



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران  
علیهما صلوات

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



فصلنامه علمی پژوهشی  
تخصصی زبان کلاسیک  
سال اول، شماره سوم، زمستان ۱۳۹۱

# کشف کلرک

- مقصود اصلی در اختلافات ارغنا برنجان، مهدی نصرانیان شیراز
- بررسی تأثیر شیعیان کوفه از فرهنگ راس و قیاس در ایامه اول شده توهم / حسن ظریف‌راد، محمدصادق واحدی‌فره، سوسن قهرایی، سیدمحمدتعبیر ابطحی
- ایمان موهبتی از منظر آیات و روایات / سیدمحمد موسوی
- آیات و تحلیل بیان وساطت فیض امامان (ع) / محمدحسین قاریاب
- گستره نظر امام در اندیشه عثمانی شیعه / محسن‌رضا بهدار
- مناسبات امامیه و زیدیه (از آغاز نسبت صفوی تا قبول آل‌بویه) / سیدعلی‌اکبر موسوی تباری
- طریقت و اعتدال الهی / مهدی ذاکری، امیر نظامی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# فصلنامه تحقیقات کلامی شماره: ۳

نویسنده:

جمعی از پژوهشگران حوزه و دانشگاه

ناشر چاپی:

انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

## فهرست

۵	فهرست
۱۳	فصلنامه تحقیقات کلامی شماره: ۳
۱۳	مشخصات فصلنامه
۱۴	رتبه علمی فصلنامه
۱۶	راهنمای نویسندگان
۱۸	فهرست
۲۰	ایمان موهبتی از منظر آیات و روایات
۲۰	اشاره
۲۰	چکیده
۲۰	واژگان کلیدی
۲۱	مقدمه
۲۱	۱. تعریف ایمان
۲۱	اشاره
۲۲	۱.۱. ایمان موهبتی
۲۲	۲. ایمان موهبتی در قرآن
۲۷	۳. ایمان در روایات
۲۷	اشاره
۲۷	۱.۳. هدایت به ایمان
۲۸	۲.۳. درخواست ایمان از خدا
۲۹	۳.۳. اعطای ایمان
۲۹	۴.۳. توفیق ایمان
۳۰	۵.۳. قرار (سکینه) ایمان
۳۱	۶.۳. نور ایمان

۳۲	.....	۷۳. روح ایمان
۳۳	.....	برآیند
۳۵	.....	منابع
۳۷	.....	اثبات و تحلیل شان وساطت فیض امامان علیهم السلام
۳۷	.....	اشاره
۳۷	.....	چکیده
۳۷	.....	واژگان کلیدی
۳۸	.....	مقدمه
۳۸	.....	۱. معنانشناسی وساطت فیض
۳۸	.....	اشاره
۳۹	.....	یکم
۳۹	.....	دوم
۴۰	.....	۲. اثبات وساطت فیض جزئی
۴۰	.....	۳. اثبات وساطت فیض کلی
۴۰	.....	اشاره
۴۱	.....	دسته اول
۴۲	.....	دسته دوم
۴۴	.....	۴. تحلیل نقش امام در وساطت فیض
۴۴	.....	اشاره
۴۴	.....	۱۴. وساطت فیض جزئی
۴۷	.....	۲۴. وساطت فیض کلی
۴۷	.....	اشاره
۴۷	.....	یکم
۴۷	.....	دوم

۴۸	سوم
۴۹	چهارم
۵۰	۵. واسطه های دیگر فیض کلی
۵۰	نتیجه گیری
۵۱	توضیحات
۵۱	منابع
۵۵	گستره علم امام در اندیشه علمای شیعه
۵۵	اشاره
۵۵	چکیده
۵۵	واژگان کلیدی
۵۶	تبیین مسئله
۵۷	مشرب های گوناگون علما درباره قلمرو علم امام
۵۷	اشاره
۵۷	الف) تردید و سکوت در حدود علم امام
۵۷	اشاره
۵۸	تحلیل و بررسی این رویکرد
۵۸	ب) محدود بودن قلمرو علم امام
۵۸	اشاره
۵۸	شیخ مفید
۵۹	سید مرتضی
۶۰	محمد شهر آشوب مازندرانی
۶۰	امین الاسلام طبرسی
۶۱	سید علی قزوینی
۶۱	تحلیل و بررسی این رویکرد

۶۴	ج) تعمیم در قلمرو علم امام
۶۴	اشاره
۶۵	آخوند خراسانی
۶۵	شیخ محمد حسین اصفهانی
۶۵	شیخ محمد حسین مظفر
۶۶	امام خمینی رحمه الله علیه
۶۶	علامه طباطبایی رحمه الله علیه
۶۷	آیت الله جوادی آملی
۶۸	تحلیل و بررسی رویکرد سوم
۷۰	دلایل موافقت‌تعمیم علم امام
۷۰	اشاره
۷۰	ادله عقلی
۷۰	ادله نقلی و روایات
۷۲	نتیجه
۷۳	منابع
۷۸	بررسی تاثیر شیعیان کوفه از فرهنگ رای و قیلس در نیمه اول سده دوم
۷۸	اشاره
۷۸	چکیده
۷۸	واژگان کلیدی
۷۹	۱. رواج رأی گرای در پایان قرن اول و ابتدای قرن دوم
۸۱	۲. تمایل برخی شیعیان به الگوی اصلاح شده قیاس
۸۱	اشاره
۸۲	استفاده از قیاس به عنوان روش دست یابی به نتیجه و اثبات حق
۸۲	اشاره



۸۲	ابان بن تغلب
۸۲	مومن طاق
۸۴	ابو بصیر
۸۴	محمد بن حکیم
۸۵	سماعه بن مهران
۸۶	سایر موارد
۸۷	تربیت شیعیان در مسیر پرهیز از قیاس
۸۸	۳. انتظار جواز رأی و قیاس برای خود امامان علیهم السلام
۸۸	اشاره
۸۸	پرسشهای شیعیان درباره منابع علم امام
۸۹	مقوله معضلات یا موضوعاتی که در کتاب و سنتا نبوده
۹۱	جمع بندی
۹۲	منابع
۹۶	مقصود اصلی در اعتقادات
۹۶	اشاره
۹۶	چکیده
۹۶	واژگان کلیدی
۹۷	مقدمه
۹۸	دیدگاه اول: شناخت و معرفت عقلی
۹۸	اشاره
۹۹	ادله وجوب معرفت الله
۹۹	اشاره
۹۹	وجوب شکر منعم
۹۹	دفع ضرر محتمل

۹۹	نصوص
۹۹	اجماع
۱۰۰	ادله وجوب نفسی شناخت و معرفت عقلی
۱۰۱	نقد و بررسی
۱۰۳	دیدگاه دوم : وجوب تدین
۱۰۳	اشاره
۱۰۳	ادله وجوب تدین
۱۰۷	نتیجه نهایی
۱۰۷	منابع
۱۱۱	مناسبات امامیه و زیدیه
۱۱۱	اشاره
۱۱۱	چکیده
۱۱۱	واژگان کلیدی
۱۱۲	درآمد
۱۱۲	۱. تعامل اجتماعی و سیاسی
۱۱۲	۱۱. پیوندهای خانوادگی
۱۱۴	۲۱. همکاری در عرصه سیاسی
۱۱۵	۳۱. همکاری در عرصه های اجتماعی
۱۱۶	۴۱. همکاری در برابر مخالفان تشیع
۱۱۷	۲. تعامل علمی و فرهنگی
۱۱۷	۱۲. داد و ستد میراث حدیثی
۱۱۹	۲۲. توجه به دست آوردهای علمی یکدیگر
۱۲۰	۳. تقابل علمی
۱۲۰	اشاره

۱۲۲	۱۳. ردیه نگاری زیدیان علیه امامیه
۱۲۴	۲۳. ردیه نگاری امامیان علیه زیدیه
۱۲۵	۴. روی گردانی زیدیان و امامیان به مذهب یکدیگر
۱۲۵	اشاره
۱۲۵	۱۴. روی گردانی زیدیان به امامیه
۱۲۶	۲۴. روی گردانی امامیان به زیدیه
۱۲۸	جمع بندی
۱۲۹	منابع
۱۳۵	طینت و عدل الهی
۱۳۵	اشاره
۱۳۵	چکیده
۱۳۵	واژگان کلیدی
۱۳۶	درآمد
۱۳۶	۱. مضمون روایت طینت
۱۳۹	۲. مسئله عدل الهی
۱۳۹	اشاره
۱۳۹	۱. تأثیر تام
۱۴۰	۲. تأثیر فی الجملة
۱۴۰	۳. دیدگاه ها
۱۴۰	اشاره
۱۴۱	۱۳. دیدگاه های حذفی
۱۴۱	۲۳. دیدگاه سکوت درباره معنا
۱۴۱	۳۳. دیدگاه های تأویلی
۱۴۱	اشاره

۱۴۲	الف) استناد به علم پیشین الهی
۱۴۲	اشاره
۱۴۲	نقد و بررسی
۱۴۳	ب) تأویل طینت های مختلف به عوالم سه گانه جبروت، ملکوت و ملک
۱۴۳	اشاره
۱۴۳	نقد و بررسی
۱۴۳	ج) اخبار طینت، کنایه از علم الهی به آینده انسان ها
۱۴۳	اشاره
۱۴۴	نقد و بررسی
۱۴۴	د) اختلاف طینت ها، کنایه از اختلاف استعدادها و قابلیت ها
۱۴۴	اشاره
۱۴۴	نقد و بررسی
۱۴۵	ه) اختلاف طینت ها تابع اطاعت و عصیان در تکلیف مراحل پیشین
۱۴۵	اشاره
۱۴۵	نقد و بررسی
۱۴۶	و) تأویل طینت ها به صورت های نفسانی
۱۴۶	اشاره
۱۴۷	نقد و بررسی
۱۴۸	۴. دیدگاه برگزیده
۱۵۱	نتیجه
۱۵۲	منابع
۱۵۴	چکیده عربی مقالات
۱۶۱	چکیده انگلیسی مقالات
۱۷۳	درباره مرکز

**فصلنامه تحقیقات کلامی شماره: ۳****مشخصات فصلنامه**

فصلنامه علمی - پژوهشی

انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

سال اول، شماره سوم، زمستان ۱۳۹۲

صاحب امتیاز: انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

مدیر مسئول: هادی صادقی

سردبیر: رضا برنجکار

مدیر اجرایی: موسی اشکوری

اعضای هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

علی افضلی (دانشیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران)

رضا برنجکار (استاد دانشگاه تهران)

عبدالحسین خسروپناه (دانشیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران)

رسول رضوی (استادیار دانشگاه قرآن و حدیث)

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

محمدتقی سبحانی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

علی شیروانی (دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه)

هادی صادقی (دانشیار دانشگاه قرآن و حدیث)

مترجم چکیده عربی: حیدر مسجدی

مترجم چکیده انگلیسی: سیدمحمدعلی رضوی

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: ۳۷۱۶۵-۱۳۳

تلفکس: ۰۲۵-۳۲۹۲۸۵۴۶

پیامک: ۳۰۰۰۷۲۲۷۰۰۷۷۰۵

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

پست الکترونیک: [Info@ikq.ir](mailto:Info@ikq.ir) / [Info@tkalam.ir](mailto:Info@tkalam.ir)

قیمت: ۵۰۰۰۰ ریال

ص: ۱

**رتبه علمی فصلنامه**

ص: ۲

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

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

## راهنمای نویسندگان

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

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

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

### الف) نکات علمی

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

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

(۳) پاسخ گویی به پرسش ها و شبهات مطرح در مسأله؛

(۴) نوآوری در ساختار، محتوا یا روش ارائه؛

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

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

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

### ب) نکات ادبی

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

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

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

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

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



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

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

ص: ۴

**فهرست**

ایمان موهبتی از منظر آیات و روایات / سید محمود موسوی، رسول احمدی ۷

اثبات و تحلیل شأن وساطت فیض امامان(ع)/ محمدحسین فاریاب ۲۳

گستره علم امام در اندیشه علمای شیعه / محمدرضا بهدار ۳۹

بررسی تأثیر شیعیان کوفه از فرهنگ رأی و قیاس در نیمه اول سده دوم/ ۵۹

حسن طارمی راد، محمدصادق واحدی فرد، سوسن فخرایی، سید عبدالحمید ابطحی

مقصود اصلی در اعتقادات / رضا برنجکار، مهدی نصرتیان اهور ۷۵

مناسبات امامیه و زیدیه (از آغاز غیبت صغری تا افول آل بویه) / سید اکبر موسوی تنیانی ۸۹

طینت و عدل الهی / مهدی ذاکری، اصغر غلامی ۱۱۱



ص: ۶

## ایمان موهبتی از منظر آیات و روایات

### اشاره

سید محمود موسوی (۱)

رسول احمدی (۲)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۴/۰۶

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۰۹/۱۵

### چکیده

«ایمان» از اساسی‌ترین مفاهیم اعتقادی اسلام است، که آن را به اعتقاد قلبی همراه با اقرار زبانی و عمل جوارحی معنا می‌کنند. مطابق آیات و روایات، ایمان آن‌گاه محقق می‌شود که مسبوق به معرفتی باشد. این معرفت هم می‌تواند اکتسابی باشد و هم فیض و عنایت الهی آن را برای انسان حاصل کند. البته در هر دو صورت، تصدیق آن معرفت (قلبی یا لسانی) در حوزه اختیار انسان تعریف می‌شود. ایمانی که از این فرآیند حاصل می‌شود اکتسابی است و زیربنای ایمانی قرار می‌گیرد که بر اساس تعبیر روایات، آن را «ایمان موهبتی» می‌نامیم. ایمان موهبتی، ایمانی است که در ورای ایمان مصطلح قرار داشته و بنا بر آیات و روایات، عطیه و نوری است که بر قلب مؤمن تابانده می‌شود. نوشتار حاضر بر آن است که به مستندات روایی و قرآنی این نوع از ایمان بپردازد.

### واژگان کلیدی

واژگان کلیدی: ایمان، اختیار، هدایت، اعطا، سکینه، نور ایمان، روح ایمان.

۱- . استادیار دانشگاه باقرالعلوم □.

۲- . پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث و دانشجوی دکترای دانشگاه قرآن و حدیث.

ص: ۷

## مقدمه

موضوع ایمان، گستره وسیعی از روایات اسلامی را در بر می‌گیرد، به گونه‌ای که ریزموضوع‌های منشعب از ایمان، هر کدام شواهد روایی فراوانی دارند، اما روایات حوزه «ایمان موهبتی» کمتر جمع‌آوری و تبیین شده است. (۱) نگارنده با مرور باب «ایمان و کفر» کتاب شریف کافی و هم چنین جلد هشتم دانشنامه میزان الحکمه که به روایات ایمان و دسته‌بندی احادیث آن پرداخته، آیات و روایاتی را که به نقش خداوند در ایمان عبد نظر دارند، گردآوری کرده است. البته با در نظر گرفتن حجم روایات و نیز محدودیت در تعداد صفحات نوشتار حاضر، تنها به ذکر آیات و روایات شاخص بسنده شده است. گفتنی است، تفسیر و تبیین این آیات و روایات، آن هم با شیوه معاشناسی، کمک شایانی به تنقیح بحث می‌کند که البته خود، فرصت و مجال دیگری می‌طلبد؛ با این همه، عناوینی که در ادامه می‌آید، می‌تواند برای کسانی که خواهان پژوهش در این حوزه اند، کدهای مفیدی باشد.

## ۱. تعریف ایمان

## اشاره

واژه «ایمان» در لغت ضد کفر و مصدر باب افعال از ریشه «أمن»، به معنای تصدیق کردن، اذعان کردن، گرویدن، ایمن گردانیدن، امان دادن و اقرار کردن است (فراهیدی، ۱۴۱۴ق: ۱۵۰). لغت پژوهان چهار کاربرد گوناگون برای سه واژه از یک ریشه، ذکر کرده‌اند:

«امن» به معنای مخالف ترس؛ «امانت» و «امان» به معنای ضد خیانت؛ «ایمان» به معنای ضد کفر؛ «ایمان» در کاربرد دوم به معنای تصدیق، در مقابل تکذیب (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ۱: ۴۶).

این گونه به نظر می‌رسد که گوهر معنایی تمامی این کاربردها، معنای «امن» و «امان» است، چراکه در اکثر کاربردهای این واژه گونه‌ای از امنیت و آرامش و زدودن ترس وجود دارد. آن جا هم که ایمان را نوعی تصدیق گرفته‌اند، ایجاد اطمینان و آرامش درونی به واسطه تصدیق کسی یا چیزی را از لوازم آن برشمرده‌اند و یا این که مؤمن موضوعات اعتقادی خود را از شک و تردید که آفت اعتقاد است، امنیت بخشیده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱: ۵۵).

۱- تا آن جا که نگارنده به جست‌وجو پرداخته، تنها در سه مقاله به مسئله موهبتی بودن ایمان (به اندازه دو سه صفحه) اشاره شده است: رضا برنجکار، «بررسی نظریه محال بودن کفر مؤمن»، فصل‌نامه دانشگاه قم؛ محمد بیابانی، «معرفت و هدایت، فعل خداست»، مجله سفینه؛ مسعود آذربایجانی، «ساختار معنایی ایمان در قرآن»، مجله معارف اسلامی.

ص: ۸

در زمینه تعریف اصطلاحی «ایمان»، همان گونه که بین اندیشمندان سایر فرقه‌ها و مذاهب اسلامی اختلاف نظر مشاهده می‌شود، در میان متکلمان و اندیشمندان شیعه اثناعشری نیز اندیشه‌ها و دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد. تحلیل بیشتر متکلمان و فیلسوفان شیعی از ایمان، یک سانی آن با تصدیق (۱) است (سید مرتضی، بی تا: ۵۳۶)؛ گرچه برخی یک سانی آن با معرفت را نیز مطرح کرده‌اند (مفید، ۱۴۱۳ ق، ۵: ۱۱۹). برخی دیگر از علمای شیعی همچون علامه مجلسی (مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ۷۰: ۲۲) و علامه حلی (حلی، ۱۴۱۵ ق: ۱۷۹) نیز دیدگاه اخیر را درباره ایمان برگزیده‌اند.

## ۱۱. ایمان موهبتی

مقصود از «ایمان موهبتی» ایمانی است که به واسطه فیض و عنایت خداوند به انسان ارزانی می‌شود؛ برخلاف «ایمان اکتسابی» که اراده و اختیار انسان نیز در مبادی عمل ایمانی وی دخیل است. ایمان موهبتی هم ردیف توفیق و فیض شمرده شده و دارای نظامی متفاوت از ایمان اکتسابی است. ایمان اکتسابی آن گاه تحقق پیدا می‌کند که آدمی به خداوند معرفت پیدا کرده و قلباً خدا را تصدیق کند، چراکه لازمه تصدیق خداوند معرفت به او و اقرار و عمل است، و این همه در حوزه اختیار انسانی تعریف می‌شود؛ هرچند معرفتی که مقدمه تصدیق قرار گرفته، می‌تواند در برخی موارد به عنایت و فیض الهی حاصل گردد. به جز این ایمان، حقیقت دیگری نیز وجود دارد که در آیات و روایات از آن به نور (نور: ۴۰)، سکینه (فتح: ۴)، کلمه (فتح: ۲۶) و روح ایمان (مجادله: ۲۲) تعبیر شده و خداوند بر اساس میزان تسلیم و ایمان ابتدایی اشخاص به آنان اعطا می‌کند. از این رو، در روایات و دعاهای بسیاری که در ادامه خواهد آمد، انسان مؤمن از خداوند -می‌خواهد این نوع ایمان را به وی عطا کند (کلینی، ۱۳۶۵، ۲: ۲۱۵).

## ۲. ایمان موهبتی در قرآن

در قرآن بیش از هشتصد مرتبه از مشتقات «أمن» استفاده شده است که برخی به شکل مصدری و برخی هم خود کلمه «ایمان» و در بیشتر موارد هم به صورت فعل «آمنوا» آمده است. در نگاه نخست، نحوه اخبار قرآن از ایمان و هم چنین معناشناسی آن مهم است. بدین روی، در این بخش به دو دسته از آیات اشاره می‌کنیم؛ دسته‌ای از آیات که دربر دارنده

۱- البته بین اینان در معنای «تصدیق» نیز اختلاف وجود دارد؛ یکی تصدیق به معنای التزام و دیگری تصدیق به معنای منطقی که همان معرفت است (برای مطالعه بیشتر ر.ک: طباطبائی، ۱۳۷۴، ۱۸: ۲۶۲).

ص: ۹

تصریحات قرآنی بر افاضه ای و موهبتی بودن ایمانند، و دسته ای که صراحت پیشین را دارا نبوده، بلکه از طریق هم نشین ها و حوزه های معنایی متناظر با ایمان، مانند: نور، هدایت، سکینه و... مضمون موهبت و اعطا را با واسطه افاده می کنند. توضیح این که، حوزه معنایی ایمان با حوزه هایی همچون هدایت، کفر، عمل صالح و یا صراط مستقیم، پیوند و ارتباط بیشتری برقرار کرده است. گرچه حوزه-هایی همچون شرح، نور، نصر و... نیز بر حوزه معنایی ایمان اثرگذاری خاص خود را دارند، اما با توجه به موضوع مقاله و محدودیت در آن، و هم چنین گستردگی معنای هدایت، تنها به حوزه معنایی «هدایت» می-پردازیم.

دسته اول: آیاتی اند که بر افاضه ایمان از سوی خداوند صراحت دارند. از جمله می توان به آیه ۵۶ سوره «روم» اشاره داشت:

﴿وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَالْإِيمَانَ لَقَدْ لَبِثْتُمْ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِلَى يَوْمِ الْبُعْثِ﴾؛ و کسانی که علم و ایمان داده شدند، گویند: همان طور که خدا در کتابش خبر داده بود، طول مدت بین دنیا و آخرت را خوابیده اید.

در آیه مذکور به صراحت سخن از ایتاء ایمان از سوی خداوند است. علامه طباطبائی (ره) پس از بیان معنای ایمان در آیه، به موهبتی بودن آن اشاره می کند:

مراد از علم و ایمان در جمله: «اوتوا العلم و الایمان»، یقین و التزام به مقتضای یقین است؛ و اصولاً، علم در زبان قرآن عبارت است از: یقین به خدا و آیات او، و ایمان به معنای التزام به آنچه یقین اقتضای آن را دارد موهبتی الهی به شمار می رود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ۱۶: ۲۰۶).

از دیگر آیات این بخش، آیه مبارکه سوره «مجادله» است:

﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ﴾؛ آنان کسانی اند که خداوند ایمان را در قلب-هایشان نگاشت و ایشان را به واسطه روحی از جانب خویش تأیید فرمود (مجادله: ۲۲).

کتابت ایمان در قلب به معنای اثبات غیر قابل زوال است و ضمیر در «کَتَبَ» به خدای متعال برمی گردد. ذیل این آیه، حدیثی وارد شده که فضیل به امام صادق (ع) عرضه می دارد: این که خدا می فرماید: «ایشانند که خدا ایمان را در دل هایشان رقم زده»، آیا خود آن ها به آنچه خدا در دل هایشان رقم زده دستی دارند؟ امام فرمود: «خیر» (کلینی، ۱۳۶۵، ۲: ۱۵). هم چنان که از بخش بعدی آیه، یعنی «أَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ» هم می توان در راستای مدعا بهره برد، چه این که در روایات بسیاری، امام مقصود از روح مذکور در آیه را ایمان بیان داشتند (همان).

ص: ۱۰

و در سوره «یونس» آمده است:

﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ الرُّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾؛ هیچ شخصی جز به اذن خدا ایمان نمی آورد، و خداوند بر کسانی که تعقل نمی کنند پلیدی را بر آن ها قرار می دهد (یونس: ۱۰۰).

فارغ از این که مقصود از اذن خداوند چه باشد، آیه به صراحت، ایمان آوردن نفس را به اذن الهی مشروط کرده است. مفسران «اذن» را در آیه مذکور به وجوهی همچون علم الهی، فرمان و دستور (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲ق، ۵: ۲۰۷)، توفیق و تسبیب (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۱۸۸) و تسهیل و منح الالطاف (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۲: ۳۷۳) تعبیر کرده اند که با توجه به دو معنای اخیر، آیه می تواند شاهد مدعای ما قرار گیرد.

آیه بعدی، آیه چهارم سوره «نساء» است:

﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيُزَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ﴾؛ او کسی است که سکینه را در قلب های مؤمنان نازل کرد تا ایمانی بر ایمانشان افزوده گردد.

برخی مفسران (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ۵: ۷۶؛ فیض، ۱۳۸۷، ۲: ۱۱۸۲) به قرینه برخی روایات (کلینی، ۱۳۶۵، ۲: ۱۵) که در ادامه مقاله به آن ها اشاره خواهد شد، «سکینه» را به معنای ایمان گرفته اند که در این صورت با توجه به این که فاعل «أنزل» خداوند است، این آیه می تواند شاهد ما در بحث از موهبتی بودن ایمان قرار گیرد.

دسته دوم: آیاتی اند که با توجه به دیگر حوزه های معنایی متناظر با ایمان، مورد استناد واقع می شوند. از میان این حوزه ها تنها به بیان حوزه «هدایت» بسنده شد، چه آن که در قرآن شاهد هم پوشانی وسیعی میان حوزه ایمان و هدایت نسبت به دیگر مفاهیم هستیم.

«هدایت» و «اهتدا» دو واژه ای هستند که در ۵۶ مورد از آیات قرآن، با حوزه معنایی ایمان ارتباط مستقیم برقرار کرده اند.

«اهتدا» در لغت به معنای هدایت شدن به راه راست یا رشد پذیرفتن است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ۶: ۴۲). این واژه در قرآن مجید، همواره در تقابل و تضاد با واژه کانونی «ضلال» به معنای بی راهه رفتن به کار می رود: ﴿إِنَّ رَيْبَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ مَنْ يَضِلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ (انعام: ۱۱۷).

در جهان بینی قرآنی، دو واژه کلیدی و بسیار مهم «ایمان» و «کفر»، همانند هدایت و ضلالت در تقابل و تضاد شدید با یکدیگر قرار گرفته اند؛ و این امر در سراسر قرآن مشهود است.



ص: ۱۱

واژه «اهتدا» از جمله عناصر بنیادینی است که در حوزه معنایی ایمان قرار می‌گیرد؛ و در برخی آیات قرآن، واژه «ایمان» با همه مشخصات و ویژگی‌های متمایز آن، به لحاظ معنایی با حالت آن کسانی که مهتدی و راه یافته‌اند، برابر و معادل است (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۳۹۲).

آیاتی که در پی می‌آیند، این مدعا را تأیید می‌کنند:

﴿إِنِ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوْا﴾ (بقره: ۱۳۷).

﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ (انعام: ۸۲).

﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنِ آمَنَ بِاللَّهِ... فَعَسَىٰ أُولَئِكَ أَن يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ﴾ (توبه: ۱۸).

یکی از ویژگی‌های این دسته از آیات، آن است که ایمان را هدایت الهی (اهتدا) می‌دانند و یا در چارچوب مفهوم هدایت الهی تصویر می‌کنند. البته در قرآن از موارد دیگری هم به عنوان موجبات هدایت-یافتگی نام برده می‌شود (آل عمران: ۲۰)، اما تأکید ما در این آیات بر موضوع ایمان است. در آیه اول، خداوند عین ایمان مسلمانان را مفاد هدایت یافتگی می‌شمارد، هم چنان که در آیه دوم ایمانی را که بدون ظلم باشد «اهتدا» معرفی می‌کند و در هر سه آیه، مؤمنان را «مهتدین» لقب می‌دهد. هم پوشانی حوزه ایمان و حوزه هدایت در این سه آیه به روشنی نمایان است.

قرینه دیگر بر این که ایمان از سنخ هدایت است، آیه مبارکه سوره «کهف» است:

﴿... إِنَّهُمْ فِيهِ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَهُمْ هُدًى﴾؛ به درستی که آنان جوانانی بودند که به پروردگارش ایمان آوردند و ما بر هدایتشان افزودیم (کهف: ۱۳).

خداوند به جای این که بگوید بر ایمانشان افزودیم، فرمود: بر هدایتشان افزودیم. در ابتدای آیه می‌گوید، اصحاب کهف جوانانی بودند که به پروردگارش ایمان آوردند و در انتهای آیه در پاسخ به این عمل می‌فرماید که ما هم بر هدایت ایشان افزودیم. به نظر می‌رسد، قرآن از ایمان به پروردگار و ایمان عاری از ظلم و انحراف، به هدایت و اهتدا نام می‌برد و آن را مصداق کامل ایمان می‌داند.

در تمامی آیاتی که گذشت، هم نشینی ایمان با هدایت کاملاً مشهود بوده، به گونه‌ای که مؤمن عبارت است از شخص هدایت یافته، و شخص مهتدی نیز هدایت یافته به نور ایمان قلمداد گردیده است: ﴿وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدَىٰ بِهِ فَرَقَ نَشَاءَ مِنْ عِبَادِنَا﴾ (شوری: ۵۲).

حال اگر این دسته از آیات را در کنار آیاتی قرار دهیم که فاعل این نوع هدایت را خداوند می‌دانند، به این نتیجه رهنمون خواهیم شد که ایمان، فیض و عنایت خداوند به انسان است که

ص: ۱۲

از طریق هدایت به وی ارزانی داشته شده و نتیجه آن بر اساس آیات، قرار گرفتن در صراط مستقیم است؛ برای مثال در سوره «حجرات» آمده:

﴿قُلْ لَا تَتَّبِعُوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُمْ يَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾؛ بگو بر من منت نگذارید از این که اسلام آوردید، بلکه این خداست که با هدایت کردن شما به ایمان، بر شما منت می گذارد، اگر راست گو باشید (حجرات: ۱۷).

این آیه یکی از صریح ترین آیات در موضوع مورد بحث است که در آن خداوند خود را فاعل هدایت معرفی کرده و متعلق این هدایت را نیز ایمان، قرار می دهد. در آیات دیگری علاوه بر اسناد هدایت به خداوند، هم نشینی حوزه «صراط مستقیم» با هدایت و ایمان نیز مورد توجه است. هرچند با توجه به طولانی شدن مقاله، بحث از حوزه صراط مستقیم را به فرصتی دیگر موکول می کنیم، اما به اجمال باید بیان داشت که قرآن در بسیاری از آیات، خداوند را هادی به صراط مستقیم معرفی می کند و از سوی دیگر، برخی روایات نیز مصداق «صراط» را، ایمان قرار می دهند:

﴿وَلِتَكُونَ آيَةً لِلْمُؤْمِنِينَ وَيَهْدِيَكُمْ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا﴾ (فتح: ۲۰).

﴿إِنَّ اللَّهَ لَهَادِ الَّذِينَ آمَنُوا إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (حج: ۵۴) و ...

با بررسی اجمالی آیات مذکور، به این نکته رهنمون می شویم که قرآن کریم، به تعریف صریح مفهوم ایمان نپرداخته است، و اساساً روش کتاب های آسمانی این نیست که مفهومی را به صورت لفظی تعریف کنند، بلکه در عمل و با بیان ویژگی ها و آثار این حقیقت، در مواضع و حالات گوناگون، مخاطب را به فهمی متکامل از ایمان سوق می دهند.

از سوی دیگر، مفهوم ایمان نیز از امور عینی مادی نیست که بتوان مصداقی از آن را پیش چشم مخاطب آورد، بلکه از مفاهیم انتزاعی و معنوی است که تعریف مصداقی آن ها امکان پذیر نیست. بهترین راه برای تعریف این نوع مفاهیم، انگاره سازی آن ها در شبکه ای از مفاهیم و معانی مرتبط است؛ بدین صورت که با بررسی استعمالات و جای گیری های گوناگون آن مفهوم با دیگر مفاهیم، ویژگی های اساسی آن را استخراج کنیم، میان آن ها پیوند ایجاد نماییم و سپس به فهمی نسبتاً جامع از آن دست یابیم (ملکیان، ۱۳۸۱: ۱۵۸۱۵۹).

قرآن کریم در مواضع گوناگون، علاوه بر این که ایمان آوری اشخاص را منت و موهبتی از ناحیه خداوند می داند، آن را مصداق هدایت الهی قرار می دهد. مهتدی به این هدایت، به

ص: ۱۳ سرمنزل صراط مستقیم رهنمون خواهد شد: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَاعْتَصَمُوا بِهِ فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِنْهُ وَفَضْلٍ وَيَهْدِيهِمْ إِلَىٰ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا﴾ (نساء: ۱۷۵).

### ۳. ایمان در روایات

#### اشاره

ایمان در روایات اسلامی، در گستره‌ای وسیع‌تر از آنچه در قرآن شاهد بودیم، مطرح شده است، به گونه‌ای که این مفهوم ارتباط بیشتری با دیگر مفاهیم بنیادین اعتقادی برقرار کرده است. اما آنچه در این مقام اهمیت دارد، روایاتی است که مضمون موهبتی بودن ایمان از آنان استفاده شود. گرچه تعداد این روایات در مقایسه با دیگر حوزه‌ها، از فراوانی نسبی برخوردار نیست، می‌توان نمایه‌هایی از نقش موهبت در ایمان را از آن‌ها استخراج کرد. در دسته‌بندی ذیل، به برخی از این نمایه‌ها اشاره می‌شود:

#### ۱۳. هدایت به ایمان

همان‌گونه که پیش‌تر گذشت، حوزه‌معنایی هدایت با حوزه‌معنایی ایمان، پیوندی بنیادین دارد، تا آن‌جا که قرآن از هدایت در برخی آیات، در جایگاه جانشین ایمان و در آیات بسیاری در جایگاه هم‌نشین استفاده کرده است. در ذیل آیاتی همچون: ﴿قُلْ لَا تَتَّبِعُوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُمْ يَلِ اللَّهِ يُمُنْ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ﴾ روایاتی مشاهده می‌شود که مؤید این مضمون قرآنی است. این روایات، نمونه‌هایی از هم‌نشینی حوزه‌هدایت با ایمان به شمار می‌روند:

زَكَرِيَّا بْنِ إِبْرَاهِيمَ قَالَ كُنْتُ نَصْرَانِيًّا فَأَسْلَمْتُ وَحَجَّجْتُ فَدَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) فَقُلْتُ إِنِّي كُنْتُ عَلَى النَّصْرَانِيَّةِ وَإِنِّي أُسْلِمْتُ فَقَالَ وَ أَى شَيْءٍ رَأَيْتَ فِي الْإِسْلَامِ قُلْتُ قَوْلَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿مَا كُنْتُ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَا كُنْ جَعَلْنَا نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ﴾ فَقَالَ لَقَدْ هَدَاكَ اللَّهُ؛ زَكَرِيَّا-بن ابراهیم گوید: من نصرانی بودم و مسلمان شدم و حج گزاردم. سپس خدمت امام صادق (ع) رسیدم و عرض کردم: من نصرانی بودم و مسلمان شدم. فرمود: از اسلام چه دیدی؟ گفتم: قول خداوند که فرماید: «تو کتاب و ایمان نمی‌دانستی چیست، ولی ما آن را نوری قرار دادیم که هر که را خواهیم بدان هدایت کنیم». فرمود: «محققاً خدا تو را هدایت فرموده است» (کلینی، ۱۳۶۵، ۲: ۱۶۰).

در این روایت احتجاج شخص نصرانی به آیه: ﴿لَكِنْ جَعَلْنَا نُورًا...﴾ و نیز پاسخ حضرت مبنی بر این که خداوند تو را هدایت فرمود، شاهد مدعا قرار می‌گیرد، چه این که شخص نصرانی در استدلالش به آیه ایمان تمسک جسته و حضرت با توجه به آیه و هدایت مطرح در آن، تعبیر

ص: ۱۴

«هَدَاكَ اللَّهُ» را به کار می برد؛ یعنی این-گونه نپندار که خود به مقام تسلیم و ایمان رسیده ای، بلکه این خداوند بود که تو را به نور ایمان هدایت فرمود.

یا من هدانی للإيمان من قبل أن أعرف شكر الامتنان؛ ای کسی که مرا به سوی ایمان هدایت فرمودی، پیش از آن که سپاس منت های تو را به جای آورم (کفعمی، ۱۳۷۶: ۲۴۴).

### ۲۳. درخواست ایمان از خدا

روایات بسیاری، به ویژه در حوزه «ادعیه» یافت می شوند که در آن ها فرد، ایمان را از خداوند درخواست می کند، گو این که بخشنده ایمان تنها اوست و این بندگانند که باید از او مسئلت کنند.

از امام صادق(ع) روایت شده:

اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ إِيمَانًا لَا أُحِجَلُ لَهُ دُونَ لِقَائِكَ تَوَلَّنِي مَا أَبْقَيْتَنِي عَلَيْهِ وَتُحِينِي مَا أَحْيَيْتَنِي عَلَيْهِ تَوَفَّنِي إِذَا تَوَفَّيْتَنِي عَلَيْهِ وَتَبَعْتَنِي إِذَا بَعَثْتَنِي عَلَيْهِ وَتُبْرِيءُ بِهِ صِدْرِي مِنَ الشَّكِّ وَالزَّيْبِ فِي دِينِي؛ خدایا! ایمانی را از تو درخواست می کنم که انتهایی جز دیدار تو نداشته باشد (تا روز قیامت، پایدار باشد)؛ ایمانی که تا وقتی مرا باقی می داری، بر آن پایدار بداری و تا وقتی زنده ام می داری، بر آن زنده ام بداری و هر گاه مرا میراندی، بر آن بمیرانی و هر گاه مرا برانگیختی، بر آن برانگیزانی و به واسطه آن، سینه ام را از شک و دودلی در دینم، پاک گردانی (کلینی، ۱۳۶۵، ۲: ۵۸۶).

در روایتی دیگر آمده:

عن أيوب بن يقطين أو غيره عنهم عليهم السلام: تَقُولُ فِي اللَّيْلَةِ الْأُولَى [أَي مِنْ لِيَالِي الْعَشْرِ الْأَوَاخِرِ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ]: أَسْأَلُكَ... أَنْ تَهَبَ لِي يَقِينًا تُبَاشِرُ بِهِ قَلْبِي وَإِيمَانًا يَذْهَبُ بِالشَّكِّ عَنِّي وَتُرَضِّعَنِي بِمَا قَسَمْتَ لِي؛ به نقل از ایوب بن يقطين یا شخصی دیگر، از معصومان(ع): در شب اول [از دهه آخر ماه رمضان] می گویی: از تو درخواست می کنم که... مرا یقینی ببخشی که آن را در دلم بیامیزی و ایمانی که شک را از من ببرد و مرا به آنچه قسمتم کرده ای، خرسند گردانی (کلینی، ۱۳۶۵، ۴: ۱۶۰).

ص: ۱۵

**۳۳. اعطای ایمان**

«اعطا» در لغت به معنای دادن و ارزانی داشتن است. در برخی روایات به صراحت از اعطای ایمان سخن به میان آمده است. البته این روایات در مقام برشمردن شرایط و ویژگی کسانی اند که می‌توانند مخاطب این اعطا قرار گیرند، اما به صورت ضمنی، ادعای ما در این مقاله را که ایمان، موهبتی الهی است اثبات می‌کنند.

پیامبر اکرم (ص) در روایتی فرمودند:

إِنَّ اللَّهَ يُعْطِي الْمَالَ مَنْ يَحِبُّ وَمَنْ لَا يَحِبُّ وَلَا يُعْطِي الْإِيمَانَ إِلَّا مَنْ يَحِبُّ وَإِذَا أَحَبَّ اللَّهُ عَبْدًا أَعْطَاهُ الْإِيمَانَ؛ خداوند مال و ثروت را هم به کسی می‌دهد که دوست دارد و هم به کسی که دوست ندارد، اما ایمان را جز به کسی که دوست دارد، نمی‌دهد. پس هر گاه خداوند بنده‌ای را دوست بدارد، به او ایمان عطا می‌کند (متقی، ۱۴۰۹، ۱: ۲۳).

از امام باقر (ع) نقل شده است:

إِنَّ هَذِهِ الدُّنْيَا يُعْطِيهَا اللَّهُ الْبَرَّ وَالْفَاجِرَ وَلَا يُعْطِي الْإِيمَانَ إِلَّا صَافُوْتَهُ مِنْ خَلْقِهِ؛ این دنیا را خداوند به نیک و بد می‌دهد، اما ایمان را جز به برگزیدگان از خلقش نمی‌دهد (کلینی، ۱۳۶۵، ۲: ۲۱۵).

امام صادق (ع) نیز فرمودند:

إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ خَلْقًا لِلْإِيمَانِ لَا زَوَالَ لَهُ وَخَلَقَ خَلْقًا لِلْكَفْرِ لَا زَوَالَ لَهُ وَخَلَقَ خَلْقًا بَيْنَ ذَلِكَ وَاسْتَوَدَعَ بَعْضَهُمُ الْإِيمَانَ، فَإِنْ يَشَأْ أَنْ يَتِمَّهُ لَهُمْ أَتَمَّهُ وَإِنْ يَشَأْ أَنْ يَسْلُبَهُمْ إِيَّاهُ سَلَبَهُمْ؛ خداوند، آفریدگانی را برای ایمان، به گونه‌ای آفریده که [ایمانشان] از میان رفتنی نیست و برای کفر نیز آفریدگانی را چنان پدید آورده که آن [کفر] هم زوال‌پذیر نیست و در این میان، آفریدگانی را پدید آورده و در برخی از آن‌ها، ایمان را به ودیعه گذاشته است. اگر بخواهد آن را برایشان کامل کند، کامل می‌کند و اگر بخواهد از آن‌ها سلب کند، سلب می‌کند (کلینی، ۱۳۶۵، ۲: ۴۱۷).

**۴۳. توفیق ایمان**

«توفیق» از مفاهیمی است که در ادبیات متون دینی، با مفهوم اعطای ایمان از جانب خداوند مرتبط است. گرچه روایات توفیق با توجه به متعلق توفیق، فراوانی خوبی در متون

ص: ۱۶

روایی دارد، اما روایات اندکی درباره توفیق به ایمان موجود است؛ برای مثال، علامه مجلسی نقل می کند:

مِنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا فِي زِيَارَةِ قَبْرِ رَسُولِ اللَّهِ (ص): الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَنِي لِلْإِيمَانِ بِكَ وَالتَّصَدِيقِ بِبُتُوتِكَ وَمَنْ عَلَى بِطَاعَتِكَ وَاتِّبَاعِ مِلَّتِكَ وَجَعَلَنِي مِنْ أُمَّتِكَ الْمُجِيبِينَ لِدَعْوَتِكَ وَهَدَانِي لِمَعْرِفَتِكَ؛ حمد خدای را که توفیق داد مرا به ایمان به تو و تصدیق به پیامبری ات و منت گذارد بر من به واسطه اطاعت از تو و تبعیت از آیین تو (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۹۷: ۱۷).

### ۵۳. قرار (سکینه) ایمان

دسته دیگری از روایات که شاهد روشنی بر مدعای ماست، روایات مربوط به انزال سکینه است. در بخش پیشین آن جا که به بررسی آیات ایمان پرداختیم اشاره ای نیز به آیه ۴۸ سوره «نساء» داشته و استفاده قرآن از کلمه «انزل» را قرینه ای بر نقش خداوند در ایمان مؤمنان برشمردیم. حال که به روایات ذیل این آیه می رسیم، این سخن بیش از پیش آشکارتر می شود.

روایات ذیل، در این دسته جای می گیرند:

أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ «أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ» قَالَ هُوَ الْإِيمَانُ قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ «وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ» قَالَ هُوَ الْإِيمَانُ؛ ابو حمزه گوید: از امام باقر (ع) درباره قول خداوند که: «سکینه را در دل مؤمنان نازل کرد» پرسیدم. فرمود: سکینه ایمان است. و باز درباره قول خداوند که: «با روحی از جانب خود ایشان را تأیید کرد» پرسیدم. فرمود: آن روح ایمان است (کلینی، ۱۳۶۵، ۲: ۱۵).

أَبَانٌ عَنْ فَضِيلٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) «أَوْلَيْتَكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ» هَلْ لَهُمْ فِيهَا كِتَابٌ فِي قُلُوبِهِمْ صُغِّعَ قَالَ لَا؛ فضیل گوید: به امام صادق (ع) عرض کردم: این که خدا فرماید: «ایشانند که خدا ایمان را در دل هایشان رقم زده»، آیا خودشان به آنچه خدا در دل هایشان رقم زده، دستی دارند؟ فرمود: نه (همان).

جَمِيلٌ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنْ قَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ» قَالَ هُوَ الْإِيمَانُ قَالَ: «وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ» قَالَ هُوَ الْإِيمَانُ وَعَنْ

ص: ۱۷

قَوْلِهِ: ﴿وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَىٰ﴾ قَالَ هُوَ الْإِيمَانُ؛ جمیل گوید: از امام صادق(ع) در باره قول خداوند که: «اوست که سکینه را در دل های مؤمنان نازل کرده» پرسیدم. فرمود: آن سکینه ایمان است. و این که فرماید: «و با روحی از خود تأییدشان کرد» آن روح ایمان است و درباره قول خدای تعالی که: «و کلمه تقوا را گردن گیرشان ساخت» پرسیدم. فرمود: آن کلمه ایمان است(همان).

### ۶۳. نور ایمان

خداوند متعال در قرآن کریم می فرماید:

﴿مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾؛ آن را که خدا برایش نوری قرار نداده، هیچ نوری برای او نیست(نور: ۴۰).

برای «نور» تعریف های گوناگونی بیان کرده اند. بعضی از این تعاریف فقط بر نور حسی دلالت دارد؛ مانند این که گفته اند: نور پرتوهایی است که پراکنده می شود و به دیدن کمک می کند(راغب، ۱۳۸۹: ۸۲۷). و بعضی دیگر می گویند: نور همان چیزی است که اشیا را آشکار کرده و حقیقت اشیا را به چشم نشان می دهد(ابن-منظور، ۱۴۰۸ق، ۱۴: ۳۲۱). از دیگر تعاریف مشهور «نور» این است: «نور چیزی است که به ذات خود ظاهر باشد و غیر را هم ظاهر کند.» هرچند این تعریف نور حسی را شامل می شود، ولی به آن محدود نمی گردد و هرچه ظاهر بالذات و مظهر غیر باشد، در بر می گیرد. بنابراین، می تواند تمام مصادیق نور را تعریف کند(همان: ۳۲۲).

نور به معنای روشنایی که زایل کننده تاریکی است، بر موجودات گوناگونی اطلاق شده. ساده ترین معنای آن نور حسی است که از مراتب عالم اجسام است. مراتب بالاتر نور، نور علم، ایمان، هدایت، امام، پیامبر، عقل، ذات خداوندی و... است. در تمامی این مصادیق ها، رفع سرگردانی و ظلمت و ایجاد روشنی و وضوح و تعیین راه و هدف، لازمه اخص نور و روشنایی است. بنابراین، آدمیان که در این دنیا گرفتار انواع تاریکی ها هستند، باید به انواع روشنایی و نور تمسک کنند تا به مراتب بالاتری از کمال دست یابند.

در روایات، بر ایمان، اطلاق نور شده است. جدا از ماهیت نور که اعطایی و ماورایی بودن در آن اشراب شده، از اعطا و سلب این نور نیز سخن به میان آمده است؛ برای نمونه:

قَالَ النَّبِيُّ(ص): مَنْ شَرَبَ خَمْرًا خَرَجَ نُورَ الْإِيمَانِ مِنْ جَوْفِهِ؛ هر که شراب نوشد، نور ایمان از ضمیرش برود(جوانشیر، ۱۳۸۵: ۷۷۱).

ص: ۱۸

يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ فِي حَدِيثٍ قَالَ رُوِيَ عَنِ الصَّادِقِينَ أَنَّهُمْ قَالُوا إِذَا ظَهَرَتِ الْبِدْعُ فَعَلَى الْعَالَمِ أَنْ يَظْهَرَ عِلْمُهُ فَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ سَلَبَ نُورَ الْإِيمَانِ مِنْهُ؛ آن گاه که بدعت‌ها آشکار گردید، بر دانایان است که علم خویش را اظهار کنند، که اگر نکنند، نور ایمان از ایشان سلب خواهد شد (العالمی، ۱۴۰۹ق، ۱۶: ۲۷۱).

مِنَ النَّاحِيَةِ الْمُقَدَّسَةِ: اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِاسْمِكَ... أَنْ تُصَلِّيَ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ نَبِيِّ رَحْمَتِكَ وَكَلِمَةِ نُورِكَ وَوَالِدِ هُدَاةِ رَحْمَتِكَ وَامْلَأْ قَلْبِي نُورَ الْيَقِينِ وَصِدْرِي نُورَ الْإِيمَانِ وَفِكْرِي نُورَ الثَّبَاتِ وَعَزْمِي نُورَ التَّوْفِيقِ؛ ... قلبم را از نور یقین پر کن، سینه ام را از نور ایمان، فکرم را از نور استواری و عزمم را از نور توفیق (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۹۹: ۹۲).

### ۷۳. روح ایمان

روح ایمان، صنع خداست و در روایت آمده است:

سَيَأْتِي أَبَاعَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنْ قَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿أَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ﴾ قَالَ هُوَ الْإِيمَانُ وَعَنْ قَوْلِهِ: ﴿وَأَلْزَمَهُمُ الْتَّقْوَى﴾ قَالَ هُوَ الْإِيمَانُ؛ جمیل گوید: از امام صادق (ع) درباره قول خداوند که: «و با روحی از خود تأییدشان کرد» پرسیدم. فرمودند: آن روح ایمان است. و در مورد قول خدای تعالی که: «و کلمه تقوا را گردن گیرشان ساخت» پرسیدم. فرمود: آن کلمه ایمان است (کلینی، ۱۳۶۵، ۲: ۱۵).

