ساکت است.

مشهورترین فصل ممیز منطق دانان برای انسان، «ناطق» است. طبق این نگرش، انسان با دیگر حیوانات اشتراکاتی دارد و تفاوت او با آنان، در قدرت نطق اوست. البته در تبیین معنای «نطق» و «ناطق»، اختلاف نظر وجود دارد. غالب حکما آن را به معنای ادراک کلیات، و برخی آن را به معنای توان تکلم گرفته‌اند. بین این دو نگرش در این مسئله، این‌گونه جمع شده که قدرت نطق و سخن‌وری در انسان، ملازم با ادراک کلیات و قدرت تفکر است؛ زیرا ضمن اینکه در تکلم آدمی، کلمات عام و کلی نهفته است، قدرت نطق برای انتقال مطالب و استنتاجات فرد به دیگران است که این مخصوص انسان است. حیوانات دایره معلوماتشان منحصر به محسوسات است. بدین‌روی، قدرت نطق محدودتری نسبت به انسان دارند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۴، ص ۳۳۹).

به نظر می‌رسد هیچ‌یک از نطق ظاهری و باطنی، فصل ممیز حقیقی انسان نباشند، بلکه باید آنها را در عداد خاصه انسان به‌شمار آورد. آیت‌الله جوادی آملی منظور از «نطق» در تعریف «انسان» را نه نطق ظاهری مترادف با قدرت تکلم، و نه نطق باطنی مترادف با ادراک کلیات، بلکه آن را همان «نفس ناطقه» معرفی می‌کند که این نطق از «نفس ناطق» مشتق می‌شود:

منظور از «ناطق»، نه نطق ظاهری است و نه نطق باطنی، بلکه منظور نفس ناطقه است، و چون این نطق از «نفس ناطق» مشتق می‌شود، لذا، ناطق را فصل و مقوم انسان می‌دانند... (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۲۴۳).

این نگرش، که کمتر اهل فن به آن توجه کرده‌اند، به فصل حقیقی انسان اشاره دارد. اما نوشتار حاضر درصدد است به عامل فصل شدن این حقیقت دست یابد.

برخی فصل ممیز ناطق را کامل ندیده و قید دیگری به آن اضافه کرده‌اند. برای نمونه، به مرگ و میرایی اشاره می‌شود که او را «حیوان ناطق مائت» تعریف کرده (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۳۰۱) و با این قید خواسته‌اند به فصل ممیز او از ملائکه مجرد اشاره کنند.

در مقابل، برخی اشکال کرده‌اند که اگر منظور از «نفس»، جوهر نفسانی است که مردنی برای او نیست، و اگر منظور بدن است، با آمدن مرگ، صفات خود را از دست می‌دهد. بدین‌روی، نمی‌توان آن را در حد انسان آورد (فخررازی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۷۳). پاسخ مرحوم آشتیانی این است که منظور از «موت» در این تعریف، معنای عدمی

مقدور همگان نیست. بدین‌روی، حکما هنگام تعریف و شناخت یک شیء بسیط، بر معرفی ملازمات و لوازم آن تأکید دارند و این شناخت را کمتر از شناخت حدی نمی‌دانند (طوسی، ۱۳۷۴، ص ۲۰۹).

با این تفصیل، برای شناخت عاملی که فصل ممیز حقیقی انسان و انسان شدن محسوب می‌شود و نفس ناطقه را در جایگاه اصلی و حقیقی خویش می‌نشانند، به سراغ متون دینی خواهیم رفت تا از این پنجره، دستی به حقیقت برآریم:

آموزه‌های اسلام و حقیقت انسان

در این قسمت، درصددیم تا ضمن بررسی متون دینی، ببینیم چه محورهایی به عنوان عامل اصلی تمیزدهنده انسان از دیگر موجودات معرفی شده است؟

الف. حمد و شکر

از منظر متون دینی، یکی از عوامل اصلی تمیزدهنده انسان از دیگر موجودات، حمد و شکر است. واژه‌های «حمد، مدح، شکر و ثنا»، معنایی نزدیک به هم دارند و گاهی به جای یکدیگر به کار می‌روند. تفاوت آنها زمانی بیشتر مدنظر قرار می‌گیرد که در کنار هم قرار گرفته باشند و در مقایسه با یکدیگر سنجیده شوند.

«حمد» در فارسی، معادل ستایش، و «شکر» معادل سپاس و مقابل آن «کفران» است. تفاوت آن دو گاهی به این است که «حمد» در مقابل مطلق زیبایی‌های اختیاری، اعم از نعمت و غیرنعمت و اعم از نعمت در حق شخص حامد و نعمت در حق غیرحامد است، درحالی‌که «شکر» در قبال خصوص زیبایی نعمتی است که به انسان شاکر داده شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ج ۴، ص ۴۱۸). پس حمد معنای وسیع‌تری نسبت به شکر دارد و هر شکری حمد است، ولی عکس آن صحیح نیست؛ چراکه در شکر دو قید شرط است که در حمد نیست:

اول. وصول نعمت و کمال باشد.

دوم. وصول به شخص شاکر برسد، نه به دیگری.

البته فرق‌های دیگری هم ذکر شده که از موضوع این بحث خارج است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۱۹۰-۱۹۱؛ صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۸۳-۳۸۴؛ طنطاوی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۲۷-۲۸).

حقیقت حمد این است که انسان هم مُنعم را بشناسد و هم

نیست، بلکه به معنای «حرکت رجوعی و انتقال از دنیا به آخرت» است که تا این حقیقت محقق نشود، به غایت قسوای خویش دست نمی‌یابد (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۲۵۶). جدا از نقض و ابرام‌های محل بحث، این نگرش را می‌توان ورود رویکرد کلامی به تعریف و تفسیر انسان دانست.

نگرش کلامی و فلسفی درباره فصل، با نگرش منطقی تفاوت دارد. در فلسفه و کلام، درباره امتیاز و رابطه فصل و صورت، رابطه جنس و فصل، کیفیت اخذ فصل از صورت و امثال آن بحث می‌شود؛ اما در منطق، بدون توجه به حقایق خارجی، صرفاً به مفهوم فصل، که ظرف عروض و اتصاف آن ذهن است، توجه می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲-۱، ص ۱۹۱).

فصل حقیقی، که در فلسفه و کلام موضوع بحث قرار می‌گیرد، همان واقعیت عینی خارجی است که منشأ انتزاع مفهوم منطقی از آن است. این فصل، از سنخ ماهیت نیست و نوع به وسیله آن، دارای حقیقت می‌گردد. بنابراین، مفهوم «نطق»، که از فصل حقیقی انسان انتزاع می‌شود، فصل منطقی نامیده می‌شود و فصل حقیقی انسان، جوهری است که تمام ذات، هویت و حقیقت انسان را تأمین می‌کند. بدین‌روی، جوهر نفس را «فصل اشتقاقی» می‌گویند که مبدأ و علت انتزاع فصل منطقی است (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق - ب، ص ۲۳۰).

با این توضیح، روشن می‌شود که پی بردن به حقیقت این مهم، امری مشکل و به تعبیری، ممتنع است. *ابن سینا* می‌نویسد:

آگاهی بر حقایق اشیا، در قدرت بشر نیست و ما نمی‌توانیم اشیا را جز به خواص و لوازم و اغراض بشناسیم و نمی‌توانیم فصول مقوم دال بر حقیقت هر شیء یک را بشناسیم، بلکه صرفاً می‌فهمیم که اشیا دارای خواص و اغراضی هستند. پس ما حقیقت خدای تعالی و عقل و نفس و فلک و آتش و آب و زمین را نمی‌شناسیم و حتی حقایق اغراض را هم نمی‌شناسیم؛ همچنان که حقیقت جوهر ناشناخته است، بلکه صرفاً می‌فهمیم که این چیزی است با این خاصیت، و او موجودی است مستقل و لافی موضوع، و این حقیقت شیئی نیست. (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق - الف، ص ۳۴).

با توجه به صعب بودن علم به کنه اشیا، صدرالمآلهین روش «شهود و مشاهده حضوری» را برای شناخت حقیقت هر موجود پیشنهاد می‌کند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۹۲). اما این روش هم

در خصوص حکمت این نکته، که واژه «حد» مضاف به «انسان» در این روایت، به صورت جمع (حدود) و مضاف به «بهیمه» به صورت مفرد آمده است می‌توان گفت: انسان کمالات متعددی دارد. بدین‌روی، «حدود» جمع است؛ اما حیوان تنها یک حد دارد و آن هم بی‌عقلی است. (مدنی شیرازی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۰۸).

حمد همه افراد یکسان نیست. هرچه معرفت حامد بیشتر باشد، حمد او برتر خواهد بود؛ چنان‌که میزان محبت او نیز سهم تعیین‌کننده‌ای در تثبیت درجه حمد او دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۵۳۷). این ویژگی می‌تواند بیانگر مراتب متفاوت انسان و گوناگونی درجه آنها به میزان بهره‌مندی و فعلیت‌بخشی به شاخص حمد الهی در معمای وجود خویش باشد.

«معرفت حمد»، خود موضوعی قابل بحث است و پژوهشی جداگانه می‌طلبد، اما آنچه نباید مغفول واقع شود ترسیم جایگاه آن در هندسه وجودی انسان است. بدین منظور، باید شناخت و معرفت حمد را از ادا و پای‌بندی به آن تفکیک کرد. ادای حمد و شکر را باید از شئون عقل عملی دانست؛ همان‌گونه که معرفت آن از کارکردهای عقل نظری است. معرفت حمد و شکر را می‌توان از جمله مصادیق الهام تقوای نفس در ذیل آیه هشتم سوره مبارکه «شمس» به‌شمار آورد که خدای متعال در فطرت الهی انسان به ودیعه نهاده است. اما انجام و پیاده‌سازی آن به عزم و اراده شخص وابسته است که در ذیل فعالیت‌های عقل عملی ظهور پیدا می‌کند.

لازم به یادآوری است که مطابق آیه ۳۰ سوره مبارکه «بقره»، ملائکه دلیل برتری خود و شایستگی برای مقام خلافت در قیاس با انسان را در تسبیح به حمد و تقدیس الهی می‌دیدند، درحالی‌که رقیب آنان شاخصه‌های مشترک با حیوانات، یعنی فساد و خون‌ریزی دارد.

شاخصه‌ای که خدای متعال در مقام احتجاج با ملائکه بر شایستگی مقام خلافت و برتری انسان در مقایسه با آنان دلیل آورد، «علم به اسمای الهی» است که خلیفه خدا ظرفیت دریافت و بهره‌مندی از آن را دارد و فرشتگان صرفاً با واسطه و نه مستقیم، آن هم حداکثر، در حدّ انبا و اخبار از آن و نه علم بدان شایستگی دارند. به این حقیقت، در ادامه آیات فوق اشاره شده است. بنابراین، اگر در قیاس با حیوان و در گام‌های ابتدایی انسان شدن، شاخصه حمد الهی کافی باشد، در ادامه، مقام انسان کامل

نعمت را، و هم آن را در جای صحیحش صرف کند. اما پس از معرفی اجمالی حمد، نوبت به اثبات نقش آن به عنوان شاخصه متمیزه انسان از دیگر موجودات در متون دینی می‌رسد.

امام سجاده^ع در فرازی از کتاب **زبور آل محمد**^ع می‌فرماید: «حمد و سپاس خدای را که اگر از بندگان خویش، شناخت سپاس در مقابل امتحان از منت‌های پیاپی و اتمام نعمت‌های پشت سر هم خود را دریغ می‌داشت، از نعمت‌های او بهره می‌بردند، بی‌آنکه سپاس گزارند، و روزی فراوان او را صرف می‌کردند، بی‌آنکه شکر او را به جای آرند. و اگر چنین می‌شد، از مرزهای انسانیت بیرون می‌رفتند و به حدّ جانوری و بهیمی تنزل می‌کردند. پس در این صورت، همچون کسانی می‌شدند که در قرآن توصیف شده‌اند: «آنان همچون چارپایان‌اند، بلکه آنان گمراه‌ترند» (صحیفه سجاده، بی‌تا، دعای بیست و هشتم).

امام سجاده^ع در این بیان، که به خروج از مرز انسانیت اشاره کرده‌اند، قصد توهین و جسارت به کسی را ندارند، بلکه حقیقت و مرز انسانیت را معرفی می‌نمایند تا راه سعادت برای ما انسان‌ها مشخص شود. طبق این فرمایش، بهیمه بدان سبب به این عنوان نام‌گذاری شده است که افعالش در چارچوب شرع و قانون نمی‌گنجد. انسان بی‌بهره از حمد و سپاس منعم هم وجودی مبهم، نامشخص و بی‌تعهد نسبت به خالق و رازق خویش دارد که در نتیجه، هم‌سنخ با بهایم است.

اگر انسان نتواند اهل حمد الهی شود، از حدود انسانی خارج و در سلک چارپایان می‌گردد. بنابراین، ملاک و معیار انسان شدن بشر به بهره‌مندی از شاخصه حمد و شکر در برابر نعمت‌های الهی است. انسان بر این مبنا «حیوان ناطق حامد» خواهد شد. در نتیجه، اگر نطق و کلام او در جهت حمد و شکر الهی و پاسخی به این ندا باشد، به مقام انسانیت نایل شده است؛ یعنی با زمینی و ملکی صرف بودن این انسان، نمی‌توان بهره‌مندی از انسان شدن را برای او توقع داشت.

در فراز مزبور، معرفت حمد و سپاس در زمره نعمت‌های الهی شمرده شده است تا آدمی در استفاده و بهره‌برداری از آنها دچار غفلت شود. در نتیجه، اگر معرفی و راهنمایی الهی نبود، بشر توفیق نعمت‌شناسی و مُنعم‌شناسی را نداشت و سپاس مُنعم را نمی‌توانست انجام بدهد.

ص ۲۱۷). برخی ریشه آن را با حیات یکی دانسته‌اند (زمخشری، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۸۴). معنای اصطلاحی «حیا»، «بازداشتن نفس از زشتی‌ها و ترک کردن آنها» است. معنای لغوی «حیا»، اعم از اقسام نکوهیده و پسندیده آن است، اما در اصطلاح علم اخلاق، نوعی انفعال و انقباض نفسانی موجب خودداری فرد از انجام کارهای ناپسند می‌شود تا مانع نکوهش وی گردد (طوسی، بی‌تا، ص ۷۷).

در معنای اصطلاحی «حیا»، در برخی جاها، نوعی حالت بازدارندگی وجود دارد که آدمی را از انجام افعال ناپسند بازمی‌دارد و با توجه به این حقیقت است که می‌فرماید: «أَلَمْ يَلْمِ يَأَنَّ اللَّهَ يَرَى» (علق: ۱۴). گاهی، به حریم قایل شدن و مراعات آداب خاص در برابر بزرگان وامی‌دارد. اما گاهی حیا با کم‌رویی ملازم دانسته می‌شود، و از این رو، نباید این دو را یکی دانست. به تعبیر پیامبر اکرم ﷺ حیا بر دو قسم است: حیای عاقلانه و حیای جاهلانه (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۰۶). عقل آدمی او را به حیای عاقلانه دعوت می‌کند؛ اما حیای جاهلانه ناشی از ناتوانی و نقص انسان و یا ناشی از جهالت عملی اوست.

صدرالمتألهین حیا را صفتی اعتدالی بین دو طرف افراط و تفریط مذموم، یعنی وقاحت و بی‌شرمی در انجام زشتی‌ها و خجالت در انجام نیکی‌ها معرفی کرده و آن را مبتنی بر میدئى انفعالی - یعنی خوف و دارای غایتی فعلی - یعنی ترک فعل - دانسته است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۹۹-۲۰۱).

پس از مروری بر این شاخصه، نوبت به ارتباط بین این شاخصه و پاسخ به سؤال محوری نوشتار می‌رسد. حیا در کلام امام صادق ﷺ، به عنوان شاخصه‌ای جلیل‌القدر و عظیم‌الغناء برای انسان معرفی شده که او را در بین همه موجودات زنده ممتاز کرده است: «أَنْظُرُ يَا مُفَضَّلُ إِلَى مَا خُصَّ بِهِ الْإِنْسَانُ دُونَ جَمِيعِ الْحَيَوَانَ مِنْ هَذَا الْخَلْقِ الْجَلِيلِ قَدْرُهُ الْعَظِيمِ غَنَاؤُهُ أَعْنَى الْحَيَاءِ» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۸۱)؛ ای مفضل! به ویژگی با عظمت و بالارزش مختص انسان در برابر دیگر حیوانات - یعنی حیا - توجه کن!

بین شارحان در ترجمه تعبیر «الجليل قدره و العظیم غناؤه» اختلاف است، به نظر برخی، اگر این عبارت وصف «ما» در نظر گرفته شود بهتر باشد. البته می‌توان آن را وصف انسان و یا حتی وصف حیوان یا خلق نیز گرفت که در هریک از این حالات، معنای عبارت تغییر پیدا خواهد کرد.

و جایگاه خلیفه‌اللهمی او، که در ذیل علم او به اسمای الهی تبیین می‌شود، پاسخ‌گوی فصل ممیز او از دیگر موجودات است؛ مقامی که حتی برای طایفه جن هم قابل دسترس نیست.

نکته دیگر اینکه امام ﷺ در فراز فوق، درصدد تبیین و پاسخ به سؤال محوری این نوشتار نبوده‌اند تا بتوان از بیان ایشان در خصوص مسئله محل بحث استفاده نمود. به نظر می‌رسد که امام ﷺ در فراز فوق - به یکی از جنبه‌های فروگاهش انسانیت به حیوانیت اشاره کرده‌اند، و از آنجا که «اثبات شیء نفی ما عدا» نمی‌کند، نمی‌توان آن شاخص را بسته جامع تمییزبخش و تفکیک‌کننده انسان از حیوان دانست.

از این رو، نباید «حد» و «حدود» در بیان امام ﷺ را به معنای اصطلاحی و تعریف منطقی حمل کرد. «حد» در کلام مذکور به معنای لغوی - یعنی مرز - به کار رفته است. پس اگر شخصی به لوازم انسان بودن پای‌بند نباشد، از حد و مرز انسانیت عبور کرده است و به مرزهای حیوانیت وارد خواهد شد. از این رو، حمد و شکر را می‌توان در زمره یکی از مقومات انسان بودن به‌شمار آورد. روشن است که نباید حمد خواسته‌شده از انسان را با تسبیح و تحمیدی که قرآن کریم برای همه موجودات قایل است یکسان دانست. البته حمدی شکوفابخش انسانیت و تعالی‌بخش انسان به مدارج برتر و کمال است که از سر شناخت و معرفت و با اراده و اختیار فرد حاصل شده باشد، و گرنه حمد عمومی بر همه موجودات هستی و بالتبع، بر تک‌تک سلول‌های بدن خود انسان نیز حاکم است.

ب. حیا

توجه به نقش حیا در معرفی انسان، کمتر مدنظر اصحاب قلم و اندیشه قرار گرفته است. این شاخصه نقش بسزایی در تثبیت و تقویت جایگاه اخلاق بین انسان‌ها و پیاده‌سازی آن در جوامع انسانی ایفا می‌کند؛ زیرا عامل ترک عصیان دستورهای الهی است. با توجه به افسارگسیختگی بیش از پیش جوامع کنونی و فراهم شدن اسباب و ابزارهای بی‌حیایی در پی رشد فناوری‌های ارتباطی نوین، پای‌بندی به شاخصه حیا می‌تواند در تفکیک انسان‌ها از دیگر موجودات و مرزبندی فرهنگی حاکم بر آنان، نقش خوبی ایفا کند.

«حیا» در لغت، به معنای شرمساری و خجالت است و در مقابل آن، وقاحت و بی‌شرمی قرار دارد (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۴،

ج. خردورزی

مشهورترین شاخصه برای معرفی انسان و عامل تفکیک‌کننده او از دیگر موجودات، «عقل» است. «عقل» در لغت، گاهی به معنای «منع» آمده (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۴۵۸) و گاهی به معنای «دیه» (ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۲۷۸).

مهم‌ترین مغالطه‌ای که در خصوص عقل انجام می‌شود، خلط بین اقسام آن است. عقل گاهی در حوزه شناخت و فهم کاربرد دارد و گاهی در حوزه عمل و فعل. گاهی ترازوی قوه خیال و وهم است و گاهی ترازوی شهوت و غضب. از این نظر، توجه به نقش و عملکرد این قوه در ذات انسان برای تبیین موضوع بحث مهم به نظر می‌رسد. عقل در تقسیم رایج به دو قسم عقل نظری و عملی تقسیم می‌شود که نگرش‌های دانشمندان مختلف پیرامون عقل عملی، متفاوت است، گرچه ممکن است دامنه دانایی و قدرت حل مسئله انسان در حوزه شناخت، بیش از دیگر حیوانات باشد؛ اما این، عامل انسان شدن وی نیست؛ اگر توانست دانش خویش را در خدمت اهداف متعالی به کار گیرد به عرصه انسانیت پا گذاشته، و گرنه دزد باچراغی است که امانی از شر او نیست.

حضرت علی علیه السلام عقل را به دو قسم «عقل رعایت» و «عقل روایت» تقسیم کرده‌اند:

«عَقَلُوا الدِّينَ عَقْلًا وَرِعَايَةً وَرِعَايَةً لَا عَقْلَ سَمَاعٍ وَرَوَايَةً فَإِنَّ رُؤَاةَ الْعِلْمِ كَثِيرٌ وَرِعَايَتَهُ قَلِيلٌ» (نهج البلاغه، ۱۳۷۹، خطبه ۲۳۹) و «اعقلوا الخير إذا سمعتموه عقل رعاية لا عقل رواية؛ فإن رواية العلم كثير ورعايته قليل» (همان، حکمت ۹۸).

برخی شارحان نهج البلاغه «عقل رعایت» را بر درایت و فهم حدیث، تطبیق کرده‌اند (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۷، ج ۱۸، ص ۲۵۴). اگر عقل روایت را بر حفظ و انتقال به دیگران تطبیق کنیم، باید عقل نظری را عهده‌دار نقش آن بدانیم و به قرینه تقابل، رسالت عقل رعایت، نه صرف فهم و درایت، بلکه ذی‌المقدمه درایت، یعنی عمل و پیاده کردن آن است؛ زیرا چه‌بسا فردی نکته‌سنج از روایتی نکات دقیقی به‌دست آورد، اما در آزمون عمل موفق نباشد، همان‌گونه که ممکن است پزشک حاذق به مضرات سیگار علم یقینی داشته باشد، اما تسلیم و فرمانبردار حکم عقل خویش نباشد.

امیرمؤمنان علی علیه السلام در تعبیر فوق، رسالت این عقل را رعایت و پیاده‌سازی آنچه را فهمیده‌ایم دانسته‌اند. بدین‌روی، ایفای نقش آن،

فراز فوق نیز حیا را مخصوص انسان در برابر دیگر حیوانات دانسته، و بدین‌روی، ممکن است که بتوان آن را عامل تفکیک انسان از حیوان دانست. در نتیجه، با واسطه این شاخص، انسان بودن انسان در حیا داشتن اوست و هرچه بهره آدمی از این خصیصه بیشتر باشد، به مراتب برتر انسانیت نزدیک‌تر خواهد شد. بنابراین، انسان بی‌حیا در زمره حیوان‌هاست؛ زیرا بهره‌ای از انسانیت ندارد. در روایاتی دیگر نیز بر این حقیقت تأکید شده که با از بین رفتن شاخصه حیا، آدمی ممکن است هر کاری را انجام دهد (صدوق، ۱۳۶۲، ص ۵۱۰)، و با رفتن آن، ایمان نیز از بین خواهد رفت (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۰۶-۱۰۷). از این نظر نیز پیوند حیا با روح و حقیقت انسانیت قابل طرح و بحث است.

برای «حیا» اقسام گوناگونی می‌توان شمرد: حیای از مردم، حیای از پیامبر الهی، حیای از امام عصر - ارواحنا له الفداء - حیای از خداوند، حیای از نفس. اقسام «حیا» به‌ویژه قسم اخیر، عامل مهارت خودکنترلی است که امروزه روان‌شناسان بحث‌های مفصلی به آن اختصاص داده‌اند.

اگر بنا باشد جایگاه خصیصه «حیا» را در هندسه وجودی انسان مشخص کنیم، می‌توانیم بگوییم از آنجا که حیا با افعال و رفتار آدمی و سامان‌دهی آنها ارتباط دارد، باید آن را از شئون عقل عملی انسان دانست؛ همچنان که در توضیح و تبیین اقسام آن مشخص شد.

از جمله روایات مشهور و مهمی که جایگاه حیا را برای ما بهتر به تصویر می‌کشد، بیان تمثیل‌گونه‌ای است که امیرمؤمنان علیه السلام برای اصبع‌بن‌نباته تبیین می‌فرمایند: جبرئیل پس از هبوط بر حضرت آدم علیه السلام او را بر انتخاب یکی از سه حقیقت ممثل و رها کردن دوتای دیگر مخیر فرمود. آن سه «عقل»، «حیا» و «دین» بودند. حضرت آدم علیه السلام عقل را انتخاب کرد. جناب جبرئیل رو به دین و حیا کرده، فرمودند: برگردید و او را رها کنید. آن دو جواب دادند که ما مأموریم همراه عقل باشیم؛ هر جا که باشد (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۰).

علاوه بر این، حیا در روایت مشهور «جنود عقل و جهل» در زمره لشکریان عقل معرفی شده است (ابن‌شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۴۰۱). طبق این روایات، عقل بر حیا سیطره و حاکمیت دارد. پس اگر بنا باشد، کاندیدای انسان شدن را معرفی کنیم، شأن و جایگاه رهبر بر پیرو، اولی و شایسته‌تر است.

انسانیت قرار گرفته است. با این نگرش، عقل را می‌توان عامل تمییز انسان از دیگر موجودات معرفی کرد.

اشتراک لفظی و تعدد معنای «عقل»، امر را بر انتخاب آن به عنوان شاخص محوری معرفی انسان مشکل می‌کند. بدین‌رو، در تعریف، بر پرهیز از این‌گونه کلمات ملزم شده‌ایم. اما اهل معرفت، عقل را یا مدرک کلیات معرفی کرده‌اند یا عامل تمییز و تشخیص خوب و بد. بی‌شک، آنچه ما را از دیگر حیوانات جدا و ممتاز می‌کند، گنجینهٔ محفوظات نیست، بلکه استفاده و کاربرد صحیح دانسته‌ها معیار انسانیت است. اگر به روایت تمثیل‌گونهٔ بخش قبل نگاهی دوباره بیندازیم، عقلی مختار حضرت آدم علیه السلام قرار گرفت که حیا و دین را به دنبال خود داشت. پس این عقل است که می‌تواند شاخص و معیار انسان شدن باشد.

در تشخیص احکامی همچون خوبی و بدی یا حسن و قبح و همچنین پیاده‌سازی و اجرایی کردن آن، نباید از مراتب قوهٔ عاقله غفلت ورزید. البته پایه‌های اصلی حسن و قبح را نمی‌توان دست‌خوش تغییر دانست؛ زیرا عمومی، ثابت و همیشگی‌اند. نیکو بودن عدالت و بدی ظلم از این سنخ است. بدین‌رو، می‌توان گفت: شناخت مصادیق یا مراتبی از خوبی و بدی یا حسن و قبح، بین همگان عمومی و مشترک است؛ اما مصادیق یا مراتبی از آن به کمک عقل سلیم و توانمند قابل تشخیص است. علاوه بر آن، عمل به فعل نیکو نیز پس از تشخیص خوبی آن، به مدیریت عقل آزاد از بند هوا و طمع و حاکم بر قوای دیگر تحقق‌پذیر است.

از امیرمؤمنان علی علیه السلام روایت شده است: «رَأَيْتَ الْعَقْلَ عَقْلَانَ: مطبوع و مسموع، و لاینفع مسموع إذا لم یک مطبوع كما لاینفع ضوء الشمس و ضوء العين ممنوع» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۷۸)؛ عقل دو گونه است: عقل طبیعی (فطری) و عقل اکتسابی از مسموعات. هرگاه عقل فطری در انسان نباشد عقل اکتسابی و شنیده‌ها سود نمی‌دهد؛ چنان‌که نور خورشید به چشمی که نور ندارد بهره نمی‌دهد.

این فرمایش حضرت بر محوریت عقل فطری نسبت به عقل اکتسابی صحه می‌گذارد. از این‌رو بهتر به نظر می‌رسد که عامل تفصیل بخشندهٔ انسان‌ها از دیگر موجودات را فطرت او بدانیم. اگر این فطرت، مؤلفه‌ها و شاخص‌های ویژه خود را از دست ندهد، صاحبش در زمرهٔ انسان‌هاست و با از دست دادن بخشی از این

بر عهدهٔ همان عقل عملی معهود قسیم عقل نظری است. البته بین فلاسفه در خصوص تبیین کارکرد عقل نظری و عملی اختلاف وجود دارد که خود بحثی منحاز و مفصل می‌طلبد. این نوشتار به عنوان اصل موضوع، رسالت یکی را حوزهٔ شناخت و دیگری را عمل تعریف کرده است.

