



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران  
علیهما السلام

www. **Ghaemiyeh** .com  
www. **Ghaemiyeh** .org  
www. **Ghaemiyeh** .net  
www. **Ghaemiyeh** .ir



مجله علمی پژوهشی  
فلسفه‌پایان اسلامی  
سال نهم، شماره ششم، پاییز ۱۳۹۳

# حقیق کلام

- حیات پیشین انسان از دیدگاه متکلمان بغداد آندام ایران
- مفهوم‌شناسی اراده و مشیت الهی در پرتو بیانات امام رضا (ع) / حسینعلی انصاری، استادیار شعبه فلسفه کاشان
- بررسی تبیین عقلانی برهان نظم در دیدگاه آیتالله مطهری / آفریدانه قربانی
- گونه‌شناسی رفتارهای اعتقادی شیعیان امامیه با اتیان مصمم (ع) / حامد منطوری‌نظم، سید آیتالله مسجدی
- مفضل بن عمر و جریان تقوی‌طلبی / حسن خدیوی
- حق‌تشریح امام زین‌علی و الهیات / مراد علی طبرستانی
- کشف و تجرید ذی‌شع در دیدگاه فزالی / محمدامین طوالتاری

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# فصلنامه تحقیقات کلامی شماره: ۶

نویسنده:

جمعی از پژوهشگران حوزه و دانشگاه

ناشر چاپی:

انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

## فهرست

۵	فهرست
۱۲	فصلنامه تحقیقات کلامی شماره: ۶
۱۲	مشخصات فصلنامه
۱۳	رتبه علمی فصلنامه
۱۵	راهنمای نویسندگان
۱۶	فهرست
۱۷	حیات پیشین انسان از دیدگاه متکلمان بغداد
۱۷	اشاره
۱۸	اشاره
۱۸	چکیده
۱۸	واژگان کلیدی
۱۹	بیان مسئله
۲۰	۱. تفسیر و تأویل روایات دالّ بر حیات پیشین
۲۰	الف) روایات خلقت نوری
۲۲	ب) روایات خلقت ارواح پیش از ابدان
۲۳	ج) روایات عالم ذر
۲۴	۲. تفسیر و تأویل آیه «الست»
۲۶	۳. عدم حجیت روایات حیات پیشین
۲۷	۴. قائم به نفس نبودن روح
۳۰	۵. خلاف عقل بودن روایات حیات پیشین
۳۱	۶. بطلان تناسخ
۳۳	۷. بطلان غلو
۳۴	نتیجه

منابع	۳۶
مفهوم شناسی اراده و مشیت الهی در پرتو بیانات امام رضا	۳۹
اشاره	۳۹
چکیده	۳۹
واژگان کلیدی	۳۹
مقدمه	۴۰
معنای لغوی «اراده» و «مشیت»	۴۱
«اراده و مشیت الهی» در کلام متکلمان و محدثان	۴۱
«اراده و مشیت الهی» در کلام امام رضا	۴۲
اراده حتمی و عزمی (تکوینی و تشریحی)	۴۳
اراده خداوند و اراده انسان	۴۴
متعلقات مفهوم «اراده»	۴۷
تغایر علم و اراده	۴۷
اشاره	۴۷
الف) نظریه علم و امر	۴۸
ب) علم به مصلحت	۴۸
ج) علم به اصلح	۴۸
اراده و مشیت الهی، متصف به کدامین وصفند؟	۵۱
استناد حدوث اراده به امر بدیهی	۵۴
نتیجه گیری	۵۴
منابع	۵۵
بررسی تبیین عقلانی برهان نظم در دیدگاه آیت الله مطهری	۵۹
اشاره	۵۹
چکیده	۵۹

۵۹	واژگان کلیدی
۶۰	مقدمه
۶۱	ویژگی های تقریرات مطهری
۶۲	تلازم علیت فاعلی و غایی در برهان نظم
۶۳	ویژگی حکایت گری معلول ها
۶۳	اصل هدایت در تکمیل برهان نظم
۶۶	نقد دیدگاه های هیوم
۷۲	دیدگاه آیت الله جوادی
۷۴	نتیجه گیری
۷۶	منابع
۷۷	گونه شناسی رفتارهای اعتقادی شیعیان امامیه با امامان معصوم
۷۷	اشاره
۷۷	چکیده
۷۷	واژگان کلیدی
۷۸	مقدمه
۷۸	جایگاه اعتقادی امامان نزد شیعیان
۷۸	اشاره
۸۰	الف) تلاش برای شناخت امام
۸۰	اشاره
۸۰	۱. شناخت اوصاف و ویژگی های امام
۸۱	۲. شناخت جانشین امام
۸۱	اشاره
۸۳	یکم: پرسش از امام:
۸۳	دوم: بررسی نشانه های امام:

۸۴	سوم: آزمودن امام: .....
۸۴	ب) دفاع از حریم امامان .....
۸۴	اشاره .....
۸۴	۱. دفاع از امامان در مقابل خلفا و حاکمان: .....
۸۶	۲. دفاع از امام در برابر دیگر مخالفان: .....
۸۷	ج) تمسک به مقام معنوی امامان .....
۸۷	اشاره .....
۸۷	۱. توسل جستن: .....
۸۹	۲. شفاعت خواهی: .....
۹۰	۳. تبرک جویی و شفاخواهی: .....
۹۲	نتیجه .....
۹۳	منابع .....
۹۷	مفضل بن عمر و جریان تفویض .....
۹۷	اشاره .....
۹۷	چکیده .....
۹۷	واژگان کلیدی .....
۹۸	شخصیت شناسی «مفضل بن عمر» .....
۱۰۰	ارتباط مفضل با جریان تفویض .....
۱۰۱	شواهد ارتباط مفضل با جریان تفویض .....
۱۰۱	الف) روایات نکوهش مفضل .....
۱۰۱	اشاره .....
۱۰۶	جمع بندی روایات نکوهش .....
۱۰۷	ب) سخنان برخی رجال یون متقدم .....
۱۰۷	اشاره .....



۱۰۷	بررسی
۱۰۸	ج) آثار مفضل در میراث غیرامامیه
۱۰۸	اشاره
۱۰۸	بررسی
۱۰۹	د) مضامین برخی روایات مفضل
۱۰۹	اشاره
۱۰۹	بررسی
۱۱۰	نتیجه گیری
۱۱۲	منابع
۱۱۷	حق تشریح امام بین نفی و اثبات
۱۱۷	اشاره
۱۱۷	چکیده
۱۱۷	واژگان کلیدی
۱۱۸	پیش درآمد
۱۱۸	مفهوم شناسی
۱۱۹	تشریح امام در مقام ثبوت
۱۱۹	محدور عقلي تشریح
۱۲۱	تشریح امام در مقام اثبات
۱۲۱	دیدگاه صاحب حاشیه بر معالم
۱۲۱	اشاره
۱۲۲	بررسی و نظر
۱۲۵	دیدگاه آیت الله بروجردی
۱۲۵	اشاره
۱۲۶	بررسی و نظر

۱۲۷	دیدگاه ملکی میانجی
۱۲۷	اشاره
۱۲۷	بررسی و نظر
۱۳۰	دیدگاه علامه طباطبائی
۱۳۰	اشاره
۱۳۱	بررسی و نظر
۱۳۱	احادیثی در نفی تشریح
۱۳۱	اشاره
۱۳۲	تحلیل و بررسی
۱۳۳	نتیجه
۱۳۴	منابع
۱۳۸	کشف و تجربه دینی در دیدگاه غزالی
۱۳۸	اشاره
۱۳۸	اشاره
۱۳۹	چکیده
۱۳۹	واژگان کلیدی
۱۴۰	مقدمه
۱۴۰	ماهیت تجربه دینی
۱۴۱	غزالی؛ صاحب تجربه دینی
۱۴۳	دیدگاه غزالی در باب تجربه دینی
۱۴۳	اشاره
۱۴۳	۱. مبانی بحث
۱۴۳	اشاره
۱۴۴	الف) هستی:

۱۴۵	..... (ب) انسان:
۱۴۶	..... ۲. حجاب
۱۴۸	..... ۳. اسباب و مقدمات کشف
۱۴۸	..... اشاره
۱۴۸	..... الف) تفکر
۱۴۸	..... (ب) مراقبه و محاسبه:
۱۴۹	..... (ج) ریاضت نفس:
۱۵۰	..... (د) عزلت
۱۵۰	..... (ه) وجد و سماع
۱۵۱	..... ۴. کشف
۱۵۱	..... اشاره
۱۵۲	..... الف) الهام
۱۵۳	..... (ب) وحی
۱۵۶	..... (ج) کشف و روئیت خداوند
۱۵۷	..... جمع بندی
۱۵۸	..... منابع
۱۶۰	..... چکیده عربی مقالات
۱۶۸	..... چکیده انگلیسی مقالات
۱۸۰	..... درباره مرکز

## فصلنامه تحقیقات کلامی شماره: ۶

## مشخصات فصلنامه

فصلنامه علمی - پژوهشی

انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

سال دوم، شماره ششم، پاییز ۱۳۹۳

صاحب امتیاز: انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

مدیر مسئول: هادی صادقی

سردبیر: رضا برنجکار

مدیر اجرایی: موسی اشکوری

اعضای هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

علی افضلی (دانشیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران)

رضا برنجکار (استاد دانشگاه تهران)

عبدالحسین خسروپناه (دانشیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران)

رسول رضوی (استادیار دانشگاه قرآن و حدیث)

ابوالفضل ساجدی (دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره))

محمدتقی سبحانی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

علی شیروانی (دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه)

هادی صادقی (دانشیار دانشگاه قرآن و حدیث)

مترجم چکیده عربی: حیدر مسجدی

مترجم چکیده انگلیسی: سیدلطف... جلالی

ویراستار: رامین باباگل زاده

صفحه آرا: معصومه نوروزی

ISSN: ۲۳۴۵-۳۷۸۸

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، کوچه ۲، فرعی اول سمت چپ،

ساختمان انجمن های علمی حوزه، انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

صندوق پستی: ۱۳۳-۳۷۱۶۵

تلفکس: ۰۲۵-۳۲۹۲۸۵۴۶

پیامک: ۳۰۰۰۷۲۲۷۰۰۷۷۰۵

سایت: /www.tkalam.ir www.ikq.ir

پست الکترونیک: Info@ikq.ir / Info@tkalam.ir

قیمت: ۵۰۰۰۰ ریال

ص: ۱

**رتبه علمی فصلنامه**

ص: ۲

به استناد مصوبه ۵۸۵ مورخ ۲۴/۶/۱۳۸۷ شورای عالی حوزه های علمیه و با توجه به ارزیابی کمیسیون نشریات علمی حوزه، شورای اعطای مجوزها و امتیازات علمی، در جلسه مورخ ۲۸/۳/۱۳۹۲ رتبه علمی - پژوهشی به نشریه تحقیقات کلامی اعطا گردید.

به استناد ماده واحده مصوبه جلسه ۶۲۵ مورخ ۲۱/۳/۱۳۸۷ شورای عالی انقلاب فرهنگی، مصوبات شورای عالی حوزه علمیه قم در خصوص اعطای امتیاز علمی به مجلات علمی، تأسیس انجمن های علمی، قطب های علمی و واحدهای پژوهشی و همچنین امتیازات کرسی های نظریه پردازی، نقد و مناظره و آزاداندیشی در حوزه، دارای اعتبار رسمی بوده و موجد امتیازات قانونی در دانشگاه ها و حوزه های علمیه می باشد.

## راهنمای نویسندگان

۱. موضوع مقاله باید در راستای اهداف فصلنامه و مرتبط با موضوعات علم کلام باشد؛

۲. مقاله نباید پیش تر در نشریات داخلی چاپ شده باشد و یا هم زمان برای استفاده به سایر مجلات علمی ارائه شده باشد؛

۳. در بیان محتوای مقاله، نکات علمی و ادبی زیر حتی المقدور رعایت شده باشد؛

### الف) نکات علمی

(۱) برخورداری از رویکرد تحقیقی-تحلیلی، ساختار منطقی و مطلوب، سطح علمی مناسب و فصل بندی صحیح مطالب؛

(۲) بیان نظرات اساسی مطرح در مسأله، ذکر دیدگاه مخالفان، تجزیه و تحلیل و نقد صحیح و کامل آنها؛

(۳) پاسخ گویی به پرسش ها و شبهات مطرح در مسأله؛ (۴) نوآوری در ساختار، محتوا یا روش ارائه؛

(۵) تناسب روش و محتوا با عنوان مقاله و ارتباط منطقی بین مباحث؛

(۶) برخورداری از رویکرد کلامی و دفاع از آموزه های اعتقادی اسلام؛

(۷) استنادات معتبر و کافی؛ (۸) رعایت امانت در نقل قول از افراد.

### ب) نکات ادبی

(۱) رعایت قواعد دستوری، ادبی و نگارشی از قبیل: بیان مقدمه، ذکر چکیده فارسی (حداکثر ۱۵۰ کلمه)، کلید واژه (حداکثر ۷ واژه)، اصول نگارش پی نوشته ها، ذکر فهرست منابع؛

(۲) پرهیز از اطناب و ایجاز بی مورد؛ (۳) سادگی و شیوایی در قلم؛

۴. تنظیم حجم مقاله بین ۱۵ تا ۲۰ صفحه (۴۵۰۰ تا ۶۰۰۰ کلمه)؛

۵. مقالات ترجمه شده، در صورت دارا بودن نکات بدیع و تازه، با ذکر مشخصات منبع اصلی و مشخصات کامل نویسنده آن امکان چاپ خواهد داشت (ارسال متن اصلی به همراه ترجمه ضروری است)؛

۶. مآخذ باید به شیوه درج سند در متن (نام خانوادگی، سال انتشار، شماره مجلد: شماره صفحه) باشد و از ذکر اسناد در پاورقی خودداری شود، اما بیان توضیحات ضروری به تشخیص نویسنده در پاورقی مانعی ندارد؛

فهرست منابع در انتهای مقاله و به صورت زیر آورده شود:

- ۱) ارجاع به کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده (گان)، (تاریخ نشر)، نام کتاب (ایتالیک)، نام مترجم یا مصحح، ناشر؛
- ۲) ارجاع به مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده (گان)، (تاریخ نشر)، «عنوان مقاله»، نام مترجم، نام مجله (ایتالیک)، شماره، شماره صفحات؛
- ۳) ارجاع به سایت: نام خانوادگی، نام نویسنده (گان)، (تاریخ دسترسی)، «عنوان مقاله»، نشانی سایت.
۷. دریافت مقالات صرفاً از طریق سایت [www.tkalam.ir](http://www.tkalam.ir) انجام خواهد شد که پس از احراز شرایط مذکور، برای بررسی به هیأت تحریریه فصلنامه ارجاع می شود و در صورت تأیید نهایی مورد استفاده قرار خواهد گرفت. ضمناً مجله هیچ گونه تعهدی نسبت به بازگرداندن مقالات نخواهد داشت؛
۸. مجله در ویرایش مقالات یا تلخیص آنها به گونه ای که در محتوای علمی آنها دگرگونی ایجاد نشود، آزاد است؛
۹. مقاله باید با فرمت word و با فونت B Zar و اندازه قلم ۱۴ ارسال شود؛
۱۰. ارسال حکم کارگزینی هیأت علمی برای درج رتبه علمی نویسندگان، ضروری است؛
۱۱. نویسنده یا نویسندگان مقاله باید نشانی، تلفن همراه و پست الکترونیک خود را برای ارتباط بعدی به مجله اعلام نماید.
۱۲. در صورتی که مقاله بیش از یک نویسنده داشته باشد، همه آن ها می بایست مسئولیت مقاله را کتباً بپذیرند و به مجله اعلام کنند.
- یادآوری:
- ۱- در مواردی که نویسنده ها چند نفر باشند بعد از نام اولین نویسنده و بعد از حرف عطف (و) سه نقطه (...) آورده شود.
- ۲- در درج تاریخ چاپ، فقط سال قمری مانند (۱۴۱۴ق) با (ق) ذکر شود و در میلادی و شمسی نیازی به درج حرف (م) و (ش) در کنار سال نیست.

## فهرست

حیات پیشین انسان از دیدگاه متکلمان بغداد / امداد توران ۷

مفهوم شناسی اراده و مشیت الهی در پرتو بیانات امام رضا (ع) / حسینعلی ترکمانی، اسماعیل شعبانی کامران ۲۷

بررسی تبیین عقلانی برهان نظم در دیدگاه آیت الله مطهری / قدرت اله قربانی ۴۵

گونه شناسی رفتارهای اعتقادی شیعیان امامیه با امامان معصوم (ع) / حامد منتظری مقدم، سید آیت الله احمدی ۶۳

مفضل بن عمر و جریان تفویض / حسن حیدری ۸۱



حق تشریح امام بین نفی و اثبات / مرتضیٰ علیزاده نجار ۹۹

کشف و تجربه دینی در دیدگاه غزالی / محمدامین خوانساری ۱۱۹

## حیات پیشین انسان از دیدگاه متکلمان بغداد

### اشاره

حیات پیشین انسان از دیدگاه متکلمان بغداد

چکیده

واژگان کلیدی

بیان مسئله

۱. تفسیر و تأویل روایات دالّ بر حیات پیشین

الف) روایات خلقت نوری

ب) روایات خلقت ارواح پیش از ابدان

ج) روایات عالم ذر

۲. تفسیر و تأویل آیه «الست»

۳. عدم حجیت روایات حیات پیشین

۴. قائم به نفس نبودن روح

۵. خلاف عقل بودن روایات حیات پیشین

۶. بطلان تناسخ

۷. بطلان غلو

نتیجه

منابع

**اشاره**

امداد توران (۱)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۱/۱۷

تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۳/۲۰

**چکیده**

در حالی که محدثان و محدث متکلمان کوفه و قم، قول به حیات پیشین اهل بیت (ع) و عموم انسان‌ها را پذیرفته بودند، متکلمان بغداد، از جمله شیخ مفید، سیدمرتضی و شیخ طوسی، موضعی منفی در برابر این قول اتخاذ کرده‌اند. مقاله حاضر می‌کوشد، به عوامل نظری روی گردانی ایشان از این موضع بپردازد. این عوامل نظری، از آنچه خود این متکلمان به تصریح یا تلویح بیان کرده‌اند، به دست می‌آید. این مقاله نشان می‌دهد، اتخاذ رویکرد تأویلی به روایت، قول به عدم حجیت خبر واحد، عارضی بودن و قائم به نفس نبودن روح، بطلان غلو، بطلان تناسخ که لازمه قول به حیات پیشین است و یاد نیاموردن ماجرای حیات پیشین، مبانی و ادله‌ای بوده که بغدادیان را به انکار حیات پیشین سوق داده است.

**واژگان کلیدی**

حیات پیشین، ذر، ارواح، اشباح، مکتب بغداد.

---

۱- پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث (پژوهشکده کلام اهل بیت (ع)).

ص: ۷

## بیان مسئله

در جوامع حدیثی نخستین، روایات مربوط به حیات پیشین اهل بیت (ع) و عموم انسان‌ها به وفور نقل شده است که در طریق این روایات علاوه بر روایان قمی، روایان کوفی نیز قرار دارند. وفور این روایات و تنوع و تکرار روایان واقع در طریق آن‌ها می‌تواند نشانی باشد از این که محدثان کوفی و قمی، صرف نظر از تفصیلی که در برخی روایات خاص آمده است، مضمون کلی این روایات، یعنی اصل حیات پیشین اهل بیت (ع) و عموم انسان‌ها را پذیرفته بودند. شیخ صدوق علاوه بر نقل روایات دال بر حیات پیشین، اعتقاد به حیات پیشین ارواح اهل بیت (ع) به عنوان نخستین مخلوق و نیز به تقدم ارواح انسان‌ها بر ابدان‌شان را، جزو اعتقادات امامیه برشمرده است (صدوق، ۱۴۱۴ق: ۴۷-۴۸). در مقابل، سه متکلم بزرگ بغداد، شیخ مفید، سیدمرتضی و شیخ طوسی در برابر حیات پیشین عمدتاً موضع نفی و انکار اتخاذ کرده‌اند.

از آن جا که بسیاری از نظریات این متکلمان در رد حیات پیشین ذیل روایات دال بر آن صورت گرفته، لازم است نگاهی به مضمون این روایات داشته باشیم. در دسته بندی غیرحصری می‌توان روایات حیات پیشین را در سه دسته گنجانید:

۱. دسته ای که اختصاصاً از حیات پیشین اهل بیت (ع) سخن می‌گویند؛ بر اساس این روایات، اهل بیت (ع) نخستین مخلوقات خداوندند که همچون نور یا اشباح نور و یا روح، از نور خداوند آفریده شدند و با استقرار در اطراف یا جانب راست عرش الهی، به حمد و تسبیح خداوند پرداختند. پس از آفرینش حضرت آدم، انوار اهل بیت (ع) به صورت نوری یک پارچه در صلب حضرت آدم قرار گرفت تا آن که با انتقال در اصلاب و ارحام پاک، در نهایت همه اهل بیت (ع) از مادر متولد شدند (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۲، ۱: ۴۴۲، ۴۴۳). (۱)

۲. دسته دیگر روایات، از تقدم دوهزارساله خلقت ارواح بر ابدان سخن می‌گویند و تأکید می‌کنند که ارواح انسان‌ها پیش از حیات دنیوی با یکدیگر آشنا بودند و مؤالفت و مخالفت دنیوی بین انسان‌ها در مؤالفت و مخالفت ارواحشان در حیات پیشین ریشه دارد. این روایات هم چنین بیان می‌دارند که این ارواح بر اهل بیت (ع) عرضه شدند و ایشان از همان زمان، دوستان خود را می‌شناختند (ر.ک: صفار، ۱۴۰۴ ق: ۸۷-۸۹). (۲)

۱- برای بحثی در باره خلقت نوری اهل بیت (ع) (ر.ک: داوری، ۱۴۲۹ق).

۲- برای بحثی در باره عالم ارواح (ر.ک: بیابانی اسکویی، ۱۳۸۶، ۱۶؛ ۱۰۲۳؛ همو، سفینه، ۱۳۸۶، ۱۷: ۱۰۳۰).

ص: ۸

۳. دسته سوم روایات که به نظر می‌رسد، ناظر به آفرینش ابدان انسان‌ها هستند، از خلقت ذری انسان‌ها سخن می‌گویند. در این روایات آمده است: خداوند، انسان‌ها را از طینتی خاص به صورت موجودات ریز و ذره وار آفرید، خود را به ایشان معرفی کرد و از ایشان پیمان‌بندی گرفت. این ذرات هر کدام به موقع، از صلب پدر به رحم مادر منتقل می‌شوند تا متولد گردند (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۲، ۲: ۶۱۲). (۱)

از آن جا که هیچ گزارش مستقیمی درباره مخالفت محدثان و متکلمان پیش از شیخ مفید با حیات پیشین گزارش نشده، وی را می‌توان سرآغاز رسمی مخالفت با این عقیده دانست؛ با این حال، در سخن وی روزنه‌هایی برای قول به وجود پیشین، اگر نه حیات پیشین، وجود دارد، اما سیدمرتضی به دلایلی که به تفصیل مطرح خواهد شد، این روزنه‌ها را مسدود کرده و حیات پیشین را یک سره و به قول مطلق، مردود اعلام کرده است. شیخ طوسی که در پایان این خط فکری قرار دارد، در عین تکرار سخنان دو استادش، به صورت محدود قول به حیات پیشین را روا دانسته و از این حیث به شیخ مفید نزدیک شده است. در ادامه، مبانی و استدلال‌های ایشان در رد حیات پیشین بررسی خواهد شد. گفتنی است، کراجکی و ابو الصلاح حلبی، موضع مثبتی درباره حیات پیشین اهل بیت (ع) برگزیده‌اند که در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

## ۱. تفسیر و تأویل روایات دال بر حیات پیشین

### الف) روایات خلقت نوری

روایاتی که اختصاصاً از وجود پیشین اهل بیت (ع) و تقدم خلقت ایشان بر سایر موجودات سخن گفته‌اند، عمدتاً چهار تعبیر: انوار، اظله، ارواح و اشباح نور را به کار برده‌اند. در میان متکلمان بغداد، شیخ مفید بیشترین بحث را در این باره مطرح کرده است. وی عمده بحث خود را به روایات «اشباح نور» معطوف کرده و از طرح بحثی مستقل ذیل عناوین: انوار، اظله و ارواح اهل بیت (ع) خودداری کرده است. وی در میان روایات «اشباح نور»، روایتی را صحیح می‌داند که می‌گوید: حضرت آدم  $\square$  اشباحی نورانی را در عرش خداوند رؤیت کرد. خداوند به او وحی کرد که اینان اشباح پیامبر و اهل بیتش (ع) هستند که اگر نبودند، خداوند نه او را می‌آفرید و نه آسمان و زمین را. به نظر شیخ مفید، خداوند بدین وسیله صرفاً می‌خواست حضرت آدم را

۱- برای بحثی در باره عالم ذر و بدن ذری (ر.ک: افصلی، ۱۳۸۸، ۴: ۸۵۱۱۲؛ همو، ۱۳۹۰، ۵۹: ۶۰، ۱۱۸ به بعد؛ بیابانی اسکویی، سفینه، ۱۳۸۷، ۱۹: ۱۱۰۱۳۰؛ همو، سفینه، ۱۳۸۸، ۲۳: ۱۱۵-۱۴۳).

ص: ۹

آگاه کند که چنین فرزندان‌ی خواهد داشت و باید ایشان را تعظیم کند. وی تأکید می‌کند که اشباحی که حضرت آدم دید، ذوات اهل بیت (ع) و به تعبیر دیگر، صورت‌هایی دارای حیات یا ارواح دارای نطق نبودند، بلکه تمثال‌های اهل بیت (ع) در قالب صور (أمثلتهم فی الصور) و به تعبیر دیگر، صوری بودند مشابه صورت‌های بشری ایشان در آینده و حاکی از آن که اهل بیت (ع) پس از آفرینش، دارای چنین صوری خواهند بود (مفید، ۱۴۱۳ ق (ب): ۴۲۳۹؛ مفید، ۱۴۱۳ ق (ج): ۲۷۲۸).

تا آن جا که نگارنده بررسی کرده است، سیدمرتضی و شیخ طوسی بحثی در تفسیر و تأویل روایات خلقت نوری اهل بیت (ع) مطرح نکرده‌اند؛ البته شیخ طوسی در کتاب تهذیب الاحکام مؤیدانه، «زیارت جامعه» را نقل کرده است. این زیارت، فضایل بسیاری را برای اهل بیت (ع) بیان می‌کند که از جمله آن‌ها، آفرینش اهل بیت (ع) همچون انوار و استقرار ایشان بر گرد عرش الهی است (طوسی، ۱۳۶۵، ۶: ۹۸).

ابوالصلاح حلبی (م. ۴۴۷ق) در مقام بیان ادله نقلی امامت امامان دوازده گانه، حدیثی بدین مضمون نقل کرده است: خداوند، پیامبر (ص) و دوازده نفر از اهل بیت (ع) را از نور عظمت خود آفرید و ایشان را اشباحی در ضیای نور خود قرار داد و ایشان در آن حال، مشغول عبادت و تسبیح پروردگار بودند (حلبی، ۱۴۰۴ق: ۴۲۵). از نقل این حدیث می‌توان دریافت، وی قائل به خلقت نوری و حیات پیشین اهل بیت (ع) بوده و اهل بیت (ع) را در این هنگام، دارای حیات و نطق می‌دانسته است.

محمد بن علی بن عثمان کراچکی (م. ۴۴۹ق) نیز از جمله عالمانی است که روایات مربوط به اشباح اهل بیت (ع) را نقل کرده است. وی می‌گوید شیعه و برخی عامه روایت کرده‌اند: «آن گاه که حضرت آدم آفریده شد، اشباحی را دید که می‌درخشیدند و این اشباح پنج اسم: محمد (ص)، علی (ع)، فاطمه (ع)، حسن (ع) و حسین (ع) بودند که بر عرش نوشته شده بودند. آدم از خداوند پرسید: اینان کیانند؟ خداوند فرمود: ایشان بهترین مخلوقات منند که اگر اراده خلق ایشان را نداشتیم، تو را نیز نمی‌آفریدم» (کراچکی، ۱۴۲۷ق: ۳۷۳۸). وی هم چنین روایت دیگری بدین مضمون نقل می‌کند: خداوند به آدم وحی کرد: اگر نبود که اراده کرده ام دو بنده از بندگانم (محمد (ص) و علی (ع)) را در دنیا بیافرینم، تو را نیز نمی‌آفریدم؛ آن گاه آدم، اسامی محمد (ص) و علی (ع) را که بر عرش نقش بسته بودند، مشاهده کرد (کراچکی، ۱۴۲۷ق: ۳۹). از مضمون روایاتی که کراچکی نقل می‌کند نمی‌توان استنتاج کرد، وی اشباح اهل بیت (ع) را که حضرت آدم دید، انسان‌های دارای حیات و روح می‌داند، چراکه در هر دو روایت تأکید شده که

ص: ۱۰

خداوند به هنگام خلق آدم، صرفاً اراده خلق ایشان را داشت؛ با این حال، وی روایاتی را گزارش می‌کند که می‌گویند: نور پیامبر(ص) در پیشانی حضرت آدم<sup>۱</sup> بود و از او به نسلش منتقل شد، تا آن که در نهایت پیامبر(ص) متولد گردید (کراجکی ۱۴۱۰ ق، ۱: ۱۶۴۱۶۵). علاوه بر آن، وی روایتی را نقل می‌کند مبنی بر این که نور ابوطالب از همان نور اهل بیت(ع) است که خداوند آن را دو هزار سال پیش از آدم آفریده است (کراجکی ۱۴۱۰ ق، ۱: ۱۸۳). در مجموع می‌توان گفت، وی موضعی منفی درباره وجود پیشین و خلقت نوری اهل بیت(ع) اتخاذ نکرده و حتی به موجب روایت اخیر می‌توان گفت، وی قائل به تقدم خلقت انوار اهل بیت(ع) است، اما آیا وی این انوار را دارای حیات و نطق می‌داند یا خیر، محل تأمل است.

### ب) روایات خلقت ارواح پیش از ابدان

شیخ مفید به این موضوع نیز بیشتر از دیگران پرداخته است. وی روایات دال یا مشعر بر خلقت ارواح پیش از ابدان را در آثار خود، به سه گونه متفاوت تفسیر می‌کند؛ او در یکی از تفاسیر خود مدعی می‌شود، مقصود از خلقت ارواح پیش از ابدان، «خلق تقدیر در علم الهی» است، نه خلق ایجاد و اختراع؛ یعنی خداوند پیش از آفرینش ابدان، ارواح را در علم خود مقدر کرد، بدون آن که بدان‌ها وجود خارجی ببخشد (مفید، ۱۴۱۳ ق (ب): ۵۳). بدین ترتیب، شیخ مفید با اعطای معنای جدیدی به واژه «خلق» و منصرف کردن این واژه در روایات از معنای ظاهری به معنای جدید، تلاش می‌کند حیات پیشین ارواح را نفی کند. (۱) شیخ مفید در تفسیر دیگر خود از این حدیث، به جای تصرف در معنای خلقت، در معنای واژه «ارواح» تصرف می‌کند و ارواح را به معنای «ملائکه» می‌داند؛ در نتیجه، وی حدیث مورد استناد شیخ صدوق برای اثبات حیات پیشین ارواح: «أن الأرواح مخلوقه قبل الأجساد بألفی عام فما تعارف منها ائتلف و ما تناكر منها اختلف» (۲) را چنین تفسیر می‌کند که ملائکه ای که پیش از آفرینش بشر با یکدیگر آشنا بودند، پس از آفرینش بشر با یکدیگر الفت می‌یابند و ملائکه ای که پیش از آفرینش بشر با

۱- همان گونه که مکدرموت گفته است، شیخ مفید خود در جای دیگر (مفید، ۱۴۱۳ ق (و): ۴۲۴۳)، تعبیر شیخ صدوق را که افعال عباد، مخلوق خداوندند به «خلق تقدیر» و نه خلق تکوین، رد کرده است؛ دلیل وی برای رد قول شیخ صدوق آن است که در لغت عرب به علم به شیئی، خلق نمی‌گویند (مکدرموت، ۱۳۷۲: ۴۸۲).

۲- بر خلاف شیخ مفید، تا آنجا که نگارنده بررسی کرده شیخ صدوق چنین حدیثی را نقل نکرده است. آنچه صدوق در باره تقدم ارواح نقل کرده به دو صورت است: «ان الله آخى بين الارواح فى الاظله قبل ان يخلق الابدان بالفى عام» (صدوق، ۱۴۱۴ ق، ۴۸)؛ و «ان الله تبارك و تعالى خلق الارواح قبل الابدان بالفى عام» (صدوق، ۱۴۰۳ ق: ۱۰۸). شاید مقصود شیخ مفید آن است که از ترکیب احادیثی که صدوق نقل کرده چنین مضمونی حاصل می‌شود.

ص: ۱۱

یکدیگر آشنا نبودند، پس از آفرینش بشر با یکدیگر اختلاف پیدا می کنند (مفید، ۱۴۱۳ ق (و): ۸۱).

روشن است که هر دو تفسیر، یعنی هم تفسیر خلق به «تقدیر در علم الهی» و هم تفسیر ارواح به ملائکه، خلاف ظاهر ند و معنای خلاف ظاهر به خودی خود، نمی تواند قابل انتساب به آیه یا روایت باشد، مگر آن که قرینه ای قطعی از عقل یا نقل بر آن دلالت کند. در ادامه خواهیم دید که چنین قرینه ای از سوی وی ارائه نشده است.

تفسیر سوم شیخ مفید از این روایات، آن است که اصولاً این روایات ربطی به خلقت ارواح پیش از ابدان ندارند. این تفسیر در حقیقت، به دسته ای از این روایات اختصاص دارد که در آن ها به حیات پیشین ارواح تصریحی نشده و صرفاً بیان شده که: «الارواح جنود مجنده؛ فما تعارف منها ائتلف و ما تخالف اختلف (صدوق، ۱۴۱۴ق: ۴۸)؛ ارواح لشکریانی گرد هم آمده اند؛ آن دسته از ارواح که با یکدیگر آشنا شده باشند، با هم انس می گیرند و آن دسته که ناسازگار باشند، با هم اختلاف پیدا می کنند.» وی این روایت را چنین معنا می کند: «ارواحی که همان جوهرهای بسیطند، از نظر جنس به یاری یکدیگر می پردازند و از نظر عوارض، از یاری هم اجتناب می ورزند؛ لذا ارواحی که به موجب یکی بودن رأی و میلشان، آشنای هم باشند، با یکدیگر انس می گیرند و ارواحی که به موجب ناهمگونی در رأی و میل، ناآشنای هم باشند، با یکدیگر اختلاف پیدا می کنند. و این چیزی است محسوس و مشاهد» (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۵۳۵۴). بدین ترتیب، وی در این جا مدعی می شود که این روایت، از جوهرهای بسیط در همین دنیا سخن می گویند و نه جوهرهای بسیطی که وجودی مقدم بر وجود دنیوی انسان دارند.

پس از شیخ مفید، تنها متکلم بغدادی که بحث حیات پیشین ارواح را مورد توجه قرار داده، سیدمرتضی است. وی نیز خلقت ارواح دو هزار سال پیش از ابدان را رد می کند (سیدمرتضی، ۱۴۰۵، ۴: ۳۰۳۱). در ادامه به دیدگاه وی بازخواهیم گشت.

### (ج) روایات عالم ذر

هر سه متکلم بزرگ بغداد، شیخ مفید، سیدمرتضی و شیخ طوسی درباره روایات «عالم ذر»، موضعی کم و بیش مشابه دارند. شیخ مفید پس از نقل روایتی صحیح که می گوید: خداوند، ذریه حضرت آدم را به صورت ذر از صلب او خارج کرد، توضیح می دهد: مراد روایت آن است که خداوند، ذر را از صلب آدم بیرون آورد تا ذریه بعدی او را از جهت کثرت، به آن ذر تشبیه کند. شیخ مفید به صورت قاطع نمی گوید که دقیقاً چه نسبتی بین ذریه بعدی آدم و ذری که از

ص: ۱۲

پشت او بیرون آورده شد وجود دارد، اما این احتمال را مطرح می‌کند که آنچه از صلب حضرت آدم بیرون آورده شدند «اصول اجسام ذریه حضرت آدم» بودند، نه ارواحشان (مفید، ۱۴۱۳ ق (ب): ۴۷ ۴۵). گویا مقصود وی در آن است که ذراتی که از صلب آدم بیرون آورده شدند، بُن یا بخش بنیادین ابدان ذریه آدمند که با انتقال در نسل حضرت آدم، در نهایت در رحم مادر قرار می‌گیرند و با جذب مواد بیرونی رشد می‌کنند تا به شکل انسانی کامل در آیند. در هر صورت، از نظر شیخ مفید، این بخش بنیادین ابدان ذریه آدم، فاقد روح بودند و با ایشان گفت و گویی صورت نگرفته است (مفید، ۱۴۱۳ ق (ب): ۴۷ ۴۵). بدین ترتیب، به نظر شیخ مفید، قائل شدن به عالم ذر نمادین که در آن فرزندان آدم به صورت ذر از پشت او بیرون آورده شده باشند، منعی ندارد، به شرط آن که این ذر را دارای شعور و نطق ندانیم.

سیدمرتضی در انکار عالم ذری که در آن استنطاق و نطقی بین خداوند و انسان‌ها صورت گرفته باشد، با شیخ مفید هم نواست (سیدمرتضی، نسخه خطی: ۱۹۲۱۹۴). وی با اشاره به روایاتی که از طریق امامیه در تفسیر آیه «الست» (اعراف: ۱۷۲) وارد شده‌اند و ایمان و کفر انسان‌ها را در دنیا، تابع ایمان و کفرشان در عالم ذر می‌دانند، پس از بیان عدم حجیت این روایات، این احتمال را مطرح می‌کند که مقصود این روایات، علم پیشین خداوند باشد؛ یعنی خدا به هنگام خلقت چه کسی مؤمن و چه کسی کافر خواهد بود. آنچه در دنیا اتفاق می‌افتد، مطابق علم خدا خواهد بود (سیدمرتضی، نسخه خطی: ۱۹۵). وی هم چنین روایتی را که در آن پیامبر از سبقتش بر انبیا در اقرار به وجود خداوند سخن می‌گوید و آن را با آیه «الست» مرتبط می‌کند، دال بر مدعای قائلان به عالم ذر نمی‌داند، چراکه مقصود این روایت، سبقت در فضیلت است، نه سبقت زمانی. به نظر وی، در این صورت نیز استشهادی که در روایت به آیه صورت گرفته، وجه دارد، چراکه مقصود آن است که خداوند از ازل، سبقت پیامبر را بر دیگر انبیا می‌دانست (سیدمرتضی، نسخه خطی: ۱۹۵). بدین ترتیب، تفسیر وی نیز از روایات عالم ذر، خلاف ظاهر است، چراکه در این روایات سخن از خلق پیشین است، نه علم پیشین الهی.

## ۲. تفسیر و تأویل آیه «الست»

از آن جا که تعدادی از روایات عالم ذر، ذیل آیه: «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» (اعراف: ۱۷۲) وارد شده است و قائلان به عالم ذر برای اثبات مدعای خود به این آیه تمسک جسته‌اند،



ص: ۱۳

هر سه متکلم بزرگ بغداد تلاش کردند نشان دهند، این آیه دلالتی بر عالم ذر ندارد. شیخ مفید با اشاره به استدلال یا امکان استدلال قائلان به عالم ذر به این آیه، آن را از قبیل مجاز در لغت می‌داند. به نظر وی، معنای آیه این است که خداوند از هر مکلفی که از صلب آدم و ذریه اش بیرون می‌آید، پیمان بر ربوبیت خویش می‌گیرد. پیمان گرفتن بدین معناست که خداوند، عقل او را کامل کرده و از طریق نشانه‌هایی که در آفرینش قرار داده، او را به وجود خالق و محدث رهنمون می‌گردد. شاهد گرفتن ایشان بر خودشان، همان نشانه‌های آفرینش است که در وجود انسان‌ها نمایان است. مقصود از این که ایشان «بلی» گفتند این نیست که ایشان لفظ «بلی» بر زبان جاری کردند، بلکه این است که ایشان با وجود این نشانه‌های آفرینش، نمی‌توانستند منکر وجود محدث شوند؛ لذا مثل کسی هستند که لفظاً بلی گفته باشد (مفید، ۱۴۱۳ ق (ب): ۴۷۴۸).

سیدمرتضی در مقام ردّ تفسیر قائلان به عالم ذر از این آیه، تفسیر کسانی را مستند قرار می‌دهد که ایشان را «اهل الكتاب و التأویل» می‌نامد. به گفته وی، ایشان در تفسیر خود روشن کرده‌اند که تفسیر اهل تناسخ (تعبیری که سیدمرتضی در این جا بر قائلان به عالم ذر اطلاق می‌کند) از این آیه درست نیست، چراکه خداوند در آیه، تعبیر «بنی آدم»، «ظهورهم» و «ذریتهم» را به کار برده و نه «آدم»، «ذریته» و «ظهره»، آن گونه که قائلان به عالم ذر فهمیده‌اند. هم چنین اهل الكتاب و التأویل در تفسیر این آیه بیان کرده‌اند: امکان دارد خداوند عده محدودی از افراد را (در همین دنیا) بر خودشان شاهد گرفته باشد، تا هم حجت بر ایشان تمام تر باشد و هم لطفی در حق بقیه انسان‌ها باشد. البته به نظر سیدمرتضی، از این آیه می‌توان تفسیر بهتری ارائه داد که مربوط به همه انسان‌ها باشد، نه جمع محدودی از آن‌ها و آن این است که، مقصود از استشهاد در آیه «الست بریکم» همین است که خداوند، ذریه را طوری آفریده که می‌تواند فرد ناظر و متأمل را به معرفت خداوند و وجوب عبادتش دلالت کند و شهادت دادن ایشان (قالوا بلی) این است که ایشان نیز دلالت گری بر معرفت و وجوب عبادتش را پذیرفته و مسخر این کار شده‌اند (سیدمرتضی، نسخه خطی: ۱۹۳۱۹۴). سیدمرتضی از زبان مخالفان، این اشکال را بر تفسیر خود وارد می‌کند که بنا بر روایات، پاسخ انسان‌ها در عالم ذر به استشهاد خداوند یک سان نبوده، بلکه بعضی اقرار و بعضی دیگر انکار کرده‌اند و اقرار و انکار انسان‌ها در دنیا، تابع اقرار و انکارشان در عالم ذر است. سیدمرتضی پاسخ می‌دهد که آیه قرآن که قطعی و قابل احتجاج است، صرفاً از اقرار سخن می‌گوید و نه از انکار. روایات در باب نیز مورد اعتنا نیستند (در ادامه خواهیم گفت که سیدمرتضی خبر واحد را حجت نمی‌داند)؛ اضافه بر آن، این

قبیل اخبار را می توان ناظر بر علم خداوند دانست؛ یعنی این روایات در حقیقت، علم خداوند به اقرار و انکار آتی را به مثابه وقوع اقرار و انکار تلقی کرده و از آن خبر داده اند (سیدمرتضی، نسخه خطی: ۱۹۵).

شیخ طوسی گرچه در انکار عالم ذر، از دو سَلَف خود تبعیت کرده، در پایان آن را به صورت محدود پذیرفته است. وی در تفسیر آیه «الست»، پس از انکار کلی عالم ذر (طوسی، بی تا، ۵: ۲۸۲۹)، در نهایت به نقل از گروهی، دیدگاهی دیگر را در تفسیر آیه مذکور مطرح کرده و آن را مروی در اخبار امامیه و وجهی قریب می داند که کلام، تاب آن را دارد و آن عبارت است از این که: آنچه آیه از آن خبر می دهد، به عده معینی اختصاص دارد که خداوند عقل ایشان را کامل کرد، ایشان را بر خودشان شاهد گرفت، ایشان نیز «بلی» گفتند و ایشان امروز [در دنیا] این ماجرا را به یاد می آورند و غافل از آن نیستند (طوسی، بی تا، ۵: ۲۹). بدین ترتیب، وی هرچند به صورت احتمال، عالم پیشین ذر را به نحوی که مختص تعداد معینی از انسان ها باشد، می پذیرد.

### ۳. عدم حجیت روایات حیات پیشین

هر سه متکلم بزرگ بغداد، متذکر عدم حجیت روایات حیات پیشین شده اند. مهم ترین دلیل ایشان بر عدم اعتبار این روایات، «خبر واحد» بودن آن هاست. هر کدام از شیخ مفید و سیدمرتضی، دست کم یک دسته از سه دسته روایات درباره حیات پیشین را به دلیل آن که خبر واحد ند، غیر قابل احتجاج دانسته اند. می دانیم که شیخ مفید، خبر واحد را نه موجب علم می داند و نه موجب عمل، مگر آن که قرینه ای از عقل، یا عرف و یا اجماع همراه آن باشد که موجب علم به صدق راوی آن شود (مفید، ۱۴۱۳ ق (ب): ۷۲؛ مفید، ۱۴۱۳ ق (ج): ۵۲؛ مفید، ۱۴۱۳ ق (ه): ۱۲۲؛ مفید، ۱۴۱۳ ق (الف): ۴۴). وی این قاعده کلی را بر روایات دال بر خلقت ارواح دوهزار سال پیش از ابدان، تطبیق می کند و آن ها را اخبار آحاد می داند (مفید، ۱۴۱۳ ق (و): ۹۳؛ مفید، ۱۴۱۳ ق (ب): ۵۲). سیدمرتضی نیز در پاسخ به پرسشی درباره روایات عالم ذر، بر همین اصل تأکید می کند که اخبار آحاد و هر خبری که موجب علم یقینی نباشد، حجت نیستند، تا چه رسد به اخباری که ظاهرشان مخالف ادله عقل باشند که در این صورت باید روات آن را کاذب دانست؛ مگر آن که در لغت و شرع تأویلی برای آن پیدا شود که موافق عقل باشد (سیدمرتضی، نسخه خطی: ۱۹۲۱۹۳). شیخ طوسی با دو سلف خود موافق است که خبر واحد موجب علم نمی شود، گرچه انجام عمل عبادی را بر اساس خبر واحد، عقلاً جایز و شرعاً وارد می داند (طوسی، ۱۴۱۷ ق، ۱: ۱۰۰)؛ در نتیجه، بر مبنای وی نیز نمی توان روایات

ص: ۱۵

درباره حیات پیشین را مستند اعتقاد قرار داد، چراکه وی با مفروض گرفتن این که روایات مربوط به ذر، یکی بیش نیست یا بیش از یک طریق ندارد، روایت ذر را مبتلا به اشکال سندی می داند، زیرا راوی این روایت، سلیمان بن بشار جهنی و به قولی، مسلم بن بشار از عمر بن خطاب است، و یحیی بن معین درباره او اظهار بی اطلاعی کرده است (۱) (طوسی، بی تا، ۵: ۲۹).

اما ادعای خبر واحد بودن روایات حیات پیشین مقبول نمی نماید؛ کثرت و تنوع طرق این احادیث به حدی است که می توان به آسانی از تواتر معنوی یا دست کم تواتر اجمالی روایات حیات پیشین سخن گفت. (۲)

دلیل یا شاهد دیگر متکلمان بغداد بر عدم حجیت روایات حیات پیشین که تنها شیخ مفید بدان اشاره کرده، اختلاف الفاظ و معانی روایات اشباح (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۳۷) و نیز روایات ذر است (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۴۴)، گرچه وی تصریحی ندارد به این که اختلاف این احادیث در حد تناقض باشد. اشاره وی به اختلاف الفاظ و معانی این روایات، صرفاً تعریضی است بر عدم اعتبار فی الجملة و نه بالجمله آن ها؛ از این رو خود، تقریر یا متنی بی اشکال از روایات اشباح (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۳۹) و نیز روایات ذر (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۴۴) را نقل می کند که متضمن حیات پیشین نیستند.

#### ۴. قائم به نفس نبودن روح

یکی از زمینه های نظری انکار حیات پیشین توسط متکلمان بغداد، مبنای انسان شناختی و روح شناختی (۳) ایشان است. شیخ مفید در مقام تعریف «روح»، روح را عرضی می داند که بر جسد یا جسم عارض می شود، و در صورتی که این عرض از بین برود و شخص بمیرد، اصلاً روحی وجود ندارد؛ لذا خداوند به هنگام احیای مردگان، در ابدان «حیات» را پدید می آورد که همان روح است (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۵۵). شیخ مفید در این جا، از روحی دیگر یا روح به معنایی دیگر، سخن به میان نمی آورد، اما در مقام تعریف حقیقت انسان، انسان را چیزی می داند که قائم به نفس است، و حجم و حیز ندارد. قابلیت ترکیب، حرکت و سکون و اجتماع و افتراق

۱- به نظر می رسد، روی سخن شیخ طوسی در این جا، عامه و روایات عامی در باره عالم ذر است؛ لذا با استناد به عالم رجالی عامی مذهب، به تضعیف روایت ذر می پردازد، در حالی که بر مبنای خودش، روایاتی که از طریق خاصه نقل نشده باشند، از اصل فاقد حجیتند و نیازی به تضعیف سندی آن ها نیست (ر.ک: طوسی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۱۰۰).

۲- دکتر برنجکار در کتاب مبانی خداشناسی، مأخذ دویست روایت از روایات دال بر حیات پیشین را ذکر کرده است (برنجکار، ۱۳۷۵: ۱۱۸۱۱۹).

۳- برای بحثی در این باره (ر.ک: خدایاری، ۱۳۹۰، ۶۱: ۱۰۸۶۹).

ص: ۱۶

ندارد و در افعال خود محتاج ابزاری است که همان جسد است و در حقیقت، همان چیزی است که حکمای نخستین «جوهر بسیط» می‌نامیدند. وی این تعریف از انسان را به هشام بن حکم و نوبختیان نسبت می‌دهد و آن را موافق روایات می‌داند (مفید، ۱۴۱۳ ق (ب): ۵۷۵۹). شیخ مفید با تعبیر «قد یسمی الروح» (مفید، ۱۴۱۳ ق (ب): ۶۰) گویا با مقداری کراهت، اطلاق واژه «روح» بر این جوهر بسیط را می‌پذیرد. وی در نتیجه این تفکیک بین دو معنا از روح (روح به مثابه عارض بر بدن و روح به مثابه جوهر بسیط که وجود مستقل از بدن دارد)، دو گونه از حیات را ترسیم می‌کند: حیاتی عارض بر بدن که با مرگ از بین می‌رود و حیاتی که به حقیقت انسان (جوهر بسیط یا روح به معنایی غیر از معنای نخست) تعلق دارد و پس از مرگ انسان باقی است (مفید، ۱۴۱۳ ق (ب): ۵۵۵۶، ۶۰، ۶۵).

شیخ مفید از هر دو معنای روح، نتیجه‌ای را در نظر دارد: از معنای نخست روح (روح عارض بر بدن است و با مرگ از بین می‌رود) نتیجه می‌گیرد که نمی‌توان به حیات پیشین و تقدم وجود ارواح بر ابدان قائل شد، چراکه لازمه قائل شدن بدان، عبارت است از این که ارواح، قائم به خود باشند (مفید، ۱۴۱۳ ق (ب): ۵۳)؛ و از معنای دوم روح (روح به مثابه جوهر بسیط و قائم به خود) برای تبیین حیات و نعیم و عقاب برزخی استفاده می‌کند (مفید، ۱۴۱۳ ق (ب): ۶۰۶۹). به نظر وی، آن جوهر بسیط پس از مرگ انسان، هم چنان به حیات خود ادامه می‌دهد و با قرار گرفتن در قالبی مشابه قالب دنیوی، بسته به ایمان و کفرش، منعم یا معذب می‌گردد، تا آن که در قیامت مجدداً در بدن دنیوی‌ای که از آن مفارقت کرده بود، قرار بگیرد (مفید، ۱۴۱۳ ق (ب): ۵۸۶۴). به نظر شیخ مفید، بین قول به تنعم و تعذیب اهل قبور (با قرار گرفتن مردگان در اجسامی مشابه اجسام دنیوی) و قول برگزیده اش مبنی بر این که نفس انسان و مخاطب تکلیف، شیء محدث قائم به نفس است که بیرون از صفات جواهر (۱) و اعراض است، مناسبت وجود دارد (مفید، ۱۴۱۳ ق (ه): ۷۷).

خواه بتوان جمعی مقبول از مجموع سخنان شیخ مفید در باره روح ارائه داد یا نه، می‌توان دیدگاه وی را در نفی حیات پیشین ارواح، چنین جمع بندی کرد که وی، همان گونه که اشاره

۱- بین دو سخن شیخ مفید (نفس، جوهر بسیط است و نفس، جوهر و عرض نیست) تناقضی نیست، چراکه مقصود از جوهر نبودن نفس آن است که نفس، جوهر جسمانی نیست و مقصود از جوهر بسیط، امری غیر جسمانی است. در اصطلاح شناسی شیخ مفید، تعریف جسم متفاوت از جوهر است: جسم چیزی است که دارای طول، عرض و عمق است و جوهر چیزی است که اجسام از آن تشکیل شده‌اند (مفید، ۱۴۱۳ ق (د): ۲۸). در نظر شیخ مفید، جوهر بسیط غیر از جوهر است، چراکه جوهر به رغم آن که قابل انقسام نیست، دارای حجم و مساحت است (مفید، ۱۴۱۳ ق (ه): ۹۵۹۶)، لکن جوهر بسیط دارای حجم و مساحت نیست (مفید، ۱۴۱۳ ق (ب): ۵۸).

ص: ۱۷

شد، حیات پیشین انسان را به این دلیل ساده رد می‌کند که روح، عَرَض است و عَرَض نمی‌تواند قائم به نفس باشد. روح به مثابه جوهر بسیط نیز گرچه قائم به نفس است، همواره برای افعال خود به بدن نیاز دارد و باید همراه بدن باشد؛ از این رو، اگر قرار باشد ارواح پیش از ابدان دنیوی وجود داشته باشند، باید تصور کرد پیش‌تر در ابدانی غیر از ابدان دیگری قرار داشتند، اما در این صورت، گرچه اشکال نخست (روح عَرَضی نمی‌تواند قائم به نفس باشد) پیش نمی‌آید، اشکال دیگری پیش می‌آید و آن عبارت است از لزوم تناسخ، که در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

سیدمرتضی در مقام معرفی مکلف، او را همان «حی» می‌داند که در این جا مقصود از آن انسان است، گرچه موجودات حی دیگری نیز وجود دارند. وی حی را همین مجموعه محسوس می‌داند و نه بخش‌هایی از آن. وی قول نوبختیان را که انسان و حی را ذاتی می‌دانستند که نه جوهر متحیز است، نه عرض و حال در این مجموعه محسوس، باطل می‌داند (سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۱۴). وی هم چنین سخن فلاسفه را که نفس انسان را جوهر بسیط می‌دانند، بی‌معنا و فاسد می‌داند (سیدمرتضی، ۱۳۷۴: ۳۹). سیدمرتضی روح را عبارت می‌داند از هوایی که در مجاری انسان زنده جریان دارد. روح قائم به نفس نیست؛ لذا در صورتی که از بدن مفارقت کند، حس، حیات و ادراک نخواهد داشت (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ۴: ۳۰). به نظر وی، روح خود حیات نیست، بلکه چیزی و در واقع هوایی است جاری در بدن، که حیات بدن و استمرار حیات بدن وابسته است؛ از این رو نمی‌توان گفت، ارواح مؤمنان پس از مرگ همدیگر را زیارت می‌کنند (سیدمرتضی، نسخه خطی: ۱۹۵). بر همین مبنا، وی تفسیر آیه دال بر حیات برزخی شهدا را به صورت احتمال چنین می‌داند که خداوند پیش از محشر، عده‌ای از مؤمنان را زنده و در بهشت‌های خود منعم خواهد کرد. در هر صورت، وی بر اساس همین مبنا، خلقت ارواح دو هزار سال پیش از ابدان را رد می‌کند، چراکه ارواح به خودی خود حیات ندارند تا بتوانند پیش از ابدان خلق شده باشند (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ۴: ۳۰).

