



معرفیه

سال سی و دوم - شماره دوم، پیاپی ۳۰۵ (ویژه کلام)

(اردیبهشت ۱۴۰۲)

ماهنامه علمی در زمینه علوم انسانی

صاحب امتیاز: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

مدیرمسئول: سیداحمد رهنمایی

سر دبیر: ابوالفضل ساجدی

دبیر گروه کلام: جواد گلی

مدیر اجرایی: روح‌الله فریس آبادی

ناظر چاپ: حمید خانی

چاپ: زمزم

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)

حجت‌الاسلام دکتر سیداکبر حسینی (ادیان) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - دانشیار

دکتر محسن خندان «الویری» (تاریخ) - دانشگاه باقرالعلوم - استاد

آیت‌الله استاد محمود رجبی (تفسیر و علوم قرآنی) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - استاد

حجت‌الاسلام دکتر محمد فولادی‌وندا (جامعه‌شناسی) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - دانشیار

دکتر عباسعلی کدخدایی (حقوق) - دانشگاه تهران - استاد

دکتر محمدکریم خداپناهی (روان‌شناسی) - دانشگاه شهید بهشتی - استاد

حجت‌الاسلام دکتر علیرضا کرمانی (عرفان) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - دانشیار

حجت‌الاسلام دکتر عباسعلی شاملی (علوم تربیتی) - جامعه المصطفی العالمیه - دانشیار

دکتر محمد فنائی اشکوری (فلسفه) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - استاد

حجت‌الاسلام دکتر ابوالفضل ساجدی (کلام) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - 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، طبقه چهارم - شماره ۳۳

ص. پ: ۳۷۱۶۵-۱۸۶ تلفن: (تحریریه) ۳۲۱۱۳۴۶۸ - (مشترکان) ۳۲۱۱۳۴۸۲ - دورنگار: ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

رایانامه: marifat@qabas.net اینترنت: www.nashriyat.ir

وبگاه: nashriyat.ir/SendArticle شاپا الکترونیکی: ۲۹۸۰-۸۳۸۳

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 تارنمای نشریه به <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جداً 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 این‌گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

- مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.
۱. 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.
 ۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوا که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
 ۳. 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.
 ۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:
 - الف - ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
 - ب - ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
 - ج - ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
 - د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
 ۵. نتیجه‌گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به‌صورت 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.
 ۶. 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، نام نویسنده، سال نشر، نام کتاب، ترجمه یا تحقیق، نوبت چاپ (بجز چاپ اول)، محل نشر، ناشر.

نام خانوادگی، نام نویسنده، سال نشر، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.

۷. آدرس‌دهی باید بین متنی باشد (نام خانوادگی 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 الی ۶ 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، ... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

در این شماره می خوانید

اسلام و ایمان (۱) / ۵

آیت الله علامه محمدتقی مصباح یزدی رحمته الله علیه

ویژه کلام

نقش عقل در نظام های اعتقادات دینی / ۹

محمد احدی / حسن یوسفیان

راه کارهای محمد عماره برای اسلامی سازی علوم / ۱۹

محمد خلیلی تیمور / جواد گلی

بازشناسی و تحلیل پیش انگاره های کلامی علم فقه (با محوریت موضوع، غایت و منابع علم فقه) / ۳۱

محمدتقی رکنی لموکی / اسدالله کردفیروز جایی

بررسی شخص وارگی خداوند از منظر قرآن / ۴۱

محمدباقر دهقان / سید محمود موسوی

تفسیر آیات امامت و ولایت در مکتب کلامی امامیه بغداد با تمرکز بر شیخ مفید و سید مرتضی / ۵۳

علی هابطی نژاد / محمدعلی مهدوی راد / روح الله شاکری

چگونگی حفظ شریعت توسط امیر مؤمنان علی رضی الله عنه در دوره خلیفه اول / ۶۵

جواد قلی پور

امامت در سیره و سخن حضرت فاطمه زهرا رضی الله عنها / ۷۵

رضا مهدیان فر / سید محمود طیب حسینی

بررسی انتقادی دیدگاه حسن حنفی در مورد عالم قبر و برزخ / ۸۵

محمد مجید مستمع / جواد گلی

۱۰۳ / ABSTRACTS

اسلام و ایمان (۱)*

آیت‌الله علامه محمد تقی مصباح یزدی رحمته‌الله

چکیده

این متن درس اخلاق استاد علامه مصباح یزدی پیرامون اسلام، ایمان، شرح و تفسیر تفاوت آن دو است. از آنجاکه ایمان نقش برجسته در نیل به کمال انسان دارد، قوام واقعی تکامل انسان به ایمان است. در واقع ایمان شرط لازم رسیدن به کمال و سعادت انسانی است. هر چند گروهی معتقدند ایمان و اسلام یکی است؛ هر مسلمانی، مؤمن نیز هست، اما باید گفت که اسلام با صرف گفتن شهادتین تحقق می‌یابد، ایمان اما چنین نیست. مؤمن کسی است که به هر آنچه در اسلام تشریح شده است، عمل کند، به‌ویژه اینکه مرتکب گناه کبیره نشود. ایمان از ماده «امن» و «امنیّت» به معنای اعتماد و اطمینان است. از این‌رو می‌توان گفت: اسلام دو گونه است: اسلام ظاهری که با گفتن شهادتین محقق می‌شود و اسلام واقعی از آن کسی است که واقعاً انسان به آنچه خداوند نازل کرده و فرموده اعتقاد داشته، آنها را تصدیق نماید تا زمینه دریافت سعادت ابدی را فراهم سازد.

کلیدواژه‌ها: کلیدواژه‌ها: اسلام، ایمان، اسلام واقعی، اسلام ظاهری.

اشاره

گفته شد که ایمان نقش بسزایی در ارزش‌دهی به رفتارها دارد و دروازه‌ مسیر کمالات است. به دیگر سخن، قوام تکامل واقعی انسان، که موجب سعادت آخرتش می‌شود، به ایمان است، و ایمان شرط لازم برای رسیدن به سعادت است. بنابراین جا دارد درباره‌ ایمان و مسائل مربوط به آن درنگی کنیم و آیات و روایات ناظر به آن را بررسی کنیم.

تفاوت اسلام و ایمان

از صدر اسلام تاکنون درباره‌ دو واژه‌ اسلام و ایمان میان متکلمان و سایر فرقه‌های مسلمان بحث‌های فراوانی در گرفته است. واژه‌ اسلام و ایمان بسیار شبیه به هم‌اند و گاه نیز به جای یکدیگر به کار می‌روند. بسیاری بر این باورند که اسلام و ایمان دو روی یک سکه‌اند؛ یعنی هرکس مسلمان است، باید ایمان داشته باشد و کسی که ایمان ندارد، مسلمان نیست.

اما ظرافت‌هایی که درباره‌ رابطه‌ اسلام و ایمان وجود دارد، منشأ بحث‌های دراز و سرنوشت‌سازی شده است. شاید اولین عاملی که باعث توجه به این مسئله شده، ظاهر این آیه از قرآن است که می‌فرماید: «قَالَتِ الْأَعْرَابُ أَمَّا قُلٌّ لَمْ تُوْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ» (حجرات: ۱۴). گروهی از اعراب خدمت رسول اکرم ﷺ مشرف شدند و گفتند که ما ایمان آوردیم. آیه نازل شد که آنچه شما دارید، اسلام است، نه ایمان؛ زیرا هنوز ایمان در دل‌های شما وارد نشده است. ظاهر آیه مبین آن است که اسلام و ایمان با یکدیگر تفاوت دارند؛ اما این شبیهه وجود دارد که چگونه ممکن است کسی مسلمان باشد، اما ایمان نداشته باشد.

گروهی معتقدند اسلام و ایمان یکی است و هرکس مسلمان باشد، مؤمن نیز هست. آنها درصدد توجیه آیه مزبور برآمده‌اند و «هنوز ایمان ندارید» را این‌گونه تعبیر کرده‌اند: باید بیشتر دقت کنید. یکی از نکاتی که باعث شده است این افراد تصور کنند اسلام و ایمان یکی است، این است که کلمه‌ کفر، هم در مقابل اسلام به کار رفته است و هم در مقابل ایمان. مدعای این گروه در همین آیه ابطال می‌شود؛ زیرا این آیه، اسلام و ایمان را از هم تفکیک می‌کند و می‌گوید: شما اسلام دارید، ولی هنوز ایمان ندارید: «وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ»؛ یعنی هنوز برای اینکه ایمان به دل‌های شما

وارد شود، نیازمند انجام کارهای دیگری هستید.

عده‌ای بر این باورند که اسلام با گفتن شهادتین و اعتقاد به چیزهایی که خداوند متعال نازل فرموده است، حاصل می‌شود، اما شرط داشتن ایمان، عمل به این دستورهاست و مؤمن کسی است که به هرآنچه در اسلام تشریح شده است، عمل کند و بخصوص مرتکب کبیره نشود. از نظر ایشان، چون کفر، هم در برابر ایمان به کار می‌رود و هم در برابر اسلام، اگر کسی به دستورهای دین عمل نکند، مؤمن نیست و کافر شمرده می‌شود؛ زیرا به پندار آنها، اسلام و ایمان یک چیزند، با این اضافه که در ایمان، عمل به دستورهای دین شرط لازم است؛ از این‌رو مرتکب گناه کبیره، چون به دستورهای دین عمل نکرده، از دایره‌ ایمان خارج است و هرکس از دایره‌ ایمان خارج شود، کافر است.

گروه دیگری که در علم کلام به فرقه‌ مرجئه (ر.ک: اشعری، ۱۴۰۵ق، ص ۱۹۷) معروف‌اند، معتقدند اسلام و ایمان یکی است. اسلام با گفتن شهادتین محقق می‌شود و بنابراین هرکس شهادتین را بر زبان جاری کند، مسلمان است، و چنین شخصی مؤمن نیز هست و بنابراین ارتکاب گناه موجب کفر و عذاب جهنم و شقاوت ابدی او نخواهد شد. از این گروه در روایات، فراوان یاد شده است (ر.ک: ابن‌شاذان، ۱۳۵۱، ص ۴۵-۴۶). سخنان این گروه شبیه سخنان اهل کتاب است که قرآن از زبان آنها می‌فرماید: «لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ» (آل‌عمران: ۳۴)؛ ممکن است چند روزی در عالم برزخ گنهکاران گوشمالی شوند، اما همین که انسان ایمان آورد، سعادت ابدی برایش ثابت است.

دیدگاه برگزیده در پرتو آیات و روایات

پس از آشنایی با مهم‌ترین دیدگاه‌ها درباره‌ مسئله‌ ایمان و اسلام، به بیان دیدگاه خود، مبتنی بر آیات و روایات می‌پردازیم. قبل از هر چیز، بیان معنای لغوی اسلام و ایمان ضروری است.

معنای لغوی اسلام

قبل از توضیح معنای لغوی اسلام لازم است به این نکته توجه شود که الفاظ در طول زمان، تحولات معنایی زیادی پیدا می‌کنند. این تغییر و تحول‌ها نه تنها در زبان عربی، بلکه در فارسی نیز زیاد است. محض

نوجوانی پانزده - شانزدهساله بود، خانه کعبه را می ساختند، این گونه دعا می کردند: «رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ دُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ» (بقره: ۱۲۸). روشن است که در این آیه، منظور از اسلام، تسلیم شدن مطلق در برابر حق تعالی، و مقام والایی است که حضرت ابراهیم علیه السلام آن را از خداوند درخواست کرده است. آیه ۱۹ سورة «أل عمران» نیز همین معنا را افاده می کند: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ»؛ دین حقیقی نزد خداوند اسلام است. بنابراین می توان دین تحریف نشده یهود را نیز اسلام دانست؛ زیرا این تعابیر مربوط به زمانی است که هنوز پیغمبر اسلام صلی الله علیه و آله مبعوث نشده و دین اسلام نیامده بود.

معنای لغوی ایمان

کلمه ایمان از ماده امن است. امن و امنیت در مقابل نگرانی است (فراهیدی، ۱۳۶۷ق، ج ۱، ص ۱۳۳-۱۳۵؛ ابن منظور، ۱۳۰۰ق، ج ۱، ص ۱۶۳-۱۶۴؛ خوری شرتونی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۷۳؛ دهخدا، ۱۳۷۷، ص ۳۲۰۳). انسان زمانی که خود را از ناحیه آسیب یا ضرری مصون یافت، احساس امن و امنیت می کند. این معنای ایمان، همان اعتماد و اطمینان است. به همین سبب، کسی که به مسائل ماورای طبیعی، از جمله خدا و قیامت اطمینان واقعی ندارد، برای قلب خود امنیت ایجاد نکرده، یا به عبارت دیگر، به آنها ایمان نیاورده است. وقتی ایمان آورد، به آرامش می رسد و قلبش مطمئن می شود.

البته اگر ایمان به معنای لغوی آن در نظر گرفته شود، در این صورت، به معنای اعتقاد قلبی به چیزی (خواه حق و خواه باطل) است. براساس این معنا، ایمان به امور باطل نیز نوعی ایمان تلقی می شود؛ اگرچه ایمان باطلی است.

اما ایمان در اصطلاح رایج، به معنای اعتقاد به توحید، نبوت و معاد است. به عبارت دیگر، ایمان به خداوند، ایمان به جمیع اسما و صفات الهی است، و از جمله صفات الهی آن است که بندگان را به وسیله انبیا هدایت می کند. بنابراین به دنبال ایمان به توحید، ایمان به نبوت مطرح می شود؛ یعنی ایمان به کسانی (انبیا) که انسان را به سوی خدا هدایت می کنند. وقتی ایمان به انبیا حاصل شد، تصدیق به ما انزل الله (آخرت و معاد) نیز حاصل خواهد شد. بر این اساس، بدون اعتقاد به این سه اصل، انسان مؤمن محسوب نمی شود. ایمان به این سه اصل، با اسلام از لحاظ مصداق و مورد یکی است. کسی که به اینها ایمان داشته باشد، مسلمان نیز هست و اگر یکی از اینها

نمونه، تقیه اصطلاحاً به این معناست که انسان در مقابل دشمنان دین، اعتقاد و احکام خود را مخفی نگه دارد و به گونه ای عمل کند که از شر آنها محفوظ بماند. اما معنای لغوی تقیه این نیست و حتی در **نهج البلاغه**، که کلام امیرمؤمنان علیه السلام است و مدت ها بعد از نزول قرآن صادر شده، تقیه به معنای تقوا به کار رفته است. حضرت می فرماید: «تَقُوا اللَّهَ تَقِيَّةً مَنْ شَمَّرَ تَجْرِيْدًا» (نهج البلاغه، حکمت ۲۱۰). تقیه در اینجا مفعول مطلق برای تقواست. «تقیه»، «تقوا» و «تقاة» هر سه اسم مصدر برای یک فعل اند که در آنها معنای خوف اشراب شده است. از این رو گاهی تقوا را به خداترسی ترجمه می کنند (دهخدا، ۱۳۷۷، ذیل واژه تقوا)؛ درحالی که تقوا در اصل به معنای ترس نیست. تقوا از «وقایه» است و در اصل به این معناست که انسان در مقابل خطری که او را تهدید می کند، خود را حفظ کند (ابن منظور، ۱۳۰۰ق، ج ۱۵، ص ۳۷۸)، و لازمه این کار، ترس از خطر، و از جمله ترس از خطر کفار و مخالفان است. در کلمات اهل بیت علیهم السلام، کلمه تقیه به معنای ترسی است که در مورد دین مطرح است و انسان با مخفی کردن مذهب، از آن ترس مصونیت می یابد (حرعاملی، ۱۴۰۲ق، ج ۱۱، ص ۴۸۳؛ مجلسی، ۱۴۱۳ق، ج ۷۵، ص ۳۹۹، ح ۳۸).

دو واژه اسلام و ایمان نیز ابتدا در قرآن کریم و روایات به معنای لغوی شان استعمال می شدند، اما به تدریج در تعبیرات دینی، میان متکلمان و کسانی که درباره مسائل اعتقادی بحث می کردند، معنای اصطلاحی دیگری پیدا کردند و قیودی به آنها افزوده شد. در آیه مذکور (حجرات: ۱۴)، اسلام اصطلاحاً در مقابل ایمان به کار رفته است؛ درحالی که معنای لغوی آن، چنین اقتضایی ندارد. اسلام در لغت به معنای تسلیم بودن، چیزی را پذیرفتن و در مقابل آن موضع نگرفتن است. در برخی از آیات قرآن، واژه اسلام به همین معنای لغوی به کار رفته است (بقره: ۱۱۲). در **نهج البلاغه** نیز آمده است: «الْإِسْلَامُ هُوَ التَّسْلِيمُ» (نهج البلاغه، ۱۳۷۷، حکمت ۱۲۵). اسلام و تسلیم از یک ماده اند. در این اصطلاح، اسلام دینی است که خداپسند است.

همه انبیا صلی الله علیه و آله دین حق الهی را اسلام نامیدند. این اصطلاح در آیات قرآن نیز آمده است. برای مثال، در آیه ۱۳۳ سورة «بقره» می فرماید: «وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمَ بَنِيهِ وَيَعْقُوبَ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ». پیامبرانی همچون ابراهیم علیه السلام و یعقوب علیه السلام به فرزندان شان وصیت می کردند که سعی کنید با اسلام از دنیا بروید. یا وقتی حضرت ابراهیم علیه السلام به همراه جناب اسماعیل علیه السلام، که

.....منابع

نهج البلاغه، ۱۳۷۷، ترجمه و تصحیح صبحی صالح، قم، هجرت.
 ابن شاذان، فضل بن، ۱۳۵۱، الايضاح، تهران، دانشگاه تهران.
 ابن منظور، محمد بن مكرم، ۱۳۰۰ق، لسان العرب، بيروت، دار صادر.
 اشعری، علی بن اسماعیل، ۱۴۰۵ق، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین،
 ترجمه حسن مؤیدی، بی جا، بی نا.
 حرعاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۲ق، وسائل الشیعه، بیروت، دار احیاء التراث
 العربی.
 خوری شرتونی، سعید، ۱۳۷۴، اقرب الموارد فی فصیح العربیة و الشوارد، تهران،
 اسوه.
 دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۷، لغت نامه، زیر نظر محمد معین و سیدجعفر شهیدی،
 تهران، دانشگاه تهران.
 فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۳۶۷ق، العین، تحقیق مهدی مخرومی و ابراهیم
 سامرائی، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
 مجلسی، محمدباقر، ۱۴۱۳ق، بحار الانوار، تحقیق و تعلیق محمدباقر
 محمودی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
 مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۱، پندهای امام صادق (ع) به رهجویان صادق، قم،
 مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).

را انکار کند، مسلمان نیست؛ و اگر قبلاً مسلمان بوده، سپس آنها را
 انکار کرده است، مرتد می شود. البته شیعه علاوه بر این سه اصل، به
 دو اصل دیگر یعنی عدل و امامت نیز معتقد است که تفاوت آن را با
 دیگر فرق اسلامی مشخص می کند.

اسلام ظاهری و اسلام واقعی

فرهنگ دینی ما، اسلام را دو گونه دانسته است: اسلام ظاهری و
 اسلام واقعی (برای مطالعه بیشتر، رک: مصباح یزدی، ۱۳۸۱، فصل
 ششم). در اسلام ظاهری، که امری اجتماعی است و با اظهار
 شهادتین محقق می شود، هیچ ضمانتی برای بعد از مرگ و رفتن به
 بهشت - در صورتی که دلیلی بر انکار واقعی آنها نباشد - وجود ندارد و
 صرفاً به قول فرد، که خود را مسلمان می پندارد، اکتفا می شود و
 احکام ظاهری اسلام، مانند پاکی بدن، جواز ازدواج با مسلمان و ارث
 بر او بار می شود. در اینجا حتی با منافقی که برای استفاده از مزایای
 اسلام به ظاهر ادعای مسلمانی می کند، براساس این احکام رفتار
 خواهد شد. در بسیاری از منابع دینی، وقتی کلمه اسلام به کار
 می رود، مراد همین اسلام ظاهری است. در زمان پیامبر اکرم (ص) نیز
 کسانی بودند که پشت سر ایشان - گاهی در صف اول - نماز
 می خواندند، ولی منافق بودند. آیات فراوانی بر این مطلب دلالت
 دارند (آل عمران: ۱۷۹؛ بقره: ۱۹۷؛ توبه: ۳۸، ۵۹، ۹۳-۹۸، ۱۰۱،
 ۱۰۷ و ۱۲۷؛ فتح: ۶، ۱۱، ۱۵ و ۱۶).

اما اگر انسان واقعاً به آنچه خداوند فرموده و نازل کرده است،
 اعتقاد داشت و همه آنها را تصدیق کرد، زمینه دریافت سعادت ابدی
 را پیدا می کند. چنین فردی اسلام واقعی را برگزیده است.

نوع مقاله: ترویجی

نقش عقل در نظام‌های اعتقادات دینی


محمد احدی / کارشناس ارشد فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

mohammdahadi611@gmail.com

orcid.org/0009-0004-0292-2938

yosofiyan@iki.ac.ir

حسن یوسفیان / دانشیار گروه کلام و فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۱۴

دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۷

چکیده

از بنیادی‌ترین مباحث در علم کلام و فلسفه دین، بحث رابطه عقل و دین است که دغدغه بسیاری از فیلسوفان و متکلمان در جهان غرب و عالم اسلام بوده است. تعاریف بسیاری از عقل و دین و نظرات مختلفی درباره رابطه میان آنها ارائه شده؛ که از جمله نظرات می‌توان به عقل‌گرایی افراطی، نص‌گرایی افراطی و عقل‌گرایی معتدل اشاره کرد. برای حل مسائل پیش آمده در بحث رابطه عقل و دین، مکاتب مختلف کلامی پاسخ‌هایی را ارائه داده‌اند. یکی از مکاتب مهم و تأثیرگذار کلامی در جهان اسلام، نومعتزله نام دارد. شیخ محمد عبده و محمد عماره از برجسته‌ترین متفکران نومعتزلی اسلام‌گرا هستند که ضمن نقد جریان‌ات افراطی نص‌گرایی و عقل‌گرایی، آرائشان در میان اسلام‌گرایان اهل سنت تأثیرگذار بوده است. این دو اندیشمند در دفاع از عقلانیت اعتدالی و مبارزه با جریان‌ات افراطی همچون عقل‌گرایی افراطی و نص‌گرایی افراطی تلاش بسیار از خود نشان داده و تألیفات زیادی از خود به‌جای گذاشته‌اند.

در این نوشتار با روش کتابخانه‌ای تلاش می‌شود تا ضمن معرفی نص‌گرایی افراطی و عقل‌گرایی افراطی، اشکالات هر یک واکاوی شود؛ اشکالاتی نظیر تعبد و تعصب به ظواهر متون و نادیده گرفتن عقل، زیاده‌روی در تأویل متون دینی، ترویج تاریخ‌مندی نصوص دینی و طرفداری از سکولاریسم.

کلیدواژه‌ها: نص‌گرایی افراطی، عقل‌گرایی افراطی، عقل‌گرایی معتدل، عقل، دین.

مقدمه

در این نوشتار ابتدا تعریف دین و عقل از دیدگاه محمد عماره، سپس به دیدگاه‌های موجود در رابطه عقل و دین پرداخته شده است؛ و در ادامه نص‌گرایی افراطی و عقل‌گرایی افراطی از دیدگاه محمد عماره و نیز دیدگاه عماره در رابطه با عقل و دین بررسی و نقد شده است. این مقاله به دنبال اثبات نظریه عقل‌گرایی اعتدالی از دیدگاه یکی از برجسته‌ترین متفکران نومعتزلی اسلام‌گرای عرب به نام محمد عماره است؛ به عبارتی این نوشتار در ضمن نقد کلی دیدگاه عماره در رابطه عقل و دین به دنبال اتحاد و نزدیکی نظریه عقل‌گرایی اعتدالی از دیدگاه شیعه و نومعتزله است.

از دیرباز میان اندیشمندان فلسفه و کلام این مسئله مطرح بوده است که آیا میان آموزه‌های دو منبع عقل و دین سازگاری وجود دارد یا خیر. منشأ این سؤال را می‌توان مشاهده تعارضات ظاهری داده‌های این دو منبع دانست. در طول تاریخ متفکران مختلفی با رویکردهای متفاوت به پاسخ این پرسش پرداخته‌اند (یوسفیان، ۱۳۸۹، ص ۲۲۳-۲۲۴). حاصل فکر اندیشمندان موجب پیدایش دیدگاه‌های مختلفی از جمله عقل‌گرایی حداکثری، عقل‌گرایی انتقادی، عقل‌گرایی اعتدالی، نص‌گرایی و ایمان‌گرایی شده است (یوسفیان و شریفی، ۱۳۸۳، فصل‌های سوم تا هشتم).

برای حل مسئله رابطه عقل و دین مکاتب مختلف کلامی اظهارنظر کرده‌اند. از میان مکاتب مهم و تأثیرگذار کلامی در جهان اسلام می‌توان به نومعتزله اشاره کرد. پیروان این مکتب با حفظ برخی از اصول و مبانی معتزله به دنبال بازسازی و تعریف جدید از اسلام هستند. به اعتباری می‌توان نومعتزله را به نومعتزلیان شبه قاره هند، نومعتزلیان عرب و ایران تقسیم کرد (گلی، ۱۳۹۲، ص ۲۶۹-۲۸۰). از میان این سه قسم، نومعتزلیان عرب از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. محمد عبده و محمد عماره از اندیشمندان تأثیرگذار و جریان‌ساز نومعتزله اسلام‌گرای عرب شناخته می‌شوند که بررسی آرائشان از اهمیت خاصی برخوردار است.

سؤال اصلی و کلیدی که در این نوشتار به دنبال آن هستیم این است که: آیا میان عقل ظنی و آموزه‌های دینی سازگاری وجود دارد یا خیر؟ به عبارت دیگر، عقل در نظام‌های اعتقادات دینی چه نقشی دارد؟ (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹، ص ۷۲) درباره پیشینه رابطه عقل و دین به طور عام و خاص می‌توان به آثار ذیل اشاره کرد:

کتاب *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی* (جوادی آملی، ۱۳۸۶)؛
کتاب *عقل و دین از منظر روشنفکران دینی معاصر* (جعفری، ۱۳۸۶)؛
کتاب *عقل و وحی* (یوسفیان و شریفی، ۱۳۸۳)؛ کتاب *نقد و بررسی چپستی وحی قرآنی در نگاه نومعتزله* (گلی، ۱۳۹۲).

در زمینه بررسی رابطه عقل و دین از دیدگاه محمد عماره آثاری در قالب کتاب، پایان‌نامه و مقاله یافت نشد.

۱. تعریف مفاهیم

۱-۱. دین

محمد عماره تعریفی از دین به صورت کلی ارائه نداده است. از دیدگاه عماره، اسلام همان آموزه‌هایی است که از طرف خداوند برای هدایت انسان‌ها نازل شده است. وحدانیت خداوند متعال در الوهیت، ربوبیت، ذات، صفات و افعال مقصود می‌باشد. خلاصه و چکیده اسلام همان توحیدی است که مضامینش در سوره اخلاص آمده است (عماره، ۱۴۲۶ق، ص ۹).

۱-۲. عقل

به گفته عماره، میان اندیشمندان درباره معنای عقل اختلاف نظر وجود دارد.

الف) گروهی عقل را گزینه‌ای مرکب می‌دانند که به تنهایی قادر به درک حقایق عالم نخواهد بود.

ب) گروهی دیگر عقل را نوری از جانب خداوند می‌دانند که در قلب هر مؤمنی که بخواهد قرار می‌دهد.

ج) گروه سوم که فلاسفه هستند، معتقدند عقل جوهر مستقلی است که به تنهایی قادر به درک حقایق عالم می‌باشد (عماره، ۱۴۱۸ق، ص ۲۰).

عماره عقل را ملکه‌ای می‌شمارد که از طرف خداوند به انسان‌ها موهبت شده است؛ همچنین وی عقل را مادی نمی‌داند، بلکه جوهری مجرد می‌داند (عماره، بی تا - الف، ص ۲۳).

۲. دیدگاه‌های موجود در رابطه عقل و دین

محمد عماره نیز در کتبش به صورت پراکنده به رابطه عقل و دین و دیدگاه‌های موجود در آن پرداخته است (عماره، ۱۹۳۵ق، ص ۴-۳).

۲-۱. نص‌گرایی افراطی

پیروان این جریان برای فهم، به‌هیچ‌وجه از عقل استفاده نمی‌کنند؛ بلکه به آنچه که از ظاهر متون به دست می‌آورند، اکتفا می‌کنند. از منظر نص‌گرایان، عقل، هم‌رتبه هوای نفس است و هیچ تفاوتی میان عقل و هوای نفس قائل نیستند.

۲-۲. عقل‌گرایی افراطی

این جریان برای عقل مقام بسیار بالایی قائل است؛ به طوری که شعار خود را چنین قرار داده است: «جز عقل هیچ چیز دیگری بر عقل سلطنت و حاکمیت ندارد». پیروان مدرنیسم ادعای نسبیّت در دین دارند؛ برخلاف احکام عقلی که به‌طور مطلق قبول دارند. منشأ عقل‌گرایی افراطی در غرب را می‌توان رویکردی در مقابل نص‌گرایان مسلمان و تقابل میان عقل و نقل دانست. از منظر این دانشمندان غربی، میان عقل و نقل تقابلی وجود دارد که به‌هیچ‌وجه قابل جمع نیستند. البته باید گفت این دانشمندان به درستی تمدن اسلامی را درک نکرده‌اند؛ زیرا در اسلام «وحی الهی» خود معجزه عقلی است.

۲-۳. اعتدال‌گرایی اسلامی

عقلانیت در اسلام بر پایه کتاب تشریح و کتاب تکوین، بر پایه شریعت و عقل بنا شده است. دین اسلام مبتنی بر عقلانیت اعتدالی است. در دین از عقل و نقل به صورت مکمل استفاده می‌شود. این نوع عقلانیت، به عقلانیت مؤمنانه معتدل معروف است که در آن دین بر عقلی بنا شده که اصل و اساس در آن، عقلانیت است. عبارت این نوع عقلانیت به عقلانیت مؤمنانه است.

۳. نص‌گرایی افراطی

یکی از دیدگاه‌های مطرح در رابطه عقل و دین، نص‌گرایی افراطی است. نص‌گرایی افراطی در جهان اسلام به صورت اعتماد بیش از اندازه به متون بود؛ به گونه‌ای که منجر به نادیده گرفتن عقل شد؛ اما در جهان غرب نص‌گرایی افراطی به شکل ایمان‌گرایی ظهور پیدا کرد.

۳-۱. تعریف نص‌گرایی افراطی

توقف در ظواهر متون و عدم استفاده و انکار عقل به گونه‌ای که معانی به دست آمده از ظواهر را مرجع خود در امور دینی و دنیوی می‌دانند، تعریفی جامع و کامل از نص‌گرایی افراطی است که در آثار عماره به آن به وضوح اشاره شده است. ریشه‌های نص‌گرایی افراطی را می‌توان در قرون وسطا ریشه‌یابی کرد؛ زیرا در آن عصر، دین‌قداست خاصی داشت و مردم آن زمان متعصب به متون دینی بودند و عقل را به هیچ عنوان در امور دینی به کار نمی‌بردند (عماره، ۱۹۳۵ق، ص ۲۳۵).

عماره معتقد است در جهان اسلام نماینده نص‌گرایی افراطی با مکتب سلفیت شناخته می‌شود. این مکتب به شدت با عقل در ستیز است و تعصب خاصی به نصوص دارد. مکاتب دیگری که نص‌گرا باشند وجود دارند؛ اما هیچ کدام به افراط سلفیت نیستند (همان، ص ۲۴۰).

به گفته عماره، با توجه به تناقض برداشت‌هایی که از اصطلاح سلفیت (خواه در عالم اسلام باشد خواه در عالم سکولار و غرب) در بین خوانندگان و شنوندگان وجود دارد؛ که لازم است به تبیین و توضیح اصطلاح سلف و سلفیه و سلفیین بپردازیم. وی میان سلف، سلفیت و سلفیین تفکیک قائل شده و برای هر کدام معانی مختلف ذکر کرده؛ سپس معنای موردنظر خودش را بیان می‌کند.

به گفته عماره، اصطلاح سلف، با توجه به معنای لغوی آن، درباره نسلی رواج یافت که صحابه پیغمبر بودند؛ همان نسلی که دین را به پا داشتند و دولت اسلامی را پایه‌ریزی کردند. این اصطلاح بر صحابه‌ای که در عصر نزول وحی زندگی می‌کردند، سپس به تابعین صحابه و بعد از آن به تابعین تابعین، یعنی همه پیشوایان مذاهب بزرگ اطلاق شد. بنابراین سلف به معنای کسانی است که در امور دینی از آنها تقلید و به آنها اقتدا می‌شود. بعد از سلف که شامل «صحابه، تابعین و تابعین تابعین» است، نوبت به خلف می‌رسد؛ یعنی کسانی که از نظر زمانی، بعد از آن قرار دارند. بعد از خلف نسل‌های «متأخرین» و سپس «محدثین» و آنگاه معاصرین قرار می‌گیرند (عماره، ۱۴۲۹ق - الف، ص ۱۱۷؛ همو، ۱۴۳۰ق، ص ۳۱-۳۳).

عماره، هر انسانی را سلفی می‌داند؛ به این معنا که برای هر شخصی یک گذشته‌ای است که به آن منتسب و رجوعش به آن است. ریشه اختلاف می‌تواند عوامل زیادی از جمله چه کسی سلف توست؛ چگونه با سلف خود باید تعامل کرد؛ از سلف باید تقلید کرد یا باید دست به اجتهاد زد؛ باشد (عماره، ۱۴۲۹ق - ب، ص ۱۲).

هرچند اصطلاح سلفی بر بسیاری از گروه‌های فکری صدق می‌کند؛ اما عده‌ای خاص آن را در انحصار خود قرار داده‌اند (شبیبه آنکه ما شیعیان می‌گوییم: اهل سنت واقعی ما هستیم؛ یا دست کم ما هم اهل سنت هستیم؛ اما کسانی دیگر به دروغ آن را منحصر به خود دانسته‌اند). منظور از عده‌ای خاص، یعنی کسانی که نص‌گرا هستند و آن را بر قیاس و تأویل و انواع دیگر روش‌های عقلی مقدم می‌دارند (عمار، ۱۴۲۹ق - ج، ص ۱۳-۱۵).

۳-۲. نقد نص‌گرایی

محمد عماره در راستای ارزیابی نص‌گرایی افراطی، به نقدهایی که محمد عبده متوجه وهابیت ساخته، توجهی خاصی نشان داده است. گزیده گزارش عماره از موضع‌گیری عبده چنین است: به گفته وی، نص‌گرایان افراطی، در ظواهر نصوص توقف می‌کنند؛ درحالی‌که از دقت‌های عقلی در مقاصد و احکامی که برای آن نازل شده، غافل‌اند. انتقاد عبده بر سلفیت وهابیت بر این مبناست که این نوع سلفیت از عقل و عقلانیت اسلامی تهی است؛ یعنی سلفیت وهابیت یکی از ارکان مهم اسلام یعنی عقل را نادیده گرفته است. آن‌قدر وهابیان از عقلانیت به‌دور هستند که حتی از مقلدینی که با اصلاحات دشمنی دارند، پایین‌ترند. تلاش وهابیان برای اصلاح فهم دین از طریق بازگشت به سلفیت پسندیده است؛ اما مشکل اینجاست که در همه امور حتی با تحولات و مسائل جدید دنیا، هم می‌خواهند طبق آموزه‌های سلف عمل کنند؛ یعنی آنچه که با آموزه‌های سلف مطابق نباشد، نپذیرند. به‌همین خاطر است که نمی‌توانند خود را با مسائل جدید روز دنیا تطبیق دهند؛ بنابراین در همان گذشته مانده‌اند (عمار، ۱۴۲۷ق - الف، ص ۵۳-۵۵).

از دیدگاه عماره، مکتب احیاء و اصلاحات به‌دست فیلسوف مسلمان، جمال‌الدین افغانی (۱۲۵۴-۱۳۱۴ق) شکوفا و ظهور پیدا کرد. این مکتب دارای اصول ده‌گانه‌ای است که اولین اصل آن نقد جمود و تقلید است. عماره در توضیح اصل اول این‌طور بیان می‌کند: پیروان این مکتب جمود و تقلید را موجب تعطیلی و از بین رفتن ملکات هدایت، تعقل و تجدد می‌دانند. ملکاتی که خداوند به انسان‌ها موهبت کرده که به‌واسطه آن ملکات از سایر مخلوقات متمایز می‌گردد. به‌علاوه جمود و تقلید موجب به‌وجود آمدن خلأ فکری می‌شود که بیشتر در افکار غربی و بیگانگان تمدنی وجود دارد.

اندیشه غربی با اندیشه اسلام متجدد فرق می‌کند. اولین مبنای اندیشه مکتب احیاء و نوسازی، رد جمود است؛ زیرا این اصل موجب شکسته‌شدن قیودی که مانع از آزادی امت از مخمصه‌های فرهنگی که برایشان به‌وجود آمده می‌باشد. مخمصه‌های فرهنگی که امت اسلامی دچار آن است، یک روی سکه آن عقب‌ماندگی موروثی است؛ و روی دیگر سکه از خودبیگانگی فکری و فرهنگی غربی. پیروان این مکتب به‌صورت عام و مطلق جمود و تقلید را نقد و رد کرده‌اند؛ یعنی نقدشان هم شامل تقلید از غربی‌ها و هم تقلید از گذشتگان امت اسلامی است. جمال‌الدین افغانی در باب نقد جمود این‌طور آورده است: «کسانی که از امت‌های بیگانه تقلید کرده، صاحبان و بزرگان آن علوم به شمار نمی‌روند و تمدن غرب براساس نظام طبیعت و سیر اجتماعی انسان‌ها شکل گرفته است». منظور افغانی این است که تمدن در کشورهای غربی با تمدن در کشورهای اسلامی فرق می‌کند؛ زیرا در کشورهای اسلامی تمدن ریشه در وحی دارد. کسانی که چشم به بیگانه دوخته و مطابق آن عمل کرده، منافذی برای نفوذ امت‌های دیگر به‌حساب می‌آیند. این‌گونه افراد موجب نفوذ اندیشه دشمن به سرزمین‌های اسلامی‌اند. تقلید از اندیشه تمدن غرب منجر به‌وجود آمدن مزدور می‌شود؛ یعنی مقلدین مزدوران امت‌اند نه عالمان امت. برخی گمان کرده‌اند با تقلید از امت‌های غربی دانش کسب کرده و صاحب نظر شده‌اند؛ اما برخلاف تصورشان آنها صاحبان علم محسوب نمی‌شوند. بنای تمدن اسلامی بر شریعت اسلامی است؛ به‌همین خاطر با تمدن غربی در ابعاد زیادی فرق دارد (عمار، بی‌تا - ب، ص ۱۵-۱۷).

۴. عقل‌گرایی افراطی

دیدگاه دوم در رابطه عقل و دین، عقل‌گرایی افراطی است. وجه اشتراک طرفداران عقل‌گرایی افراطی را می‌توان در اعتماد و تکیه بیش از اندازه به توانایی عقل در حل مسائل و نادیده گرفتن متون دینی خلاصه کرد. در ضمن تعریف عقل‌گرایی افراطی، به گونه‌ها و شاخصه‌های عقل‌گرایی افراطی پرداخته و در نهایت نقدی از عماره بر آنان آورده‌ایم.

۴-۱. تعریف عقل‌گرایی افراطی

از دیدگاه عماره، عقل‌گرایان افراطی علی‌رغم اختلاف در گرایش‌ها و فرقه‌ها، وجه مشترکی در به‌کارگیری افراطی از عقل دارند. اعتماد بیش

بها می‌دادند؛ به طوری که جز مادیات چیز دیگری معنا و مفهوم نداشت. پیروان این جریان بر این اعتقاد بودند که می‌توان همه مشکلات را با عقل انسان حل کرد. به لحاظ دینی ملحد بودند؛ یعنی به خدا و آموزه‌های دینی عقیده نداشتند. مارکسیسم نمونه بارز عقل‌گرایی افراطی دین‌ستیز شناخته می‌شود. شعار پوزیتیویست‌های سکولار «هیچ چیز جز عقل بر عقل سلطه ندارد» شعار عقل‌گرایان افراطی دین‌ستیز شد (عمار، ۱۴۱۹ق، ص ۲۴۸؛ همو، ۱۴۲۳ق، ص ۷).

۲-۲-۴. عقل‌گرایان افراطی دین‌باور

عمار، معتقد است برخی از عقل‌گرایان افراطی به لحاظ دینی معتقد به خالق برای انسان و هستی هستند که تنها امر آفریدن را برعهده دارد. به عبارتی همان خدای ساعت‌ساز که در غرب معروف است؛ یعنی خداوند همانند ساعت‌سازی است که با ساخت ساعت، کارش تمام می‌شود. خداوند با آفرینش جهان و انسان در اداره آنها دخالتی نمی‌کند و اداره آنها را به خودشان واگذار کرده است. بنابراین دین در امور سیاسی و اجتماعی برنامه‌ای را ارائه نداده است و اداره این‌گونه موارد را به خود مردم واگذار کرده است. این جریان ایمان دینی را منحصر در ارتباط خاص و شخصی میان انسان با خداوند دانسته است. از جمله فیلسوفان این جریان می‌توان به هابز، جان لاک، لایب‌نیتس، روسو و لسینگ اشاره کرد (عمار، ۱۴۱۹ق، ص ۲۴۸).

۳-۴. شاخصه‌های عقل‌گرایی افراطی

پس از بیان گونه‌های عقل‌گرایی افراطی و تقسیم آن به عقل‌گرایی دین‌ستیز و دین‌باور؛ به سه مورد از شاخصه‌های عقل‌گرایی افراطی که از آثار عمار قابل استنباط است، اشاره می‌کنیم.

۱-۳-۴. زیاده‌روی در تأویل متون دینی

یکی از شاخصه‌های عقل‌گرایی افراطی دین‌باور، کثرت تأویل متون دینی است؛ به گونه‌ای که پیروان عقل‌گرایی افراطی به ظاهر هیچ نص دینی عمل نمی‌کردند؛ بلکه آن را ابتدا تأویل می‌بردند، سپس به آن عمل می‌کردند. این رویه به خاطر اعتماد و تکیه بیش از اندازه به عقل است و نشان از والابودن مقام عقل در نزد آنان دارد (عمار، ۱۴۲۷ق - د، ص ۶۳).

از اندازه به توانایی‌های عقل دارند. اعتقاد دارند می‌توان با عقل همه مشکلات را حل کرد. عقل را ملاک و معیار سنجش همه چیز قرار داده‌اند. عقل بریده از وحی مدنظرشان است؛ و به نوعی عقل انسان را پرستش می‌کنند. برای عقل‌گرایی افراطی گرایش‌ها و فرقه‌های گوناگونی وجود دارد. این جریان در میان فلاسفه مسلمان زیاد به چشم می‌خورد که می‌توان به کندی اشاره کرد (عمار، ۱۹۳۵ق، ص ۲۴۰).

مادی‌گرایان افراطی یکی از فرقه‌هایی است که پیروانش خواه از غربی‌ها باشد و خواه از غرب‌زدگان وطنی، ابزار کسب معرفت را در عقل و تجربه منحصر دانسته‌اند و منشأ معرفت را تنها عالم هستی و مادیات می‌دانند. هر آنچه غیر از مادیات را بی‌معنا و بی‌مفهوم تلقی می‌کنند. آنچه با عقل و تجربه به دست آید، حقیقت و دارای معنا و مفهوم است؛ اما آنچه که فراتر از فهم عقل یا با حواس درک نشود، واقعیت و معنا ندارد (عمار، ۱۴۲۷ق - ب، ص ۵۳).

باطن‌گرایان یکی دیگر از گرایش‌ها افراط در تأویل است. طرفداران این گرایش تأویل متون را به صورت گسترده‌ای به کار برده، به عبارتی اعتقاد به باطن داشتن هر ظاهر و تأویل هر متن نازلشده‌ای دارند؛ به گونه‌ای که تمامی متون دینی از جمله قرآن و احادیث نبوی را تأویل برده، یعنی برای هر متن دینی، شأن نزولی در نظر گرفته‌اند (عمار، ۱۴۲۷ق - ج، ص ۳).

۲-۴. گونه‌های عقل‌گرایی افراطی

در ابتدا به تبیین گونه‌های عقل‌گرایی افراطی از منظر محمد عمار خواهیم پرداخت. عمار، عقل‌گرایی افراطی را به دو گونه عقل‌گرایی افراطی دین‌ستیز و عقل‌گرایی افراطی دین‌باور تقسیم می‌کند. ویژگی مشترک میان عقل‌گرایان افراطی دین‌ستیز و عقل‌گرایان دین‌باور، اعتماد بیش از اندازه به عقل و نفی وحی است. وجه تمایز این دو گونه در اعتقاد و عدم اعتقاد به دین است. عقل‌گرایان دین‌ستیز جز مادیات برایشان چیز دیگری معنا و مفهوم نداشت. در مقابل عقل‌گرایان دین‌باور به خالق برای انسان و هستی معتقد هستند که تنها امر آفریدن را برعهده دارد.

۱-۲-۴. عقل‌گرایان افراطی دین‌ستیز

از منظر عمار، جریان مادی و ملحد زندگی دنیوی را از ایمان دینی جدا می‌داند. همچنان که از اسم این جریان پیداست، تنها به مادیات

۲-۳-۴. ترویج تاریخ‌مندی نصوص دینی

پس از اشاره به زیاده‌روی تأویل در متون دینی، به‌عنوان اولین شاخصه عقل‌گرایی افراطی، نوبت به دومین شاخصه می‌رسد. از منظر عماره دومین شاخصه عقل‌گرایی افراطی دین‌باور، اعتقاد به تاریخ‌مندی نصوص دینی است. عماره در تعریف این شاخصه می‌گوید: «قوانین اجتماعی متناسب با اوضاع و احوال زمانی و مکانی و در طول تاریخ نگاشته شده است؛ به‌علاوه اینکه قانون از نتایج عقل جمعی نشئت می‌گیرد؛ یعنی تمام افراد با عقل خود یک مجموعه‌ای از قانون را وضع کرده‌اند. البته این تاریخ‌مندی محدود به قوانین بشری نماند؛ بلکه به شرایع الهی هم تعمیم داده شد» (عماره، ۱۴۲۷ق - ه، ص ۴).

۳-۳-۴. طرفداری از سکولاریسم

از دیدگاه محمد عماره، یکی از شاخصه‌های عقل‌گرایی افراطی، جانب‌داری از سکولاریسم است. در زبان عربی، معادل این واژه را «علمانیه» قرار داده‌اند؛ چنان‌که عماره خود می‌نویسد: اصطلاح علمانیه ترجمه‌ای است که در مصر و قسمت شرق عربی به‌عنوان معادل کلمه انگلیسی Secularism رواج یافته است. اصطلاح سکولار یا علمانی را می‌توان به معنای دنیوی، این جهانی، واقعی، و آنچه که مقابل امر مقدس یعنی دین قرار می‌گیرد، دانست. به تعبیر دیگر، مکتب سکولاریسم قداست دین را به دنیا می‌دهد.

عماره معتقد است با توجه به معنایی که از این واژه در کاربرد اروپایی مورد نظر بوده (یعنی این عالم‌گرایی)، قاعده اقتضا می‌کرد که در نسبت به «عالم» تعبیر «علمانیه» یا «عالمانیه» به کار رود؛ اما به‌صورت غیرقیاسی، از تعبیر «علمانیه» استفاده شده و همین تعبیر بوده که رواج یافته است. منشأ سکولاریسم اروپا بوده؛ به‌همین خاطر برای فهم دقیق سکولاریسم باید شرایط سیاسی، فرهنگی و مذهبی اروپا را به‌صورت دقیق مطالعه و مدنظر قرار داد. به‌علاوه فلسفه یونان به شدت در آموزه‌های مسیحیت تأثیرگذار بود (عماره، ۱۴۲۴ق - الف، ص ۲۳).

۴-۳-۴. نقد عقل‌گرایی افراطی

به اعتقاد عماره، در اسلام خداوند علاوه بر خلق، تدبیر همه عوالم و امت‌ها و مخلوقات را برعهده دارد. خداوند تمام امور دنیوی و اخروی را برعهده دارد. خداوند علاوه بر برنامه داشتن برای دو جهان، اراده‌اش در اجرا شدن امور دنیوی و اخروی دخیل است. خداوند در

قرآن کریم تصور بت‌پرستان جاهل (همان قول ارسطویی که قائل بود خداوند تنها کار خلق را برعهده دارد و تدبیر امور دنیوی را از طریق اسباب موجود در طبیعت، به خود انسان‌ها واگذار کرده است) را بیان و باطل می‌شمارد. در متون اسلامی محدوده و دامنه عملکرد خداوند این‌طور توصیف شده است: «خالق همه چیز، مدبر همه امور حتی اموری که مقدر انسان‌هاست» (یونس: ۵۳؛ اعراف: ۵۴؛ طه: ۴۹-۵۰). از دیدگاه اسلام همه پدیده‌ها متعلق به خداوند است و مالک حقیقی تنها اوست. به‌همین خاطر است که مالکیت انسان‌ها نیابتی و به حکم خلیفه خداوند بودن است. (انعام: ۱۶۲-۱۶۳). در نتیجه انسان مؤمن که خداوند را مدبر همه امور می‌داند، محال است میان مدبر آسمان از زمین تفکیک قائل شود.

از دیدگاه عماره میراث تمدن اسلامی با میراث تمدن غربی از چند جهت با یکدیگر فرق دارد: الف) در تصور محدوده عملکرد خداوند؛ ب) جایگاه انسان در هستی؛ ج) فلسفه تشریح قوانین اسلامی؛ خواه در مبادی شریعت یا قواعد و مقاصد آن باشد که قانون‌گذار الهی دارد، خواه در فقه معاملات باشد که از ابداعات فقهای مسلمان است؛ ابداعاتی که مبتنی بر مبادی و قواعد شریعت است؛ د) ویژگی تشریح اسلامی آن است که «منفعت» را با «اخلاق»، «مصلحت» را با «مقاصد شرعی» و «سعادت دنیا» را با «نجات در روز قیامت» مرتبط ساخته است. مصلحتی که در قانون اسلامی است، مطلق مصلحت نیست؛ بلکه مصلحت شرعی معتبر است. در اسلام مطلق مصلحت و منفعت دنیوی به‌تنهایی مقصود نیست؛ بلکه همه اعمال مسلمان به‌خاطر خداوند صورت می‌گیرد؛ به‌عبارتی محور همه کارهای انسان‌ها خداوند است (انعام: ۱۶۲). در تفکر سیاسی غربی، قرارداد مشروط و قانونی که موجب برپایی جامعه می‌شود، صرفاً رضایت میان حاکم و رعیت است. قانون توسط خود مردم و با رضایت خودشان نوشته می‌شود. از همین جهت قانون، کاملاً بشری است؛ یعنی توسط بشر برای بشر وضع شده است. اما منشأ قرارداد قانونی در اسلام، وحیانی است؛ یعنی قانون را خداوند و رسولش برای مردم وضع کرده‌اند. قانون توسط وحی الهی و سنت نبوی به بشر رسیده است. به این حقیقت، که منشأ قوانین وضع الهی دارد، در قرآن کریم (نساء: ۵۸-۶۰)، و سنت نبوی اشاره شده است. رسول خدا ﷺ پس از مهاجرت به مدینه، در نخستین دستورالعملی که برای حکومت صادر کرده، مرجع همه نزاع‌ها و

عقل و نقل، حکمت و شریعت هیچ تناقضی میانشان وجود ندارد (عمار، ۱۹۳۵ق، ص ۲۴۰).

یکی از امتیازات و ویژگی‌های متمایزکننده دین اسلام از سایر ادیان عقلانیت این مکتب است. عقلانیتی که اسلام دارد عین وحی است. با این بیان که قرآن وحی الهی معجزه‌های عقلانی است؛ برخلاف معجزات سایر انبیاء؛ زیرا معجزات سایر انبیاء برای متخیر کردن عقول بودند، اما قرآن خودش عقلانی است؛ زیرا خود قرآن در آیات بسیاری انسان‌ها را دعوت به تأمل در نشانه‌های آفاقی و انفسی کرده است. عقل را ملاک تکالیف شرعی قرار داده است (عمار، ۱۴۲۹ق - ۵، ص ۲۰۲).

بنابراین وجود عنصر عقلانیت در اسلام با مکاتبی همانند باطن‌گرها، سکولاریسم، نص‌گرایان افراطی و سایر مکاتب متفاوت است؛ زیرا در برخی از این مکاتب عقل به صورت افراطی به کار گرفته می‌شود. به عبارتی، عقل از نقل بریده است؛ اما در طرف مقابل برخی از مکاتب دیگر تنها به ظواهر متون اکتفا کرده و عقل را منکر شده‌اند؛ اما عقلانیتی که اسلام آن را برگزیده، میان این دو دسته از مکاتب است. از دیدگاه عمار، عقلانیت اعتدالی هم با سلفیت و هم با تجدید قابل جمع است. عقلانیت اعتدالی سلفی است؛ به این معنا که در این نوع عقلانیت از متون و مأثورات دینی «کتاب و سنت» استفاده می‌شود. البته باید توجه داشت که این نوع سلفی‌گری که توسط جمال‌الدین افغانی پایه‌گذاری شده با سلفیتی که امثال عبدالوهاب معتقدند، فرق می‌کند؛ زیرا افغانی سلفی‌گری را همراه عقلانیت بنا کرد، اما امثال عبدالوهاب سلفیت بریده از عقلانیت منظورشان است؛ از طرفی هم این نوع عقلانیت با مسائل جدید و روشنفکری سازگار است.

تقابل عقل و نقل از آثار دوگانگی‌های متناقضی است که اندیشه تمدن غرب توسط آن شکل گرفت است. تمدن غرب در عصرهای ابتدایی کاملاً به الهیات اعتقاد داشتند؛ به عبارتی متعبد به نقل بدون عقل بودند. اما در عصری که معروف به عصر روشنگری بود انقلابی علیه نقل صورت گرفت به گونه‌ای که نقل را رد کرده و ملاک و معیار همه چیز عقل شد؛ اما در اندیشه تمدن اسلامی مخصوصاً در عصر شکوفایی اسلام، نقل به هیچ عنوان در مقابل عقل نبوده؛ زیرا نقل در اسلام که همان قرآن کریم است، ریشه و ترغیب‌کننده به کارگیری عقلانیت شمرده می‌شود. در قرآن بیش از دویست آیه در باب تعقل وارد شده است. البته در آیاتی از واژگان و اصطلاحات مشابه تعقل مانند لب، النهی، فکر، فقه، تدبر و غیره استفاده شده

مشاهده‌هایی که می‌تواند به فساد در جامعه منتهی شوند را خدا و رسولش دانسته است: «و ما کان بین اهل هذه الصحیفه من اشتجار یخشی فساده فمرده الی الله و الی محمد...».

مرجعیت دینی قوانین برای برپایی حکومت، از نظر تاریخی نیز جامعه اسلامی را کاملاً متفاوت و متمایز از جوامع دیگر کرده است. در طول تاریخ چنین جوامعی وجود داشتند؛ جوامعی با دولت‌های استبدادی که براساس هوای نفس، شهوت و قدرت حکمرانی می‌کردند. دولت‌های دینی که حاکمان آن خود را نائبان از طرف خدا به مردم معرفی می‌کردند. البته برای تسلط و حکمرانی بر مردم خود را نائبان خدا جا می‌زدند. دولت‌هایی از جمله دولت‌های سکولار که حاکمان آن براساس عقل و مصلحت رها شده از مرجعیت دینی حکمرانی می‌کردند. حاکمان نایب مردم بودند و از دین و شریعت الهی در سیاست و تدبیر امور خبری نبود. اما دولت و جامعه اسلامی وضعیتی متمایز و یگانه دارد؛ چراکه در آن مرجعیت قوانین بر عهده دین الهی است؛ یعنی همه قوانینی که برای برپایی جامعه مورد نیاز است، از دین الهی سرچشمه می‌گیرد. به‌طور کلی دولت سکولار براساس سیاست‌های عقلی که تنها مصالح دنیوی را دربر می‌گیرد، بنا شده است. در مقابل، جامعه اسلامی از شریعتی که هم مصالح دنیوی و هم مصالح اخروی را مدنظر دارد، گرفته شده است. دولت سکولار از عقل مجرد از شرع و دولت اسلامی از عقل همراه شرع بهره می‌جوید (عمار، ۱۴۲۴ق - ب، ص ۳۱-۳۹).

۵. عقل‌گرایی معتدل

سومین دیدگاه در رابطه عقل و دین، عقل‌گرایی اعتدالی است. دیدگاهی که میان دو دیدگاه نص‌گرایی افراطی و عقل‌گرایی افراطی قرار دارد. این دیدگاه نه همانند نص‌گرایان افراطی تنها به متون دینی پرداخته و نه همانند عقل‌گرایان افراطی فقط به عقل اعتماد کرده؛ بلکه میان عقل و نقل نه تنها تقابلی ایجاد نکرده، بلکه میان آن دو جمع کرده است. به اعتقاد عمار، عقل‌گرایی معتدل را باید در میان متکلمان مسلمان در مکتب معتزله ریشه‌یابی کرد. این مکتب در حقیقت میان نص‌گرایی افراطی و عقل‌گرایی افراطی قرار دارد. این مکتب نه همانند سلفی‌ها فقط به نقل تکیه و منکر عقل بوده و نه همانند فلاسفه فقط به عقل اعتماد و نقل را نادیده گرفته؛ بلکه عقل و نقل را با یکدیگر در نظر می‌گیرند. در فلسفه مکتب معتزله

است؛ بنابراین در اسلام نقل همیشه برانگیزاننده و دعوت‌کننده به تعقل، تفقه، تدبر و تعلم بوده است. از طرفی هم عقل به‌عنوان منبع و ابزار فهم و درک شریعت و شرط و ملاک تدین قلمداد شده است؛ بنابراین اسلام دوگانگی میان عقل و نقل را نپذیرفته است. از دیدگاه اسلام، هیچ‌گاه میان آموزه‌های قطعی عقل و نقل تعارضی رخ نمی‌دهد (عمار، ۱۴۳۳ق، ص ۵۱-۵۰).

۶. نقد عماره

برخی از نویسندگان به نقد دیدگاه عماره درباره عقل پرداخته‌اند؛ از جمله عبدالرزاق در یکی از آثار خود برخی از اتهاماتی که به عماره وارد شده را همراه با پاسخ آورده است. البته نویسنده کتاب به هیچ‌وجه با این نقدها موافق نبوده، به همین خاطر از آنها به اتهام یاد می‌کند و به‌علاوه پاسخ‌های همه آنها را آورده است.

به اعتقاد عبدالرزاق از جمله اتهاماتی که به عماره در زمینه عقل‌گرایی وارد شده، افراط عماره در تعظیم و تکریم عقل انسان است. عماره در تکریم عقل خطاکار بشر تا به حدی پیش رفته که عقل را حاکم بر نصوص شرعی قرار داده است. به‌علاوه بسیاری از احکام و نصوصی را که موافق عقل نباشند را رد کرده است. گروه‌هایی که به عماره چنین اتهامی وارد کرده‌اند، معتقدند عماره با معتزلیان هم‌فکر است و در پی احیای میراث مکتب جمال‌الدین افغانی و محمد عبده است؛ درحالی‌که این گروه این مکتب را از جریان اسلامی منحرف و آنها را جزء سکولاریسم می‌دانند (عیسی، ۱۴۳۲ق، ص ۳۴-۳۵).

عبدالرزاق معتقد است این دست از اتهامات نشان از بی‌خبری و ناآگاهی از آثار عماره در این زمینه است. عماره کتاب‌های زیادی در رابطه با دفاع از اسلام در برابر سکولاریسم دارد. با مطالعه این آثار به راحتی می‌توان تشخیص داد این نوع اتهامات به وی نادرست است. عماره ایستادن در برابر سکولاریسم و غربزدگی را از اساتید خود محمد عبده و جمال‌الدین افغانی آموخته است. خط فکری این مکتب ناشی از مبانی اندیشه اسلامی است و کاملاً با آن هماهنگی دارد؛ بنابراین هیچ‌گونه افراطی صورت نگرفته است (همان، ص ۳۵-۳۶).

شاید بتوان به عماره این نقد را وارد کرد که وی درباره تعارض میان عقل ظنی و نقل چیزی بیان نکرده است. مسئله مهمی که مطرح است تعارض میان عقل ظنی و آموزه‌های دینی است که عماره مطلبی در این زمینه نگفته است، و تنها به هم‌پوشانی عقل

قطعی و نقل قطعی اکتفا کرده است.

با بررسی آثار عماره با اطمینان می‌توان به این نتیجه رسید که وی نه تنها عقل‌گرایی افراطی نبوده؛ بلکه در مقابل مکاتب عقل‌گرایی افراطی ایستاده و شاخصه‌های عقل‌گرایی افراطی را نقد کرده است.

نتیجه‌گیری

از نظرات مطرح‌شده در بحث رابطه عقل و دین، که در آثار محمد عماره قابل استنباط است می‌توان به عقل‌گرایی افراطی، نص‌گرایی افراطی و عقل‌گرایی معتدل اشاره کرد.

از دیدگاه محمد عماره، زیاده‌روی در تأویل متون دینی، یکی از شاخصه‌های عقل‌گرایی افراطی است. البته هرگونه تأویلی را نباید به معنای افراط در عقل‌گرایی دانست؛ زیرا روشن است که عقل‌گرایان معتدل نیز گاه از ظاهر متون دینی، به دلیل تعارض آن با ادله یقینی عقلی، دست برمی‌دارند.

ترویج تاریخ‌مندی نصوص دینی، یکی از شاخصه‌های عقل‌گرایی افراطی است. عماره دو اشکال به این ادعا وارد می‌کند: اولاً علماء اسباب نزول را متناسب با نزول احکام، و نه علت در نزول آیات تقریر کرده‌اند؛ ثانیاً احادیثی که اسباب نزول در آن آمده، همگی از احادیث واحدند؛ بنابراین چندان نمی‌توان به آن اعتماد کرد.

