



مرکز تحقیقات اسلامی

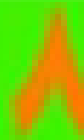
اصفهان

گامی



عمران
علیهما السلام

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



مؤسسه‌های علمی پژوهشی
مؤسسه‌های علمی پژوهشی
سال سوم شماره هشتم بهار ۱۳۹۵

کشف حقایق کلامی

● مقاله و معرفت اضطراری، در باور اندیشمندان نخستین امامیه

محمدعلی سبحانی، محمدحسین منقری

● کاربرد عقل نظری در استنباط آموزه‌های کلامی با نگرش بر متون کلامی اجداد اسلامیان امیر

● گستره علم فیه از دیدگاه فیه‌دین و قرآن: سبحانی، موسوی

● کلام کاربردی، ضرورت و هویت (تحلیلی بر تائیدی و کلامی کلام جدید با کلام کاربردی).

سهر سبحانی

● رابطه ذات با صفات از منظر معتزله: سبحانی، انصاری

● ظهور و بسازی جدید از قاعده اطلاق و وجوب آن در آثار آیت‌الله سبحانی: موسی جلالی

● عنوان پیشین در کوفه و غیره: الله و روحاً، روحاً، روحاً، روحاً

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فصلنامه تحقیقات کلامی شماره: ۸

نویسنده:

جمعی از پژوهشگران حوزه و دانشگاه

ناشر چاپی:

انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۴	فصلنامه تحقیقات کلامی شماره: ۸
۱۴	مشخصات فصلنامه
۱۵	رتبه علمی مقاله
۱۸	راهنمای نویسندگان
۲۰	فهرست
۲۲	انگاره «معرفت اضطراری» در باور اندیشمندان نخستین امامیه
۲۲	اشاره
۲۲	چکیده
۲۲	واژگان کلیدی
۲۳	بیان مسئله
۲۳	۱. دیدگاه جمهور اندیشمندان مدرسه کوفه
۲۳	اشاره
۲۴	۱.۱. چیستی معرفت
۲۶	۲.۱. راه وصول معرفت
۲۸	۳.۱. اعطای معرفت در عوالم پیشینی
۲۹	۴.۱. حدود و مفاد معرفت اضطراری
۳۰	۵.۱. چگونگی بهره مندی از معرفت
۳۱	۶.۱. تفاوت معرفت و اثبات
۳۳	۲. دیدگاه های غیرمشهور مدرسه کوفه
۳۳	اشاره
۳۴	۱.۲. نظریه مؤمن الطاق و ابومالک حضرمی
۳۶	۲.۲. نظریه هشام بن حکم

۳۸	جمع بندی و ارزیابی
۴۰	منابع
۴۴	کاربست عقل نظری در استنباط آموزه های کلامی با تکیه بر متون کلامی
۴۴	اشاره
۴۴	چکیده
۴۴	واژگان کلیدی
۴۵	مقدمه
۴۶	مفهوم شناسی
۴۶	اقسام عقل
۴۷	حجیت عقل نظری
۴۸	روش ها و قواعد عقل نظری در علم کلام
۴۸	اشاره
۴۸	۱. کشف استلزامات
۴۸	اشاره
۴۸	۱.۱. وجوب نظر و استدلال
۴۹	۲.۱. اثبات قدرت
۵۰	۳.۱. معجزه و اثبات صدق نبی
۵۱	۲. برهان الغائب علی الشاهد
۵۱	اشاره
۵۱	۱.۲. رابطه صفات خداوند با ذات
۵۲	۲.۲. کلام نفسی
۵۳	۳. قواعد بدیهی عقلی
۵۳	اشاره
۵۳	۱.۳. استحاله دور و تسلسل

- ۵۳ اشاره
- ۵۳ الف) مراجعه به متون و حیانی در اثبات توحید
- ۵۳ ب) عصمت امام
- ۵۵ ۲۳. استحاله ترجیح بلا مرجح
- ۵۵ اشاره
- ۵۵ الف) عمومیت قدرت خداوند
- ۵۵ ۳۳. برهان خلف
- ۵۵ اشاره
- ۵۷ الف) وحدت خدا
- ۵۷ ب) نفی ولد از خداوند
- ۵۷ ج) انقطاع تکلیف
- ۵۸ ۴. براهین فلسفی کلامی
- ۵۸ اشاره
- ۵۸ ۱۴. برهان تمنع
- ۵۹ ۲۴. برهان حدوث
- ۵۹ ۳۴. برهان محدودیت
- ۶۰ ۴۴. برهان امکان
- ۶۰ ۵۴. برهان نظم
- ۶۰ ۶۴. اصل علیت
- ۶۰ ۷۴. انتفای مدلول با انتفای دلیل
- ۶۱ ۸۴. قاعده معطی شیء
- ۶۱ ۹۴. انقلاب در ذات یا ماهیت
- ۶۱ اشاره
- ۶۲ الف) عدم اتحاد خدا با غیر

۶۲ (ب) علم خدا به جزئیات
۶۲ ۱۰۴. برهان ذو حدّین
۶۲ اشاره
۶۲ الف) وحدت خداوند
۶۴ (ب) نبوت
۶۴ نتیجه
۶۵ منابع
۶۹ گستره علم غیب از دیدگاه عهدین و قرآن
۶۹ اشاره
۶۹ چکیده
۶۹ واژگان کلیدی
۷۰ مقدمه
۷۰ مفهوم شناسی
۷۰ علم غیبِ خداوند در عهدین و قرآن
۷۰ اشاره
۷۱ ۱. علم غیبِ خداوند در عهد قدیم
۷۲ ۲. علم غیبِ خداوند در عهد جدید
۷۳ ۳. علم غیبِ خداوند در قرآن
۷۳ علم غیبِ انبیا در عهدین و قرآن
۷۳ اشاره
۷۴ ۱. علم غیبِ انبیا در عهد قدیم
۷۴ ۲. علم غیبِ انبیا در عهد جدید
۷۶ ۳. علم غیبِ انبیا در قرآن
۷۶ اشاره

۷۷	دیدگاه اول
۷۷	اشاره
۷۷	دلیل پیروان این دیدگاه
۷۷	دسته اول
۷۷	دسته دوم
۷۷	تحلیل و نقد این دیدگاه
۷۹	دیدگاه دوم
۷۹	دلیل پیروان این دیدگاه
۷۹	اشاره
۷۹	دسته اول
۸۰	قصه افک
۸۰	تحلیل و نقد این دیدگاه
۸۱	دیدگاه سوم
۸۱	اشاره
۸۱	دلیل پیروان این دیدگاه
۸۱	اشاره
۸۱	گروه اول
۸۳	گروه دوم
۸۳	اشاره
۸۴	نظر اول: توقف در حدود علم غیب پیامبران و ائمه
۸۴	نظر دوم: محدود بودن علم غیب انبیا و ائمه
۸۵	نظر سوم: مشروط بودن علم غیب پیامبران و ائمه
۸۵	نظر چهارم: آگاهی از غیب به اراده و خواست انبیا و ائمه
۸۶	نظر پنجم: آگاهی بالفعل از غیب پیامبران و ائمه

۸۶	تحلیل و نقد این دیدگاه
۸۷	علم غیب اولیا در عهدین و قرآن
۸۹	نتیجه
۸۹	منابع
۹۵	کلام کاربردی؛ ضرورت و هویت (تطبیقی در ناکامی و کامیابی کلام جدید یا کلام کاربردی)
۹۵	اشاره
۹۵	چکیده
۹۵	واژگان کلیدی
۹۶	بیان مسئله
۹۶	ضرورت بحث
۹۷	پرسشها و فرضیه ها
۹۷	دیدگاهها در چیستی کلام جدید
۹۷	اشاره
۹۸	رویکرد اول: کلام جدید، ناظر به تحول زمانه
۹۸	اشاره
۹۸	تحول ماهوی
۹۹	حدوث تدریجی
۱۰۰	تحلیل و بررسی
۱۰۰	رویکرد دوم: کلام جدید ، ناظر به تجدد در اجزا و عوارض
۱۰۰	اشاره
۱۰۱	تحلیل و بررسی
۱۰۲	رویکرد سوم
۱۰۳	رویکرد برگزیده
۱۰۵	ضرورت گذر از رویکرد مسائل جدید کلامی

۱۰۶	هویت ساختاری و معرفتی کلام کاربردی
۱۰۶	اشاره
۱۰۶	وجه نامگذاری
۱۰۶	کلام یا الهیات
۱۰۷	هویت معرفتی
۱۰۷	قلمرو و محدوده
۱۰۷	تناسب آن با کلام اسلامی
۱۰۷	تفاوت‌های کلام جدید و کاربردی
۱۰۸	نتایج کلام کاربردی
۱۱۰	پیشینه پژوهش و حوزه‌های مرتبط
۱۱۰	برخی مسائل کلام کاربردی
۱۱۱	فرجامین سخن
۱۱۳	نتیجه
۱۱۳	منابع
۱۱۶	رابطه ذات با صفات از منظر معتزله
۱۱۶	اشاره
۱۱۶	چکیده
۱۱۶	واژگان کلیدی
۱۱۷	مقدمه
۱۱۸	صفت از دیدگاه معتزله
۱۱۸	اشاره
۱۲۰	نظریه نفی صفات
۱۲۴	نظریه عینیت صفات با ذات
۱۲۷	نظریه نیابت ذات از صفات

۱۳۰	نظریه احوال
۱۳۲	نتیجه
۱۳۳	منابع
۱۳۵	مفهوم سازی جدید از قاعده لطف و وجوب آن در آثار آیت الله سبحانی
۱۳۵	اشاره
۱۳۵	چکیده
۱۳۵	واژگان کلیدی
۱۳۶	مقدمه
۱۳۶	چیستی و اقسام لطف
۱۳۷	ابداع مفهومی جدید از لطف
۱۳۸	عوامل ظهور مفهوم جدید
۱۴۰	رویکرد آیت الله سبحانی
۱۴۰	اشاره
۱۴۰	رویکرد اول: قبول اشکال علامه حلی
۱۴۲	رویکرد دوم: نقد نظریه علامه حلی و بازگشت به شیوه متکلمان پیش از علامه
۱۴۳	رویکرد سوم: جمع میان دو رویکرد پیشین
۱۴۴	وجوب لطف و پاسخ به اشکالات
۱۴۴	اشاره
۱۴۵	الف) پاسخ شیخ مفید
۱۴۶	ب) پاسخ سایر متکلمان
۱۴۶	ج) پاسخ آیت الله سبحانی
۱۴۷	ملاک وجوب لطف
۱۴۹	ارزیابی و مرور
۱۵۲	نتایج

۱۵۴	منابع
۱۵۷	عوالم پیشین در کوفه و قم (ذر، اظله و ارواح)
۱۵۷	اشاره
۱۵۷	چکیده
۱۵۷	واژگان کلیدی
۱۵۸	درآمد
۱۵۹	سیر تاریخی نقل روایات عوالم پیشین
۱۵۹	اشاره
۱۵۹	روایات عوالم پیشین در کوفه
۱۶۴	روایات عوالم پیشین در قم
۱۶۴	اشاره
۱۶۴	محاسن:
۱۶۵	تفسیر قمی:
۱۶۶	کافی:
۱۶۶	تالیفات شیخ صدوق
۱۶۸	نتیجه
۱۶۹	منابع
۱۷۲	چکیده عربی مقالات
۱۸۰	چکیده انگلیسی مقالات
۱۹۲	درباره مرکز

فصلنامه تحقیقات کلامی شماره: ۸

مشخصات فصلنامه

فصلنامه علمی - پژوهشی

انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

سال سوم، شماره هشتم، بهار ۱۳۹۴

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: ۸۰۰۰۰ ریال

ص: ۱

رتبه علمی مقاله

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 انجام خواهد شد که پس از احراز شرایط مذکور، برای بررسی به هیأت تحریریه فصلنامه ارجاع می‌شود 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 گونه‌ای 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 آن‌ها می‌بایست مسئولیت مقاله را کتباً بپذیرند و به مجله اعلام کنند.
- یادآوری:
- ۱- در مواردی که نویسنده‌ها 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.

ص: ۴

فهرست

انگاره «معرفت اضطراری» در باور اندیشمندان نخستین امامیه / محمد تقی سبحانی، محمدحسین منتظری ۷

کاربست عقل نظری در استنباط آموزه های کلامی با تکیه بر متون کلامی / مهدی نصرتیان اهور ۲۷

گستره علم غیب از دیدگاه عهدین و قرآن / سیدامین موسوی ۴۷

کلام کاربردی؛ ضرورت و هویت (تطبیقی در ناکامی و کامیابی کلام جدید یا کلام کاربردی) / مسلم محمدی ۶۹

رابطه ذات با صفات از منظر معتزله / عبدالهادی اعتصامی ۸۹

مفهوم سازی جدید از قاعده لطف و وجوب آن در آثار آیت الله سبحانی / موسی ملایری ۱۰۷

عوالم پیشین در کوفه و قم (ذر، اظله و ارواح) / روح الله رجبی پور ۱۲۷

انگاره «معرفت اضطراری» در باور اندیشمندان نخستین امامیه

اشاره

محمد تقی سبحانی (۱)

محمد حسین منتظری (۲)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۲/۰۸

تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۴/۲۰

چکیده

اندیشمندان مسلمان، ایمان و هدایت را بر معرفت به آموزه های بنیادین اعتقادی متوقف می-دانند، اما این که «معرفت» چه ویژگی هایی دارد، شامل چه موضوعاتی می شود و چگونه برای انسان به دست می آید، همواره در تاریخ اندیشه اسلامی چالش برانگیز بوده است. در این میان، اندیشمندان امامیه در مدرسه کوفه، برای پاسخ به پرسش های مذکور نظریه «معرفت اضطراری» را بر پایه قرآن و میراث حدیثی شیعه طرح کردند. باور مشهور امامیان نخستین بر آن بود که مفاد کامل معرفتی، در عوالم پیشین اعطا شده و انسان مفاد آن معرفت را در ضمیر خود و بالفعل داراست؛ به همین سبب، معرفت صنوع خدا بوده و برای انسان قابل اکتساب نیست و فقط انسان باید به مفاد آن معرفت متذکر شود. البته در میان اندیشمندان نخستین امامیه، جریان هشام بن حکم که پیشرو در مباحث کلامی امامیه آن دوران است، سعی می کند تا خوانشی خردپسندتر از باور امامیان ارائه کند. او فعلیت معرفت اضطراری را منوط به استدلال و نظر می داند تا علاوه بر دوری از نقدها، جایگاه مقبولی برای «استدلال عقلی» نیز بگشاید.

واژگان کلیدی

معرفت، اضطرار، اکتساب، صنوع، عوالم پیشین.

۱- استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و عضو انجمن کلام اسلامی حوزه.

۲- دانشجوی دکتری کلام امامیه؛ پردیس فارابی دانشگاه تهران.

ص: ۷

بیان مسئله

غایت دین، هدایت انسان هاست و لازمه هدایت هر فرد، داشتن بینشی است که از آن در تعبیر علمی و دینی به «معرفت» یاد می کنند. معرفت، آگاهی به آموزه های بنیادین اعتقادی دین است که فرد متدین با در اختیار داشتن آن ها و اقرار و ایمان به آن ها، می تواند زمینه علم و عمل به سایر مباحث نظری و عملی دین را برای خویش فراهم آورد. اهمیت این بحث موجب شده تا متفکران همواره در ابعاد این مسئله با یکدیگر چالش داشته باشند. در این بین در ادوار تاریخی گوناگون، اختلافاتی میان آرا و دیدگاه های اندیشمندان امامیه درباره معرفت قابل مشاهده است. این مهم ما را بر آن می دارد تا در باب این مسئله، پرسشی تاریخی مطرح کنیم و آن این که: انگاره و رویکرد متکلمان و اندیشمندان امامیه در ادوار گوناگون و به طور خاص در عصر حضور ائمه اطهار(ع) در مسئله معرفت چه بوده است؟

طرح این پرسش و تحقیق در آن، علاوه بر تأمین ضرورت پیشین، کمک می کند قسمت های مبهم تاریخ اندیشه ای امامیه روشن تر شده و احتمالاً اندیشه و تئوری نزدیک تر به کلام ائمه اطهار(ع) را دریابیم. برای پاسخ به این پرسش، با رجوع به متون تاریخی و روایی، با گزارش هایی روبه رو می شویم که نظریه اصحاب امامیه کوفه (قرن دوم و سوم هجری) را تحت عنوان «معرفت اضطراری» توصیف می کنند. برای شناخت و فهم این نظریه، سه پرسش قابل طرح است:

۱. منظور و مراد اندیشمندان امامیه از «معرفت» چیست؟ ۲. مفاد و حدود معرفت در نظر ایشان چگونه است؟ و ۳. راه وصول و نیل به این معرفت چگونه رقم می خورد؟

البته علی رغم اتفاق ایشان در عنوان و ابعاد مختلفی از نظریه معرفت اضطراری، هشام بن حکم و اصحاب او، در بعضی ابعاد نظریه با جمهور اندیشمندان و اصحاب امامیه اختلافاتی دارند؛ از این رو، بحث را در دو بخش بررسی دیدگاه جمهور و بررسی اختلافات پی می گیریم.

۱. دیدگاه جمهور اندیشمندان مدرسه کوفه**اشاره**

اندیشمندان نخستین امامیه بر مبنای آیات قرآن و روایات ائمه(ع)، دست به نظریه پردازی درباره «معرفت» زدند. آنان پرسش های خود را در این موضوع همچون موضوعات دیگر به امامان عرضه کرده و سپس پاسخ ها و سخنان ایشان را دریافت و نقل می کردند. متکلمان بزرگی همچون: زراره و خاندان او، هشام بن سالم، ابوبصیر، یونس بن عبدالرحمن و... از جمله اندیشمندان اند که در باب معرفت، به نقل روایت اقدام کرده اند. شواهد متقن تاریخی و روایی

ص: ۸

نشان می دهد، این اندیشمندان شیعی در آن دوران به اضطراری بودن معرفت باور داشتند و سعی می کردند تا ابعاد این نظریه را روشن کنند.

شواهد اولیه این ادعا را می توان در گزارش های عقیده نگارانی چون ابوالحسن اشعری (۳۲۵ق) به دست آورد. وی در این باره می گوید: «فرقه نخست از روافض که جمهور آنانند، معتقدند: همه معارف اضطراری اند و تمامی انسان ها اضطراراً این معارف را دارا هستند» (اشعری، ۲۰۰۵، ۱: ۵۱). در این گزارش ها، تعبیر «معرفت اضطراری» گاه به طور کلی و گاه با نام بردن از اندیشمندانی چون زراره، مؤمن الطاق، ابومالک حصرمی و هشام بن حکم همراه شده است (اشعری، ۲۰۰۵، ۱: ۵۱؛ شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۲۱۸). هرچند در احادیث ائمه (ع) به صراحت از تعبیر «معرفت اضطراری» سخنی به میان نیامده، با این حال برداشت این تعبیر از میراث روایی امامیه در آن عصر امکان پذیر است. (۱) البته باید گفت در آن عصر، اصطلاح دیگری با عنوان «معرفت ضروری» نیز کاربرد دارد که با توجه به قرائن موجود (۲) بعید به نظر می رسد در آن دوره مصداقی جز معرفت اضطراری داشته و با آن متفاوت باشد.

بر پایه همین گزارش های اولیه به دست می آید که منظور از معرفت اضطراری، معرفتی است که: اولاً، بالاضطرار برای انسان حاصل می شود؛ ثانیاً، تفکر و استدلال موجب و زمینه ساز معرفت نخواهد بود؛ ثالثاً با توجه به اضطراری بودن معرفت، خداوند انسان ها را به استدلال

و تفکر و اکتساب معارف بنیادین دینی مکلف نکرده است (اشعری، ۲۰۰۵، ۱: ۵۱). بررسی نظریه «معرفت اضطراری»، نیازمند بحث درباره موضوعاتی چون: چیستی و نقش معرفت در زندگی انسان، مفاد و حدود معرفت، راه وصول به آن، چگونگی بهره مندی انسان از معرفت و...

است.

۱۱. چیستی معرفت

در نظر اصحاب امامیه کوفه، معرفت امری است که با هدایت و رستگاری انسان، پیوند وثیق و ناگسستنی دارد. معرفت، خمیرمایه و محتوای اصلی هدایت است. می دانیم که اهل ایمان

۱- برای نمونه، نک: «...فَقُلْتُ لَهُ: أَضِلَّحَكَ اللَّهُ إِنَّ قَوْمًا مِنْ أَصِحَابِنَا يَزْعُمُونَ أَنَّ الْمَعْرِفَةَ مُكْتَسَبَةٌ وَأَنَّهُمْ إِذَا نَظَرُوا مِنْ وَجْهِ النَّظَرِ أَدْرَكُوا، فَأَنْكَرَ ذَلِكَ...» (حمیری، ۱۴۱۳ق: ۳۵۶). «وَقُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ سَمِعْتُ هِشَامَ بْنَ الْحَكَمِ يَزُورِي عَنْكُمْ أَنَّ اللَّهَ جَسَمٌ صَيَّمَدِي نُورِيٌّ مَعْرِفَتُهُ ضَرُورَةٌ...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۰۴؛ صدوق، ۱۳۸۹: ۹۸).

۲- مانند گزارش شهرستانی که بیان می کند: «زراریه، معتقد به ضروری بودن معرفتند» و یا در روایتی، باور ضروری بودن معرفت خدا به هشام نسبت داده می شود. جست و جو در منابع روایی و تاریخی نشان می دهد، زراره یا هشام از باورمندان به معرفت اضطراری اند.

ص: ۹

همواره می‌کوشند بر سبیل هدایت باشند و به خدای خود نزدیک شوند، اما برای این امر نیازمند شناختی هستند که با آن خدای خود را از دیگر اشیا تمییز داده و در مسیری که به او ختم می‌شود، گام بردارند و هدایت نیز یعنی همین حرکت و گام برداشتن در مسیر الهی و دست یابی به رستگاری؛ از این رو، برای شناخت مسیر هدایت، نیازمند علم و آگاهی یا به تعبیر دقیق تر و متناسب، نیازمند معرفت هستند.

به همین سبب، اندیشمندان امامیه در روایات گوناگونی این اصطلاحات را در کنار هم به کار برده و روایات مشابهی را نقل کرده اند. از آن جمله، روایت مشهور حمزه بن محمد الطیار است که در توضیح و بیان آیات شریفه مربوط به هدایت، روایتی از امام صادق علیه السلام می‌آورد که ایشان در توضیح معنای «هدایت» از واژه «معرفت» استفاده کرده، می‌فرمایند: «خدای متعال به بندگان، معرفت می‌دهد و انسان‌ها به قبول یا ترک آن معرفت اقدام می‌کنند» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ۱: ۳۹۵)؛ تعبیری که در روایت دیگری از زراره (برقی، ۱۳۷۰، ۱: ۲۷۶) و عبدالاعلی (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ۱: ۳۹۶؛ صدوق، ۱۳۸۹: ۴۱۴) نیز به چشم می‌خورد.

در بعضی دیگر از روایات، اصحاب امامیه به پیوند «معرفت» با «ایمان» نیز اشاره می‌شود که به نظر می‌رسد میان معرفت، ایمان، عمل و هدایت پیوند وثیقی برقرار است، به گونه‌ای که ارزش و اهمیت معرفت، به عمل کردن بر مقتضای آن است (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ۱: ۱۰۷؛ برقی، ۱۳۷۰، ۱: ۱۹۸ و ۱۹۹).

بنا بر این روایات، معنای «معرفت» عموم آگاهی‌ها و باورها نیست، بلکه منظور باورهایی است که لازمه هدایت و عبودیت است. هم‌چنین مراد از معرفت، صرف آگاهی و شناخت است و نه آگاهی همراه با عمل. از دیگر نتایج به دست آمده آن است که معرفت، تنها طریق و مقدمه ضروری هدایت و یگانه راه زمینه‌سازی عمل مؤمنانه است. در قیامت هم انسان‌ها بر اساس حجتی با خداوند روبه‌رو شده و مورد مؤاخذه قرار می‌گیرند که آن، حجت تکالیفی است که پس از بیان معرفت برای انسان‌ها مقرر شده است و ایشان موظف به انجام آن تکالیف هستند (برقی، ۱۳۷۰، ۱: ۲۷۷).

از این رو، معرفت با حجت نیز پیوند می‌یابد. لذا بعضی اندیشمندان و متکلمان بعد از عصر حضور نیز بحث از معرفت را ذیل عنوان «حجت» تبویب و بررسی کرده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ۱: ۳۹۴؛ صدوق، ۱۳۸۹: ۴۱۰؛ برقی، ۱۳۷۰، ۱: ۲۷۵). به دیگر سخن معرفت، حجت، هدایت و ایمان اضلاع به هم پیوسته یک امر هستند و نه الزاماً تعابیری مختلف از یک مفهوم و یا مفاهیمی از هم گسسته و پراکنده.

ص: ۱۰

در پایان این بخش شایسته است دو نکته دیگر را در باب چیستی معرفت متذکر شویم:

اول این که، منظور اصحاب مدرسه کوفه از معرفت، نوعی قوه، احساس یا علاقه برای دریافت آگاهی های الهیاتی نیست؛ چیزی شبیه به آنچه امروزه، تحت عنوان «فطرت» از آن بحث

می شود (مفید، ۱۴۱۳ ق (ب): ۶۱؛ موسوی خمینی، ۱۳۷۳: ۱۸۴؛ مطهری، ۱۳۸۹، ۴: ۴۲)، بلکه منظور ایشان از معرفت، نوعی آگاهی بالفعل و بی نیاز از تمهید مقدمات نظری است.

دوم این که، در نظر اصحاب، معرفت نوعی شناخت بی واسطه، عینی و مستقیم است، به گونه‌ای که شناخت مصداقی و عینی شیء خارجی به صورت متمایز از دیگر اشیا برای صاحب معرفت به دست می آید؛ لذا محل و مرجع درک این معرفت، رؤیت قلبی است و نه توهم قلبی یا معانی دقیق عقلی (حرانی، ۱۴۰۴ق: ۳۲۶ و مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۶۶: ۲۹۳)، چراکه در نظر ائمه اطهار(ع) معرفتی که از این طرق به دست آید علاوه بر نقصان، سبب شرک و بی راهه رفتن نیز می شود (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۸۲ و ۸۷؛ صدوق، ۱۳۸۹: ۳۵ و ۲۲۰).

۲۱. راه وصول معرفت

پس از آن که معنای معرفت در نظر اندیشمندان کوفه مشخص شد، نوبت به بررسی راه وصول به معرفت می رسد. در این جا با این پرسش روبه رویم که معرفت چگونه به دست می آید؟

ساده ترین و شایع ترین راه حلی که امروز و حتی در آن عصر از جانب متکلمان معتزله در پاسخ به این پرسش ارائه می شده، چنین است: آدمی با نگاه متفکرانه و مدبرانه به عالم و یا با محاسبه ذهنی و عقلی دقیق خود می تواند پی به وجود خدا و بعضی ویژگی های او ببرد و شاید اگر این دقت و تفکر محاسبه گرانه را تعقیب و با ضمائم همراه کند، به هدایت الهی دست خواهد یافت.

این راه حل ساده و شایع، حاوی چند نکته کلیدی است:

۱. دست یافتن به معرفت الهی، برای انسان امری ممکن تلقی شده است.

۲. انسان دارای ابزار و منبع لازم برای شناخت خداوند است.

۳. راه وصول انسان شامل تفکر، نظر و استدلال است.

۴. اکتساب انسان، نقش تعیین کننده و اولیه را در معرفت یابی دارد.

اما با مراجعه به اندیشه اندیشمندان امامیه کوفه و روایات وارد شده در این باب می یابیم که اساساً فرایند معرفت این گونه تصویر نمی شود و در برآیند کلی، نتایجی مطرح می شود که با نکات کلیدی مزبور در تعارض است. در تصویر محدثان و متکلمان نخستین امامیه، فرایند

ص: ۱۱

معرفت یابی از انسان شروع نمی‌شود و اساساً چنین چیزی امکان پذیر نیست. در این نظرگاه، رب العالمین در ساحتی مافوق تصورات مخلوقات قرار دارد؛ آن هم به نحوی که حتی دقیق‌ترین نظرها و بالاترین فکرها، درباره معرفت یابی او ذاتاً فاقد استعدادند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۰۵ و شریف رضی، ۱۴۱۴ق، خ ۹۱: ۱۲۵ و مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۶۶: ۲۹۳). شاید این سخن، اصل مبنایی و خود منشأ چالش و مسئله‌ای دیگر باشد، اما در بیان معرفت اضطراری، این امر یکی از مؤلفه‌های سازنده نظریه است که به آن تصریح شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۳۹۶).

در این نظر، معرفت از خدای متعال آغاز می‌شود؛ به این نحو که خداوند معرفت را ایجاد می‌کند و به انسان عرضه می‌کند: «أن المعرفة من صنع الله عزوجل فی القلب مخلوقه» (صدوق، ۱۳۸۹: ۲۲۷؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۳۹۵). و اگر نبود چنین ساخت و عرضه‌ای، اصلاً امکان و راهی برای معرفت یابی و شناخت خدا فراهم نمی‌شد: «فعرههم و أراهم نفسه و لولا ذلك لم يعرف أحد ربه» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۱۳؛ صفار، ۱۴۰۴ق: ۷۱ و ۷۲؛ برقی، ۱۳۷۰، ۱: ۲۸۱؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ۲: ۴۰ و ۴۱). لذا در تعابیر کلامی و حدیثی آن دوره، اصطلاح «صنع» برای معرفت، توصیف خاص و دقیقی به حساب می‌آمده است.

در چنین فرایندی انسان در ساخت و کسب معرفت، کمترین نقشی ندارد: «لم یکلف الله العباد معرفة و لم يجعل لهم اليها سبيلاً» (برقی، ۱۳۷۰، ۱: ۱۹۸). به عبارت دیگر، «معرفت» اکتساب آدمی نیست، بلکه به اضطرار و ضرورت این معرفت به او اعطا گردیده است. با حفظ این نکته، پر واضح است که انسان‌ها به دلیل نداشتن ابزار لازم برای معرفت، به اکتساب آن نیز مکلف نشده‌اند: «قلت: فهل کلفوا المعرفة؟ قال: لا، علی الله البیان» (برقی، ۱۳۷۰، ۱: ۱۹۸؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۶۳).

در این جا شاید جای یک پرسش باقی بماند و آن این که: نقش انسان و حدود اختیار او در معرفت چگونه است؟ در این نظرگاه، انسان تنها دریافت‌کننده بالاضطرار است و در تولید و دریافت معرفت هیچ نقشی ندارد، ولی در پذیرش متذکر شدن و اقدام بر اساس معرفت اعطایی، کاملاً مختار و البته مکلف هم هست؛ نکته‌ای که اصحاب در پرسش‌ها و ائمه در پاسخ‌ها به آن عنایت داشته و متذکر آن نیز شده‌اند: «لیس للعباد فیهما من صنع و لهم فیهما الاختیار من الاکتساب؛ فبشهوتهم الإیمان اختاروا المعرفة؛ فکانوا بذلک مؤمنین عارفين و بشهوتهم الکفر اختاروا الجحود؛ فکانوا بذلک کافرين جاحدين ضلالاً» (صدوق، ۱۳۸۹: ۲۲۷ و ۴۱۶؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۳۹۸).

۳۱. اعطای معرفت در عوالم پیشینی

در بعضی روایات اندیشمندان مدرسه کوفه، سؤال و بحث دیگری درباره معرفت اضطراری صورت گرفته است و آن این که: خدای متعال چه هنگام این معرفت را ایجاد و به انسان اعطا و عرضه می کند؟ پاسخ به این پرسش علاوه بر اهمیت خاص خود، از جنبه های دیگری نیز مهم جلوه می کند:

یک. در منظومه اعتقادی امامیه، همواره سخن از وجود عوالمی پیش از زندگی دنیایی انسان در این جهان به میان می آید تا جایی که برخی مدعی تواتر روایی برای وجود چنین اعتقادی در امامیه اند (حر عاملی، ۱۴۱۸ق، ۱: ۴۲۵). در نظر متکلمان کوفه و نیز محدثان ادوار مختلف، مهم ترین رخدادی که در عوالم پیشین رخ داده، اعطای معرفت به انسان است؛ تا جایی که به نظر رسد، فلسفه وجود این عوالم پیشینی از همین باب بوده است.

دو. در آیات قرآن، با اصطلاحات «فطرت» و «صِبْغَةَ اللَّهِ» روبه رو می شویم (روم: ۳۰؛ بقره: ۱۳۸). معناشناسی دقیق «فطرت» برای اندیشمندان مسلمان، خود دغدغه ای مهم و اساسی است. اما از آن جا که در روایات و تفاسیر مأثور امامیه، چستی «فطرت» با طرح «عوالم پیشینی» و مسئله «معرفت» و پدیده «میثاق» همراه شده است، برای تکمیل ابعاد نظریه مورد نظرمان ناگزیریم این بخش را نیز به بحث بیفزاییم.

در نگاه اندیشمندان نخستین، خلقت در بُعد زمانی خود با دنیا و زندگی آدم در کره زمین آغاز نمی شود، بلکه پیش از به دنیا آمدن نسل های انسانی، عوالم و مواقف دیگری (۱) وجود داشته که یکی از آن ها، موقفی با نام «عالم ذر» یا «عالم میثاق» است. عالم ذر، موقفی است که در آن خداوند متعال همه انسان ها را یک جا با ابدان ذری خلق کرده و در پیشگاه خود حاضر می کند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۱۳ و ۱۲؛ صدوق، ۱۳۸۹: ۳۳۰؛ حلی، ۱۴۲۱ق: ۳۹۹). سپس در مواجهه ای فوق العاده خود را بر مخلوقات نمایان ساخته، و بندگان رب خویش را رؤیت و معاینه کرده و به او معرفت پیدا می کنند (برقی، ۱۳۷۰، ۱: ۲۸۱؛ صدوق، ۱۳۸۹: ۱۱۷؛ حلی، ۱۴۲۱ق: ۳۹۸). وقتی خداوند این چنین معرفتی را به ایشان عرضه داشت، آن گاه از ایشان به ربوبیت خویش اقرار می گیرد و تمام بنی آدم نیز به ربوبیت و معرفت اعطاشده، اقرار و اعتراف می کنند. پس از این واقعه و بنا به دلایلی، خدای متعال رؤیت و معاینه آدمیان را از یادشان می برد و به اصطلاح اصحاب، «انساء» رخ می دهد، ولی از سوی دیگر، در قلب انسان ها اقرار و اصل چنین معرفتی را

۱- عالم اظله و ارواح؛ عالم طینت؛ عالم ذر و میثاق.

ص: ۱۳

نهادینه می‌کند (برقی، ۱۳۷۰، ۱: ۲۸۱؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ۱: ۱۸۱ و ۲: ۳۹ و ۴۰)؛ معرفتی که به خاطر چنین نهادینگی و ایجاد ابتدایی توسط رب العالمین، از آن به «فطرت» یاد می‌شود. گویا این معرفت و میثاق، پایه و بنیان خلقت زمینی انسان هاست.

به نظر می‌رسد، در نظر متکلمانی چون زراره، هشام بن سالم، ابوبصیر، ابن مسکان،

ابن ابی عمیر و... بر مبنای روایات وارده در این باب، مراد از معرفت اعطاشده در عالم ذر و فطرت، همان معرفت اضطراری یا ضروری است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۱۲).

بنابراین، «معرفت اضطراری» واجد ویژگی‌هایی چون: فطری بودن، مشترک بودن بین همه انسان‌ها، اعطایی و موهوبی بودن، پیدایش از طریق رؤیت و معاینه آن هم در اوج وضوح، انشاء کیفیت پیدایش معرفت (معاینه) و ابقای اصل آن در قلب انسان هاست.

۴۱. حدود و مفاد معرفت اضطراری

تا این جا چستی معرفت و راه نیل به آن مورد بحث قرار گرفت. حال نوبت به یک بحث تکمیلی می‌رسد و آن این که حدود معرفت اضطراری چیست؟ پاسخ دادن به این پرسش و بر اساس آنچه تا کنون گفته شد، آسان می‌نماید. با توجه به روایات اصحاب امامیه، قدر متیقن معرفت اضطراری، شناخت خدای متعال به عنوان خالق، رازق و رب العالمین است؛ گزاره‌ای که به صراحت در بعضی روایات به آن اشاره شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۱۲ و ۱۳؛ صدوق، ۱۳۸۹: ۳۳۰؛ حلی، ۱۴۲۱ق: ۳۹۹؛ برقی، ۱۳۷۰، ۱: ۲۸۱؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ۱: ۱۸۱ و ۲: ۳۹ و ۴۰).

اما در این جا اصحاب مدرسه کوفه معتقدند، مفاد معرفت اضطراری بیش از موضوع خالقیت و ربوبیت خدای متعال است و دامنه آن، معارف بنیادین دیگری همچون نبوت و امامت را نیز در بر می‌گیرد.

همان طور که پیش تر در موضوع ایمان هم اشاره شد، معرفت به معنای آگاهی و اطلاع از چیزی است که زمینه هدایت را برای انسان فراهم می‌سازد. شناخت رب، در مقام کسی که صاحب اختیار و معبود انسان است، اولین چیزی است که باید در مفاد معرفت قرار بگیرد، ولی تمام مفاد معرفت نیست، بلکه آنچه تکمیل کننده مفاد معرفت است، آگاهی به طریق اطلاع از تکالیف است؛ امری که در نظر گروهی از اندیشمندان امامیه همچون زراره و خاندان او با اعطای معرفت هادیان (انبیا و امامان) در عالم ذر و اخذ میثاق بر شناخت آن‌ها در آن مقام به دست آمده است و به همین جهت، معرفت آنان نیز در زمره معارف اعطایی در عوالم پیشین است (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۲۱۸).

ص: ۱۴

بنا بر این دیدگاه که استنادات روایی متعددی را نیز به همراه دارد، رخدادهای عالم ذر شامل اعطای معرفت ربوبی و میثاق بر آن به همراه اعطای معرفت رسولان و اوصیا و به طور خاص، معرفت امیرمؤمنان و ائمه (ع) و اخذ میثاق بر معرفت و حجیت ایشان نیز می‌شود (برقی، ۱۳۷۰، ۱: ۱۳۵؛ صفار، ۱۴۰۴ق: ۸۹؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۸؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ۱: ۱۸۱ و ۲: ۴۱).

البته باید به این نکته توجه کرد که آنچه اعطای معرفت ربوبی از طریق معاینه عالم ذر را ضروری می‌نماید، یعنی تباین خالق و مخلوق و فقدان ابزار برای شناخت خدا، در مورد سایر مفاد معرفت، یعنی معرفت به انبیا و اوصیا جریان ندارد، ولی با این حال، معرفت به ایشان نیز با توجه به مصالح و دلایلی دیگر در آن موقف به انسان اعطا می‌گردد.

۵۱. چگونگی بهره‌مندی از معرفت

در نظر جمهور امامیه کوفه، مفاد معرفت اضطراری به انسان اعطا شد و آنان تنها موقف و چگونگی اعطا را از یاد برده‌اند. این مطلب بدین معناست که معرفت بالفعل در ضمیر انسان محقق و مهیاست و تنها کافی است انسان متوجه و متذکر آن باشد. با وجود این، پرسشی پیش می‌آید که: انسان‌ها در زندگی دنیوی خویش، چگونه از این اعطای الهی بهره‌مند می‌شوند؟ به عبارت دیگر، انسان‌ها چگونه این فعلیت و تحقق معرفت را در خود می‌یابند؟ طرح این پرسش در حالی است که بسیاری از اندیشمندان جریان‌های رقیب یا اندیشمندان امامیه در اعصار بعد، مدعی فقدان چنین معرفتی در انسان‌ها به صورت بالفعل شده‌اند و شاهد بر این مطلب را امری واضح می‌شمارند، چراکه علاوه بر فراموشی موقف و رخدادهای عالم ذر (سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۱۱۴؛ طوسی، ۱۴۰۹ق، ۸: ۲۴۷)، می‌بینیم که عمده انسان‌ها به توحید یا سایر معارف بنیادین اقرار و توجهی ندارند (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۶۱؛ شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۸۰). پس وجود چنین رخدادی و به تبع آن نظریه معرفت اضطراری، امری نادرست تلقی می‌شود (مفید، ۱۴۱۳ق (الف)، ۶۱؛ نوبختی، ۱۴۱۳ق: ۲۷).

برای پاسخ دقیق و مناسب به این پرسش باید چند مطلب را مورد توجه قرار داد:

اولاً، در اضلاع و ابعاد معرفت اضطراری، فراموشی (انساء) موقف و کیفیت اعطا قرار داده شده است تا کسی با تمسک به عدم یادآوری این پدیده، مدعی نفی آن نشود؛ بنابراین بحث بر پایه چگونگی بهره‌مندی از معرفت و چرایی غفلت از آن ادامه می‌یابد.

ثانیاً، انسان در زندگی دنیوی خویش محدود و محصور تراحم و تداخل پدیده‌ها و حوادث گوناگون است؛ پدیده‌هایی که هر کدام در لحظه، توجه انسان را به خود جلب می‌کند و باعث

ص: ۱۵

غفلت او از سایر آگاهی‌های بالفعل او می‌شود. لذا لازمه زندگی دنیوی انسان، توجه و غفلت آن به آن است. بدین سبب، طبیعتاً انسان‌ها همه آنچه را درک می‌کنند، به یاد نمی‌آورند. انسان در مقاطع مختلف زندگی نمی‌تواند همه یا حتی بخش عمده‌ای از خاطرات گذشته خود را به یاد آورد. علاوه بر این، انسان همیشه متوجه و ملتفت به خاطرات یا سایر دانستنی‌هایش هم نیست، بلکه با پیش آمدن زمینه‌ها و تذکرات، به یادآوری خاطرات و ذهنیات خود اقدام می‌کند.

ثالثاً، ما با انسانی روبه روییم که گاه در بزنگاه‌های زندگی دنیایی (یونس: ۲۲ و ۲۳؛ عنکبوت: ۶۵) و گاه با برخورد و گفت و گو با انبیا و رسولان (شریف رضی، ۱۴۱۴ق، خ: ۱: ۴۲) و گاه با اندک درنگ و توجه درونی، حقیقت امور برایش روشن می‌شود و در خود احساس نزدیکی و وابستگی به خدا و درستی و صدق ادعای پیامبران یا امامان را می‌یابد. در چنین حالتی انسان علاوه بر اذعان به وجود این معارف، خود را به قبول یا ردّ این حالت قلبی نیز مختار می‌بیند. وجود چنین اذعان و احساس توأمانی، ناشی از معرفت پیشینی تلقی می‌شود.

بنابراین، توجه و تذکر، عامل اصلی یادآوری معرفت است و این تذکر از راه‌های گوناگونی برای انسان ممکن می‌شود و نیازی به استدلال و نظر در این باب پیش نمی‌آید. با ذکر این مطلب، جای پرسشی دیگر باقی می‌ماند و آن این‌که: از نظر اصحاب امامیه، جایگاه استدلال و مباحث نظری در الهیات دینی کجاست؟ پاسخ به این پرسش را در قالب بحث از «تمایز میان معرفت و اثبات» پی می‌گیریم.

۶۱. تفاوت معرفت و اثبات

یکی از مهم‌ترین نکاتی که در بحث از معرفت اضطراری باید بدان توجه کرد، تمایز دو موضوع «معرفت» و «اثبات صانع» نزد اصحاب امامیه کوفه است. با مباحثی که ارائه شد، معنای معرفت تا حدودی مشخص گردید، اما منظور از اثبات صانع چیست؟ پی‌گیری این بحث علاوه بر شناخت تمایز میان دو موضوع یادشده و رفع شبهه درباره چگونگی استفاده اصحاب از استدلال و مباحث نظری و عقلی، سبب روشن‌تر شدن ابعاد معرفت اضطراری نیز می‌شود.

به طور خلاصه، آنچه در باب لزوم و انجام استدلال و تفکر عقلانی درباره معارف دینی اعم از: اثبات صانع، اثبات نبوت عامه و خاصه و وصایت ائمه هدی(ع) مطرح می‌شود، مشمول عنوان «اثبات» قرار می‌گیرد. اصحاب امامیه در کنار اعتقاد به معرفت اضطراری و مفاد و مؤلفه‌های اصلی آن، همواره از ابداع، تقریر و نقل استدلال‌های نظری در باب اثبات وجود خالق و محدث نیز بهره می‌جستند.

ص: ۱۶

در مشی ایشان، هدف اصلی اثبات صانع، دست یابی به دیدگاه صواب و میانه حدّین در منازعات علمی کلامی است. نتیجه مهم استدلال، اثبات اصل وجود صانع و خروج از حدّین در مباحث خداشناسی است. خروج از حدّین یعنی شناخت مرز انکار، تعطیل یا لامادری گری و پرهیز از هر گونه تشبیه، هم سان انگاری و تشارک طلبی میان خالق و مخلوق است. این دو مرز جدی همواره در مباحث و مسائل مختلفی کلامی همچون اسما و صفات، معنای توحید و... مراعات می-شود.

علاوه بر این، بحث از «اثبات» می تواند به عنوان اتمام حجت یا حجت ثانویه در مقابل بعضی انسان ها قلمداد شود. هم چنین «اثبات» می تواند حداکثر یکی از اسباب و مصادیق تذکر باشد که در گروهی از انسان ها نظیر اهل نظر و استدلال نقش آفرینی می کند. با این سخن می توان تفاوت میان معرفت و اثبات را چنین بیان کرد:

یک. معرفت امری بی واسطه است؛ بدان معنا که آگاهی نسبت به شیء از طریق مشاهده و مواجهه مستقیم با او حاصل می شود؛ به عبارت دیگر، معرفت عین شاهد در حضور شیء و با مواجهه او ایجاد می شود، نه از طریق توصیف غیابی: «قیل له فکیف سبیل التوحید؟ قال: باب البحثِ ممکنٌ و طلب المخرج موجودٌ؛ إن معرفه عین الشاهد قبل صفته» (حرانی، ۱۴۰۴ق: ۳۲۷). اما اثبات، امری است که از طریق وسایط و آثار پدید می آید. اثبات درباره شیئی است که (ظاهراً) غایب فرض می شود: «معرفه صفة الغائب قبل عینه» (حرانی، ۱۴۰۴ق: ۳۲۷) و برای اثبات وجود آن، نیاز به استدلال و توصیف از طریق آثار داریم، چراکه با فقدان مواجهه، لزوماً باید از طریق آثار و مفاهیم ذهنی وجود آن را اثبات و توصیف می کنیم؛ حال آن که در اندیشه امامیه، خدا موجودی حاضر، متباین از مخلوقات، غیر محدود، فراتر از عقول انسانی و غیر قابل توصیف به زبان بشری است.

بر این اساس، معرفت او از طریق وسایط که اموری ناقص، پراکنده و متفاوتند، امری باطل و البته غیرممکن است، چراکه آنچه در ذهن می آید و معقول است در نهایت، مصنوع و محدود است و با خداوند متفاوت خواهد بود: «فقلت أتوهم شیئاً؟ فقال: نعم؛ غیر معقول و لامحدود فما وقع وهمك عليه من شیء فهو خلافه لا يشبهه شیء و لا تدرکه الأوهام کیف تدرکه الأوهام و هو خلاف ما یعقل و خلاف ما يتصور فی الأوهام» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۸۲؛ صدوق، ۱۳۸۹: ۸۰؛ سیدرضی، ۱۴۱۴ق، خ ۱۵۵: ۲۱۷). البته رجوع به آثار می تواند سبب «دلالت» به اصل وجود مؤثر و صانع باشد: «وجود الأفاعیل دلت علی أن صناعاً صنعها» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱:

(۸۱) که

ص: ۱۷

فایده آن، اتمام حجت و خروج از حدّین (انکار و تشبیه) است، ولی با این حال، این یافته ها معرفت به حساب نمی آید.

دو. نتیجه معرفت از طریق عین شاهد، اطمینان کامل و قدرت تمایز شیء از دیگر اشیا بدون هر گونه ابهام و در شدت وضوح است. به همین جهت این معرفت، شناختی جزئی و مصداقی است که باعث اتصال معنوی و زمینه ساز هدایت است. اما نتیجه «اثبات» از طریق آثار و واسطه ها، آگاهی به اصل وجود شیء به صورت کلی، مبهم و نکره ای است که قدرت تمایز آن را از سایر مصادیق فراهم نمی آورد و صرفاً مفید خروج از حدّین خواهد بود، نه آن که الزاماً منجر به هدایت انسان گردد. این امری است که در زندگی و سرنوشت عده ای از مثبتین الهیات و مباحث کلامی به چشم می آید که با وجود فراهم آوردن ادله فراوان در جهت اثبات و آگاهی به وجود خالق، اما به ربوبیت او ملتزم نشده و مؤمنانه رفتار نمی کنند.

سه. کاملاً روشن است که معرفت با توصیفات یادشده از توان و عهده آدمی خارج است، چراکه او برای دست یابی به این معرفت نه تنها ابزاری ندارد، بلکه برای رویارویی و دریافت این معرفت بسیار حقیر و کوچک نیز می نماید؛ بدین سبب، معرفت تنها از طریق «اعطا» و «صنع» خدا رقم می خورد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۳۹۶؛ صدوق، ۱۳۸۹: ۴۱۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵: ۳۰۲)، اما «اثبات» فعل انسان است که با دلالت عقلی برای او حاصل می شود. این چنین دریافتی، حد واجب عقل برای شناخت است که او را از انکار و جحد به اصل وجود صانع، باز می دارد و سبب تأکید (اتمام) حجت بر انسان و دفاع عقلانی مؤمنان در برابر خصم می شود: «لم یطلع العقول علی تحدید صفت و لم یحجبها عن واجب معرفته» (سیدرضی، ۱۴۱۴ق، خ ۴۹: ۸۸) و «لا-تستطیع عقول المتفکرین جحد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۴۱).

چهار. معرفت هم مورد نیاز همه انسان هاست و هم به همه ایشان اعطا شده است، چراکه بنی-آدم همگی به هدایت و معرفت مقدمه هدایت نیاز دارند؛ از این رو، انسان ها به میزان معرفت اعطایی، دارای تکلیفند و علاوه بر آن، به میزان توجه و تعلق خاطر به آن معرفت در زندگی بهره-مند و هدایت می شوند، ولی «اثبات» مورد نیاز همه انسان ها نیست و البته همه انسان ها هم، واجد توان استدلال و نظر نیستند.

۲. دیدگاه های غیرمشهور مدرسه کوفه

اشاره

اشعری، امامیه کوفه را صاحبان نظریه «معرفت اضطراری» معرفی می کند، ولی در مقام تفصیل و تدقیق، سه دیدگاه را از قول مشهور امامیه متمایز می شمارد (اشعری، ۲۰۰۵، ۱: ۵۱).

ص: ۱۸

این دیدگاه‌های غیرمشهور، درباره چند اختلاف نظر در بعضی ابعاد و تفاسیر از «معرفت اضطراری» است و نه اختلاف نظر درباره اصل معرفت اضطراری. اولین و دومین دیدگاه که عیناً یک مطلب است و اشعری بدون کاهش و افزایشی آن را به دو رأی تفکیک کرده است، مربوط به مؤمن الطاق و ابومالک حضرمی است و چنانچه خواهد آمد، چندان دقیق و روشن هم نیست (اشعری، ۲۰۰۵، ۱: ۵۲). اما دیدگاه سوم، مربوط به هشام بن حکم و اصحاب اوست که اختلاف روشن و مهمی در بین اصحاب امامیه کوفه در موضوع «معرفت اضطراری» به حساب می‌آید.

۱۲. نظریه مؤمن الطاق و ابومالک حضرمی

اشعری دیدگاه مؤمن الطاق و ابومالک را چنین ترسیم می‌کند که ایشان با این که معتقد به اضطراری بودن همه معارفند، ولی جایز می‌دانند که خدای متعال معارف را به همه بندگان نداده باشد؛ بدین گونه که به بعضی انسان‌ها معرفت می‌دهد و به بعضی دیگر معرفت نمی‌دهد، ولی در پایان همه ایشان را مکلف به اقرار به مفاد معرفت می‌کند (اشعری، ۲۰۰۵، ۱: ۵۱ و ۵۲؛ بغدادی، ۲۰۰۳: ۳۲). در این نقل قول، فارغ از صحت و دقت آن، به دو اختلاف نظر جزئی این دو متکلم با نظریه جمهور امامیه اشاره می‌شود؛ نخست، جواز تبعیض در اعطای معرفت به انسان‌ها و دیگری، لزوم تکلیف و اقرار گرفتن از همگان. در بررسی این دو اختلاف می‌توان دو احتمال را مطرح ساخت:

احتمال اول: اگر معنای «تبعیض» عیناً آن چیزی باشد که در گزارش اشعری و بغدادی آمده است، معنای نظریه مؤمن الطاق چنین است: خداوند بین انسان‌ها به هر دلیلی که خود می‌داند، در اعطای معرفت تبعیض و تفاوت قائل شده است. تا این جا علی القاعده اشکالی پیش نمی‌آید (مفاد اختلاف اول)، ولی سپس خداوند همه انسان‌ها را مکلف به اقرار و انجام تکالیف می‌کند، بدون آن که مقدمات اقرار برای آنان فراهم آمده باشد (مفاد اختلاف دوم). در مقام ارزیابی این برداشت باید به ضعف و نادرستی این احتمال به دلایل زیر اشاره کرد:

نخست آن که، لازمه این برداشت لزوم تکلیف به مالایطاق (فان اس، ۲۰۰۸، ۱: ۴۸۱) است که با قول اهل جبر سازگاری دارد، نه با قول امامیه که صحت تکلیف را بر توانایی و قدرت انجام آن متوقف می‌دانند. بنابراین، این نظریه حاکی از اختلافی عمیق با دیدگاه جمهور امامیه و چالشی بزرگ برای صاحبان آن می‌شود و باید این دو متکلم امامیه را از خط عمومی تفکر حضرات اهل بیت (ع) و عموم امامیه جدا شده دانست، چراکه در روایات زیادی خداوند سبحان از این که بندگان را به کاری خارج از عهده آنان مکلف گرداند، منزّه دانسته شده است (کلینی،

ص: ۱۹

۱۴۰۷ق، ۱: ۱۶۰). هم چنین بسیار بعید به نظر می‌رسد که مؤمن الطاق و ابومالک در باب معرفت به اندیشه ای باور داشته باشند که هم در مقابل قول جمهور امامیه است و هم در تعارض جدی با روایات باب معرفت و مخالف با رأی اختیار در احادیث شیعه باشد، اما این اعتقاد هیچ نزاعی در جامعه شیعه، در آن دوره ایجاد نکرده و هیچ گزارشی نیز بر پرسش اصحاب از ائمه (ع) درباره لوازم نادرست این نظریه به دست نرسیده باشد.

