



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

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

۱۴
مصلحتانه علمی پژوهشی
شهرستان کاشان
سال چهارم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۹۲

حقیق کلام

- ظهور افکار و معرفت انطوفایی در اندیشه معتزله: علی امینی، محمدرضا سبحانی
- مبانی کلامی توسعه استنباط از رفتار معصوم: مهدی مرادی (گسترده)، علی راد
- تحلیلی وجودشناسانه از سیر ظهور از ادب خدایت در نظام فکری معتزله
اکبر الهام کرمانی
- گریختن نوعیت ربوبی در تربیت انسان از منظر قرآن
علیرضا محمدی، میردانشجوی عربی، کوهساری، میردانش محمدحسین موسوی-مطهری
- انبساط و تکثیر فعل، از دیدگاه آیه‌تائیه جوانی علمی
قدس براتی، زینب عباسی آهوی
- تحلیل و نقد فرقه‌ها و آثار ماسونیت بر اساس آموزه‌های راد: سعید کرمانی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فصلنامه تحقیقات کلامی شماره: ۱۴

نویسنده:

جمعی از پژوهشگران حوزه و دانشگاه

ناشر چاپی:

انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

فهرست	۵
فصلنامه تحقیقات کلامی شماره: ۱۴	۱۰
مشخصات فصلنامه	۱۰
رتبه علمی فصلنامه	۱۱
راهمای نویسندگان	۱۴
فهرست	۱۶
تطور انگاره معرفت اضطراری در اندیشه معتزله/علی امیرخانی-محمدتقی سبحانی	۱۸
اشاره	۱۸
چکیده	۱۸
واژگان کلیدی	۱۸
مقدمه	۱۹
۱. ابوهذیل علاف	۲۲
۲. نظام	۲۳
۳. معقر بن عیاد سلمی	۲۵
۴. پسر بن معتبر (اکتسابی بودن همه معارف)	۲۶
۵. جاحظ و اصحاب معارف	۲۸
اشاره	۲۸
۱_۵. عدم کارایی معارف اکتسابی در تشخیص حق از باطل	۲۹
۲_۵. اضطراری بودن معرفت الله و معرفت النبی	۲۹
۳_۵. عدم تکلیف به معرفت	۳۰
۴_۵. تلجأ بودن انسان در صورت اکتسابی بودن معارف	۳۱
۵_۵. معرفت طبیعی	۳۲
۶. سرانجام انگاره معرفت اضطراری در اندیشه اعتزال	۳۳
جمع بندی	۳۴
منابع	۳۶
مبانی کلامی توسعه استنباط از رفتار معصوم/بهدی مردانی (گلستانی)-علی راد	۳۹
اشاره	۳۹
چکیده	۳۹
واژگان کلیدی	۳۹
درآمد	۴۰
۱. حجیت رفتار معصوم پیش از نبوت/امامت	۴۰
اشاره	۴۰
۱_۱. دلیل عقلی	۴۲
۲_۱. دلیل نقلی	۴۳
۳_۱. استناد ائمه ^ع به رفتار پیش از نبوت	۴۴
۲. حجیت رفتار انبیای پیشین	۴۵

۴۵ ۱_۲ عصمت انبیا
۴۵ اشاره
۴۶ ۱_۲_۱ دلیل عقلی
۴۶ ۲_۲_۱ دلیل نقلی
۴۷ ۳_۱_۲ استناد معصومان
۴۷ ۲_۲ تحلیل نگره نسخ شرایع
۴۹ ۳ حجیت رفتار حضرت زهرا علیها السلام
۴۹ اشاره
۴۹ ۱_۲ دلیل قرآنی
۵۰ ۲_۲ دلیل روایی
۵۱ ۳_۲ استناد به رفتار حضرت زهرا علیها السلام
۵۲ برآیند
۵۲ منابع
۵۷ تحلیلی وجودشناسانه از سیر تطور اراده خداوند در نظام فکری معتزله / اکبر اقوام کرباسی
۵۷ اشاره
۵۷ چکیده
۵۷ واژگان کلیدی
۵۸ مقدمه
۵۸ اراده الهی در نظر معتزلیان متقدم
۵۸ اشاره
۵۹ ۱. ابوهدیل علاف و نظریه اراده لا فی المحل در معتزله بصره
۶۳ ۲. دیدگاه پشر بن فعمتر و ایده اراده ذاتی و فعلی خداوند
۶۵ ۳. نظام کعبی و جاحظ و انکار اراده الهی
۶۸ ۴. جباتیان و امتداد نظریه مشهور معتزله متقدم در قاضی عبدالجبار
۶۹ معتزلیان متأخر و اراده خداوند
۶۹ اشاره
۷۰ ابوالحسین بصری و استقبال از دیدگاه فلاسفه
۷۵ منابع
۷۹ کاربست توحید ربوبی در تربیت انسان از منظر قرآن/ حسین محمدی - سید اسحاق حسینی کوهساری - سید محمد موسوی مقدم
۷۹ اشاره
۷۹ چکیده
۷۹ واژگان کلیدی
۸۰ مقدمه
۸۱ توحید ربوبی
۸۱ اشاره
۸۲ مرحله اول فرآیند تربیت: اتخاذ رب
۸۲ اشاره

۸۳	۱. برانگیختن شعور فطری انسان درباره خالقیت خداوند
۸۵	۲. اندیشه ورزی درباره عدم انفکاک خلقت از ربوبیت
۸۷	مرحله دوم فرآیند تربیت: شکل گیری شاکله شخصیتی انسان بر مبنای عبودیت
۸۷	اشاره
۸۷	۱. اندیشه ورزی درباره عدم انفکاک ربوبیت از الوهیت
۸۹	۲. اعتلای گرایش جلب منافع و دفع مضار بر مبنای حب عبودی
۸۹	اشاره
۸۹	الف. مبدأ میل نخستین؛ جلب منافع و دفع مضار
۹۰	ب. مبدأ میل عالی؛ حب عبودی
۹۲	مرحله سوم فرآیند تربیت: باریابی به عالم ملکوت
۹۴	پیشنهاد
۹۵	منابع
۹۹	احباط و تکفیر عمل، از دیدگاه آیت الله جوادی آملی/ اقدس یزدی - زینب عباسی آغوی
۹۹	اشاره
۹۹	چکیده
۹۹	واژگان کلیدی
۱۰۰	مقدمه
۱۰۱	مفهوم شناسی
۱۰۲	دیدگاه های مختلف کلامی درباره «احباط و تکفیر»
۱۰۲	اشاره
۱۰۲	۱. دیدگاه معتزله
۱۰۳	۲. دیدگاه اشاعره
۱۰۴	۳. دیدگاه امامیه
۱۰۴	اشاره
۱۰۵	الف. دیدگاه تفسیری آیت الله جوادی آملی درباره «احباط و تکفیر»
۱۰۷	ب. دیدگاه کلامی آیت الله جوادی آملی درباره «احباط و تکفیر»
۱۰۹	ج. دیدگاه فلسفی آیت الله جوادی آملی درباره «احباط و تکفیر»
۱۰۹	احباط و تکفیر و حرکت جوهری
۱۱۱	احباط و تکفیر و استحقاق ثواب و عقاب عمل
۱۱۳	احباط و تکفیر و تجسم عمل
۱۱۵	نتیجه گیری
۱۱۶	برداشت و تحلیل نهایی نگارنده
۱۱۷	منابع
۱۲۴	تحلیل و نقد فرضیه تأثیر سامریت بر اسلام / علی راد - سعید کریم پور
۱۲۴	اشاره
۱۲۴	چکیده
۱۲۴	واژگان کلیدی
۱۲۵	درآمد

۱۲۶ اندیشه سامریت؛ پیشینه و آموزه ها
۱۲۶ تحلیل و نقد ابعاد تأثیرپذیری اسلام از سامریت
۱۲۶ اشاره
۱۲۸ ۱. نام «اسلام»:
۱۲۹ ۲. شهادت توحید:
۱۳۰ ۳. ارتباط مقدس بین حرم و کوه:
۱۳۱ ۴. واژه «بَکَه»:
۱۳۳ ۵. تغییر قبله:
۱۳۳ ۶. شباهت امانت و کفالت:
۱۳۷ نتیجه گیری
۱۳۸ منابع
۱۳۸ اشاره
۱۳۸ Point
۱۴۱ خلاصه المقالات باللغة العربية
۱۴۱ تطور عقیده المعرفة الاضطرارية في معارف المعتزله/على أميرخاني - محمدتقی السبحانی
۱۴۱ اشاره
۱۴۱ الألفاظ المحورية
۱۴۲ المبانی الكلامیه لتوسعه الاستنباط من فعل المعصوم/مهدی المرادانی - علی راد
۱۴۲ اشاره
۱۴۲ الألفاظ المحورية
۱۴۳ تحليل لسیر تطور الإرادة الإلهیه فی المنظومه الفکریه للمعتزله/اکبر اقوام الکریاسی
۱۴۳ اشاره
۱۴۳ الألفاظ المحورية
۱۴۴ توظيف التوحيد الربوبی فی تربية الانسان من منظار القرآن الکریم/ حسین المحدثی - السيد اسحاق الحسينی الكوهساری - السيد محمد الموسوی المقدم
۱۴۴ اشاره
۱۴۴ الألفاظ المحورية
۱۴۵ «الإحباط و تکفیر العمل» من منظار آیه الله جوادى الأملی/أقدس الیزدی - زینب العباسی الأغروری
۱۴۵ اشاره
۱۴۵ الألفاظ المحورية
۱۴۶ تحليل و نقد فرضیه تأثیر السامریه علی الإسلام/ علی راد - سعید کریم بور
۱۴۶ اشاره
۱۴۶ الألفاظ المحورية
۱۴۷ Abstracts
۱۴۷ The Development of the Idea of Exigent Knowledge in the Mu'tazilite Thought /Ali Amirkhani - MohammadTaghi Sobhani
۱۴۷ Point
۱۴۷ Keywords
۱۴۹ The Kalamī Bases for the Development of Deduction from the Behavior of the Infallibles / Mehdi Mardani - Ali Rad
۱۴۹ Point

۱۴۹	Keywords
۱۵۰ An Ontological Analysis of the Development of the Divine Will in the Mu'tazlite Thought System / Akbar Aghwam Karbasi	
۱۵۰	Point
۱۵۰	Keywords
۱۵۱ he Function of the Contrivance Unity in the Education from the Quran Point of View / Hossein Mohammadi -Sayed Eshaq Hosseini Kohsari -Sayed Mohammad MousaviMoghaddam	
۱۵۱	Point
۱۵۱	Keywords
۱۵۲ "The Act Annihilationand Recompense" from the Ayatullah Jawadi Amoli Point of View/ Aghdas Yazdi -Zeynab Abbasi Aghavi"	
۱۵۲	Point
۱۵۲	Keywords
۱۵۳ Analysis and Criticism of the Hypothesis of the Samarian Influence on Islam / Ali Rad -Saeid Karimpour	
۱۵۳	Point
۱۵۳	Keywords
۱۵۴	Tahqīqāt-e Kalāmi
۱۵۶	درباره مرکز

مشخصات فصلنامه

فصلنامه علمی - پژوهشی

انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

سال چهارم، شماره سیزدهم، پاییز ۱۳۹۵

صاحب امتیاز: انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

مدیر مسئول: هادی صادقی

سردبیر: رضا برنجکار

مدیر اجرایی: موسی اشکوری

مترجم چکیده عربی: حیدر مسجدی

مترجم چکیده انگلیسی: سیدلطف ا... جلالی

ویراستار: رامین باباگل زاده

صفحه آرا: معصومه نوروزی

ISSN: ۲۳۴۵-۳۷۸۸

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

ساختمان انجمن های علمی حوزه، انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

صندوق پستی: ۱۳۳-۳۷۱۶۵

تلفکس: ۰۲۵-۳۲۹۲۸۵۴۶

پیامک: ۳۰۰۰۷۲۲۷۰۰۷۷۰۵

سایت: www.tkalam.ir / www.ikq.ir

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

قیمت: ۸۰۰۰۰ ریال

ص: ۱

رتبه علمی فصلنامه

به استناد مصوبه ۵۸۵ مورخ ۲۴/۶/۱۳۸۷ شورای عالی حوزه های علمیه و با توجه به ارزیابی ک_میسون ن_شریات علمی حوزه، شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی در ج_لسه مورخ ۲۸/۰۳/۱۳۹۲ رت_به ع_لمی _پ_ژوهشی بهن_شریه ت_حقیقات ک_لامی اع_طاء گردید.

به استناد ماده واحده مصوبه جلسه ۶۲۵ مورخ ۲۱/۳/۱۳۸۷ شورای عالی انقلاب فرهنگی، مصوبات شورای عالی حوزه علمیه قم در خصوص اعطای امتیاز علمی به مجلات علمی، تأسیس انجمن های علمی، قطب های علمی و واحدهای پژوهشی و همچنین امتیازات کرسی های نظریه پردازی، نقد و مناظره و آزاداندیشی در ح_وزه، دارای اع_تبار رسمی ب_وده و م_وجد ام_تیازات ق_انونی در دان_شگاه ها و حوزه های علمیه می باشد

ص: ۳

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

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

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

الف) نکات علمی

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

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

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

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

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

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

ب) نکات ادبی

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

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

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

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

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

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

۱) ارجاع به کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده (گان)، (تاریخ نشر)، نام کتاب (ایتالیک)، نام مترجم یا مصحح، ناشر؛

۲) ارجاع به مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده (گان)، (تاریخ نشر)، «عنوان مقاله»، نام مترجم، نام مجله (ایتالیک)، شماره، شماره صفحات؛

۳) ارجاع به سایت: نام خانوادگی، نام نویسنده (گان)، (تاریخ دسترسی)، «عنوان مقاله»، نشانی سایت.

۷. دریافت مقالات صرفاً از طریق سایت www.tkalam.ir انجام خواهد شد که پس از احراز شرایط مذکور، برای بررسی به هیأت تحریریه فصلنامه ارجاع می شود و در صورت تأیید نهایی مورد استفاده قرار خواهد گرفت. ضمناً مجله هیچ گونه تعهدی نسبت به بازگرداندن مقالات نخواهد داشت؛

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

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

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

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

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

یادآوری:

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

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

ص: ۴

تطور انگاره معرفت اضطراری در اندیشه معتزله / علی امیرخانی، محمدتقی سبحانی ۷

مبانی کلامی توسعه استنباط از رفتار معصوم / مهدی مردانی (گلستانی)، علی راد ۲۷

تحلیلی وجودشناسانه از سیر تطور اراده خداوند در نظام فکری معتزله / اکبر اقوام کرباسی ۴۳

کاربست توحید ربوبی در تربیت انسان از منظر قرآن / ۶۳

حسین محمدی، سیداسحاق حسینی کوهساری، سیدمحمد موسوی مقدم

احباط و تکفیر عمل، از دیدگاه آیت الله جوادی آملی / اقدس یزدی، زینب عباسی آغوی ۸۱

تحلیل و نقد فرضیه تأثیر سامریت بر اسلام / علی راد، سعید کریم پور ۱۰۳

ترجمه چکیده مقالات به زبان عربی ۱۱۹

ترجمه چکیده مقالات به زبان انگلیسی ۱۲۵

علی امیرخانی (۱)

محمدتقی سبحانی (۲)

تاریخ دریافت: ۱۵/۰۸/۱۳۹۵

تاریخ تأیید: ۳۰/۱۰/۱۳۹۵

چکیده

انگاره معرفت اضطراری از جانب معتزلی ها، با دو معیار متفاوت «غیراختیاری بودن» و «بی نیازی از نظر و استدلال» سنجیده شده و در طول تاریخ تفکر اعتزال، با تحول و تطور فراوانی مواجه شده است. ابوهذیل علامف با معیار «غیراختیاری بودن»، اصل معرفت الله را اضطراری و سایر معارف را اکتسابی دانست. بشر بن معتمر با همان معیار، همه معارف را اکتسابی خواند و منکر هرگونه معرفت اضطراری شد، در حالی که جاحظ و اصحاب معارف، همه معارف را اضطراری برشمردند و منکر هرگونه معرفت اختیاری شدند. نظام، نخستین معتزلی بود که با تغییر سنجه معرفت اضطراری، تنها معارف حسی را با معیار «بی نیازی از نظر و فکر»، اضطراری خواند و سایر معارف نظری را نیازمند نظر و فکر خواند. معتقدان به اضطراری بودن معرفت الله، نه تنها آن را نخستین تکلیف نمی دانستند، بلکه اساساً تکلیف به معرفت را نامعقول می دانستند. در مقابل، معتقدان به اکتسابی بودن معرفت الله، آن را نخستین تکلیف برشمرده و بر آن بودند که باید در فاصله بین شناخت نفس _ که بالاضطرار محقق می شود _ و شناخت خدا، مهلت نظر و فکر باشد تا مکلف با اختیار خود، معرفت الله را کسب و اختیار کند.

واژگان کلیدی

معرفت اضطراری، معرفت اکتسابی، معرفت طبعی، اصحاب المعارف، اصحاب المهله، تکلیف نخستین.

ص: ۷

۱- استادیار پژوهشگاه قرآن و حدیث و عضو انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

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

چگونگی دست یابی به معرفت _ به ویژه معرفت خدا _ در محافل علمی مسلمانان و در بین طیف ها و جریان های فکری آنان، همواره به عنوان یک مسئله و دغدغه جدی مطرح بوده است. (۱) یکی از مهم ترین مباحث در این عرصه، اکتسابی یا اضطراری بودن معرفت برای انسان بود. اختلاف اساسی از این جا آغاز شد که آیا حصول معرفت _ به صورت کلی یا در خصوص معرفت الله _ با اراده و اختیار انسان حاصل می شود و یا از قلمرو اختیار انسان خارج است؟

در تاریخ اندیشه کلامی، اصحاب امامیه از نخستین باورمندان به معرفت اضطراری به شمار می آیند. اکثر دانشوران نخستین امامی به پیروی از روایات اهل بیت علیهم السلام تحقق و حصول معرفت و شناخت را صُنع خداوند می دانستند و بر آن بودند برآیند معرفت، در قلمرو اراده و اختیار انسان نیست و انسان در این مرحله هیچ نقشی ندارد (نک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۶۳؛ صدوق، ۱۳۹۸: ۴۱۰). بر این اساس، جمهور امامیه بر «اضطراری» بودن همه معارف باور داشتند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۱)؛ به این معنا که برآیند معرفت را «الجائی» و غیراختیاری می دانستند؛ هرچند انسان را در فرآیند و تحصیل مقدمات معرفت و شناخت، صاحب اختیار و تأثیر برمی شمردند (نک: امیرخانی، ۱۳۹۴: ۳۵ _ ۴۰)، و چون حصول معرفت را خارج از اراده و اختیار انسان می دانستند، تکلیف به معرفت و شناخت _ و از جمله تکلیف به معرفت الله _ را جایز نمی دانستند (نک: امیرخانی، ۱۳۹۴: ۳۳ _ ۳۵). برخلاف اهل حدیث که به رغم آن که معرفت را صُنع و اعطای خداوند متعال (اضطراری) به شمار می آوردند (مفید، ۱۴۱۳ق: ۸۸ و ۶۱؛ ابن حزم، ۱۳۲۰، ۵: ۱۰۸ _ ۱۰۹)، با این حال معرفت را سمعاً تحت تکلیف می پنداشتند (نک: لالکایی، ۱۴۱۱ق، ۲: ۱۹۳ _ ۱۹۴).

هم چنین در تاریخ اندیشه نخستین اسلامی، غیلان دمشقی و پیروانش (غیلانیه/قدریه) نیز به سان جمهور امامیه و اهل حدیث، اصل معرفت الله را ضروری می دانستند و معتقد بودند معرفت انسان به این که مصنوع است و خالقش غیر از خودش است، ضروری است و هر انسانی ذاتاً و بالطبع آن را از آغاز تولد با خود دارد (بغدادی، ۲۰۰۳: ۳۲؛ ابن صلاح شرفی، ۱۴۱۱ق: ۱۸۹). و چون به ضروری بودن معرفت الله باور داشتند، آن را از حوزه ایمان و تکلیف اختیاری خارج می دانستند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۳۶ و ۱۳۷). بر اساس دیدگاه آنان، وقتِ وجوبِ ایمان، هنگامی بود که مکلف، معرفت به خود و خدای خویش داشته باشد؛ اگر معرفت حاصل باشد،

ص: ۸

۱- به تعبیر جاحظ «اختلف الناس فی المعرفة اختلافاً شديداً، و تباينوا فيها تبايناً مفرطاً» (جاحظ، ۲۰۰۲ (ب): ۱۱۰)

ایمان به خدا نخستین وظیفه و تکلیف او خواهد بود و در این صورت، اگر تصدیق نکند و ایمان نیاورد کافر است (بغدادی، ۲۰۰۳: ۲۰۵). غیلانیه تنها اصل معرفت الله را ضروری و فعل الله می دانستند، اما دیگر معارف مربوط به خدا و اسما و صفات، از جمله معرفت به یگانگی صانع متعال و هم چنین معرفت پیامبر و شناخت شریعت، از نظرگاه آنان اکتسابی بود (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۳۶).

پیداست که ملاک و معیار معرفت اضطراری در بین دانشوران نخستین اسلامی، غیراختیاری بودن معرفت بوده است؛ به این معنا که آنان تحقق معرفت را فعل اختیاری انسان به حساب نمی آوردند، بلکه آن را «فعل الله بایجاب الخلقه» (نک: اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۱) یا «بطبع المحل» (نک: عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۳۶) می خواندند. به این ترتیب، معیار معرفت اضطراری، غیراختیاری بودن و اصطلاحاً «الجائی» بودن معرفت بوده است؛ در نتیجه چون معرفت به اراده انسان محقق نمی شود، فاعل معرفت، خود او نیست. ابوهذیل علاف نیز بر اساس همین معیار، معرفت الله را ضروری می دانست و دیگر علوم _ حتی علوم به دست آمده از طریق حواس _ را اختیاری و اکتسابی برمی شمرد (بغدادی، ۲۰۰۳: ۳۲).

بشر بن معتمر _ بنیان گذار معتزله بغداد _ تلاش کرد با همان ملاک و معیار مشایخ معتزلی و دانشوران نخستین اسلامی، ثابت کند نه تنها معرفت الله، بلکه همه معارف بشری _ حتی معارف حسی _ اختیاری و اکتسابی است و در واقع منکر هرگونه معرفت اضطراری شد (جاحظ، ۲۰۰۲ (ب): ۱۱۰). در مقابل، گروهی از معتزلیان به جلوداری جاحظ (م. ۲۵۵ق)، دقیقاً با همان ملاک و معیار _ اما برخلاف بشر بن معتمر _ معتقد شدند همه معارف بشری _ حتی معارف حسی _ خارج از سلطه و اختیار انسان، و «اضطراری» است. آنان با عنوان «اصحاب المعارف» (۱) به سبب اعتقاد به فرآیند طبعی برخی از معارف، به «اصحاب الطبیع» شهره شدند (نک: عبدالجبار، ۱۹۶۵، ۱۲: ۳۳۱).

اما دیری نپایید که همین مسئله اضطراری یا اکتسابی بودن معرفت، با تعریف دیگری از اضطرار و اختیار همراه شد. برخی از معتزلیان با این معیار جدید به داوری در این مسئله پرداختند. معیار نظام برای معرفت اضطراری متفاوت با معیار مشایخ نخستین اعتزال بود. از منظر او، معرفت اضطراری (ضروری) معرفتی بود که بی نیاز از نظر و استدلال باشد (مانند

ص: ۹

۱- اصطلاح «اصحاب المعارف»، فقط شامل معتقدان به اضطراری بودن معارف از معتزلیان می شده است (عیاد، ۲۰۰۹: ۲۲۹)

معارف حسی)، اما دیگر معارف که به نوعی نیازمند نظر، فکر و استدلالند، اکتسابی اند (جاحظ، ۲۰۰۲ (ب): ۱۱۲). در واقع اصطلاح «معرفت اضطراری / ضروری»، معادل اصطلاح «علم ضروری / بدیهی» در علم منطق (۱) به کار بسته شد.

نسبت میان دو معیار و سنجۀ اضطراری بودن معرفت (غیراختیاری بودن یا بی نیازی از نظر و فکر)، عام و خاص من وجه است؛ از این رو ممکن است معرفتی، با معیار نخست، اضطراری و با معیار دوم اکتسابی باشد (مانند معارف نظری از دیدگاه اصحاب امامیه و اصحاب معارف) و برعکس؛ معرفتی، با معیار نخست اکتسابی و با معیار دوم اضطراری باشد (مانند معارف حسی) و یا با هر دو معیار اضطراری باشد (مانند معارف فطری). به نظر می رسد، توجه به مفهوم و معیار معرفت اضطراری از منظر صاحبان اندیشه، در شناخت دقیق نظریه های معرفت شناختی آنان از اهمیت شایانی برخوردار است و بی توجهی یا نادیده گرفتن آن باعث خلط برخی مباحث در طول تاریخ تفکر کلامی شده است. (۲)

از آن جا که بنیان گذاران قدریه و مشایخ نخستین معتزله در مدرسه بصره (همچون غیلان دمشقی و ابوهدیل علاف) و سپس اصحاب المعارف از معتزلیان مدرسه بصره، به اضطراری بودن معرفت الله باور داشتند (نک: ادامه همین مقاله)، شیخ مفید معتزلیان بصره را مخالف معرفت الله اکتسابی معرفی کرده است (مفید، ۱۴۱۳ق: ۶۱). با بررسی تطور و تحول انگاره معرفت اضطراری در بین معتزلیان، صحت اجمالی گزارش شیخ مفید درباره اکثر بزرگان مدرسه بصره _ به استثنای نظام _ و در عین حال نادرستی دیدگاه برخی مسشرقان همچون «مکدرموت» معلوم می گردد. مکدرموت در کتاب اندیشه های کلامی شیخ مفید گزارش شیخ مفید درباره بصریان را غلط پنداشته و گفته است: «آنان [= بصریان] یقیناً بر آن بودند که انسان باید معرفت خدا را از طریق استدلال به دست آورد» (مکدرموت، ۱۳۸۴: ۹۳). وی سپس به توجیه گزارش شیخ مفید پرداخته و بیان کرده است: «به احتمال قوی، سخن مفید درباره جهان آخرت است، نه در خصوص دنیا؛ چون بصریان معتقد بودند خداوند در آخرت بالضروره شناخته می شود»

ص: ۱۰

۱- در علم منطق، معرفت ضروری / بدیهی، معرفتی است که به فکر و استدلال نیاز ندارد: «لا- تحتاج الی تجشم الاستدلال» (علامه حلی، ۱۳۶۳: ۲۰۰؛ ملاعبدالله، ۱۳۶۳: ۱۵-۱۶).

۲- حتی برخی نویسندگان معاصر هم توجهی به تفاوت ملاک و معیار معرفت اضطراری در بین اندیشمندان نخستین امامی و معتزلی و نیز میان خود دانشوران معتزلی نداشته اند. حسن انصاری در یادداشتی که در نقد کتاب «مروان راشد» در وب سایت خود به اشتراک گذاشته است، معرفت اضطراری اصحاب امامیه (معرفت فطری) و نیز معرفت اضطراری اصحاب معارف از معتزله را معرفتی که نیازمند نظر و فکر نیست، معرفی کرده است (نک: <http://ansari.kateban.com/post/2768>).

(مکدموت، ۱۳۸۴: ۹۳). اما این توجیه نمی تواند درست باشد؛ زیرا همان طور که در ادامه مقاله نشان خواهیم داد، باور به اکتسابی بودن معرفت الله و سایر معارف دینی، از آن متأخران از بصری ها (جبائیان و پیروانشان) است، در حالی که اکثر بصریان متقدم، مخالف معرفت الله اکتسابی بودند و آن را اضطراری (ضروری) می دانستند. طرفه آن که حتی نظام هم _ که یک استثنا بود و معرفت الله را اکتسابی می دانست _ به معرفت الله اضطراری در آخرت، باور نداشت و آن را اکتسابی می دانست (بغدادی، ۲۰۰۳: ۲۱؛ عبدالجبار، ۱۹۶۵، ۱۲: ۵۱۲). در نتیجه، توجیه مکدموت درباره این که «چون بصریان به اضطراری بودن معرفت الله در آخرت باور داشتند» پس شیخ مفید چنین گفته است، توجیه مفیدی نیست.

مقاله حاضر، به سیر تطور و تحول انگاره معرفت اضطراری از نظرگاه دانشوران معتزله و با در نظر گرفتن ملاک ها و معیار های متفاوت آنان پرداخته و فراز و فرود و زوال اندیشه معرفت اضطراری در بین معتزلیان را رصد کرده است.

۱. ابوهذیل علاف

هرچند از بنیان گذاران و مشایخ نخستین اعتزال (واصل بن عطا و عمرو بن عبید) مطلبی به دست ما نرسیده است، اما از ابوهذیل علاف (۲۲۶/۲۳۵ق) که از سوی عثمان الطویل، شاگرد باواسطه واصل بن عطاست (ابن مرتضی، بی تا: ۴۲)، گزارش هایی به جا مانده است که او هم مانند جمهور اندیشوران امامیه، اهل حدیث و غیلانیه (قدریه)، معرفت الله را نخستین تکلیف نمی دانست. ابوهذیل بر آن بود که شناخت خدا و شناخت دلیلی که منجر به معرفت الله می شود، ضروری است، اما دیگر معارف _ چه معارف حسی و چه معارف غیرحسی (نظری) _ اختیاری و اکتسابی اند؛ با این حال خداوند می تواند برخلاف عادت، آن ها را هم بالضروره ایجاد کند (بغدادی، ۲۰۰۳: ۳۲). علاف در واقع معتقد بود انسان به طور طبیعی و در سرشت خود به خدا آگاه می شود، اما در کنار این خدا آگاهی، وقتی به بلوغ فکری می رسد، باید بکوشد که دیگر اعتقادات دینی را به تفصیل و بی هیچ درنگی به دست بیاورد. معرفت نخستین ضرورتاً _ نه با اختیار و اکتساب _ حاصل می شود، زیرا تجربه و احساس مخلوق بودن و معرفت الله آن چنان به هم پیوند خورده اند که هیچ فردی نمی تواند از این معرفت سرباز زند؛ از این رو، انسان در قبال آن مسئولیت و تکلیفی ندارد؛ اما معرفت های بعدی هیچ کدام ضروری نیست و باید انسان به هنگام رسیدن به بلوغ فکری و کمال عقل، معرفت دوم را به دست بیاورد و نسبت به آن مکلف و موظف است (نک: فان اس، ۱۳۶۷: ۱۷۷).

با توجه به این که علاف، معارف حسی را اختیاری و اکتسابی می دانست، معلوم می شود معیار و ملاک او در معرفت اکتسابی معرفتی است که تحت اراده و اختیار انسان باشد و در مقابل، معرفت اضطراری، معرفتی است که غیراختیاری و خارج از اراده انسان است، نه این که بی نیاز از نظر و استدلال باشد. ابوهذیل هم سو با اندیشه دانشوران امامیه، اهل حدیث و غیلانیه، اصل معرفت الله را اضطراری و خارج از حیطه اختیار انسان می داند و بر همین اساس، معرفت الله را تحت تکلیف نمی داند؛ در نتیجه از دیدگاه او نخستین تکلیف، شناخت خدا یا نظر و استدلال برای شناخت خدا نمی تواند باشد، چون معرفت و شناخت خداوند متعال از حیطه اختیار که شرط تکلیف است خارج است. در مبنای او، نخستین تکلیف برای انسان بعد از شناخت خود و خدای خود، معنا پیدا می کند و آن در مرحله اول، وجوب تحصیل معارف توحید و عدل است که باید تلاش کند و به دست آورد، و سپس باید به تکالیف شرعی از راه سمع و شریعت دست یابد و عمل کند. اگر اقدام به شناخت معارف توحید و عدل و نیز شناخت شریعت و تکالیف شرعی نکند، در این صورت کافر و دشمن خدا به شمار می آید (بغدادی، ۲۰۰۳: ۱۶۸ - ۱۶۹ و ۲۰۵).

پیدااست مهم ترین دغدغه ابوهذیل از طرح بحث معرفت، حل مسئله تکلیف نخستین بود. این دغدغه در میان متکلمان اسلامی مطرح بود که نخستین تکلیف انسان چیست؟ اگر معرفت الله تکلیف نخستین باشد، محذور دور دارد، زیرا تا خدایی شناخته و ثابت نباشد، تکلیف بی معناست و اگر خداوند شناخته شده و ثابت باشد، تکلیف به شناخت آن، تحصیل حاصل است. او به زعم خویش، با این بیان مشکل تکلیف نخستین (معرفت الله) را این گونه حل کرد که انسان، مکلف به اصل معرفت الله نیست، بلکه تکلیف بعد از تحقق اصل معرفت الله آغاز می شود که در واقع تکلیف به اکتساب سایر معارف توحیدی (معرفت ثانوی) است.

۲. نظام

نخستین واکنش به دیدگاه قمدریه و ابوهذیل، از سوی نظام (م. ۲۳۱ق)، برجسته ترین شاگرد ابوهذیل بود. او نخستین نظریه پرداز معتزلی است که ملاک و معیار اضطراری بودن را تغییر داد و با معیار و سنجه «عدم نیازمندی به نظر و استدلال»، بین معارف، تفصیل قائل شد. او بیان کرد که آن دسته از معارفی که از راه حواس پنج گانه به دست می آیند اضطراری اند، چون نیازمند استدلال و نظر نیستند؛ هم چنین معارفی که از راه «اخبار» به دست می آیند (مانند معرفت به شهرها و سیر و آثار)، و این که انسان ها در مقام مواجهه و مخاطبه، متوجه

مقصود مخاطب خود می شوند، نیز اضطراری اند، چراکه نیازمند نظر و استدلال نیستند. اما سایر معارف که عمدتاً از راه غیر حواس پنج گانه به دست می آیند _ از جمله معرفت به خدا و رسول و معرفت به شریعت و هر چیزی که در آن اختلاف و منازعه پیش می آید و طریق معرفتش چیزی جز فکر و نظر و استدلال نیست _ اکتسابی و غیراضطراری اند (جاحظ، ۲۰۰۲ (ب): ۱۱۲).

نظام _ برخلاف مشایخ معتزلی خویش _ بر آن بود معرفت الله، خودبه خود حاصل نمی شود، بلکه نیازمند نظر و استدلال است؛ در نتیجه غیراضطراری (اکتسابی) است، و گرنه از منظر او اگر معرفت الله ضروری بود و در همه انسان ها وجود داشت، نباید مورد اختلاف قرار می گرفت؛ در حالی که وجود منکرین خداوند متعال _ مانند دهریان، طبیعیان (مادی گرایان)، ملحدان و کافران _ می تواند بهترین شاهد بر ضروری نبودن شناخت خداوند و نیازمندی معرفت الله به نظر و استدلال باشد. به عبارت دیگر، معرفت الله، نه تنها ضروری نیست، بلکه هم نیازمند تفکر و استدلال است و هم در مقام عمل، مورد مناقشه و انکار خیلی ها قرار گرفته است.

از دیدگاه نظام و پیروانش، اساساً هر آنچه با قیاس و نظر به دست می آید، نمی تواند معلوم ضروری (اضطراری) باشد؛ حتی در آخرت هم معرفت به آن با استدلال و نظر باید حاصل شود و بالاضطرار حاصل نمی شود، چون تغییر و تبدیل چیزی که طریق معرفت آن استدلال است به چیزی که بدون استدلال و بدون اختیار حاصل می شود، اساساً ممکن نیست (بغدادی، ۲۰۰۳: ۲۱).

البته نظام، معرفت النفس را _ مانند استادش ابوهذیل _ ضروری می دانست، ولی برخلاف او معرفت الله را اضطراری نمی شمرد؛ یعنی ملازمه ای بین معرفت النفس و معرفت الله نمی بیند. از این رو، او واجب نخستین را کسب معرفت الله می داند و بر آن است که زمان و جوب آن، هنگامی است که طفل به بلوغ عقلی برسد و خود را بشناسد (بغدادی، ۲۰۰۳: ۲۰۴)؛ بر این اساس، طفل پس از شناخت خویش _ که بالضرورة و بدون نیاز به نظر و استدلال حاصل می شود _ باید «مهلت» (۱) نظر و فکر و استدلال داشته باشد تا بتواند معرفت الله را کسب کند (بغدادی، ۲۰۰۳: ۲۰۴). از نظرگاه نظام، کسب معرفت الله فعل اختیاری انسان است و در مبنای او، فعل اختیاری شرایطی دارد؛ از جمله این که باید در انسان میان دواعی انجام یا ترک آن، تساوی برقرار باشد، تا انسان مضطر و ملجأ به انجام یا ترک نباشد و به بیان دیگر، مختار باشد.

ص: ۱۳

۱- در کلام اسلامی طرفداران این نظریه اصطلاحاً با عنوان «اصحاب المهله» شناخته شده اند؛ یعنی کسانی که معتقد بودند انسان از زمان بلوغ و شناخت خویشتن، تا اثبات خداوند از راه استدلال و تفکر، نیازمند به مهلت و فرصت است (نک: بغدادی، ۲۰۰۳: ۱۶۹)

بر این اساس، او معتقد بود خداوند برای آن که انسان‌ها به تکلیف نخستین خود متوجه شوند و با فعل اختیاری خود آن را کسب کنند، در قلب هر انسانی دو «خاطر» یا «داعی» می‌آفریند که یکی از آن‌ها او را به معرفت و نظر و استدلال فرا می‌خواند و انگیزه می‌دهد، و دیگری بر ضد و خلاف آن فرا می‌خواند، تا انگیزه فعل یا ترک در انسان، یک سان گردد، و گرنه اگر فقط «خاطر» انجام فعل را می‌آفرید (تنها انگیزه انجام فعل معرفت را ایجاد می‌کرد)، در انسان عدم تساوی دواعی به وجود می‌آمد که با اختیار انسان ناسازگار بود و به الجاء و اضطرار (۱) می‌انجامید (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۴۲۷؛ بغدادی، ۲۰۰۳: ۱۲۷). اما خداوند متعال هم داعی و خاطر انجام و ترک را آفریده تا آدمی شرایط مساوی و با اختیار کامل انجام یا ترک را انتخاب کند؛ در نتیجه، با اختیار و اراده خویش یا مؤمن می‌شود یا کافر و ملحد. پس همه انسان‌ها مکلف هستند که خداوند را بشناسند و این نخستین تکلیف آن‌هاست.

۳. معمر بن عباد سلمی

معمر بن عباد سلمی (م. ۲۲۰/۲۱۵ق) که یکی دیگر از دانشوران معتزله و هم طبقه با نظام است، با همان ملاک و معیار مورد نظر نظام (بی‌نیازی از نظر و استدلال) دیدگاهی نزدیک به دیدگاه نظام دارد. معمر، علاوه بر معارف به دست آمده از حواس پنج‌گانه و نیز معرفت به دست آمده از طریق اخبار و در مقام مخاطب، معرفت و شناخت انسان به احوالات نفسانی خویش، و هم چنین معرفت انسان به برخی معارف ابتدایی و بدیهی (مانند این که انسان از دو حال خارج نیست: یا قدیم است و یا حادث) را ضروری می‌دانست (جاحظ، ۲۰۰۲ (ب): ۱۱۲-۱۱۳). بر این اساس، معمر معتقد بود معرفت انسان به این که قدیم نیست بلکه حادث و مصنوع است، اضطراری است و نیازی به نظر و استدلال ندارد (جاحظ، ۲۰۰۲ (ب): ۱۱۳). در نتیجه به رغم آن که معیار و ملاک نظام را پذیرفته بود، با این حال برخلاف نظام و هم سو با

ص: ۱۴

۱- دانسته است از منظر متکلمان، اضطرار در فعل، معادل جبر فلسفی نیست که علت تامه باشد و حتماً و لاجرم محقق شود، بلکه منظور این است که اگر فعل و ارتکاب یک طرف بر طرف دیگر ترجیح داشته باشد، به طوری که انجام آن طرف طبیعتاً مشکل باشد، می‌شود عدم استطاعت بر آن؛ مثلاً اگر آدم درباره یک فعل ۹۰ درصد دواعی منفعت و ایجاب داشته باشد و ۱۰ درصد دواعی سلب، در واقع تساوی دواعی ندارد و در نتیجه استطاعت ندارد و طبعاً طرف ایجاب را انجام می‌دهد. تساوی دواعی نیز به معنای ۵۰، ۵۰ نیست، بلکه یعنی شرایط طوری باشد که انجام یا ترک فعل در یک حد متعادل باشد (نک: عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۲۹)

ابوهذیل، اصل وجود خدا (صانع) را ضروری می دانست؛ به این معنا که اصل وجود خدا (صانع عالم) نیازی به نظر و استدلال ندارد. (۱)

۴. بشر بن معتمر (اكتسابی بودن همه معارف)

بشر بن معتمر (م. ۲۱۰ق) _ بیان گذار معتزله بغداد _ در معیار معرفت به همان تعریف نخستین که مورد توجه ابوهذیل بود، بازگشت. از نظر گاه او، معیار اضطراری بودن معرفت، آن است که معرفت تحت اختیار و اراده آدمی نباشد و در مقابل، معرفت اکتسابی (اختیاری) معرفتی است که در اختیار و اراده انسان باشد. بر این اساس، او همه معارف انسان ها (۲) را اکتسابی دانست، زیرا معتقد بود همه معارف انسان ها _ چه از طریق حواس به دست آمده باشند و چه از غیر طریق حواس _ با اختیار و اراده انسان به دست می آیند و انسان با اختیار و اراده خودش، معارف را کسب می کند؛ مگر آن که معرفتی ناگهانی (بغته) و بی اختیار حاصل شود که در این صورت معرفت، اضطراری است (جاحظ، ۲۰۰۲ (ب): ۱۱۰).

پیداست بشر، در فرآیند حصول معرفت، بر تسلط انسان به ابزار و مقدمات معرفت، تمرکز دارد که بر اساس آن همان گونه که معارف به دست آمده از غیر حواس را اکتسابی می خواند، عیناً حصول معارف از طریق حواس را نیز اختیاری و اکتسابی می داند، زیرا بر آن است آدمی بر ابزار معرفت حسی (همچون چشم و گوش) تسلط و سیطره دارد و با اختیار خویش و به وسیله آن ها، معرفت و شناخت را کسب می کند (نک: جاحظ، ۲۰۰۲ (ب): ۱۱۱؛ اشعری، ۱۴۰۰ق: ۴۰۱). از دیدگاه بینان گذار اعتزال بغداد، از آن جا که مقدمات حصول همه معارف در دست ما و تحت سیطره و اختیار ماست، معلوم می شود فاعل معرفت ما هستیم و معرفت تحت اختیار و قدرت ماست؛ پس همه معارف از هر طریقی که حاصل شود، اکتسابی و غیر اضطراری است. در واقع بشر بن معتمر، معتقد به رابطه سببیت تام، بین مقدمات تحصیل معرفت و نتیجه معرفت بود و بر این اساس، برآیند معرفت به دلیل تسلط کامل انسان بر فرآیند معرفت، فعل اختیاری انسان به شمار می آورد.

بشر بر این اساس معتقد بود اگر کسی چشم شخص دیگری را با دستانش باز کند، در این صورت «ادراک و معرفت» فعل آن کسی است که چشم ها را باز کرده است و نیز اگر چشمان

ص: ۱۵

۱- درباره تکلیف نخستین از دیدگاه او گزارشی نیست، اما علی القاعده اثبات صانع در مبنای او نخستین تکلیف نخواهد بود.

۲- روشن است امور کاملاً بدیهی (ابتدایی) مانند «کل بزرگ تر از جزء است»، مد نظر او نبوده است.

شخصی را با دستانش ببندد، نابینایی فعل او خواهد بود (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۴۰۲). وی بر این مبنا در مسئله «افعال متولده» (۱) معتقد بود: فاعل افعال متولده، همان شخصی است که اسباب آن فعل را ایجاد کرده است (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۴۰۲)؛ از این رو، اگر معرفتی از طریق حواس پنج گانه، ناگهانی و بغته حاصل آید، از آن جهت که اسباب و مقدمات آن غیراختیاری بوده، فعل آن شخص به حساب نمی آید، بلکه فاعل معرفت کسی است که اسباب آن فعل را ایجاد کرده است و اگر فاعل شخصی نداشته باشد، لا-جرم به خداوند متعال نسبت داده می شود. از نظر گاه او انسان، به گاه بلوغ و پس از آن که خویشتن را شناخت، باید با اراده و اختیار خویش، به نظر و استدلال و فکر فرو رود تا بتواند به معارف عقلی چون معرفت الله و توحید و عدل برسد. به همین جهت، در فاصله شناخت خویشتن تا شناخت خداوند متعال، باید «مهلت» و فرصتی برای تدبیر و استدلال داشته باشد (بغدادی، ۲۰۰۳: ۱۶۹؛ بغدادی، ۱۴۰۸ق: ۱۱۲). از منظر او و کسانی که معرفت را اکتسابی می دانند، زمان تکلیف (وقت وجوب ایمان) زمانی است که ایمان، صحیح باشد و وقت آن هنگامی است که عقل کودک کامل شده باشد و ملاک تکمیل عقل نیز صحت صدور استدلال از اوست (بغدادی، ۲۰۰۳: ۲۰۴).

