



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیهما السلام

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir

فصلنامه علمی پژوهشی
تخصصی مسائل اسلامی
سال چهارم، شماره پنجم، زمستان ۱۳۹۵

کیفیت فکر

● بررسی و نقد مسائلات فقهی و فقهی به برآیند این سیمینار آیهات علم الهی

مجموعه آیهات، خانی خانی

● نقد ادعای تأییدپذیری اصول دینی و دینداری از باور مسئولیت‌داری رسول ربیب، احمد جعفریان

● بررسی و تقویت تفکرات دینی از دیدگاه بن‌فکران مالکی، بر اساس بین‌المللی علمین، کریمه توسل

میرزا موسی، محمدرضا کریمی و کا

● رونق‌دهنده تفکرات فقهی و فقهی در مواجهه با احکام شیعه از آیهات و آیات و خلافت

حاجت‌الزکاة، زهره باجمد مالکی

● بررسی جایگاه نظری و فکری، لزوم فقهی فیدالجهاد از دیدگاه دینی، حسین سلطانی

● مراحل فعلی آیهات و روایات از دیدگاه برهان، مکارم کریمی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فصلنامه تحقیقات کلامی شماره: ۱۳

نویسنده:

جمعی از پژوهشگران حوزه و دانشگاه

ناشر چاپی:

انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

فهرست	۵
فصلنامه تحقیقات کلامی شماره: ۱۳	۱۱
مشخصات فصلنامه	۱۱
رتبه علمی فصلنامه	۱۲
راهنمای نویسندگان	۱۵
فهرست	۱۷
بررسی و نقد اشکالات فخر رازی به براهین ابن سینا در اثبات علم الهی / محمود صیدی ، هادی هاشمی	۱۹
اشاره	۱۹
۱ چکیده	۱۹
۲ واژگان کلیدی	۱۹
۳ مقدمه	۲۰
۴ برهان ابن سینا در اثبات علم ذاتی خداوند	۲۰
اشاره	۲۰
تقریر فخر رازی از برهان ابن سینا	۲۱
۵ انتقادات فخر رازی به برهان ابن سینا در اثبات علم ذاتی خداوند	۲۲
اشاره	۲۲
الف	۲۲
ب	۲۳
ج	۲۴
د	۲۵
ه	۲۵
و	۲۶
ی	۲۷
۶ برهان ابن سینا در اثبات علم خداوند به موجودات ممکن	۲۸
۷ انتقادات فخر رازی به برهان ابن سینا در اثبات علم خداوند به ممکنات	۲۸
اشاره	۲۸
۱. نقادی انتقادات فخر رازی به عالم بالذات بودن خداوند از دیدگاه ابن سینا	۲۸
اشاره	۲۸
الف	۲۸
ب	۳۰
۲. نقادی انتقادات فخر رازی درباره استلزام علم به علت نسبت به علم به معلول	۳۱
اشاره	۳۱
الف	۳۱
ب	۳۱
ج	۳۲
د	۳۳
ه	۳۳
و	۳۴
۸ نتیجه گیری	۳۴

۳۵	منابع
۳۶	نقد ادعای تأثیرپذیری آموزه «مهدویت» از باور «سوشیانت» / رسول رضوی ، احمد جمشیدیان
۳۶	اشاره
۳۶	چکیده
۳۶	واژگان کلیدی
۳۷	مقدمه
۳۷	اشاره
۳۷	الف
۳۸	ب
۳۸	ج
۳۹	۱. سوشیانت در منابع زرتشتی
۴۱	۲. مهدی □ در منابع اسلامی
۴۳	۳. مشترکات مهدی □ و سوشیانت
۴۵	۴. نقد ادعای تأثیرپذیری باور مهدی □ از باور سوشیانت
۴۵	اشاره
۴۵	الف) وجود تشابهات در بین باورهای ادیان و عدم دلالت آن بر تأثیرپذیری باورهای متأخر
۴۵	اشاره
۴۵	تفاوت ماهوی
۴۵	اشاره
۴۵	۱
۴۷	۲
۴۸	ب) شواهد تاریخی اصالت باور مهدی موعود نزد شیعیان و مسلمانان
۵۰	ج) احتمال تأثیرپذیری باورهای متأخر زرتشتی از باورهای اسلامی
۵۰	اشاره
۵۲	_ احسان یارشاطر
۵۳	_ چوکسی
۵۳	_ سیدحسن اصف آگاه
۵۳	_ دکتر فرهنگ مهر
۵۵	نتیجه گیری
۵۵	اشاره
۵۵	اولاً
۵۵	ثانیاً
۵۶	ثالثاً
۵۶	رابعاً
۵۶	خامساً
۵۶	منابع
۶۴	بررسی و تقویت نقدهای «محمد بن علوی مالکی» بر «محمد بن صالح عثیمین» دربارهٔ توسل / میثم دوست محمدی ، محمد رضا کریمی والا
۶۴	اشاره
۶۴	چکیده
۶۴	واژگان کلیدی
۶۵	مقدمه

۶۶	۱. محمد بن صالح عثیمین و توسل به دعای پیامبر ﷺ و صالحان
۶۶	اشاره
۶۸	۱-۱. مستندات روایی
۶۹	۱-۲. ابن عثیمین و تبیین آیه ۶۴ سوره نساء در جهت تقویت دیدگاه خود
۷۰	۲. محمد بن علوی مالکی و نقد عثیمین
۷۰	اشاره
۷۰	۱-۲. مستندات روایی
۷۰	۱. روایت عبدالرحمن بن زید بن أسلم
۷۱	۲. عثمان بن حنیف و راهنمایی فرد محتاج
۷۱	۳. توسل به پیامبر ﷺ با راهنمایی عایشه
۷۳	۴. توسل اهل مدینه به پیامبر ﷺ در دوره خلافت خلیفه دوم
۷۴	۵. توسل مسلمانان در جنگ یمامه
۷۴	۶. توسل اعرابی در کنار قبر پیامبر ﷺ
۷۶	۲-۲. بررسی و تقویت استدلال محمد بن علوی مالکی
۷۶	اشاره
۷۸	۱. محمد بن عمرو بن البختری الرزاز (م. ۳۳۹ق):
۷۸	۲. احمد بن اسحاق بن صالح ابوبکر الزوران (م. ۲۸۱ق):
۷۸	۳. محمد بن صالح:
۷۸	۴. محمد بن سنان العوفی (م. ۲۲۳ق):
۷۸	۵. ابراهیم بن طهمان (م. ۱۶۸ق):
۷۸	۶. بدیل بن مسیره عقیلی:
۸۰	۷. عبدالله بن شقیق:
۸۰	۲-۳. نقد برداشت ابن عثیمین از توسل خلیفه دوم به دعای عباس
۸۰	۲-۴. مالکی و نقد برداشت ابن عثیمین از آیه شریفه
۸۲	نتیجه گیری
۸۳	منابع
۹۲	رویکرد تفسیری فخر رازی در مواجهه با ادله شیعه ذیل آیات ولایت و خلافت / حامد دزآباد ، زهره بابا احمد میلانی
۹۲	اشاره
۹۲	چکیده
۹۲	واژگان کلیدی
۹۳	مقدمه
۹۴	۱. استناد به روایات ضعیف و جعلی
۹۵	۲. استناد به سیاق
۹۵	اشاره
۹۷	نقد و بررسی
۹۷	۱
۹۷	۲
۹۷	۳
۹۹	۴
۹۹	۵
۱۰۰	۶

۱۰۰	۷
۱۰۰	۳. استناد به مباحث ادبی
۱۰۰	اشاره
۱۰۱	۳-۱. خلاف ظاهر بودن اطلاق جمع و اراده واحد
۱۰۱	اشاره
۱۰۱	نقد و بررسی
۱۰۱	الف
۱۰۲	ب
۱۰۲	ج
۱۰۲	اشاره
۱۰۲	۱
۱۰۲	۲
۱۰۲	د
۱۰۲	۳-۲. اشکال در معنای واژگان
۱۰۲	اشاره
۱۰۴	نقد و بررسی
۱۰۴	۱
۱۰۴	۲
۱۰۴	اشاره
۱۰۴	۱
۱۰۴	۲
۱۰۶	۳
۱۰۷	۳-۳. عدم دلالت «اینما» بر حصر
۱۰۷	اشاره
۱۰۷	نقد و بررسی
۱۰۷	۱
۱۰۹	۲
۱۰۹	۳-۴. اهانت به مخالفان
۱۰۹	اشاره
۱۱۰	نقد و بررسی
۱۱۰	اشاره
۱۱۰	الف. بررسی شیوه برخورد پیامبر اکرم و اهل بیت ^ع در برابر مخالفان
۱۱۰	ب. شیوه برخورد علمای برجسته شیعه با مخالفان
۱۱۲	۳-۵. عدم ذکر شأن نزول ۶ها و اقوال مشهور
۱۱۳	۳-۶. غبار آلود کردن فضا و ذکر اقوال پراکنده بدون ترجیح
۱۱۴	نتیجه گیری
۱۱۴	اشاره
۱۱۴	۱
۱۱۴	۲
۱۱۴	۳
۱۱۴	۴

۱۱۶ ۵
۱۱۶ منابع
۱۲۴ بررسی جایگاه «نظر و تفکر» نزد قاضی عبدالجبار / محمد بیدهندی ، حسین سلطانی
۱۲۴ اشاره
۱۲۴ چکیده
۱۲۴ واژگان کلیدی
۱۲۵ مقدمه
۱۲۶ ۱. فکر و نظر
۱۲۸ ۲. علم و معرفت
۱۳۰ ۳. اقسام علم
۱۳۱ ۴. نسبت «فکر و نظر» با «علم و معرفت»
۱۳۳ ۵. دلایل تولید علم و معرفت از نظر
۱۳۴ ۶. نظر و نقش آن در معرفت خداوند
۱۳۴ اشاره
۱۳۵ ۱_۶. وجوب نظر در معرفت خدا
۱۳۵ ۲_۶. جهت وجوب نظر در معرفت خداوند
۱۳۶ ۷. طریق شناخت خدا از دیدگاه عبدالجبار
۱۳۷ ۸. دلایل نظری بودن معرفت خدا
۱۳۸ نتیجه گیری
۱۳۹ منابع
۱۴۲ مراحل فعل الهی در آیات و روایات / رضا برنجکار / مکارم ترجمان
۱۴۲ اشاره
۱۴۳ چکیده
۱۴۳ واژگان کلیدی
۱۴۴ درآمد
۱۴۵ مشیت
۱۴۵ اشاره
۱۴۷ جمع بندی بحث مشیت
۱۴۷ اراده
۱۴۷ اشاره
۱۴۹ جمع بندی بحث اراده
۱۴۹ قدر و قضا
۱۴۹ اشاره
۱۵۱ جمع بندی بحث قضا و قدر
۱۵۲ اذن، کتاب و أجل
۱۵۲ اشاره
۱۵۴ جمع بندی بحث اذن، أجل و کتاب
۱۵۴ نتیجه گیری
۱۵۵ منابع
۱۶۳ خلاصه المقالات باللغة العربیة
۱۶۳ درسه و نقد إشکالات الفخر الرازی علی براهین ابن سینا فی إثبات علم الله / محمود الصیدی ، هادی الهاشمی

١٦٣	اشاره
١٦٣	الألفاظ المحوريه
١٦٤	نقد دعوى تأثر مفهوم المهدويه بعقائد «سوشيات» / رسول الرضوى ، أحمد جمشيديان
١٦٤	اشاره
١٦٤	الألفاظ المحوريه
١٦٥	دراسة و دعم نقود «محمد بن علوى المالكى» على «محمد بن صالح العثيمين» فيما يتعلق بالتوسل / ميثم دوست المحمدى ، محمد رضا كرىمى والا -
١٦٥	اشاره
١٦٥	الألفاظ المحوريه
١٦٦	الاتجاه التفسيرى للفخر الرازى في مواجهه أدله الشيعة ذيل آيات الولاية و الخلافة / حامد دج - آباد ، زهره بابا أحمد الميلاي
١٦٦	اشاره
١٦٦	الألفاظ المحوريه
١٦٧	دراسة منزله «النظر و التفكير» عند القاضى عبدالجبار / محمد البيدهندى ، حسين السلطاني
١٦٧	اشاره
١٦٧	الألفاظ المحوريه
١٦٨	مراحل الفعل الإلهي في الآيات و الروايات / رضا برنجكار ، مكارم ترجمان
١٦٨	اشاره
١٦٨	الألفاظ المحوريه
١٦٩	Abstracts
١٦٩	Examination and Criticism of Fakhr al-Razi's Objections against Avicenna's Arguments in Proving the Divine Knowledge: Mahmood Saydi- Hadi Hashemi
١٦٩	Point
١٦٩	Keywords
١٧٠	Criticizing the Claim that the Teaching of Mahdawiyyah is influenced by Belief in Soshyant / Rasul Razawi- Ahmad Jamshidian
١٧٠	Point
١٧٠	Keywords
١٧١	Examining and Reinforcing the Mohammad ibn Alavi Maleki's Criticisms against Mohammad ibn Saleh 'Othayminon Tawssul (recourse)Meitham Doustmohammadi- Mohammadreza Karimivala
١٧١	Point
١٧١	Keywords
١٧٢	The Exegetical Approach of Fakhr al-Razi in Encounter to the Shi'a Arguments about the Verses of Guardianship and Succession/ Hamed Dejabad - Zora Babaahmad Milani
١٧٢	Point
١٧٢	Keywords
١٧٣	Examining the Place of "Nazar and Thinking" from the Viewpoint of Qazi 'Abd al-Jabbar: Mohammad Bidhendi - Hosein Sultani
١٧٣	Point
١٧٣	Keywords
١٧٤	The Degrees of the Divine Act in the Quranic Verses / Reza Brenjkar - Makarem Tarjoman
١٧٤	Point
١٧٤	Keywords
١٧٦	Tahqiqāt-e Kalām
١٧٨	درباره مرکز

مشخصات فصلنامه

فصلنامه علمی - پژوهشی

انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

سال چهارم، شماره سیزدهم، تابستان ۱۳۹۵

صاحب امتیاز: انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

مدیر مسئول: هادی صادقی

سردبیر: رضا برنجکار

مدیر اجرایی: موسی اشکوری

مترجم چکیده عربی: حیدر مسجدی

مترجم چکیده انگلیسی: سیدلطف ا... 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@tkalam.ir / Info@ikq.ir

قیمت: ۸۰۰۰۰ ریال

ص: ۱

رتبه علمی فصلنامه

به استناد مصوبه ۵۸۵ مورخ ۲۴/۶/۱۳۸۷ شورای عالی حوزه های علمیه و با توجه به ارزیابی ک_میسون ن_شریات علمی حوزه، شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی در ج_لسه مورخ ۲۸/۰۳/۱۳۹۲ رت_به ع_لمی _پ_ژوهشی بهن_شریه ت_حقیقات ک_لامی اع_طاء 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 ح_وزه، دارای اع_تبار رسمی ب_وده و م_وجد ام_تیازات ق_انونی در دان_شگاه ها و حوزه های علمیه می باشد

ص: ۳

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 می شود و در صورت تأیید نهایی مورد استفاده قرار خواهد گرفت. ضمناً مجله هیچ گونه تعهدی نسبت به بازگرداندن مقالات نخواهد داشت؛

۸. مجله در ویرایش مقالات یا تلخیص آنها به گونه ای که در محتوای علمی آنها دگرگونی ایجاد نشود، آزاد است؛

۹. مقاله باید با فرمت word و با فونت B Zar و اندازه قلم ۱۴ ارسال شود؛

۱۰. ارسال حکم کارگزینی هیأت علمی برای درج رتبه علمی نویسندگان، ضروری است؛

۱۱. نویسنده یا نویسندگان مقاله باید نشانی، تلفن همراه و پست الکترونیک خود را برای ارتباط بعدی به مجله اعلام نمایند.

۱۲. در صورتی که مقاله بیش از یک نویسنده داشته باشد، همه آن ها می بایست مسئولیت مقاله را کتباً بپذیرند و به مجله اعلام کنند.

یادآوری:

۱- در مواردی که نویسنده ها چند نفر باشند بعد از نام اولین نویسنده و بعد از حرف عطف (و) سه نقطه (...) آورده شود.

۲- در درج تاریخ چاپ، فقط سال قمری مانند (۱۴۱۴ق) با (ق) ذکر شود و در میلادی و شمسی نیازی به درج حرف (م) و (ش) در کنار سال نیست .

ص: ۴

بررسی و نقد اشکالات فخر رازی به براهین ابن سینا در اثبات علم الهی / محمود صیدی، هادی هاشمی ۷

نقد ادعای تأثیرپذیری آموزه «مهدویت» از باور «سوشیانت» / رسول رضوی، احمد جمشیدیان ۲۳

بررسی و تقویت نقدهای «محمد بن علوی مالکی» بر «محمد بن صالح عثیمین» دربارهٔ توسل ۴۵

میشم دوست محمدی، محمدرضا کریمی والا

رویکرد تفسیری فخر رازی در مواجهه با ادلهٔ شیعه ذیل آیات ولایت و خلافت ۶۵

حامد دژآباد، زهره بابااحمد میلانی

بررسی جایگاه «نظر و تفکر» نزد قاضی عبدالجبار / محمد بیدهندی، حسین سلطانی ۸۷

مراحل فعل الهی در آیات و روایات / رضا برنجکار، مکارم ترجمان ۱۰۵

ترجمه چکیده مقالات به زبان عربی ۱۲۱

ترجمه چکیده مقالات به زبان انگلیسی ۱۲۷

محمود صیدی (۱)

هادی هاشمی (۲)

تاریخ دریافت: ۰۷/۰۴/۱۳۹۵

تاریخ تأیید: ۲۰/۰۶/۱۳۹۵

۱ چکیده

ابن سینا برای اثبات علم ذاتی الهی و تعلق این علم به همه موجودات، دو برهان ارائه می‌کند. برهان نخست او مبتنی بر این است که واجب الوجود به دلیل مادی نبودن، ذات خویش را تعقل و ادراک می‌کند و در نتیجه، عالم به ذات خویش است. برهان دوم نیز در اثبات علم به همه موجودات، مبتنی بر علم ذاتی واجب الوجود و استلزام علم به علت، نسبت به علم به معلول است که در این صورت همه موجودات معلوم خداوند هستند. فخر رازی تفصیلاً به نقد این دو برهان می‌پردازد. در این نوشتار برآنیم تا ضمن بیان انتقادات فخر رازی بر این براهین، به نقاط ضعف استدلال‌های او اشاره کنیم و مغالطات صورت گرفته که عمدتاً ناشی از مغالطه مفهوم با مصداق و مفهوم با ماهیت در ادراک انسانی از خداوند، علّیت تامه خداوند نسبت به موجودات ممکن و نظریه ناصواب «اضافه» او در بحث وجود ذهنی است، بپردازیم.

۲ واژگان کلیدی

خداوند، ابن سینا، فخر رازی، علم.

ص: ۷

۱- استادیار دانشگاه شاهد (m.saidiy@yahoo.com)

۲- کارشناسی ارشد دین شناسی دانشگاه سمنان (hadihashemi۸۵@yahoo.com)

قرآن کریم در آیات متعددی از وجود خداوند و صفات متعدد او سخن می گوید که تفکر اندیشمندان مسلمان درباره آن ها و سعی در ارائه نظامی برهانی از این مسائل، منجر به شکل گیری مباحث الهیاتی در عالم اسلامی گردید. از این جهت، مباحث مربوط به اثبات وجود خداوند و صفات او، همواره از مسائل اساسی و بااهمیت در فلسفه و کلام اسلامی بوده و بخش های مهمی از کتاب های مربوطه را به خود اختصاص داده است. بدین لحاظ، متفکران اسلامی بعد از اقامه براهینی در اثبات وجود خداوند، به بررسی و اثبات صفات او پرداخته اند. از میان این صفات، «علم» از اهمیت ویژه ای برخوردار بوده و بحث های زیادی درباره آن مطرح شده است، تا بدان جا که می توان گفت در میان صفات الهی، بیشترین مباحث درباره این صفت مطرح می گردد و هر یک از متکلمان و فیلسوفان اسلامی، به سبک خاص خویش، عالم بودن خداوند و نحوه تعلق علم او به همه موجودات ممکن را اثبات می کنند. بدین لحاظ، عالم بالذات بودن خداوند و تعلق علم او به همه مخلوقات مورد اتفاق همه متفکران اسلامی است، ولی در چگونگی اثبات آن هر یک مسیر خاص خود را پیموده اند.

در میان متفکران اسلامی، ابن سینا تأثیر فراوانی در شکل گیری مباحث الهیاتی پس از خود داشته و نظریات او همواره مورد توجه اندیشمندان بزرگ بوده است. او بحث های فراوانی در اثبات علم خداوند و نحوه تعلق آن به کلیات و جزئیات مطرح کرده است. دیدگاه های ابن سینا در این زمینه موافقان و مخالفان زیادی داشته که هر یک به نوبه خود سعی در تبیین یا تضعیف و ابطال مبانی او داشته اند.

فخر رازی از مهم ترین منتقدان ابن سینا در مباحث مختلف فلسفی و کلامی است. او براهین ابن سینا در اثبات علم خداوند را به دو دسته کلی: «علم ذاتی» و «علم به ممکنات» تقسیم می کند و به بررسی نقادانه آن ها می پردازد (رازی، ۱۴۰۷ق، ۳: ۱۱۹).

پژوهش حاضر به بررسی و نقد انتقادات فخر رازی به براهین ابن سینا در اثبات علم الهی می پردازد و سعی می کند با استفاده از مبانی شیخ الرئیس، به آن ها پاسخ دهد.

۴ برهان ابن سینا در اثبات علم ذاتی خداوند

اشاره

ابن سینا برهانی در اثبات علم ذاتی خداوند بدین شرح اقامه می کند: عاقل مانند هر شیء دیگری امکان معقول واقع شدن دارد، چراکه هر موجودی هرچند با مفاهیمی عام مانند شیئیت،

وجود و... مورد تعقل واقع می شود. ماده و لوازم آن [=طول، عرض و ارتفاع] مانع معقول بودن هستند و برای تعقل باید از شیء حذف و تقشیر شوند. از سویی، مفروض برهان درباره جوهری است که بالذات مجرد از ماده است؛ پس در تعقل آن نیازی به تقشیر نیست. به دلیل مادی نبودن، واجب الوجود ذات خویش را تعقل و ادراک می کند و مانعی [ماده و لوازم مادی] در آن نیست. در نتیجه ذات خداوند، عاقل و معقول ذات خویش است (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۳۸۲). به عبارت دیگر، واجب الوجود ذات خویش را تعقل می کند. به دلیل تضایف میان عاقل و معقول، معقول نیز در مقام ذات عاقل است، زیرا مفروض این برهان لحاظ واجب الوجود به تنهایی و با قطع نظر از هر موجود دیگری است. گاهی متضایفان دو موجود جداگانه هستند؛ مانند علت و معلول، محرک و متحرک و... گاهی نیز تغایر و تفاوت خارجی ندارند، بلکه از یک موجود دو مفهوم تضایف انتزاع می گردد؛ مانند عاقل و معقول. بنابراین خود مفهوم «تضایف» مقتضی تکرر و تفاوت دو طرف آن نیست، بلکه سبب کثیر بودن متضایفان امری خارج از ذات آن هاست. در نتیجه، عاقل و معقول بودن سبب کثرت در ذات خداوند نمی شود (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۳۸۳) و یک موجود مجردی است که عاقل ذات خویش است.

همان گونه که پیداست، ابن سینا با تقریری که از این برهان به دست می دهد، در صدد اثبات علم ذاتی خداوند است و لذا در این برهان، نظری به اثبات علم واجب الوجود به موجودات ممکن و مخلوقات الهی ندارد؛ ولی فخر رازی با استفاده از مبانی فلسفی ابن سینا، این برهان را به گونه دیگری تقریر می کند که علم خداوند به معلولات او را نیز نتیجه دهد.

تقریر فخر رازی از برهان ابن سینا

پیش از نقد ادله فخر رازی لازم است تقریر او از برهان ابن سینا بیان شود. تقریر فخر رازی چنین است: معقول واقع شدن ذات واجب الوجود و مخلوقات او، امکان دارد و ممتنع نیست؛ یعنی چنین امری «ممکن عام» است. به دلیل مجرد بودن و انتفای تراحمات و موانع مادی، امکان عام در موجودات مجرد، مساوی وجوب و ضرورت است. در نتیجه، تعقل ذات و موجودات ممکن نسبت به واجب الوجود ضرورت و وجوب دارد. از نظر فخر رازی، لازمه این مطلب،

(۱)

ص: ۹

۱- تذکر این نکته ضروری است که «امکان» در برهان ابن سینا و توضیحات فخر رازی به معنای «امکان عام» است که به معنای سلب ضرورت از طرف مخالف قضیه است و به دلیل منتفی بودن تراحمات مادی در موجود مجرد، مساوی وجوب و ضرورت است: «... فکل ما یمکن فی حق الباری تعالی فهو واجب» (رازی، ۱۴۱۱ق، ۲: ۴۶۹). با توجه به این مطلب است که فخر رازی ممکن بودن را به معنای ممتنع نبودن و مساوی وجوب تفسیر می کند.

حصول ماهیت واجب الوجود و موجودات ممکن در ذهن انسانی است (رازی، ۱۴۰۷ق، ۳: ۱۲۸)، زیرا در هنگام علم یافتن به موجودی، حصول ماهیت آن در ذهن ضروری است تا این که علم مطابق معلوم خارجی باشد و به سفسطه منجر نشود.

در این تقریر، فخر رازی با استفاده از علم ذاتی خداوند، علم داشتن او به موجودات ممکن را نیز اثبات کرد. او بدین نکته بسنده نمی کند و با استفاده از علم الهی به موجودات ممکن، علم ذاتی واجب الوجود را نیز تبیین می کند. او در اثبات این مدعا به عبارتی از ابن سینا نیز استشهاد می جوید که طی آن علم داشتن به موجودی دیگر، مستلزم علم ذاتی دانسته شده است: «أَنَّ كُلَّ شَيْءٍ يَعْقِلُ شَيْئًا، فَإِنَّهُ يَعْقِلُ بِالْقُوَّةِ الْقَرِيبَةِ مِنَ الْفِعْلِ أَنْ يَعْقِلَ، وَ ذَلِكَ عَقْلٌ مِنْهُ لِدَاتِهِ، فَكُلُّ مَا يَعْقِلُ شَيْئًا فَلَهُ أَنْ يَعْقِلَ ذَاتَهُ» (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۳۸۲). خلاصه این که، از نظر فخر رازی با نظر به برهان اثبات علم ذاتی و مبانی فلسفی دیگر ابن سینا، علم داشتن واجب الوجود به موجودات ممکن، مستلزم علم داشتن خداوند به ذات خویش نیز هست (رازی، ۱۴۰۷ق، ۳: ۱۲۹).

حاصل این که با نظر به مبانی فخر رازی، اثبات علم ذاتی خداوند با علم او به ممکنات، با یکدیگر ملازمه دارند و اثبات برهانی یکی از این دو نحوه علم، دیگری را نیز نتیجه می دهد.

۵ انتقادات فخر رازی به برهان ابن سینا در اثبات علم ذاتی خداوند

اشاره

فخر رازی از چندین جهت به بررسی نقادانه برهان ابن سینا در اثبات علم ذاتی واجب الوجود می پردازد و در طی آن ها، صحیح نبودن این استدلال را نتیجه گیری می کند که در این قسمت به بررسی و نقد آن ها پرداخته می شود:

الف

برهان ابن سینا بر ممکن بودن [=امکان عام] و امتناع نداشتن تعقل ذات خداوند به تنهایی [علم ذاتی] و تعقل او همراه با ممکنات [علم به ممکنات] مبتنی است. از این جهت، مفروض این برهان این است که انسان توانایی ادراک ذات خداوند و ممکنات را دارد تا این که بتواند با نظر به آن ها، عالم بودن واجب الوجود را اثبات و تحلیل کند؛ ولی مسئله این است که ذات خداوند، معلوم انسان نیست، بلکه صرفاً صفات سلبی و اضافی واجب الوجود برای انسان شناخته شده و معلوم او می گردد. در صورتی که ذات خداوند معلوم انسان باشد، همه موجودات و لوازم آن ها نیز معقول انسان خواهد بود، زیرا خداوند علت همه مخلوقات است و علم به علت نیز مستلزم علم یافتن به معلول های اوست (رازی، ۱۴۱۱ق، ۲: ۴۹۵-۴۹۶). از این رو، تعقل و ادراک ذات خداوند به تنهایی امکان ندارد و در نتیجه، تعقل ذات او همراه با سایر موجودات نیز ممتنع است (رازی، ۱۴۰۷ق، ۳: ۱۲۹). با تبیین نادرستی این مقدمه، یعنی معلوم نبودن ذات

خداوند، نتیجه آن یعنی اثبات علم ذاتی واجب الوجود و علم او نسبت به ممکنات، ابطال می گردد.

نقد: از نظر ابن سینا، انسان حقیقت واجب الوجود را ادراک نمی کند، بلکه صرفاً مفاهیمی از او مانند «وجوب وجود» را تعقل می کند. این مفهوم نیز حقیقت واجب الوجود و مصداق خارجی او نیست. انسان با تحلیل این مفهوم، به اثبات صفات دیگر خداوند، مانند واحد بودن و... می پردازد: «لا نعرف حقیقه الأول، إنما نعرف منه أنه يجب له الوجود أو ما يجب له الوجود و هذا هو لازم من لوازمه لا حقیقه و نعرف بواسطة هذا اللازم لوازم أخرى كالوحدانية و سائر الصفات و حقیقه إن كان يمكن إدراكها هو الموجود بذاته أي الذی له الوجود بذاته» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۳۵). به بیان دیگر، عقل انسانی با تحلیل مفاهیم وجودی، آن ها را به دو قسمت امکانی و وجوبی تقسیم می کند که این دو مفهوم از جمله وجوب، بدیهی بوده و از مفاهیم دیگر اکتساب و استنباط نشده اند: «نحن نعرف فی الأول أنه واجب الوجود بذاته معرفه أولیه من غیر اکتساب فإننا نقسم الوجود إلى الواجب و الممكن، ثم نعرف أن واجب الوجود بذاته يجب أن يكون واحدا» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۳۵). با نظر به این مطلب، در تقریر این برهان نیازی به ادراک حقیقت واجب الوجود نیست، بلکه شناخت مفهومی در این زمینه کفایت می کند. توضیح این که، در نظر ابن سینا، عقل انسان با تحلیل مفهوم وجود و تقسیم آن به دو قسم امکانی و وجوبی، امکان معقول واقع شدن واجب الوجود را تبیین و اثبات می کند و با استفاده از آن، علم ذاتی واجب الوجود اثبات می گردد.

حاصل این که، انتقاد فخر رازی در این قسمت ناشی از خلط و مغالطه میان شناخت مفهومی و مصداقی یا حقیقت خارجی واجب الوجود است.

ب

هنگامی که ذهن انسان معلومی را ادراک می کند، تعقل معلومی دیگر برای او ممکن نیست؛ مانند کسی که ذهن او مشغول حل مسئله ای منطقی است، تفکر هم زمان او درباره مسئله ای هندسی، ممتنع و محال است و محال بودن آن نیز بدیهی است. فخر رازی در تبیین این مطلب می افزاید: اگر قوای ادراکی انسان مشغول ادراک امری قوی شوند، تعقل امور ضعیف برای او ممکن نیست؛ مانند امتناع ادراک نور ضعیف بعد از تعقل نور شدید. ذات خداوند شدیدترین موجودات است و در بی نهایت شدت وجودی است؛ از این رو، حتی در صورتی که امکان تعقل ذات واجب الوجود پذیرفته شود، تعقل موجودات دیگر همراه او امکان ندارد (رازی، ۱۴۰۷ق، ۳: ۱۲۹). در نتیجه نمی توان با استفاده از آن، به اثبات علم الهی نسبت به موجودات

نقد: یکی از براهینی که ابن سینا در اثبات تجرد نفس ناطقه اقامه می کند، از جهت عدم توانایی قوای بدنی در ادراک امور ضعیف بعد از شدید است، در حالی که قوه عاقله چنین نیست؛ در نتیجه، نفس ناطقه با قوای جسمانی متفاوت بوده و مجرد نیست (ابن سینا، ۱۳۷۵، ۳: ۲۷۳-۲۷۴). فخر رازی با استفاده از این نکته، ممکن نبودن تعقل موجودات ممکن همراه با تعقل ذات خداوند را اثبات می کند، ولی مسئله این است که طبق برهان ابن سینا در اثبات تجرد نفس ناطقه، این قوای بدنی هستند که توانایی ادراک امور ضعیف بعد از شدید را ندارند نه قوه عاقله، چرا که این قوه به دلیل مجرد بودن می تواند موجودات ضعیف را همراه شدید تعقل کند؛ پس نفس ناطقه انسانی به دلیل مادی نبودن می تواند واجب الوجود [= در نهایت شدت وجودی] را همراه با موجودات ممکن تعقل کند. با توجه به این نکته، طرح این اشکال از سوی فخر رازی مبنی بر فهم نادرستی از برهان ابن سینا در اثبات تجرد نفس ناطقه و مغالطه میان احکام قوای مادی با مجرد است.

ج

در برهان ابن سینا بر اثبات علم الهی بیان گردید که تعقل ذات خداوند همراه با موجودات دیگر، ممکن است. از نظر فخر رازی، چنین حکمی درباره موجودات زمانی صحیح است که انسان پیش تر تجربه ادراکی از آن ها داشته باشد؛ ولی اشکال این است که انسان نمی تواند تجربه ادراکی از همه مخلوقات الهی داشته باشد، زیرا آن ها نامتناهی اند، ولی ادراک انسانی، متناهی است. در نتیجه، به دلیل امتناع تجربه ادراکی داشتن از همه مخلوقات خداوند، نمی توان امکان تعقل ذات خداوند همراه با ممکنات را اثبات کرد و لذا چنین حکمی ممتنع است نه ممکن (رازی، ۱۴۰۷ق، ۳: ۱۳۱).

نقد: تعقل ذات خداوند همراه با اشیای دیگر مبتنی بر علیت خداوند نسبت به آن هاست. از همین رو، خود فخر رازی در تقریر این برهان از ماهیت بودن سایر معلومات استفاده می کند: «ان کل مجرد فانه یمكنه ان یقارنه سائر المجردات فکل ما یمكن فی حق الباری تعالی فهو واجب فاذا الباری یجب ان تقارن ذاته سائر الماهیات فهو اذا عالم بجمیع الماهیات التی تغیره...» (رازی، ۱۴۱۱ق، ۲: ۴۶۹)، زیرا ملاک نیاز معلول به علت، حالت تساوی داشتن ماهیت

۱- یکی از براهینی که ابن سینا در اثبات تجرد نفس ناطقه اقامه می کند، از جهت عدم توانایی قوای بدنی در ادراک امور ضعیف بعد از شدید است، در حالی که قوه عاقله چنین نیست. در نتیجه نفس ناطقه، مادی نیست (ابن سینا، ۱۳۷۵، ۳: ۲۷۳-۲۷۴). فخر رازی با استفاده از این نکته، ممکن نبودن تعقل موجودات ممکن همراه با تعقل ذات خداوند را اثبات می کند.

نسبت به وجود و عدم است. از سوی دیگر، میان علت و معلول رابطه تضایف برقرار است و به این دلیل، تعقل هر یک با ادراک دیگری همراه است. در نتیجه، امکان تعقل ذات خداوند با هر موجودی دیگری نیز اثبات می‌گردد. حاصل این که، ثبوت این برهان مبتنی بر تجربه ادراکی نیست، بلکه متوقف بر علیت خداوند نسبت به سایر معلومات و ممکنات است. دیگر این که، در اثبات امکان تعقل ذات خداوند با ممکنات، علم اجمالی کفایت می‌کند و نیازی به علم تفصیلی نسبت به همه آن‌ها نیست. علم اجمالی به مخلوقات نیز مقدور انسانی است.

۵

گاهی حکم تک افراد یک کل مجموعی با حکم کل آن مجموعه، یکی نیست؛ مانند حکم به سیر شدن با یک قرص نان که درباره تک افراد انسانی صحیح است، ولی درباره همه آن‌ها (کل مجموعی) نادرست است. از این رو، حتی در صورت پذیرش امکان ادراک ذات خداوند همراه با تک تک معلومات و مخلوقات او، ادراک ذات خداوند همراه با همه آن‌ها امکان ندارد و ممتنع است؛ در حالی که مدعای این برهان اثبات ادراک ذات خداوند و همه معلومات اوست (رازی، ۱۴۰۷ق، ۳: ۱۳۱).

نقد: گاهی حکم مجموعی با حکم افرادی متفاوت است؛ مانند حکم به سیر شدن با یک قرص نان که درباره تک افراد انسانی صحیح است، ولی درباره همه آن‌ها (کل مجموعی) نادرست است. گاهی نیز حکم مجموعی با حکم افرادی یکسان است؛ مانند حکم ممکن بودن نسبت به یک معلول که درباره همه معلول‌ها نیز صادق است (سبزواری، ۱۳۷۹، ۲: ۴۵۳). درباره امکان تعقل همه ممکنات همراه با خداوند، حکم افرادی با حکم مجموعی یکسان است و تفاوتی ندارد، زیرا ملاک چنین امری، ممکن و مخلوق بودن آن‌ها نسبت به واجب الوجود است که در همه آن‌ها وجود دارد و یکسان است.

۵

این برهان مبتنی بر حصول ماهیات اشیای خارجی در ذهن انسان هنگام تعقل آن‌هاست، زیرا با استفاده از مقارن بودن ادراک ماهیات اشیای خارجی با ذات خداوند به اثبات علم الهی می‌پردازد (رازی، ۱۴۰۷ق، ۳: ۱۳۱). دیگر این که، از دیدگاه ابن سینا، ماهیت اشیای خارجی هنگام ادراک آن‌ها در ذهن انسانی حاصل می‌شود. از این رو، ماهیت موجودات خارجی در ذهن حلول می‌کند و ذهن میان آن‌ها مقارنت برقرار می‌کند. از دیدگاه فخر رازی، این نظریه در بحث وجود ذهنی صحیح نیست و با اشکالات متعددی از جمله لزوم اجتماع مثلین در تعقل ذات (رازی، ۱۴۱۱ق، ۱: ۳۲۳) و حلول حقیقت جمادات در ذهن هنگام ادراک آن‌ها (رازی، ۱۴۱۱ق، ۱: ۳۲۴) مواجه است.

نقد: علم به دو قسمت «حصولی» و «حضوری» تقسیم می شود. علم حصولی به واسطه حلول ماهیت اشیای خارجی در ذهن عاقل است، ولی علم حضوری چنین نیست و حضور خود ذات بدون نیاز به حلول ماهیت، در ادراک کافی است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۳۰). بدین لحاظ، از دیدگاه ابن سینا، علم انسان به ذات خویش، به واسطه حلول صورتی در ذهن نیست تا اشکال اجتماع مثلین لازم آید؛ به بیان دیگر، علم انسان به ذات خویش حضوری است و لذا نیازی به حصول ماهیت موجود خارجی در ذهن نیست: «... فشعورها [ای النفس الناطقه] بذاتها بالطبع لها و إذا كان كذلك لم يكن باكتساب...» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۱۶۰). با توجه به نکات گفته شده، فخر رازی در طرح این اشکال میان دو قسم علم، یعنی حضوری و حصولی تفاوت نمی گذارد و گرفتار مغالطه میان آن دو می شود. هم چنین از دیدگاه ابن سینا، حصول ماهیت اشیای خارجی به معنای انتقال حقیقت خارجی آن ها به ذهن عاقل نیست، بلکه تعقل یا انتزاع معنا و ماهیت آن هاست: «إن العقل ينتزع صور الموجودات و يستثبتها في ذاته، فليس معناه أنه ينتزع تلك الصور و الذوات كما هي، بل يعقل معناها و يستثبت ذلك المعنى في ذاته» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۷۳).

در نتیجه هنگام تعقل، ماهیت شیء خارجی در ذهن حاصل می شود، نه عوارض خارجی آن؛

از این رو، هنگام تعقل و ادراک جمادات، حقیقت خارجی آن ها در ذهن انسانی حاصل

نمی گردد.

و

مقارنت بر سه نوع است: محل نسبت به حال، حال نسبت به محل و دو حال نسبت به یک محل. مقارنت میان علم به خداوند با علم به موجودات ممکن، از نوع مقارنت دو حال نسبت به یک محل است، زیرا هر دو در ذهن انسانی حلول کرده اند؛ ولی همراهی میان صورت های ذهنی و نفس ناطقه، از نوع مقارنت میان حال با محل است. مقارنت موجود خارجی با صور عقلی از نوع محل نسبت به حال است (رازی، ۱۴۱۱ق، ۱: ۱۳۱-۱۳۲). با توجه به تفاوت این سه نوع مقارنت، از صدق یکی از آن ها صدق انواع دیگر لازم نمی آید، زیرا ماهیات مختلف، احکام یکسانی ندارند (رازی، ۱۴۱۱ق، ۱: ۱۳۳). صورت های ذهنی، مساوی اشیای خارجی در تمام ماهیت هستند؛ از این رو، اگر مقارنت میان آن ها در حالت ذهنی بودن صادق است، در حالت خارجی بودن نیز باید صحیح باشد. در حالی که این مطلب صحیح نیست، چراکه مقارنت برخی با برخی دیگر، مقارنت دو حال در یک محل و مقارنت آن ها با جوهر نفس، مقارنت حال با محل است. حال آنکه در فرض وجود خارجی آن ها و مقارنت با صورت های دیگر، مقارنت محل با حال خواهد بود که با فرض نخستین سازگار نبوده و در تناقض است. با توجه به تفاوت این سه نوع مقارنت، از صدق یکی از آن ها صدق انواع دیگر لازم نمی آید، زیرا

احکام ماهیات مختلف، یکسان نیست. در نتیجه، این برهان مغالطه میان انواع مقارنت است (رازی، ۱۴۰۷ق، ۳: ۱۳۳). توضیح این که، ابن سینا از مقارنت دو حال نسبت به یک محل [درباره علم به خداوند با علم به موجودات ممکن] مقارنت خارجی [دو حال نسبت به یک محل] را نتیجه می گیرد؛ در حالی که چنین مطلبی صحیح نیست و ماهیات مختلف، احکام متفاوتی دارند.

نقد: همان گونه که فخر رازی نیز در این اشکال بیان می کند، صورت های ذهنی، مقارنت دو حال نسبت به یک محل دارند، زیرا ماهیات ذهنی، چنین نسبتی با یکدیگر دارند و در یک محل حلول کرده اند؛ ولی با وجود تساوی ماهوی میان ماهیات ذهنی و خارجی، آن دو در همه لوازم یکسان نیستند، چون ماهیات خارجی، دارای عوارض خارجی اند و در مقابل ماهیات ذهنی، فاقد این گونه عوارض بوده و نسبت به آن ها «بشرطلا» هستند. در نتیجه، از تساوی ماهوی و مقارنت ذهنی، تساوی مقارنت خارجی و ذهنی لازم نمی آید. دیگر این که، مقارنت میان صورت های ذهنی، ناظر به خارجی می باشد و ذهنی صرف نیست. در نتیجه، خلط میان مقارنت ذهنی با خارجی در این برهان صورت نگرفته است

ی

طبق برهان ابن سینا، احکام ماهیت در وجود خارجی و ذهنی یکسان است، زیرا در برهان او، از حکم ذهنی امکان معقول بودن، خارجی بودن آن نتیجه گیری می شود. ولی این مطلب صحیح نیست، چون ماهیات ذهنی، عرض بوده و نیازمند محل هستند، ولی ماهیات خارجی، جوهر بوده و بی نیاز از محل هستند. واجب الوجود نیز ماهیت ذهنی ندارد، چرا که در این صورت، واجب الوجود ماهیت نوعی نسبت به اشخاص و افراد خواهد بود (رازی، ۱۴۱۱ق، ۱: ۱۳۳) و در تشخیص و تعیین خویش نیازمند عوارض مادی می گردد. هم چنین در صورت وجود ذهنی داشتن، واجب الوجود نیز در تعیین ذهنی نیازمند محل و ذهن خواهد بود (رازی، ۱۴۱۱ق، ۱: ۱۳۴).

نقد: هنگام ادراک واجب الوجود، ماهیت او در ذهن انسانی حلول نمی کند، زیرا واجب الوجود ماهیت ندارد (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۳۶۷-۳۶۸)، بلکه انسان واجب الوجود را با مفاهیمی کلی مانند وجوب وجود، وحدت و... ادراک می کند. از این رو، این برهان متوقف بر حلول ماهیت واجب الوجود در ذهن نیست تا این که از چنین مطلبی، به دلیل تساوی ماهیت در ذهن و خارج، خارجی بودن علم واجب الوجود نتیجه گیری شود. در نتیجه فخر رازی در این انتقاد میان ماهیت و وجود، خلط می کند و گرفتار مغالطه میان احکام آن ها می گردد.

۶ برهان ابن سینا در اثبات علم خداوند به موجودات ممکن

در قسمت قبل، برهان ابن سینا در اثبات علم ذاتی خداوند بیان گردید. شیخ الرئیس استدلالی دیگر در اثبات عالم بودن خداوند نسبت به مخلوقات اقامه می کند که تقریر آن بدین شرح است: طبق برهان قبل، خداوند عالم به ذات خویش است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ۳: ۳۰۳). علم به علت، مستلزم علم به معلول نیز هست؛ از این رو، واجب الوجود به دلیل علت بودن نسبت به همه موجودات و مخلوقات، نسبت به آن ها عالم نیز هست. مانند این که منجمی با علم یافتن نسبت به اسباب و علل، وقوع کسوف در زمان معین و مشخصی را پیش بینی می کند. چنین علمی به دلیل اکتساب نشدن از معلوم خارجی، فعلی است. در مقابل آن، علم انفعالی قرار دارد که بعد از وقوع کسوف، علم به آن حاصل می شود (ابن سینا، ۱۳۷۵، ۳: ۳۰۸). طبق این برهان، خداوند جزئیات را به نحو کلی تعقل می کند و تغییر آن ها، در تعقل خداوند خللی ایجاد نمی کند، زیرا خداوند از جهت اسباب و علل [به نحو کلی] نسبت به آن ها عالم است.

بنابراین، به دلیل علم ذاتی [مقدمه نخست] و استلزام علم به علت نسبت به علم به معلول [مقدمه دوم]، عالم بودن خداوند نسبت به همه موجودات اثبات می گردد، زیرا واجب الوجود علت همه ممکنات است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ۳: ۲۹۹).

۷ انتقادات فخر رازی به برهان ابن سینا در اثبات علم خداوند به ممکنات

اشاره

در قسمت قبل بیان گردید که برهان ابن سینا در اثبات علم الهی نسبت به ممکنات، از دو مقدمه اصلی تشکیل شده است. محور انتقادات فخر رازی نسبت به این برهان نیز مبتنی بر دو مقدمه آن است که در قسمت های بعد به ترتیب به بررسی و نقد آن ها پرداخته می شود.

۱. نقادی انتقادات فخر رازی به عالم بالذات بودن خداوند از دیدگاه ابن سینا

اشاره

مقدمه نخست برهان ابن سینا در اثبات علم الهی نسبت به ممکنات، علم ذاتی خداوند بود. فخر رازی اشکالاتی را درباره این مطلب مطرح می کند که به بررسی آن ها می پردازیم:

الف

الف. ثبوت این برهان متوقف بر حصول ماهیت اشیای خارجی در ذهن عالم است (رازی، ۱۴۰۷ق، ۳: ۱۲۰). در این برهان از علم به علت، یعنی حصول ماهیت علت در ذهن، به وجود معلول استدلال می شود؛ به این بیان که انسان با حاضر کردن ماهیت علت در ذهن خویش از سویی، و ماهیت معلول از سوی دیگر، استلزام میان علم به علت را با علم به معلول نتیجه گیری می کند. پیش تر بیان گردید که حصول ماهیت اشیای خارجی در باب علم، به دلیل اجتماع

مثلیں صحیح نیست؛ بدین جهت، فخر رازی معتقد به نظریه اضافه در بحث وجود ذهنی می گردد (رازی، ۱۴۱۱ق، ۱: ۳۳۱).