آنچه از عقل و جهل در آیات و روایات اسلامی آمده است، بیشتر به این قسم از عقل عنایت دارد و مراد از «جهل مذموم» نیز جهلی است که مقابل عقل عملی باشد، که با علم و دانش داشتن منافات ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۶۴۳).

از جمله نکاتی که **نهج‌البلاغه** در شناخت جایگاه عقل در آن مذاقه کرده، توجه به محدودیت‌ها و نقایص آن است. حضرت علی علیه السلام علاوه بر ناتوانی عقل انسان در فهم کنه ذات باری تعالی، که مکرر به آن تصریح دارند، به نمونه‌های دیگری از عجز عقل نیز اشاره دارند. برای نمونه، در خطبهٔ ۱۶۵، به شگفتی‌های خلقت طاووس اشاره می‌فرمایند و هوش‌های ژرف‌اندیش و عقل‌های پرتلاش را از درک آن عاجز می‌دانند و می‌فرمایند: «و در ادراک کمترین اندام طاووس، عقل‌ها از شناخت درمانده و زبان‌ها از ستودن آن در کام مانده‌اند» (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۹، خطبه ۱۶۵).

حضرت، در مواضع دیگر، از عقل‌هایی سخن به میان آورده‌اند که به واسطهٔ چراغ‌های هدایت، در جست‌وجوی نورند (همان، خطبهٔ ۱۴۴)؛ یا از لغزش‌گاه عقول تحت آرزوها و امیال (همان، خطبه ۸۶؛ همان، حکمت ۲۱۹)؛ خفتن عقل (همان، خطبه ۲۲۴) و اسارت عقل‌های بسیاری از افراد در زندان حاکم هوا و هوس (همان، حکمت ۲۱۱؛ همان، نامه ۳) سخن به میان آورده‌اند. غایت رسالت پیامبران نیز زدودن غبارها و حجاب‌های جهالت و ضلالت، توانمندسازی و شکوفایی عقل است. (همان، خطبهٔ اول).

حضرت با تبیین تفاوت بین عقل و زیرکی معاویه، او را زیرک‌تر از خویش نمی‌دانند، بلکه او را اهل غدر و خیانت معرفی می‌کنند (همان، خطبه ۱۹۱).

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله عقل را بافضیلت‌ترین حقیقتی می‌دانند که خدای متعال بین بندگانش تقسیم کرده است (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۲). این بافضیلت‌ترین شیء، می‌تواند صاحب خویش را بافضیلت‌ترین کند؛ زیرا به سوی انسان شدن گام برداشته و در راه نیل به اوج قلهٔ

خداوند در آیه «لِيُنذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا وَ يَحِقَّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ» (یس: ۷۰) اولاً، انسان مؤمن را زنده می‌داند؛ و ثانیاً، در مقابل زنده «کافر» را آورده است. از این عبارت، چنین به دست می‌آید که کافر مرده، و انسان مؤمن زنده است. پس انسان همان «حیّ متألّه» است (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۲۶۸).

بدین‌سان فرد بی‌بهره از آیین ابراهیم خلیل^ع را دچار سفاهت نفس و بی‌بهره از حاق انسانیت و معیار حقیقی انسان شدن می‌داند: «وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ» (بقره: ۱۳۰). طبق فراز فوق، کسی از کیش حضرت ابراهیم^ع روگردان است که خود را دچار حماقت کرده، فهم خدادادی و عقل مراعات‌کننده را از دست داده باشد.

سفاهت در این آیه، غیر از سبک‌مغزی معمول در جامعه است. سفاهت نفس، همان گم‌کردن مسیر انسان شدن و از دست دادن شاخص اصلی انسانیت است. از این رو، امام علی^ع، توحید را عامل حیات نفس معرفی نموده‌اند (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۸۴).

به نظر می‌رسد که بتوان تأله را به نوعی، با گام برداشتن در مسیر شکوفایی فطرت پیوند داد که جایگاه آن، در قسمت بعد بهتر روشن می‌شود.

هـ فطرت

«طبیعت، غریزه و فطرت» هریک - به ترتیب - شاخصه اصلی موجود بی‌جان، حیوان و انسان است. (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۳۷). البته بعد حیوانی انسان بی‌بهره از غریزه نیست؛ همچنان که بعد جسمانی او مشمول طبیعت و قوانین حاکم بر آن است. پس انسان از سه بُعد طبیعت، غریزه و فطرت تشکیل شده؛ اما مایه انسانیت او، فطرت است. از آن رو که «فطرت» بر وزن «فعلته» بر نوع آفرینش دلالت می‌کند، می‌توان آن را عبارت دانست است از: مجموعه ساختاری که خاص انسان است و شامل همه ابعاد وجودی او از حیث انسان بودن او می‌شود.

برخی از اهل تحقیق، فطرت انسان را به معنای خالی بودن خلقت اولیه او از آراء، عقاید و خواهش‌ها دانسته‌اند (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۷، ج ۶، ص ۱۳۹-۱۴۰)؛ اما این نگرش، خلاف صریح آیه ۳۰ سوره «روم» است که او را صاحب فطرتی الهی دانسته است. اگر در آیه ۷۸ سوره «نحل» لحظه تولد او را خالی

عوامل، بهره‌ای از انسانیت خود را از دست می‌دهد و از مرزهای انسانیت افول می‌کند. در ادامه، این عامل را بیشتر مرور خواهیم کرد.

د. تأله

آیت‌الله جوادی آملی این عامل را فصل ممیز انسان می‌داند و انسان را از منظر قرآن به «حیّ متألّه» تعریف می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۲۲۱؛ همو، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۲۶۸).

از منظر قرآن کریم، می‌توان عبادت و ارتباط با پروردگار را تأمین‌کننده حیات انسانی دانست. حیات انسانی بدون تعلق به خدای متعال، عبادت و ارتباط با حیّ محض - یعنی خدا - میسر نیست. بدین‌روی، انسان، هم در آغاز آفرینش خود به خدا نیازمند است و هم در ادامه آن. با گسسته شدن پیوند بین عبد و مولا، انسان راهی برای تأمین نیازهای اصلی خود ندارد و در نهایت، به حیوان یا گیاه یا سنگی تبدیل می‌شود. انسان در تأمین نیاز خویش، از چند حال خارج نیست:

- یا صرفاً در پی تأمین نیازهای جسمی خود است که در حدّ «گیاه بالفعل» و «حیوان بالقوه» خواهد بود.

- یا در پی ارضای قوه غضب خویش همچون تسلط بر دیگران است که «حیوان بالفعل» خواهد بود.

- یا تنها به تأمین نیازهای عاطفی خود می‌پردازد که «حیوان بالفعل» و «انسان بالقوه» است.

انسانی که تنها در کارها امین باشد و خیانت نکند حیوانی تربیت‌شده، مانند سگ‌شکاری است که سختی گرسنگی و شکار کردن را تحمل می‌کند؛ ولی چون از امانت‌داری لذت می‌برد، در امانت خویش، یعنی شکار خیانت نمی‌کند. بر این اساس، کسی که در امانت خیانت کند، از حیوان تربیت‌شده پست‌تر است. همچنین انسانی که تنها به مسائل عاطفی می‌اندیشد و در قلمرو نژاد و قبیله، برای حمایت از خانواده و خویشان غیرت به خرج می‌دهد، حیوان مهربانی همچون مرغ است که از جوجه‌های خود حمایت می‌کند.

اما کسی که معارف بلند توحیدی را آموخت و نمونه‌ای از «عَلِمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» شد و توانست از همه گردنه‌های سخت تعلق به دنیا بگذرد و اهل ایثار باشد، او حقیقت انسانی را شکوفا کرده و «انسان بالفعل» است. (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ج ۲، ص ۳۶۰-۳۶۱).

نیازهای اولیه تلاش می‌کند و در این مسیر، اگر پیشرفتی هم داشته باشد، چشم‌گیر نیست. به نظر می‌رسد الهام فجور و تقوا به نفس انسان (شمس: ۸) به این بُعد از ابعاد فطرت اشاره داشته باشد.

ب. انسان تمایلات مخصوص به خود دارد که حیوان از آن بی‌بهره است. میهمانی و سوز دادن برای انسان لذیذ است، اما نه بما آنه حیوان، بلکه بما آنه انسان. از این رو، امیرمؤمنان علیه السلام می‌فرمایند: «قوت الأجسام الطعام و قوت الأرواح الإطعام» (راوندی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۴۲).

انسان بالفعل درحالی که خود محتاج است، آن را ایثار می‌کند. از تشنگی در حال جان دادن است، اما آب را به کنار دستی خود می‌دهد. این گونه تمایلات مختص برخی انسان‌های کمال یافته است و برای حیوان نیست؛ گرچه مراتب بسیطی از آن را برای برخی حیوانات مثل خروس که به هنگام غذا خوردن اجازه می‌دهد ابتدا مرغ بخورد و سپس خودش بخورد، برشمرده‌اند، اما تعمیم ایشار او، حتی تا مرحله جان دادن گزارش نشده است. این بخش از کارکردهای انسانی بر عهده عقل عملی آدمی نهاده شده است.

ج. انسان افعالی خاص خود دارد. برای مثال، وقتی در رخت‌خواب گرم است، خواب شیرین خود را رها می‌کند: «تَبَجَافِي جُنُوبَهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ» (سجده: ۱۶)، بلند می‌شود و با حق مناجات می‌کند. این مختص انسان است و برای حیوان امکان‌پذیر نیست.

افعال خاص انسان محصول کارکرد عقل نظری و عملی است. د. انفعالاتی نیز خاص انسان است. انسان از چیزهایی لذت می‌برد که مختص اوست. وقتی از تمایلات خاص خود مثل اطعام، ارضا می‌شود، لذت می‌برد. روشن است که لذت غیر از تمایل است. «تمایل» مبدأ فعل است و «لذت» نتیجه فعل. روشن است که لذت را به حیوانات و دیگر موجودات زنده می‌توان اسناد داد، اما لذت حیوان، لذت محسوس است و مراتب برتر آن مثل لذت عقلی را نمی‌توان بدان نسبت داد.

انفعالات خاص انسان نیز غایت فعالیت عقل نظری و عملی اوست. با رضای نیازهای این توانمندی‌ها، این انفعالات محقق می‌شود.

پس انسان بودن آدمی به معنای فعال بودن فطرت اوست و آن زمانی است که ادراکات، تمایلات، کارها و انفعالات خاص انسانی را بالفعل داشته باشد. از این رو، فطرت را می‌توان عنوان جامعی دانست که هم شناخت‌ها و هم گرایش‌های خاص انسان،

از علم، معرفی کرده، منظور علوم حصولی است که در همان آیه ابزار ایجاد آن را متذکر شده است، نه همه علوم را، تا شامل علوم فطری و حضوری هم شود. البته صاحب این نظریه آن را برنتافته و در مواضعی دیگر، اقرار کرده که خلقت انسان‌ها بر توحید است (همان، ج ۷، ص ۲۲۲؛ ج ۱، ص ۱۱۴).

قرآن مجید از جایگاه فطرت در منظومه وجود انسان و پیوند آن با دین و تالّه پرده برداشته است: «روی خود را متوجه آیین خالص پروردگار کن! این فطرتی است که خداوند انسان‌ها را بر آن آفریده. دگرگونی در آفرینش خدا نیست» (روم: ۳۰).

فطرت ذاتی انسان صاحب خویش را به آیینی پاک فرامی‌خواند. پس انحرافات و زشتی‌ها امری غیرذاتی و عارضی است. وظیفه سفرای الهی این است که این امور عارضی را زایل کنند و به فطرت اصلی انسان امکان شکوفایی دهند. بدین‌روی، انسان شدن انسان به شکوفا شدن فطرت و استعدادهای فطری او گره خورده است.

به منظور شناخت بیشتر فطرت در تبیین تفاوت انسان و حیوان، بهتر آن است که ابتدا به کارکردهای حیوان پرداخته شود. پس از بررسی فعالیت‌ها و کارهای یک حیوان، به نظر می‌رسد که امور ذیل را به استقرای ناقص، بتوان به آن نسبت داد:

- حیوان ادراکاتی دارد؛ همچون دیدن، ادراک بو و مزه.
- تمایلاتی هم دارد؛ مثل میل به غذا، دوستی بچه‌اش.
- حیوان افعالی دارد. حیوان بر اساس ادراکات و تمایلات خود، کارهایی انجام می‌دهد؛ مثلاً، به دنبال غذا می‌رود و برای خود خانه و لانه درست می‌کند.

- انفعالاتی نیز دارد. اگر جلوی حیوانی بچه‌اش را اذیت کنند، او نیز اذیت می‌شود.

- انسان هم امور فوق را داراست که به بُعد حیوانی او (انسان بما هو حیوان) مربوط می‌شود. اما نظیر این چهار بخش را نیز می‌توان برای فطرت انسان (انسان بما هو انسان) هم قایل شد؛ زیرا «فطرت» به معنای نوع آفرینش خاص انسان است. پس نوع آفرینش انسان به گونه‌ای است که:

الف. ادراکات خاصی دارد که فلاسفه به آن «ادراکات عقلی» گویند. چیزهایی را می‌فهمد که حیوانات آنها را نمی‌فهمد. در نتیجه این ادراکات و رشد آنهاست که علوم، فنون و پیشرفت‌های چشم‌گیر و گوناگون به وجود آمده است. اما در مقابل، حیوان فقط برای تأمین

آیه «فَطَرَتَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» (روم: ۳۰) می‌توان اشاره کرد که خلقت انسان را بر اساس فطرت می‌داند و فطرت الهی را جبلی انسان معرفی می‌کند، نه عنوانی عارضی.

نتیجه‌گیری

سؤال از معیار و عامل اصلی انسان شدن، که او را از دیگر موجودات جدا می‌کند، پیشینه‌ای در تاریخ اندیشه بشریت دارد و تاکنون نیز جزو سؤالات روز بشر متمدن بوده است.

متون دینی و روایات اهل بیت علیهم‌السلام به ملاک‌های متعددی در تعیین انسان بودن انسان اشاره کرده‌اند؛ از جمله: حمد الهی، حیا، عقل، تأله و فطرت. اگر نتوان به واسطه تک‌تک این عناوین به فصل ممیز حقیقی و ملاک انسانیت او پی برد، هریک از این ملاک‌ها، گوشه‌ای از معمای وجودی انسان را روشن می‌کند.

منظور از «عقل»، مجموعه دانش‌ها، محفوظات و قدرت حل مسائل نیست، بلکه از سنخ عزم و اراده است که فرد را در حیطه اعمال، متصف به نیک می‌کند و آن را از بد تمیز می‌دهد.

فطرت شامل همه ابعاد وجودی انسان، اعم از ادراکات، تمایلات، افعال و انفعالات خاص او می‌شود. عقل معلومات خاص انسان را ادراکات می‌کند و او را به سعادت خویش رهنمون می‌شود. حمد خدای متعال، از جمله افعال خاص اوست. حیا در حیطه انفعالات وی می‌گنجد و تأله و الهی شدن هم در فطرت مخموره نهادینه است. بنابراین، بین ملاک‌های متعدد در این موضوع (حمد الهی، حیا، عقل، تأله و فطرت)، تنافی و تعارضی نیست و عنوان جامع معیار انسانیت را می‌توان «فطرت» و زنده بودن آن دانست که هم انسان را به حمد الهی و اقسام حیا دعوت می‌کند و هم او را به ندای عقل و خدایی زیستن فرامی‌خواند.

اعم از ایمان و عقاید، توحید، ولایت و باور به معاد را دربر می‌گیرد و شامل عناوینی که قبلاً ذکر شد نیز می‌شود. حضرت علی علیه‌السلام در *نهج‌البلاغه* نیز کلمه «اخلاص» را همان «فطرت» دانسته‌اند (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۹، خطبه ۱۰۹).

امام خمینی علیه‌السلام فطرت را به دو قسم «مخموره» و «محبوبه» تقسیم کرده و «مخموره» را هم دارای دو سنخ «اصلی» و «تبعی» دانسته است (موسوی خمینی، بی‌تا، ص ۷۶-۷۷). انسان صاحب فطرت محبوبه با محسوس و محبوب شدن فطرت در حجاب غفلت و دنیازدگی، مانع مهمی بر فعلیت و بروز توانایی‌های خاص انسان ایجاد می‌کند، از مسیر انسانیت فاصله می‌گیرد. او دارای لشکریانی همچون جهل، کفران، حرص، شتاب‌زدگی، و تکبر است. فطرت منظور این نوشتار، همان فطرت مخموره است که از حجاب طبیعت و دنیاطلبی نجات یافته و آدمی را به اوج انسانیت و غایت خلقت او رهنمون می‌شود و جنود رفق، تواضع، توکل، و شکر را در خدمت دارد.

بنابراین، فطرت را می‌توان عامل اصلی و حقیقی شکوفاکننده انسانیت دانست. البته به نظر می‌رسد که فطرت را نباید به امور چهارگانه مذکور محدود کرد، بلکه امور دیگری همچون توان ارتباط با ملکوت، مکاشفه و شناخت عوالم دیگر، که *صدرالمتألهین* سعی دارد به کمک قوایی تحت عنوان «قوای ذاتی نفس» آن را تبیین کند و شرح دهد، نیز در افق این حقیقت قابل تبیین است. از نظر وی، انسان به وزان پنج حاسه ظاهری، پنج حس باطنی و ملکوتی به صورت بالقوه دارد که در صورت گام نهادن در مسیر انسانیت، شکوفا و بالفعل می‌شوند. این قوا عبارتند از: بینایی باطنی، سامعه باطنی، ذائقه باطنی، لامسه باطنی و شامه باطنی (*صدرالمتألهین*، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۲۲ و ۱۳۶۳، ص ۱۴۹-۱۵۰). با استفاده از این قواست که آدمی به عوالم دیگر مرتبط می‌شود. این قوا را باید «قوای فطری انسان» نامید.

کرامت اولیای الهی و توانایی تصرف در عالم طبیعت با اشراف بر عوالم محیط بر آن، نیز با شکوفایی این خمیرمایه نهفته در وجود آدمی و نیل به مراتب برتر آن و با اسنفاذه از قوای فوق محقق می‌شود (ر.ک: *صدرالمتألهین*، ۱۳۸۱، ص ۱۵-۱۶).

ممکن است ادعا شود که فطرت خاصه انسان است، نه حقیقت ذاتی او. اگر بنا باشد با نگرش کلامی به این ادعا پاسخ داده شود به

.....منابع

- طباطبای، محمدسید، ۱۴۱۷ق، *التفسیر الوسیط للقرآن الکریم*، قاهره، دار نهضه مصر للطباعة و النشر و التوزیع.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۴، *آغاز و انجام*، تعلیقات حسن حسن‌زاده آملی، چ چهارم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- _____، بی‌تا، *اخلاق ناصری*، تهران، علمیه اسلامی.
- فارابی، ابونصر، ۱۴۰۸ق، *المنطقیات*، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- _____، ۱۳۷۵، *شرح عیون الحکمه*، تحقیق محمد حجازی احمد علی سقا، تهران، مؤسسه الصادق.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۵، *الکافی*، چ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- کندی، یعقوب‌بن اسحاق، بی‌تا، *رسائل الکندی الفلسفیه*، تصحیح و تعلیق محمد ابوریثه، چ دوم، قاهره، دارالفکر العربی.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، *بحار الأنوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- مدنی شیرازی، سیدعلی‌خان، بی‌تا، *ریاض السالکین فی شرح صحیفه سید الساجدین*.
- تحقیق سیدمحسن حسینی امینی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۹۰، *انسان‌شناسی در قرآن*، تحقیق محمود فتحعلی، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۶، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- مظفر، محمدرضا، ۱۳۶۹، *المنطق*، تهران، فقیه.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، بی‌تا، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- نهیج‌البلاغه، ۱۳۷۹، ترجمه محمد دشتی، قم، مشهور.
- صحیفه سجادیه، بی‌تا، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، سروش.
- ابن ابی‌الحدید، عزالدین ابوحامد، ۱۳۷۷، *شرح نهج‌البلاغه*، تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ابن اثیر جزیری، مبارک‌بن محمد، ۱۳۶۷، *النهایه فی غریب الحدیث والانس*، تصحیح محمود محمد طناحی، چ چهارم، قم، اسماعیلیان.
- ابن‌سینا، حسین‌بن عبدالله، ۱۴۰۴ق - الف، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- _____، ۱۴۰۴ق - ب، *الشفاء*، تحقیق سعید زانده، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ابن‌شعبه حرانی، حسن‌بن علی، ۱۴۰۴ق، *تحف العقول*، چ دوم، قم، جامعه مدرسین.
- ابن‌منظور، محمدبن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان‌العرب*، تصحیح احمد فارس صاحب‌الجوائب، چ سوم، بیروت، دارالفکر.
- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۸۱، *شرح برزاد المسافر*، چ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- تمیمی آمدی، عبدالواحدبن محمد، ۱۳۶۶، *غرر الحکم و درر الکلم*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۳، *توحید در قرآن*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۵، *سرچشمه اندیشه*، تحقیق عباس رحیمیان محقق، چ پنجم، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۶، *رحیق مختوم*، تحقیق حمید پارسانی، چ سوم، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۸الف، *تسنیم*، تحقیق علی اسلامی، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۸ب، *زن در آینه جمال و جلال*، تحقیق محمود لطیفی، چ نوزدهم، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۹، *تفسیر انسان به انسان*، تحقیق محمدحسین الهی‌زاده، چ پنجم، قم، اسراء.
- حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۸۱، *هزار و یک کلمه*، چ سوم، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۵، *دروس معرفت نفس*، چ سوم، قم، الف لام میم.
- راغب اصفهانی، حسین‌بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دارالعلم.
- راوندی، قطب‌الدین، ۱۴۰۷ق، *الدعوات*، قم، مدرسه امام مهدی.
- زمخشری، محمدبن عمر، ۱۴۱۷ق، *اللسان فی غریب الحدیث*، تحقیق ابراهیم شمس‌الدین، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، *اسرار الایات*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
- _____، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجه‌ای، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، تحقیق محمد خواجه‌ای، چ دوم، قم، بیدار.
- _____، ۱۳۸۱، *کسراصنام الجاهلیه*، تصحیح و تعلیق جهانگیری، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمه المتعالیه فی اسفار الاربعه العقلیه*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث صدوق، محمدبن علی، ۱۳۶۲، *الامالی*، چ چهارم، تهران، کتابخانه اسلامی.

واکاوی معنای «عقل سلیم» از منظر علامه طباطبائی

ahanchi@sharif.ir

امید آهنچی / استادیار دانشگاه صنعتی شریف

پذیرش: ۹۶/۹/۱۴

دریافت: ۹۶/۵/۹

چکیده

عقل و عقلانیت همواره در بستر تاریخ بشری، از ارزش و اعتبار خاصی برخوردار بوده است؛ اما آنچه محل اختلاف آراء و همچنین توجه اندیشمندان است ویژگی‌ها و مختصات عقل سلیم است؛ زیرا اگر عقل با سلامت فطرت همراه نباشد، بیش از آنکه مفید و ارزشمند باشد، عاملی برای اضمحلال و ویرانگری محسوب می‌شود. از سوی دیگر، علامه طباطبائی یکی از بزرگ‌ترین حکیمان متأله قرن اخیر به‌شمار می‌رود. بنابراین، تبیین آراء ایشان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. بدین‌روی این مقاله در پی آن است که از منظر این شخصیت ممتاز، به این سؤال پاسخ دهد که شروط و موانع دستیابی به عقل سلیم چیست؟ بدین منظور، ابتدا به واکاوی معنای لغوی و اصطلاحی «عقل» در آثار علامه طباطبائی همت گمارده و سپس به شروط دستیابی به عقل سلیم از منظر ایشان، با تفکیک شرط لازم و شرط کمال، و همچنین به موانع دستیابی به عقل سلیم و پایبندی به نتایج آن پرداخته است. نتایج این مقاله نشان می‌دهد که از منظر علامه، رعایت اصول منطقی، شرط لازم؛ و رعایت تقوا، عمل به علم قبلی و همچنین ورود در ولایت الهی جزو شروط کمال برای دستیابی به عقل سلیم است. طغیان غرایز، پیروی از گمان و همچنین تقلید بدون پشتوانه عقلی به عنوان مهم‌ترین مانع برای دستیابی به عقل سلیم، و پیروی از هوای نفس و تسلط قوه‌ی واهمه عواملی برای عدم پایبندی به نتایج عقل سلیم محسوب می‌شود.

کلیدواژه‌ها: عقل سلیم، علامه طباطبائی، سلامت فطرت، عقل قرآنی.

مقدمه

عقل و عقلانیت در همه برهه‌های زمانی از اعتبار و ارزش خاصی نزد بشر برخوردار بوده است؛ تا آنجا که هیچ کس را نمی‌توان یافت که خود را فاقد عقل و نگاه عقلانی بداند. از سوی دیگر، اعتماد به عقل باید ملازم با دقت‌ها و احتیاط‌هایی باشد؛ زیرا اعتماد کامل به هر یافته عقلی از یک‌سو، و یا رد همه دستاوردهای عقلی از سوی دیگر، ناصواب و غیرقابل پذیرش است. بنابراین، باید در این حوزه، به دنبال معیاری باشیم تا بتوانیم با بهره‌مندی از آن، ادراکات عقلانی مطابق با واقع و صحیح را از گزاره‌های نادرست تمییز دهیم. بدین‌روی، ضروری است تا معیارهای عقل سلیم و راه‌های دستیابی به آن را بررسی کنیم.

در میان حکیمان متأله متأخر به جرئت می‌توان گفت: علامه طباطبائی به خاطر جامعیت علمی و عملی، گوی سبقت را از دیگران ربوده است. بدین‌روی، تحلیل و تبیین آراء ایشان از اهمیتی دوچندان برخوردار است. ایشان با اعتقاد به هماهنگی میان عقل و نقل، توانسته است به یک نظام معرفتی منسجم دست یابد که این نظام هماهنگ در جای جای آثار او و به‌ویژه تفسیر گرانسنگ *المیزان* خود را می‌نماید. از بنیادی‌ترین عناصر این نظام معرفتی، نگاه ویژه ایشان به عقل و عقلانیت است.

علامه طباطبائی معتقد است: قرآن کریم بیش از سیصد بار انسان را به تعقل و تفکر دعوت نموده است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۴۱۵). با توجه به توصیف خداوند نسبت به تعقل، بسیار مهم است که بدانیم عقل از منظر قرآن کریم چه ویژگی‌هایی دارد و چگونه می‌توان بدان دست یافت.

از نظر علامه، معنای از «عقل» که مطمح‌نظر خداوند است، همان عقلی است که بشر به واسطه آن، می‌تواند راه کمال خویش را بیابد و به وسیله آن، به سعادت اخروی نایل آید. از نظر ایشان، عقلی که حیطة عملکردش صرفاً امور دنیوی است، از نظر قرآن کریم «عقل» نامیده نمی‌شود؛ زیرا با چنین عقلی، نمی‌توان به حقایق معارف و اعمال صالح راه یافت و از دوزخ رها شد. ایشان در این باره می‌نویسد:

و خدای عزوجل هم کلام خود را بر همین اساس ادا نموده و عقل را به نیرویی تعریف کرده که انسان در دینش از آن بهره‌مند شود و به وسیله آن، راه را به سوی حقایق معارف و اعمال صالحه پیدا نموده و پیش بگیرد. پس اگر عقل انسان

در چنین مجرای قرار نگیرد و قلمرو عملش به چهار دیواری خیر و شرهای دنیوی محدود گردد، دیگر عقل نامیده نمی‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۷۵).

از سوی دیگر، علامه از عقل موردنظر خداوند، به «ادراکاتی که با سلامت فطرت حاصل می‌شود»، تعبیر می‌کند و قایل است که در زبان قرآنی، به این ادراکات، که با سلامت فطرت برای انسان حاصل می‌شود، «عقل» گفته می‌شود و نه ادراکاتی که تحت تأثیر غرایز و تمایلات نفسانی است. ایشان در این زمینه می‌نویسد:

مراد از «عقل» در کلام خدای تعالی، ادراکی است که با سلامت فطرت برای انسان دست دهد و اینجاست که معنای آیه «كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» به خوبی روشن می‌شود؛ زیرا در این آیه، بیان خدا مقدمه تمامیت علم است و تمامیت علم هم مقدمه عقل و وسیله‌ای به سوی آن؛ همچنان که در جای دیگر نیز فرمود: «وَ تِلْكَ الْأَمْثَالُ لِنُظْرِبَهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۷۶).

«عقل» در فرهنگ قرآنی، وسیله‌ای است که انسان می‌تواند به واسطه آن و با لحاظ نمودن سلامت فطرت، به حقایق معارف و اعمال صالح و در نهایت، به سعادت ابدی دست یابد. بنابراین، می‌توان گفت: نتیجه فعلیت نیافتن عقل قرآنی (عقلی که افق دید و تصمیم‌گیری‌اش فراتر از ماده باشد) ورود در دوزخ است و یا شاید بتوان گفت که دوزخ جلوه‌ای از بی‌خردی است.