بنابراین از منظر بشر، نخستین تکلیف، معرفت و شناخت خداوند است. او هم برای تحقق معرفت الله _ مانند نظام _ معتقد است خداوند در قلب انسان ها باید «خاطر» و «داعی» بیافریند تا انگیزه برای کسب معرفت ایجاد شود، اما برخلاف نظام، وجود دو خاطر در قلوب انسان ها را لازم و ضروری نمی داند، بلکه معتقد است گاهی اوقات شخص مختار، از وجود دو خاطر بی نیاز است؛ چنان که نخستین شیطانی که خداوند متعال خلق کرد، فقط خاطر مثبت داشته است و در واقع برای او شیطانی وجود نداشت تا خاطر منفی (۲) ایجاد کند؛ پس معلوم می شود ایجاد دو خاطر خوب و بد در انسان ها ضروری و لازم نیست (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۴۲۸). از دانشوران مدرسه

ص: ۱۶

۱- متکلمان مسلمان افعالی که از فاعل ها صادر می شود را به دو دسته تقسیم می کنند: فعل مباشر و فعل متولد. فعلی که بدون واسطه محقق شود «مباشر» نام دارد؛ و اثری که به طور غیرمستقیم از انسان صادر می شود و فعل دیگری سبب حدوث و صدور آن می گردد فعل «متولد» است؛ مانند حرکت کلید یا قلم به سبب حرکت دست که بدون واسطه مقذور ما نیست و نمی توانیم بدون حرکت دست و صرفاً با اراده باطنی کلید را به حرکت درآورده، در را بگشاییم یا قلم را به گردش درآورده، چیزی بنویسیم، بلکه باید کلید یا قلم را به دست بگیریم و حرکات خاصی را انجام دهیم تا مقصود حاصل شود.

۲- پیداست بشر بن معتمر خاطر منفی را از سوی شیطان می داند، در حالی که نظام، هر دو خاطر را از سوی پروردگار می دانست و آن را با حکمت و عدالت خداوند توجیه می کرد (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۴۲۷؛ بغدادی، ۲۰۰۳: ۱۲۷).

بغداد، دیدگاه ابوجعفر اسکافی، جعفر بن حرب، جعفر بن مبشر و ابوالقاسم کعبی، گزارش شده است که آنان نیز اصطلاحاً از «اصحاب المهله» بودند و بر آن بودند عاقل بعد از شناخت خود باید مهلت داشته باشد تا معرفت الله و دیگر معارف اعتقادی را کسب کند (بغدادی، ۲۰۰۳: ۱۶۹ و ۲۰۶). بنابراین آنان نیز معرفت الله را ضروری/ اضطراری نمی دانستند.

۵. جاحظ و اصحاب معارف

اشاره

پس از آن که بشر بن معتمر با معیار نخستین (اختیاری و غیراختیاری بودن)، همه معارف بشری را اکتسابی و غیراضطراری دانست، برخی معتزلیان بصری و بغدادی با در نظر گرفتن همان ملاک و معیار _ اما برخلاف او _ همه معارف را اضطراری و خارج از حیطة اراده انسان دانستند که به «اصحاب المعارف» شناخته می شوند. معتقدان به اضطراری بودن همه معارف (اصحاب المعارف) بیشتر از مدرسه اعتزال بصره و از شاگردان بی واسطه یا باواسطه نظام بودند؛ کسانی چون: ابوعلی اسواری (م. ۲۴۰ ق) (۱) (عبدالجبّار، ۱۴۲۲ ق: ۲۵؛ ابن صلاح شرفی، ۱۴۱۱ ق، ۱: ۱۸۸)، ابوعثمان جاحظ (م. ۲۵۵ ق) (۲)، ابوالحسین محمد بن مسلم صالحی (بغدادی، ۲۰۰۳: ۱۲۷)، صالح قُبه (۳) (بغدادی، ۲۰۰۳: ۳۱)، ابوالحسن شطوی (ابن داعی حسنی، ۱۳۶۴: ۲۰۲) و ابن راوندی (م. ۲۹۳/۲۴۵ ق) (ابن داعی حسنی، ۱۳۶۴: ۲۰۲). و البته از مدرسه اعتزال بغداد و از شاگردان بشر بن معتمر، ثمامه بن اشرس (م. ۲۱۳/۲۳۴ ق) نیز همه معارف را اضطراری می دانست (بغدادی، ۲۰۰۳: ۳۲ و ۲۶۴).

جاحظ، مشهورترین و برترین نظریه پرداز اصحاب معارف (۴)، در رساله کوتاه المسائل و الجوابات فی المعرفه و رساله حجج النبوه استدلال های معتقدان به معرفت اکتسابی (اختیاری) را رد کرده و سپس ادله غیراختیاری بودن همه معارف را تبیین کرده است. برخی ادله اصحاب معارف مبنی بر اضطراری (غیراختیاری) بودن همه معارف، از قرار ذیل است:

ص: ۱۷

- ۱- از شاگردان مشترک ابوهدیل علاف و نظام (ابن مرتضی، بی تا: ۷۲).
- ۲- متوفای ۲۵۵ قمری و از شاگردان بارز نظام (ابن مرتضی، بی تا: ۵۰). از ویژگی های او، شناخت و آشنایی او با میراث کلامی امامیه _ به ویژه هشام بن حکم _ است (نک: اشعری، ۱۴۰۰ ق: ۳۳ و ۴۹۱).
- ۳- از شاگردان نظام (ابن حزم، ۱۳۲۰، ۳: ۱۴۰ و ۱۸۹) و از طبقه هفتم معتزله (ابن مرتضی، بی تا: ۷۳).
- ۴- به تعبیر قاضی عبدالجبّار «و اکثر من تکلم فی هذا الباب، عنه أخذوا و ببعض ما آورده تعلقوا» (عبدالجبّار، ۱۹۶۵، ۱۲: ۲۳۵).

۵_۱. عدم کارایی معارف اکتسابی در تشخیص حق از باطل

ابوعثمان جاحظ در رد دیدگاه معتقدان به اکتسابی بودن معارف دینی (هم چون نظام و بشر بن معتمر) بیان می‌کند: اگر معرفت الله، معرفت النبی و معرفت الشریعه اکتسابی باشد، در این صورت در مقام اثبات، ملاکی برای تشخیص حق از باطل (صدق از کذب) باقی نخواهد ماند (۱)؛ به دلیل آن که از دیدگاه او، معیار تشخیص حق از باطل و حق دار (محقق) از ناحق (مبطل)، یکی از موارد ذیل می‌تواند باشد: الف) آرامش و سکون نفس؛ ب) تلاش و کوشش بیشتر؛ ج) استناد به بدیهیات و ضروریات.

اما از منظر ابوعثمان، سکون نفس در مباحث معرفت شناختی نمی‌تواند معیار تشخیص حق از باطل باشد، زیرا از نظر او این معیار هم در صدق و هم در کذب (حق و باطل) وجود دارد؛ به تعبیر دیگر، هم حق دار و هم ناحق نسبت به نتیجه ای که رسیده اند، سکون نفس دارند. از نظر گاه او، انگیزه و تلاش بیشتر برای فعل هم نمی‌تواند معیار صدق و کذب باشد، زیرا آن هم در هر دو محقق است و حتی در مواردی انگیزه و تلاش اهل باطل در راستای اندیشه و مذهب باطلشان (مانند خوارج) از اهل حق بیشتر است (جاحظ، ۲۰۰۲ (ب): ۱۱۴).

از نقطه نظر جاحظ، استناد به ضروریات و محکّمات بدیهی نیز _ در مقام اثبات _ نمی‌تواند معیار درستی برای تشخیص صدق و کذب باشد؛ به دلیل آن که همه کسب کنندگان معرفت (چه حق و چه باطل) در وجدان خودشان برآنند که از ضروریات استفاده می‌کنند. وی خطاب به نظام و دیگر معتقدان به معرفت اکتسابی می‌گوید: اگر خیال می‌کنید فقط شما در مقام استدلال از ضروریات بهره می‌برید، پس چرا خود شما در امور مختلف با هم اختلاف دارید؟! با چه ملاکی می‌خواهید بفهمید که کدام یک از شما حقیق و کدام یک ناحق؟! (جاحظ، ۲۰۰۲ (ب): ۱۱۵). (۲)

۵_۲. اضطرابی بودن معرفت الله و معرفت النبی

از نظر گاه جاحظ معرفت النبی بر معرفت الله مقدم است، چرا که او معتقد است مردم از طریق پیامبران به خداشناسی می‌رسند، نه از طریق براهین حرکت و سکون و امثال آن. از منظر او، گروهی از موحدان پس از آن که خداوند متعال را از طریق پیامبران شناختند، ادله ای بر اثبات خداوند ارائه کرده اند، اما این کار آنان تکاپویی بی فایده و تکلفی غیرمفید برای عوام

ص: ۱۸

- ۱- مطابقت با واقع، میزان تشخیص صدق از کذب در مقام ثبوت است. بحث جاحظ در مقام اثبات است.
- ۲- گفتنی است، از آن جا که رساله جاحظ افتادگی دارد، حل معضل چگونگی تشخیص حق از باطل، بر اساس مبنای معرفت اضطرابی تبیین نشده است.

بر اثبات خداوند ارائه کرده اند، اما این کار آنان تکاپویی بی فایده و تکلفی غیرمفید برای عوام است، زیرا ادله انبیا (= معجزه) قاطع و شواهد آنان واضح بوده و شبهه ای باقی نمی گذاشت (جاحظ، ۲۰۰۲ (ب): ۱۱۷).

ابوعثمان در چگونگی تشخیص نبی از متنبی و این که چگونه باید ادله رسول واقعی را از رسولان ادعایی تشخیص داد، می گوید: شناخت نبی از متنبی نیز غیرارادی حاصل می شود، نه با استدلال. شخص بالغ، پیش از این که با ادله انبیا مواجه شود، با تجاربی که از قبل دارد، همه این مقدمات را داراست؛ از این رو برای تشخیص ممکن از غیرممکن و معجزه از غیرمعجزه، لازم نیست استدلال کند تا به صدق استدلال نبی پی ببرد. اگر این تجربه های مترکم دوران قبل از بلوغ (دوران طفولیت) نبود که به صورت غیرارادی و غیرقصدی (اضطرار) (۱) حاصل شده است، برای پی بردن به صدق نبی می بایست استدلال، اختبار و امتحان می کرد (جاحظ، ۲۰۰۲ (ب): ۱۱۸)؛ در حالی که هنگامی که تجارب طفل کامل شد و این امور را شناخت، خداوند متعال دیدگان او را برای دیدن دلایل قانع کننده و گوش های آنان را برای شنیدن اخبار اطمینان بخش، مهیا می سازد و نبی با ادله فراوانش، بر او هجوم می آورد؛ و چون خداوند متعال طبع او را آماده ساخته، در حین مشاهده معجزه - مثلاً زنده کردن اموات - بدون نیاز به تجربه، تفکر و امتحان، اضطراراً به حقانیت نبی پی می برد؛ از این رو، هنگامی که از سوی نبی معجزه ای ارائه می شود، با تجارب معرفتی که دارد، بی اختیار معرفت پیدا می کند که این امور (اخبار و معجزات) از دست بشر ساخته نیست و اتفاقی و تصادفی هم نمی تواند باشد (جاحظ، ۲۰۰۲ (ب): ۱۲۰). (۲)

۵-۳. عدم تکلیف به معرفت

از نگاه اصحاب معارف، اساساً هیچ انسانی مکلف به تکلیف نیست مگر آن که اضطراراً به معرفت نایل شود (بغدادی، ۲۰۰۳: ۳۲). به تعبیر دیگر، معرفت نیز مانند عقل و دیگر شرایط تکلیف است که اگر حاصل باشد تکلیف هست و اگر نباشد، تکلیفی در کار نیست و البته استحقاق عقاب هم نیست (بغدادی، ۲۰۰۳: ۲۶۴). باورمندان به اضطراری بودن معارف در مقابل متکلمانی که نخستین تکلیف را نظر و استدلال برای نیل به معرفت الله می دانستند، ایرادهای

ص: ۱۹

- ۱- یعنی انسان از زمانی که از رحم مادر متولد می شود تا دوران بلوغ، با چیزهایی مواجهه دارد که معرفت او را بر امور زیاد می کند، تجربه اش را زیاد می کند، هرچند قصد و اراده ای هم نداشته باشد (جاحظ، ۲۰۰۲ (ب): ۱۱۸-۱۱۹).
- ۲- بخشی از مطالب جاحظ افتادگی دارد. در آخر می گوید: «چاره ای از ذکر این مطالب نداشتم، به دلیل آن که اکثر مردم از فهم منظورم عاجزند، و گرنه کلام در معرفت را خلاصه می کردم» (جاحظ، ۲۰۰۲ (ب): ۱۲۰).

متعددی وارد می کردند؛ از جمله: الف) کسی که معرفت ندارد و خدایی را نمی شناسد، چه کسی بر او تکلیف کرده است؟ ب) اگر تکلیف عقلی باشد یا تکلیف اخلاقی باشد، لزوم تبعیت از آن بر چه مبنایی استوار است و ثواب و عقاب الهی در قبال انجام یا ترک آن بر چه اصلی تکیه دارد؟ ج) در نتیجه اصلاً و جوب تکلیف معنا ندارد؛ چه رسد به این که نخستین تکلیف باشد؛ د) این که گفته می شود نظر و استدلالی واجب است که منجر بشود به معرفت الله، تشخیص این نوع نظر برای مبتدی که خدا را نمی شناسد، ناممکن و نامعقول است. از کجا بداند این نظر و فکر، حتماً او را به معرفت الله رهنمون خواهد بود؟ (نک: ابوحنیفان توحیدی، ۱۴۱۹ق، ۲: ۲۳۶).

۴_۵. مُلجأ بودن انسان در صورت اکتسابی بودن معارف

جاحظ بر آن است اگر معارف بشری اکتسابی باشند، انسان ها در افعال و اعمالشان مختار نخواهند بود، در حالی که اگر معارف اضطراری باشند بعد از تحقق معرفت، انسان در کمال اختیار و آزادی اراده به سر خواهد برد. از دیدگاه او، انسانی مختار است و استطاعت دارد که انگیزه و داعی انجام یا ترک فعل در او یکسان و مساوی باشد و او در کمال اختیار فعل یا ترک را انتخاب کند. اما اگر داعی مساوی نباشند و طرف فعل یا ترک، راجح و طرف دیگر مرجوح باشد، انسان خودبه خود و بالطبع (غیرارادی) طرف راجح را برمی گزیند؛ در نتیجه ملجأ و مضطر به آن می شود (جاحظ، ۲۰۰۲ (ب): ۱۱۶). طبق مبنای او، نه تنها انسان _ اولاً و بالذات _ مقهور قوای طبع و خواهش های نفسانی است، بلکه قوه عقل او نیز مقهور قوای طبع و خواهش های نفسانی است. عقل برای کارآمدی و برای این که مقهور قوای طبع و خواهش های نفسانی نشود، نیازمند به معارف و تجاربی است که او را ورزیده و تقویت کند تا بتواند انسان را در مقابل کشش های نفسانی بازدارد.

اگر قوای طبع در وجود انسان قوی تر از قوای عقل باشد و داعی تبعیت از قوه طبع بیشتر از قوه عقل باشد، در این صورت طبع، کارآمدی عقل را سست کرده و حتی تغییرش می دهد، به حدی که کارکرد عقل در برابر طبع، تحت الشعاع قرار می گیرد، و حتی ممکن است به خاطر غلبه طبع و درخواست های نفسانی، «معانی» و اطلاعات و ارزش ها در عقل تغییر و تحول پیدا کند و عقل خاصیت دورانندیشی و عاقبت اندیشی را از دست بدهد (جاحظ، ۲۰۰۲ (ب): ۱۱۶ _ ۱۱۷).

بر این اساس، ابوعثمان درگیری بین عقل و سایر غرایز یا طبایع _ مانند غضب، رضا، بخل، خشم، صبر و... _ را در نظر می گیرد و می گوید: عقل توانایی جلوگیری از سرکشی این غرایز را

ندارد، مگر زمانی که به واسطه تجارب، تیز و دقیق شود و رشد کند و تحت تأثیر حوایج و دواعی به طرف نظر و استدلال سوق داده شود؛ لذا معتقد است قوه عقل از طریق بحث و استدلال، قوی می شود و دقت و حساسیت آن افزایش می یابد و تجارب مختلف نیز آن را توانمند می سازد، به طوری که می تواند بر همه قوای طبیعی و شهوات انسان احاطه یابد و آن ها را کنترل کند. نظر و استدلال زیاد نمی شود، مگر آن که خواطر و اندیشه افزایش یابد و خواطر و اندیشه ها افزایش نمی یابند، مگر آن که حوایج و خواسته ها زیاد شوند (جاحظ، ۲۰۰۲ (الف): ۱۳۵).

۵_۵. معرفت طبعی

جاحظ (م. ۲۵۵) بر اساس مؤلفه های معرفتی یادشده که اضطراری بودن معارف را ضروری دانست، به دلیل آن که آن را شرط اختیار و آزادی اراده انسان به شمار می آورد، بر آن بود معارف در انسان ضرورتاً و بالطبع حاصل می شود. به تعبیر دیگر، هنگامی که انسان با نظر در ادله مواجه می شود، معرفت بالطبع برای او متولد می شود. از منظر ابوعثمان معرفت، فعل مباشر انسان نیست، بلکه از افعال متولد اوست؛ و مبنای او در افعال متولده آن است که به اقتضای طبع محل است و در واقع انسان هیچ فعل مباشری جز «اراده» ندارد؛ در نتیجه معرفت، فعل مباشر انسان نیست، بلکه متولد او و به مقتضای طبع او حاصل می شود (اشعری، ۱۴۰۰ ق: ۴۰۷). بنابراین معرفت از نگاه جاحظ در واقع فعل اختیاری انسان نیست (چون مقتضای طبع اوست)، بلکه فعل خداوند به واسطه طبع انسان است. جاحظ با طرح نظریه «معرفت طبعی» در صدد اثبات این امر است که نیازهای درونی و بیرونی انسان بر چگونگی شکل گیری معرفت در او تأثیر می گذارد.

او هم سو با اطبای قدیم بر آن بود طبیعت انسان در اعمال خویش به اخلاقی که در بدنش وجود دارد، بستگی دارد؛ هنگامی که این اخلاط معتدل باشند، اعمال و رفتار انسان طبیعی است، و در غیر این صورت رفتارهای غیرارادی از او سر می زند. بنابراین قدرت تصمیم گیری خردمندانه در انسان، کاملاً به حالت طبیعی انسان بستگی دارد. او حتی بر آن بود انسان در حالت معمولی و طبیعی نیز مقهور دواعی و انگیزه های غیرارادی است (نک: فان اس، ۱۳۶۷: ۱۸۰ _ ۱۸۱). از نظر گاه ابوعثمان، عقل به تنهایی توانایی احراز علم را ندارد و به ناچار باید از کتب دینی و آثار گذشتگان استفاده کند؛ آثاری که نتایج تجارب گذشتگان و برگزیده عقول آن ها در آن به ودیعه گذاشته شده است. او معتقد بود اگر انسان ها در حد قوای غریزی شان رها

شوند و با اندیشه‌ها و آثار گذشتگان و کتب الهی آشنا نباشند، در این صورت درکشان از علم بسیار کم و تشخیصشان از امور بسیار قلیل خواهد بود (جاحظ، ۲۰۰۲ (الف): ۱۳۵). واقعیت آن است که وقتی جاحظ می‌گوید انسان قادر بر معرفت نیست، منظور او این است که انسان توانایی تحکّم و تسلط بر معرفت را ندارد و منظور او این نیست که انسان عاجز از تحصیل معرفت است. او نقش اراده را در معرفت ملغی نمی‌کند، بلکه این نقش را محدود می‌سازد، به حدی که معرفت محصول صرف اراده نیست، بلکه امور غیرارادی و غیراختیاری دیگر هم در تحقق معرفت دخیلند (سلیمانی دره باغی، ۱۳۹۰: ۱۲۳ - ۱۲۵).

پیدا است دیدگاه جاحظ مبتنی بر انسان شناسی متمایزی است که نفس انسان را به دلیل انس با قوای طبع، متمایل به امور طبیعی و شهوانی می‌داند؛ خداوند متعال در برابر آن، عقل را آفریده است که به امور عقلانی و خیر گرایش داشته باشد، اما کارکرد عقل، منوط به معرفت و شناخت است. اگر قوه عقل، ابزار معرفت و شناخت نداشته باشد، مغلوب قوای طبع خواهد شد. راه برون رفت از آن، تساوی قوای طبع و قوه عقل است به این که خداوند ابزار کارکرد عقل (معرفت و شناخت) را به عقل اعطا کند تا انگیزه نفس انسان در مقابل فجور و تقوا یک سان گردد. جاحظ با توجه به آیه شریفه «وَنَفْسٍ وَّ مَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا» (شمس: ۷ - ۸) می‌گوید: خداوند با الهام فجور و تقوا برای نفس، تعادل و تسویه نفس را ایجاد می‌کند، و گرنه اگر بدون الهام و تهییج الهی، «غی» از «رشد» قابل شناسایی بود، در این صورت قید «تسویه» در آیه شریفه زاید می‌بود (جاحظ، ۲۰۰۲ (ب): ۱۱۷).

۶. سرانجام انگاره معرفت اضطراری در اندیشه اعتزال

انگاره اصحاب معارف به دلایل متعددی - از جمله نادیده انگاشتن معیار دقیق برای معرفت اضطراری و نیز مخالفت ظاهری و ابتدایی با برخی اصول روش شناختی معتزله - از جمله اختیارگرایی و عقل گرایی (برای مثال نک: ابورشید نیشابوری، ۱۹۷۹: ۱۳۳) - کم کم با مخالفت های دیگر بزرگان معتزله روبه رو شد و برای همیشه در تفکر معتزله به محاق رفت. برخی چون ناشی اکبر (م. ۲۹۳ق) به رغم مخالفت با اصحاب معارف، با دیدگاه اصحاب مهلت (نظام و بشر بن معتمر) نیز به مخالفت برخاستند و در واقع به تئوری ابوهدیل علاف روی آوردند و بر آن شدند که انسان مضطر به معرفت الله هست تا تکلیف صحیح باشد و اگر به صورت غیرارادی (اضطراری) معرفت حاصل نشود که به چیزی مکلف شده - هر تکلیفی که باشد - تکلیف از او ساقط است (ناشی اکبر، ۱۳۸۶: ۲۵۱). او استدلال می‌کند به این که اگر

کسی همه معارف را اضطراری بداند، در واقع استدلال به وجود خداوند را فاسد دانسته است و کسی هم که معرفت [الله] را اکتسابی بداند، در واقع گمان کرده خداوند بندگان را بدون آن که شناختی از او داشته باشند، مکلف ساخته است؛ از این رو معتقد بود معرفت در مرحله اول باید اضطراری باشد تا تکلیف به آن صحیح باشد (ناشی اکبر، ۱۳۸۶: ۲۵۱).

اما اکثر معتزلی ها _ چه از مدرسه بصره (ابوعلی جبائی)، چه از مدرسه بغداد (ابوالقاسم کعبی) و چه از مکتب معتزله متأخر (ابوالحسین بصری) و پیروانشان _ به مخالفت و نقد مبانی و دیدگاه «اصحاب معارف» و تأیید و اثبات دیدگاه «اصحاب المهله» پرداختند و بر اساس همان مفهوم و معیار معرفت اضطراری مورد نظر نظام (بی نیازی از نظر و فکر)، به نقد انگاره اصحاب معارف نشستند (نک: ابورشید نیشابوری، ۱۹۷۹: ۳۰۵ و ۳۳۲)؛ برای مثال، ملاحمی با نادیده گرفتن مفهوم و معیار معرفت اضطراری معتقدان به معارف اضطراری می گوید: «اگر مقصود از اضطراری بودن معارف آن است که معارف ابتدائاً و بدون در نظر گرفتن نظر و تأمل در انسان ها حاصلند، این خلاف وجدان است، و اگر مقصود آن است که معارف با نظر و استدلال حاصل می شوند ولی ضروری اند، غرض حاصل شده مبنی بر این که معارف دینی محتاج نظر و استدلالند!» (ملاحمی، ۱۳۸۶: ۴ و ۳۶۹). مخالفان اصحاب معارف به رغم اشتراک مبانی و هم سانی اندیشه ها، با این حال در مسائلی چون امکان تبدیل معرفت اکتسابی به اضطراری و برعکس و نیز درباره نخستین تکلیف که آیا معرفت الله، نخستین تکلیف است یا نظر در ادله معرفت الله، نخستین واجب است، اختلاف های جزئی داشتند (نک: ابورشید نیشابوری، ۱۹۷۹: ۳۴۴ _ ۳۵۲). تبیین دیدگاه و دلایل و بیان اختلاف های آنان، خود نوشتاری مستقل و فرصتی فراخ تر می طلبد و از موضوع مقاله حاضر خارج است؛ همان گونه که تبیین تفاوت های اندیشه معرفت اضطراری امامیه، اهل حدیث و غیلانیه نیز نوشتاری دیگر می طلبد.

جمع بندی

چنان که دیدیم، مناقشه معرفت در بین معتزلیان از «معرفت الله» و مسئله «تکلیف نخستین» آغاز شد و به سایر معارف کشیده شد. برخی از آنان، همه معارف _ حتی معارف حسی _ را اختیاری خواندند و منکر معرفت اضطراری (غیراختیاری) شدند و برخی دیگر (اصحاب المعارف) همه معارف _ حتی معارف حسی _ را اضطراری و غیراختیاری به شمار آوردند و در واقع منکر معرفت اختیاری شدند. گروهی دیگر بین معارف فرق گذاشته و قائل به

تفصیل شدند: عده ای از آنان اصل معرفت الله را اضطرابی و سایر معارف _ حتی معارف حسی _ را غیراضطرابی خواندند و برخی دیگر معرفت الله و سایر معارف دینی را اکتسابی خوانده و معارف حسی _ و معارف قریب به حس _ را اضطرابی خواندند. بررسی سیر تحول و تطور اندیشه معرفت اضطرابی در بین معتزلی ها حاکی از آن است که در بین آنان، معرفت اضطرابی با دو مفهوم متفاوت و دو ملاک و معیار مجزا قابل شناسایی است: الف. غیراختیاری و الجائی بودن معرفت؛ ب. غیرنیازمند به نظر و استدلال.

از دست آوردهای تحقیق حاضر آن است که هم کسانی که معیار اول و هم کسانی که معیار دوم را در معرفت اضطرابی مد نظر داشتند، «معرفت النفس» را اضطرابی می خواندند. برخی (چون ابوهذیل) بین معرفت النفس و معرفت الله ملازمه قائل بودند و به تبع، معرفت الله را هم اضطرابی برمی شمردند. برخی (چون نظام و بشر بن معتمر) منکر آن بوده و بر آن بودند در فاصله بین تحقق معرفت النفس و ایجاد معرفت الله، باید مهلت نظر و فکر باشد تا معرفت الله اکتساب شود و آن را نخستین تکلیف به حساب می آوردند. در مقابل، معتزلیانی که معرفت الله را اعطایی و اضطرابی می پنداشتند، معرفت الله را نه تنها نخستین تکلیف به شمار نمی آوردند، بلکه اساساً تکلیف به معرفت الله را معقول نمی دانستند. اکثر دانشوران نخستین مدرسه بصره

_ به جز نظام _ خصوص معرفت الله را اضطرابی می دانستند و در مقابل، اکثر بغدادی ها _ به استثنای ثمامه بن اشرس _ معرفت الله را اکتسابی می خواندند. معتزلیان متأخر بصره و نیز مکتب معتزله متأخر، با معیار «بی نیازی از نظر و استدلال» برای معرفت اضطرابی، همه معارف دینی و از جمله معرفت الله را اکتسابی می دانستند.

و هم چنین دانسته شد اصحاب معارف که همه معارف را اضطرابی (غیراختیاری) می خواندند مخالفتی با تفکر نداشتند، بلکه بر آن بودند تفکر، عمل پیچیده ای است که عوامل متعددی از قبیل انگیزه های داخلی و خارجی در آن دخالت دارند و نقش انگیزه ها تنها تحریک این توانایی و ظرفیت، به سوی عمل تفکر و نتیجه دادن است. اصحاب معارف گرچه معرفت الله را اضطرابی می دانستند، اما _ برخلاف جمهور امامیان نخستین، اهل حدیث و غیلانیه _ توجهی به معرفت فطری (سرشته شده در سرشت انسان ها) نداشتند، بلکه بر آن بودند معرفت الله یا از طریق شناخت نفس و یا با دیدن یا شنیدن معجزه های انبیا و شواهد قاطع انبیا و اولیا، به صورت غیرقصدی و اضطرابی ایجاد می شود.

١. ابن داعى حسنى رازى، سيد مرتضى، (١٣٦٤)، تبصره العوام فى معرفه الامام مقالات الانام، تصحيح: عباس اقبال آشتياني، تهران، اساطير، چاپ دوم.
٢. ابن حزم، ابو محمد على بن احمد، (١٣٢٠)، الفصل فى الملل و الاهواء و النحل، بيروت، دار الصادر، چاپ اول.
٣. ابن صلاح شرفى، احمد بن محمد، (١٤١١ق)، شرح الاساس الكبير، تحقيق: احمد عارف، صنعاء، دار الحكمة اليمانيه.
٤. ابن مرتضى، احمد بن يحيى، (بى تا)، طبقات المعتزله، تحقيق: ديفلد سوسنه، بيروت، دار المكتب الحياه.
٥. ابورشيد النيسابورى، سعيد بن محمد بن سعيد، (١٩٧٩)، المسائل فى الخلاف بين البصريين و البغديين، تحقيق و تقديم: معن زياده و رضوان السيد، طرابلس، معهد الانماء العربى، الطبعة الاولى.
٦. ابوحيان توحيدى، على بن محمد بن عباس، (١٤١٩ق)، البصائر و الدرجات، تحقيق: وداد قاضى، بيروت، دار صادر، الطبعة الرابعه.
٧. اشعرى، ابوالحسن على بن اسماعيل، (١٤٠٠ق)، مقالات الاسلاميين و اختلاف المصلين، تصحيح: هلموت ريتز، وسيادن، فرانس شتاينر، الطبعة الثالثه.
٨. اميرخانى، على، (١٣٩٤)، «بازخوانى نظريه معرفت اضطرابى در مدرسه كلامى كوفه»، دوفصلنامه كلام اهل بيت عليهم السلام، ش ١.
٩. البغدادى، عبدالقاهر، (٢٠٠٣)، اصول الايمان (اصول الدين)، تحقيق: ابراهيم محمد رمضان، بيروت، دار و مكتبه الهلال.
١٠. _____، (١٤٠٨ق)، الفرق بين الفرق و بيان فرقه الناجيه منهم، بيروت، دار الجيل - دار الآفاق.
١١. جاحظ، ابو عثمان عمرو بن بحر (الف)، (٢٠٠٢)، حجج النبوه، در: رسائل الجاحظ، تقديم و شرح: على بوملحم، بيروت، دار و مكتبه الهلال.
١٢. _____ (ب)، (٢٠٠٢)، المسائل و الجوابات فى معرفه، در: رسائل الجاحظ، تقديم و شرح: على بوملحم، بيروت، دار و مكتبه الهلال.
١٣. سليمانى دره باغى، فاطمه، (١٣٩٠)، نظريه معرفت طبعى جاحظ، تهران، دانشگاه امام صادق عليه السلام، چاپ اول.
١٤. صدوق، محمد بن على بن بابويه، (١٣٩٨ق)، التوحيد، تحقيق: هاشم حسيني، قم، جامعه مدرسین، چاپ اول.
١٥. عبدالجبار، احمد بن خليل همدانى / قوام الدين مانكديم، (١٤٢٢ق)، شرح الاصول الخمسه، تعليق: احمد بن حسين ابى

هاشم، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى.

١٦. _____، (١٩٦٥)، المغنى فى ابواب التوحيد و

العدل، تحقيق: جورج قنواتى، قاهره، الدار المصريه.

ص: ٢٥

۱۷. علامه حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۶۳)، الجوهر النضید، و یلیه رساله التصور و التصدیق لصدر المتألهین، قم، بیدار.
۱۸. عیاد، الحیب، (۲۰۰۹)، الکلام فی التوحید: جذور المسأله و روافدها و تطور الجدل فیها بین اهم الفرق الاسلامیه الی القرن الخامس الهجری، تقدیم: عبدالمجید الشرفی، بیروت، دار المدار الاسلامی، الطبعة الاولى.
۱۹. فان اس، ژوزف، (۱۳۶۷)، «معرفه الله مسئله ای دینی در تفکر معتزله»، ترجمه: ایرج خلیفه سلطانی، در: سیر عرفان و فلسفه در جهان اسلام (مجموعه مقالات سومین کنگره فرهنگی)، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی، تحقیق: علی اکبر آخوندی و محمد آخوندی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.
۲۱. اللالکایی، ابوالقاسم هبه الله بن الحسن الطبری، (۱۴۱۱ق)، شرح اصول اعتقادات اهل السنه و الجماعه من الكتاب و السنه و اجماع الصحابه و التابعین من بعدهم، تحقیق: احمد سعد حمدان، الرياض، دار طیبه للنشر و التوزیع، الطبعة الثانيه.
۲۲. مفید، محمد بن نعمان، (۱۴۱۳ق)، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، الطبعة الاولى.
۲۳. ملاحمی خوارزمی، رکن الدین محمود بن محمد، (۱۳۸۶)، کتاب الفائق فی اصول الدین، تحقیق و تقدیم: ویلفرد مادلونگ و مارتین مکدرموت، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۲۴. _____، (۱۳۹۰)، المعتمد فی اصول الدین، تحقیق و تقدیم: ویلفرد مادلونگ، تهران، میراث مکتوب، چاپ اول.
۲۵. ملاعبدالله، ابن شهاب الدین الحسین الیزدی، (۱۳۶۳)، الحاشیه علی تهذیب المنطق، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۶. مکدرموت، مارتین، (۱۳۸۴)، اندیشه های کلامی شیخ مفید، ترجمه: احمد آرام، تهران، دانشگاه تهران، چاپ دوم.
۲۷. ناشی اکبر، عبدالله بن محمد، (۱۳۸۶)، مسائل الامامه، تحقیق: علیرضا ایمانی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، چاپ اول.

اشاره

مهدی مردانی (گلستانی) (۱)

علی راد (۲)

تاریخ دریافت: ۲۴/۰۷/۱۳۹۵

تاریخ تأیید: ۰۴/۱۲/۱۳۹۵

چکیده

بر پایه اندیشه شیعه، «رفتار معصوم» یکی از منابع استنباط آموزه های دینی است که به دلیل عدم تنقیح مبانی اعتبارسنجی و دلالت شناسی، آن چنان که باید مورد توجه قرار نگرفته است. یکی از راه های افزایش دامنه بهره گیری از سنت عملی، تبیین مبانی و پیش فرض هایی است که پذیرش آن ها موجب به کارگیری بیشتر رفتار معصوم و در نتیجه، توسعه استناد و استنباط از آن می گردد. پژوهش حاضر تلاش دارد تا به روش تحلیلی – اکتشافی، مبانی کلامی استنباط از رفتار معصوم را که بر پایه حجیت منابع رفتارشناختی معصوم استوار گردیده است، تبیین کند و زمینه بهره گیری افزون از سنت فعلی را فراهم آورد. حجیت رفتار معصوم پیش از نبوت/ امامت، حجیت رفتار انبیای پیشین و حجیت رفتار حضرت زهرا علیها السلام از جمله مبانی مؤثر در توسعه استنباط آموزه های دینی از رفتار معصوم است.

واژگان کلیدی

سنت فعلی، استنباط آموزه های دینی، کارکرد فعل معصوم، پیش فرض های اعتقادی.

ص: ۲۷

۱- عضو هیات علمی دانشگاه قرآن و حدیث (Mardani.m@qhu.ac.ir)

۲- دانشیار دانشگاه تهران – پردیس فارابی (ali.rad@ut.ac.ir)

«رفتار معصوم» یکی از اجزای تشکیل دهنده سنت است که نقش مهمی در استنباط آموزه های دینی دارد، لکن عدم تنقیح مبانی و روش های کارآمد رفتارشناختی موجب گردید تا آن چنان که در خور این منبع دین شناخت است، به فهم آن پرداخته نشود و در مقام استنباط نیز مورد اعتنا قرار نگیرد. از این رو، شایسته است بر پایه مؤلفه های بنیادین رفتارشناسی، چارچوب نظری استنباط از رفتار معصوم را تعریف گردد و زمینه بهره گیری افزون از آن را فراهم آید.

یکی از مؤلفه هایی که تعریف مبانی مرتبط با آن موجب توسعه استنباط از سنت فعلی می گردد، اعتبار رفتار معصوم است، زیرا اعتبارسنجی منابع فهم دین، یکی از مؤلفه های اصلی نظریه پردازی دینی است که از خلال آن، سره از ناسره بازشناخته می شود و نتایج معتبر و قابل استناد به دست می آید. از این رو، بخشی از مبانی توسعه استنباط از رفتار معصوم، بر پایه اعتبار آن شکل می گیرد که در این تحقیق سه عنوان: «حجیت رفتار معصوم پیش از نبوت / امامت»، «حجیت رفتار انبیای پیشین» و «حجیت رفتار حضرت زهرا علیها السلام» مورد بررسی قرار می گیرد.

مقصود از «مبانی» مجموعه پیش فرض هایی است که نسبت به گزاره های رفتارشناختی معصوم اتخاذ می گردد و با مبنا قرار دادن آن ها، میزان کارآمدی رفتار معصوم در استنباط آموزه های دینی توسعه می یابد. گفتنی است، عمده اختلاف نظر صاحب نظران درباره گستره کارکرد رفتار معصوم، به تفاوت مبانی ایشان برمی گردد که با پذیرش یا عدم پذیرش برخی پیش فرض ها، قائل به کارکرد حداکثری یا حداقلی سنت فعلی در استنباط آموزه های دینی شده اند.

در این باره، غیر از نگاهشته هایی که به تبیین اصل حجیت رفتار معصومان پرداخته و ادله عقلی و نقلی آن را بررسی کرده اند، اثر مستقلی به دست نیامده است. در این میان، مقاله آقای محمدحسین فاریاب با عنوان «سیری بر نظریه عصمت امام از آغاز تا سده پنجم هجری»

و آقای مرتضی سمون با عنوان «قلمرو شریعت و حجیت فعل معصوم» و کتاب آقای محمد عالم زاده نوری با عنوان «استنباط حکم اخلاقی از سیره و عمل معصوم علیهم السلام دشواری های نظری و ملاحظات روش شناختی» به صورت ضمنی به بخشی از مباحث مطرح در این مقاله توجه نشان داده اند که به جهت مساله، رویکرد و دامنه، با تحقیق حاضر متفاوت بوده است.

۱. حجیت رفتار معصوم پیش از نبوت / امامت

اشاره

یکی از مبانی مؤثر در گسترش کارآمدی رفتار معصوم، تعیین قلمرو زمانی اعتبار رفتار معصوم و توسعه آن به دوره پیش از نبوت / امامت است؛ مبنایی که بر باور به عصمت معصومان

استوار است و به این آموزه کلامی گره خورده است، چراکه لازمه پذیرش عصمت معصوم پیش از نبوت/ امامت، پذیرش حجیت گفتار و رفتار ایشان در آن دوره است. مگر آن که منشأ حجیت را عصمت ندانیم و اثبات حجیت قول/ فعل معصوم را منوط به احراز امر دیگری بشماریم؛ چنان که بعضی، با وجود پذیرش عصمت پیامبر صلی الله و علیه و اله و سلم در دوره پیش از نبوت، تلازم آن با حجیت قول و فعل حضرت را نفی کرده اند (نصیری، ۱۳۸۶: ۱۱۰). لکن طبق باور مشهور، دو مفهوم «عصمت» و «حجیت» رابطه ای تنگاتنگ داشته و گفتار و رفتار معصوم پیش از نبوت/ امامت نیز جزو سنت به حساب می آید (عجاج خطیب، ۱۴۰۹ق: ۱۳؛ رشاد، ۱۳۸۳: ۱۰).

البته این دیدگاه (حجیت رفتار معصوم پیش از نبوت/ امامت) مخالفانی نیز دارد و برخی با عدم پذیرش آن، مانع توسعه کارایی رفتار معصوم شده اند. برای نمونه، شیخ صدوق درباره این که آیا امام علیه السلام از گناهان کبیره پیش از تصدی مقام امامت معصوم است یا خیر، به گونه ای سخن گفته که عده ای از محققان وی را قائل به عدم عصمت امام علیه السلام در این محدوده زمانی دانسته اند (فاریاب، ۱۳۹۰: ۲۳۷)؛ چنان که نقل روایاتی که بر صدور گناه صغیره از انبیا دلالت دارد (صدوق، ۱۳۷۸، ۱: ۱۹۶) و نیز عبارت دوپهلوی وی در توصیف عصمت پیامبران و امامان (صدوق، ۱۴۱۴ق: ۹۶) نشان از آن دارد که وی متصدی منصب نبوت/ امامت را از گناه صغیره پیش از آن دوره، معصوم نمی داند (فاریاب، ۱۳۹۰: ۲۳۹). از سوی دیگر، شیخ مفید نیز _ با وجود آن که روایاتی که پیامبر صلی الله و علیه و اله و سلم و امامان را از همه گناهان پیش و پس از تصدی منصب نبوت/ امامت معصوم می داند می پذیرد (مفید، ۱۴۱۴ق: ۱۳۰) _ چون اخبار یادشده را یقین آور نمی داند و بر این باور است که عقل درباره عصمت پیامبر صلی الله و علیه و اله و سلم و ائمه از گناهان پیش از تصدی نبوت و امامت حکمی ندارد، قائل به توقف شده و ارتکاب برخی گناهان صغیره را که فاعل آن خوار نشود و از روی عمد نباشد، جایز شمرده است (مفید، ۱۴۱۳ق: ۶۲_۶۵).

با این همه، گستره زمانی عصمت معصوم و توسعه آن به دوره پیش از تصدی نبوت و امامت، موضوعی است که اکثر اندیشمندان شیعه بدان اعتقاد داشته و در آثار خود بدان اشاره کرده اند؛ چنان که شیخ صدوق (صدوق، ۱۴۱۳ق، ۱: ۱۱۹) و شیخ مفید (مفید، ۱۴۱۴ق: ۱۳۰) به عصمت پیامبر صلی الله و علیه و اله و سلم و امامان از گناه کبیره پیش از تصدی مقام نبوت و امامت اذعان داشته اند؛ سید مرتضی، قائل به عصمت مطلق پیامبر صلی الله و علیه و اله و سلم و امامان از هر گونه گناه (صغیره و کبیره)، پیش و پس از نبوت و امامت شده است (سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۴۱۳) و شیخ طوسی نیز درباره عصمت امام علیه السلام از همه گناهان، بین دوره پیش از امامت و پس از آن تفاوتی نگذاشته است (طوسی، ۱۳۶۲: ۳۶۱).

متکلمان شیعه برای اثبات عصمت پیامبر صلی الله و علیه و اله و سلم و ائمه علیهم السلام از گناهان، براهین عقلی متعددی اقامه کرده اند (فاریاب، ۱۳۹۰: ۴۱۷)، اما دلیلی که عصمت از گناه در دوره پیش از مقام نبوت و امامت را ثابت کند، نخستین بار سید مرتضی آن را طرح کرده و به برهان «روی گردانی مردم از گنهکار» نامور است (سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۳۳۲). وی این دلیل را برای اثبات عصمت پیامبران طرح کرده است که با توجه به تصریح وی به جاری بودن چنین برهانی در حق ائمه معصومین علیهم السلام، درباره عصمت امام نیز مفید خواهد بود. سید مرتضی در این باره چنین استدلال کرده است: صدور گناهان کبیره و صغیره از پیامبران و امامان - خواه پیش از تصدی منصب نبوت و امامت باشد یا پس از آن - موجب نفرت مردم از پذیرش سخن آنان می شود و در مقابل، مبّرّا بودن آن ها از گناهان موجب آرامش نفس درباره سخنان ایشان خواهد شد (سید مرتضی، ۱۳۷۷: ۹).