نقد: در قسمت های پیشین بیان گردید که انتقادات فخر رازی به حصول ماهیات اشیا خارجی در ذهن، صحیح نیست، زیرا او در این انتقادات میان علم حصول و حضوری خلط می کند و گرفتار مغالطه میان احکام آن ها می گردد. دیگر این که، هنگامی که ماهیت موجود خارجی در ذهن انسانی حاصل می گردد، نسبتی میان صورت ذهنی و معلوم خارجی آن برقرار می گردد. در نتیجه لازمه حصول ماهیت در ذهن، داشتن نسبت با معلوم خارجی است که فخر رازی در طرح نظریه اضافه میان لازم و ملزوم خلط کرده و گرفتار مغالطه می گردد. با قطع نظر از این اشکال، تعقل مفاهیم علت و معلول در ثبوت این برهان کفایت می کند و نیازی به حصول ماهیت آن ها در ذهن نیست. بنابراین خلط مفهوم با ماهیت، یکی دیگر از مغالطات فخر رازی در طرح این اشکال است.

ب

ب. حاضر بودن موجودی نزد موجودی دیگر به معنای حصول نسبت و اضافه میان آن دو، یعنی عالم و معلوم است تا ادراک و تعقل صورت پذیرد. ولی چنین مطلبی درباره علم ذاتی که طرف دومی در آن وجود ندارد، صحیح نیست (رازی، ۱۴۰۷ق، ۳: ۱۲۱)، زیرا تغایر و تفاوت در ذات عالم معنا ندارد. در نتیجه، به دلیل این که علم با وجود اضافه میان عالم و معلوم حاصل می شود، در فرض نبود اضافه مانند علم ذاتی خداوند، ادراکی متحقق نیست.

نقد: اضافه، مقوله ای دوطرفه است که با تعقل هر یک، دیگری نیز ادراک می شود (رازی، ۱۴۲۳ق: ۴۶). از این جهت، نظریه اضافه در بحث وجود ذهنی نیز مستلزم وجود دو طرف عالم و معلوم است که فخر رازی در مواردی از آثار و کتب خویش، وجود آن را در علم ذاتی می پذیرد: «أن الإدراک عبارة عن حالة نسبية إضافية. فإن حصلت لذات الإنسان مع ذاتها تلک الإضافة، صار الإنسان عالماً بذاته المخصوصه وإلا بقی غافلاً عنها» (رازی، ۱۴۰۷ق، ۷: ۸۵). با توجه به این نکته، این اشکال رازی با مبانی دیگر او سازگار نیست و مبانی او در این زمینه دچار ناسازگاری درونی است. دیگر این که، در علم ذاتی به دلیل حضوری بودن، نیازی به حصول نسبت یا اضافه نیست و علم و عالم و معلوم یکی است. در نتیجه، مغالطه دیگر این اشکال، خلط علم حضوری با حصولی است

اشاره

مقدمه دوم برهان ابن سینا در اثبات علم واجب الوجود نسبت به موجودات ممکن، استلزام علم به علت نسبت به معلول بود که در این قسمت به بررسی نقادانه انتقادات فخر رازى نسبت به آن پرداخته می شود.

الف

الف. استدلال از علم به علت، نسبت به علم به معلول، در صورتى صحیح است که طبق نظریه ابن سینا، خداوند فاعل ایجاب کننده (موجب بالذات) ممکنات باشد؛ اما در صورت مختار دانستن خداوند طبق نظریه متکلمان اشعری، این استدلال صحیح نخواهد بود (رازى، ۱۴۰۷ق، ۳: ۱۲۳)، زیرا فاعل موجب ضرورتاً ایجادکننده معلول است و همیشه آن را به وجود خواهد آورد. ولی فاعل مختار با اختیار خویش میان انجام یا عدم انجام فعل، یکی را انتخاب می کند. بدین لحاظ، علم به علت، مقتضى علم به معلول نیست، زیرا ممکن است فاعل مختار، ایجاد نکردن فعل را اراده کند.

نقد: از دیدگاه ابن سینا، خداوند فاعل مختار است و با اراده خویش ممکنات را خلق می کند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۱۶). با وجود این، علت یعنی واجب الوجود ایجاب کننده و ضرورت دهنده وجود معلول نیز هست، زیرا اولویت (یعنی به حد ضرورت نرسیدن ممکن در موجود شدن) باطل است (طباطبائی، ۱۴۳۰ق، ۱: ۹۸). بنابراین خداوند فاعل مختار است و در عین حال، ایجاب کننده و ضرورت دهنده وجود معلول نیز هست. به بیان دیگر، فاعل ارادى بودن خداوند، با ضرورت دهی به معلول منافاتی ندارد. در نتیجه علم به علت، مستلزم علم به معلول است، زیرا با تحقق علت تام معلول ضرورتاً به وجود می آید.

ب

ب. دو قضیه «الف الف است» و «الف علت ب است» متفاوت بوده و یکی نیستند. «الف» ذات و حقیقت ویژه ای دارد [صفت حقیقی و بدون نیاز به مقایسه]، ولی علت بودن ناظر به حالت نسبی و اضافی آن در مقایسه با معلول است. این دو حالت، متفاوتند و یکی نیستند، زیرا صفت حقیقی بدون مقایسه و حالت اضافی است، ولی صفت اضافی در حالت مقایسه معنا می یابد و ناظر به آن است. در نتیجه، ذات «الف» با حیثیت علیت بودن آن متفاوت بوده و یکی نیست (رازى، ۱۴۰۷ق، ۳: ۱۲۴). هم چنین می توان علم به حقیقتی خاص مانند «الف» داشت، ولی از حیثیت علیت آن نسبت به شیء دیگر مانند «ب» غفلت کرد. در مقابل، می توان علت «ب» را تصور کرد، ولی از حقیقت خاص آن غفلت کرد. از این جهت، ذات یک شیء با حیثیت علت یا معلول بودن آن، متفاوت است و به این دلیل از علم به علت، علم به معلول حاصل

نمی شود. در نتیجه، علم خداوند به ذات خویش، مستلزم علم او به معلولات و موجودات ممکن نیست (رازی، ۱۴۰۷ق، ۳: ۱۲۴).

نقد: از دیدگاه ابن سینا، معلول وابستگی وجودی به علت تام دارد و لذا در صورت موجود بودن آن، وجود معلول نیز ضروری می گردد (ابن سینا، ۱۳۷۵، ۳: ۱۱۶-۱۱۷). به دلیل چنین رابطه وجودی، تعقل علت تام با ادراک معلول ملازمه دارد. در نتیجه، اگر علت در ذهن یا خارج موجود شود، وجود معلول نیز ضروری می گردد. دیگر این که، از دیدگاه ابن سینا، واجب الوجود وجود بسیطی است که تعدد جهات و حیثیات ندارد (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۳۳). از این جهت، ذات واجب الوجود حیثیتی جداگانه از علّیت او نسبت به ممکنات ندارد، بلکه از همه جهات و حیثیات واحد است (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۶۰).

ج

ج. اگر علم به ماهیتی، سبب علم به لوازم آن نیز باشد، در صورت حصول علم به ماهیتی، باید تمام لوازم آن نیز در ذهن حاصل شود (رازی، ۱۴۰۷ق، ۳: ۱۲۴-۱۲۵)؛ حال آن که چنین مطلبی ممکن نیست و ممتنع می باشد، زیرا یک ماهیت ممکن است لوازم نامتناهی داشته باشد؛ در نتیجه علم به علت، مستلزم علم به معلول نیست. به بیان دیگر، در صورتی که لازمه علم به ممکنات، علم ذاتی باشد، در مرتبه سوم نیز همین مطلب تکرار می شود. از این رو، علم به «علم علم» [= علم داشتن به علم ذاتی] حاصل خواهد شد و همین طور تا بی نهایت ادامه می یابد. با نظر به این که امکان عام درباره واجب الوجود، به معنای ضرورت و وجوب است، همه این مراتب نامتناهی درباره واجب الوجود بالفعل حاصل خواهند شد و واجب الوجود علوم بی نهایت در مراتب نامتناهی خواهد داشت. هم چنین لازمه این مطلب، وجود مراتب نامتناهی علت و معلول (رازی، ۱۴۰۷ق، ۳: ۱۳۵-۱۳۶) و لذا تسلسل است؛ در حالی که تسلسل و وجود سلسله نامتناهی محال است.

نقد: همان گونه که پیش تر گذشت، این برهان دو مقدمه دارد: علم ذاتی واجب الوجود و استلزام علم به علت نسبت به علم به معلول. نتیجه این دو مقدمه، علم داشتن واجب الوجود به تمام مراتب وجودی به دلیل معلول بودن با واسطه یا بی واسطه آن ها نسبت به خداوند است. در نتیجه واجب الوجود علم تفصیلی به همه مراتب وجودی و افراد نامتناهی آن ها دارد که ابن سینا نیز به این مطلب تصریح می کند: «علم الباری بالأشیاء الجزئیه هو أن يعرف الأشياء من ذاته و ذاته مبدأ لها، فيعرف أوائل الموجودات و لوازمها و لوازمها إلى أقصى الوجود... و كذلك هلمّ جرا حتى ينتهي إلى الجزئي، فإنّه يعرفه لكنّه يعرفه بعلمه و أسبابه» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۲۸). با توجه به نکات گفته شده، اشکال و انتقاد فخر رازی محذور یا امتناعی ندارد، زیرا نتیجه این

برهان ابن سینا چنین بوده و خود او نیز تصریح به آن کرده است. به بیان دیگر، این انتقاد فخر رازی در واقع تقریر برهان ابن سینا و محذور رازی، نتیجه برهان سینوی است.

د

د. ابن سینا در برهان خویش بیان نمود که معلول از لوازم علت است و با استفاده از آن، علم واجب الوجود به ممکنات را اثبات کرد. فخر رازی در انتقاد به این نکته می گوید: همان گونه که معلول از لوازم علت است، علت نیز از لوازم معلول است و از جهت لازم بودن، فرقی میان علت و معلول نیست. بدین لحاظ، اگر لازمه علم به علت، علم به معلول باشد، لازمه علم به معلول نیز علم به علت خواهد بود؛ ولی لازمه علم به معلول، علم به علت نیست. توضیح این که، انسان عالم به ذات خویش است و ذات او معلول مجردات است. در صورت استلزام علم به معلول نسبت به علم به علت، همه مجردات معلوم انسان خواهند بود، در حالی که چنین نیست (رازی، ۱۴۰۷ق، ۳:۱۲۶). در نتیجه نمی توان از رابطه لزومی میان علت و معلول، استلزام علم میان آن ها را اثبات کرد.

نقد: علم به معلول مستلزم علم به علت نامعین است، زیرا معلول در تحقق خویش نیازمند علتی است که ممکن است هر علتی باشد [= برهانی اِنئی]. ولی علت مستلزم معلول معین و مشخص است، زیرا هر علتی معلول خاص خود را دارد [= برهان لَمی] (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ۳: ۲۱-۲۲). از این جهت، در فرض دوسویه بودن این قاعده، میان دو طرف آن تفاوت وجود دارد. در نتیجه، علم ذاتی مستلزم علم داشتن به معلول بودن اوست؛ یعنی این که علتی نامعین و نامشخص دارد. لذا چنین علمی مستلزم علم تفصیلی به همه مجردات طولی نیست. دیگر این که، مقصود از «لازم» در برهان ابن سینا، معلول می باشد: «و هذا العلم [= علم ذاتی] يتضمن العلم بلوازمها التي منها معلولاتها الواجبه بوجوبها» (طوسی، ۱۳۷۵، ۳: ۳۰۰). اصولاً این برهان در صدد اثبات علم واجب الوجود نسبت به موجودات دیگر است که همگی معلول او هستند. در نتیجه نمی توان تعبیر «لازم» را به علت نیز سرایت داد.

ه

ه. علم به ماهیت و حقیقت جسم، بدیهی می باشد که ممکن است قدیم (طبق نظریه قدیم بودن عالم) یا حادث (طبق نظریه حادث زمانی عالم) باشد. اگر علم به ماهیت، مستلزم علم به لوازم آن نیز باشد، باید با حصول علم به ماهیت جسم، حادث یا قدم آن نیز دانسته شود، در حالی که چنین نیست (رازی، ۱۴۰۷ق، ۳: ۱۲۵)، زیرا اختلاف بسیاری میان متفکران درباره حادث یا قدیم بودن عالم وجود دارد.

نقد: از دیدگاه ابن سینا، علت در قاعده مورد بحث، علت تام است: «العلم التام بالعله التامه يقتضی العلم بالمعلول» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ۳: ۳۰۰). در مقابل جسم، علت تام نسبت به حادث یا

قدم نیست، زیرا حدوث و قدم از لوازم وجودی جسم هستند نه معلول آن؛ به این بیان که جسم در صورت آغاز زمانی داشتن، حادث است و اگر ابتدای زمانی نداشته باشد، قدیم می باشد. دیگر این که، پیش تر بیان گردید که مقصود از «لازم» نیز در این قاعده، معلول است. در نتیجه فخر رازی در طرح این اشکال گرفتار مغالطه اشتراک اسم شده و میان اقسام لزوم، تفاوتی نگذارده است.

و

و. نفس ناطقه، جوهری مجرد از جسم و لوازم آن است. بنابراین با توجه به دیدگاه ابن سینا، یعنی علم حضوری نفس ناطق به ذات خویش، نفس انسانی به همه آثار و لوازم خویش نیز عالم خواهد بود. بدین لحاظ، باید علم نفس ناطقه به مجرد، حدوث جسمانی و بقای پس از فانی شدن جسم، بدیهی باشد؛ در حالی که چنین نیست و مؤید آن نیز وجود اختلافات بسیار میان متفکران درباره این مسائل است. در نتیجه، لازمه علم به ذات، علم به همه لوازم آن نیست (رازی، ۱۴۰۷ق، ۳: ۱۲۵) و نمی توان از این مطلب در اثبات علم الهی نسبت به ممکنات استفاده کرد.

نقد: بیان گردید که این برهان درباره علیت حقیقی و افاضه کننده وجود است. از جهت دیگر، نفس ناطقه فاعل جسمانی بوده و در افعال خویش نیازمند بدن و آلات بدنی است (ابن سینا، ۱۴۱۷ق: ۲۱). از این رو، نفس ناطقه علت تام نسبت به بدن نیست، زیرا در افعال خویش نیازمند بدن است. در نتیجه، علم نفس ناطقه به لوازم خویش درباره این برهان جاری نمی شود و لذا برهان ابن سینا در اثبات علم الهی نسبت به ممکنات با نفس ناطقه و افعال او نقض نمی گردد.

۸ نتیجه گیری

اثبات وجود خداوند و صفات او همواره از مباحث بااهمیت و اساسی در فلسفه و کلامی اسلامی بوده است و متفکران اسلامی بحث های بسیاری در این باره داشته اند. در این میان، ابن سینا دو برهان در اثبات صفت علم الهی اقامه می کند که در طی آن ها، علم ذاتی خداوند و عالم بودن او نسبت به مخلوقات و ممکنات را نتیجه گیری می کند.

فخر رازی انتقادات بسیاری را درباره این دو برهان مطرح می کند. به نظر می رسد، عمده ایرادات وی ناشی از تقریر نامناسب او از براهین ابن سینا، خلط بین مفهوم و مصداق، وجود ذهنی و وجود خارجی و علم حضوری با علم حصولی، و نظریه ناصواب او در بحث وجود ذهنی است. همه این موارد منجر به بروز مغالطه های متعدد در انتقادات او بر براهین ابن سینا شده

است. مهم ترین مغالطه موجود در انتقادات فخر رازی، چگونگی ادراک انسانی از مفاهیم اصلی این براهین، مانند واجب الوجود، علت و معلول و نظریه اضافه او در بحث وجود ذهنی بود که پذیرش براهین ابن سینا را برای وی با دشواری مواجه می کند. در این نوشتار، نقاط تاریک و ضعف استدلال های او تبیین و مورد نقد قرار گرفت. در نتیجه، می بینیم که براهین ابن سینا بر اثبات علم ذاتی خداوند و علم به موجودات ممکن، در صورت فهم و تقریر صحیح از آن ها، از استحکام و اتقان لازم برخوردار است.

۹ منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۶)، الالهیات من کتاب الشفاء، تصحیح: حسن حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب.
۲. _____، (۱۳۷۵)، شرح الاشارات و التنبیها، قم، نشر البلاغه.
۳. _____، (۱۴۰۴ق)، التعليقات، تصحیح: عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.
۴. _____، (۱۴۱۷ق)، النفس من کتاب الشفاء، تصحیح: حسن حسن زاده آملی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
۵. _____، (۱۴۰۵ق)، البرهان من کتاب الشفاء، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۶. فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۰۷ق)، المطالب العالیة من العلم الالهی، تصحیح: سقا احمد حجازی، بیروت، دار الكتاب العربی.
۷. _____، (۱۴۲۳ق)، الرسالة الکیالیة فی الحقایق الالهیة، تحقیق: علی محیی الدین، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۸. _____، (۱۴۱۱ق)، المباحث المشرقیة، تصحیح: محسن بیدارفر، قم، بیدار.
۹. سبزواری، هادی، (۱۳۷۹)، شرح المنظومه، تصحیح: حسن حسن زاده آملی، تهران، نشر ناب.
۱۰. طباطبائی، محمدحسین، (۱۴۳۰ق)، نهایة الحکمه، تصحیح: عباس علی زراعی سبزواری، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

اشاره

رسول رضوی (۱)

احمد جمشیدیان (۲)

تاریخ دریافت: ۲۰/۰۴/۱۳۹۵

تاریخ تأیید: ۲۵/۰۶/۱۳۹۵

چکیده

یکی از ادعاهای مستشرقان علیه آموزه «مهدویت»، تأییرپذیری از باور «سوشیانت»، منجی ایرانیان زرتشتی است. منشأ این ادعا را می توان وجود منجی باوری در منابع ایرانی زرتشتی و هم سویی آن ها در بسیاری از جزئیات دانست. مقاله حاضر، نخست با واژه شناسی سوشیانت و کیفیت کاربرد آن در منابع زرتشتی، این ادعا را رد کرده: سپس بر اساس منبع شناسی مکتوبات زرتشتی و سنجش اعتبار آن ها و بیان شواهد و قرائنی مبنی بر متأثر شدن منابع زرتشتی از آموزه های اسلامی در سال های پس از فتح ایران و سیطره کامل اسلام بر این کشور، به احتمال برعکس بودن این ادعا تأکید می کند.

واژگان کلیدی

مهدویت، منجی گری، سوشیانت، زرتشت، مستشرقان.

ص: ۲۳

۱- دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه قرآن و حدیث و عضو انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

۲- فارغ التحصیل مقطع کارشناسی ارشد دانشگاه قرآن و حدیث

یکی از باورهای مشترک میان ادیان الهی، اعتقاد به ظهور نجات دهنده ای است که در آخرالزمان، تمامی پلیدی ها را به نیکی تبدیل کرده و زمین را از عدل و داد فراگیر خواهد کرد. این منجی در دیانت زرتشتیان و ایرانیان زرتشتی «سوشیانت» و در دیانت اسلام و تشیع به «مهدی» نام گرفته است.

از آن جا که این آموزه در منابع ایرانی زرتشتی که در ظاهر سبقت تاریخی از منابع اسلامی دارند، یافت شده و از سوی دیگر بین این دو آموزه در منابع ایرانی و اسلامی شباهت ها و هم سویی های فراوانی همچون: انتساب به پیامبر دین، محافظت از منجی، اختفای بارداری در دو منجی، ظهور در بخش مرکزی، زمینه سازان ظهور، یاران دو منجی، تشکیل حکومت جهانی و... وجود دارد، این امر برخی مستشرقان و خاورشناسان را به این ادعا و داشته که باور «مهدی» در میان مسلمانان و به ویژه شیعیان را اعتقادی برگرفته از باور «سوشیانت» در میان باورهای ایرانیان باستان بدانند که بعدها به تکامل رسیده است. ایشان نه تنها مهدویت را متأثر از باور سوشیانت دانسته اند، بلکه اعتقاد به منجی در آیین یهود و مسیحیت را نیز متأثر از آن باور دانسته و معتقدند، ابتدا این عقیده را ایرانیان باستان در میان یهودیان منتشر کرده و سپس به مسیحیان و مسلمانان منتقل کرده اند.

این ادعا در میان کلمات بسیاری از مستشرقان و دنباله روهای ایشان همچون: شائول شاکد (۱)، دارمستتر (۲)، گلدزهیبر Ignaz Goldziher، احمد کسروی، احمد امین مصری و... به چشم می آید که برای نمونه به گوشه ای از این ادعاها اشاره می شود.

الف

الف. دارمستتر، خاورشناس فرانسوی، با توجه به دل بستگی و ارادتی که به اسطوره های ایران باستان دارد، در تحلیل مسئله «مهدویت» سعی بر آن داشته که قرابتی بین اندیشه مهدویت و سوشیانت برقرار کند و اصرار بر تأثر این باور میان اعراب و مسلمانان از سوشیانت ایرانی داشته و چنین می نگارد: «می دانید که محمد چگونه شریعت خود را بنیان نهاد؟ وقتی که او ظهور کرد، در عربستان علاوه بر شرک ملی باستانی، سه دیانت بیگانه موجود بود. یکی آیین یهود و دیگر دیانت عیسوی و سه دیگر کیش زرتشت؛ یعنی دیانتی که پیش از نهضت اعراب در

ص: ۲۴

۱- Saul Shakd.

۲- James Darmesteter.

ایران رواج داشت... در دیانت اسلام آثاری از اصول دیانت یهودان و عیسویان و اساطیر ملل مذکور دیده می شود. نکته مشترکی که در این سه دیانت یافت می شود عبارت از اعتقاد به یک وجود فوق الطبیعه بود که بایستی در آخرالزمان ظهور کند و نظم و عدالت رفته را به جهان بازآورد و مقدمه خلود و سعادت دائم را فراهم سازد» (دارمستتر، ۱۳۱۷ق: ۵).

او نه تنها در اعتقاد به مهدی چنین اصراری دارد، بلکه باور همه ادیان همچون یهودیت، مسیحیت و اسلام را در مسئله تسلط شرور و نیروهای شیطانی بر گیتی به هنگامه ظهور را ناشی از باور «اهریمن» در اعتقاد ایرانیان باستان دانسته و می نویسد: «مطابق تعالیم این سه دیانت، پیش از ظهور منجی باید نیروی بد بر جهان حکم فرما شود. این نیرو را یهودیان به هجوم و تخریب «یاجوج و ماجوج» مصداق داده اند و عیسویان به اژدها یا جانور «اپوکالیس» و مسلمانان به ظهور یک پیغمبر دروغین یا پیغمبر شیطانی معروف به «دجال» و ایرانیان به «مار ضحاک» که نشانه اهرمن که اصل بدی است و در حقیقت، ایرانیان زرتشتی که معتقد بودند «سائوشیانت» منجی باید از نژاد پیغمبر ایرانی، یعنی زرتشت ظهور کند (در ادامه پس از ورود مسلمان به مرزهایشان)، فقط اعلام و اسامی خاص را تغییر دادند» (دارمستتر، ۱۳۱۷ق: ۱۸).

ب

ب. ایجانس گلدزهیبر، شرق شناسی یهودی نیز همچون دارمستتر معتقد است، تفکر مهدویت در میان مسلمانان، به ویژه شیعیان، متأثر از ادیان پیشین به خصوص زرتشتیان و ایرانیان باستان بوده است و در این زمینه صریحاً می نویسد: «اعتقاد به مسئله مهدویت، در ریشه خود به عناصر یهودی و مسیحی برمی گردد و در آن پاره ای از ویژگی های مبحث سوشیانت که مورد اعتقاد زرتشتیان است، یافت می شود» (گلدزهیبر، ۲۱۱۳: ۲۲۸).

ج

ج. احمد کسروی نیز بر آن است که به مسئله مهدویت رنگ تاریخی دهد و در این زمینه چنین می نگارد: «پس از آن که عرب ها در ایران نفوذ یافتند، دانشمندان ایرانی بیشترین کتاب های دینی پهلوی و بیشترین کتاب های رزمی حماسی را از زبان پهلوی به عربی برگرداندند و در محافل و مجالس خود از برای عرب های تازه وارد خواندند. اندک اندک در مغز آن ها موضوع موعود جای گرفت، به طوری که دیگر بیرون کردن آن را نتوانستند و بعدها جزء عقاید دینی آن ها شد و در مذهب تشیع راه کمال پیمود و با عقاید کهن وفق داده شد» (مصطفوی، ۱۳۶۱: ۱۹-۲۰). هم چنین او معتقد است، در قرآن مجید به هیچ وجه، نه صراحتاً و نه به اشاره، سخنی از موعود نبوده و بر آن است که این عقیده بعدها جزء عقاید شیعیان گردیده و در نهایت به افسانه بودن مهدی گری و منجی باوری در میان سایر ادیان پافشاری می کند و مدعی می شود که مهدویت را ایرانیان در بین مسلمانان ترویج کرده اند (منتظر، ۱۴۰۳ق: ۲۹).

این بود نمونه ای از ادعاهای مطرح شده مبنی بر تأثیرپذیری باور مهدویت از سوشیانت که متأسفانه در زمینه نقد آن، تحقیقات شایانی صورت نگرفته است؛ اگرچه در برخی آثار بدان جهت که در جایگاه نقد این ادعا نبوده اند، به صورت پراکنده از ادعای تأثیرپذیری باورهای شیعه امامیه نقد هایی کلی مطرح شده است. کتاب هایی همچون تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا طلوع دولت صفوی نوشته رسول جعفریان، که به ارائه گزارشی تاریخی از چگونگی ورود تشیع به ایران از آغاز تا پیدایش دولت صفوی پرداخته است، در لایه لای مباحث خود به این ادعا به صورت کلی پاسخ می دهد. هم چنین شهید مطهری در بخش اول کتاب خدمات متقابل ایران و اسلام در ضمن بحث مذهب تشیع، با اثبات عدم اجبار ایرانیان به پذیرش اسلام به این ادعا که ایرانیان پس از شکست کامل از اسلام در چهره ای دیگر (تشیع) به دیانت خود ثابت قدم ماندند، با چند نقد تاریخی پاسخ می دهد (مطهری، ۱۴۱۹ق: ۱۱۳). آیت الله سبحانی نیز در الشیعه فی موب التاریخ با اشاره به شواهدی مبنی بر قدمت و اصالت باورهای امامیه و رواج آن در میان شیعیان حتی پیش از فتح ایران، به ادعای تأثیرپذیری مجموع باورهای امامیه از باورهای ایرانی زرتشتی پاسخ می دهد.

وجه تمایز نوشتار حاضر از پیشینه تحقیق در این زمینه بدان است که در این مقاله تمامی زوایا و احتمالات تأثیرپذیری باورهای امامیه، به ویژه باور مهدی موعود، از باورهای ایرانیان باستان بررسی شده و با توجه به متون ایرانی زرتشتی و تاریخ تألیفشان و با ارائه شواهد و مؤیدات بر اصالت باور مهدی موعود در میان شیعیان امامیه تأکید می کند.

۱. سوشیانت در منابع زرتشتی

نام منجی دین زرتشت که در متون کهن ایرانی، از آن به «سوشیانت» یاد شده است (راشد محصل، ۱۳۷۴: ۴: رضی، ۱۳۸۹: ۹) از ریشه «سو» به معنای «بهره و فایده» گرفته شده است (مصطفوی، ۱۳۸۱: ۵۳). این واژه در متون ایرانی _ زرتشتی به دو مفهوم کاربرد دارد: مفهوم عام به معنای «مطلق سودرسان» و مفهوم خاص به معنای «منجی موعود». بنابراین نمی توان به صورت مطلق هر کجا واژه سوشیانت در منابع زرتشتی یافت شد، به معنای خاص آن یعنی منجی و موعود دانست، بلکه سوشیانت در منابع زرتشتی هم چنین در منابع متأخر آن به معانی گوناگونی به کار رفته است که نیاز به تحقیق دارد (رضایی باغ بیدی، ۱۳۷۷: ۶۴ و ۱۰۷).

ریشه و سرآغاز باور سوشیانت در منابع زرتشتی را نخست در اوستا و پس از آن در نامه های دینی مزدیسنا باید جست و جو کرد (مصطفوی، ۱۳۸۱: ۵۳_۵۴). اوستاشناسان کتاب مقدس

زرتشتیان را به دو بخش «اوستای کهن» و «اوستای جدید» تقسیم می‌کنند. اوستای کهن که بخش اندکی از اوستای موجود را شامل می‌شود «گات‌ها» (۱) نام دارد. در این بخش از اوستا که مشهور است از سروده‌های زرتشت است، دربارهٔ سوشیانت به مفهوم خاص آن، اثری ملاحظه نمی‌شود (رضایی باغ‌بیدی، ۱۳۷۷: ۱۰۴)، بلکه زرتشت با سوشیانت نامیدن خود و آنان که خواهند آمد، از این واژه به شکلی عمومی و غیراختصاصی به معنای مطلق سودرسان، بهره‌گرفته است (اوستا، یسنه‌ها، فصل ۳۰: بند ۲ و ۱۰؛ فصل ۱۰: بند ۴۶). بنابراین با توجه به شیوه و کاربرد واژهٔ سوشیانت در گات‌ها، می‌توان مدعی شد که مفهوم موعود دست‌آورد ابتکار یا رسالت زرتشت نبوده است (رضی، ۱۳۸۹: ۱۴).

این واژه در سایر قسمت‌های اوستا (اوستای جدید) نیز غالباً به صورت جمع آمده است که منظور از آن مفهوم عام، یعنی پیشوایان و سودرسانان به مردم هست (اوستا، یسنا، فصل ۲۴: بند ۵؛ وندیداد، فصل ۱۹: بند ۵؛ فروردین‌یشت، کرده ۱: فقره ۷)؛ اما با این حال باید ملاحظه کرد که در این بخش، کدام موارد به سوشیانت به معنای خاص او اشاره دارند.

در «یشت‌ها» (۲) بخش فروردین‌یشت (اوستا، فروردین‌یشت: بند ۱۲۸) و زامیاد‌یشت (اوستا، زامیاد‌یشت: بند ۹۲، ۹۳، ۹۵، ۹۶)، از موعودهای مزدیسنا و سوشیانت‌ها سخن به میان آمده است. در این منابع اگرچه دربارهٔ اتفاقات و جزئیات ظهور این منجیان به صورت شفاف و واضح سخن به میان آورده نشده، سرنوشت این سودرسانان را با آخرالزمان به وضوح گره زده‌اند که از آن‌ها معنا و مفهوم منجی را می‌توان استفاده کرد (مصطفوی، ۱۳۸۱: ۵۹؛ رضی، ۱۳۸۹: ۱۰).

در بخش «دینکرد» (۳) در کتاب هفتم شرح زندگی زرتشت آورده شده و سپس حوادث

پس از زرتشت و فرزندان او تا پایان جهان نقل‌گشته است (اوستا، دینکرد، فصل ۱۰: ۷). هم‌چنین در بخش «بُندهش» (۴) دربارهٔ سوشیانت نکته‌ای نیست و تنها به مرگ

ص: ۲۷

۱- بخش اندکی از یسنا، یکی از پنج بخش اوستای کنونی است. این بخش از کهن‌ترین بخش‌های اوستا بوده که درباره آن چنین مشهور شده است که از سروده‌های اشو زرتشت است (رضی، ۱۳۸۷: ۱۰۳).

۲- بلندترین بخش اوستای کنونی را «یشت‌ها» می‌نامند که دارای ۲۱ سرود در ستایش ایزدان کهن ایرانی است.

۳- این کتاب که در اواخر قرن سوم هجری تألیف شده است بزرگ‌ترین و مهم‌ترین کتاب زرتشتی است که در اصل مشتمل بر نه دفتر بوده است. امروزه دو بخش نخستین آن در دست نیست.

۴- «بُندهش» یا «بندهشن» را می‌توان به «آفرینش آغازین» معنا کرد و خود عنوان کتابی است که «فرن‌بغ دادگی» در قرن سوم هجری آن را گردآوری کرده است. این کتاب علاوه بر مباحثی در چگونگی خلقت، اشارات مفصلی به نجوم دارد.

ضحاک (۱) پیش از ظهور سوشیانت اشاره شده است (متوسلیان، پایان نامه، ۱۳۷۵) و نیز درباره مسئله منجی نظریه هایی چون نظریات شیعه دارد، در حالی که در اوستا این موارد به چشم نمی خورد (مردانی نوکده، بی تا: ۷۹). در بخش «وَنَدیداد» (۲) نیز سوشیانت آخرین آفریده و مخلوق اهورامزدا دانسته شده و ضمناً به محل ولادت وی که «کیانسه» (رود هامون) باشد و جدال زرتشت با اهریمن نیز اشاره شده است (اوستا، وندیداد، فصل ۵: بند ۱۹).

برخلاف اوستا، اندیشه موعود، در متون دینی متأخر چون «زندوهومن یسن» (۳) و «جاماسب نامه» (۴) و... با گستردگی فوق العاده ای مطرح شده و شاخ و برگ فراوانی یافته است (هاشمی شهیدی، بی تا: ۳۵۲). در بقیه کتب و متون زرتشتی نیز کم و بیش این موضوع ملاحظه می شود. بنابراین به خوبی می یابیم که باور سوشیانت را نمی توان به زرتشت نسبت داد، بلکه این باور از باورهایی است که در سنت زرتشتیان متأخر به وجود آمده است.

۲. مهدی در منابع اسلامی

«مهدی»، مشهورترین لقب از القاب امام دوازدهم شیعیان، از فرزندان خاتم الانبیاست و نام اصلی ایشان همان نام رسول خدا (م ح م د) بوده که به دیدگاه همه مسلمانان، منجی آخرالزمان خواهد بود (ابن ابی الحدید، بی تا، ۱۹: ۲۹). وی به اعتقاد شیعیان در سال ۲۵۵ قمری در سامرا از امام حسن عسکری علیه السلام، از نوادگان امام حسین علیه السلام و از مادری امّ ولد، به نام «نرجس خاتون، سوسن، صَیقل» که به رسم کنیزی از روم به ایران آورده شده بود، قدم به عالم دنیا گذارد (ابن ابی الحدید، بی تا، ۵: ۵۳). بنا بر باورهای شیعی، ایشان در سن پنج سالگی به هنگام شهادت پدر بزرگوارشان در سال ۲۶۰ قمری به امامت رسید و در همان ابتدای امامتشان، برای در امان بودن از کید و حيله دشمنان در پس پرده غیبت رفته و در ابتدا حدود هفتاد سال توسط نایبان خاص، با مردم در ارتباط بودند که این دوران «غیبت صغری» نام گرفت و پس از

(۵)

ص: ۲۸

۱- نام دیوی است از نیروهای اهریمنی که با ظلم بر ایران، به حکومت می رسد و بسیاری از نیروهای یزدان را تارومار می کند. کشته شدن او، یکی از علائم ظهور سوشیانت در منابع زرتشتی است.

۲- از نسک های پنج گانه اوستای امروزی را تشکیل می دهد و بیشتر به احکام فقهی (شامل مسائل بهداشتی و آیینی) می پردازد.

۳- یکی از کتب زرتشتیان است که نسخه اصلی آن به گفته محققانی همچون صادق هدایت و دکتر وست به پیش از دوره اشکانیان می رسد، ولی نسخه مشهور فعلی آن بنا بر تحقیق، آن نسخه اصلی نیست و در آن نمونه های دست کاری فراوانی دیده می شود (هدایت، ۱۳۸۴: ۱۱ و ۲۷).

۴- یکی از شخصیت های ایران باستان است که درباره آخرالزمان پیش گویی هایی دارد و کتاب او را «جاماسب نامه» نامیده اند.

۵- ۱. نام دیوی است از نیروهای اهریمنی که با ظلم بر ایران، به حکومت می رسد و بسیاری از نیروهای یزدان را تارومار می

کند. کشته شدن او، یکی از علائم ظهور سوشیانت در منابع زرتشتی است. ۲. از نسک های پنج گانه اوستای امروزی را تشکیل می دهد و بیشتر به احکام فقهی (شامل مسائل بهداشتی و آیینی) می پردازد. ۳. یکی از کتب زرتشتیان است که نسخه اصلی آن به گفته محققانی همچون صادق هدایت و دکتر وست به پیش از دوره اشکانیان می رسد، ولی نسخه مشهور فعلی آن بنا بر تحقیق، آن نسخه اصلی نیست و در آن نمونه های دست کاری فراوانی دیده می شود (هدایت، ۱۳۸۴: ۱۱ و ۲۷). ۴. یکی از شخصیت های ایران باستان است که درباره آخرالزمان پیش گویی هایی دارد و کتاب او را «جاماسب نامه» نامیده اند.

آن به تقدیر الهی به «غیبت کبری» رفته و ارتباط آن حضرت با مردم به کمترین درجه خود تنزل یافت تا آن گاه که خداوند بخواهد و شرایط ظهور آن حضرت فراهم آمده و چشم مردم به جمال بی مثال حضرتش روشن گردد.

اگرچه واژه «مهدی» به طور صریح در قرآن نیامده است، اما آیات متعددی (۱) به صورت کنایه و تأویل در روایات شیعه و اهل سنت به حضرت مهدی علیه السلام تفسیر شده اند. برای نمونه می توان به این آیه اشاره کرد: «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَ دِينَ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ» (توبه: ۳۳).

در تفسیر البرهان به نقل از امام صادق علیه السلام ذیل این آیه چنین آمده است: «به خدا قسم، تأویل این آیه تا به حال محقق نگشته و نخواهد گشت تا این که قائم^۲ خروج کند! پس آن زمانی که وی قیام کند، هیچ کافری به خدا و هیچ مشرکی نیست مگر این که از خروج ایشان کراهت می یابد...» (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ۲: ۷۷۰). امام باقر علیه السلام نیز ذیل این آیه می فرماید: «در آن زمان احدی در عالم یافت نمی شود، مگر این که به رسالت پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله و سلم اعتراف کند» (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ۲: ۷۷۰).

این آموزه را در روایات فراوانی که شیعه و نیز اهل سنت ناقل آن بوده اند، می توان ملاحظه کرد؛ تا جایی که نه تنها شیعه، بلکه برخی از اهل سنت ادعای تواتر روایات مربوط به آن حضرت را کرده اند (عسقلانی، بی تا، ۹: ۱۲۵). این روایات آن چنان شایع و فراوان است که بسیاری از علمای فریقین دست به تألیفات خاصی، مربوط به روایات موجود حول مهدی علیه السلام زده اند. (۲) برای نمونه، در کتاب های فریقین آمده است: امیرالمؤمنین علیه السلام از پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله و سلم نقل می کنند: «اگر از زمانه تنها یک روز باقی ماند، خداوند آن روز را آن قدر طولانی کند تا این که مردی از اهل بیتم ظهور کرده و عالم را پر از عدالت کند، همان گونه که از ظلم پر شده است» (ابی داوود، ۱۴۱۰ق، ۲: ۳۰۹).

۳. مشترکات مهدی^۳ و سوشیانت

با جست و جو در منابع اسلامی و ایرانی زرتشتی، مشترکات فراوانی را میان این دو آموزه می توان یافت. این هم سویی و مشترکات آن چنان تنگاتنگ و نزدیک به هم بوده اند که در ابتدای

ص: ۲۹

۱- سیدهاشم بحرانی در کتاب المحجۀ فیما نزل فی القائم الحجه، بیش از ۱۲۰ آیه از آیات قرآن را در ارتباط با مهدی موعود می داند.

۲- مانند: اخبار المهدی، الأربعون فی المهدی، نعت المهدی، مناقب المهدی، البیان فی اخبار صاحب الزمان و

امر هر خواننده ای را بر این فکر وامی دارد که باور دوم و متأخر، تأثیرپذیرفته از باور نخستین است و در حقیقت همین امر بوده است که برخی مستشرقان و دنباله روهای ایشان را به انحراف کشیده و ایشان را به ادعای تأثیرپذیری باور مهدویت از باور سوشیانت وا داشته است. در این مجال به نمونه ای از مشترکات این دو آموزه به صورت مختصر اشاره ای می کنیم:

__ موعود بودن (اوستا، زامیادیش: بندهای ۹۲ و ۹۳؛ فروردین یشت، کرده ۱: فقره ۷؛ طوسی، ۱۴۱۱ق: ۱۸۴).

__ انتساب هر دو موعود به پیامبران دین خود (اوستا، فروردین یشت: فقره ۶۲؛ فروردین یشت: بندهای ۱۲۸ و ۱۲۹؛ سجستانی، بی تا، ۲: ۳۰۹).

__ اختفای بارداری در هر دو موعود (نوشیروان، بی تا: ۳۵؛ طوسی، ۱۴۱۱ق: ۲۳۴).

__ محافظت از هر دو منجی (اوستا، فروردین یشت: فقره ۶۲؛ فروردین یشت: بند ۱۲۸_۱۲۹؛ عاملی، ۱۴۲۵ق، ۵: ۱۰۴).

__ آشکار شدن موجوداتی اهریمنی پیش از ظهور (دارمستر، ۱۳۱۷ق: ۱۸؛ صدوق، ۱۳۹۵، ۱: ۲۵۱).

__ فراگیری ظلم و تاریکی در زمین پیش از ظهور (اوستا، یشت ها، کرده ۱۴؛ اربلی، ۱۳۸۱، ۲: ۴۶۷).

__ ظهور در بخش مرکزی زمین (اوستا، بند هشن، فصل ۱۱: فقره ۶؛ فروردین یشت، بند ۱۲۸؛ نعمانی، ۱۳۷۹ق: ۲۷۹).

__ زمینه سازان ظهور (اوستا، زند بهمن یسن، فصل ۹: بند ۱۲ و ۹؛ بهزادی، ۱۳۶۸: ۱۸۱؛ مصطفوی، ۱۳۶۱: ۱۷۶_۱۷۷).

__ یاران دو موعود (۱) (اوستا، یشت ها، ۲: بند ۱۰۰؛ نعمانی، ۱۳۷۹: ۲۷۹).

__ برپایی حکومت جهانی (اوستا، یشت ۱۹: بند ۹۴؛ قصص: ۵؛ نور: ۵۵؛ قمی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۸۵).

__ نابودی شیطان و اهریمن در هنگام ظهور (اوستا، زامیاد یشت: بند ۹۲ و ۹۳؛ مجلسی، بی تا: ۱۱۳۵).

__ نتایج ظهور (میردهقان، بی تا: ۴۷۴؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ۲: ۳۸۴).

ص: ۳۰

۱- در منابع ایران باستان، نام پانزده مرد و پانزده زن به عنوان یاران سوشیانت معرفی شده است.

البته با جست و جو، به نمونه های بیشتری از این شباهت ها می توان دست یافت که به جهت اختصار از آن صرف نظر می کنیم.

۴. نقد ادعای تأثیرپذیری باور مهدی □ از باور سوشیانت

اشاره

بر ادعای تأثیرپذیری باورهای اسلامی از باورهای ادیان پیشین، به خصوص آیین زرتشت، نقدهای جدی وارد است که بررسی آن ها فرصتی دراز می طلبد که در این مجال، فقط به برخی از این نقدها اشاره می شود.

الف) وجود تشابهات در بین باورهای ادیان و عدم دلالت آن بر تأثیرپذیری باورهای متأخر

اشاره

باید توجه داشت که صرف وجود شباهت ظاهری در بین باورهای موجود میان ادیان، نمی تواند این ادعای خاورشناسان را مبنی بر تأثیرپذیری باوری از باور متقدم را ثابت کند، به چند دلیل:

تفاوت ماهوی

اشاره

نخستین مسئله ای که در باورهای متشابه موجود در میان ادیان باید مورد توجه قرار گیرد، این است که در بسیاری از موارد، این شباهت ها تنها شباهت های ظاهری هستند. در حقیقت، بین این باورهای به ظاهر مشترک، تفاوت سنخیتی و مفهومی وجود دارد. در مسئله «سوشیانت» در باورهای ایرانی _ زرتشتی و «مهدی» در باور اسلامی شیعی نیز تنها در برخی جزئیات شباهت هایی در کار است و در حقیقت، تفاوت های اساسی بسیاری وجود دارد که می توان از میان آن تفاوت ها به این موارد اشاره کرد:

۱

باور به مهدی موعود نزد شیعیان، تنها جنبه منجی بودن و نجات بخشی در انتهای عالم را ندارد، بلکه برای مهدی علیه السلام در نزد شیعیان شئون متعددی در کار است که یکی از آن شئون، نجات بخشی عالم است. در حقیقت یکی از باورهای مهم شیعیان این است که امام مهدی از حجت های الهی بوده و خداوند زمین را هیچ گاه از «حجت» خالی نمی گذارد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۷۸)؛ حجتی که وظیفه هدایت، رهبری، امان زمین و واسطه فیض بودن و... را دارد. بر طبق این مبنا، شیعیان، مهدی علیه السلام را زنده و حی می دانند که داری تمامی این شئون بوده، اما به گونه ای که در میان مردم به طور ناشناس مشغول به تکالیف خود است (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ۱: ۲۸)؛ در حالی که در باور زرتشتیان، برای سوشیانت چنین وظایفی

تعریف نشده است؛ وی تنها وظیفه نجات بخشی و رهانیدن مردم از ظلم ها را دارد. اگر هدایت گری هم داشته باشد، تنها در همان آخرالزمان خواهد بود و لذا می بینیم که در آخرالزمان متولد می شود تا مردم را از ظلم و

ص: ۳۱

جور برهاند. در حقیقت، این باور شبیه باور مشهور اهل تسنن درباره مهدی موعود است، نه باور شیعیان؛ لذا این اشکال بر باور مهدویت شیعه، به خصوص از ناحیه برخی علمای اهل سنت، همچون ابن حزم اندلسی (ابن حزم، بی تا، ۱: ۳۷۲) و احمد امین مصری (احمد امین، بی تا: ۳۰۱) که به دنباله مستشرقان این اشکال را وارد کرده اند، اشکالی بی مورد خواهد بود.

۲

ایرانیان و زرتشتیان به سه منجی معتقدند (رضی، ۱۳۸۹: ۱۱): نخست «هوشیدر» به معنای پروراننده قانون که در انتهای هزاره اول از دوره چهارم ظهور می کند؛ دوم «هوشیدرماه» به معنای پروراننده نماز و نیایش که در انتهای هزاره دوم دوره چهارم ظهور می کند؛ و سوم «استوت ارت» یا همان «سوشیانت» به معنای سودرساننده که در انتهای هزاره سوم از آن دوره ظهور می کند که با آمدن او جهان نو می شود، رستاخیز به پا می گردد و مردگان زنده می شوند و زندگان نیز عمری همیشگی خواهند داشت (رضی، ۱۳۸۹: ۱۱)؛ ولی شیعیان قائل به یک منجی بوده و آمدن این منجی را به معنای پایان دنیا و رستاخیز نمی دانند.

یگانگی منشأ ادیان الهی و اقتضای اشتراک باورها: بر فرض که این باورها را در مفهوم و ماهیت نیز مشترک بدانیم و مدعی باشیم که در اصل منجی بودن باهم مشترکند و اختلاف آن ها را تنها در برخی جزئیات بدانیم، باز هم دلیل بر غیراصیل بودن باورهای متأخر نیست، زیرا آنچه در ریشه شناسی ادیان الهی (بر فرض که دین زرتشت را دینی الهی پنداریم) باید مد نظر داشت، آن است که نباید به یک دین صرفاً از منظر تاریخی نظر کرد و همچون جامعه شناسان سکولار که دین را محصولی از عوامل زمینی همچون فرهنگ، شرایط محیطی و... می پندارند، پدیده ای زمینی تلقی کرد، بلکه باید برای دین هویتی آسمانی در نظر داشت و آن را پدیده ای فرامادی و وحیانی پذیرفت. با این تحلیل، طبیعی به نظر می رسد که مطالب و باورهای همگون و متشابه فراوانی در خود داشته باشند.