دوم آن که، مؤمن الطاق در آثار امامیه روایاتی را درباره «عالم ذر و اعطا معرفت و چگونگی هدایت» نقل می‌کند که نه تنها تناسبی با ادعای اشعری ندارد، بلکه دقیقاً در نقطه مقابل نیز قرار می‌گیرد. در روایتی که از سوی مؤمن الطاق نقل شده است، مخاطبان معرفت اضطراری، همه انسان‌های مخلقه قلمداد شده‌اند و منظور از «مخلقه» همان کسانی‌اند که در روز واپسین، مورد سؤال و بازخواست قرار خواهند گرفت (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۶: ۱۲؛ حلی، ۱۴۲۱ق: ۴۱۵). بر پایه این روایت وی معتقد است: اولاً، معرفت به همه انسان‌های مخلقه عطا شده و ثانیاً، کسانی که دارای چنین معرفتی هستند، مکلف بوده و مورد بازخواست و ثواب و عقاب قرار می‌گیرند.

سوم آن که، هشام بن سالم در روایتی، باور مؤمن الطاق را همچون قول مشهور شمرده و در مقابل قول هشام بن حکم قرار می‌دهد (صدوق، ۱۳۸۹: ۲۸۹). به تعبیر دیگر، هشام بن سالم که خود از اندیشمندان بزرگ مدرسه کوفه است و با نظریه معرفت و ابعاد آن آشنایی کاملی دارد، در مقام تفصیل اقوال امامیه در باب معرفت، دو نظریه را از یکدیگر متمایز می‌کند: نظر جمهور و نظر هشام بن حکم (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۸ و ۱۲). باید افزود که سایر اصحاب نیز باور مؤمن الطاق و جمهور را یکسان می‌پنداشتند و پرسشی از تفاوت قول مؤمن الطاق و ابومالک با قول مشهور مطرح نمی‌کردند، حال آن که در مورد تمایز قول هشامیان از ائمه (ع) پرسش می‌کردند.

احتمال دوم: معنای تبعیض قرار دادن بین انسان‌ها در اعطای معرفت آن است که خداوند به همه بندگان در عوالم پیشین معرفت را می‌دهد، ولی بعداً و در طول زندگی دنیوی با توجه به اعتنا یا عدم اعتنای انسان‌ها به مفاد معرفت اعطایی و تذکرات الهی، این معرفت را در قلب ایشان استقرار و توسعه داده و یا از ایشان سلب می‌کند. در ارزیابی این احتمال نیز باید گفت علاوه بر آن که شواهد روایی بر صحت این باور وجود دارد (حرانی، ۱۴۰۴ق: ۴۴۴) بر پایه آن، هیچ اشکالی در مکلف بودن همگان به معرفت اعطایی اولیه نیست و دیگر جایی برای اختلاف دوم باقی

نمی‌ماند. در این صورت، واضح است که نه تنها دیدگاه مؤمن الطاق با قول مشهور اختلافی ندارد، بلکه این قول می‌تواند تدقیق مضاعف و بسط نظریه «معرفت اضطراری» جمهور باشد. بنابراین، تنها راه باقی مانده در تفسیر دیدگاه مؤمن الطاق، ارجاع و تحویل آن به احتمال اخیر است.

ص: ۲۰

۲۲. نظریه هشام بن حکم

اختلاف اصلی و مهم میان اصحاب کوفه در مسئله معرفت اضطراری، رأیی است که منتسب به هشام و شاگردان اوست. اشعری گزارش می‌کند: «اصحاب هشام معتقدند، معرفت "بایجاب الخلقه" اضطراری است، اما این معرفت و علم بعد از فکر و استدلال به وقوع (فعلیت) می‌رسد» (اشعری، ۲۰۰۵، ۱: ۵۲). البته منظور اصحاب هشام از معرفت اضطراری که برای فعلیت یافتن نیاز به استدلال دارد، تنها معرفت خداوند است. شبیه به همین گزارش را بغدادی نیز آورده است؛ با این تفاوت که او این دیدگاه را منتسب به بعضی امامیه می‌کند (بغدادی، ۲۰۰۳: ۳۲) که البته بعید است مصداق دیگری جز هشامیان داشته باشد.

هشامیان که به دنبال ارائه تفسیری خردمندانه از معرفت اضطراری اند، در مرحله اول معتقدند: مفاد و قلمرو معرفت اضطراری تنها شامل معرفت و علم به خداست و معرفت به نبوت و ولایت ائمه و انبیا را شامل نمی‌شود. این نکته علاوه بر تصریحی که در گزارش اشعری به آن شده، محفوف به قرائنی است؛ از جمله آن که هشامیان در نقل روایات معرفت پیشینی به انبیا و ائمه، سکوت کرده و روایتی از آن‌ها در این باب نقل نشده است.

هشامیان درباره اعطای معرفت اضطراری در عوالم پیش از خلقت و به طور مشخص در عالم ذر، هم راستا با سایر اصحاب امامیه، می‌اندیشند و معتقد به عرضه معرفت الله به همه انسان‌ها در موقفی پیش از دنیا هستند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۱۲؛ صدوق ۱۳۸۹: ۳۲۹)، اما در ادامه هشام و شاگردان او سعی می‌کنند جایگاه و نقشی را برای نظر و استدلال باز کنند. این تلاش منجر به بروز اختلاف دیگری میان جریان هشام با جمهور امامیه کوفه می‌شود. ایشان معتقدند، همه انسان‌ها واجد معرفت الله هستند، اما برای تحقق و فعلیت یافتن آن، نیازمند به نظر و استدلالند.

گویی ایشان بر این باورند که معرفت اضطراری یک مرتبه خلق، حدوث و ایجاب داشته و یک مرحله تحقق و نمایان‌گری. مرتبه حدوث آن در موقفی پیش از زندگی دنیوی رخ داده است، ولی مرتبه وقوع آن در طول زندگی دنیایی و پس از تفکر و استدلال حاصل می‌شود. برای توضیح این دیدگاه از این تمثیل بغدادی که شاید از تقریرات خود هشامیان باشد می‌توان کمک گرفت: خداوند متعال، خالق همه انسان‌هاست و همه ایشان را خلق کرده است، اما ظهور و پدید آمدن انسان‌ها در دنیا چگونه رقم می‌خورد؟ به این شکل که زن و مردی به عنوان والدین یک انسان جدید و بالقوه با یکدیگر ازدواج می‌کنند و صاحب فرزند می‌شوند، ولی ایشان خالق یا حادث یا ایجاب‌کننده فرزند نیستند، بلکه تنها مقدمات ظهور و پدیدار شدن او را در دنیا فراهم می‌کنند (بغدادی، ۲۰۰۳: ۳۲). اصحاب هشام معتقدند، خدای متعال مفاد معرفت اضطراری را

ص: ۲۱

در موقف پیشینی اعطا کرده است، حال اگر در این دنیا ما آن را به یاد نمی آوریم و از آن

بهره مند نیستیم، به دلیل فراهم نیاموردن شرط فعلیت آن است؛ از این رو، اگر انسان فکر و استدلال را به کار بندد، معرفت برایش محقق می شود.

با دقت نظر به دیدگاه هشام، می توان وجوه مشترک آن را با نظرگاه جمهور چنین برشمرد: او نیز همچون جمهور امامیه سعی می کند کیان معرفت اضطراری را حفظ کند و از این رو، وی از کسانی است که در میراث امامیه، به صراحت «معرفت ضروری» به او منتسب شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۰۴؛ صدوق، ۱۳۸۹: ۹۸). هم چنین مفاد اصلی و اولیه معرفت اضطراری، یعنی اعطای معرفت و اقرار به خالقیت و ربوبیت خداوند را می پذیرد. وی همراه با جمهور امامیان، معرفت را صنع الله می داند و معتقد است برای کسب معرفت گریزی نیست، جز آن که انسان مشمول عنایت و صنع الهی شود، چراکه قوای ادراکی انسان قاصر از کسب معرفت خداوند است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۹۹). علاوه بر این، به قرینه عبارت «بایجاب الخلقه»، وقوع و ایجاب معرفت اضطراری را با فطرت و عوالم پیشینی پیوند می دهد و معتقد به اعطای خمیرمایه معرفت در آن عوالم است.

اما تمایز نظرگاه هشامیان با باور جمهور نیز چنین است: کاهش مفاد معرفت اضطراری از جانب هشامیان، تعیین نقشی برای انسان در معرفت یابی به عنوان احدالشرطین (ایجاب الخلقه و تفکر و استدلال) و لزوم گذر از معبر نظر و استدلال برای فعلیت و تحقق معرفت الله.

هشامیان ضمن آن که سعی می کنند از دیدگاه های معتزله در معرفت اکتسابی فاصله گرفته و با ایشان مرزبندی کنند، کوشیده اند تفسیری مقبول همگان و عقل گرایانه از معرفت اضطراری ارائه دهند که تا حدود زیادی نیز در این امر موفق بوده اند. علاوه بر این مطلب باید در نظر گرفت که هشام بن حکم و شاگردان او متکلمانی هستند که همواره در صحنه مواجهه با دستگاه های فکری و مذاهب رقیب قرار دارند و با توجه به موقعیت و مبنای فکری خود، به دنبال ارائه منظومه ای سازگار و قرائتی موجه از عقاید امامیه اند؛ لذا سبک ایشان در نقل روایات و ارائه تفسیر و تبیین از مفاد اعتقادی با جمهور امامیه کوفه تفاوت رویکردی، روشی و گاه محتوایی دارد (۱). و شاید همین

۱- مثلاً هشام و اصحاب او در زمینه عوالم پیش از خلقت، روایات اندکی، آن هم فقط ناظر به عالم ذر دارند که مفاد آن هم به نسبت روایات زراریون کمتر است؛ هم چنین از ایشان روایاتی درباره مقامات و خلقت نوری ائمه (ع) به چشم نمی خورد، اما روایات در باب عقل، اثبات صانع و امثال یا مقامات دنیوی ائمه (ع) و... پرتعداد و فراتر از دیگران است. برای مطالعه بیشتر درباره ویژگی های اعتقادی و روشی جریان هشام بن حکم نک: گرامی، ۱۳۹۱ و رضایی، ۱۳۹۱.

امر سبب شده است که در مسئله «معرفت اضطراری» دیدگاهی متفاوت داشته باشند و تفسیری حداقلی از این باور ارائه دهند.

اما همان طور که مطرح شد، دیدگاه هشام مورد اقبال اصحاب نخستین واقع نشد و از سوی عده ای از اصحاب به عنوان نظری متمایز با قول جمهور امامیه مورد مناقشه قرار می گرفت. عمده انتقادات اصحاب متوجه اختلاف نظر دوم هشام است؛ یعنی همان نقشی که هشام برای انسان در تحقق معرفت در نظر گرفته بود؛ نقشی که به لزوم گذر (انحصاری) از مسیر استدلال برای تحقق معرفت خدا اذعان داشت. این امر همواره مورد مذاقه اصحاب امامیه قرار می گرفت و ایشان به استناد روایات، آن را مرود می دانستند. این امر تا جایی بود که اصحاب بعدها قول یونس بن عبدالرحمن، از شاگردان و پیروان هشام را با دیدگاه معرفت اکتسابی برابر می دانستند و از باور او با عنوان «مکتسبه» یاد کرده و از ائمه (ع) درباره آن پرسش می کردند، چراکه وی بر نقش انسان و کاربرد ابزار نظر و استدلال پای می فشرد (حمیری، ۱۴۱۳ق: ۳۵۶؛ حرانی، ۱۴۰۴ق: ۴۴۴).

جمع بندی و ارزیابی

اندیشمندان امامیه در مدرسه کوفه، اجماعاً به آموزه «معرفت اضطراری» باور داشتند. معرفت اضطراری یعنی معرفتی که در عالم ذر به صورت موهبتی خدادادی به انسان اعطا شده است؛ معرفتی بی واسطه و عین شاهد که نتیجه آن معرفت خدا به عنوان رب العالمین و تمایز او از غیر است. این معرفت که در نهاد انسان قرار داده شده است، در طول زندگی با تذکر مورد توجه انسان قرار می گیرد؛ معرفتی که اگر اعطای پیشینی آن نبود، انسان راهی برای شناخت رب خویش نداشت. انسان ها به هنگام توجه به «معرفت» می توانند به قبول و رد آن اقدام کنند و با این اقدام، زمینه هدایت یا ضلالت خویش را فراهم نمایند. این آموزه که برگرفته از متون دینی و به طور خاص میراث حدیثی ائمه (ع) بود، در مقابل دیدگاه معرفت اکتسابی قرار می گرفت.

در نظر آنان، معرفت که از آن با وصف «اضطراری» یاد می کنند، با اثبات صانع متفاوت است. «اثبات» یعنی دلالت عقلی از وجود مصنوعات به اصل وجود صانع جهت خروج از حدین. اصحاب نخستین ضمن ارج نهادن به طریق اثبات، از آن بیشتر در جایگاه دفاع از آموزه های اعتقادی بهره می بردند و آن را مورد نیاز همه انسان ها نمی دانستند.

در نظر جمهور امامیه، مفاد معرفت اضطراری علاوه بر موضوع ربوبیت و خالقیت الهی، نبوت و مسئله امامت را نیز در بر می گیرد و نحوه اعطای این بسته معرفتی در عوالم پیشینی

ص: ۲۳

بدین گونه بود که انسان‌ها با کمال عقل و اختیار، مخاطب خدا قرار گرفته و به مفاد مورد نظر معرفت یافتند. این معرفت در نهان انسان به صورت بالفعل باقی است، اگرچه موقف و نحوه رؤیت انشاء شده است.

آنچه تحت عنوان «اختلافات اصحاب در نظریه معرفت اضطراری» به مؤمن الطاق، ابومالک حضرمی و هشام بن حکم نسبت داده می‌شود، تنها درباره اختلاف هشام صادق است؛ لذا در مسئله معرفت، دو دیدگاه جمهور و هشام قابل تمایز و بررسی است.

هشام بن حکم و اصحاب او کوشیدند تا با حفظ کیان معرفت اضطراری و مفاد اجماع، تفسیری عقلانی و خردپسندتر از معرفت اضطراری ارائه دهند؛ اما این تفسیر از دو جهت با دیدگاه جمهور امامیه تمایز دارد:

یک. کاهش مفاد معرفت اضطراری تنها به معرفت خدا؛

دو. لزوم نظر و استدلال برای فعلیت یافتن معرفتی که در نهاد انسانی موجود و مخفی است.

هشام بن حکم با آن که همچون عموم اندیشمندان متقدم امامیه معتقد به دوییت و تمایز معرفت و اثبات است، اما در صدد پیوند این دو موضوع در مسئله معرفت اضطراری برمی‌آید. او شرط تحقق و فعالیت معرفت را اثبات (نظر و استدلال) می‌داند و با توجه به وظیفه‌ای که به عنوان متکلم دارد، بیش از طرح مباحث معرفت اضطراری، بحث اثبات را بسط می‌دهد. در ادامه هشامیان در گذر زمان، بیان خاص هشام از معرفت اضطراری را پی می‌گیرند تا جایی که بعضی از اصحاب هشام، همچون یونس بن عبدالرحمن متهم به باورمندی به اکتساب در معرفت

می‌شوند. البته این سیر تقلیلی در مسئله «معرفت اضطراری» در تاریخ اندیشه امامیه به این جا ختم نمی‌شود و پس از اصحاب هشام و یونس، حسن بن موسی نوبختی در این مسئله روند تقلیل را پی گرفت، اما در نهایت در مدرسه بغداد این دیدگاه به حاشیه رفته و اندیشمندان امامیه رسماً دیدگاه معرفت اکتسابی را برگزیدند. البته باید گفت، بحث از دیدگاه امامیان در مدرسه بغداد و دیدگاه خاص نوبختی، به نوشتاری دیگر نیازمند است.

منابع

۱. ابن ملاحمی خوارزمی، محمود بن محمد، (۱۳۸۶)، الفائق فی اصول الدین، تحقیق: ویلفرد مادلونگ و مارتین مکدرموت، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول.
۲. ، (۱۹۹۱)، المعتمد فی اصول الدین، تحقیق: ویلفرد مادلونگ، لندن، الهدی، چاپ اول.
۳. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، (۲۰۰۵)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، تصحیح: هلموت ریتز، بیروت، مطبعه المتوسط، چاپ سوم.
۴. بدوی، عبدالرحمن، (۱۹۹۷)، مذاهب الاسلامیین، بیروت، دارالعلم للملایین.
۵. برقی، احمد بن محمد بن خالد، (۱۳۷۰ق)، المحاسن، تحقیق: سیدجلال الدین حسینی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۶. بغدادی، عبدالقاهر طاهر بن محمد، (۲۰۰۳)، اصول الایمان، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۷. ، (۱۴۰۸ق)، الفرق بین الفرق، بیروت، دارالآفاق.
۸. جاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر، (۲۰۰۲)، رسائل جاحظ (رسائل کلامیه)، بیروت، مکتبه الهلال، چاپ اول.
۹. حرانی، حسن بن شعبه، (۱۴۰۴ق)، تحف العقول، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ پنجم.
۱۰. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۱۸ق)، الفصول المهمه فی اصول الائمه، تحقیق: محمد قائنی، قم، مؤسسه معارف اسلامی امام رضا، چاپ اول.
۱۱. حلی، حسن بن سلیمان، (۱۴۲۱ق)، مختصر البصائر، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۲. حمیری قمی، عبدالله بن جعفر، (۱۴۱۳ق)، قرب الاسناد، قم، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، چاپ اول.
۱۳. رضایی، محمدجعفر، (۱۳۹۱)، «امتداد جریان فکری هشام بن حکم تا شکل گیری مدرسه کلامی بغداد»، نقد و نظر، شماره ۶۵، ص ۹۱-۱۱۰.
۱۴. شریف رضی، محمد بن حسین، (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغه، تصحیح: صبحی صالح، قم، هجرت.
۱۵. شریف مرتضی، علی بن حسین، (۱۴۱۱ق)، الذخیره فی علم الکلام، تحقیق: سیداحمد حسینی، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.

۱۶. (۱۴۰۵ق)، رسائل الشریف المرتضی، تحقیق: سیدمهدی رجایی، قم، دارالقرآن الکریم، چاپ اول.
۱۷. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۳۶۴)، الملل و النحل، تحقیق: محمد بدران، قم، الشریف مرتضی.
۱۸. صدوق، محمد بن علی بن بابویه قمی، (۱۴۱۴ق)، الاعتقادات، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، چاپ اول.
۱۹. (۱۳۸۹ق)، التوحید، قم، مؤسسۃ النشر الاسلامی.

ص: ۲۵

۲۰. صفار، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات، قم، کتاب خانه آیت الله مرعشی، چاپ اول.
۲۱. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۸۵)، نهایه الحکمه، تصحیح و تعلیق: غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ چهارم.
۲۲. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق)، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق: احمد قیصر عاملی، بیروت، مکتبه الأعلام الإسلامی.
۲۳. عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰ق)، تفسیر العیاشی، تحقیق: سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، چاپ خانه علمیه.
۲۴. فان اس، جوزف، (۲۰۰۸)، علم الکلام و المجتمع، ترجمه: سالمه صالح، بغداد، الجمل، چاپ اول.
۲۵. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الإسلامیه، چاپ چهارم.
۲۶. گرامی، سید محمد هادی، (۱۳۹۱)، «بازشناسی جریان هشام بن حکم در تاریخ متقدم امامیه»، مطالعات تاریخ اسلام، شماره ۱۲.
۲۷. مانکدیم، احمد بن حسین، (۱۴۱۶ق)، شرح الاصول الخمسه، تحقیق: عبدالکریم عثمان، قاهره، مکتبه وهب، چاپ سوم.
۲۸. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۴ق)، بحار الانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء.
۲۹. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۷۶)، معارف قرآن (خداشناسی)، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.
۳۰. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۹)، مجموعه آثار، تهران، صدرا.
۳۱. مفید، محمد بن محمد بن محمد بن نعمان (الف)، (۱۴۱۳ق)، اوائل المقالات، قم، المؤتمر العالمی للشیخ - المفید.
۳۲. (ب)، (۱۴۱۳ق)، تصحیح اعتقادات الامامیه، قم، المؤتمر العالمی - للشیخ المفید، چاپ اول.
۳۳. موسوی خمینی، سید روح الله، (۱۳۷۳)، شرح چهل حدیث، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام - خمینی (ره)، چاپ پنجم.
۳۴. نوبختی، ابواسحاق ابراهیم، (۱۴۱۳ق)، الیاقوت فی علم الکلام، تحقیق: علی اکبر ضیائی، قم، کتاب خانه آیت الله مرعشی، چاپ اول.
۳۵. نیشابوری، ابورشید سعید بن محمد بن سعید، (۱۹۷۹)، المسائل فی الخلاف بین البصریین و البغدادیین، تحقیق و تقدیم: معن زیاده و رضوان السید، طرابلس، معهد الانماء العربی، الطبعة الاولى.
۳۶. همدانی، قاضی عبدالجبار، (۱۹۹۸)، الاصول الخمسه، تحقیق: فیصل بدیرعون، کویت، مطبوعات جامعه الكويت.
۳۷. (۱۹۶۵)، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، تحقیق: جورج قنواتی، قاهره، الدار المصریه.

ص: ۲۶

کاربست عقل نظری در استنباط آموزه های کلامی با تکیه بر متون کلامی

اشاره

مهدی نصرتیان اهور(۱)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۲/۰۸

تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۷/۰۲

چکیده

عقل نظری یکی از کاربردهای عقل در استنباط مسائل کلامی است. در این کارکرد، عقل از روش‌ها و قواعد خاصی همچون: کشف استلزامات، برهان الغائب علی الشاهد، قواعد بدیهی (استحاله دور و تسلسل، استحاله ترجیح بلامرجح، برهان خلف) و براهین فلسفی کلامی (برهان تمناع، برهان حدوث، برهان محدودیت، برهان امکان، برهان نظم، انتفای مدلول به انتفای دلیل، استحاله انقلاب در ذات، برهان ذو حدین) بهره می‌گیرد.

واژگان کلیدی

عقل نظری، قیاس الغائب علی الشاهد، کشف استلزامات، قواعد بدیهی، براهین فلسفی کلامی.

۱- دکتری مدرسی معارف، پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث، و عضو انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه.

ص: ۲۷

مقدمه

کشف و استنباط گزاره‌های اعتقادی به مانند سایر گزاره‌ها، در گرو توجه به منابع و روش‌های دست‌یابی به آن است. صحت و درستی هر استنباطی، به صحت و درستی منابع معرفت‌بخش و روش آن استنباط بستگی دارد. رخ دادن خطا در هر یک از منابع یا روش، موجب بروز اشتباه و پدید آمدن خلل در فرایند استنباط خواهد شد. به همین جهت، بحث از امکان معرفت‌بخش بودن منابع خاص استنباط کلامی و روش دست‌یابی به آن، امری گریزناپذیر است.

گزاره‌های به دست آمده در علم کلام همگی از یک سنخ نیستند؛ برخی از آن‌ها جز از طریق عقل قابل وصول نیست، برخی دیگر صرفاً با توجه به منبع وحیانی قابل دست‌یابی هستند و گونه‌ای دیگر از مسائل کلامی با هر دو منبع عقل و وحی قابل کشف و اثباتند. به عبارت دیگر، در استنباط مسائل کلامی، منبع و روش منحصر در عقل یا نقل نیست، بلکه به خصوصیت مسئله بستگی دارد. در برخی مسائل، مثل اصل اثبات خدا، صرفاً عقل منبع استنباط است، زیرا حجیت نقل متأخر از این اصل است و نمی‌توان با نقل به اثبات توحید پرداخت. برخی دیگر از مسائل (مثل جزئیات معاد)، در حیطه عقل نیست و چاره‌ای جز تمسک به نقل وجود ندارد. عده‌ای از مسائل کلامی (مثل اصل معاد) را می‌توان هم از روش عقلی و هم از روش نقلی به دست آورد.

عقل نظری، یکی از کارکردهای عقل در حیطه استنباط مسائل گوناگون است. یکی از پرسش‌هایی که در این تحقیق، پیش روی محقق وجود دارد، پرسش از جایگاه عقل نظری در استنباط کلامی است؛ عقل نظری به چه میزان از حجیت برخوردار است؟ هم‌چنین سؤال از روش‌های کاربردی عقل نظری در استنباط مسائل مختلف کلامی، از جمله دغدغه‌های مهم این مقاله است. به راستی اگر حجیت عقل نظری را پذیرفتیم، با چه شیوه‌هایی می‌توانیم از منبع مذکور استفاده کنیم و به آموزه‌های اعتقادی دست پیدا کنیم؟ در کتب کلامی به چه میزان از این عقل نظری بهره برده شده است؟ چه مسائلی از علم کلام با تکیه بر عقل نظری استخراج شده‌اند؟

این مسائل بیان‌گر پرسش‌های بنیادین پیش روی محقق در زمینه کارکرد نظری عقل در علم کلام است و سعی بر آن است تا با توجه به این پرسش‌ها، به چالش‌های مباحث اقدام شود. در نوشتار حاضر سعی شده است با تکیه بر روش توصیفی تحلیلی، به شیوه‌های مختلف کاربرد عقل نظری در استنباط کلامی در میان فرق مختلف کلامی نه صرفاً مذهب حقه امامیه اشاره شود، زیرا گاه تلقی می‌شود برخی فرقه‌ها به جهت بهای زیاد به شرع و دین، از استدلال

ص: ۲۸

عقلی استفاده نمی کنند و صرفاً از عقل استنباطی و ابزار بی بهره می گیرند، در حالی که همه فرقه ها از عقل نظری در استنباط مسائل کلامی استفاده کرده اند؛ امری که در مقاله نیز بدان اشاره شده است.

مفهوم شناسی

لغت پژوهان برای «عقل» معنای گوناگونی همچون: ضد جهل (فراهیدی، ۱۳۸۳، ۱: ۱۵۹)، نهی و منع (جوهری، ۱۴۰۷، ۵: ۱۷۶۹؛ ابن فارس، ۱۳۹۱، ۴: ۶۹؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ۱۱: ۴۵۸)، دیه (جزری، ۱۳۶۷، ۳: ۲۷۸؛ جوهری، ۱۴۰۷، ۵: ۱۷۶۹)، لباس قرمز (جوهری، ۱۴۰۷، ۵: ۱۷۶۹)، پناهگاه (جوهری، ۱۴۰۷، ۵: ۱۷۶۹)، حفظ کردن (عسکری، ۱۴۱۲، ۳۶۶)، ضد حماقت (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۱۱: ۴۵۸)، قوه مستعد برای پذیرش علم (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ۵۷۷) و علم برآمده از قوه پذیرنده آن (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ۵۷۷؛ زبیدی، ۱۴۱۴، ۱۵: ۵۰۴) ذکر کرده اند.

به نظر می رسد، همان گونه که ابن فارس و برخی لغت پژوهان دیگر بدان تصریح کرده اند، عقل به معنای منع و نهی است. قوه عقل نیز قوه ای است که از انجام کارهای ناپسند و گفتار نابجا منع می کند؛ لذا لازمه چنین معنی این است که خوب و بد را بشناسد تا بتواند از انجام کار ناپسند جلوگیری کند، و گرنه بدون شناخت این امور هیچ گونه منع به ترک کار زشت و امر به انجام کار خوب از عقل صادر نخواهد شد. به همین جهت، می توان برداشت نمود عقل به معنای منع است و به دلالت التزامی نیز بر شناخت و فهم دلالت دارد. با توجه به همین معنای لغوی می توان علت نام گذاری عقل به واژه «عقل» را کشف نمود، همان طور که برخی نیز بدان تصریح کرده اند (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۱۱: ۴۵۸)، زیرا انسان را از افتادن در مهلکه بازمی دارد و منع می کند (ر.ک: مروارید، ۱۴۱۸، ۲۲).

برای عقل، معانی اصطلاحی گوناگونی ذکر شده است (ر.ک: برنجکار، ۱۳۹۱: ۱۰۰ ۱۰۴)، ولی مقصود ما از عقل در این نوشتار که با برداشت از متون دینی هم سازگار است، عبارت است از: حقیقت نوری که با آن نفس حقایق را ادراک می کند (برنجکار، ۱۳۹۱: ۹۹ ۱۰۰).

اقسام عقل

برای عقل به لحاظ های گوناگون، تقسیم های متعددی ذکر شده است؛ مثل تقسیم به لحاظ وجودشناختی، تقسیم به لحاظ معقول آن، تقسیم به لحاظ عرصه حضور و تقسیم به لحاظ

کارکرد آن. در این مقاله به جهت رعایت تناسب با محتوای نوشتار، به تقسیم عقل از لحاظ کارکرد آن اشاره خواهد شد.

عقل دو گونه کارکرد دارد: کارکرد استقلالی و کارکرد آلی. مقصود از کارکرد استقلالی عقل آن است که عقل، منبع مستقل معرفت بشری تلقی شود و توان اعطای معرفت به بشر را داشته باشد. این کارکرد را می توان فعالیت برون منبعی عقل به شمار آورد. مقصود از کارکرد آلی عقل نیز این است که عقل به عنوان ابزاری در اختیار منبع دیگری همچون وحی قرار بگیرد. این کارکرد را می توان فعالیت درون منبعی عقل قلمداد کرد.

در کارکرد استقلالی عقل می توان به سه فعالیت اشاره کرد: کارکرد نظری، کارکرد عملی و کارکرد ابزاری. مقصود از کارکرد نظری عقل یا به عبارت دیگر، عقل نظری آن است که عقل به کشف حقایق نظری، واقعیت ها، هست ها و نیست ها، مثل: خداشناسی، انسان شناسی و جهان شناسی پردازد (برنجکار، ۱۳۹۱: ۱۱۲). مقصود از کارکرد عملی عقل (عقل عملی) عبارت است از: ادراک باید ها و نباید ها. البته در حوزه علم کلام، مقصود همان درک حسن و قبح ذاتی افعال است (برنجکار، ۱۳۹۱: ۱۱۶). مقصود از عقل ابزاری همان چیزی است که انسان را به تدبیر و اصلاح امور زندگی و سامان بخشی به معاش دنیوی هدایت می کند (برنجکار، ۱۳۹۱: ۱۲۵).

در کارکرد غیراستقلالی عقل نیز می توان به کارکرد استنباطی و کارکرد دفاعی اشاره کرد. مقصود از کارکرد استنباطی عقل این است که عقل در محدوده وحی به فهم منظور متکلم، فهم منطوق و مفهوم، فهم مقدمات و لوازم نص، مقایسه عام با خاص، مطلق و مقید و جمع بندی میان آن ها می پردازد. به طور خلاصه، مباحث الفاظ علم اصول فقه را می توان از جمله کارکردهای استنباطی عقل به حساب آورد (برنجکار، ۱۳۹۱: ۱۲۹). مقصود از کارکرد دفاعی عقل این است که عقل به دفاع از دین برمی خیزد. «دفاع» به معنای عام کلمه، اقداماتی است که متکلم پس از استنباط آموزه های دینی و در مواجهه با مخاطب جهت زمینه سازی برای اعتقاد او به دین انجام می دهد. این مراحل عبارتند از: تبیین، تنظیم، اثبات، ردّ شبهات و ردّ مکاتب معارض (برنجکار، ۱۳۹۱: ۱۲۹).

حجیت عقل نظری

کارکرد عقل نظری در میان فرق و مکاتب کلامی، امری مسلم و پذیرفته شده است و هر یک از آن ها در استنباط اعتقادات از آن بهره می برند؛ با این تفاوت که در تبیین منشأ و ملاک وجوب استدلال و به کار گیری عقل نظری در علم کلام اختلاف اساسی وجود دارد. اشاعره وجوب

ص: ۳۰

به کارگیری استدلال‌های عقلی کلامی را شرعی می‌دانند و امامیه و معتزله آن را عقلی تلقی می‌کنند. این اختلاف نیز از این جا ناشی می‌شود که پشتوانه وجوب استدلال عقلی در علم کلام، قاعده شکر منعم و دفع ضرر محتمل است. این حکم نیز از جمله احکام عقل عملی است.

احکام عقل عملی نیز جملگی به حسن و قبح برمی‌گردد؛ حسن و قبحی که اشاعره آن را شرعی می‌دانند و شیعه و معتزله عقلی. پس در کارکرد عقل نظری در علم کلام، میان طوایف گوناگون اتفاق نظر وجود دارد، ولی در منشأ و ملاک آن با هم اختلاف دارند. می‌توان اختلاف بر سر شرعی یا عقلی بودن وجوب نظر در معرفت الله را نیز شاهد این ادعا دانست (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق: ۱۱۳؛ طوسی، ۱۴۰۵ق: ۵۸؛ آمدی، ۱۴۲۳ق، ۱: ۱۵۶؛ جوینی، ۱۴۲۰ق: ۲۰ ۲۱؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۲۲۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۶۶: ۳۵۰).

روش ها و قواعد عقل نظری در علم کلام

اشاره

برای کاربردی ساختن عقل نظری در علم کلام، روش ها و قواعد گوناگونی وجود دارد که در ادامه به آن ها پرداخته خواهد شد.

۱. کشف استلزامات

اشاره

در منابع و مصادر اعتقادی شاید گزاره ای به صورت صریح نیامده باشد، ولی با به کارگیری عقل نظری و رابطه برقرار کردن میان دو گزاره و کشف تلازم میان آن ها بتوان به قضیه اعتقادی اذعان نمود. در علم کلام از روش کشف استلزامات به وفور استفاده شده و همین امر باعث ازدیاد داده های کلامی شده است. در ادامه، جهت تبیین کیفیت استفاده از این روش در استنباط گزاره های مختلف کلامی، به نمونه هایی اشاره می‌شود.

۱۱. وجوب نظر و استدلال

با در نظر گرفتن تلازم میان وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمه، می‌توان از وجوب معرفت الله به وجوب نظر و استدلال دست یافت. شناخت خدا یکی از واجبات اعتقادی است. متکلم پس از آگاهی از وجوب معرفت خداوند، راه های رسیدن به این وجوب را بررسی می‌کند و می‌بیند از طریق حس نمی‌تواند به معرفت الله برسد، زیرا روش حسی در موجودات مادی و جسمانیات ممکن است، در حالی که جسم و جسمانیت در خداوند راه ندارد. از طرفی، با بهره گیری از روایت و خبر نیز نمی‌توان به معرفت الله رسید، زیرا حجیت خبر خود رهین اثبات نبوت است؛ نبوتی که بدون اثبات توحید معنا نخواهد داشت. پس خبر، دو مرتبه از توحید

ص: ۳۱

متأخر است و یارای اثبات معرفت الله را ندارد. در نتیجه فقط از طریق استدلال و نظر است که می توان به این واجب دست یافت (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۲۰؛ خرازی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۱۱؛ حلبی، ۱۴۰۴ق: ۶۵ ۶۶؛ سبزواری، ۱۳۷۳: ۳۴۸؛ بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۲۸ ۲۹).

۲۱. اثبات قدرت

در کتب کلامی برای اثبات قدرت الهی از رابطه میان علت و معلول بهره می گیرند. در مباحث کلامی و فلسفی انفکاک میان علت تامه و معلول آن را معقول نمی دانند. اگر علت تامه فاعل موجب باشد، معلول وی از جهت قدم و حدوث با وی هم صفت خواهد بود؛ معلول فاعل موجب حادث نیز حادث است، معلول فاعل موجب قدیم نیز قدیم خواهد بود. اگر علت تامه، فاعل غیرموجب باشد لزومی ندارد معلول با علت در صفت حدوث و قدم هماهنگ باشد، زیرا معلول فاعل غیرموجب حادث نیز حادث است، ولی لزومی ندارد معلول فاعل غیرموجب قدیم، قدیم باشد. به همین جهت است که در علم کلام از صفت حدوث و تلازم در رابطه علت و معلول، صفت قدرت الهی را اثبات می کنند؛ بدین صورت که مقتضای قدرت خداوند این است که بر ترک یا فعل معلول قدرت دارد و هر کدام را بخواهد، می تواند تحقق بخشد؛ پس حدوث عالم و ممکن نبودن حدوث در ذات الهی، کاشف از وجود صفت قدرت است. با توجه به این صفت است که خداوند در عین قدیم بودنش می تواند معلول حادث داشته باشد (رازی، ۱۳۸۳: ۵۹؛ حلبی، ۱۴۱۳ق: ۲۸۱).

هم چنین در این کتاب ها، گاه با برقراری تلازم میان عدم تناهی وجود و عدم تناهی صفت، عمومیت قدرت خداوند را اثبات کرده اند. وجود خداوند، وجودی مطلق است که هیچ چیزی نمی تواند برای وی حد شمرده شود؛ چه حد عقلی و چه حد خارجی. به طو طبیعی آنچه غیرمتناهی در وجود است، باید در صفات کمال و جمال نیز نامتناهی باشد، زیرا وجود، منبع تمام کمالات است. پس عدم تناهی در ناحیه وجود با عدم تناهی در ناحیه کمالات با هم تلازم دارند. قدرت نیز یکی از کمالات خداوند است که به تبع عدم تناهی در وجود، قدرت الهی نیز نامتناهی است و هیچ حدی ندارد؛ به همین جهت است که قدرت خداوند عام است و هر ممکن الوجودی را در بر می گیرد (فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳: ۲۵۸).

در مقابل، برخی با برقراری تلازم میان عمومیت قدرت و اتصاف فعل به یکی از اوصاف طاعت، معصیت و عبث سعی کرده اند از استحاله دومی، عدم عمومیت قدرت خداوند به مثل مقذور را ثابت کنند. آن ها معتقدند افعال انسانی از سه حال خارج نیست؛ یا امتثال امر الهی است و عنوان «طاعت» را به خود می گیرد یا مخالفت با امر خداوند است که عنوان «معصیت»

ص: ۳۲

را با خود یدک می کشد و یا نه امتثال امر است و نه مخالفت با آن؛ بدین صورت که اصلاً در این مورد، از جانب شارع حکمی تشریح نشده است. در این صورت، عنوان «عبث» و «بیهودگی» را با خود خواهد داشت. اگر خداوند بخواهد به مثل مقدور عبد قدرت داشته باشد، باید فعلش به یکی از این سه عنوان متصف باشد، در حالی که هیچ یک در حق خداوند معنا ندارد (حلی، ۱۴۱۳ق: ۲۸۳ ۲۸۴).

۳۱. معجزه و اثبات صدق نبی

اعتماد کردن به مدعی نبوت، یکی از دغدغه های بشر تلقی می شود. از میان بشر قطعاً افرادی واسطه میان خداوند و بندگان هستند و شریعت الهی را به آن ها می رسانند، ولی در این بین افرادی نیز وجود دارند که بدون صلاحیت داشتن، ادعا می کنند از سوی خداوند برای ارشاد و هدایت مردم آمده اند. به همین جهت، تشخیصِ نبی از فردی که متنبی است و ادعای دروغین دارد، یکی از مهم ترین و اساسی ترین کارها در ادیان تلقی می شود.

برای اثبات نبوتِ هر شخصی، راه های گوناگونی وجود دارد. یکی از این راه ها، «معجزه» است. وقتی پیامبری معجزه بیاورد، می توان به وی اعتماد کرد و به دستورات وی خاضع بود، زیرا منطقاً میان معجزه و صدق گفتارِ صاحب آن تلازم وجود دارد. این تلازم را می توان با توجه به صفت «حکمت الهی» به وضوح نشان داد، زیرا عدل و حکمت از صفات خداوند هستند. خداوند هیچ گاه ظلم نمی کند و فعلِ مخالف حکمت نیز انجام نمی دهد. از سویی نیز خداوند هدایت مردم را در نظر دارد، نه گمراهی و کفر آن ها را. با توجه به این دو مقدمه، اگر کسی ادعای پیامبری و سفارت از طرف خداوند را داشته باشد و در عین حال برای اثبات این ادعا معجزه هم بیاورد، نشان از صادق بودن وی است، زیرا اگر صادق نباشد، صفت حکمت و عدل خداوند زیر سؤال می رود. چگونه ممکن است خداوند به فردِ دروغ گو، توان معجزه بدهد و با این طریق بندگان به گمراهی بیفتند، در حالی که هدفِ خداوند گمراه کردن آن ها نیست، بلکه هدایت آن ها یکی از مهم ترین غایات خلقت و ارسال رسل است؟! بخشیدن توان آوردن معجزه به کسی که پیامبر نیست و در ادعای خود دروغ می گوید نیز با حکمت الهی سازگار نیست؛ به همین جهت، پس از اثبات معجزه به حکم عقل بدیهی، به فرامین مدعی نبوت گوش داده می شود و عقلاً-مخالف وی را نیز سرزنش می کنند. همین امر، کاشف از صدق وی است. پس میان معجزه و صدق مدعی نبوت می توان این رابطه تلازم را مشاهده کرد (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۳: ۹۶۹۴).

ص: ۳۳

۲. برهان الغائب علی الشاهد

اشاره

همان طور که غزالی، سیدجمال الدین و شرفی تصریح دارند، برهان «الغائب علی الشاهد» همان امری است که در منطق به آن «تمثیل» می‌گویند (غزالی، ۱۹۹۴: ۵۹؛ افغانی، ۱۴۲۳ق: ۳۳۱ و ۶۹؛ شرفی، ۱۴۱۱ق، ۱: ۲۱۴-۲۱۵). در استدلال‌های گوناگون مشاهده می‌شود وقتی به شیء غایبی دست رسی نیست و می‌خواهند صفت یا حالتی را برای وی اثبات یا نفی کنند، با استفاده از شیء مشاهده شده و رابطه آن با صفت یا حالت مذکور، دست به چنین امری می‌زنند. به طور مسلّم، میان امر غایب و امر مشاهده شده، سنخیت، مناسبت و اشتراکی لحاظ می‌شود، و گرنه بدون وجود امر جامع میان آن‌ها چنین استدلالی معنا نخواهد داشت.

هرچند برهان مقایسه کردن شیء غایب به شیء حاضر، موافقان و مخالفانی دارد، آنچه مهم است نشان دادن برخی موارد کاربرد این قاعده در استنباط گزاره‌های کلامی است. این قاعده از اصول فقه به علم کلام سرایت کرده است، همان طور که فخرالدین رازی به این امر تصریح می‌کند (رازی، ۱۴۲۰ق، ۳۱: ۱۰۸).

از قاعده مزبور در موارد متعدد، از استنباط آموزه‌های کلامی استفاده شده است که در ادامه به برخی از این موارد اشاره خواهد شد.

۱۲. رابطه صفات خداوند با ذات

اشاعره با تمسک به همین قاعده در مبحث صفات خداوند، هم اصل صفات را برای خداوند اثبات کرده‌اند و هم زیادت آن بر ذات را. آن‌ها معتقدند صفات کمالیه، همان گونه که در انسان مفهوماً و مصداقاً با ذات انسان مغایرت دارد، در خداوند نیز چنین است.

آن‌ها در باب علم خداوند می‌گویند: عالم بودن خداوند از دو حال خارج نیست: الف) عالم است و علمش مغایر با ذاتش نیست. ب) عالم به علمی است و علمش غیر نفسش است. اگر علمش به نحو صورت اول باشد، در این صورت ذاتش همان علم است، در حالی که محال است علم عالم باشد و عالم علم باشد. پس بر طبق این استحاله، اگر خداوند عالم است دیگر نمی‌تواند علم نیز باشد؛ به همین دلیل، علمش زاید بر ذاتش است (اشعری، بی تا: ۳۱؛ سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۲: ۳۵-۳۶).

ابوالحسن اشعری همین نحوه استدلال را درباره سایر صفات نیز جاری می‌داند و به همین جهت، در همه صفات الهی معتقد است آن‌ها زاید بر ذات الهی هستند، نه این که مفهوماً تغایر و مصداقاً اتحاد داشته باشند (اشعری، بی تا: ۳۲).

معتزله نیز با بهره‌گیری از همین قاعده، در انکار صفات خداوند برآمده‌اند و معتقدند نمی‌توان برای خداوند صفاتی در نظر گرفت، بلکه ذات وی به گونه‌ای است که نایب از این صفات است.

ص: ۳۴

آن‌ها معتقدند واقعیت صفات، مغایرت داشتن آن با موصوف است و اگر خداوند بخواهد اوصافی داشته باشد، باید پذیرفت این امور مغایر با ذات وی هستند؛ امری که ملازم با ترکیب در ذات خداوند متعال است و عقل چنین امری را در ذات خداوند ممکن نمی‌داند؛ پس به ناچار باید وجود صفات برای خداوند را نفی نمود. از طرفی نیز اگر از خداوند صفات کمال (مثل علم و قدرت) را نفی کنیم، نقص در ذات خداوند راه می‌یابد. تنها راه حلی که می‌تواند از ترکیب در ذات خداوند و راه یابی نقص به ذات وی جلوگیری کند، روی آوردن به نظریه «نیابت» است. مطابق این نظریه، خداوند کارهای عالمانه و قادرانه انجام می‌دهد، بدون این که صفت علم و قدرتی در کار باشد، بلکه ذات وی جای‌گزین این صفات است (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۲: ۳۴-۳۵).

همان‌طور که مشاهده می‌شود، معتزله نیز در باب صفات الهی به قاعده مذکور متمسک شده‌اند، ولی نه برای اثبات آن، بلکه برای نفی صفات از خداوند؛ برخلاف اشاعره که با تمسک به این قاعده، در صدد اثبات این صفات برای خداوند هستند. شاید مقصود کسانی که معتقدند معتزله در باب صفات الهی از این قاعده بهره‌نگرفته است نیز همین امر باشد که آن‌ها از این قاعده در اثبات صفات برای خداوند استفاده نکرده‌اند (شافعی، ۱۴۲۲ق: ۱۶۴-۱۶۵).

۲۲. کلامِ نفسی

یکی از مباحث چالش‌برانگیز صفات الهی در علم کلام، اختلاف در ماهیت کلام الهی است. آنچه به طور مسلّم و همگانی در میان مکاتب کلامی دیده می‌شود، پذیرش کلام لفظی است. همگی اتفاق نظر دارند که خداوند می‌تواند الفاظی را خلق کند و از طریق آن با نبی خود ارتباط برقرار کند، ولی اختلاف در این است که: آیا علاوه بر این ایجاد صوت، صفت ذاتی کلام که غیر از علم باشد، در خداوند وجود دارد یا خیر؟

امامیه و معتزله معتقدند، غیر از کلام لفظی در ذات خداوند کلام نفسی معنا ندارد. بله، پیش از صدور این الفاظ حادث می‌توان گفت علم به آن‌ها در خداوند وجود دارد و این علم نیز صفت ذاتی است، ولی اشاعره معتقدند در ذات خداوند علاوه بر این علم، صفت دیگر و مغایر با علم یافت می‌شود که منشأ کلام لفظی نیز می‌باشد. فضل بن رزبهان برای تبیین این حالت، از قیاس «الغائب علی الشاهد» بهره می‌گیرد. او می‌گوید: هر انسانی وقتی می‌خواهد صحبت کند، در نفس او علاوه بر علم، معنای دیگری نیز یافت می‌شود که نمونه بارز آن را می‌توان وقتی تصور کرد که شخص می‌خواهد نزد پادشاه صحبت کند. پیش از رفتن به نزد پادشاه در ذهن خود الفاظ را مرتب می‌کند، کلمات را انتخاب می‌کند و در ذهن خود خطابه خوبی را فراهم

ص: ۳۵

می‌کند و دائم به خود می‌گوید: چنین می‌گویم و چنان. همین امر نشان می‌دهد در انسان علاوه بر صفت کلام لفظی، معنایی نیز در وی وجود دارد که از آن با نام «کلام نفسی» می‌توان یاد کرد. درباره خداوند نیز همین امر صادق است؛ با این تفاوت که در انسان این معنا حادث است آن هم به تبع ذات انسان، ولی در خداوند قدیم است به تبع ذات وی (مظفر، ۱۴۲۲ق، ۲: ۲۲۵، ۲۲۶؛ سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۱۹۷، ۱۹۸ و ۲۰۳).

۳. قواعد بدیهی عقلی

اشاره

متکلم گاه در کشف و استنباط برخی گزاره‌های کلامی، به برخی قواعد مسلم و بدیهی عقلی تکیه می‌کند که مورد اتفاق همه عقلاست و با توجه به آن‌ها، گزاره‌های مختلف کلامی را استخراج می‌کند. بدون توجه به این قواعد، عملیات استنباط گزاره‌های گوناگون کلامی با مشکلات جدی مواجه خواهد شد.

۱۳. استحاله دور و تسلسل

اشاره

یکی از مبانی مباحث استدلالی، بطلان دور و تسلسل است. به ادله فراوانی، دور و تسلسل باطل است. از این دو مبنا در استدلال‌های صورت گرفته در علم کلام به وفور استفاده شده است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود.

الف) مراجعه به متون وحیانی در اثبات توحید

یکی از مباحث ریشه‌ای علم کلام، بررسی امکان مراجعه به متون وحیانی در اثبات اصل توحید است؛ امری که بسیاری از نظریه پردازان اسلامی آن را محال می‌دانند. آن‌ها معتقدند مراجعه به متون وحیانی در اثبات اصل توحید و وجود خداوند، با مشکل دور همراه است، زیرا زمانی می‌توان از متون وحیانی و گفتار پیامبران استفاده کرد که صدق و راستی گفتار وی معلوم باشد. صدق و راستی گفتار وی نیز پس از اثبات اصل وجود خدا و صفت علم و حکمت وی و اعطای معجزه به دست وی معلوم خواهد شد. به همین جهت است که تمسک به قول و گفتار پیامبر در اثبات اصل وجود خدا، مستلزم دور است (رازی، ۱۳۸۳: ۵۴، ۵۵).

ب) عصمت امام

در این که امام باید معصوم باشد یا خیر، نزاعی میان متکلمان اسلامی وجود دارد. شیعه معتقد است امام باید معصوم باشد، همان گونه که پیامبران معصوم هستند. یکی از این استدلال‌های صورت گرفته برای اثبات عصمت امام، بر اساس بطلان تسلسل است. اگر امام

ص: ۳۶

معصوم نباشد و خطا کردن برای وی ممکن باشد، باید امام دیگری باشد که خطای وی را تصحیح کند. آن امام دوم نیز نیازمند به امام دیگری است که خطای وی را تصحیح کند و این سلسله یا تا بی نهایت ادامه خواهد داشت که امری محال است و یا باید به امامی ختم شود که معصوم است (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۴۰).

۲۳. استحاله ترجیح بلا مرجح

اشاره

یکی از اصولی که متکلمان در استنباط آموزه های اعتقادی بدان تمسک کرده اند، «استحاله ترجیح بلا مرجح» است. اگر امری حالت امکانی داشت و طرفین آن در حد یکسان از اولویت بودند و سپس یکی از این طرفین بر دیگری برتری یافت، قطعاً چنین حالتی به علتی مستند است و نمی تواند بدون علت باشد، زیرا چنین امری به معنای ترجیح بلا مرجح است. در ادامه، به نمونه ای از کاربست اصل مذکور در علم کلام اشاره خواهد شد.

الف) عمومیت قدرت خداوند

در این که آیا قدرت خداوند شامل همه ممکنات می شود یا مختص برخی از آن هاست، اختلافی میان متکلمان به چشم می خورد. برخی معتقدند قدرت خداوند شامل مقدورات بندگان نیست و یا خداوند بر قبیح قدرت ندارد و یا محدودیت هایی مشابه آن؛ در مقابل، بسیاری از متکلمان، به خصوص متکلمان امامیه معتقدند قدرت خداوند درباره همه ممکنات عمومیت دارد و هیچ محدودیتی از ناحیه قدرت نیست. آن ها برای اثبات این مدعا از براهینی استفاده کرده اند که یکی از آن ها مبتنی بر استحاله ترجیح بلا مرجح است. نسبت خداوند به جمیع مقدورات یکسان است، زیرا خداوند مجرد از ماده است. نسبت مقدورات به خداوند نیز از جهت نیازمندی یکسان است، زیرا همگی ممکن الوجود هستند و این علت در همه یکسان وجود دارد؛ پس اختصاص یافتن قدرت خداوند به برخی از این مقدورات و شامل سایرین نشدن، ترجیح بلا مرجح است. ترجیح بلا مرجح نیز قبیح است؛ پس قدرت خداوند به همه مقدورات و ممکنات به نحو واحد است (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۲۳). مشابه همین استدلال را می توان درباره عمومیت علم خداوند به جمیع ممکنات اقامه کرد (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۲۴).

۳۳. برهان خلف

اشاره

برهان خلف، یکی از روش های اثبات غیرمستقیم قضیه است. گاه لازم می آید برای آن که قضیه ای اثبات شود، از طریق ابطال خلاف آن وارد شد. در صورتی که بتوان طرف مقابل قضیه را باطل کرد، دیگر نیازی به اثبات جداگانه خود قضیه نیست، بلکه ابطال طرف مقابل، خود

ص: ۳۷

راهی برای اثبات قضیه است. از این شیوه به «برهان خلف» یاد می‌کنند (طوسی، ۱۴۱۳ق: ۱۸۶). در ادامه، به نمونه‌هایی از کاربرست آن در استنباط کلامی اشاره می‌شود.