همین دلیل را شیخ طوسی با تقریری دیگر بیان کرده و آورده است که ارتکاب گناه از امام پیش از منصب امامت، موجب روی گردانی و نفرت و سلب اعتماد مردم از او و بطلان هدف از امامت وی می شود (طوسی، ۱۳۶۲: ۳۶۱). لکن با توجه به آن که برخی گناهان صغیره می-توانسته است به صورت مخفیانه و به دور از چشم مردم انجام گیرد، طبیعتاً خللی به موقعیت معصوم نزد مردم نمی رساند؛ علاوه بر آن که برخی گناهان کوچکی که در دوره قبل از سنّ تکلیف رخ می دهد (مانند عریان شدن)، عملاً- سبب تنفر مردم نمی گردد و ضرری به جایگاه معصوم پس از امامت نمی رساند. بنابراین، با توجه به ملاحظات ذکرشده، به نظر می رسد که دلیل عقلی مخدوش بوده و نتوان از حکم عقل برای عصمت پیامبر صلی الله و علیه و اله و سلم و جانشینانش پیش از دوره نبوت و امامت بهره گرفت.

اما در پاسخ این اشکال باید گفت: گناهی که به صورت پنهانی و به دور از چشم مردم انجام می گیرد، خارج از موضوع بحث است و ثمره استدلال درباره گناهی حاصل می شود که علنی و در انظار عموم انجام گیرد؛ از سوی دیگر، اطلاق «گناه» به اشتباهاتی که در دوره قبل از سنّ تکلیف انجام می گیرد نیز دور از واقع بوده و ثمره ای ندارد و موجب تضعیف استدلال یادشده نمی گردد.

غیر از برهان عقلی، مجموعه ای از ادله نقلی وجود دارد که عصمت پیامبر صلی الله و علیه و اله و سلم و امام علیه السلام پیش از نبوت و امامت را اثبات می کند. البته این متون تنوع و تعدد قابل توجهی دارند، زیرا گزاره های نقل شده به جهت موضوع، تاریخی و روایی است و به جهت تاریخ، شامل روایات عصر صحابه، روایان و محدثان می گردد و به جهت دلالت، به صورت نص و ظاهر، نشان از عصمت پیامبر صلی الله و علیه و اله و سلم و امام علیه السلام پیش از تصدی منصب نبوت و امامت دارد.

از جمله گزارش هایی که در این بخش وجود دارد روایاتی است که گروهی از صحابه نقل کرده اند و بیان گر محفوظ ماندن پیامبر صلی الله و علیه و اله و سلم در سنین مختلف پیش از نبوت، از برخی گناهان است؛ برای نمونه، ام ایمن نقل کرده است که روزی در یکی از اعیاد عرب پیش از اسلام، حضرت ابوطالب از پیامبر خواست که در عید آن ها شرکت کند. پیامبر صلی الله و علیه و اله و سلم نخست مخالفت کرد، اما به اصرار عمه هایش رفت. پس از چندی در حالی که هراسان بود، بازگشت و به عمه هایش فرمود که از وقوع گناه نگران است. در این جا عمه های پیامبر صلی الله و علیه و اله و سلم با اذعان به مصونیت پیامبر از شیطان، اعتقاد خود به پاکی و عصمت پیامبر صلی الله و علیه و اله و سلم در آن سن را ابراز کردند (ابونعیم، ۱۴۱۲ق: ۱۸۷).

هم چنین در روایتی دیگر، جابر بن عبدالله انصاری نقل می کند که رسول خدا صلی الله و علیه و اله و سلم همراه سایر مردم در حال انتقال سنگ ها به سوی کعبه بود، در حالی که ازاری به تن داشت. عباس، عموی پیامبر صلی الله و علیه و اله و سلم از ایشان خواست که ازار را بر کتف خود اندازد تا راحت تر باشد که در

این صورت، پایین تنه حضرت عربیان می شد. رسول خدا صلی الله و علیه و اله و سلم بنا بر بعضی نقل ها، با شنیدن این جمله به زمین افتاد و مطابق برخی دیگر به آسمان نگاه کرد و فرمود: «از این که بخواهم برهنه راه بروم، نهی شده ام» (ابن حنبل، ۱۴۲۱ق، ۳: ۲۹۵؛ بخاری، ۱۴۲۲ق، ۱: ۹۶؛ ذهبی، ۲۰۰۳،

۱: ۷۴).

از سوی دیگر، روایاتی که از پیامبر صلی الله و علیه و اله و سلم و اهل بیت علیهم السلام نقل شده و حکایت از امداد غیبی خداوند برای مصونیت پیامبر صلی الله و علیه و اله و سلم از گناه و لغزش دارد نیز گواه دیگری بر عصمت پیامبر صلی الله و علیه و اله و سلم پیش از نبوت به حساب می آید (طبرسی، ۱۳۷۲، ۱۰: ۵۰۰؛ سید رضی، ۱۳۷۲: خطبه ۱۹۲).

بنابراین، از مجموع متون یادشده می توان نتیجه گرفت که رسول خدا صلی الله و علیه و اله و سلم پیش از مقام نبوت، تحت حمایت و لطف ویژه خداوند قرار داشتند که این امر موجب پرهیز ایشان از امور ناپسند می گردیده است.

یکی دیگر از دلایلی که می توان بر حجیت رفتار معصوم پیش از دوره تصدی نبوت و امامت اقامه کرد، استناداتی است که از سوی معصوم درباره رفتارهای آن دوره صورت گرفته است؛ از جمله، در روایتی آمده است که میان شترداران و گوسفندداران اختلافی در گرفت و شترداران در برابر گوسفندداران گردن فرازی کردند. این خبر به پیامبر صلی الله و علیه و اله و سلم رسید و حضرت با استناد به شبانی خود پیش از بعثت، گوسفندداران را ترجیح دادند: «موسی علیه السلام در حالی به پیامبری برانگیخته شد که گوسفند می چرانید و داوود علیه السلام هم در حالی به پیامبری برانگیخته شد که گوسفند می چرانید و من نیز در حالی برانگیخته شدم که در منطقه اجداد گوسفندان طایفه ام را می چرانیدم» (ابن مبارک، بی تا: ۴۱۵؛ نسائی، ۱۴۲۱ق، ۳: ۳۹۶).

در واقع، پیامبر صلی الله و علیه و اله و سلم برای تمجید از گوسفندداران و ترجیح شغل شبانی، به رفتار خود پیش از بعثت استناد کردند که با این سخن، هم موجب اعتبار دینی پیشه شبانی شدند و هم اعتبار رفتار خویش را اثبات کردند.

نمونه دیگر، روایت «أسباط بن سالم» است که از استناد امام صادق علیه السلام به رفتار پیش از نبوت پیامبر صلی الله و علیه و اله و سلم خبر می دهد: «بر امام صادق علیه السلام وارد شدم. درباره عمر بن مسلم از ما پرسید که چه می کند؟ گفتم: خوب است، ولی تجارت را رها کرده است. امام صادق علیه السلام سه بار فرمود: این، رفتار شیطان است! آیا نمی داند رسول خدا صلی الله و علیه و اله و سلم کاروانی را که از شام می آمد، خرید و [پس از فروش] با سود آن بدهکاری اش را پرداخت و بخشی را نیز میان خویشاوندان خود تقسیم کرد؟» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۵: ۷۵).

با توجه به قرائن تاریخی (بیهقی، ۱۴۰۵ق، ۲: ۲۴) که نشان می دهد تجارت پیامبر صلی الله و علیه و اله و سلم پیش از تصدی مقام نبوت بوده است، می توان گفت استناد امام صادق علیه السلام به رفتار پیامبر صلی الله و علیه و اله و سلم، دلیل بر حجیت رفتار حضرت پیش از بعثت است و موجب می گردد اعتبار رفتار معصوم پیش از نبوت/ امامت نیز ثابت گردد.

علاوه بر این، ستایش امام علیه السلام از فرزند معصوم خود و تأیید رفتار وی پیش از مقام امامت، قرینه دیگری در این باره است که موجب می شود تا حجیت رفتار امام علیه السلام پیش از تصدی مقام امامت ثابت گردد؛ چنان که در روایتی از محمد بن مسلم آمده است که وقتی ابوحنیفه از نحوه نماز گزاردن موسی بن جعفر علیه السلام نزد امام صادق علیه السلام شکایت کرد، حضرت رفتار فرزندش را تأیید کرد و وی را مورد ستایش قرار داد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۳: ۲۹۷). و یا امام هادی علیه السلام رفتار فرزند

خود (امام عسکری علیه السلام) را در رثای برادرش تقریر کرده و بر شیوه تعزیه ایشان صحه گذاردند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۳۲۶).

بنابراین، پذیرش مبنای مورد نظر و توسعه حجیت رفتار معصوم به دوره قبل نبوت و امامت موجب می گردد حجم متون رفتارشناسی معصوم افزایش یابد و بخش بیشتری از روایات سیره در دایره استناد و استنباط قرار گیرد. البته نمونه های یادشده حکایت از تأیید تمام رفتارهای معصومان پیش از نبوت/ امامت ندارد، بلکه تنها نمونه از اصل اعتبار رفتار معصوم در آن دوره دارد و به نحو موجه جزئی، مدعای یادشده را ثابت می کند.

۲. حجیت رفتار انبیای پیشین

اشاره

یکی دیگر از مبانی مؤثر در توسعه استنباط از رفتار معصوم، حجیت رفتار انبیای پیشین برای مسلمانان است؛ پیش فرضی که پذیرش آن موجب می گردد میزان گزاره های رفتارشناختی معصوم افزایش یابد و دایره منابع استنباط آموزه های دینی توسعه پیدا کند. آنچه عمدتاً

در کشف و تبیین آموزه های دینی مورد استناد محققان قرار می گیرد، گزاره های رفتاری پیامبر صلی الله و علیه و اله و سلم و ائمه معصومین علیهم السلام است و کمتر به سیره و سنت انبیای سلف به عنوان یک

منبع، استناد شده است، چراکه بعضی با استناد به برخی آیات موهم عصیان (طه: ۱۲۱؛ یوسف: ۲۴؛ انبیاء: ۸۷) و یا برخی روایات نافعی عصمت (سیوطی، بی تا، ۴: ۳۶۶؛ حلبی، بی تا، ۱: ۳۲۴)، رفتار انبیای پیش از رسول خدا صلی الله و علیه و اله و سلم را حجت ندانسته و صلاحیت آن برای استنباط آموزه های دینی را نپذیرفته اند (نک: سروش، ۱۳۷۳: ۴۰۲؛ رازی، بی تا: ۶۷)؛ این در حالی است که

اگر عصمت انبیای پیشین را _ که بر پایه ادله عقلی و نقلی ثابت شده است _ بپذیریم، اعتبار رفتار ایشان نیز تأیید شده، به عنوان یکی از منابع کشف آموزه های دینی مورد پذیرش قرار می گیرد؛ از این رو شایسته است برای اثبات حجیت رفتار انبیای پیشین، دلایل عصمت ایشان بررسی گردد.

۲_۱. عصمت انبیا

اشاره

مهم ترین دلیل بر حجیت رفتار انبیای پیشین، عصمت ایشان است؛ آموزه ای که مورد پذیرش اکثر اندیشمندان اسلامی قرار داشته و به کمک ادله عقلی و نقلی در پی اثبات آن برآمده اند.

۲-۱-۱. دلیل عقلی

انسان فطرتاً طالب سعادت و کمال خویش است و سعی می کند بهترین راه وصول به کمال را بیابد. از سویی، ابزاری که برای درک و شناخت در اختیار انسان قرار داده شده است _ یعنی حس و عقل _ برای نیل به سعادت ابدی کافی نیست؛ از این رو با توجه به حکمت خداوند درمی یابد که حتماً راه دیگری در اختیار انسان قرار دارد که آن راه وحی و نبوت است. در واقع عقل حکم می کند که بدون وحی هدف خلقت به ثمر نمی نشیند و غرض خداوند از آفرینش نقض خواهد شد. حال با تمسک به این دلیل عقلی که ضرورت وحی و نبوت را اثبات می کند، می توان ضرورت عصمت و مصونیت وحی الهی را از هر گونه سهو و اشتباه اثبات کرد، زیرا در غیر این صورت هدف از بعثت انبیا تأمین نخواهد شد (یوسفیان، ۱۳۸۸: ۹۸).

مؤید این مطلب، روایتی از امام رضا علیه السلام است که در پاسخ کسی که از ایشان پرسید: «چرا شناخت پیامبران و ایمان به آنان بر مردم لازم است؟» به همین دلیل عقلی ضرورت نبوت استناد کردند و از نارسایی قوای ادراکی مردم برای شناخت مصالح و مفاسد خود، به عنوان دلیل مشترک لزوم «نبوت» و «عصمت» استفاده کردند (صدوق، ۱۳۷۸، ۲: ۱۰۰).

دلیل عقلی دیگری که بر عصمت انبیا وجود دارد این است که اعطای معجزه به پیامبران، عقلاً دلالت می کند بر این که دروغ در آنچه انبیا به خداوند نسبت می دهند راه ندارد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۱۳۶)، چون اعطای معجزه به شخص، به منزله تأیید و تصدیق او در گفتارش است. حال اگر قرار باشد انبیا به دروغ چیزی را به خداوند نسبت دهند، تأیید چنین پیامبری با معجزه، در حکم تصدیق شخص دروغ گوست، که چنین عملی قبیح است و از خدای حکیم سر نمی زند.

۲-۱-۲. دلیل نقلی

قرآن کریم در آیات متعددی، عصمت انبیا در مقام تلقی و ابلاغ وحی را بیان کرده است؛ از جمله در آیه ۲۱۳ سوره بقره می فرماید: «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ»؛ مردم [در ابتدا] گروهی واحد و یک دست بودند؛ پس [از پدید آمدن اختلاف] خدا پیامبرانی را مژده دهنده و بیم رسان برانگیخت و با آنان به درستی و راستی کتاب را نازل کرد، تا میان مردم در آنچه با هم اختلاف داشتند، داوری کند.

از این آیه به ضمیمه برخی دیگر از آیات به خوبی برمی آید که: اولاً، هدف از ارسال رسل و انزال کتب، برداشتن و از بین بردن اختلاف در بین مردم و بیان راه صواب است؛ یعنی پیامبران

الهی میزانی برای سنجش حق از ناحق و صواب از ناصوابند. ثانیاً، خداوند برای رسیدن به هدف و غایت خود، هرگز با مشکلی رو به رو نیست: «لَا يَضِلُّ رَبِّيَ وَلَا يَنسَى» (طه: ۵۲)، و هیچ چیز نمی تواند مانع و سدّ راه او در وصول به هدف خود باشد: «إِنَّ اللَّهَ بِأَلْبَعِ أَمْرِهِ» (طلاق: ۳)؛ حال، اگر پیامبران در مقام دریافت وحی و یا رساندن پیام الهی به مردم معصوم نباشند _ و احتمال خطا و اشتباه و انحراف از حق درباره آن ها داده شود _ نه تنها رفع اختلاف نشده و از کج اندیشی ها جلوگیری نمی شود، بلکه خود عاملی در ایجاد اختلافات خواهند شد. بنابراین اگر خداوند بخواهد به هدف خویش از بعثت انبیا برسد، باید پیام آوران الهی از هر گونه خطا و لغزش در مقام تلقی و ابلاغ وحی مصون باشند؛ در غیر این صورت، نقض غرض خواهد بود و این بر خداوند حکیم روا نیست (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۱۳۴).

۲_۱_۳. استناد معصومان

از دیگر دلایل حجیت رفتار انبیا، استناداتی است که از سوی ائمه معصومین علیهم السلام به رفتار ایشان صورت گرفته است. اتفاق افتاده است که ائمه علیهم السلام در مقام پاسخ به پرسش راوی یا احتجاج و یا مستند ساختن گفتار یا رفتار خودشان، به عمل انبیای پیشین استشهد کرده اند؛ خواه به سیره پیامبری خاص باشد و خواه به سیره جمعی انبیا. برای نمونه، آن گاه که درباره علت پذیرش ولایت عهدی مأمون از امام رضا علیه السلام سؤال شد، حضرت به رفتار حضرت یوسف علیه السلام در پذیرش منصب خزانه داری عزیز مصر استناد کردند (صدوق، ۱۳۷۶: ۷۲). و یا آن گاه که امیرالمومنین علیه السلام اصحاب خود را به زهد و ساده زیستی دعوت می کند، از رفتار بعضی انبیای پیشین مثال آورده و به زهد داود، موسی و عیسی علیه السلام استناد کردند (سید رضی، ۱۳۷۲: خطبه ۱۶۰). و زمانی که راوی درباره سنت بودن فرق باز کردن موی سر از امام صادق علیه السلام سؤال کرد، حضرت با استناد به رفتار انبیا، آن را مورد انکار قرار داده و فرمودند: «پیامبر صلی الله و علیه و اله و سلم فرق باز نمی کرد و هیچ یک از انبیا نیز موی سر خود را نگاه نمی داشت» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۶: ۴۸۵).

این گونه از متون نشان می دهند که رفتار انبیا نزد ائمه معصومین علیهم السلام منبعی معتبر تلقی می شد و ایشان برای تأیید و تقویت گفتار یا رفتار خود، بدان استناد می کردند.

۲_۲. تحلیل نگره نسخ شرایع

اما پرسشی که این جا مطرح گردد این است که: با توجه به خاتم بودن رسول خدا صلی الله و علیه و اله و سلم و نیز باور به نسخ شرایع گذشته، تاسی به رفتار انبیای پیشین چگونه امکان پذیر است و آیا می توان رفتار انبیا را جزو منابع فهم و کشف آموزه های دین اسلام به حساب آورد؟

برای پاسخ به این پرسش باید ابتدا به تقریر پرسش پرداخت و محل نزاع را به روشنی معلوم کرد؛ این که به درستی منظور از نسخ شرایع چیست و گستره آن چقدر است؟ آیا مقصود از نسخ شرایع آن است که دین اسلام تمام شریعت های پیشین را نسخ کرده و یا آن که تنها برخی احکام و آموزه های آنان را نسخ کرده است؟ اساساً باور به نسخ شرایع پیشین با تکامل شریعت ها و نیز وحدت آن ها در آموزه های مشترک چه نسبتی دارد و چگونه قابل جمع است؟

بیشتر متکلمان و فقیهان اسلامی نظریه «نسخ شرایع» را پذیرفته و دلایلی بر درستی آن اقامه کرده اند، لکن بر پایه آموزه های قرآن، اصل در اوامر و احکام الهی ثبات و بقاست، مگر آن که شارع آن را با حکم یا شریعت دیگر نسخ کند؛ چنان که خداوند متعال درباره قضاوت میان اهل کتاب، خطاب به پیامبر صلی الله و علیه و اله و سلم فرمود: «وَ أَنْ احْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَ اخِذْهُمْ أَنْ يَقْتُنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ»؛ و میان آنان بر طبق آنچه خدا نازل کرده است داوری کن و از هواهای نفسانی آنان پیروی مکن و از آنان بر حذر باش که مبادا تو را از بخشی از آنچه خدا به سویت نازل کرده است، منحرف کنند (مائده: ۴۹).

مراد از «بما انزل الله» در آیه شریفه، احکام تورات است که هم چنان اعتبار داشته و پیامبر صلی الله و علیه و اله و سلم به صدور حکم بر اساس آن امر شده است (اردبیلی، ۱۳۶۸: ۶۸۳). از فحوای آیه نیز برمی آید که برخی احکام اهل کتاب هم چنان از گزند تحریف در امان بوده و منسوخ نشده بودند؛ هم چنان که در برخی روایات نیز تلویحاً به حجیت و عدم نسخ آن ها اشاره شده است (عیاشی، ۱۳۸۰، ۱: ۱۵).

از سوی دیگر، برخی فقها در بیان معنای نظریه نسخ شرایع بر این باورند که نسخ شریعت بدین معناست که مجموع احکام آن نسخ می شود نه تک تک احکام آن، و این چنین نیست که همه احکام شریعت پیشین منسوخ شده باشد و تعیین احکام منسوخ شریعت پیشین نیز به دست شارع است (سلطانی، ۱۳۹۳، ۲: ۵۵۵).

از این رو باید اذعان داشت که اولاً، شرایع آسمانی مشترکاتی دارند که اقامه آن ها در شرایع دیگر بر همگان واجب است (سلطانی، ۱۳۹۳، ۳: ۳۴) و ثانیاً، گزاره های شرایع پیشین تنها در صورت نسخ شرعی و یا مخالفت شارع در شریعت جدید، قابل عمل نخواهد بود (حصری، ۱۴۱۱ق: ۲۹۵)؛ چنان که شیخ مفید ضمن بیان وجوب اعتقاد به تمامی پیامبران الهی، شرط نسخ گزاره های حکمی شرایع پیشین را مخالفت آن ها با احکام اسلامی خوانده است (مفید، ۱۴۱۳ق: ۳۰).

در نتیجه باید گفت، رفتار انبیا تا زمانی که دلیل روشنی بر نسخ آن وجود نداشته باشد و مخالفتی از سوی پیامبر صلی الله و علیه و اله و سلم یا ائمه علیهم السلام با آن نشده باشد، معتبر بوده و در حق مسلمانان حجیت دارد و می توان از گزاره های رفتاری ایشان در کشف و تبیین آموزه های فقهی، اخلاقی، سیاسی، اعتقادی و... بهره گرفت.

۳. حجیت رفتار حضرت زهرا علیها السلام

اشاره

اعتقاد به حجیت رفتار حضرت زهرا علیها السلام و باور به اعتبار سیره عملی ایشان، از دیگر مبانی مؤثر در کارکردشناسی سنت فعلی است که موجب افزایش دامنۀ کارآمدی رفتار معصوم می گردد، زیرا اگرچه سنت (قول، فعل و تقریر) به عنوان یکی از دو منبع کشف و تبیین آموزه های دینی شناخته شده است، اما آنچه در عمل مورد توجه محققان قرار گرفته و بدان استناد شده است، سیره پیامبر صلی الله و علیه و اله و سلم و ائمه معصومین علیهم السلام است و کمتر به سنت و سیره حضرت زهرا علیها السلام به مثابۀ یک منبع معرفتی نگریسته شده است (شانچی، ۱۳۸۰: ۱۹-۲۳)؛ این در حالی است که بر پایه باور به عصمت حضرت زهرا علیها السلام، برخی شئون انبیا و ائمه علیهم السلام همچون مرجعیت دینی و صلاحیت تفسیر و تبیین دین، برای ایشان نیز ثابت می گردد و سیره عملی و موضع گیری های حضرت در مسائل مختلف نیز مدار تشخیص حق و باطل است. از این رو، شایسته است با بررسی دلایل عصمت حضرت زهرا علیها السلام، اعتبار رفتار ایشان اثبات، و بنیان نظری کارایی آن در استنباط آموزه های دینی تبیین گردد.

از دیدگاه عالمان شیعه (سید مرتضی، ۱۴۱۰ق، ۴: ۹۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۸: ۵۶۰؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ۳: ۱۲) حضرت زهرا علیها السلام معصوم است. پیشینه طرح عصمت حضرت زهرا علیها السلام، به زمان رسول خدا صلی الله و علیه و اله و سلم و به برخی سخنان آن حضرت درباره فاطمه علیها السلام (محمّدی، ۱۳۹۳، ۳۴۹-۳۶۶) و هم چنین برخی آیات قرآن (آل عمران: ۶۱؛ احزاب: ۳۳) بازمی گردد. پس از رحلت پیامبر صلی الله و علیه و اله و سلم، استناد حضرت زهرا علیها السلام و امام علی علیه السلام بر معصوم بودن خود، از جمله اولین گزارش های تاریخی دال بر عصمت ایشان است (صدوق، ۱۳۸۵، ۱: ۱۹۰؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ۱: ۱۲۲).

۱-۳. دلیل قرآنی

متکلمان شیعه برای اثبات عصمت حضرت زهرا علیها السلام فقط از دلایل نقلی استفاده کرده اند. مهم ترین آیه ای که برای اثبات عصمت اهل بیت علیهم السلام و حضرت زهرا علیها السلام به آن تمسک شده، آیه

۳۳ سوره احزاب (آیه تطهیر) است: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْعَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً»؛ جز این نیست که همواره خدا می خواهد هر گونه پلیدی را از شما اهل بیت برطرف کند و شما را چنان که شایسته است [از همه گناهان و معاصی] پاک و پاکیزه گرداند.

مفسران شیعه (طبرسی، ۱۳۷۲، ۸: ۵۵۹؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۶: ۳۱۲) و برخی عالمان اهل سنت (سورآبادی، ۱۳۵۳، ۳: ۱۹۶۷) با بهره گیری از تعبیر این آیه، آن را دال بر عصمت و پاک بودن اهل بیت علیهم السلام از گناه دانسته اند. عمده ترین تعبیر مرتبط با عصمت در این آیه که محل بحث مفسران بوده است، «اهل بیت»، «إذهاب رجس» و «ارادة خداوند» است. اندیشمندان با بهره گیری از روایات و تبیین معانی و مصادیق این تعبیر، عصمت اهل بیت علیهم السلام از جمله حضرت زهرا علیها السلام را ثابت کرده اند (کافی، ۱۳۹۳: ۶۹_۹۲).

عصارة نظر عالمان شیعی تا قرن ششم هجری درباره آیه تطهیر، به بیان طبرسی چنین است: «به باور پیروان مذهب اهل بیت علیهم السلام، آیه تطهیر ویژه پیامبر صلی الله و علیه و آله و سلم، امیر مؤمنان علیه السلام، حضرت فاطمه علیها السلام، امام حسن علیه السلام و امام حسین علیه السلام است، زیرا واژه "انما" مفید حصر و برای اثبات مطلب پس از خود است. ارادة الهی در این آیه، خواست تشریحی خدا نیست، چراکه چنین اراده ای شامل همه انسان ها می شود و خدا برای همه، درست اندیشی و شایسته کرداری را خواسته است و این خواست به اهل بیت علیهم السلام اختصاص ندارد، و چون این بیان برای ستایش و مدح آنان است، تردیدی نمی ماند که خواست و ارادة خدا در آیه، خواست تکوینی است برای مصون داشتن آنان از هر گونه پلیدی و گناه و لغزش و این موهبت ویژه پیامبر و خاندان اوست که البته وجه اعطای آن، شایستگی های اختیاری آنان است» (طبرسی، ۱۳۷۲، ۸: ۵۶۰).

۲_۳. دلیل روایی

درباره عصمت حضرت زهرا علیها السلام به چند دسته روایت استدلال شده است: دسته نخست، روایاتی است که به صراحت بر عصمت ایشان یا معنای آن دلالت دارد؛ مانند روایتی که امام صادق علیه السلام با اشاره به غسل حضرت مریم علیها السلام به دست حضرت عیسی علیه السلام و لزوم غسل داده شدن فاطمه علیها السلام به دست معصوم (یعنی امام علی علیه السلام) فرمودند: «دل تنگ مباش، زیرا او صدیقه (معصوم) است و جز معصوم نباید او را غسل دهد. مگر نمی دانی که مریم را جز عیسی غسل نداد؟» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۴۵۹؛ صدوق، ۱۴۱۳ق، ۱: ۱۴۲).

علامه مجلسی در شرح این حدیث و در تفسیر «صدیقه» چنین آورده است که مراد از صدیقه، معصومه است، چراکه صدیقه کسی است که به غایت تصدیق در قول و فعل نایل آمده

باشد، و این جز با عصمت تحقق نمی یابد (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۱۳: ۳۳۹).

دسته دوم، احادیثی است که در آن ها حضرت زهرا علیها السلام جزو اهل بیت علیهم السلام و یکی از آن ها معرفی شده است (ابن حنبل، ۱۴۲۱ق، ۱: ۳۳۱؛ ترمذی، ۱۹۹۸، ۵: ۳۰؛ سیوطی، بی تا، ۵: ۱۹۸). این احادیث _ که عمدتاً ذیل آیه تطهیر آورده شده اند _ تمام اهل بیت علیهم السلام و به تبع آن حضرت زهرا علیها السلام را یکی از معصومان معرفی کرده اند.

دسته سوم، احادیثی است که از مدلول التزامی آن ها عصمت حضرت زهرا علیها السلام استفاده شده است؛ از جمله روایاتی که بر وجوب اطاعت از ایشان دلالت دارند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۴۴۱) و یا روایاتی که حضرت فاطمه علیها السلام را حجت الهی معرفی کرده اند (صدوق، ۱۳۷۶: ۱۹۴) و یا روایاتی که غضب و رضای فاطمه علیها السلام را غضب و رضای خداوند دانسته اند (صدوق، ۱۴۰۳ق: ۳۰۳).

۳_۳. استناد به رفتار حضرت زهرا علیها السلام

از دیگر دلایل حجیت سیره عملی حضرت زهرا علیها السلام، استناد ائمه معصومین علیهم السلام به رفتار حضرت و نیز استفاده عالمان شیعه در موضوعات فقهی، اخلاقی، تربیتی و... از رفتار ایشان است؛ برای نمونه، امام صادق علیه السلام در واکنش به زنی که ازدواج را ترک گفته بود، به رفتار حضرت زهرا علیها السلام و ازدواج ایشان استناد کرده و عمل وی را نادرست شمردند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۵: ۵۰۹). هم چنین در باب جواز چشیدن غذا توسط روزه دار، امام صادق علیه السلام به رفتار حضرت زهرا علیها السلام استناد کرده و فرمودند: «همانا فاطمه علیها السلام در حالی که در ماه رمضان روزه بود، برای حسن و حسین غذا را می جوید» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۴: ۱۱۴).

از سوی دیگر، برخی عالمان شیعه در تبیین آموزه های دینی، به رفتار حضرت زهرا علیها السلام اعتماد کرده و از آن استفاده های فقهی و اخلاقی کرده اند؛ چنان که ملا صالح مازندرانی پس از نقل روایت امام صادق علیه السلام درباره سلام کردن پیامبر صلی الله و علیه و اله و سلم بر زنان و پاسخ دادن به سلام آنان (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۶۴۸)، حکم به جواز سلام بر زنان کرده و برای تأیید آن به رفتار حضرت زهرا علیها السلام در سخن گفتن با سلمان و بلال استشهاد کرده است (مازندرانی، ۱۳۸۲، ۱۱: ۹۹).

هم چنین علامه مجلسی پس از نقل روایت امام صادق علیه السلام درباره احوالات حضرت زهرا علیها السلام پس از رحلت پیامبر صلی الله و علیه و اله و سلم (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۳: ۲۲۸) با استناد به رفتار حضرت، زیارت قبور در دو روز دوشنبه و پنج شنبه را برای زنان مستحب شمرده است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۱۴: ۱۹۳).

بنابراین می توان گفت، رفتار حضرت زهرا علیها السلام همچون رفتار انبیا و ائمه معصومین علیهم السلام حجت و معتبر بوده و صلاحیت کشف آموزه های دینی را دارد.

برآیند

«رفتار معصوم» یکی از منابع استنباط آموزه های دینی است که تعریف مبانی و پیش فرض-های مرتبط با آن، موجب افزایش میزان بهره گیری از این بخش از سنت می گردد. یکی از مؤلفه های مؤثر در توسعه استنباط از رفتار معصوم، اعتبار رفتار معصوم است که بر پایه سه محور «حجیت رفتار معصوم پیش از نبوت/ امامت»، «حجیت رفتار انبیای پیشین» و «حجیت رفتار حضرت زهرا علیها السلام» بنا گردیده است. پذیرش این مبانی موجب می گردد قلمرو اثرگذاری رفتار معصوم افزایش یابد و کارکرد رفتار معصوم در استنباط آموزه های دینی توسعه پیدا کند.

منابع

۱. ابن حنبل، احمد بن محمد، (۱۴۲۱ق)، المسند، دمشق، مؤسسه الرساله.
۲. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، (۱۳۷۹)، مناقب آل ابی طالب، قم، علامه.
۳. ابن مبارک، عبدالله، (بی تا)، الزهد و الرقائق، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۴. ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله، (۱۴۱۲ق)، دلائل النبوه، بیروت، دار النفاثس.
۵. اردبیلی، احمد، (۱۳۶۸)، زبده البیان فی أحكام القرآن، تهران، مرتضوی.
۶. بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۴۲۲ق)، الجامع المسند الصحیح، بیروت، دار طوق النجاه.
۷. بیهقی، احمد بن حسین، (۱۴۰۵ق)، دلائل النبوه و معرفه أحوال صاحب الشریعه، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۸. ترمذی، محمد بن عیسی، (۱۹۹۸)، سنن الترمذی، بیروت، دار الغرب الاسلامی.
۹. حصری، احمد محمد، (۱۴۱۱ق)، تفسیر آیات الاحکام، بیروت، دار الجیل.
۱۰. حلبی، علی بن برهان الدین، (بی تا)، السیره الحلبیه، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۱. ذهبی، محمد بن احمد، (۲۰۰۳)، تاریخ الإسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام، بیروت، دار الغرب الاسلامی.
۱۲. رازی، محمد، (بی تا)، عصمه الانبیاء، حمص، المكتبه الاسلامیه.
۱۳. رشاد، علی اکبر، (۱۳۸۳)، «سنت پژوهی»، فقه و حقوق، ش ۳، ص ۹-۴۲.

١٤. سروش، عبدالكريم، (١٣٧٣)، حكمت و معيشة، تهران، صراط.

١٥. سلطانى، مسعود، (١٣٩٣)، أقصى البيان فى آيات الأحكام و فقه القرآن. قم، بى نا.

ص: ٤٠

۱۶. سورآبادی، عتیق بن محمد، (۱۳۵۳)، تفسیر سورآبادی، بی جا، بنیاد فرهنگ ایران.

۱۷. سید رضی، محمد بن حسین، (۱۳۷۲)، نهج البلاغه، تدوین: عزیزالله عطاردی، قم، بنیاد نهج البلاغه.

۱۸. سید مرتضی، علی بن حسین، (۱۴۱۰ق)، الشافی فی الإمامة، تهران، مؤسسه الصادق علیه السلام.

۱۹. _____، (۱۳۷۷)، تنزیه الأنبياء، قم، دار الشریف الرضی.

۲۰. _____، (۱۴۰۵ق)، رسائل الشریف المرتضی، قم، دار القرآن الکریم.

۲۱. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، (بی تا)، الدر المنتور فی التفسیر بالمأثور، بیروت، دار الفکر.

۲۲. شانه چی، حسین، (۱۳۸۰)، «جلوه های فقاہت در کلام فاطمی»، گلستان قرآن، ش ۷۶، ص ۱۹-۲۳.

۲۳. صدوق، محمد بن علی، (۱۴۱۴ق)، إعتقادات الإمامیه. قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.

۲۴. _____، (۱۳۷۶)، الأملی، تهران، کتابچی.

۲۵. _____، (۱۳۸۵)، علل الشرایع، قم، داوری.

۲۶. _____، (۱۴۱۳ق)، کتاب من لایحضره الفقیه، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

۲۷. _____، (۱۴۰۳ق)، معانی الأخبار، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

۲۸. طباطبائی، سیدمحمدحسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

۲۹. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصرخسرو.

۳۰. طبرسی، احمد بن علی، (۱۴۰۳ق)، الإحتجاج علی اهل اللجاج، مشهد، مرتضی.

۳۱. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۱۴ق)، الرسائل العشر، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.

۳۲. _____، (۱۳۶۲)، تمهید الاصول فی علم الکلام، تهران، دانشگاه تهران.

۳۳. عجاج خطیب، محمد، (۱۴۰۹ق)، اصول الحدیث علومه و مصطلحه، بیروت، دار الفکر.

۳۴. عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰)، کتاب التفسیر، تهران، چاپخانه علمیه.

۳۵. فاریاب، محمدحسین، (۱۳۹۰)، عصمت امام در تاریخ تفکر امامیه تا پایان قرن پنجم هجری، قم، مؤسسه آموزشی _

۳۶. کافی، عبدالحسین و جواد شفیعیان، (۱۳۹۳)، «عصمت فاطمه علیها السلام»، دانشنامه فاطمی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ج ۲، ص ۶۹-۹۲.

۳۷. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، کافی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.

۳۸. مازندرانی، محمدصالح، (۱۳۸۲)، شرح کافی (الاصول و الروضه)، تهران، المکتبه الاسلامیه.

۳۹. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴ق)، مرآه العقول فی شرح أخبار آل الرسول، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

۴۰. محمدی، رمضان، (۱۳۹۳)، «فاطمه از نگاه پیامبر صلی الله و علیه و آله و سلم»، دانشنامه فاطمی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ج ۳، ص ۳۴۹-۳۶۶.

۴۱. مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۳ق)، المقنعه، قم، کنگره هزاره شیخ مفید.

۴۲. _____، (۱۴۱۴ق)، تصحیح الاعتقادات الامامیه، قم، کنگره شیخ مفید.

۴۳. نسائی، احمد بن شعیب، (۱۴۲۱ق)، السنن الکبری، بیروت، مؤسسه الرساله.

۴۴. نصیری، علی، (۱۳۸۶)، رابطه متقابل کتاب و سنت، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۴۵. یوسفیان، حسن و احمدحسین شریفی، (۱۳۸۸)، پژوهشی در عصمت معصومان، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

ص: ۴۲

اکبر اقوام کرباسی (۱)

تاریخ دریافت: ۰۱/۰۹/۱۳۹۵

تاریخ تأیید: ۱۵/۱۰/۱۳۹۵

چکیده

«اراده الهی» از مهمترین ارکان الهیات افعال است که تحلیلهای وجودشناسانه و معناشناسانه گوناگونی درباره آن ارائه شده است. در این میان، جریان فکری معتزله بیش از دیگران، از اراده خداوند و زوایای گوناگون آن بحث کرده است. نظریه شایع میان این جریان، حاوی این ایده است که اراده خداوند، عرضی حادث و «لا فی المحل» است. لا فی المحل بودن اراده در این نظریه، برگرفته از تلقی معتزله متقدم از معنای عرض بود که اجازه میداد چنین حقیقتی بدون محل در نظر گرفته شود؛ اما این تلقی از عرض در معتزلیان متأخر، به دلیل همگرایی با تفکر فلسفه مشائی، به سمت و سوی خوانش فلسفی سوق پیدا کرد و عملاً این مفهوم را با چالشی جدی روبه رو ساخت که چگونه ممکن است عرضی را تصور کرد که حال در محل نباشد؟ از همین رو، معتزلیان متأخر، راهکار و حل این معضل را در کاربست نسخه فلسفی تبیین اراده دیدند که بر اساس آن اراده به داعی و داعی، به علم به نظام احسن شناسانده میشود.

واژگان کلیدی

اراده، فعل، داعی، عرض، لا فی المحل.

ص: ۴۳

۱- عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، دانشجوی دکتری مذاهب کلامی دانشگاه ادیان و مذاهب، و عضو انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه (akbarkarbassi@gmail.com)

بازشناسی و واخوانی آرای معتزلیان درباره «اراده»، به دلیل بسیاریِ باورها و تئوری‌ها میان این گروه، اندکی پردردسر و به راستی مشکل خواهد بود، چراکه ارائه نظریه واحد از این جریان کلامی تقریباً ناشدنی است. برای نمونه، اگر موضوع اراده الهی را در دائره المعارف کلامی قاضی عبدالجبار در باورهای معتزله - المغنی فی ابواب التوحید و العدل - دنبال کنیم، دومین قسم از مجلد ششم این اثر را منحصر در اراده و مباحث پیرامونی آن خواهیم یافت که تقریباً جامع تمامی دیدگاه‌ها و نظریات معتزلیان در این حوزه است. از نخستین گزارش‌های مطلع این مجلد چنین است: «لا خلاف بین المعتزله فی أنّ الإِرادَه من صفات الفعل» (قاضی عبدالجبار، ۱۴۳۳ ق، ۶: ق ۲، ۲۵)؛ اما در ادامه خواهیم دید این ادعا نشان دهنده اعتقاد تمامی معتزلیان نیست، بلکه به نظر می‌رسد بیش از همه، نشان دهنده باورهای مشایخ معتزله بصره - که نویسنده المغنی بدان تعلق خاطر دارد - می‌باشد. با این همه، کتاب پیش گفته خالی از گزارش‌های اعتقادی نخستین سردمداران تفکر اعتزالی نیست.

ملل و نحل شهرستانی نیز چونان دائره‌المعارف مختصری از ادیان، مذاهب، فرق و باورهای فلاسفه، کتاب شناخته شده و مفیدی است، اما شیوه معرفی گروهی اعتقادات جریان‌ها در این کتاب، نمی‌تواند تصویر جامع و نظام یافته‌ای از اعتقاد این جریان در اختیار ما قرار دهد.

از همین رو، بهتر است موضوع نوشتار را بر پایه شخصیت‌های صاحب نظر و ایده پرداز این جریان دنبال کنیم. به نظر می‌رسد، مقالات اسلامیین اشعری بهترین منبع برای این مطالعه باشد. می‌دانیم اشعری هم دوره و شاگرد ابوعلی جبائی (م. ۳۰۳ق) است و طبعاً آرای مطرح شده در کتاب مقالات اشعری، نهایتاً تا سال ۳۰۰ هجری قمری را پوشش داده است. طبیعی است دیدگاه و آرای دیگر بزرگان معتزله را باید از آثار بعدی جست و یافت.

اراده الهی در نظر معتزلیان متقدم

اشاره

(۱) مطالعه استقرایی گرداگرد نظریات گوناگون اراده میان معتزلیان متقدم، خبر از تئوری اصلی و اساسی بین شیوخ اصلی این جریان و دست کم دو نظریه حاشیه‌ای می‌دهد که البته رشد و

ص: ۴۴

۱- پاره‌ای از مورخان فکر و اندیشه، کلام معتزله را به دو دوره «معتزله متقدم» و «معتزله متأخر» تقسیم کرده‌اند. ملاک و معیار این تقسیم، گذر از اعتزال بصری و اقبال به قواعد، روش شناسی و ادبیات فلسفه در کلام اعتزال از زمان ابوالحسین بصری و شاگردان او هم چون ملاحمی خوارزمی است. بر این اساس، پیشینیان از ابو الحسن را معتزله متقدم و پس از او را معتزله متأخر نام داده‌اند (نک: رحمتی، ۱۳۸۷: ۱۳ به بعد)

نمّو چندانی نداشته و بیشتر میان طراحان آن باقی مانده است. این ایده ها را اگرچه می توان در چند نقطه از کتاب مقالات الاسلامیین جست، اما اشعری به صورت متمرکز ذیل عنوان «القول فی أنّ الله مرید» دیدگاه های مختلف معتزلیان تا دوره خودش را درباره ماهیت اراده خداوند شماره کرده است. وی یک دیدگاه را به «ابوهذیل» و دو دیدگاه بعد از آن را به «بشر بن معتمر» و «نظام» نسبت داده است. آن طور که از گزارش های قاضی عبد الجبار بر می آید (نک: قاضی عبد الجبار، ۱۴۳۳ق، ۶: ۲، ۲۵ و ۲۶)، دیدگاه ابوهذیل دیدگاه مقبول و پذیرفته شده بیشتر شیوخ اعتزال – هم چون ابوعلی و ابوهاشم جبائی – بوده و دو دیدگاه بعدی چندان مورد اقبال معتزلیان نبوده است. به هر حال، این سه تن، بارزترین ایده های مرتبط با اراده را برای اولین بار میان معتزله مطرح کرده اند.

۱. ابوهذیل علاف و نظریه اراده لا فی المحل در معتزله بصره

نخستین دیدگاه، از آن ابوهذیل علاف است. وی از جمله متکلمانی است که با هشام بن حکم – متکلم برجسته امامیه در مدرسه کوفه – مناظراتی داشته است (مسعودی، بی تا، ۴: ۲۱-۲۲). وی به راستی در عداد نخستین نظریه پردازان معتزله قرار دارد. شاهد این ادعا، سکوت گزارش های تاریخی درباره پندار پیشینیان ابوهذیل – همچون واصل بن عطاء و عمرو بن عبید – در بیشتر موضوعات کلامی و به ویژه اراده است. نظریه او درباره اراده، به مثابه نظریه رسمی معتزله بصره به حساب می آید. گزارش اشعری از دیدگاه او و اصحابش چنین است: «یزعمون أنّ إرادة الله غیر مراده و غیر أمره، و أنّ إرادته لمفعولاته لیست بمخلوقه علی الحقیقه، بل هی (إرادة) مع قوله کونی خلق لها، و أرادته للایمان لیس بخلق له و هی غیر الامر به، و إرادة الله قائمه به لا- فی مکان، و قال بعض اصحاب ابی الهذیل: بل إرادة الله موجوده لا فی مکان و لم یقل هی قائمه باللّه تعالی» (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۸۹-۱۹۰).