با توجه به مطالب گفته‌شده، روشن می‌شود که «عقل سلیم» از منظر علامه، همان عقل بشر است که آزادی خدادادی‌اش محفوظ مانده و شرایط عقل در دستیابی به حقیقت و پایبندی به آن را رعایت کرده باشد. به همین سبب، علامه در بخش‌های گوناگون آثار خود، از این عقل به «عقل فطری» یا «استدلال آزاد» تعبیر می‌کند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۴۱۵؛ ج ۱۰، ص ۲۶؛ ج ۱۵، ص ۳۱۰؛ ج ۱۶، ص ۲۸۱؛ همو، ۱۳۸۸ الف، ج ۱، ص ۱۳۷؛ همو، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۳۰؛ همو، ۱۳۸۷ ب، ص ۵۱؛ همو، ۱۳۸۸ ب، ص ۷۲؛ همو، ۱۳۸۷ ب، ص ۱۶۵).

بنابراین، با توجه به اهمیت دستیابی به معیاری کارآمد برای سنجش صحت ادراکات عقلانی از یک‌سو، و همچنین جایگاه بی‌بدیل علامه طباطبائی در مباحث فلسفی از سوی دیگر، لازم

پیدا می‌کند و می‌فهمد که نادرست است، دیگر آن کار را انجام نمی‌دهد و نسبت به آن منزجر می‌شود. یعنی آگاهی (= تقیض جهل) مانع از انجام فعل نادرست او می‌شود.

اگر عقل را به معنای «حِجْر» و «نُهی» گرفته‌اند به این خاطر است که «حجر» باعث جلوگیری از تصرف در چیزی است، و «نُهی» نیز به معنای نهی از انجام فعل قبیح آمده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۴۵۸).

در دیگر واژه‌های هم‌خانواده عقل نیز این معنا به نوعی لحاظ شده است؛ از جمله، کلمه «مَعْقِل»، که به معنای پناهگاه است؛ زیرا در پناهگاه، شخص خود را حبس می‌کند و مانع هجوم و حمله دشمن به خود می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۴۶۵).

اگر «عقل» به معنای «دیه و غرامت» به کار رفته به آن روست که اگر شخصی مرتکب خطایی شد، باید دیه بپردازد، و در جاهلیت رسم بود که شتر پرداخت می‌کردند و با پرداخت دیه، خون قاتل حفظ می‌شد، و یا به وسیله پرداخت دیه، زبان ولی مقتول بسته می‌شد (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۴۶۰-۴۶۱؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴۲۲-۴۲۳).

واژه «عِقَال» که به معنای پایبند شتر است نیز به همین اعتبار به کار رفته؛ زیرا مانع راه رفتن شتر شده و جلوی او را می‌گیرد (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴۲۳-۴۲۲). همین واژه «عِقَال» در معنای مالیات و صدقه یک سال نیز به کار رفته است؛ زیرا مأموران مالیاتی به سراغ کسانی می‌رفتند که دارای احشام بودند و تعدادی از آنها را به‌عنوان مالیات حبس می‌کردند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۴۶۴).

اگر «عقل» به معنای فعلی آن آورده شود نیز معنای «بستن و مانع شدن» در آن کاملاً مشهود است؛ مثلاً اگر بگویند: «عَقَلَ الدَّوَاءُ بَطْنَهُ» به معنای این است که «دارو شکم او را بند آورد و مانع اسهال وی شد» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۴۵۹؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴۲۳-۴۲۲).

کلمه «عقیله» به معنای بانوی بزرگوار نیز ارتباط معناداری با حبس کردن و بستن دارد؛ زیرا زنان معمولاً در کجاوه محصور بودند و یا صورت خویش را با حجاب و روبند از دید دیگران محفوظ می‌داشتند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۴۶۳؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۵۹).

همچنین معنای «حبس کردن و منع نمودن» در کلمه

است تا ویژگی‌ها و معیارهای عقل سلیم از منظر ایشان تحلیل گردد. هدف اصلی این مقاله، که معطوف به مباحث کاربردی است، دستیابی به پاسخ این پرسش است که از منظر علامه طباطبائی راه‌های دستیابی به عقل سلیم کدام است؟ و چه موانعی در دستیابی به عقل سلیم و همچنین پایبندی به نتایج آن وجود دارد؟

یافتن پاسخ سؤال فوق و ملتزم بودن نسبت به نتایج آن، می‌تواند تأثیری شگرف بر عملکرد آدمیان داشته باشد. بدین‌روی، نتایج حاصل از این پژوهش، صرفاً نظری نبوده و ناظر به مباحث کاربردی است و توجه به این مطلب بسیار مهم و حیاتی می‌نماید.

بدین‌منظور، ابتدا به واکاوی معنای لغوی و اصطلاحی «عقل» پرداخته و سپس به تبیین شروط دستیابی انسان به عقل سلیم از منظر علامه طباطبائی همت گمارده شده است. در این خصوص، شروط دستیابی به عقل سلیم به دو دسته، «شروط لازم» و «شروط کمال» تقسیم شده است. پس از تبیین این مطلب، موانع دستیابی به عقل سلیم و همچنین پایبندی به نتایج آن تحلیل شده است.

بر اساس جست‌وجوی انجام‌شده، مقاله‌ای با عنوان نوشتار حاضر منتشر نشده است. توجه به دسته‌بندی‌های ارائه‌شده در این مقاله، که پس از بررسی آثار علامه طباطبائی حاصل شده است، می‌تواند از یک‌سو، مطالب پراکنده موجود در آثار علامه را به نحوی مطلوب سامان دهد، و از سوی دیگر، می‌تواند دستیابی به نتایج کاربردی آن را تسهیل نماید.

معنای لغوی «عقل»

با مراجعه به کتب لغت، روشن می‌شود که ریشه «عقل» به معنای «حبس کردن، منع نمودن و بستن» است؛ یعنی هرگاه چیزی را بتوان بست و محکم کرد، عرب از واژه «عَقَلَ» به معنای فعلی آن استفاده می‌کند. واژه «عقل» نیز در لغت، به همین اعتبار است؛ زیرا عقل نیرویی است که موجب می‌شود شخص سخن زشت و یا عمل ناپسندی ابراز نکند، و اگر کسی بتواند در سخن گفتن، خویشستندار باشد و در عمل، هر کاری را انجام ندهد، وی شخص عاقلی است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۴۲۵).

فراهیدی معتقد است که عقل تقیض جهل است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۵۹). دلیل مدعای وی این است که وقتی شخصی نسبت به عملی که قبلاً آن را انجام داده است، علم و آگاهی

«عاقول» نمود دارد. «عاقول» به معنای پیچ و تاب در رودخانه و دره است که مانع سرعت سیر آب یا شناگر در آن می‌باشد. از سوی دیگر، این معنا در «عواقیل الامور»، که به معنای کارهای پوشیده و پنهانی است، مشهود است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۴۶۳).

معنای اصطلاحی «عقل»

پس از تبیین معنای لغوی «عقل»، اینک به معنای اصطلاحی آن می‌پردازیم. معنای اصطلاحی «عقل» را می‌توان در قالب شش عنوان ذیل دسته‌بندی نمود:

۱. در نخستین معنا، «عقل» به جوهری اطلاق می‌شود که هم از حیث ذات و هم از حیث فعل، مجرد از ماده است و بدون تعلق به ماده و به صورت مستقل موجود است (جرجانی، ۱۳۷۰، ص ۶۵؛ سجادی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۲۷۰؛ تهرانی، ۱۹۹۶، ج ۲، ص ۱۱۹۴). فلاسفه به مقتضای قاعده «الواحد» و «امکان اشرف» و دیگر دلایل، وجود این جوهر را اثبات می‌کنند و آن را واسطه فیض الهی می‌دانند (سجادی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۲۷۳-۱۲۷۲).

صدرالمآلهین در کتاب *شرح اصول کافی* و در تفسیر اولین حدیث از باب «عقل و جهل» می‌نویسد: مجعولات جوهری در درجات وجود، گوناگون و بر سه قسم هستند: برترین و نخستین آنها چیزی است که او را نیازی در هیچ چیز، جز به خداوند نیست. دومین آنها موجودی است که در اصل وجود، مستقل است، ولی در استکمال نیازمند است. سوم موجودی است که در اصل وجود و در کمال، نیازمند به غیر است. اولین آنها عقل، دومین نفس، و سومین جسم و یا بخشی از آن است (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۱۶).

۲. «عقل»، بر قوه‌ای از نفس اطلاق می‌شود که تصور معانی و ترکیب قضایا و قیاس‌ها توسط آن حاصل می‌گردد. «عقل» در این معنا، در مقابل حس، خیال و وهم قرار می‌گیرد. فرق «عقل» و «حس» این است که عقل قدرت انتزاع صورت از ماده و لواحق آن را داراست؛ ولی حس فاقد این توانایی است. «عقل» قوه‌ای از نفس است که خاصیت تجزیه و انتزاع صور اشیا را داراست و مدبرک معانی کلی از قبیل جوهر، عرض، علت، معلول و امکان است. این قوه نزد

فیلسوفان مسلمان به لحاظ مدرکاتش، به دو گونه است: عقل «نظری» و عقل «عملی». عقل نظری خود دارای مراتب چهارگانه‌ای است که «عقل هیولانی»، «عقل بالملکه»، «عقل بالفعل» و «عقل مستفاد» خوانده می‌شود (صلیبا، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۸۵-۸۶؛ سجادی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۲۷۱-۱۲۷۲؛ تهرانی، ۱۹۹۶، ج ۲، ص ۱۱۹۴).

۳. «عقل»، عبارت است از: مجموع اصول پیشینی منظم معرفت، مانند اصل «تناقض»، اصل «علیت»، اصل «غائیت» که این اصول در مقابل اصول تجربی قرار می‌گیرند و دارای دو ویژگی «ضرورت» و «کلیت» هستند (صلیبا، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۸۷).

۴. «عقل»، عبارت است از: مجموع وظایف نفسانی متعلق به تحصیل معرفت؛ وظایفی از قبیل ادراک، تداعی، ذاکره، تخیل، حکم و استدلال (همان، ص ۸۸-۸۹).

۵. در معنای دیگری از «عقل» قوه‌ای است ذاتی نفس، و نفس را برای تحصیل معرفت علمی آماده می‌سازد (همان، ص ۸۶).

۶. عقل عبارت است از: مجموعه علوم و معارفی که با روش عقلی (استدلال و تفکر عقلانی) حاصل می‌آید.

معنای «عقل» از نگاه علامه طباطبائی

پس از بررسی معنای لغوی و اصطلاحی «عقل»، در این بخش به تبیین معنای «عقل» در آثار علامه طباطبائی می‌پردازیم تا با توجه به معنای «عقل»، از دید علامه، راه برای بررسی روش‌های دستیابی به عقل سلیم از منظر ایشان بازگردد. در یک بررسی تفصیلی در آثار علامه، به پنج معنا برای «عقل» (شامل معنای اسمی و مصدری) دست می‌یابیم:

۱) نَفْسِ انْسَانِ مَدْرِك

یکی از معانی را که علامه برای «عقل» برمی‌گزیند، «نفس انسان مدرک» است. از نظر او، عقل همان نفس آدمی است، البته آن هنگام که به ادراک مشغول است. حاصل این ادراک، فهمیدن تفاوت بین صلاح و فساد و حق و باطل است. ایشان در این زمینه می‌نویسد: آن حقیقتی که در آدمی است و آدمی به وسیله آن میان صلاح و فساد و میان حق و باطل و میان راست و دروغ فرق می‌گذارد، «عقل» می‌نامند. البته این حقیقت مانند نیروی دیدن و

۳ ادراکات انسان که عقد قلبی نسبت به آنها بسته است علامه ذیل تفسیر آیه ۲۴۲ سوره مبارکه بقره، به معنای لغوی «عقل»، که همان «بستن و گره زدن» است، اشاره می‌کند و وجه تسمیه «عقل» را به ادراکات آدمی، همین معنای لغوی می‌گیرد و معتقد است: چون آدمی با ادراکات خود عقد قلبی می‌بندد و خود را به آن ادراکات گره می‌زند. پس به آن ادراکات گره خورده است. از این نظر، «عقل» گفته می‌شود. ایشان در این زمینه می‌نویسد: کلمه «عقل» در لغت، به معنای «بستن و گره زدن» است و به همین مناسبت، ادراکاتی هم که انسان دارد و آنها را در دل پذیرفته و پیمان قلبی نسبت به آنها بسته، «عقل» نامیده‌اند... لفظ «عقل» از این باب، بر ادراک اطلاق می‌شود؛ زیرا در ادراک، عقد قلبی به تصدیق هست و انسان را به این سبب «عقل» می‌گویند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۷۱-۳۷۴).

علامه معتقد است: بر این کسب ادراکات عقلی، که از راه فطرت سلیم آدمی و عقل او حاصل می‌شود، نتیجه عقلی مترتب است، و این گونه نیست که این ادراکات فقط جنبه نظری داشته باشد و در عمل جلوه نکنند. انسان با توجه به حواس ظاهری خود، می‌تواند با عالم خارج مرتبط شود و سپس در این یافته‌ها و ادراکات خود از عالم خارج، دخل و تصرف کند و تجرید و تعمیمی برقرار سازد و در نهایت، بدین وسیله در حوزه عمل، خیر را از شر، و در حوزه نظر، حق را از باطل جدا نماید (همان، ص ۳۷۴).

۴ فهمیدن کامل

علامه در نگرشی دیگر به کلمه «عقل»، می‌نویسد: کلمه «عقل»، که مصدر برای «عقل یعقل» است، به معنای ادراک و فهمیدن چیزی است، البته ادراک و فهمیدن کامل و تمام (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۶۱۰).

ایشان در این بیان، عمده توجه خود را به عملکرد عقل و معنای مصدری آن معطوف کرده و «عقل» را به «فهمیدن تام و کامل» تعبیر نموده است؛ فهمیدنی که نتیجه‌اش حرص شدید به خیر واقعی و فرع و دوری شدید از شر حقیقی باشد. او معتقد است: تنها راه رسیدن به کمال حقیقی، غلبه عقل و ادراکات عقلانی بر حرص و هوای نفس است، و اگر عقل کار خود را به درستی انجام دهد و بتواند موانع را از پیش‌رو بردارد، می‌تواند صاحب خود را به اوج قرب

شنیدن و حفظ کردن و سایر قوای آدمی، که هریک فرعی از فروع نفس او به‌شمار می‌آید، نیست، بلکه این حقیقت عبارت است از: نفس انسان مدرک (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۶۱۰-۶۱۱).

آنچه در این بیان علامه به چشم می‌خورد، جایگاه بلند عقل در نظام نفس‌شناسی اوست؛ بدین معنا که ایشان، عقل به این معنا را هم‌ردیف نیروی دیدن و شنیدن قرار نمی‌دهد. ایشان از نیروی دیدن و شنیدن به عنوان فروع نفس نام می‌برد، ولی از عقل به عنوان حقیقت نفس آدمی یاد می‌کند؛ حقیقتی که قوام دیگر قوای نفسانی به اوست.

از نظر او، عقل همان نفس انسان مدرک است. البته این مطلب بدین معنا نیست که نفس شأن دیگری جز ادراک ندارد، بلکه این تعبیر حکایت از شرافت ادراک و تعقل نزد ایشان دارد. مرحوم علامه در قسمتی دیگر از آثارش، از عقل به عنوان تمییزدهنده بین خیر و شر و حق و باطل یاد کرده، عقل را به اصدادش معرفی می‌نماید (همان، ج ۲، ص ۳۷۱).

۲) مبدأ تصدیق‌های کلی

علامه طباطبائی در جلد اول تفسیر المیزان، در مقام پاسخ به این پرسش برمی‌آید که اعتماد بر ادراکات عقلی جایز است یا خیر؟ پس از بحث میسوطی در این زمینه، تعریفی از «عقل» ارائه می‌دهد و آن را «مبدأ تصدیق‌های کلی» معرفی می‌نماید؛ مراد از عقل آن مبدهی است که این تصدیق‌های کلی و احکام عمومی بدان منتهی می‌شود، و جای هیچ تردید نیست که با انسان چنین نیرویی هست؛ یعنی نیروئی به نام عقل دارد که می‌تواند مبدأ صدور احکام کلی باشد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۷۶).

در اینجا، علامه عقل را با فعلش، که همان مبدأیت برای صدور احکام کلی است، تعریف می‌کند و اثبات می‌نماید که اگر چنین نیرویی در وجود آدمی نباشد، به هیچ علمی، اعم از تجربی و غیرتجربی دست نمی‌یابد؛ یعنی خاصیت علوم، کلی بودن آنهاست و اگر عملکرد آدمیان فقط در برداشت‌های جزئی خلاصه می‌شد، هرگز قدرت تعمیم فلان حکم حتی تجربی را به موارد دیگر نداشتند، و این عقل است که می‌تواند احکام کلی صادر کند و موجب پیدایش علوم (اعم از تجربی و غیر تجربی) شود.

۲- «عقل» به معنای نوعی «ادراک» که آدمی با آنها عقد قلبی بسته است.

۳- سومین معنای «عقل»، که اشاره به معنای مصدری آن دارد، معطوف به «ادراک و فهمیدن کامل» است.

ارتباط معانی گوناگون عقل در قسمت «ب» بدین نحو است که اگر نفس انسان مدرک، شرایطی را رعایت نماید و همچنین بتواند از موانعی به سلامت بگذرد، می‌تواند مبدأ پیدایش ادراکات تام و تمامی باشد که مطابق واقعیت اشیاست.

شروط و موانع دستیابی به عقل سلیم

در این بخش از منظر علامه طباطبائی به برخی از مهم‌ترین موانع و شروط دستیابی به عقل سلیم و پایبندی به نتایج آن خواهیم پرداخت. پیش از تبیین این شروط و موانع، تأکید بر دو مطلب لازم است:

اول آنکه در این نوشتار، منظور از «عقل»، «نفس انسان مدرک» است که مبدأ تصدیق‌های کلی اوست. حال با این توجه، در این بخش در پی پاسخ دادن به این سؤال هستیم که از منظر علامه طباطبائی، عقل چه شروطی را باید رعایت کند و از چه موانعی باید پرهیز نماید تا «عقل سلیم» خوانده شود؟

نکته دوم تأکید بر این مطلب است که منظور از شروط، عوامل کمک‌کننده برای دستیابی به عقل سلیم، و منظور از «موانع»، عوامل سدکننده راه عقل برای دستیابی به ادراکات مطابق واقع است. در خصوص ارتباط موانع و شروط باید توجه داشت که هر رفع مانعی، خود یک شرط محسوب می‌شود. بنابراین، بین موانع و شروط ارتباط تنگاتنگی وجود دارد و جداسازی اینها تحت عنوان «موانع و شرط»، تنها به منظور دسته‌بندی بهتر مطالب است.

۱) شروط دستیابی به عقل سلیم

در این بخش، به برخی از مهم‌ترین شرایط عقل برای فهم حقیقت از دیدگاه علامه طباطبائی اشاره می‌کنیم. دقت در این مطلب مهم است که بدانیم شروط عقل برای دستیابی به حقیقت را می‌توان به یک اعتبار، به دو دسته «شرط لازم» و «شرط کمال» تقسیم نمود. «شرط لازم» به معنای حداقل شروط برای ادراک صحیح است؛ ولی «شرط کمال» اشاره به شروط حداکثری برای دستیابی به معارف حقه و علم نافع دارد. رعایت اصول منطقی شرط لازم، و التزام به

معنوی رهنمون شود و چنان کند که دیگر صاحبش گرد گناه نگردد و تمام این جنبه‌های عملی، اولاً وام‌دار فهم خیر واقعی (مسابقه به سوی مغفرت الهی)، و ثانیاً، فهم شرّ واقعی (نافرمانی الهی) است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۱۹). از نظر او، روی گردانی از آنچه عقل سلیم انسانی بدان حکم می‌کند، نتیجه‌ای جز تبدیل عامل نعمت به وسیله شقاوت و هلاکت ندارد (همان، ص ۲۰).

۵) جوهر مجرد از ماده ذاتاً و فعلاً

علامه طباطبائی در کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تعریف دیگری از «عقل» ارائه می‌دهد و می‌نویسد:

عقل جوهری است مجرد از ماده که هیچ‌گونه تعلق ذاتی و فعلی به ماده ندارد. فلاسفه الهی بر وجود چنین موجودی اقامه برهان کرده‌اند (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۴، ص ۳۰۹).

همان‌گونه که واضح است، این قسم از عقل وجودی مستقل از انسان و یکی از اقسام جواهر است که در نظام هستی‌شناسی مطرح می‌شود. بدین‌روی، از بحث این مقاله خارج است.

جمع‌بندی معنای «عقل» از منظر علامه طباطبائی

با توجه به مطالب عنوان شده در خصوص معنای «عقل» از منظر علامه طباطبائی، می‌توان گفت: معنای «عقل» از دید ایشان شامل یکی از دو دسته کلی ذیل می‌شود:

الف) عقل حقیقتی خارج از انسان و مستقل از اوست؛ هرچند با انسان مرتبط است. این معنای «عقل»، همان جوهر مجردی است که هیچ‌گونه تعلق ذاتی و فعلی به ماده ندارد و در اصطلاح، جوهر مجرد تام است که یکی از اقسام جواهر به‌شمار می‌آید. این معنای «عقل» با توجه به سؤال اصلی مقاله حاضر، که راه‌های دستیابی به عقل سلیم است، از محل بحث خارج است. بنابراین، مباحث عنوان شده در ادامه بحث به معنای بعدی «عقل» محدود می‌شود.

ب) عقل حقیقتی وابسته به انسان بوده و با وی همراه است. در این دسته کلی، علامه به سه جنبه توجه می‌کند و به تبع این توجه، سه معنا حاصل می‌شود:

۱- «عقل» به معنای «قوة شناخت و ادراک آدمی» که موجب صدور احکام کلی می‌شود و علامه از آن به «نفس انسان مدرک» یاد می‌کند.

در این زمینه علامه می‌نویسد:

معارف حقه و علوم نافع برای کسی حاصل نمی‌شود، مگر بعد از آنکه خلق و خوی خود را اصلاح کرده و فضایل ارزشمند انسانی را کسب کرده باشد که این همان «تقوا» است. اعمال صالح، خلق و خوی پسندیده را در انسان حفظ می‌کند و اخلاق پسندیده، معارف حقه و علوم نافع و افکار صحیح را حفظ می‌نماید (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۴۳۹).

دقت در اصطلاح معارف حقه، مهم است. نظر علامه این نیست که اگر کسی تقوا نداشته باشد، قایل به اجتماع نقیضین می‌شود، بلکه ایشان معتقدند: اگر کسی بخواهد به علم نافع یا معارف حقه، که در واقع یافتن حقایق عالم هستی است، دست یابد، باید تقوا داشته باشد، و هر قدر تقوای آدمیان افزون‌تر باشد، حجاب‌های بیشتری کنار رفته و علوم بیشتری حاصل می‌شود. بنابراین، تقوا یکی از شروط حداکثری فهم حقیقت و شرط کمال آن است.

حال سؤالی که در این خصوص مطرح می‌شود این است که اگر تقوا شرط کسب معرفت است و برای به دست آوردن تقوا نیز باید معرفت داشته باشیم، چگونه کسب تقوا و معرفت میسر بشر می‌شود؟ و چگونه می‌توان از دوری بودن این قضیه رها شد؟

پاسخ این است که تقوا و معرفت، مفاهیمی تشکیکی هستند که درجات متفاوتی دارند. برای کسب معرفت اولیه، نیاز به رعایت هیچ درجه‌ای از تقوا - به معنای مصطلح خود - نیست و فقط رعایت شروط و اصول منطقی برای این منظور کافی است. عمل به این علم و معرفت و کسب تقوایی متناسب با همین مرتبه معرفتی، موجب می‌شود که ما به معرفتی بالاتر دست یابیم و باز عمل به این علم و کسب تقوایی بالاتر، ما را به معرفتی بالاتر رهنمون می‌شود و بدین‌رو، تلازم معرفت و تقوا روشن می‌شود. مرحوم علامه این مطلب را بدین‌گونه بیان می‌کند:

قرآن کریم تقوا را شرط در تفکر و تذکر و تعقل دانسته و برای رسیدن به استقامت فکر و اصابت علم و رهایی آن از شوائب و اوهام حیوانی و القانات شیطنی شرط کرده است که علم همدوش عمل باشد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۴۴۱).

در واقع، کسب تقوا ضماتی برای بشر است تا راه فطرت و طریقه درست تفکر منطقی را بییابد و در این راه استوار بماند. مراد خداوند از اعتباربخشی به تقوا بدین‌سبب نبوده است تا راه مستقلى برای

تقوا، عمل به علم قبلی و ورود در ولایت الهی از شروط کمال برای دستیابی عقل به حقیقت محسوب می‌شوند که در ذیل، به شرح مختصر هر یک خواهیم پرداخت:

الف) رعایت اصول منطقی

یکی از نکاتی که رعایت آن برای نیل به عقل سلیم لازم است و حتی عقلی که دایره تصمیم‌گیری‌اش صرفاً محدود به زندگی مادی است نیز برای کسب نتیجه درست به آن نیازمند است، «رعایت اصول منطقی» است. علامه در جلد پنجم تفسیر *المیزان*، بحث مفصلی درباره اهمیت منطق و پاسخ به شبهات شکاکان و ایرادهایی که به منطق می‌گیرند، ارائه می‌کند. او معتقد است: طریقه صحیح تفکر را فطرت هر انسانی تشخیص می‌دهد و از آن پیروی می‌کند. علامه تصریح می‌کند که راه رسیدن به حقایق بیرونی - که تردیدی در وجود آنها نیست - و برقراری ارتباط صحیح با آنها، رعایت اصول منطقی و شروع از قضایای اولیه و بدیهیات عقلی است. این رعایت شرایط منطقی، جزو شرایط حداقلى برای کسب معرفت صحیح است. او پس از بیان چند مثال در زمینه استفاده از منطق، بیان می‌کند که تمام شکاکان و مخالفان منطق از روش‌های منطقی برای مخالفت با منطق بهره می‌جویند و اعتماد مخالفان منطق نیز بر قوانین کشف و تدوین شده در منطق است. به همین سبب، اگر گفتار مخالفان منطق را تحلیل کنیم دقیقاً همان مواد و صورت‌های منطقی را مشاهده می‌نماییم که آنان از این مواد و صور فراری بودند. علامه معتقد است: اگر یکی از مقدمات به کار گرفته شده توسط مخالفان را جابجا کنیم، آنان اعتراض خواهند کرد، و این مطلب روشن‌ترین دلیل بر این است که مخالفان منطق نیز به حکم فطرت انسانی‌شان، صحت منطق و درستی اصول آن را قبول دارند و در استدلال‌هایشان از آن بهره می‌برند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۴۱۷-۴۱۸).

ب) التزام به تقوا

از نظر علامه طباطبائی یکی از شروط کمال عقل برای فهم معارف حقه و علوم نافع، تقوا است. اگر کسی متقی نباشد، معارف حقه برای او حاصل نمی‌شود. خداوند نیز در قرآن کریم، بارها به این مطلب اشاره فرموده است که: «إِنَّ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا» (انفال: ۲۹) و نیز فرموده است: «وَتَرَوْنَّو فَاِنَّ خَيْرَ الرَّادِ التَّقْوَى وَ اتَّقُونَ يَا اُولَى الْاَلْبَابِ» (بقره: ۱۹۷)؛ یعنی شما بدان علت که صاحب خرد هستید، در به کار بستن عقل و خردتان نیازمند به تقوا هستید (همان، ص ۴۴۰).

از عمل صالح به تناسب وصفی که دارد، کلمه «طیب» را بالا برده، علوم و معارف حقه الهیه را صعود می‌دهد؛ همچنان که عمل غیر صالح نیز به هر مقدار از زشتی که دارد، انسان را پست نموده، علوم و معارفش را با جهل و شک و نابسامانی آمیخته‌تر می‌سازد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۰۱).

علامه طباطبائی تأکید می‌کند که قرآن کریم کتاب علم و عمل است و نه کتاب نظریه و فرضیه و یا کتاب تقلید کورکورانه؛ یعنی در حوزه نظر، فقط نظریه‌پردازی بیهوده نمی‌کند و ارائه مباحث نظری، راهی برای انجام عمل صالح است. در حوزه عمل نیز قرآن کریم انسان را به عملی که پشتوانه عقلی ندارد و کورکورانه است، سوق نمی‌دهد.