دیدگاه و عبارات شیخ طوسی درباره مکلف، انسان و روح، تفاوت بسیاری با دیدگاه و عبارات سیدمرتضی ندارد. وی در مقام بیان این که مکلف کیست، او را همان حی (زنده) و حی را همان انسان می‌داند و حی را «این مجموعه تناسب دار محسوس» می‌داند که امر و نهی و تکلیف به همان تعلق می‌گیرد (طوسی، ۱۴۰۶ق: ۱۱۳). وی قول معمر، بنی نوبخت و شیخ مفید را که حی را غیر از این مجموعه دانسته بودند و آن را ذاتی می‌دانستند که نه جوهر است، نه عرض و نه حال در این مجموعه رد می‌کند (طوسی، ۱۴۰۶ق: ۱۱۳۱۱۴). شیخ طوسی روح را

ص: ۱۸

جسمی رقیق از جنس هوا می داند که حیاتِ حیّ بدن است، چراکه در مجاری انسان جریان دارد (طوسی، بی تا، ۸: ۵۸۱). او نیز روح را غیر از حیات می داند (طوسی، بی تا، ۲: ۴۶۸).

بدین ترتیب، می توان گفت به رغم آن که انسان شناسی سیدمرتضی و شیخ طوسی در نقطهٔ مقابل انسان شناسی شیخ مفید قرار دارد، هر سه در ردّ حیات پیشین ارواح با یکدیگر، اتفاق نظر دارند؛ شیخ مفید بر اساس عرضی دانستن روح و سیدمرتضی بر اساس این که روح قائم به نفس نیست، خلقت ارواح پیش از ابدان را رد کرده اند. شیخ طوسی تا آن جا که نگارنده مطالعه کرده، در بارهٔ ردّ قول به حیات پیشین ارواح سخنی نگفته است، اما با لحاظ یک سانی یا مشابهت دیدگاه انسان شناختی او با دیدگاه سیدمرتضی می توان گفت، او نیز حیات پیشین ارواح

را قبول ندارد؛ مخصوصاً با توجه به این که وی دربارهٔ عالم ذر نیز موضعی تقریباً منفی اتخاذ کرده است.

### ۵. خلاف عقل بودن روایات حیات پیشین

یاد نیابردن ماجرای عوالم پیشین، از جمله استدلال های مشترک متکلمان بغداد برای ردّ قول به حیات پیشین انسان هاست. شیخ مفید در ردّ ادعای وجود ارواح پیش از ابدان می گوید: اگر ارواح پیش از اجساد خلق شده بودند، ما باید به احوالمان پیش از آفرینش اجساد آگاهی می داشتیم، همان گونه که به احوالمان پس از آفرینش اجساد آگاهی داریم، و در فرضی که یادمان رفته باشد، باید در صورت یادآوری به یاد می آوردیم (مفید، ۱۴۱۳ ق (ب): ۵۳؛ مفید، ۱۴۱۳ ق (و): ۸۵۸۶).

سیدمرتضی در نقد ادعای قائلان به عالم ذر، دو احتمال را مطرح می کند؛ یکی آن که، این استشهاد و شهادت در زمانی بوده که ذر، عاقل و مکلف بودند؛ و دوم آن که، در زمانی بوده که ذر، غیرزنده و غیرعارف بودند. در صورت نخست، همه یا بیشتر ما باید این ماجرا را یاد می آوردیم. اگر حوادث دوران کودکی را به یاد نمی آوریم، به دلیل آن است که در آن زمان از کمال عقل برخوردار نبودیم. به نظر سیدمرتضی، تخلخل عدم بین حیات فرضی ما در عالم ذر و حیات ما در دنیا و نیز گذشت زمانی طولانی از ماجرای عالم ذر، نمی تواند توجیه کنندهٔ فراموشی عالم ذر باشد، چراکه تخلخل عدم و گذشت زمان طولانی، نظیر حالاتی از قبیل خواب، مستی و اغماست که باز مانع یادآوری حوادث گذشته نمی گردند. و در فرض دوم، خطاب کردن به موجود غیر زنده و استشهاد او، فعلی قبیح است و نمی توان آن را به خدا نسبت داد (سیدمرتضی، نسخهٔ خطی: ۱۹۴).

ص: ۱۹

به نظر می‌رسد، شیخ طوسی نیز همین دو احتمال (عاقل بودن و عاقل نبودن انسان‌ها در عالم ذر) را در نظر داشته است، زیرا وی از سویی، مضمون روایت دربارهٔ اخراج ذریه به صورت ذر از پشت حضرت آدم را غیرجایز می‌داند، چراکه حجتی بر اطفال نیست و خطاب ایشان در امور متعلق به تکلیف حسن نیست، تا چه رسد به موجودی که به مثابه ذر است (طوسی، بی تا، ۵: ۲۸). ظاهراً وی در این جا احتمال غیرعاقل بودن ذر را در نظر دارد. از سوی دیگر، در ادامهٔ عبارتش، این احتمال را که ماجرای عالم ذر به دلیل گذشت زمان طولانی و کوتاه بودن مدت ماجرا فراموش شده باشد، رد می‌کند، چراکه انسان امور عظیمهٔ خارق عادت را فراموش نمی‌کند، همان گونه که انسان در قیامت، احوال دنیا را به یاد می‌آورد و اصحاب کهف پس از بیداری، ماجرای چند صد سال پیش را به یاد آوردند (طوسی، بی تا، ۵: ۲۹).

یاد نیاوردن عوالم پیشین، دلیلی است بر این که قول بدان، خلاف عقل است. خلاف عقل بودن دیدگاه، موجب طرد آن دیدگاه است؛ حتی اگر روایاتی بر آن دلالت کنند. به نظر شیخ مفید و سیدمرتضی، روایاتی که خلاف عقل باشند، حجت نیستند و باید کنار گذاشته شوند، مگر آن که معنای صحیحی برای آن یافت شود (مفید، ۱۴۱۳ ق (و): ۱۴۹؛ سیدمرتضی، نسخهٔ خطی: ۱۹۳).

اما به نظر می‌رسد، فراموشی حیات پیشین نمی‌تواند دلیلی بر عدم وجود آن باشد، چراکه می‌توان گفت همان گونه که در روایت آمده (المحاسن، ۱۳۷۱ق، ۱: ۱۸۱)، خود خداوند حیات پیشین را از یاد انسان برده است، چراکه هدف از حیات پیشین آن نبود که انسان‌ها در این دنیا، «ماجرای» عالم پیشین را به یاد بیاورند، بلکه آن بود که در نتیجهٔ دیدار یا «معاینه» ای که در عوالم پیشین صورت گرفت، معرفت به خدا در دل انسان‌ها ایجاد شود و حکم گردد، تا انبیا در عالم دنیا همان معرفت را بارور سازند (برنجکار، ۱۳۷۵: ۲۴۷).

## ۶. بطلان تناسخ

از جمله مبانی یا ادلهٔ مشترک بغدادیان برای ردّ عوالم پیشین، بطلان تناسخ است. (۱) شیخ مفید در مقام ردّ عالم ذر، اخباری را که می‌گویند: در عالم ذر از فرزندان آدم استنطاق شد، ایشان نطق کردند و از ایشان پیمان گرفته شد، از اخبار تناسخیه (و نیز عامه و حشویه) می‌داند

۱- از عبارت شیخ مفید: «أصحاب التناسخ المعتزین إلی الإمامیه و غیرهم» (مفید، ۱۴۱۳ق (ه): ۶۴) می‌توان استنباط کرد که وی اصحاب تناسخ را فرقه ای علی حده، همانند معتزله، امامیه و اصحاب الحدیث نمی‌داند، بلکه آن را منسوب به امامیه و غیرامامیه می‌داند.

ص: ۲۰

(مفید، ۱۴۱۳ ق (ب): ۴۶ ۴۷). وی هم چنین در مقام ردّ دیدگاه شیخ صدوق مبنی بر خلقت ارواح پیش از ابدان، شیخ صدوق را متهم می کند که عیناً قول تناسخیان را پذیرفته است، بدون این که خود بداند (مفید، ۱۴۱۳ ق (و): ۸۷). (۱) از آن جا که شیخ مفید برای ابطال هر دو عالم ارواح و عالم ذر، به بطلان تناسخ استناد می کند، می توان احتمال داد که به نظر وی، قول به هر گونه حیات پیشین انسان، چه ارواح بدون ابدان و چه ارواح در ابدان، مستلزم تناسخ است.

سیدمرتضی در پاسخ به پرسشی که در آن، استناد اصحاب تناسخ به روایات دالّ بر خلقت ارواح پیش از ابدان بازگو شده، تأکید می کند خود و استادانش بطلان تناسخ را به دلایل قوی روش کرده اند (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ ق، ۴: ۳۰).

جالب است که یکی از ادله سیدمرتضی بر بطلان تناسخ، همین یاد نداشتن عوالم پیشین است که آن را دلیلی بر بطلان قول به عالم ذر دانسته است. وی در ردّ قائلان به تناسخ که می گویند: دردهایی که بر کودکان وارد می شود، در حقیقت جزای اعمال بد ایشان در زندگانی پیشین است، این گونه استدلال می کند: اگر زندگانی پیشینی در کار بود، انسان ها باید آن را به یاد می آوردند (سیدمرتضی، ۱۴۱۱ ق: ۳۶). خود سیدمرتضی تعریف مستقلاً از تناسخ ارائه نکرده است، اما در پرسشی که به دست وی رسیده، تعریفی ضمنی از تناسخ دیده می شود؛ سائل در ضمن پرسش خود می پرسد: «گفت و گویی که (در عالم ذر) صورت گرفته، با ارواح بدون ابدان بوده یا ارواح با ابدان؟ در صورت نخست، چگونه ارواح قائم به نفس بودند، در حالی که ارواح، اعراضند و نیازمند محل و ابزارند؛ و در صورت دوم، تناسخ لازم می آید» (سیدمرتضی، نسخه خطی: ۱۹۲). بدین ترتیب، به نظر این سائل، تناسخ در صورتی لازم می آید که در حیات پیشین، ارواح و ابدان با هم باشند و نه ارواح به تنهایی. سیدمرتضی در پاسخ، بطلان تناسخ را مبنایی برای بطلان قول حیات پیشین قرار می دهد، اما به تفکیکی که در پرسش شده بود، اشاره نمی کند.

به نظر شیخ طوسی نیز پذیرفتن عالم ذر، مستلزم پذیرفتن تناسخ است، چراکه تناسخ همین است که خداوند پیش تر انسان ها را مکلف کرده باشد و سپس آن ها را برای پاداش و عذاب اعاده کند؛ در حالی که خود انسان ها آن تکلیف پیشین را فراموش کرده باشند (طوسی، بی تا، ۵: ۲۹).

۱- این در حالی است که خود شیخ صدوق، تناسخ را باطل و آن را مستلزم انکار بهشت و جهنم دانسته و قائل بدان را کافر معرفی کرده است (صدوق، ۱۴۱۴ ق: ۶۳).



به طور خلاصه، متکلمان بغداد بدون این که به روشنی بین دو فرض حیات پیشین (ارواح بدون ابدان و ارواح با ابدان) تفکیک کنند، آن را بر مبنای بطلان تناسخ، باطل دانسته اند؛ اما به نظر می رسد، بین هر دو فرض حیات پیشین با تناسخ تفاوت وجود دارد، چراکه تناسخ عبارت است از: خارج شدن روح انسان از یک بدن و قرار گرفتن در بدنی غیر از بدن قبلی، که می تواند در طول زمان چندین بار تکرار گردد. روشن است که این تعریف، نه بر حیات پیشین ارواح بدون ابدان صدق می کند و نه بر حیات پیشین ارواح در قالب ابدان ذری، زیرا در فرض نخست، اصولاً بدنی در کار نیست؛ و در فرض دوم، گرچه ارواح در عالم پیشین در ابدان قرار گرفته اند، اما این ابدان همان ابدانی هستند که ارواح در عالم دنیا نیز در آن ها قرار می گیرند. به تعبیر دیگر، روح انسان در عالم دنیا وارد همان بدن ذری ای می شود که در عالم پیشین وارد شده بود؛ با این تفاوت که بدن ذری در دنیا با قرار گرفتن در نطفه، قابلیت رشد و نمو پیدا می کند، اما این رشد و نمو هویت جدیدی بدان نمی بخشد؛ درست همان گونه که رشد و نمو تدریجی فرد در دنیا موجب نمی شود که در طول زمان، به چند فرد متفاوت تبدیل گردد (ر.ک: برنجکار، ۱۳۷۵: ۲۴۲۲۴۴).

### ۷. بطلان غلو

بحث «غلو» تنها درباره روایات مربوط به حیات پیشین اهل بیت (ع) مطرح است. تا آن جا که نگارنده بررسی کرده، تنها شیخ مفید به بررسی این روایات پرداخته است. به نظر می رسد، غلات در زمان شیخ مفید احیاناً با استناد به روایاتی که خود نقل می کردند، تقریری غالبانه و خارج از چهارچوب اعتقادی امامیه از ماجرای حیات پیشین ارائه می کردند و احیاناً برخی امامیان را تحت تأثیر قرار می دادند. شاهد این مدعا، پرسشی درباره آیه «تطهیر» است که به شیخ مفید رسیده است؛ سائل ضمن پرسش تأکید می کند که: «ما اجماع داریم که امامان همواره مطهر بودند و اشباح ایشان، قدیم بوده است» (مفید، ۱۴۱۳ ق (ج): ۲۶). روشن است که قول به قدمت اشباح اهل بیت (ع)، قولی غالبانه است و با قول به حادث یا محدث بودن اهل بیت (ع)، که مورد اتفاق امامیه است، سازگار نیست. شیخ مفید پس از اشاره به روایات اشباح تأکید می کند که غلات، اباطیل بسیاری را بر این روایات مبتنی کرده و در این باره کتاب هایی نوشته اند که مشتمل بر لغو و هذیان است. وی غلات را متهم می کند که نوشته های خود را به دروغ، به مشایخ روایی اهل حق (امامیه) نسبت داده اند؛ از جمله کتاب الاشباح و الاظله است که غلات، تألیف آن را به محمد بن سنان نسبت داده اند. شیخ مفید با تردید در

ص: ۲۲

صحت انتساب این اخبار به وی، تصریح می‌کند که در صورت صحت انتساب، باید او را، که متهم به غلو است، ضال و مضل دانست (مفید، ۱۴۱۳ ق (ب): ۳۷۳۸). شیخ مفید این قول را که ذوات اهل بیت (ع) پیش از آفرینش در عرش بوده‌اند، به غلات جهال (و نیز حشویه الشیعه) منسوب می‌کند (مفید، ۱۴۱۳ ق (ج): ۲۸). وی هم چنین قول به قدیم بودن اشباح را، قول طوایفی از غلات می‌داند (مفید، ۱۴۱۳ ق (ج): ۶۸).

اما می‌توان گفت، گرچه غالیان تقریری غالیانه از حیات پیشین اهل بیت (ع) داشته‌اند، روایات فراوانی از طریق روایات امامی وارد شده که در عین سخن گفتن از حیات پیشین اهل بیت (ع)، ایشان را مخلوقات غیرازلی معرفی می‌کنند که در همان عوالم پیشین، به عبادت الهی مشغول بودند (ر.ک: صدوق، ۱۳۸۵، ۱: ۵۶). تفاوت مضامین روایات امامی از حیات پیشین اهل بیت با روایت غالیانه، مانع از آن است حکم یکی را به دیگری تعمیم دهیم.

### نتیجه

برخلاف محدثان کوفه و قم که بر مبنای روایاتی که نقل می‌کردند، قائل به حیات پیشین اهل بیت (ع) و عموم انسان‌ها بودند، متکلمان بزرگ بغداد، شیخ مفید، سیدمرتضی و شیخ طوسی، در انکار حیات پیشین اتفاق نظر دارند؛ با این حال شیخ طوسی، هم روایت دال بر خلقت نوری را مؤیدانه نقل می‌کند و هم بر اساس روایات، علم و حیات پیشین را برای تعداد محدودی از انسان‌ها می‌پذیرد؛ در مقابل، کراجکی و روشن‌تر از او، ابو‌الصلاح حلبی موضع مثبتی در باره حیات پیشین اهل بیت (ع) اتخاذ کرده‌اند؛ از این رو، نمی‌توان ایشان را در خط آن سه متکلم دیگر به حساب آورد.

عوامل متعددی، این سه متکلم بزرگ بغداد را به انکار حیات پیشین اهل بیت و انسان‌ها سوق داده است. یکی از این عوامل، عقل‌گرایی است که به موجب آن، مضمون روایات در صورتی قابل پذیرشند که مخالف عقل نباشند. و در صورتی که مخالف عقل تلقی شوند، باید آن‌ها را بر معنای صحیحی غیر از معنای ظاهری آن‌ها حمل کرد. متکلمان بغداد دقیقاً همین مواجهه را با روایات حیات پیشین داشتند؛ ایشان برداشت قائلان به حیات پیشین از روایات را خلاف عقل دانستند، چراکه اگر حیات پیشینی در کار بوده باشد، عقلاً لازم است که آن را به یاد بیاوریم؛ از این رو، این متکلمان معنایی برای روایات در نظر گرفتند که لازمه آن، قول به حیات پیشین نباشد.

ص: ۲۳

از دیگر اسباب مخالفت ایشان با قول به حیات پیشین، تعریف ایشان از «روح» انسان است. شیخ مفید روح را عَرَض جسم دانسته که نمی‌تواند قائم به نفس باشد، و سیدمرتضی و شیخ طوسی روح را، هوا یا جسمی از جنس هوا دانسته‌اند که در بدن جاری است و گرچه حیات بدن بدان قوام دارد، خودش حیات نیست. روشن است که بر مبنای هیچ کدام از این دیدگاه‌ها، نمی‌توان قائل شد که ارواح پیش از ابدان، به مثابه موجوداتی زنده تحقق داشته‌اند.

تعریف انسان در بغداد، از «جوهر بسیط» در شیخ مفید، به «این مجموعه محسوس» در سیدمرتضی و شیخ طوسی تغییر کرده است. جوهر بسیط دانستن انسان می‌تواند با قول به حیات پیشین انسان جمع گردد، اما با تعریف انسان به «این مجموعه محسوس»، دشوار بتوان به حیات پیشین انسان قائل شد. مقتضای این مبانی انسان شناختی هرچه باشد، هر سه متکلم بزرگ بغداد در انکار حیات پیشین با هم، هم نوانند.

تعریف بغدادیان از «تناسخ»، یکی دیگر از عوامل انکار حیات پیشین است؛ هر سه متکلم بغدادی، قول به حیات پیشین را همان قول به تناسخ دانسته‌اند. آن‌ها در مقام بیان یکی بودن یا متلازم بودن قول به حیات پیشین و قول به تناسخ، بین دو فرض حیات پیشین (حیات ارواح به تنهایی و حیات ارواح با ابدان) تفکیک نکرده‌اند.

گریز از غلو یا رد آن، شاید مهم‌ترین عاملی بوده که شیخ مفید را به رد قول به حیات پیشین اهل بیت (ع) به عنوان اشباح نوری سوق داده است. احتمالاً هر سه متکلم بغداد، آن‌گاه که قول به حیات پیشین را با استناد به بطلان تناسخ رد می‌کردند، رد غلات را در نظر داشتند، چراکه تناسخ، از اقوال برخی طوایف غلات بوده است.

در این مقاله به صورت گذرا، به برخی اشکالات قابل طرح بر آرای متکلمان بغداد درباره حیات پیشین اشاره شد. بیان شد که روایات دال بر حیات پیشین، چنان فراوانند که برخلاف متکلمان بغداد، نمی‌توان با ادعای خبر واحد بودن، آن‌ها را کنار گذاشت و نیز نمی‌توان بدون شاهد و دلیل، بر خلاف ظاهر، حمل کرد؛ هم چنین روشن شد که برخلاف نظر متکلمان بغداد، قول به حیات پیشین عقلاً می‌تواند با فراموشی آن در دنیا جمع گردد. و نیز بیان گردید که قول به حیات پیشین، نه قول به تناسخ است و نه لزوماً غالبانه.

## منابع

۱. ابوالصلاح حلبی، تقی بن نجم، (۱۴۰۴ق)، تقریب المعارف، قم، الهادی.
۲. اشعری، علی بن اسماعیل، (بی تا)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، بی جا، بی نا.
۳. افضلی، علی، (۱۳۸۸)، «پاسخ به اشکالات کلامی و فلسفی در باره عالم ذر»، فلسفه دین، ش ۴، ص ۸۵۱۱۲.
۴. (۱۳۹۰)، «اقسام بدن انسان و نقش آن ها در دنیا، برزخ و قیامت»، علوم حدیث، ش ۵۹۶۰، ص ۱۱۰۱۲۸؛
۵. برنجکار، رضا، (۱۳۷۵)، مبانی خداشناسی، در فلسفه یونان و ادیان الهی، قم، مؤسسه نبأ.
۶. بیابانی اسکویی، محمد، (۱۳۸۶)، «عالم اظله و ارواح، آرای دانشمندان از قرن ۴ تا ۸»، سفینه، سال چهارم، ش ۱۶، ص ۱۰۲۳؛
۷. حسینی، سید احمد، در: شریف مرتضی، علی بن الحسین، (۱۴۱۱ق)، الذخیره فی علم الکلام، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۸. خدایاری، علی نقی، (۱۳۹۰)، «نظریه های نفس شناسی متکلمان امامی سده های میانی و کارکرد آن ها در تبیین آموزه معاد»، نقد و نظر، ش ۶۱، ص ۶۹-۱۰۸.
۹. داوری، مسلم، (۱۴۲۹ق)، النبی الاعظم و وجود النوری، قم، دارالانصار.
۱۰. سیدمرتضی، علی بن الحسین، (۱۴۱۱ق)، الذخیره فی علم الکلام، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۱. الطرابلسیات الاولی، نسخه خطی، مرکز احیاء التراث الاسلامی، شماره فیلم: ۱۶۹۰/۳؛
۱۲. (۱۴۰۵ق)، رسائل الشریف المرتضی، قم، دارالقرآن الکریم.
۱۳. (۱۳۷۴)، طیف الخیال، مصر، طبع عیسی حلبی.
۱۴. شیخ صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه، (۱۴۱۴ق)، اعتقادات الإمامیه، قم، کنگره شیخ مفید.
۱۵. (۱۳۸۵)، علل الشرایع، قم، داوری.
۱۶. شیخ طوسی، محمد بن الحسن، (۱۴۰۶ق)، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، بیروت، دارالاضواء.
۱۷. (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۱۸. ، (۱۴۱۷ ق)، العده فى أصول الفقه، قم، ستاره.
۱۹. ، (۱۳۶۵)، تهذيب الأحكام، تهران، اسلاميه.
۲۰. شيخ مفيد، محمد بن محمد بن نعمان، (الف)، (۱۴۱۳ ق)، التذکره بأصول الفقه، قم، کنگره شيخ مفيد.
۲۱. (ب)، (۱۴۱۳ ق)، المسائل السرويه، قم، کنگره شيخ مفيد.
۲۲. (ج)، (۱۴۱۳ ق)، المسائل العکبريه، قم، کنگره شيخ مفيد.
۲۳. (د)، (۱۴۱۳ ق)، النکت فى مقدمات الأصول من علم الکلام، قم، کنگره شيخ مفيد.
۲۴. (ه)، (۱۴۱۳ ق)، أوائل المقالات، قم، کنگره شيخ مفيد.

ص: ۲۵

۲۵. (و)، (۱۴۱۳ ق)، تصحیح الاعتقاد، قم، کنگره شیخ مفید.
۲۶. صفار، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ ق)، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم، قم، بی نا.
۲۷. کراچکی، محمد بن علی، (۱۴۲۷ ق)، الرساله العلویّه فی فضل أمير المؤمنین □ علی سائر البریه، قم، بی نا.
۲۸. ، (۱۴۱۰ ق)، کنز الفوائد، قم، بی نا.
۲۹. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۲)، الکافی، تهران، اسلامیه.
۳۰. مکدرموت، مارتین، (۱۳۷۲)، اندیشه های کلامی شیخ مفید، ترجمه: احمد آرام، تهران، دانشگاه.

## مفهوم شناسی اراده و مشیت الهی در پرتو بیانات امام رضا

### اشاره

حسینعلی ترکمانی (۱)

اسماعیل شعبانی کامران (۲)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۱/۰۳

تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۲/۲۳

### چکیده

گفتار و کردار معصومان (ع)، در بردارنده ژرف ترین معارف عالم هستی است. پژوهش پیش رو، در پی آن است تا به بررسی یکی از مسائل مهم کلام اسلامی، یعنی مفهوم «اراده» و «مشیت» الهی، در پرتو بیانات امام رضا و هم بستگی ساختاری که در روایات رسیده از ایشان ملاحظه می شود، پردازد. امام رضا با استفاده از مبادی بدیهی در استدلال عقلی، از حدوث اراده سخن گفتند و آن را از افعال خداوند متعال برشمردند؛ هم چنین ایشان اثبات کردند که اراده خداوند، نه عین ذات اوست و نه با علم او برابر. ایشان ضمن بیاناتی در مباحث خدا شناسی، با ارائه براهینی محکم، راه هرگونه مغالطه و کج روی را در مسائل کلامی دین مسدود کرده و با ارائه سیره هدایت بخش اهل بیت (ع)، مسیر قرب بندگان را به سوی حق هموار ساختند.

### واژگان کلیدی

مفهوم شناسی، روایت، صفات خداوند، اراده و مشیت الهی، امام رضا.

۱- عضو هیأت علمی دانشگاه بوعلی سینا.

۲- دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه بوعلی سینا.

## مقدمه

گرچه علوم و معارف بشری همواره در حال تعمیق و توسعه است، تا علوم آسمانی و معارف وحیانی از مجرای پرفیض ولایت جاری نشود، نه سامانی برای آن علوم می توان تصور کرد و نه به ثبات علمی و عملی برای آن معارف می توان امید داشت. یکی از جلوه های حساس معرفت که در طول تاریخ، نوابع و انسان های شاخص را به خود مشغول داشته و نظریات و افکار عالی آن ها را به سوی آن سوق داده، شناخت ماهیت اراده و مشیت الهی است. مشرب های گوناگون و افکار متفاوت، شاهد صدق مدعاست که با وجود نقاط اشتراک فراوان، نه تنها نظریات سامان یافته نداشته اند، بلکه همواره در معرض تلاطم و دگرگونی هستند؛ برای نمونه از نظر اشاعره، اراده الهی صفتی ازلی و قدیم است و این با نظر معتزله و برخی امامیه که اراده را صفت فعل و فعل را حادث می دانند، نمی سازد. همین طور اشاعره این صفت را زاید بر ذات و قائم به ذات می دانند، در حالی که از نظر برخی امامیه و معتزله، این صفت قائم به ذات نیست، بلکه صفت فعل است و از نظر بعضی امامیه، این صفت عین ذات است، نه قائم به ذات. اشاعره امر و اراده را متحد یا متلازم نمی دانند، در حالی - که امامیه و معتزله، امر را بیان گر و نشان دهنده اراده می دانند. اشاعره متأخر مانند فخر رازی و غزالی، مثل فلاسفه اسلامی، اراده الهی را به علم خدا به ذات خود و به نظام خیر و فیضان نظام خیر از او بر می گردانند؛ نظامی که مورد رضایت اوست، اما متکلمان متقدم امامیه، اشاعره و معتزله، نظر فلاسفه را قبول ندارند. اشاعره منکر داعی و وجود غرض در فعل خداوند هستند، اما بعضی امامیه و معتزله اراده الهی را همان داعی می دانند. (برای کسب اطلاعات بیشتر، ر.ک: شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱:۲۱).

شکی نیست که زندگی امام رضا<sup>ع</sup> ابعاد گوناگونی دارد که یکی از ابعاد مهم آن، بُعد فرهنگی، علمی و پاس داری از حریم عقاید اسلامی در برابر امواج سهمگین حملات مکتب ها و فرقه های مختلف به اصول و فروع اسلام در شرایط خاص عصر آن حضرت است. بررسی این مسئله، که از بُعد علم الهیه آن امام نشئت می گیرد، در شرایطی که امروز در آن زندگی می کنیم، بسیار سازنده، راه گشا و حاوی رهنمودهای دقیق و ظریفی در برخورد با مکتب ها و مذاهب گوناگون است.

امام رضا<sup>ع</sup> در نگاه اندیشمندان، همواره مهم ترین پایه استوار کلام شیعه تلقی شدند، به طوری که سخنان به جامانده از ایشان، استحکام این جریان کلامی را به خوبی آشکار می کند. بحث از اراده و مشیت الهی، یکی از ارکان و مباحث برجسته کلامی، در جای جای روایات حضرت<sup>ع</sup> مورد اشاره واقع شده، اما هیچ گاه به طور مستوفی و مبسوط، به منظور استخراج



مباحث خداشناسی بدان پرداخته نشده بود؛ بر این اساس، هدف پژوهش پیش رو آن است که این مسئله را از نگاه علمی امام رضا<sup>ع</sup> بررسی کرده و کیفیت برخورد آن حضرت با پیروان مکاتب گوناگون در این مسئله را مورد مطالعه دقیق قرار دهد.

### معنای لغوی «اراده» و «مشیت»

«اراده» لفظی عربی از ریشه «رَوَدَّ» به معنای طلب و اختیار کردن (جوهری، ۱۳۶۷، ۱: ۴۷۸)، اشتیاق برای انجام کاری، (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ۲: ۴۵۷) رفت و آمد همراه با ملائمت در طلب چیزی، و درباره خداوند به معنای «حکم» آمده است (راغب، ۱۴۱۲ق، ۳۷۱). از نظر برخی لغویان، «مشیت» با اراده مرادف و به معنای خواستن و طلب کردن آمده است (جوهری، ۱۳۶۷، ۱: ۴۷۸). البته مشیت و اراده کمی با هم متفاوتند؛ مشیت، صرفاً خواستن چیزی است، اما اراده، به سمت آن چیز رفتن و اقدام کردن است؛ از این رو می توان گفت مشیت، مرتبه ضعیف اراده است که با فعل فاصله دارد و اراده، مرتبه قوی مشیت و متصل به فعل است (عسکری، ۱۴۱۲ق، ۱: ۳۵۳۶).

### «اراده و مشیت الهی» در کلام متکلمان و محدثان

علامه حلی می نویسد: «اندیشمندان اسلامی، در مرید بودن خداوند متفقدند، اما در این مسئله که آیا اراده، هم سان مشیت است و یا این که چیزی غیر از آن بوده، اختلاف دارند» (ر.ک: حلی، بی تا (ب): ۴۰۱). در درستی سخن این اندیشمندان، همین بس که در آثار برخی متکلمان چنین می نماید که اراده و مشیت الهی، تفاوت چندانی ندارند و هر دو به یک معنا به کار می روند، اما در نظر گروهی دیگر، تفاوت هایی بین این دو وجود دارد؛ برای نمونه، عده ای اراده را علم به مصلحت یا مفسده فعل، و مشیت را خواستن انجام یا ترک فعل می دانند (کلینی، بی تا، ۱: ۱۰۹). هم چنین گفته شده است: متعلق مشیت، «ماهیت» معلول و متعلق اراده، «وجود» آن است (کلینی، بی تا، ۱: ۱۰۹-۱۱۰).

علامه مجلسی ذیل روایتی از امام صادق<sup>ع</sup> که فرمودند: «خَلَقَ اللَّهُ الْمَشِيئَةَ قَبْلَ الْأَشْيَاءِ ثُمَّ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِالْمَشِيئَةِ»، می نویسد: «منظور از مشیت، اراده نیست، بلکه مشیت یکی از مراتب و اسباب وجود است» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۴: ۱۴۵). از دیدگاه برخی دیگر، اراده خداوند حادث است و مشیت او قدیم بوده و اراده خداوند در فعلش، همان دستور و فعل اوست (نفتازانی، بی تا: ۵۴۷۳) عبدالرزاق لاهیجی معتقد است اراده، مشیت و اختیار از هم منفک نیستند (لاهیجی، ۱۳۶۴: ۴۸). علامه حسن زاده آملی نیز در این باره می نویسد: «حیات، قدرت، علم، اختیار، اراده، مشیت و نظایر آن ها، هر یک به حسب مفهوم، غیر از دیگری است» (حسن زاده آملی، ۱۳۷۵: ۱۵).

## «اراده و مشیت الهی» در کلام امام رضا

جهت رفع اختلاف در بیان اراده و مشیت الهی، رجوع به آرای معصومان(ع) لازم می‌نماید که در این زمینه، احادیث امام رضا<sup>۱</sup> مورد استناد واقع می‌شود. یکی از نکاتی که در این فراز شایسته تذکر است، این که در بسیاری از روایات امام رضا<sup>۱</sup>، اراده و مشیت دو مفهوم جداگانه تلقی شده و حضرت از آن‌ها به صورت مفاهیم مرادف یاد نکرده‌اند؛ از اراده و مشیت در بیشتر روایات حضرت، به عنوان مراحل انجام فعل یاد شده است، به طوری که امام رضا<sup>۱</sup> پس از یادآوری مراحل ایجاد یک شیء در خارج، خطاب به یونس بن عبد الرحمن می‌فرماید:

«ای یونس! آیا می‌دانی مشیت چیست؟» گفتم: نه، نمی‌دانم. گفت: «مشیت ذکر اول است»؛ آن گاه امام سؤال فرمود: «می‌دانی اراده چیست؟» گفتم: نه، نمی‌دانم. گفت: «اراده، عزم بر چیزی است که مشیت به آن تعلق گرفته است. می‌دانی قَدَر چیست؟» گفتم: نه! فرمود: «آن اندازه‌گیری و مرزبندی است؛ مانند مقدار بقا و زمان فنا.» سپس فرمود: و قضا حکم محکم ساختن و وجود خارجی دادن است» (کلینی، ۱۵۸: ۱، ۱۳۶۲؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۱۱۷: ۵).

بر این اساس، «خواست» مراتبی دارد؛ خواستن و قصد اجمالی «مشیت» است، اما این خواسته وقتی محکم تر و تفصیلی تر شود، به آن «اراده» گفته می‌شود.

ایشان در روایتی دیگر می‌فرمایند: «معنای مشیت، همت کردن به کار است و معنای اراده، اتمام آن کار و معنای قَدَر، تعیین مقدار و مشخصات عمل است؛ هنگامی که خداوند چیزی را مشیت کند، آن را اراده می‌کند و وقتی اراده کند، مقدرش می‌کند و چون مقدرش کند، قضایش می‌کند و انجامش می‌دهد» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۵: ۱۲۶). هم چنین ایشان، «شاء الله» را به معنای ابتداء الفعل و «اراد» را به معنای ثبوت بر آن مطرح کرده‌اند (کلینی، ۱۳۶۲، ۱۵۰: ۱؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۱۲۲: ۵).

در حقیقت، می‌توان سخنان ژرف حضرت<sup>۱</sup> را چنین تبیین کرد که نخستین نمود در افعال الهی، مشیت اوست و مراد از آن، تعیین (۱) علمی موجودات به صورت اجمالی است؛ بنابراین، اراده نیز که مرحله‌ای از مراحل نمود افعال الهی و متأخر از مشیت است تعیین علمی موجودات خواهد بود. این تعیین نسبت به مرحله پیش از خود، اندکی تفصیلی تر و نسبت به

۱- تعیین در فلسفه و کلام، به معنای امری است که شیء با آن منفرد می‌گردد و از بقیه چیزها امتیاز پیدا می‌کند، به طوری که دیگر اشیا در آن هیچ گونه اشتراکی ندارند (ر.ک: فارابی، ۱۳۷۱: ۱۴۳؛ جرجانی، ۱۴۰۸ق: ۶۳).

مراحل بعدی، اجمالی خواهد بود؛ به همین دلیل، امام رضا<sup>ع</sup> مشیت را تصمیم بر انجام فعل، و اراده را اتمام و محکم ساختن آن تصمیم، دانسته اند (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۲، ۱: ۱۷۵).

### اراده حتمی و عزمی (تکوینی و تشریحی)

دانشمندان و متکلمان اسلامی برای خداوند، دو نوع اراده قائلند؛ تکوینی و تشریحی. اراده تکوینی که تخلف ناپذیر و حتمی است، درباره انسان به این است که اختیار و آزادی عمل داشته باشد؛ به عبارت دیگر، خداوند متعال به انسان اختیار، اراده و آزادی داد و براساس آزادی او را مکلف کرد و مورد خطاب خود و دستورات خود قرارداد؛ اما در مقابل این اراده، اراده و کراهت تشریحی قرار دارد (طباطبایی، ۱۴۰۲ق، ۵: ۱۲۳).

انسان در تکوین، آزاد آفریده شده و از سوی دیگر، ازدرون مجهز به عقل، فطرت و نفس ملهمه و از بیرون به هدایت انبیا و اولیای الهی آراسته شده است؛ هم چنین شیطان و نفس اماره، او را به بدی و عصیان سوق می دهند. چنین انسانی از جانب خداوند متعال مکلف به دستوراتی شده و از کارهایی منع گردیده است، و این معنای اراده تشریحی است. پس برای فهم اراده الهی لازم است حتماً تفاوت اراده تکوینی و تشریحی روشن گردد (ر.ک: سیدمرتضی، ۱۴۱۰ق، ۲: ۲۲۹۲۳۱؛ طباطبایی، ۱۴۰۲ق، ۵: ۱۲۳؛ ۹: ۴۳؛ ۱۷: ۹۴).

در روایات امام رضا<sup>ع</sup> تمایز بین این دو اراده، به خوبی تشریح شده است؛ ایشان در پاسخ به این پرسش فتح بن یزید جرجانی که: آیا معصیت و نافرمانی گناه کار، اراده خدا را بی اثر و خنثی می کند؟ فرمودند:

برای خدا دو اراده و دو مشیت است؛ یکی اراده حتمی و یکی اراده عزمی؛ لذا می بینیم در مواردی، از چیزهایی نهی کرده که انجام آن را خواسته و به چیزهایی امر کرده که انجام آن را نخواست است. آیا نمی بینی که آدم و همسر او را از خوردن فلان درخت نهی کرد، با این که می خواست از آن درخت بخورد؟! اگر نمی خواست، آن ها هم نمی خوردند و اگر می خوردند، باید خواست آن دو بر مشیت خدا که نخواست، غلبه کرده باشد و خدا برتر از آن است. و نیز به ابراهیم دستور می دهد فرزندش را قربانی کند، ولی از سوی دیگر، این را هم خواسته که سر این فرزند از تنش جدا نشود؛ اگر نمی خواست که اسماعیل ذبح نشود، لازمه اش این بود که مشیت ابراهیم بر مشیت خدا غلبه کند (کلینی، ۱۳۶۲، ۱: ۱۵۱؛ کلینی، بی تا، ۱: ۲۰۸؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ۶۴؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۵: ۱۰۱).

ص: ۳۱

این روایت، ناظر به این حقیقت است که آنچه از بشر خواسته شده، باید در مقام اطاعت و به صورت اختیاری انجام شود که در نهایت، آن را از حالت جبر بودن خارج می‌کند؛ در غیر این صورت، برخلاف نظام آزمایش و زندگی بشر خواهد بود. قانداً این گونه امور، تکوینی اند و نباید انتظار داشت همواره با خواست خداوند همراه باشد؛ به عبارت دیگر، گاه چیزی مورد اراده تکوینی خداوند قرار می‌گیرد، اما خواست حقیقی خداوند نیست.

حضرت □ در این روایت، اراده تکوینی را اراده «حتم» و اراده تشریحی را اراده «عزم» نامید و درباره اراده دوم گفته است: «ینهی و یشاء»؛ به این معنا که انجام آن را می‌خواهد، اگر چه از آن نهی کرده و عدم وقوع آن را خواسته است. در این جا نهی خدا، نهی تشریحی است، اما خواسته او خواسته تکوینی است. حضرت □ اراده تشریحی را متعلق به فعل دانسته، از حیث این که زیبا، شایسته و غیر قبیح است. حضرت برای موردی این چنین، داستان گناه حضرت آدم □ را مثال می‌آورد که خداوند، آدم را از خوردن میوه درخت نهی کرد، حال آن که اراده خدا ایجاب می‌کرد که از آن میوه تناول کند، زیرا خداوند، آدم را برای زندگی در زمین و جانشینی خود در آن آفرید؛ بنابراین، اراده تشریحی او مخالف با اراده تکوینی اوست.

این گونه سخنان رسیده از اهل بیت (ع)، پاسخ گوی شبهات بسیاری بر آیات قرآن در این زمینه است؛ مانند آیه ۹۹ سوره یونس: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا»؛ اگر پروردگار تو بخواهد، همه آنان که در زمینند، ایمان می‌آورند. و آیه ۹ سوره نحل: «وَلَوْ شَاءَ لَهَيَّدْنَاكُمْ أَجْمَعِينَ»؛ اگر خدا می‌خواست، همگان هدایت می‌شدند؛ بدین گونه که مشیت و خواسته در این آیات، مشیت تکوینی است و خداوند اگر می‌خواست همه مؤمن باشند، به اراده تکوینی چنین می‌کرد، اما خلاف اراده او انجام می‌گیرد. با این توضیح، ابهام تناقض بین این دسته از آیات و آیات دیگر که حاکی است: خداوند، همه مردم را هدایت کرده و راضی نیست بندگان کافر شوند، رفع می‌شود، زیرا خواست و مشیت خداوند متعال در این گونه آیات، مشیت تشریحی از ناحیه امر و نهی و برانگیختن و بازداشتن برای هدایت و ارشاد کامل است.

برای روشن تر شدن موضوع، ضروری است که اراده حق تعالی با اراده انسان سنجیده شود تا در پرتو آن، به برخی ابهامات مزبور، پاسخ داده شود.

### اراده خداوند و اراده انسان

یکی از نعمات بزرگ خداوند این است که در مقام منت به انسان، اراده را به او موهبت نموده و او را صاحب اراده و مشیتی کرده است که اساس سعی و کوشش وی بوده و با این نیرو

ص: ۳۲

می تواند به حرکت خویش ادامه دهد. انسان در داشتن نیروی اراده مجبور خواهد بود؛ یعنی خواه ناخواه در اثر نیازهای بی شماری که هر لحظه متوجه وی می گردد، ناگزیر باید نیروی اراده خویش را به کار برد و نقص و نیاز خود را رفع کند؛ اما شکی نیست که اراده و اختیار به مفهومی که در انسان وجود دارد، در خداوند متعال راه ندارد و این از کلام امام رضا قابل برداشت است. صفوان بن یحیی گوید: به امام رضا گفتیم: مرا از اراده خداوند و بندگان خبر ده! حضرت نیز در پاسخ، اراده خداوند و انسان را این گونه وصف فرمودند:

اراده مخلوق عبارت است از خواست باطنی که پس از آن، فعل واقع می شود، اما اراده خداوند احداث و ایجاد اوست و لاغیر، چه خداوند تأمل، فکر، تصمیم و قصد ندارد و این صفات از صفات ممکنات و از ساحت خداوند، منتفی است. اراده خدا فعل است و نه جز این و هنگامی که به چیزی می گوید: موجود باش! پس موجود می شود، بدون آن که به لفظ و سخن با زبان یا تفکر و اندیشه درباره آن که خالی از کیفیت و چگونگی است نیازی داشته باشد؛ همان گونه که خود دارای کیفیت و چگونگی نیست (۱). (صدوق، ۱۳۷۸ق، ۱: ۱۱۹؛ کلینی، ۱۳۶۲، ۱: ۱۴۸؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۴: ۱۳۷).

همان گونه که از ظاهر روایت برمی آید، «امر» (۲) در این جا صیغه لفظی نیست، زیرا خداوند منزله از آن است که برای تحصیل اوامر از الفاظ مدد جوید؛ چنان که اراده و افعال خداوند هیچ تشابهی با اراده و افعال مخلوقات ندارد، بلکه مراد از امر، حاکمیت نظام و قوانین خداوند بر عالم هستی است و برای پیدایش چیزی در نظام هستی، فقط اراده خداوند نیاز است و هیچ علت دیگری در تحقق آن دخیل نیست؛ به بیان دیگر، مراد از کلمه «کن»، امر ابداعی، تکوینی و وجود منبسط است؛ چنان که گویند: به واسطه کلمه «کن» نوری، تمام موجودات بر سبیل وجود ابداعی، دفعه واحده از ذات حق صادر شده اند (ملاصدرا، بی تا، ۳: ۹۷).

حضرت در این روایت، با بیان متکلمانه، اراده بشر را عبارت از همان خطوط و تصمیم دانسته است که ابتدا در روان پدید می آید و سپس منجر به فعل خارجی توسط جوارح او می گردد؛ به عبارت واضح تر، اراده بشر در این روایت، به معنای خواست باطنی است که پس از

۱- «الْإِرَادَةُ مِنَ الْمَخْلُوقِ الضَّمِيرُ وَمَا يَبْدُو لَهُ بَعْدَ ذَلِكَ مِنَ الْفِعْلِ وَأَمَّا مِنَ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ فَإِرَادَتُهُ إِخِيدَاتُهُ لِأَنَّهَا لَأَنَّهَا لَا يَرَوِي وَ لَا يَهُمُّ وَ لَا يَتَفَكَّرُ وَ هَذِهِ الصِّفَاتُ مَنْفِيَّةٌ عَنْهُ وَ هِيَ مِنْ صِفَاتِ الْخَلْقِ فَإِرَادَةُ اللَّهِ هِيَ الْفِعْلُ لِأَنَّهَا لَأَنَّهَا لَا يَكُونُ بِلا لَفْظٍ وَ لَا نَطْقٍ بِلِسَانٍ وَ لَاهِمَّةٍ وَ لَا تَفَكُّرٍ وَ لَا كَيْفٍ لِذَلِكَ كَمَا أَنَّهَا بِلا كَيْفٍ».

۲- يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ

تصور فعل و تصدیق به فایده و سازگاری آن با غرایز و طبایع، اشتیاق و علاقه در نفس انسان حاصل می شود که موجب رجحان طرف فعل نسبت به عدمش می گردد؛ اما اراده مقام کبریایی، ایجاد امرخواستہ در خارج است و جز آن نیست، زیرا بشر جز اراده و تصمیم، مقدمات دیگری برای ایجاد و عمل لازم دارد، در صورتی که اراده خداوند، حتمی و قاطع است و عبارت از همان تحقق خواست در خارج است، بدون این که به امر دیگری وابسته باشد. از آن جا که اراده خداوند متعال، صفت فعل و ظهورخواستہ است و اراده او حتمی و قاطع است، به قید دیگری محتاج نخواهد بود و ساحت او منزله از نیروی تفکر یا همت و یا تصمیم است (ر.ک: حسینی همدانی، ۱۳۶۳، ۳: ۱۱۵).

یزید بن عمیر بن معاویه در روایتی آورده است: (۱)

در مرو به خدمت امام رضاؑ رسیدم و از حضرت پرسیدم: آیا درباره اعمال بندگان، مشیت و اراده خداوند، ساری و جاری است؟ حضرت فرمود: «اراده و مشیت خداوند در مورد طاعات، عبارت است از: دستور و رضایت خداوند به آن و کمک کردن بندگان در انجام آن، و مشیت خداوند در مورد معاصی عبارت است از: نهی و خشمگین کردن از آن عمل و یاری نکردن بندگان در انجام آن.» پرسیدم: آیا خداوند درباره اعمال بندگان «قضا» دارد؟ فرمود: «آری؛ بندگان هیچ کاری، چه خیر و چه شر انجام نمی دهند، مگر این که خداوند درباره آن کار، قضایی دارد.» پرسیدم: معنای قضا چیست؟ فرمود: «معنای آن، این است که خداوند حکم می کند آن ثواب و عقابی که در دنیا و آخرت به خاطر اعمالشان مستحق آن هستند، به ایشان داده شود» (صدوق، ۱۳۷۸ق، ۱: ۱۲۴).

طبق آنچه از روایت شریف مستفاد می گردد، حضرت میان طاعت و معصیت تفاوت گذاشته و معتقدند، هنگام اطاعت انسان از خداوند، اراده او با هر دو قسمش تکوینی و تشریحی در انجام فعل طاعت نقش دارد، اما در معصیت، تنها اراده تکوینی خداوند دخالت دارد، با آن که از جهت تشریح، نه تنها معصیت آدمی آن را اراده نکرده، بلکه از آن اکراه دارد. بنابراین، اراده تکوینی خداوند در هر دو فعل طاعت و معصیت دخیل است، زیرا هیچ فعلی وجود نمی یابد، مگر آن که قضای خدا در آن فعل جریان دارد.

۱- اصل روایت درباره ی مسئله ی «جبر و تفویض» است و نگارنده جهت تلخیص، بخش مربوط به «اراده» را مطرح می کند.

## متعلقات مفهوم «اراده»

پیش تر اشاره شد که بسیاری از دانشمندان فرقه های اسلامی در این که خداوند متعال مرید است، اتفاق نظر دارند، اما در تفسیر و تبیین جایگاه آن متفق نیستند (ر.ک: حلی، بی تا (ب): ۴۰۱. برای کسب اطلاعات بیشتر: شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۲۱). مسلماً طریق صحیح رجوع به روایات معصومان(ع) با توجه به همه عظمت، اهمیت و برجستگی خاص در ژرف نگری ها و دریافت لایه ها، حقایق و کشف تأویلات است، نه در فهم معانی از ظواهر؛ بر این اساس در صورتی که بیانات ژرف آن ها به درستی فهم شود، دیگر نمی توان نقش ثانوی و متأخر از بیاناتشان قائل شد. امام رضا<sup>ع</sup> نیز طبق مسلک خویش، گاه به صورت مناظره و گاه به صورت پرسش و پاسخ هایی، نظریه های کلامی خویش را درباره اسما و صفات الهی ابراز داشته و با عنایت و توجه کامل به شبهات و تحریفات منکران و دشمنان دین خدا، پاسخ گفته و مجال هر گونه مغالطه را از مدعیان سلب کرده اند؛ بدین روی، جای دارد برخی متعلقاتی را که در ارتباط با مفاهیم اراده و مشیت الهی بوده است، با ذکر شواهدی از بیانات گهربار حضرت<sup>ع</sup>

برای تبیین جایگاه اراده و مشیت در میان آن ها مورد بحث و بررسی قرار دهیم.

## تغایر علم و اراده

## اشاره

در قرآن کریم و روایات اهل بیت(ع) به بیان های گوناگون، بر «عالم» بودن خداوند تأکید شده است؛ بدین سان، معرفت علم خداوند متعال، یکی از نفیس ترین معارف الهی است. در روایات معصومان(ع) ضمن اثبات علم نامتناهی برای پروردگار، علیت علم الهی برای مخلوقات نفی، (۱) و خلقت به اراده و مشیت خداوند نسبت داده شده است. بر پایه این روایات، اراده و مشیت، از صفات فعل خداوند و غیر از علم او بوده است. با این حال، برخی متکلمان اسلامی ماهیت اراده و مشیت خداوند با علم او را، مغایر هم ندانسته و در توجیه عقاید خود در این باب، نظریات گوناگونی ارائه داده اند که به برخی از آن ها اشاره خواهیم کرد.

۱- برای نمونه: از امام علی<sup>ع</sup> روایت شده: «كَانَ اللَّهُ... عَالِمًا إِذْ لَمْ يَعْلَمْ» (کلینی، ۱۳۶۲، ۱: ۱۳۹)؛ خداوند... عالم بود آن گاه که معلومی نبود. و نیز امام صادق<sup>ع</sup> فرموده اند: «لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ رَبَّنَا وَالْعِلْمُ ذَاتُهُ وَلَا مَعْلُومٌ» (کلینی، ۱۳۶۲، ۱: ۱۰۷؛ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۳۹)؛ خداوند، از ازل پروردگار ماست و علم، ذات او بود، درحالی که معلومی وجود نداشت.

ص: ۳۵

**الف) نظریه علم و امر**

شیخ مفید می گوید:

متعلق اراده الهی، کارهای خدا و بندگان است. اراده خداوند، علم اوست به نظام احسن یا مصلحت نهفته در کارها؛ علمی که سبب آفرینش پدیده ها و انجام کارها در زمان های معین می شود. وصف ذات حق به اراده ازل، همانا وصف ذات او به علم ازل است. وقتی اراده حق به کارهای انسان تعلق می گیرد، مراد آن است که خداوند، انسان را به انجام آزادانه کارها فرمان می دهد؛ بدین سان، اراده خداوند به دو معنا باز می گردد: یکی علم، یعنی آفرینش و دیگری امر، یعنی تکلیف (مفید، ۱۹۹۳، ۱۸).

به بیان دیگر، اراده تکوینی خداوند نفس فعل مخلوقات اوست و اراده تشریحی الهی، امر به فعل یا همان اوامر و نواهی خداوند است (معتزلی، بی تا، ۶: جزء ۲، ۳).

**ب) علم به مصلحت**

در دوره پس از شیخ مفید، تفسیر اراده به معنای «العلم بالمصلحه الداعیه» رایج گردید (ر.ک: طوسی، بی تا: ۱۵۹). از نظر قائلان به این نظر، اراده خداوند نوعی علم است؛ آن هم به مصلحت نهفته در فعل، که همان داعی است. چنین تعریفی از اراده را اولین بار، ابواسحاق نوبختی ارائه داده بود. وی اراده را خود داعی می دانست، نه زاید بر آن (حلی، بی تا (ب): ۳۱۴). بر اساس این تعریف، منظور از اراده خداوند، علم خدا به مصلحت نهفته در فعل است که ایجاد آن را ایجاب می کند و به این دلیل، اراده را صفت ذاتی می دانند و نه از صفات فعل (ر.ک: طوسی، بی تا: ۱۵۹). و معنای مرید بودن حق تعالی هم آن است که هرگاه کاری را مصلحت بدانند، انجامش می دهد؛ چنان که اشیای عالم را به تدریج و آن گاه که مصلحت دانسته، آفریده است (حلی، بی تا (الف): ۹۵).

**ج) علم به اصلح**

بنابراین نظریه، اراده خداوند، نفس داعی است و آن، علم الهی به اصلح است؛ یعنی اراده عبارت است از علم خدا به صلاحی که در امور نهفته است. علامه مجلسی می نویسد: «بدان که اراده خدای متعال، همان گونه که بیشتر متکلمان شیعه برآند عبارت است از: علم به خیر و نفع و آنچه صالح تر است و ورای علم، چیزی را نسبت به خدای متعال، ثابت نمی کند» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۴: ۱۳۷).



ص: ۳۶

حکمای الهی نیز بر این معنا تصریح کرده و گفته اند که اراده حق تعالی، عین علم او به نظام احسن است و این علم، منشأ آفرینش جهان به شمار می رود (ابن سینا، ۱۳۱۵ق: ۹۳۹۷؛ ملاصدرا، بی تا، ۲: ۳۱۶). ملاصدرا نیز گفته است: «خدا مُرید است، یعنی او از ذات خود آگاه است و از علم به ذات، علم به نظام خیر، برخیزد و می داند که این نظام چگونه به صورت قطعی تحقق می پذیرد» (ملاصدرا، بی تا، ۶: ۳۱۶). وی این سخن را در بخش های مختلف اسفار (ملاصدرا، بی تا، ۶: ۳۳۱) آورده، و حکیم سبزواری (سبزواری، ۱۳۷۲: ۴۲) نیز آن را در شرح الاسماء الحسنی پذیرفته است.

این نظریه هرچند در میان متأخرین از شهرت بسزایی برخوردار است و حتی محقق خراسانی در بحث «اتحاد طلب و اراده» بر این نظر صحنه نهاده است (محقق خراسانی، بی تا، ۱: ۶۶-۶۵)، اما چنین تفسیری از اراده، در واقع انکار اراده است، و از آن جایی که علم خداوند عین ذات مقدس اوست، انسان برای شناخت علم خداوند همچون معرفت ذات مقدس او، هیچ راهی ندارد جز این که خود خداوند معرفت خودش و علمش را به او عطا کند. پس چنان که خداوند خودش را به بنده ای بشناساند، او به خداوند و عالم بودنش معرفت خواهد داشت، همان گونه که ائمه اطهار(ع) بدین شناخت نایل شده اند.