تقریر مزبور از دیدگاه ابوهذیل در واقع می کوشد به چند سؤال پاسخ دهد؛ این که ماهیت اراده چیست و نسبتش با ذات چگونه است؟ آیا اراده مخلوق است؟ و آیا اراده، فعلی از افعال الهی به حساب می آید؟ اگر چنین است، حقیقت فعل چیست؟ و جایگاه و محل آن کجاست؟ آیا محلش ذات است؟

بر اساس گزارش اشعری، اراده در نظر ابوالهذیل به معنای خلق و فعل در حوزه تکوین و امر در حوزه تشریح است. وی در تبیین این مطلب بین «إرادة»، «امر» و «مراد» تفکیک می کند تا نشان دهد «اراده» چیزی غیر از «امر» (= کُن) و «مراد» (= شیء خارجی) است. گزارش قاضی

عبدالجبّار نیز واگویی ای از همین تفکیک است که اراده در نظر ابو الهذیل، امری غیر از «شیء خارجی» است. وی می نویسد:
«و المحکی عن شیخنا أیبالهذیل رحمه الله أنّ إرادة الله غير المراد» (قاضی عبدالجبّار، ۱۴۳۳ق، ۶: ق ۲، ۲۶).

به نظر میرسد، تأکید منابع بر تمایز اراده و مراد را باید به حساب دیدگاه های رقیب نظریه علاف _ همچون نظریه نظام _ نوشت که اراده را عین شیء خارجی و مراد می دانستند (از این دیدگاه ها در ادامه یاد خواهیم کرد). با این همه، در تبیین اندیشه ابو هذیل باید به نکته های توجه داشت و آن سهم هر یک از «امر» و «مراد» در مفهوم سازی اراده است. در نگاهی کلی به ایده ابو هذیل، می توان گفت وی به دو رتبه از اراده برای خداوند اعتقاد داشته است؛ مرتبه ای که خداوند مرید است، اما هنوز مرادی در خارج برای او نیست و رتبه دیگر، مرتبه ای که مراد و شیء خارجی محقق شده است. به گمان ابو هذیل، اراده ای که در وهله اول از خداوند برای ایجاد فعل متمشی می شود، حقیقتاً مخلوق نیست. جمله «لیست بمخلوقه علی الحقیقه» در تقریر اشعری ناظر به همین مرتبه از اراده الهی است که هنوز مخلوق، تحقق بیرونی نیافته است. البته نباید چنین پنداشت که مخلوق نبودن اراده، به معنای ذاتی پنداشتن آن است، چراکه اساساً خلق در نظر ابو هذیل، محصول ضمیمه شدن «امر» با «اراده» است. اشعری این پندار را چنین گزارش کرده است: «فقال ابوالهذیل: خلق الشیء، هو تکوینه بعد ان لم یکن هو غیره و هو ارادته [له] و قوله له: کن، و الخلق مع المخلوق فی حاله و لیس بجائز ان یخلق الله سبحانه شیئا لا- یریده و لا- یقول له کن» (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۳۶۳).

لذا اگر ابو هذیل، اراده را مخلوق ندانسته است، از این روست که برای مخلوق بودن، جدای از اراده، ضمیمه شدن امر «کن» هم لازم است. بنابراین در نظر او، آن هنگام که شیء، تکوّن خارجی می یابد، می توان گفت اراده نیز مخلوق شده است، چراکه حتماً امر «کن» به اراده ضمیمه شده است که شیء، تحقق عینی یافته است؛ اما هنگامه ای که هنوز از امر «کن» خبری نیست، اراده را هم نمی توان مخلوق دانست. از همین رو، اشعری در جایی دیگر تأکید کرده است که ابو هذیل معتقد است اراده شیء غیر از شیء مکوّن است و نباید محصول فعل را همان اراده دانست: «و قال ابوالهذیل: إرادة الله سبحانه لكون الشیء، هی غیر الشیء المکوّن...» (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۱۰).

به نظر میرسد، این که اشعری به غیریت شیء مکوّن و اراده تصریح می کند، بیش از همه برای نشان دادن نقطه تمایز دیدگاه ابو هذیل با امثال نظام و کعبی است که در ادامه از آن

سخن می گوئیم. گویی ابوهذیل در صدد آن است که تأکید کند اراده غیر از مراد که همان شیء مکون خارجی است، می باشد.

اما پرسش دیگری در این میان مطرح است که: منظور ابوهذیل از قید «لا- فی المكان» در وصف اراده چیست؟ آیا وی در پاسخ به کجایی محل اراده مخلوق چنین گفته است؟ این پاسخ، اندکی عجیب و مبهم است.

بر پایه گزارش شهرستانی، ابوهذیل نخستین فردی بوده که چنین ایده ای را مطرح کرده است. وی مینویسد: «الهدیئیه، أصحاب أیبالهذیل... الثانیه: أثبت إرادات لا محل لها، یكون الباری تعالی مریدا بها. و هو أول من أحدث هذه المقاله، و تابعه علیها المتأخرون» (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۶۴-۶۵).

همین معنا را قاضی عبدالجبار هم گزارش کرده و بعید نیست ادعای شهرستانی برگرفته از گزارش قاضی بوده باشد. وی با سند نقل کرده است که: «أنه أول من سبق الی القول بجواز إرادة الله لا فی محل» (قاضی عبدالجبار، ۱۴۳۳ق، ۶: ۲، ۲۷).

با این همه، «تقدم» ابوهذیل در ابراز چنین اعتقادی چندان پراهمیت نیست، بلکه آنچه حایز اهمیت است دیدگاهی است که در آن اراده، اولاً قائم به ذات الهی و ثانیاً لا فی المكان است.

به نظر می رسد، قیام اراده به ذات الهی، پاسخی به نسبت اراده با ذات الهی بوده است. به هر حال، اگر اراده ذاتی نیت و از سویی دیگر مخلوق هم دانسته نمی شود، پس چه نسبتی بین اراده و ذات وجود دارد؟ وی در پاسخ به این پرسش، اراده را غیر ذات، اما قائم به ذات دانسته و بعید نیست مراد او از این «قیام»، چیزی شبیه قیام صدوری در فلسفه باشد که به حسب آن، اراده عارض بر ذات نیست، بلکه ذات الهی منشأ صدور اراده در رتبه فعل خواهد بود.

اما درباره ویژگی دوم نظریه ابوهذیل مبنی بر جایگاه و محل خلق اراده، باید نظام جهان شناسی این گروه را مورد توجه قرار داد. نیازی به توضیح نیست که مفاهیمی چون: شیء، جسم، جوهر، عرض و... مؤلفه های اصلی در نظام جهان شناسی متکلمان هستند. عام ترین مفهوم نزد معتزلیان، مفهوم «شیء» است که علاوه بر موجودات، معدوم را هم در بر می گیرد (حبیب العیاد، بی تا، ۱۶۹). در نظر این گروه، حقایق موجود در این عالم به عنوان موجود حادث، به «جوهر» و «عرض» تقسیم می شوند. جوهر در وجودش مستقل و بی نیاز از غیر است، اما عرض با این که همانند جوهر، حقایقی در عالم را نشان می دهد، ولی برخلاف جوهر که قائم به ذات خویش بودند، به یک جوهری قائمند و وجودی مستقل ندارند. این تلقی و خوانش در حالی

است که ملاحمی خوارزمی توضیح می دهد که مشایخ فکری معتزله لازم نمی دیده اند که عرض حتماً در محلی حلول کند و از آن تجاوز نکند. او دیدگاهی را که بر اساس آن عرض در جواهر حادث می شود، به متأخرین معتزله منسوب و تصریح می کند: پیشینیان معتزله، عرض را هر آن چیزی می دانستند که در وجود می آید، اما ماندگاری و دوام جوهر و جسم را ندارد. وی می نویسد: «و حده [عرض] شیوخنا بأنه الذی يعرض فی الوجود و لیس له لبث کلبث الجواهر و الأجسام». ملاحمی در چرایی این اعتقاد می نویسد: «و انما قالوا يعرض فی الوجود، لتدخل فيه اراده القديم و کراهته و الفناء، لأنها لا تعرض علی الاجسام، بل تحدث عندهم لا فی المحل» (ملاحمی خوارزمی، ۱۳۹۰: ۸۱).

گویی در نظر نخستین متکلمان معتزله، ویژگی هایی مثل «فنا» نمی توانسته بر جسم عارض گردد، چرا که در صورت عروض چنین ویژگی ای، جسمی باقی نخواهد ماند که عرضی مثل فنا را حمل کند؛ از همین رو، پاره ای از اعراض مثل: اراده، کراهت و فنا را عرض لا فی المحل می دانستند (ملاحمی خوارزمی، ۱۳۹۰: ۸۱).

به نظر میرسد، این توجه و دقت میان هواداران فکری ابوهدیل نیز وجود داشته که نظریه استادشان با این بیان که «إرادة الله قائمه به لا فی مکان» تا اندازه ای می تواند زیان بخش و غیرمنسجم با دیدگاهش درباره جوهر و عرض باشد؛ از همین رو، پاره ای از اصحاب ابوهدیل، اصلاحیه ای بر گفتار استاد ارائه و توضیح داده اند که منظور از «قائمة به لا فی مکان» در واقع «موجود لا فی مکان» است (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۹۰)، تا ایده ابوهدیل با تلقی اش از جوهر و عرض هماهنگ جلوه کند.

نکته آخری که در دیدگاه ابوهدیل باید مدنظر داشت، به اراده ای بازمی گردد که در ابتدای گزارش از آن به مرتبه ای یاد شد که خداوند مرید بوده، اما هنوز مرادی در خارج برای او نیست. خواندیم که وی این اراده را غیرمخلوق می داند. وی معتقد است خداوند در این مرتبه مجازاً مرید است. اشعری می نویسد: «و قال ابوالهدیل: الخلق الذی هو تألیف و الذی هو لون و الذی هو طول و الذی هو کذا کل ذلک، مخلوق فی الحقیقه و هو واقع عن قول و إرادة، و الخلق الذی هو قول و إرادة لیس بمخلوق فی الحقیقه و انما یقال: مخلوق فی المجاز» (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۳۶۶).

دلیل این امر بیش از هر چیز ممکن است به این مشکل بازگردد که اگر اراده را از نخستین گام، حقیقتاً مخلوق بدانیم، آن گاه آفرینش آن به اراده ای دیگر نیازمند است، چرا که مخلوق، محصول ترکیبی قول و اراده است و این تلقی، مستلزم تسلسل خواهد بود، زیرا هر اراده‌ای بر

اراده‌های دیگر متوقف خواهد شد؛ از همین رو، ابوهدیل نخستین اراده را حقیقتاً مخلوق نمی‌داند و اگر مخلوق خوانده شده، از سر مجاز بوده است.

۲. دیدگاه بشر بن معتمر و ایده اراده ذاتی و فعلی خداوند

اشعری از دیدگاه دومی خبر داده که به «بشر بن معتمر» و اصحاب او منسوب است. بشر هرچند پیش از ابوهدیل از دنیا رفته است، اما همچون او، شاگردی شاگردان واصل بن عطاء را در کارنامه خویش دارد. شواهدی تاریخی متعددی در دست است که میتوان از آنها اختلافات فکری و حتی غیردوستانه بشر بن معتمر با ابوهدیل را استنباط کرد (برای نمونه نک: ابن ندیم، ۱۳۸۱: ۲۰۵). وی را بزرگ و مؤسس اعتزال بغدادی دانسته‌اند (ابن مرتضی، ۱۴۰۹ق: ۵۲). اما اخبار اشعری از دیدگاه او درباره اراده خداوند چنین است: «یزعمون أنّ إرادة الله علی ضربین إرادة وُصف به الله فی ذاته و إرادة وُصف بها و هی الفعل من افعاله» (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۹۰).

در این گزارش تصریح می‌شود که اراده خداوند، دو مقام دارد و در هر دو حالت، خداوند مرید است؛ یکی در مقام ذات که ذات به اراده نسبت داده می‌شود و دیگری در مقام فعل که فعل او منسوب به اراده می‌شود. اگرچه محتوای این گزارش را می‌توان با گزارش قاضی عبدالجبار در المغنی یکسان دانست، با این حال نکاتی در دو گزارش اخیر وجود دارد که قابل توجه است. قاضی عبدالجبار ضمن اشاره به این مطلب که میان اهل اعتزال اختلافی در صفت فعل بودن اراده وجود ندارد، تنها مورد خلاف را در بشر بن معتمر دانسته و از پندار او چنین گزارش داده است: «أنه قال: أنّ الإرادة من الله علی وجهین: صفة ذات، و صفة فعل. فهو لم یزل مریداً لجمیع أفعاله، و جمیع طاعات عباده، لأنه لا یجوز عنده أن یعلم عالم صلاحاً و خیراً، و لا یریده. قال: فلما کان عالماً بذلک أجمع کان مریداً له. و الإرادة التي هی صفة فعل، أو المراد بها فعل نفسه، و هی خَلقٌ له، و هی قبل الفعل. لأن الشیئین لا یکون أحدهما یصاحبه، و هما معا. و اذا أراد به فعل عباده، فهي الأمر به» (قاضی عبدالجبار، ۱۴۳۳ق، ۶: ۲، ۲۶).

همان گونه که مشاهده می‌شود بشر بن معتمر، جدای از اعتقاد به اراده فعلی، از اراده ذاتی خداوند هم سخن گفته و آن را تحلیل کرده است. اما نکته قابل توجه در دو گزارش اخیر، شمول و دایره اراده ذاتی است که نه تنها عرصه تکوین، بلکه «طاعات» بندگان را هم پوشش داده است. اراده فعلی نیز در نظر بشر چنین دانسته شده؛ هم شامل افعال خداست و هم افعال بندگان او را در بر گرفته است. در این گزارش‌ها اگرچه مقصود از اراده فعلی در افعال بندگان همان امر و نهی الهی است، اما منظور از همین اراده درباره افعال خداوند، خلق و آفرینش الهی

است؛ چونان که در نظریه ابوهدیل همین گونه بود. نیازی به توضیح دوباره نیست و به خوبی از دو گزارش اخیر برمی آید که در نظر بشر بن معتمر، اراده فعلی همان نفس فعل الهی است و نه محصول این فعل (۱). این برداشت توسط اخبار اشعری نیز مورد تأیید است: «وقال بشر بن المعتمر: خلق الشيء غيرُه و الخلق قبل المخلوق و هو الإرادة من الله للشيء» (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۳۶۴).

به هر حال، بشر نیز آفرینش را غیر از آفریده می داند و برای آن رتبه ای پیش از مخلوق قائل است. او از این فعل، به اراده تعبیر کرده است؛ اراده ای که در رتبه فعل و خلق الهی جای می گیرد. با این همه، توجه داریم تمامی گزارش های مربوط به تلقی بشر، درباره محل و مکان اراده فعلی خداوند سکوت کرده اند تا نتوان حکم کرد که آیا او نیز اراده را لا فی المكان می داند یا دیدگاه دیگری دارد.

اما مهم تر از شمول اراده، ارتباط اراده ذاتی خداوند با علم و حکمت در گزارش پیشین از قاضی عبدالجبار است. این داده تاریخی اگرچه در گزارش اشعری نمودی ندارد، اما مهم است، چراکه می تواند چونان آغازی برای تلقی های فلسفی آیندگان به اراده قلمداد شود. این همانی اراده ذاتی با علم ذاتی در دیدگاه بشر، به علم خیر و صلاحی بازگشت داده شده است که تداعی کننده علم خداوند به نظام اصلح فلاسفه پس از اوست. شهرستانی نیز به تصریح اشاره کرده است که: «فأما صفة الذات؛ فهي أن الله تعالى لم يزل مريداً لجميع أفعاله، و لجميع الطاعات من عباده، فإنه حكيمٌ و لا يجوز أن يعلم الحكيم صلاحاً و خيراً و لا يريد» (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۷۸)، تا بدین صورت نشان داده باشد در نظر بشر بن معتمر، اراده در مقام ذات چه ربط و نسبتی با حکمت و طبعاً علم به خیر و صلاح دارد.

این که نشان دهیم مهم ترین انگیزه بشر برای ایراد صریح نظریه ای مبنی بر دوساحتی دانستن اراده در ذات و فعل، احتراز از معاصی بندگان و انتساب آن ها به خداوند بوده است، چندان به کار نمی آید، بلکه آنچه شایسته توجه است آن است که بشر بن معتمر هرچند اراده ذاتی را به علم و حکمت تحویل برده، اما هم چنان برای اراده، حقیقتی عینی قائل است و کارکرد آن در حوزه فعل (= خلق) را می پذیرد.

اما از آن سو، بعید نیست اقرار به وجود صفتی حقیقی و ذاتی همچون اراده، در تعارض با میل غالب و عمومی جریان اعتزال بغدادی دیده شده باشد که عمدتاً می کوشد صفات الهی را به

ص: ۵۰

دو صفت حقیقی «قدرت» و «علم» بازگرداند. و شاید از همین رو امثال نظام، جاحظ و کعبی در صدد انکار حقیقت اراده در رتبه ذات برآمده و آن را مجاز دانسته اند.

۳. نظام، کعبی و جاحظ و انکار اراده الهی

نظام از بزرگ ترین شاگردان ابوهدیل و آشنا با اندیشه‌های فلسفی بوده که در تحلیل باورهای او نباید از آن غفلت ورزید. شهرستانی درباره دیدگاه نظام درباره اراده مینویسد: «إن الباری تعالی لیس موصوفاً بها علی الحقیقه؛ فإذا وصف بها شرعاً فی أفعالها، فالمراد بذلك أنه خالقها و منشئها علی حسب ما علم. و إذا وصف بکونه مریداً لأفعال العباد، فالمعنی به أنه أمر بها و ناه عنها» (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۶۸ و ۶۹).

بر اساس این خبر، باورمندی به خدای مرید از آن روست که شارع از آن سخن گفته است. این رویکرد تا اندازه قابل توجهی با تلقی شیخ مفید در امامیه هماهنگ، بلکه یکسان است (نک: مفید، اوائل المقالات: ۱۰۲). البته نظام در این که مقصود از اراده خداوند در افعالش، فعل (یا همان خلق) و یا سرمنشأ آن بر اساس علمش باشد، با نظریه ابوهدیل و بشر بن معتمر هماهنگ است؛ همان طور که همانند این دو معتقد است، منظور از اراده خداوند در حوزه اعمال انسان، معنایی غیر از امر و نهی یا همان اراده تشریحی نیست. قاضی عبدالجبار نیز اشاره می کند که انتساب اراده به خداوند در نظر نظام، به معنای فعل، امر و یا حکم خداوند است (قاضی عبدالجبار، ۱۴۳۳ق، ۶: ق ۲، ۳).

شهرستانی اما، کعبی را نیز هماهنگ و هم عقیده با نظام معرفی کرده که اعتقاد خویش به اراده را از او اخذ کرده است (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۶۹). کعبی در حمایت از دیدگاه نظام، دو برهان ارائه می کند که گزارش پیشین شهرستانی درباره نظام را بیشتر روشن می کند. او ادعا کرده که اراده تنها در انسان میتواند تحلیل پذیر باشد، چراکه منشأ حقیقی اراده، بیاطلاعی و عدم آگاهی انسان به زوایای مختلف فعل است. وی مینویسد: «قال الکعبی: إنما دل الاختصاص علی الإراده فی الشاهد؛ لأن الفاعل لا یحیط علماً بكل الوجوه فی الفعل و لا بالمغیب عنه و لا بالوقت و المقدار، فاحتاج إلى قصد و عزم إلى تخصیص وقت دون وقت و مقدار دون مقدار؛ و الباری تعالی عالم بالغیوب، مطلع علی سرائرها و أحكامها، فکان علمه بها مع القدره علیها کافیا عن الإراده و القصد إلى التخصیص. و إنه لما علم أنه یختص کل حادث بوقت و شکل و قدره فلا یكون إلا ما علم، فأی حاجه به إلى القصد و الإراده. و أيضاً فإن الإراده لو تحققت فإما أن تكون سابقه علی الفعل أو حادثه مع الفعل، فإن کانت سابقه، فهي عزیزه، و العزم لا یتصور إلا فی حق من یتردد

فی شیء، ثم أزمع علیه أو انتهى عن شیء ثم أقبل إليه، و إن كانت مقارنه، فهی إما أن تحدث فی ذاته، أو فی محل، أو لا فی ذاته و لا فی محل، و الأقسام الثلاثه باطله بما سبق بطلانه، فتعین أن الإراده للقدیم سبحانه لا معنی لها إلا کونه عالماً قادراً فاعلاً» (شهرستانی، ۱۴۳۰ق: ۲۲۸).

همان طور که خواننده شد، اراده در انسان به معنای لغوی قصد و عزم دیده شده که منشأ آن نیز بی اطلاعی و عدم آگاهی انسان دانسته شده است؛ اما چون همین منشأ در خداوند وجود ندارد و خداوند عالم بر همه چیز است و در کنار آن، قدرت بر همه کار نیز دارد، طبعاً قصد، عزم و اراده ای هم نخواهد داشت. به روشنی می توان دید که نظام، تمام ظرفیتی را که از اراده مورد انتظار است، در علم و قدرت الهی خلاصه می بیند و از همین رو هم خداوند را ذاتاً و حقیقتاً مرید نمی داند. این نکته درباره اراده خداوند، نخستین نقطه اشتراک دیدگاه نظام با کعبی می تواند باشد.

اشعری گزارشی درباره نظام دارد که منافاتی با اقوال پیش گفته ندارد، چرا که این اقوال اراده ذاتی خداوند را نفی میکند و مرید بودن خداوند را در آن مقام مجاز میدانند، اما میتوان گفت این گزارش اشعری در واقع نشان دهنده اراده فعلی خداوند از دیدگاه نظام است. گزارش اشعری از دیدگاه نظام و اصحابش چنین است: «الفرقه الرابعه اصحاب نظام: و یزعمون أن الوصف بأنه مرید لتکوین الاشیاء معناه أنه کونها و إرادته للتکوین هی التکوین. و الوصف له بأنه مرید لافعال عبادة معناه أنه أمر بها و الأمر بها غیرها، قال و قد نقول أنه مرید الساعه أن یقیم القیامه و معنی ذلك انه حاکم بذلک مخیر به» (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۹۰).

پیش تر در تئوری ابوهذیل از سه متغیر «اراده»، «امر» و «مراد» یاد شد. او معتقد بود جمع اراده با امر (= کُن)، اراده فعلی خداوند را سامان می دهد. بشر بن معتمر نیز از دو «اراده ذات» و «اراده فعل» سخن می گفت. در این رویکردها بعد از امر، فعل مصدری تکوین و پس از تکوین، مراد و مکون حاصل بود. نیازی به توضیح دوباره نیست که در این فرآیند، اراده هم با فعل به معنای مصدری و هم به معنای حاصل مصدری آن، متفاوت و ممتاز است و حقیقتی جداگانه دارد. از دیدگاه معتزلیان پیش از نظام، این فرایند کامل است و در آن اراده، زائد بر ذات و غیر از تکوین و مراد است؛ اما از نظام به بعد، اراده به ذات منتقل شده و اراده فعلی به مراد تحویل برده می شود. در تئوری نظام، به جای اراده، امر و مراد، با سه گانه جدیدی هم چون ذات، فعل (= تکوین) و مراد (= متکون) مواجهیم که در آن اراده تکوین شیء، چیزی جز خود تکوین نیست. گویی در تحلیل نظام از اراده، وصف خدا به مرید بودن، چیزی جز اراده به معنای مصدری نیست. پس از دیدگاه نظام، فعل تنها به معنای مصدری _ و نه حاصل مصدر _ است و این که

خدا اراده کرده چیزی را ایجاد کند، در واقع چیزی جز همان «فعل» ایجاد کردن نیست. پس اراده خدا درباره افعالش، عین فعل خلیق و آفرینش آن هاست و از آن سو درباره افعال بندگانش، عین امر اوست. نظام معتقد است، ممکن است به خداوند نسبت داده شود که واقعه ای را در آینده اراده کرده است، اما این تنها بدین معناست که بر وقوع آن حکم کرده و از آن خبر داده است.

باری! نظام و کعبی اگرچه همانند تمام معتزلیان اراده را در انسان حقیقتاً ثابت می دانند، اما مجموع ادله پیش گفته، ایشان را بدین سو رهنمون ساخته بود که اساساً منکر امری به عنوان اراده خداوند باشند و آن را در مرتبه ذات، به علم، و در مرتبه فعل، به شیء مکنون بشناسانند. نظام خود تأکید داشت که بحث از اراده خداوند، تنها از آن سوست که در لسان شارع وارد شده است. بلخی چنین باور داشت که اگر در زبان شرع، خداوند را مرید خوانده اند، بدان معناست که او خالق و ایجادکننده افعال خویش است و اگر بگویند خداوند فعلی را از بندگان خود اراده می کند، به معنای آن است که آنان را به آن فعل مأمور ساخته است (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۲۹۲). (۱)

جاحظ نیز در انکار اصل اراده با نظام و کعبی هم داستان است، اما برخلاف این دو، چنین دیدگاهی را درباره مطلق فاعل _ و نه تنها خداوند _ ساری و جاری می داند. او عَرَض بودن اراده را نمی پذیرد، چراکه از نظام، پای را فراتر می نهد و دیدگاه او را درباره مطلق فاعل جاری می داند: «و نقل عنه [جاحظ] أيضاً أنه أنكر أصل الإرادة و كونها جنسا من الأعراض فقال: إذا انتفى السهو عن الفاعل، و كان عالماً بما يفعله فهو المرید علی التحقيق...» (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۸۸).

در این معنا «مرید» در نظر جاحظ، فاعلی است که به آنچه انجام می دهد عالم است و غفلت و فراموشی از آن نفی می شود. بر همین پایه هم، قاضی عبدالجبار در دیدگاه او از اراده الهی آورده است: «و قال الجاحظ: انه تعالی مریداً بمعنی أن السهو منه فی أفعاله و الجهل بها لا یجوز علیه.» (المغنی، بی تا، ۶: ۵۲) همان طور که آمدی در تلقی او از اراده انسان گزارش می دهد: «و قال: مهما كان الإنسان غیر غافل، و لا ساه عما يفعله، بل إن كان عالماً به؛ فهو معنی كونه مریداً» (آمدی، بی تا، ۱: ۲۹۹).

ص: ۵۳

۱- زابیته اشمیتگه معتقد است، گزارش مشهوری که منابع از پس یکدیگر بلخی کعبی را چنین باور مند می دانند که او نیز اراده الهی را مساوق با علم الهی به افعالش می دانسته است

این همه نشان می دهد، در نظر جاحظ نیز اراده حقیقتی ندارد. روشن است این رویکرد، معنای محصلی از اراده، چه در خداوند و چه در انسان به دست نمی دهد و تنها معنای سلبی از اراده را مخابره می کند.

۴. جبائیان و امتداد نظریه مشهور معتزله متقدم در قاضی عبدالجبار

از آنچه گفته شد می توان گفت، مجموعاً در دوران نخستین تفکر معتزله، سه ایده و نظریه متفاوت در تبیین اراده الهی وجود داشته است. در یک تقسیم بندی از این ایده ها، می توان گفت دسته ای از این جریان، خداوند را حقیقتاً مرید نمی دانسته و اطلاق این صفت را بر خداوند مجازی می پنداشتند. میان این گروه، اراده چیزی جز همان مراد دانسته نمی شد. نکته قابل توجه در این رویکرد، ارجاع اراده به علم بود. گروه دیگر، دسته ای از معتزلیانند که حقیقتاً خداوند را مرید می دانند و معتقدند اراده، غیر از مراد است. دیدگاه اخیر، دیدگاهی است که از سوی قاطبه جریان اعتزال مورد قبول قرار گرفت و اندیشمندان سترگ و پسینی این جریان همچون جبائیان و قاضی عبدالجبار در تقویت آن کوشش کردند. قاضی عبدالجبار در این باره نوشته است: «قال شیخنا أبوعلی و أبوهاشم _ رحمهما الله _ و سائر من تبعهما أنه تعالی مرید فی الحقیقه، و أنه یحصل مریداً بعد ما لم یکن، إذا فعل الإراده؛ و أنه یرید بإراده محدثه، و لا یصح أن یرید لنفسه و لا بإراده قدیمه، و أن ارادته توجد لا فی محل» (قاضی عبدالجبار، ۱۴۳۳ق، ۶: ق ۲، ۲۶).

بر این اساس، اراده: اولاً، امری غیر از ذات، غیر از علم و غیر از قدرت است و در شمار صفات فعل خداوند جای می گیرد؛ ثانیاً، این اراده حادث است و خداوند تعالی مرید به اراده قدیم نیست؛ و ثالثاً، اراده خداوند حادث لا فی المحل است. قاضی عبدالجبار در المغنی کوشیده است برای هر یک از این سه رکن اساسی پیش گفته، از طریق نقض و الزام، براهین گوناگونی را جمع، تدوین و ارائه کند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۳۳ق، ۶: ق ۲، ۴۴۰-۴۵۴).

قاضی نیز همچون جریان عمومی اعتزال تا آن دوره، اراده را عَرَض می داند؛ همان گونه که کراهت را چنین می پندارد (بدین منظور نک: قاضی عبدالجبار، ۱۴۳۳ق، ۶: ق ۲، ۴۰ به بعد). وی در تعریف این دو می نویسد: «فالإراده هو ما یوجب کون الذات مریداً، و الکراهه ما یوجب کونه کارهاً. و الواحد منا إذا رجع إلى نفسه فصل بین أن یکون علی هذه الصفه و بین أن یکون

علی غیرها من الصافات، و أجلي الأمور ما یجده الإنسان من نفسه» (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۲۹۱).

او به انتقال این محتوا اهتمام دارد که انسان‌ها هنگامی که اراده می‌کنند با هنگامی که مرید نیستند، دو حالت متفاوت دارند و با این بیان می‌کوشد اراده را در انسان‌ها اثبات کند. قاضی پس از اثبات اراده در شاهد، بر پایه اعتماد به قیاس غایب بر شاهد، درباره اراده خداوند می‌نویسد: «منظور از اراده خداوند، نه قدرت خداوند است و نه علم او. چگونه است که در ما انسان‌ها، علم و قدرت با اراده متفاوت است؛ همین داستان را می‌توان برای اراده خداوند در نظر داشت و اراده را در خدای مرید، هم سان و هم معنا با اراده در انسان مرید دانست» (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۲۹۲). او بر همین منوال معتقد است، همین که فعلی را خداوند انجام می‌دهد و یا انجام نمی‌دهد، حاکی از این است که مخصصی نیاز است و این مخصص همان اراده است (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۲۹۲).

این توجه در ادامه بحث برای ما مفید خواهد بود که تا این دوره، اراده در نظریه عمومی و رایج معتزله همچنان از مقوله علم متمایز است. قاضی عبدالجبار تصریح می‌کند: «الإرادة جنس الفعل... و ليس كذلك العلم، لأنه اعتقاد واقع على وجه مخصوص» (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۱۲۶). این داستان اما، میان معتزله متأخر به شکل دیگری امتداد یافت.

معتزلیان متأخر و اراده خداوند

اشاره

«معتزلیان متأخر» عنوانی است برای پاره‌ای از معتزله که عملکردشان در هماهنگی عقل و دین، با معتزله پیش از خود به مقدار قابل توجهی تفاوت یافته است. معتزلیان متقدم و متأخر هرچند در تقدم عقل بر دین هم داستانند، اما در چگونگی نسبت دین با عقل، طریق واحدی نپیموده و یکسان میان آن دو دوری نکرده‌اند.

در نگاه معتزلیان متقدم، اگرچه در مسائل نظری و مشکلات عملی، حق دوری به عقل سپرده می‌شد و احکام از مصالح و مفاسد تبعیت می‌کردند، اما در قلمرو دیانت، تسلیم دین و پای بندی به وحی نیز امری مورد توجه ایشان بود. از این رو، رویکرد معتزله متقدم به استدلال ورزی‌های عقلی را نباید صرفاً متأخر از جریان‌های معرفتی‌ای دانست که بیرون از چارچوب تعالیم و حیاتی وارد جامعه مسلمین شده بود، بلکه شالوده‌های عقل‌مداری این گروه را در نخستین گام، باید در عقلانیت موجود در کتاب و سنت پی گرفت؛ این در حالی است که در دوره متأخر از تفکر اعتزالی، مواجهه با فلسفه‌ها و تعامل با آرا و اندیشه‌های دیگر مسالک، تمایل به پردازش نظامی فکری و مستقل از دیانت را در میان آن‌ها برانگیخت.

میان معتزلیان متقدم، رجوع به فلسفه و بهره مندی از نظام فکری آن، به منزله منبع فهم و معرفت انسان به حساب نمی آمد، بلکه صرفاً نقش ابزاری در عرصه مباحثات و مجادلات کلامی را برای ایشان بازی می کرد (مجتهد شبستری، ۱۳۷۵: ۱۰۲)؛ ولی متأخران از معتزله، عقل را به مثابه منبع مستقل معرفتی اتخاذ کردند و با کاربست آموزه های فلسفی در تفسیر و تبیین آموزه های دینی و حتی شناخت جهان، انسان و جامعه، تا آن جا پیش رفتند که به پیروان «شریعت عقل» نامور شدند (دینانی، ۱۳۸۵: ۷۵). دست آورد این چرخش روش شناسانه اما، چیزی نبود جز تفاسیر فلسفی از آموزه های دینی ای که پیش تر در بین متقدمان از معتزله، با رجوع به قرآن و روایات نبوی به روش عقلی تبیین و تفسیر می شد (نک: نعمانی، ۱۳۷۳؛ حلبی، ۱۳۷۶).

نتایج این تغییر منهج، در تفسیر اراده خداوند نیز مشهود است. پیش تر اشاره شد که نظریه پردازان در این موضوع میان معتزله، فی الجمله مسیری یکسان را می پیمود و هم داستانی شیوخ معتزله بصره بر «حدوث و فعل بودن اراده» را تأکید می کرد. قاضی عبد الجبار در جمع بندی دیدگاه مشایخ خویش تأکید می کند که تمامی متکلمان معتزلی، اراده را صفتی زاید بر ذات الهی می دانند (قاضی عبد الجبار، ۱۴۳۳ق، ۶: ق ۲، ۲۶)؛ اما این دیدگاه از زمان ابو الحسین بصری به بعد متحول شد و صورتی دیگر به خود گرفت.

ابوالحسین بصری و استقبال از دیدگاه فلاسفه

«ابوالحسین بصری» به راستی نقطه عطفی در تاریخ کلام معتزله قلمداد می شود تا کلام پس از او را کلام معتزله متأخر بدانند (نک: رحمتی، ۱۳۸۷: ۱۳ به بعد). چرخش های معرفتی و به کارگیری روش های فلسفی و ادبیات این دانش در تبیین و اثبات آموزه های کلامی، به میزان قابل توجهی از سوی این فرد در مسیر اندیشه ورزی معتزلیان سو گرفت و نه تنها متکلمان معتزلی پس از او، که بسیاری دیگر از اندیشمندان شیعه نیز هم نوای با او این مسیر را امتداد بخشیدند. ملاحمی خوارزمی که میراث بر قابل توجهی برای اندیشه های ابوالحسین می تواند باشد، در دو کتاب کلامی اش: المعتمد فی اصول الدین و الفائق فی اصول الدین بسیاری از اندیشه های ابوالحسین را مطرح و خود را متأثر از او دانسته است (نک: ملاحمی خوارزمی، ۱۳۹۰: مقدمه). او در بسیاری از موارد حتی به الفاظ و عبارات ابوالحسین وفادار بوده و همان اسلوب را دنبال کرده است.

اما به غیر از دو کتاب ملاحمی، فخر رازی (م. ۶۰۶ق) نیز نخستین متکلمی است که به صورت گسترده به آرای ابوالحسین بصری و ملاحمی عنایت داشته و در آثارش از آن دو نقل کرده است. دیگر متکلمان مشهور اشعری مسلک، و پاره ای از متکلمان امامیه همچون خواجه و علامه حلی نیز آرا و اندیشه های ابوالحسین و گاهی ملاحمی را مطرح کرده اند. تلاش ما نیز چنین است که بر پایه همین منابع، دیدگاه ابوالحسین را بکاویم.

درباره اراده اما، اگرچه از پیشینیان معتزله تنها نظام و جاحظ، اراده را به علم تحویل می برند و منکر حقیقتی همچون اراده در خدا و انسان بوده و آن را مجاز می شمرند، اما تنها از ابوالحسین به بعد است که در بین معتزله، اراده ای را که از علم و قدرت متمایز می دانستند، رسماً آن را به «داعی» و داعی را به «علم» تفسیر و تبیین کردند. علامه حلی اگرچه ابوالحسین بصری را در پردازش این ایده جدید میان معتزله، و ام دار ابواسحاق نوبختی (۱) می داند، با این حال می نویسد: «... ابوالحسین البصری، فجعل الإراده هی الداعی و الداعی نوع من العلم» (علامه حلی، ۱۳۶۳: ۶۷). همو در کشف المراد نیز دیدگاه ابوالحسین در اراده را مشخصاً به «نفس الداعی» شناسانده و در تبیین آن نوشته است: «... فأبوالحسین جعله [الاراده] نفس الداعی، علی معنی أن علمه تعالی بما فی الفعل من المصلحه الداعیه إلی الإیجاد هو المخصص و الإراده» (علامه حلی، ۱۴۱۳ق: ۲۸۸).

این گزارش اما، جدای از آن که به لازمه و نتیجه اراده در نظر ابو الحسین توجه می دهد، از فحوای علمی که داعی به آن تعریف شده نیز حکایت می کند. نخستین خبر از علامه اگرچه اراده را به مطلق علم می شناساند، اما دومین گزارش، حاوی این پیام است که منظور از این علم، نه مطلق علم، بلکه علم به خیر و صلاح است. همین مضمون را فخر رازی در نهاییه العقول چنین گزارش کرده است: «ذهب... صاحب المعتمد الی انه لا- معنی للإراده... الا الداعی و ذلك فی حقنا هو العلم باشمال الفعل علی مصلحه او اعتقاد ذلك او ظن ذلك، و الله تعالی لما استحال فی حقه الاعتقاد و الظن فلا جرم انه لا معنی للداعی و الصارف فی حقه الا علمه بشتمال الفعل علی المصلحه و المفسده» (فخر رازی، ۱۴۳۶ق، ۲: ۲۶۶).

ص: ۵۷

۱- منظور «ابواسحاق ابراهیم بن نوبخت» است که با ابوالحسین بصری و سید مرتضی هم عصر بوده است (علامه حلی، ۱۳۶۳: ۱۶۵). حمصی رازی نیز می نویسد: «و حکى أبوالحسین البصری _ فی تصفحه عن بعض الشیوخ و لم یسمه _ أنه یذهب إلی [أن] کون الفاعل مریداً إنما هو داعیه إلی الفعل» (نک: حمصی رازی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۶۳). بعید نیست این بعض از شیوخ، ابراهیم بن نوبخت بوده باشد

جالب آن که نه تنها ابو الحسین، بلکه بیشتر هم فکran او _ که اراده را به داعی و داعی را به علم تبیین و تفسیر کرده اند _ بین آن دو، در خدا و انسان تفاوت گذاشته اند. چرایی این فرق گذاری را باید در استدلال بر این موضوع یافت که بر پایه آن تنها علمی به خداوند منسوب می شود که احتمال خطا در آن وجود نداشته باشد، و از آن جهت که این خصلت در «اعتقاد» و «ظن» بر مصلحت وجود دارد، لذا باید داعی را در خداوند صرفاً به «علم» به مصلحت در فعل ترجمه کرد که در آن احتمال خطا به صفر می رسد؛ این در حالی است که در انسان ها علاوه بر این علم، حضور یک نوع میل نیز مطرح است که به تبع علم فاعل به فعل محقق می شود (نک: تهانوی، ۱۹۹۶، ۱: ۱۳۵؛ ملاحمی خوارزمی، ۱۳۸۶: ۴۲). همین خصیصه است که بر پایه آن، بین «داعی» و «اراده» در خدا و انسان فرق گذاشته می شود. فخر رازی به این نکته توجه داده که مشخصاً در نظر ابو الحسین بصری، داعی و اراده در خداوند یگانه اند، اما در انسان ها اراده زاید بر داعی است: «انه حکم بكون الاراده زائده علی الداعی و الصارف فی الشاهد، و نفاها فی الغائب» (فخر رازی، ۱۴۳۶ق، ۲: ۲۶۶). او میان ابوالحسین و دیگر معتزلیانی که اراده را صفتی زاید بر داعی و علم خداوند به مصلحت فعل می دانستند، فاصله می گذارد و مذهب ابوالحسین را از پیشینیانش ممتاز می کند. گویی ابوالحسین در یک چرخش فکری، اراده را با داعی مساوی و مساوق گرفته، در حالی که معتزلیان پیش از او، اراده را هم در خدا و هم در انسان، امری زائد بر داعی و علم می دانستند (فخر رازی، ۱۴۳۶ق، ۲: ۲۶۶). (۱)

البته در این میان، پرسشی اساسی وجود دارد که: چرا ابوالحسین از نظریه رسمی اعتزال بصری عدول می کند و اراده را به داعی تحویل می برد؟ این پرسش کاملاً جدی و مهم است. به گمان، پاسخ این پرسش را باید در چالش های معرفتی فلاسفه و متکلمان در موضوع «اراده» جست و جو کرد. این چالش ها عمده‌تاً ریشه در تبیین های متفاوت دو گروه متکلمان و فیلسوفان از فعل دارد. به هر حال، معتقدان به اراده الهی باید به این مسئله پاسخ دهند که رابطه میان «اراده و فعل» و «اراده و ذات» چگونه است و البته پاسخ فلاسفه و متکلمان به این دو پرسش، متفاوت بوده است. به احتمال قوی، چرخش فکری ابو الحسین نیز برخاسته از چالش های معرفتی این دو گروه باشد.

باری! فعل از دیدگاه فلاسفه در نظام علیت ترجمه و تفسیر می شود و نهایتاً به معنای «اثر» خواهد بود. فیلسوفان در نظام تأثیر و تأثر در عالم، بین انحای مختلف اثر، تفاوت جوهری قائل

ص: ۵۸

۱- البته باید توجه داشت که فخر رازی نظر نظام و جاحظ را نادیده گرفته و از آن عبور کرده است

نبودند؛ اما متکلمان، با دو الگوی «فاعلیت» و «سببیت» از نظام تأثیر و تأثر سخن می گفتند و مناط جدا سازی این دو الگو را، به نقش «قدرت» در محقق ساختن افعال باز می گرداندند. بین اهل کلام هر جا سخن از «فاعل» بود، فعل آن فاعل نیز اختیاری محسوب می شد و بر همین اساس، فعل اختیاری را به گونه ای تعریف می کردند که مؤثر، آزادانه بتواند در جهت تحقق فعل عمل کند؛ لذا در تعریف می گفتند: «الفعل هو الحادثُ علی جهة الصَّحَهِ». منظور از «صحت» در این نوع تعاریف، جواز و قدرت انجام فعل بود، چراکه ایشان در تعریف قدرت می گفتند: «صحَّه الفعل و التَّرك» تا تأکید کرده باشند صحت، همان قدرت است (نک: قاضی عبدالجبار، ۱۴۳۳ق، ۱۴: ۲۱۴). گویی بیان متکلمان در معنای فعل، بر فاعلیتی استوار بود که مبتنی بر قدرت باشد. (۱)

تاریخ فکر و اندیشه نشان داده است که میان متکلمان و فیلسوفان، دست کم در سه حوزه پیرامون «فعل» درگیری و کشمکش وجود داشته است؛ نخست چرایی فعل که «چه چیز سبب تحقق فعل می شود؟» اختلاف دوم را فرآیند فعل پوشش می دهد، بدین معنا که «فعل چگونه تحقق پیدا می کند؟» و مورد سوم، بررسی عامل تحقق فعل است؛ «چرا فعل محقق می شود؟» این پرسش ها چه درباره فعل انسان و چه درباره فعل خداوند، سال ها میان اهل فلسفه و کلام مطرح بوده است.