آخرین مرحله از طریق هدایت، تسلیم در برابر خداوند رحمان است و انسان با برداشتن این گام، به مقام «اهتدا» و راه یابی به هدایت عامه الهی می رسد. ره آورد این مرحله، دریافت روح ایمان از ناحیه پروردگار است. روح ایمان نیز همانند معرفت فطری، هدیه و عطیه ای است از جانب خداوند رحیم؛ با این تفاوت که اصل معرفت فطری عمومی است، اما روح ایمان به تسلیم شدگان و ایمان آورندگان اختصاص دارد (همان).

روح ایمان، تأیید و حمایت خداوند از بنده مؤمن خویش است:

﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ﴾؛ آنان ایمان در قلب هایشان نوشته شد و خداوند به واسطه روحی از جانب خویش ایشان را تأیید کرد (مجادله: ۲۲).



ص: ۱۹

روح ایمان، همان تقوای الهی است که با مؤمن ملازم و همراه است: ﴿فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى﴾ (فتح: ۲۶).

و در مواقعی که مؤمن از پایه و اساس ایمان (تسلیم)، بازگشته و تمرد کند، روح ایمان از او سلب می‌گردد:

إِذَا زَنِى الرَّجُلُ أَخْرَجَ اللَّهُ مِنْهُ رُوحَ الْإِيمَانِ؛ زمانی که شخصی زنا کند، خداوند روح ایمان را از او خارج می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۶۹: ۱۷۸).

امام صادق(ع) نیز فرمودند:

مَنْ أَطْرَ يَوْمًا مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ خَرَجَ رُوحَ الْإِيمَانِ مِنْهُ؛ هر کس یک روز ماه رمضان را (بدون عذر) بخورد، روح ایمان از او جدا می‌شود (صدوق، ۱۴۱۳ق، ۲: ۷۳).

در پایان این بخش لازم است اشاره شود که موهبت و اعطای ایمانی که در روایات پیشین بدان تصریح شد، نافی اختیار و اراده انسانی نیست. حکمت الهی ایجاب می‌کند که نور ایمان یا روح ایمان به هر شخصی اعطا نشود، بلکه به اشخاصی تعلق گیرد که قلب خویش را برای دریافت آن مهیا کرده باشند؛ به عبارت دیگر، مقدمات این موهبت به اختیار انسان است، چه این که خداوند، حکیم است و برخلاف حکمت خویش عمل نمی‌کند؛ بنابراین، شبهه جبری بودن این نوع ایمان نیز مطرح نخواهد شد.

## برآیند

نوشتار حاضر ابتدا به تعریف ایمان در بیان اهل لغت، متکلمان و قرآن پرداخت و سپس وارد حوزه آیات و روایات شد. خواننده با دیدن آیات و روایاتی که بر موهبتی بودن ایمان تصریح دارند، به تناقضی ظاهری در این مسئله خواهد رسید و آن این که: چگونه با وجود حضور اراده انسان در اکتساب ایمان، روایات بر اعطایی و موهبتی بودن آن دلالت دارند؟ و این که نقش هر یک از اختیار و اراده الهی در مسئله ایمان تا چه اندازه است؟

هرچند بررسی تفصیلی این موضوع، نوشتاری دیگر را می‌طلبد، اما به اختصار بیان شد که آدمی به واسطه معرفتی که به متعلقات ایمان پیدا می‌کند، وارد حوزه تصدیق می‌شود. این تصدیق کاملاً به اختیار انسان است که البته لازمه آن می‌تواند اقرار و عمل نیز باشد. مقدمه تصدیق، یعنی معرفت، ممکن است بدون اختیار انسان روی دهد، همان گونه که ممکن است در اثر فعالیت های علمی پدید آید؛ اما به هر حال تصدیق قلبی خدا، پیامبران، معاد و... اختیاری بوده و در حوزه اراده انسان تعریف می‌شود.

پس از این مرحله است که روایات پرده از حقیقت دیگری برمی دارند؛ کسانی که به خدا و دینش ایمان آوردند، از عطیه و فضل الهی بهره مند خواهند شد و این سنتِ خداوند است که به میزان تصدیق و تسلیم مؤمن، قلب او را مورد عنایت خود قرار داده و نورانیت، سکینه، یقین و آرامش را بر آن می تاباند. فضل و بخشش این حقیقتِ نورانی در حوزه اراده و مشیت خداوند تعریف شده و به خواست و اراده او محقق می-گردد. و همان گونه که پیش تر نیز اشاره شد، اراده انسان تنها در مبادی و مقدمات ایجاد آن مؤثر هستند. روح ایمان، نور ایمان و دیگر تعبیر این باب، جملگی از فضل و عنایت الهی پرده بر می دارند، اما زمینه های این اعطا و یا سلب آن، در دست انسان و به اختیار اوست.

هم چنان که در مسئله هدایت نیز این بحث مطرح است؛ آن جا که هدایت را به سه قسم تکوینی، تشریحی و پاداشی تقسیم می کنند، و هدایت تکوینی را سرشتی می دانند که خدا در نهاد هر موجودی قرار داده و سیر و حرکت آن را تا رسیدن به هدف و مقصد تضمین می کند؛ همان گونه که هدایت تشریحی، یعنی هدایت با ارائه قانون و دعوت به شریعت که خداوند به وسیله انبیا، پیشوایان، کتاب ها و شرایع آسمانی در اختیار انسان قرار داده است. اما هدایت سوم، مخصوص مؤمنان است؛ یعنی کسانی که با اختیار خویش در برابر هدایت رسولان الهی و نورافشانی های عقل و فطرت، تسلیم گشتند و به همین دلیل، خداوند، باب هدایت دیگری، برتر از هدایت های پیشین بر ایشان می گشاید. فرق اساسی این هدایت با مراتب پیشین، آن است که وجه غالب آن ها جنبه راهنمایی و «ارائه طریق» داشت، ولی این مرتبه، افزون بر آن، خاصیت راهبردی و «ایصال الی المطلوب» را نیز دارد. همین نوع از هدایت است که مصداق هبه و بخشش الهی قرار گرفته و فیض خاص الهی نام می گیرد. و از آن جا که مبتنی بر عمل اختیاری پیشین انسان بوده، با اختیار انسان تعارضی نخواهد داشت.

متأسفانه در متون کلامی و مناقشات اعتقادی، حوزه ایمان موهبتی با این که پشتوانه روایی و قرآنی خوبی دارد، کمتر مورد توجه قرار گرفته، هر چند برخی اندیشمندان معاصر (سبحانی، ۱۴۱۶ق: ۳۵؛ جوادی، ۱۳۷۶: ۲۵؛ برنجکار، ۱۳۸۴: ۱۰۳) در مباحثی همچون: ایمان مستقر و مستودع، محال دانستن کفر مؤمن و بحث از ازدیاد ایمان (۱) اشاراتی به آن داشته اند، اما به صورت مستقل و مستوفی از آن بحثی به میان نیامده است. امید است این مختصر، راهنمایی برای تحقیق هر چه بیشتر در بحث از ماهیت ایمان در آیات و روایات باشد.

۱- . برای تحقیق بیشتر در روایات این باب ر.ک: کلینی، ۱۳۶۵، ۲: ۴۱۷؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۶۹: ۲۱۲؛ عیاشی، ۱۴۲۱ق، ۱: ۳۷۱.

ص: ۲۱

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن فارس، احمد، (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، قم، مکتبه‌الاعلام الإسلامی، اول.
۳. ابن منظور، محمد بن مكرم، (۱۴۰۸ق)، لسان العرب، مقدمه: علایلی، شیخ عبداللّه، بیروت، دارالجبل.
۴. امام سجاده (ع)، علی بن الحسین، (۱۳۸۲)، صحیفه سجاده، ترجمه: رضایی، مهدی، قم، نشر جمال.
۵. ایزوتسو، توشی هیکو، (۱۳۷۸)، مفاهیم اخلاقی دینی در قرآن مجید، نشر فرزانه روز، اول.
۶. بحرانی، سیدهاشم، (۱۴۱۶ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران، بنیاد بعثت.
۷. برنجکار، رضا، (۱۳۸۴)، بررسی نظریه محال بودن کفر مؤمن، مجله پژوهش‌های فلسفی و کلامی، سال هفتم، ش ۱، صفحات ۱۰۳-۱۲۱.
۸. حلی، جمال الدین حسن بن یوسف، (۱۴۱۵ق)، مناهج الیقین فی اصول الدین، تحقیق جعفری، یعقوب، تهران، اسوه.
۹. جوانشیر، کریم، (۱۳۸۵)، احادیث موضوعی نهج الفصاحه، ویرایش دادفکن، یعقوب، نشر نور.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۳۸۹)، المفردات فی غریب القرآن، ترجمه: ولدبیگی، جهانگیر، نشر آراس.
۱۱. زمخشری، محمود، (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت، دارالکتب العربی، دوم.
۱۲. سبحانی، شیخ جعفر، (۱۴۱۶ق)، الایمان و الکفر فی الکتاب و السنه، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، اول.
۱۳. سید مرتضی، ابوالقاسم علی بن حسین، (بی تا)، الذخیره فی علم الکلام، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۴. شیخ صدوق، محمد بن علی، (۱۴۱۳ق)، من لایحضره الفقیه، قم، انتشارات جامعه مدرسین، اول.
۱۷. شیخ الحر العاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، قم، مؤسسه آل البیت (ع).
۱۸. شیخ کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۵)، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چ چهارم.
۱۹. شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، (۱۴۱۳ق)، تصحیح الاعتقاد (مجموعه مصنفات شیخ المفید)، قم، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.
۱۸. علامه طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۳۷۴)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، جامعه مدرسین، پنجم.

۱۹. عتاشی، محمد بن مسعود، (۱۴۲۱ق)، التفسیر، قم، مؤسسه البعثه، اول.
۲۰. علامه مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴ق)، بحار الانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء.
۲۱. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۴ق)، ترتیب کتاب العین، تقدیم و تعلیق: بکائی، محمدحسن، قم، نشر اسلامی.
۲۲. فیض کاشانی، ملا محسن، (۱۳۸۷)، الصافی فی تفسیر القرآن (فارسی)، مترجم: بخشایشی، عبدالرحیم، قم، نشر نوید اسلام.
۲۳. کفعمی، ابراهیم، (۱۳۷۶)، البلد الامین، کتابت: نجفی زنجانی، احمد، مشهد، بنیاد پژوهشی آستان قدس.
۲۴. متقی هندی، علی بن حسام الدین، (۱۴۰۹ق)، کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، ضبطه بکری حیانی، بیروت، دار الرساله.
۲۵. ملکیان، مصطفی، (۱۳۸۱)، راهی به رهایی، جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت، تهران، نگاه معاصر.

ص: ۲۲

**اثبات و تحلیل شأن وساطت فیض امامان علیهم السلام****اشاره**

محمدحسین فاریاب (۱)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۶/۰۹

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۰۷/۲۲

**چکیده**

بر اساس روایات پرشمار، «وساطت فیض» یکی از شئون تکوینی امامان علیهم السلام است. مقصود از وساطت فیض، آن است که خداوند به واسطه ایشان نعمت‌های خاص و عام خود را بر بندگانش فرو می‌فرستد. در معنایی بالاتر، این عالم و پایداری آن چیزی جز فیض خداوند نیست که خداوند چنین فیضی را به واسطه وجود امامان علیهم السلام انجام می‌دهد. نگارنده در این پژوهش، با رویکردی نقلی به اثبات این شأن و تحلیل آن پرداخته است. اگرچه در نگاه نخست، شأن وساطت فیض غالیانه می‌نماید و ممکن است مورد انکار برخی قرار گیرد، در روایات معتبر و متعددی این شأن برای امامان علیهم السلام ثابت شده است.

**واژگان کلیدی**

واژگان کلیدی: امام، وساطت فیض جزئی، وساطت فیض کلی، غلو، توحید.

---

۱- استادیار موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی □.

## مقدمه

امامان علیهم السلام، برترین موجودات بوده و جایگاه رفیعی در نظام هستی دارند؛ به بیان دیگر، ایشان افزون بر آن که شئونی تشریحی دارند، در نظام تکوین نیز دارای مقام والایی هستند. از دیرباز، اثبات و انکار این شئون مورد بحث و بررسی متفکران شیعه بوده است، تا آن جا که اگر شیعه ای به برخی شئون تکوینی برای امامان علیهم السلام باورمند بود، متهم به غلو می شد و او نیز شخص مقابل را به تقصیر و کوتاهی در شناخت امامان علیهم السلام متهم می کرد (ر.ک: صفری فروشانی، ۱۳۸۸: ۱۵۰۲۳۰).

هم چنین شناخت شئون تکوینی امامان علیهم السلام همواره مورد بررسی عارفان و فیلسوفان نیز قرار داشته که ایشان با رویکردی عرفانی و فلسفی به این مسئله توجه کرده اند (لطیفی، ۱۳۸۷: تمام صفحات).

از جمله شئونی که اثبات یا انکار آن، می تواند شناختی متفاوت از امامان علیهم السلام پیش روی ما قرار دهد، شأن «وساطت فیض» است.

بر این باوریم که شناخت شئون و مقامات والای امامان علیهم السلام در بالاترین سطح آن، جز از سوی خود ایشان ممکن نیست؛ از این رو، در این نوشتار، بدون آن که ذهنیتی از رویکردهای عرفانی و فلسفی داشته باشیم، با نگاهی به روایات به بررسی شأن وساطت فیض امامان علیهم السلام می پردازیم. شایان ذکر است، این مسئله گاه مورد توجه برخی شارحان زیارت «جامعه کبیره» و بزرگان شیعی دیگر همچون حسن بن سلیمان حلی در کتاب تفضیل الائمه نیز قرار گرفته است که به دلیل رعایت اختصار، از نقل دیدگاه های ایشان خودداری کرده و تنها به تحلیل آیات و روایت پرداخته ایم.

## ۱. معنانشناسی وساطت فیض

## اشاره

به حسب تتبع نگارنده، اصطلاح «وساطت فیض» کمتر در آثار متکلمان به چشم می آید و نخستین بار ابن-میثم بحرانی در قرن هفتم هجری آن را برای فرشتگان و عقول به کار برده است (بحرانی، ۱۴۲۰ق، ۱: ۱۸۶ و ۱۸۷). با وجود این، اصطلاح وساطت فیض فی نفسه معنایی روشن دارد. مقصود از «فیض»، هرگونه خیر و برکتی است که از جانب کسی به دیگری داده می شود. گاه میان دهنده نعمت و گیرنده آن، واسطه ای وجود دارد که می توان او را واسطه فیض نامید. در حقیقت، او واسطه انتقال نعمت میان دهنده و گیرنده نعمت است. در اصطلاح

ص: ۲۴

کلامی به ویژه در خصوص مسئله امامت مقصود از فیض، آن نعمت و خیر و برکتی است که خداوند متعال به واسطه برخی بندگان شایسته برای آفریده هایش فرو می فرستد.

توضیح آن که، خداوند متعال عادتاً امور و افعال خود را بر اساس نظام اسباب و مسببات انجام می دهد؛ «ابی الله ان یجری الاشیاء الا بالاسباب»، چنان که در این باره روایاتی نیز وجود دارد (صفر قمی، ۱۴۰۴ق: ۶ و ۵۰۵؛ کلینی، ۱۳۶۲، ۱: ۱۸۳). برای توضیح این رویه، می توان چنین مثال زد که وقتی خداوند متعال اراده کند کسی به نام «جعفر بن حسین» لباس وجود بر تن کرده و پا به عرصه هستی نهد، چنین امری آن گاه محقق خواهد شد که پدر وی یعنی حسین با همسرش ازدواج کرده، آن گاه با حفظ دیگر شرایط و اسباب، جعفر بن حسین به دنیا خواهد آمد. در کارهای مستند به خداوند، چنین فرایندی جاری است؛ از این رو، اغلب فیوضات الهی با واسطه هایی به آفریده ها می رسد. بنابراین، شأن وساطت فیض به لحاظ مفهومی، آن گاه که در حق امامان علیهم السلام به کار می رود، بدین معناست که امامان علیهم السلام واسطه فیض خداوند برای آفریدگانند.

به طور روشن و با توجه به روایات، تطبیق این اصطلاح بر مسئله امامت، در دو شکل تصویر می شود:

### یکم

یکم: خداوند متعال گاه نعمت خاصی را به نیازمندی عطا می کند، اما چنین فرایندی بر اثر خواست و دعای بنده ای از بندگان شایسته اوست. در چنین تفصّلی، بنده شایسته اراده کرده، از خداوند تقاضا می کند و خداوند متعال به واسطه دعای او، لطف خود را بر آن بنده نیازمند ارزانی می دارد. در حقیقت، آن بنده شایسته واسطه فیض است.

### دوم

دوم: خداوند متعال رحمت ها و فیوضات بی کران خود را به طور کلی و مطلق از مجرای وسایطی به بندگان خود می رساند. در این تصویر، اصل پایداری و بقای نظام هستی که خود فیضی از فیوضات خداوند است، از طریق واسطه یا واسطه هایی انجام می شود؛ به دیگر سخن، اصل رسیدن رحمت ها و نعمت های الهی، افزون بر داشتن شرایط طبیعی مربوط به خود، نیازمند واسطه ای دیگر است؛ از این رو، اگر باران می بارد، اگر زمین برکات خود را خارج می کند، اگر آسمان بر زمین سقوط نمی کند، اگر خورشید نورافشانی می کند و... همگی به واسطه وجود وسایطی است که او را واسطه فیض می نامیم.

شکل اول از وساطت فیض را «وساطت فیض جزئی» و شکل دوم را «وساطت فیض کلی» نامیده و بر این باوریم که امامان علیهم السلام هر دو شأن را داشته اند. برای اثبات این مدعا لازم است، این شأن ها را جداگانه بررسی کنیم.

## ۲. اثبات وساطت فیض جزئی

مقصود از وساطت فیض جزئی آن است که گاه در زمان حیات یا ممات امام، کسانی به طور خاص به آن‌ها یا مزارشان مراجعه کرده و درخواست‌هایی مادی یا معنوی در زمینه‌های گوناگون از آن‌ها دارند. آن‌ها نیز در صورت وجود مصلحت، این خواسته‌ها را به اذن خداوند به اجابت می‌رسانند. نظیر این امر برای پیامبران نیز رخ داده است؛ برای نمونه، قرآن کریم خبر می‌دهد که حضرت موسی علیه السلام مرده‌ای را زنده می‌کند (بقره: ۷۳) و حضرت عیسی علیه السلام به اذن خداوند بیماران را شفا می‌دهد (آل عمران: ۴۹؛ مائده: ۱۱۰).

سیره عملی امامان علیهم السلام آکنده از ابراز و اثبات این شأن است؛ به گونه‌ای که انکار آن‌ها ممکن نیست (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۲، ۱: ابواب التاریخ)؛ برای نمونه، محمد بن حسن شَمُون نامه‌ای به امام حسن عسکری علیه السلام نوشت و ضمن شکایت از درد چشم خود، ابراز کرد که بینایی یک چشمش رفته و چشم دیگرش نیز در آستانه نابینایی است. او از امام عسکری علیه السلام خواست تا دعا فرموده که سلامتی به چشم او برگردد. امام علیه السلام نیز در پاسخ نوشتند: «حبس الله علیک عینک»؛ خداوند چشمت را برایت نگه دارد! پس از مدتی، چشمی که در آستانه نابینایی بود، شفا یافت (کلینی، ۱۳۶۲، ۱: ۵۱۰).

به هر روی، اعتقاد عمومی شیعیان نیز بر داشتن این شأن برای امامان علیهم السلام استوار بوده و هست؛ از این روست که آن‌ها در حال حیات و ممات امامان علیهم السلام به ایشان توسل می‌جویند. به طور کلی، متکلمان امامیه نیز شأن وساطت فیض را پذیرفته‌اند، چراکه ایشان هیچ‌گاه منکر صحت توسل به امامان علیهم السلام نبوده؛ ضمن آن‌ها کرامت را حتی برای صالحان نیز قبول دارند (برای نمونه، ر.ک: طوسی (نصیرالدین)، ۱۴۰۷ق: ۲۱۴).

## ۳. اثبات وساطت فیض کلی

### اشاره

با نگاهی کلان به مجموعه نظام هستی می‌توان گفت، این مجموعه که در حقیقت چیزی جز فیض خداوند نیست، قوام و دوام خود را نیز از راه وجود وسایطی به دست می‌آورد که در لسان روایات بر وجود امامان علیهم السلام تطبیق شده است؛ بدین معنا که خداوند متعال با وجود امامان علیهم السلام این عالم را قوام و دوام می‌بخشد.

نکته دیگر در این بحث آن است که قلمرو حجت بودن حجت بر انسان‌ها خلاصه نمی‌شود بلکه بر اساس روایات، حجت کسی است که بر تمام آفریدگان اعم از انسان و غیر انسان حجیت دارد، چنانکه پیامبر خدا خود در روایتی با عبارت «حُجَّهَ اللَّهِ عَلَيَّ بَرِيَّتِهِ» (صدوق،



ص: ۲۶

۱۴۰۰ق: ۳۰۶) به توصیف امام علی علیه‌السلام پرداختند. ایشان در روایت دیگری آنگاه که در مقام بیان نام امامان پس از خود بودند، از حضرت مهدی علیه‌السلام با عنوان «حجت الله علی بریته» یاد کردند. (خزاز قمی، ۱۴۰۱ق: ۱۸۹) این حقیقت از سوی امامان پس از ایشان نیز تأکید شده است، چنانکه امام صادق علیه‌السلام در روایتی با همین تعبیر از امامان شیعی یاد کردند. (صدوق، ۱۳۹۵ق، ۱: ۱۳) امام هادی علیه‌السلام نیز به هنگام زیارت قبر پدر بزرگوارش امام جواد علیه‌السلام فرمودند: «خدایا بر محمد بن علی ... حجت بر هر کسی که بر بالای زمین ها و زیر خاک است درود فرست.» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ۲: ۶۰۱) امام هادی علیه‌السلام در زیارت جامعه کبیره با فراز «حججاً علی بریته» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ۲: ۶۰۹) از گسترده بودن حجیت امامان علیهم‌السلام یاد کردند.

پیش از بررسی روایات مربوط به شأن وساطت فیض، ذکر این نکته لازم است که اغلب متکلمان شیعی به بررسی این شأن برای امامان علیهم‌السلام نپرداخته اند، در حالی که این شأن از روایات به خوبی قابل اثبات است.

روایات موجود در این باره را می توان در دو دسته کلی ارائه کرد:

### دسته اول

دسته اول: در برخی روایات، به طور کلی و مبهم بر این مسئله تأکید شده است که نبود امام در عالم، فروپاشی نظام هستی را در پی خواهد داشت؛ چنان که ابوحمزه ثمالی در روایتی صحیح که در بسیاری از متون حدیثی نقل شده است وقتی از امام صادق علیه‌السلام پرسید: آیا زمین بدون امام باقی می ماند؟ امام علیه‌السلام فرمودند: «لَوْ بَقِيَتِ الْأَرْضُ بِغَيْرِ إِمَامٍ لَسَاخَتْ»؛ اگر زمین بدون امام باقی بماند، فرو می پاشد (کلینی، ۱: ۱۳۶۲، ۱۷۹؛ صفار قمی، ۱۴۰۴ق: ۴۸۸؛ ابن بابویه قمی، ۱۴۰۴ق: ۳۰؛ نعمانی، ۱۳۹۷ق: ۱۳۸). ایشان در روایت دیگری نیز تصریح کردند که اگر لحظه ای امام روی زمین نباشد، زمین آنچه در خود دارد را به بیرون ریخته و آنچه روی خود دارد را در خود فرو می برد (صدوق، ۱۳۹۵ق، ۱: ۲۰۲).

از برخی روایات به دست می آید که اصحاب ائمه علیهم‌السلام روایت پیشین را می شناختند؛ چنان که محمد بن فضیل در روایتی صحیح، سخن امام صادق علیه‌السلام را برای امام رضا علیه‌السلام نقل کرده، ایشان نیز سخن یادشده را تأیید فرمودند (کلینی، ۱: ۱۳۶۲، ۱۷۹؛ صفار قمی، ۱۴۰۴ق: ۴۸۹؛ صدوق، ۱۳۷۸ق، ۱: ۲۷۲).

گاهی نیز امامان با مفاهیمی همچون «ارکان الارض» بر این حقیقت تأکید می کردند؛ چنان که مفضل بن عمر در روایتی صحیح از امام صادق علیه‌السلام چنین نقل می کند که فرمود: «جَعَلَهُمُ اللَّهُ أَرْكَانَ الْأَرْضِ أَنْ تَمِيدَ بِأَهْلِهَا»؛ خداوند، امامان علیهم‌السلام را ارکان زمین قرار داد تا زمین اهلش را نلرزاند (کلینی، ۱۳۶۲، ۱: ۱۹۶).

ص: ۲۷

گفتنی است، نلرزاندن اهل زمین، کنایه از دگرگونی عالم است. و از هم پاشیده شدن نظام هستی، یادآور فرا رسیدن روز قیامت و آغاز ورود به مرحله دیگری از حیات است.

ممکن است گفته شود که در این روایات، تنها از مفهوم «ارض» استفاده شده است و نمی توان امام را واسطه فیض تمام هستی به شمار آورد. در پاسخ باید گفت، چنانکه پیشتر اشاره شد، بر اساس روایات، امام حجت بر تمام کائنات است، بنابراین، مفهوم «ارض» در این قبیل روایات، کنایه از نظام هستی است.

بنا بر روایات پیش گفته، می توان نتیجه گرفت که اگر قوام و پایداری این دنیا به اذن خداوند متعال، وابسته به وجود امام در دنیا است، پس آخرین کسی که از این دنیا می رود، امام است؛ به عبارت دیگر، پس از آن که امام از دنیا رفته و دیگر امامی در دنیا نباشد، قیامت برپا خواهد شد؛ از این روست که در روایات متعددی تأکید می شود که اگر دو نفر در دنیا باشند، یکی از آن دو، امام است. امام صادق علیه السلام فرمودند: «لَوْ لَمْ تَكُنْ فِي الدُّنْيَا إِلَّا اثْنَانِ لَكَانَ الْإِمَامُ أَحَدَهُمَا»؛ اگر در دنیا جز دو نفر نباشد، یکی از آن دو امام است (صفار قمی، ۱۴۰۴ق: ۴۸۷؛ نیز ر.ک: کلینی، ۱۳۶۲، ۱: ۱۸۰، ۱۷۹).

## دسته دوم

دسته دوم: در برخی دیگر از روایات، مسئله واسطه فیض بودن امامان علیهم السلام از حالت اجمال خارج شده، جزئیات این مسئله نیز بیان می شود. این روایات نیز پر شمار بوده و به لحاظ سیر تاریخی، نخستین بار پیامبر اکرم (ص) آن ها را مطرح فرمودند. بر اساس نقل کتاب تفسیر فرات کوفی که از قدیمی ترین منابع تفسیری شیعه به شمار می آید ابوذر غفاری از رسول گرامی اسلام (ص) نقل کرد که فرمودند: «به واسطه ماست که دعا مستجاب، بلا دفع و باران از آسمان نازل می شود» (کوفی، ۱۴۱۰ق: ۲۵۸).

پیامبر خدا (ص) در سخنی دیگر به امام علی علیه السلام همین مطلب را بیان کردند (صدوق، ۱۳۹۵ق، ۱: ۲۰۶، ۲۰۷؛ همو، ۱۴۱۰ق: ۴۰۱). امام باقر علیه السلام سخنی از رسول گرامی اسلام (ص) نقل کردند که ایشان افزون بر موارد یادشده، امامان را واسطه در رزق و نیز آبادانی شهرها و نیز کسانی دانستند که خداوند به واسطه آن ها به گناه کاران مهلت می دهد (صدوق، ۱۳۸۵، ۱: ۱۲۴).

پس از رسول گرامی اسلام (ص)، این آموزه در سخنان امام علی (کوفی، ۱۴۱۰ق: ۳۶۷؛ حرانی، ۱۴۰۴ق: ۱۱۵)، امام باقر (صفار قمی، ۱۴۰۴ق: ۶۳، ۶۲)، امام صادق (کلینی، ۱۳۶۲ق، ۱: ۲۰۴)، امام رضا (صدوق، ۱۳۷۸ق، ۲: ۵۶) و امام هادی علیهم السلام (همو، ۱۴۱۳ق،

:۲

ص: ۲۸

۶۱۳) نیز تکرار شده که البته گاه همراه با جزئیات بیشتری نیز بوده است؛ برای نمونه، امام سجاد علیه السلام در بیانی جامع فرمودند:

نَحْنُ أَمَانُ أَهْلِ الْأَرْضِ كَمَا أَنَّ النُّجُومَ أَمَانٌ لِأَهْلِ السَّمَاءِ وَنَحْنُ الَّذِينَ بِنَا يُمَسِّكُ اللَّهُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ وَبِنَا يُمَسِّكُ الْأَرْضَ أَنْ تَمِيدَ بِأَهْلِهَا وَبِنَا يُنْزِلُ الْغَيْثَ وَبِنَا يُنْشِرُ الرَّحْمَةَ وَيُخْرِجُ بَرَكَاتِ الْأَرْضِ وَ لَوْ لَا مَا فِي الْأَرْضِ مِنَّا لَسَاخَتْ بِأَهْلِهَا؛ ما موجب امان اهل زمینیم، چنان که ستارگان موجب امان اهل آسمانند و ما کسانی هستیم که خداوند به واسطه ما نمی گذارد که آسمان بر زمین واقع شود، مگر به اذن خودش؛ به واسطه ماست که زمین از لرزاندن اهلیش خودداری می کند؛ به سبب ماست که ابرها باریده و رحمت نشر داده شده و برکات زمین خارج می شود و اگر ما روی زمین نبودیم، زمین اهل خود را در خود فرو می برد(صدوق، ۱۴۰۰ق: ۱۸۶؛ همو، ۱۳۹۵ق، ۱: ۲۰۲).

هم چنین در زیارت «جامعه کبیره» که از زیارات معتبر شیعه است، چنین مضامینی به چشم می آید(همو، ۱۴۱۳ق، ۲: ۶۱۵).

از آنچه گذشت می توان بدین نتیجه رسید که امام واسطه فیض خداوند است؛ بدین معنا که اولاً، خداوند از مجرای وجود اوست که نعمت ها و رحمت های خود را بر بندگان نازل می کند؛ ثانیاً، قوام و دوام این عالم به وجود امام وابسته است. بنابراین می توان گفت، یکی از ضرورت های وجود امام در دنیا آن است که نبود ایشان، موجب فروپاشی نظام آفرینش خواهد شد؛ از این رو، امام اگرچه غایب از دیدگان باشد، وجودش ضروریست. این نکته پاسخ گوی برخی از شبهاتی است که از دیرباز از جانب برخی اهل سنت، مبنی بر بی فایده بودن وجود امام غایب علیه السلام مطرح شده است(برای نمونه، ر.ک: تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۵: ۲۴۰).

چنان که حکیم ملاصدرا گفته، آموزه یادشده را می توان بر اساس علت غایی چنین تبیین کرد که خداوند متعال، موجودات را بر اساس شرافت و خست آفرید؛ بدین بیان که زمین را برای نبات، نبات را برای حیوان و حیوان را برای انسان آفرید. آخرین درجه انسانیت نیز آن جاست که به مقام امامت رسیده و انسان کامل، یعنی سلطان عالم زمینی و جانشین خدا باشد. بنابراین، انسان و آنچه در این دنیاست به جهت انسان کامل آفریده شده؛ در این صورت، اگر آنچه عالم برای او آفریده شده، وجود نداشته باشد، عالم نیز وجود نخواهد داشت(ملاصدرا، ۱۳۶۶، ۲: ۴۸۷، ۴۸۸).

ص: ۲۹

با نگاهی به آیات می توان مؤیدهایی برای تبیین یادشده نیز به دست آورد، زیرا بر اساس ظاهر آیات قرآن کریم همه چیز برای انسان آفریده شد: «هو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعاً»؛ او همان کسی است که آنچه در زمین است را برای شما آفرید (بقره: ۲۳).

از سوی دیگر، هدف از آفرینش انسان نیز چیزی جز عبادت به منظور رسیدن به کمال نیست؛ بنابراین، کامل ترین انسان در هر دوره که افضل و برترین انسان هاست، هدف نهایی غایت است و اگر سایر موجودات آفریده شده اند، به خاطر او و برای او آفریده شده و در خدمت اویند. با ره یافت از همین نکته است که می توان رام شدن حیوانات و خضوع جنّ و فرشتگان برای پیامبران و امامان را نیز به راحتی پذیرفته و قابل تبیین دانست؛ چنان که درباره حضرت سلیمان علیه السلام می فرماید:

«وَمِنَ الشَّيَاطِينِ مَنْ يَغُوصُونَ لَهُ وَيَعْمَلُونَ عَمَلًا دُونَ ذَلِكَ وَكُنَّا لَهُمْ حَافِظِينَ»؛ و گروهی از شیاطین (را نیز مستخر او قرار دادیم، که در دریا) برایش غواصی می کردند و کارهایی غیر از این (نیز) برای او انجام می دادند و ما آن ها را (از سرکشی) حفظ می کردیم (انبیاء: ۸۲).

بنابراین، می توان اصل وجود انسان ها، حیوانات و موجودات دیگر و نیز رسیدن نعمت به آن ها را از وجود امام دانست، و با نبودن امام، اصل آن موجودات و رسیدن نعمت ها به آن ها نیز منتفی خواهد شد.

#### ۴. تحلیل نقش امام در وساطت فیض

##### اشاره

تا کنون ثابت کردیم که امام واسطه فیض است، اما به نظر می رسد هنوز پرسشی جدی در باب وساطت فیض مطرح است: امام در رسیدن فیض به بندگان چه نقشی دارد؟ از آن جا که دو نوع واسطه گری برای امام تصویر و ثابت کردیم، لازم است به طور جداگانه به تحلیل نقش امام در این دو فرایند بپردازیم.

##### ۱۴. وساطت فیض جزئی

امام در رسیدن فیوضات جزئی به بندگان تأثیر دارد، اما به طور روشن باید پرسید: آیا امام در این مقام، در نقش درخواست کننده برای رسیدن فیض ظاهر می شود یا آن که خود دهنده فیض است؟ به بیان دیگر، وقتی نزد امام می رویم تا حاجت خود را بیان کنیم، می توانیم حاجت خود را دو گونه مطرح کنیم:

الف) این که از امام بخواهیم تا از خدا بخواهد حاجت ما را برآورده کند.

ص: ۳۰

ب) این که از امام بخواهیم تا حاجت ما را برآورده کند؛

حال، کدام یک از این دو شیوه با آنچه از وساطت فیض جزئی بیان کردیم، صحیح است؟ و آیا شیوه دوم با توحید ناسازگار است؟

قرآن کریم، آن گاه که از گفت و گوهای میان پیامبران و قوم ایشان، سخن به میان می آورد، از هر دو شیوه استفاده می کند؛ برای نمونه، وقتی که قوم موسی به عذاب طوفان گرفتار شدند، این گونه با پیامبرشان سخن گفتند:

«يَا مُوسَى ادْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِنْدَكَ لَئِن كَشَفْتَ عَنَّا الرَّجْزَ لَنُؤْمِنَنَّ لَكَ»؛ ای موسی! از خدایت برای ما بخواه به عهدی که با تو کرده، رفتار کند. اگر این بلا را از ما مرتفع سازی، قطعاً به تو ایمان می آوریم (اعراف: ۱۳۴).

هم چنین وقتی حواریون حضرت عیسی علیه السلام نزول مائده آسمانی را درخواست کردند، به آن حضرت چنین گفتند: «هَلْ يَسِيءُ تَطِيْعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ»؛ آیا خدایت می تواند برای ما سفره ای از آسمان نازل کند؟ (مائده: ۱۱۲) حضرت عیسی علیه السلام نیز آن گاه که از نیت پاک آن ها آگاه شد، فرمود:

«اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيداً لِأَوْلَادِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِنْكَ وَارْزُقْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ»؛ خداوند! پروردگارا! از آسمان مائده ای بر ما بفرست تا برای اول و آخر ما، عیدی باشد، و نشانه ای از تو، و به ما روزی ده! تو بهترین روزی دهندگانی (مائده: ۱۱۴).

بر اساس این ادبیات قرآنی، موسی و عیسی علیهما السلام از خداوند می خواهند و خداوند، برآورده کننده مستقیم حاجت آن هاست.

اما در آیاتی از قرآن کریم نیز از شیوه دوم سخن به میان آمده؛ برای نمونه، حضرت سلیمان علیه السلام آن گاه که خواست تاج و تخت بلقیس را نزد خود حاضر ببیند، به اطرافیان خود چنین فرمود: «يَا أَيُّهَا الْمَلَأُوا أَيْكُمُ يَا تِينِي بَعْرَشَهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ»؛ ای بزرگان! کدام یک از شما تخت او را برای من می آورد، پیش از آن که به حال تسلیم نزد من آیند؟ (نمل: ۳۸)

چنان که روشن است، سلیمان علیه السلام مستقیماً از اطرافیانش خواست که برایش چنین کار اعجاب انگیزی را انجام دهند. جالب آن که دو نفر با تعبیر «أَنَا آتِيكَ» به این ندا لبیک گفتند؛ یعنی ایشان نیز کار را به خودشان نسبت دادند: «قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ»؛ کسی که دانشی از کتاب (آسمانی) داشت، گفت: پیش از آن که چشم بر هم زنی، آن را نزد تو خواهم آورد.

ص: ۳۱

البته روشن است که بر اساس آموزه توحید افعالی، تمام کارهای آدمی به نحو طولی با اراده و اذن خداوند انجام شده و منشأ تمام حرکات و سکانات انسان، خداوند متعال است: «ما شاء الله لا قوة الا بالله» (کهف: ۳۹).

از همین روست که حضرت عیسی علیه السلام نیز وقتی به بیان معجزات خود می پردازد، می فرماید:

«أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ؛ من از گل، چیزی به شکل پرنده می سازم، سپس در آن می دمم و به فرمان خدا، پرنده ای می گردد. و به اذن خدا، کور مادرزاد و مبتلایان به برص [پسی] را بهبودی می بخشم و مردگان را به اذن خدا زنده می کنم (آل عمران: ۴۹).

در حقیقت، حضرت عیسی علیه السلام هرچند از صیغه متکلم وحده استفاده می کند، اما قدرت تأثیر فعل خود را نیز منوط به اذن و اراده الهی می داند. در حقیقت، خداوند متعال قدرتی را به شایستگان ارزانی فرموده و ایشان نیز آن را در موارد مناسب، به کار می برند، هرچند شرط تأثیر آن، اذن پروردگار به گونه طولی است؛ چنان که شرط تأثیر هر فعلی از افعال انسان، اذن و اراده خداوند به گونه طولی است.

بنابراین، هر دو شیوه مزبور، برای طرح حاجت نزد امامان علیهم السلام متناسب با رویکرد قرآنی است؛ لذا در وساطت فیض جزئی، گاه خداوند به طور مستقیم فیض دهنده است و امام جز درخواست حاجت دیگران نقشی ندارد و گاهی نیز امام به اذن خداوند، فیض دهنده به نیازمندان به نحو طولی است.

در روایات نیز هر دو گونه نقش برای امامان علیهم السلام بیان شده است. چنان که گذشت، وقتی کسی از امام عسکری علیه السلام خواست دعا کند تا چشمانش شفا یابند، امام علیه السلام چنین دعا فرمود: «خداوند چشمت را برایت نگه دارد» (کلینی، ۱۳۶۲، ۱: ۵۱۰).

هم چنین در روایات نقل شده که خداوند متعال ۷۳ اسم اعظم دارد؛ آصف بن برخیا اگر توانست تخت بلقیس را در کمتر از چشم به هم زدن حاضر کند، به دلیل آن بود که یک اسم اعظم خدا را در اختیار داشت، در حالی که امامان علیهم السلام ۷۲ اسم اعظم را دارند (صفار قمی، ۱۴۰۴ق: ۲۰۹).

بنابراین، ایشان نیز از جمله شایستگانی اند که خداوند متعال قدرت تصرف در امور کائنات را به ایشان داده است؛ از این رو، می توان به شیوه دوم نیز از ایشان طلب حاجت کرد.

ص: ۳۲

## ۲۴. وساطت فیض کلی

## اشاره

تحلیل نقش امام در فرایند وساطت فیض کلی، نیازمند دقت بیشتری است. می توان این بحث را با این سؤال ها آغاز کرد که: آیا وجود عنصری امام، واسطه فیض است یا وجود نوری او؟ آیا اراده و خواست امام در این جا در رسیدن فیض به عالم هستی تأثیر دارد یا خیر؟ به نظر می رسد، دست کم چهار تصویر از نقش امام در آموزه وساطت فیض کلی قابل ارائه است:

## یکم

بر اساس روایاتی پرشمار، پیامبر اکرم (ص) و امامان علیهم السلام نخستین موجودات عالم هستی اند و آفرینش آن ها در آن عرصه به صورت نور بوده است (کلینی، ۱۳۶۲، ۱: ۵۳۲، ۵۳۱؛ صدوق، ۱۳۹۵ق، ۱: ۳۱۸، ۳۱۹). ممکن است گفته شود وجود نوری امام به گونه ای است که پایداری عالم و نزول فیض به عالم، به وجود آن ها وابسته است.

در بررسی این فرضیه می توان گفت، به نظر می رسد این فرض از محل بحث خارج بوده و نمی تواند معنایی صحیح از وساطت فیض باشد، زیرا در روایاتی که بیان گر شأن وساطت فیض بودند، تعبیراتی همچون «بنا ينزل الغيث و...» وجود دارد که با این معنا ناسازگار است، چراکه تعبیر یادشده خطاب به مردم بیان شده است، و به لحاظ عرفی مقصود از آن را نمی توان وجود نوری امامان علیهم السلام دانست.

## دوم

وجود دنیوی امام که از روح و بدن تشکیل شده واسطه فیض است؛ بدین معنا که خود امام به اذن خداوند و به گونه طولی در حال رتق و فتق امور است. به بیان دیگر، وقتی گفته می شود: «بنا یرزق الله»، با حفظ ربوبیت و رازقیت بالاصاله خداوند، مقصود آن باشد که «نحن نرزق یاذن الله».

به نظر می رسد، این فرض نیز درست نیست؛ البته باید توجه داشت تعبیر و یا حتی واقعیت «نحن نرزق یاذن الله»، فی نفسه مشکلی ندارد و اسنادهایی از این دست با ادبیات قرآنی و روایی مخالف نیست، چراکه خداوند متعال کارهای خود را از طریق وسایط انجام می دهد؛ برای نمونه، خداوند در برخی آیات تصریح می کند که خود از بندگانش جان ها را می ستاند: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا؛ خداوند، جان ها را به هنگام مرگشان، می ستاند (زمر: ۴۲). با وجود این، در آیات دیگر از نقش عزرائیل در ستاندن جان ها سخن گفته و این کار را به او نسبت می دهد: «قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ»؛ بگو: فرشته مرگ که بر شما مأمور شده، (روح) شما را می گیرد. سپس شما را به سوی پروردگارتان بازمی گرداند (سجده: ۱۱).

ص: ۳۳

معنای این دو آیه آن است که ملک الموت در طول و اراده الهی جان‌ها را از بندگان می‌ستاند. بنابراین، تعبیر «نحن نرزق یاذن الله» نیز نه مشرکانه است و نه مخالف با ادبیات قرآنی. البته این آموزه، یعنی همان تفویض امر رزق به امامان علیهم السلام به نحو اطلاق، به طور کلی مورد انکار عالمان بنام شیعه قرار گرفته است؛ برای مثال، شیخ صدوق (ره) غالیان و مفوضه را در شمار کافران قرار داده، آن‌ها را از یهود، نصارا، مجوس و به طور کلی، از تمام بدعت گزاران و فرقه‌های گمراه بدتر می‌داند (صدوق، ۱۴۱۴ق: ۹۷). او نشانه مفوضه و غلات را نیز این می‌داند که مشایخ و علمای قم را به تقصیر متهم می‌کنند (همان: ۱۰۱). شیخ صدوق در توضیح مقصود خود از تفویض، روایتی را بیان می‌کند که امام رضا علیه السلام مفوضه را شدیداً نکوهش کرده و آن‌ها را باورمند به این دانسته که خداوند امر خلق و رزق را به امامان علیهم السلام واگذار کرده است (همان: ۱۰۰).

شیخ مفید نیز مفوضه را گروهی از غالیان می‌داند که از جمله عقاید ایشان آن بود که خداوند، امر خلق و رزق را به امامان علیهم السلام واگذار کرده است (مفید، ۱۴۱۳ق: ۱۳۴، ۱۳۳). برخی از محققان معاصر نیز هم-گام با عالمان پیشین، بر دیدگاه تفویض امر خلق، رزق و تدبیر عالم به امامان علیهم السلام خط بطلان کشیده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۵ق: ۵۳۷).

در روایات نیز مسئله تفویض امر رزق به امامان علیهم السلام مورد انکار ایشان قرار گرفته است؛ برای نمونه، در روایتی صحیح آمده که امام رضا علیه السلام واگذاری امر دین به پیامبر اکرم (ص) را پذیرفته، اما با آموزه تفویض امر خلق و رزق به ایشان مخالفت کردند و در ادامه، بر توحید خدا در امر خلق و رزق تأکید فرمودند (صدوق، ۱۳۷۸ق: ۲: ۲۰۲).

ضمن آن‌که، ظاهر روایاتی که با عباراتی همچون: «لولا الحجة لساخت الارض بأهلها» و یا «بنا ينزل الغيث بنا يرزق الله...» آغاز می‌شود، از پذیرش این معنا که خداوند متعال کار عالم را به ایشان واگذار کرده تا آن‌ها به نحو طولی به اداره عالم بپردازند، به دور است.

### سوم

امام از خداوند متعال درخواست کرده و مطابق با آن درخواست، نزول فیض الهی جریان می‌یابد. بر اساس این تصویر، اراده و درخواست امام نیز برای رسیدن فیض به بندگان اثرگذار است. البته این تصویر نیز خود می‌تواند به دو صورت ترسیم شود؛ یکی آن که این درخواست به طور جزئی باشد و امام در موارد محدود و برای افراد محدودی چنین درخواستی کند؛ دوم آن که امام به طور کلی و برای تمام بندگان چنین درخواست‌هایی کند. فرض اول را باید وساطت فیض جزئی دانست که پیش‌تر از آن سخن به میان آمد و فرض دوم را وساطت فیض کلی دانست. آنچه روشن است، فرض اول، مختص به امام نیست، و روایات پرشماری که از



ص: ۳۴

آن سخن به میان آمد، شأنی بیش از آن را برای امام ثابت می‌کنند که همان وساطت فیض کلی است.

تنها روایتی که نگارنده برای تأیید این فرضیه یافته، توقیعی است که از امام عصر علیه السلام درباره مسئله تفویض صادر شد. آن حضرت فرمودند:

فَأَمَّا الْأَئِمَّةُ (ع) فَإِنَّهُمْ يَسْأَلُونَ اللَّهَ تَعَالَى فَيَخْلُقُ وَيَسْأَلُونَهُ فَيَرْزُقُ، إِجَابًا لِمَسْأَلَتِهِمْ وَإِعْظَامًا لِحَقِّهِمْ؛ أَمَّا إِمَامَانِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ؛ پس آن‌ها از خداوند درخواست کرده، پس خداوند می‌آفریند و روزی می‌دهد؛ برای پاسخ به درخواست آن‌ها و بزرگ داشتن حق آن‌ها (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۲۹۴؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ۲: ۴۷۱).

علی بن احمد دلال قمی این روایت را نقل کرده و برای نخستین بار در کتاب الغیبه شیخ طوسی آمده است. راوی یادشده به لحاظ رجالی مهمل است؛ افزون بر آن، به لحاظ دلالتی نیز می‌توان گفت، ممکن است معنای روایت ناظر به وساطت فیض به گونه جزئی باشد؛ بدین بیان که ایشان در موارد جزئی برای افرادی خاص نیز دعا کنند و خداوند به برکت دعای ایشان، به کسی روزی ویژه ای عنایت کند.

بنابراین، روایت یادشده بر وساطت فیض مطلق دلالتی ندارد و نمی‌تواند فرضیه یادشده را ثابت کند؛ ضمن آن که مشکلی که در این میان وجود دارد آن است که بر اساس فرض سوم، باید امام را همواره در حال درخواست برای نزول رزق، خلق و... دانست که امری بعید است.

#### چهارم

وجود دنیوی امام که از روح و بدن تشکیل شده موجب نزول برکات و به طور کلی، قوام آسمان‌ها و زمین است؛ البته چنین نیست که پایداری و قوام عالم بر دعا کردن او متوقف باشد، بلکه صرف وجود او در عالم، موجب نزول برکات خواهد شد. برای روشن تر شدن موضوع می‌توان به مثال‌های ذیل توجه داد؛ لوله‌های آب فقط نقش وساطت برای رسیدن آب به مقصد را دارند، و کسی باید شیر آب را باز کند تا آب به دستش برسد؛ به بیان دیگر، لوله‌ها آب دهنده نیستند، بلکه تنها مجرایند. یا مثلاً در خانه ای، ده نفر حضور دارند که یکی از آن‌ها بسیار بزرگ و محترم است و به خاطر او به دیگران نیز اطعام شود، بدون آن که خود او چیزی از ما خواسته باشد یا تأثیری خاص در این روند داشته باشد.

به باور نگارنده، فروض سه گانه پیش گفته هر کدام محذوراتی را با خود به همراه داشت، اما این فرض بدون محذور است و ظهور روایات نیز مؤید همین فرض است؛ بدین معنا که وقتی گفته می‌شود: «بنا یرزق الرزق، بنا ینزل الغیث»؛ اولاً، مقصود وساطت فیض کلی است؛ ثانیاً، وجود دنیوی ایشان که حجت خدا روی زمینند بدون آن که دعا کرده یا تقاضایی کنند

ص: ۳۵

موجب و واسطه فیض برای موجودات عالم است؛ یعنی همین وجود عنصری امام بدون آن که مشروط به صدور تقاضایی از او باشد، موجب پایداری عالم شده، و خداوند به موجب آن، به بندگان روزی داده، فیض خود را به آن ها ارزانی می دارد.