غفلت از همین حقیقت و نظر تاریخی و پدیدارشناسی صرف به ادیان است که موجب شده بسیاری از خاورشناسان، نظریه تأثیرپذیری ادیان از همدیگر را مطرح کنند. یکی از دلایل مهم غفلت از مسئله وحیانی بودن بسیاری از این باورها، ظهور مدعیان دروغین مهدویت است. یکی از نمونه های آن «محمد احمد سودانی» است که موجب شد «دارمستتر» خاورشناس معروف در این راه به اشتباه افتاده و چنین نظریه ای را مطرح کند (دارمستتر، ۱۳۱۷ق؛ ۵). او برای فهم ادعای مهدویت محمد احمد سودانی، به تاریخ پیدایش مهدویت در صدر اسلام پرداخته و سپس به فرقه ها و افرادی که خود را «مهدی» می دانستند، اشاره می کند و در این مسیر شیوه «پدیدارشناسی تاریخی» را برگزیده است. او در این شیوه، با توجه به ارادتی که به اسطوره

های

ایرانی دارد، می‌کوشد قرابتی میان اعتقادات موجود در ادیان ابراهیمی به وجود آورد تا تحلیلی زمینی از این ادیان همچون یهودیت، مسیحیت و اسلام ارائه دهد.

بنابراین اگر بخواهیم این گونه که مستشرقان، تنها از روزنه تاریخی به ادیان و باورهای آن‌ها نظر می‌کنند، نظر بیفکنیم، به انحراف کشیده می‌شویم. قرآن کریم به طبعی بودن این همگونی و تشابه در میان آموزه‌های پیامبران و پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله و سلم به صراحت اشاره کرده است: «نَزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ» (آل عمران: ۳). پس اگر مشترکات ادیان را نشانه تأثیرپذیری ادیان متأخر از ادیان سابق بدانیم، این اشکال درباره تمامی ادیان متأخر و باورهای همگون آن‌ها همچون: خداباوری و توحید، نبوت عامه (اوستا، هات ۴۴: بند ۱۱۱)، معراج (کشمیری، ۱۳۶۱: ۷۸؛ عهد قدیم، تلمود؛ انجیل لوقا، ۵۰-۵۱: ۱۱۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۲: ۱۵)، معاد و رستاخیز (اوستا، ونیداد: فرگرد ۱۹؛ عهد قدیم، تلمود؛ عهد جدید، انجیل متی، ۳۰: ۲۲؛ جائیه: ۲۶ و...)، برزخ (ملا-یری، ۱۳۷۹، ۶: ۳۲۶؛ مؤنون: ۱۰۰)، پل صراط (اوستا، هات ۵۱: بند ۱۳؛ بندهش: ۱۳۰-۱۳۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۸: ۶)، بهشت و دوزخ و جزئیات آن‌ها (اوستا، یسنا، ۱۰: ۳۰؛ عهد عتیق، مزامیر، ۱۳: ۸۸؛ عهد جدید، انجیل متی، ۲۶: ۴۱-۴۶؛ فاطر: ۱)، اعتقاد به موجودات ماوراء طبیعی همچون ملائکه و امثال آن‌ها (کریستین سن، بی تا: ۵۹؛ آقاجانی: ۹۱)، مسائل فرعی (احکام) و اخلاق (قدیانی، ۱۳۸۷، ۲: ۸۴۶؛ یارشاطر، ۱۳۸۱؛ بقره: ۱۸۳) و... لازم می‌آید.

ب) شواهد تاریخی اصالت باور مهدی موعود نزد شیعیان و مسلمانان

شبهه «تأثیرپذیری باور مهدویت از باور ایرانی سوشیانت» زمانی قابل اعتناست که این عقیده را در قرون پسین اسلامی و پس از ارتباط مسلمانان با ایرانیان بیابیم، در حالی که شواهد و قرائن بسیاری را مبنی بر این که باور مهدی موعود پیش از فتح و ارتباط ایشان با ایرانیان در بین مسلمانان رواج داشته می‌توان اقامه کرد:

وجود باور منجی موعود در آیات مکی: از شواهد مهمی که می‌توان در اصالت باور مهدویت اقامه کرد، وجود این باور در آیات قرآن، به خصوص در آیات مکی است که با توجه به این آیات تمام احتمالات تأثیرپذیری باورهای شیعی، به خصوص تأثیرپذیری از سوی سلمان فارسی که در مدینه به پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم پیوست، نیز رد خواهد شد. برای نمونه می‌توان به مهم‌ترین و مشهورترین آیه مربوط به مهدی موعود علیه السلام، یعنی آیات ابتدایی سوره «قصص» که از آیات مکی به حساب می‌آیند اشاره کرد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱: ۱۶): «اراده ما بر این قرار گرفته است که به

مستضعفان نعمت بخشیم و آن‌ها را پیشوایان و وارثان روی زمین قرار دهیم. حکومتشان را پابرجا سازیم و به فرعون، هامان و لشکریان آن‌ها، آنچه را بیم داشتند از این گروه نشان دهیم» (قصص: ۵-۶). صاحب تفسیر البرهان ذیل این آیه به حدیثی از امامین صادقین^ع اشاره کرده است: «این امر مخصوص حضرت صاحب الأمر عیج الله تعالی فرجه است که در آخرالزمان ظهور کرده و ریشه جباران و فرعونان عالم را کنده و شرق و غرب عالم را مالک شده، آن‌گاه زمین را پر از عدل کرده همان‌گونه که زمین پر از ظلم و جور شده بود» (بحرانی، ۱۳۷۴، ۴: ۲۵۴).

وجود احادیث فراوان و متواتر از رسول خدا صلی الله علیه و اله و سلم درباره منجی موعود^ع: یکی دیگر از قرائنی که به واسطه آن می‌توان به اصالت باور «مهدویت» پی برد، احادیث بسیاری است که شیعه و سنی از زبان رسول خدا صلی الله علیه و اله و سلم در این زمینه نقل کرده‌اند. این روایات آن‌چنان فراوان و متعدد بوده که نه تنها شیعیان، بلکه بسیاری از علمای اهل سنت ادعای تواتر کرده‌اند (عسقلانی، بی تا، ۹: ۱۲۵؛ گنجی، بی تا: باب ۱۱؛ سجستانی، بی تا: ذیل نام «محمد بن خالد جندی»).

وجود احادیث مربوط به مهدی موعود علیه السلام در کتاب‌های نگاشته شده صدر اسلام: از کتاب‌های بسیار معتبر و کهن در میان شیعیان کتاب سلیم بن قیس هلالی (م. ۷۶ق) است. در این کتاب که می‌توان آن را از اولین تألیفات حدیثی شیعه یاد کرد، احادیث متعددی درباره مهدی موعود وجود دارد که برخی از آن‌ها را با کمی اختلاف می‌توان در میراث حدیثی اهل تسنن نیز یافت؛ برای نمونه می‌توان به حدیث اول این کتاب، اشاره کرد: «قال رسول الله صلی الله علیه و اله و سلم: ... وَ مِنَّا وَ الَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ مَهْدِي هَذِهِ الْأُمَّةِ الَّذِي يَمْلَأُ اللَّهُ بِهِ الْأَرْضَ قِسْطًا وَ عَدْلًا كَمَا مُلِئَتْ ظُلْمًا وَ جَوْرًا» (هلالی، ۱۴۰۵ق، ۲: ۵۶۷).

گواهی برخی صحابه: از شواهد و قرائنی که بر رسوخ این باور در میان مسلمانان صدر اسلام دلالت دارد، جریان توطئه‌ای است که معاویه برای از بین بردن تفکر «مهدویت» از میان مسلمانان و خاموش ساختن امید در دل شیعیان و به جهت دور کردن اهل بیت علیهم السلام از خلافت، به گروهی از بنی هاشم چنین خطاب می‌کند: «آیا شما گمان می‌کنید برای شما پادشاهی از هاشمیان بوده و مهدی‌ای قیام‌کننده است؟ در حالی که مهدی کسی جز عیسی بن مریم نبوده و امر خلافت نیز در دستان ما بوده تا این که آن را به وی تسلیم داریم.» ابن عباس، صحابی گران قدر پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله و سلم، در جواب وی گفت: «ای معاویه! گوش فرا ده: و اما آنچه درباره پادشاه و مهدی قیام‌کننده از بنی هاشم گفتی، پس آگاه باش که همگی شهادت می‌دهند که اگر از عمر دنیا جز روزی باقی نمانده باشد، خداوند در آن روز وی را صاحب پادشاهی عالم خواهد کرد و بدان که مهدی از ماست و او زمانی ظهور خواهد کرد که زمین را ظلم و جور فرا گرفته باشد که

آن گاه همه عالم را پر از عدل و مساوات خواهد کرد... اما آنچه درباره این گفتی که مهدی همان عیسی بن مریم... در حالی که مهدی علیه السلام شخصیتی از ما بنی هاشم بوده که عیسی پشت سر او به وی اقتدا می کند» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۳۳: ۲۵۷؛ فتاوی، ۲۰۰۱: ۱۶).

ج) احتمال تأثیرپذیری باورهای متأخر زرتشتی از باورهای اسلامی

اشاره

بسیاری از کسانی که مدعی وام دار بودن باورهای امامیه از باورهای ایران باستان هستند، کلامشان را مبتنی بر شباهت هایی می کنند که بین این دو باور در کتب مقدس هر دو فرقه موجود است؛ در حالی که بر فرض که مدعی اتحاد مفهومی و ماهوی آن باورها باشیم و نیز صرفاً از منظر تاریخی به این مسئله نظر کنیم، باز هم هیچ شاهد قطعی تاریخی در دست نیست که باورهای شیعی، به خصوص باور به مهدی موعود، در این میان متأثر واقع شده باشد، زیرا چه بسا به جهت متأخر بودن برخی منابع زرتشتی بتوان عکس آن نظریه را ادعا کرد و مدعی شد: اگرچه اشتراک باورها را در میان ادیان آسمانی می پذیریم و مدعی می شویم که اصل باور منجی ریشه آسمانی دارد، ولی می توان شواهد و قرائنی را اقامه کرد که بسیاری از اشتراکات موجود در جزئیات و خصوصیات این باور در این دو مکتب، ریشه در باورهای اسلامی دارد و بر این ادعای خود ادله ذیل را اقامه می کنیم:

عدم اعتبار منابع ایرانی زرتشتی و دست کاری شدن برخی از آن ها بعد از ورود اسلام به ایران: در مسئله اعتبار متون و کتب ایرانی زرتشتی می توان ادعا کرد که اکثر قریب به اتفاق مستشرقان و خاورشناسان مدعی عدم اعتبار متون فعلی زرتشتی هستند. به گفته خانم مری بویس: «این کیش بسیار فقیر از نظر سند و مدرک است» (بویس، ۱۳۹۳، ۲: ۷۳)

برای تبیین این مسئله باید گفت: اوستاشناسان، اوستای موجود را به دو بخش اوستای کهن (گات ها) و اوستای جدید تقسیم می کنند (بویس، ۱۳۹۳، ۱: ۱۳۹). اوستای کهن که معتبرترین بخش اوستا نزد زرتشتیان است، به اعتراف بسیاری از زبان شناسان دارای خطی مرده و غیر قابل فهم است (بویس، ۱۳۹۳، ۳: ۳۸).

«ویدن گرین» سوئسی درباره عدم فهم گات ها چنین می نویسد: «مسئله فهم گات ها به طور یقین از عهده ما به دور است.» (به نقل از «مقاله تأثیر بینش زرتشت بر فرهنگ بشری در نگاه اندیشمندان جهان»)

«ارسی زتر» نیز در کتاب طلوع و غروب زرتشتی گری می نویسد: «اوستا خود حجم اندکی دارد و غالباً مجبوریم به حدس و گمانه زنی متوسل شویم... این شک و تردید همیشگی پیرامون مفهوم یک متن، پیش از همه در گات ها رخ می نماید» (زتر، ۱۳۸۴).

پورداوود نیز در این زمینه تأکید می‌کند و می‌نویسد: «گوش گات‌هایی و بلکه زبان اوستایی، دوهزار سال پیش از بین رفت؛ یعنی مردم زرتشتی در طول تاریخ متوجه معنا و عبارات گات‌هایی نمی‌شدند و عبارات گات‌ها نیز بسیار سنگین و برای ذهن مردم نامأنوس بود. لذا نتیجه می‌گیریم که ذهن مردمان و رهبران دینی توان حفظ و نگه‌داری درست گات‌ها را نداشت» (پورداوود، بی تا: ۳۰۳).

حال که به اعتراف بسیاری از خاورشناسان و محققان ایران باستان، این بخش از اوستا غیر قابل فهم بوده و به اعتراف همین محققان در میان زرتشتیان، موبدان و روحانیان قسمت عمده اوستا را از بر داشته‌اند و بدون آن که معمولاً معانی آن را به درستی بفهمند، الفاظ آن را تکرار می‌کردند (بی‌ناس، بی تا: ۴۸)، و از سوی دیگر همین حافظان گات‌ها که میراث‌دار اوستای کهن بودند و این میراث را سینه به سینه به دیگران انتقال می‌دادند، با حمله اسکندر مقدونی تارومار گشته و این حلقه اتصال ادبیات شفاهی زرتشتی به نسل‌های بعدی قلع و قمع گردید (بویس، ۱۳۹۳، ۳: ۳۸)، چگونه می‌توان با چنین وضعیتی آشفته از اوستای کهن، عقیده‌ای را نسبت به این متون مرده داد و سپس ادعای تأثیرگذاری این عقیده بر باورهای ادیان متأخر کرد؟!!

اما درباره اوستای جدید نیز باید مدعی شد که این بخش نیز غیر قابل اعتماد است، چراکه بنا بر گفته بسیاری از خاورشناسان: از آن جا که اوستای موجود مربوط به دوره ورود اسلام به مرزهای ایران و پس از آن بوده است (کرستین سن، بی تا: ۹۲)، موبدان و روحانیون زرتشتی به جهت استقامت در برابر دین جدید و دفاع از حیثیت خود و آسمانی جلوه دادن دینشان، در اوستا تغییراتی ایجاد کردند به گونه‌ای که این کتاب بعد از ورود اسلام به فلات ایران دچار دخل و تصرف بسیار گردید (زهر، ۱۳۸۴: ۲۱؛ دارمستتر، ۱۳۱۷ ق: ۴-۵؛ کرستین سن، بی تا: ۱۶۳-۱۶۴) مؤیدی که می‌توان بر تأثیرپذیری باورهای اسلامی و قرآنی بر کتب زرتشتیان مطرح کرد این است که: در ادبیات زرتشتی مربوط به سده سوم هجری (نهم میلادی) در موارد متعددی زرتشت در حال گفت و گو با اهورامزدا نشان داده شده و این تصویر مسلماً برگرفته از اعتقادات مسلمانان به وحی است، و هم‌چنین اگر قواعد مذهبی اوستای کنونی و کتب الهیات پهلوی را، که فعلاً در دست است، با قطعات پراکنده و اشارات مختصری، که راجع به دین ایرانیان عهد ساسانی در آثار مؤلفان خارجی (از بیزانسی، سریانی و ارمنی) موجود است، مقایسه و مطابقت کنیم، اختلافات عجیبی می‌بینیم و این اختلافات بیشتر مربوط به قصص، اساطیر و علم تکوین است (کرستین سن، بی تا: ۲۱۰).

از سوی دیگر، قدیمی ترین نسخه اوستای فعلی که به خط «دبیره» نوشته شده و در دانمارک نگه داری می شود، مربوط به سال ۱۳۲۵ میلادی، یعنی نوزده قرن بعد از کشته شدن زرتشت و هشت قرن بعد از ظهور اسلام نوشته شده است (پوردادود، ۱۳۹۳: ۴۵۷) و بدین معناست که زرتشتیان بیش از نوزده قرن کتاب مدون و شناخته شده ای نداشته و اگر داشته اند، اثری از آن در دست نیست. افزون بر آن، زرتشتیان اتفاق نظر دارند که اوستا در اصل بسیار بزرگ تر از اوستای کنونی بوده است. اوستای کنونی دارای ۸۳۰۰۰ کلمه است و احتمالاً اصل آن دارای ۳۴۵۷۰۰ کلمه، یعنی چهار برابر بوده است (پوردادود، بی تا: ۴۹). همه این قرائن به خوبی می تواند به ادعای تأثیرپذیری این نوشته ها از متون اسلامی کمک کند؛ خصوصاً که بسیاری از خاورشناسان معروف نیز بر همین عقیده بوده و به این مطلب تصریح می کنند. هاشم رضی در این باره مدعی است: «مدارک اوستایی ما (درباره زرتشت و تاریخ و وابستگی وی) ناچیز است و به منابع پهلوی نیز هیچ گونه اعتمادی نمی توان کرد، چون راویان نامه های پهلوی در این مورد برای تبلیغ و خودنمایی و فراهم آوردن نام و عظمت پیامبر، به روایت سازی و جعل خیر و برداشت از افسانه ها و روایات مذاهب دیگر و اسناد و معجزات فراوان، افراط کرده اند» (رضی، ۱۳۸۴، ۱: ۲۱). ارسی زرن نیز می نویسد: «ما هیچ دینی نداریم که در مراحل اولیه اش به قدر و اندازه زرتشتی گری دستخوش تحریف و دگرگونی شده باشد» (زرن، ۱۳۸۴: ۳۰). هم چنین در کتاب ایران در زمان ساسانیان آمده است: «تقریباً همه کتب زردشتی، که دینی محض است و به زبان پهلوی باقی مانده است، در قرون بعد از انقراض ساسانیان تألیف و تصنیف یافته است؛ مخصوصاً در قرن نهم میلادی (سوم هجری) علمای دین زردشتی فعالیت فوق العاده در تحریر کتب به خرج داده اند» (کرستین سن، ۱۳۸۶: ۹۲).

دیدگاه خاورشناسان و برخی محققان مبنی بر تأثیرپذیری منابع ادیان ایرانی از باورهای ادیان ابراهیمی: یکی از مؤیداتی که می توان بر اصالت باور مهدویت در میان امامیه و تأثیرگذاری آن بر منابع ایرانی زرتشتی ارائه کرد، کلمات برخی محققان و خاورشناسان مبنی بر تأثیرپذیری آن منابع از جو حاکم پس از سلطه اسلام است.

_ احسان یارشاطر

این محقق و باستان شناس ایرانی که بنیان گذار «مرکز مطالعات ایران شناسی» و استاد بازنشسته مطالعات ایرانی در دانشگاه کلمبیا نیویورک، در کتاب حضور ایرانی در جهان اسلام چنین می نگارد: «برخی از شباهت های میان قرآن و فرهنگ ایرانی می تواند از فرایند معکوس تأثیر اسلام بر کتاب های زرتشتی در قرن دهم میلادی باشد» (یارشاطر، ۱۳۸۱: ۳۲).

این زرتشتی ایران شناس در مقاله خود درباره «دینکرد» چنین می نویسد: «آذر فرخزادان که احتمالاً تألیف دینکرد را در بغداد آغاز کرده بود... گاه به گاه با دانشمندان مسلمان ارتباط داشت؛ همان طور که دیگر موبدان بزرگ همچون آذر باد امیدان چنین ارتباطی را داشتند. آن ها ممکن است مطالبی جعلی به افسانه های موجود در دینکرد و کتاب های دیگر افزوده باشند تا میان زندگی زرتشت و محمد صلی الله علیه و اله و سلم، وجه اشتراکی ایجاد کرده باشند» (نظری، بی تا: مقاله ای پیرامون دینکرد).

— سیدحسن آصف آگاه

وی درباره نوشته های زرتشتی و جعل روایات آن می نویسد: «این نوشته ها همگی سودمند نبودند، زیرا حامل اندیشه کسانی بودند که یا اجباراً و یا از سر آگاهی و سیاست و دخیل کردن سلايق شخصی سعی کرده بودند تا با انجام تغییرات در دین باستان، مشترکاتی خلق کنند که بیش از پیش نشان دهنده اصالت و الهی بودن آن باشد تا به پیروان و نومسلمانان بقبولانند در حقیقت دین اسلام پیام آور اصول و دستورات تازه ای نیست؛ و به عبارتی دیگر، هر آنچه در قرآن آمده قبلاً و به شکلی دیگر و گاهی بهتر و کامل تر در اوستا ذکر شده است. در این جا موبدان به شدت احساس کمبود اوستای مکتوب را احساس می کردند و در این راستا فعالیت های خود را آغاز کردند... و امروزه با اتکا به اوستای متأخر نمی توان حتی اساسی ترین اصول دین زرتشت را اثبات کرد» (آصف آگاه، بی تا: ۲۵۷).

— دکتر فرهنگ مهر

وی نیز معتقد است، بسیاری از آموزه ها و باورهای موجود در کتب زرتشتیان متأثر از باورهای اسلامی بوده است. او درباره معجزاتی که در اوستای جدید به زرتشت و سوشیانت نسبت داده می شود، می نویسد: «معجزاتی که در نوشته های پهلوی به اشو زرتشت و یا نجات دهنده های پس از او (سوشیانت) نسبت داده می شود، در گات ها نیست و با خرد هم سازگار نیست» (مهر، ۱۳۷۴: ۱۰۹). وی در حاشیه دینکرد و زات سپرم که در سده دهم میلادی نوشته شده است و زراتشت نامه که در سده سیزدهم و فرکرد نوشته سده نوزدهم چیزهایی درباره معجزه های وابسته به زایش زرتشت و هفت بار دیدار و گفت و گو با اهورامزدا و امشاسپندان آمده، معتقد است که نباید جدی گرفته شوند: «از دیدگاه من، این نوشته ها از سده ها پس از شکست ساسانیان نوشته شده، برای این بوده که در محیطی که دین های ابراهیمی برتری سیاسی داشته اند، دین زرتشتی بتواند با معجزه هایی که در ادیان به پیامبران نسبت داده شده، همسری و برابری کند» (مهر، ۱۳۷۴: ۳۲). وی هم چنین در حاشیه بند ۷۰-۷۱ بندهشن که درباره معاد می گوید: «اورمزد که مردمان را از هیچ به وجود آورد، می تواند چیزی را که قبلاً به وجود آورده دوباره زنده کند» چنین می نویسد: «در این جا تأثیر دین های ابراهیمی را (معاد جسمانی) که در زمان نوشته شدن بندهشن برتری سیاسی داشته اند، می بینیم» (مهر، ۱۳۷۴: ۱۰۹).

و در نهایت باید به این نکته مهم اشاره کنیم که امثال «شائل شاکت» و «گللدزهییر» نیز که مدعی تأثیرپذیری باورهای شیعی اند، تذکر می دهند که این کلمات صرف، یک نظریه ای است که اثبات آن بسیار دشوار است (یارشاطر، ۱۳۸۱: ۳۴). شائل

شاکت در انتهای کتاب خود تصریح می کند: «صحبت از این که کدام یک بر دیگری تأثیر داشته اند، چندان آسان نیست و به ندرت می توانیم با قاطعیت اثبات کنیم که کدام مفهوم ویژه، در یکی از فرهنگ ها ریشه داشته و به بقیه راه یافته است. در بیشتر موارد چاره ای نداریم، جز آن که به نظریه پردازی روی آوریم» (شاکد، ۱۳۸۱: ۳۴۵).

با توجه به نکات یادشده و این که باور منجی موعود به هیچ عنوان در گات ها و کلمات اشوزرتشت به صورت مدون و دقیق مطرح نشده (رضی، ۱۳۸۴، ۱: ۲۶) و این که آنچه در میراث زرتشتیان از منجی یافت می شود مربوط به متون متأخر و اوستای جدید است، می توان با قاطعیت بر اصالت این باور اسلامی پافشاری کرد و مدعی شد: بر فرض که اصل وجود منجی را در میراث کهن ایران باستان بپذیریم، باز مدعی می شویم که بسیاری از جزئیات در مسئله سوشیانت ناشی از تأثیراتی است که از باورهای اسلامی به باورهای زرتشتی راه یافته اند.

ص: ۳۸

اشاره

آنچه از ادعای برخی مستشرقان مبنی بر تأثیرپذیری آموزه «مهدویت» در اسلام و به خصوص در شیعه امامیه از باور «سوشیانت» در عقاید ایرانیان باستان به جهت سبقت و پیشینه تاریخی این باور در منابع ایرانی زرتشتی مطرح شده است، مردود است؛ چراکه:

اولاً

در صورتی که آیین زرتشت را یک آیین الهی بدانیم، تشابه در آموزه های ادیان الهی به جهت اتحاد آبشخور آن ها، امری کاملاً طبیعی و شایع است که نمونه هایی از اعتقاد به موجودات فرامادی همچون فرشتگان، معراج پیامبران، برزخ و... را از نمونه های این اشتراکات می توان نام برد.

ثانیاً

واژه «سوشیانت» در منابع ایرانی زرتشتی به دو مفهوم به کار رفته است که بر یک وجه آن به معنای «منجی موعود» است و بر وجه دیگر، معنایی عام و به معنای «مطلق سودرسان» است؛ که در اوستای کهن (گات ها) و کلمات اشو زرتشت به هیچ عنوان به معنای خاص خود استعمال نشده است.

بین «سوشیانت» به معنای خاص نیز با آموزه «مهدی»، تفاوتی ماهوی در کار است، زیرا سوشیانت در باور زرتشتیان تنها کارکرد منجی‌گری در آخرالزمان دارد، برخلاف مهدی در باور مسلمانان _ به ویژه شیعیان _ که علاوه بر منجی‌گری، کارکردهای مهم دیگری همچون: حجت الهی بر خلق، واسطه‌گری میان زمین و آسمان و... دارد. هم‌چنین ایرانیان زرتشتی معتقد به سه منجی‌اند، در حالی که مسلمانان و شیعیان تنها منتظر یک منجی هستند.

رابعاً

هیچ‌یک از متون ایرانی زرتشتی دارای چنان اعتباری نیستند که عقیده‌ای را توسط آن‌ها به صورت جازم به دین زرتشت استناد داده و سپس مدعی تأثیرگذاری آن آموزه بر باورهای مشابه متأخر کرد.

خامساً

با توجه به شواهد و قرائن فراوانی که در دست است، بسیاری از منابع مکتوب ایرانی زرتشتی که این باور در آن‌ها موج می‌زند، در سال‌ها پس از فتح ایران و تسلط و سیطره کامل اسلام بر مجامع ایرانی در قرن سوم به بعد به جهت اغراضی بازبینی و دوباره به تحریر درآمده‌اند؛ و لذا شاهد نفوذ بسیاری از باورها و آموزه‌های اسلامی همچون منجی‌باوری و جزئیات آن در این مکتوبات هستیم.

در نهایت مدعی می‌شویم در صورتی که اصل دیانت زرتشتی را دینی الهی بپنداریم و «موعودباوری» را از آموزه‌های وحیانی بدانیم، چاره‌ای جز آن نداریم که این باور را در بسیاری از جزئیات و ویژگی‌ها متأثر از باور «مهدی» در منابع اسلامی بدانیم.

منابع

۱. ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبه الله، (۱۴۰۴ق)، شرح نهج البلاغه، چاپ اول، انتشارات مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۹۵ق)، کمال الدین و تمام النعمه، تصحیح: علی اکبر غفاری، چاپ اول، انتشارات اسلامی.
۳. اربلی، علی بن عیسی، (۱۳۸۱)، کشف الغمه فی معرفه الأئمه، تصحیح: هاشم رسولی محلاتی، چاپ اول، انتشارات بنی هاشمی تبریز.
۴. امین مصری، احمد، (۱۳۱۵)، پرتو اسلام، ترجمه: ضحی الاسلام. مترجم عباس خلیلی، چاپ اول، انتشارات مجلس.
۵. آرتور، کریستین سن، (۱۳۷۴)، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه: رشید یاسمی، چاپ نهم، انتشارات دنیای کتاب.
۶. آصف آگاه، سیدحسن، (۱۳۸۷)، سوشیانت منجی‌ایرانویچ، چاپ اول، انتشارات آینده روشن.

۷. اندلسی، ابن حزم، (۱۴۱۶ق)، الفصل فی الملل و النحل، چاپ اول، بیروت، انتشارات دار الکتب العلمیه.
۸. بحرانی، سیدهاشم بن سلیمان، (۱۴۱۶ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، انتشارات مؤسسه بعثه.
۹. بویس، مری، (۱۳۹۳)، تاریخ کیش زرتشت، ترجمه: همایون صنعتی زاده، تهران، گستره.
۱۰. بهزادی، رقیه، (۱۳۶۸)، بندهش هندی متنی به زبان پارسی میانه (پهلوی ساسانی)، چاپ اول، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۱. بی ناس، جان، (۱۳۸۳)، تاریخ جامع ادیان، ترجمه: علی اصغر حکمت، چاپ چهاردهم، انتشارات علمی _ فرهنگی.
۱۲. پورداد، ابراهیم، (۱۳۹۳)، کهن ترین کتاب آسمانی در زمان ایران باستان، تهران، چاپ دهم، انتشارات دنیای کتاب،
۱۳. _____، (۱۳۷۸)، یادداشت های گات ها، تهران، چاپ اول، انتشارات اساطیر.
۱۴. دارمستتر، (۱۳۱۷ق)، مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم، ترجمه: محسن جهان سوز، تهران، چاپ رنگین.
۱۵. راشد محصل، محمدتقی، (۱۳۷۴)، نجات بخشی در ادیان، چاپ اول، انتشارات منیر.
۱۶. راوندی، مرتضی، (۱۳۸۲)، تاریخ اجتماعی ایران، چاپ دوم، انتشارات نگاه.
۱۷. رضایی باغ بیدی، حسن، (۱۳۷۷)، «سوشیانت در اوستا»، مقالات و بررسی ها، شماره زمستان ۱۳۷۷.
۱۸. رضی، شریف، (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغه، تصحیح: محمد بن حسین للصبحی صالح، قم، هجرت.
۱۹. رضی، هاشم، (۱۳۸۹)، سوشیانت موعود مزدیسنان زرتشتی، تهران، بهجت.
۲۰. _____، (۱۳۷۸)، اوستا؛ کهن ترین گنجینه مکتوب ایران باستان، تهران، بهجت.
۲۱. _____، (۱۳۸۴)، متون شرقی و سنتی زرتشتی، تهران، بهجت، چاپ اول.
۲۲. زرنر، ارسی، (۱۳۸۴)، طلوع و غروب زرتشتی گری، ترجمه: تیمور قادری، تهران، چاپ سوم، انتشارات امیرکبیر.
۲۳. سجستانی، ابی داوود، (۱۴۱۰ق)، سنن ابی داوود، بیروت، دار الفکر.
۲۴. شاکد، شائول، (۱۳۸۱)، از ایران زرتشتی تا اسلام، ترجمه: مرتضی ثاقب فر، چاپ اول، انتشارات ققنوس.
۲۵. شاکری زواردهی، روح الله، (۱۳۹۱)، منجی در ادیان، قم، انتشارات فرهنگی حضرت مهدی موعود عج الله تعالی فرجه .

۲۶. طوسی، محمد بن الحسن، (۱۴۱۱ق)، کتاب الغیبه للحجه، تصحیح: عبادالله تهرانی و علی احمد ناصح، چاپ اول، دار المعارف الإسلامیه.

۲۷. عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۲۵ق)، إثبات الهداه بالنصوص و المعجزات، بیروت، اعلمی.

۲۸. عمیدی، سیدثامر هاشم، (۱۳۷۹)، در انتظار ققنوس، مترجم: مهدی علیزاد، قم، چاپ اول، مؤسسه آموزشی _ پژوهشی امام خمینی (ره).

۲۹. فتلاوی، مهدی، (۲۰۰۱)، مع المهدی المنتظر فی دراسة مقارنة بین الفكر الشیعی و السنی، بیروت، دار الاسلامیه.

ص: ۴۱

۳۰. قدیانی، عباس، (۱۳۸۷)، فرهنگ جامع تاریخ ایران، تهران، ارون.

۳۱. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۴۰۴ق)، تفسیر قمی، تصحیح: موسوی جزایری، قم، چاپ اول، انتشارات دار الکتاب.

۳۲. کشمیری فانی، ملامحسن، (۱۳۶۱)، دبستان المذاهب، پژوهش: علی اصغر مصطفوی، تهران، ندا، چاپ اول.

۳۳. کرسیتین سن، آرتور، (۱۳۸۶)، ایرانیان در زمان ساسانیان، ترجمه: رشید یاسمی، چاپ اول، انتشارات دنیای کتاب.

۳۴. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، (۱۴۰۷ق)، الکافی، چاپ اول، انتشارات دار الکتب الإسلامیه.

۳۵. گلدزهیبر، ایجانس، (۲۱۱۳)، العقیده و الشریعۀ فی الاسلام، مصر، میراث دار ترجمه

۳۶. گنجی شافعی، حافظ محمد بن یوسف، (۱۳۶۲)، البیان فی اخبار صاحب الزمان، انتشارات دار احیاء تراث اهل البيت □.

۳۷. گواهی، عبدالرحیم، (۱۳۸۴)، جهان مذهبی ادیان در جوامع امروز، چاپ سوم، فرهنگ اسلامی.

۳۸. متوسلیان، مهدی، (۱۳۷۵)، سوشیانت ها یا موعودان نجات بخش دین زرتشت، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تهران.

۳۹. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار لدرر اخبار الائمه □، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۴۰. _____، (۱۳۸۴)، مهدی موعود (ترجمه جلد ۵۱ بحار الأنوار)، ترجمه: دوانی علی، چاپ سی و دوم، انتشارات اسلامییه.

۴۱. مصطفوی، علی اصغر، (۱۳۶۱)، سوشیانت یا سیر اندیشه ایرانیان درباره موعود آخر الزمان، تهران، ندا.

۴۲. _____، (۱۳۸۱)، اسطوره سوشیانت، تهران، فرهنگ دهخدا.

۴۳. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبه الله، (۱۴۰۴) شرح نهج البلاغه، تصحیح: محمد ابوالفضل ابراهیم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.

۴۴. مفید، محمد بن نعمان، (۱۴۱۳ق)، الإرشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، تصحیح: مؤسسه آل البيت □، قم، کنگره شیخ مفید.

۴۵. ملایری، مهدی، (۱۳۷۹)، تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی، چاپ اول، انتشارات توس.

۴۶. منتظر، حسین، (۱۴۰۳ق)، ذهنیت مستشرقین و اصالت مهدویت، تهران، آفاق.

۴۷. موسوی گیلانی، سیدرضی، (۱۳۹۰)، مهدویت از دیدگاه دین پژوهان غربی، چاپ سوم، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی علیه السلام.

۴۸. مهر، فرهنگ، (۱۳۷۴)، دیدی نو از دینی کهن، تهران، جامی، چاپ اول.

۴۹. میردهقان، سیدفضل الله، تطبیق دو موعود در اسلام و زرتشت، کمیته علمی همایش بین المللی دکتترین مهدویت.

۵۰. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

ص: ۴۳

۵۱. نعمانی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۷۹ق)، الغیبه للنعمانی، تصحیح: علی اکبر غفاری، تهران، انتشارت صدوق.

۵۲. نوشیروان، دار بار بهمن، (۱۹۰۹)، صد در نثر و صد در بندهشن، بمبئی.

۵۳. هاشمی شهیدی، اسدالله، (۱۳۹۲)، ظهور حضرت مهدی علیه السلام از دیدگاه اسلام، مذاهب و ملل جهان، قم، چاپ پنجم، انتشارت مسجد جمکران.

۵۴. هدایت، صادق، (۱۳۸۴)، زند و هومن یسن و کارنامه اردشیر بابکان، انتشارت گهبد.

۵۵. هلالی، سلیم بن قیس، (۱۴۰۵ق)، کتاب سلیم بن قیس الهلالی، قم، چاپ اول، انتشارت الهادی.

۵۶. عهد عتیق، (۱۳۵۶) مترجم فاضل خان همدانی

۵۷. هینلز، جان آر، (۱۳۸۶)، فرهنگ ادیان جهان، عسکری پاشایی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

۵۸. یاحقی، محمدجعفر، (۱۳۸۶)، فرهنگ اساطیر در ادبیات فارسی، تهران، فرهنگ معاصر.

۵۹. یارشاطر، احسان، (۱۳۸۱)، حضور ایرانی در جهان اسلام، مترجم؛ مجلسی فریدون، انتشارت مروارید.

۶۰. نظری، محمدرضا، (بی تا)، «مقاله ای پیرامون دینکرد»، (بی جا).

۶۱. نگهبان، حمیدرضا، (بی تا)، «واکاوی اسطوره ضحاک»، فصل نامه ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی، مشهد.

۶۲. حیدری، حسین و محمد آقاجانی، (۱۳۹۱)، «اوصاف و یاری گران خداوند در اوستا و عهد عتیق»، ادیان و عرفان، شماره

نهم

۶۳. اقبال لاهوری، محمد، (بی تا)، «تأثیر بینش زرتشت بر فرهنگ بشری در نگاه اندیشمندان جهان».

۶۴. مردانی نوکده، محمدحسین، «مصلح موعود در اقوام و ملل جهان»، موعود، شماره ۷۹.

ص: ۴۳

بررسی و تقویت نقدهای «محمد بن علوی مالکی» بر «محمد بن صالح عثیمین» دربارهٔ توسل / میثم دوست محمدی، محمد رضا کریمی والا

اشاره

میثم دوست محمدی (۱)

محمد رضا کریمی والا (۲)

تاریخ دریافت: ۲۰/۱۲/۱۳۹۴

تاریخ تأیید: ۲۴/۰۳/۱۳۹۵

چکیده

استدلال‌های وهابیت دربارهٔ «توسل» تا چه میزان با مواضع متفکران اهل سنت تطابق دارد؟ نگارنده مقاله برای پاسخ به این پرسش، به بررسی دیدگاه‌های «محمد بن علوی مالکی» و «محمد بن صالح عثیمین» از علمای اهل سنت پرداخته و روشن می‌کند که استدلال وهابیت در این باره پذیرفته نیست. در استدلال‌های محمد بن علوی مالکی که با استناد به متون روایی، به وضوح ثابت می‌کند توسل به دعای پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم و صالحان گذشته، عملی در راستای اعتقاد به توحید خداست، نقاط ضعفی وجود دارد که برطرف کردن و تقویت آن‌ها موجب ارائه نقدهای مستحکم و همه‌جانبه بر انگاره‌های ابن عثیمین و دیگر علمای وهابیت می‌گردد. دیدگاه مالکی در مسئله توسل تا حد زیادی مطابق با نگرش امامیه بوده و به صحت توسل به دعای پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم و صالحان گذشته معتقد است.

واژگان کلیدی

توسل، وهابیت، توحید، محمد بن علوی مالکی، محمد بن صالح عثیمین.

ص: ۴۵

۱- دانش آموخته حوزه علمیه قم، و دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی، دانشگاه تهران پردیس فارابی
(mdoostmdoost@gmail.com)

۲- استادیار گروه معارف، دانشگاه قم (r.karimivala@qom.ac.ir)

در تفکر وهابیت برخی اعمال مسلمانان که خاستگاه آن در متون دینی است، از مصادیق شرک به خدا به شمار می آید. وهابیان به تبعیت از محمد بن عبدالوهاب و ابن تیمیه، به مخالفت با برخی از انواع «توسل» پرداخته و آن ها را موجب شرک دانستند. پیش از ظهور افکار ابن تیمیه، اختلافاتی بین مسلمانان در مسئله توسل و زیارت قبور و سازگاری آن با اعتقاد به توحید افعالی و عبادی خداوند وجود داشت. برخی از حنابله مانند حسن بن علی بر بهاری (م. ۳۲۹ق) و یارانش، زیارت قبور و توسل به مردگان را بدعت و شرک می دانستند و بر این اساس، تعداد بسیاری را به خاک و خون کشیدند! هرچند بر بهاری و یارانش فتنه های بسیاری کردند، اما اعتقادات انحرافی آن ها در قالب مکتبی منسجم تدوین نشد؛ لذا می توان گفت ابن تیمیه، نخستین نظریه پرداز است که این افکار و اعتقادات را به شکل علمی منظم و منسجم کرد و پایه گذار اعتقادی سلفی-گری گردید (نبی نژاد، ۱۳۹۰، ۴۱-۶۲).

در عصر حاضر، خطر تشکیل گروه های سلفی تکفیری در مناطق اسلامی و کشتار مسلمانان به بهانه مبارزه با مظاهر شرک، بر کسی پوشیده نیست. در دیدگاه آن ها، توسل به پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم و اولیای الهی گذشته، از مصادیق بارز شرک به خداوند است و بر این اساس، افراد بی شماری از مسلمانان را کشتند و موجب تخریب چهره رحمانی اسلام در افکار عمومی جهان شده اند. بنابراین لازم است دیدگاه وهابیت درباره «توسل» از منظر مذاهب اسلامی مورد نقد قرار گیرد تا ضمن رد تفکر وهابیت از نگاه علمای جهان اسلام، جایگاه توسل در اندیشه اسلامی تبیین شود. اثبات یکسانی دیدگاه علمای اسلام در مسئله توسل می تواند به زمینه سازی وحدت مذاهب اسلامی کمک کند.

به عقیده وهابیت، «توسل» به دو دسته تقسیم می شود:

دسته اول: توسل های مشروع که یا در قرآن به آن اشاره شده و یا در سنت صحیح، دلیلی بر آن وجود داشته باشد. این توسل ها عبارتند از: توسل به اسما، صفات و افعال الهی، توسل به ایمان به خدا و اعمال صالح، توسل به دعای صالحان در قید حیات، توسل به حبّ پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم و تبعیت از او، و توسل به حال اضطرار و شدت حاجت مندی خود.

دسته دوم: توسل های غیر مشروع و مشرکانه که برخی از آن ها فاقد دلیل معتبر از متون دینی هستند و برخی دیگر مورد نهی شارع قرار گرفته اند. این توسل ها عبارتند از: توسل به

بت ها، توسل به ذات و وجود مخلوق، توسل به جاه و حق مخلوق، توسل به دعای اموات، و درخواست از خدا همراه با قسم دادن به مخلوق.

وهابیت تنها دسته نخست را جایز دانسته و چنین توسل هایی را در مسیر اعتقاد به توحید خداوند می داند و دسته دوم را برخلاف معارف اسلامی دانسته، تا جایی که آن را موجب شرک به خداوند می داند (ابن تیمیه، ۱۴۲۲ق: ۸۹؛ ابن تیمیه، بی تا: ۲۵؛ ابن عثیمین، ۱۴۱۶ق، جلسه ۲؛ ابن عثیمین، ۲۰۱۰، ۱۲: ۳۷۱؛ الدرریش، بی تا، ۱: ۴۹۹-۵۳۰؛ ابن باز و دیگران، ۱۴۱۹ق: ۲۲۵).

«محمد بن صالح عثیمین» (۱) از بزرگان وهابیت و عضو سابق هیئت کبار علمای عربستان سعودی و یکی از مدافعان اصلی وهابیت در مسئله توسل است. «محمد بن علوی مالکی» (۲) نیز یکی از علمای اهل سنت در عربستان سعودی با تمایلات صوفیانه است که موجب شده او یکی از منتقدان وهابیت گردد. وی ضمن نقد دیدگاه علمای وهابیت، به تبیین توسل در اندیشه اسلامی پرداخته است. در این نوشتار، پرسش اصلی این است که: آیا نقدهای محمد بن علوی مالکی بر دیدگاه محمد بن صالح عثیمین در مسئله توسل به دعای مردگان، پاسخی کامل و همه جانبه است یا خیر؟ به نظر می رسد، نقدهای مالکی کامل نیست و نقاط ضعفی دارد که در نوشتار پیش رو ضمن تبیین آن ها، راه حل های مناسبی جهت رفع و تقویت آن ها ارائه می شود تا بتواند پاسخ کاملی به انگاره های ابن عثیمین باشد.

۱. محمد بن صالح عثیمین و توسل به دعای پیامبر ﷺ و صالحان

اشاره

محمد بن صالح عثیمین معتقد است، هنگامی که شخص صالحی در قید حیات باشد می توان به دعای او توسل جست، همان گونه که صحابه نزد پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم رفته و برای رفع گرفتاری

ص: ۴۷

۱- محمد بن صالح عثیمین نزد اساتیدی مانند: عبدالرحمن بن ناصر سعیدی، عبدالعزيز بن باز و محمد الامین شنقیطی به تحصیل پرداخت. او تألیفات بسیاری در شرح آرا و کتاب های ابن تیمیه و محمد بن عبد الوهاب دارد. او رئیس گروه عقاید دانشگاه اسلامی محمد بن سعود قصیم بود و به دلیل خدمات بسیارش در جهت نشر افکار سلفیه وهابی، جایزه جهانی ملک فیصل در سال ۱۴۱۴ قمری به وی تعلق گرفت. او مورد تأیید علمای وهابیت و دارای جایگاه علمی در تبیین آرای وهابیت است (ر.ک: ولید بن احمد، ۱۴۲۲ق: ۴۸ و ۷۶-۹۶ و ۱۷۱؛ المری، بی تا: ۴۰۵-۴۴۵).

۲- محمد بن علوی مالکی (م. ۱۴۲۵ق) تحصیلات خود را در دانشکده اصول الدین دانشگاه الازهر مصر گذراند. وی برای یادگیری علوم اسلامی به کشورهای متعددی سفر کرد و نزد بسیاری به کسب علم پرداخت. مالکی بر علم حدیث تسلط فراوان داشت تا جایی که به «محدث الحرمین» شهرت یافت و در دانشگاه ام القری مکه، صاحب کرسی تدریس بود و سال های متعددی در مسجد الحرام به تدریس معارف اسلامی می پرداخت. مالکی کتاب های بسیاری در علوم اسلامی و مباحث

حدیثی و عقیدتی تألیف کرد و بر خطر تفکر سلفی و هاییت گوشزد می نمود (ر.ک: مبهوتی، ۱۳۸۵: ۱۴۹-۱۷۴).

و مشکلات خود طلب دعا می کردند. به عقیده ابن عثیمین، توسل به دعای صالحان فقط در زمان حیاتشان جایز است و پس از رحلتشان نمی توان به آن ها متوسل شد، زیرا هیچ دلیل عقلی و نقلی برای صحت چنین توسلی وجود ندارد و صحابه پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم در هیچ موردی به آن حضرت توسل نکردند (ابن عثیمین، ۱۴۱۳ق، ۲: ۳۳۹). به عقیده وی، در منابع روایی هیچ روایت معتبری مبنی بر مشروعیت این گونه توسل و ترغیب به آن وجود ندارد. ابن عثیمین معتقد است، توسل به دعای پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم و صالحان پس از رحلتشان، بر خلاف اعتقاد به توحید و یگانگی خداوند و موجب شرک است (ابن عثیمین، ۱۴۱۳ق، ۱۷: ۳۳۲).

۱_۱. مستندات روایی

وی می گوید: صحابه پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم به اشخاص صالح مراجعه می کردند و به دعای آن ها متوسل می شدند. روایتی که ابن عثیمین در موارد متعددی برای اثبات ادعای خود به آن استناد نموده، روایت توسل خلیفه دوم به عباس، عموی پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم، برای بارش باران است: «انس بن مالک می گوید: هنگامی که خشک سالی می شد، عمر به عباس بن عبدالمطلب متوسل می شد و طلب باران می کرد و می گفت: خدایا! ما تا هنگامی که پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم زنده بود، به او متوسل می شدیم و اکنون به عموی پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم متوسل می شویم. پس باران نازل فرما!» (بخاری، ۱۴۲۲ق، ۲: ۲۷).

محمد بن صالح عثیمین مدعی است همه اشخاص، حتی پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم هنگامی که از دنیا

می روند، ارتباطشان با اهل دنیا قطع می شود و صدای آن ها را نمی شنوند؛ هم چنین پرونده اعمالشان بسته می شود و نمی توانند نفعی به دیگران برسانند. وی روایت توسل عمر بن خطاب به عباس را نیز در همین راستا می داند و معتقد است، اگر توسل به دعای اموات صحیح بود، حتماً خلیفه دوم و دیگر صحابه، به دعای پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم متوسل می شدند. بنابراین، صحابه نیز ارتباط با پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم و توسل به او را مختص زمان حیات آن حضرت می دانستند، چرا که پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم فرمودند: «إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَنْهُ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثِهِ: إِلَّا مِنْ صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ أَوْ عِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ أَوْ وَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُو لَهُ» (نیشابوری، بی تا، ۳: ۱۲۵۵). وی می گوید: بر اساس این روایت، هیچ انسانی پس از مرگش نمی تواند برای دیگران یا برای خودش دعا و استغفار کند و پیامبران نیز از این قاعده خارج نیستند (ابن عثیمین، ۱۴۱۳ق، ۲: ۳۴۵).

