



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیهما السلام

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

فصلنامه علمی پژوهشی
فلسفه‌پژوهان اسلامی
سال سوم، شماره دوم، پاییز ۱۳۹۵

حقیق کراک

- بررسی انتقادی بایسته‌های معرفتی ائمه‌الایمان و وجود خدا از دیدگاه سولتینون
محمود اسفندیار، سیدمحمد موسوی
- متاکسار امامی: عصر امام صادق (ع) و مسئله منکات خداوند
سیدامان موسوی‌شادانی، سیدامان مغرب‌فرهنگی
- روش‌شناسی کلامی شیخ حر عاملی در مقام دفاع از حوزتهای و آیهات و
مکاتب معارفی، محمد تقی‌زاد اولین، خاتون
- محفل نزول اولین وحی و آثار کلامی آن: رسول رسوب، محمد حسین قرآنی
- طلیعت انسان و حرکت از دیدگاه سید عرفانی، مسکو نورانی، محمدعلی سیدعلی، سعید منکات نوری
- گستره مسئولیت انسان از دیدگاه فاضل عین‌الجبار هندلی، آیدان ایزدی، مراد خرم‌ایلی
- نقد ائمه‌القرآنی عرفانی درباره بروز از دیدگاه فلسفی شیخ
پوریان، مهدی اسفندیار، سیدمحمدعلی میرشادلی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فصلنامه تحقیقات کلامی شماره: ۱۰

نویسنده:

جمعی از پژوهشگران حوزه و دانشگاه

ناشر چاپی:

انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۴	فصلنامه تحقیقات کلامی شماره: ۱۰
۱۴	مشخصات فصلنامه
۱۵	رتبه علمی فصلنامه
۱۸	راهنمای نویسندگان
۲۰	فهرست
۲۲	بررسی انتقادی بایسته های معرفتی ادلة اثبات وجود خدا از دیدگاه سوئینبرن
۲۲	اشاره
۲۲	چکیده
۲۲	واژگان کلیدی
۲۳	مقدمه
۲۳	ادلة اثبات وجود خدا از دیدگاه سوئینبرن
۲۵	بایسته های معرفتی ادلة اثبات وجود خدا
۲۵	۱. پسینی بودن ادله
۲۵	۲. اقناعی بودن ادله
۲۶	۳. استقرایی بودن ادله (شاهد یا برهان)
۲۶	اشاره
۲۷	الف) انواع استقرا
۲۸	ب) ماهیت ادلة استقرایی اثبات وجود خدا
۲۹	۴. ضرورت نگاه انباشتی به ادله
۳۰	۵. محتمل بودن نتیجه ادله اثبات
۳۰	نقد و بررسی
۳۰	اشاره

۱. موجه نبودن بی‌اعتنایی به ادله پیشینی ۳۰
۲. موجه نبودن روش استقرایی عام به براهین اثبات ۳۱
۳. پیش‌زمینه‌های قابل تأمل ۳۳
۴. کارآمدی ادله به صورت مستقل ۳۴
۵. یقینی بودن نتیجه ادله ۳۵
- نتیجه‌گیری ۳۶
- منابع ۳۷
- متکلمان امامی عصر امام صادق \square و مسئله صفات خداوند ۳۹
- اشاره ۳۹
- چکیده ۳۹
- واژگان کلیدی ۳۹
- مقدمه ۴۰
- زراره و آل‌اعین ۴۱
- مومن الطاق ۴۴
- هشام بن سالم جوالبقی ۴۶
- هشام بن حکم ۵۰
- روایات ائمه ۵۵
- نتیجه‌گیری ۵۶
- منابع ۵۷
- روش‌شناسی کلامی شیخ حر عاملی در مقام دفاع در حوزه‌های ردّ شبهات و مکاتب معارض ۶۴
- اشاره ۶۴
- چکیده ۶۴
- واژگان کلیدی ۶۴
- مقدمه ۶۵

۱. روش شناسی پاسخ به شبهات اعتقادی ۶۶
- اشاره ۶۶
۱۱. مفهوم «شک» و تفاوت آن با شبهه ۶۷
۱۲. مفهوم «سؤال» و تفاوت آن با شبهه ۶۷
۳. ۱. هدف و فواید پاسخ به شبهات ۶۷
۴. ۱. روش شناسی پاسخ به شبهات ۶۷
- اشاره ۶۷
۱. ۴. ۱. پاسخ به شبهه با روش ردّ صورت استدلال ۶۸
۲. ۴. ۱. پاسخ به شبهه با روش ردّ ماده استدلال ۶۸
- اشاره ۶۸
۱. ۲. ۴. ۱. پاسخ به شبهه با روش بیان تضاد در دیدگاه شبهه گر ۶۸
۲. ۲. ۴. ۱. پاسخ به شبهه با روش ردّ لوازم شبهه ۶۹
۳. ۲. ۴. ۱. پاسخ به شبهه با روش ردّ مبنای شبهه گر ۶۹
۴. ۲. ۴. ۱. پاسخ به شبهه با روش پاسخ نقضی ۶۹
۵. ۲. ۴. ۱. پاسخ به شبهه با روش پاسخ حلی ۷۰
۶. ۲. ۴. ۱. پاسخ به شبهه با روش ذکر مثال و تشبیه ۷۱
۷. ۲. ۴. ۱. پاسخ به شبهه با روش تبیین مفردات ۷۲
۸. ۲. ۴. ۱. پاسخ به شبهه با روش تنبیه به استثنای موجود ۷۲
۹. ۲. ۴. ۱. پاسخ به شبهه با روش تنبیه به مقتضای حال و شرایط ۷۳
۲. روش شناسی ردّ مکاتب معارض ۷۳
- اشاره ۷۳
۱. ۲. هدف و فواید ردّ ۷۴
۲. ۲. روش شناسی ردّ مکاتب معارض ۷۴
- اشاره ۷۴

۷۴	۱ ۲ ۲. روش بیان لوازم فاسد دیدگاه
۷۶	۲ ۲ ۲. روش ردّ مبنایی و زیرساختاری
۷۶	۳ ۲ ۲. روش استفاده از مبانی طرف مقابل
۷۸	۴ ۲ ۲. روش هم گامی ظاهری با طرف مقابل
۷۸	۵ ۲ ۲. روش اثبات بطلان آموزه
۷۹	۶ ۲ ۲. روش ارجاع به بدیهیات
۸۰	۷ ۲ ۲. روش بیان حکایت و مثال
۸۰	۸ ۲ ۲. روش طرح سؤال و مطالبه دلیل از طرف مقابل
۸۱	نتیجه
۸۲	منابع
۸۵	محلّ نزول اولین وحی و آثار کلامی آن
۸۵	اشاره
۸۵	چکیده
۸۵	واژگان کلیدی
۸۶	مقدمه
۸۶	دیدگاه‌ها دربارهٔ بدء الوحی
۸۶	اشاره
۸۶	۱. دیدگاه اهل سنت
۸۶	اشاره
۸۷	روایت ابن شهاب زهری از عروة بن زبیر از عایشه
۸۷	اشاره
۸۸	بررسی سندی
۸۸	بررسی متنی
۹۰	روایت ابن شهاب زهری از ابوسلمه از جابر

۹۰	روایت عبید بن عمیر بن قتاده لیثی
۹۰	اشاره
۹۱	بررسی سندی
۹۱	بررسی محتوایی
۹۱	پرسش ابوذر درباره اولین نزول وحی
۹۱	اشاره
۹۳	بررسی محتوایی
۹۳	روایات دیگر
۹۳	اشاره
۹۳	تلاش برای توجیه این روایات
۹۵	۲. دیدگاه مستشرقان درباره روایات بدء الوحی
۹۸	۳. دیدگاه امامیه
۹۸	اشاره
۹۸	روایت حذیفه بن یمان
۱۰۰	روایت امام صادق
۱۰۰	روایت مسعودی در کتاب «اثبات الوصیله»
۱۰۱	مناشده امیر المومنین
۱۰۲	بررسی روایات امامیه
۱۰۳	جمع بندی
۱۰۴	منابع
۱۱۲	حقیقت انسان و مرگ از دیدگاه سید مرتضی
۱۱۲	اشاره
۱۱۲	چکیده
۱۱۲	واژگان کلیدی

۱۱۳	مقدمه
۱۱۴	ماهیت انسان از دیدگاه سید مرتضی
۱۱۵	پیش فرضها و مقدمات دیدگاه سید مرتضی
۱۲۱	آرای متکلمان درباره چیستی مرگ
۱۲۴	نقد نظریه سید مرتضی درباره فنا
۱۲۶	ماهیت مرگ از دیدگاه سید مرتضی
۱۲۷	نتیجه
۱۲۸	منابع
۱۳۰	گستره مسئولیت انسان از دیدگاه قاضی عبدالجبار همدانی
۱۳۰	اشاره
۱۳۰	چکیده
۱۳۰	واژگان کلیدی
۱۳۱	مقدمه
۱۳۱	مسئولیت و شرایط تحقق آن
۱۳۱	اشاره
۱۳۲	الف) تعریف مسئولیت
۱۳۲	ب) شرایط مسئولیت
۱۳۲	اشاره
۱۳۳	۱. اختیار یا آزادی اراده:
۱۳۴	۲. اراده:
۱۳۵	۳. قدرت:
۱۳۶	۴. عقل و علم:
۱۳۷	انواع فعل
۱۳۷	اشاره

۱۳۷	الف) تقسیم فعل با توجه به نحوه انجام فعل
۱۳۷	اشاره
۱۳۷	۱. فعل مخترع
۱۳۸	۲. فعل مباشر
۱۳۸	۳. فعل متولد
۱۳۹	ب) تقسیم فعل با بوجه به احکام آنها
۱۴۰	آرای گوناگون درباره میزان فاعلیت انسان نسبت به افعال مختلف
۱۴۰	اشاره
۱۴۰	الف) کسانی که فاعلیتی برای انسان قائل نیستند
۱۴۳	ب) کسانی که قائل به فاعلیت انسان هستند
۱۴۶	مصادیق هر قسم از افعال
۱۴۶	اشاره
۱۴۷	افعال صادر شده از انسان از نظر قاضی عبد الجبار
۱۴۷	الف) افعالی که فقط به صورت مباشر از انسان صادر می شوند:
۱۴۷	ب) افعالی که فقط به صورت متولد از انسان صادر می شوند:
۱۴۷	دردها:
۱۴۷	اصوات:
۱۴۸	اکوان:
۱۴۹	تالیف:
۱۴۹	رنگ، طعم، بو :
۱۴۹	ج) افعالی که هم به صورت مباشر و هم به صورت متولد امکان وقوع دارند:
۱۴۹	اعتماد:
۱۴۹	علم:
۱۵۱	نتیجه

۱۵۲	منابع
۱۵۵	نقد ادله قرآنی بر قعی دربارهٔ برزخ از دیدگاه علمای شیعه
۱۵۵	اشاره
۱۵۵	چکیده
۱۵۵	واژگان کلیدی
۱۵۶	مقدمه
۱۵۶	آرای بر قعی
۱۵۶	اشاره
۱۵۶	۱. قطع ارتباط با عالم دنیا پس از مرگ و عدم آگاهی از آن
۱۵۸	۲. عالم برزخ؛ عالم مدهوشی
۱۵۹	۳. عدم آگاهی انبیا از امت خود پس از وفات
۱۶۰	نقد و بررسی آرای بر قعی
۱۶۰	تعبیر «عند ربهم» به قرب معنوی اشاره دارد، نه قرب مکانی
۱۶۰	عالم برزخ، عالم حیات و شعور است، نه بی هوشی
۱۶۲	اثبات وجود رابطه بین برزخ با دنیا
۱۶۲	۱. صالح با ارواح قوم خود سخن می گوید
۱۶۳	۲. شعیب با ارواح قوم خود سخن می گوید
۱۶۳	۳. پیامبر با ارواح انبیا سخن می گوید
۱۶۴	۴. آیاتی که بر انبیا گذشته درود می فرستد
۱۶۷	برسی آیات مورد استناد بر قعی در تفسیر خاصش از حیات برزخی
۱۷۰	رد استناد بر قعی به قرآن، مبنی بر عدم اطلاع رسولان خدا از امت خود پس از وفات
۱۷۱	اشکال اساسی بر قعی
۱۷۲	نتیجه گیری
۱۷۲	منابع

۱۷۴ چکیده عربی مقالات

۱۸۲ چکیده انگلیسی مقالات

۱۹۲ درباره مرکز

فصلنامه تحقیقات کلامی شماره: ۱۰

مشخصات فصلنامه

فصلنامه علمی - پژوهشی

انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

سال سوم، شماره دهم، پاییز ۱۳۹۴

صاحب امتیاز: انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

مدیر مسئول: هادی صادقی

سردبیر: رضا برنجکار

مدیر اجرایی: موسی اشکوری

اعضای هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

علی افضلی (دانشیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران)

رضا برنجکار (استاد دانشگاه تهران)

عبدالحسین خسروپناه (دانشیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران)

رسول رضوی (استادیار دانشگاه قرآن و حدیث)

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

محمدتقی سبحانی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

علی شیروانی (دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه)

هادی صادقی (دانشیار دانشگاه قرآن و حدیث)

مترجم چکیده عربی: حیدر مسجدی

مترجم چکیده انگلیسی: سیدلطف ... جلالی

ویراستار: رامین باباگل زاده

صفحه آرا: معصومه نوروزی

ISSN: ۲۳۴۵-۳۷۸۸

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

ساختمان انجمن های علمی حوزه، انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

صندوق پستی: ۱۳۳-۳۷۱۶۵

تلفکس: ۰۲۵-۳۲۹۲۸۵۴۶

پیامک: ۳۰۰۰۷۲۲۷۰۰۷۷۰۵

سایت: www.tkalam.ir / www.ikq.ir

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

قیمت: ۸۰۰۰۰ ریال

ص: ۱

رتبه علمی فصلنامه

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

ص: ۳

راهنمای نویسندگان

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

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

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

الف) نکات علمی

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

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

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

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

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

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

ب) نکات ادبی

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

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

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

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

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

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

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

ص: ۴

فهرست

بررسی انتقادی بایسته های معرفتی ادله اثبات وجود خدا از دیدگاه سوئینبرن / ۷ محمدجواد اصغری، سید محمود موسوی

متکلمان امامی عصر امام صادق □ و مسئله صفات خداوند / ۲۳ سید احسان موسوی خلخالی، نعمت اله صفری فروشانی

روش شناسی کلامی شیخ حر عاملی در مقام دفاع در حوزه های رد شبهات و مکاتب معارض / ۴۵

محمد غفوری نژاد، ام البنین خالقیان

محل نزول اولین وحی و آثار کلامی آن / ۶۵ رسول رضوی، محمد حسین افراخته

حقیقت انسان و مرگ از دیدگاه سید مرتضی / ۸۷ عسگر دیرباز، محمد تقی سبحانی، سعیده سادات نبوی

گستره مسئولیت انسان از دیدگاه قاضی عبدالجبار همدانی / ۱۰۵ جنان ایزدی، مرضیه هراتیان

نقد ادله قرآنی بر قعی درباره برزخ از دیدگاه علمای شیعه / ۱۲۷ پروین نبیان، مهدی تیموری، سید محمد علی میردامادی

ص: ۶

بررسی انتقادی بایسته های معرفتی ادله اثبات وجود خدا از دیدگاه سوئینبرن

اشاره

محمدجواد اصغری (۱)

سید محمود موسوی (۲)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۳/۱۳

تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۰۹/۱۰

چکیده

سوئینبرن فیلسوف دین معاصر در آثار خود تلاش کرده است تقریر جدیدی از براهین اثبات وجود خدا ارائه دهد. بر این اساس، وی بایسته های معرفتی ویژه ای در خصوص این ادله بیان می کند که از میان آن ها می توان به اقناعی بودن، پسینی بودن، استقرایی بودن و انباشتی بودن این ادله اشاره کرد. در این پژوهش سعی کرده ایم که رویکردهای مزبور به براهین را تبیین و سپس مورد بررسی و نقد قرار دهیم.

واژگان کلیدی

سوئینبرن، براهین اثبات وجود خدا، منطق استقرایی، یقین.

۱- دانشجوی دکتری دانشگاه معارف.

۲- دانشیار دانشگاه باقرالعلوم و عضو انجمن کلام اسلامی حوزه

ص: ۷

مقدمه

«ریچارد سوئینبرن» از فیلسوفان مشهور مغرب زمین است که آثار گوناگونی در موضوعات فلسفه، فلسفه علم، فلسفه دین و مسیحیت تألیف کرده است. وی فیلسوفی عقل گراست و به همین دلیل با ایمان گرایی، یعنی دیدگاهی که نظام های اعتقادات دینی را موضوع ارزیابی عقلانی نمی داند، موافق نیست. او به طور کلی، روح تفکر توماسی را که بر الهیات مسیحی غلبه داشته است، بر روح تفکر کی یرکگاردی ترجیح می دهد (سوئینبرن، ۱۳۸۱: ۱۳). سوئینبرن از میان نظریه های متافیزیکی، خداشناسی توحیدی را از همه موجه تر می داند؛ از این روی، به صورتی تفصیلی به براهین و به تعبیر خود به شواهد و قرائنی پرداخته است که این نظریه را مورد تأیید و اثبات قرار می دهند. او در آثار خود تلاش کرده است تقریر جدیدی از براهین اثبات وجود خدا ارائه کند. در حقیقت، وی به براهین اثبات وجود خدا نگاه ویژه ای دارد که در این پژوهش تلاش کرده ایم دیدگاه وی را تبیین کرده و مورد نقد و بررسی قرار دهیم.

ادله اثبات وجود خدا از دیدگاه سوئینبرن

سوئینبرن در کتاب وجود خدا که آن را مهم ترین و جدی ترین کتاب خود در میان مکتوباتش در حوزه فلسفه دین تلقی می کند (Swinburne, ۲۰۰۴: ۷)، ادله اثبات خداوند را تقریر کرده است. وی معتقد است، بشر در طول تاریخ سعی کرده است ادله خود را درباره ثبات وجود خداوند و یا عدم وجود خداوند، تنظیم و صورت بندی کند، اما هنوز همه ادله اثبات وجود خدا صورت بندی نشده اند و نیاز به صورت بندی و تنظیم دارند: «بعضی از این ادله، یک شکل کاملاً دقیق دریافت کرده اند که در قالب براهین معنون شده، تنظیم شده اند و سایر آن ها نیاز دارند که به شکلی واضح تنظیم شوند» (Swinburne, ۲۰۰۴: ۱۸).

وی در این کتاب، در مجموع شش نوع دلیل را تقریر کرده است و آن ها را مثبت وجود خداوند می داند. این شش برهان به ترتیبی که در این کتاب بیان شده است، عبارتند از: «برهان جهان-شناختی»^(۱)، «براهین غایت شناختی»^(۲)، «براهین وجدانی و اخلاقی»^(۳)، «برهان مشیت»^(۴).

۱- cosmological argument

۲- teleological arguments

۳- arguments from consciousness and morality

۴- argument from providence

ص: ۸

«براهین تاریخی و معجزات» (۱) و «برهان تجربه دینی» (۲). سوئینبرن چند سال بعد از نگارش کتاب وجود خدا، خلاصه آن را در کتاب آیا خدایی هست؟ (۳) بازگو کرده است.

از دیدگاه سوئینبرن، مفاد برهان جهان شناختی این است که این واقعیت که جهانی

موجود است، نیازمند تبیین است و این که خداوند جهان را خلق کرده و آن را تدبیر می کند، تبیین گر وجود جهان است (Swinburne, ۲۰۰۴: ۱۰). برهان غایت شناختی، استدلال از وجود و رفتار منظم اشیای مادی درباره خدایی است که آن ها را همراه با نیروها و قابلیت هایی همانند موجود نگاه می دارد (Swinburne, ۲۰۰۳: ۹۹). برهان از طریق آگاهی، چنین استدلال می کند: این واقعیت که موجودات آگاهی وجود دارند، اگر فعل خدا نبود، امری رازآلود و غیر قابل

تبیین بود. برهان اخلاقی، بهترین تبیین برای وجود جنبه های اخلاقی در وجود انسان را وجود خداوند می داند. برهان تاریخی و معجزات، پدیده های عمومی متعدد در طول تاریخ بشر را به عنوان شواهدی بر وجود خدا و فعل او در نظر می گیرند. برهان تجربه دینی مدعی است که تجارب شخصی مختلف، تجارب خداوند هستند و بنابراین وجود او را نشان می دهند

(Swinburne, ۲۰۰۴: ۱۰).

شایان ذکر است، از براهینی که علیه وجود خداوند اقامه شده است، سوئینبرن دو برهان

را مورد توجه و بررسی قرار می دهد: «برهان شر» (۴) و «برهان اختفای الهی» (۵). برهان شر،

مدعی آن است که وجود درد و رنج در جهان نشان می دهد که موجود خیر مطلق و قادر

مطلق وجود ندارد (Swinburne, ۲۰۰۴: ۱۰). و برهان اختفای الهی نیز سعی دارد نشان دهد که پنهان بودن خداوند با نیک بودن، عالم بودن و قادر بودن خداوند در تناقض است

(Swinburne, ۲۰۰۴: ۲۶۷).

آنچه گذشت، توضیح خلاصه و اجمالی از ادله ای بود که مورد توجه سوئینبرن قرار گرفته است. در ادامه این پژوهش در نظر داریم دیدگاه هایی را که سوئینبرن درباره براهین مزبور به صورت کلی دارد، تبیین کرده و مورد نقد و بررسی قرار دهیم.

1- arguments from history and miracles

2- argument from religious experience

3- ?Is there a God

4- argument from evil

5- argument from hiddenness

بایسته های معرفتی ادله اثبات وجود خدا

۱. پسینی بودن ادله

سوئینبرن ادله له یا علیه اثبات وجود خدا را به دو قسم «ادله پیشینی» (۱) و «ادله پسینی» (۲) تقسیم می کند. از دیدگاه او، ادله پسینی همچون برهان جهان شناختی یا برهان تجربه دینی، ادله ای هستند که مقدمات آن ها گزارش دهنده (در معنایی بسیار کلی) ویژگی های تجربه انسانی است و ادعا می کنند که چیزی که انسان ها تجربه می کنند، شواهدی بر باور به وجود خداوند یا عدم وجود خداوند است. و ادله پیشینی همچون برهان وجودی، ادله ای هستند که مقدمات آن ها حامل حقایقی منطقاً ضروری است. سوئینبرن تصریح می کند که آنچه وی مورد توجه و بررسی قرار داده، صرفاً ادله پسینی (له یا علیه) است و از ادله پیشینی (له یا علیه) بحثی نکرده است. سوئینبرن علت این که چرا از براهین پیشینی بحث نمی کند را این گونه بیان کرده است: «من تصور می کنم ادله وجودی که برای وجود خداوند اقامه شده اند، ادله ای مختص فلاسفه هستند و دلایلی را که مردمان عادی برای باور به وجود خداوند اقامه می کنند، شامل نمی شود. بزرگ ترین فلاسفه دین خدا باور، عموماً ادله وجودی را رد کرده و بر ادله پسینی اعتماد کرده اند» (Swinburne, ۲۰۰۴: ۹).

۲. اقصای بودن ادله

از دیدگاه سوئینبرن، هدف استدلال تنها این است که مخاطب را قانع سازد. بنابراین باید از مقدماتی استفاده شود که مفاد آن ها توسط عموم مخالفان پذیرفته شده باشد؛ به همین دلیل، بسیاری از براهین معتبر و صحیح (حتی براهین قیاسی) در این بحث فاقد کارایی هستند، چرا که مقدمات آن ها توسط اغلب منکران خدا پذیرفته نشده است. سوئینبرن در این باره نمونه ای را مطرح می کند:

اگر زندگی بامعنا باشد، خدا وجود دارد.

زندگی بامعناست.

خدا وجود دارد.

۱- a priori arguments

۲- a posteriori arguments

ص: ۱۰

به نظر سوئینبرن، این استدلال کاملاً صحیح و معتبر است، اما نمی توان از آن برای بحث با منکران خدا استفاده کرد، چرا که عموماً مقدمات آن نزد ایشان از مقبولیت برخوردار نیست (Swinburne, ۲۰۰۴: ۶).

۳. استقرایی بودن ادله (شاهد یا برهان)

اشاره

از آن جا که استنتاج بر دو گونه قطعی و محتمل است، منطق نیز به دو صورت «قیاسی» و «استقرایی» است. «منطق قیاسی» (۱) با استنتاج قطعی و «منطق استقرایی» (۲) با استنتاج محتمل سر و کار دارد. منطق قیاسی، حقایق جزئی را از حقایق کلی استنتاج می کند. برای نمونه، گزاره های «هر انسانی میراست، سقراط انسان است، پس سقراط میراست» تشکیل دهنده یک قیاس است که در آن قضیه سوم از قضیه اول و دوم استنتاج شده است. قضیه جزئی، حقیقتی را ثابت می کند که همان میرا بودن سقراط است. صدق این قضیه، نتیجه منطقی قضیه اول و دوم است. اگر این دو قضیه صادق باشند، پس قضیه سوم ضرورتاً صادق است. اما در منطق استقرایی، حقایق کلی از حقایق جزئی استنتاج می گردند. برای نمونه، اگر بگوییم گزاره های «آفتاب امروز صبح برآمد، آفتاب دیروز صبح برآمد، دیده نشده هیچ روزی آفتاب برنیامده باشد، پس آفتاب هر روز برمی آید»، یک استنتاج استقرایی است که آخرین قضیه بر پایه قضیه های پیشین استنتاج شده است و به عبارتی، قضیه آخر نتیجه محتمل قضایای پیشین است، نه نتیجه قطعی آن ها، چرا که در قضایای قبلی هیچ چیزی نیست که منطقاً ایجاب کند قضیه آخر، صادق است.

مبنای سوئینبرن در بحث از براهین اثبات وجود خدا، «منطق استقرایی» است. سوئینبرن براهین اثبات وجود خدا را براهین استقرایی می داند و بر این مطلب تأکید می کند که هیچ یک از ادله ای که له یا علیه وجود خداوند اقامه شده اند، ادله قیاسی نیستند: «من هیچ یک از ادله له یا علیه وجود خداوند را (نه مستقلاً و نه به شکل انباشتی) ادله قیاسی معتبری نمی دانم» (Swinburne, ۲۰۰۴: ۱۳). البته منظور سوئینبرن این نیست که برهان قیاسی بر اثبات وجود خدا اقامه نشده است، بلکه همان طور که اشاره خواهیم کرد، از نظر وی براهین قیاسی معتبری بر اثبات وجود خداوند وجود دارد، اما از آن جا که این براهین از مقدماتی بهره می گیرند که فاقد مقبولیت عمومی هستند، سوئینبرن ارزشی برای بحث از آن ها قائل نیست.

deductive logic – ۱

inductive logic – ۲

ص: ۱۱

بر این اساس، سوئینبرن تلاش می‌کند با استفاده از منطق استقرایی و روش تأیید نشان دهد که نظریه‌های دینی، از جمله نظریه وجود خدا، مشابه نظریه‌های علمی بوده و اعتقاد به آن امری معقول است. به صورت کلی، راهی که سوئینبرن برای اثبات معقول بودن گزاره‌های دینی انتخاب می‌کند این است که نشان دهد این گزاره‌ها هم مانند گزاره‌های علمی هستند؛ یعنی اگر با همان روش علمی فرضیه وجود خدا را هم بررسی کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که: اولاً، شواهد موجود (براهین اثبات وجود خدا) وجود خداوند را تأیید می‌کنند و ثانیاً، فرضیه خدا باوری بهترین تبیین برای این شواهد است و به این دو دلیل، همان طور که فرضیه‌های علمی را می‌پذیریم و اعتقاد به آن‌ها را معقول می‌دانیم، اعتقاد به وجود خدا هم بی دلیل نیست و باید آن را پذیرفت. بنابراین، سوئینبرن در واقع ادله اثبات وجود خدا را شواهدی بر وجود خدا می‌داند، نه برهان به معنای منطقی و فلسفی آن.

از آن جا که منطق حاکم بر مباحث سوئینبرن در این خصوص منطق استقرایی است، در ادامه لازم است انواع استقرا از دیدگاه این فیلسوف مورد بحث قرار گیرد تا ببینیم سوئینبرن ادله اثبات وجود خدا را دقیقاً چه نوع استقرایی می‌داند.

الف) انواع استقرا

سوئینبرن بین دو نوع استقرا تفاوت قائل است. نوع اول، دلیل استقرایی است که احتمال نتیجه را بیش از ۵۰ درصد می‌کند و بر این اساس، بر احتمال نقیض خود غلبه می‌نماید؛ مثلاً اگر فرض کنیم که دیوید ساکن لندن باشد و ۷۰ درصد لندنی‌ها، کاتولیک باشند، می‌توان این گونه استدلال کرد:

۷۰ درصد لندنی‌ها کاتولیک هستند.

دیوید ساکن لندن است.

پس به احتمال ۷۰ درصد، دیوید کاتولیک است.

در این مثال، لندنی بودن دیوید با لحاظ مقدمه اول (و به عبارتی ترکیب دو مقدمه)، احتمال این که او کاتولیک باشد را افزایش می‌دهد و چون این احتمال طبعاً از ۵۰ درصد بیشتر است، بر نقیض خود غلبه دارد؛ اما سوئینبرن معتقد است بسیاری از ادله‌ای را که دلیل استقرایی «صحیح» نامیده شده‌اند، از این نوع نیستند.

نوع دوم، استدلالی است که سوئینبرن معتقد است احتمال نتیجه را بیشتر از ۵۰ درصد نمی‌کند و بر این اساس، نمی‌تواند بر احتمال نقیض خود غلبه داشته باشد؛ مثلاً اگر این گونه استدلال کنیم که:

مقدمه: تمام صد عدد کلاغ‌هایی که در مناطق مختلف جهان دیده شده‌اند، سیاه هستند.

نتیجه: همه کلاغ‌ها سیاه هستند.

در این استدلال می‌خواهیم از صد نمونه کلاغ دیده شده در نقاط مختلف جهان که همگی سیاه بوده‌اند، نتیجه‌گیری کنیم که همه کلاغ‌ها سیاه هستند. سوئینبرن معتقد است، عادتاً مفاد این شواهد، اثبات نتایج کلی است؛ حتی اگر فرض کنیم که هیچ کلاهی هرگز در دنیا وجود نداشته و نخواهد داشت، باز هم مفاد چنین دلیلی، اثبات نتیجه‌ای کلی خواهد بود. اما مشکل آن است که ما چگونه توانسته‌ایم از مقدمه اول که بر اساس آن تنها صد عدد از کلاغ‌ها بررسی شده‌اند، نتیجه‌ای کلی را اثبات کنیم و سیاه بودن همه کلاغ‌ها را نتیجه بگیریم؟ چرا که شاید سیاه بودن کلاغ‌های مشاهده شده، به خاطر خصوصیت زمانی وجود آن‌ها بوده است و مثلاً کلاغ‌های صد سال قبل این گونه نبوده‌اند یا در آینده این گونه نباشند. بنابراین، مقدمه اول شاهد کافی برای اثبات نتیجه نیست. اگرچه نتیجه ممکن است درست باشد و در این استدلال می‌توان گفت که صحت مقدمه، باعث سنگین شدن کفه نتیجه می‌شود و به عبارتی، در این استدلال مقدمات تنها نتیجه را «تأیید» (۱) می‌کنند، ولی نه به آن اندازه که بر احتمال مخالف غلبه کنند، چرا که این احتمال از ۵۰ درصد کمتر است. سوئینبرن گاه از این دو استدلال این گونه تعبیر می‌کند که استقرای نوع اول، استدلالی است که در آن مقدمات، نتیجه را محتمل ساخته‌اند و استقرای نوع دوم، استدلالی است که در آن مقدمات، درجه احتمال نتیجه را افزایش داده و یا به عبارتی آن را تأیید کرده‌اند (Swinburne, ۲۰۰۴: ۴-۵).

همان‌طور که مشاهده کردیم، هر دو دلیل فوق ادله استقرایی بودند. سوئینبرن استقرای نوع اول را استقرای احتمالاتی (۲) و یا به اختصار استقرای P و استقرای نوع دوم را استقرای مقولی (۳) و یا به اختصار C می‌نامد (Swinburne, ۲۰۰۴: ۶).

ب) ماهیت ادله استقرایی اثبات وجود خدا

سوئینبرن معتقد است، اکثر ادله دانشمندان (از دلایل مشاهده‌ای) بر قوانین صحیح طبیعت یا پیش‌بینی‌ها درباره نتایج آزمایش‌ها یا مشاهدات آینده به لحاظ قیاسی معتبر نیستند، اما احتمالاً (به نحو اجماعی) یکی از دو نوع ادله استقرایی فوق هستند (Swinburne, ۲۰۰۴: ۵).

۱- confirmation

۲- probabilistic

۳- categorical

ص: ۱۳

از نظر سوئینبرن، اکثر ادله (خواه مستقلاً فرض شوند و خواه به صورت انباشتی که در ادامه توضیح خواهیم داد) برای اثبات وجود خداوند، ادله استقرایی معتبر از نوع C هستند که می‌توان گفت مقدمات این ادله، وجود خدا را معقول می‌سازند (Swinburne, ۱۳: ۲۰۰۴). به نظر سوئینبرن، هر یک از این ادله یک دلیل استقرایی معتبر نوع C هست، اما تنها وقتی که ما همه این ادله را به صورت انباشتی ملاحظه کنیم، یک دلیل استقرایی معتبر نوع P را تشکیل خواهند داد. سوئینبرن معتقد است، به این دلیل این روش را انتخاب کرده است که جست و جوی یک دلیل استقرایی معتبر نوع C، بسیار ساده تر از جست و جوی یک دلیل استقرایی نوع P است.

همان گونه که اشاره کردیم، وی از میان ادله علیه اثبات وجود خدا، از دو نوع دلیل

بحث می‌کند که به نظر او «برهان شر» نیز دلیل استقرایی از همین نوع C (البته با قدرتی بسیار محدود) است، اما «برهان اختفای الهی» بر عدم وجود خداوند، دلیل استقرایی معتبر

از نوع C نیست. البته سوئینبرن اذعان دارد که همه ادله اثبات وجود خداوند در یک رتبه

نیستند و بعضی از این ادله، وجود خداوند را بسیار بیشتر از ادله دیگر تأیید می‌کنند

(Swinburne, ۲۰۰۴: ۱۳).

۴. ضرورت نگاه انباشتی به ادله

سوئینبرن معتقد است، ادله اثبات وجود خدا را نه به صورت مستقل که باید به صورت جمعی و انباشتی مورد بررسی قرار داد. مقصود از این برهان آن است که ما با توجه به همه براهینی که تاکنون برای توجیه اعتقاد به خداوند مطرح شد و نیز با توجه به ایرادهای مختلفی که در رد آن‌ها ذکر شد، بینیم مفاد آن‌ها روی هم رفته چیست (پیلین، ۱۳۸۳: ۳۲۶). سوئینبرن ضمن تأکید بر لزوم داشتن چنین رویکردی (به خصوص وقتی به دنبال شواهد استقرایی هستیم)، درباره ادله اثبات وجود خدا و نامناسب دانستن بررسی مستقل براهین مزبور می‌گوید: «یک ویژگی نامناسب فلسفه دین جدید، گرایش آن به بررسی ادله اثبات وجود خداوند به صورت مجزا از یک دیگر است. البته اشکالی ندارد که بدو هر براهانی به منظور سهولت ارائه، به صورت مجزا از یک دیگر بررسی گردد، اما واضح است که این ادله می‌توانند یک دیگر را تقویت کنند یا متقابلاً یکدیگر را تضعیف کنند و ما باید بررسی کنیم که آیا

آن‌ها این گونه هستند یا نه» (Swinburne, ۲۰۰۴: ۱۲). سوئینبرن دلیل خود را این گونه

بیان می‌کند: «از آن جا که احتمال یک فرضیه وابسته به آن است که ما باید بر اساس آن عمل کنیم یا نه، ما باید بر مبنای فرضیه ای عمل کنیم که تا به حال مجموع شواهدی که ما از جهان

ص: ۱۴

(نه فقط بخش محدودی از معلومات ما) در دسترس داریم، آن را محتمل ساخته باشد»

(Swinburne, ۲۰۰۴: ۱۳). در حقیقت، منظور سوئینبرن از بررسی انباشتی ادله آن است که آیا برآیند شواهد در مجموع، به نفع خدا باوری هست یا خیر.

۵. محتمل بودن نتیجه ادله اثبات

سوئینبرن نتیجه براهین اثبات وجود خدا را نتیجه ای محتمل می داند، نه یقینی و بر همین اساس، ایمان به خداوند را نیز موجه قلمداد می کند. توضیح آن که، سوئینبرن در باب ایمان معتقد است که اگر به چیزی یقین داشته باشیم، دیگر جایی برای ایمان آوردن باقی نمی ماند، بلکه ایمان در جایی معنادار است که متعلق آن مورد باور یقینی نباشد: «اگرچه عقل می تواند به نتیجه ای نسبتاً موجه پیرامون وجود خداوند دست یابد، اما من استدلال خواهم کرد که تنها می تواند به یک نتیجه محتمل برسد، نه یک نتیجه غیر قابل تردید. به همین دلیل، جایی برای ایمان به شعائر دینی وجود دارد» (Swinburne, ۲۰۰۴: ۲). به نظر سوئینبرن، وقتی می توان گفت شخصی به گزاره «الف» باور دارد که آن شخص احتمال آن گزاره را از گزاره های بدیل بیشتر بداند. این احتمال می تواند بین صفر و یک در نوسان باشد و هرچه به عدد یک نزدیک تر باشد، باور آن شخص قوی تر خواهد بود. گزاره بدیل هم می تواند گزاره نقیض «الف» باشد یا گزاره های متفاوت دیگری باشند. بر این اساس، اگر شخصی احتمال گزاره «خدا وجود دارد» را بیش از گزاره «خدا وجود ندارد» بداند، به وجود خدا باور دارد (Swinburne, ۲۰۰۸: ۳۶).

نقد و بررسی

اشاره

در خصوص دیدگاه های سوئینبرن درباره ادله اثبات وجود خدا، ملاحظات متعددی وجود دارد:

۱. موجه نبودن بی اعتنایی به ادله پیشینی

سخن سوئینبرن درباره پیشینی بودن ادله اثبات وجود خدا و این که ادله پیشینی، مختص فلاسفه بوده و مورد توجه مردمان عادی قرار نگرفته است و یا این که این ادله توسط برخی فلاسفه بزرگ رد شده اند، دلیل موجهی برای کنار گذاشتن این ادله نیست، چرا که نه مورد التفات قرار نگرفتن این ادله توسط انسان های عادی، دلیل درستی برای کنار گذاردن این ادله است و نه مردود بودن این ادله از جانب بعضی از فلاسفه. طبعاً وظیفه یک فیلسوف و ضرورت بحث عقلی اقتضا می کند که بر اساس مبانی عقلی روشن، موضع خویش را در قبال یک برهان

ص: ۱۵

ارائه کند. اما با مطالعه آثار سوئینبرن می توان علت حقیقی بی مهری وی به این ادله را به خوبی دریافت. از آن جا که این فیلسوف بیشتر از مبانی فلسفه علم در بحث از ادله اثبات وجود خدا استفاده کرده است (Swinburne, ۲۰۰۴: ۲۳-۴۵) و مبنای علوم تجربی، تجرباتی است که بر اساس مشاهدات صورت می پذیرد، ادله ای مورد علاقه این فیلسوف است که فلسفی محض و عقلی محض نباشد و حداقل مقدمه ای از آن مستند به مشاهدات بوده و تجربی باشد. از این رو، وی ادله ای همچون برهان نظم، برهان تجربه دینی، برهان معجزات و برهان اخلاقی و وجدانی را مورد توجه قرار داده و از بحث درباره براهین وجودی و عقلی محض صرف نظر کرده است. علاوه بر این، سوئینبرن در زمینه بی مهری به ادله پیشینی وجود خدا، بین دو نوع عدم مقبولیت خلط کرده است: یکی عدم مقبولیت همگانی که ناشی از تصور ادراکی مخاطبان است که امری شایع بوده، ولی چیزی از ارزش ادله اثبات وجود خدا نمی کاهد، چرا که فهم آن نیازمند فراگیری منطق و فلسفه و درجه ای از توان فهم مفاهیم انتزاعی است که در اثر عواملی چه بسا در عامه مردم یافت نشود. دوم، عدم مقبولیت در اثر قصور و کاستی خود دلیل است که ناشی از کذب برخی مقدمات یا مغالطه آمیز بودن استدلال است. سوئینبرن از ابهام این واژه ظاهراً عدم مقبولیت از نوع دوم را نتیجه می گیرد (Swinburne, ۲۰۰۴: ۹) و بر اساس آن، ادله پیشینی را مورد بی مهری قرار می دهد.

۲. موجه نبودن روش استقرایی عام به براهین اثبات

همان طور که دیدیم، رویکرد سوئینبرن در براهین اثبات وجود خدا، رویکرد استقرایی است. او وجود خدا را فرضیه ای می داند که هر یک از ادله اثبات می تواند شاهدهی استقرایی بر این فرض باشد و همان طور که دانشمند علوم تجربی با جمع آوری شواهد تجربی خویش و استقرائات مکرر تلاش می کند برای فرضیات خود مؤیداتی فراهم آورد، در حقیقت هر یک از ادله اثبات نیز شاهدهی استقرایی بوده که می تواند در مجموع، مؤید فرضیه وجود خدا

باشد. استقرائگری عبارت از آن است که علم از مشاهده آغاز می شود و مشاهدات به تعمیم ها و

پیش بینی ها می رسد. استقرائگری، یکی از روش های مطرح در علوم تجربی است و به نظر اکثر دانشمندان این علوم، اتکای علم به استدلال استقرایی به قدری واضح است که اصلاً لزومی ندارد کسی برای آن دلیل بیاورد (چالمرز، ۱۳۷۸: ۲۹)، لکن به کارگیری این روش به صورت عام در همه براهین اثبات وجود خدا، واجد چند اشکال است:

اولاً: اثبات وجود خدا از موضوعات فلسفه و متافیزیک است، نه موضوعات علوم تجربی و همان طور که می دانیم روش این علم، روشی برهانی بوده که در آن از قیاس و استدلالات برهانی

ص: ۱۶

استفاده می شود، چرا که هدف این علم کشف حقیقت به نحو یقینی است و تنها با به کارگیری چنین روشی، این هدف میسور است (طباطبائی، ۱۴۲۸ق: مقدمه کتاب).

ثانیاً: سوئینبرن این روش را به نحو عام و در همه براهین پسینی به کار می گیرد و به عبارتی، همه براهین را به استقرا به تأویل می برد. چنین رویکردی هرچند به صورت جزئی و در بعضی موارد، به خصوص در صورتی که مخاطب این مباحث عموم مردم باشند، می تواند قابل پذیرش باشد، هم چنان که آیت الله شهید صدر (ره) نیز تلاش کرده اند با تأکید بر برهان نظم و ارائه تقریر استقرایی از آن، به اثبات وجود خدا پردازد (صدر، ۱۹۸۱: ۲۱۳۹)، اما باید دانست که این رویکرد را به همه براهین پسینی سرایت نداده اند و همه این براهین نیز قابل تأویل به استقرا نیستند. برای نمونه، سوئینبرن صرف نظر از برهان نظم، برهان تجربه دینی و برهان معجزه که یکی از مقدمات آن ها تجربی است، حتی برهان امکان و وجوب را نیز به استقرا تأویل می کند. توضیح آن که، وی برهان امکان و وجوب را هم مانند سایر براهین پسینی، شاهدهی بر تأیید وجود خدا می داند؛ به عبارتی، وجود خداوند را فرضیه ای می داند که برهان امکان و وجوب نیز همچون سایر براهین پسینی تأییدی بر این فرضیه است و مانند دانشمند علوم تجربی که بر فرضیه خویش شواهدی را جمع آوری می کند، وی نیز تلاش می کند همه براهین پسینی اثبات وجود خدا، از جمله برهان امکان و وجوب را شاهدهی برای تأیید وجود خداوند قلمداد کند (Swinburne, ۲۰۰۴: ۱۳۳)، لکن در سنت فلسفه و کلام اسلامی علاوه بر این که براهینی همچون برهان نظم به صورت برهانی تقریر شده و رویکرد استقرایی صرف به آن نشده است، در این سنت برهان امکان و وجوب به اشکال مختلف مورد تقریر قرار گرفته است که بر اساس بعضی از این تقریرات، برهان مزبور یک برهان پیشینی و ماقبل تجربی است، تا جایی که از آن به برهان لمّی یا شبه لمّی تعبیر شده است (حلی، ۱۳۷۲: ۳۹۲؛ ابن سینا، ۱۳۶۳: ۳۳). بر این اساس، برهان مزبور بدون تجربه جهان محسوس قابل تقریر است. برخی از فلاسفه اسلامی همچون ابن سینا و ملاصدرا بر پیشینی و ماقبل تجربی بودن این تقریر تصریح کرده اند و آن را طریق صدیقین بر اثبات وجود خداوند می دانند (ابن سینا، ۱۳۸۱: ۲۷۶؛ شیرازی، ۱۴۲۲ق: ۲۸۳).

ثالثاً: به نظر می رسد سوئینبرن درباره ادله اثبات وجود خدا، بین آئی بودن و استقرایی بودن این ادله خلط کرده است. توضیح آن که، صرف نظر از تقریرات لمّی که از باب نمونه از برهان امکان و وجوب شده است، آئی بودن براهینی همچون برهان امکان و وجوب (در صورتی که از موجودات ممکن برای اثبات واجب استدلال شود)، برهان نظم، برهان تجربه دینی، برهان

ص: ۱۷

معجزه و مانند آن قابل انکار نیست. اما آنی بودن، از اقسام استدلال برهانی است و با استقرا متفاوت است. صرف این که در استدلالی از معلول یا معلولات مشاهده شده بر علت استدلال می شود و به عبارتی، صرف این که یکی از مقدمات استدلال تجربی است، موجب خروج استدلال از برهانی بودن و ورود به استقرا نیست. برای نمونه، فلاسفه و متکلمان از نظم، انسجام و اتقان جهان هم بر وجود ناظم و هم بر علم الهی استدلال کرده اند و با تفتن بر این مطلب که صغرای استدلال، امری حسی و مشهود است، استدلال مزبور را از براهین شمرده و آن را استقرا ندانسته اند (حلی، ۱۳۷۲: ۲۹۷).

۳. پیش زمینه های قابل تأمل

این که سوئینبرن در بحث از ادله اثبات وجود خدا از منطق استقرایی بهره جسته است، ناشی از پیش زمینه هایی است که بر تفکر این فیلسوف حاکم بوده است. با مطالعه آثار سوئینبرن می توان به دو پیش زمینه در این خصوص دست یافت. پیش زمینه اول، مبانی فلسفه علم سوئینبرن و تحصیلاتی است که وی قبل از مباحث فلسفه دین در رشته فلسفه علم داشته است. کاپلستون در اواخر جلد هفتم از کتاب تاریخ فلسفه، از فیلسوفانی در قرن نوزدهم میلادی تحت عنوان نمایندگان علم ما بعدالطبیعه استقرایی نام می برد. گرچه این فیلسوفان از هر

جهت با سوئینبرن قابل مقایسه نیستند و جهات کاملاً مشترک ندارند، ولی از این جهت با سوئینبرن قابل مقایسه هستند که «فیلسوفانی بودند که از رشته ای از رشته های علم، به فلسفه روی می آوردند و بر آن بودند که دید علمی از جهان نیازمند آن است که با باریک اندیشی متافیزیکی کامل شود، اما باور نداشتند که بتوان یک سیستم ارزش مند مابعدالطبیعی را بدون در نظر داشتن دانش علمی، ارائه نمود. اینان گرایش بدان داشتند که به نظریه های مابعدالطبیعی همچون فرضیه هایی بنگرند که از میزان احتمال کم یا زیاد برخوردارند» (کاپلستون، بی تا: ۳۶۷). طبعاً سوئینبرن نیز از مباحث و مبانی فلسفه علم کاملاً متأثر بوده است

(Swinburne, ۲۰۰۴: ۲۳-۴۵) و این مبانی و مباحث در آرای فلسفی او به نحو عام و در مباحث براهین اثبات وجود خدا به نحو خاص، تأثیرگذار بوده است.

پیش زمینه دوم در گرایش سوئینبرن به منطق استقرایی را می توان سیطره مکتب

تجربه گرایی حاکم بر فضای فکری کشور انگلستان، به خصوص تا قبل از قرن بیستم دانست، چرا که همان طور که می دانیم این کشور، به خصوص تا پیش از قرن بیستم، همواره زادگاه فیلسوفان تجربه گرا بوده است. فرانسیس بیکن، توماس هابز، جان لاک، جرج بارکلی (البته وی اصالتاً ایرلندی است، اما تخصص او فلسفه تجربه گرای انگلیسی است)، دیوید هیوم، جرمی بنتام،

ص: ۱۸

جان استوارت میل، هربرت اسپنسر و... همگی از فلاسفه تجربه‌گرای انگلیسی هستند که در تاریخ فلسفه غرب بسیار تأثیرگذار بوده‌اند و سوئیبنرن نیز که بر سر همین خوان تلمذ کرده است، طبعاً متأثر از مشرب فلاسفه تجربه‌گرای کشور خویش است. او بدون توجه به کاستی‌های معرفت‌شناختی و فلسفی این مشرب فلسفی، آن را مسلّم انگاشته و براهین سستی وجود خدا را بی ارزش قلمداد می‌کند.

۴. کارآمدی ادله به صورت مستقل

برهان انباشتی (که مورد نظر سوئیبنرن قرار گرفته است و تأکید کرده است که ادله اثبات وجود خدا باید به صورت انباشتی مورد توجه قرار گیرد)، برخلاف ادله قیاسی که با خدشه در یکی از مقدمات آن از اعتبار ساقط می‌شود، بر مجموعه‌ای از ادله، قرائن و شواهد تکیه می‌کند که ضعف یک دیگر را جبران کرده و با تعاضد و تعاون موجب اطمینان به درستی مدعا یا دست کم ترجیح آن بر نظریه‌های بدیل در مسئله مورد بحث و در نتیجه معقولیت پذیرش آن می‌گردند. رویکرد برهان انباشتی که سوئیبنرن مطرح می‌کند، به نوعی نتیجه‌رویکرد علمی و استقرایی اوست و وی معتقد است، این نگاه در براهین استقرایی به صورتی روشن‌تر به کار گرفته می‌شود: «این مطلب که ادله می‌توانند یک دیگر را تقویت و یا تضعیف کنند، درباره ادله استقرایی واضح‌تر است» (Swinburne, ۲۰۰۴: ۱۲).

از دیدگاه فلسفه اسلامی، این نکته قابل قبول است که همه براهین اثبات وجود خدا در یک رتبه قرار ندارند. بعضی از براهین همچون برهان امکان و وجوب، از مقدمات کاملاً عقلی بهره گرفته‌اند و در برخی از براهین همچون برهان نظم، از مقدمات تجربی نیز استفاده شده است. هم چنین برخی از براهین مانند برهان امکان و وجوب، بر براهینی مانند برهان حدوث یا نظم تقدم رتبی دارد، زیرا براهین حدوث یا نظم بدون اتکا به برهان امکان و وجوب، از اثبات خدا عاجز هستند. بنابراین در فلسفه اسلامی، همه براهین در یک رتبه قرار ندارند، اما همگی کارآمد بوده و برای اثبات متعلق خود نیازمند آن نیستند که حیث انباشتی آن‌ها لحاظ گردند.

باید دانست که طرح برهان انباشتی برای اثبات وجود خدا و تمسک به آن از سوی متکلمان مسیحی معاصر از جمله سوئیبنرن، ناشی از اشکالات و شبهاتی است که بر هر یک از براهین اثبات وجود خدا مطرح شده و تصور شده است که هر یک از این براهین، حتی برهان امکان و وجوب، توان اثبات متعلق خویش را صرفاً به صورت احتمالی ایفا می‌کنند و تنها با لحاظ حیث انباشتی این براهین است که می‌توان احتمال قابل توجهی را برای وجود خدا در نظر گرفت (Swinburne, ۲۰۰۴: ۲۷۷). علاوه بر این، باید دانست که قوت برهان انباشتی وابسته به آن

ص: ۱۹

است که هر یک از عناصر سازنده آن از احتمال نسبی برخوردار باشد. اگر ایرادهای وارده به هر یک از ادله اثبات وجود خدا به این معنا باشد که احتمال صدق نتیجه هر یک از آن‌ها در حد صفر است، با افزودن این براهین به یک دیگر، هیچ چیز جدیدی به اسم برهان انباشتی عاید نمی‌شود، چرا که صفر به علاوه صفر نتیجه‌ای جز صفر در بر ندارد (پیلین، ۱۳۸۳: ۳۲۷).

۵. یقینی بودن نتیجه ادله

در فلسفه و کلام اسلامی، وجود خداوند به نحو یقینی قابل اثبات است. توضیح آن که، در این حوزه یقین به دو قسم «یقین بالمعنی الاعم» و «یقین بالمعنی الاخص» تقسیم شده است. (۱) «یقین بالمعنی الاخص» که از آن به یقین «منطقی»، «ریاضی»، «معرفت شناختی» و «فلسفی» نیز تعبیر می‌شود، به معنای تصدیقی جازم، مطابق با واقع و ثابت است: «الیقین هو التصدیق الجازم المطابق للواقع الثابت» (ابن سینا، ۱۳۵۷: ۱۶۸؛ طوسی، ۱۳۶۳: ۳۶۰ و ۴۰۹). همان گونه که معلوم است، در این تعریف چهار رکن برای یقین گفته شده است: تصدیق، جزم، مطابقت با واقع و ثبات (عدم قابلیت زوال یا نقض) (بهمنیار، ۱۳۵۷: ۱۹۲ و ۲۶۳) که قید اول، جنس تعریف است که شامل ظن هم می‌شود. با قید دوم ظن، با قید سوم جهل و با قید چهارم تقلید از تعریف خارج می‌گردد. همان گونه که ملاحظه می‌شود، در یقین بالمعنی الاخص شرط علم مضاعف نیز لحاظ می‌شود؛ یعنی علم به قضیه معین و علم به این که محال است قضیه به آن شکلی که مورد علم و یقین است، نباشد. پس یقین منطقی، مرکب از دو علم است و تا زمانی که علم دوم به علم اول افزوده نشود، در منطق برهان به آن یقین نمی‌گویند. بنابراین، یقین بالمعنی الاخص عبارت است از: علم به ثبوت چیزی برای چیزی همراه با علم به استحالة نقیض آن (صدر، ۱۴۱۰ق: ۳۲۲). جایگاه این نوع یقین در علوم عقلی همانند فلسفه، منطق، ریاضی، معرفت شناسی و مانند آن است. بنابراین، یقین بالمعنی الاخص با ظن و احتمال قابل جمع نیست، چرا که در ظن و گمان، احتمال خلاف منتفی نیست (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۲۵۸).

اما «یقین بالمعنی الاعم» که از آن به یقین «روان شناختی» و «ذاتی» (۲) نیز تعبیر شده است، مطلق اعتقاد جازم است (مظفر، بی تا: ۲۹۰). این قسم از یقین، نوعی اطمینان روانی و

۱- شایان ذکر است، اندیشمندان اسلامی با معیارهای گوناگون، تقسیمات مختلفی برای «یقین» بیان کرده اند که تقسیم مزبور در متن، یکی از انواع آن است.

۲- آیه الله شهید محمدباقر صدر (ره) در کتاب الاسس المنطقیه للاستقراء از یقین بالمعنی الاخص به «یقین منطقی و ریاضی» و از یقین بالمعنی الاعم به «یقین ذاتی» تعبیر کرده اند. ظاهراً اولین شخصی که از اصطلاح یقین بالمعنی الاخص و یقین بالمعنی الاعم استفاده کرده، مرحوم مظفر در کتاب المنطق است.

ص: ۲۰

ذهنی است که البته ممکن است ناشی از حس و شواهد حسی و یا کشف و شهود و... باشد و یا حتی ممکن است منشأ آن برای شخص معلوم نباشد. آنچه در این نوع یقین مهم است، دست یابی به چنین اطمینانی است، نه منشأ دست یابی به آن، چرا که راه دست یابی به اطمینان روانی در افراد مختلف، متفاوت است؛ مثلاً گاهی انسان خواب هولناکی می بیند و از آن خواب یقین می کند؛ یعنی اطمینان حاصل می کند که مرگش نزدیک است و یا گاهی نامه ای که خطش بسیار شبیه خط دوستش است، به دستش می رسد و یقین می کند؛ یعنی اطمینان حاصل می کند که نامه از دوستش است، اما در عین حال اصلاً محال نمی بیند که زنده بماند یا نامه از طرف دوستش نباشد. با آن که احتمال این معنا را نمی دهد، لکن احتمال ندادن به معنای استحاله نیست (صدر، ۱۴۱۰ق: ۳۲۳).