### ۵. واسطه های دیگر فیض کلی

چنان که گذشت، امام واسطه فیض کلی است، اما آیا شأن وساطت فیض در انحصار امامان شیعه است؟ اگر چنین است، پیش از ایشان این عالم از مجرای چه کسانی حفظ شده و باقی مانده است؟ به بیان دیگر، امامان شیعه در دوره زمانی خاصی در این دنیا حضور داشته اند (وجود دنیوی)، در حالی که دنیا و نظام هستی پیش از آن ها نیز وجود داشته است؛ بنابراین، چگونه می توان پذیرفت وجود امامان علیهم السلام موجب حفظ و پایداری عالم است؟

با مراجعه به روایات، این پرسش نیز چنین پاسخ داده می شود که: اولاً، در هر دوران، امام و حجتی روی زمین وجود دارد و زمین هیچ گاه خالی از امام و حجت نیست؛ ثانیاً، در هر دوره، آن امام و حجت واسطه فیض خداوند برای حفظ دنیاست. در این باره ابو حمزه در روایتی صحیح، از امام صادق علیه السلام پرسید: آیا زمین بدون امام باقی می ماند؟ امام صادق علیه السلام فرمودند: «لَوْ بَقِيَتِ الْأَرْضُ بِغَيْرِ إِمَامٍ لَسَاخَتْ» (کلینی، ۱۳۶۲، ۱: ۱۷۹).

بنابراین، زمین هیچ گاه خالی از امام نیست و اگر لحظه ای بدون امام باشد، دنیا در هم فرو می ریزد؛ چنان که امام باقر علیه السلام نیز فرمودند:

لَوْ أَنَّ الْإِمَامَ رُفِعَ مِنَ الْأَرْضِ سَاعَةً لَمَ اجْتَبَأَ أَهْلُهَا كَمَا يَجْتَبَأُ الْبَحْرُ بِأَهْلِهِ؛ اگر لحظه ای از زمین برداشته شود، زمین اهل خود را فرو خواهد برد، همان گونه که دریا اهل خود را فرو می برد (همان).

پس، همواره روی زمین امامانی وجود دارند که واسطه فیض خداوندند. بعد از وفات پیامبر اسلام (ص) نیز این شأن در هر دوره در اختیار امامی بوده است.

### نتیجه گیری

از آنچه گذشت نکات ذیل به دست می آید:

یکم: امامان علیهم السلام واسطه فیض خداوندند؛ بدین معنا که خداوند، فیض خود را از طریق امام به دیگران اعطا می کند.

دوم: وساطت فیض به دو صورت «جزئی» و «کلی» قابل تصویر است و امامان علیهم السلام به هر دو صورت واسطه فیضند.

ص: ۳۶

سوم: وساطت فیض کلی بدین معناست که خداوند به واسطه ایشان، این عالم را پایداری می بخشد، به موجودات آن روزی می دهد و ...

چهارم: نقش امامان علیهم السلام در فرایند وساطت فیض جزئی، گاه چنین است که ایشان درخواست نیازمندان را به خدا منتقل می کنند و خداوند آن درخواست را برآورده می کند، و گاهی نیز درخواست کننده خواسته خود را از امام خواسته و امام نیز به گونه طولی و به اذن خداوند آن حاجت را برآورده می کند.

پنجم: به نظر می رسد، نقش امام در وساطت فیض کلی آن است که وجود عنصری ایشان بدون آن که دست به دعا برده یا تقاضایی از خداوند کنند موجب قوام و پایداری دنیاست.

ششم: در هر دوران، امامی روی زمین وجود دارد که همو واسطه فیض کلی خداوند برای آفریدگان است.

## توضیحات

۱. در عصر امامان علیهم السلام، به ویژه در دوران امامین صادقین علیهما السلام، اصول و آثاری روایی تدوین شد که بعداً به «اصول اربعمائه» معروف شد. البته درباره زمان دقیق تدوین اصول اربعمائه، نظریات گوناگونی ارائه شده است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۷: ۲۰۵، ۲۰۸؛ غروی نائینی، ۱۳۸۶: ۳۴۰؛ معارف، ۱۳۸۱: ۲۶۱؛ همو، ۱۳۷۶، ۱۹۲، ۱۹۴). هریک از این اصول، در بردارنده مجموعه ای از روایات است که شاگردان امامان علیهم السلام نوشته اند. اگرچه امروزه همه آن اصول در دست نیست، مجموعه روایات آن، در مجامع حدیثی شیعه در قرون سوم تا پنجم همراه با فصل بندی ای ویژه موجود است (مؤدب، ۱۳۸۴: ۸۳، ۷۷؛ جمشیدی، ۱۳۸۷: ۲۰۲، ۲۰۳).

## منابع

### منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن بابویه قمی، علی بن الحسین، (۱۴۰۴ق)، الامامه و التبصره من الحیره، مدرسه الامام المهدی (عج).
۳. ابن شعبه حرانی، حسن، (۱۴۰۴ق)، تحف العقول، انتشارات جامعه مدرسین.
۴. بحرانی، میثم بن علی بن میثم، (۱۴۲۰ق)، شرح نهج البلاغه، دارالثقلین.
۵. تفتازانی، مسعود بن عمر، (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، شریف رضی.
۶. جمشیدی، اسدالله، (۱۳۸۷)، تاریخ حدیث، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

۷. خزاز قمی، علی بن محمد (۱۴۰۱ق)، کفایة الاثر فی النص علی ائمة الاثنی عشر علیهم السلام، نشر بیدار.
۸. صدر المتألهین، حسین بن عبدالله، (۱۳۶۶)، شرح اصول کافی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۹. صدوق، محمد بن علی بن حسین، (۱۴۱۴ق)، الاعتقادات فی دین الامامیه، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۱۰. (۱۴۰۰ق)، الامالی، انتشارات اعلمی.

ص: ۳۷

۱۱. (۱۳۹۵ق)، کمال الدین و تمام النعمه، اسلامیه.
۱۲. (۱۳۸۵)، علل الشرایع، کتاب فروشی داوری.
۱۳. (۱۳۷۸ق)، عیون اخبار الرضا(ع)، انتشارات جهان.
۱۴. (۱۴۱۳ق)، من لا یحضره الفقیه، انتشارات جامعه مدرسین.
۱۵. صفار قمی، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی.
۱۶. صفری فروشانی، نعمت الله، (۱۳۸۸)، غالیان، آستان قدس رضوی.
۱۷. طباطبایی، سید کاظم، (۱۳۷۷)، مسندنویسی در تاریخ حدیث، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۸. طبرسی، احمد بن علی، (۱۴۰۳ق)، الاحتجاج علی اهل اللجاج، نشر مرتضی.
۱۹. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۱۱ق)، الغیبه، مؤسسه معارف اسلامی.
۲۰. طوسی، نصیرالدین، (۱۴۰۷ق)، تجرید الاعتقاد، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۱. غروی نائینی، نهله، (۱۳۸۶)، تاریخ حدیث شیعه تا قرن پنجم هجری، انتشارات شیعه شناسی.
۲۲. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۲)، الکافی، انتشارات اسلامیه.
۲۳. کوفی، فرات بن ابراهیم، (۱۴۱۰ق)، تفسیر فرات کوفی، مؤسسه الطبع و النشر فی وزاره الارشاد الاسلامی.
۲۴. لطیفی، رحیم، (۱۳۸۷)، امامت و فلسفه خلقت، انتشارات مسجد مقدس جمکران.
۲۵. معارف، مجید، (۱۳۸۱) تاریخ عمومی حدیث، انتشارات کویر.
۲۶. معارف، مجید، (۱۳۷۶)، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، مؤسسه فرهنگی و هنری ضریح.
۲۷. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، (۱۴۱۳ق)، تصحیح الاعتقاد، کنگره شیخ مفید.
۲۸. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۲۵ق)، انوار الفقاهه (کتاب البیع)، انتشارات مدرسه الامام علی بن ابیطالب(ع).
۲۹. مؤدب، سیدرضا، (۱۳۸۴)، تاریخ حدیث، مرکز جهانی علوم اسلامی.
۳۰. نعمانی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۹۷ق)، الغیبه، نشر صدوق.



ص: ۳۸

**گستره علم امام در اندیشه علمای شیعه****اشاره**

محمد رضا بهدار (۱)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۶/۰۲

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۱۱/۳۰

**چکیده**

«علم امام» از مسائلی است که همواره اذهان علما و متفکران شیعی و حتی بسیاری از پیروان ائمه: را به خود مشغول کرده است. بدین روی، سبب ایجاد پرسش‌هایی از ائمه اطهار(ع) در این باره شده است. با توجه به پرسش‌های متعددی که در این زمینه مطرح است، این نوشتار تنها از یک منظر به این مسئله می‌پردازد که آن، علم امام از منظر علمای شیعه است؛ به این که شعاع این علم چه مقدار است و تا کجا امتداد و وسعت دارد. با وجود وحدت نظر اندیشمندان شیعی در برخی حوزه‌های بحث علم امام، در بعضی موارد از جمله پرسش مزبور، پاسخ‌های واحدی دریافت نمی‌شود. و به طور کلی، همه نظریه‌ها را می‌توان در سه دیدگاه تقسیم کرد: رویکرد تردید و سکوت؛ رویکرد محدودیت علم امام؛ رویکرد احاطه علمی کامل امام به همه چیز.

**واژگان کلیدی**

واژگان کلیدی: امام، علم، علم غیب، علمای شیعه.

۱- . استاد یار دانشگاه صنعتی جندی شاپور دزفول.

## تبیین مسئله

در باب این که علما و متفکران شیعی، اعم از محدثان، مفسران، فقها، متکلمان و فلاسفه همگی بر این نظر متفقند که از شرایط لزوم امامت، اعلم بودن امام در احکام شرع و مسائل دینی است، شکی نیست (نک: مفید، ۱۴۱۳ق: ۷۰؛ سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق: ۴۲۹؛ طوسی، ۱۴۰۰ق: ۱۹۲؛ مجلسی، ۱۳۳۴ق: ۴۰)؛ حتی برخی از اندیشوران اهل سنت نیز آن را می پذیرند (نک: ابن خلدون، ۱۹۷۸، فصل ۵۳: ۲۱۶، ۳۴۴)، اما در این که محدوده و گستره این علم امام تا کجاست و چگونه است؟ و آیا بیش از علم به احکام، مسائل و معارف دینی، نیز از شرایط لزوم منصب امامت است؟ آیا امام به تمام امور مربوط به انسان و جهان، عالم است؟ اصلاً آیا آن ها علم غیب دارند و از گذشته، حال و آینده همه انسان ها و حوادث جهان و امور غیبی مطلعند؟ آیا ائمه اطهار: از درون و اسرار انسان ها باخبرند؟ آیا علم امامان: حضوری و فعلی است و در همه حال، از این آگاهی برخوردارند؟ یا حصولی و ارادی است و منوط به اراده و خواست آن هاست؟ این پرسش ها و امثال آن همواره پیش و روی اندیشمندان و محققان شیعی در رشته های گوناگون فقهی، تفسیری، کلامی، فلسفی و عرفانی بوده و درباره آن به بحث و تبادل نظر پرداخته اند. در ذیل به بررسی و تحلیل اجمالی مهم ترین دیدگاه ها و استدلال های آن ها در این زمینه خواهیم پرداخت.

با توجه به بیان دو دسته از آیات قرآن مبنی بر این که علم غیب در انحصار خداوند است و از دیگران نفی شده (انعام: ۵۹؛ هود: ۱۲۳؛ نمل: ۶۵) و از سویی، طرح آیاتی که اطلاع از غیب را به غیر خدا با اذن خداوندی امکان پذیر می داند (جن: ۲۶ و ۲۷؛ آل عمران: ۱۷۹) و هم چنین طرح روایات متعددی که به ظاهر متناظر می رسند، به گونه ای که در دسته ای از روایات، معصومان: علم غیب را از خود نفی می کنند و از سوی دیگر، دسته قابل توجهی (که در ادامه به آن ها اشاره می شود) بر آگاهی گسترده امام از همه چیز و همه کس در همه احوال و زمان ها، حتی اطلاع از زمان و مکان و کیفیت شهادت خویش تصریح دارد، همه و همه پرسش ها و شبهات متعددی را در اذهان اندیشمندان و اصحاب ائمه:، حتی مردم عادی در صدر اسلام به وجود آورد. امامان شیعه نیز با توجه به شرایط و مقتضیات زمانه خویش و به فراخور حال مخاطبان، پاسخ هایی را بیان می فرمودند. در هر حال، طرح و بحث و مجادله های علمی، از آن زمان تا کنون بین علما در اکثر حوزه های علوم دینی، مطرح بوده است. این مباحث نزد اندیشمندان شیعی در اواخر قرن چهارم به بعد شدت بیشتری به خود گرفت، چنان که در اغلب آثار بزرگانی چون شیخ مفید (نک:



ص: ۴۰

مفید، ۱۴۱۳ق: ۳۱)، سید مرتضی (نک: سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۱۰۴، ۱۰۵) و شیخ طوسی (نک: طوسی، ۱۳۸۲، ۱: ۲۵۳، ۲۵۴) به پاره ای از این مناقشه ها اشاره شده است.

### مشرّب های گوناگون علما درباره قلمرو علم امام

#### اشاره

در رابطه با محدوده و گستره علم امام و تبیین کیفیت و چگونگی علم غیب امام، تقسیمات متفاوتی را می توان ارائه داد. در این نوشتار، همه اقوال علمای شیعه را در سه دیدگاه عمده جمع کرده ایم که عبارتند از:

#### الف) تردید و سکوت در حدود علم امام

#### اشاره

برخی بزرگان معتقدند، در باب نوع، کمیت و کیفیت علم امام، به نتیجه روشن و صریحی نمی توان دست یافت و ادله عقلی و نقلی هیچ کدام قضاوت صریح و مفید یقین در این باره به دست نمی دهند. از سوی دیگر، اعتقاد تفصیلی به حدود و خصوصیات علم امام لازم نیست؛ بنابراین، باید به اعتقاد اجمالی بسنده کرد و بهتر است حقیقت امر را به خود امام ارجاع داد.

آن ها معتقدند، دلیل نقلی نیز نمی تواند ما را از این بن بست خارج کند، زیرا روایاتی که در این باره به دست ما رسیده اند، مورد اطمینان نیستند و مضامین گوناگونی دارند؛ از این رو، نمی توان نظر قاطع و صریحی ارائه کرد، چراکه بعضی روایات دلالت دارند بر این که امامان معصوم (ع) ماکان و مایکون (آنچه بوده و خواهد بود) را می دانند (کلینی، ۱۳۶۵: ۱، ۲۶۱ و ۲۶۲)، وارثان علم پیامبرانند و کانون و معدن علمند (فروخ صفار، ۱۴۰۴ق: ۱: ۵۶ و ۱۱۸) و از سوی دیگر، بعضی دیگر از روایات دلالت می کنند بر این که آنان علم غیب ندارند (نک: مفید، ۱۴۱۳ق: ۲۳؛ نیز کلینی، ۱۳۶۵: ۱: ۲۵۷).

شیخ انصاری یکی از بزرگانی است که چنین اعتقادی دارد. او در تأیید این نظریه می نویسد:

اما مسئله اندازه دانسته های امام، از جهت فراگیر بودن و فراگیر نبودن و نیز چگونگی علم او به آن ها، از جهت متوقف بودن آن ها بر خواست امام، یا توقف بر توجه آن ها به خود شیء و یا عدم توقف بر آن، (احتمالاتی است) و از روایات گوناگون، چیزی که مورد اطمینان باشد به دست نمی آید؛ پس سزاوارتر آن است که علم آن را به خود ایشان واگذار کنیم (انصاری، ۱۴۱۱ق، ۱: ۳۷۴)

آیه الله محقق مشکینی (ره) نیز در حاشیه خود بر کفایه الاصول روایات وارد شده در این باب را مفید قطع نمی داند، زیرا دلالتشان صریح و قطعی نیست؛ از سوی دیگر، ظن و گمان در اصول

دین حجیت ندارد و انسان در عقیده خویش باید از یقین پیروی کند (مشکینی، ۱۴۱۳ق، ۱: ۴۶۳، ۴۶۲).

### تحلیل و بررسی این رویکرد

درست است که در کتاب‌های روایی، احادیث گوناگون و متناظری مشاهده می‌شود، اما این‌ها همگی قابل جمع و توجیه‌اند، به گونه‌ای که می‌توان احتمالات فراوانی درباره آن‌ها تصور کرد؛ مثلاً روایات نافی علم غیب، به جهت تقیه یا جلوگیری از غلو دوستان نادان بوده است.

البته یکی از بهترین توجیها در جمع بندی آیات (هود: ۱۲۳؛ جن: ۲۶) و روایات (نک: نهج البلاغه: خطبه ۱۲۸) این است که کسی جز خداوند متعال، غیب را بالذات و از پیش خود و مستقلاً نمی‌داند، ولی ممکن است آن را به پیغمبر برگزیده خود، تعلیم دهد. و بر اساس روایات متعدد، علم ائمه (ع) نیز بالوراثه از حضرت رسول (ص) است. بر این پایه، علم غیب امام بالوراثه از پیامبر اکرم (ص) و به وحی و تعلیم خداوند متعال، و علم خداوند ذاتی است (رشاد، ۱۳۸۴: ۱۶۹، ۱۶۵؛ جعفری، ۱۳۸۰، ۸: ۵۶).

البته قابل توجه است، این دسته از علما که تعداد قابل توجهی نیستند، ضمن پذیرش اصل اشتراط اعلم بودن امام اولاً، به سبب فراوانی روایات در این باب که گاهی با یکدیگر و یا با برخی آیات، به ظاهر تراحم دارند، مواجه شده‌اند؛ ثانیاً، گزارش‌های نقل شده از زندگی عادی و روز مره ائمه (ع) مبنی بر بهره‌نجام از علم غیب خود در پیش‌برد امور و کارهای خویش، این بزرگان را دچار حیرت و سرگردانی کرده؛ از این رو، راه احتیاط را در پیش گرفته و حد و حدود و کمیت و کیفیت این علم امامان را به خود آن‌ها واگذار کرده‌اند.

### ب) محدود بودن قلمرو علم امام

#### اشاره

برخی از علمای امامیه، آگاهی امام از غیب را نه تنها شرط برای امامت نمی‌دانند، بلکه آن را محدود به بعضی از موضوعات خارجی و رویدادها و حوادث می‌دانند. عبارات این دسته متفاوت است که در ادامه به برخی از این نظریات اشاره می‌شود.

#### شیخ مفید

به نظر می‌رسد، شیخ از طرف داران این نظریه است، چرا که می‌نویسد:

ائمه (ع) از ضمایر بعضی از بندگان آگاه بودند و از هرچه باید بشود، پیش از شدن آن خبر داشتند؛ ولی این صفت واجبی در آنان، یا شرطی لازم برای امامت

ص: ۴۲

نیست، بلکه تنها بدان جهت چنین می شود که خدا در حق ایشان اکرام می کند و این دانش را بدان جهت به آنان ارزانی می دارد که دیگران بهتر فرمان ایشان ببرند و به امامت آنان متمسک شوند. و این به طریق استدلال عقلی واجب نیست، بلکه برای آنان از جهت وحی و سمع واجب شده است، و اما به صورت مطلق گفتن که امامان از غیب آگاهند، خطایی آشکار است، چه این صفت تنها مخصوص کسی است که به خود از چیزها باخبر است، نه به علم مستفاد، و این جز مخصوص خدای عزوجل نیست (مفید، ۱۴۱۳ق: ۳؛ مکدرموت، ۱۳۷۲: ۱۴۵).

شیخ مفید ابتدا عالم بودن امام (ع) را به ضمائر بعضی افراد نسبت داده، سپس با این که اصل عالم به غیب بودن امام را پذیرفته است، اما هیچ گاه این کلمه را برای امامان به کار نبرد؛ حتی بر این مطلب تصریح دارد که نمی توان معتقد شد، امام مطلقاً و به صورت مستقل عالم به غیب است، چرا که علم به غیب، ذاتاً مخصوص خداست: «قُلْ لَّا يَعْلَمُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ» (نمل: ۶۵).

شایان ذکر است، شیخ مفید در تألیفاتش، مانند: اوائل المقالات، مسائل العکبریه و الارشاد، سخن و عبارتی که بر علم غیب داشتن امامان دلالت کند، مطرح نکرده اند؛ نهایت چیزی که آورده اند، مطالبی از قبیل داشتن اخبار غیبی و اطلاع از ضمائر برخی مردم و آگاهی از برخی پیش آمدهاست (مفید، ۱۴۱۳ق، ۱: ۳۱۳). در هر حال، گرچه برخی متفکران، به خصوص معاصران این موارد را از مصادیق علم غیب می دانند (نک: مظفر، ۱۴۲۲ق، ۶: ۳۶۶، ۳۶۷؛ سبحانی، ۱۳۸۴: ۱۲۱۱۳۸)، اما به دلیلی که در صفحات بعد به آن اشاره می کنیم، ظاهراً اصرار داشته اند که از این واژگان (علم غیب) برای انبیا و ائمه (ع) استفاده نکنند.

شیخ مفید هم چنین معتقد است، این گونه نیست که امام همیشه و همواره به همه حوادث و پیش آمدها علم داشته باشد؛ برای نمونه، وی در پاسخ به این پرسش که: آیا امام علی و امام حسین (ع) از زمان و مکان شهادت خویش علم داشته است؟ و اگر داشته، چگونه رفتن به مسجد و کربلا توجیه می شود؟ می گوید: «اجماع شیعه تنها بر علم امام بر احکام شرع منعقد است» (مفید، ۱۴۱۳ق: ۷۰).

سید مرتضی

سید مرتضی

ایشان درباره علم غیب امام، موضع خاص صریحی اخذ نکرده است، چراکه از سویی، درباره علم انبیا و امامان به صنایع و مسئله نوشتن، سخنی دارند که می توان از آن استفاده کرد که ایشان شاید طرف دار محدودیت علم امام باشند (نک: سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۱۰۴)؛ از سویی

ص: ۴۳

دیگر، ایشان با این که به انکار احاطه علمی و فعلی امام به همه معلومات با تمام جزئیات و تفصیل آن، معترف است، اما با وجود این معتقد است، امام می تواند به کلیات احکام علم فعلی داشته باشد، چرا که این ملکه را در نفسش دارد که هر گاه بخواهد، می تواند احکام جزئی را از قوانین کلی آن اخذ و استنباط کند. سپس بر ادعای خویش دلیل آورده که: از آن جا که احکام و مسائل جزئی در تمام ابواب فقهی غیر متناهی است، محال و ممتنع است که علم آدمی به تفصیل و دفعتاً به آن ها تعلق گیرد (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ق، ۱: ۱۰۴، ۱۰۵).

پس برخی از علما همچون سید مرتضی و میثم بحرانی (بحرانی، ۱۴۱۷ق: ۶۷) بر این عقیده اند که امام به احکام شرعی و امور مربوط به دین علم دارد، اما علم فعلی وی تنها به کلیات احکام و معارف است و نمی تواند به تفصیل، به تمامی جزئیات امور و احکام بالفعل آگاهی کامل داشته باشد؛ از این رو به نظر می رسد، می توان این بزرگواران را در ردیف علمای قائل به محدودیت علم امام جای داد؛ مگر این که قائل شویم، هر کس که منکر علم فعلی امام به جزئیات معلومات است، لزوماً به معنای منکر عمومیت علم امام نیست.

### محمد شهر آشوب مازندرانی

ایشان باور به آگاهی امام از تمام حوادث و امور غیبی را غلو در حق آنان می داند و عقلاً چنین عقیده ای را باطل شمرده، می گوید:

پیامبر و امام باید علوم دین و شریعت را بدانند، اما لازم نیست که غیب و حوادث گذشته و آینده را بدانند، زیرا چنین چیزی به مشارکت آنان با خداوند در همه معلومات منتهی می گردد، و دانسته های او نامحدود است؛ آنچه لازم است آن است که آنان برای خودشان عالم باشند... اما جایز است که بعضی از امور نهانی و حوادث گذشته یا آینده را به واسطه تعلیم الهی بدانند. (ابن شهر آشوب، ۱۳۸۲، ۱: ۲۱۱).

### امین الاسلام طبرسی

ایشان در موارد متعددی از تفسیر مجمع البیان این مطلب را متذکر می شود که اعتقاد به عالم به غیب بودن امامان، موجب خروج از دین است و هیچ یک از علمای امامیه چنین اعتقادی ندارد؛ لذا در ذیل آیه: «یوم یجمع الله الرسول فیقول ماذا اجبتم قالوا لا علم لنا انک علام الغیوب» (مانده: ۱۰۹) می نویسد:

ابو سعید در تفسیر خود گفته است: این آیه، اعتقاد امامیه به این که امامان، آگاه به غیب هستند را ابطال می کند. من می گویم: این سخن ستمی است از او به این

ص: ۴۴

طایفه، زیرا ما احدی از ایشان و بلکه احدی از مسلمانان را نمی‌شناسیم که یکی از مردم را متصف به علم غیب بداند و کسی که مخلوقی را بدین وصف موصوف کند، از دین جدا شده، و شیعه امامیه از این وصف می‌زاست (طبرسی، ۱۴۰۸ق، ۳: ۴۰۳).

البته در این بین دانشمندان دیگری از امامیه، همچون ابوالفتح کراچکی (بی تا، ۱: ۲۴۵) و شیخ طوسی (۱۳۸۲، ۱: ۲۵۳) چنین دیدگاهی داشته‌اند.

### سید علی قزوینی

ایشان که از معاصران است، می‌نویسد:

آنچه از روایات، به دست می‌آید... چیزی بیش از علم به پاره‌ای از موضوعات جزئی و حوادث خاص به نحو قضیه مهمله نیست... پس سزاوار نیست، ترسی به دل راه داد به این که امکان دارد امام برخی رویداد های خاصی را که مورد ابتلای سؤال کنندگان بوده و خداوند از راه های غیرعادی آن را برای او روشن کرده است، نداند (موسوی، بی تا، ۱: ۱۵۸).

### تحلیل و بررسی این رویکرد

تحلیل و بررسی این رویکرد

۱. بیش از هر چیز نباید بین این که امام باید و لازم است احاطه علمی مطلق و فعلی به همه چیز و حقایق و مسائل غیبی داشته باشد، با این مطلب که امام این صفت و ویژگی را داراست، خلط کرد؛ بنابراین، اگر قائلان به محدودیت علم امام مرادشان از نفی احاطه علمی امام این است که شرط و واجب نیست، که امام چنین علمی داشته باشد، سخن آن‌ها منطقی و پذیرفته است، گرچه برخی با این عقیده مخالفند (۱)؛ اما اگر مرادشان آن است که اصلاً امام چنین آگاهی و تسلطی ندارد و نمی‌تواند داشته باشد، چنین ادعایی با توجه به آیات و روایات فراوان و سخنان برخی بزرگان، محل تأمل است.

۲. هیچ یک از صاحب نظرانی که مخالف نظریه دوم هستند و معتقدند علم امام قابل تعمیم است، نگفته‌اند علم امام همچون علم خداوند است و هرچه خدا می‌داند، آن‌ها نیز به همان

۱- . شاید اندکی از بزرگان، همچون علامه محمدحسین مظفر قائل به اشتراط چنین علمی فعلی و حضوری برای امام باشند (نک: ۱۴۰۲: ۱۱ و ۱۲).

ص: ۴۵

کمیت و کیفیت آگاهی دارند، بلکه همگی تصریح دارند بر این که، از جهات گوناگون بین علم الهی با علم ائمه (ع) تفاوت است. بی شک علم خداوند، قدیم و پیش از معلومات است و عین ذات اوست و این علم ازلی، علت پدید آمدن تمامی معلومات و مخلوقات است، ولی علم امام در هیچ یک از این خصوصیات، شریک علم خداوند نیست، چرا که علم امام، حادث، عرضی و به تعلیم الهی است، و مغایر با ذات اوست؛ پس سزاوار نیست، کسی گمان کند که امام در این صفت شریک خداوند است، زیرا اوصاف این دو علم گوناگون است (نک: مظفر، ۱۴۰۲ق: ۱۱ و ۱۲ نیز شیروانی، ۱۳۸۵: ۳۵، ۳۶).

سید عبدالحسین نجفی لاری می نویسد:

تفاوت های فراوانی بین علم باری تعالی و علم فعلی امام هست؛ از جمله از جهت قدم و حدوث و سبق و عدم و علیت و معلولیت و عینیت با ذات و عدم آن و غیر آن که دیگر مجالی برای توهم اتحاد بین دو علم و لزوم شرک باقی نخواهد گذاشت (لاری، ۱۴۱۴ق: ۲۹).

۳. نکته شایان ذکر در این رابطه آن است، با این که تمامی علمای شیعه اصل علم غیب امام را فی الجمله و نه بالجمله از ویژگی های امام دانسته اند، اما مشاهده می شود برخی از بزرگان در این باب موضعی سخت گرفته و به قائلان علم غیب امام، تاخته اند. حال باید بررسی کرد: اگر آنان چنین رویکردی به مسئله دارند، پس چرا این گونه تند موضع گرفته اند؟ به نظر می رسد، سر این مسئله در این نهفته است که باید از نظر تاریخی تحلیل کرد، منظور از عبارت «عالم به غیب» در آن دوران چه بوده است.

به نظر برخی اندیشمندان (صالح مازندرانی، ۱۳۸۸، ۶: ۳۲؛ و سبحانی، ۱۳۷۴: ۶۴ و ۱۸۷)، با توجه به روایات و نوشته های دانشمندان بزرگ دینی، به خصوص علمای متقدم، عبارت «علم غیب» تنها به معنای علم غیب ذاتی بود و فقط برای ذات باری تعالی، استعمال می شد نه برای غیر او؛ همچون لفظ «واجب الوجود» که فقط برای خداوند سبحان به کار می رود و یا به کار بردن صفاتی چون «خالق» و «رازق» برای خداوند. پر واضح است اگر منظور، واجب الوجود بالذات و خالقیت و رازقیت ذاتی، حقیقی و مستقل باشد، این اوصاف تنها مختص خداست؛ اما آیا اگر مراد از واجب الوجود، واجب الوجود بالذات و خالق و رازق بالعرض و بالتبع باشد، اشکالی دارد برای غیر خدا به کار برود؟

بنابراین، این گونه موضع گیری به سبب آن است که علم غیب نزد ایشان، بر معنای خاصی دلالت داشته است. مراد آنان از «غیب» آن است که موجودی، ذاتاً بر همه چیز احاطه علمی

ص: ۴۶

داشته باشد، که البته چنین چیزی به خداوند اختصاص دارد؛ لذا اگر انسانی با تعلیم الهی، از نهان و پنهان عالم آگاه شود، آن را علم غیب نمی نامند.

شاهد ما بر این نظریه، برخی روایات و گفتارهای دانشمندان است؛ از جمله:

۱. بعد از پایان جنگ جمل، علی(ع) در بصره خطبه ای خواند و در ضمن آن خطبه از برخی حوادث آینده خبر داد. یکی از یاران آن حضرت با تعجبی فراوان، به ایشان گفت: «لقد اعطیت یا امیر المؤمنین علم الغیب»؛ آیا شما علم غیب دارید؟ آن حضرت در پاسخ او خندید و گفت: «لیس هو بعلم الغیب و انما هو التعلّم من ذی علم...»؛ این که من از حوادث آینده خبر می دهم، علم غیب ذاتی و بدون تعلیم الهی نیست، بلکه به وسیله پیامبر خدا(ص) به من تعلیم داده شده است... (نهج البلاغه: خطبه ۱۲۸؛ نک: ابن میثم، ۱۳۶۲، ۳: ۱۴۱۱۳۸).

۲. امیرالمؤمنین(ع) در روایتی، به صراحت بر علم غیب خویش تصریح می کنند، اما خوف خود را از مسائلی چون غلو و مانند این ها این گونه بازگو می کنند:

به خدا سوگند، اگر بخواهم می توانم از همه خصوصیات هر کدام از شما که از کجا و چگونه و به چه هدف آمده اید و چه تصمیم دارید و خصوصیات دیگر خبر دهم، اما می ترسم که با این گونه خبرها نسبت به رسول خدا(ص) کافر شوید. (نهج البلاغه: خطبه ۱۷۵).

پس بعضی شیعیان و مخاطبان ساده ائمه(ع) چون به نوعی به درک حقیقت علم غیب و تابع بودن علم غیب امامان بر علم غیب خداوند قادر نبودند، با مشاهده کوچک ترین علم غیب ائمه، آنان را در مرتبه نبوت و چه بسا خدایی نشانده و از غلو سر در می آورند؛ بر این اساس، وقتی امامان احساس می کردند که در سائل یا مخاطب زمینه غلو وجود دارد، به سرعت به مقابله با آن برخاسته و علم غیب را از خودشان نفی می کردند؛ برای مثال، سدید از یاران نزدیک امام صادق(ع) نقل می کند که من، ابوبصیر، یحیی بزار و داود بن کثیر در مجلسی بودیم که حضرت با حالت غضبناک وارد شد و فرمود:

تعجب از اقوامی که گمان می کنند ما علم غیب می دانیم، در حالی که من قصد تنبیه کنیزم را داشتم و او فرار کرد و من نمی دانم در کدام یک از اتاق هاست.

سدید ادامه می دهد: وقتی حضرت از مجلس خارج و وارد منزل خود شد، من، ابوبصیر و میسر وارد خانه ایشان شده و عرض کردیم: درباره گم شدن کنیز خود این چنین سخن می گوئید، در حالی که ما می دانیم شما دارای علم کثیرید؛ البته نسبت علم غیب به شما

ص: ۴۷

نمی‌دهیم. حضرت در پاسخ با اشاره با آوردن تخت بلقیس توسط شخصی که ذره‌ای از علم کتاب داشت، فرمود: «او قطره‌ای از علم کتاب داشت، اما تمام علم کتاب نزد ماست» (کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۲۵۷).

مولی صالح مازندرانی ذیل این روایت می‌گوید:

دل علی آن علم الغیب علم غیرمستفاد کعلم الله تعالی و علم الامام لما کان مستفادا منه تعالی لایکون علما بالغیب حقیقه و قد یسمی ایضا علما بالغیب نظرا الی تعلقه بالامور الغائبه و به یجمع بین الاخبار الی الی دل بعضها علی أنهم عالمون بالغیب و دل بعضها علی أنهم غیر عالمین به (صالح مازندرانی، ۱۳۸۸، ۶: ۳۲)

از این فراز تاریخی می‌توان به روشنی تحلیل کرد که حضرت در بیان موضع خود، حال عوام و خواص را ملاحظه می‌فرمودند.

۳. یحیی بن عبدالله بن حسن به امام هفتم (ع) گفت: فدایت شوم! اینان (گروهی از مردم) عقیده دارند شما «علم غیب» دارید. حضرت در پاسخ فرمود: «لا- والله ما هی الا- وراثه عن الرسول (ص)»؛ نه، به خدا قسم آنچه ما می‌دانیم، از پیامبر خدا (ص) به ما رسیده و از آن حضرت آموخته‌ایم (مفید، ۱۴۱۳ق: ۲۳؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۲۶: ۱۰۲).

۴. کمال الدین ابن میثم بحرانی در شرح نهج البلاغه تصریح می‌کند که منظور از علم غیبی که جز خدا نمی‌داند، علم غیبی است که بدون تعلیم و آموختن باشد و «علم غیب» بدون تعلیم، به خدا اختصاص دارد و جز خدا هر کس آگاهی از غیب پیدا کند، به تعلیم الهی بوده است. مراد ما از علم غیبی که آن را برای ائمه (ع) نفی می‌کنیم، علمی است که بدون واسطه و اسباب باشد و ذاتی باشد نه استفاد، و این فقط مخصوص خداست (بحرانی، ۱۳۶۲، ۳: ۱۴۰).

## ج) تعمیم در قلمرو علم امام

### اشاره

ج) تعمیم در قلمرو علم امام

بسیاری از اندیشمندان و صاحب نظران امامیه، هم از جنبه کمیت و هم کیفیت، آگاهی امام را گسترده تر از آنچه تا کنون تبیین شد، دانسته‌اند. به عقیده این دسته، امام معصوم از همه حوادث گذشته، حال و آینده اطلاع دارد و احاطه علمی او به حوادث و مسائل، اعم از امور دینی و غیر آن، بالاتر از آن است که در تصور آید. البته بیشترشان این امر را جزء شروط امام قلمداد نکرده‌اند، بلکه این صفت یکی از ویژگی‌های امامت است.

برخی اندیشمندان و حکمای شیعی و به طور کلی، بیشتر بزرگانی که مشرب فلسفی یا عرفانی داشته‌اند، چنین رویکردی دارند. نظریات آنان درباره انسان کامل، که مصداق اتم آن



ص: ۴۸

معصومان(ع) هستند، به خوبی روشن گر مقام علمی والای ولیّ خدا و احاطه علمی او به رویداد های گذشته و آینده است. بنا بر این نظر، نه تنها ولیّ خدا از همه حوادث آگاه است، بلکه با متن واقعیت ارتباط و نوعی اتحاد وجودی داشته، همه کائنات در پیشگاه آنان خاضع و خاشعند؛ چنان که خداوند می فرماید: «فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ» (حجر: ۳۰)، که این سجده مدبرات امور عالم، حاکی از خضوع همه عالم در برابر آنان است، و قرآن کریم دلیل این برتری را آگاهی آنان از «اسما» می داند(شیروانی، ۱۳۸۵: ۲۲).

### آخوند خراسانی

بیان آخوند خراسانی(ره) در این باره چنین است:

آری، کسی که مشمول عنایت خداوند باشد و جان پاکش به عالم لوح محفوظ، که از بزرگ ترین عوالم ربوبی است و اصل کتاب می باشد، اتصال یابد، حقایق آن چنان که هست نزد او هویدا می گردد؛ همان گونه که چه بسا برای رسول گرامی اسلام و برخی از اوصیا اتفاق می افتد و بر همه موجودات آن چنان که بوده اند و خواهند شد، معرفت پیدا می کند(خراسانی، ۱۴۱۲ق: ۲۷۹).

### شیخ محمد حسین اصفهانی

ایشان مقام علمی امام را از آنچه آخوند گفتند، هم بالاتر می داند و در تعلیقه خود بر کلام نقل شده از صاحب کفایه می افزاید:

چرا چنین نباشد، حال آن که او در سیر خود به سوی عوالم قدسی، با عالم عقل کلی اتصال می یابد و مقام او مقام عقل نخستین می شود که از عالم نفس کلی، که همان عالم لوح محفوظ است، بالاتر است؟! گرچه عبارت صاحب کفایه اشعار به آن دارد که آخرین درجه صعود رسول گرامی در حرکت استکمالی او عالم محفوظ است(غروی اصفهانی، ۱۳۷۳، ۱: ۶۶۳).

### شیخ محمد حسین مظفر

شیخ در کتابی مستقل با اقامه ادله متعدد، قائل به احاطه علمی امام آن هم مطلق، فعلی و حضوری به همه امور است؛ چنان که در عبارتی آورده:

مراد از «علم امام» در این مقام، آگاهی از موضوعات خارجی جزئی محض است، نه آگاهی از موضوعات احکام کلی، زیرا جهل امام به آن ها موجب کمبود در رتبه امامت و تنزل از آن مقام است؛ افزون بر آن که، بیان آن ها از ویژگی های

ص: ۴۹

امام و وظایف اوست. هم چنین مراد از علم امام در این بحث اطلاع وی از احکام نیست، زیرا علم امام به آن‌ها باید حضوری باشد، چراکه روا نیست حکمی از او پرسند و امام آن را نداند که در این صورت، حجت بر بندگان نبوده، بلکه امامتش باطل می‌شود.

[هم چنین] علم امام شامل اطلاع بر زمان رستاخیز و اجل‌ها و مرگ‌ها و دیگر اموری که به ظاهر به خداوند متعال اختصاص دارد، نیز می‌گردد؛ حتی مواردی که آیه ذیل بیان کرده است: «إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ...» (لقمان: ۳۴)، زیرا روایات خاصی، با صراحت بیان می‌کنند که خداوند ائمه ما را بر اموری از این قبیل نیز آگاه کرده است (مظفر، ۱۴۰۲ق: ۱۲ و ۱۳؛ نیز شیروانی، ۱۳۸۵: ۳۷، ۳۶)

البته شیخ محمد رضا مظفر (نک: ۱۳۷۰: ۶۸) و سید نجفی لاری (نک: ۱۴۱۴ق: ۲۸۳۰) نیز چنین دیدگاهی دارند.

### امام خمینی رحمه الله علیه

از دیدگاه ایشان خداوند متعال، انسان کامل و آدم نخستین را بر صورت جامع خویش آفرید و او را آئینه‌اسما و صفات خویش قرار داد. همه اسمای حق در نشئه انسانی ظاهر گشت و انسان به رتبه احاطه و جمع رسید. انسان کامل، جامع همه مراتب عقلی، مثالی و حسی بوده و عوالم غیب و شهود و آنچه در آن‌هاست در او منطوقی است، چنانچه خداوند همه اسماء را به آدم آموخت (بقره: ۳۱). انسان کامل با وحدت خود، واجد همه مراتب غیب و شهود بوده و با بساطتش جامع همه کتاب‌های الهی است (نک: امام خمینی، ۱۳۶۳: ۱۷، ۱۶).

### علامه طباطبایی رحمه الله علیه

ایشان علم امام به امور خارجی و رویدادها را بر دو قسم می‌دانند و در بیان قسم اول آن معتقد است، امام در هر گونه شرایطی، به حقایق جهان هستی، به اذن خدا علم دارد؛ اعم از این که تحت حس باشند یا بیرون از دایره حس؛ مانند موجودات آسمانی و حوادث گذشته و وقایع آینده؛ چرا که از راه عقل، براهینی است که به موجب آن‌ها امام به حسب مقام نورانیت خود، کامل‌ترین انسان عهد خود و مظهر تمام اسماء و صفات خدایی و بالفعل به همه چیز عالم و به هر واقعه شخصی آشناست و به حسب وجود عنصری خود به هر سوی توجه کند، برای وی حقایق روشن می‌شود.

ص: ۵۰

علامه در پاسخ به این سؤال که: آیا موروثی بودن علوم آنان از پیغمبر اکرم (ص) با روایاتی که می فرماید: «اذا شأؤوا ان یعلموا عِلْمِوا» (کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۲۵۸) منافات ندارد؟ می فرماید:

گویا علم که به آنان داده شده، دو گونه است؛ بعضی از آن ها مثل بدیهیات ماست که از نظرشان غایب نمی شود و بعضی دیگر از آن محتاج به تأمل و توجه است، به گونه ای که هر گاه خواستند بدانند می دانند: «اذا شأؤوا علموا». دومی، مانند ملکه اجتهادی است که شخص مجتهد و فقیه دارد، که در اوقات عادی به آن توجه ندارد، ولی همین که مسئله ای یا مسائلی از او پرسیده شد و به حالت نفسانی خود توجه کرد، می تواند جواب آن مسائل را بدهد. امام نیز هر وقت به مقام نورانیت خود توجه کند، مطلب را می داند (رشاد، ۱۳۸۴: ۲۰۰).

ایشان درباره علم تفصیلی امام به زمان و مکان و چگونگی شهادت خویش معتقد است، با توجه به مقام قرب بالای امام، هر چه را بخواهد به اذن خدا می تواند بداند و از آن جمله است علم به تفصیل مرگ و شهادت خود با جمیع جزئیات آن (نک: طباطبائی، ۱۳۶۹: ۳۴).

### آیت الله جوادی آملی

ایشان در تحلیل احاطه و سیطره علم امام آورده اند:

ائمه (ع) که کون جامع و دارای همه نشئات وجودی هستند، در مرتبه نورانیت و ولایت کلیه، یعنی مرحله تام، که حقیقت امامت آن هاست، به عنایت الهی مسلط بر همه عوالم هستی هستند و چیزی از احاطه علمی آنان مخفی نمی ماند؛ به بیان دیگر، تمام حوادث بزرگ و کوچک نظام هستی، حتی پلک زدن انسان ها، قیام و قعودشان، افتادگی برگگی از درخت و... در معرض دید آن هاست و چیزی به نام زمان گذشته، حال و آینده برای آنان معنا ندارد... تفاوتشان با دیگران این است که دیگران به آن خزانه بی پایان راهی ندارند؛ لذا ممکن است دلشان بخواهد چیزی را بدانند ولی نتوانند، اما امامان معصوم (ع) که کلیددار و خازن آن خزانه بی پایانند، هر چه را که بخواهند می توانند بدانند؛ از این رو، در روایات آمده است: «ان الامام اذا شاء ان یعلم علم» (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ۱: ۱۷۶، ۱۷۷).

به نظر ایشان، امامان، مظهر علم الهی اند؛ یعنی همان گونه که چیزی از حیطة علم بی پایان خدا مخفی نمی ماند: «وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (بقره: ۲۳۱)، گستره علم ائمه اطهار (ع) نیز همه موجودات نظام هستی را در برمی گیرد؛ اما در تفاوت این دو خاطر نشان کرده که

ص: ۵۱

علم الهی استقلالی بوده، اما علم ائمه اطهار(ع) تبعی و عرضی است و به منبع لایزال علم الهی مرتبط است و اساساً اگر تعلیم الهی و اتصال به علم بی پایان او نباشد، ائمه(ع) نیز مساوی دیگران خواهند بود؛ لذا در روایات آمده است: اگر امام بخواهد چیزی را بداند، خدا آن را به او می آموزد: «اذا اراد الامام ان يعلم شیئا اعلمه الله ذلك» (کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۲۵۸). اگرچه علم امام به اراده و خواست او بستگی دارد و هر چه را بخواهد بداند، خواهد دانست، اما اراده آنان تابع اراده و مشیت خداست و تا خدا اراده نکند، آنان نیز اراده نخواهند کرد، چراکه از امام هادی(ع) روایت شده است: «خداوند قلوب ائمه را محل اراده خویش قرار داده است. هر گاه خدا چیزی را بخواهد، آن ها نیز می خواهند.» معنای کلام خدا که فرمود: «شما چیزی را نمی خواهید مگر آن که خدا بخواهد» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۲۵: ۳۷۲)، همین است (جوادی آملی، ۱، ۱۳۸۱: ۱۷۸).

### تحلیل و بررسی رویکرد سوم

تحلیل و بررسی رویکرد سوم

۱. چنان که ملاحظه شد، برخی اندیشمندان بر این عقیده اند که احاطه علمی امام آن چنان گسترده است که حتی شامل: علم الساعه، روز قیامت و... نیز می شود، و این برخلاف نظر برخی دیگر از علمای قائل به تعمیم علم امام است (نک: لواسانی، ۱۴۲۵ق، ۲: ۹۷؛ سبحانی، ۱۳۷۴: ۱۶۱؛ مظفر، ۱۳۷۰: ۶۷؛ حر عاملی، ۱۳۵۷، ۷: ۴۴۱)؛ آن ها با توجه به برخی آیات و روایات، و هم چنین شواهدی که در زندگی پیشوایان دینی هست می-گویند، گرچه امام به همه چیز و حقایق نهان و آشکار علم دارد، اما برخی امور بر او پوشیده می ماند و علم آن ها فقط مخصوص خداست.

قرآن در این باب می فرماید: «إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنزِلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (لقمان: ۳۴). (۱)

در تفسیر قمی ذیل این آیه این حدیث را از امام صادق(ع) نقل می کند: «بر این پنج شیء احدی از ملک مقرب و نبی مرسل اطلاعی ندارد، و این از صفات خداست» (قمی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۱۶۷).

۱- علاوه بر این، آیات دیگری بر اختصاص این علم به پروردگار دلالت می کنند؛ مانند: اعراف: ۱۸۷؛ طه: ۱۵؛ لقمان: ۳۴؛ احزاب: ۶۳.

ص: ۵۲

در روایتی دیگر امام محمد باقر(ع) می فرماید:

خداوند علمی مخصوص خود دارد و کسی به غیر خودش آن را نمی داند و علم دیگری دارد که فرشتگان مقرب و انبیای مرسل آن را می دانند و هر آنچه انبیای مرسل می دانند، ما هم می دانیم(فروخ صفار، ۱۴۰۴ق، ۲: ۱۱۰).

علامه طباطبائی نیز همچون مظفر(نک: ۱۴۰۲ق: ۱۳، ۱۲؛ شیروانی، ۱۳۸۵: ۳۷، ۳۶) و نجفی لاری(نک: ۱۴۱۴ق: ۲۸، ۳۰) اعتقاد دارد که درست است علم به این موارد پنج گانه مخصوص خداست، اما به واسطه تعلیم، برخی همچون رسول خدا(ص) و امامان می توانند به آن موارد آگاهی یابند(نک: طباطبائی، ۱۴۱۲ق، ۱۶: ۲۳۸). ایشان، روایاتی را که این موارد را نفی می کنند، یا ضعیف دانسته اند، یا قابل توجیه؛ علاوه بر این، روایات معارض فراوانی داریم؛ از جمله روایات بسیاری از رسول خدا(ص) و ائمه(ع) رسیده که این حضرات از آینده حال خود و از زمان مرگشان و این که در چه سرزمینی از دنیا می روند خبر داده اند، و این روایات بسیار، روایت مزبور و نظایر آن را تقیید می کنند، و حاصل مجموع روایات این می شود، که علم این پنج امر مخصوص خداست و به کسی نداده، مگر آن کس که خود به وی تعلیم کرده است. البته در این دسته از احادیث، روایاتی هست که قبول تقیید نمی کنند؛ مثلاً در آن ها آمده که حتی به تعلیم الهی نیز کسی در این پنج مسئله آگاه نمی شود. اما به این روایات نباید اعتنا کرد، زیرا روایات پیش گویی های رسول خدا(ص) و ائمه(ع) آن قدر فراوان است، که نمی توان به سبب یک روایت از همه آن ها چشم پوشید(نک: طباطبائی، ۱۴۱۲ق، ۱۶: ۲۴۰).