الف) وحدت خدا

برای تبیین وحدت خداوند، براهین و تقریرات متعددی اقامه می‌شود. یکی از این براهین، بر اساس برهان خلف است. اگر در عالم، دو واجب الوجود تصور شود، حتماً در صفت واجب الوجود بودن با هم شراکت دارند؛ پس به ناچار نیاز به وجه تمایز میان آن هاست، زیرا اگر هیچ تمایزی از هم نداشته باشند، دوئیت معنا ندارد و اگر وجه تمایزی وجود داشته باشد، باید پذیرفت که واجب الوجودها در ذات خود مرکبند، زیرا در برخی صفات با هم اشتراک دارند و در برخی صفات تمایز. از سوی دیگر، در علم کلام ثابت شده است که مرکب نمی‌تواند واجب الوجود باشد، زیرا مرکب به اجزای خود نیاز دارد و واجب الوجود بودن با نیازمندی سازگار نیست. پس تصور دو واجب الوجود، منجر به خلاف مفروضات معلوم در علم کلام است (حلی، ۱۴۱۳ق: ۲۹۱؛ سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۲: ۱۴). با همین تبیین نیز می‌توان ترکیب در ذات خداوند را نفی کرد (حلی، ۱۴۱۳ق: ۲۹۲؛ سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۲: ۲۹).

ب) نفی ولد از خداوند

یکی از مباحث مهم کلام اسلامی، نفی فرزند از خداوند است؛ امری که حتی به صراحت در متون وحیانی مثل قرآن نیز بدان تصریح شده است؛ در مقابل، برخی از فرقه‌های کلامی غیراسلامی بر وجود فرزند برای خداوند پافشاری می‌کنند. متکلمان اسلامی در ابطال این تفکر، از براهینی همچون برهان خلف بهره گرفته‌اند. اگر فرزنددار بودن برای خداوند ممکن باشد، فعل تدریجی در وی ممکن خواهد بود. فعل تدریجی ملازم با ماده و حرکت است؛ پس باید پذیرفت ماده و حرکت در خداوند ممکن است، در حالی که این امر خلاف مفروضات ثابت شده در علم کلام است و نمی‌توان به آن پای بند شد؛ پس خداوند، فرزندی نخواهد داشت (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۲: ۲۷).

ج) انقطاع تکلیف

یکی از مباحث موجود در علم کلام، بحث از دائمی بودن یا نبودن تکلیف است. آیا وجود تکالیف، همیشگی است و یا در نهایت باید در مرحله‌ای از زندگی بشری (قیامت)، این تکلیف قطع گردد؟ این مسئله امری است که از آن با «امکان انقطاع تکلیف» یاد می‌کنند. برای اثبات این امر، گاه از دلایل نقلی استفاده می‌شود و گاه نیز از دلایل عقلی. یکی از ادله عقلی اقامه شده

ص: ۳۸

بر آن، مبتنی بر برهان خلف است. اگر تکلیف همیشگی و دائمی باشد، نمی توان ثواب و پاداش اعمال خوب را به فرد مؤمن رساند، زیرا تکلیف مشروط به مشقت است و ثواب نیز مشروط به مقارن نبودن با مشقت، و جمع کردن میان این دو امر محال است. به ناچار باید میان تکلیف و ثواب فاصله باشد؛ به همین جهت نمی توان تکلیف را همیشگی دانست.

۴. براهین فلسفی کلامی

اشاره

در برخی استدلال های کلامی، بر قضایای کلی تکیه شده است که مانند قواعد بدیهی ذکر شده در بالا نیستند، ولی از ارزش علمی برخوردارند و به جهت اختلافی بودن برخی از این موارد و یا بدیهی اولیه تلقی نشدن آن ها و نیازمندی به استدلال در پذیرش آن ها، به صورت مستقل و جداگانه از قواعد بدیهی عقلی بیان می شوند. از جمله این استدلال ها می توان به براهین زیر اشاره کرد.

۱۴. برهان تمناع

«برهان تمناع» بدین معناست که اگر دو فاعل بر سر یک فعل نزاع کنند، یا باید فعل و اراده هر دو محقق شود که اجتماع ضدین و نقیضین رخ می دهد، یا فعل و اراده هیچ یک محقق نشود که ارتفاع نقیضین پیش می آید و یا باید اراده یکی بر دیگری برتری یابد که ترجیح بلا مرجح رخ می دهد. از این گونه استدلال برای اثبات وحدت خداوند و گاه نیز برخی از فرقه های کلامی برای اثبات استناد افعال بشری به خداوند استفاده می کنند.

مطابق برهان تمناع، اگر در عالم دو خدا وجود داشته باشد که یکی اراده کند شیء خاصی حرکت داشته باشد و دیگری اراده کند که آن شیء ساکن و بی حرکت باشد، در این صورت اگر هر دو اراده ها محقق شود که هم سکون و هم حرکت در شیء در آن واحد عارض شده است و محال. و اگر هیچ یک در شیء به وجود نیاید، در این صورت آن شیء از حرکت و سکون در آن واحد خالی خواهد ماند و چنین امری نیز محال است و اگر یکی از این دو امر محقق شود و دیگری نه، در این صورت خدایی که اراده اش تحقق نیافته از خدایی ساقط است، زیرا عاجز است و عجز با صفت پروردگاری سازگار نیست (رازی، ۱۳۸۳: ۷۰).

اشاعره برای اثبات صحت انتساب افعال بشری به خداوند، از روش ها و استدلال های گوناگونی استفاده کرده اند. یکی از این استدلال ها بر اساس برهان تمناع پایه ریزی شده است. اگر عبد فاعل افعال منتسب به او باشد، باید میان او و خداوند تمناع ایجاد شود، زیرا اگر بنده بخواهد حرکت کند و خداوند بخواهد او ساکن و بی حرکت باشد، در این صورت اگر هر دو اراده

ص: ۳۹

محقق شود، این بنده هم باید متحرک باشد و هم ساکن. چنین چیزی محال است. و اگر هیچ یک محقق نشود، باز محال است که فرد از هر دو وصف سکون و حرکت خالی باشد، زیرا این دو ضدانی هستند که شق سومی برای آن‌ها متصور نیست و به ناچار باید یکی محقق شود. و اگر بخواهد اراده عبد بر اراده خداوند برتری یابد، در این صورت اراده خداوند مغلوب اراده عبد خواهد شد که محال است، زیرا مستلزم عجز است و اگر بخواهد اراده خدا بر اراده عبد برتری یابد، باز امر محالی رخ می‌دهد، زیرا قدرت عبد و قدرت خداوند از جهت قدرت بودن بر فعل یکسان است، و گرنه عبد عاجز از فعل خواهد بود؛ در این صورت نیز ترجیح قدرت خدا بر قدرت عبد، ترجیح بلامرجح است. پس برای برطرف کردن این محذورات، به ناچار باید پذیرفت عبد در افعال خود هیچ قدرتی ندارد تا بحث تمناع پیش بیاید (رازی، ۱۳۸۳: ۶۶).

۲۴. برهان حدوث

در برهان حدوث با استفاده از تغییر و تحول موجود در اشیای عالم، به نیازمندی آن‌ها به محدث اشاره شده است. این برهان یکی از ادله اثبات وجود خداوند در کتب کلامی و روایی است. مطابق این برهان، ما به وضوح تغییر و تحول موجود در عالم و جزئیات آن را مشاهده می‌کنیم، زیرا موجودات عالم دائماً در حال رشد و یا ضعف و سستی هستند و با گذر زمان اوصاف آن‌ها، از جمله زمان خاص داشتشان تغییر می‌کند و خلاصه دائماً در حال تغییرند. و چون هر صورت و حالتی پیش تر نبوده و اکنون ایجاد می‌شود، پس حادث است و نیازمند به وجود آورنده. به همین جهت است که عالم نیازمند خدایی است که آن را ایجاد کرده باشد (خرازی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۳۶۳۷؛ سبحانی، ۱۴۱۲ق ۱: ۷۸۷۳؛ مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۱۶؛ رازی، ۱۳۸۳: ۵۷).

از آن جا که میان متکلمان و فلاسفه در تام بودن برهان حدوث اختلاف است و برخی همچون علامه در شرح تجرید معتقدند این برهان نیازمند به برهان امکان و وجوب است، نه این که برهان مستقلی باشد (ر.ک: حلی، ۱۴۱۳ق: ۲۸۰)، برهان مزبور جزء براهین فلسفی کلامی قرار گرفت نه جزء بدیهیات عقلی، زیرا بدیهیات عقلی در اصل کارایی و نحوه استفاده از آن، اختلافی نیست.

۳۴. برهان محدودیت

در برهان محدودیت نیز تکیه بر نیازمند هر محدودی به محدودکننده است. مطابق این برهان، در عالم امکانی امور فراوانی را مشاهده می‌کنیم که چه بزرگ یا کوچک، قوی یا ضعیف، گیاه، حیوان، انسان و... باشد، با محدودیت‌هایی همچون قید زمان، مکان، کیفیت و خصوصیت

ص: ۴۰

ویژه همراه است. از سویی نیز محدودیت را خود اشیا به وجود نمی آورند، بلکه از ناحیه غیر ایجاد می شود و همین امر حاکی از آن است که محدود نیازمند به شیء دیگری است که حد را در او ایجاد کند و این شیء دیگر نیز اگر بخواهد محدود باشد، به همین مشکل مبتلاست، مگر این که خود نامحدود باشد (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۱۲۲؛ خرازی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۳۹).

۴۴. برهان امکان

برهان امکان و وجوب، یکی از براهینی است که در علم کلام برای اثبات خداوند از آن بهره گرفته شده است. در تبیین کیفیت استناد به این برهان گفته می شود: در هستی موجود یافت می شود؛ این موجود یا به گونه ای است که وجود برایش ضروری است و قابل انفکاک از وی نیست و یا وجود از وی قابل انفکاک است. قسم اول همان واجب الوجود است و قسم دوم ممکن الوجود است که مطابق اصل علیت، نیازمند به علت است و این علت با توجه به امتناع تسلسل و دور، به ناچار باید به واجب الوجود ختم شود (حلی، ۱۴۱۳ق: ۲۸۰).

۵۴. برهان نظم

برهان نظم از جمله براهینی است که برای اثبات خداوند در علم کلام و برای اثبات صفت «علم» در کلام به کار می رود (سعیدی مهر، ۱۳۹۲، ۱: ۴۲).

۶۴. اصل علیت

اصل علیت از جمله اصولی است که متکلمان در موارد متعددی، از جمله در برهان امکان و وجوب از آن بهره گرفته اند. به عبارت دیگر، اصل علیت یکی از پیش فرض های برهان امکان و وجوب تلقی شده است (سعیدی مهر، ۱۳۹۲، ۱: ۵۷، ۵۸).

۷۴. انتفای مدلول با انتفای دلیل

از جمله روش های استدلال به عقل نظری در مسائل کلامی می توان به انتفای مدلول با انتفای دلیل اشاره کرد. وقتی دلیلی برای وجود امری یافت نشد، می توان آن امر را منتفی دانست. چنین استدلالی در برخی مسائل کلامی، مثل مبحث «وحدت و تعدد خداوند» مطرح است.

می توان برخی از فراز های نامه ۳۱ امیرالمؤمنین \square به امام حسن \square را مصداق چنین استدلالی دانست. حضرت به فرزندش می نویسد: «اگر برای خداوند شریکی وجود داشت، هر آینه باید او نیز رسولانش را برای تو می فرستاد و باید آثار ملک و سلطنتش ظاهر می شد و می بایست افعال و صفاتش را می فهمیدی، در حالی که از این امور خبری نیست و او خدایی واحد و یکتاست» (رضی، ۱۴۱۴ق: ۳۹۵).

ص: ۴۱

در این استدلال تعدد اله نفی شده است، زیرا دلیل و نشانه های آن موجود نیست و این بهترین شاهد بر نبودن آن است.

۸۴. قاعده معطی شیء

یکی از قواعدی که در مبحث صفات کارایی بسیاری دارد، قاعده «معطی شیء» است. وقتی علتی کمالی را به معلول اعطا کند، معقول نیست که خودش فاقد آن کمال باشد، زیرا در صورتی که معلول دارای کمالی باشد که علت آن را ندارد، به ناچار معلول از این جهت قوی تر از علت خود خواهد شد؛ امری که با معلول بودن وی سازگار نیست. از سوی دیگر، همه ممکنات به خداوند منتسب است؛ پس هر نوع کمالی که در ممکنات باشد، باید در خداوند به نحو اتم و اکمل وجود داشته باشد. به همین جهت، در مبحث صفات و اثبات کمالات برای خداوند از این قاعده استفاده می شود (ر.ک: نراقی، ۱۴۲۳ق، ۳: ۱۲۳).

برای اثبات علم ذاتی خداوند به خودش می توان با تکیه بر قاعده معطی شیء چنین استدلال کرد: در میان موجودات، خداوند انسان را خلق کرده است که علم حضوری به ذات خودش دارد. پس علم حضوری به ذات خود داشتن، نوعی کمال است. خداوند که خالق و معطی کمال مذکور است، خودش از چنین علمی به نحو اتم و اکمل برخوردار است؛ پس خداوند علم ذاتی به خودش دارد (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۱۱۱).

مشابه همین استدلال را می توان در باب «قدرت الهی» نیز اقامه کرد: وقتی خداوند انسان را خلق کرده و به وی قدرتی داده است که با آن بتواند امور شگفت انگیز را انجام دهد و بتواند اشیای ظریف و مصنوعات فراوانی را ایجاد کند، چگونه خودش می تواند فاقد چنین قدرتی باشد و نتواند امور بدیع را خلق کند؟! به همین جهت است که باید قدرت را از جمله صفات ذاتی الهی برشمرد (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۱۳۹).

هم چنین می توان از قاعده مذکور در اثبات صفت «حیات» برای خداوند بهره گرفت. وقتی خداوند در میان موجوداتش، موجودات حی و زنده ای را خلق کرده است که هم امور مختلف را درک می کنند و هم برخی افعال را انجام می دهند، خودش نیز نمی تواند از صفت حیات که منشأ دو صفت علم و قدرت است عاری باشد (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۱۵۷).

۹۴. انقلاب در ذات یا ماهیت

اشاره

گاه در استنباط گزاره های کلامی، به تالی فاسد های یک گزاره توجه می شود و از آن برای اثبات یا انکار آن قضیه استفاده می شود. برخی گزاره های کلامی با توجه به همین قاعده استنباط شده است که در ادامه به برخی از این موارد اشاره می شود.

الف) عدم اتحاد خدا با غیر

یکی از پرسش‌های اعتقادی این است که: آیا می‌شود خداوند با غیر خودش متحد بشود یا خیر؟ متکلمان در مقام پاسخ به این اشکال معتقدند اتحاد خداوند با غیر خودش معقول نیست، زیرا آن غیری که خداوند می‌خواهد با وی متحد شود، از دو حال خارج نیست: یا ممکن الوجود است و یا واجب الوجود. اگر واجب الوجود باشد که تعدد واجب الوجود لازم می‌آید و به ادله عقلی، چنین امری محال است و اگر ممکن الوجود است، در این صورت به محض اتحاد یافتن با خداوند، واجب الوجود خواهد شد و چنین امری مستلزم رخ دادن انقلاب در ماهیت آن است، زیرا از امکان به وجوب تغییر ماهیت داده است (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۲۹ (۳۰).

ب) علم خدا به جزئیات

درباره این که خداوند می‌تواند علم به جزئیات داشته باشد یا خیر، دیدگاه‌های متفاوتی در علم کلام وجود دارد. برخی معتقدند خداوند نمی‌تواند از جزئیات آگاهی داشته باشد و در مقابل، بسیاری از متکلمان این علم را برای خداوند اثبات می‌کنند.

کسانی که معتقدند نمی‌توان برای خداوند علم به جزئیات را متصور ندانست نیز استدلال‌های متعددی دارند. یکی از این استدلال‌ها، تمسک به برهان انقلاب در ذات است. اگر علم خداوند به جزئیات تعلق بگیرد، پیش از آن که حالت جدید برای وی ایجاد شده باشد، در این صورت لازم می‌آید جزئی از صفت امکانی خارج شده و وصف «وجوب» را به خود بگیرد؛ در غیر این صورت جایز است که موجود نشود، که این فرض مستلزم تبدیل علم خداوند به جهل است. هر دو فرض بیان شده، یعنی تبدیل ممکن به واجب و تبدیل علم به جهل، محال است؛ پس علم خداوند به جزئیات محال است (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۱۲۷-۱۲۸).

۱۰۴. برهان ذو حدّین**اشاره**

گاه از «قیاس ذو حدّین» برای اثبات قضیه‌ای استفاده می‌شود؛ بدین صورت که برای قضیه دو حالت تصور می‌کنند و به احکام هر یک از آن‌ها اشاره و مشکلات پیش روی برخی از طرفین استدلال را مشخص می‌کنند و در نهایت حکمی استخراج می‌شود. این قیاس در مسائل گوناگون علم کلام کاربرد دارد. در ادامه به برخی از این نمونه‌ها اشاره می‌شود.

الف) وحدت خداوند

برای اثبات وحدت خداوند و واجب الوجود، استدلال‌های گوناگونی چون امتناع توارد علتین بر معلول واحد و... صورت می‌گیرد. یکی از این استدلال‌های صورت گرفته، بهره‌گیری از قیاس

ص: ۴۳

ذو حدین است. برای اثبات وحدت خداوند، قیاس ذو حدین را می توان چنین تقریر کرد: اگر برای جهان دو خداوند و آفریدگار فرض شود، یا میان آن ها هیچ امتیاز و تفاوتی متصور نیست و یا از هم متفاوتند. اگر هیچ تفاوتی نداشته باشند، در این صورت نمی توان دوتا بودن میان آن ها را تصور کرد، بلکه یک شیء است، چون دوتا بودن مستلزم نوعی تفاوت است، و اگر میان آن ها تفاوت وجود دارد، باز از دو حال خارج نیست: یا این تفاوت به اندازه ای نیست که در حیثیت و جهت آفریدگار بودنشان تفاوت ایجاد کند؛ در این صورت اختصاص داشتن صفت برای موصوف نیازمند به مخصص است و نیاز به مخصص، خود گویای آن است که وی خدا نیست، و اگر این تفاوت در حیثیت و جهت آفریدگاری تأثیرگذار است، پس آن کسی که صفت مذکور را ندارد، نمی تواند خدا باشد (رازی، ۱۳۸۳: ۷۰).

ب) نبوت

براهمه از یک قیاس ذو حدین استفاده کرده و دست به انکار نبوت زده اند. آن ها می گویند: دستورات و سخنان پیامبران از دو حال خارج نیست: یا گفتار آن ها موافق عقل است و یا مخالف آن. اگر گفتار آن ها موافق عقل است که نیازی به سخن آن ها نیست و عقل خود به آن ها رسیده است و اگر مخالف عقل است که اساساً نباید پذیرفت. به عبارت دیگر، اگر گفتار آن ها معقول است که خود عقل در ادراک به آن کفایت می کند و نیازی به فرستادن پیامبران نیست و اگر سخنان آن ها معقول نباشد، پذیرفتن سخنانشان به معنای خروج از انسانیت و دخول در حریم حیوانیت است (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۳: ۵۹).

نتیجه

کارکرد عقل نظری در میان همه متکلمان (عدلیه و اشاعره)، مورد اتفاق است، هرچند ملاک حجیت آن در میان عدلیه عقل و در نزد اشاعره شرع است. عقل نظری با استفاده از روش های گوناگون در استنباط کلامی به متکلم یاری می رساند. در بحث کشف استلزامات با تطبیق این روش در چند مسئله، مثل: وجوب نظر، اثبات قدرت الهی، معجزه و اثبات صدق نبی، این روش تبیین گردید. با تطبیق برهان الغائب علی الشاهد بر مبحث رابطه میان ذات و صفات الهی، علم خداوند به جزئیات و کلام نفسی، قاعده مذکور تبیین گردید. با ذکر نمونه هایی از کاربرست قواعد بدیهی، مثل: استحاله دور و تسلسل، استحاله ترجیح بلا مرجح و برهان خلف،

ص: ۴۴

به نقش این قواعد در استنباط کلامی اشاره شد. در نهایت، به ذکر نمونه‌هایی از کاربرت قواعد فلسفی و فطریات ادراکی اشاره شد.

منابع

۱. ابن فارس، ابی‌الحسین احمد، (۱۳۹۱ق)، معجم مقاییس اللغة، مصر، مطبعة البابى الحلبي و اولاده.
۲. ابن منظور، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، تحقیق: سید جمال‌الدین میردامادی، بیروت، دارالفکر دارصادر، چاپ سوم.
۳. اشعری، ابوالحسن، (بی تا)، اللمع فی الرد علی أهل الزيغ و البدع، تصحیح و تعلیق: حموده غرابه، قاهره، المكتبة الأزهرية للتراث.
۴. افغانی، سیدجمال‌الدین، (۱۴۲۳ق)، التعليقات علی شرح العقائد العضديه، مقدمه، تحقیق و تحریر: سید هادی خسروشاهی، دکتر عماره و شیخ محمد عبده، بی جا.
۵. آمدی، سیف‌الدین، (۱۴۲۳ق)، أبکار الأفكار فی أصول‌الدین، تحقیق: احمد محمد مهدی، قاهره، دارالکتب.
۶. بحرانی، ابن میثم، (۱۴۰۶ق)، قواعد المرام فی علم الکلام، تحقیق: سیداحمد حسینی، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، چاپ دوم.
۷. برنجکار، رضا، (۱۳۹۱)، روش شناسی علم کلام، قم، سازمان چاپ و نشر دارالحديث، چاپ اول.
۸. جزری، ابن اثیر، (۱۳۶۷)، النهایه فی غریب‌الحديث، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۹. جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۴۰۷ق)، الصحاح، تحقیق و تصحیح: أحمد عبد الغفور العطار، بیروت، دارالعلم للملایین.
۱۰. جوینی، عبدالملک، (۱۴۲۰ق)، الشامل فی أصول‌الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
۱۱. حلبی، ابوالصلاح، (۱۴۰۴ق)، تقریب المعارف، قم، الهادی.
۱۲. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، (۱۴۱۳ق)، کشف المراد، تحقیق: حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ چهارم.
۱۳. خرازی، سید محسن، (۱۴۱۷ق)، بدایه المعارف الإلهیه فی شرح عقائد الإمامیه، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، چاپ چهارم.
۱۴. رازی، فخرالدین، (۱۳۸۳)، چهارده رساله، تقدیم و تصحیح: سیدمحمدباقر سبزواری، تهران، دانشگاه تهران، چاپ دوم.
۱۵. (۱۴۲۰ق)، تفسیر مفاتیح الغیب، بیروت، دار إحياء التراث العربی، چاپ سوم.

۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق: صفوان عدنان داودی، دمشق، دارالعلم الدار الشامیه.

۱۷. زبیدی، محمد بن محمد، (۱۴۱۴ق)، تاج العروس، تحقیق: علی شیری، بیروت، دارالفکر.

ص: ۴۵

۱۸. سبحانی، جعفر، (۱۴۱۲ق)، الإلهیات علی هدی الكتاب و السنه و العقل، قم، المركز العالمی للدراسات الإسلامیه، چاپ سوم.
۱۹. سبزواری، قطب الدین، (۱۳۷۳)، الخلاصه فی علم الکلام، تحقیق: رسول جعفریان، قم، کتاب خانه آیة الله مرعشی نجفی، چاپ اول.
۲۰. سعیدی مهر، محمد، (۱۳۹۲)، آموزش کلام اسلامی، قم، کتاب طه، چاپ چهاردهم.
۲۱. شافعی، حسن محمود، (۱۴۲۲ق)، المدخل الی دراسه علم الکلام، لاهور، اداره القرآن و العلوم الاسلامیه، چاپ دوم.
۲۲. شرفی، احمد بن محمد بن صلاح، (۱۴۱۱ق)، شرح الأساس الکبیر، دکتر احمد عارف، صنعاء، دارالحکمه الیمانیه، چاپ اول.
۲۳. شریف رضی، محمد بن حسین، (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغه، ترجمه: فیض الإسلام، قم، هجرت، چاپ اول.
۲۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۳۷۸)، شیعه در اسلام، قم، دفتر نشر اسلامی، چاپ سیزدهم.
۲۵. طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۴۱۳ق)، الجوهر النضید، علامه حلی، محسن بیدار فر، قم، منشورات بیدار، چاپ پنجم.
۲۶. ، (۱۴۰۵ق)، تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل، بیروت، دارالأضواء، چاپ دوم.
۲۷. عسکری، أبوهلال، (۱۴۱۲ق)، الفروق اللغویه، تحقیق: بیت الله بیات، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۲۸. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، بیروت، دار إحياء التراث العربی، چاپ دوم.
۲۹. ، (۱۴۰۴ق)، مرآه العقول فی شرح أخبار آل الرسول، سید هاشم رسولی، تهران، دار الکتب الإسلامیه، چاپ دوم.
۳۰. غزالی، ابوحامد، (۱۹۹۴)، محک النظر، تحقیق: دکتر رفیق العجم، بیروت، دارالفکر، چاپ اول.
۳۱. فاضل مقداد، (۱۴۰۵ق)، إرشاد الطالبین إلی نهج المسترشدين، تحقیق: سیدمهدی رجائی، قم، کتاب خانه آیة الله مرعشی.
۳۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۳۸۳)، کتاب العین، تحقیق: مهدی المخزومی، ابراهیم السامرائی و اسعد الطیب، قم، اسوه.
۳۳. فیاض لاهیجی، (۱۳۸۳)، گوهر مراد، مقدمه: زین العابدین قربانی، تهران، سایه، چاپ اول.
۳۴. مظفر، محمدحسین، (۱۴۲۲ق)، دلائل الصدق، قم، مؤسسه آل البيت(ع)، چاپ اول.
۳۵. مفید، محمد بن نعمان، (۱۴۱۳ق) (الف)، النکت فی مقدمات الأصول، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، چاپ اول.
۳۶. ، (۱۴۱۳ق) (ب)، النکت الاعتقادیه، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.

۳۷. نراقی، ملامهدی، (۱۴۲۳ق)، جامع الأفكار و ناقد الأنظار، تصحیح و تقدیم: مجید هادی زاده، تهران، حکمت، چاپ اول.

گستره علم غیب از دیدگاه عهدین و قرآن

اشاره

سیدامین موسوی (۱)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۹/۰۱

تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۰۲/۲۰

چکیده

هرچند اعتقاد به غیب و آگاهی از آن، مورد اتفاق ادیان الهی است و یکی از مسائل اساسی علمی و کلامی ادیان آسمانی به شمار می‌رود، اما گستره علم غیب به خاطر پیچیدگی، مورد نزاع و گفت و گوی پیروان ادیان آسمانی است. بر اساس دیدگاه عهدین و قرآن، خداوند به امورات گذشته و آینده، عالم است و او همه چیز را پیش از خلقتش پیش بینی کرده است. هم چنین علم غیب انبیا و اولیا که واسطه فیض خداوندی اند، مورد نزاع است. گروهی بر این اعتقادند که آن‌ها با تعلیم الهی، به برخی اسرار غیبی اطلاع می‌یابند. و برخی قلمرو علم غیب را از آن‌ها نفی کرده و اعتقاد به علم غیب برای غیر خداوند را موجب شرک و کفر می‌دانند. با بررسی دقیق ادیان الهی، به این نتیجه می‌رسیم علاوه بر آگاهی خدا از غیب، پیامبران و اولیای او نیز به غیب آگاهند.

واژگان کلیدی

غیب، علم غیب، گستره علم غیب، عهد قدیم، عهد جدید، قرآن.

۱- دانش آموخته سطح چهار حوزه علمیه قم.

مقدمه

در ادیان آسمانی، علم غیب به دو گونه مورد بحث قرار می‌گیرد: برون دینی و درون دینی. بحث برون دینی اش، با حس گرایان و تجربه گران است. آن‌ها ادراک بشری را محدود به حس و تجربه می‌دانند و منکر ادراک غیبی اند. علم غیب با این رویکرد، از حوزه بحث خارج و مربوط به مباحث «شناخت‌شناسی» است. بحث درون دینی علم غیب، در محدوده ادیان آسمانی است که به پرسش‌هایی چون: گستره آن در چه حد است؟ آیا گستره آن محدود به ذات اقدس الهی است یا انبیا و اولیا هم از آن اطلاع دارند؟ و در صورت اطلاع آن‌ها از غیب، گستره آن تا چه حد است؟ پاسخ می‌دهد.

در این مقاله سعی بر این است که علم غیب خداوند، انبیا و اولیا با بیان اقوال و نظریات و تنقیح و تبیین مطالب در هر یک از عهدین و قرآن، با ادله آن‌ها مورد بررسی و نظریات مخالفان مورد نقض و ابرام قرار گیرد.

مفهوم شناسی

واژه «علم» در لغت به معنای دانستن، یقین کردن، دریافتن (فیومی، ۱۴۰۵ق، ۲: ۴۲۶) و ادراک کردن (اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۵۸۰) و «غیب» در لغت به معنای شک و تردید، پنهان و مخفی، ناپیدا، دوری، جدا گردیدن، راز، غایب شدن و ناپدید گردیدن است (ابن منظور، ۱۴۱۵ق، ۱: ۶۵). و در اصطلاح، «غیب» آن است که از حواس غایب باشد و انسان یا به تحلیل فکری و عقلی و یا به خبر قطعی از جانب خدا و رسولانش آن را درک کند و یا به صورت سر پوشیده باقی می‌ماند و انسان از درک آن عاجز است و آن را جز خدا کسی نمی‌داند (مراد، ۱۴۲۴ق: ۱۶). بنابراین علم غیب، یعنی آگاهی بر چیزهایی که بیرون از دید و حواس ظاهری ماست؛ خواه به حوادث گذشته مربوط باشد و یا آینده. علم غیب، حقیقتی است که همانند آگاهی بر امور ظاهری، برای تمام افراد بشر ممکن و مقدور است. هرگاه کسی از حوادث گذشته و یا آینده که فعلاً قابل رؤیت نیستند، تنها از رهگذر دانایی که از سرچشمه غیب و شهادت خبر می‌دهد، آگاهی حاصل کند و یا از طریق دانش و خرد مطلع گردد، چنین علمی نیز از علم غیب به شمار می‌رود و هیچ مانعی در تحقق آن وجود ندارد (امینی، ۱۴۱۶ق، ۵: ۸۰).

علم غیب خداوند در عهدین و قرآن

اشاره

گرچه در نگرش برخی صفات الهی، بین عهدین و قرآن تفاوت اساسی وجود دارد، درباره علم نامتناهی الهی بین آن‌ها هماهنگی است و علم غیب خداوند، ذاتی، مطلق و بدون وابستگی

به قید کم و کیف بوده و آن مانند علم به آشکار، از صفات ذاتی اوست. او دانای مطلق، آگاه به تمام اعمال و افکار بشر، عالم به همه چیزهای ممکن، قطعی و احتمالی و آگاه به تمام اتفاقات گذشته و آینده است. در منابع و متون دینی عهدین و قرآن، شواهد بسیاری برای اثبات این مسئله وجود دارد.

۱. علم غیبِ خداوند در عهد قدیم

در عهد قدیم، خداوند دانای مطلق است؛ به این معنا که او به همه چیز آگاه است. دانشمندان یهود در این باره گفته اند: کیفیت مافوق طبیعی علم و دانش الهی واضح است؛ حتی پیش از آن که موجودی در رحم مادر شکل گیرد، فکر او در حضور خداوند مکشوف است، حتی پیش از آن که فکری در ضمیر انسان پدید آید، این فکر در حضور خداوند آشکار است و حتی پیش از آن که انسان سخن بگوید، خداوند می داند در ضمیر او چیست. علم غیب به شیوه ای ناگسستنی، با صفت علم لایتناهی پیوسته است. علاوه بر آن که خداوند هر آنچه را بوده و هست، می داند، از آنچه بعداً به وقوع خواهد پیوست نیز اطلاع دارد و همه چیز به توسط ذات قدوس متبارک پیش بینی شده، پیش از آن که روی دهد... از این رو گفته اند: اگر ذات قدوس متبارک (هنگام خلقت جهان) پیش بینی نکرده بود که بعد از ۲۶ دوره، فرزندان اسرائیل تورات را قبول خواهند کرد، چنین کلامی را در تورات نمی گذاشت: «به فرزندان اسرائیل فرمان ده»، «با فرزندان اسرائیل سخن بگو» (برشیت ربا، ۱: ۶)... و یا این که چرا داستان دوازده جاسوس، بی درنگ بعد از شرح سعایت مریم (۱) از موسی آمده است؟ (سفر اعداد: ۱۲) به جهت این که ذات قدوس متبارک پیش بینی کرده بود که جاسوسان، مطالبی ناروا و افتراآمیز درباره سرزمین کنعان خواهند گفت؛ از این رو، برای آن که نگویند ما از مجازات بدگویی اطلاع نداشتیم، خداوند داستان جاسوسان را به داستان میریام پیوست، تا همه بدانند که بدگویی چگونه مجازاتی در پی دارد (کهن، ۱۳۸۲: ۳۹، ۴۰).

شواهد فراوانی در کتاب مقدس عهد قدیم بر گفتار اندیشمندان یهودی است که در آن خداوند گاهی توصیف به آگاهی از اعمال انسان ها (مزامیر، ۱۳۹: ۱۶)، بعضی مواقع به دانای افکار (اول شموئیل، ۷: ۱۶؛ اول پادشاهان، ۸: ۳۹؛ مزامیر، ۲۱: ۴۴)، گاهی هم توصیف به آگاهی

۱- مریم، دختر عمران خواهر موسی □ و یکی از هفت زن پیامبر قوم یهود است. در قوم یهود، پیامبری منحصر به مردان نبود، بلکه زنان نیز مقام نبوت داشته اند که «مادر» خوانده می شوند؛ همان طور که انبیای مرد «پدر» خوانده می شدند (مبلغی آبادان، بی تا، ۲: ۱۷۳).

همه امور ممکن، قطعی و احتمالی و عالم به اتفاقات واقعه در گذشته و آینده (دانیال، ۲۲: ۲؛ اشعیا، ۹: ۴۲) و گاهی توصیف به پیش بینی قطعی آینده شده است (اول سموئیل، ۱۰: ۱۳۲۳؛ یرمیا، ۳۸: ۱۷۲۰).

۲. علم غیبِ خداوند در عهد جدید

علما و محققان عهد جدید، هم چون دانشمندان عهد قدیم، خداوند را دانای مطلق می دانند. هنری تیسن در این باره گفته است: علم خدا را حد و مرزی نیست. او از ازل همه چیز را به طور کامل درباره خود و درباره سایر امور می داند؛ خواه این امور واقعی باشند یا احتمالی، خواه گذشته باشند، یا حال و آینده. او همه چیز را بدون واسطه و هم زمان و به طور کامل و حقیقتاً می داند. وجود نقشه و نظم و نظام در خلقت و وجود عقل در انسان، نشان دهنده علم مطلق خداست. این شواهد و نشانه ها در دنیای جان دار، دنیای بی جان در ارتباطات این دو جهان دیده می شود. عالی-ترین مظهر آن، عقل انسان است. حضور مطلق خدا هم تأیید کننده علم مطلق اوست (سلیمانی اردستانی، ۱۳۸۲: ۱۰۸).

ول فارت پانبنگ گفته است: وقتی ما از علم خدا سخن می گوئیم، مقصود آن است که از میان همه مخلوقاتش چیزی از او پوشیده نیست. همه چیز در حضور اوست و او آن ها را در حضور خود دارد. این ضرورتاً به معنایی از علم و آگاهی که به انسان ها نسبت داده می شود، نیست (سلیمانی اردستانی، ۱۳۸۲: ۱۰۸).

موضوعی که در علم مطلق الهی میان علما و محققان پیرو عهد جدید مطرح است، علم ازلی الهی است که آیا خداوند درباره وقایع گذشته، حال و آینده پیشاپیش علم داشته است؟ جان کالوین گفته است: منظور ما از نسبت دادن علم ازلی به خداوند این است که همه چیز پیش چشمان او بوده اند و همواره پیش چشمان او باقی خواهند ماند، زیرا هیچ چیز نسبت به علم او، آینده یا گذشته نیست، بلکه همه چیز «حال» است و «حال» بودن همه چیز نسبت به علم او، به معنای یاد آوردن صورت هایی که پیش از آن در ذهن او شکل گرفته اند، نیست، آن چنان که ظاهر شدن صورت اشیا، در اذهان ما آن ها را به یاد ما می آورد، بلکه در واقع خداوند آن ها را می بیند، چنان که گویی واقعاً پیش روی او قرار دارند.

نلسون پایک در توضیح کلام کالوین می گوید: همه چیز برای خداوند «حال» است؛ به این معنا که او آن ها را می بیند، چنان که گویی آن ها واقعاً پیش روی او قرار دارند... این نکته آخر بسیار جالب است، کالوین نشان داده است، اگر کسی معتقد باشد خداوند همه چیز را می بیند، چنان که

ص: ۵۰

گویی «واقعاً پیش روی او قرار دارند»، خود را به این رأی ملزم ساخته است که خداوند همیشه علم داشته است که در جهان طبیعت چه چیز رخ خواهد داد (پایک، ۱۳۷۴: ۲۵۷، ۲۵۸).

دلیل علمای عهد جدید، کتاب مقدس است که خداوند را دانای مطلق دانسته و برای علم او حدّ و مرزی قائل نیست (رساله عبرانیان، ۴: ۱۳؛ انجیل متی، ۶: ۳۲) و هم چنین در عهد جدید، علم سابق یا علم پیش وایی، صفتی از صفات خدای تعالی دانسته شده که به تمام حوادث قبل از وقوعشان آگاه بوده است (اعمال رسولان، ۲: ۲۳؛ رساله اول پطرس، ۱: ۲) و این علم سابق خداوند ازلی است (اعمال رسولان، ۱۵: ۱۸).

۳. علم غیب خداوند در قرآن

بر حسب اعتقاد علما و اندیشمندان اسلام، علم غیب ذاتی و مطلق که برای آن حد و مرزی نیست، منحصر به فرد و مخصوص ذات اقدس پروردگار است، زیرا غیر از خدا آنچه در عالم آفرینش وجود دارد، فقیر بالذات بوده و دانش و توانایی خودشان را از خدا می‌گیرند؛ حتی برخی علمای اهل سنت، به خصوص گروه وهابیت پا را فراتر گذاشته، بر این باورند که علم غیب صفتی از صفات اختصاصی خداوند است و احدی از مخلوقات، هر چند به علم غیب تبعی، متصف به آن نمی‌شوند، (ابن عبدالوهاب، ۱۴۲۰ق، ۴۱) چون این امر با تنزیه باری تعالی منافات دارد. چیزی که مختص به خداست، محال است موجودی در آن راه پیدا کند (قمیصی، ۱۳۵۶ق، ۱: ب) و بر این اساس، اعتقاد به علم غیب را برای غیر ذات حق تعالی موجب کفر، شرک و طاغوت می‌دانند (ابن عبدالوهاب، بی تا، ۱: ۱۹۵؛ ابن باز، ۱۴۲۰ق، ۳: ۹۷).

عمده دلیل بر علم غیب مطلق خداوند در اسلام، آیات قرآن کریم است که گاهی خداوند را دانای غیب آسمان‌ها و زمین و افکار شمرده است. در سوره فاطر می‌فرماید: «ان الله عالم غیب السموات و الارض انه علیم بذات الصدور» (فاطر: ۳۸) و گاهی خداوند با صفات و نام‌های «عالم الغیب و الشهاده» (انعام: ۷۳)، «عالم الغیب» (سبأ: ۳) و «عالم الغیوب» (مائده: ۱۰۹) دانسته شده است. و در جای دیگر، کلیدهای خزانه‌های غیب را نزد او دانسته و می‌فرماید: «و عنده مفاتح الغیب لا یعلمها الا هو...» (انعام: ۵۹).

علم غیب انبیا در عهدین و قرآن

اشاره

با این که انبیا، واسطه فیض خداوند میان افراد بشر هستند، علم غیب آن‌ها مورد نزاع ادیان آسمانی است.

۱. علم غیبِ انبیا در عهد قدیم

در عهد قدیم، انبیا فقط رهبر مذهبی نیستند، بلکه اشخاصی اند که به وسیله روح القدس پر می شوند؛ چنان که حضرت موسی □ فرموده: «کاش همگی قوم خداوند، پیغمبر باشند و این که خداوند روح خود را به ایشان نازل گرداند» (سفر اعداد، ۱۱: ۲۹) و یا درباره شموئیل آمده است: «روح خداوند بر تو مؤثر شده، تو با ایشان نبوت خواهی نمود و متبدل به آدم دیگر خواهی شد» (اول شموئیل، ۱۰: ۶) و در کتاب میکاه بیان شده است: «به تحقیق، من با قوت از روح خداوند و حکم و جبروت او مملو هستم» (میکاه، ۳: ۹).

انبیا در اثر این روح، الهام می گرفتند و قدرت پیش بینی و پیش گویی داشتند و پیش از وقوع حادثه ای، اعلام داوری می کردند. در کتاب گنجینه ای از تلمود، روح القدس چنین توصیف شده است: اصطلاح روح القدس اغلب برای توصیف حال شخصی که دارای موهبت های عالی خاصی است، به کار می رود. پیش گویی و نبوت به معنای قدرت انسان در ابلاغ و تفسیر میل و اراده الهی، اثری است که روح القدس سبب و عامل آن است. و کسی که از روح القدس بهره ور است، دارای قدرت پیش بینی و پیش گویی است؛ از این رو گفته اند: مردان دوران پیشین که می توانستند از روح القدس استفاده کنند، نام هایی برای نوزاد خود می گذاشتند که نام ها، اتفاقاتی را که بعدها در طی زندگی آن نوزاد رخ می داد، پیش گویی می کردند. اسحاق برای دومین بار، یعقوب فرزند خود را برکت داد، زیرا به وسیله روح القدس پیش بینی کرد که در آینده فرزندان یعقوب در میان ملت-های جهان به غربت و دربه دری خواهند افتاد. و به این سؤال که: «چرا یعقوب وقتی زوجه اش راحیل را بوسید و به گریه افتاد» (سفر تکوین، ۲۹: ۱۱) چنین پاسخ داده شده است: یعقوب به وسیله روح القدس پیش بینی کرد که راحیل با او در یک مقبره دفن نخواهد شد. موسی □ به نیروی روح القدس پیش بینی کرد که فرزندان اسرائیل در آینده در معرض ظلم و جور ملل بت پرست قرار خواهند گرفت (کهن، ۱۳۸۲: ۶۶ ۶۷).

بنابراین، در عهد قدیم پیامبران دارای روح القدس بوده و از غیب اطلاع داشتند و در بسیاری از اوقات، امورات آینده را بدون تمیز زمان مشاهده می کردند، چنان که حوادث و وقایع قریب العهد یا بعیدالعهد، یکسان به نظرشان می آمد؛ مثل خبر نجات یهود از آشوریان (اشعیا: ۱۱) و مثل خبر واقعه افاضه روح القدس در روز پنجاهم به روز قیامت (یوئیل، ۲: ۲۸۳۲) و...

۲. علم غیبِ انبیا در عهد جدید

علم غیب انبیا در عهد جدید، در دو محور بحث می شود:

ص: ۵۲

محور اول: علم غیب انبیای پیش از حضرت مسیح: نظر عهد جدید درباره علم غیب انبیای پیش از عیسی □ همان نظر عهد عتیق است که انبیا با پر شدن از روح خدا، از دانش الهی برخوردار بودند و توانایی داشتند پیش از وقوع واقعه، داوری کنند و رؤیاهای نبوتی را تفسیر کنند؛ مثل حضرت یوسف و دانیال □ که درک وقایع زمان حال و آینده داشتند و لذا پیش گویی وقایع آینده و مخصوصاً درباره مسیح و آمدن ملکوت از آن ها صورت گرفته است.

محور دوم: علم غیب حضرت عیسی □: علم غیب حضرت مسیح □ بر اساس اعتقاد دو نظام الهیاتی عهد جدید بر «عیسی بشری» و بنده بودن او و «عیسی الوهی» و هم ذاتی با خدا معین و مشخص می شود.

عهد جدید دو چهره کاملاً متفاوت از مسیح □ ارائه می دهد:

الف) در اناجیل هم نوا (متی، مرقس و لوقا) و نوشته های هم سو با آنها، عیسی □ مخلوقی از مخلوقات (مکاشفه، ۳: ۱۴)، بنده ای از بندگان (انجیل متی، ۱۲: ۱۸؛ اعمال، ۳: ۲۶ و ۴: ۲۷) و پیامبری از پیامبران خداست (متی، ۱۳: ۲۷؛ لوقا، ۴: ۶؛ ۱۳: ۲۳). او هرچند در این بخش «فرزند خدا» خوانده شده است، قرائنی همراه آن است که نشان می دهد این فرزند بودن، صرفاً تشریحی و به معنای «بنده مقرب» یا بی واسطه بودن خلقت اوست؛ برای نمونه، وقتی فرشته خداوند نزد حضرت مریم (س) می آید و به او وعده فرزند می دهد و می گوید: «او بزرگ خواهد بود و به پسر حضرت اعلا مسمی شود»، خود این کاربرد که به لفظ آینده است، نشان می دهد این «پسر بودن» ذاتی نیست. پس از این که مریم می پرسد: چگونه چنین چیزی ممکن است، در حالی که من مردی نشناخته ام؟ فرشته پاسخ می دهد: «روح القدس بر تو خواهد آمد و قوت حضرت اعلا بر تو سایه خواهد افکند. از این جهت، آن مولود مقدس، پسر خدا خوانده خواهد شد» (لوقا، ۱: ۳۵)؛ پس این که پسر خدا خوانده شده، مخلوق بی واسطه خداست.

بنا بر این مبنا، او همانند انبیای پیشین با پر شدن روح خدا، از دانش الهی برخوردار است و قادر دانایی علم غیب و پیش گویی ها خواهد بود و از سایر انسان ها متمایز می شود؛ لذا نویسنده مسیحی کریستوفر استید می گوید: در عهد جدید، دو تصویر مغایر از مسیح را به نمایش

می گذارد. در اناجیل هم نوا، بی تردید او یک انسان است. او به واسطه اقتداری که با آن سخن می -گفت، قدرت معجزه آسایش، پیش گویی هایی که محقق می ساخت، اعطای روح القدس، اعلام دوستی او با پدر، تولدش از باکره و بالاتر از همه برخاستنش از مردگان، از دیگر انسان ها متمایز بود (استید، ۱۳۸۰: ۲۹۲).

ص: ۵۳

ب) در بخش دیگر عهد جدید، یعنی رساله‌های پولس و انجیل و رساله‌های یوحنا، مسیح شخصیت دیگری دارد. او موجودی ازلی و در واقع خود خداست که جسم گرفته و به شکل انسان درآمده و در میان مردم ساکن شده است (یوحنا، ۱: ۱۴؛ فیلیپیان، ۲: ۵-۷). او پسر یگانه خداست که هم ذات با خداست (یوحنا، ۱۰: ۳۰ و ۱۴: ۹). او مخلوق خدا نیست، بلکه خود خالق همه چیز است (یوحنا، ۱: ۳).

کریستوفر استید می‌نویسد: انجیل چهارم، مسیح را موجود آسمانی که به زمین آمده، معرفی می‌کند؛ کسی که می‌تواند از «جلالی که نزد پدر پیش از خلقت جهان داشته است» (یوحنا، ۱۷: ۵) سخن بگوید... تجسد او به صورت ورود به جهان ما دیده می‌شود، نه به صورت تغییر شکل الوهی به بشری، یا یک آغاز دوباره، اما این روشن نشده است که این دیدگاه چگونه با واقعیت‌های پذیرفته شده تولد و نسبت انسانی او جور درمی‌آید. درست همین نقد را می‌توان درباره «مسیح ازلی» چنان که در رساله‌های پولس و رساله به عبرانیان تصویر شده (استید، ۱۳۸۰: ۲۹۲)، مطرح کرد.

بنا بر این دیدگاه، مسیح خود خداست که به شکل انسان درآمده، و شخصیتی نیست که پیام خدا را از طریق «وحی» و «الهام» دریافته باشد، بلکه خود خداست؛ پس واسطه‌ای در کار نیست. وقتی مردم خود خدا را می‌بینند، نیاز به پیام و پیام‌آور نیست (میشل، ۱۳۷۷: ۲۸). پس خدا خود را کشف کرده و مردم او را دیده و از او الگوبرداری می‌کنند؛ لذا می‌گویند: هر صفتی که با الوهیت مربوط گردد و به پدر یا روح القدس نسبت داده شده، می‌توان برای مسیح نیز به کار برد؛ از این رو، صفاتی چون علم مطلق و علم به وقایع آینده برای وی همچو پدر ثابت است (یوحنا، ۲: ۲۴ و ۲۵، ۱۶: ۳۰؛ قرنتیان، ۱: ۳۰).

۳. علم غیبِ انبیا در قرآن

اشاره

در اسلام، علم غیبِ انبیا بر دو محور است؛ یکی علم غیبِ انبیا در احکام و مسائل دینی است که همه علما و مذاهب اسلامی حتی وهابیون در این باره هماهنگ بوده، که علاوه بر خداوند، انبیا نیز از غیب آن‌ها اطلاع دارند، چون جهل به آن‌ها موجب نقص در رتبه و نقض غرض خواهد بود (نجفی لاری، ۱۳۶۴: ۷). سید قطب می‌گوید: داننده غیب، خداوند است و هیچ کس را بر غیب خود آگاه نمی‌سازد. فقط یک مورد استثنا شده است؛ آن هم آگاهی رسولان از غیب در حدود چیزی که در تبلیغ دعوت خداوند به مردمان کمک کند و این بخشی از غیبِ خداوند است (شاذلی، ۱۴۱۲ق، ۶: ۳۷۳۸). دیگری علم غیبِ انبیا، در موضوعات خارجی است که مورد نزاع علما و مذاهب اسلامی، مخصوصاً نزد عامه است و دارای سه دیدگاه متفاوت است:

ص: ۵۴

دیدگاه اول**اشاره**

نظر برخی اشخاص و فرقه‌های اهل تسنن مثل وهابیت، منکر علم غیب انبیا، هرچند تبعی هستند و می‌گویند: غیب را جز خدای متعال، افراد دیگری ولو نبی مرسل، نمی‌داند و معتقدان آن را بر غیر خداوند، به کفر و شرک متهم می‌کنند، چون اعتقاد به آگاهی افراد دیگر از غیب، مستلزم این است که برای خدا در صفت «عالم به غیب» بودن، شریک قرار داده شود (ابن عبدالوهاب، ۱۴۲۰ق، ۴۱؛ ابن باز، ۱۴۲۰ق، ۳: ۹۷ و ۲: ۲۲)

عمده دلیل پیروان این دیدگاه که منکر علم غیب انبیا هستند و قائلان آن را متهم به شرک و کفر می‌کنند، آیاتی از قرآن کریم است که آن‌ها را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

دلیل پیروان این دیدگاه**دسته اول**

آیاتی اند که علم غیب را مختص خداوند دانسته و از دیگران نفی می‌کنند (نمل: ۶۵؛ انعام: ۵۹).

دسته دوم

آیاتی اند که انبیا، علم غیب را از خودشان نفی کرده اند (هود: ۳۱؛ انعام: ۵۰؛ اعراف: ۱۸۸).

تحلیل و نقد این دیدگاه

با این دسته آیات نمی‌توان علم غیب را از انبیا نفی کرد، چون:

اولاً، این آیات با آیات دیگری (آل عمران: ۱۷۹؛ جن: ۲۶، ۲۷) که علم غیب را برای انبیا اثبات می‌کنند، معارض است. شوکانی ذیل آیات سوره «جن» در پاسخ از سؤالی به این که: آیا به این دلیل قرآنی رسولان می‌توانند برای برخی از امتشان از غیب خبر دهند؟ گفته است: بلی و هیچ مانعی ندارد، و این اخبار از رسول گرامی اسلام (ص) ثابت است و این امر بر افراد آگاه به سنت مطهر پوشیده نیست که رسول اکرم (ص) از بعضی حوادث، اتفاقات و فتن‌هایی که تا روز قیامت رخ می‌دهد، خبر داده است (شوکانی، ۱۴۱۴ق، ۵: ۳۷۴).

بنابراین، جمع بین این آیات معارض به این است که علم غیب، اصالتاً و ذاتاً مال خداوند است و او مالک حقیقی آن است و او هر کس را بخواهد، تعلیم می‌دهد؛ لذا اختصاص داشتن علم غیب به خداوند، با تعلیم آن به برخی بندگان خود، هیچ گونه منافاتی

وجود ندارد. چنانچه ابن حجر هیتمی گفته است: بین این آیات و علم انبیا به پاره ای از غیب، هیچ گونه منافاتی نیست، زیرا علم آنان به اعلان از جانب خداوند متعال است و این غیر از آن علمی است که از صفات ازلی و ابدی خداوند می باشد که از تغییر و تحول منزه است (هیتمی، بی تا: ۲۲۳).

ثانیاً، این آیات پاسخ از اندیشه های باطل و بی اساس کفار است که توقع بی نیازی مطلق، قدرت کامله و علم تمام و ذاتی بدون تعلیم و وحی الهی از انبیا داشتند و پیامبران این امور را از خود نفی می کردند و نفی این امور، هیچ گونه منافاتی با حصول آن ها در توان انسانیت ندارد (زحیلی، ۱۴۱۸ق، ۱۲: ۵۸).

ص: ۵۵

ثالثاً، پیامبران علم و آگاهی محدود خودشان را با علم و آگاهی بی پایان خداوند مقایسه می کنند و علم خودشان را در برابر علم و آگاهی نامحدود خداوند ناچیز می بینند؛ لذا هر نوع علم و آگاهی را از خودشان نفی می کنند (رازی، ۱۴۱۸ق، ۱۲: ۱۶۳)، چون علم و آگاهی کامل از چیزی این است که از مجموع عللی که در طول زمان مایه پیدایش حادثه ای گردیده و حوادثی که فعلاً با آن هم گام و هم زمان است، آگاهی پیدا شود و چنین علمی از توانایی بشر بیرون است (سبحانی، ۱۳۸۲، ۱۰: ۱۲۳) و خداوند درباره علم بشر فرموده است: «و ما اوتینم من العلم الا قليلاً» (اسراء: ۸۵)؛ جز اندکی از دانش، به شما داده نشده است. لذا صحیح است که پیامبران در برابر علم الهی خضوع کنند و بگویند: «لا- علم لنا» و اگر علمی دارند در پرتو علم نامحدود الهی است. لذا منظورشان از «لا علم لنا»، نفی علم در برابر علم و آگاهی نامحدود الهی است، نه این که کلاً فاقد هر گونه علم غیبی باشند.