قرآن کریم مانند استادی است که کلیات علمی را در قالب کمترین الفاظ به دانشجویانش منتقل می‌کند و سپس دستور می‌دهد که به آن عمل کنند و مطالب را صرفاً یادداشت نکنند. البته قرآن کریم نسبت به یادداشت‌های دانشجویان بی‌تفاوت نیست؛ زیرا مانند استادی دلسوز، پاسخ‌های درست و نادرست دانشجویان را مشخص می‌نماید و دانشجویان را نصیحت می‌کند تا بار دیگر آن خطاها را تکرار نکنند و در برابر کارهایی که دانشجویان درست انجام داده‌اند، آنها را تشویق می‌کند. بدین وسیله، دانشجویان را دلگرم می‌سازد و مجدداً دستور می‌دهد تا بار دیگر آن تکلیف را انجام دهند و این روش را همچنان ادامه می‌دهد تا آنان در فن خود کامل گشته، زحماتشان به نتیجه برسد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۲۶). ایشان در تأکید بر مطلب فوق می‌نویسد: این از شیوه قرآن (در تعلیم الهی‌اش) است که پیوسته در مدت نزولش، برای کلیات تعلیمش مواد اولیه‌ای قرار داده است تا به آنها یا بعضی از آنها عمل کنند. همین که بدان عمل شد صورت عملی را که واقع شده ماده دوم برای تعلیم دومش قرار می‌دهد و بعد از سر و صورت دادن به آن و اصلاح اجزا و ترکیبات فاسد، آن عامل را وادار می‌سازد که بار دیگر آن عمل را بدون نقص بیاورد و برای این منظور، مقدار فاسد را مذمت و مقدار صحیح و مستقیم را «ثنا» می‌گوید، و در برابرش، وعده جمیل و شکر جزیل می‌دهد. پس کتاب الله عزیز، کتاب علم و عمل است، نه کتاب نظریه و فرضیه، و نه کتاب تقلید کورکورانه (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۲۵-۲۶).

بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که از منظر علامه طباطبائی، عمل به علم قبلی، از جمله شروط کمال عقل برای دستیابی به عقل سلیم است.

درک حقایق در مقابل طریق فکری و پیمودن راه منطقی تأسیس کند، بلکه هدف خداوند از دعوت به تقوا این بوده که نفس بشر را از گم کردن راه فطرت، که همان رعایت اصول منطقی است، بازداشته و او را به استقامت فطری برگرداند (همان، ج ۵، ص ۴۳۶-۴۳۷).

ج) عمل به علم قبلی

علامه طباطبائی معتقد است که عمل، ناشی از علم است، و هر چه علم در نفس استوارتر باشد، عمل ارزنده‌تر و با ارزش‌تر است، و اعمال ظاهری یکسان می‌توانند با توجه به نیت‌هایشان، یکی حلال و دیگری حرام شود (همان، ج ۱۴، ص ۵۲۸). بنابراین، برای رسیدن به عمل برتر، باید به دنبال علم عالی‌تر و نیت خالص‌تر نیز بود. از سوی دیگر، عمل صالح نیز در افزایش علم مؤثر است و آدمی با انجام عمل صالح می‌تواند راه خرق حجاب‌ها را بر خود هموار سازد و به تبع این رفع حجاب، به علم‌های بالاتری دست یابد. بنابراین، می‌توان گفت: عمل به علم قبلی یکی از شروط کمال برای دستیابی به عقل سلیم است. علامه، پس از دعوت به تعمق در آیات قرآنی، در خصوص مطلب مزبور چنین می‌آورد:

از این آیات برمی‌آید عمل هر چه باشد، ناشی از علمی است که مناسب آن است، و عمل ظاهری بر آن علم باطنی دلالت می‌کند، و همان‌طور که علم در عمل اثر می‌گذارد، عمل هم در علم اثر متقابل دارد و باعث پیدایش آن می‌شود، و یا اگر موجود باشد باعث ریشه‌دار شدن آن در نفس می‌گردد ... و آیات قرآنی در این معنا نیز بسیار است که همه دلالت می‌کند بر اینکه عمل، چه صالح باشد و چه طالح، آثاری در دل دارد؛ صالحش معارف مناسب را در دل ایجاد می‌کند و طالحش جهالت‌ها را (ایجاد می‌کند) که همان علوم مخالفه با حق است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۹۹-۱۰۰).

علامه با توجه به آیه ۱۰ سوره مبارکه فاطر نیز این معنا را استفاده می‌کند که کار عمل صالح، کمک به صعود اعتقاد و علم حق است، و انجام عمل صالح راهی برای دستیابی به عقل سلیم به‌شمار می‌رود. عمل صالح انسان را از دل‌بستگی دنیوی فارغ می‌کند و نفس آدمی را از سرگرمی به زخارف دنیوی منع می‌نماید. بنابراین، هر قدر رفع و ارتفاع بیشتر باشد، قهراً صعود و تکامل عقاید حق نیز بیشتر و معرفت آدمی از آلودگی اوهام و شک خالص‌تر می‌شود. البته روشن است که عمل صالح دارای مراتب و درجاتی است. بنابراین، هر درجه

د) ورود در ولایت الهی

تمام ادراکات آدمی به وسیله نفس انسانی، ولی با ابزارهای گوناگون صورت می‌پذیرد. با توجه به اینکه هرچه نفس انسان سعه بیشتری بیابد و به درجه بالاتری دست پیدا کند، می‌تواند عالم‌تر شود، پس هر عاملی که بتواند رتبه وجودی نفس انسان را بالاتر ببرد، می‌تواند به عالم شدن او و کشف حقایق عالم بیشتر کمک کند و او را در دستیابی به عقل سلیم نزدیک‌تر سازد.

آخرین سلسله مُعدات برای کشف حقایق توسط نفس و شاید مهم‌ترین آنها، ورود در ولایت الهی است. انسانی که تحت ولایت الهی باشد، خداوند سمع و بصر او می‌شود و «بینظر بنور الله» درباره‌اش صدق می‌کند. او با چشم و گوش الهی می‌بیند و می‌شنود. بنابراین، ورود در ولایت الهی می‌تواند به عنوان شرطی کمالی برای دستیابی انسان به معارف حقه و عقل سلیم مطرح باشد. علامه در این زمینه می‌نویسد:

داخل شدن انسان تحت ولایت الهی و تقریبش به ساحت قدس و کبریایی خدای تعالی، انسان را به آگاهی‌هایی موفق می‌کند که آن آگاهی‌ها را با منطق و فلسفه نمی‌توان به دست آورد. دری به روی انسان از ملکوت آسمان‌ها و زمین باز می‌کند که از آن در، حقایقی را می‌بیند که دیگران نمی‌توانند آنها را ببینند و آن حقایق نمونه‌هایی از آیات کبرای خدا و انوار جبروت اوست؛ انواری که خاموشی ندارد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۴۴۱).

منظور علامه از این عبارت که «ورود در ولایت الهی» موجب کسب حقایقی می‌شود که با منطق و فلسفه نمی‌توان به دست آورد، نفی منطق و فلسفه نیست، بلکه منظور این است که آن حقایق اساساً شکار منطقی و فیلسوف - به معنای رایج خود - نمی‌شود، درحالی‌که آن حقایق هیچ تعارضی هم با دستاوردهای فلسفی ندارد. بنابراین، اگر وجود انسان تحت ولایت الهی قرار گیرد، به میزان بهره‌مندی او از این ولایت، به عقل سلیم و معارف حقه دست یافته است. بدین‌روی، می‌توان ورود در ولایت الهی را شرط کمالی برای دستیابی به عقل سلیم دانست. البته باید به مراتب متفاوت این پذیرش ولایت و در نتیجه آثار گوناگون آن توجه داشت.

۲) موانع دستیابی به عقل سلیم و پابندی به نتایج آن

پس از تبیین مهم‌ترین شروط برای دستیابی به عقل سلیم، در این

بخش به سراغ توضیحاتی درباره موانع دستیابی به عقل سلیم و پابندی به نتایج آن می‌رویم. «طغیان غرایز»، «پیروی از گمان» و همچنین «تقلید بدون پشتوانه عقلی» به عنوان مهم‌ترین مانع برای دستیابی به عقل سلیم و «پیروی از هوای نفس» و «تسلط قوه واهمه» به عنوان عواملی برای عدم پابندی انسان به نتایج عقل سلیم مطرح است که در ادامه، شرح مختصری از هر کدام ارائه خواهیم داد:

الف. طغیان غرایز و امیال درونی

از دید علامه، یکی از موانع فهم صحیح عقلانی و دستیابی به عقل سلیم، «طغیان غرایز و امیال درونی» است. آدمی در درون خود، امیال و غرایز گوناگون و متنوعی دارد که اگر هر کدام در حد اعتدال باشند و کار خود را به درستی انجام دهند، انسان در بهترین حالت ممکن واقع می‌شود. اگر یک یا چند قوه انسان بر سایر قوای او غلبه کند، طوفانی در درون او به راه می‌افتد و حالات وجودی انسان از اعتدال خارج می‌شود؛ مثلاً، اگر شهوت یا غضب در وجود انسان از اعتدال خارج شود، چشم عقل آدمی دیگر نمی‌تواند حقیقت را درک کند. حکم این انسان، حکم آن قاضی است که بر طبق مدارک و شواهد کاذب حکم می‌دهد. در چنین حالتی، عقل با نظر به ذاتش عقل است، ولی با نظر به فعلش عقل نیست و حکم عقلانی و مقبول عقلاً را صادر نمی‌کند.

از نظر ایشان، به چنین شیئی «عقل» اطلاق نمی‌کنیم و یا اگر هم اطلاق نماییم، اطلاق مسامحه‌ای است؛ زیرا اگر از عقل فعل و عملکرد عقلانی صادر نشود، عقل واقعی نیست. عقل سلیم و واقعی آن است که بتوان با آن بهشت را کسب کرد و به عبودیت ربوبی دست یافت. بدین‌روی، در فرهنگ روایی شیعه، به این نوع عملکرد عقل، که همراه با طغیان غرایز درونی بر علیه عقل باشد، «نکراء» می‌گویند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۷۴-۳۷۵؛ ر.ک: برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۹۵؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۱؛ صدوق، ۱۴۰۳ق، ص ۲۴۰).

ب) پیروی از ظن و گمان به جای یقین

علامه طباطبائی معتقد است: انسان‌ها فطرتاً جز رسیدن به یقین، هدفی ندارند؛ زیرا آنان می‌خواهند اعتقادی داشته باشند که بتوانند قاطعانه بگویند واقع و حقیقت همین است و بس. ایشان تأکید می‌کند که این هدف، تنها با پیروی از یقین محقق

می‌شود؛ زیرا گمان، شک و وهم چنین خاصیتی ندارند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۱۲۶).

بنابراین، انسان‌ها اگر بر مبنای فطرت سالمشان عمل کنند، همواره به دنبال دستیابی به واقع و یقینیات هستند. اگر آدمی به جای تبعیت از واقع، به دنبال حدس و گمان برود، در نهایت، با دنیای خارج فاصله زیادی خواهد گرفت و از مسیر کشف حقایق عالم عینی جدا خواهد شد. البته تبعیت از یقینیات، هم در حوزه اعتقادات معنادار است و هم در حوزه عمل. در این خصوص، علامه طباطبائی ذیل آیه ۳۶ سوره مبارکه اسراء «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ»؛ بحث مبسوطی را مطرح ساخته، می‌نویسد:

این آیه از پیروی و متابعت هر چیزی که بدان علم و یقین نداریم نهی می‌کند، و چون مطلق و بدون قید و شرط است، پیروی اعتقاد غیر علمی و همچنین عمل غیر علمی را شامل گشته و معنایش چنین می‌شود: به چیزی که علم به صحت آن نداری معتقد مشو و چیزی را که نمی‌دانی مگو و کاری را که علم بدان نداری مکن؛ زیرا همه اینها پیروی از غیر علم است. پیروی نکردن از چیزی که بدان علم نداریم و همچنین پیروی از علم، در حقیقت حکمی است که فطرت خود بشر آن را امضا می‌کند (همان).

منظور از «علم» در اینجا، که در مقابل گمان، شک و وهم ذکر شده، همان «یقین» است. علامه معتقد است: برای اینکه انسان بتواند در حوزه نظر و عمل به کشف حقایق نایل شود، باید از تبعیت از ظن و گمان اجتناب ورزد و در این صورت است که فرد به عقل سلیم دست یافته است.

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا تقلید، تبعیت از ظن و گمان است؟ مقلدان از آنچه به آن عمل می‌کنند، اطلاع دقیقی ندارند و فقط به واسطه پذیرش آن فعل یا اعتقاد از سوی مرجعی مرتبط با آن موضوع پزشکی یا مهندس یا مرجع تقلید، آن را انجام می‌دهند و یا به آن معتقد می‌شوند.

علامه به منظور پاسخ به این سؤال، این‌گونه عنوان می‌کند که در بخشی از مسائل، افراد قدرت بر تحصیل علم دارند. در چنین شرایطی، اساساً کار به تقلید نمی‌رسد. اما در برخی از فروع اعتقادی، نسبت به بعضی از مردم، و غالب مسائل عملی نسبت به بیشتر مردم، امکان کسب علم به صورت مستقل وجود ندارد. در چنین شرایطی،

همان فطرت سالم انسانی آنان را به تقلید از علم عالم و متخصص آن فن وامی‌دارد. در این صورت، علم آن عالم را علم خود می‌داند و پیروی از او را - در حقیقت - پیروی از علم خود می‌شمارد. سپس ایشان نتیجه می‌گیرد:

انسان سلیم الفطره در مسیر زندگی‌اش، هیچ‌وقت از پیروی علم منحرف نمی‌شود و دنبال ظن و شک و وهم نمی‌رود؛ چیزی که هست، یا در مسائل مورد حاجت زندگی‌اش شخصاً علم و تخصص دارد که همان را پیروی می‌کند، و یا علم کسی را پیروی می‌کند که وثوق و اطمینان و یقین به صحت گفته‌های وی دارد، هر چند این چنین یقین را در اصطلاح «برهان منطقی، علم» نمی‌گویند.

پس در هر مرحله‌ای از زندگی، وقتی مسئله‌ای برای انسان پیش می‌آید که به آن علم دارد - یا علم به خود مسئله و یا علم به وجوب عمل - بر طبق دلیل علمی که در دست دارد، عمل می‌کند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۱۲۶-۱۲۷).

بنابراین، ایشان معتقد است: ما در تقلید صحیح، که تقلیدی با مقدمه عقلی است، عالمانه عمل می‌کنیم؛ زیرا در واقع، از علم خود پیروی می‌نماییم. ولی در این‌گونه مواقع علم ما به موضوع، اجمالی است و به واسطه راهنمایی یک خبره در آن موضوع، محقق می‌شود. آنچه انسان در بحث تقلید از آن دوری می‌کند، «تقلید کورکورانه و نادرست» است و نه تقلید با مقدمه عقلی که واجد درجاتی از علم است.

ج) تقلید بدون پشتوانه عقلی

از نظر علامه طباطبائی، تقلید کورکورانه و بدون علم، منافی مبنای پذیرفته شده برای عقل است و از موانع عقل برای کشف حقیقت و دستیابی به عقل سلیم محسوب می‌شود. ایشان ذیل تفسیر آیه ۱۷۰ سوره مبارکه بقره «وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا»؛ پاسخ کفار را در جواب این سؤال که «چرا از خداوند و آنچه او نازل کرده است، پیروی نمی‌کنید؟»، چنین بیان می‌کند:

اینکه گفتند: «ما تنها آنچه را که پدران خود را بر آن یافتیم، پیروی می‌کنیم»، سخنی است مطلق، و معنایش این است که ما پدران خود را در هر حالی و بر هر وصفی که بودند، چه

تفاوت موضوع اول، یعنی «طغیان غرایز» با موضوع اخیر، که «پیروی از هوای نفس» است در این است که در اولی، عقل بر مبنای شواهد و قراین ناصواب حکم می‌کند (یعنی اشکال از مواد اولیه است) و انسان به آن حکم نادرست عمل می‌کند؛ ولی در حالت دوم، عملکرد و مواد اولیه و حکم عقل درست است، اما انسان به واسطه اینکه تحت سلطه هوای نفس است، فعلی مخالف با حکم عقل انجام می‌دهد. در واقع، با آمدن غرض، هنر موجود پوشیده می‌شود و مبنای عمل انسان قرار نمی‌گیرد.

چون غرض آمد هنر پوشیده شد

صد حجاب از دل سوی دیده شد

(مولوی، ۱۳۷۸، دفتر اول، بیت ۳۳۴).

در جایی دیگر، علامه این مسئله را مطرح می‌کند که «آیا می‌شود کسی با دانستن راه، به بیراهه برود؟ یعنی کسی بداند که کار درست کدام است، ولی مخالف با آن عمل کند؟» ایشان معتقد است که چنین شرایطی متصور است؛ زیرا فقط دانستن و علم، ملازم هدایت نیست؛ همان‌گونه که ضلالت نیز - فی حد ذاته - ملازم با جهل نیست. بنابراین، علمی ملازم با هدایت است که انسان به مقتضای علمش بدان ملتزم باشد و از دام هوای نفس بگریزد. مؤید این کلام نیز صریح آیه قرآن است که می‌فرماید: آدمیان در عین حالی که به مطلبی یقین دارند؛ ولی آن را در عمل انکار می‌کنند (نمل: ۱۴).

علامه طباطبائی در این خصوص می‌نویسد: و اما اگر عالم باشد، ولی به خاطر اینکه نمی‌تواند از هوای نفس صرف نظر کند، ملتزم به مقتضا و لوازم علم خود نباشد، چنین علمی موجب اهتدای او نمی‌شود، بلکه چنین علمی در عین اینکه علم است، ضلالت هم هست و همچنین یقین، اگر همراه با التزام به لوازم آن نباشد، با انکار منافات ندارد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۲۶۴).

هـ) تسلط قوه واهمه

یکی از موانع پابندی انسان به احکام عقل سلیم، تسلط قوه واهمه بر وجود آدمی است. قوه واهمه قوه‌ای است که معانی غیر محسوس موجود در محسوسات جزئی را درک می‌کند؛ مانند عداوت، ترس و محبت. در صورت تسلط قوه واهمه بر انسان، عقل به ادراکی مطابق واقع دست می‌یابد؛ ولی آن ادراک منشأ صدور فعل در وجود آدمی نمی‌شود. مثالی که در این زمینه علامه از آن استفاده می‌کند، ترس از مرده در یک خانه تاریک و خلوت است. ایشان می‌گوید: حکم

صحیح و چه غلط، پیروی می‌کنیم، حتی اگر هیچ علمی هم نداشته‌اند و هیچ راه نیافته‌اند، باز پیرویشان می‌کنیم و می‌گوییم: آنچه آنها می‌کردند حق است.

و این حرف همان سخن بدون علم است و سر از مطلبی درمی‌آورد که هیچ عاقلی اگر به آن تنبه داشته باشد لب‌بدان نمی‌گشاید. بله، اگر پدران خود را تنها در مسائلی پیروی می‌کردند که پدران در آن مسائل دارای علمی بودند و راه حق را یافته بودند و اینها هم از علم و اهتداء پدران اطلاع می‌داشتند، چنین اتباعی اهتداء بدون علم نمی‌شد (طباطبائی،

۱۳۷۴، ج ۱، ص ۶۳۴-۶۳۵).

تقلید به حصر عقلی به چهار قسم متصور است: (۱) تقلید عالم از عالم؛ (۲) تقلید عالم از جاهل؛ (۳) تقلید جاهل از عالم؛ (۴) تقلید جاهل از جاهل. قسم اول، دوم و چهارم عبث، مذموم و بیهوده است و تنها قسم سوم ممدوح است. بنابراین، تقلید مطلق و بدون علم مذموم است؛ ولی تقلید جاهل از عالم، که تقلیدی با مقدمه عقلی است، نه تنها مذموم نیست، بلکه ممدوح هم هست؛ زیرا انسان نمی‌تواند در تمام امور، عالم شود و به همین دلیل، ناگزیر از تقلید عاقلانه است.

د) پیروی از هوای نفس

سه موضوع قبلی اشاره به برخی از موانعی داشت که عقل برای فهم حقیقت و دستیابی به عقل سلیم با آنها روبه‌روست. در این بخش و بخش بعدی به عوامل عدم پابندی آدمیان به یافته‌های عقل سلیم اشاره می‌کنیم. علامه یکی از عواملی را که موجب لغزش انسان از مسیر صحیح خود می‌شود، پیروی از هوای نفس می‌داند. در این فرض، انسان می‌داند که کدام راه یا حکم صحیح است؛ ولی به خاطر تعارض آن با هوای نفس و خواهش‌های نفسانی‌اش، قضاوت عقل سلیم را نمی‌پذیرد و تن به حکم هوای نفسش می‌دهد. روشن است که در چنین شرایطی، او هرگز نمی‌تواند بر اساس حقیقت عمل کند؛ زیرا او با پیروی از هوای نفس، راه را برای عمل به حقایق، بر خود سد می‌کند. در چنین شرایطی، عقل حقیقت را درک می‌کند؛ ولی انسان از آنچه عقل و فطرت سالمش ادراک می‌کند، روی می‌گرداند. فرد در این حالت، به مرحله لجاجت می‌رسد که نتیجه‌اش تبدیل نعمت به نعمت است؛ بدین معنا که عقل او، که مایه سعادتش بوده است، تبدیل به مایه عذابش می‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۲۰).

علامه طباطبائی ویژگی‌ها و مختصات عقل سلیم و همچنین موانع دستیابی به آن چیست؟ در پاسخ می‌توان گفت: همان‌گونه که حقیقت، وجوه و مراتب متفاوتی دارد، برای یافتن حقیقت و دستیابی به عقل سلیم نیز شروط حداقلی و حداکثری داریم. رعایت اصول منطقی جزو شرایط حداقلی کسب معرفت صحیح است؛ ولی رعایت تقوا، عمل به علم قبلی و همچنین ورود در ولایت الهی، جزء شروط حداکثری کسب معرفت و جزو شروط کمالی آن محسوب می‌شود. به بیان دیگر، درست است که بدون تقوا و عمل به علم قبلی و ورود در ولایت الهی نمی‌توان به مراتب بالای کمال رسید، ولی بدون تمام این نکات و فقط با رعایت موازین منطقی و عقلی، می‌توان به یک معرفت حداقلی دست یافت که آن معرفت برای شروع سیر فکری آدمی در مسیر قرب، مناسب و بلکه ضروری است - و گرنه به دور یا تسلسل منتهی می‌شود - ولی برای یافتن حقایق عالم و تجلی کامل عقلانیت در زندگی بشری ناگزیر از رعایت همه نکات گفته شده هستیم.

مهم‌ترین موانعی که انسان را در دستیابی به عقل سلیم تهدید می‌کند عبارت است از: طغیان غرایز، پیروی از گمان و همچنین تقلید بدون پشتوانه عقلی. تحقق این عوامل موجب می‌شود که آدمی به حکم عقل سلیم دست نیابد؛ اما حالت دیگری هم در انسان متصور است و آن اینکه گاهی انسان حکم عقل سلیم را می‌داند، ولی به آن پایبند نیست و بر اساس آن عمل نمی‌کند. در این نوشتار، به دو عامل «پیروی از هوای نفس» و همچنین تسلط «قوة واهمه» به‌عنوان مهم‌ترین عوامل عدم پایبندی انسان به حکم عقل سلیم اشاره شده است.

از منظر علامه طباطبائی، اگر عقل در وجود آدمی به عقل سلیم و توحیدی ارتقا یابد، می‌تواند منشأ ایجاد فلسفه الهی شود؛ نظامی فلسفی - وحیانی؛ که از هماهنگی کامل میان عقل و نقل بهره‌مند است و در پرتو این بهره‌مندی، می‌تواند به بهترین وجه، به‌عنوان چراغی فراراه انسان طالب حقیقت قرار گیرد. ایشان معتقد است: عقل سلیم همان‌گونه که ناظر به قدرتهای خود است، نقاط ضعف خود را نیز شناخته، در پی رفع آنها با بهره‌مندی از تعالیم وحیانی است. شرح و تبیین رابطه عقل و نقل از منظر علامه طباطبائی مجالی دیگر می‌طلبید.

قطعی عقل است که این مرده مثل سنگ و دیگر اشیای مادی است و کمترین قدرتی بر آسیب رساندن ندارد، ولی قوة واهمه موجب عدم پذیرش این حکم عقلی می‌شود و آن قدر وسوسه می‌کند تا بر نفس انسان مسلط شده، او را به فرار از آن خانه تاریک مجبور می‌سازد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۵۷۴).

در این حالت هم مانند موضوع قبل، که عقل ادراکی صحیح داشت، ولی هوای نفس مانع به فعلیت رسیدن آن ادراک می‌شد، در اینجا هم عقل ادراک می‌کند که - مثلاً - جنازه هیچ اثری بر انسان ندارد، ولی قوة واهمه شروع به فعالیت می‌کند و باعث می‌شود که فرد به آن ادراک عقلی عمل نکند و از آن محیط دور شود. علامه در توضیح این مطلب، چنین می‌نویسد: حس واهمه در ادراکات جزئی و احکام این ادراکات جزئی تنها بر حس ظاهری تکیه دارد، و بیشتر احکام و تصدیقاتی که درباره مدرکات خود دارد (مدرکاتی که از طریق حواس ظاهری می‌گیرد) احکام و تصدیقاتی یک‌جانبه و واری نشده است. واهمه احکام خود را صادر می‌کند، بدون اینکه آن را به عقل ارجاع دهد و اصلاً از پذیرفتن راهنمایی‌های عقل سرباز می‌زند، هرچند نفس آدمی ایمان و یقین به گفته‌های عقل داشته باشد؛ نظیر احکام کلی عقلی درباره مسائل ماوراءالطبیعه و غایب از حس، که هرچند از نظر عقل، حق و مستدل باشد و هرچند عقل مقدمات آن را مسلم و منتج بداند، ولی واهمه از قبولش سر باز می‌زند و در دل آدمی احکامی ضد احکام عقلی صادر می‌کند و آنگاه احوالی از نفس راه، که مناسب با حکم خود و مخالف حکم عقل باشد، برمی‌انگیزد و آن احوال برانگیخته شده، حکم واهمه را تأیید می‌کنند و سرانجام حکم واهمه به کرسی می‌نشیند، هرچند که عقل نسبت به حکم خودش یقین داشته باشد و بداند آنچه را واهمه در نظرش غولی کرده، کمترین ضرری ندارد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۵۷۳).

در این شرایط، عقل به حکم صواب می‌رسد؛ ولی آدمی قدرت پایبندی به آن را ندارد و به حکم واهمه تن می‌دهد. منشأ این فعل، قوة واهمه و منشأ این حکم قوة واهمه، حس ظاهری است.

نتیجه‌گیری

هدف این نوشتار دستیابی به پاسخ این سؤال بود که از منظر

منابع.....

- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، بیروت، دارالفکر.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد، ۱۳۷۱، *المحاسن*، قم، دارالکتب الاسلامیه.
- تهانوی، محمدعلی، ۱۹۹۶، *کشف اصطلاحات الفنون و العلوم*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
- جرجانی، سیدشریف علی بن محمد، ۱۳۷۰، *کتاب التعریفات*، تهران، ناصر خسرو.
- سجادی، سیدجعفر، ۱۳۷۳، *فرهنگ معارف اسلامی*، تهران، دانشگاه تهران.
- صدرالمطالین، ۱۳۸۳، *شرح اصول الکافی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۴۰۳ق، *معانی الأخبار*، قم، جامعه مدرسین.
- صلیبا، جمیل، ۱۴۱۴ق، *المعجم الفلسفی*، بیروت، الشركة العالمیه للکتاب.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۴، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، پاورقی مرتضی مطهری، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۷۴، *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۳۸۷الف، *آغاز فلسفه*، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۷ب، *تعالیم اسلام*، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۷ج، *رسالت تشبیح در دنیای امروز*، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۸الف، *بررسی های اسلامی*، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۸ب، *تسویه در اسلام*، قم، بوستان کتاب.
- طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، *مجمع البحرین*، تهران، مرتضوی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، *کتاب العین*، قم، هجرت.
- فیومی، احمد بن محمد، ۱۴۱۴ق، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر*، قم، دارالهجره.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مولوی، جلال الدین محمد بلخی، ۱۳۷۸، *مثنوی معنوی*، تهران، امیرمستعان.

بازتاب دنیوی اعمال منفی انسان در روایات

a.zolfaghar58@chmail.ir
hasanusofian@gmail.com

کچ احمد رضا ذوالفقاری / کارشناس ارشد کلام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
حسن یوسفیان / دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

پذیرش: ۹۶/۷/۱۷

دریافت: ۹۶/۲/۲۹

چکیده

در آیات و روایات بسیاری بر تأثیر اعمال انسان در حوادث طبیعی و بازتاب دنیوی آن اعمال تصریح شده است. این تأثیر و تأثر با رویکردهای گوناگونی همچون اخلاقی، تربیتی و هستی‌شناختی می‌تواند بررسی شود. در این تحقیق، رابطه تکوینی اعمال منفی انسان و حوادث طبیعی با توجه به روایات با رویکرد هستی‌شناختی بررسی می‌شود و با استفاده از روش نقلی، تأثیر اعمال اختیاری انسان در بروز حوادث طبیعی به صورت موجبه جزئیه اثبات می‌گردد؛ به این معنا که اعمال انسان مقتضی وقوع برخی از حوادث طبیعی است، هرچند از برخی روایات نیز می‌توان به علیت تامه بعضی از اعمال نسبت به نتایج مترتب بر آنها دست یافت.