۲. معلوم شد قائلان به رویکرد سوم، خود دو دسته اند؛ برخی معتقد به علم مطلق و فعلی و حضوری امامند و برخی قائل به علم ارادی و مشیتی امام. اما با توجه به سیره عملی پیامبر اکرم(ص) و امامان معصوم(ع) در مواجهه با کارهای شخصی و اجتماعی خویش، و نیز با در نظر گرفتن برخی روایات، از قبیل: «اذا اراد الامام ان يعلم شیئا اعلمه الله ذلك»(کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۲۵۸)، به نظر می رسد این رویکرد مشهور علمای شیعه صحیح باشد که آگاهی معصومان(ع) به تمامی امور اعم از غیبی و غیر آن، به خواست و اراده آنان پیوند خورده است.

بدین سان، می توان دانش های آنان را به نامه ای درسته همانند دانست که برای آگاهی از محتوای آن، باید در نامه را گشود. ناگفته پیداست که این خواستن و دانستن، وابسته به وجود مصلحت و گره خورده با حکمت الهی است؛ چه بسا امام نخواهد و در نتیجه، نداند.

بنابراین، آگاهی پیامبر و پیشوایان معصوم(ع) از هر حادثه و جریانی، علم ارادی و مشیتی است، نه علم فعلی و قهری(سبحانی، ۱۳۷۴: ۱۶۱).

ص: ۵۳

**دلایل موافقت‌تعمیم علم امام****اشاره**

برای اثبات این که احاطه علمی امام معصوم از چنین ویژگی ای برخوردار است که می تواند به تمامی امور عالم آگاهی یابد، می توان به ادله عقلی و نقلی تمسک جست.

**ادله عقلی****ادله عقلی**

۱. چنان که پیش از این در کلمات متفکران و صاحبان این دیدگاه بیان شد، از آن جا که امام خود برگزیده الهی است، به واسطه تربیت نفس خویش و طی کردن مراحل تکامل نفس و مستعد شدن قوه عقل نظری و عملی به درجه ای از کمال می رسد که خود، کلام الهی را استماع و فرشتگان را مشاهده می کند و از آن سو، با قوه عملی، قدرت فاعلیت پیدا می کند و عالم ماده را تسخیر می کند؛ از این رو، با فرض اتصال نفس نبی یا امام معصوم به عالم عقول، دیگر حجابی برای نفس باقی نمی ماند و ملکوت همه امور بر او عیان می شود.

ملا صدرا در باب دامنه وسیع «علم نبی» تعلیلی دارند که از همان برای گستره علم امام نیز می توان استفاده کرد:

علم حقیقی همان یقین است که تنها از راه ایجاد زمینه اتصال نفس قدسی با ملائکه به دست می آید. اگر نفس، احتجاب به بدن و قوای آن و تعلق به دنیا و اخلاص در زمین نداشته باشد، به مبادی عالی و ملائکه مقربین، به خصوص به روح القدس که معلم انبیاست، متصل می گردد و در این هنگام، نقوش علمی و صفات کمالی در آن تالو می کند، زیرا میان مجردات حجابی نیست و هیچ منع و تقصیر و بخلی در افاضه وجود ندارد، زیرا این امور از ویژگی های عالم ماده است (نک: ملا صدرا، ۱۳۶۶، ۶: ۲۸۵۲۷۵).

۲. آن دسته از بزرگانی که قائل به علم مطلق و فعلی امامند، یکی از دلایلشان این است که کامل تر بودن رسالت و امامت منوط به آن است که صفات رسول و امام، اتم صفات باشد و در صورتی چنین خواهد بود که علمش حضوری و بالفعل به همه امور و وقایع باشد، نه مشروط و مقید بر اراده و خواست، زیرا علم مشروط به اراده گرچه کمال و فضیلت است، اما بالاترین کمال و فضیلت نیست (مظفر، ۱۳۸۵: ۵۰).

**ادله نقلی و روایات****ادله نقلی و روایی**

بر کسی پوشیده نیست که در مقام تحقیق و داوری درباره حقیقت و گستره علم امامان معصوم(ع)، پس از آیات الهی، یکی از بهترین منابع، سخنان حکیمانه خود معصومان(ع) است.

ص: ۵۴

درباره گستره علم امام، فقط به ابوابی در این مورد که خود متضمن روایات فراوانی اند، اشاره می شود:

۱. ائمه اطهار(ع)، وارثان علم آدم و علوم جمیع انبیائند(فروخ صفار، ۱۴۰۴ق، ۲: ۱۱۴).

۲. امامان، نگهبانان و خزینه داران علم خدا در آسمان و زمینند(مجلسی ۱۴۰۴ق، ۲۶: ۱۰۵).

۳. خداوند به آنان ملکوت آسمان و زمین را نشان می دهد، چنان که حضرت ابراهیم(ع)، ملکوت و مافوق عرش و پایین آن را مشاهده کرد(فروخ صفار، ۱۴۰۴ق، ۲: ۱۰۶).

۴. آن ها معدن علم خداوند، موضع ودایع رسالت، درخت نبوت و محل رفت و آمد فرشتگانند (فروخ صفار، ۱۴۰۴ق، ۲: ۵۶؛ کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۲۲۱).

۵. این بزرگواران زمان فرا رسیدن مرگ و رویدادهای ناخوش آیند (علم منایا و بلایا) را می دانند و به اصل و نسب آدمیان و چگونگی داوری بین آن ها آگاهی دارند(نک: کلینی، ۱۳۶۵: ۱۹۶).

۶. ائمه اطهار(ع) به حوادثی که در گذشته اتفاق افتاده و پیش آمدها و اتفاقاتی که در آینده تا روز قیامت به وقوع می پیوندد، آگاهی دارند(علم ما کان و ما یکون الی یوم القیامه)؛ حتی به آنچه در آسمان و زمین است و به آنچه در بهشت و جهنم است، علم دارند(کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۱۶۰؛ فروخ صفار، ۱۴۰۴ق، ۲: ۱۲۷، ۱۲۹).

۷. به ایشان علم الکتاب و تفسیر و تأویل قرآن عطا شده است(حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ۲۷: ۱۸۱).

با توجه به این ابوابِ روایی و امثال آن که هر کدام متضمن ده ها روایتند، پذیرفتن حتی یکی از آن ها برای ما کافی است که تردیدی در گستره علم امامان نداشته باشیم و آگاهی سرشار آن ها را از نهان و آشکار وقایع عالم، بپذیریم و اعتراف کنیم.

## نتیجه

### نتیجه

۱. ضمن اتفاق نظر همه علمای شیعی بر اعلم بودن امام و هم چنین پذیرش فی الجمله علم غیب آنان، متفکران اسلامی درباره احاطه علمی امام و کیفیت آن اختلاف نظر دارند؛ برخی با شک و تردید، سکوت را برگزیده، برخی دیگر قائل به محدودیت شده و بعضی دیگر تعمیم و احاطه علمی امام به همه چیز را پذیرفته اند.

۲. یکی از دلایل علمای دسته دوم این بود که در عصر معصومان(ع) و نزدیک به آن، خود اهل بیت (ع) این واژگان را برای خود نهی می کردند؛ اما چنان که اشاره شد، چه بسا این به



ص: ۵۵

سبب تقيه، يا به دليل فهم ناقص و ضعيف مخاطب و جلوگيري از سوء استفاده هايي همچون «غلو» بوده است.

۳. به نظر مي رسد، از جمع بندي بين آيات و روايات مي توان گفت، امام علاوه بر تعليم و تعلم رسول اکرم (ص)، هم چنين به سبب تلاش و مجاهدت هاي شخصي و لطف و عنایت های خاصه الهی، توانسته با اتصال به عالم تعقل و شهود، ملکوت عالم را مشاهده کند و بر همه حقایق و امور عالم به اذن الهی واقف گردد. این چیزی است که امکان و وقوع آن را هم عقل و برهان ثابت می کند و هم نقل بر آن صحه می گذارد.

## منابع

منابع:

۱. قرآن کریم.
۲. ابن خلدون، احمد، (۱۹۷۸)، مقدمه، بیروت، دار القلم.
۳. انصاری، مرتضی، (۱۴۱۱ق)، فرائد الاصول، بیروت، مؤسسه النعمان للطباع و النشر و التوزیع.
۴. بحرانی، کمال الدین میثم بن علی بن میثم، (۱۳۶۲)، شرح نهج البلاغه، بی جا، دفتر نشر الکتاب.
۵. (۱۴۱۷ق)، النجاه فی القیامه فی تحقیق امر الامامه، قم، مجمع الفکر الاسلامی.
۶. جعفری، محمد تقی، (۱۳۸۰)، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۷. جوادی آملی، عبد الله، (۱۳۸۱)، ادب فنای مقربان، قم، مرکز نشر اسراء.
۸. حر عاملی، محمد بن الحسن، (۱۳۵۷)، اثبات الهداه بانصوص و المعجزات، شرح و ترجمه: احمد جنتی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۹. (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل البيت (ع).
۱۰. حسینی لواسانی، سیدحسن، (۱۴۲۵ق)، نور الافهام فی علم الکلام، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۱۱. خراسانی، محمد کاظم، (۱۴۱۲ق)، کفایه الاصول، قم، مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.
۱۲. خمینی، روح الله، (۱۳۶۳)، شرح دعای سحر، ترجمه: سیداحمد فهري، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۳. رشاد، محمدحسین، (۱۳۸۴)، در محضر استاد علامه طباطبائی، قم، سماء قلم.

۱۴. سبحانی، جعفر، (۱۳۷۴)، آگاهی سوم یا علم غیب، قم، مؤسسه امام صادق (ع).

۱۵. شریف رضی، محمد بن الحسین، (۱۴۱۴ ق)، نهج البلاغه، محقق: صبحی صالح، قم، هجرت.

۱۶. شیروانی، علی، (۱۳۸۵)، پژوهشی در علم امام (ع)، قم، دار الفکر.

۱۷. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۶)، تفسیر القرآن الکریم، قم، بیدار.

ص: ۵۶

۱۸. طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۴۱۲ق)، المیزان فی التفسیر القرآن، قم، مؤسسه اسماعیلیان.
۱۹. (۱۳۹۶ق)، بحثی کوتاه درباره علم امام، مقدمه: شهید محمد علی قاضی طباطبائی، تبریز، بی نا.
۲۰. طبرسی، امین الاسلام فضل بن حسن، (۱۴۰۸ق)، مجمع البیان، تحقیق و تعلیق: سید هاشم رسولی محلاتی و سید فضل الله یزدی طباطبائی، بیروت، دارالمعرفه.
۲۱. طوسی، محمد بن الحسن، (۱۴۰۰ق)، الاقتصاد الی الطريق الرشاد، قم، منشورات مکتبه چهل ستون طهران.
۲۲. (۱۳۸۲)، تلخیص الشافی، قم، انتشارات المحبین.
۲۳. (۱۴۱۱ق)، الذخیره فی علم الکلام، تحقیق: سید احمد حسینی، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۲۴. علم الهدی، سید مرتضی، علی بن الحسین، (۱۴۰۵ق)، رسائل شریف مرتضی، قم، دار القرآن.
۲۵. غروی اصفهانی، محمد حسین، (۱۳۷۳)، نهایه الدرایه فی شرح الکفایه، قم، سید الشهدا(ع).
۲۶. فروخ صفار، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۲۷. قمی، علی بن ابراهیم بن هاشم، (۱۴۰۴ق)، تفسیر قمی، قم، مؤسسه دار الکتاب.
۲۸. کراجکی، ابو الفتح، (بی تا)، کنزالفوائد، قم، دار الذخائر.
۲۹. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۵)، الکافی، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۳۰. لاری، سید عبد الحسین، (۱۴۱۴ق)، المعارف السلیمانیه فی کیفیه علم الامام و کمیته، تحقیق و تعلیق: شیخ محمد جمیل حمّود، بیروت، مرکز جواد.
۳۱. مازندرانی، محمد صالح، (۱۳۸۸ق)، شرح اصول الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۳۲. مازندرانی، محمد بن علی ابن شهر آشوب، (۱۳۸۲)، متشابه القرآن، قم، بیدار.
۳۳. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۴ق)، بحار الانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء.
۳۴. (۱۳۳۴)، حق الیقین، تهران، کتاب فروشی و چاپ خانه محمدعلی علمی.
۳۵. مشکینی، ابوالحسن، (۱۴۱۳ق)، حاشیه کفایه الاصول، قم، لقمان.

۳۶. مظفر، محمد حسین، (۱۴۰۲ق)، علم الامام و کمیتہ و کیفیتہ عن الطريق العقل و النقل، بیروت، انتشارات الزهراء.
۳۷. (۱۴۲۲ق)، دلائل الصدق، قم، مؤسسه آل البيت (ع).
۳۸. مظفر، محمدرضا، (۱۳۷۰)، عقائد الامامیه، قم، انتشارات الشریف الرضی.
۳۹. مفید، محمد بن محمد نعمان، (۱۴۱۳ق)، الارشاد فی معرفۃ حجج الله علی العباد، قم، مؤسسه آل البيت (ع) لاحیاء التراث.
۴۰. (۱۴۱۳ق)، اوائل المقالات فی مذاهب و المختارات، تهران، انتشارات دانشگاه.

ص: ۵۷

۴۱. (۱۴۱۳ق)، المسائل العکبریه، قم، کنگره شیخ مفید.

۴۲. (۱۴۱۳ق)، امالی، قم، کنگره شیخ مفید.

۴۳. مکدموت، مارتین، (۱۳۷۲)، اندیشه های کلامی شیخ مفید، ترجمه: احمد آرام، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

۴۴. موسوی قزوینی، علی، (بی تا)، الحاشیه علی قوانین الأصول، قم، مطبعه حاجی ابراهیم تبریزی.

ص: ۵۸

## برسی تأثیر شیعیان کوفه از فرهنگ رای و قیلس در نیمه اول سده دوم

### اشاره

حسن طارمی راد(۱)

محمدصادق واحدی فرد(۲)

سوسن فخرایی(۳)

سید عبدالحمید ابطحی(۴)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۸/۰۴

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۰۹/۲۸

### چکیده

توسعه فرهنگ رای و قیاس در سده اول، به گونه ای مکمل و جبران کننده فقدان دست رسی به وحی شده بود و دست کم در موارد نبود موضوعی در کتاب و سنت، مسائل از طریق رای و اجتهاد حل می-شد. توسعه این روال در نظام فقهی و قضایی رایج موجب شد، افراد بسیاری آن را امری عادی تلقی کنند. این فرهنگ در میان برخی شیعیان عمدتاً کوفی که تازه هدایت شده یا بیشتر با جریان عامه در تعامل بودند، تأثیراتی را آشکار کرده بود، و امام صادق(ع) تلاش کردند شیعیان را از لغزشگاه های این فرهنگ دور کنند. مقاله حاضر می کوشد به بررسی تأثیر شیعیان کوفه از این فرهنگ در نیمه اول سده دوم بپردازد.

### واژگان کلیدی

واژگان کلیدی: قیاس، رای، تفویض، شیعیان کوفه، اجتهاد، معضلات.

۱- دانشیار بنیاد دایرهالمعارف اسلامی.

۲- استادیار دانشگاه پیام نور.

۳- استادیار دانشگاه پیام نور.

۴- دانشجوی دکتری فلسفه دین دانشگاه پیام نور.

## ۱. رواج رأی گرایی در پایان قرن اول و ابتدای قرن دوم

می دانیم پایه رأی و اجتهاد بلافاصله بعد از پیامبر(ص) گذاشته شد و از ابتدا شأن رأی و اجتهاد این بود که جای گزین راه بسته شده وحی شود. این امر می توانست در امور گوناگونی به کار آید؛ مثل جریان قضاوت و یا مصلحت سنجی در تغییر دستورات پیامبر و یا تصمیم گیری در مواردی که اختلاف در اخبار رسیده از پیامبر(ص) بود یا در جایی که مطلبی از ایشان در اختیار نبود (آمدی، ۱۴۰۲ق، ۴: ۱۸۸، ۱۸۷). گزارش های فراوانی از اختلافات آرای صحابه در منابع تاریخی و فقهی آمده که منشأ اختلافات بعدی شده است. (۱)

از سوی دیگر، به خصوص بعد از شهادت امیر المؤمنین(ع) و در دوره معاویه تلاش شد که سنت نبوی اساساً و با سرعت تضعیف شود و این روند ادامه داشت (۲) تا شهادت امام حسین(ع) که پس از آن روند جامعه، خصوصاً در عراق و حجاز دچار تحولاتی شد و مجدداً توجه به سنت بیشتر شد و جامعه انتظار داشت مرجعیت قرآن و سنت برقرار باشد. نظام فقهی بعد از این تا حدی بر اساس مرجعیت قرآن و سنت و در نبود آن رأی و قیاس و سایر روش های غیروحیانی سامان می-گرفت (گرچی، ۱۴۲۱ق: ۶۵). مدارس فقهی که در کوفه و مدینه یا شام مطرح بود، در بنیاد خود انقطاع وحی را پذیرفته بود و اگر هم منازعاتی در کار بود، در این گفتمان باید تفسیر شود. جریان اهل حدیث و اهل رأی نیز در همین ساختار و فرهنگ باید متفاوت تلقی شود و اساساً هیچ یک از مدارس فقهی مرسوم از رأی به صورت کلی خالی نبود و به صورت اصولی رأی را به رسمیت شناخته بودند (همان: ۶۶) و نزاع در معیارهای قبول کتاب و سنت و میزان و روش به کارگیری رأی بود. (۳)

در نیمه نخست سده دوم، گرایش به رأی و شیوه های اجتهادی در مباحث فقهی، به ویژه در کوفه به نحوی شاخص رو به رشد نهاد، به طوری که پس از آن کوفه پایگاهی برای فقه «اصحاب رأی» شناخته شد. از نخستین شخصیت های مؤثر در شکل گیری مکتب اصحاب رأی

۱- . برای مشاهده نمونه هایی از اختلافات آرای اصحاب ر.ک: نووی، ۱۳۹۲، ۱۲: ۹۸؛ عینی، بی تا، ۴: ۲۲۴؛ همان، ۶: ۲۶۵؛ ابن حجر، بی تا، ۹: ۲۱۶؛ همان، ۱۱: ۵۰۹؛ سندی، ۱۴۱۲، ۵: ۱۶۲؛ ابن عبدالبر، ۲۰۰۰، ۸: ۳۲۳؛ ابن عبد البر، ۱۳۸۸، ۴: ۲۶۴؛ زیلعی، ۱۴۱۵ق، ۶: ۳۷۵؛ شقیطی، ۱۴۱۵ق، ۷: ۱۰۹.

۲- . برای مشاهده گزارش هایی در این باره ر.ک: علامه عسکری، معالم المدرستین، ج ۲؛ علامه مرتضی عاملی، الصحیح من سیره النبی الاعظم، ج ۱؛ علامه شرف الدین، النص و الاجتهاد؛ علامه امینی، الغدیر، ج ۶

۳- . همان. ابوزهره در تاریخ مذاهب فقهی گفته که رأی غالب بر فقهای عراق، رأی مستند به قیاس بوده است و رأی فقهای حجاز، رأی مستند به مصالح؛ یعنی در مواردی که احیاناً نصی یافت نمی شد، فقهای اهل حجاز مصالح را ملاک فتوای خویش قرار می دادند.

ص: ۶۰

در کوفه، باید از حماد بن ابی-سلیمان (م. ۱۲۰)، برجسته‌ترین شخصیت مکتب ابن مسعود در عصر خود یاد کرد که رجوع اهل دانش بدو کمتر برای شنیدن احادیث و آثار، و عمدتاً برای آگاهی بر رأی او بوده است (ذهبی، ۱۴۱۳ ق، ۵: ۲۳۱؛ ابن سعد، ۱۴۱۰ ق، ۶: ۳۲۵). از دیگر عالمان پس از او که به فقیهانی رأی‌گرا در کوفه شهرت یافتند، ابن شبرمه (م. ۱۴۴) (۱) و ابن ابی لیلی (م. ۱۴۷) (۲) را باید نام برد؛ اما در شکل‌گیری تعالیم اصحاب رأی، شخصیتی که نقش مؤسس را ایفا کرد و فقه او از تحقیق نسبی در اصول نظری برخوردار بود، ابوحنیفه (م. ۱۵۰)، پیشوای حنفیان است (پاکتچی، ۱۳۶۷، ۸: ۴۴۳).

ابن خلدون در مقدمه تاریخش به تقسیم مذاهب و شکل‌گیری آن‌ها می‌پردازد و بر آنست که کمال علم فقه از توانایی علمایی که آن صنعت را توسعه داده‌اند تبعیت می‌کند، وی می‌گوید فقه در میان علما به دو روش پیش رفت؛ روش اهل رأی و قیاس که طریق اهل عراق است و روش اهل حدیث که طریق اهل حجاز است. نفر اول در روش اهل عراق ابوحنیفه است که مذهب را تثبیت کرد و امام اهل حجاز نیز مالک بن انس و شاگرد او شافعی است. ابن خلدون سپس می‌گوید که اهل بیت در این میان با مذاهبی که ابداع کردند، تک‌روی نموده و فقه منفردی را بر اساس مذهب خود بنا کردند که در آن برخی صحابه مورد قدح قرار گرفتند و قائل به عصمت الهی و نبود خطا در کلمات ایشان شدند که همه این‌ها واهی و بی‌اساس است (ابن خلدون، ۱۳۷۵، ۱: ۵۶۴). (۳) آنچه از کلمات (بی‌ادبانه) وی استفاده می‌شود (۴) این است که روش فقهی و مذهب اهل بیت از اساس با آنچه در میان اهل سنت رایج بوده، متفاوت است و انشعاب و فرعی بر آن‌ها نیست و اساس آن بر دانش همراه با عصمت است، در حالی که مذاهب اهل سنت بر دانش خطاپذیر اصحاب متکی است. روشن است که این تفاوت مشرب بعد از

۱- . عبد الله بن شبرمه از فقهای عامه بود که در زمان هشام بن عبدالملک قاضی کوفه بود و به دست ابو العباس سفاح نیز در مقام قضای کوفه گماشته شد و ابوجعفر منصور نیز قضاوت کوفه و توابع آن را به او سپرد و در سال ۱۴۴ در کوفه وفات کرد (ر.ک: بلاذری، ۱۴۱۷ ق، ۱۱: ۳۷۰؛ ذهبی، ۱۴۰۹ ق، ۹: ۱۹۵).

۲- . عبدالرحمان بن ابی لیلی یکی از محدثان و راویان معروف است که در سال ۱۴۷ قمری وفات کرد. ابن ندیم گوید: ابن ابی لیلی از کسانی است که از روی اجتهاد خود فتوا می‌داد و هنگامی که یوسف بن عمر از او پرسید: روش تو در قضاوت چیست؟ او گفت: به رأی و نظر خودم عمل می‌کنم و یوسف بن عمر نیز گفت: من تو را به قضاوت در کوفه می‌گمارم، و ابن قتیبه نیز وی را اهل فتوا بر اساس رأی می‌داند. او در فتاوی خود به اهل بیت استناد نمی‌کرد (ر.ک: وکیع، ۱۹۴۷، ۳: ۱۳؛ دینوری، ۱۹۹۲: ۴۹۴؛ خوبی، ۱۴۱۰ ق، ۱۶: ۲۱۵).

۳- . و شدَّ أهل البيت بمذاهب ابتدعوها و فقه انفرادوا به و بنوه علی مذهبهم فی تناول بعض الصَّحابه بالقدح، و علی قولهم بعصمه الأئمه و رفع الخلاف عن أقوالهم و هی کلها أصول واهیه.

۴- . برای مشاهده نقد کلمات ابن خلدون ر.ک: حیدر، ۱۴۲۲ ق: ۲۸۷.



ص: ۶۱

پیامبر از ابتدا به دست علی(ع) پایه گذاری شد و او رویه متفاوت با جریان قدرت و روش مذهبی آن-ها را ترویج و دفاع می کرد. زمانی که در محضر امام باقر(ع) روایتی به علی(ع) در مورد ام ولد(۱) نسبت داده شد که متضمن قیاس بود، امام قیاس را به شدت از ایشان نفی کرده (ابن حیون، ۱۳۸۵ق، ۲: ۵۳۶) و ایشان را به دلیل علم به کتاب و سنت، بی نیاز از قیاس معرفی کردند.

## ۲. تمایل برخی شیعیان به الگوی اصلاح شده قیاس

### اشاره

گفتیم فرهنگ رأی در دین در متن بخش بزرگی از جامعه، به ویژه در کوفه که مرکز علمی عراق به حساب می آمد، جاری و نافذ بوده و نفوذ فرهنگ قیاس به عنوان راه حل دست یابی به احکام دین در محیط علمی و فرهنگی جامعه در نیمه اول سده دوم بسیار عمیق شده بود. در این شرایط شاید رهایی شیعیان از اثرات این فرهنگ کار ساده ای به نظر نمی رسد. چنانچه در میان برخی اصحاب ائمه‌علیهم السلام نیز مواردی از گرایش به استفاده از قیاس دیده می شود؛ گرچه این گرایش همان طور که روشن خواهد شد همراه با علم ایشان به مخالفت امامانعلیهم السلام با اصل قیاس است. البته به نظر می رسد، در تمامی این موارد اصل عقیده به علم الهی امام دچار چالش نشده است. به نظر می رسد، مشکل شیعیان این بوده که برخی گمان می کرده اند که بطلان قیاس ناشی از عدم رجوع به ائمه‌علیهم السلام است نه در ذات آن؛ لذا معمولاً در جایی به قیاس رو می آورده اند که از امامانعلیهم السلام نیز مطلبی در اختیار نداشته اند. نشانه موضوع این است که ائمه‌علیهم السلام در موارد مختلفی در معرض این رفتار در میان شیعیان قرار گرفته اند. می توان گفت نفوذ فرهنگ قیاس در میان برخی شیعیان ناشی از سابقه تسنن گروهی از ایشان یا ناشی از معاشرت و غلبه فرهنگ قیاس به عنوان یک الگوی علمی رایج بوده است. البته نوع مواردی که در اخبار گزارش شده، در حکم نوادر و مواردی است که در جامعه در حال شکل گیری فرهنگی مانند تشیع، امر عجیبی نیست؛ ضمن این که مراجعات شیعیان به ائمه‌علیهم السلام و پرسش از صحت عمل قیاس نشان می دهد در میان شیعیان فرهنگ بطلان قیاس در حال نهادینه شدن بوده است و لذا در باب به کار گیری آن در حوزه هایی که روایتی از اهل بیتعلیهم السلام در اختیار ندارند، همراه با تردید بوده و

۱- «ام ولد» کنیزی است که از صاحب خود فرزند دار شود. فروش این کنیز برای مالکش جایز نیست و بعد از فوت مالک نیز به ارث نمی رسد و آزاد می شود (سعدی، ۱۴۰۸ق: ۲۵).

ص: ۶۲

نهایتاً از امام پرسش می کرده اند. به هر حال، این دسته از روایات نشان می دهند بطلان قیاس در میان شیعیان امری شناخته شده بوده است.

دست کم سه قالب مهم برای اظهار تمایل به قیاس در آن دوره مشاهده می شود:

۱ استفاده از قیاس به عنوان روش دست یابی به نتیجه و اثبات حق؛

۲ جواز استفاده از قیاس در جایی که از امام مطلبی در دست رس نیست؛

۳ جواز استفاده امامانعلیهم السلام از قیاس، برخلاف مردم عادی و فقها.

در ادامه به بیان شواهد این قالب ها خواهیم پرداخت.

### استفاده از قیاس به عنوان روش دست یابی به نتیجه و اثبات حق

#### اشاره

در این قسمت متذکر نمونه هایی می شویم که اصحاب امامان علیهم السلام برای دست یابی به حق یا نتیجه مطلوب خود از قیاس کمک گرفته اند.

#### ابان بن تغلب

(۱) یکی از اصحابی که در گزارش هایش نیز ابتلای به قیاس مشاهده شده، ابان بن تغلب است. وی از بزرگان اصحاب اهل بیتعلیهم السلام در کوفه بود که دارای موقعیت علمی انحصاری بود. وی از اصحاب امام سجاد، امام باقر و امام صادق(ع) بوده است(نجاشی، ۱۴۰۷ ق: ۱۰) و در علوم گوناگون مثل: فقه، قرآن، حدیث، ادب، نحو و لغت سرآمد بود(همان: ۱۱). وی در مجلسی از امام صادق(ع) درباره دینه قطع انگشتان زن می پرسد. وقتی مشاهده می کند که دینه چهار انگشت معادل دو انگشت است، به اعتراض می گوید: چرا دینه سه انگشت، سی شتر و چهار انگشت، بیست شتر است؟ حضرت به او فرمودند: ای ابان! تو با روش قیاس با من بحث کردی و قیاس، سنت را از بین می برد(برقی، ۱۳۷۱ق، ۱: ۲۱۴).

#### مومن طاق

(۲) وی از اصحاب توانمند، باهوش و حاضر جواب امام صادق(ع) بود که در مباحث بسیاری بر مخالفان اهل بیتعلیهم السلام سلطه می یافت. در یکی از مناظره های وی با یکی از خوارج، امام به او فرمودند: در گفت و گوی تو سخنی از حق نبود، چرا که از روش قیاس استفاده می کردی و قیاس از دین من نیست(کشی، ۱۳۴۸: ۱۸۸). در گزارش دیگری امام درباره مؤمن طاق فرمودند: وی

۲- . ابو جعفر الاحول محمد بن علی بن النعمان.

ص: ۶۳

بسیار هوشمندانه عمل می‌کند، ولی به شدت از قیاس استفاده کرده و باطل را به باطل دیگری می‌شکند (مفید، ۱۴۱۳ق، ۲: ۱۹۸). این قضاوتِ امام نشان می‌دهد که روش قیاس در این دوره کاملاً مورد استفاده بوده و اصحابی نظیر مؤمن طاق در مواردی به آن مبتلا بوده‌اند و امام نیز بطلان روش را به ایشان متذکر می‌شده‌اند.

جواز استفاده از قیاس در جایی که از امام مطلبی در دست رس نیست

در این قسمت به ذکر شواهد و موارد تمایل شیعیان به استفاده از قیاس به صورتی متناسب با عقاید شیعی می‌پردازیم؛ به این بیان که اصحاب در موارد فقدان دست رسی به روایات، تمایل داشتند از قیاس کمک بگیرند. هم‌چنین در این بخش روشن می‌شود که نوع این‌ها در حد جریان فکری نیستند و به صورت موردی واقع شدند.

### ابو بصیر

(۱) ابو بصیر نیز از اصحابی است که در گزارشی به امام باقر(ع) عرض می‌کند که گاهی برای ما موضوعاتی پیش می‌آید که از کتاب و سنت مطلبی در اختیار ما نیست و در این مورد به قیاس رو می‌آوریم. حضرت فرمودند: اگر پاسخ درست باشد، اجری نداری و اگر خطا کنی بر خدا دروغ بسته‌ای (برقی، ۱۳۷۱ق، ۱: ۲۱۵؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۵۶). در گزارش دیگری ابوبصیر به امام صادق(ع) می‌گوید گاهی مسئله‌ای برای ما پیش می‌آید که حکم آن را از کتاب و سنت نمی‌دانیم؛ آیا می‌توانیم به نظر و رأی در آن وارد شویم؟ حضرت فرمودند: نه (برقی، ۱۳۷۱ق، ۱: ۲۱۳؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۵۶). در این مذاکره، زمینه تمایل برای خروج از بی‌اطلاعی و جهل به احکام از طریق قیاس مشاهده می‌شود. گویی راحت‌ترین روش فرار از جهل، قیاس بوده و لذا در میان شیعیان نیز از آن پرسش می‌شده است.

### محمد بن حکیم

(۲) محمد بن حکیم از اصحاب امام صادق(ع) و موسی بن جعفر(ع) است. محمد بن حکیم (۳) در گزارشش به امام صادق(ع) مدعی می‌شود: برخی شیعیان که اهل تفقه هستند و از علم و احادیث اهل بیتعلیهم السلام بهره برده‌اند، گاهی با مسئله‌ای مواجه می‌شوند و بر اساس رأی خودشان

۱- . ابوبصیر المرادی الأسدی و هولیت بن البختری.

۲- . محمد بن حکیم الساباطی.

۳- . أبو جعفر محمد بن حکیم خثعمی، از اصحاب امام صادق و کاظم و اهل مناظره است.

ص: ۶۴

در مورد آن نظر می دهند. حضرت نیز این موضوع را نفی و موجب هلاکت دانستند(۱). همو در گزارشی به هشام می گوید که مشابه همین مطلب را نزد امام موسی بن جعفر(ع) مطرح کرده و گفته که به برکت شما اهل بیتعلیهم السلام ما از دیگران بی نیاز شده ایم و پاسخ مسائل را از طریق شما در اختیار داریم، ولی گاهی پیش می آید که موضوعی برای ما مطرح می شود که در ارتباط با آن چیزی از شما نزد ما نیست. در این جا تلاش می-کنیم که بر اساس بهترین و موافق ترین مطالبی که از شما می دانیم، پاسخ دهیم(برقی، ۱۳۷۱ق، ۱: ۲۱۲؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۵۶). در واقع، او در صدد است توضیح دهد که با روش قیاس و به کمک روایات اهل بیتعلیهم السلام نزدیک ترین حکم را با روش قیاس پیدا می کند. خود محمد ضمن بیان پاسخ رد امام، در این باره به هشام می گوید: این مطلب را طرح کردم به قصد این که حضرت در باب قیاس به ما اجازه ای بدهند(همان).

از این گزارش ها برمی آید اصحاب ائمه علیهم السلام گاه برای برون رفت از مواردی که به حکم جهل داشته اند، به قیاس تمایل نشان داده اند و البته همواره با مخالفت امامانعلیهم السلام مواجه شده اند. جالب است که امام در این مجلس ابوحنیفه را لعن کرده و می فرمایند که او این فرهنگ را دامن می زند که نظر علی(ع) این است و متقابلاً نظر من این است؛ یعنی فرهنگ فقهای سنی این بوده که خودشان را در مقابل علی(ع) قرار دهند و آنچه از وی نقل شده را در حد نظر شخصی وی تلقی کنند. در گزارش دیگری که از محمد بن حکیم نقل شده و در آن ابتلای برخی فقهای شیعه به قیاس مطرح شده، امام ضمن نفی صریح قیاس از وی می پرسند: آیا شما نزد ابوحنیفه رفت و آمد دارید؟(برقی، ۱۳۷۱ق، ۱: ۲۱۳) یعنی نگرانی امام این است که فرهنگ اهل رأی در اثر معاشرت به اصحاب خودشان منتقل شود و البته امام به او توصیه می کنند که در جایی که علمی از معصوم در اختیار ندارید، سکوت کنید.

### سماعه بن مهران

(۲) در گزارشی سماعه از امام هفتم اجازه قیاس در مواردی را می خواهد که مطلبی از امام نزد ایشان نیست(مفید، ۱۴۱۳ق: ۲۸۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۲: ۳۰۴). و در مورد دیگری که به

- ۱- . برقی، ۱۳۷۱ق، ۱: ۲۱۲، باب المقایس و الرأی؛ نوری، ۱۴۰۸ق، ۱۷: ۲۶۳، باب عدم جواز القضاء و الحكم بالرأی و الاجتهاد و المقایس و نحوها من الاستنباطات الظنیه فی نفس الأحكام الشرعیه؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۲: ۳۰۵، باب البدع و الرأی و المقایس، ۸۸.
- ۲- . سماعه بن مهران بن عبدالرحمن الحضرمی.

ص: ۶۵

حضرت خبر می دهد اصحاب در این موارد از قیاس استفاده می کنند، حضرت فرمودند: دیگران هم پیش از شما وقتی به قیاس رو آوردند، هلاک شدند(برقی، ۱۳۷۱ق، ۱: ۲۱۲). در گزارش دیگری وی می گوید که ما در این موارد دقت می کنیم و نهایتاً به بهترین چیزی که نزد ماست، قیاس می کنیم(برقی، ۱۳۷۱ق، ۱: ۲۱۳). این گفتمان حاکی از این است که وی انتظار داشته حضرت راهی برای قیاس در مواردی که دست ایشان از علم خالی بوده، باز کنند و این میل به قیاس را می توان ناشی از جریان فرهنگی غالب در جامعه آن روز ارزیابی کرد. در همین گزارش آمده که امام ایشان را از نشست و برخاست با ابوحنیفه بر حذر می دارند و این نشان می دهد که بسیاری از شیعیان در مقابل جو علمی و فرهنگی قیاس آسیب پذیر بوده اند و امام حضور برخی از ایشان را در محافل علمی، به مصلحت ایشان نمی دانسته اند. همین سماعه نیز گزارش می دهد که ما همراه با اصحاب مذاکراتی داریم و عموماً مطالبی که به ما می رسد ما نوشته ای در مورد آن داریم، ولی گاهی مطلب کوچکی به ما می رسد که نوشته ای درباره آن نداریم و در این موارد با قیاس مطلب را حل کرده و آن را به بهترین چیزی که نزد ماست حمل می کنیم(کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۵۷). از این گزارش برمی آید که نوعی قیاس در داخل مکتب اهل بیتعلیهم السلام برای برخی اصحاب شکل گرفته است که نشان از نفوذ فرهنگ قیاس در میان برخی از اهل علم می کند؛ فرهنگی که شیعیان نیز از آن در امان نبوده و گاهی گمان می کرده اند که در فضای روایات اهل بیتعلیهم السلام این کار مجاز می شود.

### سایر موارد

در گزارشی محمد بن ابی نصر می گوید: یکی از شیعیان به امام هفتم(ع) عرض کرد: ما روایات شما را شنیده و بر اساس آن ها قیاس می کنیم. حضرت از تأیید آن خودداری کرده، فرمودند: در این صورت، امر از ما اهل بیتعلیهم السلام بیرون می رود(برقی، ۱۳۷۱ق، ۱: ۲۱۳)؛ به بیان دیگر، در صورت راه افتادن قیاس، دیگر به امام عالم به دین و مطلع از سنت نبوی و علم الهی نیازی نیست و کار دین به دست خود مردم می افتد. از این تعابیر استفاده می شود که قیاس به حدی در مجامع علمی مطرح و رایج بوده که برخی شیعیان تصور می کرده اند که نفی قیاس در این حد است که باید پیش از قیاس، به علم اهل-بیتعلیهم السلام رجوع کنند و بعد از استماع احادیث ایشان، در مواردی که از ایشان علمی در دست رس نباشد، قیاس مجاز است.

در مجموع می‌توان گفت، این گونه موارد نشان می‌دهند در میان شیعیان گاه میل به قیاس و احساس نیاز به آن، به خصوص در موضوعات جدید تشدید می‌شده است و این احساس تمایل را می‌توان متأثر از فرهنگ رایج قیاس دانست که شیعیان نیز به نحوی برای آن در دین شأنی قائل می‌شدند و البته امامان علیهم السلام نیز درست در همین نقطه، به ایشان جایگاه بلند علم الهی و امام عالم به این علم را متذکر می‌شده‌اند.

### تربیت شیعیان در مسیر پرهیز از قیاس

در تربیت شیعی، منطق متفاوتی برای معیار و چارچوب دست‌رسی به دین معرفی شده بود و آن مراجعه به عالمی الهی بود که بدون اعمال آرا و اهوا، از آبشخور وحی بهره‌مند باشد. در این راستا مشاهده می‌شود که پرهیز از قیاس نمودن در دین بسیار نافذ بوده و خط قرمزی در معرفت دینی به حساب می‌آمده است. علاوه بر آموزه‌های کلامی، رفتار نزدیکان و شاگردان خاص اهل بیتعلیهم السلام نیز گواه این شیوه تربیتی است. وجود این روحیه در شیعیان به تدریج شناخته شده بود و معروف بود که این‌ها فقط به آثار مستند به پیامبر (ص) اتکا می‌کنند و آرای اصحاب و فقها را در دین قبول ندارند؛ برای نمونه، حریز نقل می‌کند: به منزل ابو حنیفه رفته بودم و در مقابل او کتاب‌های متعددی بود. وی به من تعریض کرد که: این کتاب‌ها همه درباره طلاق است، ولی شما (شیعیان) کتابی ندارید، و در حال گفتن این حرف‌ها با دستش کتاب‌ها را جابه‌جا می‌کرد. حریز می‌گوید: به او گفتم تمام این کتاب‌ها را ما در آیه‌ای جمع می‌کنیم: { يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ }. ابو حنیفه به من گفت: تو از آن‌هایی هستی که چیزی را قبول نداری، مگر به روایتی مستند باشد. و من گفتم: بله، همین‌طور است. او هم از من حکم موردی را پرسید و من هم روایتی از علی (ع) را در آن مورد نقل کردم (کشی، ۱۳۴۸: ۳۸۵). این خبر جالب نشان می‌دهد که در زمان امام صادق (ع) تحت تعلیم ائمه‌علیهم السلام شیعیان به شاخص جالبی، مشهور شده‌اند و آن این‌ها که اهل اقوال و قیاسات و امثال آن نیستند و در احکام فقط روایتی را می‌پذیرند که از طریق اهل بیت نقل شده باشد. از سوی دیگر، معلوم می‌شود در میان اهل تسنن مکتوباتی از اقوال و آرا توسعه پیدا کرده و آن‌ها را به خود مشغول می‌کرده است، در حالی که شیعیان فقط به اخبار رسیده از ائمه‌علیهم السلام اتکا داشته و اساساً به این منابع اعتنایی نداشته‌اند. هم‌چنین این مجلس نشان می‌دهد که برخی اصحاب به محافل علمی ایشان سرکشی داشته‌اند و از بحث و تبادل علمی پرهیز نمی‌کرده‌اند.

ص: ۶۷

### ۳. انتظار جواز رأی و قیاس برای خود امامان علیهم السلام

#### اشاره

گاه مشاهده شده برخی اصحاب انتظار داشته اند که خود امامان علیهم السلام دین را از طریق رأی و قیاس بیان کنند. حسن بن راشد می گوید: به امام صادق (ع) عرض کردم: آیا زن حائض نمازش را قضا می کند؟ حضرت فرمودند: خیر. عرض کردم: آیا روزه اش را قضا می کند؟ فرمودند: بله. پرسیدم: این را از کجا آوردید؟ او می گوید: امام به من پاسخ دادند که اولین فردی که قیاس کرد ابلیس بود (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۳: ۱۰۴). این مذاکره نشان می دهد در ضمیر حسن بن راشد این انتظار وجود دارد که احکام با قیاس و تشبیه سازگار باشد؛ لذا امام او را متذکر این نکته می کنند که مراقب تفکر قیاسی باشد و دین را در این محدوده نخواهد. این انتظار ناشی از فرهنگی است که قیاس رواج یافته است و شیعیان نیز گاهی متأثر از آن بوده اند.

#### پرسشهای شیعیان درباره منابع علم امام

دو محور کلیدی علم صحیح اهل بیتعلیهم السلام و نفی جواز قیاس در دین که به گفتمان شیعی پایداری تبدیل می شد، در کنار خود با مسائلی دیگر هم مواجه بود. از جمله این مسئله که آیا اهل بیت-علیهم السلام تمامی مطالب را در منابع مکتوب خود در اختیار دارند یا ممکن است که موارد و مسائلی هم پیش آید که در این منابع نباشد. گاهی این سؤال از اهل بیتعلیهم السلام پرسش شده است و ایشان دست-کم دو رویکرد در پاسخ اتخاذ کرده اند:

گاه اهل بیت علیهم السلام به پرسش گر اطمینان داده اند که همه چیز در کتاب و سنت هست؛ یعنی دامنه مسائل مورد نیاز افراد در میراث علمی پیامبر (ص) پوشش داده شده است.

و گاه پرسش گر مسئله را دنبال کرده و تقاضای توضیح بیشتر داشته است، و ظاهر این گونه پافشاری نشان می دهد که سطح دیگری از مطلب را جست و جو می کرده اند؛ برای نمونه، سوره بن کلیب (۱) گزارش می کند که از امام صادق (ع) درباره این که امام بر چه اساسی فتوا می دهد، پرسش کرده و حضرت مبنای فتوای خود را کتاب و سنت دانسته اند. وی در این باب که اگر موردی در کتاب و سنت نبود، مجدداً پرسش می کند و حضرت به او می فرمایند که همه چیز در کتاب و سنت هست و او باز هم پافشاری می کند که اگر موردی نبود چه می شود و حضرت سخن از توفیق و تسدید پیش می-آورند (صفار، ۱۴۰۴ق، ۱: ۳۸۷). حماد بن عثمان در گزارش مستقلی گفته است که در این مجلس گفت-و گو حضور داشته و مذاکرات سوره را با امام

۱- . سوره بن کلیب بن معاویه الأسدی.



ص: ۶۸

صادق(ع) به صورت مشابهی گزارش کرده است(همان: رقم ۴). مشاهده می شود که در این مذاکره حضرت مطلبی را که به اجمال می فرمودند، در اثر پافشاری یکی از اصحاب از جهتی باز می کنند و به اختصار یکی از ابعاد جدید موضوع را برای سوره بن کلیب می گشایند. این پافشاری نیز نشان می دهد که مطلب تا مرتبه ای برای سوره روشن بوده و زوایای جدیدی را دنبال می کرده است، شاهد این نکته این است که حضرت در پایان بیان خود به او تأکید می کنند که وی تصور و گمان غلطی را برای پاسخ به این مشکل می برده است. احتمالاً- وی تصور می- کرده که راه امام در امور جدید، قیاس و رأی است. برای درک اهمیت این مذاکره خوب است توجه شود که سوره بن کلیب از اصحاب امام باقر(ع) و امام صادق(ع) بوده و او فردی اهل بحث و احتجاج بوده است، به طوری که بعد از شهادت امام باقر(ع) زید بن علی از ابن کلیب درباره نحوه اعتقاد یافتنش به امامت حضرت صادق(ع) پرسش می کند. ابن کلیب به وی می گوید که ما وقتی از برادرت امام باقر(ع) پرسش می کردیم، از رسول خدا و کتاب خدا پاسخ ما را می داد. پس از او نیز به سوی شما اهل بیتعلیهم السلام (و از جمله خود زید) آمدیم و در میان ایشان تنها کسی که تمام پرسش های ما را مانند امام باقر(ع) از کتاب و سنت پاسخ داد، جعفر بن محمد(ع) بود و بقیه برخی مسائل ما را دانسته و برخی را نمی دانستند. زید ضمن تأیید ضمنی مطلب می گوید: تمامی کتاب های علی (ع) نزد وی است(کشی، ۱۳۴۸: ۳۷۶).

دقت شود که از این مذاکره برمی آید:

سوره بن کلیب فردی از شخصیت های علمی و اثرگذار شیعه است و لذا زید می خواهد دلیل وی را در این اقبال به امام صادق(ع) بداند.

موضوع کتاب های علی(ع) که میراث اختصاصی اهل بیتعلیهم السلام بوده، در حدی است که در بحث ها می توانستند علمیت متفاوت ایشان را به آن مستند کنند.

در میان شیعیان، داشتن علم الهی در حدی که هر سؤالی باید مستند به کتاب و سنت پاسخ داده شود، معیار پذیرش امامت بوده است.

### مقوله معضلات یا موضوعاتی که در کتاب و سنت نبوده

یکی از بسترهای لغزش به سوی نظریه رأی، جایی بوده که کتاب و سنت در آن نبوده است. این موضوع به مناسبت توسط شیعیان از اهل بیتعلیهم السلام پرسش می شده و بسته به این که مخاطب در چه شرایط معرفتی بوده، پاسخ ها از اجمال و تفصیل برخوردار بوده است و همین می توانسته برخی را به سوی احتمال جواز رأی برای اهل بیت(ع) سوق دهد.

یکی از نمونه های موضوع، گزارش عبد الرحیم قصیر است که از امام باقر(ع) نقل می کند: علی(ع) بر اساس کتاب و سنت قضاوت می کرده و اگر موردی برای وی می آمد که در کتاب و سنت نبود، رجم و اصابت به حق می کرد. امام باقر(ع) تأکید کرده اند که این مطلب از معضلات است. (۱) ظاهر این تعبیر خالی از تقیه یا مراعات درک مخاطب نیست و در ابتدا ممکن است فرد تلقی رأی در برنامه امیرالمؤمنین(ع) کند. ما در ادامه روشن می کنیم که این روایت به معنای بهره گیری علی(ع) از الهام است.

برخی روایات به روشنی حکایت از این می کنند که برخی اصحاب فرضیه غلطی در ذهن داشته اند که وقتی امام چیزی از کتاب و سنت در اختیار نداشته باشد، لاجرم قیاس و رأی را به کار می گیرد. برای نمونه، سوره بن کلیب در منی از امام صادق(ع) همین مطلب را می پرسد و حماد بن عثمان نیز که شاهد این مذاکره بوده آن را گزارش کرده است. وی از حضرت درباره فتوا در وضعیتی که نه کتاب و نه سنتی در اختیار امام نباشد، پرسش کرده است و حضرت به وی تذکر داده اند که گمان وی در این مسئله غلط است (صفار، ۱۴۰۴ق، ۱: ۳۸۸، رقم ۴، ۵). به نظر می رسد، راه حل وی بر اساس فرهنگ رایج پناه بردن امام به رأی و قیاس بوده باشد. شبیه همین وضعیت را خیشم تجربه کرده و با سماجت چندین بار از امام صادق(ع) پرسیده است که در صورتی که مطلبی در کتاب و سنت نباشد چه می کنند و حضرت ضمن پاسخ به او تذکر داده اند که موضوع به گونه ای که وی خیال کرده است، نمی باشد (همان: رقم ۲ و ۳). این مکالمات نشان می دهد این اصحاب به صورت جدی جایی برای جواز رأی بر امام در تصورات خود گشوده بوده اند. سماعه بن مهران یک بار از امام کاظم(ع) می پرسد: آیا هر چه شما بیان می - کنید در کتاب و سنت هست یا برخی مطالب را نیز بر اساس رأی و نظر خودتان بیان می کنید؟ (صفار، ۱۴۰۴ق، ۱: ۳۰۱) این پرسش نیز حاکی از انتظارات القایی در وی است که ائمه علیهم السلام نیز مانند دیگران در دین فتوا بدهند. شواهد فراوانی در دست رس است که اهل بیتعلیهم السلام هر گونه فتوا و سخن گفتن از روی رأی و نظر خود را ردّ و نفی کرده و فرموده بودند: اگر سخن ما نیز از روی هوا باشد ما نیز مانند بقیه خواهیم بود. این تأکیدات می تواند تا حدی بیان گر نفوذ اندیشه و فرهنگ قیاس و رأی باشد که برخی اصحاب هم چنان گرفتار آن بوده اند.