از نظر روایات رسیده از معصومان(ع)، بی تردید علم الهی با اراده الهی تغایر دارد و با آن یک سان نیست، زیرا اراده پروردگار از صفات فعل اوست (۱)؛ همان گونه که امام رضاؑ در مجلس مأمون برای سلیمان مروزی، متکلم برجسته خراسان که معتقد بود اراده عین علم پروردگار است، فرمودند:

اراده و علم مساوی نیستند، چراکه نفی معلوم به معنای نفی علم نیست؛ در حالی که با نفی مراد، بودن اراده هم نفی می شود، زیرا اگر چیزی اراده نشود، اراده در کار نخواهد بود؛ در حالی که علم ثابت است، هرچند معلوم نباشد (صدوق، ۱۳۷۸ق، ۱: ۱۸۶).

و در روایتی مشابه از حسین بن بشار نقل شده: از علی بن موسی الرضاؑ پرسیدم: آیا خداوند چیزی را که موجود نشده، می داند که اگر موجود شود چگونه خواهد شد یا امور غیرموجود را نمی داند؟ حضرت فرمودند:

همانا خداوند متعال، عالم به اشیاست، پیش از آن که موجود شوند. خداوند متعال می فرماید: «همانا ما آنچه را شما انجام می دهید استنساخ می کنیم»

۱- روایات رسیده در زمینه صفت فعل یا ذات بودن اراده، در ادامه خواهد آمد.

ص: ۳۷

(جائیه: ۲۹) و درباره دوزخیان می فرماید: «اگر بازگردانده شوند، دوباره به آنچه از آن نهی شده اند، بازخواهند گشت» (انعام: ۲۸) و آن گاه که فرشتگان گفتند: «آیا در زمین کسی را قرار می دهی که در زمین فساد کرده و خون‌ها بریزد، در حالی که ما با ستایش تو را تسبیح می گوئیم و تقدیس می کنیم» (بقره: ۳۰)، خداوند فرمود: «همانا من می دانم آنچه را شما نمی دانید» (بقره: ۳۰). پس علم خدا از ازل و قدیم، پیش از خلق اشیا بوده است. «فَتَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّنَا وَتَعَالَىٰ عَلُوًّا كَبِيرًا» خداوند، اشیا را طبق مشیت و خواست خود آفرید و علمش به آن‌ها پیش از خلق آن‌هاست. و پروردگار ما از ازل، دانا، شنوا و بیناست (صدوق، ۱۳۷۸ق، ۱: ۱۱۸).

پس بودن و نبودن همه امور ممکن، از ازل به علم ذاتی، برای خداوند متعال مکشوف است؛ نیز آنچه بعد از نبود، اراده و مشیت خداوند بر بودنش تعلق می گیرد، برای خداوند مکشوف است و خداوند جاهل بر آن نیست که چگونه خواهد شد.

افزون بر این‌ها، ایوب بن نوح به امام رضا<sup>ع</sup> نوشت: آیا خدا به اشیا پیش از آن که خلقشان کند، عالم است یا علم او به اشیا هنگامی است که آفرینش آن‌ها را اراده می کند؟ که در این صورت، علم او به مخلوقاتش به هنگام خلق و ایجاد آن‌ها خواهد بود؟ حضرت<sup>ع</sup> در پاسخ وی به خط مبارک خویش نوشتند: «خداوند از ازل پیش از آن که اشیا را خلق کند، به آن‌ها عالم است؛ همانند علم او به اشیا بعد از خلقشان» (کلینی، ۱۳۶۲، ۱: ۱۰۷؛ صدوق، ۱۳۷۸ق، ۱: ۱۱۸).

آنچه از این روایات مستفاد می شود این است که اراده آفرینش و عدم آفرینش اشیا هیچ تأثیری در علم خداوند ندارد. این موضوع با توجه به حقیقت علم کاملاً روشن است، زیرا با توجه به حقیقت علم درمی یابیم که علم غیر از معلوم است و معلومات در مرتبه علم، به هیچ نحو، وجود و ثبوت و تحقق ندارند؛ پس معلوم هیچ نقش و مدخلیتی در تحقق علم ندارد، بلکه علم ثابت است، هرچند معلومی در کار نباشد. حضرت در حدیثی به این حقیقت تصریح فرمودند: «برای خداوند معنای ربوبیت بود، آن گاه که مربوبی نبود؛ حقیقت الوهیت بود آن گاه که مألوهی نبود؛ معنای عالم بود، درحالی که معلومی در کار نبود» (صدوق، ۱۳۷۸ق، ۱: ۱۵؛ مفید، ۱۴۱۳ق: ۲۵۳).

در این جا می توان به شیوه متکلمان، نتیجه بیان حضرت<sup>ع</sup> را در قالبی منطقی بدین صورت تقریر نمود: علم خداوند، همه امور موجود و معدوم و حتی امور محال را نیز دربر می گیرد و خداوند به همه نظام‌های ممکن و همه اطوار ممکن آن‌ها، در عرض هم علم دارد. خداوند، هم زمان، به آنچه تقدیر فرموده و اموری که هیچ گاه به وجود نخواهد آمد، عالم است و علم او اقتضای تعیین هیچ یک از نظام‌های ممکن را ندارد؛ پس علم، علت تحقق نظام خاصی از

میان سایر نظام های ممکن نیست؛ در نتیجه، تعیین نظام یا تغییر و تبدیل در مخلوقات، هرگز موجب تغییر در علم ذات خداوند نمی شود، چراکه ممکنات در مرتبه ذات و علم او نیستند. آنچه نظام ممکن را تعیین می بخشد و سبب تحقق آن می شود، علم خداوند نیست، بلکه اراده و مشیت اوست.

### اراده و مشیت الهی، متصف به کدامین وصفند؟

متکلمان، صفات خداوند را دو قسم می دانند: صفات ذات و صفات فعل. صفات ذات، صفاتی اند که عین ذات و ثابت در ذاتند و اتصاف خداوند به ضد آن محال است؛ مانند: علم، قدرت، حیات و... اما صفات فعل، صفاتی اند که عین ذات خداوند نبوده و ثابت هم نیستند؛ به علاوه، می توان خدا را به ضد آن متصف کرد؛ مانند: خشم و رضا، عفو و انتقام، قهر و لطف و... (صدوق، بی تا: ۲۷).

پس از ذکر این مقدمه کوتاه، کلام در این است که آیا «اراده» جزء صفات ذاتی خداوند است یا صفات فعلی او؟ در صورتی که از صفات ذاتی باشد، آیا زاید بر ذات است یا عین ذات؟ برخی متکلمان بر این عقیده اند که اراده خداوند، علم به اصلح و عین ذات است و غیر از این معنا، چیزی را برای خدا اثبات نمی کنند. در مقابل این رأی، قول دیگری است و آن این که اراده خداوند از صفات فعل است، نه از صفات ذات (قاضی عبد الجبار، ۱۴۰۸ق: ۴۳۹۴۴۷؛ ابن فورک، بی تا: ۶۹). گروهی دیگر چون اشاعره، اراده را یکی از صفات هفت گانه: علم، قدرت، حیات، اراده، بصر و کلام دانسته اند (جوینی، ۱۳۶۹ق: ۷۹۹۴).

تکیه امام رضا<sup>ع</sup> نیز در این معناها، روی معنای دوم است. حضرت در روایتی می فرمایند: «مشیت و اراده، از صفات افعال خداوند است؛ پس اگر کسی گمان کند خداوند هم چنان خواستار و خواهان است، او یگانه پرست نیست» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۳۳۸؛ کلینی، ۱۳۶۲، ۱: ۱۰۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۴: ۱۴۵). (۱)

با دقت در کلام حضرت<sup>ع</sup> که در عین سادگی، روانی و قابل فهم بودن، حاوی نکات دقیق علمی و منطقی بسیاری است، درمی یابیم که تعلق اراده به ذات ازلی خداوند محال است، زیرا اراده، تنها به امور حادث تعلق می گیرد؛ پس اراده، صفت ذات و ازلی خداوند نیست. حضرت<sup>ع</sup> در این روایت به این نکته اشاره می فرمایند که حقیقت «کن» از سوی خداوند، همان ساختن است و

۱- روایت دیگری نیز در بخش «اراده خداوند و اراده انسان»، به صورت ضمنی به این مسئله اشاره دارد.

ص: ۳۹

هر چه با «کُن» ساخته می شود، در حقیقت مصنوع است؛ از این رو «کُن فیکون»، معادل «ایجاد و وجود» است؛ «بلا لفظ و لا نطق بلسان» (عطاردی، ۱۴۰۶ق، ۱:۲۱). «کُن» الهی، صدایی نیست که با گوش شنیده شود، ندایی نیست که به گوش برسد و لفظی نیست که بر زبان جاری شود.

این مطلب اراده، صفت فعل است از ظاهر آیه شریفه ای که امام رضا<sup>ع</sup> بدان استدلال کرده، نیز به خوبی قابل استفاده و استنباط است؛ از آن جمله این که اراده در این آیه، به «إذا» مقید شده است: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲)؛ اگر اراده وصف ذات می بود، باید همواره موجود باشد، در حالی که «إذا» برای شروع و آغاز زمان چیزی است.

حضرت<sup>ع</sup> افزون بر عدم پذیرش ذاتی بودن وصف اراده، زاید بر ذات بودن آن را هم عقیده باطلی تلقی کرده و به نکته اساسی و مهمی درباره چنین اعتقاد باطلی که صفات خداوند متعال زاید بر ذات است اشاره می کنند:

مَنْ قَالَ ذَلِكَ وَ دَانَ بِهِ فَقَدْ اتَّخَذَ مَعَ اللَّهِ آلِهَةً أُخْرَى وَ لَيْسَ مِنْ وَ لَائِنَا عَلَى شَيْءٍ ؕ ثُمَّ قَالَ لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلِيمًا قَادِرًا حَيًّا قَدِيمًا سَمِيعًا بَصِيرًا لِذَاتِهِ تَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ الْمُشْرِكُونَ وَ الْمُشْبِهُونَ عُلوًّا كَبِيرًا (صدوق، ۱۳۷۸ق، ۱: ۱۱۹).

منظور حضرت از این گفتار، بدین قرار است که اگر صفات خداوند افزون بر ذات باشد، باید مانند ذات خداوند، قدیم و ازلی باشد؛ در این صورت، باید معبود دیگری را در کنار خداوند متصور شد، در حالی که تصور تعدد و کثرت در هر امری، مستلزم آن است که آن امر محدود باشد و هر امر محدودی، مخلوق است، در حالی که خداوند چنین نیست. پس ذات الهی به چیزی جز ذاتش نیازمند نیست و اگر صفاتش زاید بر ذاتش باشد، از دو حال خارج نیست، زیرا آن صفات یا قدیمند یا حادث؛ اگر قدیم باشند، تعدد قدما لازم است و به تعبیر امام رضا<sup>ع</sup> فَقَدْ اتَّخَذَ مَعَ اللَّهِ آلِهَةً أُخْرَى چنین امری محال است، و اگر حادث باشند، به بداهت عقل باطل است، زیرا در این صورت، دارای نقص و نیاز خواهد بود.

بحث بر سر حادث بودن اراده یا صفت ذات یا قدیم بودن آن، در مناظره امام رضا<sup>ع</sup> با سلیمان مروزی به تفصیل مطرح شده است:

امام رضا<sup>ع</sup> به سلیمان مروزی فرمودند: «سؤالی را که در ذهن داری، مطرح کن!». سلیمان عرض کرد: چه می فرمایید درباره کسانی که اراده را مانند حی و سمیع و بصیر و قدیر اسم و صفت برای خداوند به حساب می آورند؟ امام رضا<sup>ع</sup> در پاسخ او فرمودند: «شما می گوئید: چون مشیت و اراده خداوند به خلق موجودات تعلق گرفت، اشیاء پدید آمدند و گونه به گونه شدند، ولی هیچ گاه

نمی گویند: چون خداوند شنوا و بینا است، اشیاء حادث و مختلف شدند. این گفته شما دلیل است که اراده مانند صفات سمیع، بصیر و قدیر خداوند نیست» (صدوق، ۱۳۷۸ق، ۱: ۱۷۹؛ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۴۴۵؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ۲: ۳۹۶).

منظور امام رضا<sup>ع</sup> که فرمودند: «شما می گویند و... شما نمی گویند» درحقیقت بیان علت تفاوت صفت اراده با دیگر صفات سمیع، بصیر و قدیر است؛ بدین گونه که اراده از صفات فعل است، اما سمیع، بصیر و قدیر از صفات ذات خداوند است که از ذات حق انتزاع می شود؛ افزون بر آن که حضرت با این سخن نشان می دهند که علت حدوث اشیا و مسبوقیت آن ها به عدم زمانی که اشیا در آن زمان نبودند و پس از آن پدید آمدند، آن است که پیش از این پدیدار شدن یا به تعبیر دیگر حادث شدن، باید اراده ای باشد، چنان که علت گوناگون بودن اشیای پدید آمده نیز تعلق اراده های گوناگون به این اشیا بوده است؛ بنابراین اشیا حادثند، چون پیش از حدوث آن ها، اراده خداوند وجود داشته و به آن ها تعلق گرفته است؛ نیز اشیا اختلاف دارند، چون اراده خداوند یکسان به آن ها تعلق نمی گیرد، بلکه گوناگون است. بنابراین، چنین اراده ای خود باید حادث و مسبوق به عدم باشد. اما صفات سمیع (شنوا) و بصیر (بینا) این گونه نیستند، زیرا پیش از این دو صفت، عدمی نبوده است؛ پس این صفات حادث نیستند، بلکه ازلی و قدیمند. هم چنین صفات سمع و بصر، مختلف و گونه به گونه نیز نیستند، چون خداوند متعال هنگامی که صداهای مختلف وجود نداشت، یعنی در ازل، سمیع و شنوا بود؛ نیز هنگامی که دیدنی های متفاوت وجود نداشت، یعنی در ازل، بصیر و بینا بود.

آن گاه سلیمان مروزی به حضرت<sup>ع</sup> گفت:

پس خدای متعال همواره مرید دارای اراده بود. حضرت به او پاسخ دادند: «ای سلیمان! اراده خداوند چیزی غیر از ذات اوست؟» سلیمان پاسخ داد: آری! حضرت فرمودند: «در این صورت، تو همواره با خداوند چیزی را ثابت کرده ای که غیر از اوست و همواره با او همیشگی و ازلی است.» سلیمان عرض کرد: نمی خواهم چنین چیزی را ثابت کنم! حضرت فرمودند: «پس می گویی آن چیز که غیر از خداوند است، اراده ای است که ازلی نبوده، بلکه حادث است؟» سلیمان گفت: نه! منظور من این نیست که اراده حادث است. در این هنگام، سلیمان در سخنان خود آشکارا دچار تناقض گویی شده بود... حضرت<sup>ع</sup> پس از آن، دوباره مسئله را مرور کرده و گفتند: «سلیمان! اراده حادث است، زیرا هر چیزی اگر ازلی نباشد، ناگزیر حادث است و اگر حادث نباشد، لزوماً ازلی است»

(صدوق، ۱۳۷۸ق، ۱: ۱۷۹؛ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۴۴۵؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ۲: ۳۹۶؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۴۹: ۱۷۷).

### استناد حدوث اراده به امر بدیهی

همان گونه که روشن شد، حضرت □ حدوث اراده الهی را، که امری نظری است، با ارجاع و استناد به این امر بدیهی، که اجتماع و ارتفاع نقیضین محال است، قابل فهم و پذیرش کرده است؛ بنابراین، شیء واحد نمی شود، هم ازلی و هم حادث باشد، هم چنان که نمی شود نه ازلی باشد و نه حادث. ازلیت و حدوث، نقیض یکدیگرند و هر دو طرف نقیض از یک موضوع رفع یا سلب نمی شوند، زیرا رفع دو طرف نقیض، مستلزم جمع آن دوست؛ چنان که این مطلب را ابن سینا به دقت بررسی کرده است. (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۸۸، ۱: ۵۳).

ازلی بودن اراده ممتنع است، زیرا هر اراده ای علت تحقق مراد خود است، اما به موجودی که ازلی باشد، ذات خداوند اراده ای تعلق نمی گیرد، زیرا ذات خدای متعال، ازلی است و همواره بوده است، بدون آن که پیش از وجودش عدمی باشد؛ به دیگر سخن، وجود او مسبوق به عدم نباشد. چنین موجودی با ویژگی ازلیت، به تعلق اراده برای پیدایش و وجود یافتن نیازی ندارد، اما درمقابل، متعلق اراده که همان مراد یا فعل خارجی است، محال است که ازلی باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۷۹).

### نتیجه گیری

بنابر مباحث مبتنی بر روایات امام رضا □ روشن گردید که:

۱. میان علم و اراده و مشیت الهی، از نظر مفهومی تفاوت است.

۲. اراده الهی به «تکوینی» و «تشریحی» تقسیم می شود.

۳. اراده الهی، از صفات فعل خداوند است و عین ذات و عین علم خداوند نیست.

۴. نظر برخی متکلمان که اراده خداوند را همان علم به اصلح و عین ذات الهی می دانند، صحیح نیست.

۵. اگر اراده، صفت ذات باشد، مستلزم حدوث ذاتی باری تعالی است، زیرا اراده حادث است و از حدوث آن، حدوث ذات لازم می آید، در حالی که ذات حق، قدیم است؛ پس اراده، صفت فعل است، نه ذات.

۶. اگر اراده را صفت ذات بدانیم، قدم عالم (مراد) لازم می آید، زیرا مراد از اراده جدا نمی شود؛ پس اراده، صفت فعل است، نه ذات.

ص: ۴۲

۷. تأویل روایات و عدول از معنای ظاهری آن‌ها باید همراه دلیل و قرینه باشد، و گرنه ظاهر آن‌ها حجت است؛ از این روی، تأویل گروهی از متکلمانکه معتقد به ذاتی بودن صفاتند، درست نیست، زیرا ایشان، روایات دالّ بر فعل بودن صفت اراده را تأویل می‌کنند و معتقدند منظور از روایات، آن است که اراده خداوند مانند اراده بندگان، کیف نفسانی نبوده و در خارج بین علم به اصلاح و وجود فعل، فاصله ای نیست؛ برخلاف اراده بندگان که پس از موازنه و علم به صلاح، کیف دیگری به نام اراده بین فعل و علم به صلاح فاصله است. اما باید توجه داشت که این توجیهاات، با ذکر اخبار مذکور و روایات بسیار دیگری از سایر ائمه (ع)، ناسازگار است.

## منابع

۱. آمدی، سیف الدین، (۱۳۹۱ق)، غایه المرام فی علم الکلام، تحقیق: عبداللطیف حسن محمود، قاهره، المجلس الاعلی للشؤون الاسلامیه لجنه احياء التراث الاسلامی.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۸۸)، الهیات شفا، ترجمه: ابراهیم دادجو، تهران، امیرکبیر.
۳. همو، (۱۳۱۵)، دانشنامه علائی، تصحیح و تحشیه: احمدخراسانی، تهران، شرکت مطبوعات.
۴. ابن فارس، ابوالحسن احمد، (۱۳۹۹ق)، معجم مقاییس اللغه، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، بیروت، دار الفکر.
۵. ابن فورک، ابی بکر محمد بن الحسین، (بی تا)، مجرّد مقالات اشعری، بیروت، دارالمشرق.
۶. تفتازانی، سعد الدین، (بی تا)، شرح العقاید النسفیة (حاشیه تفتازانی)، قاهره، مکتبه الکلیات الازهریه.
۷. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۸)، فلسفه الهی از منظر امام رضا، قم، اسراء.
۸. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۷۵)، خیرالاثّر در رد جبر و قدر، قم، مرکز انتشارات حوزه علمیه قم.
۹. حسینی همدانی، محمد، (۱۳۶۳)، درخشان پرتوی از اصول کافی، قم، چاپخانه علمیه قم.
۱۰. حلّی، ابن فهد (الف)، (بی تا)، الرسائل العشر، قم، جامعه مدرسین و مؤسسه نشر اسلامی؛
۱۱. (ب)، (بی تا)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، بیروت، مؤسسه اعلمی.
۱۲. حلّی، جمال الدین، (۱۳۶۳)، انوارالملکوت، تحقیق: محمّد نجفی الزنجانی، قم، الرضی.
۱۳. جرجانی، علی بن محمد، (۱۴۰۸ق)، کتاب التعریفات، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۱۴. جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۳۶۸)، الصحاح، تحقیق: احمدعبدالغفور عطا، تهران، امیری.

۱۵. جوینی، امام الحرمین، (۱۳۶۹ق)، الارشاد الی قواطع الادله فی اصول الاعتقاد، تحقیق: دکتر محمد یوسف موسی، مصر، مکتبه الخانجی.
۱۶. خراسانی، محمد کاظم بن حسین، (بی تا)، کفایه الاصول، قم، مؤسسه آل البیت (ع) لاحیاء التراث.
۱۷. راغب اصفهانی، ابوالقاسم، (۱۴۱۲ق)، المفردات فی غریب القرآن، بیروت، دارالعلم.
۱۸. سبزواری، ملاهادی، (۱۳۷۲)، شرح الأسماء الحسنی، تهران، دانشگاه تهران.



ص: ۴۳

۱۹. سیدمرتضی، ابوالقاسم علی بن حسین، (۱۴۱۰ق)، رسائل، تحقیق: احمدحسینی، قم، دارالقرآن.
۲۰. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۳۶۴)، الملل و النحل، تحقیق: محمد بدران، قم، الشریف الرضی.
۲۱. ملاصدرا، صدرالدین، (بی تا)، اسفار (الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه)، قم، انتشارات مصطفوی.
۲۲. شیخ صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن الحسین بن موسی بن بابویه قمی، (بی تا)، اعتقادات، قم، کنگره شیخ مفید.
۲۳. (۱۳۹۸ق)، توحید، قم، مؤسسه النشر اسلامی.
۲۴. (۱۳۷۸ق)، عیون اخبار رضا، تهران، جهان.
۲۵. طباطبایی، محمدحسین، (۱۴۰۲ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسه اسماعیلیان.
۲۶. طبرسی، ابوعلی الفضل بن حسن، (۱۴۰۳ق)، الإحتجاج، مشهد، المرتضی.
۲۷. طوسی، خواجه نصیرالدین، (بی تا)، تجرید الاعتقاد، چاپ هند.
۲۸. عسکری، ابوهلال، (۱۴۱۲ق)، معجم الفروق اللغویه، تنظیم: الشیخ بیت الله بیات، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۹. عطاردی، عزیزالله، (۱۴۰۶ق)، مسند الامام الرضا، مشهد، آستان قدس رضوی.
۳۰. فارابی، محمد بن محمد، (۱۳۷۱)، التعليقات، به ضمیمه کتاب التنبیه علی سبیل السعاده، تهران، چاپ جعفر آل یاسین.
۳۱. قاضی عبد الجبار، ابن احمد همدانی، (۱۴۰۸ق)، شرح الاصول الخمسه، تحقیق و مقدمه: عبد الکریم عثمان، قاهره، مکتبه وهبه.
۳۲. کلینی رازی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، (۱۳۶۲)، کافی، تصحیح و تعلیق: علی اکبر الغفاری، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
۳۳. (بی تا)، اصول کافی، تهران، دفتر فرهنگ اهل بیت (ع).
۳۴. لاهیجی، عبدالرزاق، (۱۳۶۴)، سرمایه ایمان در اصول اعتقادات، تصحیح: صادق لاریجانی، تهران، الزهراء.
۳۵. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴ق)، بحار الانوار فی اخبار الائمه الاطهار (ع)، بیروت، الوفاء.
۳۶. معتزلی، عبد الجبار، (بی تا)، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، تحقیق: ح.ش. قنواتی، مصر، وزارت فرهنگ.
۳۷. مفید، محمد بن نعمان العکبری البغدادی، (۱۴۱۳ق)، الأمالی، قم، کنگره شیخ مفید.
۳۸. (۱۹۹۳)، التکت الاعتقادیه، بیروت، دارالمفید.



## بررسی تبیین عقلانی برهان نظم در دیدگاه آیت الله مطهری

### اشاره

قدرت اله قربانی (۱)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۲/۰۴

تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۴/۱۷

### چکیده

شهید مطهری دیدگاه دقیقی درباره برهان نظم دارد. تأکید مهم او این است که تنها با نظر به علیت فاعلی، نمی توان از نظم موجود در جهان و حتی علیت جاری در آن، به هستی خدا آگاهی یافت، زیرا نظم به معنای واقعی، هم ناشی از علت غایی و هم علت فاعلی است و با صرف تحقق علت فاعلی، نظم تحقق کامل نخواهد یافت. او با بیان مسائل مهمی در این باره، تلاش می کند تقریری قابل قبول از این برهان ارائه دهد، تا امکان طرح آن به صورت برهانی علمی و عقلی به وجود آید. آیت الله جوادی آملی نیز نظریات مناسبی در تکمیل برهان نظم دارد. در مقاله حاضر، ابتدا ابعاد دیدگاه مطهری در تبیین عقلانی برهان نظم بیان می شود و سپس با ارائه مواردی از نظریات آیت الله جوادی، تلاش خواهد شد تا به برخی انتقادات وارد بر این برهان، از این رویکرد پاسخ داده شود.

### واژگان کلیدی

علیت، علت فاعلی، علت غایی، هدایت، نظم، تصادف.

## مقدمه

تأمل در ویژگی‌های عقلانیِ براهین اثبات وجود خدا، این امکان را نشان می‌دهد که برهان‌های مزبور تا چه حدی می‌توانند مورد پذیرش اکثریت عقلا قرار بگیرند؛ یعنی خصوصیات عقلانیِ براهین خداشناسی، نشان دهندهٔ امکان بسط آن برای سنت‌های فکری، فلسفی و دینی متفاوت و پذیرش وسیع آن از سوی گروه‌های بیشتری است. از این رو، تأمل در ویژگی‌های عقلانیِ برهان‌ها، امکان دست‌یابی به تبیین‌ها و تقریرهای مشترک و تقریباً همه‌پسند را فراهم می‌سازد که ارزش آن، بی‌نیاز از استدلال است. در این میان، «برهان نظم» از براهینی است که به نظر می‌رسد هم امکان ارائه تبیینی عقلانی از آن هست و هم قابلیت پذیرش آن از سوی سنت‌های فکری مختلف وجود دارد. با این دیدگاه، در این مقاله ابعاد گوناگون این برهان با تقریر آیت الله مطهری بررسی می‌شود.

تاریخچهٔ برهان نظم نشان می‌دهد که آن از مهم‌ترین براهین اثبات وجود خداست که در سنت‌های فلسفی و کلامی غربی و اسلامی، و حتی میان دانشمندان و فیلسوفان، جایگاه ویژه‌ای دارد. وجود پدیدارهای تجربی، حسی و مشهود در جهان به منظور تمهید مقدمات این برهان، موجب شد تا اقبال عمومی به آن افزایش یابد؛ از این رو، تاریخ تأملات فلسفی و کلامی سنت اسلامی و غربی، بیان‌گر دیدگاه‌های متنوع طرف‌دار و گاهی منتقد برهان نظم است؛ ضمن این که تحولات دنیای جدید، یعنی رشد علوم تجربی از سویی، و گسترش شک‌گرایی فلسفی از سوی دیگر، هم ابعاد جدیدی از نظم و هماهنگی شگفت‌آور جهان را هویدا ساخته و هم از منظر معرفت‌شناسی‌های تجربی، امکان طرح شک‌ها و تردیدهای جدیدی را بر این برهان فراهم ساخته است. نمونه‌های مهم آن، اشکالات هیوم و کانت بر تقریرها و مبانی این برهان است، که موجب طرح نظریات موافق و مخالف جدیدی در جهان غرب و اسلام شده است.

در جامعهٔ اسلامی ایران معاصر، که به طرق گوناگون طی دو قرن گذشته در معرض اندیشه‌های فلسفی غربی بوده و هنوز نیز قرار دارد، مباحث الهیاتی، از جمله برهان‌های اثبات وجود خدا، از طرق متکثری مورد چالش و چون و چرا قرار گرفته است. در این میان، برهان نظم به دلایل گوناگونی اهمیت بیشتری دارد و از آن‌جا که در سنت فلسفی و کلامی اسلامی تا عصر حاضر، توجه کمتری به این برهان شده است، این نیاز احساس می‌شود که باید تقریری جدید و عقلانی از این برهان به عمل آید تا در مقابل انتقادات مطرح در اندیشه‌های فلسفی غربی، تاب مقاومت داشته و از اندیشهٔ دینی و کلامی به طرزی معقول دفاع گردد.

شهید آیت الله مطهری از متفکرانی بود که تلاش کرد تا ضمن آشکار کردن نکات ضعف انتقادات فیلسوفان غربی، تبیین مناسب تر و عقلانی تری از این برهان ارائه دهد تا هم حدود کارکردهای برهان نظم مشخص شود و هم میزان انتظارات ما از آن تصحیح شود، زیرا آسیب شناسی دیدگاه های فیلسوفان غربی نشان می دهد، یکی از علل مهم انتقادات آن ها از این برهان، بررسی آن از منظری نادرست و غیرواقعی بود و در نتیجه انتظاری که از آن دارند، به دست آمدنی نیست.

مطهری در برخی آثار خود، با تفکیک قلمرو تجربه از قلمرو عقل، و نگرش تجربی از عقلانی، دیدگاه دقیقی درباره برهان نظم دارد. او در تحلیل آن به چند مسئله مهم توجه دارد که عبارتند از: ۱. تلازم علیت فاعلی و غایی؛ ۲. مساوی بودن تصادف با نفی علت غایی، نه علت فاعلی؛ ۳. نقش جهان هستی و موجودات آن به عنوان معلول در حکایت از علت هستی بخش خود؛ ۴. تفاوت میان اصل نظم و هدایت در برهان نظم و لزوم پیوستگی طولی آن ها. تأکید مهم مطهری آن است که تنها با نظر به علت فاعلی، نمی توان از نظم موجود در جهان و حتی علت جاری در آن به هستی خدا آگاهی یافت، زیرا نظم به معنای واقعی، هم ناشی از علت غایی و هم از علت فاعلی است و با صرف تحقق علت فاعلی، نظم تحقق کامل نخواهد یافت. مطهری با بیان موارد مزبور، تلاش می کند تا تقریری قابل قبول از این برهان ارائه دهد و امکان طرح آن به صورت برهان علمی و عقلی مقبول، به وجود آید.

در این مقاله، ابتدا ابعاد دیدگاه مطهری در تبیین عقلانی برهان نظم بیان می شود و سپس با ارائه مواردی از نظریات آیت الله جوادی آملی که در تکمیل نظریات مطهری است، تلاش خواهد شد تا برخی انتقادات وارد بر این برهان، از این رویکرد پاسخ داده شود. در واقع، فرضیه پژوهش این است که مطهری تبیینی از برهان نظم ارائه می دهد که هم آن را از انتقادات رایج فیلسوفان غربی مصون داشته و هم حدود کارکردهای برهان نظم را به گونه ای مشخص می سازد که انتظارات ما از آن اصلاح شود.

### ویژگی های تقریرات مطهری

بحث گسترده آیت الله مطهری درباره برهان نظم در کتاب توحید بیان شده است. در این کتاب، او پس از تقسیم براهین اثبات وجود خدا، به سه قسم: ۱. راه دل یا فطرت؛ ۲. راه فلسفی و ۳. راه های علمی و شبه فلسفی، برهان نظم را از قسم سوم، یعنی راه و روش های علمی، عقلانی و شبه فلسفی می داند (مطهری، ۱۳۷۴: ۵۷)، زیرا در این گونه براهین هم به مقدمات

ص: ۴۷

علمی و تجربی نیاز داریم و هم مقدمات فلسفی و عقلانی. سپس تلاش می‌کند تا معنای نظم و این که منظم بودن عالم چه معنایی دارد را بیان کند. مطهری نظم و منظم بودن را با داشتن علت فاعلی در ارتباط مستقیم دانسته، مجموعه تصادفی را مجموعه ای می‌داند که علت غایی نداشته باشد، و اعتقاد دارد که مادیون نیز نظم به معنای وجود علت فاعلی را پذیرفته و تصادف به معنای نداشتن علت فاعلی را منکرند (مطهری، ۱۳۷۴: ۶۲۶۳).

### تلازم علیتِ فاعلی و غایی در برهان نظم

اهمیت قابل توجه دیدگاه مطهری در برقراری رابطه طولی میان علت فاعلی و علت غایی در برهان نظم است؛ یعنی تنها با نظر به علیت فاعلی نمی‌توان از نظم موجود در جهان و حتی علیت جاری در آن به هستی خدا و قوف یافت، زیرا نظم به معنای واقعی، هم ناشی از علت غایی و هم علت فاعلی است و با صرف تحقق علت فاعلی، نظم تحقق کامل نخواهد یافت. سخن او این است که تنها فرض علت فاعلی برای به وجود آمدن شیء کافی نیست، حتماً باید فرض علت غایی بشود؛ یعنی باید فرض کرد که فاعل دارای قوه شعور، به معنای فهم و درک این کار و حکمت و تدبیر بوده است، به طوری که نیروی خودش را اداره می‌کرده است (مطهری، ۱۳۷۴: ۶۴).

او سپس مشکل اساسی دیدگاه مادی گراها، متکلمان و فیلسوفان را این می‌داند که آن‌ها از نقش و اهمیت علت غایی در برهان نظم غافل بوده‌اند و تنها به علت فاعلی توجه کرده‌اند که این امر، از ویژگی‌های اصلی دوره مدرن است که از اهمیت و نقش غایت و علت غایی غفلت کرده‌اند. مطهری در این باره به اهمیت پیشرفت‌های علمی نیز نظر دارد و بر آن است که از جمله کمک‌های علم تجربی و آزمایشی این است که ما را در فهم نظامات داخلی اشیا و در واقع، فهم ساختار غایی آن‌ها کمک فراوانی می‌کند. او می‌گوید علم وقتی که پیش می‌رود، نظامات بیشتری کشف می‌کند؛ نظاماتی که از وجود انتخاب، اختیار، تدبیر و اراده بیشتر حکایت می‌کند (مطهری، ۱۳۷۴: ۶۶). نکته دیگر شهید مطهری، بیان تفاوت این دو، یعنی نظم ناشی از علت فاعلی و نظم ناشی از علت غایی است. نظم ناشی از علت فاعلی بیان‌گر این است که هر معلول و اثری، مؤثر و فاعلی دارد، در حالی که نظم ناشی از علت غایی حکایت می‌کند که در ناحیه علت انتخاب وجود داشته؛ یعنی این علتی که این معلول را به وجود آورده، در وضع و حالتی قرار داشته که می‌توانسته است این معلول را به شکلی دیگر به وجود آورد. در میان شکل‌های مختلفی که امکان داشته این معلول وجود پیدا کند، شکل معین به خصوصی از ناحیه علت انتخاب شده است (مطهری، ۱۳۷۴: ۸۰۸۱). اهمیت اصل علیتِ غایی در این جا، این است

که در جایی ممکن است واقع گردد که یا خود آن علتی که این معلول را به وجود آورده است، دارای شعور، ادراک و اراده باشد یا آن که اگر فرضاً دارای شعور، ادراک و اراده نیست، تحت تسخیر، تدبیر و اراده فاعل بالاتری باشد که آن فاعل بالاتر، او را تدبیر می کند، او را می کشاند؛ مثل این که خود این فاعل، حکم ابزاری را دارد که در دست او، اختیار و اراده ای است (مطهری، ۱۳۷۴: ۸۰؛ مطهری، ۱۳۶۱: ۱۹۲۴).

شهید مطهری با این وصف و با لحاظ این ویژگی علیت غایی، تصادف را مساوی با نفی علت غایی می داند، نه نفی علت فاعلی، و تأکید دارد که معمولاً غریبان مادی گرا نیز تصادف را به معنای نفی علت فاعلی لحاظ نمی کنند، بلکه از آن، نفی علت غایی مورد نظرشان است. از این رو، مطهری با اعتقاد به علت غایی در طبیعت، امکان هر گونه تصادف، حتی در معنای نسبی آن را نیز رد می کند، زیرا از آن جا که نظام عالم، نظامی غایی است که در آن و در طبیعت، اشیا به سوی هدف، غایت و انتخاب خودشان حرکت می کنند، اگرچه امکان برخی موارد تصادفی جزئی است، در واقع این گونه تصادفات، ظاهری و از نظر ما تصادف است، نه در واقعیت آن، چراکه اگر ما با دیدی کلی تر نگاه کنیم، هیچ چیز تصادف نیست (مطهری، ۱۳۷۴: ۸۴).

### ویژگی حکایت گری معلول ها

نکته مهم دیگری که شهید مطهری در این جا بر آن تأکید دارد، اهمیت و نقش موجودات هستی به عنوان معلول، در حکایت و مرآتیت از علت خودشان است. مطهری با استفاده از این خصوصیت بیان می کند که معلول، همان گونه که از اصل وجود علت حکایت می کند، یعنی حکایت می کند که من علتی دارم، از صفات و خصوصیات علت هم تا حدودی حکایت می کند؛ یعنی این گونه نیست که معلول فقط حکایت کند که من علتی دارم، نه؛ تا حدودی صفات علت خودش را هم نشان می دهد؛ مثلاً عظمت معلول، دلیل بر عظمت علت است (مطهری، ۱۳۷۴: ۸۵). از این رو، یکی از ویژگی های مهم علت، که معلول می تواند گویای آن باشد، علم علت است؛ یعنی علم علت در آئینه هستی معلول، به تجلی درمی آید. پس از اساسی ترین راه های شناخت علت ها، آغاز شناسایی و پرسش از معلول و ویژگی های وجودی آن برای رسیدن به علت است. همین ویژگی است که در قرآن از آن به «آیه» و «بینه» اشاره شده است.

### اصل هدایت در تکمیل برهان نظم

مطهری در کتاب توحید با طرح اصل هدایت، که او آن را «برهان هدایت» نیز نامیده است، بر آن است که این اصل یا برهان، چیزی غیر از برهان نظم است، زیرا در برهان نظم، سخن در

ساختار و نحوه هستی‌اشیاست، در حالی که در برهان هدایت، بحث در نحوه کار و فعالیت آن هاست؛ از این رو، نظم و هدایت دو مقوله جدا در راهبری ذهن ما به خالق هستند، هرچند ارتباط دقیقی با هم دارند (مطهری، ۱۳۷۴: ۸۸۸۹). در این جا به نظر می‌رسد اگرچه می‌توان اصل نظم و اصل هدایت موجودات را جدا از هم در نظر گرفت، رابطه ذاتی آن‌ها و حتی وابستگی درونی هدایت به خلقت و تأخر آن از نظم، بیان‌گر معیت و هم‌دوشی آن‌ها در آگاهی‌دهی ما به خالق هستی است.

مطهری بر آن است که تأکید بر اصل هدایت در کنار نظم، برای اولین بار در قرآن انجام شده است. قرآن در آیات چندی، از جمله در آیه ۵۰ سوره «طه» از زبان حضرت موسی  $\square$  در پاسخ به پرسش فرعون که پرسید: «من ربکما یا موسی»، موسی گفت: «رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى». در این آیه، بر دو نکته مهم و اساسی تأکید شده است: اول، خلقت و سپس هدایت موجودات، که این همان برهان هدایت است؛ یعنی برای رسیدن به هستی‌خالق از طریق برهان نظم، صرف ملاحظه خلقت منظم موجودات و استنباط یا ادراک نظم عقلانی و کلی آن‌ها کافی نیست، بلکه باید به چگونگی هستی و نحوه کارکرد موجودات که ناشی از اصل هدایت آن هاست، توجه داشت. مطهری با طرح این مطلب، بر آن است که اصل هدایت، نتیجه جبری ساختار اشیا نیست، بلکه خالق هستی‌گرایش و کششی درونی در آن‌ها نهاده است که آن‌ها را به جهت خاصی هدایت و رهبری می‌کند (مطهری، ۱۳۷۴: ۹۰). شهید مطهری تأکید دارد که این ویژگی را پس از قرآن، کسی از متفکران جدی نگرفته است و در جهان اسلام، تنها فخر رازی است که در تفسیر آیات اول تا سوم سوره «اعلی» آن را به کار برده است (مطهری، ۱۳۷۴: ۱۰۵).

با وجود این، مطهری توجه خاصی به این برهان دارد و توجه به اصل هدایت را در تکمیل و حتی راهبری مستقیم به خدا لازم می‌داند؛ لذا می‌گوید: می‌خواهیم ادعا کنیم که دو نوع مطالعه ما را به خداشناسی می‌رساند؛ یکی مطالعه خود ساختمان اشیا و دیگر مطالعه طرز کار آن‌ها (مطهری، ۱۳۷۴: ۱۰۴)، که اولی همان راه و برهان نظم، و دومی راه و برهان هدایت است. او با اشاره به آیه: «رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» بر آن است که در این آیه، اصل انتظام از اصل هدایت و رهبری کاملاً جدا شده‌اند که واژه «ثم» عامل این جدایی و بیان‌گر اصل هدایت است. این آیه و آیات دیگر با مضامین نزدیک به این، نشان‌گر آنند که خداوند تنها خالق موجودات نیست، بلکه هدایت آن‌ها نیز در برنامه خالقیت او وجود دارد.

مطهری سپس تلاش می‌کند تا شواهد فراوانی از هدایت‌های خداوندی را در موجودات هستی، اعم از جمادات، گیاهان و انسان‌ها نشان دهد؛ لذا ضمن توجه به اصول انطباق با محیط



در حیوانات و ترمیم ساختمان و کشش غریزی در حیوانات و نیز انسان ها، این امر را تشریح می کند (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۴: ۱۱۱)؛ بنابراین، مطهری می گوشت تا با بیان موارد فراوان، اصل هدایت را با اصل علیت غایی پیوند دهد.

در این رویکرد، یکی دیگر از دیدگاه های او، تفاوت گذاری مشخص میان جان داران و موجودات بی جان در مسئله انتخاب و ابتکار است. بدین منظور، او ابتدا نگرش مادی گرایان را در نفی علیت غایی نقد می کند. به تعبیر مطهری، مادیون می گویند: اساساً اصل علت غایی در کار عالم دخالت ندارد؛ اصل علت غایی مربوط به کارهای انسان یا حیوانات است و بس؛ آن هم نه به همه کارهای انسان، بلکه قسمتی از کارهای انسان، و تعمیم دادن آن به همه عالم، کار نادرستی است (مطهری، ۱۳۷۴: ۱۲۲). مطهری در نقد مادیون، بر تفاوت اساسی موجودات بی جان، یعنی موجوداتی که از صرف ماده آفریده شده اند و موجودات جان دار، تأکید می کند؛ بر این اساس که در ماده صرف، ابتکار و انتخاب وجود ندارد، در حالی که در موجودات ذی حیات، ابتکار و انتخاب وجود دارد که همین امر، وجه فارق و ممیز میان آن هاست و می تواند دلیل بر وجود غایت در افعال و رفتار آن ها باشد. او به دیدگاه کریسین موریسون، دانشمند امریکایی توجه دارد که در کتاب راز آفرینش انسان گفته است: ماده جز بر طبق قوانین و انتظامات خود، عملی انجام نمی دهد؛ یک سلسله قوانین و نظامات بالفعل حاضر دارد و اجباراً همان قوانین و نظامات را انجام می دهد. ذرات اتم ها، تابع قوانین مربوط به قوه جاذبه زمین، فعل و انفعالات شیمیایی و تأثیرات مواد الکتریسته هستند. ماده از خود قوه ابتکار ندارد و فقط حیات است و هر لحظه نقش های تازه و موجودات بدیع به عرصه ظهور می آورد. بدون وجود حیات، عرصه پهناور زمین، عبارت از بیابانی فقیر و لم یزرع و دریای مرده بی فایده ای می شود (مطهری، ۱۳۷۴: ۱۲۶). مطهری سپس مواردی از پیچیدگی های وجودی انسان را ذکر می کند تا نشان دهد اصل هدایت چگونه در هستی او ایفای نقش می کند. او الهامات و اشراقات علمی را از نمونه های بارز این امر می داند و درباره اشراقات بر آن است که این ها چیزهایی است که تنها از راه تفکر و استدلال حاصل شدنی نیستند، بلکه عامل دیگری در کار است که غیر از استدلال و تفکر است. این عامل چیزی است که مثل تفکر استدلالی، معلول فرایند های گذشته نیست، بلکه بدون دخالت آن ها به وجود می آید و ذهن انسان تنها آمادگی پیدا می کند تا این اشراق یا الهام در او محقق گردد (مطهری، ۱۳۷۴: ۱۳۸). او در این باره، به سخنان برخی متفکران اسلامی و غربی چون بوعلی سینا و اینشتین نیز توجه دارد. بوعلی در اشارات و دانش نامه علایی ضمن تفاوت گذاری بین انسان ها در قوه حدس می گوید که او کسانی را سراغ دارد که بدون مطالعه چیزی، تنها از

ص: ۵۱

طریق حدس و الهام، دانش را آموخته اند که خود بوعلی و انبیا از نمونه های روشن آن هستند (مطهری، ۱۳۷۴: ۱۴۱). مطهری به این سخن اینشتین نیز توجه دارد که تجارب، مولد فرضیه ها نیستند، بلکه فرضیات هستند که تجارب را به دنبال خود می کشانند و فرضیه های بزرگ دنیا، همان هایی هستند که در حالتی یک مرتبه به ذهن دانشمند القا و الهام شده است (مطهری، ۱۳۷۴: ۱۳۹).

نتیجه ای که از مطالب بیان شده مطهری به دست می آید، آن است که نظم موجود در موجودات جان دار و بی جان جهان، هم نظم فاعلی و هم نظم غایی است. در واقع سازمان و هماهنگی موجودات هستی به گونه ای است که نه تنها انسجام و روابط دقیق میان آن ها را نشان می دهد، بلکه بیان گر این واقعیت است که این نظم از علتی باشعور و آگاه سرچشمه گرفته و به سوی غایتی مشخص و عالی در حرکت است. این واقعیت در مشاهده حرکات تکاملی موجودات، به ویژه انسان ها، بیشتر آشکار می شود، زیرا قدرت اختیار، انتخاب و گزینش در انسان ها نشان گر این است که نه تنها علت فاعلی چنین معلول هایی دارای این کمالات در مراتب بالاتری است، بلکه این معلول ها با گزینش های اختیاری خود، رو به سوی غایات برتری دارند؛ بنابراین، واقعیت نظم و هدایت، دو واقعیت بنیادین در نهاد موجودات هستی است که ما را به وجود ناظم و هدایت گر اصیل آن ها رهنمون هستند.

بنابراین، با توجه به تبیین شهید مطهری از ویژگی های گوناگون برهان نظم، می توان صورت بندی منطقی آن را به شکل زیر بیان کرد:

۱. اصل نظم، واقعیتی مسلم و انکارناپذیر در جهان هستی است.

۲. نظم موجود میان واقعیت های هستی، هم حکایت گر اصل علت فاعلی و هم علت غایی است؛ یعنی مجموعه هستی از فاعلی حقیقی نشئت یافته و به سوی غایتی مشخص در حرکت است، که این امر اصل هدایت گری را نیز نشان می دهد.

۳. فاعل و غایت حقیقی نظم شگفت انگیز جهان، از مبدائی الهی نشئت یافته است که تنها خدا شایسته چنین عنوانی است.

### نقد دیدگاه های هیوم

تأثیرات گسترده دیدگاه های «هیوم» در نقد برهان های اثبات وجود خدا در جهان غرب و جریان های روشن گری ملل شرقی، مطهری را به ریشه یابی مبانی و نحوه نگرش هیوم به این برهان ها، به ویژه برهان نظم، سوق می دهد؛ از این رو، او در کتاب علل گرایش به مادی گری

ص: ۵۲

ضمن تأکید بر نارسایی مفاهیم فلسفی غرب در انتقال درست اندیشه های فلسفی که به گسترش مادی گرایی در آن سرزمین منجر شده است، بر تلقی فیلسوفان غربی از علیت، تأکید خاصی دارد و فهم فیلسوفانی چون هیوم را مورد نقدهای جدی قرار می دهد. مطهری در ابتدا تأکید دارد که این برهان از ساده ترین و عمومی ترین برهان های اثبات وجود خداست و به واسطه ویرانگری تجربی آن، قابلیت فهم و استفاده عمومی را دارد. ضمن این که در غرب، الهیون به این برهان بیشتر از براهین دیگر دل بسته بودند که با انتقادات هیوم و کانت تا حدودی امید آن ها به یأس تبدیل شده است. به گفته مطهری، هیوم در کتاب گفت و گوهایی درباره دین طبیعی، با در نظر گرفتن دو شخص خیالی به نام «کلنانتس» و «فیلون» تلاش می کند نشان دهد، ادله الهیون برای اثبات وجود خدا از طریق نظم، اتقان و استحکام ندارد (مطهری، ۱۳۷۳: ۱۳۶۱۳۸).

در این جا، موارد عمده انتقادات هیوم از برهان نظم، از کتاب خود او بیان می گردد. هیوم، دیدگاه های انتقادی خود از این برهان را، از زبان فیلون شکاک ذکر می کند. او در نقد نخست خود، با پذیرش این که در طبیعت طرح و تدبیری وجود دارد، استدلال می کند که طراح آن نیز باید متناسب با آن طرح و تدبیر باشد؛ پس خدایی که از برهان نظم ناشی می شود، باید متناسب با مصنوعات بشری و محدود باشد، زیرا معلول های آن باید محدود، ناکامل، متکثر، مرد یا زن و شبیه انسان باشند، زیرا معلول های او نیز اعضایی چون چشم و گوش دارند. در واقع، هیوم با فرض وجود علت مشخص برای معلول های طبیعی، بر شباهت تام علت و معلول تأکید دارد. هیوم در کتاب گفت و گوهایی درباره دین طبیعی، تبیین مبتنی بر تمثیل برهان نظم را این گونه بیان می کند:

به اطراف جهان بنگرید؛ به کل جهان و هر جزئی از آن بیندیشید، آن را چیزی جز دستگاهی بزرگ نخواهید یافت که تقسیمات جزئی تری را فراتر از چیزی که حواس و قوای انسان می توانند توضیح دهند، می پذیرد. همه این دستگاه های متعدد، حتی ریزترین آن ها، با دقت با یکدیگر هماهنگ شده اند که همه انسان هایی را که تاکنون به آن اندیشیده اند، شگفت زده می سازد. تناسب شگفت انگیز وسیله ها با اهداف، در سراسر طبیعت، دقیقاً شبیه و حتی فراتر از محصول خلاقیت انسانی، محصول طرح، فکر و هوش انسان است. بنابراین، چون معلول ها شبیه یکدیگرند، از طریق قواعد تمثیل به سوی این استنتاج هدایت می شویم که علل نیز شبیه هم هستند و پدیدآورنده طبیعت، چیزی شبیه ذهن

ص: ۵۳

انسان است؛ هرچند دارای قوای بسیار عظیم تر، که مطابق با شکوه و عظمت کاری است که او تحقق بخشیده است. با این استدلال پسینی و با این استدلال به تنهایی، آیا می توانیم وجود پروردگار و شباهتش با ذهن و هوش انسانی را ثابت کنیم (Hume, ۱۹۸۰: ۱۵)؟

در واقع، استدلال تمثیلی هیوم بدین صورت، قابل تقریر است:

۱. جهان شبیه دستگاه است.

۲. معلول های مشابه، علت های مشابه را ثابت می کنند.

۳. بنابراین، علت های جهان و دستگاه ها، شبیه یکدیگرند.

۴. پس پدیدآورنده طبیعت دارای صفاتی است که به گونه ای شبیه و بلکه بزرگ تر از ذهن انسان است (کلارک، ۱۳۸۸: ۶۱).

پس از این تقریر، هیوم از راه های گوناگونی، چنین تقریرهایی از برهان نظم را مورد اشکال قرار می دهد. ایرادات او در کتاب گفت و گوهایی درباره دین طبیعی، به طور خلاصه چنین است: اشکال نخست، به ویژگی تجربی بودن برهان نظم مربوط می گردد که نتوان از آن به استنباطات یقینی و خطاناپذیر دست یافت، زیرا تمثیل به کاررفته در برهان نظم، خیلی ضعیف است و نمی تواند شباهت بین امور تجربه شده و کل جهان هستی را معلوم کند. بر این اساس، هیوم می گوید که آگاهی انسان از مشهودات، او را قادر نمی سازد که تعیین کند جهان چه نوع وضعیتی باید داشته باشد، چون هیچ یک از آن چیزهایی که او درک نکرده است، نمی تواند محال تلقی گردد؛ هم چنین مقدم بر تجربه، محال است علت حادثه ای یا علت جهان را تعیین کرد (Hume, ۱۹۸۰: ۳۴).

اشکال دوم هیوم، به نظم ذاتی عالم ماده ارتباط دارد؛ لذا او می گوید: چه اشکالی دارد که نظم مشهود در جهان را به ذات ماده نسبت دهیم، نه به ناظم خارج از ذاتشان. ماده ممکن است در ذات خود دارای منبع یا منشأ نظم باشد؛ نظم ناشی از علت ناشناخته درونی ممکن است به عالی ترین نوع نظم منجر شود. نمی توان نظم ناشی از ذهن انسان را، که بخش کوچکی از جهان است، به نظم کل جهان هستی تعمیم داد که نظم جهان هم از منبع، هوش و ذهنی سرچشمه می گیرد. چگونه می توان قانونی را که برای بخش کوچکی از جهان هستی ثابت است، برای کل جهان هستی تعمیم داد؟

اشکال سوم هیوم، بر نظریه تشبیه و انسان انگاری این برهان تأکید می کند. این اشکال نوعی نتیجه اشکالات پیشین درباره اصل تمثیل است. هیوم می گوید: استدلال تمثیلی، مستلزم

ص: ۵۴

متناهی بودن صفات خدا می شود، چون علت باید با معلول سنخیت داشته باشد و معلول تا جایی که ما می فهمیم، نامحدود نیست. هیوم در اشکال چهارم خود می گوید: این استدلال، ناتوان از اثبات کمالات خداست و نمی تواند خطاناپذیری او را اثبات کند. او هم چنین استدلال می کند که برهان مبتنی بر تمثیل نمی تواند وحدت و یگانگی خدا را اثبات نماید. و نهایتاً این که آن، مستلزم اثبات خدای انسان وار است، زیرا از طریق تعمیم صفات انسانی ایجاد گردیده است (Hume, ۱۹۸۰: ۳۵-۴۵)؛ و ر.ک: یزدانی، ۱۳۸۹: ۱۰۵۱۰۸).

شهید مطهری نتیجه انتقادات هیوم را به قرار زیر می داند:

الف) برهان نظم، برهان تعقلی محض بر اساس بدیهیات اولیه نیست، بلکه برهانی تجربی است و مولود تجربه طبیعت است و باید واجد شرایط براهین تجربی باشد.

ب) این برهان مدعی است که از تجارب ممتد درباره طبیعت، شباهت کامل میان طبیعت و مصنوعات انسان، از قبیل ماشین، کشتی و خانه به دست می آید و روشن می گردد که جهان از نظر رابطه اجزایش با یکدیگر و از نظر تطابق میان ساختمان جهان و آثار و نتایجی که بر آن مترتب می شود، عیناً مانند ماشینی بزرگ است.

ج) به حکم قاعده کلی که در براهین تجربی مورد استفاده قرار می گیرد، شباهت معلولات دلیل بر شباهت علل است و نظر به این که معلومات و مصنوعات انسان از روح، عقل و اندیشه ناشی شده است، پس جهان نیز از روح، عقل و اندیشه ای بزرگ ناشی شده است (مطهری، ۱۳۷۳: ۱۴۲).