کلیدواژه‌ها: اعمال اختیاری، رابطه تکوینی، حوادث طبیعی، اقتضا.

مقدمه

تفاسیر خویش، ذیل آیات ذی ربط، در این باره مطالبی نگاشته‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۸۰-۱۸۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۰، ص ۶۳۲-۶۵۰؛ همو، ۱۳۸۵، ج ۲۹، ص ۵۱۹-۵۲۰). در همین زمینه، کتاب‌ها و مقالاتی نیز وجود دارد که معمولاً مطلق اعمال انسان، اعم از نیک و بد را از منظر قرآن و روایات بررسی کرده‌اند (ر.ک: سبحانی فخر، بی‌تا؛ میری، ۱۳۹۴؛ علیدوست، ۱۳۹۵؛ ساروی، ۱۳۸۱؛ آخوند، ۱۳۹۳؛ جوکار، ۱۳۹۱). این بازتاب بر چند قسم است: ۱. بازتاب فردی؛ ۲. بازتاب اجتماعی (فراگیر). هر کدام از این دو دسته، خود به دو قسم قابل تقسیم است؛ زیرا آن اثر دنیوی، یا نتیجه عمل مثبت است و یا نتیجه عمل منفی. بنابراین، به چهار قسم تقسیم می‌شود: ۱. بازتاب فردی عمل مثبت؛ ۲. بازتاب فردی عمل منفی؛ ۳. بازتاب اجتماعی عمل مثبت؛ ۴. بازتاب اجتماعی عمل منفی.

این نوشتار درصدد بررسی بازتاب دنیوی مترتب بر اعمال منفی، اعم از فردی و اجتماعی، با روش «نقلی» است.

بازتاب دنیوی اعمال منفی

روایات را در دودسته بررسی می‌کنیم:

۱. بازتاب فردی مترتب بر اعمال منفی

اعمال اختیاری انسان که به صورت فردی انجام می‌گیرد، همچون گناهان فردی که انسان انجام می‌دهد، همگی دارای اثراتی در این عالم است که موجب بازتاب‌هایی در زندگی او می‌شود، خواه انسان بدان علم و آگاهی داشته باشد و خواه متوجه آن بازتاب‌ها نشود. از جمله اثراتی که در روایات بر اعمال منفی انسان مترتب می‌شود عبارت است از:

۱. محرومیت از رزق و سلب نعمت

یکی از اثرات مترتب بر گناهان، محروم شدن از رزق است. «رزق» خواه به معنای عطای دائمی خداوند به انسان، یا به معنای بهره‌مندی (موقت) انسان (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۵۱) و یا هر معنای دیگری که در فارسی از آن به روزی تعبیر می‌شود، اعم از مادی و معنوی است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۱۱۵؛ ابن‌اثیر

آفرینش با تمام مظاهر جمال و جلالش، در مسیری که آفریدگار برایش تعیین نموده، به زیبایی در حرکت است. انسان هم، که یکی از اجزای آن است، در این مسیر تعیین شده همگام با سایر موجودات، راه خویش را می‌پیماید؛ انسانی که به فرمایش منسوب به امیرمؤمنان علیه السلام «أ تَرَعُمُ أَنْك جَرْمٌ صَغِيرٌ وَ فِیکَ أَنْطَوٰی الْعَالَمِ الْأَکْبَرِ» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ ق، ج ۲، ص ۳۱۹)، گمان می‌کند جرمی کوچک است، و حال آنکه جهانی بس بزرگ در او نهفته است؛ موجودی که با تمام شئون وجودی خویش، اعم از نیت و عمل، در این عالم اثرگذار است، و اثرات و نتایج گوارا و ناگوار، و کوچک و بزرگ اعمال او بعضاً در قالب حوادث طبیعی ظهور و بروز می‌یابد و علاوه بر اینکه خود عامل را تحت سیطره خویش درمی‌آورد، بر سایر انسان‌ها و حتی سایر موجودات دیگر، اعم از حیوانات و گیاهان نیز اثر می‌گذارد.

این نوشتار بر آن است به این مهم بپردازد و آن را از منظر آیات و روایات بررسی کند تا معلوم کند میان اعمال انسان و حوادث طبیعی چه رابطه‌ای وجود دارد؟ دلایل نقلی و روایی دال بر این ارتباط چیست؟ چه نتایجی از این دلایل به دست می‌آید؟ و در ادامه، برخی شبهات درباره این مسئله را جواب دهد.

این تحقیق به هیچ‌روی در پی کشف ارتباط بین اعمال و نتایج به صورت جزئی در خارج نیست. برای مثال، اینکه چرا وقتی زکات داده نشود چهارپایان هلاک می‌شوند؛ به این معنا که ندادن زکات بر کدام‌یک از قواعد عالم تأثیر می‌گذارد و نیز چه تأثیری می‌گذارد که نتیجه آن هلاکت چهارپایان است. کشف این ارتباط جزئی ادعای گزارفی است که هیچ انسان غیرمعصومی اجازه آن را به خود نخواهد داد. بنابراین، پایه اصلی کار در این نوشتار، بر تحلیل و تبیین روایات به صورت کلی است، که می‌تواند به روش عقلی و نقلی انجام شود. و از آنجاکه اثبات ارتباط میان اعمال انسان و حوادث طبیعی موجب اخلاقی شدن بیشتر جامعه می‌شود، توجه به این مسئله ضروری می‌نماید.

بازتاب اعمال انسان در همین دنیا، یکی از موضوعاتی است که در متون دینی به آن اشاره شده و آیات و روایات متعددی آن را تبیین نموده است. با توجه به این مطلب، برخی از مفسران مسلمان، همچون علامه طباطبائی و آیت‌الله جوادی آملی در

الف. فراموشی

ابن مسعود از پیامبر اکرم ﷺ روایت می‌کند: گناه موجب می‌شود انسان دانشی را که فراگرفته است، فراموش کند» (ابن‌فهد حلی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۱۱).

ب. بیماری

هشام‌بن سالم به سندی صحیح از امام صادق ﷺ در این باره حدیثی را نقل می‌کند که حضرت با استناد به آیه سوره مبارکه «شوری»، فرمودند: «هیچ رگی تند تند نزند و پایی به سنگ نخورد و درد سر و بیماری پیش نیاید، مگر به خاطر گناهی که انسان مرتکب شده است، و همین است که خدای عزوجل در کتابش می‌فرماید: هر مصیبتی به شما رسد، برای کاری است که به دست خود کرده‌اید و خدا از بسیاری هم گذشت می‌کند». سپس امام ﷺ فرمودند: «آنچه خدا از آن می‌گذرد از آنچه مؤاخذه می‌کند بیشتر است» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۶۹، ص ۴۴۵).

در اینجا، توجه به این مطلب لازم است که «ضرب العرق» در این روایت، به معنای زدن و ضربان عادی نیست؛ به چند دلیل: اول اینکه در لغت‌نامه «ضرب العرق» به معنای «نَبْض» و درجایی «خَفَق» آمده است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۵۴۳). و درجایی دیگر، «خَفَق» به «اضطرب» معنا شده، و «اضطراب» به معنای «لرزیدن» است. «اضطرب القلب» نیز به معنای «اختلال در کار قلب» معنا شده است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ص ۵۴۴؛ ج ۱، ص ۸۰؛ جوهری، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۱۴۶۹؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۷۶). پس تند زدن قلب نشانه بیماری است.

دوم اینکه ملاصالح مازندرانی در شرح اصول کافی، «ضرب العرق» را کنایه از مطلق بیماری یا بیماری خاصی (که شاید همان سکنه قلبی یا مغزی است) گرفته است (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۹، ص ۳۱).

سوم و شاید مهم‌ترین دلیل اینکه زدن عادی و ضربان معمولی رگ اصلاً با سیاق این روایت مناسب نیست؛ زیرا سیاق این روایت درباره بلاهای مترتب بر گناه است، و حال آنکه ضربان و زدن عادی رگ در همه انسان‌ها، حتی انبیا و اولیای الهی به‌عنوان امری خدادادی و طبیعی وجود دارد و به‌هیچ‌وجه، نتیجه گناه نیست.

جزری، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۱۹). بدین‌روی، باید گفت: بنا بر اطلاق برخی از روایات نسبت به رزق (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۷۱)، وقتی انسان مرتکب گناه شود، این عمل منفی اقتضا دارد که انسان را از رزقی محروم کند، خواه آن رزق مادی باشد؛ مثل محروم شدن صاحبان آن باغ کذایی از ثمرات باغشان که در سوره قلم (آیات هفدهم تا سی‌ام) به آن اشاره شده است. امام باقر ﷺ با استناد به آن آیات، در حدیثی که سند آن صحیح است، می‌فرماید: (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۷۱) «انسان گناهی را مرتکب می‌شود و بدین‌سبب، رزقی از او سلب می‌شود». و یا اینکه «انسان به‌واسطه گناه، از رزقی معنوی همچون خواندن نماز شب محروم می‌گردد» (همان، ص ۲۷۲؛ ج ۳، ص ۴۵۰).

از دیگر اثرات مترتب بر گناهان، این است که نعمتی از انسان سلب می‌شود. در روایت صحیحی از امام صادق ﷺ آمده است: «مَا أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَى عَبْدٍ نِعْمَةً فَسَلَبَهَا إِيَّاهُ حَتَّى يُذْنِبَ ذَنْباً يَسْتَحِقُّ بِذَلِكَ السَّلْبَ» وقتی خداوند نعمتی را به بنده‌ای عطا می‌کند هرگز آن نعمت را از آن بنده نمی‌گیرد، مگر اینکه او گناهی مرتکب شود که به‌واسطه آن گناه، مستحق سلب نعمت گردد (همان، ج ۲، ص ۲۷۴).

مراد از «نعمت» نیز در اینجا، همان چیزی است که خداوند برای انسان صلاح دانسته و به او عطا کرده است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۵۸۰؛ مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۲، ص ۱۷۷)؛ از نعمت ولایت گرفته تا نعمت سلامت که همگی منتهی است از جانب حق تعالی برای انسان، و بر هر نعمتی شکری است واجب. به نظر می‌رسد «نعمت» و «رزق» در اینجا، به یک معنا باشند، البته با این تفاوت که در محرومیت از رزق، در اثر گناه اساساً رزقی به عبد داده نمی‌شود، اما سلب نعمت به این معناست که خداوند متعال به علت عمل ناشایستی که انسان انجام داده، رزقی را که به‌عنوان نعمت به وی عطا کرده است، از او می‌ستاند.

۲. تأثیرات روانی و بدنی گناهان

از آنجاکه بدن انسان نیز یکی از اجرام طبیعی موجود در عالم ماده است و گناه - در حقیقت - خروج از نظم و قواعد عالم است (احمدی میانجی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۵۷۲)، گناه در بدن انسان نیز دارای اثراتی است. بنا بر آنچه در روایات آمده است، به برخی از آنها اشاره می‌شود:

اشکال

در اینجا، با توجه به آیه سی ام سوره مبارکه «شوری» «وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَ يَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ»، که امام صادق علیه السلام در حدیث فوق بدان استناد نمودند، ممکن است این شبهه پیش آید که اگر گناه موجب این همه مصایب و شداید و امراض و بلاهاست، پس لازمه آن این است که کافران و مشرکان و گناه پیشگان همیشه گرفتار این مصایب باشند و معصومان علیهم السلام از انبیا و ائمه گرفته تا پیروان و محبان ایشان همیشه غرق در نعمت و خوشی بوده، ذره‌ای بلا و مصیبت بر ایشان فرود نیاید، و حال آنکه با اندک تورقی در صفحات تاریخ، به وفور مصایب اولیای خدا به چشم می‌خورد. بنابراین، گناه علت تامه مصایب نیست.

جواب

در جواب این اشکال باید گفت:

اولاً، بنا بر حدیث صحیح هشام بن سالم از امام صادق علیه السلام که ذکر شد، با توجه به اینکه امام علیه السلام در آن فرمایش از ادات حصر (ما و الا) استفاده کرده‌اند، می‌توان به علیت تامه برخی از گناهان برای برخی از بلاهای مترتب بر آن اعمال اذعان نمود. علاوه بر آن نمی‌توان و نباید خوشی و راحتی در دنیا را فقط نعمت به حساب آورد و بعکس، سختی‌ها و مصایب دنیا را نعمت؛ بلکه با توجه به آیه ۲۱۶ سوره مبارکه «بقره» که می‌فرماید: «جهاد در راه خدا، بر شما مقرر شد، درحالی که برایتان ناخوشایند است. چه بسا چیزی را خوش نداشته باشید، و حال آنکه خیر شما در آن است. و یا چیزی را دوست داشته باشید، و حال آنکه شر شما در آن است. و خدا می‌داند و شما نمی‌دانید» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۳۴)، باید گفت: چه بسا آنچه انسان برای خودش راحتی و خوشی می‌پندارد و آن را نعمت محسوب می‌کند، اساساً برای انسان شر و نعمت باشد. و بعکس، چه بسا آنچه را انسان برای خودش سختی و مصیبت می‌پندارد و آن را نعمت به حساب می‌آورد در حقیقت، برای انسان خیر بوده، نعمتی الهی و خدادادی باشد.

ثانیاً، با توجه به برخی از روایات معلوم می‌شود مصایب و سختی‌هایی که در دنیا بر انسان فرود می‌آید - دست کم - دو نوع است: یک نوع آن بر اثر گناه و خروج از مسیر حقیقت بر انسان نازل می‌شود، که این در حقیقت، برای مؤمنان کفاره گناهان است و برای

کافران عقوبت دنیوی. و نوع دوم آن، که برای اولیای الهی اتفاق می‌افتد، در حقیقت برای ترفیع درجه است؛ چنان که امام صادق علیه السلام در حدیث صحیح ابن رثاب در جواب این سؤال که آیا با توجه به آیه «وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ»، مصایبی که دامن‌گیر اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام می‌شود هم بر اثر گناه است؟ چنین فرمودند: «خداوند تعالی به اولیای خود مصیبت‌هایی را بدون داشتن حتی یک گناه اختصاص می‌دهد تا ایشان را اجر دهد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۵۰). این مطلب را امام سجاد علیه السلام نیز در جواب یزید تأکید کردند (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۵۲). یزید مصایب اهل بیت علیهم السلام در فاجعه کربلا را به گردن خود آنان می‌انداخت و به این آیه شریفه مزبور استناد می‌کرد. اما امام علیه السلام با استناد به آیات بیست و دوم و بیست و سوم سوره مبارکه «حدید»، در پاسخ فرمودند: «چنین نیست، این آیه درباره ما نازل نشده است؛ آنچه درباره ما نازل شده آیه دیگری است که می‌فرماید: «هر مصیبتی در زمین یا در جسم و جان شما روی دهد پیش از آفرینش شما در کتاب (لوح محفوظ) بوده، و آگاهی بر این امر بر خداوند آسان است. این برای آن است که شما به خاطر آنچه از دست می‌دهید غمگین نشوید، و به خاطر آنچه در دست دارید زیاد خوشحال نباشید» (حدید: ۲۱-۲۲). سپس امام علیه السلام افزودند: ما «کسانی هستیم که هرگز به خاطر آنچه از دست داده‌ایم غمگین نخواهیم شد، و به خاطر آنچه در دست داریم خوشحال نیستیم» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۳۹-۴۴۲).

۳. اثرات گناه در نسل

ظلم به دیگران از جمله گناهایی است که تأثیرات آن دامنگیر نسل انسان می‌شود و ممکن است حتی بر نواذگان انسان نیز فرود آید، چنان که حدیث صحیح هشام بن سالم از امام صادق علیه السلام بر آن اشعار دارد؛ آنجا که می‌فرماید: «هر کس به دیگران ظلم کند اثرات آن گناه دامنگیر خود او یا مالش و یا فرزندانش خواهد شد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۳۲). نص این حدیث، ضعف روایت عبدالاعلی (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۳۲-۳۳۳). از امام صادق علیه السلام را به خاطر تکرار مضمون، جبران می‌کند که در آن تأکید بیشتری بر این مطلب شده است. و اگر کسی در این مطلب دچار استبعاد شود، با تمسک به استناد امام علیه السلام در همان حدیث، به آیه نهم سوره نساء «وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا

گناه «الذنب» علت محرومیت از رزق شمرده شده است. در حدیث دوم، زنا یکی از اسباب تعجیل فنا در کنار سایر اسباب است و در حدیث سوم و چهارم، موجب مرگ ناگهانی و زلزله دانسته شده است. بنابراین، ممکن است گفته شود که تعجیل فنا و مرگ ناگهانی و زلزله در این روایات، به یک حقیقت اشاره دارند و قابل حمل بر یکدیگر هستند.

دوم. انعکاس اجتماعی مترتب بر اعمال منفی

در این دسته از روایات، از گناهی بحث شده است که انجام آنها توسط مردم موجب بروز حوادثی فراگیر در جامعه خواهد شد؛ حوادثی که همه یا برخی از انسان‌ها، اعم از خوب و بد و اعم از مرتکب آن گناهان و غیرمرتکبان را شامل می‌شود. حتی موجب اذیت شدن حیوانات و سایر موجودات و حتی نابودی ایشان نیز می‌شود.

بنابراین، بحث در باب اعمال منفی است که موجب آثار اجتماعی در دنیا می‌شود؛ یعنی پیامدهای منفی که علاوه بر خود فرد مرتکب عمل منفی، متوجه سایر انسان‌ها نیز می‌شود.

۱. کم شدن بارش باران و خشک‌سالی

برخی از گناهان در روایات، سبب کاهش بارش باران و به تبع آن، ایجاد خشک‌سالی می‌شود که در ذیل از نظر خواهد گذشت:

اولین روایت از /بوحزمه ثمالی از امام باقر^ع است که در آن به گناه خاصی اشاره نشده، بلکه امام^ع تعبیر «إِذَا عَمِلَ قَوْمٌ بِالْمَعْصِيَةِ» را به کار برده‌اند که به شیوع گناه در جامعه اشاره دارد. /بوحزمه می‌گوید: از امام باقر^ع شنیدم که می‌فرمودند: «حقیقت این است که هیچ سالی کم باران‌تر از سال دیگر نیست، ولی خدا آن باران را در هر جایی که می‌خواهد نازل می‌کند. هرگاه مردمی نافرمانی خدا کنند، خداوند - عزوجل - آنچه باران برای آنها در آن سال مقدر کرده است برای دیگر مردمان و یا بر دشت‌ها و دریاها و کوه‌ها نازل می‌کند، و به راستی که خدا جُعَل را، که گونه‌ای سوسک است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۲۹) در سوراخش عذاب می‌کند به علت گناهان مردمی که در میان آنهاست، با نازل نکردن باران در زمینی که محل اوست. و به تحقیق، خدا برای جُعَل راهی فراهم کرده است که از آن به

اللَّهُ وَ لِيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا»، باید برای دفع شبهه، به رفع استبعاد امام^ع از این مطلب توجه کند.

۴. موجب کم شدن عمر و تعجیل فنا

بنا بر روایت صحیح /سحاق بن عمار از امام صادق^ع برخی از گناهان عمر انسان را کاسته، موجب تعجیل در فناء انسان می‌شود؛ از جمله: قطع رحم و عاق والدین شدن و ترک کردن نیکی به دیگران (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۴۸). قطع رحم گناهی است که حتی اگر خانواده‌ای مؤمن نیز به آن مبتلا شود این اثر - یعنی تعجیل فنا - دامنگیر ایشان خواهد شد (راوندی، ۱۴۰۷ق، ص ۶۱؛ برای توضیح بیشتر، ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۴۶).

۵. برخی از دیگر اثرات گناهان

روایات متعددی از ائمه اطهار^ع درباره اثرات گوناگون گناهان وارد شده است که برای رعایت اختصار، فقط به چند نمونه آنها اشاره می‌شود:

- گناهی که موجب پشیمانی می‌شود عبارتند از: قتل نفس محرم، ترک صلۀ رحم؛ نخواندن نماز تا اینکه قضا شود؛ ترک وصیت؛ ترک ردّ مظالم؛ ندادن زکات تا فرارسیدن زمان مرگ (صدوق، ۱۴۰۳ق، ص ۲۷۱).

- گناهی که پرده‌های عصمت را می‌درد عبارتند از: شراب‌خواری؛ قماربازی؛ سرگرم‌شدن به کارهای لغو؛ عیوب دیگران را فاش ساختن؛ هم‌نشینی با شاکان (همان).

نکته قابل توجه در اینجا آن است که برخی از گناهی که در روایات سبب بعضی از اثرات شمرده شده، علت تامه آن اثر نبوده و بلکه به عنوان یکی از علل مؤثر است. علاوه بر آن، برای برخی از گناهان بیش از یک اثر نیز شمرده شده است؛ مانند عمل شنیع «زنا» که آثاری همچون حبس رزق (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۴۷)؛ هلاکت و نابودی (صدوق، ۱۴۰۳ق، ص ۲۷۱)؛ بروز مرگ ناگهانی (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۷۴)؛ و به وقوع پیوستن زلزله (همان، ص ۴۴۸) برای آن شمرده شده است.

این گناه در حدیث اول، سبب حبس رزق به حساب آمد، و حال آنکه در حدیث صحیح فضیل از امام باقر^ع (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۷۱) - که در ابتدای مقاله گذشت - مطلق

دادیم بدانچه ناسپاسی کردند و کفر ورزیدند، و آیا مجازات کنیم جز ناسپاس را؟" (کلینی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۱۲۹).

آنچه از این روایت فهمیده می‌شود این است که تغییر در نعمت‌های الهی و کفران آنها و همچنین تکذیب اولیای خداوند و رضایت و حتی بی‌تفاوتی نسبت به تکذیب‌کنندگان و فرایگیر شدن این گناهان در جامعه، موجب قهر الهی و در نتیجه، نزول بلا می‌گردد.

۳. اثرات زیاد شدن گناه

علی بن ابراهیم قمی در تفسیر خویش، ذیل آیهٔ چهل و یکم سوره مبارکه «روم» «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ» حدیثی از امام صادق علیه السلام آورده است که در آن، امام علیه السلام علت ظهور فساد در بر و بحر را کثرت گناهان و معاصی برشمرده‌اند (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۶۰).

یکی دیگر از محدثان در حدیثی از رسول اکرم صلی الله علیه و آله ازدیاد زنا را باعث ازدیاد مرگ ناگهانی، و ازدیاد ربا را موجب کثرت زلزله ذکر کرده است (شعیری، بی‌تا، ص ۱۸۰).

بین این روایت و روایت دیگری که افشای زنا را موجب پدید آمدن زلزله دانسته است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۴۸) تعارضی وجود ندارد؛ زیرا اولاً، یکی (افشای زنا در روایت دوم) مربوط به اصل پدید آمدن زلزله و دیگری (ازدیاد ربا در روایت اول) مربوط به کثرت اتفاق افتادن زلزله است. ثانیاً، شاید بتوان هر کدام از این دو گناه (زنا و ربا) را به تنهایی علتی برای وقوع این پدیده طبیعی دانست. البته احتمال اینکه تصحیف شده باشد و هر دو یکی بوده و در نقل خطا شده باشد نیز وجود دارد.

اگر گناه در اعماق وجودی جامعه‌ای نفوذ کرد، همگان را در کام زهرآگین خویش فرو می‌برد، عالم ماده و طبیعت نیز از آن مردم رویگردان شده، برکات خویش را از ایشان بازمی‌دارد و بدین‌گونه، اهل آن جامعه در ورطهٔ هلاکت و عذاب الهی درمی‌غلطند. این یکی از سنن الهی است که در قرآن مجید بارها بر آن تأکید گردیده و تصاویر بسیاری از ویرانی‌های اقوام پیشین بر اثر همین غفلت عمومی به نمایش گذارده شده است. در دریای روایات نیز می‌توان برای تأکید بیشتر بر این مهم، جواهر فراوانی از کلمات درر بار معصومان علیهم السلام یافت که در ذیل به برخی از آنها اشاره می‌شود:

محلّی دیگر جز محل معصیت کارها برود». جابر می‌گوید: سپس امام باقر علیه السلام فرمودند: «فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۷۲).

دوم. روایت ابوخلد کابلی از امام سجاد علیه السلام است. بنا بر این روایت، از جمله گناهانی که مانع آمدن باران می‌گردد، عبارت است از: بیدادگری حاکمان در داوری و قضاوت؛ گواهی دادن به دروغ و باطل؛ پنهان داشتن شهادت؛ ندادن زکات (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۷۳)؛ قرض ندادن پول به نیازمندان و امتناع از عاریه دادن سایر مایحتاج زندگی به دیگران؛ سخت شدن دل‌ها بر بینویان و نیازمندان؛ ستم کردن به یتیمان و بیوه‌زنان؛ تشر زدن بر درخواست‌کننده؛ پناه ندادن و رد کردن او در شب‌هنگام (صدوق، ۱۴۰۳ق، ص ۲۷۱).

از دیگر گناهانی که موجب خشک‌سالی و قحطی می‌شود، بنا بر روایت شیخ صدوق از امام باقر علیه السلام «کم‌فروشی» است (صدوق، ۱۳۷۶، ص ۳۰۸). و بنا بر روایت شیخ مفید از امام رضا علیه السلام «دروغ‌گویی والیان» موجب حبس مطر می‌گردد (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۳۱۰).

۲. بروز سیل

از دیگر اثرات گناهان اجتماعی، آن است که اقتضای بروز سیل‌های ویرانگر را دارد. در قرآن مجید، در سوره مبارکه «سبأ» آیات پانزدهم تا هفدهم به آن اشاره شده و در حدیث صحیح ذیل، بر این مطلب تأکید گردیده است:

شخصی از امام صادق علیه السلام دربارهٔ تفسیر آیهٔ نوزدهم سوره «سبأ» که می‌فرماید: «فَقَالُوا رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا وَ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ...» پرسید؛ امام در جواب فرمودند: «اینان مردمی بودند که ده‌های پیوسته داشتند، هر کدام در شعاع دید دیگری بود، دارای جوی‌های روان و اموال فراوان و نمایان بودند، ولی به نعمت‌های خدای عزوجل ناسپاسی کردند و عافیتی را که خداوند بدان‌ها داده بود دگرگون ساختند. خدا هم نعمتی را که داشتند دگرگون ساخت "و به‌راستی که خدا تغییر ندهد آنچه را مردمی دارند تا آنها خود را تغییر دهند". خدا سیلاب ویرانگری را بر آنها روانه کرد و ده‌های آنها را غرق گردانید و خانمان آنها را ویران کرد و اموال آنها را برد و به‌جای باغ‌های آنها، "دو باغ گذاشت که درخت‌های خار و گز داشتن و اندکی هم درخت سدر در آنها بود." سپس خدا فرمود: "آنها را سزا

است. بنابراین، بر اساس این قانون، سربلندی و خوشبختی و یا سرافکندگی و بدبختی هر ملتی در درجه اول به خود آن ملت بازمی‌گردد؛ زیرا بر این اساس، مقدرات انسان قبل از هر چیز و هر کس، در دست خود اوست.

بر اساس روایات نیز برخی از گناهان اجتماعی موجب تسلط ستمگران بر جامعه شده، تغییر حکومت‌ها را فراهم می‌آورد. مهم‌ترین این گناهان نقض عهد الهی در پای‌بندی به ولایت و تضييع فریضه «امر به معروف» و «نهی از منکر» است؛ چنان‌که شیخ صدوق در ادامه حدیث/بوحمزہ ثمالی از امام باقر^ع آورده است: (صدوق، ۱۳۷۶، ص ۳۰۸). «و زمانی که نقض عهد کنند خداوند دشمنشان را بر آنها مسلط می‌کند؛ و اگر قطع رحم کنند اموال به دست ناهلان می‌افتد؛ و زمانی که امر به معروف و نهی از منکر را ترک کنند و پیرو نیکان از اهل بیت من نباشند خداوند ناهلان ایشان را بر آنها مسلط می‌گرداند، و در این زمان، دیگر دعای نیکانشان مستجاب نخواهد شد» (صدوق، ۱۳۷۶، ص ۳۰۸).

مرحوم کلینی نیز در کتاب *اصول کافی*، حدیثی از پیامبر اکرم^ع از قول امام باقر^ع آورده است که یکی از فقرات آن چنین است: «عهد خدا و رسولش را نقض نمی‌کنند، مگر آنکه خداوند دشمنشان را بر آنها مسلط می‌گرداند و این دشمنان برخی از آنچه را ایشان دارند از دستشان درمی‌آورند» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۷۳؛ صدوق، ۱۳۷۶، ص ۲۷۱).