دیدگاه دوم

دلیل پیروان این دیدگاه

اشاره

پیروان این دیدگاه نیز برخی علمای عامه، مثل: ابن جریر طبری (طبری، ۱۴۱۲ق، ۲۹: ۷۶)، قرطبی (قرطبی، ۱۳۶۴، ۱۹: ۱۸) و برخی علمای وهابی (نخبه العلماء، ۱۴۲۱ق: ۸۹۹۱) است که از طرفی آگاهی از غیب غیرخداوند در ذائقه شان تلخ بوده و از طرفی هم گزارش های قطعی پیامبران از غیب در موضوعات خارجی در مرئی و منظر آن ها قرار گرفته است؛ لذا گفته اند: تنها غیبی که بر آدمیان آشکار می گردد، غیبی است که انبیا آن را در غالب وحی دریافت می کنند. در صحیح بخاری باب هشتم از کتاب «اعتصام» آمده است: اگر از پیامبر (ص) سؤالی می شد و وحی در آن مورد بر وی نازل نشده بود، می فرمود: «نمی دانم»، یا پاسخ نمی داد تا آن که بر آن حضرت وحی نازل می شد (بخاری، ۱۴۲۲ق: ۱۲۹۱).

عمده دلیل این دیدگاه برای ادعای خودشان عبارت است از:

دسته اول

آیاتی (آل عمران: ۱۷۹؛ جن: ۲۶ ۲۷) از قرآن کریم که آنان این آیات را طوری معنا کرده-اند که غیب در آن ها به معنای «وحی» است و از آن نتیجه گرفته اند که آگاهی پیامبران از غیب، منحصر به وحی است. قائلان این قول گویند: اولاً، این آیات دلالت می کند که خداوند قسمتی از اسرار نهان را از طریق وحی در اختیار برخی رسولان برگزیده خود می گذارد تا مورد پذیرش قرار گیرند و برهانی برای گروه های منکر پیام آوران باشند. بنابراین، پیامبران به وسیله وحی از امور پنهانی گزارش می دهند (مراد، ۱۴۲۴ق: ۳۱۵) و آنچه مورد انکار قرار گرفته، آگاهی به غیر از وحی است. ثانیاً، قرآن مجید پس از بیان سرگذشت همسر عمران و تولد حضرت مریم (س) چنین می گوید: «ذلک من انباء الغیب نوحیه الیک» (آل عمران: ۴۴) و هم چنین بعد از بیان سرگذشت نوح □ و دعوت قوم خویش و مأموریت او برای ساختن کشتی

ص: ۵۶

و... می فرماید: «تلك من انباء الغیب نوحیها الیک...» (هود: ۴۹) و نیز پس از بیان داستان حضرت یوسف \square می فرماید: «ذلك من انباء الغیب نوحیه الیک» (یوسف: ۱۰۲). در این صورت، مقصود از «غیب» در آیات مورد بحث، به قرینه این آیات همان وحی است. ابن منذر و ابن مردویه روایتی از ابن عباس درباره آیات سوره «جن» نقل می کنند که او گفت: خداوند رسولانش را با وحی از غیب آگاه می سازد و این را غیر از خدا نمی داند (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ۶: ۲۷۵).

قصه افک

(۱)، واضح ترین و آشکارترین دلیل است که آگاهی پیامبر(ص) از غیب با وحی بود، چراکه یک ماه وحی برای پیامبر قطع شده بود و پیامبر(ص) نمی دانست با این قضیه چه کند، تا این که آیه ای نازل شد و حقیقت امر را دانست (ابن جوزی، ۱۴۱۳ق: ۲۸۷).

تحلیل و نقد این دیدگاه

ادله دیدگاه دوم، از جهاتی مردود است:

اولاً، قائلان این دیدگاه غیب را در آیات، به معنای وحی گرفته اند و حال آن که در لغت عرب، غیب به معنای وحی نیامده است. غیب در لغت عرب به معنای «امر پنهان از حس» است و در کلمات قرآن هم به همین معنا استعمال شده است و اگر گاهی بر کلمه غیب، وحی اطلاق می شود، برای این نیست که معنای مستقیم غیب، وحی است، بلکه به خاطر این است که وحی از حواس مردم پوشیده و یکی از مصادیق و افراد غیب به شمار می آید. این از قبیل اشتباه مصداق به مفهوم است؛ یعنی تصور شده است که غیب به معنای وحی است، در صورتی که وحی یکی از مصادیق آن است، نه این که معنای غیب، وحی باشد، و این که پیامبران گزارشات غیبی به مردم داده اند، آن گزارشات بر آن ها پوشیده بود و انبیا به وسیله وحی آن ها را آگاه کردند؛ پس در حقیقت، وحی وسیله رسیدن به غیب است، نه این که غیب به معنای وحی باشد (سبحانی، ۱۳۸۲، ۱۰: ۱۴۴ ۱۴۵).

ثانیاً، دلایل قرآنی ای وجود دارد که پیامبر(ص) به غیر وحی، از امور نهانی آگاه شده است. «معراج» یکی از نمونه های آن هاست (اسراء: ۱). قرآن به صراحت می گوید: همه این سفر برای این بود که «لِئْتَرِيه من آیاتنا»؛ تا به او به طور حضوری، آیات هستی و جهان کائنات را نشان دهیم. پس سفر معراج برای آموزش، تعلیم و تحصیل علم و بررسی و مطالعه عینی از جهان

۱- قصه «افک» این است که پیامبر اکرم(ص) در غزوه بنی مصطلق، عایشه را همراه خود برده بود. موقع برگشت از این غزوه، عایشه در یکی از منزل های نزدیک مدینه جا مانده بود. شخصی به نام صفوان بن معطل سلمی، او را به کاروان رساند. در این هنگام، دست منافقان فرصت افتاده، به او تهمت زنا دادند تا آیه ۱۱ سوره نور نازل شد و او را از این تهمت بری نمود (نوی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۱۰۳).

ص: ۵۷

هستی بود که برای مردم پنهان و مخفی بود؛ با وجود این، چگونه می توان علم پیامبر را محدود به آمدوشد جبرئیل کرد؟!

دیدگاه سوم

اشاره

نظر فیلسوفان، متکلمان، مفسران و دانشمندان شیعه و عده کثیری از

دانش وران و محققان اهل سنت چون: فخر رازی (رازی، ۱۴۰۴ق، ۳: ۱۲۷ ۱۲۸)، ابن حجر هیتمی (هیتمی، بی تا: ۲۲۲۲۳)، ابن تیمیه (ابن تیمیه، ۱۴۲۶ق، ۲۷: ۴۹۷۴۹۹) و... است که علم غیب را حقیقتاً و مستقلاً از آن خدای سبحان می دانند و احدی از آن خبر ندارد، ولی جایز است این علم که بالذات از آن خداوند است، به انبیا نیز داده شود؛ البته آگاهی از غیب آن ها بالذات نخواهد بود، بلکه به تعلیم و موهبت الهی بدون اکتساب خواهد بود. و این علم غیب از ضروریات رسالت آن هاست، تا دلیل بر صدق نبوتشان باشد و آن ها هم در زمان ها و مکان های مختلف، آگاهی از غیب را از خودشان نشان داده اند.

دلیل پیروان این دیدگاه

اشاره

قائلان این دیدگاه برای اثبات نظر خودشان، به دلایل نقلی از آیات و روایات و دلیل عقلی تمسک می جویند، اما از آن جا که مهم ترین ادله آن ها آیات قرآن کریم است، در این مقاله به آن اکتفا می شود. این آیات بر دو گروهند:

گروه اول

آیات اجمالی علم غیب

«وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِي مِنْ رُسُلِهِ مَنْ يَشَاءُ» (آل عمران: ۱۷۹)؛ خداوند شما را از اسرار غیب، آگاه نمی کند، ولی از میان رسولان خود، هر کس را بخواهد، برمی -گزیند.

از آن جا که نظام عالم هستی بر اساس استفاده مسببات از اسباب و نتایج از مقدمات آن ها تأسیس شده است و آن اسباب در آگاهی از غیب کاربردی ندارند، لذا عموم افراد بشر از غیب آگاهی ندارند، اما این قانون یک استثنا در این آیه، به وسیله «لکن» استدراک و استثنا و «من» بیانیه و ظرف حال از «من یشاء» دارد و آن این که خداوند از میان افراد بشر، رسولان خود را برمی گزیند و اسباب کاشف از غیب را برای آن ها ایجاد می کند و مقداری از اسرار نهان را در اختیار آن ها می گذارد (ابن عاشور، بی تا، ۳: ۲۹۴؛ مکارم، ۱۳۷۱، ۷: ۲۳۲).

۲. «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنْ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْمِعُكَ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا» (جن: ۲۶۲۷)؛ دانای

غیب اوست و هیچ کس را بر اسرار غیبش آگاه نمی‌سازد، مگر رسولانی که آنان را برگزیده و مراقبانی از پیش رو و پشت سر برای آن‌ها قرار می‌دهد.

مفاد «عالم الغیب» مبنی بر حصر کلی است، که غیب به طور اطلاق اختصاص به آفریدگار دارد و به هرچه که ذاتاً غایب است، احاطه ذاتی و قیومی دارد و هیچ موجودی و مخلوقی بر

ص: ۵۸

آن‌ها احاطه ندارند. و این حصر کلی و عمومیت «فَلَا يُظْهِرُ عَلٰی غَيْبِهِ اَحَدًا»، با جمله: «اَلَّا مِّنْ اِذْتِصٰی مِنْ رَّسُوْلٍ» شکسته شده و به صورت عام مخصوص درآمده است. و این استثنا، استثنای از کلمه «احداً» است و جمله «من رسول»، بیان جمله «مَنْ اِذْتِصٰی» است؛ در نتیجه می‌فهماند که خدای تعالی هر پیغمبری از پیامبران را که بخواهد، به مقداری از غیب مختص به خودش آگاه می‌سازد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۲۰: ۵۳). سپس می‌فرماید: خداوند مراقبانی از پیش رو و پشت سر همراه او می‌فرستد (که او را از هر گونه انحراف حفظ کند). این تعبیر هم دلیلی بر مقام عصمت پیامبران و هم تأکیدی است بر علم آن‌ها بر اسرار غیب.

گروه دوم

اشاره

آیات تحقیق و فعلیت علم غیب

آیاتی در قرآن کریم است که به روشنی گواهی می‌دهند، پیامبران در موارد مخصوصی از غیب خبر داده‌اند و از امور پنهان از حس آگاه شده‌اند؛ در حقیقت، آن نویدی که در آیات گروه اول داده شد، در آیات گروه دوم، جامه تحقق پوشیده و آن «امکان» به مرحله «فعلیت و تحقق» رسیده است و در پاره‌ی از موارد از غیب خبر داده‌اند و یا از غیب آگاه شده‌اند؛ مثل آیات داله بر آگاهی از غیب حضرت آدم (بقره: ۳۱۳۳)، حضرت یعقوب (یوسف: ۴۶)، حضرت سلیمان (نمل: ۱۶-۲۲)، حضرت عیسی (آل عمران: ۴۹؛ صف: ۶) و پیامبر گرامی اسلام (ص) (اسراء: ۱؛ نجم: ۱۱-۱۸؛ تحریم: ۳؛ فتح: ۲۷).

بنابراین، به نظر علما و اندیشمندان شیعه و عده مشهور از علمای اهل سنت، با استدلال به آیاتی از قرآن متفقاً قائلند که انبیا با متصف شدن به صفات و کمالات فوق بشری، به تعلیم خداوند توانایی آگاهی از مسائل نهفته و اسرار ناشناخته دارند. تنها اختلافشان در گستره علم غیب آن‌هاست که: آیا وسعت آگاهی آن‌ها به جزئیات و وقایع خارجیه معلوم است یا نه؟ بر فرض معلوم بودن چنین علمی، آیا قلمرو آن محدود است یا عمومیت دارد؟ در صورت تعمیم، آیا آگاهی آن‌ها بالفعل است؟ یعنی در هر حالی، از این آگاهی برخوردارند و یا آگاهی آن‌ها منوط به اراده و خواست آن‌هاست و یا مشروط به حصول شرایط و لوح محو و اثبات است؟

این عده از علمای اهل سنت معتقدند، اطلاع انبیا بر بعضی امورات غیبی، امری مسلم است و از امت‌های گذشته، خبرهای متواتر قطعی است که انبیای پیش از پیامبر اسلام (ص)، از امورات غیبی خبر داده‌اند و ملزم به آن می‌باشند و منعی هم از سوی شارع در چنین عقیده‌ای وارد نشده است (سیدجلینید، بی تا: ۸۱). و از خصایص رسول اکرم (ص) این است که علم و آگاهی بر همه چیز، حتی اخبار از امورات غیبیه داشته است (سلیم کیلانی، ش ۴۵: ۴) و خبرهای غیبی قطعی، از رسول

ص: ۵۹

گرامی اسلام (ص) از آنچه بوده و خواهد بود صادر شده است و آنچه از آینده خبر داده است، مثل واقع است، چون ایشان مخبر صادق می باشد و هر آنچه از آینده خبر داده اند، به ناچار محقق می شود (عینی، بی تا، ۱۷: ۱۸۶). البته لازمه این مطلب آن نیست که آن حضرت احاطه کلی و جزئی بر امورات داشته است، بلکه به گفته ابن همام، اخبار رسول اکرم (ص) از امورات غیبیه، محدود به برخی مغیبات به اعلام خداوند بوده است (افغانی، ۱۴۱۶ق، ۲: ۹۳۱).

اما بنا بر مذهب شیعیان اثنا عشری، پیامبران و امامان که حلقه ارتباط انسان به فراسوی طبیعت و آموزگاران قوانین خداوندی برای بشریت هستند، دارای ویژگی های خاصی از عصمت و آگاهی از غیبند که انبیا با وحی، الهام و علم لدنی، و ائمه معصومین (ع) با الهام و علم لدنی، متصل به خزانه غیب الهی بوده و آگاه به امور غیبی و دینی هستند. البته در وسعت آگاهی آن ها، علما و محققان شیعه اختلاف دارند. در این باره، پنج نظر و گرایش فکری وجود دارد:

نظر اول: توقف در حدود علم غیب پیامبران و ائمه

قائلان این قول، برخی فقها و اصولیون چون شیخ انصاری (انصاری، بی تا، ۱: ۳۷۴) بر این باورند که پیامبران و ائمه (ع) به طور اجمال از اسرار غیب باخبرند و خداوند عالم هر چه مصلحت بداند و لازم باشد به آن ها تعلیم می کند، اما محدوده علم غیب آن ها چگونه و چه اندازه است؟ برای ما روشن نیست، چون عمده دلیلی که در این باره وجود دارد، روایاتی است که به دست ما رسیده است، ولی این روایات، مضامین گوناگونی دارند که بعضی دلالت می کنند بر این که معصومان (ع)، ماکان و مایکون (آنچه بوده و آنچه خواهد بود) را می دانند و برخی دلالت می کنند بر این که آنان هر گاه بخواهند و یا به چیزی توجه کنند، از آن آگاه می شوند و عده ای از آن ها دلالتشان بر «لوح محو و اثبات» است و گروه دیگر از احادیث، آگاهی آن ها را از غیب انکار کرده اند. □

نظر دوم: محدود بودن علم غیب انبیا و ائمه

عده ای از محققان و برجستگان تاریخ کلام، فقه و تفسیر شیعه، مانند: شیخ مفید (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۶۷؛ مفید، ۱۴۱۳ق (ب)، ۱۱۴؛ مفید، ۱۴۱۳ق (ج)، ۶۹-۷۰)، سید مرتضی (سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۲۸۲؛ سید مرتضی، ۱۲۵۰ق: ۱۷۵ و ۱۷۶؛ سید مرتضی، ۱۴۱۰ق، ۲: ۴۱ و ۲۶)، شیخ طوسی (طوسی، ۱۳۸۲، ۱: ۲۴۵ و ۲۵۲؛ طوسی، ۱۳۷۵: ۱۹۲) و... بر این باورند که: آگاهی از غیب انبیا و ائمه (ع) تا آن جا که ارتباط با هدایت انسان ها دارد، بالفعل است، اما علم آن ها به موضوعات خارجی و رویدادهای آن، محدود می باشد، به طوری که برخی از این ها

ص: ۶۰

بر این باورند که اعتقاد به آگاهی انبیا و ائمه (ع) از تمام حوادث و موضوعات خارجی، غلو در حق آنان است (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹، ۱: ۲۱۱). دلیل این دیدگاه بر محدود بودن آگاهی از غیب پیامبران و ائمه (ع): آیات قرآن کریم (لقمان: ۳۴)، روایات دال بر اختصاص بعضی علوم به خداوند (صدوق، ۱۴۰۳ق، ۱: ۲۹۰؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ۲: ۱۱۱)، روایات تفاضل انبیا و ائمه (ع) در مراتب علم (صفار، ۱۴۰۴ق، ۲: ۴۷۹، ح ۱ و ۲؛ کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۲۷۵، ح ۳ و ۲) و احادیث اخفای بعضی علوم از خلق (کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۲۵۵، ح ۱ و ۲) است.

نظر سوم: مشروط بودن علم غیب پیامبران و ائمه

قائلان این قول، مانند محمدحسین آل کاشف الغطا (کاشف الغطا، ۱۴۰۸ق: ۱۸۸۱۹۰)، معتقدند علم خداوند به تمام حقایق در ارتباط با «لوح محفوظ» است، اما علم انبیا و ائمه (ع) به همه حقایق عالم، در ارتباط با «لوح محو و اثبات» می باشد. در این مرحله، شخص عالم از علل حوادث آگاه است، اما ممکن است تمام شرایط و موانع آن نزد او روشن نباشد، و لذا نمی تواند به طور قطع از وقوع حوادث خبر دهد، اما به طور مشروط می تواند. و این همان چیزی است که در لسان آیات و روایات، از آن به «لوح محو و اثبات» تعبیر شده است (مکارم، ۱۳۷۱، ۷: ۲۵۲-۲۵۳). دلیل این نظر، روایاتی از ائمه (ع) است که اگر آیه «امّ الکتاب» نبود، از حوادث گذشته و آینده خبر می دادند (حویزی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۵۱۲).

نظر چهارم: آگاهی از غیب به اراده و خواست انبیا و ائمه

دیدگاه چهارم، که برخی آن را نظریه مشهور شیعه دانسته اند (لواسانی، ۱۴۲۵ق، ۲: ۱۶۱) نظر عده ای از محدثان، اصولیون و مفسران، مانند: شیخ حر عاملی (عاملی، ۱۴۲۳ق: ۵۲۰؛ عاملی، ۱۴۱۸ق، ۱: ۴۱۹)، میرزا حبیب الله رشتی (رشتی، بی تا: ۱۷) و جعفر سبحانی (سبحانی، ۱۳۸۲، ۱۰: ۱۱۵ و ۱۶۷) است که آگاهی معصومان (ع) را از امور غیبی، به اراده و خواست آنان پیوند می زند؛ بدین معنا که آن ها «اجملاً» به همه امور آگاهند و به تأیید الهی می توانند دیوارهای زمان و مکان را هرگاه اراده کنند، درنوردند و از گذشته و آینده آگاهی یابند. ناگفته پیداست که این خواستن و دانستن، وابسته به وجود مصلحت و گره خورده با حکمت است و چه بسا پیامبر یا امام نخواهد و در نتیجه نداند، اما همواره آنچه حجت پروردگار را از دیگران جدا می سازد و او را در جایگاهی برتر از همه می نشاند، این است که اگر او بخواهد از چیزی آگاه شود، می تواند و به اصطلاح حالت «بسط» بر آن ها دست دهد، از اسرار غیبی باخبر شود، و در حالی که این اراده گرفته شود و به اصطلاح حالت «قبض» حاصل گردد، این امور موقتاً پنهان

می شود. دلیل قائلان این قول، روایات دالّ بر آگاهی ائمه (ع) به اراده و خواست خودشان و روایات قبض و بسط است (کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۲۵۶ ۲۵۷).

نظر پنجم: آگاهی بالفعل از غیب پیامبران و ائمه

بسیاری از اندیشمندان و محققان، مانند: نوبختیان (صدوق، ۱۴۱۳ق: ۶۷)، آخوند خراسانی (خراسانی، ۱۴۱۴ق: ۲۷۹)، محمدحسین مظفر (مظفر، بی تا: ۱۲۱۳)، علامه طباطبایی (طباطبایی، ۱۳۸۰، ۲: ۲۴۳ ۲۴۷) و جوادی آملی (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ۶: ۱۵۹) از علم غیب فعلی و مطلق پیامبران و ائمه (ع) جانب داری می کنند و بر این باورند که بندگان برگزیده الهی همواره از همه امور مربوط به حال، گذشته و آینده آگاهند و چیزی از رویدادهای جهان بر آنان پوشیده نمی ماند. محقق لاری این دیدگاه را نظر مشهور علما دانسته و گفته است: عموم کمیت علم پیامبر و ائمه (ع) و فعلی بودن کیفیت آن، نظر ظاهر مشهور علما، بلکه اعتقاد تمامی دانشمندان و علمای امامیه است (لاری، ۱۳۶۴: ۷).

مراد از علم حضوری انبیا و ائمه (ع)، بدین معنا که علم باطنی فطری لدنی موهوبی از جانب خداوند عالم است، با الهام و وحی مع الواسطه یا بلاواسطه و یا با هر اسبابی، به انبیا و اوصیای آن ها اختصاص دارد. و این علم نه علم ظاهری کسبی است که مشترک بین تمام افراد بشر است (لاری، ۱۳۶۴: ۳۲) و نه از علم به نحو علّیت و معلولیت که از خصایص ذات واجب الوجود است، که احدی از ممکنات قطعاً در آن با او شرکت ندارند، بلکه مراد از علم حضوری انبیا و ائمه (ع) انکشاف معلومات است نزد او فعلاً؛ در مقابل، انکشاف شأنی بر او با قوه و اراده است: «لا یحیطون بشیء من علمه الا بما شاء» (بقره: ۲۵۵). علم خدا، عین ذات اوست و به آن نتوان احاطه رسانید؛ پس مورد احاطه به معلومات است و استثناً فرموده هر مقداری که خویش بخواهد و برگزیدگانش از معلومات خود احاطه دهد و استثناً قطعاً تحقق یافته است، و خداوند قادر است هر مقداری بخواهد، به پیغمبر یا امام از معلومات خود، به آن ها علم دهد و قادر است آن ها را به همه چیز آگاه کند و او بر همه امور تواناست (طباطبایی، ۱۳۸۰، ۲: ۲۳۶؛ لاری، ۱۳۶۴: ۳).

تحلیل و نقد این دیدگاه

از بین دیدگاه های پنج گانه قلمرو علم غیب انبیا و ائمه (ع)، این دیدگاه دارای قوی ترین ادله و حجت ها از آیات قرآن کریم است؛ مانند آیه تطهیر (احزاب: ۳۳) که شأن نزولش درباره اهل بیت (ع) است و بر رفع رجس اعم از پلیدی و قذارت ظاهری و باطنی دلالت می کند، نه دفع آن... و هیچ رجس باطنی بالاتر از جهل و نادانی است؛ پس به موجب آیه شریفه باید به

ص: ۶۲

چیزی جاهل نباشند، و گرنه با آیه «تطهیر» سازش ندارد و خلاف مدلول مطابقی آیه است، زیرا جهل بودن، با عموم ذهاب رجس و کبرای کلی منافات دارد (طباطبایی، ۱۳۸۰، ۲: ۲۳۲-۲۳۳). بنابراین، آیه شریفه که ناظر بر عموم بردن رجس از «اهل بیت» و تطهیر آن‌ها و برگزیدن و اصطفای از جمیع نقص‌های ظاهری و باطنی و شوائب کدر و ظلمات و تاریکی‌های جهل و سهواست، بر عمومی بودن علم ائمه (ع) و فعلیت آن دلالت دارد (لاری، ۱۳۶۴: ۱۲). و از آیه «علم الکتاب» (نمل: ۴۰) استفاده می‌شود که جماعتی که بر حسب روایات، ائمه (ع) می‌باشند (کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۲۵۷) عالم به کل کتابند، زیرا از سوی «علم» مصدر است و در علم اصول فقه بیان شده که مصدر مضاف مفید عموم است. و از سوی دیگر، مفرد محلی به «الف و لام» نیز بر عموم دلالت دارد (شهید ثانی، ۱۴۱۶ق: ۱۶۶). پس از دو جهت «علم الکتاب» بر عموم دلالت دارد. و کسی که عالم به کل کتاب باشد، آگاهی به اسرار غیب فعلی خواهد داشت. و روایات ائمه معصومین (ع) مانند: حدیث ثقلین (صدوق، ۱۳۷۸ق، ۲: ۳۰-۳۱)، روایات خزانه دار علم (کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۱۹۳)، روایات علم ماکان و مایکون (صفار، ۱۴۰۴ق: ۱۲۷)، احادیث اسم اعظم (کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۲۳۰)، روایات کانون علم (کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۲۲۱)، احادیث لوح محفوظ (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۲۶: ۲۴۴) و براهین عقلی مانند: قاعده لطف، قاعده مقتضی و عدم مانع و قاعده افضلیت (گیلانی، بی تا، ۱: ۱۵۶-۱۶۱) است که با صراحت و وضوح بر آگاهی بالفعل از غیب پیامبران و ائمه (ع) دلالت می‌کنند.

علم غیب اولیا در عهدین و قرآن

باور هر سه ادیان، یهود، مسیح و اسلام، غیر از بعضی علما و فرقه‌هایی از اهل سنت، به امکان آگاهی اولیا از غیب است. اعتقاد پیروان عهد قدیم، این است که انسان بر اثر طهارت نفس، تحت نفوذ الهی قرار می‌گیرد و ناخودآگاه از الهام پُر می‌شود و به وسیله الهام و بهره‌مندی از «بت قول» از امور غیبی آگاه می‌گردند و از امور نامحسوس آن گزارش می‌دهند (پیترز، ۱۳۸۴: ۴۳۴۴). در کتاب گنجینه‌ای از تلمود «بت قول» چنین توصیف شده است: بت قول، طریقه‌ای است فوق طبیعی برای ابلاغ اراده و فرمان الهی به انسان‌ها، مخصوصاً از هنگامی که یهودیان از داشتن نبی و پیامبر محروم شده‌اند. پس از فوت، حجی، زکریا و ملاکی، که آخرین پیامبران یهود بودند، روح القدس، از ملت اسرائیل دور شد. معهدا، ایشان با «بت قول»، اطلاعات و فرمان‌هایی از جانب خداوند دریافت می‌داشتند (کهن، ۱۳۸۲: ۶۷). فی المثل یوحان کاهن اعظم، از درون قدس الاقدس یک بت قول شنید که می‌گفت: جوانانی که برای جنگ

علیه دشمنان به انطاکیه رفته اند، پیروز شده اند و یا هنگامی که سلیمان می خواست اعلام کند که مادر واقعی طفلی که دو زن ادعا می کردند، فرزند آن هاست، کدام یک است، بت قول اعلام داشت: این زن، مادر اوست (اول پادشاهان، ۳: ۲۷).

در مسیحیت، ایمان داران واقعی و پیروان مسیح □ به وسیله روح القدس، تولد تازه یا تولد روحانی پیدا می کنند و به این وسیله، بینا و شنوا از امور نهانی و غیبی می شوند (انجیل یوحنا، ۳: ۳۸؛ نامه به تیتس، ۳: ۴۵، انجیل یوحنا، ۲۰: ۱۱۲۲). به نزول روح القدس است که مصنفان کتب عهد جدید، الهامی از حقایق روحانیه و حوادث آینده به ایشان القا و افاده می شد و به وسیله الهامات روح القدس حوادث معروفه را با حقایق مقررّه تألیف کردند. در کتاب دوم پطرس آمده است: «مردان از جانب خدا به روح القدس مجذوب شده، سخن گفته اند» (دوم پطرس، ۱: ۱۲).

و بر اساس مکتب اسلام، علم غیب اولیا حاصل علم و عمل است. علم و عمل به منزله دو بال نفس ناطقند که به اندازه پیروی این دو بال از عوالم بی پایان پرواز می کنند؛ پروازی که نشئت شهادت داخل به عالم غیب به وسیله الهام است. آموزه الهام به اولیا، طریقی از اشراق معرفت است. قرآن، روایات و تاریخ، اولیایی را نشان می دهد که پیامبر نبوده اند، اما در پرتو تکاپوی معنوی، الهام رحمانی را دریافت می کنند و آگاه از غیب می شوند.

بهترین شاهد بر علم غیب اولیا در کتاب مقدس و قرآن، آگاهی از امور غیبی حضرت مریم است که فرشته وحی بر او می آید و او را از صاحب فرزند شدنش بدون شوهر خبر می دهد. در کتاب مقدس آمده که فرشته به مریم گفت: «روح القدس بر تو خواهد آمد و قوت حضرت اعلا بر تو سایه خواهد افکند. از این جهت، آن مولود مقدس پسر خدا خوانده خواهد شد» (لوقا، ۱: ۳۵).

قرآن داستان حیرت انگیز او را چنین نقل می کند: هنگامی را که فرشتگان گفتند: «ای مریم! خداوند تو را به کلمه ای [وجود باعظمتی] از طرف خودش بشارت می دهد که نامش «مسیح، عیسی پسر مریم» است، در حالی که در این جهان و جهان دیگر، صاحب شخصیت خواهد بود و از مقربان (الهی) است. و با مردم، در گاهواره و در حالت کهولت (و میان سال شدن) سخن خواهد گفت و از شایستگان است»، (مریم) گفت: «پروردگارا! چگونه ممکن است فرزندی برای من باشد، در حالی که انسانی با من تماس نگرفته است؟!» فرمود: «خداوند، این گونه هرچه را بخواهد، می آفریند! هنگامی که چیزی را مقرر دارد (و فرمان هستی آن را صادر کند)، فقط به آن می گوید: «موجود باش!» آن نیز فوراً موجود می شود (آل عمران: ۴۵-۴۷).

ص: ۶۴

نتیجه

بر اساس منابع عهدین و قرآن، گرچه در نگرش صفات الهی تفاوتی وجود دارد، درباره علم نامتناهی الهی بین آن‌ها هماهنگی است که علم غیب خداوند، ذاتی و مطلق و بدون وابسته به قید کم و کیف می‌باشد و آن مانند علم به آشکار، از صفات ذاتی اوست.

اما پیامبران در عهدین دارای روح القدس بوده و از غیب اطلاع داشتند و در بسیاری اوقات، امورات آینده را بدون تمیز زمان مشاهده می‌کردند؛ فقط اختلاف درباره عیسی مسیح است که: آیا او بنده و پیامبری همانند پیامبران گذشته الهی است که به وسیله پر شدن روح خدا از غیب اطلاع پیدا می‌کند و یا این که او موجودی همانند خداست که به شکل انسان درآمده و آگاهی از غیب او هم همانند علم غیب الهی خواهد بود؟ اما علم غیب انبیا بر اساس مکتب اسلام درباره موضوعات خارجی مورد نزاع بوده و دارای دو دیدگاه متفاوت است؛ برخی اشخاص و فرقه‌های اهل تسنن مثل وهابیت قائلند که غیب را جز خدای متعال، افراد دیگری ولو نبی مرسل نمی‌دانند و معتقدان آن را بر غیر خداوند، با دلایل واهی به کفر و شرک متهم می‌کنند؛ در مقابل، شیعیان و عده مشهوری از اهل تسنن معتقدند، انبیا با تعالیم الهی عالم به غیب بوده‌اند و فقط اختلاف در وسعت آگاهی آن‌هاست.

اما درباره علم غیب اولیا، باور هر سه ادیان، یهود، مسیح و اسلام غیر از بعضی علما و فرقه‌هایی از اهل سنت، به امکان آگاهی اولیا از غیب است که در یهودیت به وسیله الهام و بهره مندی از «بت قول»، در مسیحیت به وسیله «روح القدس» و بر اساس مکتب اسلام به وسیله «علم و عمل» است که علم و عمل به منزله دو بال نفس ناطقند که به اندازه پیروی این دو بال از عوالم بی پایان پرواز می‌کنند؛ پروازی که نشئت شهادت داخل به عالم غیب به وسیله الهام است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. کتاب مقدس.
۳. ابن باز، عبدالعزیز، (۱۴۲۰ق)، مجموع فتاوی، ریاض، ریاسه اداره البحوث العلمیه و الافتاء.
۴. ابن تیمیه، تقی الدین ابوالعباس احمد، (۱۴۲۶ق)، مجموع الفتاوی، بیروت، دارالوفاء.
۵. ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن، (۱۴۱۳ق)، دفع شبه التشبیه با کف التنزیه، اردن، دارالامام النووی.

ص: ۶۵

۶. ابن حجر هیتمی، احمد شهاب الدین، (بی تا)، الفتاوی الحدیثیه، بیروت، دارالفکر.
۷. ابن شهر آشوب، محمد، (۱۳۶۹ق)، متشابه القرآن و مختلفه، قم، دارالبید للنشر.
۸. ابن عاشور، محمد، (بی تا)، التحریر و التنویر، بی جا، بی نا.
۹. ابن عبدالوهاب، محمد، (بی تا)، مجموعه المؤلفات، سعودیه، جامعه الامام محمد سعودیه.
۱۰. (۱۴۲۰ق)، اصول الايمان، سعودیه، وزاره الشؤون الاسلامیه و الاوقاف و الدعوه و الارشاد.
۱۱. ابن قیصر افغانی، ابو عبدالله شمس الدین، (۱۴۱۶ق)، جهود علماء الحنفیه فی ابطال عقائد القبوریه، بی جا، دارالسمیعی.
۱۲. ابن منظور، محمد، (۱۴۱۵ق)، لسان العرب، بیروت، دارالفکر و دارالصاد.
۱۳. آخوند خراسانی، محمد کاظم، (۱۴۱۴ق)، کفایه الاصول، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۱۴. استید، کریستوفر، (۱۳۸۰)، فلسفه در مسیحیت، عبدالرحیم سلیمانی اردستانی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان مذاهب.
۱۵. امینی، عبدالحسین، (۱۴۱۶ق)، الغدیر، قم، مرکز الغدیر.
۱۶. انصاری، مرتضی، (بی تا)، فرائد الاصول، قم، دفتر نشر اسلامی.
۱۷. بخاری، محمد، (۱۴۲۲ق)، صحیح بخاری، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۸. پایک، نلسون، (۱۳۷۴)، کلام فلسفی، ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، تهران، صراط.
۱۹. پیترز، اف ئی، (۱۳۸۴)، یهودیت و مسیحیت و اسلام، حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۲۰. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۹)، سیره پیامبران در قرآن، قم، اسراء.
۲۱. حسینی لواسانی، محمد، (۱۴۲۵ق)، نورالافهام، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۲۲. رازی، فخرالدین، (۱۴۱۸ق)، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۳. راغب اصفهانی، حسین، (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن، بیروت، دارالشامیه.
۲۴. رشتی، حبیب الله، (بی تا)، بدائع الافکار، قم، مؤسسه آل البيت.
۲۵. زحیلی، وهبه بن مصطفی، زحیلی و رهبه بن مصطفی، (۱۴۱۸ق)، تفسیر المنیر فی العقیده و الشریعه، بیروت، دارالفکر.

۲۶. سبحانی، جعفر، (۱۳۸۲)، منشور جاوید، قم، مؤسسه امام صادق □.
۲۷. سلیم کیلانی، عبدالقادر، علم الغیب، مجله الحقایق، ش ۴۵.
۲۸. سیدجلیند، محمد، (بی تا)، الوحی و الانسان، قاهره، قبا.
۲۹. سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم، (۱۳۸۲)، درآمدی بر الهیات تطبیقی اسلام و مسیحیت، قم، فروشگاه.
۳۰. سیوطی، جلال الدین، (۱۴۰۴ق)، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم، کتاب خانه آیه الله مرعشی نجفی.
۳۱. شاذلی، سید بن قطب، (۱۴۱۲ق)، فی ظلال القرآن، بیروت، دارالشروق.
۳۲. شریف مرتضی، علی، (۱۴۰۵ق)، رسائل الشریف المرتضی، قم، دارالقرآن الکریم.

ص: ۶۶

۳۳. (۱۲۵۰ق)، تنزیه الانبیا، قم، انتشارات الشریف المرتضی.
۳۴. (۱۴۱۰ق)، الشافی فی الامامه، تهران، مؤسسه الصادق.
۳۵. شوکانی، محمد، (۱۴۱۴ق)، فتح القدير، دمشق، دار ابن كثير.
۳۶. شیخ حر عاملی، محمد، (۱۴۲۳ق)، فوائد الطوسیہ، قم، مکتبه المحلاتی.
۳۷. (۱۴۱۸ق)، فصول المهمه فی اصول الأئمه، قم، مؤسسه معارف اسلامی امام رضا.
۳۸. شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه، (۱۴۰۳ق)، خصال، قم، جامعه مدرسین.
۳۹. شیخ طوسی، محمد، (۱۳۸۲)، تلخیص الشافی، قم، المحبین.
۴۰. (۱۳۷۵)، الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد، تهران، کتاب خانه جامع چهل ستون.
۴۱. شیخ مفید، محمد بن نعمان، (۱۴۱۳ق)، اوائل المقالات، قم، المؤتمر العالمی للشیخ مفید.
۴۲. (۱۴۱۳ق)، الفصول المختاره، قم، المؤتمر العالمی للشیخ مفید.
۴۳. (۱۴۱۳ق)، المسائل العکبریہ، قم، المؤتمر العالمی للشیخ مفید.
۴۴. شهید ثانی، زین الدین، (۱۴۱۶ق)، تمهید الاصول، خراسان، دفتر تبلیغات اسلامی.
۴۵. صفار، محمد، (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات، قم، کتاب خانه آیها لله مرعشی.
۴۶. طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۴۷. (۱۳۸۰)، مجموعه رسائل، رساله «علم امام»، قم، بوستان کتاب.
۴۸. طبری، ابی جعفر محمد، (۱۴۱۲ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دارالمعرفه.
۴۹. عروسی حویزی، عبدربه، (۱۴۱۷ق)، نورالثقلین، قم، اسماعیلیان.
۵۰. عینی، بدرالدین، (بی تا)، عمده القاری فی شرح صحیح البخاری، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۵۱. فیومی، احمد، (۱۴۰۵ق)، مصباح المنیر، ایران، دارالهجره.
۵۲. قرطبی، محمد، (۱۳۶۴)، الجامع لاحکام القرآن، تهران، ناصر خسرو.

۵۳. قمیصی، عبدالله، (۱۳۵۶ق)، الصراع بین الاسلام و الوثنیة، قاهره، المطبعة السلفیه.
۵۴. کاشف الغطاء، محمدحسین، (۱۴۰۸ق)، جنه المأوی، بیروت، دارالاضواء.
۵۵. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۵)، اصول کافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۵۶. کهن، ابراهام، (۱۳۸۲)، گنجینه ای از تلمود، امیرفریدون گرگانی، تهران، اساطیر.
۵۷. گیلانی، محمد، (بی تا)، الفیه علی هامش علم الاثمه، قم، دارالنشر اسلامی.
۵۸. مبشر، اسدالله، (۱۳۶۶)، مبانی مسیحیت، بابل، کتابسرای بابل.
۵۹. مبلغی آبادان، عبدالله، (بی تا)، تاریخ ادیان و مذاهب جهان، بی جا، بی نا.
۶۰. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۴ق)، بحارالانوار، بیروت، الوفاء.
۶۱. مراد، یحیی، (۱۴۲۴ق)، عالم الغیب بین الوحی و العقل، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۶۲. مظفر، محمدحسین، (بی تا)، علم الامام، بی جا، بی نا.
۶۳. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۱)، پیام قرآن، قم، مطبوعات هدف.

ص: ۶۷

۶۴. میشل، توماس، (۱۳۷۷)، کلام مسیحی، حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

۶۵. نجفی لاری، سیدعبدالحسین، (۱۳۶۴)، معارف سلمانیه، بی جا، نمایشگاه و نشر کتاب.

۶۶. نخبه العلماء، (۱۴۲۱ق)، اصول الایمان فی ضوء الکتاب و السنه، سعودیه، وزاره الشؤون الاسلامیه.

۶۷. نووی، محمد، (۱۴۱۷ق)، اللید لکشف معنی القرآن، بیروت، دارالکتب.

ص: ۶۸

کلام کاربردی؛ ضرورت و هویت (تطبیقی در ناکامی و کامیابی کلام جدید یا کلام کاربردی)**اشاره**

مسلم محمدی (۱)

تاریخ دریافت: ۱۴/۰۲/۱۳۹۳

تاریخ تأیید: ۲۷/۰۶/۱۳۹۳

چکیده

«کلام جدید» از جمله رویکردهای برآمده از خاستگاه تاریخی فکری تحولات دوران مدرن و نگرش‌های اومانیزیسمی دوران معاصر است که در گستره مطالعات دینی و وطنی ما نیز تا کنون مواجهه‌های زیادی را فراهم آورده است. یکی از مواجهه‌های مهم در این میان، پرسش از ماهیت کلام جدید است که آیا وصف «تجدد»، به خود کلام نسبت داده شده یا امری عارضی است؟ عده‌ای تجدد را گریزناپذیر و متأثر از تحول زمانه می‌دانند، تا جایی که برخی، کلام قدیم و جدید را دارای دو هویت معرفتی مستقل دانسته‌اند. نگاه دیگر که گروه غالب کلام پژوهان جدید حوزه و دانشگاه به حساب می‌آیند، آن دو را در طول یکدیگر می‌دانند؛ به این معنا که کلام جدید، صورت تکامل یافته کلام قدیم و ادامه آن است، با تفاوت‌هایی که در اجزا و عوارض مانند روش، مبانی و زبان پیدا کرده‌اند. و نظریه برخی متکلمان نسل اول حوزه که تفاوت را تنها در مسائل می‌دانند، نه در ذات و ماهیت. این نوشتار در پایان، رویکرد جدیدی متناسب با ضرورت‌های جامعه دینی با عنوان «کلام کاربردی» پیشنهاد خواهد داد.

واژگان کلیدی

علم کلام، کلام جدید، دین پژوهی، مسائل کلامی، کلام کاربردی.

۱- استادیار دانشگاه تهران پردیس فارابی، عضو انجمن کلام اسلامی حوزه.

بیان مسئله

«کلام جدید» از جمله مباحثی است که در سالیان گذشته، مورد اقبال و توجه جدی اندیشمندان غربی و سپس اسلامی قرار گرفته است. در میان غربی‌ها، برخی شلایر ماخر (۱۷۶۸۱۸۳۴م.) را بنیان‌گذار کلام جدید یا پدر الهیات نوین می‌دانند (سایکس، ۱۳۹۳: ۱۰۴) که پس از او، اندیشمندان دیگری مانند ویلیام جیمز و جان هیک بر این راه رفتند.

در جهان اسلام، به نظر می‌رسد این اصطلاح، اولین بار توسط شبلی نعمانی (۱۸۵۷۱۹۱۴م.) از هندوستان، با نگارش تاریخ علم کلام مطرح شد. او جلد دوم این کتاب را «تاریخ علم کلام جدید» نامید و در آن برخی معضلاتی را که دین در دنیای جدید با آن درگیر است، مطرح کرد. البته پیش از او، سیداحمدخان هندی (۱۸۱۷۱۸۹۸م.) نیز در یکی از سخنرانی‌هایش، این اصطلاح را به زبان آورد؛ با این بیان که ما به تأسیس علم کلام جدید نیاز داریم تا از این راه یا علوم جدید را ابطال کنیم و یا این که نشان دهیم این تعالیم منطبق بر مراتب ایمان اسلامی است (شریف، ۱۳۷۰: ۲۰۲). البته نمی‌توان سهم کسانی مانند اقبال لاهوری، روشن فکر معاصر پاکستانی را در این باره، به خصوص با توجه به تدوین کتاب احیای فکر دینی در اسلام نادیده گرفت.

در میان اندیشمندان ایرانی، شهید مطهری را همانند برخی نوآوری‌های دیگر او می‌توان دست‌کم اولین توجه دهنده به ضرورت علم کلام جدید در ایران دانست؛ از این رو، برخی آثار ایشان مانند مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی، اسلام و مقتضیات زمان و در نگاهی وسیع‌تر، کتاب فلسفه اخلاق او را می‌توان در راستای همین نگاه دانست. این ادعا از آن جاست که او دو وظیفه برای علم کلام برمی‌شمارد که آن دو را دلیل پیدایش کلام جدید می‌داند؛ یکی دفاع و ردّ شبهات بر اصول و فروع اسلام و دیگری بیان یک سلسله تأییدات برای آن‌ها. او در ادامه تصریح می‌کند: از همین جاست که باید علم کلام جدید تأسیس شود، زیرا در عصر ما هم شبهاتی پیدا شده که در قدیم نبوده و هم تأییداتی که از مختصات پیشرفت‌های علمی جدید است (مطهری، ۱۳۶۱: ۴۹). استاد مطهری، جدید بودن را وصف شبهات، مسائل و تأییدات می‌داند. در حقیقت از نظر او، شباهت کلام قدیم و جدید در اهداف و غایات و تفاوت در دلایل و شبهات است.

ضرورت بحث

ضرورت و اهمیت سخن از مباحث امروزی کلامی از آن روست که می‌تواند انسان را به واقعیت‌ها و تحولات موجود زمانه توجه دهد، زیرا اشکالات ملحدان و حتی پرسش‌های متدینان

ص: ۷۰

از حوزه مبدأ و معاد، به حقیقت و هویت انسان کشیده شده و این که ارتباط ساختارهای وجودی انسان در عصر تکنولوژی و خردگرایی معاصر چیست؟ و با تحول نگرش متدینان، نظام کلامی نیز دستخوش تحول خواهد شد. به سخن دیگر، بحث تجدید علم کلام، چون ناظر به وجود تحولات و گرایش‌های نوینی است که در حجم وسیعی در میان متکلمان معاصر به وقوع پیوسته است، بحثی بی حاصل و لغو نیست... آنچه تأکید بر جدید شدن کلام را موجه می‌نماید، خوش خیالی برخی اذهان است که گمان می‌برند حیطه مباحث، مسائل و شبهات کلامی در همان محدوده‌های سابق است و با معتقدات، مبانی و پیش فرض‌های متکلمان، هیچ چالش نوینی رخ نداده است (واعظی، ۱۳۷۵: ۱۰۰)؛ در حالی که امروزه مسائلی در کلام مطرح می‌شود که به کلی با مباحث کلام سنتی متفاوت است و هیچ اثری از آن‌ها در کتاب‌های پیشینیان دیده نمی‌شود؛ به ویژه مسائل بخش سلبی و مبادی استدلال‌ها (اوجبی، ۱۳۷۵: ۵۴۵۵).

البته این‌ها بدین معنا نیست که آن را علمی مستقل و کاملاً متفاوت از علم کلام سنتی و کلاسیک بدانیم، بلکه باید متناسب با پیش فرض‌های دینی، فرهنگی و اجتماعی خویش بر اساس مبانی معرفتی کلام اسلامی و در طول آن، رویکردی را طراحی کنیم.

پرسشها و فرضیه‌ها

پرسش اساسی این تحقیق این است که: آیا کلام جدید را می‌توان علمی مستقل در کنار کلام سنتی و کلاسیک با ساختار و مبانی موضوعه به حساب آورد؟ در صورت منفی بودن پاسخ، آیا جای‌گزینی برای آن با توجه به شرایط و نیاز جامعه و مبتنی با مبانی معرفتی اعتقادی کلام اسلامی می‌توان ارائه داد؟

فرضیه مورد نظر چنین است که برخلاف نظر برخی محققان و کلام‌پژوهان معاصر، ادعای این که کلام جدید مستقل از کلام سنتی است، ادعایی بی دلیل است، و از آن‌جا که استفاده از این عنوان هم موجب تنش میان گذشته و موجود این علم شده و هم در این قالب بسیاری از ضرورت‌ها و خواسته‌های جامعه امروز برطرف نشده است، «کلام کاربردی» با توجه به توضیحات پیش رو پیشنهاد می‌گردد.

دیدگاهها در چستی کلام جدید

اشاره

تقریرها و نظریات گوناگونی تا امروز درباره مفهوم و ماهیت کلام جدید در کتاب‌ها و مجلات علمی ارائه شده و بر مبانی مختلف تقسیم و تحلیل شده‌اند. این تحقیق، مجموعه نظریات را در

ص: ۷۱

سه حوزه کلی، دسته بندی و تحلیل خواهد کرد. ضرورت دارد پیشاپیش بر دو نکته پای فشارم؛ نخست آن که، این جستار در مقام نقد تفصیلی دیدگاه های ارائه شده نیست؛ دوم آن که، نظم و سامانه تقسیم بندی پیش رو، از نظر همگونی دقیق میان محققان هر دسته، خالی از ایراد نخواهد بود. برگزیدن رویکردهای سه گانه پیش رو از این جهت بود که از سویی، جامعیت و مانعیت مجموعه آرای موجود، در هیچ کدام از دسته بندی ها کاملاً همگن به نظر نمی رسید و از سوی دیگر، نگاه این جستار تنها اختلاف در تقریر نیست، بلکه حتی الامکان به اشتراک در برخی مبانی فکری و اجتماعی قائلان نیز توجه داشت؛ به خصوص این که هدف، گذر از این نظریات و ارائه سخنی جدید است. از این رو، اندک اختلافی در تقسیم آن ها، آن چنان مضر به مقصود نخواهد بود. در عین این که وجه مشترک همه نظریات را می توان تلاش برای بهبود و پاسخ گویی کامل تر علم کلام به نیاز های جامعه دینی به حساب آورد.

رویکرد اول: کلام جدید، ناظر به تحول زمانه

اشاره

این رویکرد (در عین اختلاف در روش و بیان)، انقلاب و تغییر زمان را مبنای تجدد کلام دانسته و بیشتر در نگرش های روشن فکری معاصر آن را مورد توجه قرار داد، که خود در عین اشتراک نسبی در عنوان پیش گفته، در دو تقریر، حدوث تدریجی و تحول ماهوی قابل دسته بندی هستند.

تحول ماهوی

مجتهد شبستری در کتاب هرمنوتیک، کتاب و سنت در مقاله ای با عنوان «نقد تفکر کلامی سنتی در اسلام معاصر» این نظر را با توجه به تفاوت وظایف کلام جدید و قدیم طرح می کند. او می گوید: کلام قدیم، سه وظیفه را بر عهده داشته است: بیان و معرفی اصول اعتقادی و ایمانی اسلام؛ دو. اثبات این عقاید؛ برای متکلم مفروض بود که داشتن این عقاید حقیقی تنها راه «نجات اخروی» است و هر کس بخواهد نجات اخروی پیدا کند، باید دارای این عقاید حقیقی باشد. متکلم، این عقاید را کشف می کرد و راه اثبات آن ها را نشان می داد. سه. پاسخ دادن به شبهاتی که از بیرون دین می آمد. علم کلام با این ساختار، دارای دو ویژگی بوده است: نخست آن که، پرسش هایی که در کلام اسلامی مطرح است، پرسش هایی ناظر به واقع است. کلام اسلامی هم به دنبال عقاید راستین و صددرصد مطابق با واقع می گردد. ویژگی دوم کلام اسلامی هم تصور قابل اثبات بودن این قضایای ایمانی از راه عقل است. اما در عصر حاضر، فضای فکری عوض شده و آن دو ویژگی تفکر که به کلام اسلامی ما هم شکل بخشیده بود، جای خود را به ویژگی های دیگر داده است. در فضای

ص: ۷۲

فکری جدید، جازمیت فلسفی و علمی از میان رفته و عدم جازمیت بر تفکر بشر چیره گشته است؛ از این رو، اثبات عقلی و یقینی عقاید صحیح که هدف کلام سنتی به شمار می رفت، ناممکن گشته است. به ناچار باید به شیوه دیگری از خدا، نبوت، انسان، معاد و وحی سخن گفت. در چنین فضایی آنچه درباره دین و دین داری برای انسان مطرح است، پرسش های خاص با محوریت این پرسش است که: دین با من فاقد تصویر چه می کند؟ آیا دین به من و جهان، تصویر و معنا می بخشد؟ مسئله بیرون آمدن از سرگستگی ها و به جایی تکیه کردن است. امروز در درجه اول، از نقش دین پرسش می شود، نه مطابقت و عدم مطابقت گزاره های دینی با واقع، زیرا دیگر امروز مسئله این نیست که انسان با داشتن عقاید حقه به نجات اخروی برسد، بلکه انسان خواستار نجات معنوی در همین زندگی دنیوی است. ایشان با تأکید بر این نکته که کلام قدیم در فضای رئالیستی پدید آمده و امروز کارایی ندارد، معتقد است باید کلام جدیدی پایه گذاری شود که با نسبی گرایی حاکم بر فضای فکری بشر جدید هماهنگ باشد (مجتهد شبستری، ۱۳۷۵: ۱۸۳۱۹۲).

ایشان در واقع تفاوت در وظیفه دیروز و امروز علم کلام را موجب دگرگونی این علم در گذشته و امروز دانسته است؛ مانند طب سنی و علم پزشکی پیشرفته در امروز، که این نگاه و دگرذیسی جای تأمل فراوان دارد.

حدوث تدریجی

دیگر نظر ناظر به تحول زمانه، نگرش عبدالکریم سروش است. او معتقد است، کلام جدید دنبال کلام قدیم است و اختلاف جوهری با آن ندارد. ما به سه جهت می توانیم کلام جدید داشته باشیم: یکی این که، از اهم وظایف کلام، دفع شبهات است و چون شبهات نو شونده اند، کلام هم نو می شود. البته نباید پنداشت که همیشه با همان سلاح های قدیمی می توان به شبهات پاسخ گفت. گاهی برای پاسخ به شبهات جدید، به سلاح های جدید احتیاج است و بنا بر این، متکلم محتاج دانستن چیزهای تازه می شود؛ از این رو علم کلام، هم از طریق معارف تازه و هم از طریق مسئله های تازه تغذیه می شود. علم کلام یک وظیفه تازه هم پیدا می کند و بر سه وظیفه دفع شبهات، تبیین معارف و اثبات مبانی، وظیفه دیگری افزوده می شود به نام «دین شناسی». دین شناسی، نگاهی است به دین از بیرون دین؛ به همین جهت، کلام جدید گاهی «فلسفه دین» نامیده می شود (سروش، ۱۳۸۲: ۱۲۱۳).