مطهری سپس بیان می کند: از دید هیوم، اساس این برهان بر شباهت میان مصنوعات طبیعت و مصنوعات انسان است؛ به این صورت که جهان از نظر ترکیب و تألیف اجزا، مانند خانه یا ماشین است که قوه بیرونی ذی شعور، یعنی عقل و روح، آن ها را برای دست یافتن به یک سلسله هدف ها و غرض ها به یکدیگر پیوند داده است. اما این شباهت کامل نیست؛ یعنی قطعی و یقینی نیست، بلکه ظنی و احتمالی است؛ علاوه بر این، از دید هیوم، این برهان آن گاه می توانست ویژگی برهان تجربی را داشته باشد که مکرر تجربه شده بود؛ یعنی مکرر جهان هایی به همین شکل، وضع و نظام، از موجوداتی شاعر و انسان مآب صادر شده بود و ما با تجربه، رابطه چنین معلولی را با علتی انسان مآب احساس کرده بودیم؛ پس از آن، با دیدن جهانی شبیه جهان های تجربه شده، حکم می کردیم که این جهان نیز مانند آن جهان ها، علتی انسان مآب دارد؛ در صورتی که چنین نیست. از سوی دیگر، این برهان می خواهد وجود باری تعالی را اثبات کند که مساوی است با حکمت بالغه، قدرت نامتناهی و کمال مطلق؛ به فرض، اگر ثابت شود که

مبدأ جهان موجودی انسان گونه است، برای مدعا کافی نیست. این برهان آن گاه برای اثبات ذات باری کافی بود که ما به تجربه دریافته باشیم که این جهان، کامل ترین جهان ممکن و منطبق بر حکمت بالغه است؛ در صورتی که برای ما که تنها با همین جهان سر و کار داشته و داریم و جهانی دیگر ندیده ایم تا میان آن ها و این جهان مقایسه کنیم، غیرممکن است که بتوانیم بفهمیم این جهان بر اساس حکمت بالغه ساخته شده؛ یعنی بهترین جهان ممکن است (مطهری، ۱۳۷۳: ۱۴۳۱۴۵).

ملاحظه انتقادات هیوم به برهان نظم نشان می دهد، او از ابتدا رویکرد تجربی و پدیدارشناسانه به جهان و نظم موجود آن دارد؛ لذا با پای بندی به الزامات معرفت تجربی تلاش می کند، امکان وجود خدایی را که غیر تجربی و غیرمادی است، نفی کند؛ یعنی مطابق شناخت تجربی درباره عالم مادی، هرچه به دست می آید نیز تجربی است؛ و همان گونه که هیوم گفته، به طریق تجربی نمی توان امکان وجود جهان های منظم دیگر را به طور مکرر شناسایی کرد، تا از نظم آن ها برای وجود خدا برهان اقامه کرد.

همان گونه که شهید مطهری نیز بیان می کند، اشتباه بنیادی هیوم این است که با نگاه صرفاً تجربی به جهان طبیعت تلاش می کند تا درباره ماورای طبیعت قضاوت کند، که این عدول از الزامات شناخت تجربی و مغالطه آشکار در استدلال است. مطهری اعتبار براهین تجربی را تا آن جا می داند که از امری تجربی و طبیعی به پدیدار تجربی دیگر استنتاج و استدلال کنیم، در حالی که حتی هیوم در این امر دچار مغالطه شده و خدا را که موجودی غیرمادی و غیر تجربی است، یا مادی در نظر گرفته یا اگر هم غیرمادی لحاظ کرده باشد، تلاش کرده تا به طریق تجربی، رابطه موجودات مادی را با این موجود غیرمادی مخدوش سازد؛ در حالی که امور غیرمادی فراوانی، به جز خدا وجود دارند که عموم انسان ها وجود آن ها را تصدیق می کنند و تصدیقشان به طریق شناخت تجربی نیست، بلکه از روی آثار گوناگون آن هاست؛ از این رو، مطهری اموری مانند عقل، هوش و اندیشه را از واقعیت هایی می داند که شناخت تجربی آن ها امکان پذیر نیست، زیرا دست رسی تجربی به آن ها وجود ندارد؛ لذا می گوید: «از این رو، هیچ عقل و اندیشه ای در دست رس تجربه ما نیست که بتوانیم با آزمایش، رابطه اثری را با آن ها ادراک کنیم، بلکه از نظر تجربی، از وجود عقل و اندیشه ای جز عقل و اندیشه خودمان بی خبریم» (مطهری، ۱۳۷۳: ۱۴۷). پس برخلاف گفته هیوم، هیچ گونه امکانی برای برقراری شناخت تجربی بین دو موجود تجربی و فراطجربی وجود ندارد، بلکه همواره باید از شناخت های غیر تجربی، مثل فلسفی، شهودی و وحیانی کمک گرفت؛ در غیر این صورت، امتناع برقراری چنین رابطه معرفتی، منجر به نفی موجودات فراطجربی چون خدا می شود.

به گفته مطهری، مشکل دیگر نظریات هیوم به واسطه پای بندی او به صرف معرفت تجربی، این است که او فکر کرده که الهیون اعتقاد دارند بین مصنوعات انسانی و خدا، شباهتی کامل وجود دارد، در حالی که تفاوت های بزرگ و خیره کننده ای بین نحوه خالقیت انسان و خدا وجود دارد، زیرا خدا نه تنها موجودی مجرد است، بلکه در خالقیت خود کاملاً مستقل و علیت او با جهان و مخلوقاتش علیتی حقیقی و فلسفی است، ولی انسان، به واسطه وابستگی به خدا، در ایجاد مصنوعاتش هیچ گاه فاعل مستقل نیست و فاعلیت و علیتش حقیقی نیست. به گفته مطهری، انسان به حکم این که جزئی از طبیعت است، موجودی است در حال «شدن» و تکامل. همه تلاشش این است که خود را از قوه به فعل و از نقص به کمال برساند. و نیز به حکم این که جزئی از اجزای طبیعت است نه خالق طبیعت، تصرف او در طبیعت به شکل برقرار کردن رابطه مصنوعی (غیرطبیعی) میان اجزای طبیعت است. ساخته های انسان عبارت است از: یک سلسله مواد طبیعی که با ارتباطی مصنوعی به خاطر هدف و غایتی که آن هدف و غایت، هدف سازنده است نه هدف ساخته شده، و سازنده می خواهد به وسیله این ارتباط مصنوعی، به هدف و غرضی نایل آید، با یکدیگر پیوند یافته اند. پس مقوم صنع بشری دو چیز است: الف) پیوند اجزای مصنوع، پیوند مصنوعی است و نه طبیعی؛ ب) هدف و غرضی که در این صنع به کار رفته، هدف و غرض صانع است؛ یعنی این صانع است که با این مصنوع، خود را به هدفی می رساند، از خود رفع نقص می کند و به نوعی خود را از قوه به فعلیت می رساند (مطهری، ۱۳۷۳: ۱۵۱۱۵۲).

بنابراین، شهید مطهری تلاش می کند تا مبانی و پیش فرض های نقدهای هیوم را به برهان نظم در نظر گرفته و با نشان دادن ضعف و ناکارآمدی این مبانی، انتقادات وارد بر این برهان را با استفاده از این مبانی، ناقص، ناکارآمد و اشتباه در استدلال نشان دهد. از مهم ترین دیدگاه های مطهری در این زمینه، تأکید بر این واقعیت است که رویکرد صرف تجربه گرایانه هیوم، باعث شده تا او همه واقعیت های هستی را همچون موجودات مادی در نظر گرفته و لذا برای آن ها صفات و خصوصیات مادی در نظر بگیرد؛ هم چنین تلقی تجربی هیوم از علیت، و این که آن تصویری ساخته ذهن برای برقراری روابط خاصی میان اشیای مادی است که نمی توان برای آن بنیادی و رای ذهن و تداعی نفسانی یافت، باعث شده تا هیوم و هم فکرائش به طور کلی، از منظر تجربه گرایانه و شناخت پدیدارهای مادی درباره همه موجودات نظر دهند. و از آن جا که از ملاحظه تجربی جهان طبیعت، نمی توان به روش تجربی به وجود موجودی غیرمادی چون خدا استدلال کرد، او هستی چنین موجودی را مورد تردید و انکار قرار داده است.

ص: ۵۷

براساس دیدگاه های مطهری، روش تجربی، تنها در حدود عالم تجربه اعتبار دارد و نمی تواند درباره ورای آن، نظری سلبی یا ایجابی ارائه دهد و این خطایی است که هیوم بارها دچار آن شده است، در حالی که از ویژگی های بسیار مهم برهان نظم این است که مقدمه دوم آن، یعنی «هر نظمی، ناظمی مدبر دارد»، مقدمه ای کاملاً غیرتجربی است.

### دیدگاه آیت الله جوادی

آیت الله جوادی آملی نیز از متکلمان و فیلسوفان معاصرند که در ادامه نگرش آیت الله مطهری، بررسی های دقیقی را در ابعاد برهان نظم انجام داده اند. عمده مباحث ایشان در کتاب تبیین براهین اثبات وجود خدا بیان شده است. اهمیت دیدگاه آقای جوادی آملی، بررسی فلسفی تر و آشکار کردن حدود کارکرد برهان نظم است که می تواند برخی ابهامات و تردید های فلسفی را برطرف سازد.

آیت الله جوادی آملی، ابتدا بررسی ابعاد گوناگون نظم را مورد نظر دارد. او در تعریف نظم، آن را ناظر به هماهنگی بین چند عنصر و یا عضو می داند و هماهنگی را در مقابل هرج و مرج قرار می دهد. به گفته او «هماهنگی همواره بین چند امر در ارتباط با یک هدف و غرض است و به همین دلیل، برهان نظم برخلاف براهین دیگر، نظیر: حدوث، حرکت و امکان، هرگز بر مدار یک موجود، سازمان نمی یابد و اقامه آن نیازمند به چند شیء است که در قیاس با یکدیگر و در ارتباط با یک غرض در نظر گرفته می شوند» (جوادی آملی، بی تا: ۳۳۷).

او برهان نظم را هم بر مدار نظام فاعلی و غایی و هم بر مدار هماهنگی در عناصر مختلف یک مجموعه می داند. در مورد اول، سلسله علل فاعلی با استعانت از امکان ماهوی یا امکان فقری و یا به کمک استحاله تسلسل در علل، به علت العلل ختم می شود و علت العلل، که همان علت حقیقی و بالذات است، به عنوان موجودی که از ضرورت ازلی بهره مند است و غنا و بی نیازی عین ذات آن است، همان ذات واجب است. و نیز سلسله علل غایی در نهایت به غایت بالذات ختم خواهد شد که عین واجب الوجود است؛ در این صورت، علت غایی فاعلیت فاعل را تأمین می کند و آن نیز در نهایت به علت فاعلی بازگشت کرده و بلکه سرسلسله علل فاعلی می شود (جوادی آملی، بی تا: ۲۲۹). اما اگر شق دوم اختیار شود، یعنی هماهنگی عناصر گوناگون یک مجموعه در نظر باشد، برهان حاصل از آن در صورت تمامیت به غایت بالذات، که همان فاعل نخست است، راه نمی برد و فقط مبدأ و علتی را اثبات می کند که عهده دار هماهنگی معین بوده و نسبت به آن آگاه است و چنین فاعلی می تواند امری ممکن، حادث و یا متحرک باشد؛ حتی اگر نظم عمومی مجموع



هستی، مدار استدلال قرار گیرد، ناظم آن می‌تواند موجودی مجرد عالم و قدیر که خارج از مجموعه هماهنگ است، باشد و در عین حال واجب نباشد؛ آن گاه برای متمیم برهان نظم و اثبات واجب باید از برهان امکان استفاده کرد (جوادی آملی، بی تا: ۲۳۰).

پس اگر در بررسی برهان نظم، صرف هماهنگی و روابط منظم پدیده‌ها مورد نظر باشد، این برهان در نهایت می‌تواند ناظمی مجرد و باشعور را به اثبات برساند و برای اثبات خدای واجب الوجود، نیازمند برهانی دیگر چون امکان و وجوب است.

به نظر می‌رسد آیت الله جوادی نیز همچون شهید مطهری، به اهمیت نگرش غایت‌مندانه به برهان نظم توجه دارد و آن را منتج به نتیجه بهتری می‌داند؛ از این رو، او بر آن است که در رویکرد غایی، دو مقدمه برهان را با تحلیل عقلی طوری می‌توان تقریر کرد تا از آسیب‌های احتمالی در امان مانده و به واسطه در برداشتن ویژگی فاعلیت نیز امکان اثبات واجب الوجود فراهم آید. در این صورت می‌توان صغرای قیاس را چنین بیان کرد که: هر فعل علاوه بر آن که نیازمند به علت فاعلی است، محتاج به غایت نیز می‌باشد و به عبارت دیگر، هر فعل را غایتی است. کبرای قیاس نیز این است که: غایت هر فعل بالفعل موجود است. دلیل ذاتی کبری این است که پیوند و رابطه وجودی غایت و فعل، ذاتی است که در نتیجه می‌توان گفت، غایتی که بدین ترتیب برای فعلی اثبات می‌شود، اگر غایت بالذات نبوده و وجود فعلی باشد که دارای غایتی دیگر است، حتماً سلسله‌ای غایات به غایت بالذات ختم خواهد شد، زیرا تا غایت بالذات بالفعل موجود نباشد، دیگر غایات که در ربط با او هستند، فعلیت نخواهند یافت و حال آن که دیگر غایات و از جمله فعل مورد نظر، بالفعل موجود است (جوادی آملی، بی تا: ۲۴۱۲۴۲).

به طور کلی در نظر آقای جوادی آملی، برهان نظم دارای دو مقدمه، یک مقدمه تجربی و یک مقدمه عقلی است. مقدمه تجربی بیان می‌کند که نظم، امری تجربی و طبیعی است و مقدمه دوم این قضیه است که هر نظمی نیازمند ناظم است که این، مقدمه‌ای عقلی و فلسفی است؛ به همین دلیل، تجربی بودن مقدمه اول این برهان، آن را در حد برهانی محدود نگه می‌دارد. از این رو، آقای جوادی بر آن است که «اثبات نظم در مجموعه هستی، مسئله‌ای است که جز با برهان عقلی ممکن نیست. با برهان لم، یعنی تنها از طریق نظر به مبادی عالی و به وساطت اوصاف و اسمای الهی، نه تنها می‌توان نظم طبیعت و یا نظم کلی عالم، بلکه می‌توان احسن بودن نظام موجود را نیز اثبات کرد» (جوادی آملی، بی تا: ۲۳۳).

با این نگرش به نظم و ویژگی‌های تجربی و عقلی آن، آیت الله جوادی آملی با نگرش کسانی که از طریق حساب احتمالات می‌خواهند برهان نظم را استدلالی تر کنند، مخالف می‌کند.

ص: ۵۹

طرف داران حساب احتمالات بر آنند که احتمال وقوع تصادفی پدیده‌ها، قریب به عدد صفر است؛ از این رو، مجموعه‌ها و روابط موجود در جهان، منظم بوده و احتمال تصادف در آن‌ها نیست. دلایل مخدوش بودن این نگرش به قرار زیر است:

۱. حساب احتمالات، احتمال وقوع تصادفی و اتفاقی یک مجموعه را گرچه به سوی صفر میل می‌دهد، هرگز به صفر نمی‌رساند؛ لذا یقین آور نیست.

۲. در صورتی که وجود مدبری حکیم به شیوه‌ای عقلی اثبات نشده باشد و احتمال وقوع تصادفی هیئت موجود برود، بین احتمال وقوع نظام موجود و یا نظام احسن، با احتمال وقوع هریک از حالت‌های ممکن یا متصور و از جمله با احتمال وقوع بدترین و زشت‌ترین مجموعه، تفاوتی نخواهد بود؛ در این صورت، چون یکایک شکل‌های متصور با یکدیگر سنجیده شود، از جهت احتمال امتیازی بین هیچ یک از آن‌ها با دیگری نیست.

۳. حساب احتمالات در هیچ حالتی، حتی درباره پدیده خاصی در نظر گرفته شود، ناظر به اوصاف حقیقی و واقعی آن پدیده نیست، بلکه از اعتبارهای ذهنی و عملی انسان است و اگر حکایتی برای آن باشد، تنها در قیاس با مقدار و انتظار انسان بوده و کشف حقیقی از جهان خارج ندارد (جوادی آملی، بی تا: ۲۳۴).

### نتیجه گیری

اهمیت نگاه مطهری به برهان نظم، می‌تواند گویای تبیین عقلانی او از این برهان باشد، زیرا مطهری برهان را از ابعاد گوناگونی مورد تأمل قرار می‌دهد. در این زمینه، او ابتدا به گستره و کاربرد این برهان در زندگی عمومی انسان، سپس امکان تتبع گروه گسترده‌ای از مردم و دانشمندان و ملموس بودن آن برای همگان توجه دارد؛ از این رو، متوجه است که ناتوانی این برهان در اثبات وجود خدا می‌تواند تأثیرات منفی بسیاری بر نگرش دینی مردم داشته باشد. لذا مطهری، در مقام آسیب شناس اندیشه دینی، پاسخ گویی به انتقادات متفکران غربی را در دستور کار خود قرار می‌دهد، زیرا جامعه روشن فکری ایران نیز از آن‌ها متأثر است. بدین منظور، مطهری در قدم نخست تأکید دارد که برهان نظم از براهین علمی فلسفی است؛ یعنی برهانی است که یک مقدمه آن دارای ویژگی علمی و تجربی، و مقدمه دیگر آن دارای ویژگی عقلانی و فلسفی است. اهمیت این واقعیت در ارتباط برهان نظم با دو قلمرو عالم تجربه و ورای تجربه است و این که غفلت از یکی از این دو قلمرو یا ویژگی علمی و فلسفی، باعث عقیم ماندن برهان می‌گردد. این نکته بسیار مهمی است که در پاسخ‌های مطهری به منتقدان برهان، به خصوص

ص: ۶۰

هیوم مورد تأکید است. علاوه بر این، رابطهٔ مجموعهٔ منظم با ناظم در برهان نظم، عیناً مانند مجموعه‌های طبیعی نیست، زیرا یک سوی برهان، یعنی خدا، غیر تجربی است؛ در نتیجه نمی‌توان رابطهٔ مشابهتی را میان مجموعه‌های عالم مادی و فاعلان آن‌ها با جهان و خدا برقرار ساخت.

اما علاوه بر پاسخ گویی، تقریر خاص مطهری از برهان نیز دارای امتیاز ویژه‌ای است و اهمیت تبیین عقلانی او را نشان می‌دهد، زیرا او بر پیوند علت غایی و علت فاعلی در تبیین درست برهان نظم تأکید می‌کند که مورد غفلت تجربه‌گرایان و منتقدان برهان بوده است. این پیوند نشان می‌دهد، نظم موجود در مجموعه‌های طبیعی، ناظر به هدفی مشخص است و در واقع، تصور قبلی‌های اهداف است که چنین نظم محکمی را مقرر می‌دارد؛ افزون بر این، اشارات مطهری بر دو اصل خلقت و هدایت، چهرهٔ جدیدی از اسرار نظم جهان هستی را نشان می‌دهد؛ یعنی این واقعیت را متذکر می‌شود که درون موجودات و مجموعهٔ منظم هستی، گرایش برای سیر به سوی غایت و هدف خاصی نهاده شده است که می‌توان از آن به «اصل هدایت» نام برد. ضمن این‌که، این واقعیت در موجودات زنده در مقایسه با غیرجان داران، به طرز پیچیده‌تری وجود دارد. در همین جا می‌توان ویژگی حکایت‌گری مجموعهٔ منظم از ناظم خود را نیز در نظر داشت، زیرا پیوند ذاتی نظم و ناظم، در علت فاعلی و غایی، خلقت و هدایت، به طور طبیعی اصل حکایت‌گری را نیز نشان می‌دهد.

آیت الله جوادی آملی نیز ویژگی عقلانی و تجربی برهان نظم را در نظر داشته، بر این اساس تلاش می‌کند تا نشان دهد تنها زمانی این برهان، کارکرد یک برهان مناسب را دارد که هر یک از مقدمات آن دارای منشأ خاص تجربی و عقلی خود باشند و رابطهٔ علت فاعلی و غایی نیز در آن‌ها رعایت شده باشد.

بنابراین، با ملاحظهٔ نحوهٔ نگرش آیت الله مطهری و آیت الله جوادی آملی به برهان نظم، می‌توان مشخص ساخت که دیدگاه آن‌ها به این برهان، دارای خصوصیات عقلانی و فلسفی است، زیرا می‌تواند صفات زیر را داشته باشد:

۱. آن‌ها مقدم بر ورود به تبیین برهان، با نگاهی پیشینی، آن را از زمرهٔ براهین نیمه تجربی و نیمه علمی در نظر می‌گیرند. در واقع مشخص می‌شود که نگرش صرف تجربی، مانع از فهم درست جایگاه برهان نظم است، و باید نگرشی علمی فلسفی به این برهان داشت. این نگاه واقع‌بینانه موجب می‌شود، هم توانمندی‌ها و هم محدودیت‌های برهان نظم آشکار شود و حدود انتظارات به حق ما از آن، تصحیح گردد.

ص: ۶۱

۲. ملاحظه پیوند ذاتی علیت فاعلی و غایی و سرایت دادن آن به هر دو عالم مادی و غیرمادی، این امکان را ایجاد می کند تا از تفسیر تجربی و پدیدارشناسانه علیت فراتر رفته، به فهم وجودی آن و ابعاد متافیزیکی آن دست یابند.

۳. ملاحظه دو صفت مهم «خلقت» و «هدایت» در موجودات، ما را به پیچیدگی های اسرارآمیز هستی منظم جهان رهنمون می سازد که تنها با نگاه ظاهری حسی، عمق آن ها ادراک نمی گردد. در همین زمینه است که مرآتیت و حکایت گری مجموعه های منظم نیز معنای خاصی می یابد.

۴. آن ها تفاوت نوع رابطه فاعل و فعل را در امور انسانی و الهی به خوبی نشان می دهند؛ این امر، مانع از شبیه انگاری فاعلیت علیت الهی با علیت بشری و تشبیه مصنوعات بشری به مخلوقات الهی می شود.

### منابع

۱. جوادی آملی، عبدالله، (بی تا)، تبیین براهین اثبات وجود خدا، تهران، اسراء، چاپ اول.
۲. مطهری مرتضی، (۱۳۶۱)، شرح منظومه، تهران، حکمت.
۳. ، (۱۳۷۴)، توحید، تهران، صدرا، چاپ سوم.
۴. ، (۱۳۷۳)، علل گرایش به مادی گری، تهران، صدرا، چاپ پانزدهم.
۵. یزدانی، عباس (۱۳۸۹)، «نقد های هیوم بر تقریر مبتنی بر تمثیل دلیل نظم و ارزیابی پاسخ های استاد مطهری»، مجله متافیزیک، دانشگاه اصفهان، ش ۵ و ۶.
۶. کلارک، جیمز کلی، (۱۹۹۰)، بازگشت به عقل، ترجمه: عباس یزدانی، زنجان، دانشگاه زنجان.

Hume, D. (۱۹۸۰), Dialogues Concerning Natural Religion, ed. Richard H. Popkin, . v  
Indianapolis, Hackett

ص: ۶۲

## گونه‌شناسی رفتارهای اعتقادی شیعیان امامیه با امامان معصوم

### اشاره

حامد منتظری مقدم (۱)

سید آیت الله احمدی (۲)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۰/۲۵

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۱۲/۱۵

### چکیده

شناخت و ارزیابی رفتارها و مناسبات شیعیان در تعامل با امامان (ع)، ره‌یافتی ضروری برای شناخت دقیق عقاید آنان و سیره ائمه اطهار (ع) است. این مهم در حوزه‌های گوناگون اعتقادی، فرهنگی، اجتماعی و... نیازمند بررسی است. در پژوهش حاضر، باورها و مناسبات اعتقادی شیعیان با امامان دوازده‌گانه (ع) در دوران حضور، مورد بررسی قرار گرفته است؛ افزون بر این، گونه‌های مختلف روابط اعتقادی شیعیان با ائمه (ع) شناسایی و معرفی شده و به این پرسش که شیعیان چگونه از مقام رفیع معنوی ائمه (ع) بهره می‌برند و آیا روابط شیعیان با امامان، متناسب با جایگاه الوهی ایشان بوده، پاسخ داده شده است. تلاش شیعیان عصر حضور، برای شناخت امامان، دفاع از کیان امامت و پیشوایان معصوم و تمسک به مقام معنوی ائمه اطهار (ع)، از مهم‌ترین محورهای مناسبات شیعیان در حوزه اعتقادی است که با وجود تفاوت رفتاری شیعیان در برخی موارد، سیر تکامل معرفتی و رفتاری ایشان در تعامل با امامان، مشهود است.

### واژگان کلیدی

امامان، شناخت امام، تمسک معنوی، رفتار اعتقادی، شیعیان.

۱- عضو هیأت علمی مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).

۲- کارشناس ارشد تاریخ تشیع.

ص: ۶۳

## مقدمه

امامان(ع) در باور شیعیان عصر خویش، اوصیای رسول خدا(ص)، منصوب از جانب خداوند و معصوم از هر پلیدی و خطا هستند؛ آنان، اهل بیت(ع) را واسطه خالق و مخلوق، حجت های خداوند بر خلق و حافظ دین الهی دانسته و معتقد بودند، زمین هیچ گاه بدون امام باقی نخواهد ماند. آنان بر پایه همین باورها، امام را مفترض الطاعه و سرپیچی از فرامینش را موجب هلاکت می دانستند. این نگرش، زمینه شکل گیری فرهنگی مناسب با این باورها و متناسب با شخصیت و مقام امامان بزرگوار را در بین شیعیان فراهم ساخت.

این نوشتار بر آن است تا با بررسی احادیث و روایات با رویکردی تاریخی، به ارزیابی رفتارهای اعتقادی شیعیان عصر حضور در تعامل با امامان بپردازد. مطالعات و تحقیقات انجام شده در این زمینه، معمولاً بر جنبه اثباتی باورهای شیعیان، متمرکز است، ولی پژوهش حاضر بر جنبه ثبوتی معتقدات شیعه و بیان نمونه های تاریخی تأکید می ورزد. رساله علمی «جایگاه امامت از دیدگاه اصحاب ائمه(ع)» نوشته سیدعلی هاشمی، نیم نگاهی به رفتارهای اعتقادی شیعیان در بحث امامت دارد، اما بیشتر به بررسی سیر اندیشه های امامیه و عقاید شیعیان درباره ائمه(ع) پرداخته است.

شایان ذکر است، گروهی از شیعیان در همان دوره حضور امامان، در اعتقادات خویش به امامان، گرایش های افراطی یا تفریطی داشتند و حتی مورد نهی و طرد امامان قرار گرفتند،

که پرداختن به مبانی، عوامل و ریشه های این اختلافات، از اهداف و حوصله این تحقیق خارج

است.

## جایگاه اعتقادی امامان نزد شیعیان

## اشاره

در ابتدا جهت روشن شدن جایگاه اعتقادی ائمه(ع) نزد شیعیان، به توضیح کوتاهی درباره دو مؤلفه مهم در این زمینه، یعنی «وصایت» و «وجوب اطاعت» می پردازیم. از مهم ترین مشخصه های شیعیان، اعتقاد و تأکید بر وصایت امیرالمؤمنین[ع] بود. در آغاز خلافت امیرالمؤمنین، مالک اشتر حضرت را این چنین ستودند: «ای مردم! این وصی اوصیا و وارث علم پیامبران است» (یعقوبی، بی تا، ۱۷۹:۲)؛ هم چنین خزیمه بن ثابت انصاری در آغاز خلافت آن حضرت[ع]، پس از بیعت با ایشان برخاست و چنین گفت: «ای مردم! ما برای دین و دنیای خود، مردی را برگزیدیم که رسول خدا او را برای ما برگزیده بود...» (اسکافی، ۱۴۰۲ق:۵۱) یکی دیگر از اصحاب امام علی[ع] در روز جمل، در رجز خود گفت: «نَقُتِلُ مَنْ يُخَالِفُ الْوَصِيَّ! با هر کس که به مخالفت با وصی برخیزد، می جنگیم»

ص: ۶۴

(بلاذری، ۱۹۹۶، ۳: ۴۲). حجر بن عدی گفت: «فإنه كان له وليا ثم ارتضاه بعده وصيا؛ پس از رسول خدا(ص)، ولایت در علی □ بوده و رسول خدا(ص) به وصایت او پس از خود، رضایت داد» (منقری، ۱۳۸۲ق: ۳۸۱). سخنان ابوذر در حق امیرالمؤمنین □ نیز بر همین باور استوار است: «اگر شما کسی را که خدا پیش داشته، مقدم می داشتید و کسی را که خدا پس انداخته، عقب می انداختید و ولایت و وراثت را در خاندان پیامبر خود می نهادید، البته از بالای سر و از زیر پای خود می خوردید...» (یعقوبی، بی تا، ۲: ۱۷۱).

و جوب اطاعت از پیشوایان معصوم، از دیگر مؤلفه هایی است که باور شیعیان عصر حضور بدان گره خورده بود. مفترض الطاعه بودن، مقام بالایی است که اگر به الهی بودن این امر برای ائمه(ع) توجه شود، بر عصمت ایشان نیز دلالت می کند. شیعیان معتقد بودند، اطاعت از ایشان بر اساس این که مصادیق «اولوالامر» در آیه شریفه هستند، امر صریح خداوند است و پیروی از امام مفترض- الطاعه، سبب کسب فضایل و رسیدن به کمال است، چنان که نافرمانی از ایشان موجب نابودی خواهد بود. این تفکر از دوران امیرالمؤمنین □ در بین شیعیان و پیروان خالص حضرت وجود داشته است. امام صادق □ فرمودند: روزی محمد بن ابی بکر بر امیرالمؤمنین □ وارد شد و از حضرت خواست دستش را بگشاید تا با ایشان تجدید بیعت کند. سپس گفت: «شهادت می دهم تو امام واجب الطاعه هستی» (کشی ۱۳۴۸: ۶۴؛ مفید(الف)، ۱۴۱۳ق: ۷۰).

گزارش های فراوانی از باور شیعیان در دوران ائمه دوازده گانه(ع) درباره لزوم پیروی از امامان(ع) حکایت می کند که جهت رعایت اختصار، تنها به بیان یک نمونه بسنده می شود. روایت شده است: امام صادق □ دچار بیماری شد. به نزدیکانش امر کرد تا فردی را اجیر کنند، نزد قبر امام حسین □ برود و برایش دعا کند. یکی از دوستان حضرت، جهت انجام این فرمان از خانه خارج شد، فردی را جلوی درب خانه دید و ماجرا را برایش بازگو کرد. آن مرد گفت: «من می روم، ولی شبهه ای در ذهنم ایجاد شده و آن این که امام حسین □ امامی است که طاعتش واجب است و او (امام صادق □) نیز امامی است که طاعتش واجب است؛ پس این کار چه معنایی دارد؟...» (ابن فهد، ۱۴۰۷ق: ۵۷).

پس از اشاره اجمالی به جایگاه اعتقادی امامان در باور شیعیان، سه مقوله شناخت امام، دفاع از امام و تمسک به مقام امام، که مهم ترین رفتارهای اعتقادی شیعیان و متأثر از باور و دیدگاه ایشان درباره مقام معنوی و اعتقادی ائمه(ع) است، مورد بررسی قرار گرفته و رفتار شیعیان در این زمینه ارزیابی می شود.

## الف) تلاش برای شناخت امام

## اشاره

شیعیان در عصر ائمه (ع)، برای شناخت امامان، اوصاف و جانشینان ایشان، اهمیت بسیاری قائل بودند و این را بر اساس روایت: «من مات لا یعرف امامه مات میتة جاهلیه» (کلینی، ۱۳۶۵، ۱:۳۷۷)، وظیفه ای دینی و ترک آن را به مثابه هلاکت می دانستند. شیعیان برای رسیدن به این هدف، متحمل سفرهای پرمشقت می شدند. در روایات یکی از مصادیق وجوب «نفر»، کوچیدن برای شناخت امام، بیان شده است، چنان که از گفت و گوی عبد الاعلی با امام صادق علیه السلام استفاده می شود. وی از حضرت پرسید: «اگر امامی از دنیا رفت و شیعه ای در خراسان نمی داند وصی او کیست، همین دوری و بی اطلاعی برای او عذر نیست؟» امام در پاسخ فرمود: «این عذر او نیست. چون امام از دنیا برود، دلیل وصی او بر کسانی است که در بلد او هستند یعنی امام جدید برای اهل آن شهر بر امامت خویش استدلال می نماید و حجت را تمام می کند ولی کسانی که در شهر امام نیستند، بر آن هاست که برای شناخت امام کوچ کنند...» (کلینی، ۱۳۶۵، ۱:۳۷۸).

کسب معرفت می تواند از طریق ویژگی های امام حاضر و یا جانشین امام متوفا باشد. شیعیان گاه برای شناخت امام، به خود امام مراجعه می کردند و گاه با پرسیدن از اصحاب دانشمند و نزدیکان ائمه (ع)، دنبال کشف حقیقت و انجام وظیفه دینی خود برای شناخت امام بودند. گاهی نیز برای تشخیص و شناخت امام جدید، وی را آزموده و انتظار پاسخ به مسائل و مشکلاتشان را داشته و امید به دیدن کراماتی، به ویژه دادن خبر غیبی و پاسخ به پرسش، پیش از طرح آن داشتند. این بحث را در دو گفتار پی می گیریم:

## ۱. شناخت اوصاف و ویژگی های امام

شیعیان پس از درک ضرورت کسب معرفت درباره امام، جهت شناخت و تطبیق ویژگی های امام، به آزمودن امام و پرسش مسائل پیچیده، روی می آوردند تا از این طریق به اطمینان قلبینایل گردند. پرسش ها و مطالبی که شیعیان در محضر امامان (ع) درباره علم یا عصمت و یا قدرت امامان (ع) مطرح می کردند، از این قبیل است.

از ویژگی های بسیار مهم امام که شیعیان به دنبال شناخت آن بودند، گستره علم امام بود. گزارش های بسیاری در روایات در این باره وجود دارد. ائمه (ع) نیز در تبیین ویژگی های امام، یکی از مواردی که همواره بر آن تأکید داشتند، علم امام بوده است؛ این که امام باید عالم به حلال و حرام الهی (کلینی، ۱۳۶۵، ۱:۲۸۴) و در پاسخ گویی به هر پرسشی، توانا باشد (مفید



ص: ۶۶

(ب)، ۱۴۱۳ق، ۲: ۲۲۴). اهمیت و ارجاع به این ویژگی برای شناخت امام، احتمالاً از این جهت بوده که سنجش علم امام، امری قابل امتحان و تشخیص است؛ برخلاف برخی اوصاف مثل عصمت که امری باطنی بوده و تشخیص آن از عهده مردم خارج است. شیعیان نیز برای معرفی امامان به دیگران و اثبات حقانیت ایشان، آن‌ها را به علم امام رهنمون می‌ساختند. وقتی هشام از مقام امامت و علم امام برای مرد شامی سخن گفت و ادعا کرد: امام، ما را از خبرهای آسمان و زمین خبر می‌دهد، مرد شامی پرسید: من از کجا این معنا را بدانم؟ هشام پاسخ داد: از هر چه می‌خواهی، از او پرسش کن! مرد شامی پس از پرسیدن مسائلی از امام و پی بردن به دانش الهی و حقانیت امام، شیعه حضرت شد (کلینی، ۱۳۶۵، ۱۷۱۱۷۳: ۱).

توانایی امام بر انجام کارهای خارق العاده و دیدن کرامت از ایشان، از دیگر مواردی است که دانستن آن برای شیعیان اهمیت داشت و دنبال رسیدن به یقین بودند. بسیاری از شیعیان اگرچه به آن ایمان داشتند، مایل بودند به طور مستقیم آن را مشاهده کنند تا ایمانشان استحکام یابد؛ مانند درخواست حضرت ابراهیم علیه السلام از خداوند، مبنی بر مشاهده زنده شدن مردگان (بقره: ۲۶۰). ائمه (ع) نیز در مواردی خاص، از توانایی الهی خویش برای همین منظور بهره گرفته و در پاسخ به خواسته برخی شیعیان، معجزاتی از ایشان رخ می‌نمود. از همین روست که امام باقر علیه السلام در پاسخ به پرسش ابوبصیر درباره قدرت امام بر زنده کردن مرده‌ها و شفای بیماران، بر دیدگان ابوبصیر دست کشید و او زمین و آسمان را مشاهده کرد. بعدها که ابوبصیر داستان خویش را برای ابن ابی عمیر نقل کرد، او این چنین گفت: «من گواهم که این سخن درست است، چنان که این روز روشن، درست است» (صفار قمی، ۱۴۰۴ق: ۲۶۹). جمله اخیر به خوبی از وضوح چنین باوری نزد شیعیان پرده برمی‌دارد. نمونه دیگر، جوانی از نسل ابوذر غفاری در زمان امام عسکری علیه السلام است که هرگز امام را ندیده بود. او به دنبال اختلافی که نزد آن‌ها درباره امامت حضرت پیش آمده بود، برای دیدن نشانه یا کرامتی از امام و رسیدن به اطمینان و آرامش قلبی، به سامرا آمده بود. سپس با توجه امام علیه السلام به او در مسیر دارالاماره و بیان نسب وی و نام مادرش، درباره امامت حضرتش به یقین رسید (راوندی، ۱۴۰۹ق، ۱: ۴۴۰).

## ۲. شناخت جانشین امام

### اشاره

بر اساس باور دینی، شناخت امام جدید و به دنبال آن، اعتراف به مقام امامت وی، امری بود که شیعیان با دقت و سرعت، در دوران زندگانی امام وقت یا پس از رحلت او، پی‌گیر آن بودند. اگر امام حاضر از دنیا می‌رفت و جانشین او را نمی‌شناختند، دچار سرگردانی شده و در تکاپو

ص: ۶۷

برای شناخت امام جدید برمی آمدند؛ برای نمونه، فیض بن مختار که می پنداشت اسماعیل پس از پدرش امام صادق □ جانشین وی خواهد بود، به سبب برخوردی که از اسماعیل درباره امام □ دید و سخنی که از حضرت درباره او شنید، به امام صادق □ عرض کرد: قربان شما کردم! ما شکی نداشتیم که پس از شما، امر امامت به اسماعیل خواهد رسید، و اکنون سخنان شما را درباره او شنیدم. اگر آنچه می ترسیم اتفاق افتاد، امام ما کیست؟ امام صادق □ پاسخی نداد. زانوان مبارکش را بوسیده، عرض کردم: آقا! به من رحم فرمایید! مسئله آتش جهنم است... پس حضرت، فرزندش موسی □ را، که پنج سال بیشتر نداشت، به فیض معرفی کرد... (کشی، ۱۳۴۸:۳۵۴).

برای برخی شیعیان به سبب عواملی، مانند اختناق سیاسی و عدم امکان تصریح و اعلان امامت امام جدید از سوی امام وقت، ابهاماتی در مسئله امامت به وجود می آمد و آن هایی که صرفاً دغدغه شناخت امام را داشتند، جهت شناخت امام تلاش می کردند. یکی از این موارد، سرگردانی عبدالله بن مغیره پس از شهادت امام کاظم □ است. وی که در امر امامت، متوقف و سرگردان شده بود، در آن حال حج گزارده و زمانی که به مکه رسید، به رکن ملتزم چسبیده و از خدا این چنین خواست: خدایا! تو از خواسته و حال من آگاهی؛ مرا به بهترین آیین راهنمایی فرما! وی می گوید: سپس خدمت حضرت رضا □ رسیدم. هنگامی که مرا دید، فرمود: «خدا دعایت را مستجاب و به دینت هدایت کرد.» گفتم: شهادت می دهم، تو حجت خدا و امین او بر مردم هستی. (کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۳۵۵؛ صدوق، ۱۳۸۷ق، ۲: ۲۱۹).

شیعیان سعی می کردند حتی زمان اندکی هم بدون شناخت امام سپری نکنند و برای فاصله ای که امام زمانشان از دنیا می رفت تا امامت امام جدید به آن ها ابلاغ و ثابت گردد، در این باره چاره ای بیندیشند تا دچار حیرت و سرگردانی نگردند؛ لذا افرادی این مسئله را با امام زمان خویش در میان می گذاشتند، تا بدانند در چنین مواقعی تکلیفشان چیست. عیسی بن عبدالله به امام صادق □ عرض کرد: اگر امام را نشناختم و جای او را ندانستم، چه کنم؟ فرمود: «می گویی: خدایا! من پیرو و دوست دار آن حجت زنده تو هستم که از فرزندان امام گذشته است. همین تو را کافی است؛ ان شاء الله» (کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۳۰۹). زراره نیز پس از شهادت امام صادق □ و اختلاف شیعیان درباره جانشین امام، فرزندش عبید را از کوفه به مدینه فرستاد تا در این باره خبری بیاورد. پیش از این که عبید برگردد، زراره بیمار شد و در حالت احتضار قرار گرفت؛ در این حال، مصحفی طلبید و گفت: «امام من کسی است که این قرآن، امامت او را اثبات می کند» (کشی، ۱۳۴۸: ۱۵۴۱۵۶).

شیعیان معرفت به امام جدید و شناخت جانشین امام متوفا را، در یکی از راه های ذیل جست و جو می کردند:

### یکم: پرسش از امام:

در مواردی، شیعیان خدمت امام رسیده و از امام زمان خویش درباره جانشینش پرسش می کردند. صفوان جمال خدمت امام صادق علیه السلام رسیده، عرض کرد: پدر و مادرم به قربانت! مرگ در هر صبح و شام، به سراغ جان ها می آید. اگر چنین شد، امام (پس از شما) کیست؟ حضرت صادق علیه السلام فرمود: «اگر چنین شد، این امام شماس» و با دست به شانه راست ابوالحسن علیه السلام زد و او در آن وقت، پنج ساله بود (کلینی، ۱۳۶۵، ۱:۳۰۹).

می توان به موارد بسیاری از این قبیل روایات در مجامع روایی، از جمله کافی (کتاب الحجج) دست یافت. البته پذیرفتنی است که برخی مسائل، آن چنان که در پرتو تبیین دانشمندان شیعی، برای ما روشن است، برای شیعیان دوران ائمه (ع) به دلیل خفقان موجود و رفتار

تقیه آمیز امامان، روشن نبوده باشد؛ مانند جریان به امامت رسیدن امام جواد علیه السلام در کودکی. همان گونه که از روایات به دست می آید، تحلیل این مسئله برای برخی شیعیان، دشوار بود و امامان با استدلال به نبوت برخی انبیاء (ع) در کودکی، آنان را راهنمایی می کردند.

### دوم: بررسی نشانه های امام:

ملاک و معیار امامت نزد شیعیان، همان نص و نصب الهی است، ولی شیعیان برای شناخت امام، از برخی نشانه ها و شاخص هایی که از سخنان خود معصومان (ع) به دست می آمد، برای شناسایی مصداق امام در هر دوره بهره می بردند. یکی از این موارد، شناخت امام بر اساس علائم و نشانه های امامت بود؛ لذا از امامان (ع) درباره علائم امامت یا درباره کلیات دیگری که بتواند آن ها را در شناخت امام کمک کند، استفسار می کردند. معصومان (ع) نیز با توجه کامل به اراده مخاطبان، به بیان معیارها و ویژگی های امام می پرداختند، تا ایمان شیعیان بر اساس معرفت کامل باشد. کلینی (ره) در «بَابُ الْأُمُورِ الَّتِي تُوجِبُ حُجَّةَ الْإِمَامِ»، روایاتی را که علائم امامت را ذکر کردند، در آن جا گرد آورده است؛ برای مثال، معاویه بن وهب از امام باقر علیه السلام پرسش کرد: علامت امام چیست؟ امام فرمود: «پاکیزگی ولادت، تربیت خوب و دوری از لَهو و لعب» (کلینی، ۱۳۶۵، ۱:۲۸۵). حارث بن مغیره نصری از امام صادق علیه السلام پرسید: صاحب این امر (امامت)، به چه علائمی شناخته می شود؟ امام در پاسخ فرمودند: «به سکینه، وقار، علم و وصیت» (صدوق، ۱۴۰۵ق، ۱:۲۰۰). ابوبصیر به امام کاظم علیه السلام عرض کرد: جانم به قربانت! امام به چه ویژگی هایی شناخته می شود؟ فرمود: «به خصلتی که نخستین آن ها نص پدرش است؛ دیگر این که هر پرسشی از او شود، پاسخ می دهد؛ از فردا خبر دهد و با مردم به هر زبانی سخن می گوید» (مفید(ب)، ۱۴۱۳ق، ۲:۲۲۴).

**سوم: آزمون امام:**

آزمون امام: شیعیان هم چنین برای اطمینان و کشف حقیقت، امام یا کسی را که مدعی امامت بود، بر اساس معیارهای پیش گفته از جانب امامان پیشین، امتحان می کردند. آزمون امام برای شیعیان دارای دو جنبه اثباتی و سلبی بود و از این طریق، هم به بطلان ادعای کسی که به ناحق مدعی امامت یا در مظان شایستگی جایگاه امامت بود، پی می بردند و هم درباره امامی که حَقاً لیاقت مقام امامت را داشت، به یقین می رسیدند؛ مانند داستان هشام بن سالم که با گروهی از شیعیان پس از شهادت امام صادق ع به امامت عبدالله افطح معتقد شده بودند، پس از آزمون وی و درماندگی اش در پاسخ به پرسش های مطرح شده، نزد امام کاظم ع رهنمون شده و پس از آزمون و اطمینان از علم سرشار آن حضرت، به امامت وی ایمان آوردند (کشی، ۱۳۴۸: ۲۸۲). ابوالادیان نیز بر اساس آنچه از امام عسکری ع شنیده بود، جعفر را که مدعی جانشینی حضرت بود، آزمود و پس از ناتوانایی او در پاسخ به مسائلش، آنچه را شنیده بود، در فرزند خردسال امام عسکری ع یافت و او را جانشین حضرت دانست. (صدوق، ۱۳۹۵ق، ۲: ۴۷۵).

**ب) دفاع از حریم امامان****اشاره**

از آن جا که در دوران ائمه ع، شیعیان در جامعه اسلامی در اقلیت بوده و حاکمیت در اختیار مخالفان آنان قرار داشت، و از سویی نیز محبوبیت امامان شیعه، تهدیدی برای حاکمان به حساب می آمد، تبلیغات بسیاری بر ضد شیعه، به ویژه امامان ع صورت می گرفت؛ از این رو، هر گاه کسانی به حریم کبریایی ائمه ع تعرض می کردند، شیعیان با توجه به میزان شناختشان از مقام ائمه ع و فراخور توانایی علمی و جایگاه اجتماعی شان، با وجود فشار و خفقان سیاسی، به دفاع از حریم ایشان می پرداختند. با توجه به موقعیت و جایگاه مخالفان اهل بیت، دفاع شیعیان از امامان ع در دو بخش قابل بررسی است:

**۱. دفاع از امامان در مقابل خلفا و حاکمان:**

سخن گفتن از فضایل امامان ع و دفاع از ایشان نزد حاکمان، به جهت پی آمدهایی مانند شکنجه و قتل، به مراتب دشوارتر بود، و شیعیانی که به اختیار یا به اکراه به بیان مناقب امامان و جانبازی در راه عقیده می پرداختند، از عواقب آن بی خبر نبودند. در چنین موقعیتی، هر چند سخن گفتن در پشتیبانی از امامان، آن هم در حضور سنگ دلانی چون معاویه، ابن زیاد، حجاج و...، تاوان سختی را به دنبال داشت، شنیدن و دیدن صحنه های توهین آمیز به اولیای خداوند و امامان معصوم، برای شیعیان ایشان به مراتب ناگوارتر بود.

ص: ۷۰

بی شک، لعن و ناسزا به امیرالمؤمنین<sup>ؑ</sup>، سخت‌ترین توهین به ائمه(ع) از جانب مخالفان بود که پشتوانه آن، رفتار کینه‌توزانه معاویه در سب امام علی<sup>ؑ</sup> و فرزندان و یاران آن حضرت بود(ثقفی، ۱۳۷۳، ۲:۸۴۳)، که به صورت بدعتی فراگیر در قلمرو اسلامی، حتی در کوفه و مدینه نهادینه شد.<sup>(۱)</sup> مثلاً روزی معاویه در مجلسی عمومی، نظر حاضران را درباره امام علی<sup>ؑ</sup> پرسید، و آن‌ها سخنان ناروایی درباره حضرت اظهار داشتند! در این هنگام، مردی از شیعیان اهل کوفه، در سخنان شیوایی امیرالمؤمنین<sup>ؑ</sup> را ستود، به بیان فضایل آن حضرت پرداخت و گفت: «به خدا سوگند، علی<sup>ؑ</sup> پناه گاهی بلند و تکیه گاهی رفیع بود! خداوند به وسیله او فساد را از ریشه برکند و شرک را از جامعه زدود. شیطان به وسیله او بر زمین زده شد... جور و ستم به دست علی<sup>ؑ</sup> از جامعه رخت بریست و ویران گردید... علی بن ابی طالب<sup>ؑ</sup>، سید عرب و امام امت است که از همگان، افضل، اعلم، اجمل و احکم بود»(ثقفی، ۱۳۷۳، ۲: ۵۴۷۵۴۹).

بزرگان و مشاهیر شیعه که دارای جایگاه اجتماعی ویژه ای بودند، در این زمینه نقش برجسته‌تری داشتند. عدی بن حاتم طایی هنگامی که دید معاویه به امام علی<sup>ؑ</sup> توهین

می‌کند، در پاسخ به سخنان تهدید آمیز معاویه گفت: «... به خدا سوگند، برای ما بریده شدن گلو و تنگ شدن نفس در سینه، آسان‌تر از شنیدن بدگویی و سخنان ناراحت کننده ای درباره علی بن ابی طالب<sup>ؑ</sup> است» (مسعودی، ۱۴۰۹ق، ۳: ۳۴؛ ابن خلدون، ۱۹۸۸، ۵: ۳). حجر بن عدی کندی و عمرو بن حمق خزاعی و همراهان آن دو از شیعیان علی بن ابی طالب<sup>ؑ</sup>، در برابر بدگویی‌های مغیره و دیگر حاکمان اموی کوفه به امام علی<sup>ؑ</sup>، اعتراض کرده و هرگاه می‌شنیدند، مغیره و یاران معاویه، علی<sup>ؑ</sup> را روی منبر لعن می‌کنند، به پا خاسته و لعن را به خودشان باز می‌گردانند (یعقوبی، بی تا، ۲: ۲۳۰). میثم تمار نیز در مقابل درخواست ابن زیاد مبنی بر بیزاری جستن از امیرالمؤمنین<sup>ؑ</sup>، پس از گریه بر مظلومیت حضرت، به ابن زیاد و بنی امیه حمله کرده و سخنان تندی علیه آنان ایراد کرد. ابن زیاد به سختی خشمگین شد و فرمان داد، دست و پای میثم را بریده و به دارش آویزند (کشی، ۱۳۴۸: ۸۳). عبدالله بن عقیف ازدی، که یک چشم خود را در جنگ جمل و چشم دیگرش را در جنگ صفین از دست داده بود، پس از واقعه عاشورا سخنان ابن زیاد را در مسجد کوفه شنید که می‌گفت: حمد خداوندی را که... یزید و یاران او را یاری کرد و کذاب بن کذاب را کشت... ابن عقیف از جای برخاست و

۱- مروان در مدینه، هر جمعه بر منبر (ابن سعد، ۱۴۱۴ق، ۱: ۳۹۹) و مغیره در کوفه، به صراحت (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ۴: ۶۸) امام علی<sup>ؑ</sup> را سب و لعن می‌کردند!

ص: ۷۱

گفت: ای فرزند مرجانه! کذاب بن کذاب تویی و پدر تو آن کسی که به تو امارت داده و پدرش... این زیاد دستور داد وی را به شهادت رسانده و نعشش را بر در مسجد به دار کشیدند. (ابن حیب، بی تا: ۴۸۰؛ طبری، ۱۹۶۷، ۴۵۸: ۴۵۹).

داستان های از این دست فراوان است و حتی زنان شیعی هم به دفاع از کیان امامت و حریم ائمه (ع) پرداخته و نقش خوبی ایفا کردند؛ برای مثال، دارمیه حجونیه (ابن طیفور، بی تا: ۱۰۵۱۰۶) و حره بنت حلیمه (ابن جریر، ۱۳۶۳: ۱۳۶) در برابر دشمنان اهل بیت (ع) با منطقی استوار و سخنانی شیوا، از حق و جایگاه امیرالمؤمنین و اهل بیت (ع) دفاع کردند.

## ۲. دفاع از امام در برابر دیگر مخالفان:

شیعیان، به خصوص دانشمندان ایشان، که مرزبانان عقیدتی شیعه اند، در هر فرصتی در برابر مخالفان، به ویژه کینه توزان به ائمه اطهار (ع)، به دفاع و جدال احسن پرداخته و از جایگاه امامت و حریم امامان (ع) پشتیبانی می کردند. در این زمینه، مناظرات شیعیان با مخالفان در مباحث کلامی، به خصوص در مسئله امامت، اهمیت فراوانی دارد، شیعیان و اصحاب ائمه (ع) هرگاه فرصتی به دست می آوردند، مانند دوره امامین صادقین □ به مناظره با مخالفان و دفاع از اعتقادات خویش و حریم امامت می پرداختند. افرادی مانند: حمران بن اعین، مؤمن طاق، هشام بن سالم، قیس بن ماصر و در رأس همه، هشام بن حکم که به گفته یونس بن یعقوب از اصحاب امام صادق □ همه در مناظره قوی بودند (کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۱۷۱)، از این طریق به تبیین مسئله امامت و دفاع از امامان

می پرداختند. (۱)

اصحاب امام صادق □، به خصوص هشام بن حکم، جوان متکلم شیعی که حضرت درباره او فرمود: «هشام با قلب، زبان و دستش یار و معین ماست»، در حضور آن حضرت با مرد شامی، که خود را عالم به فقه و کلام می دانست و برای مناظره و مباحثه با شیعیان به مدینه آمده بود، درباره امامت مناظره کرده و بر او پیروز شدند (کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۱۷۱؛ مفید، (ب) ۱۴۱۳ق، ۲: ۱۹۴).

به امام حسن عسکری □ خبر رسید که یکی از فقهای شیعه با فردی ناصبی سخن گفته و با دلیل، او را محکوم کرده است. آن فقیه در مجلسی که تعدادی از علویان و بنی هاشم نیز در آن مجلس حضور داشتند نزد حضرت آمد. حضرت او را در صدر مجلس در جایگاه مخصوص نشاند. احترام ویژه امام به این مرد، بر حاضران گران آمد. حضرت در دفاع از رفتار خویش

۱- برای آگاهی بیشتر درباره مناظرات شیعیان، ر.ک: یاوری، بررسی و تحلیل مناظرات شیعیان امامیه: عصر ائمه اطهار (ع).

ص: ۷۲

فرمود: «این که این فرد توانسته با ادله ای که خدا به او آموخت، آن ناصبی را شکست دهد، از هر گونه شرافت نسبی برتر است» (امام عسکری ۱۴۰۹، □□: ق: ۳۵۱؛ طبرسی، ۱۴۰۳، ق: ۲: ۴۵۴).

شیعیان و اصحاب ائمه (ع) در دوره امام صادق □□ به خوبی توانسته بودند اهمیت بحث امامت را با مناظرات متعدد و موفقیت در دفاع از کیان امامت، در جامعه نهادینه کنند، به گونه ای که در مواردی، مخالفان برای بحث و مناظره درباره امامت، سراغ شیعیان می آمدند. این که علی بن میثم از یاران امام صادق □□ به گفت و گو و مناظره با ضرار بن عمرو، در باب امامت پرداخت (مفید (د)، ۱۴۱۳ق: ۳۷۱) و نیز مناظره هشام بن حکم با ضرار به درخواست یحیی بن خالد برمکی و غلبه هشام بر او در مسئله امامت و دفاع از حق امیرالمؤمنین □□ (صدوق، ۱۳۹۵، ق: ۲: ۳۶۲۳۶۸)، از این دست تلاش شیعیان در دفاع از حریم امامت است.