از دیدگاه ابن عثیمین، در توسل باید وسیله ای که به آن توسل می شود، مورد تأیید اسلام باشد، و هیچ روایت معتبری وجود ندارد که ثابت کند صحابه پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم برای رفع

حوايج خود به دعای آن حضرت متوسل شدند (ابن عثیمین، ۱۴۱۳ق، ۲: ۳۳۹). او می گوید: کسانی که به مردگان توسل می کنند و چنین توسلی را جایز می دانند به مقتضای آیه: «أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ وَلَوْ لَا كَلِمَةُ الْفَصْلِ لَفُصِّلَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (شوری: ۲۱)، در واقع چیزی را که جزء دین اسلام نیست و خدا به آن فرمان نداده، مشروع دانسته و به خدا شرک ورزیده اند (ابن عثیمین، ۱۴۱۳ق، ۲: ۳۳۹).

۲_۱. ابن عثیمین و تبیین آیه ۶۴ سوره نساء در جهت تقویت دیدگاه خود

ابن عثیمین توسل به دعای پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم را مختص زمان حیات آن حضرت می داند و آیه: «وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا» (نساء: ۶۴) را به گونه ای تبیین می کند که هیچ تنافی و منعی با دیدگاه او در مسئله توسل نداشته باشد. او معتقد است، این آیه توسل به دعای پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم را مختص زمان حیات آن حضرت می داند، زیرا در این آیه توسل همراه با ظرف زمان ماضی آمده است؛ «إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ» که

«إِذَا» مختص زمان ماضی است. هم چنین با توجه به سیاق آیات، این آیه مربوط به عده خاصی در زمان پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم است که به غیر خدا و پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم پناه برده بودند. ابن عثیمین مدعی است که اگر خدا می خواست توسل به دعای پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم در زمان آینده و پس از رحلت آن حضرت را بیان کند، باید از لفظ «إِذَا» که ظرف زمان مستقبل است، استفاده می کرد. با توجه به این که صحابه نیز پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم به دعای آن حضرت توسل نشدند، نیز فهم مسلمانان از این آیه مشخص می شود (ابن عثیمین، ۱۴۱۳ق، ۲: ۳۴۳_۳۴۵).

۲. محمد بن علوی مالکی و نقد عثیمین

اشاره

مالکی این ادعای ابن عثیمین و علمای وهابیت را مورد نقد قرار داد و می گوید: بر اساس روایات معتبر، توسل به دعای پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم علاوه بر زمان حیاتشان، پیش از خلقت آن حضرت و پس از رحلتشان نیز جایز و در میان صحابه و تابعان متداول بوده است (مالکی، ۱۴۳۰ق: ۱۳۱_۱۳۲). او روایات مختلفی را برای اثبات دیدگاه خود مطرح کرده و معتقد است، این روایات از اعتبار لازم جهت استناد و استدلال برخوردار است.

۲_۱. مستندات روایی

۱. روایت عبدالرحمن بن زید بن اسلم

عبدالرحمن بن زید بن اسلم روایت کرده است: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «لَمَّا أَقْتَرَفَ آدَمُ الْخَطِيئَةَ قَالَ: يَا رَبِّ أَسْأَلُكَ بِحَقِّ مُحَمَّدٍ لَمَّا غَفَرْتَ لِي» (بيهقي، ۱۴۰۸ق، ۵: ۴۸۸). مالکی می گوید: علمای رجال و حدیث اهل سنت، این روایت را معتبر دانسته اند؛ حاکم نیشابوری آن را صحیح می داند (نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ۲: ۶۷۲) و سیوطی در چند کتاب خود آن را نقل کرده و با توجه به شواهد دیگری آن را صحیح دانسته است (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۵۸؛ سیوطی، بی تا (ب)، ۱: ۱۲). مالکی می گوید: بیهقی این روایت را در کتاب دلائل النبوه نقل می کند و همان گونه که در مقدمه این کتاب تصریح کرده، احادیث موضوع و جعلی را در این کتاب نیاورده است (بيهقي، ۱۴۰۸ق، ۵: ۴۸۸). احمد بن محمد قسطلانی (قسطلانی، ۱۴۲۵ق، ۳: ۶۰۵) و زرقانی (زرقانی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۱۲۰) نیز این روایت را صحیح دانسته اند (مالکی، ۱۴۳۰ق: ۱۲۱_۱۲۳).

مالکی در ادامه گفتار خود، در پاسخ به کسانی که این روایت را ضعیف و جعلی دانستند، می-گوید: شواهد بسیاری بر صحت صدور مضمون این روایت وجود دارد. او معتقد است، حتی ابن تیمیه نیز مضمون روایت عبدالرحمن را با توجه به روایت معتبر دیگری پذیرفته است. مالکی می گوید: ابن تیمیه هرچند در ابتدا روایت عبدالرحمن بن زید را جعلی دانست (ابن تیمیه،

۱۴۲۲ق: ۱۸۰-۱۸۹؛ ابن تیمیه، ۱۴۱۷ق: ۱۳۷)، اما پس از گذشت مدتی و یافتن روایات دیگری با این مضمون، معتقد به صحت صدور روایت عبدالرحمن شد. ابن تیمیه در کتاب مجموع الفتاوی در کنار نقل روایت عبدالرحمن بن زید، روایت دیگری را نقل می کند: «مسیره می گوید پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم فرمود: هنگامی که شیطان، آدم و حوا را فریب داد، آن ها توبه کرده و به اسم من توسل کردند» (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ۲: ۱۵۰). سپس ابن تیمیه می گوید: این روایت، تأییدی برای روایت عبدالرحمن بن زید است و این دو روایت می توانند به منزله تفسیری برای روایات صحیح چگونگی خلقت و آفرینش انسان باشد (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ۲: ۱۵۱). مالکی معتقد است، این سخن ابن تیمیه نشان دهنده پذیرش اعتبار روایت عبدالرحمن بن زید در نزد وی است، چراکه نزد محدثان، روایت جعلی نمی تواند مفسر روایات صحیح باشد و از هیچ ارزش و اعتباری برخوردار نیست (مالکی، ۱۴۳۰ق: ۱۲۴).

مالکی روایت دیگری را برای تأیید مضمون روایت عبدالرحمن می آورد. امام باقر علیه السلام در این روایت می فرماید: «هنگامی که حضرت آدم علیه السلام مرتکب آن خطا شد، جبرئیل به او دعایی را آموزش داد که در آن به پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم متوسل شد و خداوند او را بخشید» (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۶۰). مالکی معتقد است، با توجه به این دو شاهد بر روایت عبدالرحمن بن زید و هم چنین نقل آن توسط علمای رجال و حدیث، این روایت معتبر است (مالکی، ۱۴۳۰ق: ۱۲۹).

۲. عثمان بن حنیف و راهنمایی فرد محتاج

مالکی برای اثبات جواز توسل به دعای پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم پس از رحلت آن حضرت، به قضیه «عثمان بن حنیف» و راهنمایی شخص گرفتار استناد می کند: عثمان بن حنیف می گوید: «شخصی از عثمان، خلیفه سوم، درخواستی داشت، اما وی اعتنایی به او نمی کرد. آن مرد به نزد من آمد و شکوه کرد. به او گفتم: وضو بگیر و به مسجد برو و دو رکعت نماز بخوان، و دعایی را برای توسل به پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم به او یاد دادم تا بخواند. آن مرد این اعمال را انجام داد و نزد خلیفه رفت و با درخواستش موافقت کرد» (ابونعیم، ۱۴۱۹ق، ۴: ۱۹۵۹).

مالکی این روایت را صحیح می داند و آن را از طبرانی نقل می کند (طبرانی، ۱۴۳۰ق: ۳۲۰؛ طبرانی، بی تا، ۹: ۳۰). وی از منذری نقل می کند که طبرانی پس از نقل این روایت و همه سندهای آن، تصریح می کند این روایت صحیح است (منذری، ۱۴۱۷ق، ۱: ۲۷۳). مالکی می گوید: ابوعبدالله مقدسی و طبرانی این روایت را صحیح دانسته اند و منذری و نورالدین هیشمی (هیشمی، ۱۴۱۴ق، ۲: ۲۷۹) نیز نظر آن ها را بدون هیچ نقدی نقل می کنند که نشان از اعتبار این روایت نزد آن ها دارد. مالکی معتقد است، ابن تیمیه نیز صحت آن را پذیرفته است (ابن تیمیه، ۱۴۲۲ق: ۲۱۲-۲۱۳)، چراکه ابن تیمیه پس از نقل این روایت و دیدگاه طبرانی و مقدسی ذیل آن، هیچ نقدی بر دیدگاه آن ها وارد نمی کند و به تبیین مضمون روایت می پردازد که نشان از پذیرش این روایت نزد وی دارد (مالکی، ۱۴۳۰ق: ۱۳۱-۱۳۴).

۳. توسل به پیامبر با راهنمایی عایشه

مالکی به توسل مردم مدینه به پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم با راهنمایی عایشه استناد می کند. مردم مدینه دچار قحطی شدیدی شدند و به عایشه مراجعه کردند. عایشه آن ها را به سمت قبر پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم راهنمایی کرد تا به گونه

خاصی به آن حضرت متوسل شوند. مالکی این قضیه را از سنن دارمی

ص: ۵۳

نقل می کند (دارمی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۲۲۷) و می گوید: سند آن معتبر و مورد پذیرش علماست. دارمی این قضیه را با چهار واسطه نقل می - کند: «حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ زَيْدٍ حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ مَالِكِ النَّكْرِيُّ حَدَّثَنَا أَبُو الْجَوْزَاءِ أَوْسُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ» مالکی می گوید: همه راویان این حدیث، ثقه و مورد اعتمادند. وی می گوید: ابونعمان، همان «محمد بن فضل» و ملقب به «عارم» است. وی از شیوخ بخاری است که ابن حجر عسقلانی او را ثقه می داند و می گوید: او در آخر عمرش تغییری در عقلش ایجاد شد و دچار مشکل ذهنی گردید (عسقلانی، ۱۴۰۶ق: ۵۰۲). مالکی می گوید: این مشکل عقلی وی، مانعی برای قبول این روایت نیست و بخاری بیش از صد روایت از او در صحیح خود نقل کرده است. هم چنین دارقطنی نیز می گوید: پس از این که ابونعمان مشکل ذهنی پیدا کرد، هیچ روایتی از وی نقل نشد و این روایات پیش از مرخصی او نقل شده است (مسلمی، ۲۰۰۱، ۲: ۶۱۴). ابن حبان می گوید: ابونعمان از اشخاص ضعیفی، روایاتی با مضامین مخالف با آنچه راویان ثقه نقل کرده اند، نقل کرده است (ابن حبان، ۱۳۹۶ق، ۲: ۲۹۴)؛ اما ذهبی این نظر را نمی پذیرد و می گوید: چنین ادعایی صحیح نیست و ابن حبان نتوانسته است چنین حدیثی از ابونعمان برای اثبات مدعای خود پیدا کند (ذهبی، ۱۳۸۲ق، ۴: ۸).

اما «سعید بن زید» و «عمرو بن مالک نکر» دو راوی دیگر این حدیث، نیز ثقه و مورد اعتمادند. ابن حجر عسقلانی درباره این دو راوی می گوید: «صدوق له أوهام» (عسقلانی، ۱۴۰۶ق: ۲۳۶ و ۴۲۶) و این عبارت، همان گونه که سیوطی در کتاب خود می گوید، از عبارات توثیق و تعدیل راوی به حساب می آید (سیوطی، بی تا (الف)، ۱: ۴۰۷). «ابوجوزاء»، راوی دیگر این روایت، همان «أوس بن عبدالله ربعی» است که وی ثقه و از راویان صحیح بخاری و مسلم است. مالکی معتقد است، سند این روایت معتبر است و بسیاری از علما، روایاتی با چنین سندی و حتی ضعیف تر از آن را پذیرفته و به آن ها استشهاد کرده اند (مالکی، ۱۴۳۰ق: ۱۴۸_۱۴۹).

۴. توسل اهل مدینه به پیامبر ﷺ در دوره خلافت خلیفه دوم

مالکی به توسل به پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم در کنار قبر ایشان در زمان خلیفه دوم اشاره می کند. مردم مدینه دچار قحطی شدند. شخصی به کنار قبر پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم آمد و گفت: «یا رسول الله! از خدا طلب باران کن که مردم از این قحطی هلاک شدند.» سپس وی در خواب، آن حضرت را دید که فرمود: «همانا به زودی سیراب می شوید.» مالکی این روایت را با دو سند نقل می کند. سند نخست از بیهقی (بیهقی، ۱۴۰۸ق، ۷: ۴۷) و سند دوم از ابن ابی شیبه است (ابن ابی شیبه،

۱۴۰۹ق، ۶: ۳۵۶) و او هر دو سند را صحیح می‌داند. مالکی می‌گوید: ابن حجر عسقلانی نیز سند ابن ابی شیبه را صحیح دانسته است (عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ۲: ۴۹۵). مالکی می‌گوید: هیچ‌یک از علمای رجال و حدیث که این روایت را نقل کردند، چنین توسلی را کفر و گمراهی ندانستند و هیچ اشکالی بر متن این روایت وارد نکردند و ابن حجر عسقلانی نیز سند این روایت را صحیح می‌داند (مالکی، ۱۴۳۰ق: ۱۵۰-۱۵۲). ابن کثیر این روایت را با سند بی‌هقی نقل می‌کند و آن را صحیح می‌داند (دمشقی، ۱۴۱۸ق، ۱۰: ۷۳). ابن ابی خیثمه این روایت را با سند خود نقل

می‌کند (ابن ابی خیثمه، ۱۴۲۷ق، ۲: ۸۰). ابویعلی خلیلی و ابن عبد البر نیز این روایت را نقل کردند (خلیلی، ۱۴۰۹ق، ۱: ۳۱۳؛ ابن عبد البر، ۱۴۱۲ق، ۳: ۱۱۴۹).

۵. توسل مسلمانان در جنگ یمامه

مالکی توسل مسلمانان به پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم در جنگ یمامه با مسیلمه کذاب را، دلیل دیگری برای اثبات سیره صحابه و تابعین بر توسل به پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم پس از رحلتش می‌داند. وی از ابن کثیر نقل می‌کند که در این جنگ، شعار مسلمانان «یا محمداه» بود (دمشقی، ۱۴۲۴ق، ۹: ۴۶۹). این عمل صحابه و تابعین نشان می‌دهد آن‌ها هیچ‌گاه توسل به پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم را مختص به زمان حیات دنیوی آن حضرت نمی‌دانستند (مالکی، ۱۴۳۰ق: ۱۵۲).

مالکی به دو مورد دیگر از توسل صحابه به پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم پس از رحلت اشاره می‌کند که موجب تأیید و تقویت حکایت قضایای جنگ یمامه می‌شوند. او ابتدا به توسل عبدالله بن عمر به پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم که ابن تیمیه نیز آن را نقل کرده، اشاره می‌کند. هیشم بن حنس می‌گوید: در کنار عبدالله بن عمر بودیم که پایش بی‌حس شد و نمی‌توانست حرکت کند. شخصی به او گفت: بهترین شخص نزد خویش را صدا بزن. عبدالله گفت: محمد صلی الله علیه و اله و سلم. پس از این ذکر، پایش خوب شد (ابن تیمیه، ۱۴۰۷ق: ۹۷). مالکی به دومین واقعه اشاره می‌کند که مجاهد می‌گوید: مردی نزد ابن عباس بود که پایش بی‌حس شد. ابن عباس به او گفت: بهترین شخص نزد خود را یاد کن. او گفت: محمد صلی الله علیه و اله و سلم. در این هنگام پایش سالم شد (ابن تیمیه، ۱۴۰۷ق: ۹۸). به عقیده مالکی، این قضایا نیز بیان‌گر سیره صحابه بر توسل به پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم پس از رحلتش است و چنین توسلی هیچ تنافی ای با اعتقاد به توحید خدا ندارد (مالکی، ۱۴۳۰ق: ۱۵۳).

۶. توسل اعرابی در کنار قبر پیامبر

مالکی توسل شخص اعرابی به پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم در کنار قبر آن حضرت را نیز بر همین اساس

می‌داند. محمد بن حرب هلالی می‌گوید: در کنار قبر پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم بودم که شخصی بادیه نشین

کنار قبر آن حضرت آمد. او خطاب به آن حضرت گفت: در حالی که از خدا مغفرت می خواهم، از تو درخواست دارم برای بخشش دعا کنی. محمد بن حرب می گوید: در همان جا خواب پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم را دیدم که فرمود: «به آن شخص بگو که بخشیده شد.»

مالکی می گوید: این روایت را بزرگان رجال و حدیث که مورد اعتماد همگان هستند، نقل کرده اند؛ مانند: ابوزکریا نووی (نووی، ۱۴۱۴ق: ۴۵۴)، ابن کثیر (دمشقی، ۱۴۱۹ق، ۲: ۳۰۶)، ابومحمد بن قدامه (مقدسی، ۱۴۰۵ق، ۳: ۵۹۹)، ابوالفرج بن قدامه (ابوالفرج، بی تا، ۳: ۴۹۴) و منصور بن یونس بهوتی (بهوتی، بی تا، ۲: ۵۱۶). هم چنین قرطبی نیز در تفسیر خود روایتی مشابه این روایت نقل کرده است که پس از گذشت سه روز از رحلت پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم، شخصی اعرابی به کنار قبر آن حضرت آمد و به ایشان متوسل شد (قرطبی، ۱۳۸۴ق، ۵: ۲۶۵) مالکی می گوید: صرف نظر از صحت یا ضعف سند این قضیه، آیا علمایی که این روایت را نقل کردند کفر و ضلالت را نقل کردند؟ آیا چیزی را که موجب عبادت قبور و بت پرستی می-شود ترویج کردند؟ اگر این گونه باشد، پس چرا این علما مورد اعتمادند و کتاب های آن ها مورد استناد قرار می گیرد؟ (مالکی، ۱۴۳۰ق: ۱۵۷-۱۵۹).

به نظر می رسد این سخن مالکی تام و کامل نیست، چراکه نقل یک روایت توسط محدثان، تلازمی با اعتقاد آن ها ندارد و ممکن است هر یک از آن ها، برداشت متفاوتی از روایات داشته و بر عقیده خاصی باشند. بنابراین شاید بتوان گفت، بهتر این بود که وی به اعتبارسنجی سند و مضمون این حکایت می-پرداخت. هم چنین نووی، ابن کثیر، ابومحمد و ابوالفرج بن قدامه، بهوتی و اغلب افرادی که این حکایت را نقل کردند، سندی برای آن ذکر نکردند. عده ای از آن ها این حکایت را به «عتبی»، برخی دیگر به «محمد بن حرب هلالی» و برخی دیگر به «امام علی علیه السلام» نسبت دادند و سند متصلی برای آن نیاوردند. در این میان، بیهقی این حکایت را با سند خود نقل کرده است (بیهقی، ۱۴۲۳ق، ۶: ۶۰)، اما در سند بیهقی تنها یک نفر شناخته شده است و باقی راویان آن، مجهول و ناشناسند. هم چنین ابن جوزی نیز این حکایت را با سند خود نقل می کند (ابن جوزی، ۱۴۱۵ق: ۴۹۰)، اما بیشتر راویان آن مجهول و ناشناس هستند. از این رو، این سندها مظلم و ناشناخته بوده و از درجه اعتبار ساقط هستند. برخی محققان معاصر، مانند عبدالقادر ارثووط و محمود سعید ممدوح نیز برای این روایت، سند و شواهد معتبری نیافتند و این روایت را نامعتبر می دانند (ممدوح، ۲۰۰۶: ۷۳-۷۷). بنابراین، این حکایت به دلیل فقدان اعتبار لازم نمی تواند مورد استناد قرار گیرد، ولی می توان از آن به عنوان شاهد روایات صحیحیه بهره جست.

اشاره

برخی محدثان، روایت عبدالرحمن بن زید را صحیح دانستند، اما عده دیگری از علمای اهل سنت این روایت را ضعیف و غیر قابل استناد می دانند. ذهبی ذیل این روایت، تصحیح حاکم نیشابوری را نمی پذیرد و می گوید: این روایت، جعلی است (ابن ملقن، ۱۴۱۱ق، ۲: ۱۰۶۹). هم چنین ابن تیمیه و ألبانی نیز این روایت را جعلی دانستند (ابن تیمیه، ۱۴۲۲ق: ۱۸۰_۱۹۰؛ ألبانی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۸۸). مشکل این روایت وجود «عبدالرحمن بن زید بن أسلم» در میان راویان آن است. بیشتر علمای رجال و حدیث، او را جزو روایان «ضعیف» برشمرده اند. ذهبی، ابن حجر عسقلانی، احمد بن حنبل، ابن سعد، ابوزرعه، ابن معین، بخاری، ابوجعفر عقیلی، نسائی، جوزجانی و ابن جوزی وی را ضعیف دانسته اند (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ۱: ۶۲۸؛ عسقلانی، ۱۴۰۶ق، ۳۴۰؛ نوری، ۱۴۱۷ق، ۲: ۳۲۵؛ ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ۵: ۴۸۴؛ ابن ابی حاتم، ۱۲۷۱ق، ۵: ۲۳۴؛ ابن معین، ۱۳۹۹ق، ۴: ۲۱۷؛ بخاری، ۱۴۲۶ق: ۸۴؛ عقیلی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۳۳۱؛ نسائی، ۱۳۹۶ق: ۶۶؛ جوزجانی، بی تا: ۲۲۴؛ ابن جوزی، ۱۴۰۶ق، ۲: ۹۵). دارقطنی نیز احادیث عبدالرحمن بن

زید را «متروک» می‌داند (دارقطنی، ۱۴۰۳ق، ۲: ۱۶۱). ابن حبان می‌گوید: عبدالرحمن بن زید روایات بسیاری را تغییر می‌داد و برای برخی احادیث مرسل، سندی متصل می‌ساخت و نقل می‌کرد (ابن حبان، ۱۳۹۶ق، ۲: ۵۷). ابن عدی دیدگاه بسیاری از علمای رجال و حدیث را نقل می‌کند که بیشتر آن‌ها عبدالرحمن بن زید را ضعیف می‌دانند (ابن عدی، ۱۴۱۸ق، ۵: ۴۴۱).

حاکم نیشابوری در مستدرک خود این روایت را صحیح دانسته است، اما وی در کتاب دیگرش المدخل الی الصحیح به ذکر اسامی راویانی که از نظر وی عدم عدالتشان ثابت و روایاتشان بی اعتبار است، می‌پردازد (نیشابوری، ۱۴۰۴ق: ۱۱۴)؛ از جمله این افراد، عبدالرحمن بن زید بن اسلم است. حاکم نیشابوری می‌گوید: عبدالرحمن از پدرش احادیث جعلی متعددی نقل کرده و اهل فن می‌دانند متهم اصلی در جعل آن‌ها، خود عبدالرحمن بن زید است (نیشابوری، ۱۴۰۴ق: ۱۵۴). ملاحظه می‌شود که تناقضی میان این دو کتاب حاکم نیشابوری وجود دارد. ابن حجر عسقلانی در توجیه این تناقض می‌گوید: برخی گفتند وی مستدرک را در اواخر عمرش نوشت، در حالی که در اواخر عمر دچار غفلت شده بود؛ از این رو، روایت عبدالرحمن را صحیح دانست، در حالی که خود به عدم اعتبار روایات او تصریح کرده بود (عسقلانی، ۲۰۰۲، ۷: ۲۵۶؛ عسقلانی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۳۱۸). سخاوی نیز به چنین مطلبی در توجیه این گونه تناقض‌های حاکم اشاره می‌کند (سخاوی، ۱۴۲۴ق، ۱: ۵۴).

بیهقی نیز پس از نقل این روایت می‌گوید: این روایت تنها توسط عبدالرحمن بن زید نقل شده و او ضعیف است (بیهقی، ۱۴۰۸ق، ۵: ۴۸۸). گرچه برای این روایت، دو سند دیگر نیز وجود دارد (ر.ک: آجری، ۱۴۲۰ق، ۳: ۱۴۱۵؛ طبرانی، ۱۴۰۵ق، ۲: ۱۸۲)، اما همه این سندها به عبدالرحمن بن زید می‌رسد. بنابراین، این روایت از جهت سندی ضعیف است. سزاوار بود که محمد بن علوی مالکی به بررسی ضعف سند این روایت می‌پرداخت و به نقل تصحیح حاکم نیشابوری و تأیید چند تن دیگر اکتفا نمی‌کرد. اگر روایات معتبری برای تأیید مضمون روایت عبدالرحمن بن زید وجود داشته باشد، می‌تواند موجب جبران ضعف سند این روایت شود تا از اعتبار لازم برخوردار شود.

روایت امام باقر علیه السلام مرسل بوده و برخی حدیث شناسان، سند متصلی برای آن نیافتند و معتقدند در متن این روایت، غرابتی وجود دارد که شأن امام باقر علیه السلام برتر از آن است (ر.ک: ممدوح، ۲۰۰۶: ۲۴۷).

تنها روایتی که از قوت و اعتبار سندی بسیار خوبی برخوردار است و مضمون آن تأییدکننده مضمون روایت عبدالرحمن بن زید است و می‌تواند موجب وثوق به مضمون این روایت شود،

روایت «میسره» است. متن و سند این روایت در کلام ابن تیمیه گذشت. این روایت را ابن جوزی در کتاب خود نقل می‌کند. راویان موجود در سند آن از ثقات و یا صدوق هستند:

۱. محمد بن عمرو بن البختری الرزاز (م. ۳۳۹ق):

علمای رجال و حدیث مانند ذهبی، خطیب بغدادی، حاکم نیشابوری و سمعانی وی را «ثقه ثبت» می‌دانند (ذهبی، ۱۴۰۵ق، ۱۵: ۳۸۵؛ خطیب بغدادی، ۱۴۲۲ق، ۴: ۲۲۲؛ منصور، ۱۴۲۸ق: ۴۳۹؛ سمعانی، ۱۴۸۲ق، ۲: ۱۰۸).

۲. احمد بن اسحاق بن صالح، ابوبکر الوزان (م. ۲۸۱ق):

ابن ابی حاتم وی را صدوق می‌داند (ابن ابی حاتم، ۱۳۷۲ق، ۲: ۴۱). دارقطنی نیز او را معتبر دانسته و وی را در مرتبه پایین تر از ثقه می‌داند (مسلمی و دیگران، ۲۰۰۱، ۱: ۵۳). ذهبی و خطیب بغدادی به نقل نظر ابن ابی حاتم و دارقطنی اکتفا کردند (ذهبی، ۲۰۰۳، ۶: ۶۶۸؛ خطیب بغدادی، ۱۴۲۲ق، ۵: ۴۸). ابن عساکر نیز وی را صادق می‌داند (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ۷۱: ۳۴).

۳. محمد بن صالح:

در مورد او دو احتمال وجود دارد (ر.ک: ممدوح، ۲۰۰۶: ۲۴۹). ممکن است وی «محمد بن صالح ابوبکر الأنماطی»، معروف به «کیلجه» (م. ۲۷۱ق) باشد. ابن حجر عسقلانی، ذهبی، خطیب بغدادی، دارقطنی و نسائی او را توثیق کردند (عسقلانی، ۱۳۲۶ق، ۹: ۲۲۶؛ ذهبی، ۱۴۰۵ق، ۱۲: ۵۲۴). ممکن است وی «محمد بن صالح واسطی کعب الذراع» (م. ۲۷۶ق) باشد که خطیب بغدادی او را توثیق کرده است (خطیب بغدادی، ۱۴۲۲ق، ۳: ۳۳۲). بنابراین هر دو نفر ثقه اند و تفاوتی در اعتبار سند روایت به وجود نمی‌آید.

۴. محمد بن سنان العوقی (م. ۲۲۳ق):

ابن حجر عسقلانی وی را «ثقه ثبت» می‌داند (عسقلانی، ۱۴۰۶ق: ۴۸۲). بخاری از او روایت نقل کرده و ابن معین وی را ثقه دانسته و ابوحاتم او را صدوق می‌داند (ذهبی، ۱۴۰۵ق، ۱۰: ۳۸۵).

۵. ابراهیم بن طهمان (م. ۱۶۸ق):

بخاری، نسائی، مسلم، ترمذی و ابن ماجه از او روایت نقل کردند. ذهبی او را ثقه دانسته و می‌گوید: ابوحاتم، ابوداود، احمد بن حنبل و علمای دیگری وی را ثقه می‌دانند (ذهبی، ۱۴۰۵ق، ۷: ۳۷۹؛ ذهبی، ۱۳۸۲ق، ۱: ۳۸) ابن حجر نیز او را ثقه

می‌داند. (عسقلانی، ۱۳۲۶ق، ۱: ۱۳۱).

۶. بدیل بن میسره عقیلی:

بخاری، مسلم، ابن ماجه، نسائی و ابوداود از او روایت نقل کردند. ابن معین، ابن سعد، نسائی، ابن حبان، عجللی و برخی دیگر او را ثقه می دانند (مزی، ۱۴۰۰ق، ۴: ۳۱؛ عسقلانی، ۱۳۲۶ق، ۱: ۴۲۴).

ص: ۵۲

بخاری، مسلم، ترمذی، نسائی، ابن ماجه و ابوداود از او روایت نقل کردند. ابن حنبل، ابن معین، ابوحاتم، ابن خراش، ابی زرعه، عجلی و ذهبی او را ثقه دانستند (مزّی، ۱۴۰۰ق، ۱۵: ۸۹؛ عسقلانی، ۱۳۲۶ق، ۵: ۲۵۳؛ ذهبی، ۱۳۸۲ق، ۲: ۴۳۹).

بنابراین، راویان موجود در سند روایت میسرهم از ثقات هستند و تنها یک نفر غیر ثقه وجود دارد که او نیز صدوق است. می توان گفت، این روایت دست کم در رتبه «حسن» قرار دارد و قوی ترین شاهد برای تأیید مضمون روایت عبدالرحمن بن زید است (غماری، ۱۳۷۴: ۱۳۸؛ ممدوح، ۲۰۰۶: ۲۴۷).

۲_۳. نقد برداشت ابن عثیمین از توسل خلیفه دوم به دعای عباس

همان گونه که در توضیح نظر ابن عثیمین بیان شد، او روایت توسل خلیفه دوم به دعای عباس را نشان دهنده سیره صحابه در عدم توسل به دعای پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم پس از رحلت آن حضرت دانست. ابن عثیمین معتقد است، اگر توسل به دعای اموات صحیح بود، حتماً خلیفه دوم و دیگر صحابه، به دعای پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم متوسل می شدند؛ از این رو معلوم می شود که صحابه نیز ارتباط با پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم و توسل به او را مختص زمان حیات آن حضرت می دانستند. اما محمد بن علوی مالکی برداشت ابن عثیمین از این روایت را نمی پذیرد و معتقد است، این حکایت ارتباطی به محل نزاع ندارد و مربوط به مسئله توسل نیست. وی می گوید: از مجموع قرائن موجود در این حکایت، معلوم می شود که این قضیه در مورد اقامه نماز استسقا و دعا برای نزول باران است. قحطی شدیدی بود و لازم بود که مسلمانان برای نماز استسقا در بیرون شهر اجتماع کنند. در نماز استسقا لازم است شخصی امام جماعت شود و برای نزول باران نیز دعا کند. نماز استسقا مانند نماز جمعه و خطبه های آن و برخی شعائر اسلامی دیگر، نیازمند کسی است که در دار تکلیف باشد تا بتواند امامت آن را بر عهده گیرد و پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم مانند دیگر اهل برزخ، از دار تکلیف خارج شدند و مکلف نبودند. مالکی بر این باور است که هر چند سزاوار بود خلیفه دوم خود برای نماز استسقا امام جماعت می شد، اما او برای احترام به پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم و خاندانش، عموی پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم را برای اقامه نماز امام جماعت کرد و از او خواست برای نزول باران دعا کند. مالکی می گوید: معنای سخن عمر که گفت: «اللَّهُمَّ إِنَّا كُنَّا نَتَوَسَّلُ إِلَيْكَ بِنَبِيِّنَا فَتَسِّرْ قِينَا وَإِنَّا نَتَوَسَّلُ إِلَيْكَ بِعَمِّ نَبِيِّنَا فَاسِّرْ قِينَا» (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ۴: ۷) این است که: خدایا! ما با خارج شدن پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم از شهر و نماز استسقا خواندن بر مردم و دعای بر آن ها، به تو روی می آوردیم، اما پس از رحلت آن حضرت، یکی از خویشانان پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم را مقدم می داریم تا برای نزول باران نماز بخواند و دعا کند (مالکی، ۱۴۳۰ق: ۱۵۵-۱۵۷).

۲_۴. مالکی و نقد برداشت ابن عثیمین از آیه شریفه

مالکی برداشت ابن عثیمین از این آیه را بی اساس دانسته و می گوید: هر چند «إِذْ» ظرفی است که برای ماضی استفاده می شود، اما علمای ادبیات عرب گفتند که یکی از کاربردهای «إِذْ» استفاده از آن در زمان مستقبل است. وی به سخن ابن هشام اشاره می کند که یکی از معانی «إِذْ» را ظرف زمان مستقبل می داند (ابن هشام، ۱۹۸۵: ۱۱۳). مالکی به سخن ازهری استناد

می کند که می گوید: عرب «إذ» را برای زمان مستقبل نیز به کار می برد (ازهری، ۲۰۰۱، ۱۵: ۳۷)؛ همان گونه که در قرآن آمده است: «وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ فَزِعُوا فَلَا فَوْتَ وَ أَخِذُوا مِن مَّكَانٍ قَرِيبٍ» (سبأ: ۵۱).

مالکی چند آیه دیگر را که «إذ» در ظرف زمان مستقبل به کار رفته است، شاهد می آورد (مالکی، ۱۴۲۱ق: ۲۳):

— «وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَفُّوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبُ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَ نَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» (انعام: ۲۷).

— «وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَفُّوا عَلَى رَبِّهِمْ قَالَ أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ قَالُوا بَلَىٰ وَ رَبِّنَا» (انعام: ۳۰).

— «وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَ الْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرَجُوا أَنفُسَكُمْ» (انعام: ۹۳).

— «وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُؤُسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ» (سجده: ۱۲).

شاید بتوان گفت، این سخنان مالکی نمی تواند پاسخی برای ابن عثیمین باشد، زیرا ابن هشام پس از مطلب مذکور می گوید: اکثر علمای علم نحو، استعمال «إذ» در ظرف زمان مستقبل را قبول ندارند و معتقدند «إذ» فقط به عنوان ظرف ماضی به کار می رود. به عقیده آن ها در آیات مذکور، چیزی که وقوعش در آینده قطعی است، به منزله چیزی که واقع شده قرار گرفته و در قالب ماضی بیان شده است و از باب «و نُفِخَ فِي الصُّورِ» است (ابن هشام، ۱۹۸۵: ۱۱۳). اگر

ادعای مالکی پذیرفته شود، تنها چیزی که ثابت می شود استعمال «إذ» در زمان مستقبل است، اما استعمال دلیلی بر حقیقی بودن این معنا نیست و برای حمل «إذ» بر مستقبل، نیازمند قرینه معینه هستیم که چنین قرینه ای وجود ندارد.

با توجه به سیاق آیات و الفاظ این آیه، قدر متیقن مفهوم آیه این است که توسل به دعای پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم در زمان حیات آن حضرت، مورد تأیید خداوند است، اما برای اثبات چیزی بیش از این مفهوم، نمی توان به الفاظ و قواعد ادبی استناد کرد، بلکه باید به روایات معتبر و قرائن دیگر، مانند ابدی بودن احکام قرآن و فهم عمومی مسلمانان از آیه مراجعه کرد. البته شایان ذکر است که در این آیه، نشانه ای بر انحصار توسل به دعای پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم در زمان حیات آن حضرت وجود ندارد و هیچ تنافی ای با روایات گذشته ندارد، بلکه با توجه به روایات و قرائن دیگر، این آیه توسل را در همه دوره ها جایز دانسته است.

نتیجه گیری

ابن عثیمین توسل به دعای پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم و صالحان را مختص زمان حیات آن ها دانسته و هر گونه توسل به دعای آن ها پس از رحلتشان را موجب شرک به خدا می داند. او می گوید: هیچ دلیل عقلی و نقلی معتبری برای اثبات مشروعیت چنین توسلی وجود ندارد. وی معتقد است، هیچ یک از صحابه پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم به دعای آن حضرت متوسل نشدند و هیچ نقل معتبری دال بر انجام چنین توسلی توسط آن ها وجود ندارد.

محمد بن علوی مالکی با طرح روایات معتبر از منظر علمای حدیث و رجال، ثابت کرد که توسل به دعای صالحان، اختصاصی به زمان حیات آن ها ندارد، بلکه سیره صحابه و تابعین بر توسل به دعای پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم پس از رحلت آن حضرت بوده است. ضعف اصلی مالکی، سنجش اعتبار برخی روایات از طریق پذیرش آن ها توسط برخی علما و عدم بررسی دقیق اسناد و متون آن هاست. در این نوشته، اسناد روایات مورد اشاره مالکی بر اساس مبانی رجالی اهل سنت مورد بررسی قرار گرفت و هم چنین روایات ضعیف توسط روایات معتبر تقویت و صحت مضمون آن ها ثابت گردید. هم چنین نقد مالکی بر برداشت ابن عثیمین از برخی آیات نیز به صورت کامل مورد بررسی قرار گرفت و با اصلاح برخی مطالب آن، به صورت قابل قبولی تقویت گردید. از این رو، پاسخ مدعیات ابن عثیمین با درجه اعتبار قابل پذیرشی بیان شد. مالکی، توسل به دعای صالحان گذشته را عملی در جهت اعتقاد به توحید خداوند می داند و ادعای شرک آلود بودن چنین

توسلات را فاقد دليل معتبر می داند. دیدگاه مالکی در مسئله توسل، به تفکر امامیه نزدیک بوده و تفاوت چندانی ندارد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آجری، أبوبکر، (۱۴۲۰ق)، الشریعه، تحقیق: عبدالله بن عمر بن سلیمان الدمیجی، ریاض، دار الوطن.
۳. ابن أبی خيثمه، أبوبکر، (۱۴۲۷ق)، التاريخ الكبير، تحقیق: صلاح بن فتحی هلال، قاهره، الفاروق الحديثه.
۴. ابن أبی شيبه، أبوبکر، (۱۴۰۹ق)، المصنف فی الأحادیث و الآثار، تحقیق: کمال یوسف الحوت، ریاض، مکتبه الرشد.
۵. ابن الجوزی، ابوالفرج، (۱۴۰۶ق)، الضعفاء و المتروکون، تحقیق: عبدالله القاضی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۶. _____، (۱۴۱۵ق)، مثير الغرام، تحقیق: مصطفى محمد حسین الذهبی، قاهره، دار الحديث.
۷. ابن باز، عبدالعزيز و دیگران، (۱۴۱۹ق)، البدع و المحدثات و ما لا اصل له، تنظیم: حمود بن عبدالله المطر، ریاض، دار ابن خزیمه.
۸. ابن تیمیه، تقی الدین، (۱۴۱۶ق)، مجموع الفتاوی، گردآوری: عبدالرحمن بن محمد، مدینه، مجمع الملك فهد.
۹. _____، (۱۴۲۲ق)، قاعده جلیله فی التوسل و الوسيله، تحقیق: ربیع المدخلی، عجمان، مکتبه الفرقان.
۱۰. _____، (۱۴۰۷ق)، الکلم الطیب، تحقیق: السید الجمیلی، بیروت، دارالفکر.
۱۱. _____، (۱۴۱۷ق)، الاستغاثه فی الردّ علی البکری، تحقیق: عبدالله بن دجین السهلی، ریاض، دارالوطن.
۱۲. ابن حبان، أبوحاتم، (۱۳۹۶ق)، المجروحین، تحقیق: محمود إبراهيم زاید، حلب، دار الوعی.
۱۳. ابن سعد، أبو عبدالله، (۱۴۱۰ق)، الطبقات الكبرى، تحقیق: محمد عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۱۴. ابن عبدالبر، یوسف، (۱۴۱۲ق)، الاستیعاب فی معرفه الأصحاب، تحقیق: علی محمد البجاوی، بیروت، دارالجيل.
۱۵. ابن عدی، أبواحمد، (۱۴۱۸ق)، الكامل فی ضعفاء الرجال، تحقیق: عادل أحمد عبدالوجود و علی محمد معوض، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۱۶. ابن عساکر، علی، (۱۴۱۵ق)، تاریخ دمشق، تحقیق: عمرو بن غرامه، بیروت، دارالفکر.

١٧. ابن معين، أبوزكريا، (١٣٩٩ق)، تاريخ ابن معين، تحقيق: أحمد محمد نور سيف، مكة، مركز البحث العلمي.

١٨. ابن هشام، عبدالله، (١٩٨٥)، مغنى اللبيب عن كتب الأعراب، تحقيق: مازن المبارك و محمد على حمدالله، دمشق، دارالفكر.

١٩. ازهرى، محمد، (٢٠٠١)، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد مرعب، بيروت، دار إحياء التراث العربى.

ص: ٦٠

٢٠. اصبهاني، أبو نعيم، (١٤١٩ق)، معرفه الصحابه، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي، رياض، دارالوطن.
٢١. ألباني، محمد، (١٤١٢ق)، سلسله الأحاديث الضعيفه و الموضوعه و أثرها السيئ في الأمه، رياض، دار المعارف.
٢٢. بخاري، محمد بن إسماعيل، (١٤٢٢ق)، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير الناصر، بيروت، دار طوق النجاه.
٢٣. _____، (١٤٢٦ق)، الضعفاء الصغير، تحقيق: أحمد بن إبراهيم بن أبي العينين، بي جا، مكتبه ابن عباس.
٢٤. بلاذري، احمد، (١٤١٧ق)، جمل من أنساب الأشراف، تحقيق: سهيل زكار و رياض الزركلي، بيروت، دارالفكر.
٢٥. بهوتي، منصور، (بي تا)، كشاف القناع، بيروت، دارالكتب العلميه.
٢٦. بيهقي، أبوبكر، (١٤٠٨ق)، دلائل النبوه، تحقيق: عبدالمعطي قلججي، بيروت، دارالكتب العلميه.
٢٧. _____، (١٤٢٣ق)، شعب الإيمان، تحقيق: عبدالعلي حامد، رياض، مكتبه الرشد.
٢٨. جوزجاني، أبو اسحاق، (بي تا)، أحوال الرجال، تحقيق: عبدالعليم البستوي، فيصل آباد، حديث اكادمي.
٢٩. الجهضمي، إسماعيل، (١٣٩٧ق)، فضل الصلاه على النبي صلى الله عليه و اله و سلم، تحقيق: ناصرالدين الألباني، بيروت، المكتب الإسلامى.
٣٠. الحسين، وليد بن احمد، (١٤٢٢ق)، الجامع لحياه العلامه محمد بن صالح العثيمين، برينانيا، مجله الحكمه.
٣١. حسيني، محسن الأمين، (١٤٢٨ق)، كشف الارتباب، قم، دارالكتاب الاسلامى، چاپ دوم.
٣٢. خطيب بغدادى، احمد، (١٤٢٢ق)، تاريخ بغداد، تحقيق: بشار عواد معروف، بيروت، دارالغرب الإسلامى.
٣٣. خليلي، ابو يعلى، (١٤٠٩ق)، الإرشاد فى معرفه علماء الحديث، تحقيق: محمد إدريس، رياض، مكتبه الرشد.
٣٤. دارقطنى، ابوالحسن، (١٤٠٣ق)، الضعفاء و المتروكون، تحقيق: عبدالرحيم محمد القشقرى، مدينه، مجله الجامعه الإسلاميه.
٣٥. دارمى، أبو محمد، (١٤١٢ق)، مسند الدارمى، تحقيق: حسين سليم الداراني، عربستان، دارالمغنى.
٣٦. الدرويش، احمد، (بي تا)، فتاوى اللجنه الدائمه للبحوث العلميه و الإفتاء، رياض، رئاسه إداره البحوث العلميه و الإفتاء.
٣٧. دمشقى، ابن كثير، (١٤١٩ق)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، بيروت، دارالكتب العلميه.
٣٨. _____، (١٤٢٤ق)، البدايه و النهايه، تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، قاهره، دار هجر.

٣٩. ذهبى، شمس الدين، (١٣٨٢ق)، ميزان الاعتدال فى نقد الرجال، تحقيق: على محمد البجاوى، بيروت، دارالمعرفه.

٤٠. _____، (١٤٠٥ق)، سير أعلام النبلاء، تحقيق: زير نظر شعيب الأرنؤوط، بيروت، مؤسسه الرساله.

ص: ٦١

٤١. _____، (١٤١٣ق)، الكاشف، تحقيق: محمد عوامه أحمد، جده، دارالقبله.

٤٢. _____، (٢٠٠٣)، تاريخ الإسلام، تحقيق: بشار عواد معروف، بيروت، دارالغرب الإسلامي.

٤٣. رازي، ابن أبي حاتم، (١٣٧٢ق)، الجرح و التعديل، حيدرآباد الدكن، مجلس دائره المعارف العثمانيه.

٤٤. زرقاني، محمد، (١٤١٧ق)، شرح الزرقاني على المواهب اللدنيه، بيروت، دارالكتب العلميه.

٤٥. سبكي، تقى الدين، (١٤٢٩ق)، شفاء السقام، بيروت، دارالكتب العلميه.

٤٦. سخاوي، شمس الدين، (١٤٢٤ق)، فتح المغيـث، تحقيق: على حسين على، مصر، مكتبه السنه.

٤٧. سمعاني، أبوسعـد، (١٣٨٢ق)، الأنساب، تحقيق: عبدالرحمن المعلمي و ديكران، حيدرآباد، مجلس دائره المعارف العثمانيه.

٤٨. سيوطي، جلال الدين، (الف)، (بي تا)، تـدريب الراوي، تحقيق: أبوقتيه الفاريابي، بي جا، دارطيه.

٤٩. _____، (١٤٠٤ق)، الدر المنثور، قم، كتابخانه آيه الله مرعشي.

٥٠. _____، (ب)، (بي تا)، الخصائص الكبرى، بيروت، دارالكتب العلميه.

٥١. شيباني، احمد بن حنبل، (١٤٢١ق)، مسند أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط و ديكران، دمشق، مؤسسه الرساله.

٥٢. طبراني، سليمان بن أحمد، (١٤٠٥ق)، المعجم الصغير، تحقيق: محمد شكور محمود، بيروت _ عمان، المكتب الإسلامي _ دارعمار.

٥٣. _____، (١٤١٣ق)، الدعاء، تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، بيروت، دارالكتب العلميه.

٥٤. _____، (بي تا)، المعجم الكبير، تحقيق: حمدى بن عبدالمجيد، قاهره، مكتبه ابن تيميه.

٥٥. العثيمين، محمد بن صالح، (١٣٩٥)، «دروس و فتاوى الحرم المدني»، گردآوری سایت islamweb.net.

٥٦. _____، (١٤١٣ق)، مجموع فتاوى و رسائل، گردآوری: فهد بن ناصر السليمان، رياض، دارالوطن.

٥٧. _____، (٢٠١٠)، الكنز الثمين فى تفسير ابن عثيمين، بيروت، ناشرون.

٥٨. عسقلاني، ابن حجر، (١٣٢٦ق)، تهذيب التهذيب، هند، دائره المعارف النظاميه.

٥٩. _____، (١٣٧٩ق)، فتح الباري، تصحيح: محب الدين الخطيب، بيروت، دارالمعرفه.

٦٠. _____، (١٤٠٤ق)، النكت على كتاب ابن الصلاح، تحقيق: ربيع بن هادي، مدينه، عماده البحث العلمى بالجامعه الإسلاميه.

٦١. _____، (١٤٠٦ق)، تقريب التهذيب، تحقيق: محمد عوامه، سوريه، دارالرشيد.

٦٢. _____، (١٤١٩ق)، المطالب العاليه، تنظيم: سعد بن ناصر، عربستان، دارالعاصمه _ دارالغيث.

٦٣. _____، (٢٠٠٢)، لسان الميزان، تحقيق: عبدالفتاح أبوغده، بيروت، دار البشائر الإسلاميه.

٦٤. عقيلى، أبو جعفر، (١٤٠٤ق)، الضعفاء الكبير، تحقيق: عبدالمعطى أمين قلجى، بيروت، دارالمكتبه العلميه.

٦٥. الغمارى، عبدالله بن الصديق، (١٣٧٤ق)، الرد المحكم المتين على كتاب القول المتين، بي جا، مطبعه العهد الجديد.