اما درباره فعل الهی و سبب تحقق آن، مهم ترین پرسش آن بود که: آیا برای تحقق فعل، چیزی غیر از صفات ذاتی خداوند لازم است؟ این پرسش را فلاسفه بیشتر از متکلمان ارج نهاده و بدان پرداخته اند، چراکه موضع گیری ایشان در چگونگی صدور فعل از فاعل، بازبسته تعیین موضع در این بحث است. اما برای اهل کلام، این پرسش پاسخ روشنی دارد، چراکه از نظر آنان فعل، به صرف وجود صفات ذات حاصل شدنی نیست. در نظر متکلم گرچه با نبودن علم و قدرت، فعل تحقق پیدا نمی کند، اما این بدین معنا هم نیست که علم و قدرت برای تحقق فعل کافی

ص: ۵۹

۱- متکلمان برای افعال، سه گونه مختلف «مخترع»، «مباشر» و «متولد» را مطرح می کردند؛ «فعل مخترع» فعلی بود که در غیر محلی که قدرت بر او اعمال می شود خلق می شد. در این مدل از فعل آنچه ایجاد می شود، نیازمند به سابقه و محل نیست و هیچ ماده اولیه و محلی برای تحقق آن نیاز نیست. این فعل تنها مخصوص خداست و همان خلق از «لا من شیء» است. «فعل مباشر» گونه دومی بود که ایجادش در محلی بود که قدرت بر او اعمال می شود. «فعل متولد» نیز فعلی است که به واسطه دیگری محقق می شد؛ مثل وقتی که سنگی رها می شود و آن سنگ به شیشه برخورد کرده و شیشه را می شکند، این فعل متولد است.

است، بلکه به امر دیگری غیر از علم و قدرت نیاز است که حقیقت فعل با آن تحقق پیدا کند. آن چیز از دیدگاه متکلمان، اراده است (فخر رازی، ۱۴۳۶ق، ۲: ۲۶۶).

اینک پرسش دیگری برای متکلم مطرح بود که اگر اراده از صفات ذات نیست، ارتباط آن با ذات چگونه است؟ گزارش فخر رازی از دیدگاه‌های مختلف در این زمینه قابل توجه است. وی در یک دسته بندی، از دو دیدگاه معنا شناسانه در اراده خبر داده است که گروهی همانند «نجار معتزلی» اراده را «سلبی» ترجمه می کرده و معتقد بوده است: اراده فعلی است که از روی غلبه و اکراه نباشد. اما بیشتر متکلمان برای اراده، معنایی «ایجابی» در نظر می گرفتند. فخر نظریه وجود شناسانه متکلمان را هم بدین مضمون وانمون کرده که اراده در نظر مثبتین، یا ذاتی بود و یا عرضی. عده معدودی خدا را لذاته مرید می دانستند، اما بیشتر اندیشمندان در گروه دیگری جای می گیرند که در نگاه آنان، اراده امری ثبوتی و عرضی است. هواداران این رویکرد در زیادت اراده بر ذات، با یکدیگر اختلافی نداشتند، اما پاره ای همچون اشاعره آن را امری قدیم، کرامیان اراده را حادث در ذات و عموم معتزله بصره، اراده را امری زاید بر ذات، قائم بذات و لافی محل می دانستند (فخر رازی، ۱۹۸۶، ۱: ۲۱۵-۲۱۶).

معتزلیان در مقابل نظریه اشاعره که اراده را قدیم معرفی می کردند، تأکید داشتند اراده امری حادث است. مهم ترین دلیل معتزلیان بر این باور، توالی فاسد دیدگاه قدیم انگاری اراده، همچون تعدد قدماء، پذیرش جبر و ترکیب در ذات بود که آنان را از این دیدگاه دور می ساخت.

به هر روی، نقطه اشتراک بیشتر نظریه پردازان معتزلی، آن بود که اراده امری حادث است؛ به عبارتی فعل خدا، که منشأ آن اراده است، حادث است؛ پس اراده می تواند متصف به حدوث شود.

اما این داستان بدین شکل امتداد نیافت، چراکه معتزلیان متأخر در پاره ای از مباحث دقیق الکلام، دیدگاه‌های جریان بهشمیه و معتزلیان متقدم را کنار گذاشته و تمایلاتی به فلسفه مشاء نشان دادند؛ برای مثال، ورود مباحث وجود و ماهیت (ملاحمی خوارزمی، تحفه المتکلمین: ۵۹-۶۲)، تغییر معنای عرض (ملاحمی خوارزمی، ۱۳۹۰: ۸۱)، بهره گیری از اصطلاحاتی فلسفی مانند ممکن الوجود و واجب الوجود (ملاحمی خوارزمی، ۱۳۹۰: ۸۳-۸۴) و رد نظریه سنتی معتزله در شیئیت معدوم و پذیرش دیدگاه فلاسفه (ملاحمی خوارزمی، ۱۳۹۰: ۳۵۲-۳۵۳)، نمونه های خوبی برای این اقبال بود. طبعاً این تغییرات گاه سبب تغییر در مواضع آنان در جلیل الکلام نیز می شد. از جمله این تأثیرات باید به موضع معتزله متأخر در بحث ماهیت اراده اشاره کرد که به دلیل تغییر در معنای عرض بود.

دیدیم که معتزله متقدم اراده را حادث و عرضی لا فی المحل می دانستند. بنا به تعریف پیشین معتزله متقدم، لازم نبود عَرَض حتماً در یک محل حلول کند و از آن تجاوز نکند و از این رو، امکان طرح نظریه عرض لا فی المحل وجود داشت و به همین دلیل، اراده خداوند عرض لا فی المحل دانسته شده بود؛ این در حالی بود که در تعریف معتزله متأخر، عرض تنها در جوهر حلول می کرد و نباید از آن تجاوز می کرد. همین تغییر کافی بود که معتزلیان متأخر امکان طرح نظریه «عَرَض لا فی المحل» را نداشته باشند و در نتیجه نتوانند اراده خداوند را لا فی المحل بشناسند (ملاحمی خوارزمی، ۱۳۹۰: ۸۱). از همین رو هم نسخه فلسفی تبیین اراده را از مشائیان اخذ و هم گام با فلاسفه مشاء، اراده را به داعی که در حقیقت علم خداوند به نظام احسن بود معنا کردند (ابن سینا، الشفاء، ۲: ۳۶۷). دست آورد این اخذ و اقتباس، همگرایی بیشتر با نظریه فلاسفه در تحلیل اراده پروردگار بود (نک: علامه حلی، ۱۴۱۳ق: ۴۰۱_۴۰۲؛ ملاحمی خوارزمی، ۱۳۹۰: ۲۱۸_۲۱۹).

منابع

۱. آمدی، سیف الدین، (۱۴۲۳ق)، أبکار الأفكار فی أصول الدین، تحقیق: احمد محمد مهدی، قاهره، دار الکتب.
۲. ابن مرتضی، احمد بن یحیی، (۱۴۰۹ق)، طبقات المعتزله، تحقیق: سوسنه دیفلد _ فلزر، بیروت، دار المكتبة الحیاه.
۳. ابن ندیم، محمد بن اسحاق، (۱۳۸۱)، الفهرست، تحقیق: رضا تجدد، تهران، اساطیر.
۴. اشمیتگه، زابینه، (۱۳۷۸)، اندیشه های کلامی علامه حلی، ترجمه: احمد نمایی، مشهد: بنیاد پژوهشهای آستان قدس رضوی.
۵. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، (۱۴۰۰ق)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلیین، تصحیح: هلموت ریتز، و سیادن، فرانس شتاینر.
۶. شیخ مفید، (۱۴۱۳ق)، أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۷. حلبی، علی اصغر، (۱۳۷۶)، تاریخ علم کلام در ایران و جهان، تهران، اساطیر.
۸. حمّصی رازی، سدیدالدین محمود، (۱۴۱۲ق)، المنقذ من التقليد، تحقیق: مؤسسه النشر الاسلامی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۹. دینانی، غلامحسین، (۱۳۸۵)، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران، طرح نو.
۱۰. رحمتی، محمد کاظم، (۱۳۸۷)، فرقه های اسلامی در ایران سده های میانه، تهران، بصیرت.
۱۱. نعمانی، شبلی، (۱۳۷۳)، تاریخ علم کلام، ترجمه: سید محمد تقی فخر داعی گیلانی، تهران، اساطیر.
۱۲. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۳۶۴)، الملل و النحل، قم، الشریف الرضی، چاپ سوم.

١٣. _____، (١٤٣٠ق)، نهايه الاقدام فى علم الكلام، حرره و صححه: الفريد جيوم، قاهره، مكتبه الثقافه الدينيه.

١٤. علامه حلى، حسن بن يوسف، (١٤١٣ق)، كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد، تصحيح و تعليقه: حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.

١٥. _____، (١٣٦٣)، أنوار الملكوت فى شرح الياقوت، قم، الشريف الرضى.

١٦. فخر رازى، محمد بن عمر، (١٩٨٦)، الأربعين فى أصول الدين، تحقيق: دكتور احمد حجازى السقاء، قاهره، مكتبه الكليات الأزهریه.

١٧. _____، (١٤٠٧ق)، المطالب العالیه من العلم الإلهی، تحقيق: دكتور احمد حجازى السقاء، بیروت، دار الكتاب العربی.

١٨. _____، (١٤٣٦ق)، نهايه العقول فى درايه الاصول، تحقيق: سعيد عبداللطيف فوده، بیروت، دار الذخائر.

١٩. قاضى عبدالجبار، عبدالجبار بن احمد اسدآبادی، (١٤٣٣ق)، المغنى فى ابواب التوحيد و العدل، دراسه و تحقيق: محمد خضر نبهاء، بیروت، دار الكتب العلمیه.

٢٠. _____، (١٤٢٢ق)، قوام الدين مانكديم، شرح الأصول الخمسه، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

٢١. مجتهد شبستری، محمد، (١٣٧٥)، هرمنوتیک، کتاب و سنت، تهران، طرح نو.

٢٢. مسعودی، على بن حسين، (بيتا)، مروج الذهب و معادن الجواهر، بیروت، دار الاندلس.

٢٣. ملاحمی خوارزمی، محمود بن محمد، (١٣٩٠)، المعتمد فى اصول الدين، تحقيق و تقديم: ویلفرد ماديلونگ، تهران، ميراث مکتوب.

٢٤. ملاحمی خوارزمی، محمود بن محمد، (١٣٨٧)، تحفه المتکلمين فى الرد على الفلاسفه، تحقيق و مقدمه حسن انصارى، ویلفرد ماديلونگ؛ زیر نظر زابینه اشمتیکه، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران؛ برلین: مؤسسه مطالعات دانشگاه آزاد برلین.

٢٥. _____، (١٣٨٦)، الفائق فى اصول الدين، تحقيق و تقديم: ویلفرد ماديلونگ، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.

٢٦. تھانوی، محمد علی بن علی، (١٩٩٦)، موسوعه کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، تقدیم و اشراف و مراجعہ: رفیق العجم و علی دحروج، الترجمة: جورج زیناتی، بیروت، مکتبہ لبنان.

ص: ٦٢

اشاره

حسین محمدی (۱)

سید اسحاق حسینی کوهساری (۲)

سید محمد موسوی مقدم (۳)

تاریخ دریافت: ۰۵/۰۶/۱۳۹۵

تاریخ تأیید: ۰۷/۰۸/۱۳۹۵

چکیده

اصلی ترین هدف خداوند از نزول قرآن، تربیت انسان است و اساسی ترین آموزه در این مسیر «توحید ربوبی» است. هدف این پژوهش، ترسیم فرآیند تربیت انسان بر مبنای توحید ربوبی در سه مرحله است. مرحله نخست، جهت دهی به مقوله «اتخاذ رب» است که با ابتدای برانگاره «شعور فطری انسان نسبت به خالقیت» و «برقراری پیوند آن با ربوبیت» صورت می گیرد. مرحله دوم، شکل گیری شاکله شخصیتی انسان بر مبنای عبودیت است، که از رهگذر «اندیشه ورزی نسبت به رابطه تلازمی ربوبیت با الوهیت» و «اعتلای مبدأ گرایشی اتخاذ رب، یعنی جلب منافع و دفع مضار بر مبنای حبّ عبودی» تحقق می یابد. مرحله سوم، ناظر به هدف غایی تربیت، یعنی مشاهده عدم استقلال عالم هستی و بازگشت تمامی تدابیر به رب العالمین است که از رهگذر قوت بخشی به معرفت ربوبی حاصل می شود. در این مقاله سعی بر آن است تا کاربرت توحید ربوبی در هر کدام از این مراحل مورد کنکاش قرار گرفته و الگویی از آن استخراج شود.

واژگان کلیدی

الوهیت، خالقیت، ربوبیت، توحید ربوبی، هدف غایی.

ص: ۶۳

۱- دکترای علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران، پردیس فارابی (tohid1512@chmail.ir)

۲- استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران، پردیس فارابی

۳- استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران، پردیس فارابی

«تربیت» از ابتدایی ترین و اساسی ترین نیازهای حیات انسان است. اهمیت تربیت و نقش انحصاری آن در تحقق فرهنگ و تمدن و تعالی آن ها، بر مریدان بزرگ پوشیده نبوده است؛ چنان که «غزالی» تربیت را پس از پیامبری، شریف ترین کار آدمی خوانده، «کانت» آن را بزرگ ترین و دشوارترین مسئله آدمی دانسته و «افلاطون» بر آن بوده است که عالی تر و مقدس تر از تربیت، فنی نیست (رفیعی، ۱۳۸۱، ۳: ۹۰). سرآمد همه اینان، انبیای الهی هستند که همواره کوشیده اند تا این نیاز بنیادین انسان را سامان بخشند، به گونه ای که فلسفه بعثت انبیا، هدایت انسان و قرار دادن او در مسیر رشد و سعادت است که جز از طریق تربیت حاصل نمی شود. راهبرد اصلی انبیا در تربیت انسان، خارج ساختن او از مدار شرک و قرار دادن در دایره توحید است. از آن جایی که عمده شرک در حیات انسان از ناحیه ربوبیت خداوند است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ۲: ۵۸۱)، می توان از توحید ربوبی به عنوان اساسی ترین آموزه انبیا در مسیر تربیت انسان یاد کرد و بیان داشت که محل اصلی نزاع انبیا با دیگران نیز بر سر همین امر بوده است (عسکری، ۱۳۸۲، ۱: ۳۴).

نگارندگان این پژوهش بر آنند که تربیت قرآنی از رهگذر توحید ربوبی بوده و با عنایت

به کاربرت آن در مباحث تربیتی، می توان به عناصر یک نظام تربیتی اعم از اهداف، اصول و روش ها دست یافت. پژوهش حاضر بر مبنای ترسیم مراحل سه گانه، به چگونگی کاربرت توحید ربوبی در تربیت انسان پرداخته است. مرحله اول و دوم ناظر به اهداف میانی تربیت و اهداف جزئی ذیل آن است و مرحله سوم ناظر به هدف غایی است.

مرحله ابتدایی، «جهت دهی به مقوله اتخاذ رب» است که در این پژوهش از آن به اصلی ترین بنیاد حیاتی انسان یاد شده است. تحقق هدف مرحله، منوط به «برانگیختن شعور فطری انسان درباره خالقیت» و هم چنین «اندیشه ورزی درباره رابطه تلازمی خالقیت و ربوبیت» است. مرحله دوم، شکل گیری شاکله شخصیتی انسان بر مبنای عبودیت است که از رهگذر «اندیشه ورزی درباره رابطه تلازمی ربوبیت و الوهیت» و هم چنین «اعتلای مبدأ گرایشی جلب منافع و دفع مضار بر مبنای حب عبودی» قابل تحقق است. عبودیت، مرز عدمی نداشته و قوت بخشی به شاکله شخصیتی انسان در هر مرحله ای از حیات انسان، زمینه را برای تحقق مرحله سوم از تربیت انسان، یعنی باریابی به عالم ملکوت فراهم می گرداند. انسان در این عالم، بازگشت تمامی تدابیر به رب-العالمین را مشاهده می کند.

خاستگاه اصلی مباحث کلامی، آموزه هایی است که در قرآن مطرح شده است. «توحید ربوبی» نیز مستثنای از این امر نبوده و تأکید قرآن بر ربوبیت گواه بر این امر است، به گونه ای که بررسی کاربرد «رب» در قرآن نشان می دهد که ریشه «رب ب» در قرآن کریم ۹۷۶ بار به کار رفته است (عبدالباقی، ۱۳۶۴: ۲۸۵-۲۹۹). بر این اساس، اسم «رب» پس از اسم جلاله «الله» بیشترین کاربرد را در میان اسماء الحسنی در قرآن کریم دارد. دانشمندان لغت، معانی متعددی نظیر: مالک (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ۸: ۲۵۶؛ ابن درید، ۱۹۸۷، ۱: ۶۷؛ جوهری، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۳۱؛ أزهری، ۱۹۶۷، ۱۵: ۱۲۸؛ ابن سیده المرسی، ۱۴۲۱ق، ۱۰: ۲۳۳؛ ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ۱: ۳۹۹)، حضانت و سرپرستی (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ۸: ۲۵۶)، اصلاح و تکمیل (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ۲: ۳۸۱)، صاحب (ابن سیده المرسی، ۱۴۲۱ق، ۱۰: ۲۳۳؛ طریحی، ۱۴۰۸ق، ۱: ۱۷۵)، سید (أزهری، ۱۹۶۷، ۱۵: ۱۲۸؛ عسکری، ۱۴۱۲ق، ۱۸۰)، تربیت و به کمال رساندن (ابن سیده المرسی، ۱۴۲۱ق، ۱۰: ۲۳۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۳۳۶) را برای «رب» در نظر گرفته-اند. بر اساس نظر لغویون، می توان دو عنصر معنایی را برای واژه «رب» فارغ از ریشه اشتقاقی آن از «رب» و «ربوبی» و «ربو» در نظر گرفت که عبارتند از: ۱. مالکیت، که به اذعان همه و یا عمده لغویون در واژه «رب» نهفته است؛

۲. تدبیر، سرپرستی و مدیریت کردن امور که به نحوی در تمامی معانی مطرح شده برای «رب» نظیر حضانت، سیادت، صاحب، تربیت و حتی جزء معنای اصلی آن، یعنی مالکیت نهفته است و به اقتضای هر کدام، لازم معنای آن را به خود می گیرد.

بنابراین، در بحث از توحید ربوبی باید به معنای «رب» توجه داشت. بحث از توحید ربوبی ناظر به اداره و تدبیر جهان بوده و بیان می دارد که خدای واحد، به تنهایی به اداره و تدبیر امور می پردازد و در عرض و رتبه آن، خدایان دیگری وجود ندارند که همگی با هم یا هر کدام، جهان یا بخشی از امور را اداره و تدبیر کنند (قدردان ملکی، ۱۳۸۶: ۳۹۳). توحید ربوبی یگانه رب و مدبر جهان را «الله» دانسته و سایر علل را در طول آن تفسیر می کند. بر این اساس، هر آنچه را که در عالم وجود متصور است، از او بوده و هیچ موجودی در هیچ جهتی اعم از خلق، رزق و... استقلالی از خود ندارد. نسبت تدبیر برخی امور به ملائکه و... در قرآن (نازعات: ۵) با توحید ربوبی ناسازگار نیست، زیرا تدبیر آن ها به اذن او بوده و منتهی به او می شود (خرازی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۶۴) و در حقیقت، آن ها در سلسله اسباب و علل متصور هستند که جنود رب العالمین به شمار آمده و به خواست و مشیت او عمل می کنند (سبحانی، ۱۴۲۸ق: ۶۹).

بررسی آیات قرآن نشان می دهد که گرایش انسان به اختیار مدبر برای خویشتن به جهت جلب منافع و دفع مضار، جزء یکی از عناصر بنیادین حیات اوست. شاکله وجودی انسان و نیز ضرورت های فردی و اجتماعی او موجب گردیده است که انسان، همواره کسی یا چیزی را به عنوان مدبر خویش برگزیند تا بتواند به واسطه آن، حیات خویش را قوام بخشیده و به راحتی و سعادت دست یابد. منشأ تلاش انسان برای این امر در نیاز حقیقی او نهفته است که از رهگذر محبت به غیر در صدد بر می آید تا نیاز خویش را برطرف کند. اثر این محبت، اطاعت و تبعیت از مورد محبت خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ۸: ۲۶۵). قرآن، اطاعت از غیر را به معنای بخشیدن سمت ربوبی به او به شمار آورده است: «اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ...» (توبه: ۳۱). اتخاذ احبار و رهبان به عنوان «ارباب» به این معنا نبوده است که در مقابل آنان عمل عبادی انجام می گرفته است، بلکه از آن جایی که تمامی اوامر و نواهی آنان مورد قبول واقع قرار گرفته و اطاعت می شده اند، قرآن از آن تعبیر به «ارباب» کرده است (طوسی، بی تا، ۵: ۲۰۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۵: ۳۷). این معنا در روایات نیز مورد تأکید قرار گرفته است: «أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: «اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ» قَالَ: أَمَّا وَ اللَّهِ مَا صَامُوا، لَهُمْ وَ لَا صَلُّوا _ وَ لَكِنَّهُمْ أَحَلُّوا لَهُمْ حَرَامًا وَ حَرَّمُوا عَلَيْهِمْ حَلَالًا _ فَاتَّبَعُوهُمْ» (عیاشی، ۱۳۸۰، ۲: ۸۶).

بنابراین، با توجه به این که انسان همواره قرین نیاز است، مقوله «اتخاذ رب» را نیز باید قرین همیشگی او به شمار آورد. این امر آن چنان با انسان قرابت دارد که حتی با نبود ارباب بیرونی و خارج از وجود انسان، باز می تواند به مثابه عنصری فعال، انسان را به اتخاذ اربابی از درون سوق دهد؛ به این معنا که انسان با ملاحظه توانایی ها و استعداد های خویش، هر چند موهومی و مبتنی بر خیال، چنین می پندارد که خود می تواند نیاز های خویش را رفع کند. بنابراین، به خویشتن محبت پیدا کرده و ضمن استقلال بخشی به خود در رفع نیازها، سر از اطاعت و تبعیت از خود درمی آورد: «أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَ أَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ» (جاثیه: ۲۳). اتخاذ اله به معنای پرستیدن آن، و مراد از پرستش هم اطاعت کردن است (طباطبائی، ۱۳۹۰، ۱۸: ۱۷۲).

به این ترتیب، انسان با داشتن این عنصر حیاتی در درون خویش در پی آن است که به نحو ضرورت، قوام حیات و سعادت خویش را فراهم آورد. قرآن نیز انسان را به همین نحو که هست در نظر می گیرد و با مفروض داشتن این وضع، با وی سخن می گوید. این سخن برای آن

است که وی با توجه به این که گام نخست را خود برداشته است، گام های بعدی را با نظر به

واقعیت های هستی چنان بردارد که بتواند به عناصر حیاتی خویش که او را به اتخاذ «ربّ» سوق می دهد، پاسخ مناسب داده و آن را اعتلا-بخشد. به عبارت دیگر، هرچند تصور انسان بر حسب عناصر حیاتی اولیه در خصوص مالک و مدبر خویش، تصویری نادرست است، اما قرآن اصل این امر را به رسمیت شناخته و سخن با انسان را از همان جا آغاز می کند تا او را متوجه این امر کند که تصویر تمام نمای انسان در اتخاذ ارباب متعدد برای نیل به حیات راحت و سعادت نیست، و اساساً این دو مقوله نه تنها با یکدیگر قابل جمع نیستند، بلکه زمینه سرگردانی، حیرت و شقاوت انسان را نیز فراهم می گرداند، زیرا وقتی ربّ واحدی اتخاذ شود و تنها طرح و نقشه او در حیات انسان جریان پیدا کرده و عبادت و استعانت، منحصر در او شود، به حقیقت، وجدان انسانی از زبونی و خواری در برابر نظام ها و اوضاع و اشخاص، نجات می یابد، همان گونه که از دست مذلت افسانه ها، خیالات و خرافات رها می گردد (قطب، ۱۴۲۵ق، ۱: ۲۵). قرآن کریم، در قیاسی تمثیلی بر عدم تساوی بین دو شخصی که سرسپرده ارباب متعدد است و شخصی که تنها یک «ربّ» واحد دارد، تأکید کرده و با این تمثیل به آثار منتج از هر دو اشاره کرده است: «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَ رَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا...» (زمر: ۲۹).

از این رو، دست یابی به تصویری تمام نما از انسان در این است که او با کسب بینش هایی، عناصر اولیه حیات خویش را اعتلا بخشیده و یا از آن ها فراتر رود و آن گاه با عناصر متعالی تری همراه گردد. این بینش ها نقش جهت دهنده به مقوله اتخاذ «ربّ» دارند که قرآن کریم با دست -گذاردن روی آن ها در صدد جهت دهی مذکور برمی آید. از این بینش ها می توان به اهداف تربیتی متناسب با این مرحله از فرآیند تربیتی انسان یاد کرد، زیرا تعالی آن عنصر درونی، موهون تحقق این بینش هاست. این اهداف عبارتند از:

۱. برانگیختن شعور فطری انسان درباره خالقیت خداوند

نخستین گام برای اعتلای گرایش به اتخاذ ربّ این است که انسان به آگاهی های فطری درباره خالقیت خداوند متوجه شود. توضیح آن که قرآن، وجود خداوند را امری تردیدناپذیر معرفی کرده و در صدد نبوده است که به معنای دقیق فلسفی، به اثبات وجود خدا پردازد، بلکه وجود مبدأ یا خالق را برای جهان، امری مسلم یا تردیدناپذیر برای بشر در نظر گرفته است. شهید بهشتی با بررسی تطبیقی روش های طرح خدا در مباحث دانشمندان مسلمان و مقایسه آن با شیوه ارائه قرآنی، به تفاوت این دو شیوه توجه کرده است. به باور او، برخلاف نظریه های

فلاسفه، مسئله اثبات وجود خدا و اثبات صانع در قرآن، به صورت مسئله پیچیده ای که جای جزو بحث داشته باشد، مطرح نشده است و هرچند دشوار است که درباره وجود خدا را به کلی نادیده نگرفته است، اما به همین مقدار که انسان را در برابر چند سؤال قرار دهد، اکتفا کرده است (بهشتی، ۱۳۷۴: ۶۸). البته این به معنای نفی برهان پذیر خالقیت نیست، بلکه دانشمندان برای آن اقامه برهان کرده اند. از جمله مهم ترین این براهین «برهان حدوث» است که مورد اهتمام متکلمان قرار گرفته است (رک: اشعری، ۱۹۵۵: ۱۷؛ ماتریدی، ۱۴۲۷ق: ۱۱؛ جوینی، ۱۴۱۶ق: ۳۹؛ فخر رازی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۲۰۰؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۳: ۷؛ طوسی، ۱۴۱۳ق: ۳۹؛ حلی، ۱۴۱۳ق: ۲۸۰؛ حمصی رازی، ۱۴۱۹ق، ۱: ۱۹). برخی متکلمان، خالقیت خداوند را با وجود حدوث عالم، بی نیاز از استدلال دانسته اند و اقامه استدلال برای آن را از باب وثاقت نفس و دوری از التباس به شمار آورده اند (مقداد، ۱۴۲۲ق: ۱۵۱).

بر این اساس، بداهت وجود خالق در قرآن، یکی از مبنایی ترین عناصر معرفتی انسان به شمار آمده است که از رهگذر آن می توان به درجات عالی توحید، نظیر توحید ربوبی و الوهی دست یافت. به همین منظور، از جمله روش های قرآن در طرح مباحث مرتبط با توحید ربوبی، مواجه کردن مردم با آگاهی های فطری آنان است. در این مسیر، سؤالاتی درباره خالقیت مطرح کرده و شعور فطری آنان را برمی انگیزاند تا بعد از دریافت اقرار و اعتراف بر خالقیت،

استدلال های خود بر توحید ربوبی را بر آن استوار دارد (عنکبوت: ۶۱؛ زمر: ۳۸؛ زخرف: ۹؛ لقمان: ۲۵؛ مؤمنون: ۸۴). در حقیقت، از منظر قرآن، اصل خالقیت مسلم انگاشته شده است که انسان با اندکی تأمل در اطراف آن می تواند پی به وجود خالق ببرد (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۲۶: ۴۵۴). منشأ این بداهت، در فطرت انسان است (قطب، ۱۴۲۵ق، ۵: ۲۷۹۴) و گواه بر این است که انسان مفطور به توحید است (طباطبائی، ۱۳۹۰، ۱۶: ۲۳۱). اساساً هدف از پرستیدن بت ها توسط مشرکان این بود که آنان را واسطه و شفیع خود برای تقرب به «الله» می پنداشتند: «وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شَفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ...» (یونس: ۱۸). پر واضح است که چنین بیانی، نشانه اعتقاد مشرکان به اصل وجود آفریدگار است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ۲: ۲۶). بر این اساس است که آیات محدودی از قرآن کریم به اثبات اصل صانع و مسئله خالقیت پرداخته است و بیشتر آیات، ناظر به اسما و صفات الهی است.

بنابراین، اصل وجود خالق و هم چنین مخلوقیت انسان به گواهی آیات قرآن برای او واضح و مبرهن است و قرآن کریم صرفاً با طرح پرسش هایی در صدد است تا منطق فطری انسان را برانگیخته و او را به اعتراف در این باره وابدارد. پس اقرار گرفتن انسان با ابتدای بر آگاهی و

شعور فطری انسان درباره اصل مسئله خالق و مخلوق، نخستین گام در مرحله اول فرآیند تربیت انسان است. این امر هرچند یک روش در ارائه براهین تلقی می شود، اما در مباحث تربیتی

می توان از آن به عنوان «هدف» یاد کرد. هنگامی که یک امری، مانند هدف تربیت در نظر گرفته شود، حالت مطلوب آن مورد توجه خواهد بود (باقری، ۱۳۸۷، ۱: ۱۳۱)؛ از این رو، حالت برانگیختگی انسان نسبت به شعور فطری خود و آگاهی از خالقیت، به منزله هدف تربیتی است.

۲. اندیشه ورزی درباره عدم انفکاک خلقت از ربوبیت

همان گونه که بیان شد، نخستین راهبرد تربیتی قرآن برای جهت دهی به مقوله اتخاذ رب، بهره بردن از شعور فطری انسان درباره خالقیت و برانگیختن آن با بیان سؤال است. اما این برانگیزانندگی، مقدمه ای برای به تعقل واداشتن انسان درباره جریان ربوبیت در عالم آفرینش است و خود هدف مستقلی نیست. بر این اساس، راهبرد دوم قرآن از مرحله اول فرآیند تربیت انسان، بیان عدم انفکاک خالقیت از ربوبیت است تا انسان با اندیشه ورزی درباره آن، جریان ربوبیت را نیز همانند خالقیت، منتهی به مبدئی واحد به شمار آورده و از یوغ ارباب متعدد رهایی یابد. هنگامی که اندیشیدن درباره آموزه های دینی، چون هدف تعلیم و تربیت قرار می گیرد، نظر بر آن است که به القا و تلقین آن ها نپردازند و حتی به اطلاع یافتن از آن ها نیز اکتفا نشود، بلکه اندیشیدن و فهم درباره آن ها صورت پذیرد (باقری، ۱۳۸۷، ۱: ۱۳۴).

در آیات متعددی از قرآن، ربوبیت مبتنی بر خالقیت قرار داده شده است و به نوعی به عدم انفکاک آن دو از یکدیگر حکم شده است. به این معنا، حال که خالق، فقط خداست و انسان به آن اقرار و اعتراف دارد، فقط هموست که شایستگی ربوبیت داشته و دیگران به دلیل این که سهمی از خلقت ندارند، بالطبع سهمی از تدبیر را نیز نخواهند داشت (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ۱۵: ۱۷۷): «وَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَا يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَ هُمْ يُخْلَقُونَ وَ لَا يَمْلِكُونَ لِنَفْسِهِمْ ضَرّاً وَ لَا نَفْعاً وَ لَا يَمْلِكُونَ مَوْتاً وَ لَا حَيَاةً وَ لَا نُشُوراً» (فرقان: ۳). آیات دیگری نیز بر این معنا دلالت داشته و ربوبیت را در پیوند با خالقیت قرار داده اند: «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ...» (یونس: ۳).

در این دسته از آیات، نوعی توییخ و سرزنش مخاطبان وجود دارد؛ به این معنا که پس از گرفتن اقرار و اعتراف بر خالقیت، بیان می دارد که چرا آنان نسبت به اقتضائات این اعتراف که رهیافتی به ربوبیت است، آگاهی ندارند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ۱۶: ۲۳۱): «وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» (لقمان: ۲۵). این عدم آگاهی در حقیقت، مستند به عدم تفکر آنان است؛ یعنی چرا در اطراف اعتراف خود، نسبت به خالقیت اندیشه نمی کنند تا به این نتیجه دست یابند که دیگران چون سهمی از خالقیت ندارند، بالطبع

سهمی از ربوبیت را نیز نخواهند داشت. این معنا با عبارات دیگری نظیر «أفلا تذکرون» (یونس: ۳)، «فانی تؤفکون» (غافر: ۶۲) و... نیز مورد تأکید قرار گرفته است. در انتهای آیه سوم سوره «یونس» که در بالا-مورد بحث واقع شد، عبارت «ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ» ناظر به همین معناست؛ یعنی چرا شما اندکی فکر نمی کنید که رب شما فقط همان خالق شماست و متذکر این امر نمی شوید تا از رهگذر تفکر در شعور فطری خود نسبت به خالقیت، به ارتباط بین آن با حقایق عالم هستی و اسباب و نتایج آن دست یابید (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ۱۱: ۲۶۷).

بنابراین، راهبرد تربیتی قرآن در این مرحله از فرآیند تربیتی انسان، سوق دادن او به تفکر و اندیشه ورزی درباره لوازم و اقتضائات اقرار به خالقیت است که از جمله لوازم آن، عدم انفکاک ربوبیت از خالقیت است. این عدم انفکاک در اندیشه متکلمان نیز مورد توجه قرار گرفته است. آنان بیان داشته اند که از آن جا که وجود ممکن فقر وجودی دارد، در هر آن و لحظه، به واجب-الوجود متقوم و وابسته است و به عبارتی، لازمه بقای ممکن، استمرار افاضه الهی است (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۲: ۶۷). در حقیقت، تدبیر نوعی از خلقت و آفرینش است. تدبیر تکوینی در واقع استمرار و ادامه خلقت و ایجاد اولیه است و لازمه بقای وجود ممکن، استمرار افاضه الهی است، زیرا نظام امکانی به حکم این که بالذات فاقد وجود و هستی است و این فقر پیوسته با آن همراه است، لازم است تا فیض خلقت مستمر و پیوسته باشد. این استمرار، هم شامل اصل خلقت و هم شامل روابط موجودات با یکدیگر و تأثیر آن ها بر هم می شود. به تعبیر صاحب تفسیر المیزان، خلقت و ایجاد همان گونه که به ذوات مخلوقات تعلق می گیرد، به نظام جاری در بین آن ها نیز تعلق دارد (طباطبائی، ۱۳۹۰، ۱۷: ۱۵۸)، و مقصود از تدبیر، همین نظامات جاری بین اجزای هستی است. در این صورت، حقیقت تدبیر جهان و گیتی، جز استمرار وجود جهان با روابط و خصوصیات که دارد، نیست و چنین استمراری همان خلقت جدید و به عبارت دیگر، ادامه آن خلقت است

اشاره

مرحله نخست فرآیند تربیت انسان بر مبنای توحید ربوبی، به ساماندهی مقولات فطری نظیر اتخاذ ربّ و یا شعور فطری درباره خالقیت اختصاص دارد. نتیجه این مرحله از تربیت انسان، فراهم کردن زمینه برای اتخاذ ربّ واحد و وانهادن ارباب متعدد بود. در حقیقت، انسان با این اتخاذ، وارد مرحله جدیدی از حیات خویشتن می شود که محوریت آن ربّ واحد است. کنش رفتاری انسان (اعم از جوارحی و جوانحی) بر مبنای این محوریت، عبودیت است؛ به این معنا که در چنین وضعی از حیات، شخصیت انسان ضرورتاً بر مبنای عبودیت شکل خواهد گرفت و تمامی جهت-گیری های او در بُعد اندیشه، رفتار و گرایش، ناظر به آن خواهد شد. مقصود از آن، بُعد روحی انسان است که اساس و محتوای شخصیت فرد به شمار رفته و برگرفته از پیوند درونی با خداوند متعال و گرایش روحی و عاطفی به اوست. این پیوند درونی همان زیربنایی است که ساختار شخصیت اسلامی به طور کامل بر آن استوار است و عناصر، ویژگی ها و شاخصه های دیگر شخصیت اسلامی نیز برگرفته از آن است (معن، ۱۳۸۷: ۳۳). عبودیت، ریشه در ربوبیت خداوند داشته و با لحاظ شاخصه های ذاتی طرفین رابطه، یعنی انسان و رب، حاصل می شود. شکل گیری شاکله شخصیتی انسان بر مبنای عبودیت، مرهون افزایش قابلیت هایی در بُعد اندیشه و گرایش با محوریت ربّ واحد است که از آن ها به اهداف تربیتی ناظر به این مرحله از فرآیند تربیتی در این پژوهش یاد شده است که در ادامه به تبیین آن پرداخته خواهد شد.

۱. اندیشه ورزی درباره عدم انفکاک ربوبیت از الوهیت

اتخاذ ربّ واحد، به خودی خود هدف مستقلى به شمار نمی آید، بلکه از منظر قرآن، رهیافت به آن ضرورت سرسپردگی در برابر ربّ را ایجاد کرده و سبب می شود تا آن رب، چهره إله به خود گیرد. با این بیان، ربوبیت و الوهیت منفک از هم نیستند و لازم است در جریان تربیت انسان و شکل گیری شخصیت انسان بر مبنای عبودیت، درباره رابطه آن دو اندیشه ورزی صورت گرفته و قابلیت هایی بر مبنای این رابطه در بُعد اندیشه انسان فراهم گردد. این مسئله، در مقام یک هدف تربیتی، در اولین گام از دومین فرآیند تربیت انسان لحاظ شده است.

بین توحید الوهی و توحید ربوبی، ملازمه اساسی وجود دارد که بر اساس آن، یک حقیقت، زمانی چهره الوهیت به خود می-گیرد که «ربّ» باشد و از آن جایی که طبق توحید ربوبی، سمت ربوبی منحصر در خداوند متعال است، سمت الوهیت نیز منحصر در او خواهد شد، زیرا وقتی پذیرفته شود که همه فعل و آثار جهان به خداوند واحد مستند است، عقل هیچ توجیهی برای

عبادت غیر خداوند نمی بیند، چراکه عبادت به خدایان متعدد باید به دلیل اعتقاد به قدرت و تأثیر آن ها بر جهان و انسان باشد، و با بطلان این پیش فرض اصلاً خدایانی وجود ندارد تا مورد عبادت قرار گیرند (قدردان ملکی، ۱۳۸۶: ۴۱۶). نتیجه چنین امری، شکل گیری عمل و اندیشه عبادی برای آن إله خواهد شد، زیرا عابد با مشاهده ربوبیت حق تعالی و آثار آن در حیات خویش، بنا بر شعور فطری، خود را علی الاطلاق مدیون رب العالمین دانسته و از سر تسلیم و خضوع و خشوع با او درآمده و سمت الوهی به او می بخشد (نजारزادگان، ۱۳۹۱: ۲۸).

این ملازمه در آیات متعددی تبلور یافته است: «إِنَّ إِلَهَكُمْ لَوَاحِدٌ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ مَا بَيْنَهُمَا وَ رَبُّ الْمَشَارِقِ» (صافات: ۵-۴). این آیه، ملاک در الوهیت إله و معبود بودن به حق او را، «رب» قرار داده است، زیرا او به سبب ربوبیت خویش، در آسمان ها و زمین تصرف کرده و بر اهل آن حکم می راند (طباطبائی، ۱۳۹۰، ۱۷: ۱۲۲). او در این تصرف، شریکی ندارد و هرگونه تصرفی از طرف غیر او، جز به اذن او نیست. بنابراین، همه تدبیرها به تدبیر او بازگشت دارند. انسان با ملاحظه چنین امری، هیچ گونه استقلالی برای خود قائل نشده و خود را علی الاطلاق و در همه شئون تحت تدبیر او می داند: «قُلْ إِنَّمَا أَنَا مُنذِرٌ وَ مَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ * رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ مَا بَيْنَهُمَا الْعَزِيزُ الْغَفَّارُ» (ص: ۶۵-۶۶). آیه شریفه بیان می دارد که إله و معبودی که در بُعد هستی از وحدانیت برخوردار بوده و قهاریت او بر همه چیز ثابت باشد، جز خداوند متعال نیست. بر این اساس، او دارای کمال لایتناهی است که همه موجودات، هم از جهت اصل وجود و هم از جهت آثار آن، فقیر و محتاج به او هستند. این فقر سبب خضوع ذاتی در همه موجودات می شود که همان حقیقت عبادت است. بنیان این امر در ربوبیتی است که تمام هستی را از ناحیه رب -العالمین گرفته است (رک: طباطبائی، ۱۳۹۰، ۱۷: ۲۲۱). آیات دیگری از قرآن نیز ناظر به این معنا هستند (بقره: ۲۱؛ مریم: ۳۶؛ یونس: ۱۰۴؛ هود: ۱۲۳؛ انعام: ۷۱؛ یونس: ۱۸؛ رعد: ۱۶). این جاست که رب العالمین، چهره «اله» به خود گرفته و معبود علی الاطلاق می شود. بنابراین، اگر انسان، ربی غیر از رب واحد اختیار کرده و در مقابل آن خشوع و خضوع نماید، عبادت تحقق نیافته است، زیرا آن رب، به دلیل این که سمتی از خالقیت را ندارد، نمی تواند رب به شمار آید. از این رهگذر، هرگونه خضوع و خشوعی نمی تواند عبادت تلقی شود. بنابراین، در مقام تربیت انسان، باید او را به عدم انفکاک ربوبیت از الوهیت واقف کرده و زمینه را برای اندیشه ورزی در این باره فراهم آورد، تا از رهگذر آن بتواند به سمت شکل دهی شخصیت خود بر مبنای عبودیت حرکت کند.

در بخش قبل، اندیشه ورزی دربارهٔ رابطهٔ ربوبیت و الوهیت، به مثابهٔ هدف تربیتی در نظر گرفته شد. این هدف، شرط لازم برای تحقق عبودیت است، اما شرط کافی نیست، زیرا امکان دارد شخص حتی با وجود معرفت به آن رابطه، تحولی را در درون خویش بر مبنای عبودیت فراهم نیاورد که ریشهٔ این امر در بُعد گرایشی انسان است، زیرا یکی از مبادی افعال انسان، گرایش و تمایل به انجام فعل است، به گونه ای که هر عمل مبتنی بر میلی زیرساز است (باقری، ۱۳۸۲: ۲۶۶). عبودیت نیز به عنوان یک فعل، علاوه بر زیرساز شناختی که در بخش قبل آمد، دارای زیرساخت گرایشی نیز هست و بدون آن، تحقق عبودیت ممکن نخواهد بود. بر این اساس، لازم است در مقام تربیت انسان در بُعد گرایشی او به ربّ و تحقق عمل عبودیت، قابلیت ها و زمینه هایی فراهم گردد که در این پژوهش از آن به «هدف تربیتی» تعبیر می شود. این هدف تربیتی در دو سطح قابل تبیین است:

الف. مبدأ میل نخستین؛ جلب منافع و دفع مضار

از منظر قرآن، ابتدایی ترین و یا به تعبیر درست، بنیادی ترین میل انسان برای عبادت، بازگشت به حبّ نفس و بقای آن دارد که از طریق جلب منافع و دفع مضار از ابعاد گوناگون حیات صورت می گیرد. تأمین این خواسته و میل انسانی یا با اتکا به خویشتن و یا با اتکا به غیر بوده و خارج از این دو امر نیست. نتیجهٔ هر کدام از این امور، رب پنداری خود و یا غیر و اظهار عبودیت در مقابل آن است تا بتواند، خیرات حیات خویش را جلب و شرور را از آن دفع کند. قرآن کریم، اصل این گرایش و میل را به رسمیت شناخته و در صدد است با ارائه معرفت تفصیلی از کانون خیر و قدرت، از انحراف در آن جلوگیری کرده و زمینهٔ جهت گیری صحیح آن را فراهم کند. از این رو، تأکید دارد که دست یابی به منافع و مصون ماندن از مضار در گرو عبادت خداوند است و نه غیر او: «قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَاللَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» (مائده: ۷۶).

این آیه در مقام ردّ دیدگاه اهل کتاب مبنی بر تثلیث است که به جهت آن برای حضرت عیسی علیه السلام و مادرشان مقام الوهیت قائل بوده و در برابر آن ها کرنش می کردند (طوسی، بی تا، ۶: ۶۰۶). قرآن کریم در مقابل چنین جریانی، عدم الوهیت آنان را به عدم مالکیت آنان در نفع و ضرر عبادت کنندگان مستند ساخته است؛ یعنی از آن جایی که حضرت عیسی علیه السلام و مادرشان مالکیت در خیر و شرّ مردم ندارند، توانایی ایصال نفع به مردم و دفع ضرر از آنان را ندارند.