ایشان تجدد را در سه عنوان شبهات، سلاح ها و وظایف جدید کلامی می داند و در جای دیگر می گوید: وجه تجدد علم کلام مربوط به تعیین مرزهای شریعت است. از نظر وی، شباهت

ص: ۷۳

کلام قدیم و جدید دفاع از شریعت است، ولی چون شریعت به صورت تدریجی کشف می‌شود، پس علم کلام نیز هویتی جاری به تناسب آن دارد (سروش، ۱۳۸۲: ۱۸۱۹).

در هر صورت، تحول کلام در نظر او تا جایی است که علم کلام را به مثابه فلسفه دین که علمی هم عرض کلام است و حتی گسترده از آن یعنی دین شناسی، نزدیک و مرتبط می‌کند.

تعلیل و بررسی

به ترتیب در دو دیدگاه پیش گفته، کلام جدید را مخصوص عصر جدید و دارای تفاوت با کلام قدیم به حساب آوردند. اولین نظر که چالشی‌ترین آن‌هاست، کلام جدید را کاملاً متمایز از کلام سنتی، چه از نظر فضای پیدایش و چه وظایف و قلمروها به حساب آورد، زیرا میان آن‌ها، تفاوت جوهری وجود دارد. و این که اثبات علمی و فلسفی عقاید، امروزه به سبک متکلمان گذشته دیگر ممکن نیست. در دومین دیدگاه، در عین التزام به وجود اشتراک میان دو مرحله

از علم کلام، اما کلام جدید را محصول تحول و کشف تدریجی شریعت در دوره معاصر می‌داند

که این از رویکرد های معرفت شناسانه و قبض و بسط تئوریک شریعت ایشان نیز قابل استنتاج

است.

در مجموع، اینان با نگاه جامعه شناسی دینی و توجه به نیازمندی های متفاوت بشر امروز، ضرورت کلام جدید را مطرح می‌کنند که در عین این که دغدغه بجا و درستی است، اما این دلیل بر نادیده گرفتن وظایف ذاتی و گذشته علم کلام نیست. موضوع علم کلام، ذات و صفات الهی است، نه بررسی ذهنیت مخاطبان، که این بیشتر به اجزاء بیرونی این علم مربوط است نه ذات و ماهیت آن.

رویکرد دوم: کلام جدید، ناظر به تجدد در اجزا و عوارض

اشاره

بسیاری از کلام پژوهان امروز حوزوی و دانشگاهی به ظاهر راهی جدید را برگزیدند؛ نه این موضع را قبول دارند که کلام جدید، کاملاً متفاوت با کلام سنتی است و نه رویکرد های اتحاد گرایانه را معتقدند که تنها تفاوت را در مسائل می‌دانند، بلکه تفاوت آن‌ها را تفاوت در مسائل، روش، زبان و مبانی یا برخی از آن‌ها می‌دانند. در این باره یکی از پژوهش‌گران با نام گذاری این روش به «رویکرد اعتدالی» می‌گوید: آنان که در باب کلام جدید سخن گفته‌اند، معمولاً یکی از مواضع سه گانه را انتخاب کرده‌اند: موضع افراط گرایانه که کلام جدید را کاملاً متفاوت با کلام سنتی می‌دانند و اطلاق کلام بر آن دو تنها به اشتراک در لفظ است نه معنا؛ موضع تفریط جویانه که تفاوت را تنها در مسائل کلامی می‌دانند، نه ساختاری و معرفتی؛ و

ص: ۷۴

موضع معتدلانه که از لحاظ واسطه بودن میان وحی و مخاطب مشترکند، اما از حیث مبانی، مسائل، زبان و سایر اضلاع معرفتی متباین هستند (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۳: ۷۶۷۷).

وجه مشترک این نظر با دیدگاه اول این است که هر دو بر کلام جدید و به بیانی، علم جدید اتحاد رأی دارند، زیرا معتقدند کلام جدید در مقام تحقق در ناحیه پیش فرض ها، موضوعات، روش ها و راه حل ها و سبک و تقدم و تأخر مباحث با کلام قدیم تفاوت پیدا کرده است (خسروپناه، ۱۳۸۹: ۳۸). به بیان برخی دیگر از محققان، محورهای تحول در علم کلام عبارتند از: ۱. تجدد در مسائل که در قالب طرح مسئله جدید و بی سابقه یا نگرش و رویکرد جدید به مسئله سابقه دار رخ می نماید. ۲. تجدد در روش های خاص و کاربرد آن ها در شرایط متفاوت که مثلاً فرهنگ امروز بشر، اعتنای چندانی به روش های نظری محض ندارد و مایل به استفاده بیشتر از روش استقرا، تجربه، تمثیل و فایده اندیشی در مسائل دینی است؛ چنان که زبده نگر و خلاصه گرا نیز می باشد. بهره گیری از این شیوه ها در برخی مسائل الهیات، از ویژگی های کلام جدید است. ۳. تجدد در زبان و این که اگر متکلم با مفاهیم و اصطلاحات مخاطب، آشنایی لازم را نداشته باشد، باید از به کار بردن زبان فنی خویش که برای مخاطب نامفهوم است، پرهیزد و از زبان مشترک و مفاهیم و اصطلاحات عمومی استفاده کند تا بتواند رسالت خویش را به انجام رساند (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۲: ۵۸۶۱).

علاوه بر جنبه های درونی، به وضعیت خارجی مشابه آن در دنیای غرب نیز اشاره می شود؛ این که این تحولات موجب جدید شدن کلام در مسیحیت شده است و از سوی دیگر، این داستان انحصاری به مسیحیت و هیچ دین خاص دیگری ندارد، بلکه هر جا که عناصر پدیدآورنده الهیات نوین مسیحی حضور یابند، همان چالش را برای دین موجود در آن فضا به ارمغان خواهند آورد. از این رو، هنگامی که عناصر سیراب گشته از مکاتب علمی و فلسفی غرب، در حوزه اندیشه اسلامی مطرح شدند، پرسش هایی را با خود به سوغات آوردند که اندیشه دینی را با چالشی ژرف مواجه کردند و برای پاسخ به این پرسش ها باید طرحی نو در انداخت و کلامی جدید پی ریخت (خسروپناه و عبداللهی، ۱۳۸۷: ۱۹۳۳).

در نتیجه، در رویکرد دوم نیز مانند رویکرد اول، اصرار بر این است که تجدد حقیقتاً وصف کلام است؛ از این رو، این وصف نه مجاز است و نه متعلق به متکلمان و مسائل علم کلام.

تعلیل و بررسی

این که تفاوت در روش، زبان، مبانی و برخی مسائل دلیل بر تحول ماهوی علم باشد، جای تأمل فراوانی دارد و از جهات مختلف این نظر مخدوش و قابل نقد است که مبحث پایانی، ناظر

ص: ۷۵

به این داستان خواهد بود. اما این که در مقام مقایسه شرایط پیش و پس از اومانیسیم در دنیای مسیحیت طرح می شود و نتیجه گرفته شده که پس در اسلام نیز تحول علم کلام ضروری است، به نظر می رسد التزام به این حرف، پی آمدهای سوء متعددی در برخواهد داشت، زیرا مشکل اصلی مسیحیان همان گونه که در بحث علم و دین و تجربه دینی مطرح می شود نگاه متفاوت آن ها به دو کلید واژه «علم» و «دین» است که در گفتمان اسلامی چنین دیدگاهی مقبول و مورد تأیید نیست.

رویکرد سوم

سومین نگاه، تجدد را وصف مسائل کلامی دانسته است، نه هدف و موضوع که به تحول در ماهیت بینجامد. از نظر آن ها آنچه نو شده است، مجموعه ای از پرسش ها و شبهاتی است که موجب پیدایش مسائل علمی در این حوزه شده است. این رویکرد از سوی برخی حکما و متکلمان شاخص امروز حوزه، مانند آیت الله سبحانی و آیت الله جوادی آملی و در کنار آن ها برخی شاگردان و هم فکران آن ها ارائه شده است.

آیت الله سبحانی معتقد است، آنچه در گستره علم کلام رخ داده است، افزوده شدن مسائل جدیدی به مسائل قبلی کلامی و تحقق مرحله ای از تکامل در این علم است. علم جدید، موضوع و هدف جداگانه لازم دارد؛ در حالی که هیچ کدام از این ها در این گونه مسائل موجود نیست. تنها چیزی که می توان درباره این مسائل اظهار کرد، این است که روش تحلیل این مسائل نمی تواند عقلی باشد، بلکه باید متناسب با خود شبهه یا سؤال، روشی برای تحلیل آن برگزید (ر.ک: سبحانی، ۱۳۷۵: ۱۰)؛ یا نهایت این است که افزون بر مسائل، انگیزه های متکلمان نیز دستخوش دگرگونی شده است، اما نو شدن مسائل و تفاوت علایق و دل بستگی های دست اندرکاران یک علم به خودی خود، علم جدیدی پدید نمی آورد (فناپی، ۱۳۷۵: ۸۹). علاوه بر این که تحول مسائل، اختصاصی به کلام ندارد، بلکه در هر علمی روی می دهد (لاریجانی، ۱۳۷۵: ۱۰۱۰۱).

آیت الله جوادی آملی با تقریر و تبیینی دیگر، به نفی تجدد در ماهیت علم کلام می پردازد و آن را وصف متکلمان می داند، نه کلام. ایشان با التفات به تغییر در برخی ویژگی ها می نویسند: اگر معیار تجدد در قبال تقدم یا تجدد در مقابل سنتی و مانند آن به زمان است، ممکن است در آینده نزدیک یا دور، یک کلام اجدی هم پیدا شود. تاریخ تا کی، تا چه فصلی، تا چه سالی؟ اگر ملاک جدید بودن، پدید آمدن سه محور اصلی، یعنی محتوای تازه، مبنای تازه و روش جدید باشد، در این صورت چه کسی تضمین می کند که در آینده نزدیک یا دور، مسائل تازه، مبنای تازه

ص: ۷۶

و روش تازه عرضه نشود. شاهد زنده این مدعا علم فقه است، چراکه فقه‌آشنایان به‌خوبی واقفند که فقها در تحقیقات فقهی خویش، نه تنها در مسائل و محتوا، بلکه در مبانی و روش استنباط و حتی در منابع فقه با یکدیگر اختلاف دارند، اما این اختلاف باعث تقسیم فقه به قدیم و جدید نمی‌شود، بلکه فقها را به اقدمین و قدما و متأخرین و متأخری‌المتأخرین تقسیم می‌نمایند. بر این اساس، بهتر است به جای آن که علم کلام را به قدیم و جدید تقسیم کنیم، متکلمان را به قدیم و جدید تقسیم کنیم.

در هر صورت، ما دو کلام که یکی قدیم و منسوخ باشد و دیگری جدید و غیرمنسوخ، نداریم؛ بنابراین مسائل جدید کلامی داریم، ولی علم کلام جدید نداریم. تأکید بر کلام جدید به دست دوستان غافل و یا دشمنان دانا صورت گرفته؛ از این رو، چه اصرار بر کلام جدید و تلاش برای فاصله گرفتن از تفکرات نیرومند کلام سنتی و متفکران کلامی قدیم و چه تأکید بر اکتفای به متون قدیم کلامی و دوری از حرف‌های الحادی امروز، هر دو پذیرای تقسیم علم کلام به جدید و قدیمند (بهشتی، ۱۳۸۶: ۳۲۳۳).

شاید بی‌ربط نباشد که نظریه آقای ملکیان را هم نزدیک به دیدگاه فوق بدانیم؛ دیدگاهی که تجدد را به گزاره‌های جدید نسبت می‌دهد و بر این باور است که کلام سنتی، تنها به برخی گزاره‌های دینی‌ناظر به واقع پرداخته و به تبیین و دفع شبهات آن‌ها اقدام نموده و از گزاره‌های ناظر به ارزش، یعنی گزاره‌های اخلاقی و حقوقی و نیز پاره‌ای از گزاره‌های ناظر به واقع، غفلت کرده است؛ به همین دلیل، تنها مسئله خداشناسی و صفات و افعال باری و نبوت و معاد، به حوزه کلام اختصاص داده می‌شود (ر.ک: ملکیان، ۱۳۷۴: ۳۵).

امتیاز این نظر بر رویکردهای پیشین این است که مراد از تغییر و تفاوت در دو مرحله علم کلام، مسائل آن است، نه دیگر اضلاع معرفتی، چون همواره در تاریخ، روش و زبان این علم، شاهد تغییراتی در آن بوده ایم. از مدرسه کوفه تا بغداد تا حله و از حله تا مدارس اصفهان و شیراز و از آن‌جا تا قم و خراسان امروز، روش‌ها همواره از نقلی و عقلی تا فلسفی و تلفیقی متغیر بوده است. اگر قرار بود با هر تغییر روشی، اطلاق جدید بر علم کلام صورت گیرد، از آن‌جا که مدرسه بغداد آغازگر روش عقلی در مکتب تشیع است، آن را باید بنیان‌گذار کلام جدید دانست.

رویکرد برگزیده

به نظر می‌رسد، علم کلام از آن‌جا که جزء علوم زنده و فعال به حساب می‌آید، همانند دیگر علوم مشابه همواره در حال تکامل و تکاپو بوده تا امروز که به بسط و گسترش قابل توجهی

ص: ۷۷

رسیده است. اما استفاده از اصطلاح «کلام جدید» برای این علم، به دلیل تغییرات روش شناختی، زبان شناختی و پیدایش شبهات و پرسش‌های جدید، تا جایی که آن را علمی جدید با ماهیتی متفاوت از گذشته آن بدانیم، موجب انقطاع هویت ریشه دار و تاریخی کلام بومی و دینی خواهد شد.

نگارنده پس از چند دوره تدریس کلام جدید و مطالعه و گفت و گوهای متعدد، جهت دفاع از شبهات مطروحه، به راه کار جدیدی در این باره دست یافته است. ابتدا چند مقدمه جهت فهم بهتر مطلب اشاره خواهد شد:

گسترش کمی و کیفی علم کلام، از آغاز حیات آن تا امروز، امری روشن و مبرهن است؛ از بحث ارتکاب گناه کبیره که از سوی خوارج مطرح شد تا دوران کنونی که مباحث انسان شناختی و جامعه شناختی جزء لاینفک آن شده است. در گذشته نیز برخی مباحث علم کلام را به چهار دسته: امور عام، کلام محض، کلام سیاسی و کلام اخلاقی تقسیم کردند (ر.ک: امین، ۱۴۲۵ق: ۲۳)، یا فیاض لاهیجی ساختار کتاب کلامی گوهر مراد را در سه بخش خودشناسی، خداشناسی و فرمان خداشناسی تنظیم کرده و خاتمه آن را تهذیب اخلاق و مقامات عارفین قرار می دهد (ر.ک: لاهیجی، ۱۳۷۵: فهرست و مطالب کتاب).

علم کلام از آن جا که علم جهان بینی و تعیین حدود و ثغور دیگر ارکان دین است، اشرف علوم دینی به حساب می آید، که این هم از مطاوی و نص سخنان معصومان(ع) قابل وصول است و هم از نظریات متکلمان و اندیشمندان سرشناس جهان اسلام، تا جایی که آن را «فقه اکبر» یا علم «اصول دین» نام نهادند. از این رو، نگاه دغدغه مندانه به تحولات جاری آن، امری طبیعی و پسندیده است. بنابراین، تمام رویکردهای پیش گفته را می توان با این نگاه تفسیر و توجیه نمود که صفت و پسوند «جدید» برای علم کلام، از باب اهمیت و تأکید در مسئله و التفات دادن عالمان دینی به این نکته است که نباید در همان شبهات بسیط و محدود گذشته که بیشتر مربوط به مبدأ و معاد بود درجا زد، که این رویکردی مبارک و ستودنی است.

اما هر نوع انفعال و شتاب زدگی با توجه به تحولات این علم می تواند موجب زیان هایی به آن گردد. به بیان روشن تر، با قرار دادن یک علم مشابه در کنار علم کلام بدون توجه به مبانی لازم برای علم جدید، هم این علم تازه به سرانجام نخواهد رسید و هم این که علم کلام اسلامی که هویت بخش دینی هر مسلمانی است به انقطاع از گذشته، سرگردانی در عصر جدید و در نهایت به نسبیت معرفتی خواهد انجامید.

تأیید سخن مزبور در عدم ساختارمندی کلام جدید به عنوان یک علم نوظهور این است که با این همه مجادله و گفت و گو درباره آن، این بحث مطرح نشده که دقیقاً موضوع این علم جدید و مسائل مرتبط با آن موضوع چیست؟ از این رو، نوع مقاله و کتاب هایی که تا کنون با این عنوان تدوین شده اند، نه به این بحث پرداخته و نه محدوده مسائل آن را تبیین کرده اند. که این حداقل ضرورت در تبیین و تشریح یک علم نوپاست. شاید به دلیل برخی از همین نکات پیش گفته بوده که تا به امروز زمینه پی ریزی یک رشته با عنوان «کلام جدید» را در فضاهاى علمى کشور شاهد نیستیم.

نتیجه آن که، با در نظر گرفتن مقدمات فوق، نیاز به طرحی است که هم دغدغه ها و حساسیت های مربوط به علم کلام در نظر گرفته شود و هم دربرگیرنده نیازها و معضلات عملی در حوزه اعتقادات دینی باشد. از این رو، پیشنهاد می گردد به رویکردی جدید با عنوان «کلام کاربردی» (با الهام از مجموعه ساختار اخلاق کاربردی) برای مباحث نوین کلامی و نیازهای معاصر اعتقادی روی آوریم که هم وافی به مقصود بوده و هم از اشکالات مورد نظر در بحث کلام جدید تا حد زیادی به دور است.

ضرورت گذر از رویکرد مسائل جدید کلامی

علت گذر از رویکرد مسائل جدید کلامی و تلاش برای نظریه جدید از آن روست که چون علاوه بر نو شدن مسائل، نو شدن روش، زبان و مبانی مباحث کلامی نوین را نمی توان نادیده گرفت، غیر از آن که نیازهای اعتقادی مردم هم در گذر زمان متفاوت خواهد بود؛ از این رو، رویکرد مسائل جدید کلامی، صرفاً تأییدی است بر نو بودن مسائل، اما فاقد ایده ای در نوع نگاه به آن مسائل است.

در مجموع، برخی ادله ضرورت گذر از رویکرد مسائل جدید کلامی عبارتند از:

۱. در این دیدگاه فقط به جنبه سلبی مسئله توجه شده، زیرا تنها نظریه کلام جدید رد شده، اما راه کاری جهت پاسخ به تحولات صورت گرفته و رفع دغدغه های موجود ارائه نشده است؛ به سخن دیگر این پاسخ، نقضی و به تعبیر معروف در حد اسکات خصم به مسئله است، نه پاسخی حلی و ارائه راه کار برون رفت از یک بن بست پدیدآمده.

۲. همان طور که از عنوان مسائل جدید کلامی پیداست، بر مسائل نوورود تکیه دارد، نه بر یک تفکر و دیدگاه؛ در حقیقت بیشتر متأثر از پرسش ها و شبهات بیرونی و گاه نواندیشان داخلی است.

۳. دیگر آن که محوریت بر مسائل جدید، انتظار هر گونه نوآوری و ابتکار در رأی و نظر و تولید علم را غیرممکن خواهد کرد.

۴. آخر این که این نگرش، الزام و ضرورتی را برای مسائل مورد نیاز جامعه دینی و اسلامی در نظر نمی گیرد. هرچند برخی محققان در سالیان گذشته تحت عنوان «کلام جدید» یا «مسائل جدید کلامی» به برخی مباحث کلام اسلامی نیز پرداختند، اما این بیشتر به علایق و دغدغه های شخصی آن ها برمی گردد، نه متأثر از یک ایده و تفکر، که دارای اصول و بنیان های لازم باشد. از این رو، کلام کاربردی به عنوان رویکرد، جای گزین مسائل جدید کلامی در نظر گرفته شد.

هویت ساختاری و معرفتی کلام کاربردی

اشاره

برخی ویژگی های کلام کاربردی را می توان این گونه تصویر نمود:

وجه نامگذاری

در ابتدا قابل یادآوری است، واژه «کاربردی» عنوانی مصطلح و شناخته شده در بسیاری از علوم مانند اخلاق، ریاضی، منطق، جامعه شناسی و حتی برخی علوم تجربی و زیستی است که معمولاً نقش تکمیلی علوم نظری را در حوزه کاربردی دارند. از این رو، «کلام کاربردی» مناسب ترین عنوان با توجه به اهداف و توضیحات پیش رو خواهد بود.

کلام یا الهیات

عنوان آن، «کلام کاربردی» است که معادل انگلیسی آن "applied theology" می باشد، اما به دلیل آن که واژه «تئولوژی» معادل دقیقی برای علم کلام نیست، بهتر است در معادل گذاری نیز از واژه «کلام» استفاده شود که "applied Kalām" باشد. احتمالاً به همین جهت است که برخی اندیشمندان غربی نیز به این نکته توجه کرده اند؛ برای نمونه، کلام پژوه معروف، مارتین مکدرموت در مقاله خود با عنوان «مقایسه روش کلامی شیخ مفید با کلام مسیحی» می گوید: تئولوژی، ترجمه کاملاً رسایی نیست، زیرا تعبیر علم کلام به طور دقیق، معادل آنچه در مسیحیت تئولوژی خوانده می شود، نیست (ر.ک: مکدرموت، ۱۳۷۲: ۱۱-۱۲). هم چنین برخی دیگر از اندیشمندان غربی چنین نظری دارند.

از همین جا باید به نکته ای مهم و مرتبط اشاره شود که کلام کاربردی مورد بحث ما، غیر از الهیات عملی است که معادل آن "theology practical" می باشد، چراکه الهیات عملی همانند الهیات که پیش از این آمد گستره ای وسیع را در بر می گیرد، برخلاف کلام کاربردی که صرفاً

ص: ۸۰

به حوزه دانش اعتقادی انصراف و اطلاق دارد. و تفاوت های دیگری که با تطبیق دقیق آن ها روشن می شود.

هویت معرفتی

در تعریف آن می توان گفت: کلام کاربردی عبارت است از کاربرد مبانی و معیارهای کلامی در تقریر یا اثبات یک مسئله یا موضوع خاص اعتقادی مورد نیاز جامعه، با توجه به روش های متفاوت مکاتب کلامی در استفاده از منابع وحیانی، برهانی، عرفانی و تجربی یا تلفیقی از آن ها.

قلمرو و محدوده

از نظر قلمرو و محدوده، کلام کاربردی بیشتر به مباحث عملی اعتقادی توجه دارد تا رویکردهای فلسفی یا انتزاعی محض و غیردرگیرانه؛ از این رو، رابطه آن با مسائل علم کلام سنتی رابطه عموم و خصوص من وجه است. کاربردی و نظری مانند بحث معجزه و عدالت، غیر کاربردی و نظری مانند بحث رابطه ذات و صفات، تفاوت احد و واحد، نوع خلود در جهنم و کاربردی غیرنظری مانند: تجربه گرایی، فمینیسم، تجربه دینی و دیگر موارد مشابه.

تأکید می گردد بسیاری از مباحثی که امروزه تحت عنوان کلام اجتماعی مطرح می گردد، می تواند در سلک کلام کاربردی قرار گیرد. هم چنین کلام کاربردی بر این روش اصرار دارد که مباحث اعتقادی به بیانی قابل فهم (به دور از بیان فلسفی غامض) طرح گردند.

تناسب آن با کلام اسلامی

با توجه به تعریف و تبیین های فوق، کلام کاربردی زیرشاخه کلام هنجاری و نظری است، نه در مقابل آن. در حقیقت، مبانی و معیارهای کلی علم کلام در کلام نظری و هنجاری بحث و بررسی می شوند و بر اساس این اصول، به تبیین مسئله اعتقادی مورد بحث پرداخته می شود.

با اوصاف فوق، به نظر می رسد، این نگاه و رویکرد همان خوسته استاد مطهری است که می گفت: باید کلام جدیدی (نه کلام جدید مصطلح امروزی) تأسیس شود که هم از شبهات دفاع کند و هم تأییداتی را متناسب با پیشرفت های علمی برای اصول و فروع دینی ارائه نماید، که این دو خواسته از کلام کاربردی به خوبی برخواهد آمد.

تفاوت های کلام جدید و کاربردی

تفاوت های این دو گرایش با توجه به برخی مباحث پیش گفته که حاکی از ضرورت طرح آن می باشد، از این قرار است:

ص: ۸۱

در جامعه ما مواجهه با کلام جدید بیشتر جنبه انفعالی داشته است، چراکه در سال‌های گذشته و از هنگام ورود این گونه بحث‌ها، به خصوص از زبان نواندیشان دینی، چالش‌انگیز و جنجال‌آفرین بوده که خود همواره موجب واکنش‌هایی شده است، چراکه مسائل مورد بحث، نوعاً همان مسائلی است که در دنیای غرب نیز چالش‌هایی برای متدینان ایجاد کرده است. اما کلام کاربردی از آن‌جا که از شاخه‌های کلام دینی و با توجه شرایط موجود جامعه است، الزاماً حالت انفعال ندارد و می‌تواند در غالب مسائل خود، به حالت فعال بدل شود.

این نکته را نیز باید در این‌جا افزود که در کلام جدید یکی از ملاک‌های تجدد، زمان بود؛ از همین رو، آیت‌الله جوادی آملی در اشکال بر آن به این نکته اشاره کردند: اگر معیار تجدد در قبال تقدم به زمان است، ممکن است در آینده نزدیک یا دور، یک کلام اجدی هم پیدا شود. اما در کلام کاربردی زمان ظرف نیست، بلکه یک بعد از ابعاد آن را تشکیل می‌دهد و ملاک در شمول کلام کاربردی، بیشتر اقتضائات و نیاز جامعه دینی است.

طرح کلام جدید در جامعه ما بیشتر جنبه سلبی داشته است، اما کلام کاربردی رویکردی ایجابی است. با نگاهی اجمالی به مجموعه مقالات و دیگر آثار منتشر شده مربوط به کلام جدید، مشخص می‌شود که بیشتر مؤلفان و محققان این حوزه در صدد بیان ایرادات و نقدهای وارد بر این رویکرد بوده‌اند، حال آن‌که ما در کلام کاربردی در صدد تبیین رویکردی مستقل، در عین حال در طول کلام سنتی و دیگر اصول معرفتی اسلامی هستیم.

نکته قابل توجه دیگر آن‌که آنچه ما امروز به عنوان کلام جدید ترجمه کرده و به آن می‌پردازیم، به نظر می‌رسد در مبدأ غربی آن گرفتار نوعی سرگردانی و تا حدی بی‌هویتی است. از نظر پروتستان‌ها در آلمان کلام جدید، و از نظر نویسندگان انگلیسی زبان مسیحی، فلسفه دین به حساب می‌آید (یوسفیان، ۱۳۹۰: ۱۸) که هر کدام رویکردهای خاص خود را دارند.

نتایج کلام کاربردی

کلام کاربردی تنها یک عنوان نیست، بلکه رویکردی همراه با لوازم و نتایج خاص خود خواهد بود که از جمله نتایج آن از این قرار است:

در عین کمک به گستردگی دایره علم کلام، چالش جدی با مبانی و معیارهای کلی این علم که محصول آیات قرآن، سخن معصومان(ع) و تلاش‌های بی‌وقفه عالمان اسلامی از آغاز تا کنون است، نخواهد داشت.

از رویکرد نظری صرف به دین، زمینه تبیین و ترویج کارکردهای عملی دین حتی مباحث ناظر به ارزش‌ها و سرگشتگی‌های بشر امروز را پوشش خواهد داد، چه آن‌که امروز بیان قابل فهم

ص: ۸۲

و بر وزان عقول مردم از خواسته های دین است که در دوره معصومان(ع) به مسئله مخاطب محوری توجه ویژه ای می شد؛ همان گونه که رسول اکرم(ص) در آن سخن معروف فرمودند: «انا معاشر الانبياء امرنا ان نكلم الناس على قدر عقولهم» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۷: ۸۵)

مترتب بر نکته فوق، این که به یمن وجود حکومت اسلامی و فراهم آمدن فضای تبیین و ترویج مباحث دینی، به خصوص در قالب دروس معارف اسلامی، فضای مناسبی جهت عرضه دین پدید آمده است، اما به علت رویکرد و بیان فلسفی آموزه های دینی، بهره لازم تا کنون به دست نیامده، که مورد گلاویه بسیاری از دلسوزان داخل و خارج کشور نیز شده است. حال آن که پس از تجربه چند دهه می توان متناسب با نیاز نسل حاضر و شرایط جامعه و گفت و گوهای فراگیر جهانی، به بیان و طرح کاربردی مباحث اعتقادی در فرایندی علمی و منطقی روی آورد.

علاوه بر این که طرح چنین نگرشی، بیان گر پاسخ گویی اسلام به نیازهای مخلف هر دوره است، اجرای سخن معروف ائمه معصومان(ع) نیز خواهد بود که فرمودند: فروع را از اصولی که ما می گوئیم، استخراج و استنباط کنید. فروع همان نیازهای فردی و اجتماعی مردم است؛ مانند بحث توحید در دو گستره نظری و اجتماعی که به بیان استاد مطهری هدف اصلی، «توحید اجتماعی» است و «توحید نظری» و «توحید عملی فردی»، مقدمه لازم توحید اجتماعی است. توحید نظری مربوط به شناخت خداوند است و برای انسان فی حد ذاته هیچ ضرورتی نیست که خدا را بشناسد یا نشناسد... ولی نظر به این که کمال انسان در توحید اجتماعی است و این امر بدون توحید نظری و توحید عملی فردی میسر نیست، خداوند معرفت خود و پرستش خود را فرض کرده است تا توحید اجتماعی محقق گردد (مطهری، ۱۳۷۵: ۱۷۵۱۷۶).

چون تربیت دینی و اعتقادی انسان ها یکی از مهم ترین اهداف حاکمیت دینی است، لازمه برنامه ریزی درست، وجود تصویری روشن از نیازهای اعتقادی و کلامی جامعه است تا بر اساس آن بتوان اقدامات لازم را برای توسعه و تعمیق اصول بنیادی اسلام سامان داد.

با این نگاه، می توان رشته علمی کلام کاربردی مانند اخلاق کاربردی را در حوزه های علمیه و دانشگاه ها و حتی پژوهشگاه ها راه اندازی کرد.

قابل توجه آن که گسترش چنین رشته گرایشی، هیچ گونه منافاتی با گرایش های مشابه مانند کلام شیعه و امامیه نخواهد داشت، بلکه با کسب تجربیات به دست آمده از کارشناسان و اساتید آن رشته ها، نکات کاربردی مربوطه را می توان در رشته ای جدید به کار گرفت.

پیشینه پژوهش و حوزه های مرتبط

منصفانه باید یادآور شوم، قدم هایی نیز تا کنون با رویکرد نیازمحوری، متناسب با مقتضیات زمان توسط برخی پژوهش گران حال حاضر جامعه صورت گرفته که امید است افزون تر نیز گردد؛ رشته هایی مانند مهدویت و گرایش جامعه شناسی در رشته شیعه شناسی، یا کتاب هایی درباره مبانی کلامی ولایت فقیه، یا تحت عنوان «کلام نوین اسلامی»؛ حتی در بسیاری از کتاب های مربوط به کلام جدید نیز در برخی مباحث، با نگاه تطبیقی به رویکرد اسلام درباره مسائل معاصر پرداخته شده است. این ها قدم هایی ارزش مند بود که به نحوی می توان آن ها را پیشینه این تحقیق به حساب آورد، اما وجه تمایز این تحقیق آن است که از نگاه جزیره ای و سلیقه ای که آفت همیشگی پژوهش های ما بوده، به رویکرد و حتی جریانی نظر دارد تا انگیزه و زمینه تحقیقات فراگیرتر در این باره را فراهم کند، چراکه به قول اهل فن و مصلحان اجتماعی، کارهای بزرگ از ایده ها آغاز می گردد.

از این رو، برخی حوزه های مطالعاتی که می توان آن ها را مرتبط با رویکرد کلام کاربردی دانست عبارتند از:

کلام اجتماعی که امروزه، هم در بحث جامعه شناسی دین برخی مباحث آن مطرح است و هم برخی گرایش ها در این زمینه در فضاها علمی فعال است؛ مانند گرایش جامعه شناسی از رشته شیعه شناسی.

کلام تطبیقی که آن خود می تواند با نگاه مقایسه ای، مباحث اعتقادی میان ادیان و حتی مذاهب مختلف یک دین را پوشش دهد.

البته همین جا باید یادآور شد در غرب نیز تلاش هایی در این باره با عناوین «الهیات تمدنی» و «الهیات اجتماعی» صورت پذیرفته است؛ به خصوص با گسترش علوم اجتماعی در قرن نوزدهم، الهی دانان مسیحی در صدد استفاده از شیوه های این علوم برای پژوهش درباره نقش مسیحیت در جامعه برآمدند و در این مسیر «الهیات عملی» را شکل دادند؛ نظریه هنجاری که با تحقیقات تجربی همراه شده بود، ناظر به چگونگی کارکرد کلیسا در جامعه بود. البته با آنچه ما مبتنی بر ساختارها و مفاد کلام اسلامی در نظر داریم، تفاوت های جدی دارد.

برخی مسائل کلام کاربردی

تغییر در ساختار و ماهیت مباحث کلامی مورد نیاز، می تواند دیگر دست آورد این طرح باشد، چه آن که از قرون اولیه، به خصوص از قرن چهارم که تدوین و نگارش کتب کلامی شروع شد، نوعاً

ص: ۸۴

بر ساختار مشخصی از مبدأ تا معاد بوده است، که امروز همین رویه حتی در کتب اعتقادی تدوین شده برای عموم پی گرفته می شود. هم چنین ما امروز در جامعه با مباحثی مثلاً در حوزه انسان شناسی و دیگر موارد روبه رو هستیم که در ساختارهای متعارف کلامی نمی گنجد؛ یعنی به صورت مستقیم در دایره توحید، نبوت و معاد یا دیگر اصول اعتقادی قرار نمی گیرند، اما از سوی دیگر، جز با تبیین مبانی کلامی آن ها قابلیت پذیرش نخواهند یافت. و چون نوعاً مسائل بر اساس رویکردها پدید می آیند، عدم وجود چنین نگاهی در دوران معاصر موجب شد که به این دست مباحث که گاه مملو از شبهات کلامی اند، توجه جدی صورت نگیرد.

برخی از اهم مسائل قابل بحث در کلام کاربردی از قرار زیر است:

ولایت فقیه و رابطه دین و دنیا و حکومت عالمان در عصر غیبت؛

حجاب، ضرورت و مبانی التزام به آن؛

تقلید و مبانی معرفتی و اعتقادی آن؛

اخلاق دینی و عرفی و ادله دینی بودن اخلاق؛

فلسفه تشریح و اجرای احکام شرعی (که در عناوین و قالب های مختلف قابل بحثند) که در روایات نیز به صورت موردی و متناسب با پرسش های افراد طرح شده است؛

خانواده، همسرگزینی و تربیت فرزند؛

مبانی کلامی تعلیم و تربیت؛

تقریب میان ادیان و مذاهب؛

مباحث انسان شناسی؛

و....

نتیجه آن که با پذیرش عمومی این نگاه، می توان گستره وسیعی از مسائل اعتقادی مورد نیاز جامعه را با بررسی های دقیق کتاب خانه ای و میدانی و مباحثات علمی کارشناسان خبره در فضاهای آموزشی و پژوهشی، تحت عنوان «کلام کاربردی» مبتنی بر نیازسنجی و آسیب شناسی، احصا و مورد مذاقه و توجه قرار داد.

فرجامین سخن

در پایان آن که پارادایم های فعلی علم کلام، به خصوص با نگاه های مختلف عقل گرایی و اخباری و به بیان دیگر فلسفی و

ضد فلسفی، ما را به نتیجه متناسب با نیازهای انسان معاصر نمی‌رساند، محور اصلی در دانش کاربردی، باید حرکت از متن میراث اسلامی به سمت حل کردن

ص: ۸۵

مسائل عینی جامعه باشد؛ یعنی فراهم کردن زمینه ورود آموزه های اسلامی به صحنه اجرایی مورد نیاز جامعه امروز.

البته نگارنده با صراحت یادآور می شود آنچه گفته شد نه سخن آخر و نه آخرین سخن است، بلکه تنها پیش نویسی است تا پس از گفت و گو و جرح و تعدیل منصفانه و عالمانه صاحب نظران، زمینه پاسخ گویی نیازهای در حال تحول جامعه بشری یا دست کم متدینان را بر اساس مبانی معرفتی اسلام فراهم آورد. هم چنین مؤکدانه یادآور می شوم، معتقد نیستم تمام آنچه از ادله و مبانی در هويت ساختاری و معرفتی کلام کاربردی آمد، کاملاً وافی به مقصود و به دور از اشکال است، اما با جسارت ادعا می کنم ما نیازمند رویکردی در مباحث کلامی هستیم که ناظر به شرایط و موقعیت جامعه امروز باشد؛ از این رو امید است کلام پژوهان ارجمند با نگاه عالمانه و دغدغه های دلسوزانه، با ارائه راه کارهای علمی، این ایده نوپا را یاری کنند، چراکه این اقدام از قاعده کلی «حیات العلم بالرد و النقد» مستثنا نخواهد بود.

نتیجه

منابع

۱. امین، احمد، (۱۴۲۵ق)، ظهر الاسلام، بیروت، دارالکتب العربی.
۲. اوجبی، علی، (۱۳۷۵)، علم کلام در بستر تحول، کلام جدید در گذر اندیشه ها، قم، اندیشه معاصر.
۳. بهشتی، احمد، (۱۳۸۶)، فلسفه دین، قم، بوستان کتاب، چاپ دوم.
۴. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۵)، علم کلام، تعریف، وظیفه و قلمرو، فصل نامه قبسات، ش ۲.
۵. خسروپناه، عبدالحسین و عبداللهی، مهدی، (۱۳۸۷)، «پژوهشی در ماهیت کلام جدید»، اندیشه نوین دینی، ش ۱۵.
۶. خسروپناه، عبدالحسین، (۱۳۸۹)، کلام جدید با رویکرد اسلامی، قم، معارف.
۷. ربانی گلپایگانی، علی، (۱۳۸۲)، درآمدی بر علم کلام، قم، دارالفکر.
۸. سایکس، استیون، (۱۳۹۳)، شلایر ماخر، ترجمه: منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، گروس.
۹. سبحانی، جعفر، (۱۳۷۵)، مدخل مسائل جدید در علم کلام، قم، مؤسسه امام صادق [۱].
۱۰. سروش، عبدالکریم، (۱۳۸۲)، قبض و بسط تئوریک شریعت، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۱. شریف، میان محمد، (۱۳۷۰)، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه: نصرالله جوادی و اسماعیل سعادت، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۲. فرامرز قراملکی، احد، (۱۳۸۳)، استاد مطهری و کلام جدید، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ دوم.

۱۳. فنایی، ابوالقاسم، (۱۳۷۵)، درآمدی بر فلسفه دین و کلام جدید، قم، اشراق.
۱۴. لاریجانی، محمدصادق، (۱۳۷۵)، اندیشه حوزه (گفت و گو)، سال دوم، ش ۵.
۱۵. لاهیجی، فیاض، (۱۳۷۲)، گوهر مراد، مقدمه: زین العابدین قربانی، تهران، سایه.
۱۶. مجتهد شبستری، محمد، (۱۳۷۵)، هرمنوتیک، کتاب و سنت، تهران، طرح نو.
۱۷. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴ق)، بحارالانوار، بیروت، مؤسسه الوفا.
۱۸. محمدرضایی، محمد، (۱۳۹۰)، کلام تطبیقی، قم، معارف.
۱۹. محمدی، مسلم، (۱۳۸۹)، پرستش، اصل بنیادین فلسفه اخلاق استاد مطهری، آئینه معرفت، ش ۲۵.
۲۰. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۱)، حوزه های علمیه اسلام و نیازهای جهان امروز، تهران، حزب جمهوری اسلامی.
۲۱. (۱۳۷۵)، مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی، تهران، صدرا.
۲۲. مکدرموت، مارتین، (۱۳۷۲)، مقایسه روش کلامی شیخ مفید با کلام مسیحی، ترجمه همایون همتی، تهران، کیهان فرهنگی، ش ۹۷.

ص: ۸۷

۲۳. ملکیان، مصطفی، (۱۳۷۴)، «دفاع عقلانی از دین»، نقد و نظر، سال اول، ش ۲.

۲۴. هیک، جان، (۱۳۷۶)، فلسفه دین، ترجمه: بهزاد سالکی، تهران، الهدی.

۲۵. واعظی، احمد، (۱۳۷۵)، «ماهیت علم کلام جدید»، نقد و نظر، سال سوم، ش ۱.

۲۶. یوسفیان، حسن، (۱۳۹۰)، کلام جدید، قم، مؤسسه امام خمینی.

Hetnik, Gerben, practical theology: history, theory, action domains, Grand Rapids: wm. ۲۷
B. Eerdmans publishing co, ۱۹۹۹

.Wolfson, Harry Austryn, The Philosophy Of The KALAM, Harvard University Press ۱۹۷۶ ۲۸

Craig, William Lane, The Kalām Cosmological Argument, London, The Macmillan Press ۲۹
Ltd, ۱۹۷۹

ص: ۸۸

رابطه ذات با صفات از منظر معتزله

اشاره

عبدالهادی اعتصامی (۱)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۲/۲۸

تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۷/۱۸

چکیده

رابطه ذات با صفات، از اساسی‌ترین مسائل کلامی است که همواره مورد بحث و گفت و گو میان اندیشمندان اسلامی بوده است. در این نوشتار، گزارشی درباره رابطه ذات با صفات از منظر اندیشمندان معتزلی ارائه شده است. قدریه یا معتزلیان نخستین، به دلیل گرفتار نشدن به مشکل تعدد آلهه یا تعدد صفات قدیم در ذات خداوند، از نخستین گروه‌هایی هستند که به طور مطلق، صفات را از ذات خداوند نفی کرده‌اند. گرچه برخی معتزلیان به جهت رهایی از شبهه تعطیل، آرای گوناگونی همچون: نیابت، احوال و عینیت صفات با ذات را مطرح کردند، اما هر سه نظریه نیابت، عینیت و احوال، قرائتی متفاوت از دیدگاه نفی صفات است.

واژگان کلیدی

وجودشناسی صفات، غیریت، عینیت، نیابت، معتزله.

۱- پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث و فارغ التحصیل دکترای شیعه‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب قم و عضو انجمن کلام اسلامی.

مقدمه

مسئله صفات خداوند و کیفیت اتصاف ذات پروردگار به این اوصاف و ارتباط آن با توحید حقیقی، از مباحث کهن و بنیادین در تاریخ عقاید و اندیشه اسلامی است. بحث و مناقشه درباره اتصاف یا عدم اتصاف ذات الهی به اسما و صفات، از نخستین پرسش‌های اعتقادی بود که همواره معرکه آرای اصناف مختلف اندیشمندان اسلامی بوده است. موضوع صفات خداوند در علم کلام، از دو جنبه «وجودشناسی» و «معناشناسی» مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. جنبه وجودشناسی صفات با این مطلب سروکار دارد که آیا صفات خداوند، حقیقتی متمایز از ذات الهی دارد یا عین ذات اوست؟ به تعبیری دیگر، در مبحث وجودشناسی از رابطه ذات با صفات و نیز از نظریات عینیت، غیریت و نیابت سخن به میان می‌آید. اما در مباحث معناشناسی صفات، این پرسش مطرح می‌شود که صفات الهی را چگونه باید فهمید و آیا بشر می‌تواند به شناخت حقیقی خداوند دست یابد؟ (ولفسن، ۱۳۶۸: ۶۶، ۱۲۲)

هر یک از اندیشمندان اسلامی با توجه به گرایش‌های کلامی خود، در صدد پاسخ به این پرسش‌ها برآمده‌اند، و از این رهگذر نظریات گوناگون و متنوعی به منصف ظهور رسیده است. در بین مسلمانان اهل سنت، از آغاز دو دیدگاه در مباحث وجودشناسی اسما و صفات وجود داشته؛ عده‌ای به اهل اثبات (صفاتی‌ه) و عده‌ای به اهل تعطیل (معتزله) مشهور شدند. اولین اختلاف در بحث وجودشناسی صفات خداوند، بین اهل حدیث و معتزله بود. اهل اثبات به لحاظ وجودشناختی، به واقعیت داشتن صفات معتقد بودند و تمامی صفات کمالی خداوند را زاید بر ذات می‌دانستند؛ برای مثال، آن‌ها وقتی می‌گفتند: خدا عالم است، عالم بودن در نظر آن‌ها یعنی پذیرفتن حقیقت و وجودی به نام «علم» که این علم خارج از ذات خداوند بود. در واقع، اهل اثبات (اهل حدیث و اشاعره) می‌گفتند: «انَّ اللَّهَ عَالِمٌ بَعْلَمٍ هُوَ غَيْرُهُ» (بغدادی، ۲۰۰۳: ۷۶)؛ خدا عالم است به واسطه علمی که آن علم، غیر خداست. در حقیقت، آن‌ها صفات ذات الهی را عاری از هر صفت کمالی می‌دانستند، اما به واسطه زیادتی صفات به عنوان حقیقتی مستقل از ذات، او را به صفات متصف می‌کردند. نقطه مقابل اهل اثبات (اهل حدیث و اشاعره)، معتزله نخستین (۱) بودند که صفات را نفی می‌کردند و عالم بودن را برابر با اعتقاد به وجود علم نمی‌دانستند و در مقابل «ان الله عالم بعلم هو غیره» می‌گفتند: «ان الله عالم بنفسه لا بعلم»

۱- از معتزله نخستین در کتاب‌های ملل و نحل و مقالات، به اکثر معتزله تعبیر شده است (ر.ک: اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۶۴).

(اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۶۴). معتزله نخستین هنگامی که می گفتند: خدا عالم است، مقصودشان این بود که خدا بنفسه عالم است و برای علم خود نیازمند چیزی و رای ذات خویش نیست. این دیدگاه گروهی از معتزله بود. برخی دیگر نیز قائل به نیابت ذات از صفات و برخی قائل به عینیت ذات و صفات بودند (ایجی، ۱۳۲۵ق، ۸: ۴۴).

صفت از دیدگاه معتزله

اشاره

باقلائی در کتاب التمهید باب خاصی را «در معنای صفت و این که آیا صفت همان وصف است یا مفهومی غیر از آن» (باقلائی، بی تا: ۲۶ ۲۹) باز می کند و در ضمن تعریف صفت، اثبات می کند که صفت غیر از وصف است. وی می گوید: صفات خداوند از ازل موجود بوده و امکان ندارد زمانی وجود داشته باشد که او دارای این صفات نبوده باشد، چه این که عدم بر این صفات محال است. وی در تعریف وصف نیز می گوید: «گفتن این وصف برای خداوند و غیر او که عالم، زنده، قادر، نعمت دهنده و دارای تفضل است. این وصف که سخنی قابل شنیدن و یا عبارتی گویای چنان سخنی است، غیر از صفتی است که قائم به خداوند است و به سبب وجود آن برای خداوند، او عالم، قادر و مرید می شود. علم و قدرت، دو صفت هستند که ذاتاً برای او موجودند و وصف و اسم از آن حکایت می کند؛ بنابراین، وصف غیر از صفت است» (باقلائی، بی تا: ۲۱۶).

سپس وی در همین کتاب، دیدگاه معتزله را درباره معنای صفت ذکر می کند و می گوید: «از دیدگاه معتزله، صفت چیزی بیش از همان وصفی نیست که سخن گوینده و اخباردهنده از این که او عالم و قادر است، می دهد. معتزله این ادعای بزرگ را مطرح کرده اند که خداوند در ازل، بدون هیچ صفتی از صفات خویش و بدون هیچ اسمی از اسما و صفات والای خویش، وجود داشته است. آنان گفته اند: زیرا جایز نیست او در قدم بدان سبب که به عقیده آنان کلام او مخلوق است خود را وصف کرده باشد و نیز جایز نیست در قدم همراه با او وصف کننده ای باشد که از آنچه او بر آن است، خبر دهد؛ بنابراین لازم می آید که [بگویم] هیچ صفتی برای خداوند، پیش از آن که خلق خویش را بیافریند، وجود نداشته و این آفریدگانند که برای خداوند اسما و صفاتی را قرار می دهند، زیرا آنان خود خالق گفتارهایی هستند که صفات و اسمای خداوند سبحان است. هم چنین دلیل دیگر این مطلب آن است که ایشان مدعی اند اسم همان تسمیه است و آن گفته ای است که خداوند بدان نامیده شده است و خداوند پیش از آن که کسانی را که با آنان سخن گفت و بدانان امر و نهی کرده خلق کند، نه اسمی داشت و نه صفتی، ولی چون بندگان را به وجود آورد، آنان برای او اسما و صفات ساختند» (باقلائی، بی تا: ۲۱۷).

باقلائی مسئله دیگری را که همان مسئله اسم و مسما و این که آیا این دو، یک چیزند یا دو حقیقت مختلفند، مطرح می‌کند و می‌گوید: اهل حق که مقصود وی همان اهل سنت یا اشاعره است عقیده دارند که اسم همان مسما یا صفتی متعلق بدان و چیزی غیر از تسمیه است. سپس می‌گوید: معتزله عقیده دارند اسم غیر از مسما و در واقع همان قول کسی است که نامی می‌دهد و همان تسمیه ای است که کسی را بدان می‌خواند (باقلائی، بی تا: ۲۳۰). شبیه به همین مضمون نیز از جوینی گزارش شده است.

اسفراینی نیز دیدگاه معتزله را به همین مضمون نقل کرده است و می‌گوید: «فمما اتفق علیه جمیعهم من مساوی فضائهم نفیهم صفات الباری جل جلاله حتی قالوا: أنه لیس له سبحانه علم و لا قدره و لا حیاة و لا سماع و لا بصر و لا بقاء و أنه لم یکن له فی الأزل کلام و لا إرادة و لم یکن له فی الأزل اسم و لا صفه، لأن الصفه عندهم هو وصف الواصف و لم یکن فی الأزل واصف. و الاسم عندهم التسمیه» (اسفراینی، بی تا: ۵۳).

همین تقریر از صفت را اشعری به معتزله و خوارج نسبت می‌دهد و می‌گوید: معتزله و خوارج نیز اسما و صفات را همان اقوال می‌دانند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۶۹). اشعری در جای دیگر، همین مضمون را از ابوعلی جبائی نقل می‌کند و می‌گوید: معتزله معتقدند که وصف همان صفت و اسم همان تسمیه است (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۲۹).

این نظریه چنانچه نسبت آن به معتزله صحت داشته باشد نظریه ای مهم است و نیازمند توضیح و تبیین بیشتر است. در این خصوص، دیدگاه قاضی عبدالجبار نیز قابل توجه است. وی می‌گوید: کلمات بنا بر قرارداد، دارای معنا هستند، و ارتباط طبیعی و مستقیم میان اسم و مسما وجود ندارد، بلکه ارتباط آن‌ها نتیجه قصد کسی است که نام گذاری کرده است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ۵: ۱۶۰).

از مجموع این گزارش‌ها می‌توان گفت، از دیدگاه معتزله صفت همان وصف است و وصف نیز سخن و خبر کسی است که از امری خبر می‌دهد؛ نظیر این که می‌گوید: او عالم است یا قادر است. برای صفت، مدلولی جز وصف نیست و وصف بر وجود صفتی مستقل در ذات موصوف دلالت نمی‌کند. (۱)

۱- این دیدگاه برخلاف اشاعره است، زیرا آن‌ها معتقدند تمام صفاتی که در قرآن درباره خداوند نقل شده است، واقعیت دارد (ر.ک: باقلائی، بی تا: ۲۲۷).

ص: ۹۲

معتزله بر مدعای خود، دلایلی اقامه کرده است؛ نخست این که اگر قرار باشد وصف، حکایت از وجود خصوصیتی در ذات کند، در این صورت اگر خداوند علم و قدرت یا صفتی دیگر از صفات را بیافریند، به این اعتبار باید بتوان او را واصف (وصف کننده) نامید و از آن جا که صفت چیزی است که وصف کننده به واسطه آن به این نام نامیده می شود، بنابراین جز سخن و اخبار نیست. دلیل دوم این که، برخی معتزله به سخن اهل لغت استناد کرده اند که وصف و صفت را به یک معنا دانسته اند؛ مثل «وعد» و «عده»، «وجه» و «جهه»؛ بنابراین صفت همان وصف و به همان معناست. معتزله بر این مبنا، در تفسیر صفت، صفات ازلی را از خداوند نفی کرده اند، زیرا محال است که وجود وصف کننده ای در ازل را بپذیریم (آمدی، ۱۴۱۳ق: ۱۴۵)

بنابراین، صفت در وجود و عدم، به وصف وابسته است؛ در نتیجه صفات، حقایقی مستقل قائم به موصوف نیستند، بلکه صفات تنها معانی ای هستند که الفاظ و کتابت یا لغت به وجه عام، بر آن ها دلالت می کنند. حاصل سخن آن که، از دیدگاه معتزله صفت و اسم، لفظ یا کلمه ای ملفوظ و مکتوب است که از سوی واصف یا مسمی (به کسر میم) احداث می شود.

خلاصه رأی معتزله درباره صفات چنین است:

الف) صفت و اسم به وصف و تسمیه بازگشت دارد.

ب) وصف و تسمیه، الفاظی هستند که واصف آن ها را احداث می کند.

ج) الفاظ، حادث و مخلوقند.

با توجه به این سه گزاره، نتیجه این می شود که از دیدگاه معتزله، صفات قدیم قائم به ذات وجود ندارد، و تمام صفات حادث و به وصف واصف متکی هستند. اکنون که تعریف صفت از دیدگاه معتزله روشن شد، به بررسی اقوال اندیشمندان معتزله و تنوع دیدگاه ایشان می پردازیم.