یکی دیگر از شاخصه‌های عقل‌گرایی افراطی، جانب‌داری از سکولاریسم است. از دیدگاه عماره میراث تمدن اسلامی با میراث تمدن غربی از چند جهت با یکدیگر فرق دارد. در تصور محدوده عملکرد خداوند، جایگاه انسان در هستی، فلسفه تشریح قوانین اسلامی خواه در مبادی شریعت یا قواعد و مقاصد آن باشد که قانون‌گذار الهی دارد؛ خواه در فقه معاملات باشد که از ابداعات فقهای مسلمان است؛ ویژگی تشریح اسلامی آن است که «منفعت» را با «اخلاق»، «مصلحت» را با «مقاصد شریعت» و «سعادت دنیا» را با «نجات در روز قیامت» مرتبط ساخته است. مصلحتی که در قانون اسلامی است، مطلق مصلحت نیست؛ بلکه مصلحت شرعی معتبر است. از دیدگاه عماره، نص‌گرایی افراطی به دلیل تأکید بیش از حد به ظواهر متون و نادیده گرفتن عقل، مردود است. تعارض عقل و نقل از آثار دوگانگی‌های متناقضی است که اندیشه تمدن غرب توسط آن شکل گرفت است. به اعتقاد عماره، معتزلیان پیشگامان عقلانیت اعتدالی در اسلام شناخته می‌شود. از دیدگاه عماره، میان عقل و نقل هیچ‌گونه تقابلی وجود ندارد؛ بلکه میانشان هم‌پوشانی وجود دارد.

..... منابع

- پترسون، مایکل و دیگران، ۱۳۷۹، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چ ششم، تهران، طرح نو.
- جعفری، محمد، ۱۳۸۶، *عقل و دین از منظر روشنفکران دینی معاصر*، قم، صهبای یقین.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم، اسراء.
- عمار، محمد، ۱۴۱۸ق، *الاسلام والمستقبل*، قاهره، دار الرشاد.
- _____، ۱۴۱۹ق، *الوسیط فی المذاهب و المصطلحات الاسلامیه*، مصر، نهضة المصر.
- _____، ۱۴۲۳ق، *تسهان حول الاسلام*، قاهره، نهضة المصر.
- _____، ۱۴۲۴ق - الف، *مقالات الغلو الدینی و اللادینی*، قاهره، مكتبة الدولية.
- _____، ۱۴۲۴ق - ب، *ابن رشد بین العرب و الاسلام*، مصر، نهضة المصر.
- _____، ۱۴۲۶ق، *الدین و الحضارة و عوامل امتیاز الاسلام*، قاهره، مكتبة الشروق الدولية.
- _____، ۱۴۲۷ق - الف، *الاصلاح بالاسلام*، قاهره، نهضة المصر.
- _____، ۱۴۲۷ق - ب، *النص الاسلامی بین التاریخیه و الاجتهاد و الجمود*، مصر، نهضة المصر.
- _____، ۱۴۲۷ق - ج، *قراءة النص الدینی بین التأویل العربی و التأویل الاسلامی*، قاهره، مكتبة الدولية.
- _____، ۱۴۲۹ق - د، *الاسلام و التعددیة*، قاهره، مكتبة الشروق الدولية.
- _____، ۱۴۲۹ق - هـ، *السلف و السلفیة*، مصر، قلیوب.
- _____، ۱۴۳۰ق، *ازالة الشبهات عن المعانی المصطلحات*، قاهره، دار السلام.
- _____، ۱۹۳۵ق، *مقام العقل فی الاسلام*، مصر، نهضة المصر.
- _____، بی تا - الف، *أزمه العقل العربی*، قاهره، الآفاق الدولية للإعلام.
- _____، بی تا - ب، *الشیخ ثلثوت*، مصر، دار السلام.
- عیسی، عبدالرازق، ۱۴۳۲ق، *محمد عماره داعیه الاحیاء و التجدید الإسلامی*، دمشق، دارالقلم.
- گلی، جوادی، ۱۳۹۲، *نقد و بررسی جیستی وحی قرآنی در نگاه نومعتزله*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- یوسفیان، حسن و احمدحسین شریفی، ۱۳۸۳، *عقل و وحی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- یوسفیان، حسن، ۱۳۸۹، *کلام جدید*، چ پنجم، تهران، سمت.

نوع مقاله: ترویجی

راه‌کارهای محمد عماره برای اسلامی‌سازی علوم

محمد خلیلی تیمور / کارشناس ارشد فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

FM1393245@gmail.com

orcid.org/0009-0009-1870-4050

rzgoli639@gmail.com

جواد گلی / استادیار گروه کلام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۱۴

دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۷

چکیده

مسئله اسلامی‌سازی علوم از مسائل مهمی است که همواره نظریات گوناگونی درباره آن مطرح بوده است. اصلی‌ترین سؤال در این حوزه این است که آیا برای اسلامی‌سازی علوم طبیعی و انسانی راهی وجود دارد؛ یا چیزی به نام علوم اسلامی امکان تحقق ندارد؟ محمد عماره اندیشمند اسلام‌گرای نومعتزلی از کسانی است که در این زمینه به تفصیل به بحث و پژوهش پرداخته است و برای اسلامی‌سازی علوم طبیعی و انسانی راهکار ارائه کرده است. از منظر عماره راهکار اصلی اسلامی‌سازی علوم، توجه هم‌زمان به کتاب تشریح و کتاب تکوین به‌عنوان دو منبع معرفت است. در این مقاله با روش گردآوری و تحلیل داده‌ها، تلاش شده تبیینی از نظریه وی ارائه گردد. ابتدا مقصود عماره از معرفت و اسلامی‌سازی آن بیان می‌شود و سپس راهکار وی برای اسلامی‌سازی در حیطه علوم طبیعی و انسانی ارائه شده و در پایان به ادله او برای تبیین اسلامی‌سازی پرداخته خواهد شد.

کلیدواژه‌ها: علم، دین، اسلامی‌سازی، محمد عماره، علوم طبیعی، علوم انسانی اسلامی.

مقدمه

افکار عماره پرداخته است. اما از سوی دیگر برخی از علمای بزرگ اهل سنت از او حمایت کرده‌اند که این مطلب می‌تواند نشانگر جایگاه مهم علمی ایشان باشد. برای نمونه، یوسف قرضاوی - رئیس «اتحادیه علماء المسلمین» - در توصیف او چنین می‌گوید: «محمد عماره یکی از مجددان این قرن و از کسانی است که خداوند او را برای یاری دین اسلام مهیا ساخته است». علی جمعه - مفتی کشور مصر - نیز در تمجید از او می‌گوید: «سزاوار است از محمد عماره که به‌تنهایی یک مکتب شمرده می‌شود، تقدیر کنیم. او متعلق به مکتب مجددان و اصلاح‌گران اندیشه اسلامی است».

با توجه به جایگاه والای محمد عماره در محافل علمی اهل سنت و اهتمام وی به مقوله علم دینی از یک سو، و فقدان پژوهشی تحلیلی و جامع در زمینه دیدگاه عماره در باب علم دینی از سوی دیگر، ضروری است به بررسی نظریه او در این زمینه بپردازیم. بررسی راهکار این متفکر برجسته درباره «اسلامی‌سازی علوم» می‌تواند به شناسایی نظریه برتر در این زمینه بیانجامد. در این مقاله ابتدا به تبیین مفهوم معرفت و اسلامی‌سازی علوم از منظر عماره پرداخته شده و سپس راهکار وی برای اسلامی‌کردن علوم طبیعی و انسانی تبیین شده و در پایان نیز دیدگاه ایشان بررسی می‌شود.

۱. معنای اسلامی‌سازی

عماره معتقد است «اسلامی‌سازی» به معنای ایجاد ارتباط میان اسلام و معرفت است؛ یعنی کشف ارتباط میان کتاب وحی و بیان نبوی آن، و کتاب تکوین در عالم وجود (عماره، ۲۰۰۷ الف، ص ۱۰ و ۱۳). از نظر او اسلام در لغت به معنای خضوع و تمکین در برابر آن چیزی است که نبی مکرم اسلام ﷺ از جانب خداوند آورده است؛ و در اصطلاح عبارت است از دینی که خداوند آن را برای بندگانش قرار داده است: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (آل عمران: ۱۹). بنابراین «دین» یک «تشریح الهی» است؛ در نتیجه اسلام یعنی تشریحی الهی، که عبادالله باید در برابر آن تمکین کنند و احکام و شریعی که پیامبر از سوی خداوند متعال آورده است را بپذیرند. بنابراین، «اسلامی‌سازی یا اسلامی‌بودن» به معنای ارتباط داشتن با این دینی است که خداوند برای بندگان وضع کرده است؛ یعنی ایجاد رابطه با وحی الهی (عماره، ۲۰۰۷ الف، ص ۷).

اسلامی‌سازی علوم و معارف از مباحث پردامنه و مهم دوران معاصر است. مسائلی مانند تعریف، امکان، ضرورت، قلمرو و شیوه‌های تولید علم دینی از مباحثی است که ذیل عنوان علم دینی مطرح می‌شود. گاهی اصطلاح «علم دینی» درباره علوم دینی به کار می‌رود که موضوعات و مسائل آنها دینی است. به عبارت دیگر، محور اصلی آنها قرآن و سنت است؛ علمی نظیر فقه، اصول فقه، تفسیر، کلام، حدیث و غیره. گاهی نیز اصطلاح «علم دینی» درباره علوم انسانی و علوم طبیعی به کار می‌رود؛ یعنی آیا می‌توان علوم انسانی و طبیعی «دینی» داشت؟ برای مثال آیا می‌توان فیزیک دینی، زیست‌شناسی دینی، اقتصاد دینی و یا سیاست دینی داشت؟ در واقع نزاع اصلی در این کاربرد از علم دینی، بر سر این است که آیا علوم انسانی و طبیعی دینی و غیردینی داریم؛ یا اینکه فقط یک نوع علوم انسانی و طبیعی داریم و تقسیم آنها به دینی و غیردینی نادرست است؟ این کاربرد از علم دینی است که همواره در مباحث رابطه علم و دین، محل بحث و اختلاف بوده است.

سؤال اصلی که این مقاله به دنبال یافتن پاسخ آن می‌باشد این است که محمد عماره چه راهکاری را برای اسلامی‌سازی علوم پیشنهاد می‌کند؟ و سؤال فرعی که به تبع این پرسش مطرح می‌گردد این است که دلایل عماره برای لزوم اسلامی‌سازی کدام‌اند؟

اگرچه در سالیان اخیر درباره این موضوع کتاب‌ها، مقالات و پایان‌نامه‌های زیادی به زبان فارسی نگاشته شده است؛ اما عمده این آثار ناظر به دیدگاه متفکران شیعه و ایرانی در باب علم دینی است و نظریات اندیشمندان عرب و غیرشیعی کمتر بررسی شده است. یکی از این اندیشمندان برجسته، محمد عماره است که درباره علم دینی نظریاتی مفصل ارائه کرده است. با وجود اهمیت این موضوع، آثاری در قالب کتاب، پایان‌نامه و مقاله در زمینه بررسی علم دینی از دیدگاه محمد عماره یافت نشد و مقاله حاضر می‌تواند در این زمینه اثری نو محسوب گردد.

وی از اندیشمندان نومعتزلی برجسته اسلام‌گرا و از مروجان ایده بیداری اسلامی و مدافع انقلاب مصر و طرفدار اخوان المسلمین و محمد مرسی - رئیس‌جمهور سابق - بوده است. اگرچه سلفیان با او مخالف هستند و در رد او آثاری را تألیف کرده‌اند؛ از جمله *الخرائسی* که در کتاب *محمد عماره فی میزان أهل السنة والجماعة* به نقد

۲. معنای معرفت

از نظر عماره معرفت نقطه مقابل انکار و نوعی ادراک و تصور اشیاء است. به عبارت دیگر معرفت نوعی علم بسیط و جزئی است که متضمن تصور و ادراک است که اینها از صفات و ویژگی‌های انسان محسوب می‌شود.

اگر مراد از علم، «اعتقاد جازم مطابق با واقع» و یا «ادراک شیء آنچنان که هست [علی ما هو به]» و یا «حصول صورت شیء نزد عقل» باشد؛ بر طبق هر کدام از این تعاریف، علم، مترادف با معرفت خواهد بود؛ به دلیل اشتراک آن با معرفت در ویژگی کسبی بودن و نیز به دلیل آنکه علم وابسته به ادراک و تصور و مختص به بسیط و جزئی است.

اما اگر منظور از علم، صفتی خاص برای احاطه به کلیات و جزئیات باشد؛ به گونه‌ای که علم، علت برای موجود و معلوم باشد (نه معلول آنها) و نیز متکی به ادراک، تصور و سایر خصایص بشری نباشد؛ در این صورت این علم، الهی و غیر از معرفت خواهد بود؛ زیرا علم و معرفت انسان، معلول موجود دیگری است و علت و سبب وجود آن موجود نیست.

بنابراین علم یا اکتسابی است و یا غیراکتسابی. مورد اول مترادف است با معرفت و مورد دوم مختص به علم الهی است و معرفت به آن اطلاق نمی‌شود؛ زیرا معرفت اکتساب در محدوده بسیط و جزئی است که از طریق ادراک و تصور حاصل می‌شود؛ درحالی که علم الهی غیراکتسابی و محیط به کلیات و جزئیات است.

در نتیجه هر معرفتی علم است؛ لکن لزوماً هر علمی معرفت نیست؛ و بدین ترتیب نسبت منطقی میان آن دو «عام و خاص مطلق» است. پس معرفت ویژگی انسانی است؛ زیرا اکتسابی، بسیط و جزئی است ولی علم اعم از معرفت است؛ زیرا گاه اکتسابی است که همان معرفت است و گاه غیراکتسابی است که علم الهی می‌باشد (همان، ص ۹).

۳. منظور از اسلامی‌سازی معرفت

اسلامی‌سازی معرفت مکتبی است که قائل به وجود ارتباط بین اسلام و بین علوم و معارف انسانی و طبیعی است. به عبارت دیگر این مکتب حاضر نیست عالم تکوین را منبع منحصر به فرد دانش و علم قرار دهد؛ بلکه معتقد است علوم و معارف انسان بر دو پایه استوارند؛ یکی «وحی و علوم وحیانی» و دیگری جهان هستی و کتاب تکوین (همان، ص ۱۰).

اصل اختلاف طرفداران اسلامی‌سازی معرفت و مخالفان آن، اعتراف به وجود یا عدم وجود رابطه میان کتاب تشریح (وحی و علوم وحیانی) و کتاب تکوین (عالم واقع) است. به تعبیر دیگر، سؤال این است که آیا برای درک و تصور علوم طبیعی و انسانی، به غیر از «حس» و «تجارب حسی» راه دیگری وجود دارد و حس و تجربه یگانه راه برای تحصیل این علوم نمی‌باشد؟ یا اینکه هرآنچه که به طریقی غیر از حس و تجربه حاصل گردد «وهم و خیال» خواهد بود (همان، ص ۳۵).

موافقان اسلامی‌سازی معرفت به این سؤال پاسخ مثبت می‌دهند؛ زیرا میان کتاب تشریح و کتاب تکوین در «منبع بودن» برای معارف انسانی و طبیعی فرقی نمی‌نهند. اما پاسخ مخالفان منفی است؛ زیرا ایشان فقط کتاب تکوین را به عنوان منبع معارف انسانی و طبیعی قبول دارند که فقط از طریق حس درک می‌شود (همان، ص ۳۵ و ۳۶).

عماره برای بیان مقصود خود، از آیات قرآن کریم نیز بهره می‌گیرد: - «أَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ» (حج: ۴۶)؛ آیا در زمین گردش نکرده‌اند تا دل‌هایی داشته باشند که با آن بیندیشند یا گوش‌هایی که با آن بشنوند؛ در حقیقت چشم‌ها کور نیست، لیکن دل‌هایی که در سینه‌هاست کور است.

قرآن از کسانی سخن به میان آورده که برای معرفت، ابزاری جز «حس و تجربیات حسی» قائل نیستند و تنها منبع و مصدر معرفت و دانش را «واقع محسوس» می‌پندارند. اینان به مانند کسانی هستند که تصورشان از قلب، فقط یک عضو صنوبری شکل است که در سمت چپ سینه انسان قرار دارد و تنها راه برای دیدن و درک کردن را چشم مادی می‌دانند.

اما نگرش مبتنی بر ایمان به خداوند متعال این گونه نیست، بلکه منبعی غیر از واقع محسوس برای معرفت قائل است که همان «وحی و کتاب تشریح» است. این نگرش در کنار حس تجربی، ابزار و راه‌های دیگری برای دستیابی به معارف و علوم در نظر دارد. این دیدگاه قلب را فقط قلب مادی نمی‌پندارد؛ بلکه آن را وسیله‌ای برای تفکر و تعقل می‌داند؛ همان چیزی که حقیقت انسان است و فلاسفه از آن به نفس ناطق تعبیر می‌کنند (همان، ص ۳۸).

- «أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ

آفرید؛ درحالی که آفرینش مجدد آنها آسان تر است. چنین کسی ادراکات و معارفش محدود به حسیات و کتاب تکوین است. در نظر چنین فردی بعد از مرگ چیزی وجود نخواهد داشت الا پوسیده شدن استخوان‌ها. اگر این فرد در تحولات مخلوقات، مانند متحول شدن درخت سبز، تازه و زنده به آتش، تدبیر و تأمل کند، قطعاً قدرت خداوند قادر را بر زنده کردن مردگان و میراندن زندگان درک خواهد کرد؛ اما این امور محسوس و مادی نیستند و حس و تجربه عاجز از درک آنهاست؛ درحالی که او در منابع معرفت و ابزارهای دستیابی به آن فقط به واقع محسوس و حس اعتماد می‌کند و فراتر از آن دو نمی‌رود (عماره، ۲۰۰۷ الف، ص ۴۱ و ۴۲).

«وَإِذْ رَأَوْا آيَةً يَسْتَسْخِرُونَ وَ قَالُوا إِن هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ أَإِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ أَوَلَوْ نَا أَلْأَوْلُونَ» (صافات: ۱۴-۱۷)؛ و چون آیت و معجزی مشاهده کنند باز هم به فسوس و مسخره پردازند و گویند: این خود پیداست که سحری بیش نیست؛ آیا چون ما مردیم و خاک و استخوان پوسیده شدیم باز زنده و برانگیخته می‌شویم، یا پدران گذشته ما زنده می‌شوند؟

از منظر محمد عماره، با تفکر و تدبیر در این آیات شریف فهمیده می‌شود که چگونه قرآن، ضعف و نقص نگرش صرفاً مادی و حسی در معرفت‌شناسی را نمایان می‌کند. فهم و درک پیروان چنین نگرشی از آیات قرآن کریم، فراتر از آنچه توسط حواس درک می‌شود، نیست. به همین جهت است که آنان مفاد غیر محسوس این آیات را شدیداً به سخره می‌گیرند، تا حدی که آنها را سحر فریبنده حواس می‌پندارند (عماره، ۲۰۰۷ الف، ص ۴۵ و ۴۶).

عماره می‌افزاید، معتبر بودن کتاب وحی به عنوان منبع معرفت (در کنار کتاب تکوین) فقط به این نیست که معارف «عالم غیب» را به انسان عرضه می‌کند؛ بلکه این منبع معرفت، ثمرات کثیر و بزرگ دیگری برای معارف انسان در پی دارد. در واقع کتاب وحی، «قوانین» و «سنن»ی را ارائه می‌دهد که هدایت‌گر و حاکم بر انسان است و ناظر به کتاب تکوین است (همان، ص ۴۹).

اکنون که منظور عماره از معرفت و اسلامی‌سازی آن مشخص گردید، حال نوبت به بررسی راهکار او برای اسلامی‌سازی می‌رسد. در ادامه تلاش می‌شود نظر عماره در باب اسلامی‌سازی در دو حیطة علوم طبیعی و انسانی بررسی شود.

وَسَرَابِكُمْ لَمْ يَسْتَسْخِرْهُ وَأَنْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَأَنْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوها لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (بقره: ۲۵۹)؛ یا به مانند آن کس (عزیر) که به دهکده‌ای گذر کرد که خراب و ویران شده بود، گفت: خدا چگونه باز این مردگان را زنده خواهد کرد؟ پس خداوند او را صد سال میراند، سپس زنده کرد و برانگیخت و به او فرمود: که چند مدت درنگ کردی؟ جواب داد: یک روز یا پاره‌ای از یک روز درنگ کردم؛ خداوند فرمود بلکه صد سال است که به خواب مرگ افتاده‌ای، نظر در طعام و شراب خود بنما که هنوز تغییر نکرده، و الاغ خود را بنگر و تا تو را حجت و نشانه‌ای برای خلق قرار دهیم؛ استخوان‌های آن که چگونه در همش پیوسته و گوشت بر آن پوشانیم. چون این کار بر او روشن گردید، گفت: به یقین می‌دانم که خدا بر هر چیز قادر است.

عماره پیرامون این آیه می‌گوید: هنگامی که در این آیه تدبیر می‌کنیم می‌فهمیم کسی که از کنار روستایی که سقف‌هایش تخریب شده گذر می‌کرد، فقط آنچه را با حواس مادی قابل فهم بوده را درک می‌کرده و از آن آبادی تنها ظاهر مادی‌اش را می‌دیده است. لکن خداوند متعال برای او برهان مادی و محسوس اقامه کرد و او پس از ایمان آوردن گفت: خداوند بر همه چیز توانا است (عماره، ۲۰۰۷ الف، ص ۴۱).

«وَأَلَمْ يَرِ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ وَصَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقَدُونَ أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ» (یس: ۷۷-۸۱)؛ آیا انسان ندید که ما او را از نطفه ناقابل خلقت کردیم؟ آنگاه دشمن آشکار ما گردید و برای ما مثلی زد و آفرینش خود را فراموش کرد؛ گفت: این استخوان‌های پوسیده را باز که زنده می‌کند؟! بگو: آن خدایی زنده می‌کند که اول بار آنها را ایجاد کرد و او به هر آفریده‌ای داناست؛ آن خدایی که از درخت سبز و تر برای انتفاع شما آتش قرار داده که بر می‌افروزید آیا آن خدایی که آسمان‌ها و زمین را آفریده بر آفرینش مانند این کافران قادر نیست؟ بلی و او آفریننده و داناست.

از نظر عماره این آیات در حال کسی عرضه شده که از مخلوقات مادی به وجود صانع و خالق غیرمادی رهنمون نشده است؛ کسی که غافل است از قدرتی که نخستین بار مخلوقات را

۴. راهکار عماره برای اسلامی سازی علوم

عماره در مبحث اسلامی سازی علوم در دو حوزه نظر داده است. یکی حوزه علوم طبیعی و دیگری حوزه علوم انسانی که به ترتیب نگاه او مورد بررسی قرار می گیرد.

۴-۱. علوم طبیعی اسلامی

در علم زراعت و کشاورزی موضوعاتی مانند زمین، بذر، آبیاری و آب و هوا وجود دارد. محمد عماره معتقد است قوانین و قواعد این علم با تغییر باورها، تمدن ها و نژادها تغییر نمی کند و علم کشاورزی با توجه به شرایط جغرافیایی هر منطقه، قوانین ثابت و خاص خود را دارد. به بیان دیگر موضوعات، حقایق و قوانینی از قبیل چگونگی مکانیزم آبیاری، زمان کاشت و برداشت، کوددهی، سمپاشی و مقدار آن و... عام و مشترک هستند و غربی، شرقی، اسلامی و یا غیراسلامی بودن در آنها معنایی ندارد. به بیان سوم، مثلاً آبیاری اسلامی و آبیاری غیراسلامی وجود ندارد؛ زیرا مکانیزم آبیاری منطقی و معقولیت خاص خود را می طلبد تا به صرفه و کم هزینه ترین راه باشد و این امر اسلامی و غیراسلامی ندارد. منبع چنین معارفی کتاب تکوین است و حس و تجربه یکی مهم ترین ابزار تحصیل آنها هستند.

از نظر محمد عماره، اسلامی شدن کشاورزی زمانی محقق می شود که میان «مقاصد شرعی از کشاورزی» و میان «کاربردها و دستاوردهای کشاورزی» ارتباط ایجاد شود. یعنی زمانی که ما بتوانیم بین «ویژگی اسلامی بودن در فلسفه علم کشاورزی» و «قوانین و اصول کشاورزی» که عام و مشترک هستند، ارتباط ایجاد کنیم.

به باور عماره، اگر ما اصول و قوانین علم کشاورزی را برای حمایت از ایمان به خداوند متعال به کار بندیم، این نگرش ما را به سوی دانشمندان و محققانی سوق می دهد که بیشتر از خدا می ترسند؛ چراکه آنان از اسرار علوم، که از حقایق الهی در عالم تکوین پرده برمی دارند، آگاه تر هستند. لکن اگر این اصول و قوانین را در جهت حمایت از ایمان به خالق جهان به کار نبریم، چنین نگرشی ما را به سوی کسانی سوق می دهد که جز ظاهر حیات دنیوی را نمی بینند؛ همان کسانی که سودای حکمرانی مطلق و خدایی کردن بر جهان در ذهن می پروراند. عماره می گوید: «ما شاهد این بودیم که وقتی اخیراً علوم در اروپا در پرتو ماده گرایی و پوزیتیویسم پیشرفت کرد، دانشمندان فریاد محکومیت خدا مرده است، سر دادند

و تعالی الله عن ذلک» (همان، ص ۲۶).

عماره صورت دیگری برای این مسئله بیان می کند و آن اینکه همان طور که می توان قوانین علم زراعت را در جهت حمایت یا بی ثبات سازی ایمان دینی به کار برد، همچنین می توان آنها را در تحقق مقاصد شریعت یا در محرمانت و عصیان الهی به کار گرفت. به قواعد، پرورش انگور اسلامی یا غیراسلامی ندارد؛ اما اگر انگور را به جهت به دست آوردن شراب پرورش دهیم، درواقع از قوانین و قواعد کشاورزی به صورت غیراسلامی بهره برداریم.

علم شیمی نیز که در آن انواع سموم و کودهای کشاورزی ساخته می شود، به همین گونه است؛ یعنی قواعد و اصول ساخت کود کشاورزی، مربوط به علوم طبیعی است و میان همه انسان ها (مسلمان و کافر) مشترک می باشد و با تفاوت تمدن ها و عقاید تغییر نمی کند. اما آنچه مهم است «فلسفه به کارگیری» و «بهره بردن» از آن است. فلسفه به کارگیری این علم و به طور کلی تمام علوم طبیعی، با توجه به اختلافات مقاصد و غایات و با توجه به نوع نگرش انسان به طبیعت، مختلف است. حفظ تعادل میان عناصر طبیعی و قوای درونی زمین کشاورزی و میان قابلیت زمین زراعی برای کاشت، داشت و برداشت، بستگی به دیدگاه و فلسفه به کارگیری «شیمی سموم کشاورزی» دارد (همان، ص ۲۶).

به باور محمد عماره یک نگاه نادرست به فلسفه علوم طبیعی، از جمله علم کشاورزی این است که انسان خود را قاهر و غالب بر طبیعت بداند و بدون در نظر گرفتن خسارات و اختلالاتی که در پی از بین رفتن تعادل و توازن مذکور در زمین زراعی رخ خواهد داد، بخواهد بیشترین سود مادی و بیشترین محصول را در کمترین زمان به دست آورد (همان، ص ۲۷).

مثال دیگری که عماره به آن اشاره دارد جنگل کاری است. مکانیزم قوانین و اصول جنگل کاری و نحوه بُرش درختان برای استفاده از الوار آنها، عام و ثابت است. با تغییر تمدن، مذاهب و ادیان در این قوانین و اصول تغییری ایجاد نمی شود. اما تخریب جنگل ها به منظور کشت محصولات تجاری دیگر و یا برای فروش الوار درختان و یا برای ایجاد مناطق توریستی و تفریحی، یا از بین بردن جنگل ها از طریق آلودگی ها و جنگ ها، بدون اندک توجهی به از میان رفتن توازن طبیعت، فلسفه ای متمایز در نگاه به طبیعت و برخورد با محیط زیست می باشد. از دید عماره این همان فلسفه ای است که امروزه شاهد آثار

آن در برهم زدن توازن محیط‌زیست هستیم و بلاها و خطرات بزرگی را برای بشریت به‌همراه دارد (همان).

طوفان‌ها و باران‌های سیل‌آسایی که در کشورهای شبه‌قاره هند رخ می‌دهد، به‌دلیل خالی‌شدن کوه‌های هیمالیا از جنگل‌هاست. خشک‌سالی در قاره آفریقا، که ناشی از تغییر موعد و مقدار بارش‌هاست، به‌دلیل خالی‌شدن این قاره از جنگل‌هاست. امراضی که در برخی مناطق آمریکای لاتین شیوع پیدا کرده است، بدین دلیل است که از قوانین و قواعد علوم طبیعی به‌منظور تحصیل حداکثر بهره در حداقل زمان بدون اعتنا به عوارض آنها استفاده شده است.

بنابراین اصول و قوانین علوم طبیعی با تغییر و اختلاف عقاید، فلسفه‌ها و تمدن‌ها، تغییر نمی‌کند و متفاوت نمی‌شود و در همه‌جا، با توجه به شرایط جغرافیایی آن منطقه، ثابت و یکسان است؛ اما آنچه با تغییر و تفاوت عقاید و باورها تغییر می‌کند و متفاوت می‌شود، «فلسفه کاربرد و اهداف استفاده از علوم طبیعی» است؛ و تنها اگر این علوم در مسیر تحقق اهداف و فلسفه اسلامی به کار برده شوند؛ آنگاه است که می‌توان از آنها با نام علوم طبیعی اسلامی یاد کرد (همان، ص ۲۸ و ۲۹). از نظر محمد عماره انسان‌ها به مطالعه و دقت در آیاتی که از توازن، میزان و تعادل میان همه انواع مخلوقات سخن می‌گویند، دعوت شده‌اند:

«أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مَهَادًا وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا (نبا: ۸۶)؛ آیا زمین را گهواره‌ای نگردانیدیم و کوه‌ها را مانند میخ‌هایی نگذاشتیم) و شما را جفت آفریدیم.

وی می‌افزاید، کثرت در الوهیت و نفی توحید، مصدر فساد و افساد در مخلوقات است:

«أَمْ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِنَ الْأَرْضِ هُمْ يُشْرُونَ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ» (انبیا: ۲۱-۲۳)؛ آیا برای خود خدایانی از زمین اختیار کرده‌اند که آنها (مردگان) را زنده می‌کنند؛ اگر در زمین و آسمان جز خدا، خدایانی (دیگر) وجود داشت، قطعاً آنها تباه می‌شدند؛ پس منزله است خدا، پروردگار عرش از آنچه وصف می‌کنند، در آنچه انجام می‌دهد؛ چون و چرا راه ندارد؛ درحالی‌که آنان سؤال خواهند شد.

درحالی‌که کثرت و توازن که خداوند در عالم طبیعت ایجاد کرده است، مقتضی عدالت و صلاح امور مخلوقات است:

«وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رِوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ

الشَّمْرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشَى اللَّيْلَ النَّهَارُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُفَكَّرُونَ» (رعد: ۳)؛ و اوست که زمین را گسترانید و در آن کوه‌هایی استوار و نهرهایی پدید آورد و در آن از همه محصولات و میوه‌ها جفت دوتایی قرار داد، شب را به روز می‌پوشاند (تا ادامه حیات برای همه نباتات و موجودات زنده ممکن باشد)؛ یقیناً در این امور برای مردمی که می‌اندیشند، نشانه‌هایی (بر توحید، ربوبیت و قدرت خدا)ست و از هر چیزی جفت آفریدیم؛ باشد که متذکر شوید.

«وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (ذاریات: ۴۹)؛ و از هر چیزی دو گونه [یعنی نر و ماده] آفریدیم امید که شما عبرت گیرید.

خلاصه اینکه اسلامی‌سازی علوم طبیعی فقط به «فلسفه و نحوه به‌کارگیری علوم طبیعی» مربوط می‌شود و حوزه قوانین و قواعد این علوم خارج از محل بحث اسلامی‌سازی است (عماره، ۲۰۰۷ الف، ص ۳۱).

فلسفه تخریب طبیعت و ایجاد اختلال در توازن آن، با هدف کسب بیشترین سود و محصول از هر راه ممکن، ناشی از نظریه «قهر و غلبه انسان» بر طبیعت است؛ درحالی‌که چنین دیدگاهی با نظر اسلام در مورد مسخر بودن طبیعت برای انسان منافات دارد؛ زیرا از یک‌سو خداوند طبیعت را مسخر انسان قرار داده تا صرفاً اسباب آسایش و راحتی او فراهم باشد؛ و از سوی دیگر، انسان را ملزم کرده با طبیعت و موجودات آن، مثلاً با حیوانی که مسخر اوست، با مهربانی رفتار کند. بنابراین بر هم زدن آسایش و راحتی انسان‌ها، قطعاً با حکمت آفرینش آنها ناسازگار است. اسلامی بودن روابط انسانی با طبیعت و محیط‌زیست از نگاه عماره، دقیقاً بدین معناست (همان، ص ۳۲ و ۳۳). و در سایه چنین روابطی است که نه‌تنها سلامت انسان‌ها، بلکه سلامت کل کتاب تکوین حفظ می‌شود.

از نظر عماره اگر در آیاتی که از توازن موجود در عالم طبیعت و مشتقات آن سخن گفته است، تأمل کنیم، اهمیت این معنا را در مبحث اسلامی‌سازی روابط انسانی با طبیعت درمی‌یابیم:

«وَالْأَرْضَ مَدَدْنَا وَاللَّيْلَةَ فِيهَا رِوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ وَمَنْ لَسْتُمْ لَهُ بِرَازِقِينَ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ فَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ» (حجر: ۱۹-۲۲)؛ و زمین را گستریدیم و در آن کوه‌های ثابتی افکندیم، و از هر گیاه موزون در آن رویاندیم و برای شما انواع وسایل زندگی در آن قرار دادیم؛ و

متمایز می گردد (همان، ص ۱۵).

به باور عماره، گفت و گوی حضرت شعیب علیه السلام و قومش که توسط قرآن در آیات ۸۴-۸۹ سوره مبارکه «هود»، پیرامون معاملات اقتصادی و ضوابط دینی حکایت شده است، نمونه روشنی است برای آنچه که او در بحث «اقتصاد اسلامی» بدان باور دارد.

«وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُدْخِلَنَّهُمْ بِالْحَمْدِ وَالْحَمْدِ لِلَّهِ الْمَجِيدِ غَيْرُهُ وَلَا تَنْقُصُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ إِنِّي أُرَاكُمْ بِخَيْرٍ وَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابٌ يَوْمٍ مُحِيطٍ وَيَا قَوْمِ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُسْتَدِينَ بَقِيَّتِ اللَّهُ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِخَفِيضٍ» (هود: ۸۴-۸۶)؛ و به سوی اهل مدین برادرشان شعیب را (فرستادیم)؛ گفت ای قوم من خدا را بپرستید برای شما جز او معبودی نیست و پیمانانه و ترازو را کم نکنید؛ به راستی شما را در نعمت می بینم و از عذاب روزی فراگیر بر شما بیمناکم؛ و ای قوم من پیمانانه و ترازو را به تمام دهید و حقوق مردم را کم مدهید و در زمین به فساد سر برمدارید؛ اگر مؤمن باشید باقیمانده (حلال) خدا برای شما بهتر است و من بر شما نگاهبان نیستم.

از نگاه عماره، حضرت شعیب علیه السلام توحید، ایمان، نماز، عبادت و به طور کلی دین را مقتضی رعایت ضوابط انسانی در اقتصاد و معاملات مالی می داند. به اندازه کشیدن پیمانانه ها و موازین، رعایت انصاف و عدل، امتناع از کم فروشی و پرهیز از فساد در زمین از جمله این ضوابط انسانی هستند. ایشان قوم خود را به ایجاد ارتباط میان دین و اقتصاد در بینش، اندیشه و عمل دعوت کرد.

«قَالُوا يَا شُعَيْبُ أَصْلَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرُكَ مَا يَعْْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ» (هود: ۸۷)؛ گفتند ای شعیب، آیا نمازت به تو دستور می دهد که آنچه را پدران ما می پرستیده اند رها کنیم یا در اموال خود به میل خود تصرف نکنیم؟ راستی که تو بردبار فرزانه ای.

حضرت شعیب علیه السلام به دنبال اقتصادی بود که مضبوط به ضوابط دینی و قائم به معارف و حیاتی است؛ درحالی که قوم او ربط و علقه میان دین و معاملات اقتصادی را انکار می کردند و به رهایی اقتصاد از دین باور داشتند، و به طور کلی اقتصاد دینی و اسلامی را نفی می کردند (عمار، ۲۰۰۷ الف، ص ۱۶). در حقیقت آنها از درک «ارتباط میان توحید و دعوت به آن و تنظیم معاملات مالی با ضوابط دینی» ناتوان بودند و از این مطلب متعجب شدند (همان، ص ۱۷).

همچنین برای کسانی که شما نمی توانید به آنها روزی دهید؛ خزائن همه چیز نزد ما است؛ ولی ما جز به اندازه معین آن را نازل نمی کنیم؛ ما بادها را برای تلقیح (ابرها و به هم پیوستن و بارور ساختن آنها) فرستادیم، و از آسمان آبی نازل کردیم با آن زمین را سیراب ساختیم؛ درحالی که شما توانائی حفظ و نگهداری آن را نداشتید.

عمار، تأکید دارد که باید روابط خود را با طبیعت و علوم طبیعی، طبق آیات قرآن تنظیم و تنسیق کنیم و همان گونه که حفظ آیات کتاب وحی بر ما واجب است حفظ و نگهداری توازن آیات کتاب تکوین نیز واجب است (عمار، ۲۰۰۷ الف، ص ۳۴).

۴-۲. علوم انسانی اسلامی

عمار، برای روشن شدن مقصود خود، این گونه مثال می زند:

۱. اگر «علم اقتصاد» این گونه تعریف شود: «بررسی مسائل و مشکلات سازگار کردن منابع محدود با نیازهای نامحدود انسانی»؛ به عبارت دیگر اگر اقتصاد را فقط «علم تدبیر و مدیریت راه حل های مشکلات اقتصادی انسان» در نظر بگیریم؛ در این صورت معارف و علوم اقتصادی استخراج شده از این علم، عاری و تهی از هرگونه «اسلامیت یا اسلامی بودن» خواهد بود.

اما اگر ما علم اقتصاد را به عنوان «دانش مدیریت، تأمین و کفایت نیازها، با توجه به منابع موجود و در چارچوب سنن و قوانین الهی، ضوابط شرعی، مبانی اسلامی» مطالعه کنیم؛ یعنی آن را در سایه و چارچوب الهی ملاحظه کنیم؛ در این صورت علم اقتصاد را بر دو پایه استوار ساخته ایم و معارف برآمده از آن را از دو منبع استخراج کرده ایم. منبع اول، کتاب وجود؛ یعنی منابع و نیازها و منبع دوم کتاب وحی؛ یعنی فلسفه اسلام در اموال و منابع.

برای مثال فلسفه اسلام در «مالکیت» این است که مالک حقیقی همه چیز از جمله منابع و اموال موجود در عالم، خداوند است؛ و خلافت الهی و جانشینی انسان از سوی خداوند بر روی زمین به این جهت است که او در مدیریت و بهره برداری از ثروتها، منابع و اموال موجود در جهان، جانشین خداوند است؛ یعنی ملکیت اش حقیقی نیست؛ بلکه صرفاً مجازی است. به بیان دیگر انسان باید در انتفاع و بهره بردن از سرمایه ها، منابع و اموال، تحت مقاصد شریعت عمل کند. اینجاست که «اسلامی سازی» دانش اقتصاد تحقق می یابد؛ به طوری که به وضوح از رویکردهای ماتریالیستی همتای خود

- «قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَرَزَقَنِي مِنْهُ رِزْقًا حَسَنًا وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَمْلِكَكُمْ إِلَىٰ مَا أَنهَاكُمْ عَنْهُ إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ وَيَا قَوْمِ لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شِقَاقِي أَنْ يُصِيبَكُمْ مِثْلُ مَا أَصَابَ قَوْمَ نُوحٍ أَوْ قَوْمَ هُودٍ أَوْ قَوْمَ صَالِحٍ وَمَا قَوْمٌ لَوْطٍ مِنْكُمْ بَعِيدٍ» (هود: ۸۹/۸۸)؛ گفت ای قوم من، بیندیشید اگر از جانب پروردگارم دلیل روشنی داشته باشم و او از سوی خود روزی نیکویی به من داده باشد، من نمی‌خواهم در آنچه شما را از آن باز می‌دارم خود خلاف آن کنم؛ و تا آنجا که بتوانم قصدی جز اصلاح (جامعه) ندارم و توفیق من جز به (یاری) خدا نیست؛ بر او توکل کرده‌ام و به سوی او بازمی‌گردم؛ و ای قوم من، زنهار تا مخالفت شما با من شما را بدانجا نکشانم که (بلایی) مانند آنچه به قوم نوح یا قوم هود یا قوم صالح رسید به شما برسد و قوم لوط از شما چندان دور نیست.

حضرت شعیب[ؑ] در پاسخ به آنها، اقتضای دین را تنظیم اموال و امور اقتصادی با ضوابط و قوانین دینی دانسته و از آنها می‌خواهد از مخالفت با او دست بردارند تا به آنچه اقوام سابق، یعنی قوم نوح، قوم هود، قوم صالح و قوم لوط گرفتار شدند، مبتلا نشوند (عمار، ۲۰۰۷ الف، ص ۱۷).

عمار معتقد است منشأ این نگرش قوم شعیب[ؑ] و به‌طور کلی چنین اندیشه و عملکردی حول مسائل اقتصادی و تصرفات مالی؛ این است که انسان خود را آقا و سرور این عالم، مطلقاً رها از هر قید و شرط و آزاد در مدیریت اقتصاد و تدبیر معاملات و امور مالی بداند. و کسی که این‌گونه بیندیشد در کسب ثروت و هزینه کردن آن تنها منفعت، لذت و مصلحت خود را در نظر می‌گیرد و مطابق معیارهای کاملاً دنیوی و انسانی کسب منفعت و ثروت عمل خواهد کرد. در نتیجه اقتصاد چنین فردی عاری از ضوابط و حیوانی و حتی ضد آن خواهد بود.

اما اگر انسان خود را آقا و همه کاره این عالم نپندارد، بلکه بداند صرفاً نماینده و جانشین خداوند متعال بر روی زمین است، دیگر به خود اجازه نخواهد داد تا آزادانه و بدون هیچ قید و شرطی در اموال، منابع و دارایی‌ها تصرف کند؛ بلکه در بهره بردن از منابع و اموال به هدف تولید ثروت و نیز هزینه کردن ثروت، خود را وکیل و خلیفه الهی می‌بیند که متعهد است مفاد و کالت و خلافت را به‌طور دقیق رعایت کند. یعنی اقتصادش در چار چوب ضوابط، فلسفه و مبادی شرعی خواهد بود؛ همان‌گونه که در عهد و کالت و خلافت معین شده است. در چنین دیدگاهی است که اقتصاد از طریق قوانین و

ضوابط اسلامی، که به‌واسطه وحی و بیان نبوی آن به‌ما رسیده است، تنظیم و کنترل خواهد شد؛ مانند فلسفه اسلام در مالکیت و تصرف، مفاد احکام شرعی پیرامون گنج و احتکار و سایر قوانین و قواعدی که رعایتشان در معاملات لازم است.

بدین ترتیب با برقراری این ارتباطات بین آیات اقتصادی کتاب تشریح (قرآن کریم) و بین مسائل اقتصادی کتاب تکوین، «اقتصاد اسلامی» هم در حیطه نظری و هم در حیطه عملی و کاربردی، محقق می‌شود (همان، ص ۱۷-۱۸).

۲. اگر علم سیاست (سیاست جامعه، سیاست حکومت و ارتباطات بین‌المللی) به معنای «استفاده و بهره‌گیری از هر راه واقع‌بینانه و امکان‌پذیر، به‌هدف دستیابی به مطلق منافع و مصالح» باشد، در این صورت سیاست، عاری از اسلام و اسلامی بودن خواهد بود. چنین سیاستی، به‌هیچ‌وجه شرعی نیست و اهداف این دیدگاه صرفاً فایده‌گرایانه، وسیله‌ها و ابزارهای دستیابی به مقصود را، صرف نظر از اخلاقی بودن آنها، توجیه می‌کند. لذا «قدرت» و «مبارزه» مهم‌ترین عناصر اصلی در مفهوم سیاست غربی هستند.

اما اگر بتوان میان «اسلام» و «معرفت سیاسی» ارتباط ایجاد کرد، درواقع خواهیم توانست مفاهیم و اقدامات سیاسی را به‌وسیله مبانی و مقاصد شریعت تنظیم و کنترل کنیم.

عمار معتقد است ارتباط میان کتاب تشریح و علم سیاست باعث نمی‌شود که سیاست به دین خالص یا امری مقدس تبدیل شود؛ زیرا سیاست از ارکان دین و اصول اعتقاد نیست؛ و بالعکس ارتباط میان اسلام و معرفت سیاسی نیز موجب نمی‌شود که به آداب، قواعد و واقعیات سیاسی توجه نکنیم و از جایگاه و ارزش علمی آن بکاهیم. بلکه ارتباط این دو به معنای این است که در کنار عالم تکوین به‌عنوان منبعی برای معرفت سیاسی، منبع دیگری نیز وجود دارد که می‌توان به‌وسیله قوانین و قواعدی که از این منبع استنباط می‌شود، مصالح و منافع جامعه انسانی را تنظیم و کنترل و آنها را در مسیر شریعت قرار داد (همان، ص ۲۰).

بنابراین سیاست، دیگر به معنای استفاده از هر راه ممکن برای تحصیل مطلق منافع نخواهد بود؛ بلکه در نظر عمار، سیاست اسلامی عبارت است از «افعال و تدابیری که انسان را به مصلحت (به معنای اسلامی آن) نزدیک می‌کند و از فساد دور می‌سازد». در سیاست اسلامی کلیات، مبادی و اصول مطلق و ثابتی وجود دارد که به نوعی

سعدت انسان می گردد (عماره، ۲۰۰۸، ص ۴۱-۴۲).
به بیان دیگر، اسلامی کردن سیاست، حکومت و تمدن از جنبه های فکری، علمی، عملی و اجرایی باعث تحقق سعادت انسان در حیات این دنیا می شود؛ چراکه اسلام از جهت معرفتی، هم به کتاب وحی قرآنی (کتاب تشریح) و هم کتاب جهان مشهود (کتاب تکوین) توجه دارد و از جهت حیاتی نیز جوابگوی نیازهای مادی و نیازهای روحی بشر است. به علاوه، اسلامی سازی امور سیاست و حکومت براساس دلایل عقلی و دلایل نقلی موجب تحقق سعادت اخروی می شود. این بدان خاطر است که سعادت اخروی مبتنی بر سعادت دنیوی است و میان آن دو ارتباطی مستحکم برقرار است (همان، ص ۱۵۱).

۵-۲. تکلیف شرعی بودن اسلامی سازی تمدن بشری
از دیدگاه محمد عماره، اسلامی کردن تمدن انسانی، تلکیفی دینی و واجبی الهی و فریضه ای شرعی است که عدم التزام انسان به آن، سرپیچی از دستور خداوند متعال است و ناقض عهد و پیمان خلافت الهی انسان در عرصه آباد کردن دنیاست و خیانت در امانتی است که انسان با اختیار و آزادی آن را بر عهده دارد. لذا توجه به معیارهای شرعی در زمینه تمدن بشری امری اختیاری نیست که انسان حق انتخاب کردن یا انتخاب نکردن آن را داشته باشد؛ بلکه از الزامات و واجبات دینی است. پس همان طور که به جا آوردن نماز و روزه و سایر تکالیف فردی، عبادت مخلوق در برابر خالق جهان و انجام تکالیف دینی است؛ اسلامی سازی تمدن دنیوی توسط انسان نیز به همین گونه است (همان، ص ۴۳).

۵-۱. دلیل عماره برای اثبات شرعی بودن اسلامی سازی
از دید عماره، اعتقاد داشتن به اسلامی سازی سیاست، حکومت و به طور کلی همه علوم طبیعی و انسانی و حاکمیت شریعت بر آنها، شرط محقق شدن ایمان به دین است و اگر کسی منکر این اعتقاد شود، و به جای احکام شریعت الهی به سراغ احکام طاغوت رود، ایمان به خدا و جهان آخرت ندارد (همان، ص ۴۶-۴۷).
محمد عماره، برای اثبات ادعایش به این آیات استناد می کند (عماره، ۲۰۰۷، ص ۷۰):

الف. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ الرَّسُولِ إِن كُنتُمْ

چارچوب هستند برای جزئیات و فروع که به حسب زمان، مکان و شرایط مختلف، متفاوت هستند. معنای «قدرت» در این مدل سیاست از معنای آن در سیاست غیراسلامی متفاوت است. سیاست اسلامی یک دستگاه بی طرف میان جوامع و طبقات جامعه نیست؛ یک دستگاه غلبه و ظلم بر طبقات محروم جامعه نیست؛ بلکه حکومتی است که هدفش برقراری توازن و عدالت میان فرقه ها و گروه های مختلف است. در رهبری چنین حکومتی میان حُکام و فرمانبرداری امت از آنها توازن وجود دارد؛ یعنی به محض اینکه عدالت حاکمان ساقط شود، اطاعت از آنها بر ملت جایز نیست. این حکومت ملزم به مشورت با مردم است و این فریضه ای الهی است که حتی بر رسول الله ﷺ نیز واجب بوده است: «وَ شَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ» (آل عمران: ۱۵۹) (و در کارها با آنان مشورت کن) و حکومت، حق ندارد از آن صرف نظر کند و صفتی از صفات امت مسلمان است: «وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ» (شوری: ۳۸) و کسانی که [ندای] پروردگارشان را پاسخ [مثبت] داده و نماز برپا کرده اند و کارشان در میانشان مشورت است و از آنچه روزی شان داده ایم، انفاق می کنند. از نظر عماره در میان مردم چنین حکومتی، کثرتی در چارچوب وحدت وجود دارد. کثرت ادیان مختلف تحت ایمان دینی و کثرت جریاناتی که در اجتهاد فروع اختلاف دارند، تحت اصول واحد. چنین نگرشی فقط در حکومتی وجود دارد که معارف سیاسی اش بر مبنای قواعد و اصول اسلامی باشد؛ یعنی میان آنچه شریعت آورده و میان علوم و معارفی که در عالم تکوین موجود است ارتباط برقرار باشد (عماره، ۲۰۰۷، الف، ص ۲۴).

۵. ادله محمد عماره برای لزوم اسلامی سازی علوم و معارف

۵-۱. اسلامی سازی سیاست، سعادت دنیوی و اخروی را در پی دارد

به نظر عماره، هماهنگی و توازن رمز قوام ماسوی الله است. همه اشیا، به ویژه انسان، بدون داشتن توازن در جهان هستی دچار اختلال خواهند بود. اسلامی کردن تمدن بشری موجب محقق شدن توازن انسان با خودش، معارف و علومش، جوامع و هم نشینانش و هماهنگی با طبیعت و جهان هستی است که انسان به عنوان خلیفه الهی حامل امانت آبادانی آن است. در نتیجه، اسلامی سازی تمدن بشری موجب محقق شدن

هویت اسلامی‌اش جدا می‌گردد و از حاکمیت شریعت الهی منقطع می‌شود و توجه امت اسلامی از میراث تشریحی و فقهی‌اش به سوی قوانین غیردینی غربی و فلسفه تشریحی منفعت‌طلبانه و دنیوی آن و ارزش‌های غربی که مطلق مصلحت را مدنظر دارد، منحرف می‌شود (عماره، ۲۰۰۳، ص ۸). بر این اساس، هر زمانی که سلطه بیگانه و حکومت استعماری در سرزمین‌های اسلامی استقرار یابد، استعمار به تدریج گرایش سکولاری را در تدبیر حکومت و حکمرانی بر جامعه و ایجاد یک فرهنگ جایگزین گرایش اسلامی قرار می‌دهد و قانون غیردینی سکولار را به جای شریعت اسلامی و فقه معاملات اسلامی رسمیت می‌بخشد (عماره، ۲۰۰۷، ص ۵۴).

ب. بعضی از روشن‌فکران مسلمان
گرایش و اعتقاد برخی روشن‌فکران مسلمان به سکولاریسم باعث شده که آنان در جایگاه تبعیت از تمدن مهاجم غربی قرار گیرند و تحت ولایت و رهبری جهان غرب نژادپرست واقع شوند؛ تا حدی که اعلام کنند ملت مسلمان باید در برابر اراده استعمارگران غربی برای پیروی کردن مسلمانان از الگوی تمدن غرب در زمینه مدیریت و حکمرانی و تشریح تسلیم آنان شوند. مؤید این مدعا سخن طه حسین است: «ما در برابر اروپا ملتزم شده‌ایم که شیوه آنها در حاکمیت را در پیش بگیریم و در مدیریت همانند آنان رفتار کنیم و شیوه آنان در وضع قانون را بپذیریم. آیا امضای معاهده استقلال و معاهده الغای امتیازات التزام صریح و قاطع در برابر جهان متمدن به معنای پذیرش روش اروپاییان در حکمرانی، اداره و قانونگذاری نیست؟» (حسین، ۱۹۹۴، ج ۱، ص ۳۶)

از نظر عماره، با توجه به این اعترافات طرفداران سکولاریسم، می‌فهمیم که حمایت از سکولاریسم در سرزمین‌های اسلامی تنها مسئله‌ای فکری نیست که سکولارها در این مسئله با دیگران اختلاف فکری داشته باشند، بلکه آگاهانه یا غیرآگاهانه قصور آنها در زمینه استقلال جهان اسلام در برابر اروپاییان را نشان می‌دهد.

با توجه به این امور، اسلامی‌سازی حکومت و قانون از نتایج استقلال تمدن امت اسلام و جهان اسلام است (عماره، ۲۰۰۷، ص ۷۸-۷۹)؛ و دعوت به بازگشت کامل حاکمیت شریعت اسلامی یکی از مقاصد دعوت به بیداری، احیا و بازسازی در تاریخ اسلامی معاصر است؛ تا عقل و جامعه مسلمانان را از نفوذ و اشغال استعمار در زمینه قانون و

تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا» (نساء: ۵۹)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید اطاعت کنید خدا را و اطاعت کنید پیامبر خدا و صاحبان امر را، و هرگاه در چیزی نزاع کردید آن را به خدا و پیامبر ارجاع دهید؛ اگر ایمان به خدا و روز رستاخیز دارید؛ این برای شما بهتر و عاقبت و پایانش نیکوتر است.

ب. «فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا» (نساء: ۶۵)؛ به پروردگارت سوگند که آنها مؤمن نخواهند بود، مگر اینکه تو را در اختلافات خود به داوری طلبند؛ سپس در دل خود از داوری تو احساس ناراحتی نکنند و کاملاً تسلیم باشند.

در نتیجه طبق آیات فوق، کسانی که شریعت الهی را به‌عنوان قانون حاکم بر مناسبات حکومت و اجتماع نمی‌پذیرند، ایمان دینی ندارند (عماره، ۲۰۰۸، ص ۴۶).

۳-۵. اسلامی‌سازی حکومت، عاملی برای مبارزه با سکولاریسم به‌عنوان ابزار استعمار غربی

عماره تأکید دارد که سکولاریسم غربی باعث نفی استقلال اسلام و مسلمانان در برابر جهان غرب و وابستگی ملت مسلمان به بیگانگان می‌شود. ایشان دو عامل را در این زمینه مؤثر می‌داند:

الف. استعمارگران غربی

استعمار جهان اسلام توسط اروپای جدید با استعماری که قرن‌ها قبل توسط صلیبیان بر جهان اسلام تحمیل شد، متفاوت است؛ زیرا استعمار نوین به دلیل برخورداری از اندیشه‌ها، نگرش‌ها و الگوی تمدنی، از یک‌سوی هدفش اشغال زمین و غارت منابع جهان اسلام است؛ و از سوی دیگر با اشغال عقل مسلمانان به دنبال تقویت و جاودانه ساختن اشغال سرزمین‌ها و منابع مسلمانان است. بنابراین استعمارگران جدید غربی، اسلام را دشمن درجه یک و بی‌بدیل خود تلقی می‌کنند؛ چراکه در اسلام نیروی محرک امت اسلامی برای دستیابی به آزادی، عزت ملی و برتری فرهنگی و تمدنی را می‌بیند که مانع هضم جهان اسلام در فرهنگ و تمدن استعماری می‌شود. لذا استعمارگران از سکولاریسم غربی به‌عنوان نخستین عنصر نفوذشان در جهان اسلام و فرهنگ مسلمانان استفاده می‌کنند؛ زیرا اگر سکولاریسم غربی در جوامع اسلامی اجرا شود انسان مسلمان از

تشریح که در فلسفه و بسیاری از قوانینش با دیدگاه اسلام در زمینه تشریح و قانون گذاری مخالف است، آزاد کند (عماره، ۲۰۰۳، ص ۱۵).
بنابراین انتخاب بین شریعت اسلامی و بین سکولاریسم غربی در حقیقت انتخاب فرهنگی و سیاسی بین استقلال فکری، ملی، قومی و تمدنی و بین تبعیت فکری و تمدنی از غرب و سلطه استعماری اش است که غرب استعمارگر از آغاز تهاجم استعماری خود همواره تلاش کرده امت اسلامی را به آن سوق دهد (همان، ص ۹۸).

۵-۴. نفی مدعای عدم ارتباط میان اسلام و سیاست

برخی افراد به ظاهر روشنفکر طرفدار سکولاریسم سیاسی، مانند علی عبدالرزاق، ادعای سکولار بودن اسلام را مطرح کرده اند؛ به این معنا که بین اسلام و سیاست رابطه ای وجود ندارد. از نظر او، اسلام مانند ادیان پیشین، صرفاً یک رسالت دینی خالص است و پیامبر اکرم ﷺ نیز حکومتی تشکیل نداد؛ بلکه رسالت و نبوت ایشان مانند پیامبران قبل از خود فقط محدود به تبلیغ دین خالص بود، نه دینی که مشتمل است با سیاست و حکومت.

حضرت محمد ﷺ فقط رسولی بود برای دعوت به دینی که آمیخته با حکومت نبود. وی به تأسیس حکومت به آن معنایی که در علم سیاست از این کلمه و مترادفاتش می فهمند، نپرداخت؛ بلکه همانند رسولان پیشین بود نه پادشاه و مؤسس حکومت (عبدالرزاق، ۱۹۷۲، ص ۴۸-۸۰).

باور عماره این است که دیدگاه مزبور عبدالرزاق باطل است؛ زیرا اولاً چنین ادعایی در میان انسان هایی که در اسلام و تاریخ تمدن اسلامی تحقیق و پژوهش کرده باشند - چه مسلمان باشند یا غیرمسلمان - سابقه ندارد و در تاریخ مطالعاتی که درباره اسلام انجام شده فقط عبدالرزاق این ادعا را کرده است (عماره، ۲۰۰۸، ص ۷۳-۷۴). ثانیاً با وجود اینکه عصر پیامبر اکرم ﷺ با دوران معاصر فاصله تاریخی زیادی دارد و وضعیت و محیط آن زمان بسیط بود؛ اما با توجه به معیارها و اوضاع آن زمان، نخستین حکومت اسلامی که در رأس آن پیامبر اکرم ﷺ قرار داشت، واجد همه عناصر سازنده یک حکومت بود. شاهد بر این مدعا آن است که از یک سو، پیامبر اکرم ﷺ با اجتهاد در زمینه امور حکومتی و فرهنگی و با بهره گیری از شورایی که در چارچوب امور ثابت، مطلق و قطعی دین تصمیم گیری می کردند، حکومت را تدبیر می کرد. از سوی دیگر، منابع تاریخی که به بررسی

نخستین حکومت اسلامی پرداخته اند، به وجود مسئولیت هایی در آن اشاره کرده اند که با حکومت مرتبط هستند: مانند «هیئت مهاجران نخستین»، «نقبای دوازده گانه»، «مجلس شورا»، مسئولیت های «دربانی»، «آب رسانی»، «نویسندگی»، «ترجمه»، «مهر زدن»، «سرپرستی حج»، «تعلیم قرآن»، «تعلیم خواندن و نوشتن»، «تعلیم فقه»، «فتوا دادن»، «امامت نماز»، «اذان گفتن». البته برخی از مسئولیت ها، مانند اذان گفتن، تعلیم فقه و تعلیم خواندن و نوشتن که عماره در اینجا به آنها اشاره کرده، مستقیماً ارتباطی با حکومت ندارد؛ اگر چه حکومت می تواند در مورد آنها تعیین تکلیف کند و افرادی را به انجام این مسئولیت ها بگمارد. همچنین منابع تاریخی به «سفیران»، «خطیبان»، «فرماندهان سپاه و جنگ»، «نویسندگان سپاه»، «والیان مناطق»، «قاضیان»، «مأموران جمع آوری مالیات و خراج»، «مأموران دریافت زکات و صدقات»، «تقسیم کنندگان ارث»، «مرزداران»، «مأموران حراست از شهر»، «اقامه کنندگان حدود شرعی»، «امیران جهاد»، «پرچمداران»، «محافظان حاکم» و... اشاره کرده اند که وظایف حکومت را عهده دار بودند (رافع طهطاوی، ۲۰۱۰، ص ۴).

بدین گونه مسلمانان در زمان پیامبر اکرم ﷺ حکومت اسلامی را تشکیل دادند و بر مبنای دین به تدبیر حکومت، روابط اجتماعی انسان ها و همه عرصه های تمدن بشری پرداختند.

نتیجه گیری

در این مقاله به بررسی رویکرد محمد عماره در باب اسلامی سازی علوم پرداخته شد. بر این اساس ابتدا مقصود او از اسلامی سازی معرفت را بیان کرده و سپس راهکار او برای اسلامی سازی علوم در دو حوزه علوم طبیعی و انسانی را تبیین کردیم.

بر این اساس اسلامی سازی علوم و معارف از دیدگاه محمد عماره نه تنها ممکن است؛ بلکه او برای این مهم دلایلی را نیز بیان می دارد. راهکار عماره برای اسلامی سازی، توجه هم زمان به کتاب تشریح و کتاب تکوین به عنوان منابع معرفت است؛ یعنی باید بتوان میان اسلام و علوم ارتباط ایجاد کرد. به عبارت دیگر علوم و معارف انسان بر دو پایه استوار است: یکی «وحی و علوم وحیانی» و دیگری جهان هستی و کتاب تکوین؛ و یک اندیشمند باید علوم طبیعی و انسانی را از هر دو منبع استخراج کند، نه صرفاً از منبع عالم واقع. از دید وی قوانین فیزیک و فرمول ساخت کود شیمیایی برای زراعت، اسلامی یا

غیراسلامی ندارد؛ بلکه فلسفه به‌کارگیری آنهاست که باید طبق مبانی و در مسیر تحقق اهداف اسلام باشد. همچنین در مباحث اقتصادی و با توجه به فلسفه اسلام در ملکیت، انسان باید در انتفاع و بهره‌برداری از سرمایه‌ها، منابع و اموال تحت مقاصد شریعت عمل کند و آنها را در چارچوب سنن و قوانین الهی و ضوابط شرعی تقسیم کند.