شبهه جوامع غیرمسلمان

اشکالی که ممکن است درباره این‌گونه روایات به ذهن خطور کند از این قرار است: اگر گناه و به‌ویژه گناهان اجتماعی موجب فوران خشم طبیعت در سیل و زمین‌لرزه و امثال آن و نزول این‌همه بلا بر سر انسان‌ها می‌گردد، پس چرا جوامع غیرمسلمان و به‌ویژه کافران و مشرکان هنوز در روی زمین وجود دارند و حتی گاهی از زندگی راحت‌تر و رفاه بیشتری نسبت به جوامع مؤمن و پایبند به اسلام برخوردارند؟

جواب شبهه

الف. جواب نقضی

اگر اندکی به رسانه‌ها و مطبوعات، به‌ویژه اخبار حوادث آن، در

شیخ صدوق در ادامه روایت صحیح/بوحمزہ ثمالی از امام باقر^ع که قبلاً ذکر شد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۷۲) - سخنانی از پیامبر اکرم^ع آورده است که به این مطلب تصریح دارد. امام^ع فرمودند: در کتاب علی^ع یافتیم که پیامبر اکرم^ع فرمودند: وقتی زنا آشکار گردد، مرگ ناگهانی زیاد می‌شود؛ و چون کم‌فروشی شود، خداوند آن مردم را به قحطی و نقص مؤاخذه می‌کند؛ و وقتی زکات ندهند، زمین نیز برکاتش، اعم از زراعت‌ها و میوه‌ها و معادن را به رخ نمی‌کشد؛ و اگر در حکمرانی ستم کنند، بر ظلم و عدوان یاری نموده‌اند (صدوق، ۱۳۷۶، ص ۳۰۸).

۴. اثرات آشکار شدن گناه

یکی از بدترین گناهان آشکار ساختن و علنی کردن گناه است. اگر چنین گناهی دامنگیر جامعه‌ای شود خشم و غضب الهی در پی داشته، موجبات نابودی آن جامعه را فراهم کرده است.

امام صادق^ع در روایت صحیح صفوان بن یحیی، بر این مطلب تأکید کرده و فرموده‌اند: «إِذَا فُشِيَ أَرْبَعَةٌ ظَهَرَتْ أَرْبَعَةٌ إِذَا فُشِيَ الزُّنَا ظَهَرَتْ الزَّلْزَلَةُ وَإِذَا فُشِيَ الْجَوْرُ فِي الْحُكْمِ اخْتَبَسَ الْقَطْرُ وَإِذَا خُفِرَتِ الذَّمَّةُ أُدِيلَ لِأَهْلِ الشُّرْكِ مِنْ أَهْلِ الْإِسْلَامِ وَإِذَا مُنِعَتِ الزَّكَاةُ ظَهَرَتِ الْحَاجَةُ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۴۴۸) اگر چهار چیز علنی شود چهار چیز پدید می‌آید: وقتی زنا فاش شود، زلزله پدیدار می‌گردد؛ وقتی حکم به‌ناحق شایع شود، باران بند آید؛ و چون پیمان با زمین شکسته شود و طبق مقررات از آنها نگه‌داری نشود مشرکان بر مسلمانان غلبه کنند؛ و چون زکات پرداخت نشود نیاز و فقر پدیدار گردد (کلینی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۵۴۷). روایات دیگری نیز از رسول اکرم^ع بر این مطلب تصریح کرده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۷۳).

۵. تغییر یا زوال نعمت حکومت در جامعه

با توجه به اصل قرآنی «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد: ۱۱)، می‌توان قانونی کلی به دست آورد، و آن اینکه «همیشه تغییرات از خود ماست (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۱۴۵). این اصل قرآنی، که نشان‌دهنده یکی از مهم‌ترین برنامه‌های اجتماعی اسلام است، بیان می‌کند که هرگونه تغییرات برون، متکی به تغییرات درونی ملت‌ها و اقوام

۴. وجود برخی از اعمال همچون دعا و صدقه یا وجود برخی از سنت‌های الهی، همچون سنت «املا» یا «استدراج»، مانع به وقوع پیوستن برخی از نتایج اعمال انسان‌هاست. بنابراین، برخی از اعمال انسان مقتضی به وقوع پیوستن نتایج مترتب بر آن اعمال است و نسبت به آن نتایج علیت ناقصه دارد.

۵. بازتاب‌های اعمال برای مؤمنان ترفیع درجه و یا کفاره است. ولی برای کافران و مشرکان چیزی جز عذاب یا تمام پاداش نیست.

کشورهای غیرمسلمان دقت کنیم به وضوح درمی‌یابیم که نمی‌توان به راحتی ادعا کرد که در جوامع غیرمتدین نزول بلا کمتر از جوامع متدین باشد.

ب. جواب حلی

اگر بتوان میان گناه و نزول بلا در جوامع متدین رابطه علیت برقرار کرد، باید به این مطلب نیز توجه داشت که در آیات و روایات متعددی به حکمت نزول بلا در میان مؤمنان نیز اشاره شده است که از جمله این حکمت‌ها، بازگشت همراه با تضرع انسان مؤمن (انعام: ۴۲) و یا برای تطهیر مؤمن و به اصطلاح — کفاره گناهان اوست (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۴۴ بَابُ تَجْجِيلِ عُقُوبَةِ الدُّنْبِ، به ویژه احادیث شماره ۱ و ۳ و ۱۰ که همگی صحیح‌السند هستند). و از آنجاکه در متون دینی ما، دنیا بهشت کافر معرفی شده است (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۳۶۳؛ حرع‌املی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۴، ص ۲۴۵)، اگر سود و رفاهی یا کثرت مال و اولادی برای او وجود دارد، یا موجب گرفتاری دنیوی اوست (توبه: ۵۵ و ۸۵) و یا تمام پاداش او در برابر کارهای نیک اوست (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۴۴) و در حیات جاودان اخروی هیچ سود و بهره‌ای نخواهد داشت (بقره: ۲۰۰). وجه دیگری در اینجا هست مبنی است بر اینکه امکان دارد سنت الهی «املا» (آل عمران: ۱۷۸) یا «استدراج» (اعراف: ۱۸۲) در مورد آنها جریان یافته باشد.

نتیجه‌گیری

با توجه به روایات مذکور، می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت:

۱. حوادث طبیعی عالم همچون سیل و زلزله، که موجب هلاکت جامعه‌ای می‌شود، غالباً نتیجه گناهان اجتماعی برخی و بی‌تفاوتی سایرین است.
۲. گناهان فردی نیز اثرات دنیوی مترتب بر خود را داراست که غالباً به صاحب عمل بازگشت می‌کند، هرچند ممکن است دارای اثرات اجتماعی نیز باشد.
۳. با توجه به وجود برخی از ادات حصر در روایات، می‌توان علیت تامه برخی از گناهان برای نتایج مترتب بر آن را استفاده کرد. این مطلب از مترتب شدن نتایج قطع رحم در جامعه مؤمنان بر اساس برخی از روایات نیز قابل استفاده است.

فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۰۶ق، *السوافی*، اصفهان، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی^ع.

فیومی، احمدبن محمد، ۱۴۱۴ق، *المصباح المنیر فی غریب التشریح الکبیر*، چ دوم، قم، دارالهجره.

قمی، علی بن ابراهیم، ۱۴۰۴ق، *تفسیر القمی*، تحقیق طیب موسوی جزائری، چ سوم، قم، دارالکتب.

کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، ترجمه علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

_____، ۱۳۷۵، *ترجمه أصول الکافی*، ترجمه محمدباقر کمرهای، چ سوم، قم، اسوه.

مازندرانی، محمدصالح بن احمد، ۱۳۸۲ق، *تشریح اصول الکافی*، تحقیق ابوالحسن شعرانی، تهران، المکتبة الإسلامية.

مصطفوی، حسن، ۱۳۶۸، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

مفید، محمدبن محمدبن نعمان، ۱۴۱۳ق، *الأمالی*، ترجمه حسین استادولی و علی اکبر غفاری، قم، کنگره شیخ مفید.

مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۳، *ترجمه قرآن*، چ دوم، قم، دارالقرآن الکریم.

_____ و دیگران، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الإسلامية.

میری، سیدسعید، ۱۳۹۴، *عذابهای دنیوی الهی و انسان معاصر با رویکرد قرآنی*، روایی و عقلی، قم، دفتر نشر معارف.

منابع.....

ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، بی تا، *النهاية فی غریب الحدیث والأثر*، قم، اسماعیلیان.

ابن فهد حلّی، احمدبن محمد، ۱۴۰۷ق، *عدة الساعی ونجاح الساعی*، تحقیق احمد موحدی قمی، بی جا، دارالکتب الاسلامی.

ابن منظور، محمدبن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، تحقیق جمال الدین میردامادی، چ سوم، بیروت، دارالفکر.

احمدی میانجی، علی، ۱۴۱۹ق، *مکاتیب الرسول*، قم، دارالحدیث.

آخوند، سکینه، ۱۳۹۳، «سنت الهی پاداش و کیفر دنیوی از دیدگاه قرآن»، *نامه جامعه*، ش ۱۱۱، ص ۱۲-۱۷.

جوادی آملی عبدالله، ۱۳۸۵، *تسنیم*، قم، اسراء.

_____، ۱۳۸۹، *تسنیم*، چ سوم، قم، اسراء.

جوکار، محبوبه، ۱۳۹۱، «سنت های الهی در پاداش ها و کیفرهای دنیوی (قسمت اول)»، *نامه جامعه*، ش ۹۹ و ۱۰۰، ص ۴-۱۳.

جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۱۰ق، *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة*، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دارالعلم للملایین.

حراعلی، محمدبن حسن، ۱۴۰۹ق، *تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة*، قم، مؤسسه آل البيت^ع.

دیلمی، حسن بن محمد، ۱۴۱۲ق، *ارشاد القلوب الی الصواب*، قم، الشریف الرضی.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دارالقلم.

راوندی، قطب الدین، ۱۴۰۷ق، *الدعوات (سلوة الحزین)*، قم، مدرسه امام مهدی^ع.

ساروی، پریچهر، ۱۳۸۱، «بازتاب کارهای ناشایست در تأیید قانون عمل و عکس العمل»، *مقالات و بررسیها*، ش ۷۱، ص ۱۱۱-۱۲۷.

سبحانی فخر، قاسم، بی تا، *انعکاس اعمال انسان در دنیا*، قم، فیضیه.

شعبری، محمدبن محمد، بی تا، *جامع الأخبار*، نجف، مطبعة حیدریه.

صدوق، محمدبن علی، ۱۳۷۶، *الأمالی*، چ ششم، تهران، کتابچی.

_____، ۱۴۰۳ق، *معانی الأخبار*، تصحیح علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.

_____، ۱۴۱۳ق، *من لا یحضره الفقیه*، تصحیح علی اکبر غفاری، چ دوم، قم، جامعه مدرسین.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین.

علیدوست خراسانی، نورالله، ۱۳۹۵، *بازتاب اعمال در آیات و روایات*، تهران، دانشگاه امام صادق^ع.

فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، *کتاب العین*، چ دوم، قم، هجرت.

سلفی‌گری در رویکرد کلامی ابن‌کثیر دمشقی با محوریت واکاوی آراء وی در امور ماورائی

hamidimandar@yahoo.com
reza.mollazadeh110@gmail.com

کچھ حمید ایماندار / دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد
رضا ملازاده / دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد

پذیرش: ۹۶/۱۲/۷

دریافت: ۹۶/۹/۱۴

چکیده

هستی‌شناسی حس‌گرایانه و انکار تفصیلی مجردات از سوی سلفیه تأثیر بسزایی در تلقی ایشان از لوازم توحید همچون مباحث توسل و استغاثه داشته است. در این زمینه، بررسی آراء مفسران منتسب به جریان سلفیه در حوزه مسائل ماورائی موضوعیت می‌یابد. نوشتار حاضر متکفل بررسی رویکرد تفسیری ابن‌کثیر به عنوان یکی از مفسران سلفی در این موضوع گردیده و آراء ابن‌تیمیه به عنوان بنیانگذار سلفیه و قاطبۀ منتسبان به این مکتب را بر رویکرد تفسیری ابن‌کثیر در خلال تألیف «تفسیر القرآن العظیم» تطبیق داده است تا صحت انتساب ابن‌کثیر به مکتب تفسیری سلفیه معلوم گردد. در نهایت، باید گفت: ابن‌کثیر در مباحث مهمی همچون «سماع موتی» و به‌ویژه مسئله «عرضۀ اعمال» به نحوی عمیق آراء خود را از باور سلفیان متمایز ساخته است. وی در مبحث «مغیبات تلویحاً» به آراء سلفیه تمایل داشته ولی صراحت تامی در دفاع از موضع سلفیه ارائه نداده است. از این رو، شکاف‌های جدی ابن‌کثیر با نظریات سلفی‌ها در تبیین امور ماورائی به عنوان یکی از مؤلفه‌های معرف جریان سلفی‌گری، تزلزلی جدی در این فرقه ایجاد نموده، پیش‌فرض‌های سلفیه در رد مفاهیمی همچون توسل به اموات را سست می‌گرداند.

کلیدواژه‌ها: ابن‌تیمیه، ابن‌کثیر، امور ماورائی، سلفیه، تفسیر القرآن العظیم.

مقدمه

تفسیر القرآن العظیم مطمح نظر قرار داده‌اند. در این میان، تطبیق آراء ابن تیمیه به عنوان پایه گذار مؤلفه‌های جریان سلفیه و نیز ابن کثیر بر آراء قاطبه سلفیه مورد توجه قرار گرفته است تا مشخص شود آیا سلفی‌ها از ابن تیمیه و ابن کثیر در تبیین مسائل ماورائی تبعیت تام نموده‌اند، یا اختلافاتی بین این دو در مبحث مذکور وجود دارد.

دو سؤال در این پژوهش تطبیقی مطرح است: سؤال اصلی میزان تبعیت ابن کثیر از منهج سلفیه در مسائل ماورائی است. در ادامه، باید به این سؤال فرعی نیز پاسخ داد که آیا سلفی‌ها در تبیین این مسئله، از ابن تیمیه و ابن کثیر به عنوان دو تن از معتمدان سلفی، پیروی نموده‌اند یا خیر؟ این نوشتار بر آن است تا به هر دو سؤال با نگاه به آراء تفسیری این دو تن پاسخ دهد.

سلفی‌گری ابن کثیر در گزارش‌های تاریخی

پیش از ورود به بحث رویکرد تفسیری ابن کثیر در مسئله پیش‌روی، بجاست به اجمال رابطه وی با جریان سلفی‌گری بر اساس مستندات تاریخی و تألیفات وی بررسی شود. مهم‌ترین نشانه‌ای که سلفی‌گری ابن کثیر را تقویت می‌کند شیفتگی وی به استاد خود ابوالعباس ابن تیمیه حرانی است که به عنوان شاخص‌ترین نماد تفکر سلفی و پایه‌گذار اصول اساسی تفکر سلفیه شناخته می‌شود. ابن کثیر به واسطه حمایت و پشتیبانی از ابن تیمیه، از سوی حکام و علمای زمانه‌اش به سختی و محنت گرفتار آمد و در نهایت، در قبرستان «صوفیه» در کنار ابن تیمیه به خاک سپرده شد (ابن کثیر، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲).

ابن کثیر به نحو قابل توجهی از آراء علمی و تفسیری ابن تیمیه نیز متأثر بوده است (زحیلی، ۱۴۱۵ق، ص ۸۳). برای نمونه، مقدمه تفسیر ابن کثیر شباهت فراوانی به رساله مقدمه فی اصول التفسیر ابن تیمیه دارد. ابن کثیر علاوه بر شاگردی ابن تیمیه در محضر ذهبی، که از سلفیان پرآوازه است نیز تلمذ نموده است (زحیلی، ۱۴۱۵ق، ص ۹۲).

در کنار مؤیدات سلفی بودن ابن کثیر، برخی نقل‌های تاریخی از زاویه گرفتن وی با تفکر سلفیه سخن می‌گوید.

ابن حجر عسقلانی (عسقلانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۸) و نعیمی (نعیمی، ۱۳۶۷ق، ج ۲، ص ۸۹) منازعه بین ابن کثیر و ابن قیم جوزی

ابوالفداء اسماعیل بن عمر بن کثیر دمشقی همواره به عنوان یکی از علمای طراز اول سلفیه مطرح بوده است. روشن است که صحت گزاره اخیر مستلزم بررسی آراء ابن کثیر در خلال تألیفات اوست تا روشن شود رویکرد وی تا چه حد با مؤلفه‌های اساسی سلفی‌گری موافقت دارد. نوشتار حاضر بر آن است تا سلفی‌گری ابن کثیر را با محوریت آراء تفسیری وی در مسئله امور ماورائی راستی‌آزمایی کند؛ زیرا تلقی خاص مکتب سلفیه از این مسئله یکی از نقاط افتراق این جریان از دیگر فرق اسلامی است.

از لحاظ پیشینه، تا کنون چنین موضوعی به شکل خاص مطمح نظر محققان قرار نگرفته است. ضرورت پژوهش حاضر نیز از این روست که سلفی‌ها از تفسیر ابن کثیر (تفسیر القرآن العظیم) به عنوان یکی از برجسته‌ترین تفاسیر واجد رویکرد سلفی یاد می‌کنند.

رویکرد منحصر به فرد سلفیان به مباحث ماورائی را باید در هستی‌شناسی خاص آنها پی گرفت. هستی‌شناسی حس‌گرایانه سلفیه یکی از مؤلفه‌های شکل‌دهنده ماهیت این جریان فکری است. نوع تلقی سلفیه از مباحثی همچون سماع موتی، مغیبات و اموری مانند آن به عنوان بخش مهمی از مستمسکات این جریان، در محکوم کردن برخی مناسک عبادی قاطبه مسلمانان همچون زیارت و توسل به صالحان قابل طرح است. سلفی‌ها با تفسیر خاصی که از مبانی عام توحیدی مانند توحید الوهی و ربوبی ارائه می‌دهند، مساعی خود را در جهت انتساب عناوین شرک‌آمیز به اهل قبله به کار می‌گیرند. بدین‌روی، پی‌جویی این مباحث در مؤلفات سلفیان ضروری است.

اتباع سلفیه برای حجیت‌بخشی به مدعیات خود، برآند تا علمای برجسته اسلامی در اعصار گوناگون را به مکتب خود منتسب سازند. در این زمینه، تلاش برای خودی جلوه دادن بزرگان علم تفسیر نیز از این قاعده مستثنا نبوده است. بدین‌روی، احمد شاکر، از سلفیان معاصر، تفسیر ابن کثیر را پس از تفسیر طبری به عنوان نفیس‌ترین تفاسیر تألیف شده معرفی نموده و وی را مفسری سلفی خوانده است (شاکر، ۲۰۰۵، ج ۱، ص ۵).

در پژوهش حاضر، نویسندگان به بررسی صحت انتساب ابن کثیر به جریان سلفیه پرداخته و مسئله امور ماورائی را به عنوان یکی از چالش‌برانگیزترین مسائل بین سلفیه و دیگر فرق کلامی، در خلال

بررسی تطبیقی رویکرد تفسیری ابن‌تیمیه و ابن‌کثیر در مسئله سماع موتی

۱. رویکرد فکری سلفیه در مسئله سماع موتی

قابطه علمای اهل سنت «سماع موتی» را با تقریراتی مختلف پذیرفته‌اند (نووی، ۱۳۹۲ق، ج ۲، ص ۱۳۹؛ سیوطی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۰۲). لیکن بررسی کیفیت تلقی سلفیان از این مسئله دارای اهمیت بسزایی است؛ زیرا نوعی چالش درونی بین سلفیان متقدم و متأخر در حدود و ثغور مسئله سماع مردگان ملاحظه می‌گردد که باید واکاوی شود.

در این زمینه، ابتدا به بررسی آراء سلفیان متقدم در مسئله مزبور می‌پردازیم:

الف. آراء سلفیان متقدم

اول. دیدگاه ابن‌قیم

ابن‌قیم از اعظام سلفیه در کتاب معروف خود، *زاد المعاد* شنیدن مردگان را به صراحت پذیرفته، می‌نویسد:

این سخن پیامبر که فرمود: «هر گاه بر قبر کافری عبور کردی به او بگو محمد مرا به سوی تو فرستاده است»، گویای این مطلب است که اهل قبور کلام زنده‌ها را شنیده و سخنان آنها را درک می‌کنند (ابن‌قیم، بی‌تا، ج ۳، ص ۵۹۹).

دوم. ابن‌جریر طبری

محمدبن جریر طبری به عنوان یکی از مفسران محل استناد جریان سلفیه است که تفسیر وی اهم منابع تفسیری این جریان به‌شمار می‌آید. وی معتقد است:

عده زیادی از علما روایات سماع اموات در جنگ بدر را تصحیح نموده و گفته‌اند که انسان بعد از مردن، صدای زندگان را می‌شنود و این امر به این سبب است که پیامبر ﷺ با کشتگان بدر سخن گفتند و در پاسخ به اعتراض اصحابشان که گفتند: با مردگانی صحبت می‌کنید که جسد بدون روح هستند، فرمودند: شما شنواتر از آنها به سخنان من نیستید (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۴۹۱).

در نهایت، می‌توان گفت: متقدمان سلفیه سماع موتی را - فی‌الجمله - پذیرفته‌اند.

سلفی را نقل می‌کنند که طی آن، ابن‌کثیر خطاب به ابن‌قیم سلفی این سخن را به زبان آورد: تو از من متنفری؛ زیرا من اشعری هستم. ابن‌قیم هم در جواب وی گفت: اگر از سر تا نوک پایت مو در بیاورد مردم تو را در این مدعا، که اشعری هستی تصدیق نخواهند کرد، مادام که استاد تو ابن‌تیمیه بوده باشد.

همچنین سبکی در *الطبقات الکبری* این مطلب را بیان می‌کند که ابن‌کثیر رئیس مدرسه علمیه اشرفیه بوده که واقف آن بر اشعری بودن مدیر آن تأکید داشته است.

مؤید دیگر اینکه تقی‌الدین سبکی، از علمای اشعری و از جمله مخالفان تفکر سلفیه، قبل از ابن‌کثیر برای مدتی تولیت مدرسه مزبور را بر عهده داشته است (سبکی، ۱۹۶۷، ج ۲، ص ۲۰۰).

اگرچه سلفی‌ها خدشه‌هایی به مدلولات گزارش‌های تاریخی مذکور وارد ساخته‌اند، اما از مجموع آنها، می‌توان این نتیجه را گرفت که ابن‌کثیر را نمی‌توان یک سلفی تمام‌عیار (به مفهومی که سلفی‌های عصر حاضر بر آن تأکید می‌کنند) دانست.

این نوشتار بر آن است تا یکی از مقدمات سلفی‌ها در برداشت خاصشان از مسئله توحید و لوازم آن را در تفسیر ابن‌کثیر پی‌جویی نماید؛ زیرا تلقی مضیق و انحصاری سلفی‌ها از امور ماورائی سبب شده است، ایشان در مباحث لوازم توحید همچون توسل، زیارت و استغاثه آرائی شاذ و متضاد با رویکرد عامه مسلمانان ارائه دهند.

اهمیت این بحث نیز از آنجا نشئت می‌گیرد که سلفی‌های عصر حاضر هر شخص یا گروهی را که در مباحث مذکور نظری بر خلاف ایشان ابراز نماید از مکتب خود خارج می‌دانند. از این‌رو، اگر به فرض به این نتیجه برسیم که ابن‌کثیر در تبیین خود از مسائل ماورائی با سلفی‌ها موافق نیست، دیگر نمی‌توان وی را یک مفسر سلفی با تمام مؤلفه‌های مسطور در قاموس سلفیه دانست. اما نکته اینجاست که سلفی‌ها هرگز به خارج نمودن ابن‌کثیر از دایره علمای سلفی رضایت نخواهند داد؛ زیرا وی صاحب تألیفاتی همچون *تاریخ البدایه و النهایه* و به‌ویژه *تفسیر القرآن العظیم* است که از مهم‌ترین مصادر معتمد و محل استناد سلفی‌ها به‌شمار می‌آید (زحیلی، ۱۴۱۵ق، ص ۲۰۹).

در ادامه، مباحث مرتبط با امور ماورائی از خلال *تفسیر القرآن العظیم* استخراج شده و با آراء ابن‌تیمیه و قابطه سلفیان تطبیق داده خواهد شد، به‌گونه‌ای که با این بررسی تطبیقی جامع، پاسخ سؤالات مطرح در سطور پیشین مقدور گردد:

ب. آراء سلفیان متأخر

در این بخش، به نقل نظریات سلفیان متأخر و یا معاصر در مسئله سماع موتی می‌پردازیم:

اول. محمدبن عبدالوهاب

محمدبن عبدالوهاب در کتاب «احکام تمنی الموت»، روایاتی نقل کرده که حاکی از پذیرش - فی الجمله - مسئله سماع موتی توسط اوست. وی می‌نویسد: /حمدبن حنبل و دیگران از /بوسعید خدری از پیامبر ﷺ نقل کرده‌اند که ایشان فرمودند: میت شخصی که او را غسل داده، جنازه او را برمی‌دارد، او را کفن می‌کند و کسی که جنازه‌اش را در قبر می‌گذارد، می‌شناسد.

مسلم و بخاری نیز از انس بن مالک نقل می‌کنند (بخاری، ۱۴۱۷ق، ص ۱۳۷۰؛ نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ص ۹۳۲) که پیامبر ﷺ کنار کشته‌های بدر ایستادند و فرمودند: ای فلان بن فلان! ای فلان بن فلان! آیا آنچه را خدا به شما وعده داده بود، حق یافتید؟ همانا من آنچه را خدایم وعده داده بود حق یافتیم. عمر گفت: ای رسول خدا، چگونه با اجساد حرف می‌زنید که روح در آنها نیست؟ پیامبر ﷺ فرمودند: شماها شنوایان از آنها به آنچه می‌گویید نیستید، جز اینکه آنها نمی‌توانند پاسخ دهند (محمدبن عبدالوهاب، بی تا، ج ۱، ص ۱۵). این روایت را به اختصار، روایت «سماع اهل قلیب» می‌خوانند.

قابل ذکر است که هیشمی در مجمع‌الزوائد این روایت را تصحیح کرده است (هیشمی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۹۴).
با توجه به اینکه محمدبن عبدالوهاب این روایات را بدون مناقشه در مفاد آنها نقل کرده است، می‌توان نتیجه گرفت وی شنیدن مردگان را - فی الجمله - پذیرفته است.

دوم. فتاوی «لجنة الافتاء» دولت عربستان

«لجنة الافتاء» دولت عربستان به عنوان مهم‌ترین مرجع دینی سلفیه معاصر در پاسخ به استفتائاتی در خصوص مسئله سماع موتی رویکرد خود را در این باره روشن نموده است. در ادامه، به چند نمونه از پاسخ‌های «لجنة الافتاء» به صحت یا عدم صحت این مسئله اشاره می‌گردد:

(۱) اصل این است که مردگان نمی‌توانند صدای زندگان را بشنوند، مگر در جایی که دلیل خاصی وارد شده باشد. دلیل ما بر عدم سماع مردگان مفاد آیاتی است که رسول خدا ﷺ را مخاطب قرار

داده، می‌فرماید: «تو نمی‌توانی مردگان در قبرها را شنوا سازی» (دویش، ۱۴۲۴ق، ج ۹، ص ۸۲).

(۲) عموم اموات هیچ ندا و یا دعایی را از سوی زندگان نمی‌شنوند و در کتاب و سنت دلیلی وجود ندارد که براساس آن بتوان گفت: پیامبر ﷺ در شنیدن ندا و دعای زندگان دارای خصوصیتی نسبت به دیگران است، و تنها ثابت شده که سلام و صلوات زندگان بر پیامبر ابلاغ می‌شود و بین سلام از نزدیک قبر و یا از راه دور نیز تفاوتی نیست. بدین‌روی، پیامبر ﷺ صدای سلام مسلمین را نمی‌شنود و تنها پس از ابلاغ از سوی ملائکه الهی، ایشان به سلام‌ها پاسخ می‌دهند. اگر تسلیم هم شویم که ایشان صدای سلام مسلمانان را می‌شنوند مستلزم این امر نیست که دیگر انواع نداها را نیز می‌شنوند (دویش، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۳۱۴).

ملاحظه می‌شود که در این فتوا نیز به نحوی تکلف‌آمیز و با احتیاط، «سماع فی الجمله» اموات پذیرفته شده، تا جایی که فرض سماع صدای مسلمانان را نیز بعید ندانسته است، هرچند رأی راجح این است که پیامبر ﷺ حتی سلام زندگان را نیز نمی‌شنوند، چه برسد به سخنان و نداهای زائران.

سوم. فتاوی بن باز

بن باز در فتوایی معتقد است که فقط تا این اندازه که مرده صدای کفش تشییع‌کنندگان را می‌شنود، درست است و غیر از این، چیزی وجود ندارد (بن باز، بی تا، فتاوی شماره ۱۰۳۸۹).

چهارم. دیدگاه ناصرالدین البانی

ناصرالدین البانی با استناد به آراء علمای اسلامی، شنیدن مردگان را انکار کرده و اعتقاد نداشتن به سماع موتی را یکی از علل باطل بودن استعانت از ارواح اموات می‌داند (الوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۱).