### ج) تمسک به مقام معنوی امامان

#### اشاره

با توجه به آموزه های دینی و مبانی عقلانی، استمداد از کسانی که هدایت یافته و مقام روحانی والایی دارند، پذیرفته و مورد تأکید است. شیعیان بر پایه نگرشی که به مقام معنوی ائمه (ع) مبنی بر وجاهت ایشان نزد پروردگار، اتصال به عالم ماورا و واسطه فیض دانستن

اهل بیت (ع) داشتند، همواره به دنبال بهره گرفتن از این ذوات نورانی، برای دنیا و آخرت خویش بودند. بر این اساس، مهم ترین موارد ارتباط و تمسک اعتقادی شیعیان به مقام معنوی ائمه (ع)، در سه حوزه ذیل قابل بررسی است:

#### ۱. توسل جستن:

کلمه «توسل» در لغت از «وسيله» مشتق شده است. فراهیدی در معنای واژه «وسيله» می نویسد: «وَسَلْتُ إِلَى رَبِّي وَسِيلَةً أَيَّ عَمَلْتِ عَمَلًا - أَتَقَرَّبُ بِهِ إِلَيْهِ؛ مراد از وسیله، هر عملی است که موجب تقرب و نزدیکی به پروردگار شود» (فراهیدی، ۱۴۰۹، ق: ۷: ۲۹۸). توسل در اصطلاح، یعنی هر آنچه انسان از طریق آن برای آمرزش گناهان و برآوردن حاجت خود، به خدا متوسل شود و تقرب جوید؛ مانند پیامبر، بندگان صالح و اعمال نیک. قرآن کریم، انسان را در جهت کسب کمالات معنوی و قرب به درگاه الهی، به توسل به اسباب تقرب امر کرده است: «ای مؤمنان! پروای الهی داشته باشید و به سوی او، وسیله تحصیل کنید» (مائده: ۳۵). این آیه و برخی آیات دیگر، از ادله شیعه بر جواز توسل است. در روایات نیز بر لزوم توسل به اولیای الهی هنگام دعا، تأکید شده است. چنان که در روایت نبوی مستند نزد شیعه و اهل سنت آمده است: «هر دعایی محجوب است تا این که بر محمد و آل محمد (ع) درود فرستاده شود» (صدوق، ۱۴۰۶، ق: ۱۵۵؛ متقی هندی، ۱۴۰۹، ق: ۲۱۵).

ص: ۷۳

سیره عملی مسلمانان و اصحاب پیامبر(ص) نیز جواز توسل به شخصیت های معنوی و آبرومند نزد خدا، از زمان رسول خدا(ص) را تأیید می کند و آن حضرت خود مردم را به این مسئله رهنمون می کردند. احمد بن حنبل در مسند خود، داستانی از توسل مرد نابینا به رسول خدا آورده است که حضرت در پایان به او فرمود این چنین دعا کند: «اللهم إني أسئلك و أتوجه إليك محمد نبي الزحمة يا محمد إني توجّهت بك إلى ربّي في حاجتي هذه فتقضى لي اللهم شفّعه فيّ» (احمد بن حنبل، بی تا: ۱۳۸).

رسول خدا(ص) در حقّ امامان(ع) فرمود: «ائمه از نسل حسین □ هستند؛ هر کس از آن ها پیروی کند، از خدا اطاعت پیروی کرده، و هر کس نافرمانی آن ها را کند، نافرمانی خدا را کرده است. آن ها ریسمان محکم و وسیله به سوی خداوند هستند (صدوق، ۱۳۸۷ق، ۲: ۵۸). شیعیان، برای رسیدن به حاجات مادی و معنوی خویش و در زمان گرفتاری ها و سختی ها پس از توجه به خدا، دست توسل به سوی ائمه(ع)، دراز کرده و از وجاهت و حرمت آنان نزد خدای تعالی در رفع گرفتاری ها و برآورده شدن حاجات، کمک می طلبیدند تا با وساطت آن بزرگواران، به اخذ فیض از مبدأ هستی نایل شده و بدین طریق مشکلاتشان حل و حاجاتشان برآورده گردد. ائمه(ع) نیز در پاسخ به درخواست شیعیان مبنی بر طلب دعا در گرفتاری ها، علاوه بر دعا در حقّ ایشان، دعاهایی نیز به ایشان آموخته و آن ها را به وساطت پیامبر(ص) و اهل بیتش(ع) در دعاها توجه می دادند. پدر محمد جعفری که بسیاری از اوقات از درد چشم ناراحت بود، روزی از این درد به امام صادق □ شکایت برد. حضرت به او فرمود: «آیا دعایی به تو نیاموزم که برای دنیا و آخرت سودمند باشد و از درد چشم نیز آسوده گردی؟» گفت: آری. فرمود: «پس از نماز صبح و پس از مغرب بگو: پروردگارا! به حقّ محمد و آلش بر تو، از تو درخواست می کنم که بر محمد و آلش درود فرستی و در چشمم نور قرار دهی...» (کلینی، ۱۳۶۵، ۲: ۵۴۹).

اینکه شیعیان فقط نزد ائمه(ع) از بیماری ها و مشکلات خویش شکایت و درخواست کمک می کردند، نشان از اعتقاد ایشان به آبرومندی امامان نزد پروردگار و توانایی آنان و امید به برآورده شدن خواسته هایشان از این طریق دارد. جابر بن حیان به امام صادق □ نامه ای نوشت و از آن حضرت خواست برای شفای بیماری اش دعا کند. امام برایش دعایی کرد و به او

دستور العملی داد. جابر بدان عمل کرد و سلامتی خود را باز یافت (ابنا بسطام، ۱۴۱۱ق: ۷۰؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۵۹: ۱۸۶). معمر بن خلّاد نیز از امام رضا □ خواست جهت شفا، دستی بر سر فرزندش که لکنت زبان داشت، بکشد و حضرت او را نزد امام جواد □ رهنمون ساخت (کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۳۲۱).



ص: ۷۴

**۲. شفاعت خواهی:**

شریف مرتضی در تبیین «شفاعت» نوشته است: حقیقت شفاعت و فایده آن، درخواست برداشته شدن عقاب از مستحق عقاب است (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۱۵۰). علت این که واژه «شفاعت» برای وساطت جهت نجات گنهکار به کار می رود، این است که مقام و موقعیت شفاعت کننده و نیروی تأثیر او یا عوامل نجاتی که در وجود شفاعت شونده هست، با هم ضمیمه می شوند و به کمک هم، موجب خلاصی گنهکار می گردند (سبحانی، ۱۳۸۳: ۱۷۲ و ۱۷۳). بر اساس آیات قرآن، شفاعت ذاتاً حَقِّ خداوند متعال است و شفیع حقیقی و مطلق، خداوند است (زمر: ۴۴)، اما این مانع شفاعت غیر خداوند نیست، چرا که غیر خداوند متعال نیز می تواند با اذن و فرمان الهی شفیع باشند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۱۶۰)؛ چنان که آیات متعددی بر این امر دلالت دارند (بقره: ۲۵۵؛ انبیاء: ۲۸؛ مریم: ۸۷؛ یونس: ۳).

امامیه اتفاق نظر دارند که پیامبر گرامی اسلام (ص) و ائمه اطهار (ع) در روز رستاخیز، مرتکبان گناه کبیره را شفاعت می کنند و بر اثر شفاعت آنان، گروه فراوانی از شیعیان خطاکار نجات پیدا می کنند (مفید (ج)، ۱۴۱۳ق: ۷۹ و ۸۰). روایات فراوانی، رسول خدا (ص) و امامان (ع) و حتی شیعیان ایشان را در جایگاه شفیع و واسطه آموزش گناهان قرار داده اند (نک: مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۸: ۲۹۶). شفاعت اولیای خدا، منوط به اذن پروردگار جهان است و بدون اذن خدا، هیچ کس نمی تواند شفاعت کند. ابوبصیر از امام صادق نقل کرده است: «خداوند، شفاعت امتشرا به حضرت محمد (ص) عطا فرمود و به ما شفاعت شیعیانمان را عطا کرد و شیعیان ما می توانند خویشاوندانشان را شفاعت کنند...» (حسین بن سعید، ۱۴۰۲ق: ۹۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۵: ۶). ابن ابی عمیر از امام کاظم پرسش کرد: شفاعت، شامل حال کدام دسته از گنهکاران می شود (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۴۰۷)؟ این موارد بر باور شیعیان به برخورداری ائمه (ع) از مقام شفاعت، دلالت می کند.

در ادعیه و زیاراتی که ائمه (ع) به شیعیان می آموختند، آن ها را به جایگاه شفاعت و ارتباط آن با تمسک و پیروی از اهل بیت (ع) توجه می دادند. امام کاظم در دعای روز «مباهله» که به محمد بن صدقه عنبری آموخت، چنین فرمود: «پروردگارا! ما به عترت پیامبرت (ص) تمسک می جویم؛ پس شفاعت ایشان را روزی ما فرما» (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۷۶۷). در «زیارت جامعه» که در پاسخ به درخواست موسی بن عمران نخعی از امام هادی مبنی بر تعلیم زیارت نامه ای بلیغ و کامل برای زیارت امامان، صادر شده است (صدوق، ۱۳۸۷ق، ۲: ۲۷۲)، زائر حداقل چهار بار از ائمه اطهار (ع) طلب شفاعت می کند. معنای دو فراز آن این چنین است: «خداوند مرا به پیروی

از شما توفیق دهد و شفاعتتان را روزی ام سازد»؛ «بخشودگی گناهان ما را از خدا بخواهید و شفیع من باشید!»

شیعیان به تأثیر محبت اهل بیت (ع) در حیات اخروی خویش اعتقاد داشته و به سبب دوستی ائمه (ع)، امید نجات از عذاب و رستگاری در آخرت داشتند. ابوبصیر با حالت گریه و تضرع و بیان سال مندی و ناینایی خویش از امام صادق علیه السلام می‌خواهد به سبب محبت به اهل بیت (ع) بهشت را برای او ضمانت کند (کشی، ۱۳۴۸: ۱۹۹). زیاد بن اسود در منا خدمت امام باقر علیه السلام مشرف شد، امام به او نگرست. دید پایش مجروح شده؛ از وضع رقت بار او متأثر گردید و فرمود: «چرا پاهایت این طور شده؟» عرض کرد: شتر جوان و لاغری داشتم و به خاطر آن، بیشتر راه را پیاده آمدم. حضرت متأثر شد، زیاد عرض کرد: گاهی آلوده به گناهان می‌شوم، تا بدان جا که گمان می‌کنم به هلاکت و نابودی افتاده‌ام؛ در آن حال، به یاد دوستی شما می‌افتم و همان، امید نجاتی برای من آورده و اندوه مرا برطرف می‌کند (کلینی، ۱۳۶۵، ۸: ۷۹).

شاعران شیعی نیز در اشعار خود، به تبیین مقام شفاعت ائمه (ع) می‌پرداختند. سفیان بن مصعب عبدی، از یاران امام صادق علیه السلام، در قصیده ای شیوا، مقام شفاعت گری ائمه (ع) و جایگاه ایشان در آخرت را ترسیم کرده است (جوهری، بی تا: ۴۹؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ۳: ۲۳۴). عبدالله بن ایوب خزّیتی پس از شهادت امام رضا علیه السلام، خطاب به امام جواد علیه السلام شعری سرود. برگردان دو بیت از آن، که شفاعت امام علیه السلام را در قیامت طلب کرده، این چنین است: من در روز قیامت به تو پناه می‌برم و نزد شما راه نجاتی می‌یابم. فردای قیامت کسی به شفاعت شما از من پیشی نگیرد، چون کسی در محبت شما بر من پیشی نگرفته است (جوهری، بی تا: ۵۰۵۱).

### ۳. تبرک جویی و شفاخواهی:

«تبرک» در لغت از «برکت» به معنای زیادی و رشد (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ۵: ۳۶۸) گرفته شده است. تبرک از چیزی، یعنی طلب برکت از طریق آن. ابن منظور گفته: تبرک به چیزی جست، یعنی از آن طلب میمنت و برکت کرد (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۰: ۳۹۵). مراد از «تبرک» در مفهوم اصطلاحی آن، طلب برکت از طریق اشیا یا افرادی است که خدا آن‌ها را به منزلت و مقام خاصی، امتیاز داده و آن‌ها را بر دیگر اشیا و معانی مقدم داشته است و مردم از طریق آن‌ها، کسب خیر و برکت و طلب شفا می‌کنند. معمولاً هدف از تبرک خواستن از اولیای الهی، کسب خیر و برکت در زندگی و رشد مادی و معنوی بوده است و یکی از مصادیق آن، تبرک جستن شیعیان به آثار اهل بیت (ع) جهت طلب

شفاست؛ البته آنان می دانستند این برکت و شفا، اصالتاً از جانب خدای متعال و به برکت و مقام ایشان نزد پروردگار است.

در کتب حدیثی شیعه و اهل سنت با نقل متواتر آمده است که: صحابه رسول خدا(ص) در زمان حیات ایشان و با مباشرت و خواسته خود آن حضرت، با مس دست، بدن، مو یا لباس و آب وضوی رسول خدا(ص)، به دنبال تیمن و برکت جستن از آن بودند (بخاری، ۱۴۰۱ق، ۶: ۲۵۲؛ مسلم، بی تا، ۴: ۸۲)؛ چنان که پس از وفات آن حضرت(ص) نیز این روش را با تبرک به آثار ایشان ادامه دادند (بخاری، ۱۴۰۱ق، ۷: ۵۷). شیعیان این سنت را در عصر ائمه(ع) حفظ کرده و از امامان و آثار ایشان تبرک می جستند. امام صادق<sup>ع</sup> نوشته ای به هشام بن احمر داد تا چیزهایی را که در آن نام برده بود، از بازار تهیه کند. هشام پس از خرید لوازم، نوشته را به جهت برکت نزد خود نگه داری کرد (اربلی، ۱۳۸۱ق، ۲: ۱۹۵).

شش صد دینار صله از جانب امام رضا<sup>ع</sup> به دعبل پس از خواندن قصیده معروفش، عطا گردید، اما دعبل از حضرت خواست، پول را بازپس ستاند و تنها یکی از جامه های خویش را به وی دهد و حضرت او را به این امر مفتخر گردانید. در مسیر بازگشت از مرو، به قم رسید. به محض اطلاع اهالی قم از تبرکی که دعبل از امام رضا<sup>ع</sup> همراه داشت، از وی درخواست خرید آن را به هزار دینار کردند، اما دعبل امتناع ورزید و از قم بیرون آمد. گروهی دنبال او آمده، راه را بر او گرفته و آن جامه را به زور از او گرفتند. دعبل به قم بازگشت و درباره بازگرداندن آن جبه با ایشان گفت و گو کرد. گفتند: آن را به تو نخواهیم داد، ولی اگر می خواهی، این هزار دینار را بگیر! دعبل گفت: پس تکه ای از آن را نیز به من بدهید! آن ها هزار دینار پول و تکه ای از آن پارچه را به او دادند (مفید، (ب) ۱۴۱۳ق، ۲: ۲۶۳). پیراهن خواستن دعبل از امام رضا<sup>ع</sup> و تلاش شیعیان قم برای به دست آوردن آن پیراهن و خریدن آن به قیمت گزاف، به صراحت نهادینه شدن فرهنگ تبرک جویی شیعیان به آثار ائمه(ع) در این دوره را به تصویر می کشد.

امام رضا<sup>ع</sup> جهت عیادت علی بن عبیدالله، که در بستر بیماری افتاده بود، به منزل ایشان آمدند و پس از تفقد از حال ایشان بازگشتند. ام سلمه، همسر علی بن عبیدالله، خودش را به مکان جلوس امام انداخت، آن جا را می بوسید و به بدن خود می مالید (کشی، ۱۳۴۸ق: ۵۹۳؛ مفید(ب)، ۱۴۱۳ق: ۸۹). یا در پایان گزارش مفصلی که شیخ صدوق از دیدار هیئت قمی با امام حسن عسکری<sup>ع</sup> نقل کرده است، آمده: احمد بن اسحاق در موقع خداحافظی، امام<sup>ع</sup> را به خدا و حرمت رسول الله(ص) سوگند داد که خرقة ای پارچه ای به او کرامت فرماید تا آن را کفن خود قرار دهد (صدوق، ۱۳۹۵ق، ۲: ۴۶۴). ابوهاشم جعفری، از اصحاب امام عسکری<sup>ع</sup>

ص: ۷۷

گوید: خدمت ابو محمد (امام عسکری) رسیدم و در نظر داشتم قدری نقره از آن حضرت بگیرم تا جهت تبرک با آن انگشتی بسازم (کلینی، ۱۳۶۵، ۵۱۲:۱). ابو اسامه نیز گوید: من در مدت عمر طولانی خود، تربت امام حسین را به گونه ای که امام صادق فرموده بودند و توصیف کردند، به کاربردم؛ شکر خدا (به برکت آن) ناگواری ندیدم (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۳۱۹).

### نتیجه

از ارزیابی رفتارهای شیعیان در تعامل با امامان معصوم (ع) به دست می آید که در نحوه برخورد و تعامل با امامان (ع) دقت ویژه ای داشته و پای بند به آداب خاصی بوده اند، و این مسئله به نوع نگرش و اعتقادشان به ائمه (ع) بازمی گردد. با گذشت هرچه بیشتر از عمر شیعه و به دنبال حرکت آگاهی بخش ائمه (ع)، به خصوص پس از تلاش های فرهنگی امامین صادقین و تلاش اصحاب دانشمند ائمه، مبانی فکری و عقیدتی شیعیان در باب امامت و مسائل آن، روز به روز روشن تر گردید و شیعیان به آگاهی بیشتری از ابعاد شخصیتی ائمه (ع) و مقام علمی ایشان دست یافتند؛ میزان این شناخت و آگاهی، در نحوه رفتار و شیوه برخورد با امامان (ع) تأثیر داشته است؛ لذا نتایجی که از ارزیابی رفتارهای شیعیان درباره ائمه (ع) بیان می شود، بر مبنای رفتار غالب جامعه شیعی در عصر حضور ائمه (ع) است، که متأثر از تفکر و نوع دیدگاه شیعیان به ائمه اطهار (ع) بوده است و مدعی عمومیت این قواعد و نتایج نیستیم.

رفتارهای اعتقادی شیعیان درباره ائمه اطهار، بیشتر از سر نیاز و جنبه کمال خواهی و استمداد طلبی نسبت به نیازهای مادی و معنوی خویش و متأثر از اعتقادات و آموزه های دینی و مذهبی بوده است. شیعیان از راه های گوناگون برای شناخت ائمه (ع) و اوصاف ایشان، قدم برداشته و معرفت به امام را وظیفه دینی خود می دانستند. آنان، ائمه (ع) را اوصیای بر حق رسول خدا (ص) و دارای همه کمالات دانسته و در حدّ توان با زبان و قلم خویش به معرفی و دفاع از ائمه (ع) برخاستند و در این راه هزینه های سنگینی پرداختند.

باور به قداست و واجب اطاعه بودن امامان (ع) و در نظر گرفتن توان مندی و وجهه ربوبی ائمه اطهار (ع)، موجب شکل گیری حس اطاعت، تکریم و احساس تکلیف درباره رعایت حرمت و دفاع از حریم ائمه (ع) و هم چنین امید رسیدن به کمال مادی و معنوی از طریق توسل به ایشان، در بین شیعیان عصر حضور بوده است. تمسک به مقام معنوی ائمه (ع)، تبرک جستن به آثار ایشان و نیز تلاش برای بهره مندی از شفاعت ائمه (ع)، مهم ترین رفتارهای شیعیان بوده که منشأ اعتقادی داشته است.

ص: ۷۸

از طریق چنین پژوهش‌هایی و با شناسایی، ارزیابی و بازنگری رفتارهای شیعیان عصر حضور ائمه (ع)، می‌توان به معرفی و ارائه الگوهای صحیح رفتاری پرداخت، و جامعه شیعی اکون و هنگام ظهور حضرت مهدی را با نحوه تعامل سنجیده و رفتار صحیح نسبت به آن حضرت آشنا کرد.

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ابی الحدید، عبدالحمید، (۱۴۰۴ق)، شرح نهج البلاغه، قم، کتاب خانه مرعشی نجفی.
۳. ابن حبیب بغدادی، محمد، (بی تا)، المحبر، تحقیق: ایلزه لیختنشتیر، بیروت، دار الآفاق الجدیده.
۴. ابن حنبل، احمد بن حنبل، (بی تا)، مسند احمد، بیروت، دارالصادر.
۵. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، (۱۹۸۸)، تاریخ ابن خلدون، تحقیق: خلیل شحاده، بیروت، دارالفکر، چاپ دوم.
۶. ابن سعد، محمد، (۱۴۱۰ق)، الطبقات الکبری، الطبقة الخامسة، تحقیق: محمد بن صامل السلمی، بی جا، مکتبه الصدیق، چاپ اول.
۷. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، (۱۳۷۹ق)، المناقب، قم، علامه.
۸. ابن طیفور، احمد بن ابی طاهر، (بی تا)، بلاغات النساء، قم، شریف رضی.
۹. ابن فهد حلّی، احمد بن محمد، (۱۴۰۷ق)، عدة الداعی، دارالکتاب الاسلامی.
۱۰. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت، دارالصادر، چاپ سوم.
۱۱. اربلی، علی بن عیسی، (۱۳۸۱ق)، کشف الغمه، تبریز، مکتبه بنی هاشمی.
۱۲. امام عسکری، حسن بن علی (منسوب به حضرت)، (۱۴۰۹ق)، تفسیر، قم، مدرسه امام مهدی.
۱۳. بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۴۰۱ق)، صحیح بخاری، بیروت، دارالفکر.
۱۴. ثقفی کوفی، ابراهیم بن محمد، (۱۳۷۳)، الغارات، ترجمه: عزیزالله عطاردی، بی جا، عطارد.
۱۵. جوهری، احمد بن محمد، (بی تا)، مقتضب الأثر فی النص علی الأئمة الإثنی عشر، قم، مکتبه طباطبائی.
۱۶. اهوازی، حسین بن سعید، (۱۴۰۲ق)، الزهد، تحقیق: غلامرضا عرفانیان، بی جا، بی نا.

۱۷. سبحانی، جعفر، (۱۳۸۳)، منشور جاوید، قم، مؤسسه امام صادق، چاپ اول.
۱۸. قمی، شاذان بن جبرئیل، (۱۳۶۳)، الفضایل، قم، رضی.
۱۹. شریف مرتضی، علم الهدی، (۱۴۰۵ق)، رسائل، قم، دار القرآن.
۲۰. شیخ صدوق، محمد بن علی بن الحسین بن بابویه قمی، (۱۳۸۷ق)، عیون اخبار الرضا، قم، جهان.
۲۱. ، (۱۳۹۵ق)، کمال الدین و تمام النعمه، قم، دارالکتب الاسلامیه.
۲۲. ، (۱۳۹۸ق)، توحید، قم، جامعه مدرسین.

ص: ۷۹

۲۳. (۱۴۰۶ق)، ثواب الاعمال وعقاب الاعمال، قم، دارالرضی، چاپ دوم.
۲۴. (۱۴۰۵ق)، خصال، تحقیق: محمد انصاری زنجانی، قم، الهادی، چاپ اول.
۲۵. صفار قمی، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات، قم، کتاب خانه مرعشی نجفی.
۲۶. طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، جامعه مدرسین.
۲۷. طبرسی، احمد بن علی، (۱۴۰۳ق)، الاحتجاج علی اهل اللجاج، مشهد، مرتضی.
۲۸. طبری، محمد بن جریر، (۱۳۸۷ق)، تاریخ الأمم و الملوک، تحقیق: محمد أبو الفضل ابراهیم، بیروت، دارالتراث، چاپ دوم.
۲۹. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، (۱۴۱۴ق)، الأمالی، قم، دارالثقافه.
۳۰. (۱۴۱۱ق)، مصباح المتعبد، بیروت، مؤسسه فقه شیعه.
۳۱. عبدالله و حسین نیشابوری، ابنا بسطام، (۱۴۱۱ق)، طب الاثمه، قم، شریف رضی.
۳۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹ق)، العین، قم، هجرت، چاپ دوم.
۳۳. قطب الدین راوندی، سعید بن عبدالله، (۱۴۰۹ق)، الخرائج و الجرائح، قم، مؤسسه امام مهدی. □.
۳۴. کشی، محمد بن عمر، (۱۳۴۸)، رجال، مشهد، نشر دانشگاه.
۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۵)، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۳۶. متقی هندی، علی بن حسام الدین، (۱۴۰۹ق)، کنز العمال، تحقیق: شیخ بکری حیانی، بیروت، مؤسسه الرساله.
۳۷. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، (۱۴۰۴ق)، بحار الانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء.
۳۸. مسعودی، علی بن حسین، (۱۴۰۹ق)، مروج الذهب و معادن الجواهر، تحقیق: اسعد داغر، قم، دارالهجره، چاپ دوم.
۳۹. مسلم بن حجاج نیشابوری، (بی تا)، صحیح مسلم، بیروت، دارالفکر.
۴۰. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، (الف)، (۱۴۱۳ق)، الاختصاص، قم، کنگره شیخ مفید.
۴۱. (ب)، (۱۴۱۳ق)، الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، قم، کنگره شیخ مفید.
۴۲. (ج)، (۱۴۱۳ق)، أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، قم، کنگره شیخ مفید، چاپ اول.

۴۳. (د)، (۱۴۱۳ق)، الفصول المختاره، قم، کنگره شیخ مفید.

۴۴. منقری، نصر بن مزاحم، (۱۳۸۲ق)، وقعہ صغین، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، قاهره، مؤسسۃ العربیہ، چاپ دوم.

۴۵. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب بن واضح، (بی تا)، تاریخ یعقوبی، بیروت، دارالصادر.



ص: ۸۰

## مفضل بن عمر و جریان تفویض

### اشاره

حسن حیدری (۱)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۱/۱۵

تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۶/۰۸

### چکیده

مفضل بن عمر، از شخصیت‌های بزرگ شیعه در قرن دوم هجری است که روایات بسیاری از وی در منابع حدیثی امامیه وجود دارد. برخی وی را به جریان «مفوضه» نسبت داده و حتی او را بنیان‌گذار این جریان به شمار آورده‌اند. بررسی شخصیت مفضل و نیز صحت و سقم نسبت تفویض به وی، علاوه بر آن که گوشه‌ای از تاریخ مدرسه کلامی کوفه را آشکار می‌کند، دریچه‌ای برای شناخت جریان متهم به غلو در فضای کوفه قرن دوم به روی ما می‌گشاید. تحلیل داده‌های تاریخی موجود درباره مفضل و هم‌چنین تاریخ شکل‌گیری جریان تفویض نشان می‌دهد، به هیچ وجه نمی‌توان وی را از بنیان‌گذاران و منتسبان به این جریان به حساب آورد؛ به عبارت دقیق‌تر، اطلاعات موجود درباره مفضل، هیچ‌گونه تفکر تفویضی را برای وی اثبات نمی‌کند.

### واژگان کلیدی

جریان متهم به غلو، مفوضه، اصحاب امام صادق (ع)، مفضل بن عمر.

۱- کارشناسی ارشد شیعه‌شناسی، گرایش کلام.

## شخصیت شناسی «مفضل بن عمر»

ابوعبدالله مفضل بن عمر، یکی از شخصیت های بزرگ کوفه در قرن دوم هجری است. از سال روز دقیق تولد، وفات و مکان دفن مفضل گزارشی در دست نیست، ولی با کنار هم نهادن برخی شواهد تاریخی، می توان ولادت وی را در حدود سال ۱۰۰ هجری حدس زد. درباره زمان وفات مفضل نیز تنها گزارشی در رجال کشی، حاکی از وفات وی در دوران امامت امام کاظم  $\square$  و پیش از زندانی شدن ایشان (۱۷۹ قمری) در شهر کوفه است (کشی، ۱۴۰۹ق: ۳۲۹).

در منابع اولیه رجالی، مفضل را به خاندان «جعفی» منسوب کرده اند (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۱۶؛ ابن داود، ۱۳۴۲: ۵۱۸؛ حلی، ۱۴۱۱ق: ۲۵۸) که از خاندان های مشهور یمنی ساکن در کوفه و یکی از تیره های قبیله مذحج است (ضحاک، ۱۴۱۱ق، ۴: ۴۲۱؛ ابن حزم، ۱۴۰۳ق: ۴۷۶۴۷۷؛ ماسینیون، ۱۳۸۸: ۱۰۱؛ صفری، ۱۳۸۵، ۱۰: ۴۴۵). بیشتر افراد این خاندان پس از فتوحات، به عراق مهاجرت کرده و در کوفه ساکن شدند (رجبی، ۱۳۷۸: ۱۲۷۱۳۱). از دوره امام باقر  $\square$ ، شمار شیعیان در میان جعفیان رو به افزایش گذارد و در زمان امام صادق  $\square$  به اوج رسید. گرایش جعفیان به تشیع تا بدان جا پیش رفت که بنوجعفی به قبیله ای شیعی شناخته شد (رجبی، ۱۳۷۸: ۴۸۸) و انتساب شخصی به این قبیله، قرینه ای بر تشیع وی به حساب می آمد. از شخصیت های بزرگ این قبیله می توان به: جابر بن یزید، مفضل بن عمر، محمد بن مفضل بن عمر، اسماعیل بن جابر، فیض بن مختار و سه برادر به نام های ایوب بن حر، ادیم بن حر و زکریا بن حر اشاره کرد.

با بررسی گزارش های موجود در منابع امامیه، می توان به جایگاه ممتاز اجتماعی و فرهنگی مفضل پی برد. بر اساس برخی روایات، مفضل در جایگاه وکیل امام صادق  $\square$ ، وجوهات شرعی شیعیان را گرفته و آن را به امام می رساند (طبری، ۱۴۱۳ق: ۲۷۳). هم چنین امام صادق  $\square$ ، مفضل را مأمور کرد تا اگر بین شیعیان نزاعی رخ داد، با مال امام که نزد اوست، نزاع را برطرف کند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۲۰۹). علاوه بر آن، گاهی مفضل مسئولیت خرید برای امام صادق  $\square$  را بر عهده داشت (برقی، ۱۳۴۲، ۲: ۶۳۸)؛ نیز، امام صادق  $\square$  مفضل را واسطه رساندن پیام خویش به برخی اصحاب می کردند (ر.ک: کشی، ۱۴۰۹ق: ۱۹۱؛ اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ۲: ۱۵۹).

بر پایه برخی گزارش ها، می توان به وجود شبکه ای اجتماعی در کنار مفضل پی برد که در برخی روایات از آن ها به «اصحاب مفضل» تعبیر شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۳۰۸) و مفضل به کمک آن ها مسئولیت نمایندگی از امام را در کوفه پیش می برد (ر.ک: نجاشی، ۱۳۶۵: ۹۹).

کشی، ۱۴۰۹ق: ۳۲۲). وی گاهی که لازم بود، خودش شخصاً به حضور امام شرف یاب می شد (طبری، ۱۴۱۳ق: ۲۷۳) و یا کسی را به نمایندگی می فرستاد (برقی، ۱۳۷۱ق، ۲: ۵۲۲).

بنا بر نقل کُشی، وقتی ابوالخطاب به انحراف گرایید، شیعیان کوفه نزد امام صادق  $\square$  آمده و مرشد و راهنمایی در امور دینی از آن جناب طلب کردند. پس از اصرار آنان، امام  $\square$  مفضل را به ایشان معرفی کرد و فرمود: «مفضل را بر شما نصب کردم. حرفش را گوش کنید و از او قبول کنید، چراکه او نسبت به خدا و من، غیر از سخن حق نمی گوید» (کشی، ۱۴۰۹ق: ۳۲۷). این گزارش نشان می دهد، جایگاه علمی و دینی مفضل در میان شیعیان کوفه پذیرفته شده بود و تنها اشکال آن ها به هم نشینی وی با افرادی به ظاهر لابالی و فاسد بود. بر اساس گزارش کلینی، امام صادق  $\square$  به مفضل دستور می دهند که دانش خود را بنویس و آن را میان برادرانت منتشر کن (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۵۲). این امر نشان از صحت دانش وی نزد امام  $\square$  دارد. بنا بر نقل شیخ مفید، امام صادق  $\square$  به مفضل فرمودند: «اگر همه اصحاب من، علمی مانند تو داشتند، هیچ اختلافی میانشان پیش نمی آمد» (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۲۱۶). در نقل دیگری، فیض بن مختار به امام صادق  $\square$  عرض کرد: من در کوفه، میان حلقه اصحاب نشسته و حدیث می شنوم. گاه دچار تردید شده و زمانی تردیدم از میان می رود که نزد مفضل رفته و او درباره صحت و سقم احادیث قضاوت می کند. در این هنگام جانم آرام گرفته و به یقین و اطمینان می رسد. امام صادق  $\square$  فرمود: «آری، او همان گونه است که تو می گویی» (کشی، ۱۴۰۹ق: ۱۳۶).

اطلاعات تاریخی نشان می دهد امام صادق  $\square$ ، مفضل را محرم اسرار خویش می دانست و گاهی معارفی به او تعلیم می فرمود و از او می خواست آن ها را برای نااهلان نگوید (صدوق، ۱۳۸۵، ۱: ۱۶۲) که این موارد، بر جایگاه رفیع علمی و معنوی مفضل نزد ایشان دلالت دارد. بر اساس برخی شواهد، وی در این دوران فعالیت های پنهان سیاسی به محوریت اسماعیل داشت؛ لذا امام صادق  $\square$ ، با وجود ارتباط محبت آمیزی که بین مفضل و اسماعیل بود (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۹۲)، مفضل را از چنین ارتباطی با اسماعیل نهی کرد تا سوء ظن حکومت به مفضل، باعث کشته شدن اسماعیل نشود (کشی، ۱۴۰۹ق: ۳۲۳). ارتباط وثیق مفضل با مقام امامت، در دوران امام کاظم  $\square$  نیز ادامه یافت تا بدان جا که ایشان، مفضل را انس و مایه آرامش جان خویش معرفی کرد (کشی، ۱۴۰۹ق: ۵۰۸). در این دوران، حضرت کاظم  $\square$  مفضل را وکیل ارشد خویش قرار داد، به گونه ای که تمام وجوهات شرعی را به وی حواله می فرمود (کشی، ۱۴۰۹ق: ۳۲۸).

نجاشی پنج کتاب به مفضل نسبت می دهد که عبارتند از: الایمان و الاسلام، یوم و لیله، فکّر، وصیه المفضل و علل الشرائع (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۱۶؛ و نیز ر.ک: طوسی، ۱۳۵۱: ۷۴۲). در کتب معتبر امامیه، تنها کتاب التوحید (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۳: ۵۷)، رساله الاهلیجه (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۳: ۱۵۲) و وصیه المفضل (ر.ک: حرانی، ۱۴۰۴ق: ۵۱۳) موجود است. علاوه بر این ها، احادیث فراوانی از مفضل در منابع حدیثی امامیه، در موضوعات گوناگون کلامی، فقهی و اخلاقی نقل شده است. (۱) مفضل در میان مذاهب اسماعیلیه و نصیرییه نیز مورد توجه و احترام است (۲) و تعدادی کتاب، به وی نسبت داده اند که عبارتند از: کتاب التوحید، کتاب الاهلیجه (۳)، الرساله المفضلیه (۴)، کتاب الصراط و کتاب الهفت الشریف (۵). علاوه بر این ها، روایاتی از مفضل در کتاب الهدایه الکبری موجود است که مؤلف آن از سران نصیرییه شمرده شده است. (۶) درباره این کتاب از قدیم اظهار نظرهای مختلفی وجود داشته است و برخی آن را از کتب فرقه نصیرییه می دانند.

### ارتباط مفضل با جریان تفویض

«تفویض» در لغت به معنای واگذاری امری به دیگری است (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ۷: ۲۱۰). در روایات امامیه، تفویض به معانی گوناگونی به کار رفته است که برخی مورد قبول و برخی ناصحیح هستند (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۲۵: ۳۲۸). در طول تاریخ اندیشه نیز، دو دسته عمده، به مفوضه معروف شده اند؛ دسته اول، در مقابل جبرییه و دسته دوم، یکی از اصناف غلات بودند

- ۱- نگارنده در رساله کارشناسی ارشد خود، تعداد ۴۳ کتاب حدیثی تا قرن پنجم هجری را مورد جستجو قرار داد که ۳۸۲ روایت از وی به دست آمد که ۱۱۰ روایت در کتب اربعه وجود دارد (حیدری، ۱۳۹۱).
- ۲- در آثار نصیرییه، وی به نام «مفضل بن عمرو» نامیده شده است.
- ۳- این دو کتاب به همان صورتی است که در منابع امامیه موجود است.
- ۴- این رساله به صورت پرسش و پاسخ میان مفضل و امام صادق علیه السلام است و حاوی مضامین باطنی و عقاید علویان می باشد. چاپ جداگانه ای از آن نیافتیم و تنها در ابتدای کتاب «المجموعه المفضلیه» یافت شد.
- ۵- کتاب در ۶۷ باب حاوی مطالبی باطنی و به صورت محاوراتی میان مفضل و امام صادق علیه السلام است. به دلیل ابواب نخستین آن، به نام های «الهفت و الاظله» و «الهفت و الاشباح» نیز نامیده شده است.
- ۶- ابو عبدالله حسین بن حمدان جنبلائتی خصیبی یا حضینی، از محدثان و راویان شیعه در عصر غیبت صغرا و مؤلف کتاب مهم و جنجالی الهدایه الکبری است که به سال ۲۶۰ متولد شد. بسیاری از رجالیان و فهرست نویسان شیعه مانند نجاشی او را به شدت تضعیف کرده اند. نجاشی درباره او عبارت «فاسد المذهب» را آورده و برخی در صدد توجیه و تصحیح عقیده خصیبی و آثار او برآمده و از او به نیکی یاد می کنند. فرقه نصیرییه او را از بزرگان خود می دانند، زیرا وی با محمد بن نصیر رئیس این فرقه مرتبط بوده است. وی به اختلاف اقوال در سال ۳۳۴ یا ۳۴۶ یا ۳۵۸ قمری از دنیا رفت و در حلب به خاک سپرده شد.

ص: ۸۴

که همین دسته دوم مورد بحث ماست. جریان مفوضه، شکل تعدیل شده غلات نخستین، و به غلات درون گروهی معرفی شده اند، که فرق اساسی آن ها با غلات در این است که پیامبر و ائمه (ع) را خدا نمی دانند، اما فضایل و اختیارات خدایی برای آن ها قائلند (ر.ک: اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۶؛ بغدادی، ۱۴۰۸ق: ۲۳۸؛ آمدی، ۱۴۱۳ق: ۵: ۶۰). در روایات اهل بیت (ع)، این جریان مورد لعن قرار گرفته و معتقدان به آن، مشرک معرفی شده اند (صدوق، ۱۳۸۵، ۲: ۲۰۰). از کسانی که به این جریان منسوب شده اند، شخصیت بزرگی همچون مفضل بن عمر است (۱) که بررسی صحت و سقم این انتساب، نیاز به مطالعه شواهد و اطلاعات تاریخی دارد.

## شواهد ارتباط مفضل با جریان تفویض

### الف) روایات نکوهش مفضل

#### اشاره

اولین شاهد بر این ارتباط، روایاتی است که متضمن مذمت و نکوهش مفضل است. اگرچه پاره ای از این روایات از جهت سندی نیز مخدوشند، در این جا به برخی اشکالات دلالتی این روایات می پردازیم و تفصیل آن را به منابع دیگر ارجاع می دهیم (مامقانی، ۱۳۵۲ق: ۳: ۲۳۸؛ نوری، ۱۴۰۸ق: ۴: ۱۰۷). مجموع نقل هایی که بر مذمت مفضل دلالت دارند، نه روایت است که در این میان، تنها سه روایت به امام معصوم منتهی می شود و بقیه موارد، نقل کلام امام نیست؛ لذا ابتدا روایاتی که کلام معصوم است، مورد بررسی قرار می دهیم. (۲)

در گزارشی از حماد بن عثمان، وی از امام صادق  $\square$  شنید که ایشان به مفضل فرمودند: «ای کافر! ای مشرک! تو با فرزند من چه کار داری؟!» یعنی اسماعیل بن جعفر. و مفضل همیشه با اسماعیل بود و درباره او با خطاییه هم عقیده بود، ولی سرانجام از آن عقیده برگشت (کشی، ۱۴۰۹ق: ۳۲۱). در نقل دیگری به همین مضمون، هشام بن حکم و حماد بن عثمان از

۱- هیچ یک از منابع متقدم که درباره فرقه مفوضه صحبت کرده اند، این فرقه را به مفضل منسوب نکرده اند، بلکه فرقه «خطاییه مفضلیه» به وی منسوب است که ظاهراً حاصل فرقه سازی کتب فرق و مذاهب است. برای آگاهی از عقاید این فرقه، (نک: اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۳، ۲۸، ۲۹؛ شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۱۶۸؛ سبحانی، ۱۴۱۰ق: ۷: ۱۷). البته در برخی کتب متأخر، فرقه مفوضه را به مفضل نسبت داده اند (مدرسی، ۱۳۸۶: ۴۰۳؛ مدرسی، ۱۳۸۷: ۶۱۷۳). ما در این مقاله هر آنچه می توانست شاهدی بر این انتساب باشد، مورد بررسی قرار دادیم.

۲- میزای نوری به صورت کلی، روایات ذم مفضل را قابل معارضه با روایات مدح وی نمی داند، زیرا اولاً، این روایات فقط توسط کشی نقل شده، در حالی که روایات مدح توسط مشایخ دیگر نیز نقل شده است؛ ثانیاً، روایات ذم به نسبت روایات مدح کم هستند؛ ثالثاً، این چند روایت نیز در اثبات اندیشه غالبانه برای مفضل مخدوش هستند. سپس ایشان چند روایت برای اثبات سخن خویش ذکر می کند (نوری، ۱۴۰۸ق: ۱۰۷۱۲۸).

اسماعیل بن جابر نقل می کنند که امام صادق  $\square$  فرمودند: «نزد مفضل برو و به او بگو: ای کافر! ای مشرک! به فرزندم چه کار داری؟ آیا می خواهی او را بکشی؟!» (کشی، ۱۴۰۹ق: ۳۲۳)

در بررسی این دو روایت، توجه به چند نکته حایز اهمیت است؛ اول این که، منظور از کفر در این دو روایت، کفر فقهی نیست، بلکه روایت در مقام مبالغه است و شدت نهی حضرت را می رساند، زیرا اگر منظور کفر فقهی باشد، مفضل مرتد فطری می شود و توبه مرتد فطری قبول نیست؛ در حالی که روایات مدح مفضل از سوی امام کاظم و امام رضا  $\square$ ، نشان دهنده ایمان وی در اواخر عمر است (کشی، ۱۴۰۹ق: ۳۲۱ و ۵۰۹؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۳۲۰). دوم این که ظاهراً عبارت (یعنی اسماعیل بن جعفر) تا انتهای روایت اول، کلام امام نیست، بلکه از سوی راوی یا مؤلفان بعدی اضافه شده است. بر فرض هم که این نقل قول معصوم باشد، منظور همراهی مفضل با تمام اعتقادات خطایه نیست، زیرا خطایه محارم و منکرات را مباح می شمردند و این با روایات فقهی بسیاری که از مفضل تلقی به قبول و نقل شده است، تعارض دارد. هم چنین روایاتی داریم که نشان می دهد مفضل از پیروان ابوالخطاب نبوده است (ر.ک: ابن حیون، ۱۳۸۵ق، ۱: ۵۰)؛ ضمن این که ممکن است، این روایت در مقام تشبیه باشد؛ به این معنا که در ترویج امامت اسماعیل غلو می کرد، نه این که اعتقادات غالیانه داشت.

در مجموع، از این دو روایت استفاده می شود که مفضل در برهه ای از دوران امام صادق  $\square$  به دنبال این بود که اسماعیل را به عنوان امام بعدی مطرح کند و تشابه او نیز به خطایه در این امر بود (۱)، ولی از آن جا که این امر، به خطر افتادن جان اسماعیل را در بر داشت، مورد نهی شدید امام قرار گرفت. مؤید این معنا، روایت شماره ۵۹۰ در رجال کشی است که گویا مفضل این اعتقاد را ترویج می کرده و چون شخصیت اجتماعی داشته، این اعتقاد در برخی اصحاب نیز نفوذ پیدا کرده است (کشی، ۱۴۰۹ق: ۳۲۵). از سوی دیگر، ترویج این اعتقاد از سوی مفضل، مشکل بزرگی نیست، زیرا ممکن است زمان صدور این روایت، هنوز از سوی امام صادق  $\square$  به طور رسمی امامت امام کاظم  $\square$  معرفی نشده بود؛ لذا بعضی اصحاب مانند مفضل، به مقتضای آمارات و حدیثی که بر امامت فرزند بزرگ تر دلالت داشت، به امامت اسماعیل اعتقاد داشتند، اما پس از نهی امام و هم چنین پس از مرگ اسماعیل، از این اعتقاد برگشتند. شاهد این برداشت آن است که مفضل خود از کسانی است که نص بر امامت امام کاظم  $\square$  را نقل کرده است که نشان می دهد، وی معتقد به امامت ایشان بوده است (مفید، ۱۴۱۳ق(ب)، ۲: ۲۱۶).

۱- ابوحاتم رازی در کتاب الزینه، ابوالخطاب را از بنیان گذاران اسماعیلیه که اعتقاد به امامت اسماعیل داشتند، معرفی می کند (مشکور، ۱۳۷۲: ۱۸۲)؛ لذا با توجه به قرائن، عبارت «يقول فيه مع الخطایه» فقط منظور قول به امامت اسماعیل است.

روایت سوم در این باب، نقلی است از عبدالله بن مسکان که گوید:

حجر بن زائده و عامر بن جذاعه خدمت امام صادق ع رسیدند و عرض کردند: فدایت شویم! همانا مفضل بن عمر می گوید: روزی بندگان به دست شماست. حضرت فرمودند: «قسم به خدا، رزق ما را جز خداوند کس دیگری نمی دهد. به خدا قسم، من محتاج طعامی برای خانواده خود شدم؛ پس ناراحت شدم و به فکر فرو رفتم تا این که خوراکشان را تهیه کردم و آن گاه راحت شدم. خدا او را لعنت کند و از او بیزار باشد!» گفتند: آیا شما هم او را لعنت می کنی و از او بیزاری می جویی؟ حضرت فرمود: «بله.» پس آن دو، او را لعنت کردند و از او بیزاری جستند. خداوند و رسولش از او بیزار باشند! (کشی، ۱۴۰۹ق: ۳۲۳)

در بررسی این روایت، چند نکته اهمیت دارد:

۱. نقل این اعتقاد از سوی این دو شخص، دلالت ندارد که حتماً مفضل چنین اعتقادی داشته و ممکن است آن ها اندیشه مفضل را در این باره به درستی نفهمیده باشند.

۲. حضرت صادق ع در این روایت حتی علم ویژه خویش را انکار و خود را مانند افراد معمولی معرفی می کند، و این با روایات متواتر مبنی بر علم ویژه امام و ولایت تکوینی ایشان سازگاری ندارد (صفار، ۱۴۰۴ق: ۱۰۹؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۲۵۵) و به نظر می رسد حجر و عامر، در نظر حضرت از کسانی بودند که تحمل درک معارف و اسرار مقام امامت را نداشتند (۱)؛ لذا حضرت در مقابل آن ها، فضایل خاص خویش را انکار می کنند و از مفضل نه تنها دفاع نکرده، بلکه تبری می جویند (۲). هم چنین روایات ۵۸۳ و ۵۸۴ از رجال کشی نشان می دهد، این دو نفر درباره مفضل حالت عداوتی داشته اند که حتی با نهی امام از این کار دست برنمی داشتند؛ مخصوصاً روایت ۵۹۸ از رجال کشی نشان می دهد، دفاع امام از مفضل، باعث تشدید این عداوت می شده و شاید امام برای این که این عداوت تشدید نشود، از مفضل تبری جستند.

در چهارمین نقل: «عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ، أَنَّهُ كَانَ يُشِيرُ أَنْكَمًا لِمَنْ الْمُؤَسَّلِينَ»، علی بن حکم از مفضل نقل می کند که وی به دو نفر اشاره کرد و گفت: شما دو نفر، از پیامبران هستید (کشی، ۱۴۰۹ق: ۳۲۳).

۱- از برخی روایات استفاده می شود که در زمان صادقین ع غیر از برخی خواص، اصحاب دیگر درباره فضایل خاص اهل بیت (ع) دچار انکار یا تردید بودند؛ حتی فردی نظیر هشام (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۲۶۲).

۲- از برخی روایات استفاده می شود که ائمه (ع) در مجالس عمومی فضایل خاص خویش را انکار می کردند، ولی در مجالس خاص آن فضایل را بیان می کردند (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۲۵۷).

ص: ۸۷

بررسی این روایت نشان می‌دهد، مرجع ضمیر در «أَنَّهُ» و «أَنَّكُمْ» معلوم نیست (۱)؛ از سوی دیگر، احتمال دارد مراد از «مرسلین» در این روایت، معنای لغوی آن باشد. به هر صورت، معنای این روایت واضح نیست و اجمال دارد؛ لذا بر اندیشه‌ای خاص دربارهٔ مفضل دلالت ندارد و قابلیت استدلال ندارد.

پنجمین گزارش را کشی چنین نقل کرده است که فرقهٔ غالی «طیاره»، در برخی کتب خویش از مفضل روایت کرده‌اند که وی گفت: «به همراه ابوالخطاب، هفتاد پیامبر کشته شدند که او را دیدند و پیامبر ما در او هلاک شد.» و مفضل گفت: «بر ابی عبدالله □ داخل شدیم، در حالی که دوازده نفر بودیم. ایشان بر هریک از ما سلام کرد و ما را به نام یک پیامبر نامید؛ به بعضی از ما فرمود: سلام بر تو ای نوح! و به بعضی فرمود: سلام بر تو ای ابراهیم! و به آخرین نفر فرمود: سلام بر تو ای یونس! سپس فرمود: بین پیامبران فرقی نگذار!» (کشی، ۱۴۰۹ق: ۳۲۴)

از این روایت که از کتب غلات نقل شده، نمی‌توان اندیشه‌ای را برای مفضل اثبات یا نفی کرد، زیرا نشان دهندهٔ اعتقاد آن هاست، نه مفضل. و این سیرهٔ فرقه‌های باطل است که اعتقادات خود را به شخص بزرگی از امامان یا اصحاب امامان نسبت می‌دهند، هم چنان که صوفیان خود را به امیرالمؤمنین □ منسوب می‌کنند؛ از سوی دیگر، هیچ روایتی از مفضل در منابع معتبر امامیه وجود ندارد که بر این اندیشهٔ مفضل دلالت داشته باشد (حیدری، ۱۳۹۱: فصل سوم، ۱۶۶۱۷۹).

در گزارش دیگری از کشی، شخصی به نام «شریک» نقل کرده:

در اطراف امام صادق □، عده‌ای مانند مفضل بن عمر، بیان و عمرو نبطی بودند که خدمت ایشان می‌رسیدند و وقتی که از نزد حضرت می‌رفتند، احادیثی دروغ بر ایشان می‌بستند. آن گروه از قول امام صادق □ نقل می‌کردند که معرفت امام از روزه و نماز کفایت می‌کند، و نیز علی □ در ابرها همراه باد سیر می‌کند، و خدای آسمان و زمین امام است؛ در حالی که این چیزها را ایشان نفرموده است (کشی، ۱۴۰۹ق: ۳۲۴۳۲۵).

راوی این روایت (شریک) کسی است که مورد نفرین امام صادق □ قرار گرفت (مامقانی، ۱۳۵۲ق، ۳: ۲۳۸). او اعتقادی به امامت امام صادق □ و توان درک درست فضایل خاص

۱- «الضمیر فی «انه» راجع الی المفضل او الی الإمام و فی «انکما» الی الامامین او شخصین آخرین او المفضل و ابی الخطاب و یمكن أن یكون المراد من المرسل معناه اللغوی. فالعباره مبهمه لا یحکم بها علی شیء» (کشی، ۱۴۰۹ق: ۳۲۳، پاورقی ۱). دربارهٔ معنای این روایت، احتمالات دیگری نیز وجود دارد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۲۵: ۳۰۱).



اهل بیت (ع) را نداشت؛ لذا نقل چنین کسی نمی تواند اندیشه ای برای مفضل ثابت کند. هم چنین این روایت ضعف داخلی دارد، زیرا در روایات شماره ۵۴۴ و ۵۴۹ در رجال کشی آمده است: «بیان» بر امام سجاده دروغ می بست، نه بر امام صادق (کشی، ۱۴۰۹ق: ۳۰۲، ۳۰۵)؛ افزون بر آن، چنین اندیشه ای از مفضل در منابع معتبر یافت نمی شود و روایات وی، با چنین اعتقاداتی سازگاری ندارد.

در روایت دیگری، کشی از معاویه بن وهب و اسحاق بن عمار نقل می کند که برای زیارت امام حسین (ع) با مفضل همسفر شدند. وقتی چهار فرسخ از کوفه دور شدند، فجر طلوع کرد. پیاده شدند و نماز خواندند، ولی مفضل برای نماز پیاده نشد. به او گفتیم: نماز نمی خوانی؟! گفت: پیش از خروج از منزل نماز خوانده ام (کشی، ۱۴۰۹ق: ۳۲۵).

با دقت در این روایت چند نکته قابل فهم است: اولاً، مفضل شخصیتی است که افرادی همچون معاویه بن وهب و اسحاق بن عمار دوست دارند، در زیارت امام حسین (ع) با او هم سفر شوند؛ ثانیاً، مفضل به زیارت امام حسین (ع) اعتقاد دارد؛ ثالثاً، وقتی آن ها به مفضل گفتند: نماز نمی خوانی؟ او گفت: نماز خوانده ام؛ یعنی در خانه نمازی خوانده ام که صحیح بوده است؛ رابعاً، نماز پیش از وقت از اندیشه های غالبانه نیست، بلکه آن ها به اصل نماز اعتقادی ندارند. با توجه به این نکات، به نظر می رسد منظور از «فجر» در این روایت، فجر صادق (وقت نماز صبح) نیست، زیرا لازمه آن این است که مفضل پیش از دخول وقت، نماز خوانده باشد، و این با سیاق روایت سازگار نیست. منظور از فجر در این روایت، فجر کاذب است که افضل اوقات نماز شب است و منظور از نماز، نماز شب است که خواندن آن پیش از فجر کاذب نیز جایز است؛ مخصوصاً برای مسافر که عذر حساب می شود. این معنا غریب نیست، زیرا در عصر حضور، اصحاب به نماز شب اهتمام بسیاری داشتند. از سوی دیگر، همراهی افرادی همچون معاویه بن وهب و اسحاق بن عمار با مفضل و عدم اعتراض و جدایی از وی، نشان می دهد عمل مفضل جایز بوده است. (۱)

در گزارش دیگری، کشی از اسماعیل بن عامر نقل می کند که وی خدمت امام صادق (ع) رسید و امامان (ع) را تا ایشان توصیف کرد و پس از ایشان، از اسماعیل نام برد. امام (ع) به او فرمود که اسماعیل، امام پس از ایشان نیست. شخصی از اسماعیل بن عامر پرسید: چرا از

۱- البته در توجیه این روایت، نظریات دیگری نیز وجود دارد (نوری، ۱۴۰۸ق: ۱۲۸)، ولی نظریه مختار نگارنده آن چیزی است که در متن آمده است.

اسماعیل به عنوان امام بعدی نام بردی؟ وی گفت که مفضل بن عمر به او دستور داده است (کشی، ۱۴۰۹ق: ۳۲۵).

در باره این روایت نیز می توان گفت، مفضل می خواست از طریق اسماعیل بن عامر، درباره امام بعدی استعلام کند، نه این که وی به امامت اسماعیل اعتقاد داشته است. قرینه این سخن آن است که در روایت آمده: «أمرنی المفضل بن عمر»، نه این که: «أخبرنی المفضل بن عمر»؛ از سوی دیگر، بر فرضی که روایت، نشان از عقیده مفضل بر امامت اسماعیل باشد، قدحی بر وی وارد نمی شود، زیرا هنوز از سوی امام صادق<sup>ع</sup> به طور رسمی امامت امام کاظم<sup>ع</sup> معرفی نشده بود و بعضی اصحاب به مقتضای امارات و حدیثی که بر امامت فرزند بزرگ تر دلالت داشت، به امامت اسماعیل اعتقاد داشتند و پس از نهی امام و هم چنین پس از مرگ اسماعیل، از این اعتقاد برگشتند؛ شاهد آن این است که مفضل از کسانی است که نص بر امامت امام کاظم<sup>ع</sup> را نقل کرده است (مفید، ۱۴۱۳ق(ب)، ۲: ۲۱۶). پس این روایت نیز بر اندیشه های غالبانه و تفویضی مفضل دلالتی ندارد.