منابع.....

- حسین، طه، ۱۹۹۴م، *مستقبل الثقافة فی مصر*، قاهره، مطبعة المعارف و مکتبتهای بمصر.
- رافع طهطاوی، رفاعه، ۲۰۱۰م، *الاعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوی*، دراسة و تحقیق: محمد عماره، قاهره، دارالشروق.
- عبدالرزاق، علی، ۱۹۷۲م، *الاسلام و اصول الحکم*، دراسة و تحقیق محمد عماره، ط. الثانية، بیروت، دار صبح للطباعة و النشر.
- عماره، محمد، ۲۰۰۳م، *الشریعة الاسلامیة و العلمانیة العربیة*، قاهره، دارالشروق.
- _____، ۲۰۰۷م - الف، *اسلامیة المعرفة ماذا تعنی*، قاهره، نهضة المصر.
- _____، ۲۰۰۷م - ب، *علمانیة المدفع و الانجیل*، قاهره، مکتبة الامام البخاری للنشر و التوزیع.
- _____، ۲۰۰۸م، *الاسلام و السیاسة*، قاهره، مکتبة الشروق الدولیه.

نوع مقاله: ترویجی


بازشناسی و تحلیل پیش‌انگاره‌های کلامی علم فقه (با محوریت موضوع، غایت و منابع علم فقه)

محمدتقی رکنی لموکی / استادیار گروه فلسفه و کلام پژوهشگاه علوم اسلامی امام صادق

rokni44@yahoo.com
Ekf474@yahoo.com

ORCID: orcid.org/0000-0001-9262-6067

اسدالله کردفیروزجایی / دانشیار گروه فلسفه و کلام پژوهشگاه علوم اسلامی امام صادق

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۱۴

دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۷

چکیده

ارتباط علوم از جمله ارتباط علم فقه با علم کلام اجتناب‌ناپذیر است. رابطه بین علوم در این تحقیق مشتمل است بر ارتباط علم فقه، از جمله موضوع غایت و منابع آن با علم کلام؛ که پژوهش در این عرصه حائز اهمیت است. با این وصف، تبیین رابطه علم فقه با علم کلام، جهت معرفت‌افزایی نسبت به جایگاه علم فقه و رفع شبهه احتمالی، لازم و ضروری است. از این رو این پرسش مطرح می‌گردد که پیش‌انگاره‌های کلامی علم فقه کدامند؟ فرض بر این است که مسجل شدن اصل تکلیف و اختیار انسان در عرصه موضوع علم فقه، باور به معاد و ملحقات آن در عرصه غایت علم فقه و خطاناپذیری وحی، عصمت پیامبر و امامان در منابع علم فقه، به عنوان پیش‌انگاره‌های کلامی علم فقه تلقی می‌شوند. تحقیق پیش رو توانسته با ابزار کتابخانه‌ای و روش برهان سبر و تقسیم، ابتدا برخی پیش‌انگاره‌های کلامی در علم فقه را مورد سنجش قرار دهد و آنگاه از میان آنها پیش‌انگاره‌هایی از عناوین علم فقه، مانند موضوع، غایت و منابع آن علم را به عنوان نظریه برگزیند و مورد ارزیابی قرار دهد و به این نتیجه رضایت داده است که مسائلی همچون تکلیف، مکلف، حسن تکلیف و اختیار انسان از پیش‌انگاره‌های موضوع، معاد و ملحقاتش از پیش‌انگاره‌های غایت؛ وحی‌شناسی، راهنماشناسی و مانند آن در منابع علم فقه از پیش‌انگاره‌های کلامی علم فقه محسوب می‌شوند.

کلیدواژه‌ها: علم کلام، علم فقه، تکلیف، اختیار، معاد، کتاب، سنت.

مقدمه

با توجه به تحقیقاتی که درباره پیشینه موضوع «بازشناسی و سنجش پیش‌انگاره‌های کلامی علم فقه» انجام گرفته است؛ اثر مستقل با این عنوان یافت نشد. اما پژوهش‌هایی مرتبط - اعم از کتاب‌ها و مقاله‌ها - با آن صورت گرفته که در این تحقیق از هریک از آنها استفاده شده است؛ و در اینجا به نمونه‌هایی از آنها اشاره می‌شود.

کتاب *مبانی کلامی اجتهاد* (هادوی تهرانی، ۱۳۷۷)؛ در این کتاب به مبانی کلامی اجتهاد در حوزه منابع، از قبیل مبانی کلامی برداشت از قرآن کریم در صدور به صورت پراکنده پرداخته شد و سپس به مباحثی از قبیل زبان قرآن، هرمنوتیک و مانند آن اشاره شده است؛ که چندان ارتباطی با مقاله پیش‌رو ندارند. اما مقاله پیش‌رو افزون بر پرداختن به مبانی کلامی صدور قرآن، به مبانی کلامی روایات، دلیل عقل و اجماع نیز پرداخت و همچنین به منابع کلامی فقه با محوریت موضوع و غایت فقه نیز پرداخت که کتاب یادشده به هیچ‌کدام از آنها اشاره نکرده است.

کتاب *جایگاه مبانی کلامی اجتهاد* (ضیائی فر، ۱۳۸۲)؛ در این کتاب به صورت کلی اما پراکنده و به صورت سربسته به جایگاه مبانی کلامی اجتهاد پرداخته شد. اما به صورت منقح و دسته‌بندی شده به مبانی کلامی علم فقه با محوریت موضوع، غایت و منابع آن اشاره نکرده است و از این جهت مقاله پیش‌رو نسبت به آن دارای امتیاز است.

مقاله «درآمدی بر مبانی کلامی استنباط از قرآن» (مبلغی، ۱۳۸۳)؛ در این مقاله به مبانی کلامی صدور قرآن - از حیث تحریف‌ناپذیری و صادر شدن از خدای حکیم و مانند آن - چگونگی فهم آن و شیوه استنباط از آن پرداخته شد و هیچ اشاره‌ای به مبانی کلامی فقه با محوریت موضوع، غایت و منابعی که در مقاله پیش‌رو به آنها پرداخته شده، اشاره‌ای ندارد.

مقاله «فلسفه علم فقه» (ضیائی فر، ۱۳۸۶)؛ در این مقاله به فلسفه علم فقه پرداخته شده و هیچ استدلالی بر مبانی کلامی علم فقه بخصوص در محورهای موضوع، غایت و منابع مطرح نگردیده است. از این جهت، با مقاله پیش‌رو متفاوت است.

مقاله «بررسی جایگاه دانش کلام نسبت به علم فقه» (جعفری رندی، ۱۳۹۵)؛ این مقاله به اختصار با توجه به موضوع و منابع علم فقه به این نکته پرداخته که علم کلام بر علم فقه مقدم است و بر آن تأثیرگذار است. اما مقاله حاضر تلاش می‌کند که علم فقه را

یکی از مسئله‌های مهم فلسفه علم، ارتباط علوم است. به این معنا که حداقل برخی از مسائل یک علم بالضروره می‌تواند مبنا و پیش‌انگاره علم دیگر قرار گیرد و بالعکس. علم فقه نیز از جمله علمی است که از این قاعده مستثنا نیست و از جهاتی نیازمند پیش‌انگاره‌های غیرفقهی مانند انگاره‌های کلامی است؛ و از این جهت می‌توان دریافت که علم کلام نسبت به علم فقه نقش مبنا و پایه دارد و این نکته‌ای است که طبق معمول برخی از محققان عرصه علم فقه به آن پرداختند. اما پژوهش مجدد آن از این جهت ضروری است که ممکن است گاهی از ارتباط علم فقه با علم کلام غفلت به عمل آید و تصور شود که علم فقه، صرفاً مشتمل بر سلسله مسائل فرعی و ظاهری است و هیچ‌گونه ارتباطی با علم کلام ندارد؛ که بر این نگره این خواهد بود که علم فقه علمی محصور در یافته‌های صرفاً فرعی و بدون پشتوانه عقلی و اعتقادی است. در این صورت برون‌داد آن، پیدایش تفکر ظاهرگرایی و سطحی‌نگری بدون توجه به حقیقت خواهد شد و این نوع تلقی، توهم تنزل علم فقه به جایگاه حداقلی را رقم خواهد زد (سروش، ۱۳۸۲، ص ۸۹ و ۸۷). از این جهت لازم است رابطه این دو علم به‌روز گردد؛ تا مبلغان و مروجان شریعت اسلام به‌جای بیان احکام فرعی صرف، بتوانند به مبانی کلامی فقه در امر تبلیغ احکام اسلام بپردازند و جایگاه علم فقه را در فرایند زندگی تحکیم ببخشند، و به این پرسش پاسخ داده شود که پیش‌انگاره‌های کلامی علم فقه چه چیزهایی هستند؟ مقاله حاضر می‌کوشد تا با ابزار کتابخانه‌ای و روش برهان سبر و تقسیم، ابتدا پیش‌انگاره‌هایی که ممکن است در علم فقه نقش داشته باشند، را مورد واکاوی و تحلیل قرار دهد و آنگاه از میان آنها برخی از پیش‌انگاره‌های کلامی علم فقه مانند تکلیف، مکلف و اختیار انسان و مانند آن را به لحاظ موضوع‌شناسی علم فقه؛ معاد، قیامت، ثواب، عقاب، بهشت و جهنم را به لحاظ غایت‌شناسی علم فقه؛ عصمت نبی و امام، اعتبار سندی و دلالتی وحی، حجیت عقل، اجماع و مانند آن، به لحاظ منبع‌شناسی علم فقه را به‌عنوان پیش‌انگاره‌های کلامی برخی عناصر علم فقه برگزیند و سپس آنها را به‌عنوان نظریه به اثبات برساند و به این نکته بپردازد که علم کلام از مبادی ضروری علم فقه به‌شمار می‌رود و از این جهت بر علم فقه تقدم رتبی داشته و جزء مبنا و پایه محسوب می‌گردد.

«فقه»، «پیش‌انگاره» و دیگر واژگان احتمالی مرتبط با آنها مفهوم‌شناسی شوند.

الف) کلام: تعریف‌های گوناگونی توسط متکلمان و الهی‌دانان مسلمانان برای علم کلام ارائه شد (لاهیجی، بی‌تا، ص ۵؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۴۲؛ مظفر، ۱۴۲۲ق، ص ۱۷)؛ اما روشن‌ترین تعریف‌ها، تعریف شهید مطهری است. وی می‌نویسد: «علم کلام علمی است که درباره عقاید اسلامی یعنی آنچه از نظر اسلام باید بدان معتقد بود و ایمان داشت، بحث می‌کند به این نحو که آنها را توضیح می‌دهد و درباره آنها استدلال می‌کند و از آنها دفاع می‌کند» (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۶۲). به عبارت دیگر، در تعریف علم کلام می‌توان گفت: «علم کلام دانشی است که به استنباط، تنظیم، تبیین معارف و مفاهیم اعتقادی پرداخته و براساس شیوه‌های مختلف استدلال اعم از برهان، جدل، خطابه و... گزاره‌های اعتقادی را اثبات و توجیه می‌کند و به اعتراض‌ها و شبهات مخالفان دینی پاسخ می‌دهد» (خسروپناه، ۱۳۸۳، ص ۴). این تعریف، تعریفی است که فواید، اهداف و وظایف علم کلام را دربر می‌گیرد که از جمله آن، اهداف و فواید، «پاسداری از آموزه‌های دین و زدودن شبهات از آن» (همان) است.

ب) فقه: فقه در لغت، به معنای دانستن و فهمیدن است (جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۶ ص ۲۲۴۳). اما برخی آن را مطلق فهم نمی‌دانند؛ بلکه اعتقاد دارند به فهم دقیق و موشکافانه فقه اطلاق می‌گردد (مؤسسه دائرةالمعارف الاسلامی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۱۷)؛ چنان‌که برخی از آیات قرآن کریم همین معنا را می‌رسانند (انعام: ۹۸ و ۶۵؛ اسراء: ۴۴ و ۴۶). اما فقه در اصطلاح، علم به احکام شرعی‌ای است که استعمال می‌شود که از راه ادله تفصیلی آنها به دست می‌آید (عاملی، بی‌تا، ص ۲۲)؛ و منظور از علم فقه در این مقاله، علم به احکام شرعی است.

۲. پیش‌انگاره‌های کلامی علم فقه

هر علمی برای خود، پیش‌فرض‌ها و یا پیش‌انگاره‌هایی دارد که یا بدیهی هستند و یا در علوم دیگر به اثبات می‌رسند. به این پیش‌فرض‌ها در علم منطق، اصول موضوعه اطلاق می‌شود که می‌توانند مبنا و پایه علوم دیگر قرار گیرند (حلی، بی‌تا، ص ۲۱۳؛ سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۸۷). از همین رو می‌توان گفت علم فقه، دارای پیش‌فرض‌هایی است که در علم دیگری به نام علم کلام به اثبات رسیدند؛ اما مبنا و زیرساخت علم فقه قرار می‌گیرند و فقه الزاماً

دارای پشتوانه اعتقادی دقیق و متقن معرفی کند تا مبلغان بتوانند با توجه به این پشتوانه به تبلیغ احکام و مسائل فقهی بپردازند و به شبهات علیه علم فقه پاسخ دهند.

اقتراح «مبانی معرفتی و کلامی فقه» (هادوی تهرانی و علیدوست، ۱۳۷۹)، که سخنان هادوی تهرانی، هم‌افق با مقاله حاضر است. هادوی تهرانی بیان داشته که فقه می‌تواند مبانی دور و مبانی نزدیک داشته باشد. مبانی دور شامل مبانی کلامی و فلسفی محض، همچون مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی می‌شود. مبانی نزدیک نیز مبانی کلامی فقه هستند. ایشان فرق بین دو مبانی را در این می‌داند که ابتناء مسائل فقهی بر مبانی کلامی فقه، مقدم است بر ابتناء آن بر مبانی فلسفی یا کلامی؛ یعنی یک استنباط فقهی اولاً مبتنی بر مبانی کلامی فقه، مانند قطعی بودن صدور قرآن (وحی) است؛ ثانیاً خود آن مبانی کلامی فقه مبتنی بر مبانی کلامی یا فلسفی هستند. به عبارت دیگر مبانی کلامی - فلسفی محض نسبت به مباحث فقهی از مبانی کلامی فقه، دورتر هستند و مبانی کلامی فقه، واسطه‌ای بین آنها محسوب می‌شوند. هادوی تهرانی معتقد است فلسفه فقه شامل هر دو مبانی دور و نزدیک می‌شود؛ اما مبانی کلامی فقه یک معنای خیلی محدودتر از فلسفه فقه و فقط بخشی از فلسفه فقه را تشکیل می‌دهد.

مقاله حاضر با نظر آقای هادوی تهرانی موافق است که مبانی کلامی فقه نقش واسطه بین مسائل اجتهادی و مسائل کلامی - فلسفی محض دارد. از سویی می‌پذیرد که مسائل کلامی - فلسفی و نیز مبانی کلامی فقه، هر دو، جزء فلسفه فقه هستند؛ هرچند نقش مبانی کلامی فقه کمتر است. وجه تمایز مقاله حاضر آن است که آقای هادوی تهرانی در پاسخ به سؤال «قبسات» به شکل کلی از مبانی کلامی فقه نام برده است؛ اما به هیچ‌وجه به شکل یک مقاله علمی - پژوهشی پیرامون موضوع، غایت و منابع مبانی کلامی فقه، بحث نکرده است. مقاله حاضر، در قالب یک مقاله منسجم، قصد دارد با ورود به جزئیات مبانی کلامی فقه، محورهای موضوع، غایت و منابع این مبانی را بررسی کند.

۱. چارچوب نظری

۱-۱. مفاهیم

برای حصول معنای روشنی از عنوان «بازشناسی و تحلیل پیش‌انگاره‌های کلامی علم فقه»، لازم است واژگان «کلام»،

به آن وابسته است. راز وابستگی علم فقه به مسائل کلامی و اعتقادی این است که اجتهاد معتبر بر اعتقادات صحیح استوار است (نراقی، ۱۳۴۴ق، ص ۲۶۶)؛ در غیر این صورت بنیان اجتهاد، سست و غیرقابل اعتماد خواهد بود. از این رو می‌توان دریافت که علم کلام نسبت به علم فقه حالت پایه دارد. یعنی علم فقه براساس علم کلام پایه‌گذاری می‌شود. به همین مناسبت در اینجا تلاش می‌شود به پیش‌انگاره‌های کلامی علم فقه پرداخته شود و البته باید توجه داشت که این مقاله درصدد اثبات این دسته از پیش‌انگاره‌های کلامی نیست؛ بلکه درصدد اثبات کند که این پیش‌انگاره‌ها از مسائل کلامی هستند و علم فقه به لحاظی وابسته به علم کلام است.

۲-۱. پیش‌انگاره اول: به لحاظ موضوع‌شناسی علم فقه

هر علمی دارای موضوع است و شناخت موضوع نیز از عناصر فلسفه آن علم محسوب می‌شود و آن عبارت است از چیزی که در آن علم از احوال و عوارض ذاتیه آن (موضوع) بحث می‌شود (خراسانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۱)، و گزاره‌های مربوط به آن موضوع در آن علم، مورد تحلیل و بررسی قرار می‌گیرند، که علم فقه نیز مستثنای آن نیست؛ زیرا علم فقه دارای موضوع است و آن عبارت است از «افعال مکلفین» (فاضل مقداد، ۱۴۰۳ق، ص ۶؛ احسائی، ۱۴۱۰ق، ص ۳۴). منظور از افعال مکلفین، اعمال و رفتاری است که انسان‌های مکلف آنها را انجام می‌دهند یا ترک می‌کنند که یکی از احکام پنج‌گانه تکلیفی، یعنی «واجب، مستحب، مباح، مکروه و حرام» (صدر، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۶۳-۶۴) به آنها تعلق می‌گیرند. به این معنا که رفتار یا فعل مکلف از این پنج حالت خارج نیست (طوسی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۰۶). لازم به ذکر است که احکام تکلیفی در مقابل احکام وضعی است. احکام وضعی گونه‌ای از احکام عملی در شریعت اسلامی هستند (اصفهانی، ۱۴۱۸ق، ص ۴۴) که به‌طور مستقیم وظیفه‌ای برای یک فرد مشخص نمی‌کنند (صدر، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۶۲). به عبارت دیگر، احکام وضعی شامل امر و نهی نیستند (ولائی، ۱۳۸۰، ص ۱۷۸)؛ بلکه وضعیت عبادت یا معامله یا یک شیء را توضیح می‌دهند و آن وضعیت است که باعث می‌شود فرد مکلف کاری انجام دهد.

طبیعی است که مکلف (تکلیف‌شونده) دارای مکلف (تکلیف‌کننده) است که وی را تکلیف کرده است. پس در این صورت غیر از مکلف واژه‌گان دیگری مانند «مکلف»، «تکلیف»، «اختیار مکلف و مانند آن وجود دارند که برای افعال مکلف حالت پیش‌فرض

دارند. بنابراین فعل مکلف که موضوع علم فقه است، متوقف بر پیش‌انگاره‌هایی مربوط به خداوند است و به‌عنوان اصل موضوعی در علم دیگری بنام علم کلام مورد بحث و کنکاش قرار می‌گیرند. به‌عنوان شاهد مثال، شیخ صدوق می‌نویسد: «أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يَكْلَفْ عِبَادَةَ إِلَّا دُونَ مَا يَطِيقُونَ» (صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۲۸)؛ خداوند صرفاً بندگان را به کمتر از طاقتشان تکلیف می‌کند. شیخ صدوق کلامش را مستند به قرآن می‌کند: چنان‌که قرآن می‌فرماید: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (بقره: ۲۸۶)؛ خداوند هیچ‌کس را جز به قدر توانایی‌اش تکلیف نمی‌کند. از این آیه شریفه و همچنین از کلام شیخ صدوق استفاده می‌شود که تکلیف، فعل خداست و خدا آن را ایجاد می‌کند و از این جهت یک مسئله کلامی است.

همچنین مسئله اختیار مکلف در فعل یا ترک عمل همین‌طور است؛ یعنی خدا مکلف را مختار خلق کرد و با اختیاری که خدا به وی عطا کرده، حکم بر او جاری می‌شود. از این رو بحث از صدور احکام تکلیفی (مانند وجوب، حرمت، اباحه، استحباب و کراهت) برای افعال مکلفین، دارای پیش‌انگاره‌هایی است که در اینجا به نمونه‌هایی از آنها اشاره می‌شود.

الف) تکلیف: واژه تکلیف از کلفت گرفته شده و به معنای مشقت است و تعریف اصطلاحی آن این است که شخص واجب‌الاطاعه [از دیگری] کاری را که دارای مشقت است، درخواست کند و این درخواست ابتدائی باشد (حلی، ۱۴۱۵ق - ب، ص ۳۱۹؛ فاضل مقداد، ۱۴۱۲ق، ص ۱۰۳؛ بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۱۴). از این تعریف فهمیده می‌شود که خدا تکلیف را به‌عهده مکلف قرار می‌دهد و از این جهت تکلیف از افعال خدا و از مسائل کلامی محسوب می‌شود و به همین سبب سخن از مباحثی همچون حسن تکلیف، غرض از تکلیف و راه شناخت تکلیف و مانند آن نیز به میان می‌آید که هر یک از آنها نیز از مسائل کلامی به حساب آمده و در علم کلام از آنها بحث می‌شود. از این رو یک فقیه وقتی می‌خواهد به موضوع فقه یعنی افعال مکلفین بپردازد، به‌ناچار باید به‌عنوان پیش‌فرض، به همه مباحث مربوط به مسئله «تکلیف»، اعم از اثبات تکلیف، قلمرو تکلیف، تکلیف مالایطاق و مانند آن واقف باشد و پاسخ‌های مشخصی به آنها داشته باشد. با این اوصاف، به‌دست می‌آید که علم فقه به لحاظ موضوع، متوقف بر تکلیف است که از مسائل علم کلام محسوب می‌شود (حلی، ۱۴۱۵ق - ب، ص ۴۴). بنابراین تا تکلیفی

وجود نداشته باشد، افعال مکلفین مطرح نمی‌شود.

(ب) مکلف یا تکلیف‌کننده: طبیعی است که فعل یا ترک فعلی که یک انسان مکلف انجام می‌دهد، به‌دستور مکلف و تکلیف‌کننده است و آن نیز وجود خدای متعال است که تکلیف را با ارسال پیامبر ﷺ و به‌وسیله وحی به انسان‌های مکلف می‌رساند. پس انسان‌های مکلف قبل از اینکه به انجام و یا ترک فعل بپردازند، لازم است خدا که تکلیف‌کننده است را بشناسند و به وجود او باور داشته باشند. پیامبر ﷺ را به‌عنوان راهنما و فرستاده خدا و ابلاغ‌کننده تکلیف بشناسند و به وحی باور داشته باشند و همه اینها نیز از مسائل علم کلام به شمار می‌آیند. از این رو انجام یا ترک فعل شرعی، فرع بر خداشناسی، پیامبرشناسی و وحی‌شناسی و حتی فرجام‌شناسی است. از این جهت می‌توان دریافت که افعال مکلفین که موضوع علم فقه باشد، متوقف بر سلسله پیش‌انگاره‌های کلامی است - که از جمله آنها وجود خدا به‌عنوان تکلیف‌کننده است - و نمی‌تواند از آنها بیگانه باشد.

(ج) اختیار مکلف: حکمت و عدالت خدا اقتضا می‌کند که مکلف با تصمیم و اختیار خود افعال در مدار تکلیف را انجام دهد. چنان‌که امام صادق ﷺ می‌فرماید: «الله عادل من أن يجبر عبداً على فعل ثم يعذبه عليه» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۶۹)؛ خداوند عادل‌تر از آن است که بنده‌ای را بر کاری مجبور سازد، آنگاه او را عقوبت دهد. با این اوصاف، زمانی احکام تکلیفی به انجام فعل یا ترک فعل تعلق می‌گیرد که انجام‌دهنده یا تارک فعل، مختار باشد. بنابراین قبل از تعلق گرفتن احکام تکلیفی به فعل مکلف، لازم است انسان مکلف مختار باشد و مختار آفریدن انسان نیز از فعل خداست و بر فقیه لازم است به آن واقف باشد و اثبات آن نیز در علم کلام اتفاق می‌افتد و یکی از مسائل علم کلام محسوب می‌شود (بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۰۸). از این جهت می‌توان گفت اختیار مکلف (در مقابل مجبور بودن مکلف) از پیش‌انگاره‌های موضوع علم فقه به حساب می‌آید؛ زیرا تکلیف کردن انسان مجبور و ستایش و یا نکوهش او بر کاری که از وی صادر گردیده یا ترک شده، قبیح و دور از عدالت است (میرداماد، ۱۴۰۳ق، ص ۳۷۶)؛ و به مقتضای اصل عدالت و حکمت، خداوند از افعال قبیح منزّه است (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۶۱).

۲-۲. پیش‌انگاره دوم: به‌لحاظ غایت‌شناسی علم فقه

علم فقه به‌لحاظ غایت و سرانجام نیز به علم کلام وابسته است. این را می‌توان از میان کلام فقها و بزرگان فقه استخراج کرد. چنان‌که

آقابزرگ تهرانی در *التریعه* به نقل از یکی فقهای بزرگ شیعه درباره علم فقه می‌نویسد: «موضوعه فعل مکلفینا غایته الفوز بعلیینا» (آقابزرگ تهرانی، بی‌تا، ج ۷، ص ۲۱۳). منظور از فوز علیین مقامی است که در آخرت نصیب انسان‌های صالح می‌شود و منظور از آخرت همان قیامت است و مطالعه درباره قیامت و ویژگی‌های آن از مسائل علم کلام است و این نگرش را با عبارات‌های مختلف به‌راحتی می‌توان از کلمات بزرگان فقه و اصول به‌دست آورد (فیض کاشانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۹؛ فاضل تونی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۷۷؛ خراسانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۵۸) و البته این نظریه، منکر غایت دنیوی علم فقه از حیث اینکه به اداره جامعه و مانند آن می‌پردازد، نیست و آن در جای خود محفوظ است. به‌عنوان مثال در فقه آمده است: نماز بر انسان مکلف واجب و ترکش حرام است. در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که سرانجام فعل نماز واجب یا مستحب چه می‌شود؟ پاسخ این نوع پرسش‌ها آن است که براساس دلیل عقل و نقل سرانجام این اعمال و ترک اعمال در قیامت مورد رسیدگی قرار می‌گیرد (سبحانی، ۱۳۸۶، ص ۲۲۶-۲۲۷). چنان‌که در قرآن آمده است، از اهل جهنم می‌پرسند: «مَا سَأَلْتُمْ فِي سَفَرٍ» (مدثر: ۴۲)؛ چه چیزی شما را در این جهنم قرار داد؟ جهنمیان می‌گویند: «لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ» (مدثر: ۴۳)؛ از نمازگزاران نبودیم. بنابراین کارکرد و غایت اخروی علم فقه، از موضوع‌های مطالعات کلامی است. از این رو می‌توان نتیجه گرفت که علم فقه از لحاظ غایت‌شناسی نیز وابسته به علم کلام است.

۲-۳. پیش‌انگاره سوم: به‌لحاظ منبع‌شناسی علم فقه

فقیه جهت اجتهاد در مسائل فقهی به منابعی نیاز دارد تا مسائل فقه را از آنها استخراج کند؛ و آنها عبارتند از: قرآن، سنت، عقل و اجماع. طبیعی است که قبل از استفاده از منابع، لازم است هر کدامشان راستی‌آزمایی شوند و راستی‌آزمایی آنها در علم کلام انجام می‌گیرد. به بیان دیگر هرگاه فقیه بخواهد مسائل فقهی را استنباط کند، استنباط او بر سلسله مبانی استوار است که پایه‌ها و زیرساخت‌های این استنباط خواهند بود. آن دسته از بنیان‌ها و پایه‌ها ممکن است از سنخ مباحث فقهی نباشند و در دانش دیگری مثل کلام و مانند آن به اثبات رسیده باشند؛ اما نسبت به آنها یک دفاع عقلانی وجود دارد که در این تحقیق از آنها به پیش‌انگاره‌های کلامی علم فقه به‌لحاظ منبع‌شناسی یاد

منابع مستقل نمی‌داند؛ بلکه آنها را ادله می‌داند که در فهم قرآن و سنت مدرسان و در طول آنها هستند. این سخن بدان معنا نیست که مستقلات عقلیه وجود ندارد؛ بلکه بدان معناست که اگر عقل به شکل مستقل هم وجود مصلحت حتمی و یا مفسده حتمی در انجام عملی یا ترک فعلی را کشف کند، و فاعل فعل یا تارک آن را مستحق ثواب یا عقاب ببیند، باز هم وجوب یا حرمت آن عمل را باید شرع مقدس تعیین کند (عابدی، ۱۳۸۸، ص ۲۶۲). پس در مقام صدور حکم تکلیفی، عقل در طول قرآن و سنت است.

الف. قرآن کریم

قبل از اینکه مجتهد به قرآن به‌عنوان یکی از منابع مهم اجتهاد رجوع کند، لازم است به نکاتی توجه داشته باشد که در اینجا به نمونه‌هایی اشاره می‌شود.

– قرآن کلام الهی: قرآن کریم کلام خداست و از طرف او بر پیامبر ﷺ نازل شده است. دلیلش این است که قرآن معجزه الهی است (فاضل مقداد، ۱۴۱۲ق، ص ۸۱) و از جنبه‌های مختلف اعم از طریقی، بیانی، محتوایی و علمی اعجاز آن ثابت شده است (هادوی تهرانی، ۱۳۷۷، ص ۴۷-۵۱). بنابراین هر چیزی که معجزه باشد، قطعاً فرایندی و از افعال خداست (غزالی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۲۴). از این نتیجه گرفته می‌شود که یکی از منابع مهم اجتهاد که قرآن باشد، کلام خداست.

– خطاناپذیری وحی: یکی از نکته‌هایی که فقیه در اجتهاد با منبع قرآن لازم است به آن توجه داشته باشد، خطاناپذیری وحی است و بحث راستی‌آزمایی وحی از مسائلی است که در علم کلام مورد کنکاش قرار می‌گیرد و از مسائل کلامی محسوب می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۹؛ طباطبائی، ۱۳۵۳، ص ۱۴۷؛ قاضی عیاض، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۱۲). یکی از عوامل خطاناپذیری وحی، وجود پیامبر ﷺ است که وحی را دریافت و تبلیغ می‌کند. از این جهت لازم است پیامبر ﷺ معصوم باشد و از هر اشتباه و خطایی در امان باشد و این بحث نیز در علم کلام مورد مذاقه قرار می‌گیرد.

– تحریف‌ناپذیری قرآن: برای فقیه قبل از رجوع به منبع قیم قرآن، تحریف‌ناپذیری آن اعم از تحریف به زیادت و تحریف به نقصان باید مورد توجه قرار گیرد و تحریف‌ناپذیری افزون بر اینکه یک بحث قرآنی است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۷، ص ۳۹۸-۳۹۹)، در علم کلام نیز مورد بحث و تحلیل قرار می‌گیرد و به اثبات

می‌شود. از این جهت می‌توان گفت راز شرط بودن [کلام] در اجتهاد، توقف داشتن اجتهاد بر اثبات صانع، پیامبر، امام و ضرورت پیروی از آنان و تعیین امام و راست‌گویی پیامبر در ادعای خود و نیز توقف آن بر نفی قبیح از خداوند متعال است (نراقی، ۱۳۴۴ق، ص ۲۶۵).

درباره راه‌های رسیدن به مسائل فقهی و اینکه کدام‌یک از این راه‌ها، جزء منابع فقه و کدام‌یک جزء ادله فقه است، برخی از صاحب‌نظران همچون استاد مطهری واژه «منابع» و «دله» را در کنار هم به کار برده‌اند (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۲۰، ص ۲۹). در کتاب فرهنگ فقه می‌خوانیم: «واژه فقه در لغت، فهم عمیق و دقیق؛ و در اصطلاح، علم به احکام شرعی فرعی از ادله تفصیلی است. منظور از ادله تفصیلی در تعریف فقه، منابع فقه در مکتب فقهی شیعه، یعنی کتاب، سنت، اجماع و عقل است» (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۲۹).

اما در یک تحقیق تفصیلی‌تر باید اذعان کرد که تمام احکام فقهی، چه با واسطه و چه بدون واسطه، باید به شارع مقدس مستند گردند. با این وصف، قرآن کریم که تمام آیات آن از سوی خداوند نازل شده، اولین مصداق منابع فقه هستند. در مرحله بعد، سنت پیامبر اکرم ﷺ امامان معصوم ﷺ قرار دارد؛ چراکه در آن، قول، عمل و تقریری غیر خواست خداوند ندارند. اما حجیت دو واژه عقل و اجماع درگرو آن است که بتوانند وساطت در انتساب به شارع مقدس را تصحیح و تثبیت کنند. بر همین اساس گاه به آن دو «طریق»، «دلیل»، «مدرک»، «اماره» و «حجت» نیز گفته می‌شود. برای پرهیز از اشتباه در اصطلاحات، بهتر است واژه «منابع فقه» را فقط برای مواردی به کار بریم که مسلماً و بدون هیچ تردید و اشکالی حاوی گزاره‌های فقهی هستند. به این ترتیب، منابع فقه منحصر در قرآن و سنت می‌گردد. ولی برای به‌دست آوردن گزاره‌های فقهی از این منابع، راه‌های گوناگونی قابل تصور و احیاناً قابل اثبات است. این راه‌ها را مطابق کاربرد مرسوم آن در اصول فقه، «طریق»، «دلیل»، «مدرک»، «اماره» و... می‌نامیم. اما نکته مهمی که نباید از آن غفلت کرد این است که بعضی از این راه‌ها ممکن است در نظر و مبنای برخی چنین تفسیر شوند که هم‌عرض با کتاب و سنت تلقی شوند. کسی که چنین تلقی دارد، یعنی راه‌های دیگر را همچون عقل و اجماع به‌گونه‌ای و با شرایطی، مستقل از کتاب و سنت، مدرک یا حاکم احکام شرعی قلمداد کند، آن را هم‌عرض این دو منبع گرفته است. (صرافی، ۱۳۸۷). اما مقاله حاضر عناصر عقل و اجماع را جزء

می‌رسد (صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۸۴؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۸۴؛ شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۶۲). با این اوصاف، می‌توان دریافت که تحریف‌ناپذیری قرآن نیز یکی از پیش‌فرض‌های اجتهاد است که در علم کلام از آن بحث می‌شود.

از مجموع مباحثی که در برداشت از قرآن کریم به‌عنوان منبع اجتهاد به‌دست آمده، به‌دست می‌آید که فقیه قبل از برداشت از قرآن لازم است به پیش‌فرض‌های کلامی آن توجه داشته باشد و آنها را به‌عنوان اصول موضوعه پذیرفته باشد.

ب. روایات

از جمله منابع اجتهاد که فقیه در اجتهاد خود از آنها استفاده می‌کند، روایات پیامبر ﷺ و امامان ﷺ است که بر فقیه لازم است قبل از برداشت از روایات، به عصمت پیامبر ﷺ و امامان ﷺ که مصدر روایات هستند، باور داشته باشد تا قولشان برای مجتهد حجیت داشته باشد. مسئله عصمت از مسائل کلامی است و در علم کلام از آن بحث می‌شود (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۲۹؛ مظفر، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۲۰۵) و با ادله فراوان عصمت پیامبر ﷺ و امامان ﷺ در علم کلام به اثبات رسیده است (حلی، ۱۴۱۵ق - الف، ص ۴۴۸). از این‌رو اگر پیامبر ﷺ یا امام ﷺ از عصمت برخوردار نباشند، برداشت از کلامشان برای اجتهاد بی‌اساس خواهد بود. اما پرسش قابل طرح در اینجا آن است که آیا می‌توان پیامبر ﷺ و امامان ﷺ را شارع دانست؛ تا در نتیجه بتوان دستورات آنها را به‌عنوان دستورات شرع پذیرفت؟ در پاسخ، آنچه به‌طور مسلم می‌توان گفت اینکه شارع بالذات خداوند است. چنان که در قرآن آمده: «إِنَّ الْحُكْمَ أَلَّا لِلَّهِ» (انعام: ۵۷)؛ تشریح و قانون‌گذاری فقط شایسته خداوند است. اما پیامبر ﷺ و امامان ﷺ به‌طور قطع مبین شرع هستند و عمل به دستورات آنان قابل پذیرش و حجت است؛ چنان که قرآن می‌فرماید: «مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» (حشر: ۷)؛ آنچه را رسول خدا برای شما آورده، بگیرید [و اجرا کنید]، و از آنچه نهی کرده، خودداری کنید. اما درباره شارع بودن آنان نظریه واحدی وجود ندارد.

۲-۴. عقل و اجماع ادله و طریق فهم منابع

اجماع و عقل ابزاری تلقی می‌شوند تا فقیه فهم درستی در استنباط از منابع (قرآن و سنت) داشته باشد که در اینجا به آن اشاره می‌شود.

الف. عقل

یکی از ادله اجتهاد عقل است. شیخ مفید در معنای عقل می‌گوید: «العقل معنی یتمیز به من معرفة المستنبطات و یسمى عقلا لأنه یعقل عن المقبحات» (مفید، بی‌تا، ص ۲۲). وی آن را نیز یکی از راه‌های معرفت شرعیات می‌داند. چنان که می‌نویسد: «و هو السبیل إلى معرفة حجة القرآن و دلائل الأخبار» (مفید، بی‌تا، ص ۲۲؛ کراچکی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۵). با این وصف، می‌توان گفت عقل می‌تواند در حوزه فهم حجیت قرآن و روایات، مجتهد را در رسیدن به حکم شرعی کمک کند که در زبان روایات از حجت‌های الهی محسوب می‌شود (کلینی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۹)، که خدا آن را برای هدایت انسان‌ها ایجاد کرده است و همچنین از لحاظ ملازمه بین حکم عقل و شرع که از باب حسن و قبح عقلی به‌دست می‌آید، که از مسائل کلام محسوب می‌شود.

ب. اجماع

یکی دیگر از ادله اجتهاد در فقه، اجماع است و آن عبارت است از اتفاق نظر فقهای شیعه در یک عصر بر یکی از احکام شرعی که فاقد دلیلی آشکار و معتبر باشد (صدر، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۷۳)؛ اما شرطش آن است که بتواند کاشف از رأی و نظر معصوم ﷺ باشد. از همین جهت فقهای شیعه، آن را مستقلاً و بدون اینکه کشف از حکم معصوم کند، معتبر نمی‌دانند (نراقی، ۱۴۱۷ق، ص ۶۷۱؛ خوئی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۱۸). در این صورت حجیت اجماع به حجیت سنت و یا همان روایت که عصمت نبی مکرم ﷺ و امامان ﷺ در آن شرط است، برمی‌گردد؛ و عصمت هم از مسائل کلام است و یا از باب قاعده لطف می‌توان به این نتیجه رسید که امام ﷺ نیز داخل در اجماع‌کنندگان باشد و قاعده لطف نیز مربوط به علم کلام است.

۳. آثار پیش‌انگاره‌های کلامی علم فقه

پیش‌انگاره‌های کلامی علم فقه فی‌الجمله می‌تواند دارای آثار و برون‌داد فراوانی باشد، که خلاصه‌ترین آن عبارت است از اینکه می‌تواند پاسخی برای منتقدان و شبهه‌افکنان علیه ارزش و اعتبار فقه شیعه باشد. چنان‌که آنان بر این باورند که علم فقه در عرصه‌های موضوع، غایت و منابع، دارای استحکام و اتقان نیست و در نتیجه مسائل علم فقه نیز در پاسخ به نیازهای انسان حداقلی

هستند. اما پیش‌انگاره کلامی به مجتهد این اطمینان را می‌دهد که علم فقه بخصوص فقه شیعه، مبتنی بر انگاره‌های اعتقادی مانند وجوب تکلیف از طرف خدای حکیم است که از طریق منابع متقن به وی رسیده و همچنین انجام این تکالیف بر غایتی استوار است که مکلف به انتظار آن نشسته است، تا پاداش خود را دریافت کند.

نتیجه‌گیری

یافته‌های تحقیق با عنوان «بازشناسی و تحلیل پیش‌انگاره‌های کلامی علم فقه» به شرح زیرند:

علم فقه در حوزه موضوع، غایت و منابع، متوقف بر علم کلام است؛ به این معنا که مجتهد بدون مطالعه و باور به سلسله مسائل کلامی، مانند اصل تکلیف، حسن تکلیف، تکلیف مالایطاق، اختیار انسان و مانند آن نمی‌تواند موضوع علم فقه که افعال مکلفان باشد، را متصف به احکام تکلیفی، یعنی واجب، مستحب، مباح، مکروه و حرام بکند و از نظر غایت نیز تا مسائل بزرخ، معاد، قیامت، ثواب، عقاب، بهشت و جهنم را مطالعه نمایندکنند و باور نداشته باشد، اصل علم فقه که باید سعادت اخروی انسان را تأمین کند، معنا نخواهد داشت و منابع علم فقه نیز مبتنی بر علم کلام است؛ زیرا تا مصونیت وحی از تحریف و کمال و جاودانگی آن و یا عصمت نبی و امام^ع ثابت نشده باشد؛ و نیز مسئله حسن و قبح عقلی و یا حجت اجماع از باب قاعده لطف و مانند آن احراز نشده باشد؛ برداشت از منابع و ادله چهارگانه در اجتهاد و استنباط مسائل فقهی موجه نخواهد بود. با توجه به موارد یادشده به‌دست می‌آید که علم فقه در وجودش متوقف بر علم کلام است و علم کلام بنیان و اساس علم فقه تلقی می‌گردد و بر هر مجتهدی که در مقام استنباط و اجتهاد قرار گرفته باشد، لازم است بر پشتوانه کلامی آن نیز توجه داشته باشد.

منابع.....

- احسائی، محمدبن علی بن ابراهیم، ۱۴۱۰ق، *الاقطاب الفقهیه علی مذهب الامامیه*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- اصفهان‌ی، محمدحسین، ۱۴۱۸ق، *الاصول علی النهج الحدیث*، در: *بحوث فی الاصول*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- آقابزرگ تهرانی، محمدحسن، بی تا، *الذریعة الی تصانیف الشیعه*، قم، دارالکتب العلمیه.
- بحرانی، ابن میثم، ۱۴۰۶ق، *قواعد المرام فی علم الکلام*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- جعفری رندی، یعقوب، ۱۳۹۵، «بررسی جایگاه دانش کلام نسبت به علم فقه»، در: *دومین همایش ملی پژوهش‌های نوین در حوزه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی ایران*، قم، مرکز مطالعات حکمت رضوی.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۰۷ق، *الصحاح*، بیروت، دارالعلم.
- حلی، حسن بن یوسف مطهر، ۱۴۱۵ق - الف، *مفاتیح القابض فی اصول الدین*، تهران، اسوه.
- _____، ۱۴۱۵ق - ب، *کشف المراد*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- _____، بی تا، *الجواهر النضید فی شرح منطق التجرید*، قم، بیدار.
- خراسانی، محمدکاظم، ۱۴۱۲ق، *کفایة الاصول*، بیروت، مؤسسه آل‌البتیة.
- خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۸۳، *کلام جدید*، قم، مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه.
- خوئی، سیدابوالقاسم، ۱۴۱۰ق، *التقیح فی شرح العروة الوثقی*، تقریر میرزا علی غروی تبریزی، قم، الهادی.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۸۶، *العقیده الاسلامیه*، قم، مؤسسه امام صادق^ع.
- سبزواری، ملاهادی، ۱۳۶۹، *شرح المنظومه*، شرح حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ناب.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۸۲، *بسط تجربه نبوی*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- شریف مرتضی، علی بن حسین، ۱۴۱۱ق، *الذخیره فی علم الکلام*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- صدر، سیدمحمدباقر، ۱۴۱۸ق، *دروس فی علم الاصول*، قم، اسلامی.
- صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- _____، ۱۴۱۴ق، *الاعتقادات*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- صرافی، سیف‌الله، ۱۳۸۷، «منابع فقه در قرآن کریم»، *فقه و حقوق*، سال پنجم، ش ۱۷، ص ۳۹-۶۴.
- ضیائی فر، سعید، ۱۳۸۲، *جایگاه مبانی کلامی اجتهاد*، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۶، «فلسفه علم فقه (تعریف، ساختار و اولویت‌های پژوهش)»، *نقد و نظر*، سال دوازدهم، ش ۴۰۳، ص ۲۷۳-۲۸۶.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۵۳، *قرآن در اسلام*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

- ، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسة الاعلمی.
طوسی، محمدبن حسن، ۱۴۰۶ق، *الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد*، بیروت، دارالاضواء.
- عابدی، سیدغلامحسین، ۱۳۸۸، *چیستی و ویژگی‌های عقل به‌عنوان منبع استنباط احکام شرعی*، قم، مجتمع آموزشی امام خمینی.
- عاملی، حسن بن زین‌الدین، بی‌تا، *معالم‌الدین و ملاذ‌المجتهدین*، تهران، مکتبه الاسلامیه.
- غزالی، ابوحامد، ۱۴۰۹ق، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- فاضل تونی، عبدالله، ۱۴۱۲ق، *الوافیه*، قم، مجمع الفکر الاسلامی.
- فاضل مقداد، مقدادبن عبدالله، ۱۴۰۳ق، *نضد القواعد الفقهیة علی مذهب الإمامیه*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ، ۱۴۱۲ق، *الاعتماد فی شرح واجب الاعتقاد*، بی‌جا، مجمع البحوث الاسلامیه.
- فیض کاشانی، محسن، بی‌تا، *المحجة البیضاء*، قم، انتشارات اسلامی.
- قاضی عیاض، عیاض بن موسی، ۱۴۰۷ق، *الشفاف بتعریف حقوق سیدنا المصطفی*، عمان، دارالفيحاح.
- کراجکی، محمدبن علی، بی‌تا، *کنز الفوائد*، بی‌جا، الذخائر.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۴ق، *اصول کافی*، تهران، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- لاهیجی عبدالرزاق، بی‌تا، *سوارق الالهام*، اصفهان، مهدوی.
- ، ۱۳۸۳، *جوهر مراد*، تهران، سایه.
- مبلغی، احمد، ۱۳۸۳، «درآمدی بر مبانی کلامی استنباط از قرآن»، *حقوق اسلامی*، ش ۱، ص ۱۹-۳۶.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۸، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- مظفر، محمدرضا، ۱۴۲۲ق، *دلایل‌الصدق لنهج الحق*، قم، مؤسسه آل‌البيت.
- مفید، محمدبن محمدبن نعمان، ۱۴۱۳ق، *المسائل السرویة*، قم، کنگره شیخ مفید.
- ، بی‌تا، *النکت فی مقدمات الاصول من علم الکلام*، قم، کنگره شیخ مفید.
- مؤسسه دائرةالمعارف الفقه الاسلامی، ۱۴۲۳ق، *موسوعة الفقه الاسلامی طبقاً لمذهب اهل البيت*، قم، مؤسسه دائرةالمعارف الفقه الاسلامی.
- میرداماد، میرمحمدباقر، ۱۴۰۳ق، *التعلیق علی اصول کافی*، قم، الخيام.
- نراقی، احمد، ۱۴۱۷ق، *عوائد الايام*، قم، مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی.
- ، ۱۳۴۴ق، *مناهج الاحکام والاصول*، تهران، بی‌تا.
- ولائی، عیسی، ۱۳۸۰، *فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول*، تهران، نشر نی.
- هادوی تهرانی، مهدی و ابوالقاسم علیدوست، ۱۳۷۹، «اقتراح (مبانی معرفتی و کلامی فقه)»، *قیسات*، ش ۱۵ و ۱۶، ص ۲۰-۲۰.
- ، ۱۳۷۷، *مبانی کلامی اجتهاد*، قم، مؤسسه فرهنگی خانه خرد.
- هاشمی شاهرودی، سیدمحمود، ۱۴۲۶ق، *فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل‌بيت*، قم، مؤسسه دائرةالمعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل‌بيت.

نوع مقاله: ترویجی


بررسی شخص‌وارگی خداوند از منظر قرآن

محمدباقر دهقان / کارشناس ارشد فلسفه دین دانشگاه باقرالعلوم

mbdehqan@gmail.com
smmusawi@gamil.com

orcid.org/0000-0002-3522-7024

سید محمود موسوی / دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه باقرالعلوم

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۱۴

دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۷

چکیده

در این مبحث پرسش اصلی آن است که آیا خداوند ویژگی یا مجموعه‌ای از ویژگی‌ها را دارد که بتوان براساس آنها او را به‌مثابه یک شخص قلمداد کرد؟ آیا از منظر قرآن می‌توان شخص‌انگاری خداوند را اثبات کرد؟ این پژوهش از روش توصیفی - تحلیلی استفاده می‌کند و ابتدا با بیان اینکه مفهوم شخص‌وارگی یک وصف بسیط و ممتاز در عداد سایر اوصاف نیست، نشان‌داده خواهد شد که شخص‌وارگی، وصفی مرکب‌گونه و مجموعه‌ای از اوصاف مختلف است که جمع آن، سبب شکل‌گیری آثار جدید می‌شود؛ از این‌رو حدود هفت معیار ضروری برای شخص‌وارگی مطرح می‌شود که براساس آن می‌توان قضاوت کرد که آیا از منظر قرآن، خداوند موجودی متشخص است یا نه؟ براساس یافته‌های این پژوهش با شواهدی که از قرآن خواهیم آورد، شخص‌وار بودن خدای دین اسلام اثبات می‌شود.

کلیدواژه‌ها: خداوند، شخص‌وار، شخص‌انگاری، متشخص، انسان‌وار، قرآن، روایات.

مقدمه

شخص‌وار است، در قرن ۱۹ و ۲۰ الهیات مسیحی به صورت آشکار صورت‌بندی شد (هیگ، ۱۳۹۰، ص ۳۷؛ لگنهاوزن، ۱۳۹۶). در کتاب *عقل و اعتقاد دینی*، خدای متشخص به خدای عالم و آگاه و مختار و خدایی که قدرت ارتباط با دیگران را دارد، اطلاق می‌شود (پترسون و دیگران، ۱۳۹۷، ص ۱۰۷). همچنین از منظر سوئین برن مراد از خدای متشخص این است که او برای افعال خویش، دارای قصد و هدف باشد؛ و اینکه خداوند در عین اینکه جسمانی نیست، می‌تواند مثل یک انسان با مخلوقات خود، از جمله انسان‌ها رابطه شخصی برقرار کند (اصغری، ۱۳۹۴). جان هیگ نیز در توضیح این مسئله می‌گوید که خداوند صرفاً «آن» شی‌وار نیست؛ بلکه «او» برتر و متعالی است (هیگ، ۱۳۹۰، ص ۴۱). مراد جان هیگ آن است که برای خداوند از خطاب «آن» که برای اشیاء است، استفاده نمی‌شود؛ بلکه از خطاب «او» که برای اشخاص است، باید استفاده کرد.

به‌طور کلی می‌توان این نتیجه را گرفت که از منظر کسانی همچون مایکل پترسون و سوئین برن و اکثر فیلسوفان دین، شخص به معنای موجود متعین است که دارای آگاهی، اختیار، هدفمندی، فالعیت و تخاطب‌پذیری باشد. براین اساس اشیاء بی‌جان و جاندار تفاهم‌ناپذیر، تخاطب‌ناپذیر و در نتیجه شخص نیستند. از جمله مواردی که می‌توان به‌عنوان خدای غیرشخص‌وار معرفی کرد مطلق‌گرایی هندویی و متافیزیک بودایی است (مایستر، ۱۳۸۱، ص ۹۳-۹۶).

بحثی مستقل در رابطه با عنوان تشخیص در فلسفه مطرح است که لازم است برای روشن شدن مفهوم تشخیص و جلوگیری از خلط مبحث، معنا و مفهوم تشخیص فلسفی کاملاً تبیین گردد و در انتها از اشتراک معنایی یا اشتراک لفظی بودن آن سخن گفت.

با توجه به منابع فلسفه اسلامی می‌توان تشخیص فلسفی را

چنین دانست:

۱. تشخیص در فلسفه اسلامی در مباحث امور عامه مطرح می‌شود.

۲. موجود متشخص قابلیت صدق و انطباق بر بیش از یک شیء را ندارد.

۳. جزئی شدن صرفاً با تشخیص صورت می‌گیرد.

۴. تشخیص هر شیء به وجود آن است و تا یک شیء موجود

نشود، تشخیص نمی‌یابد.

۵. تمام ماهیات و مقولات تا زمانی که موجود نشده‌اند، تشخیص

شخص‌انگاری خداوند یکی از مباحث نسبتاً جدید الهیات غربی است که در میان اندیشمندان مسلمان کمتر مورد توجه واقع شده است؛ و این در حالی است که در فضای جدید فلسفه معاصر غرب، گرایش به سوی خدای غیرمتشخص رو به افزایش است. از این رو موضوع پژوهش از ضرورت و اهمیت خاصی برخوردار است. برای پیشینه این پژوهش به‌طور خاص تاکنون از منظر قرآن سابقه‌ای یافت نشده است؛ ولی به‌طور عام مقالاتی همچون: «آیا خدا شخص است» (لگنهاوزن، ۱۳۹۶) و «خدای شخص‌وار از منظر علامه طباطبائی در مقایسه با الهیات گشوده» (رحیم‌پور و رحیم‌پور، ۱۳۹۸) و مقاله «نسبت مفهوم واجب‌الوجود در فلسفه اسلامی با خدای متشخص و غیرمتشخص» (منصوری، ۱۳۹۸) را می‌توان نام برد. در این پژوهش از روش توصیفی - تحلیلی استفاده شده است. در این مبحث پرسش اصلی آن است که به چه معنا می‌توان خداوند را شخص دانست؟ منظور از این سؤال آن است که آیا خداوند از منظر دین اسلام مجموعه‌ای از ویژگی‌ها را دارد که بتوان براساس آنها او را به‌مثابه یک شخص قلمداد کرد؟ آیا می‌توان تبیینی برای شخص‌انگاری خداوند مطرح کرد؟ فرضیه این پژوهش بر اثبات شخص‌وارگی خداوند است؛ که این موضوع را بخصوص از منظر محکم‌ترین منبع و متن دین اسلام، یعنی قرآن کریم، بررسی می‌کنیم. در سیر منطقی مقاله ابتدا مفهوم شخص‌وارگی خداوند تبیین می‌گردد و براساس آن حدود هفت معیار ضروری برای شخص‌وارگی مطرح می‌شود؛ و در گام بعد شخص‌وارگی خداوند در قرآن مورد بررسی قرار می‌گیرد و در انتها شواهد شخص‌وارگی براساس معیارهای ذکر شده بررسی و نتیجه‌گیری شده است.

۱. تعریف شخص‌انگاری خداوند

در همه ادیان بزرگ، باوری درباره حقیقت متعالی وجود دارد. یکی از مسائل مهم فلسفه دین، تأمل (تا حد امکان) درباره این است که ادیان چه درکی از آنچه «حقیقت متعالی» نامیده می‌شود، دارند. نحوه درک این حقیقت در ادیان مختلف خصوصاً در ادیان شرقی و غربی متفاوت است. یکی از تمایزات سرنوشت‌ساز در نحوه مواجهه با حقیقت متعالی و غایی، تمایز میان خدای متشخص و نامتشخص است (مایستر، ۱۳۸۱، ص ۹۱). این عقیده که خداوند یک هویت متشخص و

نمی‌یابند؛ و لکن دارای تمایز هستند.

۶ وجود، مساوق با تشخص است.

۷. همه موجودات اعم از انسان و حیوان و حجر و بقر و... دارای تشخص هستند (طباطبائی، ۱۳۸۰، ص ۶۴-۶۶؛ مطهری، بی‌تا، ص ۶۴).
با توجه به توضیحات داده‌شده درباره تشخص فلسفی می‌توان به این نتیجه رسید که هرچند امکان اشتراک معنایی بسیار کمی میان تشخص فلسفی با شخص‌وارگی می‌توان یافت و لکن این معنا ارتباطی با تحقیق حاضر ندارد. یعنی میان این دو اصطلاح اشتراک لفظی وجود دارد؛ زیرا همان‌طور که گفته شد طبق تشخص فلسفی همه موجودات عینی حتی جمادات، اعم از سنگ و درخت و کوه و دریا و حیوانات نیز دارای تشخص هستند؛ درحالی‌که از منظر فیلسوفان دین، جمادات چون ملاک‌های شخص‌انگاری را ندارند، شخص‌وار نیستند. به دیگر سخن، تشخص فلسفی به معنای تعیین و تخصص است و در مقابل مبهم و کلی قرار دارد؛ درحالی‌که معنای تشخص در فلسفه دین این نیست و توضیح آن در معیارهای تشخص بیشتر مشخص خواهد شد.

۲. معیارهای شخص‌بودن

به‌نظر می‌رسد یکی از مهم‌ترین مسائلی که در شناخت مسئله شخص‌وار بودن باید مورد توجه قرار گیرد این است که وصف «شخص‌وارگی» را نمی‌توان به‌کار برد؛ چراکه وصف شخص‌وارگی یک وصف انتزاعی و ساختاری است؛ لذا تشخص‌بودن برآیند مجموعه‌ای از صفات مختلف است که ترکیب آن سبب آثار جدیدی می‌شود و موجود را شخص‌وار می‌سازد. از این‌رو باید به سراغ ملاک‌ها و معیار شخص‌انگاری برویم تا بتوانیم شخص‌انگاری یا عدم آن را برای موجودات اثبات کنیم. همیلتون در این زمینه می‌گوید: «اگر روشن شود که چه چیزی از من و شما تشخص می‌سازد، بهتر خواهیم فهمید که مقصود از اینکه خدا تشخص است، چیست» (همیلتون، ۱۳۹۳، ص ۱۲).

برای مسئله تشخص‌انگاری، معیارهایی توسط فیلسوفان غرب بیان شده است که با توجه به مبانی فلسفی حکمت متعالیه می‌توان براساس استقراء مواردی را مطرح کرد که بعضی از آنها ملاک‌هایی ضروری و بعضی نیز مؤید یا کمالی محسوب می‌شوند.

معیارهای ضروری عبارت است از:

۱. حیات داشتن: اساس تشخص‌انگاری را زنده بودن و حیات

داشتن یک شیء تشکیل می‌دهد؛ به‌طوری‌که اگر یک شیء دارای حیات نباشد می‌توان به‌طور قطع گفت آن موجود تشخص نیست.

۲. علم و آگاهی (خودآگاهی و دیگرآگاهی) و تعقل: هرچند علم و آگاهی و تعقل به‌تنهایی برای تشخص‌بودن یک فرد کفایت نمی‌کند؛ اما تشخص‌بودن، بدون علم و آگاهی و تعقل امکان‌پذیر نیست (لگنهاوزن، ۱۳۹۶؛ همیلتون، ۱۳۹۳، ص ۱۲؛ مک‌گراث، ۱۳۸۵، ص ۲۶۳؛ وین‌رایت، ۱۳۹۰، ص ۳۹).

۳. اختیار: به این معنا که قدرت بر انتخاب داشته باشد (همیلتون، ۱۳۹۳، ص ۱۲).

۴. ذهن داشتن: تشخص‌وار بودن در فضای فلسفه دین غربی، بسیار به داشتن ذهن گره خورده است؛ به این معنا که تمام افعال و اراده‌ها و تمام تفکرات و تجزیه و تحلیل‌های موجود متشخص به واسطه مرکزیت ذهن انجام می‌شود. به‌عبارت دیگر، موجوداتی مانند جمادات که ذهن ندارند، نمی‌توانند تشخص‌وار باشند. به‌همین خاطر، داشتن ذهن برای موجود متشخص امری ضروری محسوب گشته است. ولی با توجه به مبنای حکمت متعالیه، این ملاک به مرکزیت نفس و روح انسان برای افعال و اراده‌ها و تفکرات او و در خداوند نیز به مرکزیت ذات الهی که سرچشمه برای افعال و اراده و تجلیات اوست، تأویل می‌گردد (ایلخانی، ۱۳۷۵؛ طباطبائی، ۱۳۹۵، ص ۱۵۸؛ مصباح‌یزدی، ۱۳۸۸، ص ۱۳۷).

۵. قابلیت ارتباط با دیگران و تخاطب‌پذیری و تفاهم‌پذیری و تکلم (مک‌گراث، ۱۳۸۵، ص ۲۶۳).

۶. توانایی درک و پذیرش مسئولیت اخلاقی و امکان قضاوت اخلاقی (همیلتون، ۱۳۹۳، ص ۱۲).

۷. تمایز: تمایز نیز از منظر فیلسوفان دین غربی به‌صورت ضمنی در توضیح خدای متشخص جزء معیارهای تشخص‌انگاری ذکر گردیده است (مایستر، ۱۳۸۱، ص ۹۱). مراد آنها از تمایز این است که تشخص، فرد خاص و متمایز و متباین از دیگران باشد؛ زیرا موجودی که متمایز نیست، نمی‌تواند صفات تشخص‌وارگی را داشته باشد. این ملاک بیشتر برای احتراز از اقوالی چون همه‌خداانگاری به سبک چهله صوفیه و اعتقاد به حلول است؛ چراکه موجودی که حلول کرده به ظاهر نمی‌تواند پذیرای صفات تشخص‌وارگی همچون قدرت ارتباط با دیگران باشد و یا اینکه در نگاه‌های مطلق‌گرای مثل

معیارهای دیگر پی برد. لذا زمانی یک موجود شخص خواهد بود که همه معیارهای ضروری را با هم دارا باشد. نکته دیگر اینکه به نظر می‌رسد مهم‌ترین معیارهای شخص‌وارگی یعنی حیات و علم و اختیار جزو صفات ذاتی محسوب می‌شوند. در ضمن درباره صفت ذاتی بودن اراده، ظاهراً اختلاف نظر میان اندیشمندان وجود دارد و معیارهای دیگر جزء صفاتی فعلی محسوب می‌گردند و اینکه بعضی از معیارهای شخص بودن، هر کدام به تنهایی، شاید درجات ضعیفی از آن را بتوان در موجودات غیرشخص‌وار نیز یافت کرد؛ مانند مهربانی یا قابلیت برقراری ارتباط با دیگران در حیوانات. اما زمانی که درجات بالاتر آن مطرح می‌شود یا اینکه همراه دیگر شاخص‌ها مانند علم و عقل واقع می‌شود، مختص افراد شخص‌وار می‌گردد.

به دلیل اینکه همه معیارهای شخص‌انگاری، جزو صفات کمالی محسوب می‌شوند. از این رو خود وصف شخص بودن نیز یک وصف کمالی محسوب می‌شود؛ لذا محدودیت‌های انسانی را می‌توان از آن تجرید کرد. همچنین به دلیل اینکه معیارهای شخص بودن همگی دارای تشکیک هستند. از این رو شخص بودن افراد نیز دارای تشکیک خواهد بود؛ به این معنا که درجه شخص‌وارگی و برخورداری از معیارهای آن متفاوت خواهد بود.