از نتایج رویکرد استقرایی به ادله اثبات وجود خدا، محتمل دانستن نتیجه ای است که از این ادله در صورت استقرا بودن ادله مزبور حاصل می شود. توضیح آن که، همان گونه که در منطق و فلسفه نیز این امر به صورت مبسوط مورد بررسی قرار گرفته است، استقرا گونه ای از استدلال است که برخلاف سایر انواع استدلال همچون استدلال قیاسی و برهانی، نتیجه حاصل از آن نتیجه ای محتمل بوده که مفید قطع و یقین نیست و صرفاً نتیجه حاصل از آن، نوعی یقین روان شناختی و یا ایجاد ظن کثیر است.

لکن در فلسفه و کلام اسلامی، همه فلاسفه و متکلمان تصریح دارند که براهین اثبات وجود خدا، قادر به اثبات متعلق خویش به صورت یقینی (یقین بمعنی الاخص) هستند، نه این که صرفاً یک نتیجه روان شناختی را افاده کرده و اطمینانی ایجاد کرده باشند (حلی، ۱۳۷۲: ۲۹۲؛ شیرازی، ۱۴۳۱ق، ۱: ۲۳۶). فلاسفه اسلامی ادله اثبات وجود خدا را استدلالی برهانی می دانند و در جای خود تصریح کرده اند که یکی از تفاوت های میان «استقرا» و «برهان» همین نکته است که در صورت پذیرش استدلال برهانی، مخاطب ملزم به پذیرش نتیجه است و به عبارتی این نوع استدلال، استدلالی یقین آور است.

نتیجه گیری

گرچه سوئینبرن از مدافعان ادله اثبات وجود خداست و در آثار خود تلاش کرده است تقریرهای جدیدی از این براهین ارائه کند، ولی بر اساس مبانی خود که از فلسفه علم اخذ کرده و نیز پیش زمینه های تجربی که بر تفکر این فیلسوف حاکم بوده است، رویکردهای خاصی به مجموعه این براهین دارد که بر اساس مبانی فلسفی، همگی قابل تأمل و نقد هستند. مهم ترین رویکرد سوئینبرن به ادله مزبور، رویکرد استقرایی و به کارگیری روش استقرایی در تقریر ادله

ص: ۲۱

مزبور است، اما استفاده از این رویکرد به نحو عام و نسبت به همه ادله اثبات وجود خدا، موجه نبوده و این رویکرد، هم فی نفسه امری قابل قبول نیست و هم نتیجه آن فقط اثبات وجود خدایی محتمل (و نه یقینی) خواهد بود.

منابع

ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۵۷ق)، النجاه، تهران مرتضوی .

، (۱۴۰۴ق)، الشفاء فی برهان، قم، کتاب خانه آیه الله مرعشی.

، (۱۳۶۳)، المبدأ و المعاد، تهران، مؤسسه المطالعات الاسلامیه.

، (۱۳۸۱)، الاشارات و التنبیها، تحقیق: مجتبی زارعی، قم، بوستان کتاب.

بهمینار بن مرزبان، (۱۳۵۷)، التحصیل، تهران، دانشگاه تهران.

پیلین، دیوید، (۱۳۸۳)، مبانی فلسفه دین، گروه مترجمان، ویراسته: سید محمود موسوی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، نشر بوستان کتاب قم.

چالمرز، آلن اف، (۱۳۷۸)، چیستی علم، ترجمه: سعید زیباکلام، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.

حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۷۲)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تهران کتابفروشی اسلامیة.

سوئینبرن، ریچارد، (۱۳۸۱)، آیا خدایی هست؟، ترجمه: محمد جاودان، انتشارات دانشگاه مفید.

شیرازی، صدرالدین محمد، (بی تا)، الاسفار الاربعه، قم، مکتبه المصطفوی.

، (۱۴۲۲ق)، شرح الهدایة الاثیریة، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی.

صدر، محمد باقر، (۱۴۱۰ق)، الاسس المنطقیة للاستقراء، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.

، (۱۹۸۱)، الفتاوی الواضحه، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.

طباطبائی، محمدحسین، (۱۴۲۸ق)، نهایت الحکمه، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

طوسی، نصیرالدین، (۱۳۶۳)، اساس الاقتباس، تصحیح: موسی رضوی، تهران، دانشگاه تهران.

کاپلستون، فردریک، (بی تا)، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه: داریوش آشوری، انتشارات سروش، تهران، .

مظفر، محمدرضا، (بی تا)، المنطق، قم، دارالعلم.

.Richard Swinburne, (۲۰۰۴), The Existence of God, Oxford University Press

.Is There a God? Oxford University Press ,(۲۰۰۳) ,

.Epistemic Justification, Oxford University Press ,(۲۰۰۸) ,

متکلمان امامی عصر امام صادق □ و مسئله صفات خداوند

اشاره

سیداحسان موسوی خلخالی (۱)

نعمت اله صفری فروشانی (۲)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۲/۲۸

تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۰۳/۲۰

چکیده

مسئله صفات خداوند، رابطه ذات خداوند با صفاتش، حدوث و قدم صفات، تشبیه و تجسیم از مهم ترین و کهن ترین مباحث تاریخ کلام اسلامی است. نخستین نظریات در این باره در نیمه نخست قرن دوم و به طور خاص در حلقه های متکلمان امامی مطرح شده است. این نظریات را می توان به چهار دسته اصلی طبقه بندی کرد: نظر زراره بن اعین و خاندان او که حادث شمردن برخی صفات فعل خداوند به وی نسبت داده شده؛ نظر مؤمن الطاق که علم را صفتی حادث می دانست؛ نظر هشام بن سالم که اهل تشبیه دانسته شده؛ نظر هشام بن حکم که متهم به تجسیم است. در این مقال، با بررسی هم زمان روایات موجود در منابع امامی و نیز گزارش های فرقه نگاران تلاش می کنیم گزاره های منسوب به این متکلمان امامی عصر امام صادق □ را در بافتار فکری و فرهنگی زمان خودش تحلیل کنیم. در نهایت می توان در روایات منقول از ائمه (ع)، روشن گری های آنان و تلاششان برای ارائه نظری منقح در این باره را دید.

واژگان کلیدی

صفات خداوند، اصحاب امام صادق □، تشبیه، تجسیم، متکلمان امامی.

۱- کارشناس ارشد مطالعات تاریخ تشیع دانشگاه ادیان و مذاهب

۲- عضو هیأت علمی جامعه المصطفی العالمیه

مقدمه

ذیل مبحث صفات خداوند، یکی از مباحث مطرح و اصلی، رابطه صفات خداوند با ذات او بود؛ این که صفات خداوند جزء ذات خدا هستند یا چیزی غیر ذات خدا یا نسبت سومی میانشان برقرار است. طرح این مسئله بدان سبب بود که اگر صفات جزء ذات خدا دانسته می شدند، این تلقی پیش می آمد که ترکیب در ذات خداوند راه یافته است؛ یعنی می پنداشتند که چنین برداشتی ذات خداوند را از حالت بسیط خود خارج می کند. اما اگر صفات جزء ذات خدا دانسته نمی شدند، یا باید حادث دانسته می شدند یا قدیم و هر دوی این فرض ها مسائل دیگری در پی داشت و تالی فاسدهایی برای آن پیدا می شد. این بحث در صفاتی مانند علم، سمع و بصر که اتصاف به آن ها متعلق غیر از ذات خداوند لازم داشت، پیچیده تر می شد. در پاسخ به این مسئله، طیف های متنوعی از نظریات ارائه شد که از «تعطیل»، یعنی انکار وجود صفت برای خداوند، تا «تجسیم» و «تشبیه»، یعنی شبیه دانستن صفات خداوند با صفات بشری را در بر می گرفت (ر.ک: ولادوست، ۱۳۸۷؛ پاکتچی، ۱۳۷۷). قدیمی ترین گزارش ها در این باره، به نیمه نخست قرن دوم برمی گردد (پاکتچی، ۱۳۷۷: ۶۲۶)؛ دوره ای که می توان به جرئت از آن به دوره نظریه پردازی در کلام امامی یاد کرد.

این دوره متقدم در تاریخ کلام امامیه، یعنی دوره امامت امام باقر^ع و امام صادق^ع و اوایل امامت امام کاظم^ع، یعنی کمی بیش از نیمه نخست قرن دوم هجری، دوره ای منحصر به فرد است؛ بدین لحاظ که در آن متکلمان اصحاب دست به نظریه پردازی می زدند (ر.ک: سبحانی، ۱۳۹۱: ۲۶ ۲۷؛ کرباسی، ۱۳۹۱: ۳۸ ۴۲). این نظریه پردازی در فضایی کاملاً مستقل از دیگر فرقه های کلامی، که در آن دوره هنوز بسیار نوپا بودند، انجام می شد. توجه به این نکته نیز ضروری است که این نظریه پردازی ها در فضای بسیار متنوع فکری رایج در کوفه مطرح می شد و از مدینه، محل سکونت امامان، دور بود. این وضعیت باعث شده بود که برخی اصحاب شاخص، برای طرح نظر خود درباره برخی مسائل، نظر شخصی خود را مطرح کنند و در انتظار رسیدن نظر امام نمانند، هرچند بی شک آموزه های امامان را به صورت اجمالی در نظر می گرفتند و دست کم از نظر خودشان، از دایره آن آموزه ها چندان دور نمی شدند.

در جای دیگر نشان داده ایم که با طبقه بندی گزارش های مربوط به بافت اجتماعی شیعیان در کوفه و نظریات کلامی مطرح شده و نیز گزارش های رجالی، می توانیم چند «جریان کلامی» را در فضای فکری امامیه در آن عصر شناسایی کنیم (ر.ک: موسوی خلخالی، ۱۳۹۲). مسئله صفات

ص: ۲۴

خداوند نیز یکی از مسائلی است که متکلمان امامی این عصر درباره آن نظر داده اند و پی گیری گزارش های مطرح در آثار ملل و نحل و تاریخی و حدیثی به ما در شناسایی مرزبندی های درونی امامیه یاری می کند. در ادامه، این گزارش ها را به تفکیک بررسی می کنیم. این تفکیک بر اساس همان جریان هایی است که با بررسی روایات و عقاید اصحاب می توان شناسایی کرد (ر.ک: موسوی خلخالی، ۱۳۹۲).

شایان ذکر است، نظریات اصحاب ائمه(ع) درباره صفات الاهی تاکنون یک جا در منبعی بررسی نشده یا دست کم ما بدان دست نیافته ایم. البته چه بسا پایان نامه ای در این باره نوشته شده باشد که ما از آن بی اطلاعیم. نویسنده تکمله مقاله «اسما و صفات» در دایره المعارف بزرگ اسلامی تأکید کرده که گزارش های موجود درباره عقاید منسوب به اصحاب ائمه(ع) در این باره نیازمند تحلیل است و تاکنون تحلیلی درباره آن ها ارائه نشده است (پاکتچی، ۱۳۷۷: ۶۲۶). البته تحلیل مقوله «جسم لا کالاجسام» هشام بن حکم، به سبب حساسیت فراوانش باید از این حکم کلی مستثنا دانسته شود. در این باره مقالات متنوعی نوشته و در کتاب ها بدان پرداخته شده که در همین مقاله آن ها را دسته بندی کرده ایم. کتاب مهم یوزف فان اس، با عنوان کلام و جامعه البته اطلاعات مهم و جامعی درباره عقاید اصحاب ائمه(ع) در کوفه در اختیار می نهد که نمی توان از آن غافل بود.

زراره و آل اعین

نخستین نظر در این باره را زراره بن اعین مطرح کرده است. عقیده ای که اکثر منابع، طی ذکر نام زراره به او و «اصحابش» نسبت داده اند، عقیده به حدوث صفات خداوند است. جالب توجه است که در نامه ای از امام صادق^ع، که به املائی ایشان و به خط عبدالملک بن اعین، برادر زراره نوشته شده بوده، به این عقیده تصریح شده است: «خدا بود و هیچ چیز جز او نبود، نه معروف و نه مجهول. خداوند نه متکلم بود، نه مرید، نه متحرک، نه فاعل. بزرگ باد خدای ما، و همه این صفات با حدوث فعل از او حادث شده اند» (صدوق، بی تا: ۲۲۷). در مقالات الاسلامیین ابوالحسن اشعری می خوانیم: «روافض در این که خداوند سبحان، عالم، حی، قادر، سمیع، بصیر و الیه است اختلاف کردند و بر نه فرقه اند. فرقه نخست از ایشان زراریه اند؛ اصحاب زراره بن اعین رافضی، پندارند که خداوند نه سمیع بود، نه علیم و نه بصیر تا آن را برای خود خلق کرد و اینان تیمیه خوانده شوند و رئیسشان زراره بن اعین است» (اشعری، ۲۰۰۵: ۳۶). در نگاه اول، از این عبارت شاید چنین به نظر آید که زراره و اصحابش قائل به مخلوق و

ص: ۲۵

حادث بودن همه صفات الاهی اند، اما با دقت بیش تر در «فرقه‌های دیگری که اشعری برمی شمرد، روشن می شود که زراره فقط سه صفت سمیع، علیم و بصیر را مخلوق و حادث می دانسته است (البته در صورت صحت اصل گزارش)، چون گروه سوم در تقسیم اشعری، «قادر، سمیع و بصیر» را حادث می شمردند و گروه چهارم صفت «حی» را و گروه پنجم صفت «عالم» را (اشعری، ۲۰۰۵: ۳۶ ۳۸). پس اختلاف این گروه ها نه در اصل حادث بودن برخی صفات خداوند، که در تعیین این صفات حادث و چگونگی آن ها درباره ذات باری تعالی است. به برداشت احتمالی دیگری نیز از نظر منسوب به زراره در این گزارش خواهیم پرداخت.

حدود یک قرن بعدتر، عبدالقاهر بغدادی که بنای خود را، به طور اخص در کتاب الفرق بین الفرق، بر نوعی بدعت در شیوه تبیین آرای کلامی نهاد که می توان آن را فاصله گرفتن از طرح بی طرفانه عقاید نامید (جابری زاده، ۱۳۸۳: ۳۶۴)، در آثار خود گویا دچار همان اشتباهی شده که در نگاه اول از گزارش اشعری به نظر می آید: «[زراریه] پیروان زراره بن اعینند... و بدعت منسوب به او آن است که خداوند نه حی بود، نه قادر، نه سمیع، نه بصیر، نه عالم و نه مرید تا این که برای خود حیات، قدرت، علم، اراده، سمع و بصر آفرید و پس از آن که این صفات را برای خویش خلق کرد، حی، قادر، عالم، مرید، سمیع و بصیر شد و بر طریقت این گمراه بود که قدریان بصره از حدوث کلام خداوند سخن گفتند و کرامیه از حدوث قول، اراده و ادراک الاهی» (بغدادی، ۱۹۹۵: ۸۰، ۲۳۰، ۳۳۵). جالب توجه است که در این گزارش، اصل قول به حدوث صفات به زراره منسوب شده و ادعا شده دیگرانی هم چون کرامیه و معتزله بصره، اعتقاد به حدوث برخی صفات را از او گرفته اند. بغدادی در کتاب دیگرش اصول الدین، با تفصیل بیش تری عقیده زراره را بیان کرده است. او در این کتاب گزارش کرده که زراره صفات قدرت (بغدادی، ۱۹۲۸: ۹۳)، علم (بغدادی، ۱۹۲۸: ۹۵)، سمع (بغدادی، ۱۹۲۸: ۹۶) و حیات (بغدادی، ۱۹۲۸: ۱۰۵) را حادث می داند، با افزایش این نکته که در باب قدرت خداوند مدعی است که زراره می گوید صفت قدرت نسبت به هر مقدور یک بار برای خداوند حادث می شود (بغدادی، ۱۹۲۸: ۹۳)؛ به عبارت دیگر، برای هر مقدوری یک بار صفت قدرت برای خداوند حادث می یابد.

روشن است که گزارش اشعری را بعدها پیروانش گسترش و به همه صفات الاهی تعمیم داده اند. آنچه در گزارش های بعدی نویسندگان ملل و نحل آمده، همان تعمیمی است که در گزارش بغدادی می بینیم (ر.ک: شهرستانی، ۱۳۷۵ق، ۱: ۱۶۵؛ ابن جوزی، بی تا: ۸۵؛ سمعانی، ۱۹۹۸، ۳: ۱۴۴؛ ایجی، ۱۹۹۷، ۳: ۶۸۳؛ صفدی، ۲۰۰۰، ۱۴: ۱۳۰).

در توضیح عقیده‌ای که در مقالات اسلامیین به زراره نسبت داده شده، باید گفت منظور زراره، در صورت صحت گزارش مزبور، آن است که سمع، بصر و علم به متعلق / موضوعی (subject) نیاز دارند که در نبود آن متعلق / موضوع، سمع، بصر و علم معنا ندارد؛ یعنی سمیع باید شنونده چیزی باشد، علیم باید عالم به چیزی باشد و بصیر باید بیننده چیزی باشد و چون آن چیز (متعلق / موضوع) امر دیگری است، لامحاله مخلوق خداوند و حادث است و به این ترتیب سمع، بصر و علم هم حادث می‌شوند. از گزارش مفصل ابوالحسن اشعری در این باره روشن می‌شود که این نظر غالب متکلمان شیعه و معتزلی بوده است (اشعری، ۲۰۰۵: ۴۸۳-۵۰۵). باید به این نکته توجه داشت که ما در مرحله‌ای از اندیشه اسلامی بحث می‌کنیم که بسیاری از اصطلاحات هنوز مطرح نشده و هنوز مفاهیم فلسفی‌ای هم چون قوه و فعل و ملکه و عدم ملکه و مفاهیم کلامی‌ای هم چون صفت ذات و صفت فعل به میان نیامده است. مفاهیم فلسفی‌ای که برشمردیم، مربوط به فلسفه یونانی است که پس از نهضت ترجمه وارد فضای فکری مسلمانان شده است. این خود معیاری است برای تاریخ‌گذاری روایات، از جمله خطبه نخست نهج البلاغه که در آن این مفاهیم به کار رفته است (رضی، ۱۳۸۷ق: ۳۹۴۰) و محتمل‌تر آن است که متعلق به امام رضا علیه السلام باشد، چنان که در برخی منابع حدیثی نیز از آن حضرت روایت شده است (صدوق، ۱۹۸۴، ۱: ۱۳۵؛ صدوق، بی تا: ۳۴ ۴۱؛ مفید، ۱۴۱۴ق: ۲۵۳ ۲۵۸). تمایز متکلمان میان صفت ذات و صفت فعل را نیز، به گزارش خود اشعری، اول بار تنی چند از معتزلیان بصره و گروهی از بغدادیان و ابویعقوب شحام، شاگرد ابوهدیل علاف، (ر.ک: ذهبی، ۱۹۸۲، ۱۰: ۵۵۲) مطرح کردند (ر.ک: اشعری، ۲۰۰۵: ۵۰۵).

اگر این تحلیل ما از نظر منسوب به زراره درست باشد، باید روشن کنیم که چرا زراره در میان «صفات فعل» فقط سه صفت علم، سمع و بصر را مطرح کرده است؟ وجه اشتراک این سه صفت و تمایزشان با دیگر صفات چیست؟ چرا زراره صفت «کلام» را، که کمتر از نصف قرن بعدتر بحث‌های فراوان برانگیخت، در این میان یاد نکرده است؟ این پرسش‌ها ما را متمایل به پذیرش نظر یوزف فان اس می‌کند که «سیاق» (context) طرح این بحث از سوی زراره را نه موضوع صفات الهی که بحث بداء می‌داند. او با شاهد آوردن روایتی که زراره از یکی از صادقین علیهم السلام در باب بداء نقل می‌کند و در آن بداء، اساس تعبد به خداوند دانسته می‌شود (ر.ک: صدوق، بی تا: ۳۳۱ ۳۳۲)، موضوع محوری اندیشه زراره را بداء می‌داند (فان اس، ۲۰۰۸، ۱: ۴۶۶). بر این اساس، این صفات ناظر به رابطه فعل انسان با علم خداوند است؛ وقتی علم خداوند هم زمان با معلوم / عمل انسان حادث شود، دیگر عمل انسان از پیش تعیین نشده است و بدین

ص: ۲۷

سان بدهاء، قانون و اصل در طبیعت و خلقت می شود. سمع و بصر هم از سنخ علم است و تابع آن قرار می گیرد. شاید ناظر به همین دیدگاه باشد که شیخ مفید تأکید می کند که این سه صفت، یک معنا دارند (مفید، ۱۳۸۲: ۱۳).

البته نظر زراره در باب صفات را به لحاظ دیگری نیز می توان بررسی کرد. در گزارش پیش گفته اشعری آمده که زراره می گفت خداوند متصف به این صفات نیست تا این که آن ها را «برای خود خلق کند» (حتی خلق ذلک لنفسه) (اشعری، ۲۰۰۵: ۳۸). این نظر تفاوت آشکاری دارد با نظر دیگران، از جمله مؤمن الطاق، که می گویند خداوند فقط آن گاه متصف به صفتی می شود که متعلق آن صفت را خلق کند (ر.ک: موسوی خلخالی، همان، ۱۲۸)؛ یعنی به نظر کسانی غیر از زراره، وقتی می توانیم به خداوند بگوییم «عالِم» که معلوم را خلق کرده باشد و حدوث صفات به اعتبار حدوث متعلق آن هاست، نه به اعتبار آن که صفات پس از ذات خداوند خلق شده اند، چنان که زراره می گوید. زراره در روایتی که از امام صادق ع نقل کرده، هر «شیئی» جز خداوند را مخلوق می داند (کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۸۲). شاید با کنار هم نهادن آن گزارش اشعری، بر فرض صحت، در کنار این روایت، بتوان چنین برداشت کرد که زراره صفات خداوند را «شیئی» غیر از ذات می داند و برای همین آن را مخلوق می شمرد (ر.ک: پاکتچی، ۱۳۷۷: ۶۲۵). اگر این برداشت صحیح باشد، سه صفتی که در گزارش اشعری آمده، از باب نمونه است و نظر زراره به همه صفات الاهی مربوط می شود. اما شاید بتوان این را خلاف سیاق سخن اشعری و سیاهه عقایدی دانست که در این باب مطرح کرده است و به نظر می آید که برداشت نخست از نظری که اشعری به زراره نسبت داده، قابل دفاع تر باشد.

مومن الطاق

دیگر متکلم مهم امامی در این دوره، ابوجعفر محمد بن علی بن نعمان احوّل، ملقب به شاه طاق یا صاحب الطاق با شیطان الطاق یا مؤمن الطاق (صفدی، ۲۰۰۰، ۴: ۷۸) است. درباره لقب او، باید گفت که در منابع اهل سنت همه جا از او به «شیطان الطاق» یاد می شود (ر.ک: خطیب بغدادی، ۱۹۹۷، ۱۳: ۴۱۱؛ ابن حجر، ۱۹۷۱، ۲: ۱۵۹ و ۵: ۳۰۰). واژه «الطاق» مربوط به محل کارش در کوی «طاق المحامل» در بازار کوفه بوده است (نجاشی، ۱۴۲۴ق: ۳۲۵، ش ۸۸۶؛ ابن حجر، ۱۹۷۱، ۵: ۳۰۰؛ ابن ندیم، بی تا: ۲۲۴، پ ۴). بر اساس نسخه ای از الفهرست ابن ندیم، «عامه او را به شیطان الطاق می شناسند و خاصه به مؤمن الطاق و پیروانش (شیعته) به شاه الطاق» (ابن ندیم، بی تا: ۲۲۴، پ ۴). از وجه نامیده شدن او به شیطان الطاق (ر.ک: نجاشی،

ص: ۲۸

۱۴۲۴ق: ۳۲۵، ش ۸۸۶؛ طوسی، ۲۰۰۹: ۲۰۴، ح ۳۲۴؛ ابن حجر، ۱۹۷۱، ۵: ۳۰۰؛ ابن ندیم، بی تا: ۲۲۴، پ ۴) روشن می شود که واژه «شیطان» اشاره به زیرکی و هشیاری او بوده است (Modarresi, ۲۰۰۳, ۱: ۳۳۹)؛ صفاتی که در مناظرات کلامی نیز به آن ها شناخته می شد. به گفته منابع، هشام بن حکم آن گاه که شنید مخالفان، او را شیطان الطاق می خوانند، وی را مؤمن الطاق نامید (ابن حجر، ۱۹۷۱، ۵: ۳۰۰).

به گزارش ابوالحسن اشعری، مؤمن الطاق در باب صفت علم خداوند معتقد بود که «خداوند به خودی خود (فی نفسه) عالم است و جاهل نیست، اما علم او به اشیا آن گاه است که آن شیء را مقدر سازد و اراده کند و پیش از آن محال است به آن شیء علم داشته باشد؛ نه چون او عالم نیست، بلکه چون شیء پیش از اراده و تقدیر الاهی، شیء نیست و تثبیت شیء با تقدیر الاهی است» (اشعری، ۲۰۰۵: ۳۷). همین عبارت عیناً در جای دیگری از همان کتاب (اشعری، ۲۰۰۵: ۴۹۳) تکرار شده، با این تفاوت که در پایان عبارت به جای «تثبیت شیء با تقدیر الاهی است» (یثبه بالتقدیر) آمده: «انشاء شیء با تقدیر الاهی است» (ینشئه بالتقدیر). با توجه به شباهت ظاهری دو کلمه، بعید نیست که مصحح کتاب یک کلمه را دو جور خوانده باشد. اشعری در جایی دیگر، پس از بازگویی این عبارات می افزاید که تقدیر از نظر او «همان اراده است؛ پس اگر اراده خداوند به چیزی تعلق گرفت، به آن علم یافته و اگر تعلق نگرفت، به آن علم هم نمی یابد. و معنای اراده در نظر آنان نوعی تحرک است؛ اگر آن تحرک از او (= خداوند) سر زد، به شیء علم یافته، و گرنه نمی توان گفت که او به آن شیء علم دارد و پنداشته اند که خداوند به علم به چیزی که وجود نداشته باشد، متصف نمی شود» (اشعری، ۲۰۰۵: ۲۲۰). اشعری این را عقیده «اصحاب شیطان الطاق» (اشعری، ۲۰۰۵: ۳۷) یا «شیطان الطاق و بسیاری از روافض» (اشعری، ۲۰۰۵: ۴۹۳) می شمرد. فرقه نگاران بعدی نیز تقریباً عین عبارات اشعری را باز گفته اند (بغدادی، ۱۹۹۵: ۷۱؛ شهرستانی، ۱۳۷۵ق، ۱: ۱۶۶ ۱۶۷).

پیش تر اشاره کردیم که این مرحله از تاریخ اندیشه اسلامی، مرحله فقر اصطلاحات فنی و کارشناسانه است و هنوز برای مفاهیمی مثل قوه و فعل و صفت ذات و صفت فعل و... اصطلاحاتی وضع نشده و این مفاهیم به صورت خام و صورت بندی نشده در اندیشه های صاحبان اندیشه در این دوره یافت می شود. با وجود این، نظر منسوب به مؤمن الطاق در این باره از دقیق ترین عبارات است. او اجمالاً متوجه شده که تا وقتی متعلق علم فعلیت نیافته باشد،

عالم بودن به آن معنا ندارد، اما در عین حال، به این نکته آگاه بوده که نمی توان خداوند را در هیچ حالی از احوال جاهل دانست. در نتیجه، قائل به دو مرتبه از علم الاهی شده: مرتبه علم

ص: ۲۹

فی نفسه/ «ذاتی» خداوند، که صفت عالم در خدا به آن مربوط می شود و خداوند در این مرتبه «بالقوه» به امور علم دارد؛ و مرتبه «علم فعلی» که در آن خداوند «بالفعل» به اموری که «فعلیت» یافته اند علم دارد. همه اصطلاحاتی که در گیومه آورده ایم، اصطلاحاتی است که پس از دوران مورد بحث ما پیدا شده اند و به مدد همین اصطلاحات و تمایزات است که می توانیم آنچه را آنان به دشواری بیان کرده اند، به آسانی توضیح دهیم.

البته اگر تحلیل دوم از نظر زراره پذیرفته شود، در آن صورت تفاوت میان این دو دیدگاه بسیار مهم است. در نگاه زراره، طبق تحلیل دوم، خداوند پس از خلق شیء، علم به آن را نیز برای خود خلق می کند. اما در دیدگاه مؤمن الطاق، خداوند پس از خلق شیء عالم به آن می شود و علم به معلوم در او حدوث پیدا می کند.

هشام بن سالم جوالبقی

جدا از این، عقیده اصلی ای که مؤمن الطاق در کنار هشام بن سالم جوالبقی همه جا به آن شناخته شده بود، عقیده به تشبیه است. «تشبیه» اصطلاحی کلامی به معنای شبیه دانستن ذات یا صفات یا افعال خداوند به ذات یا صفات یا افعال انسانی است (ولادوست، ۱۳۸۷: ۳۴۱). به گزارش ابوالحسن اشعری، هشام بن سالم معتقد بود خداوند «بر صورت انسان است، بی آن که گوشت و خون داشته باشد و گوید که او نوری ساطع است که از سپیدی می درخشد و مانند انسان حواس پنج گانه دارد و او را دست و پا و بینی و گوش و چشم و دهان است؛ و آنچه با آن می شنود، غیر از آن چیزی است که با آن می بیند و به همین ترتیب دیگر حواسش هم متفاوت است» (اشعری، ۲۰۰۵: ۳۴، ۲۳۹). بغدادی نیز عین عبارات اشعری را می آورد و در انتها می افزاید که به نظر هشام بن سالم، «[خداوند] نیمه بالایی اش توخالی (مُجَوِّف) و نیمه پایینی اش توپُر (مصمت) یا صمد؛ ر.ک: کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۱۰۱؛ صدوق، بی تا، ۱۱۴؛ نیز: اشعری، ۲۰۰۵: ۲۰۹)) است» (بغدادی، ۱۹۹۵، ۶۹؛ بغدادی، ۱۹۲۸: ۷۴). شهرستانی نیز همین عبارات بغدادی را بازگفته است (شهرستانی، ۱۳۷۵ق، ۱: ۱۶۵). این افزوده بغدادی که در گزارش های بعدی نیز تکرار شده، علاوه بر تشبیه، عقیده به تجسیم را هم ثابت می کند. چنین مضمونی در روایات شیعه نیز دیده می شود (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۱۰۲؛ صدوق، بی تا: ۱۱۳؛ ۱۱۴). مادلونگ این افزوده را «بی تردید تحریفی مغرضانه» می خواند و نشان می دهد این عقیده را اشعری (ر.ک: اشعری، ۲۰۰۵: ۱۳۵، ۲۰۹) به داوود جواری، از بزرگان اهل تجسیم، نسبت داده است (مادلونگ، ۱۳۸۷: ۱۷۷، پ ۱؛ فان اس، ۲۰۰۸، ۱: ۴۹۰). شاهد دیگر بر

ص: ۳۰

بی اساس بودن ادعای عقیده به تجسیم در هشام بن سالم و اصحابش آن است که، چنان که خواهیم دید، در سرتاسر روایات شیعه در این باب، هشام بن سالم تشبیهی و هشام بن حکم تجسیمی خوانده شده و همه جا تأکید شده که این دو در برابر هم بوده اند.

هشام بن سالم در منابع معتزلی نیز از مشبهه دانسته شده است. ابوالحسین خیاط می نویسد که «هشام بن سالم و شیطان الطاق» کسی مثل خویش را می پرستیدند (خیاط، ۱۹۹۳: ۵۸). ابن ابی الحدید نیز نسبتی مشابه را تکرار کرده است و تأکید کرده که هشام خداوند را «بر صورت» (علی صوره) انسان می دانست و در عین حال منکر تجسیم بود؛ و البته چنین باوری را تناقض گویی می شمرد (ابن ابی الحدید، ۱۹۵۹، ۳: ۲۲۵).

ابوحیان توحیدی نیز داستانی نقل می کند که از آن می توان دریافت که اعتقاد به مشبهی بودن هشام بن سالم به داستان های عامیانه نیز راه یافته است (ر.ک: توحیدی، ۱۹۹۲: ۲۳۳ ۲۳۴).

چنان که گفتیم، در روایات امامیه نیز همه جا هشام بن سالم قائل به صورت دانسته شده است (صدوق، بی تا، باب ۶). در این روایات می خوانیم که مبنای چنین عقیده ای، آیات و روایات مربوط به معراج پیامبر اکرم (ص) بوده یا مربوط به آن دانسته می شده است و در آن ها آمده که پیامبر (ص) خداوند را «رؤیت» کرد (قمی، ۱۳۸۷ق، ۱: ۱۹). علی بن ابراهیم قمی، که از محدثان بزرگ امامیه است، حدود یک قرن و نیم بعدتر، هم چنان از امکان رؤیت خداوند دفاع می کند و برای آن استدلال می آورد. استدلال اصلی او در این باره، آیه ای است که می فرماید: «أَفْتَمَارُونَ عَلِيَّ مَا يَرِي * وَ لَقَدْ رَأَهُ نَزْلَةً أُخْرَى * عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى» (نجم: ۱۲۱۴) [آیا با او درباره آنچه دیده است مجادله می کنید؟ و به راستی که بار دیگر هم او را دیده بود؛ در نزدیکی سدره المنتهی] (قمی، ۱۳۸۷ق، ۱: ۱۹). علی بن ابراهیم در ادامه این استدلال خود روایتی می آورد که نشان می دهد مخالفان هشام بن حکم، یعنی اصحاب هشام بن سالم، با استناد به روایتی که می گوید رسول خدا (ص) خداوند را در هیئت یک جوان دید، قائل به صورت برای خداوند بوده اند. خود هشام بن حکم نیز استدلالی درباره ناممکن بودن رؤیت خداوند دارد (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۹۹ ۱۰۰؛ مقایسه کنید با گزارشی منسوب به طبری درباره این عقیده هشام بن حکم در: انصاری، ۱۳۹۰: ۲۶۷). این نکته وقتی روشن تر می شود که بدانیم هشام بن سالم جوالبقی به گزارش نجاشی، کتابی درباره معراج داشته است (نجاشی، ۱۴۲۴ق: ۴۳۴، ش ۱۱۶۵). اگر این کتاب همان روایت بلندی باشد که در تفسیر علی بن ابراهیم قمی (ر.ک: قمی، ۱۳۸۷ق، ۲: ۱۲۳)، که از ادامه دهندگان جریان کلامی هشام بن سالم بود، می توان یافت

ص: ۳۱

(ر.ک: ۲۷۱: ۱، ۲۰۰۳، Modarresi)، چنین تصویری در آن دیده می‌شود. در این روایت، وقتی پیامبر اکرم (ص) پس از عبور از سدرة المنتهی، به حضور خداوند می‌رسد نوری شدید از ورای حجاب‌ها (حُجُب) می‌بیند و می‌شنود که اگر این حجاب‌ها نبودند، نور عرش از همه چیز می‌گذشت (هَتَكَ) (قمی، ۱۳۸۷ق، ۲: ۱۱).

با بررسی روایات شیعه در باب رؤیت روشن می‌شود که عقیده امکان رؤیت خداوند و لازمه آن، که صورت داشتن خداوند متعال است، دست کم در کوفه رواج داشته است. در چند روایت، اصحاب امامان از آنان درباره آنچه «عامه و خاصه» درباره رؤیت نقل کرده‌اند، می‌پرسند (صدوق، بی تا: ۱۰۹؛ درباره این تصورات در میان اهل سنت، ر.ک: جولدتسیهر، ۱۹۵۹: ۱۲۴، ۱۲۵). همین روایات تأکید می‌کنند که این باور نتیجه خطا در فهم روایات مربوط به رؤیت باطنی و قلبی است (صدوق، بی تا، ۱۰۸، ۱۲۲؛ کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۹۵، ۹۹). این وضعیت باعث شده بود که امامان شیعه برخی روایات مربوط به این باب را برای یاران خاص خود بگویند و آنان را از نقل این سخنان برای عموم مردم برحذر دارند (صدوق، بی تا: ۱۱۷). اجتناب از نقل چنین روایاتی بعدتر هم میان محدثان بزرگ شیعه ادامه یافت، چنان که شیخ صدوق در کتاب التوحید تأکید می‌کند که روایات در این باب بسیار است، اما از ترس آن که مبدا جاهلی از آن تشبیه برداشت کند، آن‌ها را نقل نمی‌کند (صدوق، بی تا: ۱۱۹، ۱۲۰). البته از همه این روایات و نیز از سخنان شیخ صدوق روشن می‌شود که شیعیان از استعمال واژه «رؤیت» برای مشاهده قلبی خداوند، که کاربرد قرآنی نیز دارد (نجم: ۱۱، ۱۳؛ تکویر: ۲۳)، ابایی نداشته‌اند (ر.ک: قمی، ۱۳۸۷ق، ۱: ۲۰)، برخلاف معتزله که لفظ «رؤیت» را هم تأویل می‌کرده و به معنای معرفت می‌گرفته‌اند (ر.ک: اشعری، ۲۰۰۵: ۱۵۷).

امام هادی علیه السلام در روایتی استدلال می‌آورد که لازمه پذیرش رؤیت خداوند، اعتقاد به تشبیه است (صدوق، بی تا، ۱۱۷؛ کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۹۷)؛ عقیده ای که دست کم از نظر شیعیان، هشام بن سالم در چارچوب آن استدلال می‌کرد. در روایتی که پیش‌تر نیز به آن اشاره کردیم، تصریح شده که مبنای عقیده هشام بن سالم، مؤمن الطاق و علی بن اسماعیل میثمی آن بوده که در روایات آمده که پیامبر (ص) خداوند را در هیئتی جوانی سی ساله و نیک منظر (المَوْفِق) دیده است (صدوق، بی تا، ۱۱۳ و ۹۷). این آشکارا نشان می‌دهد که مبنای نظریه هشام بن سالم در این باره چه بوده است.

لازم است به این نکته توجه کنیم که عبارت «خلق الله آدم علی صورته»، آشکارا گزاره ای یهودی و بازگویی عبارتی از عهد عتیق است (کتاب مقدس تورا، آفرینش، ۱: ۲۷؛ عهد عتیق،

ص: ۳۲

آفرینش، ۱: ۲۷). این عبارت در روایات اهل سنت بازتاب یافته است (بخاری، ۱۴۰۱ق، ۷: ۱۲۵؛ مسلم نیشابوری، بی تا، ۸: ۳۲) و هم شیعیان (صدوق، ۱۹۸۴، ۱: ۱۱۰) و هم اهل سنت (ر.ک: ابن قتیبه، بی تا: ۲۰۴ ۲۰۵؛ ابن حجر، بی تا، ۵: ۱۳۳؛ بغدادی، ۱۹۲۸: ۷۶) بعدتر برای آن توضیحاتی ارائه کرده اند؛ از جمله، آنچه از امام رضا^ع نقل شده که فرمود: آغاز این حدیث حذف شده. اصل داستان این است که پیامبر(ص) در مسیری گذر می کرد و دو نفر را دید که به یک دیگر دشنام می دهند و یکی به دیگری گفت: «زشت باد صورتت و صورت آن کس که شبیه توست!» پیامبر(ص) به وی فرمود: «به برادر خود چنین مگو که خداوند آدم را بر صورتش خلق کرده است» (صدوق، ۱۹۸۴، ۱: ۱۱۰). ایده نور دانستن خدا در میان غالیان کوفه نیز رواج بسیار داشته است (اشعری، ۲۰۰۵: ۷). این موضوع باعث می شود مانند برخی از دیگر پژوهش گران این گونه عقاید هشام بن سالم را که به روشنی مستقل از آموزه های اهل بیت(ع) مطرح شده، متأثر از فضای فکری رایج در کوفه (فان اس، ۲۰۰۸، ۱: ۴۸۸) یا اندیشه های حدیثی اهل سنت (الجعفری، ۱۴۱۳ق: ۲۰۲ ۲۰۱) بدانیم؛ و مگر کسی می تواند خارج از فضای فکری پیرامونی اش بیندیشد؟

همین عقیده در برخی آثار متأخرتر فرقه نگاری به مؤمن الطاق نسبت داده شده است. در مقالات الاسلامیین، چنین نسبتی دیده نمی شود، اما در کتابی قدیم تر، الانتصار نوشته ابوالحسین خیاط معتزلی، هشام بن سالم و مؤمن الطاق هر دو معتقد به تشبیه دانسته شده اند (خیاط، ۱۹۹۳: ۵۸). شهرستانی نیز در کتاب خود همین عقیده را به او نسبت داده است (شهرستانی، ۱۳۷۵ق، ۱: ۱۶۷) و منابع بعدی نیز عبارات او را تکرار کرده اند (ر.ک: ایجی، ۱۹۹۷، ۳: ۶۷۳ و ۳: ۶۸۳؛ صفدی، ۲۰۰۰، ۴: ۷۸). هم چنین ابن ابی الحدید در شرح خود بر نهج البلاغه (۳: ۲۲۴) همین موضوع را تکرار کرده است. شهرستانی پس از گزارش این عقیده، تأکید می کند که مؤمن الطاق این عقیده را در چارچوب توجیه روایت «إن الله خلق آدم علی صورته» مطرح کرده است. اگر این سخن درست باشد، روشن می شود که مؤمن الطاق، و احتمالاً مانند او هشام بن سالم، در پی توجیه این روایت به دور از التزام به تجسیم بوده است. به عبارتی، او می خواست نشان دهد که «بر صورت خداوند» بودن انسان به چه ترتیب است؛ در مقام نظر این حالت یا باید جسمانی فرض شود؛ یعنی انسان به لحاظ جسمی «بر صورت» خداوند باشد یا به معنایی مجرد و روحانی فرض شود. طبیعی است که مؤمن الطاق نمی خواست حالت جسمانی را بپذیرد و چون در زبان فنی آن دوره هنوز اصطلاح «مجرد» پیدا نشده بود، ناگزیر از واژه «نور» استفاده کرده است. خدا «نوری بر صورت انسانی ربانی است بی آن که جسم

ص: ۳۳

باشد» (شهرستانی، ۱۳۷۵ق، ۱: ۱۶۷)؛ یعنی خداوند چیزی غیر جسم است. غیر جسم یعنی موجود مجرد. اما مؤمن الطاق در نبود اصطلاح مجرد، در برابر ماده، «نور» را به کار برده است که استعمال صریح قرآنی درباره خداوند دارد: «الله نور السماوات و الارض» (نور: ۳۵) و نوعی تجرد و غیرمادیت را در خود دارد. شهرستانی می افزاید که مقاتل بن سلیمان، مفسر و محدث بزرگ قرن سوم، و داوود جواری، متکلم تجسیمی، نیز همین عقیده را داشتند (شهرستانی، ۱۳۷۵ق، ۱: ۱۶۷؛ نیز ر.ک: اشعری، ۲۰۰۵: ۱۵۲). از دیگر محدثان اهل سنت که چنین عقایدی به آنان منسوب شده می توان از این افراد یاد کرد: نوح بن ابی مریم، محدث و شاگرد ابوحنیفه که مقاتل بن سلیمان همسر مادرش بود (ر.ک: ابن حجر، ۱۹۸۴، ۱۰: ۲۷۹، ۲۸۵)، نعیم بن حماد اعور خزاعی و معاذ بن معاذ عنبری، محدثان بزرگی که روایاتشان در صحاح اهل سنت نیز نقل شده است (ر.ک: ابن ابی الحدید، ۱۹۵۹، ۳: ۲۲۴).

هشام بن حکم

وقتی به هشام بن حکم، بزرگ ترین متکلم شیعی در این دوره می رسیم، موضوع از این نیز پیچیده تر می شود. مشهورترین نظریه ای که هشام بن حکم بدان شناخته شده، نظریه «جسم لا کالاجسام» است که اتهام تجسیمی بودن هشام بن حکم از آن نشئت گرفته است. البته این نظریه به دیگر متکلمان جهان اسلام، از جمله محمد بن کزّام و پیروان او نیز منسوب است (ذهبی، ۱۹۸۲، ۱: ۵۲۴؛ ذهبی، ۱۹۶۳، ۴: ۲۱). انتساب این نظریه به هشام بن حکم را هم در متون شیعیان می توان دید (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۱۰۶؛ صدوق، ۱۹۸۴، ۱: ۱۰۴۹۷؛ طوسی، ۲۰۰۹: ۲۹۷، ش ۵۰۳) هم در متون اهل سنت (اشعری، ۲۰۰۵: ۳۳۳۱؛ ابن ابی الحدید، ۱۹۵۹، ۳: ۲۲۳، ۲۲۸) و این موضوع از قدیم بحث های بسیاری را به میان کشیده است. این جا نخست به تبیین نظر هشام می پردازیم و سپس تلاش هایی را که برای توجیه این نظر مطرح شده است، به اجمال بررسی می کنیم.

پیش از هر چیز، برای چندمین بار باید تأکید کنیم که بحث ما در دوره تاریخی ای است که اصطلاحات فلسفی و تمایز میان مفاهیم هنوز مطرح نشده و زبان عربی از زبان علمی و فنی، دست کم در حوزه علوم عقلی، فاصله بسیار دارد. در چنین شرایطی، طبیعی است که متکلمی مانند هشام بن حکم که آرای گوناگون و منحصر به فردی در حوزه های گوناگون کلامی، جهان شناختی و انسان شناختی مطرح کرده (ر.ک: اسعدی، ۱۳۸۸: ۵۷، ۲۴۹؛ فان اس، ۲۰۰۸، ۱: ۴۹۳، ۵۳۱)، که برخی از آن ها، مانند اعتقاد به ترکیب انسان از روح و جسم و نسبت دادن

ادراک به روح، برای نخستین بار در جهان اسلام مطرح شده است (اشعری، ۲۰۰۵: ۶۰، ۶۱؛ ۳۲۹، ۳۳۳)، ناچار شود در بسیاری از مسائل، اصطلاحات تازه ای وضع و جعل کند. طبیعی است که نباید انتظار داشته باشیم این اصطلاحات دقیق باشند. نیز اگر بعدتر، اصطلاحات دقیق تری وضع شد و در زبان عربی جا افتاد، نباید بر هشام بن حکم خرده گرفت که چرا از آن ها استفاده نکرده است. و در این میان نباید دچار «روان پریشی تاریخی» (anachronism) شویم. پیش تر در بررسی عقیده به جسمانیت افعال در عقاید هشام بن سالم و مؤمن الطاق این نکته روشن شد که «جسم» در آن زمان معنایی عام تر از آن چیزی داشته که بعدتر، از آن فهمیده می شده است. به گزارش اشعری، هشام خود صریحاً جسم را به معنای موجود می گرفته و می گفته: «وقتی می گویم جسم، منظورم «موجود» و شیء و [امر] قائم بنفسه است» (اشعری، ۲۰۰۵: ۳۰۴؛ نیز ر.ک: پینیس، ۱۹۴۶: ۱۳۴، ۱۴۰، ۱۴۶). از این عبارت به روشنی می توان دریافت که دست کم از نظر هشام بن حکم، «جسم» و «شیء» یک معنا داشته اند (اشعری، ۲۰۰۵: ۳۵۸). و بدین معنا، عبارات «خداوند جسم است» با «خداوند شیء است» از نظر هشام تفاوتی نداشته است؛ اما درباره کلمه «موجود» که در عبارت هشام آمده، اگر این عبارت عین عبارت خود او باشد و نه نقل به مضمون اشعری، باید دانست که این کلمه در معنای اصطلاحی اش به کار نرفته است. می دانیم که اصطلاحات «وجود» و «موجود» اصطلاحاتی فلسفی اند که در دوره ترجمه برای اصطلاح یونانی *OV* در آثار ارسطو وضع شدند و در این مرحله صرفاً به معنای لفظی خود به کار می رفته اند: اسم مفعول از مصدر «وجد» (یافتن) به معنای «یافته» یا «یافت شده». تحقیقات معاصر نشان می دهد، معادل دیگر برای این اصطلاح یونانی «الهویه» بود که کندی، نخستین فیلسوف رسمی در جهان اسلام، آن را برای معنای دیگری به کار گرفت (ر.ک: افنان، ۱۳۸۹: ۲۰۱، ۲۰۲). پیش تر به این موضوع اشاره کردیم که این خود مبنای روشنی برای تاریخ گذاری روایات می تواند باشد.

به گفته یونس بن ظبیان، از یاران مفضل بن عمر و از متهمان به غلو، استدلال هشام بن حکم در این باره، این گونه بوده که هر چیزی یا جسم است یا فعل جسم. و صانع / خداوند نمی تواند فعل جسم باشد؛ پس جسم است (کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۱۰۶؛ صدوق، بی تا: ۹۹). این استدلال با نظر منسوب به هشام که اعراض را قبول نداشت و از نظرش همه چیز جسم بود (اشعری، ۲۰۰۵: ۳۴۴؛ ابن حزم، ۱۳۲۱ق، ۵: ۶۶) هماهنگ است. شاید بتوان ادعا کرد که نطفه اولیه این استدلال در نظر جهم بن صفوان، از سران مرجئه جبریّه، نهفته است که حرکت را جسم می دانست؛ با این استدلال که محال است حرکت «غیر جسم» باشد، زیرا «غیر جسم»

ص: ۳۵

خداست (اشعری، ۲۰۰۵: ۳۴۶). در گزارش های امامیه آمده که هشام، پیش از آشنایی با امام صادق^ع، گرایش جهمی داشته است (طوسی، ۲۰۰۹: ۲۷۰، ش ۴۷۶). اگر این ادعای ما درست باشد، بدان معناست که تنها تفاوت هشام بن حکم، با استادش جهم، آن است که هشام ابایی از استعمال لفظ «جسم» برای خداوند نداشته است. با این همه، جای تردید در اصل این گزارش هست، زیرا یونس بن ظبیان، از چهره های شاخص جریان مفضل بن عمر و متهمان به غلو بود که از اصلی ترین شاخصه هاشان دشمنی با هشام بن حکم است (طوسی، ۲۰۰۹: ۵۳۹ و ۱۰۳۳).

اما گزارش دیگری، این بار از هشام الحنط، یک راوی ناشناخته از امام رضا^ع (ر.ک: خوئی، ۱۴۱۳ق، ۱۲: ۳۶)، احتمالاً دقیق تر، استدلال هشام بن حکم را طور دیگری مطرح می کند. بر اساس این روایت، هشام «اثبات وجود یک شیء» را برابر با جسم بودن آن می دانسته است. بدین ترتیب، خداوند «جسم است، اما نه مانند دیگر اجسام؛ و شیء است، اما نه مانند دیگر اشیا» (طوسی، ۲۰۰۹: ۲۹۷، ش ۵۰۳). این گزارش، به روشنی مؤید این معناست که از نظر هشام، گزاره «الف جسم است» به همان معنای «الف موجود است» بوده است.

از آنچه گذشت روشن می شود که اصطلاح های «جسم» و «شیء» هر دو به یک معنا و هر دو به معادل اصطلاح دیگری که بعدتر رواج یافت، یعنی «موجود» به کار رفته اند. تقریباً از همه گزارش های موجود درباره آن دوره می شود دریافت که «شیء» به معنای «موجود» بوده است و در روایات شیعه نیز استعمال «شیء» برای خداوند بلامانع دانسته شده است (صدوق، بی تا: ۱۰۴، ۱۰۷؛ نیز ر.ک: الحسینی، ۱۴۱۰ق: ۲۷۲۴)، بلکه در روایتی منسوب به امام رضا^ع، نفی شیئیت خداوند، نفی وجود خداوند دانسته شده است (صدوق، بی تا: ۱۰۷). البته اهل بیت (ع) از اطلاق لفظ «جسم» بر خداوند خودداری می کردند و عبارت «شیء بخلاف الاشياء» را در روایتی که خود هشام بن حکم از امام صادق^ع نقل کرده است، می بینیم (صدوق، بی تا: ۱۰۴).

اما در خارج از حوزه شیعیان نیز استدلال هایی درباره علت جسم خواندن خداوند، به هشام نسبت داده شده است. یکی از این استدلال ها را ابوهدیل علاف، از سران معتزله که می توان او را محور تبلیغات منفی علیه هشام بن حکم دانست (الجعفری، ۱۴۱۳ق: ۱۸۹، ۱۹۲)، نقل کرده است. به گفته ابوالمهدیل، «هشام بن حکم به او گفت که پروردگارش جسم است: می رود و می آید و گاه حرکتی می کند و گاه ساکن می شود و گاه می نشیند و گاه می ایستد و طول و عرض و عمق دارد، زیرا هرچه چنین نباشد متلاشی محسوب می شود (دَخَلَ حَدَّ التَّلَاشِي)» (اشعری، ۲۰۰۵: ۳۲). همین عبارت نیز نشان می دهد، هشام بن حکم هر چیزی غیر از جسم با صفات مذکور را «متلاشی» یا همان معدوم می دانسته است و از نظر او هر چه «هست» باید این

ص: ۳۶

صفات را داشته باشد. البته اعتماد به چنین گزارشی دشوار است، زیرا هم ابوالهذیل به دشمنی با هشام شناخته شده و هم یاران و دوست دارانش دروغ‌های بسیار به هشام بسته اند (ر.ک: الجعفری، ۱۴۱۳ق: ۱۸۹، ۱۹۲). نکته دیگر این که چنین سخنی را نه یاران و پیروان هشام و ادامه دهندگان جریان او نقل کرده اند و نه دیگر شیعیان که قاعدتاً آثار متعدد هشام بن حکم در حلقه هایشان بوده است. احتمال تصفیة عقاید هشام بن حکم از سوی شیعیان هم مطرح نیست، زیرا او دشمنان سرسختی در حلقه های شیعی داشته است.

استدلال دیگر را ابن راوندی، متکلم متهم به الحاد (ر.ک: زریاب، ۱۳۶۹؛ میرزایی، ۱۳۹۳)، به هشام بن حکم نسبت داده است. به گفته ابن راوندی، «هشام بن حکم می گفت میان خدایش با اجسامی که می بینیم، به لحاظی (من جهة من الجهات) شباهت هست که اگر [این شباهت] نبود، [اجسام این جهان] بر خداوند دلالت نمی کردند» (اشعری، ۲۰۰۵: ۳۴۶؛ بغدادی، ۱۹۹۵: ۶۶). اشعری پس از ذکر این دو گزارش، می افزاید که خلاف این مدعا نیز از هشام بن حکم روایت شده است. این بخش از عبارت در نسخه های کتاب مقالات الاسلامیین مخدوش است، اما شهرستانی در الملل و النحل (شهرستانی، ۱۳۷۵ق، ۱: ۱۶۴) آن را آورده است: «کعبی از او نقل کرده که خداوند جسمی است که اجزا (ابعض) دارد و مقداری از مقدارها را می پذیرد (قدر من الاقدار)، اما شبیه هیچ یک از مخلوقات نیست و هیچ شیئی شبیه او نیست.» این جا نیز می بینیم که هشام بن حکم بر نبود هر گونه مشابَهت میان خالق و مخلوق تأکید کرده است.

از همه این گزارش ها و گزارش های نظیرشان می توان نتیجه گرفت که قول به «جسم لا کالاجسام»، قولی بوده که واقعاً هشام بن حکم مطرح کرده است، اما دیگر سخنان درباره تشبیه و داستان پردازی هایی که اشعری به نقل از ابوالهذیل علاف، زرقان، جاحظ و دیگران مطرح کرده است (ر.ک: اشعری، ۲۰۰۵: ۳۱، ۳۳)، همگی صرفاً الزامات دیگران بر سخنان هشام بن حکم است، نه آن که او خود چنین سخنانی را مطرح کرده باشد.

اما واکنش ها به این عقاید منسوب به هشام بن حکم را می توان سه دسته کرد:

الف) واکنش شیخ مفید که انتساب تجسیم را به هشام بن حکم می پذیرد و می افزاید که نقل شده که هشام در این قول تجدید نظر کرد (ر.ک: مفید، ۱۳۸۲: ۷۵).

ب) واکنش شریف مرتضی، متکلم بزرگ شیعی که می نویسد: «شکی نیست که این سخن نه تشبیه است [چون در آن تصریح به عدم مشابَهت شده است]، نه خلاف یکی از اصول یا فروع است، بلکه اشتباهی در عبارت است که برای اثبات یا انکار آن باید به لغت مراجعه کرد» (مرتضی، ۱۴۱۰ق، ۱: ۸۴، ۸۳). و این یعنی آن که لفظ «جسم» در این عبارت، در معنایی جز

ص: ۳۷

معنای لفظی مرسومش به کار رفته است و صحت چنین استعمالی را باید با مراجعه به لغت عرب روشن کرد.

(ج) واکنش ابن حزم، متکلم ظاهرگرا که می گوید: «آن کس که بگوید خداوند متعال «جسم لا کالاجسام» است مشبه نیست، بلکه [فقط] در نام های خداوند بدعت کرده و خداوند را به نامی خوانده که خود، خویش را بدان نخوانده است» (ابن حزم، ۱۳۲۱ق، ۲: ۲۱۰). این سخن نیز نزاع را به نزاعی لفظی بر سر نام های خداوند، که باید توقیفی و منصوص باشد، فرومی کاهد (ر.ک: Wolfson, ۱۹۷۶: ۱۱).