ص: ٦٢

٦٦. قرطبي، شمس الدين، (١٣٨٤ق)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، قاهره، دارالكتب المصريه.

٦٧. قسطلاني، احمد بن محمد، (١٤٢٥ق)، المواهب اللدنيه، تحقيق: صالح أحمد الشامي، بيروت، المكتب الإسلامي.

٦٨. مالكي، محمد بن علوي، (١٤٢١ق)، الزياره النبويه بين البدعيه و الشرعيه، ابو ظبي، المجمع الثقافي.

٦٩. _____، (١٤٣٠ق)، مفاهيم يجب أن تُصحح، بيروت، دارالكتب العلميه.

٧٠. مبهوتي، احمد، (١٣٨٥)، «بررسی كتاب مفاهيم يجب ان تصحح»، ميقات، شماره ٥٧، ص ١٤٩_١٧٤.

٧١. المرى، عصام بن عبدالمنعم، (بي تا)، الدر الثمين في ترجمه فقيه الأمه العلامه ابن عثيمين، اسكندريه، دار البصريه.

٧٢. مزى، يوسف، (١٤٠٠ق)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق: بشار عواد معروف، بيروت، مؤسسه الرساله.

٧٣. مسلمي، محمد مهدي و ديگران، (٢٠٠١)، موسوعه أقوال أبي الحسن الدارقطني في رجال الحديث، بيروت، عالم الكتب.

٧٤. مقدسي، ابو محمد، (١٤٠٥ق)، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل، بيروت، دارالفكر.

٧٥. مقدسي، ابو الفرج، (بي تا)، الشرح الكبير على متن المقنع، زير نظر: محمد رشيد رضا، بيروت، دارالكتاب العربي.

٧٦. ممدوح، محمود سعيد، (٢٠٠٦)، رفع المناره، قاهره، المكتبه الازهرية للتراث.

٧٧. منذري، عبدالعظيم، (١٤١٧ق)، الترغيب و الترهيب، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، بيروت، دارالكتب العلميه.

٧٨. منصورى، أبو الطيب، (١٤٢٨ق)، الدليل المغني لشيخ أبي الحسن الدارقطني، گردآوری: سعد بن عبدالله الحميد و حسن مقبولی الأهدل، عربستان، دارالکيان.

٧٩. نبی نژاد، محسن، (١٣٩٠)، «بر بهاری از کهن ترین تئوريسين های وهابيت»، سراج منير، شماره ٤، ص ٤١_٦٢.

٨٠. نسائي، أبو عبدالرحمن، (١٣٩٦ق)، الضعفاء و المتروكون، تحقيق: محمود إبراهيم، حلب، دارالوعی.

٨١. النورى، أبو المعاطی و ديگران، (١٤١٧ق)، موسوعه أقوال أحمد بن حنبل في رجال الحديث، بی-جا، عالم الكتب.

٨٢. نووی، ابوزكريا، (١٤١٤ق)، الإيضاح، بيروت _ مکه، دار البشائر الإسلاميه _ المكتبه الأمداديه.

٨٣. نيشابورى، حاكم، (١٤٠٤ق)، المدخل إلى الصحيح، تحقيق: ربيع هادی المدخلى، بيروت، مؤسسه الرساله.

٨٤. _____، (١٤١١ق)، المستدرک على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، بيروت، دارالكتب

العلميه.

ص: ٦٣

٨٥. نيشابورى، مسلم بن الحجاج، (بى تا)، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربى.

٨٦. هيثمى، نورالدين، (١٤١٤ق)، مجمع الزوائد، تحقيق: حسام الدين القدسى، قاهره، مكتبه القدسى.

ص: ٦٤

حامد دژآباد (۱)

زهره بابا احمدی میلانی (۲)

تاریخ دریافت: ۲۰/۰۲/۱۳۹۵

تاریخ تأیید: ۰۵/۰۵/۱۳۹۵

چکیده

مفسران اهل سنت، به خصوص فخر رازی، در مواجهه با ادله شیعه ذیل آیات ولایت و خلافت، سعی کردند با روش های گوناگونی در ادله شیعه مناقشه کرده و ضمن تضعیف این ادله، دیدگاه مورد نظر خود را تقویت کنند. پژوهش حاضر به روش شناسی فخر رازی ذیل این آیات پرداخته و روش های او را مورد تحلیل و بررسی قرار می دهد. روش های فخر رازی در مواجهه با ادله شیعه عبارتند از: استناد به روایات ضعیف و جعلی، استناد به سیاق، استناد به مباحث ادبی، توهین به مخالفان، عدم ذکر اقوال و روایات مخالف، غبارآلود کردن فضای بحث و آوردن اقوال مختلف بدون هیچ گونه ترجیح.

واژگان کلیدی

فخر رازی، آیات ولایت، اولی به تصرف، ولایت.

ص: ۶۵

۱- استادیار دانشگاه تهران، پردیس فارابی (h.dejabad@ut.ac.ir)

۲- مدرس دانشگاه شهرکرد (z.milani۲۱@yahoo.com)

قرآن کریم از زمان نزول برای مخاطبان تبیین می شد؛ پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله و سلم همان گونه که رسالت ابلاغ آیات را داشت، مسئولیت تفسیر، توضیح و تبیین آیات الهی را نیز بر عهده داشت (نحل: ۴۴). بدین سان آغازین گام های تفسیر قرآنی را پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم برداشتند، و پس از آن بزرگوار، در پاسخ پرسش یا در جهت تفسیر و تبیین نصوص آیات الهی، صحابه و تابعین دامنه تفسیر آیات الهی را گستراندند، و در درازنای چهارده قرن عالمان، تفاسیر مهمی بر پایه مذاهب گوناگون اسلامی و رویکردهای متفاوت، به جامعه دینی عرضه کردند. یکی از این تفاسیر برجسته، تفسیر کبیر فخر رازی در قرن ششم است. از سویی، مهم ترین مسئله ای که از آغاز اسلام تاکنون مورد توجه و مناقشه میان مسلمانان بوده، مسئله «خلافت و جانشینی» بعد از پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله و سلم است، به طوری که هیچ موضوعی به اندازه آن مورد نزاع نبوده است. این مسئله به طور جدی مورد توجه مفسران قرار گرفت. در این میان برخی مفسران کوشیده اند برای آنچه پس از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله و سلم رخ داد، مستندات قرآنی بیابند. این پدیده ای است که در کتب کلام و تفسیر اهل سنت واقع شده است. یکی از این مفسران فخر رازی است که بارها در نصوص دال بر ولایت و امامت علوی تشکیک کرده و ذیل آیات ولایت (اکمال، تبلیغ، ولایت و...) تلاش می کند تا با توجیهاات نامناسب و گستراندن سخن ایجاد شک ثابت کند که این آیات ارتباطی با علی علیه السلام نداشته و نمی توان از آن، ولایت و امامت ایشان را استفاده کرد. وی پا را از این فراتر می نهد و سعی کرده است با تقریری خاص، برای خلافت و افضلیت ابوبکر و دیگر خلفا، ادله و مؤیداتی از قرآن بیابد. نظر به اهمیت موضوع، بررسی رویکردهای تفسیری فخر رازی ذیل آیات ولایت و خلافت و نقد ادله قرآنی آنان، اهمیت بسزایی دارد.

مناقشه ها و تشکیک ها یی که اهل سنت در مسئله امامت و ولایت حضرت علی علیه السلام وارد کردند، علمای شیعی همچون سید مرتضی با نگارش الشافی فی الامامه و ابطال حجج العامه، علامه هندی در عقبات الأنوار، علامه حلی در نهج الحق و کشف الصدق، علامه شوشتری در کتاب احقاق الحق و ازهاق الباطل، شیخ مفید در الإفصاح فی الإمامه، علامه امینی در الغدیر، آیت الله مکارم شیرازی در کتاب آیات ولایت در قرآن در دایره نقد ریخته و بطلان عقایدشان را ثابت کردند، اما تحقیق مستقلی که ناظر بر روش شناسی فخر رازی در تفسیر آیات امامت و ولایت باشد دیده نشده است؛ لذا در این پژوهش سعی شده است مناقشات فخر رازی ذیل آیات

ولایت را در ساختار روش شناسی فخر رازی بررسی کرده و ضمن تحلیل، به نقد و بطلان آن ها اشاره شود.

این پژوهش که به روش توصیفی - تحلیلی بوده و ابزار گردآوری آن به صورت کتاب خانه ای و فیش برداری است، تفسیر فخر رازی را ذیل آیات ولایت و خلافت، مورد مذاقه قرار داده و مهم ترین روش تفسیری او را ذیل این آیات استخراج کرده است.

۱. استناد به روایات ضعیف و جعلی

در تفسیر کبیر فخر رازی روایات ضعیف و جعلی متعددی وجود دارد. او از این روایات در جهت نقد ادله شیعه و اثبات دیدگاه خود مدد می گیرد. این نکته را باید در نظر داشت که مراد از استناد به احادیث ضعیف و جعلی، این نیست که حتماً همه روایاتی را که فخر رازی آورده ضعیف یا جعلی است، بلکه ذیل برخی آیات ولایت و خلافت، به روایات صحیح هم استناد کرده است؛ برای مثال، ذیل برخی آیات مانند آیه ولایت، فضایل اهل بیت علیهم السلام را آورده و هیچ گونه نقدی نکرده است.

فخر رازی ذیل آیه ۵۴ سوره مائده: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ...»، پس از اثبات اختصاص این آیه به ابوبکر و اثبات این موضوع که مصداق «قوم» ابوبکر است، اوصاف موجود در این آیه را بر ابوبکر تطبیق داده و ادعا می کند که تعبیر «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» بر عدم ظالم بودن ابوبکر دلالت دارد و عدم ظالم بودن نیز دلالت می کند بر این که امامت و خلافت او، حق و صحیح است، و می نویسد: «أنا ندعى دلالة هذه الآية على صحة إمامه أبي بكر» (رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۲: ۳۷۹). سپس برای تطبیق این وصف بر ابوبکر در جهت تأیید مدعای خود به دو حدیث استناد می کند:

۱. قال: «إن الله يتجلى للناس عامه و يتجلى لأبي بكر خاصة»؛ خداوند برای عموم مردم تجلی می کند و برای ابوبکر به طور خاص تجلی می کند.

۲. قال: «ما صب الله شيئاً في صدرى إلا و صبه في صدر أبي بكر»؛ خداوند در دل من چیزی نریخت و الهام نکرد، مگر این که در سینه ابوبکر هم قرار داده است.

روایت نخست، موضوع و جعلی است و در کتبی که خود اهل سنت درباره احادیث موضوعه نگاشته اند، به این موضوع تصریح شده است. ابن جوزی (۱۳۸۵، ۱: ۳۰۷)، ذهبی (۱۴۲۲ق، ۱: ۹۱)، سیوطی (۱۴۱۷ق، ۱: ۲۶۳)، شوکانی (۱۴۰۷ق، ۱: ۳۳۰) و دیگران، همه طرق این روایت

را جعلی و ضعیف قلمداد کرده اند. ابن حجر عسقلانی در لسان المیزان می نویسد: «و الحدیث له طرق کلها واهیه» (ابن حجر، ۱۴۰۶ق، ۱: ۲۳۲). ابن جوزی بعد از ذکر و بررسی همه طرق این روایت، همین نظر را ابراز داشته است (ابن جوزی، ۱۳۸۵، ۱: ۳۰۷). روایت دومی هم که فخر رازی به آن استناد می کند، جعلی و موضوع است. مجدالدین فیروزآبادی در کتاب سفر السعاده می نویسد: «أشهر المشهورات من الموضوعات: إِنَّ اللَّهَ يَتَجَلَّى لِلنَّاسِ عَامَهُ و لأبي بكر خاصه. و حدیث: ما صبَّ اللَّهُ فی صدری شیئاً إلماً و صبَّه فی صدر أبي بكر... و أمثال هذا من المفتریات المعلوم بطلانها ببديهة العقل» (فیروزآبادی، ۱۹۱۵: ۱۴۹). شوکانی (۱۴۰۷ق، ۱: ۳۳۵)، ابن جوزی (۱۳۸۵، ۱: ۳۱۹) و دیگران نیز، این روایت را جعلی و ضعیف توصیف کرده اند.

با وجود این که این دو روایت در «موضوع بودن» بسیار مشهورند و در تألیفات پیش از فخر رازی نیز به همین عنوان شناخته می شدند، معلوم نیست که فخر رازی با چه انگیزه ای برای تأیید مدعای خود به این احادیث موضوع و یا ساختگی چنگ می زند! در صورتی که مفسران شیعه، اوصاف والای آیه «ارتداد» را بر حضرت علی علیه السلام و امام مهدی عج الله تعالی قرجه تطبیق داده اند (عیاشی، ۱۳۸۰، ۱: ۳۲۶؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ۲: ۳۱۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۳: ۳۲۱)، شیخ طوسی (بی تا، ۳: ۵۵۶) و شیخ مفید (۱۴۱۳ق: ۱۳۱) با دلایل متعددی این آیه را بر امام علی علیه السلام و اصحابش تطبیق داده اند. بارزترین اوصاف این آیه «يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ لَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ» است. این ویژگی ها را رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و اله و سلم در روز جنگ خیبر به امام علی داده است؛ همان جنگی که پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم ابوبکر و عمر را برای فتح قلعه خیبر فرستاده بود، اما آن دو، میدان نبرد را ترک و فرار را بر قرار ترجیح داده بودند. رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و اله و سلم از این عمل غضبناک شد و فرمود: «لأعطين الراية غدا رجلا يحب الله و رسوله و يحبه الله و رسوله كرا را غير فرار لا يرجع حتى يفتح الله على يده». این حدیث که به حدیث «رایت» مشهور است، در منابع معتبر شیعه و سنی با اندک تفاوت در الفاظ، ولی با محتوای یکسان آمده است که ناظر بر این دو وصف است (نسائی، ۱۴۱۱ق، ۵: ۱۱۱-۱۱۲؛ کلینی، ۱۳۶۲، ۸: ۳۵۱؛ طوسی، ۱۴۱۴ق: ۳۸۰؛ ابن عبدالبر، ۱۴۱۲ق، ۲: ۷۸۷؛ ۳: ۱۰۹۹؛ ابن طاووس، ۱۳۹۹ق: ۵۷).

۲. استناد به سیاق

اشاره

واژه «سیاق» از ریشه «سوق» به معنای «راندن» است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ۳: ۱۱). شهید صدر در تعریف سیاق نوشته است: «هر گونه دال و نشانه ای که با لفظ همراه باشد؛ خواه آن دال و نشانه، لفظی باشد، به گونه ای که آن دال لفظی با لفظ مورد نظر کلامی یک پارچه و مرتبط را

تشکیل دهد، یا آن دالّ و نشانه، حالی (غیرلفظی) باشد؛ مانند موقعیت‌ها و شرایطی که کلام را در بر گرفته و نسبت به موضوع مورد بحث نقش دلالت‌گری دارد» (صدر، ۱۴۲۳ق، ۱: ۹۰). این نکته قابل ذکر است که تحقق سیاق آیات، منوط به دو شرط است: ۱. ارتباط صدوری یا پیوستگی در نزول؛ ۲. ارتباط موضوعی.

۱. ارتباط صدوری: سیاقی که از تابع و پیوستگی جمله‌ها با یکدیگر به نظر می‌آید، در صورتی واقعیت دارد که جمله‌ها با همان تابع و پیوستگی از گوینده صادر شده باشند. اگر این نوع ارتباط و پیوستگی میان سخنان گوینده باشد، به آن «ارتباط صدوری» می‌گویند (رجبی، ۱۳۷۹: ۱۲۸).

۲. ارتباط موضوعی: شرط دوم تحقق سیاق این است که جمله‌ها با هم ارتباط موضوعی و مفهومی داشته و همه آن‌ها پیرامون یک موضوع و برای افاده یک مطلب صادر شده باشند (رجبی، ۱۳۷۹: ۱۳۶).

فخر رازی در تفسیر خود ذیل بعضی آیات امامت می‌کوشد با استناد به سیاق، دلالت آیه را از امامت حضرت علی علیه السلام سلب و خلفا یا سایرین را مصداق آیه معرفی کند. او ذیل آیه ۵۵ سوره مائده: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» که با استفاده از تحلیل درون‌متنی (تحلیل واژگان و تعبیر آیات) بر پیوستگی و وحدت سیاق آیات تأکید می‌کند، برای اثبات این مطلب که واژه «ولّی» به معنای «نصرت و محبت» است، دلیل خود را قرینه سیاق می‌داند و می‌نویسد: «ولّی» قبل و بعد از این آیه به این معناست. اما قبل این آیه آمده است که: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ» (مائده: ۵۱)، و مراد این نیست که یهود و نصاری را ائمه متصرف در جان‌ها و اموالتان بگیرید، چراکه بطلان این مطلب معلوم است، بلکه مراد این است که یهود و نصاری را محبّ و ناصر خود نگیرید؛ سپس آیه «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ...» را مطرح می‌کند و ظاهر این است که ولایتی که این جا به آن امر شده، ولایتی است که آیه قبل از آن نهی شده و ولایت نهی شده نیز به معنای نصرت است. و اما در آیه بعد می‌گوید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُؤًا وَلَعِبًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكَافِرَ أَوْلِيَاءَ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُفْرَكُمْ مُؤْمِنِينَ» (مائده: ۵۷). ولایت نهی شده در این آیه نیز به معنای نصرت است؛ لذا ولایت در آیه «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ» به معنای نصرت است (رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۲: ۳۸۴).

آیه «ولایت» یکی از مهم ترین آیات اختلافی میان شیعه و سنی است. در نگاه مفسران شیعی این آیه بدون الغای خصوصیت (۱) از مورد نزول، بر امامت امام علی علیه السلام (و با تنقیح مناط بر دیگر ائمه) دلالت دارد؛ بدین معنا که با پذیرش احادیث تصدق انگشتر از سوی امام علیه السلام، بدون الغای خصوصیت از آن ها، آیه ولایت را تنها بر همان معنای مورد نزول حمل می کنند و دلالت آیه را بر امامت امام علی علیه السلام قطعی می دانند (مفید، ۱۴۱۳ق: ۱۳۴؛ شریف مرتضی، ۱۴۱۰ق، ۲: ۲۱۷-۲۴۸؛ طوسی، بی تا، ۳: ۵۵۹؛ ۱۳۹۴ق، ۲: ۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۳: ۳۲۲-۳۲۷). در واقع مهم ترین مسئله اختلافی بر سر معنای «ولایت» است. شیعیان «ولّی» را به معنای سرپرست و اولی به تصرف می -دانند و در نتیجه به اثبات ولایت حضرت علی علیه السلام می پردازند. (۲)

نقد و بررسی

۱

آیات قبل و بعد آیه ولایت، از جهت مضمون متفاوتند. علامه طباطبائی در این باره

می نویسد: آیه قبل از آیه ولایت، تنها مؤمنان را از ولایت کفار نهی می کند و منافقان را که در دل کافرنند، به این رذیله که در کمک کفار و جانب داری آنان سبقت می جویند سرزنش می کند، بدون این که روی سخن متوجه کفار گردد؛ به خلاف آیات بعد که پس از نهی مسلمین از ولایت کفار، دستور می دهد رسول خدا صلی الله علیه و اله و سلم مطلب را به گوش کفار برساند و اعمال زشت آنان را گوشزد کند. علامه در نهایت بر این مطلب تأکید می کند که آیات قبل، غرضی را بیان می کنند و آیات بعد، غرض دیگری را ایفا می کنند؛ با این حال بین این دو دسته از آیات، وحدت سیاق نیست (طباطبائی، بی تا، ۶: ۵).

۲

در آیات قبل و بعد آیه ولایت، کلمه «اولیاء» آمده که جمع است، ولی در آیات ولایت لفظ «ولّی» آمده که مفرد است، و این نشان می دهد این آیات با هم نازل نشده اند و در یک سیاق نیستند (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۲۸-۲۹).

۳

گرچه این سوره در اواخر عمر رسول خدا صلی الله علیه و اله و سلم در حجه الوداع نازل شده، ولی نه تمامی آن، بلکه به طور مسلم پاره ای از آیات آن به شهادت مضامین آن ها و روایاتی که در شأن نزولشان وارد شده است، پیش از حجه الوداع نازل شده است. بنابراین صرف این که فعلاً این آیات یکی

ص: ۷۱

آیات قرآن و تطبیق آن‌ها بر موارد دیگری است که با موارد نزولشان مناسبت داشته باشد؛ همان‌طور که الفاظ با حفظ ارتباط با معنای موضوع له (معنای حقیقی) در معنای دیگری (معنای مجازی) نیز به کار می‌رود (شاکر، ۱۳۷۶: ۱۶۴).

۲- دلایل آن، ذیل بخش نقد استناد به مباحث ادبی فخر رازی خواهد آمد.

پس از دیگری قرار گرفته اند، بر وحدت سیاق آن ها دلالت ندارد. بنابراین اطمینانی بر این نیست که آیه ولایت در سیاق آیات قبل و بعد باشد، زیرا به اجماع امت، ترتیب جمع قرآن بر ترتیب نزول نیست (موسوی، ۱۴۱۳ق: ۲۳۹). این سخن مورد قبول اهل سنت نیز هست. صبحی صالح در این باره می نویسد: «توقیفی بودن ترتیب آیات از نظر عقلی چنین اقتضایی ندارد که هر یک از آیات با دیگری ارتباط داشته باشد، زیرا آیات، اسباب نزول مختلفی دارند» (صبحی صالح، ۱۹۶۸: ۱۵۲).

حتی سازمان یافتن ترتیب آیات توسط پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم هم نمی تواند دلالت سیاق را توجیه کند، چون ممکن است پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله و سلم به خاطر اهداف مشخصی ترتیب آیات را سازماندهی کرده باشند؛ پس توقیفی بودن ترتیب آیات، دلیل معتبری ندارد. و بر فرض اعتبار و صحت آن، نمی تواند سیاق معتبر را تحقق بخشد، زیرا چنین توقیفی در صورتی دلیل وجود سیاق می شود که تنها علت یا یکی از علل دستور به چنین توقیفی، ارتباط سیاقی باشد، ولی دلیل متقنی بر این مدعا وجود ندارد (رجبی، ۱۳۸۳: ۱۰۷). بنابراین، حتی در صورت توقیفی بودن ترتیب آیات نیز، شرط پیوستگی در نزول برای تحقق سیاق جمله ها و آیه ها لازم است و لزوم احراز این شرط برای کمک گرفتن از سیاق در تفسیر آیه ها و جمله ها به قوّت خود باقی است، ولی اگر اثبات شود که ترتیب فعلی قرآن با ترتیب آن در نزول دفعی و لوح محفوظ مطابق است و در مقام ابلاغ، به خاطر رعایت تناسب آیات با شرایط خارجی، برخلاف این ترتیب بر مردم تلاوت شده، می توان ترتیب کنونی را دلیل ارتباط صدور همه آیات دانست، ولی این امر (مطابق بودن ترتیب قرآن موجود با قرآن لوح محفوظ و نزول دفعی قرآن) گرچه به خودی خود امکان دارد، ولی دلیل معتبری برای اثبات آن وجود ندارد (همان: ۱۰۸-۱۰۹).

۴

بر یک پارچه نبودن این آیات، روایات فراوانی از طریق شیعه و اهل تسنن وارد شده است، که شأن نزول این آیه داستان انفاق حضرت علی علیه السلام است. این شأن نزول نشان می دهد، آیات قبل و بعد آیات ولایت با هم ارتباطی ندارند.

۵

استناد خود فخر رازی به آیه ۵۴ سوره مائده (آیه ارتداد) درباره خلافت ابوبکر، سخن پیشین او را مبنی بر این که آیات ۵۱ تا ۵۹ از سوره مائده در یک سیاق هستند، نقض می کند، و صرف این که آیات ۵۱ تا ۵۹ سوره مائده، یکی پس از دیگری قرار گرفته اند، بر وحدت سیاق آن ها دلالت نمی کند، بلکه اساساً نمی توان بین این آیات وحدت سیاق قائل شد، زیرا آیه ۵۴ در بین آن ها این سیاق و پیوستگی را برداشته است. این آیه درباره هشدار مؤمنان به ارتداد از دین است، و دوستی و یاری طلبیدن از اهل کتاب و کافران که در آیات پیش از این آیه و آیات پس

از آن مطرح شده است، با ارتداد تناسبی ندارد. خود فخر رازی نیز که از وحدت سیاق آیات ۵۱ تا ۵۹ سخن می گفت، درباره آیه ۵۴ از وحدت سیاق چشم می پوشد و آن را قوی ترین دلیل بر صحت خلافت ابوبکر می شناسد (رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۲: ۳۸۴).

۶

ابن عطیه از مفسران اهل سنت نیز در نقد فخر رازی می نویسد: ۱. استدلال فخر رازی درست نیست، زیرا آیات قرآن به تدریج و در پی حوادث و اتفاقات گوناگون نازل شده است و به این دلیل لزوماً همیشه همه آیاتی که در قرآن پشت سر هم قرار گرفته اند، هم سیاق نیستند؛ در عین حال، همواره یک ارتباط کلی بین آیات پشت سر هم می توان یافت. ولایت در آیات قبل و بعد آیه ولایت، به معنای نصرت و یاری است، در حالی که ولایت در آیه مذکور با توجه به این که در شأن صدقه حضرت علی علیه السلام به فقیر هنگام رکوع است، به معنای زعامت و متصرف در امور مسلمانان است. بدیهی است که ولی و متصرف در امور مسلمین، گروه معینی هستند که در عین حال حامی، ناصر، دوست و محب مسلمانان هم هستند؛ یعنی مسئله نصرت، یاری و حمایت از شئون و مستلزمات ولایت مطلقه است. خداوند در آیات قبل و بعد از نصرت، یاری و دوستی کفار، یهود و نصاری نهی می کند تا شأن ولایت مطلقه برای خودش، رسولش و مؤمنان وصف شده در آیه ثابت باشد و این شأن در حد کمال است. ۲. این که آیات پشت سر هم، هم سیاق نباشند و تلازم بی ربط به وجود آید، موجب رکاکت در کلام قرآن نیست، زیرا بیگانگی بین این آیات، بیشتر از بیگانگی بین شرط و جزا در آیه ذیل نیست: «وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَنِّي وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ» (ابن عطیه، بی تا، ۱: ۵۵۶-۵۵۷).

۷

از آن جا که قاعده سیاق قرینه ظنی بوده و بر اساس ظهور کلام استوار است، اگر قرینه قوی تر نقلی (آیات و روایات صحیح) و عقلی وجود داشته باشد، بدون تردید قرینه قوی تر مقدم بوده و ظهوری برای سیاق باقی نمی گذارد (مظفر، بی تا، ۱: ۶۹-۷۱). به عبارت دیگر، هرگاه بین سیاق _ که دلیل لئی است _ و دلیل لفظی تعارض بود، دلیل لفظی بر سیاق مقدم است (نجارزادگان، ۱۳۸۸: ۶۴؛ موسوی، ۱۴۱۳ق: ۲۳۹، نامه ۴۴).

۳. استناد به مباحث ادبی

اشاره

یکی از روش های فخر رازی در نقد ادله شیعه در اثبات امامت امام علی علیه السلام، استناد به مباحث ادبی است. عدم صحت اطلاق جمع و اراده مفرد، اشکال در معنای واژگان و عدم دلالت «إنما» بر حصر، از جمله مواردی است که ذیل آیات ولایت مطرح می کند:

اشاره

اولین شبهه ادبی که فخر رازی ذیل آیات ولایت مطرح می کند این است که «اتلاق لفظ جمع و اراده فرد» را خلاف ظاهر می داند؛ از جمله ذیل آیه ۵۵ سوره مائده می نویسد: «واژگان آیه به صورت جمع بیان شده است، و تطبیق آن بر یک نفر خلاف ظاهر است.» و می نویسد: «خداوند مؤمنانی را که در این آیات توصیف کرده، در هفت مورد با صیغه جمع آورده است، گرچه گاهی اوقات اطلاق لفظ جمع بر واحد، برای برای تعظیم و احترام جایز است، اما چون در معنای مجاز به کار می رود، نیاز به دلیل و قرینه دارد» (رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۲: ۳۸۵).

رشید رضا نیز بر این عقیده است که عبارت «الذین آمنوا» و اوصاف بعد از آن جمع است و اگر مقصود از این جمع، علی علیه السلام باشد لازم می آید که لفظ جمع بر مفرد اطلاق شود و این بر خلاف فصاحت و قواعد عربی است (رشید رضا، ۱۴۲۳ق، ۶: ۳۷۹). (۱)

فخر رازی نظیر این اشکال را ذیل آیه «اولوالأمر» نیز مطرح کرده است (رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۰: ۱۴۶). رشید رضا در تفسیر المنار نظر فخر رازی را مطرح و آن را پذیرفته است (رشید رضا، ۱۴۲۳ق، ۵: ۱۵۸).

نقد و بررسی

الف

علامه طباطبائی در پاسخ به این اشکال گفته است: «در جایی که لفظ جمع گفته شود و در معنای مفرد به کار رود، استعمال لفظ مجازی است، ولی در موردی که لفظ جمع در معنای خودش به کار می رود، اما فقط بر یک مصداق تطبیق می شود، این کاربرد مجازی نخواهد بود؛ به عبارت دیگر، میان مصداق خارجی مفهوم لفظ با معنای آن تفاوت وجود دارد و حقیقت و مجاز در محور استعمال لفظ، در مفهوم و معناست، نه در تطبیق با مصداق خارج؛ و مورد بحث، از نوع دوم است و قرآن در موارد متعددی آن را به کار برده است» (طباطبائی، بی تا، ۶: ۹). و اگر اطلاق لفظ جمع بر واحد، مجاز باشد و نیاز به قرینه داشته باشد، روایات بسیاری که ذیل آیه در منابع فریقین وجود دارد، قرینه خواهد بود، که لفظ جمع را بر مفرد حمل کرده و مراد از «الذین آمنوا» را امام علی علیه السلام می دانند (ابن طاووس، ۱۴۲۱ق: ۱۹۲؛ بحرانی، ۱۴۰۶ق، ۲: ۵-۲۲؛ ابن بطریق، ۱۴۱۲ق: ۱۶۷-۱۷۲؛ حسکانی، ۱۴۱۱ق، ۱: ۲۰۹، ۲۴۵؛ جوینی، ۱۴۰۰ق، ۱: ۲۰۹-۲۴۵؛ ابونعیم اصفهانی، ۱۴۰۶ق: ۶۱، ۸۵).

ص: ۷۳

۱- دیگر مفسران اهل سنت مانند: آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۴: ۲۴۷؛ ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲ق، ۲: ۲۰۹ نیز بر همین عقیده اند.

اطلاق لفظ جمع و اراده فرد از آن، از اموری است که در سخن بلیغ عربی در بالاترین مراتب بلاغی آن، به ویژه در قرآن کریم شیوع دارد. در قرآن این نمونه ها فراوان است (زرکشی، ۱۴۱۵ق، ۲: ۳۶۱ به بعد؛ ۳: ۹۴-۹۵؛ سیوطی، بی تا، ۲: ۲۰).

اشاره

زمخشری، از مفسران اهل سنت، جمع آمدن الفاظ آیه ولایت را به دو دلیل می داند:

برای تشویق مردم است، تا با انجام آن کار از ثواب چنین عملی بهره مند شوند؛

برای توجه دادن و حریص شدن مؤمنان به کار خیر و رسیدگی به نیازمندان، اگرچه این که در حال نماز باشند (زمخشری، ۱۴۱۵ق، ۱: ۶۴۹؛ بیضاوی، ۱۴۲۱ق، ۲: ۱۳۲؛ نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ۲: ۶۰۶). قاضی شهاب الدین الخفاجی نیز برای تعبیر از واحد به جمع، دو کاربرد را مطرح کرده است: یکی، تجلیل از فاعل که جایگاه بلندی دارد و گویا به منزله جماعت است. تجلیل از فاعل برای تشویق دیگران است تا مانند آن کار را انجام دهند. و دیگری، تجلیل از کار است؛ گویا این کار آن قدر ارزش مند است که شایسته است عادت هر مؤمنی شود (خفاجی، ۱۴۱۷ق، ۳: ۵۰۰).

جالب است که فخر رازی برای زیر سؤال بردن دلالت آیه ولایت بر امامت امیرالمؤمنین علیه السلام، حمل تعبیر و ضمائر جمع بر خصوص امیرالمؤمنین علیه السلام را مجاز و خلاف حقیقت می داند و می نویسد: «الأصل حمل الکلام علی الحقیقه» (رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۲: ۳۸۵)، اما ذیل آیه ۲۲ سوره «نور» _ برخلاف گفته پیشین خود _ از این اصل عدول کرده و بدون این که قرینه محکمی در دست داشته باشد، وارد دایره مجاز گردیده و تعبیر جمع در آیه را تنها بر ابوبکر تطبیق داده است و آن را دلیلی بر عظمت و علو شأن او قلمداد کرده است (رازی، ۱۴۲۰ق، ۲۳: ۳۴۹).

۲_۳. اشکال در معنای واژگان

اشاره

یکی دیگر از روش های فخر رازی برای این که ثابت کند آیات ولایت ربطی به امام علی علیه السلام ندارد، اشکال در معنای واژگان است؛ از جمله تحلیل واژه «ولّی» و عدم تطبیق آن بر معنای مدبّر و اولی به تصرف در آیات ولایت است.

از آن جایی که آیه ولایت، از مهم ترین ادله امامت امیرمؤمنان علیه السلام است، اهل سنت تلاش بیشتری برای رد آن کرده و شبهات بسیاری مطرح کرده اند. نخستین اشکال مطرح شده در معنای کلمه «ولّی» است که اهل سنت اصرار دارند به معنای دوستی، نصرت و یاری است، نه به معنای سرپرستی و ولایت.

ص: ۷۴

فخر رازی واژه «ولّی» در آیه ولایت را به دلیل وحدت سیاق آیات قبل و بعد به معنای «دوست و ناصر» می داند (رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۲: ۳۸۴). آلوسی نیز همانند فخر رازی وحدت سیاق را نیرومندترین دلیل برای معنای دوستی و یاری از واژه «ولایت»، در آیات مورد بحث می داند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۳: ۳۳۵؛ رشید رضا، ۱۴۲۳ق، ۶: ۳۷۹).

نقد و بررسی

۱

در بحث استناد به سیاق، عدم وحدت سیاق آیه ولایت با قبل و بعد روشن شد و بر معنای ولایت به معنای «تصرف» تأکید شد؛ بنابراین ولایت نمی تواند به معنای نصرت باشد.

۲

اشاره

علامه امینی در کتاب الغدیر ۲۷ معنا برای «ولّی» ذکر کرده است، و ضمن نقد و تحلیل هر یک از آن ها، تنها معنای «اولی بالشیء» را برمی گزیند و این معنا را جامع تمامی آن معانی می داند. او در ادامه می نویسد: «قرینه های متصله و گاهی منفصله وجود دارد که با وجود این قرائن، اراده غیر این معنا از بین می رود. قرینه اولی مقدمه حدیث است که پیغمبر صلی الله علیه و اله و سلم فرمود: «ألست أولى بکم من أنفسکم» و متفرع فرمود بر این سخن خود این جمله را: «فمن كنت مولاة فعلى مولاة». علامه امینی این حدیث را از ۶۴ نفر از علمای اهل سنت نقل می کند (امینی، ۱۲۹۷_۱۹۷۷: ۲: ۳۶۸_۳۷۰). میرحامد حسین نیز در عباقات الانوار بر این مطلب تصریح دارد که بسیاری از کبار اهل سنت، مشاهیر و بزرگان آنان در علوم و فنون مختلف، از جمله: واحدی، بغوی، زمخشری، بیضاوی، خوئی و... معنای «اولی» در حدیث «ألست أولى بکم من أنفسکم» را «تصرف مطلق» می دانند (کنتوری، ۱۴۰۵ق، ۹: ۶۴ _ ۷۰). سپس می نویسد: مراد از «المولی» در حدیث «من كنت مولاة فعلى مولاة» همان معنای «الأولی» در حدیث متقدم است، و بین دو حدیث «من كنت مولاة فعلى مولاة» و «ألست أولى بالمؤمنین من أنفسهم»، اتحاد در معنا لازم است. سپس استناد می کند به استدلال شافعی از طریق مولوی نظام الدین که تصریح دارد بر این که وجود «فاء» در جمله «فمن كنت مولاة فعلى مولاة» در پاره ای از روایات حدیث غدیر، دلیل صریحی بر فرع بودن این جمله بر جمله سابق است. سپس در تأیید این مطلب، دیگر سخنان اهل سنت را می آورد

۱

در روایت احمد بن حنبل از طریق ابن نمیر: «فقال أيها الناس أستم تعلمون أنى أولى بالمؤمنین من أنفسهم؟ قالوا: بلى. قال: فمن كنت مولاة فعلى مولاة.»

۲

فِي رِوَايَتِهِ مِنْ طَرِيقِ عَفَانَ بْنِ مَسْلَمٍ: «فَقَالَ: أَلَسْتُمْ تَعْلَمُونَ أَوْ لَسْتُمْ تَشْهَدُونَ أَنِّي أَوْلَى بِكُلِّ مُؤْمِنٍ مِنْ نَفْسِهِ؟ قَالُوا: بَلَى. قَالَ: فَمَنْ كُنْتَ مَوْلَاهُ فَعَلَى مَوْلَاهُ»... (كَنْتُورِي، ١٤٠٥ق، ٩: ٦٤ _ ٧٠).

ص : ٧٥

حتی در فرهنگ جاهلیت نیز واژه «ولّی» به معنای «مولی و سرپرست» بوده است. محمد عزه دروزه در کتاب عصر النبی به این معنا اشاره کرده است که از جمله عادت های عرب این بود که اگر شخص یا افرادی از قبیله ای دیگر به قبیله شان می پیوست، آن را به خود ملحق کرده و با او به سان افراد خود برخورد می کنند و شخص ملحق شده نیز تمام مسئولیت های درون قبیله را می-پذیرد و او را مولا- (سرپرست) می خواندند؛ و این پیمان ولّی بودن، در برخی شرایط به عنوان یک پیمان بین شخص ملحق شده و شخص پذیرنده بنا می شد که بر اساس آن شخص پذیرنده (میزبان) تمام تبعات و پیامدهای رفتاری او را می پذیرد (عزه دروزه، ۱۳۶۵: ۱۷۱).

علامه طباطبائی در تقسیم آیات ولایت، آیاتی را می آورد که ولایت تشریحی را برای پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم ثابت می-کند؛ از قبیل قیام به تشریح و دعوت به دین، تربیت امت و حکومت بین آنان. سپس در ادامه می افزاید: «آیه مورد بحث ما از همان آیات است که بعد از اثبات ولایت تشریحی برای خدا و رسول، با واو عاطفه «الذین آمنوا» را که فقط بر شخص علی علیه السلام منطبق است، عطف کرده و به یک سیاق، این سنخ ولایت را برای پروردگار به طور اصالت و برای رسول خدا صلی الله علیه و اله و سلم و امیرالمؤمنین علیه السلام به طور تبعیت و به اذن خدا ثابت می کند. اگر در آیه معنای ولایت درباره خداوند، غیر از ولایت درباره «الذین آمنوا» بود، باید کلمه ولایت تکرار می شد تا اشتباه و التباسی به وجود نیاید، در حالی که این گونه نشده و با «واو» عطف شده است» (طباطبائی،

بی تا، ۶: ۱۴). چون در آیه شریفه ولایت تکرار نشده است، پس معلوم است همان ولایتی که برای خداوند ثابت است، برای رسول و «الذین آمنوا» نیز ثابت است؛ از این جهت، ولایت رسول خدا صلی الله علیه و اله و سلم و حضرت علی علیه السلام در طول ولایت خداوند است (ساعدی، ۱۳۸۸: ۱۲۷). زمخشری نیز تعبیری شبیه علامه دارد: «اگر گفته شود چرا «إنما أولیاءکم» در این آیه به کار نرفته است، گفته می شود: اصل کلام «إنما ولیکم الله» است که ولایت خدا بر طریق اصالت است و ولایت رسول خدا صلی الله علیه و اله و سلم و مؤمنان به تبع آن است؛ پس اگر کلمه «اولیاء» جمع به کار رود، کلام اصل و تبعی ندارد» (زمخشری، ۱۴۱۵ق، ۱: ۶۴۹).

از این بیان علامه و زمخشری می توان نتیجه گرفت، ولایتی که برای خدا و رسول خدا هست، برای «الذین آمنوا» نیز ثابت است و ولّی به معنای «اولی به تصرف» است.

۳

شیخ طوسی «ولّی» در آیه ولایت را به معنای «اولویت و احقیت در تصرف» می داند و در تبیین این که مراد از «ولایت» اولویت در تصرف است، دو دلیل اقامه می کنند: الف. خداوند با «إنما» که دالّ بر حصر است، ولایت غیر خدا، رسول و «الذین آمنوا» را نفی کرده است، در حالی که اگر مراد از «ولایت» موالات در دین بود، اختصاص به کسان یادشده در آیه نداشت،

زیرا ولایت در دین در حق تمام مؤمنان جاری است (طوسی، بی تا، ۳: ۵۶۳): «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ» (توبه: ۷۱). ب. مضاف الیه در «ولیکم» تمام مؤمنان را شامل می‌شود. آیه، پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم را از مضاف الیه خارج ساخت. «الذین آمنوا» نیز باید از مضاف الیه خارج باشد تا مخاطبان آیه غیر از صاحبان ولایت باشند؛ در غیر این صورت، لازم می‌آید که مضاف و مضاف الیه یکی باشند، چون قطعاً «الذین آمنوا» ولی هست. اگر در ضمن «کم» در «ولیکم» نیز باشد، یعنی «الذین آمنوا» در مضاف (ولی) و مضاف الیه (کم) داخل است. هم چنین عدم اخراج «الذین آمنوا» از «کم» مستلزم آن است که ولی و مولی علیه یکی باشند؛ یعنی کسانی که ایمان آورده اند (الذین آمنوا)، هم ولی باشند و هم مولی

علیهم و این محال است (طوسی،

بی تا، ۳: ۵۶۳-۵۶۴).

۳-۳. عدم دلالت «إنما» بر حصر

اشاره

در دیدگاه دانشمندان «إنما» در صدر آیه ولایت برای حصر است (ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ۲: ۲۰۸؛ طوسی، بی تا، ۳: ۵۶۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۳: ۳۲۶)؛ پس باید مراد از «ولایت» در این آیه ولایت خاص باشد نه عام، و این نوع ولایت که منحصر در خدا و رسول و برخی مؤمنان است، تنها با معنای رهبری و تصرف سازگار است. فخر رازی در مقام اشکال بر این مطلب می‌نویسد: کلمه «إنما» برای حصر نیست، و آیه ۴۵ سوره کهف را در مورد دنیا مثل میزند: «وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلَ الْحَيَاهِ الدُّنْيَا كَمَا أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ» (کهف: ۴۵) و می‌نویسد تردیدی نیست که مثل‌های دیگری غیر از این برای حیات دنیا وجود دارد: «إِنَّمَا الْحَيَاهِ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ» (محمد: ۳۶) و با آوردن این دو مثال تصریح می‌کند که در غیر از زندگانی دنیا لهو و لعب نیز وجود دارد (رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۲: ۳۸۶).

نقد و بررسی

۱

فخر رازی بین مَثَل حیات دنیا و خود حیات دنیا خلط کرده است. قرآن بر خلاف تصور فخر رازی تنها یک مَثَل با دو بیان، در سوره «کهف» درباره حیات دنیا زده و انحصار آن در این مَثَل باقی است. درباره حیات دنیا نیز وجه انحصار در زندگانی دنیاست نه در لهو و لعب؛ بنابراین ظاهراً قرآن در صدد بیان این مطلب است که: «لیس الحیاه الدنیا الا لهو و لعب»، نه آن که لهو و لعب در غیر حیات دنیا وجود ندارد. پس انحصار در حیات دنیاست، نه بر لهو و لعب تا گفته شود این دو امر در غیر زندگی دنیا نیز وجود دارد. افزون بر آن، فخر رازی در چند جای دیگر

قرآن «إنما» را دال بر حصر دانسته است؛ از جمله آیه ۱۱۰ سوره کهف: «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ...» بر انحصار «إنما» تأکید می کند (رازی، ۱۴۲۰ق، ۲۱: ۵۰۳).

۲

اگر در جایی اثبات شود «إنما» برای حصر اضافی و قیاسی به کار رفته است، به طور قطع قرینه ای آن را همراهی می کند، اما در آیه ولایت قرینه ای بر حصر اضافی وجود ندارد، بلکه ذکر اوصاف در آیه این انحصار را تأکید کرده، نشان می دهد (۱) تنها ولایت برای افرادی است که در حال رکوع به شرف اعطای زکات نایل شده و خداوند عمل آنان را پذیرفته است.

۳-۴. اهانت به مخالفان

اشاره

صاحب تفسیر کبیر در مواضع مکرر، از وصف های ناپسندی همچون وصف سب، تحکم، گفتار ناحق و غیر منطقی استفاده می کند! مخالفت ایشان با اعتقادات شیعه و تهمت های ناروا به شیعیان، یکی از مسائل غیر قابل کتمان است که در آثار فخر رازی، از جمله تفسیر مفاتیح الغیب به چشم می خورد. این مخالفت در برخی مواقع به حدی است که صریحاً شیعه را مورد اهانت قرار می دهد و یکی از مهم ترین اصول علمی نگارش، یعنی بی طرفی و توهین نکردن را زیر پا می گذارد!

اصولاً فخر رازی در نقد دیدگاه شیعه، نام «شیعه» را ذکر نمی کند و برای آن لفظ «روافض» را به کار می برد. گاهی هم در اهانت به شیعه به لفظ «روافض» اکتفا نکرده و نسبت ها و توهین های دیگری را به همراه آن می آورد؛ از جمله ذیل بعضی آیات ولایت و خلافت، مانند آیه ۵۴ سوره «مائده» با تحلیلی درون متنی، تمام صفات مذکور در آیه را درباره ابوبکر ثابت می کند و شیعه را لعنت می کند: «الروافض لعنهم الله» (رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۲: ۳۸۱، ذیل آیه). در آیه بعد از همین سوره (مائده: ۵۵) «إِنَّمَا وَئِيكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» در رد قول شیعه، احتجاجاتی را بیان داشته و لفظ «لعن» را مجدداً تکرار کرده است: «الروافض لعنهم الله» (رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۲: ۳۸۵). در موضعی دیگر (توبه: ۴۰؛ آیه غار)، به این دلیل که شیعه، ابوبکر را «ثانی اثنین» نمی دانند، لفظ «احمق» را به شیعه نسبت می دهد و

می نویسد: «بعض الحمقى من الروافض» می پندارند که ابوبکر ثانی اثنین نیست (رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۶: ۵۰).

ص: ۷۸

۱- هم چنین ولایت سایر ائمه در امتداد و طول ولایت امام علی علیه السلام است و جملگی یک حقیقتند و ولایت سائر ائمه به ولایت امام علی علیه السلام بازمی گردد؛ بنابراین با اثبات ولایت امام علی علیه السلام، ولایت سائر ائمه علیهم السلام نیز اثبات شده و با آن تنافی نخواهد داشت (شیرازی، ۱۴۰۰ق، ۶: ۱۰۷-۱۰۸).

اشاره

در نقد و بررسی شیوه فخر رازی در رابطه با توهین به شیعه لازم است: الف. شیوه برخورد پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله و سلم و اهل بیت علیهم السلام در برابر مخالفان. ب. شیوه برخورد علمای برجسته شیعه با مخالفان را به طور مختصر بررسی کنیم:

الف. بررسی شیوه برخورد پیامبر اکرم و اهل بیت □ در برابر مخالفان

با بررسی آیات قرآن کریم و سیره نبوی و معصومان علیهم السلام می بینیم که همواره ایشان در برخورد با مخالفان، راه مدارا و نرمش را در پیش می گرفتند و از توهین و ناسزاگویی خودداری می کردند. قرآن کریم در مذمت توهین و ناروایی می فرماید: «وَلَا تَسِبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (انعام: ۱۰۸). به تبعیت از منطق قرآن کریم، پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم در جایی که مدارا موجب آسیب به اساس اسلام یا مصالح جامعه اسلامی نمی شد، همواره در برخورد با مخالفانشان با مدارا رفتار می کردند، و به خاطر گذشت و مدارای، خداوند درباره ایشان می فرماید: «وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ» (قلم: ۴).