۳. بررسی و تبیین شخص‌وارگی خداوند از منظر قرآن کریم

مهم‌ترین و آشکارترین دلایل شخص‌انگاری خداوند را می‌توان در ادله نقلی و متون دینی یافت. قرآن به عنوان مستحکم‌ترین منبع دینی اسلام، خداوند را شخص‌وار معرفی می‌کند و شواهد فراوانی می‌توان بر شخص‌انگاری خداوند از طریق آیات قرآن کریم ارائه کرد.

یک نکته ویژه در خداشناسی قرآنی این است که خداوند در قرآن کریم با عناوین کلی مثل واجب‌الوجود یا محرک اول یا علة‌العلل و عناوین دیگر معرفی نشده است؛ بلکه قرآن خداوند را به گونه‌ای معرفی کرده که ما انسان‌ها را سراغ شخص خدا یعنی الله جلّ جلاله می‌برد؛ خدایی که جامع صفات وجودی است. راه‌های خداشناسی در قرآن به گونه‌ای است که ما را متوجه خدای شخص‌وار می‌کند؛ یعنی خدایی که آگاه است، با انسان‌ها ارتباط برقرار می‌کند، بندگان را دوست می‌دارد و وظایفی را بر عهده آنان می‌گذارد.

ابتدا سزاوار است راه‌های خداشناسی را که قرآن به ما معرفی

هندوها، خداوند هیچ‌گونه وصفی را پذیرا نیست. لذا به همین دلیل تمایز را می‌توان به عنوان یک مانع پذیرفت، تا ملاک.

معیارهای مؤید (غیر ضروری):

۱. داشتن عواطف و احساسات (لگنهاوزن، ۱۳۹۶):

۲. داشتن امیال درونی (همیلتون، ۱۳۹۳، ص ۱۲):

۳. خلاقیت و ایجاد: خلاقیت به این معنا که شخص قدرت خلق یک اثر جدید را داشته باشد؛ اعم از اینکه مثلاً یک راهکار جدید برای حل مشکل باشد؛ یا اینکه ساخت یک دستگاه باشد؛ یا یک اثر هنری زیبا باشد؛ و بالاترین مرتبه آن، خلق و ایجاد موجودات است که مستقیماً فقط از خداوند برمی‌آید.

درباره این سه معیار باید گفت که نبود آنها ضروری به شخص بودن یک موجود نخواهد زد؛ ولی وجود آن می‌تواند جزو مؤیدهای یک موجود شخص‌وار باشد؛ چراکه معمولاً موجودات شخص‌واری که ما می‌شناسیم دارای صفاتی چون خلاقیت و اوصاف احساسی و امیال درونی هستند.

همچنین عده‌ای از فیلسوفان غرب، نظیر راسل و ویتگنشتاین معتقدند یکی از معیارهای شخص بودن زمان مند بودن و مکان مند بودن است از این رو شخص بودن خداوند با جسمانیت او ملازمه دارد (دیوس، ۱۳۹۲، ص ۲۷). اما باید گفت برای ملازمه مذکور هیچ‌گونه منشأ عقلانی وجود ندارد؛ چراکه جسمانیت نقشی در شکل‌گیری شخص‌وار بودن ندارد و اگر هر موجودی، ملاک‌های اصلی شخص‌وارگی را دارا بود و فقط جسمانی نبود، باز هم می‌توان او را شخص دانست؛ به طور مثال فرشتگان را به راحتی می‌توان شخص دانست. لذا این معیار را نمی‌توان معیار صحیحی دانست. همچنین چون تشخص انسان قدر مسلم است، از این رو معیارهای شخص‌وارگی ابتدا از انسان‌ها استخراج شده است. اما این گونه نیست که محدودیت‌های انسانی نقشی در شکل‌گیری شخص بودن داشته باشد. لذا انسان‌وار بودن یکی از مصادیق شخص‌وارگی است، نه اینکه مساوی آن باشد؛ بنابراین شخص‌وارگی منحصر در انسان نیست و هر موجودی که معیارهای آن را داشته باشد، می‌تواند شخص باشد. همان طور که ذکر شد، به طور مثال فرشتگان را نیز می‌توان بدون هیچ چالشی شخص دانست.

به طور کلی می‌توان گفت هیچ‌کدام از معیارها به تنهایی معیاری کافی محسوب نمی‌شوند؛ اما می‌توان از وجود یک معیار به وجود

مانند آگاهی بر احوالات و قدرت برقراری ارتباط با دیگران و رفع احتیاجات بندگان و... است؛ که در صورت اثبات ربوبیت، شخص‌وارگی خداوند نیز اثبات می‌گردد.

ب. برهان نظم

برهان نظم یکی دیگر از مباحث خداشناسی در آیات قرآن است که به صورت گسترده می‌توان در لابه‌لای آیات، آن را یافت. برهان نظم شاید مهم‌ترین برهان برای عامه مردم باشد؛ چون بسیار آسان است و هرکسی توانایی فهم آن را دارد. به همین دلیل خداوند در قرآن در موارد مختلف به این نوع از برهان اشاره کرده است. نظم موجود در جهان هستی را از چهار جهت می‌توان مطرح کرد: نظم فاعلی، نظم درونی، نظم بیرونی و نظم غایی (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ص ۱۰۶). بهترین و جامع‌ترین آیه‌ای که شکل نظام‌های حاکم بر جهان آفرینش را تبیین می‌کند، آیه «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه: ۵۰) است (همان).

فارغ از اینکه دلالت برهان نظمی که آیات قرآن درصدد بیان آن هستند، آیا اصل اثبات وجود خداست یا اینکه اثبات توحید ربوبی خداوند متعال؟ باید گفت که آنچه سبب اثبات واجب یا توحید ربوبی می‌گردد، ضرورت وجود ناظمی آگاه و حکیم است و این خود دال بر وجود خدای شخص‌وار است؛ چراکه داشتن علم و آگاهی و حکمت از مهم‌ترین معیارهای شخص‌انگاری است. در برهان نظم این مطلب تبیین می‌گردد که وجود نظم درونی و بیرونی و غایی، نشان‌دهنده ناظمی قادر و عالم و حکیم است؛ چراکه بدون علم و حکمت، امکان آفرینش چنین موجودات منظمی، امکان‌پذیر نمی‌بود. یا در اثبات توحید ربوبی با برهان نظم آنچه برهان نظم اثبات می‌کند این است که نظم واحد نشان‌دهنده ناظمی واحد است؛ اما در اینجا نیز وجود ناظمی حکیم اثبات شده است؛ چراکه ناظم واحد ضرورتاً عالم و آگاه نیز هست. لذا برهان نظم علاوه بر اینکه می‌تواند اثبات وجود خدا کند، یک صفت از صفات وجود خدا را نیز اثبات می‌کند و آن نیز صفت علم و آگاهی و حکمت خداوند است که از مهم‌ترین معیارهای شخص‌انگاری است؛ لذا نشان می‌دهد که خدایی که در قرآن از طریق برهان نظم به ترسیم درآمده، خداوندی شخص‌وار است. البته اینکه برهان نظم تا چه اندازه می‌تواند صفت علم و حکمت خداوند را اثبات کند؛ و آیا علم مطلق یا علم ذاتی را نیز اثبات می‌کند، بحث دیگری است که مجالی برای بیان آن در اینجا نیست.

می‌کند، بیان کنیم و تبیین کنیم که قرآن چگونه از این طریق ما را به شخص الله یعنی خدای شخصی می‌رساند.

۳-۱. شخص‌انگاری خداوند در راه‌های خداشناسی قرآنی

در قرآن کریم دست‌کم دو راه برای خداشناسی بیان می‌کند:

۱. راه آفاقی: شناخت خدا از طریق تفکر در اسرار عالم طبیعت و نظام محیرالعقول جهان آفرینش؛ ۲. راه انفسی: که مراد از آن شناخت خدا از طریق خودشناسی و سیر در آیات درونی است.

۳-۱-۱. راه آفاقی

از جمله آیات راه آفاقی در قرآن کریم موارد زیر است:

الف. برهان محبت

مرکز ثقل بحث قرآنی در برهان محبت این آیه شریفه است: «فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَأَأْتِيَنَّ الْأَنْفَالِينَ» (انعام: ۷۶). علامه طباطبائی در تبیین این آیه از قرآن چنین می‌فرماید: «مفاد آیات شریفه آن است که ستاره و ماه و خورشید آفل هستند (غروب‌کننده) و آفل محبوب نیست (لَا أَحَبُّ الْأَفْلِينَ)؛ و خدا کسی است که محبوب باشد. پس هیچ‌یک از اجرام مزبور خدا نیست» (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۷، ص ۱۸۵).

این برهان درصدد اثبات توحید ربوبیت مطلقه خداوند است. از برهان محبت، می‌توان فهمید که خدایی را که قرآن در آیات یادشده درصدد بیان آن است، خدای شخص‌وار است؛ چراکه این آیه، خداوند را دارای ربوبیت مطلقه معرفی می‌کند که جز بر خدای مشخص قابل تطبیق نیست. اجرام آسمانی چون افول می‌کنند، دارای ربوبیت مطلقه نیستند و نمی‌توانند با انسان‌ها ارتباط برقرار کنند؛ زیرا توانایی شناخت نیازهای انسان‌ها و قدرت بر رفع آنها را ندارند و پیداست موجوداتی از این قبیل که دست‌خوش افول‌اند، نمی‌توانند ربوبیت داشته باشند. گویی که حضرت ابراهیم می‌خواهد به آنان بفهماند خورشیدی که افول می‌کند نمی‌تواند خدا و رب باشد؛ چراکه خورشید هیچ درک و شعوری ندارد، او نمی‌تواند نیازهای انسان‌ها را برطرف کند. او هیچ اختیاری از خود ندارد و همیشه در رأس ساعت موردنظر افول می‌کند و موجودی که از خود اختیاری ندارد، نمی‌تواند خدا باشد. در واقع شاخصه‌های ربوبیت الهی همان اوصاف شخص‌وارگی،

۳-۱-۲. راه انفسی

وابسته به او هستیم؛ بلکه در تک‌تک اعمال و حرکات و در تمام مراحل زندگی این ادراک احتیاج در ما وجود دارد و خدایی که بندگان خود را می‌آفریند و تمام شئون بنده خود را نیز به عهده گرفته است، خدایی شخص‌وار محسوب می‌شود.

ب. آیه میثاق

«وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ» (اعراف: ۱۷۲ و ۱۷۳)، طبق این آیه خداوند با تک‌تک انسان‌ها یک مواجهه داشته و به آنها فرموده است که آیا من خداوندگار شما نیستم؟ و آنها گفته‌اند: آری، تو خداوندگار مایی؛ و این رویارویی با فرد انسان‌ها موجب تحقق چنان معرفتی به خدای متعال شده که عذری برای شرک ورزیدن به او باقی نمانده است. ولی با توجه به ظاهر آیات، رویارویی و گفت‌وگویی که این آیه از آن حکایت دارد، هرگونه تصور شود، نمی‌تواند سخنی غایب‌گونه و از پشت پرده باشد؛ بلکه باید به گونه‌ای محقق شده باشد که قابلیت خطا و اشتباه را نداشته باشد؛ وگرنه اتمام حجت صورت نمی‌گیرد و جای عذر برای انسان باقی می‌ماند. به نظر می‌رسد چنین مکالمه‌ای برای اینکه اتمام حجت کند و رودررو باشد و خطای در تطبیق را هم نفی کند، جز با علم حضوری و شهود قلبی به دست نمی‌آید.

آیت‌الله مصباح یزدی در توضیح این مطلب می‌فرماید:

معرفتی که در آیه شریفه به آن اشاره شده، معرفتی شخصی است، نه شناختی کلی که از راه مفاهیم انتزاعی و عناوین عقلی، حاصل می‌شود و معرفت شخصی درباره خدای متعال، جز از راه علم حضوری و شهودی امکان ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۵).

آیات علاوه بر اینکه بر علم حضوری انسان به اصل وجود خداوند دلالت می‌کند، بر صفات خداوند مثل ربوبیت، وحدانیت، خالقیت، رازقیت، معبودیت نیز دلالت می‌کند؛ زیرا همان‌طور که در ظاهر آیه بیان شده، خداوند گواهی گرفته که «الست برّکم» آیا من پروردگار شما نیستم و همه تصدیق کرده‌اند. یعنی همه ما علاوه بر علم حضوری به خداوند، به ربوبیت خداوند نیز علم داریم؛ و علم حضوری به ربوبیت خداوند یعنی اینکه خداوند مالک مدبر است؛ یعنی صاحب اختیاری است که تأمین همه نیازها و تدبیر تمام شئون مربوب خود را در اختیار دارد و فراهم کردن روزی همیشگی بندگان یکی از این

یکی از بارزترین راه‌های خداشناسی قرآن، سیر در آیات انفسی و مشاهده درون خویش و گوهر ذات روح است؛ «فِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَ فِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ» (ذاریات: ۲۰-۲۱). حضوری بودن و زوال‌ناپذیری و سودمند بودن از امتیازات راه انفسی بر آفاقی است که در اینجا به‌عنوان نمونه، مواردی از آیات را بیان خواهیم کرد و تبیین خواهیم کرد که قرآن چگونه ما را به سراغ شخص الله تبارک و تعالی در خارج می‌برد.

الف. آیه فطرت

«فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (روم: ۳۰)؛ [ای پیامبر!] توجه خود را کاملاً و دقیقاً به سوی دین معطوف کن و مواظب باش کوچک‌ترین انحرافی از آن پیدا نکنی. سرشت خدایی؛ آن‌گونه سرشت و آفرینشی است که خدا انسان‌ها را بر آن سرشته و آفریده است. آفرینش الهی تغییرپذیر نیست، و دین استوار همین است؛ ولی بیشتر مردم این را نمی‌دانند. آیت‌الله مصباح یزدی در تفسیر فطرت الهی چنین می‌فرماید:

مراد از فطری بودن دین در آیه شریفه، همان شناخت حضوری و قلبی به خداوند است. این احتمال، درست منطبق بر همان مطلبی است که ما در صدد اثبات آنیم و مؤید آن، روایاتی است که مفاد این آیه شریفه را همان مفاد آیه میثاق می‌دانند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۰).

قرآن، شناخت خداوند را همان شناخت حضوری و قلبی به خدا می‌داند؛ یعنی اینکه همه انسان‌ها در درون و ذات خود به خداوند علم حضوری دارند و او را می‌شناسند و در تبیین چگونگی علم حضوری به خداوند گفته‌اند چون انسان عین فقر و احتیاج به خداوند متعال است، این وابستگی خود به خدا را به علم حضوری می‌یابد و این علم به وجود خداوند در حد معلول است. وجوه دیگری نیز از فطری بودن دین مطرح است که این مقدار از فطری بودن آن امری یقینی محسوب می‌گردد و براین اساس علم حضوری ما به وجود خداوند طبق آیه فطرت علم به وجود خدای شخص‌وار است؛ زیرا خدایی که ما به آن علم حضوری داریم، خدای خالق است؛ یعنی خدایی که عین فقر و احتیاج به او هستیم و نه تنها اصل وجودمان را

متوجه می‌شویم که خدایی وجود دارد که آگاه است و صدای ما را می‌شنود و ما می‌توانیم با او ارتباط برقرار کنیم و از او بخواهیم که ما را نجات دهد و او نیز این قدرت را دارد که به بهترین نحو ممکن خواسته ما را اجابت کند و تمام این موارد، صفت خدای شخص‌وار است؛ چراکه خدای غیرمتشخص، نه آگاه است و نه می‌تواند صدای ما را بشنود و با ما ارتباط برقرار کند و نه می‌تواند مشکل ما را حل کند. درواقع صفات خدای علیم و سمیع و قدیر و مجیب، همگی از یک خدای شخص‌وار بر می‌آید.

۳-۲. دلالت آیات قرآن بر شخص‌وارگی خداوند براساس

معیارهای شخص‌انگاری

قرآن کریم مشحون از آیاتی است که بر وجود خدای شخص‌وار گواهی می‌دهد. اما نکته مهمی که باید در اینجا متذکر شد، نحوه اتصاف خداوند به این معیارهاست؛ چراکه برداشت اولیه از اتصاف خداوند، شکل انسان‌وار آن است؛ درحالی‌که خداوند از هرگونه نقص و محدودیتی میراست. لذا با توجه به مبنای اشتراک معنوی، خداوند صرفاً در اتصاف معانی مورد نظر با انسان اشتراک دارد؛ اما نوع مصداق آن کاملاً متفاوت و پیراسته از هرگونه نقص و محدودیت است.

نکته دیگر اینکه، اکثر معیارهای شخص‌انگاری بسیار به یکدیگر مترتب هستند، به گونه‌ای که اگر یک وصف فرد متشخص برای یک موجود اثبات گردید، در اکثر موارد معیارهای دیگر را نیز به همراه خود دارد. به‌طور مثال وقتی کسی عهد و پیمان می‌بندد، نشان‌دهنده این است که آن شخص زنده، عالم و عاقل و یک رشته صفات دیگر را نیز به همراه دارد.

در این بخش برای پرهیز از طولانی‌شدن بحث برای هر موضوع فقط شواهد شاخص از آیات قرآن کریم که براساس معیارهای شخص‌انگاری که به‌صورت مستقیم یا غیرمستقیم شخص‌انگاری خداوند را تأیید می‌کنند، بیان خواهیم کرد.

۳-۲-۱. حیات

اولین و مهم‌ترین معیار شخص‌انگاری یک چیز، حیات و زنده بودن یک موجود است که آیات متعددی دال بر حیات ابدی خداوند در قرآن کریم وجود دارد؛ «وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ» (فرقان: ۵۸).

شئون است. البته تفاسیر متعددی برای این آیه ذکر شده که همان‌طور که گفته شد به دلیل اتمام حجت و خطاناپذیر بودن این نوع تبیین، این تفسیر از وجه برتری برخوردار است.

همان‌طور که در آیات مذکور پیداست، خدایی که میثاق بندگی از ما گرفته، خدایی متشخص است؛ زیرا این خدا اولاً خالق، ثانیاً صاحب اختیار (رب)، ثالثاً رازق، و رابعاً معبود ماست؛ خامساً خدایی است که از ما پیمان می‌گیرد؛ و تمام این صفات منحصرأ، صفات خدای شخص‌وار است و نه خدای غیر شخص‌وار.

ج. آیات فلک و گرایش مقطعی به خداوند

«فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفَلَكِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ» (عنکبوت: ۶۵). این آیه گرایش خالص انسان را به خداوند در هنگام احساس خطر بیان می‌کند و این احساس خطر، غبار شرک و الحاد را می‌زداید و صفای ضمیر توحیدی را آشکار می‌کند. گرایش به خداوند در این حال، مجازی یا آمیخته به مجاز نیست؛ بلکه اعتقاد خالص است. نه این گرایش به خداوند معلول ترس است و نه اعتقاد به خداوند معلول انسان مضطر هراسان و ناآگاه؛ چراکه این مسئله حتی برای بزرگ‌ترین مردان روزگار، از جمله انبیای الهی نیز وجود داشته و در طول تاریخ، علما این راه را ترویج کرده‌اند؛ درحالی‌که هرگز خوف و اندوهی به دل مردان الهی راه ندارد. و این نشان‌دهنده آن است که اعتقاد به خداوند مولود ترس بشر نیست؛ بلکه تفکر توحیدی را بزرگ‌ترین مردان روزگار احیا کردند.

امید انسان به خداوند در رهایی از بلا، هنگامی که دیگر از دست اسباب ظاهری کاری ساخته نیست، دلیل این مطلب است که انسان به‌خاطر فطرتی که در درون خود دارد، به مافوق بودن همه اسباب عالم که تام و مؤثر است، معتقد است و به آن علم حضوری دارد. و استغاثه او به درگاه خداوند هنگام اضطرار، کاشف از بینش شهودی و گرایش خاضعانه به پیشگاه هستی محض و علیم مطلق و قدیر نامحدودی است که هیچ چیزی از حیطة علم و قدرت او پنهان نیست. در این هنگام است که فطرت الهی انسان شکوفا می‌گردد و متوجه می‌شود که تنها مؤثر حقیقی در عالم هستی فقط خداوند است و پوچی اسباب دیگر و موهوم بودن آنها، برایش روشن می‌گردد.

همان‌طور که ملاحظه شد درک وجود خدای شخص‌وار در هنگام اضطرار، امری فطری محسوب می‌شود؛ چراکه هنگام اضطرار

۳-۲-۲. علم و آگاهی و عقل

یکی دیگر از صفاتی که برای خداوند صریحاً در قرآن بسیار ذکر شده، علیم بودن خداوند است. داشتن شعور و آگاهی و علم از مهم‌ترین معیارهای شخص‌انگاری است. در قرآن کریم از علم خدا نزدیک به ۲۵۰ بار یاد شده است؛ از جمله آیه «أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (ملک: ۱۴). همچنین عاقل بودن در کنار علم و آگاهی یکی از معیارهای شخص‌وارگی بود که در قرآن کریم تعبیری با عنوان عاقل بودن خداوند وجود ندارد؛ ولی چون عاقل بودن یک وصف کمالی است، قطعاً خداوند نیز واجد این صفت می‌باشد؛ ولیکن بدون نقص و محدودیت‌های انسانی. به همین سبب عاقل بودن خداوند بسیار به مرز علم خداوند نزدیک می‌شود. البته تعابیر دیگری از قبیل حکمت: «اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» (حجرات: ۸) و تدبیر: «ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ» (یونس: ۳) برای خداوند در قرآن وجود دارد که دال بر عقلانیت است؛ و شاید بتوان عاقل بودن خداوند را همان علم الهی دانست.

۳-۲-۳. داشتن ذهن

در بخش ملاک‌های تشخیص در این‌باره توضیح داده شد که آنچه حقیقتاً سبب شخص‌وارگی انسان می‌گردد ذهن مادی (مغز) انسان نیست؛ بلکه نفس و روح انسان است که مرکز اصلی تمام افعال و اراده اوست و ذهن مادی صرفاً علت اعدادی محسوب می‌شود. درباره خداوند نیز باید گفت که این ذات الهی است که سبب تجلی صفات و اراده‌های خداوند است. به عبارت دیگر تمام هستی عالم امکان، تجلی ذات الهی است که در آیات نیز به صورت فراوان به آن اشاره شده است و دال بر شخص‌وارگی خداست.

۳-۲-۴. اختیار و اراده

در آیات و روایات شواهدی که دال بر اختیار خداوند کریم باشد، بسیار است و این خود دال بر شخص‌بودن خداوند است؛ چراکه اختیار و اراده یکی از معیارهای شخص‌انگاری است. از جمله آن آیات: «إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ» (حج: ۱۸)؛ و همچنین قدرت مطلق الهی دال بر مختار بودن خداوند است: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲). البته باید توجه کرد که صفت اراده و اختیار در خداوند از قبیل کیف نفسانی نیست؛ بلکه منتزعی از مقام فعل است (طباطبائی، ۱۳۸۲، ص ۳۰۰).

۳-۲-۵. ارتباط با دیگران و مخاطب‌پذیری و تفاهم‌پذیری و تکلم

دلایل و شواهد مختلفی برای اثبات این ویژگی‌ها برای خداوند در قرآن وجود دارد که با رعایت اختصار می‌توان شواهدی مطرح کرد؛ از جمله آنان:

۱. زبان قرآن: یکی از دلایل شخص‌انگاری خداوند خطاباتی است که در قرآن درباره خداوند و رابطه میان خدا و انسان گفته شده است. ما دو نوع رابطه داریم: یک رابطه «من و آن» یا «من و این» است؛ و دومی رابطه «من و او» یا «من و تو» است. در رابطه اول، رابطه یک شخص با یک شیء است و در رابطه دوم رابطه یک شخص با شخص دیگر است؛ که خطابات قرآنی پُر است از نوع رابطه دوم است که دال بر شخص‌وارگی خداوند است.

۲. مسئله وعده و وعید و عهد و پیمان گرفتن و وفاداری خداوند نیز از مسائلی است که فقط از یک موجود متشخص برمی‌آید؛ چراکه ما در موجودات غیرمتشخص چنین چیزی را نمی‌یابیم. از جمله شواهد آن، آیه «بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا» (نساء: ۱۳۸) و آیه میثاق: «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ... أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا» (اعراف: ۱۷۲) و آیه «أَوْفُوا بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُون» (بقره: ۴۰) است.

۳. مسئله دعا و نیایش و استجابت آن توسط خداوند از مهم‌ترین معارف دینی است؛ تا آنجا که می‌توان گفت دین بدون دعا، دیگر دین نیست. بخش وسیعی از ادبیات دینی به دعا و مناجات اختصاص یافته است: «وَ قَالَ رَبُّكُمْ اذْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ» (غافر: ۶۰). اینکه خداوند خود ابتدئاً دستور به دعا داده، یعنی اینکه خداوند خود در ابتدا می‌خواهد صدای بندگانش را بشنود و او شنوای تمام خواسته‌های انسان‌هاست؛ همه مشکلات انسان‌ها را درک می‌کند و از همه مهم‌تر اینکه قول داده که دعای بندگانش را به استجابت برساند؛ و همه این موارد از ویژگی‌های یک موجود شخص‌وار است؛ و این دسته، از آن روابطی است که دال بر شخص‌انگاری خداوند است.

۴. تکلم: همان‌طور که در معیارهای شخص‌انگاری مطرح گردید؛ تکلم یکی از مهم‌ترین شاخصه‌های شخص‌انگاری است. به همین خاطر اگر خداوند متکلم باشد، خود دلیل محکمی بر شخص‌وار بودن اوست. خداوند در قرآن با صفت متکلم وصف نشده است؛ اما حالت فعلی «کَلِمًا، يَكَلِّمُ»، ۹ بار به خدا نسبت داده شده است؛ همچنین ۲۸ بار از کلام، کلمه و کلمات الهی سخن به میان

۴۹؛ «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَ أَلَمَّا تَكُنَّ الْأَمْثَلُ بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» (آل عمران: ۱۸)؛ و همچنین خداوند دارای قضاوت‌های اخلاقی است: «فُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يظَلْمُونَ» (زمر: ۶۹). اتصاف خدا به صفات اخلاقی نشان‌دهنده آن است که خدای دین اسلام خدای شخص‌وار است.

۲-۳. خلاقیت و ابداع

خداوند بالاترین درجه خلاقیت، یعنی ایجاد را داراست؛ که آیات بسیاری در این زمینه وجود دارد؛ از جمله آیه: «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» (زمر: ۶۲) خالق بودن خداوند علاوه بر اثبات شخص‌وارگی خداوند، اقوالی چون همه خدا انگاری به سبک جهله صوفیه و مطلق‌گرایی هندویی را نیز باطل می‌کند؛ چراکه در این نوع نگاه خداوند خالق نیست.

۲-۳-۸. تمایز خداوند از مخلوقات

مسئله تمایز میان خداوند و مخلوقات در متون دینی امری کاملاً مسلم و بدیهی به نظر می‌رسد که اکثر شواهدی که آورده شد، بخصوص شواهدی که بر خالقیت خداوند متعال نسبت به بندگان خود که در بخش‌های قبل به آن اشاره شد، همگی دال بر این مسئله نیز هستند. به همین خاطر برای پرهیز از اطاله بحث از ذکر شواهد جدید خودداری می‌کنیم. خالقیت علی‌الاطلاق خداوند و احاطه مطلقه او نسبت به ماسوی، به‌عنوان معیار تمایز او از سایر موجودات است. با توضیحی که در رابطه با نحوه مانع بودن تمایز گذشت، طبق تمامی مبانی و تفاسیر مطرح شده درباره تمایز میان موجودات (مباین، تشکیک، وحدت وجود عرفانی) به دلیل اینکه اصل تمایز در همه اقوال امری پذیرفته شده است (تمایز به تباین، تمایز به شدت و ضعف و تمایز به بود و کرد)؛ از این رو مانعی از جهت تمایز برای اتصاف صفات شخص‌وارگی برای خداوند وجود ندارد.

شواهدی دیگر:

شواهد بسیار دیگری نیز در آیات وجود دارد که مستقیماً تحت ذیل یکی از معیارهای شخص‌انگاری نیست؛ اما از لوازم همان معیارهاست و صرفاً از موجود شخص‌وار برمی‌آید و می‌تواند شاهد بر تشخیص خداوند باشد؛ از جمله: ربوبیت خداوند متعال در آیه «سُبْحَانَ رَبِّ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ» (زخرف: ۸۲)؛ و همچنین هادی بودن خداوند متعال در آیه «وَ الَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا

آمده است. آیه شاهد بر این مطلب «مِنْهُمْ مَّنْ كَلَّمَ اللَّهُ» (بقره: ۲۵۳)؛ «وَ مَا كَانَ لِيَشْرَ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَآءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ» (شوری: ۵۱) است. اما مراد از تکلم الهی شکل انسان‌وار آن نیست؛ بلکه خداوند می‌تواند با اسباب و عللی، حروف و کلماتی را در جسمی خلق کند و حروف و کلمات و جمله‌ها به‌طور روشن به گوش کلیم خدا برسد (سبحانی، بی تا، ص ۱۹۰).

۵. داشتن عواطف و احساسات یکی دیگر از ملاک‌های شخص‌انگاری بود که خداوند به‌طور متعدد، در آیات به این‌گونه اوصاف، متصف شده است. اما نکته مهمی که در این زمینه باید توجه کرد اینکه اوصاف احساسی به شکل انسانی آن دارای تأثر و انفعال هستند. از این رو اتصاف آنها برای خداوند متعال محال است؛ اما با توسعه معنایی در این‌گونه اوصاف و با تجرید آنها از تأثر و انفعال، بدین صورت که خداوند آثار رحمت و غضب را ایجاد کند، می‌تواند خداوند را به این‌گونه صفات، متصف کرد. به‌طور مثال وقتی خداوند انابه و درخواست بنده خود را می‌بیند، بدون تأثر و انفعال، این بنده را دارای شرایط پذیرش رحمت خود می‌بیند، و از این رو آثار رحمت خود را بر او جاری می‌کند. در واقع، حقیقت این نوع رفتار، همان رفتارهای احساسی است که از نواقص تجرید شده است (طباطبائی، ۱۳۸۲، ص ۳۱۸). تعبیر مختلفی در باب اوصاف احساسی خداوند در آیات آمده که به‌طور اجمال به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

- بر و بار به معنای نیکی‌کننده: «إِنَّهُ هُوَ الْبَرُّ الرَّحِيمُ» (طور: ۲۸)؛
- رأفت: «وَ أَنَّ اللَّهَ رَعُوفٌ رَحِيمٌ» (نور: ۲۰)؛
- ود و رحمت: «إِنَّ رَبِّي رَحِيمٌ وَدُودٌ» (هود: ۹۰)؛
- غضب و سخط: «غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَ لَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا» (نساء: ۹۳)؛
- حب خداوند «يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ» (مائده: ۶۴).

۲-۳-۶. اوصاف اخلاقی

خداوند در آیات قرآن به صفات اخلاقی متعددی متصف شده است که به بعضی از آنها در بحث‌های گذشته اشاره شد؛ اما مهم‌ترین ارزش اخلاقی که بازگشت بسیاری از احکام اخلاقی به آن است، مسئله عدل و ظلم است که به‌طور متعدد در آیات قرآن کریم در وصف الهی به آن اشاره شده است: «وَلَا يظَلِّمُ رَبُّكَ أَحَدًا» (کهف:

— مراد امیرمؤمنان علیه السلام از نفی صفات، صفات زائد بر ذات است؛ چراکه دلیل این موضوع در کلام خود حضرت در همین خطبه آمده است: «لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ وَ شَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ». در بحث‌های مربوط به صفات خدا ثابت شده که صفات خداوند عین ذات پاک اوست و مانند صفات بشر زاید بر ذات نیست. به این معنا که در صفات ممکنات، ذات چیزی است و صفات چیزی دیگر؛ مثلاً علم غیر از ذات ما و عارض بر ذات ماست؛ ولی صفات خداوند چنین نیست؛ یعنی علم او عین ذات اوست؛ و به عبارت دیگر ذاتی است که تمام علم، تمام قدرت و تمام حیات است. بنابر این منظور حضرت از اینکه کمال توحید و اخلاص، نفی صفت از خداست، نفی چنین صفات زاید بر ذات است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، بخش دوم از جلد ششم، ص ۴۳۹).

— مراد امیرمؤمنان علیه السلام از نفی صفات از خداوند در مقام ذات غیب‌الغیوبی است که هیچ‌گونه وصفی را نمی‌پذیرد؛ اما در مقام احدیت یا واحدیت، این‌گونه نیست. درست است که اگر مقام ذات غیب‌الغیوبی خداوند را بدون در نظر گرفتن تعینات حقی نگاه کنیم قطعاً مصداق خدای غیرمتشخص خواهد بود؛ ولی این، ملاک قضاوت نخواهد بود؛ چراکه خداوند را باید با تمام مقامات او از جمله تعینات حقی و خلقی بررسی کرد. چراکه به نظر عرفا تعینات حقی در درون صقع ربوبی شکل می‌گیرد؛ یعنی حق تعالی در درون خود نیز ظهوراتی برای خود دارد و پس از آن نوبت به ظهورات برون‌صقعی می‌رسد. به‌طور کلی اگر خداوند را با تمام تعینات حقی و خلقی آن و با تمام مراتب آن در نظر گرفت؛ در این صورت، هم مسئله اصل تمایز خداوند و شئون او مطرح است و هم اتصاف خداوند به صفات کمالی؛ لذا از نگاه عرفانی نیز امکان اثبات شخص‌وار بودن خداوند نیز ممکن است. با این توضیحات، چالش وحدت وجود نیز حل خواهد شد؛ چراکه با در نظر گرفتن همه مقامات و تعینات برای خداوند، اتصاف اوصاف کمالی برای خداوند فراهم می‌شود و همچنین اصل تمایز میان خداوند با مخلوقاتش با تمایز میان خداوند و تجلیات و شئون او حل خواهد شد و هم اینکه چالش نامحدود بودن ایشان نیز مانعی برای اتصاف خداوند به اوصاف کمالی با توجه به در نظر گرفتن تمام مقامات و مراتب الهی نخواهد بود. با توجه به این مطالب، اوصافی چون نامحدود بودن، صرافت و بساطت خداوند، نه تنها مانعی برای شخص‌وارگی به وجود نمی‌آورد؛ بلکه با توجه به

لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» (عنکبوت: ۶۹)؛ و حلیم بودن خداوند متعال در آیه «إِنَّ اللَّهَ لَعَلِيمٌ خَلِيمٌ» (حج: ۵۹)؛ و همچنین قانون‌گذاری خداوند که از شواهد محکم بر شخص‌وارگی خداوند است؛ چراکه بعضی از شواهدی که بیان‌گر دید، درجات ضعیف آن در افراد غیرشخص‌وار نیز وجود دارد. ولی مسئله قانون‌گذاری مختص موجودات شخص‌وار است که در آیه «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» (یوسف: ۴۰)؛ «أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحُسْبِينِ» (انعام: ۶۲)؛ به آن تصریح شده است. همه این موارد از جمله شواهد شخص‌انگاری خداوند هستند. چراکه چنین اوصافی صرفاً از موجودات متشخص برآید و ملازم علم و آگاهی و تدبیر است و این اوصاف را با این کیفیات در غیر افراد شخص‌وار سراغ نداریم.

۴. چالش‌های شخص‌انگاری خداوند در آیات قرآن کریم

در باب شخص‌انگاری خداوند، در قرآن شاهد جدی که بتواند شخص‌وار بودن ایشان را با چالش سخت مواجه کند، وجود ندارد؛ اما شاید تعدادی چالش را بتوان در این باب مطرح کرد:

— آیه «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ» (صافات: ۱۵۹)؛

— همچنین این روایت امیرمؤمنان علیه السلام سخنی مشابه آیه کریمه است: «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ وَ كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصْدِيقُ بِهِ وَ كَمَالُ التَّصْدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ وَ كَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ وَ كَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ وَ شَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ وَ مَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ تَنَاهَى وَ مَنْ تَنَاهَى فَقَدْ جَزَّاهُ وَ مَنْ جَزَّاهُ فَقَدْ جِهَلَهُ» (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۷، خطبه ۱).

ممکن است از این آیه و روایت این‌گونه برداشت شود که خداوند به هیچ صفتی متصف نمی‌شود و هیچ‌گونه صفتی ندارد و طبق این کلام، موجودی که هیچ‌گونه صفتی نداشته باشد دیگر نمی‌تواند ملاک‌های شخص‌وارگی را داشته باشد و بالطبع شخص‌وار نیز نخواهد بود.

در پاسخ به‌طور اجمال باید گفت که اگر بخواهیم بگوییم که خداوند به هیچ صفتی متصف نمی‌شود، پس چگونه است که در آیات قرآن، خداوند متعال به‌طور متعدد و فراوان به صفات مختلف ذاتی و فعلی متصف شده است. چگونه ممکن است که همه آیاتی که صفات خداوند را بیان کرده‌اند به مجازگویی حمل کنیم؟ لذا این مسئله بسیار بعید و این حد از مجازگویی خلاف کلام حکیمانه است.

اما کلام حضرت امیر علیه السلام را می‌توان به دو شکل تفسیر کرد که به

هر دو شکل مانعی پیش نیاید:

هستند، برای خداوند مثل پیدا شده است؛ بنابراین آیه نشان‌دهنده این است که خداوند مثل ندارد و در نتیجه شخص نیست. پاسخ این است که آنچه مراد از این آیه است، مثل داشتن در همان مرتبه و با همان کمالات است؛ نه اینکه مطلقاً هیچ شباهتی میان خداوند و بندگان نیست. به‌طور مثال، هم خداوند عالم است و هم انسان‌ها؛ ولی علم خدا کجا و علم انسان کجا! شاید این‌گونه ملاحظات است که سبب می‌شود که به جای تعبیر شخص‌وارگی از مفهومی دقیق‌تری مانند فرارخص‌انگاری خدا سخن گفته شود، تا بهتر بتوان ضمن اذعان به برخوردارگی ذات حق از صفات و کمالات شخص‌وارگی، بر منزّه بودن او از تمام محدودیت‌ها و نقایص تأکید ورزید.

یکی دیگر از چالش‌هایی که برای شخص‌وارگی خداوند مطرح شده، مسئله توقیفی بودن اسماء و صفات الهی در آیات و روایات است. درحالی‌که چنینی عنوانی در اوصاف الهی در آیات و روایات ذکر نگردیده است. در پاسخ به این چالش باید گفت که بر فرض پذیرش یا عدم پذیرش این مبنا، از اساس این اشکال وارد نیست؛ چراکه وصف شخص‌وارگی همان‌طور که گفته شد یک وصف مستقل و ممتاز در عداد سایر اوصاف مانند علم و حیات و مانند آن نیست؛ بلکه یک وصفی انتزاعی و ساختاری از مجموعه اوصاف در یک موجود است که سبب شکل‌گیری شخص‌وارگی می‌گردد. لذا انتظار ذکر این‌گونه اوصاف برای خداوند در آیات و روایات و توقیفی بودن آن معقول نیست. ضمناً برای تطبیق یک وصف بر اساس قرآن برای خداوند، مانعی وجود ندارد. همه اینها در حالی است که ما روایتی نیز نسبت به اطلاق واژه شخص به خداوند در این زمینه داریم: «لا شخصاً غیر من الله» (لگنه‌لوزن، ۱۳۹۶).

نتیجه‌گیری

شواهدی که در این بخش از آیات قرآن کریم بر شخص‌وار بودن خداوند آورده شد، بخش اندکی از شواهد فراوانی است که در این زمینه وجود دارد و تقریباً اگر همه شواهد تشخیص خداوند در قرآن را کنار هم قرار دهیم، متشخص‌بودن خداوند، امری بدیهی و آشکار محسوب می‌شود.

در جمع‌بندی مطالب نکاتی حائز اهمیت است:

- در آیات قرآن چنین تعبیری به‌عنوان صفات خداوند وجود ندارد؛ اما با توجه به مفهوم آن می‌توان گفت که شخص‌وارگی

اینکه معیارها و اوصاف شخص‌وارگی همه جز اوصاف کمالی محسوب می‌شوند، به‌دلیل کمال مطلق و نامحدودبودن و صرافت و بساطت خداوند، ضروری است که واجد این وصف‌ها باشد؛ والا خلف لازم می‌آید؛ که شرح آن خارج از وسع مقاله است (معلمی، ۱۳۹۸، ص ۲۲۵-۲۳۲؛ طباطبائی، ۱۳۹۰، ص ۲۵).

- و اما مراد آیه «سبحان الله عما یصفون»، وصف تشبیه‌گونه به صفات انسانی است؛ چراکه خداوند در ادامه آیه می‌فرماید: «الا عباد الله المخلصین»؛ پس معلوم می‌شود عباد مخلصین خداوند می‌توانند به‌صورت صحیح خداوند را وصف کنند. علامه طباطبائی در تفسیر آیه چنین می‌فرماید:

معنای آیه این است که خدا از توصیفی که کفار می‌کنند منزّه است، و یا خدا از آنچه که کفار در باره‌اش می‌گویند و از اوصافی که برایش می‌تراشند از قبیل ولادت و نسبت و شرکت و امثال آن، منزّه است؛ ولی بندگان مخلص خدا او را به اوصافی وصف می‌کنند که لایق ساحت قدس اوست و یا طوری وصف می‌کنند که لایق اوست» (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۱۷، ص ۲۶۴).

همچنین آیاتی از قبیل:

«هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید: ۳)؛ طبق این آیه خداوند اول و آخر و ظاهر و باطن است؛ درحالی‌که موجود شخص‌وار این‌گونه نیست که هم اول باشد و هم آخر و هم ظاهر باشد و هم باطن؛ در نتیجه خدا شخص نیست. در پاسخ به این چالش باید گفت که این‌گونه اوصاف هیچ معنی برای شخص‌انگاری خداوند ندارند؛ چراکه ملاک‌ها و معیارهای شخص‌انگاری همان است که گفته شد. از این‌رو اگر موجودی آن را دارا بود، به‌طور قطع شخص‌وار خواهد بود و محدودیت‌های امکانی هیچ نقشی در شکل‌گیری شخص‌وارگی ندارند. و اینکه گفته می‌شود موجودات شخص‌وار این‌گونه نیستند که هم اول باشد و هم آخر، و هم ظاهر باشند و هم باطن، به‌خاطر نگاه انسانی به شخص‌وارگی است؛ چراکه شخص بودن انسانی همراه با محدودیت است. اما زمانی که به سمت کمال حرکت کنیم، این محدودیت‌ها کم‌تر می‌گردد و شخص بودن نیز قوی‌تر می‌گردد. اما دیگر ظاهر انسانی خود را ندارد؛ لذا این آیه مانعی برای شخص‌انگاری خداوند محسوب نمی‌شود.

- «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری: ۱۱)؛ در این آیه گمان شده است که اگر قرار باشد خداوند شخص‌وار باشد، به‌دلیل اینکه انسان‌ها نیز شخص

خداوند امری مسلم و پذیرفته شده است.

- راههایی که در آیات و روایات برای خداشناسی مطرح شده، به گونه‌ای هستند که ما را به خدای شخص‌وار می‌رساند.
- می‌توان گفت در آیات و روایات، خداوند عمده ملاک‌های شخص‌وارگی را داراست؛ اما نه به صورت ناقص و محدود و امکانی؛ بلکه به صورت کامل و نامحدود. یعنی محدودیت‌ها و کاستی‌هایی را که در اشخاص محدود وجود دارد، در خداوند وجود ندارد.
- تقریباً می‌توان گفت چالش جدی و مهمی در آیات و روایات برای شخص‌انگاری خداوند وجود ندارد.

- همان‌طور که گفته شد، شخص‌بودن مجموعه‌ای از صفات مختلف است که جمع آن سبب آثار جدید می‌شود و به‌تنهایی یک صفت متمایز در کنار سایر صفات نیست؛ لذا ملاک‌های مذکور اگر چه به‌تنهایی شاید اثبات‌کننده تشخیص خداوند نباشند؛ اما با کنار هم قرار گرفتن آنها می‌توان شخص‌بودن خدا را از منظر منابع اسلامی بخصوص از نگاه قرآنی نتیجه گرفت.


منابع.....

- نهج‌البلاغه، ۱۳۸۷، ترجمه محمد دشتی، چ سی و دوم، قم، الهادی.
- اصغری، محمدجواد، ۱۳۹۴، «بررسی انتقادی دیدگاه سوئین برن در باب صفات خدا»، *اندیشه نوین دینی*، سال یازدهم، ش ۴۲، ص ۱۹-۳۴.
- ایلخانی، محمد، ۱۳۷۵ «اصل فردیت و نظریه کلیات در آثار بوئیوس»، *نامه فرهنگ*، ش ۲۲، ص ۱۱۰-۱۲۳.
- برایان، دیوس، ۱۳۹۲، *درآمدی بر فلسفه دین*، ترجمه ملیحه صابری، تهران، سمت.
- پترسون، مایکل و دیگران، ۱۳۷۹، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چ سوم، تهران، طرح نو.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، *شرح حکمت متعالیه*، تهران، الزهراء.
- _____، ۱۳۹۷، *توحید در قرآن*، چ نهم، قم، اسراء.
- رحیم‌پور، مسعود و فروغ‌السادات رحیم‌پور، ۱۳۹۸، «خدای شخص‌وار از منظر علامه طباطبائی در مقایسه با الهیات گشوده»، *فلسفه و کلام اسلامی*، سال پنجاه و دو، ش ۲، ص ۲۵۱-۲۷۰.
- سخانی جعفر، بی‌تا، *ساخت صفات خدا*، قم، مؤسسه امام صادق (ع).
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۰، *بدایه الحکمه*، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۳۸۲، *نهایه الحکمه*، چ هجدهم، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۳۸۶، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ بیست و سوم، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۳۹۰، *رسائل توحیدی*، چ سوم، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۹۵، *نهایه الحکمه*، چاپ سی و یکم، قم، جامعه مدرسین.
- لگنهاوزن، محمد، ۱۳۹۶، «آیا خدا شخص است»، ترجمه منصور نصیری، *جاویدان خرد*، ش ۳۲، ص ۱۹۵-۲۲۶.
- مایستر، چاد، ۱۳۸۷، *درآمدی به فلسفه دین*، ترجمه محمدیوسف ثانی، چ دوم، تهران، نشر نی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۸، *آموزش عقاید*، چاپ سی و هفتم، تهران، امیرکبیر.
- _____، ۱۳۸۹، *خداشناسی (معارف قرآن)*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- مطهری، مرتضی، بی‌تا، *درس‌های الهیات شفا*، تهران، صدرا.
- معلمی، حسن، ۱۳۹۸، *عرفان نظری*، قم، هاجر.
- مک‌گراث، آلستر، ۱۳۸۵، *درآمدی بر الهیات مسیحی*، ترجمه مسیح دیباج، تهران، کتاب روشن.
- منصوری، عباسعلی، ۱۳۹۸، «نسبت مفهوم واجب‌الوجود در فلسفه اسلامی با خدای متشخص و غیرمتشخص»، *پژوهش‌نامه فلسفه دین*، سال هفدهم، ش ۱ (پیاپی ۳۳)، ص ۱۸۹-۲۱۰.
- وین رایت، ویلیام جی، ۱۳۹۰، *فلسفه دین*، ترجمه علیرضا کرمانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- همیلتون، کرسوفر، ۱۳۹۳، *فلسفه دین*، ترجمه منا موسوی، تهران، علمی و فرهنگی.
- هیک، جان، ۱۳۹۰، *فلسفه دین*، ترجمه بهزاد سالکی، چ چهارم، تهران، الهدی.

نوع مقاله: ترویجی

تفسیر آیات امامت و ولایت در مکتب کلامی امامیه بغداد با تمرکز بر شیخ مفید و سید مرتضی

علی هابطی نژاد / دانشجوی دکتری مدرسی معارف دانشگاه تهران (دانشکدگان فارابی)


habeti@ut.ac.ir  orcid.org/0000-0003-2791-4251

mahdavarad@ut.ac.ir

محمدعلی مهدوی راد / استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران (دانشکدگان فارابی)

shaker.r@ut.ac.ir

روح‌الله شاکری / دانشیار گروه معارف و شیعه‌شناسی دانشگاه تهران (دانشکدگان فارابی)

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۱۴

دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۷

چکیده

اعتقاد به امامت منصوص و بلافصل امیرمؤمنان علیه السلام شاخصه اصلی اعتقادی شیعه به‌شمار می‌رود. مسئله اصلی این پژوهش شناسایی هندسه آیات مطرح شده در رابطه با این اعتقاد و تفسیر آن در اندیشه کلامی امامیه بغداد در قرن پنجم و با محوریت شیخ مفید و سید مرتضی که با روش تحلیلی و استفاده از مطالعات کتابخانه‌ای مورد مطالعه قرار گرفته است. بخش اصلی ادله قرآنی اثبات حق ولایت و امامت در مکتب بغداد از دو دسته بدون واسطه و با واسطه تشکیل شده و دسته سوم ناظر به نقد مبانی تفکر رقیب است. نقادی مستندات قرآنی انگاره عصمت صحابه، نقادی استناد به آیات قرآنی برای حق خلافت خلفاء و نقد ادله قرآنی حجیت اجماع امت، سه محور دسته سوم را تشکیل داده و در مواردی نیز به شکل جدلی به نفع امامت استدلال شده است. تفسیر این آیات در مکتب بغداد، با توجه به گسترش نگاه عقلی کلام شیعه و فضای چند قطبی بغداد، هم از حیث کمیت و هم از جهت کیفیت و تقویت جهت تحلیلی و تفسیری، قابل ارزیابی است.

کلیدواژه‌ها: امامت، ولایت، آیات امامت و ولایت، مکتب کلامی بغداد، شیخ مفید، سید مرتضی.

مقدمه

مسئله ولایت و امامت و اعتقاد به امامت منصوص و بلافصل امیرمؤمنان^ع بعد از نبی اکرم^ص به عنوان شاخصه اصلی اعتقادی مذهب شیعه در بین مذاهب اسلامی و محوری ترین اعتقاد امامیه بعد از توحید و نبوت به شمار می رود. با توجه به جایگاه بی بدیل قرآن کریم در بین مذاهب اسلامی، تمسک به آیات قرآن برای اثبات و یا رد مسائل کلامی، از جمله مسائل حوزه امامت، از ابتدا مورد توجه عالمان مذاهب اسلامی بوده است. عالمان امامیه نیز از دیرباز در مقام دفاع از این اعتقاد، به ادله مختلف از جمله آیات قرآن کریم استدلال کرده و به تفسیر آیات مرتبط با امامت پرداخته اند. مسئله اصلی این پژوهش شناسایی هندسه آیات مطرح شده در رابطه با اعتقاد محوری مذهب امامیه، یعنی امامت و ولایت در اندیشه کلامی امامیه بغداد و بررسی و تحلیل سیر تفسیر این آیات در این مکتب کلامی در قرن پنجم است.

ضرورت این پژوهش آنگاه هویدا می شود که این پژوهش نسبت به دیگر عالمان شاخص مکتب کلامی امامیه بغداد، همچون شیخ طوسی و همچنین دیگر مکاتب کلامی همچون مکتب ری و قم و قرون قبل و بعد نیز محقق شود. تکمیل اجزای این مجموعه می تواند استناد قرآنی اعتقاد محوری مذهب امامیه و توجه عالمان شیعه به آن را در طول تاریخ نشان دهد و مسیر تطور و تکامل تفسیر این آیات را در سپهر پرفروغ کلام شیعه نمایان کند. ارائه تحلیل از این سیر، مبتنی بر نتایج حاصل از این گونه مطالعه، افزون بر ارائه تصویری کلی و جدید از آن موضوع، می تواند به همراه نظریه پردازی برخی از نادانسته های مرتبط با موضوع را عیان کند.

چنان که می دانیم، امامت پژوهی دارای پیشینه ای طولانی است. دانشمندان شیعه در آثار خود به بررسی ابعاد امامت پرداخته و همچنین آثاری با موضوع تفسیر آیات امامت و ولایت با محوریت یک تفسیر خاص و یا مطالعه تطبیقی تفسیر این آیات نزد دو مفسر ارائه شده است. با این حال، تاکنون هیچ پژوهش مستقلی با موضوع تفسیر آیات امامت و ولایت و تمرکز بر مکتب کلامی بغداد تدوین نشده است. کتاب *تطورات کلام امامیه در مدرسه بغداد* (حسینی زاده خضرآباد، ۱۳۹۵)، گرچه به تطور موضوع امامت نیز پرداخته؛ اما نسبت به تفسیر آیات ولایت ساکت است. مقاله «بررسی تطبیقی تفسیر کلامی آیات امامت در تفاسیر اثنا عشریه و زیدیه تا پایان دوره

آل بویه» (اسماعیلی، ۱۳۹۷)، نیز به دلیل تمرکز بر کتب تفاسیر مصطلح، از تفاسیر این آیات در کتب کلامی غفلت ورزیده است. سؤال اصلی را می توان چنین ارائه کرد: در مکتب کلامی بغداد برای اعتقاد محوری امامیه چه آیاتی از قرآن کریم و به چه کیفیتی مورد تمسک و تفسیر قرار گرفته است؟ برای رسیدن به این هدف، با روش تحلیلی و با استفاده از مطالعات کتابخانه ای، آثار موجود از دو عالم شاخص این مکتب مطالعه و مورد تحلیل قرار گرفت و در ادامه بعد از شناسایی اجمالی مکتب کلامی بغداد، نتایج حاصل از این پژوهش و هندسه کلی تفسیر این آیات در مکتب بغداد در شش ضلع ارائه شد.

۱. مکتب کلامی بغداد

مراد از مکتب کلامی، نظامی کامل و منسجم از باورهای دینی دانسته شده که دارای پاره ای مبانی خاص و آموزه هایی متمایز از دیگر نظام های کلامی بوده و در دوره ای از تاریخ استمرار یافته است (عطائی نظری، ۱۳۹۷). مؤلفه های اصلی و سازنده یک مکتب، نه لزوماً ابتکار در موضوعات و مسائل مورد بحث؛ بلکه «ابتکار در روش تحلیل مسائل» دانسته شده و این ابتکار است که نقش آفرین بوده و سبب پیدایش مکتب جدید است (عابدی، ۱۳۸۴، ص ۱۰). این اصطلاح نزدیک به مدرسه کلامی بوده، گرچه در اصطلاح مدرسه کلامی، تأکید بر جغرافیای خاص نیز وجود دارد (سبحانی، ۱۳۹۱). تاریخ کلام اسلامی از مکاتب مختلف کلامی، همچون مکتب کلامی امامیه، مکتب کلامی اشعری و مکتب کلامی اعتزالی تشکیل شده است. برخی صاحب نظران ضمن تأکید بر اصالت کلام شیعه در دوران شکل گیری، مدارس نخستین کلام امامیه را در قالب مدرسه مدینه، مدرسه کوفه و مدرسه قم صورت بندی کرده اند (همان). کلام امامیه در دوره میانی (عصر غیبت تا خواجه نصیرالدین طوسی) در قالب پنج مدرسه قم، بغداد، نجف، ری و حله به حیات خود ادامه داد (جبرئیلی، ۱۳۸۹، ص ۸۴-۶۶). شروع پیدایش مکتب کلامی بغداد را از سفر امام صادق^ع به عراق و تشیع هشام بن حکم دانسته اند (همان، ص ۷۲). شخصیت هایی همچون هشام بن حکم، ابومحمد نوبختی، ابوسهل نوبختی، ابن ابی عقیل عمانی و ابن جنید اسکافی از عالمان این مکتب بوده، اما شاخص ترین عالمان این مکتب را با توجه به حجم آثار و تأثیر گذاری در زمان خود و بر

آیندگان باید شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی دانست.

شیخ طوسی در کتب کلامی خود *تمهید الاصول*، *الاقتصاد*، *المفصح فی الإمامة* و *تفسیر تبیان* به آیات امامت و ولایت توجه داشته، اما از آنجاکه کتاب ارزشمند *الشفای فی الإمامة* استاد خود، سید مرتضی را تلخیص کرده و حجم اصلی از مباحث این حوزه در این کتاب مورد بحث قرار گرفته، می‌توان چارچوب اندیشه کلامی وی را در امتداد تفکر سید مرتضی تحلیل کرد. افزون بر عنوان کتاب که بیان‌کننده ارتباط از نوع تلخیص با کتاب *الشفای* بوده، مقدمه آن (طوسی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۶۲) نیز نشان می‌دهد که تلاش شیخ بر تلخیص و تبویب بوده و فقط به قدر نیاز تصرفاتی داشته است. از ارجاعات متعدد شیخ طوسی در دیگر کتبش به *تلخیص الشافی* (ر.ک: طوسی، ۱۳۶۲، ص ۳۵۲، ۳۵۵، ۳۵۷، ۳۷۶، ۳۷۹، ۳۸۳، ۳۹۲، ۳۹۳؛ همو، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۸۶ و ۵۵۸؛ ج ۸، ص ۳۴۱؛ ج ۹، ص ۳۲۶)، و همچنین تشابه آثار تألیفی وی با محتوای کتاب *الشفای* (برای نمونه تفسیر آیه ۵۵ مائده را مقایسه کنید: شریف مرتضی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۲۴۸-۲۱۷؛ طوسی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۴۵-۱۰؛ همو، ۱۳۶۲، ص ۳۷۲-۳۷۶؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۱۹۸-۲۰۳؛ همو، ۱۴۱۴، ص ۱۲۹-۱۳۳)، مهر تأیید وی بر آن محتوا و در نتیجه امکان استناد آن به دیدگاه شیخ را می‌توان برداشت کرد. در نتیجه فارغ از دیدگاه‌ها و یا اختلافات این دو عالم بزرگ مکتب بغداد در موضوعات همچون توحید و نبوت، می‌توان دیدگاه آنان در موضوع امامت و تفسیر آیات امامت و ولایت را مشابه دانسته و بررسی آثار شیخ مفید و سید مرتضی را برای دستیابی به هندسه تفسیر آیات امامت و ولایت در مکتب بغداد کافی دانست.

۲. آیات امامت و ولایت

در غالب پژوهش‌ها، بدون ارائه تبیینی واضح از این اصطلاح، به بحث از آیات پرداخته شده و گرچه نگاه کلی حاکم بر این پژوهش‌ها مشترک بوده؛ اما تلقی مشترکی که بتوان آن را یک اصطلاح دانست، وجود ندارد. در این پژوهش، مراد از آیات امامت و ولایت، آیاتی است که برای اثبات اصل اعتقاد امامت و حق ولایت به‌عنوان فصل ممیز تشیع یا بیان اوصاف و ویژگی‌های امامت و فضائل امامان با هدف اثبات حق ولایت مورد استدلال قرار گرفته است. با گسترش مفهوم امامت و ولایت نسبت به مصادیق شیعی آن و

شمول آن نسبت به خلفای مورد قبول اهل سنت، گستره آیات امامت و ولایت نیز شامل آیات مورد استناد اهل سنت برای اثبات خلافت و حق ولایت برای خلفای سه‌گانه نیز خواهد بود. بررسی تفسیر و دیدگاه نقادانه عالمان امامیه نسبت به این استنادات نیز داخل در این پژوهش بوده؛ زیرا به شکل غیرمستقیم، اثبات‌کننده و ملازم امامت اهل بیت علیهم‌السلام خواهد بود.

۳. هندسه تفسیر آیات امامت و ولایت در مکتب بغداد

در این قسمت هندسه آیات تفسیر شده و نتایج پژوهش در تفسیر این آیات در شش محور ارائه می‌شود:

۳-۱. اثبات بدون واسطه حق ولایت امیرمؤمنان علیه‌السلام

از مهم‌ترین محورهای تفسیر آیات امامت و ولایت، آیاتی است که به شکل مستقیم برای اثبات ولایت امیرمؤمنان یا اهل بیت علیهم‌السلام مورد استدلال قرار گرفته است. در آثار شیخ مفید و سید مرتضی دست‌کم می‌توان به شش آیه دست یافت.

شیخ مفید در *الجمال*، آیه ۵۵ مائده را به‌عنوان نص قرآنی بر امامت امیرمؤمنان مطرح و با اثبات امامت حضرت از این آیه، عصمت ایشان و بطلان مخالفت مخالفان را نتیجه گرفته است (مفید، ۱۴۳۱ق - الف، ص ۷۵؛ همچنین مفید، ۱۴۳۱ق - ز، ص ۴۰). وی در دلالت آن چنین گفته که آیه در مقام تعیین ولی برای مخاطبانی است که ضمیر «کم» به آنان اشاره دارد و این اولیاء همان خداوند، رسول خدا و مؤمنانی هستند که در آیه توصیف شده‌اند. با توجه به لزوم تفاوت بین مضاف و مضاف‌الیه، مراد از مؤمنان توصیف‌شده در آیه نمی‌تواند عام بوده و بین مخاطبین آیه و مؤمنان صاحب ولایت تفاوت وجود دارد و با توجه به عدم وجود طایفه‌ای با این توصیف و اختصاص صفت زکات حین رکوع به امیرمؤمنان، ولایت ایشان بر مسلمانان ثابت می‌شود (مفید، ۱۴۳۱ق - الف، ص ۷۶). شیخ در ابتدای کتاب *ارشاد* نیز به همین آیه به‌عنوان نص قرآنی بر ولایت امیرمؤمنان علیه‌السلام استناد کرده و چنین گفته که در لغت بدون اختلاف بین اهل آن، «ولی» همان «اولی» است و در نتیجه طبق این آیه امیرمؤمنان علیه‌السلام نسبت به مردم ولایت دارد (مفید، ۱۴۳۱ق - ب، ج ۱، ص ۷). همین مطالب در تفسیر مراد از این آیه در *المسائل العکبریه* نیز ارائه شده و استدلال چنین تکمیل شده که گرچه ولایت در لغت به معنای مودت بوده؛ اما مراد از آن در این آیه وجوب

یک نفر در هر زمان (طوسی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۷۴)، انحصار آیه در امیرمؤمنان^ع ثابت می‌شود. سید در ادامه به تفصیل از شبهات مطرح در مورد دلالت این آیه سخن گفته است. اشکال اول ادعای وجود دو مجاز در معنای ارائه شده و اشکال دیگر ادعای حمل «راکعون» به معنای خضوع بوده و اشکال سوم انفاق دانستن بخشش امیرمؤمنان^ع و نه زکات بودن آن است. سید در پاسخ به ادعای اختصاص معنای ولی به موالات در دین با استناد به عبارت آیه قبل و تناسب آن با معنای خضوع از رکوع و اشتراک مؤمنان در این دو آیه، تفاوت مؤمنان مطرح در این دو آیه را غیرممکن نمی‌داند. همچنین براساس تفسیر سید، آیه دلالت بر امامت امیرمؤمنان^ع داشته و با توجه به زمان نزول، هم‌زمانی نبوت نبی اکرم^ص و امامت امیرمؤمنان^ع را نتیجه می‌دهد که مخالف اجماع مسلمانان است. سید در پاسخ ابتدا اجماع ادعا شده را نقد کرده و با فرض دلالت آیه بر لزوم اطاعت، امامت ایشان در همان زمان ثابت می‌شود. در صورت قبول اجماع، زمان حال (هم‌زمانی امام و نبی) از مدلول آیه خارج شده و باقی زمان مدلول آیه خواهد ماند (طوسی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۸-۴۴). سید از این اشکال در ذیل بحث از حدیث غدیر نیز به تفصیل سخن گفته است (همان، ص ۱۹۸-۲۰۰). استدلال کراجکی نیز در *کنزالفوائد* به این آیه مشابه سید مرتضی در *الشفافی* است (کراجکی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۳۴-۳۴۰).