بنابراین، اگر عبادت آنان به منظور جلب منافع و دفع مضار است، پر واضح است که نتیجه ای عاید آن نخواهد بود. پس اگر مردم به دنبال جلب منافع و دفع مضار از طریق عبادت هستند، باید آن را منحصر در کسی کنند که از علم به حوایج و نیازمندی های مردم برخوردار بوده و توانایی ایصال خیر و دفع شر از آنان را دارد: «وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَادَّ لِفَضْلِهِ يُصِيبُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَهُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ» (یونس: ۱۰۷).

این آیه، علاوه بر حجت مذکور در اثبات وحدانیت خداوند در ربوبیت و الوهیت، به طور ضمنی به قانونی از قوانین حاکم بر ساختار وجودی انسان اشاره دارد که ریشه در تمایلات و گرایش های فطری او دارد. این قانون عبارت است از: حَبِّ بقا از طریق جلب منافع و دفع مضار؛ به این معنا که انسان در صدد است تا به انحای مختلف، زمینه لازم برای حفظ حیات خویش و آمیختن آن با راحتی را فراهم کند. بدین منظور، تمام همت خویش را بر این قرار می دهد که هر آنچه را مایه قوام حیات است، جلب نموده و هر آنچه را که سبب خدشه به آن است، از خود دفع کند. یکی از راه های تحقق این امر، دست یازیدن به غیر است تا با واسطه قرار دادن او بتواند در کنف حمایت های او، به حیات زیستی خود قوام بخشیده و زمینه بقای آن را فراهم گرداند (مطهری، ۱۳۸۹، ۳: ۴۹۵). و از آن جایی که خاستگاه این امر در نهاد انسان تعبیه شده است، از سوی خداوند تخطئه نگشته و مورد تأیید قرار گرفته است.

ب. مبدأ میل عالی؛ حَبِّ عبودی

گرایش به عبودیت بر مبنای جلب منافع و دفع مضار، مبتنی بر خودمحوری است و انسان بر اساس آن در صدد است تا حیات خویش را قوام بخشد و این معنا سازگار با توحید ربوبی در معنای والای آن نیست، زیرا بر اساس توحید ربوبی، انسان، اصل خلقت و نیز آثار خلقت خود را از ناحیه رب العالمین داشته و در هیچ جهاتی از خود استقلال ندارد. بنابراین، عبودیت او نیز باید به تمام معنا باشد. اما مبدأ میل نخستین به این معناست که انسان برای خویشتن شأنی از استقلال بر مبنای خودمحوری دارد. از دیگر سو، مبدأ میل مذکور از قوت کافی برای قرار دادن انسان در مسیر عبودیت برخوردار نیست، زیرا انسان (در معنای عام آن) به دلیل استغراق در غفلت، همراه از خداوند متعال غافل بوده و منفعی که از سوی خداوند به او می رسد و مضاری را که از او دفع می شود، به گونه کافی و وافی درک نکرده و در مسیر حرکت به سمت عبودیت، با مشکل مواجه می شود.

از این رو، باید در مبدأ میل انسان به عبودیت ربّ العالمین اعتلایی صورت گرفته و مبدأ میل عالی، جای گزین آن شود. علامه طباطبائی^۱ از این میل عالی به «حبّ عبودی» یاد کرده است؛ یعنی محبتی که از روی عبودیت فرد و ناشی از شناخت توحیدی است؛ محبتی که همه نقایص و تمایلات انسان را پاسخ می دهد. ایشان بیان داشته است که مهم ترین شیوه تربیتی اخلاقی در نظر قرآن، شیوه حبّ عبودی است (رک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ۱: ۳۷۳). از این روست که در برخی آیات، سخن از انجام عمل عبادی نه بر مبنای جلب منافع و دفع مضار، بلکه بر مبنای وجه الهی و شایستگی ربّ العالمین برای عبادت به میان آمده است: «وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مَشَكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا * إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا» (انسان: ۸-۹). وجه الهی بودن اعمال عبادی انسان به این است که آن عمل به انگیزه رضای خداوند و حبّ

او بوده و از اهلیت و استحقاق او ناشی شود (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ۲۰: ۱۲۷). انگیزه وجه الهی در عبودیت انسان در آیات دیگری نیز قابل مشاهده است (کهف: ۲۸؛ بینه: ۵؛ غافر: ۶۵؛

زمر: ۳).

بنابراین، امیال زیرساز عبودیت، طیف وسیعی دارد که به تناسب معرفت انسان ربوبی، در او ظهور می یابد. خاستگاه نخست آن، جلب منافع و دفع مضار است و خاستگاه نهایی آن، رضوان ربّ و محبت اوست. عدم اعتلای خاستگاه نخستین به خاستگاه نهایی، در روند تربیت انسان بر مبنای توحید ربوبی اخلاقی ایجاد خواهد کرد، زیرا حرکت مربوب به سمت هدف غایی مستلزم این است که خودمحوری از صحنه تربیت انسان کنار گذاشته شود. این امر مستلزم اعتلای بنیادی ترین میل زیرساز (جلب منافع و دفع مضار) به سمت کانون خیر و فضیلت در تحقق عبودیت است. اعتلای مذکور به معنای مهار و ضبط گرایش ابتدایی و جهت دادن آن به سمت گرایش نهایی (حبّ عبودی) است.

ص: ۷۵

آنچه در این قسمت بیان می شود، در حکم نتیجه مراحل اول و دوم فرآیند تربیت انسان با عنایت به کاربست توحید ربوبی است، که محتوای آن در دو قسمت پیشین مطرح شد. شکل-گیری شخصیت عبودی انسان سبب می شود ارتباط دوسویه ای بین رب و مربوب در جریان تربیت انسان شکل بگیرد. این دوسویگی در آیات متعددی از قرآن قابل ملاحظه است که بر اساس آن، فعالیت ها و اعمال متناسب با اقتضائات ربوبی، از سوی انسان صورت می پذیرد و در مقابل، «رب» از باب رحمت و وسعت خویش زمینه های جدیدی از هدایت را ایجاد می کند تا امکان دست یابی انسان به مراتب بالای انسانی را فراهم کرده باشد. البته ذکر این نکته ضروری است که قرار دادن انسان به عنوان یکی از محورهای ارتباط دوسویه به این معنا نیست که انسان در آن سو و جهت، مختار علی الاطلاق بوده و تمامی فعالیت ها و اعمال منتسب به او باشد، زیرا چنین اطلاقی برخلاف اطلاقی ربوبیت حق تعالی در تمامی جریان هستی است. برآیند فعالیت های انسان در این ارتباط دوسویه از سوی قرآن، ایمان و عمل صالح معرفی شده است؛ به این معنا که انسان باید با اتخاذ رب واحد، به او ایمان آورده و کوشش بلیغی در جهت التزام به معیارها و ضوابط ربوبی صورت دهد که از آن به «عبودیت» تعبیر می شود. در مقابل این امر، «رب» نیز با احیای انسان به حیات نویی فراتر از حیات ظاهری، به تدبیر تربیتی و هدایتی خویش می پردازد. این رابطه دوسویه در آیه زیر به وضوح قابل مشاهده است: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (نحل: ۹۷).

شالوده حیات طیبه بر ایمان استوار شده است و این هر دو رابطه مستقیمی با یکدیگر دارند؛ به هر میزان که بر شناخت و ایمان فرد به رب افزوده شده و بر اعمال متناسب با آن التزام صورت پذیرد، به همان میزان بر قوت و قدرت حیات طیبه انسان افزوده می شود و برعکس. علامه طباطبائی ذیل آیه ۱۳۰ سوره «بقره»، برای ایمان چهار مرتبه شمرده اند. مرتبه چهارم و نهایی از آن را حاصل اراده انسان ندانسته و آن را تماماً موهبتی از ناحیه خداوند به شمار

آورده اند. در این مرتبه از ایمان، انسان به شهود این حقیقت دست می یابد که مالکیت و تصرف در عالم، تنها از آن خداست. در این مرحله، عبد مالکیت حقیقی «رب» را شهود کرده و به عدم استقلال خود و دیگر موجودات در تمامی جهات آن از استقلال ذاتی، صفتی و عملی پی می برد (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ۱: ۳۰۱-۳۰۳). دست یابی به این مقام، هرچند از اختیار انسان خارج است، ولی در مقام بحث از غایت تربیت او باید مورد تأکید قرار بگیرد، زیرا مقامی است که

انسان توانایی و شایستگی حضور در آن مقام را داراست. از دیگر سوی، آماده کردن تمهیدات ورود در چنین مقامی در حوزه اختیار انسان است. بنابراین، هدف غایی از تربیت انسان بر مبنای توحید ربوبی عبارت خواهد بود از: مشاهده ملکوت عالم هستی، نه از جهت شیئیت مادی که شناخت خواص اشیا را نتیجه می دهد، بلکه از جهت وجودی آن ها، که غیرمستقل و مربوط و محتاج به «ربّی» است که او و همه چیز را تدبیر می کند و او ربّ العالمین است.

این هدف غایی، بیان گر نوعی ملازمت بین انسان و ربّ است که متعاقب آن، انسان به

گونه ای می شود که می توان او را یک سره به ربّ منتسب کرد، زیرا او در تمامی حالات ملازم ربّ بوده و خویشتن خویش را در ید قدرت ربوبی ملاحظه می کند؛ تو گویی هیچ از خود نداشته و هر آنچه در تمامی جهات دارد، از آن «ربّ» است (موسوی سبزواری، ۱۴۰۹ق، ۶: ۹۴). دو واژه «ربّی» (آل عمران: ۱۴۶) و «ربّانی» (آل عمران: ۷۹) ناظر به همین معنا هستند، زیرا هر دو به معنای «منسوب» به ربّ هستند، جز این که در واژه «ربّانی» به دلیل به کار بردن «الف» در آن، معنای انتساب و اختصاص به ربّ، مبالغه آمیزتر است و درباره کسانی به کار رفته است که در مقام تعلیم و تدریس کتاب به دیگران هستند؛ یعنی چنین کسانی لازم است تا نسبت به دیگران از اختصاص بیشتری به ربّ برخوردار باشند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ۳: ۲۷۶).

بنابراین، واژه های «ربّی» و «ربّانی» ناظر به همان هدف غایی از تربیت انسان هستند و این بیان گر این مطلب است که تمامی جهت گیری های تربیتی بر مبنای توحید ربوبی، باید بر اختصاص و انتساب انسان به «ربّ» بیفزاید، به گونه ای که انسان در هر مرحله از تربیت خویش، به غنای محض ربوبی و فقر محض خویش پی برده و بر عدم استقلال او تأکید شود. آثار چنین رویکردی در تربیت، به مراتب کارآمدتر از رویکردهایی است که در آن فقط به ارائه اطلاعات به متربی پرداخته می شود، بدون این که نسبتی بین او و «ربّ» برقرار شود. تأکید بر این نکته لازم است که در تربیت مبتنی بر توحید ربوبی، هدف غایی تربیت به بهای طرد انگیزه های حیات زیستی مطرح نمی شود، بلکه در عین حال که نوعی توسعه و اعتلا در همان انگیزه ها جلوه گر می شود، انسان از اسارت انگیزه های حیات زیستی رها می شود. این نحوه عبور از بایدهای حیاتی اولیه به بایدهای حیاتی فراتر، به لحاظ تحقق پذیر شدن هدف ها، از اهمیت بسیاری برخوردار است. در مقابل، مطرح کردن هدف ها به بهای نفی بایدهای حیاتی اولیه موجب می گردد که افراد در پذیرش هدف ها مقاومت نشان دهند. اما این نکته را نیز باید در نظر داشت که با گام گذاشتن فرد در عرصه های فراتر حیات و مشاهده افق آن، انگیزه هایی متناسب با آن فراهم

می شود، به طوری که دیگر انگیزه ها صورت تحقق به خود می گیرند.

هدف از نزول قرآن کریم، تربیت انسان و اصلاح امورات فردی و اجتماعی از رهگذر آن است. بر این اساس، تمامی آموزه های مطرح در آن را باید ناظر به این امر مهم، مورد تحلیل و بررسی قرار داد. در بین این آموزه ها، «توحید ربوبی» نقش محوری در تربیت انسان داشته و جهت گیری-های تربیتی انسان را متأثر از خود می سازد. بنابراین، ضروری است که در مقام تدوین نظام تربیتی اسلام، به این محوریت توجه کافی و وافی داشته و بر اهمیت آن تأکید شود. پرداختن به این امر، سبب شکل گیری ارتباط بین رشته ای بین علوم تربیتی و علم کلام نیز خواهد شد، زیرا توحید ربوبی از دیرباز به انحای مختلف مورد توجه متکلمان بوده است. این پژوهش با ارائه الگویی از کاربست توحید ربوبی در تعیین فرآیند تربیتی انسان، با تأکید بر اهداف تربیتی هر مرحله از آن فرآیند، در صدد تبیین این نگاه به عنوان گام های نخستین این عرصه به رشته تدوین درآمده است. پرداختن به سایر موضوعات تربیتی نظیر اصول، روش ها و... گام های دیگری در این عرصه می تواند به شمار آمده و زمینه را برای عینیت بخشی به آموزه های قرآنی و کلامی فراهم سازد.

۱. قرآن کریم.
۲. ابن درید، محمد بن حسن، (۱۹۸۷)، جمهره اللغة، تحقیق: رمزی منبر بعلبکی، بیروت، دار العلم للملایین.
۳. ابن سیده المرسی، علی بن اسماعیل، (۱۴۲۱ق)، المحکم و المحيط الاعظم، تحقیق: عبدالحمید هنداو، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۴. ابن فارس، احمد، (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی.
۵. ابن منظور، جمال الدین ابوالفضل، (۱۴۰۵ق)، لسان العرب، بیروت، أدب الحوزه.
۶. عسکری، ابوهلال، (۱۴۱۲ق)، الفروق فی اللغة، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۷. أزهری، محمد بن احمد، (۱۹۶۷)، تهذیب اللغة، تحقیق: إبراهيم إیاری، دمشق، دار الکتب العربی.
۸. اشعری، ابوالحسن، (بی تا)، اللمع فی الردّ علی اهل الزيغ، قاهره، المکتبه الازهریه للتراث.
۹. باقری، خسرو، (۱۳۸۲)، هویت علم دینی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۰. باقری، خسرو، (۱۳۸۹)، درآمدی بر تعلیم و تربیت جمهوری اسلامی ایران، تهران، شرکت انتشارات علمی _ فرهنگی، چاپ دوم.
۱۱. بهشتی، محمدحسین، (۱۳۷۴)، خدا از دیدگاه قرآن، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۲. تفتازانی، سعدالدین، (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، قم، الشریف الرضی.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۷)، تفسیر تسنیم، قم، اسراء، چاپ هفتم.
۱۴. _____، (۱۳۸۷)، تفسیر موضوعی (توحید در قرآن)، قم، اسراء، چاپ چهارم.
۱۵. جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۴۰۷ق)، الصحاح، تحقیق: أحمد عبدالغفور عطار، بیروت، دار العلم للملایین.
۱۶. جوینی، عبدالملک، (۱۴۱۶ق)، الارشاد الی قواطع الادله فی اول الاعتقاد، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۱۷. حمصی رازی، سدیدالدین، (۱۴۱۲ق)، المنقذ من التقليد، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۸. خرازی، سیدمحسن، (۱۴۱۷ق)، بدهیه المعارف فی شرح العقائد الامامیه، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ چهارم.

۱۹. رازی، فخرالدین، (۱۴۰۷ق)، المطالب العالیة الی علم الالهی، بیروت، دار الکتب العربی.

۲۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، المفردات فی غریب القرآن، دمشق، دار العلم

۲۱. رفیعی، بهروز، (۱۳۸۱)، آرای دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه.

۲۲. سبحانی، جعفر، (۱۴۱۲ق)، الالهیات علی هدی کتاب و السنه و العقل، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، چاپ

سوم.

۲۳. _____، (۱۴۲۸ق)، محاضرات فی الالهیات، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ یازدهم.

ص: ۷۹

۲۴. سید قطب، (۱۴۲۵ق)، فی ظلال القرآن، لبنان، دار الشروق، چاپ سی و پنجم.

۲۵. طباطبائی، محمدحسین، (۱۳۹۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، لبنان، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ دوم.

۲۶. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۳)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصرخسرو، چاپ سوم.

۲۷. طریحی، فخرالدین، (۱۴۰۸ق)، مجمع البحرین، تحقیق: أحمد حسینی، تهران، نشر الثقافه الاسلامیه.

۲۸. طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۴۱۳ق)، قواعد العقائد، لبنان، دار الغربه.

۲۹. طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، لبنان، دار إحياء التراث العربی.

۳۰. عبدالباقی، محمدفؤاد، (۱۴۲۰ق)، المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

۳۱. عسکری، مرتضی، (۱۳۸۲)، نقش ائمه در احیای دین، تهران، منیر.

۳۲. عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰ق)، تفسیر العیاشی، تهران، مکتبه العلمیه الاسلامیه.

۳۳. فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، لبنان، دار إحياء التراث العربی، چاپ سوم.

۳۴. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۰ق)، کتاب العین، قم، هجرت.

۳۵. فضل الله، محمدحسین، (۱۴۱۹ق)، من وحی القرآن، لبنان، دار الملائک.

۳۶. قدردان ملکی، محمدحسن، (۱۳۸۶)، خدا در حکمت و شریعت، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۳۷. ماتریدی، ابومنصور، (۱۴۲۷ق)، التوحید، تحقیق: دکتر عاصم ابراهیم، بیروت، دار الکتب العلمیه.

۳۸. مرتضی، مطهری، (۱۳۸۹)، مجموعه آثار (جلد ۳)، تهران، صدرا، چاپ دهم.

۳۹. معن، شیخ حسین، (۱۳۸۷)، تربیت توحیدی و نقش آن در پی ریزی شخصیت اسلامی، ترجمه: احمد ناظم، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۴۰. مقداد، فاضل، (۱۴۲۲ق)، اللوامع الالهیه فی المباحث الکلامیه، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ دوم.

۴۱. موسوی سبزواری، عبدالاعلی، (۱۴۰۹ق)، مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن، بی جا، دفتر سماحه آیه الله العظمی السبزواری، چاپ دوم.

۴۲. نجارزادگان، فتح الله، (۱۳۹۱)، دوازده نکته در بررسی و ارزیابی ادله توسل، شفاعت، تبرک و زیارت، قم، زائر آستان

مقدس.

ص: ٨٠

اشاره

اقدس یزدی (۱)

زینب عباسی آغوی (۲)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۶/۱۲

تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۰۸/۰۱

چکیده

در مسئله «احباط و تکفیر»، معتزله قائل به احباط کلی بوده، دلایل عقلی و نقلی ذکر می کنند. در مقابل، اشاعره و اکثر امامیه در حال کفر، ارتداد، شرک و نفاق، منکر احباط کلی هستند و آن را مستلزم ظلم، ترجیح بلامرجح و یا تناقض و دور می دانند. آیت الله جوادی آملی درباره کفر، شرک، نفاق و ارتداد، قائل به حبط محضند که انسان بر اثر آن ها همه هستی خود را از دست می دهد و درباره معاصی قائل به حبط غیرمحض هستند. ایشان بر اساس حرکت جوهری نفس معتقدند، نفس مادامی که رابطه تعلق با بدن دارد، قابلیت دگرگونی دارد و افعال انسانی با نفس، اتحاد وجودی دارند و صورت متناسب با خود را ایجاد می کنند.

واژگان کلیدی

احباط، تکفیر، آیت الله جوادی آملی، موافات.

ص: ۸۱

۱- استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه قم

۲- کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم و دانش آموخته حوزه علمیه

«احباط و تکفیر» از مباحث مهم کلامی است که مربوط به اعمال نیک و بد انسان است. «احباط» در اصطلاح متکلمان به این معناست که معصیت متأخر موجب از بین رفتن طاعت متقدم و ثواب آن می شود؛ در مقابل «تکفیر» به معنای آن است که طاعت یا ثواب متأخر باعث از بین رفتن معصیت متقدم و عقاب آن می گردد.

واژه «احباط» و «تکفیر» و مشتقات این دو به ترتیب شانزده و چهارده بار در قرآن به کار رفته است. در برخی آیات نیز با الفاظ دیگری به کار رفته است؛ بنابراین می توان گفت در اسلام، بحث «احباط و تکفیر» ریشه قرآنی دارد. خداوند در قرآن می فرماید: «وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَنْ أَشْرَكَكَ لَنْ يُخْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَ لَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ»؛ به تو و همه پیامبران پیشین وحی شده که اگر مشرک شوی، تمام اعمال تباه می گردد و از زیان کاران خواهی بود (زمر: ۶۵). طبق این آیه، مسئله «احباط و تکفیر» در زمان پیامبران پیشین هم به نحوی مطرح بوده است. بنابراین بر اساس آیه شریفه می توان گفت، سابقه این بحث به قدمت وحی است و اولین کسی هم که اعمالش حبط شد، ابلیس بود؛ چنانچه حضرت علی ع فرمودند: «فَاعْتَبِرُوا بِمَا كَانَ مِنْ فِعْلِ اللَّهِ بِإِبْلِيسَ إِذْ أَحْبَطَ عَمَلَهُ الطَّوِيلَ وَ جَهَّيْدَهُ الْجَهِيْدَ وَ كَانَ قَدْ عَبَدَ اللَّهَ سِتَّةَ آلَافِ سَنَةٍ لَا يُدْرَى أَمِنْ سِنِي الدُّنْيَا أَمْ مِنْ سِنِي الْآخِرَةِ عَنْ كِبَرِ سَاعَةٍ وَاحِدَةٍ فَمَنْ ذَا بَعْدَ إِبْلِيسَ يَسْلَمُ عَلَى اللَّهِ بِمَثَلِ مَعْصِيَتِهِ»؛ از آنچه خدا با ابلیس انجام داد عبرت گیرید که عمل طولانی و تلاش فراوان او از بین رفت؛ در حالی که خدای را شش هزار سال عبادت کرده بود که معلوم نیست از سال های دنیاست یا از سال های آخرت. و این به دلیل کبر لحظه ای اندک بود. پس بعد ابلیس کیست که نسبت به خداوند از مانند چنین گناهی در امان باشد؟ (سید رضی، بی تا)، نهج البلاغه: خطبه (۱۹۲).

بحث «احباط و تکفیر» در کلام اسلامی به صورت گسترده ای در مباحث مربوط به معاد مطرح شده و دیدگاه های متفاوتی در این زمینه ارائه شده است. ظاهر آن است که ابوعلی جبائی (م. ۳۰۳ق) و فرزندش ابوهاشم (م. ۳۲۱ق) از این مسئله با صراحت و روشنی دفاع کردند. متکلمان، نظریه «احباط» را به ابوعلی و نظریه «موازنه» را به ابوهاشم نسبت می دهند و به دنبال آن معتزله را معتقد به «احباط و تکفیر» و اشاعره و اکثریت امامیه را مخالفان این نظریه معرفی می کنند. ابوالحسن اشعری (م. ۳۳۱ق) که شاگرد ابوعلی جبائی بوده است، قول به «موازنه» را به مرجئه نیز نسبت می دهد (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۴۴).

از آن جا که مسئله احباط و تکفیر موضوعی قرآنی است، لازم است این مسئله به گونه ای تبیین شود که با آیات و روایات سازگار باشد. آیت الله جوادی آملی متکلم، فیلسوف و مفسر معاصر، با تکیه بر مبانی حکمت متعالیه، تبیینی از مسئله احباط و تکفیر در این راستا دارند که با ظاهر آیات و روایات سازگار است. در مقاله حاضر، پس از مفهوم شناسی و بیان اجمالی دیدگاه های مختلف کلامی پیرامون «احباط و تکفیر»، به تبیین دیدگاه آیت الله جوادی آملی به عنوان چهره شاخص معاصر کلام امامیه می پردازیم.

مفهوم شناسی

برای تبیین صحیح «احباط و تکفیر»، باید ابتدا معنای لغوی و اصطلاحی برخی واژگان مرتبط را بررسی کرد:

احباط: احباط از ماده «حبط» در لغت به معنای اعراض، باطل کردن و از میان بردن عمل و ثواب است (زبیدی، بی تا، ۵: ۱۱۷؛ ابن فارس، بی تا، ۲: ۱۴۳) و زمانی به کار می رود که شخصی عملی را انجام دهد و سپس آن را فاسد کرده و از بین ببرد (ابن منظور، بی تا، ۷: ۲۷۲؛ فراهیدی، بی تا، ۳: ۱۷۴).

در آثار دانشمندان علم کلام، شاید بتوان به طور کلی «احباط» را به معنای از بین رفتن طاعت یا ثواب متقدم به موجب معصیت یا عقاب متأخر تعریف کرد (پژوهشکده تحقیقات اسلامی، ۱۳۸۶: ۶۷؛ حمصی رازی، ۱۴۱۲ق، ۲: ۴۲؛ علامه حلی، ۱۴۱۳ق: ۴۱۳؛ جمعی از نویسندگان، ۱۴۱۵ق: ۸؛ نیشابوری مقری، ۱۴۱۴ق: ۸۲؛ دغیم، ۱۹۹۸، ۱: ۲۷).

تکفیر: تکفیر از ماده «کفر» به معنای پوشانیدن چیزی است (ابن فارس، بی تا، ۵: ۱۹۱؛ ابن منظور، بی تا، ۵: ۱۴۶-۱۴۷؛ زبیدی، بی تا، ۵: ۵۲۵-۵۲۶) و در اصطلاح متکلمان به معنای آن است که طاعت یا ثواب متأخر باعث از بین رفتن معصیت یا عقاب متقدم گردد (علامه حلی، ۱۴۱۳ق: ۴۱۳؛ حمصی رازی، ۱۴۱۲ق، ۲: ۴۲؛ خاتمی، ۱۳۷۰: ۸۶؛ سبحانی، ۱۳۷۳، ۱: ۵۷۷).

موازنه: «موازنه» مصدر باب مفاعله از ریشه «وزن» است. چیزی را موازنه چیزی قرار دادن، به معنای معادل، مقابل و محاذات دیگری قرار دادن است (فیروزآبادی، بی تا، ۴: ۲۷۵). منظور از «موازنه» در اصطلاح کلام اسلامی این است که ثواب و عقاب یا استحقاق آن ها با یکدیگر سنجیده می شود و هر کدام که بیش از دیگری بود، طرف مقابل را ساقط می کند و به همان اندازه از خودش نیز ساقط می شود (جمعی از نویسندگان، ۱۴۱۵ق: ۳۵۴؛ دغیم، ۱۹۹۸: ۱۳۴۴؛ قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۶۲۸).

موافات: «موافات» از «وفاء» گرفته شده و مصدر باب مفاعله است و اصل آن به معنای اکمال و اتمام می باشد (فراهیدی، بی تا، ۶: ۱۲۹؛ ابن منظور، بی تا، ۱۵: ۳۹۸) و در اصطلاح متکلمان معانی متعددی دارد؛ عده ای آن را استمرار در طاعت و عده ای آن را استمرار بر ایمان معنا کرده اند. به عبارتی، موافات به این معناست که انسان در صورتی مستحق ثواب می شود که تا لحظه مرگ بر ایمان خود باقی باشد (ر.ک: علامه حلی، بی تا: ۸۰؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق: ۴۲۰؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ۳۲؛ فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق: ۴۳۶؛ علامه حلی، ۱۴۱۳ق: ۴۱۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۳: ۳۱۶؛ معرفت، ۱۳۸۶: ۳۷۸؛ طوسی، ۱۳۶۲، ۳: ۳۷۸).

دیدگاه های مختلف کلامی درباره «احباط و تکفیر»

اشاره

همه متکلمان معتقدند ایمان موجب تکفیر و از بین رفتن معاصی گذشته می شود و هم چنین کفر بعد از ایمان سبب احباط اعمال نیک گذشته می گردد. اختلاف نظر متکلمان در جایی است که مؤمنی عمل زشتی انجام دهد و پیش از توبه از دنیا برود (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۵: ۱۴۲). عمده محل اختلاف در این مسئله در جانب احباط است و درباره تکفیر اختلاف اساسی وجود ندارد. تکفیر به بخشش گناهان از جانب خداوند مربوط می شود و از نظر عقلی و کلامی مانعی ندارد که خداوند از عقاب گناه کاری درگذرد (سبحانی، ۱۳۹۴، ۸: ۵۳۳).

۱. دیدگاه معتزله

متکلمان معتزله که قائل به اصول پنج گانه توحید، عدل، وعد و وعید، المنزله بین المنزلتین و امر به معروف و نهی از منکر هستند، مسئله «احباط و تکفیر» را ذیل اصل «وعده و وعید» مطرح کرده اند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۴۲۴). اکثر معتزله طبق مبانی خود، قائل به «احباط و تکفیر» هستند و آن را مقتضای حکم عقل می دانند، اما در جزئیات آن با یکدیگر اختلاف نظر دارند.

ابوعلی جبائی معتقد است عمل بیشتر، عمل کمتر را ساقط می کند، بدون این که از کمیت عمل بیشتر کاسته شود (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۵: ۱۴۱). بر اساس این دیدگاه، متعلق «احباط و تکفیر»، طاعت و معصیت است، نه ثواب و عقاب، زیرا ثواب و عقاب با هم محقق نمی شوند تا یکی در دیگری اثر گذارد (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۴۲۴). ابوعلی جبائی قائل به «احباط و تکفیر» اعمال به صورت مطلق است و برای دیدگاه خود دلایل عقلی و نقلی ذکر می کند (ر.ک: قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۴۲۵؛ قاضی عبدالجبار، ۱۹۷۱: ۲۳۲؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۴: ۱۴۲؛ علامه حلی، ۱۴۱۳ق: ۴۱۰؛ فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق: ۴۳۵).

ابوهاشم، فرزند ابوعلی جبائی، نظریه «احباط و تکفیر» ارائه شده از سوی ابوعلی را رد کرده و در مقابل، نظریه «موازنه» را مطرح می‌کند. او معتقد است عمل بیشتر، عمل کمتر را ساقط می‌کند و از خود عمل بیشتر نیز به اندازه عمل کمتر کاسته می‌شود. طبق نظر وی، متعلق «احباط و تکفیر»، ثواب و عقاب است، نه طاعت و معصیت. قاضی عبدالجبار از طرف داران این نظریه است (ر.ک: تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۵: ۱۴۱؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۲: ۲۳۲؛ قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۴۲۴_۴۲۶).

غیر از دو دیدگاه ذکر شده، چند نظر دیگر نیز به معتزله نسبت داده شده است. عبدالقاهر بغدادی به معتزله نسبت می‌دهد که معتقدند اگر مکلف حتی یک گناه کبیره مرتکب شود، تمامی طاعات او «حبط» می‌گردد (بغدادی، ۲۰۰۳: ۱۹۳؛ رازی، ۱۴۲۰ق، ۷: ۴۵؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ۱۰: ۶۲). نظر دیگری که تفتازانی به معتزله نسبت می‌دهد، این است که گناه کبیره چه قبل از طاعت باشد و چه بعد از طاعت، طاعت را «حبط» می‌کند (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۵: ۱۴۱). با توجه به این که معتزله مرتکب گناه کبیره را مخلد در آتش می‌دانند (ر.ک: قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۴۵۰)، نسبت این دیدگاه‌ها به معتزله قابل توجیه است. از سویی، معتزله معتقدند طاعات، تنها گناهان صغیره را تکفیر می‌کنند و در گناه کبیره اثری ندارد (ر.ک: قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۴۳۴_۴۳۵).

نظر دیگری را فخر رازی به معتزله نسبت می‌دهد که به اعتقاد آن‌ها، گناه صغیره بعضی از اجزای ثواب را حبط می‌کند (رازی، ۱۴۲۰ق، ۷: ۴۴)؛ اما این نظر جای تأمل دارد و در منابع دیگر ذکر نشده است. از میان معتزلی‌ها، عبّاد بن سلمان مخالف احباط و تکفیر، به طور مطلق است. وی معتقد است گناهان تنها با توبه از بین می‌روند و طاعات و معاصی در یکدیگر اثر نمی‌گذارند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۴۲۲).

۲. دیدگاه اشاعره

در مقابل معتزله که قائل به احباط و تکفیر هستند، اشاعره منکر آن هستند (سبحانی، بی تا، ۶: ۲۶۲). از آن رو که در قرآن کریم، تصریح به احباط و تکفیر شده است، آن را به طور کلی رد نمی‌کنند، بلکه معتقدند «احباط و تکفیر» به معنای مجازی آن صحیح است، نه به معنای حقیقی که اهل اعتزال قائل به آن هستند، و این به مبنای آن‌ها در نفی عقلی بودن حُسن و قبح بازمی‌گردد که بر اساس آن نمی‌توانند دربارهٔ ردّ یا اثبات «احباط و تکفیر» نظری داشته باشند.

آن‌ها معتقدند مردم در آخرت سه دسته هستند: سابقون مقرب، اصحاب یمین و اصحاب شمال. «سابقون» کسانی هستند که بدون حساب وارد بهشت می‌شوند؛ مانند کودکان مؤمنان، بچه‌های سقط شده و هفتاد هزار نفر از امت اسلام. «اصحاب شمال» کافران هستند و «اصحاب یمین» مؤمنان. خداوند در قرآن، کافران را تکذیب کننده قیامت معرفی کرده است. مسلمان گناه کار، تکذیب کننده نیست؛ بنابراین جزء اصحاب یمین است. اعمال اصحاب یمین در آخرت محاسبه می‌شود و اگر گناهی مرتکب شده باشند، مدتی عذاب می‌شوند و سپس داخل بهشت می‌گردند (ر.ک: اشعری، بی تا: ۱۲۷؛ بغدادی، ۲۰۰۳: ۱۹۳-۱۹۴؛ غزالی، ۱۴۰۹ق: ۱۱۷-۱۱۸؛ جوینی، ۱۴۱۶ق: ۱۵۳؛ رازی، ۱۴۲۰ق، ۶: ۳۹۳؛ تفتازانی، ۱۴۰۷ق: ۷۷؛ ابن خلدون، ۱۴۲۵ق: ۳۵۳؛ ایجی، ۱۳۲۵ق، ۸: ۳۱۰).

۳. دیدگاه امامیه

اشاره

غالب محققان امامیه در علم کلام و تفسیر، به طور کلی «احباط» را در غیر از حالت کفر و ارتداد و نفاق نفی کرده و گفته اند: «هرگز کارهای نیک و بد، به نحو احباط کلی یا جزئی در یکدیگر اثر نمی‌گذارند» (علامه حلی، ۱۴۱۳ق: ۴۱۳؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۱۷۰-۱۷۲)؛ یعنی نه کار نیک موجب نابودی کارهای بد می‌شود، نه عکس آن، بلکه هر عمل نیک یا بد در جایگاه خود قرار دارد تا در قیامت اعمال با یکدیگر سنجیده شوند و در پایان به کیفر یا پاداش اعمال رسیدگی گردد؛ اما حبط اعمال به وسیله کفر، شرک، ارتداد و نفاق، مطلب مسلمی است که در قرآن کریم به آن تصریح شده است (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ق: ۸۲-۸۳؛ سید مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۳۰۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۱۰: ۶۰۳).

قائلان به بطلان احباط و تکفیر کلی (اشاعره و اکثر امامیه) معتقدند از روز نخست، استحقاق انسان به پاداش ایمان و عمل صالح، مشروط است؛ یعنی ایمان و عمل نیک در صورتی مایه پاداش می‌شوند که در آینده، کفری به دنبال آن نیاید و یا گناه کبیره ای صادر نشود. اگر این شرط مفقود شد، یعنی انسان کفر ورزید یا گناه کبیره کرد، روشن می‌شود که از روز نخست این فرد مستحق پاداش نبوده است، زیرا خداوند پاداش را مشروط و مقید کرده بود و چون فرد به شرط عمل نکرده، مستحق پاداش نگردیده است. این سخن در واقع همان معنای موافات است. اکثر منکران احباط و تکفیر، قائل به موافات هستند (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ق: ۸۲-۸۳؛ سید مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۳۰۲).

به عبارت بهتر، بقای معلول، مستلزم بقای علت تامه است و علت تامه استحقاق ثواب، ایمان است. اگر علت، یعنی ایمان، بعینه باقی باشد، معلول هم باید باقی خواهد بود (طوسی، بی تا، ۲: ۲۰۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۲: ۵۵۲؛ بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۱۶۴؛ سبحانی، ۱۳۷۳، ۴: ۱۹۶؛ سبحانی، ۱۳۹۴، ۸: ۵۰۶-۵۰۷؛ بغدادی، ۲۰۰۳: ۱۹۳؛ رازی، ۱۴۲۰ق، ۶: ۳۹۳). در این صورت، کلمه «احباط» معنای مجازی دارد (۱)، زیرا مقتضی و زمینه ثواب موجود بوده، اما کفر یا گناه بعدی آن را از بین برده است؛ بنابراین زمینه ثواب خنثی گردیده است، نه خود ثواب (برخلاف نظر معتزله) (سبحانی، ۱۳۹۴، ۸: ۵۰۷).

حاصل دیدگاه غالب امامیه چنین است:

۱. نفی تحباط اعمال به طور کلی؛ جز در موارد کفر، ارتداد و نفاق که موجب احباط کلی اعمال می شود.

۲. اثبات اجمالی تکفیر سیئات با حسنات.

۳. نفی کلی تکفیر سیئات با حسنات (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۱۰: ۶۰۴-۶۰۵).

در مقابل دیدگاه اکثر امامیه، نوبختیان هم چون معتزله قائل به احباط و تکفیر بودند (مفید، ۱۴۱۳ق: ۸۲).

۴. دیدگاه آیت الله جوادی آملی درباره «احباط و تکفیر»

آیت الله جوادی آملی این بحث را در دو کتاب تفسیری خود، «تسنیم» و «معاد در قرآن»، به طور مفصل بیان کرده اند.

الف. دیدگاه تفسیری آیت الله جوادی آملی درباره «احباط و تکفیر»

«احباط و تکفیر» از مسائل مهم قرآنی است که به کتاب های کلامی راه یافته است. از نظر ایشان، اصطلاح «احباط» و «تکفیر» در تفسیر با آنچه در کلام آمده، متفاوت است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۱-۲۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۱۰: ۶۰۲).

«حبط» تفسیری و قرآنی، بطلان و نابودی همه کارهای نیک بر اثر خصوص کفر، ارتداد، شرک و نفاق است که در آیات قرآن بدان تصریح شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۱۰: ۶۱۰). از دیدگاه اهل تفسیر، «حبط» و «احباط» بدان معناست که اگر کسی کفر ورزید، از اعمال

ص: ۸۷

۱- مراد از معنای مجازی این است که احباط به معنای لغوی و حقیقی آن که از بین رفتن است، به کار نرفته است؛ بلکه مراد از احباط این است که عمل از ابتدا به صورت صحیح انجام نشده است. ثواب محقق نشده است تا به واسطه عقاب بعدی از بین برود.

صالح پیشین خود، بهره ای نخواهد برد و کفر موجب محروم شدن از کردار نیک گذشته است. بت پرست هیچ اثری از پرستش بت نخواهد دید و عبادت او بی اثر و بیهوده است؛ به عبارتی، اصلاً عمل صالح او محقق نمی شود تا چیزی موجب حبط آن گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۲-۲۳). «تکفیر» از دیدگاه قرآن بدان معناست که برخی اعمال نیک، همچون اجتناب از کبائر، سبب محو شدن برخی سیئات می شود و به قرینه، مراد از سیئات خصوص گناهان صغیره است، نه گناهان کبیره. شایان ذکر است، تکفیر درباره گناهانی صورت می گیرد که شخص از آن ها توبه نکرده است، زیرا با توبه تمام گناهان صغیره و کبیره بخشیده می شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۱۸: ۴۴۸-۴۴۹).

طبق نظر آیت الله جوادی آملی، آنچه از آیات قرآن برداشت می شود این است که اعمال انسان از نظر حبط و تکفیر و تأثیر متقابل، یکسان نیستند؛ برخی اعمال آثار کلی بر یکدیگر دارند و به منزله احیا یا اماتة دیگری هستند. اعمالی همچون کفر، شرک و ارتداد به منزله مرگ است که بر اثر آن، انسان همه هستی خود را از دست می دهد و اعمالی همچون ایمان و اسلام، به منزله حیات است. اگر کافری ایمان آورد، گویا مرده ای زنده شده است و اگر مؤمنی کافر و مرتد گردد، گویا زنده ای مرده شده است. کفر، ارتداد و شرک، همه کارهای نیک گذشته را از ریشه می خشکاند و انسان تا توبه نکند و اسلام نیاورد، نقص و عیب ترمیم نمی شود؛ چنان که ایمان و اسلام همه کارهای بد و آسیب ها را از ریشه می سوزاند و زمینه رشد را مساعد می کند. بعضی اعمال تأثیر جزئی بر یکدیگر دارند. حسنات یا سیئات جزئی (غیر از ایمان و کفر)، آثار جزئی بر یکدیگر دارند که گاهی به صورت «حبط» است، گاه به صورت «تکفیر» و گاهی به صورت «تبدیل» (۱) و مانند آن (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۱۰: ۵۸۴ و ۶۱۴). در این زمینه آیات قرآن به چند دسته تقسیم می شود:

۱. آیاتی که پاره ای از معاصی را حبط کننده تمام حسنات در دنیا و آخرت می دانند (حبط محض).

۲. آیاتی که برخی اعمال نیک را محوکننده همه بدی ها و گناهان در دنیا و آخرت می شمارند (تکفیر محض).

۳. آیاتی که به این مضمون که برخی گناهان، پاره ای از کارهای نیک را نابود می کنند (حبط غیرمحض).

ص: ۸۸

۱- «تبدیل سیئات به حسنات» و برعکس، خارج از بحث «احباط و تکفیر» می باشد و نیاز به بررسی مستقل دارد.

۴. آیاتی که برخی حسنات و طاعات را محوکننده پاره ای گناهان معرفی می کنند (تکفیر غیر محض).

آیت الله جوادی آملی در تفسیر تسنیم خود، ذیل آیات مورد بحث، قائل به حبط محض و غیر محض شده اند؛ اما احباط را به معنای معدوم شدن نمی دانند، زیرا چیزی که موجود شد، معدوم نمی گردد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۱۰: ۵۸۴_۵۸۵ و ۶۱۴_۶۱۷).

ب. دیدگاه کلامی آیت الله جوادی آملی درباره «احباط و تکفیر»

«احباط» کلامی به معنای نابودی حسنات گذشته بر اثر سیئات آینده بوده و «تکفیر» عکس آن است؛ خواه این نابودی به صورت کلی باشد یا جزئی. برای مثال، اگر کسی نماز خواند و پس از آن دروغ گفت، ثواب نماز او با این دروغ نابود می شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۱۰: ۶۰۱). آیت الله جوادی در بحث کلامی «احباط و تکفیر»، پس از بیان دیدگاه ها، دیدگاه خود را تبیین می کنند.

ایشان درباره قبولی اعمال می فرمایند: عملی نزد خداوند پذیرفته می شود و عامل آن به بهشت می رود که دارای دو رکن باشد: ۱. حُسن فاعلی؛ یعنی اعتقاد صحیح عامل (ایمان و نیت خالص)؛ ۲. حُسن فعلی؛ یعنی نیک بودن عمل (عمل صالح) (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۲: ۴۶۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۸: ۳۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۱۶: ۱۷۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷، ۵: ۴۱). برای ورود به بهشت، اجتماع دو حُسن فعلی و فاعلی لازم است، اگرچه برای سقوط در جهنم فقدان یکی کافی است.

در قرآن کریم، نوعاً ایمان و عمل صالح با هم ذکر شده است و در جایی که هر یک به تنهایی آمده باشد، باید آن را تقیید کرد. بنابراین کسی که حسن فعلی داشته باشد، ولی حسن فاعلی نداشته باشد، اعمالش پذیرفته نمی گردد؛ مانند کافر، مشرک و مرتد. هم چنین اگر کسی دارای حسن فاعلی باشد، ولی هیچ حسن فعلی نداشته باشد، ایمانش سودی به حال او ندارد و مانند کسی است که ایمان نیاورده است، جز این که خالد در آتش نیست، زیرا ایمان مانند ریشه درخت و عمل صالح به مثابه میوه آن است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۲: ۴۶۵ و ۴۷۳).