با وجود این، گزینه ای دیگر درباره این که هشام بن حکم در چه اوضاع و احوال و چه سیاقی موضوع «جسم لا- کالاجسام» را مطرح کرده، نکته ای است که برخی اهل نظر نیز بدان اشاره کرده اند. آن نکته این است که هشام بن حکم این نظر را از باب الزام بر معتزله مطرح کرده است. این نکته را شهرستانی در الملل و النحل به روشن ترین شکل بیان کرده است: «و این هشام بن حکم را سخنانی دوپهلوی در اصول [دین] هست و نباید از الزاماتی که بر معتزله گرفته غافل شد، که این مرد فراتر از آن چیزی است که بر خصم الزام می کند و پایین تر از آن تشبیهی که نشان می دهد. از جمله آن که علاف را الزام کرد و به او گفت: تو می گویی باری تعالی عالم است به علم و علمش ذاتش است؛ پس در این که عالم است به علم با محدثات شریک است و در این که علمش از ذاتش است با آن ها مابینت دارد؛ پس عالم است، اما نه چون دیگر عالمان (عالم لا کالعالمین)؛ پس چرا نمی گویی: جسم است نه چون دیگر اجسام و صورت است نه چون دیگر صورت ها و غیره؟» (شهرستانی، ۱۳۷۵ق، ۱: ۱۶۵) شریف مرتضی نیز عبارتی شبیه این دارد: «اکثر اصحاب ما گویند که آن را از باب معارضه با معتزله آورده و به آنان گفته: اگر می گویند قدیم تعالی شیئی است نه چون دیگر اشیاء (شیء لا کالاشیاء) پس بگویند: جسمی است نه چون دیگر اجسام» (مرتضی، ۱۴۱۰ق، ۱: ۸۴).

در باب حدوث و قدم صفات الاهی، در برخی گزارش ها هشام بن حکم قائل به حدوث صفات در خداوند دانسته شده است (اشعری، ۲۰۰۵: ۳۷؛ بغدادی، ۱۹۹۵: ۷۳). البته در این گزارش ها تأکید شده که هشام، صفت خداوند را متصف به حدوث و قدم نمی داند (اشعری، ۲۰۰۵: ۳۷). روایتی در منابع متأخرتر شیعی نیز این گزارش ها را تأیید می کند (قطب راوندی، ۱۴۰۹ق، ۲: ۶۸۸). ابوالحسن اشعری در ادامه گزارش پیش گفته خود می افزاید که هشام درباره دیگر صفات خداوند، مانند قدرت، حیات، سمع و بصر می گفت: این ها صفت خداوند هستند و نه ذات اویند، نه غیر ذات او (لا هی الله و لا غیر الله). و ادامه می دهد که درباره این که صفات حی و قادر از

ص: ۳۸

نظر هشام بن حکم ازلی اند یا حادث، اختلاف هست (اشعری، ۲۰۰۵: ۳۸). شاید گزارش شهرستانی در این باره دقیق تر باشد که می گوید از نظر هشام، خداوند از ازل عالم بوده و این علم «بنفسه» است، اما علمش به اشیا بعد از پیدایش آن هاست و این علم جدید، نه حادث است، نه غیر خداست و نه بعض خدا، زیرا علم صفت و صفت توصیف نمی شود (شهرستانی، ۱۳۷۵ق، ۱: ۱۶۴). اگر این گزارش صحیح باشد، یعنی هشام صفت علم را در خداوند ازلی می داند، اما قائل به تجدد این علم پس از پیدایش اشیاست. این سخن تقریباً همان چیزی است که اشعری از پیروان محمد بن خلیل سکاک، شاگرد هشام بن حکم، نقل کرده است که می گفته اند: «علم، صفت ذاتی خداست و خداوند به خودی خود (فی نفسه) عالم است، اما تا وقتی چیزی نباشد، نمی توان او را عالم توصیف کرد؛ پس وقتی [شیء موجود] شد، می گوئیم به آن عالم است. اما تا وقتی نباشد، نمی توان گفت به آن عالم است، زیرا شیئی نیست و علم به [چیزی که نیست] صحیح نیست» (اشعری، ۲۰۰۵: ۴۹۰). می بینیم که این استدلال ها با آنچه از زراه و مؤمن الطاق نقل کردیم، تفاوت چندانی ندارد، جز این که هشام حاضر نشده از حدوث صفات الهی سخن بگوید و صفت را از اساس موصوف به حدوث و قدم نمی داند (برای گزارشی درباره عقاید هشام درباره دیگر صفات ر.ک: اسعدی، ۱۳۸۸: ۹۴-۱۱۵).

روایات ائمه

اگر به روایات ائمه (ع) در این باره رجوع کنیم، می بینیم که آنان در عین این که ابزار شناخت خداوند و صفات او را عقل معرفی می کنند (کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۹). در برخورد با برخی متکلمان، از جمله در واکنش به نظریه هشام بن سالم جوالبقی، تأکید کرده اند که مذهب صحیح در این باره همان است که در قرآن نازل شده است (کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۱۰۰؛ صدوق، بی تا: ۱۰۱). امام صادق علیه السلام در گزارش هایی که درباره اختلافات متکلمان کوفه در این موضوع به وی می رسید، عامدانه و آگاهانه به ذکر نص آیات قرآن بسنده می کرد (کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۱۰۳؛ صدوق، بی تا: ۱۴۰)، اما در مقام تبیین نظر خود، تأکید می فرمود که صفات از ازل در ذات خداوند بوده است: «علم از ازل در ذات خداوند بوده است، بی آن که معلومی در کار باشد و سمع در ذات او بوده، بی آن که مسموعی در کار باشد و بصر در ذات او بوده، بی آن که مبصری در کار باشد و قدرت در ذات او بوده، بی آن که مقدوری در کار باشد و وقتی اشیا را حادث / خلق کرد و معلوم پیدا شد، علم او بر آن معلوم تعلق گرفت و سمع او بر مسموع و بصر او بر مبصر» (صدوق، بی تا: ۱۳۹؛ کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۱۰۷؛ نیز ر.ک: پاکتچی، ۱۳۸۹). این مبنای

نظریه ای است که صفت را عین ذات خداوند می داند، زیرا لازمه کمال مطلق بودن خداوند آن است که صفات کمال را در ذات خود داشته باشد.

ائمه (ع) تأکید داشته اند که خداوند را نباید «جسم» خواند، اما می توان او را «شیء» خواند و این هم انسان را از تشبیه خداوند و هم از تعطیل صفات خداوند دور نگه می دارد (صدوق، بی تا: ۱۰۷) و به تعبیر امام رضا [نفی «شیء بودن خداوند» نفی خداوند است (صدوق، بی تا: ۱۰۷). آنان مذهب حق را کنار گذاشتن هم زمان نفی صفات و تشبیه و اثبات صفات برای خداوند به دور از هر گونه تشبیه او با خلق می دانستند (صدوق، بی تا: ۱۰۷).

وقتی نگاه جزئی تر به موضوع صفات بیندازیم، می بینیم که امام صادق [تأکید می کند که خداوند ذاتاً عالم است، بی آن که معلومی در کار باشد و سمع ذات اوست، بی آن که مسموعی در کار باشد و همین تعبیر را درباره بصر و قدرت نیز به کار می برد، اما کلام را صفتی حادث می داند (صدوق، بی تا: ۱۳۹). در روایات ائمه (ع) آمده که صفات خداوند چیزی جدا از موصوف نیستند، بلکه خود ذات خداوند هستند (صدوق، بی تا: ۱۴۰)، در عین این که نباید پنداشت که این صفات مانند آنچه در بشر می بینیم، از هم جدا هستند. برخلاف انسان که بینایی او غیر از شنوایی اش است، سمع خداوند همان بصر اوست (صدوق، بی تا: ۱۴۴). در این روایات، «صفت» از «نعت» تفکیک شده است، «خداوند را صفت هایی است و نعت هایی. صفت از آن اوست و اسم آن بر مخلوقات جاری می شود؛ مثل سمیع، بصیر، رؤف و رحیم، اما نعت جز برای خداوند شایسته نیست؛ مانند حی لایموت، عالم لاجهل فیه» (صدوق، بی تا: ۱۴۰ و ۱۴۶).

نکته شایان توجه دیگر، حادث دانستن مشیت خداوند است. در روایات آمده که خداوند نخست مشیت را آفرید و سپس مخلوقات را با آن مشیت (صدوق، بی تا: ۱۴۸). بر اساس این روایات، علم خداوند غیر از مشیت و اراده اوست؛ خداوند از ازل عالم و قادر بوده و سپس اراده کرده است (صدوق، بی تا: ۱۴۶).

نتیجه گیری

در تحلیل نظریات منسوب به اصحاب امام صادق [دیدیم که آنان در نظریه پردازی های خود درباره صفات خداوند هرچند ظاهراً مستقل عمل می کرده اند، اما در کل فضای فکری و آموزه های امامان را به اجمال در نظر داشتند و در طرح نظریات خود، به آنچه از ائمه (ع) آموخته بودند نظر داشتند. البته بی شک بسیاری از این نظریات، برگرفته از آبخورهای علمی فرهنگی دیگر و متناسب با بالندگی علمی و فرهنگی هر فرد بوده است. ناپخته بودن گنجینه

ص: ۴۰

واژگان فنی و اصطلاحی عربی نیز بر پیچیده تر شدن این وضع اثر نهاده و باعث شده که آنان در طرح نظریات خود مرتکب بی دقتی هایی شوند؛ نکته ای که امامان با دقت نظر خود در پی رفع آن برآمده و درباره آن روشن گری کرده اند.

منابع

قرآن کریم (مترجم: عبدالمحمد آیتی، تهران، سروش، ۱۳۸۵).

ابن ابی الحدید، عزالدین ابو حامد عبدالحمید (۱۹۵۹)، شرح نهج البلاغه، تصحیح: محمد ابوالفضل ابراهیم، بی جا، دار احیاء الکتب العربیه.

ابن الجوزی، ابوالفرج، (بی تا)، تلیس ابلیس، اسکندریه، دار ابن خلدون.

ابن حجر العسقلانی، (۱۹۸۴)، تهذیب التهذیب، بیروت، دارالفکر.

، (بی تا)، فتح الباری، بیروت، دارالمعرفه.

، (۱۹۷۱)، لسان المیزان، بیروت، مؤسسه الاعلمی.

ابن حزم، ابو محمد علی بن احمد (۱۳۲۱ق)، الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، قاهره، مطبعه التمدن.

ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم (بی تا)، تأویل مختلف الحدیث، تحقیق: شیخ اسماعیل الاسعدی، بیروت، دارالکتب العلمیه.

ابن ندیم، ابوالفرج محمد بن اسحاق (بی تا)، الفهرست، تصحیح: رضا تجدد، تهران، بی نا.

اسعدی، علیرضا، (۱۳۸۸)، هشام بن حکم، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، (۲۰۰۵)، مقالات الاسلامیین، تصحیح: هلموت ریتز، بیروت برلین، کلاوس شوارتز.

افغان، سهیل محسن، (۱۳۸۹)، پیدایش اصطلاحات فلسفی در عربی و فارسی، ترجمه: محمد فیروز کوهی، تهران، حکمت.

امیرمعزی، محمدعلی، (۱۳۷۰)، «پژوهشی در باب امام شناسی در تشیع دوازده امامی اولیه»، ایران نامه، ش ۳۶، ص ۶۴۴-۶۶۶.

انصاری، حسن، (۱۳۹۰)، بررسی های تاریخی در حوزه اسلام و تشیع، تهران، کتاب خانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

انواری، محمدجواد، (۱۳۷۹)، «اشعری»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

ایجی، عضالدین، (۱۹۹۷)، المواقف، تصحیح عبدالرحمن عمیره، بیروت، دارالجلیل.

بخاری، ابوعبدالله محمد بن اسماعیل، (۱۴۰۱ق)، صحیح البخاری، بیروت، دارالفکر.

ص: ۴۱

بغدادی، عبدالقاهر، (۱۹۲۸)، اصول الدین، تصحیح: هلموت ریتز، استانبول، مدرسه الالهیات بدارالفنون التورکیه.

، (۱۹۹۵)، الفرق بین الفرق، تحقیق: محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت، المكتبة العصریه.

پاکتچی، احمد، (۱۳۷۷)، «اسما و صفات؛ تکمله صفات الاهی در علم کلام»، دائره المعارف بزرگ اسلامی، تهران، مرکز دائره المعارف بزرگ اسلامی.

، (۱۳۹۱)، «امام صادق □ و تدوین عقاید جعفری»، مبانی و روش اندیشه علمی امام صادق □، تهران، دانشگاه امام صادق □.

، (۱۳۸۹)، «جعفر صادق □، امام»، دائره المعارف بزرگ اسلامی، تهران، مرکز دائره المعارف بزرگ اسلامی.

پینیس، س.، (۱۹۴۶)، مذهب الذره عند المسلمین، مترجم: محمد عبدالهادی ابوریده، قاهره، مكتبة النهضة.

توحیدی، ابوحیان علی بن محمد، (۱۹۹۲)، اخلاق الوزیرین، تحقیق: محمد بن تاویت الطبخی، بیروت، دارصادر.

جابری زاده، عبدالامیر، (۱۳۸۳)، «بغدادی»، دائره المعارف بزرگ اسلامی، تهران، مرکز دائره المعارف بزرگ اسلامی.

الجعفری، محمدرضا، (۱۴۱۳ق)، «الكلام عند الامامیه»، تراثنا، ش ۱، ص ۱۴۴، ۲۹۹.

جولدتسیهر، اجناس، (۱۹۵۹)، العقیده و الشریعه فی الاسلام، مترجم: محمد یوسف موسی و آخرون، قاهره بغداد، دارالکتب الحدیثه و مکتبه المثنی، الطبعة الثانیه.

خطیب بغدادی، ابوبکر احمد بن علی، (۱۹۹۷)، تاریخ بغداد، تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه.

خوئی، ابوالقاسم، (۱۴۱۳ق)، معجم رجال الحدیث، قم، بی نا.

خیاط معتزلی، ابوالحسین عبدالرحیم بن محمد، (۱۹۹۳)، الانتصار و الرد علی ابن الراوندی الملحد، تصحیح: نبیرگ، بیروت، مکتبه دارالعربیة للکتاب.

ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد، (۱۹۸۲)، سیر اعلام النبلاء، تحقیق: شعیب ارتووط، بیروت، مؤسسه الرساله.

، (۱۹۶۳)، میزان الاعتدال، تحقیق: علی محمد البجاوی، بیروت، دارالمعرفه.

سبحانی، محمدتقی، (۱۳۹۱)، «کلام امامیه: ریشه ها و رویش ها»، نقد و نظر، ش ۶۵، ص ۳۷۵.

سمعانی، عبدالکریم بن محمد، (۱۹۹۸)، الانساب، تحقیق: عبدالله عمر البارودی، بیروت، دارالجنان.

سید مرتضی، ابوالقاسم علی بن حسین (۱۴۱۰ق)، الشافی فی الامامه، تحقیق: عبدالزهراء الحسینی الخطیب، قم، اسماعیلیان.

ص: ۴۲

- شریف رضی، ابوالحسن محمد بن حسین (۱۳۸۷ق)، نهج البلاغه، تحقیق: صبحی صالح، بیروت، بی نا.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۳۷۵ق)، الملل و النحل، تحقیق: محمد فتح الله بدران، قاهره، مکتبه الانجلو المصریه.
- شیخ صدوق، محمد بن علی، (بی تا)، التوحید، تصحیح: سیدهاشم حسینی طهرانی، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- ، (۱۹۸۴)، عیون اخبار الرضا، تصحیح: الشیخ حسین الاعلمی، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، (۱۴۱۴ق) الامالی، تحقیق حسین الاستاد ولی و علی اکبر الغفاری، بیروت، دارالمفید.
- ، (۱۳۸۲)، اوائل المقالات، به اهتمام: مهدی محقق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران دانشگاه مک گیل.
- صفدی، (۲۰۰۰)، الوافی بالوفیات، تحقیق: محمد الارناؤوط و ترکی المصطفی، بیروت، دار احیاء التراث.
- طوسی، محمد بن حسن، (۲۰۰۹)، اختیار معرفه الرجال المعروف برجال الکشی، تحقیق: حسن المصطفوی، لندن قاهره، مرکز نشر آثار العلامه المصطفوی.
- عهد عتیق، (۱۳۹۳)، مترجم: پیروز سیار، تهران، هرمس.
- فان اس، یوزف، (۲۰۰۸)، علم الکلام و المجتمع فی القرنین الثانی و الثالث للهجره، مترجم: سالمه صالح، بیروت برلین، منشورات الجمل.
- قطب راوندی، (۱۴۰۹ق)، الخرائج و الجرائح، تحقیق: مؤسسه الامام المهدي، قم، مؤسسه الامام المهدي.
- قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۸۷ق)، تفسیر القمی، تحقیق: سیدطیب الموسوی الجزائری، النجف الاشرف، مکتبه الهدی.
- قوام کرباسی، اکبر، (۱۳۹۱)، «مدرسه کلامی کوفه»، نقد و نظر، ش ۶۵، ص ۳۸-۶۵.
- کاظمی موسوی، احمد، (۱۳۷۴)، «پیشوای الهی در شیعه اولیه»، ایران نامه، ش ۵۲، ص ۵۶۹-۵۷۵.
- کتاب مقدس تورا، جلد اول، آفرینش، (۱۳۶۴)، مترجم: ماشالله رحمان پوردادود و موسی زرگری، بی جا، انجمن فرهنگی اوتصر هتورا گنج دانش.
- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۳)، الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری، دار الکتب الاسلامیه.
- مادلونگ، ویلفرد، (۱۳۸۷)، مکتب ها و فرقه های اسلامی در سده های میانه، مترجم: جواد قاسمی، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی.

موسوی خلخالی، سیداحسان، (۱۳۹۲)، جریان شناسی کلامی امامیه در عصر امام صادق^ع، پایان نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما: دکتر نعمت الله صفری فروشانی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.

میرزایی، عباس، (۱۳۹۳)، «ابن راوندی و دفاع از اندیشه کلامی کوفه»، تحقیقات کلامی، ش ۴.

ص: ۴۳

نجاشی، ابوالعباس احمد بن علی، (۱۴۲۴ق)، رجال النجاشی، تحقیق: موسی شیبیری زنجانی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

نیشابوری، مسلم بن حجاج، (بی تا)، صحیح المسلم، بیروت، دارالفکر.

ولادوست، بیتا، (۱۳۸۷)، «تشبیه و تنزیه»، دائره المعارف بزرگ اسلامی، تهران، مرکز دائره المعارف بزرگ اسلامی.

.Modarresi, Hossein, (۲۰۰۳), Tradition and Survival, Oxford, Oneworld

Wolfson, Harry A., (۱۹۷۶), The Philosophy of the Kalam, Harvard University Press,
.Cambridge – London

ص: ۴۴

روش‌شناسی کلامی شیخ حر عاملی در مقام دفاع در حوزه‌های ردّ شبهات و مکاتب معارض

اشاره

محمد غفوری نژاد (۱)

ام‌البنین خالقیان (۲)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۸/۰۹

تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۰۹/۱۰

چکیده

روش‌شناسی علم کلام، بررسی راه‌هایی است که ما را در علم کلام به استنباط عقاید و دفاع از آن می‌رساند. متکلم در مقام استنباط، به معرفت صحیحی از آموزه‌های دین می‌رسد و در مقام دفاع، آن معرفت را تبیین، تنظیم و اثبات می‌کند و به ردّ شبهات و عقاید معارض می‌پردازد. در این نوشتار از میان پنج مرحله مقام دفاع، با مروری بر آثار کلامی متعدد شیخ حر، روش‌های مورد استفاده‌ی وی را در دو مرحله اخیر بررسی می‌کنیم. شیخ حر در مقام ردّ شبهات و مکاتب معارض از روش‌هایی همچون: ردّ صورت و ماده استدلال، بیان تضاد در دیدگاه شبهه‌گر، ردّ مبانی یا لوازم دیدگاه خصم، ذکر مثال و حکایت، تبیین مفردات، تنبیه بر استثنای موجود یا قرائن حالی، ارجاع به بدیهیات، طرح سؤال و مطالبه دلیل از خصم بهره برده است.

واژگان کلیدی

روش‌شناسی کلام، حر عاملی، پاسخ به شبهه، مناظره، ردّ مکاتب معارض.

۱- استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب

۲- استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب

مقدمه

شیخ حرّ عاملی، یکی از محدثان بنام نیمه دوم قرن یازدهم هجری، در پس چهره حدیثی خود، متکلمی است که به روش های مختلفی به استنباط و دفاع از موضوعات اعتقادی و به خصوص موضوعات اختلافی پرداخته است. این چهره در لایه لای کتب گوناگون وی از جمله: اثبات الهداء بالنصوص و المعجزات، الفصول المهمه فی اصول الائمه، هدیة الاعمه، الايقاظ فی الهجعة بالبرهان علی الرجعه، رساله خلق الکافر، رساله الاثنی عشریه فی الرد علی الصوفیه، تنزیه المعصوم عن السهو و النسیان، الفوائد الطوسیه و نیز در رسائلی در باب امامت، کشف می گردد.

اگرچه برخی پژوهش گران به مباحث محتوایی و موضوعات اعتقادی مطرح شده در منابع و کتب مختلف باقی مانده از شیخ حرّ عاملی پرداخته اند، ولی تاکنون روش شناسی کلامی وی مورد مطالعه قرار نگرفته است. شیخ حرّ عاملی دارای تحلیل های کلامی است که در پس پرده عنوان اخباری گری او پنهان مانده و از طریق مطالعه نظام مند، قابل کشف و ارائه است.

دانش کلام، علم اصیل اسلامی است و در مجامع علمی شناخته شده و وظیفه استنباط و دفاع از مکتب حقّ اهل بیت(ع) را به عهده دارد. هر یک از این دو مقام، اقتضات خاص خود را دارد که باید در هر مقامی اقتضای خاص آن را لحاظ کرد، زیرا عدم تفکیک این مراحل، موجب به وجود آمدن مشکلاتی در هر دو مرحله خواهد شد.

مقصود از «روش شناسی علم کلام»، بررسی راه هایی است که ما را در علم کلام به هدف و مقصود که همان استنباط عقاید و دفاع از آن است می رساند. مقام استنباط مرحله ای است که متکلم، معنا و مقصود گوینده را در دو مرحله فهم مقصود از متن و مقایسه معنا با دیگر معانی استنباط شده کشف می کند. پس روش های نقلی و اقتضات زبانی را لحاظ می کند و در صورت عدم مخالفت آن با عقل، به آن اعتقاد و باور پیدا می کند؛ بنابراین عقل و داده های عقلی نیز لحاظ می شود. سپس متکلم در مقام دفاع، آن معرفت را تبیین، تنظیم و اثبات می کند و به ردّ شبهات و عقاید معارض می پردازد (برنجکار، ۱۳۹۱: ۴۶ و ۴۷). دفاع از دین، دومین وظیفه متکلم است که از ابتدای پیدایش این علم، بسیار مورد توجه متکلمان اسلامی بوده است. در مقام دفاع، پنج مرحله تبیین، تنظیم، اثبات، ردّ شبهات و ردّ عقاید معارض پیموده می شود. روش شناسی شیخ حرّ عاملی در دو حوزه استنباط عقاید و دفاع از عقاید دینی قابل بررسی است. در موضعی دیگر به روش شناسی کلامی شیخ حرّ در حوزه استنباط، تبیین، تنظیم و اثبات پرداخته شد (خالقیان، ۱۳۹۴: ۱۹۶۵۰)، لیکن محقق در این جستار، از آن جا که دفاع

در معنای خاص آن به ردّ شبهات و مکاتب معارض گفته می‌شود، تنها در همین دو مرحله، یعنی ردّ شبهات و ردّ مکاتب معارض، به روش شناسی کلامی شیخ حرّ عاملی در مقام دفاع از حقانیت اصول اعتقادی مذهب تشیع، با بهره‌گیری از آثار به جا مانده از شیخ حرّ عاملی پرداخته است. این جستار در صدد پاسخ به این سؤال است که روش های کلامی شیخ حرّ عاملی در مقام دفاع، در دو مرحله ردّ شبهات اعتقادی و ردّ مکاتب معارض چیست؟ بدان امید که این تحقیق، گامی عملی در جهت تقویت توان دفاع از معارف اعتقادی و آموزه های دین را برای علاقه مندان عرصه و میدان کلام فراهم آورد و نقاط ضعف در این حوزه را گوشزد کند. با توجه به هجمه دشمنان علیه اعتقادات شیعه، نیاز به آشنایی با روش های علمی و محکم برای دانشمندان علم کلام ضروری است. هم چنین با توجه به گسترش روزافزون دین مبین اسلام و مکتب تشیع در میان مردم جهان، برای تبلیغ اعتقادات و مبانی فکری مسلمین و شیعیان، نشان دادن علم کلام به عنوان یک دانش روش مند، که در همه مباحث، از روش های متعدد و در عین حال متقن و علمی استفاده می‌کند، ضرورت این نوع از تحقیقات را دوجندان می‌کند. گفتنی است، این تحقیق از نوع بنیادی است و روش گردآوری داده ها کتاب خانه ای و به شیوه توصیفی تحلیلی تدوین شده است.

۱. روش شناسی پاسخ به شبهات اعتقادی

اشاره

«شبهه» از ماده «شبه» گرفته شده است. اکثر لغویون این واژه را دارای اصل واحدی دالّ بر مطلق همانندی در ذات و یا صفات می‌دانند (جوهری، ۱۴۱۰ق، ۶: ۲۲۳۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۳: ۵۰۳؛ فیومی، بی تا، ۲: ۳۰۳). شبهه وارد کردن عبارت است از ارائه دلایل فاسد و توجیّهات نادرست به منظور حق جلوه دادن باطل و برعکس. حق نما بودن و استدلال، از مقومات شبهه است؛ بنابراین اگر بطلان ادعایی واضح و آشکار باشد و یا به ادعای صرف بسنده شود، نمی‌توان آن را شبهه نامید، زیرا بطلان ادعای بدون دلیل، امری روشن و واضح است (برنجکار، ۱۳۹۱: ۱۹۰). مشکل بودن فهم آنچه موجب شبهه شده و نبودن دلیل قطعی و صریح برای مطالبی که به آن شبهه می‌شود و هم چنین سوء نیت شبهه کننده، از قیود دیگری است که در همه شبهات وجود ندارد (محمدی، ۱۳۸۸: ش ۱۵). شناخت شبهه و پاسخ دهی به آن اگرچه از دیرباز از وظایف مهم متکلمان به حساب می‌آمده، اما در این برهه از زمان به دلیل رشد شبکه های ماهواره ای و سایت های اینترنتی شبهه افکن از مهم ترین اموری است که باید متکلمان به آن پردازند.

ص: ۴۷

۱۱. مفهوم «شک» و تفاوت آن با شبهه

معنای اصلی «شک» در لغت «تداخل» است: «أصل واحد مشتقّ بعضه من بعض، و هو يدلّ علی التداخل» ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ۳: ۱۷۳) و به حالتی در مقابل یقین گفته می‌شود (مصطفوی، ۱۴۰۲ق، ۶: ۱۰۶؛ ابن فارس، بی تا: ۱۷۳؛ خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ق، ۵: ۲۷۰). شبهه می‌تواند یکی از عوامل و اسباب شک باشد. به علاوه، بروز شک ممکن است غیراختیاری باشد، اما شبهه کردن امری اختیاری است (برنجکار، ۱۳۹۱: ۱۹۱). در برخی روایات نیز این دو، قسیم هم قرار گرفته‌اند. در روایتی، امام علی علیه السلام فرموده‌اند: «بنی الکفر علی اربع دعائم: الفسق و الغلو و الشک و الشبهه...»؛ کفر بر چهار ستون بنیان نهاده شده است: فسق، غلو، شک و شبهه (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۳۹۱).

۱۲. مفهوم «سؤال» و تفاوت آن با شبهه

معنای لغوی «سؤال»، مطلق طلب و خواستن است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۱: ۳۱۸. ابن اثیر، بی تا، ۲: ۳۲۷). سؤال معمولاً برای رسیدن به شناخت و کشف حقیقت است، اما شبهه آفرینی تلاشی منفی و مخرب در جهت ایجاد شک و تردید در مخاطب و آشفتگی در باورهای دینی است. به همین خاطر است که در اسلام، از پرسش استقبال شده و همگان به پرسش‌گری دعوت شده‌اند (نحل: ۴۳؛ انبیاء: ۷؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۴۱ و ۴۰؛ سیدرضی، ۱۳۸۵: خطبه ۱۸۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۲۲۴ و...) و در مقابل، از شبهه‌گری و فرو افتادن در شبهات نهی شده است (آل عمران: ۷؛ سید رضی، ۱۳۸۵: نامه ۳۱ و ۶۵).

۳.۱. هدف و فواید پاسخ به شبهات

اگرچه هدف اصلی از پاسخ به شبهات اعتقادی، جلوگیری از تزلزل آموزه‌های اعتقادی اسلام و محافظت از این عقاید و برطرف کردن موانع پذیرش عقاید درست از اذهان مردم است، اما بالا-رفتن فهم مخاطبان درباره اعتقاد مورد بحث، یافتن استدلال‌های جدیدی در موضوع بحث، طرح مباحث جدیدی در علم کلام، تقویت ذهنی متکلم و توانمند شدن برای پاسخ به شبهات مشابه، از فواید دیگر پاسخ به شبهه است (برنجکار، ۱۳۹۱: ۱۹۲).

۴.۱. روش‌شناسی پاسخ به شبهات**اشاره**

شیخ حر عاملی معتقد است، به تمام شبهات به طور اجمال می‌توان چنین پاسخ گفت: تمام شبهات از آن جایی که شبهه هستند، معارض با یقینند و هرچه چنین باشد، باطل است که

ص: ۴۸

جماعتی از متکلمان و... این را محقق و قطعی دانسته اند (عاملی، شماره بازیابی ۳۶: ۵۱)؛ با این حال، وی به بسیاری از شبهات به طور خاص پاسخ گفته است.

از آن جا که هر شبهه ای که وارد می شود، یا به جهت اشتباه و اشکال در صورت استدلال آن است و یا به جهت بطلان ماده و مقدمات به کاررفته، در پاسخ گویی باید در هر دو قسمت دقت کنیم تا به راحتی بتوانیم آن را پاسخ دهیم.

۱۴۱. پاسخ به شبهه با روش رد صورت استدلال

اشکال در صورت استدلال می تواند موارد متعددی داشته باشد؛ مانند عدم رعایت شروط عامه و یا خاصه قیاس اقترانی و... ولی در آثار شیخ حر عاملی در رد شبهات اعتقادی، پاسخی که ناظر به روش اشکال در صورت استدلال باشد، یافت نشد. تنها مطالبی که از وی یافت شد، چنین است که وی در رد قاعده «لازم عام، لازم خاص است» می گوید: این مقدمه کلی نیست؛ پس صلاحیت ندارد که کبرای شکل اول قرار بگیرد. حال آن که این قضیه را به کار برده اند و احکام قضایا را بر آن بار کرده اند، که لازمه اش بطلان این احکام است (عاملی، ۱۴۰۳: ۱۲۳).

۲۴۱. پاسخ به شبهه با روش رد ماده استدلال

اشاره

مراد از «ماده»، مقدماتی است که در استدلال به کار رفته، که یا خود آن مقدمات باطلند و یا مبتنی بر مبانی ای هستند که آن مبانی باطل است. در این موارد نیز اگرچه ممکن است روش های متعددی وجود داشته باشد، نگارنده در این جا تنها به مواردی اشاره می کند که شیخ حر در پاسخ گویی به شبهات، آن ها را متذکر شده است.

۱۲۴۱. پاسخ به شبهه با روش بیان تضاد در دیدگاه شبهه گر

گاهی لازم می آید برای رفع شبهه، به تضاد موجود در اعتقادات شبهه گر اشاره شود تا سخنانش از اعتبار ساقط شده و بنای شبهه فرو ریزد. شیخ حر عاملی در پاسخ به برخی شبهات، از این روش استفاده می کرد. وی شبهاتی را که مجبره به آن ها احتجاج می کند، جمع آوری کرده و سپس به رد شبهات آن ها می پردازد. از جمله شبهاتی که از مجبره نقل

می کند این شبهه است که: اگر بنده، افعال را خلق کند، باید عالم به آن افعال باشد که تالی باطل است؛ پس مقدم هم مثل آن باطل است. شیخ حر به بیان شرطیت در این قضیه می پردازد و آن را به شکل مبسوطی بیان می کند. سپس در پاسخ می گوید: در انجام فعل، علم اجمالی کافی است و شکی نیست که این علم اجمالی حاصل است. وی در ادامه می گوید: تعجب آور این است که جمعی از مجبره می گویند علم خداوند اجمالی است و برای خلق افعال کافی است؛

ص: ۴۹

یعنی با همین علم اجمالی، خداوند افعال را خلق می‌کند، ولی برای بنده، علم اجمالی را در انجام فعل کافی نمی‌داند (عاملی، شماره بازیابی ۱/۳۱۴۷: ۱۳). بنابراین وی با بیان تضاد در اعتقادات شبهه‌گر، شبهه را از درجه اعتبار ساقط می‌کند.

۲۲۴۱. پاسخ به شبهه با روش رد لوازم شبهه

گاهی ممکن است فردی حرفی را بزند و ادعایی را مطرح کند، بدون این که به لوازم حرف و ادعایش توجه داشته باشد. روش ذکر لوازم شبهه و بیان فساد و بطلان آن، یکی از روش‌هایی است که می‌توان اشتباه شبهه‌گر را به راحتی به او و یا مخاطبان فهماند.

شیخ حر در پاسخ به این شبهه که: چرا خداوند کافر را خلق کرد، با بیان لوازم فاسد شبهه به رفع شبهه می‌پردازد؛ به این معنا که لازمه این که خلق کافر را غیرحکیمانه و بیهوده بدانیم، نسبت عبث و فعل قبیح به خداوند است. وی می‌نویسد: با ادله عقلی و نقلی ثابت می‌شود که خداوند عادل و حکیم است و کار قبیح نمی‌کند و از ظلم و عبث و نقص و جهل منزّه است؛ پس واجب است همه افعال خدا را مطابق با مصلحت و حکمت بدانیم، اگرچه حکمت آن بر ما آشکار نشود (عاملی، شماره بازیابی ۱/۳۱۴۷: ۲).

۳۲۴۱. پاسخ به شبهه با روش رد مبنای شبهه‌گر

گاهی شبهه، ریشه در برخی مبانی و عقاید باطل و اشتباه مخاطب دارد. در این مواقع برای پاسخ به شبهه باید مبنای آن را شناخت تا با شناسایی مبانی شبهه، راحت‌تر بتوان اساس شبهه را برهم ریخت تا کل بنای شبهه نیز فرو بریزد.

شیخ حر عاملی در پاسخ به این شبهه فخر رازی که چرا علی \square تقیه کرد و حقش را مطالبه نکرد، مبانی اعتقادی شبهه‌گر را ریشه‌یابی کرده و با رد مبنای شبهه را نیز ابطال کرده است. وی می‌گوید: بنا بر قول رازی و امثال او که مجبره هستند، انسان‌ها در انجام فعل یا ترک آن هیچ قدرتی ندارند و همه افعال، افعال خداوند است؛ بنابراین شبهه از بین رفته و اعتراض باطل است، زیرا تمام این افعال، فعل خداوند یا فعل مکلف از طریق جبر است؛ پس صحیح نیست که بگوییم چرا علی \square تقیه کرد و حقش را مطالبه نکرد (عاملی، ۱۴۰۳ق: ۱۸).

۴۲۴۱. پاسخ به شبهه با روش پاسخ نقضی

در این روش، متکلم با استفاده از استدلال شبهه‌گر، مصادیقی را بیان می‌کند که شبهه‌گر نیز آن را قبول داشته تا ساختمان استدلال او را فرو بریزد و دلایل او را نقض کند. این مصادیق

ص: ۵۰

باید از مواردی باشد که شبهه گر نیز آن را قبول داشته، تا با ارائه آن، او و یا مخاطبان متوجه اشتباه استدلال مذکور شوند و در نتیجه، شبهه از اعتبار ساقط شود.

شیخ حر عاملی قوی ترین شبهه منکرین رجعت را چنین مطرح می کند: با ادله عقلی و نقلی ثابت شده است که ممکن نیست یک چشم به هم زدن زمین از حجت خدا خالی بماند و ممکن نیست غیرافضل بر افضل مقدم شود. بنابراین رجعت معنا ندارد، چون لازم می آید یا امام زمان از امامت عزل شود در صورتی که احادیث دلالت می کنند امامت او تا قیامت ادامه دارد و یا غیرافضل یعنی امام زمان بر افضل یعنی حضرت امیر یا امام حسین مقدم باشد (عاملی، ۱۳۶۲: ۴۱۲). شیخ حر با ارائه مثال نقض، اساس استدلال آنان را بر هم می ریزد و موجب می شود شبهه به خود آنان برگردد. وی می نویسد: قبلاً اثبات کردیم که انبیا و اوصیای گذشته در بنی اسرائیل و سایر اقوام هم رجوع کرده اند، با این که قطعاً هر پیغمبری از وصی خود و هر وصی از وصی بعدی افضل بوده، زیرا تقدیم غیرافضل بر افضل ممکن نیست، و خلافت هر وصی هم مدت معینی داشته؛ پس در صورتی که رجعت انبیای سابق به اشکالی برنخورده، رجعت ائمه (ع) هم اشکالی ندارد و هر جوابی شما آن جا دادید، ما هم این جا می دهیم (عاملی، ۱۳۶۲: ۴۱۹).

۱۴۱ هـ. پاسخ به شبهه با روش پاسخ حلی

از آن جا که گاهی تنها با ارائه پاسخ نقضی جواب شبهه داده نمی شود، در این موارد متکلم می تواند با پاسخ های حلی و ارائه برهان و استدلال، پاسخ را تکمیل کرده و از اساس شبهه را ریشه کن کند. بنابراین، پاسخ نقضی اگر مقدم بر پاسخ حلی باشد، زمینه مناسب برای پاسخ حلی مهیا می شود، اما شیخ حر در استدلال های خود رعایت چنین تقدم و تأخیری را نکرده و غالباً استدلال های حلی را مقدم داشته است.

وی در پاسخ به شبهه استبعاد رجعت، چندین پاسخ حلی می دهد و معتقد است ریشه انکار منکرین، استبعاد است، چون بسیاری از عقل های ضعیف، از پذیرفتن این گونه مطالب عاجز است؛ مخصوصاً به لحاظ شاخ و برگ هایی که در بعضی احادیث اضافه شده، نظیر حدیثی که مدت رجعت آل محمد (ع) را هشتاد هزار سال معرفی می کند. وی می گوید: استبعاد، حجت و دلیل شرعی نیست و در مقابل دلیل، تاب مقاومت ندارد؛ پس مطلب محال نیست و باید به طور شک و تردید با آن برخورد کرد، نه به نحو رد و انکار. چیزی که ممکن شد و دلیلی هم بر ردش نبود، انکارش جایز نیست. وی در ادامه می گوید: شاید مدت مشارالیه از باب مبالغه باشد، چراکه

این گونه مطالب نسبت به فضل ائمه (ع) چیزی نیست و نسبت به قدرت و کرم خدا، بی مقدارتر است (عاملی، ۱۳۶۲: ۴۰۷ و ۴۰۸). روش پاسخ حلی، شیوه متداول شیخ حر عاملی در ارائه پاسخ به شبهات است.

۶۲۴۱. پاسخ به شبهه با روش ذکر مثال و تشبیه

گاهی شبهه در برخی مسائل اعتقادی به دلیل سنگینی آن مسائل و نیز به دلیل این که مخاطب برای آن ها مثالی محقق نمی یابد، ایجاد می شود. این موارد باعث می شود مخاطبان در فهم آن ها دچار شبهه شده و آن را متوجه نشوند و یا اساساً چنین آموزه ای را باطل بدانند. در برخی مواقع، متکلم باید با ارائه مثال ها و تصویرسازی و بیان تشبیهات، شبهه ایجاد شده در ذهن مخاطب را رفع کند.

شیخ حر در پاسخ به قوی ترین شبهه منکرین رجعت، با این مضمون که ممکن نیست در یک چشم به هم زدن زمین از حجت خالی بماند و ممکن نیست در یک زمان چند حجت از جانب خدا در زمین باشد و غیر افضل بر افضل مقدم شود، با مثالی از وقایع عصر پیامبر (ص) این شبهه را پاسخ می دهد. وی می گوید: معراج پیامبر (ص) با اجماع و تواتر ثابت است. بنابراین در موقع معراج یا باید بگویند زمین از حجت خالی مانده و ادله ای را که می فرماید هیچ گاه زمین خالی نمی ماند، به دلیل معراج که قطعی است، تخصیص بزنید؛ پس در رجعت هم این تخصیص ممکن است و یا بگویند موقتاً امیرالمؤمنین \square امام بوده که معلوم می شود ممکن است در یک زمان، دو حجت از خداوند باشد. پس در رجعت هم جایز است که همراه با امام زمان، امام علی \square و امام حسین \square و سایر ائمه برگردند و چند حجت در یک زمان وجود داشته باشد (عاملی، ۱۳۶۲: ۴۲۱).

وی در رابطه با احادیث مشیت و اراده خداوند که متعلق به افعال مکلفان است، به شبهه جبر اشاره می کند؛ به این معنا که تعلق مشیت و اراده خدا به افعال مکلفان، موجب جبر آن ها می شود. وی در پاسخ به این شبهه، جواب های متعددی را بیان می کند. در یکی از پاسخ ها، تعلق اراده و مشیت خداوند به افعال بندگان را مثل قضا و قدر می داند و می گوید: همان طوری که قبلاً ثابت کردیم و دانستید قضا و قدر منافاتی با تکلیف ندارد و منجر به جبر نمی شود؛ پس تعلق اراده و مشیت خداوند به افعال مکلفان هم موجب جبر نمی شود (عاملی، شماره بازیابی ۱/۳۱۴۷: ۲۵).

۷۲۴۱. پاسخ به شبهه با روش تبیین مفردات

گاهی شبهه بر اساس عدم درک صحیح از معانی به کاررفته در آموزه دینی است. هم چنین گاهی برخی الفاظ مأخوذ در آموزه های کلامی، حامل معانی گوناگون هستند و یا الفاظ اصطلاحی هستند که نیاز به تبیین و توضیح دارند، و عدم فهم صحیح از آن ها موجب ایجاد شبهه در مخاطب می شود. در این گونه موارد، متکلم باید با تبیین صحیح واژه ها و مشخص کردن حد و مرز معانی آن ها، شبهه را دفع کند.

شیخ حر عاملی در پاسخ به این شبهه که مراد از رجعت، خروج حضرت مهدی علیه السلام و برگشتن دولت به دست آل محمد (ع) است نه زنده شدن، با بیان دوازده دلیل از جمله با تبیین مفردات و واژه ها، این شبهه را برطرف می کند و می گوید: علمای لغت تصریح کرده اند که مراد از رجعت، زنده شدن و برگشتن به دنیا است (عاملی، ۱۳۶۲: ۴۲۴ و ۳۰) و از مراجعه به موارد استعمال کلمه «رجعت» معلوم می شود که مقصود از رجعت، زنده شدن بعد از مرگ است (عاملی، ۱۳۶۲: ۴۲۴) و برداشت خروج از رجعت، خلاف ظاهر است (عاملی، ۱۳۶۲: ۴۲۴).

۸۲۴۱. پاسخ به شبهه با روش تنبیه به استثنای موجود

در برخی از شبهات، شبهه گر بدون توجه به حصر موجود، شبهه خود را مطرح می کند. در این مواقع متکلم باید با توجه و تنبیه دادن به حصر موجود، اساس شبهه را در هم بریزد و ثابت کند استدلال شبهه گر، غلط است.

شیخ حر، شبهه ای در رد امامت علی علیه السلام بعد از پیامبر (ص) مطرح می کند. مضمون شبهه چنین است: بنا بر حدیث پیامبر درباره علی علیه السلام که: «انت منی بمنزله هارون من موسی»، هارون تقیه نکرد و بر منبر بالا رفت و حق خود را بیان کرد و مردم را به پیروی از خود دعوت کرد. اگر علی علیه السلام هم جانشین پیامبر بود، چرا به خاطر تقیه و خوف، این کارها را نکرد؛ از منبر بالا رفت و دعوت نکرد؟ بنابراین، عامه بر صواب است (عاملی، ۱۴۰۳: ۱۴). وی در پاسخ این شبهه

می گوید: این حدیث بنا بر نظر فریقین چنین است: «علی منی بمنزله هارون من موسی الا لا نبی بعدی». لذا عدم توجه به استثناء، باعث شبهه شده است. استثنای منزلت نبوت که مختص به هارون است، موجب استثنای لوازم و توابع نبوت از علی علیه السلام می گردد. از جمله این لوازم، عدم جواز تقیه از جانب پیامبر (ص) است. پس هارون چون نبی بوده نمی توانسته تقیه کند، ولی علی چون امام بوده نه نبی، می توانست تقیه کند (عاملی، ۱۴۰۳: ۱۵).

۹۲۴۱. پاسخ به شبهه با روش تنبیه به مقتضای حال و شرایط

شیخ حر در پاسخ به شبهه فوق، مخاطب را متوجه اختلاف احوال و شرایط و مقتضای حال هارون و علی علیه السلام می کند، زیرا لازمه اختلاف احوال و شرایط و اقتضائات، اختلاف احکام و وظایف است. وی می گوید: هارون و علی در همه اوصاف و احوال یکسان نبودند. هارون در زمان موسی علیه السلام مرد، ولی علی علیه السلام بعد از رحلت پیامبر (ص) سی سال زندگی کرد. هارون، خدا را بر اساس شرع خود می پرستید و علی علیه السلام نیز بر اساس شرع خود (عاملی، ۱۴۰۳ق: ۱۵). علی

می دانست اگر مثل هارون حقش را اظهار کند و به قول ما جنگ کند، همه یا اکثر آنان که اسلام آورده بودند، از دین برمی گردند و یا ادعای نبوت برای فرد یا افراد دیگری می کردند و فساد حاکم می شد؛ لذا برخلاف هارون حقش را اظهار نکرد، چون شرایط و مقتضای حال آنان با هم فرق داشت. هارون قدرت بر اظهار و انکار و بالا رفتن از منبر و نهی از منکر را داشت، ولی علی چنین قدرتی نداشت، زیرا مردم با غیر او بیعت کرده بودند و آن ها بر منبر بالا-رفته بودند و او را از حقش منع کردند (عاملی، ۱۴۰۳ق: ۱۷).

وی هم چنین می نویسد: هارون که با صراحت حقش را بیان کرد، به خاطر این بود که یآوری مثل موسی علیه السلام داشت و مطمئن بود که از حال مردم باخبر می شود و حق و باطل را برایشان بیان می-کند، زیرا موسی در بین مردم بود، ولی جانشینی علی علیه السلام در زمانی بود که پیامبر (ص) رحلت کرده بود و وی بعد از رحلت پیامبر یآوری نداشت (عاملی، ۱۴۰۳ق: ۱۵)؛ به علاوه، هارون مردم را به خود فرا نمی خواند، بلکه مردم را به عبادت خدا دعوت می کرد و از عبادت گوساله بازمی داشت و لذا در نزد مردم متهم نبود، ولی علی علیه السلام نزد مردم متهم بود، زیرا به حسب ظاهر مردم را به سوی خود دعوت می کرد، اگرچه مصالح مردم در اطاعت از امام بود (عاملی، ۱۴۰۳ق: ۱۷ و ۱۸).

البته شیخ حر بیان می کند که این تفصیل، بنا بر این بود که ما با مخاطب همراهی کنیم و مسلم بدانیم که علی علیه السلام حق خود را اظهار نکرد، حال آن که از فریقین نقل متواتر در ابراز و اظهار حق داریم که بر کسی که از شبهه و تقلید به دور باشد، مفید علم است (عاملی، ۱۴۰۳ق: ۱۷).

۲. روش شناسی رد مکاتب معارض**اشاره**

مراد از مکتب و عقیده معارض، هر نظر و عقیده ای است که در عرض آموزه های دینی مطرح شده و به طور کامل با آن ها انطباق نداشته باشد، نه تعارض مصطلح در اصول فقه. در عصر

ص: ۵۴

حاضر، متکلم در دفاع از دین و ارزش‌ها و آموزه‌های دینی باید گامی فراتر از ردّ شبهات برداشته و به نقد و ردّ دیگر مکاتب پردازد تا کامل بودن آموزه‌های دینی مکتب خود و پوچی و خلاف واقع بودن مکاتب معارض را اثبات کند. باید توجه داشت که متکلم برای کشف هماهنگی و یا ناهماهنگی عقاید طرح شده در دیگر مکاتب، با آموزه‌های دینی، نیاز به تسلط کامل، هم به آموزه‌های دینی و هم به مکاتب دیگر دارد. متکلم در مقام ردّ مکاتب، حالت هجومی دارد، به خلاف مقام دفع شبهه که در آن جا متکلم تدافعی عمل می‌کند. گفتنی است، اسلام برای ردّ افکار مخالف و ضد دین با حفظ موازین عقلانی، اهمیت خاصی قائل شده است. (۱)

۱۲. هدف و فواید ردّ

هدف اصلی در ردّ مکاتب معارض این است که ثابت شود مکتب و دین مورد نظر متکلم، کامل‌ترین دین است و صحیح‌ترین نظریات را دارد و باقی عقاید طرح شده مبتلا به اشکال بوده و نمی‌توانند سعادت بشر را تأمین کنند. پیش‌گیری از ایجاد شبهه در آموزه‌های دین، رفع موانع فکری برای پذیرش عقاید درست دینی و تقویت عقاید یک مکتب، از دیگر فواید ردّ مکاتب معارض است (برنجکار، ۱۳۹۱: ۲۱۰ و ۲۱۱).

۲۲. روش شناسی ردّ مکاتب معارض

اشاره

شیخ حر عاملی با تشخیص درست شرایط و موقعیت‌ها، برای ابطال مکاتب انحرافی و آموزه‌های نادرست، روش‌های گوناگونی را به کار گرفته است.

۱۲۲. روش بیان لوازم فاسد دیدگاه

گاهی افراد به لوازم باطل ادعاهای خود آگاهی ندارند؛ لذا باید آنان را متوجه لوازم فاسد حرفشان کرد تا به بطلان ادعای خود پی ببرند، اگرچه ممکن است برخی، چنین ادعاهای باطلی را حتی با آگاهی مطرح کنند. در این صورت، فایده چنین روشی آن است که سایر مردم متوجه بطلان حرف او شده و از او پیروی نمی‌کنند و مانع گسترش فساد فکری می‌شود.

شیخ حر در ردّ دیدگاه مجبره به لوازم فاسد این دیدگاه اشاره می‌کند و می‌نویسد: اعتقاد به جبر، مستلزم نهایت ظلم و جور از سوی خداوند است، زیرا فعلی را در ما خلق می‌کند، ولی ما را

۱- قرآن کریم دستور به جدال احسن و مناظره با مخالفان بر اساس ضوابط عقلی و شرعی را به پیامبر اکرم (ص) را صادر می‌کند: «و جادلهم بالتي هي احسن» (نحل: ۱۲۵). پیامبر اکرم (ص) در روایتی خود را به عنوان «مجادل فی سبیل الله» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۱۵۲) معرفی می‌کند. امام صادق (ع) نیز به برخی از یاران خود فرمودند: «خاصموهم و بینوا لهم الهدی الذی أنتم علیه و بینوا لهم ضلالتهم» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۱۰: ۴۵۲).

ص: ۵۵

به سبب آن عذاب می‌کند. هم چنین منزّه داشتن مخلوقات حتی ابلیس از هر عمل زشت و شر و معصیت و کفری، و نسبت دادن این‌ها به خالق، غیرمعقول و مقبول است؛ حال آن که خداوند نفس خود را منزّه از آن دانسته که به بندگان ظلم کند و می‌فرماید: «و ما ربّک بظلام للعبید» (عاملی، شماره بازیابی ۱/۳۱۴۷: ۱۱ و ۱۲). وی سایر لوازم باطل دیدگاه جبر را، مخلوق خداوند بودن افعال بندگان، قبح تکلیف و عبث بودن امر و نهی و وعد و وعید و ارسال رسل و انزال کتب می‌داند و می‌نویسد: آیا عاقلی جایز می‌داند که سنگ و درخت، مکلف به نماز و حج باشند؟ بلکه به طور حتم این امر را قبیح می‌داند (عاملی، شماره بازیابی ۱/۳۱۴۷: ۱۰).

شیخ حر در ردّ حلول و اتحاد می‌گوید: در صورت حلول و یا اتحاد، لازم می‌آید واجب الوجود دستخوش تغییر و تبدیل شود و از حال خود به حال دیگری تغییر یابد و این تغییر و تحول قطعاً باطل است، زیرا با قدیم بودن ذات باری تعالی و واجب الوجود بودنش، منافات دارد (عاملی، ۱۴۳۲ق: ۸۱). هم چنین اتحاد خدای متعال با غیر خود، به فرض حجّتش موجب تغییر و دگرگونی قدیم به حادث و واجب به ممکن و برعکس خواهد شد و یا سبب اجتماع آن اوصاف متناقض در یک ذات می‌شود که هر دو ملازمه، واضح و روشنند و نیاز به بیان ندارند و بطلان لوازم، بلکه ملزومات آن واضح تر است (عاملی، ۱۴۳۲ق: ۸۲). وی ادعای یگانگی با خدا، ادعای کشف و آگاهی از غیب و تساوی با اهل عصمت، ادعای ساقط شدن تکالیف، ادعای عدم وجوب امر به معروف و نهی از منکر، عدم وجوب جهاد، بطلان نبوت و امامت و... را از دیگر مفاسد حلول و اتحاد می‌داند (عاملی، ۱۴۳۲ق: ۹۷ و ۹۸).

شیخ حر برای ردّ دیدگاه کشف، به لوازم باطل این دیدگاه در تصوف اشاره می‌کند. برخی از این لوازم، اعتقاد به عصمت و علم غیب در صاحب کشف، بطلان معجزه و رفع تکلیف دینی است. وی می‌نویسد: فرض صحت کشف، لازمه اش این است که صاحب کشف هیچ گاه به خطا و اشتباهی دچار نشود که این همان معنای عصمت است. بنابراین، هر کس مدّعی کشف شد یا برایش کشف حاصل گشت، باید قائل به عصمت وی شد. صوفیان ادعا کرده اند برای بیشتر آن‌ها عصمت حاصل می‌شود که این سخنی بیهوده و محکوم به بطلان است (عاملی، ۱۴۳۲ق: ۱۱۴). هم چنین لازمه صحت کشف، علم غیب و یا شناخت بسیاری از امور غیبی است که در این صورت لازم می‌آید مقام و رتبه علم و دانش صاحب کشف، برتر از همه انبیا حتی اشرف پیامبران حضرت محمد(ص) باشد، زیرا رسول خدا(ص) فرمود: «ما أعلم ما وراء جداری هذا الا بوحی یوحی الیّ»؛ جز با وحی که به من الهام می‌شود، نمی‌دانم پشت دیوار خانه ام چه می‌گذرد (عاملی، ۱۴۳۲ق: ۱۱۴ و ۱۱۵). وی در ادامه می‌نویسد: بر فرض صحت کشف و علم و دانش و

ص: ۵۶

کراماتی که صاحبان کشف مدّعی آنند، لازم می‌آید که بر بسیاری از معجزات پیامبران و ائمه(ع) خط بطلان کشیده شود و نه تنها در زمینه آوردن معجزات، امکان برابری و مساوات آنان با پیامبران و ائمه(ع) وجود داشته باشد، بلکه در صحت ادعای پیامبری و امامت آن‌ها نیز شک و تردید به وجود آید، زیرا دلایلی که ثابت کننده ادعای آن‌هاست، برای همه مردم، اموری ممکن است (عاملی، ۱۴۳۲ق: ۱۱۷). به علاوه، صوفیان قائلند با حصول کشف، همه تکالیف از انسان ساقط می‌شوند، در صورتی که لازم، باطل و ملزوم نیز محکوم به بطلان است و ملازمه روشن است، چون خود، بدان اعتراف و اقرار کرده و مدّعی آن شده اند (عاملی، ۱۴۳۲ق: ۱۲۰). بنابراین شیخ حر با ردّ لوازم باطل یک دیدگاه، فساد آن دیدگاه را اثبات می‌کند.

۲۲۲. روش ردّ مبنایی و زیرساختاری

قوام و استحکام هر دیدگاهی، بر یک سری اصول و زیرساخت‌ها و پایه‌هایی استوار است که برای آن نظریه، نقش ستون‌های ساختمان را ایفا می‌کنند؛ لذا اگر مبنای دیدگاه معارض دین کشف و تخریب شود، تمام ساختمان دیدگاه فرو خواهد ریخت. بنابراین، یکی از محکم‌ترین و کارآمدترین روش‌های نقد مکاتب، روش نقد مبنایی و زیرساختی است.

شیخ حر در ردّ اشاعره که قائل به جبر هستند، به ردّ مبنایی دیدگاه آن‌ها می‌پردازد و می‌نویسد: مبنا و زیرساخت فکری آنان این است که تمام افعال از خداوند صادر می‌شود؛ حال آن‌که این مبنا درست نیست، زیرا شکی نیست که خداوند تنها خالق اجسام است، اما افعال و حرکات بندگان از اعراض است و آیات و روایات دالّ بر صدور آن‌ها از بندگان است (عاملی، ۱۳۷۶، ۱: ۲۵۵).