در تحلیل استدلال به این آیه باید گفت که هدف اصلی شیخ و سید، تطبیق آیه بر امیرمؤمنان^ع بوده و این آیه جایگاه ویژه‌ای در مکتب بغداد برای اثبات بدون واسطه حق ولایت دارد که از رهگذر تبیین معنای «ولی» و تطبیق آیه و همچنین پاسخ به شبهات می‌گذرد. تفسیر آیه در تفاسیر شیعه سابق بر شیخ، متمرکز بر نقل روایات بوده که محور آن ذکر شأن نزول بوده و به تحلیل معنای ولی پرداخته نشده است. *فرائد کوفی* بیش از ده روایت در سبب شأن نزول آن ذکر کرده (کوفی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۲۳-۱۲۹). قمی به یک روایت اکتفا کرده (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۷۰) و عیاشی نیز با ذکر چند روایت به روایتی اشاره کرده که آیه را بر ائمه تطبیق داده که در کلام شیخ مفید و سید مرتضی به این جهت اشاره نشده است (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۳۲۸). *ابواسحاق نویختی*، از متکلمان بزرگ شیعه در انتهای تنها کتاب بازمانده از وی به اختصار به آیه ۵۵ سوره مائده اشاره و به عدم امکان عمومیت مؤمنان در آیه توجه

اطاعت است؛ زیرا عبارت «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ» در حکم «لا ولی لکم إلا الله» بوده و محال است که از آن محبت و مودت مراد باشد. همچنین از دیدگاه شیخ آیاتی دیگر از قرآن که مؤمنان را اولیاء یکدیگر دانسته (توبه: ۷۱) نشان می‌دهد که ولایت در این آیه برای امیرمؤمنان^ع فراتر از آن ولایتی است که بین همه مؤمنان بوده و تفاوت آن در همان وجوب اطاعت است و نتیجه این وجوب، اثبات امامت حضرت بر همه انسان‌هاست. شیخ اشکال به لفظ جمع آیه را نتیجه دوری از زبان عربی دانسته و موارد متعددی از قرآن که مراد از لفظ جمع، فرد واحد بوده را ارائه کرده است (مفید، ۱۴۳۱ق - ج، ص ۴۹-۵۱).

سید مرتضی این آیه را مهم‌ترین آیه مورد استناد برای امامت امیرمؤمنان^ع دانسته و هم در *الذخیره* (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۳۸-۴۴۲) و هم در *الشفافی* به تفسیر آن پرداخته است (طوسی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۰). وی مراحل استدلال را در دو مرحله (تعیین معنای «ولی» و تطبیق «الَّذِينَ آمَنُوا» به مصداق آن) دانسته (شریف مرتضی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۱۷) و ابتدا به اثبات معنای تدبیر و مدیریت (همان معنای امامت موردنظر شیعه) برای لفظ «ولی» پرداخته و سپس به اثبات اراده این معنا در این آیه می‌پردازد. سید وجود معنای تدبیر امور و مدیریت که ملازم با وجوب اطاعت باشد را برای این لفظ ظاهر می‌داند و به قرائنی از استعمال عرب و اشعار آنان استناد می‌کند. استعمال «ولی» در این آیه در معنای امامت است؛ زیرا ولی در این آیه فقط دو احتمال دارد: معنای تدبیر و امامت؛ معنای موالات و محبت در دین. وجه عدم امکان معنای دوم این است که این معنا مربوط به همه مؤمنان بوده و به گروهی محدود نیست؛ درحالی‌که معنای ولی در آیه نسبت به «الَّذِينَ آمَنُوا» نمی‌تواند به عموم مؤمنان مربوط باشد؛ زیرا افزون بر صفت ایمان برای ولی، اقامه نماز و پرداخت زکات در حین رکوع نیز شرط بوده و این نوع از زکات در همه مؤمنان محقق نیست. از سوی دیگر دلالت «انما» بر انحصار نیز نشان می‌دهد ولایت فقط برای مؤمنان با صفات خاص ثابت است (طوسی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۸۱۰).

سید در گام دوم با استناد به اجماع و همچنین نقل تاریخی در شأن نزول آیه و واقعه زکات دادن خاتم، نشان می‌دهد که مراد از «الَّذِينَ آمَنُوا» امیرمؤمنان^ع است. وی می‌افزاید که هرکس که معنای مطرح‌شده برای «ولی» را پذیرفته، مصداق آن را امیرمؤمنان^ع معرفی کرده و با توجه به عدم امکان امامت بیش از

بوده و از هرگونه خطا و لغزش به دور هستند؛ زیرا در صورت عدم عصمت، امر مطلق قابل پذیرش نیست. همچنین با توجه به اتفاق مخالفان در عدم عصمت افرادی که این آیه را بر آنان تطبیق شده، مصداق انحصاری صادقین، ائمه اطهار^{علیهم السلام} است (مفید، ۱۴۳۱ق - د، ص ۱۳۸). راه دوم در کتاب *الفصول المختاره* که شیخ در کتاب *المسائل العکبریه* تنها به طرح آن اکتفا کرده، تمسک به آیه ۱۷۷ بقره است که به تشریح اوصاف صادقین پرداخته است. شیخ مفید به استناد آیات دیگری از قرآن، همچون آیه ۷۶ انسان، آیه ۲۷۴ بقره و آیه ۵۵ مائده و همچنین روایات، نشان می‌دهد که صفات مذکور در آیه ۱۷۷ بقره در توصیف صادقین، تنها در امیرمؤمنان^{علیه السلام} جمع است (همان، ص ۱۴۱). عمومیت بخشیدن به آیه نسبت به دیگر ائمه^{علیهم السلام} و عدم انحصار در امیرمؤمنان^{علیه السلام}، استفاده از مبنای کلامی عصمت امام در تفسیر آیه ۱۱۹ توبه و استفاده از آیات دیگر در تفسیر آیه از نکات قابل توجهی است که در تفسیر شیخ مفید از این آیه دیده می‌شود.

شیخ مفید در فصلی از کتاب *الفصول المختاره* به ذکر استدلال *فضل بن شاذان* بر امامت امیرمؤمنان^{علیه السلام} به آیه ۶ سوره احزاب پرداخته است. مطابق دیدگاه فضل، از آنجاکه مطابق این آیه نزدیک‌ترین فرد از اقرباء به نبی اکرم^{صلی الله علیه و آله و سلم} دارای ولایت بوده و امیرمؤمنان^{علیه السلام} مصداق این فرد بوده است. فضل در پاسخ به این اشکال که نزدیک‌ترین از اقرباء پیامبر، عباس بوده چنین گفته که مطابق آیه، ایمان و هجرت شرط این قرابت است و عباس به اتفاق، از مهاجرین نبوده است. شیخ مفید در تکمیل این استدلال و اثبات اقریبیت امیرمؤمنان^{علیه السلام} چنین افزوده که با فرض قبول موروثی بودن مقام ولایت، حضرت علی^{علیه السلام} پسرعموی نبی اکرم^{صلی الله علیه و آله و سلم} از پدر و مادر بوده؛ درحالی که عباس عموی پیامبر از پدر است و کسی که از دو سبب نسبت دارد، اقرب است (مفید، ۱۴۳۱ق - د، ص ۱۷۰-۱۷۲).

شیخ مفید در کتاب *الجمل* بعد از ارائه فصلی در موضوع بیعت مسلمانان با امیرمؤمنان^{علیه السلام} و توضیح تفاوت این بیعت با بیعت خلفای سه گانه، دلیل لزوم اطاعت از امام و عدم جواز نقض بیعت را به استناد آیه ۵۹ سوره نساء، وجوب الهی اطاعت از اولیاء و متولیان امر خدا می‌داند. وی وجه این استناد را چنین بیان کرده که خداوند در این آیه، اطاعت ائمه را همراه با اطاعت از خود قرار داده و دلالت می‌کند که نافرمانی آنان نیز از جهت حکم، همچون نافرمانی خداوند است (مفید، ۱۴۳۱ق - الف، ص ۹۲-۹۳). این استناد مبتنی بر مبانی مورد قبول عامه در اولی الامر

داشته است (نوبختی، ۱۴۱۳ق، ص ۸۵). مفسران امامیه بعد از شیخ و سید همان مسیر را ادامه داده و در تفسیر آیه به دو جهت تبیین «مولی» و شأن نزول آن پرداخته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۳۳۳؛ رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۷، ص ۲۵).

از دیگر آیات آیه ۶۷ مائده (آیه تبلیغ) است که شیخ مفید در کتاب *الارشاد* و بعد از ذکر موضوع غدیر و سبب توقف نبی اکرم^{صلی الله علیه و آله و سلم} در غدیر خم به آن پرداخته است. گرچه در متن آیه دلالت مستقیم بر امر ولایت نبوده؛ اما دستور به تبلیغ موضوعی می‌دهد که همان امر ولایت و نصب خلیفه است. شیخ مفید آیه را چنین تفسیر می‌کند که خداوند با نزول این آیه، بر لزوم اعلام خلافت علی^{علیه السلام} بر نبی اکرم^{صلی الله علیه و آله و سلم} تأکید کرد و ایشان را از تأخیر در این امر برحذر داشته است. شیخ در این مورد مصداق نص بر امامت امیرمؤمنان^{علیه السلام} را بیان نکرده؛ بلکه به این نکته تصریح دارد که وحی الهی نسبت به نصب امیرمؤمنان^{علیه السلام} قبل از واقعه غدیر به نبی اکرم^{صلی الله علیه و آله و سلم} بدون تعیین زمان تبلیغ آن به مسلمانان ابلاغ شده بود (مفید، ۱۴۳۱ق - ب، ج ۱، ص ۱۷۵). این نص می‌تواند آیه ۵۵ همین سوره باشد که در روایات تفاسیر روایی کهن مورد اشاره قرار گرفته است (عباشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۳۲۸، ح ۱۴۰).

از آیات دیگر آیه ۱۱۹ توبه (آیه صادقین) است. شیخ در دو کتاب خود به تفصیل از دلالت این آیه و وجوب اطاعت از امیرمؤمنان^{علیه السلام} سخن به میان آورده که استدلال وی در هر دو مشابه است. از دیدگاه شیخ مفید این آیه در مورد امیرمؤمنان^{علیه السلام} نازل شده و حکم آن در مورد ائمه دیگر از ذریه ایشان نیز جاری است. نکته اول مورد تذکر شیخ، تفاوت منادی به با منادی‌الیه (تغایر بین «الذین آمنوا» با صادقین) است؛ زیرا محال است که انسان به تبعیت از خودش خوانده شود. در نتیجه مراد از صادقین نیز همه افرادی که این صفت بر آنها صدق می‌کند نیست؛ زیرا همه مؤمنان به جهت ایمان خود، صادق بوده و اشکال استحاله تبعیت انسان از خودش تکرار می‌شود. با نفی عمومیت صادقین و معنای لفظی آن، لازم است که مراد از صادقین در آیه مشخص شود تا تکلیف مذکور در آیه، مبنی بر اتباع صادقین قابل انجام باشد (مفید، ۱۴۳۱ق - د، ص ۱۳۷؛ همو، ۱۴۳۱ق - ج، ص ۴۷). شیخ در *الفصول المختاره* دو راه برای تعیین مصداق صادقین و تطبیق آن بر ائمه^{علیهم السلام} ارائه می‌دهد. راه اول تلازم بین امر به اتباع مطلق و عصمت متبوع است؛ به این بیان که اطلاق امر به تبعیت، ثابت می‌کند که افراد متبوع دارای عصمت

سید مرتضی آیه ۱۲۴ سوره «بقره» را از آیاتی می‌داند که امامیه برای اثبات امامت امیرمؤمنان^ع به آن استناد کرده‌اند. مطابق این آیه، ظالم مجاز به تصدی مقام امامت نبوده و امامت بلافصل، امیرمؤمنان^ع است؛ زیرا متصدیان امامت به غیر ایشان در گذشته ظالم بوده‌اند. وی در پاسخ به این اشکال که تائب مصداق ظالم نبوده و مراد آیه استمرار بر ظلم است، چنین می‌گوید که حتی در این فرض، از آنجاکه این فرد در زمان ظلم، مصداق ظالم در آیه بوده، حکم آیه به شکل عموم و بدون تخصیص شامل وی خواهد شد و دلیلی بر تخصیص حکم آیه به شخصی که بر ظلم خود استمرار داشته، وجود ندارد. وی در ادامه به ارائه دلیل بر شمول ظالم بر تائب پرداخته و چنین استدلال کرده که مخالفان امامیه در موضوع وعید، شرط شمول آیات وعید بر گناه کار را عدم توبه وی دانسته و اگر اسم ظالم بر فرد تائب صدق نمی‌کرد، نیازی به این اشتراط نبود. اشکال دیگر، نفی تطبیق معنای «عهدی» به موضوع امامت و همچنین انکار معنای حکومت و اقامه احکام برای امامت است. وی در دفاع از تطبیق عهد بر امامت به سیاق آیه و موضوع آن تمسک کرده و وجهی بر ادعا دوم قبول ندارد (طوسی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۲۵۳-۲۵۵).

۳-۲. استدلال به حق ولایت به واسطه اثبات فضیلت
استدلال بر امامت و حق خلافت در مکتب کلامی بغداد، هم به شکل مستقیم و هم با واسطه اثبات فضیلت نسبت به دیگران و با ضمیمه مقدمه «تقدم فاضل بر مفضول» که به نتیجه تقدم وی خواهد انجامید، به کار رفته است. از دیدگاه شیخ مفید، امامت با نبوت از جهت تقدم بر دیگران و لزوم اطاعت و ریاست مشترک بوده و همان‌گونه که نبوت مفضول بر فاضل امری غیرقابل قبول بوده، امامت مفضول بر فاضل نیز مردود است (مفید، ۱۴۳۱ق - و، ص ۳۷). سید مرتضی نیز همچون شیخ در آثار خود به این نوع از استدلال توجه دارد. از دیدگاه وی یکی از شروط امام، افضل بودن وی نسبت به همه امت است (طوسی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۰۹) و هر دلیلی که دلالت بر افضل بودن داشته باشد، می‌تواند به‌عنوان دلیل بر امامت محسوب گردد (شریف مرتضی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۰۹؛ همو، ۱۴۱۱ق، ص ۴۹۰).

اثبات فضیلت نسبت به دیگر افراد از ابعاد مختلفی همچون علم، بیشتر قابل طرح است. از دیدگاه شیخ مفید مطابق دلیل عقل مبنی

دانستن فردی است که مسلمین با وی بیعت کرده‌اند. در نتیجه با محقق شدن بیعت مسلمین با امیرمؤمنان^ع ایشان مصداق اولی الامر بوده و به دلیل قرین بودن اطاعت از خدا در این آیه با اطاعت از اولی الامر، همان اطاعتی که نسبت به خدا بر مسلمانان واجب است، نسبت به ولی نیز واجب خواهد بود. شیخ در ابتدای کتاب *الافصاح* در توضیح دلیل قرآنی بر وجوب معرفت امام، به همین آیه استناد کرده است؛ زیرا مطابق این آیه اطاعت آنان واجب بوده و شرط اطاعت، معرفت است (مفید، ۱۴۳۱ق - و، ص ۲۸). شیخ در پاسخ سؤالی مبنی بر مطالبه نص قرآنی بر امامت، بعد از مقدمه‌ای در توضیح مراد از نص قرآنی برای امامت امیرمؤمنان^ع و تعیین سطح انتظار از نص قرآنی در حوزه تعیین امام، به تفسیر این آیه پرداخته و امیرمؤمنان^ع را بدون اشکال از اولیاء امر می‌داند؛ زیرا امیرمؤمنان^ع به اتفاق فریقین جزء عالمان و از فرماندهان نبی اکرم^ص بوده و امامت مردم بعد از پیامبر نیز مدتی بر عهده ایشان بوده است و با اثبات لزوم اطاعت ایشان به استناد آیه، نص قرآنی بر امامت حضرت ثابت می‌شود (مفید، ۱۴۳۱ق - ج، ص ۴۶-۴۷). از دیدگاه سید مرتضی این آیه دلالتی بر امامت امیرمؤمنان نداشت و نمی‌توان آن را جزء نصوص امامت شمرد (شریف مرتضی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۵۸). این مورد از معدود مواردی است که بین تفسیر شیخ و سید اختلاف دیده می‌شود. در *تفسیر قمی*، اولی الامر به امیرمؤمنان معنی شده (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۴۱) و *عیاشی* روایتی در تطبیق آن بر امیرمؤمنان و ائمه^ع آورده است (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۲۴۹-۲۵۳). شیخ طوسی ابتدا اطاعت را به امتثال اوامر و ترک نواهی معنا کرده و در تبیین معنای اولی الامر، به ذکر دو قول پرداخته است. قول اول از افرادی همچون *ابوهریره*، *طبری*، *بلخی*، *جبائی* و روایتی از *ابن عباس* است که آن را به حاکمان و امراء معنا کرده‌اند؛ قول دوم از افرادی چون *مجاهد*، *جابرین*، *عبدالله* و قولی دیگر از *ابن عباس* است که اولی الامر را به عالمان معنا کرده‌اند. شیخ با نقد این دو قول، به قول صحیح از طریق روایت امامیه و تطبیق آن به ائمه پرداخته است (طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۳۳۶). *ابوالصلاح حلبی* عالم امامی سده پنجم هجری، عطف طاعت در آیه را نشانگر عمومیت اطاعت از اولی الامر دانسته که نشان از امامت آنان دارد؛ زیرا چنین نوعی از اطاعت فقط برای جانشین نبی و امام بعد از ایشان واجب خواهد بود. وی با رد ارتباط آیه با امیران جنگ، نقد به عموم اطاعت در آیه را نیز به جهت عموم امر در آیه و نیازمندی تخصیص به دلیل خارجی، مردود دانسته است (حلبی، ۱۴۰۳ق، ص ۹۴-۹۵).

از آیات مورد استناد برای اثبات فضیلت امیرمؤمنان^ع، آیه ۶۱ آل عمران (آیه مباهله) است. شیخ بعد از بیان مفصل حضور اهل نجران، این حادثه را نشان دهنده فضل امیرمؤمنان می‌داند. بنا به تفسیر شیخ، از حکم خداوند متعال در آیه مباهله به اینکه امیرمؤمنان^ع نفس رسول الله^ص است؛ رسیدن امیرمؤمنان به غایت فضل و مساوات با نبی اکرم در کمال و عصمت مشخص شده و این فضلی است که هیچ‌یک از امت در آن با امیرمؤمنان و فاطمه و حسنین^ع شریک نیست (مفید، ۱۴۳۱ق - ب، ج ۱، ص ۱۶۶-۱۷۰).

سید مرتضی وجه دلالت آیه مباهله بر افضلیت ایشان را از اجماع مفسران و روایت بر همراه آوردن امیرمؤمنان، فاطمه و حسنین^ع توسط نبی اکرم^ص استفاده می‌کند. از دیدگاه سید برای تحقق مباهله و اتمام حجت بر مخالفان، هیچ‌کس جز افرادی که در غایت فضل و علو بوده، شرایط حضور در مباهله را نخواهند داشت. وی در پاسخ به این ادعا که تحقق مباهله با حضور افراد برتر از جهت دین نبوده و صرف قرابت کافی بوده، چنین می‌گوید که در این فرض باید افرادی همچون عباس و عقیل به جای امیرمؤمنان در مباهله حاضر می‌شدند (طوسی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۱۸۷).

از آیات دیگر آیه ۲۰۷ بقره (لیلة المیبت) است. شیخ مفید در کتاب *الارشاد* به ذکر واقعه پرداخته و جانفشانی امیرمؤمنان^ع و تأثیر آن در دعوت رسالت را بیان کرده و تصریح می‌کند که هیچ‌یک از امت اسلام در این فضیلت با امیرمؤمنان شریک نبوده و این آیه در شأن وی نازل شده است (مفید، ۱۴۳۱ق - ب، ج ۱، ص ۵۱-۵۳). شیخ در *الفصول المختاره* نیز به این جریان پرداخته و از آن برای اثبات تقدم در ولایت بهره برده است. شیخ مفید با استناد به آیات سوره «صافات» و داستان ذیح اسماعیل و صبر او بر تصمیم پدر، به تبیین دلالت میبت بر فضیلت امیرمؤمنان می‌پردازد. از دیدگاه شیخ از مقایسه این دو واقعه روشن می‌شود که آزمون امیرمؤمنان از جهت فضیلت برتر از آزمون اسماعیل بوده است (مفید، ۱۴۳۱ق - د، ص ۶۰-۶۴).

آیه دیگر مورد استناد برای اثبات فضیلت، آیه ۴ تحریم است. بنابر کلام سید مرتضی، امامیه و عامه در نقل خبر مبنی بر تطبیق آیه بر امیرمؤمنان^ع مشترک هستند. از دیدگاه سید، فرد معرفی شده در سیاق آیه باید قدرتمندترین شخص از جهت دفاع از نبی و مشهور به شجاعت و دلاوری باشد، و «صالح المؤمنین» به معنای اصلح مؤمنان است (طوسی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۹-۱۰). وی تصریح

بر احوقیت فرد اعلم، آیه ۳۵ یونس، آیه ۹ زمر و آیات ۳۰-۳۳ و ۲۴۷ بقره دلالت بر حق خلافت امیرمؤمنان^ع دارد. وی با اشاره به قضاوت‌های امیرمؤمنان^ع، آن را نشانه بر این علمیت دانسته است (مفید، ۱۴۳۱ق - ب، ج ۱، ص ۱۹۳-۱۹۴؛ ج ۱، ص ۳۴۳).

عصمت از دیگر فضائلی است که شیخ مفید به استناد آیات قرآن و در ضمن تفسیر آیه ۳۳ سوره احزاب (آیه تطهیر)، به آن پرداخته است. عصمت فضیلتی بزرگ بوده که به سبب این آیه برای اهل بیت^ع ثابت شده است و بنا بر تقدم فاضل بر مفضل، اثبات کننده حق ولایت و امامت برای اهل بیت نبی اکرم^ص خواهد بود (مفید، ۱۴۳۱ق - د، ص ۵۵). شیخ مفید در پاسخ به فردی از مذهب کرایسی که دیدگاه شیعه در اختصاص آیه تطهیر به علی، فاطمه و حسنین^ع را رد و آن را مربوط به زنان پیامبر دانسته بود، به تفسیر دلالت این آیه و اثبات اختصاص آن به اهل بیت^ع پرداخته است. شیخ ابتدا تذکر می‌دهد که تفاوت خطاب در یک آیه قرآن و اختصاص بخشی از آن به موضوعی و بخش دیگر به موضوعی دیگر نه تنها مردود نیست، بلکه مورد قبول همه است. وی سپس به نقل ادله دال بر اختصاص آیه به علی، فاطمه و حسنین^ع پرداخته و در ادامه به تفاوت صیغه مؤنث و مذکر در آیه اشاره کرده و آن را نشان دهنده تفاوت مخاطب آن می‌داند. شیخ در توضیح نحوه دلالت آیه بر عصمت بین دو گونه اراده الهی، تفاوت قائل می‌شود. گاهی مراد از اراده الهی، اراده‌ای است که نشان دهنده امر مطلوب خداست و اراده‌ای که خبر از عمل محقق شده دارد. اراده در این آیه از نوع دوم است؛ زیرا در صورتی که از نوع اول باشد، اختصاصی به اهل بیت نداشته و پاکی از رجس برای همه انسان‌ها مطلوب خداوند است. از سوی دیگر اتفاق مسلمانان بر عدم عصمت ازواج نبی اکرم^ص نشان می‌دهد که این قسمت از آیه با زنان پیامبر ارتباطی ندارد و در نتیجه مصداق آن منحصر در اهل بیت خواهد بود (مفید، ۱۴۳۱ق - د، ص ۵۴ و ۸۹-۸۸؛ اثبات عصمت زهرا^ع به استناد آیه تطهیر؛ همچنین، مفید، ۱۴۳۱ق - ج، ص ۲۶؛ پاسخ به اشکالی در دلالت آیه تطهیر بر عصمت اهل بیت^ع). سید مرتضی نیز به این آیه اشاره داشته و بعد از بیان دو نوع اراده مذکور، روایات اصحاب کساء را نشان دهنده اختصاص ویژگی عصمت به اهل بیت می‌داند و در وجه عدم عصمت همسران نبی بیانی مشابه شیخ ارائه کرده است (طوسی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۲۵۰-۲۵۳؛ شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۷۸-۴۸۱).

دارد که ارتباط این آیه با نص بر ولایت از مسیر اثبات فضل حضرت می‌گذرد و به شکل مستقیم بر امامت امیرمؤمنان^ع دلالت ندارد؛ زیرا در صورت استناد به لفظ «مولا» و برگشت ضمیر به نبی اکرم^ص، آیه دلالت بر ولایت بر ایشان نیز داشته، که قابل قبول نیست (شریف مرتضی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۴۹).

۳-۳. نقد نظریه عصمت صحابه

نقد عدالت صحابه و نظریه عصمت صحابه و اثبات ارتداد برخی از آنان در بخش قابل توجهی از آثار شیخ مفید و در ضمن تفسیر برخی آیات و با استناد به قرآن نمایان است؛ که می‌توان آن را نقد قرآنی شیخ بر نظریه‌های رقیب امامت شیعی دانست. با اثبات وجود اصحاب مرتد و یا نفی عصمت آنان، دیگر نمی‌توان مدعی رها کردن امر خلافت به خود این اصحاب شد و لازم است که از سوی نبی اکرم یا خداوند متعال برای جامعه اسلامی اقدامی انجام گردد. آیاتی که دلالت بر عدم عصمت و عدالت اصحاب داشته، با واسطه بر امامت امیرمؤمنان دلالت دارد. شیخ مفید در ضمن پاسخ به اشکالی به این نکته اشاره دارد که با نفی توهم عصمت صحابه، وجه بطلان رفتار خلفا در تقدم بر امیرمؤمنان و عدم التزام به امامت آنها آشکار می‌شود و وجهی برای قبول این عمل باطل باقی نمی‌ماند (مفید، ۱۴۳۱ق - و، ص ۳۹).

بر همین اساس شیخ مفید با تیزهوشی در کتاب *الإفصاح* به تفصیل انگاره عصمت صحابه را به چالش کشیده است (همان، ص ۴۷-۷۵ و ۱۳۹-۱۴۹). وی در ضمن این نقدها، به ارزیابی روایاتی که به سود نظریه عصمت و عدالت اصحاب تمسک شده، پرداخته و روایات متعددی نیز در نفی آن ارائه کرده و سپس به تفصیل از آیاتی گفته که دلالت بر خطا، گناه، گمراهی و یا نفاق اصحاب دارد. آیه ۱۴۴ سوره عمران، آیات ۸۵، ۱۶-۱۵، ۲۰-۲۸، و ۴۵ سوره انفال، آیات ۱-۴ سوره عنکبوت، آیه ۵۴ سوره مائده، آیه ۲۹ سوره محمد^ص، آیات ۲۵ و ۲۶ سوره توبه و آیه ۱۵ سوره احزاب بر خطا، گناه و گمراهی برخی اصحاب مورد استناد قرار گرفته و آیاتی همچون ۱۴۳ سوره نساء، ۵۴، ۹۱ و ۱۰۱ سوره توبه، ۴ منافقون و ۳۶-۳۹ معارج در اثبات نفاق برخی اصحاب ذکر شده و در نهایت قول به عصمت صحابه را مردود دانسته و تمسک به آن را کار فرد عاقل نمی‌داند (همان، ص ۴۷-۶۳).

شیخ همچنین به نقد استنادات مخالفان به آیات قرآن برای اثبات عصمت و عدالت اصحاب توجه دارد. وی به تفصیل استدلال

به آیه ۲۹ «فتح» برای توجیه عمل خلفای سه‌گانه و خلافت آنان را مورد نقد قرار می‌دهد (همان، ص ۱۳۹-۱۴۹). همچنین ادعای مستند به آیه ۱۰۰ سوره «توبه» مبنی بر عصمت برخی صحابه، همچون خلفای سه‌گانه و طلحه و زبیر و استقامت آنان بر مسیر مستقیم که نشان‌دهنده حقانیت تصمیم آنان بر کنار گذاشتن امیرمؤمنان علی^ع بعد از رحلت نبی اکرم^ص است را مورد نقد جدی قرار داده و بیان می‌کند که مصداق سابقون در این آیه امیرمؤمنان، حمزه، جعفر و هم‌طبقه آنان در ایمان بوده و ادعای عصمت خلفای سه‌گانه از این آیه، مخالف اجماع است. استناد به آیه ۱۸ «فتح» با ادعای شمول آن بر خلیفه اول و دوم نیز برای اثبات عصمت خلفا دچار اشکالات مشابه است. رضایت مطرح در آیه، شامل همه متباین بوده و حتی با فرض شمول آن، فقط نسبت به افعال سابق دلالت داشته و دلیل بر عصمت از خطا در آینده نیست (همان، ص ۷۷-۸۹). شیخ استناد به آیه ۱۰ «حدید» را نیز پاسخ داده است. مخالفان، وعده حسنی در این آیه را به بهشت تفسیر کرده و آن را ملازم عصمت و ولایت آنان دانسته‌اند. شیخ شمول آیه بر افراد ادعا شده را، هم از جهت انفاق قبل از فتح و هم از جهت حضور در قتال منکر شده است (همان، ص ۱۵۱-۱۶۱). در آثار سید مرتضی این موضوع با تمرکز بر خلیفه اول و نقد ادله خلافت وی و فضائل او به چشم می‌خورد که در ادامه بیان خواهد شد.

۳-۴. نقد ادله امامت و ولایت خلفا

مکتب بغداد برای اثبات و دفاع از کیان اعتقادی تشیع، به صرف ارائه ادله اثباتی اکتفا نکرده و ادله مخالفان برای اثبات خلافت و امامت خلفای سه‌گانه از جمله استناد به آیات را نیز به چالش کشانده که نقد این استناد، ملازم با اثبات ولایت امیرمؤمنان و اهل بیت^ع است. هدف اصلی شیخ مفید در کتاب *الإفصاح فی الإمامه* را می‌توان همین دانست. سید مرتضی نیز در *الشفافی* با توجه به نظارت آن به کتاب *المعنی قاضی عبدالجبار* به این جهت اهتمام ویژه داشته است. معتقدان به امامت و خلافت خلفا به دو دسته تقسیم شده و اکثر آنان همچون معتزله، مرجئه و حشویه در دفاع از این اعتقاد به دلیل اجماع و انتخاب امت استناد کرده که در شماره قبل به نقد استناد قرآنی آن پرداخته شد. بخش کمی نیز مدعی وجود نص برای خلفا بوده که در این شماره به نقد این ادله اشاره شده است (طوسی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص

درباره امیرمؤمنان دانسته‌اند (مفید، ۱۴۳۱ق - و، ص ۱۶۳-۱۷۰). سید آیه را مطابق ظاهر آن عام می‌داند و با فرض اختصاص به کلام امامیه و اکثر عامه بر تطبیق آن به امیرمؤمنان اشاره کرده است (طوسی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۲۱۴-۲۱۵).

از دلایل مطرح شده برای امامت و خلافت خلیفه اول و دوم، آیات ۱۵ و ۱۶ سورة «فتح» است که به تفصیل در کلام سید مرتضی و شیخ مفید مورد نقادی قرار گرفته است (مفید، ۱۴۳۱ق - و، ص ۱۰۷-۱۲۰؛ طوسی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۱۰۲-۱۰۹). استناد به آیه ۱۸ و همچنین آیه ۲۹ سورة «فتح» برای اثبات فضیلت خلیفه اول و دوم نیز توسط سید نقد شده است (طوسی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۲۰۳-۲۰۴ و ۲۱۰-۲۱۲). شیخ مفید ادعای تخصیص آیات ۷-۵ سورة «لیل» به ابوبکر به واسطه وجود برخی اخبار را ادعایی بی‌اساس دانسته، بلکه به وجود روایاتی از عامه مبنی بر اختصاص آیه به فرد دیگری اشاره کرده است (مفید، ۱۴۳۱ق - و، ص ۱۷۱-۱۷۳) و سید مرتضی به عمومیت آن تأکید دارد (طوسی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۲۱۵-۲۱۶). سید در نفی دلالت آیه ۹۸ «حشر» تذکر می‌دهد که افزون بر اشکال عمومیت؛ بنا بر اعتقاد عامه، ابوبکر فردی غنی و بی‌نیاز بوده و در نتیجه مشمول این آیه نخواهد بود. آیه ۱۰ سورة «حشر» نیز دلالتی بر فضل ابوبکر ندارد؛ زیرا مغفرت را مشروط به سبقت در ایمان کرده که باید در مورد فرد مورد ادعا ثابت شود و استناد به آیه ۱۰ سورة «توبه» نیز در دو محور و نیز آیه ۱۰ سورة «حدید» مورد نقد سید است (طوسی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۲۰۴-۲۱۰).

۳-۵. استخلاف اهل بیت

مفهوم استخلاف از مفاهیمی است که در آیات قرآن کریم، همچون آیه ۵۵ سورة نور، آیه ۱۲۹ سورة اعراف و آیه ۱۳۳ سورة انعام به کار رفته است. کلام شیخ مفید در ارتباط با این موضوع، از پاسخ به شبهه‌ای مبتنی بر تفسیر آیه ۵۵ سورة نور و استدلال مبتنی بر آن به نفع خلافت خلفا آغاز می‌شود. شیخ به شکل جدلی و براساس قبول معنایی از استخلاف که دلالت بر امامت داشته باشد، از آیه ۵۵ سورة نور به نفع امامت امیرمؤمنان استدلالت می‌کند؛ زیرا استخلاف در آیه از جانب عباد نبوده و به اقرار مخالفان، استقرار خلافت خلفا سه‌گانه به انتخاب بندگان خدا بوده و از نص الهی خالی است. این آیه منحصر در امیرمؤمنان است؛ زیرا به اجماع شیعه امامت ایشان براساس نص

(۲۷). از دیدگاه سید مرتضی بین دو موضوع امامت و افضلیت رابطه و تلازم وجود داشته و با اثبات افضلیت فردی به حق ولایت وی پی برده و با قبول امامت فردی، به افضلیت وی حکم خواهد شد. بر همین اساس، نقد ادله ادعا شده مبنی بر فضل خلیفه ملازم با نفی حق ولایت او و اثبات حقانیت امیرمؤمنان بوده که به جهت عدم دلالت مستقیم، در ادامه به اجمال مورد اشاره قرار گرفته است.

شیخ مفید در پاسخ ادعایی مستند به آیه ۵۴ سورة «مائدة» که به جهت مقابله ابوبکر با مرتدین، وی را امام و ولی خدا دانسته، به استناد روایات آیه را مربوط به ارتداد اهل بصره دانسته و در نهایت آیه را در فضیلت امیرمؤمنان می‌داند (مفید، ۱۴۳۱ق - و، ص ۱۳۱-۱۳۷). سید مرتضی ابتدا ادعای انحصار تطبیق آیه در ابوبکر و اصحابش را صرف یک ادعا دانسته و اجماع بر استحقاق امیرمؤمنان را مطرح کرده است (طوسی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۴۰؛ ج ۳، ص ۱۱۰-۱۱۲). شیخ اثبات هرگونه فضیلت استناد به آیه ۴۰ سورة «توبه» (آیه غار) برای خلیفه اول را مردود و بدون هرگونه دلیل عقلی یا نقلی دانسته و بلکه آن را بیانگر سوء رفتار و نشان از منقصت وی می‌داند (مفید، ۱۴۳۱ق - و، ص ۱۸۵-۱۹۲). سید مرتضی نیز دلالت آیه بر هرگونه فضلی را رد کرده؛ بلکه آن را نقطه ضعف می‌داند (طوسی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۲۱۲-۲۱۳).

شیخ مفید ادعای اختصاص آیه ۲۲ سورة «نور» به خلیفه اول و بشارت او به مغفرت و اجر عظیم به استناد روایات ادعا شده را رد کرده و در فرض قبول شأن نزول ادعا شده، در آن دلالتی بر فضیلت خلیفه اول نمی‌بیند؛ زیرا وی را از خطا در دین و انکار دستور تبعیت از امیرمؤمنان باز نداشت (مفید، ۱۴۳۱ق - و، ص ۱۷۵-۱۸۲). سید نیز هم‌نظر با شیخ بوده و شأن نزول آیه را از نظر امامیه ارائه کرده است (طوسی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۲۱۶). آیه ۵۵ سورة «نور» با این ادعا که وعده مطرح در آن فقط در زمان خلفای سه‌گانه تحقق یافته، نمی‌تواند دلالت بر خلافت ابوبکر باشد؛ زیرا از دیدگاه سید، مراد از استخلاف نه امامت و خلافت؛ بلکه جانشین شدن عمومی هر نسل نسبت به نسل قبل بوده و اگر این وعده را وعده محقق شده در زمان خلفای سه‌گانه بدانیم، با دو اشکال مواجه خواهد بود (همان، ص ۱۱۲-۱۱۵؛ شریف مرتضی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۴۵-۴۷).

شیخ مفید اختصاص آیات ۳۳-۳۵ سورة «زمر» به خلیفه اول را بدون دلیل دانسته و بلکه شیعه و اکثر اهل سنت آن را نازل شده

خداوند محقق شده است (مفید، ۱۴۳۱ق - و، ص ۹۸). گرچه شیخ این معنا از استخلاف را قبول نداشته و بنا بر تفسیر این آیه در کلام اهل بیت، آن را نازل شده در شأن آنان دانسته که آیه را مربوط به زمان قیام مهدی (عج) دانسته‌اند (شیخ مفید به نقل متن این روایات نپرداخته است. برای نمونه، ر.ک: کوفی، ۱۴۱۰ق، ص ۲۸۹).

۳-۶. نقد ادله قرآنی حجیت اجماع امت و عدم نیاز به امام

از نظریه‌های رقیب امامت شیعی، ادعای حفظ دین خدا توسط امت اسلام و عدم نیاز به امام است. سید مرتضی با توجه به عدم عصمت در افراد جامعه و امکان خطا در امت این ادعا را رد کرده و افزون بر نقد دلالت اخبار، به مستندات قرآنی این ادعا و نقد دلالت آن پرداخته است (شریف مرتضی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۹۳). آیه ۱۱۵ سوره «نساء» یکی از این آیات است که سید به نقد استدلال به آن در هشت جهت، از جمله احتمال اختصاص آیه به جمعی از مؤمنان، اجمال در مراد از سیبیل و عدم دلالت بر وجوب تبعیت در همه اعصار و زمان‌ها پرداخته است. آیه ۱۴۳ بقره، آیه ۱۱۰ آل عمران، آیه ۱۵ لقمان، آیه ۵۹ نساء و آیه ۱۸۱ اعراف از دیگر مستندات ادعای فوق است که مورد نقد سید قرار گرفته است (طوسی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۷۹-۱۵۰).

نتیجه‌گیری

نتایج حاصل از یافته‌های پژوهش در حوزه شناسایی هندسه تفسیر آیات امامت و ولایت در مکتب کلامی بغداد را می‌توان در محورهای زیر بیان کرد:

۱. دو بعد اصلی تفسیر آیات امامت و ولایت در مکتب بغداد را می‌توان توجه به مسائل و موضوعات کلامی و محوریت عقل دانست و نتیجه آن را تفسیر کلامی عقلی خواند. روش تفسیر در این حوزه در مکتب بغداد بر چند رکن تکیه دارد: توجه به مجموعه آیات قرآن کریم در تفسیر یک آیه یا یک موضوع قرآنی (تفسیر قرآن به قرآن)؛ توجه به روایات صحیح؛ توجه به جهت زبان شناسی و اجتناب از تفسیر به رأی.

۲. ادله اثبات حق ولایت و امامت در دو دسته مورد توجه مکتب بغداد بوده است: آیاتی که بدون واسطه بر این حق دلالت داشته و آیاتی که با واسطه دلالت دارند. این واسطه به‌طور کلی با مفهوم «فضیلت» گره خورده؛ مواردی همچون علم و عصمت از مصادیق آن بوده است و در نتیجه آیات دارای دلالت در افضلیت ائمه از این

جهت مورد استدلال قرار گرفته‌اند.

۳. دسته‌ای از آیات مورد تفسیر، ناظر به نقادی مبانی تفکر رقیب امامیه بوده است. نقادی مستندات قرآنی انگاره عصمت صحابه، نقادی استناد به آیات قرآنی برای فضیلت سازی و دلیل‌انگاری برای حق خلافت خلفاء و نقد ادله قرآنی حجیت اجماع امت و در نتیجه عدم نیاز به امام، سه محور این دسته را تشکیل می‌دهد.

۴. در مواردی به شکل جدلی و براساس قبول معنایی مورد قبول خصم که دلالت بر امامت داشته باشد؛ همچون آیه ۵۵ سوره «نور» به نفع امامت امیرمؤمنان علیه السلام استدلال شده است.

۵. تفسیر آیات امامت و ولایت در مکتب کلامی بغداد و نزد شیخ مفید و سید مرتضی، با توجه به گسترش نگاه عقلی کلام شیعه و فضای علمی و چند قطبی بغداد، هم از حیث کمیت و حجم آیات مورد استدلال و هم از جهت کیفیت و تقویت جهت تحلیلی و تفسیری نسبت به دوره قبل (تفاسیر روایی در قرن چهارم، همچون تفسیر قمی و عیاشی که به صرف نقل روایات اکتفا کرده) رو به رشد بوده است.

۶. حضور قدرتمند مکتب کلامی معتزله در بغداد و توجه ویژه این مکتب بر موضوع امامت (برخلاف مکتب اشعری)، واکنشی درخور از سوی مکتب کلامی امامیه دریافت کرد. شیخ مفید در مجموعه آثار خود به تبیین استدلال‌های امامیه به آیات پرداخت و شبهات را پاسخ گفت. سید مرتضی هم در واکنش به تألیف جلد آخر *المعنی توسط قاضی عبدالجبار* در نقد اندیشه امامت شیعی، موسوعه گران‌سنگ خود در موضوع امامت را عرضه کرد.

۷. استناد به روایات اسلامی و گزاره‌های تاریخی در تطبیق آیات بر مصادیق و نه استدلال برای اثبات آموزه‌های کلامی امامت، جایگاه عقل در تفکر کلامی بغداد را به‌خوبی نمایان می‌کند.

۸. توجه ویژه به پاسخ‌گویی علمی و روشمند به اشکالات مطرح در حوزه اعتقاد بنیادین شیعیان، نشان از درک لزوم تعامل علمی با مذاهب دیگر اسلامی برای رشد و تثبیت تفکر امامیه از سوی مکتب بغداد است.

منابع.....



- اسماعیلی، مهران، ۱۳۹۷، «بررسی تطبیقی تفسیر کلامی آیات امامت در تفاسیر اثناعشریه و زیدیه تا پایان دوره آل بویه»، *آینه معرفت*، ش ۵۵، ص ۶۳-۸۰. جبرئیلی، محمدصفر، ۱۳۸۹، *سیر تطور کلام شیعه، دفتر دوم؛ از عصر غیبت تا خواجه نصیر طوسی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- حسینی زاده خضرباد سیدعلی، ۱۳۹۵، *تطورات کلام امامیه در مدرسه بغداد*، قم، دارالحديث. حلبی، ابوالصلاح تقی الدین، ۱۴۰۳ق، *الکافی فی الفقه*، تحقیق رضا استادی، اصفهان، کتابخانه عمومی امام امیرالمؤمنین (ع).
- رازی، ابوالفتوح حسین بن علی، ۱۴۰۸ق، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
- سبحانی، محمدتقی، ۱۳۹۱، «کلام امامیه؛ ریشه ها و رویش ها»، *تقد و نظر*، ش ۶۵ ص ۳۷-۵.
- شریف مرتضی، علی بن حسین، ۱۴۱۰ق، *الشفای فی الإمامة*، تحقیق عبدالزهراء حسینی، تهران، موسسه الصادق.
- _____، ۱۴۱۱ق، *الذخیره فی علم الکلام*، تصحیح احمد حسینی اشکوری، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان*، ج سوم، تهران، ناصر خسرو.
- طوسی، محمدبن جعفر، ۱۳۶۲، *تمهید الاصول فی علم الکلام*، تصحیح عبدالمحسن مشکوة الدینی، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۳۷۵ق، *الاقتصاد الهادی الی طریق الرئاسه*، بی جا، نشر کتابخانه.
- _____، ۱۳۸۲، *تلخیص الشافی*، قم، المحبین.
- _____، ۱۴۱۴ق، *المفصح (در: ضمن الرسائل العشر)*، قم، انتشارات اسلامی.
- _____، بی تا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- عابدی، احمد، ۱۳۸۴، *مکتب کلامی قم*، قم، زائر.
- عطائی نظری، حمید، ۱۳۹۷، «نگاهی به ادوار و مکاتب کلامی امامیه در قرون میانی»، *آینه پژوهش*، ش ۱۷۱، ص ۳-۵۶.
- عیاشی، محمدبن مسعود، ۱۳۸۰ق، *تفسیر العیاشی*، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، المطبعة العلمیه.
- قمی، علی بن ابراهیم، ۱۴۰۴ق، *تفسیر القمی*، ج سوم، قم، دار الكتاب. کراجکی، ابوالفتح محمدبن علی، ۱۴۱۰ق، *کنز الفوائد*، قم، دار الذخائر.
- کوفی، فرات بن ابراهیم، ۱۴۱۰ق، *تفسیر فرات الکوفی*، تهران، مؤسسه الطبع و النشر. مفید، محمدبن محمدبن نعمان، ۱۴۳۱ق - الف، *الجمل و النصره لسید العتره فی حرب البصره*، تحقیق سیدعلی میرشریفی، قم، دارالمفید.
- _____، ۱۴۳۱ق - ب، *الارئساد*، قم، دارالمفید.
- _____، ۱۴۳۱ق - ج، *المسائل العکبریه*، قم، دارالمفید.
- _____، ۱۴۳۱ق - د، *الفصول المختاره من العیون و المحاسن*، قم، دارالمفید.
- _____، ۱۴۳۱ق - ز، *النکت الاعتقادیه*، قم، دارالمفید.
- _____، ۱۴۳۱ق - و، *الإفصاح فی الإمامة*، قم، دارالمفید.
- نوبختی، ابراهیم بن نوبخت، ۱۴۱۳ق، *الیاقوت فی علم الکلام*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

نوع مقاله: ترویجی

چگونگی حفظ شریعت توسط امیر مؤمنان علی علیه السلام در دوره خلیفه اول

جواد قلی پور / دکترای کلام اسلامی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

gh.javad1392@gmail.com

 orcid.org/0000-0002-5606-7533 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۱۴

دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۷

چکیده

حفظ شریعت یکی از شئون ائمه اطهار علیهم السلام است و متکلمان مسلمان نیز بر همین شأن امام توجه کرده و از این طریق بر ضرورت وجود امام اقامه دلیل کرده‌اند. مطالعه تاریخ زندگی ائمه علیهم السلام روشن می‌سازد که همه آنها نتوانستند حکومت را به دست گیرند. حال اگر چنین است؛ آنها چگونه از عهده حفظ شریعت که حفظ آن بدون حکومت کار مشکلی است، برآمدند؟ در نوشتار حاضر این مسئله را فقط در زمان امامت امام علی علیه السلام، آن هم در دوره خلیفه اول مورد بررسی قرار خواهیم داد و با روش توصیفی - تحلیلی نشان خواهیم داد که گرچه امام علی علیه السلام در این دوره حاکم نبود؛ لکن دست از وظایف خود برنداشته و با مجموعه‌ای از اقدامات سیاسی و علمی همچون اثبات شایستگی خود برای حکومت، پاسخ به سؤالات دینی، حضور در محاکم قضایی و دیگر اقدامات خود در دوره خلیفه اول، توانست شریعت را حفظ کند.

کلیدواژه‌ها: حفظ شریعت، امیرمؤمنان علی علیه السلام، اقدامات علمی و سیاسی، جاودانگی شریعت، دوره خلیفه اول.

مقدمه

خلال منابع روایی و تاریخی می‌توان برخی از اقدامات حضرت را نشان داد که در حفظ شریعت مؤثر بوده است؛ لکن در این منابع فقط به برخی از اقدامات اشاره شده و وارد مباحث تفصیلی و کیفیت تأثیر آن اقدامات در حفظ شریعت نشده‌اند. از جمله منابعی که می‌توان به آن اشاره کرد، کتاب *الإحتجاج علی أهل اللجاج* (طبرسی، ۱۴۰۳ق) است. در این کتاب برخی احتجاجاتی را که امیرمؤمنان علی علیه السلام با مخالفان داشته‌اند، آورده است؛ ولی هدف کتاب به صورت کلی، بیان اقدامات حضرت نیست. اثر دیگری که کوشیده اقدامات سیاسی حضرت را به جهت حفظ اتحاد در دوره خلفا جمع‌آوری کند، کتاب *امام علی علیه السلام و هم‌گرایی اسلامی در عصر خلفا* (احمدپور، ۱۳۸۶) است. در این کتاب به برخی اقدامات سیاسی حضرت در حفظ وحدت در دوره خلیفه اول اشاره شده؛ لکن محور کتاب حفظ شریعت نیست، گرچه اشاراتی هم به آن در خلال مباحث وجود دارد. بنابراین به مسئله نوشتار حاضر به صورت کلی در منابع مذکور و دیگر منابع مشابه پرداخته نشده و صرفاً اشاراتی به اقدامات حضرت شده است. از سوی دیگر، کیفیت تأثیر اقدامات حضرت در حفظ شریعت در آثار مذکور نشان داده نشده است. نوآوری این مقاله از این جهت است که به مسئله پیشین به صورت تفصیلی که در منابع دیگر پرداخته نشده، توجه دارد و به همین سبب، هم اقدامات حضرت را برای حفظ شریعت احصاء خواهیم کرد و هم کیفیت تأثیر آنها در حفظ دین را بر خواهیم شمرد.

در این مقاله بعد از ذکر مقدمات، به اقدامات حضرت در قالب اقدامات سیاسی و اقدامات علمی خواهیم پرداخت و نشان خواهیم داد که ایشان هم با اقدامات سیاسی خود، همچون اثبات شایستگی برای حکومت، پاسخ به مخالفان و... درصد حفظ دین بودند و هم با اقدامات علمی، همچون جمع‌آوری و تفسیر قرآن، پاسخ‌گویی به مسائل و رویدادهای نوظهور و حضور فعال در محاکم قضایی این وظیفه را انجام می‌دادند. ایشان از طریق این اقدامات، علاوه بر جلوگیری از انحرافات، مرجعیت دینی خود را نیز به مردم اثبات می‌کردند تا آنها بتوانند در پیشامدها به ایشان مراجعه کنند و با دین حقیقی آشنا شوند. مجموعه این اقدامات باعث شد تا دین که میراث پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله بود حفظ شده و نسل‌های دیگر نیز از آن محروم نباشند.

براساس سنت اسلامی، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آخرین و خاتم پیامبرانند و دین اسلام نیز آخرین دینی است که از سوی خداوند بر انسان‌ها نازل شده است. دین اسلام همیشگی و برای همه زمان‌ها؛ همگانی و برای همه انسان‌هاست. از این رو باید بعد از پیامبر، سازوکاری برای حفظ دین وجود داشته باشد و در غیر این صورت دین از میان رخت برمی‌بندد. برای این منظور پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به امر خداوند، جانشینانی برای خود انتخاب فرمودند که هم امور اجتماعی و فردی مردم را رهبری کرده و هم دین و شریعت اسلامی را حفظ کنند. سیره و روش پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نشان می‌دهد که ایشان علاوه بر وظایفی، همچون هدایت مردم، ابلاغ دین و حفظ آن، امور سیاسی و اجتماعی مردم را نیز رهبری می‌کردند؛ لذا تمام وظایف پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله غیر از شأن پیام‌آوری ایشان، برای جانشین او نیز خواهد بود. لکن بعد از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با اختلافاتی که در میان امت اسلامی به وجود آمد، افراد دیگری غیر از کسانی که پیامبر صلی الله علیه و آله برای جانشینی خود انتخاب کرده بودند، بر اریکه قدرت تکیه زدند و جانشینان واقعی پیامبر را از حق خود بازداشتند. با توجه به تاریخ زندگی ائمه علیهم السلام این مسئله مطرح است که چگونه آنها توانستند دین را حفظ کنند؟ اهمیت این مسئله از آن روست که از دیدگاه تشیع هیچ‌کس غیر از امام، شایستگی حفظ دین را ندارد و از این طریق آنها ضرورت وجود امام را اثبات می‌کنند (شریف مرتضی، ۱۴۱۰ق - الف، ج ۱، ص ۱۷۹-۱۸۱؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۳۳۲-۳۳۵؛ بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۷۸-۱۷۹؛ شریف مرتضی، ۱۴۱۰ق - ب، ج ۲، ص ۲۵۶-۲۵۷). منشأ این مسئله آن است که به نظر می‌رسد امام در صورتی می‌تواند دین را حفظ کند و یا دست‌کم به طور کامل حفظ کند که حکومت در دست او باشد؛ زیرا دین علاوه بر احکام فردی، دارای احکام اجتماعی زیادی است که اجرا و حفظ آنها بدون حکومت، امری مشکل خواهد بود. در نوشتار حاضر، مسئله اصلی آن است که امیرمؤمنان علی علیه السلام در محدوده خلافت خلیفه اول چه اقداماتی برای حفظ دین و شریعت انجام دادند؛ و این اقدامات حضرت چگونه در حفظ شریعت مؤثر بودند؟ گرچه اقدامات حضرت علی علیه السلام به صورت کلی در عصر خلفا مورد توجه پژوهش‌گران قرار گرفته است؛ لکن به این مسئله با جزئیاتی که در این نوشتار خواهد آمد، و به‌ویژه به اقدامات ایشان در دوره خلافت خلیفه اول توجه نشده است. در

۱. امیرمؤمنان علیؑ و حفظ دین

پیامبر اکرمؐ حضرت علیؑ را به جانشینی خود انتخاب کرد و در مواقع مختلفی این امر را به مردم اعلام فرمود. بدون تردید جانشینی امام علیؑ زمانی تحقق خواهد یافت که آن حضرت تمام شؤون و وظایفی را که پیامبرؐ داشته‌اند، به‌عهده بگیرند. یکی از وظایف مهم پیامبر اسلامؐ حفظ شریعت بوده و بدین سبب، امیرمؤمنانؑ نیز باید سنگینی این امر را به دوش بکشد. لکن زمانی که حکومت توسط دیگران غصب شد، آیا حضرت از انجام وظایف خود دست کشیدند یا اینکه شیوه دیگری را برای انجام وظایف خود برگزیدند؟ آنچه ما درصدد بیان آن هستیم این است که بعد از غصب حکومت، آیا حضرت باز هم در پی حفظ دین بود یا خیر؟

پیش از ورود به بحث اصلی، شایسته است در اینجا به فرمایشات امیرمؤمنان علیؑ مراجعه کرده و ببینیم آیا خود ایشان در فرمایشات خود به حفظ دین به‌عنوان وظیفه و شأنی برای خود اشاره کرده‌اند یا خیر؟ با اندک تتبعی در بیانات امامؑ روشن می‌شود که حضرت همواره دغدغه حفظ دین و شریعت را داشته است. امام علیؑ در موارد مختلفی این مطلب را برای دیگران بازگو می‌کنند، که به برخی از آنان اشاره می‌کنیم:

۱. حضرت در دوره خلیفه اول و در جریان غائله ارتداد که عده‌ای از دین برگشتند، می‌فرمایند: من بعد از بیعت مردم با/بویکر دست خود را از حکومت بازکشیدم؛ لکن هنگامی که دیدم عده‌ای از دین برگشته و درصدد ضربه زدن به دین هستند، به یاری آن شتافتیم: «حَتَّى رَأَيْتُ رَاحَةَ النَّاسِ قَدْ رَجَعَتْ عَنِ الْإِسْلَامِ يَدْعُونَ إِلَيَّ مَحْقٍ دِينَ مُحَمَّدٍ ﷺ فَحَشِيْتُ إِنْ لَمْ أَنْصُرِ الْإِسْلَامَ وَأَهْلَهُ أَنْ أَرَى فِيهِ ثَلَمًا أَوْ هَدْمًا تَكُونُ الْمُصِيبَةُ بِهِ عَلَيَّ أَكْبَرَ مِنْ قُوَّتِ وَلَائِكُمْ» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۴۵۱). نکته‌ای که حضرت بر آن تأکید دارد، این است که حفظ دین برای ایشان از حکومت بر مردم مهم‌تر و ارزشمندتر است.

۲. بعد از سقیفه وقتی یکی از محبان حضرت شعری در شایستگی ایشان برای حکومت سرود، حضرت ضمن منع او از این اقدامات تحریک‌آمیز و تفرقه‌افکن فرمودند: «سلامة الدين أحب إلينا من غيره» (یعقوبی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۵۲۳؛ ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۲۱).
۳. حضرت در یک خطبه هدف خود از اصرار بر بازستاندن حکومت را اصلاح اجتماعی و حفظ دین بیان می‌فرمایند: «اللَّهُمَّ إِنَّكَ تَعْلَمُ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ الَّذِي كَانَ مِنَّا مُنَافِسَةً فِي سُلْطَانٍ وَلَا الْيَمَاسَ

شَيْءٍ مِنْ فَضُولِ الْخُطَامِ وَ لَكِنْ لِنَرِدَ الْمَعَالِمَ مِنْ دِينِكَ وَ نُظْهِرَ الْأَصْلَاحَ فِي بِلَادِكَ فَيَأْمَنَ الْمَظْلُومُونَ مِنْ عِبَادِكَ وَ تَقَامَ الْمُعْتَلَّةُ مِنْ حُدُودِكَ» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۱۸۸). از این فرمایش حضرت روشن می‌شود که اساساً حکومت و ریاست دنیا برای حضرت بالاصاله اهمیتی ندارد و آنچه از دیدگاه حضرت ارزشمند است حفظ و احیای دین و اصلاح اجتماعی است.

۴. حضرت در جای دیگری علت سکوتش را ترس از اختلاف و از بین رفتن دین می‌داند و می‌فرماید: «وَإِيْمُ اللَّهِ لَوْ لَا مَخَافَةُ الْفُرْقَةِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ، وَ أَنْ يُعَوِّدَ الْكُفْرَ، وَ يُورِ الدِّينَ، لَكُنَّا عَلَى غَيْرِ مَا كُنَّا لَهُمْ عَلَيْهِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۹، ص ۶۳۴؛ هاشمی خونی، ۱۴۰۰ق، ج ۳، ص ۳۱۴).

از بیانات فوق مشخص می‌شود که حضرت اهتمام زیادی به حفظ دین داشته‌اند و آن را سرلوحه امور خود قرار داده‌اند؛ به‌گونه‌ای که تلاش‌های دیگر حضرت، همچون تلاش ایشان برای دستیابی به حکومت نیز در همین چارچوب قابل تفسیر است. لکن آنچه مهم است چگونگی حفظ شریعت است که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

۲. اقدامات حضرت برای حفظ دین

امیرمؤمنان علیؑ اقدامات متعدد و زیادی را برای حفظ دین انجام داده‌اند، که می‌توان آنها را به دو دسته تقسیم کرد: دسته‌ای از اقدامات حضرت، اقدامات سیاسی است که عمده آنها پیش از شهادت حضرت فاطمهؑ صورت گرفته است. مراد از اقدامات سیاسی هرگونه اقدامی از سوی حضرت در مخالفت و یا در کمک به حکومت است. دسته دیگر از اقدامات حضرت را می‌توان اقدامات علمی نامید و مراد از آن، مجموعه اقداماتی است که حضرت توسط آنها به آموزش احکام دینی در قالب پاسخ به مسائل علمی یا معضلات عملی برآمدند. در ادامه به هریک از اقدامات سیاسی و علمی حضرت که در جهت حفظ دین بود، اشاره می‌شود.

۳. اقدامات سیاسی و حفظ دین

امیرمؤمنان علیؑ بعد از جریان سقیفه و بیعت مردم با/بویکر، پیوسته مخالفت خود را با خلافت/بویکر اعلام کردند و درصدد روشننگری برآمدند تا بتوانند مانع انحراف در دین و سنت رسول‌الله شوند. حضرت در این مدت با بیعت نکردن با/بویکر در مراحل مختلفی اعتراض خویش را به‌گوش مردم و خلیفه رساند. گرچه ظاهراً حضرت در پی آن

نمی‌کنم. همان‌گونه که شما با استناد به قرابت با پیامبر ﷺ حکومت و امارت را از انصار گرفتید و با آنان احتجاج کردید، من نیز با همین قرابت با شما محاجه می‌کنم و حال انصاف داشته باشید و اگر از خدا می‌ترسید حکومت را بر من بازگردانید (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۶ ص ۱۱).

بار دیگر وقتی ابوعبیده به حضرت می‌گوید که علت اینکه ما با ابوبکر بیعت کردیم این نبود که قرابت یا سابقه یا علم و نصرت تو نسبت به دین را نادیده بگیریم؛ بلکه دلیل آن این است که تو جوانی و ابوبکر به‌خاطر کهن‌سالی بار حکومت را بهتر به دوش می‌کشد (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۷۴)؛ حضرت در پاسخ او فرمود:

ای گروه مهاجر و انصار، از خدا پروا کنید! از خدا پروا کنید! سفارش پیامبرتان را در مورد من فراموش نکنید، و سلطه محمد ﷺ را از خانه و محل خود به منازل و قعر خانه‌هایتان بیرون مسازید، و اهل حق را از حق و جایگاهی که میان مردم دارند دفع مکنید! به خدا سوگند که خداوند حکمی را تعیین کرده، و پیغمبر او داناتر است؛ و شما خود به این امر واقف‌اید که ما اهل بیت به تصدی امر خلافت از شما سزاوارتریم. آیا عالم به کتاب خدا و فقیه در دین او، و خلاصه وارد به امور رعیت در میان شما هست؟! به خدا قسم که فقط در میان ماست، نه شما؛ پس، از هوی و هوس پیروی مکنید که در این صورت بیش‌ازپیش از حقیقت دور گشته، و گذشته خود را با بدی جدیدتان تباه خواهید ساخت (طبرسی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۷۶).