۲. بررسی تطبیقی رویکرد سلفیان متقدم و متأخر در

مسئله سماع موتی

سلفیان متقدم «سماع فی الجمله» مردگان را پذیرفته‌اند. اما متأخران از سلفیه غالباً به رد مطلق سماع موتی متمایل هستند. باید گفت: مراد از سماع فی الجمله در کلام غالب متقدمان سلفیه تقیید آن به برخی قیود زمانی است؛ به این معنا که سماع مستمر اموات قابل تأیید نیست.

آن، همگی حق است، ولی از موضوع بحث ما خارج است (ابن تیمیه، ۱۴۱۹ق، ص ۳۷۳).

بدین‌رو، باید تصریح نمود/بن تیمیه با توجه به انبوه آیات و روایات در مسئله سماع موتی، برخلاف غالب پیروان خود، سماع موتی را البته به شکلی اجمالی پذیرفته است.

۴. رویکرد تفسیری/ابن‌کثیر در مسئله سماع موتی

ابن‌کثیر در تفسیر عبارت قرآنی «فَإِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَى» (روم: ۵۲)، به داستان «قلیب بدر» (چاهی که کشته‌شدگان مشرکان در آنجا جمع گردیده بود) اشاره نموده، می‌نویسد: *عبداللہ بن عمر* پس از سخن گفتن پیامبر ﷺ با کشته‌شدگان مشرکان در جنگ بدر، ایشان را مخاطب قرار داد و گفت: ای رسول خدا ﷺ چگونه افرادی را که بدنشان پوسیده شده، مخاطب قرار می‌دهی؟ حضرت فرمود: قسم به آنکه جانم در دست اوست، شما از اینان نسبت به آنچه می‌گوییم شنواتر نیستید، لیکن اینها قادر به پاسخ‌گویی نیستند. *ابن‌کثیر* به تأویل روایت *ابن‌عمر* از سوی عایشه اشاره کرده، می‌نویسد: عایشه معتقد بود: عبارت صحیح روایت *ابن‌عمر* این‌گونه است: «إنهم الآن ليعلمون أن ما كنت أقول لهم حق» (اینها اکنون می‌دانند آنچه به ایشان می‌گفتم حق بود).

ابن‌کثیر در مقام داوری معتقد است: صحیح نزد علما، همان روایت *ابن‌عمر* است؛ زیرا شواهد زیادی دال بر صحت آن وجود دارد. مشهورترین مؤید روایی سخن پیامبر ﷺ در روایت *ابن‌عمر* - مبنی بر شنیدن اموات - این روایت است که *ابن‌عبدالبر* از *ابن‌عباس* نقل کرده است: «ما من أحد يمر بقبر أخيه المسلم كان يعرفه في الدنيا فيسلم عليه إلا رد الله عليه روحه حتى يرد عليه السلام» (ابن‌کثیر، ۱۹۹۸، ج ۶ ص ۲۹۱).

ابن‌کثیر روایت *ابن‌عمر* را در چند موضع دیگر از تفسیر خود، برای استشهداد به آن تکرار کرده است (همان، ج ۳، ص ۳۷۵ و ۳۹۸). *ابن‌کثیر* در موضعی دیگر، مراد از شنیدن ندای پیامبر ﷺ توسط اموات مشرک را صرفاً سماعی می‌داند که به حال آنها سود بخشند (و نه مطلق سماع) و با این بیان، مطلق سماع اموات را نفی نمی‌کند (همان، ج ۶ ص ۱۹۰).

وی همین برداشت خود از مفهوم شنیدن ندای پیامبر توسط اموات را در جایی دیگر تکرار کرده است و می‌نویسد: مراد از «وَمَا

علاوه بر این، سلفیان متأخر برخلاف متقدمان (که صحت مفاد روایت شنیدن کشتگان بدر را می‌پذیرند) تمایل دارند به اینکه موارد سماع را تنها به سلام دادن زائران (بدون امکان رد قطعی سلام از سوی میت) منحصر کنند و شنیدن سخنانی غیر از سلام دادن زائر به میت را اموری از قبیل معجزه و یا از خصوصیات رسول خدا ﷺ تلقی نمایند (دویش، ۱۴۳۴ق، ج ۱، ص ۱۱۳).

۳. رویکرد تفسیری ابن‌تیمیه در مسئله سماع موتی

ابن‌تیمیه در فتاوی خود در خصوص مسئله «سماع موتی» این‌گونه ابراز عقیده نموده است: میت فی‌الجمله کلام زندگان را می‌شنود و ضرورتی ندارد این سماع پیوسته باشد؛ همچنان‌که شنیدن زندگان نیز بسته به شرایط، متفاوت است و ممکن است به سبب برخی موانع، میت بخشی از کلام زندگان را نشنود. علاوه بر این، میت اگر سخن زندگان را بشنود و مراد آن را نیز دریافت کند قدرت پاسخ‌گویی ندارد (ابن‌تیمیه، ۱۴۱۶ق، ج ۲۴، ص ۳۶۴).

وی در جایی دیگر، در پاسخ به استفتایی می‌نویسد: میت - فی‌الجمله - صدای زائران را می‌شنود؛ همان‌گونه که در صحیحین از پیامبر روایت شده است که فرمودند: مرده صدای کفش تشییع‌کنندگان خود را می‌شنود (همان، ج ۲۴، ص ۲۰۳).

وی در ادامه، تأیید سماع موتی، به روایاتی دیگر نیز استناد کرده، معتقد است: به اسانید مختلف از صحیحین ثابت شده است که پیامبر اسلام ﷺ به سلام دادن به اهل قبور امر می‌کردند و می‌فرمودند: در هنگام زیارت قبور، بگویید: سلام بر شما، ای اهل سرزمین مسلمانان و اهل ایمان. پیامبر ﷺ با این عبارات، اموات را مخاطب قرار می‌دادند. این خطاب هنگامی معقول است که مخاطب قدرت بر سمع داشته باشد. همچنین *ابن‌عبدالبر* از پیامبر ﷺ نقل می‌کند که ایشان فرمودند: شخصی نیست که بر قبر برادر مؤمنش، که در دنیا او را می‌شناخته است، بگذرد و به او سلام کند، مگر اینکه خداوند سلام او را به روح آن میت می‌رساند و میت پاسخ سلام او را بدهد (همان، ج ۲۴، ص ۲۰۳).

ابن‌تیمیه در جایی دیگر، سعی در توضیح دامنه سماع موتی دارد و می‌نویسد: آنچه روایت می‌شود که قومی پاسخ سلام را از قبر پیامبر یا قبور صالحان شنیده‌اند و اینکه سعید بن مسیب صدای اذان را از قبور در شب‌های قیام حره استماع نموده و مانند

موتی» است؛ به این معنا که کیفیت تفسیر این مقوله مستقیماً بر تلقی ما از مسئله عرضة اعمال مؤثر است. آنچه در مسئله عرضة اعمال بر پیامبر بدان توجه می‌شود، عمدتاً روایاتی است که ذیل برخی آیات قرآنی مطرح شده است و نوع فهم همین روایات در نوع تفسیر مسئله تأثیرگذار است. بدین‌روی، استدلال به آیات فارغ از عنایت به چنین روایاتی چندان کارساز نیست. در ادامه، به مؤیدات روایی مسئله «عرضة اعمال» در منابع اهل سنت اشاره می‌شود و رویکرد علمای اهل سنت و سلفیان در تعامل با این روایات تحلیل می‌گردد:

۱. مسئله عرضة اعمال از منظر سلفیه

در این بخش، به عنوان مقدمه، در صدیدیم روایاتی را از منابع اهل سنت در خصوص مسئله «عرضة اعمال» ارائه داده، رویکرد سلفی‌ها را در این خصوص بررسی نماییم:

روایت اول: زنده بودن پیامبر ﷺ در برزخ

زید بن ایمن از عبادة بن نسی و او از ابوالدرداء نقل کرده است که رسول خدا ﷺ فرمودند: در روز جمعه، زیاد بر من درود بفرستید؛ زیرا آن (درود شما) مشهود است و فرشتگان آن را شاهدند، و هیچ‌کس بر من درود نمی‌فرستد، جز آنکه درودش بر من عرضه می‌گردد تا از آن فارغ گردد. او گفت: عرض کردم: حتی بعد از مرگ؟ فرمودند: حتی بعد از مرگ؛ زیرا خداوند بر زمین حرام کرده است تا جسدهای پیامبران را نابود سازد. پس پیامبر خدا ﷺ زنده است و روزی می‌خورد (ابن ماجه، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۲۴).

البانی در سنن ابن‌ماجه این روایت را تصحیح کرده است (البانی، ۱۹۹۷، ص ۸۹۶).

روشن است که روایت مورد اشاره نمی‌تواند گویای مسئله عرضة اعمال به نحو تفصیلی باشد. علاوه بر این، سلفیان نیز عرضة سلام بر پیامبر را به عنوان یکی از مصادیق عرضة اعمال پذیرفته‌اند (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ج ۲۴، ص ۲۰۳).

روایت دوم: عرضة تفصیلی اعمال امت بر پیامبر ﷺ در حیات برزخی

از جمله روایات مؤید عرضة اعمال روایتی است که عبدالله بن مسعود از پیامبر ﷺ روایت کرده است که ایشان فرمودند: «حیات من برای

أنت بِمُسْمَعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ» (فاطر: ۲۲) این است که همان‌گونه که تو نمی‌توانی با ندای خود به اموات نفعی برسانی، مشرکان نیز هدایت‌پذیر نیستند (همان، ج ۶، ص ۴۸).

ابن‌کثیر جز موارد مذکور تفصیل دیگری از مسئله سماع موتی در تفسیر خود ارائه نداده است؛ اما همین چند کلام اجمالی نیز کافی است تا بگوییم: وی در مجموع، سماع موتی را قبول دارد و از این نظر، همانند استادش ابن‌تیمیه عمل کرده است. همچنین وی پاسخ‌گویی اموات را تنها در مواردی همچون جواب دادن به سلام زائران منحصر دانسته است. علاوه بر این، سماع همه خطاب‌ها و در تمام اوقات توسط اموات از بیانات ابن‌کثیر استفاده نمی‌شود. بدین‌روی، قدر متیقن از بیانات ابن‌کثیر این است که وی سماع موتی را - فی‌الجمله - پذیرفته است.

۵. بررسی تطبیقی رویکرد ابن‌تیمیه و ابن‌کثیر در مسئله سماع موتی

سلفیان متقدم سماع فی‌الجمله اموات را قبول دارند، اما متأخران سلفیه بیشتر به رد مطلق سماع موتی متمایل هستند. علاوه بر این، سلفیان متأخر برخلاف متقدمان برآنند که مصادیق سماع را تنها به سلام دادن زائران منحصر نموده و سماع مواردی غیر از این را اموری از قبیل معجزه و یا از خصوصیات رسول خدا ﷺ تلقی کنند. ابن‌تیمیه مسئله سماع فی‌الجمله اموات را پذیرفته و در عین حال، بعضاً سعی در تضییق دامنه سماع موتی داشته است. بدین‌روی، باید تصریح کرد که ابن‌تیمیه در مسئله «سماع موتی»، با سلفیان متقدم توافق فکری دارد.

قدر متیقن از بیانات ابن‌کثیر نیز این است که وی سماع موتی را - فی‌الجمله - پذیرفته و در غالب جهات، همسو با ابن‌تیمیه ابراز نظر کرده است. همچنین در حکم مسئله سماع اموات (یعنی: سماع فی‌الجمله) با دیدگاه متقدمان سلفیه، و در موضوع آن (یعنی: تحدید موارد سماع به صرف سلام دادن به اموات و مانند آن) با سلفیه متأخر موافقت نموده است.

بررسی تطبیقی رویکرد ابن‌تیمیه و ابن‌کثیر در مسئله عرضة اعمال

مسئله «عرضة اعمال امت بر پیامبر» یکی از فروع مبحث «سماع

۲. مسئله‌ عرضة اعمال از منظر ابن‌تیمیه

ابن‌تیمیه در خصوص این مسئله بسیار مجمل و محدود سخن گفته است. البته شاید این ایجازگویی دلیلی غیر از غفلت و یا اهمیت کم مسئله داشته باشد؛ زیرا شاهدیم که ابن‌تیمیه در مسائلی همچون «توسل» در کتب پرشمار خود، به تفصیل سخن گفته و از تکرار مکررات و شرک خواندن توسل و مانند آن ملالتی به خود نمی‌بیند. اما رد این مسئله، که ارتباط وثیقی با آراء شاذ وی دارد، سعی کرده است بسیار خلاصه سخن بگوید و حتی زحمت طرح برخی روایات در ددرساز را به خود ندهد.

ابن‌تیمیه در پاسخ به فتوایی بر این باور است که بر اساس روایات، اموات در عالم برزخ با هم ملاقات نموده، اعمال زندگان بر آنها عرضه می‌گردد؛ مانند روایتی که ابویوب/انصاری نقل کرده است که هرگاه مؤمن وفات یابد اموات حاضر در عالم برزخ نزد وی آمده، از اوضاع و احوال افراد دنیا از او سؤال می‌کنند (ابن‌تیمیه، ۱۴۱۶ق، ج ۴، ص ۳۳۱).

ابن‌تیمیه به اجمال صحت سندی و دلالت متنی مجموع روایات متضمن مسئله‌ عرضة اعمال را پذیرفته، لیکن عرضه‌ اعمال را تا حد شنیدن سلام زائر توسط مزور (ابن‌تیمیه، ۱۹۹۲، ص ۱۸) و یا آگاهی اموات از اعمال زندگان (ابن‌تیمیه، ۱۴۱۶ق، ج ۴، ص ۳۳۱) تنزل داده است و جالب اینکه متعرض روایاتی که عرضه‌ اعمال را به نحو تفصیلی اثبات می‌کند، نشده است.

در ادامه، خواهیم دید که ابن‌کثیر، شاگرد ابن‌تیمیه، روایات متعددی را از عرضه‌ تفصیلی اعمال بر پیامبر ﷺ به طور خاص، و بر اموات به شکل عام ذکر کرده و به آنها استشهاد نموده است. جالب اینجاست که ابن‌تیمیه در پاسخ به استفتائات مرتبط با مسائل دیگر، به‌ویژه مباحثی که متضمن تکفیر و مشرک خواندن مسلمانان است، گاه چندین صفحه و یا مجلد را به استقصای روایات موافق و تضعیف روایات مخالف اختصاص داده است تا در نهایت، مدعای خود را اثبات کند؛ حال چگونه است که روایات متضمن اثبات عرضه‌ تفصیلی اعمال را در سرتاسر مؤلفات پرشمار خود حتی ذکر هم ننموده است تا برای تضعیف سندی و دلالتی آنها دچار زحمت نشود. در عین حال، ابن‌کثیر به عنوان مقلد پر و پا قرص/ابن‌تیمیه، با جسارت تمام، متعرض چنین روایاتی شده است و شاید توجه نداشته که مفاد آنها تزلزلی عمیق در مبانی توحیدی سلفیه ایجاد می‌کند. به

شما خیر و مرگ من نیز برای شما خیر است؛ زیرا اعمال شما بر من عرضه می‌گردد. پس اگر در آنها خیری یافتم خداوند متعال را شکر می‌کنم، و اگر بدی در آنها یافتم برای شما طلب غفران می‌کنم». این روایت را هیثمی (هیثمی، ۱۴۰۷ق، ج ۹، ص ۲۴)، مناوی (مناوی، ۱۳۵۶ق، ج ۳، ص ۴۰۱) و حسن سقاف ثافعی (سقاف، ۱۴۲۷ق، ص ۴۲۶) تصحیح کرده‌اند.

روایت مذکور به خاطر سند معتبر و افاده‌ واضح مفهوم عرضه‌ اعمال بر پیامبر به نحو گسترده‌ای آماج نقدهای علمای سلفیه، به‌ویژه معاصران از ایشان قرار گرفته است؛ چنان‌که البانی به عنوان بزرگ‌ترین حدیث‌شناس معاصر سلفیه، آن را در سلسله احادیث ضعیف قرار داده است (البانی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۴۰۴).

البته سلفیانی همچون ابن‌قیم (ابن‌قیم، بی‌تا، ص ۲۷) و ابن‌رجب خبلی (ابن‌رجب خبلی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۴۸) اجمالاً صحت سندی و دلالت متنی مجموع روایات متضمن مسئله‌ عرضة اعمال را پذیرفته‌اند و از این نظر، مخالفت سلفیان معاصر با اسلاف خود در مسئله‌ عرضه‌ اعمال قابل توجه است. ابن‌قیم در این مسئله توسعه‌ مفهومی بیشتری قابل شده و به نحو دامنه‌دارتری از مسئله‌ عرضه‌ اعمال سخن گفته (همان، ص ۲۷)، ولی به هیچ عنوان، آگاهی اموات از احوال زندگان را به مسئله‌ عرضه‌ اعمال بر پیامبر ﷺ، که به شکلی تفصیلی در برخی روایات مطرح شده است، پیوند نمی‌زند.

قرطبی نیز به عنوان یک مفسر نزدیک به جریان سلفی، صحت دلالتی این روایات را پذیرفته است (قرطبی، ۱۴۲۳ق، ج ۵، ص ۱۹۸). بدین‌رو، ملاحظه می‌شود که سلفیه توجیهی برای روایات مهم تأییدشده توسط ابن‌کثیر به عنوان یکی از اعظام سلفیه، که بر عرضه‌ اعمال امت بر پیامبر در حال حیات و ممات تأکید می‌کند، ندارند.

در هر حال، اگر بخواهیم از چالش مذکور چشم‌پوشی کنیم، بر اساس آنچه بیان شد، می‌توان گفت: وجه تلاقی و قدر متیقن نظریات منتسبان به جریان سلفیه عدم تصریح به عرضه‌ اعمال افراد امت بر پیامبر ﷺ در حال ممات ایشان است و نهایت مسئله این است که ایشان عرضه‌ اعمال عموم زندگان بر اموات را به نحو اجمالی پذیرفته‌اند و پیامبر نیز در این حوزه، خصوصیتی به نسبت دیگر افراد امت ندارد و آگاهی ایشان نیز به نحوی اجمالی و محدود تعریف می‌شود.

پذیرفته است. در این روایت، پیامبر ﷺ می‌فرماید: دیشب جلوی این حجره تمامی اولین تا آخرین امت من بر من عرضه شدند. مردی گفت: امت خلق شده بر شما عرضه شدند؛ پس چگونه بخشی از امت که خلق نشده‌اند بر شما عرضه گشتند؟ حضرت فرمودند: آنها در خاک برایم تصویر شدند، به گونه‌ای که من آنها را شناختم، بهتر از شناختی که شما نسبت به دوستانتان دارید (ابن کثیر، ۱۹۹۸، ج ۴، ص ۲۳۷).

پذیرش مفاد دو روایت اخیر از سوی ابن کثیر گویای احاطه کامل پیامبر ﷺ بر اعمال امت، هم در حال حیات و هم در حال ممات ایشان است. نکته مهم اینکه سلفیه بنا به مفاد مهم این دو روایت، از پذیرش سند و یا دلالت متنی آنها گریزانند؛ زیرا با پذیرش چنین احاطه‌ای برای پیامبر ﷺ در حال وفات و یا حیات ایشان، دو مقدمه از مقدمات سلفیه برای رد مفاهیمی همچون «توسل» از سوی سلفیه متزلزل خواهد شد:

مقدمه اول مستند سلفیه بی‌خبری اموات از امور جاری دنیای مادی است. توضیح اینکه روایت «إن أعمالکم تعرض علی أقربائکم و عشائرتکم فی قبورهم» (همان، ج ۴، ص ۱۸۳) که توسط افرادی همچون ابن تیمیه هم پذیرفته شده، گستره وسیع اطلاع اموات از دنیا را بیان نمی‌کند. در عوض، روایت «حیاتی خیر لکم» نشان می‌دهد که پیامبر ﷺ به عنوان یکی از اولیا و مقربان الهی، از تمام اعمال امت خود آگاهی پیدا می‌یابد، که حاکی از نوعی اشراف غیرعادی با گستره وسیع است. به این اشراف اعجاب‌انگیز در روایت «عرضت علی امتی البارحه» نیز تصریح شد.

اما مقدمه دوم نیز با تأکید روایت نخست بر استغفار ایشان برای امتشان در حال وفات آسیب‌پذیر خواهد شد؛ زیرا استغفار پیامبر ﷺ در حال وفات - فی‌الجمله - بیانگر قدرت اموات در اجابت ندای زندگان است، در حالی که سلفیه تأکید می‌کنند که اموات قدرت بر اجابت ندای زندگان ندارند.

در عین حال، لازم به ذکر است که ابن کثیر روایتی را از تفسیر قرطبی نقل کرده که پیامبر ﷺ فرمودند: روزی نیست که اعمال امت، صبح و شب بر پیامبر ایشان عرضه نگردد و ایشان نیز اسما و اعمال ایشان را به طور کامل می‌شناسند و این همان شهادت رسول خدا ﷺ بر امت است که در قرآن ذکر شده: «فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَ جِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا» (نساء: ۴۱).

ابن کثیر پس از ذکر نقل قرطبی، این روایت را قول صحابی

هر صورت، باید گفت: ابن تیمیه صرفاً چند روایت محدود را، که مؤید عرضه اجمالی اعمال بر مردگان است، ذکر کرده؛ روایاتی مانند رد سلام زائر توسط مزور که البته با مبنای ابن تیمیه مبنی بر سماع فی‌الجمله اموات نیز تراحمی ندارد. بدین‌روی، بیان چنین روایاتی در مسئله عرضه اعمال از سوی ابن تیمیه دور از انتظار نبوده است، برخلاف روایات مورد توجه ابن کثیر که ابن تیمیه با زیرکی تمام، هیچ توجهی به آنها نکرده است.

۳. رویکرد تفسیری ابن کثیر در مسئله عرضه اعمال

ابن کثیر مشاهده اعمال توسط پیامبر و مؤمنان را در آیه ۱۰۵ سوره «توبه» به عرضه اعمال بر ایشان در روز قیامت معنا کرده است، لیکن ذیل تفسیر همین آیه، به روایت «إن أعمالکم تعرض علی أقربائکم و عشائرتکم فی قبورهم، فإن کان خیرا استبشروا به، و إن کان غیر ذلک قالوا: اللهم ألهمهم أن یعملوا بطاعتک» اشاره نموده که حاکی از پذیرفتن فی‌الجمله عرضه اعمال زندگان بر مردگان در این دنیا است (ابن کثیر، ۱۹۹۸، ج ۴، ص ۱۸۳).

اهمیت تصحیح چنین روایاتی از سوی ابن کثیر آن‌گاه آشکار می‌شود که بدانیم البانی سلفی غالب روایات عرضه اعمال بر خداوند را صحیح دانسته (البانی، ۱۹۹۹، ص ۲۹۵۸)، اما به مجرد اینکه در روایتی عرضه عمل بر پدران و مادران اموات و یا انبیا ذکر شده، روایت را موضوع می‌داند (البانی، بی‌تا، ص ۲۴۲۶) تا به محظوریت پذیرش عرضه اعمال امت به شکل تفصیلی بر صالحان و اقربای اموات گرفتار نشود.

ابن کثیر روایت «حیاتی خیر لکم تحدثون و یحدث لکم، وفاتی خیر لکم تعرض علی أعمالکم، فما رأیت من خیر حمدت الله علیه، وما رأیت من شر إستغفرت الله لکم» را در دو کتاب خود، یعنی *البدایة و النهایة و السیرة النبویة* ذکر کرده و از حیث سندی و متنی نیز آن را مقبول دانسته است (ابن کثیر، ۱۹۷۱، ج ۴، ص ۵۴۷؛ همو، ۱۴۰۸ق، ج ۵، ص ۲۹۶).

جالب این است که هیثمی و سیوطی هم این روایت را تصحیح کرده‌اند (هیثمی، ۱۴۰۷ق، ج ۹، ص ۲۴؛ سیوطی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۸۱).

ابن کثیر در تفسیر خود نیز روایتی با مضمون مشابه، ذیل بحث «شهادت خداوند بر اعمال امت پیامبر» از طبرانی نقل کرده و آن را

دلالت متنی چنین روایاتی طفره می‌روند. اما همچون ابن‌تیمیه آگاهی پیامبر ﷺ بر اعمال امت را در حد همان روایات متضمن اطلاع اموات از اعمال زندگان یا شنیدن سلام زائرین و پاسخ به آنان تفسیر می‌کند و عرضه اعمال امت بر پیامبر را با دلایلی همچون محال بودن اطلاع ایشان بر تمام افراد امت و ضعیف بودن روایت «عرضه اعمال امت پس از وفات پیامبر ﷺ» نمی‌پذیرد.

در نهایت، می‌توان از تمایز قابل توجه ابن‌کثیر با ابن‌تیمیه در مسئله «عرضه اعمال بر اموات» سخن گفت، در حالی که ابن‌تیمیه همچون متقدمان سلفیه، سماع موتی را به نحو اجمالی پذیرفته است.

بررسی تطبیقی رویکرد تفسیری ابن‌تیمیه و ابن‌کثیر در مسئله مغیبات

یکی از مسائل اساسی در شناخت حقیقت منهج سلفیه در مبحث لوازم توحید، مسئله رویکرد این جریان به مسئله مغیبات است که در سطور آتی به تفصیل در آن مذاقه خواهد شد:

۱. مفهوم لغوی، اصطلاحی و شرعی «علم غیب»

«غیب» در مفهوم وصفی یا مصدری آن، به مفهوم «پنهان و یا پنهان شدن» آمده است (فراهیدی، بی‌تا، ج ۴، ص ۴۵۴؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۱۶). اما در مفهوم اصطلاحی، معنایی در مقابل «شهادت» (حضور) دارد؛ به این معنا که هرچه به سبب یا واسطه‌ای از انسان پوشیده باشد، می‌تواند جزو مصادیق مغیبات قرار گیرد. «غیب» در اصطلاح شرعی نیز امری است که شناخت آن به کمک اسباب عادی تحقق‌پذیر نیست (سبحانی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۴۰۲).

به دیگر بیان، مراد از «علم به غیب»، علم غیرعادی و خدادادی است، نه دانش‌هایی که از راه دلایل و حواس ظاهری و فنون اکتسابی به دست می‌آید. بدین‌روی، می‌توان غیب را دو قسم دانست: یکی مختص افرادی که مورد عنایت ویژه خدا هستند؛ و دیگری آنچه مشترک میان همه انسان‌هاست (مانند مغیباتی که از طریق شواهد و قراین آشکار می‌گردد) (مظفر، ۱۳۶۹ق، ص ۲۷؛ طوسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۳۵۷).

۲. مؤلفه‌های علم غیب از منظر سلفیه

بیان شد که رویکرد منحصر به فرد سلفیان به مباحث ماورائی را

دانسته که مرفوعاً به پیامبر نسبت داده شده است. علاوه بر این، ابن‌کثیر انقطاع سند و وجود شخصی مبهم در سلسله اسناد آن را متذکر شده است. بدین‌روی، باید گفت: این روایت حجیتی برای ابن‌کثیر ندارد (همان، ج ۲، ص ۲۷۰).

لیکن فارغ از مردود دانستن روایت اخیر، روایات متعدد مذکور در سطور پیشین، که ابن‌کثیر در چندین کتاب خود آورده و آنها را تصحیح کرده، به خوبی بیانگر رویکرد متمایز وی نسبت به سلفیه در پذیرش مسئله عرضه اعمال امت بر پیامبر است. به گونه‌ای با قبول مفاد چنین روایاتی، دلایل سلفیه در مردود دانستن اموری همچون توسل و استغاثه به اولیا در حال وفات ایشان دچار تزلزلی عمیق خواهد شد. بدین‌روی، می‌بینیم که سلفیه به شدت از پذیرش سندی و دلالت متنی چنین روایاتی ابا دارند.

نکته دیگری که قبول روایاتی با چنین مضامینی از سوی ابن‌کثیر را قابل انتظار جلوه می‌دهد این است که وی روایتی دال بر توسل یک بادیه‌نشین به مضجع پیامبر ﷺ را در تفسیر خود آورده و آن را پذیرفته است. ذکر چنین روایتی نشان می‌دهد که ابن‌کثیر بر خلاف قاطبه سلفیه، قدرت موسعی برای پیامبر در حال وفات ایشان قایل است (همان، ج ۲، ص ۳۰۶).

۴. بررسی تطبیقی رویکرد ابن‌تیمیه و ابن‌کثیر در مسئله عرضه اعمال

ابن‌تیمیه در مسئله عرضه اعمال، که ارتباط مستقیمی با آراء شاذ وی در مسائلی همچون توسل و زیارت دارد، بسیار موجز سخن گفته و حتی مشقت ذکر روایات در ددرساز این حوزه را به خود نداده است.