وی در ردّ دیدگاه کسانی که دلیل عقلی ظنی را معتبر می‌دانند، به مبنای آن استناد می‌کند و می‌گوید: مبنای اعتقادات آنان این است که «استدلال به خبر واحد، در اصول جایز نیست». پس اگر چنین اعتقادی دارند، چگونه به وسیله خبر واحد بر چنین مطلب مهمی

حجیت دلیل عقلی ظنی استدلال می‌کنند؟ این برخلاف روش آنان است (عاملی، ۱۴۰۳ق: ۳۵۰).

۳۲۲. روش استفاده از مبنای طرف مقابل

برای نقد اندیشه‌های مخالف، می‌توان از مبنای و مطالبی که مورد قبول اوست، استفاده کرد. در این روش، متکلم سعی می‌کند تا با تنظیم استدلالی که محتوای آن را از مطالب مورد قبول خصم گرفته، عقاید او را رد کند؛ اگرچه ممکن است، خود متکلم آن مبنای را قبول نداشته

ص: ۵۷

باشد. لذا چون خصم آن‌ها را پذیرفته، چاره‌ای جز پذیرفتن آن‌ها ندارد. باید به این نکته توجه داشت که از شرایط استفاده از این روش، اطلاع دقیق و کافی از مبانی و منابع طرف مقابل است؛ در غیر این صورت، حتی ممکن است عقاید کلامی خود متکلم نیز نزد مخاطبان، متزلزل شود.

شیخ حر، استناد به کتب عامه را به خاطر احتجاج به آن‌ها به وسیله روایاتشان و عدم قدرت آن‌ها بر انکار این احادیث می‌داند (عاملی، ۱۴۲۵ق، ۱: ۵۴) که نه می‌توانند آن‌ها را رد کنند و نه معارضه با آن‌ها عاقلانه است (عاملی، ۱۴۰۲ق: ۲۴۲؛ عاملی، ۱۴۰۳ق: ۳۶۴). وی حتی بیان می‌کند: از ائمه (ع) رسیده دیگران را به واسطه آنچه به آن ملزمند و اعتقاد دارند، مجبور به پذیرش حق کنید (عاملی، ۱۴۰۳ق: ۱۸۳) و ائمه نیز از مبانی مورد قبول خصم علیه خودشان استفاده می‌کردند و علیه آنان احتجاج می‌کردند (عاملی، ۱۴۰۳ق: ۱۸۲). ایشان با استفاده از اعتقاداتی که عامه داشتند، از جمله: قیاس، اجماع، استصحاب، اصل، مفهوم لقب، مصالح مرسله و مانند آن، علیه خودشان احتجاج می‌کردند و با این که ائمه (ع) بر عدم حجیت این موارد تصریح کرده بودند، مثلاً در بسیاری از موارد برای این که استدلال بر مطلب مهمی کنند، از شعر که نزد عامه حجت است، استفاده می‌کردند تا سامع بهتر بفهمد و بیشتر مورد قبول او قرار گیرد؛ پس مطابق با مقتضای حال سامع و بلیغ سخن می‌گفتند (عاملی، ۱۴۰۳ق: ۱۸۲).

شیخ حر در ردّ دیدگاه عامه، مبنی بر خلافت خلفا و عدم قبول عصمت و امامت علی علیه السلام از مبانی اهل سنت و روایات و منابع آنان استفاده کرده است، زیرا آنان در روایات نصوص و معجزات ائمه (ع) متهم نیستند، اگرچه در غیر این روایات متهمند (عاملی، ۱۴۲۵ق، ۱: ۵۴). وی احادیث بسیاری در عصمت و امامت علی علیه السلام ذکر کرده و می‌نویسد: این احادیث همه از مناقب خوارزمی است که از شاگردان زمخشری و از اعیان علمای عامه است؛ هم چنین احادیث بسیاری نیز از زمخشری روایت شده است. از اینان و امثال آن‌ها تعجب می‌شود که احادیثی روایت می‌کنند، ولی اعتقاد ندارند و اعتراف می‌کنند، سپس انکار می‌کنند و شبهه و تقلید بر آنان غلبه می‌کند. سپس آن‌ها آنچه را روایت کرده‌اند، رد می‌کنند. وی در ادامه به کتب بسیاری از اهل سنت اشاره می‌کند که بر وزیر و وصی بودن و امیرالمؤمنین بودن و امام متقین بودن علی علیه السلام دلالت می‌کند (عاملی، ۱۴۲۵ق، ۳: ۲۷۰).

وی می‌نویسد: قاضی عبدالجبار با وجود تعصب و عناد بسیارش، به این احادیث طعن وارد نکرده، بلکه به تأویل آن‌ها پرداخته است، ولی این تأویل‌ها درست نیست؛ به علاوه جایی برای تأویل وجود ندارد (عاملی، ۱۴۲۵ق، ۳: ۲۴۹). او پس از بیان احادیثی در اثبات امامت می‌گوید:

ص: ۵۸

این حدیث‌ها نصّ قاطع برای اثبات امامت ائمه (ع) است که نه ردّ آن‌ها امکان دارد و نه معارضه با آن‌ها عاقلانه است. انکار وجود این همه احادیث به واسطه کثرت و تواتر، محال است و هر کس بخواهد آن‌ها را تأویل کند، دچار نوعی گمراهی می‌شود، زیرا بیشتر آن‌ها صراحت برای مقصود دارند، به طوری که قابل هیچ گونه تأویل نیستند. اگر بخواهند این احادیث را رد کنند، باید بقیه احادیثی را که آن‌ها نقل کرده‌اند، رد کنند (عاملی، ۱۴۰۲ق: ۲۴۲؛ عاملی، ۱۴۰۳ق: ۳۶۴). آنان اگر انصاف داشته باشند، ملزم به قبول این روایات می‌شوند (عاملی، ۱۴۲۵ق، ۳: ۳۴۷). به علاوه، نه تنها شهادت برای اثبات، مورد قبول تر از شهادت برای نفی است، بلکه حتی شهادت دادن به این که کسی کاری را نکرده، جز در موارد نادر مورد قبول نیست؛ به علاوه، شاهد بر نفی متهم در آن است (عاملی، ۱۴۲۵ق، ۳: ۳۸۷). بنابراین، شیخ حر عاملی با استفاده از مبانی طرف مقابل، از جمله منابع و روایات مورد قبول آنان، به ردّ دیدگاه و نظراتشان می‌پردازد.

۴۲۲. روش هم گامی ظاهری با طرف مقابل

یکی از روش‌های ردّ عقاید طرف مقابل، این است که در ظاهر چند قدم با او هم گام شده و در جایگاه مناسب، به او نشان داده شود که با فرض همراهی با او، باز هم عقیده او در مورد بحث، صحیح نیست و اشکال دارد.

شیخ حر می‌نویسد: بسیاری از اصحاب گذشته، در استدلالشان به ظاهر همراه و موافق با خصم پیش می‌رفتند، اگرچه در باطن از سخنان معصومان (ع) پیروی و به آن عمل می‌کردند. این از آن جهت بود که خصم را ملزم به پذیرش حق کنند (عاملی، ۱۴۰۳ق: ۳۱). وی در بحث کشف و ردّ نظریه تصوف، ابتدا با صوفیان همراهی کرده و به ظاهر عقیده آنان را پذیرفته و

می‌گوید: به فرض اگر کشف نیز حاصل شود، یقین آور نخواهد بود. بسیار اتفاق می‌افتد اموری برای انسان کشف می‌شود، ولی پس از آن، فساد و بطلانش برای او پدیدار می‌گردد و کسی که ادعای کشف می‌کند و یا برایش مدعی کشف می‌شوند نیز همین گونه محکوم به بطلان است (عاملی، ۱۴۳۲ق: ۱۱۴).

۵۲۲. روش اثبات بطلان آموزه

در روش اثبات بطلان آموزه، به طور مستقیم به ردّ و نقد آموزه کلامی معارض با دین پرداخته و با استدلال مرتبط و مناسب با آموزه، اثبات می‌شود آموزه مورد نظر، باطل و دارای اشکال است.

ص: ۵۹

شیخ حر این روش را بسیار به کار برده و به ابطال آرا و مذاهب باطل پرداخته و با استدلال‌هایی، عقاید آنان را رد کرده است. او یکی از ادله رد مجبره را با استفاده از روش بطلان آموزه چنین بیان می‌کند که در کتاب، سنت و کلام جمیع عقلا، فعل به بنده اضافه و نسبت داده می‌شود و قرآن از چنین نسبت‌هایی مملو و پر است؛ از «ایاک نعبد و ایاک نستعین» تا «یوسوس فی صدور الناس». این اسناد حقیقی است، زیرا حمل بر مجاز، دلیل و قرینه می‌خواهد و اگر قرینه و دلیلی نباشد، حمل بر حقیقت قطعی و معین است (عاملی، شماره بازیابی ۱/۳۱۴۷: ۱۱). وی با بیان این که فعل، فعل بندگان است و انسان با اراده و اختیار خود اعمال را انجام می‌دهد، بطلان جبر را ثابت می‌کند.

شیخ حر هم چنین در رد دیدگاه جبر در مجبره که به ظاهر بعضی آیات، از جمله «والله خلقکم و ما تعلمون» استناد کرده اند، می‌نویسد: این آیات حمل بر مجاز می‌شود؛ یعنی خداوند اراده خلق اسباب و لوازم کرده است. پس از آن جا که ادله اختیار و رد جبر و تفویض بسیار است، تأویل این آیات واجب است (عاملی، شماره بازیابی ۱/۳۱۴۷: ۱۲).

وی در اثبات بطلان کشف می‌گوید: همان طور که ظاهر است، در خبرهایی که صاحبان کشف می‌دهند، اختلاف بسیار زیادی وجود دارد که نیاز به بیان آن‌ها نیست (عاملی، ۱۴۳۲ق: ۱۱۷). آن چه را صوفیان از آن خبر می‌دهند، خلاف آن فراوان ظاهر شده است و کرامات، دلایل و براهینی که بر ولایت خود ابراز می‌کنند، مردود و محکوم به بطلان است (عاملی، ۱۴۳۲ق: ۱۱۸).

شیخ حر در اثبات بطلان دیدگاه واقفیه، ابتدا روایاتی را که موجب این دیدگاه غلط شده، بیان می‌کند و سپس می‌گوید که این روایات و مانند آن باعث شبهه واقفیه شده است که شیخ و دیگران آن را باطل کرده اند. آن گاه چندین دلیل در رد دیدگاه واقفیه و روایاتی که به آن استناد کرده اند، می‌آورد (عاملی، ۱۴۲۵ق، ۴: ۲۲۵) و به اثبات بطلان آموزه می‌پردازد.

۲۲۶. روش ارجاع به بدیهیات

یکی دیگر از روش‌های رد مکاتب معارض و مقابله با خصم، روش ارجاع به بدیهیات است. در این روش، راه دفاع بر خصم بسته می‌شود، زیرا کسی نمی‌تواند بدیهیات را انکار کند.

شیخ حر در برخی موارد، از جمله در رد جبر و دیدگاه مکاتب معارض به بدیهیات ارجاع می‌دهد و می‌نویسد: هر عاقلی قطعاً و بالوجدان می‌داند که در مقابل طاعت یا معصیت، او قادر به انجام یا ترک آن کار می‌باشد و این بدیهی و ضروری است و هر عاقلی فرق بین سقوط از

ص: ۶۰

پشت بام و پایین آمدن از پله را می فهمد (عاملی، شماره بازیابی ۱/۳۱۴۷: ۱۰). وی هم چنین ضرورتاً مدح بر احسان را نیکو و ذم بر احسان را قبیح می داند و در بیان بدیهی بودن این امر، این سؤال را مطرح می کند: آیا به واسطه طلوع خورشید، فردی مدح شده و یا به واسطه غروب خورشید، کسی ذم شده است؟ (عاملی، شماره بازیابی ۱/۳۱۴۷: ۱۰) و نیز اگر افعال ما مخلوق خداوند باشد، نباید فرقی بین قاتل حسین \square و بین شمشیری که با او حضرت را شهید کردند، بگذاریم؛ حال آن که این فرق بدیهی است (عاملی، شماره بازیابی ۱/۳۱۴۷: ۱۰). بنابراین وی با توجه به بدیهیات و امور وجدانی و بالفطره، به رد مکاتب معتقد به جبر می پردازد.

۷۲۲. روش بیان حکایت و مثال

بیان حکایت و مثال، تأثیر عمیقی در خصم می گذارد و روشی در رد مکاتب معارض است. شیخ حر در رد دیدگاه قائلان به جبر، از این روش نیز استفاده کرده است. وی می نویسد: برخی علمای ما حکایت کرده اند که قاضی ای از عامه و برخی علمای شیعه در مجلس خلفای عباسی جمع بودند که مردی بلندقد که پولی را دزدیده بود، آوردند. خلیفه گفت: چگونه جزایش می دهی؟ قاضی پاسخ داد: سی ضربه شلاق به او می زنم. فرد به شیخ گفت: یا امیرالمؤمنین! مجازات دیگری هم مانده است. قاضی گفت: چه مجازاتی؟ فرد شیعی گفت: سی ضربه تازیانه هم به خاطر بلندقد بودنش باید بخورد. قاضی گفت: مگر بلندقدی او به اختیار خودش بوده؟ فرد شیعی گفت: آیا ربودن درهم-ها به اختیار خودش بود؟ پس قاضی سکوت کرد (عاملی، شماره بازیابی ۱/۳۱۴۷: ۱۲) و به بطلان اعتقاداتش پی برد.

۸۲۲. روش طرح سؤال و مطالبه دلیل از طرف مقابل

۸۲۲. روش طرح سؤال و مطالبه دلیل از طرف مقابل

گاهی می توان با طرح سؤال، خصم را متوجه اشتباه در عقیده اش کرد. لذا یکی دیگر از روش های رد مکاتب معارض، روش طرح سؤال است.

شیخ حر گاهی برای رد مکاتب باطل، با روش طرح سؤال وارد می شود. وی در رد کشف در دیدگاه تصوف، سؤالی را طرح می کند و می گوید: نظیر این کشف، بلکه فراتر و بزرگ تر از آن برای کفار و جن زدگان حاصل می شود. بنابراین، چه فضیلتی در کشف است و اهل کشف از چه مزیتی برخوردارند؟ در مورد کفار هند و دیگران، همه جا رایج است که نظیر این کشف برایشان حاصل می شود، بلکه اینان و امثالشان اختراع کننده این ریاضت ها بوده اند، ولی در دین، چنین چیزی وارد نشده است (عاملی، ۱۴۳۲ق: ۱۱۹). اگر از کسانی که ادعای کشف داشته اند، سؤال و

ص: ۶۱

درخواست شود به وسیله کشف تنها یک مسئله از مسائل مشکل معروف بین علما و دانشمندان و یا اخبار و احادیث و یا کاری نظیر آن را به تحقیق و بررسی پردازند، بی آن که از شخص معینی نام برده شود، خواهید دید که عجز و ناتوانی اش آشکار و ادعایش به طور یقین محکوم به بطلان است و قطعاً قادر بر تحقیق و بررسی کوچک ترین مسئله ای نخواهد بود. هم چنین پاسخی برای این سؤال نخواهند داشت که به چه دلیل در احادیث و اخبار، ذکر و یادی از کشف، بلکه نامی از آن به میان نیامده است؟! بدین سان، مشخص می شود که چنین موضوعی شرعاً از ریشه و اساسی برخوردار نیست (عاملی، ۱۴۳۲ق: ۱۲۰).

نتیجه

دفاع به معنای خاص کلمه، درباره پاسخ گویی به شبهات به کار گرفته می شود. این مرحله همواره مورد توجه متکلمان بوده است. شیخ حر نیز بسیار به پاسخ گویی به شبهات پرداخته است، لیکن بیشتر شبهاتی که مطرح کرده، ناظر به اعتقادات مذهب شیعه است. هر شبهه ای که وارد می شود، یا به جهت اشتباه و اشکال در صورت استدلال آن است و یا به جهت بطلان ماده و مقدمات به کار رفته. در آثار شیخ حر عاملی در رد شبهات اعتقادی، پاسخی که ناظر به روش اشکال در صورت استدلال باشد، چندان یافت نشد، اما در پاسخ گویی به شیوه رد ماده استدلال، از روش های متعددی استفاده کرده است که از جمله آن ها می توان به روش رد لوازم و مبانی شبهه، روش پاسخ نقضی، روش ذکر مثال و تشبیه، روش رد استدلال شبهه گر، روش تنبیه به استثنای موجود و روش تنبیه به مقتضای حال و شرایط، اشاره کرد.

رد مکاتب معارض، آخرین مرحله در دفاع از آموزه هاست. در این مرحله، متکلم حالت هجومی دارد. این مرحله به جهت آن که نشان دهنده کمال مکتب متکلم است، بسیار اهمیت دارد. شیخ حر در این مرحله با روش های مختلف، از جمله لوازم فاسد دیدگاه های معارض، رد مبانی و زیرساختاری، استفاده از مبانی طرف مقابل، هم گامی ظاهری با طرف مقابل، اثبات بطلان آموزه، ارجاع به بدیهیات، مطالبه دلیل از طرف مقابل، روش طرح سؤال و مطالبه دلیل از طرف مقابل، به رد مکاتب معارض پرداخته است.

ص: ۶۲

منابع

قرآن کریم.

ابن اثیر، مبارک بن محمد الجزری، (بی تا)، النهایه فی غریب الحدیث و الأثر، قم، اسماعیلیان.

ابن شعبه حرانی، حسن، (۱۴۰۴ق)، تحف العقول، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، مقدمه: احمد فارس شدیاق، بیروت، دارالفکر، چاپ سوم.

احمد بن فارس، ابی الحسین، (۱۴۰۴ق)، معجم مقائیس اللغه، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.

برنجکار، رضا، (۱۳۹۱)، روش شناسی علم کلام: اصول استنباط و دفاع در عقاید، قم، دارالحدیث، چاپ اول.

جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۴۱۰ق)، تاج اللغه و صحاح العربیه، تحقیق: احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دارالعلم للملایین، چاپ اول.

حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۳ق)، الفوائد الطوسیة، قم، المطبعه العلمیه، چاپ اول.

، (۱۳۷۶)، الفصول المهمه فی أصول الأئمه (ع) (تکمله الوسائل)، قم، مؤسسه امام رضا، چاپ اول.

، (۱۴۱۸ق)، رساله فی الغناء، قم، مرصاد، چاپ اول.

، (۱۴۰۲ق)، الجواهر السنیه فی الاحادیث القدسیه، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، چاپ اول.

، (۱۳۶۲)، الإیقاظ من ההجعه بالبرهان علی الرجعه، تهران، نوید، چاپ اول.

، (۱۴۲۵ق)، إثبات الهداه بالنصوص و المعجزات، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، چاپ اول.

، (۱۴۳۲ق)، الرسالة الاثنی عشریه فی الرد علی الصوفیه، تحقیق و تصحیح: عباس الجلالی، قم، انصاریان للطباعه و النشر.

، رساله خلق الکافر، نسخه خطی کتابخانه مجلس، شماره بازیابی ۱/۳۱۴۷.

، تحریر وسائل الشیعه، نسخه خطی کتاب خانه مجلس، شماره بازیابی ۳۶خ.

خالقیان، ام البنین، (۱۳۹۴)، «روش شناسی کلامی شیخ حر عاملی»، رساله دکتری، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.

سید رضی، ابوالحسن محمد، (۱۳۸۵)، نهج البلاغه، محمد دشتی، تهران، پیام عدالت، چاپ سوم.

فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۰ق)، العین، قم، هجرت، چاپ دوم.

فیومی، احمد بن محمد، (بی تا)، مصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، قم، دارالرضی.

ص: ۶۳

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

مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴ق)، بحارالانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء.

محمدی، محمدعلی، (۱۳۸۸)، «شیوه پاسخ به پرسش‌های دینی»، دو ماه نامه مبلغان، ش ۱۱۵.

ص: ۶۴

محلّ نزول اولین وحی و آثار کلامی آن

اشاره

رسول رضوی (۱)

محمدحسین افرخته (۲)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۲/۲۰

تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۰۲/۱۳

چکیده

دو دسته گزارش درباره اولین وحی نازل شده بر رسول خدا(ص) وجود دارد؛ دسته اول، غار حرا را محل نزول اولین وحی می داند و دسته دوم، محل نزول وحی را منطقه ابطح معرفی می کند. مقاله حاضر سعی کرده است ضمن بررسی اسناد، متن و آثار کلامی و تاریخی گزارش مشهور که غار حرا را محل نزول اولین وحی می داند و نشان دادن چگونگی استناد برخی مستشرقان به این گزارش در اثبات وام گرفته شدن اسلام از مسیحیت و غیراصیل بودن آموزه های آن، به واگویی گزارش دیگری پردازد که در منابع شیعی بدان پرداخته شده و محل نزول اولین وحی را ابطح معرفی کرده است؛ با آن که این گزارش علاوه بر استحکام سند، آثار سوء مترتب بر گزارش اول را ندارد.

واژگان کلیدی

اولین وحی، غار حرا، سرزمین ابطح، مستشرقان.

۱- استادیار دانشگاه قرآن و حدیث و عضو انجمن کلام اسلامی حوزه

۲- کارشناسی ارشد تاریخ اسلام، دانشگاه تهران

ص: ۶۵

مقدمه

وحی در ادیان الهی، از منابع اصیل معرفتی و واسطه ارتباط خلق با خالق به حساب می آید و پیامبران الهی در رساندن آن به مردم سعی بلیغ داشته و به تعبیر قرآنی، از روی هوای نفس سخن نگفته و هر آنچه بیان می کردند، وحی الهی بود؛ به همین دلیل، مردم به چگونگی برقراری این ارتباط و زمان آغاز چنین ارتباطی اهمیت بسیاری داده و پرسش های متعددی در این باره مطرح می کردند. ایمان آورندگان به نبی مکرم (ص) نیز از این قاعده مستثنا نبوده و درباره چگونگی نزول اولین وحی بر آن حضرت، پرسش هایی می پرسیدند و طبیعی بود که از سوی رسول خدا (ص) و نزدیکان ایشان نیز پاسخ هایی به این پرسش ها داده می شد. با وجود این، پاسخ های رسیده به دست ما متفاوتند و برخی شرق شناسان با استناد به این پاسخ ها، سعی در اثبات وام گرفته شدن اسلام از مسیحیت و غیراصیل بودن آموزه های آن کرده اند.

گفت و گو در این باره در کتاب های تفسیری و ذیل سوره «علق» سابقه ای طولانی دارد و عده ای نیز نگاهی انتقادی به برخی مباحث طرح شده در زمینه اولین وحی داشته اند که از معاصران می توان به علامه طباطبائی در تفسیر المیزان، آیه الله سبحانی در تفسیر منشور جاوید و رسول جعفریان در تاریخ سیاسی اسلام اشاره کرد، اما این نگاه های انتقادی به شیوه تطبیقی بین احادیث فریقین نبوده و راه حلی برای حل مشکلات کلامی مترتب بر نقل مشهور ارائه نکرده اند. ما در این مقاله سعی خواهیم کرد ضمن یادکرد پاسخ هایی که از طریق صحابه و یا اهل بیت (ع) برای پرسش از اولین وحی به دست ما رسیده، به ارزیابی و اعتبارسنجی هر یک از آن ها پرداخته و به چگونگی سوء برداشت مستشرقان از احادیث «بدء الوحی» اشاره کنیم و ضمن بررسی تطبیقی، برتری سندی و محتوایی روایت نقل شده از اهل بیت (ع) را نشان دهیم.

دیدگاه ها درباره بدء الوحی

اشاره

کنکاش در روایات رسیده در منابع شیعه و اهل سنت، نشان گر وجود دو دیدگاه کلی درباره مکان اولین وحی است:

۱. دیدگاه اهل سنت

اشاره

اهل سنت بر این باورند در کوه نور و زمانی که پیامبر اکرم (ص) به تنهایی در غار حرا بودند، اولین وحی بر ایشان نازل شد و هنگامی که جبرئیل پیام الهی را به آن حضرت رساند، دچار اضطراب و شک شده و می خواستند خود را از کوه به پایین پرتاب کنند. پس از آن که از کوه پایین

ص: ۶۶

آمدند، از ورقه بن نوفل شنیدند که آنچه دیده اند جبرئیل بوده؛ پس شکشان تبدیل به یقین شد و آرامش یافتند. مستند این باور، احادیثی است که در ادامه به بررسی آن‌ها پرداخته می‌شود.

روایت ابن شهاب زهری از عروه بن زبیر از عایشه

اشاره

از عایشه نقل شده است: «اولین وحی بر رسول خدا(ص) رؤیای صادقه در خواب بود که مانند طلوع آفتاب بر ایشان نازل شد. سپس او به تنهایی و عزلت تمایل پیدا کرد و در غار حرا به تنهایی حضور می‌یافت. ایشان در آن جا به تحنث (شب زنده داری و دعا کردن شب‌های متعدد)

می‌پرداختند تا زمانی که به نزد خانواده خود بازمی‌گشتند. این امر بارها و بارها اتفاق می‌افتاد تا این که روزی در غار حرا حق بر ایشان نازل شد. فرشته نزد ایشان آمد و به ایشان گفت: بخوان! ایشان فرمودند: من قادر به خواندن نیستم. سپس فرشته مرا در بغل گرفت و آن قدر فشار داد که جانم به لب رسید. بعد مرا رها کرد و گفت: بخوان! گفتم: من قادر بر خواندن نیستم. او برای بار دوم مرا در بغل گرفت تا این که جانم به لب رسید. سپس مرا رها کرد و گفت: بخوان! گفتم: من قادر بر خواندن نیستم. پس مرا برای بار سوم در بغل گرفت و گفت: «اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ.» پیامبر پس از آن در حالی که دلش لرزان بود، بازگشت و به خدیجه گفت: مرا در پارچه‌ای ببچانید! پس از آن که این کار را کردند و لرزش اندام‌های ایشان تمام شد، ماجرا را برای خدیجه تعریف کردند و گفتند: می‌ترسم کاهن یا مجنون شده باشم. خدیجه گفت: نه! به خدا قسم، خدا تو را هرگز وانمی‌گذارد، چرا که تو صله رحم، تجارت و مهمان‌نوازی می‌کنی و به مردم در سختی‌ها یاری می‌رسانی. سپس خدیجه به همراه پیامبر به نزد ورقه بن نوفل، پسرعموی خدیجه رفتند که در جاهلیت به مسیحیت گرویده بود و به عبرانی کتاب‌های گوناگون، از جمله انجیل را می‌نوشت و در سنّ پیری کور شده بود. خدیجه به او گفت: ای عمو زاده! این سخنان از پسر برادرت بشنو. ورقه به پیامبر گفت: چه چیزی می‌بینی؟ پیامبر(ص) آنچه دیده بودند، برای ورقه تعریف کردند. ورقه گفت: قدّوس، قدّوس! این همان ناموسی است که خدا بر موسی نازل کرد. ای کاش من نیز در آن یار تو بودم! ای کاش آن زمان که قومت تو را از شهر اخراج می‌کنند، من زنده می‌بودم! پیامبر فرمود: آیا قوم من، مرا از این شهر بیرون می‌کنند؟ ورقه گفت: بله. اگر من در آن روز بودم، تو را یاری می‌کردم. پس از مدتی نگذشت که ورقه از دنیا رفت و وحی نیز از پیامبر منقطع شد.»

این متن در تمامی کتاب‌هایی که این داستان را نقل کرده اند وجود دارد، اما در برخی نقل‌ها گفته شده: پیامبر ترس این را داشتند که مجنون یا کاهن شده باشند. در برخی نقل‌ها هم آمده است: ایشان می‌خواستند خود را از کوه پرتاب کنند.

ص: ۶۷

برسی سندی

این روایت به سند‌های گوناگون و متفاوت و در کتاب‌های متعدد اهل سنت نقل شده است (بخاری، ۱۳۱۲ق، ۱: ۷؛ ۶: ۱۷۳؛ مسلم بن حجاج، ۱۹۹۱، ۱: ۱۳۹؛ ابن حنبل، ۱۳۱۳ق، ۶: ۲۲۳؛ حاکم نیشابوری، ۱۳۴۱ق، ۳: ۱۸۴ و...). در تمامی کتاب‌هایی که به ذکر سند حدیث پرداخته‌اند، اسناد این روایت به ابن شهاب زهری از عروه بن زبیر از عایشه منتهی می‌شود. بر اساس منابع تاریخی، عایشه امکان این را نداشته است که در اولین وحی در کنار پیامبر (ص) حضور داشته باشد و امکان نقل این داستان برای وی مقدور نیست. عایشه سه سال پیش از هجرت، یعنی حدود ده سال پس از بعثت و در سنّ هفت سالگی با پیامبر ازدواج کرد (طبری، ۱۹۶۸، ۳: ۱۶۴). بنابراین، وی به هنگام نزول اولین وحی به دنیا نیامده بود و نمی‌توانست شاهد آن باشد؛ پس سند این روایت کامل نیست. این نکته را هم باید افزود که برخی مورخان جدید، ازدواج پیامبر اکرم (ص) با عایشه را در سنین بالاتر وی دانسته‌اند (مونس، ۱۹۹۷: ۵)، اما این امر مسلم است که این ازدواج در مدینه تحقق یافته و او در دوره مکّه ارتباط مستقیمی با پیامبر اکرم (ص) نداشته است؛ هرچند اگر ارتباطی هم وجود داشت، چون این روایت نقل قول از پیامبر (ص) نیست، نقص سند آن جبران نمی‌شود. برخی علمای اهل سنت به مرسل بودن این حدیث اذعان کرده و چاره کار را در موارد ذیل دیده‌اند:

یکی از موضوعات مهم در علوم حدیث اهل سنت، روایاتی است که به یکی از صحابه، بدون اسناد به پیامبر اکرم (ص) منتهی می‌شوند. علمای اهل سنت در این باره اختلاف دارند، اما اکثریت آن‌ها این احادیث را حدیث مسند دانسته و با آن به منزله سنن برخورد می‌کنند (بغدادی، ۱۹۸۳، ۲: ۱۹۰؛ حاکم نیشابوری، ۱۹۸۰: ۲۲؛ سخاوی، ۱۴۲۶ق، ۱: ۱۹۱۱۹۳). بر این اساس، برخی علمای اهل سنت روایت عایشه را قابل قبول دانسته‌اند (نووی، ۱۹۲۹، ۲: ۱۹۷).

عبارت «فاخذنی فغظنی» نشان می‌دهد عایشه این حدیث را از پیامبر (ص) شنیده است (سیوطی، ۱۴۱۶ق، ۱: ۱۸۳؛ قسطلانی، ۱۳۲۳ق، ۱: ۶۱)؛ بنابراین سند حدیث ناقص نیست.

در مقابل نگاه توجیه‌گرانه بالا- به این نکته باید توجه داشت که با هر توجیهی، باز روایت دچار اضطراب است، زیرا قسمتی از حدیث از زبان رسول الله (ص)، قسمتی دیگر از زبان عایشه و قسمت آخر هم از زبان حضرت خدیجه نقل شده است و این عدول از ظاهر حدیث است که کل حدیث را از زبان عایشه نقل می‌کند.

برسی متنی

در این روایت، نکاتی وجود دارد که با دیگر گزارش‌های تاریخی و نیز مبانی اعتقادی اسلام سازگار نیست؛ از جمله:

ص: ۶۸

پیامبر اکرم (ص) پس از نزول وحی و مشاهده ملک وحی، باز نبوت خویش را باور نداشت و با راهنمایی همسرشان و ورقه بود که به این باور رسید. این ادعا در صدد القای نعوذ بالله برتری عقل و دانش حضرت خدیجه و ورقه بن نوفل از پیامبر (ص) است! در این صورت، هر مخالفی می تواند بگوید: با وجود این برتری، نیازی نبود که آن دو از پیامبر پیروی کنند؛ در واقع پیامبر اصلی، خدیجه و ورقه بن نوفل بودند!

این پرسش ها در روایت مذکور، بی پاسخ مانده است: چرا جبرئیل پیش از آن که چیزی را بر حضرت محمد (ص) عرضه کند، از ایشان می خواهد که چیز ناآورده ای را بخوانند؟ بر فرض جبرئیل نوشته ای آورده بود که پیامبر باید از روی آن می خواندند؛ چرا از کسی که به ادعای اهل سنت توانایی خواندن نداشته، خواسته تا نوشته ای را بخواند؟ اگر منظور این بوده که پیامبر باید سخنانی را که جبرئیل به ایشان عرضه می دارد تکرار می کردند، در این فرض باید پرسید: چرا کسی به نبوت انتخاب می شود که توانایی تکرار چند کلمه را ندارد؛ آن هم کسی که باید پیام های الهی را بی کم و کاست به انسان ها برساند؟ علاوه بر این شیعه، پیامبر را در تمامی حرکات و افعال معصوم می داند، اما اهل سنت پیامبر را تنها در دریافت و ابلاغ وحی معصوم می دانند؛ حال چگونه است که ایشان از تکرار چند جمله کوتاه وحی ناتوان هستند؟ آیا این ناتوانی با عصمت پیامبر اکرم (ص) سازگاری دارد؟

آیا می توان پذیرفت پیامبر اکرم (ص) می خواستند خود را از کوه به پایین پرتاب کنند؛ حال آن که هر عقل سلیمی خودکشی را روا نمی داند و در اسلام خودکشی حرام است؟! این کار، شایسته افرادی است که از نعمت عقل بی بهره اند، نه فردی مانند رسول الله (ص).

صرف نظر از تناقض های تاریخی درباره ورقه بن نوفل (جواد علی، ۱۴۱۳ق، ۶: ۵۰۰-۵۰۴) و تشکیک برخی نویسندگان درباره اصل وجود چنین شخصی (زرگری نژاد، ۱۳۸۷: ۲۲۵)، اگر ورقه بن نوفل به این که آن فرشته جبرئیل بوده، اذعان داشته و به نبوت پیامبر اکرم (ص) اعتراف کرده است، معنا ندارد بگوید: اگر ایشان را درک می کرد، به ایشان ایمان می آورد. این شرط او به چه معناست؟ او که در همان زمان قبول داشته است که ایشان نبی هستند، چرا ایشان را نصرت نداد و به نبوت ایشان ایمان نیاورد؟

چه دلیلی وجود داشت که پیامبر اکرم (ص) سخنان ورقه را بپذیرند و به سخنان او اعتماد کنند، آن هم در امر خطیری همچون نبوت، ولی سخنان امین وحی را باور نکنند؟!

در خطبه «قاصعه» از زبان امیرالمؤمنین \square نقل شده: «پیامبر اکرم (ص) از روزی که از شیر گرفته شدند، شب و روز با بزرگ ترین ملک از ملائکه الهی قرین و همراه بودند» (رضی، بی تا، نهج البلاغه: خطبه ۱۹۲). اگر این بزرگ ترین ملک همان جبرئیل بود، پس پیامبر از دوران کودکی با ایشان مانوس بودند و ترس یا نشناختن ملک برای ایشان منتفی خواهد بود؛ و اگر این

ص: ۶۹

بزرگ ترین ملک غیر از جبرئیل بود، پس رسول خدا که از کودکی با ملکی بزرگ تر از جبرئیل مأنوس بودند، از جبرئیل نخواهند ترسید. بنابراین نمی توان نقل مورخان را مبنی بر این که پیامبر از سخنان ورقه آرام گرفتند (طبری، ۱۹۶۸، ۲: ۳۰۳؛ بیهقی، ۱۴۰۸، ۲: ۱۴۹)، پذیرفت.

با وجود آن که بشارت های فراوانی درباره نبوت ایشان از طریق مسیحیان و یهودیان داده شده بود و به نصّ آیه قرآن، مسیحیان و یهودیان ایشان را مانند فرزندان خود می شناختند (انعام: ۲۰؛ بقره: ۱۴۶)، قابل قبول نیست که خود پیامبر (ص) از نبوت خود اطلاع نداشته باشند. آیا در جامعه ای که بسیاری از مردم به طمع این که فرزندشان پیامبر باشد نام آن ها را «محمد» می گذاشتند (ابن-سعد، ۱۴۱۰، ۱: ۱۳۴)، پیامبر اکرم (ص) خود از پیامبری خود خبر نداشتند؟! آیا با وجود این که پدران پیامبر (یعقوبی، ۱۸۸۳، ۲: ۱۱) و مادر ایشان (نقل شده: آمنه در خواب دید که نوری از پیامبر ساطع شده. او از این خواب نتیجه گرفت که پسرش، شأن و مقام والایی خواهد داشت. آمنه حتی معتقد بود شیطان راهی به پسرش ندارد. ر.ک: موصلی، ۱۹۸۸، ۱۳: ۹۷؛ ابن هشام، ۱۹۷۶، ۱: ۱۷۴؛ بیهقی، ۱۴۰۸، ۱: ۱۳۵۱۳۶؛ ابن حبان، ۱۴۰۸، ۱۴: ۲۴۷) به نبوت ایشان اعتقاد داشتند، می توان پذیرفت که خود ایشان از نبوت خود آگاه نبودند؟!

روایت ابن شهاب زهري از ابوسلمه از جابر

جابر بن عبدالله انصاری نقل کرده که از پیامبر (ص) شنیده است: «سپس مدتی وحی از من منقطع شد. روزی در حالی که راه می رفتم، از آسمان ندایی شنیدم. سر را بلند کردم، دیدم فرشته ای که در حرا به نزد من آمده بود، اکنون بر تختی میان آسمان و زمین نشسته است. از این کار او ترسیدم و به زمین خوردم. به نزد خانواده آمدم و گفتم: مرا در پارچه ای بپوشانید و آن ها این کار را کردند. خدا چنین بر من نازل کرد: "یا أَيُّهَا الْمَدَّثِرُ قُمْ فَأَنْذِرْ وَرَبُّكَ فَكَبِيرٌ وَثِيَابُكَ فَطَهِّرْ وَالرِّجْزُ فَاهْجُرْ". سپس وحی بر من ادامه یافت.»

این روایت نیز که به اسناد گوناگون در کتاب های اهل سنت آمده (ابن حنبل، ۱۳۱۳، ۳: ۳۲۵؛ نسائی، ۱۴۲۱، ۱۰: ۳۱۷؛ بخاری، ۱۳۱۲، ۴: ۱۱۶؛ مسلم، ۱۹۹۱، ۱: ۱۴۳)، به این مطلب اشاره دارد که حضرت محمد (ص) ملکی را که در غار حرا دیده دوباره در جای دیگر مشاهده می کند، ولی درباره چگونگی ماجرای کوه حرا و اولین نزول وحی در آن ماجرا اشاره ای ندارد. این روایت نشان می دهد، پیش از این ملکی بر پیامبر (ص) نازل شده بود و در این باره نیز بر ایشان نازل شده است و ارتباطی به اولین نزول وحی بر پیامبر اکرم (ص) ندارد.

روایت عبید بن عمیر بن قتاده لثی

اشاره

ابن اسحاق از وهب بن کیسان نقل کرده: «روزی عبدالله بن زبیر از عبید بن عمیر بن قتاده

ص: ۷۰

لیثی پرسید: اولین وحی بر پیامبر که جبرئیل بر ایشان آورد، چگونه بود؟ عیبید به عبدالله بن زبیر و کسانی که در آن جا حاضر بودند، گفت: رسول خدا(ص) هر سال یک ماه در غار حرا حاضر می-شدند و در آن مدت از قریش دوری می کرد... از این جا به بعد تقریباً با روایت عایشه هم داستان است (ابن هشام، ۱۹۵۵، ۱: ۲۵۱؛ طبری، ۱۹۶۸، ۲: ۳۰۰؛ ذهبی، ۱۴۱۰ق، ۲: ۱۳۰؛ ابن-کثیر، بی تا، ۳: ۱۲؛ عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ۱۰: ۴۲۵).

برسی سندی

دیدگاه‌ها درباره عیبید بن عمیر لیثی، متفاوت است؛ برخی او را از صحابه ای دانسته اند که در زمان پیامبر (ص) به دنیا آمد و برخی چنین اعتقادی نداشته و او را از بزرگان تابعین به شمار آورده-اند (ابن عبد البر، ۱۹۹۲، ۳: ۱۰۱۸؛ عسقلانی، ۱۸۵۳، ۵: ۷۹؛ بخاری، ۱۹۵۸، ۵: ۴۵۵). در هر دو صورت، وی در دوران نزول اولین وحی، به این دنیا پا نگذاشته بود و این روایت همانند روایت عایشه، مستند نبوده و حجیت لازم را نخواهد داشت.

برسی محتوایی

این روایت در دوران عبدالله بن زبیر گفته شده و در تاریخ مشهور است که عبدالله چهل هفته در خطبه نماز، نام پیامبر(ص) را نیاورد تا بنی هاشم به شنیدن نام ایشان گردن افزای نکنند (مسعودی، ۱۹۶۴، ۳: ۸۸)! بنابراین کاملاً طبیعی است که در این دوران، برای کاهش مقام پیامبر (ص) تلاش‌هایی انجام گرفته است. علاوه بر این، تمامی اشکال‌هایی که درباره روایت اول وجود دارد، درباره این روایت نیز می توان بیان کرد.

پرسش ابوذر درباره اولین نزول وحی

اشاره

در روایتی دیگر، پرسش و پاسخی میان ابوذر یا ابوهیره و یا یک شخص نامعلوم و پیامبر اکرم (ص) بدین شرح نقل شده است: «ابوذر می گوید: به پیامبر عرض کردیم: یا رسول الله! از کجا دانستید که شما پیامبرید؟ پیامبر فرمودند: من در بطحاء بودم که دو فرشته آمدند. یکی از آن فرشته‌ها به دیگری گفت: آیا این خود اوست؟ دیگری گفت: آری. گفت: او را با یک نفر بسنج. وزن من بیشتر بود. گفت: با ده نفر بسنج. مرا با ده نفر سنجیدند. وزن من بیشتر بود... یکی از آن‌ها به دیگری گفت: اگر او را با تمامی امتش وزن کنی، باز هم وزن او بیشتر است...»

این روایت در برخی منابع اهل سنت نقل شده است (ابن حنبل، ۱۳۱۳ق، ۴: ۱۸۴؛ حاکم نیشابوری، ۱۳۴۱ق، ۲: ۶۱۶؛ اصفهانی، ۱۴۰۶ق، ۱: ۲۲۱؛ هیثمی، ۱۴۰۴ق، ۳: ۱۱۵؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ۳: ۴۶۱...) و در آن‌ها در ادامه، داستان جعلی «شق صدر» نقل شده است. تنها

ص: ۷۱

دارمی این روایت را بدون ذکر حادثه شق صدر نقل کرده و تقریباً با روایتی که در ادامه از کتب شیعه نقل خواهد شد، همسوست (دارمی، ۱۴۲۱ق، ۱: ۱۶۵).

برسی محتوایی

توزین پیامبر اکرم (ص) با افراد گوناگون، تمثیلی نمادین از جایگاه والای معنوی ایشان است. با وجود این، در این روایت تناقض‌هایی دیده می‌شود. بر اساس کتاب‌های تاریخی که مدعی داستان شق صدرند، این حادثه در سنین کودکی پیامبر اتفاق افتاده، اما نزول وحی بر پیامبر در سنّ چهل سالگی بوده؛ بنابراین یا باید به نقل دارمی که با روایت شیعه هم خوانی دارد، اکتفا

کرد و باقی وقایع را ساخته دست جاعلان دانست و یا باید پذیرفت که ایشان از کودکی پیامبر

بودند.

روایات دیگر

اشاره

روایات مشابه دیگری در این زمینه از عکرمه از زبان عبدالله بن عباس (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ۱: ۱۵۳) و عبدالله بن شداد (طبری، ۱۹۶۸، ۲: ۲۹۹؛ ابن سعد، الطبقات، ۱: ۱۵۲) نقل شده است که اولاً، هر دوی این صحابه در زمان آغاز بعثت به دنیا نیامده بودند و از متولدگان دوران مدینه به شمار می‌آیند و اشکال عدم اسناد هم چنان بر آن‌ها هم وارد است؛ و ثانیاً، از نظر محتوایی، مشابه روایات مزبور بوده و همان اشکال‌ها متوجه این نقل‌ها خواهد بود.

تلاش برای توجیه این روایات

با توجه به این که در روایات مزبور، به مقام شامخ پیامبر اکرم (ص) بی‌احترامی شده است و حتی موجب عدم اطمینان به نبوت ایشان می‌شود، برخی دانشمندان تلاش کردند تا این روایات را توجیه کنند.

قاضی عیاض معتقد است، ترس پیامبر اکرم (ص) از وحی و یا تردید ایشان در الهی بودن آنچه بر ایشان نازل شده، نبوده است، بلکه ترس از عدم موفقیت، عدم توانایی در تبلیغ رسالت و یا ترس از شیطانی بودن وحی بوده است (عیاض، ۱۹۷۷، ۲: ۷۰۲؛ عیاض، ۱۹۹۸، ۱: ۴۸۴۴۸۵). وی معتقد است، در صورتی که این روایات صحیح باشد (۱)، باز هم مربوط به اوایل دوران بعثت پیامبر است که هنوز با ملک رابطه‌ای نداشتند، اما پس از نزول وحی و ملاقات با ملک، شک در ایشان راه ندارد (عیاض، ۱۹۷۷، ۲: ۷۰۶).

۱- این سخن نشان می‌دهد، خود قاضی عیاض در صحت این روایات تردید داشته است!

ص: ۷۲

نووی احتمال دوم قاضی عیاض را رد کرده و آن را مخالف صریح آیه دانسته است (نووی، ۱۹۲۹، ۲: ۲۰۰).

کرمانی پس از نقل دو نظر فوق، احتمال سومی مبنی بر ترس خود پیامبر از نزول وحی مطرح کرده و می نویسد: خدای متعال شواهدی قرار داد تا ایشان متوجه شوند جبرئیل نزد ایشان آمده است، نه شیطان (الکرمانی، ۱۹۳۷، ۱: ۳۶).

روایاتی نقل شده است که درختان و سنگ ها پیش از بعثت، بر پیامبر (ص) به عنوان نبوت سلام می دادند (ابن حنبل، ۱۳۱۳ق، ۵: ۸۹؛ ترمذی، ۱۹۷۵، ۵: ۵۳۹؛ مسلم، ۱۹۹۱، ۴: ۱۷۸۲). قاضی عیاض، وشنانی و سنوسی در شروح خود بر صحیح مسلم معتقدند، رؤیای صادقه و سلام کردن حجر، برای آمادگی ایشان برای نزول وحی بوده است؛ به این ترتیب که در ابتدا

روح پیامبر برای نزول وحی بر ایشان انس پیدا کند و از این که برای اولین بار وحی ایشان را

غافل گیر کند ممانعت نماید، چراکه قوای بشری تحمل آن را ندارد (عیاض، ۱۹۷۷، ۲: ۷۰۳؛ عیاض، ۱۹۸۸، ۱: ۴۷۹؛ مسلم بن حجاج، بی تا، ۱: ۲۷۱).

احمد بن ابراهیم اسماعیلی جرجانی گفته است: ترس ایشان از عدم علم ضروری به الهی بودن آنچه بر ایشان نازل شده است، بود (قسطلانی، ۱۹۹۶، ۱: ۱۰۵؛ زرقانی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۴۰۳).

قسطلانی و زرقانی ترس ایشان را از کشته شدن از سوی قوم دانسته اند (قسطلانی، ۱۹۹۶، ۱: ۱۰۵؛ زرقانی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۴۰۳).

ابن حجر درباره تکرار جمله «ما أنا بقاری» معتقد است، مرتبه اول به دلیل امتناع، مرتبه دوم به دلیل اخبار به نفی محض و مرتبه سوم بر استفهام بوده است (عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ۱: ۳۲).

شوکانی این اقدام را شکایت ایشان از وضعیت اوایل وحی دانسته است (شوکانی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۷۳).

از دانشمندان جدید، اکرم ضیاء العمری فرازی از این حدیث را که پیامبر (ص) می خواستند خود را از کوه پرتاب کنند، منافی عصمت ایشان و آن را غیر صحیح دانسته است (العمری، ۱۴۱۵ق: ۱۲۶).

به نظر می رسد، این توجیه ها از این امر ناشی می شود که این افراد نتوانسته اند خود را از چنگال انبوه روایات نقل شده در این زمینه رها سازند، هرچند این روایات تا چند نسل، همگی خبر واحد به شمار می روند. این افراد متوجه این نبودند که با این توجیها، از جایگاه پیامبر اکرم (ص) کاسته خواهد شد. می توان ادعا کرد که ریشه این روایات، تلاش برخی جریان های سیاسی صدر اسلام است که سعی در عادی سازی و زمینی دانستن شخصیت پیامبر (ص) داشتند؛ به خصوص آل زبیر که پس از شکست سیاسی، در عرصه فرهنگی به ترویج باورهای خود پرداخته

و در این جبهه نیز مانند جبهه سیاسی، از عایشه که خاله آنان بود، بیشترین استفاده را بردند.

۲. دیدگاه مستشرقان درباره روایات بدء الوهی

تلاش برای اثبات غیرالهی بودن و غیراصیل بودن دین اسلام، عمده ترین رویکرد شرق شناسان به اسلام است. آن ها مدعی اند به دلیل وجود مسیحیان و یهودیان فراوان در جامعه عربستان، پیامبر (ص) از تعالیم آن ها بهره برده و دین اسلام را به جامعه عربستان عرضه کرده و در واقع، اسلام چکیده‌ای از ادیان پیشین و فضای اجتماعی فرهنگی مکه است و تحت تأثیر

فرهنگ های پیشین یا موجود در آن زمان، مانند: اکدی، بابلی، آرامی، سریانی و حبشی به وجود آمده است. مهم ترین و اساسی ترین دلیل و شاهد این افراد در اثبات تأثیرپذیری پیامبر اکرم (ص) از مسیحیان و یهودیان، داستان دیدار ایشان با ورقه بن نوفل است. از سوی، این واقعه در

مهم ترین کتاب های حدیثی و تاریخی اهل سنت بیان شده و از سوی دیگر، ورقه بن نوفل از افرادی است که به مسیحی بودن او تصریح شده است (ر.ک: یعقوبی، ۱۸۸۳، ۱: ۲۹۸؛ ابن کثیر، بی تا، ۲: ۲۳۸؛ دینوری، ۱۹۹۲: ۵۹). مارگلیوث می نویسد: «بر اساس اولین گزارش ها، پیامبر از اولین تجربه های خود [از وحی] ترس داشته و بیم این را داشته است که کاهن یا شاعر شده باشد و لذا می خواست خودکشی کند. خدیجه او را یافت و به او آرامش و بشارت داد که

او پیامبر این امت خواهد بود. به سختی می توان پذیرفت، خدیجه از پیش با این واژه آشنا

باشد. او با خویشاوند خود، ورقه بن نوفل مشورت کرد و او نیز همین دلگرمی را به او داد» (Margoliouth, ۱۹۰۵: ۹۲).

مارگلیوث پس از این، به جمله معروف ورقه بن نوفل «قدوس قدوس، هذا هو الناموس الاکبر» اشاره کرده و معتقد است، «قدوس» واژه ای عبری و «ناموس» واژه ای یونانی است (Margoliouth, ۱۹۰۵: ۹۲). این سخن به معنای تأثیر مسیحیت بر ورقه است که ورقه نیز بر پیامبر تأثیر گذاشته است؛ در واقع، پیامبر از این طریق به طور غیرمستقیم از مسیحیان تأثیر پذیرفته اند.

مونتگومری وات پس از نقل داستان های نقل شده در کتاب های اسلامی درباره آغاز بعثت، به داستان تشویق حضرت خدیجه و رفتن به نزد ورقه بن نوفل اشاره می کند. وات توجهی خاص به واژه «ناموس» دارد و پس از بحث در این زمینه، چنین نتیجه می گیرد که ورقه تحت تأثیر تعالیم یونانیان بوده است که واژه «نوموس» را برای قانون یا متن مقدس وحی شده به کار

می بردند (برای معنای دقیق این واژه ر.ک: Barney, ۶: ۶۳۱). مونتگومری وات پس از ذکر عبارت مزبور می نویسد: «جمله ورقه باعث شد که محمد پس از آن وحی را دریافت کند و

ص: ۷۴

می تواند این معنا را داشته باشد که آنچه محمد دریافت می کرد، با متون مقدس مسیحیان و یهودیان ارتباط داشته و یا حداقل در ردیف آنان قرار بگیرد» (Watt, ۱۹۶۰: ۵۱). وات معتقد است، آیه «الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ» با توجه به درس ناخوانده بودن پیامبر اکرم (ص) نمی تواند درباره ایشان صادق باشد. با توجه به این که ورقه تنها کسی از اطرافیان پیامبر (ص) بود که سواد خواندن و نوشتن داشته، وات مصداق این آیه را «ورقه» می داند و می گوید این آیه در صدد یادآوری وام-گیری پیامبر از ورقه است (Watt, ۱۹۶۰: ۵۱). نویسندگان در انتهای بحث، از مدیون بودن پیامبر (ص) به ورقه نتیجه می گیرند که پیامبر (ص) مراودات فراوانی با ورقه داشت و در روزهای اول نبوت خود، مسائل بسیاری را از او یاد گرفت. وات در پایان به صراحت بیان می کند: بسیاری از معتقدات و تصورات بعدی اسلامی، توسط ورقه شکل گرفته که این به معنای این است که تمام تعالیم محمد، از ادیان پیشین اخذ شده است (Watt, ۱۹۶۰: ۵۲).

وات در کتاب محمد در مدینه، در فصل نهم کتاب با عنوان «دین جدید»، به بررسی همین موضوع پرداخته است. او در ابتدا، به نظام دینی اسلام پرداخته و سپس به رابطه اسلام و مشرکان اشاره می کند و در نهایت، تحت عنوان «اسلام و مسیحیت» به روابط متقابل اسلام و مسیحیت پرداخته است (Watt, ۱۹۵۶: ۳۰۳-۳۲۱). وی باز هم در ابتدای این بخش، به ورقه و نقش او در وقایع اسلام اشاره کرده و می نویسد: «در مکه تعداد مسیحیان فراوان نبودند. یکی از آن ها ورقه بن نوفل بود که پسرعموی خدیجه نیز بود که احتمالاً تأثیری قابل ملاحظه بر محمد داشته است. باقی مسیحیان، بردگان حبشی بودند که اعتقاد صحیحی درباره مسیحیت نداشتند. محمد نیز در سفرهای خود به شام، از مسیحیان چیزهایی مشاهده کرده بود. تا زمانی که او به مدینه نرفته بود، با یهودیان هیچ ارتباطی نداشت و در ابتدا امیدوار بود که یهودیان به نبوت او ایمان بیاورند... فرض این که محمد (ص) با مسیحیان، مانند ورقه رابطه نداشته است، فرضی بدون دلیل است (Watt, ۱۹۵۶: ۳۱۵-۳۱۶).

وایر، نویسنده مقاله «ناموس» در دایرةالمعارف اسلام، ابتدا به ذکر معانی گوناگون این واژه در حوزه های مختلف پرداخته است. وی ابتدا با ذکر عباراتی از انجیل یوحنا که در آن با استفاده از این واژه، به ظهور «فارقلیط» بشارت داده شد، می نویسد: «در دنیای اسلام، این واژه ناشناخته بود تا این که ابن هشام آن را به شکل ناموس در کتاب خود ذکر کرده است. احادیث مربوط به زندگی نامه پیامبر نشان می دهند، ورقه بن نوفل به صراحت محمد را با فارقلیط که مسیح، بشارت او را در عباراتی از انجیل داده، مرتبط کرده است» (Vire, ۱۹۸۶, ۷: ۹۵۳). نویسندگان به طور ضمنی در صدد بیان دانش ورقه به کتب مسیحیت و هم چنین دین جامعه اسلامی به وی

ص: ۷۵

به جهت تعریف این واژه است. وی در ادامه با ذکر جمله ورقه، به بیان معانی واژه «ناموس» در کتاب‌ها و فرهنگ‌های لغت پرداخته است.

رابینسون در مقاله «ورقه بن نوفل» در دایرة المعارف اسلام، اهمیت وی در تاریخ اسلام را نقش وی در راهنمایی در اولین وحی به پیامبر می‌داند. نویسنده در بررسی زندگی ورقه، به آشنایی وی با کتاب‌های مسیحیت اشاره کرده و در پایان به نقش وی در راهنمایی پیامبر اکرم (ص) پرداخته است. وی می‌نویسد: «ورقه در گزارش‌های مرتبط با اولین آیات نازل شده بر پیامبر، جایگاه خود را در تاریخ اسلام به دست آورد که او بر این که اولین وحی‌های ابتدایی بر محمد موثق بوده است، صحنه گذارد. او گفت: این همان قانون (ناموس) بزرگ است که بر موسی نازل می‌شد (ناموس به جبرئیل ملک نیز تعبیر شده است). او همان پیامبر به سوی مردم است. اطلاعات دقیق برای تعیین چگونگی این دیدار، بسیار مشکل است. گاهی گفته می‌شود خدیجه، محمد را تنها به نزد ورقه می‌فرستاد. گاهی خدیجه به تنهایی می‌رفت و سخنان ورقه را به او گزارش می‌داد و گاهی اوقات خدیجه و ابوبکر به نزد وی می‌رفتند. قطع نظر از تمامی این سخنان، ورقه به دین مسیحی خود باقی ماند و مسلمان نشد» (Robinson, "Waraqa", Encyclopedia of Islam, ۱۱: ۱۴۲).