و یا زمانی که فردی به حضرت فرمود: ای پسر ابی‌طالب تو بر این حکومت حریصی! فرمود: به خدا قسم شما بر من حریص‌ترید و از آن دورتر، و من به حکومت شایسته‌تر و نزدیک‌ترتم؛ من حقم را می‌خواهم، شما مانع می‌شوید (ثقفی، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۷۶۷).

ب) مناشدات حضرت

منظور از مناشده در لغت به معنای سوگند دادن کسی است (بستانی، ۱۳۷۵، ص ۲۶۵)؛ و مراد از مناشده در اصطلاح این است که کسی به خدا قسم داده شود تا از ماجرابی که شاهد آن بوده، شهادت درست دهد. امیرمؤمنان علی ﷺ برای اینکه به حق خود برسد در مواردی از این شیوه برای اثبات حقایق خود استفاده کرد، که به برخی اشاره می‌کنیم.

است که حکومت را که حق اوست از ابوبکر بازستاند؛ لکن واضح است که هدف نهایی حضرت هدایت مردم و حفظ دین است؛ یعنی حضرت درصدد است تا به وظایف خود در برابر مردم و دین عمل کند، هرچند در حکومت جایی ندارند. حضرت نیز بر این امر در بیانات خود تأکید فرموده‌اند: «اللَّهُمَّ إِنَّكَ تَعْلَمُ أَنَّهُ لَمْ يَكُنِ الَّذِي كَانَ مِنَّا مُنَافِسَةً فِي سُلْطَانٍ وَلَا التَّمَّاسَ شَيْءٍ مِنْ فُضُولِ الْخَطَامِ وَ لَكِنْ لِنَرِدَ الْمَعَالِمَ مِنْ دِينِكَ وَ نُظْهِرَ الْأَصْلَاحَ فِي بِلَادِكَ فَيَأْمَنَ الْمَظْلُومُونَ مِنْ عِبَادِكَ وَ تَقَامَ الْمُعْتَلَّةُ مِنْ خُدُودِكَ» (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۱۸۸). در ادامه به برخی از اقدامات سیاسی امام اشاره می‌شود:

۳-۱. شناساندن خود و اثبات شایستگی برای امامت و خلافت

حضرت در موقعیت‌های مختلف برای اثبات حقانیت و شایستگی خود برای حکومت، به معرفی و بیان صفات خود می‌پردازند. ایشان در مقابل افرادی که در سقیفه جمع شده و با ابوبکر بیعت کردند، به بحث و مقابله برمی‌خیزد و در موارد مختلفی از ویژگی‌های خود و شایستگی‌اش برای خلافت سخن می‌گوید. حضرت از نزدیکی‌اش به پیامبر ﷺ و وصی و وزیر بودن و مخزن علم بودنش سخن به‌میان می‌آورد و می‌فرماید: من عارف‌ترین اشخاص به کتاب و سنت و فقه در دین هستم و همچنین صفات دیگری را نیز برای خود برمی‌شمارد: «أَنَا أَوْلَى بِرَسُولِ اللَّهِ حَيًّا وَ مَيِّتًا وَ أَنَا وَصِيُّهُ وَ وَرِيْرُهُ وَ مُسْتَوْدَعُ سِرِّهِ وَ عِلْمِيهِ وَ أَنَا الصِّدِّيقُ الْأَكْبَرُ أَوْلُ مَنْ آمَنَ بِهِ وَ صَدَقَهُ وَ أَحْسَنَكُمْ بَلَاءً فِي جِهَادِ الْمُشْرِكِينَ وَ أَعْرَفَكُمْ بِالْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ أَفْقَهُكُمْ فِي الدِّينِ وَ أَعْلَمَكُمْ بِعَوَاقِبِ الْأُمُورِ وَ أَدْرَبَكُمْ لِسَانًا وَ أَثْبَتَكُمْ جَنَانًا» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۶، ص ۳۴۱؛ همو، ۱۴۰۳ق، ج ۲۸، ص ۱۵۸).

همچنین حضرت در مقابل ابوبکر و عمر (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱۸، ص ۴۱۶) می‌فرماید که اگر معیار خلافت قرابت به پیامبر بود؛ من از تو به پیامبر اسلام نزدیک‌ترم:

وإن كنت بالقربى حججت خصيمهم فغيرك أولى بالنبي وأقرب

(نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۵۰۳).

الف) پاسخ به استدلال‌های سقیفیان

بعد از بیعت با ابوبکر، عده‌ای بر در خانه حضرت گسیل داده شدند تا از حضرت بیعت بگیرند. حضرت در پاسخ آنان فرمود: من برای بیعت شایسته‌تر از دیگرانم؛ باید شما با من بیعت کنید، و من با شما بیعت

– مناشده با ابوبکر

بعد از جریان سقیفه و اتفاقاتی را که اطرافیان ابوبکر برای حضرت رقم زدند؛ ابوبکر متوجه دلگیری امام شد و درصدد برآمد تا از حضرت دلجویی کند؛ و هنگامی که فرصتی یافت، صحبت خودش را با این مقدمه آغاز کرد که او ناچار به قبول حکومت شده است؛ چراکه مردم دور او جمع شدند و با او بیعت کردند و قسم یاد کرد که هیچ رغبت و علاقه‌ای به حکومت ندارد و از حضرت می‌خواهد تا در قضاوت خودش در مورد ابوبکر تجدیدنظر کند. ابوبکر در پاسخ به این سؤال امام که اگر هیچ رغبتی به حکومت نداشتی چرا وارد این معرکه شدی؟! می‌گوید: من حدیثی از پیامبرؐ شنیدم که فرمود: امتم بر خطا اجماع نمی‌کنند و چون دور مرا گرفتند، فهمیدم که این اجتماع خطا نیست. در این هنگام حضرت از او می‌پرسد که آیا من، ابوذر، سلمان و مقداد از امت نبودیم؟ ابوبکر پاسخ می‌دهد که من از مخالفت آنها آگاه نبودم (صدوق، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۵۴۹).

– مناشده با اصحاب پیامبر

حضرت علاوه بر مناشده‌ای که با ابوبکر داشته با اصحاب نیز به همراه فاطمه و حسن و حسینؑ مناشده پرداخته و حق خودش را یادآوری می‌کند و درصدد است تا از آنها درباره امامت و خلافت خود اعتراف بگیرد. حضرت این ماجرا این‌گونه شرح می‌دهند: «ثُمَّ أَخَذْتُ بِيَدِ فَاطِمَةَ وَ ابْنَيْ الْحَسَنِ وَ الْحُسَيْنِ ثُمَّ دَرْتُ عَلَى أَهْلِ بَدْرٍ وَ أَهْلِ السَّابِقَةِ فَأَنْشَدْتُهُمْ حَقِّي وَ دَعَوْتُهُمْ إِلَيَّ نَصْرَتِي فَمَا أَجَابَنِي مِنْهُمْ إِلَّا أَرْبَعَةً رَهْطٍ سَلْمَانَ وَ عَمَارَ وَ الْمُقْدَادَ وَ أَبُو ذَرَّ» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۹۰).

۲-۳. مشاوره سیاسی

حضرت در مواقع مختلفی به حکومت ابوبکر کمک می‌کرد. ابوبکر درباره جنگ با رومیان با عمر، عثمان، طلحه زبیر، سعد، سعید، و ابوعبیده مشورت کرد و هر یک از آنها دیدگاه خود را گفتند. اما ابوبکر که گویا هنوز قانع نشده بود، رو به سوی علیؑ کرد و عرض کرد: یا ابالحسن، شما با کدام دیدگاه موافقید؟ علیؑ گفت: اگر اقدام کنی موفق خواهی بود. من بارها از پیامبر اسلامؐ شنیده‌ام که فرمود: همیشه دین اسلام بر جمله ادیان غالب باشد تا روز قیامت و قیام ساعت؛ پس ای خلیفه بشتاب که نصرت الهی در پیش است (کوفی، ۱۳۷۲، ص ۵۵-۵۴؛ یعقوبی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۱۱).

مشاوره‌های حضرت فقط محدود به زمانی نبود که از ایشان درخواست کمک می‌شد؛ ایشان هرگاه احساس می‌کردند که حکومت اسلامی نیاز به کمک دارد، مداخله می‌فرمودند. در جنگ با مرتدان زمانی که ابوبکر خود آماده جنگ با آنها بود، حضرت زمام مرکب ابوبکر را گرفت و فرمود: شمشیر خود را در غلاف کن؛ چراکه اگر به شما آسیبی برسد نظام اسلامی به هم می‌ریزد (ابن اثیر جزری، ۱۹۶۵، ج ۲، ص ۴۲۲؛ ابن کثیر دمشقی، ۱۹۸۶، ج ۶، ص ۳۱۵).

۴. چگونگی ارتباط اقدامات سیاسی حضرت با حفظ دین

اقداماتی که امیرمؤمنان علیؑ برای به دست آوردن حکومت انجام دادند، موفق نبود و در نهایت حضرت از این‌گونه از اقدامات دست شست. درواقع به‌نظر می‌رسد که این‌گونه از اقدامات حضرت غیر از مشاوره‌های ایشان، از بیعت عمومی با ابوبکر تا شهادت فاطمه زهراؑ ادامه داشته و راهبردی کوتاه‌مدت بوده است؛ لکن بعد از شهادت حضرت فاطمه، حضرت راهبرد جدیدی را اتخاذ کردند. اما

آنگاه حضرت بحث را بر سر شایستگی‌های خود می‌برد و در ادامه به حدود ۴۰ صفت اشاره می‌کند که در حضرت وجود دارد و ابوبکر نیز به این امر معترف می‌شود. حضرت در هر فقره با «أَنْشُدَكَ بِاللَّهِ» آغاز می‌کند و صفتی را بر خود برمی‌شمارد و آنگاه ابوبکر نیز آنها را تایید می‌کند که به نمونه‌ای از آنها در ذیل اشاره می‌شود: «أَنْشُدَكَ بِاللَّهِ أَنَا الْمُجِيبُ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَبْلَ ذُكْرَانِ الْمُسْلِمِينَ أَمْ أَنْتَ قَالَ بَلْ أَنْتَ قَالَ فَأَنْشُدَكَ بِاللَّهِ أَنَا الْأَدَانُ لِأَهْلِ الْمُؤَسِمِ وَ لِجَمِيعِ الْأُمَّةِ بِسُورَةِ بَرَاءَةِ أَمْ أَنْتَ قَالَ بَلْ أَنْتَ قَالَ فَأَنْشُدَكَ بِاللَّهِ أَنَا وَقَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بِنَفْسِي يَوْمَ الْغَارِ أَمْ أَنْتَ قَالَ بَلْ أَنْتَ...» (همان).

این بحث وقتی پایان یافت، ابوبکر بسیار تحت تأثیر امام واقع شد و در نهایت تصمیم خود را گرفت و با حضرت نیز بیعت کرد و به حضرت عرض کرد تا به مسجد بیاید تا با حضور مردم حکومت را به او واگذارد؛ اما عمر که گویا از این ماجرا آگاه شده بود، سررسید و ابوبکر را از تصمیمی که در سر داشت منصرف کرد و گفت: «أَنْشُدَكَ بِاللَّهِ يَا خَلِيفَةَ رَسُولِ اللَّهِ أَنْ تَعْتَرَّ بِسِحْرِ بَنِي هَاشِمٍ» (همان، ص ۵۵۳). عمر با این جمله وقیحانه خود، تمام تلاش‌هایی را که حضرت برای آگاه کردن ابوبکر داشت، بی‌ثمر گذاشت و ابوبکر نیز از رفتن به مسجد منصرف شد و حضرت نیز بعد از مدتی انتظار، مسجد را ترک کرد.

اینکه چگونه اقدامات سیاسی حضرت در حفظ دین مؤثر واقع شد، چند نکته را باید متذکر بود:

الف) حضرت در راهبرد اولیه خود که در دوران حیات حضرت فاطمه علیها السلام و پیش از شهادت ایشان است، هنوز امید بازگرداندن حکومت به مسیر اصلی‌اش را دارند و درصددند که با دستیابی به حکومت، بتواند علاوه بر حفظ دین، جامعه اسلامی را نیز از تشتت و تفرقه حفظ کند و تمام وظایف پیامبر صلی الله علیه و آله را نیز به‌عهده بگیرند؛ لکن با وجود تلاش‌های زیاد، این امر برای حضرت حاصل نمی‌شود. درواقع، حضرت نتوانست حکومت را به‌دست آورد و اقدامات سیاسی ایشان از جهت سیاسی و دستیابی به حکومت، نتیجه نداد. ازاین‌روی حضرت علی علیه السلام بعد از شهادت حضرت فاطمه علیها السلام راهبرد خود را تغییر دادند؛ لکن دست از هدایت مردم و حفظ دین برنداشتند.

ب) اقدامات سیاسی حضرت گرچه به‌لحاظ سیاسی که حضرت داشت، موفق نبود؛ اما به‌لحاظ دینی موفق بود و توانست دین را حفظ کند و وظایفی را که مربوط به هدایت مردم بود، انجام دهد. حضرت نتوانست با اقدامات خود نشان دهد که افرادی که حاکم‌اند و خود را خلیفه پیامبر می‌دانند، غاصب‌اند و دین و حکومت دینی را به انحراف کشیده‌اند. ازاین‌روی حضرت علاوه بر اقدامات پیشین، هیچ‌گاه در منصب حکومتی که به‌نحوی تأیید آنها باشد، حضور پیدا نکرد (احمدپور، ۱۳۸۶، ص ۲۰۵). از این طریق حضرت کوشید تا دین حق را که ره‌آورد پیامبر است از رفتارها و اعمال و روش خلفا تفکیک کرده و به مردم بفهماند که دین حق کدام است و نباید آنچه را که دیگران ادعا می‌کنند دین یا دینی دانست. البته گفتنی است که طبق گزارش برخی از منابع اهل سنت، خلیفه دوم امام علی علیه السلام را در سفری که به بیت‌المقدس داشت، به‌جای خود گمارد (ابن اثیر جزری، ۱۹۶۵، ج ۲، ص ۵۰۰؛ طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۳، ص ۶۰۸)؛ لکن در منابع شیعه، اشاره‌ای به این داستان نشده است (احمدپور، ۱۳۸۶، ص ۲۰۵).

ج) از سوی دیگر حضرت با اعلام شایستگی‌های خود و قربانش با پیامبر اسلام، راه رسیدن به دین صحیح را نیز خودشان معرفی کردند. بنابراین حضرت مرجعیت دینی را برای خود اثبات کردند. درواقع حضرت از یک‌سو مرجعیت دینی افراد منحرف را سلب می‌کند و از سوی دیگر به اثبات مرجعیت خود می‌پردازد و روشن است که این امر تأثیری زیادی در حفظ دین دارد؛ زیرا گرچه حضرت حاکم نیست، لکن با تدبیری صحیح، دست افراد غیرشایسته را از امور دینی

کوتاه می‌کند و هرگونه دخالت آنها را انحراف در دین معرفی کرده و خود علم دین را برپا می‌دارد.

د) حضرت بقای دین را بر مصلحت شخصی خود مقدم می‌کند و از حکومت/بویکر برای حفظ دین استفاده می‌کنند. همان‌گونه که ذکر شد، حضرت به‌جهت آنکه خوف آن دارند که اگر حکومت/بویکر سقوط کند، دین نیز از بین برود، حتی اگر به حکومت او کمک می‌کند تا مبادا دین و جامعه اسلامی آسیبی ببینند.

بنابراین به‌نظر می‌رسد اقدامات سیاسی حضرت برای به‌دست آوردن حکومت موفقیت‌آمیز نبود؛ لکن تلاش‌های حضرت برای حفظ دین قرین توفیق بود. لذا خود حضرت در بخشی از بیانات خود می‌فرماید: «فَنَهَضْتُ فِي تِلْكَ الْأَحْدَاثِ حَتَّى زَاغَ الْبَاطِلُ وَ زَهَقَ وَ اطمَأَنَّ الدِّينُ وَ تَنَهَّنَهُ». در این فرمایش، حضرت به اقدامات خود برای حفظ دین اشاره کرده و موفقیت خود در این امر را نیز بیان می‌فرماید.

۵. اقدامات علمی و حفظ دین

چنان‌که گذشت، مراد از اقدامات علمی مجموعه اقداماتی است که حضرت توسط آنها به آموزش احکام دینی در قالب پاسخ به مسائل علمی یا معضلات عملی برآمدند که در ادامه به این اقدامات اشاره می‌شود:

۵-۱. جمع‌آوری و تفسیر قرآن

یکی از اولین و مهم‌ترین اقداماتی که امیرمؤمنان علی علیه السلام پس خلافت/بویکر و حدود شش ماه پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله انجام دادند، جمع‌آوری قرآن بود. بدیهی است که قرآن کریم تنها منبع وحیانی است که در طول ۲۳ سال بر پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله نازل شد و از این جهت تأثیر شگرفی در شریعت اسلامی دارد. با توجه جایگاه والایی که قرآن کریم دارد؛ امام علی علیه السلام بعد از رحلت در خانه نشستند و جز برای کارهای مهمی چون نماز جماعت از خانه خارج نشدند، تا آنکه کار جمع‌آوری تمام شد (معرفت، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۹۲؛ سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۲۰۹؛ طباطبائی، ۱۳۸۹، ص ۱۴۷). از ویژگی‌های مهم مصحف حضرت آن بود که ایشان قرآن را به ترتیب نزول جمع‌آوری فرموده، ناسخ و منسوخ (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۲۰۹) شرح و تفسیر آیات مبهم، بیان اسباب و مواقع نزول بود (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ق - ب، ص ۸۱؛ معرفت، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۹۲؛ مفید، ۱۴۱۳ق - ج، ص ۷۹). گرچه بعد از عرضه قرآن بر اصحاب پیامبر،

در جریان دیگری مردی از ابوبکر مسئله‌ای معماگونه را پرسید؛ که مردی در هنگام صبح با زنی ازدواج کرده و این زن در همان شب بچهاش متولد می‌شود، آیا این زن و بچه هر دو ارث این مرد را می‌برند؟ ابوبکر در جواب فرو ماند؛ لکن امیرمؤمنان علیؑ مانند همیشه در پاسخ به این سؤال فرمود: مرد کنیزی داشته که از او آبستن بوده و او را آزاد می‌کند و در صبحگاهی او را به عقد ازدواج خود درمی‌آورد؛ سپس شبانگاه کنیز می‌زاید، و پس از آن این مرد می‌میرد، و ارثیه او به زن و بچه می‌رسد (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۲، ص ۳۵۶).

۵۳. پاسخ به شبهات و احتجاجات دانشمندان دیگر ادیان
امیرمؤمنان علیؑ علاوه بر آنکه به معضلات داخلی و میان مسلمانان پاسخ می‌گفت، از شبهات و معضلات خارجی و بخصوص آنهایی که از ادیان دیگر وارد قلمرو اسلامی می‌شد نیز غافل نبودند. ایشان تنها کسی بودند که می‌توانستند در مقابل شبهاتی که از سوی دیگر ادیان وارد می‌شود، پاسخ بگویند. روزی مردی یهودی وارد مدینه شد و به مسجد رفت و در آنجا از خلیفه پیامبر پرس و جو کرد؛ آنگاه مردم او را به سوی ابوبکر هدایت کردند. او به ابوبکر گفت که من از فرزندان داوودم و از تو در مورد چهار چیز می‌پرسم و اگر جواب گفنی، ایمان می‌آورم. حضار که می‌دانستند ابوبکر نمی‌تواند پاسخ چنین سؤالاتی را بدهد، به او گفتند کمی صبر کن و بعد از ورود امام علیؑ او را به سوی امام هدایت کردند. امام تمام سؤالات اعتقادی او را پاسخ گفتند و در پایان یهودی به وحدانیت و نبوت پیامبر و وصایت و علم حضرت شهادت داد و ایمان آورد و حضرت نیز دیگر احکام دین را برای او تعلیم داد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰، ص ۲۵-۲۶).

در ماجرای دیگر، یکی از اخبار و دانشمندان یهودی به نزد ابوبکر آمد و از او پرسید: آیا تو خلیفه پیامبری؟ ابوبکر گفت: بله. او گفت ما شنیده‌ایم که خلیفه پیامبر اعلم امت آنهاست؛ پس به این سؤالات پاسخ بگو: آیا خدا در آسمان است یا در زمین؟ ابوبکر گفت در آسمان بر روی عرش. پس زمین از وجود او خالی است و درجایی است و در جای دیگر نیست؟ ابوبکر در پاسخ گفت این کلام زنادقه است؛ از من دور شو و الا تو را می‌کشم. شخص یهودی با تعجب از آنجا بازگشت و اسلام را مستخره می‌کرد که با حضرت مواجه شد و حضرت به نیکویی پاسخ او را داد و در این هنگام دانشمند یهودی گفت: «أَشْهَدُ أَنَّ هَذَا هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّكَ أَحَقُّ بِمَقَامِ نَبِيِّكَ مِمَّنْ اسْتَوْلَى

انها از مصحف امام اظهار بی‌نیازی کردند (هلالی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۵۸۲)؛ لکن این امر نشان می‌دهد که حضرت به جمع‌آوری و تفسیر قرآن و به تبع آن به حفظ شریعت بسیار اهمیت می‌دادند و از این جهت، عدم دستیابی ایشان به خلافت، دلیلی بر ترک این شأن مهم نبوده است. گفتنی است که براساس روایات رسیده از معصومان، مصحف امام علیؑ در میان ائمه بعدی دست‌به‌دست شده است (معرفت، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۹۸).

۵۲. پاسخ به سؤالات و بیان حکم رویدادهای نوظهور

به اعتراف صحابه پیامبرؐ، امیرمؤمنان علیؑ اعلم و افقه آنها در دین بود و هر جا که نیازی پیدا می‌شد و یا مسئله‌ای رخ می‌داد، حضرت درصدد پاسخ به آن برمی‌آمدند؛ به طوری که حضرت این امر را وظیفه خود می‌دانستند و می‌فرمودند: «فَإِنَّهُ لَوْ جَاءَ أَمْرٌ تَخْتَاخُونَ فِيهِ إِلَيَّ الْجَوَابِ أَجَبْتُكُمْ» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۹؛ اربلی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۳۷۸). از این رو در عصر خلیفه اول پرسش‌هایی مطرح می‌شد که کسی جز حضرت توان پاسخ‌گویی به آنها را نداشت و ایشان نیز از پاسخ‌گویی به سؤالات استقبال می‌کردند. چنین رویکردی نه در میان خلفا؛ بلکه در میان مردم نیز وجود داشت که هرگونه پاسخ به مسائل مشکل را فقط متوجه علیؑ می‌کردند و به همین سبب، مورخان امام علیؑ را یکی از کسانی می‌دانند که مردم در عصر خلافت خلیفه اول، علوم دینی خود را از ایشان فرا می‌گرفتند (یعقوبی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۱۹). پیشامدهای زیادی به وجود آمد که ابوبکر از پاسخ به آنها عاجز ماند و در این هنگام کسی جز علیؑ پاسخگوی این مسائل نبود. در یک مورد از ابوبکر در معنای آیه «وَ فَاقِهَةٌ وَ أَبَا» (عبس: ۳۱) پرسیده شد که ابوبکر معنای ابا را نمی‌دانست؛ ولی حضرت به آن پاسخ گفت (حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۶۹؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۲، ص ۳۲؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۳۱۷).

بار دیگر از ابوبکر در مورد «کلاله» پرسیده شد و او گفت من نظر خود را می‌گویم؛ اگر درست بود که از خداست و اگر درست نبود، از من و شیطان است. این سخن به گوش حضرت رسید و فرمود این مسئله نیاز به رأی و نظر ندارد و کلاله به برادران و خواهران پدری و مادری و نیز بخصوص برادران و خواهران پدری به تنهایی و همچنین بخصوص برادران و خواهران مادری به تنهایی می‌گویند؟ (مفید، ۱۴۱۳ق - الف، ج ۱، ص ۲۰۱).

عَلَيْهِ» (مفید، ۱۴۱۳ق - الف، ج ۱، ص ۲۰۱ و ۲۰۲؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۰۱-۲۰۲).

در جریان دیگری یک یهودی داخل مسجد شد و از وصی پیامبر پرسید؛ و مردم/ابوبکر را به او نشان دادند. او به/ابوبکر گفت من سؤال‌هایی دارم که فقط نبی و یا وصی او می‌تواند پاسخ گوید و/ابوبکر گفت بپرس. یهودی گفت بگو که خداوند چه چیزی را ندارد و چه چیزی نزد خدا نیست و چه چیزی را خدا نمی‌داند؟/ابوبکر گفت اینها سوالات زناذقه است./ابن عباس گفت اگر پاسخی ندارید او را به سوی علیؓ بفرستید. در این هنگام/ابوبکر و حاضران برخاستند و حضور حضرت رسیدند و/ابوبکر گفت: یا ابالحسن این یهودی از مسائل زناذقه از من پرسید. آنگاه حضرت رو به یهودی کرد و سؤال او را شنید و پاسخ‌های قانع‌کننده به او داد و یهودی مسلمان شد و/ابوبکر و مسلمانان حاضر به حضرت عرض کردند: «یا مفرج الکرب» (مرعشی تستری، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۷۳-۷۴).

۵-۴. حضور فعال در محاکم قضایی

در روایتی که هم از اهل سنت و هم شیعه نقل شده، پیامبرؐ فرمودند: «أفضاکم علی» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۰، ص ۸۷)؛ یعنی در قضاوت عالم‌ترین شما علی است. حتی در حوادثی که در عصر حضور پیامبرؐ اتفاق افتاد، اصحاب اعلم بودن علیؓ را فهمیدند و لب به اعتراف گشودند (ابن حیون مغربی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۹۱). از این روی هرگاه در عصر خلافت نیز مشکل قضایی پیش می‌آمد، آن را به دستان توانمند علیؓ می‌سپردند. خلیفه اول نیز در بسیاری از موارد در قضاوت‌های خود گرفتار اشتباه می‌شد که حضرت علیؓ آنها اصلاح می‌فرمودند.

روزی مردی را پیش/ابوبکر آوردند که شراب نوشیده بود و/ابوبکر می‌خواست بر او حد بزند؛ لکن آن مرد ادعا کرد که حکم حرمت شراب را نمی‌دانسته است. در این هنگام/ابوبکر در حکم او درماند. برخی از حاضران گفتند نظر حضرت علیؓ را در این جهت جویا شود. حضرت در این ماجرا چنین حکم کرد که شراب را توسط دو نفر مورد اطمینان، میان انصار و مهاجرین بگردانند و از آنها بپرسند که آیا کسی آیه تحریم شراب یا حکم آنها برای او گفته یا نه؟ اگر کسی او را مطلع ساخته بود، حد بر او جاری شود و الا توبه داده شود (مفید، ۱۴۱۳ق - الف، ج ۱، ص ۱۹۹).

مردی پیش/ابوبکر آمد و از شخصی شکایت کرده که او با مادرش محتلم شده است./ابوبکر در حکم او به حیرت افتاد. حضرت به او فرمود او را در مقابل خورشید بگذار و سایه‌اش را حد بزن؛ زیرا احتلام مانند سایه است و ما آن را حد می‌زنیم تا دوباره مؤمنان را نیازارد (جزائری، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۱۶۴؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۲، ص ۳۵۶).

۶. چگونگی ارتباط اقدامات علمی امام با حفظ دین

آیا ارتباطی میان اقدامات علمی حضرت و حفظ دین وجود دارد یا خیر؟ به نظر می‌رسد که حضور فعالانه حضرت در مسائل فرهنگی مذکور، حتی بدون دعوت ایشان به مداخله، حاکی از آن است که حضرت از این اقدامات خود اهداف مشخصی را دنبال می‌کند، که یکی از مهم‌ترین آنها حفظ دین و شریعت است. اقدامات فرهنگی حضرت به دلایل زیر با حفظ شریعت در ارتباط است:

۱. ورود به‌هنگام امیرمؤمنان علیؓ به پاسخ‌گویی مسائل و معضلات از این‌روست که ایشان اولاً مسائل جدیدی را که به‌وجود آمده، پاسخ‌های صحیح می‌دهند و از این جهت مانع از انحراف و ورود پاسخ‌های اشتباه می‌شوند؛ ثانیاً به‌صورت عملی به مردم می‌آموزند که مرجعیت دینی و علمی در ایشان است و کسی غیر از او توان پاسخ‌گویی به این مسائل را ندارد. ایشان تلویحاً ضعف حاکم از پاسخ‌گویی به این مسائل را متذکر می‌شدند که خود اشاره به آن دارد که اگر کسی درصدد یافتن پاسخ‌های صحیح به مسائل است، نمی‌تواند به حاکم رجوع کند و درواقع این کار نشان دادن سازوکار پاسخ‌گویی صحیح به مسائل است و باعث می‌شود تا دین از انحرافات احتمالی حفظ شود.

۲. حضور حضرت در محاکم قضایی نیز که معضلات عملی را حل و فصل می‌کند، اولاً موجب اجرا شدن احکام صحیح دینی می‌شود و ثانیاً به مردم نیز آموزش داده می‌شود و همه اینها مقدمه‌ای برای حفظ دین هستند.

نتیجه‌گیری

با وجود آنکه ائمه اطهارؑ بجز مدت کوتاهی در زمان امیرمؤمنان علیؓ و امام حسنؑ به جانشینی پیامبر اکرمؐ دست نیافتند؛ لکن آنها از شئون و وظایف امامت دست برنداشته و پیوسته تا جایی که برای آنها مقدور بود، به انجام وظایف خود می‌پرداختند. امیرمؤمنانؑ به‌عنوان اولین امامی که از سوی پیامبر به جانشینی انتخاب شده بود، تمام تلاش خود را برای انجام وظایف محول شده از سوی پیامبر را

منابع

- نهج البلاغه*، ۱۴۱۴ق، تحقیق و تصحیح صبحی صالح، قم، هجرت.
- ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبه‌الله، ۱۴۰۴ق، *شرح نهج البلاغه*، تحقیق و تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ابن اثیر جزری، عزالدین، ۱۹۶۵م، *الکامل فی التاریخ*، بیروت، دار صادر.
- ابن حبیون مغربی، نعمان بن محمد، ۱۴۰۹ق، *شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار*، تحقیق و تصحیح محمدحسین حسینی جلالی، قم، جامعه مدرسین.
- ابن‌شهر آشوب مازندرانی، محمدبن علی، ۱۲۷۹ق، *مناقب آل‌ابی طالب*، قم، علامه.
- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر، ۱۹۸۶، *البدایة و النهایة*، بیروت، دار الفکر.
- احمدپور، علی‌اکبر، ۱۳۸۶، *امام علیؑ و همگرایی اسلامی در عصر خلفا*، قم، بوستان کتاب.
- اربلی، علی بن عیسی، ۱۳۸۱، *کشف الغمّة فی معرفة الأئمة*، تحقیق و تصحیح سیدهاشم رسولی محلاتی، تبریز، بنی‌هاشمی.
- بحرانی، ابن‌میثم، ۱۴۰۶ق، *قواعد المرام فی علم الکلام*، چ دوم، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- بستانی، فؤاد افرام، ۱۳۷۵، *فرهنگ ابجدی*، ترجمه رضا مهیار، چ دوم، تهران، انتشارات اسلامی.
- تقفی، ابراهیم، ۱۳۹۵ق، *الغارات*، تحقیق و تصحیح جلال‌الدین محدث، تهران، انجمن آثار ملی.
- جزائری، نعمت‌الله، ۱۴۰۸ق، *کشف الأسرار فی شرح الاستبصار*، تحقیق و تصحیح طیب موسوی جزائری، قم، مؤسسه دارالکتاب.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۱ق، *کشف الیقین فی فضائل امیرالمؤمنینؑ*، تصحیح و تحقیق حسین درگاهی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- سیوطی، عبدالرحمن، ۱۴۰۴ق، *الدر المشور فی التفسیر بالماتور*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- _____، ۱۴۲۱ق، *الاتقان فی علوم القرآن*، تحقیق و تعلیق فواز احمد زمرلی، لبنان، دارالکتب العربی.
- شریف مرتضی، علی بن حسین، ۱۴۱۰ق - الف، *النسافی فی الإمامة*، تحقیق و تعلیق سیدعبدالزهره حسینی، چ دوم، تهران، مؤسسه الصادق.
- _____، ۱۴۱۰ق - ب، *المنقذ من التقليد*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۶۲، *الخصال*، تحقیق و تصحیح علی‌اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۹، *قرآن در اسلام*، چ چهارم، قم، بوستان کتاب.
- طبرسی، احمدبن علی، ۱۳۸۱، *الإحتجاج علی أهل اللجاج*، ترجمه بهراد جعفری، تهران، اسلامیه.
- _____، ۱۴۰۳ق، *الإحتجاج علی أهل اللجاج*، تحقیق و تصحیح محمدباقر خراسان، مشهد، مرتضی.
- طبری، محمدبن جریر، ۱۳۸۷ق، *تاریخ الامم و الملوک*، تحقیق و تصحیح ابراهیم محمد ابو‌الفضل، چ دوم، بیروت، روائع التراث العربی.
- طوسی، محمدبن حسن، ۱۴۱۴ق، *الأمالی*، قم، دار الثقافه.

انجام دادند. حفظ دین، یکی از مهم‌ترین وظایف امام بود که ایشان از هیچ تلاشی برای انجام آن فروگذار نبودند. حضرت همواره بر حفظ دین تأکید داشته و در هر شرایطی از آن غافل نبوده‌اند. ایشان برای حفظ دین دو دسته از اقدامات انجام دادند؛ دسته‌ای از اقدامات حضرت را می‌توان اقدامات سیاسی نامید؛ زیرا حضرت در این نوع از اقدامات درصدد معارضه یا کمک با حکومت است. این اقدامات از این قرارند: شناساندن خود و اثبات شایستگی برای امامت و خلافت؛ پاسخ به استدلال‌های هواداران حکومت، مناشده با/بویکر و دیگران و مشاوره سیاسی. در این اقدامات درواقع هدف حضرت آن است که علاوه بازستاندن حکومت، دین را نیز آن‌گونه که توسط پیامبر اسلام حفظ می‌شد، حفظ کند. گرچه حضرت در دستیابی به حکومت موفق نبود؛ لکن ایشان توانست با روشن کردن انحرافات به‌وجود آمده در دین و حکومت و رفع آنها، و اینکه افرادی که بر مسند قدرت تکیه زده‌اند صلاحیت برای مرجعیت دینی را ندارند و رفتارهای آنان چیزی غیر از رفتارهای مورد تأیید دین است؛ و علاوه بر آن، شناساندن خود به‌عنوان مرجع دینی، توانستند دین را از آسیب‌هایی که وجود داشت، حفظ کند و آنها در مسیر اصلی خودش قرار داده و دست تحریف‌ها و تفسیرهای اشتباه را از آن دور سازد.

دسته دیگر از اقدامات حضرت، اقدامات علمی است که حضرت با این نوع از اقدامات خود، به آموزش احکام دینی در قالب پاسخ به مسائل علمی یا معضلات عملی برآمدند. این اقدامات عبارت‌اند از: جمع‌آوری و تفسیر قرآن، پاسخ به سؤالات و بیان حکم رویدادهای نوظهور، پاسخ به شبهات و احتجاجات دانشمندان دیگر ادیان و حضور فعال در محاکم قضایی. تأثیر این‌گونه اقدامات در حفظ دین از این جهت است که حضرت به‌عنوان کسی که به تمام معارف و احکام دینی آشنایی دارد، به مسائل و شبهاتی داخلی و خارجی پاسخ می‌گفتند و بدین‌نحو، علاوه بر آنکه عرصه ورود پاسخ‌های اشتباه و انحرافات را به دین می‌گرفتند، خود ایشان نیز پاسخ‌های صحیح را در مسئله جدید ابراز می‌کردند و یا به صورت عملی برخی از احکام دینی را در محاکم قضایی به مردم آموزش می‌دادند که همه اینها به‌عنوان راه‌هایی برای حفظ دین از تحریف و تفسیرهای اشتباه است. بنابراین امیرمؤمنان علیؑ به‌وسیله این دو دسته از اقدامات خود، که به‌نظر می‌رسد بسیار گسترده و فراگیرند، توانستند دین را حفظ کرده و به نسل‌های آینده منتقل کنند.

- فاضل مقداد، مقدادین عبدالله، ۱۴۰۵ق، *ارشاد الطالبین إلى نهج المسترشدين*، تحقیق سیدمهدی رجائی، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- کوفی، ابن اعثم، ۱۳۷۲، *الفتوح*، ترجمه محمدین احمد مستوفی هروی، تحقیق غلامرضا طباطبائی مجد، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار*، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- _____، ۱۴۰۴ق، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، تحقیق و تصحیح سیدهاشم رسولی محلاتی، چ دوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- مرعشی تستری، قاضی نورالله، ۱۴۰۹ق، *احقاق الحق وازهاق الباطل*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۸، *التمهید فی علوم القرآن*، ج ۱ (تاریخ القرآن)، قم، التمهید.
- مفید، محمدبن محمدبن نعمان، ۱۴۱۳ق - الف، *الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*، قم، کنگره شیخ مفید.
- _____، ۱۴۱۳ق - ب، *المسائل السرویة*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- _____، ۱۴۱۳ق - ج، *أوائل المقالات فی المذاهب والمختارات*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- هاشمی خوئی، میرزاحسین‌الله، ۱۴۰۰ق، *منهاج البراعة منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة*، ترجمه حسن حسن‌زاده آملی و محمدباقر کمرهای، چ چهارم، تهران، مکتبه الاسلامیه.
- هالالی، سلیمین قیس، ۱۴۰۵ق، *کتاب سلیمین قیس الهالالی*، تحقیق و تصحیح محمد انصاری زنجانی، قم، الهادی.
- یعقوبی، احمدبن ابی یعقوب، ۱۳۷۱، *تاریخ یعقوبی*، ترجمه محمدابراهیم آیتی، چ ششم، تهران، علمی و فرهنگی.

نوع مقاله: ترویجی

امامت در سیره و سخن حضرت فاطمه زهرا


رضا مهدیان فر / استادیار گروه تفسیر دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

rezamahtab52@yahoo.com

orcid.org/0000-0002-4520-3974

tayebh@rihu.ac.ir

سید محمود طیب حسینی / استاد گروه تفسیر و علوم قرآن پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۱۴

دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۷

چکیده

بررسی و بازخوانی رخدادهای پس از رحلت رسول اکرم ﷺ از نگاه اعتقادی و کلامی به روشن شدن بسیاری از حقایق امامت و جانشینی پیامبر اکرم ﷺ کمک خواهد کرد؛ زیرا به گواه گزارش‌های تاریخی، رویدادهای آن مقطع تاریخ اسلام نقطه عطفی در مسیر آینده جامعه اسلامی شد و بسیاری از حوادث و جریان‌های امروز جامعه اسلامی، در آن مقطع تاریخی ریشه دارد. در این میان تأمل در سیره و سخنان صدیقه طاهره به لحاظ جایگاه ایشان در نزد پیامبر ﷺ به روایت فریقین و شخصیت والای علمی و معنوی ایشان بسیار راه‌گشا خواهد بود. از نگاه صدیقه طاهره، امامت امری الهی بوده و مانع از شکاف در صفوف امت اسلامی و پراکندگی آنان است. عدالت‌گستری، هدایت انسان‌ها، ضرورت برخورداری از علم لازم، سبب تعیین یافتن امر امامت در افراد خاصی می‌شود، که با توجه به سوابق جهادی امیرمؤمنان علی ﷺ و جایگاه وی نزد رسول خدا ﷺ و برخورداری از ویژگی‌های پیش‌گفته، امامت در وی تعیین می‌یابد. همچنین امامت منحصر در عصر امام علی ﷺ نبوده و براساس حدیث لوح جابر، امامت یازده نفر از فرزندان علی ﷺ هم به امر خداوند ثابت می‌شود. پژوهش حاضر به شیوه توصیفی - تحلیلی و با مراجعه به منابع حدیثی و تاریخی فریقین و آثار نویسندگان معاصر با هدف تبیین جایگاه و ضرورت امامت و روشن‌سازی حقیقت و مصداق واقعی امامت به این نتایج دست یافته است.

کلیدواژه‌ها: سیره و سخن فاطمه زهرا، اهمیت امامت، ضرورت امامت اهل‌بیت ﷺ، امامت علی ﷺ.

مقدمه

می‌طلبد. ریشه‌یابی و برون‌رفت از این بحران‌ها را می‌توان در چشم‌انداز فاطمی در امر رهبری جامعه اسلامی یافت.

بدین منظور سؤال اصلی پژوهش این است که: امامت در سیره و سخن فاطمه علیها السلام دارای چه جایگاهی بوده و ضرورت آن چیست؟ سؤال فرعی این است که: مصداق امامت در سیره و سخن

فاطمه علیها السلام در چه کسانی تعیین می‌یابد؟

با جست‌وجویی که در مقالات و کتب انجام شد، به اثری که مستقیماً با موضوع پژوهش حاضر مرتبط باشد، دست نیافتیم. لیکن مقاله «مراتب مرجعیت معرفتی حضرت فاطمه علیها السلام در نظر اهل بیت علیهم السلام شیعه و اهل سنت» (رودگر، ۱۳۹۹)، به گونه‌ای عام به دنبال معرفی مرجعیت علمی و معرفتی حضرت زهرا علیها السلام می‌باشد؛ لیکن موضوع پژوهش حاضر به‌طور خاص و با استناد به منابع معتبر فریقین و استدلال‌های محکم به مورد پژوهی مسئله مهم امامت در سیره و سخن صدیقه طاهره است که تاکنون موضوع پژوهشی واقع نشده است.

۱. منزلت معنوی حضرت فاطمه زهرا علیها السلام

افزون بر آیات متعددی همچون آیه مباهله (آل عمران: ۶۱)، تطهیر (احزاب: ۳۳)، ذوی القربی (اسراء: ۲۶)، مؤدت (شوری: ۲۳)؛ و آیات دیگر که به اتفاق فریقین بر منزلت فاطمه علیها السلام و عصمت وی دلالت دارند؛ براساس روایات شیعه، فاطمه علیها السلام قطعه‌ای از وجود رسول خداست (ر.ک: صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۱۲۵؛ همو، ۱۳۷۶، ص ۱۱۳). برابر این روایت، صدیقه طاهره بسان رسول خدا صلی الله علیه و آله شخصیتی آسمانی و الهی دارد؛ زیرا پیامبر صلی الله علیه و آله با این بیان به دنبال شناساندن جایگاه آن حضرت بوده است؛ و گرنه فرزند رسول خدا بودن فاطمه زهرا علیها السلام بر همگان عیان و بی‌نیاز از بیان است. از این رو این تعبیر به مفهوم نشان دادن شخصیت قدسی و الهی و نبوی ایشان است.

فاطمه زهرا علیها السلام به همان سان که در نزد شیعه از جایگاه بالا و والایی برخوردار است، با اندکی تفاوت، در نزد اهل سنت نیز منزلتی گران سنگ دارد. ابن‌کثیر می‌گوید: اهل بیت از ذریه طاهره و از شریف‌ترین خانواده بر روی زمین از حیث فخر، حسب و نسب هستند (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۱۸۴). بخاری در صحیح خود از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل می‌کند که: «فاطمه بضعة منی فمن أغضبها أغضبنی» (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۴، ص ۲۱۰ و ۲۱۹؛ نسائی، ۱۴۱۱ق، ج

امامت به‌عنوان اصلی از اصول اعتقادات اسلامی مورد پژوهش متکلمان اسلامی بوده است. هرچند در منظومه اعتقادی شیعه از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده و به‌منزله قلب تپنده جامعه است. امامت عهدی الهی است که به روایت قرآن، به ستمگران نخواهد رسید؛ «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره: ۱۲۴). آیه یادشده و آیات مشابه دیگر که از موضوع امامت سخن گفته‌اند، از اهمیت و جایگاه والای آن حکایت دارند. امامت افزون بر اینکه در آموزه‌های وحیانی آمده، در گفتار معصومان علیهم السلام نیز که بازگوکننده کلام وحی هستند، میدان وسیعی را به‌خود اختصاص داده است. چنان‌که عموم مذاهب اسلامی هم بر ضرورت آن به‌عنوان جانشینی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله اتفاق نظر دارند. حضرت زهرا علیها السلام که پرورش‌یافته در دامن نبوت و پاره تن رسول خدا صلی الله علیه و آله است، از شخصیت ویژه‌ای در نزد فریقین برخوردار است که در رفتار و گفتار، اسوه‌ای نیکوست. اما به‌رغم این امر، آن‌گونه که بایسته و شایسته است جایگاه ایشان در بیان معارف الهی شناخته نشده است. آنچه تاکنون در این باب تدوین و تحقیق شده، بیشتر تاریخی و سوگ‌مندانه بوده است. از این رو ضروری است تا با نظر به جایگاه ایشان، سیره و سخنانش که از معدن وحی و نبوت سرچشمه می‌یابد، بازخوانی شود. فاطمه زهرا علیها السلام در خانه وحی و دامن پرمهر نبی صلی الله علیه و آله نشو و نما یافته و همواره در کنار پیامبر صلی الله علیه و آله شاهد رویدادهای اسلام بوده است. از آنجاکه ایشان علم خویش را مستقیماً از رسول خدا دریافت کرده و شاهد آغاز امر امامت و رخدادهای پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله بوده، سیره و سخنش در موضوع امامت و چگونگی برخوردش با رویدادهای پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله از اهمیتی ویژه برخوردار است. از این رو نمی‌توان کوشش‌های وی در امر امامت را صرفاً دفاع از همسر خویش تفسیر کرد؛ بلکه تلاش‌های وی در جهت تبیین امر امامت و کارکردهای آن و ویژگی‌های امام و بازگرداندن امامت به فرد شایسته آن بوده است. بنابراین در پژوهش حاضر با روشی توصیفی - تحلیلی با استناد به منابع حدیثی و تاریخی فریقین و با نگرشی متکلمانانه، به دنبال یافتن پاسخ این پرسش اساسی هستیم که امامت و حکومت ولایی در سیره و سخن فاطمه علیها السلام چگونه بازتاب یافته است. از سوی دیگر جهان اسلام در حال حاضر با بحران‌هایی روبه‌رو شده است که برون‌رفت از آن چاره‌اندیشی دانشمندان و اندیشمندان اسلامی را

به هم چسبیده، بر حوض [کوثر] بر من وارد شوند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۱۵؛ ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۴؛ نعمانی، ۱۳۹۷، ص ۵۵؛ ابن حنبل، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۴ و ۱۷). بر پایه این حدیث شریف که به حدیث ثقلین مشهور است، بر جدایی‌ناپذیری عترت از قرآن تأکید شده و تمسک به آن دو را مانع از گمراهی شمرده است. شیعه و سنی بدون هیچ اختلافی فاطمه (ع) را از عترت و اهل بیت پیامبر (ص) شمرده و هیچ تردیدی در آن روا نداشته‌اند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۸۷؛ ابن حنبل، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۳۱؛ مسلم نیشابوری، بی‌تا، ج ۷، ص ۱۳۰؛ قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۱۹۳؛ طوسی، بی‌تا، ج ۸، ص ۳۳۹؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۵، ص ۱۶۸؛ مراغی، بی‌تا، ج ۲۲، ص ۷). از این رو سیره و سخن فاطمه زهرا (ع) همچون آیات شریفه قرآن حجت بوده و فرد و جامعه را به سعادت خواهد رساند؛ و روی گردانی از فاطمه (ع) نافرمانی از رسول خدا (ص) تلقی می‌شود که در این روایت به تمسک به اهل بیت سفارش فرموده است.

از آنچه گذشت به دست آمد که سیره و سخن حضرت زهرا (ع) نه مانند یک فرد عادی و صحابی پیامبر (ص) که همچون سیره و سخن سایر معصومان و به‌ویژه رسول خدا (ص) در معارف الهی دارای اعتبار بوده و حجت است.

۲. منزلت علمی فاطمه زهرا (ع)

روایات رسیده از فاطمه (ع) و خطبه‌های وی (ر.ک: شیخ الاسلامی، ۱۴۲۵ق؛ طبسی، ۱۳۸۶)؛ به‌ویژه خطبه فدکیه آن عصاره نبوت، جلوه‌هایی از حکمت فاطمی است که عظمت علمی ایشان را حکایت می‌کند. علم و معرفت همانند نقطه پرگار است که سایر کمالات و فضایل با محوریت آن نقطه و پیرامون آن شکل می‌گیرد؛ از این رو معیار خلافت الهی انسان علم به اسمای الهی بوده است (صادقی ارزگانی، ۱۳۹۲، ص ۱۵۳). در تاریخ اسلام همواره علم معیار سنجش افراد و فزونی دانش آنان، میزان اثرگذاری‌شان در رخدادهای سیاسی، اجتماعی و فرهنگی را تعیین کرده است. چنان که در روایات، علم و معرفت بنیادی‌ترین امتیاز اهل بیت (ع) به‌شمار رفته است. امیرمؤمنان (ع) در ضمن خطبه‌ای از اهل بیت (ع) به‌عنوان آب حیات دانش و معرفت یاد کرده است: «هم عیش العلم» (نهج البلاغه، ۱۴۱۲ق، خطبه ۲۳۹). بنابراین مقام بلند علمی حضرت زهرا (ع) بسان سایر معصومان (ع) در اندیشه شیعی پذیرفته شده است.

۵۷ (ص ۹۷)؛ فاطمه قطعه‌ای از وجود من است، هر کس وی را به خشم بیاورد مرا خشمگین ساخته است. این حدیث با متن دیگری در صحیح مسلم آمده است: «فاطمه بضعة منی یؤذینی ما آذاها» (مسلم، بی‌تا، ج ۷، ص ۱۴۱؛ نیز: ابن حنبل، بی‌تا، ج ۴، ص ۵؛ ترمذی، ۱۴۰۳ق، ج ۵، ص ۳۶۰)؛ فاطمه بخشی از وجود من است، هر چه او را بیازارد، مرا آزرده می‌کند. واژه «بضعة» در مفهوم لغوی به معنای «قطعه» و بخش است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۸۵؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۳۳؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۱۲؛ مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۳۰۹) و معنا کردن آن به پاره تن، به مفهوم بخشی از بعد جسمانی درست نبوده و نیاز به دلیل دارد. براساس این سخن گهربار، فاطمه زهرا (ع) قطعه‌ای از شخصیت الهی، معنوی، علمی و قدسی پیامبر (ص) و پاره‌ای از وجود عقل کل، و کل عقل است؛ و بدین‌گونه از مقام عصمت نیز برخوردار است؛ زیرا بخشی از وجود معصوم است که عصمتش به اتفاق فریقین ثابت است. چنان که در این حدیث نورانی خشم فاطمه، خشم رسول خدا (ص) و آزار وی آزار پیامبر رحمت است و همین بیان نشان از همسانی این دو نور الهی دارد.

همچنین بخاری در کتاب صحیح نقل می‌کند که پیامبر (ص) فرمود: «فاطمه سیده نساء اهل الجنة» (ابن حنبل، بی‌تا، ج ۳، ص ۸۰؛ ترمذی، ۱۴۰۳ق، ج ۵، ص ۳۲۶؛ بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۴، ص ۲۰۹ و ۲۱۹)؛ فاطمه (ع) سرور زنان اهل بهشت است. روشن است که اهل بهشت بودن امتیازی است که بشارت آن به هرکسی، نشان از سلوک الهی و عظمت شخصیت وی در این دنیا و جایگاه ویژه‌اش در سرای آخرت دارد؛ زیرا رسیدن به منزلت‌های آن جهانی، بدون سلوک خداگونه در این جهان میسر نیست. بر پایه این روایت، افزون بر اینکه رسول خدا (ص) که جز به وحی الهی زبان نمی‌گشاید: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (نجم: ۳-۴)؛ به بهستی بودن فاطمه (ع) گواهی داده و وی را سرور زنان اهل بهشت معرفی می‌کند.

یکی از فضایل وجودی فاطمه زهرا (ع) همراهی وی با قرآن و جدایی‌ناپذیری این دو یادگار خاتم پیامبران از یکدیگر است. بیش از صدها نفر از صحابه و تابعین و اهل حدیث (امینی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۴، ۶۲ و ۷۳) از رسول خدا (ص) نقل کرده‌اند که: من در میان شما دو امر را وامی‌گذارم؛ مادام که به آن دو تمسک نکنید گمراه نخواهید شد: کتاب خدا و عترت من، اهل بیت من؛ [خدای] لطیف آگاه با من عهد کرده است آن دو از هم جدا نخواهند شد، تا بسان این دو انگشت

هرچند در منابع اهل سنت کمتر به مقام علمی حضرت زهرا[ؑ] توجه شده است؛ لکن برخی از روایاتشان در منزلت معنوی فاطمه[ؑ] ناظر به مقام علمی ایشان هم هست. اما در بیان جایگاه علمی حضرت زهرا[ؑ] در میان اهل سنت سخن آلوسی در ذیل آیه ۴۲ سوره «آل عمران» کفایت می‌کند. ایشان پس از نقل احادیث مربوط به زنان برتر و از جمله روایت: سرور زنان عالم چهار نفر هستند و برترین آنان فاطمه[ؑ] است؛ می‌نویسد: فاطمه افضل زنان مقدم و مؤخر است؛ هم از این جهت که قطعه‌ای از وجود رسول‌الله است و هم از جهات دیگر. بنابراین او بر همه زنان، از جمله مریم و عایشه برتری داشته است؛ چون او بضعه‌ای از روح وجود و سرور هر موجودی است و هیچ موجودی نمی‌تواند با آن برابری کند. ایشان استدلال به این روایت رسول خدا^ﷺ که فرمود: «دو سوم دین خود را از حمیراء [عایشه] بگیری.» در برتری علمی عایشه بر فاطمه[ؑ] را ناقص می‌داند؛ زیرا فاطمه پاره تن رسول خداست و اگر رسول خدا می‌دانست فاطمه بعد از وی مدت طولانی زنده می‌ماند، می‌فرمود: تمام دین را از وی بگیری. گفتن چنین سخنی در حق کسی که عقل و نقل بر علمش دلالت دارد، دلیل بر مفضولیت او نیست؛ درحالی‌که حدیث ثقلین جای آن خیر [تمام دین را از وی بگیری] را می‌گیرد و بلکه بیشتر از آن نیز هست؛ زیرا فاطمه سیده عترت است. در پایان با استدلال‌های مختلف، افضلیت فاطمه[ؑ] را نسبت به همه زنان عالم نتیجه گرفته و همین دیدگاه را از برخی عالمان اهل سنت نقل می‌کند (ر.ک: آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۴۹-۱۵۰).

۳. اهمیت و ضرورت امامت در نگاه فاطمی

عموم اهل سنت، مرجئه، شیعه و خوارج، بر وجوب امامت اتفاق نظر دارند (ابن حزم، ۱۳۲۰ق، ج ۴، ص ۸۷). امامت در اندیشه شیعی که ریشه در آموزه‌های وحیانی دارد، عهد و پیمانی الهی (بقره: ۱۲۴) است که با نصب و جعل خدای سبحان تحقق می‌یابد. امامت در منظومه معارف الهی جایگاهی بس رفیع دارد که از همین منظر متکلمان اسلامی، مفسران قرآن و عارفان مسلمان، موضوع امامت، خلافت و انسان کامل (ر.ک: نجارزادگان، ۱۳۹۰، ص ۶) را با عناوینی همچون وجوب امامت، ویژگی‌های امام، فلسفه امامت و... مورد پژوهش‌های خویش قرار داده و نتایج ارزشمندی برای جویندگان حقیقت به ودیعت گذاشته‌اند. کامل‌ترین، جامع‌ترین و دقیق‌ترین سخن در باب امامت

به‌عنوان جانشینی رسول‌الله برای اولین بار پس از رحلت رسول خدا^ﷺ در خطبه فدکیه (خطبه‌ای که از قرون گذشته متداول بوده و گروهی از محدثان و مورخان با تفاوتی در بعضی الفاظ آن را نقل کرده‌اند) فاطمه زهرا[ؑ] بازتاب یافته است. فراوانی روایت معتبر و موثق سبب علم به صدور این خطبه است (برای تفصیل متون و اسناد خطبه، ر.ک: محمودی، ۱۴۲۹ق؛ ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱۶، ص ۲۱۲؛ جوهری، ۱۴۱۳ق، ص ۹۸-۱۰۰). آن حضرت پس از حوادث غم‌باری که بعد از رحلت پیامبر نور و رحمت اتفاق افتاد و فدک را از آن حضرت غصب کردند و مسیر جانشینی پیامبر را به انحراف کشانده و جامعه نوپای اسلامی را به قهقرا بردند؛ به همراه گروهی از زنان مدینه به مسجدالنبی آمده و از پشت پرده خطبه پرمحتوایی را ایراد فرمود که در ضمن آن درباره اهمیت امامت فرمود: «... وَ الطَّاعَةَ نِظَامًا لِلْمِلَّةِ وَ الْإِمَامَةَ لِمَا مِنَ الْفُرْقَةِ...» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۵۶۸)؛ خدای سبحان پیروی از ما اهل بیت و امامت را برای آن واجب کرده است که سبب نظم شریعت و جلوگیری از پراکندگی امت است. در نقل ابن طیفور «... وَ طاعتنا نظاما [للمله] و امامتنا أمناً من الفرقه...» آمده است (ابن طیفور، بی‌تا، ص ۲۶-۳۱).

شریعت تنها در یک صورت نظام یافته و بسامان خواهد بود که امت اسلام از امام معصوم از اهل بیت پیامبر^ﷺ فرمان ببرند و در غیر این صورت شریعت دچار آشفتگی و ناهمگونی خواهد شد. از سوی دیگر وجود امام معصوم در میان امت بسان رشته تسبیح آن را گرد هم آورده، از پراکندگی حفظ می‌کند؛ زیرا امام تنها مسیر حق است و مدعیان باطل بسیاریند. صدیقیه طاهره ضرورت امامت را به کارکرد آن نسبت می‌دهد که با وجود امام امور شریعت و جامعه سامان می‌یابد و نابسامانی نتیجه فقدان امام خواهد بود. اشاره به این کارکرد، نشان از تعیین آن در افراد خاص دارد و هرکسی شایسته این منصب خطیر نیست؛ زیرا که همه چنین ظرفیتی را ندارند؛ چنان‌که ابن حزم هم سامان‌یابی امور جامعه را در پرتو امامت یک فرد عالم، فاضل، مدیر و مدبر می‌داند (ابن حزم، ۱۳۳۰ق، ج ۴، ص ۸۷). واقعیت تاریخ اسلام بهترین گواه این سخن نورانی است. شهرستانی گفته است: بزرگ‌ترین نزاع امت اسلامی همواره در مسئله امامت بوده، و هیچ زمانی به سر هیچ مسئله دینی مثل مسئله امامت شمشیر کشیده نشده است (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۳۱). چنان‌که آمدی با اشاره به پیامدهای عدم نصب امام به گواه رخدادهای تاریخ اسلام نقل کرده

است: «الدین أس و السلطان حارس، الدین و السلطان توأمان» (آمدی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۱۱)؛ دین اساس است و سلطان نگهدار آن و دین و سلطان جدایی‌ناپذیرند. آیا این گفتار به مفهوم ضرورت نصب امامی که از این همه آشفتگی منع کند، نیست؟

این همه آشفتگی و سردرگمی به دلیل انحراف خلافت از مسیر اصلی و پیروی نکردن از اهل بیت (ع) بوده است؛ که در سخن نورانی فاطمی (ع) جان‌مایه شریعت ناب محمدی و ضامن یکپارچگی امت و نقطه پیرگار دایره اسلام است. بدین ترتیب معلوم می‌شود فاطمه زهرا (ع) در همان آغازین مراحل حیات امت اسلام بعد از پیامبر به اهمیت مسئله توجه داده و حفظ نظام دینی و جامعه مسلمانان را منوط به پیروی از اهل بیت (ع) دانسته است (صادقی ارزگانی، ۱۳۹۲، ص ۲۴۵). بی‌شک امر امامت اختصاص به عصر علی بن ابی‌طالب (ع) نداشته و تا به امروز در سرنوشت جامعه اسلامی تأثیرگذار است. در این صورت با بازگشت به سخن فاطمی (ع) می‌توان به این نتیجه رسید که باید برون‌رفت از بحران‌های جامعه اسلامی را در مکتب اهل بیت (ع) جست. تردیدی نیست که در این مکتب، نظام سیاسی و مدل حکومتی بدون هیچ تشستی حتی برای دوران غیبت معصوم به روشنی ترسیم شده و ابعاد و حدودش معین گشته است؛ چنان‌که از گفتار صدیقه طاهره نیز معلوم شد ولایت به دلیل ویژگی‌های خاص خود وحدت‌بخش بوده و از پراکندگی و تشتت جلوگیری و امور امت را سامان می‌دهد.

۱۲۸)؛ حجت‌های آن آشکار است؛ و آنچه درباره ماست پدیدار. بانوی عصمت در این فراز، خلافت ساختگی را وهم‌آلود توصیف کرده و اهل بیت را شایسته جانشینی رسول خدا (ص) معرفی می‌کند. در این باره به کتاب وحی تمسک می‌جوید، تا امامت را نه یک امر بشری، بلکه امری الهی جلوه دهد؛ و پاسخی به آنان باشد که به دنبال جدایی انداختن میان این دو یادگار گران سنگ رسول خدا (ص) بودند. هر چند حتی اگر در این گفتار نیز راسخ و راستین بودند، باید به امامت فردی جز اهل بیت (ع) سر فرود نمی‌آوردند؛ زیرا امامت و خلافت موضوعی و حیاتی است و قرآن و اهل بیت (ع) جدایی‌ناپذیرند.

از این رو در تحلیل حوادث پس از رحلت رسول خدا (ص) می‌فرماید: چون خدای تعالی همسایگی پیامبران را برای رسول خویش برگزید، دورویی آشکار شد، و کالای دین بی‌خربدار. هر گمراهی دعوی‌دار و هر گمنامی سالار و هر یابوہ‌گویی در کوی و برزن در پی گرمی بازار. شیطان از کمین‌گاه خود سر برآورد و شما را به خود دعوت کرد؛ و دید چه زود سخنتان را شنیدید و سبک در پی او دویدید و در دام فریبش خریدید و به آواز او رقصیدید. هنوز دو روزی از رحلت پیغمبرتان نگذشته و سوز سینۀ ما خاموش نگشته، آنچه نبایست، کردید و آنچه از آن شما نبود، بردید و بدعتی بزرگ پدید آوردید (ابن طیفور، بی‌تا، ص ۲۵).