در آخرین روایت این بحث، خالد جوان نقل می کند که وی همراه مفضل و جمعی از اصحاب در مدینه، درباره ربوبیت امامان بحث می کردیم. گفتیم به در خانه امام صادق<sup>ع</sup> برویم، تا از ایشان در این باب پرسیم. وقتی به در خانه ایشان رسیدیم، ایشان بیرون آمد و فرمود: «بلکه ایشان بندگان گرامی خداوند هستند؛ بر قول خداوند سبقت نگیرند و به اوامر خداوند عمل می کنند» (کشی، ۱۴۰۹ق: ۳۲۶).

این روایت نیز دلالتی بر این ندارد که مفضل به ربوبیت ائمه(ع) اعتقاد داشت، بلکه شاید یکی از همراهانش چنین اعتقادی داشت (هم چنان که کشی، این سه نفر را اهل ارتفاع و غلو می داند) و حتی شاید هیچ کدام چنین اعتقادی نداشتند، بلکه برایشان شبهه ایجاد شد و برای حل آن نزد امام رفتند؛ البته در کشف الغمه روایتی از مفضل به همین مضمون نقل شده که از آن برداشت می شود که گویا این سه نفر، به اندیشه ربوبیت امامان(ع) تمایل پیدا کرده بودند، ولی در آخر روایت مفضل قسم می خورد که به اعتقاد صحیح باشد و همان سخنی را بگوید که امام صادق<sup>ع</sup> می فرماید (اربلی، ۱۳۸۱ق، ۲: ۱۹۶).

### جمع بندی روایات نکوهش

بررسی روایات نکوهش مفضل، این نتیجه را به دست می دهد که روایات مزبور، اندیشه تفویضی را برای مفضل اثبات نمی کنند و قابلیت توجیه به معانی درست دارند. هم چنین در

مقابل این احادیث، روایات متواتری داریم که مضمون آن‌ها، نفی هر گونه اندیشه تفویضی و غالبانه برای مفضل است که برای رعایت اختصار، از ذکر آن‌ها خودداری می‌کنیم. (۱)

### ب) سخنان برخی رجالیون متقدم

#### اشاره

دومین شاهد بر انتساب مفضل به جریان تفویض، کلماتی است که از سوی ابن غضائری و نجاشی نقل شده است. ابن غضائری، مفضل را «ضعیف، متهافت، مرتفع القول و خطابی» دانسته و به دلیل این که غلات در احادیث او دست برده اند، نوشتن احادیث وی را جایز نمی‌داند (ابن غضائری، ۱۳۶۴: ۸۷). نجاشی نیز درباره او می‌گوید: «مفضل، فاسد المذهب و مضطرب الروایه است که به او اعتنایی نمی‌شود و متهم به خطابی گری است و کتبی دارد که مورد اعتماد نیست» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۱۶). (۲)

#### بررسی

دقت در عبارت ابن غضائری نشان می‌دهد، وی به سبب روایاتی که اهل غلو از مفضل نقل کرده اند، چنین نسبت‌هایی به او داده است، ولی خود او اعتراف کرده که این روایات را غالبان به مفضل بسته اند و انتساب آن‌ها به وی ثابت نیست؛ افزون بر این، استناد به سخن ابن غضائری نمی‌تواند اندیشه ای غالبانه یا تفویضی را برای مفضل ثابت کند، زیرا در انتساب این کتاب به ابن غضائری تردید است، و در فرض مجهول بودن مؤلف کتاب، نمی‌توان به آن استناد کرد (خوئی، ۱۴۰۳ق، ۱۸: ۳۰۳). از سوی دیگر، منشأ نسبت‌های ابن غضائری و نجاشی، روایات و کتبی است که از سوی غلات به مفضل نسبت داده شده و در آن زمان در دست بوده است؛ همان گونه که خودشان به این نکته اشاره کرده اند. (۳) در ادامه خواهیم گفت که این کتب نیز نمی‌توانند، اندیشه ای غالبانه را برای مفضل ثابت کنند.

هم چنین باید توجه داشت که نسبت غلو و تفویض به برخی اصحاب همچون مفضل، به احتمال فراوان، به جهت نقل برخی فضایل خاص اهل بیت (ع) است که نزد رجالیان قدیم، غلو

۱- مامقانی، روایات مدح را دارای تواتر معنوی (مامقانی، ۱۳۵۲ق، ۳: ۲۳۹) و آیت الله خوئی آن‌ها را دارای تواتر اجمالی می‌داند (خوئی، ۱۴۰۳ق، ۱۸: ۳۰۳). میرزای نوری نیز در کتاب مستدرک، حدود سی روایت در مدح مفضل نقل کرده است (نوری، ۱۴۰۸ق، ۲۲: ۹۶۱۰۷).

۲- شایان ذکر است، رجالیون دیگر که مفضل را قبول ندارند، معمولاً همان سخن نجاشی را نقل کرده اند.

۳- شواهد تاریخی نشان می‌دهد، در دهه‌های پس از وفات مفضل، غلات احادیث تفویضی را به نام او در جامعه رواج دادند (کشی، ۱۴۰۹ق: ۵۳۱).

ص: ۹۱

به حساب می‌آمد؛ لذا مامقانی (ره) بر این باور است که اتهام غلو از سوی قدما مورد اعتماد نیست، زیرا اعتقاد به پایین‌ترین درجات فضایل اهل بیت (ع)، نزد آنان غلو شمرده شده و حتی آنان بعضی از اموری را که ما هم اکنون از ضروریات مذهب تشیع می‌دانیم، غلو دانسته‌اند (مامقانی، ۱۳۵۲ق، ۳: ۲۴۰).

از سوی دیگر، دیدگاه بزرگانی همچون شیخ مفید و شیخ طوسی در مقابل این نظر قرار دارد. شیخ مفید، مفضل را از یاران خاص و مورد وثوق امام صادق □ می‌داند (مفید، ۱۴۱۳ق (ب)، ۲: ۲۱۶). شیخ طوسی نیز وی را از یاران و موالیان خاصّ ائمه (ع) که مورد مدح ایشان قرار گرفته است، می‌داند (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۳۴۵). هم‌چنین او در بررسی سند روایتی که در سلسله آن، مفضل بن عمر و محمد بن سنان قرار گرفته‌اند، روایت را فقط به خاطر محمد بن سنان ضعیف می‌شمرد (طوسی، ۱۴۰۷ق: ۳۶۱). این موارد نشان می‌دهد، شیخ مفید و شیخ طوسی انتساب عقاید غالیانه به مفضل را قبول ندارند.

### ج) آثار مفضل در میراث غیر امامیه

#### اشاره

سومین شاهد بر ارتباط مفضل با جریان تفویض، وجود آثاری منتسب به مفضل در میان میراث فرقه‌های غالی است. یکی از این کتاب‌ها، کتاب الصراط است که شامل احادیث مفضل از امام صادق □ در تعریف صراط، عقاب، بیان شرایط نجات مؤمن و سرانجام مخالفان و منکران است. کتاب الهفت الشریف، نیز از کتب دیگر منسوب به مفضل است که به صورت محاوراتی میان مفضل و امام صادق □ در ۶۷ باب تدوین شده و به خاطر ابواب نخستین آن، به نام‌های «الهفت و الاظله» و «الهفت و الاشباح» نیز معروف است. کتاب دیگری نیز به نام الرسالة المفضلیه به صورت پرسش و پاسخ از امام صادق □، در مجموعه‌ای به نام المجموعه المفضلیه وجود دارد؛ علاوه بر این‌ها، روایات زیادی از مفضل در کتاب الهدایه الکبری وجود دارد که شامل مطالبی غالیانه است و از آن‌ها در کتب امامیه اثری نیست.

#### بررسی

بسیاری از این کتاب‌ها، حاوی مطالب باطنی است که در قرون متأخر منتشر شده و سند صحیحی بر انتساب آن‌ها به مفضل وجود ندارد؛ ضمن آن‌که، قرائنی بر خلاف آن هم موجود است؛ مثلاً در کتاب الصراط، اشاراتی به درگیری میان نصیریّه و اسحاقیه وجود دارد که نشان می‌دهد این کتاب در دوران غیبت صغرا نوشته شده و به مفضل نسبت داده شده است (رحمتی، ۱۳۸۵: ۲۹). هم‌چنین مضامین این کتاب‌ها عموماً متضمن جهان‌شناسی و نظام معرفتی غالیان

تصیریه است و با روایات مفضل در منابع معتبر امامیه، که عموماً متضمن معانی پذیرفته شده نزد شیعه است، سازگاری ندارد. (۱)

#### د) مضامین برخی روایات مفضل

##### اشاره

در ابتدای بحث اشاره شد که شاخصه اصلی مفوضه این است که پیامبر و ائمه (ع) را خدا نمی‌دانند، اما فضایل و اختیاراتی خدایی برای آن‌ها قائلند. در روایات مفضل، نمونه‌هایی از فضایل ویژه معصومان (ع) ذکر شده که ممکن است تفکر تفویض از آن برداشت شود و ما به دو دسته روایت اشاره می‌کنیم (برای اطلاع بیشتر ر.ک: حیدری، ۱۳۹۱: ۱۰۵). دسته اول، روایاتی درباره علم ویژه امام است. در روایتی از مفضل، امام صادق ع می‌فرماید: «آنچه در مشرق و مغرب، در آسمان و زمین، در خشکی و دریاست و تعداد آن‌ها را می‌دانم» (طبری، ۱۴۱۳ق: ۲۶۸). در روایت دیگری، علم به مرگ و میرها، نسب‌ها و علم به گذشته و آینده برای امام ع بیان شده (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۹۶). دسته دوم، روایاتی است که درباره ولایت تکوینی ائمه (ع) نقل شده است. در روایتی از مفضل، امام صادق ع می‌فرماید: «خزانه‌های زمین و کلیدهایش نزد ماست؛ اگر من بخواهم با یک پایم به زمین اشاره کنم و بگویم هر چه طلا-داری بیرون کن، بیرون کند» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۴۷۴). در روایت دیگری، وقتی عبدالله بن حسن خواست با تازیانه به امام صادق ع بزند، ایشان به دست وی اشاره کرد و دست او خشک شد (طبری، ۱۴۱۳ق: ۳۰۰).

##### بررسی

هرچند این روایات، فضایل ویژه ای را برای معصومان (ع) ثابت می‌کنند، مفهوم تفویض باطل بر آن‌ها صادق نیست، زیرا همان گونه که در جای خود گفته شده، مفهوم تفویض باطل جایی است که تفویض در خلق، رزق، تربیت، احیا، اماته و امر دین بدون وحی و الهام باشد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۲۵: ۳۴۷)، و در غیر موارد مذکور، اطلاق فضایل خاص برای معصومان (ع)، مستلزم تفکر تفویض نیست؛ ثانیاً، در برخی از این روایات هرچند مضمونی غالبانه نقل شده، ولی به صورت سؤال از امام ع است که نشان می‌دهد مفضل، صاحب آن عقیده نبوده و در مقام رفع شبهه از حضرت سؤال کرده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۸: ۲۳۱).

۱- نگارنده در پایان نامه خود با عنوان «آرای کلامی مفضل بن عمر»، روایات وی را در منابع روایی امامیه تا قرن پنجم، مورد بررسی دقیق قرار داد و این روایات عموماً شامل مضامین مقبول نزد شیعیان است (حیدری، ۱۳۹۱).

## نتیجه گیری

با بررسی اطلاعات تاریخی موجود به این نتیجه می‌رسیم که دلیل محکمی برای انتساب مفضل به جریان تفویض وجود ندارد. البته در بدو امر این گمان به نظر می‌رسد که برخی از روایات نکوهش وی یا آثاری که به وی منسوب است، شاهدی بر این انتساب باشد، ولی با قدری تأمل، این گمان باطل می‌شود. بر اساس اطلاعات موجود، پیدایش تفکر تفویض مربوط به زمان امام صادق علیه السلام است، ولی هنوز به صورت جریانی ممتاز در جامعه شناخته نشده بود. <sup>(۱)</sup> این جریان در زمان امام رضا علیه السلام به جریانی منسجم و خطرناک تبدیل شد که برخورد شدید ایشان را در پی داشت (صدوق، ۱۳۷۸، ۲: ۲۰۰). با توجه به این نکته، مفضل را نمی‌توان از سران جریان مفوضه دانست، چراکه وی در زمان امام کاظم علیه السلام از دنیا رفت و زمانی که این جریان انسجام یافت، وی در قید حیات نبود. هم‌چنین، با وجود نهی شدید امام رضا علیه السلام از جریان تفویض، مفضل در بیان ایشان، بسیار ستوده شده، که این خود گواه بر عدم انتساب وی به جریان تفویض است (کشی، ۱۴۰۹ق: ۳۲۸). از شواهد دیگر بر عدم انتساب مفضل به جریان تفویض، روایات فقهی بسیاری است که از وی نقل شده و نشان از التزام وی به احکام شریعت دارد (ر.ک: صدوق، ۱۴۰۶ق: ۳۰، ۴۰، ۶۰، ۷۵؛ کلینی، ۱۴۰۷ق: ۳، ۱۴۷، ۱۵۹؛ ۴: ۹۲، ۱۰۳، ۱۱۷، ۲۱۰؛ ۶: ۲۴۲؛ طوسی، ۱۴۰۷ق: ۲: ۴۴، ۲۵۳؛ ۵: ۳۳۹؛ ۷: ۱۰۹، ۳۶۱)؛ در حالی که از ویژگی‌های جریان مفوضه، عدم پای بندی به احکام شریعت و اباحه‌گری است. <sup>(۲)</sup>

به نظر می‌رسد، ریشه اتهام مفضل به جریان تفویض را باید در فضای کوفه قرن دوم جست و جو کرد. مدارک تاریخی نشان می‌دهد، در کوفه جریانی مخالف با مفضل وجود داشت. <sup>(۳)</sup>

۱- در روایتی، زراره منظور از تفویض را برای امام صادق علیه السلام بیان می‌کند که نشان می‌دهد هنوز به جریانی شناخته شده تبدیل نشده بود (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۲۵: ۳۴۳). در روایات پیش از این زمان، مسئله تفویض در جایگاه اندیشه، نه در جایگاه جریان، مطرح بود.

۲- در روایتی از امام صادق علیه السلام به این صفتِ غالیان که جریان تفویض نیز زیر مجموعه غالیان هستند اشاره شده است (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۶۵۰). شاهد دیگر بر این مطلب این است که وقتی محمد بن اورمه قمی از اصحاب امام رضا علیه السلام متهم به غلو شد، اشاعره ساکن در قم تصمیم به قتل او گرفتند، ولی وقتی او را چند شب مشغول به نماز دیدند، از تصمیم خویش برگشتند (ابن غضائری، ۱۳۶۴: ۹۴).

۳- در گزارشی، مفضل به فضای دشمنی که بر ضد او در کوفه وجود داشت، اشاره می‌کند و وقتی جریان را برای امام صادق علیه السلام تعریف می‌کند، حضرت از آزاردهندگان وی برائت جسته و از او نیز دل جوایی می‌کند (حرّانی، ۱۴۰۴ق: ۵۱۵).

این جریان به دو دلیل با مفضل دشمنی می کردند؛ برخی افراد این جریان، مفضل را به دلیل هم نشینی با افرادی به ظاهر لایبالی و فاسد مورد اشکال قرار می دادند. گویا این افراد احساس می کردند مفضل به تکالیف شرعی بی اعتنایی می کند و ارادت یاران خویش را به جایگاه امامت کافی می داند. (۱) برخی دیگر نیز مفضل را به سبب مضامین روایات وی، مورد اشکال قرار دادند. این افراد احساس می کردند مفضل شئون ربوبی برای امامان (ع) قائل است. (۲) این دشمنی و جبهه گیری، و از سوی دیگر جایگاه اجتماعی و فرهنگی مفضل سبب شد تا برخی شیعیان برای رفع شبهه درباره شخصیت مفضل، به حضور امام صادق □ شرف یاب شوند (صفار، ۱۴۰۴ق: ۲۳۷؛ کشی، ۱۴۰۹ق: ۳۲۲؛ طوسی، ۱۴۱۱ق: ۳۴۶).

فضای سیاسی و اجتماعی این دوران سبب شد که تلاش امامان (ع) نیز برای زدودن غبار از چهره مفضل به ثمر ننشیند و اتهام وی به گرایشات غالبانه در میان برخی شیعیان باور گردد. (۳) این امر زمینه خوبی شد تا جریان مفوضه، پس از شکل گیری و انسجام،

احادیث تفویضی خویش را به شخصیت بزرگی همچون مفضل منتسب گردانند، تا هم از جایگاه وی در ترویج تفکرات خویش استفاده کنند و نیز چنین اندیشه هایی مورد قبول جامعه افتد (نوری، ۱۴۰۸ق، ۲۲: ۱۳۴). لذا می بینیم که در دوره های بعد، احادیث تفویضی منسوب به مفضل در جامعه شایع شد (کشی، ۱۴۰۹ق: ۵۳۱) و هم چنین جریان نصیری، افکار خویش را در قالب کتبی منسوب به مفضل مطرح کردند؛ در حالی که شواهد نشان می دهد این کتاب ها در قرون بعدی نگارش یافتند.

۱- از افراد شاخص می توان زراره، ابوبصیر و محمد بن مسلم را نام برد. این افراد از امام صادق □ درخواست کردند تا به مفضل نامه ای بنویسد و او را از هم نشینی با آن ها برحذر بدارد. امام نیز طی برنامه ای به آن ها فهماند که یاران مفضل، جوانانی فعال هستند که مفضل برای پیش برد مأموریت خویش از جانب امام، به این افراد نیاز دارد (کشی، ۱۴۰۹ق: ۳۲۶).

۲- افرادی مانند عامر بن جذاعه و حجر بن زائده، حتی نزد امام صادق □ به مفضل بدگویی می کردند، و علی رغم منع امام به کار خویش ادامه می دادند؛ لذا حضرت آن ها را مورد نفرین قرار داد. این ماجرا از سه طریق نقل شده است (کشی، ۱۴۰۹ق: ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۹؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ۸: ۳۷۳).

۳- مثلاً افرادی مانند عامر بن جذاعه و حجر بن زائده، حتی با نهی امام دست از دشمنی با وی نکشیدند (کشی، ۱۴۰۹ق: ۳۲۲).

## منابع

۱. آمدی، سیف الدین، (۱۴۱۳ق)، أبكار الأفكار فی اصول الدین، تحقیق: احمد محمد مهدی، قاهره، دارالکتب.
۲. ابن اثیر، علی بن محمد، (۱۹۶۶)، الكامل فی التاریخ، بیروت، دارصادر.
۳. ابن حزم، علی بن احمد، (۱۴۰۳ق)، جمهره انساب العرب، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۴. ابن حیون، نعمان بن محمد، (۱۳۸۵ق)، دعائم الاسلام، تحقیق: آصف فیضی، قم، مؤسسه آل البیت (ع).
۵. ابن داود، حسن بن علی، (۱۳۴۲)، الرجال، تحقیق: محمدصادق بحر العلوم، تهران، دانشگاه تهران.
۶. ابن عمر، مفضل، (۲۰۰۵)، الصراط، تحقیق: المنصف بن عبدالجلیل، بیروت، دارالمدار الاسلامی.
۷. (۲۰۰۶)، المجموعه المفضلیه، تحقیق: ابوموسی و الشیخ موسی، لبنان (دیار عقل)، دار لأجل المعرفه.
۸. (۱۹۷۷)، الهفت الشریف، تحقیق: مصطفی غالب، لبنان، دارالاندلس.
۹. (۱۹۶۰)، الهفت و الاظله، تحقیق: عارف تامر و الأب أ. عبده خلیفه الیسوعی، بیروت، مطبعه کاتولیکیه.
۱۰. ابن غضائری، احمد بن حسین، (۱۳۶۴)، الرجال، تحقیق: محمدرضا حسینی، قم، دارالحدیث.
۱۱. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۸ق)، لسان العرب، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۱۲. اربلی، علی بن عیسی (۱۳۸۱ق)، کشف الغمه فی معرفه الائمہ، تحقیق: هاشم رسولی محلاتی، تبریز، بنی هاشمی.
۱۳. اردبیلی، محمدعلی، (۱۴۰۳ق)، جامع الرواه، قم، مکتبه آیت الله المرعشی النجفی.
۱۴. اشعری، ابوالحسن، (۱۴۰۰ق)، مقالات الاسلامیین، آلمان، فرانس شتاینر.
۱۵. امین، سیدمحسن، (۱۴۰۶ق)، اعیان الشیعہ، بیروت، دارالتعارف.
۱۶. برقی، احمد بن محمد (۱۳۴۲)، رجال البرقی (الطبقات)، تحقیق: شیخ طوسی، تصحیح: حسن مصطفوی، تهران، دانشگاه تهران.
۱۷. (۱۳۷۱ق)، المحاسن، قم، دارالکتب الاسلامیه.
۱۸. بغدادی، عبدالقاهر، (۱۴۰۸ق)، الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجیه منهم، بیروت، دارالجمیل و دارالآفاق.



۱۹. پاک نیا، عبدالکریم، (۱۳۷۸)، «مفضل کوفی امین امام»، فرهنگ کوثر، ش ۲۹: ۵۵۵۹.
۲۰. جمعی از نویسندگان، (۱۳۹۱)، ابعاد شخصیت و زندگی امام صادق<sup>ع</sup>، تهران، دانشگاه امام صادق<sup>ع</sup>.
۲۱. حرانی، ابن شعبه، (۱۴۰۴ق)، تحف العقول، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.
۲۲. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۱ق)، خلاصه الاقوال، نجف، دارالذخائر.
۲۳. حیدری، حسن، (۱۳۹۱)، آراء کلامی مفضل بن عمر، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه ادیان و مذاهب قم.

ص: ۹۶

۲۴. خوئی، سیدابوالقاسم، (۱۴۰۳ق)، معجم رجال الحديث، قم، مدینه العلم.

۲۵. رجبی، محمدحسین، (۱۳۷۸)، کوفه و نقش آن در قرون نخستین اسلامی، تهران، دانشگاه امام حسین □.

۲۶. رحمتی، محمدکاظم، (۱۳۸۵)، «مفضل بن عمر جعفی و کتاب الصراط منسوب به او»، کتاب ماه دین، ش ۱۰۲ و ۱۰۳: ۲۹-۳۰.

۲۷. روحانی علی آبادی، محمد، (۱۳۸۱)، «نکاتی در نقد مقاله نگاهی به شخصیت مفضل بن عمر»، حدیث اندیشه، ش ۳ و ۴: ۸۱-۹۸.

۲۸. سبحانی، جعفر، (۱۴۱۰ق)، بحوث فی الملل و النحل، قم، مؤسسه امام صادق □.

۲۹. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۳۶۴)، الملل و النحل، تحقیق: محمد بدران، قم، الشریف الرضی.

۳۰. صدوق، محمدبن علی، (۱۴۰۶ق)، ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، قم، دارالشریف الرضی.

۳۱. ، (۱۳۸۵)، علل الشرائع، قم، کتابفروشی داوری.

۳۲. ، (۱۳۷۸ق)، عیون اخبار الرضا □، تحقیق: مهدی لاجوردی، تهران، جهان.

۳۳. صفار، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات، تحقیق: محسن کوجه باغی، قم، مکتبه آیت الله مرعشی.

۳۴. صفری فروشانی، نعمت الله، (۱۳۸۸)، غالیان (کاوشی در جریان ها و برآیندها تا پایان سده سوم)، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی.

۳۵. ، (۱۳۸۵)، «مدخل (جعفی، خاندان)»، دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر: غلامعلی حداد عادل، تهران، بنیاد دایره المعارف اسلامی.

۳۶. ضحاک، ابن ابی عاصم، (۱۴۱۱ق)، الأحاد و المثانی، تحقیق: باسم فیصل، دارالدرايه.

۳۷. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۹۰ق)، إعلام الوری بأعلام الهدی، تهران، اسلامیه.

۳۸. طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۳ق)، دلائل الامامه، تحقیق: قسم الدراسات الاسلامیه مؤسسه البعثه، قم، بعثت.

۳۹. طوسی، محمدبن حسن، (۱۴۱۴ق)، الأمالی، قم، دارالثقافه.

۴۰. ، (۱۴۰۷ق)، تهذیب الاحکام، تحقیق: حسن الموسوی خراسان، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

۴۱. ، (۱۴۱۱ق)، الغیبه، تحقیق: عبادالله تهرانی و علی ناصح، قم، دارالمعارف الاسلامیه.

۴۲. (۱۳۵۱)، الفهرست، تحقیق: محمود رامیار، مشهد، دانشگاه مشهد.
۴۳. عرفان، امیر محسن، (۱۳۸۸)، «کاوشی در بازشناسی مفضل بن عمر»، انتظار موعود، ش ۲۸: ۱۰۷۱۳۲.
۴۴. قاسمی، الهام، (۱۳۸۱)، «نگاهی به شخصیت مفضل بن عمر»، حدیث اندیشه، ش ۲: ۶۲ ۵۵.
۴۵. کشی، محمد بن عمر، (۱۴۰۹ق)، اختیار معرفه الرجال، تصحیح: حسن مصطفوی، مشهد، دانشگاه مشهد.
۴۶. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

ص: ۹۷

۴۷. گرامی، سیدمحمد هادی، (۱۳۹۰)، «ملاحظاتی درباره گفتمان تفویض در نخستین سده های اسلامی»، امامت پژوهی، ش ۴: ۱۸۱-۲۱۰.

۴۸. (۱۳۹۱)، نخستین مناسبات فکری تشیع (بازخوانی مفهوم غلو در اندیشه جریان های متقدم امامی)، تهران، دانشگاه امام صادق. □.

۴۹. ماسینیون، لویی، (۱۳۸۸)، جغرافیای تاریخی کوفه، ترجمه: دکتر عبدالرحیم قنوات، تهران، سمت.

۵۰. (۱۳۹۹ق)، خطط الكوفة و شرح خريطتها، ترجمه: تقی محمد المصعبی، تحقیق: کامل سلمان الجبوری، نجف، مطبعه الغری الحدیثه.

۵۱. مامقانی، عبدالله، (۱۳۵۲ق)، تنقیح المقال فی علم الرجال، تهران، جهان.

۵۲. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۵۳. مدرسی طباطبائی، سیدحسین، (۱۳۸۷)، مکتب در فرایند تکامل، ترجمه: هاشم ایزدپناه، تهران، کویر.

۵۴. (۱۳۸۶)، میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری، ترجمه: سیدعلی قرائی و رسول جعفریان، قم، مورخ.

۵۵. مشکور، محمدجواد، (۱۳۷۲)، فرهنگ فرق اسلامی، مشهد، آستان قدس رضوی.

۵۶. مفید، محمد بن محمد (الف)، (۱۴۱۳ق)، الاختصاص، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمود محرمی، قم، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.

۵۷. (ب)، (۱۴۱۳ق)، الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، قم، کنگره شیخ مفید.

۵۸. نجاشی، احمد بن علی، (۱۳۶۵)، رجال النجاشی، قم، مؤسسه نشر اسلامی.

۵۹. نوری، حسین بن محمد تقی، (۱۴۰۸ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم، مؤسسه

آل البيت (ع).

ص: ۹۸

**حق تشریح امام بین نفی و اثبات****اشاره**

(۱)

مرتضی علیزاده نجار (۲)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۲/۰۸

تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۴/۰۹

**چکیده**

برخی اندیشمندان امامیه بر پایه مستندات از عقل و نقل، حق تشریح را از امام نفی کرده و نقش امام را تنها مبلغ شریعت دانسته اند؛ مستندات نظیر آیات نخستین سوره مبارکه «نجم»، آیات و اخباری که از بیان تمامی احکام در کتاب خدا حکایت دارد، ادله ای که از کامل شدن دین در عصر پیامبر (ص) خبر می دهد، احادیثی که از املائی احکام توسط پیامبر (ص) بر امیرالمؤمنین □ پرده برمی دارد، احادیثی که ائمه (ع) فرموده اند: با نظر خود چیزی نمی گویند و سایر ادله ای که مجال برای تشریح امام باقی نمی گذارد. نوشتار پیش رو، به مهم ترین براهین نفی این مقام از دیدگاه برخی صاحب نظران پرداخته و در نهایت، ناکارآمدی آن را به اثبات رسانده است.

**واژگان کلیدی**

تشریح، حق تشریح، احکام، امام.

۱- شایان ذکر است نوشتار پیشرو مدیون راهنمایی های استاد معظم حضرت آیه الله سید علی حسینی میلانی است که برخی افادات معظم له را در متن آورده ام و نیز راهنمایی های ارزشمند استاد حجه الاسلام و المسلمین دکتر محمدتقی سبحانی که همواره سودمند بوده است.

۲- سطح سه حوزه علمیه قم، مرکز تخصصی امامت، دانشجوی دکتری مذاهب کلامی دانشگاه ادیان و مذاهب.

## پیش درآمد

خداوند متعال، که مالک و حاکم هستی است، مجموعه‌ای از اعتقادات، احکام و قوانین را تحت عنوان «دین» برای هدایت بشر قرار داده و در قرآن کریم از آن به «حدود» خود یاد کرده و هرگونه تعرض، تجاوز و تعدی به آن را ممنوع دانسته است. (بقره: ۲۲۹؛ طلاق: ۱) یکی از گونه‌های تعرض و تعدی در حدود الهی، تشریح و تصرف در احکام دین است که بشر هیچ گونه ولایت و حکومتی در این حوزه ندارد، زیرا مناطات احکام دور از دست رس عقل است، و چه بسا عقل با وهم مشتبه شود و چه بسا اسیر هوای نفس باشد؛ بنابراین، نهایت وظیفه‌ای که عقل دارد، ادراک یا کشف احکام از منابع و مصادر تشریح است. از سوی دیگر، ائمه اطهار (ع) دارای مقام عصمت و علم ویژه الهی هستند؛ از این رو، نه به هوای نفس دچارند و نه به مناطات جاهلند. حال پرسش این است که: آیا خدای سبحان مقام ولایت بر تشریح را به ایشان عطا کرده است؟ و اگر بگوییم خود خداوند چنین اختیاری به ایشان تفویض کرده است، چه محذوری پیش خواهد آمد؟

این مسئله یکی از گزاره‌های مهم معرفتی در مباحث «امام شناسی» است که همواره مورد اختلاف واقع شده و گروهی از بزرگان در آثار خود، به بررسی این مسئله پرداخته و بر پایه مستندات نقلی و عقلی، با هرگونه حق تشریحی برای امام مخالفت کردند. در این مجال، به بررسی آرا و گفتار بعضی از ایشان خواهیم پرداخت. شایان ذکر است، نوشتار پیش رو عهده دار تحلیل دیدگاه‌های مخالف حق تشریح امام است و فعلاً در صدد اثبات حق تشریح نیست.

## مفهوم شناسی

واژه «تشریح» از ماده «شرع» به معنای «راه روشن و آشکار» است و معمولاً برای راه الهی و معنوی به کار می‌رود (راغب اصفهانی ۱۴۲۹ق، ۴۵۰؛ ابن اثیر، ۱۳۶۴، ۲: ۴۶۰) چنان که در قرآن کریم نیز این واژه به معنای «قانون دینی» به کار رفته است (مائده: ۴۸؛ شوری: ۱۳؛ جاثیه: ۱۸). «تشریح» مصدر باب تفعیل از همین ماده است؛ یعنی چیزی را راه و طریق قرار دادن (زبیدی، بی تا، ۱۱: ۲۴۱) و با توجه به این که کاربرد «شرع» غالباً در راه و طریق دینی است، در شکل مصدری یاد شده نیز یعنی چیزی در دین قرار دادن؛ حق باشد یا باطل. به عبارت دیگر، تشریح یعنی قانون گذاری در دین.

واژه تشریح در فقه به: «إدخال ما علم أنه ليس من الدين في الدين» تعریف شده است (۱) (نجفی،

۱- برخی نیز لفظ «ما علم» را صحیح ندانسته‌اند و گفته‌اند تشریح یعنی «إدخال ما لم يعلم انه من الدين في الدين». (آشتیانی، ۱۴۳۰ق: ۳۸۳-۳۸۴).

ص: ۱۰۰

۱۹۸۱، ۲: ۲۷۸؛ خوئی، بی تا، ۶: ۳۵۵؛ همو، ۱۴۱۸ق، ۳: ۱۲۴) یعنی چیزی را که در دین نیست، در دین داخل کردن. لذا فقها حکم به حرمت تشریح کرده اند، زیرا بشر به مناطات احکام و حقایق نهفته در اعمال شناختی ندارد تا بتواند چیزی را در دین بگنجانند. و اگر بخواهیم به طور کلی بدون لحاظ مشرّع جعل اصطلاح کنیم، باید بگوییم تشریح یعنی قرار دادن حکمی یا قانونی در دین که قبلاً در آن نبوده است و احکامی که در طول رسالت پیامبر به مرور زمان از سوی خداوند جعل می شد تشریح گفته می شود؛ مثلاً می گویند: تشریح اذان و... مقصود ما از تشریح نیز همین است، اما این امر را درباره امام معصوم بررسی می کنیم که در مقام شارع بخواهد حکمی جعل کند.

### تشریح امام در مقام ثبوت

تلقی ما از امامت، امامتی است که به دو خصلت مهم «عصمت و علم» متصف است؛ عصمت از هرگونه نسیان، عصیان، سهو و خطا، و علم به ملکوت اشیا، ملاکات احکام و همه حقایق نهفته در هستی، که هر دو شاخصه عقلاً و نقلاً در جای خود به اثبات رسیده است. پس امام هیچ گاه برخلاف رضای الهی گام بر نمی دارد، هرگز هوای نفس بر او چیره نمی شود و نیز رفتار و گفتار او همواره بر اساس علم حقیقی است، نه علم ظاهری و اجتهادی. بنابراین، امامی که در اوج کمال و در مرتبه عصمت قرار دارد، به گونه ای که ترک اولی هم از او منتفی است و در آگاهی کامل از نتایج سودمند و ویران کننده احکام یا مصالح و مفسدات آن قرار گرفت و اسرار عالم به رویش مکشوف گشت، عقل چه منعی می بیند که خداوند متعال اموری را که بر پایه آن ضوابط اداره می شود، به او واگذار کند؟!

### محدور عقلی تشریح

برخی صاحب نظران، ثبوت این مقام را دچار دو محدور عقلی دانسته اند:

تصور این که تأمین بخشی از محتوای دین به آن ها (پیامبر و معصومان ع) تفویض شده باشد، به این معنا که اراده و علم ازلی الهی تعیین کننده محتوای برخی احکام نباشد، بلکه آن را به نبی اکرم (ص) و یا ائمه (ع) واگذار کرده باشد، به دو دلیل محال است که حدّ وسط یکی به خداوند برمی گردد و حدّ وسط دیگری به مخلوق؛ الف) وجود نامحدود هرگز قدرتش که عین ذات اوست، محدود نمی شود و محال است در حیطه ای که به غیر تفویض می کند، قدرت نداشته باشد یا اعمال قدرت نکند. عدم قدرت یا عدم اعمال آن، مساوق فقد

ص: ۱۰۱

ربوبیت خدا در آن مورد است، به طوری که زمام آن را به دیگری سپرده است.

ب) فقیر محض نمی تواند مستقل باشد؛ پس اختیار موجودات و داد و ستد و اعمال اختیار و قدرت آن ها، همگی در دست قدرت الهی است. بر این اساس، تفویض به این معنا که مستلزم فاعلیت استقلالی مفوض الیه است، نه تنها در امر تشریح، بلکه در هر امر دیگری محال است. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۴۵-۴۶)

تقریر مذکور، غیر از تقریری است که ما از «ولایت بر تشریح» داریم. پیش از توضیح مطلب، توجه به دو نکته بایسته است:

یکم: هر موجود ذی شعوری دارای اراده، و در اراده خود مستقل است، اما هیچ موجودی در مقابل ذات اقدس ربوبی مستقل نیست؛ به این معنا که خداوند دستش از تصرف در اراده موجودات، کوتاه یا بسته نیست، بلکه تحقق هر اراده ای در هستی باید مورد مشیت خداوند قرار گیرد، اما مشیت خداوند به معنای این نیست که خدا هر فعلی را اراده می کند، زیرا در این صورت هیچ اراده و اختیاری را نمی توان به بشر نسبت داد و مستلزم جبر در افعال خواهد بود.

دوم: ائمه هدی (ع) دارای مقام عصمتند و با وجود این خصیصه، هیچ گاه اراده ای برخلاف رضای خداوند نخواهند داشت؛ لذا هرچه ایشان اراده و مشیت کنند، مورد مشیت خدا نیز قرار خواهد گرفت، چنان که برخی روایات به این مسئله اشاره کردند (علامه مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۲۶: ۱۴).

با توجه به مطالب پیش گفته: اولاً، مراد ما از تفویض تشریح احکام به معصومان، تفویض استقلالی یا سلب اراده و قدرت خداوند یا عدم اعمال قدرت نیست، بلکه می گوئیم خداوند نیز اراده دارد و اعمال قدرت می کند، اما اراده و اعمال قدرت او با تأیید و امضای فعل معصومان تحقق می یابد؛ همان گونه که انسان ها در رفتار خود مختارند و انجام فعل اختیاری از سوی انسان، منافاتی با قدرت خداوند ندارد. اما از آن جایی که معصومان هیچ گاه چیزی را که مورد خشنودی خداوند نباشد، اراده نخواهند کرد، همواره فعل اختیاری آن ها مورد امضای خداوند خواهد بود؛ ثانیاً، شکی نیست که خداوند به هر کسی بهره ای از عقل، علم و فهم را عطا فرموده؛ پس همان گونه که عقل در عطای کمترین مرتبه این فهم و مقام، منعی نمی بیند در مراتب بالاتر نیز همین گونه است، زیرا حکم عقل کلی است و در نمودها جداسازی نمی کند. پس وقتی از نظر عقل، خداوند می تواند قدرت فهم مصالح و مفاسد، و قدرت اداره مملکتی را به کسی بدهد تا بر اساس آن تصمیم گیری کند، همین طور می تواند قدرت فهم مصالح عالم و احکام شریعت و نیز اداره آن را به دیگری واگذار کند و این به معنای فقد ربوبیت خداوند نخواهد بود؛



ص: ۱۰۲

و البته این مقام را جز به معصومانی که عالم به جمیع مناطات و ملاکات هستند، عطا نخواهد کرد. پس نه تنها محالی در تفویض لازم نمی آید، بلکه عقل به ثبوت این مسئله اذعان می کند.

## تشریح امام در مقام اثبات

### دیدگاه صاحب حاشیه بر معالم

#### اشاره

میرزا محمد تقی اصفهانی، صاحب حاشیه بر معالم، یکی از منتقدانی است که مهم ترین دلایل نفی حق تشریح را یک جا بیان کرده و غالب پژوهش گران و منکران پس از او نیز همین اشکالات را مطرح کرده اند. او در بحث حقیقت شرعی، به پاسخ این پرسش می پردازد که: آیا اطلاق لفظ «شارع» بر پیامبر صحیح است یا خیر؟ سپس بر اساس ادله ای که حق تشریح پیامبر را ثابت می کند، این مقام را تا حدودی برای پیامبر می پذیرد و می گوید: اگر لفظ «شرع» بر هر حکمی از احکام، صادق باشد، پیامبر اکرم (ص) به طور جزئی شارع است؛ اما از آن جا که برخی اخبار بر تفویض احکام به ائمه (ع) نیز دلالت دارد، شارع دانستن ائمه را خلاف اتفاق می انگارد (نجفی اصفهانی، ۱۴۲۰ق، ۱: ۴۱۰) و مجدداً اشکالاتی را مطرح می کند که برخی متوجه شایعیت پیامبر (ص) و برخی متوجه حق تشریح ائمه (ع) است، تا برون رفتی از پذیرش این مقام برای امامان بیابد و وقتی این مقام برای پیامبر (ص) ثابت نباشد، به مراتب برای امام (ع) نیز ثابت نخواهد بود. او می نویسد:

پذیرش مقام تفویض واقعاً مشکل است، زیرا پیامبر اکرم (ص) در بسیاری موارد برای دریافت حکم شرعی، نزول وحی را انتظار می کشید، چنان که بنا بر آیه شریفه ای از قرآن، حضرت در مسئله (تغییر) پیشه، منتظر وحی ماندند؛ پس اگر (امر دین) به ایشان تفویض شده بود، چرا انتظار می کشید؟ و نیز آیات و احادیث، بیان گر این است که حضرت از نزد خود چیزی نمی گفتند، بلکه هر آنچه می فرمود، از جانب وحی بود. هم چنین بنا بر اخبار فراوان، همه چیز در قرآن بیان شده است و دین خدا نیز (در زمان پیامبر) به کمال رسید و هیچ چیزی نماند، جز آن که خدا حکمش را برای پیامبر بیان فرمود و پیامبر اسلام نیز آن را برای امیر مؤمنان بیان کرد (نجفی اصفهانی، ۱۴۲۰ق، ۱: ۴۱۰-۴۱۱).

این گفتار، در بردارنده چهار اشکال است که شواهد و مستندات از کتاب و سنت دارد:

۱. قرآن کریم و احادیث شریف، حکایت از آن دارد که رسول اکرم (ص) برای دریافت احکام، منتظر وحی می ماندند؛ مانند داستان تغییر قبله که طبق برخی نقل ها، پس از سرزنش یهود،

ص: ۱۰۳

حضرت شب هنگام از خانه بیرون آمد، به آسمان نگریست (و منتظر نزول وحی بود) تا ظهر فردای آن، جبرئیل نازل شد (شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق، ۱: ۲۷۵)؛ پس اگر پیامبر حقّ تشریح داشت، چرا منتظر وحی ماند و خود برای تغییر قبله اقدام نکرد؟!

۲. به حکم قرآن، پیامبر اکرم (ص) تنها سخن گوی وحی بود و از نزد خود چیزی عرضه نمی کرد (نجم: ۳۴، یونس: ۱۵)؛ با این حساب، نسبت جعل حکم به پیامبر (ص)، معارض با قرآن است.

۳. به حکم قرآن و احادیث شریف، همه نیازهای بشر در کتاب خدا آمده است (نحل: ۸۹؛ انعام: ۳۸؛ کلینی، ۱۳۷۵، ۱: ۵۹)؛ پس حکمی نمانده تا پیامبر یا امام آن را جعل کند.

۴. به حکم قرآن، دین خدا در روز غدیر کامل شد و نعمت های الهی بر بشر تمام گشت (مائده: ۳)؛ پس اگر بگوییم امام می تواند جعل حکم داشته باشد، معنایش این است که هنوز مطالب ناگفته ای وجود دارد که توسط امام قابل جعل است و دین کامل نشد.

### بررسی و نظر

این اشکالات اگرچه ظاهری قوی و غیر قابل خدشه دارد، اما به نظر می رسد هر یک از این اشکالات از چند جهت قابل درنگ است؛ پاسخ این اشکالات با ترتیب مذکور، بدین شرح است:

یکم: اثبات مقام تشریح برای پیامبر و امامان اهل بیت (ع) به نحو موجهه جزئی است نه موجهه کلیه؛ به بیان دیگر، ما در پی آنیم که بگوییم آیا امام هم می تواند در مواردی جعل داشته باشد یا خیر، و قصد نداریم به طور کلی جعل همه احکام را به پیامبر یا امام نسبت دهیم. با این توضیح، چه اشکالی دارد در برخی موارد، پیامبر منتظر وحی بماند و در برخی موارد نیز خود اقدام به تعیین حکم کند، هم چنان که چنین بوده است. (۱)

دوم: شکی نیست که هر آنچه پیامبر (ص) بفرماید، وحی است؛ اما معنای وحی چیست؟ آیا بدین معناست که لزوماً پیش از هرگونه گفتاری، ملکی از غیب نازل شود؟ اساساً آیا در رفتار پیامبر (ص)، عملی وجود دارد که وحی نباشد؟ بی تردید، تمامی رفتارها و کردارهای پیامبر، حتی نشست و برخاستش، خفتن، خوردن و آشامیدنش، مشی و سکونش، همه و همه، حجت است و منشأ حکم، اما آیا در تمامی این ها و پیش از هر عملی، وحی نازل می شود؟ خلاصه این که، معنای وحی از دیدگاه این دسته از منتقدان چیست؟ بی شک، همه رفتارها و گفتارهای پیامبر وحی است، اما معنای وحی لزوماً نزول جبرئیل پیش از گفتار و رفتار پیامبر (ص) نیست، بلکه

۱- برگرفته از درس های آیه الله سیدعلی میلانی.

ص: ۱۰۴

گاهی پیش از گفتار و رفتار حضرت، ملک نازل می شود و گاهی بدین صورت است که خدای متعال به پیامبرش اذن در عملی یا حکمی می دهد و سپس کردار و گفتار او را با وحی تأیید می کند. پیامبر و امامی که ما به او معتقدیم، مسدّد و مؤیّد به وحی، و همه اعمال و سخنانش بر طبق آن است. بنابراین؛

اولاً، در مسئله حقّ تشریح و جعل حکم نیز وحی از نوع تسدید و تأییدی است؛ یعنی جعل حکم توسط نبی مورد تأیید وحی قرار خواهد گرفت، و با وجود دو خصلت مهمّ عصمت و علم، پیامبر هیچ گاه برخلاف وحی حرکت نمی کند.

همین کلام درباره امام نیز مطرح می شود؛ گاهی از پیش، الهام می شود و گاهی پس از جعل، تأیید می شود. به دیگر سخن، وحی دو گونه است؛ گاهی تشریحی است؛ یعنی پیش از انجام فعل یا صدور دستور، وحی نازل می شود و حکمی را از ناحیه خداوند به رسول یا امام ابلاغ می کند، و گاه تأییدی و تسدید است؛ چنان که درباره حضرت عیسی □ آمده: «وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ» (بقره: ۸۷ و ۲۵۳) و «إِذْ أَيَّدْتَكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ» (مائده: ۱۱۰). در روایتی به سند صحیح از امام صادق □ آمده است:

مخلوقی از مخلوقات خداوند، که بزرگ تر از جبرئیل و میکائیل است، همواره با رسول خدا(ص) همراه است؛ به او خبر می دهد و استوارش می سازد و او همواره همراه امامان پس از وی نیز هست (کلینی، ۱۳۷۵، ۱: ۲۷۳).

وحید بهبهانی پس از اشاره به بحث تفویض در احکام و ذکر اشکال یاد شده، کلینی را از معتقدان این تفویض می شمارد و وحی را تنها تابع و اجازه دهنده قلمداد می کند: «و هذا محل اشکال عندهم لمنافاته ظاهر «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ» و غیر ذلك. لکن الكلینی قائل به و الاخبار الكثيره وارده فيه و وجه بانها ثبت من الوحي إلا أن الوحي تابع و مجيز، فتامل». (وحید بهبهانی، ۱۴۲۲ق: ۱۳۱)

ثانیاً، با توجه به صدر آیات یادشده از سوره «نجم» و به قرینه مقابله، فراز «إِنَّ هُوَ إِلَّا - وَحْيٌ يُوحَى» هم چنان در مقام نفی پیروی پیامبر از هواست و در این فراز به این نکته اشاره می کند که هر چه پیامبر بفرماید، حکمی الهی قلمداد می شود نه هوایی نفسانی، و معنای حقّ تشریح نیز، سخن گفتن از روی هوا نیست؛ پس اگر پیامبر با پشتوانه علم و عصمت این حق را داشته باشد که حکمی را جعل کند، با این آیه منافات نخواهد داشت؛ افزون بر این که، با همین پشتوانه تمامی تصمیمات پیامبر و امام، مورد اجازه و تأیید وحی خواهد بود. (۱)

۱- برگرفته از درس های آیه الله سیدعلی میلانی.

ص: ۱۰۵

ثالثاً، بر فرض تنزل و این که معنای یادشده از وحی را نپذیریم، اما این پرسش وجود دارد که: در آیه شریفه: «إِنَّ هُوَ إِلَّا- وَحْيٌ يُوحَى» مرجع ضمیر «هو» چیست؟ برخی تفاسیر، آن را به «قرآن» برگردانده‌اند (قمی، ۱۳۶۷، ۲: ۳۳۴؛ مشهدی ۱۴۱۳ ق، ۱۰: ۶۵؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ ق، ۱۹: ۲۸ و منابع دیگر) یعنی این قرآن چیزی جز وحی نیست. و نیز در آیه پانزدهم سوره «یونس» سخن در وحی بودن قرآن است؛ وقتی مشرکان، تغییر قرآن را از پیامبر مطالبه می‌کنند، خداوند در پاسخ به پیامبرش می‌فرماید: به مردم بگو من نمی‌توانم از پیش خودم این قرآن را تغییر دهم، بلکه از وحی پیروی می‌کنم. بنابراین، این دو آیه شریفه ربطی به بحث حاضر نخواهد داشت.

سوم: این که قرآن همه چیز را بیان فرمود، معنایش بیان تمام جزئیات احکام در قرآن نیست؛ چنان که شمار رکعات نماز، چگونگی مناسک حج و مانند آن به صراحت در قرآن ذکر نشده، بلکه مراد از «تبیان کل شیء» این است که احکام یا به صراحت در قرآن آمده، یا فرموده: «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» (حشر: ۷)؛ به سخن دیگر، قرآن کریم با مشخص کردن پیامبر به عنوان مرجع دریافت دین، هیچ یک از احکام را فروگذار نکرده است؛ بنابراین قرآن همه چیز را بیان فرموده، اما به دو گونه: یا به لفظ صریح و یا توسط پیامبر. و نیز چه بسا احکامی را پیامبر هم نفرموده باشند، باز به حکم اطلاق: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء: ۵۹)، توسط ائمه اطهار بیان یا جعل می‌شود و یا خود پیامبر راهش را بیان فرمودند: «من اطاع علیاً فقد اطاعنی» (شیخ صدوق، ۱۳۷۹ ق، ۳۷۳؛ حاکم نیشابوری، ۱۳۹۸ ق، ۳: ۱۲۱). (۱) ما بر این باوریم که اگر بنا بر پذیرش این مقام باشد، پیامبر و اهل بیت (ع) به اسرار قرآن، ملاک‌ها و حقایق نهفته در احکام آگاهند و بر طبق آن حکم جعل می‌کنند. از این رو، با معرفی پیامبر و امام در قرآن به عنوان مرجع، تمام معارف در قرآن بیان شده است؛ پس این آیات نیز نه تنها بر نفی تشریح دلالت ندارد، بلکه می‌تواند مؤیدی برای پذیرش این مقام باشد. (۲)

چهارم: کامل شدن دین در زمان خود پیامبر (ص)، سخن درستی است، اما چه زمانی دین به کمال رسید؟ آنچه مسلم است، نزول این آیه پس از نصب امیر مؤمنان  $\square$  به امامت و اخذ بیعت از مردم بود (میلانی، ۱۴۲۶ ق، ۸: ۲۶۱-۲۶۶)؛ بنابراین؛ اولاً، این آیه با اعتقاد به حق تشریح سازگارتر است تا نفی آن، زیرا پس از نصب امام، مرجعیت احکام مشخص شد؛ یعنی اگر حکمی

۱- در روایات شیعی حدیث: «من اطاعهم (اهل بیت) فقد اطاعنی» نیز آمده است؛ برای نمونه ر.ک: (شیخ صدوق، ۱۴۲۹ ق، ۲۹۰).

۲- برگرفته از درس های آیه الله سیدعلی میلانی.

ص: ۱۰۶

هم مانده باشد، از جانب ایشان می تواند جعل شود و این یعنی کمال دین؛ چنان که حضرت رضا<sup>ع</sup> فرمود: «و امر الامامه من تمام الدین» (کلینی، ۱۳۷۵، ۱: ۱۹۹، ح ۱). ثانیاً، اگر مراد از اکمال دین، بیان شدن کلیه احکام در عصر پیامبر باشد، این مسئله دو صورت دارد؛ برخی احکام به تفصیل جعل شده و برخی به طور اجمال (یعنی تنها قواعدش ذکر شده است)؛ این جاست که پیامبر یا امام می توانند بر طبق آن قواعد، احکام را به تفصیل، یعنی با تمام حدود و ثغورش جعل کنند. پس جعل حکم از ناحیه امام، منافاتی با اکمال دین نخواهد داشت.

## دیدگاه آیت الله بروجردی

### اشاره

مجموع تقریرات درس ایشان که به قلم برخی شاگردان به رشته تحریر درآمده، حاکی از آن است که او دستورات شرعی صادره از رسول خدا و ائمه اطهار(ع) را ارشادی می داند؛ لذا اگر کسی از آن سر باز زند، از جهت مخالفت با پیامبر و امام سزاوار عقاب نیست، بلکه عقاب او به جهت سرکشی از دستور خداوند است؛ بنابراین تخلف از دستورات معصومان(ع) در احکام وارده، فسق را نیز در پی نخواهد داشت.

این گفتار مبتنی بر عدم حق تشریح برای معصومان است، زیرا ارشادی دانستن اوامر در احکام، یعنی از جانب خود اختیاری نداشتن و تنها ناقل دستورات وحی بودن. آیت الله بروجردی می فرماید:

امر و نهی های پیامبر و ائمه اطهار(ع) به دو قسم است؛ قسم اول، دستوراتی که به عنوان اظهار سلطنت و اعمال مولویت صادر شده؛ مانند آنچه در جنگ و جهاد از ایشان سر زده و نیز هر آنچه در امور دنیایی و مانند آن که به اصحاب و بندگانشان امر فرمودند؛ مثل خرید و فروش دارایی ها یا ساخت بنا یا مبارزه. قسم دوم، دستوراتی است که در مقام تبلیغ و ارشاد به احکام خدا صادر شده؛ مانند نماز، غسل و هر چه که مقصود از آن اعمال مولویت نیست، بلکه غرض، بیان حکم خداست؛ نظیر اوامر مرجع تقلید برای مقلدان (بروجردی، ۱۳۷۵ق: ۹۷)

بنا بر باور ایشان امر و نهی هایی که در بیان احکام وارد شده، همانند فتوای فقیه است که مخالفت با او حرام و موجب فسق نیست، بلکه حرمت آن به جهت مخالفت خداوند است؛ پس دستورات پیامبر و ائمه(ع) در این بخش، ارشادی و ناظر به بیان احکام است که به خودی خود اطاعت و عصیانی ندارد، بلکه همانند دستورات فقیه، تنها کاشف احکام الهی است. (بروجردی، ۱۴۱۹ق: ۱۱۷)

سرانجام ایشان می گوید: «فتحصل أن الأوامر والنواهی المنقوله عن ائمتنا(ع) بل عن

ص: ۱۰۷

رسول الله (ص) جلّها ارشادیه بهذا المعنی و لیست بمولویه. (بروجردی، ۱۴۱۹ق: ۱۱۷ و نیز رک؛ بروجردی، ۱۴۲۱ق، ۵۹-۶۰)

از این سخنان استفاده می شود پیامبر و ائمه اطهار(ع) هیچ گونه ولایتی در احکام شرعی ندارند و هرگونه اعمال مولویت از ایشان منتفی است. برخی اندیشمندان دیگر نیز گویا به پیروی از این نظریه، رأی صریحی صادر کرده و مقامات و وظیفه پیامبر و امام در شریعت را به مثابه مسئله گو قلمداد کرده اند: «فانّ النبی لیس شارعاً للأحكام، بل مبین و ناقل له و لیس شأنه فی المقام الا شأن ناقل الفتیا بالنسبه الی المقلدین» (سبحانی، ۱۴۲۳ق: ۴۲۳-۴۲۴).