نویسنده این مقاله، به داستان ورقه و پیامبر (ص) استناد کرده است. وی بر اساس روایات مذکور در کتب معتقد است، پیامبر (ص) از طریق سخن ورقه به حقانیت خود پی برده است. نویسنده با استناد به روایات کتب اسلامی، با این گفته‌ها در صدد اثبات نقش ورقه در تاریخ اسلام و هم‌چنین تأثیر وی بر پیامبر اکرم (ص) است. نویسنده این مقاله، برخلاف دیگر نویسندگان، مدعی است این دیدار بارها اتفاق افتاده است. نکته مهم دیگر در این باره، ادعای نویسنده درباره عدم ایمان آوردن ورقه به پیامبر (ص) و دین اسلام است. وی در واقع با این کلام، این مطلب را به خواننده القا می‌کند که دعوت پیامبر (ص) از سوی کسی که به وحیانی بودن و موثق بودن آنچه بر ایشان نازل شده بود شهادت داد، مورد قبول قرار نگرفته است؛ این موضوع نشان دهنده کاستی در دین اسلام بوده است.

کارن آرمسترانگ در مقاله «محمد» در دایرة المعارف دین، درباره دو سال [!] اول بعثت که به دوره «دعوت سری» معروف است، معتقد است که دعوت رسول خدا (ص) در این دوره، محدود به دو نفر بوده است: حضرت خدیجه و ورقه بن نوفل. وی درباره ورقه چنین توضیح می‌دهد: «به مدت دو سال محمد، دعوت خود را خاموش نگه داشت و تنها بر دو نفر که همسرش خدیجه و پسرعموی همسرش ورقه بن نوفل که پیش از این به مسیحیت گرویده بود، اعتماد کرد. هر دوی آن‌ها به او [پیامبر (ص)] قوت قلب دادند تا اعتقاد پیدا کند آنچه دیده است، وحی

ص: ۷۶

الهی بوده و از سوی خداست و او انتخاب شده است تا دین مسیح و یهود را به اعراب برساند» (Armstrong, ۲۰۰۵, ۹: ۶۲۲۱).

از جمله آخر آرمسترانگ می توان چنین نتیجه گرفت که وی نه تنها معتقد به عدم اصالت دین اسلام و تأثیر پذیری پیامبر اکرم (ص) از مسیحیان و یهودیان است، بلکه رسالت پیامبر (ص) را همان ابلاغ دین مسیحیت و یهودیت می داند.

۳. دیدگاه امامیه

اشاره

روایت های موجود درباره اولین وحی در منابع اهل سنت که به برخی صحابه استناد داده می شود، از سوی اهل بیت (ع) با سند ضعیف یا صحیح، نقل نشده و هیچ کدام از راویان شیعه و در هیچ یک از مجامع حدیثی و کتاب های روایی شیعه آورده نشده اند. و اگر برخی آن ها را نقل کرده، با همین سند مذکور و به نقل از ابن شهاب زهری از عروه بن زبیر از عایشه، بوده است (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ ق، ۱: ۴۴؛ مجلسی، ۱۹۸۳، ۱۸: ۱۹۵؛ طبرسی، مجمع البیان، ۱۰: ۷۸۱). علاوه بر این، دانشمندانی مانند ملا صالح مازندرانی بر این نکته که این روایت از طریق اهل سنت نقل شده، تصریح کرده اند (مازندرانی، ۱۳۸۲ ق، ۶: ۳۵۱). برخی دیگر نیز به نقد این روایات پرداخته اند (مظفر، ۱۹۷۸، ۱: ۶۶۹۶۷۰). در کتاب های شیعه، واقعه نزول اولین آیات وحی بر پیامبر اکرم (ص) به گونه ای متفاوت از آنچه گفته شد، بیان شده است.

روایت حدیثه بن یمان

در روایات آمده است: «پیامبر اکرم (ص) به بلال دستور دادند در سیزده روز پایانی ماه رجب پیش از وقت، اذان بگویند... [در یکی از این روزها ایشان خطبه ای طولانی خواندند و فرمودند: بدانید که خدا مرا و سه نفر از اهل بیت را برگزید و من برتر از آن سه نفر هستم. خداوند مرا و علی و جعفر، پسران ابوطالب، و حمزه بن عبدالمطلب را برگزید. روزی در ابطح خوابیده بودیم، در حالی که هر کدام لباس خود را بر صورت خود کشیده بودیم. علی بن ابی طالب در سمت راست من، جعفر بن ابی طالب در سمت چپ من و حمزه پیش پایم خوابیده بودند. بال زدن ملائکه مرا از خواب بیدار کرد و دیدم جبرئیل با سه ملک به نزد من آمده است. یکی از آن ها به جبرئیل گفت: به سوی کدام یک از این ها فرستاده شده ای؟ او مرا نشان داد و گفت: به سوی این. آن ملک از جبرئیل پرسید: این ها که هستند؟ جبرئیل گفت: این محمد سید النبیین، این علی بن ابی طالب سید الوصیین، این جعفر بن ابی طالب که در بهشت دو بال دارد و با ملائکه پرواز می کند و این حمزه بن عبدالمطلب سید الشهداء است.»

ص: ۷۷

با توجه به این که این سخنان، بخشی از خطبه پیامبر اکرم (ص) در مدینه بوده و حدیفة بن یمان نیز جزء صحابه ایشان بوده است، اشکالی در نقل این روایت وجود ندارد.

سند این روایت به این شکل است: «أخبرنا الحسن بن علی عن أبيه عن الحسن بن سعيد عن الحسين بن علوان الكلبي عن علي بن الحسين العبدی عن أبي هارون العبدی عن ربيعة السعدی عن حدیفة بن الیمان.» حسن بن علی در سند این روایت، «حسن بن علی بن مهزیار» است که چندین روایت دیگر از او در کتاب تفسیر قمی نقل شده است. او از نظر رجالی، توثیق صریح ندارد، اما از آن جایی که وی از بزرگانی مانند پدرش نقل کرده است و علمایی مانند علی بن ابراهیم (علی بن ابراهیم، ۱۴۱۴ق، ۱: ۲۲۱) و ابن قولویه (ابن قولویه، ۱۴۱۷ق: ۴۱) از او نقل روایت کرده اند، می توان به طور نسبی به وی اعتماد کرد. در جلالت شأن «علی بن مهزیار» و «حسن بن سعید» نیز شکی نیست. با توجه به اعتماد این دو بر این روایت، می توان روایت مذکور را قابل اطمینان دانست.

«حسین بن علوان کلبی» با وجود عامی بودن، محبت شدیدی به اهل بیت (ع) داشت و گفته شده وی تشیع خود را مخفی می کرد (کشی، ۱۳۴۸: ۳۹۰). در اسناد روایات بسیاری از کتاب های حدیثی شیعه، نام وی دیده می شود (کلینی، ۱۳۸۸ق، ۱: ۴۵۰؛ ۲: ۶۶؛ طوسی، ۱۳۹۰ق، ۱: ۹۳؛ ۲: ۱۳۸). با وجود عامی بودن، ولی علمای فراوانی بر وی اعتماد کرده اند. صاحب جواهر بر اساس روایات وی فتوا داده است (نجفی، ۱۳۶۵، ۸: ۴۰۴) و آیه الله خوئی در موارد فراوانی، روایات وی را موثق دانسته است (خوئی، ۱۳۶۹، ۱: ۳۷۵؛ ۵: ۳۲۴؛ خوئی، ۱۴۱۳ق، ۲: ۳۰۵).

«علی بن الحسین عبدی» روایت استحباب نماز در روز عید غدیر را نقل کرده است (طوسی، ۱۳۹۰ق، ۳: ۱۴۳) و بسیاری از علمای شیعه متقدم (محقق حلی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۳۵۶؛ حلی، ۱۴۲۰ق، ۶: ۱۵۱؛ شهید اول، ۱۴۲۰ق، ۶: ۱۵۱) و متأخر (طباطبائی، بی تا، ۲: ۱۰۸) آن را مستند فتوای خود بر استحباب این عمل قرار داده اند. حتی علمایی که در علم رجال سخت گیری داشته اند، به این روایت استناد کرده اند (عاملی، ۱۴۱۱ق، ۲: ۱۶۷؛ خوئی، ۱۴۱۳ق، ۷: ۳۷۲). شیخ صدوق نیز درباره استحباب این نماز، مناقشه استاد خود «محمد بن الحسن بن الولید» را درباره یکی دیگر از راویان این حدیث نقل کرده است، ولی درباره علی بن الحسین عبدی هیچ سخنی نگفته است (صدوق، ۱۴۱۳ق، ۲: ۹۰).

ابو هارون العبدی روایات بسیاری نقل کرده و ربیعة السعدی از راویان احادیث در فضایل امیرالمؤمنین \square است. علمای اهل سنت نیز وی را توثیق کرده اند (عسقلانی، ۱۳۲۵ق، ۳: ۲۵۶).

ص: ۷۸

ابن حبان، ۱۹۷۳، ۴: ۲۲۹). وی به دلیل نقل فضایل امیرالمؤمنین و اهل بیت (ع)، از سوی اهل سنت در شهر بصره به افراط در محبت امیرالمؤمنین □ متهم شده است (مفید، ۱۹۹۵، ۱: ۱۰۳؛ دیلمی، ۱۴۱۲ق، ۲: ۲۴۵؛ طبرسی (فضل)، ۱۳۹۰ق: ۱۹۳). نمونه ای از روایات ربیعه

در فضیلت اهل بیت (ع) در کتاب کامل الزیارات در باب «فضیلت دوست داشتن پیامبر و اهل بیت (ع)» نقل شده است (ابن قولویه، ۱۴۱۷ق: ۱۱۳). حذیفه بن یمان نیز از صحابه پیامبر (ص) بوده است.

با توجه به موارد مزبور، می توان سند این روایت را «حسن» دانست که از نظر بسیاری از علما، قابل قبول و احتجاج است.

روایت امام صادق

روایتی از امام صادق □ درباره بدء الوحی نقل شده که مشابه همان روایت حذیفه بن یمان است (طوسی، ۱۳۸۰: ۹۹۸)؛ تنها اختلافی که وجود دارد، تصریحی است که امام صادق □ به نام ملائکه کرده اند. ایشان از جبرئیل، میکائیل و اسرافیل نام برده اند.

روایت مسعودی در کتاب «اثبات الوصیه»

در کتاب اثبات الوصیه روایتی درباره اولین نزول وحی بر پیامبر اکرم (ص)، با تصریح بیشتر بر نزول اولین وحی بیان شده است. مسعودی این بخش کتاب خود را «ابتداء دعوة النبی» نام نهاده است: «هنگامی که خدا خواست نور او را تمام کند و رسالت ایشان را آشکار کند، در حالی که ایشان پیش از این نیز نبی بودند، اما مخفیانه، به جبرئیل دستور داد به نزد ایشان آمده، دستور اظهار رسالت را به ایشان ابلاغ کند. میکائیل به او گفت: کجا می روی؟ جبرئیل پاسخ داد: خداوند، پیامبر رحمت را مبعوث کرده و به من دستور داده است که به نزد او بروم و اظهار رسالت را به ایشان ابلاغ کنم. میکائیل گفت: من هم با تو بیایم؟ جبرئیل گفت: البته. آن دو نازل شدند و دیدند رسول خدا (ص) در ابطح، میان امیرالمؤمنین □ و جعفر بن ابی طالب خوابیده اند. جبرئیل نزد سر ایشان و میکائیل نزد پای ایشان نشستند، اما به احترام رسول الله و از هیبت ایشان، پیامبر (ص) را بیدار نکردند. میکائیل گفت: به سوی کدام یک از آن ها فرستاده شده ای؟ جبرئیل گفت: به آن کس که در وسط خوابیده است. میکائیل خواست پیامبر را بیدار کند، اما جبرئیل او را از این کار منع نمود. امیرالمؤمنین □ بیدار شدند و جبرئیل به ایشان گفت: پسرعمویت را بیدار کن! امیرالمؤمنین □ نیز پیامبر اکرم (ص) را بیدار کردند. جبرئیل نیز دستور آغاز رسالت را به ایشان ابلاغ کرد.»

ص: ۷۹

این روایت در کتاب مسعودی بدون سند نقل شده است (مسعودی، ۱۹۸۸: ۱۲۵۱۲۶)، اما نکات مهمی در خود دارد:

یکی از اعتقادات شیعیان، نبوت پیامبر اکرم (ص) از روز ولادت است که علمای شیعه به اثبات آن پرداخته اند (حلی، ۱۹۸۲: ۱۴۳). در این روایت نیز مسعودی به همین نکته اشاره کرده است.

یکی از اتهاماتی که در طول تاریخ به شیعیان زده شده، این است که شیعیان معتقدند جبرئیل وحی باید وحی را بر امیرالمؤمنین \square نازل می کرد، اما اشتباه کرده و آن را بر پیامبر اکرم (ص) نازل نموده است! کار بدان جا رسیده که فرقه ای به نام «غرابیه» نیز در کتاب ها معرفی شده است که این اعتقاد را داشته اند (اندلسی، ۱۹۹۶، ۵: ۴۲؛ اسفراینی، ۱۹۸۳: ۱۲۸؛ عبدالقاهر بغدادی، ۱۹۹۵: ۲۵۰؛ ابن قتیبه، المعارف: ۶۲۳)! در این نقل، نه تنها این اتهام رد شده است و جبرئیل دستور الهی را به حضرت محمد (ص) ابلاغ کرده، تأکید شده که پیش از این واقعه هم ایشان نبی بوده اند و این واقعه امر الهی به آغاز اظهار رسالت بوده است.

مناشده امیر المومنین

در مناشده ای از امیرالمؤمنین \square پس از روز سقیفه نیز مشابه همین روایت نقل شده است. ایشان در این سخنان، به حضور خود در کنار پیامبر اکرم (ص) در اولین نزول وحی مباحث کرده اند. بخشی از این مناشده چنین است: «شما را به خدا قسم! آیا جز من در میان شما کسی هست که پیامبر درباره او فرمودند: خدا خلق را آفرید و آن ها را دو گروه قرار داد و مرا در بهترین آن ها جای داد. سپس آن ها را در گروه های مختلفی قرار داد و مرا در بهترین آن گروه ها قرار داد. سپس آن ها را در قبیله های مختلف جای داد و مرا در بهترین قبیله قرار داد. سپس آن ها را در خانواده های مختلف جا داد و مرا در بهترین آن ها جای داد. سپس از اهل بیتم، من، علی و جعفر را برگزید و مرا بهترین آن ها قرار داد. من در میان دو فرزند ابوطالب خوابیده بودم که جبرئیل با ملکی دیگر آمد و آن ملک از جبرئیل پرسید: به کدام یک از این ها فرستاده شدی؟ جبرئیل پاسخ داد: به سوی این. سپس دست مرا گرفت و مرا بیدار کرد» (صدوق، ۱۳۶۲، ۲: ۵۵۹).

سند این روایت به این شکل است: «حدثنا أبي و محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رضی الله عنهما قالوا: حدثنا سعد بن عبدالله قال: حدثنا محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، عن الحكم بن مسكين الثقفي، عن أبي الجارود و هشام أبي ساسان و أبي طارق السراج، عن عامر بن واثله.»

ص: ۸۰

علمای رجال، پدر شیخ صدوق، محمد بن حسن بن احمد بن ولید، سعد بن عبدالله، محمد بن حسین بن ابی خطاب و حکم بن مسکین ثقفی را به صراحت توثیق کرده اند. ابوالجارود، هشام ابوساسان و ابوطارق السراج نیز در کتاب های روایی مورد مدح قرار گرفته اند. عامر بن واثله نیز از صحابه رسول الله (ص) و از یاران امیرالمؤمنین □ بود و به ایشان محبت داشت و ایشان را بر ابوبکر و عمر برتری می داد و در تمام جنگ ها همراه ایشان بود (ابن اثیر، ۱۴۱۵ق، ۳: ۱۴۴؛ عسقلانی، ۱۸۵۳، ۷: ۱۱۰). بنابراین سند این روایت، صحیح است.

برسی روایات امامیه

این روایات نشان می دهند اولین وحی بر پیامبر اکرم (ص) در ابطح بوده است و نه در غار حرا. هم چنین در موقع نزول وحی بر پیامبر اکرم (ص)، ایشان تنها نبودند و امیرالمؤمنین □، حمزه و جعفر در کنار ایشان حضور داشتند.

بر اساس این روایات، پیامبر (ص) پیش از آن که وحی بر ایشان نازل شود، ملائکه را

می دیدند و با جبرئیل و میکائیل آشنایی داشتند. این روایات، اعتقاد شیعه مبنی بر نبی بودن پیامبر اکرم (ص) از ابتدای خلقت را تأیید می کند.

هم چنین این روایت نشان می دهد، امیرالمؤمنین □ در هنگام نزول اولین وحی بر پیامبر اکرم (ص)، در کنار ایشان بودند و سخن امیرالمؤمنین □ در خطبه «قاصعه» که فریاد شیطان را هنگام نزول اولین وحی شنیدند، تأیید می شود. هم چنین این جمله پیامبر به امیرالمؤمنین □ که: «أَنْكَ تَسْمَعُ مَا أَسْمَعُ وَ تَرَى مَا أَرَى» (سیدرضی، ۱۴۱۴ق: ۳۰۱) تقویت می شود.

این نقل نشان می دهد، جناب حمزه و جعفر از اولین افرادی هستند که به پیامبر (ص) ایمان آوردند. این موضوع در روایات فراوانی از اهل بیت (ع) بیان شده است.

در این روایت، نه تنها هیچ نقلی درباره ترس پیامبر اکرم (ص) از نزول وحی، تشکیک ایشان درباره نبوت خویش، نیاز به راهنمایی ورقه بن نوفل، تلاش برای خودکشی و پرتاب از کوه وجود ندارد، بلکه عزم پیامبر (ص) درباره ابلاغ دستورات الهی و همراهی افرادی مانند حمزه و جعفر را نیز نشان می دهد.

این روایات نشان می دهد، اولین وحی بر پیامبر اکرم (ص) در بیداری و از ابتدا نیز با نزول فرشته بر ایشان بوده است؛ هر چند ایشان در ابطح خواب بودند، اما پس از نزول ملائکه از خواب بیدار شده و ملک، پیغام الهی را در بیداری به ایشان ابلاغ کرده است. در نتیجه، توجیهاتی که علمای اهل سنت درباره آمادگی روحی پیامبر و امثال آن ذکر کرده اند، از اساس باطل است.

ص: ۸۱

بنابراین، ادعای تأثیرپذیری پیامبر (ص) از ورقه بن نوفل مسیحی، عدم قدرت ایشان بر خواندن، جهلشان بر امین وحی، اقدام برای خودکشی و تبعیت از حضرت خدیجه^۱ برای شناخت وحی الهی از وحی شیطانی، همگی مبتنی بر گزارشی بدون سند است که متأسفانه بر اثر تکرار شهرت یافته و زمینه پیدایش شبهات یاد شده را آماده کرده است، در حالی که گزارش های دیگر از این آفات مصون بوده، پاسخ گوی شبهات یاد شده نیز هستند.

جمع بندی

با توجه به مباحث یادشده در بررسی تطبیقی روایات فریقین می توان ادعا کرد:

با قبول روایت امامیه، شبهه بی اطلاعی پیامبر (ص) از نبوت و پیامبری خویشان، سالبه به انتفای موضوع شده و خدشه ای در علم بی کران آن حضرت که یکی از منشأهای عصمت به شمار می آید، وارد نمی شود.

مستشرقان علاقه فراوانی دارند که اسلام را آیینی التقاطی و برگرفته از ادیان بنی اسرائیلی معرفی کنند و در این راه، وجود شخصیتی همانند ورقه در روایت مشهور اهل سنت، کمک کار آنان است، ولی روایت نقل شده از امامیه، زمینه شبهه علم آموزی پیامبر و اثرپذیری ایشان از ورقه بن نوفل مسیحی را از بین می برد.

اقدام به خودکشی از سوی پیامبر(ص) پس از اولین وحی، شبهه دیگری است که در روایت مشهور وجود دارد و با عصمت پیامبر از خطا و اشتباه سازگاری ندارد و با اثبات ضعف سند حدیث یادشده و قوت روایت امامیه درباره اولین وحی، این شبهه هم از میان برداشته می شود.

جامعه عصر بعثت، جامعه ای منتظر بوده و با وجود بشارت های متعدد و فراوان پیامبران پیشین، آگاهی بسیاری درباره پیامبری که قرار بود در مکه ظهور کند، وجود داشت و نشانه های فراوانی مردم را به سوی حضرت محمد (ص) رهنمون می گشت. بنابراین نه تنها خود ایشان، بلکه اطرافیان ایشان نیز از نزدیکی بعثت آگاهی داشتند و این امر در روایت نقل شده از امامیه و همراهی حضرت علی^۲، حمزه و جعفر با آن حضرت، نمود پیدا می کند و نشان می دهد، بحث اولین ایمان آورندگان آن گونه که در روایات مشهور نقل شده، قابل تأمل بوده و بر اساس روایت نقل شده می توان نگاهی جدید به آن داشت.

برخی صوفیه، با استفاده از روایتی که غار حرا را محلّ اولین وحی و در پی تحنث نبی اکرم(ص) می داند، سعی در مستند کردن فرهنگ چله نشینی در سنت نبوی دارند که با پذیرش روایت امامیه، این ادعا نیز بدون سند می ماند.

ص: ۸۲

منابع

قرآن کریم.

- ابن اثیر، (۱۴۱۵ق)، اسد الغابه فی معرفه الصحابه، تحقیق: علی محمد عوض و عادل احمد عبدالموجود، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابن حبان، (۱۴۰۸ق)، الاحسان فی تقریب صحیح ابن حبان، تحقیق: شعیب الانثووط، بیروت، مؤسسه الرساله.
- ، (۱۹۷۳)، الثقات، حیدرآباد، مطبعه دائره المعارف نظامیه.
- ابن حجر عسقلانی، (۱۸۵۳)، الاصابه فی معرفه الصحابه، کلکته، بی نا.
- ، (۱۳۲۵ق)، تهذیب التهذیب، حیدرآباد، مطبعه دائره المعارف النظامیه.
- ، (۱۳۷۹ق)، فتح الباری فی شرح صحیح البخاری، تحقیق: محمد فؤاد عبدالباقی، القاهره، المكتبه السلفیه.
- ابن حزم اندلسی، (۱۹۹۶)، الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، تحقیق: محمد ابراهیم نصر و عبدالرحمن عمیره، بیروت، دارالجيل.
- ابن حنبل، احمد، (۱۳۱۳ق)، المسند، قاهره، المطبعه المیمینیه.
- ابن سعد، محمد بن سعد کاتب واقدی (۱۴۱۰ق)، الطبقات الکبری، تحقیق: محمد عبدالقادر عطاء، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی بن شهر آشوب (۱۳۷۹ق)، مناقب آل ابی طالب، قم، علامه.
- ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر ابن عاصم (۱۹۹۲)، الاستیعاب فی معرفه الاصحاب، تحقیق: علی محمد البجاوی، بیروت، دارالجيل.
- ابن عساکر، علی بن حسن بن هبه الله (۱۴۱۵ق)، تاریخ مدينه دمشق، تحقیق: محب الدین العمروی، بیروت، دارالفکر.
- ابن قولویه، جعفر بن محمد بن جعفر بن موسی بن قولویه (۱۴۱۷ق)، کامل الزیارات، تحقیق: جواد قیومی، قم، الفقاهه.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر دمشقی، (بی تا)، البدایه و النهایه، بیروت، مکتبه المعارف.
- ، (۱۹۷۶)، السیره النبویه، تحقیق: مصطفی عبدالواحد، بیروت، دارالمعرفه.
- ابن هشام، عبدالملک بن هشام ابن ایوب بصری (۱۹۵۵)، السیره النبویه، تحقیق: مصطفی السقا و دیگران، قاهره، مطبعه مصطفی البابي الحلبي.
- الموصلی، ابویعلی، (۱۹۸۸)، مسند، تحقیق: حسین سلیم اسد، دمشق، دارالمأمون للتراث.

اسفراینی، عمادالدین شهنور بن طاهر بن محمد (۱۹۸۳)، التبصیر فی الدین و تمییز الفرقه الناحیه عن فرق الهالکین، تحقیق کمال یوسف الحوت، بیروت، عالم الکتب،

اصفهان، ابونعیم، (۱۴۰۶ق)، دلائل النبوه، تحقیق: محمد رواس قلعه جی و عبدالبر عباس، بیروت، دارالنفائس.

ص: ۸۳

بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۹۵۸)، تاریخ الكبير، حیدرآباد، دائرة المعارف النظامیه.

، (۱۳۱۲ق)، الجامع الصحيح، بولاق، مطبعة المنيرية.

بغدادی، خطیب، (۱۹۸۳)، الجامع لاخلاق الراوی و آداب السامع، تحقیق: محمود طحان، ریاض، مکتبه المعارف.

بغدادی، عبدالقاهر، (۱۹۹۵)، الفرق بین الفرق، تحقیق محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت، مکتبه العصریه،

بیهقی، احمد بن حسین، (۱۴۰۸ق)، دلائل النبوه، تحقیق: عبدالمعطی قلجی، القاهره، دارالریان.

ترمذی، ابو عیسی، (۱۹۷۵)، الجامع الصحيح، اشراف: احمد محمد شاکر، القاهره، شرکه مصطفی البابی.

جوادی علی، (۱۴۱۳ق)، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بغداد، بی نا.

حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله ضبی طهمانی، (۱۳۴۱ق)، المستدرک علی الصحیحین، حیدرآباد، مجلس دائرة المعارف النظامیه.

، (۱۹۸۰)، معرفه علوم الحدیث، تحقیق: معظم حسین، بیروت، دارالآفاق الجدیده.

خوئی، سید ابوالقاسم، (۱۳۶۹)، کتاب الحج، قم، مطبعة العملیه.

، (۱۴۱۳ق)، کتاب الصلاة، قم، مطبعة العملیه.

، (۱۴۰۹ق)، معجم رجال الحدیث، قم: دفتر آیه الله العظمی الخوئی، ۱۴۰۹ق. (۱۹۸۹م. ۱۳۶۸).

دارمی، عبدالله بن عبدالرحمن، (۱۴۲۱ق)، سنن، تحقیق حسین سلیم اسد الدارانی، ریاض، دارالمغنی.

دیلمی، حسن بن محمد، (۱۴۱۲ق)، ارشاد القلوب الی الصواب، قم، انتشارات شریف الرضی،

دینوری، ابن قتیبه، (۱۹۹۲)، المعارف، تحقیق: دکتر ثروت عکاشه، قاهره، دارالمعارف.

ذهبی، شمس الدین، (۱۴۱۰ق)، تاریخ الاسلام، تحقیق: عمر عبدالسلام التدمری، بیروت، دارالکتاب العربی.

زرقانی، محمد بن عبدالباقی (۱۴۱۷ق)، شرح المواهب اللدنیه، تحقیق: محمد عبدالعزیز الخالیدی، بیروت، دارالکتب العلمیه.

زرگری نژاد، غلامحسین، (۱۳۸۷)، تاریخ صدر اسلام، عصر نبوت، تهران، سمت.

السخاوی، شمس الدین، (۱۴۲۶ق)، فتح المغیث بشرح الفیه الحدیث، تحقیق: عبدالکریم بن عبدالله الخضیر و محمد بن عبدالله آل

فهید، ریاض، مکتبه دارالمنهاج.

سید رضی، محمد بن حسین بن موسی، (بی تا)، نهج البلاغه، تصحیح: صبحی صالح، قم دارالهجره.

سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر، (۱۴۱۶ق)، الدیاج علی صحیح مسلم بن حجاج، تحقیق: ابواسحاق حوینی، بی جا، دار ابن عفان.

شوکانی، محمد بن علی، (۱۴۱۲ق)، فتح القدر، تحقیق: عبدالرحمن عمیره، دارالوفاء.

شهید اول، محمد بن مکی بن احمد عاملی نبطی جزینی، (۱۴۲۰ق)، ذکر الشیعه فی احکام الشریعه، تحقیق مؤسسه آل البیت، قم، مؤسسه آل البیت.

شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه، (۱۳۶۲)، خصال، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.

ص: ۸۴

، (۱۴۱۳ق)، من لا يحضره الفقيه، تصحيح: على اكبر غفارى، قم، جامعه مدرسين.

شيخ طوسى، محمد بن حسن بن على، (۱۳۸۰)، امالى، تحقيق: على اكبر غفارى و بهراد جعفرى، تهران، دارالكتب الاسلاميه.

، (۱۳۹۰ق)، تهذيب الاحكام، تصحيح: سيدحسن موسى خراسان، نجف، دارالكتب الاسلاميه.

شيخ مفيد، محمد بن محمد بن نعمان، (۱۹۹۵)، الارشاد فى معرفه حجج الله على العباد، تحقيق: مؤسسه آل البيت، قم، مؤسسه آل البيت.

طباطبايى، سيدمحمد كاظم، (بى تا)، العروة الوثقى، بيروت، مؤسسه الاعلمى للمطبوعات

طبرسى، امين الاسلام، (بى تا)، مجمع البيان فى تفسير القرآن، تهران، ناصر خسرو.

طبرسى، فضل بن حسن، (۱۳۹۰ق)، اعلام الورى باعلام الهدى، تهران، دارالكتب الاسلاميه.

طبرى، محمد بن جرير، (۱۹۶۸)، تاريخ الرسل و الملوك، تحقيق: محمد ابوالفضل ابراهيم، قاهره، دارالمعارف بمصر.

عاملى، سيدمحمد، (۱۴۱۱ق)، مدارك الاحكام فى شرح عبادات شرائع الاسلام، تحقيق: مؤسسه آل البيت، قم، مؤسسه آل البيت.

علامه حلى، حسن بن يوسف بن مطهر، (بى تا)، نهج الحق و كشف الصدق، بيروت: دار الكتاب اللبنانى.

، (۱۴۲۰ق)، منتهى المطلب، تحقيق قسم الفقه فى مجمع البحوث الاسلاميه، مشهد، مجمع البحوث الاسلاميه.

علامه مجلسى، محمدباقر، (۱۹۸۳)، بحار الانوار، تحقيق: عبدالرحيم ربانى شيرازى، بيروت، داراحياء التراث العربى.

العمري، اكرم ضياء، (۱۴۱۵ق)، السيرة النبويه الصحيحه، مدينه، مكتبه العلوم و الحكم.

قاضى عياض، عياض بن موسى بن عياض بن عمرو بن موسى بن عياض يحصبى (۱۹۹۸)، اكمال المعلم بفوائد مسلم، تحقيق: يحيى اسماعيل، المنصوره، دارالوفاء.

، (۱۹۷۷)، الشفاء بتعريف حقوق المصطفى، تحقيق: على محمد البجاوى، قاهره، مطبعه عيسى البابى الحلبي.

قسطلانى، احمد بن محمد، (۱۳۲۳ق)، ارشاد الشارى الى شرح صحيح البخارى، بولاق، مطبعه الاميريه.

، (۱۹۹۶)، المواهب اللدنيه بالمنح المحمديه، تحقيق: مأمون بن محى الدين، بيروت، دارالكتب العلميه.

قى، على بن ابراهيم، (۱۴۰۴ق)، تفسير، تحقيق: طيب موسى جزائرى، قم، دارالكتاب،

الکرمانی، محمد بن یوسف، (۱۹۳۷)، الکواکب الدراری فی شرح صحیح البخاری، قاهره، المطبعة البهیة المصریه.

کشی، محمد بن عمر، (۱۳۴۸)، اختیار معرفه الرجال، تصحیح: سید حسن مصطفوی، مشهد، دانشگاه مشهد.

کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۸۸ق)، الکافی، تصحیح: علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

ص: ۸۵

مازندرانی، مولی محمد صالح، (۱۳۸۲ق)، شرح الکافی (الاصول و الروضه)، تصحیح: ابوالحسن شعرانی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

محقق حلی، جعفر بن حسن بن یحیی بن سعید (۱۴۱۷ق)، المعتبر فی شرح المختصر، تصحیح: محمدعلی حیدری و دیگران، قم، مؤسسه سید الشهداء.

مسعودی، علی بن حسین، (۱۹۸۸)، اثبات الوصیه، بیروت، دارالاضواء.

، (۱۹۶۴)، مروج الذهب و معادن الجواهر، تحقیق: محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، مطبعه السعاده.

مظفر، محمدحسن، (۱۹۷۸)، دلائل الصدق، قاهره، دارالمعلم.

مونس، حسین، (۱۹۹۷)، تنقیه اصول التاریخ الاسلامی، قاهره، دارالرشاد.

نجفی، شیخ محمدحسن، (۱۳۶۵)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، تصحیح: شیخ عباس قوچانی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

نسائی، احمد بن شعیب، (۱۴۲۱ق)، السنن الکبری، اشراف: شعیب الارنؤوط، بیروت، مؤسسه الرساله.

نووی، محیی الدین، (۱۹۲۹)، صحیح مسلم بشرح النووی، قاهره، مطبعه المصریه بالازهر.

نیشابوری، مسلم بن حجاج، (۱۹۹۱)، الصحیح، تحقیق: محمدفؤاد عبدالباقی، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه.

، (بی تا)، صحیح مسلم مع شرحه اکمال اکمال المعلم و مکمل اکمال الکمال، شارح: محمد بن خلفه الوشنانی الآبی و محمد بن محمد السنوسی، بیروت، دارالکتب العلمیه.

هیثمی، نورالدین، (۱۴۰۴ق)، کشف الاستار عن زوائد البزار، تحقیق: حبیب الرحمن الاعظمی، بیروت، مؤسسه الرساله.

یعقوبی، ابن واضح، (۱۸۸۳)، تاریخ، تصحیح: هوتسما، لیدن، بریل.

Armstrong, Karen, "Muhammad", (۲۰۰۵), Encyclopedia of Religion, (Editor in Chief Lindsay Jones), MacMillan

Barney, Rachel, Encyclopedia of Philosophy (۲nd Ed.), (Editor in Chief Donald M. Borchert) .vol. ۶, p ۶۳۱, nomos and phusis

.Gibb, Alexander Hamilton, (۱۹۸۶), Encyclopedia of Islam (New Edition), Leiden, Brill

Margoliouth, David, (۱۹۰۵) Mohammed and the Rise of Islam, New York, G. P. Putnam's

.Sons

.Watt, Montgomery, (۱۹۶۰), Muhammad at Mecca, Oxford, Oxford University Press

, Muhammad at Medina, Oxford, Oxford University Press , (۱۹۵۶) ,

William of Tyre, (۱۹۴۳), A History of Deeds Done Beyond the Sea, trans. Emily Babcock and
A. C. Krey, New York, Columbia University Press

ص: ۸۶

حقیقت انسان و مرگ از دیدگاه سید مرتضی**اشاره**

عسگر دیرباز (۱)

محمد تقی سبحانی (۲)

محمد تقی سبحانی (۳)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۴/۰۴

تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۰۹/۲۰

چکیده

مرگ چیست و چگونه روی می دهد و سرانجام انسان پس از مرگ چه می شود؟ پاسخ به این سؤال ها که از کهن ترین و دیرپای ترین سؤال های فلسفی دینی بشرند و با معناداری زندگی عجین شده اند، بستگی به ماهیت انسان دارد. سید مرتضی از متکلمانی است که گرچه تفسیری مادی-گرایانه از انسان برمی گزیند و مرگ را نابودی می انگارد، به زندگی پس از مرگ اعتقاد راسخ دارد و در تبیین چگونگی برزخ و رستاخیز می کوشد. در این مقاله تلاش شده است نظر او درباره ماهیت انسان و مرگ، به دقت و تفصیل شرح داده شود تا درآمدی باشد برای بررسی چگونگی زندگی پس از مرگ او که مجال و مقالی جداگانه می طلبد.

واژگان کلیدی

انسان، بنیه، روح، مرگ، فنا و سید مرتضی.

۱- دانشیار دانشگاه قم.

۲- استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و عضو انجمن کلام اسلامی حوزه

۳- دانشجوی دکتری کلام، گرایش فلسفه دین و مسائل جدید کلامی، تربیت مدرس دانشگاه

قم. (S.nabavi2014@gmail.com)

مقدمه

انسان در جهان بینی کلامی، حیوان «مکلف» است. (۱) تکلیف بر این فرض استوار است که انسان، فاعل کارهای نیک و بدی است که از او سر می‌زند و چون انجام آن‌ها آگاهانه و آزادانه است، استحقاق پاداش یا کیفر به همراه دارد. بر همین اساس، متکلمان متقدم برای شناخت ماهیت انسان، به مطالعه و بررسی چگونگی وقوع فعل از او روی آوردند. در نتیجه این رویکرد، از صفات گوناگون انسان، قدرت و حیات که شرط آن است اهمیت ویژه یافت. از این روست که سید مرتضی، انسان را «ذات حی فعال» می‌شناسد و برای پی بردن به ماهیت آن، راه چاره را در این می‌بیند که بررسی کنیم و ببینیم که قدرت و حیات انسان، وابسته به چیستند.

صفت حیات، به نوبه خود، ذهن متکلمان را با این مسئله درگیر کرد که اگر انسان، زنده و برخوردار از حیات است، چگونه می‌میرد؟ به خصوص اگر حیات چنان که از آرای فیلسوفان برمی‌آید ذاتی نفس انسانی باشد؛ و اصولاً مرگ چیست: نابودی، یا انتقال؟

در این مقاله، نظر سید مرتضی را درباره حقیقت انسان و مرگ، با روش توصیفی تحلیلی می‌کاویم. گرچه درباره چستی انسان و چگونگی زندگی پس از مرگ از دیدگاه سید مرتضی، پیش‌تر مقالاتی نگاشته شده است (۲)، اما در هیچ کدام از آن‌ها تلاش نشده آرای سید مرتضی بر اساس مفاهیم و مبانی جهان‌شناختی عصر او تبیین شود.

از مفاهیم و مبانی جهان‌شناختی متکلمان متقدم یاد شد؛ جا دارد برخی از آن‌ها را که به فهم آرای سید مرتضی کمک می‌کنند توضیح دهیم. گفته شد که متکلمان، انسان را به عنوان فاعل می‌شناختند. آن‌ها فعل را صرف نظر از این که فاعل آن چه کسی باشد به سه دسته تقسیم می‌کردند: مبتدأ، مخترع و متولد، زیرا از دیدگاه آن‌ها فعل یا بی واسطه فعل دیگر حادث می‌شود، یا با واسطه آن. فعل با واسطه «متولد» نامیده می‌شود، مانند شکستن شیشه پس از پرتاب سنگ به سوی آن. فعل بی واسطه به نوبه خود به دو دسته تقسیم می‌شود: فعل

۱- به نظر سید مرتضی، ذات برخوردار از حیات ما «انسان» نامیده می‌شود، هر چند ذات حی دیگر موجودهای زنده به نام‌های دیگری چون ملک، جن، بهیمه و... خوانده می‌شود. از سوی دیگر، متکلمان متقدم، از ماهیت انسان و معاد در بخش تکلیف بحث می‌کردند، از این جهت که انسان مخاطب تکلیف است و باید فرجام زندگی او را دانست.

۲- (نک: علیرضا اسعدی، «نفس و معاد از دیدگاه سید مرتضی»، نقد و نظر، ش ۶۰؛ علی نقی خدایاری، «نظریه‌های نفس‌شناسی متکلمان امامی سده‌های میانه و کارکرد آن‌ها در تبیین آموزه معاد»، نقد و نظر، ش ۶۱؛ و حسن یوسفیان و مرتضی خوش صحبت، «حقیقت انسان و تأثیر آن در تبیین حیات پس از مرگ، از نگاه سید مرتضی»، معرفت کلامی، ش ۹).

ص: ۸۸

بی واسطه ای که در محل قدرت پدید می آید که متکلمان آن را «مبتداً» می نامند، مانند دراز کردن دست برای برداشتن سنگ البته بنا بر نظر کسانی که معتقدند قدرت انسان در

عضله های او نهفته است، و فعل بی واسطه ای که در بیرون محل قدرت به وقوع می پیوندد که «مخترع» نام دارد و نمونه بارز و برجسته آن و چه بسا تنها مورد آن، آفرینش جهان به دست خداست.

هم چنین گفتنی است از نگاه متکلمان متقدم، «قلب» مهم ترین اندام بدن است، حال یا به این علت که جایگاه انسان است یا جایگاه صفات انسان که متکلمان فعل قلب می خواندند.

اصطلاح دیگر، «بنیه» است که بنا بر تعریف خود سید مرتضی، عبارت است از «در آمیختن اجزای دارای اعراض مخصوص، طوری که آمیزه آن ها حکم یا نامی پیدا کند که برای افرادش نباشد» (مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۲: ۱۶۵). اگر مزاج در فلسفه را به عناصر چهارگانه محدود نکنیم، می توانیم بنیه را معادل آن به شمار آوریم.

مفهوم دیگری که بسیار به کار رفته است، «معنا» و جمع آن «معانی» است. متکلمان به آنچه فیلسوفان اصطلاحاً «عرض» می نامند، معنا می گویند. از جمله اعراض، حرکت و سکون و اجتماع و افتراقند که لازمه مکان مندی جسمند و به نظر متکلمان، استمرار وجود جسم، پس از لحظه حدوث، به آن ها وابسته است. «اکوان» در اصطلاح متکلمان، به این چهار عرض اشاره دارد. از دیگر اعراضی که متکلمان برشمرده اند، فنا / بقاست. بعضی از متکلمان، استمرار وجود جسم پس از حدوث را به علت عرض بقا می دانستند که لحظه به لحظه خدای تعالی آن را در جسم خلق می کند؛ در حالی که بعضی دیگر باور داشتند جسم پس از حدوث، به خودی خود باقی می ماند، اما چون اجسام نابودشدنی اند، برای نابود کردن آن ها خدا عرض فنا را می آفریند.

ماهیت انسان از دیدگاه سید مرتضی

سید مرتضی بین نفس، روح و انسان فرق می گذارد. او چندین معنای لغوی برای نفس برمی-شمرد؛ از جمله: نفس انسان و دیگر حیوان ها که با از دست دادن آن، از جرگه حیات خارج می-شود، مانند آیه «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ»؛ و ذات شیء، مانند «فَعَلَ ذَلِكَ فَلَانَ نَفْسَهُ» (مرتضی، ۱۴۰۳ق، ۱، ۲: ۷۹؛ مرتضی، بی تا: ۱۰۲۱۰۴). او هم چنین دو معنا برای روح ذکر می کند: یکی، هوای سردی که در قلب هست و ماده نفس کشیدن و شرط حیات است؛ و دوم، جسمی که در بدن حیوان روان است و محل حیات و قدرت است (مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۲: ۲۷۱). خود او معنای نخست را ترجیح می دهد و می گوید: به نظر ما، صحیح این است که روح عبارت است از

هوایی که در منفذهای ذات حیّ ما در رفت و آمد است و حیات به تردد آن وابسته است. به همین دلیل، به آنچه در منفذهای جماد تردد می‌کند، روح گفته نمی‌شود؛ و سپس نتیجه

می‌گیرد که بنابراین روح، جسم است (مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۱۳۰). در تأیید معنای یادشده، به این نکته استشهاد شده است که در قرآن، روح، با تعبیرهای «نفث» و «نفخ» که از صفات اجسام دقیق است، به کار رفته است (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۳۳۸).

قاضی عبدالجبار، به استادانش که به تصریح شیخ مفید، ابوعلی و ابوهاشم جبایی اند (مفید، ۱۴۱۳ق (ج): ۵۹) نسبت می‌دهد که انسان حیّ قادر را همین شخص (۱) می‌دانستند، با این بنیه و ساختار خاص که مایه امتیاز او از دیگر حیوان هاست و هم اوست که امر و نهی و مدح و ذم متوجه اوست؛ و حیّ قادر است به سبب حیات و قدرت که معانی ای در اویند، نه به خودی خود (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۳۱۱). سید مرتضی این تعریف را تأیید می‌کند و انسان را همین مجموعه تشکیل شده از اندام‌های گوناگون که با چشم می‌بینیم و نه بخشی از آن می‌شناسد (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۱۴).

پیش‌فرضها و مقدمات دیدگاه سید مرتضی

استدلال سید مرتضی و هم‌فکرانش بر پیش‌فرض‌ها و مقدمات زیر تکیه دارد:

۱. انسان مکلف است (پیش‌فرض دینی). متکلمان، انسان را «مخاطب تکلیف» می‌شناختند و چون قدرت و حیات شرط تکلیف است، نتیجه می‌گرفتند که ماهیت انسان هرچه باشد،

بی‌شک از قدرت و حیات برخوردار است. با این وصف، برای تحلیل ماهیت انسان، راهی جز این پیش‌رو نداریم که بررسی کنیم صفات انسان و به خصوص، این دو صفت در ما قائم به چیست؟

۲. مرگ، پایان زندگی نیست و انسان پاداش و کیفر کارهای نیک و بد خویش را در آخرت خواهد دید (پیش‌فرض دینی)؛ بنابراین هنگام رستاخیز، عین/اجزائی اعاده می‌شوند که انسان از راه خودآگاهی می‌داند که از کودکی تا بزرگ سالی همواره در او ثابت بوده‌اند و هم‌او بوده که اراده می‌کرده و به تناسب کارهای نیک یا بدی که انجام داده است، استحقاق مدح و پاداش، یا ذم و کیفر دارد (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۴۶). از این رو، اعاده اطراف بدن و اجزائی که در اثر چاقی به پیکر افزوده می‌شوند و در استحقاق مدح و ذم نقش ندارند، ضرورت ندارد (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۵۲). سید مرتضی، هم‌چنین، به نظر برخی متکلمان اشاره می‌کند که معاد را اعاده حیات

۱- متکلمان متقدم، «شخص» را بر قالب و پیکر انسان اطلاق می‌کردند.

تفسیر می-کردند، نه اعاده حی (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۵۳). بنا بر تصور این دسته از متکلمان، ممکن است پس از مرگ، اجزای بدن تغییر کنند و جزء موجود زنده دیگر شوند، اما حیات آن پایدار می ماند و دوباره به آن باز می گردد. سید مرتضی این تصویر از معاد را مردود می داند، به این دلیل که آنچه مستحق ثواب یا عقاب است و باید اعاده شود، حی است که دارای اجزاست، نه حیات (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۵۳). از آنچه گفته شد می توانیم این نتیجه را هم بگیریم که از دیدگاه سید مرتضی، هویت شخصی و آگاهی و اراده انسان، صرفاً به ترکیب اجزای اصلی و حیاتی بدن وابسته است.

۳. علم به ذات، بر علم به صفات تقدم دارد و بنابراین [ماهیت] شیء را از راه صفاتش

نمی توان شناخت (پیش فرض فلسفی معرفت شناختی)، زیرا علم به صفت، بدون علم به موصوف محال است (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۳۱۲؛ طوسی، ۱۳۹۹ق: ۱۱۳). از سوی دیگر، چون علم به ذات انسان ضروری نیست (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۳۱۷)، راهی جز استدلال برای شناخت آن نیست. با این حال، هم چنان که خواهیم دید، سید مرتضی و هم فکرائش، برای تعریف ماهیت انسان، از صفات او دلیل آورده اند. شاید این تناقض ظاهری را بتوان این گونه حل کرد که مراد آن ها از این که ماهیت شیء را از راه صفاتش نمی توان شناخت، این بود که ذات هیچ چیزی را نمی توان به صفاتش فروکاست؛ برخلاف نجار که جسم را اعراض گرد هم آمده

می دانست (بغدادی، ۱۹۹۲: ۱۴۲؛ بغدادی، ۲۰۰۳: ۲۶۶).

۴. افعالی که انسان در اطراف بدن خویش پدید می آورد، مبتدأند؛ نه مخترع و نه متولد، زیرا اختراع فعل تنها از خدای تعالی که قادر لذاته است برمی آید، نه انسان که قدرت او زاید بر ذات اوست (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۳۲۲)؛ برای تولید فعل در اطراف بدن هم باید قلب، با جذب و دفع (۱)، حرکاتی را دومینووار، یکی پس از دیگری، در اجزای بدن پدید آورد تا به طرف آن برسد (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۱۵؛ عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۳۲۹) که در این صورت، افعال انسان جبری خواهند بود و استحقاق مدح و ذم به بار نخواهند آورد (ر.ک: عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۳۲۹۳۳۱) و در نتیجه، تکلیف نامعقول خواهد بود.

این اصل، یکی از مهم ترین مقدمات استدلال سید مرتضی، در توجیه دیدگاهش درباره ماهیت انسان است، زیرا با تکیه بر آن آرای کسانی چون اسواری، ابن راوندی و معمر را نقد و رد می-کند. به نظر اسواری، جسمی که به نام انسان می شناسیم، همچون دیگر اجسام، توده ای از

۱- جذب و دفع قلب، همان انقباض و انبساط عضله بطنی قلب و به تعبیر پزشکی، سیستول و دیاستول است.

اجزای لایتنجی بسیار است که تنها یک جزء آن که در قلب جا دارد، انسان است و بقیه اجزا، همگی، مرده و از حیات، علم و قدرت بی بهره اند (مفید، ۱۴۱۳ق (ج): ۵۹؛ عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۳۱۱؛ مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۱۴). بر این تعریف اشکال شد که اگر انسان جزء لایتنجی و روح جای گرفته در قلب باشد، باید درد را تنها در قلبش احساس کند، در حالی که انسان در دیگر اعضا و جوارحش نیز درد را احساس می کند (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۳۳۲). همین امر

ابن راوندی را واداشت تا نظریه را اصلاح کند، به این شکل که چنین نیست غیر از انسان، اجزای دیگر بدن مرده باشند؛ همه اجزای بدن، اعم از انسان و غیرانسان، دارای روح و از حیات و ادراک برخوردارند و در نتیجه، درد را احساس می کنند. تنها فرقی که انسان با اجزای غیرانسان دارد، این است که علاوه بر حیات و ادراک، از قدرت و اراده نیز برخوردار است و از همین رو، بین اجزای بدن، تمنع قدرت رخ نمی دهد (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۳۳۲۳۳۳).

راه حل ابن راوندی چاره ساز نشد، زیرا در تبیین این که مگر قلب چه خصوصیتی دارد که قدرت در روح جای گرفته در آن حلول می کند و نه ارواح اندام های دیگر بدن، درماند، چون اگر گفته شود به این دلیل روح جای گرفته در قلب، محل قدرت است که اگر از آن جدا شود، تدبیر و تصرف برای انسان ناممکن می گردد، پاسخ این است که با از هم پاشیدن بنیه گردن یا خون ریزی نیز انسان می میرد و توانایی تدبیر و تصرف را از دست می دهد. و اگر گفته شود به این دلیل که اراده در قلب حلول می کند، پاسخ این است که اگر اراده در قلب حلول می کند، فعل مبتداً در اطراف بدن پدیدار می شود. اگر اولی دلالت دارد بر این که قلب محل قدرت است، دومی را باید دلیل گرفت بر این که همه اطراف بدن، از حیات و قدرت برخوردارند که در این صورت انسان مجموعه ای خواهد بود از موجودهای حی بسیار که تمنع قدرت بین آن ها بعید نیست (ر.ک: عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۳۳۳۳۳۴؛ مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۱۶۱۱۷).

اشکال دیگر نظریه اسواری و ابن راوندی این بود که طبق نظر آن ها، چون قدرت صفت انسان است و انسان در قلب جای دارد، برای این که حرکتی را در اطراف بدن مثلاً دست و پا پدید آورد، یا باید با واسطه و از راه تولید دومینووار حرکت در اجزای بدن این کار را بکند، یا بی واسطه و از راه اختراع فعل در آن ها. تولید حرکت هم چنان که گفته شد تنها از راه جذب یا دفع قلب امکان پذیر است، در حالی که دست حرکت می کند، بی آن که از قلب به آن حرکت برسد (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۱۵؛ عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۳۲۹) و اختراع حرکت نیز تنها از فاعلی برمی آید که بذاته از حیات و قدرت برخوردار است (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۳۲۲).

۵. تداخل اجسام ممتنع است (پیش فرض فلسفی جهان شناختی). این مقدمه در ردّ نظر نظام است که انسان را روح و جسم لطیف می‌پنداشت (اشعری، بی تا: ۳۳۳؛ بغدادی، ۱۴۰۸ق: ۱۱۷؛ بغدادی، ۱۹۹۲: ۹۳). هم چنین، منتقدان به بیان های گوناگون، نقش بدن و جسم کثیف انسان در ماهیت او را گوشزد کردند، از جمله این که انسان با بدنش گرما و سرما و درد را احساس می‌کند؛ پس باید بدن از حیات و قدرت برخوردار باشد (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۳۳۹. هم چنین ر.ک: مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۱۴۱۵) (۱). به علاوه، چگونه است که وقتی سر بریده، یا بدن دو نیم می‌شود، روح تلف می‌گردد، اما هنگامی که دست یا پا قطع می‌شود، نه؟ (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۱۹) به گفته سید مرتضی، همین امر، به خصوص اشکال آخر، برخی از متأخران را

که بنا بر منابع دیگر، کسی نیست جز ابن اخشید (مرتضی، ۱۴۱۴ق: ۱۰۵؛ طوسی، ۱۳۹۹: ۱۱۳؛ حمصی، ۱۴۱۲ق: ۲۹۱) بر آن داشت تا انسان را جسم رقیق روان در بدن تفسیر کند که وقتی گردن زده یا دو نیم می‌شود، درهم کشیده و جمع نمی‌شود و تلف می‌گردد، برخلاف زمانی که دست یا پای او قطع می‌شود (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۱۹؛ حمصی، ۱۴۱۲ق: ۲۹۱)؛ و به این ترتیب کوشید برای اشکالی که بر نظریه نظام شده بود، پاسخی دست و پا کند. سید مرتضی تلاش او را ناکام ارزیابی می‌کند، زیرا درهم کشیده و جمع شدن انسان و در نتیجه، زنده ماندن او، هم چنان که پس از قطع دست ممکن است، پس از قطع سر نیز عقلاً امکان پذیر است (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۱۹).

۶. اجزای کثیر می‌توانند هویت واحد و یک پارچه ای را بسازند، به گونه ای که مرکزیت یک عضو در آن مثلاً قلب لطمه ای به وحدت هویت و یک پارچگی آن نزنند (پیش فرض فلسفی جهان شناختی).

۷. ممکن است از انضمام چیزی که دارای حیات نیست به غیر حی دیگر، مجموعه ای برخوردار از حیات پدیدار شود (پیش فرض فلسفی جهان شناختی).

در توضیح این دو مقدمه گفتنی است از اشاره سید مرتضی در الذخیره فی علم الکلام برمی آید که بخش مهمی از اختلاف نظر متکلمان که از سویی، انسان را جزء لایتجزی

نمی‌دانستند و از سوی دیگر، تداخل اجسام را نیز ممتنع می‌شمردند، در پاسخ آن‌ها به دو

۱- ناگفته نماند، سید مرتضی ادراک حسی را مطلق به کار می‌برد، اما قاضی عبدالجبار آن را به ادراک گرما و سرما و درد محدود می‌کند، به این دلیل که به باور متکلمان، در دیگر ادراک های حسی، اندام های بدن مانند چشم و گوش که هر کدام دارای ساختار ویژه ای هستند، نقش دارند و از این رو، اختلال و نابسامانی در ادراک آن‌ها چه بسا به خاطر اختلال در خود اندام های حسی باشد، نه عدم حیات (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۳۳۶).

پرسش اساسی زیر ریشه داشت: نخست این که آیا یک صفت می‌تواند قائم به مجموعه ای از اجزا باشد و دوم این که آیا از انضمام چیزی که دارای حیات نیست به غیر حی دیگر، مجموعه ای برخوردار از حیات پدید می‌آید؟ (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۱۷)

بعضی از آن‌ها، چون قاضی عبدالجبار و سید مرتضی، به پیروی از ابوعلی و ابوهاشم جبایی، با قبول این اصل که ممکن است

اجزای کثیر با یک دیگر ترکیب شوند و هویت واحدی را بسازند، انسان را همین بنیه و ساختار

تشکیل شده از اندام‌های گوناگون دانستند و بعضی دیگر، چون معمر و شیخ مفید، که منکر چنین پیش‌فرضی بودند و باور داشتند که هویت واحد انسان باید به ذات واحدی وابسته باشد، طرحی نو در انداختند: انسان جزء لایتجزی است، اما نه جزء لایتجزی جای گرفته در قلب، بلکه نوع دیگری از جزء لایتجزی که به تعبیر اشعری، نامکان مند است و تماس و جدایی و حرکت و سکون و دیگر اعراض در آن راه ندارد (اشعری، بی تا: ۳۳۱۳۳۲). معادلی که شیخ مفید برای این نوع جزء لایتجزی یافت، اصطلاح فلسفی «جوهر بسیط» (مفید، ۱۴۱۳ق (ج): ۶۰؛ مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۹۱) «نفس» (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۷۷) است.