روشن است این سخنان درباره امامت و خلافت است؛ زیرا موضوعی مهم‌تر از جانشینی رسول خدا (ص) در رخدادهای پس از رحلت نبود تا فاطمه زهرا (ع) این‌گونه سخن بگویند. فاطمه (ع) از انحراف در مسیر خلافت به بدعت بزرگ تعبیر می‌کنند. بدعت از روشن‌ترین مفاهیمی است که عالم و عامی با آن آشنا هستند؛ هر چند ممکن است معنای آن از سوی عده‌ای با انگیزه‌های غیرالهی دچار تحریف شود. بدعت یعنی کسی خودسرانه احکام اسلام را مطابق ذوق و سلیقه خویش تغییر دهد؛ حکمی را بدون دلیل شرعی اضافه یا حذف کند. رسول خدا (ص) می‌فرماید: هر بدعتی گمراهی است و هر گمراهی‌ای سرانجامش آتش دوزخ است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۷)؛ در سخن امیرمؤمنان (ع) بدعت، نابودکننده دین به‌شمار آمده است (کراجکی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۵۰). براین اساس در مسیر خلافت بدعتی پدید آمد که تا به امروز جامعه اسلامی با پیامدهای ناگوار آن دست به گریبان بوده و غرامتش را می‌پردازد و بسیاری از فتنه‌های امروز تاوان همان بدعتی است که در سخن صدیقه طاهره به آن اشاره شده است. بنابراین امامت امری الهی و منصوص است و انتخاب آن از غیر این مسیر بدعت بوده و پشتوانه شرعی و دینی ندارد.

۴. تأکید بر عهد الهی بودن امامت و نظریه نص

از بنیادی‌ترین مباحث امامت، کلامی یا فقهی بودن آن از سویی و منصوص یا غیرمنصوص بودنش از سوی دیگر است (ر.ک: تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۲۳۲-۲۴۶؛ فخررازی، ۱۴۱۱ق، ص ۵۷۳؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۹۵-۲۲۱). صدیقه طاهره ضمن پافشاری بر کلامی بودن امامت به‌عنوان عهد الهی و منصوص بودن آن، بر تعیین علی بن ابی‌طالب (ع) به‌عنوان مصداق امامت تأکید می‌کند.

در فراز دیگری از خطبه فدکیه آمده است: «رعمتم حقا لکم الله فیکم عهد، قدمه الیکم، و نحن بقیه استخلفنا علیکم، و معنا کتاب الله بینہ بصائرہ. و آی فینا منکشفه سرائرہ» (ابن طیفور، بی‌تا، ص ۲۸)؛ گمان بردید حتی (خلافت) را از خدا بر عهده دارید، و آن را به شما واگذاشته است؟ حال آنکه ما را در میان شما به خلافت گماشت. کتاب خدا با ماست [تأویل آن را به عهده ما گذاشت] (شهیدی، ۱۳۷۷، ص

۵. تعیین مصداق امامت

یکی دیگر از نکته‌های بسیار عمیق و معنادار خطبه فدکیه این است که به تناسب اقتضای شرایط حساس و اهمیت امر امامت، بر فضایل روشن و مورد قبول امیرمؤمنان^ع بسیار تکیه کرده و نقش او را در فرایند پیروزی اسلام در یادها زنده می‌کند، تا مردم از عمق جفاهایی که بر او روا داشته شد، آگاه شوند و بدل‌ناپذیری اصل بنیادین امامت را به خوبی روشن گردد (صادقی ارزگانی، ۱۳۹۲، ص ۲۴۸). «هرگاه که آنان آتش جنگ را شعله‌ور ساختند، خدا آن را خاموش ساخت؛ یا هر زمانی که شاخی از شیطان ظاهر می‌شد، یا مشرکان دهان باز می‌کردند؛ رسول خدا^ص برادرش علی را در حلقوم و دهان آنان می‌انداخت و علی هم باز نمی‌گشت، مگر اینکه با انگشتانش آنان را گوش‌مالی سختی می‌داد و آنان را پشیمان می‌کرد و آتش آنان را با شمشیر خود خاموش می‌کرد» (طبرسی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۲۶۲). در این فراز به جایگاه علی بن ابی‌طالب^ع نسبت به پیامبر^ص و نقش بی‌بدیل وی در فرایند پیروزی اسلام اشاره شده است؛ تا امتی که به این زودی فراموش کردند که مدیون فداکاری‌های چه کسی هستند، آگاه شوند و بدانند که نباید کسی دیگر به‌جای او برگزینند. به دیگر سخن صدیقۀ طاهره با بیان هدفمند این فضایل، نه به‌دنبال دفاع شخصی و عاطفی از همسر خویش، که در پی آگاه‌سازی جامعه اسلامی نسبت به جایگاه امامت واقعی و کارکردهای آن است. بنابراین صدیقۀ طاهره افزون بر تبیین اهمیت و ضرورت امامت بر تعیین مصداق امامت هم تأکید داشتند و امامت را متعین در علی^ع می‌دانستند. این تعیین نه به‌دلیل نسبت خانوادگی یا موروثی بودن، که به‌دلیل پیشینه علی^ع در دفاع از دین و جایگاه وی نزد رسول خدا^ص و صفات وی می‌باشد؛ که فلسفۀ امامت جز با تعیین وی محقق نخواهد شد. عموم مذاهب اسلامی نیز بر تعیین امامت در هر زمان در یک فرد تأکید دارند (ابن حزم، ۱۳۳۰ق، ج ۴، ص ۸۸)؛ که نتیجه آن به حکم عقل تقدیم افضل آنان خواهد بود.

۶. ضرورت امامت علی بن ابی‌طالب^ع در خطبه صغیره

برخی از متکلمان اسلامی که از رخداد‌های پس از رحلت، اثر پذیرفته و در پی تطبیق حقایق اعتقادی با آن حوادث هستند؛ در تصدی مقام امامت، تقدیم مفضول بر افضل را روا دانسته‌اند (ر.ک: منابع کلامی اهل سنت: بغدادی، ۱۴۰۸ق، ص ۳۱۱ و ۴۱؛ ابن حزم،

۱۳۲۰ق، ج ۴، ص ۱۶۳؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۲۷۸). اما از نگاه فاطمی^ع تصدی مقام امامت تنها شایسته علی بن ابی‌طالب^ع (و به‌تبع، ائمه دوازده‌گانه) بوده و جز وی کسی سزاوار آن نیست؛ زیرا این مقام افزون بر اینکه عهدی الهی است، ویژگی‌های علی^ع که بر همگان عیان است وی را شایسته آن کرده است.

زمانی که فاطمه زهرا^ع از مسجد به خانه برگشت، گروهی از زنان مدینه به دیدارش شتافته و از احوال آن بانوی رنج‌کشیده جویا شدند. دختر رسول خدا^ص فرصت را مغتنم دانسته و پاسخ آنان را داد (طبری، ۱۴۱۳ق، ص ۱۲۵)؛ که به خطبه صغیره (کوتاه) شهرت یافته است (محمودی، ۱۴۲۹ق، ص ۲۸۳؛ نیز، ر.ک: عاملی، ۱۳۸۴ق، ج ۱، ص ۱۷۰؛ شرفالدین، ۱۴۲۶ق، ص ۳۹۲؛ صدوق، ۱۳۹۹ق، ص ۳۵۴؛ طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۳۷۴؛ ابن طیفور، بی‌تا، ص ۱۹؛ حسینی زنجانی، ۱۳۹۱، ص ۶۲۸).

از جمله در پاسخ فرمودند: «ویحهم أنى زححوها عن رواسى الرسالة و قواعد النبوة و مهبط الروح الأمين؛ الطین بأمور الدنيا و الدین ألا ذلک هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ و ما الذی تقموا من ابی الحسن؟» (ابن طیفور، بی‌تا، ص ۳۲)؛ وای بر آنان (مردان مهاجر و انصار) چرا خلافت را از پایه‌های ثابت و استوار رسالت و نبوت دور کردند؟ آنجا که فرودآمد جبرئیل امین است؛ [و علی] عالم به امور دنیا و دین است؛ به یقین کاری که کردند، زبانی آشکار است؛ چه چیز سبب شد ابی‌الحسن (علی) را انکار کردند؟ براساس این سخن نورانی امامت علی^ع امامتی بر حق و استوار بر پایه‌های نبوت است. روی آوردن به وی سبب بهره‌مندی، و روی گردانی از او زیان‌کاری را به‌دنبال دارد. تا آنجا که صدیقۀ طاهره مهاجر و انصار را شایسته سرزنش می‌داند و آنان را بازخواست می‌کند. این‌گونه سخن گفتن دختر رسالت که دارای شخصیتی آسمانی و پیامبرگونه است نشان از اهمیت و ضرورت گردن نهادن به امامت علی^ع دارد.

در ادامه با تأکید فراوان، با برشماری نتایج سودمند پذیرش امامت امیرمؤمنان^ع، ضرورت آن را این‌گونه یادآور می‌شود: «به خدا سوگند اگر پای در میان می‌نهادند و علی را بر کاری که پیامبر به عهده او نهاد، می‌گذارند؛ آرام آرام ایشان را به راه راست می‌برد؛ و حق هریک را بدو می‌سپرد؛ چنان که کسی زبانی نبیند و هرکس میوه آنچه را کشته است، بچیند. تشنگان عدالت از چشمه عدالت او سیر، و زبونان در پناه صولت او دلیر می‌گشتند. اگر چنین می‌کردند

بغدادی، ۱۴۰۸ق، ص ۴۱ و ۳۱۱؛ ابن حزم، ۱۳۲۰ق، ج ۴، ص ۱۶۳؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۲۷۸).

این خطبه به ظاهر کوتاه، پرده از حقایق بی شماری از اوضاع آن روز و آینده جامعه اسلامی برداشته و تهدیدات آینده آن را هشدار داده است که گذشت زمان همه آنها را عیان ساخت و چنان که اشارت رفت، برخی از متکلمان اهل سنت نیز به آن اذعان کرده اند. و امروز با بازخوانی آن و بازگرداندن امامت به جایگاه آن می توان از پیامدهای ناگوار آن کاست. باز در فراز دیگری از این خطبه می فرماید: «أما لعمر إلهكن لقد لقت فنظرة ريشما تنتج ثم احتلبوا طلاع القعب دما عبيطا و ذعافا ممقرا هنالك يخسر المبطلون و يعرف التالون غب ما أسس الأولون ثم أطبوا عن أنفسكم نفسا و طأمنا للفتنة جأشا و أبشروا بسيف صارم و بقرح شامل و استبداد من الظالمين يدع فيكم زهيدا و جمعكم حصيدا فيا حسرة لكم و أنى بكم و قد عميت عليكم أنزلكموها و أنتم لها كارهون ثم أمسكت» (ابن طیفور، بی تا، ص ۳۳)؛ به خدایتان سوگند، نواها ساز و فتنه ها آغاز شد. حال لختی بپایند! تا به خود آیند، و ببینند چه آشوبی خیزد و چه خون ها بریزد! شهید زندگی در کامها تلخ و جهان پهناور بر همگان تنگ گردد. آن روز بیهوده کاران زینکارند و آیندگان به گناه رفتگان گرفتار و پای بست. اکنون آماده باشید! که گرد بلا انگیزنده شد و تیغ خشم خدا از نیام انتقام آهیخته. شما را نگذارد تا دمار از روزگارتان برآرد، آنگاه دریغ سودی ندارد. جمع شما را بپراکند و بیخ و بتتان را برکند. دریغا که دیده حقیقت بین ندارید. بر ما هم توانی نیست که داشتن حق را ناخوش می دارید.

دیری نگذشت که آنچه بانوی عصمت هشدار داده بود، تحقق یافت. آن روز که با شتابزدگی تکفین و تدفین رسول خدا (س) را رها کرده و در پی انتخاب خلیفه برآمدند، به پیامدهای آینده آن توجه نداشتند که سرانجام منحرف ساختن مسیر خلافت پیامبر، سلطه بنی امیه و مروانیان و سرآغاز فتنه ها و بازگرداندن جامعه اسلامی به جاهلیت گذشته خواهد بود: «و ما مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ» (آل عمران: ۱۴۴). چنان که براساس هشدار صدیقه طاهره اکنون نیز جامعه اسلامی توان آن تصمیم شتابزده و روی گرداندن از امامت امیرمؤمنان (س) را می پردازد.

درهای رحمت از زمین و آسمان به روی آنان می گشود؛ اما نکردند و به زودی خدا به کیفر آنچه کردند آنان را عذاب خواهد فرمود» (ابن طیفور، بی تا، ص ۳۲-۳۳). عدالت شالوده ای است که جهان بر آن استوار است. در پرتو آن، افراد به حقوق خویش دست یافته و از جور ستمگران مصون می مانند. در برابر، گسترش ظلم و بی عدالتی احاد جامعه را از حقوق خویش محروم ساخته و بنیان های جامعه را فرو می ریزد. افراد پست و دنیاطلب را اوج داده و نیکان و خردمندان را گوشه نشین می کند. نتیجه این همه، انحطاط و سقوط افراد و جامعه خواهد بود. از این رو در فرازی از سخن صدیقه طاهره به عدالت گستری در سایه امامت علی (س) اشاره شده و گشوده شدن درهای رحمت را ارمغان عدالت علوی برشمرده است. چنان که روی گرداندن از آن، ناسپاسی به این همه نعمت و گرفتاری به عذاب الهی، پیامد آن است. هم از این رو علی بن ابی طالب در دوران حکومت کوتاه خویش بیشترین تأکید را بر عدالت گستری داشته و بخشی از وقت گران بهایش را به کوتاه کردن دست چپاول گران بیت المال مصروف داشت (ر.ک: نهج البلاغه، ۱۴۱۲ق، خطبه ۱۵).

اهمیت و ضرورت امامت علی (س) را باید در ویژگی هایی که در این سخنان بلند آمده است، جست: «استبدلوا و الله الذنابی بالقوادم و العجز بالكاهل... و يحجمهم أ فمن يهدى إلى الحق أحق أن يتبع أمن لا يهدى إلا أن يهدى فما لكم كيف تحكمون» (ابن طیفور، بی تا، ص ۳۳)؛ [اهل مدینه در انتخاب خلیفه] به خدا سوگند سر را گذاشته، به دم چسبیدند، پی عامی رفتند و از عالم نپرسیدند. وای بر آنان؛ آیا آنکه مردم را به راه راست می خواند، سزاوار پیروی است، یا آنکه خود راه را نمی داند؟ در این باره چگونه دوری می کنید؟

فلسفه امامت در هدایتگری آن نهفته است. امام به مثابه کشتیانی است که باید جامعه را از طوفان حوادث عبور داده و به ساحل امن رساند. اگر خود گرفتار طوفان هوا و هوس باشد، چگونه می تواند امت را نجات بخشد. علی (س) خود ره یافته به مقصود است که می تواند راهنمای امت باشد. امامی که در دانش دین به دیگران نیازمند باشد، نمی تواند بر مسند امامت بنشیند؛ زیرا تشنگان معارف الهی باید از دست امام سیراب شوند. حال اگر امام خود نیازمند باشد، چگونه می تواند پاسخگوی نیاز دیگران باشد. متکلمان اهل سنت به تفصیل در شرایط امامت گفت و گو کرده اند؛ اما با تأسف در تطبیق شرایط بر افراد، به خطا رفته اند (ر.ک: منابع کلامی اهل سنت:

۷. حدیث لوح جابر

جابر بن عبدالله انصاری از جمله نزدیک‌ترین افراد از صحابه رسول خدا ﷺ به خاندان عصمت، به‌ویژه فاطمه زهرا ﷺ است. وی لوحی را از صدیقه زهرا ﷺ دریافت کرده که اسامی ائمه اطهار ﷺ در آن نگاشته شده بود. امام صادق ﷺ از دیدار جابر با پدر بزرگوارش امام باقر ﷺ خبر داده که امام باقر ﷺ از جابر درباره لوحی که در دست فاطمه زهرا ﷺ دیده است، می‌پرسد و جابر در پاسخ می‌گوید: روزی در زمان رسول خدا ﷺ برای تهنیت ولادت حسین به حضور فاطمه ﷺ رسیدم؛ ناگاه لوح سبز رنگی را در دست او دیدم که مانند زمرد می‌درخشید و در آن نوشته‌هایی سفید رنگ همچون نور خورشید جلب توجه می‌کرد. به وی گفتم: پدر و مادرم فدایت باد ای دختر پیامبر! این لوح چیست؟ فرمود این لوحی است که از جانب خدا به پیامبر ﷺ هدیه شده و در آن نام رسول خدا ﷺ و همسر و دو فرزندم [حسن و حسین] و اوصیای از فرزندانم نوشته شده است. پدرم آن را به من هدیه داده است، تا مرا خوشحال سازد. [جابر می‌گوید] مادرت آن را به من داد آن را خواندم و از آن استنساخ کردم (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۲۷-۵۲۸). این حدیث نورانی را با سندی متصل، بزرگانی همچون کلینی در کافی، صلوق در الامامة والتبصرة (ص ۱۰۳-۱۰۴)؛ مسعودی در اثبات الوصیه (ص ۱۶۸-۱۶۹)؛ شیخ طوسی در الغیبه (ص ۱۴۴)؛ نعمانی در الغیبه (ص ۷۰)؛ شیخ مفید در الاختصاص (ص ۲۱۰)؛ طبرسی در اعلام الوری (ج ۲، ص ۱۷۵) و نیز منابع متأخر به طرق متعدد از ابویصیر از امام صادق ﷺ نقل کرده‌اند؛ که در پذیرش آن جای تردیدی باقی نمی‌ماند و به تعبیر استاد بزرگوار آیت الله مددی که در حدیث‌شناسی استاد فن هستند؛ این حدیث اجمالاً قابل قبول است. بدین بیان که مضمون روایت در احادیث اثناعشر (ائمه دوازده‌گانه و نام‌هایشان) آمده؛ ولی اثبات برخی تعبیر آن مانند آنچه به ترک و دیلم تشبیه شده، اندکی دشوار است. در این لوح شریف که از جهان غیب است، نام یکایک امامان معصوم آمده است. آسمانی بودن این لوح از سویی و نشان دادن آن به جابر و در دسترس وی قرار دادنش، نشان از اهمیت این مسئله در نزد حضرت زهرا ﷺ دارد؛ زیرا بعضی اسرار در نزد اهل بیت ﷺ بوده است؛ ولی آن را برای عموم آشکار نساخته‌اند و جز اصحاب سرّ آنان، کسی از محتوای آن آگاه نشده است. وجود نام پیامبر ﷺ و ائمه طاهرين ﷺ در لوح و اهدا کردن آن به فاطمه ﷺ و آشکار کردن آن از سوی دختر رسالت، شاید به‌دلیل روشن ساختن

جایگاه بلند آن بانوی مقدس و اشاره به پیوند امامت و نبوت باشد. چون که نام رسول خدا ﷺ با تأکید بر نبوت و رسالتش و نام ائمه ﷺ با تأکید بر وصایتشان آمده؛ ولی نام مبارک صدیقه طاهره نیامده است. همچنین از این حدیث شریف روشن می‌شود که امامت عهدی الهی است که در ازل مصادیق آن تعیین شده و از عهده انسان‌ها خارج است؛ زیرا از این لوح شریف، عصمت آنان اثبات می‌شود که جز پروردگار جهانیان کسی از آن آگاه نیست.

۸. کوشش‌های فاطمه زهرا ﷺ در دفاع از امامت

فاطمه ﷺ افزون بر اینکه با خطبه‌های حکیمانه خویش، اهمیت و جایگاه امامت و ضرورت امامت اهل‌بیت ﷺ را آشکار ساخته و به روشنگری افکار عمومی پرداختند؛ در عمل نیز با یاری کردن علی ﷺ به‌عنوان امام بر حق، اهمیت، ضرورت و جایگاه آن را نشان دادند. روشن است جایگاه علمی - معنوی صدیقه طاهره نشان از این دارد که کوشش‌های ایشان جنبه شخصی و احساسی نداشته و در مسیر احیای امر الهی صورت گرفته است.

ابن‌قتیبه دینوری می‌نویسد: «علی کرم‌الله وجهه یحمل فاطمة بنت رسول الله ﷺ علی دابة لیلاً فی مجالس الأنصار تسألهم النصره، فکانوا یقولون: یا بنت رسول الله، قد مضت بیعتنا لهذا الرجل ولو أن زوجک وابن عمک سبق إلینا قبل أبی بکر ما عدلنا به، فیقول علی کرم‌الله وجهه أفکنت أدع رسول الله ﷺ فی بیته لم أدفنه، و أخرج أنزع الناس سلطانه؟ فقالت فاطمة: ما صنع أبو الحسن إلا ما کان ینبغی له، ولقد صنعوا ما لله حسیبهم وطلبهم» (ابن‌قتیبه دینوری، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۹)؛ جوهری، ۱۴۱۳ق، ص ۶۳-۶۴؛ نیز، رک: ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۶ ص ۱۳)؛ علی ﷺ فاطمه ﷺ را شبانه سوار مرکب کرده به مجالس انصار می‌برد تا از آنان یاری بجوید؛ اما آنان می‌گفتند: ای دختر رسول خدا ﷺ ما با این مرد بیعت کردیم و زمان گذشت. اگر همسر و پسرعمویت پیش از ابوبکر می‌آمد با او بیعت می‌کردیم. علی ﷺ می‌فرمود: آیا [جنازه مطهر] رسول خدا در خانه رها کرده و دفنش نمی‌کردم و برای نزاع بر سر حکومت بیرون می‌رفتم؟ فاطمه ﷺ فرمود: آنچه سزاوار وی بود، انجام داد؛ و آنان کاری کردند که خدای سبحان ایشان را بازخواست خواهد کرد.

فاطمه ﷺ به‌دلیل جایگاه ویژه خویش نزد انصار و مهاجرین، از همه ظرفیت خویش برای بازگرداندن خلافت به جایگاه واقعی

تا پای جان در این خواسته خویش مقاومت کرده‌اند. متکلمان اسلامی در صورت مراجعه به سیره و سخن صدیقۀ طاهره از بسیاری از مباحث کم‌فایده در مبحث امامت بی‌نیاز می‌شدند؛ اما با تأسف باید گفت: مشروعیت امامت در اندیشۀ اهل سنت از فقه سیاسی آنان نشئت گرفته و در آن حضور دارد. امامت در دیدگاه آنان تعبیر و توضیح حوادثی است که در صدر اسلام پس از رحلت رسول خدا (ع) به وقوع پیوست و آنان می‌کوشند به آن رخدادها سر و سامان دهند و از آن خطمشی سیاسی به‌دست آورند؛ هرچند در این فرایند ناگزیرند واقعیت‌هایی را توجیه کنند، یا نادیده انگارند (نجارزادگان، ۱۳۹۰، ص ۱۱). از این رو در مباحث امامت، بدون استناد به نصوص، بیشترین استنادشان به رخدادهای صدر اسلام است.

نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت نتایج ذیل به‌دست آمد:

۱. فاطمه (ع) در نزد شیعه و سنی از جایگاه والایی برخوردار است که از روایات نقل شده از سوی پیامبر (ص) توسط فریقین، به این نتیجه می‌رسیم که آن بانوی عصمت، قطعه‌ای از شخصیت آسمانی و الهی رسول خدا (ص) است. از این رو سیره و سخن وی بسان سیره و سخن پیامبر اکرم (ص) از حجیت و قطعیت برخوردار است.
۲. امامت و جانشینی ظاهری پیامبر (ص) نخستین مسئله‌ای بود که پس از رحلت رسول خدا (ص) مورد مناقشه و سرانجام به تصرف آن از سوی برخی از صحابه منتهی شد. از این رو با بازخوانی حوادث پس از رحلت در سیره و سخن بانوی عصمت با آن جایگاه ویژه‌اش در نزد شیعه و سنی، پرده از رخ بسیاری از حقایق برداشته شد. صدیقۀ طاهره در خطبه فدکیه با بیان اینکه امامت [اهل بیت] انسجام امت را سبب شده و از تشتت و پراکندگی جلوگیری می‌کند؛ بر اهمیت، ضرورت و جایگاه امامت راستین تأکید کردند. چنان که در خطبه صغیره در پاسخ زنان انصار به پیوند امامت و نبوت اشاره داشته با برشماری کارکردهای امامت راستین، از جمله عدالت‌گستری، هدایت و برخوردارگی از نعمت‌های الهی و پیامدهای ناگوار انحراف امت از مسیر خلافت را در طول تاریخ اسلام هشدار دادند.
۳. حدیث لوح جابر نشان از الهی بودن امامت و ضرورت رجوع به امامت ائمه هدی (ع) و پرهیز از پذیرفتن امامت دیگران دارد. بر این اساس امامت عهدی الهی است، نه بشری؛ بنابر این نظریۀ

خویش بهره جست؛ تا افزون بر امامت باطنی علی (ع) که هرگز غصب‌شدنی نیست؛ بر امامت ظاهری وی نیز تأکید بورزد. این حرکت بانوی عصمت، به دلیل نشان دادن اهمیت موضوع امامت و ضرورت امامت اهل بیت (ع) است، وگرنه استمداد آن سرور بانوان دو سرا از عموم مردم ضرورتی نداشت.

فاطمه (ع) به روش دیگری نیز به ضرورت امامت اهل بیت (ع) در ظاهر و باطن پرداختند و آن بیعت نکردن و نپذیرفتن خلافت فردی بود که پس از رسول خدا (ص) بر کرسی خلافت نشست و از این عمل به مبارزه سلبی تعبیر می‌شود. این مطلب افزون بر اینکه از مطالب پیش گفته به روشنی قابل اثبات است؛ بخاری از عایشه نقل کرده است: «... فغضبت فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه و سلم فهجرت أبابكر فلم تزل مهاجرة حتى توفيت و عاشت بعد رسول الله صلى الله عليه و سلم ستة أشهر» (بخاری، ۴۰۱، ج ۴، ص ۴۲)؛ عایشه می‌گوید: فاطمه (ع) دختر رسول خدا (ص) پس از مطالبه میراث به‌جامانده خویش از رسول خدا (ص) و پاسخ منفی ابوبکر به وی، خشمگین شده و از ابوبکر روی گردان شدند تا اینکه شش ماه بعد، وفات کردند. پیش‌تر اشاره شد خشم فاطمه، خشم رسول خداست و خشنودی وی خشنودی پیامبر (ص) است. نتیجه اینکه دختر رسول خدا در حالی از دنیا رفت که از خلیفه خشمگین بود؛ که در این صورت پیامبر (ص) نیز از وی خشمگین بوده و خلافت وی مورد رضای آنان نبوده است. روایتی با این مضمون که هر مسلمانی باید امام زمانش را بشناسد یا بیعتی از امام باید به گردنش باشد، در غیر این صورت به مرگ جاهلیت مرده است؛ با متن‌های متفاوت اما با مضامین نزدیک به هم توسط فریقین به حد تواتر نقل شده است (ر.ک: نجارزادگان، ۱۳۹۰، ص ۱۰ پاورقی). آیا می‌توان گفت دختر رسول خدا امام زمانش را نشناخت؛ یا بیعتی از امام خویش به گردن نداشت؟ بی‌شک سخن باطلی است. و با قطع و یقین، چنان که اشارت رفت، با مدعیان خلافت بیعت نکرد، تا امامت علی (ع) را اثبات کند. چنان که هنگام هجوم به خانه آن بانوی پرده‌نشین به منظور بیعت گرفتن از علی (ع) وی به پشت در آمده و برای منصرف ساختن مهاجمان از آتش زدن خانه، با آنان گفت‌وگو کرد (ابن عبد ربه، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۲؛ بلاذری، ۱۹۵۹، ص ۵۸۶؛ نیز، ر.ک: شهیدی، ۱۳۷۷، ص ۱۰۸-۱۱۳). از مجموع آنچه گذشت به‌دست می‌آید که بانوی عصمت بر ضرورت امامت علی (ع) و اهل بیت پیامبر (ص) تأکید داشته و

اهل بیت علیهم السلام شیعه و اهل سنت»، پژوهش‌های اعتقادی، دوره دهم، ش ۴۰، ص ۱۲۷-۱۴۸.

شرف‌الدین، عبدالحسین، ۱۴۲۶ق، *المراجعات*، قم، المجمع العالمي لاهل البيت. شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، ۱۳۶۴، *الملل والنحل*، قم، شریف الرضی.

شهیدی، سیدجعفر، ۱۳۷۷، *زندگانی فاطمه زهرا، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.*

شیخ الاسلامی، حسین، ۱۴۲۵ق، *مسند فاطمه الزهرا، ترجمه حیدرعلی حیدری، قم، انصاریان.*

صادقی ارزگانی، محمدامین، ۱۳۹۲، *شناخت عارفانه فاطمه*، قم، بوستان کتاب. صدوق، محمدبن علی، ۱۳۷۶، *الامالی*، تهران، کتابچی.

_____، ۱۳۹۹ق، *معانی الاخبار*، تصحیح علی‌اکبر غفاری، بیروت، دارالمعرفه.

_____، ۱۴۱۳ق، *من لایحضره الفقیه*، قم، جامعه مدرسین.

_____، بی‌تا، *الامامة والتبصرة*، قم، مؤسسه آل‌البیت.

طبرسی، احمدبن علی، ۱۴۱۶ق، *الاحتجاج*، تهران، اسوه.

طبرسی، فضل‌بن حسن، ۱۳۹۰ق، *اعلام الوری*، تهران، اسلامیة.

طبری، محمدبن جریر، ۱۴۱۳ق، *دلائل الامامة*، قم، بعثت.

طیسی، محمدجواد، ۱۳۸۶، *حیة الصدیقه فاطمه: دراسة و تحلیل*، ترجمه علیرضا کاوند، قم، بوستان کتاب.

طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۴۰۷ق، *تجرید الاعتقاد*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

طوسی، محمدبن حسن، ۱۴۱۱ق، *الغیبة*، قم، بی‌جا.

_____، ۱۴۱۴ق، *الامالی*، قم، دارالتقافه.

_____، بی‌تا، *التبیین*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

عاملی، علی‌بن یونس، ۱۳۸۴ق، *الصرار المستقیم الی مستحق التقدیم*، بی‌جا، المكتبة المرتضویه.

فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۱۱ق، *المحصل*، عمان، دار الرازی.

_____، ۱۴۲۰ق، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

فراهیدی، خلیل‌بن احمد، ۱۴۰۹ق، *العین*، قم، هجرت.

قمی، علی‌بن ابراهیم، ۱۳۶۳، *تفسیر القمی*، قم، دار الکتاب.

کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، چ چهارم، تهران، اسلامیة.

کراچکی، محمدبن علی، ۱۴۱۰ق، *کنز الفوائد*، قم، دار الذخائر.

محمودی، محمدجواد، ۱۴۲۹ق، *خطب سیدة النساء فاطمه الزهراء، قم، دارالحبیب.*

مراغی، احمدبن مصطفی، بی‌تا، *تفسیر المراغی*، بیروت، دار احیاء التراث.

مسعودی، ابوالحسن، ۱۴۲۳ق، *اثبات الوصیه*، قم، انصاریان.

مسلم‌بن حجاج، ابوالحسن، بی‌تا، *صحیح مسلم*، بیروت، دار الفکر.

مصطفوی، حسن، ۱۴۳۰ق، *التحقیق فی کلمات القرآن*، بیروت، دار الکتب العلمیه.

مفید، محمدبن محمدبن نعمان، ۱۴۱۳ق، *الاختصاص*، قم، کنگره شیخ مفید.

نجازادگان، فتح‌الله، ۱۳۹۰، *معناشناسی امام و مقام امامت*، تهران، سمت.

نسائی، احمدبن شعیب، ۱۴۱۱ق، *السنن الکبری*، بیروت، دار الکتب العلمیه.

نعمانی، محمدبن ابراهیم، ۱۳۹۷، *الغیبة*، تهران، صدوق.

_____، ۱۳۹۷، *تحف العقول*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، صدوق.

نص بر امامت علی علیه السلام و اهل بیت عصمت علیهم السلام تقویت شده و نظریه انتخاب، باطل می‌شود. مراجعه شبانة صدیقه طاهره به در خانه انصار و استمداد از آنان برای یاری علی علیه السلام و آمدن وی به پشت در به هنگام هجوم به خانه‌اش و گفت‌وگو با آنان به منظور منصرف کردن آنان از آتش زدن در خانه، نشان از اهمیت و جایگاه مسئله امامت در سیره نورانی آن بانوی قدسی دارد.

منابع

نهج البلاغه، ۱۴۱۲ق، تحقیق شیخ محمد عبده، قم، دار ذخائر.

ابن ابی‌الحدید، عبدالحمیدبن هبة‌الله، ۱۴۰۴ق، *شرح نهج البلاغه*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

ابن اثیر، مبارک‌بن محمد، ۱۳۶۷، *النهاية فی غریب الحدیث*، قم، اسماعیلیان.

ابن حزم، ابو‌محمدعلی، ۱۳۲۰ق، *الفصل فی الملل و الاهواء و النحل*، بیروت، دار صادر.

ابن حنبل، احمد، بی‌تا، *مسند احمد*، بیروت، دار صادر.

ابن شعبه حرانی، حسن‌بن علی، ۱۴۰۴ق، *تحف العقول*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.

ابن طیفور، احمدبن ابی‌طاهر، بی‌تا، *بلاغات النساء*، قم، شریف رضی.

ابن عبد‌ربه، احمدبن محمد، بی‌تا، *العقد الفرید*، به کوشش محمد سعید العریان، بی‌جا، بی‌نا.

ابن قتیبه دینوری، محمدبن عبدالله، بی‌تا، *الامامة و السیاسة*، به کوشش طه محمد الحلبي و دیگران، بی‌جا، بی‌نا.

ابن کثیر دمشقی، اسماعیل‌بن عمر، ۱۴۱۹ق، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دار الکتب العلمیه.

ابن منظور، محمدبن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.

ألوسی، محمود، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی*، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دارالکتب العلمیه.

آمدی، سیف‌الدین، ۱۴۱۳ق، *غایة المرام فی علم الکلام*، بیروت، دارالکتب العلمیه.

امینی، عبدالحسین، ۱۳۶۶، *الغدیر*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

بخاری، محمدبن اسماعیل، ۱۴۰۱ق، *صحیح البخاری*، بیروت، دارالفکر.

بغدادی، عبدالقاهر، ۱۴۰۸ق، *الفرق بین الفرق*، بیروت، دار الجیل.

بلادری، احمدبن یحیی، ۱۹۵۹م، *انساب الاشراف*، بیروت، دار المعارف.

ترمذی، محمدبن عیسی، ۱۴۰۳ق، *سنن الترمذی*، بیروت، دار صادر.

تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹ق، *شرح المقاصد*، قم، شریف رضی.

جوهری، احمدبن عبدالعزیز، ۱۴۱۳ق، *السقیفه و فدک*، بیروت، شرکة الکتبی.

حسینی زنجانی، عزالدین، ۱۳۹۱، *شرح خطبه حضرت زهرا، قم، بوستان کتاب.*


رودگر، نرجس، ۱۳۹۹، «مراتب مرجعیت معرفتی حضرت فاطمه علیها السلام در نظر

نوع مقاله: ترویجی


بررسی انتقادی دیدگاه حسن حنفی در مورد عالم قبر و برزخ

کلمه مجید مستمع / کارشناس ارشد فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

mostame1370@chmail.ir
rzgoli639@gmail.com

 orcid.org/0009-0004-3142-2561

جواد گلی / استادیار گروه کلام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۱۴

دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۷

چکیده

یکی از مسائل مهم در اعتقادات اسلامی، بحث معاد بوده و مسئله عالم قبر و برزخ نیز جزء چالش برانگیزترین مباحث معاد است. در میان جریان نومتزله، حسن حنفی جایگاه ویژه‌ای دارد. ایشان عالم قبر را فاقد حقیقت عینی دانسته و آن را زاییده ذهن بشر می‌داند. وی عذاب قبر را یک تصور عامیانه می‌داند که انسان آنچه را که در محسوسات می‌بیند، به عالم قبر که از دید پنهان است، نسبت می‌دهد. به اعتقاد وی باور به عالم قبر در اسلام، برگرفته از ادیان گذشته از جمله یهودیت و مسیحیت و اقوام گذشته، نظیر مصریان است. همچنین ایشان به مباحث مطرح شده در مورد عالم قبر و برزخ مانند نحوه و هدف از پرسش و پاسخ، چگونگی پاداش و جزا در عالم قبر و برزخ، اشکالات متعددی وارد می‌کند و ادله عقلی و نقلی در این زمینه را به چالش می‌کشد. البته مدعیات حسن حنفی در باب عالم قبر و برزخ مبتنی بر مبانی فکری غلطی است که اتخاذ کرده است و در این پژوهش به روش توصیفی، تحلیلی و انتقادی، به آنها پاسخ داده شده است.

کلیدواژه‌ها: معاد، عالم قبر، عالم برزخ، حسن حنفی.

مقدمه

معاد از اساسی‌ترین اصول ادیان الهی به‌ویژه اسلام است. به‌جهت جایگاه والای این مسئله و عمق تأثیر آن بر زندگی بشر، بحث معاد و مسائل مطرح ذیل آن، از دیرباز از سوی اندیشمندان فرق و جریان‌های اسلامی مورد بحث قرار گرفته است.

متفکران جریان نومتزله، که یکی از جریان‌های نوظهور و البته بسیار مهم در دوران معاصر است نیز دربارهٔ مباحث معاد از جمله عالم قبر و برزخ مباحثی را مطرح کرده‌اند. این جریان با هدف تبیین رابطه سنت و مدرنیته و کارکرد معارف دینی در عصر حاضر، پا به‌عرصه وجود نهاده است. نومتزله با تکیه بر مبانی‌ای، از جمله عقل‌گرایی و علم‌گرایی و با نگاهی انتقادی به حوزهٔ فلسفهٔ دین و کلام، در پی آن هستند که معارف اسلامی را بر مبنای عقل مدرن تبیین کنند.

در بین نومتزله نیز همه دیدگاه یکسانی ندارند؛ برخی بیشتر دل در گرو دین دارند و به‌دنبال ارائهٔ وجه عقلانی از آموزه‌های دینی‌اند و برخی برعکس در پی تطبیق دین و معارف دینی بر مؤلفه‌های مدرنیته‌اند و بیشتر در پی ترسیم صورتی نو از دین که هم‌خوانی با مدرنیته و مؤلفه‌های آن داشته باشد، هستند؛ که از شخصیت‌های مهم این جریان، حسن حنفی است که در این زمینه طرحی با عنوان «السنة و التجديد» ارائه کرده است.

انتخاب حسن حنفی به‌عنوان شخصیت محوری در این پژوهش، بدان خاطر است که اولاً ایشان یک شخصیت بسیار مهم و تأثیرگذار در بین جریان نومتزله است. ثانیاً با اینکه برخی دیگر از اندیشمندان نومتزلی نیز به‌طور پراکنده در آثارشان به مسائل ذیل بحث معاد پرداخته‌اند، اما ایشان در کتاب *من العقیده الی التوره* در زمینهٔ عالم قبر و برزخ به تفصیل سخن گفته است؛ که در هیچ‌یک از آثار دیگر نومتزلیان، این جامعیت و وسعت بحث دیده نمی‌شود.

در مورد پیشینه این پژوهش باید گفت که آثاری در مورد بررسی افکار و نقد مبانی حسن حنفی نگاشته شده است؛ مانند: *آراء و اندیشه‌های حسن حنفی* (حاجی میرزایی، ۱۳۹۷)؛ یا *اسلام و تجدید در مصر* (آقاجانی، ۱۳۹۲)؛ که بازخوانی کلیات آراء حسن حنفی است. اما در این آثار فقط اشاره‌ای کوتاه به نظرات حسن حنفی شده است و در بخشی کوتاه در حد چند خط اشاره‌ای به دیدگاه ایشان در باب معاد شده، و هیچ‌کدام اصل معاد، مخصوصاً بحث عالم قبر و برزخ را جداگانه بررسی نکرده‌اند. اما در این پژوهش نظر حسن حنفی و

شبهات ایشان به عالم قبر و برزخ در چارچوبی جدید به تفصیل ارائه و بررسی گردیده است.

سؤال اصلی پژوهش این است که: دیدگاه حسن حنفی در مورد عالم قبر و برزخ چیست؟ و سؤالات فرعی نیز عبارتند از:

۱. مفهوم واژگان «قبر» و «برزخ» چیست؟ ۲. آیا واژگان «قبر» و «برزخ» در اصطلاح به یک حقیقت اشاره دارند یا متفاوتند؟ ۳. حسن حنفی عالم قبر را مادی می‌داند یا غیرمادی؟ ۴. اشکالات حسن حنفی با فرض مادی یا غیرمادی بودن عالم قبر چیست؟
- در این پژوهش بعد از تبیین مفاهیم کلیدی پژوهش و مشخص شدن محل بحث، به مسئلهٔ عالم قبر و برزخ از دیدگاه حسن حنفی اشاره و به نقد و بررسی آن خواهیم پرداخت.

۱. تبیین مفاهیم

در تبیین واژه‌های کلیدی دخیل در این پژوهش باید گفت: واژه «قبر» در لغت به معنای محل استقرار میت و محل دفن انسان است (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ذیل واژه «قبر»؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ذیل واژه «قبر»). در اصطلاح نیز وقتی گفته می‌شود که انسان با مرگ از عالم دنیا خارج شده و وارد عالم قبر می‌شود، منظور همان عالم برزخ است. به‌لحاظ زمانی، عالم قبر یا برزخ، عالم متوسط بین عالم دنیا و قیامت است.

در مورد واژه «برزخ» نیز باید گفت: آنچه که بین دو چیز قرار می‌گیرد را برزخ می‌گویند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ذیل واژه «برزخ»); و به فاصلهٔ بین دنیا و آخرت قبل از حشر و یا به‌عبارت دیگر، از زمان مرگ تا برانگیخته‌شدن مردگان را برزخ می‌گویند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ذیل واژه «برزخ»). در نتیجه «برزخ» به حد فاصل بین مرگ تا قیامت کبری گفته می‌شود که در اصطلاح فلاسفه از آن به عالم مثال تعبیر می‌شود، که بین دو عالم ماده و عالم عقل قرار داشته و از نوعی تجرد غیرتام برخوردار است.

عالم قبر همان عالم برزخ است؛ چنان‌که در برخی آیات بدان اشاره شده است. قرآن کریم می‌فرماید: «حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ» (مؤمنون: ۹۹-۱۰۰). منظور از برزخ در این آیه همان عالم قبر یا عالم مثال است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۶، ص ۱۹۸-۱۹۹).

۲. عالم قبر و برزخ در نگاه حسن حنفی

از نگاه حسن حنفی عالم قبر و برزخ یکی است؛ قبر و برزخ به زندگی واسط بین مرگ و زندگی دوم اطلاق می‌شود. به عبارت دیگر قبر و برزخ همان استمرار حیات دنیوی در قبر است؛ قبل از اینکه انسان دوباره (قبل از قیامت و نفخ صور اول) بمیرد (حنفی، ۲۰۲۰، ج ۴، ص ۳۷۱).

باید توجه داشت که از دیدگاه حسن حنفی عالم قبر و برزخ وجه عقلائی و علمی ندارد؛ وی می‌گوید شاید تصور عالم قبر و برزخ و پرسش و پاسخ و پاداش و جزا به خاطر میل انسان به غلبه بر مرگ و ادامه زندگی باشد؛ زیرا این شکاف (عالم قبر و برزخ) بین مرگ و رستاخیز، بین فنا و جاودانگی غیرمنطقی است (همان، ص ۳۷۲).

۳. اشکالات حسن حنفی بر عالم قبر و برزخ

از نظر حسن حنفی عالم قبر یا برزخ با کیفیتی که در آیات و روایات بدان اشاره شده، اگر به همان معنای ظاهری‌شان حمل شوند، با چالش‌های بسیاری روبه‌روست. وی در این زمینه با فرض پذیرش سؤال و جواب و عذاب قبر، پرسش‌ها و چالش‌های بسیاری را در مورد قبر و عالم برزخ مطرح کرده است که ما در ادامه، آنها را در یک دسته‌بندی جدید ارائه داده و به نقد و بررسی آنها خواهیم پرداخت.

۳-۱. چالش‌های مربوط به پرسش و پاسخ در قبر

به نظر حسن حنفی، خود روند پرسش و پاسخ دارای مشکلاتی است که در ادامه به تشریح آن خواهیم پرداخت.

- چالش‌های مطرح‌شده با فرض مادی بودن پرسش و پاسخ

اگر پرسش و پاسخ مادی است، مشکلاتی مطرح می‌گردد؛ زیرا این مستلزم آن است که حیات به جسد مادی برگشته و روح مجدداً به بدن برگردد. برای پرسش و پاسخ مادی در قبر چند رکن وجود دارد:

۱. پرسش‌شونده (بدن)؛ ۲. مکان پرسش (قبر)؛ ۳. عاملان پرسش (فرشتگان پرسش‌گر)؛ ۴. خود عملیات پرسش و پاسخ، که هر کدام با چالش‌هایی مواجه هستند، که در ادامه به آن اشاره خواهیم کرد.

- چالش‌های مربوط به پرسش‌شونده (بدن)

حسن حنفی می‌گوید اگر بدنی نباشد؛ مثلاً سوخته باشد؛ یا توسط

دردگان خورده شده باشد؛ یا فقط جزئی از بدن باقی مانده باشد؛ و...؛ روح چگونه می‌خواهد به بدن برگردد؟ برفرض برگشت روح به بدن، اگر از بدن مثلاً فقط قلب مانده باشد، چگونه می‌خواهد پاسخ فرشته‌های پرسش‌گر را بدهد؟ اگر بدن‌ها و استخوان‌های مختلف درهم آمیخته شده باشند، چگونه مورد پرسش واقع خواهند شد؟ (همان، ص ۳۸۵)

- چالش‌های مربوط به مکان پرسش (قبر)

اگر شخصی قبری نداشت، این سؤال و جواب کجا واقع می‌شود؟ ارواح قبور را اشتباه نمی‌کنند؟ (همان)

- چالش‌های مربوط به عاملان پرسش (فرشتگان پرسش‌گر)

فرشته‌های پرسش‌گر چگونه در قبری که فضای بسیار تنگی دارد، جای می‌گیرند؟ (همان، ص ۳۸۶) نکیر و منکر درواقع دو شخص یا دو فرشته نیستند؛ بلکه اینها اسامی هستند که به مرور دارای معانی مستقل شده‌اند؛ سپس این معانی تبدیل به اشیایی شده و سپس تشخیص پیدا کرده و حیات یافته و تبدیل به شخصیت‌های زنده شده‌اند (همان، ص ۳۸۹-۳۹۰).

نقد و بررسی

برای نقد و بررسی این بخش از اظهارات حسن حنفی ابتدا باید ببینیم آیا اصلاً پرسش و پاسخ در قبر، مادی است که محذورات فوق پیش بیاید یا خیر؟ برای اینکه بدانیم پرسش و پاسخ مادی است یا خیر، باید ببینیم محل پرسش و پاسخ کجاست؟ اینکه گفته می‌شود انسان در قبر مورد سؤال و جواب واقع می‌شود؛ منظور از قبر چیست و کجاست؟ در مورد قبر دو تفسیر وجود دارد:

الف. قبر مادی

برخی متکلمان (حلی، ۱۴۰۷ق، ص ۴۲۴؛ جرجانی، ۱۴۱۲ق، ج ۸، ص ۳۱۸) و مفسران (طوسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۶۰؛ طبرسی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۴) با استناد به ظواهر برخی آیات (توبه: ۸۴؛ حج: ۷؛ بقره: ۲۸) و روایات، محل پرسش و پاسخ (قبر) را به همین قبر مادی و خاکی تفسیر کرده‌اند. به اعتقاد آنها انسان مرده، بعد از مرگ در قبر خاکی به‌طور موقت زنده شده و مورد بازخواست از اعمال خود واقع خواهند شد.

ب. قبر مثالی

برخی صاحب‌نظران معتقدند که روح بعد از مرگ در قالبی مثالی مشابه بدن مادی قرار گرفته و مجدداً به بدن خاکی در قبر مادی بر نمی‌گردد. مستند ایشان آیه «رَبَّنَا أَمَتْنَا اثْنَتَيْنِ وَ أَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ» (غافر: ۱۱) است. استدلال به این آیه این‌گونه است که در روز قیامت گنهکاران در محضر الهی می‌گویند: خدایا تو ما را دو بار میراندی و دو بار زنده کردی. حال اگر به گفته قائلان به قول اول، بدن مادی در قبر زنده شود، پس باید انسان مردن و زنده شدن را سه بار تجربه کند؛ یعنی یک‌بار هنگام تولد زنده شود؛ بار دوم در قبر زنده شود؛ و بار سوم در قیامت بعد از نفخ صور دوم زنده گردد؛ و این با آیه بالا ناسازگار است. اما در فرض دوم، انسان یک‌بار در هنگام تولد زنده می‌شود و بار دوم در عالم قیامت با نفخ صور دوم زنده خواهد شد. پس باید گفت پرسش و پاسخ در قبر و با بدن مثالی خواهد بود؛ نه اینکه بدن مادی در قبر زنده شود.

از دیدگاه حکماء اشراقی و حکمت متعالیه نیز چنین برمی‌آید که با وقوع مرگ، روح انسان از بدن مادی جدا شده و در عالم برزخ زندگی خود را تا قیامت ادامه می‌دهد و مقصود از قبر همین گودال مادی نیست؛ بلکه جایگاه انسان در عالم برزخ است (سلیمانی بهبهانی و رضوی، ۱۳۹۸، ج ۶ ص ۱۶۶-۱۶۸).

با توجه به جمع‌بندی همه ادله، از جمله ادله‌ای که عالم مثال را اثبات می‌کند و محذوراتی که در دیدگاه اول از منظر عقل و نقل پیش می‌آید، در نقد و بررسی انتهای مقاله، اثبات خواهیم کرد که مقصود از عالم قبر، قبر مادی نیست. بنابراین به نظر، دیدگاه دوم صحیح بوده و منظور از قبر، قبر مادی نیست که سوالات فوق مطرح شود. سؤال از چگونگی پرسش و پاسخ در صورت فقدان بدن مادی، یا آسیب‌دیدگی بدن، یا سؤال از چگونگی جا شدن فرشتگان در قبر و... نیز بی‌معناست. از مجموعه آیات و روایات استفاده می‌شود که پرسش و پاسخ مادی نیست؛ بلکه روحی است؛ یعنی این روح انسان است که بعد از مرگ در بدن مثالی جای گرفته و مورد سؤال و جواب قرار می‌گیرد.

در مورد نکیر و منکر نیز باید گفت که در بسیاری از روایات در کتب روایی شیعه (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۳۵) و اهل سنت (ر.ک: بخاری، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۳۵) به وجود خارجی داشتن این دو فرشته پرسش‌گر و انجام عمل پرسش و پاسخ اشاره شده است؛ و این‌گونه نیست که صرفاً زاینده ذهن انسان باشد. برای

مثال، یک نمونه از کتب روایی شیعه و یک روایت از کتب اهل سنت بیان می‌کنیم. سلیمان بن خالد از امام صادق ع نقل می‌کند که: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَمَّا يَلْقَى صَاحِبُ الْقَبْرِ فَقَالَ إِنَّ مَلَكَ يُقَالُ لَهُمَا مُنْكَرٌ وَ نَكِيرٌ يَأْتِيَانِ صَاحِبَ الْقَبْرِ فَيَسْأَلَانِهِ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ ص...» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶ ص ۲۲۱). در این روایت امام به صراحت از وجود این دو فرشته سخن می‌گوید. یا در صحیح بخاری - که در نزد خود اهل سنت از معتبرترین کتب است - حدیثی از انس بن مالک از رسول اکرم ص وارد شده مبنی بر اینکه: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ: إِنَّ الْعَبْدَ إِذَا وُضِعَ فِي قَبْرِهِ وَ تَوَلَّى عَنْهُ أَصْحَابُهُ، وَ إِنَّهُ لَيَسْمَعُ قَرْعَ نَعَالِهِمْ، أَتَاهُ مَلَكَانِ فَيَقْعِدَانِهِ فَيَقُولَانِ: مَا كُنْتَ تَقُولُ فِي هَذَا الرَّجُلِ لِمَحَمَّدٍ...» (بخاری، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۴۲۱). هرچند در این روایت نامی از نکیر و منکر وارد نشده؛ اما به وضوح از وجود دو فرشته و انجام پرسش و پاسخ در قبر و پاداش و جزا حکایت دارد.

- چالش‌های مطرح‌شده با فرض غیرمادی بودن پرسش و پاسخ به عقیده حسن حنفی اگر حیات در قبر روحانی بوده و پرسش و پاسخ عذاب روحی باشد نه جسمی؛ باز اشکالاتی به وجود می‌آید و آن اینکه:

الف. اصلاً وقتی پرسش و پاسخ روحی باشد، دیگر هدف از برگشت روح به قبر چیست؟ درحالی‌که همین پرسش و پاسخ می‌تواند در خارج از قبر صورت گیرد (همان، ص ۳۷۵).

ب. آیا ارواح بعد از مرگ مکانی دارند؟ محل استقرار ارواح قبل از اینکه به قبر وارد شوند، کجاست؟ (حنفی، ۲۰۲۰، ج ۴، ص ۳۷۵) مکان ارواح مؤمنان و کفار تفاوت می‌کند؟ (همان، ص ۳۷۶-۳۷۵)

ج. چگونه افرادی که در ایام و ازمنه خاصی می‌میرند، از این ابتلاء در امان می‌مانند؛ درحالی‌که اجل آنها به دست خودشان نیست و از قبل در لوح محفوظ ثبت است؟ (همان، ص ۳۸۳)

نقد و بررسی

الف. در مورد سؤال نخست حسن حنفی باید گفت: اولاً در فرض روحانی بودن پرسش و پاسخ، سؤال و جواب در قبر مادی صورت نمی‌گیرد که حسن حنفی بخواهد هدف از برگشت روح به قبر مادی برای پرسش و پاسخ را مورد سؤال قرار بدهد؛ ثانیاً توجه روح به قبر مادی خود، نه برای پرسش و پاسخ، بلکه به خاطر وجود علقه‌ای است که بین روح و بدن مادی در قبر که سالیان متمادی به تدبیر آن می‌پرداخته، می‌باشد.

لغزش‌های کوچکی نیز داشته باشد، مشمول این عنایت می‌شوند، نه هر فردی. نکته دیگر اینکه شاید خود «مرگ در زمان خاص» در اختیار انسان نباشد؛ اما انسان با رفتارهای اختیاری خود این نوع مرگ را نصیب خود کرده یا از خود دور کند. یعنی ممکن است شخص به‌خاطر اعمال شایسته‌ای که در طول زندگی انجام داده، خداوند متعال مرگش را در زمان و مکانی خاص که مورد عنایت خداوند است، مقرر فرماید و گرچه مرگ در اختیار انسان نیست؛ اما مقدماتش اختیاری است؛ در نتیجه اشکال ایشان وارد نخواهد بود.

– چالش‌های عام

یعنی چالش‌هایی که در مورد پرسش و پاسخ در عالم قبر مطرح شده است و فرقی نمی‌کند که این پرسش و پاسخ مادی باشد یا غیرمادی.

– چالش در نحوه پرسش و پاسخ

الف. انسان‌ها به چه زبانی سؤال خواهند شد؟ از غیر عرب‌ها چگونه خواهند پرسید؟ با هرکس به زبان خودش خواهد بود؟ (حنفی، ۲۰۲۰، ج ۴، ص ۳۸۵) آیا این پرسش و پاسخ قابل اعتراض هست یا خیر؟ آیا شاهدانی بر این واقعه وجود خواهند داشت؟

ب. اگر انسان از ترس پاسخ سؤالات را غلط بدهد، چه خواهد شد؟ اگر مؤمن گنهکار پاسخ‌ها را صحیح و کافر نیکوکار پاسخ‌ها را غلط بدهد چگونه عمل خواهد شد؟ (همان، ص ۳۷۴)

ج. اصلاً وقتی فرصت عمر پایان یافته و تکلیفی نیست و همه چیز مسجل شده است و عملکرد هر فردی بهترین پاسخ است به سؤالات این فرشتگان، پس هدف از این پرسش و پاسخ چیست؟ (همان، ص ۳۷۴)

نقد و بررسی

سؤالات اولیه حسن حنفی پیرامون نحوه پرسش و پاسخ نشئت گرفته از دیدگاه سطحی ایشان به این واقعه عظیم است. این‌گونه نیست که کافر بتواند صحیح پاسخ دهد یا مؤمن به اشتباه افتاده و غلط پاسخ دهد؛ زیرا پاسخ هرکس نشئت گرفته از عمق وجود او و بسته به ملکاتی است که در دنیا در نفس هر فرد شکل گرفته است. این‌گونه نیست که مثلاً انسان بتواند در این دنیا هرچه خواست انجام دهد و بعد در برزخ به طرقی از این امتحان پیروز بیرون آمده و رستگار شود؛ زیرا پاسخ هر شخصی برخواسته از عمق جان و بیانگر

ب. سؤال دیگر حسن حنفی از مکان ارواح است؛ در پاسخ باید بگوییم که بنا بر ادله عقلی (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۰، ص ۳۵۸-۳۵۶) روح مجرد است و ویژگی‌های موجود مادی، مانند مکان‌مند بودن را ندارد. در نتیجه سؤال از مکان برای موجود مجرد بی‌معناست. ضمن اینکه سؤال از تفاوت مکان مؤمنان و کفار نیز به‌دلیل مذکور صحیح نیست. بلکه باید این‌گونه پرسید که آیا جایگاه ارواح مؤمنان و کفار در برزخ متفاوت است؟ که در پاسخ باید بگوییم بله، ارواح مؤمنان در جایگاهی قرار می‌گیرند که مورد عنایت و رحمت خداوند هستند و کفار در جایگاهی هستند که مورد عذاب واقع می‌شوند.

ج. حسن حنفی در سؤال بعدی می‌گوید با توجه به اینکه مرگ هرکس در اختیار او نیست، پس اینکه کسی به‌خاطر مردن در زمان خاصی - مثلاً شب و روز جمعه - از فشار قبر استثناء شود، صحیح نیست. در پاسخ باید بگوییم این یک حقیقت است و مطابق بسیاری از روایات مردن در برخی زمان‌ها فشار قبر را از افراد برمی‌دارد. به‌عنوان نمونه، رسول اکرم ﷺ می‌فرماید: «مَنْ مَاتَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ أَوْ لَيْلَةِ الْجُمُعَةِ رَفَعَ اللَّهُ عَنْهُ عَذَابَ الْقَبْرِ» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۳۸) یا امام صادق ﷺ می‌فرماید: «مَنْ مَاتَ مَا بَيْنَ زَوَالِ الشَّمْسِ مِنْ يَوْمِ الْخَمِيسِ إِلَى زَوَالِ الشَّمْسِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ آمِنَ مِنْ ضَغْطَةِ الْقَبْرِ» (همان).

اما باید در ابتدا، این روایات را در سنجه عقل و وحی قرار داد. از طرفی عقل می‌گوید استثناء کردن افراد از فشار قبر، آن‌هم بی‌ضابطه و به‌خاطر امری غیراختیاری (مردن در زمانی خاص)، با عدل الهی ناسازگار است. با مراجعه به قرآن کریم هم می‌بینیم خداوند متعال می‌فرماید: «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةً» (مدثر: ۳۸)؛ یا در جای دیگر نیز می‌فرماید: «وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (زلزله: ۸)؛ پس نباید این روایات را به‌تنهایی دید؛ بلکه باید آنها را در کنار سایر ادله معنا کرد. با مراجعه به روایات دیگر می‌بینیم که این امر چندان هم بی‌ضابطه نیست. امام صادق ﷺ می‌فرماید: «مَنْ مَاتَ لَيْلَةَ الْجُمُعَةِ عَارِفًا بِحَقِّنَا عَتَقَ مِنَ النَّارِ وَ كُتِبَ لَهُ بَرَاءَةٌ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ» (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۱۳۰)؛ هر کس در روز جمعه بمیرد و اهل بیت ﷺ را بشناسد و حق آنها را بداند، خداوند او را از آتش جهنم و عذاب قبر دور می‌کند.

پس معلوم می‌شود که صرف مردن در زمان خاصی فشار قبر را دفع نمی‌کند؛ بلکه باید شرایط دیگری نیز فراهم باشد. پس استثناء شدن برخی افراد از عذاب قبر ضابطه خاص خود را دارد و انسان مؤمن و متقی یا به قول روایت فوق (عَارِفًا بِحَقِّنَا) که اگر احیاناً

عقاید حقیقی وی و بازتاب عقایدی است که در دنیا بدان معتقد بوده و بر مبنای آن رفتار کرده است.

به عبارت دیگر، پاسخی که انسان در برزخ به سؤالات می‌دهد ظهور برزخی پاسخی است که در زندگی دنیوی در باطن امر وجود داشته است. اگر انسان در دنیا اهل یقین باشد، در برزخ نیز جواب صحیح خواهد داد و اگر در دنیا اهل شک و تردید باشد، در برزخ نیز سؤالات را با شک و تردید و غلط پاسخ خواهد داد؛ چرا که باطن هر انسانی با ورود به برزخ آشکار می‌شود. پرسش دو فرشته موکل در برزخ نیز ظهور پرسشی است که در باطن انسان در حیات دنیوی وجود دارد (ر.ک: شجاعی، ۱۳۸۸ الف، ص ۹۲-۹۳).