### بررسی و نظر

در گفته یاد شده، دلیل و برهان اقامه نگردیده است؛ از این رو، ممکن است ابهاماتی در ذهن مخاطب ایجاد شود که نیازمند درنگ و تأمل است:

یکم: اگر پیامبر و ائمه اطهار(ع) تنها ناقل احکام خداوند باشند، شأنشان همانند راویان احادیث خواهد بود و تنها وثاقت و صداقت در گفتار و در نهایت، عدالت برای ایشان کافی است و دیگر عصمت شرط نیست. محمدرضا مظفر در این باره می نویسد: ائمه اهل بیت همانند راویان و حدیث کنندگان از پیامبر نیستند، تا گفتارشان به عنوان ثقات (و راست گویان) در روایت حجیت داشته باشد... پس بیان احکام از سوی ائمه، از نوع روایت و حکایت سنت پیامبر(ص) نیست و نیز از نوع اجتهاد و نظر و استنباط از مصادر تشریح (کتاب و سنت پیامبر) نیست، بلکه ایشان خود مصدر تشریحند و خود گفتارشان سنت است، نه این که حکایت سنت باشد و اما چنانچه احیاناً روایات و احادیثی را از پیامبر نقل می کنند، به جهت نقل نص است یا به جهت اقامه حجت بر دیگران و انگیزه های دیگر. (مظفر، ۱۴۲۱ق، ۲: ۶۱-۶۲)

دوم: چنانچه این سخن را بپذیریم، در رویارویی با احادیثی که به جعل احکام از سوی پیامبر(ص) تصریح می کنند، مانند اضافه کردن دو رکعت در نمازهای چهاررکعتی و یک رکعت در مغرب و نیز حرام کردن مسکرات و مانند آن، چه توجیهی مورد قبول خواهد بود؟!

سوم: به طور کلی، اصل اولی و سنگ بنای نخستین در دستورات صادره از معصومان، مولویت است و حمل بر ارشادیت، نیازمند دلیل است، زیرا بر طبق آیات «اولی الامر»، «ولایت» و سایر ادله ای که اطاعت از معصومان واجب دانسته شده، خود امام موضوع اطاعت است، نه به عنوان واسطه در بیان احکام؛ از این رو، برخی صاحب نظران نوشته اند: «إنّ الأوامر و النواهی الصادره عن المعصومین کلّها مولویه و هذا هو الأصل فیها إلا ما قام الدلیل علی إرشادیته» (میلانی، ۱۴۲۵ق، ۲: ۶۰).

ص: ۱۰۸

## دیدگاه ملکی میانجی

## اشاره

استاد محمد باقر ملکی میانجی، یکی دیگر از ناقدانی است که حقّ تشریح برای امام را بر اساس یک روایت و با پیوند ادله و قرائنی دیگر، مردود می‌شمارد. در این روایت که عیاشی در تفسیر آورده و نورالثقلین نیز ذیل آیه «اولی الامر» نقل کرده، چنین آمده است: «آیه اولی الامر درباره علی و ائمه اطهار (ع) است و خداوند آن‌ها را در جایگاه انبیا قرار داده، به جز آن که ایشان نه چیزی را حلال می‌کنند و نه چیزی را حرام.» (عیاشی، بی تا، ۱: ۲۵۲؛ عروسی حویزی، ۱۴۲۲ق، ۲: ۸۷) او در ادامه می‌نویسد: بر این مطلب، شواهد قطعی دیگری هست که دلالت دارد بر این که دین خدا کامل شد و نعمت‌های الهی تمام گشت؛ و این که هر گونه امر و نهی و وضع حکم در سنت، مختص به رسول خداست؛ و این که همه نیازهای بشر در کتاب خدا آمده و رسول خدا آن را در سنت شریف بیان و به امیرالمؤمنین املا نمود؛ حضرت امیر نیز آن را نوشت و ائمه اطهار نیز آن را در گنجینه خود نگه داشتند، همان گونه که مردم طلا و نقره خویش را انباشته و نگه می‌دارند. همه احکام شرعی، حتی جریمه یک خراش در آن نوشته شده و نزد خدا نگه داری می‌شود. پس اولی الامری که خداوند اطاعتشان را واجب و آن را قرین اطاعت از خدا و رسول قرار داده است، حقّ هیچ گونه تشریحی در دین ندارند. (ملکی میانجی، ۱۴۰۰ق: ۱۰۴)

## بررسی و نظر

آنچه سبب اشکال در ذهن این اندیشمندان شده، روایتی است از تفسیر عیاشی و نورالثقلین که هر دو نقل، تهی از سند است و آن سان که پیدا است، خودش به این نکته توجه داشت؛ از این رو، حدیث را با قرائنی که موجب تقویت آن شود، مقرون ساخته است. بنابراین، چند نکته قابل درنگ وجود دارد:

یکم: افزون بر ضعف سندی خبر مذکور، در مقابل آن، احادیث صحیحۀ تفویض وجود دارد که روایت نورالثقلین را توان رویارویی با آن‌ها نیست؛ برای نمونه، کلینی با سندی صحیح در اولین روایت باب تفویض، از ابواسحاق نحوی روایت می‌کند:

خدمت امام صادق علیه السلام شرف یاب شدم. شنیدم که می‌فرمود: خداوند، پیامبرش را با محبت خود پرورش داد و فرمود: «تو اخلاق عظیم و برجسته ای داری.» سپس به او تفویض کرد و فرمود: «آنچه را رسول خدا برای شما آورده، بگیری (و اجرا کنی) و از آنچه نهی کرده، خودداری نمایند!» و فرمود: «کسی که از پیامبر اطاعت کند، خدا را اطاعت کرد.» سپس امام علیه السلام فرمود: همانا نبی

ص: ۱۰۹

خدا به علی ؑ تفویض کرد و او را امین خود قرار داد... (کلینی، ۱۳۷۵، ۱: ۲۶۵)

هم چنین کلینی از محمد بن سنان نقل می کند:

نزد امام جواد ؑ بودم و از اختلاف شیعه سخن گفتم. حضرت فرمود: ای محمد! خداوند همواره در یگانگی خود تنها بوده، سپس محمد، علی و فاطمه (ع) را آفرید. ایشان هزار دهر مکث کردند، تا این که خداوند تمامی موجودات را آفرید و ایشان را شاهد آن آفرینش قرار داد و اطاعتشان را واجب کرد و امور موجودات را به ایشان واگذار نمود؛ پس اینان هر چه را بخواهند حلال می کنند و هر چه را بخواهند حرام می کنند و جز آنچه خدای بخواهد، نمی خواهند. سپس فرمود: ای محمد! دیانت همین است و هر کس از آن پیشی گیرد، (از دین) بیرون رفته، هر کس از آن تخلف کند، نابود شده و هر کس ملازم آن باشد، به مقصد رسیده است. ای محمد! این را برای خود نگه دار. (کلینی، ۱۳۵۷، ۱: ۴۴۱)

بنابراین، روایت تفسیر عیاشی و نورالثقلین، هم ضعف سندی دارد و هم معارض؛ البته بررسی و وجه دلالت احادیث معارض، مجال دیگری می طلبد.

دوم: سه شاهد در گفته مذکور مطرح شده که دو شاهد اول کمال دین و بیان همه نیازهای بشر در قرآن پیش تر در ترازوی نقد قرار گرفت، اما شاهد سوم، یعنی: «هر آنچه نیاز بشر است، حتی جریمه یک خراش، توسط پیامبر بر امیرمؤمنان املا گردیده و با خط ایشان به نگارش در آمد، و ائمه اطهار نیز آن را به امانت نزد خود نگه می دارند»، مبتنی بر دسته ای از روایات است که به چند نمونه اشاره می کنیم.

به سند صحیح نقل شده است:

ابوبصیر می گوید: خدمت امام صادق ؑ رسیدم... عرض کردم: قربانت شوم! شیعیان شما می گویند: پیامبر اکرم دریچه ای از دانش به علی ؑ آموخت که از آن هزار دریچه علم گشوده شد. حضرت فرمود: ای ابامحمد! رسول خدا به علی ؑ هزار باب دانش آموخت که از هر باب آن، هزار باب دیگر گشوده می شود. گفتم: به خدا قسم، علم همین است. حضرت لحظاتی انگشت به زمین کشید و فرمود: این علم است، اما همه اش این نیست. ای ابامحمد! «جامعه» پیش ماست، اما مردم چه می دانند که جامعه چیست! گفتم: فدایت شوم! جامعه چیست؟ فرمود: صحیفه ای است به طول هفتاد زراع پیامبر که حضرت به زبانش آن را املا کرد و علی ؑ با دست خودش نوشت. در این صحیفه، همه حرام ها و حلال ها و هر چه که مردم به



ص: ۱۱۰

آن احتیاج داشته باشند، آمده است؛ حتی جریمه یک خراش در بدن. حضرت دستی به من زد و فرمود: اجازه می دهی؟ عرض کردم: من در اختیاران هستم؛ هر چه می خواهی، انجام بده! پس با دست مبارکش نیشگونی گرفت و فرمود: حتی جریمه این هم در آن ذکر شده! و گویا حضرت خشمگین به نظر می رسید... (کلینی، ۱۳۵۷، ۱: ۲۳۹).

در روایتی دیگر از علی بن سعید (۱) در معنای جفر آمده است؛

در آن کتابهایی است و علم هر آنچه که تا قیامت مردم به آن نیاز دارند از حلال و حرام وجود دارد، رسول خدا آنرا املاء کرد و علی ع با دست خودش آن را نوشت... (صفار، ۱۴۰۴ق: ۱۶۱)

در روایتی دیگر (۲) از امام صادق نقل شده است:

صیرفی می گوید: از امام صادق شنیدم که می فرمود: نزد ما چیزی است که با وجود آن، نیازی به مردم نداریم، بلکه مردم محتاج مایند؛ نزد ما کتابی است که رسول خدا املا فرموده و امیرالمؤمنین نگاهشته است؛ صحیفه ای که هر حلال و حرامی در آن وجود دارد... (کلینی، ۱۳۷۵، ۱: ۲۴۱-۲۴۲)

برخی بزرگان دیگر نیز این اخبار را به عنوان دلیلی بر نبود حق تشریح برای ائمه ذکر کرده اند (مکارم، ۱۴۲۸ق، ۵۲۰-۵۲۱). لکن این اخبار نیز به دلایل زیر توانائی نفی ولایت امام بر احکام را ندارند؛

۱- روایت اول و سوم و سایر روایاتی که با این مضمون وارد شده، حکایت از آن دارد که تمامی احکام حلال و حرام را پیامبر به امیرالمؤمنین املاء فرمودند، اما هیچکدام نفی تفویض و حق تشریح ائمه نمی کند؛ زیرا چه بسا مقصود این اخبار، املاء احکامی است که تشریح تمام شده و تا آن زمان مورد احتیاج مردم واقع شده است.

۲- بعید نیست مراد از این روایات حتی روایت دوم، مطلق احکام باشد، چه احکامی که به طور تفصیلی تشریح شده است و چه احکامی که به طور اجمال و در قالب قواعد کلیه ای به امام املاء و آموخته شد تا در زمان نیاز، به تفصیل نسبت به جعل جزئیات آن اقدام نماید؛ شاهدش

۱- این شخص علی بن سعید یا علی بن سعد مجهول است اما در این روایت، بزرگی همچون ابن ابی عمیر از عمر بن اذینه از او نقل کرده اند و نقل اجلاء می تواند جابر ضعف باشد.

۲- سند این روایت، ضعیف است اما از آنجایی که برخی صاحب نظران چنانکه در متن آمده به آن استدلال کرده اند حدیث را ذکر کرده ایم.

نیز روایت ابو بصیر است که سخن از گشایش ابواب علم است که گوشه ای از آن، جامعه، جفر و... است..

۳- بر فرض قبول این روایات، در مقابل آن احادیث تفویض وجود دارد که ظاهرش اثبات ولایت امام بر تشریح است، بنابراین باید میان این دو دسته از احادیث جمع عرفی شود به این صورت که مثلاً بگوئیم مراد از املاء رسول و کتاب علی  $\square$  املاء بیشتر احکام باشد و مراد از روایات مقابل، شمار دیگری از احکام باشد، و همین مقدار در اثبات حق تشریح کفایت می کند؛ یعنی بیشتر احکام توسط پیامبر به امیرالمؤمنین املاء شد و مقداری از احکام نیز به ائمه واگذار شد.

## دیدگاه علامه طباطبائی

### اشاره

صاحب تفسیر المیزان ذیل آیه «اولی الامر» به این بحث پرداخته و پیامبر اسلام را دارای دو ویژگی و مقام معرفی کرده است؛ یکی مقام تشریح و بیان احکامی که در قرآن نیامده و دیگری مقام ولایت در حکومت که بر اساس آن، حکمرانی و داوری می کردند. او پس از توضیح این مطلب، به اختیارات اولی الامر اشاره می کند و با استفاده از ذیل آیه شریفه: «فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ» (نساء: ۵۹)، منکر حق تشریح برای اولی الامر شده است، با این تلقی که مراد از تنازع، کشمکش در احکام شریعت است، زیرا در غیر احکام، امام نیز مرجعیت دارد. او می نویسد: اولی الامر (هر کس که باشند)، حق ندارند حکم جدیدی وضع کنند یا حکمی که در کتاب خدا و سنت پیامبر آمده را نسخ کنند، و گرنه وجوب ارجاع تنها به کتاب و سنت یا تنها ردّ به خدا و رسول معنا نداشت (بلکه به اولی الامر نیز ارجاع داده می شد)؛ چنان که آیه شریفه: «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مِؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا» (احزاب، ۳۶)، فقط به خدا و پیغمبر ارجاع داده است. پس فرمان خدای متعال همان تشریح است و دستورات پیامبر نیز، یا همان دستورات خداوند است یا اعم از آن (و دستوراتی که خود می دهد). اما اختیاری که اولی الامر دارند این است که تنها در موارد نفوذ ولایتشان اظهار نظر کنند و حکم خدا و پیامبر را در قضایا و موضوعات کشف نمایند. به طور کلی، از آن جا که اولی الامر اختیاری در تشریح ندارند و چیزی جز احکام خدا و پیغمبر که در کتاب و سنت آمده نزدشان نیست، در موارد درگیری فقط به خدا و رسول ارجاع داده شد و نام ایشان ذکر نگردید (طباطبائی، ۱۴۱۷ق: ۴: ۳۳۹) برخی محققان دیگر نیز گویا به تبعیت از صاحب المیزان، با صراحت این آیه را دلیلی بر عدم حق تشریح امام دانسته اند (حسینی تهرانی، ۱۴۳۰ق، ۲: ۱۴-۱۵)

ص: ۱۱۲

**بررسی و نظر**

عبارات مذکور، پرسش‌ها و اشکالاتی را در پی دارد که پذیرش این گفتار را مشکل می‌سازد:

یکم: «شیء» در آیه، نکره است و تعریف آن به احکام، نیازمند دلیل است؛ حال می‌پرسیم: وجه انصراف «شیء» از غیر احکام و تعیین مصداق معین احکام شرعی برای آن چیست؟

دوم: شاید مراد از «شیء» امامت باشد؛ یعنی اگر در امامت فردی نزاع شد، باید به گفتار خدا و پیامبر مراجعه کنید، زیرا از آن جایی که خود مدعی امامت اولی الامر یک سوی دعواست، ممکن است گفتار او مورد پذیرش مخالفان قرار نگیرد؛ پس معنای «شیء» لزوماً نمی‌تواند احکام شرعی باشد؛ علاوه بر این که حوزه احکام شرعی، از وظایف اصلی امام است.

سوم: بر فرض که بپذیریم مراد از «شیء» احکام است، آیا معنای این که آیه فرمود: «در موارد کشمکش به خدا و رسول مراجعه کنید» آن است که به امام رجوع نکنید؟ این حصر چگونه از آیه فهمیده می‌شود؟ و این گونه مفهوم‌گیری با کدام قاعده اصولی سازگار است؟ ذکر نشدن اولی الامر در ذیل آیه نیز نمی‌تواند دلیل باشد، زیرا ردّ به امام، همان ردّ به رسول است. علامه حلی در این باره می‌نویسد: «أن الرد إلى الله و الرسول و قبول أمرهما و نهیما و رفع التنازع و الإمام قائم مقام الرسول (ص) فالرد إليه رد إلى الله و الرسول.» (حلی، ۱۴۰۹ق: ۴۲۷) و از آن جا که در صدر آیه به اولی الامر اشاره شد، در ذیل آیه به دلیل مساوات ایشان در مقام طاعت با پیامبر از ذکر دوباره آن خودداری شد؛ (مظفر، ۱۴۲۳ق، ۴: ۲۲۳)؛ افزون بر آن که در خبر صحیحی آمده است: «قال للناس يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» إيانا عنی خاصه أمر جمیع المؤمنین إلى يوم القيامة بطاعتنا فإن خفتم تنازعاً فی أمر فردوه إلى الله و إلى الرسول و إلى أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ كذا نزلت...» (کلینی، ۱۳۷۵، ۱: ۲۷۶).

**احادیثی در نفی تشریح****اشاره**

دسته‌ای دیگر از اخبار در منابع روایی وجود دارد که همه سخنان ائمه (ع) را برآمده از سخنان پیغمبر (ص) می‌داند، به گونه‌ای که امام هیچ‌گاه از خود چیزی نمی‌گوید. برخی صاحب نظران این اخبار را دلیلی دیگر بر عدم حق تشریح امام دانسته‌اند (مکارم، ۱۴۲۸ق: ۵۱۹)، زیرا چنین می‌نماید که امامان معصوم (ع) از پیش خود رأی در دین صادر نمی‌کنند و هر آنچه می‌گویند، بر اساس گفتار پیامبر (ص) است؛ به سخن دیگر، ائمه اطهار (ع) فقط حاملان علمی هستند که از سوی پیامبر (ص) به نزدشان امانت گذاشته شد؛ احکام شریعت نیز بخشی از همان دانش هاست و اهل بیت (ع) تنها عهده دار بیان آن برای مردمند.

ص: ۱۱۳

بخشی از این احادیث که در بصائر الدرجات، کافی و سایر جوامع روایی متفرق است، در کتاب جامع احادیث الشیعه (باب چهارم از ابواب مقدمات) یک جا گرد آمده، که در ادامه به پاره ای از آن ها اشاره می کنیم.

روایت اول:

یونس بن عبدالرحمن از عنبسه نقل می کند: شخصی از امام صادق ع مسئله ای پرسید و حضرت نیز پاسخ فرمودند. آن شخص گفت: اگر چنین و چنان باشد، چه می گویی؟ حضرت فرمود: هر گاه به چیزی پاسخ دادم، از رسول الله است؛ این گونه نیست که با رأی خودمان چیزی بگوییم (بروجردی، ۱۳۹۹ق، ۱: ۱۲۹، ح ۷)

روایت دوم:

یونس بن عبدالرحمن از قتیبه نقل می کند: شخصی از امام صادق ع مسئله ای پرسید. حضرت نیز پاسخ دادند. آن شخص پرسید: به نظر شما اگر چنین و چنان باشد، پاسخ چیست؟ حضرت فرمودند: خاموش باش! هر آنچه پاسخ می دهم، از رسول خداست؛ ما از کسانی نیستیم که بگویی، نظر تو (أ رأیت) چیست (همان، ح ۸).

روایت سوم:

فضیل بن یسار از امام باقر ع نقل می کند: اگر با رأی خودمان چیزی بگوییم، گمراه شده ایم، همان گونه که کسانی که پیش از ما بوده اند، گمراه شدند؛ ما بر اساس بینه ای سخن می گوئیم که پروردگاران برای پیامبرش بیان فرموده و او برای ما بیان فرموده است (همان، ح ۹)

### تعلیل و بررسی

در فقه حدیث، توجه به چند نکته لازم است؛ توجه به الفاظ حدیث بر طبق قواعد اصولی، نبود معارض و نیز توجه به موقعیت تاریخی صدور حدیث. چه بسا بسیاری از احادیث ناظر به عقیده ای خاص، در بستر تاریخی خاصی بوده اند، یا در حال تقیه صادر شده اند و مانند این موارد.

به نظر می رسد این دسته از احادیث، که با بیان های گوناگونی وارد شده اند، یک مقصود بیشتر ندارند و همگی ناظر به فتاوایی اند که با ظن و گمان و بر اساس اجتهادی شخصی صادر می شدند؛ به خصوص در دورانی که قیاس و استحسان در فتاوا رواج یافته بود و برخی گمان می کردند، احکام صادره از اهل بیت (ع) نیز بر اساس حدس و گمان است؛ لذا از ائمه (ع) می پرسیدند: رأی و ظن شما در فلان مسئله چیست؟ امام نیز در مقام پاسخ این مطلب است که

ص: ۱۱۵

ما هیچ گاه بر اساس رأی و گمان یا بر اساس اجتهاد خود سخن نمی‌گوییم، بلکه آنچه می‌گوییم حکم خدا و رسول است؛ از این رو، در برخی اخبار آمده است: «اگر ما بر اساس رأی و هوایمان فتوا بدهیم، از هلاک شدگان خواهیم بود، اما آنچه می‌گوییم نشانه‌هایی است از سخنان رسول خدا، و علم ریشه داری است که از پدرانمان ارث برده ایم و آن را نگه می‌داریم؛ همان گونه که مردم طلا و نقره هایشان را نگه می‌دارند.» (صفار، ۱۴۰۴ق: ۲۹۹-۳۰۰)

علامه مجلسی ذیل حدیث دوم روایت قتیبه می‌نویسد: «مرادِ راوی این بود که مرا از رأی خود که بر اساس ظن و اجتهاد است، باخبر کن! حضرت نیز او را از گمانش نهی کرد و برای او توضیح داد که ائمه جز با قطع و یقین و آنچه از جانب رسول خدا رسیده است، سخن نمی‌گویند.» (علامه مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۲۰۱)

### نتیجه

طبق این نوشتار، دلایلی که برای انکار حقّ تشریح ائمه اطهار(ع) مطرح شده است، ناکارآمد و ناتمام به نظر می‌رسد. برخی از مهم‌ترین نکاتی که در این دیدگاه‌ها باید مورد توجه قرار گیرد، در محورهای زیر قابل جمع بندی است و چنانچه این محورها مورد پذیرش قرار گیرد، مسئله حقّ تشریح قابل انکار نخواهد بود:

۱. وحی می‌تواند دو گونه باشد: وحی تنزیلی و وحی تسدید. بر این اساس آنچه در قرآن کریم آمده است، مبنی بر این که: هر آنچه پیامبر یا امام می‌فرمایند، وحی است، منافاتی با حقّ تشریح ندارد، زیرا در مسئله حقّ تشریح و جعل حکم، وحی از نوع تسدید و تأییدی است؛ یعنی حکمی که نبی یا امام جعل کنند، مورد تأیید وحی خواهد بود.

۲. این که قرآن همه چیز را بیان فرموده، معنایش نفی حقّ تشریح امام نیست، زیرا مقصود بیان کلیات احکام در قرآن است، زیرا بسیاری از جزئیات احکام، مانند شمار رکعات نماز، چگونگی مناسک حج و مانند آن، به صراحت در قرآن ذکر نشده است؛ از این رو، نمی‌توان با این ادله، حقّ تشریح امام در جزئیات احکام را نفی کرد.

۳. جعل حکم از ناحیه امام، منافاتی با اكمال دین در زمان پیامبر نیز نخواهد داشت، زیرا با نصب امام، دین کامل و مرجعیت احکام مشخص شد؛ پس اگر حکمی هم مانده باشد، می‌تواند از جانب ایشان جعل شود و این یعنی کمال دین.

۴. بسیاری از روایاتی که از املائی تمامی احکام حلال و حرام از سوی پیامبر(ص) به امیرالمؤمنین علیه السلام حکایت دارد، به معنای نفی تفویض و حقّ تشریح ائمه نیست، زیرا چه بسا

ص: ۱۱۵

مقصود این اخبار، املاي احكامي است كه تشريعي شده و تا آن زمان مورد احتياج مردم بوده است.

۵. اين كه در برخي احاديث، ائمه فرموده اند از جانب خود چيزي نمي گويند، مقصود آن است كه امام بر اساس ظن و اجتهاد چيزي نمي گويد، بلكه هر آنچه بفرمايد، همان حكم واقعي الهي است.

در مجموع، هر يك از ادله منكران، محملی دیگر غیر از نفی حقّ تشریح دارد و آنچه به راقم این سطور جرئت و قوت قلب داده تا ادله نفی تشریح را نقد کند، اخباری از ائمه اطهار(ع) است كه به جایگاه رفیع خود اشاره کرده و مقامات خود را بلند و دست نیافتنی دانسته اند (۱)؛ از این رو، به سادگی نمی توان در نفی برخی مقامات امام سخن گفت و چه بسا مقامی از مقامات امامان باشد كه تاكنون ناشناخته بوده و بر اساس پژوهشی بتوان آن را به اثبات رساند یا از نفی آن، سر باز زد.

## منابع

۱. قرآن کریم

۲. آشتیانی، میرزا محمد حسن، (۱۴۳۰ق)، بحر الفوائد فی شرح الفرائد، قم، ذوی القربی.

۳. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، (۱۳۶۴)، النهایة فی غریب الحدیث و الاثر، قم، مؤسسه اسماعیلیان.

۴. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۹)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم، اسراء.

۵. حاکم نیشابوری، ابو عبدالله محمد بن عبدالله الضبی، (۱۳۹۸ق)، المستدرک علی الصحیحین فی الحدیث، بیروت، دارالفکر.

۶. حسینی میلانی، سیدعلی، (۱۴۲۵ق)، تحقیق الاصول، قم، مرکز الحقائق الاسلامیه.

۷. ، (۱۴۲۶ق)، نفحات الأزهار فی خلاصه عبقات الانوار، قم، مرکز الحقائق الاسلامیه.

۸. حسینی تهرانی، سید محمد حسین، (۱۴۳۰ق)، امام شناسی، مشهد، علامه طباطبائی.

۹. حلّی، علامه حسن بن یوسف بن مطهر، (۱۴۰۹ق)، الالفین، قم، هجرت.

۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۲۹ق)، مفردات الفاظ القرآن، دمشق بیروت، دارالقلم دارالشامیه، نشر طلیعه نور.

۱۱. سبحانی، جعفر، (۱۴۲۳ق)، کلیات فی علم الرجال، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.

۱- چنانکه علامه مجلسی نیز به آن اشاره کرده است؛ ر. ک: (مجلسی ۱۴۰۳ق، ۲۵: ۳۴۷).

ص: ۱۱۶

۱۲. شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه، (۱۴۲۹ق)، کمال الدین و تمام النعمه، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۳. (۱۳۷۹ق)، معانی الأخبار، تصحیح و تعليق: علی اکبر الغفاری، تهران، مکتبه الصدوق.
۱۴. (۱۴۱۳ق)، من لا یحضره الفقیه، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۵. صفار، ابوجعفر محمد بن حسن، (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد، تحقیق: میرزامحسن کوچه باغی، قم، مکتبه آیه الله مرعشی.
۱۶. طباطبائی، سیدمحمد حسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۱۷. طباطبایی بروجردی، حاج آقا حسین، (۱۴۱۹ق)، الحجج فی الفقه، به قلم: مهدی حائری یزدی، قم، مؤسسه الرساله.
۱۸. (۱۳۹۹ق)، جامع احادیث الشیعه، قم، المطبعه العلمیه.
۱۹. (۱۴۲۱ق)، لمحات الاصول، به قلم: امام خمینی، تهران، مؤسسه نشر آثار امام خمینی.
۲۰. (۱۳۷۵ق)، نهاییه الاصول، به قلم: حسینعلی منتظری، قم، مطبعه الحکمه.
۲۱. طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن، (۱۳۸۳)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصرخسرو.
۲۲. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، (۱۴۲۲ق)، تفسیر نورالثقلین، تحقیق: سیدعلی عاشور، بیروت، مؤسسه التاريخ العربی.
۲۳. عیاشی، ابی نصر محمد بن مسعود بن عیاش، (بی تا)، کتاب التفسیر، تحقیق: سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، المکتبه العلمیه الاسلامیه.
۲۴. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۷)، تفسیر قمی، قم، دارالکتاب.
۲۵. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۷۵)، الکافی، تصحیح: علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۲۶. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار لدرر أخبار ائمه الاطهار، بیروت، مؤسسه الوفاء.
۲۷. (۱۴۰۴ق)، مرآه العقول فی شرح أخبار آل الرسول، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۲۸. مشهدی، میرزامحمد، (۱۴۱۳ق)، کنز الدقائق، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۹. مظفر، محمدحسن، (۱۴۲۳ق)، دلائل الصدق لنهج الحق، قم، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.

۳۰. مظفر، محمدرضا، (۱۴۲۱ق)، اصول الفقه، قم، مؤسسه اسماعیلیان.

۳۱. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۲۸ق)، بحوث فقهیه هامه، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب.□.

۳۲. ملکی میانجی، محمدباقر، (۱۴۰۰ق)، بدایع الکلام فی تفسیر آیات الاحکام، بیروت، مؤسسه الوفاء.

۳۳. موسوی خمینی، روح الله، (۱۳۸۵)، شرح چهل حدیث، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

۳۴. موسوی خوئی، سیدابوالقاسم، (بی تا)، التنقیح فی شرح العروه الوثقی، به قلم: میرزا علی غروی، قم، مؤسسه احیاء آثار الامام خوئی.



ص: ۱۱۷

۳۵. (۱۴۱۸ق)، الهدایه فی الاصول، تألیف: حسن صافی اصفهانی، قم، مؤسسه صاحب الامر.
۳۶. نجفی اصفهانی، محمدتقی، (۱۴۲۰ق)، هدایه المسترشدين فی شرح اصول معالم الدين، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۳۷. نجفی، محمدحسن، (۱۹۸۱)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۳۸. واسطی زبیدی، محب الدین سیدمحمد مرتضی حسینی، (۱۴۱۴ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دارالفکر.
۳۹. وحید بهبهانی، محمدباقر، (۱۴۲۲ق)، مقدمه منهج المقال فی تحقیق احوال الرجال، تألیف: میرزا محمد بن علی استرآبادی، قم، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.

ص: ۱۱۸

**کشف و تجربه دینی در دیدگاه غزالی****اشاره****اشاره**

چکیده

واژگان کلیدی

مقدمه

ماهیت تجربه دینی

غزالی؛ صاحب تجربه دینی

دیدگاه غزالی در باب تجربه دینی

۱. مبانی بحث

الف) هستی:

ب) انسان:

۲. حجاب

۳. اسباب و مقدمات کشف

الف) تفکر:

ب) مراقبه و محاسبه:

ج) ریاضت نفس:

د) عزلت:

ه) وجد و سماع:

۴. کشف

الف) الهام:

ب) وحی:

ج) کشف و رؤیت خداوند:

جمع بندی

منابع

محمدامین خوانساری (۱)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۹/۱۰

تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۳/۲۰

**چکیده**

«تجربه دینی» اصطلاحی جدید است، اما پیشینه گسترده‌ای در فرهنگ اسلامی دارد. مباحثی که اندیشمندان اسلامی درباره حالات کشف، مانند الهام و وحی داشته‌اند، می‌تواند بستری برای این موضوع در اندیشه اسلامی باشد. غزالی، از جمله کسانی است که تحولات تجربه گونه‌ای را از سر گذرانده و مباحث گسترده‌ای در مباحث تجربه دینی داشته است. در این نوشتار، گزارش و تحلیلی از دیدگاه‌های غزالی در باب تجربه دینی ارائه شده است؛ هم‌چنین جایگاه «انسان» به عنوان متعلق و «هستی» به عنوان متعلق و «حجاب» بین انسان و هستی، روشن شده است و نیز اسباب و مقدماتی که انسان باید برای کشف اخذ کند، برشمرده شده‌اند. تجارب دینی نزد غزالی، گاهی الهام گونه و گاهی هم وحی پیامبرانه است. تجربه رؤیت خداوند در آخرت نیز، مسئله‌ای مهم است که غزالی، هم با رویکرد کلامی و هم با رویکرد عرفانی، به امکان آن پرداخته است.

**واژگان کلیدی**

تجربه دینی، کشف، وحی، الهام، رؤیت، المنقذ من الضلال، احیاء علوم الدین، غزالی.

۱- پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث (پژوهشکده اخلاق و روان‌شناسی اسلامی) و دانشجوی دکتری دین پژوهی دانشگاه ادیان و مذاهب.

## مقدمه

هرچند «تجربه دینی» عنوانی نوپدید در دوران جدید است و انبوهی از مسائل را در مباحث الهیات، عرفان و فلسفه دین به همراه داشته است، این مفهوم سابقه دیرین و فراگیر در گستره تفکری ادیانی دارد. در اسلام، «کشف» و «وحی» از جمله این مفاهیم هستند که در رابطه با خدا و انسان شکل گرفته و در علوم حدیثی، فلسفی و عرفانی گنجانده شده اند.

کوشش این پژوهش بر این بود که به اجمال، ماهیت تجربه دینی را تبیین و تمایز آن را در گستره فکری اسلام و مسیحیت بیان کند و در ادامه به اندیشه غزالی درباره تجربه دینی با تأکید بر دو کتاب المنقذ من الضلال و احیاء علوم الدین پردازد؛ بدین منظور، «هستی» و «انسان» مبانی بحث تلقی شده و ماهیت حجاب میان انسان و هستی، تبیین شده است. هم چنین اسباب و مقدمات «کشف» دسته بندی شده اند.

## ماهیت تجربه دینی

«تجربه دینی» را می توان عبارت از «رویدادی نفسانی دانست که تقریباً زمان مند بوده، در معرض صاحب تجربه قرار می گیرد و از آن تا حدی آگاه است». با قید «تقریباً زمان مند» احساس های دیگری که زمان مند نیستند و در طول عمر به دست آمده اند، خارج می شوند. منظور از قید «در معرض صاحب تجربه قرار می گیرد»، عدم اختیار و انفعالی بودن شخص در این تجارب نیست، بلکه سلسله فعالیت های درونی و نفسانی را که به طور مستقیم کسب می شوند را خارج می کند. در این تجارب، شخص باید با قدرتی بیرونی، تجاربی را احساس کند؛ هم چنین باید در این تجربه «صاحب تجربه از آن تا حدی آگاه» باشد، زیرا آگاهی بخشی از همان رویداد نفسانی است. این آگاهی در همان زمان تجربه ایجاد می شود و آنچه بعدها گفته می شود، در واقع گزارشی از آن تجربه است (ر.ک: فعالی، ۱۳۸۰: ۳۴۵، ۳۴۰).

این تجربه زمانی دینی می شود که در محدوده «دین» صورت بگیرد و متعلق آن، امری دینی باشد؛ متعلق آن، یا موجود یا حضوری فوق طبیعی باشد؛ مثل وجود خداوند یا تجلی خداوند در فعلی. یا موجودی باشد که به نحوی با خداوند مرتبط است؛ مثل شخصیتی مقدس و یا آن، حقیقتی غایی و توصیف ناپذیر باشد؛ مثل نیروانا (پترسون و دیگران، ۱۳۸۳: ۳۷).

باید توجه داشت که میان تجربه عرفانی و تجربه دینی، تفاوت هایی است. «در پاره ای از تجارب، شخص صاحب تجربه احساس می کند خدای یگانه مورد اعتقاد بیشتر ادیان و مذاهب را تجربه کرده و آن خدا، غیر او بوده است و در پاره ای دیگر از تجارب، احساس صاحب تجربه این

ص: ۱۲۰

است که یگانگی همه چیزها و فقدان هرگونه غیریت و تمایز واقعی را تجربه کرده و حتی میان خود و حق، تغایری ندیده است. تجارب نوع دوم را همگان تجارب عرفانی نام می‌نهند، اما تجارب نوع اول را بعضی تجارب دینی می‌نامند (ملکیان، ۱۳۸۰: ۳۱۵۳۱۶). به عبارتی دیگر، تجربه چیز یگانه، یعنی خدا را «تجربه دینی» می‌نامند و تجربه یگانگی چیزها را «تجربه عرفانی» می‌خوانند.

نکته مهم در تفاوت تجربه دینی در حوزه اسلام و مسیحیت این است که در عالم مسیحیت، تجربه دینی مفهومی بسیار عام است و شامل انواع حالت های احساسی، ایده های خاص ذهنی، بصیرت ها و کشف و شهود عرفانی است، اما در جهان اسلام این گونه نیست و مثلاً به حالت های احساسی که در ضمن دعا و نیایش پیدا می شود، تجربه دینی اطلاق نمی گردد (لگنهاوزن، ۱۳۸۳: ۹).

تمایز میان تجربه دینی به معنای اعم و تجربه عرفانی در مباحث اسلامی را می توان در تفاوت میان کشف صوری و کشف معنوی فهمید. کشف صوری، کشفی است که از طریق حواس پنج گانه در عالم مثال صورت می گیرد و کشف معنوی، کشفی مجرد از صورت است (کاکایی، ۱۳۸۳: ۱۱-۴۲). در کشف صوری، انسان با حواس باطنی اموراتی را کشف می کند، اما کشف معنوی، ناظر به نوعی ادراک در مکاشفه عارف است که از سنخ ادراکات حسی نیست.

در مباحثی که غزالی در المنقذ من الضلال دارد، کشف، نوری است که خداوند در دل انسان می افکند و بیشتر معارف بشری به مدد آن نور حاصل می گیرد. این کشف، آثار و عوارضی در زیست تجربه کننده نیز دارد (غزالی، ۱۴۱۶ق: ۵۴۰). از نظر غزالی، در ماورای عالم عقل، جهان دیگری وجود دارد که در آدمی، دیده دیگری گشوده می گردد و به امور نهانی آگاه می شود و چیزهایی را درک می کند که عقل از ادراک آن ناتوان است. این خاصیتی است که خداوند به انسان داده است، تا بتواند حقیقت کشف را درک کند (غزالی، ۱۴۱۶ق: ۵۵۶).

### غزالی؛ صاحب تجربه دینی

غزالی را می توان در جایگاه کسی که صاحب تجربه دینی است، بررسی کرد. (۱) او در المنقذ به حالات شخصی این دوره اش می پردازد. او خوی حقیقت جویی را با سرشت خود آمیخته است،

۱- کتاب «التجربة النورانية عند الامام الغزالي من الانا المنطقيه الى الانا المتعاليه»، تجربه غزالی در المنقذ را به طور خاص در سه مرحله: ساختار تجربه غزالی در المنقذ، مضمون تجربه غزالی در المنقذ، نتایج فلسفی رویت غزالی مورد بررسی قرار داده است.

ص: ۱۲۱

و این را لطفی از جانب خداوند می‌داند. این حرصِ درک حقایق باعث شد که او با تفکر در دین تقلیدی اطرافیان، به حال درونی خویش نگاهی بیندازد. تا جایی که ناگه، بندهای تقلید را گشوده و باورهای موروثی را گسسته می‌بیند (غزالی، ۱۴۱۶ق: ۵۳۸). این آغازی می‌شود تا غزالی در مسیر شناخت قرار بگیرد و «مطلوبش را علم به حقایق امور بداند» و تمام علمی را که یقین آور نیستند در تردید می‌بیند و به ناچار، به دنبال طلب ماهیت حقیقت علم می‌رود. تردید غزالی به آن جا می‌رسد که حتی به حسیات و ضروریات و در مرحله بعد، به عقلیات نیز اعتمادی نمی‌کند. او دچار تردیدی همه جانبه در احوالاتش می‌شود. «این درد برایم کشنده بود و با این حال، نزدیک دوماه دچارش بودم. در این مدت به اقتضای حال، نه مقال، بر روش سفسطه بودم» (غزالی، ۱۴۱۶ق: ۵۳۸۵۳۹)

در واقع، خروج غزالی از این وادی حیرت را باید نوعی تجربه ای دینی دانست. او این رفع حیرت را «شفایی از سوی خداوند» می‌داند؛ حالتی که نه با دلیل و نه با کلمات، بلکه بر اثر نوری الهی بر دل انسان اتفاق می‌افتد. «این نوری است که کلید تمام دانستنی‌هاست» (۱) این کشف، کشفی است دلیل ناپذیر؛ کشفی است که به واسطه آن، شخص از رحمت پر دامنه الهی سرشار می‌شود؛ کشفی است که در آن اختیاری نیست، بلکه به تعبیر پیامبرانه، «نوری است که خداوند در دل می‌افکند» (۲) (غزالی، ۱۴۱۶ق: ۵۴۰).

غزالی، حقیقتی را که صوفیه مدعی آنند، اصیل دانسته و به تفصیل از حالات صوفیان سخن به میان می‌آورد (غزالی، ۱۴۱۶ق: ۵۴۲). در واقع این گفته‌ها، از روی تجارب غزالی است که آن‌ها را در راه کسب حقیقت دینی طی کرده است. غزالی، حقیقت صوفیه را «آمیخته با علم و عمل» (۳) می‌داند و «حاصل کارشان را ره سپردن از گردنه‌های دشوار نفس و برکنار داشتن آن از خوی‌های ناپسند و صفات زشت» می‌داند. او در آغاز، علم را آسان‌تر از عمل می‌داند؛ از این رو، به تحصیل علوم صوفیان می‌پردازد و سعی می‌کند با خواندن کتب صوفیه، به کنه مقاصدشان دست یابد، اما متوجه می‌شود که برای فهم تصوف باید به تجربه آن‌ها را فهم نماید و بین علم و عمل از این جهت، تفاوت بسیار می‌بیند. او صوفیان را «صاحبان احوال و نه اقوال» می‌نامد که باید احوالات فارغ از علم را از راه سلوک و ذوق آموخت. او دچار نوعی کشمکش درونی می‌شود، به گونه ای که به تعبیر خودش: «خداوند بر زبانم قفل نهاد و کارم از اختیار به اضطرار

۱- ذلک النور هو مفتاح أكثر المعارف.

۲- هو نور یقذفه الله تعالی فی القلب.

۳- علمت أن طریقتهم إنما تتم بعلم و عمل.

ص: ۱۲۲

کشید» (۱) (غزالی، ۱۴۱۶ق: ۵۵۳). این احوالات و تجربیات، غزالی را به مدت ده سال در سفر می کشاند، تا تجربیات عزلت، خلوت و ریاضت را بچشد. او حاصل این ریاضت نشینی و عزلت‌گزینی را انکشافاتی توصیف ناپذیر (۲) می داند.

غزالی به گزارش اندکی از این تجربیات در حدی که نفعی برساند، بسنده می کند. او در بیان این حالات می گوید: صوفیان، از پیشتازان خلق به سوی خدایند که همه حرکات و سکناات ظاهر و باطنشان، مقتبس از بالاترین نور، یعنی نور نبوت است. کلید تطهیر دل، همان کلید در نماز، یعنی سپردن همه دل به خداست. آخرین شرط هم فنای کلی در خداست. مکاشفات و مشاهدات از اول راه، که فنای در خداست، شروع می شود و تا جایی پیش می رود که در بیداری، فرشتگان و ارواح پیامبران را مشاهده می کند و صوت و سخن آنان را می شنود و فیض می برد. سپس از مشاهده صورت و نمونه‌ها به درجات بالاتر می رسد که سخن گفتن از آن‌ها دشوار است و بیننده نمی تواند به تعبیر آن‌ها پردازد، زیرا دچار خطای آشکار خواهد شد. کار به جایی می رسد که پاره‌ای آن را «حلول»، گروهی «اتحاد» و دسته‌ای «وصول» می خوانند. غزالی همه این امور را اشتباه می داند و این را از مقولات توصیف ناپذیر می داند. او معتقد است، کرامت اولیا همانند حقیقت نبوت، توصیف ناپذیر است. غزالی با اشاره به حالت رسول خدا (ص) در غار حرا و تعبیر اعراب از این حالت به این که «إن محمداً عشق ربه» می گوید: این حالت را سالک با ذوق، و دیگران از راه تجربه و شنیدن درمی یابند. در این عبارات، تحقیق از راه برهان را «علم»، دریافت مستقیم آن حالت را «ذوق» و باور از طریق تجربه و گمان درست را «ایمان» می نامد (غزالی، ۱۴۱۶ق: ۵۵۴-۵۵۵).

## دیدگاه غزالی در باب تجربه دینی

### اشاره

در این پژوهش می کوشیم تا دیدگاه غزالی در باب تجربه دینی را با تأکیدی بر کتاب احیاء علوم الدین، که حاصل سال‌های تحول و عزلت وی است، بررسی کنیم.

### ۱. مبانی بحث

### اشاره

بحث از کشف و تجربه دینی در گرو مباحث مختلفی، از جمله بحث «حجاب» است. میان هستی و انسان، حجاب وجود دارد. مبانی بحث را در هستی و انسان پی می گیریم. از «هستی»

۱- جاوز الأمر حد الاختیار إلى الاضطرار، إذ أقفل الله علی لسانی

۲- انکشف لی فی أثناء هذه الخلوات أمور لا يمكن إحصاؤها و استقصاؤها

ص: ۱۲۳

به عنوان متعلق و از «انسان» به عنوان متعلق می‌گوییم و پس از آن به نقش و جایگاه حجاب در بحث می‌پردازیم.

### الف) هستی:

از نظر غزالی، «وجود» حقیقتی است که باید از آن پرده برداشت. در واقع می‌توان غزالی را از طرف داران وحدت وجود دانست. او معتقد به «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» است. آغاز توحید، نفی کثرت و رسیدن به وحدت است، اما در نهایت توحید، موخید جمع کثرت و وحدت می‌کند؛ یعنی در عین توجه به کثرت، غرق در وحدت است و در عین وحدت، نظر به کثرت دارد (رفیعی، ۱۳۸۸: ۳۳). هرچه از طبیعت به عالم معنا و ملکوت نزدیک تر شویم، حیثیت نوری پدیده‌ها را شدیدتر و اصیل تر درمی‌یابیم. جهان، سراسر نور است و نورهای خاکی، برگرفته از نورهای افلاکی اند. بنابراین، هستی پرتوی از جمال خداوند است و همه از اوست؛ بلکه خود اوست و هستی همه چیز، نور هستی اوست. در این نگرش، هر چیزی دو وجه «کیانی» و «ربانی» دارد. وجه کیانی اشیا، نابودشدنی است و آنچه می‌ماند، وجه ربانی است. پس اگر گفته شود در هستی جز وجه خداوند چیزی نیست، یعنی این که خداوند، وجود گوهری دارد؛ بنابراین هستی حقیقی، ویژه خداوند متعال است و هرچه جز اوست، «وجه الله» می‌شود. هستی هم از نگاهی دو حیثیت دارد: حیث وجودی و حیث ایجادی. حیث وجودی هستی که همان هستی حقیقی و راستین الهی است که غنی بالذات و آفریدگار اشیاست و تنها موجود، اوست. حیث ایجادی هستی، پدیده‌هایند که هستی مجازی، ایجاد شده و سراسر فقر ذاتی اند. پس در این نگرش، هستی یکی است و آن هم خداوند است (ر.ک: رفیعی، ۱۳۸۸: ۲۸۳۶).

غزالی عالم را به سه بخش کلی تقسیم می‌کند: عالم ملک، جبروت و ملکوت. «عالم ملک» همان عالم خلقت، شهادت و همین خاک و افلاک و ناسوت است. «عالم ملکوت» عالم قدسی است که جایگاه فرشتگان است که افاضه نورها بر انسان از جانب آن هاست. «عالم جبروت» هم میان ملک و ملکوت است؛ آغاز ملک و پایان ملکوت است. عالم جبروت، همانند کشتی میان زمین و آب است؛ کسی که در زمین راه می‌رود، در عالم ملک است و اگر بتواند سوار کشتی شود، همانند کسی است که در کشتی سوار شده و اگر بتواند بدون احتیاج به کشتی در آب راه رود، در عالم ملکوت است.

رمزگشایی از عالم ملک و ملکوت، در گرو نحوه ارتباط میان عالم محسوس و عالم معقول است. غزالی با پذیرفتن موازنه میان عالم محسوس و معقول و تأثیر شناخت این موازنه بر



ص: ۱۲۴

شناخت ارتباط ملک و ملکوت، به نوعی تشکیک در مراتب هستی اعتراف کرده است. این موازنه می‌تواند پایه و اساس بسیاری از مسائل باشد و نقش عمده‌ای در فهم دینی داشته باشد. از جمله این مسائل، بحث «تمثل حقایق» یا مسئله «تأویل» است. تمثل حقایق، مثال یا تمثلی است که به شکل نور یا صورتی زیبا برای انسان ظهور می‌یابد و حاکی از زیبایی معنوی و جمال حقیقی است. به عبارت دیگر، تمثل به معنای تغییر و انقلاب نیست، بلکه تنها نوعی ظهور و تجلی است که حقیقتی را روشن می‌کند؛ برای مثال، ظهورات جبرئیل بر پیغمبر (ص) یا تمثل بشر برای حضرت مریم  $\square$ ، نوعی تجلی و ظهور از حقیقتی است. تأویل نیز به منزله «تعبیر» است؛ کسی می‌تواند تعبیر کند که عالم مثال و مناسبات میان معناگوناگون را دریافت کند؛ مناسباتی که با وجود اختلاف ظاهری، با یکدیگر مناسبتی دارند که از عالم مثال و تمثل نشئت می‌گیرد (ر.ک: دینانی، ۱۳۸۳: ۱۴۱۱۷۲). بنابراین، انسان توانایی رسیدن به حقایق و ملکوت را در عالم رؤیا دارد، ولی این حقایق به آشکارا رخ نمی‌نمایند، بلکه همواره به صورت تمثل است. انسان در مسیر معرفت می‌تواند به جایی برسد که علم و معرفت بی واسطه را از جانب خداوند دریافت کند. غزالی این معرفت را مخصوص انبیا ندانسته و این شایستگی را برای سایر انسان‌ها نیز قائل شده است.

بنا بر آنچه گذشت، نگرش غزالی به عالم، وحدت گراست. این نوع تفسیر معنوی از عالم، انسان را در موقعیتی هم‌گون با عالم قرار می‌دهد، به گونه‌ای که همیشه همراه با تجربه است. انسان، دیگر جزئی دورافتاده و یا افکنده از عالم نیست تا نتواند عالم را بشناسد، بلکه او جزئی از عالم معنوی است و غایتی برایش متصور است که تمام عالم به دنبال آن غایت حقیقی هستند. انسان با درنوردیدن میان عالم محسوس و عالم معقول می‌تواند از عالم ملک به عالم ملکوت راه یابد و اسرار عالم ملکوت را بگشاید.

### (ب) انسان:

اندیشه‌های انسان‌شناختی غزالی، متأثر از نحله‌های فکری گوناگونی است. او شناخت انسان را در گرو شناخت مسائل نفسانی، و وجود نفس را از بدیهیات می‌داند. نفس، جوهری ملکوتی است که تقسیم‌پذیر نیست و قائم به ذات است. نفس، جایگاه معقولات است و حلول ناپذیر، فرامکانی و مکان ناپذیر است. نفس، نابودی ندارد و خطاب شرع به آن است و دائماً در حفظ، شناخت و تفکر است. غزالی به دوگانگی نفس و بدن معتقد است که بر این اساس، جسم انسان، تنها بهره‌خاکی وجود انسان و نفس، بخش افلاک‌کی است. آنچه نابود می‌شود، جسم است و نفس جاودان است، زیرا جسم از ماده و نفس، جوهری مجرد و ملکوتی دارد. جوهر نفس، مجرد و روحانی است و آبشخور الهی دارد.

ص: ۱۲۵

غزالی در مشکاة الانوار، در تفسیر آیه «نور» به مراتب پنج گانه نفس براساس این آیه می پردازد؛

نفس حساس (مشکات): نفسی که ادراکات حواس پنج گانه را دریافت می کند.

نفس خیالی (زجاجه): نفسی که دریافت های نفس حساس و حسی را انباشته می کند و به هنگام نیاز در اختیار نفس عقلی می گذارد.

نفس عقلی (مصباح): نفسی که ادراک معانی فراحسی و فراخیالی، یعنی معارف ضروری کلی را می کند.

نفس فکری یا نظری (شجره): نفسی که با دریافت امور عقلی و ترکیب آن ها با یکدیگر، معارف تازه پدید می آورد.

نفس قدسی نبوی (زیت): نفسی که ویژه پیامبران و برخی اولیاست. معارف ملکوتی و ربانی که نفس عقلی و فکری از درک آن ها ناتوان است، در این نفس تجلی می کند.

از نظر غزالی، اصالت با نفس است، به گونه ای که گاهی نفس به تنهایی و فارغ از جسم عمل می کند؛ همانند ادراک از راه رؤیای صادق و یا الهام است؛ البته میان نفس و بدن، پیوند برقرار است. قدرت نفس گاه چنان می شود که نفس نه تنها در تن خویش، بلکه بر اشخاص و اشیا هم می تواند تصرف کند. در این نگرش، مرگ نیز گسستن پیوند نفس با تن و بی بهره ماندن نفس از حواس، حرکات و تخیلات است، اما ویژگی های حقیقی انسان را از بین نمی برد. بر این اساس، غزالی برای نفس غایات دنیایی و عقبایی متصور می داند. غایت دنیایی مطلوب، در حصول علم و آزادی و در نهایت، رسیدن به توحید محض، فهم، شهود و وحدت وجود است. نفس در فرجامین مرحله توحید، که همان مرحله فنا در توحید است، تمام هستی را خیر مطلق و نیکویی مطلق می بیند و خود را با این زیبایی، خیر و هماهنگی متحد می یابد و جزئی از آن می شود. غایت عقبایی مطلوب هم لقاء الله یا دیدار خداوند در سرای جاوید است (ر.ک: رفیعی، ۱۳۸۸: ۵۴۶۹).

## ۲. حجاب

حقیقت بحث از کشف و تجربه دینی، در گرو بحث از حقیقت «حجاب» است، زیرا انسان پس از این که موازنه میان انسان و هستی را شناخت، باید حقیقت حجاب را بشناسد تا بتواند از موانع آن درگذرد و به کشف دست یابد. از نظر غزالی، دل هر شخصی، مستعد دریافت حقیقت حق و تجلی اشیا گوناگون است، به شرطی که حجاب ها را از دل بزدايد. باید موانع تجلی حقیقت و حجاب های دل را برطرف کرد، تا حجابی میان دل و حقیقت حایل نباشد (غزالی، بی تا، ۸: ۳۳). از نظر غزالی، هنگام حصول علم سه چیز وجود دارد که عبارتند از: دل، حقایق

ص: ۱۲۶

اشیا و حصول و حضور حقایق در دل؛ بنابراین «عالم» دلی است که حقایق اشیا در آن نقش بسته است؛ «معلوم» نیز همان حقایق اشیاست؛ «علم» هم حصول آن نقش و مثال است.

خالی ماندن قلب از علم، به پنج سبب است که غزالی آن‌ها را چنین برمی‌شمارد: ۱. نقصانی که در دل شخص وجود دارد، که مانع ظهور علوم نزد شخص می‌شود؛ ۲. تیرگی معاصی بر دل شخص مترکم شده و مانع پدیدار شدن حق در دل شخص می‌شود؛ ۳. شخص، مقابل حقیقت مطلوب نباشد؛ یعنی اندیشه شخص در مسائل دیگری غیر از کسب حقیقت است؛ ۴. حجابی که میان شخص و حقیقت حق حایل می‌شود و سبب می‌شود، شخص به همان روش تقلیدی خودش بماند و به دنبال ادراک حقیقت نرود؛ ۵. شخص جهت مطلوب را نمی‌داند و به همین جهت در گمراهی مانده است (غزالی، بی تا، ۸: ۲۳۲۵).

اگر شخص این اسباب را رفع کند، به حقایق امور معرفت پیدا می‌کند، زیرا هر دلی به فطرتش، صلاحیت معرفت حقایق را دارد. هدف خلقت انسان نیز بر همین اساس است. به سخنی دیگر، امانت الهی خداوند به بندگان، معرفت و توحیدی است که خداوند در نهان بشری قرار داده است. بر همین اساس است که جایگاه و معنای بهشت مشخص می‌شود. به تعبیر غزالی: «فراخی ملک بنده در بهشت، به اندازه فراخی معرفت اوست.» هر آنچه شخص حجاب‌ها را بزدايد و معرفت حاصل کند و حق تعالی و صفات و افعال الهی برای شخص روشن گردد، معرفت او بیشتر می‌شود. معنای «ترکیه» چیزی جز اشراق نور معرفت نیست؛ اشراقی که تجلی او در مراتب ایمانی نشان داده می‌شود. مراتبی که گاهی بی هیچ علمی است؛ نه علم کسبی و نه علم الهامی. این، ایمانی عوامانه است. گاهی هم ایمانی از استدلال کسب است که آن را «ایمان متکلمان» می‌نامند. بالاترین مرتبه اشراق معرفت، ایمانی عارفانه است که مشاهده‌ای به نور یقین است (غزالی، بی تا، ۸: ۲۵۲۷).