انسان در درون خویش می‌یابد که با یک اراده تصرف می‌کند؛ پس قادر نیز باید یکی باشد. وحدت هویت شخصی، بر اساس دیدگاه کسانی که انسان را جزء لایتجزایی در قلب، روح بسیط، یا نفس می‌دانستند، به سادگی قابل تبیین بود، برخلاف دیدگاه جباییان و پیروان آن‌ها که غریب و نامأنوس می‌نمود. این امر البته از کسانی که جسم را مجموعه ای گرد هم آمده از اجزای لایتجزی می‌انگاشتند و حداکثر به مزاج عناصر چهارگانه باور داشتند، شگفت آور نیست. شاید برای نخستین بار به ذهن پویا و تیزبین ابوعلی و ابوهاشم جبایی خطور کرد که غیر از اجتماع فیزیکی جوهرهای فرد که جسم را می‌سازد، باید گونه دیگری از ترکیب نیز باشد که اختصاص به موجودهای زنده دارد. در این نوع ترکیب، اجزای لایتجزی با ساختار ویژه ای به یک دیگر متصل و ضمیمه می‌شوند که در صورت فراهم بودن شرایط دیگر، مانند رطوبت و گردش خون و هوای دم و بازدم، حیات در آن پدیدار می‌شود و مجموعه ای اجزا به یک شیء بدل می‌گردند. در نتیجه این فرایند، با این که حیات و قدرت در بخشی از بدن که طبق نظر متکلمان قلب است حلول می‌کند، کل مجموعه به حی و قادر توصیف می‌شود و به همین دلیل گفته نمی‌شود

که مثلاً دست زنده است، بلکه گفته می‌شود که انسان زنده است (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۳۵۱۳۵۵).

سید مرتضی، نظریه معمر را که با اقبال شیخ مفید نیز روبه رو شده بود درست

نمی‌دانست؛ به این دلیل که: اگر انسان یعنی، ذات حی و فعال ما خارج از این پیکر باشد و

نه در آن، باید افعال را ابتدائاً در آن اختراع کند، زیرا قدرت بنا بر دیدگاه آن‌ها، قائم به آن ذات است و نه این پیکر. تالی باطل است؛ پس مقدم هم همین طور (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۱۵).

در توضیح تلازم مقدم و تالی باید گفت با توضیحی که در مقدمه درباره اقسام فعل داده شد، اگر انسان غیر از بدن باشد، از آن جا که قدرت صفت انسان است، نه بدن، حرکت و سکونی که انسان در بدن خویش پدید می‌آورد، چون در بیرون محل قدرت است، فعل مخترع خواهد بود، در حالی که اختراع فعل، تنها از خدای تعالی برمی‌آید که قادر لذاته است، نه انسان که قدرتش محدود است و از حدود اندام‌ها و عضله‌هایش فراتر نمی‌رود، مگر با وساطت فعل دیگر. به عبارت دیگر، اگر انسان غیر از بدن باشد، باید محل قدرت هم غیر از بدن باشد. در این صورت، حتی حرکتی که انسان در اطراف بدنش پدید می‌آورد، چون از سویی، در بیرون محل قدرت است و از سوی دیگر، با واسطه و از راه تولید نیست، مخترع است. در نتیجه، به حرکت درآوردن دست مثلاً درست مانند این است که کسی ورقه کاغذ یا قلم را بدون تکان دادن اطراف بدن مثلاً دست، بی واسطه، به حرکت درآورد.

سید مرتضی، برای ابطال تالی، چندین شاهد می‌آورد:

شاهد اول: همه ما کم و بیش تجربه کرده ایم که جابه‌جا کردن جسم سنگین با یک دست برایمان دشوار و گاه نامقدور است، اما وقتی از دست دیگرمان کمک می‌گیریم، توانایی جابه‌جا کردن آن را پیدا می‌کنیم، یا انجام آن برای ما آسان و هموار می‌شود. از همین جا می‌توان پی برد که نیرو و قدرت انسان در اندام‌ها و عضله‌های بدنش نهفته است (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۱۵).

شاهد دوم: اگر انسان می‌توانست در بیرون محل قدرتش فعل اختراع کند، باید می‌توانست بیمار ناتوان و زمین‌گیری را که قدرت تکان دادن دستانش را ندارد، به حرکت درآورد (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۱۵۱۱۶)، زیرا قدرت، طبق فرض، صفت انسان و قائم به اوست، نه بدن.

شاهد سوم: اگر فاعل مجاور بدن یا حال در آن نباشد و فقط فعل را در آن اختراع کند، این اشکال پیش می‌آید که نتوان افعالی را که در بدن ظاهر می‌شوند، به شخص خاص نسبت داد. به بیان دیگر، اگر انسان غیر از بدن باشد که صرفاً رابطه تدبیری با آن دارد، چگونه است که جوهری بسیط البته به تعبیر شیخ مفید که هویت شخص **A** را می‌سازد، تنها بدن او را تدبیر می‌کند، نه بدن شخص دیگری مثلاً **B** را، در حالی که با هر دوی آن‌ها نسبت یکسان دارد؟ (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۱۶۱۱۷)

به گفته سید مرتضی، نه تنها قدرت، بلکه اراده و خستگی و درد نیز به بدن وابسته است، زیرا انسان اراده را در قلبش می‌یابد. هم چنین زمانی که در فکر و استدلال غوطه‌ور می‌شود،

خستگی و درد را در ناحیه قلبش احساس می کند. اگر قلب محل آن ها نباشد، احساس خستگی و درد در قلب و یافتن اراده در آن چه توجیهی دارد؟ (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۱۶) حیات نیز به بدن وابسته است، به این دلیل که وقتی کسی گردن زده یا دو نیم می شود، می میرد. به علاوه، چه فرقی بین قطع سر و دست است که با اولی انسان می میرد، اما با دومی نه، در حالی که اگر انسان خارج از این پیکر باشد و مجاور یا حال در آن نباشد، با همه اندام های بدن نسبت یکسان دارد (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۱۷).

حال که ادراک، قدرت و حیات انسان، همگی، به بدن وابسته اند، باید حکم کرد انسان چیزی جز این بدن البته با ساختار ویژه اش که حیات و به تبع آن، علم و قدرت را برای او ممکن می گرداند نیست.

آرای متکلمان درباره چیستی مرگ

بسیاری از متکلمان متقدم، حتی کسانی چون شیخ مفید که برای انسان نفس قائل بودند، مرگ را نابودی تصور می کردند، گرچه به تناسب پاسخی که به پرسش های: ۱. آیا وجود انسان پس از حدوث استمرار پیدا می کند، یا لحظه به لحظه حادث می شود؛ و بنا بر فرض نخست،

۲. آیا وجود انسان به خودی خود استمرار می یابد، یا به سبب عرض بقا، داده اند، تصویرها و نظریه های گوناگونی از چگونگی نابودی انسان پرداخته اند، به این شرح: به نظر نظام جوهر و جسم لحظه به لحظه خلق و حادث می شوند؛ پس برای نابودی آن ها کافی است خدای تعالی دست از آفرینش آن ها بشوید.

مخالفان، در مقام نقد، از شهود و درون نگری ما شاهد می آوردند که همگی، علم ضروری داریم به این که همان شخص دیروزی هستیم؛ پس انسان باقی است و از آن جا که دیگر جواهر و اجسام هم سنخ و هم جنس انسانند، آن ها نیز باید باقی باشند (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۴۴۳؛ مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۴۶). سید مرتضی دلیل دیگری اضافه می کند: اگر جوهر لحظه به لحظه حادث شود، مدح و ذم آن قبیح خواهد بود، زیرا مدح و ذم، پس از وقوع فعل، زمانی سزاوار است که کسی که مدح یا ذم می شود، همان کسی باشد که کار نیک یا بد کرده است (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۴۶). شاید گفته شود که چرا فرض نکنیم خدای تعالی، جوهر را در هر لحظه از نو خلق می کند، در حالی که همان جوهر پیشین است؟ پاسخ سید مرتضی این است که در این صورت، عقلاً باید ممکن باشد که جوهر در دو زمان متوالی و پیوسته، در دو مکان ناپیوسته

مثلاً لحظه اول در بغداد و لحظه دوم در بصره خلق شود و بی آن که مسافتی را طی کند، از

جایی به جای دیگر منتقل شود، زیرا اگر وجود جوهر در لحظه دوم نیز همانند لحظه قبل به خدا و قدرت و اراده او وابسته باشد، هم چنان که در لحظه نخست مخیر بود، او را در هر شهری که بخواهد خلق کند، در لحظه دوم نیز باید بتواند او را در هر کجا که اراده کند، بیافریند (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۴۶۱۴۷).

بنابراین، وجود جواهر و اجسام پس از حدوث استمرار پیدا می کند؛ اما چگونه: به خودی خود، یا به سبب عرض بقا؟ سید مرتضی گزینه اول را اختیار می کند، برخلاف شیخ مفید که گزینه دوم را بر می گزیند (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۹۶۹۷). ظاهراً این اختلاف نظر که البته به آن ها محدود نیست ریشه در تصور آن ها از صفات و اعراض دارد. به نظر سید مرتضی، صفاتی که به یک شیء نسبت داده می شوند، زمانی بر وجود یک عرض در آن دلالت دارند که متمایز و واضح باشند؛ باقی از آن جهت که باقی است دارای این ویژگی ها نیست؛ بنابراین بقا، عرض نیست (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۹۶). به علاوه، اگر بقا عرض باشد، باید وجود آن در جوهر از همان لحظه پیدایش جوهر ممکن باشد، چون آنچه وجود عرض را در جوهر ممکن می کند، تحیز است که جوهر در لحظه پیدایش هم دارای آن است، در حالی که بقا، لحظه [های] پس از حدوث را فرا می -گیرد (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۴۹). از سوی دیگر، از آن جا که به نظر سید مرتضی، جوهر در وجودش به چیزی وابسته نیست (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۴۶ و ۱۴۷)، اعدام هم عدم فعل است، نه فعل عدم و در نتیجه، قدرت به آن تعلق نمی گیرد (مرتضی، ۱۳۸۱: ۴۷۰-۴۷۱)، ناچار باید نابودی جوهر را از راه ضد یعنی فنا دانست.

نظریه نابودی جوهر از راه فنا تازگی نداشت. خیاط در الإنتصار که یکی از قدیمی ترین کتاب-های برجای مانده کلامی است از سه دیدگاه یاد می کند که وجه اشتراک همگی آن ها این است که هرگاه خدا اراده کند چیزی را نابود سازد، فنا را حادث می کند؛ و اختلاف آن ها تنها در این است که فنا قائم به کیست یا چیست: خدا، خود شیء، یا شیء دیگر؟ (خیاط، بی تا: ۵۶) تازگی لطیفه-آمیز دیدگاه متکلمانی چون سید مرتضی که در اصل از آن ابوهاشم جبایی است، در این بود که معتقد شدند فنا، اولاً، عرضی است که محل ندارد و ثانیاً، ضد همه اجسام است (اشعری، بی تا: ۳۶۸؛ بغدادی، ۱۴۰۱ق: ۶۷ و ۲۳۱؛ بغدادی، ۲۰۰۳: ۵۸) (۱).

۱- نکته مهمی که نباید فرو گذاشت این است که تعبیر قاضی عبدالجبار، در المغنی (ج ۱۱، ص ۴۴۴) و سید مرتضی در الذخیره (ص ۱۴۹۱۵۰) این است که با جزء واحد از فنا، همه «جواهر» از بین می روند، نه همه «اجسام».

ص: ۹۷

یکی از چاره اندیشی های متأخرتر که در آثار سید مرتضی نیز بازتاب یافته نظریه باقلانی است که راه حل را در ویژگی مکان مندی جوهر و جسم که متکلمان از آن به «کون» تعبیر می کنند می کاود. می دانیم که جوهر و جسم موجود نمی شوند، مگر در مکان و جهت خاص؛ با این وصف، کافی است خدا ویژگی مکان مندی را از آن ها بگیرد تا نابود شوند (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۴۷).

سید مرتضی در نقد نظر باقلانی، پاسخ های گوناگونی را که متکلمان، به تناسب رأی خویش درباره بقای عرض مکان مندی دادند، نقل می کند. خود او گرچه کم و بیش در بقای مکان مندی تردید دارد، اما در نهایت نظریه بقای اکوان را ترجیح می دهد و حتی در تأیید آن استدلال

می کند (ر.ک: مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۴۸۱۴۹).

همه این نقض و ابرام ها و چون و چراها، بر این پیش فرض مهم استوار و توجیه پذیر است که جوهر نابودشدنی باشند؛ پیش فرضی که سید مرتضی در تأیید یا نفی آن، دلیل عقلی سراغ ندارد (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۴۴). به نظر او، معتبرترین دلیل در تأیید این مقدمه، اجماع

مسلمانان است. او هم چنین به آیاتی از قرآن، همچون «هو الأول و الآخر» (حدید: ۳) و «کل من علیها فان» (الرحمن: ۲۶) استشهاد می کند (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۴۵). آیه نخست ظهور دارد در این که خدا پس از همه موجودات است؛ از سوی دیگر، دلیل داریم بر این که بهشت و دوزخ جاویدند. برای جمع دو دلیل ناچاریم آیه را مقید کنیم به پیش از داخل شدن بندگان در بهشت و دوزخ. بنابراین جوهر و دیگر مخلوقات باید همگی، زمانی، نابود شوند تا خدا به تنهایی موجود و به صفت «آخر» موصوف شود (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۴۵). در آیه دوم نیز کلمه «فان» به معنای عدم است، به ویژه به قرینه دنباله آیه که می فرماید: «و یبقی وجه ربک» (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۴۵۱۴۶).

با توضیحی که گذشت، استدلال سید مرتضی و هم فکران او را می توان چنین صورت بندی کرد:

مقدمه ۱: جوهر باقی اند.

مقدمه ۲: جوهر نابود می شوند.

مقدمه ۳: جوهر یا از راه ضد نابود می شوند، یا از راه چیزی که در وجود یا بقای خویش به آن نیاز دارند.

مقدمه ۴: جوهر در وجود و بقای خویش به چیزی نیاز ندارند.

نتیجه: جوهر از راه ضد نابود می شوند.

نابودی همه جوهر از راه یک عرض فنا

تا این جا ثابت شد که به نظر سید مرتضی و هم فکران او، جوهر از راه ضدش که عرض فناست نابود می شود؛ اما آیا همه جوهرها با یک عرض فنا نابود می شوند، یا هر جوهری با عرض فنای خاص خودش؟ بنا بر گزارش ملاحمی در الفائق فی اصول الدین، ابوهاشم جبایی به گزینه نخست باور داشت و ابوعلی جبایی به گزینه دوم. استدلال ابوعلی این بود که هر جوهری، به تنهایی، ذات مستقل است؛ پس باید ضد خاص خودش را داشته باشد. استدلال ابوهاشم هم این بود که امکان ندارد فنا در چیزی حلول کند، زیرا اجتماع ضدین [که عبارتند از جسم و فنای حال در آن] رخ می دهد؛ و زمانی هم که بدون محل موجود شود، با هر جوهری منافات پیدا می کند؛ مانند جزء واحد از سیاهی که اگر در محلی موجود شود که در آن ده جزء سفیدی هست، با هر ده جزء منافات پیدا می کند، چون به جزء خاصی اختصاص ندارد (ملاحمی، ۱۳۸۶: ۴۵۱-۴۵۰). از این دو قول، سید مرتضی، به نظر ابوهاشم گروید و استدلال او را تأیید کرد (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۴۹۱۵۰).

نقد نظریه سید مرتضی درباره فنا

دیدگاه قاضی عبدالجبار و سید مرتضی، از چند جهت نامأنوس و سؤال برانگیز بود: ۱. چگونه ممکن است که یک معنا بدون محل وجود پیدا کند؟ (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۴۴۶؛ مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۵۰) و بنا بر فرض امکان، ۲. چرا باید همه جواهر با هم نابود شوند؟ آیا نمی توان فرض کرد که ۱۲. فنا، بی هیچ علتی، با برخی جوهرها و نه همه آن ها منافات داشته باشد، هم چنان که عرض به یکی از دو محل اختصاص پیدا می کند، بی آن که علتی در کار باشد؟ (ر.ک: عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۴۴۵) یا ۲۲. جنس فنا به گونه ای باشد که فقط با برخی از جوهرها ناسازگار باشد، نه همه آن ها و در نتیجه، هر جوهری با فنای خاص خودش نابود شود چنان که ابوعلی جبایی می گفت؟ (ر.ک: عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۴۴۷، به ضمیمه دغیم، ۱۹۹۸، ۱: ۹۲۴؛ به نقل از: ابن متویه، التذکره فی أحكام الجواهر و الأعراض، ۲۳۱). یا ۳۲. فنا در جهت خاصی باشد و هر جوهری را که مقابل آن قرار گیرد، نابود کند و به عبارت دیگر، هم چنان که امکان ندارد سیاهی در همان محلی وجود پیدا کند که سفیدی در آن حلول کرده است، امکان ندارد جوهر در همان جهتی وجود پیدا کند که فنا در آن هست؟ (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۴۴۷؛ مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۵۰) و ۳. آیا نتیجه این نظریه، محدودیت قدرت خدا نیست، زیرا لازمه اش این است که خدا قادر نباشد برخی از جواهر را نابود کند و بقیه را باقی نگه دارد؟ (ر.ک: عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۴۴۹)

پاسخ قاضی عبدالجبار و سید مرتضی به اشکال (۱) این بود که ممکن پنداشتن حلول فنا در یک محل، به این معناست که فنا و محلش هم زمان وجود داشته باشند که در این صورت، دیگر با هم تنافی ندارند؛ بنابراین فرض حلول فنا در یک جوهر درون متناقض است (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۴۴۶؛ مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۵۰). پاسخ فرض (۱۲) این بود که دو چیز، به خودی خود، با یک دیگر تضاد و تنافی پیدا نمی‌کنند؛ و زمانی با هم تضاد پیدا می‌کنند و غیر قابل جمع می‌گردند که اولاً، جنس آن‌ها با یک دیگر ناسازگار باشد و ثانیاً، بنا باشد در یک محل موجود شوند (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۴۴۵۴۴۶). در پاسخ به فرض (۲۲) نیز گفته شد که این فناها یا مختلفند، یا متضاد، یا متمائل. مختلف نیستند، زیرا اشیای مختلف چه بسا با یک دیگر تضاد نداشته باشند، در حالی که فنای برخی از جوهرها، طبق فرض، ضد فنای جوهرهای دیگر است. بنابراین، فناها یا باید ضد یک دیگر باشند، یا مثل یک دیگر؛ که در هر دو حالت، یکی از آن‌ها به تنهایی با همه جوهرها تضاد پیدا می‌کند و سبب نابودی آن‌ها می‌شود؛ هم چنان که رنگ‌های دیگر غیر از سفیدی، متمائل باشند یا متضاد، یکی از آن‌ها به تنهایی سبب نابودی همه اجزای سفیدی می‌شود (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۴۴۷، به ضمیمه دغیم، ۱۹۹۸، ۱: ۹۲۴). پاسخ استاد و شاگرد به فرض (۳۲) هم این بود که برای این که فنا در جهت خاصی باشد، باید مکان مند باشد و برای این که مکان مند باشد، باید متحیز باشد، در حالی که تحیز صفت جوهر [و جسم] است. شاید گفته شود که فنا ذاتاً در جهت خاصی هست و بنابراین نیاز نیست مکان مند باشد؛ پاسخ این است که لازمه چنین فرضی این است که جوهر هم برای این که در جهت خاصی قرار گیرد، نیاز نباشد که مکان مند و متحیز باشد که برخلاف ذات و ماهیت جوهر است (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۵۰، به ضمیمه عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۴۴۷۴۴۸). به بیان دیگر، تحیز ذاتی جوهر است و مکان مندی و به تبع آن، جهت مندی، لازمه تحیز و از جوهر

جدایی ناپذیر است. حال، اگر فنا ذاتاً جهت مند باشد، اما مکان مند و متحیز نباشد، لازم می‌آید که تحیز و مکان مندی، از جهت مندی جدایی پذیر باشند و در این صورت باید بتوان فرض کرد که جوهر جهت مند باشد، بی آن که متحیز و مکان مند باشد، که این برخلاف ماهیت جوهر است. به بیان سوم، تحیز، مکان مندی و جهت مندی با یک دیگر تلازم دارند. اگر ماهیت فنا اقتضا کند که در جهت خاصی باشد، باید هم چنین اقتضا کند که متحیز و مکان مند باشد، در حالی که منتقدان، اگر فنا را عرض و معنا ندانند (ر.ک: عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۴۴۷)، به یقین آن را جوهر و متحیز هم نمی‌دانند (برای مطالعه تفصیلی تر درباره این فرض و نقد آن، ر.ک: عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۴۴۸).

ص: ۱۰۰

اشکال دوم، با همه فرض هایش، ریشه در اشکال مهم تر و بنیادین تری داشت که از چشم مخالفان، به ویژه اشاعره پنهان نماند؛ یعنی، همان اشکال سوم. به باور اشاعره، نظریه جبایی و پسرش، سر از محدودیت قدرت خدای تعالی درمی آورد (بغدادی، ۲۰۰۳: ۵۸؛ بغدادی، ۱۴۰۱ق: ۶۷ و ۲۳۱۲۳۲). سید مرتضی این اشکال را نادیده می گیرد، اما قاضی عبدالجبار تلاش می کند پاسخی درخور برای آن دست و پا کند. پاسخ او این است که قدرت به چیزی تعلق می گیرد که به خودی -خود ممکن الحصول باشد، نه چیزی که فی نفسه محال است؛ بنابراین برای قادر عجز و ناتوانی به شمار نمی آید (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۴۴۹).

با این که سید مرتضی در الذخیره فی علم الکلام تصریح می کند که مکان مندی از اعراض باقی است و جز از راه ضدش از بین نمی رود و احتمال قوی می دهد که اکوان و تألیف جزء اعراض پایدار باشند، حمصی رازی، در المنقذ من التقلید، به او نسبت می دهد که گرچه مانند پیروان ابوهاشم جبایی، مکان مندی را معنا و عرض می دانست، اما برخلاف آن ها یقین به بقای آن نداشت و فراتر از آن، حتی در این که فنا معنایی ضد جوهر باشد هم دچار تردید شد و احتمال داد که خدای تعالی جوهر را با نیافریدن عرض مکان مندی در آن نابود سازد (حمصی، ۱۴۱۴ق: ۱۸۳). شاید از همین روست که سید مرتضی، اعاده عین مکان مندی را ضروری

نمی داند (مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۳: ۱۳۵۱۳۶). اگر این ادعا درست باشد، سید مرتضی در مقطعی از حیات فکری و علمی اش، در مسئله بقای مکان مندی و چگونگی فنای اجسام و جواهر، به مخالفت با جباییان برخاست؛ شاید به دلیل اشکال هایی که آن ها را بی پاسخ گذاشته بود.

ماهیت مرگ از دیدگاه سید مرتضی

از دیدگاه سید مرتضی مرگ، فنا و نابودی است که بنا بر تبیین او در الذخیره فی علم الکلام، طی فرایندی تدریجی، در دو مرحله، روی می دهد: مرحله نخست، مرحله نابودی تألیف و ترکیب اجزاست که با توقف یا اختلال در عملکرد اندام های حیاتی انسان مانند قطع سر یا از کار افتادن قلب آغاز می شود و مرحله دوم، مرحله نابودی اجزای سازنده انسان، همراه و

هم زمان با فنای دیگر جوهرهای فرد است. این معنا را می توان از آن جا دریافت که سید مرتضی از سوئی، در پاسخ به شبهه آکل و مأکول، در انسان دو دسته اجزای اصلی و زاید را از یک دیگر باز می شناسد و بر این باور است که اجزای اصلی انسان، جذب بدن موجود زنده دیگری نمی شوند، برخلاف اجزای زاید که چه بسا جزء و حتی شاید جزء اصلی بدن موجود زنده دیگری شوند (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۵۲۱۵۳)؛ و از سوی دیگر، نظر ابوهاشم جبایی مبنی بر

ص: ۱۰۱

نابودی یک باره و هم زمان همه جوهرهای فرد از راه خلق، تنها یک عرض فنا را می پذیرد (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۴۹۱۵۰).

با این همه، سید مرتضی در رساله الحدود و الحقائق، تعریفی از فنا به دست می دهد که تاب آن را دارد تفسیر دیگری از ماهیت مرگ از آن برداشت شود. به گفته او: «فنا عبارت است از پراکنده شدن اجزای جسم، به گونه ای که به کار گرفتن آن دیگر ممکن نباشد» (مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۲: ۲۷۹). این تعریف با دیدگاهی درباره مرگ سازگار است که متکلمان متأخر از سید مرتضی، همچون سدیدالدین محمود حمصی رازی و رکن الدین بن ملاحمی خوارزمی برگزیدند (ملاحمی، ۱۳۸۶: ۴۴۴؛ ملاحمی، ۱۳۸۷: ۱۷۵؛ حمصی، ۱۴۱۴ق: ۱۹۴، به ضمیمه ۱۴۱۴ق: ۱۹۰). آن ها مرحله دوم فنا و نابودی را که در بالا ذکر شد، مردود شناختند و به این باور رسیدند که برخلاف نظر ابوعلی و ابوهاشم جبایی، چنین نیست که جوهرهای فرد نابود شوند، نه هر یک جداگانه چنان که ابوعلی می اندیشید و نه هم زمان و یک باره چنان که ابوهاشم فکر می کرد. آن ها تفسیر دیگری از آیاتی که در تأیید امکان فنای جواهر و اجسام شاهد آورده می شد، به دست دادند (ر.ک: حمصی، ۱۴۱۴ق: ۱۸۵۱۸۸؛ ملاحمی، ۱۳۸۶: ۴۴۸۴۵۰) و در نهایت، نظریه جاحظ درباره فنا را پذیرفتند که فنا و اعاده را میراندن و پراکندن اجزای جان داران و سپس بازگرداندن آن ها به حیات می دانست، نه بازآفرینی پس از نابودی (ر.ک: ملاحمی، ۱۳۸۶: ۴۴۳؛ ملاحمی، ۱۳۸۷: ۱۷۵). طبق این تفسیر از مرگ، جوهرهای فرد گرچه ازلی نیستند، اما ابدی اند و تنها تألیف و ترکیب آن ها نابود می شود (ر.ک: حمصی، ۱۴۱۴ق: ۱۸۸۱۸۹). به نظر آن ها، خدا گرچه بر نابودی جوهرهای فرد قدرت دارد، اما قدرت خویش را اعمال نمی کند و در نتیجه، هرچند نابودی جوهرهای فرد ممکن است، این امکان هرگز به وقوع نمی پیوندد (ملاحمی، ۱۳۸۶: ۴۴۷). ملاحمی در تأیید نظر خویش، آیاتی از قرآن را شاهد

می آورد که زندگی پس از مرگ را به زنده کردن زمین با رویاندن گیاهان تشبیه می کنند (ملاحمی، ۱۳۸۶: ۴۵۱)؛ یا داستان حضرت ابراهیم \square که از خدا درخواست کرد چگونگی زنده کردن مردگان را به او نشان دهد (ملاحمی، ۱۳۸۶: ۴۵۱۴۵۲؛ ملاحمی، ۱۳۸۷: ۱۷۹؛ حمصی، ۱۴۱۴ق: ۱۹۴).

نتیجه

آرای سید مرتضی درباره حقیقت انسان و مرگ، دارای نتایج بسیار و گسترده است. اگر انسان همین بدن با ساختار ویژه اش باشد، ناگزیر برزخ و معاد صرفاً جسمانی خواهند بود و

ص: ۱۰۲

بنابراین لذات و آلامی که انسان در زندگی پسانوی اش به آن ها می رسد، مادی خواهند بود. بنا بر نظر سید مرتضی درباره ماهیت مرگ، برای زندگی برزخی کافی است خدای تعالی، ترکیب و تألیف اجزای انسان را که با مرگ از بین رفته بود، از نو بسازد، اما زندگی اخروی بستگی دارد به این که در آستانه قیامت، فای کلی عالم روی دهد یا نه. اگر پیش از حشر مردگان، اجزای بدن آن ها نیز نابود شوند، برای دوباره زنده کردن آن ها باید ابتدا اجزای بدن آن ها از نو آفریده شوند. نتیجه دیگری که از آرای سید مرتضی برمی آید این است که انسان، پدیدآورنده افعال خودش است و خدای تعالی، در حدوث آن ها نقشی ندارد، مگر در این حد که قدرت انجام آن ها را به او بخشیده است.

منابع

قرآن کریم.

اشعری، ابوالحسن، (بی تا)، مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین، بی نا [CD کتاب خانه کلام اسلامی].

بغدادی، عبدالقاهر، (۲۰۰۳)، اصول الایمان، تحقیق: ابراهیم محمد رمضان، بیروت، دار و مکتبه الهلال [CD کتاب خانه کلام اسلامی].

، (۱۴۰۱ق)، اصول الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه [CD کتاب خانه کلام اسلامی].

، (۱۴۰۸ق)، الفرق بین الفرق و بیان الفرقه الناجیه منهم، بیروت، دارالجلیل و دارالآفاق [CD کتاب خانه کلام اسلامی].

، (۱۹۹۲)، الملل و النحل، تحقیق: بیر نصری، بیروت، دارالمشرق [CD کتاب خانه کلام اسلامی].

حمصی رازی، شیخ سدیدالدین محمود، (۱۴۱۲ق)، المنقذ من التقلید (ج ۱)، قم، مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.

، (۱۴۱۴ق)، المنقذ من التقلید (ج ۲)، قم، مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.

خیاط، ابوالحسن عبدالرحیم بن محمد بن عثمان، (بی تا)، الإنتصار و الرد علی بن الراوندی الملحد، مقدمه و مراجعه: محمد حجازی، قاهره، مکتبه الثقافه الدینیه.

دغیم، سمیح، (۱۹۹۸)، موسوعه مصطلحات الکلام، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.

سید مرتضی، علی بن حسین موسوی، (۱۴۰۳ق)، أمالی السید المرتضی، المجلد الاول، قم، کتاب خانه آیه الله العظمی مرعشی نجفی.

، (بی تا)، تنزیه الأنبیاء، قم، منشورات الشریف الرضی.

ص: ۱۰۳

، (۱۴۱۱ق)، الذخیره فی علم الکلام، تحقیق: سیداحمد حسینی، قم، مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.

، (۱۴۰۵ق)، رسائل الشریف المرتضی، تقدیم و اشراف: سیداحمد حسینی و اعداد سیدمهدی رجائی، قم، دارالقرآن الکریم.

، (۱۴۱۴ق)، شرح جمل العلم و العمل، تصحیح و تعلیقه: شیخ یعقوب جعفری مراغه‌ای، بی‌جا، دار الأسوه.

، (۱۳۸۱)، الملخص فی اصول الدین، تحقیق: محمد رضا انصاری قمی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی و کتاب خانه مجلس شورای اسلامی.

شیخ مفید، محمد بن نعمان عکبری بغدادی (الف)، (۱۴۱۳ق)، اوائل المقالات، تحقیق: ابراهیم انصاری، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.

(ب)، (۱۴۱۳ق)، تصحیح اعتقادات الامامیه، تحقیق: حسین درگاهی، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.

(ج)، (۱۴۱۳ق)، بغدادی المسائل السرویه، تحقیق: صائب عبدالحمید، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.

قاضی القضاة عبدالجبار بن احمد، (۱۹۶۲)، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، تحقیق: محمد علی نجار و عبدالحلیم نجار، مراجعه: دکتر ابراهیم مدکور، اشراف: دکتر طه حسین، بی‌جا، دارالکتب.

ملاحمی خوارزمی، رکن الدین محمود بن محمد، (۱۳۸۷)، تحفه المتکلمین فی الرد علی الفلاسفه، تحقیق و مقدمه: حسن انصاری و ویلفرد مادلونگ، زیر نظر زابینه اشمیتکه و دیگران، تهران و برلین، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین آلمان.

، (۱۳۸۶)، الفائق فی اصول الدین، تحقیق و مقدمه: ویلفرد مادلونگ و مارتین مکدرموت، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین آلمان.

ص: ۱۰۴

گستره مسئولیت انسان از دیدگاه قاضی عبدالجبار همدانی

اشاره

جنان ایزدی (۱)

مرضیه هراتیان (۲)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۴/۲۳

تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۰۵/۳۱

چکیده

در نگاه متکلمان معتزلی، عدالت خداوند و اختیار انسان، مسئولیت انسان در قبال افعال وی را به دنبال دارند. مسئله اساسی این است که چه افعالی به انسان منتسب هستند و انسان فاعل آن‌ها به شمار می‌رود؟ ضرورت تحقیق در این مسئله، در نسبت مستقیم فاعلیت انسان با گستره مسئولیت‌های حقوقی و اخلاقی اوست که از مسائل فلسفی و اخلاقی معاصر است. از آن جا که قاضی عبدالجبار به طور مستقیم به این مسئله نپرداخته است، در این مقاله با روش تحلیلی منطقی به استنباط آن از آرای وی در مسائل مرتبط می‌پردازیم. قاضی عبدالجبار انسان را مسئول افعالی می‌داند که قدرت، علم و اختیار بر انجام آن‌ها داشته باشد. وی ضمن باطل دانستن نظریه کسب و نظریه طبع، انسان را فاعل افعال مباشر و متولد خویش می‌شمارد.

واژگان کلیدی

مسئولیت، فعل مباشر، فعل متولد، قاضی عبدالجبار.

۱- استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه اصفهان

۲- دانشجوی کارشناسی ارشد کلام اسلامی، دانشگاه اصفهان

ص: ۱۰۵

مقدمه

یکی از آموزه های حقوقی، اخلاقی و آخرت شناسی ادیان این است که انسان ها باید در قبال افعال خود پاسخ گو باشند. به نظر عدلیه، به همین دلیل است که انسان مکلف شده و در جهان آخرت به تناسب اعمالی که در دنیا انجام داده است، مستحق پاداش یا شایسته عذاب می گردد. از نظر آن ها، خداوند عادل و انسان در انجام افعال خود، مختار است و با اختیار خویش اعمالش را انجام می دهد. آنچه باید مورد بررسی واقع شود این است که انسان در قبال چه کارهایی مسئول است و در قبال چه اموری مسئول نیست تا بتواند اعمال اختیاری خود را به گونه ای جهت دهد که بیشترین پاداش الهی را به دست آورده و هرچه بیشتر از عذاب و سخط خداوند فاصله بگیرد.

این مقاله سعی دارد آرای قاضی عبدالجبار، یکی از بزرگان متأخر معتزله را درباره محدودۀ مسئولیت انسان بیان و تبیین کند. منظور از گسترۀ مسئولیت انسان این است که آیا انسان، فاعل افعال بی واسطه و باواسطه خویش است یا خیر؟ و این که افعال متولد تا کجا فعل انسان به حساب می آیند؟ و انسان تا کجا مسئولیت اخلاقی و حقوقی تبعات افعال خویش است؟ در این مقاله بر آنیم که برای ترسیم نظر قاضی درباره گسترۀ مسئولیت انسان به مسائل زیر پاسخ دهیم: ۱. افعال به چند دسته قابل تقسیم هستند؟ ۲. فاعل هر قسم از افعال چه کسی است؟

۳. آیا انسان در قبال تبعات افعال اختیاری خود که خارج از حیطة اختیار هستند نیز مسئول است؟ و ۴. ملاک تعیین این مسئولیت از دیدگاه قاضی عبدالجبار چیست؟

با بررسی های انجام شده، مطلبی که به طور ویژه به موضوع مسئولیت انسان و محدودۀ آن از دیدگاه معتزلیان پرداخته باشد، یافت نشد. از آن جا که قاضی عبدالجبار از متأخرین معتزله بوده و اهتمام خاصی به جمع آوری آرای بزرگان هم مکتب خود داشته است، بررسی نظریات وی

می تواند به دست یابی نمایی کلی از عقاید معتزله کمک شایانی کند.

مسئولیت و شرایط تحقق آن**اشاره**

«مسئولیت» مصدر جعلی از ریشه «سأل» است. «سؤال» به معنای طلب کردن چیزی از کسی است که آن چیز یا خبر است، یا مال یا علم یا چیز دیگر (مصطفوی، ۱۳۷۴، ۵: ۸) و مسئول چیزی است که مورد طلب واقع شده (فیومی، ۲: ۲۹۷) و یا کسی است که مورد سؤال قرار گرفته است.

ص: ۱۰۶

در این بخش به بررسی تعریف «مسئولیت» از دیدگاه قاضی عبدالجبار و سپس شرایط مسئولیت از دیدگاه وی خواهیم پرداخت. این بحث مقدمه ای خواهد بود بر بررسی گستره مسئولیت انسان از دیدگاه قاضی عبدالجبار.

الف) تعریف مسئولیت

در کتب قاضی عبدالجبار، واژه های «مسئول» و «مسئولیت» به چشم نمی خورد، بلکه این امر را تحت عنوان تکلیف و مستحق مدح یا ذم بودن، آن هم به طور کاملاً تبعی بیان کرده است. البته باید توجه داشت که قاضی، تکلیف را به معنای مسئولیت به کار نمی برد و ما برای استنباط نظر او درباره مسئولیت انسان به بحث تکلیف پرداخته ایم. در واقع او هیچ گاه به طور مستقل به موضوع مسئولیت انسان نپرداخته است، بلکه آنچه دغدغه اصلی وی بوده، موضوع توحید و عدل الهی است؛ حتی وقتی که از تکلیف سخن می گوید، برای این است که بیان کند یکی از راه-هایی که خداوند فضل خود را شامل حال بندگان می کند، از طریق تکلیف است. وی در کتاب المغنی می گوید: «همانا منافع دو صورت دارند: مستحق و غیرمستحق. غیرمستحق همان تفضل است و مستحق دارای دو قسم است؛ یکی به صورتی است که مستحق مدح است و این مورد به واسطه فعل شامل حال انسان زنده می شود. و دیگری چیزی است که به واسطه بدل هایی مستحق آن می شویم و آن به دلیل فعل دیگری است و از خداوند تعالی بعید است که موجود زنده را بیافریند، ولی یکی از این وجوه منفعت را شامل حال او نکند» (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۱۱: ۸۱). وی در ادامه می گوید: «از آن جایی که معلوم است که درد و رنج انسان به خاطر مصلحت او یا دیگری است، لازم است خداوند به او منفعت دهد به واسطه عوض، و برخوردار از عوض تابع مکلف بودن انسان است» (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۱۱: ۱۳۴). بنابراین، تکلیف انسان به - صورت تابعی از عدل الهی و استحقاق انسان برای دریافت عوض در نزد قاضی مطرح است.

ب) شرایط مسئولیت

اشاره

چنان که گفته شد، قاضی عبدالجبار مستقیماً از مسئولیت و شرایط آن سخن نگفته است. شرایطی که قاضی برای مکلف بودن انسان بیان می کند عبارتند از: اختیار و آزادی اراده، قدرت، علم و اراده که اکنون به شرح و توضیح آن ها می پردازیم تا منظور از مسئول بودن انسان نیز واضح شود.

ص: ۱۰۷

۱. اختیار یا آزادی اراده:

معنای لغوی اختیار با آنچه در اصطلاح متکلمان رایج است، متفاوت است. معنای لغوی اختیار عبارت از برگزیدن و گرفتن چیزی است که برگزیننده آن را خیر می بیند (راغب، ۱۴۱۲ق، ۱: ۶۴۵). هر چند متکلمان به طور واضح به معنای اختیار نپرداخته‌اند، ولی از میان مباحث آن‌ها چنین برداشت می شود که اختیار در نظر آن‌ها همان چیزی است که در عرف از اختیار فهمیده می شود و آن انتخاب آزاد میان دو یا چند چیز است، خیر باشند یا شر.

آزادی معمولاً به این صورت تعبیر می شود: رهایی از جبر غیر و عمل به اقتضای طبیعت و ماهیت خود. البته بیشتر، قسمت اول این تعریف در تصور از آزادی رایج است و افراد غالباً آزادی را رهایی از جبر غیر می دانند، اما به نظر می رسد این نیمی از حقیقت آزادی است. این تعریف در واقع، یک بخش سلبی و یک بخش ایجابی دارد. بخش سلبی آن رهایی از جبر غیر است که بنا بر این بخش، هر عملی که در اثر قوانین طبیعت یا قانون مندی جامعه و میل و اراده دیگران و یا به حکم طبیعت جسمانی و حیوانی خود انسان که آن هم جزئی از طبیعت اوست در انسان حاصل و یا بر او تحمیل شده باشد، رفتاری آزادانه نیست، اما صرف رهایی از جبر غیر برای تحقق معنای آزادی کافی نیست، بلکه برای آن که انسان بتواند عملی را آزادانه بنامد، باید عمل خود فاعل عمل باشد؛ یعنی خود فاعل، علت آن باشد تا بتواند آن را به خود منسوب کند (حداد عادل، ۱۳۷۸: ۶۷).

البته بحث از آزادی با همین عنوان در سخن متکلمان مشاهده نمی شود، بلکه آن‌ها از این موضوع تحت عنوان اختیار بحث کرده اند و هم چنین این امر به طور مستقیم مد نظر آن‌ها نبوده است، بلکه در بحث تکلیف تحت اصل عدل و توحید، موضوع اختیار و آزادی نیز بیان شده است (الحریثی، ۲۰۱۱: ۱۳۵)؛ به این نحو که انسان به واسطه اتصالش به خداوند، مکلف به تکالیف شرعی و اخلاقی است و از آن جا که واجب است خداوند با بندگان خود عادلانه رفتار کند، لازم است که انسان در انجام افعالی که درباره آن‌ها مسئول است، آزاد باشد. بنابراین در همه ادیان و فلسفه‌ها، انسان زمانی مسئول شناخته می شود که با آزادی و اختیار فعل از او صادر شود و زمانی شخص به خاطر انجام فعل قبیح مستحق ذم است که بین انجام یا ترک آن مخیر باشد (الحریثی، ۲۰۱۱: ۱۳۳-۱۳۴).

برخی شرط دیگری را نیز به قاضی منسوب کرده و می گویند: «قاضی عبدالجبار شرط دیگری را نیز برای این امر بیان می کند که آن شرط قبیح بودن فعل است» (الحریثی، ۲۰۱۱: ۱۴۳)، ولی در واقع قاضی چنین شرطی را قائل نیست و شاید علت این نوع برداشت این باشد

ص: ۱۰۸

که قاضی برای اثبات فاعلیت انسان در افعالی که از او صادر می شود، به افعال قبیح صادره از انسان استدلال می کند و با اضافه کردن این مقدمه که خداوند قبیح انجام نمی دهد، اتصاف افعال انسانی به خداوند را رد می کند (۱). احتمال دیگری که می توان برای چنین برداشتی بیان کرد این است که از نظر قاضی، شرایط ذمّ به خاطر فعل قبیح ساده تر فراهم می شوند تا شرایط مدح به علت ترک آن؛ یعنی اگر فاعل با علم و اختیار خود فعل قبیح را انجام دهد، مستحق ذم است، ولی تارک فعل قبیح در صورتی مستحق مدح است که علاوه بر ترک اختیاری، الزاماً فعل را به واسطه قبیح بودنش ترک کرده باشد، نه به خاطر دلایل دیگر (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۱۱، ۳۷۲) که البته این احتمال دوم بسیار ضعیف است.

۲. اراده:

اراده در لغت به معنای طلب کردن و اختیار کردن است (فیومی، بی تا، ۲: ۲۴۵) و نیز به معنای رفت و آمد با مدارا در طلب چیزی است (راغب، ۱۴۱۲ق، ۱: ۳۷۱).

در اصطلاح، اراده صفتی است در موجود زنده که حالتی را در او ایجاد می کند که به خاطر آن، فعل به صورتی خاص از او صادر می شود. به عبارت دیگر، اراده صفتی در موجود زنده است که وقوع بعضی از افعال را نسبت به بعضی دیگر و در بعضی از زمان ها نسبت به زمان های دیگر، مخصص می کند، به شرط این که قدرت فاعل در هر زمان و نسبت به هر یک از افعال موجود، به صورت مساوی باشد (نگری، ۱۹۷۵، ۱: ۷۲)؛ یعنی انجام دادن هر یک از آن افعال در هر زمانی برای او علی السویه باشد و آنچه باعث می شود که یکی انجام شود و دیگری انجام نشود «اراده» است.

هر انسانی بالضروره خودش را مرید می یابد، همان طور که درباره خودش می داند که به چیزی اعتقاد دارد، به سوی چیزی میل دارد، به چیزی ظن دارد و یا این که فکر می کند. بنابراین، اثبات اراده برای انسان نیازمند دلیل نیست، بلکه صرفاً با کمی توجه و تأمل فهمیده می شود و هیچ انسان عاقلی منکر این نمی شود که به سوی چیزی قصد می کند و آن را اراده می کند و دقیقاً بین این حالت و حالتی که از چیزی روی گردان است و هم چنین بین آن چیزی که خودش می خواهد و آن چیزی که از غیر خودش می خواهد، تفاوت قائل می شود (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۶: ۸).

ممکن است کسی اشکال کند و بگوید: معنای اراده این است که شخص منفعتی در چیزی می داند و به همین علت به سوی او حرکت کند و در این صورت به اراده متصف می شود. در

۱- این موضوع در بحث «محدوده فاعلیت انسان» به طور مفصل بیان خواهد شد.

ص: ۱۰۹

پاسخ می‌گوییم: انسان در زمان‌های زیادی به منفعت چیزی علم دارد، ولی همیشه آن را اراده نمی‌کند؛ بنابراین بین اراده و علم به منفعت اختلاف است. هم چنین ممکن است کسی که

می‌داند در چیزی ضرر وجود دارد، ولی از آن روی گردان نیست؛ به علاوه این که حالت انسان در مورد علم و ظن و اعتقاد متفاوت است، ولی در مورد مرید بودنش چنین نیست و گاهی اتفاق می‌افتد که انگیزه‌هایش متفاوت است، ولی او هم چنان مرید باقی می‌ماند؛ حال یا به خاطر منفعت بعدی یا نفع فوری. علاوه بر این، نمی‌توان اراده را با میل داشتن یکی دانست، زیرا گاهی انسان به خاطر اعتقادش چیزی را اراده می‌کند که در آن زمان مضرّ به حال اوست و میل و طبعش به سوی آن نیست (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۶: ۹). بنابراین، اراده صفتی است در انسان که با خواست و میل و علم و آگاهی و امر تفاوت دارد. علم و آگاهی، زمینه ساز اراده هستند و امر نشان دهنده اراده انجام فعل توسط دیگری است.

۳. قدرت:

معنای لغوی «قدرت» درباره انسان و خدا متفاوت است. اگر انسان متصف به آن شود، قدرت عبارت می‌شود از اسم هیئت و حالتی که انسان به وسیله آن، امکان انجام کاری را می‌یابد و اگر وصفی برای خداوند باشد، یعنی عجز و ناتوانی را از خداوند نفی می‌کند، و هیچ کس غیر از خدا به قدرت مطلق موصوف نمی‌شود، هرچند لفظاً قدرت به صورت مطلق درباره انسان به - کار رود (راغب، ۱۴۱۲ق، ۱: ۶۵۷). انسان باید قدرت بر انجام آن فعل داشته باشد، زیرا تکلیف مالایطاق قبیح است و لازم است مکلف قبل از انجام فعل، قدرت بر انجام آن را داشته باشد (راغب، ۱۴۱۲ق، ۱: ۳۶۷) و هم چنین ابزار و وسایلی که برای انجام فعل نیاز دارد در اختیارش باشد، زیرا گاهی شخص برای انجام فعل نیازمند ابزار و لوازمی است که بدون آن‌ها انجام فعل برایش ممکن نیست. حال این ابزار و وسایل یا به گونه‌ای هستند که فقط خداوند قادر به ایجاد آن‌هاست که در این صورت، واجب است خداوند این ابزار را در اختیار شخص بگذارد و گاهی نیز خود مکلف قادر به تهیه آن ابزار هست؛ بنابراین خداوند او را مکلف می‌کند که آن وسیله را تهیه کند (راغب، ۱۴۱۲ق، ۱: ۲۷۰۲۷۱).

پس از پذیرفتن آزادی و اراده انسان، واجب است در جهت تحقق عملی فعل، موضوع قدرت را بپذیریم، زیرا همان‌طور که فعل نیازمند اراده است تا به جهت خاصی تخصیص پیدا کند، این فعل نیازمند قدرتی است که آن را محقق کرده و آن را از عدم خارج کند. بنابراین، قدرت به منزله اداتی است که به واسطه آن اراده و اختیار انسان محقق می‌شود. بنابراین، عرض و صفتی است که انسان می‌تواند به وسیله آن فعلی انجام دهد یا ترک کند. قدرت به معنای صحت و سلامت نیست، بلکه معنایی زاید بر آن است و قول به این که انسان قادر است، به این معنا

ص: ۱۱۰

نیست که او فقط صحت کامل دارد، بلکه یعنی او توانایی انجام فعل را دارد و این حالتی وجودی است که انسان را مقتدر و توانا قرار می‌دهد، زیرا فعل در هیچ حالتی از مقذور بودن خارج نمی‌شود، هرچند به واسطه مانعی خارجی محقق نشود و محقق شدن فعل در خارج، نشان دهنده این است که حالت و نیرویی خاص در انسان وجود دارد. ابوهذیل و قاضی عبدالجبار نیز این امر را پذیرفته و گفته‌اند: توانایی، عرضی است که با سلامت و صحت متفاوت است (الحریثی، ۲۰۱۱: ۱۳۹۱۴۲) و قادر کسی است که در صورت عدم مانع صدور فعل از او صحیح است (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۶: ۲۷).

البته باید این مطلب را مدنظر داشت که قدرت ابزاری است که اختیار به وسیله آن محقق می‌شود و این امر در مرحله وجود عملی است. بنابراین فاعل نمی‌تواند پس از حادث شدن آن را ترک کند و نه قادر است که فعلش را پس از وقوع معدوم کند و این یعنی قدرت متعلق فعل نیست، مگر در جهت حادث کردن فعل، ولی بعد از حادث شدن فاعل، قادر بر ترک فعل یا معدوم کردن آن نیست (الحریثی، ۲۰۱۱: ۱۴۲).

۴. عقل و علم:

عقل عبارت است از یک سری علوم مخصوص، و زمانی استدلال و قیام به ادای تکلیف برای مکلف صحیح است که این علوم در او حاصل شده باشند (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۱۱: ۳۷۵). منظور از علوم مخصوص این است که این علوم به واسطه صفت خاصی محصور

می‌شوند و عدد در آن معتبر نیست. البته باید توجه شود که منظور از عقل خود عقل بنفسه نیست، بلکه برای دست یابی به علوم و اقدام به تکالیف به آن متصل می‌شویم، چراکه عاقل ناچار است علومی را که باعث کسب معارف لازم در شناخت او از تکالیف و واجبات می‌شوند کسب کند؛ حال این علوم گاهی واضح هستند و گاهی مخفی، گاهی اصل هستند و گاهی فرع، به نحوی که تا علوم آشکار و اصل برای فرد حاصل نشود، دسترسی به علوم مخفی و فرع نیز برای او ممکن نیست و تا زمانی که تمام این علوم برای مکلف حاصل نشود، ادای تکلیف از او صحیح نیست و زمانی فرد علم به مدرکات خود پیدا می‌کند که آن مدرکات باعث کمال عقل شوند؛ در غیر این صورت، وجود و عدم وجود چنین علمی مساوی است (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۱۱: ۳۷۹۳۸۰). یکی از نشانه‌های کمال عقل این است که مقبحات، محسنات و واجبات را بشناسد و مثلاً بداند که ظلم قبیح است و احسان و تفضل حسن هستند. حصول این علوم واجب است، چراکه اگر چنین علومی برای شخص حاصل نشود، در مکلف ترس از عدم انجام تحقیق و بررسی حاصل نمی‌شود و بنابراین به تکالیف هم دسترسی پیدا نمی‌کند، زیرا هنگامی که او نتواند بین حسن و قبیح تفاوت قائل شود، نمی‌تواند خداوند را منزّه از قبیح بداند و نیز

ص: ۱۱۱

نمی تواند افعال حسن را انجام داده و از قبایح پرهیز کند (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۱۱: ۳۸۴). لازم است مکلف قبل از فعل به آن علم داشته باشد، زیرا بدون علم قصد ادای آن برایش حاصل نمی شود؛ پس این علم لازم است، هر چند یک لحظه قبل از تکلیف برایش حاصل شود. هم چنین نیاز دارد که در هنگام انجام فعل عالم باشد (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۱۱: ۳۷۴۳۷۵).

انواع فعل

اشاره

فعل را به گونه های مختلف می توان تقسیم کرد. در این بخش به بررسی دو تقسیم می پردازیم؛ تقسیم اول ناظر به نحوه انجام فعل است و تقسیم دوم ناظر به احکام افعال است.

الف) تقسیم فعل با توجه به نحوه انجام فعل

اشاره

یکی از تقسیمات رایج برای فعل در آثار متکلمان، تقسیم آن به فعل مخترع، مباشر و متولد است. این تقسیم مبنای بحث های آینده درباره مسئولیت انسان است.

۱. فعل مخترع

فعلی که در هیچ محلی واقع نشده است، بلکه از کتم عدم به وجود می آید و پیش از عمل هیچ گونه محل و موضوعی در کار نیست، فعل مخترع است؛ مثل ایجاد فرشتگان و خلق عوالم وجود که سابقه عدم دارند (محمدی، ۱۳۸۷: ۲۴۴). این فعل بنا بر اتفاق آرای متکلمان، مخصوص خداوند است و دیگری در آن شریک نیست (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۲: ۲۰۷).

قاضی عبدالجبار در یک موضع، این قول را می پذیرد و صراحتاً بیان می کند که خداوند هم به صورت اختراعی فعل را انجام می دهد و هم به واسطه سبب و نیز بیان می کند که افعال اختراعی خداوند اجناس افعال هستند که در محل های آن ها اختراع می شوند (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۸: ۱۲۸)، ولی جایی دیگر ضمن بحث از مخلوق بودن قرآن، تعریفی کاملاً متفاوت از تعریف فوق ارائه می کند که بر طبق آن، استناد فعل مخترع به خداوند محال است. در این تعریف، وی میان فعل و خلق تفاوت قائل شده و فعل را اعم از خلق می داند؛ به این معنا که هر خلقی فعل است، ولی هر فعلی خلق نیست. خلق به این معناست که فاعل، فعلی را با اراده و قدرت خویش انجام دهد و فعل مخترع فعلی است که بدون اراده و علم انجام شود؛ مانند فعلی که از ساهی (۱) صادر می شود. بنابراین خداوند که متصف به صفت «خالق» است، نمی تواند فاعل

۱- کسی که سهواً فعلی را انجام دهد.

ص: ۱۱۲

فعل مخترع باشد، چرا که صدور فعل بدون علم و اراده از خداوند محال است (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۷: ۲۰۹۲۱۰).

۲. فعل مباشر

فعل مباشر فعلی است که ابتدائاً و به واسطه قدرت در محلش (۱) حادث می شود (حلی، ۱۳۶۷: ۳۳۹). هم چنین در تعریف فعل مباشر گفته اند که در اصطلاح، فعل مباشر فعلی است که بی واسطه و ناگهان از فاعل صادر شود (خاتمی، ۱۳۷۰: ۱۹۹). به فعل مباشر «سبب»

نیز می گویند (شعرانی، ۱۳۷۲: ۴۳۷). قاضی عبدالجبار می گوید: بنده به دو صورت می تواند

فعل را انجام دهد؛ یکی این که با قدرت خود آن را در محل قدرت ابتدائاً انجام دهد و دیگر این که مقدورش را به وسیله واسطه ای که مناسب آن است انجام دهد، که به فعل اول «مباشر» و به فعل دوم «متولد» گفته می شود (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۸: ۸۳) و نشانه مباشر بودن فعل

این است که ابتدایی واقع شدن آن فعل ممتنع نباشد (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۹: ۱۲۸). در مسئله مسئولیت انسان در افعال مباشر، معتزله و اشاعره اختلاف نظر دارند. به نظر اشاعره فعل مباشر، فعل خداوند است؛ به این صورت که افعال اختیاری بنده، مخلوق خداوند متعال و مفعول

بنده است؛ یعنی بنده فاعل و کاسب فعل است و خداوند خالق و مبدع آن فعل (مظفر، ۱۳۷۷: ۳۱۹)، ولی معتزله و به طور کلی، عدلیه عقیده دارند که فعل مباشر فعل خود بنده بوده و

فاعل آن خود انسان است (محمدی، ۱۳۸۷: ۲۰۷)، و از آن جایی که یکی از شرایط مسئولیت، فاعلیت خود انسان است، می توان نتیجه گرفت که معتزله در افعال مباشر انسان را مسئول می دانند.

۳. فعل متولد

فعل متولد، فعلی است که به واسطه فعل دیگری ایجاد می شود و در محل است؛ حال این محل یا وجود خود فاعل است یا چیز دیگری (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۲: ۲۰۷). فعل متولد ممکن است متصل به فعل مباشر باشد و یا واسطه های زیادی داشته باشد (حسینی طهرانی، ۱۳۸۱: ۵۶۶). فاعلیت فعل متولد، محل شدیدترین اختلافات بین متکلمان است و از این جهت، بحث مفصلی در این زمینه در این نوشتار خواهیم آورد.