در عین حال، وی صحت سندی و دلالت متنی معدودی از روایات متضمن اثبات اجمالی و محدود مسئله عرضه اعمال را پذیرفته است، لیکن متعرض روایاتی که عرضه اعمال را به نحو تفصیلی اثبات می‌کند، نشده است. اما ابن‌کثیر به عنوان شاگرد وی، روایات قابل توجهی را از عرضه تفصیلی اعمال بر پیامبر به طور خاص و بر اموات به شکل عام ذکر کرده که حاکی از شکاف عمیق وی با سلفیه در مسئله عرضه اعمال است. قبول مفاد روایات مستند ابن‌کثیر، استدلالات سلفیه در مردود دانستن مسائلی همچون توسل و استغاثه به اولیا در حال ممات ایشان را با تزلزلی جدی مواجه می‌سازد. بدین‌روی، می‌بینیم که سلفیه به شدت از پذیرش سندی و

نیست و به واقع، آنچه از سوی ابن‌قیم سلفی به ابن‌تیمیه نسبت داده شده (مانند آگاهی وی بر لوح محفوظ و یا اخبار وی از برخی حوادث آینده) حاکی از نوعی علم غیب بالقوه است که بعضاً از سوی ابن‌تیمیه به فعلیت می‌رسیده و حتی از مفاهیمی همچون اطلاع و یا اعلان غیب نیز فراتر است.

۳. رویکرد تفسیری ابن‌تیمیه در مسئله مغیبات

ابن‌تیمیه علوم غیبی را صرفاً به انبیا مختص ننموده، بلکه عموم اولیا و یا صحابه را واجد آن می‌داند. بدین‌روی، می‌نویسد: کسانی پایین‌تر از علی بن ابی‌طالب نیز از برخی امور غیبی خبر می‌دادند. مقام علی بن ابی‌طالب، که قدر و منزلتی بالاتر داشته است. در میان اتباع و پیروان/بویکر و عمر و عثمان نیز کسانی بوده‌اند که به مراتب بیش از اینها خبر از غیب داده‌اند، درحالی‌که از کسانی هم نیستند که صلاحیت امامت داشته باشند، و یا از افرادی از اهل زمان خود بافضیلت‌تر بوده باشند، و از این قبیل افراد در زمان ما و دیگر زمان‌ها وجود داشته‌اند. حذیفه بن یمان و ابوهریره و غیر آن دو از صحابه به مراتب، بیشتر برای مردم از غیب می‌گفته‌اند (ابن‌تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۸، ص ۱۳۵).

جالب اینکه وی در تمام بیانات اخیر خود، از نسبت دادن صریح «غیب دانی» به اولیای الهی ابایی نداشته و تأکیدی بر استعمال عناوین دیگری مانند «فراست»، «الهام» و «تحدیث» به جای علم غیب ندارد. بدین‌روی، وی در این مسئله با برخی از سلفی‌ها تمایز جدی دارد. باید گفت: ابن‌تیمیه علوم غیبی مخلوقات، اعم از پیامبران و اولیا را در گستره وسیعی قبول کرده است و تنها برخی از علوم غیبی را مختص علم الهی می‌داند.

۴. رویکرد تفسیری ابن‌کثیر در مسئله مغیبات

ابن‌کثیر در سرتاسر تفسیر خود، حتی ذیل آیات مرتبط با علم غیب، تفصیلی از حقیقت این مفهوم ارائه نداده است. با این حال، شاید بتوان از کلمات اجمالی وی تا حدی به نظریه وی در این باره دست یافت.

وی ذیل تفسیر آیه ۲۷ سوره «جن» مفهوم «رسول» را به رسول «بشری» و یا «ملکی» تفسیر می‌کند. از این‌رو، می‌توان فهمید که وی اولیا و صالحان را داخل در مفهوم

باید در هستی‌شناسی خاص آنها جست‌وجو کرد. بدین‌روی تبیین رویکرد سلفیه در مباحثی همچون «علم غیب» به عنوان یکی از مقدمات ضروری استدلالات سلفیان در مخالفت با قاطبه علمای اسلامی ضرورت دارد. در اینجا، مهم‌ترین مؤلفه‌های علم غیب از منظر سلفیه را برمی‌شمریم.

الف. اجتناب از توصیف مخلوق به عالم الغیب

سلفیه به‌رغم قول به تفصیل در اطلاع بشر از علم غیب و تقیید آن به برخی از قیود، بنابر شیوه خود در جمود بر الفاظ، توصیف ماسوی‌الله را به صفت عالم‌الغیب، ولو به شکل مقید روا نمی‌دانند و در تألیفات خود از استعمال این عنوان اجتناب می‌ورزند، هرچند مراد از غیب بخشی از مغیبات، آن هم به مشیت الهی باشد (دویش، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۱۲۱). البته این مسئله را می‌توان حمل بر احتیاط و سد ذریعه نمود؛ به این معنا که استعمال مفهوم مطلق «عالم‌الغیب» بدون ذکر تقییدات آن می‌تواند موجب سوءبرداشت، به‌ویژه در بین عوام‌الناس گردد.

ب. تأکید بر علم غیب استقلالی و ذاتی خداوند

سلفیه خداوند را عالم‌الغیب بالذات و بلاواسطه می‌دانند و این شاخصه را وجه افتراق علوم غیبی مختص حضرت حق و غیب منتسب به مخلوقات تلقی می‌کنند. به عبارت دیگر، رسولان الهی صرفاً با اسباب و وسایط و نه به شکل مستقل، می‌توانند از غیب دانی محدودی برخوردار شوند (لوح، ۲۰۰۲، ص ۱۹۰؛ دویش، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۱۱۶).

ج. تعریف علوم غیبی اولیای الهی

سلفی‌ها تمایل دارند به جای استعمال عنوان «علم غیب» برای شهود مغیبات توسط اولیا، اخبار ایشان از غیب را با مفاهیمی همچون «فراست»، «نوسم» و «الهام الهی» تفسیر نمایند (عبدالغفار، بی‌تا، ص ۴۰). برای نمونه، سلفی‌ها در توجیه آگاهی ابن‌تیمیه بر لوح محفوظ و علوم غیبی، که از سوی شاگرد وی ابن‌قیم بدان تصریح شده (ابن‌قیم، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۵۸)، به این حربه روی آورده‌اند.

تعبیر ابن‌تیمیه از «غیب دانی» به «فراست» و یا ابن‌قیم از آن به «الهام»، و اتباع سلفیه چیزی جز تغییر مسمما و موضوع حکم

۵. بررسی تطبیقی رویکرد ابن‌تیمیه و ابن‌کثیر در مسئله مغیبات

سلفی‌ها در کلیات مباحث مرتبط با مسئله علم غیب، با قاطبه اهل سنت توافق مقبولی دارند؛ اما هستی‌شناسی خاص آنها افتراقاتی را در برخی جزئیات این امر رقم زده است. سلفیه به‌رغم قول به تفصیل در اطلاع بشر از علم غیب و تقیید آن به برخی از قیود، توصیف ماسوی‌الله را به صفت «عالم‌الغیب» - هرچند به شکل مقید - روا نمی‌دانند. سلفی‌ها خداوند را عالم‌الغیب بالذات دانسته و این مسئله را نقطه تمایز علوم غیبی مختص حضرت حق و غیب منتسب به مخلوقات می‌دانند.

ابن‌تیمیه علوم غیبی را صرفاً به انبیا مختص ندانسته، بلکه عموم اولیا را واجد آن می‌داند. وی برخی از صحابه پیامبر ﷺ را واجد علم غیب می‌پندارد. لیکن وی در تمام بیانات اخیر خود، از نسبت دادن صریح غیب دانی به اولیای الهی ابایی نکرده است و تأکید بر استعمال عناوین دیگری مانند «فراست»، «الهام» و «تحذیث» به جای «علم غیب» ندارد. بدین‌رو، در این مسئله با برخی از سلفی‌ها تمایز جدی دارد. ابن‌تیمیه علوم غیبی مخلوقات، اعم از پیامبران و اولیا را در گستره وسیعی قبول کرده است و تنها برخی از علوم غیبی را مختص علم الهی می‌داند. از این‌رو، اعتقاد ابن‌تیمیه در مسئله مغیبات همخوانی مقبولی با آراء قاطبه سلفیه معاصر ندارد.

ابن‌کثیر ذیل تفسیر آیه ۲۷ سوره «جن» مفهوم رسول را به رسول بشری و یا ملکی تفسیر می‌کند. بدین‌رو، می‌توان فهمید که وی بسان سلفیه، اولیا را داخل در مفهوم رسول ندانسته، آنها را صاحب علوم غیبی نمی‌پندارد. علاوه بر این، وی مانند سلفی‌ها از لفظ «اطلاع بر غیب» به جای «غیب دانی» و مانند آن استفاده می‌کند. همین تأکید ابن‌کثیر بر مفهوم «اطلاع رسولان الهی از غیب» حاکی از آن است که رسولان الهی هیچ علم غیب بالقوه‌ای ندارند، بلکه صرفاً برخی اخبار غیبی برای ایشان آشکار می‌گردد. در هر حال، باید گفت: بیانات مختصر ابن‌کثیر در تفسیرش، انطباق خوبی با باور سلفیه در مسئله علم غیب دارد.

در نهایت، می‌توان گفت: ابن‌کثیر در تقریر مسئله علم غیب همسویی بیشتری با سلفیه دارد، درحالی‌که ابن‌تیمیه گستره علوم غیبی اولیا را بیش از آنچه سلفیه باور دارند، تعریف کرده است.

رسول ندانسته و اطلاع آنها بر غیب را ممکن نمی‌داند (ابن‌کثیر، ۱۹۹۸، ج ۸، ص ۲۵۸).

نکته دیگر اینکه وی اصرار دارد از لفظ «اطلاع بر غیب» به جای «غیب دانی» و مانند آن استفاده کند (همان، ج ۸، ص ۲۵۸)؛ زیرا «غیب دانی» به نوعی از احاطه به ابزار و دانش‌هایی گفته می‌شود که می‌توان با آن به علوم غیبی، ولو در حیطه‌ای محدود و البته غیرمستقل از اراده الهی دست یافت، برخلاف اطلاع بر غیب که به صورت موردی بر فرد از سوی خداوند افاضه می‌شود. ابن‌کثیر در چند موضع دیگر نیز بر همین مفهوم اطلاع رسولان الهی به برخی مغیبات از سوی ذات احدیت تأکید می‌کند. در عین حال، لازم به ذکر است که ابن‌کثیر روایتی را از تفسیر قرطبی نقل کرده است که پیامبر ﷺ فرمودند: روزی نیست که اعمال امت صبح و شب بر پیامبر عرضه نگردد و او نیز اسما و اعمال ایشان را به طور کامل می‌شناسد و این همان شهادت رسول خدا بر امت است که در قرآن ذکر شده: «فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَ جِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيداً» (نساء: ۴۱).

ابن‌کثیر پس از ذکر نقل قرطبی، این روایت را قول صحابی دانسته که مرفوعاً به پیامبر ﷺ نسبت داده نشده است. علاوه بر آن، ابن‌کثیر انقطاع سند و وجود شخصی مبهم در سلسله اسناد آن را متذکر شده است. بدین‌رو، باید گفت: این روایت حجیتی برای ابن‌کثیر ندارد (همان، ج ۴، ص ۲۷۵؛ ج ۳، ص ۴۷۴؛ ج ۶، ص ۱۸۸).

این امر نیز همان رویکرد سلفیه است که معتقدند: خداوند گاهی رسولان خود را از برخی اخبار غیبی آگاه می‌کند، درحالی‌که گفته شد: مانعی برای در اختیار گذاشتن ابزار غیب دانی برای مخلوقات وجود ندارد؛ زیرا در این صورت نیز دستیابی اولیا به علوم غیبی به لحاظ گستره و مراتب، قابل قیاس با علم غیب الهی نیست. در هر صورت، همین تأکید ابن‌کثیر بر مفهوم «اطلاع غیب» حاکی از آن است که رسولان الهی هیچ علم غیب بالقوه‌ای ندارند، بلکه صرفاً برخی اخبار غیبی برای ایشان آشکار می‌گردد. برخی علمای شیعه معتقدند: ائمه دارای علم غیب بالقوه‌اشائی هستند (یعنی: هرگاه مشیت آنان تعلق گیرد، می‌دانند، نه به صورت بالفعل) و این امر با اختصاص علم غیب مطلق و بدون قید ذات الهی منافاتی ندارد.

به هر صورت، به نظر می‌رسد بیانات مجمل ابن‌کثیر انطباق مقبولی با رویکرد سلفیه در مسئله علم غیب دارد.

نتیجه‌گیری

۱. ابن‌کثیر در بیشتر مباحث طرح‌شده، موافقتی با آراء سلفیان ارائه نداده و در محثی همچون عرضه اعمال به شکلی بی‌نظیر با معتقدات سلفیه مخالفت کرده است.
۲. وی در غالب مباحث مرتبط با امور ماورائی، همچون مسئله «سماع موتی»، «مغیبات» و «عرضه اعمال» رویکردهایی نچندان هماهنگ با آراء قاطبه سلفیه ارائه داده است.
۳. ابن‌تیمیه و ابن‌کثیر در قریب به اتفاق مباحث ماورائی، اختلافاتی ریشه‌ای با عموم سلفیان دارند.
۴. تمایز نظری بین ابن‌تیمیه، ابن‌کثیر و سلفی‌ها به شدت اساس مکتب سلفیه را، که بر اساس انکار مجردات و نفی امور ماورائی استوار شده است، با تزلزل عمیق مواجه می‌کند.
۵. در پی تقریرات ابن‌تیمیه و ابن‌کثیر در مسائل ماورائی و منظور نمودن تأثیر آن بر مبحث «توحید» به عنوان شعار اصلی سلفیه، در حوزه مباحث توحیدی نیز چالش‌هایی جدی برای سلفی‌ها ایجاد خواهد شد.
۶. تضادهای فکری ابن‌کثیر با مکتب سلفیه در یکی از چالش‌برانگیزترین نقاط اختلاف سلفی‌ها با دیگر فرق کلامی، معرفی **تفسیر القرآن العظیم** به عنوان تفسیری با رویکرد سلفی‌گرایانه را مخدوش می‌سازد.

منابع.....

- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، ۱۴۰۶ق، *منهاج السنة النبویه*، ریاض، دار ابن تیمیه.
- ، ۱۴۱۶ق، *مجموع الفتاوی*، تحقیق عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، ریاض، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
- ، ۱۴۱۹ق، *اقتضاء الصراط المستقیم لمخالفه أصحاب الجحیم*، بیروت، دار عالم الکتب.
- ، ۱۹۹۲م، *زیارة القبور والاستجداء بالمقبور*، طنطا، دارالصحابه للتراث.
- ابن‌رجب حنبلی، شهاب‌الدین، ۱۴۱۴ق، *اهوال القبور واحوال اهلها الی النشور*، بیروت، دار الکتب العربی.
- ابن‌قیمه، محمد بن ابی‌بکر، بی‌تا، *کتاب الروح*، جده، دار عالم الفوائد.
- ، ۱۴۱۵ق، *زاد المعاد فی هدی خیر العباد*، بیروت، مؤسسه الرساله.
- ابن‌کثیر دمشقی، عمادالدین، ۱۹۷۱م، *السیره النبویه*، بیروت، دارالمعرفه.
- ابن‌کثیر، اسماعیل بن عمر، ۱۴۰۸ق، *البدایه و النهایه*، تحقیق علی شیری، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ابن‌کثیر، اسماعیل بن عمر، ۱۹۹۸م، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابن‌ماجه، محمد بن یزید، بی‌تا، *سنن ابن‌ماجه*، تحقیق محمدفؤاد عبدالباقی، بیروت، دارالفکر.
- ابن‌منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان‌العرب*، بیروت، دار صادر.
- ألوسی، نعمان بن محمود، ۱۴۰۵ق، *الآیات البینات فی عدم سماع الاصوات عند الحنفیه السادات*، تحقیق ناصرالدین آلبانی، چ چهارم، ریاض، المکتبه الاسلامیه.
- البانی، ناصرالدین، ۱۴۰۸ق، *سلسله الاحادیث الضعیفه والموضوعه*، ریاض، مکتبه المعارف.
- ، ۱۴۱۲ق، *صحیح الجامع الصغیر*، ریاض، المکتبه الاسلامیه.
- ، ۱۹۹۷م، *صحیح سنن ابن‌ماجه*، ریاض، مکتبه المعارف.
- ، بی‌تا، *ضعیف الجامع الصغیر*، ریاض، المکتبه الاسلامیه.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، ۱۴۱۷ق، *صحیح البخاری*، ریاض، دارالسلام.
- بن‌باز، عبدالعزیز، بی‌تا، *مجموع الفتاوی*، پایگاه اطلاع‌رسانی شیخ عبدالعزیز بن‌باز.
- دویش، احمد، ۱۴۲۴ق، *فتاوی اللجنة الدائمہ للبحوث العلمیه و الافتاء*، ریاض، اداره البحوث العلمیه و الافتاء.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داودی، بیروت، الدار الشامیه.
- زحیلی، محمد، ۱۴۱۵ق، *ابن‌کثیر النمشقی*، بیروت، دارالقلم.
- سبحانی، جعفر، ۱۴۲۰ق، *مفاهیم القرآن*، به قلم جعفر الهادی، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- سبکی، عبدالوهاب بن علی، ۱۹۶۷م، *طبقات الشافعیه الکبری*، نشر عیسی البابی.
- سقاف، حسن، ۱۴۲۷ق، *شرح العقیده الطحاویه*، بیروت، دار الإمام النووی.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر، ۱۴۱۷ق، *شرح الصدور بشرح حال الموتی والقبور*، تحقیق عبدالمجید طعمه حلی، لبنان، دارالمعرفه.
- شاکر، احمد، ۲۰۰۵م، *عمده التفسیر لحافظ ابن‌کثیر*، منصوره، دارالوفاء.
- طبری، محمد بن جریر، ۱۴۱۲ق، *جامع البیان*، بیروت، دارالمعرفه.
- طوسی، محمد بن حسن، بی‌تا، *التبیین فی تفسیر القرآن*، تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- عبدالغفار، محمد، بی‌تا، *تسهات النور حول ابن‌تیمیه*، بی‌جا، بی‌نا.
- عسقلانی، احمد بن حجر، بی‌تا، *الدرر الکامنه فی اعیان المائه الثامنه*، بیروت، دارالجبیل.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، بی‌تا، *کتاب العین*، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، بیروت، دار مکتبه الهلال.
- قرطبی، محمد بن احمد شمس‌الدین، ۱۴۲۳ق، *الجامع لأحكام القرآن*، تحقیق هشام سمیر البخاری، ریاض، دار عالم الکتب.
- لوح، محمد احمد، ۲۰۰۲م، *تقدیس الاشخاص فی الفکر الصوفی*، قاهره، دار ابن‌عفان.
- محمد بن عبدالوهاب، بی‌تا، *أحكام تمنی الموت*، تحقیق عبدالرحمن بن محمد السدحان، عبدالله بن عبدالرحمن الجبرین، ریاض، جامعه الإمام محمد بن سعود.
- مظفر، محمدحسین، ۱۳۶۹ق، *علم الامام*، بیروت، دارالزهراء.
- منوی القاهری، زین‌الدین، ۱۳۵۶ق، *فیض القدر شرح الجامع الصغیر*، قاهره، المکتبه التجاریه الکبری.
- نجمی، عبدالقادر بن محمد، ۱۳۶۷ق، *المدارس فی تاریخ المدارس*، دمشق، مجمع العلمی.
- نوی، یحیی بن شرف، ۱۳۹۲ق، *المنهاج شرح صحیح مسلم بن الحجاج*، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- نیشابوری، مسلم بن حجاج، ۱۴۱۶ق، *صحیح مسلم*، بیروت، مکتبه المعارف.
- هیشمی، علی بن ابی‌بکر، ۱۴۰۷ق، *مجمع الزوائد*، بیروت، دارالکتب العربی.

ontological approaches. Using an ontological approach, this research investigates the existential relationship between man's bad deeds and natural disasters with respect to narrations. Using the traditional method, the effect of the human's optional actions on natural disasters is proved as particular affirmative proposition; that is, human actions requires the occurrence of some natural events, although some traditions also indicate the complete causality of some acts in relation to their outcomes.

Key words: Optional actions, existential relationship, natural disasters, requirement .

**Salafism in the Theological Approach of ibn Kathir Damesghi,
with a Focus on an Analysis of his Views on Supernatural Affairs**

Hamid Imandar / Ph.D. in Quran and Hadith Sciences, Ferdowsi University of Mashhad

hamidimandar@yahoo.com

Reza Mollazadeh / Ph.D. student of Quran and Hadith sciences, Ferdowsi University of Mashhad

Received: 2017/12/05 - Accepted: 2018/02/26

iza_yamchi1368@yahoo.com

Abstract

Sensational ontology and the differentiated denial of incorporeal beings by Salafis have had a profound effect on their perception of the requirements of monotheism, such as imploration and supplication. In this regard, it seems necessary to consider the views of the commentators attributed to the Salafist movement in the area of supernatural issues. In order to determine the validity of attributing Ibn Kathir to Salafi interpretative school, the present paper studies the interpretative approach of Ibn Kathir as a Salafist commentators on this issue, and compares the views of Ibn Taymiyya, the founder of Salafism , the majority of the followers of this school and the interpretative approach of Ibn Kathir during the compilation of " Tafseer al-Qur'ān al-'Azeem ". Finally, it should be stated that Ibn Kathir has differentiated himself from Salafi doctrines in important discussions such as " Sama' al-Mawta " (dead ones' hearing) and especially the issue of "presentation of deeds". He was implicitly inclined to Salafism in the discussion of "abstractions ", but has not explicitly supported Salafi's position. Hence, the important differences between Ibn Kathir and Salafist views in explaining supernatural affairs as one of the components of Salafism have seriously weakened this sect and the Salafi presuppositions in rejecting concepts such as supplicating the dead.

Key words: Ibn Taymiyya, Ibn Kathir, supernatural affairs, Salafism, Tafseer al-Qur'ān al-'Azeem.

issue of "the main factor of man's differentiation from other beings, and the main criterion for humanity" seems essential. Using library sources and analytical method, this research attempts to study this subject by searching in religious texts. Explaining what distinguishes man from other beings, religious texts point to factors such as being grateful to God, modesty, using reason, adherence to divine orders and innate nature. Each of these issues represents an area of human existence. A comprehensive title for all these factors can be called "innate nature."

Key words: man, animal, innate nature.

Examining the Meaning of "Common Sense" from the Perspective of Allamah Tabataba'i

Omid Ahanchi / Assistant Professor at Sharif University of Technology

ahanchi@sharif.ir

Received: 2017/07/31 - Accepted: 2017/12/05

Abstract

Reason and rationality have always had a great value and importance throughout human history; however, what leads to disagreement and draws the attention of scholars is the characteristics and features of common sense, because if reason is not accompanied by a sound innate nature, rather than being useful and valuable, it can lead to destruction and devastation. On the other hand, Allameh Tabataba'i is one of the greatest philosophers and theologians of the last century and explaining his views is of particular importance. Thus, this paper seeks to address the question of the conditions and obstacles to achieving common sense from the perspective of this distinguished figure. To this end, firstly, the literal and idiomatic meaning of "reason" in Allameh Tabataba'i's works is analyzed. Then, the paper distinguishes between the necessary and perfect condition for achieving common sense from his view point, and deals with the obstacles to achieving common sense and adherence to its outcomes. The research results show that, from the perspective of Allameh, upholding logical principles is a necessary condition; and observance of piety, practicing previous knowledge, as well as entering the Divine Providence are among the perfect conditions for achieving common sense. The outburst of instincts, acting based on suppositions, as well as imitation without rational support are considered to be the most important obstacle to the achievement of common sense, and the pursuit of sensual passions and the dominance of the faculty of imagination are factors contributing to inattention to the outcomes of common sense.

Key words: common sense, Allameh Tabataba'i, soundness of innate nature, Quranic reason.

The Worldly Reflection of Man's Bad Deeds in Narrations

Ahmad Reza Zolfaghari / MA in Theology, I.K.I

a.zolfaghar58@chmail.ir

Hassan Yusefiyan / Assistant professor of IKI

hasanusofian@gmail.com

Received: 2017/12/20 - Accepted: 2017/10/09

Abstract

Many verses and narratives have highlighted the effect of man's actions on natural events and the worldly reflections of those acts. This impact can be examined through a variety of ethical, educational, and

The Relationship between Divine Wisdom and Knowledge from the Perspective of Islamic Theology

Nasroddin Ojaqi / Assistant Professor of Islamic knowledge, Azad University of Zanjan

Received: 2017/09/09 - Accepted: 2018/01/03

nojaghi51@gmail.com

Abstract

God's attributes are of particular importance in doctrinal discussions. An issue that arises in this regard is the relationship between divine attributes. Different types of relationship can be considered between divine attributes. Sometimes this relationship is such that an attribute can be used as a reason for the existence of another attribute. Theologians believe that the relationship between the attributes of divine "wisdom" and "knowledge" is of this kind, and they use the attribute of "wisdom" to prove the attribute of "knowledge" in God. While addressing the theologians' arguments and their response to the flaws highlighted in their reasoning, this paper examines their success in showing such a relationship between divine wisdom and knowledge. For this purpose, the "library-based" and "analytical" methods have been used. It seems that in traditional theology, theologians cannot prove such a relationship with complete success, and their argument does not succeed in proving divine knowledge through divine wisdom.

Key words: divine knowledge, divine attributes, divine wisdom, teleological argument .

A Review of the Realm of Imam's Knowledge in the Light of Narrations

Amrollah Qolizadeh / MA in Religious Studies, IKI

amrollah.gholizadeh@yahoo.com

Mohammad Hossein Faryab / Assistant Professor at IKI

Received: 2017/07/16 - Accepted: 2017/12/02

Abstract

Despite its long history, the issue of the scope and realm of Imam's knowledge is one of the topics that is still the subject of discussion among Islamic scholars; some believe that the knowledge of Imam is finite and some others argue that it is infinite. This paper attempts to deliver an objective judgment on this issue using the traditions of the infallibles; that is, first it has studied the narrations confirming the theory of the finiteness of Imam's knowledge, and then it has dealt with the narrations confirming the infinite nature of imam's knowledge. After expressing the commonalities and presenting a critique, it ultimately strengthens the theory of the potentiality of Imam's knowledge.

Key words: knowledge, Imamate, Imam's knowledge, realm of Imam's knowledge .

A Theological Outlook on the Criterion for Humanity Based on Religious Texts

Mohammad Abbaszadeh Jahromi / Assistant Professor at Jahrom University

m_abas12@yahoo.com

Received: 2017/06/01 - Accepted: 2018/12/10

Abstract

knowing and defining man and discussing the criterion for his humanity is rooted in the history of human knowledge, and nearly all thinkers have encountered it at some point in their life. Hence, addressing the

Abstracts

The Guiding and Hardworking Shiites' Gaining Benefit from Halal Sustenance

Ayatollah Allameh Mohammad Taqi Misbah

Abstract

This paper deals with the traits and signs of the pious and true Shi'ites in a great sermon by Amir al-Mu'minin (pbuh), but since the citation of these signs in the narrations of Nuf Bekali in Behar al-Anvar is confusing and flawed, we continue the discussion in Nahj al-Balaghah and Homam's sermon. With regard to the other signs of the true Shi'ites, Imam Ali (pbuh) says) " «وَطَلَبًا فِي حَلَالٍ وَنَشَاطًا فِي هُدًى وَتَحَرُّجًا عَنِ طَمَعٍ» ".they look for halal sustenance, and are hardworking and diligent in guiding people, and are far from greed and avarice). In addition to servitude and worship, the Shiites pursue their social duties and look for halal sustenance in order to survive. However, they are never attached to the world or greedy of the temporal goods. They do not violate the rights of others or misappropriate Bayt al-Mal. Their hard work and effort paves the way for their spiritual development.

Key words: halal sustenance, work and effort, trust in God, shiites.

A Review of Some Doubts Regarding Ḥadīth al-Thaqalayn

Abdolrahman Bagherzadeh / Assistant Professor, University of Mazandaran a.bagherzadeh@umz.ac.ir

Received: 2017/10/12 - Accepted: 2018/02/14

Abstract

During the history of Islam, "Ḥadīth al-Thaqalayn " has been an important document for the Shiite and a source of reference in different areas of theology, jurisprudence, hadith and history. This document has great capacities; it can be a connecting factor used for resolving the differences among the Ummah of Islam and provide the ground for the unity of Muslims. But unfortunately, due to ignorance and inattention, this great capacity has not been used properly. The main question is: what factors have led to the Islamic nation's ignorance of this capacity? It seems that one factor concerns the doubts raised in this regard. The necessity of providing a suitable ground for making maximum use of this capacity led the authors to seek answers for some of those doubts in the present research. The research methodology is descriptive-analytical, and in order to gain better acceptance, it is documented by authoritative sources. The findings of the research indicate that the raised doubts have fundamental weaknesses, and the doubts can be resolved with a little reflection and fair consideration.

Key words: Hadith al-Thaqalayn, Sahih Bukhari, Hadith of Ashabi ka al-nojum, Hadith of Iqtida to Sheikheyn.