نظریه نفی صفات

مورخان، اولین اظهار نظر کلامی درباره صفات خداوند را به رهبران جبریه، یعنی جعد بن درهم (م. ۱۲۴ق) و جهم بن صفوان (وفات ۱۲۸) و رهبران قدریه، مانند معبد جهنی (م. ۸۰ یا ۱۰۰ق) و غیلان دمشقی (م. ۱۲۳ق) نسبت داده اند. هرچند فرقه جبریه به جبر و فرقه قدریه به تفویض قائلند، هر دو گروه در مسئله نفی صفات از خداوند، اتفاق نظر دارند. اولین کسی که صفات الهی را نفی کرد، جعد بن درهم بود (ابن عماد حنبلی، ۱۴۰۶ق، ۲: ۱۱۲؛ سامی النشار، ۱۴۲۹ق، ۱: ۳۷۷). نظریه نفی صفات به جهم بن صفوان نیز نسبت داده شده است. و گفته شده که وی نظریه نفی صفات را از جعد بن درهم اخذ کرده است (ابن عماد حنبلی، ۱۴۰۶ق، ۲:

۱۱۲؛ سامی النشار، ۱۴۲۹ق، ۱: ۳۷۷)؛ البته به بیان دقیق تر باید گفت، جهم بن صفوان نافی صفات خداوند نبود، بلکه نافی وصف خداوند بود. در میان متکلمان متقدم اسلام، جهم بن صفوان نخستین کسی است که به جنبه معناشناسی صفات توجه کرد (ولفسن، ۱۳۶۸: ۲۴۱). وی معتقد بود که خداوند را نباید به صفاتی چون «حی» و «عالم» وصف کرد، ولی به صفاتی چون قادر، فاعل و خالق، اشکالی ندارد، چراکه به گمان او، صفات قدرت، فعل و خلق درباره آفریدگان به کار نمی رود (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۹۸). جهم کلمه «شیء» را درباره خداوند به کار نمی برد، چون آن را به معنای تشبیه او به اشیا می دانست (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۱۹).

پس از جهم، تعبیر منفی صفات مثبت، از سوی دو متکلم معاصر، نجار و ضرار^(۱) که میان سال های ۱۳۳ تا ۲۲۶ قمری شکوفا شده بودند وارد ادبیات کلامی اسلامی شد (ولفسن، ۱۳۶۸: ۲۴۱). دیدگاه نجار در بحث صفات الهی از نظر وجود شناسی، موافق قول قدریه بود. وی صفات علم، قدرت، حیات و دیگر صفات ازلی را از خداوند نفی می کرد (بغدادی، ۱۴۰۸ق: ۱۹۶). از نظر معنا شناسی نیز صفات را سلبی تفسیر می کرد، چنان که می گفت: معنای مرید بودن خداوند این است که او مغلوب و مستکره نیست (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۱۰۰). ضرار بن عمر و حفص الفرد نیز در بحث صفات از نظر وجود شناسی، قائل به نفی صفات و از جنبه معناشناسی، قائل به الهیات سلبی بودند، چنان که می گفتند: خدای تعالی عالم و قادر است، به این معناست که جاهل و عاجز نیست (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۱۰۲). عقیده نفی صفات به غیلان دمشقی نیز نسبت داده شده است (بغدادی، ۱۴۰۸ق: ۹۴). درباره مرجئه نیز در نفی صفات، گزارش هایی وجود دارد. اشعری درباره عقیده آن ها به اسما و صفات خداوند می گوید: گروهی از آن ها درباره اسما و صفات با معتزله هم عقیده اند و گروهی دیگر، نظریه عبدالله کلاب را پذیرفته اند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۵۴). وی در جایی دیگر قول به عالم، قادر و حی بنفسه بودن خدا را به اکثر مرجئه نسبت داده است (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۶۴). بغدادی نیز فرقه مریسیه، پیروان بشر مریسی (م. ۲۱۸ق) از مرجئه بغداد را کافرترین اصناف مرجئه می داند و یکی از ادله کفر آن ها را اعتقاد به تعطیل صفات و نفی علم، قدرت، رؤیت و دیگر صفات ازلی خدا معرفی می کند و ابوشمر، یکی از پیروان همین فرقه را معتقد به توحید به معنای نفی صفات ازلی از خدا و نفی تشبیه از خدا دانسته است (بغدادی، ۱۴۰۸ق: ۱۹۰).

۱- حسین بن محمد نجار (م. ۲۲۰ق) و ضرار بن عمرو (م. ۱۹۰ق) از مجبره بودند و هر کدام پیروانی داشتند (ر.ک: شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱۰۰، ۱۰۲).

ص: ۹۴

برخی نویسندگان تاریخ فرق و مذاهب، قول به مطلق نفی صفات را به معتزله نسبت داده اند؛ مثلاً بغدادی یکی از بدعت های معتزله را نفی صفات ازلی از خداوند می داند. عبارت وی چنین است: «نفیها کلها عن الله عزّ و جلّ صفاته الازلیه و قولها بأنه لیس لله عزّ و جلّ علم و لا قدره و لا حیاه و لا سمع و لا بصر و لا صفة ازیله و زادوا علی هذا بقولهم ان الله تعالی لم یکن له فی الازل اسم و لا صفة» (بغدادی، ۱۴۰۸ق: ۹۳).

اشعری نیز دیدگاه نفی صفات را به بیشتر معتزله نسبت می دهد و می گوید آن ها وقتی می گویند: «برای خدا علم است»، به معنای «خدا عالم است» می باشد (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۶۴). این گزارش، حاکی از آن است که از نظر اشعری، معتزله نافی صفات و مثبت اسمای الهی اند. شهرستانی صریحاً دیدگاه نفی صفات را به معتزله نسبت می دهد (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۵۷). وی دیدگاه مورد قبول معتزله درباره صفات خداوند را چنین گزارش می کند: «نفوا الصفات القدیمه أصلاً، فقالوا: هو عالم بذاته، قادر بذاته، حی بذاته، لا بعلم و قدره و حیاه. هی صفات قدیمه و معان قائمه به» (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۵۷).

شهرستانی در جای دیگر می گوید: «اعتزال واصلیه مبتنی بر چهار قاعده بود که اولین قاعده، نفی صفات باری تعالی بود؛ عقیده به نفی صفات باری تعالی، یعنی: علم، قدرت، اراده و حیات. این عقیده در آغاز از پختگی لازم بی بهره بود. واصل اندیشه خود در این باره را بر اصلی آشکار مبتنی ساخت و آن عبارت بود از اتفاق بر محال بودن وجود دو خدای قدیم و ازلی. او می گفت: هر کس معنا و صفتی قدیم برای خداوند ثابت بداند، به اثبات دو خدا پرداخته است. اما پیروان او چون به مطالعه کتب فلاسفه پرداختند، نظرشان منتهی به این شد که جمیع صفات را به علم و قدرت برگردانند و آن ها را دو صفت ذاتی قدیم بدانند، که بنا بر قول ابوعلی جبائی (م. ۳۰۳ق) دو اعتبار ذات قدیم است و بنا بر قول ابوهاشم جبائی (م. ۳۲۱ق) دو حال آن ذات است. ابوالحسین بصری (م. ۴۳۶ق) هم آن ها را به صفت واحده عالمیت برگردانید، و آن عین مذهب فلاسفه است» (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۶۰).

از مجموع این گزارش ها این نکته به دست می آید که معتزله منکر صفات معانی، یعنی علم، قدرت، حیات، سمع و بصر به عنوان صفاتی برای خداوند بوده اند. آن ها به واسطه گرفتار نشدن به مشکل تعدد آلهه یا تعدد صفات قدیم در ذات خداوند، در ابتدا قائل به نفی صفات شدند. این دیدگاه برای اولین بار در نخستین نیمه قرن دوم، از سوی واصل بن عطا شایع شد (ولفسن، ۱۳۶۸: ۱۱۴). معتزله هنگامی که این نظریه را مطرح کردند، از سوی مخالفان به «معطله» (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۱۰۴) مشهور شدند؛ بدین سبب، اکثر معتزله برای رهایی از شبهه

تعطیل گفتند: صفاتی که در آیات قرآن، مثل علم، قدرت و حیات به خداوند منسوب است، به ذات خداوند (اثبات ذات) بازگشت دارد. آنان معمولاً این بیان را به کار می بردند که خداوند در ذات خود (لنفسه) عالم، قادر و حی است، نه با صفاتی که آن صفات خارج از ذات خداوند باشد (قاضی عبدالجبار، ۱۳۹۳ق: ۳۴۷). تعبیر اشعری درباره این گروه از معتزله چنین است: «فقال اکثر المعتزله و الخوارج و كثير من المرجئه و بعض الزيديه ان الله عالم قادر حي بنفسه لا بعلم و قدره و حياه» (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۶۴).

اما این بیان، مشکلاتی به دنبال داشت؛ اگر این صفات گوناگون، به نسبت مساوی در ذات یکتای خداوند موجود است، این سؤال به وجود می آید که: آن‌ها چگونه با هم ربط پیدا می کنند و چگونه از هم متمایز می شوند؟ (بغدادی، ۲۰۰۳: ۷۷) از این رو لازم بود، معتزلیان معیاری عقلانی بیابند که کیفیت وجودی صفات و رابطه آن‌ها را با ذات خداوند، تحلیل و بررسی کنند تا نظری همگان پسند درباره نظریه وحدت (ذات و صفات) داشته باشند و در عین حال، از این مشکلات برحذر باشند. برای پاسخ به این پرسش‌ها، دو دیدگاه در بین معتزله پیدا شد؛ گروهی برای رهایی از این محذور گفتند: حیثیت صفات صرفاً لفظی است؛ یعنی حیثیت واقعی برای عالم بودن و قادر بودن وجود ندارد. از این روی، به نظر معتزله وقتی گفته می شود: خدا علم دارد، این علم داشتن و عالم بودن چیزی جز ذات داشتن نیست؛ یعنی عالم بودن، به معنای ذاتی است که می تواند از صفت علم نیابت کند؛ به عبارت دیگر، هیچ تفاوتی ندارد که به این ذات گفته شود: موجود یا عالم. به دیگر سخن، تفاوتی میان جمله: «ان الله عالم» یا «ان الله موجود» وجود ندارد (۱) (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۶۴ ۱۶۶).

گروهی دیگر گفتند: صفات را به اعتبار خالق نمی گوئیم، بلکه به اعتبار مخلوقات می گوئیم؛ از این روی، وقتی گفته می شود: «ان الله عالم»، به اعتبار ذاتش نیست، بلکه به اعتبار معلوم است. نتیجه چنین سخنی این است که ذات خداوند فاقد هر گونه صفتی است. تعبیر اشعری درباره این گروه از معتزله چنین است: «و منهم من قال: له علم بمعنى معلوم و له قدره بمعنى مقدور و لم يطلقوا غير ذلك.» مطابق این عبارت وقتی گفته می شود: له علم، «علم» در این جا به معنای «معلوم» است؛ یعنی در ذات خداوند هیچ خصوصیتی به نام «علم» وجود ندارد. بنابراین تعبیر «له علم» و «له قدره»، تنها بیان گر نسبت و اضافه ای میان ذات و مقدور است (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۶۵).

۱- برای نمونه، در نظر ابوعلی، صفات خدا به معنای ذات اوست.

نظریه عینیت صفات با ذات

یکی از نظریه‌هایی که به معتزله منسوب است، دیدگاه عینیت صفات با ذات خداوند است. مطابق این نظریه پس از اثبات صفات ذاتی خداوند، وجود صفات در خارج عین ذات خداوند دانسته می‌شود.

برخلاف اکثر معتزله (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۶۴) که قائل به نیابت ذات از صفات و در واقع نافی صفات بودند، اولین کسی که به اصلاح اندیشه معتزله پرداخت، ابوالهذیل علاف بود. وی برخلاف جمهور معتزله، دیدگاه عینیت صفات با ذات را مطرح کرد و بر وفق فیلسوفان، برای ذات خداوند صفاتی قائل شد، ولی آن صفات را عین ذات دانست. گزارش اشعری درباره دیدگاه ابوالهذیل چنین است: ابوالهذیل می‌گوید: او (خداوند) عالم است به علمی که خود اوست (انه عالم بعلم هو هو)، او قادر است به قدرتی که خود اوست، او حی است به حیاتی که خود اوست. وی درباره دیگر صفات نیز همین عقیده را در پیش گرفت که این صفات «لذاته» است. وی می‌گفت: هنگامی که می‌گویم: خداوند عالم است، برای او علمی ثابت می‌کنم که همان خداوند است؛ هم چنین از او جهل را نفی کرده و به معلومی می‌رسم که بوده یا خواهد بود. هرگاه می‌گویم: خداوند قادر است، عجز را از او نفی کرده، قدرتی را برای او ثابت می‌کنم که همان خداوند سبحان است، و علاوه بر آن به مقدوری نیز می‌رسم. وقتی می‌گویم: برای خداوند حیاتی هست، برای او حیاتی اثبات کرده‌ام که همان خداوند است، و علاوه بر آن مرگ و نیستی را از او نفی کرده‌ام (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۶۵).

نکته قابل توجه در این گزارش آن است که با وجود این که ابوهذیل به لحاظ وجودشناسی صفات را عین ذات می‌داند، اما از منظر معناشناسی، صفات را به صورت سلبی تفسیر می‌کند. (۱)

به نظر اشعری، ابوهذیل این قول را از ارسطاطالیس گرفته است. وی می‌گوید: ارسطاطالیس در برخی از کتاب‌هایش گفته است: «ان الباری علم کله قدره کله حیاه کله سمع کله بصر کله» و چون ابوهذیل این عبارت را دیده، پسندیده و گفته است: «علمه هو هو، قدرته هی هو» (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۴۸۵). شهرستانی نیز می‌گوید: او در این رأی، راه فلاسفه را پیموده و رأی خود را از آنان اقتباس کرده است، زیرا بنا بر رأی فلاسفه، ذات باری، واحد است و کثرت به

۱- در میان متکلمان امامیه نیز افرادی مثل علامه حلی و فاضل مقداد، صفات را عین ذات می‌دانستند، اما از منظر معناشناسی به الهیات سلبی قائل بودند (ر.ک: اعتصامی، عبدالهادی، (۱۳۹۲)، نفی صفات در روایات اهل بیت (ع)، ش ۲، ص ۳۵)

ص: ۹۷

هیچ وجه در او راه ندارد و صفات همان ذات است و برگشت آن‌ها به سلوب و لوازم است، نه به معانی قائم بر ذات (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۴۱).

شهرستانی نظریه ابوالهذیل را به دیدگاه سلبی صفات (از منظر معناشناسی) تفسیر می‌کند. گفتنی است، او پس از نقل قول ابوالهذیل درباره صفات، به بیان فرق میان آن و جمهور معتزله می‌پردازد و می‌نویسد: فرق بین قول قائلی که می‌گوید: «عالم بذاته لا بعلم» و قول قائلی که می‌گوید: «عالم بعلم هو ذاته» این است که اولی، صفت را نفی می‌کند و دومی، ذاتی اثبات می‌کند که همان صفت است یا صفتی اثبات می‌کند که همان ذات است (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۶۴).

نکته ای که لازم است درباره دیدگاه ابوالهذیل بیان شود این است که به نظر قاضی عبدالجبار، مراد ابوالهذیل همان دیدگاه ابوعلی است، اما او نتوانسته خوب از آن تعبیر کند^(۱) (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۱۱۹). با توجه به این که ابوعلی جبائی قائل به نظریه «نیابت ذات از صفات»^(۲) است و با عنایت به این نکته که نظریه نیابت ذات از صفات، قرائت دیگری از نظریه نفی صفات است، می‌توان این ادعا را مطرح کرد که از نظر قاضی عبدالجبار، دیدگاه ابوهذیل، همان نظریه رسمی معتزله، یعنی نظریه نفی صفات است.

آنچه درباره دیدگاه ابوالهذیل قابل تأمل است این است که ابوالهذیل به عینیت مصداقی ذات و صفات خداوند اکتفا نمی‌کند، بلکه آن‌ها را مفهوماً نیز عین هم دانسته و تصریح می‌کند: «معنی ان الله عالم معنی انه قادر و معنی انه حیّ انه قادر»؛ یعنی این که خدا عالم است، به معنای این است که او قادر است و این که خدا حیّ است، به معنای این است که او قادر است و چون از وجه اختلاف سؤال می‌شود مثلاً اختلاف عالم، قادر و حیّ پاسخ می‌دهد: اختلاف آن‌ها به واسطه اختلاف معلوم و مقدر است (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۴۸۶).

بر اساس این گزارش می‌توان گفت، نظریه عینیت ابوهذیل، کاملاً با نظریه عینیت فلسفی متفاوت است، زیرا در نظریه عینیت فلسفی، تغایر مفهومی صفات، امری مفروض و مسلم است. این که ابوهذیل اختلاف صفات را به اختلاف معلوم و مقدر ارجاع می‌دهد، حاکی از آن است که به لحاظ مفهومی نیز این صفات را عین هم می‌داند. بنابراین، منظور از عبارت «انه عالم بعلم

هو هو»، اتحاد مصداقی و مفهومی صفات خداوند است؛ در نتیجه می‌توان گفت نظریه عینیت

۱- تعبیر «لذاته» درباره دیدگاه ابوالهذیل نیز آمده است (ر.ک: اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۶۵).

۲- در سطور آتی، به تفصیل به دیدگاه ابوعلی جبائی اشاره خواهیم کرد.

ابوهذیل، قرائت دیگری از نظریه نفی صفات است. (۱)

از نخستین کسانی که اندیشه ابوالهذیل را مورد انتقاد قرار داد، ابن راوندی بود. وی در کتاب فضیحه المعتزله به رد سخن او پرداخت و گفت: هیچ کس را از اهل زمین سراغ ندارم که جرئت کرده باشد چنین اعتقادی (که خدا، علم و قدرت است) را به قلب خویش راه دهد (خیاط، بی تا: ۱۲۷).

اشعری در رد این نظریه (عینیت صفات با ذات) می گوید: اگر صفات خدا همان خداست، پس باید (به جای کلمه خداوند) گفته شود: «ای علم خدا! مرا ببخش و به من رحم کن»، در حالی که از گفتن چنین کلماتی ابا داریم. اشکال دیگر وی این بود که: کسی که بگوید عالم، ولی علمی ثابت نداند، تناقض گفته است؛ مثل این است که بگوید علم دارد، ولی عالم نیست (اشعری، ۱۳۹۷ق: ۱۴۴).

بغدادی نیز در رد نظریه ابوالهذیل می گوید: اگر علم و قدرت خداوند، عین ذات خداوند باشد، باید خداوند علم و قدرت باشد، و اگر چنین باشد، محال است عالم و قادر باشد، زیرا نمی شود علم، عالم یا قدرت قادر باشد (بغدادی، ۲۰۰۳: ۷۷). بنابراین می توان گفت، از منظر اشاعره، نظریه عینیت ابوهذیل همان دیدگاه نفی صفات است.

اشکال دیگری که متوجه نظریه ابوهذیل است این که در صورت یکی بودن صفات با خداوند، پس باید خود صفات نیز یکی باشند؛ یعنی علم خداوند باید با قدرتش یکی باشد.

به نظر می رسد، ابوهذیل متوجه این اشکال بود؛ لذا وی با اشاره به تفاوت میان متعلق های موضوع سعی کرد از اشکال مزبور فاصله بگیرد. از نظر او، با این که به دلیل یکی بودن با خداوند، صفات با یکدیگر برابرند، اما متفاوت نیز هستند، زیرا معلوم همان مقدور نیست. بنابراین، از منظر خود ابوهذیل نظریه عینیت (مصدیقی و مفهومی) با نظریه نفی مطلق صفات، متفاوت بود. به نظر می رسد، این دلیل چندان قانع کننده نبود، زیرا محلّ نزاع روی این مسئله بود که: آیا در ذات خداوند، صفات وجود دارند؟ و اگر وجود دارند، اختلاف صفات چگونه قابل تصور است؟ ابوهذیل در پاسخ به این پرسش، با توجیه این که منظور از اختلاف بین صفات، اختلاف بین متعلق صفات است، از محلّ نزاع خارج شد و به نوعی اشکال را از دایره ذات خداوند، خارج و به بیرون از ذات (عالم مخلوقات) منتقل کرد!

۱- با توجه به این که ابوهذیل قائل به عینیت مفهومی صفات با ذات است، می توان به این نتیجه رسید که وی نیز نتوانسته از نظریه نفی صفات عدول کند، زیرا قائلان به عینیت ذات و صفات، همواره تغایر مفهومی را امری مفروض می گیرند و به واسطه تغایر مفهومی صفات، صفات ذاتی خداوند را اثبات می کنند (برای مطالعه بیشتر ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ۴: ۱۰۰).

شبهه دیگری که متوجه نظریه ابوالهذیل بود این است که این صفات خداوند چگونه در ذات تحقق دارند؟ اگر گفته شود چیزی جز ذات نیستند که همان نظریه رسمی معتزله (نفی صفات) ثابت می‌شود و اگر گفته شود حقیقتاً صفاتی وجود دارد، محلّ این صفات کجاست؟ این شبهات و اشکالات باعث شد افرادی مثل ابوعلی جبائی، قرائت دیگری از نظریه نفی صفات را مطرح کنند. در ادامه به این نظریه اشاره خواهد شد.

نظریه نیابت ذات از صفات

بر اساس این نظریه، ذات آفریدگار نایب و جانشین صفات است؛ به این معنا که برای اطلاق صفت بر خداوند، تنها ذات بسیط خداوند کفایت می‌کند و هیچ معنا و خصوصیتی برای اطلاق صفات بر خداوند در نظر گرفته نمی‌شود، زیرا خود ذات از تمام صفات نیابت می‌کند؛ به دیگر سخن، در غیر خداوند اِتصاف صفات منوط است به عروض عرضی نسبت به ذات یا وجود خصوصیتی در درون ذات، اما درباره خداوند اصلاً چنین معنایی لازم نیست. ذات حق تعالی به گونه‌ای است که از همه صفات کمالی (علم، قدرت و حیات) نیابت می‌کند. این نظریه را به نظام، عبادبن سلیمان و ابوعلی جبائی نسبت داده‌اند.

نظام بر این باور بود که ذات خداوند، از صفاتش نیابت می‌کند. او می‌گفت: خداوند از ازل عالم، حی، قادر، سمیع، بصیر و قدیم است؛ بنفسه، نه با علمی، حیاتی، قدرتی، سمعی، بصری و قدمی. هم چنین قول او در سایر صفات ذات و معنای عالم، قادر، حی، سمیع، بصیر و قدیم، اثبات ذات و نفی ضدّ آن‌ها، یعنی جهل، عجز، موت، ناشنوایی و نابینایی است (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۴۸۶).

مطابق این عبارت، به باور نظام صفات خداوند، اثبات ذات او و در عین حال، نفی سلبیات همین صفات است. بنابراین، از نظر وی، صفات به این سبب با ذات اختلاف دارند که به طور کلی متضادهای خود را از خداوند نفی می‌کنند و اختلاف آن‌ها به سبب اختلاف ذاتی صفات با ذات نیست. (۱)

۱- این مسئله، یکی از مسائل بسیار مهم در قضیه ذات و صفات از دیدگاه معتزلیان است. توضیح این که معتزلیان، صفات را همان ذات و غیرمغایر با آن می‌دانند؛ از این رو صفات، حقایق مستقل از ذهن نیستند، بلکه صرفاً اعتبارات ذهنی هستند و به این دلیل ممکن است، وجوه اعتبارات، در نظر به شیء واحد، اختلاف پیدا کند، بی آن که این امر مستلزم تعدد در ذات آن شیء باشد؛ برای مثال، ممکن است جوهر را به صورت امری متمایز، قائم به ذات و پذیرای عرض توصیف کنیم. ذات واحد الهی نیز به همین صورت است؛ یعنی صفات، از طریق تعدد وجوه اعتبارات، متعدد می‌شوند؛ برای مثال، منظور از عبارت «خدا علم است»، اثبات علم که همان ذات اوست برای خدا و نفی جهل از ذات اوست.

ص: ۱۰۰

نکته قابل تأمل درباره دیدگاه نظام این است که وی وحدت مفهومی صفات را نمی پذیرد و تنها وحدت مصداقی را قبول می کند؛ چنان که وقتی از وی سؤال می شود: اگر جز ذات چیزی نیست، پس چرا صفات متعدد و قول عالم، قادر، حی و امثال آن با هم مختلف است؟ زیرا در این صورت لازم می آید معنای عالم، همان قادر و امثال آن بوده و علاوه بر وحدت مصداقی ذات و صفات، آن ها مفهوماً نیز وحدت داشته باشند و در نتیجه، اطلاق صفات متعدد مختلف بر او، به نظر غیر قابل توجیه آید. وی در پاسخ قبول نمی کند که معنای عالم، همان معنای قادر، حی و... باشد؛ یعنی وحدت و عینیت مفهومی صفات را نمی پذیرد و اختلاف صفات را معلول اشیای متضادی از قبیل جهل، عجز، موت و... می داند که از ذات متعال نفی می شود (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۴۸۷). وی گاهی هم اطلاق صفات، البته فقط علم و قدرت را بر خداوند، از باب توسع می داند، که مقصود از آن تثبیت عالم بودن و قادر بودن خداوند است، اما در عین حال نمی گوید خداوند را حیات و سمع و بصر است، زیرا خداوند بر خود اطلاق علم و قدرت کرده و فرموده است: «انزله بعلمه» (نساء: ۱۶۶) و «اشد منهم قوه» (فصلت: ۱۵)؛ لذا وقتی گفته می شود او را علم و قدرتی هست، از باب توسع و تثبیت است به این که او عالم و قادر است (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۴۸۷).

اشعری می گوید: عباد بن سلیمان نیز عقیده داشت، خداوند عالم، قادر و حی است؛ البته برای خدا علم، قدرت، حیات، سمع و بصر ثابت نمی دانست، بلکه می گفت او عالم است نه به علمی، قادر است نه به قدرتی، حی است نه به حیاتی، شنواست نه به سمع و شنوایی و به همین نحو است دیگر اسمایی که نه به دلیل فعل خود او و نه به سبب فعل غیر او، به آن ها نامیده می شود. او منکر عقیده کسانی بود که می گفتند او «لنفسه یا لذاته» عالم، قادر و حی است. وی هم چنین منکر نام بردن از نفس و ذات برای خداوند بود و نیز منکر آن بود که گفته شود برای خداوند علم، قدرت، سمع، بصر، حیات یا علمی هست. وی می گفت: این که گفته ام «عالم»، اثبات اسمی است برای خداوند که همراه آن علم به معلوم است؛ این که گفته ام «قادر»، اثبات اسمی است برای خداوند که همراه آن علم به مقدرات دارد. وی می گفت: این که به خداوند گفته شود «عالم»، مفهومش عین اطلاق کلمه «قادر» بر خداوند نیست. هم چنین در سایر صفات نیز چنین است (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۶۴ ۱۶۵).

از گفته عباد بن سلیمان بدین صورت که: «هنگامی که می گویم خدا داناست... تواناست... زنده است، مقصودم دادن نامی به خداست»، کاملاً آشکار است که وی منکر واقعیات صفات بوده و به آن ها تنها همچون نام هایی از خدا نظر می کرده است؛ به همین جهت، فرمول او چنین

ص: ۱۰۱

بوده است: «خدا داناست نه به سبب علم؛ تواناست نه به سبب قدرت؛ زنده است نه به سبب حیات».

نکته دیگر این که، شیوه وی در نفی صفات با دیگر هم‌کیشان معتزلی‌اش که هر یک به نوعی صفات را به ذات خداوند برمی‌گرداندند، متفاوت بود، زیرا وی معتقد بود خداوند ذات و نفس ندارد؛ از این روی، وی قید «لنفسه» و «لذاته» را درباره خداوند جایز نمی‌دانست (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۶۴).

از دیگر متکلمان معتزله که نظریه نیابت به وی نسبت داده شد، جاحظ بود. از عبارت وی در کتاب الحیوان برمی‌آید که قول او در صفات، همان قول جمهور معتزله، یعنی نظریه نیابت است؛ چنان که می‌نویسد: «دهری دانست که ما معتقدیم پروردگاری داریم که مخترع اجسام است و او حی است نه به حیاتی و عالم است نه به علمی» (جاحظ، ۱۳۹۸ق، ۴: ۹۰). البته شهرستانی می‌گوید: جاحظ قائل به نفی صفات بوده و مذهب جاحظ در نفی صفات، مذهب فلاسفه است (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۸۹)؛ یعنی مانند فلاسفه بر این باور بوده که خدا صفاتی، از قبیل علم، قدرت و حیات دارد که مصداقاً عین ذات و مفهوماً مخالف یکدیگر و غیرذاتند.

سخن ابوعلی جبائی نیز قرائت دیگری از نظریه نیابت ذات از صفات بود. وی بر این باور بود که صفات خداوند حقیقتاً وجود دارد، اما لذاته است. شهرستانی نظریه جبائی را این گونه نقل می‌کند: «البارئ تعالی عالم لذاته قادر حی لذاته و معنی قوله: لذاته ای لایقتضی کونه عالماً صفة هی علم، أو حال توجب کونه عالماً» (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۹۲).

وی معتقد به صفات ازلی ذاتی برای خداوند بود و آن‌ها را مقتضای ذات خداوند می‌دانست. ابوعلی جبائی ذات باری تعالی را علت عالم، قادر، حی و موجود بودن می‌دانست (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۱۱۸). در واقع، نظریه ابوعلی جبائی در مخالفت با نظریه ابوالهذیل که می‌گفت: ان الله عالم بعلم هوهو مطرح شد (بغدادی، ۲۰۰۳: ۷۷)، زیرا به نظریه ابوالهذیل این اشکال وارد شد که صفاتی که عین ذات هستند، چگونه در ذات تحقق دارند. اگر گفته شود که چیزی جز ذات نیستند، نظریه رسمی معتزله (نفی صفات) ثابت می‌شود و تغییری در اصلاح نظریه نفی صفات به وجود نمی‌آید، اما اگر گفته شود حقیقتاً صفاتی وجود دارد، این اشکال پیش می‌آید که محلّ این صفاتی که به نحو حقیقی (نه اعتباری) وجود دارند، کجاست؟ اگر گفته شود درون ذات است، گرفتار محذور بزرگ تری می‌شود، زیرا التزام به این سخن، موجب تعدد و تکثر در ذات می‌شود. شاید این اشکالات باعث شد که فردی مانند ابوعلی جبائی، به نظریه ای دیگر روی آورد. وی برای رهایی از این محذور گفت: صفات خداوند حقیقتاً وجود دارد، اما لذاته است.

ص: ۱۰۲

ابوعلی با مطرح کردن قید «لذاته» می‌خواست به گونه‌ای از شبهه تعطیل فرار کند. وی از سویی، دیدگاه ابوالهذیل را برای فرار از شبهه تعطیل کافی نمی‌دانست و از سوی دیگر، می‌خواست به نحو حقیقی صفاتی را برای خداوند ثابت کند؛ بدین سبب گفت: ذات خداوند به گونه‌ای است که منشأ تمام صفات می‌باشد. ابوعلی می‌خواست از هر گونه زبان و لغت پرهیز کند که هدف آن، ظاهراً جنبه شیئیت بخشیدن به چیزی در خدا باشد که این صفات به آن نسبت داده می‌شود. بنابراین، تنها این کافی نیست که گفته شود علم، معنایی در خداست؛ حتی با در نظر گرفتن این محدودیت که این معانی، صفاتی از خود ندارند که بنا بر آن بتوان آن‌ها را موجود یا معدوم و قدیم یا محدث خواند. به اعتقاد ابوعلی، مجاز شمردن این معانی در خدا، به یگانگی کامل او آسیب می‌رساند؛ بدین سبب بهتر آن است که گفته شود خدا به ذات خود می‌داند و به ذات خود زنده و تواناست.

اما بر نظریه ابوعلی این اشکال وارد بود که شما صفات زاید بر ذات را قبول ندارید؛ پس این صفات باید در محلی وجود داشته باشند. از سویی، به این که صفات داخل ذات باشند قائل نیستید و از سوی دیگر، به این که خارج از ذات هم باشند قائل نیستید؛ پس این سؤال پیش می‌آید که آن صفت که ذات الهی منشأ آن شده، کجاست؟ شاید همین نظریه و اشکالات وارد بر آن، موجب پیدایش نظریه پسرش ابوهاشم شد، که بعدها این نظریه به نظریه «حال» بهشیمه معروف شد.

نظریه احوال

یکی از آرایه‌هایی که در تبیین رابطه ذات و صفات بیان شده، نظریه احوال است. مبتکر این نظریه، ابوهاشم جبائی است. ابوهاشم در مسئله صفات خداوند به نگرشی رسید که هم با نگرش صفاتی مخالف بود و هم با نگرش مخالفان صفاتی. همان طور که پیش تر گفته شد، پدر ابوهاشم، یعنی ابوعلی جبائی عقیده داشت صفات خداوند «لذاته» است. اشکالی متوجه این نظریه بود و آن این که آن خصوصیت که ذات الهی منشأ آن شده، کجاست؟ ابوهاشم تلاش کرد تا با مشکل نظریه پدرش مواجه نشود. از سویی، باید مشکل تعطیل را حل کند، چون در نظر وی نفی صفات باطل است و از سوی دیگر، باید تکثیر صفات در ذات را که منجر به شرک می‌شود، حل کند. شاید همین نظریه و اشکالات وارد بر آن باعث شد وی نظریه «حال» را مطرح کند. ابوهاشم نمی‌توانست به نظریه پدرش ملتزم شود، چرا که در نظر ابوعلی جبائی ذات و صفات متحدند و در واقع ذات، منشأ صفات می‌شود و این به معنای نفی وجود واقعی صفات

ص: ۱۰۳

بود. از سوی دیگر، ابوهاشم با نظریه صفاتی‌ه مواجه بود که صفات خداوند را اموری واقعی می دانستند و آن‌ها را زاید بر ذات خداوند تصور می کردند. ابوهاشم نظریه سومی را که حدّ وسط آن دو باشد، ابداع کرد. او می گفت: صفات خداوند حالاتی است که موجود نیستند تا تعدد قدا و ترکیب لازم آید؛ از سوی دیگر، معدوم هم نیستند تا صفات نفی شوند. او برای رهایی از این تنگنا، از مفهومی به نام «حال» سخن به میان آورد که به عقیده او نه جوهر است، نه عرض و نه معدوم است، نه موجود (شهرستانی، ۱۴۲۵ق: ۱۰۵). ابوهاشم جبائی درباره صفات خداوند می گفت: صفات احوال، ثابت برای ذات هستند و یک حالت دیگر در واجب، سبب این صفت شده است (شهرستانی، ۱۴۲۵ق: ۱۰۵). ابوهاشم معتقد بود، خداوند حالتی دارد که آن حالت، غیر از ذات و موجود بودن است و آن حالت را «صفت» نامیده است که به تنهایی قابل شناخت نیست، بلکه با ذات شناخته می شود. ویژگی آن حالت این است که نه موجود است، نه معدوم و نه معلوم است، نه مجهول (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۹۲).

به گفته بغدادی، ابوهاشم نظریه پدرش را که می گفت: «الله عالم لنفسه و قادر لنفسه» قبول نداشت، به دلیل این که ذات واجب تعالی نمی شود علت عالم بودن و قادر بودن خودش باشد؛ از این رو معتقد بود، خداوند بر حالتی است که به خاطر آن حالت، عالم است و هم چنین قادر و سایر صفات، و او این احوال را نه موجود می دانست، نه معدوم (بغدادی، ۲۰۰۳: ۷۷).

تغییر و تحولی که ابوهاشم در نظریه پدرش (ابوعلی جبائی) انجام داد، برای پاسخ گویی به این اعتراض بود که اگر خدا به خود عالم و قادر باشد، آن گاه لازم می آید که صفت «عالم»، همان معنا را داشته باشد که صفت «قادر»، زیرا هر دو تنها به ذات الهی بازمی گردند. پاسخ ابوهاشم آن نیست که منکر علم خدا به وسیله خود او شود، بلکه این سخن را تلطیف می کند و می گوید: صفت «عالم» که درباره خدا گفته می شود، به معنای وجود علمی در خدا نیست، بلکه معرف خدا در حال دانستن است؛ «قادر» که به خدا گفته می شود، اشاره به قدرتی در خدا نیست، بلکه اشاره است به خدا در حال قدرت داشتن، و... به دیگر سخن، به اعتقاد ابوهاشم، صفت معرف علمی در خدا نیست، بلکه خدا را همچون عالم معرفی می کند. حالتی از علم را در خدا معرفی نمی کند، بلکه معرف خدا در حالتی از علم است.

البته این نظریه نیز مخالفانی داشت. ابوعلی جبائی، پدر ابوهاشم، اشکالاتی بر این نظریه وارد کرد؛ یکی این که چون ابوهاشم صفات را به عنوان وجودات واقعی انکار می کند، بنابراین احوال او یا باید تنها الفاظ و اصطلاحات عمومی قابل حمل بر اشیا باشد و یا وجوه عقلی و امور

ص: ۱۰۴

اعتباری، نه واقعی؛ بلکه چون نسبت‌ها و اضافاتند، پس صفات، امور واقعی نیستند (۱). دوم، موجود و معدوم ندانستن احوال، تناقض‌گویی است و اعتقاد به حدّ وسط میان وجود و عدم است، که قابل تصور و تعقل نیست و محال بودن اجتماع نقیضین، از بدیهیات است؛ بنابراین، تصور صفات به صورت احوالی برای ذات واجب، امری نامعقول می‌باشد که پذیرفته نیست (ولفسن، ۱۳۶۸: ۲۱۴ ۲۱۸).

نتیجه

با توجه به این که نظریه نفی صفات، به برخی رهبران و دانشمندان فرقه‌های قدریه و معتزله نسبت داده شده، می‌توان به این نکته اشاره کرد که نظریه نفی صفات، دیدگاهی کاملاً مشهور در میان معتزلیان بوده است. نظریه نفی صفات در میان معتزله نخستین، کاملاً پذیرفته شده بود، زیرا مؤسس فرقه معتزله، همچون واصل بن عطا چنین دیدگاهی داشته است؛ افزون بر این، صاحبان ملل و نحل نیز نظریه نفی صفات را به اکثر معتزله نسبت می‌دهند. اما متکلمان معتزلی پس از واصل، به سبب شبهاتی که به نظریه نفی صفات از سوی مخالفان مطرح شد، سعی کردند این نظریه را تعدیل کنند؛ بنابراین افرادی چون نظام، عباد بن سلیمان و ابوعلی جبائی به نظریه نیابت ذات از صفات قائل شدند. البته این نظریه نیز نتوانست پاسخ‌گوی شبهات مخالفان باشد، زیرا در نظریه نیابت، صفات ثبوتی ذاتی متمایز از ذات، قابل تصور نبود؛ بنابراین تغییر محسوسی در نظریه نفی صفات حاصل نشد. این مسئله سبب شد که ابوهدیل برای اولین بار در معتزله، نظریه عینیت را مطرح کند. از قرائت ابوهدیل درباره دیدگاه عینیت و این که وی صفات خداوند را مصداقاً و مفهوماً یکی می‌دانست، می‌توان به این نتیجه رسید که این قرائت نیز با دیدگاه سلبی صفات‌چندان تفاوتی نداشت، زیرا اکثر فلاسفه و متکلمانی که قائل به نظریه عینیت ذات با صفاتند، دست کم تغایر مفهومی صفات را می‌پذیرند و از طریق تغایر مفهومی و اتحاد مصداقی، صفات را برای ذات اثبات می‌کنند. حاصل سخن آن که، بزرگان معتزله هر یک به دلایل گوناگون، هرگونه صفت را از ذات خداوند نفی نکردند و برای فرار از نظریه نفی صفات، نتوانستند نظریه جامع و درستی ارائه دهند. آن‌ها تنها در قالب قرائت‌های گوناگون، سعی کردند این گونه وانمود کنند که برای ذات خدا، صفاتی قائلند که همین امر موجب اختلاف و تنوع اقوال در میان آن‌ها شد.

۱- این عبارت از ابوعلی، حاکی از این است که نظریه «حال»، تنها اعتبار ذهن هستند و در واقع، هیچ‌حظی از وجود ندارند.

ص: ۱۰۵

منابع

۱. اعتصامی، عبدالهادی، (۱۳۹۲) نفی صفات در روایات اهل بیت (ع)، تحقیقات کلامی، ش ۲، ص ۳۵
۲. اسفراینی، ابوالمظفر، (بی تا)، التبصیر فی الدین، تعلیق: محمد زاهد کوثری، قاهره، المكتبة الأزهریه للتراث، چاپ اول.
۳. اشعری، ابوالحسن، (۱۳۹۷ق)، الابانه، تحقیق: حسین محمود، قاهره، دارالانصار، چاپ اول.
۴. ، (۱۴۰۰ق)، مقالات الاسلامیین، آلمان (ویسبادن)، فرانس شتاینر، چاپ سوم.
۵. آمدی، سیف الدین، (۱۴۱۳ق)، غایه المرام فی علم الکلام، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
۶. ایجی، میرسیدشریف، (۱۳۲۵ق)، شرح المواقف، تصحیح: بدر الدین نعسانی، قم، شریف رضی، چاپ اول.
۷. باقلانی، ابوبکر، (بی تا)، التمهید، مصر، دارالکتب العلمیه.
۸. بدوی، عبدالرحمن، (۱۳۸۹)، تاریخ اندیشه های کلامی در اسلام، ترجمه: حسین صابری، مشهد، آستان قدس رضوی، چاپ سوم.
۹. بغدادی، عبدالقاهر، (۱۴۰۸ق)، الفرق بین الفرق، بیروت، دارالآفاق، دارالجیل، چاپ اول.
۱۰. ، (۲۰۰۳)، اصول الایمان، تحقیق: ابراهیم محمد رمضان، بیروت، مکتبه الهلال، چاپ سوم.
۱۱. بلخی، ابوالقاسم، (۱۳۹۳ق)، فضل الاعتزال، تحقیق: فؤاد سید، تونس، الدارالتونسیه.
۱۲. جاحظ، عمرو بن بحر، (۱۳۸۸ق)، الحیوان، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، بیروت، چاپ افست.
۱۳. جوینی، عبدالملک، (۱۴۱۶ق)، الارشاد، تعلیق: زکریا عمیراث، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
۱۴. حنبلی، ابن عماد، (۱۴۰۶ق)، شذرات الذهب، تحقیق: محمد الأرناووط، دمشق بیروت، دار ابن کثیر، چاپ اول.
۱۵. خیاط، ابی الحسین، (بی تا)، الانتصار، تحقیق: محمد حجازی، قاهره، مکتبه الثقافه الدینیه.
۱۶. سامی النشار، علی، (۱۴۲۹ق)، نشأه الفکر الفلسفی فی الاسلام، قاهره، دارالسلام، چاپ اول.
۱۷. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۳۶۴)، الملل و النحل، تحقیق: محمد بدران، قم، الشریف الرضی، چاپ سوم.
۱۸. ، (۱۴۲۵ق)، نهائیه الاقدام، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول.

۱۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۳)، شرح اصول کافی، تحقیق: محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.
۲۰. قاضی، عبدالجبار بن احمد، (۱۴۲۲ق)، شرح الاصول الخمسه، تعلیق: احمد بن حسین ابی هاشم، بیروت، داراحیاء التراث العربی، چاپ اول.
۲۱. قاضی، عبدالجبار بن احمد، (۱۹۶۵)، المغنی فی أبواب التوحید و العدل، تحقیق: جورج قنواتی، قاهره، الدارالمصریه.
۲۲. ولفسن، هری اوسترین، (۱۳۶۸)، فلسفه علم کلام، ترجمه: احمد آرام، تهران، الهدی، چاپ اول.

مفهوم سازی جدید از قاعده لطف و وجوب آن در آثار آیت الله سبحانی

اشاره

موسی ملایری (۱)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۴/۲۵

تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۸/۲۰

چکیده

غالب متکلمان پیشین بر این مبنا که ارسال رسل از مصادیق لطف مقرب است، از طریق قاعده لطف به اثبات ضرورت ارسال رسل می پرداختند. از تعبیر علامه حلی در کشف المراد، برخی چنین استنباط کردند که ارسال رسل از مصادیق لطف نیست؛ و به همین سبب، قاعده لطف از نظر ایشان کارآیی خود را برای اثبات ضرورت نبوت از دست داد. از سوی دیگر، از شیخ مفید به بعد، نظریه ای رواج پیدا کرد که لطف را عقلاً واجب نمی دانست و در نتیجه، کارآیی آن را در اثبات مسائل عقیدتی به چالش می کشید. آیت الله سبحانی برای حل این مشکل، قائل به تفصیل شده و بر آن است که برخی مصادیق لطف مقرب، عقلاً واجب و برخی وجوب عقلی نداشته و تنها لازمه جود و تفضل خداوندند. در مقاله حاضر، مباحث مذکور در آثار آیت الله سبحانی بررسی شده و حدود توفیق و کارآیی آن‌ها مورد ارزیابی قرار گرفته است.

واژگان کلیدی

لطف مقرب، لطف محصل، تطوّر تاریخی نظریه لطف، اقسام لطف، شبهات قاعده لطف.

ص: ۱۰۷

مقدمه

پژوهش گرانی که نظریه لطف، مدلول و اصول و فروعش را در آثار آیت الله سبحانی و دیگر متکلمان مورد مطالعه تطبیقی قرار داده باشند، دریافته اند که اختلاف ها و تفاوت آرا در کلیات و جزئیات این قاعده، میان ایشان و پیشینیان کم نیست. تعریف «لطف مقرب» و «لطف محصل» در آثار ایشان با آنچه سایر متکلمان از آغاز تا اوایل قرن چهاردهم هجری عرضه می کردند، یکسان نیست. همین اختلاف نظر در مفهوم و تعریف «لطف» سبب اختلاف هایی دیگر شده است. پاسخ ایشان به مهم ترین شبهه قاعده لطف، یعنی شبهه «عدم وجود حد یقف» در لطف مقرب نیز با پاسخ های دیگران به کلی متفاوت بوده است؛ حتی می توان گفت، قاعده مذکور در آثار ایشان لباسی نو پوشیده و به گونه ای دیگر ظاهر شده است.

در این مقاله، پرسش هایی درباره قاعده مذکور مورد بررسی قرار می گیرد: تفاوت آرای ایشان در زوایای مختلف قاعده لطف با دیگران چیست؟ منشأ این تفاوت ها و اختلاف نظرها چه بود؟ آیا نظریه لطف در لباس جدید خود، کارآمدتر شده است؟ آیا در این قالب بهتر می توان به اشکالات کهن این قاعده پاسخ داد؟ و آیا از قوت منطقی بیشتری برخوردار شده است؟

اگرچه هدف این مقاله، بررسی مسئله لطف در آثار آیت الله سبحانی است، برای بیان تفاوت آرای ایشان با دیگران ناچار بودیم نگاهی تاریخی به آرای پیشینیان نیز داشته باشیم. (۱)

در سه دهه اخیر، مقالات و نوشته های فراوانی درباره قاعده لطف و زوایای مختلف آن به چاپ رسیده است، اما درباره تأملات آیت الله سبحانی در مورد این قاعده، مطلبی یافت نشد، مگر در حدّ دو انتقاد که در متن مقاله مطرح می شوند. ناقدان بدون توجه به خاستگاه و ضرورت تاریخی منطقی این نوسازی، چنین اظهار داشته اند که چنین مفهوم و تعاریفی از لطف، نزد پیشینیان یافت نمی شود.

چیستی و اقسام لطف

«لطف» نزد قدمای متکلمان شیعه عبارت است از: هرچه انسان را به جانب طاعت فرا خوانده و سوق دهد، که بر دو نوع است: لطف محصل و لطف مقرب. (۲)

۱- برخی مباحث تاریخی را که در این مقاله به سرعت از آن ها عبور کرده ایم و شاید مستندات آن ها کافی به نظر نرسد، در مقاله ای دیگر به نام «تطور مضمون و مدلول قاعده لطف در کلام شیعه» به تفصیل مورد بررسی قرار داده ایم.

۲- البته نام گذاری دو قسم مذکور به «محصل» و «مقرب»، مربوط به قرن ها بعد است. به احتمال فراوان، این نام گذاری از علامه حلی باشد. اگرچه عبارت «مقرب الی الطاعه» در آثار قدما برای لطف مقرب به کار می رفت، اما برای توصیف است و نه تسمیه؛ لذا «الی الطاعه» به دنبال «مقرب» می آمد. در عین حال ما برای سهولت بحث، این دو اصطلاح را به عنوان دو نام برای اقسام مذکور، حتی پیش از علامه حلی استفاده خواهیم کرد.

ص: ۱۰۸

«لطف محصّل» آن است که با وجود آن، طاعت محقق می‌شود. پس محصّل (اسم فاعل)، یعنی آنچه سبب تحصیل و تحقق طاعت است. به بیان دیگر، لطفی است که با وجود آن، ملطوف فیه بالضروره اما اختیاراً از مکلف سر می‌زند. این قسم از لطف، همان «عصمت» است که با وقوع آن، معصوم بالضروره از معصیت اجتناب و به طاعت عمل می‌کند.

و «لطف مقرب» عبارت است از: آنچه عبد را به طاعت نزدیک و از معصیت دور می‌کند؛

به شرط آن که به حدّ اجبار نرسد و عمل به تکلیف بدون آن نیز ممکن باشد. سیدمرتضی

(م. ۴۳۶ق) می‌نویسد: «اعلم ان اللطف ما دعى الى فعل الطاعة و ينقسم الى ما يختار المكلف عنده فعل الطاعة و لولاه لم يختره. و الى ما يكون أقرب الى اختيارها. و كلا القسمين يشمله كونه داعياً» (سید مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۸۶؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۶ق: ۱۳۰).

اما از خواجه طوسی (م. ۶۷۲ق) به بعد، تقسیم مذکور اهمیت خود را از دست داد و لطف محصّل نیز در لطف مقرب گنجانده شد (۱)؛ حتی متکلمان بسیاری هنگام تعریف لطف، فقط از لطف مقرب سخن می‌گویند و به تدریج مفهوم لطف، به لطف مقرب اختصاص پیدا می‌کند. (۲)

ابداع مفهومی جدید از لطف

تعاریف مذکور از لطف مقرب و محصّل در حدّ تتبع نگارنده بین متکلمان شیعه تا اوایل قرن پنجم یا اواخر قرن چهاردهم، یعنی سال چاپ توضیح المراد سیدهاشم حسینی طهرانی

(م. ۱۴۱۱ق) که تعلیقه‌ای بر کشف المراد علامه حلی است، به همان منوال ادامه داشته است. او در تعلیقات خود بر مبحث لطف، مفهومی جدید از لطف را ابداع می‌کند که در آثار پیشینیان دیده نمی‌شود و این معنای جدید را «لطف محصّل» می‌نامد. از آن جا که این مفهوم سازی جدید، مبنای بسیاری از مباحث مطرح شده در آثار آیت الله سبحانی است، ناچاریم قدری مفصل تر در باب آن سخن بگوییم.

۱- این ادغام شاید به این دلیل بود که لطف محصّل (عصمت) از آن جا که مفهومی نسبی است اگر نسبت به معصوم سنجیده شود، مصداق لطف محصّل خواهد بود، اما اگر نسبت به سایر مکلفان در نظر گرفته شود، لطف مقرب است، چرا که مکلفان با وجود معصوم، از معصیت دور و به طاعت نزدیک خواهند شد.

۲- به نظر می‌رسد، بعد از خواجه فقط علامه حلی است که در کشف المراد و بعضی دیگر از آثار خود از لطف محصّل نیز سخن گفته است؛ چنان که آیت الله سبحانی می‌گوید: «غير ان العناية باللطف المقرب في الكتب الكلامية اكثر من المحصّل» (سبحانی، ۱۳۸۲: ۱۰۶)، بلکه اساساً تا آنجا که ما میدانیم بعد از علامه حلی سخنی از لطف محصّل به معنای مذکور در میان نیست.

ص: ۱۰۹

فهم این مفهوم جدید و درک نقش آن در سرنوشت قاعده لطف، زمانی ممکن است که علل ظهور آن را به اختصار نشان دهیم تا آشکار شود چه خللی در تعریف پیشین قاعده لطف وجود داشته و این ابداع جدید برای حل چه مشکلی صورت گرفته و سرنوشت این بحث در آثار آیت الله سبحانی چگونه رقم خورده است.

عوامل ظهور مفهوم جدید

چنان که می دانیم، یکی از مهم ترین کارکردهای قاعده لطف در متون کلامی، اثبات ضرورت ارسال رسل است. همه متکلمان تا زمان علامه حلی به همین شیوه عمل می کردند، تا این که علامه حلی در کشف المراد اشکالی را به این شیوه وارد کرد که سبب برخی تحولات بعدی در سرنوشت قاعده لطف گردید. اشکال علامه حلی بر اساس آنچه از ظاهر کلامش استنباط می شود این بود که ارسال رسل (تکلیف سمعی) لطف مقرب به حساب نمی آید، زیرا بر اساس تعریف، لطف مقرب بلکه هیچ لطفی نباید نقشی در تمکن مکلف داشته باشد. به عبارت دیگر، شرط لطف آن است که انجام ملطوف فیه بدون لطف نیز مقدور باشد؛ حال آن که بدون ارسال رسل و بدون ابلاغ تکلیف، عمل به تکلیف و طاعت و معصیت نسبت به آن محال است. بنابراین نمی توان اصل ارسال رسل و ابلاغ تکلیف را لطف مقرب دانست. به جهت حساسیت موضوع، عین عبارت ایشان را می آوریم: «هذا [ای اللطف] بخلاف التکلیف (۱) الذی یطیع عنده، لأنّ اللطف أمر زائد علی التکلیف، فهو من دون اللطف یتمکن بالتکلیف من أن یطیع أو لا- یطیع و لیس كذلك التکلیف لأنّ عنده یتمکن من أن یطیع و بدونه لا یتمکن من أن یطیع أو لا یطیع، فلم یلزم أن یکون التکلیف الذی یطیع عنده لطفاً» (حلی، ۱۳۸۲: ۱۰۸).