۱- منظور از «قدرت در محل» این است که فعل به واسطه قدرت مخصوص فاعل مختار حادث می شود (حسینی طهرانی، ۱۳۸۱: ۵۶۶).

ب) تقسیم فعل با بوجه به احکام آنها

قاضی عبدالجبار در این تقسیم، ابتدا افعال را از نظر حکم به دو دسته کلی تقسیم کرده و می گوید: فعل دو صورت دارد: الف) دارای صفتی زاید بر وجود خودش نیست. در این صورت، فعل متصف به حسن و قبح نمی شود؛ مانند فعل ساهی و نائم. ب) دارای صفت زاید بر وجودش هست که در این صورت، متصف به حسن و قبح می شود. صورت دوم نیز خود به دو قسم تقسیم می شود؛ فعلی که انجامش مستحق ذم است که به آن «قبیح» می گوئیم و فعلی که انجامش مستحق ذم نیست که یا انجامش مستحق مدح نیز نیست که به آن «مباح» می گویند یا انجامش مستحق مدح است که در این صورت، یا ترکش مستحق ذم نیست که به آن «مندوب» گفته می شود و یا ترکش مستحق ذم است که به آن «واجب» می گوئیم که واجب نیز به واجب مضیق (واجبی که حتماً عین فعل باید انجام شود) و واجب مخیر (واجبی که چند فعل در انجام مساوی هستند و عمل به یکی از آن ها کافی است) تقسیم می شود (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۶: ۷۸).

آرای گوناگون درباره میزان فاعلیت انسان نسبت به افعال مختلف

اشاره

آرای گوناگون درباره میزان فاعلیت انسان نسبت به افعال مختلف

در گزارش و تحلیل قاضی عبدالجبار، نظریات گوناگون درباره فاعلیت انسان به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند:

الف) کسانی که فاعلیتی برای انسان قائل نیستند

این گروه که به «مجره» معروفند، خود به چند گروه تقسیم می‌شوند. دسته ای از آنان «جهمیه»، پیروان جهم بن صفوان هستند که عقیده دارند تمامی افعال، مخلوق خداوندند و به هیچ عنوان تعلقی به ما ندارند؛ نه از جهت کسب و نه از جهت حدوث و در واقع ما برای افعال، نقش ظرف برای مظلوف را داریم که این افعال توسط خداوند در ما قرار داده می‌شوند (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۲۱۸) و اگر فعلی به بندگان نسبت داده می‌شود، اسناد مجازی است؛ چنان که گفته می‌شود خورشید طلوع کرد، در حالی که خداوند آن را ظاهر ساخته است. آنان چنین استدلال کرده اند که اگر فاعل دیگری جز خدا داشته باشیم، شبیه و همتای او خواهد بود (ناشیء، ۱۳۸۶: ۱۲۳). قاضی عبدالجبار در ردّ این سخن به نکته ای اشاره می‌کند که اگر افعال جوارح فعل خداوند باشند، در حالی که ما می‌دانیم در میان این افعال دروغ نیز هست؛ پس واجب است خداوند به واسطه هر دروغی که در عالم واقع می‌شود، دروغ گو باشد، و اگر ما چنین چیزی را بر خدا جایز بدانیم، هیچ یک از سخنان و دلایل او مورد اعتماد و وثوق نخواهد بود (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق: ۹: ۱۸). دسته دوم مجره، «اشاعره» هستند. قاضی بدون این که نامی از آن‌ها ببرد، مطرح می‌کند که عده‌ای هم نوعی تعلق فعل به انسان را می‌پذیرند، ولی به صورت کسب (۱)؛ به این نحو که افعال، مخلوق خداوند در وجود ما هستند (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۲۱۸). این گروه چنین بیان می‌کنند که عقیده اهل سنت و جماعت این است که خداوند، خالق یکتاست و جایز نیست خالقی جز او باشد؛ بنابراین تمامی موجودات اعم از افراد و افعالشان و حرکات حیوانات کم یا زیاد، حسن یا قبیح، مخلوق خدا هستند و خالقی جز خداوند ندارند؛ بنابراین خلق از جانب خداست و بندگان آن را کسب می‌کنند. بنابراین، این که هر یک از ما به عنوان فاعل شناخته می‌شویم، به این معناست که ما مکتسب هستیم نه خالق آن (باقلانی،

۱- منظور از این که بنده فعل را کسب می‌کند، این است که فعل با قدرت و اراده بنده بدون این که بنده تأثیر یا مدخلیتی در وجود فعل، غیر از محل بودن برای آن داشته باشد مقارن گردد (مظفر، ۱۳۷۷: ۳۹۹). اشعری می‌گوید: کسب عبارت است از تعلق قدرت و اراده عبد به فعل مقدوری که از جانب خداوند حادث می‌گردد (دوانی، ۱۳۷۳: ۱۲۶).

۱۴۲۵ق: ۱۹۰). اشاعره برای این رأی و نظر خود دلیل نیز اقامه می‌کنند، به این صورت: اول این که، بنده در هنگام انجام فعل یا می‌تواند آن را ترک کند یا نمی‌تواند. اگر نتواند نظر معتزله

که قائل به فاعلیت بنده هستند باطل می‌شود، و اگر بتواند در این صورت، وقوع فعل ترجیح بلامرجح است، زیرا هم می‌توانسته انجام دهد و هم ترک کند که این هم باطل است؛ پس نیازمند مرجحی است و اگر آن مرجح خودش فعلی باشد، این امر در مورد آن هم مطرح است و به تسلسل می‌انجامد. بنابراین ناچاریم مرجحی داشته باشیم که فعل خود بنده نباشد. دوم این که، اگر بنده خودش ایجاد کننده افعالش باشد، باید جزئیات آن‌ها را بداند، زیرا اگر ایجاد کردن بدون علم جایز باشد، اثبات عالم بودن خداوند با مشکل مواجه می‌شود، در حالی که انسان به تمامی جزئیات افعال خود آگاه نیست. سوم این که، هنگامی که بنده بخواهد جسمی ساکن باشد و خداوند بخواهد آن حرکت کند، در این صورت یا هیچ یک اتفاق نمی‌افتد که این امر محال است یا یکی از آن‌ها واقع می‌شود که این هم باطل است، زیرا فرض این است که قدرت هر دو مقدر بر انجام آن مساوی است و هر دو به یک اندازه مؤثرند و وقوع هر یک، ترجیح بلامرجح است (رازی، ۱۴۱۱ق: ۴۵۶۴۵۸) و اگر به آن‌ها گفته شود: لازمه سخن شما این است که خداوند ستمگرتر از هر ظالمی باشد، زیرا در ما گناهی می‌آفریند که در آن تأثیری نداریم، سپس ما را به سبب آن گناه شکنجه می‌کند و این نهایت بیدادگری است. پناه به خدا از مذهبی که حاصل آن ظالم دانستن خداوند است. اگر حق ظالم است، پس عادل کیست؟ جز او، منصف و رحیم چه کسی است؟ آیا ما را به گناهی که از او سر زده مجازات می‌کند؟ (حلی، ۱۳۷۹: ۱۱۷) در پاسخ می‌گویند: تصرف مالک در ملک خودش به هر صورتی که باشد، ظلم نیست و همه چیز ملک خداست. بنابراین خداوند می‌تواند هر طور که خواست اوست، در ملکش تصرف کند، بدون این که متصف به ظلم شود و مجازات گناه کار صرفاً به دلیل این است که او محلّ فعلی است که موجب عذاب می‌شود. در پایان این گروه اظهار می‌کنند: به هر حال این نظر، بهتر از نظر دیگرانی است که خلق را به بندگان نسبت می‌دهند و ادعا می‌کنند که بنده نیز مانند خدا خالق است و به این صورت، به شرک نزدیک می‌شوند (مرعشی، ۱۴۰۹ق، ۲: ۸۴). برخی از این هم فراتر رفته و عدلیه را مورد اتهام قرار می‌دهند که آن‌ها صفت «عدل» را به این دلیل برای خدا جعل کرده‌اند که قدرت خداوند بر افعال بندگان و خلق و مشیت افعال خلاق را مورد انکار قرار دهند (جوزیه: ۲۰۲).

گروه سوم نیز عقیده دارند فعل مباشر بر گرفته از طبع جسم است، که این نظر نیز به این امر بازمی‌گردد که به نوعی خدا را فاعل فعل مباشر می‌دانند؛ به این نحو که خداوند طبع را در

اجسام خلق می‌کند و این طبع باعث می‌شود فعل حادث شود (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۹: ۱۱). قاضی عبدالجبار با ذکر دلایلی، این نظر را باطل شمرده و می‌گوید: از آن جا که انسان فاعل افعال خویش است، پس صحیح نیست که گفته شود فعل به واسطه طبع، محل واقع شده است، زیرا اگر فعل به واسطه طبع، محل واقع شود، از آن جا که واجب است که هر فعلی به محلش رجوع کند، در افعال جوارحی صحیح نبود که فعل به واسطه قصد و انگیزه و علم و ادراک فرد واقع شود و این امور نباید مدخلیتی در وقوع فعل داشته باشند، در حالی که خلاف این امر را مشاهده می‌کنیم (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۹: ۲۵). از این استدلال وی می‌توان استنباط کرد که دغدغه اصلی قاضی عبدالجبار، مانند سایر معتزله فاعلیت انسان نسبت به افعال خویش و مسئولیت وی در قبال این افعال است. بنابراین، وی به دلیل اهمیتی که برای رد نظریه فاعلیت طبع قائل است، با دسته بندی و بیان حالات مختلفی که ممکن است فعل حاصل از طبع داشته باشد، به رد و ابطال تمامی شقوق می‌پردازد. وی چنین بیان می‌کند که طبعی که به فعل اسناد داده می‌شود، دارای یکی از این دو حالت است: یا صفتی برای محل است یا معنایی در آن. اگر صفت برای محل باشد، دو احتمال وجود دارد: ۱. این صفت می‌تواند از آن محل خارج شود و طبع هم چنان باقی باشد؛ در این صورت ممتنع نیست که انسان قصد و اراده داشته باشد و محل نیز سالم و صحیح باشد، ولی مراد انسان بدون هیچ مانعی واقع نشود و در این صورت، اصل فعل و طبع منهدم می‌شود و این فرض قابل پذیرش نیست. ۲. محال است که با خروج این صفت، محل باقی بماند؛ در این صورت، واجب است که فعل واقع شود، چه انسان قصد کند و چه قصد نکند و چه انگیزه ای برای آن داشته باشد و چه نداشته باشد و این امر نیز از اموری است که بطلان و فساد آن واضح و روشن است.

اگر طبع معنایی در محل باشد، در این صورت واجب است که وقوع مراد خللی به آن معنا از جهت قدیم یا حادث بودن وارد نکند؛ به دیگر سخن، دو حالت برای طبع متصور است؛ اگر طبع قدیم باشد، واجب است چیزی که از آن صادر می‌شود نیز قدیم باشد و یا صرفاً یک لحظه میان آن‌ها فاصله باشد که هر دو حالت فاسد است. اگر حادث باشد، یا حادث توسط انسان است یا ابتدائاً فعل خداست یا این که به واسطه طبع دیگری واقع شده است. در حالت اول، یعنی اگر فعل انسان باشد، در این صورت واجب است چیزهای دیگری هم که در محل هستند، فعل انسان باشند و به این صورت عقیده به طبع باطل می‌شود. در حالت دوم، یعنی اگر به واسطه طبع دیگری واقع شده باشند، نقل کلام می‌کنیم به آن طبع دیگر و به همین صورت تا بی نهایت ادامه می‌یابد و هرگز فعلی واقع نخواهد شد، زیرا وجودش متعلق به وجودی است که

ص: ۱۱۷

وجودش محال است (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۹: ۲۵۲۶). قاضی صراحتاً درباره شق سوم، یعنی این که طبع فعل خداوند باشد سخنی نمی‌گوید، ولی از آن جا که دلیل استدلال قاضی بر رد طبع این است که منسوب دانستن طبع به خداوند، یعنی منسوب دانستن فعل به خدا و این امر از نظر قاضی مردود است، می‌توان پی برد که وی به هیچ عنوان حدوث طبع از خداوند را نمی‌پذیرد.

دلیل دیگری که برای بطلان این نظر ارائه می‌شود این است که اگر حرکت به واسطه طبع باشد، این طبع یا فقط می‌تواند در یک جهت حرکت کند یا حرکت در همه جهات شش گانه برای او جایز است. اگر فقط امکان حرکت در یک جهت را دارد، پس حرکت باید دائماً در همان جهت باشد و تغییر مسیر ندهد و اگر امکان حرکت در همه جهات باشد، چه دلیلی برای حرکت در یک جهت خاص وجود دارد و چه دلیلی برای تغییر مسیر دارد؟ بنابراین باید در زمان واحد در همه جهات حرکت کند و این غیرممکن است. بنابراین طبع علت حرکتش نیست، بلکه اراده و قدرت قادر مرید است که باعث ایجاد این حرکت شده است (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۹: ۲۶۲۷).

ابوعلی جایی هم دلیلی برای بطلان این نظر ارائه کرده است، به این مضمون که: اگر قول به طبع را بپذیریم، نتیجه اش این است که شناخت پیامبران صحیح نباشد، زیرا اکثر معجزات آن‌ها اعراضی هستند که حال در اجسامند و به نظر این گروه محل، فاعل است و طبق این رأی، این که خداوند جز حسن انجام نمی‌دهد، ثابت نمی‌شود؛ پس چطور می‌توان به پیامبران اعتماد کرد؟ (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۹: ۲۳).

در هر حال، بحث از مسئولیت انسان در خلال بحث از نحوه فاعلیت وی روشن خواهد شد و طبیعتاً این بحث زمانی معقول خواهد بود که فرد فاعلیت انسان را حداقل در بعضی از افعال بپذیرد و بنابراین افراد فوق الذکر که خدا را فاعل همه افعال می‌دانند، در این مورد سخنی برای گفتن ندارند.

ب) کسانی که قائل به فاعلیت انسان هستند

متکلمان عدلیه بالا جماع می‌پذیرند که فعل مباشر، فعل بنده است و فاعل آن خود انسان است (محمدی، ۱۳۸۷: ۲۴۴) و محال است که این فعل، فعل خداوند باشد، زیرا خداوند منزّه از این است که محل برای شیئی باشد (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۲: ۲۰۷). البته اختلاف نظر در میان این گروه نیز مشاهده می‌شود که ناظر به این امر است که کدام افعال از انسان صادر می‌شود. قاضی عبدالجبار گزارشی از اختلاف نظر معتزله بر سر فاعلیت انسان و میزان آن ارائه می‌کند:

ص: ۱۱۸

برخی معتقدند انسان صرفاً فاعل فکر است. این گروه فکر را نوعی از اراده می دانند و تأکید می کنند که مراد جزء افعال انسان نیست.

جاحظ و ثمامه بیان می کنند انسان صرفاً فاعل اراده است. در میان این افراد، درباره افعال غیر از اراده اختلاف نظر وجود دارد.

ابوعثمان جاحظ و ابوالقاسم بلخی عقیده دارند افعال انسان به جز اراده او، به واسطه طبع صورت می گیرد و منظور آن ها از به واسطه طبع بودن، عدم اختیار انسان در آن هاست. البته بلخی درباره خود اراده هم می گوید گاهی به واسطه طبع حاصل می شود و گاهی به واسطه اراده.

ثمامه درباره افعال غیر از اراده گاهی می گوید فعلی است که فاعلی ندارد و گاهی می گوید فعل خداوند است، به واسطه قرار دادن طبع در آن و گاهی هم می گوید فعل جسم است به واسطه طبعش.

برخی هم بیان می کنند انسان علاوه بر اراده، افعال دیگری را هم با اختیار خود انجام

می دهد، ولی این که این افعال چه چیزهایی هستند، محل اختلاف است.

معمر می گوید: هر چیزی که در محدوده قدرت انسان یافت می شود، فعل انسان است.

ابوالهذیل و جبائیان می گویند انسان اراده، مراد و هر چیزی را که در جوارح جای می گیرد، از اکوان و اعتمادات و غیر این دو را انجام می دهد (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۹: ۱۱). ابوعلی جبایی در این راستا می گوید، حدوث جسم دلیل بر قادر و عالم بودن فاعلش است، و اگر بگوییم فعل انسان از جهت قصد و انگیزه هایش متعلق به او نیست، برای آن فعل فاعلی غیر از انسان ثابت می کنیم و اگر چنین چیزی را بپذیریم، این امر به فساد اصلی که به وسیله آن وجود خداوند و صفات او را ثابت می کنیم، منجر می شود و این اتفاق باطل بودن قول این گروه را نشان می دهد (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۹: ۲۲).

قاضی عبدالجبار مانند ابوالهذیل و جبائیان، قائل به فاعلیت تام انسان است و برای این امر دلیل اقامه می کند. وی برای اثبات این امر از روش نقضی استفاده کرده و با باطل کردن عقاید دیگران، عقیده خود را ثابت می کند. وی ابتدا در پاسخ به کسانی که قائلند انسان فقط فاعل اراده است، می -گوید: اثبات این که افعال جوارح فعل شخص است، قوی تر است از اثبات این امر درباره اراده، زیرا ما فقط به این دلیل می توانیم بگوییم که اراده فعل شخص است که در آن چیزی که به سوی انجامش دعوت می کند، تابع مراد است و هر چیزی که از مراد انصراف دارد، از اراده هم انصراف دارد؛ پس اگر مراد فعل انسان نباشد، اثبات این که اراده فعل انسان است، صحیح نیست (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۹: ۱۵). در واقع به نظر عبدالجبار، تنها راه برای اثبات

ص: ۱۱۹

این که اراده فعل انسان است این است که بپذیریم مراد، فعل انسان است. دلیل دوم را قاضی این گونه بیان می کند: صحیح نیست که بگوییم اراده از قبل موجب است، زیرا اگر موجب باشد صحیح نیست که مراد به صورتی که اراده به آن تعلق گرفته است واجب شود، و اگر چنین چیزی جایز باشد، یعنی فرد قادر بر افعال جوارح نباشد، وقوع فعل به واسطه قصدش واجب نیست، همان طور که وقوع فعل از زید به واسطه قصد عمرو واجب نیست.

وی در ادامه استدلال هایش، به سراغ قول کسانی می رود که افعال را فعل خدا می دانند و می گوید: در میان افعال انسان، افعال قبیحی مانند ظلم، دروغ، امر به قبیح و چیزهایی از این قبیل وجود دارد و ثابت شده است که جایز نیست خداوند فعل قبیح انجام دهد، زیرا به قبیح آن علم دارد و از آن بی نیاز است. هم چنین ثابت شد که وقوع فعل به واسطه طبع صحیح نیست و بطلان حدوث فعل بدون محدث نیز کاملاً واضح است. با توجه به این مقدمات، واجب و ضروری است که بپذیریم و حکم کنیم که فاعل افعال انسان، خود انسان است.

دلیل دیگری که قاضی برای این امر اقامه می کند این است که ما می دانیم افعال ما به واسطه قدرت حال در عضو انجام می شوند و دلیل آن هم این است که احوال شخص قادر در اوقات گوناگون، متفاوت است و گاهی به راحتی چیز سنگینی را با دستش حمل می کند و زمانی دیگر قادر به انجام آن نیست و از سوی دیگر می دانیم که احتمال محل برای حمل آن در هر دو وقت یکسان است. هم چنین وسیله در هر دو زمان سالم است و نیز اراده نیز در هر دو حالت یکسان است؛ بنابراین فهمیده می شود دلیل این اختلاف چیز دیگری غیر از موارد ذکر شده است که همان قدرت موجود در عضو است که گاهی وجود دارد و گاهی وجود ندارد. دلیل دیگر برای اثبات وجود قدرت، تفاوت حالت دو قادر است، در حالی که از نظر وسیله و اراده، تفاوتی میان آن ها نیست، ولی یکی قادر است فعلی را انجام دهد و دیگری قادر نیست (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۹: ۱۵۱۹). وی برای اثبات این فاعلیت، به آیات قرآن نیز تمسک جسته است؛ از جمله آیه: «...فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ» (روم: ۹)، به این صورت که خداوند در این آیه، نسبت ظلم را به بندگان داده و این خود نشانه این است که افعال، فعل بندگان هستند (عبدالجبار، ۱۴۲۶ق: ۳۱۵).

موضوع دیگری که درباره فاعلیت انسان باید به آن توجه کرد، مسئله اسباب و مسببات است، و توجه شدید معتزله به این امر، به علت ارتباط آن با موضوع جبر و اختیار و چگونگی نسبت افعال به انسان است. معتزله اسباب را به اسباب اولی و ثانوی تقسیم کرده اند و درباره افعال انسانی عقیده دارند که این افعال نمی توانند به واسطه سببی غیر از فاعل انسانی باشند و

ص: ۱۲۰

این امر اقتضا می کند فاعل دارای صحت کامل بوده و انگیزه و اختیار در او کامل شده باشد و موانع برطرف شده باشند؛ در این صورت، فعل ضرورتاً از فاعل حادث می شود. البته این موارد درباره افعال مباشر است که بدون شک فعل انسان هستند، ولی درباره افعال متولد این امر که سبب حاصل شود، ولی مسبب ایجاد نشود ممتنع نیست، زیرا ممکن است مانعی وجود داشته باشد که از ایجاد آن جلوگیری کند. به همین علت، معتزله بین ذات سبب و مسبب تفاوت قائل شده اند و درباره افعال متولد می گویند که وقوع مسبب به واسطه سبب ضروری نیست، مگر در صورتی که موانع برطرف شده باشند که در این صورت، وضعیتش مانند افعال مباشر است (الحریثی، ۲۰۱۱: ۱۴۴۱۴۵).

قاضی عبدالجبار در این باره می گوید: اگر با دقت نظر به افعال متولد نگریسته شود، فهمیده می شود که در افعال متولد هم اختیار مدخلیت دارد؛ به این نحو که فعل متولد به واسطه آن چیزی که فاعل آن را اختیار کرده است، واقع می شود و اگر فاعل واسطه را اختیار نکرده باشد، واقع نمی شود. و هنگامی که ثابت شود احوال ما در فعل متولد اثر می گذارد، به صورتی که فعل متولد، متوقف بر قصد و انگیزه های ماست، بنابراین مدح و ذم برای فعل متولد ثابت می شود، همان طور که برای فعل مباشر ثابت است (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۲۶۰ ۲۶۱).

برای توضیح نظر قاضی عبدالجبار در این مسئله می گوئیم: فعل متولد، مسببی است که از سبب دیگر نتیجه شده است که آن سبب فعل خود فاعل است، یعنی مسبب مباشر، و فعل متولد، یعنی مسبب متولد؛ پس تعلقش به ذات فاعل واجب است، نه به ذات مسبب نتیجه شده از آن. بنابراین، قاضی سبب را به سوی ذات فاعل باز می گرداند و وقوع آن به واسطه اسباب را حکماً واجب نمی داند و همان طور که سبب به فاعل اضافه می شود، مسبب هم به فاعل اضافه می شود (الحریثی، ۲۰۱۱: ۱۴۶).

مصادیق هر قسم از افعال

اشاره

قاضی عبدالجبار تقسیم کلی برای افعال انجام می دهد و افعال را به دو دسته تقسیم می کند: آنچه تحت قدرت انسان واقع نمی شود و آنچه تحت قدرتش واقع می شود. به نظر می رسد، او این تقسیم را برای بازشناساندن افعال اختیاری و غیراختیاری انجام می دهد. آن افعالی که خارج از قدرت ما هستند و جنس آن ها تحت قدرت ما قرار نمی گیرد، سیزده نوعند و عبارتند از: جواهر، رنگ ها، مزه ها، بوها، گرمی، سردی، تری، خشکی، حیات، قدرت، میل و شهوت، نفرت و فنا. و این انواع با استدلال به خدا منسوب می شوند، به جز فنا که از طریق نقل و سمع شناخته می شود

ص: ۱۲۱

(عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۵۱۵۲). و آن چیزهایی که جنس آن‌ها داخل در قدرت ما می‌شود، ده نوعند؛ پنج نوع از افعال جوارح و پنج نوع دیگر از افعال قلوب هستند. افعال جوارح عبارتند از: اکوان، اعتمادات، تألیفات، صداها و دردها، و افعال قلوب شامل اعتقادات، خواست‌ها، کراهت‌ها، ظن‌ها و نظرهاست (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۵۲).

با توجه به این که موضوع مدنظر این مقاله، افعال انسانی است و از سوی دیگر، با توجه به این که از نظر جمیع متکلمان، فاعل فعل مخترع انحصاراً خداست، در این بخش به بیان مصادیق فعل مباشر و فعل متولد پرداخته و از بیان مصادیق فعل مخترع صرف نظر می‌کنیم.

از نظر قاضی عبدالجبار، افعال صادر شده از انسان را در سه گروه می‌توان جای داد:

افعال صادر شده از انسان از نظر قاضی عبد الجبار

الف) افعالی که فقط به صورت مباشر از انسان صادر می‌شوند:

الف) افعالی که فقط به صورت مباشر از انسان صادر می‌شوند:

تمامی افعال قلوب به صورت مباشر حادث می‌شوند.

آن چیزی که ابتدائاً باعث حرکت محل می‌شود (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۹: ۱۲۴).

ب) افعالی که فقط به صورت متولد از انسان صادر می‌شوند:

دردها:

درد فقط به صورت متولد انجام می‌شود، زیرا ایجاد آن بدون سببی که به واسطه آن واقع شود، غیرممکن است و هم چنین است محدودیت ما از ایجاد آن، مگر به واسطه اعتمادی که به حسب آن واقع شود و به آن نیاز دارد و وجه این نیاز این است که اعتماد، سبب آن است. البته اعتماد ایجادکننده درد نیست، بلکه ایجادکننده «وهی» (۱) است و این وهی است که عامل ایجاد درد می‌باشد (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۹: ۱۲۴ و ۱۲۷).

اصوات:

ما نمی‌توانیم بدون وسیله، صوت ایجاد کنیم و هر چیزی که در انجامش به وسیله نیاز داریم و بدون وسیله راهی برای انجام آن برای ما وجود ندارد، متولد است و چون ایجاد صوت توسط ما در محل قدرت ناممکن است و ناگزیریم از وجود اعتماد در محل آن، بنابراین صوت واجب است متولد باشد (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۹: ۱۲۴ و ۱۲۷).

اکوان:

منظور از اکوان، اجتماع، افتراق، حرکت و سکون است (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۵۶) که این اکوان اموری ثبوتی و غیر از جسمند؛ به این معنا که حرکت یعنی بودن جسم در مکانی بعد از این که در مکان دیگری بوده است. سکون یعنی بودن جسم در همان مکان قبلی. اجتماع یعنی

۱- «وهی» بر ضعف و از هم گسستگی دلالت می‌کند؛ مانند پاره شدن چرم و پارچه و یا پراکنده شدن ابرهای آسمان و در بدن به معنای از بین رفتن نظم و قدرت است. معنای واحدی است که به حسب موضوع خود، معنا می‌شود و به طور کلی به معنای ضعف است (مصطفوی، ۱۳۷۴، ۱۳: ۲۱۶۲۱۷).

ص: ۱۲۲

وجود دو جسم در دو مکان به صورتی که جوهری نتواند میان آن‌ها قرار بگیرد و افتراق یعنی بودن دو جسم در دو مکان به نحوی که امکان قرار گرفتن جوهری در میان آن‌ها باشد (طوسی، ۱۴۰۵ق: ۴۴۱). از آن جایی که سکون و حرکت محل قابل انفکاک از اعتماد نیست، بنابراین واجب است که کون فعل فقط به صورت متولد انجام شود (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۹: ۱۲۴۱۲۷).

تالیف:

قاضی عبدالجبار معتقد است، تألیف فقط به صورت متولد از فرد قادر صادر می‌شود (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۸: ۱۲۹)، چرا که حق تألیف این است که از محل قدرتش تعدی کند، زیرا برای وجود به دو محل نیاز دارد. ابوهاشم نیز عقیده دارد که تألیف فقط به صورت متولد ایجاد می‌شود، زیرا هیچ قادری از ما بدون وساطت مجاورت و اعتماد، قادر به انجام تألیف نیست (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۹: ۱۲۸).

رنگ، طعم، بو:

بشر بن معتمر و جعفر بن مبشر عقیده دارند که رنگ، طعم و بو از افعالی هستند که انسان به طور متولد انجام می‌دهد و به طور کلی، ادراک را از افعال بنده می‌دانند (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۹: ۱۲۶).

ج) افعالی که هم به صورت مباشر و هم به صورت متولد امکان وقوع دارند:**اعتماد:**

اعتماد نزد متکلمان، نوعی عَرَض است و کیفیتی است که حصول جسم را در جهتی از جهات اقتضا می‌کند. حکما از آن به عنوان «میل» یاد می‌کنند. اعتماد به دو قسم «لازم» که آن چیزی است که طبیعی جسم است (مانند سنگینی سنگ که آن را به سمت پایین می‌کشد) و «غیرلازم» تقسیم می‌شود که اعتماد غیرلازم شامل: الف) اعتماد قسری مانند سنگِ پرتاب شده و ب) ارادی مانند حرکت حیوان است (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۲: ۲۰۷۲۰۸). جایز است که اعتماد هم مبتداً باشد و هم به صورت متولد، چرا که اگر اعتماد فقط متولد باشد، لازم می‌آید که چیز دیگری علت اولیه فعل باشد و به همین صورت تا بی نهایت ادامه پیدا می‌کند. بنابراین لازم است به یک اعتماد ابتدایی ختم شود. صحیح نیست شروع کننده حرکات خود متولد باشد، زیرا حرکت به واسطه آنچه ما اراده کرده ایم متولد نمی‌شود؛ در نتیجه واجب است اعتماد دارای دو قسم متولد و مباشر باشد، به این نحو که انسان گاهی ابتدائاً در محل قدرتش اعتمادی را ایجاد می‌کند، به وسیله آن میل و کشش در چیزهای دیگر ایجاد می‌شود (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۹: ۱۲۵).

علم:

علم متولد از نظر و دقت است و گاهی نیز جایز است که ابتدائاً واقع شود، زیرا ممکن است شخص توسط استدلال متذکر شود و در این صورت بدون نیاز به نظر صاحب علم شود و

ص: ۱۲۳

چنین علمی متولد از استدلال است نه متولد از نظر، و دلیل متولد بودن آن این است که اگر شبهه ای بر استدلال وارد شود، علم هم چنان باقی است، زیرا شبهه، قدرت این را ندارد که محل را از محتمل بودن خارج کند و هم چنین شبهه متعلق به دلیل است و ذکر استدلال به آنچه از او حاصل می شود، تعلق دارد و هنگامی که متعلق ها متفاوت باشند، اثر کردن یکی در دیگری صحیح نیست، و اعتقاد که از جنس علم است، حاصل نظر نیست و مباشراً ایجاد می شود. بنابراین ثابت می شود که جنس علم می تواند هم به صورت متولد باشد و هم به صورت مباشر (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۹: ۱۲۵۱۲۶).

تألیف: برخلاف نظر عبدالجبار و ابوهاشم، ابوعلی عقیده دارد که بعضی از تألیفات مباشرند و آن چیزی است که ما آن را بین دو محل قدرت انجام می دهیم. بعضی هم متولدند و آن چیزی است که نقیض او نیست و مسدود شده است در آنچه در محل قدرت و غیرمحل قدرت انجامش می دهیم (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۹: ۱۲۸).

نتیجه

در اندیشه قاضی عبدالجبار، انسان زمانی در مقابل فعلی که انجام می دهد مسئول است که تمامی شرایط ذیل حاصل شده باشند: ۱. انسان قدرت بر انجام فعل داشته باشد؛ ۲. علم به خود فعل و احکام آن فعل داشته باشد و با توجه به آن ها اقدام به انجام فعل کند؛ ۳. با قصد حصول به نتیجه ای از که حکم آن فعل حاصل می شود، فعل را انجام دهد؛ ۴. با اراده و اختیار خودش کار را انجام دهد و عاملی بیرونی یا درونی، او را مجبور به انجام آن کار نکند. ولی اگر حتی یکی از این شرایط محقق نشده باشد، فرد مسئول نیست، و تفاوتی در این که فعل مباشر باشد یا متولد وجود ندارد؛ مثلاً اگر کسی بدون قصد تیری را پرتاب کند، ولی تیر به انسانی اصابت کند و او کشته شود، این شخص مسئولیتی در قبال مرگ او ندارد و مستحق ذم نیست، زیرا قصدی بر انجام آن نداشته است. همین طور اگر مشخص شود که مقتول دشمن خطرناکی بوده و با کشته شدن او شرّ بزرگی از جامعه دفع شد است، باز هم شخص مستحق مدح نیست، زیرا قصد انجام آن را نداشته است، با این که قدرت داشته و فعل نیز از او صادر شده است و به همین صورت، کسی که مجبور به انجام عمل قبیح یا حسنی شود، مستحق عقاب یا پاداش نیست و یا کسی که بدون علم به قبح فعلی آن را ترک می کند، به خاطر چنین ترکی استحقاق مدح ندارد.

البته شاید بتوان از قصد و اراده به عنوان مهم ترین شرط یاد کرد، زیرا زمانی که فعل واقع می شود، وقوع آن دلیل بر قادر بودن فاعل بر آن است، حتی اگر از انسان خوابیده سر زده باشد،

ص: ۱۲۴

ولی قصد و اراده حالات درونی هستند که تحت جبر واقع نمی شوند و به همین علت در مسئول بودن شخص تأثیر بیشتری دارند. بنابراین اگر شخص ظاهراً مجبور به کشتن دیگری شود، ولی در دل به آن رضایت داشته باشد، چنین کسی مسئول است و اگر به عواقب این کشتن علم داشته باشد، مثلاً بداند با مرگ او فرزندانش به راه فساد رفته و بزه کار خواهند شد، در مقابل بزه کاری آن ها نیز مسئول است، زیرا با علم به این موضوع، قصد انجام فعل را کرده است.

منابع

قرآن کریم.

باقلانی، ابوبکر، (۱۴۲۵ق)، الانصاف فیما يجب اعتقاده، لایجوز اعتقاده، لایجوز الجهل به، بیروت، دارالکتب العلمیه.

جوزیه، ابن قیم، (۱۴۱۸ق)، مختصر الصواعق المرسله علی الجهمیه المعطله، بیروت، دارالفکر.

حداد عادل، غلامعلی، (۱۳۷۸)، «عبودیت و آزادی های بشری»، پژوهش های اجتماعی اسلامی، ۲۰، ۶۷-۸۷.

الحرثی، احمد، (۲۰۱۱)، المعتزله و الاحکام العقلیه و مبادئ القانون الطبیعی، بغداد، دارالوراق.

حسینی طهرانی، سیدهاشم، (۱۳۸۱)، توضیح المراد، تهران، مصطفوی.

حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۶۷)، کشف المراد، قم، منشورات شکوری.

خاتمی، احمد، (۱۳۷۰)، فرهنگ علم کلام، تهران، صبا.

دوانی، جلال الدین محمد اسعد، (۱۳۷۳)، تهلیلیه، تهران، کیهان.

رازی، فخرالدین، (۱۴۱۱ق)، المحصل، عمان، دارالرازی.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن، بیروت، دارالقلم.

ربانی گلپایگانی، علی، (۱۳۹۲)، ایضاح المراد، قم، رائد.

شعرانی، ابوالحسن، (۱۳۷۲)، شرح فارسی تجرید الاعتقاد، تهران، اسلامیه.

طوسی، نصیرالدین، (۱۴۰۵ق)، رسائل خواجه نصیرالدین طوسی، بیروت، دارالاضواء.

عبدالجبار، ابی الحسن، (۱۴۲۶ق)، تنزیه القرآن عن المطاعن، بیروت، دارالنهضة الحدیثه.

، (۱۴۲۲ق)، شرح الأصول الخمسه، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

، (۱۳۸۵ق)، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، قاهره، دارالمصریه.

، (۱۳۷۹)، نهج الحق و كشف الصدق، ترجمه: علیرضا کهنسال، مشهد، عاشورا.

الفيومي، احمد بن محمد بن علي المقرئ، (بى تا)، المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير للرافعى، بى جا، مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل بيت(ع).

محمدي، علی، (۱۳۸۷)، شرح كشف المراد، قم، دار الفكر.

ص: ۱۲۵

مرعشی، نورالله (۱۴۰۹ق)، إحقاق الحق و إزهاق الباطل، قم، مکتبه آیه‌الله مرعشی نجفی.

مصطفوی، حسن، (۱۳۷۴)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

مظفر، محمدحسین، (۱۳۷۷)، دلائل الصدق، ترجمه: محمد سپهری، تهران، امیرکبیر.

ناشیء، اکبر، (۱۳۸۶)، فرقه‌های اسلامی و مسئله امامت، ترجمه: علیرضا ایمانی، قم، مرکز مطالعات ادیان و مذاهب.

نگری، عبدالنبی احمد، (۱۹۷۵)، جامع العلوم فی اصطلاحات الفنون الملقب بدستور العلماء، بیروت،

بی نا.

ص: ۱۲۶

نقد ادله قرآنی بر قعی درباره برزخ از دیدگاه علمای شیعه**اشاره**

پروین نبیان (۱)

مهدی تیموری (۲)

سید محمدعلی میردامادی (۳)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۲/۱۳

تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۰۳/۱۵

چکیده

برقعی در کتاب «خرافات وفور در زیارات قبور»، به نقد اعتقاد به زیارت و توسل به اولیای الهی پرداخته است. وی با استناد به آیات قرآن مدعی می‌شود که در عالم برزخ، حیات کامل وجود ندارد و برزخ تنها شبه حیاتی است که فاقد بسیاری از صفات حیاتی از قبیل بینایی، شنوایی و... است و به عبارتی، برزخ را دالانی برای رسیدن به قیامت می‌داند. او در پی اثبات این مطلب است که ارتباط ارواح در عالم برزخ با دنیا به طور کامل قطع می‌شود؛ پس اعتقاد شیعه به زیارت قبور ائمه (ع) و توسل به آن‌ها، بی‌اساس بوده و اعتقادی خرافی است. بررسی آرا و نظریات شیعه درباره حقیقت روح و عالم برزخ، به خوبی می‌تواند بطلان سخنان برقعی را آشکار کند.

واژگان کلیدی

برزخ، روح، توسل، زیارت، برقعی.

۱- استادیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه اصفهان

۲- کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان

۳- دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان

ص: ۱۲۷

مقدمه

آرای برقی

اشاره

«سیدابوالفضل برقی»، از شاگردان شیخ عبدالکریم حائری در قم و از شاگردان سیدابوالحسن اصفهانی در نجف بود. وی هم چنین تصدیق اجتهاد را از سیدابوالحسن اصفهانی دریافت کرد. او پس از تحقیقات و مطالعاتی در علوم دینی، در سن ۴۵ سالگی مدعی شد در مذهب شیعه، خرافات زیادی وجود دارد که خلاف متون دینی است و بر اساس گفته خودش، سعی کرد تا با این خرافات مبارزه کند. از آن به بعد، وی اصلاحاتی در ایده و نظرهای خود ایجاد کرد؛ از جمله مخالفت با بزرگ نمایی امیرالمؤمنین [ع]، زیر سؤال بردن توسل به امامان (ع) و محدود کردن موارد تعلق خمس به غنائم جنگی.

با توجه به این که برقی خود را یکی از مجتهدان شیعی معرفی کرده است و از سوی دیگر، آرا و عقاید وی بسیار نزدیک به وهابیت است، لذا این گروه از این فرصت استفاده کرده و با انتشار کتب ایشان به زبان عربی و فارسی با تیراژ بالا، مهر تأییدی بر افکار باطل خود زده است و طبق بررسی های انجام شده، امروزه کتب وی در سایت های انحرافی وهابیت در صدر بازدید و دانلود قرار دارد. از جمله کتاب های برقی می توان به کتاب «خرافات وفور در زیارات قبور» اشاره کرد. او در این کتاب تلاش کرده است به واسطه ادله قرآنی، روایی و عقلی، به نفی حیات کامل برزخی پرداخته و مسئله زیارت قبور و در رأس آن، زیارت انبیا و امامان معصوم (ع) را رد کرده و آن را امری خرافی و بدعت معرفی کند.

در زمینه نقد آثار برقی، تا به حال کار چندانی صورت نگرفته است، در حالی که سوء استفاده وهابیت از عقاید انحرافی وی، نگاشتن مقالات و کتاب هایی در نقد و رد آن را ضروری می نماید. این مقاله، در صدد نقد دیدگاه برقی درباره برزخ و نفی توسل نگاشته شده است. در این نوشتار، ادعاهای وی در چند بند خلاصه شده و سپس به دلیل تکیه زیاد او روی آیات قرآن، ادله قرآنی او در این زمینه مورد نقد و بررسی قرار گرفته است.

۱. قطع ارتباط با عالم دنیا پس از مرگ و عدم آگاهی از آن

برقی ذیل آیات ۱۶۹ تا ۱۷۱ آل عمران: «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ، فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ، يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةِ اللَّهِ وَفَضْلٍ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ» چنین

ص: ۱۲۸

می نویسد: جمله «أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ» در مقایسه با آیات دیگری مثل: «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ» (الرحمن: ۲۶) و «إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ» (زمر: ۳۰) دلالت دارد مقربان الهی پس از آن که از جهان فانی رفتند، نزد خدا به نعمت هایی که کیفیت آن را جز خدا نمی داند، نایل می شوند و کفار و فجار نیز دچار آلام خواهند شد.

از آیه «عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ» چنین برداشت می شود که آنان نزد پروردگارشان هستند، نه نزد مخلوقان و نه نزد قبر. «عند الرب» همان جایی است که «آسیه» همسر فرعون عرض می کند: «إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ»؛ خدایا! برای من نزد خود در بهشت خانه ای بنا کن (تحریم: ۱۱). پس «عند الله» و «عند الرب»، عالمی غیر از دنیای فانی است. اگر کسی بگوید خدا همه جا هست و «عند الرب» همه جاست، می گویم اگر چنین باشد، هر کافر، منافق و ظالمی که بمیرد، نزد خداست و اگر چه در عذاب باشد، زیرا خدا هم به بهشت و هم به دوزخ احاطه دارد؛ پس اختصاص شهدا به مقام عند الرب معنا ندارد (برقی، ۱۳۸۸: ۴۵۴۶). پس نزد پروردگار غیر از نزد مخلوق و غیر از نزد قبر و یا دنیاست، چنان که فرموده: «مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ» (نحل: ۹۶)، و البته رزقی که می خورند، رزق و طعام دنیایی نیست.

حال باید دانست که نزد پروردگارشان کجاست؟ در سوره انعام چنین آمده است: «لَهُمْ دَارُ السَّلَامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَهُوَ وَيُّهِمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (انعام: ۱۲۷)، چنان که می فرماید: «وَاللَّهُ يَدْعُوا

إِلَىٰ دَارِ السَّلَامِ» (یونس: ۲۵). بنابراین، رزقی که خدا وعده کرده و فرموده: «عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ»، همان رزق عالم باقی است، نه رزق دنیای فانی، چنان که فرموده: «إِنَّ هَذَا لَرِزْقُنَا مَا لَهُ مِنْ نَفَادٍ»

(ص: ۵۴).

در بخش دیگری از آیات فرموده: «فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ» (آل عمران: ۱۷۰). آنچه خدا از فضلش داده، دنیا نیست، زیرا آن را داشتند و از ایشان گرفته و جای وسیع تر و بهتری به ایشان می دهد. علاوه بر این، جمله: «وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ» دلالت می کند بر این که شهدا به عالمی می روند که بازماندگانشان از آنان دورند و به ایشان ملحق نشده اند. و اگر شهدا در همین دنیا بوده و نزد کسان خود راه داشتند، این جمله صحیح نبود. هم چنین خدا در آخر آیات، همه مؤمنان را مشمول چنین نعمت های دانسته و فرموده: «أَنَّ اللَّهَ لَمَّا يُضَيِّعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ» (برقی، ۱۳۸۸: ۴۰۴۲). نیز ر.ک: برقی، بی تا (الف)، ۱: ۲۸۷۲۸۹.

این که خرافاتیان می گویند شهدا زنده اند، ولی در عالمی دیگر و در عین حال از ما آگاهند، قول صحیحی نیست، زیرا زنده بودن ربطی به آگاهی و علم به احوال ما ندارد، زیرا لازم نیست هر کس دارای حیات باشد، به همه چیز و از همه جا آگاه باشد. رسول خدا(ص) در حال حیات،

ص: ۱۲۹

خبر از همسایگانش نداشت، مگر وقتی که خدا و یا مردم به او خبر می دادند؛ چنان که عده بسیاری از اصحابش در معرکه بئر معونه کشته شدند و او خبر نداشت؛ عیالش عایشه در سفر بنی مصطلق از قافله عقب ماند و میان بیابان ماند و او خبر نداشت؛ شترش گم شده بود و او از جای شتر بی اطلاع بود؛ در جنگ احد که سنگ به پیشانی و لب و دندان آن حضرت خورد، اگر حضرتش علم به آمدن چنان سنگی داشت، سر خود را عقب می برد و منحرف می کرد که مورد اصابت سنگ قرار نگیرد، در حالی که مورد اصابت قرار گرفت و مجروح گردید. وقتی رسول خدا(ص) در حیاتش از همه چیز خبر ندارد، شهدا نیز در حیات برزخی خود، لازم نیست از همه جا باخبر باشند. بنابراین، حیات دنیوی مستلزم علم نیست و اطلاع و آگاهی مردگان از احوال زندگان، احتیاج به دلیل دارد (برقی، ۱۳۸۸: ۴۲۴۳. نیز ر.ک: برقی، بی تا (ب): ۹۵).

۲. عالم برزخ؛ عالم مدهوشی

به زعم برقی، از قرآن چنین فهمیده می شود که: برای بشر، چه مؤمن و چه کافر، دو حیات کامل بیشتر وجود ندارد، اما عالم برزخ، عالم خاموشی، مدهوش و بی خبری از دنیا و حیاتی غیر کامل، بی جنبش و در واقع سالن انتظار قیامت و برزخ و فاصله میان دو حیات کامل است. وی می گوید: عالم برزخ برای اهل محشر پس از بعث، چنان جلوه می کند که انگار اصلاً وجود نداشته؛ یعنی این فاصله برای محشورشندگان کاملاً مفهوم نشده و پس از زنده شدن مجدد، چونان رؤیایی به نظر می رسد و گویی حشرشان بلافاصله و یا اندکی پس از مرگ واقع شده است (ر.ک: برقی، ۱۳۸۸: ۴۶). عالم برزخ اختصاص به صالحان و شهدا ندارد و شامل مجرمان و کفار هم می گردد و در عدم ارتباط با دنیا یکسانند. از این رو، فقط مجرمان از دنیا بی اطلاع نیستند، بلکه شهدا و صالحین نیز هیچ توجه، اطلاع و خبری از دنیا و اهل دنیا ندارند و تنها اخباری که ممکن است انبیا، صلحا و شهدا بعد از وفات از دنیا دریافت کنند، از طریق وفات پاکان دیگر و ملحق شدن روح ایشان به آنان است، زیرا عالم برزخ تنها شبه حیات یا نیمه حیاتی است که فاقد بسیاری از صفات حیاتی از قبیل بینایی، شنوایی و... است و در یک کلام، عالم بی هوشی و بی خبری است و بشر در آن عالم، چه صالح و چه طالح، فاقد شنوایی است و در قرآن فرموده اموات تا مبعوث و محشور نگردند، شنوایی ندارند: «إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَالْمَوْتَى يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ» (انعام: ۳۶). خداوند در این آیه، کفار را به مردگانی که چیزی نمی شنوند، تشبیه فرموده است. و هم چنین فرموده: «إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَى وَلَا تَسْمَعُ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ»؛ بی گمان تو مردگان را نمی شنوایی (نمل: ۸۰) و «وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَّنْ فِي

ص: ۱۳۰

الْقُبُور)؛ تو شنوانده آنان که در قبرند، نیستی (فاطر: ۲۲). وقتی شخصیتی مثل رسول خدا(ص) نمی تواند به مردگان چیزی را بگوید و یا بشنواند، چگونه دیگران می توانند با مردگان سخن بگویند؟! و جایی که مردگان قادر نیستند سخن رسول خدا(ص) را پاسخ دهند، چگونه از دیگران می توانند بشنوند و پاسخ شان را بدهند؟! (برقی، ۱۳۸۸: ۵۸۵۹)

قرآن هر مخلوقی را پس از مرگ، فاقد حیات کامل خوانده و او را از دنیا بی خبر دانسته و هیچ فرقی بین انبیا، اولیا و دیگران نگذاشته است؛ چنانچه می فرماید: «وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ»؛ و کسانی را که غیر از خدا به دعا می خوانند، آنان چیزی نمی آفرینند و خودشان آفریده اند. آنان مردگان فاقد حیات بوده و نمی دانند که چه وقت برانگیخته می شوند (نحل: ۲۰). مسلم است که انبیا و اولیا نیز مشمول این آیاتند، زیرا چیزی نمی آفرینند و خودشان آفریده شدند و چنان که در قرآن آمده، از روز بعث و رستاخیز بی خبرند. علاوه بر این، خداوند زنده شدن قیامت و خروج از قبر را به زنده شدن نباتات در دنیا تشبیه فرموده است؛ درست مانند آن که تمام درختان و گیاهان در زمستان بی هوش و خاموشند و تا آغاز بهار هیچ جنبشی ندارند، مردگان نیز در عالم برزخ مدهوش و در سالن انتظار و در زهدان قیامت هستند تا این که ناگهان اجسادشان به حرکت درآمده و به سوی دادگاه عدل می شتابند. از همین رو قرآن فرموده: «وَيُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذَلِكَ تُخْرَجُونَ»؛ زمین را پس از مرگش زنده می کند و هم چنان شما (از قبرها) خارج می شوید (روم: ۱۹). و «أَحْيَيْنَا بِهِ بَلَدَهُ مَيِّتاً كَذَلِكَ الْخُرُوجُ»؛ (با باران) شهری مرده را زنده ساختیم و خروج (مردگان نیز) همانند آن است

(ق: ۱۱).

اکنون که دانستیم ارواح در عالمی دیگرند، حال می گوئیم بر فرض محال که از حاجات زوار مطلع شوند، آیا فوری حاضر شده و به این دنیا برگشته و به عرض زوار می رسند یا خیر؟ روشن است که قرآن و عقل می گویند انبیا و اولیا به کلی از دنیا بی خبرند و حتی از بدن خود اطلاعی ندارند، چه رسد به دیگران (ر.ک: برقی، ۱۳۸۸: ۵۰۵۲).

۳. عدم آگاهی انبیا از امت خود پس از وفات

آیات قرآن دلالت دارد بر این که رسولان خدا پس از وفات، به کلی از دنیا بی خبر بوده و از امت خود کاملاً بی اطلاعند؛ لذا می فرماید: «يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ قَالُوا لَا عِلْمَ لَنَا إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ»؛ آن روز که خدا رسولان خود را جمع کرده و از آن ها می پرسد: تا چه اندازه شما را اجابت کردند؟ می گویند: نمی دانیم. بی گمان که تو خود دانای غیب های (مائده:

ص: ۱۳۱

۱۰۹). و باز می‌فرماید که در روز قیامت به عیسی خطاب می‌شود، به این مضمون که: «ای عیسی! آیا تو به مردم گفتی که من و مادرم را به عنوان دو اله (معبود) برگزینید؟» عیسی عرض می‌کند: «خدایا! تو منزهی و من حق ندارم چیزی را به ناحق گویم... من به ایشان چیزی نگفتم مگر آنچه تو مرا به آن امر کردی... و من تا وقتی که میان ایشان بودم، شاهد و ناظرشان بودم و وقتی که جان مرا گرفتی، این تو بودی که مراقب و ناظرشان بودی و تو بر همه چیز نظارت داری» (مأئده: ۱۱۶۱۱۷). پس طبق این آیات، حضرت عیسی \square که از پیامبران بزرگ است، پس از وفات به کلی از امت خود بی‌خبر بوده، حال چگونه ممکن است که امام و امام زاده پس از مرگش، از دنیا و پیروانش باخبر باشد؟! (برقی، ۱۳۸۸: ۵۶).

نقد و بررسی آرای برقی

تعبیر «عند ربهم» به قرب معنوی اشاره دارد، نه قرب مکانی

در بند اول، برقی بیان می‌کند: از آیه «عِنْدَ رَبِّهِمْ يُزَوَّقُونَ» چنین برداشت می‌شود که آنان نزد پروردگارشان هستند، نه نزد مخلوقان و نه نزد قبر. پس نزد پروردگار، غیر از نزد مخلوق و غیر از نزد قبر و یا دنیاست.

در پاسخ به این اشکال باید توجه داشت که تعبیر «عِنْدَ رَبِّهِمْ» به قرب معنوی اشاره دارد، نه مکانی؛ همان قربی که اهل تقوا از آن برخوردارند: «إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَ نَهَرٍ فِي مَقَعِدٍ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُّقْتَدِرٍ» (قمر: ۵۴۵۵)؛ «و لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ مَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَ لَا يَسْتَحْسِرُونَ» (انبیاء: ۱۹)، زیرا ذات اقدس خداوندی از مکان و مانند آن منزّه است: «و هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» (حدید: ۴). اما سخن برقی این مطلب را به ذهن متبادر می‌کند که خداوند دارای مکان است، در حالی که ادله عقلیه و نقلیه، غیرمادی بودن خدا را ثابت می‌کنند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۸ (ب)، ۱۶: ۲۹۱۰۲۹۱).

عالم برزخ، عالم حیات و شعور است، نه بی‌هوشی

برقی در ادامه بند اول، به جمله «وَ يَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ» استدلال کرده و می‌گوید: اگر شهدا در همین دنیا بودند و نزد کسان خود راه داشتند، این جمله صحیح نبود.

مراد از «موت» در آیه: «وَ لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا...»، باطل شدن شعور و فعل است؛ لذا در توضیح کلمه «احیا» از هر دو، نمونه ای آورده و می‌فرماید: «زنده اند و روزی

ص: ۱۳۲

می‌خورند و خوش‌حالتند. روزی خوردن نمونه فعل، و «فرح» نمونه و اثری از شعور است، زیرا خوش حال شدن، فرع داشتن شعور است: «فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ...». واژه «استبشار» به معنای این است که در طلب این باشی که با رسیدن خیری و بُشربایی، خرسندی کنی، چون از باب استفعال است. لذا معنای آیه این است که کشته شدگان در راه خدا، هم از نظر رسیدن خودشان به فضل خدا و دیدن آن فضل، خوش حالی می‌کنند و هم در طلب این خبر خوش هستند که رفقای عقب مانده شان نیز به این فضل الهی رسیده‌اند و آن‌ها نیز خوف و اندوهی ندارند.

از این بیان، دو نکته روشن می‌شود: یکی این که، کشته شدگان در راه خدا از وضع مؤمنان برجسته که هنوز در دنیا باقی مانده‌اند خبر دارند؛ و دوم این که، منظور از این بشارت، همان ثواب اعمال مؤمنان است که عبارت است از نداشتن خوف و اندوه و این بشارت به ایشان دست نمی‌دهد، مگر با مشاهده ثواب نام برده در آن عالمی که هستند. لذا چنین نیست که خواسته باشند با موفق شدن به شهادت، استدلال کنند بر این که در قیامت خوف و اندوهی نخواهند داشت، چون آیه در مقام این است که بفرماید پاداش خود را می‌گیرند، نه این که بعد از شهادت تازه استدلال کنند که در قیامت چنین و چنان خواهیم بود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ۴: ۹۴).

پس با این توضیحات که درباره این آیه مطرح شد، آشکار می‌شود که عالم برزخ، عالم بی‌هوشی و شبیه خواب نیست، بلکه در آن عالم شهدا و در رأس آن‌ها انبیا و امامان (ع) زنده هستند و از حال مؤمنان باخبرند؛ به عبارت دیگر، آیه شریفه برخلاف گفته برقعی، آگاهی، شعور و حتی نوعی حیات برتر را اثبات می‌کند.

آیات دیگری هم در قرآن وجود دارد که حیات، شعور و ادراک را در عالم برزخ اثبات می‌کنند که در ادامه به آن‌ها اشاره می‌کنیم:

الف) آیه ۱۵۴ سوره بقره: «وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ»؛ و به آن‌ها که در راه خدا کشته می‌شوند، مرده نگویید، بلکه آنان زنده‌اند، ولی شما نمی‌فهمید. این آیه به روشنی عدم ذی‌حیات بودن کشته شدگان در راه خدا را نفی می‌کند و در مقابل، کسانی را که آن‌ها را مرده می‌پندارند، فاقد شعور می‌داند.

ب) آیه ۱۱ سوره مؤمن: «قَالُوا رَبَّنَا آمَنَّا اِثْنَيْنِ وَاَحْيَيْنَا اِثْنَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ»؛ آن‌ها می‌گویند: خدایا! ما را دو بار میراندی و دو بار زنده کردی. هم اکنون به گناهان خود اعتراف داریم. آیا راهی برای خروج از (دوزخ) وجود دارد؟ این آیه، گفتار کافران در قیامت است. روشن است که تصور دو بار مرگ و دو بار حیات، بدون تصور وجود عالم برزخ بی‌معناست.