به نظر می رسد، مسئله امور و موضوعاتی که کتاب و سنت در آن در دست رس نباشد، مطلب مهمی است که در موارد متعددی مطرح می شد. محمد بن مسلم از امام باقر(ع) در تبیین

۱- . صفار، ۱۴۰۴ق، ۱: ۳۸۹، باب فی المعضلات التي لا توجد فی الكتاب و السنه ما يعرفه الأئمه.

ص: ۷۰

این که علی(ع) در اموری که حکمش در کتاب و سنت نبود چه می کرده، گزارش می کند؛ حضرت فرموده اند: خداوند این امور را به علی(ع) الهام می کرده است(صفار، ۱۴۰۴ق، ۱: ۲۳۴، رقم ۲، ۱ و ۳). در همین گزارش امام باقر(ع) این موضوع را از معضلات معرفی می کنند. در سطور پیشین گفتیم شبیه همین بیان را عبد الرحیم قصیر که از اصحاب موثق امام باقر(ع) و امام صادق(ع) است(خویی، ۱۴۱۰ق، ۱۰: ۱۱)، گزارش کرده است.<sup>(۱)</sup> خود امیرالمؤمنین(ع) قضات زمان خود را این گونه توصیف می کردند که در مقام حکم در امور معضل و مبهم به آرای خود ساخته و جهالت آمیز رو می آورده اند که از اصابت و خطای آن بی اطلاع بودند(کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۵۵)، و در جای دیگری امیرالمؤمنین(ع) از امت گله می کنند که در معضلات به خودشان پناه می برند و در مبهمات بر رأی خود اتکا می کنند و خودشان را امام خویش قرار داده اند(لیثی واسطی، ۱۳۷۶: ۳۶۱). از این بیان می فهمیم که «معضلات» جایی بوده که ظاهراً حکم و بیانی از کتاب و سنت در دست رس نبوده و جز با علم الهی مشکل حل نمی شده<sup>(۲)</sup> و امام باقر(ع) می فرمودند که امیرالمؤمنین(ع) در این موضع، مبتلا به مشکل بقیه نبوده و از الهام الهی بهره مند می شدند.

به این ترتیب می توان گفت، ورود ائمهعلیهم السلام به معضلات و مبهمات علمی بدون استفاده از رأی و قیاس، نشان گر بهره ایشان از علوم الهی و دست رسی ایشان به منابع علم ربانی بوده است.

## جمع بندی

### جمع بندی

رواج فرهنگ قیاس در جامعه علمی قرن دوم، امری ریشه دار بود که بسیاری نوشیعیان و شیعیان را تحت تأثیر قرار می داد. این اثر در دو حوزه بیشتر قابل مشاهده است؛ یکی این که برخی شیعیان در مواردی که روایتی از اهل بیتعلیهم السلام در اختیار نداشتند، به استفاده از قیاس

۱- در برخی روایات آمده که حضرت علیؑ در این موارد رجم می کردند و به واقع اصابت می کرد. ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ (ب): ۳۱۰.

۲- طرفه این که عمر در مواردی که در قضا در مانده می شد و علیؑ گره را باز می کرد، می گفت: خدا ابوالحسن را برای معضلات نگه دارد! یا من نباشم در معضلی که ابوالحسن نباشد (ر.ک: ابن حیون، ۱۴۰۹ق، ۲: ۳۱۶). در مورد این تعبیر عمر، به نظر می رسد که مراد وی از معضل، مشکلاتی باشد که وی و همراهانش درباره آن علمی نداشته اند و می توان احتمال داد که در این قضاوت ها نیز مطلب و نصی از کتاب و سنت در اختیار نبوده و به هر دلیل، براساس رأی نیز کار پیش نمی رفته است و لذا به امام متوسل می شده اند و ایشان نیز باز بر مبنای علوم الهی و اختصاصی خودشان گره را باز می کرده اند.

ص: ۷۱

تمایل نشان می‌دادند، و دیگر این که گمان می‌کردند امامانعلیهم السلام در مواردی خودشان از رأی و قیاس استفاده می‌کنند و این کار دست کم برای ایشان جایز است و این عقیده حاکی از باور به محدودیت در علم الهی یا میراث علمی اهل بیتعلیهم السلام بوده است و در نتیجه، به خاطر این نحوه قیاس در کلمات اهل بیت علیهم السلام تغییرات یا اختلافاتی هم بروز می‌کرده است.

## منابع

## منابع

۱. آمدی، ابوالحسن، (۱۴۰۲ق)، الإحكام فی أصول الأحكام، تحقیق عبد الرزاق عینی، بیروت، المكتب الاسلامی.
۲. ابن حیون، نعمان بن محمد، (۱۴۰۹ق)، شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار (ع)، تحقیق محمد-حسین حسینی جلالی، قم، جامعه مدرسین.
۳. ابن‌آحیون، نعمان بن محمد مغربی، (۱۳۸۵ق)، دعائم الإسلام و ذکر الحلال و الحرام و القضايا و الاحکام، تحقیق آصف فیضی، قم، مؤسسه آل‌البیت(ع).
۴. ابن خلدون، عبد الرحمن، (۱۳۷۵ش)، مقدمه ابن خلدون، محمد پروین گنابادی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۵. ابن خلکان، شمس‌الدین، (۱۹۷۱)، وفيات الأعیان و أنباء أبناء الزمان، بیروت، بی‌نا.
۶. ابن سعد، محمد، (۱۴۱۰ق)، الطبقات الکبری، تحقیق محمد عبد القادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۷. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، (۱۳۶۳ش)، تحف العقول عن آل الرسول (ع)، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.
۸. ابن عبد البر، ابی عمر یوسف، (۲۰۰۰)، الاستذکار، تحقیق سالم محمد عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۹. (۱۳۸۸ق)، التمهید، تحقیق مصطفی بن احمد العلوی، المغرب، وزاره عموم الأوقاف و الشؤون الإسلامیه.
۱۰. ابن عساکر، ابی القاسم علی بن الحسن، (۱۴۱۵ق)، تاریخ مدینه دمشق، تحقیق علی شیری، بیروت، دارالفکر للطباعه و النشر و التوزیع.
۱۱. ابن قتیبه دینوری، عبد الله بن مسلم، (۱۹۹۲)، المعارف، تحقیق ثروت عکاشه، القاهره، الهیئه المصریه العامه للکتاب.
۱۲. ابن منظور، جمال‌الدین، (۱۴۰۲ق)، مختصر تاریخ دمشق لابن عساکر، دمشق، دارالفکر للطباعه و التوزیع و النشر.

ص: ۷۲

۱۳. امینی، عبدالحسین. ۱۴۱۶ق. الغدير في الكتاب و السنه و الادب. قم: مركز الغدير للدراسات الاسلاميه
۱۴. برقي، احمد بن محمد بن خالد، (۱۳۷۱ق)، المحاسن، تحقيق جلال الدين محدث، قم، دار الكتب الاسلاميه.
۱۵. بلاذري، احمد بن يحيى، (۱۴۱۷ق)، انساب الاشراف، بيروت، دار الفكر.
۱۶. حيدر، اسد، (۱۴۲۲ق)، الإمام الصادق و المذاهب الأربعة، بيروت، دار التعارف.
۱۷. خويي، سيدابو القاسم، (۱۴۱۰ق)، معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرواه، قم، مركز نشر آثار شيعه.
۱۸. ذهبى، شمس الدين، (۱۴۰۹ق)، تاريخ الإسلام و وفيات المشاهير و الأعلام، بيروت، دار الكتاب العربى.
۱۹. ، (۱۴۱۳ق)، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط، بيروت، مؤسسه الرساله.
۲۰. زيلعى، جمال الدين، (۱۴۱۵ق)، نصب الرايه، تحقيق أيمن صالح شعبان، القاهره، دارالحديث.
۲۱. سعدى، أبو حبيب، (۱۴۰۸ق)، القاموس الفقهي لغه و اصطلاحا، دمشق، دارالفكر.
۲۲. سندی، نورالدين، ۱۴۰۶ق، حاشيه السندی على النسائی. بيروت: دار الكتب العلميه
۲۳. سيوطى، جلال الدين، (بى تا)، الدر المنثور فى التفسير المأثور، بيروت، دارالمعرفه للطباعه و النشر.
۲۴. شنيطى، محمد أمين، (۱۴۱۵ق)، أضواء البيان، بيروت، دارالفكر للطباعه و النشر.
۲۵. شهيد ثانى، زين الدين بن على، (۱۴۰۹ق)، منيه المرید، تحقيق رضا مختارى، قم، مكتب الاعلام الاسلامى.
۲۶. صفار، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات فى فضائل آل محمد(ع)، تحقيق ميرزا حسن كوچه-باغى، قم، مكتبه آيه الله المرعشى النجفى.
۲۷. طوسى، محمد بن الحسن، (۱۴۰۷ق)، تهذيب الاحكام، تحقيق موسى خراسان، سيد حسن، تهران، دارالكتب الاسلاميه.
۲۸. عاملی، سيد جعفر مرتضى. ۱۴۲۶. الصحيح من سيره النبى الأعظم. قم: دار الحديث
۲۹. عسقلانى، ابن حجر، (بى تا)، فتح البارى، بيروت، دار المعرفه للطباعه و النشر.
۳۰. عسكرى، سيد مرتضى. ۱۴۰۶. معالم المدرستين. تهران: مؤسسه البعثه
۳۱. علائى، صلاح الدين، (۱۴۰۷ق)، جامع التحصيل فى أحكام المراسيل، تحقيق حمدى سلفى، بيروت، عالم الكتب

۳۲. عینی، بدرالدین، (بی تا)، عمده القاری، شرح صحیح البخاری، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۳۳. کشی، ابو عمرو محمد بن عمر بن عبد العزیز، (۱۳۴۸ق)، اختیار معرفه الرجال، مشهد، دانشگاه مشهد.

ص: ۷۳

۳۴. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، (۱۴۰۷ق)، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

۳۵. گرجی، ابوالقاسم، (۱۴۲۱ق)، تاریخ فقه و فقها، تهران، مؤسسه سمت.

۳۶. لثی واسطی، علی بن محمد، (۱۳۷۶ش)، عیون الحکم و المواعظ، قم، دار الحدیث.

۳۷. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، بیروت، دار إحياء التراث العربی.

۳۸. مفید، ابی عبد الله محمد بن محمد بن النعمان العکبری (الف)، (۱۴۱۳ق)، الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، قم، کنگره شیخ مفید.

۳۹. (ب)، (۱۴۱۳ق)، الاختصاص، قم، کنگره شیخ مفید.

۴۰. موسوی بجنوردی، کاظم، (۱۳۶۷ش)، دائره المعارف بزرگ اسلامی، مدخل «اسلام»، نوشته: احمد پاکتچی، تهران، دائره المعارف بزرگ اسلامی.

۴۱. نجاشی، احمد بن علی، (۱۴۰۷ق)، رجال النجاشی، قم، انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.

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

آل البيت(ع).

۴۳. نووی، ابو زکریا. ۱۳۹۲ق. المنهاج شرح صحیح مسلم بن الحجاج. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۴۴. وکیع، ابوبکر محمد بن خلف، (۱۹۴۷)، أخبار القضاة، بیروت، عالم الکتب.

ص: ۷۴

## مقصود اصلی در اعتقادات

### اشاره

رضا برنجکار (۱)

مهدی نصرتیان اهور (۲)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۶/۲۵

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۱۰/۲۸

### چکیده

یکی از مباحث مهم کلامی که فقط در کتاب های اصولی از آن بحثی گذرا شده، تعیین مقصود اصلی در واجبات اعتقادی است. در این باره، دو دیدگاه عمده وجود دارد: «معرفت عقلی» و «تدین و اعتقاد ورزی». پیروان هر یک از این دو دیدگاه در صددند تا اثبات کنند یکی از وجوب ها نفسی و دیگری مقدمه یا متولد از آن است. در این مقاله، دلایل دو نظریه بررسی و در نهایت نظریه دوم برگزیده شد.

### واژگان کلیدی

واژگان کلیدی: معرفت عقلی، دل سپردن، تدین، اعتقاد، واجب اعتقادی، معرفت الله.

۱- استاد دانشگاه تهران.

۲- پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث.



## مقدمه

یکی از مباحث بسیار مهم و اثرگذار در اعتقادات، تعیین مقصود اصلی از واجبات اعتقادی است. در واجبات اعتقادی، چه چیزی مقصود اصلی و نهایی است؟ آیا معرفت و شناخت مقصود اصلی است و یا تدین و اعتقاد داشتن؟ با وجود اهمیت فراوان بحث حاضر، متکلمان در کتاب های کلامی به این بحث نپرداخته اند و تنها در کتاب های متأخر اصولی به آن اشاره شده است؛ که سزاوار است عنوان جدیدی در مباحث کلامی شکل بگیرد و عهده دار بحث از مقصود اصلی در اعتقادات شود.

از جمله ثمرات بحث حاضر می توان به اثرگذاری آن در حجیت ظنون اعتقادی اشاره کرد. یکی از مباحث مهم در اعتقادات، امکان تعبد به ظنون اعتقادی است. بسیاری از متفکران اسلامی معتقدند ظنون اعتقادی حجیت ندارند، زیرا اثر عملی بر آن مترتب نیست (عراقی، ۱۴۱۷ق، ۳: ۹۴؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۰: ۳۵۱؛ سند، ۱۳۸۵، ۱: ۲۷۲۹). این دیدگاه زمانی استوار خواهد ماند که هدف اصلی در اعتقادات را «شناخت» بدانیم، ولی اگر هدف اصلی در اعتقادات را «تدین ورزی» بدانیم که خود از جمله افعال است، در این صورت می توان برای تعبد به ظنون اعتقادی به مانند ظنون فقهی، اثر عملی در نظر گرفت و به تبع، ظنون اعتقادی را نیز از حجیت لازم برخوردار دانست (برنجکار، ۱۳۹۱: ۷۷۷۸).

در تعیین مقصود اصلی و نهایی از واجبات اعتقادی، دو دیدگاه معروف وجود دارد: «وجوب معرفت و شناخت عقلی» و «وجوب تدین و اعتقادورزی». هر دو دیدگاه معترفند شناخت بدون تدین، تأمین کننده هدف از وجوب اعتقادی نیست و برعکس؛ تدین بدون شناخت معنا ندارد. با این نکته ممکن است این مطلب به ذهن برسد که بحث حاضر ثمره خاصی ندارد؛ به هر حال، چه مقصود اصلی تدین باشد یا شناخت عقلی، طرف دیگر نیز خود به خود می آید. برای تبیین فرق میان این دو دیدگاه می توان از بحث «متولد» در علم کلام بهره برد. در مباحث کلامی، افعال از لحاظی به دو نوع تقسیم می شوند: فعل مباشر و فعل متولد. فعل مباشر فعلی است که ابتدائاً با قدرت و اختیار انسان حادث می شود. و فعل متولد فعلی است که قهراً و بدون اختیار از فعل دیگر پدید می آید. بیشتر دانشمندان کلام معتقدند فعل متولد، چون مورد مدح و ذم قرار می گیرد و متولد از فعل اختیاری انسان است، منسوب به انسان خواهد بود (ر.ک: حلی، ۱۴۱۳ق: ۳۱۳۳۱۵)؛ مثلاً شخصی می تواند چیزی را در آتش بیندازد؛ این عمل وی بوده و اختیاری است، ولی پس از افتادن در آتش، عمل سوزاندن فعل غیراختیاری و متولد از فعل پیشین است.

اگر شناخت را مقصود اصلی بدانیم و اعتقاد را نتیجه قهری آن، شناخت، فعل مباشر خواهد بود و اعتقاد و تدین فعل متولد، ولی اگر تدین مانند شناخت، اختیاری بوده و مقصود اصلی در عقاید باشد، در این صورت، هر دو فعل مباشر خواهند بود؛ هر چند شناخت، مقدمه و اعتقاد ذی المقدمه خواهد بود، مانند وضو و نماز. در مباحث اصول فقه نیز در تبیین رابطه میان مقدمه و ذی المقدمه، بر اختیاری بودن (تولیدی نبودن) پافشاری شده است.

البته در عرض این دو دیدگاه می توان به دیدگاه دیگری نیز اشاره کرد که از جهت مبنا کاملاً با این دو دیدگاه مغایر است. اختیاری بودن شناخت از جمله امور مشترک میان این دو دیدگاه است و اختیاری بودن یا نبودن تدین مورد اختلاف آن هاست، ولی از لوازم دیدگاه سوم که دیدگاه فلسفی است، شناخت و تدین هر دو امری قهری و غیر اختیاری اند. بر اساس برخی مکاتب فلسفی، تصدیق نتیجه قهری تصور، و تصور هم نتیجه قهری علل خارجی است و علل خارجی هم که بنا بر قانون علیت سرانجام به علت العلل که خداوند است باز می گردد (ر.ک: برنجکار، ۱۳۹۰: ۴۳۶۱ و برنجکار، ۱۳۸۴: ۳۷۵۸)؛ در نتیجه، نه تصور و شناخت می تواند متعلق تکلیف باشد نه تصدیق و ایمان. در واقع، هیچ یک از دو نظریه مزبور مورد تأیید فلسفه‌هایی چون فلسفه ابن سینا و ملاصدرا نیست. در این نوشتار به دیدگاه سوم پرداخته نخواهد شد، زیرا از بحث فعلی خارج است؛ علاوه بر این که از جهت نقد نیز با همان اشکالات دیدگاه اول مواجه است.

به نظر می رسد، برای این که این بحث به خوبی تنقیح شود، می توان از تطبیق این مبحث بر یکی از واجبات اعتقادی، مثل مبحث «توحید» بهره برد. به همین جهت، بحث را با این مصداق مطابقت داده و به تبیین، نقد و بررسی ادله آن ها می پردازیم. و سرانجام مشخص خواهد شد که در این اصل اعتقادی، شناخت مقصود اصلی است یا تدین. برای اثبات این که معرفت عقلی، مقصود اصلی از واجبات اعتقادی است یا تدین: اولاً، باید وجوب شناخت یا تدین ثابت شود؛ ثانیاً، نفسی بودن یکی از این دو با ادله تثبیت گردد تا در سایه آن، دیگری مقدمه یا شرط متأخر تلقی شود.

## دیدگاه اول: شناخت و معرفت عقلی

### اشاره

بعضی اندیشمندان معتقدند، مقصود اصلی در اعتقادات همان شناخت عقلی است. از دیدگاه ایشان، تدین نتیجه قهری و غیرارادی شناخت است و نظر و استدلال نیز مقدمه آن شناخت. با توجه به تطبیق این بحث در مسئله توحید، ابتدا به ذکر ادله اثبات وجوب معرفت الله اشاره می شود و در ادامه، به وجوب نفسی بودن آن پرداخته خواهد شد.

ص: ۷۷

**ادله وجوب معرفت الله****اشاره**

برای اثبات وجوب شناخت خداوند از دلایل عقلی و نقلی گوناگونی استفاده شده است، که مهم ترین آن ها عبارتند از:

**وجوب شکر منعم**

به لحاظ نعمت های فراوان در پیرامون انسان باید به بدهت عقلی، لزوم شکر منعم را پذیرفت. سپاس گذاری از کسی که این همه نعمت را در اختیار انسان قرار داده، عقلاً لازم و ضروری است. سپاس گذاری از چنین نعمت-دهنده ای بدون شناخت او ممکن نخواهد بود؛ پس عقلاً شناخت منعم و خداوند لازم و ضروری است (حلبی، ۱۴۰۴ ق: ۶۵۶۶؛ سیزواری، ۱۳۷۳: ۳۴۸؛ بحرانی، ۱۴۰۶ ق: ۲۸۲۹؛ قزوینی، ۱۴۲۰ ق: ۲۵۳).

**دفع ضرر محتمل**

درباره وجود خداوند، آرای گوناگونی وجود دارد. از سویی نیز، پذیرش یا انکار صانع عالم، نتایج بسیار عظیمی در سعادت و شقاوت خواهد داشت. در صورتی که عالم، صانع داشته باشد و شخص مکلف، به انکار او دست بزند، گرفتار شقاوت ابدی شده و ضرر عظیمی متوجه وی خواهد شد. عقل حکم می کند که جهت دفع ضرر محتمل باید خداوند را شناخت (حلبی، ۱۴۰۴ ق: ۶۵۶۶؛ سیزواری، ۱۳۷۳: ۳۴۸؛ بحرانی، ۱۴۰۶ ق: ۲۸۲۹؛ قزوینی، ۱۴۲۰ ق: ۲۵۳).

**نصوص**

در برخی نصوص، مانند آیه: «فَاعْلَم أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» به پیامبر (ص) امر شده است که به وجود خداوند علم پیدا کند. طبق مفاد آیه: «إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ» بر امت اسلامی نیز لازم است به پیامبر (ص) تاسی و در مسئله توحید علم پیدا کنند. از سویی نیز اجماع به عدم فصل میان توحید و سایر اصول عقاید قائم است؛ پس در همه اصول عقاید باید به دنبال شناخت بود (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ ق، ۲: ۱۰۷؛ حائری خراسانی بیارجمندی، شیخ-یوسف، ۱۳۸۱ ق، ۱: ۱۵۴).

**اجماع**

بررسی آرا و افکار اندیشمندان اسلامی نشان می دهد، جملگی بر وجوب معرفت الله اجماع دارند (آمدی، ۱۴۲۳ ق، ۱: ۱۵۶؛ جوینی، ۱۴۲۰ ق: ۲۰۲۱).

### ادله وجوب نفسی شناخت و معرفت عقلی

۱. از جمله شرایط عمومی تکلیف آن است که فعل، مقدور مکلف باشد؛ عقلاً صحیح نیست کسی را به فعل غیرمقدورش تکلیف کرد، زیرا مستلزم تکلیف به مالایطاق است.

در اعتقادات دو امر وجود دارد: شناخت مسئله اعتقادی، و تدین یا دل سپردن به آن. دل سپردن به گزاره اعتقادی، فعل اختیاری نیست، بلکه از امور نفسانی و حالات قلبی است. حالات قلبی، مثل: خضوع، خشوع، خوف، رجاء، رضایت و امثال آن تابع مبادی خود است و هر زمان که این مبادی در نفس ایجاد شود، حالت های مذکور نیز بدون درنگ شکل می گیرد و اگر این مبادی به وجود نیاید، محال است حالت های مذکور نمایان شود، زیرا معلول در وجود و عدم خود تابع علت تامه اش است. پس حالات قلبی مذکور معلول علم و شناخت امر اعتقادی است، به گونه ای که تا شناخت گزاره اعتقادی حاصل نشود، امکان دل سپردن به آن وجود نخواهد داشت و هر آن که حاصل شد، امکان تخلف و عدم تدین به آن نیز منتفی خواهد شد؛ در نتیجه باید تکلیف به مبادی تدین که از جمله امور اختیاری است تعلق بگیرد. از این رو، آنچه در اعتقادات لازم و ضروری است، دست یابی به علم و معرفت است. نباید چنین توهم شود که «جحد» در آیه: «وَجَاهِدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا» (نمل: ۱۴) از قبیل التزام قلبی برخلاف یقین موجود در نفس است، زیرا «جحد» به معنای انکار زبانی است، نه التزام قلبی (خراسانی، ۱۴۰۹ق: ۳۳۱؛ خمینی (روح الله)، ۱۴۱۵ق، ۱: ۱۴۳؛ خمینی (روح الله)، ۱۳۸۲ق، ۲: ۱۱۸؛ خمینی (مصطفی)، ۱۴۱۸ق، ۶: ۱۶۲؛ لاریجانی، ۱۳۸۱: ۱۶۳). به عبارت دیگر، این آیه منافی با تقریر ذکر شده نیست.

۲. شکر منعم مراتبی دارد؛ گاه با دانستن منعم شکر وی به جا آورده می شود، گاه با حالت روحی خضوع و خشوع در برابر وی این شکر محقق می شود و گاه نیز با عمل کردن و به کارگیری زبان و گوش و تمام اعضای بدن در راستای همان هدفی که خداوند آن ها را در نهاد انسان به امانت گذاشته است. پس شناخت منعم به خودی خود نه تنها از مراتب شکر به حساب می آید، بلکه از برترین مراتب شکر است (مروج، ۱۴۱۵ق، ۵: ۱۰۳). دلالت این استدلال بر مطلب حاضر بدین جهت است که در واقع با استدلال مذکور، وجوب نفسی معرفت عقلی ثابت شده است نه وجوب مقدمی؛ به عبارت دیگر، دلیل مذکور خود شناخت عقلی را فارغ از به دنبال داشتن یا نداشتن تدین در نظر گرفته و حکم به وجوب آن کرده است.

## نقد و بررسی

در اولین استدلال اقامه شده برای اثبات وجوب نفسی معرفت عقلی، این پیش فرض لحاظ شده که اعتقاد نتیجه قهری شناخت است، در حالی که اگر در خصوص تصدیق ذهنی این پیش فرض پذیرفته شود، درباره تصدیق قلبی که عملی اختیاری است، این پیش فرض قابل قبول نیست. با مراجعه به وجدان می‌یابیم که با فهم درستی مطلبی می‌توانیم به آن دل بسپاریم. به همین دلیل است که ایمان به خدا، بلکه تصدیق قلبی به هر حقیقتی واجب است. دلیل کفر کافران نیز عدم دل سپردن به خدا و دین است، نه فقط عدم بیان اعتقاد به خدا یا نشناختن خدا، چون عدم بیان اعتقاد، صرفاً دروغ است نه کفر، و نشناختن واقعیت باعث کفر نمی‌شود. در احادیث نیز یکی از واجبات قلب «عقدالقلب» ذکر شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۳۴، ۳۵، ۳۷، ۳۹).

به عبارت دیگر، کسانی که معرفت را واجب اصلی می‌دانند با توجه به این دلیل در صددند اثبات کنند تدین، نتیجه قهری و غیرارادی علم و شناخت است؛ به همین جهت نیز تکلیف به علم تعلق گرفته است، در حالی که می‌توان این استدلال را نقد کرد. (۱) توضیح این که، پیروان هر دو دیدگاه قبول دارند معرفت (۲) و یا تذکر به معرفت (۳) امری اختیاری است و اختلافشان در این است که: آیا تدین به متعلق شناخت، اختیاری است یا اضطراری؟ پیروان دیدگاه اول معتقدند نمی‌توان چیزی را شناخت، ولی به متعلق آن دل نسپرد و از تدین ورزی بدان ممانعت کرد و اگر کسی خلاف شناخت خود را به زبان می‌آورد، حاکی از تدین ورزی بر طبق گفتارش نیست، بلکه او در مرحله زبان مخالفت خود را ابراز می‌کند و در مرحله قلب با شناخت خود هم سوست؛ ولی پیروان دیدگاه دوم معتقدند دل سپردن فعل اضطراری انسان نیست، بلکه فرد می‌تواند به چیزی که شناخته است تدین نورزد و دست به انکار قلبی بزند، نه صرفاً انکار زبانی. این اختلاف، نزاعی مبنایی در باب کیفیت اختیاری بودن افعال است.

در نقد نظریه اول باید گفت، اراده همان گونه که در مرحله معرفت حضور دارد همان چنان که پیروان نظریه اول آن را می‌پذیرند، در مرحله تصدیق و میل و عمل بیرونی نیز وجود دارد،

- ۱- جهت اطلاع بیشتر از نقش اراده در افعال و مراحل گوناگون حضور اراده در مبادی افعال نک: برنجکار، (۱۳۷۵): ۳۴ ۴۵.
- ۲- بر اساس دیدگاه اکتسابی بودن معرفت.
- ۳- بر اساس دیدگاه اضطراری بودن معرفت.

ص: ۸۰

زیرا علاوه بر دلالت وجدان و علم حضوری، می‌توان به تعلق امر و نهی و ثواب و عقاب به آن‌ها استشهاد کرد. آیات بسیاری از قرآن، افعال: تفکر، تعقل، تذکر و اعتبار را ستوده و بدان‌ها امر کرده و کسانی را که تفکر و تعقل را ترک می‌کنند، نکوهیده اند (ر.ک: سبأ: ۴۶؛ نور: ۶۱؛ جمعه: ۱۰؛ اعراف: ۲۰۵؛ حشر: ۲). در این باره روایات فراوانی نیز وجود دارد (حرانی، ۱۴۰۴ق: ۲۷۴؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۴). هم‌چنین آیات قرآنی، مؤمنان را به اجتناب از گمان تکلیف کرده و برخی گمان‌ها را نیز گناه شمرده اند (حجرات: ۱۲). درباره حضور اراده در میل نیز باید به نمونه‌هایی اشاره کرد که عقاب را به دنبال دارد. قرآن برای کسانی که به اشاعه فحشا در میان مؤمنان علاقه دارند، عذاب دردناک در نظر می‌گیرد (نور: ۱۹)، یا از دوستی با دشمنان خدا نهی می‌کند (ممتحنه: ۱) و یا برای کسانی که به لقای خدا امید ندارند و به زندگی دنیا خشنودند، کیفر آتش در نظر می‌گیرد (یونس: ۸). درباره اختیاری بودن اراده نیز باید به آیات و احادیثی اشاره کرد که از اراده به صورت یکی از افعال انسان یا خدا سخن به میان آورده و به اراده‌های مختلف، حسن و قبح، امر و نهی، کیفر و پاداش تعلق گرفته است؛ مثلاً قرآن، بهشت را به کسانی بشارت می‌دهد که اراده‌ علو و برتری ندارند (قصص: ۸۳). روایت ذیل را نیز می‌توان از جمله روایات ناظر بر نقش نیت و اراده در کیفر و پاداش دانست:

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) إِنَّمَا خُلِدَ أَهْلُ النَّارِ فِي النَّارِ لِأَنَّ نِيَّاتِهِمْ كَانَتْ فِي الدُّنْيَا أَنْ لَوْ خُلِدُوا فِيهَا أَنْ يَعُصُوا اللَّهَ أَبَدًا وَإِنَّمَا خُلِدَ أَهْلُ الْجَنَّةِ فِي الْجَنَّةِ لِأَنَّ نِيَّاتِهِمْ كَانَتْ فِي الدُّنْيَا أَنْ لَوْ بَقُوا فِيهَا أَنْ يُطِيعُوا اللَّهَ أَبَدًا فَبِالنِّيَّاتِ خُلِدَ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ ثُمَّ تَلَا قَوْلَهُ تَعَالَى: «قُلْ كُلُّ يَعْمَلْ عَلَى شَاكِلَتِهِ» قَالَ عَلِيُّ بْنُ يَتِيهِ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۸۵).

برای هریک از این موارد می‌توان احادیث فراوانی را شاهد آورد که جهت اختصار، تنها بر شواهد قرآنی و نمونه‌ای از احادیث اکتفا شد. با توجه به این امور می‌توان گفت، اراده فقط در مرحله معرفت نیست تا تدین را غیر ارادی دانست. اراده ممکن است با تصورات انسان همراه باشد، همان‌گونه که ممکن است با تصدیقات قرین باشد (ر.ک: برنجکار، ۱۳۷۵: ۳۴۴۵). در تشریح و تبیین دیدگاه دوم، دلایل دیگری نیز جهت اثبات ارادی بودن تدین اقامه خواهد شد.

اشکال دیگر استدلال مزبور این است که اگر فرض کنیم اعتقاد و تدین قهراً بعد از شناخت حاصل می‌شود، و چون شناخت که مقدمه تدین است در استدلال اختیاری دانسته شد، پس تدین نیز اختیاری خواهد بود، زیرا امری که مقدماتش اختیاری باشد و بتوان با اختیار به آن دست یافت خودش نیز اختیاری تلقی می‌شود و مقذور با واسطه نیز از جمله افعال اختیاری

ص: ۸۱

مكلف است و می تواند هدف اصلی از وجوب باشد؛ بنابراین، مانعی وجود ندارد که اعتقاد و تدین را واجب اصلی بدانیم.

درباره دلیل دوم نظریه نخست باید گفت، آنچه با دلیل مذکور ثابت می شود تعلق وجوب به اصل معرفت و شناخت است، و این که شناخت خدا از مراتب شکر علمی است؛ اما این دلیل اثبات نمی کند که شناخت، مقصود اصلی در عقاید است. وقتی ادله اثبات کننده وجوب معرفت با ادله وجوب نفسی بودن شناخت عقلی ضمیمه شود، می تواند نتیجه بدهد تدین مقصود اصلی نیست. در حالی که هر دو دلیل اثبات کننده وجوب نفسی بودن معرفت عقلی و غیراختیاری بودن تدین با چالش رو به رو شد، در این صورت، دلایل اثبات کننده وجوب معرفت نمی تواند مقصود اصلی بودن آن را اثبات کند، بلکه با ضمیمه شدن این ادله با ادله دال بر وجوب تدین و اختیاری بودن آن و نفسی بودن تدین ثابت خواهد کرد شناخت، مقدمه تدین بوده و تدین نیز مقصود اصلی از اعتقادات است.

### دیدگاه دوم: وجوب تدین

#### اشاره

بسیاری از اندیشمندان اسلامی معتقدند، شناخت و معرفت اصول عقاید هرچند لازم و ضروری است، ولی نه به عنوان واجب مستقل و نفسی، بلکه به جهت مقدمه بودن برای اعتقاد و تدین. تدین به امور اعتقادی واجب نفسی است، و این تدین بدون شناخت امور اعتقادی امکان پذیر نیست؛ پس علم و معرفت به عقاید، مقدمه حصول تدین است (انصاری، ۱۳۷۹، ۱: ۲۷۴۲۷۵؛ مرعشی نجفی، ۱۳۸۰، ۱: ۱۷۳؛ کاشف الغطا، ۱۴۲۲ق، ۲: ۸۴؛ فیروزآبادی، ۱۴۰۰ق، ۳: ۳۷۸؛ حکیم، ۱۴۰۸ق، ۲: ۲۱۰؛ مروج، ۱۴۱۵ق، ۵: ۱۰۳).

#### ادله وجوب تدین

۱. تکلیف همیشه به فعل اختیاری تعلق می گیرد. از میان علم و دل سپردن، دل سپردن اختیاری و علم غیراختیاری است، زیرا حصول علم و ظن از روی ادله با اختیار نیست و چنین نیست که پس از بررسی ادله و مشاهده آن ها اختیار کنیم علم حاصل بشود یا نشود، بلکه اگر ادله قوی باشند قطعاً علم حاصل می شود و اگر به حد اعلا نرسیده باشند، خود به خود ظن حاصل می شود؛ و اگر تلاش کنیم به جای ظن، علم ایجاد شود، تلاش بیهوده ای انجام داده ایم. می توان روایاتی را که معرفت را «فعل الله» قلمداد کرده و از تحت اختیار بشر خارج می دانند، نیز مؤید این امر تلقی کرد (کاشف الغطا، ۱۴۲۲ق، ۲: ۸۵؛ انصاری، ۱۳۷۹، ۱: ۲۷۴؛ آشتیانی، ۱۴۰۳ق، ۱: ۲۷۵).

این دلیل قابل مناقشه است، چون شناخت و تصور هم مانند تدین و تصدیق اختیاری است، هر چند به مقدماتش؛ از این رو، آیات متعددی از قرآن، کسانی را که تفکر و تعقل را ترک می کنند نکوهیده است (برای نمونه نک: سبأ: ۴۶؛ نور: ۶۱؛ جمعه: ۱۰؛ اعراف: ۲۰۵؛ حشر: ۲)، زیرا تفکر و تعقل مقدمه رسیدن به شناخت حق است.

۲. سیره مستمر متشرعان، لزوم تدین است نه علم. اغلب مسلمانان اگر نگوئیم همه آن ها به عقاید الهیه قطع و یقین نداشتند، بلکه تدین به آن ها در نفسشان شکل گرفته بود. پس اگر قطع و یقین در اعتقادات لازم باشد، باید اغلب مسلمانان را مستحق عقوبت بدانیم و حتی فراتر از آن؛ باید کسی را که ظن به یکی از عقاید و علم به سایر اعتقادات دارد در زمره کفار قرار دهیم (کاشف الغطا، ۱۴۲۲ق، ۲: ۸۵).

می توان در این دلیل مناقشه کرد که در این گونه موارد که قطع برای فردی حاصل نمی شود، دلایل اجمالی و اعتقاد اجمالی برای آن ها وجود داشته؛ پس آن ها علم به معتقد داشته اند (کاشف الغطا، ۱۴۲۲ق، ۲: ۸۶). ولی ظاهراً این نقد مستحکم نیست، زیرا احتمال وجود عقیده اجمالی نمی تواند ثابت کند قطعاً آن ها چنین علم و اعتقاد اجمالی داشتند؛ به عبارت دیگر، صرف احتمال وجود اعتقاد اجمالی، سندی برای وجود این حالت در میان مسلمانان نیست، بلکه باید شاهد تاریخی قوی و واضح تری برای این ادعا اقامه کرد.

اشکال دیگر این است که دلیل مزبور، عدم وجوب قطع در همه عقاید و کفایت ظن برای تدین در برخی عقاید را بیان می کند، نه این که مقصود اصلی در عقاید شناخت است یا عقیده.

۳. درست است که عقل به تحصیل علم و یقین در امور اعتقادی حکم می کند، ولی این حکم عقل از باب دفع ضرر محتمل است؛ از این رو، وجوب نفسی برای طلب العلم معنا ندارد. ضرر محتمل نیز با به دست آوردن علم بدون تدین دفع نمی شود؛ پس هدف اصلی از وجوب عقل، همان تدین به امور اعتقادی است، به گونه ای که اگر عبد بر صرف طلب علم اکتفا کند و پس از دست یابی به یقین متوقف شود نه تنها این کار وی حسن نیست، بلکه قبیح است؛ مخصوصاً اگر این کار وی به جحد و انکار هم منتهی گردد. بنابراین، تدین برای اعتقادات لازم است و طلب علم، نقش مقدمه تدین را ایفا می کند (فیروزآبادی، ۱۴۰۰ق، ۳: ۳۷۹).

۴. آیات و روایاتی که دلالت دارند آنچه اولاً و بالذات در اعتقادات لازم است، همان تدین و دل سپردن است. این ادله نقلی به چند دسته تقسیم می شوند:

دسته اول: اخباری وجود دارند که پیامبر (ص) به اقرار شهادتین در صدر اسلام اکتفا می کردند و مردم را به تحصیل علم امر نمی فرمودند. همین رفتار پیامبر (ص) بزرگ ترین دلیل



ص: ۸۳

است بر این که اقرار و اعتراف قلبی در اعتقادات لازم و کافی است. این روش میان علمای دین نیز وجود داشته است (کاشف الغطا، ۱۴۲۲ق، ۲: ۸۷).

از جمله این اخبار می توان به روایت ذیل اشاره کرد:

أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ أَتَى النَّبِيَّ (ص) بِأَسَارَى فَأَمَرَ بِقَتْلِهِمْ خَلَا رَجُلًا مِنْ بَيْنِهِمْ فَقَالَ الرَّجُلُ يَا أَبِي أَنْتَ وَ أُمِّي يَا مُحَمَّدُ كَيْفَ أَطَلَقْتَ عَنِّي مِنْ بَيْنِهِمْ فَقَالَ أَخْبَرَنِي جِبْرِئِيلُ عَنِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ أَنَّ فِيكَ خَمْسَ خِصَالٍ يُحِبُّهَا اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ وَ رَسُولُهُ الْغَيْرَةَ الشَّدِيدَةَ عَلَى حَرَمِكَ وَ السَّخَاءَ وَ حُسْنَ الْخُلُقِ وَ صِدْقَ اللِّسَانِ وَ الشَّجَاعَةَ فَلَمَّا سَمِعَهَا الرَّجُلُ أَسْلِمَ وَ حَسَنَ إِسْلَامَهُ وَ قَاتَلَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ (ص) قِتَالًا شَدِيدًا حَتَّى اسْتُشْهِدَ (ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی، ۱۴۰۰ق: ۲۷۱).

در این روایت، شخص اسیر شده پس از شنیدن علت عفو شدنش، به رسالت پیامبر اعظم (ص) ایمان آورد، و پیامبر (ص) نیز همین اقرار را کافی دانستند و دستور به کسب علم پیش از اقرار ندادند.

در نقد این دلیل نیز باید پرسید: از کجا دانستید آن ها به مفاد اقرار و معتقد خود علم نداشتند؟ مگر می شود کسی امری را نداند و به آن اقرار کند؟! در شهادتین نمی توان تصور کرد شخصی خدا و پیامبرش را نشناخته، ولی در محضر پیامبر اقرار کند. در این موارد قطعاً اعتقاد اجمالی به وجود خدا در نهاد آن ها بوده است، و به تفصیل و با ادله چنین اعتقادی را کسب نکرده بودند (کاشف الغطا، ۱۴۲۲ق، ۲: ۸۷).

دسته دوم: روایاتی که کفر را منوط به انکار کرده اند، نه مشروط به جهل و شک؛ مانند:

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) جَالِسًا عَنْ يَسَارِهِ وَ زُرَّارَةَ عَنْ يَمِينِهِ فَدَخَلَ عَلَيْهِ أَبُو بَصِيرٍ فَقَالَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ مَا تَقُولُ فِيمَنْ شَكَكَ فِي اللَّهِ فَقَالَ كَافِرٌ يَا أَبَا مُحَمَّدٍ قَالَ فَشَكَكَ فِي رَسُولِ اللَّهِ فَقَالَ كَافِرٌ قَالَ ثُمَّ التَّفَتَ إِلَى زُرَّارَةَ فَقَالَ إِنَّمَا يَكْفُرُ إِذَا جَحَدَ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۳: ۳۹۹؛ حر عاملی، بی تا، ۲۸: ۳۵۶).

در این روایت، ابتدا شک کننده در خدا و رسولش را کافر می داند، ولی بعد در ذیل روایت این حکم را تقیید می زند: در صورتی کافر است که در کنار شک خود دست به انکار نیز بزند، ولی مادامی که منکر نشده است، کافر نیست. پس آنچه در اعتقادات، اساسی است همان تدین به امر اعتقادی است نه صرف علم، چون اگر صرف علم ملاک بود با وجود شک باید حکم به کفر می شد (کاشف الغطا، ۱۴۲۲ق، ۲: ۸۸).

دسته سوم: روایاتی که تدین را ملاک اعتقادات معرفی کرده اند، نه علم و یقین را؛ نظیر:

ثُمَّ بَعَثَ مِنْهُمْ النَّبِيَّينَ فَدَعَوْهُمُ إِلَى الْإِقْرَارِ بِاللَّهِ عَزَّوَجَلَّ وَهُوَ قَوْلُهُ عَزَّوَجَلَّ: «وَلَيْسَ سَيِّئَاتُهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لِيَقُولَنَّ اللَّهُ» (لقمان: ۲۵). ثُمَّ دَعَوْهُمُ إِلَى الْإِقْرَارِ بِاللَّهِ عَزَّوَجَلَّ فَأَقْرَبَ بَعْضُهُمْ وَأَنْكَرَ بَعْضُهُمْ وَدَعَوْهُمُ إِلَى وَلَايَتِنَا فَأَقْرَبَ بِهَا وَاللَّهُ مِنْ أَحَبِّ وَأَنْكَرَهَا مَنْ أَبْغَضَ وَهُوَ قَوْلُهُ: «فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا بِهِ مِنْ قَبْلُ» (اعراف: ۱۰۱) ثُمَّ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ (ع) كَانَ التَّكْذِيبُ ثُمَّ (كلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۱۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۱۴: ۹۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۷: ۳۱).

همان گونه که در روایت آمده، از تمام بندگان اقرار به توحید و نبوت و امامت صورت گرفته است. پس اقرار، هدف اصلی اعتقادات است؛ البته شایسته یادآوری است این روایت در صدد نفی لزوم علم نیست، زیرا روایت مذکور از جمله روایات عالم ذر است. در این عالم قطعاً معرفت به خدا و رسول و امام داده شده و پس از آن، از بندگان اقرار به مفاد علم خواسته شده است. اقرار بعد از علم حکایت می کند از این که اقرار، فعل غیر اختیاری مکلف نیست؛ در غیر این صورت: اولاً، تکلیف ما لاطاق پیش می آید و ثانیاً، لغویت رخ می دهد، چون کسی که علم دارد توان انکار مفاد علم خود را نخواهد داشت و نمی تواند به ضد معلوم خود متمایل شود (کاشف الغطا، ۱۴۲۲ق، ۲: ۸۹).

دسته چهارم: روایاتی که می گویند از بصر و سمع و فؤاد سؤال می شود؛ مثل:

عَنْ الْحَسَنِ بْنِ هَارُونَ قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصِيرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّهُ أَوْلِيَّكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُلاً قَالَ يُسْأَلُ السَّمْعُ عَمَّا سَمِعَ وَالْبَصِيرُ عَمَّا نَظَرَ إِلَيْهِ وَالْفُؤَادُ عَمَّا عَقَدَ عَلَيْهِ (كلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۳۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۶۹: ۲۲؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۷: ۲۴۳).

سؤالی که از فؤاد صورت می گیرد از معتقد عنه وی است، نه از معلومش. همین امر نشان می دهد هدف اصلی در اعتقادات، تدین و دل سپردن است و شناخت نیز مقدمه تدین است، زیرا اگر علم، مقصود اولاً و بالذات در اعتقادات بود و حصول حالت نفسانی دل سپردن غیر اختیاری بود، چنین سؤالی معنادار نخواهد بود؛ به همین جهت باید گفت: اولاً، هدف اصلی در اعتقادات همان تدین به امر اعتقادی است و ثانیاً، تدین مقدور بی واسطه هر مکلفی است (کاشف الغطا، ۱۴۲۲ق، ۲: ۸۹۹۰).

ص: ۸۵

## نتیجه نهایی

در مقاله حاضر، به دو دیدگاه موجود در تعیین مقصود اصلی از اعتقادات اشاره شد: وجوب شناخت علمی و وجوب تدین. پیروان دیدگاه نخست با توجه به دو دلیل، مقصود اصلی از اعتقادات را شناخت علمی معرفی کردند. آن‌ها معتقد بودند شناخت امری اختیاری است، ولی تدین نتیجه قهری شناخت است؛ از سویی، شناخت در مراتب شکر منعم قرار می‌گیرد. گفتنی است، در متن مقاله، هر دو دلیل نقد شد.

پیروان دیدگاه دوم با تمسک به چهار دلیل، مقصود اصلی از اعتقادات را تدین و دل سپردن به امور اعتقادی معرفی کردند. آن‌ها معتقد بودند تدین امری اختیاری است، ولی شناخت این گونه نیست. از سویی نیز مدعی بودند سیره مسلمانان بر لزوم تدین است نه لزوم شناخت. که در متن مقاله این دو دلیل، نقد شد. دلیل سوم آن‌ها دلالت قاعده دفع ضرر محتمل بر مقصود اصلی بودن تدین است، که با این دلیل در مقاله همراهی شد. آن‌ها در دلیل چهارم به چهار دسته از نصوص دینی تمسک جستند که دسته اول با انتقاد روبه رو شد، ولی سایر نصوص پذیرفته شد. بنابراین در این نوشتار، با قول به واجب اصلی بودن تدین در امور اعتقادی همراهی گردید و تدین، مقصود اصلی از اعتقادات معرفی شد.

## منابع

## منابع

۱. آشتیانی، محمد حسن بن جعفر، (۱۴۰۳ق)، بحر الفوائد، قم، کتابخانه آیهالله مرعشی.
۲. آمدی، سیف الدین، (۱۴۲۳ق)، أبکار الأفكار فی أصول الدین، به تحقیق احمد محمد مهدی، قاهره، دارالکتب.
۳. ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی، ۱۴۰۰ ق، الأمالی، بیروت، اعلمی، چاپ پنجم.
۴. انصاری، مرتضی، (۱۳۷۹)، فرائد الأصول، قم، دفتر انتشارات اسلامی، اول.
۵. بحرانی، ابن میثم، (۱۴۰۶ق)، قواعد المرام فی علم الکلام، به تحقیق سیداحمد حسینی، قم، مکتبه آیه الله مرعشی نجفی، دوم.
۶. برنجکار، رضا، (۱۳۷۵)، «حضور اراده در مبادی عمل»، مجله حوزه و دانشگاه، شماره ۶، صفحات ۳۴۴۵.
۷. (۱۳۹۰)، «نقد و بررسی دیدگاه ابن سینا و اسپینوزا درباره ضرورت علیت»، مجله پژوهش‌های فلسفی کلامی، شماره ۴۷، ص ۳۷-۵۸.