سرّ کافی نبودن حسن فعلی بدون حسن فاعلی برای ورود به بهشت، آن است که میزان و معیار در تأثیر عمل، اراده و نیت انسان است. کسی که معتقد است زندگی انسان با مرگ پایان می پذیرد، نیت و اراده او برای بعد از مرگ نبوده است؛ پس عمل او در سطح دنیا می ماند و به عالم دیگر نمی رسد. قرآن کریم درباره کافران می فرماید: اعمال آنان مانند سرابی است که انسان

تشنه در بیابان آن را آب می پندارد: «وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيَعِهِ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَ وَجَدَ اللَّهُ عِنْدَهُ فَوْقَهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ» (نور، ۳۹) (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۲: ۴۷۴).

ایشان اساس حیات انسان را عقیده او می داند و معتقد است عقیده حق، کارهای بد گذشته را جبران می کند و عقیده باطل، کارهای خیر گذشته را باطل می سازد. مشرک یا ملحد، اگر مسلمان شود، همه بدی های او که مهم ترین آن شرک به خداست، بخشوده می شود. هم چنین اگر مسلمانی از دین برگردد، این ارتداد موجب حبط و بطلان همه اعمال نیک او خواهد شد. در حقیقت، چنین مسلمانی با دست خود همه اعمالش را نابود کرده است؛ مانند کسی که سال ها با زحمت درخت کاری می کند و بعد همه آن را با دست خود به آتش می کشد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۱۰: ۵۸۳_۵۸۴).

عقیده و عمل با یکدیگر رابطه دارند و حبط اعمال به سبب قطع پیوند آن دو از یکدیگر است. کار مخلصانه مؤمن در نامه عمل او ثبت می شود، ولی با انکار خدا، رابطه خود را با آن عمل قطع می کند؛ نظیر غیبت که موجب جدا شدن عمل از عامل است. بر پایه روایات، کارهای نیک غیبت کننده در نامه عمل غیبت شونده نوشته می شود و این روایات بر آیه «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (زلزال: ۷_۸) حاکمند، زیرا با قطع رابطه، دیگر عمل برای غیبت کننده نیست تا در قیامت آن را ببیند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۱۰: ۵۸۴).

با توجه به آنچه بیان شد، آیت الله جوادی حبط اعمال را دو قسم می داند: ۱. حبط محض؛ ۲. حبط غیر محض. حبط محض مربوط به اعمالی می شود که به منزله مرگ است که بر اثر آن، انسان همه هستی خود را از دست می دهد؛ مانند کفر، شرک، نفاق و ارتداد. و حبط غیر محض مربوط به آن دسته از اعمالی است که از مؤمنان سر می زند و به منزله مرض است و پاره ای از اعمال را حبط می کند؛ مانند غیبت که به همان مقداری که آبروی غیبت شونده را ریخته است، از غیبت کننده می گیرند و به حساب غیبت شونده می آورند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۱۰: ۵۸۴).

از سخنان آیت الله جوادی چنین برداشت می شود که از نظر ایشان، تکفیر سیئات از باب لطف و رحمت خداوند است. وی معتقد است، حسنات به خودی خود مکفر گناهان نیستند، بلکه تنها زمینه سازی می کنند تا خداوند گناهان انسان را از بین ببرد؛ بنابراین مکفر اصلی سیئات، ذات اقدس الهی است. تکفیر، ستر، مغفرت و تبدیل سیئات به حسنات، همه به لطف خدا وابسته اند. اسناد این فعل (اذهاب و تکفیر سیئات) به دو فاعل (حسنات و خدا) ناظر به این نیست که این ها دو کارند، یکی را خدا انجام می دهد و دیگری را حسنات و نیز بدین معنا نیست

که حسنات در برابر خدا مؤثرند، بلکه به این معناست که شرط تکفیر سیئات، اطاعت خدا، تقوای الهی و ترک محرمات است که اگر شما حسنات را انجام دهید، خداوند سیئات شما را می‌آمرزد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۱۸: ۴۶۶_۴۶۷).

ج. دیدگاه فلسفی آیت الله جوادی آملی درباره «احباط و تکفیر»

احباط و تکفیر از مسائل دشوار فلسفی و کلامی است، زیرا همان طور که گذشت، «احباط» به صورت اجمالی به معنای از بین رفتن اعمال نیک و «تکفیر» به صورت اجمالی به معنای از بین رفتن گناهان است. این دو معنا در نگاه فلسفی چنین رخ نشان می‌دهد که عمل نیکی موجود شده و پس از آن معدوم شده است، یا از سویی دیگر گناهی موجود شده و سپس معدوم شده است؛ بنابراین در نگاه اولی، احباط و تکفیر، «معدوم شدن امری موجود» شناخته می‌شود، خواه عمل نیک باشد یا گناه. مهم ترین وجه دشوار بودن بیان فلسفی «احباط و تکفیر»، معدوم شدن امری موجود است.

با وجود این دشواری، این مسئله بر اساس مبانی حکمت متعالیه و با مباحث حرکت جوهری، ثواب و عقاب و تجسم عمل قابل توجیه است. البته این مباحث در هم تنیده است و به صورت کامل نمی‌توان آن‌ها را از یکدیگر مستقل دانست، اما در این رساله، ارتباط هر یک از این مبانی با «احباط و تکفیر» به صورت مجزا بیان شده تا درک بهتری از آن حاصل شود.

احباط و تکفیر و حرکت جوهری

از نظر حکمت متعالیه، حرکت در موجودات مادی، امری ذاتی و جزء اساسی آن است؛ یعنی هیچ موجود مادی نیست مگر آن که ذاتاً متحرک باشد؛ به عبارتی، مادیت همان متحرک بودن است و حرکت شیء، عین موجودیت آن است. بنابراین حرکت در جوهر شیء به موضوع خارجی نیازی ندارد، زیرا خود شیء در هر لحظه غیر از خود آن در لحظه سابق است و محرک همان متحرک است. حقیقت وجود دو مرتبه دارد: مرتبه وجود ثابت و مرتبه وجود سیال. حرکت در جوهر، نحوه وجود شیء را نشان می‌دهد که وجودی سیال است، اما همین سیالیت نحوه ثابت وجود شیء است (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ۱: ۲۳۱_۲۳۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ۴: ۸۴).

نفس انسانی هم امری ثابت نیست، بلکه تا زمانی که متعلق به بدن است، جوهری متغیر و تحول پذیر است که قابلیت تحول را هم در ذات و هم در آثار ذات داراست؛ به عبارتی، انسان هویتی خاص و مرتبه وجودی ثابتی ندارد، بلکه بدن در حرکت جوهری خود، روح متناسب با

خود را می جوید و با آن هم گام می شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ۱_۴: ۱۵۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۱۰: ۶۰۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۰؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۱۷۱).

بر اساس حرکت جوهری نفس و نظریه اتحاد عاقل و معقول، انسان همان چیزی است که می داند و عمل می کند و نفس او به واسطه دو گوهر علم و عمل ساخته می شود (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ۸: ۳۲۸_۳۲۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ۱_۵: ۹۳). هر عملی از اعمال انسان، بر نفس انسان تأثیر می گذارد. اگر عمل انسان از باب حسنات و طاعات باشد، مانند نماز، روزه، حج و...، این عمل نفس انسان را نورانی می کند و از بند شهوات رها می کند. هرچه حسنات بیشتر شود، نفس نیز نورانی تر می گردد. همین عمل دربارهٔ سیئات نیز مطرح است. هنگامی که انسان مرتکب گناه شود، نفسش ظلمانی می شود و اگر معاصی زیاد شود، ظلمت و تیرگی نیز شدت می یابد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ۹: ۴۲۱_۴۲۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۳۰ق: ۷۴۱).

از دیدگاه صدرالمُتألّهین، حرکت کون و فساد نیست، بلکه بُس بعد بُس است؛ بدین معنا که کمال تازه ای روی کمال سابق می آید و این گونه نیست که کمال سابق از بین برود. در بحث احباط و تکفیر نیز، اعمال و آثار وجودی آن از بین نمی روند، بلکه اعمال بعدی تنها آن ها را می پوشانند. تا هنگامی که نفس متعلق به بدن است، این حرکت ادامه دارد و صورتی از پس صورتی دیگر شکل می گیرد؛ اما صورت هایی پیشین (اعمالی که انسان مرتکب شده) از بین نمی رود، بلکه توسط صورت های بعدی پوشانده می شود؛ بنابراین ثواب و عقاب نیز با تغییر این صورت ها تغییر می یابد. با مرگ و جدایی نفس از بدن، این حرکت متوقف شده و نفس صورت و آثاری ثابت پیدا می کند؛ یعنی دیگر تحول و دگرگونی نمی پذیرد، مگر به واسطه آمرزش یا شفاعت از ناحیه خدای متعال (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ۱_۵: ۴۴۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ۱_۳: ۲۴۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ۱_۲: ۴۲۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۱۰: ۶۰۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۰؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۱۷۱).

با توجه به مطالب مزبور، روشن شد که احتمال دگرگونی انسان تا پایان عمر، بنا بر حرکت جوهری به خوبی ترسیم می شود؛ اما اگر کسی حرکت جوهری را هم نفی کند، باز هم اصل تحول و دگرگونی ثابت است، زیرا دگرگونی در اعراض و عوارض برای انسان تا لحظه آخر عمر، امری معقول و مقبول است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۰).

برای این که شخصی مستحق ثواب باشد، چهار شرط لازم است: فعل دارای حسن باشد؛ فاعل از حسن آن آگاه باشد؛ انگیزه عمل او حسن فعل باشد؛ فعل یا مقدمات و لوازم آن دشوار باشد (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ ق: ۲۷۸_۲۷۹؛ طوسی، ۱۳۶۲: ۲۵۰_۲۵۱). با توجه به شروط ذکرشده، استحقاق ثواب، به معنای انجام دادن فعلی بر اساس حسن است که به خاطر دشواری و رنج آن (مثل دوری از شهوات)، خداوند بر آن پاداشی مقرر کرده است و این پاداش به خاطر فضل الهی و قاعده لطف است (ابراهیم بن نوبخت، ۱۴۱۳ ق: ۶۳؛ علامه حلی، ۱۴۱۵ ق: ۳۴۷_۳۴۸؛ ایجی، ۱۳۲۵ ق، ۸: ۳۰۳_۳۰۷؛ فاضل مقداد، ۱۴۲۲ ق: ۲۳۸). استحقاق عقاب به این معناست که خداوند به مقتضای فعلی که از آن نهی نموده، برای عصیان آن عقابی مقرر کرده است. این عقاب، حقی بر خداوند است و خدا می تواند از آن بگذرد (ابراهیم بن نوبخت، ۱۴۱۳ ق: ۶۳؛ غزالی، ۱۴۰۹ ق: ۱۱۶؛ علامه حلی، ۱۴۱۵ ق: ۳۴۷_۳۴۸؛ ایجی، ۱۳۲۵ ق، ۸: ۳۰۳_۳۰۷؛ فاضل مقداد، ۱۴۲۲ ق: ۲۳۸).

تا به این جا مراد از استحقاق ثواب و عقاب روشن شد. اکنون لازم است درباره زمان و مکان استحقاق ثواب و عقاب نیز بحث شود. درباره زمان و مکان جزا و استحقاق آن چند نظر مطرح است:

الف. عده ای معتقدند استحقاق ثواب و عقاب، مشروط به چیزی نیست و انسان «منجزاً» به ثواب یا کیفر عمل خود می رسد. منظور از منجز این است که مشروط و معلق به عدم کفر یا ارتداد و یا عدم توبه و اسلام آوردن قبل مرگ نیست (علامه حلی، ۱۴۱۳ ق: ۴۱۲؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ ق، ۲: ۱۷۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۱۰: ۶۰۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۹). این گروه که استحقاق ثواب و عقاب را مطلق می دانند، سه نظر متفاوت دارند:

۱. برخی استحقاق ثواب و عقاب را هنگام عمل می دانند.

۲. برخی دیگر معتقدند انسان زمان مرگ جزای عمل خویش را می بیند، زیرا در آن هنگام پرونده اعمال وی بسته می شود (علامه حلی، ۱۴۱۳ ق: ۴۱۲؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ ق، ۲: ۱۷۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۱۰: ۶۰۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۹).

۳. گروهی دیگر بر این باورند که انسان ثواب و عقاب اعمال خویش را در آخرت دریافت می کند، زیرا در قیامت به حساب کارها رسیدگی می شود، نه در دنیا. این گروه به آیه ۱۶۰ سوره انعام استدلال می کنند: «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ مَثَلِهَا وَ مَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَ هَا وَ

هُمَّ لَا يُظْلَمُونَ»؛ هر کس کار نیکی بیاورد، ده برابر آن [پاداش] خواهد داشت، و هر کس کار بدی بیاورد، جز مانند آن جزا نیابد و بر آنان ستم نرود (علامه حلی، ۱۴۱۳ق: ۴۱۲؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۱۷۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۱۰: ۶۰۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۹).

ب. عده ای دیگر استحقاق ثواب و عقاب عمل را مشروط می دانند. این گروه معتقدند، انسان ثواب و عقاب عمل خود را هنگام صدور عمل دریافت می کند، اما مشروط به آن که تا دم مرگ با کفر یا ارتداد، کارهای نیک را نبود نکرده باشد و یا با توبه و اسلام آوردن، کارهای بد را جبران نکند (علامه حلی، ۱۴۱۳ق: ۴۱۲؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۱۷۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۱۰: ۶۰۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۹).

صاحبان این قول در واقع قائل به موافات هستند؛ به این معنا که اگر حالی را که هنگام عمل داشت، تا دم مرگ حفظ نکند، مستحق جزا نیست، مگر آن که خدا بداند سرانجام حال او چیست؛ بنابراین همان جزائی را که در حال عمل مستحق بود، برایش نوشته می شود (رازی، ۱۴۲۰ق، ۶: ۳۹۴؛ علامه حلی، ۱۴۱۳ق: ۴۱۲؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۱۷۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۱۰: ۶۰۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۹). به اعتقاد طرف داران این نظریه، موافات به معنای بقای بر ایمان تا هنگام مرگ، گونه ای شرط متأخر برای استحقاق ثواب (فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق: ۴۳۶؛ طوسی، ۱۳۶۲: ۴۳۶) یا نشانه استحقاق ثواب (طوسی، ۱۳۶۲: ۴۳۶) یا نشانه ایمان حقیقی در دوران ایمان (طوسی، ۱۳۶۲: ۲۸۵) است.

انسان به مجرد این که عملی انجام دهد، مستحق ثواب یا عقاب می شود، اما این استحقاق دائمی نیست و ممکن است دستخوش دگرگونی شود. هنگامی که انسان بمیرد، صلاحیت مبدأ فاعلی از او سلب می شود و از معرض دگرگونی درمی آید (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۱۷۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۱).

صاحبان این اقوال، برای خود استدلال هایی از آیات قرآن آورده اند و گاه شواهد عقلی ذکر کرده اند. طبق نظر آیت الله جوادی آملی، از این چهار نظریه، نظر اول حق است؛ یعنی استحقاق ثواب و عقاب «منجزاً» هنگام صدور کار نیک یا بد است و مشروط به کارهای بعدی تا زمان مرگ نیست. ایشان معتقدند استحقاق ثواب و عقاب، غیر از تحقق خارجی آن است. انسان به محض صدور فعل، مستحق ثواب یا عقاب می گردد، ولی این ثواب و عقاب تا زمان مرگ قابل تغییر و تحول است و ممکن است محقق نشود؛ نه آن که مشروط و معلق به زمان مرگ باشد (چنانچه خواجه طوسی، علامه حلی و برخی دیگر از محققان معتقدند استحقاق ثواب و عقاب

مشروط است (ر.ک: علامه حلی، ۱۴۱۳ق: ۴۱۲؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۱۷۶)) (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۱۰: ۶۰۹ و ۶۱۲_۶۱۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۰؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۱۷۲).

آیت الله جوادی آملی در تفسیر تسنیم (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۱۰: ۶۱۲) ضمن بیان اقوال، دیدگاه معتقدان به موافات (از جمله علامه طباطبائی) را شرح می دهد و سپس آن را رد می کند. وی معتقد است، کسانی که استحقاق ثواب و عقاب را مشروط به زمان مرگ می دانند، دچار اشتباه و انحراف شده اند؛ اما ایشان در تفسیر موضوعی معاد در قرآن (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۰)، دیدگاه علامه طباطبائی را (که قائل به موافات هستند) به گونه ای بیان کرده اند که گویا با علامه هم عقیده اند.

احباط و تکفیر و تجسم عمل

تجسم اعمال به معنای به شکل، جسم و پیکر درآمدن موجودات غیرمادی مانند عقاید، اخلاق و اوصاف، افعال و آثار انسان (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۴۷) و به معنای مجسم شدن کارها یا پیکر پذیرفتن کردارهاست؛ به بیان دیگر، کردارهای نیک و بد آدمی پس از مرگ، در عالم برزخ و نیز در رستاخیز مجسم می شوند و با پیکری زیبا و یا زشت پدیدار می شوند و بدین ترتیب، به او پاداش یا کیفر می دهند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۴: ذیل واژه «تجسم»).

صدرالمتألهین تسجیم عمل را بر اساس «حرکت جوهری» و «جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء بودن نفس» تبیین می کند. هر حرکت طبیعی یک غرض دارد و یک غایت ضروری که بین این دو فرق است. رفتار و کردار انسان همان گونه که در خارج نفس اثر می گذارد، نفس را نیز متأثر می کند و در جوهر نفس تقرر می یابد، به گونه ای که جزء ملکات راسخ نفس و از شئون وجودی آن می گردد؛ بنابراین این اعمال که جزئی از نفس و جوهر وجودی آن هستند، غایتی ضروری دارند که همان ثواب و عقاب است. به عبارتی، ثواب و عقاب از تبعات و لوازم خود اعمال هستند (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۳۴۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۱۹۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۳۴۹_۳۵۰؛ حسن زاده آملی، ۱۳۶۶: ۴۰۴).

کاری که انسان انجام می دهد در آغاز، «حال» است، ولی به مرور تبدیل به «ملکه» می شود. هریک از ملکات نفسانی در هر موطن و قابل، ظهوری مختص به همان دارد که با دیگری متفاوت است. همان گونه که اعمال خارجی در نفس اثر می گذارد، ملکات نفسانی نیز در خارج اثر می کنند و به حالت «صورت جوهری» ظهور می کند؛ به عبارتی، نفس انسانی به سبب استعداد بدن حادث می گردد، اما به سبب ملکات نفسانی راسخی که صورت ذاتش می شود و به

واسطه آن‌ها از قوه به فعل خارج می‌شود، باقی می‌ماند. چون نفس در اول حدوث، امری بالفعل در نشئه طبیعی است، در حالی که همین نفس در نشئه آخرت امری بالقوه است؛ بنابراین نفس، صورت در این عالم و هیولا- در عالم آخرت است (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۳۴۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۱۹۵ و ۴۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ۹: ۳۱۴ و ۴۰۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۹۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ۶: ۱۱۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۴۲-۱۴۳).

صفات و ملکات نفسانی به مرور، ذات و حقیقت انسان را تشکیل می‌دهند و در آن باقی می‌مانند. همان‌طور که خداوند در این عالم، انواع مختلف حیوانات را خلق کرده، در آخرت نیز از مادهٔ نفسانی انسان، انواع مختلفی از فرشته و شیطان و حیوانات را خلق می‌کند؛ بنابراین افراد انسان، بعد از این که در ابتدای خلقت متفق الماهیه هستند، در آخر امر به حسب باطن، مختلف الماهیه هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۴۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ۹: ۳۱۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۹۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ۶: ۱۱۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۴۲-۱۴۳).

بنا بر آنچه گفته شد، باطن انسان بر اثر عقیده، اخلاق و اعمال، شکل خاص را می‌پذیرد و به همین شکل انتخابی در جهان آخرت ظهور می‌یابد. تجسم عمل مانند انتقام ولیٔ مهربان از کودک بازیگوش است. پدر یا مادر مهربان از کودک خردسال خود می‌خواهند که به آتش دست نزند تا نسوزد. اگر کودک به طمع رنگ سرخ آتش به سوی آن برود، دچار سوختگی می‌شود. این نوع انتقام مانند انتقام پزشک از بیمار ناپرهیز نیست که مدتی طول بکشد، بلکه شخص خطاکار بی‌درنگ نتیجه عمل خویش را می‌بیند. در حقیقت، جزا متن عمل و عین انتقام است، هرچند اکنون احساس نشود (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۱۰: ۶۱۰).

بر پایه برخی آیات نیز، دوزخیان هم اکنون میان شعله آتش و آب داغ سوزنده طواف می‌کنند: «هَذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي يُكَذِّبُ بِهَا الْمُجْرِمُونَ يَطُوفُونَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ حَمِيمٍ آتِنَ» (الرحمن، ۴۳-۴۴)، ولی لذت‌های طبیعی آنان را تخدیر کرده و در مستی خویش حیرانند: «لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ» (حجر، ۷۲)؛ از این رو مستانه زندگی می‌کنند و وقتی از مستی بیرون آیند یا قیامت برپا و پرده‌ها برداشته شود، همهٔ اعضایشان را سوخته و در حال سوختن می‌بینند: «فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصُرَكَ الْيَوْمَ حَدِيدًا» (ق، ۲۲)؛ بنابراین انسان هم اکنون نتیجهٔ عملش را می‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۱۰: ۶۱۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۴۷).

بر مبنای تجسم عمل، چون جزا عین عمل است و استحقاق همراه با طاعت و معصیت است، ثابت می شود که هیچ تعلیق یا اشتراطی در استحقاق ثواب و عقاب و تحقق عینی آن مطرح نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۱۰: ۶۱۱؛ ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۱۷۶-۱۷۷)؛ بنابراین احباط و تکفیر به معنای از بین رفتن عمل قبلی نیست، بلکه هر عملی که از انسان سرزند، صورت های برزخی و اخروی ایجاد می کند که به شکل ثواب یا عقاب ظاهر می گردند.

نتیجه گیری

احباط و تکفیر عمل، مسئله ای است که در قرآن به آن تصریح شده است. با بررسی ادله متکلمان، درمی یابیم که معتزله قائل به احباط کلی و مطلق هستند. ابوعلی جبائی معتقد است، به صرف ارتکاب گناه کبیره، تمام اعمال صالح قبلی از بین می رود؛ در مقابل، ابوهاشم معتقد است بین اعمال صالح و گناهان موازنه برقرار می شود؛ یعنی اکثر، اقل را از بین می برد و از میزان اکثر نیز به اندازه اقل کاسته می شود. در مقابل معتزله، اشاعره و اکثر امامیه، منکر احباط کلی هستند. مخالفان احباط با دلایل عقلی و نقلی ادعای معتزله را رد می کنند. در میان امامیه، آیت الله جوادی آملی به تبیین دقیقی از احباط و تکفیر پرداخته اند. ایشان ذیل آیات مربوط با تأکید بر رابطه بین عقیده و عمل معتقدند که حبط عمل به سبب قطع پیوند آن دو از یکدیگر صورت می پذیرد. از نظر ایشان، حبط اعمال بر دو قسم است: حبط محض و حبط غیرمحض، زیرا کارهای انسان دو گونه است: برخی همانند کفر، شرک، نفاق و ارتداد به منزله مرگ است که بر اثر آن، انسان همه هستی خود را از دست می دهد و بعضی چون معاصی به منزله مرض است. آیت الله جوادی آملی با مبانی حکمت متعالیه نیز مسئله احباط و تکفیر را تبیین کرده اند. ایشان با حرکت جوهری و مسئله تجسم عمل، نظر خود را تبیین کرده اند. بر اساس حرکت جوهری ملاصدرا بیان می کند که نفس انسان مادامی که متعلق به بدن است، دچار دگرگونی می شود. افعال انسانی با نفس اتحاد وجودی دارند و نفس انسان را شکل می دهند. اعمال و رفتار زمانی که تکرار شوند، تبدیل به ملکه شده و راسخ در نفس می گردند. این ملکات نفسانی، در هر نشئه صورت متناسب با خود را ایجاد می کند. بنابراین انسان تا زمانی که در عالم ماده است و امکان حرکت جوهری برای او فراهم است، تغییرپذیر است، اما به محض انقطاع از بدن، نفس او (نسبت به افعال دنیوی) ثابت شده و صورت متناسب با نفس برای او آشکار می گردد. ایشان معتقدند زمان و مکان استحقاق ثواب و عقاب، لحظه صدور فعل است و مشروط به زمان مرگ نیست. بر مبنای تجسم عمل صدراپی، جزا عین عمل است؛ بنابراین هر عملی که از انسان سر

بزند، صورت های برزخی و اخروی ایجاد می کند که به شکل ثواب یا عقاب ظاهر می شود. این گونه تبیین از احباط و تکفیر با ادله نقلی هم سازگاری دارد.

برداشت و تحلیل نهایی نگارنده

مسئله احباط و تکفیر عمل، در ضمن بیان مقدماتی روشن می گردد:

مقدمه اول: ثواب و عقاب، رابطه مستقیم با عمل و نیت دارد و بین آن ها رابطه سببیت بر اساس اصل سنخیت بین علت و معلول برقرار است. معنای «جَزَاءٌ وَفَاقًا» در آیه ۲۶ سوره نأ نیز همین است. اعمالی که با یکدیگر مسانخت دارند نیز در قالب «احباط و تکفیر» در یکدیگر تأثیر دارند، اما اعمال غیر مسانخ دلیلی ندارد در یکدیگر اثر داشته باشند.

مقدمه دوم: هیچ وجودی در هستی، به عدم تبدیل نمی شود؛ پس هیچ فعلی، بد یا خوب، نابود نمی شود و فقط اثرش در شکل دهی به صورت نهایی کم یا زیاد می گردد.

مقدمه سوم: بر اساس حرکت جوهری، نفس انسانی صورت های مختلفی می یابد و در سیر حرکت افعالی خود صورت های جدیدی پیدا می کند. صورت های پیشین معدوم نمی شوند، بلکه دگرگون می گردند.

مقدمه چهارم: بر اساس قاعده فلسفی که «حقیقت شیء به فصل اخیر یا صورت اخیر آن است» و این که «نفس انسان نیز صورت اوست»، هر صورتی که انسان در هنگام مرگ داشته باشد، ابتدای صورت برزخی او و صورت اخیر هنگام قیامت، ابتدای صورت اخروی اوست و همان صورت متعلق جزا در قیامت است.

در نهایت، با توجه به این مطالب، «احباط و تکفیر» به معنایی که معتزله می گویند، معنا ندارد. «احباط و تکفیر» از دیدگاه ما یک صورت انسانی و یک جزاست؛ در واقع چیزی از بین نمی رود، بلکه جزا بر اساس صورت اخیر داده می شود و صورت اخیر، واجد صور قبلی است. احباط و تکفیر جزئی در دنیا به این معناست که صورت جدید، صورت قبلی را تحت الشعاع قرار می دهد. از سویی، احباط و تکفیر کلی مانند شرک و ارتداد و کفر، اعتقاداتی است که در نفس صورت سازی می کند که اگر انسان با همان صورت از دنیا برود، صورت اخیر فرد شده بر اساس همان جزا می گیرد. خود این صورت دارای مراتب است، چون کفر مراتبی دارد؛ کافری که همراه با اعتقاد فاسد کارهای خوب هم انجام می دهد، درجه ای خاص از کفر را دارد که جزایش بر اساس همان درجه است. این دگرگونی مراتب را به نام احباط و تکفیر می خوانند و در واقع یک جزاست که مسانخ با همان صورت خاص اخیر و مطابق با درجه تشکیکی خاص است.

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابن خلدون، (۱۴۲۵ق)، لباب المحصل فی أصول الدین، بیروت، دار الکتب العلمیه، چاپ اول.
۴. ابن فارس، احمد، (بی تا)، معجم مقاییس اللغه، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم، (بی تا)، لسان العرب، بیروت، دار صادر، چاپ سوم.
۶. ابن نوبخت، ابواسحاق ابراهیم، (۱۴۱۳ق)، الیاقوت فی علم الکلام، تحقیق: علی اکبر ضیائی، قم، کتاب خانه آیت الله مرعشی نجفی، چاپ اول.
۷. اشعری، ابوالحسن، (بی تا)، اللمع فی الرد علی أهل الزيغ و البدع، تصحیح و تعلیق: حموده غرابه، قاهره، المکتبه الأزهریه للتراث.
۸. _____، (۱۴۰۰ق)، مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین، آلمان، فرانس شتاینر، چاپ سوم.
۹. ایجی، عضدالدین، (۱۳۲۵ق)، شرح المواقف، تصحیح: بدرالدین نعسانی، قم، الشریف الرضی، چاپ اول.
۱۰. بحرانی، ابن میثم، (۱۴۰۶ق)، قواعد المرام فی علم الکلام، قم، مکتبه آیةالله المرعشی النجفی، چاپ دوم.
۱۱. بغدادی، عبدالقاهر، (۲۰۰۳)، اصول الایمان، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
۱۲. پژوهشکده تحقیقات اسلامی، (۱۳۸۶)، فرهنگ شیعه، قم، زمزم هدایت، چاپ دوم.
۱۳. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، (۱۳۸۸)، فرهنگ موضوعی تفاسیر، قم، بوستان کتاب، چاپ دوم.
۱۴. تفتازانی، سعدالدین، (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، قم، الشریف الرضی، چاپ اول.
۱۵. _____، (۱۴۰۷ق)، شرح العقائد النسفیة، تحقیق: حجازی سقا، قاهره، مکتبه الکلیات الأزهریه، چاپ اول.
۱۶. جمعی از نویسندگان، (۱۴۱۵ق)، شرح المصطلحات الکلامیه، مشهد، آستان قدس رضوی، چاپ اول.
۱۷. جمعی از نویسندگان، (۱۳۷۴)، دوائرالمعارف بزرگ اسلامی، بی جا، مرکز دوائرالمعارف بزرگ اسلامی، چاپ دوم.

۱۸. جوادى آملی، عبدالله، (۱۳۸۹)، تسنیم، قم، اسراء، چاپ هشتم.

۱۹. _____، (۱۳۸۷)، تفسیر موضوعی (معاد در قرآن)، تحقیق: علی زمانی قمشه ای، قم، اسراء، چاپ چهارم.

۲۰. _____، (۱۳۸۶)، ریحق مختوم، تحقیق: حمید پارسانیا، قم، اسراء، چاپ سوم.

۲۱. _____، (۱۳۶۳)، ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد، قم، الزهراء، چاپ اول.

۲۲. جوینی، عبدالملک، (۱۴۱۶ق)، الإرشاد إلى قواطع الأدله فی أول الاعتقاد، بیروت، دار الکتب العلمیه، چاپ اول.

۲۳. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۶۶)، اتحاد عاقل به معقول، تهران، حکمت، چاپ دوم.

۲۴. حلی، حسن بن یوسف (علامه حلی)، (۱۴۱۳ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، مؤسسه نشر اسلامی، چاپ چهارم.

۲۵. _____، (۱۳۶۳)، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، قم، الشریف الرضی، چاپ دوم.

۲۶. _____، (۱۴۱۵ق)، مناهج الیقین فی أصول الدین، تهران، دار الأسوه، چاپ اول.

۲۷. _____، (بی تا)، نهج المسترشدين فی اصول الدین، تحقیق: احمد حسینی و هادی یوسفی، قم، مجمع الذخائر الاسلامیه.

۲۸. حمصی رازی، سدید الدین، (۱۴۱۲ق)، المنقذ من التقليد، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ اول.

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

۳۰. دغیم، سمیح، (۱۹۹۸)، موسوعه مصطلحات علم الکلام الإسلامی، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، چاپ اول.

۳۱. رازی، فخرالدین، (۱۴۲۰ق)، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.

۳۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (بی تا)، مفردات الفاظ القرآن، بیروت، دارالقلم، چاپ اول.

۳۳. زبیدی، مرتضی محمد بن محمد، (بی تا)، تاج العروس، بیروت، دارالفکر، چاپ اول.

۳۴. سبحانی، جعفر، (۱۳۹۴)، منشور جاوید، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ ششم.

۳۵. _____، (۱۳۷۳)، فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ اول.

۳۶. _____، (۱۴۱۲ق)، الإلهیات علی هدی الكتاب و السنه و العقل، قم، المركز العالمی للدراسات الإسلامیه، چاپ سوم.

۳۷. _____، (بی تا)، بحوث فی الملل و النحل، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.

۳۸. _____، (۱۳۷۳)، فرهنگ معارف اسلامی، تهران، دانشگاه تهران، چاپ سوم.

۳۹. شریف مرتضی، (۱۴۱۱ق)، الذخیره فی علم الکلام، تحقیق: احمد حسینی، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، چاپ اول.

٤٠. شيخ مفيد، محمد بن محمد بن نعمان، (١٤١٣ق)، الإختصاص، قم، كنگره بين المللى شيخ مفيد، چاپ اول.

٤١. _____، (١٤١٣ق)، أوائل المقالات فى المذاهب و المختارات، قم، كنگره بين المللى شيخ مفيد، چاپ اول.

٤٢. _____، (١٤١٣ق)، تصحيح اعتقادات الإماميه، قم، كنگره بين المللى شيخ مفيد، چاپ اول.

ص: ١٠٠

۴۳. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۲)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، تصحیح و تحقیق: رضا اکبریان، اشراف: محمد خامنه ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول.

۴۴. _____، (۱۳۶۰)، اسرار الآیات، تصحیح: محمد خواجوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.

۴۵. _____، (۱۳۶۶)، تفسیر القرآن الکریم، تحقیق: محمد خواجوی، قم، بیدار، چاپ دوم.

۴۶. _____، (۱۳۸۶)، شواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه، حواشی: ملاحادی سبزواری، تصحیح: جلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، چاپ چهارم.

۴۷. _____، (۱۳۶۱)، العرشیه، تصحیح: غلامحسین آهنی، تهران، مولی.

۴۸. _____، (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، تصحیح: جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.

۴۹. _____، (۱۴۳۰ق)، مفاتیح الغیب، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، چاپ اول.

۵۰. طباطبائی، محمد حسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.

۵۱. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو، چاپ سوم.

۵۲. طریحی، فخرالدین بن محمد، (۱۳۷۵)، مجمع البحرین، تحقیق: احمد حسینی اشکوری، تهران، مرتضوی، چاپ سوم.

۵۳. طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۹۰ق)، الاستبصار، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

۵۴. _____، (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار إحياء التراث العربی.

۵۵. _____، (۱۳۶۲)، تمهید الاصول فی علم الکلام، مشهد، دانشگاه تهران، چاپ اول.

۵۶. _____، (۱۴۰۶ق)، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، بیروت، دار الأضواء، چاپ دوم.

۵۷. _____، (۱۴۰۰ق)، الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد، تهران، کتابخانه جامع چهل ستون.

۵۸. طوسی، نصیرالدین، (۱۴۱۳ق)، قواعد العقائد، تحقیق و تعلیق: عالی حسن خازم، لبنان، دار الغربه، چاپ اول.

٥٩. غزالي، ابو حامد، (١٤٠٩ق)، الاقتصاد في الاعتقاد، بيروت، دار الكتب العلمية، چاپ اول.

٦٠. مقداد ابن عبدالله، جمال الدين، (١٤٢٢ق)، اللوامع الالهيه في المباحث الكلاميه، تحقيق و تعليق: قاضي طباطبائي، قم، دفتر تبليغات اسلامي، چاپ دوم.

٦١. _____، (١٤٠٥ق)، ارشاد الطالبين الى نهج المسترشدين، تحقيق: مهدي رجائي، قم، كتابخانه آيت الله مرعشي، چاپ اول.

ص: ١٠١

۶۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، (بی تا)، کتاب العین، قم، هجرت، چاپ دوم.
۶۳. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، (بی تا)، القاموس المحیط، بیروت، دار الکتب العلمیه، چاپ اول.
۶۴. قاضی عبدالجبار و...، (۱۴۲۲ق)، شرح الاصول الخمسه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
۶۵. _____، (۱۹۷۱)، المختصر فی أصول الدین، تحقیق: محمد عماره، بیروت، دار الهلال.
۶۶. معرفت، محمدهادی، (۱۳۸۶)، التمهید فی علوم القرآن، قم، مؤسسه فرهنگی تمهید، چاپ اول.
۶۷. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الإسلامیه، چاپ اول.
۶۸. نیشابوری مقرئ، ابوجعفر، (۱۴۱۴ق)، الحدود، تحقیق: یزدی، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ اول.

اشاره

علی راد (۱)

سعید کریم پور (۲)

تاریخ دریافت: ۰۳/۰۷/۱۳۹۵

تاریخ تأیید: ۲۴/۱۱/۱۳۹۵

چکیده

در قرن گذشته میلادی، پاتریشیا کرون و مایکل کوک با ارائه نظریه «هاجریسم»، دیدگاه جدیدی را درباره اسلام معرفی کردند که مبتنی بر شکاکیت افراطی به منابع اسلامی و استفاده گسترده از منابع غیراسلامی است، و مدعیات جدیدی را در آن مطرح کردند که یکی از آن‌ها تأثیرگذاری سامریت بر پیدایش و توسعه اسلام بوده است. آن‌ها بعضی شباهت‌های ظاهری میان مفاهیم اسلامی و اصطلاحات مورد استفاده در فرقه یهودی سامریت را دلیل تأثیرپذیری اسلام از این فرقه دانسته‌اند و مدعی شده‌اند بعضی از ریشه‌های اسلام را در سامریت باید جست. انتخاب واژه «اسلام» به عنوان نامی برای دین جدید، ارتباط مقدس بین حرم و کوه، ماجرای تغییر قبله و شباهت ساختاری بین «امامت» در تشیع و «کهنانت» در سامریت، از مهم‌ترین نکات مورد استناد در این فرضیه هستند. در این مقاله، به تحلیل و نقد مدعای نظریه هاجریم مبنی بر تأثیرپذیری اسلام از سامریت خواهیم پرداخت.

واژگان کلیدی

هاجریسم، اسلام، تشیع، امامت، سامریت.

ص: ۱۰۳

۱- دانشیار دانشگاه تهران _ پردیس فارابی (ali.rad@ut.ac.ir)

۲- دانشجوی دکترای رشته ادیان و عرفان دانشگاه فردوسی مشهد

«پاتریشیا کرون» پژوهش گر دانمارکی و «مایکل کوک» محقق انگلیسی، که هر دو دانش آموخته دانشگاه لندن و شاگردان «جان ونزبرو» اسلام شناس مشهور انگلیسی هستند، در نظریه «هاجرسیم» که بر اساس دیدگاهی برون دینی و با تکیه صرف بر منابع غیراسلامی ارائه کرده اند، مدعیات تازه ای را مطرح نموده اند که یکی از آن ها تأثیرگذاری سامریت بر پیدایش اسلام و توسعه و بسط مفاهیم اسلامی است. (۱) آن ها بعضی شباهت های ظاهری میان مفاهیم اسلامی و اصطلاحات مورد استفاده از سوی فرقه یهودی سامریان را دلیل تأثیرپذیری اسلام از این فرقه دانسته اند و مدعی شده اند که بعضی ریشه های اسلام را در سامریت باید جست. البته آن ها صراحتاً نمی گویند که سامریت خاستگاه پیدایش اسلام بوده، بلکه می گویند این فرقه با ارائه بعضی مفاهیم و اصطلاحات، به بسط و توسعه بُعد عقیدتی اسلام کمک کرده است. با این حال، به نظر می رسد آن ها به ارتباط ریشه ای تری بین اسلام و سامریت قائلند.

با آن که فرضیه های کرون و کوک از سوی دیگر اندیشمندان غربی مورد نقدهای فراوان قرار گرفته، اما ظاهراً تاکنون مقاله جداگانه ای در نقد فرضیه هایی که آنان درباره تأثیرپذیری اسلام از سامریت مطرح کرده اند، منتشر نشده و این موضوع در سایر نوشته های انتقادی نیز به حد کافی مورد بررسی قرار نگرفته است. روش ما در این پژوهش، روش تحلیلی _ انتقادی است، و دو پرسش کلی را درباره دیدگاه های این دو پژوهش گر مطرح می کنیم:

۱. از نظر کرون و کوک، میزان تأثیرپذیری اسلام از سامریت تا چه اندازه است؟

۲. چه نقدهایی بر دیدگاه آن ها درباره تأثیرپذیری سامریت بر اسلام وارد است؟

فرضیه های ما در پاسخ به پرسش های فوق عبارتند از: الف. اسلام در برخی آموزه ها از سامریت تأثیر پذیرفته است؛ ب. روش کرون و کوک و چگونگی استفاده آن ها از منابع و هم چنین استنتاج های آنان قابل نقد است.

ص: ۱۰۴

۱- نظریه «هاجرسیم» را پدیدآورندگان آن پاتریشیا کرون و مایکل کوک در کتابی که به همین نام در سال ۱۹۷۷ میلادی منتشر کردند، مطرح کرده اند. مؤلفان در ارائه نظریه خود از دیدگاه های استاد خویش «جان ونزبرو» بسیار تأثیر پذیرفته اند. نظریه هاجرسیم، آخرین نظریه آکادمیک غرب در حوزه اسلام شناسی دانسته شده است. مبنای این نظریه، سلب اعتبار کلی از منابع اسلامی و ارائه دیدگاهی نو درباره تاریخ اسلام با تکیه بر منابع غیراسلامی است. کتاب هاجرسیم از سوی پدیدآورندگان همین مقاله به فارسی ترجمه شده و در فرایند ویرایش قرار دارد. مقاله حاضر، نخستین بار به تحلیل و نقد ادعای تأثیرپذیری اسلام از سامریت که در نظریه هاجرسیم مطرح شده، می پردازد.

سامریان، که به عبری «شومرونیم» خوانده می شوند، اقلیتی قومی _ دینی از مردم شام هستند که ریشه شان به ساکنان کهن سامی این منطقه می رسد. از لحاظ مذهبی، سامریان پیروان آیین سامریت هستند، که عمدتاً شاخه ای از یهودیت تلقی می شود و پیشینه ای به قدمت خود آیین یهود دارد. نسب سامریان همیشه مورد مناقشه بوده، اما تلمود آنان را از نسل «شومرون بن یساکار بن یعقوب» دانسته است. سامریان باور دارند که پیروان یهودیت راستین پیش از تبعید دسته جمعی یهودیان به بابل هستند که توسط مردمی که در سرزمین فلسطین (اسرائیل باستان) مانده اند، حفظ شده است؛ از این رو با یهودیت رسمی مخالفند و آن را شبیه دین خود اما تحریف شده و دست آورد بازگشتگان از تبعید می دانند. به همین دلیل، همیشه حس رقابت شدیدی با یهودیت رسمی دارند. از لحاظ تاریخی، سامریان جمعیت عمده ای داشته اند، اما به تدریج در قرون بعدی به چند ده هزار نفر کاهش یافته اند. کاهش جمعیت بدین شکل، نتیجه چندین حادثه تاریخی بوده که از جمله مهم ترینشان، سرکوب خونین سومین قیام سامریان به دست امپراتوری بیزانس، و اسلام آوردن جمعیت های عمده ای از آن ها در اوایل دوره اسلامی فلسطین بوده است. بیشتر سامریان در دو نقطه از فلسطین، یعنی قریه «لوزه» در کرانه باختری رود اردن و شهر «خولون» زندگی می کنند و عده کمی هم در غزه ساکنند. سامریان هنوز کتاب تورات و سایر کتاب های مقدس خود را با خط عبری فنیقی _ که به نام خط سامری هم شناخته می شود _ حفظ کرده اند. از ویژگی های این فرقه، تفوق نظام کهنات بر سایر نظامات اجتماعی و جمع بودن هر دو مرجعیت مذهبی و دنیوی در کاهن اعظم، و سواس خیلی زیاد در رعایت مسائل مربوط به طهارت و پرهیز از هرگونه تماس با بیگانگان، و تأکید بر جدا نگه داشتن جامعه از سایر جوامع (به خصوص یهودیت رسمی) و حفظ متون مذهبی کهن به ویژه تورات سامری است. رابطه سامریان با مسلمانان در قرون گذشته همواره خوب بوده است و هیچ برخورد مهمی بین این دو در منابع تاریخی ثبت نشده است.