ص: ۱۳۳

این دو بار مردن و دو بار زنده شدن بدین صورت است: مردن در دنیا، زنده شدن در برزخ، مردن در برزخ و زنده شدن در قیامت.

(ج) آیه ۱۰ سوره منافقون: «وَأَنْفِقُوا مِنْ مَا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَنَّكُمْ الْمَوْتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُنْ مِنَ الصَّالِحِينَ»؛ از آنچه به شما روزی داده ایم انفاق کنید، پیش از آن که مرگ یکی از شما فرارسد و بگوید: پروردگارا! چرا مرگ مرا مدت کمی به تأخیر نینداختی تا صدقه دهم و انفاق کنم و از صالحان باشم؟ این آیه نیز به این نکته اشاره دارد که عالم برزخ، عالمی پس از مرگ و پیش از قیامت است که گنه کاران در آن درخواست و آرزوی بازگشت و جبران کاستی‌ها در دین می‌کنند، اما به آن‌ها پاسخ داده می‌شود که هیچ بازگشتی در کار نیست. این درخواست فرد گنه کار و پاسخی که به او داده می‌شود، همگی نشان دهنده حیات و ذی شعور بودن او در عالم برزخ است.

(د) آیات ۹۹-۱۰۰ سوره مؤمنون: «حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ»؛ تا زمانی که مرگ یکی از آنان فرارسد، می‌گوید: پروردگارا من! مرا بازگردانید. شاید در آنچه ترک کردم (و کوتاهی نمودم)، عمل صالحی انجام دهم! (ولی به او می‌گویند: چنین نیست! این سخنی است که او به زبان می‌گوید (و اگر بازگردد، کارش همچون گذشته است)! و پشت سر آنان برزخی است تا روزی که برانگیخته شوند. گفت و گوی فرد گنه کار در برزخ و آگاهی او از حقیقت اعمالش (یس: ۲۶-۲۷؛ نحل: ۳۲) همگی نشان دهنده ذی حیات و ذی شعور بودن او در برزخ است؛ البته حیاتی به مراتب برتر و والا-تر از حیات دنیایی، چراکه توانسته است به حقایقی عالم شود که در دنیا از آن‌ها بی‌خبر بوده است.

از توضیحات گذشته روشن شد، انسان نه تنها در عالم برزخ دارای حیات و شعور است، بلکه شعور در عالم برزخ نسبت به عالم دنیا کامل‌تر است، چراکه در برزخ، برخلاف دنیا انسان‌ها به درک سخن ملائکه و گفت و گو با آن‌ها و حتی گفت و گو با خداوند نایل می‌شوند و به چیزهایی آگاهی دارند که اهل دنیا از آن بی‌خبرند.

اثبات وجود رابطه بین برزخ با دنیا

۱. صالح با ارواح قوم خود سخن می‌گوید

از آیاتی که گواهی می‌دهد ارتباط بشر با گذشتگان، باقی و برقرار است، آیه مربوط به مذاکره صالح با هلاک شدگان از قوم خود است: «فَعَقَرُوا النَّاقَةَ وَعَتَوْا عَنْ أَمْرِ رَبِّهِمْ وَقَالُوا يَا صَالِحُ ائْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ فَأَخَذْتَهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَاثِمِينَ فَتَوَلَّىٰ عَنْهُمْ وَقَالَ يَا قَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رَسُولَ رَبِّي وَنَصَحْتُ لَكُمْ وَلَكِنْ لَا تُحِبُّونَ النَّاصِحِينَ»؛ شتر را (که معجزه صالح بود) پی کردند و از دستور پروردگار خود سرپیچیدند و گفتند: ای صالح! اگر پیامبر هستی، عذابی که به ما وعده می‌دهی بیاور. پس زلزله ای (بر اثر صیحه آسمانی) آنان را فرا گرفت و در خانه‌های خویش بی‌جان افتادند. آن‌گاه از آنان دوری نمود و گفت: ای قوم! من پیام خداوند را به شما رسانیدم و شما را اندرز دادم، ولی شما ناصحان را دوست نمی‌دارید (اعراف: ۷۷-۷۹).

دقت در آیات سه گانه نشان می‌دهد، حرف «فا» در عبارت «فتولی» دال بر ترتیب است و گویای آن است که حضرت صالح با پس از نابودی آنان، از آن‌ها روی برتافت و به آنان چنین گفت: من پیام‌های پروردگارم را به شما رساندم... روشن است که اگر این

قومِ هلاک شده، سخن حضرت صالح را نمی توانستند بشنوند، خطاب کردن آنان خلاف حکمت است و ساحت پیامبران الهی از این که کار عبث انجام دهند، پاک و منزّه است.

۲. شعیب □ با ارواح قوم خود سخن می گوید

خداوند می فرماید: «فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَاثِمِينَ الَّذِينَ كَذَّبُوا شُعَيْبًا كَأَن لَّمْ يَغْنَوْا فِيهَا الَّذِينَ كَذَّبُوا شُعَيْبًا كَانُوا هُمُ الْخَاسِرِينَ فَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا قَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَنَصَيْتُكُمْ لَكُمْ فَكَيْفَ آسَىٰ عَلَىٰ قَوْمِ كَافِرِينَ»؛ زمین لرزه آنان را فرا گرفت و در خانه های خود هلاک شدند؛ گروهی که شعیب را تکذیب کردند. تو گویی در آن دیار نبودند، گروهی که او را تکذیب کردند. آن ها زیان کار بودند. پس از آنان روی برتافت و گفت: ای قوم من! من پیام های خدایم را به شما رسانیدم و شما را نصیحت کردم. چگونه بر گروهی که کافرند، اندوه بخورم؟ (اعراف: ۹۱-۹۳) گفتنی است، شیوه استدلال در این آیات، مانند آیات مربوط به قوم صالح است.

۳. پیامبر □ با ارواح انبیا سخن می گوید

در قرآن کریم آمده است: «وَسَأَلْنَا مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ»؛ از پیامبران پیشین پرس: آیا غیر از خدای رحمان، خدایی قرار دادیم که مورد

ص: ۱۳۵

پرستش قرار گیرد؟ (زخرف: ۴۵) روشن است که آیه بر این حقیقت دلالت دارد که پیامبر می تواند با پیامبران گذشته، که در جهان دیگر به سر می برند، تماس گرفته و از آنان موضوع وارد در آیه را پرسد (ر.ک: سبحانی: ۱۳۸۷، (ب): ۱۳۳۱۳۴).

۴. آیاتی که بر انبیای گذشته درود می فرستد

هم چنین در آیاتی بر انبیای گذشته، سلام فرستاده شده است: «سلام علی نوح فی العالمین، سلام علی ابراهیم، سلام علی موسی و هارون، سلام علی ال یاسین، سلام علی المرسلین». از این آیات به خوبی دانسته می شود که میان عالم مادی و عالم برزخ ارتباط برقرار است.

علاوه بر دلایل قرآنی ذکر شده مبنی بر امکان ارتباط با عالم برزخ، در تأیید این مطلب می توان به «سلام» نماز «السَّلَامُ عَلَیْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَ رَحْمَةُ اللَّهِ وَ بَرَكَاتُهُ» اشاره کرد که عموم مسلمانان، اعم از شیعه و سنی، در نمازهای خود آن را قرائت می کنند؛ حال اگر طبق گفته برقی، اموات از جمله پیغمبر(ص) با رفتن به عالم برزخ ارتباطشان کاملاً با دنیا قطع شود، سلام به ایشان در نماز، کاری عبث و بیهوده به شمار می آید!

به طور کلی، بهره مندی انسان از دعای خیر دیگران، داشتن فرزندان شایسته و خلف صالح، برخورداری انسان در عالم برزخ از آثار سوء یا آثار خیر سنت های به جا مانده و مانند آن، همگی دلیل بر وجود عالم برزخ و حیات برزخی است و این گونه روایات به طور گسترده در منابع روایی فریقین آمده است.

سخن گفتن پیامبر(ص) با کشته شدگان کفار در جنگ بدر نیز از مسلمات تاریخی و حدیثی است که اهل سنت هم در کتاب های خود همچون صحیح بخاری، صحیح مسلم، مسند احمد و سیره ابن هشام بدان اشاره کرده اند: «پس از پایان جنگ بدر، پیامبر دستور داد کشته های مشرکان را در چاهی بریزند؛ وقتی اجساد آنان در میان چاه ریخته شد، پیامبر آنان را یک یک به نام صدا زد و گفت: ای عُبَّه! ای شَیْبَه! ای امیه! ای ابو جهل!... پیامبر(ص) در خطاب خود به مقتولان و کشته شدگان کفار قریش فرمود: چه بستگان بدی برای پیامبر بودید! مرا تکذیب کردید، در حالی که دیگران مرا تصدیق کردند؛ مرا از زاد گاهم بیرون کردید، در حالی که مردم دیگر پناهم دادند؛ با من به جنگ برخاستید، ولی دیگران مرا کمک کردند. آیا آنچه پروردگار وعده کرده بود، حق و پابرجا یافتید؟ من آنچه پروردگارم وعده کرده بود، حق و حقیقت یافتم. در این موقع، گروهی از مسلمانان به پیامبر(ص) گفتند: آیا کسانی را که مرده اند، صدا می زنید؟!

ص: ۱۳۶

پیامبر فرمود: شما از آنان شنواتر نیستید، لکن آنان قدرت بر پاسخ ندارند» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۱۹: ۳۴۶؛ بخاری، ۱۴۰۱ق، ۲: ۱۰۱)

هم چنین امام علی علیه السلام وقتی از جنگ صفین برگشتند و به قبرستان پشت دروازه کوفه رسیدند، رو به مردگان کردند و فرمودند: «ای ساکنان خانه های وحشت زا و محله های خالی و گورهای تاریک، ای خفتگان در خاک! ای غریبان! ای تنها شدگان! ای وحشت زدگان! شما پیش از ما رفتید و ما در پی شما روانیم و به شما خواهیم رسید. اما خانه هایتان؛ دیگران در آن سکونت گزیدند. اما زنانتان؛ با دیگران ازدواج کردند. و اما اموال شما؛ در میان دیگران تقسیم شد! این خبری است که ما داریم، حال شما چه خبری دارید؟ (سپس به اصحاب خود رو کرد و فرمود:) بدانید که اگر اجازه سخن گفتن داشتند، شما را خبر می دادند که: بهترین توشه، تقواست» (رضی، ۱۳۷۹، نهج البلاغه: حکمت ۱۳۰). با دقت در مضمون این روایت، می توان گفت و گوی حضرت علی علیه السلام با ارواح مؤمنان را دلیلی روشن بر شعور و آگاهی آنان پس از مرگ نسبت به دنیا و افراد آن دانست.

هم چنین در سرگذشت جنگ جمل نیز می خوانیم که بعد از شکست اصحاب جمل، علی علیه السلام در میان کشتگان عبور می کرد. به کشته «کعب بن سور» قاضی بصره رسید. فرمود: «او را بشانید!» او را نشانند. فرمود: «وای بر تو ای کعب! علم و دانش داشتی، اما برای تو سودی نداشت و شیطان تو را گمراه کرد و به آتش دوزخ فرستاد» (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ۱: ۲۴۸).

از بررسی آیات مزبور و روایت مذکور که نمونه ای از روایات مختلف در این زمینه است معلوم می گردد که در جایی که گنه کاران امت پیامبران دارای حیات و شعورند، اولیای الهی که برخلاف گنه کاران روحشان آزاد است، به طریق اولی با اهل دنیا ارتباط داشته و سخن آنان را می شنوند و فعل و تأثیر لازم را با توجه به احراز شرایط افراد در عالم دنیا از خود بر جای می گذارند (ر.ک: اللهوردیخانی، ۱۳۸۶: ۱۴۷۱۴۸).

برقعی در ادامه بند اول، با ذکر مثال هایی ناظر بر عدم علم رسول خدا (ص) به امور دنیایی، مدعی می شود وقتی که رسول خدا (ص) در حیاتش از همه چیز خبر ندارد، شهدا نیز در حیات برزخی خود، لازم نیست از همه جا باخبر باشند. پاسخ به این شبهه در گرو ادراک علم پیامبر اکرم (ص) و اولیای الهی است، از آن جهت که دارای مقام امامت و ولایتند: پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) از دو علم برخوردارند: علمی که از راه های عادی به دست می آید و علمی که از راه های غیرعادی و غیرمتعارف به دست می آید. به موجب روایاتی که در جوامع حدیث شیعه، مانند کتاب کافی و بصائر و کتب صدوق و بحار الانوار ضبط شده است و به حد و حصر نمی آید،

ص: ۱۳۷

امام از راه موهبت الهی و نه از راه اکتساب، به همه چیز واقف و از همه چیز آگاه است و هرچه را بخواهد، به اذن خدا، به کوچک ترین توجهی می داند.

البته در قرآن کریم آیاتی داریم که علم غیب را مخصوص ذات خدای متعال و منحصر در ساحت مقدس او قرار می دهد، ولی استثنایی که در آیه کریمه: «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ» (جن: ۲۶) وجود دارد، نشان می دهد اختصاص علم غیب به خدای متعال به این معناست که غیب را مستقلاً بالذات کسی جز خدا نمی داند، ولی ممکن است پیامبرانی پسندیده به تعلیم خدایی بدانند و ممکن است پسندیدگان دیگر نیز به تعلیم پیغمبران آن را بدانند؛ چنان که در بسیاری از این روایات وارد شده است که پیغمبر و نیز هر امامی در آخرین لحظات زندگی خود، علم امامت را به امام پس از خود می سپارد (طباطبائی، ۱۳۸۸، ۱: ۱۹۴۱۹۵). مضمون روایات در زمینه این نوع علم، این گونه است: «هرگاه بخواهند، می دانند و هرگاه نخواهند، نمی دانند.» از این روایات فهمیده می شود که ائمه (ع) هر وقت

می خواستند چیزی بدانند، به «مقام نورانیت» خود توجه کرده و آن را می دانستند، ولی همیشه به آن مقام توجه نداشتند. نکته شایان توجه این که علم الهی استقلالی بوده، مرتبط با جای دیگری نیست، 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 برخی روایات آمده است: «اگر امام بخواهد چیزی را بداند، خدا آن را به او می آموزد» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۱۹).

و اما علم عادی آنان از آن جهت است که پیامبر (ص) به نص قرآن کریم و هم چنین امام (از عترت پاک او)، بشری است (همانند سایر افراد بشر) و اعمالی که در مسیر زندگی انجام می دهد (مانند اعمال سایر افراد بشر) در مجرای اختیار و بر اساس علم عادی قرار دارد و این که امام به اذن خدا به جزئیات همه حوادث واقف است، تأثیری در این اعمال اختیاریه وی ندارد. امام مانند سایر افراد انسانی، بنده خدا و به تکالیف و مقررات دینی مکلف و موظف است و طبق سرپرستی و پیشوایی که از جانب خدا دارد، با موازین عادی انسانی باید انجام دهد و آخرین تلاش و کوشش را در احیای کلمه حق و سرپا نگه داشتن دین و آیین بنماید (طباطبائی، ۱۳۸۸، ۱: ۱۹۷۱۹۸). البته در مواردی که خداوند به آن ها اجازه می داد، از علوم غیرعادی برای اعجاز و اثبات حق بودن دعوت یا دعوی استفاده می کردند و چون آن پیشوایان در تمام ابعاد علمی و عملی، معصوم و مصون بودند و اراده آنان تابع اراده الهی بود، هرگز در استفاده از علوم غیرعادی، از امر خداوند سرپیچی نمی کردند (جوادی آملی، ۱۳۸۸ (الف)، ۲: ۲۲۵). در روایت

ص: ۱۳۸

آمده است: شتر پیامبر اکرم (ص) هنگام عزیمت به تبوک گم شد. برخی منافقان از ماجرا استفاده سوء کردند و این زمزمه را سر دادند که: او چگونه پیامبری است و چگونه ادعای اخبار از آسمان را دارد که جای شتر گم شده خود را نمی داند؟! پیامبر (ص) با شنیدن این جمله فرمود: «من چیزی جز آنچه خدا به من می آموزد، نمی دانم. اکنون خدا مرا راهنمایی کرده که شتر من در این صحرا در فلان درّه است و زمام آن به درختی پیچیده و از رفتن بازمانده است. بروید آزادش کنید و بیاورید» (ابن هشام، ۱۹۶۳، ۲: ۳۷۰).

رسول اکرم (ص) به اعلام الهی، همه اعمال امت را می دید، چنان که هم اکنون نیز می بیند: «وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ» (توبه: ۱۰۵)، لیکن چنین علم ملکوتی، حجتی برای تشریح نیست؛ از این رو، آن حضرت در محکمه قضا جز به سوگند و شاهد، داوری نمی فرمود: «إِنَّمَا أَقْضِي بَيْنَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَالْأَيْمَانِ». جریان اقدام امیرالمؤمنین و اقدام ائمه دیگر (ع) مانند زهر نوشیدن امام حسن و رفتن امام حسین به کربلا، همگی از این سنخ است.

در بند دوم، برقی تلاش می کند ادعای خود را مبنی بر این که حیات در عالم برزخ به صورت ناقص و در دنیا و آخرت به صورت کامل است، اثبات کند: «باید دانست که عالم برزخ برای اهل محشر پس از بعث، چنان جلوه می کند که انگار اصلاً وجود نداشته؛ گویی حشرشان بلافاصله و یا اندکی پس از مرگ واقع شده است!» (برقی، ۱۳۸۸: ۴۶)

در پاسخ به این ادعا باید به آیات ۱۱۲ تا ۱۱۴ سوره مؤمنون: «قَالَ كَمْ لَبِثْتُمْ فِي الْأَرْضِ عَدَدَ سِنِينَ، قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ فَسَأَلَ الْعَادَّةِينَ، قَالَ إِنْ لَبِثْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا لَوْ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» استناد کرد. در این آیات، خداوند از اهل محشر درباره مدت اقامتشان در روی زمین سؤال می کند و آنان با توجه به کوتاه بودن زندگی در دنیا نسبت به آخرت، این گونه پاسخ می دهند: «مدت یک روز و یا نیم روز روی زمین زندگی کردیم.» توجه به این آیات روشن می کند که برداشت برقی از آیات، اشتباه بوده و منظور از تعبیر «یک روز و یا نیم روز» در آیات مربوط به مدت زندگی دنیایی و برزخی، ناچیز بودن زندگانی در این عوالم نسبت به زندگی جاودان آخرت است و اشاره ای به ناقص یا کامل بودن زندگی در این عوالم ندارد.

برسی آیات مورد استناد برقی در تفسیر خاص از حیات برزخی

برقی در تفسیر خاصش از حیات برزخی، به این آیه استناد می کند: «وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ وَلَا الظُّلُّ وَلَا الْحُرُورُ وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَن يَشَاءُ وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ إِنْ أَنْتَ إِلَّا نَذِيرٌ» (فاطر: ۱۹۲۳).

ص: ۱۳۹

برای پاسخ به شبهاتی که برقصی ذیل این آیات وارد کرده است، باید ابتدا به توضیح و تفسیر لفظ «قبر» پردازیم. در روایات وارده از معصومان(ع) از عالم برزخ با لفظ «قبر» یاد شده و جز روایات معدودی، در بقیه روایات با کلمه «قبر» به نظام برزخی اشاره شده و اکثر مسائل مربوط به قبر، در حقیقت مسائل برزخ است (شجاعی، ۱۳۸۸، ۱: ۲۲۰-۲۲۱). حال با توجه به اطلاق لفظ «قبر» به عالم برزخ و یا قبر خاکی، در این جا، به دو گونه می توان شبهه وارده را پاسخ داد:

در پاسخ اول، «قبر» را به معنای قبر خاکی و مادی فرض می کنیم. پس جمله «مَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ» بر اجساد مردگان اطلاق دارد و منظور از این شنوایی، قوه شنوایی ظاهری و جسمی انسان هاست و روشن است که پس از مرگ، اجساد قوه درک و شنوایی ندارند. با این فرض، جمله «مَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ» بیش از این نمی رساند که مردگان نهفته در قبور، قابل اسماع نیستند و هرگز نمی توان آن ها را تفهیم کرد. چون مشرکان لجوج، به سان نهفتگان در دل خاک هستند، پس نمی توان آن ها را هدایت کرد و تفهیم و اسماع نمود (سبحانی، ۱۳۷۷: ۱۸۲۱۸۳). در این صورت، نتیجه جز این نمی شود که اجساد نهفته در دل خاک، چنین شأن و شایستگی را ندارند و هر جسدی که روح از آن جدا شد، از قلمرو درک و فهم بیرون می رود و به صورت جمادی درمی آید و دیگر نمی توان با آن سخن گفت، ولی باید توجه داشت که طرف خطاب ما اجساد نهفته در دل خاک نیستند، بلکه ما با آن ارواح پاک و زنده ای که با اجساد برزخی در جهان برزخ به سر می برند و به تصریح قرآن زنده اند سخن می گوئیم، نه با بدن های نهفته در خاک. اگر مردگان و اجساد پنهان شده در دل خاک از قلمرو تفهیم دور و کنار روند، دلیل بر آن نیست که ارواح نفوس طیب و پاکیزه آنان که به نص قرآن در جهان دیگر زنده اند و روزی می خورند، قابل تفهیم نیستند. اگر ما سلام می گوئیم، یا طلب شفاعت می کنیم و یا سخن می گوئیم، سر و کار ما با آن ارواح پاک و زنده است، نه با اجساد نهفته در دل خاک. اگر ما به زیارت قبر و خاک و خانه و کاشانه آنان می روئیم، به خاطر این است که از این راه می خواهیم در خود آمادگی ایجاد کنیم تا با آنان ارتباط برقرار کنیم؛ حتی اگر بدانیم که جسد آنان مبدل به خاک شده هر چند روایات اسلامی برخلاف این گواهی می دهند باز این نوع صحنه ها را به وجود می آوریم تا از این راه، برای ارتباط با ارواح پاک آمادگی پیدا کنیم (ر.ک: سبحانی، ۱۳۷۷: ۱۷۸۱۸۳).

اما در این جا تفسیر دومی هم وجود دارد که به نظر عمیق تر می رسد و آن این است که «قبر» را همان طور که پیش تر ذکر شد، به معنای «برزخ» فرض کنیم. در این صورت، منظور از «سمع» در این آیه و آیات مشابه آن، قوه شنوایی ظاهری نیست، بلکه قوه شنوایی قلب است و

ص: ۱۴۰

مراد از اهل قبور، ارواح مشرکان در عالم برزخ است؛ یعنی این مشرکان با وجود کُری باطنی، در جهان برزخ هم نمی شنوند؛ یعنی نمی خواهند که بشنوند! هم چنان که آیاتی نظیر: «أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعَمَّى أَبْصَارَهُمْ» (محمد: ۲۳) و «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الضَّمُّ الضَّمُّ الضَّمُّ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» (انفال: ۲۲) مربوط به مشرکانی است که شنوایی ظاهری دارند، اما گوش باطنی آن ها کُر است و در آیاتی نیز خطاب به پیامبر بیان می کند که: تو فقط نذیر هستی و نمی توانی کسی را که خود نمی خواهد بشنود، مجبور به شنیدن کنی. بنابراین، مراد از جمله: «وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَن فِي الْقُبُورِ»، یعنی کفاری هستند که خاصیت پذیرفتن هدایت را ندارند، چون دل هایشان مهر خورده (طباطبائی، ۱۳۷۴، ۱۷: ۵۱).

از آیات مؤید این مطلب، آیه ۸۰ سوره نمل است: «إِنَّكَ لَأَتْسِمِعُ الْمَوْتَىٰ وَلَا تُسْمِعُ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ وَمَا أَنْتَ بِهَادِي الْعُمَىٰ عَن ضَلَالَتِهِمْ إِنْ تُسْمِعُ إِلَّا مَن يُؤْمِنُ بآيَاتِنَا فَهُمْ مُسْمِعُونَ» که اتفاقاً در آیات مورد استناد برقی نیز از آن استفاده شده است. با تأمل بیشتر مشهود است، مراد از «موتی» در این آیه شریفه و آیات مشابه، نه مردگان ظاهری که مردگان قلبی و روحی است؛ همان ها که می توانستند با استجاب دعوت پیامبر (ص) زنده گردند: «یا ایها الذین آمنوا استجیبوا لله و لرسول اذا دعاکم لما یحییکم» (انفال: ۲۴). و مراد از «سمع» در این آیه و آیه پیشین و هم چنین آیات مشابه آن، سمع قلبی و باطنی و مراد از «صم» هم ناشنویان قلبی است. آیه بیان می کند: ایشان کُرند و نمی شنوند و کورند و گمراه، و تو نمی توانی دعوت را به گوش گران برسانی و نیز تو نمی توانی کور را از گمراهی اش رهانیده و هدایتش کنی؛ تنها قدرتی که تو داری این است که دعوت و آیات ما را که بر ما دلالت می کند، به گوش مؤمنان برسانی، چون مؤمنان به خاطر اذعان و ایمانی که به این حجت های حقه دارند، تسلیم ما هستند و تو را در آنچه دلالت می کنی، تصدیق می کنند (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۷۴، ۱۵: ۵۵۹).

برقی با استفاده از آیه ۲۱ نحل: «... وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ»، به ردّ مسئله توسل و زیارت می پردازد، در حالی که اولاً، مفاد آیه بیان کننده نفی پرستش است، در حالی که توسل و زیارت به هیچ وجه جنبه پرستش نداشته، بلکه در حقیقت واسطه قرار دادن واسطه های معتبر بین بنده و خداست. ثانیاً، این آیه و نفی پرستش آن درباره بت های چوبی و سنگی مشرکان مکه است و نه ارواح اولیا، انبیا و شهیدان راه خدا (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۷۴، ۱۲: ۳۲۴).

برقی هم چنین به آیاتی که در آن به تشابه حیات نباتات و انسان می پردازد، استناد کرده تا از این طریق به مدعای خود، یعنی وجود یک دوره مدهوشی و بیهوشی بین عالم دنیا و بعث

ص: ۱۴۱

برسد، در حالی که با تأمل در این آیات روشن می‌شود که وجه شبه در این آیات، تنها حیات مجدد انسان و بعث او در قیامت است؛ یعنی آیات در پی تبیین امکان برانگیخته شدن و حیات مجدد در قیامت است، چنان که در پایان این قبیل آیات، همواره عبارت: «كذلك النشور»، «كذلك تخرجون»، «كذلك الخروج» و امثال آن آمده است. شاهد بر این مطلب، آیه ۱۱ سوره غافر است: «قَالُوا رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَخْيَبْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ». مراد از دو «اماته» و دو «احیا» در سخن کفار در جهنم به طوری که مفسران گفته اند میراندن در آخرین روز زندگی دنیا و زنده کردن در برزخ است و سپس میراندن از برزخ و زنده کردن در قیامت برای حساب، چون هم میراندن باید بعد از زندگی باشد و هم احیا باید بعد از مردن، و هر یک از این دو باید مسبوق به خلافت باشد، و گرنه «اماته» و «احیا» نمی‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ۱۷: ۴۷۵۴۷۶).

رد استناد بر قعی به قرآن، مبنی بر عدم اطلاع رسولان خدا از امت خود پس از وفات

در بند سوم، بر قعی با استناد به آیه ۱۰۹ مائده، بیان می‌کند که آیات قرآن دلالت می‌کند بر این که رسولان خدا پس از وفات، به کلی از دنیا بی‌خبرند و از امت خود کاملاً بی‌اطلاع هستند: «يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ قَالُوا لَا عِلْمَ لَنَا إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ».

حقیقت امر این است که حقیقت علم جز نزد خداوند سبحان یافت نمی‌شود؛ لذا پاسخی هم که در آیه مورد بحث در روز قیامت، انبیا(ع) در پاسخ «ماذا أُجِبْتُمْ» می‌دهند، نفی علم غیب مطلق بالذات (علم غیب ذاتی ازلی) است، چون علم غیب مطلق و ذاتی به خدا اختصاص دارد، نه اصل علم یا علم غیب نسبی، زیرا پیامبران، بی تردید دارای علم غیبند، ولی طبق بیان امام صادق علیه السلام درباره معنای «لَا عِلْمَ لَنَا» در نشئه قیامت به چیزی جز خدا توجه ندارند؛ از این رو، از خودشان علم را نفی می‌کنند و پاسخ خدا را به علم الهی وامی‌گذارند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۸ (ب)، ۲۴: ۱۸۰۱۸۱). علم را حقیقتاً از خود نفی کرده و برای پروردگار سبحان اثبات می‌کنند، و این پاسخشان نوعی خضوع است در برابر عظمت و کبریایی پروردگار و اعتراف به احتیاج ذاتی و بطلان حقیقی خود در برابر مولای حقیقی شان و رعایت آداب حضور و اظهار حقیقت امر، نه پاسخ نهایی که بعد از آن پاسخ دیگری نباشد.

خداوند سبحان، انبیا را شهدای بر امت قرار داده، چنان که فرموده: «فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيداً» (نساء: ۴۱) و نیز فرموده: «وَوُضِعَ الْكِتَابُ وَجِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ» (زمر: ۶۹). و برای شاهد بودن انبیا(ع) معنایی جز این تصور نمی‌شود که در قیامت

ص: ۱۴۲

درباره امت های خود شهادت به حق دهند. علاوه بر این، خداوند سبحان علم را برای طایفه ای از بندگان خود که در روز قیامت مقرب درگاه اویند، اثبات کرده و فرموده: «وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَالْإِيمَانَ لَقَدْ لَبِثْتُمْ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِلَى يَوْمِ الْبَعْثِ فَهَذَا يَوْمُ الْبَعْثِ» (روم: ۵۶) و نیز فرموده: «وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ» (اعراف: ۴۸) و نیز فرموده: «وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ» (زخرف: ۸۶) و عیسی بن مریم از جمله کسانی است که آیه شامل او می شود، و او رسول خدا و از کسانی است که از روی علم، به حق شهادت داده اند. هم چنین در قرآن آمده است: «وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا» (فرقان: ۳۰) که مراد از «رسول» در این آیه، رسول خداست و به مهجور ماندن قرآن در میان امتش اشاره دارد.

از سوی دیگر، قرآن کریم هم پرسش از پیغمبران را ذکر فرموده و هم پرسش از مردمی را که آن بزرگواران به سوی ایشان مبعوث بوده اند؛ هم چنان که فرموده: «فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ» (اعراف: ۷). آن گاه از سوی امت ها، پاسخ های متعددی در مقابل پرسش های زیادی که از آنان می شود ذکر فرموده، و معلوم است که این پاسخ ها مستلزم علم و اطلاع آنان است، چنان که سؤال هم، خود اشاره به علم آنان دارد، چون اگر آنان فاقد علم بودند، پرسش از ایشان معنا نداشت، و نیز درباره آن امت ها فرموده: «لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكُمْ غِطَاءَكُمْ فَبَصَرُكُمْ الْيَوْمَ حَدِيدٌ» (ق: ۲۲) و نیز فرموده: «وَلَوْ تَرَى إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُؤُسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ» (سجده: ۱۲) و آیات دیگر نیز بر این معنا دلالت دارند، و وقتی امت ها و مخصوصاً مجرمان آنان در قیامت به این پایه از علم و اطلاع برسند که مورد مؤاخذه و پرسش پروردگار قرار گیرند، چطور ممکن است این علم را از پیغمبران گرامی سلب نمود؟! (طباطبائی، ۱۳۷۴، ۶: ۲۹۲۲۹۵)

اشکال اساسی برقی

نگاه برقی به آیات قرآنی، نگاهی یک بعدی و در اصل کاملاً ظاهر گرایانه است. در واقع، او عقل جزئی و ناقص انسان را ملاک فهم آیات قرار داده است، در حالی که تا این عقل جزئی و ناقص از طریق محبت، اطاعت و شاگردی به عقل کل و کامل که همانا وجود مقدس اولیای دین (ع) است متصل نشود، حقیقت را از زاویه محدود و تاریک خود خواهد دید و هرگز به ادراک حق، آن گونه که در واقع و نفس الامر است، نایل نخواهد شد. در هیچ زمانی، کتاب الهی بدون قییم نیست و حقایق نزول یافته در کتاب الهی برای قییم کتاب روشن و آشکار است. کسانی

ص: ۱۴۳

که بدون توجه به حجت بالغه حق و قیّم کتاب، در پی فهم کلام خدا برمی آیند، جز به مرحله قشر و ظاهر به چیز دیگری دست نمی یابند. تنها کسانی می توانند به حقیقت قرآن نایل شوند که مظهر تامّ صفات خدا و در نتیجه مظهر علم خداوند بوده و به ظاهر و باطن امور آگاهی دارند. این اشخاص همان حجج الهی و قیّم کتاب هستند (رک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۲۴۰). بقیه انسان ها نیز به نسبت نزدیکی به آنان و محبت و اطاعت ایشان می توانند به فهم حقیقت قرآن نزدیک شوند: «لایمسه الا المطهرون» (واقعه: ۱۷۹).

نتیجه گیری

از آنچه گذشت روشن می شود که عالم برزخ، عالمی مابین دنیا و آخرت است و این عالم به گونه ای نیست که افرادی که به آن داخل می شوند، به طور کلی ارتباطشان با عالم دنیا و افراد آن قطع شود، بلکه طبق آیات قرآن می توان ادعا کرد، دست کم عده ای مانند شهیدان و انبیا از عالم دنیا و افراد آن باخبرند و آنچه منکرانِ توسل و زیارت به آن استناد می کنند مبنی بر این که عالم برزخ، عالمی است که حیات در آن کامل نیست و مانند عالم بی هوشی است، سخنی باطل است. آنچه باعث اشتباه امثال برقعی شده است این است که بین موقعیت انسان ها در برزخ، تمایز قائل نشده و همه را در یک ردیف و موقعیت قرار داده است، در حالی که انسان ها در برزخ در شرایط واحدی نیستند؛ برخی از آن ها از حیات کاملی برخوردارند و هرچند بنا بر بعضی روایات، عده ای از این حیات کامل بی بهره اند، اما توسل و زیارت ما شیعیان ناظر به گروه اول است. می توان مدعی شد که ریشه اختلاف عقایدی شیعه با افرادی چون برقعی، در مبنای انسان شناسی آن هاست که از ظاهرگرایی آنان سرچشمه می گیرد. و مهم تر از همه این که، امثال برقعی به جای عمل بر مبنای حدیث ثقلین بر مبنای «حسبنا کتاب الله» عمل کرده و موجبات تفرقه و دشمنی در اسلام و در این زمان، نسل کشی شیعیان را فراهم کرده اند!

منابع

قرآن کریم.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۷۹)، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران، طرح نو، چاپ اول.

ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبه الله، (۱۴۰۴ق)، شرح نهج البلاغه، اول، قم، مکتبه الاسلامیه آیه الله المرعشی النجفی، چاپ اول.

ابن هاشم، عبدالملک بن هشام، (۱۳۸۵)، سیره النبویه، بیروت، دارالمعرفه.

ص: ۱۴۴

اللهوردیخانی، علی، (۱۳۸۶)، مبدأ و معاد، مشهد، آستان قدس رضوی، چاپ پنجم.

بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۴۰۱ق)، صحیح بخاری، بی جا، لطباعه و النشر و التوزیع،

برقعی قمی، سید ابوالفضل بن الرضا، (۱۳۸۸)، خرافات وفور در زیارات قبور، بی جا، بی نا.

(الف)، (بی تا)، تابشی از قرآن، بی جا، بی نا.

(ب)، (بی تا)، تضاد مفاتیح الجنان با قرآن، بی جا، بی نا.

جوادی آملی، عبدالله (الف)، (۱۳۸۸)، ادب فنا، قم، اسراء، چاپ اول.

(ب)، (۱۳۸۸)، تفسیر تسنیم، قم، اسراء، چاپ هشتم.

، (۱۳۸۹)، همتایی قرآن و اهل بیت (ع)، قم، اسراء، چاپ اول.

سبحانی، جعفر (الف)، (۱۳۸۷)، پاسداری از مرقد پیامبران و امامان، تهران، مشعر، چاپ هشتم.

(ب)، (۱۳۸۷)، راهنمای حقیقت، تهران، مشعر، چاپ پنجم.

، (۱۳۷۷)، اصالت روح از منظر قرآن، قم، مؤسسه امام صادق، چاپ هفتم.

سید رضی، محمد بن حسین (۱۳۷۹)، نهج البلاغه، مترجم: محمد دشتی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.

شجاعی، محمد (۱۳۸۸)، معاد یا بازگشت به سوی خدا، تهران، چاپخانه حیدری، چاپ دوم.

طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۳۷۴)، ترجمه تفسیر المیزان، مترجم: سید محمد باقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم.

، (۱۳۸۸)، بررسی های اسلامی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم.

مجلسی، محمد باقر بن تقی، (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، بیروت، احیاء التراث العربی، چاپ دوم.

ص: ۱۴۵

چکیده عربی مقالات

خلاصه المقالات باللغه العربیه

دراسه نقديه لمتطلبات معرفه الأدله المثبتة لوجود الله من منظار سوین برن

محمدجواد اصغری (۱)

السید محمود الموسوی (۲)

حاول سوین برن الفيلسوف الدينى المعاصر فى مؤلفاته أن يبين تقريراً جديداً لبراهين إثبات وجود الله سبحانه. و ذكر فى هذا المجال متطلبات معرفيه خاصه فيما يتعلق بهذه الادله، منها: أن تكون مقنعه، دائمه، و عن استقراء، و متراكمه. حاولنا فى هذا المقال أن نبين هذا النهج بأدلته، ثم ندرسه و نقيمه.

الألفاظ المحوريه

سوین برن، براهين اثبات وجود الله، منطق الاستقراء، اليقين.

۱- عضو الهيئه العلميه فى جامعه باقرالعلوم □.

۲- دكتور فى جامعه باقرالعلوم □ و عضو مجمع الكلام الاسلامى للحوزه العلميه.

ص: ۱۴۶

متكلمو الامامیه فی عصر الإمام الصادق ؑ و مسأله صفات الله

السیداحسان الموسوی الخلیالی (۱)

نعمه الله الصفری الفروشانی (۲)

إن صفات الله، و العلقه بین صفات والله و ذاته، و حدوث الصفات و قدمها، و التشبيه و التجسیم هی من أهم و أقدم المسائل فی تاریخ علم الکلام الإسلامی. و أول نظریه فی هذا المجال ترجع الی النصف الأول من القرن الثانی، و بالتحدید فی حلقات متكلمی الامامیه. و يمكن تقسیم هذه النظریات الی أربع طوائف أساسیه هی: النظریه الأولى هی نظریه زراره بن أعین و من یتصل به، حیث نسب الیه القول بحدوث بعض صفات الأفعال. و النظریه الثانیه هی نظریه مؤمن الطاق حیث كان یری أن العلم صفه حادثه. و النظریه الثالثه هی نظریه هشام بن سالم حیث عدّ من أهل التشبيه. و النظریه الرابعه هی نظریه هشام بن الحكم المتهم بالتجسیم. المقال الحاضر یدرس الروایات المتوفره فی مصادر الإمامیه مضافاً لما ورد فی كتب الفرق و المذاهب و یحاول أن یحلل ما نسب الی متكلمی الإمامیه فی عصر الامام الصادق ؑ علی ضوء هذه المعلومات و وفقاً للبنیه الفکریه و الثقافیه الحاکمه فی ذلك العصر، و بالتالی فإن بالامکان عرض نظریه منقحه من خلال الروایات المرویه عن أهل البیت (ع).

الألفاظ المحوریه

صفات الله، اصحاب الإمام الصادق ؑ، التشبيه، التجسیم، متكلمو الإمامیه.

۱- ماجستير فی دراسه تاریخ التشیع، جامعه الادیان و المذاهب

۲- عضو الهیئته العلمیه فی جامعه المصطفی العالمیه.

ص: ۱۴۷

المنهجيه الكلاميه للشيخ الحر العاملى فى مقام الدفاع و رد شبهات المخالفين

محمد غفورى نجاد(۱)

ام البنين خالقين(۲)

التعرف على منهجيه علم الكلام هو بدراسه الأساليب التى تعيننا على استنباط العقائد و الدفاع عنها. فالمتكلم عند استنباط العقائد يتوصل الى فهم صحيح للمعارف الدينيه. و فى مقام عنها يبين هذه المعارف و يحاول إثباتها و الرد على عقائد المخالفين. درسنا فى المقال الحاضر المرحلتين الأخيرتين من بين المراحل الخمس للدفاع و ذلك من خلال ملاحظه المؤلفات الكلاميه العديده للشيخ الحر و أساليبه المستخدمه فيها. فقد استخدم الشيخ الحر فى مقام الدفاع و رد الشبهات أساليب نظير: رد شكل و مضمون الدليل، و بيان التضاد فى رأى المستشكل، و رد مبانى أو ملازمات رأى الخصم، و بيان المثال، و بيان المفردات، و التنبيه على الاستثناء أو القرائن الحاليه الموجوده، و الارجاع الى البديهيات، و طرح الأسئلة و مطالبه الخصم ببيان الدليل.

الألفاظ المحوريه

المنهجيه الكلاميه، الحر العاملى، الاجابه على الشبهات، المناظره، ردّ المدارس المخالفه.

۱- دكتور فى جامعه الاديان و المذاهب، قسم التعرف على الشيعة.

۲- باحث فى معهد الاديان و المذاهب و معيد فى قسم المعارف / جامعه الزهراء (المؤلف المسؤول).

ص: ۱۴۸

محل نزول أول وحی و آثاره الكلامیه

رسول الرضوی (۱)

محمد حسین افراخته (۲)

توجد طائفتان من الروایات بشأن أول وحی نزل على رسول الله، |تذكر الطائفة الأولى غار حراء باعتباره محلاً لأول وحی نزل على رسول الله|، بينما ذكرت الطائفة الثانية منطقہ الأبطح باعتبارها أول محل لنزول الوحی على النبي الأعظم|. المقال الحاضر يحاول أن يدرس أسانيد و متون الروایات و الآثار الكلامیه المترتبة على الطائفة الأولى و يبين كيفية استناد بعض المستشرقين بهذه الطائفة لإثبات تأثر الإسلام بالمسيحية و عدم أصالة المعارف الإسلامیه، و البحث عن النقل الآخر و الوارد في مصادر الشيعة و الذي يذكر الأبطح باعتباره محلاً لنزول أول وحی على رسول الله|، فإن هذا النقل قوى من الناحية السندیة، مضافاً لعدم استتباعه للآثار السيئه المترتبة على النقل الأول.

الألفاظ المحوريه

اول وحی، غار حراء، الأبطح، المستشرقون.

۱- دكتور في جامعه القرآن و الحديث و عضو مجمع الكلام الاسلامی للحوزه العلمیه

۲- ماجستير في التاريخ الاسلامی، جامعه طهران

ص: ۱۴۸

حقیقه الانسان و الموت من منظار السيد المرتضى

عسکر دیرباز (۱)

محمد تقی السبحانی (۲)

سعیده السادات النبوی (۳)

ما هی حقیقه الموت و کیف یتحقق، و ما هو مصیر الانسان بعد موته؟ الإجابة علی هذه الأسئلة

التي هي من أقدم الأسئلة الفلسفية و الدينيه، و هي ممتزجه بمعنى الحياه تتوقف على بيان ماهيه الإنسان. السيد المرتضى الذى هو من المتكلمين على الرغم من اختياره تفسيراً مادياً للانسان، و يرى الموت عدماً، إلا أنه يعتقد بالحياه بعد الموت اعتقاداً راسخاً، و يحاول أن يبين كيفيه البرزخ و البعث. المقال الحاضر يحاول أن يبين رأيه فى حقيقه الإنسان و الموت بدقه و تفصيل، ليكون مدخلاً لدراسه الحياه بعد الموت من منظاره و الذى يستدعى مقالاً آخر.

الألفاظ المحوريه

الانسان، البنيه، الروح، الموت، العدم، السيد المرتضى.

۱- دكتور فى جامعه قم.

۲- دكتور فى معهد العلوم و الثقافه الاسلاميه و عضو مجمع الكلام الاسلامى للحوزه العلميه.

۳- طالب دكتوراه فى علم الكلام (تخصص فلسفه الدين و المسائل الكلاميه الجديده)، جامعه قم

(S.nabavi۲۰۱۴@gmail.com)

ص: ۱۵۰

نطاق مسؤولیه الانسان من منظار القاضی عبدالجبار الهمدانی

جنان الیزدی (۱)

مرضیه هراتیان (۲)

إن عداله الله و اختیار الانسان يستتبعان مسؤولیه الانسان تجاه افعاله، من منظار متکلمی المعتزله. إلا أن السؤال الأساسي المطروح في المقام هو: ما هي الأفعال التي تنسب للإنسان و يعد الفاعل لها؟ و تبرز أهمیه البحث في هذا الموضوع في نسبه الفاعليه للإنسان مع سعه نطاق مسؤولياته الحقوقیه و الاخلاقيه و هما من المسائل الفلسفيه و الأخلاقيه المعاصره. و بما أن القاضی عبد الجبار لم يتعرض لهذه المسأله بشكل مباشر فإننا سنتعرض في هذا المقال و بأسلوب تحليلی منطقی لاستنباط رأیه في هذا المجال من خلال آرائه في المسائل ذات الصله بهذا الموضوع. فيرى القاضی عبد الجبار أن الإنسان مسؤول عن أفعاله التي له قدره عليها و علم و اختیار للإتيان بها، و يرى بطلان نظريه الكسب و نظريه الطبع، و يعتقد أن الإنسان فاعل مباشر لها و أنها وليدته.

الألفاظ المحوريه

المسؤوليه، الفعل المباشر، الفعل المتولد، القاضی عبدالجبار.

۱- دكتور في جامعه اصفهان / قسم الفلسفه و الكلام الاسلامی.

۲- طالب ماجستير في الكلام الاسلامی، جامعه اصفهان.

نقد الأدله القرآنيه للبرقى بشأن البرزخ من منظار علماء الشيعه

پروین نبیان (۱)

مهدی التیموری (۲)

السید محمد علی المیردامادی (۳)

تعرض البرقى فى كتاب «خرافات الوفور فى زيارات القبور» لنقد زياره القبور و التوسل بأولياء الله. و يدعى من خلال الاعتماد على بعض آيات القرآن عدم وجود حياه كامله فى البرزخ، و أن البرزخ شبيه بالحياه مع أنه فاقد للكثير من أوصاف الحياه؛ نظير: الرؤيه، و السمع و... و بعباره أخرى فإنه يرى أن البرزخ ممر للقيامه. و يحاول من خلال ذلك إثبات إنقطاع صله الأرواح فى عالم البرزخ بعالم الدنيا بالمره، و بالتالى فإن عقيدته الشيعه بزياره قبور الأئمه (ع) و التوسل بهم لا أساس لها من الصحه و هى خرافه. إلا أن دراسه آراء الشيعه و نظرياتهم فيما يتعلق بحقيقه الروح و عالم البرزخ بإمكانها أن توضح بطلان ما ذكره البرقى فى هذا المجال.

الألفاظ المحوريه

البرزخ، الروح، التوسل، الزياره، البرقى.

۱- دكتور فى جامعه اصفهان / قسم الفلسفه و الكلام.

۲- ماجستير فى الفلسفه و الكلام الاسلامى، جامعه اصفهان.

۳- طالب دكتوراه فى الفلسفه و الكلام اسلامى، جامعه اصفهان.

چکیده انگلیسی مقالات

Tahqīqāt-e Kalāmi

Islamic Theology Studies

An Academic Quarterly

Islamic Theology Association

Islamic Seminary (Hawza) of Qum

Vol.۳, No.۱۰, October–November ۲۰۱۵

,Proprietor: Islamic Theology Association

(Qum Seminary (Hawza

Manager: Hadi Sadeqi

Editor-in-Cheif: Reza Berenjkar

Editorial Manager: Mousa Eshkevari

Editor: Ramin Babagolzadeh

Translated to Arabic by: Heidar Masjedi

Translated to English by: SeyedLutfullah Jalali

Layout: Masoumeh Norouzi

ISSN: ۲۳۴۵-۳۷۸۸

Address: Islamic Theology Association, Islamic

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

Jomhoori Eslami Boulevard, Qum, Iran

PO Box: ۳۷۶۵-۱۳۳

Telephon: ۰۰۹۸-۲۵-۳۲۹۲۸۵۴۶

Tsms: ۳۰۰۰۷۲۲۷۰۰۷۷۰۵

Site: www.tkalam.ir / www.ikq.ir

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

Price: ۸۰۰۰۰ Rials

Abstracts

The Critical Examination of Knowledge Necessities

of the Arguments for the Existence of God

from the Viewpoint of Swinburne

MohammadJawad Asghari (۱)

Sayyed Mahmood Mosavi

(۲)

Richard Swinburne – the contemporary philosopher of religion – tried in his works to offer a new explanation of the arguments for the existence of God. Thus he explains especial knowledge necessities about these arguments from among them one can refer to characteristics like being convincing, being posteriori, being inductive and being collective. In this research, it had been tried to explain and then to examine and criticize that approaches to the arguments

.Keywords: Swinburne, the arguments for the existence of God, inductive logic, certitude

۱- Phd student of maaref university

۲- Associate professor of the Baqer al-Urlum (p.b.u.h.) University, and a member of the

.Islamic Kalam Association in Qom Islamic Seminary

The Imami Theologians of the Imam al-Sadeq era

and the Issue of God's Attributes

Sayyid Ehsan MusaviKhalkhali

[\(۱\)](#)

Ne'matullah SafariFroshani

[\(۲\)](#)

The issues of God's attributes, the relationship of the Nature of God with His attributes, the attributes' creation and eternity, anthropomorphism and materiality are the most important and oldest issues in the history of Islamic Kalam. The earliest theories in these regards arose in the first part of the second century especially in the Imami theologians' circles. One can categorize these theories into four essential groups: the theory of Zorarah ibn A'yen and his family which the theory of created-ness of some attributes attributed to him; the view of Mu'men al-Ta'q that considered knowledge as a created attribute; the view of Hesham ibn Salem that regarded as anthropomorphic; and the theory of HeshaminbHakam that is accused of materiality. In this speech, with the simultaneous study of the existent narrations in the Imami sources as well as the heresiographers' reports, we try to analyze the propositions attributed to these Imami theologians of the Imam al-Sadeq (p.b.u.h.) era in the theoretical and cultural context of that time. Finally, one can see the Imams' enlightenments and attempts to offer a purified theory in this regard in the narrations narrated of them

Keywords: DivineAttributes, Imam al-Sadeq (p.b.u.h.) companions, anthropomorphism, materiality, Imami theologians

MA educated of Tashayyu' Historical Studies, the University of Religions and – ۱
Denominations

Faculty member of the Al-Mustafa International University –۲

The Theological Methodology of Sheikh Hurr al-'Ameli
in Defense Position in the Fields of Refutation
of Misgivings and the Opponent Schools

Muhammad Ghaforinejad

(۱)

Umm al-Banin Khaleghian

(۲)

The methodology of Kalam Science is the examination of the ways that lead us in the Kalam Science to the inference of beliefs and to defend them. In the inference place, the theologian gains an accurate knowledge of the teachings of religion and, in the defense place, he explains, regulates and proves that knowledge and proceeds to refute the misgivings and the opponent beliefs. In this writing, with a review on the numerous theological works of Sheikh Hurr al-'Ameli, from among the five steps in the defense place, the methods he used in the two last steps are examined. Sheik Hurr in refuting the misgivings and the opponent schools has used the methods like: falsification of the form and content of argument, explaining the contradiction in the doubt-caster point of view, rejecting the bases or the implications of the opponent's views, mentioning some examples and narrations, explaining the component of the argument, remaindering the exceptions or lateral evidences, referring to self-evident truths, asking questions and demanding the reason of the opponent.

Keywords: methodology of Kalam Science, Sheikh Hurr al-'Ameli, refuting the misgiving, debate, refuting the opponent schools

Assistant professor of Shi'ite Studies in the University of Religions and Denominations –۱
Researcher for the Religions and Denominations Research Centre, educator for the –۲
(Knowledge Department. of Al-Zahra University (the responsible author

The Place of the Descent of First Revelation and its Theological Consequences

Rasul Razavi

(۱)

MohammadHosein Afrakhteh

(۲)

There are two groups of reports about the first revealed down revelation on the Prophet (p.b.u.h.). The first group introduces the Hara cave as the place of the descent of the first revealed down revelation, and the second group introduce the region of Abtah. By studying the document, text and the theological and historical consequences of the famous report which regard the Hera cave as the place of the descent of the first revelation, and by showing how some Orientalists on the basis of this report tried to prove that Islam is barrowed from Christianity and its teachings are not authentic, the present essay tried to express another report which has been narrated in the Shi'i sources and considers Abtah as the place of the descent of the first revelation. In addition to strength of the document, this report does not have the undesirable consequences of the first one.

.Keywords: the first revelation, Hera cave, Abtah land, the Orientalists

Assistant professor of the University of Qur'an and Hadith, and a member of the – ۱
Islamic Kalam Association in Qom Islamic Seminary
–۲ MA educated of the Islamic History, Tehran University

ص: ۵

The Reality of Man and Death from the Viewpoint

of Sayyed al-Murtaza

Asgar Dirbaz

[\(۱\)](#)

MuhammadTaghi Subhani

[\(۲\)](#)

SaeidahSadat Nabavi

[\(۳\)](#)

What is Death and how it occurs and what would be the final destiny of man? The answer to these questions, that are amongst the oldest and the most long-lasting philosophical-religious questions of man and mended to the meaning of life, depends on the nature of man. Sayyed al-Murtaza is one of the theologians that although had chosen a materialistic interpretation of man and regarded death as annihilation, strongly believes in life after death and tries to explain the state of purgatory (barzakh) and resurrection. In this paper it is tried to interpret his view on the nature of man and the nature of death in detail to be an introduction for his view on the quality of life after death which requires an independent chance.

.Keywords: man, stamina, spirit, death, annihilation, Sayyed al-Murtaza

۱- Associate professor of Qom University

۲- Assistant professor of the Islamic Sciences and Culture Academy and a member of the

KalamIslami Association in Qom Islamic Seminary

۳- Doctoral Student of Kalam (with an emphasis on Philosophy of Religion and New

(Theological Issues), TarbaitModarresse Qom University (S.nabavi۲۰۱۴@gmail.com)

The Realm of Man's Responsibility from the Viewpoint

of QaziAbdul-JabbarHamadani

Jenan Eizadi

(۱)

Marziyyah Haratian

(۲)

According to the Mu'atazilite theologians the justice of God and the free will of man lead to the responsibility of man towards his deeds. The main issue is that what deeds are attributed to man and man is their doer. The research necessity in this issue consists in the direct relationship of man's activeness with the realm of his legal and moral responsibilities, which is one of the contemporary philosophical and ethical issues. Because QaziAbdul-JabbarHamadani did not discuss this issue directly, in this article, we infer that from his other theories in related issues by an analytic-logical method. Qazi Abdu l-Jabbar regards man responsible for the acts that he has the power, knowledge and free will to do. While rejecting the theory of Kasb and the theory of Tab', he considers man as the doer of his direct (Mubasher) and indirect (Mutawallad) deeds

Keywords: responsibility, direct (Mubasher) deed, indirect (Mutawallad) deed, Qazi Abdul-Jabbar

Assistant professor of the Department of Islamic Philosophy and Kalam, Isfahan – ۱
University

–۲ MA Student of Islamic Kalam, Isfahan University

ص: ۷

The Criticism of the Qur'anic Arguments of Borqa'i on Purgatory from the Viewpoint of Shi'a Scholars

Parvin Nabiyan

[\(۱\)](#)

Mehdi Teimouri

[\(۲\)](#)

SayyedMohammadAli Mirdamad

[\(۳\)](#)

In his Numerous Superstitions in the Graves Pilgrimages, Borqa'i criticized the belief in the pilgrimage and appeal to the divine saints. By referring to the Qur'anic verses, he claimed that there is not a perfect life in the purgatory universe and the purgatory is a semi-life that lacks many life specifics such as vision, hearing etc. and, in other words, he considers purgatory as a corridor to resurrection. He wants to prove that the relation between spirits in the purgatory universe with this world is completely cut off. So the Shi'i belief in the pilgrimage of the Imams (p.b.u.t.) graves and the appeal to them are baseless and superstitious. The examination of the Shi'a opinions and views on the reality of spirit and the purgatory universe well can reveal the falsehood of Borqa'i speeches

.Keywords: purgatory, appeal, pilgrimage, Borqa'i

Assistant professor of the Department of Islamic Philosophy and Kalam, Isfahan – ۱
University

.MA educated of Islamic philosophy and Kalam, Isfahan University –۲

.Doctoral student of Islamic philosophy and Kalam, Isfahan University –۳

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

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

مرامنامه:

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

اهداف:

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

سیاست ها:

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

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

فعالیت های موسسه :

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

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

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

در پایان :

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

آدرس دفتر مرکزی:

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

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات و ترجمه

اصفهان

گامگاه

WWW



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

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