ص: ۸۶

۸. (۱۳۸۴)، «اختیار و علیت از دیدگاه ملاصدرا و اسپینوزا»، مجله انجمن معارف اسلامی، شماره چهارم، ص ۴۳-۶۲.
۹. (۱۳۹۱)، روش شناسی علم کلام، قم، سازمان چاپ و نشر دارالحدیث، اول.
۱۰. جوینی، عبدالملک، (۱۴۲۰ق)، الشامل فی أصول الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه، اول.
۱۱. حائری خراسانی بیارجمندی، شیخ یوسف، (۱۳۸۱ق)، مدارک العروه، نجف، مطبعه النعمان، اول.
۱۲. حرانی، حسن بن علی بن شعبه، (۱۴۰۴ق)، تحف العقول، به تصحیح علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، دوم.
۱۳. حکیم، سیدمحسن، (۱۴۰۸ق)، حقائق الأصول، قم، کتابفروشی بصیرتی، پنجم.
۱۴. حلبی، ابو الصلاح، (۱۴۰۴ق)، تقریب المعارف، قم، الهادی.
۱۵. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، (۱۴۱۳ق)، کشف المراد، به تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چهارم.
۱۶. خراسانی، محمد کاظم، (۱۴۰۹ق)، کفایه الأصول، قم، مؤسسه آل البیت (ع)، اول.
۱۷. خمینی، سیدمصطفی، (۱۴۱۸ق)، تحریرات فی الأصول، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، اول.
۱۸. سبزواری، قطب الدین، (۱۳۷۳)، الخلاصه فی علم الکلام، به کوشش رسول جعفریان، قم، کتاب خانه آیةالله مرعشی نجفی، اول.
۱۹. شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، (بی تا)، وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل البیت (ع)، اول.
۲۰. شیخ کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، (۱۴۰۷ق)، الکافی، به تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الإسلامیه، چهارم.
۲۱. سند، محمد، (۱۳۸۵)، الامامه الالهیه، به تحقیق محمد علی بحر العلوم، تهران، فرمان.
۲۲. طباطبائی، سیدمحمدحسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی، پنجم.
۲۳. عراقی، ضیاء الدین، (۱۴۱۷ق)، نهایه الأفكار، قم، دفتر انتشارات اسلامی، سوم.
۲۴. فیروزآبادی، سید مرتضی، (۱۴۰۰ق)، عنایه الأصول، قم، فیروزآبادی، چهارم.

۲۵. قزوینی، سیدامیر محمد، (۱۴۲۰ ق)، آلوسی و التشیع، قم، مرکز الغدیر للدراسات الإسلامیه، اول.

۲۶. کاشف الغطاء، علی، (۱۴۲۲ ق)، النور الساطع فی الفقه النافع، النجف الاشرف، منشورات مؤسسه

کاشف الغطاء العامه.

۲۷. لاریجانی، صادق، (۱۳۸۱)، «کاربرد حدیث در تفسیر و معارف»، الهیات و حقوق، شماره ۴ و ۵، صفحات ۱۵۵-۱۷۴.

۲۸. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، (۱۴۰۳ ق)، بحار الأنوار، بیروت، دار إحياء التراث العربی، دوم.

ص: ۸۷

۲۹. (۱۴۰۴ق)، مرآه العقول فی شرح أخبار آل الرسول، به تحقیق و تصحیح سید هاشم رسولی، تهران، دار الکتب الإسلامیه، دوم.
۳۰. مرعشی نجفی، سیدشهاب الدین، (۱۳۸۰)، القول الرشید فی الاجتهاد و التقليد، به تقریر سید عادل علوی، قم، کتاب خانه آیه الله مرعشی نجفی.
۳۱. مروج، سید محمد جعفر، (۱۴۱۵ق)، منتهی الدرايه، قم، دارالکتاب جزایری.
۳۲. مصطفوی خمینی، روح الله، (۱۳۸۲ق)، تهذیب الأصول، به تقریر جعفر سبحانی، قم، اسماعیلیان.
۳۳. (۱۴۱۵ق)، أنوار الهدایه، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، قم، دوم.

ص: ۸۸

## مناسبات امامیه و زیدیه

### اشاره

سیداکبر موسوی تنیانی (۱)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۸/۰۵

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۱۰/۱۸

### چکیده

زیدیه و امامیه از دیرینه‌ترین گروه‌های اسلامی اند. آگاهی از روابط این دو نحله اثرگذار، برای شناخت بهتر تاریخ فکری تشیع ره گشاست. در این نوشتار سعی شده است، تعامل اجتماعی، سیاسی و فرهنگی و نیز تقابل این دو گروه در دوره غیبت صغرا تا افول آل بویه (دوره اقتدار تشیع در جهان اسلام) بررسی شود. واکاوی گزارش‌های تاریخی نشان‌گر این است که در این دوره، همکاری زیدیان و امامیان در عرصه‌های گوناگون، روند رو به رشدی داشته است؛ البته به دلیل اختلاف در برخی از مبانی فکری، هم‌چنان تمایزگذاری فرقه‌ای خویش را در قالب مناظره-های علمی و ردیه‌نگاری دنبال کرده اند.

### واژگان کلیدی

واژگان کلیدی: امامیه، زیدیه، تعامل اجتماعی، تقابل علمی، تعامل فرهنگی.

---

۱- پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث.

**درآمد**

امامیه و زیدیه، دو گروه اثرگذار شیعی، همواره در تاریخ اسلام مطرح بوده‌اند. نقش آفرینی سیاسی و فکری این دو نحله در پاره‌ای از زمان‌ها بارز و انکارناپذیر است. از این رو، ضروری است روابط این دو فرقه با همدیگر تحلیل شود تا با واکاوی مناسبات این دو گروه ممتاز شیعی، ضمن بررسی برهه‌ای از تاریخ فکر امامیه، به نقاط هم‌گرایی و واگرایی آن‌ها در آموزه‌های کلامی دست یابیم. مقاله پیش رو، در پی پاسخ به این پرسش است که: این دو فرقه مهم شیعه، در محدوده زمانی پس از آغاز غیبت صغری تا افول آل بویه در چه عرصه‌هایی و چه نوع تعاملی با یکدیگر داشته‌اند؟ این بازه زمانی، نقطه عطفی در تاریخ هر دو گروه به شمار می‌رود، چراکه امامیه در این عصر با رویداد غیبت وارد مرحله جدیدی شد و در اواخر قرن چهارم به اوج تاریخ فکری خویش نایل آمد. از سوی دیگر، زیدیان پس از مدت‌ها جنگ و گریز در این دوره قدرت سیاسی یافتند، و در پی آن با بهره‌گیری از تعالیم برخی گروه‌های عقل‌گرا مانند معتزله، بیش از پیش در صدد تقویت پایه‌های فکری و عقیدتی خویش برآمدند. نقطه پایانی این موضوع از آن جهت اهمیت دارد که با افول قدرت سیاسی آل بویه در سال ۴۴۷ قمری، به نوعی سیر رو به رشد تشیع، چه از لحاظ سیاسی و چه از لحاظ علمی و فرهنگی به محاق رفت. به نظر می‌رسد، در این عصر آستانه غیبت صغری تا افول امامیه مناسبات دو فرقه مهم شیعه، یعنی امامیه و زیدیه به دلیل پاره‌ای از اشتراکات افزایش یافته است و در عرصه‌های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی تعاملات خوبی برقرار کرده‌اند و در عین حال، به سبب اختلاف در برخی از اصول مذهبی، تمایزگذاری فرقه‌ای خویش را نیز دنبال می‌کردند.

برای پاسخ به پرسش و اثبات این فرضیه، روابط سیاسی، اجتماعی و فرهنگی امامیه و زیدیه را در این بازه زمانی بررسی می‌کنیم.

**۱. تعامل اجتماعی و سیاسی****۱.۱. پیوندهای خانوادگی**

شماری از خاندان‌های سرشناس غالباً علوی تبار این دو فرقه با داشتن روابط نسبی و سببی، ارتباط خانوادگی تنگاتنگی برقرار کرده بودند. وصلت ابو احمد موسوی (پدر سید



ص: ۹۰

مرتضی) با یکی از نوادگان ناصر اطروش (امام نام دار زیدیه) پیوند بین دو خاندان اصیل امامیه و زیدیه را فراهم کرد (مروزی، ۱۴۰۹ق: ۱۰۱۱)؛ از این رو، سید مرتضی و شریف رضی، دو تن از علمای برجسته امامیه، به یکی از مهم ترین خاندان های زیدی منسوبند و سید مرتضی در مقدمه الناصریات از این انتساب با افتخار بسیار یاد کرده است (سید مرتضی، ۱۴۱۷ق: ۶۲۶۳). گفتنی است، هیچ دلیل قطعی وجود ندارد که اجداد مادری سید مرتضی و سید رضی، به امامیه گرویده باشند. احتمالاً آنان بر مذهب زیدی باقی بوده اند. (۱)

شایان ذکر است، حسن بن محمد (م. ۳۶۸ق) معروف به «ناصر صغیر» یا «ناصرک» (مروزی، ۱۴۰۹ق: ۱۱؛ ابن طقطقی، ۱۴۱۸ق: ۲۸۰)، پدر بزرگ سیدین نیز از رجال معتزله بود (ابن مرتضی، بی تا: ۱۲۰). افزون بر این، داعی صغیر (م. ۳۱۶ق)، جانشین اطروش و فرزندش ابن داعی حسنی (م. ۳۶۰ق)، متکلم اعتزال گرا و امام زیدیان گیلان (هارونی، ۱۳۸۷: ۶۴۷۴)، پدر بزرگ و دایی فاطمه بنت حسن هستند (رازی، ۱۴۰۹ق: ۸۳)؛ از این رو، بعید نیست رویکرد اعتزالی سید مرتضی، از منسوبان زیدی و معتزلی اش ناشی شده باشد. به هر روی، این دو خاندان ریشه دار امامی و زیدی روابط خاندانی عمیقی داشته اند. علاوه بر خاندان مادری سید مرتضی و سید رضی، برخی از تبار پدری وی نیز پیرو مذهب زیدیه بوده اند (یمانی، ۱۴۱۹ق: ۸۰۸۱). ظاهراً خانواده همسر سید رضی نیز زیدی مذهب بودند (ابن طقطقی، ۱۴۱۸ق: ۱۷۶، ۲۵۰).

در میان خاندان ذی نفوذ «آل زباره» که در نیشابور دارای جایگاه والایی بودند (ابن فندق، ۱۴۱۰ق: ۲: ۴۹۲۵۲۳)، امامیان و زیدیان پیوند نزدیکی داشته اند. ابو محمد یحیی علوی، متکلم امامیه و شخصیت متنفذ سیاسی نیشابور، از تبار این خاندان است (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۲۶۴)؛ همان کسی که شیخ صدوق در سفر به نیشابور در منزل وی اسکان یافت و بعضی از مجالس امالی خویش را در آن جا برگزار کرد (صدوق، ۱۴۱۷ق: ۷۰۶). در حالی که پدر وی زیدی-مذهب بود، در نیشابور قیام کرد و به نام خود خطبه خواند (ابن فندق، ۱۴۱۰ق: ۲: ۴۹۵).

۱- تنها ابن اسفندیار (متوفی قرن هفتم) از امامی مذهب بودن ابوالحسین احمد، پسر ناصر اطروش و جد مادری مرتضی و رضی گفته است؛ مطلبی که هیچ یک از انساب نگاران و تاریخ نویسان بدان اشاره ای نکرده اند؛ از این رو، بعید است ابوالحسین پیرو امامیه باشد، با توجه به این که وی همواره سردار سپاه اطروش بود و پس از پدر نیز در امور سیاسی حکومت علویان طبرستان، نقش آفرین بود. افزون بر این، داعی صغیر زیدی جانشین ناصر نیز همسر دختر احمد بن ناصر اطروش بود. البته ابو الحسن، فرزند دیگر ناصر اطروش، از پیروان مذهب امامیه بود و با پدرش اختلاف داشت؛ و حتی با سرودن اشعاری او را هجو کرد و احتمالاً ابن اسفندیار بین اسامی آن دو برادر دچار اشتباه شد. بنابراین، به احتمال فراوان اجداد مادری سید مرتضی، همگی بر مذهب زیدی بوده اند (ابن اسفندیار، ۱۳۸۹: ۹۷، ۹۸؛ ابن عنبه، ۱۳۸۰ق: ۳۰۹).

در میان خاندان سادات هارونی نیز عده ای به امامیه و برخی به زیدیه گرایش داشته اند. حسین بن هارون و فرزندش عبدالعظیم، پیرو مذهب امامیه بودند (مروزی، ۱۴۰۹ق: ۱۴۳)؛ در حالی که دو تن از فرزندان دیگرش به نام های مؤید بالله هارونی (م. ۴۱۱ق) و ابوطالب هارونی (م. ۴۲۴ق) به سوی زیدیه گرویده بودند و در تقویت تعالیم زیدی آثار مهمی تألیف کردند. با توجه به موارد یاد شده می توان دریافت، امامیان و زیدیان در حیطه خانوادگی ارتباط تنگاتنگی داشته اند، به گونه ای که هر یک از این خاندان ها، شخصیت های اثرگذار هر دو مذهب را در خود جای داده بود. جالب این که، غیر از بحث های علمی هیچ گونه تنش اجتماعی در میان آنان گزارش نشده است.

## ۲۱. همکاری در عرصه سیاسی

اوج همکاری سیاسی امامیه و زیدیه در دولت زیدی مذهب آل بویه (۱) قابل مشاهده است. آنان در این دولت در دو حوزه سیاسی فرهنگی و سیاسی اجتماعی تعامل درخور توجهی داشته اند. حکومت داری آنان به نوعی مورد رضایت شیعیان امامی واقع شده بود. علمای امامیه با توجه به فضای فراهم شده از سوی بویهیان، از همکاری با امرا و وزرای بویهی استقبال کردند. شیخ صدوق از عالمان نام دار امامیه در ری در دربار رکن الدوله بویهی حضور یافت. با وجود این که صدوق به طیف نص گرایان امامیه وابسته بود، بویهیان زیدی معتزلی در ری از او استقبال و

۱- . در تشیع آل بویه هیچ اختلافی نیست، ولی در نوع تشیع آنان بین برخی از محققان اختلاف نظر وجود دارد. جمعی از مستشرقان مانند: اشپولر، فرای و آربری بر تشیع امامی آنان پافشاری کرده اند و عده ای از پژوهش گران مانند رسول جعفریان نیز با شواهد نه چندان قوی، با آن ها هم نظر گشته اند؛ در مقابل، برخی از نویسندگان از زیدی بودن ابتدایی آل بویه و تشیع امامی پسینی آنان سخن به میان آورده اند. در راستای تأیید نظریه این عده می توان گفت، دست کم نسل اول آل بویه، یعنی برادران مؤسس دولت بویهی (رکن الدوله، عماد الدوله و معزالدوله) پیرو مذهب زیدیه بوده اند، چون عمادالدوله جزء سرداران ناصر اطروش بوده است و نیز این سه برادر در زمره فرماندهان حسن بن قاسم (داعی صغیر)، آخرین حاکم علویان طبرستان، قرار داشته اند. شاهد دیگر آن که، معزالدوله بویهی پس از بحث و گفت و گو با برخی از علمای امامیه، به صراحت به امامت ابن داعی علوی، از رهبران زیدیه، اعتراف می کند و از سوی دیگر، رکن الدوله ضمن پذیرش امامت ابن داعی علوی، از عدم مساعدت به وی در گیلان و دیلم عذر می خواهد. افزون بر این، بویهیان پس از به دست گرفتن زمام امور در بغداد بنا داشتند یکی از علویان را به جای خلیفه عباسی بر مسند خلافت بنشانند که این امر با دیدگاه زیدی بودن آنان سازگار است. علاوه بر این، باید تأکید شود هیچ گونه دلیل صریحی مبنی بر تغییر مذهب برادران بویهی از زیدیه به امامیه در دست نیست. البته برخی، از گرامی داشت آل بویه درباره شعائر شیعی مانند: عزاداری در عاشورا، جشن غدیر، لعن خلفا... نیز سخن میان آورده اند. دانسته است، زیدیه نیز مانند امامیه به این شعائر اهمیت می داده است. اما نسل دوم بویهیان به امامیه روی گردان شدند (برای آگاهی بیشتر نک: هارونی، ۱۳۸۷: ۶۵، ۶۹؛ ذهبی، ۱۴۱۳ق، ۱۶: ۱۱۶؛ جعفریان، ۱۳۹۰: ۳۷۶، ۳۷۵).

ص: ۹۲

فضای خوبی برای اظهار نظر علمی برای وی فراهم کردند. شیخ صدوق نیز در این وضعیت مناسب، با برگزاری مجالس علمی به طرح مبانی معارف امامیه و دفاع از آن دست یازید (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۹۲). حسین بن علی بن بابویه، برادر شیخ صدوق نیز در جرگه علمای دربار بویه‌یان ری قرار داشته و از سوی صاحب بن عباد زیدی معتزلی، مورد احترام و اکرام بوده است. حتی وی یکی از آثار خویش را به این وزیر آل بویه تقدیم داشت (ابن حجر، ۱۳۹۰ق، ۲: ۳۰۶). سایر دانشمندان امامیه نیز روابط تنگاتنگی با صاحب بن عباد برقرار کرده بودند (همان: ۲۴۲).

در دیوان نقابت نیز امامیان و زیدیان همکاری نزدیکی داشته‌اند. زعامت نقابت طالبیان همواره بین سادات امامی مذهب و زیدی مذهب می‌چرخید؛ از این رو، طبیعی بود دو فرقه امامیه و زیدیه در این زمینه با یکدیگر ارتباط برقرار کنند. البته در پی این روابط، احساس قربانستان نیز تقویت می‌شد. ابو عبدالله محمد بن حسن، معروف به ابن داعی (دایی مادر سید مرتضی) از امامان زیدیه در سال ۳۴۶ قمری بنا به پیشنهاد و اصرار علویان بغداد از سوی معزالدوله بویه‌یی به این سمت گمارده شد (هارونی، ۱۳۸۷: ۶۸). باید توجه داشت، در این انتخاب همه سادات بغداد چه امامیه و چه زیدیه نقش بسزایی داشتند، که این موضوع از هم دلی و هم نظری آنان در انتخاب نقیب-النقبا حکایت دارد. ابن داعی پس از بر عهده گرفتن منصب نقابت، ابو احمد موسوی (پدر سید مرتضی) امامی مذهب را به نقابت واسط منصوب کرد (همان: ۶۹). ابو احمد موسوی نیز در اقدامی وحدت افزا، با سرودن اشعاری، او را فردی فاضل و شایسته جایگاه نقابت معرفی کرد (جشمی، ۱۴۰۶ق: ۳۷۳).

### ۳۱. همکاری در عرصه های اجتماعی

پیروان این دو مذهب در عرصه اجتماعی نیز همکاری می‌کردند و امیران بویه‌یی در این زمینه نقش برجسته ای داشته‌اند؛ برای مثال، صاحب بن عباد، وزیر زیدی مذهب آل بویه، در رفع نیازهای شهر امامی نشین قم، توجه ویژه ای داشته است. نویسنده تاریخ قم در این باره می‌نویسد: «بعضی از ایادی و نعم مولانا صاحب الجلیل کافی الکفاه که در حق اهالی و متوطنان و ساکنان بلده قم که شهر من است بر سیل عموم فرموده است، و در حق سایر بلاد بر وجه خصوص» (قمی، ۱۳۸۵: ۸). صاحب بن عباد با انجام کارهای عمرانی و فرهنگی، از قبیل آب رسانی به برخی از نواحی قم و ساختن کتابخانه مملو از کتاب در آن شهر، در عمران و آبادی آن دیار همت گماشت (همان: ۱۱)؛ از این رو، نزد اهالی قم محبوبیت فزاینده ای داشته و حسن بن محمد اشعری قمی (م. ۳۷۸ق) پس از تمجید فراوان از او، کتاب تاریخ قم را به وی

تقدیم کرده است (همان: ۱۹). رکن الدوله بویهی در حمله سنیان اصفهان به قم به دلیل سب خلفا به حمایت از اهالی قم برخاست و اصفهانی‌های مهاجم را مجازات کرد (ابن کثیر، ۱۴۰۸ق، ۱۱: ۲۶۱). تعداد اندکی از زیدیان در کنار مردم قم، که غالباً امامی مذهب بودند، زندگی می‌کردند (همان: ۶۳۲) و حتی برخی از آنان با امامان زیدی یمن در ارتباط بودند (هادی الی الحق، ۱۴۲۱ق: ۵۵۰). موارد یاد شده، نشان‌گر تعامل و همکاری سازنده این دو گروه در مسائل اجتماعی است.

#### ۴۱. همکاری در برابر مخالفان تشیع

در جهان اسلام آن روزگار، آموزه‌ها و باور داشت‌های زیدیان نیز مانند امامیان مورد انتقاد مخالفان قرار داشت. بسیاری از علمای اهل سنت، زیدیه را مانند امامیه فرقه‌ای مبتدعه می‌پنداشتند (سمعانی، ۱۴۰۸ق، ۳: ۱۸۸). ابن بطه عکبری (م. ۳۸۷ق)، از علمای اهل حدیث عراق، زیدیان را همانند امامیه خارج از دین اسلام و رهبرانشان را ائمه ضلال و پیش‌گام در کفر معرفی می‌کند (ابن بطه، ۱۴۳۲ق: ۲۷۹۲۸۸). او در کتاب دیگرش الابانه نیز زیدیه و امامیه را در زمره اهل اهواء برشمرده است (ابن بطه، ۱۴۲۹ق، ۱: ۲۵۵۲۵۷). از همین رو، در تنش‌های اجتماعی نیز گروه‌های مخالف شیعه، با زیدیه و امامیه برخوردی یک‌سان داشتند؛ مثلاً در سال ۴۰۷ قمری، اهل سنت واسط (شهری که ابواحمد مدتی نقیب آن بود) در حمله به محله‌های شیعه نشین و ویران کردن خانه‌هایشان، هیچ تمایزی بین امامیان و زیدیان قائل نشدند (ابن جوزی، ۱۴۱۲ق، ۱۵: ۱۲۰).

بی‌تردید، وجود دشمن مشترک، به ویژه تنگ‌نظری مخالفان علیه شیعه (زیدیه و امامیه)، از عوامل مؤثر هم‌گرایی این دو فرقه در جامعه اسلامی بوده است تا با این هم‌بستگی اجتماعی در برابر فشارهای گروه‌های مخالف، در جبهه‌ای واحد مقاومت کنند؛ از این رو، آنان در کشمکش‌های اجتماعی همواره در کنار هم بوده‌اند. برای نمونه، ترکان سنی مذهب بغداد در سال ۳۶۳ قمری به رهبری سبکتکین ترک، علیه عزالدوله بویهی شورش کردند که به گزارش تاریخ‌نویسان آن عصر، شیعیان بغداد (امامیه و زیدیه) قاطعانه به حمایت بویهیان برخاستند (ابن جوزی، ۱۴۱۲ق، ۱۴: ۲۲۶۲۲۷).

یکی از ویژگی‌های بارز زیدیان جارودی، دشمنی با خلفای نخستین بوده است و امامیان نیز در این ویژگی با زیدیان اشتراک نظر داشتند. این اعتقاد مشترک در پاره‌ای از زمان‌ها موجب هم‌نظری این دو گروه در عرصه اجتماعی شده است؛ برای مثال ابن عقده، محدث پر آوازه زیدیه

ص: ۹۴

در مسجد برائای بغداد پایگاه امامیه و مرکز بدگویی به دشمنان اهل بیت (ع) (خطیب، ۱۴۱۷ق، ۸: ۱۷) به نقل مثالب صحابه برای شیعیان می پرداخت (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ۱۵: ۳۵۴). هم چنین آزادی شیعیان در برگزاری شعائر مذهبی، از قبیل سوگواری عاشورا و جشن غدیر و نیز برائت علنی از مخالفان اهل بیت، از سوی امیران زیدی مذهب آل بویه (ابن جوزی، ۱۴۱۲ق، ۱۴: ۱۵۱، ۱۵۰، ۱۴۰) در هم گرایی میان شیعیان زیدی و امامی بی تأثیر نبوده است.

## ۲. تعامل علمی و فرهنگی

### ۱۲. داد و ستد میراث حدیثی

#### ۱۲. داد و ستد میراث حدیثی

از آن جا که میراث معرفتی و عقیدتی و نیز مبانی فکری زیدیه و امامیه برگرفته از اهل بیت (ع) است، این دو گروه ناگزیر به همکاری و تعامل علمی بودند؛ به بیانی دیگر، امامان امامیه یکی عوامل مهم این تعامل بوده اند. زیدیان هرچند به امامت امامان اثنی عشر غیر از امام علی و امام حسن و امام حسین (ع) باورمند نبوده اند، ولی جایگاه علمی امامان امامیه را هیچ گاه انکار نکرده و مرجعیت علمی آنان را می پذیرفتند و حتی برخی از رهبران نزد ائمه امامیه تلمذ کرده اند؛ برای نمونه، یحیی بن عبد الله محض (امام زیدیه) از شاگردان امام جعفر صادق (ع) است (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۳۲۱؛ اصفهانی، ۱۳۸۵ق: ۳۰۸۳۰۹). برخی از نویسندگان، ناصر اطروش (م. ۳۰۴ق)، امام زیدیه را نیز از اصحاب امام هادی و امام حسن عسکری (ع) معرفی کرده اند (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۳۸۵؛ ابن اسفندیار، ۱۳۸۹: ۹۸). پدر اطروش نیز در زمره اصحاب امام جواد (ع) بود (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۳۷۶). ابن داود حلی در کتاب رجال بیش از ۲۵ نفر از راویان زیدی را نام می برد که از طریق آنان بسیاری از روایات ائمه در منابع امامیه ورود پیدا کرده (ابن داود، ۱۳۹۲ق: ۲۹۱). افزون بر این، در منابع زیدیه بسیاری از روایات از امامان اختصاصی امامیه، همچون روایات امام سجاد، امام باقر، امام صادق و امام کاظم (ع) در موضوعات گوناگون انتشار یافته است؛ حتی برخی از عالمان زیدی به نقل احادیث مرسل از ائمه امامیه ابایی نداشتند (اطروش، ۱۴۲۳ق: ۵۵).

به دلیل میراث مشترک حدیثی است که در مجالس علمی بزرگان زیدی، منقولات راویان امامی خوانده و درباره شخصیت آنان بحث و گفت و گو می شد (غضائری، ۱۳۹۹ق: ۹۹۱۰۰). زیدیان روایاتی را به نقل از محدثان امامی، مانند احمد بن محمد بن عیسی اشعری قمی و ابن ابی عمیر، در منابع روایی خود ذکر کرده اند (اطروش، ۱۴۱۸ق: ۷۵). عالمان زیدی نه تنها با طیف معتدل امامیه، بلکه با جریان غلو گرای امامیه نیز کم و بیش مراوده علمی داشتند؛ مانند

ص: ۹۵

ارتباط ابن عقده با خصیبی (نک: ابن حجر، ۱۳۹۰ق، ۲: ۲۷۹). برخی از شخصیت‌ها در داد و ستد علمی میان دو این فرقه، بیشترین نقش آفرینی را داشته‌اند. یکی از این افراد، محدث شهیر شیعه احمد بن محمد بن سعید، معروف به ابن عقده جارودی کوفی (م. ۳۳۳ق) است که اصحاب امامیه با وی حشر و نشر داشته و ضمن ستایش از ایشان (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۹۴)، نزد او حدیث نیز فرا گرفته‌اند (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۴۲۴؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰ق: ۶۶)؛ لذا احادیث فراوانی در موضوعات گوناگون از طریق او در منابع روایی امامی آمده است (صدوق، ۱۴۰۳ق: ۲۰۳؛ نعمانی، ۱۴۲۲ق: ۷۲، ۶۲، ۵۹، ۴۲ و...؛ طوسی، ۱۳۶۴: ۱۶۸، ۴۶۴، ۵۹۰ و...). فهرست نگاران امامی نیز از طریق ابن عقده به بسیاری از تألیفات امامیان نخستین دست پیدا کرده‌اند (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۹۷، ۱۴۴، ۱۳۰، ۱۲۳، ۱۵۹، ۱۶۱ و...). هارون بن موسی تلکبری (م. ۳۸۵ق)، محدث برجسته امامیه نیز یکی از حلقه‌های اتصال زیدیه و امامیه است. او با فراگیری حدیث نزد ابن عقده جارودی و ابن بقال زیدی، ارتباط علمی بین زیدیه و امامیه را حفظ کرد (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۴۰۹، ۴۳۲، ۴۳۳). هم چنین ابوالفضل شیبانی (م. ۳۸۷ق)، راوی نام آور شیعه و شاگرد کلینی (م. ۳۲۹ق) که منابع امامیه و زیدیه مشحون از روایات اوست (طوسی، ۱۳۶۴، ۱۰: ۲۳؛ شجری، ۱۴۲۹ق: ۹۸، ۲۲۸، ۴۷۵ و...؛ همو، ۱۴۲۲ق: ۱: ۱۲، ۳۳، ۴۱، ۶۳ و...)، نقش مهمی در مرادوات علمی آن دو فرقه داشته است. محمد بن علی بن خلف العطار نیز از جمله این افراد است که روایات فراوانی از طریق وی در آثار حدیثی امامیه راه پیدا کرد (صدوق، بی تا: ۱۸۴؛ همو، ۱۴۱۷ق: ۱۳۴، ۱۳۵، ۳۰۵؛ همو، ۱۳۷۹ق: ۱۳۲، ۱۲۵). علاوه بر اینان، روایات افرادی چون ناصر اطروش نیز کم و بیش در منابع امامیان یافت می‌شود (صدوق، ۱۴۱۷ق: ۹۴؛ همو، ۱۳۷۹ق: ۲۸۷، ۲۸۸؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶ق، ۳: ۳۳۴؛ طبری، ۱۴۲۰ق: ۲۶۲۷). از سوی دیگر، منقولات عالمان امامی، مانند شیخ صدوق و ابن عبدک جرجانی نیز در مجامع زیدیان ورود پیدا کرده است (هارونی، ۱۴۲۲ق: ۸۹، ۹۹، ۲۰۶، ۲۳۲، ۲۳۰، ۲۲۲ و...؛ جشمی، ۱۴۲۱ق: ۱۷۶).

امامیان نیز ارتباط علمی با زیدیان را اهمیت می‌دادند؛ از این روست که ابن جنید اسکافی در سفر به نیشابور به استماع حدیث از زیدیان توجه نشان داد (طوسی، بی تا: ۲۵۹۲۶۰). برخی از امامیان در این زمینه به شکل افراطی سعی داشتند خود را به زیدیان نزدیک کنند. ابن برنیه، عالم امامیه و نواده دختری نایب دوم، به سبب معاشرتش با ابو حنین بن شیبه علوی زیدی کتابی برای وی تألیف کرد و در این کتاب با استدلال به حدیثی و با احتساب زید-بن علی، تعداد امامان را سیزده تن برشمرد (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۴۴۰).

گفتنی است، زیدیه و امامیه در انتشار و حفظ آثار مهمی چون: صحیفه سجادیه (ابن مؤید بالله، ۱۴۲۱ق، ۱: ۲۹۶ و ۲: ۷۴۹، ۷۰۸)، صحیفه الرضاع (همان: ۱: ۲۹۶؛ مؤیدی، ۱۴۲۲ق، ۱: ۵۹۴۵۹۵)، نهج البلاغه (مؤیدی، ۱۴۲۲ق، ۱: ۵۷۲، ۵۶۴) و تفسیر ابی الجارود از امام باقر (ع) (تهرانی، ۱۴۰۳ق، ۴: ۲۵۱؛ وجیه، ۱۴۲۰ق: ۴۳۶) اهتمام ویژه ای داشته اند.

## ۲۲. توجه به دست آوردهای علمی یکدیگر

تبادلات فرهنگی زیدیان و امامیان به حدیث اختصاص نداشت، بلکه فرهیختگان این دو فرقه به آرا و اندیشه، و نیز به محصولات علمی یکدیگر توجه نشان می دادند. ابوطالب هارونی (م. ۴۲۴ق) در دفاع از مسئله «امامت»، از نظریات هشام بن حکم و هشام بن سالم در کتاب الدعامة فی الامامة بهره برده است (هارونی، ۱۹۸۶: ۲۷). مؤید بالله هارونی (م. ۴۱۱ق) نیز آثار ابن قبه رازی و ابن عبدک جرجانی، دو متکلم برجسته امامیه در نقد اسماعیلیه را سودمند تشخیص داده و حتی در این زمینه آنان را اسلاف خویش معرفی می کند (مؤید بالله، بی تا: ۱۳). ظاهراً برخی از کتاب‌های محمد بن جریر طبری امامی نیز مورد استفاده زیدیان بوده است (وزیر، ۱۴۱۵ق: ۶۹)؛ افزون بر این، جایگاه و شخصیت علمی بعضی از دانشمندان امامی نیز مورد تمجید عالمان زیدی بود (بستی، ۱۴۲۱ق: ۱۶۶؛ ابن فندق، ۱۴۱۰ق، ۲: ۴۹۸).

از سوی دیگر، علمای امامیه نیز تولیدات علمی نویسندگان زیدی را از نظر دور نگاه نمی داشتند؛ مثلاً در عرصه دانش رجال به دلیل منابع مشترک روایی، رجال شناسان امامی از آرای دانشیان زیدی در این زمینه استفاده می کردند (ابن غضائری، ۱۴۲۲ق: ۱۳؛ حلّی، ۱۴۱۷ق: ۹۴، ۱۰۹، ۱۹۸). شیخ طوسی ضمن ستایش از کتاب رجالی ابن عقده جارودی درباره اصحاب امام صادق (ع)، از آن در تدوین کتاب الرجال خویش بهره برده است (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۱۷). پیش از وی نیز ابن نوح سیرافی بر آن اثر شرحی نوشته بود (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۸۴). در راستای این تعامل فرهنگی، سید مرتضی نیز کتاب الناصریات را در شرح فقه ناصر اطروش نگاشت.

عالمان امامیه برای گرم نگه داشتن این ارتباط علمی و فرهنگی و تقویت آن، گام های مهمی برداشتند. آنان در تجلیل از شخصیت و اقدامات برخی از رهبران زیدی آثاری را تألیف کردند، که می توان کتاب زیدبن علی شیخ صدوق (م. ۳۸۱ق) (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۹۰)، کتاب اخبار زید محمد بن زکریا غلابی (م. ۲۹۸ق) (همان: ۳۴۶) و کتاب های اخبار صاحب فخر و اخبار یحیی بن عبدالله بن حسن، ابو الحسن جوانی (همان: ۲۶۲) را نام برد. در این راستا، بعضی از نویسندگان امامیه و زیدیه نیز برخی از تألیفات خود را به سلاطین و امرای زیدی و امامی اهدا

ص: ۹۷

کردند. شیخ صدوق کتاب عیون اخبار الرضا (تهرانی، ۱۴۰۳، ۱۵: ۳۷۵) و برادرش حسین بن علی بن بابویه کتاب التوحید و نفی التشبیه (ابن حجر، ۱۳۹۰ق، ۲: ۳۰۶) و حسن بن محمد قمی کتاب تاریخ قم (قمی، ۱۳۸۵: ۱۹) را به صاحب بن عباد، وزیر زیدی مذهب آل بویه اهدا کرده اند. ابن جنید، از علمای امامیه نیز در پاسخ به برخی پرسش‌های معزالدوله بویهی کتاب جوابات معزالدوله را نگاشت (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۸۸). از سوی دیگر، ابوالفرج اصفهانی زیدی (م. ۳۵۶ق) نیز کتاب الاغانی را به سیف الدوله حمدانی، امیر امامی مذهب حلب تقدیم کرده است (حموی، ۱۴۰۰ق: ۹۷۹۸).

### ۳. تقابل علمی

#### اشاره

با وجود همکاری‌ها و تعاملات مثبت و سازنده زیدیان و امامیان در عرصه اجتماعی و فرهنگی، آنان در برخی از حوزه‌های علمی به رویارویی یکدیگر رفته و در این حوزه بسیار به ردّ و نقد هم دیگر می پرداختند. این کشمکش‌های علمی، ریشه در دوران حضور داشت؛ البته برخی از خلفای عباسی آن عصر نیز سعی داشتند آتش اختلافات این دو فرقه را روشن نگه دارند (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۵۳۰۵۳۷). حجم انتقادهای زیدیه از امامیه، از لحاظ کمی و کیفی بیشتر بوده است.

دانسته است که کلام و آرای عقیدتی زیدیان مدت‌ها پس از پایه‌گذاری کلام امامیه، تبیین، نظریه پردازی و سپس تدوین شد. به نظر می‌رسد، زیدیان در ابتدای پایه‌گذاری کلامی‌شان به سبب میراث مشترک معرفتی (احادیث اهل-بیت (ع))، در بعضی از مسائل غیر از مسئله امامت با امامیان هم‌فکر و هم‌سو بودند (ذهبی، ۱۳۸۲ق، ۲: ۹۳) و حتی قاسم رسی نیز مانند برخی از اصحاب امامیه متهم به تشبیه شد (اصفهانی، ۱۳۸۵ق: ۳۶۸)، ولی به تدریج از امامیان فاصله گرفته و در دامان جریان‌های رقیب امامیه (مانند معتزله) افتادند. شاید بتوان دلایلی برای این روی گردانی و جدایی یافت:

یکم: عدم حمایت صریح و قاطع امامیان از قیام‌های زیدیه و هم‌چنین اختلاف آن‌ها در موضوع «امامت»، عالمان زیدی را مجبور کرد در قرن سوم برای سر و سامان دادن و هویت بخشی مذهبی خویش اقدام کنند. اینان در زمینه استقلال و هویت سازی مذهبی آثاری را به رشته تحریر درآوردند، تا در عرصه دینی، سیاسی و حتی اجتماعی گروهی ممتاز از امامیه شناخته شوند. قاسم رسی (م. ۲۴۶ق) و نواده وی هادی الی الحق (م. ۲۹۸ق)، از عالمان برجسته زیدیه، نقش مهمی در این زمینه ایفا کردند. طبیعی است، در برهه‌ای که زیدیان برای



هویت سازی خود تلاش می کردند، در نقد و ردّ سایر جریانات رقیب مانند امامیه از هیچ کوششی فرو گذار نکنند (وجیه، ۱۴۲۰ق: ۱۱۰۳۱۱۱۰)، چراکه امامیه به رغم خاستگاه مشترک و اشتراکات فراوان عقیدتی با زیدیه، اختلافاتی نیز (به ویژه در مباحث امامت) با آن ها داشته اند. رساله الرد علی الرافضه قاسم رسی را می توان در این راستا ارزیابی کرد (رسی، ۱۴۲۲ق، ۱: ۵۱۵۵۳۰). رسی در این اثر به چالش برانگیزترین مسئله میان زیدیه و امامیه، یعنی موضوع «امامت» پرداخته و تلاش کرده با ردّ دیدگاه امامیه، نظرگاه متمایز زیدیان را در این باره تبیین کند (همان).

دوم: تندروی گروه های غلوگرا امامی، زیدیان را به این تمایزگذاری واداشت تا بدین گونه دامن خویش را از برخی اتهامات گروه های افراطی امامیه دور نگه دارند؛ تا جایی که قاسم رسی از نظریه پردازان اولیه زیدیه در ردّ امامیان غالی کتابی با عنوان الرد علی الروافض من اهل الغلو نگاشت (وجیه، ۱۴۲۰ق: ۷۶۱). می توان گفت، رشد غالی-گری در بستر امامیه به نوعی زیدیان را به بسیاری از عقاید امامیه بدبین ساخت؛ از همین رو، برخی از علمای متأخر زیدیه با وجود پذیرش تفکیک عقاید امامیان از غلات، مفوضه و گروه های باطنی گرا و تأکید بر مسلمان بودن امامیان، اندیشه امامیه را دهلیز باطنی گری معرفی کرده اند (دیلمی، ۲۰۰۵: ۲).

رفته رفته و به مرور زمان، اختلاف فکری و عقیدتی میان این دو گروه فزون تر و عمیق تر شد. آنان هر چه به سبب برخی اختلافات، از جمله موضوع غلو، از امامیان فاصله می گرفتند همان اندازه به عقل گرایان معتزلی نزدیک می شدند. شاید بتوان حمایت رهبران معتزلی از قیام های امامان زیدی در قرون دوم و سوم را دلیل گرایش زیدیه به معتزله دانست. شایان ذکر است، رهبران نخستین زیدیه مانند قاسم رسی در برابر بعضی تعالیم معتزلیان موضع گیری می کردند (هارونی، ۱۳۸۷: ۳۴). پس از وی در زمان هادی الی الحق نزدیکی به معتزلیان روند رو به رشدی به خود گرفت (عارف، ۱۴۰۷ق: ۷۰)؛ البته معتزلیان هم برای پررنگ جلوه دادن اختلافات و شکاف هر چه بیشتر میان امامیه و زیدیه تلاش می کردند (قاضی عبدالجبار، بی تا، ۲: ۵۳۵).

به هر روی، این اختلاف دیدگاه های امامیه با زیدیه در دوران غیبت صغری وارد مرحله جدیدی شد و پس از آن نیز ادامه یافت، زیرا امامیه در این عصر از نعمت حضور امام محروم شدند و این امر فضای مناسبی را برای زیدیان فراهم کرد تا علیه مبانی اعتقادی امامیان موضع گیری کنند. البته امامیان نیز در برابر این برخوردها، به دفاع از مبانی فکری خویش می پرداختند. هرچند عده ای از امامیان سعی داشتند نقاط مشترک را برجسته کنند، ولی برخی

ص: ۹۹

زیدیان در برابر این تلاش‌ها مقاومت می‌کردند (طبری زیدی، ۱۴۲۲ق: ۷۳)، به گونه‌ای که در کتاب هایشان نام امامیه را در کنار نواصب و حشویه ذکر می‌کردند (ابن قاسم، ۱۴۲۳ق: ۱۱۵؛ طبری زیدی، ۱۴۲۱ق: ۴۲، ۲۷۵). مجادله‌ها و کشمکش‌های علمی در این بازه زمانی به قدری اوج گرفته بود که بین فرهیختگان ضرب‌المثل شده بود (توحیدی، ۱۴۲۴ق: ۲۸۲)؛ حتی شعرای زیدی و امامی نیز تحت تأثیر این اختلاف نظرها به هجو تعالیم مذهبی هم دیگر روی آوردند (بغدادی، ۱۴۱۵ق: ۷۷).

مسئله «امامت» محور بسیاری از این مناظره‌ها بود. عالمان نام‌دار هر یک از این دو گروه سهم بیشتری در این درگیری‌ها داشته‌اند، در حالی که از درگیری اجتماعی توده‌ها گزارش‌های در دست نیست. اندیشوران زیدی و امامی، علاوه بر گفت‌وگو و مناظره‌های رو در رو (مامطیری، ۱۴۳۰ق: ۴۲۹) در عرصه رده نویسی علیه هم دیگر نیز فعال بوده‌اند.

### ۱۳. ردیه نگاری زیدیان علیه امامیه

محمد بن قاسم رسی (م. ۲۷۹ق) یکی از نخستین کسانی است که در کتاب کلامی اصول التسعه به طور گذرا آرای امامیه در مبحث امامت را به گونه‌ای انتقادآمیز مطرح کرده است (ابن قاسم، ۱۴۲۳ق: ۱۱۵۱۱۶). پس از وی هادی الی‌الحق یمنی، مؤسس حکومت زیدیان یمن و از ائمه ممتاز زیدی که گرایش اعتزالی داشت، در رد اعتقاد امامیه کتاب الرد علی الامامیه را تألیف کرد (یمنی، ۱۴۱۹ق: ۱۰۸). شاید بتوان هادی الی‌الحق را آغازگر اصلی مجادله‌های علمی بین امامیه و زیدیه در این بازه زمانی برشمرد. پس از او فرزندش، مرتضی‌الدین الله (م. ۳۱۰ق) کتاب الرد علی الروافض را علیه امامیان نگاشت (وجیه، ۱۴۲۰ق: ۱۰۱۴). احمد بن موسی طبری (م. ۳۴۰ق)، از شاگردان هادی الی‌الحق نیز در کتاب المنیر علی مذهب الامام الهادی پاره‌ای از آموزه‌های امامیه، مانند خلقت نوری پیامبر (ص) و امام علی (ع) را به چالش کشید (طبری زیدی، ۱۴۲۱ق: ۱۳۹، ۱۳۶، ۴۳). او در این اثر، اتهامات بی‌اساسی را که بعضی از آن‌ها از غلات شیعه نشئت گرفته بود، متوجه امامیه کرد (طبری زیدی، ۱۴۲۱ق: ۴۲، ۴۴، ۴۵، ۱۲۸، ۱۳۹، ۲۷۵). گفتنی است، طبری یادشده در یمن با برخی از امامی‌مذهبان در باره موضوعاتی چون امامت و علم امام مناظراتی داشته است (طبری زیدی، ۱۴۲۲ق: ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۶۵، ۶۶، ۷۳، ۷۴).

حسین بن قاسم عیانی (م. ۴۰۴ق) یکی دیگر از امامان زیدی یمن نیز در یکی از رسائل کلامی‌اش، اندیشه امامت و نیز برخی از صفات امام از دیدگاه امامیه را نقد کرده است

ص: ۱۰۰

(عیانی، ۱۴۲۴ق: ۲۴۳۲۴۷). با توجه به ارتباطاتی که امامان زیدی یمن با عراق داشتند، احتمال دارد آنان بیشتر آرا و عقاید امامیه را از عراق به دست آورده باشند؛ هرچند بعید نیست از طریق امامی مذهبان ساکن یمن به اندیشه های اعتقادی امامیه آگاهی یافته باشند (طبری زیدی، ۱۴۲۲ق: ۲۹، ۳۰). ابو زید علوی (م. ۳۲۶ق)، از متکلمان بنام زیدیان در ری با نگاشتن کتاب الاشهاد، هجمه های تندی را متوجه باورداشت های امامیه در مبحث امامت کرد. نظریات ابوزید علوی، جامعه امامی ساکن ری را مجبور به واکنش کرد. ابن قبه رازی امامی مذهب در رد این اثر، کتاب نقض الاشهاد را به رشته تحریر در آورد (صدوق، ۱۴۰۵ق: ۹۴). شایسته توجه است که ابن قبه رازی علاوه بر این کتاب، اثر دیگری به نام التعریف علی الزیدیه (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۲۰۷) یا الرد علی الزیدیه (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۷۵) را در عقیده زیدیان نوشته بود. البته معلوم نیست که نگارش این اثر موجب شده تا ابوزید علوی، کتاب الاشهاد را در نقد سخنان ابن قبه تألیف کند یا خیر.

بعضی از علمای زیدی در قرون بعد، درگیری علمی ابن قبه با ابوزید علوی را پی گیری کردند. مؤید بالله هارونی (م. ۴۱۱ق)، از امامان نام دار زیدیه که سابقه ای امامی نیز داشت، با نگاشتن کتاب النقض علی ابن قبه فی الاصول بر آتش این اختلاف بیش از پیش دمید (منصور بالله، ۱۴۰۶ق: ۱، ۳۳۰). ابو طالب هارونی (گرویده از امامیه به زیدیه) نیز کتابی در موضوع امامت به نام الدعامة فی الامامة را به رشته تحریر در آورد (وجیه، ۱۴۲۰ق: ۱۱۲۲). وی در این کتاب برخی از معتقدات امامیه هم چون: عصمت امام، نص جلی، اعجاز غیرنبی، و یا موضوعاتی چون عدم باور امامت زید بن علی از سوی امامیان را به چالش کشید (هارونی، ۱۹۸۶: ۲۲۹۲۴۶، ۱۸۵۱۹۷، ۱۹۹۲۰۳).

ابوالقاسم بستی از عالمان اعتزال گرای زیدیه در کتاب البحث عن ادلة التکفیر و التفسیق، بسیار به امامیه انتقاد کرد. او هرچند امامیه را از سایر گروه های منسوب به امامیه، مانند: خطایه، مفوضه، باطنیه و اصحاب تناسخ جدا و به تکفیر این گروه ها حکم می کرد و درباره تکفیر امامیه احتیاط می ورزید (بستی، ۱۳۸۲: ۹۷)، ولی از انتقاد به باور-داشت های امامیان ابایی نداشت (بستی، ۱۳۸۲: ۹۷۹۹). البته او در پاره ای از موارد با آرای بیشتر زیدیان نیز به مخالفت می پرداخت و به این اختلاف نظر هم اذعان داشت؛ برای مثال، وی برخلاف نظر زیدیان منکران امامت را فاسق نمی داند (بستی، ۱۳۸۲: ۱۲۰، ۱۰۲). از این رو، حتی سخنان محمد بن جریر طبری امامی در کتاب المسترشد مبنی بر مذمت خلفای نخستین را نمی پذیرفت و رد می کرد (بستی، ۱۳۸۲: ۱۳۳، ۱۳۰).

## ۲۳. ردّیه نگاری امامیان علیه زیدیه

در برابر موضع گیری های تند زیدیان علیه امامیه، علاوه بر ابن قبه، سایر دانشیان امامی نیز به نقد افکار آنان دست یازیدند و در این راستا، کتاب های شایان توجهی نوشتند. حسین بن اشکیب مروزی، از متکلمان امامی (زنده در نیمه دوم قرن سوم) با نوشتن کتاب الردّ علی الزیدیه جزء نخستین کسانی است که در مقابل زیدیان جبهه گیری کرد (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۴۴). سپس عیاشی سمرقندی، شاگرد ابن اشکیب، با نگاشتن کتاب اثبات امامه علی بن الحسین دیدگاه زیدیان درباره عدم اعتقاد به امامت امام سجاد(ع) را به چالش کشید (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۵۲). ابو محمد نوبختی (م. ۳۱۰ق)، متکلم ممتاز امامیه، کتابی با عنوان الردّ علی فرق الشیعه ما خلا الامامیه تألیف کرد (همان: ۶۳). به نظر می رسد، وی در این اثر، زیدیه را در جایگاه مهم ترین فرقه شیعه نقد کرده است. ابن جنید اسکافی (متوفی نیمه دوم قرن چهارم)، فقیه و متکلم نام دار امامیه کتاب الشهب المحرقه للبالیس المسترقه را در نقد ابن بقال متوسط (م. ۳۶۳ق)، متکلم مشهور زیدیه نگاشت (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۲۰۹). ابوالقاسم کوفی (م. ۳۵۲ق) یکی دیگر از اندیشمندان امامی به دلیل آشنایی با زیدیان عراق، کتاب الردّ علی الزیدیه را بر رد افکار آنان نوشت (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۶۶). حسین بن هارون حسنی (زنده در قرن چهارم قمری) که برخلاف فرزندانش (مؤید بالله و ابوطالب هارونی) پیرو مذهب امامیه بود، بنا بر گزارش یکی از نویسندگان زیدی، علیه زیدیان فعال بوده و به دستور او کتاب هایی به نام ناصر اطروش علیه تعالیم زیدیان جعل می شده است (بی نام: ورقه ۱۳). گفتنی است، وی هم چنین درباره آموزه های دو مذهب امامیه و زیدیه، با فرزندش مؤید بالله که به زیدیه پیوسته بود مناظره و گفت و گو می کرد (ابن ابی الرجال، ۱۴۲۵ق، ۲: ۲۲۱).