آیت الله سبحانی در تعلیقه بر عبارت علامه نوشته اند: «حاصله: أنّ اللطف غیر مؤثر فی التمکین بل أمر وراء القدره و إلّا فلو کان مؤثراً فی حصول القدره، لا- یسمى لطفاً و منه یظهر أنّ التکلیف لیس لطفاً لأنه مما له حظ فی التمکین إذ لولاه لما حصل الامتثال. و مع ذلك کله قالت العدلیه: الواجبات الشرعیه أطفاف فی الواجبات العقلیه و لا بد من الجمع بین ما ذکره الشارح من أنّ التکلیف لیس لطفاً و هذا الکلام الذی یعرف التکلیف الشرعی لطفاً، بنحو من الأنحاء فتأمل» (سبحانی، ۱۳۸۲: ۱۰۸). سیدهاشم حسینی طهرانی نیز در توضیح المراد، کلام علامه را به همین صورت فهمیده است (حسینی طهرانی، ۱۳۶۵: ۶۰۲). البته اکنون بحث ما در صحت و

۱- اما برای تفسیر دیگری (تفسیر دوم) از کلام علامه حلی نک: (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۳: ۲۶۶). در این اثر گفته می شود علامه حلی، منکر لطفیت تکلیف نیست.

ص: ۱۱۰

سقم این تفاسیر از کلام علامه نیست. مدعای ما این است که به لحاظ تاریخی، تفسیر اول از کلام علامه حلی پدید آمده و قائلان به آن، برای حلّ مشکل چه چاره‌ای اندیشیده‌اند.

پی آمد این اشکالِ علامه حلی که در هیچ یک از آثارش از این پی آمد سخن نمی‌گوید، بلکه غالباً برخلاف مقتضای آن عمل می‌کند دو چیز بود؛ یکی این که از طریق قاعده لطف نمی‌توان بر ضرورت ارسال رسل استدلال کرد؛ لذا در کشف المراد شاید به همین دلیل چنین استدلالی را به معترله نسبت می‌دهد.

برخی متکلمان پس از او مثل ملا نظرعلی طالقانی در کاشف الاسرار (طالقانی، ۱۳۷۳، ۱: ۱۱۱)، اسماعیل طبرسی نوری در کفایه الموحّدین (طبرسی نوری، ۱۳۸۲ق، ۱: ۵۰۵) و نیز سیدهاشم حسینی طهرانی در توضیح المراد (حسینی طهرانی، ۱۳۶۵، ۶۰۲) به این نکته تصریح کرده‌اند که ارسال رسول لطف محسوب نمی‌شود، زیرا چنان که از تعاریف پیشینیان آشکار شد، از سویی لطف محصل به اصطلاح آن‌ها به کار اثبات ضرورت نبوت نمی‌آمد و به تدریج در لطف مقرب ادغام شد. و از دیگر سو، بر اساس اشکال علامه حلی، ارسال رسول لطف مقرب نیز به حساب نیامد.

نتیجه دیگر سخن علامه حلی این بود که با انکار دخول تکلیف در لطف مقرب، قاعده «التکالیف الشرعیة الطاف فی التکالیف العقلیه» که مبنای استدلال متکلمان بر ضرورت نبوت از طریق قاعده لطف است، مورد انکار قرار می‌گرفت. در هر صورت، پس از علامه حلی برخی متکلمان که از آن‌ها سخن گفتیم، بر مبنای روش او در کشف المراد مشی کردند و برخی دیگر مثل: فاضل مقداد، لاهیجی، سیدهاشم بحرانی، سیدعبدالله شبر و... توجهی به کلام او نشان ندادند و همان شیوه پیشین را که تا زمان خواجه طوسی معمول بود (۱) در پیش گرفتند. کسانی که از علامه حلی پیروی کردند، در موضعی متناقض قرار داشتند، از سویی، ناچار بودند اصل ضرورت ارسال رسل را با تکیه بر قاعده لطف اثبات کنند و طریق کلامی دیگری برای این کار نمی‌شناختند و از سوی دیگر، بر اساس سخن علامه این روش را منطقاً درست نمی‌دانستند.

تا آن جا که می‌دانیم، این شیوه تناقض آمیز تا زمان سیدهاشم حسینی طهرانی (م. ۱۴۱۱ق) ادامه یافت. او در توضیح المراد ذیل سخن علامه حلی، ضمن پذیرش سخن علامه مبنی بر این که اصل تکلیف و ارسال رسل از مصادیق لطف مقرب نیست، و در نتیجه نمی‌توان ضرورت آن را از این

۱- خواجه طوسی ارسال رسل و تکلیف سمعی را لطف مقرب دانسته و بر اساس قاعده لطف بودن تکالیف سمعی نسبت به تکالیف عقلی، به اثبات ضرورت ارسال رسل پرداخته است: «و هی [أی البعثه] واجبه لاشتمالها علی اللطف فی التکالیف العقلیه» (طوسی، ۱۴۰۷ق: ۲۱۳).

ص: ۱۱۱

طریق اثبات کرد، برای حل مشکل، مفهومی جدید از لطف عرضه می کند که در آثار پیشینیان دیده نمی شود. او این معنای جدید را نیز لطف محصّل نامیده است و در تعریف آن می گوید: «لطف محصّل انجام امری است که سبب تحصیل غرض خلقت است» (حسینی طهرانی، ۱۳۶۵: ۶۰۰).

اما باید دانست که لطف محصّل در این معنای جدید، با محصّل به معنای قدما که پیش تر از آن سخن گفتیم، مشترک لفظی است. لطف محصّل در معنای جدید عبارت است از: امری که اگرچه در تمکن مکلف نقش دارد و به همین دلیل لطف مقرب به حساب نمی آید اما ترک و اهمال آن از سوی حق تعالی، ناقض غرض خلقت است. یکی از مصادیق چنین لطفی، ارسال رسل و ابلاغ تکلیف است (۱). سپس تذکر می دهد که بر اساس این معنا اولاً، ارسال رسول لطف است؛ ثانیاً، لطف به این معنا بدون قید و شرط و بدون شبهه بر خداوند واجب است، برخلاف لطف مقرب که نمی توان گفت به طور مطلق بر خداوند واجب است (حسینی طهرانی، ۱۳۶۵: ۶۰۰).

با این ابتکار، قاعده لطف مجدداً به گونه ای بازآفرینی شد که: اولاً، باز هم می توان با تمسک به این قاعده ضرورت ارسال رسل را اثبات کرد؛ ثانیاً، اشکال های وارد شده بر وجوب مطلق لطف مقرب، بر این مفهوم جدید از لطف وارد نیست. اکنون پس از ذکر این مقدمه طولانی که برای فهم سرنوشت لطف در آثار آیت الله سبحانی لازم بود، رویکرد ایشان را درباره اشکال علامه حلی و راه حل توضیح المراد بررسی می کنیم.

رویکرد آیت الله سبحانی

اشاره

در مجموعه آثار آیت الله سبحانی که در سال های گوناگون به طبع رسیده اند، با سه رویکرد متمایز نسبت به آنچه گذشت، مواجه می شویم.

رویکرد اول: قبول اشکال علامه حلی

آیت الله سبحانی در آثار مقدم ترش، مثل بحوث فی الملل و النحل و نیز الالهیات علی هدی الکتاب و السنه و العقل (۲)، به روش علامه حلی سیر می کند؛ به این صورت که همانند علامه

۱- از تعبیر توضیح المراد چنین برمی آید که او «محصّل» در کلام خویش را با «محصّل» در کلام علامه حلی (محصل به اصطلاح قدما) یکسان می داند (حسینی طهرانی، ۱۳۶۵: ۶۰۰ ۶۰۲)، اما حقیقت آن است که این دو اصطلاح مشترک لفظی اند.

۲- جلد اول هر دو کتاب در سال ۱۴۰۸ قمری به چاپ اول رسیده است. طبع اول جلد سوم الالهیات که مشتمل بر بحث لطف است در سال ۱۴۰۹ قمری به انجام رسیده، اما طبع اول جلد سوم الملل و النحل که مشتمل بر بحث لطف است بر ما معلوم نگردید، احتمالاً بین سال های ۱۴۰۸ تا ۱۴۱۰ قمری بوده است. در هر صورت، این دو کتاب مقدم بر آثار دیگری هستند که از آن ها سخن خواهیم گفت.

ص: ۱۱۲

قائلند اصل تکلیف (ارسال رسل) لطف مقرب به حساب نمی آید. از این رو، نمی توان از طریق وجوب لطف مقرب، ارسال رسل را نیز واجب دانست. بنابراین، احتمالاً به پیروی از صاحب توضیح المراد و یا به ابداع خویش، تمسک به مفهوم لطف محصل را به همان معنایی که در توضیح المراد (۱) آمده چاره حل مشکل دانسته و معتقد است اصل ارسال رسل، لطف محصل است؛ لذا از این طریق به اثبات ضرورت ارسال رسل می پردازد.

استاد به قرینه تعریفی که از لطف محصل در توضیح المراد به عمل آمده بود، به تعریف جدیدی از لطف مقرب نیز می پردازد که در آثار دیگران دیده نمی شود. عین عبارت ایشان چنین است: «إن اللطف، فی اصطلاح المتکلمین، یوصف بوصفین: ۱. اللطف المحصل. ۲. اللطف المقرب... اللطف المحصل عبارة عن القيام بالمبادی و المقدمات التي يتوقف عليها تحقق غرض الخلقه و صونها عن العبث و اللغو، بحيث لو لا القيام بهذه المبادی و المقدمات من جانبه سبحانه، لصار فعله فارغاً عن الغايه... و من هذا الباب بعث الرسل لتبيين طريق السعاده و تيسير سلوكها. و قد عرفت في الأدله السابقه، أن الإنسان أقصر من أن ينال المعارف الحقه، أو يهتدى إلى طريق السعاده في الحياه، بالاعتماد على عقله و الاستغناء عن التعليم السماوی. و وجوب اللطف بهذا المعنى، ليس موضع مناقشه لدى القائلین بحکمته سبحانه... [و] اللطف المقرب عبارة عن القيام بما يكون محصلاً لغرض التكليف بحيث لولاه لما حصل الغرض منه و ذلك كالوعد، و الوعيد، و الترغيب و الترهيب، التي تستتبع رغبه العبد إلى العمل و بعده عن المعصيه» (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۳: ۵۲۵۳؛ سبحانی، ۱۴۲۷ق، ۳: ۵۰۶۵۰۷).

تا این جا آشکار شد که در این دوره، در آثار هر دو متکلم مورد بحث، تحولی در تعریف لطف و چگونگی استفاده از آن برای اثبات ضرورت ارسال رسل رخ داد، اما پرسش این است که: آن ها آیا خود، به چنین تطوری و به اختلاف نظرشان با دیگران واقف بوده اند و یا اینکه بیش از تکیه و توجه به سابقه تاریخی، به بیان واقع نظر داشته اند؟ یا این که زاویه ای دیگر در بحث وجود دارد که بر نگارنده پوشیده است؟

پیش از این گفته شد که در توضیح المراد بین دو معنای لطف محصل، مغالطه اشتراک لفظ رخ داده است. به اعتقاد نگارنده در دو کتاب الالهیات و الملل و النحل آیت الله سبحانی نیز مسئله از همین قرار است. در این آثار، او نیز لطف محصل به معنای جدیدش را با لطف محصل به معنایی که

۱- دلیل ما بر این اخذ و اقتباس، همان شیوه معمول اخذ متأخران از متقدمان است، اما این که ایشان خودشان مستقلاً به همان نتایج توضیح المراد رسیده باشند، ممکن است.

در نزد قدما رایج بود، یکی می‌داند. ما برای اثبات این نکته، سه شاهد ذکر می‌کنیم:

۱. در هر دو کتاب، تعاریف ابداعی خود از لطف را به متکلمان نسبت داده و می‌نویسد: «ان اللطف فی اصطلاح المتکلمان یوصف بوصفین، المحصل و المقرب...»، در حالی که می‌دانیم اصطلاح «لطف محصل» در نظر ایشان با آنچه متکلمان گفته‌اند، متفاوت است.

۲. در موضعی از همین دو اثر، ایشان بعد از ذکر تعریف «لطف مقرب» به شیوه متقدمان بیان می‌کند که قید «لم یکن له حظ فی التمکین» در تعریف پیشینیان از لطف مقرب، برای خروج لطف محصل بوده است؛ حال آن که لطف محصل به اصطلاح او برای پیشینیان مطرح نبود تا این که قیدی برای اخراج آن در تعریف ذکر کند. سپس در همان موضع به نقل تعاریف قاضی عبدالجبار از لطف مقرب و محصل می‌پردازد که نشان می‌دهد، تقسیم لطف به مقرب و محصل و نیز معنای مقرب و محصل در نظر خویش را منطبق بر دیدگاه قاضی عبدالجبار می‌دانند (سبحانی، ۱۴۲۷ق، ۳: ۵۰۷؛ سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۳: ۵۲).

۳. مهم‌تر از همه این که وقتی در کتاب الملل و النحل به بحث از اصول خمسه معتزله می‌پردازند، تمامی مباحث الاهیات درباره قاعده لطف را که حدود هفت صفحه بوده و مشتمل بر ابداع ایشان یا اقتباسش از صاحب توضیح المراد است عیناً و بدون کم و کاست به معتزله نسبت می‌دهند (سبحانی، ۱۴۲۷ق، ۳: ۵۰۶۵۱۴).

شواهد سه گانه فوق نشان می‌دهد، استاد دست کم هنگام تنظیم و تألیف این دو کتاب، به تفاوت دو معنای جدید و قدیم لطف محصل، نظر نداشته یا آنرا ناچیز شمرده‌اند. و چنین امری سبب بروز اسنادهای ناروا در آثار محققان خواهد شد.

با این همه، آیت الله سبحانی در تعلیقه‌های کشف المراد که به سال ۱۴۱۶ قمری یعنی شش سال پس از الاهیات به چاپ اول رسیده، به درستی می‌فرمایند: در کتاب الاهیات در باب مفهوم لطف محصل و مقرب، نظریات جدیدی عرضه شده که با آرای متکلمان به کلی متفاوت است: «و لا یذهب علیک أن لنا فی هذا الكتاب [أی الاهیات] اصطلاحاً خاصاً فی تفسیر المحصل و المقرب فی اللطف، لا یمتُّ لاصطلاح المعروف بین المتکلمان فیهما بصله، فلا تغفل» (سبحانی، ۱۳۸۲: ۱۰۸).

رویکرد دوم: نقد نظریه علامه حلی و بازگشت به شیوه متکلمان پیش از علامه

در برخی آثاری که پس از الملل و النحل و الاهیات از آیت الله سبحانی منتشر شده است، رویکرد متکلمان متقدم پیش از علامه حلی به چشم می‌خورد. در این آثار، لطف به همان

ص: ۱۱۴

معنای مد نظر متقدمان، به مقرب و محصل تقسیم می شود و بر همان مبنا، وجوب بعثت انبیا اثبات می شود. نمونه چنین رویکردی در کتاب الانصاف فی مسائل دام فیها الخلاف که در سال ۱۳۸۱ شمسی به طبع اول رسیده، به چشم می خورد. در موضعی از این کتاب آمده است: «اللطف عباره عمّا یكون المکلف معه أقرب إلى فعل الطاعة و أبعد عن فعل المعصیه و قد قسموا اللطف إلى: المقرب نحو الطاعة و إلى المحصل لها؛ فلو كان موجباً لقرب المکلف إلى فعل الطاعة و البعد عن فعل المعصیه، فهو لطف مقرب و لو ترتبت علیه الطاعة فهو لطف محصل» (سبحانی، ۱۳۸۱، ۳: ۳۶۳۷).

در این آثار، رویکرد علامه حلی مبنی بر این که تکلیف و ارسال رسل لطف مقرب به شمار نمی آید برخلاف آنچه در رویکرد اول گفته شد مورد نقد قرار می گیرد. آیت الله سبحانی در تعلیقه بر کشف المراد که به همین دوره مربوط می شود، می نویسد: رویکرد علامه حلی با قاعده «الواجبات الشرعیه الطاف فی الواجبات العقلیه» که مورد قبول علمای امامیه است ناسازگار است (سبحانی، ۱۳۸۲: ۱۰۸). (۱)

رویکرد سوم: جمع میان دو رویکرد پیشین

استاد در کتاب الفکر الخالد فی بیان العقاید، که به سال ۱۴۲۵ق (الف) به طبع اول رسیده و متأخر از آثار پیش گفته است، رأی سومی اظهار می کند و آن جمع بین رویکرد اول و رویکرد دوم است. در این اثر پس از آن که لطف مقرب و محصل را مطابق اصطلاح خود تعریف می کنند، به این نکته اشاره می کنند که تکلیف و ارسال رسل، هم مصداق لطف محصل است و هم مصداق لطف مقرب. آن گاه از هر دو طریق، به نحو مستقل بر ضرورت ارسال رسل استدلال می کنند؛ یک بار بر اساس لطف محصل، با این مبنا که تکلیف، مصداق لطف مقرب به حساب نمی آید و قاعده «واجبات السمعیه أُلطاف فی الواجبات العقلیه» نادیده گرفته می شود، و بار دیگر بر اساس لطف مقرب، با پذیرش این مبنا که واجبات و تکالیف سمعی نسبت به تکالیف عقلی

۱- این رویکرد، یعنی نقد علامه حلی و بازگشت به مفهوم پیشین لطف محصل و مقرب غیر از دو کتاب مذکور، در این آثار نیز پی گیری شده: رسائل و مقالات (۱۴۲۵ق (ب)، ۳: ۳۳-۳۴)، رساله فی التحسین و التقیح (۱۴۲۰ق: ۹۱) و سلسله المسائل العقائدیّه (بی تا، ۱: ۴۸). قابل ذکر است، همه این آثار پس از دو کتاب الالهیات و الملل و النحل که مشتمل بر رویکرد اول بودند چاپ شده اند. بعید نیست که تاریخ تحریر یا القاء آنها مقدم بر دو کتاب فوق باشد.

لطفند (سبحانی، ۱۴۲۵ق، ۱: ۱۴۳۱۴۴). (۱)

وَجُوب لُطْفٍ وَرِجَابٍ بِأَشْكَالَاتٍ

اشاره

پس از بحث از چیستی و اقسام لطف، اکنون به مسئله وجوب لطف و شبهات آن در آثار آیت الله سبحانی می پردازیم و نشان می دهیم که مفهوم سازی مذکور، چگونه زمینه را برای حل برخی شبهات فراهم می کند.

در غالب منابع کلامی متقدم و متأخر، چند اشکال درباره وجوب لطف معمولاً منسوب به اشاعره (مخالفان هر نوع وجوبی بر خدا) مطرح بوده است. یکی از مهم ترین این شبهات، شبهه «عدم وجود حد یقف» در لطف بود. تقریر شبهه چنین است: اگر لطف بر خداوند واجب باشد، حد یقف آن چیست و نقطه پایان آن کجاست؟ بلکه اساساً نمی توان نقطه پایانی برای آن نشان داد، زیرا هر لطفی را در نظر بگیرید که باعث قرب مکلف به طاعت و بُعد او از معصیت باشد امری بالاتر و برتر از آن قابل تصور است که اگر تحقق می یافت، چه بسا مکلف را به طاعت و ترک معصیت سوق می داد و هیچ حد یقفی برای سلسله این الطاف قابل تصور نیست؛ حال آن که می دانیم خداوند این الطاف سلسله وار را انجام نداده است. قاضی عبدالجبار این شبهه را چنین تقریر می کند: «لا- منزله یبلغها العبد فی الاطاف الا و هو [أی الله تعالی] قادر علی أعظم منها فی کونها لطفاً فی القدر و الصنفه. فلو وجب علیه أن یفعل الاصلح فی باب الدین لم یکن لما یجب من ذالک نهایه» (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ۱۳: ۳).

۱- در عین حال ایشان تذکر می دهند، علی رغم این که می توان از این دو طریق بر اثبات ضرورت ارسال رسل استدلال کرد، اما متکلمان تنها از طریق لطف مقرب به اثبات این مسئله پرداخته اند: «ثم انه یمكن اثبات لزوم بعثه الانبیاء من خلال قاعده اللطف علی اساس کلا القسمین: اللطف المحصل و المقرب... و لكن عبارات المتکلمین نراها فی هذا المجال تنسجم مع قسم واحد و هو اللطف المقرب» (سبحانی، ۱۴۲۵ق، ۱: ۱۴۴). این عبارت نیز مبین مغالطه اشتراک لفظ میان لطف محصل به اصطلاح متقدمان و متأخران است. بعثت انبیا هرگز نمی توانست مصداق لطف محصل به اصطلاح متقدمان باشد. آن ها یا باید ارسال رسل را لطف مقرب می دانستند، مثل بیشتر متکلمان، و یا باید آن را به کلی لطف نمی دانستند و از اثبات ضرورت نبوت از طریق قاعده لطف دست می کشیدند، مثل علامه حلی و پیروانش... چنان که پیش تر گفته شد، در نگاه متقدمان لطف محصل نیز خود از مصادیق لطف مقرب بوده و در لطف مقرب گنجانده شد؛ لذا وقتی عصمت را لطف می دانند، در آن جا که در تعریف «عصمت» اصطلاح لطف را می گنجانند، مقصود لطف محصل است و آن جا که از طریق قاعده لطف، وجوب عصمت را اثبات می کنند، در آن جا عصمت خود از مصادیق لطف مقرب است. غرض آن است که اشکال بالا در نگاه پیشینیان هم بر لطف مقرب وارد بود و هم بر لطف محصل، از آن حیث که خود مصداقی از لطف مقرب بود؛ اما در نگاه متأخران، لطف محصل خود مصداقی از لطف مقرب نیست و چنین تلقی می شود که شبهات مذکور فقط بر لطف مقرب واردند و لطف محصل بدون هیچ شبهه ای بر خداوند واجب است.

ص: ۱۱۶

قائلان به وجوب لطف، معتقدند هرچه مصداق لطف باشد، بر خدا واجب است؛ یعنی به نحو موجه کلیه: «هر لطفی بر خداوند واجب است» و نتیجه اشکال، خواه این باشد که هیچ لطفی بر خدا واجب نیست، یا این باشد که برخی الطاف بر خداوند واجب نیستند، در هر صورت مستشکل مدعای قائلان به وجوب لطف را باطل می‌داند.

تا این جا معنا و مفاد شبهه روشن شد. اکنون باید به پاسخ‌ها پرداخت. به گمان نگارنده، پاسخ آیت الله سبحانی به این شبهه بی سابقه بوده و از همه پاسخ‌ها توانمندتر است. برای درک این نکته لازم است پاسخ‌های دیگر را نیز مختصراً بیان کنیم تا وجه امتیاز پاسخ آیت الله سبحانی از دیگران روشن شود.

الف) پاسخ شیخ مفید

به نظر می‌رسد، شیخ مفید به دلیل قوت همین اشکال از وجوب لطف، دست کشید و گفت: «و أقول إن ما أوجهه أصحاب اللطف من اللطف إنما وجب من جهة الجود و الكرم لا من حيث ظنوا أن العدل أوجه و أنه لو لم يفعله لكان ظالماً» (مفید، ۱۴۱۳ق: ۵۹).

معنای سخن مفید آن است که استدلال عقلی ای وجود ندارد که با تکیه بر عدل یا حکمت خداوند، هر لطفی را بر او واجب کند، بلکه لطف از باب فضل و جود خداست و فضل و جود، عقلاً بر خداوند واجب نیستند. اگر هم وجوبی قابل طرح باشد، امری است نقلی که خداوند خود فرموده است که رحمت و جود را بر خود واجب کرده است و حدّ آن را نیز خود می‌داند. پس لطف از لوازم عدل خداوند نیست که ترکش مستلزم ظلم باشد، بلکه از لوازم و نتایج جود خداوند است و جود عقلاً بر خداوند واجب نیست. (۱) و نتیجه این که هیچ لطفی عقلاً واجب نیست. تا این جا اولین پاسخ به شبهه مذکور بیان شد. دست آورد پاسخ مذکور آن است که اشکال وارد است و چاره کار، دست کشیدن از وجوب عقلی لطف است.

۱- وجوب لطف از نظر عموم متکلمان، وجوب عقلی است و مفاد آن این است که تارک لطف، مستحق مذمت است. لذا خواهی طوسی در همین باب می‌گوید: «بل هذا الوجوب بمعنی کون الفعل بحيث يستحق تارکه الذم» (طوسی، ۱۴۰۵ق: ۳۴۲). به گمان ما، وجوب از باب فضل و جود که در کلام شیخ مفید آمده، در مقابل وجوب عقلی است. آنچه از باب جود و فضل بر فاعلی واجب باشد، ترکش سبب استحقاق مذمت نمی‌شود. آرای دیگری نیز در تفسیر کلام مفید وجود دارد. برخی محققان بین وجوب از باب حکمت و عدل، با وجوب از باب فضل و جود فرقی قائل نیستند (ربانی گلپایگانی، ۱۴۱۸ق: ۱۰۸). چنین تفسیری معنای محصلی برای کلام شیخ مفید باقی نمی‌گذارد.

ص: ۱۱۷

ب) پاسخ سایر متکلمان

پاسخ دوم به اشکال مذکور همان است که غالب متکلمان برگزیده اند. از سید مرتضی و شیخ طوسی که شاگردان شیخ مفید بودند تا متکلمان معاصر برخلاف شیخ مفید هیچ یک تسلیم اشکال مذکور نشده و بر کلیت وجوب هر لطفی اصرار کرده اند. (۱) آن‌ها اشکال مزبور را که می‌گفت: وجوب لطف، مستلزم فرض الطاف نامتناهی است و حد یقینی برای آن وجود ندارد، چنین پاسخ داده اند: لطف مشروط به این است که به حد اجبار و الجاء نرسد. پس هر لطفی که به حد اجبار نرسیده است، بر خداوند واجب است، اما اگر به حد اجبار رسید، دیگر تعریف لطف بر آن صدق نمی‌کند؛ لذا واجب نخواهد بود. و به همین دلیل معتقدند وجود کفار و عاصیان، منافاتی با وجوب مطلق لطف ندارد. خداوند از هیچ لطفی به آن‌ها مضایقه نکرده است، اما این که باز هم عاصی و کافری وجود دارد، به دلیل آن است که لطف مشروط به عدم اجبار است و تا حدی ادامه و استمرار پیدا می‌کند که باعث سلب اختیار مکلف نشود (۲) (حلی، ۱۴۱۳ق: ۳۲۶).

ج) پاسخ آیت الله سبحانی

اکنون پس از گزارش اجمالی اشکال مذکور و چگونگی مواجهه متکلمان با آن، به رویکرد آیت الله سبحانی می‌پردازیم. (۳) او در تعلیقه بر کشف المراد، در همان موضعی که علامه حلی بر وجوب مطلق لطف، استدلال اقامه می‌کند، طی تعلیقه ای، در اعتراض به استدلال علامه

- ۱- به نظر می‌رسد، از بین متأخران، فقط سیدهاشم حسینی طهرانی صاحب توضیح المراد و مولی احمد اردبیلی صاحب حاشیه بر شرح قوشجی، به قول شیخ مفید بازگشته و وجوب عقلی لطف مقرب را منکرند (حسینی طهرانی، ۱۳۶۵: ۶۰۰ ۶۰۱).
- ۲- برخی شاگردان آیت الله سبحانی، همین نظر را برگزیده اند. ایشان در مقام طرح اشکال می‌نویسند: «إن اللطف و الاصلاح لیس له حد و لا غایه ینتهی الیه بل له مصادیق غیر المتناهیة، فهناک من اللطف ما لو فعله سبحانه لآمن جمیع من فی الأرض و لکن لیس بواجب علی الله.» و در پاسخ می‌نویسند: «إن اللطف کما تقدم مشروط بعدم البلوغ الی حد الإلجاء و هذا الشرط یوجب حصره و تناهیه.» و نیز می‌گویند: «فاذا کانت البعثة واجبه بملاک کونها لطفاً کان کل لطف واجباً» (ربانی گلپایگانی، ۱۴۱۸ق: ۱۱۱ ۱۱۳).
- ۳- در مجموع، دو اشکال از اشکالات قاعده لطف در آثار آیت الله سبحانی آمده؛ یکی این که گفته اند: اگر لطف واجب بود، نمی‌بایست هیچ کافری یافت شود. پس وجود کافر بر عدم وجوب لطف دلالت دارد. ایشان این اشکال را ضعیف و ناشی از عدم درک مفهوم لطف شمرده و می‌گویند: لطف، نافی اختیار نیست و افرادی هستند که با وجود اقسام لطف، باز هم راه اطاعت نمی‌روند (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۳: ۵۶). اما اشکال دوم که اشکال مورد بحث ماست، اگرچه به تفصیل در الالهیات و الملل و النحل پاسخ داده شده، اصل آن فقط در تعلیقه بر کشف المراد، به نحو گذرا مطرح شده است.

ص: ۱۱۸

می نویسند: این که گفته شود همه اقسام و مصادیق لطف بر خداوند واجبند، نادرست است. و چنین استدلال می کنند: طبایع، اغراض، امیال انسان ها با هم مختلف است و در مورد هر انسانی، الطافی قابل فرض است که حد و حدودی برای آن قابل شناسایی نیست. و ما می دانیم که همه این الطاف نامتناهی را خداوند در حق بندگان خویش روا نداشته است. اگر بخواهیم صورت منطقی به استدلال مذکور بدهیم، در قالب قیاس استثنایی رفع تالی، چنین خواهد بود: «لو كان اللطف واجباً مطلقاً لن يقف اقسام اللطف عند حد.» تالی باطل است، پس مقدم هم باطل خواهد بود. اما پاسخی که به اشکال می دهند آن است که: نمی توان همه اقسام لطف را واجب دانست، بلکه برخی اقسام لطف واجب و برخی اقسام آن بر حق تعالی واجب نیست (سبحانی، ۱۳۸۲: ۱۰۸).

ملاک وجوب لطف

آیت الله سبحانی پس از پذیرش این مسئله که لطف به نحو مطلق واجب نیست، سعی می کند ملاکی عرضه کند تا بتوان بین الطاف واجب و الطاف غیرواجب تمایز نهاد. چنان که پیش تر گفته شد، لطف از نظر او به «محصل» و «مقرب» تقسیم شد. بر این اساس می گوید: لطف محصل آن بود که ترکش موجب نقض غرض خلقت است. و نقض غرض از فاعل حکیم محال است؛ پس چنین لطفی بی شک به نحو مطلق واجب است. به گفته او: «و وجوب اللطف بهذا المعنى [ای المحصل] ليس موضع مناقشه لدى القائلين بحكمته سبحانه» (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۳: ۵۲). و در مورد لطف مقرب، قائل به تفصیل است؛ با این توضیح که: نوع بشر اقتضات و مشترکاتی دارند. اموری که در ترغیب و تشویق نوع بشر یعنی اکثریت قاطع آن ها به انجام طاعت و یا در تحذیر آن ها نسبت به معصیت مؤثر باشند، لطف محسوب شده و بر حق تعالی واجبند؛ اما در میان نوع انسان، کسانی یافت می شوند که آنچه اکثریت را به طاعت سوق می دهد و از معصیت دور می کند، نسبت به آن ها مؤثر نیست و باید در حق آن ها الطافی فراتر تحقق یابد. به اعتقاد او، چنین لطفی بر خداوند واجب نیست و ترک آن سبب استحقاق ذم نخواهد بود. البته دلیلی نیز در دست نیست که خداوند هرگز چنین الطافی را افاضه نمی کند. مهم آن است که انجام آن ها واجب نیست و تنها به جود و کرم خداوند و شایستگی افراد، وابسته است. به گفته او: «و بذلك يعلم أن اللطف المقرب إذا كان مؤثراً في رغبة الأكثرية بالطاعة و ترك المعصية يجب من باب الحكمة و أما إذا كان مؤثراً في آحادهم المعدودين، فالقيام به من باب الفضل و الكرم» (سبحانی، ۱۴۲۷ق، ۳: ۵۱۰).

ص: ۱۱۹

او در جای دیگر پس از نقل ادله قاضی عبدالجبار، علامه حلی و فاضل مقداد بر وجوب لطف، اظهار می‌دارد که ادله مذکور، همه بر وجوب مطلق لطف دلالت می‌کنند، حال آن که چنین مدعایی درست نیست: «هذا کلام القائلین بوجوب اللطف و هو علی إطلاقه غیر تام، بل الحق هو التفصیل بین ما یکون مؤثراً فی تحقق التکلیف بشکل عامّ بین المکلفین، فیجب من باب الحکمه و إلاّ فیرجع إلی جوده و تفضله من دون إيجاب علیه» (۱) (سبحانی، ۱۴۲۷ق، ۳: ۵۱۲).

بنابراین، از نظر متکلم ما، اموری یافت می‌شوند که به درستی مصداق لطف مقربند و با تحقق آن‌ها، انسانی خاص و نه نوع انسان به طاعت نزدیک و از معصیت دور می‌شود و با اختیار مکلف نیز منافاتی ندارد؛ در عین حال چنین لطفی بر خداوند واجب نیست، مگر از باب تفضل خداوند و ظرفیت و استعداد و استعداد انسان‌ها. لذا کاملاً معقول است که گروهی مشمول چنین الطافی شوند و گروهی دیگر از آن‌ها بی نصیب مانند.

مبنای ملاکی که عرضه شد آن است که منع لطف هنگامی با حکمت ناسازگار است و موجب نقض غرض می‌شود، که نوع انسان از لطف محروم شده و به همین سبب از غرض تکلیف باز بماند، اما ترک لطف نسبت به افرادی که به سبب خصوصیات مختلف، اقتضایی زاید بر اقتضای نوع دارند، نقض غرض محسوب نمی‌شود.

پوشیده نیست، که این دیدگاه بدیع، مصاب و منطبق با واقع است. برای تصدیق آن کافی است هر انسانی پس از قبول وجوب لطف به خود رجوع کند؛ آن‌گاه به علم حضوری درمی‌یابد که امور بسیاری می‌توانستند در قرب او به طاعات و بُعد او از معاصی مؤثر باشند و با اختیار او نیز هیچ منافاتی نداشتند، اما تحقق پیدا نکردند. در این جا راهی جز پاسخ بالا به نظر نمی‌رسد. از نتایج درخشان این راه حل این است که دعا برای جلب الطاف مقرب و مبعّد، مفهوم و معنا پیدا می‌کند، و گرنه در مورد آنچه بر خداوند واجب است، کاری جز شکر از ما ساخته نیست. این طریقه، هم بر دیدگاه شیخ مفید و پیروان اندک او رجحان دارد، که با انکار وجوب مطلق لطف، ضرورت تحقق آثار حکمت خداوند در نظام احسن را انکار کردند، و هم بر دیدگاه سایر متکلمان رجحان دارد که با تکلف، هر لطف مقربی را واجب شمردند، که با علم حضوری هر انسانی در باب خویش ناسازگار است.

۱- چنان که ملاحظه می‌شود، ایشان با دقت و به درستی در باب الطافی که از باب تفضل و جود خداوندند، سخن از عدم وجوب مطرح می‌کنند و نه از وجوب. این خود تفسیری است از کلام شیخ مفید که شرح آن گذشت.

ص: ۱۲۰

ارزیابی و مرور

در مباحثی که از نظر خواننده محترم گذشت، آرای محوری و اساسی آیت الله سبحانی عبارت بودند از:

۱. اخراج اصل تکلیف و ارسال رسل از مصادیق لطف مقرب.

۲. طرح مفهوم جدیدی از لطف به نام لطف محصل و اثبات ضرورت نبوت از طریق وجوب چنین لطفی.

۳. قول به تفصیل در لطف مقرب و این که برخی الطاف مقرب بر خداوند واجب نیستند.

درباره مطلب سوم، نگارنده ارزیابی و داوری خویش را بیان کرد و اظهار داشت: این نظر مطابق با واقع و حلال بسیاری از مشکلات قاعده لطف است، اما در مورد مطلب دوم و سوم، باید قدری تأمل کنیم.

در این جا ابتدا به مسئله اخراج اصل ارسال رسل از لطف مقرب بازمی گردیم. پیش تر بیان شد که از نظر متکلمان پیش از علامه حلی، ارسال رسل از مصادیق لطف مقرب بود و پس از علامه حلی، از نظر غالب متکلمان همین نظریه ادامه پیدا کرد.

به هر صورت، خارج کردن ارسال رسل از مصادیق لطف مقرب به دو دلیل صورت گرفته است، که باید دید دلیل آیت الله سبحانی کدام یک بوده است:

الف) انکار وجوب لطف مقرب. کسی که چنین دیدگاهی داشته باشد، به ناچار باید برای اثبات ضرورت ارسال رسل راهی پیدا کند و بهترین راه این بوده است که اصل ارسال رسل را لطف مقرب نداند. چنین دیدگاهی را نزد صاحب توضیح المراد می بینیم، اما دلیل آیت الله سبحانی بنا بر آنچه گفته شد، این نبوده است. ایشان به وجوب لطف مقرب مادامی که ترک آن مانع وصول به غرض تکلیف باشد، قائلند.

ب) دلیل دوم این بود که: ارسال رسل در تمکن مکلف نقش دارد؛ پس لطف به حساب نمی آید. این دلیل همان مسئله ای بود که علامه حلی طرح کرد، و برخی متکلمان از او تبعیت کردند. علامه معتقد بود، از آن جا که لطف نباید حظ در تمکین داشته باشد، پس اصل ارسال رسل، و اصل ابلاغ تکلیف، لطف نیست. این موضع علامه حلی ناشی از این بود که تکلیف را به تکلیف شرعی منحصر کرده بود، حال آن که مقصود متکلمان این بود که ارسال رسول لطف است نسبت به تکالیف عقلی. اگر متکلمی در این باب با علامه حلی هم رأی باشد، یا ناچار است

ص: ۱۲۱

از اثبات ضرورت ارسال رسل از طریق قاعده لطف دست بردارد و یا این که معنای دیگری برای لطف ابداع کند تا باز هم راهی برای اثبات ضرورت نبوت پیدا کند.

به نظر می‌رسد، دلیل آیت الله سبحانی برای اخراج ارسال رسول از لطف مقرب بر اساس آنچه گفته شد، همین مسئله، یعنی قبول (این تفسیر از) سخن علامه حلی باشد. اما آشکار است که نظر علامه حلی در این باب صائب نیست و با قاعده «واجبات السمعیه الطاف فی واجبات العقلیه» سازگار نیست. و آیت الله سبحانی اگرچه در کتب اولیه خود مثل الالهیات و بحوث فی الملل و النحل به پیروی از علامه حلی این طریقه را در پیش گرفت، در آثار بعدی خود دیدگاه علامه حلی را نقد کرد (سبحانی، ۱۳۸۲: ۱۰۸؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۲: ۲۶۶) و چنان که ذکر شد، بعدها از این راه بازگشت. مفهوم این بازگشت این است که طبق نظر نهایی ایشان، ارسال رسل از مصادیق لطف مقرب است.

اما دیدگاه دیگر او که در یکی از آثار خود می‌فرماید: ارسال رسل هم می‌تواند لطف مقرب به شمار آید و هم لطف محصل، مقبول نیست. این دو دیدگاه اگر به دقت تقریر شوند، در مقابل هم بوده و قابل جمع نیستند.

اکنون به نظریه دوم، یعنی ابداع مفهومی جدید به نام لطف محصل و اثبات ضرورت ارسال رسل از طریق آن می‌پردازیم. لزوم یا عدم لزوم این مفهوم سازی جدید وابسته است به آنچه پیش تر، از آن سخن گفتیم. اگر اخراج ارسال رسول از لطف مقرب ضرورت می‌داشت، آن گاه برای اثبات ضرورت ارسال رسل در قلمرو علم کلام چاره ای جز ابداع مفهوم جدید لطف محصل وجود نداشت؛ اما پس از دفاع از وجوب لطف مقرب و تفصیلی که از آن سخن گفتیم، ضرورتی در اخراج ارسال رسول از مصادیق لطف مقرب و ایجاد اصطلاح جدید باقی نمی‌ماند. (۱)

علاوه بر عدم ضرورت این مفهوم سازی جدید، به اعتقاد نگارنده این مفهوم سازی، سبب هدم قاعده لطف و تقلیل آن به قاعده «نقض غرض» خواهد شد. توضیح مطلب این که: چنان که ملاحظه شد از نظر آیت الله سبحانی، لطف محصل عبارت بود از اقدام به آنچه سبب تحصیل غرض خلقت است. و لطف مقرب اقدام به اموری است که سبب تحصیل غرض تکلیفند. اکنون

۱- این که برخی از ناقدان آیت الله سبحانی گفته اند لطف محصل به مفهوم جدید نادرست است، زیرا هیچ سابقه و لاحقه ای ندارد (ربانی گلپایگانی، ۱۴۱۸ق: ۱۰۰) نقدی صائب به نظر نمی‌رسد، زیرا ایجاد اصطلاح جدید در علوم، مادامی که ضروری باشد و مشکلی را حل کند نه تنها منعی ندارد، بلکه ضروری است. به گمان ما اصطلاح مذکور مفید نیست. و نقد آقای ربانی آن است که این تفسیر روا نیست، چون سابقه ندارد.

ص: ۱۲۲

می توان حدّ مشترک هر دو تعریف را استخراج کرد و آن را تعریف لطف به معنی عام شامل هر دو قسم دانست. لذا لطف به معنی عام عبارت است از: هر فعل یا امری که تحصیل غرض وابسته به آن است. روشن است که آنچه امر دیگری متوقف و وابسته به آن باشد، در زمره اسباب و علل آن خواهد بود. پس می توان نتیجه گرفت که لطف، سبب تحصیل غرض است. آنچه در این جا رخ داده این است که لطف دقیقاً به نقض غرض پیوند خورده و در آن حل شده

است.

با توجه به این نکته، اکنون باید دید قاعده لطف چه مضمونی بیشتر از قاعده نقض غرض دارد؟ آیا وقتی می دانیم نقض غرض بر خداوند حکیم باطل است و تحصیل غرض بر او واجب است، باز هم نیاز به قاعده ای به نام لطف داریم؟ به گمان ما، اگر لطف را به صورت بالا تعریف کنیم و نقض غرض در تعریف لطف راه پیدا کند، آن گاه نه نیازی به قاعده لطف داریم و نه اساساً بر اساس منطق صورت می توان قاعده جدیدی به نام قاعده لطف را با تکیه بر قاعده نقض غرض اثبات کرد. برای اثبات این مدعا کافی است به استدلال متکلمان بر اثبات قاعده لطف بازگردیم. ساختار منطقی استدلال آن ها به صورت شکل اول اقترانی چنین بود:

صغری: ترک لطف، نقض غرض است.

کبری: نقض غرض بر فاعل حکیم، محال است.

نتیجه: ترک لطف بر فاعل حکیم، محال است.

ص: ۱۲۳

استدلال مزبور، بر این اساس صورت می‌گرفت که لطف، تعریف و مضمونی غیر از نقض غرض داشت. اگر گفته شود لطف فعلی است که سبب غرض است، پس می‌تون تعریف را به این صورت تلخیص کرد که: «لطف سبب تحصیل غرض». اکنون اگر بخواهیم به جای واژه «لطف» از تعریف آن که مساوی با آن است در استدلال مزبور استفاده کنیم، در این صورت آشکار می‌شود که صغرای ما به لحاظ منطق صورت، یک توتولوژی است که هیچ اطلاعات جدیدی را شامل نمی‌شود و نتیجه استدلال نیز چیز جدیدی را غیر از استحاله نقض غرض به دست نمی‌دهد. کافی است به صورت استدلال با فرض جدید توجه کنیم:

صغری: «ترک سبب تحصیل غرض»، نقض غرض است.

کبری: نقض غرض بر فاعل حکیم، محال است.

نتیجه: ترک «سبب تحصیل غرض» بر فاعل حکیم، محال است.

اکنون به صغرای قیاس توجه کنیم. آیا موضوع و محمول، دو مضمون متفاوت دارند؟ آیا «نقض غرض» چیزی است غیر از «ترک سبب تحصیل غرض»؟ اگر پاسخ منفی است، پس مفهوم صغری آن است که نقض غرض، نقض غرض است. حال اگر کسی مفهوم نقض غرض را با لطف عوض کند و بگوید: لطف محال است، چون نقض غرض است، چنین اقدامی جز تفنن در الفاظ و دور کردن راه نیست.

به گمان نگارنده، این سرنوشت برای قاعده لطف که ناشی از مفهوم سازی جدید از لطف بود، سرنوشتی محتوم و میمون است و نه تنها مضر نیست، بلکه مفید است. اگر آنچه به قاعده لطف متکی می‌شد، مستقیماً و بی واسطه به قاعده نقض غرض متکی شود، همه ادله این باب اسد و اخصر خواهند بود و اگر برای متکلمان امروز اهداف، مهم تر از وسایط باشند، این شیوه که راه را کوتاه تر و هدف را نزدیک تر می‌کند، مطلوب تر و مرغوب تر است.

به گمان نگارنده، از روایات ناظر به اثبات ضرورت نبوت نیز چنین استنباط می‌شود که ضرورت نبوت را مستقیماً متکی به بطلان نقض غرض می‌کنند، نه به قاعده لطف. و آن دسته از ادله روایی که در تأیید قاعده لطف ذکر می‌شوند نیز در درجه اول، مؤید بطلان نقض غرضند تا اثبات قاعده لطف.

در عین حال نکته ای که گفته شد، یعنی به کنار نهادن قاعده لطف و تمسک به اصل نقض غرض، جای تأمل بیشتر دارد و باید نتایج و ابعادش برای علم کلام و عقاید دینی مورد بررسی بیشتر قرار گیرد.

نتایج

اکنون نتایج مقاله را طی چند بند گزارش می‌کنیم:

آیت الله سبحانی احتمالاً تقسیم لطف به محصل و مقرب به معنای جدید را از سیدهاشم حسینی طهرانی اخذ کرده اند، اما آن نظریه را بسط داده و به تعریف جدیدی برای لطف مقرب رسیده اند.

مفهوم سازی جدید در نظریه لطف در آثار اولیه ایشان پی گیری شده، اما در آثار متأخرتر از آن بازگشته اند.

این مفهوم سازی جدید و چاره جویی در صورتی لازم به نظر می رسد که ایراد علامه حلی مبنی بر عدم دخول اصل تکلیف و ارسال رسل در لطف مقرب درست و به جا باشد. با وارد

ص: ۱۲۴

نبودن ایراد علامه حلی که آیت الله سبحانی نیز بر همین رأی هستند مشکلی باقی نمی ماند که محتاج چاره جویی باشد.

این مفهوم سازی جدید نه تنها لازم به نظر نمی رسد، بلکه منجر به هدم قاعده لطف شده و آن را به قاعده نقض غرض تقلیل داده است و این نکته را به لحاظ منطق صورت در مقاله نشان دادیم.

آیت الله سبحانی در وجوب لطف مقرب با عرضه ملاک مخصوصی، قائل به تفصیل شدند. چنین تفصیلی اولاً، در آرای پیشینیان سابقه نداشته و ثانیاً، مشکلات مهم قاعده لطف را چاره می کند.

منابع

۱. حسینی طهرانی، هاشم، (۱۳۶۵)، توضیح المراد، تهران، مفید.
۲. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۳ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۳. ربانی گلپایگانی، علی، (۱۴۱۸ق)، القواعد الکلامیه، قم، مؤسسه امام الصادق □.
۴. ربانی گلپایگانی، علی، (۱۳۸۳)، ایضاح المراد فی شرح کشف المراد، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه.
۵. سبحانی، جعفر، (۱۴۱۲ق)، الالهیات علی هدی الكتاب و السنه و العقل، قم، المركز العالمی للدراسات الاسلامیه.
۶. سبحانی، جعفر، (۱۳۸۱)، الانصاف فی مسائل دام فیها الخلاف، قم، مؤسسه الامام الصادق □.
۷. الف، (۱۴۲۵ق)، الفكر الخالد، قم، مؤسسه الامام الصادق □.
۸. الملل و النحل، قم، مؤسسه النشر الاسلامی مؤسسه الامام الصادق □.
۹. رساله فی التحسین و التقیح العقلین، قم، مؤسسه الامام الصادق □.
۱۰. (ب)، (۱۴۲۵ق)، رسائل و مقالات، قم، مؤسسه الامام الصادق □.
۱۱. (بی تا)، سلسله المسائل العقائدی، بی تا، قم، مؤسسه الامام الصادق □.
۱۲. (۱۳۸۲)، تعلیقه بر کشف المراد (در کشف المراد مع تعلیقات سبحانی)، قم، مؤسسه الامام الصادق □.
۱۳. سید مرتضی، (۱۴۱۱ق)، الذخیره فی علم الکلام، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۴. طالقانی، نظر علی، (۱۳۷۳)، کاشف الاسرار، تهران، رسا.
۱۵. طبرسی نوری، سید اسماعیل، (۱۳۸۲ق)، کفایه الموحدین، قم، اسلامیه.

۱۶. طوسی، ابی جعفر محمد بن الحسن بن علی، (۱۴۰۶ق)، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، بیروت، دارالاضواء.

ص: ۱۲۵

۱۷. طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۴۰۷ق)، تجرید الاعتقاد، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

۱۸. (۱۴۰۵ق)، تلخیص المحصل، تصحیح: عبدالله نورانی، بیروت، دارالاضواء.

۱۹. قاضی عبدالجبار، (۱۹۶۲-۱۹۶۵)، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، قاهره، الدارالمصریه.

۲۰. مفید، محمد بن نعمان، (۱۴۱۳ق)، اوائل المقالات، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.

ص: ۱۲۶

عوامل پیشین در کوفه و قم (ذر، اظله و ارواح)**اشاره**

روح الله رجبی پور(۱)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۳/۰۱

تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۹/۲۲

چکیده

مسئله «عوامل پیشین» از مسائل مهم در حوزه معارف و به ویژه در دانش عقاید است. بررسی سیر تاریخی تعامل محدثان قرون نخستین با روایات عوامل پیشین، از نیازمندی‌های پژوهش در این عرصه است؛ از این رو در این مقاله، با روش گردآوری داده‌ها و تحلیل آن، سیر تاریخی نقل روایات عوامل پیشین و تألیفات در این موضوع در مدرسه کوفه و قم و گونه بازخورد آن در میان عالمان و جوامع حدیثی، مورد دقت نظر قرار گرفته است. هرچند نوع برخورد محدثان با کتبی با نام «الاظله» که در کوفه نگاشته شده‌اند و چرایی آن با ابهام روبه‌روست، اما در مجموع می‌توان گفت، بسیاری از محدثان و علمای شیعه در دو حوزه حدیثی کوفه و قم، که برخی از اصحاب اجماع بوده‌اند، با وجود گرایش‌های مختلف، به نقل این دسته از روایات پرداخته‌اند. این نوع تعامل، نشان‌دهنده مقبولیت اصل این مسئله در مدرسه‌های کوفه و قم است.

واژگان کلیدی

عوامل پیشین، عالم ذر، عالم اظله، عالم ارواح، مدرسه کوفه، مدرسه قم.

۱- پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث، دانشجوی دکتری دانشگاه باقرالعلوم [Q] و عضو انجمن کلام اسلامی حوزه.

ص: ۱۲۷

درآمد

عوامل پیشین و به ویژه ماجرای اخذ میثاق و کسب معرفتی پیشین برای انسان با توجه به طرح آن در متون فراوانی از شیعه و اهل سنت، مورد توجه دانشمندان مسلمان قرار گرفته و هر عالمی از جنبه‌ای به آن نگریسته و از زاویه خاصی آن را مورد بررسی قرار داده است.

پژوهش حاضر به دنبال چستی و تعداد عوامل پیشین نیست، بلکه آنچه در این میان مغفول مانده است، کنکاشی تاریخی و بررسی سیر تطور این اندیشه با محوریت روایات عوامل پیشین و چگونگی تعامل عالمان امامیه در مدرسه کوفه و قم با آن و نمایان کردن چرخشی نظری در حوزه بغداد در این زمینه است.

تاریخ تفکر امامیه، دوره‌ها و مکتب‌های گوناگونی را تاکنون به خود دیده است. هر کدام از این مکتب‌ها، ویژگی‌های خاصی داشته‌اند. در این بین، دو مدرسه کوفه و قم، مدارس عصر حضور ائمه (ع) و خاستگاه تدوین جوامع اصلی حدیثی شیعه‌اند که این امر به اهمیت نوع نگاه این مدارس به آموزه‌های شیعی می‌افزاید. مکتب متأخر از این دو مدرسه، مدرسه بغداد است که از جهات مختلفی، همانند روش اندیشه ورزی و ارزش‌گذاری روایات با دو مدرسه نخست، تمایزات متعددی داشته است. این تمایزات در آموزه‌های گوناگون دینی نمایان شده است. یکی از این تعالیم دینی، مسئله «عوامل پیشین» است. متکلمان بغداد، وجود عواملی پیش از این عالم را که تمام انسان‌ها در آن حاضر شده و سرانجام به ربوبیت حضرت حق تعالی اقرار کرده باشند، نمی‌پذیرند (۱)؛ در حالی که چنین اندیشه‌ای از باورهای استوار متکلمان و محدثان کوفی و قمی بوده است. بر این اساس، در این پژوهش با روش تحلیلی تاریخی، اندیشه عوامل پیشین در مکتب امامیه در دو مدرسه قم و کوفه، مورد مطالعه و اثبات قرار گرفته است. این نوع بررسی، نگاه جدیدی به این موضوع است که می‌تواند راه‌گشای بسیاری از مسائل و ابهامات باشد.

چگونگی تعامل علمای کوفه و قم می‌تواند پذیرش اصل مسئله عوامل پیشین یا عدم پذیرش اصل آن و هم‌چنین نحوه مواجهه جریان‌های گوناگون کلامی، حدیثی، متهمان به غلو و... در کوفه و قم را با این موضوع برای ما بنمایاند.

محور سخن در نگاشته حاضر، تمرکز بر سه واژه: «ذر»، «اظله» و «ارواح» است. چرایی انتخاب این سه عنوان را باید در کثرت کاربرد این واژه‌ها برای عوامل پیشین در روایات

۱- برای مطالعه بیشتر رک: (محمدی و شاکر، ۱۳۸۸: ۲۰).