اهل بیت علیهم السلام نیز به تبعیت از منطق قرآن و پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم درباره ترک دشنام به گمراهان، همیشه بر منطق و استدلال تکیه می کردند و در رفتار اجتماعی و روزمره و نیز در عرصه های علمی، مدارا و نرمش با مخالفان مذهب را به شکل کاملی متجلی می کردند.

شدت اهتمام ائمه علیهم السلام به حفظ وحدت و انسجام امت اسلامی به اندازه ای است که حتی آن بزرگواران، شیعیان را در مقابل توهین به وجود مقدسشان نیز به صبر فرا می خواندند و از آن ها می خواستند که جز خیر و نیکی چیزی در میان آن ها و مخالفان وجود نداشته باشد؛ چنان که یکی از یاران امام صادق علیه السلام به نام «مُرازم» می گوید: «امام صادق علیه السلام برای رساندن نامه ای مرا مأمور کرد. هنگامی که خارج شدم، مرا صدا زد و فرمود: ای مرازم! چرا بین تو و بین مردم [مخالفان] جز خیر و نیکی نباشد، گرچه به ما دشنام دهند؟!» (طبرسی، ۱۳۸۵: ۱۲۸).

ب. شیوه برخورد علمای برجسته شیعه با مخالفان

مبنای علمای شیعه در اثبات حقانیت خود در طول تاریخ و نیز در عصر حاضر، بر استدلالات علمی و استناد به نقل مسائل عقلی است، نه اهانت و رد مخالف و عدم مباحثه علمی. علمای شیعه با توجه به قرآن کریم که می فرماید: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَ

الْمَوْعِظَةُ الْحَسِيَّةُ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (نحل: ۱۲۵) برای اثبات حقانیت خود، روش حکمت، موعظه و جدال احسن را انتخاب کردند که هر سه روش در مقابل تهمت و زور است.

بر این اساس، همه علمای شیعه در بحث‌ها و مناظرات علمی خودشان طبق فرمایش قرآن کریم، از همین روش استفاده می‌کردند. آثار علمایی مانند سید مرتضی، شیخ مفید، شیخ طوسی و... همه در راستای اثبات حقانیت معارف مستدل شیعه و در جواب به مخالفان از راه قلم و مباحثه علمی و به دور از اهانت است. الشافی سید مرتضی در جواب اشکالات قاضی عبدالجبار معتزلی در امامت، تجرید الاعتقاد خواجه نصیر، شب‌های پیشاور و... سیاست استدلالی و منطقی شیعه در مباحثات و برخورد با مخالفان را ثابت می‌کند.

۳-۵. عدم ذکر شأن نزول -ها و اقوال مشهور

یکی دیگر از روش‌هایی که فخر رازی ذیل آیات ولایت و خلافت در پی گرفته است، عدم ذکر شأن نزول‌ها و اقوال مشهور است که بدون توجه به دیدگاه و نظر مخالفان و روایات آنان، نظر خود را بیان می‌کند.

در اقوالی که در تفسیر آیه ۴۳ سوره رعد: «وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسِلاً قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ» وارد شده، قولی که بیان می‌کند حضرت علی علیه السلام مصداق «وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ» یا شاهد رسالت است، بیشتر از سایر اقوال است (برای نمونه ر.ک: زمخشری، ۱۴۱۵ق، ۲: ۳۸۵؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ۴: ۶۹؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ۵: ۳۰۳؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ۹: ۳۳۶). با توجه به این که فخر رازی در موارد متعددی از تفسیر خود به مطالب تفسیر الکشاف استناد می‌کند، معمولاً باید این قول زمخشری را که ذیل آیه هفدهم سوره «هود» نقل کرده است، دیده باشد؛ لذا فخر رازی همه اقوال ضعیف موجود در آیه را نقل کرده، اما در نقل این قول مشهور کوتاهی کرده است.

اقوالی را که فخر رازی در تفسیر آیه آورده است عبارتند از: ۱. منظور شهادت یا گواهی دادن آن دسته از اهل کتاب است که به پیامبر ایمان آوردند؛ یعنی عبدالله بن سلام، سلمان فارسی و تمیم داری. ۲. منظور از کتاب در این آیه، قرآن است؛ یعنی هر کس به فصاحت و بلاغت و آنچه از مطالب غیبی و علوم فراوانی که در قرآن وجود دارد دست پیدا کند، به اعجاز قرآن پی می‌برد؛ بنابراین علم الکتاب یعنی قرآن. ۳. یعنی هر کس به تورات و انجیل که شامل بشارت‌های این دو کتاب به آمدن حضرت محمد صلی الله علیه و اله وسلم است، علم داشته باشد، شاهد است که محمد صلی الله علیه و اله و سلم از طرف خدا مبعوث شده است. ۴. منظور از «و من عنده علم الکتاب» خدای تعالی

است (رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۹: ۵۴)؛ در صورتی که فخر رازی در تفسیر آیه هفدهم سوره هود:

«... أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيْنِهِ مِنْ رَبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ...» می نویسد: آن کسی که خداوند تعالی او را دارای بینه معرفی کرده است، محمد صلی الله علیه و اله و سلم است و منظور از بینه «قرآن» است. «تلاوه» به معنای «قرائت» است و بنا بر این توضیحات، برای مصداق «شاهد» صورت های گوناگونی بیان کرده اند: یکی از این وجوه جبرئیل است؛ دومی آن زبان پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم است؛ سومین قول این است که منظور علی بن ابی طالب است که این بینه (قرآن) را تلاوت می کند و این که خداوند می فرماید «شَاهِدٌ مِنْهُ»، یعنی این شاهد از محمد صلی الله علیه و اله و سلم و بعضی از اوست و منظور از این که فرمود «بعضی از او»، شرافت دادن به این شاهد است (رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۷: ۲۹). فخر رازی در تفسیر آیه مزبور، شاهد بودن حضرت علی علیه السلام را چنین شیوا بیان می کند، ولی در تفسیر آیه ۴۲ سوره «رعد» این گفته های خود را فراموش می کند.

۳-۶. غبار آلود کردن فضا و ذکر اقوال پراکنده بدون ترجیح

یکی دیگر از روش هایی که فخر رازی ذیل آیات ولایت و خلافت به کار می رود، غبار آلود کردن فضای بحث است، با ذکر اقوال پراکنده، بدون این که یکی را بر دیگری ترجیح دهد؛ از جمله ذیل آیه ولایت که در تعیین مصداق «وَالَّذِينَ آمَنُوا» احتمالات گوناگونی را بدون ترجیح برمی شمرد. ذیل این آیه فخر رازی سعی کرده تا با بیان روایاتی که بیان گر و تأیید کننده نزول آیه درباره ابوبکر (روایاتی که از ابن عباس (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ۴: ۸۱) و عکرمه (رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۲، ۳۸۲؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۳: ۳۳۵) نقل گردیده) و عباد بن صامت (روایاتی که از ابن عباس (ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ۱: ۵۶۱) و عباد بن الولید بن عباد بن الصامت (طبری، ۱۴۱۲ق، ۶: ۱۸۶) نقل شده) است، برای اشخاص مذکور فضیلت سازی کند و به نوعی با فضیلت امیرالمؤمنین علیه السلام در مقام مقابله برآید.

فخر رازی در تفسیر فراز «وَالَّذِينَ آمَنُوا» بدون بیان نظر راجح، دو نظر را مطرح می کند؛ نظر اول: مراد همه مؤمنین باشد، و ذیل آن روایتی را در شأن نزول آیه که درباره «عباده بن صامت» است نقل می کند. نظر دوم: مراد یک شخص معین باشد، و ذیل آن دو روایت مطرح کرده است؛ روایتی ناظر به این که آیه در شأن ابوبکر نازل شده است، و روایت دیگر مبنی بر این که آیه در شأن علی بن ابی طالب نازل شده است. در ادامه تفسیر، بدون توجه به احادیث متواتر که این آیه را شأن علی علیه السلام می دانند با ادله مبسوط، ایشان را از دایره مصادیق آیه مبارکه خارج می کند (رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۲: ۳۸۲).

هم چنین ذیل آیه چهارم سوره تحریم: «إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ» با آوردن اقوال (قول های) گوناگون، برای این آیه را بی ربط به حضرت علی علیه السلام نشان دهد، فضا را غبارآلود می کند و این آیه را به همه ربط می دهد جز حضرت علی علیه السلام (رازی، ۱۴۲۰ق، ۳۰، ۵۷۰)؛ در حالی که منابع فراوانی از شیعه (شمالی، ۱۴۲۰ق: ۳۳۵-۳۳۶؛ قمی، ۱۳۶۳، ۲: ۳۷۷؛ فرات کوفی، ۱۴۱۰ق: ۴۹۳-۴۹۰؛ علم الهدی، ۱۴۳۱ق، ۳: ۴۰۴؛ حسینی استرآبادی، ۱۴۰۹ق: ۶۷۵-۶۷۴) و بعضی منابع اهل سنت (حسکانی، ۱۴۱۱ق، ۲: ۳۴۱-۳۵۳؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ۶: ۲۴۳-۲۴۴؛ حقی بروسوی، بی تا، ۱۰: ۵۳)، به تصریح مراد از «صَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ» را حضرت علی علیه السلام دانسته اند، و بعضی دیگر از منابع سنی (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ۹: ۳۴۸؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ۴: ۳۰۹؛ ابن جزی، ۱۴۱۶ق، ۲، ۳۹۱؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ۸: ۱۸۸) یکی از احتمالات مطرح شده را حضرت علی علیه السلام می دانند، ولی فخر رازی هر احتمالی را آورده است جز ذکر نام حضرت علی علیه السلام.

نتیجه گیری

اشاره

مهم ترین نتایج حاصل از پژوهش که پس از تحلیل و بررسی روش ها و ادله فخر رازی در مواجهه با ادله شیعه ذیل آیات ولایت و خلافت و سپس نقد این دلایل به دست می آید عبارتند از:

۱

برای اثبات خلافت ابوبکر و سلب ولایت حضرت علی علیه السلام به احادیث ضعیف و جعلی استناد کرده است، که ضعیف و جعلی بودن این احادیث در منابع اهل سنت آمده است.

۲

به سیاق استناد می کند، تا در آیات ولایت ثابت کند «ولئی» به معنای «محبت و دوستی» است، نه «سرپرستی»؛ در صورتی که آیات ولایت هم سیاق نیستند، و بر یک پارچه نبودن این آیات، روایات فراوانی از شیعه و سنی آمده است. و بنا به نظر دانشمندان در صورت تعارض دلیل لفظی (روایات) و دلیل لئی (سیاق)، دلیل لفظی مقدم است.

۳

در استناد به مباحث ادبی مانند: عدم صحت اطلاق جمع و اراده مفرد، اشکال در معنای واژگان و عدم دلالت «إنما» بر حصر، بر «ولئی» به معنای محبت و نصرت اصرار می ورزد.

۴

در مواردی با نادیده گرفتن ادله شیعی راه توهین را در پیش گرفته و از جملاتی شبیه: «بعض الحمقى من الروافض»، «لروافض لعنهم الله» و... بهره می برد؛ در صورتی که پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله و سلم، اهل بیت علیهم السلام و علمای برجسته

شیعه، همواره در برخورد با مخالفان، راه مدارا و نرمش را در پیش می گرفتند.

ص: ۸۲

از دیگر رویکردهای ایشان، عدم ذکر اقوال مخالف است. او ذیل برخی آیات ولایت، اقوال مشهوری را که درباره حضرت علی علیه السلام هست نادیده گرفته و بدون استناد به آن‌ها، برای اثبات خلافت ابوبکر به اقوال دیگری روی می آورد که خلافت او را ثابت کند، و در مواردی هم برای کم اهمیت جلوه دادن مقام و شخصیت حضرت علی علیه السلام، با آوردن اقوال گوناگون در کنار اقوال مشهور، فضای بحث را غبار آلود می کند.

منابع

۱. ابن العربی، محمد بن عبدالله بن ابوبکر، (بی تا)، احکام القرآن، بی جا، بی نا.
۲. ابن بطریق، یحیی بن الحسن (الحلی)، (۱۴۱۲ق)، عمده عیون صحاح الأخبار، تحقیق: الشیخ مالک المحمودی، تهران، ممثلیه الامام القائد السید الخامنه ای فی الحج، الطبعة الثالثة.
۳. ابن تیمیه الحرانی، أحمد بن عبدالحلیم، (۱۴۰۶ق)، منهاج السنه النبویه فی نقص الکلام الشیعه القدریه، بی جا، مؤسسه قرطبه.
۴. ابن جزی، محمد بن احمد، (۱۴۱۶ق)، التسهیل لعلوم التنزیل، تحقیق: عبدالله خالدی، بیروت، دار الارقم بن ابی الارقم، چاپ اول.
۵. ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی، (۱۴۲۲ق)، زاد المسیر فی علم التفسیر، بیروت، دار الکتب العربی، چاپ اول.
۶. ابن جوزی، ابوالفرج، (۱۳۸۵ق)، الموضوعات، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۷. ابن حجر العسقلانی، ابوالفضل أحمد بن علی، (۱۴۰۶ق)، لسان المیزان، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۸. ابن حزم الأندلسی، ابومحمد علی بن أحمد، (بی تا)، المحلی، مدینه، دار الفکر.
۹. ابن عبدالبر، (۱۴۱۲ق)، الإستیعاب، تحقیق: علی محمد البجاوی، بیروت، دارالجبل.
۱۰. ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب، (۱۴۲۲ق)، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۱۱. ابن عطیه، مقاتل، (۱۴۲۳ق)، أبهی المراد فی شرح مؤتمر علماء بغداد، محقق: حمود، محمد جمیل، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۲. ابن فارس، زکریا، (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغه، قم، مکتب الاعلام الإسلامی.
۱۳. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو، (۱۴۱۹ق)، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دار الکتب العلمیه.

١٤. ابن مردويه، أحمد بن موسى، (١٤٢٢ق)، مناقب علي بن أبي طالب و ما نزل من القرآن في علي، مع و ترتيب: محمد حسين حرزالدين، قم، دارالحديث.

١٥. ابي نعيم الإصفهاني، احمد بن عبدالله، (١٤٠٦ق)، النور المشتعل، تحقيق و تعليق: محمد باقر المحمودي، وزاره الإرشاد الإسلامى، الطبعة الاولى.

ص: ٨٣

١٦. اربلي، علي، (١٤٢٦ق)، كشف الغمه في معرفه الأئمه، تحقيق: علي الفاضلي، قم، المجمع العالمي لاهل البيت □.
١٧. اسكافي، محمد، (بي تا)، المعيار و الموازنه في فضائل الإمام امير المؤمنين علي بن أبي طالب، تحقيق: محمدباقر المحمودي، بيروت، بي نا.
١٨. اميني، محمدحسين، (١٢٩٧ق)، الغدير، بيروت، دارالكتب العربي.
١٩. آلوسي، سيد محمود، (١٤١٥ق)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم، دارالكتب العلميه، بيروت.
٢٠. بحراني، سيد هاشم، (١٤١٦ق)، البرهان في تفسير القرآن، تهران، بنياد بعثت، چاپ اول.
٢١. _____، (١٤٠٦ق)، غايه المرام و حجّه الخصام، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، الطبعة الثانيه، منشورات آية الله المرعشي النجفي.
٢٢. بياضي، علي بن يونس عاملي، (بي تا)، الصراط المستقيم الى مستحق التقديم، تحقيق: محمدباقر بهبودي، بي جا، مكتبه مرتضويه.
٢٣. البضاوي، عبدالله بن عمر، (١٤٢١ق)، تفسير البضاوي (انوار التنزيل و أسرار التأويل)، تحقيق: عبدالقادر عرفان العشا حسونه، بيروت، دارالفكر، الطبعة الاولى.
٢٤. ثعلبي نيشابوري، ابواسحاق احمد بن ابراهيم، (١٤٢٢ق)، الكشف و البيان عن تفسير القرآن، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
٢٥. جوادى آملی، عبدالله، (١٣٨٣)، ولايت علوی، قم، اسراء.
٢٦. _____، (١٣٨٧)، تفسير تسنيم، تحقيق: عبدالکريم عابدينی، بي جا، اسراء.
٢٧. الجويني الحمويني، إبراهيم بن محمد، (١٤٠٠ق)، فرائد السمطين في فضائل المرتضى و البتول و الأئمه من ذريتهم، بيروت، مؤسسه المحمودي، الطبعة الأولى.
٢٨. حسكاني، عبيدالله بن احمد، (١٤١١ق)، شواهد التنزيل لقواعد التفضيل، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامي.
٢٩. حسيني استرآبادي، سيدشرف الدين علي، (١٤٠٩ق)، تأويل الآيات الظاهره، قم، دفتر انتشارات اسلامي.
٣٠. حقي بروسوي، اسماعيل، (بي تا)، تفسير روح البيان، بيروت، دارالفكر.
٣١. حويزي، عبدعلي بن جمعه، (١٤١٥ق)، نور الثقلين، قم، اسماعيليان.

٣٢. دژآباد، حامد، (١٣٩٣)، ارزيابي مباني و ادله قرآني خلافت خلفاء، قم، مشعر.

٣٣. ذهبي، شمس الدين محمد بن احمد، (بي تا)، تلخيص كتاب الموضوعات، بي جا، مكتبه الرشد.

٣٤. رازي، فخرالدين محمد بن عمر، (١٩٨٦)، الأربعين في اصول الدين، قاهره، مكتبه الكليات الازهرية.

٣٥. _____، (١٤٢٠ق)، مفاتيح الغيب (تفسير الكبير)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٣٦. راغب اصفهاني، حسين بن محمد، (١٤١٢ق)، المفردات في غريب القرآن، دمشق _ بيروت، دار العلم _ الدار الشاميه.

٣٧. رجبى، محمود، (١٣٨٣)، روش تفسير قرآن، قم، پژوهشكده حوزه و دانشگاه، چاپ اول.

ص: ٨٤

٣٨. رشيد رضا، (١٤٢٣ق)، تفسير القرآن العظيم (المنار)، تحقيق: سمير مصطفى رباب، الطبعة الأولى، بيروت، دار إحياء التراث العربى.

٣٩. الزركشى، بدرالدين، محمد بن عبدالله، (١٤١٥ق)، البرهان فى علوم القرآن، تحقيق: عبدالرحمن المرعشى، الشيخ جمال حمدى الذهبى، الشيخ ابراهيم عبدالله الكردى، بيروت، دار المعرفه، الطبعة الثانية.

٤٠. الزمخشري، ارالله محمود بن عمر، (١٤١٥ق)، الكشاف عن حقايق غوامض التنزيل، تحقيق: محمد عبدالسلام شاهين، بيروت، دار الكتب العلميه، الطبعة الاولى.

٤١. ساعدى، محمد، (١٣٩٤)، آيات امامت و ولايت در تفسير المنار، قم، مركز بين المللى ترجمه و نشر المصطفى.

٤٢. سمرقندى، نصر بن محمد بن احمد، (بى تا)، بحر العلوم، بى جا، بى نا.

٤٣. سورآبادى، ابوبكر عتيق بن محمد، (١٣٨٠)، تفسير سورآبادى، تهران، فرهنگ نشر نو.

٤٤. ابن طاووس، على بن موسى، (١٤٢١ق)، سعد السعود، تحقيق: فارس تبريزيان (الحسون)، قم، دليل، الطبعة الاولى.

٤٥. _____، (١٣٩٩ق)، الطرائف فى معرفه مذاهب الطوائف، قم، الخيام.

٤٦. سيد مرتضى علم الهدى، على بن حسين، (١٤٣١ق)، نفائس التأويل، بيروت، الأعلمى للمطبوعات، چاپ اول.

٤٧. _____، (١٤١٠ق)، الشافى فى الإمامه، تحقيق و تعليق: سيد

عبدالزهراء حسيني، تهران، مؤسسه الصادق عليه السلام .

٤٨. سيوطى، جلال الدين، (١٤٠٤ق)، الدر المنثور فى تفسير المأثور، قم، كتابخانه آيت الله مرعشى نجفى.

٤٩. _____، (١٤١٠ق)، لباب النقول فى اسباب النزول، تصحيح: بديع السيد اللحام، بيروت، دار

الهجره، چاپ اول.

٥٠. _____، (بى تا)، الإتقان فى علوم القرآن، بى جا: دارالكتاب العربى.

٥١. _____، (١٤١٧ق)، اللآلئ المصنوعه فى الأحاديث الموضوعه، بيروت، دار الكتب العلميه.

٥٢. شاكر، محمد كاظم، (١٣٧٦)، روش هاى تأويل قرآن، قم، دفتر تبليغات اسلامى.

٥٣. شرف الدين، عبدالحسين، (١٤١٦ق)، المراجعات، تحقيق: حسين الراضى، قم، المجمع العالمى لأهل البيت.

٥٤. شيرازى، محمد، (١٤٠٠ق)، تقريب القرآن إلى الأذهان، بيروت، مؤسسه الوفاء.

٥٥. شيخ مفيد، محمد بن محمد بن نعمان، (١٤١٣ق)، الإفصاح في الإمامه، المؤتمر العالمى لألفيه الشيخ المفيد.
٥٦. شوكانى، محمد بن على، (١٤٠٧ق)، الفوائد المجموعه فى الأحاديث الموضوعه، بيروت، المكتب الإسلامى.
٥٧. الصالح، الصبحى، (١٩٦٨)، مباحث فى علوم القرآن، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة.
٥٨. صدر، سيد محمد باقر، (١٤٢٣ق)، دروس فى علم الأصول، تحقيق: سيد على اكبر حائرى، قم، مجمع انديشه اسلامى.

٥٩. طباطبائي، سيد محمد حسين، (بى تا)، الميزان فى تفسير القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامى.

٦٠. الطبرانى، سليمان بن أحمد، (١٤١٥ق)، المعجم الأوسط، تحقيق: قسم التحقيق بدار الحرمين، بى-جا، دار الحرمين.

٦١. طبرى، فضل بن حسن، (١٣٧٢)، مجمع البيان فى تفسير القرآن، تهران، ناصر خسرو.

٦٢. طبرى، على بن حسن بن فضل، (١٣٨٥)، مشكاة الانوار فى غرر الأخبار، نجف، بى نا.

٦٣. طبرى، ابو جعفر محمد بن جرير، (١٤١٢ق)، جامع البيان فى تفسير القرآن، بيروت، دار المعرفة.

٦٤. طوسى، محمد بن حسن، (بى تا)، التبيان فى تفسير القرآن، بيروت، دار الاحياء التراث العربى.

٦٥. _____، (١٤١٤ق)، الأمالى، تحقيق: قسم الدراسات الإسلاميه، قم، دار الثقافة، چاپ الاولى.

٦٦. _____، (١٣٩٤ق)، تلخيص الشافى، قم، منشورات العزيزى، الطبعة الثالثه.

٦٧. عبدالرحمن ايجى، (بى تا)، المواقف فى علم الكلام، بيروت، عالم الكتب.

٦٨. عزه دروزه، محمد، (١٣٦٥)، عصر النبى و بيئته قبل البعثة، دمشق، دار اليقظه العربيه.

٦٩. عياشى، محمد بن مسعود، (١٣٨٠ق)، كتاب التفسير، تهران، چاپخانه علميه.

٧٠. فرات كوفى، فرات بن ابراهيم، (١٤١٠ق)، تفسير فرات الكوفى، تحقيق: محمد كاظم محمودى، تهران، وزارت ارشاد اسلامى.

٧١. الفيروز آبادى الشيرازى، مجد الدين محمد بن يعقوب، (١٩١٥)، سفر السعاده، مصر، بى نا.

٧٢. قرطبى، محمد بن احمد، (١٣٦٤)، الجامع لأحكام القرآن، تهران، ناصر خسرو، چاپ اول.

٧٣. قمى، على بن ابراهيم، (١٣٦٣)، تفسير القمى، تحقيق: طيب موسى جزايرى، قم، دار الكتاب، چاپ سوم.

٧٤. كلينى، محمد بن يعقوب، (١٣٦٢)، الأصول من الكافى، تهران، دار الكتب الإسلاميه.

٧٥. كنتورى، ميرحامد حسين، (١٤٠٥ق)، عباقات الأنوار، طهران، مؤسسه البعثة.

٧٦. المظفر، محمدرضا، (بى تا)، اصول الفقه، قم، مؤسسه النشر الاسلامى.

٧٧. مقاتل بن سليمان، (١٤٢٣ق)، تفسير مقاتل بن سليمان، دراسه و تحقيق: عبدالله محمود شحاته، بيروت، مؤسسه التاريخ

۷۸. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، دارالکتب الاسلامی، تهران، چاپ اول.

۷۹. میبیدی، رشیدالدین احمد بن ابی سعد، (۱۳۷۱)، کشف الأسرار و عده الأبرار، تهران، امیرکبیر.

۸۰. نجارزادگان، فتح الله، (۱۳۸۸)، بررسی تطبیقی تفسیر آیات ولایت، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تهران، سمت.

۸۱. النسائی، عبد الرحمن أحمد بن شعيب، (۱۴۱۱ق)، السنن الكبرى، تحقیق: عبدالغفار سلیمان البنداری، کسروی حسن، بیروت، دارالکتب العلمیه.

اشاره

محمد بیدهندی (۱)

حسین سلطانی (۲)

تاریخ دریافت: ۰۱/۰۶/۱۳۹۵

تاریخ تأیید: ۰۸/۰۷/۱۳۹۵

چکیده

قاضی عبدالجبار از چهره های معروف کلام معتزلی است که درباره معرفت شناسی، به ویژه بحث «نظر» آرای قابل ملاحظه ای دارد. در نظام معرفتی قاضی، «نظر» به معنای تفکر و استدلال است و همانند دیگر افعال انسان، از قدرت و اراده او صادر می گردد و فعل خود اوست؛ و از نظر و تفکر، فعلی دیگر به نام علم و معرفت به دست می آید. عقل به معنای قوه ی تفکر در نزد قاضی به عنوان یک منبع مستقل و یک ابزار بسیار مهم برای شناخت مطرح است؛ بدین روی، قاضی تنها راه رسیدن به معرفت خداوند را نظر و تفکر، یعنی همان راه عقل می داند، و نزد او نخستین تکلیف آدمی، استدلال عقلی برای شناخت خداوند است. پژوهش حاضر در صدد است نقش و جایگاه نظر و رابطه آن با علم و معرفت و هم چنین با معرفت خداوند به طور خاص را، از دیدگاه عبدالجبار مورد بررسی قرار دهد.

واژگان کلیدی

نظر، علم، معرفت، معتزله، قاضی عبدالجبار.

ص: ۸۷

۱- دانشیار فلسفه و کلام دانشگاه اصفهان (m.bid@ltr.ui.ac.ir)

۲- دانش آموخته حوزه علمیه اصفهان و کارشناس ارشد رشته فلسفه و کلام دانشگاه اصفهان

«عقل و قوه تفکر» یکی از مواهب الهی و استعداد مخصوصی است که خداوند متعال به انسان عنایت فرموده تا با بهره گیری از آن بتواند در سیر زندگانی خود، راه سعادت و رستگاری را بییابد. اغلب پیروان و متصدیان آیین ها و ادیان پیش از اسلام از جمله مسیحیت، دین و آموزه های دینی را در تقابل با عقل و استعدادهای عقلانی می دانسته اند. آنان معتقد بودند دین امری مقدس و ربّانی است و انسان را اجازه ورود به آن بارگاه قدس و عقل را یارای تفکر در محتوای دین نیست (زاهد غیاثی، ۱۳۸۰: ۳۰). اما اسلام دینی است که نه تنها با نیروی عقل و قدرت تفکر مخالفت و تضادی ندارد، بلکه تقریباً در تمام جهات از آن کمک و تأیید خواسته و بر آن تکیه کرده است. در قرآن کریم، حدود سی صد بار انسان به طور مستقیم یا غیرمستقیم به تفکر، تعقل، تدبیر و تفقه دعوت شده است که از جمله آن، می توان به آیه شریفه: «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» (انفال: ۲۲) اشاره کرد که در آن خداوند متعال، بی فکری و اندیشه نکردن را مذمت و ملامت کرده است.

یکی از ویژگی های بزرگ دین مقدس اسلام، اعتدال و میانه روی است و خداوند امت اسلام را در قرآن کریم «امت وسط» نامیده است. امتی که حقیقتاً دست پرورده قرآن باشد، از افراط و تفریط برکنار است: «وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسِيْطًا...» (بقره: ۱۴۳). اما با این حال، بعضی جریانات فکری در عالم اسلام بعد از پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله و سلم به وجود آمد که برخی راه افراط و برخی روش تفریط را در پیش گرفتند (مطهری، ۱۳۷۷، ۱: ۶۹). از جمله این موارد است طرز تفکر ابوحنیفه در حوزه فقه که عقلانی است، ولی در حد افراط. او بیشتر در فقه بر اساس استدلال فتوا می دهد. در مقابل، فقه احمد بن حنبل بسیار جامد است. او اساساً برای عقل، حقی قائل نیست (مطهری، ۱۳۷۷، ۱: ۱۰۵-۱۰۱) و معتقد بود، عقل حق اظهار نظر در مسائل دینی را ندارد.

درباره نقش عقل در فهم اصول اعتقادی دین نیز دو رویکرد وجود دارد؛ گروهی به نام «معتزله» بر این اعتقادند که عقل و احکام عقلی، نقشی اساسی و تعیین کننده در کشف و استنباط عقاید دینی و نیز اثبات و دفاع از این عقاید بر عهده دارد. عقل نزد ایشان منبعی اصیل و مستقل به شمار می آید، بر خلاف نقل که تأیید و ارشاد به حکم عقل است. در باور معتزله، معرفت خداوند جز از طریق نظر و استدلال حاصل نمی شود، و همین باور بود که ایشان را به تأسیس علم کلام و تنظیم اصول و قواعدی برای شناخت خداوند و صفات و افعال او واداشت (سبحانی، ۱۳۷۴: ۲۱۱). در مقابل، گروهی دیگر به نام «اشاعره» بحث و استدلال در تبیین،

تثبیت و دفاع از عقاید دینی را _ و نه در استنباط و کشف آن ها _ جایز شمردند و اصالت را از آن نقل و نه عقل دانستند (برنجکار، ۱۳۹۱: ۱۲۵).

«قاضی عبدالجبار معتزلی» از آن جا که در مکتب عقل گرای معتزله تربیت یافته است، نظر و تفکر نزد او اهمیت فوق العاده ای دارد. قاضی به مباحث معرفت شناسی عنایتی ویژه داشت، تا جایی که کتاب «نظر و معارف» (یک جلد از مهم ترین اثر او یعنی المغنی فی ابواب التوحید و العدل) را در این باره نگاشت. در دستگاه معرفتی قاضی عبدالجبار، «نظر» به معنای «تفکر»، پایه و مایه دیگر مباحث «شناخت» است. او با این اعتقاد که نظر و تفکر، نقشی تعیین کننده در معرفت خداوند دارد، برای شناخت خداوند _ که هدف اصیل است _ به وجوب مقدمی نظر فتوا می دهد. وی بر این باور است که «نظر» مثل سایر افعال انسان، از اراده و قدرت او صادر می گردد. و بر این اساس که نظر فعل انسان است، می تواند از آن فعلی دیگر که آن هم فعل انسان است، به دست آید. این فعل، همان علم و معرفت است. پژوهش حاضر بر آن است تا ضمن تعریف نظر، فکر، علم و معرفت از دیدگاه عبدالجبار، بیان کند که نزد وی نسبت نظر با علم و معرفت چگونه است؟ آیا امکان دسترسی به معرفت خداوند وجود دارد؟ با فرض امکان، نقش و جایگاه نظر در شناخت خداوند چیست؟

اندیشه های معرفتی قاضی عبدالجبار، متفکر قرن چهارم هجری، با این که در یک جلد مستقلاً به آن پرداخته شده، کمتر مورد تحقیق قرار گرفته است. بررسی این اندیشه ها از این جهت حایز اهمیت است که نقشی پایه در باورهای کلامی او دارد؛ باورهایی که در شکل گیری مبانی فکری معتزله مؤثر است. نشان دادن دغدغه جدی عبدالجبار درباره مسائل نظر و معرفت و نقش بسیار پررنگ نظر و تفکر در دست یابی به معرفت خداوند، از دیگر ابعاد مهم این پژوهش است.

در باب اندیشه های کلامی و معرفتی عبدالجبار و مقایسه آرای او با آرای اندیشمندان مسلمان و غیرمسلمان، پژوهش هایی صورت گرفته است (برای نمونه: پهلوانی نژاد (۱۳۹۰)، هدایت پناه (۱۳۸۲)، دهقانی نژاد (۱۳۸۹)، جوادی (۱۳۸۶) و نظر نژاد (۱۳۹۳))، اما در هیچ کدام از آن ها نظر و نسبت آن با علم و معرفت و خداشناسی بررسی نشده است.

۱. فکر و نظر

قاضی درباره «نظر» معانی گوناگونی همچون: روبه رو و تقابل، باصره، انتظار، احسان، رحمت و نظر القلب را ذکر می کند (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۴: ۱۲؛ ۴: ۱۹۷؛ عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۲۰) که

تشخیص هر یک از این معانی، مرهون قرینه و شاهد است؛ بدین معنا که هرگاه «نظر» با حرف «الی» متعدی و مقید به «العین» شود، منظور از آن معنای «باصره» است و هرگاه با حرف «فی» متعدی و با واژه «قلب» قید بخورد، به معنای «تفکر» است. قاضی غیر از معنای «تفکر» معانی دیگری مانند: بحث، تأمل، تدبیر و رؤیت را نیز با نظر القلب مترادف می‌داند (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۲۰_۲۱).

منظور قاضی از نظر در مباحث شناخت، معنای اخیر آن، یعنی «نظر القلب» است و حقیقت آن را هم فکر می‌داند؛ به این دلیل که ناظر با قلب همان مفکر، و مفکر نیز همان ناظر با قلب است و حقایق و معارف از طریق فکر و نظر به دست می‌آید. فکر هم از دیدگاه وی، تأمل و اندیشیدن در حالات و صفات چیزی و تمثیل بین آن چیز و غیر آن است (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۴). از آن جا که در اصطلاح منطق، فکر اعم از تعریف و استدلال است (فیاضی، ۱۳۸۷: ۱۱۰)، به نظر می‌رسد این تعریف قاضی از فکر، شامل استدلال نمی‌شود، چراکه تأمل در حالات و صفات چیزی، معرفتی تصویری از آن به دست می‌دهد و «تمثیل» نیز به معنای چیزی را به چیز دیگری تشبیه کردن، با استدلال که چینهش معلومات تصدیقی برای رسیدن به مجهول تصدیقی است (طوسی، ۱۴۰۵: ۴۸)، تفاوت دارد.

قاضی در جایی دیگر از آثار خود، «فکر» را معنایی می‌داند که شخص را به تفکر وامی‌دارد. او بر این باور است که هر کسی این معنا و حالت را در خود می‌یابد و بین وقتی که تفکر می‌کند و موقعی که در حال تفکر نیست، تفاوت قائل می‌شود (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۲۰). این تعریف نیز صحیح نیست، زیرا قاضی خود معتقد است آنچه شخص را به نظر و تفکر وامی‌دارد، انگیزه، قصد و اراده اوست نه خود فکر (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۲۰۹)، از سوی دیگر، فکر و تفکر در نظر قاضی به یک معناست؛ بنابراین تعریف مزبور، دوری و باطل است. از دیدگاه عبدالجبار، تفکر و استدلال از ویژگی‌های علم اکتسابی است و در علوم ضروری، جایگاهی ندارد و این علوم نه در اثر فکر و نظر و استدلال، بلکه خود به خود برای انسان حاصل است.

«دلیل» و «دلالت» نیز در نظر عبدالجبار به یک معنا و هر دو راهی هستند برای حصول علم به معلومی که ضروری نیست؛ به عبارت دیگر، معلومات غیرضروری یا همان علوم نظری و اکتسابی از طریق دلیل به دست می‌آید. وی دلیل را روشی می‌داند که هرگاه ناظر و مفکر، آن روش را با فکر و نظر و استدلال به کار گیرد، به مجهولی که در صدد یافتن آن است، دست می‌یابد (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۵۰).

قاضی «علم» را معنایی می‌داند که اقتضای سکون نفس عالم را نسبت به آنچه دریافته است، دارد و این سکون هم در صورتی حاصل می‌شود که آن معنا، اعتقادی مطابق با واقع و بر وجه مخصوص باشد. نقطه انفصال علم از غیر علم همین سکون نفس عالم است که در غیر علم اعم از شک، ظن و جهل وجود ندارد (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۳: ۱۲). قاضی در کتاب شرح الأصول الخمسه تعریف دیگری از «علم» ارائه می‌دهد و در آن علم را با معرفت، مترادف و هم معنا می‌داند. در این تعریف نیز علم چیزی است که مایه آرامش روح، خنک شدن سینه و اطمینان قلب است. عبارت وی چنین است: «أن المعرفة و الدراية و العلم نظائر و معناها: ما يقتضى سکون النفس و ثلج الصدر و طمأنينه القلب» (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۲۱). این دو تعریف از آن جا که علم را مقتضای سکون نفس می‌دانند، به هم نزدیکی و مشابهت دارند؛ با این حال، بین آن‌ها تفاوت‌هایی آشکار نیز دیده می‌شود. در تعریف اول، قاضی علم را معنایی می‌داند که هرگاه آن معنا اعتقادی مطابق با واقع باشد، آرامش نفس را در پی خواهد داشت، در حالی که تعریف دوم از این قید خالی است. این تعریف نسبت به تعریف دیگری که از یکی از آثار قاضی به نام «العمد» در کتاب شرح الأصول الخمسه نقل شده، اولی و بهتر است. تعریف «العمد» چنین است: «أنه الاعتقاد الذی تسکن به النفس إلی أن معتقده علی ما اعتقده علیه»؛ علم همان اعتقاد مطابق با واقع است که آرامش نفس معتقد را به دنبال دارد. وی دلیل اولویت را نیز این می‌داند که غرض از تعریف، تمایز معرف از غیر آن است و در این جا هم این غرض با همان تعریف دوم تأمین می‌گردد. بنابراین باید به همان اکتفا کرد و قیود اضافی را حذف نمود (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۲۱).

وی هم چنین متذکر می‌گردد که علم غیر از اعتقاد و با آن متفاوت است؛ بنابراین تعاریفی که علم را اعتقاد می‌داند مخدوش و مردود است، چراکه: اولاً، اعتقاد اعم از اعتقاد عالمانه و غیر عالمانه (مقلدانه) است؛ ثانیاً، در تعریفی که علم را اعتقاد می‌داند لفظ «معتقد» به کار رفته، در حالی که برخی علوم اصلاً معتقد و متعلق اعتقادی ندارند؛ مانند علم به این که خدا ثانی ندارد؛ ثالثاً، علم به تعریف باید علم به معرف و مستفاد از یکی، همان مستفاد از دیگری باشد و حال آن که در برخی افراد چنین نبوده و با این که علم هست، ولی اعتقادی وجود ندارد (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۲۱).

تعریفی که در شرح الأصول الخمسه آورده شده، با تعریف المغنی _ یعنی تعریف اول _ در ظاهر ناسازگار است. در شرح الاصول علم را غیر از اعتقاد و اخص از آن می داند، در حالی که در المغنی معتقد است علم از جنس اعتقاد است (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۲۵). اما با کمی دقت و ضمیمه کردن توجیهاتی که قاضی برای تعاریف برخی شیوخ معتزله از علم می آورد، می توان این ناسازگاری را برطرف کرد. در تعریف المغنی _ چنان که گذشت _ قید «علی وجه مخصوص» آمده است که منظور قاضی از این قید «علی وجه یقینی سکون النفس» است؛ به این دلیل که او در توضیح تعریف برخی اساتید خود از علم: «أنه من جنس الاعتقاد» این چنین می نویسد: «فمتی تعلق بالشئ علی ما هو به، و وقع علی وجه یقینی سکون النفس، کان علما و...» (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۲۵)؛ یعنی هرگاه اعتقاد به چیزی آن چنان که هست تعلق گیرد (اعتقاد مطابق با واقع) و آرامش نفس را در پی داشته باشد، علم است و هرگاه اعتقاد مطابق با واقع نباشد، جهل است. روشن است که مراد قاضی از اعتقاد، اعتقاد عالمانه و از روی یقین است؛ از این رو می توان تعریف شرح الاصول را این گونه توجیه کرد که علم غیر از اعتقاد مقلدانه و غیر عالمانه است، ولی هرگاه اعتقاد به چیزی یقینی و مطابق با واقع باشد، به گونه ای که نفس معتقد بر اثر این اعتقاد آرامش یابد، این همان علم و معرفت خواهد بود. پس از نظرگاه قاضی علم، اعتقاد عالمانه و یقینی مطابق با واقع است که سکونت نفس عالم را اقتضا دارد. تعریفی هم که از فخر رازی نقل شد (العلم اعتقاد جازم مطابق) همان تعریف قاضی است، با این تفاوت که قید «سکون نفس» در آن لحاظ نشده است.

برخی متکلمان اولیه معتزلی همچون ابوعلی جبائی و ابوهاشم جبائی، علم را اعتقاد مطابق با واقع دانسته اند: «أن العلم هو اعتقاد الشئ علی ما هو به»، و گاهی قید «سکون نفس» را نیز بر آن افزوده اند (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۱۳_۱۵). عبدالجبار نیز در واقع همان تعریف قدما را برگزیده و سعی بر اصلاح و تکمیل آن دارد.

تعریف قاضی از علم اگرچه نسبت به تعریف برخی متکلمان اشعری مذهب همچون ابوالحسن اشعری: «العلم هو ادراک المعلوم علی ما هو علیه» (سبحانی، ۱۴۲۹ق: ۲۰)، و باقلانی: «العلم معرفة المعلوم علی ما هو علیه» (باقلانی، ۱۴۲۵ق: ۹۱)، کامل تر بوده و مبتلا به اشکال دور نیست، با این حال مثل سایر تعاریف، خالی از اشکال هم نیست. آن اشکال کلی که بر تمامی تعاریف وارد بود، بر این تعریف نیز وارد است و آن این که این تعریف را نمی توان تعریفی حقیقی دانست، چراکه علم از مفاهیم بدیهی و غیر قابل تعریف است. اشکال دیگر این که، اعتقاد تنها شامل تصدیقات می گردد و متعلق اعتقاد، فقط گزاره ها هستند (جرجانی، ۱۳۷۰: ۷۵) و

مفاهیم تصویری را در بر نمی‌گیرد؛ از این رو تعریف جامعی نیست. ایراد سوم این تعریف این است که سکونت نفس که قاضی آن را در تعریف خود اخذ کرده و در واقع فصل آن تعریف به شمار می‌آید، در غیر علم مانند «جهل مرکب» نیز برای شخص ممکن است حاصل گردد.

از دیدگاه عبدالجبار، «معرفت» نیز معنایی است که مقضی سکون نفس بوده و با علم هم معناست (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۱۶). متکلمان پیش از عبدالجبار و معاصر با او، یا تعریفی از معرفت ارائه نداده‌اند یا آن را با علم هم معنا دانسته‌اند. باقلانی اشعری، معاصر با قاضی، علم و معرفت را مترادف دانسته است (باقلانی، ۱۴۲۵ق: ۹۲)؛ اما برخی متکلمان متأخر از قاضی، همچون سعدالدین تفتازانی (م. ۷۹۳ق) بین علم و معرفت فرق نهاده، علم را «ادراک کلی» و معرفت را «ادراک جزئی» می‌دانند (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۱: ۱۹۶).

قاضی تعاریف بسیاری را از «علم» مطرح می‌کند و سپس هر کدام را به دلایلی مردود می‌شمارد؛ اما آنچه جالب توجه و قابل تأمل است، تعریف و توصیف علم به «وجود» است که وی از ابوعلی جبائی نقل می‌کند. عبارت وی چنین است: «فأما وصف العلم بأنه وجود، فقد قال شيخنا ابوعلی...» و بنا بر توصیف علم به وجود، می‌توان خداوند متعال را به حسب عالم بودنش به وصف «واجد» نام نهاد (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۱۷). عبدالجبار برخلاف تعاریف دیگر علم که آن‌ها را با عبارات «فاسد، باطل، بعید و...» مردود می‌داند، متعرض صحت و سقم تعریف مزبور نمی‌گردد.

۳. اقسام علم

تقسیم علم به «ضروری» و «اکتسابی» یکی از پیش فرض‌های معرفتی عبدالجبار است. از دیدگاه وی، علم ضروری علمی است که حصول آن بالضروره و بدون این که از ناحیه خود ما باشد، برای ما حاصل شده، و نفی کردن این علم از نفس به هیچ وجه ممکن نیست (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۲۲). علم اکتسابی هم آن است که تحصیل آن ممکن و از ناحیه خود ما باشد (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۱۲)؛ به عبارت دیگر، علمی برآمده از فکر و نظر و اراده و اختیار انسان است. البته اصطلاحی دیگر با عنوان «معرفت اضطراری» در بین متکلمان نخستین، به ویژه متکلمان امامیه مطرح بوده است (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۱). معرفت اضطراری، معرفتی است که فرایند آن در قلمرو اراده و اختیار انسان نیست؛ در مقابل معرفت اکتسابی که محصول اراده و اختیار انسان است. از آن جا که تحقق این معرفت اضطراری خودبه خود و تخلف ناپذیر است، به آن «معرفت ضروری» نیز گفته می‌شود (امیرخانی، ۱۳۹۳: ۲۵). از این رو می‌توان گفت، نزد

عبدالجبار معرفت ضروری همان معرفت اضطراری است. گفتنی است، «ضروری» از نظر متکلمان متقدم، اعم از «بدیهی» و «فطری» است (امیرخانی، ۱۳۹۳: ۲۶).

۴. نسبت «فکر و نظر» با «علم و معرفت»

درباره نسبت «فکر و نظر» با «علم و معرفت» سه دیدگاه کلی وجود دارد؛ برخی اساساً هیچ نسبتی بین این دو قائل نبوده، همه معارف را ضروری و غیراکتسابی می دانند. جمهور امامیه دوران حضور، از این دسته اند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۱). برخی دیگر چون «بشر بن معتمر» معتقدند، همه معارف اکتسابی است (جاحظ، ۲۰۰۲: ۱۰۹-۱۱۰). عده ای هم بین معرفت خداوند و دیگر معارف تفاوت قائل شده، اولی را ضروری و دومی را اکتسابی دانسته اند (بغدادی، ۲۰۰۳: ۳۲).

قاضی عبدالجبار از جمله کسانی است که به اکتسابی بودن تمامی علوم و معارف اعتقاد دارد. او به صراحت بیان می دارد که نظر، به تولید علم می انجامد (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۷۷). وی معتقد است، هنگام تفکر و نظر صحیح در یک دلیل معلوم، شخص متفکر به مدلول آن دلیل معتقد می گردد، و این اعتقاد هم به حسب آن دلیل و بر طریق واحد است؛ به عبارت دیگر، با نظر کردن در یک دلیل خاص، مدلول همان دلیل به ادراک و اعتقاد درمی آید نه غیر آن مدلول. قاضی برای روشن شدن مطلب این گونه مثال می زند: با تفکر در دلیل حدوث اجسام، اعتقاد به نبوات به دست نخواهد آمد (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۷۷؛ ۹: ۶۰). وی معتقد است، هرگاه نفس ناظر با نظر کردن در یک دلیل و رسیدن به یک اعتقاد درست، نسبت به مدلول آن دلیل، آرامش یابد و این حالت او را از جاهل، شاک و ظان متمایز گرداند، در این صورت نظرش صحیح بوده است، چراکه «سکونت نفس» ویژگی ذاتی علم است و علم ذاتاً به عالم آرامش می بخشد. بنابراین در هر اعتقادی که هنگام نظر در دلیلی، سکونت نفس پدید آید، آن اعتقاد صحیح و مطابق واقع خواهد بود. از دیدگاه قاضی لازم نیست برای بررسی درستی یک نظر، نظر دیگری صورت گیرد، چراکه در این صورت نظر دوم نیز در صحت و سقم خود، نیازمند نظر دیگری است؛ لذا تسلسل در نظر تحقق می یابد که محال و باطل است و باعث می شود هیچ گاه به صحت هیچ نظری دست نیابیم (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۷۰). قاضی اگرچه معتقد است صحت و سقم معلومات حسی به حکم و داوری عقل مشخص می گردد (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۵۸)، اما قضاوت و داوری عقل بر دریافت های عقلانی برخاسته از نظر و تفکر را نمی پذیرد و تنها ملاک درستی و نادرستی این دریافت ها را آرامش خاطر ناظر می داند؛ این در حالی است که از

منظر اندیشمندان مسلمان، عقل یکی از عمده ترین راه های معرفت بشری است. جایگاه عقل در معرفت بشری آن چنان مستحکم است که تنها از راه خود عقل می توان در اعتبار آن تردید یا آن را انکار کرد. همان گونه که حواس بر عقل مبتنی است و معیار ارزیابی علوم حسی و هم چنین یکی از راه های ارزیابی تفاسیر، مکاشفات عرفانی عقل است، ملاک ارزیابی معلومات عقلی که از راه نظر و تفکر حاصل می شوند نیز خود عقل است؛ در واقع، عقل یک حقیقت مشکک و دارای مراتب است که مرتبه بالاتر بر داده های مراتب زیرین نظارت و قضاوت دارد.