دل در صورتی که حجاب‌ها مرتفع شود، توانایی این را دارد که حقیقت حق در وی متجلی شود، اما این پنج حجاب میان دل و حقیقت دل، مانع می‌شوند؛ همانند پرده‌ای می‌مانند که بین آینه دل و لوح محفوظ واقع می‌شوند. در این معنا، لوح محفوظ لوحی است که تمام قضای

الهی تا روز قیامت در آن منقش است. در واقع می‌توان گفت، قلب و لوح محفوظ همچون آینه‌هایی هستند که در صورت تجلی حقایق از لوح به قلب، معرفت بخشی حاصل می‌شود، اما حجاب همچون مانعی میان دو آینه است که گاهی به دست برداشته می‌شود و گاهی به رایحه‌ای؛ به گونه‌ای که رایحه لطف الهی عطا شود و حجاب‌ها را از چشم دل باز کند و بعضی از

حقایقی که در لوح محفوظ نگاشته شده است، آشکار گردد (غزالی، بی تا، ۸: ۳۲).

ص: ۱۲۷

لازمه آگاهی بر نفس، اراده شخص بر آخرت است. شرط اراده در رفع حجاب های میان حق و فرد است. باید حجاب میان مرید و مراد رفع شود. غزالی حجاب هایی مانند: مال، جاه، تقلید و معصیت را از جمله این حجاب ها و موانع می داند. رفع هر کدام از این حجاب ها با شروطی ممکن است. مرید باید مال را از ملک خویش، مگر به قدر ضرورت بیرون کند، از مواضع جاه برخیزد و به تواضع روی آورد؛ هم چنین باید حجاب تقلید را بزدايد و از تعصبات مذهبی بگذرد. باید با مجاهده به دنبال کشف باشد و از مجادله در تعصب پرهیزد. معصیت نیز حجابی است که با توبه رفع می شود. مریدی که رفع حجاب کند، در ابتدای مسیر اصلاح قرار گرفته و باید با اموری همانند گرسنگی، بیداری، خاموشی و خلوت گزینی، ریاضت بکشد. گرسنگی، کلید مکاشفه است و در مقابلش قوت، حجابی برای مکاشفه است. بیداری، سبب صفای دل است. خاموشی نیز به واسطه عزلت به دست می آید. در عزلت باید دل از علایق مادی خالی شود (غزالی، بی تا، ۸: ۱۳۵۱۴۵).

### ۳. اسباب و مقدمات کشف

#### اشاره

برای رفع حجاب میان انسان و هستی، و رسیدن به مقام کشف، باید مقدمات و اسبابی را طی کرد. اسباب و مقدماتی را که می توان در آثار غزالی برشمرد، چنین هستند:

#### الف) تفکر

«تفکر» یعنی دو معرفت در دل حاضر شود، تا معرفت سوم حاصل گردد. طریق معرفت هم یا به تقلید است یا به شناخت نفسی شخص، که نتیجه آن تفکر است. اسامی دیگر همچون: اعتبار، تذکر، نظر، تأمل و تدبر، مرادف های تفکر هستند. فایده تفکر در تکثیر علم و معرفت است. این معرفت ها گاهی به نور الهی حاصل می گردد که به فطرت در دل حاصل می گردد، همان گونه که انبیا چنین بودند؛ گاهی هم به تعلیم و ممارست است. از نظر غزالی، ثمره تفکر در «علم، حال و عمل» هاست؛ البته ثمره خاصه آن، علم است و چنین سیری را طی می کند: «هنگامی که علم در دل حاصل گردد، حال دل می گردد؛ و هنگامی که حال دل گردید، اعمال جوارح می گردد؛ پس عمل، تابع حال و حال، تابع علم است و علم، تابع تفکر است. بنابراین، تفکر، مبدأ و مفتاح همه خیرات است» (غزالی، بی تا، ۱۵: ۶۳۶۵).

#### ب) مراقبه و محاسبه:

غزالی از جمله اموری را که ارباب بصائر آن را ذکر کرده اند، محاسبه، مراقبه و مطالبه نفس دانسته است (غزالی، بی تا، ۱۵: ۵). او شش مرحله را به تفصیل بیان می کند: مشارطه، مراقبه، محاسبه، معاقبه، مجاهده و معاتبه.

ص: ۱۲۸

مشارطه: مشارطتِ نفس بدین معناست که موظفی های نفس گفته شود و بر آنچه با او وفا کرده است، شرط و مطالبه کند.

مراقبه: حالت در مراقبه، به مراعات دل به سوی رقیب و مشغول شدن به آن است. معرفت در مراقبه، ثمره حالات است. کسانی که معرفت به اموری همانند خداوند و عالم دیگر را دارا باشند، از مقربان الهی می گردند؛ اینان یا از صدیقین و غرق جلال الهی اند و فارغ از دیگران و مردم می شوند؛ یا از پرهیزگارانند که در دل هایشان یقین به خداوند در ظاهر و باطن غالب گشته است، اما ملاحظه جلال خداوند، آن ها را مدهوش نگردانیده، بلکه دل هایشان بر اعتدال باقی مانده است.

محاسبه: معنای حساب با شریک آن است که در سرمایه و سود و زیان بنگرد. سرمایه بنده در دین، فرایض؛ سود، نوافل، و زیان، معاصی است.

معاقبه: هرگاه که به نفس حساب کند و از اکتساب معصیت و ارتکاب تقصیر در حق خداوند نترسد، نباید نفس را رها کند، زیرا اگر چنین کند، انجام معصیت بر شخص آسان و سبب هلاکت شخص می شود، بلکه باید نفس را عقوبت کند.

مجاهده: به این گونه است که با نفس خود حساب کند و ببیند چه معصیتی کرده است که باید نفس را معاقبت نماید و اگر کاهلی کرده است، باید آن را ادب کند تا تدارک و جبران فوت شده ها شود.

معاقبه: دشمن ترین دشمنان، نفس است که میان دو پهلوی شخص است که تمایل به شرّ دارد و از خیر گریز دارد؛ پس اگر نفس را تویخ و دائماً ملامت کند، نفس لوامه می شود، به امید این که نفس مطمئنه شود و در زمره بندگان راضی و مرضی قرار گیرد. (ر.ک: غزالی، بی تا، ۱۵: ۵-۵۵).

### (ج) ریاضت نفس:

از نظر غزالی، برای هر نوع بیماری، علاج و دارویی هست. علاج هر چیزی به ضد آن است و علاج دل هم در ریاضت و مجاهدت است. اصل مهم در مجاهده این است که بر آنچه عزم کرده، وفا کند (غزالی، بی تا، ۸: ۱۰۹۱۱۳). او در بیان علامت و شاخصه ای برای امراض دل، به اصل اشیا و موجد و مخترع حقیقی، که خدای متعال است، اشاره می کند؛ اگر او شناخته شود، همه چیز شناخته شده و اگر هم شناخته نشود، همانند این است که چیزی را نشناخته است. علامت شناخت هم محبت است. لازمه معرفت، حب و دوستی است و علامت دوستی عارف، به عدم تأثیرپذیری دنیا بر اوست (غزالی، بی تا، ۸: ۱۱۳۱۱۴).

ص: ۱۲۹

از نظر غزالی «طریقه مجاهده و ریاضت برای هر انسانی بر اساس احوالاتش، مختلف می شود»؛ بر این اساس، اصل در این است که هر انسانی بر حسب احوالات خویش، باید از چیزی که شادی او را فراهم می کند، درگذرد؛ اگر کسی به مال یا مقام یا وعظ یا عزت و یا ولایتی احساس شادی می کند، باید این امور را ترک کند. هم چنین هر انسانی باید از مردم عزلت بگیرد و به نفس خود پردازد؛ باید از دل مراقبت کند و مشغول به فکر و ذکر الهی شود. از نظر او، انسان همیشه در معرض شهوت و وسوسه است؛ لذا انسان باید همیشه در حال مجاهده باشد (غزالی، بی تا، ۸: ۱۲۴).

### د) عزلت

از نظر غزالی، عزلت فواید و آفاتی دارد که هرکس بر اساس حالات خویش باید مسیر عزلت یا پیوند با مردم را انتخاب کند، هر چند اعتدال بهترین است (ر.ک: غزالی، بی تا، ۶: ۶۳۸۹). غزالی برای عزلت، آداب را ذکر می کند که این آداب را باید از نیت تا عمل متلبس بود. عزلت گیرنده به عزلت خویش باید چند نیت کند؛ از جمله این که شرّ نفس خود را از مردمان بازدارد، از شرّ بدان سلامت طلبد و همت خویش را در عبادت خدای تعالی گمارد. پس از این، شخص باید در خلوت بر علم، عمل، ذکر و فکر هم مواظبت کند تا ثمره عزلت برایش حاصل شود. در عزلت شخص باید خود را از وسوسه هایی که او را از ذکر دور می کند، اجتناب ورزد و باید در معیشت به اندکی، قناعت ورزد، در رنج ها صبوری بورزد و با پارسایان هم نشینی داشته باشد (ر.ک: غزالی، بی تا، ۶: ۹۱۹۲).

### ه) وجد و سماع

سماع و وجد از اصطلاحات صوفیانه است. سماع، آوازی است که حال شنونده را منقلب می کند (سجادی، ۲، ۱۳۷۳: ۱۰۱۳) و شخص را به حالت وجد می کشاند. وجد، حالتی است که در آن انسان از اوصاف بشری فارغ می شود و خود را با موجود کامل متعال، یعنی با خداوند متحد می یابد (صلیبا، ۱۳۶۶: ۶۵۸). غزالی با نگرشی فقهی خود، سماع را مباح می داند (ر.ک: غزالی، بی تا، ۶: ۱۴۹۰). از نظر غزالی سماع در ابتدا، بهره ای غیر از لحن و نغمه ندارد و شخص بر اساس حالات نفسانی، آن را معنا می کند. شخص مبتدی در ابتدای حالات سماع، احوالات نفس خویش را در معامله با خداوند حمل کند، به گونه ای که گاهی حالت راحتی و گاهی حالت شدت را تجربه نماید. مبتدی که گام در حقیقت سماع می گذارد، باید در ابتدا از لحاظ معرفتی علم به خداوند داشته باشد، و گرنه در سماع او آفاتی پدید می آید که شخص را به کفر می کشاند. سماع حقیقی، شخص را به نوعی جدایی از نفس و حالات خویش می رساند. شخص همچون مدهوشی می گردد که در عین شهود غوطه خورده و

ص: ۱۳۰

به گونه ای است که از همه فانی شده، مگر از یکی که آن «مشهود» است. در این حالت، شخص از شهود هم فانی است، زیرا اگر شخص به شهود و نفس خود که مشاهده است التفات کند، از مشهود غافل می شود؛ بنابراین شخص به تمامه، مشهود می گردد. غزالی این را مقامی از مقامات علم مکاشفه می داند که باید در همان مقام بررسی شود. خیال کسی که دعوی حلول و اتحاد کرده و «انا الحق» سر داده، از همین روی ناشی شده است (غزالی، بی تا، ۶: ۱۷۶۱۶۹).

البته درباره سبب «وجد و سماع» باید به این نکته توجه داد که وجد و سماع، از مذهب شیعه نیست (۱) و از این منظر، باطل هستند.

#### ۴. کشف

#### اشاره

نزد غزالی، معرفت و علم در انسان گاهی به شیوه معمول و از طریق استدلال و آموختن کسب می گردد که این معرفت را «اعتبار و استبصار» می نامند؛ گاهی نیز این معرفت به شیوه معمول نیست، بلکه معرفت در دل به صورت ناگهانی به شخص القا می شود، به گونه ای که نمی فهمد چگونه برایش حاصل شده است. این معرفت را که در قلب یا دل القا می شوند و به کسب و استدلال نمی آیند، «الهام» گویند.

نحوه حصول علم در الهام، مراتب متفاوتی دارد؛ گاهی این علم به گونه ای حاصل می شود که فرد نمی داند چگونه و از کجا حاصل شده است. این حالت را «الهام» و یا «القا یا در دل دمیدن» می گویند و مخصوص اولیا و برگزیدگان است. و گاهی این علم به گونه ای حاصل می شود که فرد از سبب و منبع معرفتی حصول این علم، مطلع است؛ به این صورت که فرشته و کسی که علم را در دل القا نموده است را مشاهده می کند. این حالت را «وحی» می گویند و مخصوص پیامبران است (غزالی، بی تا، ۸: ۳۲).

از نظر غزالی، کشف حجاب ها در حالات گوناگون روی می دهد؛ گاهی در خواب است و شخص در این حالت، به مسائل آینده علم پیدا می کند؛ گاهی در بیداری حجاب ها کنار می رود و علوم غریبه از پس پرده غیب در دل حاصل می شود؛ گاهی هم کشف به صورت لحظه ای و به لطف الهی است؛ و گاهی کشف پیوسته و دائمی است، هرچند این حالت بعید است (غزالی، بی تا، ۸: ۳۲). از نظر او، کشف مختص به ارباب قلوب است؛ به تعبیری دیگر، ارباب قلوب، اسرار

۱- فیض کاشانی در مقدمه المحججه البیضا فی تهذیب الاحیاء «کتاب آداب سماع و وجد» را به کلی حذف می کند و بجای آن «کتاب آداب شیعه و اخلاق امامه» جایگزین می کند. فیض کاشانی در این مقدمه اشاره به نکته دارند که سماع و وجد از مذهب اهل بیت (علیهم السلام) نیست. (رک به: فیض کاشانی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۴)

ص: ۱۳۱

ملکوت را کشف می کنند (غزالی، بی تا، ۱: ۱۳۹). اما از آن جایی که همگان به مقامات کشف نمی رسند، غزالی به این نکته آگاهی می دهد که بی بهره ماندن افراد از این علوم، نباید موجب انکار این حقایق شود (غزالی، بی تا، ۱: ۱۳۹۱۴۰).

بنا بر آنچه گذشت، کشف در نظر غزالی بر دو گونه است؛ گاهی همه می توانند بدان دست یابند که آن را الهام یا القا گویند، و گاهی مختص پیامبران الهی است که آن را وحی خوانند. الهام، منشائی درونی و کشفی معنوی است که صرفاً به دل شخص القا شده است؛ بنابراین الهام به شخص فاعل بستگی دارد و از خطا کاملاً مصون نیست، اما وحی کشفی خارجی و شهودی به عنایت و موهبت خداوند است که مشروط به مشاهده فرشته و دریافت کننده است. وحی کاملاً مصون از خطاست، زیرا دریافت کنندگان آن در تمام مراحل دریافت و فهم، معصومند.

### الف) الهام

از نظر غزالی، باید از طریق رفع رذایل و زدودن علقه دنیا، به نور معرفت دست یافت. هنگامی که این حاصل شود، خداوند متولی دل بنده اش می شود و او را سرشار از نور علم می کند. انسان باید همت و اراده اش را جزم کند تا با طلبی حقیقی به دنبال رحمت گسترده الهی باشد. در واقع، جوهره نبوت انبیا و اولیا نیز در انکشاف این امور است. آنان کسانی اند که انکشاف امور بر دل هایشان حاصل شد و این کشفی حاصل از آموختن نبود؛ کشفی حاصل از ترک و بیزاری از دنیا و علاقه های بشری بود (غزالی، بی تا، ۸: ۳۳).

اولین شرط در این طریق، قطعِ علایق دنیاست؛ او باید دل و اندیشه را از دنیا برگرداند و در کنجی به اعمال و فرایض دینی خلوت گیرند. در این حالت او باید فقط ذکر حق تعالی بگوید؛ یعنی آن قدر به زبان و با حضور دل، ذکر «الله الله الله» بگوید تا به حالتی برسد که نیازی به جنبانیدن زبان نباشد و این کلمه بر سر زبان روان باشد. به گونه ای می شود که شخص به حالت اختیار و به طور مداوم، این حال را دارد و در انتظار رحمت و نعمت الهی است. از نظر غزالی، تفاوت افراد در این مسیر، به تفاوت خلقت و اخلاقیات بی شمار آدمیان است. راه این مسیر به قدری سخت و ناهموار است که بعضی آن را بعید شمرده اند (غزالی، بی تا، ۸: ۳۳۳۵).

غزالی با بیان شواهدی از شرع (غزالی، بی تا، ۸: ۴۱۴۳) و نیز بیان مشاهدات، تجربیات و ادله ای که آن ها را دلیل قاطع انکار ناپذیر می نامد، مؤیداتی بر برتری علوم الهامی بر علوم تعلیمی می نماید. این دلایل قاطع، تشکیل یافته از دو امر یقینی و محسوسند که در زندگی بشری وجود دارند. در واقع غزالی سعی می کند با احوالات رؤیا و هم چنین اخبار غیبی، که فرستاده خداوند بیان فرموده است، این مسئله را اثبات کند.

«رؤیای صادقانه» از عجایب شگرفی است که با آن امور غیبی کشف می شود؛ به این دلیل که



ص: ۱۳۲

خواب را همگان تجربه کرده و به وسیله آن به اموری غیبی پی برده اند. پس اثبات کشف غیبی در بیداری، امری محال نیست. خواب و بیداری، مشترکات بسیاری دارند، و تفاوت خواب و بیداری، تنها در حواس است؛ در خواب، حواس بازمی ایستند و اشتغالی به محسوسات نیست.

«اخبار فرستاده خداوند از غیب و امور آینده»، دلیل دیگری بر اثبات این مطلب است. غزالی با استناد به اخبار، به امری تمسک جست که در دست رس همگان بوده و قرآن نیز مشتمل بر این اخبار است. غزالی با اثبات این اخبار غیبی در حق نبی، می خواهد مطلبی را در حق غیر نبی نیز ثابت کند، زیرا اگر این امور برای نبی جایز باشد، برای غیر نبی هم جایز است. نبی در این تعریف غزالی، شخصی است که کشف حقایق امور می کند و مشغول به اصلاح خلق است. اثبات این کشف حقایق در وجود شخصی غیر از نبی که مشغول به اصلاح خلق نیست، محال نیست؛ بنابراین می توان این امور را در وجود شخصی که «مکاشف بالحقائق» است، ولی «لا یشغل به اصلاح الخلق» است، ثابت دانست. این شخص نبی نیست، بلکه او «ولّی» است.

### ب) وحی

می توان ناب ترین سخن درباره حقیقت نبوی را از غزالی در کتاب المنقذ من الضلال به دست آورد. او پس از آن که به تفصیل از تجربیات خویش و طریق حقیقت یاب تصوف می گوید، به دلیل نیاز شدید مردم، به بحث از «حقیقت نبوت» می پردازد. او در ابتدای بحث از عالم و آدم سخن به میان می آورد. گوهر انسان را در اصل فطرت خالی و ساده می داند که از عوالم الهی چیزی نمی داند. این عوالم به اندازه ای کثیرند که جز خدای متعال کسی نمی تواند آن ها را بشمارد. در واقع، خداوند بشر را به وسیله ادراک از جهان مخلوقات آگاه ساخته و هر ادراکی که در او به ودیعه نهاده شده، برای این است که انسان با آن، از دنیای موجودات آگاه گردد. انسان پس از این که داری حس لامسه، شنوایی، بینایی و چشایی شد و توانست احساس و ادراک کند، از جهان محسوسات درمی گذرد و امور عقلی را درک می کند. برتر از مرحله عقل، مرحله ای است که چشمی دیگر از بصیرت در انسان باز می شود که می تواند با آن، غیب، امور آینده و اموری را که خرد از فهم آن باز می ماند، ادراک کند.

از نگاه غزالی، هرکسی حقیقت نبوت را انکار کند، از روی جهل به حقیقت آن و به دلیل عدم کمال و رشد اوست. غزالی نشانه هایی محسوس و همگانی را ذکر می کند که خداوند از باب لطف و آسانی بر بندگان قرار داده است. نمونه هایی از حقیقت نبوت که در همگان وجود دارند، رؤیاست که بر اساس آن، انسان در خواب مسائلی را که جزو غیب هستند، به صورت صریح یا به صورت مثالی که بعداً آن را تعبیر خواهد کرد، ادراک می کند. او این گونه نبوت را اثبات می کند: همان گونه که عقل، مرحله ای از کمال و رشد آدمی است که فرای درک محسوسات را پی

ص: ۱۳۳

می برد، نبوت نیز مرحله ای از کمال است که فرای درک معقولات، به مسائل غیب آگاهی دارد. دلیل ممکن بودن نبوت و دلیل وجود نبوت، وجود معارفی در جهان است که هرگز با عقل، قابل دست یابی نبوده اند؛ بعضی امورند که با الهام و یا توفیق خداوند، قابل درک نیستند و راهی به تجربه ندارند.

غزالی غیر از مرحله کمال نبوت، سایر حقایق نبوت را با ذوق و سلوک در تصوف، قابل دست یابی می داند. او به تجربه خودش اشاره می کند که مرحله و خاصیتی از نبوت را از طریق خواب آزموده و چه بسا اگر حالت خواب وجود نداشت، باورش نمی کرد. همین، آغاز این کلام می شود که: «هرگاه خاصیتی در وجود نبی باشد، اما نمونه برای درک آن نداشته و نتوانیم آن را بفهمیم، چگونه تصدیقش کنیم؟!» (غزالی ۱۴۱۶ق: ۵۵۷) زیرا تصدیق پس از مرحله فهم است. غزالی در پاسخ به این بحث، به روش تصوف می پردازد که با آن، گونه ای از ذوق حاصل از تجربه و تصدیق از راهی غیر از قیاس به دست می آید. این خاصیت، ایمان به اصل نبوت را نیز محکم می گرداند؛ یعنی تجربه، به ایمان یقینی کمک می کند. در این روش، تصدیق از طریق آزمون احوال، کیفیات، مشاهدات و شنیدن نیست، بلکه از طریق تجربه است. یعنی شخص از طریق تجربه مسائل، به دانشی دست می یابد که تردیدی در آن راه ندارد. غزالی، ایمان را از طریق چنین تجربه ای، یقین آور و ناب می داند، نه ایمان از طریق معجزاتی چون شق القمر و ازدها شدن عصا و اموری این چنین (غزالی، ۱۴۱۶ق: ۵۵۶۵۵۸).

انبیای الهی نمونه بارزی هستند که پیچیدگی ها و حقایق، بدون تعلم و احتیاج به آموزش برایشان روشن می شود. به این درجه کامل از فهم و بهره مندی، «الهام» می گویند. غزالی برای توضیح این حالت، توصیفی پیامبرانه می آورد: «روح القدس در دل من القا کرد که هر که را خواهی دوست دار، عاقبت از وی مفارقت خواهد بود؛ و چنان که خواهی، زیست کن، در نهایت مرگ است؛ و هرچه خواهی بکن که آن را جزایی خواهد بود.» (۱) (غزالی، بی تا: ۱: ۱۵۱). این توصیف، توصیفی مفهومی و محتوایی از شخصی است که این تجربه برایش اتفاق افتاده است.

گونناگونی و درجات وحی بسیار است که غزالی پرداختن به این بحث را لایق علم معامله نمی داند، بلکه از علم مکاشفه می داند. او بر قدسی بودن این مباحث تأکید دارد. مبنای غزالی چنین است که علم به چیزی، متفاوت با حضور معلوم است، زیرا علم، چیزی است و وجود

۱- «إنَّ روح القدس نفث في روعي: أحب من أحببت فإنك مفارقة، و عش ما شئت فإنك ميّت، و اعمل ما شئت فإنك مجزي به».

ص: ۱۳۴

معلوم چیزی دیگر. غزالی شناخت وحی را در گرو علوم مکاشفه ای می داند که شخص باید وجود معلومی را کشف کند و با صرف این که علمی همچون علم معامله به امور داشته باشد، در این مسئله روشن بخشی ندارد (غزالی، بی تا: ۱: ۱۵۱).

او معتقد است، سخن پیامبرانه سخنی گزافه و از روی اتفاق و هوا نیست، بلکه جز از حقیقت حق و وحی برنخاسته است. (۱) از همین روی، غزالی به بیان خواص نبوت می پردازد که این تمایزات در غیر پیامبر یافت نمی شود (ر.ک: غزالی، بی تا، ۱۳: ۷۰). خواص نبوت عبارتند از:

الف: پیامبر، حقایق کارهایی را که به خدا، صفات الهی، فرشتگان و سرای آخرت متعلق است، می داند، به گونه ای که غیر از او چنین علمی ندارند. پیامبر به یقین، تحقیق و کشف، بسیاری از معلومات را می داند.

ب: در نفس پیامبری، صفتی است که می تواند خارق عادت را انجام دهد؛ همان گونه که انسان های دیگر قدرت بر حرکات عادی دارند. این قدرت و مقدر، هر دو از سوی خداوند است.

ج: پیامبر، صاحب صفتی است که می تواند فرشتگان را مشاهده کند؛ همانند انسان بینایی که از نابینا متمایز است و دیدنی ها را می بیند.

د: پیامبر دارای صفتی است که آنچه در غیب است، در بیداری یا خواب می یابد، زیرا او به لوح محفوظ، دست رسی دارد و غیب ها را می بیند.

غزالی در کیمیای سعادت نیز به «حقیقت نبوت و ولایت» می پردازد و حاصل حقیقت پیامبری را در سه ویژگی می داند که عبارتند از:

۱. برخلاف دیگر انسان ها که تنها در خواب کشف می کنند، پیامبر در بیداری کشف می کند.

۲. برخلاف مردم که تنها در نفسشان قدرت تصرف دارند، قدرت نفسانی پیامبران به گونه ای است که سبب اثرگذاری بر اجسام دیگر و خارج از بدن به گونه صلاح گونه می شود.

۳. برخلاف مردم که از راه تعلیم علمی را حاصل می کنند، پیامبر بی تعلم و از باطن خویش، علم حاصل می کند.

هر کس که این سه خاصیت را داشته باشد، از پیامبران یا اولیای بزرگ است. اختلاف درجات، ناشی از اختلاف شدت و ضعف این کمال است؛ از همین رو، پیامبر اسلام در کمال است، زیرا او از هر سه خاصیت، به غایت کمال بهره مند است. غزالی هم چنین ذکر می کند که احوالات و کمالات رسول را، کسی غیر از رسول و یا آن که در جه ای فوق وی است، نمی شناسد.

۱- «فإنه لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى».

ص: ۱۳۵

این، مطلب عجیبی نیست، بلکه حالی است که توصیف پذیر نیست و هنگامی فهم می شود که شخص هم آن را چشیده باشد. فهم انسان های عادی از حالات پیامبرانه، همچون کورِ مادرزادی است که بخواهد لذت رنگ ها و ذوق دیدار را فهم کند (غزالی، ۱۳۹۰: ۳۹۴۰).

### ج ( کشف و روئیت خداوند

غزالی، مسئله «روئیت» را در آثارش، به دو لحاظ کلامی و عرفانی مورد بحث قرار داده است. بحث کلامی غزالی درباره روئیت عمدتاً در الاقتصاد فی الاعتقاد مطرح شده و نگرش عرفانی او، عمدتاً در احیاء علوم الدین است (پورجوادی، ۱۳۷۵: ۹۹). غزالی در احیاء بین خیال و روئیت تمایز می گذارد. «خیال» ادراک اولیه است و «روئیت» کمال ادراک خیال است. روئیت «غایت کشف» است. برای حصول روئیت کامل نیز احتیاج به رفع موانع و حجاب هاست. رفع نهایی حجاب ها با مرگ امکان پذیر می شود. از نظر غزالی روئیت خداوند، حق است، به شرطی که از روئیت، مفهوم استکمال خیال در متخیلی متصور و به زمان و مکان مخصوصی فهمیده نشود، زیرا خداوند از آن برتر است؛ بلکه مفهوم روئیت، همانند معنای معرفت خداوند در دنیاست که به صورت معرفت حقیقی تام، در خیال، تصور، شکل و صور نمی گنجد. معرفت در آخرت نیز همانند معرفت حاصل شده در دنیاست، به گونه ای کامل تر که به کمال کشف و وضوح رسیده و مشاهده می گردد. بر این اساس، بین مشاهده در آخرت و معلوم دنیا اختلافی نیست، مگر از جهت زیادت کشف و وضوح (ر.ک: غزالی، بی تا، ۱۴: ۷۲). البته غزالی در این باره که محل روئیت به چشم است یا دل، پاسخی صریح نمی دهد و این پرسش را پرسشی کم اهمیت می داند. او معتقد است، قدرت ازلی خداوند، وسیع است و جایز نیست یکی از دو طرف را در حق او معین کنیم، اما در نهایت می گوید: آنچه از ظاهر روایات به نظر می رسد این است که روئیت، به چشم است (غزالی، بی تا، ۱۴: ۷۶).

بحث کلامی غزالی درباره روئیت، عمدتاً در الاقتصاد فی الاعتقاد مطرح شده است. هدف اصلی او در این کتاب، رد عقیده معتزله است و به دنبال اثبات جواز روئیت خدا در آخرت است و بدین منظور، دلیل عقلی و نقلی می آورد. کوشش غزالی این است که بین مشبهه و مجسمه که روئیت خداوند را در جهت می پنداشتند و معتزله که روئیت را به دلیل جسمانیت و در جهت بودن نفی می کردند، قرار گیرد (غزالی، ۱۹۹۳: ۱۱۰۲).

در جمع بندی دیدگاه غزالی در باب روئیت چنین به نظر می رسد، او نتوانسته از مبانی اشعری خویش فاصله بگیرد و جواز روئیت را نادیده بگیرد؛ از همین روی، او را باید از جمله اشعریانی دانست که قائل به امکان روئیت خداوندند. گفتنی است، مسئله روئیت خداوند از نظر

ص: ۱۳۶

شیعه، به ادله عقلی و نقلی مختلف جایز نیست و امکان رؤیت به لحاظ عقلی، لوازم باطل بسیاری دارد (ر.ک: حکمت، ۱۳۸۶). آیه ۱۰۳ سوره «انعام» را شاید بتوان صریح ترین آیه ای دانست که بر اساس آن، خداوند متعال امکان رؤیت خویش را نفی می کند: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ».

### جمع بندی

نگرش غزالی به هستی، نگرشی کاملاً توحیدی است. او هستی را پرتوی از جمال خداوند می داند که انسان برای کشف باید به مراتب عالی آن، که همان مرتبه ملکوت است، دست پیدا کند. انسان در مسیر معرفت می تواند به جایی برسد که علم و معرفت بی واسطه را از جانب خداوند دریافت کند. در این مرتبه، انسان در موقعیتی هم گون با عالم قرار می گیرد، به گونه ای که همیشه همراه با تجربه است. انسان دیگر جزئی دورافتاده و یا افکنده از عالم نیست تا نتواند عالم را بشناسد، بلکه او جزئی از عالم است. انسان با درنوردیدن میان عالم محسوس و عالم معقول می تواند از عالم ملک به عالم ملکوت راه یابد و اسرار عالم ملکوت را بگشاید.

غزالی هرچند میان جسم و نفس پیوندی برقرار می داند، به دوگانگی جسم و نفس قائل است و اصالت را به نفس انسان می داند. انسان برای کشف و کسب تجارب دینی باید اسباب و مقدماتی را بگذراند که پس از گذراندن آن مقدمات می تواند حجاب میان انسان و هستی را بردارد و به مراتبی از کشف و تجارب دینی برسد. انسان با مرتبه نفس قدسی خویش می تواند به کشف و تجارب دینی دست یابد. معرفت حاصل از کشف، به قلب انسان القا می شود و با معرفت حاصل از استدلال، متمایز است. این کشف گاهی الهام گونه است و گاهی وحی گونه. کشفی که از طریق الهام حاصل شود، مخصوص اولیا و ارباب قلوب است و کشفی که از طریق وحی باشد، مخصوص پیامبران است. الهام، معرفتی «من حیث لا یعلم» است که بر دل شخص القا می شود. وحی از عالی ترین درجات کشف است که بر اساس آن، معرفت در بیداری و بر طریق کشف معانی و از طریق فرشته بر قلب انسان القا می شود.

غزالی در سراسر احیاء بر انفکاک مباحث علوم معامله از علوم مکاشفه تأکید دارد؛ از همین رو، مباحث علوم مکاشفه را مباحثی توصیف ناپذیر و مختص اهل مکاشفه می داند؛ بر این اساس، تجربیات دینی، توصیف ناپذیرند. خروج غزالی از حیرت به مدد الهی، می تواند الگویی عملی و مطالعاتی برای تجربه دینی باشد. هم چنین غزالی در تجربیاتش در المنقذ نشان داد که چگونه تجربه دینی در خدمت ایمان قرار می گیرد.

ص: ۱۳۷

## منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۸۳)، منطق و معرفت نزد غزالی، تهران، امیرکبیر.
۲. پترسون، مایکل و دیگران، (۱۳۸۳)، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.
۳. پورجوادی، نصرالله، (۱۳۷۵)، رؤیت ماه در آسمان، بررسی تاریخی مسئله لقاءالله در کلام و تصوف، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۴. حکمت، نصرالله، (۱۳۸۶)، «بررسی و نقد دلیل عقلی اشاعره در اثبات رؤیت خدا»، حکمت و فلسفه، ش ۱۲، صص ۶۵-۷۶.
۵. رفیعی، بهروز، (۱۳۸۸)، آرای دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن، جلد سوم: امام محمد غزالی، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها.
۶. سجادی، سیدجعفر، (۱۳۷۳)، فرهنگ معارف اسلامی، تهران، دانشگاه تهران.
۷. صلیبا، جمیل، (۱۳۶۶)، فرهنگ فلسفی، تهران، حکمت.
۸. غزالی، ابوحامد، (۱۴۱۶ق)، المنقذ من الضلال (۵۳۷ ۵۶۵) در: مجموعه رسائل الامام الغزالی، بیروت، دارالفکر.
۹. ، (بی تا)، إحياء علوم الدين بیروت، دارالکتب العربی.
۱۰. ، (۱۳۹۰)، کیمیای سعادت، تهران، حکمت.
۱۱. ، (۱۹۹۳)، الاقتصاد فی الاعتقاد، بیروت، مکتبه الهلال.
۱۲. فعالی، محمدتقی، (۱۳۸۰)، تجربه دینی و مکاشفه عرفانی، تهران، مرکز نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۳. فیض کاشانی، ملامحسن، (۱۴۱۷ق)، المحجبه البیضاء فی تهذیب الإحياء، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، قم، انتشارات اسلامی.
۱۴. کاکایی، قاسم، (۱۳۸۳)، «تجربه دینی، تجربه عرفانی و ملاک های باز شناسی آن از دیدگاه ابن عربی»، انجمن معارف اسلامی، ش ۱، صص ۱۱-۴۲.
۱۵. لگنهاوزن، محمد، (۱۳۸۳)، «تجربه دینی اسلامی»، روش شناسی علوم انسانی، ش ۳۸، صص ۸-۳۹.
۱۶. محمودبدر، عادل، (۲۰۰۶)، التجربة النورانية عند الامام الغزالی، لاذقیه، دارالحوار.

۱۷. ملکیان، مصطفی، (۱۳۸۰)، راهی به رهایی، جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت، تهران، نگاه معاصر.

## چکیده عربی مقالات

خلاصه المقالات باللغه العربیه

الحیاه الأولى للانسان من منظار متکلمی بغداد

امداد توران(۱)

فی الوقت الذی آمن فیہ محدثو و متکلمو الکوفه و قم بالحیاه الأولى لأهل البيت (ع) و عموم البشر، اتخذ متکلمو بغداد و منهم الشیخ المفید و السید المرتضی و الشیخ الطوسی موقفاً معارضاً. يسعى المقال الحاضر أن يستعرض العوامل النظریه لعدولهم عن هذا الرأی. و يمكننا الوقوف على العوامل المذكوره من خلال تصريح أو تلویح بعض هؤلاء المتکلمین بها. المقال الحاضر یثبت أن اتخاذ وجهه نظر تأویلیه للروایات، و القول بعدم حجیه خبر الواحد، و كون الروح عارضه و لیست قائمه بالنفس، و بطلان الغلو، و بطلان التناسخ الذی هو لازم القول بالحیاه الأولى، و عدم تذكركنا لما جرى فی الحیاه الأولى، هی من الأدله و المبانی التي دعت البغدادیین لإنكار الحیاه الأولى.

الألفاظ المحوریه

الحیاه الأولى، الذر، الأرواح، الأشباح، المدرسه البغدادیه.

۱- باحث فی معهد القرآن و الحدیث (مركز أبحاث كلام اهل بیت (ع)).



دلاله الإراده و المشیئه فی ظل کلمات الإمام الرضا

حسین علی الترمذی (۱)

اسماعیل الشعبانی کامران (۲)

إن أقوال و أفعال المعصومین (ع) تضم فی طياتها أعمق المعارف فی عالم الوجود. البحث الحاضر يحاول أن یدرس أحد المسائل الكلامیه الهامه و هی «الإرادة» و «المشیئه» الإلهیه، علی ضوء کلمات الإمام الرضا، حیث یلحظ الانسجام الهیکلی فی الروایات الواصله عنه. فتحدث الامام الرضا عن حدوث الاراده، و کونها من الأفعال الإلهیه مستعیناً بالمبادئ البديهیه فی الاستدلال العقلی. كما اثبت أن إرادته سبحانه و تعالی لیست عین ذاته و لیست مساویه لعلمه. ففی أثناء أبحاث معرفه الله تعرض لبيان أدله رصینه تسد الطریق أمام کل مغالطه و انحراف فی المسائل الكلامیه الدینییه. و من خلال بیانہ السیره النورانیه لاهل البیت (ع) قد سنّی طریق القرب الإلهی أمام العباد.

الألفاظ المحوریه

الدلاله، الروایه، صفات الله، الاراده و المشیئه الالهیه، الإمام الرضا.

۱- عضو لجنه التدریس فی جامعه ابو علی سینا.

۲- طالب ماجستير فی علوم القرآن و الحدیث جامعه ابو علی سینا.

دراسه البیان العقلی لبرهان النظم من منظار آیه الله المطهری

قدره اله القربانی (۱)

للشهید مطهری رأی دقیق بشأن «برهان النظم»، حیث یؤكد علی أنه لو لوحظت العله الفاعلیه لوحدها فلا یمکن إدراک النظم الحاکم علی العالم، و حتی العلیه الجاریه فیه، و الاطلاع علی وجود الله؛ و ذلك أن النظم بمعناه الحقیقی ناشئ من العله الغائیة و العله الفاعلیه معاً، و بمجرد تحقق العله الفاعلیه لا یتحقق النظم بشكل کامل. و قد ذکر مسائل هامه فی هذا المجال و یحاول تقریر المسأله بشكل مقبول، کی یمکنه طرحها بصوره برهانیه علمیه و عقلیه. و ذکر آیه الله الجوادی الآملی أموراً لإکمال برهان النظم. تعرضنا فی المقال الحاضر لأبعاد نظریه الشهید المطهری فی البیان العقلائی لبرهان النظم أولاً، ثم ذکرنا نماذج من نظریات آیه الله الجوادی الآملی، و نحاول من خلال ذلك أن نجیب علی بعض الانتقادات المذكوره علی هذا البرهان.

الألفاظ المحوریه

العلیه، العله الفاعلیه، العله الغائیة، الهدایه، النظم، الصدفة.

۱- دكتور فی الفلسفه، جامعه الخوارزمی.

تصنيف التعامل العقيدى للشيعة الاماميه مع الأئمه المعصومين (ع)

حامد المنتظرى مقدم (۱)

السيد آيه الله الأحمدي (۲)

معرفة و تقييم تصرفات الشيعة و تعاملهم مع الأئمه (ع) نهج هام لمعرفة عقائدهم و سيره الأئمه بشكل دقيق. هذا الأمر الهام بحاجه للدراسه فى المجالات المختلفه؛ العقائديه، و الثقافيه، و الاجتماعيه، و... . المقال الحاضر يدرس عقائد الشيعة و العلاقات العقائديه للشيعة مع أئمتهم الاثنى عشر فى عصر الحضور. مضافاً للتعريف بأنواع مختلفه للعلاقات العقائديه للشيعة مع أئمتهم (ع). كما تمت الإجابة على السؤال التالى: كيف ينتفع الشيعة من المقام المعنوى الرفيع للأئمه، و هل كانت علاقتهم بالأئمه متناسبه مع مقامهم الإلهى الرفيع؟ إن سعى الشيعة فى عصر الحضور للتعرف على أئمتهم و الدفاع عن كيان الإمامه و القاده المعصومين، و التمسك بمقامهم المعنوى هى أهم محاور العلاقه فى النطاق العقيدى، و يتضح الدور التكاملى لمعرفة الشيعة بالأئمه من خلال اختلاف سلوكهم معهم.

الألفاظ المحوريه

الأئمه، معرفة الإمام، التمسك المعنوى، السلوك العقيدى، الشيعة.

۱- عضو لجنه التدريس فى مؤسسه الامام الخمينى (ره) التعليميه البحثيه.

۲- ماجستير فى تاريخ الشيعة.

المفضل بن عمر و تيار التفویض

حسن الحیدری (۱)

المفضل بن عمر من الشخصیات الشیعیه الکبیره فی القرن الهجرى الثانى، حیث روت عنه الکثیر من الروایات فی المصادر الحدیثیه. وقد نسبه البعض الی التفویض، بل عدوه من مؤسسى هذا التیار. فدراسه هذه الشخصیه و صحه و سقم ما نسب الیها من التفویض یوضح لنا جانباً من تاریخ مدرسه الکوفه الکلامیه، مضافاً الی أنه یفتح لنا نافذه لمعرفة التیار المتهم بالغلو فی أجواء الکوفه. إن تحلیل المعلومات التاریخیه الواصله بشأن المفضل و كذلك کیفیه نشوء هذا التیار یدل علی أنه لا یمکننا نسبته الی هذا التیار، أو عده من مؤسسیه. و بعباره أدق فإن المعلومات المتوفره بشأن المفضل لا تثبت أى نوع من الفکر التفویضی الیه.

الألفاظ المحوریه

المدرسه الکلامیه فی الکوفه، التیار المتهم بالغلو، المفوضه، اصحاب الإمام الصادقؑ، المفضل بن عمر.

۱- ماجستیر فی معرفه الشیعیه (فرع الکلام).

ص: ۱۴۳

حقّ التشريع للإمام عند مفترق الطرق بين النفي و الاثبات

مرتضى عليزاده النجار(۱)

نفي بعض علماء الإمامية حق التشريع عن الإمام اعتماداً على بعض الأدلة العقلية و النقلية، و رأى أن دور الإمام هو دور المبلّغ للشريعة، فمن الأدلة المذكورة الآيات الأولى من سورة النجم، و الآيات و الروايات الداله على بيان جميع الأحكام في كتاب الله، و الأدلة الداله على كمال الدين في عصر النبي (ص)، الأحاديث الداله على إملاء النبي (ص) الأحكام على أمير المؤمنينؑ، و الأحاديث الداله على أن الأئمة (ع) لا يتكلمون بشيء من عند أنفسهم، و سائر الأدلة التي لا تبقى مجالاً لتشريع الإمام. المقال الحاضر يتعرض لأهم الأدلة النافية لهذا المقام عن الإمام من منظار بعض اهل الفن، و أخيراً أثبتنا عدم تماميتها.

الألفاظ المحوريه

التشريع، حق التشريع، الأحكام، الإمام.

۱- طالب في المستوى ۳ في المركز الخاص بمؤسسه الامامه و طالب دكتوراه في المذاهب الكلاميه في جامعه الاديان و المذاهب.

## الكشف و التجربة الدينيه من منظار الغزالي

محمد امين الخوانساری (۱)

«التجربة الدينيه» اصطلاح جديد، إلا أن له جذوراً واسعاً في الثقافه الاسلاميه، فالأبحاث التي طرحها علماء المسلمين في خصوص حالات الكشف؛ نظير: الإلهام و الوحي بإمكانها أن تكون أرضيه لهذا الموضوع في الفكر الإسلامى. الغزالي من جمله الذين مروا بتجارب واسعاً و تعرض لأبحاث واسعاً في مجال التجربة الدينيه. المقال الحاضر يستعرض تقريراً و تحليلاً لآراء الغزالي في مجال التجربة الدينيه، كما يوضح منزله «الإنسان» باعتباره المتعلق، و «الوجود» باعتباره المتعلق، و «الحجاب» بين الانسان و الوجود. كما يذكر الأسباب و المقدمات التي ينبغي للانسان رعايتها لكشف الحجب.

إن التجارب الدينيه للغزالي هي من نوع الإلهام تاره و من الوحي النبوي أخرى. كما أن تجربه رؤيه الله في الآخره مسأله مهمه تعرض لها الغزالي من زاويه كلاميه تاره، و من زاويه عرفانيه أخرى، و قال بإمكانها.

الألفاظ المحوريه

التجربه الدينيه، الكشف، الوحي، الإلهام، الرؤيه، الغزالي.



## چکیده انگلیسی مقالات



p:۱

Tahqīqāt-e Kalāmi

Islamic Theology Studies

An Academic Quarterly

Islamic Theology Association

Islamic Seminary (Hawza) of Qum

Vol.۲, No.۶, Autumn ۲۰۱۴

,Proprietor: Islamic Theology Association

(Qum Seminary (Hawza

Manager: Hadi Sadeqi

Editor-in-Cheif: Reza Berenjkar

Editorial Manager: Mousa Eshkevari

Editor: Ramin Babagolzadeh

Translated to Arabic by: Heidar Masjedi

Translated to English by: Seyed Lutfullah Jalali

Layout: Masoumeh Norouzi

ISSN: ۲۳۴۵-۳۷۸۸

Address: Islamic Theology Association, Islamic

,Seminary (Hawza), First Left Alley, Alley No.۲

Jomhoori Eslami Boulevard, Qum, Iran

PO Box: ۳۷۶۵-۱۳۳

Telephon: ۰۰۹۸-۲۵-۳۲۹۲۸۵۴۶

Tsms: ۳۰۰۰۷۲۲۷۰۰۷۷۰۵

Site: [www.tkalam.ir](http://www.tkalam.ir) / [www.ikq.ir](http://www.ikq.ir)

Email: [Info@Tkalam.ir](mailto:Info@Tkalam.ir) / [Info@Ikq.ir](mailto:Info@Ikq.ir)

p:۲

فرم اشتراک فصلنامه علمی پژوهشی

استاد و پژوهشگر محترم! در صورت تمایل به خرید و مطالعه مداوم و منظم فصلنامه علمی پژوهشی تحقیقات کلامی، که حاوی تتبع، یافته‌ها، دیدگاه‌ها و نظریات علمی اساتید، طلاب و دانشجویان گرامی است، فرم زیر را تکمیل و به نشانی دفتر مجله؛ قم، بلوار امین، ابتدای بلوار جمهوری اسلامی، کوچه ۲، فرعی اول سمت چپ، ساختمان انجمن های علمی حوزه، طبقه دوم، انجمن کلام اسلامی حوزه ارسال نمایید. صندوق پستی: ۱۳۳ - ۳۷۱۶۵

.....  
نام خانوادگی: ..... نام: .....

تحصیلات: ..... شغل: ..... سن: .....

استان: ..... شهرستان: ..... شهر: .....

نشانی: .....

پلاک: ..... کد پستی: .....

تلفن: ..... کد شهر: ..... تلفن همراه: .....

لطفاً تعداد ..... نسخه فصلنامه علمی پژوهشی تحقیقات کلامی را از شماره ..... دوره ..... تا شماره ..... دوره ..... به نشانی بالا ارسال نمایید.

بهای اشتراک:

۱. یک ساله (۴ شماره در سال) ۳۲۰/۰۰۰ ریال

۲. تک شماره ۸۰/۰۰۰ ریال

مبالغ مربوط به حق اشتراک مجلات درخواستی را به حساب شماره ۰۱۰۹۴۱۲۵۹۸۰۰۸ نزد بانک ملی ایران به نام مجله علمی پژوهشی تحقیقات کلامی واریز و اصل فیش بانکی را به پیوست این فرم ارسال نمایید.

یادآوری:

۱. تا اطلاع ثانوی هزینه ارسال فصلنامه بر عهده انجمن می باشد.

۲. جهت اشتراک در فصلنامه، از طریق سایت مجله [www.Tkalam.ir](http://www.Tkalam.ir) می توانید اقدام نمایید.



## Abstracts

The Human Previous Life from the Viewpoint  
of Baghdadi Theologians

Emdad Toran

While the Kufan and Qomi Muiaddiths and Muiaddith-Mutakallims accepted the idea of previous life for Ahl ul-Bayt (p.b.u.t) and all humans, the Baghdadi theologians including Sheikh Mufid, Sayyed MurtaĀa and Sheikh Ūusi, have taken a negative position in this subject. The current essay attempts to tackle the theoretical causes of this giving up. One can acquire these causes from what these theologians themselves explicitly or implicitly expressed. This essay shows that taking an allegorical interpreting approach to narrations, belief in non-authenticity of Khabare Waied (individual narration), considering human soul as accident and not being based on itself, falsification of belief extremism, falsification of reincarnation which is demanded by the belief in previous life, and non-remembering the events of the previous life are amongst the bases and reasons lead the Baghdadis to reject the previous life.

.Keywords: previous life, iota, spirits, phantoms, the School of Baghdad

## The Concept of the Divine Will and Providence

in Imam Reza (p.b.u.h.) Speeches

HusaynAli Turkamani

Ismaeil Sha'bani Kamran

The speech and acts of the Infallibles (p.b.u.t.) contains the deepest knowledge of the universe. The current research attempts to assess one of the important Islamic Kal<sup>3</sup>mi issues, that is, the concept of the divine will and providence in Imam Reza's (p.b.u.h.) speeches and the structural correlation visible in the narrations narrated of him. Using the self-evident principles in rational reasoning, Imam Reza (p.b.u.h.) talked about the creation of will and considered it as God's act. He also proved that the divine will is neither the same as His Nature nor equal to His Knowledge. In some speeches in the discussions of divinity, by offering strong arguments, he closed any way to fallacy and heresy in the Kal<sup>3</sup>mi issues of religion, and, by offering the guidance-giving life-style of Ahl ul-Bayt (p.b.u.t.), prepared the way for the servants to God's nearness

Keywords: concept, narration, God's attributes, the divine will and providence, Imam (Reza (p.b.u.h

## Examining the Rational Explanation of the Argument

### from Design in Ayatullah Mu'jahhari's View

Ghudratullah Ghurbani

Shahid Mu'jahhari has an exact viewpoint about the "Argument from Design". His significant emphasis is that only by seeing the agent cause one cannot result the being of God through the current design in the universe and even through the current causality in it; because design as such is resulted both from final cause and agent cause, and by merely realization of the agent cause the design could not completely fulfilled. By explaining important issues in this regard, he attempts to give an acceptable utterance of this argument so that it would be possible to talk about it as a scholarly and rational argument. Ayatullah Jawadi Amoli also has suitable points to complete the argument. In the present essay, firstly the dimensions of Mu'jahhari's point of view in rational explaining of the argument from the design is explained and, then, by offering some cases of the views of Ayatullah Jawadi, it will be attempted to answer some criticisms to this argument from this approach

.Keywords: causality, agent cause, final cause, guidance, design, accident

## The Typology of the Imamiyyah Shi'ites' Belief Behaviors

towards the Infallible Imams

Hamed Montazerimoghaddam

Sayed Ayatullah Ahmadi

To know and assess the Shi'a's behaviors and relations in interaction with Imams (p.b.u.t.) is a necessary approach to an exact knowledge of their beliefs and the Purified Imams' (p.b.u.t.) life-style. It is necessary to examine this significant matter in various ideological, cultural and social realms. In this essay, the beliefs and belief relations of the Shi'a towards the Twelve Imams are examined. Furthermore, the different kinds of the Shi'a's belief relations with Imams are introduced and this question is answered that the Shi'a how had benefitted the Imams' high spiritual position, and whether the Shi'a's relations with Imams were appropriate to their divine place. The effort of the presence era Shi'a to recognize Imams, to defend the foundation of Imamah and the infallible leaders and to grasp to the spiritual position of the Purified Imams are among the most important axes of the Shi'a relations in belief field. Despite of different behaviors of Shi'a in some cases, the course of their knowledge and behavior advancement in interaction with Imams is visible.

.Keywords: Imams, recognition of Imam, spiritual grasp, belief behavior, Shi'a



Mufa<sup>~</sup>al ibn ‘Umar and the Tafwi<sup>~</sup> Circle

Hasan Haydari

Mufa<sup>~</sup>al ibn ‘Umar is one of the Great Shi’i figures in the second/eighth century which many narrations narrated by him in the Imamiyyah Hadith sources. Some has attributed him to the “Mufawwi<sup>~</sup>Ah” circle and even considered him as the founder of this circle. To examine Mufa<sup>~</sup>al’s character and the correctness or incorrectness of the attribution of Tafwi<sup>~</sup> to him, not only clarifies some part of the history of the Kal<sup>o</sup>mi School of Kufa, but also opens a window for us to know the extremism–accused circle in the Kufan atmosphere of the second/eighth century. The analysis of the available historical data about Mufa<sup>~</sup>al and as well as the history of the Tafwi<sup>~</sup> circle formation shows that in no way one can count him as one of the founders or dependants to this circle. In a more exact word, the available information about Mufa<sup>~</sup>al does not prove any tafwi<sup>~</sup>i thought .by him

Keywords: the Kal<sup>o</sup>mi School of Kufa, the extremism–accused circle, Mufawwi<sup>~</sup>Ah, the .Companions of Imam al–Badi± (p.b.u.h.), Mufa<sup>~</sup>al ibn ‘Umar

## The Imam's Right for Legislation between Negation and affirmation

Murtaza Alizadeh Najjar

On the basis of some narrated and rational evidences, some Imami scholars have negated the right for legislation from the Imams (p.b.u.t) and limited their function to preach the Shariah. These evidences includes affairs like the early verses of the Surah al-Najm, the verses and narrations indicating the clarification of all commandments in the Divine Book, the demonstrations indicating the perfection of religion in the Prophet (p.b.u.h) era, narrations reveal the dictation of the commandments by the Prophet (p.b.u.h) to Imam 'Ali (p.b.u.h), the narration from the Imams (p.b.u.t) that they do not say anything on their behalf, and other demonstrations that leave no way for the Imams (p.b.u.t) to legislate. The current writing had examined the most important arguments to negate this authority from the viewpoint of some thinker and finally proves their inefficacy.

.Keywords: legislation, the right for legislation, commandments, Imam

## Disclosure and Religious Experience

in Ghaz<sup>3</sup>li's Point of View

MuhammadAmin Khwansari

Although “Religious Experience” is a new term, it possesses a vast background in Islamic culture. The Muslim thinkers’ discussions about the conditions of disclosure such as inspiration and revelation can be counted as the best foundation for this topic in Islamic thought. Ghaz<sup>3</sup>li is one of those whom have experienced experience-like events and had vast discussions in the religious experience field. There has been offered, in this essay, an explanation and analysis of Ghaz<sup>3</sup>li's viewpoints about religious experience; the place of “humanity” as the belonging and “being” as the belonged and the “veil” between humanity and being is also clarified. As well as the means and preliminaries that one needs for the Disclosure have been explained. From the viewpoints of Ghaz<sup>3</sup>li, the religious experiences are sometimes something like inspiration and sometimes prophetic revelation. The experience of the sight of God in the afterlife is also a significant matter that Ghaz<sup>3</sup>li had explored its possibility by both kal<sup>3</sup>mi and mystical approaches

Keywords: religious experience, disclosure, revelation, inspiration, the sight of God and Ghaz<sup>3</sup>li

## درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری
۴. صرفاً ارائه محتوای علمی
۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه
۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی
۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...
۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...
۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)
۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ...
۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی
۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و ...
۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)
۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)
۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و ... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نمایم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه اول

وب سایت: [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

ایمیل: [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

تلفن دفتر مرکزی: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات و ترجمه

اصفهان

گامگاه

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی  
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

[www.Ghaemiyeh.com](http://www.Ghaemiyeh.com)

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