رویداد غیبت و در پی آن نابسامانی عقیدتی جمع قابل توجهی از امامیان، فرصتی را برای زیدیان پدید آورد تا بیش از پیش تعالیم امامیه، به خصوص آموزه امامت را آماج حملات خویش قرار دهند؛ از این رو، شیخ صدوق (م. ۳۸۱ق) بخشی از کتاب کمال الدین و تمام النعمه را به پاسخ زیدیان در این زمینه اختصاص داده است (صدوق، ۱۴۰۵ق: ۶۳۸۰).

مجادله های علمی امامیه و زیدیه در دوران شیخ مفید، اندیشمند نام آور امامیه در بغداد، به اوج خود رسید. زیدیان که در این دوران از جمعیت قابل ملاحظه ای در عراق، به ویژه بغداد برخوردار بودند، درباره بسیاری از مسائل اختلافی بین مذهبی، با حضور در مجالس شیخ مفید با وی مناظره می کردند (مفید، ۱۴۱۴ق: ۱۲۸۱۳۲، ۳۴۰). شیخ مفید نیز در ردّ آرا و اندیشه آن ها

ص: ۱۰۲

نیز آثاری را تألیف کرد. او کتاب مسائل الجارودیه را نوشت و در آن آرای زیدیان در مبحث امامت را با روشی جذاب نقد کرد. به نظر می‌رسد، این اثر که اکنون در دست رس است، همان کتاب مسائل الزیدیه باشد (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۴۰۵) که نجاشی در ضمن تألیفات شیخ مفید آورده است. افزون بر این، شیخ مفید کتاب دیگری نیز به نام المسئله علی الزیدیه علیه زیدیان تألیف کرده بود (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۴۰۰) که امروزه در دست رس نیست. او کتابی نیز به نام النقص علی ابن عباد فی الامامه به نگارش در آورد که ظاهراً در نقد اندیشه صاحب بن عباد، وزیر زیدی مذهب آل بویه در مسئله امامت است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۹۹). علاوه بر مفید، دو تن از شاگردانش به نام های حسن بن علی بن اشناس و جعفر بن محمد دوریستی نیز دو کتاب جداگانه با عنوان الرد علی الزیدیه در نقد تعالیم زیدیه تألیف کردند (ابن شهر آشوب، بی تا: ۶۸؛ عاملی، بی تا، ۲: ۵۴، ۶۹). بعد از این دوره، درگیری های این دو گروه به شکلی ضعیف ادامه پیدا کرد (ابن بابویه رازی، ۱۳۶۶: ۶۰؛ وجیه، ۱۴۲۰ق: ۵۸۳۵۸۴)، ولی با توجه به شرایط نامناسب سیاسی و اجتماعی که از این عصر برای زیدیان به وجود آمد، آنان در عرصه رقابت با امامیان کنار رفتند، تا جایی که امامیه، پرجمعیت ترین فرقه شیعی، جای زیدیه را گرفت (نشان، ۱۹۷۲: ۱۶۶).

#### ۴. روی گردانی زیدیان و امامیان به مذهب یکدیگر

##### اشاره

با توجه با هم گرایی ها و ارتباطاتی که امامیه و زیدیه در عرصه های اجتماعی و فرهنگی با یکدیگر داشتند، برخی معتقدان آن دو گروه در پاره ای مسائل از هم دیگر متأثر شدند. این تأثیر و تأثرات در حوزه اعتقادات، به خوبی مشهود است. در خلال روابط این دو فرقه، برخی از امامیان و نیز زیدیان از مذهبشان دست برداشته و به زیدیه و امامیه گرایش پیدا کردند. همان گونه که پیش تر اشاره شد، جامعه امامیه پس از غیبت صغری و نیز سال ها پس از غیبت کبری، در آشفتگی درونی به سر می برد. هم زمان با این تحولات در داخل امامیه، زیدیان نیز رفته رفته بنا به دلایلی که در ادامه بیان خواهد شد از امامیه و حتی از تراث اهل بیت (ع) فاصله گرفته و به گفتمان معتزلی نزدیک شدند.

#### ۱۴. روی گردانی زیدیان به امامیه

در این دوره، برخی از عالمان زیدیه با تغییر عقیده زیدی به امامیه پیوستند. سابقه گرایش زیدیان به امامیه به دوران حضور و پیش از این بازه زمانی باز می گردد (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۶۳۲۶۳۴)، اما در این دوره نیز تعداد اندکی از علمای زیدی به مذهب امامیه گرایش پیدا کردند، که دلایل آن نامشخص است. ابراهیم بن محمد ثقفی، نویسنده پرتألیف شیعه، از مذهب

ص: ۱۰۳

زیدیه به مذهب امامیه گرایش پیدا کرد (نجاشی، ۱۴۰۷:ق:۱۷). از چرایی و چگونگی تحول اعتقادی وی اطلاعی در دست نیست، ولی با توجه به این که در کوفه می زیست (همان: ۱۶)، تأثیرپذیری وی از امامیه کوفه بعید نیست. ثقفی زمانی که به اصفهان آمده بود، مورد توجه چهره های علمی قم قرار گرفت، به گونه ای که برخی از بزرگان مانند احمد بن محمد بن خالد برقی با سفر به اصفهان، او را برای اقامت به قم دعوت کردند (همان: ۱۷). ابو الفضل محمد بن احمد جعفری کوفی یکی دیگر از دانشمندان شیعه مقیم مصر، از زیدیه به امامیه گروید (همان: ۳۷۴). جعفری جایگاه والایی در بین امامیه داشت؛ از این رو، بعضی از محدثان مشهور امامی برای استماع حدیث از او رهسپار مصر گردیدند (ابن حجر، ۱۳۹۰:ق: ۲، ۱۲۵). هم چنین کتاب مهم فقهی الفاخر وی نیز برای قرن های متمادی مورد توجه و اهتمام فقیهان امامیه قرار داشت (شهید اول، ۱۴۱۹:ق: ۱، ۲۶۲، ۱۵، و...). ابوالحسن علی الادیب، فرزند ناصر اطروش (م. ۳۰۴ق) نیز پیرو مذهب امامیه بود. او حتی پدرش ناصر و مذهب زیدیه را هجو کرد (ابن عنبه، ۱۳۸۰:ق: ۳۰۹). از چگونگی روی آوری او به مذهب امامیه چیزی نمی دانیم. ظاهراً نائر بالله بن مهدی بن - نائربالله نائری، از امامان زیدیه گیلان نیز در این دوره به امامیه گروید (ابن بابویه رازی، ۱۳۶۶: ۴۴، ۴۵). از نحوه استبصار وی نیز آگاهی چندانی در دست نیست.

گفتنی است، نسل دوم آل بویه مانند عزالدوله و عضدالدوله، نیز به مذهب امامیه روی آورده و به ائمه اثنا عشر - (ع) اظهار ارادت می کردند (جعفریان، ۱۳۹۰: ۳۷۷). هم چنین باید گفت عالمان امامی، به ویژه تاج العلماء بن ابی سعد صیزوری، در تغییر عقیده بویهیان بسیار اثرگذار بودند (ابن حجر، ۱۳۹۰:ق: ۲، ۷۰).

## ۲۴. روی گردانی امامیان به زیدیه

تبلیغات ضد امامی معتزلیان و فرافکنی آنان علیه امامیه، به ویژه در موضوع امامت موجب شد بعضی امامی مذهببان از باورهای خویش دست کشیده و به مذهب زیدیه معتزلی که قرابت بسیاری با امامیه داشته است، بپیوندند. خزاز قمی، اندیشمند نام دار امامیه، در کتاب خود به تلاش های بی دریغ معتزلیان در دمیدن آتش تحیر امامیان در این زمان اشاره می کند (خزاز، ۱۴۰۱:ق: ۷). دانسته است که زیدیان در این دوران در مسائل بسیاری، از معتزلیان تأثیر پذیرفته بودند؛ لذا با توجه به اختلاف آنان در موضوع امامت با امامیه احتمال دارد، آن ها با بهره گیری از روش های تخریبی معتزله علیه امامیه، بخشی از امامیان متحیر را به تغییر مذهب امامی تشویق کرده باشند.

ص: ۱۰۴

ابو زید علوی (م. ۳۲۶ق)، زیدی معتزلی گرای مقیم منطقه ری (بخاری، ۱۴۱۳ق: ۶۳) را می توان از اثرگذارترین فرد در عرصه نقل مذهب امامیان برشمرد. او در ری با اندیشوران امامی در حال منازعه علمی بود و در میدان تحول مذهبی امامیان نیز نقش بسزایی ایفا کرد. ممکن است ابوالعباس حسنی، اندیشور زیدی، با تلمذ نزد ابوزید علوی تحت تأثیر تبلیغات ضد امامی وی از مذهب امامیه به زیدیه گرایش پیدا کرده باشد (نک: حسنی، ۱۴۲۳ق: ۴۵). ابوالعباس نیز با فراگیری اصول عقاید زیدیان معتزلی، در تغییر عقیده برخی از امامیان نقش بسزایی داشت. برادران هارونی از جمله کسانی بودند که با تبلیغات ابوالعباس از امامیه روی برگردانده و به زیدیه پیوستند (المحلی، ۱۴۲۳ق، ۲: ۱۲۳). به نظر می رسد، در تحول مذهبی هارونی ها تنها ابوالعباس دخیل نبوده؛ ظاهراً دانش آموزی آنان نزد یحیی بن مرتضی، نواده امام هادی الی الحق یمنی و متأثر از معتزله در دیلم، در تحول مذهبی شان اثرگذار بوده است (هارونی، ۱۳۸۷: ۶۲). افزون بر این، نقش معتزلیان غیرزیدی مانند ابو عبدالله بصری معتزلی و قاضی عبدالجبار معتزلی نیز در تغییر عقیدتی آن ها بی تأثیر نبوده است (المحلی، ۱۴۲۳ق، ۲: ۱۶۵؛ جشمی، ۱۹۸۷: ۱۲۵). روی گردانی برادران هارونی، به ویژه مؤیدالله هارونی برای اندیشوران امامی ناخوش آیند و ناگوار بود؛ از این رو، شیخ مفید او را ناآگاه به عقاید امامیه خواند (طوسی، ۱۳۶۴: ۲، ۳). هم چنین شیخ طوسی کتاب ارزش مند تهذیب الاحکام را به سفارش مفید و برای جلوگیری از این نوع انحراف های عقیدتی به رشته تحریر درآورد (طوسی، ۱۳۶۴: ۲، ۳). ابوطالب هارونی نیز برای تغییر عقیده برخی از دانشمندان امامی کوشش می کرد. بر اثر تلاش های وی، ابوالفرج علی بن حسین بن هندو قمی (م. ۴۲۳ق)، ادیب، فیلسوف و طبیب نام دار شیعه به زیدیه پیوست (المحلی، ۱۴۲۳ق، ۲: ۱۶۸).

ابوزید بلخی، اندیشور پرآوازه اسلامی نیز یکی دیگر از امامیانی است که در این دوره به مذهب زیدیه گرایش پیدا کرد. هرچند درباره مذهب وی اندکی تناقض وجود دارد، ولی با این حال گفته شده است او ابتدا بر مذهب امامیه بوده و پس از مدتی از آن مذهب برگشته است (ابن حجر، ۱۳۹۰ق، ۱: ۱۸۴). بنا بر گزارش ابوحیان توحیدی، وی پس از مدتی مذهب زیدی خویش را اظهار کرد (توحیدی، ۱۴۲۴ق: ۱۷۰). از زمان دگرگونی عقیدتی ابو زید اطلاع دقیقی در دست نیست، ولی به نظر می رسد این تحول عقیده پس از سفر او به عراق صورت پذیرفته باشد، چون برخی گزارش ها حاکی از آنند که ابوزید بلخی زمانی که بر مذهب امامیه بود، در خلال مسافرتش به عراق در بجنوبه آغاز غیبت صغری برای امر امامت (یا طلب امام) تحقیق می کرده است (حموی، ۱۴۰۰ق، ۳: ۷۴). ابوزید را که جزء سه متکلم ممتاز جهان اسلام

ص: ۱۰۵

برشمرده اند (حموی، ۱۴۰۰ق، ۳: ۷۸)، به مدت هشت سال در عراق به سر برد و در آن جا نزد دانشمندانی چون یعقوب بن اسحاق کندی (م. ۲۵۸ق) تلمذ کرد (حموی، ۱۴۰۰ق، ۳: ۷۲). او ظاهراً در آن جا با ابو القاسم بلخی، متکلم معتزلی رابطه برقرار کرده بود و این ارتباط دوستانه در دوران حضورشان در بلخ نیز ادامه داشت (حموی، ۱۴۰۰ق، ۳: ۷۵۷۶). احتمالاً ابوزید به سبب این هم نشینی با ابوالقاسم بلخی معتزلی، به اندیشه اعتزال گرایش پیدا کرد. افزون بر این، ممکن است ارتباطات علمی او با علمای مختلف در عراق در تغییر دیدگاه مذهبی اش تأثیر گذار بوده است؛ به خصوص آن که برخی از علمای هم نشین وی در عراق از مذهب امامی او خرده می گرفتند (حموی، ۱۴۰۰ق، ۳: ۷۴). به هر روی، به نظر می رسد که با توجه به فرافکنی های مذهبی معتزله علیه امامیه و از سوی دیگر، قرابت زیاد معتزله، به ویژه معتزله بغداد با زیدیه، ابوزید بلخی به سوی مذهب زیدیه روی گردان شده است.

### جمع بندی

با توجه مباحثی که مطرح شد، دو گروه مهم تشیع، یعنی زیدیه و امامیه، در دوره یاد شده در عرصه های مختلف اجتماعی، سیاسی و فرهنگی روابط گسترده ای با هم داشتند. قرابت های خانوادگی، اشتراک های مذهبی و وجود دشمن مشترک را می توان از مهم ترین عوامل این همکاری و هم گرایی دانست. این دو گروه مذهبی در دوران حکومت آل بویه بیش از پیش به یکدیگر نزدیک شده و در حوزه های گوناگون به تعامل پرداختند، چه آن که سیطره دولت شیعی مذهب آل بویه بر اکثریت اهل سنت، انسجام و تعامل اجتماعی و سیاسی گروه های اقلیت شیعه را ضروری می کرد؛ از این رو، عالمان و نخبگان امامیه بیش از هر زمانی دیگر در صدد همکاری و همراهی با دولت آل بویه زیدی مذهب برآمدند، تا جایی که این تعامل به تغییر عقیده نسل دوم بویهان از زیدیه به امامیه انجامید. افزون بر این، وجود خاندان های سرشناس علوی، مانند خاندان آل زبارة و ابواحمد موسوی، که شخصیت هایی از امامیه و زیدیه را در خود جای داده بود، همکاری اجتماعی دو فرقه زیدیه و امامیه را اجتناب ناپذیر می کرد. این دو فرقه به دلیل داشتن میراث مشترک عقیدتی، در عرصه علمی نیز تعامل داشتند. این دوره که عصر شکوفایی علمی مسلمانان قلمداد می شود، فرهیختگان زیدی و امامی بیش از پیش به میراث مشترک فرهنگی خویش توجه بسیاری نشان دادند؛ از این رو، داد و ستد علمی بین دانشوران آن دو مذهب نیز رونق گرفت.

زیدیه و امامیه هرچند در عرصه های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی، روابط نسبتاً حسنه ای برقرار کرده بودند، ولی هر یک از این دو فرقه تمایز مذهبی خویش را حفظ کرد و به استحاله



ص: ۱۰۶

در اصول مذهبی همدیگر تن در ندادند؛ به ویژه آن که زیدیان به سبب بعضی اختلافات با امامیه، در صدد هویت سازی عقیدتی نوبی بودند؛ از این رو، آنان به این تمایزگذاری مذهبی توجه جدی نشان داده و تنش های مذهبی را با امامیه در عرصه گفت و گوهای علمی و ردیه-نویسی دنبال کردند؛ خصوصاً در دوره ای که امامیان در تحیر اعتقادی پس از غیبت به سر می بردند و آنان با مناسب دیدن این فضا و با بهره گیری از اندیشه های جریان مقتدر معتزله، در صدد فشار بر امامیه برآمدند. اما امامیه در برابر هجمه های هم تباران زیدی نه تنها دفاع کرد، بلکه در برخی مواقع در نقد آنان پیش گام نیز بود. گفتنی است، در-گیری های علمی زیدیان و امامیان پس از این دوره نیز به گونه ای ضعیف تداوم پیدا کرد. با این همه، به نظر می رسد زیدیان پس از این دوره، بنا بر اوضاع نامناسب سیاسی و اجتماعی، به ناچار میدان داری تشیع را به امامیه واگذار کردند. در سایه این تقابل، بعضی از عالمان زیدیه و امامیه به مذهب یکدیگر روی گردان شدند.

در ریشه جویی تغییر عقیده امامیان به مذهب زیدی می توان به خوبی ردپای معتزلیان را مشاهده کرد. در زمانی که امامیه پس از غیبت امام دوازدهم در نابسامانی و تحیر عقیدتی به سر می بردند، زیدیان اعتزال گرا و معتزلیان غیرزیدی از این شرایط نامناسب امامیه استفاده کرده و با تبلیغات تخریبی، جمع قابل توجهی از امامیان را به تغییر عقیده تشویق کردند. از آن جایی که زیدیه نزدیک ترین فرقه به امامیه و از سوی دیگر به معتزله به شمار می رفت، لذا روی گردانان امامی به مذهب زیدیه روی آوردند. هرچند از دلایل تحول عقیدتی زیدیان به مذهب امامیه چیزی دانسته نیست، ولی به نظر می رسد داشتن میراث مشترک و نیز تعامل اجتماعی و فرهنگی در این زمینه بی تأثیر نبوده است.

## منابع

### منابع

۱. ابن ابی الرجال، احمد بن صالح، (۱۴۲۵ق)، مطلع البدور، تحقیق: عبدالرقيب مطهر، صعده، مرکز اهل البيت للدراسات الاسلاميه.
۲. ابن اسفندیار، محمد بن حسن، (۱۳۸۹)، تاریخ طبرستان، تحقیق: عباس اقبال، تهران، اساطیر.
۳. ابن بابویه رازی، منتجب الدین علی، (۱۳۶۶)، فهرست، تحقیق: محدث اموی، قم، مکتبه المرعشی.
۴. ابن بطه، عبیدالله بن محمد، (۱۴۲۹ق)، الابانه، تحقیق: حسن بن عباس، قاهره، الفاروق الحدیثیه للطباعه.
۵. ، (۱۴۳۲ق)، الشرح و الابانه، تحقیق: عادل آل حمدان، ریاض، دارالامر الاول.
۶. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، (۱۴۱۲ق)، المنتظم، تحقیق: محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه.

ص: ۱۰۷

۷. ابن حجر، احمد بن علی، (۱۳۹۰ق)، لسان المیزان، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
۸. ابن داود، حسن بن علی، (۱۳۹۲ق)، رجال، تحقیق: محمدصادق بحر العلوم، قم، منشورات الرضی.
۹. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، (۱۳۸۰ق)، معالم العلماء، نجف، مطبعه الحیدریه.
۱۰. (۱۳۷۶ق)، مناقب آل ابی طالب، نجف، مکتبه الحیدریه.
۱۱. ابن طقطقی، محمد بن علی، (۱۴۱۸ق)، الاصلی، تحقیق: مهدی رجایی، قم، مکتبه المرعشی.
۱۲. ابن عنبه، احمد بن علی، (۱۳۸۰ق)، عمدہ الطالب، تحقیق: محمدحسن طالقانی، نجف، مطبعه الحیدریه.
۱۳. ابن فندق، حسن بن ابی القاسم، (۱۴۱۰ق)، لباب الانساب، تحقیق: مهدی رجایی، قم، مکتبه المرعشی.
۱۴. ابن قاسم، محمد بن قاسم، (۱۴۲۳ق)، مجموع کتب و رسائل، تحقیق: عبدالکریم جدبان، صعده، مکتبه التراث الاسلامی.
۱۵. ابن کثیر، ابی الفدا اسماعیل، (۱۴۰۸ق)، البدايه و النهايه، تحقیق: علی شیری، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۶. ابن مرتضی، احمد بن یحیی، (بی تا)، طبقات المعتزله، تحقیق: سوسنه دیفلد فلرز، بیروت، مکتبه الحیاه.
۱۷. ابن مؤید بالله، ابراهیم بن قاسم، (۱۴۲۱ق)، طبقات الزیدیہ، تحقیق: عبدالسلام وجیه، اردن، مؤسسه زید بن علی.
۱۸. اصفهانی، علی بن الحسین، (۱۳۸۵ق)، مقاتل الطالبیین، تحقیق: کاظم المظفر، قم، مؤسسه دارالکتاب.
۱۹. اطروش، حسن بن علی، (۱۴۲۳ق)، الاحتساب، تحقیق: عبدالکریم جدبان، صعده، مکتبه التراث الاسلامی.
۲۰. (۱۴۱۸ق)، البساط، تحقیق: عبدالکریم جدبان، صعده، مکتبه التراث الاسلامی.
۲۱. المحلی، حمید بن احمد، (۱۴۲۳ق)، الحدائق الوردیه، تحقیق: مرتضی المحطوری، صنعاء، مکتبه بدر.
۲۲. بخاری، سهل بن عبدالله، (۱۴۱۳ق)، سرالسلسله العلویه، تحقیق: محمدصادق بحر العلوم، قم، انتشارات الشریف الرضی.
۲۳. بستی، اسماعیل بن احمد، (۱۳۸۲)، البحث عن ادله التکفیر و التفسیق، تحقیق: زابینه اشمیتکه، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۲۴. (۱۴۲۱ق)، المراتب، تحقیق: محمدرضا انصاری، قم، دلیل.
۲۵. بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر، (۱۴۱۵ق)، الفرق بین الفرق، تحقیق: ابراهیم رمضان، بیروت، دارالمعرفه.
۲۶. توحیدی، علی بن محمد، (۱۴۲۴ق)، الامتاع و المؤانسه، بیروت، مکتبه عنصریه.

۲۷. تهرانی، آقابزرگ، (۱۴۰۳ق)، الذریعه، بیروت، دارالاضواء.

۲۸. جشمی، محسن بن کرامه، (۱۴۲۱ق)، تنبیه الغافلین، تحقیق: ابراهیم یحیی الدرسی، یمن، مرکز اهل البيت للدراسات الاسلامیه.

۲۹. ، (۱۹۸۷)، جلاء الابصار (مجموعه اخبار ائمه الزیدیه فی طبرستان و دیلمان و جیلان)، تحقیق: ویلفرد مادلونگ، بیروت، مطبعه المتوسط.

۳۰. ، (۱۴۰۶ق)، شرح العیون، تحقیق: فؤاد سید، تونس، دارالتونسیه.

۳۱. جعفریان، رسول، (۱۳۹۰)، تاریخ تشیع در ایران، تهران، نشر علم.

۳۲. حسنی، احمد بن ابراهیم، (۱۴۲۲ق)، المصابیح، تحقیق: عبدالله الحوثی، عمان، مؤسسه زید بن علی.

۳۳. حموی، یاقوت، (۱۴۰۰ق)، معجم الادباء، بیروت، دارالفکر.

۳۴. خزاز، علی بن محمد، (۱۴۰۱ق)، کفایه الاثر، تحقیق: عبدالطیف کوه کمری، قم، نشر بیدار.

۳۵. خطیب، احمد بن علی، (۱۴۱۷ق)، تاریخ بغداد، تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه.

ص: ۱۰۸

۳۶. دیلمی، محمد بن حسن، (بی تا)، قواعد عقائد آل محمد، تحقیق: اشروطتمان، پاریس، دارالبیبلون.

۳۷. ذهبی، محمد بن احمد، (۱۴۱۳ق)، سیر الاعلام النبلاء، تحقیق: شعيب الارنوط، بیروت، مؤسسه الرساله.

۳۸. (۱۳۸۲ق)، میزان الاعتدال، تحقیق: علی محمد البجاوی، بیروت، دارالمعرفه.

۳۹. رسی، قاسم بنا براهیم، (۱۴۲۲ق)، مجموع کتب و رسائل، تحقیق: عبدالکریم جدبان، صنعاء، دارالحکمه الیمانیه.

۴۰. سمعانی، عبدالکریم بن محمد، (۱۴۰۸ق)، الانساب، تحقیق: عبدالله البارودی، بیروت، دارالجنان.

۴۱. شجری، یحیی بن حسین، (۱۴۲۹ق)، الامالی الاثنینیه، تحقیق: عبدالله العزی، صنعاء، مؤسسه زید بن علی.

۴۲. (۱۴۲۲ق)، الامالی الخمیسیه، تحقیق: محمد حسن اسماعیل، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۴۳. شهید اول، شمس الدین محمد بن مکی، (۱۴۱۹ق)، ذکر الشیعه، قم، مؤسسه آل البیت.

۴۴. شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه، (۱۴۱۷ق)، امالی، قم، مؤسسه البعثه.

۴۵. (۱۴۰۳ق)، خصال، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم، مؤسسه نشر اسلامی.

۴۶. (۱۴۰۵ق)، کمال الدین و تمام النعمه، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم، مؤسسه نشر اسلامی.

۴۷. (۱۳۷۹ق)، معانی الاخبار، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم، مؤسسه نشر اسلامی.

۴۸. شیخ طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ق)، اختیار معرفه الرجال، تحقیق: مهدی رجایی، قم، مؤسسه

آل البیت.

۴۹. (۱۳۶۴)، تهذیب الاحکام، تحقیق: سیدحسن خراسان، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

۵۰. (۱۴۱۵ق)، رجال طوسی، تحقیق: جواد قیومی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

۵۱. (بی تا)، الرسائل العشر، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

۵۲. (۱۴۱۷ق)، فهرست، تحقیق: جواد قیومی، قم، نشر الفقاهه.

۵۳. شیخ مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۴ق)، الفصول المختاره، تحقیق: علی میرشریفی، بیروت، دارالمفید.

۵۴. طبری، عمادالدین محمد، (۱۴۲۰ق)، بشاره المصطفی، تحقیق: جواد قیومی، قم، مؤسسه نشر الاسلامی.

۵۵. طبری زیدی، احمد بن موسی، (۱۴۲۲ق)، مجالس الطبری، تحقیق: عبدالله العزیز، صنعاء، مؤسسه

زید بن علی الثقافه.

۵۶. (۱۴۲۱ق)، المنیر علی مذهب الهادی، تحقیق: علی سراج الدین عدلان، یمن، مرکز اهل بیت للدراسات الاسلامیه.

۵۷. عارف، احمد عبدالله، (۱۴۰۷ق)، الصله بین الزیدیه و المعتزله، صنعاء، مکتبه الیمینیه.

۵۸. عاملی، محمد بن حسن، (بی تا)، امل الامل، تحقیق: سیداحمد حسینی، بغداد، مکتبه الاندلس.

۵۹. عیانی، حسین بن قاسم، (۱۴۲۴ق)، المعجز، تحقیق: حنفی سید عبدالله، قاهره، الآفاق العربیه.

۶۰. غضائری، حسین بن عبیدالله، (۱۳۹۹ق)، تکمله رساله ابی غالب، بی جا، مطبعه ربانی.

۶۱. قاضی عبدالجبار، ابن احمد، (۱۴۱۵ق)، تثبیت دلائل النبوه، قاهره، دارالمصطفی.

۶۲. مامطیری، علی بن مهدی، (۱۴۳۰ق)، نزهه الابصار و محاسن الابرار، تحقیق: محمدباقر محمودی، تهران، المجمع العالمی

للتقريب بين المذاهب الاسلامیه.

ص: ۱۰۹

۶۳. مرتضی، علی بن حسین، (۱۴۱۷ق)، الناصریات، تهران، مؤسسه الهدی.
۶۴. مروزی، اسماعیل بن حسین، (۱۴۰۹ق)، الفخری، تحقیق: مهدی رجایی، قم، مکتبه المرعشی.
۶۵. منصور بالله، عبدالله بن حمزه، (۱۴۰۶ق)، الشافی، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
۶۶. مؤید بالله، احمد بن حسین، (بی تا)، اثبات نبوه النبی، تحقیق: خلیل احمد ابراهیم الحاج، بی جا، المکتبه العلمیه.
۶۷. مؤیدی، مجدالدین، (۱۴۲۲ق)، لوامع الانوار، یمن، صعده، مرکز اهل البيت للدراسات الاسلامیه.
۶۸. بی نام، (بی تا)، رساله فی علماء الزیدیه، نسخه ای خطی و نویافته موجود در کتاب خانه کاشف الغطاء، نجف.
۶۹. نجاشی، احمد بن علی، (۱۴۰۷ق)، رجال النجاشی، تحقیق: شبیری زنجانی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۷۰. نشوان، نشوان بن سعید، (بی تا)، الحور العین، تحقیق: کمال مصطفی، مصر، مکتبه الخانجی.
۷۱. نعمانی، محمد بن ابراهیم، (۱۴۲۲ق)، الغیبه، تحقیق: فارس حسون، قم، انوار الهدی.
۷۲. وجیه، عبدالسلام، (۱۴۲۰ق)، اعلام المؤلفین الزیدیه، اردن، مؤسسه زید بن علی.
۷۳. وزیر، ابراهیم بن محمد، (۱۴۱۵ق)، الفلک الدوار، تحقیق: محمد سالم عزان، صنعاء، دار التراث الیمنی.
۷۴. هادی الی الحق، یحیی بن حسین، (۱۴۲۱ق)، مجموع رسائل، تحقیق: عبدالله شاذلی، صنعاء، مؤسسه زید بن علی.
۷۵. هارونی، یحیی بن حسین، (۱۳۸۷)، الافاده، تحقیق: محمد کاظم رحمتی، تهران، میراث مکتوب.
۷۶. (۱۴۲۲ق)، تیسیر المطالب، صنعاء، مؤسسه زید بن علی.
۷۷. (۱۹۸۶)، الدعامه (نصره المذاهب الزیدیه)، تحقیق: ناجی حسن، بیروت، الدار العربیه للموسوعات.
۷۸. یمان، محمد کاظم، (۱۴۱۹ق)، النفحه العنبریه، تحقیق: مهدی رجایی، قم، مکتبه المرعشی.

ص: ۱۱۰

## طینت و عدل الهی

### اشاره

مهدی ذاکری (۱)

اصغر غلامی (۲)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۶/۲۲

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۱۰/۲۰

### چکیده

در احادیث متعدد و معتبری، از اختلاف طینت مؤمنان و کافران سخن به میان آمده است. بر اساس این احادیث، اختلاف طینت ها در سعادت و شقاوت افراد مؤثر است. برخی اندیشمندان ظاهر این احادیث را با عدل الهی ناسازگار پنداشته، در صدد توجیه و تأویل آن ها برآمده اند. این مقاله پس از طرح و ارزیابی مهم ترین دیدگاه ها در این زمینه، با استناد به مجموع احادیث طینت و آغاز حدوث عالم نتیجه گرفته است که اختلاف مخلوقات مربوط به ابتدای حدوث عالم نیست، بلکه بر اثر عوارض ناشی از نحوه عملکرد مخلوقات در برابر تکلیف و امتحان الهی رخ داده است و این موضوع با عدل الهی سازگاری تام دارد.

### واژگان کلیدی

عدل الهی، خلقت انسان، طینت، علیین، سجین.

۱- استادیار دانشگاه تهران (پردیس فارابی)

۲- دانشجوی دکتری دانشگاه تهران (پردیس فارابی).

ص: ۱۱۱

**درآمد**

در مجامع معتبر حدیثی شیعه، احادیث متعددی از ائمه اهل بیت (ع) روایت شده است که بر اساس آن‌ها خداوند در آغاز آفرینش انسان‌ها، دو آب خلق کرد؛ یکی شیرین و گوارا و دیگری شور و تلخ. سپس آب شیرین و گوارا را بر خاکی پاکیزه جاری ساخت و به این صورت گل یا خمیرمایه «علین» پدید آمد. خداوند، انبیا و ائمه (ع) و نیز پیروان و شیعیان ایشان را از این گل آفرید. در مقابل، آب شور و تلخ را بر خاکی خبیث جاری کرد و طینت «سجین» پدید آمد. کافران و دشمنان پیامبران و امامان از این گل خلق شدند.

ظاهر این احادیث با برخی از آموزه‌های مسلم دینی ناسازگار می‌نماید و مشکل به نظر می‌رسد. در این روایات تصریح شده که اختلاف طینت مؤمنان و کافران در سعادت و شقاوت آن‌ها مؤثر است. کسی که از طینت علین آفریده شده، در نهایت رستگار و بهشتی خواهد شد و کسی که از طینت سجین خلق شده، در نهایت وارد آتش خواهد شد. این امر با آموزه عدل الهی که بر اساس آن، بهشت و جهنم و ثواب و عقاب ناشی از اختیار خود انسان‌هاست، ناسازگار به نظر می‌رسد.

این ناسازگاری ظاهری سبب شده است که حدیث پژوهان و اندیشمندان شیعه، بحث‌های فراوانی در این باره صورت دهند و دیدگاه‌های متفاوتی در خصوص ردّ و قبول و نحوه سازگار کردن مضمون این روایات با سایر آموزه‌های دینی اتخاذ کنند. علامه مجلسی در مرآه العقول (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۷: ۱۵) پنج قول و مرحوم شبّر در مصابیح الانوار (شبر، بی تا، ۱: ۱۱۱۹) نه قول در این زمینه نقل کرده‌اند. در این مقاله، نخست مدلول روایات طینت را درباره نسبتی که با عدل الهی دارند مورد توجه قرار می‌دهیم. سپس مسئله عدل الهی و مهم‌ترین دیدگاه‌های اندیشمندان شیعه را در جمع میان این روایات و آموزه عدل الهی بررسی و ارزیابی کرده و در نهایت، دیدگاه برگزیده را مطرح می‌کنیم.

**۱. مضمون روایت طینت**

شیخ کلینی<sup>۱</sup> در «کتاب الایمان و الکفر» کافی، که معتبرترین مجموعه حدیثی شیعه است، سه باب را به اختلاف طینت مؤمنان و کافران اختصاص داده است. در باب اول با عنوان «باب طینه المؤمن و الکافر» هفت حدیث روایت شده است. در این احادیث تصریح شده که روح و بدن پیامبران از طینت علین، آفریده شده است؛ روح مؤمنان نیز با اختلاف درجه از همان طینت و بدنشان از طینتی پایین‌تر از علین خلق شده، اما روح و بدن کفار از طینت سجین



ص: ۱۱۲

خلق شده است. در این احادیث، هم چنین از اختلاط و امتزاج میان دو طینت سخن به میان آمده و تولد مؤمن از کافر و برعکس، به سبب این اختلاط معرفی شده است. هم چنین سبب گرایش و اشتیاق مؤمنان به ائمه (ع) و نیکی‌ها، و نیز سبب میل کافران به پیشوایان کفر و بدی‌ها همین اختلاط طینت‌ها معرفی شده است (حدیث اول و چهارم).

در برخی از روایات آمده که مؤمن از طینت بهشت، کافر از طینت جهنم و ناصبی از گل سیاه بدبو آفریده شده است. بر اساس این روایات، مؤمن از ایمان خویش و ناصبی از دشمنی خود باز نمی‌گردند (حدیث دوم). در روایاتی نیز تصریح شده که خوش خلقی و اخلاق پسندیده کفار به سبب تماس طینت آن‌ها با طینت مؤمنان در اثر اختلاط و امتزاج دو طینت است. هم چنین رفتارهای ناپسند و تندخویی مؤمنان به مس طینت مؤمن با طینت کافر نسبت داده شده است (حدیث پنجم). حدیث آخر این باب تا حدودی متضمن معنای همه مطالب یاد شده است. در این حدیث امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:

آن‌گاه که خداوند اراده کرد آدم را بیافریند، جبرئیل را اول وقت روز جمعه فرستاد و او مشت‌هایی از [مواد عالم] با دست راست خود برداشت و مشت او در بردارنده خاکی از آسمان هفتم تا آسمان دنیا بود. سپس مشت دیگری برداشت که شامل خاکی از طبقه هفتم زمین تا هفت طبقه زیرین بود. خداوند به کلمه خود (جبرئیل) دستور داد که مشت نخست را در دست راست و مشت دوم را در دست چپ خود نگاه دارد. سپس این طینت را به دو قسمت کرد و قسمتی از خاک زمین و قسمتی از خاک آسمان‌ها را پاشید و پراکنده ساخت و به خاکی که در دست راست جبرئیل بود، فرمود: رسولان، پیامبران، اوصیا، صدیقان، مؤمنان، نیک‌بختان و کسانی را که خواستار کرامتشان هستم، از تو می‌آفرینم. پس آنچه فرموده بود، چنان که فرموده بود برای آنان واجب شد. و به آنچه در دست چپ جبرئیل بود، فرمود: ستمگران، مشرکان، کافران، طاغوت‌ها و آنان را که خواستار پستی و نگون‌بختی‌شان هستم از تو می‌آفرینم. پس آنچه فرموده بود، چنان که فرموده بود برای آنان واجب شد.

سپس همه این دو طینت با هم مخلوط شدند و این حقیقت همان است که خداوند [در کتاب خویش از آن خبر داد و] فرمود: «همانا خداوند، شکافنده دانه و هسته است.» پس [مراد از] دانه، طینت مؤمنان است که خداوند محبت خود را به آنان القا کرد و [مراد از] هسته، طینت کافران است که آن‌ها را از هر خیری دور ساخت و همانا [طینت کافران] «نوی» نامیده شد از آن رو که از هر

ص: ۱۱۳

خیری رانده و دور شد. و خداوند فرمود: «زنده را از مرده و مرده را از زنده بیرون می آورد»؛ پس [مراد از] زنده، مؤمنی است که طینت او را از طینت کافر خارج می سازد و [مراد از] مرده که از زنده خارج می سازد همان کافری است که از طینت مؤمن بیرون می آورد. پس مؤمن حی و کافر میت است... .

کلینی □ در باب دوم «کتاب الایمان و الکفر» سه حدیث نقل کرده که در آن ها ضمن تأکید بر معنای مطالب پیشین، به تحقق تکلیف و امتحان در مرتبه طینت نیز اشاره شده است. در این احادیث علاوه بر خلقت بهشت و اهل طاعت از آب گوارا و خلقت جهنم و اهل معصیت از آب تلخ و شور، از اطاعت اصحاب یمین و عصیان اصحاب شمال در امتحان الهی سخن به میان آمده است. در حدیث های اول و سوم باب دوم تصریح شده که اصحاب شمال نمی توانند از اصحاب یمین باشند و برعکس. البته بر اساس برخی روایات، راه برای تحول طینت کافر و ناصبی باز است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵: ۲۳۸).

سه حدیث نیز در باب سوم آمده که در آن ها به اخذ میثاق از مخلوقات بر ربوبیت خداوند و نبوت رسول خدا(ص) و ولایت اهل بیت(ع)، از امیرالمؤمنین □ تا حضرت مهدی □ تصریح شده است. در این احادیث نیز بر تکلیف و امتحان مخلوقات تأکید شده است. در حدیث دوم، حکمت اختلاف خلق بیان گردیده که همان آزمایش مخلوقات در دنیاست.

شیخ صدوق □ نیز در علل الشرایع به مناسبت های گوناگون، روایات اختلاف طینت های مؤمنان و کافران را مطرح کرده است (نک: صدوق، ۱۳۸۵، ۱: ۸۲۸۴ و ۲: ۶۰۷۶۰۸)، و در امالی طوسی نیز روایاتی در این زمینه آمده است (نک: طوسی، ۱۴۱۴ق: ۶۵۶). به طور کلی، احادیث درباره اختلاف و تفاوت طینت مؤمنان با طینت کافران بسیار است و می توان گفت، اصل اختلاف دو طینت تواتر معنوی دارد. علامه طباطبائی نیز این روایات را مستفیض می داند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۶۴: ۸۱، تعلیقه علامه طباطبائی).

#### مسئله عدل الهی

در این روایات تصریح شده که اختلاف طینت مؤمنان و کافران، در سعادت و شقاوت آن ها مؤثر است. این تأثیر به دو گونه می تواند باشد:

۱. تأثیر تام؛ به این معنا که طینت علین سبب خواهد شد کسانی که از آن طینت آفریده شده اند، اهل سعادت باشند و طینت سجنین سبب خواهد شد کسانی که از آن آفریده شده اند، اهل شقاوت باشند.

۲. تأثیر فی الجمله؛ بدین معنا که طینت علین سبب می شود اهل آن به سعادت نزدیک تر باشند و طینت سجنین، اهل آن را به شقاوت نزدیک می کند.

مفاد روایات هر کدام از این دو باشد، با عدل الهی ناسازگار می نماید، زیرا بر اساس آموزه عدل الهی، بهشت و جهنم و ثواب و عقاب، ناشی از اختیار خود انسان هاست. تأثیر فی الجمله طینت برخی از انسان ها در کفر و شقاوت آن ها نیز با عدل الهی ناسازگار به نظر می رسد. علامه شعرانی این را که برخی از مردم، بیش از آن هایی که از طینت پاکی آفریده شده اند به قبول گناه نزدیک باشند، تبعیض، ظلم و مخالف اصل عدل شمرده است (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ۷: ۴، تعلیقه شعرانی). علامه مجلسی □ نیز

روایات طینت را از اخبار متشابه و احادیث مشکل و پیچیده معرفی کرده و ظاهر آن‌ها را موهم جبر و نفی اختیار از انسان دانسته است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۷: ۱۵).

ممکن است گفته شود هر چند خداوند دو طینت مختلف آفریده، اما انسان‌ها را بعد از اختلاط و امتزاج این دو طینت آفریده و هر انسانی از مخلوط این دو طینت آفریده شده تا هم اقتضای کار نیک در او باشد و هم اقتضای کار بد، اما آنچه نیکوکاری یا بدکرداری انسان را در نهایت تعیین می‌کند، اختیار اوست. با توجه به ظاهر احادیث یادشده و مجموع روایات وارد شده در این موضوع، این سخن چندان استوار به نظر نمی‌رسد، زیرا در احادیث مذکور تصریح شده که اصل طینت مؤمنان، علینی است و در خلط و مزج تنها مسحه‌ای صورت گرفته و در نهایت هم آنچه از طینت سجین به طینت مؤمن رسیده، از آن جدا خواهد شد و به اصل خود باز خواهد گشت. عکس این مطلب نیز درباره طینت کافر، صادق است. علاوه بر این، اگر گفته شود هر انسانی به طور مساوی از هر دو طینت بهره دارد، دیگر بحث درباره آفرینش مؤمن از طینت علین و آفرینش کافر از طینت سجین، معنای حقیقی خود را از دست می‌دهد؛ بنابراین، چنین توجیهی با ظواهر احادیث یادشده ناسازگار است.

## ۲. مسئله عدل الهی

### اشاره

در این روایات تصریح شده که اختلاف طینت مؤمنان و کافران، در سعادت و شقاوت آن‌ها مؤثر است. این تأثیر به دو گونه می‌تواند باشد:

### ۱. تأثیر نام

به این معنا که طینت علین سبب خواهد شد کسانی که از آن طینت آفریده شده‌اند، اهل سعادت باشند و طینت سجین سبب خواهد شد کسانی که از آن آفریده شده‌اند، اهل شقاوت باشند.

ص: ۱۱۴

## ۲. تأثیر فی الجمله

بدین معنا که طینت علیین سبب می شود اهل آن به سعادت نزدیک تر باشند و طینت سجین، اهل آن را به شقاوت نزدیک می کند. مفاد روایات هر کدام از این دو باشد، با عدل الهی ناسازگار می نماید، زیرا بر اساس آموزه عدل الهی، بهشت و جهنم و ثواب و عقاب، ناشی از اختیار خود انسان هاست. تأثیر فی الجمله طینت برخی از انسان ها در کفر و شقاوت آن ها نیز با عدل الهی ناسازگار به نظر می رسد. علامه شعرانی این را که برخی از مردم، بیش از آن هایی که از طینت پاکی آفریده شده اند به قبول گناه نزدیک باشند، تبعیض، ظلم و مخالف اصل عدل شمرده است (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ۷: ۴، تعلیقه شعرانی). علامه مجلسی<sup>۱۵</sup> نیز روایات طینت را از اخبار متشابه و احادیث مشکل و پیچیده معرفی کرده و ظاهر آن ها را موهم جبر و نفی اختیار از انسان دانسته است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۷: ۱۵).

ممکن است گفته شود هر چند خداوند دو طینت مختلف آفریده، اما انسان ها را بعد از اختلاط و امتزاج این دو طینت آفریده و هر انسانی از مخلوط این دو طینت آفریده شده تا هم اقتضای کار نیک در او باشد و هم اقتضای کار بد، اما آنچه نیکوکاری یا بدکرداری انسان را در نهایت تعیین می کند، اختیار اوست. با توجه به ظاهر احادیث یادشده و مجموع روایات وارد شده در این موضوع، این سخن چندان استوار به نظر نمی رسد، زیرا در احادیث مذکور تصریح شده که اصل طینت مؤمنان، علیینی است و در خلط و مزج تنها مسحه ای صورت گرفته و در نهایت هم آنچه از طینت سجین به طینت مؤمن رسیده، از آن جدا خواهد شد و به اصل خود باز خواهد گشت. عکس این مطلب نیز درباره طینت کافر، صادق است. علاوه بر این، اگر گفته شود هر انسانی به طور مساوی از هر دو طینت بهره دارد، دیگر بحث درباره آفرینش مؤمن از طینت علیین و آفرینش کافر از طینت سجین، معنای حقیقی خود را از دست می دهد؛ بنابراین، چنین توجیهی با ظواهر احادیث یادشده ناسازگار است.

## ۳. دیدگاه ها

### اشاره

دیدگاه های مطرح شده درباره نسبت میان این احادیث و مسئله عدل الهی را می توان به سه دسته تقسیم کرد: دسته اول دیدگاه هایی هستند که به نحوی صورت مسئله را پاک می کنند و به حل آن نمی پردازند (دیدگاه های حذفی)؛ در مقابل، برخی از دانشمندان تلاش کرده اند تا با تأویل ظاهر این روایات، به نحوی آن ها را با عدل الهی سازگار سازند (دیدگاه های تأویلی)، و برخی نیز ضمن قبول صدور چنین روایاتی از معصومان(ع) و قبول آن ها، در باره درک معنای حقیقی آن ها اظهار عجز و سکوت اختیار کرده اند (دیدگاه سکوت درباره معنا).

ص: ۱۱۵

**۱۳. دیدگاه های حذفی**

نخستین دیدگاه در این دسته دیدگاهی است که مرحوم شبر به عنوان اولین قول از اقوال نه گانه علما درباره احادیث طینت نقل می کند. بر اساس این دیدگاه، این احادیث از اخبار آحادند و به جهت مخالفتشان با قرآن، سنت قطعی، اجماع امامیه و ادله عقلی باید آن ها را کنار گذاشت. طبق این باور، التزام به مضمون و مفاد روایات طینت، نه ضروری و نه صحیح است و در نتیجه، این روایات باید به کناری نهاده شوند. اما همان گونه که مرحوم شبر معتقد است این وجه قابل قبول نیست، زیرا روایات در این زمینه چه بسا تواتر دارند؛ پس نمی توان آن ها را رد کرد، بلکه باید به نحوی تأویل و توجیه کرد (شبر، بی تا، ۱: ۱۱).

دیدگاه دوم، دیدگاه عالمانی است که به نقل علامه مجلسی (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۷: ۱۵) این احادیث را موافق مذهب اشاعره دانسته و آن ها را بر تقیه حمل کرده اند. این دیدگاه نیز چندان موجه به نظر نمی رسد، زیرا تقیه هرگز به معنای تأیید و تقویت عقیده باطل نیست؛ علاوه بر این، در برخی روایات بحث اختلاف طینت مؤمن و کافر، از اسرار علوم آل محمد(ع) معرفی شده است (نک: شبر، بی تا، ۱: ۱۲).

**۲۳. دیدگاه سکوت درباره معنا**

دیدگاه سکوت درباره معنا، دیدگاهی است که علامه مجلسی (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۷: ۱۵) به اخباریان نسبت می دهد. بر این اساس، اخباریان معتقدند باید اجمالاً به مضمون این احادیث ایمان داشت و ضمن اعتراف به جهل از حقیقت معنای احادیث، علم آن را به خود اهل بیت(ع) رد کرد. البته خود علامه مجلسی نیز پس از نقل اقوال گوناگون در این باره، به همین قول گرایش نشان می دهد و می نویسد: «بهتر است تعمق در امثال این مسائل مشکل را که عقل های ما از احاطه به کنه آن ها ناتوان است، ترک کنیم» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۵: ۲۶۱)؛ اما با توجه به اهمیت مضمونی که در این احادیث آمده است و تواتر معنوی آن، چشم بستن از آن قابل قبول نیست

**۳۳. دیدگاه های تأویلی****اشاره**

در این دسته، دیدگاه های اندیشمندانی قرار می گیرد که ضمن پذیرش صدور این احادیث، توانایی انسان ها را در درک این روایات، تصدیق کرده و در مقام تفسیر و تحلیل این روایات برآمده اند. این دیدگاه ها بر پذیرش روایات طینت متکی بوده و با رویکردهای عرفانی، فلسفی و یا حدیثی به تبیین این روایات پرداخته و در مقام پاسخ به ایرادات مطرح درباره احادیث طینت، که مهم ترین آن اشکال مربوط به عدل الهی و اختیار انسان است، برآمده اند.