این حقیقت با مراجعه به روایات معصومان علیهم‌السلام روشن می‌شود. به‌عنوان نمونه: «سَلِمَانَ بْنِ خَالِدٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَمَّا يَلْقَى صَاحِبَ الْقَبْرِ؟ فَقَالَ: إِنَّ مَلَكَيْنِ يُقَالُ لَهُمَا: مُنْكَرٌ وَ نَكِيرٌ، يَأْتِيَانِ صَاحِبَ الْقَبْرِ فَيَسْأَلَانِهِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله فَيَقُولَانِ: مَا تَقُولُ فِي هَذَا الرَّجُلِ الَّذِي خَرَجَ فِيكَ؟ فَيَقُولُ: مَنْ هُوَ؟ فَيَقُولَانِ: الَّذِي كَانَ يَقُولُ: إِنَّهُ رَسُولُ اللَّهِ، أَحَقُّ ذَلِكَ؟ قَالَ: فَإِذَا كَانَ مِنْ أَهْلِ الشُّكِّ، قَالَ: مَا أَذْرِي، قَدْ سَمِعْتُ النَّاسَ يَقُولُونَ، فَلَسْتُ أَذْرِي أَحَقُّ ذَلِكَ؟ أَمْ كَذِبٌ؟ فَيَضْرِبَانِهِ ضَرْبَةً يَسْمَعُهَا أَهْلُ السَّمَاوَاتِ وَ أَهْلُ الْأَرْضِ إِلَّا الْمُشْرِكِينَ. وَ إِذَا كَانَ مُتَيَقِّنًا فَإِنَّهُ لَا تَفْرَعُ، فَيَقُولُ: أَعَنْ رَسُولَ اللَّهِ تَسْأَلَانِي؟ فَيَقُولَانِ: أَتَعْلَمُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ؟ فَيَقُولُ: أَشْهَدُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ حَقًّا، جَاءَ بِالْهُدَى وَ دِينَ الْحَقِّ. قَالَ: فَيَرَى مَفْعَدَهُ مِنَ الْجَنَّةِ، وَ يُفْسَحُ لَهُ عَنْ قَبْرِهِ، ثُمَّ يَقُولَانِ لَهُ: نَمْ نَوْمَةً لَيْسَ فِيهَا حُلْمٌ، فِي أَطْيَبِ مَا يَكُونُ النَّائِمُ» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۶ ص ۲۲۱)؛ سلیمان بن خالد گفت: از امام صادق علیه السلام درباره آنچه می‌ت (شب اول قبر) با آن مواجه می‌شود، سؤال کردم؛ فرمود: دو فرشته که به آنها منکر و نکیر گفته می‌شود، بر صاحب قبر وارد می‌شوند و از او درباره رسول خدا صلى الله عليه وآله سؤال می‌کنند و می‌گویند: درباره این مردی که در بین شما خروج کرده است، چه می‌گویی؟ پس خواهد گفت: آن مرد کیست؟ گویند: آن کسی بود که می‌گفت: رسول خداست؛ آیا او بر حق بود؟ پس اگر اهل شک باشد، گوید: نمی‌دانم؛ شنیدم که مردم چنان می‌گفتند؛ ولی من نمی‌دانم که درست بود و یا دروغ؛ پس ضربتی بر او می‌زنند که همه اهل آسمان‌ها و زمین، بجز مشرکان، بشنوند. اما اگر اهل یقین باشد، فزع و ناراحتی نکند و گوید: آیا از رسول خدا می‌پرسید؟ می‌گویند: آیا می‌دانی که او رسول خدا بود؟ پاسخ دهد: من شهادت می‌دهم که او

بهراستی رسول خدا بود، که برای هدایت و ترویج دین آمد. حضرت فرمود: پس از آن، جایگاه خود را در بهشت می‌بیند و قبرش توسعه پیدا می‌کند. سپس به او گویند: بخواب در عالی‌ترین خواب؛ خوابی که در آن بیداری نباشد. همان‌طور که در روایت مشخص است، امام می‌فرماید: اگر شخص در دنیا اهل شک باشد «فَإِذَا كَانَ مِنْ أَهْلِ الشُّكِّ»، یا اهل یقین باشد «وَ إِذَا كَانَ مُتَيَقِّنًا»، مطابق با آن پاسخ فرشته‌ها را خواهد داد. پس اشکال حسن حنفی در مورد نحوه پرسش و پاسخ و امکان غلط پاسخ دادن مؤمن و یا سؤال از امکان اعتراض، بی‌معناست؛ زیرا هر کس آنچه را می‌گوید در واقع بازتاب حقیقت وجودی خودش است و اعتراض معنایی نخواهد داشت.

اشکال بعدی که حسن حنفی مطرح می‌کند این است که هر کس بر طبق پرونده عمل خود، معلوم است که مؤمن است یا کافر؛ متقی است یا فاجر؛ پس هدف از پرسش و پاسخ در قبر چیست؟ پاسخ این است که اولاً در این صورت باید بگوییم جمع شدن افراد در صحرای محشر برای حساب‌رسی نیز با اینکه هم خداوند متعال و هم بنده‌ها می‌دانند چه کرده‌اند، بی‌معناست؛ ثانیاً پرسش و پاسخ، خود نوعی اقرار کردن است و فرد با نوع پاسخ به سؤالات، به باورهای راسخ خود اقرار می‌کند و اقرار گرفتن، خود مرحله‌ای در جهت اتمام حجت بر بندگان است.

ثالثاً از روایات (همان، ص ۲۲۵) این گونه به دست می‌آید که خود پرسش در قبر و نوع پاسخ انسان به این پرسش‌ها یک عمل صوری نیست؛ بلکه خود موضوعیت دارد.

«عقاید حقه تثبیت‌شده در مقام عمل و نیز عقاید باطله تثبیت‌شده در مقام عمل، و به‌طور کلی عقاید ثابت، چه حق و چه باطل، در نظام برزخی نقش اساسی دارد و تعیین‌کننده اصلی وضع و شرایط برزخی هر انسان؛ و نیز نعمت و عذاب و طریق و مسیری که در برابر انسان قرار می‌گیرد، همان عقاید تثبیت‌شده انسان است و این امر به‌وسیله سؤال در برزخ و جوابی که داده می‌شود، روشن می‌گردد و بدین لحاظ می‌توان گفت که سؤال در برزخ نقش اساسی و تعیین‌کننده دارد» (شجاعی، ۱۳۸۸ ب، ص ۲۶۸-۲۶۹).

رابعاً اگر انسان بداند که بلافاصله بعد از مرگ و در بدو ورود به برزخ مورد سؤال و جواب و بازخواست واقع می‌شود، خود اثر تربیتی مهمی در زندگی دنیوی و کنترل انسان دارد (ر.ک: قاسمی، ۱۳۹۳، ص ۲۷۷-۲۷۸).

- چالش پرسش و پاسخ و عدل و رحمت الهی

حسن حنفی در برخی عبارات، پرسش و پاسخ در عالم قبر را معارض با عدل و رحمت الهی می‌داند و می‌گوید:

الف. سؤالات مؤمنین آسان و سؤالات کفار سخت است؛ اینکه شرایط دو شخص مؤمن و کافر از لحاظ نحوه پرسش و کمک کردن پرسش‌گر و مدت زمان داده شده برای پاسخ، تفاوت داشته باشد، با اصول اولیه عدالت ناسازگار است. اینکه در پرسش و پاسخ به مؤمن کمک شود و کافر به اشتباه انداخته شده و سپس عذاب شود یا از مؤمن یک فرشته سؤال کند و از کافر دو فرشته و... خود غش در امتحان و تدلیس است و با رحمت الهی ناسازگار است (حنفی، ۲۰۲۰، ج ۴، ص ۳۸۱).

شرایط پرسش و پاسخ - آنگونه که مقلری در بالا تشریح شد - با عدل منافات دارد در نتیجه تناقض عقل و نقل پیش می‌آید و باید تقلبات را طوری تأویل برد که با عقل سازگار شود و امور معاد مطابق با اصل عدل، فهم شود (همان).

نقد و بررسی

اینکه بگوییم فرشتگان الهی بین بندگان در نوع سؤالات یا نحوه پرسش و پاسخ تفاوت قائل می‌شوند و حتی در مواردی کفار را به اشتباه می‌اندازند و... امری است که قطعاً با عدل الهی که در جای خود با ادله عقلی و نقلی متقن اثبات شده است (مصباح یزدی، ۱۳۷۰، ص ۱۹۲)، ناسازگار است. البته در روایات در مورد نحوه ظاهر شدن ملک‌الموت بر مؤمن و کافر و قبض روحشان تفاوت‌هایی ذکر شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۱۳۵). همچنین رفتار نکیر و منکر بین افراد تفاوت‌هایی دارد. در مورد تفاوت رفتار نکیر و منکر بین مؤمن و کافر و متقی و فاجر در قبل و بعد از پرسش و پاسخ، باید گفت که آن ناشی از رفتار انسان در دنیا و نوع پاسخ وی به سؤالات این دو فرشته و مأمور الهی در عالم قبر و برزخ است و قطعاً بی‌ضابطه نیست.

۳-۲. چالش‌های مربوط به پاداش و جزا در قبر

در این بخش به چالش‌های حسن حنفی در مورد پاداش و جزا در قبر می‌پردازیم.

- چالش در اصل وجود پاداش و جزا در قبر

حنفی اصل وجود پاداش و جزا در قبر را رد می‌کند، که در ادامه به ادله ایشان بر این ادعا اشاره می‌گردد.

- چالش به خاطر عدم تطابق با حس و عقل

حسن حنفی پاداش و جزا در قبر را به خاطر عدم تطابق با حس و عقل نفی می‌کند و می‌گوید: از مشکلات عمده، عدم تطابق این سخنان (عذاب قبر و تفصیلات آن) با عقل و حس است؛ و چنین گفته‌هایی به انسان یقین نظری و عملی نمی‌دهد. طبق عقل، میت که زنده نیست پس عذابی هم ندارد (حنفی، ۲۰۲۰، ج ۴، ص ۳۸۸-۳۸۹). اگر عذاب قبر را به‌عنوان یک واقعه عینی (که واقعاً در عالم خارج رخ می‌دهد) در نظر بگیریم، خود باعث رد وجود عذاب قبر می‌شود؛ زیرا اگر اثبات عذاب قبر متکی بر روایات و ادله نقلی باشد، از طرف دیگر انکار عذاب قبر نیز متکی بر دلیل عقلی خواهد بود؛ و چون دلیل عقلی مبنا و اساس دلیل نقلی است، حجیت ادله نقلی دال بر وجود عذاب قبر، رد می‌شود. از طرفی دیگر هیچ‌کس عذاب قبر و آثارش را بر بدن میت زمانی که قبر شکافته شده، ندیده و صدای شکنجه را نیز شنیده است (پس عذاب قبری نیست؛ چون آثار طبیعی آن وجود ندارد) (همان، ص ۴۰۱-۴۰۲).

نقد و بررسی

باید توجه کرد که منظور از عقل در نگاه حنفی همه ابزارهای معرفتی از جمله حس، تجربه، ذوق و وجدان است (همان، ج ۱، ص ۳۶۶؛ آقاجانی، ۱۳۹۲، ص ۲۶۷). این سخنان حسن حنفی برگرفته از مبانی معرفت‌شناختی وی است. یکی از مبانی فکری ایشان عقل‌گرایی حداکثری است. ایشان معارف وحیانی را با سنجۀ عقل می‌سنجد و عقل را در عصر حاضر بدیل وحی و نبوت دانسته و بشر امروزی را به دلیل تکامل عقلی وی، بی‌نیاز از وحی می‌داند. ایشان سمعیات (نبوت، معاد، امامت و...) را اموری ظنی می‌داند (حنفی، ۱۳۷۵) که باید به امور یقینی یعنی عقل تکیه کنند (حنفی، ۲۰۲۰، ج ۳، ص ۳۳۹). البته این دیدگاه در جای خود نقد شده است (ر.ک: حنفی، ۱۳۷۵). در این بخش از سخنان وی نیز این مسئله قابل مشاهده است، و وی پاداش و جزا را چون غیرعقلانی می‌داند، رد می‌کند. در پاسخ باید گفت:

اولاً اینکه پاداش و جزا در قبر، قابل اثبات عقلی و حسی نیستند، پس وجود ندارند؛ اساساً سخنی نادرست است؛ زیرا حواس مادی و عقل منهای وحی راهی به درک جزئیات عوالم بالاتر از ماده ندارند و خیلی از چیزها وجود دارند که با حس قابل درک نیستند، اما کسی نمی‌تواند منکرشان شود.

می‌فرماید: «ضَعَطَةُ الْقَبْرِ لِلْمُؤْمِنِ كَفَّارَةٌ لِمَا كَانَ مِنْهُ مِنْ تَضْيِيعِ النَّعْمِ» (صدوق، ۱۳۷۶، ص ۵۴۰)؛ یا/بویصیر می‌گوید: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع: أَيْفَلْتُ مِنْ ضَعَطَةِ الْقَبْرِ أَحَدًا قَالَ فَقَالَ نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْهَا مَا أَقْلَ مَنْ يُفْلِتُ...» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۲۳۶)؛ من به حضرت صادق ع عرض کردم: آیا کسی از فشار قبر رهایی پیدا می‌کند؟ حضرت فرمودند: پناه به خدا از فشار قبر؛ چقدر افرادی که از فشار قبر رهایی پیدا کنند کم هستند. با نگاه به این روایات و احادیث مشابه که حداقل می‌توان ادعای وجود تواتر معنوی در این روایات را کرد؛ خود گواه بر وجود عذاب قبر است.

اما نکته مهم اینکه همان‌طور که در متن حنفی هم مشهود است، ایشان وجود روایات اثبات‌کننده عذاب در قیامت را می‌پذیرد و ادله وجود عذاب مادی در قبر مادی را انکار می‌کند. وی می‌گوید: «والتواتر منه (احادیث) لا یعنی النار فيه عذاب القبر في الدنيا في حياة القبر، بل في الآخرة...» (حنفی، ۲۰۲۰، ج ۴، ص ۳۹۳). پس اگر ما عالم قبر را همان عالم برزخ در نظر بگیریم، اشکال حنفی وارد نخواهد بود؛ زیرا فرض حسن حنفی بر مادی بودن قبر و عذاب قبر است.

- چالش در نحوه پاداش و جزا در قبر

حنفی در این بخش می‌گوید: اگر عذاب قبر مادی است، دو طرف قبر چطور حرکت می‌کند و به هم نزدیک می‌شوند؟ (همان، ص ۳۹۶) وقتی بدن‌ها در قبر متلاشی شده و یا در شکم حیوانات و... باشد، عذاب کجا واقع می‌شود؟ (همان، ص ۴۰۱-۴۰۲) اگر انسان از شدت فشار بر استخوان یا گوشت یا گاز گرفتن (حیوانات موزی در قبر) یا ضرب و شتم بمیرد، چه خواهد شد؟ آیا می‌میرد و زنده می‌شود و دوباره می‌میرد و اینچنین تا ابد تکرار می‌شود؟ زمین چگونه بین مؤمن و کافر فرق می‌گذارد و اولی را مانند مادری مهربان در آغوش گرفته؛ اما بر دومی به شدت سخت می‌گیرد؟ (همان، ص ۳۹۶)

نقد و بررسی

گفته شد که مقصود از قبر جایگاه انسان در عالم برزخ است و بعد از مرگ، روح از بدن مادی فارغ گشته و در بدنی مثالی قرار می‌گیرد و این بدن مثالی است که معذب یا منتعم می‌گردد. پس برای فشار قبر، وجود بدن مادی موضوعیت ندارد که حال سؤال شود که اگر مثلاً بدن مادی به دلایلی از بین رفت یا دفن نشد، فشار قبر چطور خواهد بود.

ثانیاً همان‌طور که قبلاً گفتیم در مورد حقیقت قبر و فشار قبر دو دیدگاه وجود دارد و ما قول دوم را اتخاذ کردیم و گفتیم منظور از قبر همین حفره خاکی دنیوی نیست؛ بلکه بعد از مرگ روح از کالبد مادی جدا شده و به عالم برزخ مراجعت می‌کند. منظور از قبر، جایگاه انسان در عالم برزخ است و پرسش و پاسخ و پاداش و جزا در عالم برزخ رخ می‌دهد نه در قبر مادی. به همین خاطر با حواس عادی نمی‌توان آن را درک کرد یا اثر آن را بر بدن مادی میت دید. البته با فرض غیرمادی بودن پاداش و جزا، قبر مادی نیز مورد توجه بوده و روح به‌طور کامل نسبت به بدن مادی و قبر دنیوی بی‌اعتنا نیست و علقه و ارتباطی بین قبر مادی و برزخی وجود دارد. به همین خاطر سفارش به دفن اموات در زمان‌ها و مکان‌های خاص موضوعیت می‌یابد (شجاعی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۳۴).

- چالش به خاطر غلط یا ناکافی بودن ادله قرآنی و روایی پاداش و جزا حسن حنفی می‌گوید: برخی تأویلات قرآنی ذکر شده برای اثبات عذاب قبر درست نیست؛ مثلاً تأویل عبارت «مَعِيشَةً ضَنْكًا» (طه: ۱۲۴) به عذاب قبر صحیح نیست و این عبارت به عذاب قبر اشاره ندارد (حنفی، ۲۰۲۰، ج ۴، ص ۳۹۳). در حقیقت همه اوصافی که برای عالم قبر و برزخ گفته شد، مستند به اخبار ضعیفی است که کتب اعتقادی متقدم بر آن اخبار اعتماد نکرده‌اند (همان، ص ۳۸۸). چیزی از این سخنان (عذاب قبر با تفصیلاتش) در قرآن نیامده و در احادیث صحیح نیز چنین تفصیلاتی به چشم نمی‌خورد و همه روایاتی است که نه تنها به حد تواتر بلکه حتی خبر واحد هم نیست (همان، ص ۳۸۸-۳۸۹). آنچه که از روایات متواتر برداشت می‌شود عذاب در آخرت است، نه در درون قبر در این دنیا (همان، ص ۳۹۳).

نقد و بررسی

باید توجه داشت که اولاً در مورد واژه قرآنی «مَعِيشَةً ضَنْكًا» اقوال مختلف است. برخی آن را دال بر عذاب قبر می‌دانند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۵۸۵). برخی دیگر نیز مراد از این واژه را همان سختی‌های دنیوی می‌دانند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۶، ص ۲۷۷). ثانیاً ادله صرفاً در همین آیه خلاصه نمی‌شود تا ما برای اثبات اصل پاداش و جزا در قبر نیازمند به آن باشیم؛ بلکه اصل پاداش و جزا در قبر را می‌توان توسط روایات متقن اثبات کرد. مثلاً پیامبر اکرم ع:

شَيْءٍ إِلَّا يَسْبَحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ خَلِيمًا غَفُورًا» (اسراء: ۴۴)؛ یا در جای دیگر می‌فرماید: «سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (صف: ۱). با توجه به این دست آیات باید گفت همه موجودات با توجه به مرتبه وجودی که دارند از مرتبه‌ای شعور و علم نیز بهره‌مندند.

چالش پاداش و جزا در قبر و عدل الهی

حسن حنفی پاداش و جزا در قبر را به‌خاطر مسائلی با عدل الهی در تعارض می‌بیند و می‌گوید:

الف. چطور برخی افراد نسبت به عذاب مستثنی می‌شوند؟ اینکه انبیاء و تعداد خاصی از افراد از این پرسش و پاسخ و عذاب مستثنا شوند با قانون استحقاق ناسازگار است (حنفی، ۲۰۲۰، ج ۴، ص ۳۹۶-۳۹۷). عذاب در روز جمعه یا در ماه رمضان برداشته می‌شود. اگر فردی در روز و شب جمعه یا در ماه رمضان بمیرد، فشار قبر ندارد؟ آیا این زمان‌ها از دیگر زمان‌ها متمایزند و بر دیگر زمان‌ها برتری دارند؟ (همان، ص ۳۹۸) اینکه عذاب از برخی افراد به‌خاطر صدقه و دعای شخص دیگری برداشته شود، با قانون استحقاق ناسازگار است (همان، ص ۴۰۰-۴۰۱).

نقد و بررسی

در نقد و بررسی چالش اول باید گفت:

اولاً خداوند متعال بر طبق روابط اجتماعی دنیوی پیش نمی‌رود که برخی را به بهانه‌های نفسانی بر دیگران ترجیح دهد؛ بلکه همه از یک قاعده پیروی می‌کنند و آن قانون عمل و عکس‌العمل است. همان‌طور که خداوند متعال می‌فرماید: «وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (زلزله: ۸)؛ یا در جای دیگر در مورد مجازات خطای احتمالی رسول اکرم ﷺ می‌فرماید: «وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ» (حاقه: ۴۴-۴۷). در روایتی نیز امام باقر علیه السلام به این حقیقت اشاره فرموده است: «يَا جَابِرُ، بَلَغَ شَيْعَتِي عَنِّي السَّلَامَ، وَ أَعْلَمُهُمْ أَنَّهُ لَا قَرَابَةَ بَيْنَنَا وَ بَيْنَ اللَّهِ (عَزَّ وَ جَلَّ)، وَ لَا يَتَقَرَّبُ إِلَيْهِ إِلَّا بِالطَّاعَةِ لَهُ. يَا جَابِرُ، مَنْ أَطَاعَ اللَّهَ وَ أَحَبَّنَا فَهُوَ وَبَيْنَنَا، وَ مَنْ عَصَى اللَّهَ لَمْ يَنْفَعُهُ حُبُّنَا» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۹۶)؛ ای جابر! سلام مرا به شیعیانم برسان و به آنها بگو که میان ما و خداوند عزوجل هیچ خویشاوندی نیست، و کسی مقرب خدا نشود جز با فرمانبرداری از او. ای جابر! هرکس خدا را فرمان برد

نکته دیگر اینکه از آنجاکه پیش‌فرض حسن حنفی مادی‌بودن عذاب قبر است، برای عذاب قبر نیز قوانین عالم ماده را مدنظر دارد و می‌گوید که چطور کسی که بر اثر فشار و عذاب مُرد یا بدنی که یک بار سوخت مجدداً زنده شده یا بازسازی می‌شود؟ در پاسخ باید بگوییم اینکه بدنی بسوزد و دوباره خداوند متعال بدن سوخته را بازسازی کند و مجدداً بسوزاند، امر محالی نیست و باتوجه به قدرت لایتناهی الهی کاملاً امری ممکن است. ثانیاً گفتیم چون پرسش و پاسخ و عذاب قبر در عالم برزخ رخ می‌دهد، دیگر قوانین عالم ماده بر آن حکم‌فرما نیست و ممکن است بدن برزخی قابلیت مردن و دوباره زنده شدن و سوختن و دوباره بازسازی شدن را داشته باشد.

نکته پایانی در این بخش اینکه با توجه به نگاه مادی‌گرایانه‌ای که حسن حنفی داشته و سعی بر سنجش همه امور با حس و عقل خودبنیاد را دارد (حنفی، ۱۳۷۵)، زمین را فاقد شعور دانسته و منکر این است که زمین بتواند در عذاب و تنعم بین مؤمن و کافر فرق قائل شود. اما فارغ از اینکه عذاب قبر مادی نیست و این‌گونه نیست که دیواره‌های همین قبر مادی به‌هم نزدیک شده و موجب فشار قبر شود؛ اما نفی مطلق شعور از زمین، خود جای بسی تأمل دارد. در ادبیات الهی و از منظر اسلام، تمام موجودات دارای علم هستند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۷، ص ۳۸۱).

این یک ادعای بی‌دلیل و برداشت ظاهری از آیات و روایات نیست؛ بلکه فلاسفه نیز بر علم و شعور سایر موجودات حتی جمادات استدلال عقلی کرده‌اند. صدرالمتألهین می‌گوید: «وجود، حقیقت یگانه‌ای است که در همه موجودات با اختلاف مراتب جاری است. به‌همین صورت، صفات حقیقی آنکه همان علم و قدرت و اراده و حیات است، در همه موجودات جاری است. بنابراین همه موجودات، حتی جمادات، زنده، دانا و تسیح‌گوی خداوند و عارف و شاهد وجود پروردگار و خلق خود هستند» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۱۱۷). وی با توجه به نظراتی که دارد مانند توجه به اصالت وجود، تشکیک مراتب وجود، ماهوی نبودن علم، مجرد بودن علم و مساوق بودن علم با وجود، این‌گونه استدلال می‌کند که چون وجود مساوق با علم است پس هر موجودی که بهره‌ای از وجود دارد به‌همان اندازه دارای علم و شعور است (قربانی و مشکاتی، ۱۳۹۳).

قرآن کریم نیز همه موجودات را دارای شعور دانسته و می‌فرماید: «سَبَّحَ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَ الْأَرْضُ وَ مَنْ فِيهِنَّ وَ إِنَّ مِنْ

مانند دو نمونه‌ای که در بالا ذکر شد، خداوند متعال عذاب قبر را از برخی افراد عادی برمی‌دارد و البته که این رفع عذاب قبر نیز بدون ملاک نیست و با عدالت و رحمت الهی سازگار است.

ثالثاً اگر خداوند متعال شخصی را بدون دلیل و با وجود استحقاق عذاب داشتن، عذاب نکند، با عدل الهی ناسازگار است. اما اگر افرادی مانند انبیاء و اهل بیت علیهم‌السلام - که دارای عصمت‌اند - و برخی از اولیای پرهیزگار الهی که از آلودگی مبرا هستند، از عذاب مستثنا شوند، با هیچ دلیل عقلی و نقلی منافات ندارد؛ بلکه اگر این‌گونه افراد از عذاب مستثنا نشوند، خود عین ظلم بوده و به تعبیر حسن حنفی مغایر با قانون استحقاقی است که وی ادعا می‌کند.

درباره سؤال بعدی ایشان باید گفت که اولاً اینکه خداوند متعال برخی زمان‌ها را بر برخی دیگر برتری بدهد، با هیچ قاعده عقلی منافات ندارد و ادله نقلی بسیاری بر شرافت برخی زمان‌ها بر برخی دیگر وجود دارد. مانند فضیلت شب مبعث، شب قدر، عید فطر، عید قربان، عید غدیر و روز جمعه. قرآن کریم خود شب قدر را برتر از هزار ماه عنوان می‌کند (قدر: ۳)؛ پس این مسئله مشکلی ندارد. ثانیاً اینکه خداوند متعال افراد را در یک زمان‌های خاص بیشتر مورد الطاف خود قرار دهد، چه مشکلی دارد؟! در روایتی امام باقر علیه‌السلام می‌فرماید: «مَنْ مَاتَ لَيْلَةَ الْجُمُعَةِ كُتِبَ لَهُ بَرَاءَةٌ مِنْ عَذَابِ النَّارِ وَمَنْ مَاتَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ أُعْتِقَ مِنَ النَّارِ وَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ علیه‌السلام بَلَّغْنِي أَنَّ النَّبِيَّ قَالَ مَنْ مَاتَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ أَوْ لَيْلَةَ الْجُمُعَةِ رُفِعَ عَنْهُ عَذَابُ الْقَبْرِ» (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۶۰). پس شرافت برخی زمان‌ها مشکل عقلی و نقلی خاصی ندارد و دلیلی بر انکار آن وجود ندارد. فقط شاید حسن حنفی بگوید که مرگ در یک زمان خاص اختیار نیست؛ پس اینکه خدا عده‌ای را در یک زمان خاص بمیراند و شامل رحمت خاص خود گرداند و مابقی افراد را محروم کند با عدل و رحمت الهی ناسازگار است؛ که پاسخ آن در بخش «چالش پرسش و پاسخ و عدل و رحمت الهی» گذشت.

- چالش پاداش و جزا در قبر به خاطر عدم کاربرد آن

حسن حنفی می‌گوید همه تفصیلات ذکرشده در مورد پاداش و جزا در قبر در نوع رفتار عملی و توجیه زندگی انسان‌ها اهمیتی ندارند؛ و اموری هستند که مبتلابه نبوده و مصالح انسان‌ها در گرو آن نمی‌باشد (حنفی، ۲۰۲۰، ج ۴، ص ۳۸۹). ممکن است فایده اثبات عذاب قبر کنترل و بازداشتن انسان‌ها از کارهای بد و تحریک به‌سوی کارهای

و ما را دوست بدارد، همو دوست ماست، و هرکس خدا را نافرمانی کند محبت ما سودش نرساند. پس احتمال اینکه افرادی بدون ضابطه از عذاب مستثنا شوند، منتفی است. ثانیاً آن‌گونه که در ادامه ذکر خواهد شد، طبق روایات، عذاب و فشار قبر برای همه وجود دارد؛ اما مقصود این نیست که حتی معصومان نیز عذاب می‌شوند؛ بلکه عذاب قبر برای واجدین شرایطش خواهد بود و معصومان و افرادی که در دنیا واقعاً عملکرد صحیحی داشته‌اند تخصصاً خارج از شمول عذاب و فشار قبر هستند. همان‌طور که برخی اندیشمندان می‌فرمایند: «سختی‌ها و فشار و وحشت اول قبر یا برزخ در خصوص همه مؤمنین و اهل هدایت با اختلاف مراتب وجود دارد و تنها ارباب معنا و مهذبین و اهل انقطاع از دنیا و... مستثنا هستند. انس و الفت با عوالم بالاتر و در اصل انس و الفت با حضرت حق است که موجب خواهد شد این اشخاص به مجرد انتقال از دنیا با بهجت و سرور خاص به نظامی که با تمام وجود مشتاق آن بوده و به سوی آن کشیده می‌شدند، وارد گردند» (شجاعی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۴۵).

و این منافاتی با عدل و رحمت الهی ندارد؛ زیرا همان‌طور که گفته شد این افراد تخصصاً از شمول عذاب قبر خارج اند. روایات نیز به چند دسته تقسیم می‌شوند؛ در برخی روایات عذاب قبر برای مؤمن نفی شده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۳۰)؛ برخی دیگر نیز دال بر همگانی بودن عذاب قبر هستند. ابویصیر می‌گوید: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه‌السلام أَيُقَالُ مِنَ ضَغْطَةِ الْقَبْرِ أَحَدٌ قَالَ فَقَالَ نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْهَا مَا أَقَلَّ مَنْ يُقَالُ...» (همان، ج ۳، ص ۲۳۶)؛ به امام صادق علیه‌السلام عرض کردم: آیا کسی از فشار قبر رهایی پیدا می‌کند؟ حضرت فرمودند: پناه به خدا از فشار قبر؛ چقدر افرادی که از فشار قبر رهایی پیدا کنند، کم هستند. یعنی عموم افراد غیر از برخی افراد خاص فشار قبر دارند. در برخی روایات نیز پاداش برخی اعمال را رفع عذاب ذکر می‌کند. مثلاً امیرمؤمنان علیه‌السلام می‌فرماید: «مَنْ قَرَأَ سُورَةَ النَّسَاءِ فِي كُلِّ جُمُعَةٍ أَوْ مِنْ مَنْ ضَغْطَةَ الْقَبْرِ» (صدوق، ۱۴۰۶، ص ۱۰۵)؛ یا امام رضا علیه‌السلام می‌فرماید: «مَنْ حَجَّ أَرْبَعَ حَجَجٍ لَمْ تُصِبْهُ ضَغْطَةُ الْقَبْرِ أَبَدًا» (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۲۱۷)؛ که باید در مقام جمع این روایات برآمد و گفت که عذاب قبر همگانی است و منظور از مؤمنی که عذاب قبر ندارد، هر شخصی نیست؛ بلکه فردی است که به لحاظ تقوا در رتبه بعد از معصوم قرار دارد و مانند شخص معصوم تخصصاً عذاب شاملش نمی‌شود؛ و گرنه عموم افراد فشار قبر را تجربه می‌کنند. فقط به برکت برخی اعمال

خیر باشد؛ اما آیا عذاب اخروی - که به مراتب بزرگتر و فجیع‌تر است - برای این هدف کفایت نمی‌کند؟ (همان، ص ۳۹۴)

نقد و بررسی

اولاً این سخن حسن حنفی برگرفته از مبنای «فایده‌گرایی» است که دارد. او معیار صدق عقاید اسلامی را در میزان تأثیری که در زندگی اجتماعی انسان می‌گذارد، می‌داند (حنفی، ۲۰۱۷، ص ۶۴). در نقد این سخن باید گفت: اولاً ملاک درستی و نادرستی چیزی فایده‌مند بودن آن نیست؛ چه بسا باوری ظاهراً سودمند باشد، اما صحیح نباشد و بالعکس باوری صحیح و مطابق با واقع باشد، اما در ظاهر سودمند نباشد.

ثانیاً مگر فایده‌مندی مختص به زندگی اجتماعی است؟ چه بسا دانستن جزئیات پس از مرگ و پرسش و پاسخ و عذاب قبر و باور به آن، دارای فایده‌ای باشد که در چارچوب روابط اجتماعی نگنجد؛ مانند تحدید غرایز شهوانی و پرورش فضائل در افراد.

ثالثاً درست است که عذاب قیامت از عذاب قبر سخت‌تر است؛ اما می‌توان گفت بازدارندگی و تأثیر تشریح کیفیت عذاب قبر و تفصیلاتش از جهتی ویژه است؛ زیرا این عذاب در مقایسه با عذاب در قیامت به نوعی نقد است و هر انسانی هر لحظه خود را در شرف مرگ و گرفتار شدن به آن می‌بیند. از طرفی دیگر چون مرگ و قبر و عذاب قبر سرآغاز جدایی انسان از تمام متعلقات دنیوی و وابستگی‌هاست، بیان و تشریح جزئیات آن می‌تواند تأثیر ویژه‌ای بر افراد بگذارد.

۴. دیدگاه کلی حسن حنفی در باب عالم قبر و برزخ

حسن حنفی با طرح مسائل و پرسش‌های فوق در مورد قبر و عالم برزخ و فشار و عذاب قبر، به‌طور کلی می‌گوید: همه این اعتقادات ممکن است از آثار و بقایای عقاید قدیمی باشد که در تاریخ بشریت وجود داشته؛ مانند مصریان که اعتقاد به بازگشت روح به جسد داشتند (حنفی، ۲۰۲۰، ص ۳۷۲). و همه این مسائل ممکن است یک تصور عامیانه باشد که به‌خاطر ارتباط وثیق انسان‌ها با مسئله مرگ بوده و در تاریخ بشری از پرستش مردگان و... نشئت گرفته است (همان، ص ۳۷۵). عذاب قبر یک تصور عامیانه است که انسان آنچه را که در محسوسات می‌بیند را به عالم قبر که از دید پنهان است، نسبت می‌دهد. مانند: تاریکی، هوای ساکن، بوی متعفن، تنهایی، عزلت و... مرگ که با مقایسه آن با زندگی شناخته می‌شود (همان، ص ۴۰۱).

این طرز نگاه به تصورات مردم یونان و رومیان و اعتقادات یهودی و مسیحایی آنها نزدیک‌تر است. اینکه گفته شود ارواح در فضای باز قسمت بالای قبور هستند نیز تصویری است که به جهت انطباق با تصور از طبیعت روح است که پرواز می‌کند و نیازمند مکان وسیع برای سهولت در حرکت است (همان، ص ۳۷۶). بسیاری از مفاهیم از تصوف می‌آید که در تخیلات عمومی فراوان است و ارواح مجرد را به سرزمین شادی‌ها توصیف می‌کند (همان، ص ۳۹۶).

عذاب ارواح تصویری هنری است که از زمان حال به آینده فرافکنی می‌کند و آینده را براساس حال تصور می‌کند (همان، ص ۳۹۵).

نقد و بررسی

۱. به گفته حسن حنفی احتمال دارد باور به عالم قبر و برزخ از اقوام و ادیان گذشته گرفته شده باشد و صرف احتمال نشئت گرفتن یک باور از اقوام گذشته، دلیل بر درستی این ادعا نمی‌شود.

۲. در صورت صحت احتمال (اخذ باور به عالم قبر و برزخ از اقوام گذشته) نیز باید گفت که نشئت گرفتن یک باور از اقوام یا ادیان گذشته دلیل بر بی‌اساس بودن آن باور نمی‌شود. شاید یک باوری از گذشتگان گرفته شده باشد؛ اما باوری درست و متقن باشد.

۳. صرف مشترک بودن یک باور دلیل بر اخذ آن از یکدیگر نیست؛ چه بسا خود همین عمومی بودن یک باور، دلیلی بر اتقان و مطابق با واقع بودن آن باور باشد.

۴. برای اثبات عالم قبر و برزخ، ادله کافی و متقن عقلی و نقلی وجود دارد و وقتی باوری مبتنی بر ادله باشد، دیگر اینکه گفته شود این باور به‌خاطر احساسات و ترس از مرگ است، صحیح نخواهد بود. در فلسفه، مخصوصاً مکتب اشراق و حکمت متعالیه بر وجود عالم برزخ (قبر) از طریق براهینی مانند قاعده امکان اشرف، استدلال شده است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۱۰). در قرآن کریم نیز آیاتی دال بر وجود عالم برزخ وجود دارد. به‌عنوان نمونه خداوند تعالی می‌فرماید: «حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمُ بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ» (مؤمنون: ۹۹-۱۰۰). منظور از برزخ در این آیه همان عالم قبر یا عالم مثال است (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۶، ص ۱۹۸-۱۹۹). یا در جای دیگر می‌فرماید: «يُنَبِّئُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ» (ابراهیم: ۲۷). برخی

مفسران گفته‌اند: منظور از «فی الآخرة» تثبیت قول در هنگام پرسش و پاسخ در قبر است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۳، ص ۱۴۲). مرحوم طبرسی نیز در مورد این آیه می‌فرماید: «قال أكثر المفسرين إن المراد بقوله «فی الآخرة» فی القبر و الآیة وردت فی سؤال القبر و هو قول ابن عباس و ابن مسعود و هو المروى عن أئمتنا» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶ ص ۴۸۲). در روایات نیز می‌توان ادعای تواتر معنوی بر وجود عالم برزخ کرد (قاسمی، ۱۳۹۳، ص ۲۰۶).

۵. با توجه به مطالب بالا باید گفت اگرچه در چگونگی پرسش و پاسخ و پاداش و جزا در عالم قبر بین فرق مختلف اسلامی اختلاف نظر وجود دارد؛ اما اصل وجود آن از مسلمات قاطبه فرق اهل سنت (نارویی، ۱۳۸۹) و شیعه است. چنان‌که در صحیح بخاری از رسول اکرم ﷺ منقول است که از حضرت در مورد عذاب قبر سؤال شد و حضرت فرمود عذاب قبر حق است (بخاری، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۳۷). شیخ صدوق نیز می‌فرماید: «اعتقادنا فی المسئلة فی القبر أنها حق لا بد منها، فمن أجاب بالصواب فاز بروح و ریحان فی قبره، و بجنة نعيم فی الآخرة، و من لم یأت بالصواب فله نزل من حميم فی قبره وَ تَصْلِيَةٌ جَحِيمٍ فی الآخرة» (صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۵۸).

۶. مدعیات و اشکالات حسن حنفی اکثراً به‌خاطر مادی دانستن عالم قبر و برزخ بود؛ و اگر ما این مسئله را اثبات کنیم که عالم قبر و برزخ غیرمادی است، عمده اشکالات ایشان برطرف می‌گردد. برای این مسئله تحلیل عقلی و دلیل نقلی ذکر شده است. اما تحلیل عقلی اینکه آنچه در احوالات سؤال و جواب و پاداش و جزا در قبر ذکر شده، اکثراً با قبر مادی قابل توجیه نبوده و لوازمی دارد؛ مثلاً ۱. اگر عذاب قبر مادی باشد باید بتوان با دوربین رصد کرد. ۲. در صورت مادی بودن پاداش و جزا در قبر، باید تعداد بی‌شماری باغ و بهشت و یا حفره‌های عذاب می‌داشتیم. ۳. لازمه مادی‌انگاری قبر وجود انواع حیوانات و خزندگان در زیر خاک بود که با یافته‌های تجربی قابل اثبات نیست. پس برای جمع بین دو دسته روایات، به‌دلیل مسائلی که مقداری ذکر شد، باید ظاهر روایات دال بر مادی بودن عذاب قبر حمل بر قبر برزخی شود (قدردان قراملکی، ۱۳۹۰، ص ۱۱۲-۱۱۴).

در روایات نیز به‌وضوح بیان شده است که منظور از قبر همان برزخ است و آنچه در روایات در مورد پرسش و پاسخ و عذاب در قبر بیان شده، عالم برزخ مقصود است، نه قبر مادی. راوی از امام صادق ﷺ نقل می‌کند که: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ إِنِّي سَمِعْتُكَ وَ أَنَّتَ

تَقُولُ كُلُّ شَيْعَتِنَا فِي الْجَنَّةِ عَلَى مَا كَانَ فِيهِمْ قَالَ صَدَقْتُكَ كُلَّهُمْ وَ اللَّهُ فِي الْجَنَّةِ... وَ لَكِنِّي وَ اللَّهُ أَتَخَوَّفُ عَلَيْكُمْ فِي الْبَرْزَخِ قُلْتُ وَ مَا الْبَرْزَخُ قَالَ الْقَبْرُ مُنْذُ حِينَ مَوْتِهِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۴۲)؛ راوی گوید به امام صادق ﷺ عرض کردم من از شما شنیدم که می‌گویید تمام شیعیان ما در بهشت هستند؛ فرمود راست گفتیم به تو؛ تمامی آنان به خدا قسم در بهشت اند... و لکن به خدا قسم من بر شما در برزخ می‌ترسم؛ گفتیم برزخ چیست؟ فرمود: همان قبر است، از هنگام مرگ تا روز قیامت.

در روایتی دیگر امام سجاد ﷺ می‌فرماید: «أَشَدُّ سَاعَاتِ ابْنِ آدَمَ ثَلَاثُ سَاعَاتِ السَّاعَةِ الَّتِي يُعَايِنُ فِيهَا مَلَكُ الْمَوْتِ وَ السَّاعَةَ الَّتِي يَقُومُ فِيهَا مِنْ قَبْرِهِ وَ السَّاعَةَ الَّتِي يَقِفُ فِيهَا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى فَإِمَّا إِلَى الْجَنَّةِ وَ إِمَّا إِلَى النَّارِ... ثُمَّ تَلَا «وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ» (مؤمنون: ۱۰۰) قَالَ هُوَ الْقَبْرُ وَ إِنَّ لَهُمْ فِيهِ لَمَعِيشَةً ضَنْكاً وَ اللَّهُ إِنْ الْقَبْرَ لَرَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ أَوْ حُفْرَةٌ مِنْ حُفْرِ النَّارِ...» (صدوق، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱۱۹-۱۲۰)؛ سخت‌ترین هنگام آدمی، سه وقت است: هنگامی که ملک‌الموت را می‌بیند و هنگامی که از گور برخیزد و هنگامی که در پیشگاه الهی می‌ایستد که یا بهشتی شود و یا جهنمی... سپس این آیه تلاوت فرمود: از پس مرگشان عالم برزخ است تا روز رستاخیز، و فرمود: عالم برزخ همان عالم قبر است که به تنگنای زندگی دچارند. به‌خدا سوگند که قبر یا گلستانی است از بوستان بهشتی یا گودالی است از گودال‌های آتش... همان‌طور که قبلاً گذشت وقتی به قبر مادی نگاه می‌کنیم، اثری از آنچه در این روایت فرموده نمی‌بینیم؛ پس مقصود از عالم قبر، قبر مادی نیست؛ بلکه قبر مثالی یا همان جایگاه انسان در عالم برزخ است و آنچه از پرسش و پاسخ و عذاب قبر که در آیات و روایات بیان شده، متوجه بدن برزخی است. از آنچه گذشت دانسته شد که مدعیات حسن حنفی در باب عالم قبر و برزخ مبتنی بر مبانی فکری غلطی است که اتخاذ کرده است و اصل وجود عالم قبر و برزخ و پرسش و پاسخ و پاداش و جزا از مسجلات معارف دینی است.

نتیجه‌گیری

بر مبنای آنچه بیان شد، می‌توان نتایج ذیل را برشمرد:
- حسن حنفی دارای مبانی فکری نادرستی است که منجر به اظهارنظرهای غلط از جانب وی در موضوعات گوناگون از جمله

موضوع عالم قبر و برزخ گردیده است.

- مادی‌انگاری عالم قبر و برزخ که یکی از مدعاهای اصلی حسن حنفی است با اصلی‌ترین معیار پدیده‌های مادی، یعنی تجربه‌پذیر بودن آن پدیده، ناسازگار بوده و از طرفی این ادعا با یافته‌های تجربی قابل دفاع نیست.

- وجود عالم و قبر و برزخ فارغ از جزئیات آن از جمله نحوه پرسش و پاسخ و عذاب قبر، مورد اتفاق غالب فرق اسلامی است.

- وجود عالم قبر و برزخ مبتنی بر ادله عقلی و نقلی است که از مجموع آنها می‌توان به وجود چنین عالمی یقین یافت.

سلیمانی بهبهانی، عبدالرحیم و رسول رضوی، ۱۳۹۸، *معارف و عقاید*، چ دوم، قم، دفتر تدوین متون درسی حوزه‌های علمیه.

شجاعی، محمد، ۱۳۸۸ الف، *عروج روح*، تدوین محمدرضا کاشفی، چ چهارم، تهران، کانون اندیشه جوان.

____، ۱۳۸۸ ب، *معاد یا بازگشت به سوی خدا*، چ دوم، تهران، شرکت سهامی انتشار.

صدرالمآلهین، ۱۹۸۱ م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

صدوق، محمدبن علی، ۱۴۱۴ ق، *الاعتقادات*، چ دوم، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.

____، ۱۳۷۶، *الأملی*، چ ششم، تهران، کتابچی.

____، ۱۴۰۶ ق، *ثواب الأعمال و عقاب الأعمال*، چ دوم، قم، شریف الرضی.

____، ۱۴۱۳ ق، *من لا یحضره الفقیه*، تصحیح علی‌اکبر غفاری، چ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

____، ۱۴۱۶ ق، *الخصال*، تصحیح مهدی غفاری، قم، نشر اسلامی.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۰ ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

طبرسی، فضل‌بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تصحیح فضل‌الله یزدی طباطبائی و هاشم رسولی، چ سوم، تهران، ناصرخسرو.

____، ۱۴۱۲ ق، *تفسیر جوامع الجامع*، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه.

طبری، محمدبن جریر، ۱۴۱۲ ق، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه.

طوسی، محمدبن حسن، ۱۴۱۴ ق، *الأملی*، قم، دار الثقافة.

____، بی‌تا، *التبیین فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

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

قاسمی، علی محمد، ۱۳۹۳، *برزخ: پژوهشی قرآنی و روایی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

قردان قراملکی، محمدحسن، ۱۳۹۰، *دفتر پنجم: معاد*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

قربانی، ره‌ره و مهدی مشکاتی، ۱۳۹۳، «تبیین عقلائی تسبیح موجودات در حکمت متعالیه»، *اندیشه نوین دینی*، ش ۳۸، ص ۷۷-۹۴.

کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ ق، *الکافی*، چ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ ق، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۰، *آموزش عقاید*، چ هفتم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.

____، ۱۳۹۰، *آموزش فلسفه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مفید، محمدبن محمدبن نعمان، ۱۴۱۳ ق، *الاختصاص*، تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمود محرمی زرنندی، قم، المؤتمر العالمی لالفیة الشیخ المفید.

نارویی، عبداللطیف، ۱۳۸۹، «عذاب قبر از دیدگاه شریعت اسلامی»، *نمای اسلام*، ش ۴۲، ص ۳۲-۳۷.

منابع

ابن منظور، محمدبن مکرم، ۱۴۱۴ ق، *لسان العرب*، چ سوم، بیروت، دار الفکر. آقاجانی، نصرالله، ۱۳۹۲، *اسلام و تجدد در مصر (یا رویکرد انتقادی به اندیشه حسن حنفی)*، قم، بوستان کتاب.

ألوسی، محمودبن عبدالله، ۱۴۱۵ ق، *روح المعانی*، بیروت، دار الکتب العلمیه. بخاری، محمدبن اسماعیل، ۱۳۹۰، *صحیح البخاری*، ترجمه عبدالعلی نور احارری، چ سوم، تربت جام، شیخ الاسلام احمد جام. برقی، احمدبن محمدبن خالد، ۱۳۷۱، *المحاسن*، چ دوم، قم، دارالکتب الاسلامیه.

جرجانی، سیدمیرشریف، ۱۴۱۲ ق، *شرح المواقف*، قم، شریف الرضی. حاجی میرزایی، شبینم، ۱۳۹۷، *آراء و اندیشه‌های حسن حنفی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران، دانشگاه الزهراء.

حسینی زبیدی، محمدمرتضی، ۱۴۱۴ ق، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دارالفکر.

حلی، حسن‌بن یوسف، ۱۴۰۷ ق، *کشف المراد*، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، قم، جامعه مدرسین.

حنفی، حسن، ۱۳۷۵، «تاریخ‌مندی دانش کلام»، ترجمه محمدمهدی خلجی، *نقد و نظر*، ش ۹، ص ۳۷-۵۷.

____، ۲۰۱۷ م، *التراث والتجديد*، قاهره، مؤسسة الہندوئی.

____، ۲۰۲۰ م، *من العقیدة الی النور*، قاهره، مؤسسة الہندوئی.

راغب اصفهانی، حسین‌بن محمد، ۱۴۱۲ ق، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دار الشامیه.

A Critical Study of Hasan Hanafi's View on the World of Grave and Intermediary World

✉ **Majid Mustami'** / MA in the Philosophy of Religion, the IKI

Javad Goli / Assistant Professor of Kalam, the IKI

Received: 2023/01/07 - **Accepted:** 2023/03/05

mostame1370@chmail.ir

rzgoli639@gmail.com

Abstract

Resurrection is one of the most important issues in Islamic beliefs, and the world of grave and intermediary world is one of the most challenging issues of resurrection. Hasan Hanafi has a special position in the Neo-mu'tazilah movement. He considers the world of grave to be devoid of objective truth and considers it to be a product of the human mind. He regards the torment of the grave to be a common notion in which a person attributes what he sees in the sensible world to the world of the grave, which is hidden from sight. According to him, the belief in the world of the grave in Islam is derived from past religions, including Judaism and Christianity, and past peoples, such as the Egyptians. Also, he levels many criticisms to the issues raised about the world grave and intermediary world, such as the manner and purpose of questioning and answering and rewards and punishments in the world of grave and intermediary world, and challenges the rational and narrative evidence in this area. Hasan Hanafi's claims about the world of grave and intermediary world are based on the wrong intellectual foundations that he has adopted. Using the descriptive, analytical and critical approach, this research answers his claims.

Keywords: Ma'ad, the world of grave, intermediary world, Hasan Hanafi.

The Preservation of Sharia by Amir al- Mu'minini Ali (AS) in the Period of the First Caliph

Javad Qolipour / PhD in Islamic Speculative Theology (Kalam), the IKI

gh.javad1392@gmail.com

Received: 2023/01/07 - **Accepted:** 2023/03/05

Abstract

Preserving the Sharia is one of the duties of the Imams. Muslim theologians have paid attention to the dignity of the Imams and in this way have proved the necessity of their existence. Studying the life history of the Imams makes it clear that not all of them could take over the government, so did they manage to maintain Sharia without government? This paper examines this issue only during the Imamate of Imam Ali (AS), i.e. during the period of the first Caliph. Using the descriptive-analytical method, this paper shows that although Imam Ali (AS) was not the ruler in this period, he did not give up on his duties and was able to preserve Sharia through a series of political and scientific actions such as proving his competence for government, answering religious questions, attending judicial courts, etc. in the period of the first caliph.

Keywords: preservation of Sharia, Amir al- Mu'minini Ali (AS), scientific and political actions, immortality of Sharia, the period of the first Caliph.

Imamate in the Life and Speech of Hazrat Fatima Zahra

✉ **Reza Mahdian Far** / Assistant Professor of Exegesis, the University of Holy Quran's Sciences and knowledge

rezamahtab52@yahoo.com

Seyyed Mahmoud Tayyeb Hussein / Professor of the Qur'anic Exegesis and Sciences, the Research Institute of Hawzeh and University

tayebh@rihu.ac.ir

Received: 2023/01/07 - **Accepted:** 2023/03/05

Abstract

Examining and reviewing the events after the demise of the Holy Prophet (AS) from a religious and theological point of view will help to clarify many facts about Imamate and succession of the Holy Prophet. According to historical reports, the events of that period of the history of Islam became a turning point in the future path of the Islamic society, and many of the events and currents of the Islamic society today have their roots in that historical period. In the meantime, reflecting on the life and words of Hazrat Fatima in terms of her position in the heart of the Prophet (AS) and her high scientific and spiritual character will be very helpful. From her point of view, imamate is a divine command and prevents dispersions and splits in the ranks of the Islamic Ummah. The spread of justice, guidance of people, and the necessity of having knowledge causes Imamate to be determined for certain people. Based on the Jihad records of Amir al-Mu'minin Ali (AS), his position with the Prophet, and the possession of the aforementioned characteristics, Imam Ali is entitled to imamate. Also, imamate was not exclusive to in the age of Imam Ali (AS) and according to the hadith of Loh Jabir, the imamate of eleven of Imam Ali's children is confirmed by the command of God. With the aim of explaining the position and necessity of Imamate and clarifying its truth and real example, the present research has reached these results using the descriptive-analytical method and referring to various hadiths, historical sources, and the works of contemporary writers.

Keywords: life and speech of Fatima Zahra (AS), the importance of Imamate, the necessity of Imamate of Ahl al-Bayt, the Imamate of Imam Ali (AS).

An Investigation into the Idea of Personal God from the Qur'anic Perspective

✉ **Muhammad Baqir Dehqan** / MA in the Philosophy of Religion, Baqir al- Uloom University mbdehqan@gmail.com
Seyyed Mahmoud Mousavi / Assistant Professor at the Department of Philosophy and the Islamic Speculative Theology (Kalam), Baqir al- Uloom University smmusawi@gamil.com
Received: 2023/01/07 - **Accepted:** 2023/03/05

Abstract

The main question of this paper is whether God has a characteristic or a set of characteristics based on which He can be considered a person. Is it possible to prove the idea of personal God from the perspective of the Qur'an? Using descriptive-analytical method, this paper argues that the concept of personal God is not a simple and privileged description among other attributes. It shows that personal God is a composite description and a collection of different attributes, whose totality leads to the formation of new effects. Therefore, about seven necessary criteria for personal God are proposed, based on which it can be judged whether, from the perspective of the Qur'an, God is a personal being or not. Based on the findings of this research, the personal nature of the God of Islam is proven with the evidence provided from the Qur'an.

Keywords: God, personal God, regarding God as a person, personified, human-like, the Qur'an, narrations.

The Exegesis of the Verses of Imamate and Wilayat in the Theological (Kalami) Imamiya School of Baghdad with Emphasis on Sheikh Mufid and Seyyed Murtaza

✉ **Ali Habtinejad** / PhD Student of Teaching of Islamic Knowledge, University of Tehran (Farabi College) habeti@ut.ac.ir
Muhammad Ali Mahdavi Rad / Professor at the Department of the Qur'an and Hadith Sciences, University of Tehran (Farabi College) mahdavirad@ut.ac.ir
Ruhollah Shakeri / Associate Professor at the Department of Islamic Knowledge and Shia Studies, University of Tehran (Farabi College) shaker.r@ut.ac.ir
Received: 2023/01/07 - **Accepted:** 2023/03/05

Abstract

Belief in the proven and immediate imamate of Imam Ali (PBUH) is considered as the main characteristic of Shia Islam. Using analytical and library methods, this paper mainly deals with identifying the geometry of the Qura'nic verses about the above-mentioned belief and its exegesis in the theological thought of the Baghdad Imamiyyah in the fifth century, centered on Sheikh Mufid and Seyyed Murtaza. The main part of the Qur'anic evidence for proving the rights of wilayat and imamate in the school of Baghdad consists of two groups: unmediated and mediated. The third group refers to the criticism of the rival thought. Criticism of the Qur'anic documents like the infallibility of the Companions, criticism of reference to Qur'anic verses for the right of caliphate, and criticism of the Qur'anic proofs of the authority of the consensus of the Ummah form the three axes of the third category. In some cases, arguments have been presented in favor of Imamate. Considering the expansion of the intellectual view of Shi'a philosophy and the multi-polar atmosphere of Baghdad, the interpretation of these verses in the school of Baghdad can be evaluated both in terms of quantity and quality and in the analytical and interpretive directions.

Keywords: imamate, wilayat, the verses on imamate and wilayat, Baghdad theological school, Sheikh Mufid, Seyyed Murtaza.

Muhammad Amara's Solutions for the Islamization of Science

✉ **Muhammad Khalili Teimur** / MA in the Philosophy of Religion, the IKI
Javad Goli / Assistant Professor at the Department of Kalam (the Islamic Speculative Theology), the IKI
Received: 2023/01/07 - **Accepted:** 2023/03/05

FM1393245@gmail.com

rzgoli639@gmail.com

Abstract

The Islamization of science is an important issue for which various theories have been offered. The main question in this field is whether there is a way to Islamize natural and human sciences or it is not possible to actualize that. Muhammad Amara, a neo-Mu'tzali Islamist thinker, is one of the researchers who have thoroughly discussed, researched, and proposed a solution for the Islamization of natural and human sciences. For Amara, the main solution for the Islamization of science is to simultaneously pay attention to the Book of Legislation and the Book of Creation as two sources of knowledge. Using the method of collecting and analyzing the date, this article seeks to give an explanation of his theory. First, Amara's definition of knowledge and its Islamization is discussed, then his solution for Islamization in the field of natural and human sciences are presented, and at the end, his arguments for explaining Islamization are dealt with.

Keywords: science, religion, Islamization, Muhammad Amara, natural sciences, Islamic human sciences.

Reviewing and Analyzing the Kalami Presuppositions of Fiqh (Emphasizing the Topic, Purpose and the Sources of the Islamic Jurisprudence)

✉ **Muhammad Taqi Rukni Lemuki** / Assistant Professor at the Department of Philosophy and Kalam, the Imam Sadiq Institute for Islamic Sciences
Asadollah Kurdfirouzjaei / Associate Professor at the Department of Philosophy and Kalam, the Imam Sadiq Institute for Islamic Sciences
Received: 2023/01/07 - **Accepted:** 2023/03/05

rokni44@yahoo.com

Ekf474@yahoo.com

Abstract

The relation among sciences, including the relation between fiqh (the Islamic jurisprudence) and kalam (the Islamic speculative theology), is inevitable. The relationship among sciences discussed in this paper includes the relationship between fiqh, including the issue of goal and its sources, and kalam. Research in this field is of paramount importance. Having given the above introduction, it is necessary to explain the relationship between fiqh and kalam in order to shed light on the status of fiqh and to remove possible doubts. Therefore, the research question is: what are the theological (kalami) presuppositions of fiqh? It is assumed that establishing man's obligation and authority in the field of fiqh, belief in the resurrection and its conditions regarding the goal of fiqh and the infallibility of revelation, the infallibility of the Prophet (PBUH) and the Imams in the sources of fiqh, are the theological (kalami) presuppositions of fiqh. Using library method and the method of Sebr and Taqsim argument, the present paper has measured some kalami concepts in fiqh, and then select some presuppositions of fiqh, such as its subject, goal and sources as a theory to be evaluated. It is concluded that issues such as obligation, legally competent, goodness of obligation, and human choice are among the presuppositions of the subject; resurrection and its related concepts are the presuppositions of goal; knowing the revelation and knowing the guide and the like in the sources of jurisprudence are considered as the kalami presuppositions of fiqh.

Keywords: kalam, fiqh, obligation, choice, resurrection, the Qur'an, Sunnah.

ABSTRACTS

Islam and Faith

Ayatullah Allameh Muhammad Taqi Misbah Yazdi

Abstract

This passage is a part of an ethics lesson presented by Allameh Misbah Yazdi about Islam and faith, exposition and interpretation and their differences. Since faith plays a prominent role in achieving human perfection, man's real perfection is faith. In fact, faith is a necessary condition for attaining human perfection and happiness. Although some people believe that faith and Islam are equal and every Muslim is also a believer, it should be noted that Islam is declared by simply saying, *Lā ilāha illā llāh, Muhammadun rasūl Allāh* (there is no God but Allah, and Muhammad is the messenger of Allah). However, faith is not like that. A believer is a person who acts according to what Islam has stated. Furthermore, he/she must not commit any major sins. The word Iman (faith) is derived from the root words "Amn" and "Amniyat" meaning trust and confidence. Therefore, it can be argued that Islam is of two types: 1. The superficial Islam declared by saying the shahada (the Muslim profession of faith); 2. The true Islam that means truly believing in and confirming what God has revealed and stated, in order to provide the basis for enjoying eternal happiness.

Keywords: Islam, faith, true Islam, superficial Islam.

The Role of Reason in the Systems of Religious Belief

✉ **Muhammad Ahadi** / MA in the Philosophy of Religion at the IKI

mohammdahadi611@gmail.com

Hasan Yousefian / Associate Professor at the Department of Kalam (Islamic Speculative Theology) and the Philosophy of Religion, the IKI

yosofiyani@iki.ac.ir

Received: 2023/01/07 - **Accepted:** 2023/03/05

Abstract

One of the most fundamental issues in Kalam (the Islamic speculative theology) and philosophy of religion is the relationship between reason and religion, which has been a major issue for many philosophers and theologians in the Western world as well as the Islamic world. There are many definitions of reason and religion and also different opinions about the relationship between them. Among the presented opinions, extreme rationalism, extreme textualism and moderate rationalism can be mentioned. In order to deal with the issues arising in the discussion of the relationship between reason and religion, various kalam schools have provided some solutions. One of the most important and influential kalam schools in the Islamic world is called neo-Mu'tazila. As critiques of the extreme trends of textualism and rationalism, Sheikh Muhammad Abdo and Muhammad Amara are among the most prominent neo-Mu'tazila Islamic thinkers whose ideas have been influential among Sunni Islamists. These two thinkers have made a lot of effort and have written many books in defending moderate rationality and fighting against extreme trends such as extreme rationalism and extreme textualism. Using library method, this paper introduced extreme textualism and extreme rationalism and analyzed their problems such as external obedience and prejudice to the surface of texts and ignoring reason, excessive exegesis of religious texts, promotion of historicism of religious texts and favoring secularism.

Keywords: extreme textualism, extreme rationalism, moderate rationalism, reason, religion.

In the name of Allah

MARIFAT

Scientific monthly in the field of humanities

Vol. 32, N. 2, Special of Theology, May 2023

A Publication by Imam Khomeini Educational and Research Institute

Editor in Chief: Seyed Ahmad Rahnamaei

Editor: Abolfazl Sajedi

Secretary of Theology Department: Javad Goli

Coordinator: Ruhollah Farisabadi

Print Supervisor: Hamid Khani

Print: Zamzam

Editorial Board: (In alphabetical order of the group name)

Hoj. Dr. Sayyid Akbar Hosseini (Religious) - the IKI - Associate

Dr. Mohsen Khandan "Alviri" (History) - Baqerul Uloom University - Professor

Ayatollah Professor Mahmoud Rajabi (Quranic Interpretation and Sciences) - the IKI - Professor

Hoj. Dr. Muhammad Fooladi (Sociology) - the IKI - Associate

Dr. AbbasAli Kadkhodaei (Law) - University of Tehran - Professor

Dr. Mohammad Karim Khodapanahi (Psychology) - Shahid Beheshti University - Professor

Hoj. Dr. Alireza Kermani (Erfan) - the IKI - Associate

Hoj. Dr. Abbas Ali Shamli (Educational Sciences) - Al-Mustafa International University - Associate

Dr. Mohammad Fanaei Askevari (Philosophy) - the IKI - Professor

Hoj. Dr. Abolfazl Sajedi (Theology) - the IKI - Professor

Articles in this publication are available in sid.ir; isc.gov.ir; magiran.com; noormags.ir.

Address: Qom - Amin Boulevard, Islamic Republic Boulevard - IKI, Fourth Floor - No. 33.

S. C: 186-37165 / Phone: (Editorial) 32113468 - (Subscribers) 32113474 - Fax: 32934483 (025).

Email: marifat@qabas.net

Internet: www.nashriyat.ir

Website: nashriyat.ir/SendArticle

Marifat (Online): 2980-8383