ص: ۱۲۸

جست وجو کرد؛ از این رو، نگارنده کوشیده است با محوریت این واژگان کلیدی، به تبیین مسئله عوالم پیشین در نگاه مدرسه کوفه و قم پردازد. بدین جهت، منظور از عوالم پیشین در این نگاشته، سه عالم: ذر، اظله و ارواح است.

در زمینه عوالم پیشین، پژوهش‌های چندی انجام شده است، اما کاستی پژوهش در این موضوع، به این امر برمی‌گردد که هیچ کدام از آن‌ها به تحلیل سیر تاریخی روایات این حوزه در مدرسه کوفه و قم پرداخته است؛ چنان که محمد بیابانی چندین مقاله با نام‌های: «انسان در عالم ذر: روایات اهل بیت (ع)»، «انسان در عالم ذر: آرا و اقوال دانشمندان قرن ۴ تا قرن ۸»، «انسان در عالم ذر: آرا و اقوال قرن ۱۳ تا ۱۱» و «انسان در عالم ذر: آرا و اقوال دانشمندان قرن ۱۴» نگاشته است، اما هیچ کدام از آن‌ها با روش تحلیلی تاریخی به اندیشه عوالم پیشین در مدرسه کوفه و قم، ناظر نیست. هم‌چنین دیگر محقق این عرصه، دکتر علی افضلی نیز مقاله‌ای با عنوان «پاسخ به اشکالات کلامی و فلسفی درباره عالم ذر» تألیف کرده است، اما این پژوهش نیز ناظر بر روش پژوهش مقاله پیش رو نیست.

سیر تاریخی نقل روایات عوالم پیشین

اشاره

برای بررسی تاریخی موضوع کلامی، نخست باید از اولین مطرح‌کنندگان آن موضوع جست وجو کرد؛ لذا در تدوین این مقاله، در ابتدا به بررسی عملکرد اندیشمندان کوفه در مسئله عوالم پیشین می‌پردازیم و سپس نحوه تعامل عالمان قم با این موضوع را مورد بررسی قرار

می‌دهیم.

روایات عوالم پیشین در کوفه

دانشمندان کوفی به نقل فراوان این سه دسته از روایات (ذر، اظله، ارواح) پرداخته‌اند (برای نمونه، ر.ک: برقی، ۱۳۷۱ق، ۱:۱۳۵؛ صدوق، ۱۳۶۲، ۱: ۱۶۹). برای مطالعه بهتر عملکرد عالمان کوفی، توجه به گرایش‌های گوناگون آنان، لازم به نظر می‌رسد. این گرایش‌ها را در سه دسته اصلی (۱) می‌توان گنجانند:

۱- علمای امامی مدرسه کوفه را می‌توان به سه دسته عمده تقسیم کرد: ۱. متکلمان: کسانی که با استفاده از روایات به نظریه پردازی و مناظره در مباحث اعتقادی می‌پرداختند. ۲. محدثان: این گروه تنها به اخذ و فهم روایات توجه داشتند و به نظریه پردازی و مناظرات کلامی نمی‌پرداختند. ۳. متهمان به غلو: این گروه از اصحاب افرادی بودند که به دلیل نقل پاره‌ای از احادیث با مضامینی خاص، به غلو متهم می‌شدند، اما روایات آن‌ها بین سایر علما مورد توجه قرار می‌گرفته است.

ص: ۱۲۹

۱. افراد حدیث محور که در بین آن‌ها اصحاب اجماع نیز هستند؛ مانند: عبدالله بن مسکان، حسن بن محبوب، حماد بن عثمان، ابی بصیر، صفوان بن یحیی، معروف بن خربوذ، ابن ابی عمیر و عبدالله بن سنان.

۲. متکلمان امامیه که شامل: هشام بن حکم، هشام بن سالم، مؤمن طاق، زراره بن اعین و... می باشند؛ البته در این موضوع، بیشتر روایات را زراره و خاندان زراره نقل کرده اند و هم چنین یعقوب بن یزید که از شاگردان محمد بن ابی عمیر، و محمد بن ابی عمیر از شاگردان هشام بن سالم می باشد، نقش بسزایی دارد.

۳. متهمان به غلو که عبارتند از: جابر بن یزید جعفی، مفضل بن عمر، صالح بن سهل، محمد بن سنان و... .

در این بین، خط متهمان به غلو بیشترین روایت را در مجموع سه عنوان (عالم ذر، عالم اظله، عالم ارواح) نقل کرده اند؛ هرچند در باب عالم ذر، روایات متهمان به غلو کمتر از روایات خاندان اعین است. در باب عالم ارواح، روایات متهمان به غلو بسیار است، ولی تقریباً هیچ روایتی از خاندان اعین وجود ندارد و نیز در باب عالم اظله، بیشتر روایات از آن متهمان به غلو است، در حالی که هیچ روایتی از خاندان اعین وجود ندارد.

درباره عالم ارواح، دانشمندان کوفی روایات بسیاری نقل کرده اند (کلینی، ۱۳۸۱، ۱: ۴۳۸، ۲: ۲۸۱؛ مفید، ۱۴۱۳ق: ۳۰۲؛ صفار، ۱۴۰۴ق: ۸۷، ۸۸). در این روایات، به چگونگی خلقت ارواح و عرضه ارواح دوست داران اهل بیت به نبی اکرم (ص)، امام علی (ع) و سایر ائمه (ع) اشاره شده است.

می توان این نکات را از مجموع روایات عالم ارواح استخراج کرد:

۱. از روایات ذکر شده عرضه ارواح شیعیان به امام علی (ع) چنین برمی آید که این مسئله در عالم ارواح اتفاق افتاده است (کلینی، ۱۳۸۱، ۱: ۴۳۸).

۲. در این روایات، خلقت ارواح قبل از ابدان مورد تأکید قرار گرفته و در این روایات، به دوهزار سال اشاره شده است.

۳. در برخی روایات ذکر شده است که بر امام علی و ائمه اطهار (ع)، ارواح شیعیان پیش از تعلق به بدن، عرضه شده است؛ پس در این عالم، ارواح شیعیان حقیقی را می شناسند (صفار، ۱۴۰۴ق: ۸۹). و در دسته دیگر از روایات بیان شده است که وقتی ارواح در این ابدان قرار می گیرند، در پیشانی آن‌ها نوشته می شود: مؤمن یا کافر. کسانی که متوسم (نشانه شناس) هستند، این افراد را خواهند شناخت و رسول گرامی اسلام (ص)، امام علی و سایر ائمه (ع) بر

ص: ۱۳۰

اساس فرموده خداوند، متوسمون هستند؛ پس می‌توانند شیعیان حقیقی را از مدعیان باز شناسند (صفر، ۱۴۰۴ق: ۳۵۵).

حضور گروه‌های مختلف شیعی (حدیث محور، متکلم و متهم به غلو) در نقل روایات عوالم پیشین، نشان از استقبال گروه‌های گوناگون شیعه درباره این موضوع است.

درباره تألیفات مستقل با موضوع عوالم پیشین در مدرسه کوفه باید گفت، درباره عالم اظله کتب متعددی نوشته شده است. پرچالش‌ترین این کتاب‌ها، کتاب محمد بن سنان است. در دوران شیخ مفید، غالیان کتابی به نام «الاشباح و الاظله» به محمد بن سنان نسبت می‌دادند که شیخ مفید مطالب آن کتاب را نادرست می‌دانست و در عین حال، در اصل نسبت این کتاب به محمد بن سنان نیز شک دارد (مفید، ۱۳۷۲: ۳۸). نجاشی در بین کتب وی، به وجود کتابی به نام «الاظله» اشاره دارد و با علم به این که نجاشی متأخر از مفید است، درباره انتساب کتاب الاظله، به محمد بن سنان شکی وجود نخواهد داشت.

نجاشی وی را بسیار ضعیف و غیر قابل اعتماد می‌داند و او را کسی معرفی می‌کند که به روایات وی التفات نمی‌شود (نجاشی، ۱۴۱۷ق: ۳۲۸). محمد بن سنان کتاب‌های متعددی تألیف کرده است که از آن جمله کتاب الاظله است. مسیر کتاب الاظله ابن سنان از طریق محمد بن الحسین بن ابی الخطاب به نجاشی رسیده است (نجاشی، ۱۴۱۷ق: ۳۲۸). شایان ذکر است، روایات زیادی از طریق محمد بن الحسین بن ابی الخطاب درباره عالم الاظله رسیده است، هرچند هیچ کدام از این روایات را از محمد بن سنان نقل نکرده است.

علامه حلی در رجالش درباره محمد بن سنان چنین می‌گوید:

درباره وی، بین علمای ما اختلاف شده است؛ شیخ مفید وی را ثقه معرفی کرده، ولی شیخ طوسی وی را ضعیف دانسته است. نجاشی و ابن غضائری او را ضعیف و غالی دانسته که به وی التفات نمی‌شود و کشی برای وی، اشکال بزرگی وارد می‌کند، هرچند از وی تمجید نیز کرده است. و سرانجام نظر بنده این است که در روایات وی، توقف می‌کنم (حلی، ۱۴۱۷ق: ۲۵۱).

این نقل علامه حلی از شیخ مفید درباره محمد بن سنان، نشان از اعتماد شیخ مفید به محمد بن سنان دارد.

به نظر می‌رسد، الاظله محمد بن سنان، کتابی است که در بین اصحاب مورد قبول نبوده است؛ لذا هرکس این کتاب را نقل کرده، تضعیف شده است؛ برای مثال، شخصی به نام «علی بن حماد» به سبب روایت کتاب الاظله، متهم به غلو شده است. کشی علی بن حماد متهم و هو الذی یروی کتاب الاظله» (کشی،

ص: ۱۳۱

۱۴۰۹ق: ۲۳۴). علامه حلی نیز به این نکته توجه کرده و در ترجمه وی گفته است: «قال محمد بن مسعود إنه متهم بالغلو الذی روی کتاب الأظله» (حلی، ۱۴۱۷ق: ۳۲۱).

از این مطالب چنین برمی آید که صرف نقل کتاب الاظله، سبب متهم شدن به غلو است. با این اوصاف، الاظله باید کتاب خاص و شناخته شده ای باشد که به نظر می رسد، همان کتاب منسوب به محمد بن سنان است. در تراجم، کسی کتاب الاظله را از علی بن حماد نقل نکرده است؛ تنها همین قدر بیان شده که ایشان ناقل کتاب الاظله بوده است. علی بن حماد هیچ روایتی از محمد بن سنان در کتب اربعه نقل نکرده، ولی تنها یک روایت از مفضل جعفی نقل کرده است (کلینی، ۱۳۸۱، ۱: ۴۴۱).

تعبیر «هو الذی یروی کتاب الأظله» که در ترجمه علی بن حماد آمده است، ظاهر در این است که تنها وی راوی کتاب الاظله بود، ولی با جست و جو در کتب رجالی می بینیم که عبدالرحمن بن کثیر الهاشمی نیز این کتاب را نقل کرده است. در مسیر انتقال کتاب الاظله به بغداد، عبد الرحمن بن کثیر الهاشمی اولین حلقه است. نجاشی وی را ضعیف و مورد اتهام از سوی اصحاب ما به وضع حدیث، معرفی کرده است (نجاشی، ۱۴۱۷ق: ۲۳۴).

با این که عبدالرحمن بن کثیر، ناقل کتاب الاظله محمد بن سنان بوده، ولی هیچ روایتی از محمد بن سنان نقل نکرده است. البته روایات اندکی از مفضل بن عمر جعفی دارد. قابل توجه است که نجاشی در ترجمه عبدالرحمن بن کثیر هاشمی، کتابی به نام الاظله را به وی نسبت داده و بیان داشته که این کتاب، فاسد و مختلط است (نجاشی، ۱۴۱۷ق: ۲۳۴). این دومین کتاب در مدرسه کوفه در این موضوع است و همانند اولین تألیف در این موضوع (الاظله محمد بن سنان) تضعیف شده است.

کتاب الاظله عبدالرحمن بن کثیر را علی بن حسان نقل کرده است. علی بن حسان در کتب رجالی ما بسیار ضعیف شمرده شده است. نجاشی درباره وی می نویسد: «ضعیف جدا ذکره بعض أصحابنا فی الغلاه فاسد الاعتقاد له کتاب تفسیر الباطن تخلیط کله» (نجاشی، ۱۴۱۷ق: ۲۵۱). شیخ طوسی نیز در فهرست می نویسد: «له کتاب. أخبرنا ابن ابي جید عن ابن الولید عن الصفار و الحسن بن متیل جمیعا عن الحسن بن علی الكوفی عن علی بن حسان الهاشمی عن عمه عبدالرحمن بن کثیر» (طوسی، ۱۳۷۳: ۲۸۶). او برای علی بن حسان کتابی معرفی کرده، ولی نگفته است که این کتاب چه نام دارد. نجاشی کتاب او را، کتاب باطن معرفی کرده که تمامش تخلیط است. اگر منظور شیخ همین کتاب باطن باشد، این کتاب در مکتب قم از مسیر صفار به ابن ولید رسیده است (طوسی، ۱۳۷۳: ۲۸۶).

ص: ۱۳۲

این خطّ روایی در مکتب قم، از طریق محمد بن اورمه قمی از علی بن حسان هاشمی از عبدالرحمن بن کثیر الهاشمی ادامه پیدا کرده است. (۱) شاید علت این که قمی ها، محمد بن اورمه را به غلو متهم می کنند، نقل از علی بن حسان باشد که در کتب رجال، علی بن حسان ضعیف معرفی شده است. در رساله ابوغالب زراری مسیر انتقال کتاب الاظله به بغداد، چنین بیان شده است: «کتاب الاظله حدیثی به حمید بن زیاد عن علی بن ابی صالح عن علی بن حسان عن عبدالرحمن بن کثیر بکتاب الاظله» (ابوغالب زراری، ۱۳۶۹: ۱۷۵).

در مسیری که ابوغالب ذکر کرده است، علاوه بر علی بن حسان و عبدالرحمن بن کثیر، از علی بن ابی صالح نام برده شده است. در ترجمه علی بن ابی صالح، چنین ذکر شده است: «و لم یکن بذاک فی المذهب و الحدیث، و إلی الضعف ما هو. و قال حمید فی فهرسته سمعت منه کتبا عده، منها کتاب الاظله و لیس أعلم هذه الکتب له أو رواها عن الرجال» (نجاشی، ۱۴۱۷ق: ۲۵۷).

این شخص، تنها در مسیر کوفه به بغداد وجود دارد و هیچ جایگاهی در قم ندارد. نجاشی از قول حمید بن زیاد کتاب الاظله را به وی نسبت داده، هرچند نمی داند این کتاب، تألیف علی بن ابی صالح بوده یا این که آن را از دیگران نقل کرده است. شاید بنا بر کلام ابوغالب زراری که بیان می داشت ابی صالح، ناقل کتاب محمد بن سنان است، احتمال داد این کتاب از وی نبوده و تنها وی ناقل آن بوده است. اگر این کتاب را تألیف خود ابی صالح بدانیم، در این صورت این سومین کتاب در کوفه است که در موضوع الاظله نوشته شده است. این مطلب نشان می دهد، تألیف کتاب مستقل در موضوع عوالم پیشین، بین محدثان کوفه شیوع نداشته، هرچند روایاتش در کوفه فراوان نقل می شده است.

از ناقلان کتاب الاظله چنین فهمیده شود که کتاب الاظله محمد بن سنان وارد قم نشده و هیچ کدام از قمی ها آن را نقل نکرده است. نکته دیگر اینکه، در حال حاضر از کتب یاد شده (الاظله محمد بن سنان، الاظله عبدالرحمن بن کثیر، تفسیر الباطن علی بن حسان و الاظله منسوب به علی بن ابی صالح) هیچ کدام وجود ندارند.

کتاب دیگری که امکان دارد درباره عوالم پیشین نوشته شده باشد، کتاب بدأ الخلق از مفضل بن عمر الجعفی است که احتمال دارد همه این کتاب یا بخشی از آن، درباره عالم اظله بوده باشد، چرا که در کتبی مانند: محاسن، کافی و علل الشرایع، بابی به عنوان «بدأ الخلق» و در

۱- بیشترین روایات علی بن حسان در کتب اربعه را، محمد بن اورمه نقل کرده است؛ هم چنان که بیشترین اخذ روایت محمد بن اورمه نیز در کتب اربعه، از علی بن حسان بوده است.

ص: ۱۳۳

تمامی این باب‌ها، روایاتی درباره عوالم پیشین وجود دارد؛ پس امکان دارد در کتاب *بدأ الخلق* مفضل نیز روایاتی درباره اظله وجود داشته باشد. در کتب فهرستی و رجالی شیعه، تنها کسی که با عنوان «بدأ الخلق» کتاب داشته، مفضل بوده و برای دیگران چنین کتابی معرفی نشده است. قابل ذکر است، در منابع روایی، تنها دو روایت از مفضل درباره عوالم پیشین وجود دارد که یکی مربوط به خلقت ارواح (صدوق، ۱۳۸۵، ۱: ۱۶۱) و دیگری مربوط به اظله است (کلینی، ۱۳۸۱، ۱: ۴۴۱) و سخنی از اخذ میثاق نیست. کتابی به نام الهفت و الاظله اکنون موجود است که گروهی از غالیان معاصر، آن را به مفضل بن عمر جعفری نسبت می‌دهند. این کتاب در دوران معاصر به وسیله عارف تامر در بیروت چاپ شده، اما در کتب فهرستی و رجالی شیعه، چنین کتابی به ایشان نسبت داده نشده است.

روایات عوالم پیشین در قم

اشاره

در نحوه چگونگی تعامل علمای قم (۱) با روایات عوالم پیشین، بهترین گزینه تحلیل آثار باقی مانده از علمای قم است؛ لذا ما به بررسی تک تک این کتاب‌ها بر اساس سیر تاریخی شان می‌پردازیم.

محاسن:

در محاسن روایات عوالم پیشین مورد پذیرش قرار گرفته و در باب‌های مختلفی به آن پرداخته شده است. این باب‌ها عبارتند از: باب الميثاق، بدأ الخلق، باب أرواح المؤمنین، باب الهدایة من الله، باب جوامع من التوحید و کتاب العلل. در بین این باب‌ها، باب «بدأ الخلق» در کتاب کافی نیز وجود دارد که احادیث آن به چگونگی آغاز خلقت اشاره دارد. در این بین، صحبت از عوالم پیشین نیز شده است؛ یعنی هم در محاسن و هم در کافی در این باب روایاتی درباره عوالم پیشین وجود دارد. با حذف روایات تکراری، نه روایت در محاسن وجود دارد که درباره عوالم پیشین است (برقی، ۱۳۷۱ق، ۱: ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۷۸، ۲۰۳، ۲۰۳، ۲۴۲؛ ۲: ۳۰۴، ۳۳۱). نکته قابل توجه این که، در بین روایات محاسن هیچ اثری از خط متهمان به غلو وجود ندارد.

۱- شهر قم، اولین مرکز تشیع در ایران بوده است. اشعریون نخستین افرادی بودند که تشیع را در اواخر سده اول، وارد ایران و قم کردند. وجود برخی قمی‌ها در بین شاگردان امام صادق^ع نشان از وجود حیات حدیث پژوهی در قم در عصر امام صادق^ع دارد، اما اوج شکوفایی مدرسه حدیثی قم، در قرن سوم و چهارم بوده است و سرانجام با وفات شیخ صدوق در سال ۳۸۱ قمری، مدرسه قم افول می‌کند.

ص: ۱۳۴

تفسیر قمی:

در تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم، اقرار در عالم ذر امری پذیرفته شده است؛ لذا او در موارد متعددی عالم ذر را با بسیاری از آیات که به گمان وی با میثاق بستن انسان‌ها مرتبط بوده اند، تطبیق داده است؛ مثلاً وی در تفسیر موضوعی، سه آیه قرآن در سوره های گوناگون را برای میثاق واقع شده در عالم ذر تفسیر کرده است. (۱) هم چنین وی «اول مرّه» را در آیه: «كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوْلَ مَرَّةٍ»، به میثاق در عالم ذر تفسیر کرده است (قمی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۲۱۳). او سرانجام ذیل آیه ۱۷۲ اعراف، اندیشه اش را درباره اعتقاد به عالم ذر، به وسیله ذکر روایات بیان کرده است (قمی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۲۴۶).

بصائر الدرجات صفار: سومین کتاب در مکتب قم، بصائر الدرجات است. با وجود آن که صفار، کتاب بصائر را در مقامات ائمه (ع) نگاشته، برای او آن قدر مسئله عوالم پیشین قطعی و مهم بوده که سه باب مستقل در این موضوع قرار داده و روایات را در این سه باب گنجانده است. این باب‌ها عبارتند از:

۱. باب فی رسول الله (ص) أنه عرف ما رأى فی الأظله و الذر و غیره؛

۲. باب فی أمير المؤمنين □ أنه عرف ما رأى فی الميثاق و غیره؛

۳. باب فی الأئمه (ع) أنهم يعرفون ما رأوا فی الميثاق و غیره.

بیشترین روایات را صفار در بصائر به ترتیب از: محمد بن الحسین بن ابی الخطاب، احمد بن محمد بن عیسی الاشعری و ابراهیم بن هاشم، نقل کرده است.

درباره جریان های نقل کننده روایات عوالم پیشین در کتاب صفار باید گفت، در ارتباط با عوالم پیشین تنها یک روایت از خاندان زراره وجود دارد؛ این در حالی است که از خطّ متهمان به غلو، روایات بسیاری درباره عوالم پیشین وجود دارد.

بصائر الدرجات سعد اشعری قمی: سعد بن عبدالله اشعری قمی نیز دارای کتابی به نام بصائر الدرجات است که اکنون بخشی از این کتاب در کتاب مختصر البصائر حسن بن سلیمان حلی موجود است، اما اصل کتاب بصائر سعد اکنون وجود ندارد. در بخش «مختصر البصائر

۱- «حدثني أبي عن بن أبي عمير عن ابن مسكان عن أبي عبد الله □ قال ما بعث الله نبيا من لدن آدم فهلم جرا إلا و يرجع إلى الدنيا و ينصر أمير المؤمنين □ و هو قوله {لَتُؤْمِنَنَّ بِهِ} یعنی رسول الله (ص) {وَلَتَنْصُرُنَّهُ} یعنی أمير المؤمنين □ ثم قال لهم في الذر أ أقررتُم و أخذتُم على ذلکم إصیرری ای عهدی قالوا أقررتنا قال الله للملائكة فاشهدوا و أنا معکم من الشاهدين و هذه مع الآیه التي فی سوره الأحزاب فی قوله: {و إِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ و مِنكَ و مِن نُّوحٍ الْآیَه} و الآیه التي فی سوره الأعراف قوله: {و إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ} قد كتبت هذه الثلاث آیات فی ثلاث سور (قمی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۱۰۶).

ص: ۱۳۵

سعد» از کتاب مختصر البصائر حسن بن سلیمان حلی، چهار روایت وجود دارد که در این روایات به عوالم پیشین اشاراتی شده است (سلیمان حلی، ۱۴۲۱ق: ۹۹، ۱۱۲، ۱۷۵، ۲۰۰). این چهار روایت در باب های گوناگونی قرار دارند و در باب خاصی با عنوان عوالم پیشینی، مانند عالم ذر یا عالم اظله و یا عالم ارواح وجود ندارند. کتاب بصائر سعد با بصائر صفار نقاط مشترک بسیاری دارند؛ این در حالی است که در موضوع عوالم پیشین، دارای اشتراک کمی هستند، به طوری که در کتاب بصائر صفار، باب های خاصی با عنوان های پیش گفته وجود دارد، ولی بصائر سعد باب خاصی در این موضوع ندارد.

کافی:

مهم ترین کتاب در مکتب قم، کتاب کافی است. در کتاب کافی ده روایت درباره عوالم پیشین (ذر، اظله و ارواح) وجود دارد (کلینی، ۱۳۸۱، ۱: ۲۰۴، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۴۱؛ ۲: ۸، ۱۶۵؛ ۶: ۱۲؛ ۷: ۳۷۸؛ ۸: ۲) که در هفت روایت، بر مجموع عوالم پیشین اشاره شده است. وجود این تعداد روایت در کتاب کافی، نشان دهنده مورد قبول بودن روایات عوالم پیشین در دیدگاه کلینی است. در سند پنج روایت از این روایات، حسن بن محبوب وجود دارد. نکته جالب این که، غالب این روایات از جریان متکلمانی همچون خاندان اعین، هشام بن سالم و محمد بن نعمان نقل شده است و در این دسته از روایات، تنها یک روایت از مفضل بن عمر و یک روایت نیز از صالح بن سهل، که از خط متهمان به غلو هستند، وجود دارد.

کامل الزیارات: در کتاب کامل الزیارات ابن قولویه، یک روایت درباره اخذ میثاق وجود دارد که بر اخذ میثاق برای ربوبیت خداوند، نبوت محمد(ص) و ولایت اوصیایش در عالم ذر اشاره دارد (ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۶۵).

تالیفات شیخ صدوق

عده ای از محدثان معتقدند، آن مرحله ای را که خداوند از انسان ها بر خویشتن گواه گرفت، مرحله خلقت ارواح پیش از اجساد است، و دلیل آن ها اخباری است که در خلقت ارواح پیش از اجساد وارد شده است. شیخ صدوق در کتاب الاعتقادات همین قول را اختیار کرده و اخباری را نیز در این زمینه بیان داشته است:

پیغمبر(ص) فرمودند: «ارواح در یک مکان گرد هم آمده بودند؛ پس هر کدام از آن ها که با هم آشنا بودند، الفت با هم گرفتند و آنان که با هم ناشناس بودند، مختلف گردیدند.» و حضرت صادق^ع فرمود: «به درستی که حق تعالی برادری قرار داده میان ارواح در عالم اظله، پیش از آن که خلق کند بدن ها را به دوهزار سال؛ پس اگر برپا شود قائم ما اهل بیت، هر آینه میراث خواهد داد آن برادری را که اخوت قرار داده حق تعالی میانشان در عالم اظله و میراث نخواهد داد برادرِ ولادتی را.» و فرمود: «به تحقیق که ارواح ملاقات می کنند در هوا و شناسایی به هم

ص: ۱۳۶

می دهند و پرسش احوال از هم می کنند و چون آید روحی از زمین، ارواح گویند: به حال خودش گذارید که از هول عظیمی روی آورده! بعد از آن از او می پرسند: فلان چه شد و فلان چه شد؟ و هر چه گوید: در دنیا مانده، امید دارند که آن کس به ایشان ملحق شود و هر چه گوید مُرد، ارواح گویند: به گودال افتاد، به گودال افتاد» (صدوق، ۱۳۷۲ (الف): ۵۶، ۵۸).

در مجموع روایاتی که شیخ صدوق در کتاب هایش ذکر کرده است، هیچ روایتی از جریان متکلمان و نیز از اصحاب متهم به غلو وجود ندارد، بلکه این روایات از خطّ حدیث محور است. او درباره سه عنوان: عالم ارواح، عالم اظله و عالم ذر، روایت دارد. این روایات در کتب های: التوحید (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۴۰۲)، أمالی (صدوق، ۱۴۰۰ق: ۱۴۵)، علل الشرایع (صدوق، ۱۳۸۵، ۱: ۱۰ و ۸۴؛ ۲: ۴۲۶)، من لا یحضره الفقیه (صدوق، ۱۴۱۳ق: ۴: ۳۵۲)، خصال (صدوق، ۱۳۶۲، ۱: ۱۶) و معانی الاخبار (صدوق، ۱۳۷۲ (ب): ۱۰۸، ۳۹۶) موجود است.

از جمع بندی سیر تاریخی نقل روایات عوالم پیشین در کوفه و قم، چنین به دست می آید که با وجود برخی تفاوت ها در روایات نقل شده اصل مسئله عوالم پیشین مورد اتفاق مدرسه حدیثی کوفه و قم بوده است.

در مدرسه حدیثی قم، تنها یک تألیف مستقل درباره عالم الاظله وجود دارد که مؤلف آن احمد بن محمد بن عیسی اشعری است (نجاشی، ۱۴۱۷ق: ۸۱). نجاشی کتاب الاظله احمد بن محمد بن عیسی اشعری را از دو گروه نقل کرده است (نجاشی، ۱۴۱۷ق: ۸۱)؛ یکی، محمد بن یعقوب کلینی که از متبحران و نقادان حدیث بوده و دیگری، سعد بن عبدالله اشعری که از ثقات امامیه و شیخ طایفه در قم بوده است. این امر، نشان گر مورد قبول بودن این کتاب در بین محدثان بزرگ بوده است. گفتنی است، این کتاب اکنون وجود ندارد.

یکی از اساتید احمد بن محمد بن عیسی اشعری، محمد بن سنان است. اشعری در ابواب گوناگونی از وی نقل روایت کرده، ولی در مسئله عوالم پیشین هیچ روایتی از وی نقل نکرده است؛ با این که محمد بن سنان در این زمینه دارای تألیف مستقلی به نام «الاظله» بوده است. شاید همین عدم نقل از محمد بن سنان باعث شد که کتاب الاظله احمد بن محمد بن عیسی اشعری مورد قبول علما قرار بگیرد. شایان ذکر است، احمد بن محمد بن عیسی اشعری یک روایت درباره عالم ارواح دارد، ولی روایات بسیاری درباره عالم ذر نقل کرده و بیشترین روایات را در عالم ذر، از حسن بن محبوب نقل کرده است.

دیگر کتابی که در مدرسه قم درباره عوالم پیشین تألیف شده، کتابی با نام ارواح از عبدالله بن جعفر حمیری است. نجاشی وی را این گونه توصیف کرده است: «شیخ قمی ها و وجه

ص: ۱۳۷

آن هاست. وی کتب بسیاری تألیف کرده است، از جمله کتاب الأرواح» (نجاشی، ۱۴۱۷ق: ۲۱۹). مشخص نیست محتوای این کتاب درباره چه چیزی است؛ آیا درباره عالم ارواح است و یا چیز دیگر، اما از عنوان کتاب چنین فهمیده می‌شود که مصنف به موجود مستقلی به عنوان «روح» اعتقاد داشته و با توجه به وجود روایاتی درباره خلقت پیشین روح، حتماً وی قائل به عالم ارواح بوده است. از حمیری در این زمینه تنها یک روایت نقل شده است (صدوق، ۱۳۷۲(ب): ۳۹۶)، و آن روایت نیز به طور غیرمستقیم به عوالم پیشین اشاره می‌کند؛ این در حالی است که او می‌توانست روایات بسیاری در این زمینه نقل کند، چراکه وی محدثی پر روایت بوده است؛ هم چنین او در کوفه نیز حضور داشته و به روایات متعدد و مختلفی در کوفه دست رسی داشته است؛ علاوه بر این، وی دارای تألیفات فراوانی در زمینه مسائل کلامی نیز بوده؛ پس شرایط برای وی در نقل این دسته از روایات، مهیا بوده است.

نتیجه

از مجموع مطالب بیان شده می‌توان چنین نتیجه گرفت که در مدرسه کوفه، سه گروه از علما این روایات را از ائمه اطهار(ع) نقل کرده‌اند. در کنار این سه جریان اصلی، جریان دیگری نیز در کوفه بود که از سوی جامعه شیعی مورد استقبال قرار نگرفت و طرد شد. افراد این گروه کسانی هستند که تألیفاتی به نام «الاظله» داشتند، که عبارتند از: محمد بن سنان، عبدالرحمن بن کثیر هاشمی و علی بن ابی صالح. در قم نیز محدثان قمی، از هر سه جریان اصلی کوفه، این روایات را با وجود برخی تفاوت‌ها که ذکر شد نقل کرده‌اند، اما هرگز از جریان مطرود کوفه استقبال نکرده‌اند، به طوری که علمای قم در مسیر انتقال کتاب الاظله محمد بن سنان، الاظله عبدالرحمن بن کثیر هاشمی و الاظله علی بن ابی صالح هیچ نقشی نداشته‌اند و هرگز این کتب وارد قم نشده است. هم چنین در نقل روایت نیز، تنها یک روایت از محمد بن سنان در مجموع کتب قمی موجود است و آن روایت نیز در کتاب محاسن برقی وجود دارد (برقی، ۱۳۷۱ق، ۱: ۱۷۸). و سرانجام می‌توان چنین گفت، روایات موجود در کتب قمی‌ها، از روایات و راویان مورد طرد نیست و هم چنین روایات کتب قمی‌ها، از سوی سه جریان مطرح در کوفه، وارد قم شده است که این سه جریان، هم پوشانی کافی برای ایجاد اعتماد به این روایات را مهیا می‌کنند.

ص: ۱۳۸

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، (۱۳۸۵)، علل الشرایع، قم، کتاب فروشی داوری.
۳. (۱۳۶۲)، خصال، قم، جامعه مدرسین.
۴. (۱۴۰۰ق)، الأمالی، بیروت، اعلمی.
۵. (۱۳۹۸ق)، التوحید، قم، جامعه مدرسین.
۶. (۱۴۱۳ق)، من لایحضره الفقیه، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم.
۷. (الف)، (۱۳۷۲)، اعتقادات صدوق، قم، الموتر العالمی لشیخ المفید.
۸. (ب)، (۱۳۷۲)، معانی الاخبار، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۹. ابن الغضائری، احمد بن حسین، (۱۳۶۴)، رجال ابن غضائری، قم، مؤسسه اسماعیلیان. چاپ دوم،
۱۰. ابن قولویه، جعفر بن محمد، (۱۳۵۶)، کامل الزیارات، نجف اشرف، دارالمرتضویه.
۱۱. أبوغالب زراری، احمد بن محمد، (۱۳۶۹)، رساله أبی غالب زراری، قم، مرکز البحوث و التحقیقات الإسلامیه.
۱۲. برقی، احمد بن محمد بن خالد، (۱۳۷۱ق)، المحاسن، قم، دارالکتب الاسلامیه.
۱۳. حلّی، جمال الدین ابی منصور حسن بن یوسف بن مطهر، (۱۴۱۷ق)، خلاصه الاقوال، مؤسسه نشر الفقاهه.
۱۴. حلّی، حسن بن سلیمان، (۱۴۲۱ق)، مختصر البصائر، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۱۵. صفار، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، چاپ دوم.
۱۶. طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۷۳)، فهرست، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۷. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۴۰۴ق)، تفسیر القمی، قم، دارالکتاب، چاپ سوم.
۱۸. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۸۱)، کافی، مترجم: شیخ محمد باقر کمره ای، تهران، اسوه، چاپ پنجم.
۱۹. کشی، محمد بن عمر، (۱۴۰۹ق)، إختیار معرفه الرجال، مشهد، مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.

۲۰. محمدی، حسن و محمد تقی شاکر، (۱۳۸۸)، «بررسی معرفت پیشین الهی از نگاه مفسران»، علوم اسلامی، شماره ۲۰.
۲۱. مفید، محمد بن محمد، (۱۳۷۲)، المسائل السرویة، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
۲۲. ، (۱۴۱۳ق)، الاختصاص، قم، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.
۲۳. نجاشی، احمد بن علی، (۱۴۱۷ق)، رجال نجاشی، قم، مؤسسه نشر اسلامی، چاپ پنجم.

ص: ۱۴۰

چکیده عربی مقالات

خلاصه المقالات باللغه العربیه

فكره «المعرفه الاضطراريه» في عقائد قدماء علماء الإماميه

محمد تقی السبحانی (۱)

محمد حسین المنتظری (۲)

یرى علماء المسلمين أن الإيمان و الهدایه متوقفان على معرفه التعالیم العقائديه الأساسیه، إلا أنه وقع الخلاف دوما في خصوصیات «المعرفه»، و نطاقها و كيفية حصولها للانسان. في هذا المضمار و للإجابہ على الأسئلة المذكوره طرح علماء الإماميه في مدرسه الكوفه فكره «المعرفه الاضطراريه» على ضوء الكتاب و الأحاديث الشيعيه. و یرى مشهور قدماء الإماميه أن مفاد المعرفه التامه قد ألهم للانسان في العوالم السابقه، و أن الإنسان يمتلك هذه المعرفه في ضميره بالفعل، و أن المعرفه من صنع الله سبحانه و ليست قابله للاكتساب من قبل الانسان، و إنما على الانسان أن يتذكرها فحسب. نعم هناك تيار بين قدماء علماء الإماميه ينتمى لهشام بن الحكم كان له قدم السبق في الأبحاث الكلاميه في ذلك العصر، و هو يحاول أن يقدم قراءه أكثر قبولاً لعقائد الإماميه، و هو یرى أن فعلیه المعرفه الاضطراريه منوطه بالاستدلال؛ ليتحاشى بذلك النقود المطروحه من جانب، و يفسح المجال للاستدلال العقلي من جانب آخر.

الألفاظ المحوريه

المعرفه، الاضطرار، الاكتساب، صنع، العوالم السابقه.

۱- دكتوراه في مركز ابحاث العلوم والثقافه الاسلاميه، و عضو مجمع الكلام الاسلامي للحوزه العلميه.

۲- طالب دكتوراه كلام الاماميه؛ فرديس فارابی جامعہ طهران.

تطبيق العقل النظرى فى التعاليم الكلاميه بالاعتماد على النصوص الكلاميه

مهدى نصرتيان اهور (۱)

العقل النظرى هو أحد استعمالات العقل فى استنباط المسائل الكلاميه، و فى هذا التطبيق يستخدم العقل قواعد و أساليب خاصه، نظير: كشف الملازمات، برهان الغائب على الشاهد، القواعد البديهيه (استحاله الدور و التسلسل، استحاله الترجيح بلا مرجح، برهان الخلف)، والبراهين الفلسفيه الكلاميه (برهان التمانع، برهان الحدوث، برهان التقييد، برهان الإمكان، برهان النظم، انتفاء المدلول بانتفاء دليله، استحاله الانقلاب فى الذات، برهان ذوالحدين).

الألفاظ المحوريه

العقل النظرى، قياس الغائب على الشاهد، كشف الملازمات، القواعد البديهيه، البراهين الفلسفيه الكلاميه.

۱- دكتوراه فى تدريس المعارف الاسلاميه، و باحث فى مركز أبحاث القرآن و الحديث، و عضو مجمع الكلام الاسلامى للحوزه العلميه.

نطاق علم الغیب من منظار العهدین والقرآن الکریم

السیدامین الموسوی (۱)

على الرغم من اتفاق الأديان السماوية على الإيمان بالغيب و العلم به، و هو أحد المسائل الأساسية العلمية و الكلامية في الأديان السماوية، إلا أنه مع ذلك كله فقد وقع الخلاف في نطاق هذا العلم بين أتباع هذه الأديان بسبب ما ينطوي عليه من تعقيد، فعلى نظره العهدين و القرآن الکریم فإن الله سبحانه و تعالى عالم بما مضى و ما سيأتي، و إنه يعلم كل شيء قبل خلقه.

كما وقع الخلاف في علم الأنبياء و الأولياء الذين هم واسطه الفيض الإلهي بالغيب، فيرى البعض أنهم يعلمون ببعض الأسرار الغيبية بتعليم الله لهم، و ينفي آخرون علمهم بالغيب و يرى أن الاعتقاد بعلم الغيب لغير الله موجب للشرك و الكفر. بدراسة الأديان الإلهية بشكل دقيق نتوصل للنتيجة التالية و هي أنه مضافاً لعلم الله بالغيب فإن الأنبياء و الأولياء يعلمون به أيضاً.

الألفاظ المحورية

الغيب، العلم بالغيب، نطاق العلم بالغيب، العهد القديم، العهد الجديد، القرآن.

۱- خريج المستوى الرابع للحوزه العلمية في قم.

الكلام التطبيقي، حاجه و هويه

(تطبيق فى فشل و نجاح الكلام الجديد أو الكلام التطبيقي)

مسلم المحمدى (١)

«الكلام الجديد» من جمله المناهج الناتجه من مناشئ تاريخيه فكريه للتطور فى العصر الحديث و المواقف الانسانيه فى العصر الحاضر، و قد أدت الى وقوع مواجهات كثيره فى نطاق الدراسات الدينيه و الوطنيه. و إحدى المواجهات المهمه فى هذا المجال هى السؤال عن ماهيه الكلام الجديد، و هل أن صفه التجدد راجعه للكلام، أم أنها أمر عارض؟ يرى البعض أن التجدد أمر لا محاله منه و هو نتيجة لتطور الزمن، حتى انتهى بالبعض للقول بأن الكلام الجديد و الكلام القديم ماهيتان مستقلتان. و الرؤيه الأخرى و التى يراها أغلب الباحثين فى علم الكلام فى الحوزات و الجامعات هى أن أحدهما فى طول الآخر؛ بمعنى أن الكلام الجديد هو الصوره الأكمل للكلام القديم و استمرار له، مع اختلاف فى بعض الأجزاء و العوارض؛ نظير: المنهج، و المباني، و اللغه. و يرى بعض المتكلمين من النسل الأول فى الحوزه أن هذا الاختلاف فى خصوص المسائل، لا فى الذات و الماهيه.

البحث الحاضر ينتهى لاقتراح نظريه جديده تتناسب مع متطلبات المجتمع الدينى تحت عنوان «الكلام التطبيقي».

الألفاظ المحوريه

علم الكلام، الكلام الجديد، الدراسات الدينيه، المسائل الكلاميه، الكلام التطبيقي.

١- دكتوراه فى جامعه فرديس فارابى لجامعه طهران و عضو فى مجمع الكلام الاسلامى للحوزه العلميه.

رابطه الذات بالصفات من منظار المعتزله

عبدالهادی الاعتصامی (۱)

تعد رابطه الذات بالصفات من أهم المسائل الكلامیه، و التي دار البحث حولها دوماً بين علماء المسلمين. استعرضنا في هذا البحث تقريراً عن رابطه الذات بالصفات من منظار علماء المعتزله. و إن القدریه أو المعتزله الأوائل هم أول من قال بنفي الصفات بشكل مطلق عن ذات الله سبحانه و ذلك للتنصل عن إشكال تعدد الآلهه أو تعدد الصفات القديمه في ذات الله سبحانه. و على الرغم من أن بعض المعتزله أبدى آراء مختلفه لأجل التخلص من شبهه التعطيل؛ نظير القول بالنيابه و الأحوال و عينيه الصفات للذات، إلا جميع هذه النظريات الثلاث هي قراءات مختلفه لنظريه نفي الصفات.

الألفاظ المحوريه

العلم بالصفات، الغيريه، العينيه، النيايه، المعتزله.

۱- باحث في مركز أبحاث القرآن و الحديث، و خريج دكتوراه معرفه الشيعه من جامعه الأيان والمذاهب/ قم، و عضو مجمع الكلام الاسلامی للحوزه العلميه.

تأسیس مفهوم جدید لقاعده اللطف و وجوبها فی کتب آیه الله السبحانی

موسی الملایری (۱)

یری أغلب المتکلمین القدامی أن إرسال الرسل من مصادیق اللطف المقرب، و استدلووا من خلال قاعده اللطف علی ضروره ارسال الرسل. و استنبط البعض من تعابیر العلامه الحلی فی کشف المراد أن إرسال الرسل لا یعد من مصادیق اللطف، و لهذا فإن قاعده اللطف ستفقد فاعليتها فی إثبات ضروره النبوه. من جهه أخرى فقد راجت نظریه من عهد الشیخ المفید فما بعد مفادها أن اللطف لیس واجباً عقلاً، و بالتالی فقد عرضت فاعليتها فی إثبات المسائل العقائدیہ للتساؤل. و لأجل حل هذه المشكله قال آیه الله السبحانی بالتفصیل، فهو یری أن بعض مصادیق اللطف المقرب واجبه عقلاً بخلاف بعضها الآخر، وإنما هی من مقتضیات الجود و الفضل الالهی. المقال الحاضر یدرس الأبحاث المذكوره فی کتب آیه الله السبحانی و یقیم مدى نجاحها و تأثيرها.

الألفاظ المحوریه

اللطف المقرب، اللطف المحصل، التطور التاريخی لنظریه اللطف، اقسام اللطف، شبهات قاعده اللطف.

۱- دكتوراه فی قسم الفلسفه فی الجامعه الإسلامیه الحره، فرع طهران.

العوالم السابقه «الذر و الاظله و الارواح» فی مدرستی الكوفه و قم

روح الله رجبی پور(۱)

مسأله العوالم السابقه من المسائل الهامه المجال المعرفی و خاصه فی علم العقائد. إن دراسه السیر التاريخی لتعامل محدثی القرون الأولى مع روایات العوالم السابقه هی إحدى ضرورات البحث فی هذا المجال. ولهذا فقد تعرضنا فی هذا المقال لجمع الوثائق و تحليلها، و السیر التاريخی لنقل روایات العوالم السابقه و التألیف فی هذا الموضوع فی مدرستی قم و الكوفه، و أنحاء التعاطی معها من قبل العلماء و الجوامع الحديثیه. و علی الرغم من وجود بعض الإبهامات فیما يتعلق بتعاطی المحدثین معها حیث ألفوا كتباً فی الكوفه تحت عنوان «الأظله»، و سبب ذلك، إلا أنه یمكن القول فی الجملة بأن الكثير من محدثی الشیعه و علمائهم فی مدرستی الكوفه و قم، و بعضهم من أصحاب الإجماع، و مع اختلاف اتجاهاتهم الفكریه، فمع ذلك كله قاموا بنقل هذه الروایات. وهذا التعاطی یكشف عن قبول لأصل هذه المسأله فی مدرستی الكوفه و قم.

الألفاظ المحوریه

العوالم السابقه، عالم الذر، عالم الاظله، عالم الأرواح، مدرسه الكوفه، مدرسه قم.

۱- باحث فی مركز أبحاث القرآن و الحدیث، و طالب دكتوراه فی جامعه باقرالعلوم، و عضو مجمع الكلام الاسلامی للحوزه العلمیه.

چکیده انگلیسی مقالات

Tahqīqāt-e Kalāmi

Islamic Theology Studies

An Academic Quarterly

Islamic Theology Association

Islamic Seminary (Hawza) of Qum

Vol.۳, No.۸, April-may ۲۰۱۵

,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 / www.ikq.ir

Email: Info@Tkalam.ir / Info@Ikq.ir

Price: ۸۰۰۰۰ Rials

ص: ۱

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 می توانید اقدام نمایید .

Abstracts

"The Idea of "Constraint Knowledge

in the Early Imami Thinkers

Muhammad Taghi Sobhani

[\(۱\)](#)

MohammadHosainMontezeri

[\(۲\)](#)

The Muslim thinkers based faith and guidance on the knowledge of belief fundamental teachings; but, in the history of Islamic knowledge, the knowledge's characteristics, its domain and how it is gained, had been always a challenging issue. In this regard, to answer the above-mentioned questions, the Imami thinkers of the Kufan School put forward the theory of "Constraint Knowledge" on the basis of the Qur'an and the Shi'i Hadith heritage. The belief of the early Imamis was that the complete knowledge purport had been given to human beings in the previous worlds and the human being has the purport actually in his conscious. Thus, knowledge is created by God and man can't acquire it, but only must remember the purport of that knowledge. Of course, from amongst the early Imami thinkers, Hesham b. Hakam which was pioneer in the ImamiKalami discussions of that time, was trying to offer a more reasonable reading of the Imami beliefs. In order to avoid the criticisms and to open an acceptable place for "rational reason", he maintains that the actuality of the constraint knowledge depends on reasoning.

.Keywords: knowledge, constraint, acquirement, creation, previous worlds

۱- Assistant professor of the Academy of Islamic Sciences and Culture

۲- Doctoral student in the PardisFarabi of Tehran University

The Usage of Theoretical Reason in the Inference of Kalami Doctrines with an Emphasis

on Kalami Texts

Mehdi NusratianAhwar

(۱)

The theoretical reason is one of the reason's usages in the inference of Kalami doctrines. In this usage, reason uses specific methods and rules such as discovering the requisites, argumentation from the absent for the present, the self-evident rules (impossibility of causal cycles and chains, impossibility of preference of something without cause, khulfArgument) and philosophical-theological arguments (Tamanu' Argument, Huduth (happening) Argument, Narrowness Argument, Contingence Argument, Argument from Design, the negation of meaning for the negation of reason, the impossibility of change in nature, and DhuHaddaynArguement).

Keywords: theoretical reason, comparing the absent to the present, discovering the requisites, the self-evident rules, philosophical-theological arguments

Doctorate of Islamic Knowledge Teaching; researcher for the Quran and Hadith - ۱
Research Institute and a member of the Kalam Islami Association in Qom Islamic
Seminary.

The Domain of Knowing the Absents from the Viewpoint of the Two Testaments and Qur'an

Sayyed Amin Mosavi

[\(۱\)](#)

Although belief in the absent and knowing it is a common point in the divine religions that is counted one of the fundamental theological issues in the heavenly religions, because of its complicatedness, the domain of knowing the absent affairs is disputed by the followers of the revealed religions. According to the Two Testaments and Qur'an, God is aware of the past and future affairs, and He foresaw everything before its creation. As well as the prophets and saints knowledge of the absent affairs, who are the divine grace's mediators, is discussible. Some maintained that by the divine teaching, they know some of the absent secrets. And others negated the domain of knowing the absent affairs by the prophets and saints and maintained that belief in knowing the absent affairs for other than God causes polytheism and infidelity. With an exact examination of the divine religions, we result that in addition to God's Knowledge of the absent affairs, the prophets and saints also know the absent affairs.

Keywords: absence, knowing the absent affairs, the domain of knowing the absent affairs, Old Testament, New Testament, Qur'an

Practical Kalam: Necessity and Identity
A Comparison in the Success and Failure)
(of the New Theology or Practical Theology

Moslem Mohammadi

(۱)

New theology" is one of the approaches arose from the historical-thought background in" the modern time developments, and is one of the contemporary humanistic attitudes that until now it brought about many encounters in the realm of our religious and domestic studies as well. One of significant encounters in this regard is the question pertaining to the nature of new theology that wither the characteristic of "new" belongs to theology itself or it is an accidental matter. Some scholars regarded the newness as inescapable and as a demand of the time as so far that some regarded the old theology and new theology as having two separate identities. The other view that is counted as the main stream between the new theology researchers in seminaries and universities sees the two in one continuation; that is the new theology is the developed form of the old theology and its continuation with some differences in components and effects such as method, bases and language. The third point of view is that of the first generation of the Islamic seminary Mutakellemum that believes that the difference is in the issues, not in nature. At the end, appropriate to the necessities of the religious community, this ".writingsuggested a new approach as "the practical theology

Keywords: theology, new theology, religious studies, theological issues, the practical .theology

Assistant professor for the PardisFarabi of Tehran University, and a member of the – ۱
.Islamic Kalam Association in Qom Islamic Seminary

The Relation between the Divine Nature and Attributes

Abdulhadi Eatesami

(۱)

The relation between God's nature and attributes is one of the fundamental Kalami issues, which has been always discussed by the Muslim thinkers. In this writing, the relation between God's nature and attributes from the viewpoint of Mu'tazili thinkers is reported. To avoid the problem of plurality of gods or plurality of eternal attributes in the Divine Nature, the Qadariyyah or the early Mutazilites were amongst the early groups that absolutely negated the attributes. Nevertheless, in order to avoid the problem of Taitil (not knowing God), some Mutazelites offered other various views such as Niyabat (deputyship), Ahwal and Ainiyyah (oneness) of the attributes with God's Nature, but all of the three views of Niyabat, Ahwal and Ainiyyah are a different reading of the theory of Attributes negation.

Keywords: the ontology of attributes, otherness, Ainiyyah (oneness), Niyabat (deputyship), Mutazilah

Researcher for the Quran and Hadith Research Institute (the Center for the Kalam of –) Ahlul-Bayt peace be upon them), doctorate graduate of Shi'ite Studies of the University of Religions and Denominations in Qom and a member of the Islamic Kalam Association in Qom Islamic Seminary.

Offering a New Concept of the Lutf Rule and Its Necessity

in AyatullahSubhani's Works

Musa Malayeri

(۱)

Based on the basis that sending the prophets is one of the cases for Lutf al-muqarreb, the majority of the previous Mutakallemun proved the necessity of sending the prophets by the Lutf rule. From Allah al-Hilli in Kashful-Murad, some grasped that sending the prophets is not a case for the Lutf rule. Thus, from their opinion, the Lutf rule is no longer useable for proving the necessity of prophet-hood. In the other hand, from Sheik al-Mufid upwards, another theory had been current that Lutf is not rationally necessary, and as a result, its effectiveness in proving the belief issues has been challenged. To resolve this problem, AyatullahSubhani separated between the cases. He maintains that Luft al-Muqarreb in some cases is rationally necessary and in some other cases is not necessary, but is a demand of God's grace and bestow. In present article, the above mentioned discussions are examined in the AyatullahSubhani's works and its success and failure extents are evaluated

Keywords: Luft al-Muqarreb, Luft al-Muhassel, the historical developments of the Lutf theory, the kinds of Lutf, the misgivings about the Lutf rule

Associate professor of the Islamic Azad University, the Tehran Central Unit –۱

The Previous Worlds Theories in Kufa and Qom

(Dhar, Azella and Arwah)

Ruhullah Rajabipour

[\(۱\)](#)

The issue of "previous worlds" is one of the important issues in the Islamic knowledge, especially in the beliefs knowledge. The examination of historical course of the early centuries Muhaddiths' encounter with the narrations of the previous worlds is one of the necessities of studies in this realm. Thus, in this article, with the method of collecting data and their analysis, the historical course of narrating the narrations of the previous worlds and the compilations in this regard in the Kufa and Qom schools and the way of its feedback among the scholars and hadiths collections are examined. Although the way of the Muhaddiths' encounters with books entitled Al-Azella (the Shadows) that were written in Kufa and its cause are obscure, finally one can say that many of the Shi'i Muhaddiths and scholars in both Kufa and Qom hadith cycles, that some of them were from amongst the Ashab al-Ijma', despite various trends, narrated these narrations. This way of treatment shows the acceptability of this issue in the Kufa and Qom schools.

Keywords: the previous worlds, Dhar worlds, Azella worlds, Arwah worlds, the Kufa School, the Qom School

Researcher for the Quran and Hadith Research Institute (the Center for the Kalam of – ۱ Ahlul-Bayt peace be upon them), doctoral student in the Baqer al-Ulum University in Qom and a member of the Islamic Kalam Association in Qom Islamic Seminary

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
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 آبا ده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات و ترجمه

اصفهان

گام‌ها

WWW



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

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