در این که علم چگونه به وجود می آید و محصول چیست، دیدگاه های متفاوتی وجود دارد. اشعری معتقد است، علم بر اثر عادت پدید می آید. حکما آن را محصول فیض و استعداد می دانند (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: مقدمه). از نظر ابوعثمان جاحظ که قائل به طبایع است و برای انسان فعلی غیر از اراده معتقد نیست و صدور دیگر افعال انسان را از روی طبع و ضرورت و نه اختیار می داند (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۱۸۸؛ اشعری، ۱۴۰۰ق: ۴۰۷)، علم نیز فعل انسان نبوده و از طبع و ضرورت و نه با تولد از فعل دیگر، صادر می گردد. معتزله و از جمله ایشان قاضی عبدالجبار که نظریه «تولید» را برمی گزینند، علم را مولود و زائیده نظر می دانند (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: مقدمه). قاضی بر این باور است که نظر هرگاه از شخص عاقل در دلیل معلوم و بر وجه مطلوب صورت گیرد، تولید علم می کند و تمام ارزش نظر هم به همین علم آفرینی است و فی نفسه ارزش چندانی ندارد (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۷-۴). منظور وی از «تولید علم» به معنای مصطلح امروزی آن نیست، بلکه مراد این است که ناظر با نظر و تفکر در یک دلیل معلوم، اعتقادی درست و مطابق با واقع نسبت به مدلول آن پیدا می کند، به گونه ای که آرامش و اطمینانی قلبی برای او به ارمغان می آورد. این معنا که اقتضای سکونت نفس ناظر را دارد، از نظرگاه قاضی علم یا معرفت نام دارد که می توان از آن به قطع و یقین نسبت به مدلول دلیل تعبیر کرد.

عبدالجبار معتقد است، انسان همان گونه که بر اراده و فکر قدرت دارد و فاعل آن دو است، افعال جوارح و جوانح نیز مقدر و مفعول خود انسان است، چراکه اگر مراد، فعل انسان نباشد، اراده نیز فعل او نخواهد بود و این هم بدین جهت است که اراده تابع مراد است و تا چیزی یا فعلی نباشد که اراده به آن تعلق بگیرد، اراده معنا ندارد (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۱۵).

از دیدگاه قاضی، فعل متولد همچون فعل مباشر، فعل انسان است و فاعل آن نیز مانند فاعل فعل مباشر، مستحق مدح یا ذم است؛ البته این در صورتی است که فاعل، علم یا ظن داشته باشد که در اثر انجام فعل مباشر، فعلی دیگر خوب یا بد از آن تولد می یابد، اما اگر علم یا ظن

به صدور فعل متولد در پی فعل مباشر نداشته باشد، تکلیفی بر وی نبوده و به منزله ساهی است (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۶۷). با این بیان، به بررسی رابطه و نسبت بین نظر با علم و معرفت می پردازیم.

از دیدگاه قاضی، رابطه بین «نظر و فکر» با «علم و معرفت»، رابطه بین «فعل مباشر» با «فعل متولد» است. وی نظر را فعل مباشر انسان ناظر می داند، زیرا با قصد و اراده و ابتدا به واسطه قدرت ناظر در محل قدرت حادث می گردد و هرگاه این فعل مباشر به طور صحیح در یک دلیل معلوم صورت گیرد، به سبب آن نظر و به حسب آن بدون قصد و اراده شخص ناظر، فعلی جوانحی و قلبی به نام «علم و معرفت» تولد می یابد که فاعل این فعل متولد نیز همان شخص ناظر است. عبارت وی چنین است: «و كذلك القول في افعال القلوب، ان العلم يقع بحسب النظر فيجب كونه متولدا دون ما عداه» (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۸).

از شرایط منجر شدن نظر به تولید علم این است که نظر در یک دلیل معلوم صورت گیرد؛ البته باید توجه داشت که جنس نظر تولیدکننده علم نیست، زیرا اگر چنین باشد همواره باید نظر به علم بینجامد، چه در دلیل باشد یا در غیر دلیل و نیز باید نظر در منافع و مضرات دنیوی ایجاد علم یا ظن کند، در حالی که این گونه نیست (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۱۰۰). از این رو، اگر ناظر دچار لُبس یا شبهه ای گردد، به طوری که آن لُبس یا شبهه به آن دلیل خللی وارد سازد و ناظر را از عالم بودن نسبت به آن دلیل خارج کند، این تفکر باعث حصول علم و یقین به مدلول آن دلیل نخواهد شد؛ ولی هرگاه شبهه به دلیل، ضرر و خللی وارد نسازد، از منجر شدن نظر به علم نسبت به مدلول ممانعت نمی کند، زیرا چنین شبهه ای قدرت تأثیرگذاری در سبب (نظر) و در مسبب (علم حاصل از نظر) را ندارد. این مطلب درباره شک و شبهه ای بود که بعد از نظر در دلیل منظور فیه ایجاد شود، ولی هرگاه شبهه پیش از نظر انداختن در دلیل برای ناظر به وجود آید، مثل این که پیش از تفکر در دلیل حدوث اجسام بر این گمان بود که اجسام قدیم هستند، در این صورت نیز فکر و نظر در دلیل، آن اعتقاد نادرست، یعنی قدم اجسام که شبهه اقتضای آن را داشت، را برطرف می سازد و اعتقادی صحیح و مطابق با واقع که آرامش نفس ناظر را دارد، یعنی علم به حدوث اجسام را به جای آن می نشاند (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۷۸-۷۹).

۵. دلایل تولید علم و معرفت از نظر

از دیدگاه قاضی، دلیل بر این که نظر تولید علم می کند این است که نسبت علوم با فکر و نظر، نسبتی مستقیم است؛ بدین معنا که علوم با کثرت نظر «تکثیر» و با قلت آن «تقلیل»

می یابند، و این کثرت و قلت یافتن علوم به آگاهی ناظر نسبت به ادله مربوط نمی شود. بنابراین اگر علوم مولود و محصول فکر و نظر نبود، این کثرت و قلت در آن ها هم وجود نداشت

و می بایست همواره به یک صورت باشند و حال آن که چنین نیست (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲):

(۹۳).

دلیل دومی که قاضی بر مدعای خود اقامه می کند این است که نظر فی ذاته مقصود نیست، بلکه ترس از واقع شدن در ضرر، آدمی را به تفکر و نظر وامی دارد و وجه وجوب نظر هم در امور دنیا و هم در امور آخرت، همین است؛ بنابراین هرگاه وجوب نظر هنگام خوف و ترس ثابت شد، لاجرم باید این نظر به تولید علم و معرفت منجر شود، چراکه در غیر این صورت وجوب نظر، بی معنا و بدون وجه می گردد (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۹۵).

سومین دلیل که می توان از زبان عبدالجبار بیان کرد این که ارتباط نظر با علم و معرفت، از نوع ارتباط سبب و مسبب است و «علم آفرینی» ویژگی ذاتی نظر بوده که هرگاه نظر در یک دلیل با شرایط خاص خود _ که پیش از این ذکر شد _ صورت گیرد، علم می آورد و این ویژگی نه از آن منظور فیه و یا دلیل معلوم است و نه شخص ناظر و متفکر را حالتی است که آن حالت در ایجاد علم و معرفت، نقشی داشته باشد (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۹۵).

۶. نظر و نقش آن در معرفت خداوند

اشاره

معرفت و شناخت خداوند متعال، نزد عبدالجبار هدف اصیل و کمال معارف بوده (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۴۹۱) و جایگاه مینعی دارد. وی همچون دیگر اندیشمندان مسلمان معتقد است، سرآغاز دعوت انبیا به سوی معرفت خداوند بوده است تا در سایه این معرفت، به عبادت خدا پرداخته شود (عبدالجبار، بی تا (الف): ۱۴۹). از نظر وی، به حکم آیه شریفه: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (بقره: ۲۱) مردم مأمور به عبادت خداوند شده اند، اما این امر به عبادت در صورتی صحیح است که مسبوق به امر به معرفت خداوند باشد و این معرفت هم از طریق نظر و تفکر حاصل می گردد (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۱۷).

معتزلیان بصره و از جمله ایشان قاضی عبدالجبار معتقدند، نخستین تکلیف و اولین امر ضروری و واجب، استدلال، نظر و تفکر برای شناخت خداوند است (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق):

(۴۱).

۱_۶. وجوب نظر در معرفت خدا

عبدالجبار معرفت خداوند را واجب و لازم می‌داند و معتقد است این وجوب و لزوم با عقل فهمیده می‌شود (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۳۷). از سویی، وی بر این باور است که برای دست یافتن به معرفت خداوند باید از عقل، استدلال و نظر کمک گرفت (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۳۹؛ عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۵۰۹)، و اساساً از دیدگاه عبدالجبار عقل بدون مدد وحی، شایستگی آن را دارد که انسان را به یقین برساند (مکدرموت، ۱۳۷۲: ۷۵)؛ از این رو، به وجوب و لزوم عقلی نظر و تفکر در شناختن خداوند قائل می‌گردد (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۳۸-۴۱). شایسته ذکر است، قاضی بر اساس آیاتی چند از قرآن کریم، از جمله آیه هفدهم سوره «غاشیه» (عبدالجبار، ۱۹۶۲: ۱۸۱) به وجوب شرعی نظر نیز فتوا می‌دهد که می‌توان گفت این حکم شرع، تأیید و ارشاد به همان حکم عقل است.

دلیل قاضی بر وجوب عقلی نظر در معرفت خداوند این است که قول و فعل و یا به عبارت دیگر، دستورات شارع بعد از معرفت خود شارع، یعنی خداوند متعال به دست می‌آید و از اعتبار و حجیت برخوردار می‌گردد، و شناخت خداوند هم تنها با نظر و تفکر حاصل می‌گردد؛ از این رو پی می‌بریم که نظر، نخستین واجب و امر ضروری بر مکلف است (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۳۷).

۲_۶. جهت وجوب نظر در معرفت خداوند

همان گونه که پیش تر گفته شد، در نگاه قاضی خوف وقوع در ضرر معلوم یا مظنون، اساس جهت وجوب نظر را تشکیل می‌دهد. این خوف ابتدا به ساکن و بدون جهت برای انسان حاصل نمی‌گردد، بلکه مکلف وقتی به رشد و کمال عقلی رسید، ناگزیر ترسی وجود او را فرا می‌گیرد که مبادا بر اثر ترک نظر و تفکر در معرفت خداوند، ضرری متوجه وی گردد. از دیدگاه قاضی، این ترس برای مکلف یا از آن جهت پیدا می‌شود که مردمی که در میان ایشان پرورش یافته و با آن‌ها اختلاط و مراوده داشته، این ترس را در او القا می‌کنند و همین امر مکلف عاقل را به تفکر و اندیشه وامی‌دارد، و یا از آن جهت که به اندیشیدن درباره برخی آیات و نشانه‌ها پرداخته و همین آیات او را از نظر نکردن بیمناک ساخته است. گاهی ممکن است کسانی مکلف را به نظر و تفکر دعوت و تشویق کنند یا از عواقب شوم نظر نکردن بترسانند؛ هم چنین چه بسا در برخی موارد، خداوند متعال یا فرشتگان مقرب، چیزی را در انسان به وجود می‌آورند و با نجواهایی او را متذکر کنند که مبادا غافل شود و صانع، خالق و مدبر خود و نیز ثواب و عقاب او را فراموش کند؛ در نتیجه وی را به اندیشیدن برمی‌انگیزاند. به هر حال، به دنبال همه یا برخی

اسباب و امارات مذکور، خوفی در مکلف ایجاد می شود و او را از ضرر متوقف بر ترک نظر بیمناک می سازد. این جاست که عقل بر وجوب دفع ضرر از نفس حکم می کند؛ ضرری که اعم است از این که معلوم باشد یا مظنون، متعارف باشد یا غیرمتعارف. و لازمه این دفع ضرر هم نظر و تفکر در معرفت خداوند است (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۳۵۲؛ عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۳۶_۳۷).

۷. طریق شناخت خدا از دیدگاه عبدالجبار

عبدالجبار و به طور کلی بسیاری از معتزلیان، در آثار خود تصریح کرده اند که توحید، عدل، صفات ذات و افعال خداوند را نمی توان ابتدا از قرآن مجید و سنت به دست آورد و این متون مقدس منشأ اصلی و نخستین این معرفت ها نیست (مجتهد شبستری، ۱۳۸۱: ۱۱۱). به نظر آنان، سرآغاز این معارف، عقل و استدلال است و دین در مسائل شرع تأکیدکننده عقل است. در آثار معتزله، تعبیر های گوناگونی در این باره هست. قاضی عبدالجبار که اندیشه اعتزالی در آثار او به اوج خود رسیده، درباره این موضوع می نویسد: «سخن خداوند به عقلیاتی چون توحید و عدل، دلالت نمی کند» و در جایی دیگر، تعبیر محکم تری به کار برده و می گوید: «دلالت ابتدایی قرآن بر عقلیات، محال است» (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۶: ۳۵۴؛ ۴: ۱۷۴_۱۷۵؛ مجتهد شبستری، ۱۳۸۱: ۱۱۱).

قاضی ضمن تعریف «دلالت» به روشی که هر گاه ناظر در آن نظر اندازد و تفکر کند، او را به شناخت مجهولش واصل می گرداند، و مترادف دانستن «دلالت» با «دلیل»، دلالت را به چهار قسم: عقل، کتاب، سنت و اجماع تقسیم می کند. در نظر او، علت انحصار دلالت به این چهار مورد، منطبق بودن تعریف دلیل بر آن هاست. از نگاه قاضی، قیاس و خبر واحد زیرمجموعه کتاب و سنت است؛ از این رو ذکر آن ها به عنوان دلیلی مستقل در کنار ادله اربعه، وجهی ندارد. وی در بین ادله چهارگانه فوق، تنها راه رسیدن به معرفت خداوند را تعقل و اندیشه می داند و در دیگر ادله و راه ها، در دست دادن و ایجاد معرفت خداوند دلالتی نمی بیند، زیرا سایر ادله

— یعنی کتاب، سنت و اجماع — فروع معرفت خداوند هستند و استدلال به آن ها بر خداوند استدلال به فرع شیء بر اصل آن بوده که جایز نیست. به گفته قاضی، تا وقتی بر اساس فکر و نظر، شناختی نسبت به خداوند، یگانگی و اسما و صفات او، به ویژه صفت عدالت حاصل نشود، نوبت به تصدیق کتاب، سنت و اجماع نخواهد رسید. دلیل مطلب هم این است که حجیت کتاب الهی زمانی ثابت می شود که عدالت و حکمت خداوند و روا نبودن کذب بر او ثابت گردد و این امور همه فرع بر معرفت خداوند است. حجیت سنت هم متفرع بر عادل و حکیم بودن پیامبر

است. اجماع نیز هرگاه مستند به کتاب یا سنت باشد، از حجیت و اعتبار برخوردار می‌گردد؛ کتاب و سنتی که خود بر اصل معرفه الله استوار است (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۵۰-۵۱).

بنابراین عبدالجبار معتقد است، شناخت خداوند تنها از طریق عقل امکان پذیر است؛ البته نه به ضرورت و بداهت عقل، بلکه به اکتساب عقلی؛ به عبارت دیگر، این شناخت نظری است. وی در مقام اثبات وجود خداوند، به شیوه متکلمان از طریق حدوث اجسام استدلال می‌کند. نخستین کسی که بر اجسام بر وجود خدا استدلال کرد «ابوالهذیل علاف» بود و دیگران از جمله قاضی در این امر از او پیروی کردند (بدوی، ۱۳۸۹، ۱: ۴۳۴). قاضی معتقد است، استدلال به اجسام بر وجود خدا از استدلال به غیراجسام (مانند اعراض و غیر آن) برتر است و دلایلی هم برای این برتری ذکر می‌کند. از جمله این دلایل این است که علم و شناخت کامل توحید، تنها زمانی حاصل می‌شود که این جهان با حدوث اجسام تحقق یابد (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۵۵؛ عبدالجبار، بی تا (ب): ۳۷). در واقع می‌توان گفت، قاضی برهان جهان‌شناختی را بهترین دلیل برای شناخت کامل توحید می‌داند.

می‌توان گفت، این ادعای عبدالجبار که تنها دلیل و منبع شناخت خداوند را عقل می‌داند و این پندار او که شناخت کامل توحید از راه نظر و تفکر در براهین جهان‌شناختی به دست می‌آید (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۵۰)، با اشکالاتی رو به روست، چراکه اولاً علاوه بر عقل، نقل و قلب نیز به عنوان دو راه و دو منبع دیگر شناخت معارف دینی و خداوند مطرح است؛ ثانیاً، خود عقل در فهم و درک این معارف و شناخت نسبت به خداوند با محدودیت‌هایی روبه روست. به عبارت دیگر، ادراک حقیقت وجود و هویت هستی جز از طریق مشاهده و حضور در محضر آن امکان پذیر نیست (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ۱: ۶۲). علامه طباطبائی هم کمال خداشناسی را از طریق اخلاص و بندگی، یعنی همان راه قلب و شهود، دست یافتنی می‌داند (طباطبائی، ۱۳۸۷: ۷۲). وی معتقد است، اگرچه شناخت حضوری کنه ذات حق تعالی محال است، اما از آن جهت که مرتبه علت شریف تر از وجود معلول است، نمی‌توان به طور کلی منکر علم معلول به علت یا مخلوق به خالق شد، بلکه معلول می‌تواند بنا بر وسعش به علت خویش علم و معرفت پیدا کند (طباطبائی، ۱۳۹۱، ۲: ۱۳۴).

۸. دلایل نظری بودن معرفت خدا

سپس قاضی ادله‌ای چند بر مدعای خود، یعنی اکتسابی و نظری بودن معرفت خداوند و نه بدیهی و ضروری بودن آن اقامه می‌کند. دلیل نخست این که، علم و معرفت به خداوند به حسب

فکر و نظر حاصل می شود؛ از این رو باید از همین فکر و نظر هم به دست آید و تولد یابد. از آن جا که فاعل سبب، فاعل مسبب نیز هست و نظر به منزله سبب برای معرفت است و هم چنین نظر، فعل ناظر است، بنابراین مولود و محصول آن، یعنی علم و معرفت به خداوند نیز فعل ناظر است؛ و این بدین معناست که معرفت به خداوند اکتسابی است نه ضروری، چراکه ضروری علمی است که خود به خود در ما حاصل شده، از ناحیه خود ما نیست. دلیل دوم این که، ما به طور بداهت در خود می یابیم که معرفت خداوند به حسب قصد و انگیزه ما واقع می شود و به حسب کراهت و انصراف ما منتفی می گردد، و این خود حاکی از آن است که معرفت خداوند از ناحیه ما حاصل می شود؛ پس اکتسابی و نظری است نه ضروری و بدیهی. سومین دلیل این که، اگر علم به خداوند ضروری باشد، لازم می آید کسانی مثل کفار که بر اثر شناخت نداشتن به خدا کافر شدند، معذور باشند، زیرا در نظر کسانی که علم به خدا را ضروری می دانند، این علم و معرفت از سوی خداوند افزوده می گردد و هر که را بخواهد، از آن بهره مند و هر کسی را بخواهد، محروم می گرداند؛ از این رو معرفت به خداوند نمی تواند ضروری باشد، بلکه اکتسابی بوده و از روی نظر و استدلال صورت می گیرد. دلیل چهارم هم این که، اگر معرفت به خداوند ضروری و بدیهی می بود، نفی کردن آن از نفس با شک و شبهه ممکن نبود، در حالی که بسیار بودند کسانی که به مسلمان بودن شهرت داشتند، با این حال کافر و مرتد گشتند و علم و معرفت به خداوند را از خود نفی و انکار نمودند. از دیدگاه قاضی، خداوند هم چنین به مشاهده نیز شناخته نمی شود، و گرنه مردم او را به عیان مشاهده می کردند. این شناخت نظری و استدلالی خداوند که عبدالجبار به آن معتقد گشت، مربوط به عالم دنیا و دار تکلیف است، ولی درباره عالم آخرت وی قائل است که معرفت خداوند برای شخص محضر و برای اهل آخرت، ضروری خواهد بود (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۲۴-۲۵).

نتیجه گیری

قاضی عبدالجبار، یک متکلم عقل گرای قاعده نگر میناگراست، و آرای کلامی او بر مبانی و پیش فرض های معرفتی اش استوار است. مهم ترین مبانی و منابع شناخت نزد قاضی «عقل» است. از دیدگاه وی، شناخت ضرورتاً فعلی انسانی است و عقل همان وسیله ای است که این شناخت را برای انسان محقق می کند؛ بدین ترتیب، لازم است خداوند انسان را به نیروی عقل مجهز کند تا بتواند تکلیف خود را به نحو شایسته انجام دهد. عقل به همراه ادراکات حسی، مایه های اولیه نظر و استدلال را تشکیل می دهد و این نظر هم عامل کسب علم و معرفت

می گردد. قاضی مراتب ادراکی انسان را سه مرحله می داند که متعلق هر یک از این مراتب، جدای از دیگری است؛ و در عین حال، میان علوم رابطه تنگاتنگی وجود دارد، به گونه ای که در نظر او علم به مدرکات _ که نتیجه ادراک حسی است _ پیش در آمد علم ضروری است، و علم ضروری

_ به عنوان مقدمه ی استدلال عقلی _ پیش در آمد علم اکتسابی است. رابطه این علوم با یک دیگر، رابطه علت با نتیجه است و از آن جا که تفکر و تعقل، مرتبه ای فوق دو مرتبه دیگر است، بنابراین بر آن دو نیز حاکم و ناظر است. قاضی اولین تکلیف آدمی را نظر و استدلال عقلی بر وجود خداوند می داند. وی در مقام متکلم معتزلی مذهب، شیوه ای عقل گرایانه در برخورد با مسائل را دنبال می کند و برای پاسخ به پرسش های اساسی، از جمله پرسش از تکلیف اول، به بحث عقلانی می پردازد. وی تبادر پرسش های بنیادین به ذهن را نتیجه طبیعی حضور فرد در جامعه می داند و منشأ این سؤالات را خطر احتمالی برمی شمرد که انسان آن را به طور طبیعی در نتیجه تعامل با جامعه احساس می کند. قاضی راه رهایی از این ترس را به کارگیری نیروی فهم فرآیند استدلالی می داند که حاصل آن، ایجاد علم و معرفت در وجود آدمی است. وی برای حل مسئله نخستین تکلیف، رجوع به متن قرآن یا سنت را پیشنهاد نمی کند، بلکه از نظر او پذیرش دین، امری فرادینی است و برای آگاهی از آن باید راهی مطمئن و قابل دسترس برای تمام افراد، اعم از شکاک و منکر معرفی کرد که همان راه عقل و استدلال است. وی در مقام اثبات و شناخت اموری چون توحید، عدل و دیگر صفات خداوند، تنها دلیل عقلی را پذیرفته و دلیل نقلی را تنبیه و تأکیدی بر دلیلی عقلی می داند.

منابع

۱. اشعری، ابوالحسن، (۱۴۰۰ق)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، آلمان، فرانس شتاینر، چاپ سوم.
۲. امیرخانی، علی، (۱۳۹۳)، «تطور معرفت اضطراری در مدرسه کلامی امامیه در بغداد»، انجمن کلام اسلامی حوزه، شماره ۴.
۳. باقلانی، قاضی ابوبکر، (۱۴۲۵ق)، الانصاف، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
۴. بدوی، عبدالرحمان، (۱۳۸۹)، تاریخ اندیشه های کلامی در اسلام، ترجمه: حسین صابری، مشهد، آستان قدس رضوی، چاپ دوم.
۵. برنجکار، رضا، (۱۳۹۱)، آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی، قم، کتاب طه، چاپ هفدهم.
۶. بغدادی، عبدالقاهر، (۲۰۰۳)، اصول الایمان، بیروت، مکتبه الهلال.
۷. پهلوانی نژاد، محبوبه، (۱۳۹۰)، «عقل گرایی از دیدگاه ملاصدرا و عبدالجبار معتزلی»، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه اصفهان.

۸. تفتازانی، سعدالدین، (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، قم، شریف الرضی، چاپ اول.
۹. جاحظ، ابو عثمان عمرو بن بحر، (۲۰۰۲)، رسائل الجاحظ، بیروت، مکتبه الهلال.
۱۰. جرجانی، علی بن محمد، (۱۳۷۰)، شرح المواقف، قم، شریف رضی، چاپ اول.
۱۱. جوادی، محسن، (۱۳۸۶)، «نظریه اخلاقی قاضی عبدالجبار معتزلی»، پژوهش های فلسفی _ کلامی، شماره ۳۳.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۹)، معرفت شناسی در قرآن، قم، اسراء، چاپ دوم.
۱۳. _____، (۱۳۹۰)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم، اسراء، چاپ پنجم.
۱۴. دهقانی نژاد، عباس، (۱۳۸۹)، «شهودگروی اخلاقی قاضی عبدالجبار معتزلی»، اندیشه دینی، شماره ۳۴.
۱۵. راشدی نیا، اکبر، (۱۳۸۷)، «کتاب شرح الأصول الخمسة تألیف قاضی عبدالجبار یا قوام الدین مانکدیم»، معارف عقلی، شماره ۱۱.
۱۶. زاهد غیاثی، محمد، (۱۳۸۰)، «جایگاه تفکر در اندیشه قرآن کریم»، گلستان قرآن، شماره ۷۵.
۱۷. سبحانی، محمدتقی، (۱۳۷۴)، «عقل گرایی و نص گرایی در کلام اسلامی»، نقد و نظر، شماره ۳ و ۴.
۱۸. سبحانی، جعفر، (۱۴۲۹ق)، نظریه المعرفة، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۹. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۳۶۴)، الملل و النحل، قم، الشریف الرضی، چاپ سوم.
۲۰. صدرالدین شیرازی، محمد، (۱۳۸۳)، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الاربعه، تهران، بنیان حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول.
۲۱. _____، (۱۳۸۶)، مفاتیح الغیب، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول.
۲۲. طباطبائی، سیدمحمدحسین، (۱۳۸۷)، شیعه در اسلام، قم، بوستان کتاب، چاپ چهارم.
۲۳. _____، (۱۳۹۱)، مجموعه رسائل، قم، بوستان کتاب، چاپ اول.
۲۴. طوسی، ابو جعفر محمد بن الحسن، (۱۴۰۵ق)، تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل، بیروت، دار الاضواء، چاپ دوم.
۲۵. اسدآبادی همدانی، قاضی عبدالجبار، (۱۴۲۲ق)، شرح الأصول الخمسه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
۲۶. _____، (۱۹۶۲)، المغنی فی أبواب التوحید و العدل، قاهره، الدار المصریه.

۲۷. _____ (الف)، (بی تا)، تنزیه القرآن عن المطاعن، دار النهضة الحديثه.

۲۸. _____ (ب)، (بی تا)، المجموع المحيط بالتکلیف فی العقاید، قاهره، دار المصریه.

۲۹. فیاضی، غلامرضا، (۱۳۸۷)، درآمدی بر معرفت شناسی، قم، عترت، چاپ دوم.

۳۰. مجتهد شبستری، محمد، (۱۳۸۱)، هرمنوتیک کتاب و سنت، تهران، طرح نو، چاپ پنجم.

۳۱. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۷)، اسلام و مقتضیات زمان، تهران، صدرا، چاپ چهاردهم.

۳۲. مکدرموت، مارتین، (۱۳۷۲)، اندیشه های کلامی شیخ مفید، ترجمه: احمد آرام، تهران، دانشگاه تهران.

۳۳. نظر نژاد، نرگس، (۱۳۹۳)، «معناشناسی اوصاف الهی از دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی و ویلیام آلستون»، اندیشه دینی،

شماره ۵۰.

ص: ۱۰۳

۳۴. هدايت پناه، محمدرضا، (۱۳۸۲)، «روش شناسی تاریخی قاضی عبدالجبار معتزلی»، پژوهش و حوزه، شماره ۱۳ و ۱۴.

ص: ۱۰۴

اشاره

رضا برنجکار (۱)

مکارم ترجمان (۲)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۶/۱۲

تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۰۷/۰۳

چکیده

متکلمان اسلامی برای تحلیل فعل الهی، از اراده استفاده می کردند و فاعلیت خداوند را فاعلیت بالاراده می دانستند. به اعتقاد آنان، علم الهی برای تحقق فعل، کافی نیست و پس از اراده، فعل تحقق می یابد. مسئله این نوشتار آن است که بر اساس قرآن و روایات، چه مراحل و مقدماتی برای تحقق فعل الهی لازم است. آیات و روایات مربوط به تحلیل فعل الهی، سه گونه است؛ گاه مشیت یا اراده به عنوان واسطه میان ذات و فعل خداوند مطرح می شود. در دسته ای دیگر از روایات، فعل الهی دارای هفت مرحله: مشیت، اراده، قدر، قضا، اذن، کتاب و اجل است. تمامی این ها علم فعلی خداوند هستند. در دسته سوم، فقط از چهار مرحله اول به علاوه امضا که تأکید بر قضا و حتمی شدن آن است، نام برده شده است. به نظر می رسد، مراحل اصلی تحقق شیء مشیت، اراده، قدر و قضاست و بقیه موارد ذکر شده، از لوازم این چهار مرحله است.

واژگان کلیدی

فعل الهی، مشیت، اراده، قدر، قضا، اذن، کتاب، اجل

ص: ۱۰۵

۱- استاد دانشگاه تهران و عضو انجمن کلام اسلامی حوزه

۲- دانشجوی دکتری کلام امامیه دانشگاه تهران، پردیس فارابی

در جهان اسلام، بحث از فاعلیت خدا با بحث از اراده از سویی، و قضا و قدر الهی از سوی دیگر، توسط متکلمان اسلامی کلید خورد. همان طور که می دانیم، در قرآن و احادیث درباره اراده و مشیت و نیز قضا و قدر مباحثی مطرح شده است و متکلمان با دست مایه قرار دادن این آیات و احادیث، به تبیین فاعلیت خدا پرداختند. آنچه همه متکلمان بر آن اتفاق نظر داشتند این بود که فاعلیت خدا فاعلیت بالاراده و القصد است، اما در تحلیل اراده با یک دیگر اختلاف نظر داشتند. پیش از ورود به بحث باید تبیین درستی از معنای فعل و به خصوص فعل الهی انجام شود تا در ادامه بتوان معنای مراحل فعل الهی را مشخص کرد. «فعل» در لغت به معنای احداث شیء است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ۴: ۵۱۱) و به هر عملی که از روی عمد یا غیر عمد انجام شود دلالت می کند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۱: ۵۲۸). مقصود از مرحله فعل، چیزی است که فعل پس از تحقق آن، واقع می شود. آدمی پیش از انجام یک کار، مراحلی مثل تصور فعل، تصدیق به فایده، شوق و اراده را طی می کند. مسئله نوشته حاضر این است که از نگاه قرآن و روایات، پیش از پدید آمدن چیزی توسط خداوند چه مراحل طی می شود؟ در روایات بیان شده که چیزی در آسمان و زمین نخواهد بود مگر با این هفت ویژگی: مشیت، اراده، قدر، قضا، اذن، کتاب و اجل (برقی، ۱۳۷۱ق، ۱: ۲۴۴؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۴۹) (۱) و از آن جا که موجودات آسمان و زمین، فعل خداوند هستند بنابراین می توان گفت تحقق فعل خداوند هفت مرحله را طی می کند. البته در برخی روایات فقط به چهار مرحله نخست از هفت مرحله به علاوه امضا اشاره شده است (برقی، ۱۳۷۱ق، ۱: ۲۴۴). (۲) در برخی دیگر نیز فقط از مشیت یا اراده به عنوان واسطه میان ذات و فعل الهی نام برده شده است (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ۱۴۸ و ۱۳۳؛ حر عاملی، ۱۴۱۸ق، ۱: ۱۹۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵۴: ۵۶). (۳) در قرآن کریم هر کدام از این هفت مرحله به

طور جداگانه ذکر

ص: ۱۰۶

- ۱- «... عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ: لَا يَكُونُ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ إِلَّا بِهَذِهِ الْخِصَالِ السَّبْعِ بِمَشِيئِهِ وَإِرَادِهِ وَقَدَرٍ وَقَضَاءٍ وَإِذْنٍ وَكِتَابٍ وَأَجَلٍ فَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَقْدِرُ عَلَى نَقْضِ وَاحِدَةٍ فَقَدْ كَفَرَ.»
- ۲- «عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرُّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قُلْتُ لَا يَكُونُ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَ أَرَادَ وَقَضَى فَقَالَ لَا يَكُونُ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَ أَرَادَ وَقَضَى وَ قَالَتْ فَمَا مَعْنَى شَاءَ قَالَ ابْتِدَاءُ الْفِعْلِ قُلْتُ فَمَا مَعْنَى أَرَادَ قَالَ الثَّبُوتُ عَلَيْهِ قُلْتُ فَمَا مَعْنَى قَدَرَ قَالَ تَقْدِيرُ الشَّيْءِ مِنْ طُولِهِ وَ عَرْضِهِ قُلْتُ فَمَا مَعْنَى قَضَى قَالَ إِذَا قَضَاهُ أَمْضَاهُ فَذَلِكَ الَّذِي لَا مَرَدَّ لَهُ.»
- ۳- «... عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: خَلَقَ اللَّهُ الْمَشِيئَةَ بِنَفْسِهَا ثُمَّ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِالْمَشِيئَةِ.»

شده اند. در این مقاله می خواهیم با تفسیر این هفت مرحله بر اساس آیات قرآن و روایات و نیز تبیین ارتباط بین این مراحل، چگونگی فاعلیت خدا را تحلیل کنیم و در ضمن نگاهی به برخی از مهم ترین دیدگاه های دانشمندان امامیه نیز خواهیم داشت

مشیت

اشاره

«مشیت» در لغت به معنای خواستن است (جزری، ۱۳۶۷، ۲: ۵۱۷؛ الافرقی المصری، ۱۴۱۴ق، ۱: ۱۰۳؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ۱: ۱۸۵)، و متفکران اسلامی تفسیرهای مختلفی برای آن ذکر کرده اند. برخی مشیت را تعین اجمالی نظام عالم در علم فعلی معنا کرده اند که گاهی از آن تعبیر به کتابت در لوح به طور اجمال و انشای علمی شیء شده است. علامه مجلسی و میرزامهدی اصفهانی بر این عقیده اند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵: ۱۰۳؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۱۴۸؛ اصفهانی، ۱۳۸۹: ۳۲۰ و ۳۲۱). فیلسوفان اسلامی مشیت را همان اراده و علم به نظام احسن معنا کرده اند؛ از جمله: میرداماد (میرداماد، ۱۴۰۳ق، ۲: ۲۵۵)، ملاصدرا (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ۴: ۱۱۳؛ صدرالمآلهین، ۱۳۸۷: ۳۲۰؛ سجادی، ۱۳۷۹: ۳۶۷) و فیض کاشانی (فیض کاشانی، ۱۴۲۵ق، ۱۶۲ و ۱۶۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ۱: ۴۴۷). ملامهدی نراقی نیز، مشیت را عین ذات و علم دانسته و آن را منشأ رجحان مطلق معنا کرده است (نراقی، ۱۴۲۳ق، ۳۴۲، ۳۴۴، ۳۴۵). محقق سبزواری مشیت را وجود مطلق یا فیض اقدس می داند (محقق سبزواری، ۱۳۸۳: ۶۳ و ۷۹؛ محقق سبزواری، ۱۲۸۸ق، ۱: ۳۶۸، ۳۶۹، ۴۹۴) و علامه طباطبائی آن را به معنای تسبیب اسباب منجر به وجود شیء بالضروره معنا کرده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۸: ۱۶۷؛ ۱۰: ۲۱۷؛ ۱۴: ۳۶۳).

بر اساس آنچه از دیدگاه های مذکور به دست می آید، دو دیدگاه کلی درباره مشیت وجود دارد. برخی آن را حادث و نوعی فعل، یعنی تعین علمی اشیا دانسته اند و برخی مشیت را به علم ذاتی و به ذات الهی برگردانده اند.

در قرآن کریم آیات فراوانی مشیت را برای خدای متعال اثبات می کند. آیات مشیت الهی در قرآن مجید را با توجه به متعلق آن ها می توان به چندین موضوع دسته بندی کرد: مشیت خداوند درباره عالم تکوین و کائنات (آل عمران: ۶)، افعال ملائکه (شوری: ۵۱)، امت واحده کردن و هدایت همه مردم (ابراهیم: ۴)، برخی عنایات خاص به برخی افراد خاص (بقره: ۲۶۹)، رزق و روزی انسان ها (اسراء: ۳۰)، نفع و ضرر انسان (انعام: ۴۱)، این که خداوند چه کسانی را بیخشد و چه کسانی را عذاب کند (آل عمران: ۱۲۹)، افعال انبیای الهی و نفع و ضرر آن ها (اعراف: ۱۸۸)،

ص: ۱۰۷

احوال قیامت و سرنوشت انسان ها در قیامت (هود: ۱۰۸) و در نهایت افعال انسان ها نیز بر اساس مشیت خداوند است (تکویر: ۲۹).

از بررسی آیات مشیت به دست آمد که در هیچ آیه ای معنای مشیت بیان نشده و فقط متعلق مشیت ذکر شده است. بنابراین برای یافتن معنای مشیت، نیاز به بررسی روایات است.

نکات مطرح شده در روایات پیرامون مشیت به اختصار چنین است: اعتقاد به مشیت آن قدر اهمیت دارد که خداوند هیچ پیامبری را مبعوث نفرمود، مگر این که به مشیت الهی اعتراف کنند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۴۸؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ۳۳۳). مشیت، صفت فعل و حادث است (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ۳۳۸؛ حر عاملی، ۱۴۱۸ق، ۱: ۱۹۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۴: ۱۴۵ و ۵۴: ۳۷؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ۳: ۴۷۶) و مسبوق به مشیت دیگری نیست (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ۱۴۸ و ۱۳۳؛ حر عاملی، ۱۴۱۸ق، ۱: ۱۹۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵۴: ۵۶). مشیت الهی کن فیکون است و نیاز به لفظ و نطق ندارد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۰۶؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ۱۰۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۳: ۲۹۵). مشیت خداوند محیط بر مشیت انسان است (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ۳۳۸، ۳۴۰، ۳۴۳، ۳۴۶؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ۱: ۳۰۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ۱: ۵۵۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵: ۳۶). مشیت خداوند دو گونه است؛ حتمی و غیرحتمی. مشیت حتمی حتماً محقق می شود، اما مشیت غیرحتمی بداء پذیر و قابل تغییر است (منسوب به امام رضا علیه السلام، ۱۴۰۶ق: ۴۱۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵: ۱۲۴). مشیت دو گونه است؛ مشیت علم یا تکوینی و مشیت رضا یا تشریحی (منسوب به امام رضا علیه السلام، ۱۴۰۶ق: ۴۱۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵: ۱۲۴). مشیت به معنای دوست داشتن نیست (برقی، ۱۳۷۱ق، ۱: ۲۴۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵: ۱۲۱؛ عده ای از علما، ۱۳۶۳: ۱۶۲) و به معنای علم ذاتی خداوند هم نیست (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۰۹؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ۱۴۶؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ۱: ۴۵۶؛ حر عاملی، ۱۴۱۸ق، ۱: ۱۹۴) و در نهایت، اهل بیت علیهم السلام تبیین کننده و مترجم مشیت الهی و قلب آنان محل مشیت خداوند معرفی شده است (طوسی، ۱۴۱۱ق، ۲: ۷۵۲؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ۳: ۴۱۶).

اما درباره معنای مشیت، در روایات آمده که در باب تشریح، معنای مشیت نسبت به فرایض، امر به آن ها و در معاصی، نهی از آن هاست (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ۱: ۱۲۴؛ ابن شهر آشوب، ۱۴۱۰ق، ۱: ۱۹۳؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ۲: ۴۱۴؛ حر عاملی، ۱۴۱۸ق، ۱: ۲۴۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵: ۱۲). در باب تکوین دو معنا بیان شده است؛ گاهی ابداع و اراده و مشیت را یک معنا با سه نام خوانده اند (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ۴۳۵-۴۳۶؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ۱: ۱۵۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۱۰: ۳۱۴)؛ به این معنا که در این جا اصل خلقت و ایجاد اشیا مورد نظر بوده است، زیرا ابداع به

معنای خلقت و ایجاد است و وقتی مشیت و اراده را همان ابداع معنا می کنند، یعنی منظور از مشیت، همان ایجاد است و منظور از اراده نیز همان خلقت و ایجاد است. اما در برخی دیگر از روایات، بین مشیت و اراده در معنا تفاوت قائل شده اند که به نظر می رسد در این جا مراحل خلقت مد نظر بوده، زیرا بر اساس روایاتی که برای فعل خداوند هفت مرحله را بیان می کند، ابتدا مشیت مطرح می شود و پس از آن اراده. لذا با این نگاه، میان مشیت و اراده تفاوت خواهد بود، زیرا مشیت اولین مرحله و اراده دومین مرحله است. دستۀ دیگر از روایات، مشیت را اهتمام خداوند نسبت به اشیا معنا کرده اند (برقی، ۱۳۷۱ق، ۱: ۲۴۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵: ۱۲۲). گاهی آن را ذکر اول خوانده اند و تصریح کرده اند که مشیت با علم (ذاتی) متفاوت است (قمی، ۱۳۶۷، ۱: ۲۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ۱: ۵۴۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵: ۱۱۷) و گاهی آن را ابتدای فعل نامیده اند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۵۰) که به نظر می رسد اهتمام به شیء و ذکر اول و ابتدای فعل یک معنا دارد.

جمع بندی بحث مشیت

مشیت به دو قسم «تشریحی» و «تکوینی» تقسیم می شود. مشیت تشریحی امر به فرایض و نهی از معاصی است. مشیت تکوینی دو معنا دارد؛ معنای نخست، ابداع و ایجاد و خلقت اشیاست. معنای دوم، اولین مرحله از مراحل خلقت یا علم فعلی خداوند است. دیدگاهی که مشیت را تعین اجمالی نظام عالم در علم فعلی و یا کتابت در لوح به طور اجمال و انشای علمی شیء معنا کرده است با معنای دوم مشیت تکوینی مطابقت دارد و دیدگاه هایی که مشیت را به علم ذاتی و ذات خداوند ارجاع می دادند نه با معنای لغوی مشیت که خواستن است و معنایی فعلی و حادث است مطابقت دارد و نه با هیچ یک از معانی سه گانه مشیت در روایات. گذشته از این که در احادیث تصریح شده که مشیت، علم ذاتی و ذات خدا نیست و مشیت، فعل خدا و حادث است.

اراده

اشاره

«اراده» در لغت به معنای طلب و اختیار است (فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ۸: ۶۳؛ فیومی، ۱۴۱۴ق: ۲۴۵؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۵۷۴؛ جزری، ۱۳۶۷: ۳۸۲). در میان امامیه سید مرتضی (سید مرتضی، ۱۳۸۷ق: ۳۰؛ سید مرتضی، ۱۳۸۱: ۳۷۰-۳۸۹) و شیخ طوسی (طوسی، ۱۴۰۶ق، ۶۴ و ۶۵) اراده را فعل و حادث لا فی محل می دانند. شیخ مفید (مفید، ۱۴۱۳ق: ۱۰-۱۴ و ۸

تعلیقه) و ملاصالح مازندرانی (مازندرانی، ۱۳۸۲، ۳: ۳۵۰) اراده را خود فعل معنا کرده اند. خواجه نصیرالدین طوسی (علامه حلی، ۱۴۱۳ق: ۲۸۸) و علامه خفری (خفری، ۱۳۸۱: ۵۲-۵۳) اراده را همان داعی می دانند. علامه مجلسی (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۴: ۱۳۷؛ مجلسی، بی تا: ۹) اراده را داعی و علم به مصلحت فعل معنا کرده است. فیلسوفان اسلامی مانند فارابی (فارابی، ۱۴۱۳ق: ۳۷۲)، ابوعلی سینا (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۴۰۳؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ق، التعليقات: ۱۶-۱۹)، میرداماد (میرداماد، ۱۳۶۷، النص: ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۷) و ملاصدرا (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۱۳۵؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ۴: ۱۱۴ و ۶: ۳۴۴ و ۳۵۵؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۷: ۳۱۶ و ۳۱۸؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ۱: ۴۵۲ و ۴۹۷ و ۲: ۲۱۱ و ۵: ۳۸۵ و ۳۸۶؛ سجادی، ۱۳۷۹: ۶۸) اراده را علم به نظام اصلح و عین ذات الهی دانسته اند.

بنابراین، چهار دیدگاه اصلی در باب اراده الهی وجود دارد: فعل و حادث لا فی محل؛ فعل خارجی؛ داعی؛ و علم به نظام اصلح. تفاوت دو دیدگاه نخست با یک دیگر این است که اولی اراده را فعلی می داند که علت فعل خارجی یا مراد است و دومی اراده را فعل خارجی می داند و چیزی غیر از ذات خدا و فعل خارجی قائل نیست. تفاوت دو دیدگاه اخیر این است که چهارمی اراده را علم به جهان اصلح می داند و سومی اراده را تصدیق به مفید بودن که داعی انجام فعل است، می داند. تصدیق و داعی بعد از علم به جهان اصلح است.

آیات اراده الهی را از نظر موضوع می توان به دو دسته کلی اراده تکوینی و اراده تشریحی تقسیم کرد و دسته اراده تکوینی را با توجه به متعلق آن می توان به چند شاخه تقسیم کرد. اراده خداوند برای خلقت و فعل (یس: ۸۲)، اراده سوء یا رحمت برای بندگان (احزاب: ۱۷)، احقاق حق و پیروزی نهایی مستضعفان (قصص: ۵)، عذاب منافقان (توبه: ۵۵)، هدایت و گمراهی افراد (حج: ۱۶)، تطهیر تکوینی اهل بیت علیهم السلام (احزاب، ۳۳) و گاهی اراده الهی به رساندن معنا از لفظ تعلق می گیرد (بقره: ۲۶) و در اراده تشریحی، اراده الهی به قانون گذاری و اوامر و نواهی او برمی گردد (بقره: ۱۸۵).

در روایات مربوط به اراده الهی این مطالب آمده است. اراده خداوند حادث و صفت فعل است (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۳۳۸). در مراحل فعل الهی، اراده دومین مرحله و پس از مشیت قرار دارد (برقی، ۱۳۷۱ق، ۱: ۲۴۴). همه اراده ها مسبوق به اراده خداوند هستند و در طول آن قرار دارند (منسوب به امام صادق علیه السلام، ۱۴۰۰ق: ۹۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۸۲: ۲۸۴ و ۲۸۵؛ نوری، ۱۴۰۸ق، ۵: ۱۷) و خداوند اراده کرده که انسان دارای اختیار باشد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۶۲؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ۴: ۲۸). در تقسیم بندی کلی اراده دو گونه است: حتمی و غیرحتمی. اراده حتمی

حتماً محقق می‌شود، ولی اراده غیرحتمی یا اختیار و یا اختبار قابل تغییر و بداء پذیر است (منسوب به امام رضا علیه السلام، ۱۴۰۶ق: ۴۱۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵: ۱۲۴). اراده کردن به معنای محبت و رضایت نسبت به آن نیست (برقی، ۱۳۷۱ق، ۱: ۲۴۵؛ عده ای از علما، ۱۳۶۳: ۱۶۱). در دسته ای از روایات، اراده به معنای اتمام مشیت (برقی، ۱۳۷۱ق، ۱: ۲۴۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵: ۱۲۲)، عزم بر مشیت (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۵۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ۱: ۵۴۲؛ حلی، ۱۴۲۱ق: ۳۷۹) و ثابت کردن فعل (برقی، ۱۳۷۱ق، ۱: ۲۴۵) آمده است. اراده، احداث بدون امور بشری مانند نظر و فکر و همت است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۰۹؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ۱: ۱۱۹؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۱۴۷؛ حلی، ۱۴۲۱ق: ۳۶۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۴: ۱۳۷). وجود مقدس امیرالمؤمنین علیه السلام آشکارکننده اراده الهی است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۹۷: ۳۴۷). اراده تشریحی خداوند درباره طاعات، امر به آن و رضای به آن و یاری رساندن در انجام آن است و درباره معاصی، نهی از آن و ناخشنودی از آن و یاری نرساندن نسبت به آن است (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ۱: ۱۲۴؛ فتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ۱: ۳۸؛ بحرانی، ۳: ۵۱۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵: ۱۲).

جمع بندی بحث اراده

اراده مانند مشیت به دو قسم تشریحی و تکوینی تقسیم می‌شود. اراده تشریحی امر به طاعات و رضای نسبت به آن هاست. اراده تکوینی دو معنا دارد؛ معنای نخست، ایجاد و احداث اشیاست. معنای دوم، دومین مرحله از مراحل خلقت و به معنای اتمام مشیت و عزم بر مشیت و ثابت کردن فعل است. و دیدگاه هایی که مشیت را به علم ذاتی و ذات خداوند ارجاع می‌دادند، نه با معنای لغوی مشیت که خواستن است و معنایی فعلی و حادث است مطابقت دارد و نه با هیچ یک از معانی سه گانه مشیت در روایات. گذشته از این که در احادیث تصریح شده که مشیت، علم ذاتی و ذات خدا نیست و مشیت، فعل خدا و حادث است.

قدر و قضا

اشاره

«قدر» در لغت به معنای اندازه گیری، علم و تدبیر، تنگ کردن و حکم کردن معنا شده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۵: ۷۴؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ۷: ۳۷۰؛ طریحی، ۱۳۷۵، ۳: ۴۴۷؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۶۵۸). «قضا» در لغت دلالت بر احکام امر و اتقان آن و اجرا در جهت آن دارد و نیز به معنای حکم است (فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ۵: ۱۸۵؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۸۹۳؛

الافریقى المصرى، ۱۴۱۴ق، ۱۵: ۱۸۶؛ فیومی، ۱۴۱۴ق: ۵۰۷؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۶۷۴؛ طریحی، ۱۳۷۵، ۱: ۳۴۲؛ تهانوی، ۱۹۹۶، ۲: ۱۳۲۳).

در میان امامیه، شیخ صدوق (ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق: ۲۲۲) و شیخ مفید (مفید، ۱۴۱۳ق: ۵۴ و ۵۶؛ مفید، ۱۴۲۴ق: ۴۶۹) قدر را کتابت جزئیات در لوح، و قضا را حکم به این کتابت معنا کرده اند. برخی قضا را علم ذاتی خداوند و قدر را تحقق آن علم در خارج معنا کرده اند که این نگاهی فلسفی به قدر و قضاست. ابن سینا (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۹۹) و میرداماد (داماد، ۱۳۶۷، النص: ۴۱۶_۴۱۷) جزء این دسته اند. از نگاه ملاصدرا، قضا یعنی وجود حقیقت کلی و صور عقلی جمیع موجودات در عالم عقل به طور اجمال و بر سبیل ابداع که مربوط به حق اول است. و قدر وجود تفصیلی آن است در کتاب محو و اثبات و در مواد خارجی (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۱۲۴؛ صدرالمتألهین، ۱۳۷۸، النص: ۴۸_۴۹؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۲۹؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۴۹ و ۶۰؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ۴: ۲۸۲_۲۸۴ و ۲۲۹؛ صدرالمتألهین، ۱۳۰۲ق: ۱۴۹).

مطالب آیات قرآن کریم، قدر الهی را با توجه به متعلق آن می توان در موارد زیر خلاصه کرد: تقدیر همه چیز (فرقان: ۲)، تقدیر آسمان و زمین و خورشید و ماه (یس: ۳۸_۳۹)، رزق (شوری: ۲۷)، فرستادن باران (مؤمنون: ۱۸)، تقدیر شب و روز (مزل: ۲۰)، مسافت بین شهرها (سبأ: ۱۸)، مرگ (واقعه: ۶۰)، اندازه روز قیامت (معارج: ۴)، زمان ماندن جنین در رحم (مرسلات: ۲۲)، شب قدر (قدر: ۱_۳) و عاقبت زن حضرت لوط علیه السلام (حجر: ۶۰).

از آیات قضا در قرآن کریم با توجه به متعلق آن ها و روایت وارده از امیرالمؤمنین علیه السلام (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۹۰: ۱۸_۲۰) می توان نه معنا را استخراج کرد: قضای فراغ از کار (هود: ۴۴)، عهد (اسراء: ۲۳)، اعلام (حجر: ۶۶)، فعل (بقره: ۱۱۷)، ایجاب عذاب (ابراهیم: ۲۲)، کتاب و حتم (مریم: ۲۱)، حکم (غافر: ۲۰)، خلق (فصلت: ۱۲) و نازل کردن مرگ (سبأ: ۱۴).

آنچه از روایات وارده در باب قدر و قضای الهی و دسته بندی آن ها به دست می آید این است که ایمان به قدر و راضی شدن به قضا، نشانه ایمان (هلالی، ۱۴۰۵ق، ۲: ۶۱۳) و تکذیب کننده قدر، کافر و ملعون است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۲۹۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۴ق، ۴: ۲۲۹؛ حر عاملی، ۱۴۱۸ق، ۱۵: ۳۴۱). در برخی موارد از تکلف در مبحث قدر و قضا نهی شده است (منسوب به امام رضا علیه السلام، ۱۴۰۶ق: ۴۰۸؛ حلی، ۱۴۲۱: ۳۵۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵: ۱۱۰). قدر و قضا مراحل سوم و چهارم از مراحل هفت گانه فعل الهی هستند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵: ۱۵۰). زمان تقدیر کلی عالم، دوهزار سال پیش از خلقت حضرت آدم علیه السلام (علی بن موسی، ۱۴۰۶ق:

۶۰؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق: ۳۷۸؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ۱: ۱۴۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ۵: ۹۳) و پنجاه هزار سال پیش از خلقت آسمان ها و زمین بوده است (ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق: ۳۶۸).

تقدیر هر سال افراد، در شب قدر همان سال معلوم می شود که البته بداء پذیر است (قمی، ۱۳۶۷، ۱: ۳۶۶). و اهل بیت علیهم السلام از تقدیرات شب قدر آگاه هستند (قمی، ۱۳۶۷، ۲: ۲۹۰). دعا و صدقه تأثیر فراوانی در تغییر تقدیرات دارد، ولی اگر امری به قدر و قضای حتمی برسد، دیگر مانعی برای تحقق آن نخواهد بود. رابطه قدر و عمل انسان جایگاهی بین جبر و تفویض است؛ یعنی انسان نه مجبور است و نه رها، بلکه در منزلتی بین المنزلتین است (طبرسی، ۱۴۰۳ ق، ۱: ۲۰۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ۵: ۹۵).

قدر و قضا دو صفت ذاتی مانند علم نیستند، بلکه فعلی از افعال خدایند (صفار، ۱۴۰۴ ق، ۱: ۲۴۰؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق: ۳۶۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ۵: ۱۱۲). شب قدر، شب تعیین تقدیرات هر سال است و اهل بیت علیهم السلام از آن مقدرات آگاهند (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ۱: ۲۵۲).

قدر و قضای الهی لزوماً با محبت خداوند همراه نیست (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ۱: ۱۵۰). قدر، تعیین حدود اشیا و قضا، پدید آوردن عین موجود دانسته شده است (قمی، ۱۳۶۷، ۱: ۲۴). قضای تکوینی گاهی به معنای ایجاد است که واسطه میان ذات و فعل است و گاهی به معنای علم فعلی و تثبیت اندازه ها در لوح است که یکی از مراحل فعل خداوند است. قضای تشریحی به معنای احکام خمس و حکم در اختلافات است (منسوب به امام رضا علیه السلام، ۱۴۰۶ ق: ۴۱۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ۵: ۱۲۵).

جمع بندی بحث قضا و قدر

در تقسیم بندی کلی می توان قدر و قضا را با توجه به متعلق آن، به دو قسم تکوینی و تشریحی تقسیم نمود و همه معانی قدر و قضا را ذیل این دو قسم قرار داد. با نگاه دیگر و از حیث امکان تغییر قدر و قضا، می توان قدر و قضا را به دو دسته حتمی و غیرحتمی تقسیم کرد. قدر تشریحی خدا درباره افعال اختیاری انسان، یعنی این که خداوند، افعال انسان ها را از لحاظ شرعی اندازه گیری و مشخص کرده است. بر این اساس، همه افعال اختیاری انسان به واجب، حرام، مستحب، مکروه و مباح تقسیم می شود. معنای دیگر قدر تشریحی این است که خداوند مقدار و اندازه پاداش و کیفر اعمال انسان ها را معین و مشخص کرده است. قضای تشریحی به معنای حکم و اعلام قدر تشریحی است. قدر تکوینی یعنی خداوند اندازه تمام مخلوقات را از نظر طول و عرض و رنگ و مشخصات و میزان عمر و بقا و... مشخص کرده است و قضای تکوینی، حکم به خلقت این مخلوقات با این

ویژگی هاست که در دو مرحله انجام می پذیرد؛ مرحله اول، ایجاد تقدیرات در لوح علم فعلی است و مرحله دوم، ایجاد تقدیرات ثبت شده در لوح علمی، در خارج است.

قدر تکوینی و قضای تکوینی، مرحله سوم و چهارم از مراحل فعل خداست. البته مقصود از قضای تکوینی مرحله اول آن است که ثبت در لوح علمی است. مرحله دوم قضا، شبیه یکی از معانی مشیت و اراده، به معنای ایجاد است.

بر این اساس، دیدگاهی که قدر را کتابت جزئیات در لوح، و قضا را حکم به این کتابت معنا کرده اند، با روایات هماهنگ هستند، با این قید که قضا معنای دیگری هم دارد و آن ایجاد اشیا در خارج است. اما دیدگاهی که قضا را علم ذاتی خداوند و قدر را تحقق آن علم در خارج معنا می کند یا دیدگاهی که قضا را صور کلی و عقلی موجودات و قدر را وجود تفصیلی آن در کتاب محو و اثبات و در مواد خارجی می دانند، با روایات سازگاری ندارند، زیرا اولاً، در این دیدگاه ها قضا بر قدر مقدم شده است، در حالی که در روایات به عکس است؛ ثانیاً، قضا را علم ذاتی و تغییرناپذیر می دانند، در حالی که در روایات، قضا یکی از افعال خداوند معنا شده است.

اذن، کتاب و اجل

اشاره

«اذن» در لغت به معنای علم و اعلام و آزاد گذاشتن در کار است (فراهیدی ۱۴۱۴ق، ۸: ۲۰۰؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۶۵؛ حسینی زبیدی ۱۴۱۴ق، ۱۸: ۱۱؛ فیومی، ۱۴۱۴ق: ۱۰). «کتاب» در لغت به معنای جمع کردن دو چیز و به معنای فرض است؛ یعنی واجب کردن و حکم کردن (فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ۵: ۳۴۱؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۹۱۷-۹۱۸؛ فیومی، ۱۴۱۴ق: ۵۲۴). «اجل» نیز به معنای غایت وقت است. اجل هر چیزی به معنای مدت و زمانی است که در آن حلول می کند (فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ۶: ۱۷۸؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۶۱؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۲ق، ۳: ۴۸۰؛ فیومی، ۱۴۱۴ق: ۶).

دیدگاه ها درباره اذن متفاوت است. اذن را رخصت در وجود، علم، امر و رفع موانع (طوسی، بی تا، ۱: ۳۸۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵: ۱۲۸ و ۱۲۹؛ مازندرانی، ۱۳۸۲، ۴: ۳۵۳)، لوح محو و اثبات (ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸ق، ۱: ۵۰۷)، امضا (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ۱: ۵۱۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۲۵ق: ۲۱۹) و قضا یا حکم ایجابی (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ۴: ۲۲۸؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۳۵۳) معنا کرده اند. و «کتاب» به معنای خود لوح محفوظ (شریف لاهیجی، ۱۳۷۳، ۱: ۴۰۱؛ ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸ق، ۱: ۵۰۷)، نوشتن در الواح آسمانی، فرض کردن و واجب نمودن (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۱۵۰) و نوشتن در نفوس ملائکه مقربین معنا شده است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ۴: ۲۲۷). و

و «أجل» مدت وجود و یا انتهای زمان وجود است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۱۵۰؛ صدرالمألهین، ۱۳۸۳، ۴: ۲۲۸؛ صدرالمألهین، ۱۳۶۰: ۳۵۳).

آیات اذن الهی در قرآن کریم در موارد زیر مورد استعمال است: هدایت کردن توسط خداوند (بقره: ۲۱۳)، اعمال انسان ها (بقره: ۲۵۱)، دعوت پیامبران (احزاب: ۴۶)، اطاعت از انبیا (نساء: ۶۴)، یاد خدا کردن (نور: ۳۶)، آسیب رساندن (بقره: ۱۰۲)، نزول ملائکه و ابلاغ وحی (بقره: ۹۷)، نگه داشتن آسمان بر زمین (حج: ۶۵)، روییدن گیاه از زمین (اعراف: ۵۸)، مرگ و مصیبت (آل عمران: ۱۴۵؛ تغابن: ۱۱)، امور تشریحی (یونس: ۵۹) و اتفاقات قیامت از جمله سخن گفتن (نبا: ۳۸)، شفاعت کردن (بقره: ۲۵۵) و خلود در بهشت (ابراهیم: ۲۳) به اذن الهی هستند؛ هم چنین رفتار و کارهای جنیان نیز به اذن خداوند است (سبأ: ۱۲).

از بررسی آیاتی که در آن ها واژه «کتاب» استعمال شده و به خداوند نسبت داده شده است، به دست می آید که این واژه به سه معنا برای خداوند به کار رفته؛ یکی از آن ها کتاب آسمانی به معنای اصطلاحی آن است؛ یعنی تورات و انجیل و قرآن و ... (انعام: ۱۵۵). دیگر به معنای حکم خداوند و یا قانون الهی است (بقره: ۱۷۸). و معنای سوم، علم فعلی الهی و یا لوح محفوظ است (انعام: ۵۹) که می توان این دو معنای اخیر را به عنوان مراحل فعل الهی دانست.

أجل نیز در قرآن کریم یا به معنای تعیین زمان معین است (انعام: ۲) و یا تعیین زمان مرگ و پایان یافتن زمان عمر است (اعراف: ۳۴).

در روایات، اذن و کتاب و أجل، به عنوان مراحل پنجم، ششم و هفتم از مراحل فعل الهی ذکر شده اند (برقی، ۱۳۷۱ق، ۱: ۲۴۴؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۴۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵: ۱۲۱). هیچ اتفاقی در عالم بدون اذن خداوند انجام نمی گیرد (حمیری، ۱۴۱۳ق، النص: ۳۷۳). علم پیامبر و ائمه علیهم السلام و هدایت گری ایشان به اذن خداوند است (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۳۲۴) و افعال اختیاری انسان نیز به اذن خداوند است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۵۸). واژه «اذن» در روایات به معنای امر کردن (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۳۴۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵: ۵۰ و ۲۰۱ و ۹: ۲۸۵)، و رضایت داشتن خداوند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۲۴۸) به کار رفته است. واژه «کتاب» در روایات به معنای علم خداوند و یا نوشتن در لوح محو و اثبات است و در زمین به معنای علم اهل بیت علیهم السلام و یا وجود مبارک امام علیه السلام است (قمی، ۱۳۶۷، ۲: ۳۵۱). «أجل» دو گونه است؛ مسما و غیرمسما که روایات آن را أجل حتمی و غیرحتمی معنا کرده اند (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ۱: ۳۵۴؛ حر عاملی، ۱۴۱۸ق، ۱: ۲۶۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۴: ۱۱۶)، و در روایتی أجل، وعده خداوند معنا شده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۹۰: ۱۰۴).

اذن خداوند، امر کردن، رخصت دادن و رضایت داشتن خداوند است. کتاب به معنای علم فعلی خداوند یا نوشتن در لوح محو و اثبات است و این علم در زمین، وجود مبارک امام علیه السلام است. اجل، مدت زمان وجود یک شیء معنا شده است.

این سه مرحله از لوازم چهار مرحله پیشین است و می توان آن ها را ذیل چهار مرحله قبل قرار داد، زیرا همین که فعل از مراحل مشیت، اراده، قدر و قضا می گذرد، به معنای اذن خدا نسبت به آن فعل است. همان طور که در مراحل چهارگانه بیان شد، همه این مراحل در لوح علمی ثبت و کتابت می شوند. قدر که به معنای مشخص شدن اندازه هاست شامل اندازه عمر و اجل اشیا نیز می شود. بنابراین این سه مرحله قابل ارجاع به مراحل قبل است. شاید به همین دلیل در برخی روایات به جای هفت مرحله، چهار مرحله مشیت، اراده، قدر و قضا ذکر می شود؛ البته به اضافه امضا (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵: ۱۲۱).

درباره «امضا» دو احتمال وجود دارد. یک احتمال این است که مراد از امضا، تأکید و حتمی شدن قضا است؛ در این صورت امضا به قضا برمی گردد. احتمال دوم این است که مراد از امضا، ایجاد شیء در خارج است که این معنا یکی از معانی مشیت، اراده و قضا بود.

نتیجه گیری

از مجموع آیات و روایات، سه نگاه در خصوص مراحل فعل الهی قابل برداشت است. در نگاه اول، واسطه میان خدا و فعل خارجی یک چیز است که گاه مشیت، گاه اراده و گاه قضا است. در نگاه دوم، برای تحقق شیء در خارج، هفت مرحله متمایز باید طی شود. در نگاه سوم، مراحل اصلی چهارتاست. این سه نگاه که در سه دسته آیات و به خصوص روایات ذکر شده است، قابل جمع هستند. در دسته اول تأکید بر این است که ذات الهی و علم ذاتی او برای آفرینش کافی نیست و تا زمانی که خداوند فعلی را مشیت و اراده نکند، آن فعل تحقق نخواهد یافت، هرچند از ازل به آن علم داشته باشد. بنابراین فاعلیت خداوند فاعلیت بالاراده است، نه فاعلیت بالعلم که در فلسفه به سه صورت فاعلیت بالعنايه، بالرضا و بالتجلی مطرح شده است. در دسته دوم، اراده و مشیت به معنایی که در دسته اول ذکر شد، به هفت مرحله تحلیل می شود. این دسته روایات را می توان تفصیل دسته اول روایات دانست. در دسته سوم، مراحل اصلی چهار چیز معرفی می شود و سه مرحله، قابل ارجاع به چهار مرحله دیگر است.

۱. قرآن کریم.
۲. ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی، (۱۳۹۸ق)، التوحید (للصدوق)، محقق و مصحح: هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین.
۳. _____، (۱۳۷۸ق)، عیون أخبار الرضا علیه السلام، محقق و مصحح: مهدی لاجوردی، تهران، جهان، چاپ اول.
۴. _____، (۱۴۰۶ق)، ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، قم، دارالشریف الرضی، چاپ دوم.
۵. ابن سینا، شیخ رئیس، (۱۳۸۳)، پنج رساله، مقدمه و حواشی و تصحیح: دکتر احسان یار شاطر، همدان، دانشگاه بوعلی سینا، چاپ دوم.
۶. _____، (۱۴۰۴ق)، التعليقات، تحقیق: عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.
۷. _____، (۱۴۰۴ق)، الشفاء (الالهیات)، مصحح: سعید زاید، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
۸. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، (۱۴۱۰ق)، متشابه القرآن و مختلفه، مقدمه: علامه شهرستانی، قم، بیدار، چاپ اول.
۹. احمد بن فارس، (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، محقق و مصحح: عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول.
۱۰. اصفهانی، میرزامهدی، (۱۳۸۹)، ترجمه ابواب الهدی، مترجم و محقق: حسین مفید، منیر، چاپ اول.
۱۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، محقق: جمال الدین میردامادی، بیروت، دارالفکر _ دارصادر.
۱۲. امام ابو محمد حسن بن علی عسکری علیه السلام، (۱۴۰۹ق)، التفسیر المنسوب إلى الامام العسکری علیه السلام، قم، مدرسه الامام المهدی، چاپ اول.
۱۳. بحرانی، سیدهاشم، (۱۴۱۶ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، تحقیق: قسم الدراسات الاسلامیه مؤسسه البعثه، قم، تهران، بنیاد بعثت، چاپ اول.
۱۴. برقی، احمد بن محمد بن خالد، (۱۳۷۱ق)، المحاسن، محقق و مصحح: جلال الدین محدث، قم، دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم.

۱۵. تھانوی، محمد علی، (۱۹۹۶)، موسوعہ کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت، مکتبہ لبنان ناشرون، چاپ اول.

۱۶. ثقفی تهرانی، محمد، (۱۳۹۸ق)، تفسیر روان جاوید، تهرآن، برهان، چاپ سوم.

۱۷. جزری، ابن اثیر، (۱۳۶۷)، النہایہ فی غریب الحدیث و الأثر، محقق: طناحی، قم، اسماعیلیان، چاپ چہارم.

۱۸. حسینی زبیدی، محمد مرتضی، (۱۴۱۴ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دارالفکر، الطبعة الاولى.

۱۹. حلّی، حسن بن سلیمان بن محمد، (۱۴۲۱ق)، مختصر البصائر، محقق و مصحح: مشتاق مظفر، قم، مؤسسۃ النشر الاسلامی، چاپ اول.

ص: ۱۱۷

٢٠. حميرى، عبدالله بن جعفر، (١٤١٣ق)، قرب الإسناد (ط _ الحديثه)، تحقيق و تصحيح: مؤسسهُ آل البيتؑ، مؤسسهُ آل البيتؑ، قم، چاپ اول.

٢١. خفرى، شمس الدين، (١٣٨١)، تعليقه بر الهيات شرح تجريد، مصحح: فيروزه ساعتچيان، تهران، ميراث مكتوب، چاپ اول.

٢٢. الداماد، مير محمدباقر، (١٣٦٧)، القبسات، تهران، دانشگاه تهران، چاپ دوم.

٢٣. _____، (١٤٠٣ق)، التعليقه على أصول الكافى، محقق: سيدمهدى رجائى، قم، الخيام.

٢٤. راغب اصفهاني، حسين بن محمد، (١٤١٢ق)، مفردات ألفاظ القرآن، محقق و مصحح: صفوان عدنان داوودى، بيروت _ دمشق، دارالقلم _ دارالشاميه، چاپ اول.

٢٥. سجادى، سيدجعفر، (١٣٧٩)، فرهنگ اصطلاحات فلسفى ملاصدرا، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى، چاپ اول.

٢٦. شريف لاهيجى، محمد بن على، (١٣٧٣)، تفسير شريف لاهيجى، محقق: ميرجلال الدين حسيني ارموى، تهران، دفتر نشر داد، چاپ اول.

٢٧. شريف مرتضى، (١٣٨١)، الملخص فى أصول الدين، تهران، مركز نشر دانشگاهى، چاپ اول.

٢٨. _____، (١٣٨٧ق)، جمل العلم و العمل، النجف الأشرف، مطبعة الآداب، الطبعة الاولى.

٢٩. شيخ حر عاملى، محمد بن حسن، (١٤١٨ق)، الفصول المهمه فى أصول الأئمه، محقق و مصحح: محمد بن محمد الحسين القائنى، قم، مؤسسهُ معارف اسلامى امام رضا عليه السلام، چاپ اول.

٣٠. شيخ طوسى، محمد بن حسن، (١٤٠٦ق)، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، بيروت، دارالأضواء، چاپ دوم.

٣١. _____، (بى تا)، التبيان فى تفسير القرآن، مقدمه: شيخ آغا بزرگ تهرانى، محقق: احمد قصير عاملى، بيروت، دار احياء التراث العربى.

٣٢. _____، (١٤١١ق)، مصباح المتهدد و سلاح المتعبد، بيروت، مؤسسهُ الفقه الشيعه، چاپ اول.

٣٣. شيخ مفيد، محمد بن محمد بن نعمان، (١٤١٣ق)، الإراده، قم، المؤتمر العالمى للشيخ المفيد، چاپ اول.

٣٤. _____، (١٤٢٤ق)، تفسير القرآن المجيد، محقق: سيدمحمدعلى ايازى، قم، دفتر تبليغات اسلامى، چاپ اول.

٣٥. _____، (١٤١٣ق)، تصحيح اعتقادات الإماميه، قم، المؤتمر العالمى

للشيخ المفيد، چاپ اول.

۳۶. صدر المتألهين، محمد بن ابراهيم، (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، تهران، انجمن حكمت و فلسفه ايران.

۳۷. _____، (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، تصحيح و تعليق:

سيد جلال الدين آشتياني، مشهد، المركز الجامعي للنشر، چاپ دوم.

۳۸. _____، (۱۳۶۳)، مفاتيح الغيب، مصحح: محمد خواجهوي، تهران، مؤسسه

تحقيقات فرهنگي، چاپ اول.

۳۹. _____، (۱۳۸۷)، سه رسائل فلسفي، مقدمه، تصحيح و تعليق: سيد جلال الدين

آشتياني، قم، دفتر تبليغات اسلامي، چاپ سوم.

ص: ۱۱۸

۴۰. _____، (۱۳۶۶)، تفسیر القرآن الکریم، محقق: محمد خواجوی، قم، بیدار، چاپ دوم.
۴۱. _____، (۱۹۸۱)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار إحياء التراث، الطبعة الثالثة.
۴۲. _____، (۱۳۰۲ق)، مجموعه الرسائل التسعه، تهران، بی نا.
۴۳. _____، (۱۳۸۳)، شرح أصول الکافی، محقق و مصحح: محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.
۴۴. _____، (۱۳۷۸)، المظاهر الإلهیه فی أسرار العلوم الکمالیه، مقدمه، تصحیح و تعليق: سید محمد خامنه ای، تهران، بنیاد حکمت صدرا، چاپ اول.
۴۵. _____، (۱۳۶۰)، أسرار الآیات، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
۴۶. صفار، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم، محقق و مصحح: محسن بن عباسعلی کوجه باغی، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، چاپ دوم.
۴۷. طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
۴۸. طبرسی، احمد بن علی، (۱۴۰۳ق)، الإحتجاج علی أهل اللجاج، مصحح: محمد باقر خراسان، مشهد، مرتضی.
۴۹. طریحی، فخرالدین، (۱۳۷۵)، مجمع البحرین، محقق: سید احمد حسینی، تهران، کتاب فروشی مرتضوی، چاپ سوم.
۵۰. عده ای از علما، (۱۳۶۳)، الأصول الستة عشر، قم، دار الشبستری للمطبوعات، چاپ اول.
۵۱. العروسی الحویزی، عبدعلی بن جمعه، (۱۴۱۵ق)، تفسیر نور الثقلین، محقق: سید هاشم رسولی محلاتی، قم، اسماعیلیان، چاپ چهارم.
۵۲. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، (۱۴۱۳ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق و تعليق: حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، چاپ چهارم.
۵۳. علی بن موسی، امام هشتم علیه السلام، (۱۴۰۶ق)، صحیفه الامام الرضا علیه السلام، محقق و مصحح: محمد مهدی نجف، مشهد، کنگره جهانی امام رضا علیه السلام.
۵۴. عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰ق)، تفسیر العیاشی، محقق و مصحح: سید هاشم رسولی محلاتی، تهران، المطبعة العلمیه، چاپ اول.

٥٥. فارابي، ابونصر، (١٤١٣ق)، الاعمال الفلسفيه، مقدمه، تصحيح و تعليق: جعفر آل ياسين، بيروت، دارالمناهل، الطبعة الاولى.

٥٦. فتال نيشابوري، محمد بن احمد، (١٣٧٥)، روضه الواعظين و بصيره المتعظين (ط _ القديمه)، قم، رضى، چاپ اول.

٥٧. فراهيدى، الخليل بن احمد، (١٤١٤ق)، كتاب العين، محققان: مهدي المخزومى و ابراهيم السامرى، مصحح: اسعد الطيب، المطبعة تيزهوش، قم، الطبعة الأولى.

ص: ١١٩

۵۸. فیروزآبادی، مجدالدین محمد بن یعقوب، (۱۴۱۲ق_۱۹۹۱)، القاموس المحيط، بیروت، دار إحياء التراث العربی، الطبعة الأولى.

۵۹. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، (۱۴۲۵ق)، الشافی فی العقائد و الأخلاق و الأحكام، داراللوحة المحفوظ، چاپ اول.

۶۰. _____، (۱۴۰۶ق)، الوافی، اصفهان، کتاب خانه امیرالمؤمنین علیه السلام، چاپ اول.

۶۱. فیومی، احمد بن محمد، (۱۴۱۴ق)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی، قم، دارالهجره، چاپ دوم.

۶۲. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۷)، تفسیر القمی، محقق: سیدطیب موسوی جزایری، قم، دارالکتاب، چاپ چهارم.

۶۳. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی، محقق و مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، دارالکتب الاسلامیه، تهران، چاپ چهارم.

۶۴. مازندرانی، محمد صالح بن احمد، (۱۳۸۲)، شرح الکافی الاصول و الروضة، محقق و مصحح: ابوالحسن شعرانی، تهران، المكتبة الاسلامیه، چاپ اول.

۶۵. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، (بی تا)، حق الیقین، اسلامیه، تهران.

۶۶. _____، (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار الجامعه لدرر أخبار الأئمة الأطهار، محقق: جمعی از محققین، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم.

۶۷. _____، (۱۴۰۴ق)، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، محقق و مصحح: سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم.

۶۸. محقق سبزواری، هادی، (۱۳۷۹)، شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق: حسن حسن زاده آملی، تحقیق و تقدیم: مسعود طالبی، تهران، ناب، چاپ اول.

۶۹. _____، (۱۲۸۸ق)، شرح الأسماء الحسنی، تحقیق: نجفقلی حبیبی، تهران، دانشگاه تهران.

۷۰. _____، (۱۳۸۳)، أسرار الحكم، مقدمه: استاد صدوقی، مصحح: کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی، چاپ اول.

۷۱. منسوب به امام علی بن موسی الرضا علیه السلام، (۱۴۰۶ق)، الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا علیه السلام، مشهد، مؤسسه آل البيت، چاپ اول.

٧٢. منسوب به جعفر بن محمد امام صادق عليه السلام، (١٤٠٠ق)، مصباح الشريعة، بيروت، اعلمى.

٧٣. نراقى، ملامهدى، (١٤٢٣ق)، جامع الأفكار و ناقد الأنظار، تصحيح و تقديم: مجيد هادى زاده، تهران، حكمت، چاپ اول.

٧٤. نورى، حسين بن محمد تقى، (١٤٠٨ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، تحقيق و تصحيح: مؤسسه آل البيت □، قم، مؤسسه آل البيت □، چاپ اول.

٧٥. هلالى، سليم بن قيس، (١٤٠٥ق)، كتاب سليم بن قيس الهلالى، محقق و مصحح: محمد انصارى زنجانى، قم، الهادى، چاپ اول.

ص: ١٢٠

دراسه و نقد إشكالات الفخر الرازى على براهين ابن سينا فى إثبات علم الله / محمود الصيدى ، هادى الهاشمى

اشاره

لأجل إثبات العلم الذاتى لله سبحانه، و أنه متعلق بجميع الموجودات، قدّم ابن سينا برهانين؛ أولهما يقوم على أن واجب الوجود لما لم يكن مادياً، فإنه يدرك و يعقل ذاته المقدسه، و بالتالى فإنه يعلم بذاته. و يقوم البرهان الثانى _ لاثبات العلم بجميع الموجودات _ على أن علم واجب الوجود ذاتى، و استلزام العلم بالعله العلم بالمعلول، و عندها ستكون جميع الموجودات معلومه لله سبحانه. و قد أسهب الفخر الرازى فى نقد البرهانين المذكورين.

المقال الحاضر بصدد بيان نقود الفخر الرازى على البرهانين السالفين، و بيان نقاط ضعف استدلالاته، و مغالطاته فى المقام و التى نشأت من خلط المفهوم بالمصداق، أو خلط المفهوم بالماهيه فيما يتعلق بإدراك الإنسان لله سبحانه، و العليه التامه لله سبحانه بالنسبه للموجودات الممكنه، و نظريه «الإضافه» الخاطئه فيما يتعلق بالوجود الذهنى.

الألفاظ المحوريه

الله سبحانه، ابن سينا، الفخر الرازى، العلم.

(١)

ص: ١٢١

اشاره

إن إحدى مزاعم المستشرقين فيما يتعلق بالمهدويه هو أنها متأثره بعقائد «سوشيانت» المنجى للزردشتيه الإيرانيين. و يمكن رجوع جذور هذا الزعم إلى الاعتقاد بوجود منجٍ في المصادر الزردشتيه الإيرانيه، و موافقته للمهدويه في الكثير من الجزئيات.

البحث الحاضر تناول أولاً البحث في دلالة «سوشيانت» و كيفيه استخدامها في مصادر الزردشتيه، و رد على هذا الادعاء، ثم من خلال التعرف على مصادر كتب الزردشتيه و تقييمها علمياً و بيان القرائن و الشواهد على تأثر المصادر الزردشتيه بالمفاهيم الاسلاميه في الحقبة التاريخيه التي أعقبت فتح إيران و سيطره الاسلام عليها، و بالتالى تقويه الاحتمال المعاكس؛ أعنى تأثر الزردشتيه بالمفاهيم الاسلاميه.

الألفاظ المحوريه

المهدويه، المنجى، سوشيانت، زردشت، المستشرقون.

(١)

ص: ١٢٢

١- ١. استاذ مساعد و عضو الهيئه العلميه في جامعه القرآن و الحديث و عضو مجمع الكلام الاسلامى للحوزه العلميه. ٢. خريج ماجستير من جامعه القرآن و الحديث.

اشاره

مت هو مقدار تطابق آراء الوهابيين مع آراء مفكرى أهل السنه بشأن «التوسل»؟ للإجابة على هذا السؤال قمنا فى هذا البحث بدراسه آراء «محمد بن علوى المالكى» و «محمد بن صالح العثيمين» من علماء أهل السنه، و أوضحنا أن استدلال الوهابيه غير مقبول، و قد أوضح «محمد بن علوى المالكى» فى استدلاله _ و الذى يستند للروايات _ أن التوسل بدعاء النبى صلى الله عليه و اله و سلم و الماضين من الصالحين هو عمل فى إطار الاعتقاد بالتوحيد. نعم فى استدلاله بعض نقاط الضعف، فمن خلال رفعها و تقويه الاستدلال يتم تقديم نقد رصين و شامل لمزاعم «العثيمين» و غيره من علماء السلفيه. و إن نظره المالكى فى مسأله التوسل توافق نظره الإماميه إلى حد كبير، إذ يرى صحه دعاء النبى صلى الله عليه و اله و سلم و الصالحين.

الألفاظ المحوريه

التوسل، الوهابيه، محمد بن علوى المالكى، محمد بن صالح العثيمين.

(١)

ص: ١٢٣

١ - ١. طالب حوزوى و طالب دكتوراه لتدريس المعارف الاسلاميه _ جامعه طهران / فرديس فارابى
(٢). doostmdoost@gmail.com. دكتور فى قسم المعارف _ جامعه قم (r.karimivala@qom.ac.ir).

اشاره

إن مفسري أهل السنه _ و بالأخص الفخر الرازي _ عند مواجهتهم لأدله الشيعة ذيل آيات الولايه و الخلافه حاولوا _ و بأساليب عديده _ النقاش فيها و تضعيفها، و أن يدعموا ما تبّوه من آراء فيها. البحث الحاضر يحاول التعرف على منهج الفخر الرازي ذيل الآيات المشار إليها، و أن يحلل و يدرس هذه المنهجيه. ويمكن بيان مهجه ضمن الأمور التاليه: الاعتماد على الروايات الضعيفه و الموضوعه، الاعتماد على السياق، الاستناد للأبحاث الأدبيه، إهانته المعارضين له، عدم ذكر أقوال و روايات المخالفين، تعكير أجواء البحث، و ذكر العديد من الأقوال دون ترجيح شيء منها.

الألفاظ المحوريه

الفخر الرازي، آيات الولايه، أولويه التصرف، الولايه.

(١)

ص: ١٢٤

اشاره

إن القاضي عبدالجبار من الوجوه الكلاميه المعروفه عند المعتزله، و له آراء جديده بالالتفات في خصوص المعرفه، و خاصه في بحث «النظر». ففي المنظومه الفكرية للقاضي عبدالجبار يعد «النظر» بمعنى الاستدلال، و هو _ كغيره من أفعال الإنسان _ صادر عن قدره الإنسان و إرادته، و هو من أفعاله، و يترشح من الفكر و النظر فعل آخر اسمه العلم و المعرفه. و لهذا يرى القاضي أن الطريق الوحيد لمعرفة الله هو الفكر و النظر، يعني طريق العقل. و يرى أن أول واجبات الإنسان هي الاستدلال العقلي على معرفه البارئ سبحانه. البحث الحاضر بصدد بيان دور و منزله النظر، و علقته بالعلم و المعرفه، و دراسه معرفه الله سبحانه من منظار عبدالجبار.

الألفاظ المحوريه

النظر، العلم، المعرفه، المعتزله، القاضي عبدالجبار.

(١)

ص: ١٢٥

١ - ١. استاذ مساعد و دكتوراه في الفلسفه و الكلام _ جامعه اصفهان (٢). (m.bid@ltr.ui.ac.ir). طالب حوزوى و ماجستير في الفلسفه و الكلام _ جامعه اصفهان.

لتحليل الفعل الإلهي استعان المتكلمون الاسلاميون بمفهوم الإرادة، فجعلوا فاعليه الله سبحانه بالإرادة، و بحسب اعتقادهم فإن العلم الإلهي لا يكفي لتحقيق الفعل، و إنما تتحقق الأفعال الإلهيه بعد تحقق الإراده. السؤال المطروح في هذا البحث هو: ما هي المراحل و المقدمات اللازمه للفعل الإلهي من منظار القرآن الكريم و الروايات؟ يمكننا أن نجمع بين الوارد فيها بأن الآيات و الروايات المتعرضه لتحليل الفعل الإلهي على ثلاث أقسام؛ فتاره تجعل المشيئه و الإراده باعتبارها المتوسط بين الذات الإلهيه و فعلها. والمراد بالمشيئه والإرادة هنا هو إيجاد الأشياء. و جاء في طائفه أخرى من الروايات أن الفعل الإلهي له سبع مراحل، أحدها المشيئه، والمراد بالمشيئه هنا هو الإراده، بمعنى التعيين الإجمالي في نظام العالم و في العلم الفعلي أو بكتابته في اللوح المحفوظ على نحو الإجمال، و الانشاء العلمي للشيء. والإرادة تعني إتمام و تثبيت المشيئه، كما أن القدر يعنى تعيين حدود و مقادير ما تعلق به الإراده، و القضاء هو الحكم بتحقيق الشيء المقدر، و الإذن وهو الرضا بهذا التحقق، و الكتاب و هو تثبيت الشيء بتمام خصوصياته في الألواح السماويه، و الأجل وهو المقدار الزماني لعمر الشيء. و تمام ذلك هو علم فعلى لله سبحانه و تعالى. و في الطائف الثالثه جاءت الإشاره الى المراحل الأربع الأولى مضافاً للتأكيد على القضاء و حتميته. و الذي يبدو في النظر أن المراحل الأصلية لتحقيق الشيء هي: المشيئه و الإراده و القدره والقضاء، و أما باقي المذكورات فهي من لوازم المذكورات.

الألفاظ المحوريه

الفعل الإلهي، المشيئه، الإراده، القدر، القضاء، الإذن، الكتاب، الأجل.

(١)

ص: ١٢٦

١ - ١. بروفيسور في جامعه طهران و عضو مجمع الكلام الاسلامي للحوزه العلميه. ٢. طالب دكتوراه في كلام الاماميه _ جامعه طهران/ فرديس فارابي.

**Examination and Criticism of Fakhr al-Razi's Objections against Avicenna's Arguments
in Proving the Divine Knowledge/ Mahmood Saydi- Hadi Hashemi**

Point

Avicenna provides two arguments to prove the essential knowledge for God and its inclusion to all beings. The first argument shows that because the necessary-existent God is immaterial, He can realize himself and consequently is aware of himself. In order to prove the awareness of all beings, the second argument is based on the essential knowledge of the necessary-existent and the implement of knowledge of cause to the knowledge of caused so that all beings are known by God. Fakhr al-Razi criticizes these two arguments in detail. In addition to representing the objections of Fakhr al-Razi on these arguments, in this writing we want to show the weak points of his arguments and explain his paralogisms that mainly originated from confusion of case with concept and concept with nature in human perception on God, considering God as the perfect cause for contingents, and his incorrect view of "relation" (izafah) in the discussion of mental existence

Keywords

.God, Avicenna, Fakhr al-Razi, knowledge

۱۲۳۴۵۶۷۸۹۱۰۱۱۱۲

(۱)

ص: ۳

Assistant professor at Shahed University; email: m.saidiy@yahoo.com ۲ . MA . ۱ - ۱
graduate of Religious Studies of Semnan University; email:
hadihashemi۸۵@yahoo.com

Criticizing the Claim that the Teaching of Mahdawiyyah is influenced by Belief in Soshyant / Rasul Razawi– Ahmad Jamshidian

Point

Ahmad Jamshidian

One of the Orientalist claims against the teaching of Mahdawiyyah is that it is influenced by the belief in Soshyant, the Iranian Zoroastrian Redeemer. The origin of this claim can be found in the existence of belief in redeemer in the Iranian Zoroastrian sources and their alignment in many details. By the terminology of the word Soshyant and examination of its usage in Zoroastrian sources, the present article firstly rejects this claim and then, based on the study of the sources of the Zoroastrian writings, the examination of their authenticity and offering some evidences that show the impressionability of Zoroastrian sources by the Islamic teachings in the years after the Islamic conquest of Iran and the complete control of Islam on this country, it emphasizes the possibility of the claim contrary

Keywords

.Mahdawiyyah, redeemer, Soshyant, Zoroastrianism, Orientalists

(1)

ص: ۴

Assistant professor at Tehran University Pardis Farabi; email: h.dejabad@ut.ac.ir .۱ – ۱

۲ . Lecturer at Shahrekord University; email: z.milani۲۱@yahoo.com

**Examining and Reinforcing the Mohammad ibn Alavi Maleki's Criticisms against
Mohammad ibn Saleh 'Othayminon Tawssul (recourse)/Meitham Doustmohammadi–
Mohammadreza Karimivala**

Point

The Wahhabi arguments on tawassul (having recourse to the Saints) how much correspond to the Sunni thinkers' positions? In order to answer the question, the article's authors examine the views of Mohammad ibn Alavi Maleki and Mohammad ibn Saleh 'Othaymin from the Sunni scholars and show that the arguments of Wahhabiyyah are not accepted in this field. By referring to traditional texts, Mohammad ibn Alavi Maleki's arguments clearly prove that recourse to the Prophet and the late righteous prayer is an act in correspondence to belief in unity of God. But there are some weak points in these arguments that by resolving and reinforcing them one can bring about strong and comprehensive criticism on Ibn 'Othaymin and other Wahhabi masters' ideas. The Maleki's view on the issue of recourse in much level is in agreement with Imamiyyah approach and believe in the correctness of .having recourse to the Prophet and the late righteous prayer

Keywords

tawssul (recourse), Wahhabiyyah, Unity of God, Mohammad ibn Alavi Maleki and .Mohammad ibn Saleh 'Othaymin

[\(۱\)](#)

ص:۵

Graduate of Qom Seminari and doctoral student in Islamic knowledge teacher- .۱ – ۱
training, Tehran University Pardis Farabi; email: mdoostmdoost@gmail.com . ۲ .
Assistant professor for Knowledge department of Qom University; email:
r.karimivala@qom.ac.ir

The Exegetical Approach of Fakhr al-Razi in Encounter to the Shi'a Arguments about the Verses of Guardianship and Succession/ Hamed Dejabad – Zora Babaahmad Milani

Point

In encounter to the Shi'a arguments about the verses of guardianship (welayah) and succession (khalafah), the Sunni exegeses, especially Fakhr al-Razi, tried to criticize the Shi'a arguments in various ways and to devitalize these arguments and reinforce their own views. The present research examines the methodology of Fakhr al-Razi about these verses and analyzes his methods. Fakhr al-Razi's methods in encounter with Shi'a consist in: appealing to weak and false narrations, appealing to the context, appealing to literal discussion, vituperation to the opponents, not mentioning the opposite views and narrations, darkening the atmosphere of discussion and mentioning the different views without preferring any of them

Keywords

Fakhr al-Razi, the verses of guardianship, one who is prior to tenure, guardianship

(۱)

ص: ۶

Assistant professor at Tehran University Pardis Farabi; email: h.dejabad@ut.ac.ir . ۱ - ۱

۲. Lecturer at Shahrekord University; email: z.milani۲۱@yahoo.com

Examining the Place of "Nazar and Thinking" from the Viewpoint of Qazi 'Abd al-Jabbar/ Mohammad Bidhendi – Hosein Sultani

Point

Qazi 'Abd al-Jabbar is one of the famous figures of Mu'tazilite Kalam which is of considerable views in epistemology especially in the discussion of "nazar" (contemplation). In Qazi's theoretical system, nazar means thinking and arguing, and like other human acts, stems from his power and will and is his own act. From nazar and thinking gained another act named knowledge. Thus Qazi considers nazar and thinking that is the way of reason as the only way to gain the knowledge of God. From his point of view, the first duty of mankind is rational reasoning to know God. The present research wants to examine the role and place of nazar and its relationship with knowledge and awareness as well as especially its relationship with knowing God in 'Abd al-Jabbar perspective

Keywords

nazar, awareness, knowledge, Mu'tazilah, Qazi 'Abd al-Jabbar

(۱)

ص: ۷

Associate professor in Philosophy and Kalam at Isfahan University; email: . ۱ - ۱
m.bida@ltu.ui.ac.ir ۲. Graduate of Isfahan seminary and MA graduate in Philosophy
and Kalam at Isfahan University

Point

To analyze the divine act, the Muslim theologians used will and considered God acting as acting by will. According to them, the divine knowledge is not enough in realization of act but after will the act will be realized. The question of this writing is that according to Quran and hadiths which degrees and foreparts are needed in order to the divine act could take place. To summarize the research one can say that the verses and narrations in relation to the divine act are of three kinds: sometimes providence or will considered as mediate between the divine essence and act, that here the meaning of providence or will is creation of things. In another group of narrations the divine act is of seven degrees. In these narrations, providence (mashiyyah) means to will that is the undetailed determination of the world system in act knowledge and/or in brief writing the things in the table (lawh) and its knowledge creation; will (eradah) means completion and establishment of providence; measurement (qadar) means to measure what willed; statement (qaza) is to adjudicate the realization of the measured thing; satisfaction (reza) to this realization is named permission (ezn); book (ketab) is recording the thing with all characteristics in the heaven tables; and term (ajal) is the amount of the thing's life. All of these are divine act knowledge. In the third group of narrations, there is mention only the first four stages in addition to signature (emza) which is the emphasis on its statement and certainty. It seems that the essential stages of thing occurrence are providence, will, measurement and statement, and the other case are implications of these four .degrees

Keywords

.divine act, providence, will, measurement and statement, permission, book, term :

[\(1\)](#)

Professor at Tehran University and Member of the Kalam Islamic Association in ۱ - ۱
Qom Islamic Seminary. ۲. Doctoral student of Imamiyyah Kalam at Tehran University
.Pardis Farabi

Tahqīqāt–e Kalām

Tahqīqāt–e Kalāmi

Islamic Theology Studies

An Academic Quarterly

Islamic Theology Association

Islamic Seminary (Hawza) of Qum

Vol.۴, No.۱۳, July–September ۲۰۱۶

,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

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 جریان‌های اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می‌نماید 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. صرفا 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
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

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

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

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