**الف) استناد به علم پیشین الهی****اشاره**

ملاصالح مازندرانی معتقد است اختلاف طینت‌ها تابع ایمان و کفر است، نه برعکس، زیرا خداوند [به علم پیشین] می‌دانست چه کسانی با اختیار خود ایمان خواهند آورد و چه کسانی به اختیار خود کافر خواهند شد؛ از این رو، در آفرینش هم با آن‌ها به همین صورت معامله فرموده و طالب خیر را از طینت پاکیزه آفریده است. هم چنین از آن‌جا که می‌دانست طالب شرحتی اگر از طینت پاکیزه برخوردار باشد به سمت شرور خواهد گرایید، طینت وی را از سجين قرار دارد. البته خلق مؤمنان از طینت علیین، نوعی تسهیل و تکریم در حق آن‌ها و خلق کافران از طینت سجين، تحقیر آن‌هاست. از نظر ملاصالح مازندرانی این توهم باطل است که ایمان، فضل و کمال را تابع پاکیزگی و صفای طینت بدانیم و کفر و پستی را تابع خباثت و ظلمت طینت بشماریم (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ۸: ۵)

مرحوم شبر (بی تا، ۱: ۱۳) این دیدگاه را در قول هفتم می‌آورد و با عباراتی نظیر «معنایی که بیشتر احادیث بر آن منطبق است و از احادیث معصومان (ع) استفاده می‌شود» آن را تأیید می‌کند. شبر در تأیید این دیدگاه، از این حدیث قدسی هم بهره گرفته است: «أنا المطلع على قلوب عبادي لأحيف ولا ألزم أحداً إلا ما أعرفه منه قبل أن أخلقه.»

**نقد و بررسی**

ملا صالح مازندرانی سعی دارد با استناد اختلاف طینت‌ها به علم پیشین الهی، تأثیر طینت در ایمان و کفر را نفی کند. ایشان خلق از طینت‌های متفاوت را تنها به جهت تجلیل مؤمنان و تحقیر کافران تلقی کرده است؛ اما حمل روایات طینت به این معنا، خلاف صریح این روایات است. در روایت پنجم از باب اول طینت در کافی آمده است:

فَمَا رَأَيْتَ مِنْ أَوْلَادِكَ مِنَ الْأَمَانَةِ وَحُسْنِ الْخُلُقِ وَحُسْنِ السَّمْتِ فَمِمَّا مَسَّتْهُمْ مِنْ طِينَةِ الْجَنَّةِ... وَمَا رَأَيْتَ مِنْ هَوْلَاءٍ مِنْ قَلْبِ الْأَمَانَةِ وَ سُوءِ الْخُلُقِ وَالزَّعَاظِرَةِ فَمِمَّا مَسَّتْهُمْ مِنْ طِينَةِ النَّارِ...؛ امانت، حسن خلق و خوش‌چهرگی که در دشمنان ما می‌بینی، ناشی از این است که طینت بهشت با آن‌ها تماس داشته است و البته دشمنان به طینتی که از آن آفریده شده‌اند (طینت جهنم) بازمی‌گردند. ضعف در امانت‌داری و بدخلقی که در اهل ولایت ما می‌بینی، ناشی از این است که طینت جهنم با آن‌ها تماس داشته است و البته آن‌ها به طینتی که از آن آفریده شده‌اند (طینت بهشت) بازمی‌گردند.

### (ب) تأویل طینت های مختلف به عوالم سه گانه جبروت، ملکوت و ملک

#### اشاره

دیدگاه تأویلی دوم، دیدگاه فیض کاشانی است. او اعلی علیین را به عالم جبروت و علیین را به عالم ملکوت تطبیق کرده و معتقد است، مراد از «سجین» حقیقت و باطن دنیاست که ارواح در آن مسجونند. بنابراین، خلق آفرینش قلوب نبیین (ع) از طینت علیین به این معناست که قلوب نبیین به جبروت تعلق دارد، و خلق قلوب کفار از سجین نیز بدین معناست که قلوبشان به خاطر شدت علاقه و پیوند با این بدن، چنان شده که گویا نصیبی از ملکوت ندارند. منظور از طینت مؤمنان نیز به همین ترتیب فهمیده می شود. به اعتقاد وی، خلط میان دو طینت، به تعلق ارواح ملکوتی به ابدان عنصری اشاره دارد و ایمان و کفر، محصول غلبه هریک از دو نشئه ملکوت و دنیا بر دیگری است. از نظر فیض، ایمان و کفر درجات و مراتب گوناگونی دارد و اگر نسبت نشئه ملکوت و نشئه دنیا در کسی مساوی باشد، وی نه کافر خواهد بود و نه مؤمن (فیض، ۱۴۰۶ق، ۴: ۲۶۲۷). خاک می تواند شکل های مختلفی را بپذیرد و نگه دارد؛ از این رو، آفرینش مستضعفان از خاک دانسته شده است، زیرا مستضعفان ملتزم به راه اهل ایمان و کفر نیستند و می توانند هریک را بپذیرند، برخلاف اهل ایمان و کفر «که از آنچه برای آن آفریده شده اند، متحول نمی شوند» (فیض، ۱۴۰۶ق، ۴: ۲۸).

#### نقد و بررسی

شواهدی که فیض کاشانی برای تأویل طینت های گوناگون در روایات به عوالم سه گانه جبروت، ملکوت و ملک ذکر می کند، ناکافی اند؛ علاوه بر این، این تأویل مشکل ناسازگاری ظاهر این روایات را با عدل الهی حل نمی کند، زیرا همان گونه که علامه شعرانی در تعلیقه خود بر وافی می گوید، این سخن (که ایمان و کفر محصول غلبه هریک از دو نشئه ملکوت و دنیا بر دیگری است) مستلزم قول به جبر و خلاف مذهب است (فیض، ۱۴۰۶ق، ۴: ۲۷، تعلیقه شعرانی)، زیرا همان گونه که بر اساس ظاهر روایات، خلق طینت های گوناگون کار خداوند است، تعیین هریک از این نشئات در افراد مختلف و غلبه دادن آن ها، از ناحیه خداوند خواهد بود.

### (ج) اخبار طینت، کنایه از علم الهی به آینده انسان ها

#### اشاره

براساس این دیدگاه، اخبار طینت کنایه از علم الهی به آینده انسان هاست. از آن جا که خداوند با علم به آینده افراد بشر آن ها را آفریده، گویا آن ها را با سرشت های متفاوتی آفریده است. این دیدگاه را حسن بن سلیمان حلی پذیرفته است. او معتقد است، این اخبار، از علم الهی

ص: ۱۱۸

به عاقبت امر مخلوقاتش خبر می دهند؛ عاقبت برخی از انسان ها بهشت علیین است و برخی جهنم سجین، اما منتهی شدن به این عاقبت ناشی از اختیار خود انسان هاست که در ابتدای آفرینش در عالم ذر اطاعت را برگزینند یا عصیان را. خبر دادن از علم الهی که در واقع، ظاهر کردن باطن امور و انتقال حقایق از غیب به شهادت است، هرگز موجب سلب قدرت و اختیار از مکلفان نمی شود. در بسیاری از موارد دیگر نیز، پیامبر و ائمه (ع) از علم غیب الهی خبر داده اند؛ مانند حدیث «زنزاده نجیب نمی شود» و خبر دادن پیامبر (ص) از این که مشرکان مکه مسلمان نخواهند شد (حلی، ۱۴۲۱ق: ۳۸۴). در واقع، همان گونه که علم پیشین الهی به افعال آینده بندگان با اختیار آن ها منافاتی ندارد، زیرا علم الهی علم به این است که از بندگان با اختیار خود چه افعالی سر خواهد زد، اخبار از این علم پیشین نیز با اختیار بندگان و عدل الهی، منافاتی

ندارد.

### نقد و بررسی

این تأویل، مسئله ناسازگاری روایات طینت با عدل الهی را برطرف می کند، اما مخالفت آن با ظاهر روایات، بسیار است. شاید به همین دلیل باشد که مرحوم شبر پس از اشاره بسیار اجمالی به این قول، بدون هیچ توضیحی می گوید: «ضعف آن مخفی نیست» (شبر، بی تا، ۱: ۱۲).

### د) اختلاف طینت ها، کنایه از اختلاف استعدادها و قابلیت ها

#### اشاره

دیدگاه چهارم، دیدگاه عالمانی است که اختلاف طینت ها را کنایه از اختلاف استعدادها و قابلیت های افراد گوناگون دانسته اند. از نظر این اندیشمندان، تفاوت در استعدادها و قابلیت ها نه مستلزم سقوط تکلیف است و نه کسی را به شرّ و فساد مجبور می کند. بی شک، استعداد و ظرفیت پیامبر اکرم (ص) با ابوجهل یک سان نیست؛ با وجود این، هر کدام موظفند به قدر توانایی خود در جهت کمالات انسانی بکوشند. مسلماً تکلیف پیامبر اکرم (ص) بسی بیشتر از ابوجهل است، اما خداوند ابوجهل را نیز به اندازه قابلیتش مکلف کرده و هرگز او را مجبور به شرّ و فساد نکرده است. این دیدگاه را علامه مجلسی (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۷: ۱۵) و مرحوم شبر (شبر، بی تا، ۱: ۱۲) در میان اقوال نقل کرده اند، بدون این که به کسی نسبت دهند.

### نقد و بررسی

این تأویل نیز با ظاهر روایات، بسیار فاصله دارد. بر اساس ظاهر روایات طینت، طینت های علیین و سجین در سعادت و شقاوت افراد انسان مؤثرند، به حدی که طینت علیین طینت



بهشت و طینت سجین طینت جهنم نامیده و تصریح شده است که اصحاب شمال که همان افرادی اند که از طینت سجین آفریده شده اند نمی توانند از اصحاب یمین که دارای طینت علیینند باشند و برعکس.

### ه) اختلاف طینت‌ها تابع اطاعت و عصیان در تکلیف مراحل پیشین

#### اشاره

بر اساس این دیدگاه که مرحوم شبر آن را در قول هشتم نقل می کند، اختلاف طینت‌ها فرع بر تکلیف و امتحان در مراحل پیشین و تابع اطاعت و عصیان در آن مراحل هستند، نه برعکس. بر این اساس، خداوند در عالم ذر، ارواح را پیش از ابدان آفرید و آن‌ها را امتحان کرد. در این امتحان برخی اطاعت کردند و برخی عصیان و بدین ترتیب، حجت تمام شد و با اطاعت و عصیان، ایمان و کفر پیش از استقرار ارواح در ابدان تحقق یافت. بنابراین، خدا برای ارواح مطیع، مسکنی مناسب آن‌ها آفرید که همان ابدانی از طینت علیین است و برای ارواح عاصی نیز مسکنی مناسب آن‌ها؛ یعنی ابدانی از طینت سجین آفرید. پس خلق از دو طینت متفاوت، نتیجه ایمان و کفر و ناشی از انتخاب و عمل خود انسان‌هاست و مستلزم جبر و ناسازگار با عدل الهی نیست. علامه مجلسی نیز پس از نقل حدیثی که مؤید این مضمون است، این دیدگاه را برمی‌گزیند. در حدیثی از امام باقر<sup>ع</sup> نقل شده است:

هَذِهِ الْآيَةُ: «وَأَنَّ لَوْ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا» (جن: ۱۶) يَعْنِي مَنْ جَرَى فِيهِ شَيْءٌ مِنْ شَرِّكَ الشَّيْطَانِ عَلَى الطَّرِيقَةِ يَعْنِي عَلَى الْوَلَايَةِ فِي الْأَصْلِ عِنْدَ الْأُظْلَمِ حِينَ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي آدَمَ. لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا يَعْنِي لَكُنَّا وَضَعْنَا أَظْلَمَهُمْ فِي الْمَاءِ الْفَرَاتِ الْعَذْبِ. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵: ۲۳۴)

علامه مجلسی از این حدیث استفاده می کند که مراد از آیه مذکور در حدیث این است که اگر منکران ولایت در عالم ارواح به ولایت اقرار می کردند، ارواح آن‌ها را در بدن‌هایی آفریده شده از آب گوارا قرار می دادیم؛ پس «منشأ تفاوت طینت‌ها، تکلیف اول در عالم ارواح هنگام میثاق است» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵: ۲۳۵).

#### نقد و بررسی

این دیدگاه، تأویل درستی برای همه روایات طینت مطرح نمی کند، زیرا اولاً، برخی روایات طینت نخستین مرحله آفرینش انسان را ذکر می کنند. اگر این روایات تنها یکی از مراحل آفرینش انسان را مطرح می کردند، این تأویل معقول بود، زیرا این که مرحله ای از مراحل

ص: ۱۲۰

آفرینش انسان به صورت آفرینش از طینت های گوناگون باشد، منافاتی ندارد با این که در مرحله ای قبل، وقایع دیگری اتفاق افتاده و امتحانی صورت گرفته باشد؛ اما از آن جا که برخی از این روایات، نخستین مرحله آفرینش انسان را مطرح می کنند، نمی توان این تأویل را پذیرفت. بر اساس این دیدگاه، طینت تنها منشأ بدن انسان هاست، زیرا ارواح انسان ها در عالم ذر موجود بوده و از آن ها میثاق گرفته شده است و بر اساس ایمان و کفر، اکنون وارد بدن هایی می شوند که از طینت علین یا سجین آفریده شده اند؛ در حالی که از روایات طینت استفاده می شود که علاوه بر بدن های انسان ها، ارواح انسان ها نیز از این طینت ها آفریده شده اند. در بیشتر این روایات آمده است: خداوند، مؤمنان یا کافران را از طینت علین یا سجین آفریده است. این تعبیر، اعم از ارواح و ابدان انسان هاست و تخصیص آن به ابدان، فاقد شواهد کافی است.

ثانیاً، در برخی از احادیث طینت (حدیث اول و چهارم از باب اول از ابواب طینت در اصول کافی) تصریح شده که خداوند، قلوب و ابدان مؤمنان یا کافران را از طینت علین یا سجین آفریده است. روشن است که در این جا منظور از قلب، قلب صنوبری نیست، زیرا جدا کردن قلب صنوبری از بدن، وجهی ندارد. شارحان احادیث نیز به قرینه احادیث دیگر، به خصوص احادیث خلق ابدان و ارواح ائمه (ع)، منظور از قلوب را ارواح دانسته اند؛ حتی مولی صالح مازندرانی (مازندرانی، ۱۳۸۲، ق، ۸: ۳) پس از مطرح کردن این احتمال که منظور از قلب، قلب صنوبری باشد، اضافه می کند که این قلب همان عضوی است که روح در درجه اول به آن تعلق می گیرد تا منافاتی میان این احادیث و احادیث دیگری نباشد که مضمون آن ها این است که ابدان ائمه (ع) مخلوق از طینت علین است و ارواح آن ها مخلوق از طینتی بالاتر از این طینت است. بر این اساس، حدیثی نیز که علامه مجلسی ذیل آن این دیدگاه مطرح می کند، نمی تواند به تنهایی مفسر احادیث طینت باشد.

### (و) تأویل طینت ها به صورت های نفسانی

#### اشاره

علامه طباطبائی  معتقد است، بر اساس روایات مربوط به آفرینش نیک بختان از طینت علین و خلقت اشقیاء از طینت سجین، شقاوت و سعادت هر انسانی به طینت او بازمی گردد. ایشان مراد از طینت ها را همین خاک های زمینی دانسته که در نهایت به صورت های انسانی تبدیل می شوند. از نظر ایشان، سعادت و شقاوت انسان ارتباط مستقیمی با آب و گل او دارد و همین آب و گل است که انسان را به سوی حق و سعادت و یا باطل و شقاوت سوق می دهد؛ همان گونه که گیاه و یا هر موجود دیگری که از ماده زمینی ساخته می شود به حسب اختلافی

ص: ۱۲۱

که در ماده زمینی آن است، مختلف می‌گردد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۸: ۹۹). علامه تأثیر این ماده زمینی در صلاح و فساد انسان را بر اساس مبانی فلسفی خویش توضیح می‌دهد.

بر اساس مبانی فلسفی ملاصدرا، صورت نفسانی یا همان نفس، که مایه امتیاز هر انسانی از انسان‌های دیگر است، ناشی از حرکت جوهری بدن است. حال «اگر این صورت، صورت سعادت باشد، آن نفس... در راه سعادت قرار می‌گیرد؛ و اگر صورت شقاوت باشد، در راه شقاوت واقع می‌شود» (طباطبائی، ۱۳۸۷: ۱۰۹). علامه جهت رفع استبعاد تأثیر ماده بدن انسان بر صلاح و فساد او، به تجربه‌ای که از رابطه میان مزاج و خلیات داریم، اشاره می‌کند و می‌نویسد: «تجارب نشان می‌دهد که بین بنیه‌ها و مزاج‌های بدنی از سویی، و خلق و خوی‌ها از سوی دیگر، رابطه تامی برقرار است» (طباطبائی، ۱۳۸۷: ۱۰۸).

البته به نظر علامه، تأثیر این ماده بدنی در صلاح و فساد و سعادت و شقاوت به نحو علیت تامه نیست، بلکه در حد اقتضاست (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۸: ۹۹). و همان‌گونه که «تجربه به اثبات می‌رساند تربیت و به ویژه تربیت به وسیله تلقین، در تحقق خلق و خوی‌ها، مؤثر است؛ و این بیان‌گر آن است که تأثیر خصوصیات جسمی در به وجود آمدن خلق و خوی‌ها، قطعی و غیر قابل تخلف نیست، بلکه در حد استعداد شدید می‌باشد» (طباطبائی، ۱۳۸۷: ۱۰۸).

### نقد و بررسی

این تأویل از این جهت که طینت را همین مواد زمینی و به اصطلاح، خاک و گل متعارف می‌داند با ظاهر روایات سازگار است، اما در نهایت از اشکالاتی رنج می‌برد که آن را غیر قابل قبول می‌سازد؛ اولاً، بر اساس برخی از روایات طینت، منشأ ابدان و ارواح مؤمنان با یکدیگر متفاوت است و طینت ارواح مؤمنان برتر از طینت ابدان آن‌هاست، در حالی که بر اساس تأویل علامه طباطبائی که مبتنی بر مبانی فلسفی حکمت متعالیه است، ارواح یا نفوس برآمده از بدنند و نمی‌توانند منشائی متفاوت از بدن داشته باشند؛ به عبارت دیگر، تأویل علامه مبتنی بر مبانی فلسفی است که با ظاهر روایات طینت، ناسازگار است.

ثانیاً، محور اصلی تحلیل علامه در باب احادیث طینت برای حل مسئله ناسازگاری با عدل الهی، اثر گذاری طینت در سرنوشت انسان به گونه اقتضایی و نه علیت تامه است. و با این تحلیل، اشکالی که کسانی مانند علامه شعرانی<sup>۱۱</sup> به این روایات داشتند هم چنان باقی است، زیرا لازمه چنین تبیینی آن است که فاصله آدمیان تا نیل به سعادت و شقاوت با یکدیگر یکسان نباشد. در این صورت، حتی اگر پای جبر هم به میان کشیده نشود، همین تأثیر اقتضایی طینت خیر و شر در عاقبت آدمی، گونه‌ای تبعیض است.

ص: ۱۲۲

**۴. دیدگاه برگزیده**

پیش‌تر بیان شد که برخی عالمان، اختلاف طینت‌ها را فرع بر امتحان و تکلیف در مراحل پیشین خلقت دانسته‌اند و نیز اشاره کردیم که این قول در صورتی موجه است که ثابت شود آفرینش دو آب شیرین و تلخ، در آغاز آفرینش عالم رخ نداده، بلکه مربوط به مراحل بعدی خلقت و پس از امتحان و تکلیف است.

اندیشمندانی که خلقت دو آب شیرین و شور و دو طینت علین و سچین در ابتدای خلقت را با عدل الهی ناسازگار شمرده و در صدد توجیه آن برآمده‌اند، چنین پنداشته‌اند که مراد از ابتدای آفرینش در روایات طینت، بدء حدوث عالم است، در صورتی که روایات مربوط به حدوث عالم با روایات باب طینت بسیار متفاوتند و محدثان شیعه نیز این دو دسته از روایات را در دو باب مختلف ذکر کرده‌اند.

از سیاق روایات طینت کاملاً آشکار می‌شود که مراد از ابتدای خلقت در این روایات، آغاز آفرینش انسان است، نه بدء حدوث عالم و اگر گاهی در برخی روایات به آفرینش اولین مخلوق و یا آفرینش بهشت، جهنم، آسمان‌ها و زمین هم اشاره‌ای شده، بلافاصله بحث خلقت انسان پیش کشیده شده و هرگز بحث بدء حدوث عالم مطرح نشده است؛ برای مثال، در روایتی عبدالله بن سنان از امام صادق<sup>ع</sup> درباره اولین مخلوق خدا پرسیده است. امام صادق<sup>ع</sup> در پاسخ وی، آب را اولین مخلوق معرفی کرده و فرموده‌اند: «همه چیز از آب آفریده شده است.» سپس امام<sup>ع</sup> بحث آغاز خلقت انسان‌ها را مطرح کرده و از آفرینش دو آب شیرین و شور پیش از خلقت انسان‌ها سخن گفته‌اند (صدوق، ۱۳۸۵، ۱: ۸۴). در روایتی دیگر آمده است: «ان الله تبارک و تعالی خلق فی مبتدأ الخلق بحرین... ثم خلق تربه آدم» (عیاشی، ۱۳۸۰، ق، ۱: ۱۸۲). چنان‌که ملاحظه می‌شود، در این حدیث شریف نیز بحث خلقت انسان پیش کشیده شده است.

ممکن است برخی با توجه به این که در روایت نخست، بحث از خلقت انسان‌ها از دو آب شیرین و شور بلافاصله بعد از معرفی «آب» به عنوان مخلوق اول مطرح شده و در روایت دوم نیز تعبیر «فی مبتدأ الخلق» آمده است، چنین تلقی کنند که آب یا ماده اولیه خلقت، از ابتدا به صورت دو بحر شیرین و شور آفریده شده است، اما حتی اگر از این روایات چنین برداشتی شود باز هم نمی‌توان تنها این گونه روایات را مبنای بحث قرار داد، زیرا: اولاً، این روایات ابهام و اجمال دارد و ثانیاً، در میان روایات طینت و نیز روایات حدوث عالم، شواهد و قرائنی برخلاف این پندار موجود است؛ مثلاً در روایتی تصریح شده که آفرینش دو بحر شیرین و شور پس از خلقت آسمان‌ها و زمین بوده است (حلی، ۱۴۲۱: ۵۰۷؛ صدوق، ۱۳۸۵، ۲: ۴۲۵)؛ لذا از جمع روایات به

ص: ۱۲۳

روشنی می توان استفاده کرد که مراد از «مبتدأ الخلق» در روایات دسته اول، ابتدای خلقت انسان هاست.

در روایت دیگری پس از تأکید بر خلقت اشیا «لا من شیء» آمده است: از جمله چیزهایی که خداوند آفرید، زمینی پاک بود که آب شیرین و زلال را از آن جاری ساخت و گلی پدید آورد و پس از عرضه ولایت و امتحان آن گل و پذیرش ولایت از سوی آن، طینت ائمه (ع) و مؤمنان را از آن قرار داد و پس از آن زمینی پست و خبیث آفرید و آب شور و تلخ را از آن جاری کرد و گلی پدید آورد و بعد از عرضه ولایت و امتحان آن گل و عدم پذیرش ولایت از سوی آن، خمیرمایه اهل شقاوت و کافران را از آن قرار داد (صدوق، ۱۳۸۵، ۲: ۶۰۷).

این روایت به خوبی نشان می دهد، خلقت دو آب شیرین و شور در ابتدای آفرینش انسان ها به معنای خلقت این دو آب در بدء حدوث عالم نیست، زیرا جوشش و جاری شدن این دو بحر بعد از آفرینش زمین های پاک و خبیث بوده است.

هم چنین در باب حدوث عالم، روایات متعددی درباره آغاز آفرینش عالم هستی وجود دارد که به روشنی، حاکی از یک دستی ماده اولیه خلقت هستند. شیخ کلینی از امام باقر<sup>ع</sup> روایت کرده است: «هر چیزی آب بود و سپس خداوند آتش و دود و آسمان ها و زمین را از آن آفرید» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۸: ۹۵). حضرت امیر<sup>ع</sup> نیز اولین مخلوق را آبی متلاطم و یک دست معرفی فرموده است که آسمان ها، ستارگان و خورشید از آن آفریده شده اند (نهج البلاغه: خطبه ۱).

در روایت دیگری از امام باقر<sup>ع</sup> آمده است:

لکن خدا بود هنگامی که چیزی غیر او نبود و چیزی را که همه اشیا از آن است، آفرید؛ و آن آبی است که اشیا از آن خلق شده اند. پس نسبت همه چیز را به آب قرار داد و آب را به چیزی منسوب نکرد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۸: ۹۴)

در همه این روایات، از یک آب سخن به میان آمده و هرگز به دو بحر بودن آن اشاره ای نشده است، بلکه به عکس؛ در روایتی تصریح شده که در ابتدای حدوث عالم، آب یا همان ماده اولیه خلقت، یک دست، شیرین و گوارا بوده است (قمی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۶۹؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ۱: ۱۸۶؛ نوری، ۱۴۰۸ق، ۹: ۳۳۵).

بنابراین، از مجموع شواهد نقلی استفاده می شود که در ابتدای خلقت، اختلافی میان موجودات نبوده و خداوند در آغاز آفرینش، آبی شیرین خلق کرده و بعداً در اجزای آن آب اختلاف پدید آمده است. بر پایه آموزه های روایی و قرآنی، سبب این اختلاف، تکلیف و امتحان الهی بوده است؛ یعنی خداوند بعد از آفرینش آب، علم و دین خود را بر آن حمل و عرضه کرده

ص: ۱۲۴

و آن را آزموده است و عملکرد گوناگون اجزای آب، سبب پدید آمدن اختلاف و عوارضی بر آب شده است.

در روایت عبدالله بن سنان که صدر آن را در سطرهای پیشین نقل کردیم، امام صادق ع می فرمایند:

خداوند آب را به صورت دو دریا آفرید؛ یکی گوارا و دیگری تلخ. پس آن گاه که آن ها را آفرید، به آب گوارا نظر کرد و گفت: ای آب! آن آب پاسخ داد: لَبَّيْكَ وَ سَعْدَيْكَ. خداوند فرمود: برکت و رحمت در تو، و از تو اهل اطاعت و بهستم را می آفرینم. سپس به آب دیگر نظر کرد و فرمود: ای آب! و سه بار تکرار کرد، اما جواب نداد. پس خداوند فرمود: لعنت من بر تو، و از تو اهل معصیت و کسانی را که در آتشم ساکن می کنم، می آفرینم... (صدوق، ۱۳۸۵، ۱: ۸۴).

در حدیث دیگری، امام صادق ع ذیل آیه شریفه: «و کان عرشه علی الماء» (هود: ۷)

می فرمایند:

همانا خداوند دین و علمش را بر آب حمل کرد، پیش از آن که زمین، آسمان، جن، انسان، خورشید و یا ماهی در کار باشد؛ پس آن گاه که خدای متعال اراده فرمود، مخلوقات را بیافریند آن ها را در مقابل خویش گستراند (پراکنده کرد) و به آنان فرمود: پروردگارتان کیست؟ پس اولین کسی که سخن گفت، رسول خدا (ص)، امیرالمؤمنین ع و ائمه (ع) بودند. پس عرض کردند: تو پروردگار مایی. خداوند نیز علم و دین را بر ایشان حمل کرد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۳۳).

پراکنده شدن خلق در مقابل خداوند سبحان پیش از تکون و تعیین آن ها، ظاهراً به معنای مخاطب قرار دادن و تکلیف اجزای مادی موجود در آب (یعنی ماده اولیه خلقت موجودات) است.

ملاصالح مازندرانی ذیل این حدیث شریف با استناد به حدیث دیگری از کلینی ع یادآور شده که اولین حادث، آب است و معنای تحمیل دین و علم بر این آب، حمل معرفت، عبادت، اطاعت و سلطنت خداوند است. او هم چنین می نویسد:

استبعادی ندارد که گفته شود حمل علم و دین بر آب، به اعتبار وجود جزء مادی حضرت رسول اکرم (ص) و اهل بیت او (ع) در آب باشد و شاید مراد از موجودات (ی که خداوند در مقابل خویش پراکنده ساخت و آزمود)، موجودات

ص: ۱۲۵

عقل باشند و شاید هم مراد همه موجودات باشند، زیرا هرچند برخی موجودات به حسب ظاهر صامت و جامدند، اما شواهد بسیاری وجود دارد که همه اشیا دارای نطق و شعورند... و ظاهر آن است که همه موجودات به لسان «قال» به سؤال خداوند پاسخ داده اند، نه صرفاً به لسان حال [یعنی آن‌ها حقیقتاً سخن گفته اند] (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ۴: ۱۴۷۱۵۲).

بنابراین، با دقت در روایات باب طینت و نیز با توجه به تفاوت سیاق این دسته از روایات با روایات باب حدوث عالم، به روشنی می‌توان دریافت که اختلاف طینت مؤمن و کافر، مسبوق به تکلیف و امتحان سابق بوده و هرگز با اختیار، ناسازگار نیست. دیدگاه برگزیده از نظر این که آفرینش از طینت علین و سجین را مبتنی بر گزینشی اختیاری در مرحله قبل می‌کند، مسئله ناسازگاری با عدل الهی را برطرف می‌کند، هرچند از آن جا که این گزینش در عوالم گذشته واقع شده است، ما آن را به خاطر نمی‌آوریم.

### نتیجه

با توجه به مباحث مطرح شده روشن شد، آنچه با عدل الهی ناسازگار است، اختلاف مخلوقات از ابتدای خلقت می‌باشد، در حالی که بر پایه تعالیم دینی، در ابتدای خلقت اختلافی میان موجودات نبوده و مخلوق اول یا ماده اولیه خلقت، یک دست بوده است. از مجموع روایات استفاده می‌شود که خداوند در ابتدای خلقت، آبی شیرین آفرید و علم و دینش را بر آن حمل کرد و سپس اجزای آن را مورد تکلیف و امتحان قرار داد و تفاوت در عملکرد اجزای آب، سبب پدید آمدن عوارضی در آن شد و بدین ترتیب، موجودات مختلف و متفاوتی با درجات گوناگون پدید آمدند. منشأ اختلاف طینت‌های مؤمنان و کافران نیز همین تکلیف و امتحان الهی بوده است و این اختلاف هرگز با عدالت خداوند ناسازگار نیست.

عدم دقت به این نکته سبب ایجاد این توهم شده است که ظاهر روایات با عدل الهی سازگاری ندارد؛ لذا اندیشمندان شیعه برای حل این مشکل، راه حل‌های متعددی ارائه داده و دست به تأویل و توجیه روایات زده‌اند. اما ظاهر این روایات کاملاً با عدل الهی سازگار است. شاید به همین سبب باشد که محدثان بزرگ شیعه همچون شیخ کلینی و شیخ صدوق، بی آن که نگران بروز شبهه جبر باشند، احادیث مربوط به اختلاف طینت‌های مؤمنان و کافران را در باب مستقلى روایت کرده‌اند.

ص: ۱۲۶

## منابع

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. برقی، احمد بن محمد بن خالد، (۱۳۷۱ق)، المحاسن، تحقیق: جلال الدین محدث، قم، دارالکتب الاسلامیه.
۴. حلّی، حسن بن سلیمان، (۱۴۲۱ق)، مختصر البصائر، تحقیق: مشتاق مظفر، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۵. شبر، سید عبدالله، (بی تا)، مصابیح الانوار فی حل مشکلات الاخبار، بغداد، مطبعه الزهراء (س).
۶. شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه، (۱۳۸۵)، علل الشرایع، قم، کتاب فروشی داوری.
۷. شیخ طوسی، محمد بن الحسن، (۱۴۱۴ق)، الامالی، قم، دارالثقافه.
۸. شیخ کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷)، الکافی، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۹. علامه طباطبائی، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۰. سید محمد حسین، (۱۳۸۷)، رسائل توحیدی، تحقیق علی شیروانی، قم، بوستان کتاب.
۱۱. علامه مجلسی، (۱۴۰۴ق)، مرآه العقول فی شرح اخبار آل الرسول (ع)، تحقیق: هاشم رسولی محلاتی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، تهران، دوم.
۱۲. محمد باقر بن محمد تقی، (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، تحقیق: جمعی از محققان، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۳. عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰ق)، تفسیر العیاشی، تحقیق: هاشم رسولی محلاتی، تهران، المطبعه العلمیه.
۱۴. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، (۱۴۰۶ق)، الوافی، اصفهان، کتابخانه امیر المؤمنین [۱].
۱۵. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۴۰۴ق)، تفسیر القمی، تحقیق: طیب موسوی جزائری، قم، دارالکتب.
۱۶. مازندرانی، محمد بن صالح بن احمد، (۱۳۸۲ق)، الکافی، تحقیق: ابوالحسن شعرانی، تهران، المكتبه الاسلامیه.
۱۷. مفید، ابی عبد الله محمد بن محمد بن نعمان العکبری، (۱۴۱۳ق)، الاختصاص، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمود محمدی زرنندی، قم، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.



۱۸. نوری، حسین بن محمد تقی، (۱۴۰۸ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، تحقیق: مؤسسه لآل البيت (ع)، قم، مؤسسه آل البيت (ع).

ص: ۱۲۷

## چکیده عربی مقالات

الایمان الموهوب من منظار الآیات و الروایات

السید محمود الموسوی (۱)

رسول الأحمدي (۲)

یعد «الایمان» من أهم المفاهیم العقائدیة فی الاسلام، و قد فسر بأنه الاعتقاد القلبي المقارن للاقرار باللسان و العمل بالأركان. و طبقاً للآیات و الروایات فإن تحقق الإیمان منوط بسبقه بالمعرفة، و هذه المعرفة إما اكتسابیه أو بنزول الفيض الالهي على قلب الانسان، و العمل بالاركان في كلا-الحالتين هو في نطاق اختيار الانسان، و الإیمان الحاصل من مجموع هذه العوامل هو إیمان اكتسابی، و هو الأساس لإیمان آخر كما في الروایات نعبّر عنه بـ«الإیمان الموهوب». و هذا الإیمان وراء الإیمان المصطلح، و وفق تعبير الآيات و الروایات فإن هذا الإیمان عطاء الهی و نور يشع على قلب المؤمن. المقال الحاضر يحاول تسليط الأضواء على الأدله القرآنيه و الروائيه لهذا النوع من الإیمان.

الألفاظ المحوريه

الایمان، الاختيار، الهدايه، العطاء الالهي، السكينه، نور الإیمان، روح الإیمان.

۱- . دكتور في جامعه باقر العلوم.

۲- باحث في مركز أبحاث القرآن و الحديث، و طالب دكتوراه في جامعه القرآن و الحديث.

ص: ۱۲۹

اثبات و تحلیل وساطه الائمه علیهم السلام فی نزول فیض الالهی

محمدحسین فاریاب (۱)

وفق الروایات الكثیره فإن أحد الشؤون التكوینیة للأئمة (ع) هی «الوساطة فی نزول فیض»، و المراد بها هو أن الله سبحانه وتعالى ينزل فیض رحمته الخاصه و العامه على المخلوقات بواسطتهم (ع) و بمعنى أدق و أرفع فإن وجود العالم و بقاءه لیس هو إلا- فیض الله سبحانه و تعالى، و هذا فیض یتتم إنزاله بواسطه الأئمة (ع). كاتب المقال یحاول إثبات ذلك من وجهه نظر نقلیه. وعلى الرغم من أن إثبات هذا الشأن لأهل البيت (ع) قد یتبدو نوعاً من الغلو لأو وهله، و قد یواجه إنكار البعض له، إلا أنه ورد فی روايات عديده و معتبره.

الألفاظ المحوریه

الإمام، الوساطه فی نزول فیض الجزئی، الوساطه فی نزول فیض الكلی، الغلو، التوحید.

۱- دكتور فی مؤسسه الامام الخمينی التعليمیه البحثیه.

ص: ۱۳۰

سعه علم الإمام فی فکر علماء الشیعه

محمد رضا البهدار (۱)

«علم الامام» هو من المسائل التي شغلت دوماً أذهان العلماء و المفكرين الشيعه و أتباع أهل البيت (ع)، مما دعاهم لطرح العديد من الأسئلة على الأئمه (ع). و نظراً لتعدد الأسئلة المطروحه في هذا المجال فإن المقال الحاضر قد دخل البحث من زاويه واحده و هي «علم الإمام من منظار علماء الشيعه»، و أنه ما مقدار هذا العلم، و الى أي مجال يتسع نطاقه؟ و على الرغم من اتحاد آراء علماء الشيعه في بعض مجالات علم الإمام، إلا- أننا نواجه أجوبه مختلفه في مجالات أخرى بما فيها سؤالنا المتقدم. و يمكننا تقسيم النظريات الموجوده ضمن ثلاث محاور، هي: السكوت و النظره الترديديه، نظره تحديد نطاق علم الإمام، و نظره الإحاطه العلميه التامه بجميع الأشياء.

الألفاظ المحوريه

الامام، العلم، علم الغيب، علماء الشيعه.

۱- دكتور في جامعه الصنعه جندی شاپور/ دزفول.

ص: ۱۳۱

دراسه تأثر شيعة الكوفه بثقافه الرأى و القياس فى النصف الأول من القرن الثانى

حسين طارمى راد (۱)

محمدصادق واحدى فرد (۲)

سوسن فخرائى (۳)

السيد عبدالحميد الأبطحى (۴)

نشرت ثقافه الرأى و القياس فى القرن الأول بنحو كانت المتمم و الجابر لفقدان التوصل للوحى، و على الأقل فإن المسائل و الموضوعات غير المذكوره فى الكتاب و السنه كانت تعالج عن طريق الرأى و الاجتهاد. فنشر هذه الثقافه فى القرن الأول باعتبارها المتمم و الجابر لنقص الأحكام و تطبيقها على النظام الفقهى و القضائى الرائج، جعل منها أمراً مقبولاً عند الكثير من العوام. و قد تركت هذه الثقافه أثرها بوضوح على بعض الشيعة الذين هم جديداً عهد بالتشيع، أو الذين لهم احتكاك و تعامل واسع بالعامه، و لهذا حاول الإمام الصادق أن يبعد الشيعة عن مزلات هذه الثقافه. المقال الحاضر يحاول تسليط الأضواء على تأثر شيعة الكوفه بهذه الثقافه فى النصف الأول من القرن الثانى.

الألفاظ المحوريه

القياس، الرأى، التفويض، شيعة الكوفه، الاجتهاد، المعضلات.

۱- دكتور فى مركز دائره المعارف الاسلاميه.

۲- دكتور فى جامعه بياض نور.

۳- دكتور فى جامعه بياض نور.

۴- طالب دكتوراه فلسفه الدين فى جامعه بياض نور.

ص: ۱۳۲

المقصود الأصلي فی العقائد

رضا برنجکار(۱)

مهدی نصرتیان اهور(۲)

أحد الأبحاث الهامه فی علم الکلام و التي بحثت فی کتب الأصول بنحو عابر هو تعیین المراد الأصلي من الواجبات العقائديه. و فی هذا الإطار توجد نظريتان أساسيتان هما: «المعرفه العقلیه» و «التدين و الاعتقاد». و يحاول أتباع كل واحد من الرأيين أن يثبت أن الوجوب النفسى متعلق بما يراه، و أن الآخر مقدمه له أو ناشئ منه. و بعد دراسه النظريتين انتهينا الى قبول النظریه الثانيه.

الألفاظ المحوريه

المعرفه العقلیه، الإذعان القلبی، التدين، الاعتقاد، الواجب العقائدى، معرفه الله.

۱- دكتور فی جامعه طهران.

۲- باحث فی مرکز أبحاث القرآن و الحديث.

ص: ١٣٣

المناسبات المشتركة بين الاماميه و الزيديه من اول الغيبه و حتى اضمحلال البويهيين

السيد اكبر الموسوى التينانى (١)

الزيديه و الإماميه من أقدم الفرق الإسلاميه. فالاطلاع على علاقات و روابط هاتين الفرقتين المؤثرتين من شأنه أن يفتح أمامنا آفاقاً. حاولنا فى هذا المقال أن ندرس العلاقات الاجتماعيه و السياسيه و الثقافيه لهاتين الفرقتين مضافاً لمواجهات أحدهما للآخر، و ذلك من عصر الغيبه الصغرى و حتى اضمحلال البويهيين (عصر قوه الشيعة فى العالم الاسلامى). و بعد الغور فى النصوص التاريخيه انتهينا الى تعاونهما فى تلك الحقبه التاريخيه من الزمن فى شتى المجالات و أن هذا التعاون كان فى تقدم و نمو. نعم هذا التعاون أدى الى اختلافهما فى بعض المباني الفكرية، و التمايز فى بعض المجالات و الذى كان يبرز فى قالب المناظرات العلميه و تدوين الردود من قبل أحدهما على الآخر.

الألفاظ المحوريه

الاماميه، الزيديه، التعامل الاجتماعى، المواجهات العلميه، التعامل الثقافى.

١- باحث فى مركز أبحاث القرآن و الحديث.

ص: ۱۳۴

الطینه و العدل الإلهی

مهدی الذاکری (۱)

اصغر الغلامی (۲)

وردت الأشاره فی أحادیث عدیده و معتبره الی اختلاف طینه المؤمن و الکافر، و أن اختلاف الطینه له تأثير علی سعاده الانسان و شقائه، و لهذا رأى بعض العلماء أنها لا- تنسجم مع العدل الالهی، فحاول تأویلها. تعرض المقال الحاضر لبيان أهم الآراء فی هذا المجال و تقييمها، ثم استنتج من خلال ملاحظه مجموع روايات الطینه و بدء حدوث العالم أن اختلاف المخلوقات راجع للعوارض الناشئه من عمل الأفراد تجاه التكالیف الالهیه، لاسبب بدء حدوث الخلقه، و هو موافق للعدل الالهی تماماً.

الألفاظ المحوريه

العدل الالهی، خلق الانسان، الطینه، عليین، سجين.

۱- . دكتور فی جامعه طهران (فرع الفارابی).

۲- طالب دكتوراه فی جامعه طهران (فرع الفارابی).



## چکیده انگلیسی مقالات

p:۱

Tahqīqāt-e Kalāmi

Islamic Theology Studies

An Academic Quarterly

Islamic Theology Association

Islamic Seminary (Hawza) of Qum

Vol.۱, No.۳, Winter ۲۰۱۴

,Proprietor: Islamic Theology Association

(Qum Seminary (Hawza

Manager: Hadi Sadeqi

Editor-in-Cheif: Reza Berenjkari

Editorial Manager: Mousa Eshkevari

Editor: Ramin Babagolzadeh

Translated to Arabic by: Heidar Masjedi

Translated to English by: Seyed MohammadAli Razavi

Layout: Masoumeh Norouzi

ISSN: ۲۳۴۵-۳۷۸۸

Address: Islamic Theology Association, Islamic

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

Jomhoori Eslami Boulevard, Qum, Iran

PO Box: ۳۷۶۵-۱۳۳

Telephon: ۰۰۹۸-۲۵-۳۲۹۲۸۵۴۶

Tsms: ۳۰۰۰۷۲۲۷۰۰۷۷۰۵

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

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

p:۲

فرم اشتراک فصلنامه علمی پژوهشی

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

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

تحصیلات: ..... شغل: ..... سن: .....

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

نشانی: .....

پلاک: ..... کد پستی: .....

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

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

بهای اشتراک:

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

۲. تک شماره ۸۰/۰۰۰ ریال

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

یادآوری:

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

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



## Abstracts

## Faith as a Divine gift in the mirror holy verses and hadiths

Seyyed Mahmud Musawi

Rasoul Ahmadi

Faith is regadedan the most fundamental concept in the doctrinal system of shiism as well as Islam.It is defined as acknowledge by heart along with confession by tongue and action by bodily parts(limbs).Whether or not the confession and action are considered as part of the nature of faith concomitant of it , faith is preceded by some knowledge. This knowledge can be obtained an result of one,s attempts or given to human being due to .grace of Allah

In either case the acknowledgement by tongue or heart is an act of human free will. Accordingly faith attained in this way is an acquired one which paves the way for what is .called in the traditions a Godgiven or giyted faith

Godgiven faith is beyond that in technical sense and according to holy verses and hadiths .is a light and gift of god bestowed to the chosen individuals

This article is an attempt to explain the approach to holy verses and hadith through which .one can see clearly the nature of faith an a gift by God to human being

Keywords:Faith , free will , blessing , guidance , bestowing , tranquility , light of faith , spirir of faith

## An Appraisal of the Infallible Imams' Mediation of Grace

Mohammad Hossein Faryab

According to numerous accounts "mediation of grace" is one of the developmental aspects of the Infallible Imams peace be upon them. The purpose of the mediation of grace is that God sends down his general and special blessings on His slaves through them. At a higher semantic level the world and its stability is nothing but grace of God. It is done by virtue of the Infallible Imams peace be upon them. Using traditions, the author of this study tries to analyze and demonstrate the dignity. Although at first glance, the dignity of mediation seems to be exaggerated and may be denied, it is easily proved by the numerous authentic traditions.

Keywords: Imami Shia, Partial Mediation of Grace, General Mediation of Grace, Exaggeration, Monotheism

## The Imams' Extent of Knowledge as Viewed by Shia Scholars

Mohammad Reza Behdar

Imam's Knowledge is one of the issues that have busied the minds of the Shia scholars and thinkers and even many of the followers of the Imams. Thus, it brought about some questions from Imams in this regard. Due to the many questions that arise in this context, this paper deals with only one aspect of the problem that is Imam's Knowledge as viewed by the Shia clerics; what is the extent of this knowledge and how much is it? Despite the Shia scholars' agreement in some fields of Imam's Knowledge, we do not find an adequate answer in some cases, including the above mentioned questions. Generally speaking, all theories can be divided into three approaches: the first approach, doubt and silence; the second approach, the scope of Imam's Knowledge; the third approach, Imam's full scientific comprehension of everything

.Keywords: Imam, Knowledge, Prescience, the Shia Clerics



## Examination of the Influence of Ra'y and Qiyyas on the Shia of Kufa In the First Half of the Second Century

Hasan Taromi Rad

Mohammad Sadeq Vahedi Fard

Soosan Fakhraee

Seyyed Abdolhamid Abtahi

Development of the culture of Ra'y and Qiyyas in the first century, to serve as a complement to offset the lack of availability of Revelation, at least the lack of related issues in the Book and the Sunnah, they were resolved through Ra'y and Ijtihad. Development of this process in the current legal and judicial system caused many people consider it normal. The culture had revealed some effects among some Shia who were newly guided or those who had more interaction with the public. Imam Sadiq (peace be upon him) tried to take them away from the faults of this culture. The present article attempts to examine the influence of Ra'y and Qiyyas on the Shia of Kufa in the first half of the second century.

Keywords: Ra'y and Qiyyas, Comparison and Opinion, Delegation, the Shia of Kufa, Ijtihad, Problems

## (Main Purpose of Tenets (Religious Obligations

Reza Berenjkar

Mahdi Nosratian Ahvar

Determining the main objective of the religious obligations, discussed briefly in Usul books, is one of the important theological issues. There are two main perspectives in this regard: "rational understanding" and "religion and belief." The followers of each of these two perspectives are trying to prove that one of the obligations is inherent and the other is born out of it. This paper reviews the reasons of two theories and finally the latter is chosen.

Keywords: Intellectual Knowledge, Infatuation, Piety, Believe, Religious Obligatory, Knowledge of God

## Relationship between the Twelver Shia and Zaidiyya From the Beginning of Occultation to the Decline of the Buyids

Sayyed Akbar Mousavi Tanyani

Imamia and Zaidiyya are the oldest groups in the world of Islam. Knowledge of the relationship between the two major factions contributes to a better understanding of intellectual history of Shia. In this article we try to review social, political and cultural relationship as well as interactions between the two groups during the period of the lesser occultation to the decline of the Buyids (Ale Buyah), the age of the authority of the Shia in the world of Islam. Analyzing historical records, we conclude that in this period, cooperation between Zaidis and Imamis in various fields had a growing trend, but due to some differences in belief, they have maintained their ethnic distinction in scientific debate and writing books of rejection

Keywords: Imami Shia, Zaidiyya, Social Interactions, Scientific Reciprocity, Cultural Interactions

## Tināt (Inner Nature) and Divine Justice

Mahdi Zakeri

Asghar Gholami

Many reliable hadiths speak of the differences between inner nature of believers and unbelievers. According to these hadiths, the differences are effective in their prosperity and adversity. Some scholars deemed that these traditions are apparently incompatible with divine justice. They have begun to seek an explanation and interpretation for them. After evaluation of the most important ideas in this area and referring to the total traditions concerning the inner nature and beginning of the creation of the world, the authors of the present paper have concluded that the differences between human creatures do not pertain to the beginning of the creation of the world, but due to complications of human functions in doing divine assignments and tests and it has complete compatibility with divine justice.

Keywords: Divine Justice, Human Creation, Tināt (Inner Nature), Illiyyīn (the Highest), Sijjiyyīn (the Lowest).

## درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

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

مرامنامه:

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

اهداف:

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

سیاست ها:

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

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

فعالیت های موسسه :

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

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

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

در پایان :

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

آدرس دفتر مرکزی:

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

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

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

تلفن دفتر مرکزی: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات و ترجمه

اصفهان

گام‌ها

WWW



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

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

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

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

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

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