تحلیل و نقد ابعاد تأثیر پذیری اسلام از سامریت

اشاره

درباره ارتباط تأثیر گذاران سامریت و اسلام، ابتدا باید اشاره کنیم که این موضوع ادعایی است که از قرن ها پیش، در آثار متأخری از خود سامریان نیز مطرح بوده است. طبق آنچه ابوالفتح بن ابی الحسن، مورخ سامری، در سال ۷۵۶ هجری (۱۳۵۵ م.) در کتاب تاریخ خود موسوم به سالنامه سامری نوشته، اصلاً آغاز دعوت پیامبر اسلام صلی الله و علیه و آله و سلم، تحت تأثیر گفت و گوها و

القائات یک منجم سامری به نام «صرماصه» بوده که همراه با دو منجم دیگر که یکی یهودی به نام «کعب الاحبار» و دیگری مسیحی به نام «عبدالسلام» (عبدالله بن سلام؟) بوده اند، دیداری با حضرت محمد صلی الله و علیه و اله و سلم داشته اند و ضمن گفت و گوهایی با آن حضرت، نخستین بار فکر نبوت را در ذهن او القا کردند (ابوالفتح، ۱۸۶۵: ۱۷۲_۱۷۵) (۱). البته اگر چنین عهدنامه ای واقعاً منعقد شده بود و وجود می داشت، مسلماً منابع اسلامی که تمام وقایع حیات پیغمبر را غالباً با جزئیات زیاد نقل و ثبت کرده اند، به آن اشاره می کردند. هم چنین مسلم است که صرف وجود این گزارش در یک منبع سامری، دلیل درستی آن تلقی نمی شود، زیرا در قرون بعد از اسلام به دلیل گسترش فرهنگ اسلامی و جایگاه ممتاز حضرت محمد صلی الله و علیه و اله و سلم نزد مسلمانان که اکثریت غالب را در عالم اسلام تشکیل می دادند، این حس در میان برخی پیروان سایر ادیان به وجود آمده بود که به نحوی میان آیین خود و آن حضرت رابطه ای برقرار کنند، و شاید یکی از انگیزه های آن ایجاد هم گرایی و وفاق بیشتر بین هم کیشان خود با مسلمانان بوده است. مثلاً می بینیم که شبیه همین رابطه، در متون متأخر هندو نیز با اسلام برقرار شده، و نویسندگان آن ها گزارش هایی درباره دیدار و گفت و گوی بعضی بزرگان قدیم آیین خود با حضرت محمد صلی الله و علیه و اله و سلم آورده اند (۲). مسلم است که این گونه داستان ها، با توجه به سکوت منابع اسلامی، تا وقتی که سند محکمی در تأییدشان به دست نیاید، اعتباری هم از نظر علمی نخواهند داشت.

اما به صورت علمی، موضوع تأثیر گذاری سامریت بر پیدایش اسلام و توسعه مفاهیم اسلامی، نخستین بار از سوی پاتریشیا کرون و مایکل کوک، و به عنوان یکی از جنبه های نظریه هاجریسم، مطرح شده است. آن ها پیش از آن که به بیان مواردی که از نظر خودشان نشانه تأثیر سامریت بر اسلام هستند پردازند، ابتدا برای نشان دادن اهمیت سامریت در زمان پیدایش اسلام، زمینه ای فکری برای خواننده فراهم می کنند. طبق یک منبع، سامریان در زمان فتوحات و چشم گیر شدن حضور اعراب در خاورمیانه، گروه مهمی تلقی می شده اند که به عقایدشان در مناظره ها اشاره می شده است. منبع مورد نظر، متنی مسیحی است که به اواخر دوره امویان

ص: ۱۰۶

- ۱- جای شگفتی است که کرون و کوک در کتاب خود، هیچ اشاره ای به این منبع سامری نمی کنند!
- ۲- مثلاً در یکی از متون مقدس متأخر هندو که بخش هایی از آن متعلق به قرون بعد از اسلام است، گفته شده که در زمان ظهور حضرت محمد صلی الله و علیه و آله و سلم، یکی از پادشاهان هندو به نام «بهاج» برای دیدن او از هندوستان به عربستان رفت و در آن جا آن حضرت را با آب رودخانه مقدس گنگ که با خود برده بود، غسل داد و با آمیزه ای از خمیر چوب صندل و روغن محصولات گاو مسح کرد. سپس با او گفت و گو کرد و پس از ادای احترام به وی، آیینش را پذیرفت (بهاوشیا پورانا، ۳: ۳: ۲۸؛ و نیز نک: اوپادهی، ۱۳۹۰: ۱۴۹_۱۵۰)

تعلق دارد، و حاوی مناظره ای به زبان سریانی است که بین یک راهب اهل «بیت حیل» (۱) و یکی از پیروان امیر مسلمان (از امرای عرب در عصر اموی) انجام گرفته است. در بخشی از این مناظره، امیر می خواهد که به او گفته شود اگر انجیل یکی است، پس چگونه فرقه های مسیحی در مسائل عقیدتی میان خود اختلاف دارند. پاتریارک جواب می دهد: «هم چنان که تورات یکی است و مورد پذیرش ما مسیحیان و شما مهگرایه ها، و یهودیان و سامریان و هر جامعه ای است که از نظر عقیدتی منشعب شده است، عقیده به انجیل نیز چنین است، و هر مسلکی آن را به شکلی جداگانه می فهمد و تفسیر می کند (کرون، ۱۹۷۷: ۱۴).

بعداً در همین متن، سخن از موضوع الوهیت مسیح و جایگاه او به عنوان پسر خدا به میان می آید، و امیر دلیلی از تورات مطالبه می کند. وقتی پاتریارک با نقل مطالبی از کتاب مقدس، که همگی از کتب انبیا (۲) هستند، به امیر پاسخ می دهد، امیر در واکنش به او جمله ای می گوید که از نظر کرون و کوک مهم تلقی می شود: «امیر شوکت مند، این ها را از کتب انبیا پذیرفت، بلکه خواستار آن شد [که] برای اثبات خدا بودن مسیح، برایش از موسی [نقل قول شود]» (کرون، ۱۹۷۷: ۱۴).

کرون و کوک بلافاصله بعد از نقل این جمله، می نویسند: «پذیرش تورات و رد کردن کتاب های انبیا همان موضع گیری است که سامریان درباره کتاب آسمانی دارند» (کرون، ۱۹۷۷: ۱۴).

۱. نام «اسلام»:

اولین چیزی که نظریه پردازان برای القای عاریه گیری اسلام از سامریان به ذهن خواننده مورد اشاره قرار می دهند، خود کلمه «اسلام» است. این کلمه (از ریشه «سلم» به مفهوم صلح، کامل بودن، سلامتی) که در زبان عربی وجود داشته و با مفهوم «تسلیم شدن» استفاده می شده است، در زبان عبری رسمی که هم خانواده با عربی است، وجود ندارد. البته در زبان عبری ریشه «سلم» (معادل با همان ریشه عربی «سلم» و با همان مفهوم) وجود دارد و با اشتقاق های مختلف به کار می رود، اما هیچ صرف فعلی با مصدر شبیه «اسلام» (در عبری: «اشلام») در آن نیست. اما این مصدر فعلی (اشلام) در نوع خاصی از گویش عبری که خاص سامریان است _ و فقط در همین گویش _ با همین معنا وجود دارد و شواهدی از کاربرد آن در

ص: ۱۰۷

۱- Beth Hale

۲- منظور از کتب انبیا، کتاب های منتسب به پیامبران بنی اسرائیل است که دوره نبوت آنان قرن ها بعد از خود موسی علیه السلام بوده است. در مجموعه عهد عتیق، این کتاب ها بعد از اسفار خمسه تورات و عمدتاً بعد از بخش کتاب های تاریخی قرار می گیرند.

متون سامری در قرون پیش از اسلام هست (در متن سامری موسوم به «ممار مرقاه»، متعلق به قرن چهارم میلادی). بر همین اساس، کرون و کوک نتیجه می‌گیرند که پیغمبر اسلام _ یا هاجریان اولیه _ کلمه «اسلام» و مفهوم دینی آن، یعنی تسلیم شدن در برابر خدا را از فرهنگ سامری اخذ کرده اند (کرون، ۱۹۷۷: ۱۹).

نکته ای که در این جا باید به آن اشاره کنیم، این است که مفهوم «تسلیم کردن» برای ریشه فعلی «شلم» _ که در فرهنگ اسلامی مفهوم خاص «تسلیم کردن خویش به خداوند» را پیدا کرده _ از اشتراکات دو زبان عربی و عبری بوده است. مثلاً در زبان های کنعانی و اوگاریتی که اصل و ریشه بسیاری از کلمات رایج در زبان های سامی دانسته می شود، ریشه «شلم» به معنای بازپرداخت کردن و بازسپردن و تحویل دادن وجود داشته است (حلیقا، ۲۰۰۸: ۳۲۱-۳۲۲). این ریشه در زبان های عبری و سریانی نیز با همین معنا مورد استفاده است (حییم، ۱۳۴۴: ۵۵۷؛ کوستاز، ۲۰۰۲: ۳۷۰-۳۷۱)؛ پس عجیب نیست اگر این ریشه با همین معنا در زبان عربی باقی مانده باشد. زبان عربی، زبانی بسیار کهن است که می توان آن را گنجینه ریشه های باستانی سامی دانست، و معلوم نیست چرا کرون و کوک تصور کرده اند که پیغمبر، یا هاجریان اولیه، این کلمه را در زبان خود نداشته و آن را از عبری سامری وام گرفته اند. کاربرد این کلمه (اسلام) در قرآن بسیار وسیع است و حتی در معنای کلی تسلیم شدن به غیر _ و نه لزوماً خداوند _ نیز به کار رفته است (نمل: ۳۱)، و همین بهترین گواه آن است که این کلمه در آن زمان عاریتی یا ساختگی از سوی آورنده قرآن نبوده و در محیط عربی که قرآن در آن ارائه شد، کلمه رایجی بوده است.

۲. شهادت توحید:

نکته دیگری که کرون و کوک در پاورقی کتابشان بدان اشاره کرده اند و نه در متن اصلی، شباهت یکی از دو جزء شهادتین اسلامی (اقرار مسلمانی) به شهادت سامری است. آن ها می گویند این شهادت و اقرار، یعنی «لا اله الا الله» از نظر شکل و قالب ظاهری، سبک و سیاق سامری دارد و در متون سامری پیشااسلامی بسیار به چشم می خورد. آن جا هم مثل اسلام، این یک «شهادت» (اقرار) محسوب می شود (می توان آن را با عبارت «شهادت دهیم که» مقایسه کرد که در متن سامری «ممار مرقاه» عمدتاً در آغاز این اقرار آورده می شود) (کرون، ۱۹۷۷: ۱۷۰).

اما خود کرون و کوک در این جا توضیحاتی در ادامه می آورند که ردکننده ادعای آن هاست: این که شکل های سامری و اسلامی در بخش آخر شهادت با هم تفاوت دارند، این که شکل های بیان شهادت در خود قرآن هم گوناگون هستند (رعد: ۳۰؛ صافات: ۳۵؛ تغابن: ۱۳)، و این که قالب رایج

اسلامی آن کلمه «وَحَدَه» را اضافه دارد (مثلاً در کتبه قبة الصخره) که در شکل سامری نیست. ضمناً به اعتراف خود کرون و کوک، احتمال تأثیرپذیری متون سامری از فرهنگ عربی و اسلامی همیشه در نظر پژوهش گران مطرح بوده، و اصلاً ممکن است این شکل از شهادت که در این متون هست، بعداً تحت تأثیر فرهنگ اسلامی پدید آمده باشد. در واقع، این که شهادت اسلامی یک عاریه گیری از شهادت سامری باشد، ادعایی است که قابل اثبات نیست.

۳. ارتباط مقدس بین حرم و کوه:

نکته بعدی که کرون و کوک بدان اشاره می کنند، شباهت متناظری است که بین حرم های مقدس اسلام و سامریت، یعنی شهرهای مکه و شخیم، با کوه های اطرافشان وجود دارد: شهر مکه، در ارتباط با کوهی نزدیک به آن، یعنی کوه حرا، که طبق روایات اسلامی محل نزول وحی بر پیغمبر بود دانسته می شود، و شهر شخیم نیز با کوه گرزیم که برای سامریان مقدس است، ارتباط دارد. نظریه پردازان با آن که در ابتدای فصلی که به این موضوع اختصاص داده به قداست شهر اورشلیم برای یهودیان اشاره کرده اند (کرون، ۱۹۷۷: ۲۱)، اما فراموش می کنند که به همان ترتیب که شخیم در نظر سامریان با گرزیم در ارتباط است، اورشلیم نیز برای یهودیان با کوه صهیون ارتباط دارد؛ پس می بینیم یکی از مواردی که کرون و کوک برای اثبات ادعای تأثیرگذاری سامریت بر اسلام بدان استناد کرده اند، یعنی ارتباط شهر مقدس با کوه مقدس در هر دو آیین، درباره شباهت اسلام با خود یهودیت (منظور، بدنه یهودیت ارتدوکس است) نیز قابل بیان است و امری مختص سامریت نیست، اگرچه قداست کوه گرزیم برای سامریان از قداست صهیون برای یهودیان بیشتر است. اما در همین باره، نکته دیگری نیز وجود دارد: قداستی که قرآن برای مسجد الأقصى (اسراء: ۱) (طبق نظر همه مفسران مسلمان در اورشلیم) قائل شده و نبوتی که برای داوود و آل داوود تصدیق کرده (سبأ: ۱۳) (۱)، کاملاً برخلاف عقیده سامریت است که نگاه انکار آمیزی نسبت به هر دو دارد. البته کرون و کوک سعی کرده اند دلالت آیه تغییر قبله به اورشلیم و مسجد الأقصى به عنوان قبله اول مسلمانان را به سبب عدم تصریح به آن در خود آیه، مورد تردید قرار دهند (کرون، ۱۹۷۷: ۲۲)، اما ارجاعات صریح قرآن به پیغمبران داوودی جای شکی باقی نمی گذارد که نبوتی که در قرآن به رسمیت شناخته شده، مربوط به یهودیت رسمی است نه سامریت، و بنابراین روایات اسلامی مربوط به قبله بودن اورشلیم و مجادلات یهودیان مدینه با پیغمبر درباره تغییر قبله، منطقاً قابل قبول است. بی تردید، اگر اسلام در تعیین قداست اماکن تحت تأثیر سامریت گرفته بود (آن طور که

ص: ۱۰۹

۱- هم چنین آیات فراوان دیگری که بر نبوت راستین داوود و سلیمان و سایر پیامبران یهودیت رسمی دلالت دارند

کرون و کوک ادعا می کنند)، پس باید برای اماکن مقدس سامریان بیش از یهودیان اهمیت قائل می شد، و حتماً انعکاسی از آن در قرآن و احادیث نبوی باقی می ماند؛ اما می بینیم که برعکس، شهر اورشلیم و خاندان داوود است که از نظر اسلام مقدس محسوب شده، و در مقابل، کوچک ترین اشاره ای به سامریت و اماکن مقدس آن در قرآن و روایات اسلامی به چشم نمی خورد. همین مخالفت آشکار، نادرستی حدس کرون و کوک درباره تأثیرپذیری اسلام از سامریت در موضوع قبله را به خوبی نشان می دهد.

۴. واژه «بگه»:

نکته دیگری که کرون و کوک در ایجاد ارتباط بین اسلام و سامریت مورد اشاره قرار می دهند، کلمه «بگه» است که در قرآن (آل عمران: ۹۶) آمده است. کرون و کوک در این رابطه، ابتدا اشاره می کنند که در جمله ای از تورات که به سرزمین های محل سکونت اسماعیلیان (فرزندان اسماعیل) مربوط است (پیدایش ۲۵: ۱۸)، فعل عبری «בִּגְּהָ» با تلفظ «بگه» (لفظاً: آمدن تو؛ معنأ: در مسیر) آمده است (۱). سپس به متنی سامری اشاره می کنند به نام «اساطیر»، که به زبان آرامی است و تاریخ دقیق نگارش آن معلوم نیست. نکته مورد توجه کرون و کوک این است که در متن مزبور، ضمن تأکید بر این که فرزندان اسماعیل شهر مکه را ساختند، همان جمله تورات نیز آورده شده که در آن، کلمه «بگه» در گویش عبری سامری، «باکا» تلفظ می شود و این کلمه، بنا به ادعا، اصل و ریشه همان کلمه «بگه» در قرآن است (کرون، ۱۹۷۷: ۲۲).

البته توضیح کرون در این جا ناقص است، و شرح دقیق تر ماجرا این است که در متن کتاب اساطیر، جمله تورات (پیدایش ۲۵: ۱۸) با عبارت «و مکه را ساختند» (نام مکه به صورت «מִכָּה» آمده) تکمیل شده، و سپس در تفسیر پیترون (۲) که به زبان عربی و خط عبری در حاشیه متن مزبور نوشته شده، عین همین جمله تکرار شده؛ با این تفاوت که به جای کلمه «مکه»، کلمه «בִּכְהָ» (بکه) آورده شده است: «و بکه را ساختند» (گاستر، ۱۹۲۷: ۲۴۳). اما این به اصطلاح «سرنخ» سامری هم که کرون به دست می دهد، مشکلاتی دارد که پذیرش آن را دشوار می سازد؛ اولاً، ما هیچ دلیلی نداریم که کلمه «بگه» در قرآن، از تلفظ سامری واژه به کاررفته در تورات، و به خصوص از این منبع سامری اخذ شده باشد. مفسران عرب و مسلمان،

ص: ۱۱۰

۱- عبارت عبری: «וַיִּשְׁכְּנוּ מִחֻיִּלָּה עַד-שׁוּר אֶשְׁרַע עַל-פְּנֵי מִצְרַיִם בְּאֶחָה אֲשׁוּרָה עַל-פְּנֵי כָל-אֶחָיו נֹפֵל»؛ و آنان از حویله تا شور ساکن شدند که در برابر مصر است، وقتی که به سمت آشور بروی. او پیش روی تمام برادرانش ساکن شد (پیدایش ۲۵: ۱۸).

Pitron – ۲

واژه «بکه» را تلفظ دیگری از همان نام مکه دانسته اند، بر این مبنا که دو حرف «ب» و «م» در کلمات عربی، در گویش های مختلف بسیار به یکدیگر قابل تبدیلند (حتی، ۱۹۷۳: ۶) و این توجیه، با توجه به مثال های فراوان دیگری که برای آن در زبان عربی وجود دارد (۱)، از نظر منطقی قابل پذیرش است. درباره کتاب اساطیر یا اسرار موسی نیز باید گفت، اگرچه پژوهش گران در ابتدا آن را متنی متعلق به حدود قرن سوم پیش از میلاد می دانستند (گاستر، ۱۹۲۷: مقدمه)، اما بررسی های دقیق تر اخیر نشان داده است که این متن بسیار متأخر و در واقع مربوط به حدود قرن دهم میلادی است (کرون، ۲۰۰۱: ۲۷). اختلاف نظری که درباره زمان دقیق نگارش این متن وجود دارد، به خصوص با توجه به این که تحقیقات جدیدتر، آن را بسیار متأخرتر از آنچه ابتدا تصور می شد نشان می دهد _ حتی تا قرون بعد از اسلام _، امکان استناد به آن به عنوان متنی پیشااسلامی را برای ارائه هرگونه توجیهی درباره اصطلاحات و مفاهیم اسلامی از بین می برد. از سوی دیگر، کلمه مورد نظر کرون و کوک، نه در متن اصلی این کتاب، بلکه در تفسیری که به زبان عربی بر حاشیه صفحات آن نوشته شده، آمده است و این تفسیر البته از خود متن متأخرتر است. عربی بودن زبان تفسیر، نشان می دهد در زمان تسلط اعراب بر مناطق محل سکونت سامریان، یعنی بعد از دوره فتوحات عرب (بعد از اسلام) و تحت تأثیر فرهنگ عربی حاکم بر آن روزگار نوشته شده و همین نکته، هرگونه استناد به آن برای توجیه مفاهیم و اصطلاحات سال های آغازین پیدایش اسلام را بی اعتبار می سازد. آشکارترین نشانه از اشتباه بودن استدلال کرون و کوک، این است که هم در متن اصلی سامری و هم در تفسیر عربی _ یهودی پیترن، بلافاصله بعد از جمله «و مکه (بکه) را ساختند»، عین عبارت تورات که حاوی واژه «בְּקֶה» است نیز آورده شده است، و بنابراین، شکل عبری نوشته شده برای کلمات مکه و بکه، ناشی از خطا در نگارش یا قرائت فعل مذکور نیست، و کاتبان سامری این کلمات را با یکدیگر اشتباه نگرفته و به تفاوت بین آن ها آگاهی داشته اند. ضمناً، این پرسش که اصلاً چرا باید از بین همه کلمات تورات، این یک کلمه از سوی هاجریان

ص: ۱۱۱

۱- دانشمندان عرب از دیرباز معتقد بوده اند که در زبان عربی، اگر مخرج تلفظ دو حرف بسیار به هم نزدیک باشد، گاهی در بعضی کلمات که حاوی آن ها هستند، تغییر یکی از آن ها به دیگری اتفاق می افتد، که اصطلاحاً آن را «قلب و ابدال» می گویند. دو حرف «م» و «ب» نیز که اصطلاحاً حروف لبی و دارای مخرج نزدیک هستند، گاهی دچار همین تبدیل می شده اند، و لغت شناسان عرب کلماتی همچون: لازم و لائزب، دائم و دائب، راتم و راتب، و مغمطه و مغبطه را برای آن مثال می زنند (زمخشری، ۱۴۳۰: ۱۸۳). زمخشری در تفسیر کشاف گفته است که «مکه» و «بکه» دو کلمه هستند با یک مصداق، همان طور که نام های «نمیط» و «نییط» نیز نام یک مکان در «دهناء» هستند (همان).

برای اشاره به حرم ابراهیمی انتخاب شده باشد، از سوی کرون و کوک بی توضیح مانده است و این، خود نقطه ضعف دیگری برای ادعای آنان به حساب می آید.

۵. تغییر قبله:

کرون و کوک سپس با استدلالی دور و دراز، به ماجرای تغییر قبله می پردازند و می گویند روایت تاریخی تغییر قبله مسلمانان از اورشلیم را، با دیدگاه سامری که به جای اورشلیم بر قداست شخیم و کوه گرزیم تأکید دارد، متناظر نشان دهند. اما داستان تغییر قبله، آن طور که در منابع اسلامی روایت شده و اشاره ای به آن نیز در قرآن هست، هیچ ارتباطی با سامریان پیدا نمی کند و معلوم نیست چرا باید این تغییر قبله از سوی مسلمانان را تقلیدی از سامریان به حساب آوریم. خود کرون و کوک هم نشانه ای از تأثیرگذاری سامریان بر موضوع قبله نزد مسلمانان ارائه نمی دهند و به این ترتیب، تنها دستاویز آنان، همین است که مسلمانان و سامریان، هر دو از اورشلیم به عنوان قبله، روی گردان شده اند؛ روشن است که صرف این موضوع نمی تواند در طرح ادعای هیچ گونه رابطه ای میان اسلام و سامریت، قانع کننده باشد. در حالی که هم منابع اسلامی و هم منابع سامری به کلی از هر گونه اشاره ای به تأثیرگذاری سامریان در ماجرای تغییر قبله خالی هستند، ما نمی توانیم بدون داشتن مدرک محکم تاریخی و صرفاً با تکیه بر فرض و گمان به چنین چیزی قائل شویم. خود کرون و کوک در پایان استدلال هایشان به تفاوت مهمی در رویکرد اسلامی و سامری به موقعیت قبله و حرم، اشاره می کنند که فرد مغرض، حتی برعکس، می تواند تأثیرپذیری مسلمانان از یهودیت رسمی را، به جای سامریت، از آن استنباط کند: «در حالی که شکل ظاهری حج، زیارت سامریان از کوه گرزیم را مطرح می کند، محتوای مناسکی آن شباهت های چشم گیری با گزارش کتاب مقدس از اقامت بنی اسرائیل در کنار کوه سینا را نشان می دهد... مجتمع مکه در یک جنبه عمده، از مجتمع شخیم تفاوت دارد، چراکه در آن، خانه خدا (بیت ایل / بیت الله) از کوه به شهر انتقال یافته است» (کرون، ۱۹۷۷: ۲۵). به این ترتیب، ادعای تأثیرپذیری مسلمانان از سامریان در ماجرای تغییر قبله، فاقد هر گونه مدرک تاریخی است و تنها بر یک شباهت مناسکی استوار است که تفاوت های مهمی نیز در ضمن آن وجود دارد.

۶. شباهت امامت و کهنات:

نکته دیگری که کرون و کوک به عنوان یکی از «نشانه های بارز» عاریه گیری از سامریان بدان اشاره می کنند، موضوع امامت در اسلام (به خصوص در تشیع) است. به اعتقاد کرون و کوک، مفهوم «امامت»، به معنای جمع شدن مرجعیت دینی و سیاسی به طور هم زمان در یک شخص واحد که از سلاله علی، برادر پیغمبر و جانشین اوست (و برادری علی و پیغمبر را کرون با استناد به همان حدیث مشهور «منزلت» اثبات می کند)، نظیر خوبی برای این عقیده سامری است که هر دو نوع مرجعیت باید در یک فرد واحد از نسل هارون

— برادر موسی — تحت عنوان «کاهن اعظم» به رسمیت شناخته شود؛ به خصوص که در تشیع هم مثل سامریت، معرفت دینی حال و هوای باطن گرایانه ای دارد. کرون و کوک سپس می گویند که کلمات «امامت» و «کهنات» که به ترتیب در میان مسلمانان و سامریان متداول هستند، هر کدام در ادبیات گروه مقابل نیز برای همان مفهوم به کار رفته است. جالب است که این دو پژوهش گر چون قصد دارند تمامیت اسلام را نهضتی تأثیرپذیرفته از سامریت معرفی کنند، برخلاف عقیده رسمی رایج بین پژوهش گران غربی، تلویحاً تشیع را تنه اصلی اسلام و تسنن را فرع و جدائیده از آن دانسته اند (کرون، ۱۹۷۷: ۲۶).

اما این جا هم کرون و کوک به جای ارائه سندی برای این به قول خودش «عاریه گیری»، صرفاً به شباهت ها استناد می کنند، در حالی که وجود شباهت، به خصوص در غیاب هر گونه سند تاریخی، به خودی خود نمی تواند اصالت چیزی را زیر سؤال ببرد و دلیلی بر «عاریتی» بودن آن محسوب شود. از سوی دیگر، دلایل شیعه درباره خلافت حضرت علی علیه السلام بعد از پیغمبر صلی الله و علیه و آله و سلم، منحصر به حدیث منزلت — که کرون و کوک نقل کرده اند — نیست و از سوی عالمان شیعه، دلایل فراوانی برای آن اقامه شده است. کرون و کوک ابتدا مفهوم «امامت» را با آن معنایی که مورد نظر خودشان است، یک مفهوم متداول اسلامی معرفی کرده و سپس به چشم گیر بودن آن در اعتقادات شیعه اشاره می کنند؛ این در حالی است که این مفهوم، از همان ابتدا فقط نزد شیعه مورد پذیرش بوده و اساساً محور اصلی بحث های همیشگی شیعیان با اهل تسنن، همین موضوع بوده است (۱). احتمالاً هدف کرون و کوک از تعمیم این موضوع از شیعه به کل جهان اسلام — هر چند با اشاره ای کوتاه و بدون تأکید صورت گرفته — آن است که بتوانند مطابق عقیده خود، تمامیت اسلام را تأثیرپذیرفته از سامریت معرفی کنند. در هر صورت، آنان برای ادعای خود — چه آن را با عنوان تأثیرپذیری کلیت اسلام از سامریت مطرح کنند و چه از این لحاظ فقط به شیعه محدودش نمایند — هیچ پشتوانه محکمی ندارند و تمام استدلالشان صرفاً بر اساس شباهت هاست؛ بی آن که توضیح دهند این تأثیرپذیری چگونه و از چه طریق صورت گرفته است.

نکته دیگری که در سخن کرون و کوک بدان اشاره شده، کاربرد کلمات «امامت» و «کهنات» در ادبیات هر دو گروه مسلمان و سامری به طور متقابل برای مفهومی مشترک — جمع

ص: ۱۱۳

۱- از منابع شیعی مربوط به بحث «امامت» می توان: الشافی فی الإمامه و ابطال حجج العامه از سید مرتضی، الافصح فی امامه امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب از شیخ مفید، و المفصح فی الإمامه از شیخ طوسی را مورد اشاره قرار داد.

شدن هر دو مرجعیت دینی و سیاسی در فرد واحد _ است، زیرا می دانیم که در یهودیت رسمی، از زمان وفات حضرت موسی علیه السلام به بعد، دو جایگاه مرجعیت سیاسی و مرجعیت دینی، یعنی مقام «حکومت» و «کهنانت» همواره از یکدیگر جدا بوده اند، در حالی که در سامریت، این دو مقام همواره در فردی واحد جمع بوده و کاهن اعظم، حاکم جامعه نیز دانسته می شده است (مونتگمری، ۱۹۰۷: ۳۱). شباهتی که در این موضوع میان اسلام (به خصوص تشیع) و سامریت وجود دارد، سبب شده تا کرون باز هم فقط به استناد همین شباهت، رویکرد اسلامی را یک عاریه گیری از سامری ها تلقی کند (کرون، ۱۹۷۷: ۲۶).

اما باید گفت که در هر دو طرف سامری و اسلامی، شواهدی در ردّ این استدلال وجود دارند؛ اولاً، لفظ «کاهن» نه فقط در سامریت، بلکه در فرهنگ یهودیت رسمی نیز به عنوان یک مقام معنوی، برای «فرمانروای مقدس» به کار می رفته است. از آن جمله، در کتاب مزامیر، سرودی هست که خطاب به حضرت داوود (که رسماً در مقام حاکم و پادشاه بوده و نه کاهن) می گوید: «خداوند قسم خورده و پشیمان نخواهد شد، که تو کاهن هستی تا ابدالآباد، به رتبه ملک‌یصدق» (مزامیر ۱۱۰: ۴). حتی اگر طبق نظر گروهی از مفسران یهود، قائل باشیم که این مزموار اشاره به مسیحای موعود است و نه خود داوود (برود، ۱۹۵۹: ۲۶۱)، باز هم مسئله فرقی نمی کند، زیرا در عقیده سنتی یهود، مسیحای موعود نیز خود پادشاهی از نسل داوود دانسته می شود. پس می بینیم که کاربرد لفظ «کاهن» برای حاکم و فرمانروای سیاسی، مختص سامریان نیست، و اگر استفاده از لفظ «کاهن» برای حاکم جامعه دلیل جمع شدن هر دو مرجعیت سیاسی و دینی در او باشد، لزومی ندارد که حتماً آن را به سامریان منتسب کنیم، و می توان ریشه های این موضوع را در همان فرهنگ یهودیت رسمی نیز ردیابی کرد. ثانیاً، معنای «کهنانت» در اسلام با مفهوم یهودی آن تفاوت عمده ای دارد. این واژه اگرچه در کتیبه ها و منابع عربی پیش از اسلام تقریباً با مفهوم یهودی اش _ برگزاری مناسک دینی و ارائه خدمات مذهبی _ استفاده شده، اما در زمان های نزدیک به ظهور اسلام معنای سابقش را از دست داده و مفهوم کفرآمیز «غیب گویی از طریق برقراری رابطه با ارواح و اجنه» را پیدا کرده است (جفری، ۱۹۳۸: ۲۴۷-۲۴۸). در قرآن، مهم ترین منبع اسلامی، لفظ «کاهن» فقط دو بار به کار رفته (بدون هیچ استفاده دیگری از سایر مشتقات ریشه کهنانت) و در هر دو بار نیز صفتی با همین معنای اخیر است که اتصاف پیغمبر به آن نفی می شود (طور: ۲۹؛ حاقه: ۴۲). آوردن این صفت در زمره صفات سلبی از پیغمبر در کنار صفات دیگری همچون «شاعر» و «مجنون» (طور: ۲۹_۳۰؛

حاقه: ۴۱-۴۲)، نشان می دهد این ها اتهاماتی بوده اند که مشرکان قریش برای بد معرفی کردن پیغمبر صلی الله و علیه و اله و سلم به آن حضرت می زده اند؛ با این هدف که شأن الهی را از مقام وی بزدایند و او را به سان غیب گویان و ساحران جلوه دهند. از همین رو، در تمام منابع اسلامی، کهنات همواره عملی در ردیف سحر و جادوگری محسوب می گشته و با حسی بسیار منفی با آن برخورد می شده است، به طوری که روایات اسلامی کهنات را برابر با کفر دانسته اند. در حدیثی از پیغمبر نقل شده که فرمود: «هر کس کهنات کند یا به کاهن مراجعه کند، از دین محمد بیرون رفته است» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۳۵۱). در نهج البلاغه از حضرت علی علیه السلام نقل شده که فرمود: «ای مردم! از آموختن علم نجوم بپرهیزید، مگر به اندازه ای که برای پیدا کردن راه در بیابان یا دریا به کارتان می آید، چرا که این علم به کهنات (غیب گویی) فرا می خواند، و منجم مانند کاهن است، و کاهن مانند ساحر است، و ساحر مانند کافر، و کافر در آتش است» (نهج البلاغه، ۱۳۷۹: ۱۷۸). مسلم است که در تمام این موارد، کهنات با مفهوم رایج آن در میان اعراب شبه جزیره، یعنی غیب گویی از طریق برقراری ارتباط با ارواح و اجنه مدنظر است، نه مفهوم مرجعیت دینی که این واژه در یهودیت دارد، و مسلمانان نیز در تمام گستره فرهنگ اسلامی، آن را با همان معنا و مفهوم رایجش به کار می برده اند. از سوی دیگر، در قرآن و احادیث نبوی برای اشاره به پیشوایان دینی یهودیت، همواره از الفاظ «حبر» و «رَبِّي» استفاده می شده (مائده: ۴۴، ۶۳؛ توبه: ۳۱، ۳۴) و نه لفظ «کاهن»، و عموم مسلمانان نیز تحت تأثیر قرآن و احادیث، رؤسای دینی یهودیت را فقط با همان الفاظ می شناخته اند و کلمه «کاهن» را برای آن ها به کار نمی بردند.

حال باید دید مدرکی که کرون برای اثبات ادعایش بدان استناد می کند، چیست. در طرف اسلامی، مدرک مورد استناد کرون در اطلاق عنوان «کاهن» به امام، فقط یکی است و آن، کتاب الإرجاء نوشته «حسن بن محمد بن حنفیه» است که در اواخر قرن اول هجری می زیست و درباره مذهب او حرف و حدیث بسیار است. عده ای او را ابتدا از «کیسانیه» شمرده (قاضی، ۱۹۷۴: ۱۴، ۱۲۷) و گفته اند که بعداً به حلقه اصحاب امام سجاد علیه السلام پیوست (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۱۱۱)؛ ضمن آن که اهل سنت هم از او حدیث نقل کرده اند (ابن حجاج، بی تا: ۱۳۰). و گروهی نیز وی را از «مرجئه» شمرده اند (شهرستانی، ۱۳۶۷-۱۳۶۸ق، ۱: ۲۲۸-۲۲۹). «حسن بن محمد» اصولاً به امامت ائمه علیه السلام اعتقاد نداشت و می گفت که بعد از قتل عثمان، کار انتخاب حاکم و پیشوا را باید به خدا واگذار کرد، چون معلوم نیست که خلیفه پیغمبر بعد از عثمان چه کسی است؛ و کشف رأی خدا هم از طریق کاهن انجام می شود (شاید وجه اطلاق لفظ «کاهن» به این فرد منتخب از طریق

کهنات، همین امر باشد). پدرش محمد حنفیه با عقیده او درباره حضرت علی علیه السلام مخالف بود (ابن کثیر، ۱۴۱۸ق، ۱۲: ۵۵۵) و مشهور است که وی بعداً از نوشتن کتاب خود (الإرجاء) پشیمان گردید (ذهبی، ۱۹۸۴، ۱: ۱۲۲). با توجه به این همه حرف و حدیث که درباره این شخص و کتابش هست و هم چنین فاصله آشکاری که میان عقیده او با عقیده روشن شیعیان و عامه مسلمانان درباره امامت وجود دارد، مسلماً نمی توان نظریات او را نماینده اسلام رسمی دانست و آن را مبنای هیچ فرضیه ای درباره کلیت اسلام قرار داد. اساساً مفهومی که قرآن در مفاهیم سیاسی خود بر آن تأکید دارد نه کلمه «کاهن» بلکه کلمه «امام» است (۱) و این خود نشان می دهد چنین مفهومی برای واژه مذکور در زمان پیغمبر صلی الله و علیه و آله و سلم، شناخته شده بود. از سوی دیگر، مدرک مورد استناد کرون و کوک در طرف سامری، اثری است موسوم به کتاب الکافی از یوسف بن سلامه العسکری، نویسنده سامری قرن یازدهم میلادی. زمان نگارش این کتاب، از دوره وقایع صدر اسلام، یعنی قرن هفتم میلادی فاصله زیادی دارد، و به سهولت می توان استفاده آن از کلمه «امامت» برای مفهوم «کهنات اعظمی» را ناشی از تأثیر فرهنگ اسلامی - عربی رایج در محیط دانست. کرون و کوک هیچ مدرکی ارائه نمی کنند که نشان دهد سامریان مفهوم امامت را پیش از زمان فوق و به-خصوص در سال های آغازین اسلام هم به کار می برده اند.

نتیجه گیری

موضوع تأثیر سامریت بر اسلام، که از موضوعات جدید مطرح شده در نظریه «هاجریسیم» است، فرضیه ای است که به هیچ وجه از پشتوانه های علمی و تاریخی لازم برخوردار نیست. این فرضیه، بعضی شباهت های ظاهری میان مفاهیم اسلامی و اصطلاحات مورد استفاده از سوی فرقه یهودی سامریان را دلیل تأثیرپذیری اسلام از این فرقه می داند، و بر این اساس مدعی است که بعضی از ریشه های اسلام را در سامریت باید جست؛ این در حالی است که شباهت هیچ گاه دلیل بر اقتباس نیست، و می تواند دلایل دیگری داشته باشد. به خصوص در مسائل مهم تاریخی، برای اثبات ادعاهای بزرگی از این دست، باید مدارک تاریخی محکم و به تعداد کافی در اختیار باشد. با آن که فرضیه مذکور می کوشد نشان دهد اسلام از جهاتی تحت تأثیر سامریت بوده، اما خود مضامین قرآنی و هم چنین روایات معتبر سنت اسلامی، نشان می دهند اسلام، برخلاف این

ص: ۱۱۶

۱- مثلاً ائمه نار که پیروان خود را به سوی آتش جهنم می برند (قصص: ۴۱) یا ائمه هدایت گر با امر خدا (انبیاء: ۷۳؛ سجده: ۲۴)، و موارد دیگر (بقره: ۱۲۴؛ فرقان: ۷۴؛ اسراء: ۷۱؛ توبه: ۱۲؛ انبیاء: ۷۳؛ قصص: ۵؛ سجده: ۲۴).

مدعا، به پیامبران یهودیت رسمی همچون خاندان داوود و عبادتگاه آنان که مورد نفی سامریان بوده اند، توجه ویژه ای داشته است. فقدان مدارک تاریخی کافی، استناد صرف به شباهت ها، بدفهمی متون، خیال پردازی و بی توجهی به حقایق تاریخی مستندشده در سنت اسلامی، همگی از نقاط ضعف تحلیل های کرون و کوک هستند، که سبب بی اعتبار شدن استدلال های آنان در این فرضیه می شود.

منابع

اشاره

۱. ابن حجاج، مسلم، (بی تا)، الجامع الصحیح، بیروت، دار الفکر.
۲. ابن کثیر، عمادالدین اسماعیل، (۱۴۱۸ق)، البدایه و النهایه، قاهره، دار هجر.
۳. اوپادهی، ود پرکاش و آشیت کومار بنداوپادهی، (۱۳۹۰)، محمد صلی الله و علیه و اله و سلم در کتاب های مقدس هندو، ترجمه: سعید کریم پور، تهران، راه ابریشم.
۴. حیم، سلیمان، (۱۳۴۴)، فرهنگ عبری _ فارسی، تل آویو، [بی نا].
۵. ذهبی، محمد بن احمد، (۱۹۸۴)، العبر فی خبر من غَبر، کویت، مطبعه صلاح الدین مُنَجِد.
۶. زمخشری، جارالله محمود بن عمر (۱۴۳۰ق)، تفسیرالکشاف، بیروت، دارالمعرفه.
۷. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۳۶۷-۱۳۶۸ق)، الملل و النحل، قاهره، مطبعه احمد فهمی محمد.
۸. شیخ طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۹. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۱۵ق)، رجال الطوسی، قم، چاپخانه جواد قیومی اصفهانی.
۱۰. قاضی، وداد، (۱۹۷۴)، الکیسانیه فی التاریخ و الأدب، بیروت، دارالثقافه.
۱۱. کوستاز، لوئیس، (۲۰۰۲)، قاموس سریانی عربی، بیروت، دار المشرق.
۱۲. نهج البلاغه، (۱۳۷۹)، ترجمه و شرح علی نقی فیض الإسلام اصفهانی، تهران، مؤسسه چاپ و نشر تألیفات فیض الإسلام.

Point

۱۳. Abu al-Fath ibn abi al-Hasan al-Samiri, (۱۸۶۵), Annales Samaritani, ed. Eduardus . Vilmar, Gothae, Sumtibus Friderici Andreae Perthes

.Braude, William G., (trans.), (١٩٥٩), The Midrash on Psalms, Yale, New Haven .١٤

Crone, Patricia, and Cook, Michael, (١٩٧٧), Hagarism: The Making of the Islamic .١٥
.World, Cambridge, Cambridge University Press

Crown, Alan David, (٢٠٠١), Samaritan Scribes and Manuscripts, Tübingen, Mohr .١٦
.Siebeck

Gaster, Moses, (١٩٢٧), The Asatir (Secrets of Moses), London, The Royal Asyatic .١٧
.Society

ص: ١١٧

Halayqa, Issam K. H., (٢٠٠٨), A Comparative Lexicon of Ugarit and Canaanite, . ١٨
.Münster, Ugarit_Verlag

Hitti, Philip Khûri, (١٩٧٣), Capital Cities of Arab Islam, Minneapolis, University of . ١٩
.Minnesota Press

Jeffery, Arthur, (١٩٣٨), The Foreign Vocabulary of The Qur'an, Baroda, Oriental . ٢٠
Institute, (under: 'as_Samiri

Montgomery, James Alan, (١٩٠٧), The Samaritans, Philadelphia, The John C. . ٢١
Winston Co

اشاره

تم تقييم عقيدة المعرفة الاضطراريه عند المعتزله بمعياريين مختلفين؛ «غير الاختياريه» و «عدم الحاجه إلى النظر و الاستدلال»، و قد واجهت تغيرات و تطورات كثيره على مر تاريخ الاعتزال، فجعل أبو هذيل العلاف معيارها «غير اختياريه» وقال إن أصل معرفه الله اضطراري، و أما سائر المعارف فهي اكتسابيه، و أنكر المعرفة الاضطراريه في غير ذلك بالمره. بينما قال الجاحظ و أصحاب المعارف بأن جميع المعارف اضطراريه، و أنكروا المعرفة الاختياريه بالمره. و قال النظام _ و هو أول معتزلي أبدى معياراً جديداً لتقييم المعرفة الاضطراريه _ إن المعيار في المعارف الحسيه لوحدها هو «عدم الحاجه إلى النظر و الاستدلال»، و أما سائر المعارف فهي نظريه و بحاجه إلى النظر و الاستدلال. فالذين يرون أن معرفه الله اضطراريه، لا يرون وجوبها، بل لا يرون معقوليه التكليف بها. و أما الذين يعتقدون أنها اكتسابيه فإنهم يرونها واجبه و أنها أول التكليف، و قالوا إنه يجب على الإنسان بعد معرفه نفسه _ والذي يتحقق بالاضطرار _ أن يكسب معرفه الله سبحانه.

الألفاظ المحوريه

المعرفه الاضطراريه، المعرفة الاكتسابيه، المعرفة الطبيعيه، أصحاب المعارف، اصحاب المهله، اول التكليف.

(1)

ص : ١١٩

١- ١. دكتور و عضو الهيئه العلميه في معهد القرآن و الحديث، و عضو مجمع الكلام الاسلامي للحوزه العلميه. ٢. عضو الهيئه العلميه في معهد علوم و فرهنگ اسلامي (العلوم و الثقافه الاسلاميه) و عضو مجمع الكلام الاسلامي للحوزه العلميه.

وفقاً لعقائد الشيعة فإن فعل المعصوم أحد مصادر التشريع، إلا- أنه بسبب عدم تنقيح مباني حجتيه وأنحاء دلالاته لم يحظ بالالتفات المطلوب. وإن أحد سبل توسعه نطاق الانتفاع بفعل المعصوم هي بيان المباني و الخلفيات الذهنيه التي ينتهي قبولها إلى الانتفاع بفعل المعصوم بشكل أوسع و بالتالي، و بالتالي توسعه الاستنباط من فعل المعصوم. البحث الحاضر يحاول بيان المباني الكلاميه للاستنباط من فعل المعصوم _ بأسلوب تحليلي اكتشافي _ و على ضوء المصادر المعتمده التي تقوم على أساس بيان سيره المعصوم، و تهيئ الأرضيه المناسبه للانتفاع بفعل المعصوم بشكل أفضل.

إن حجيه فعل المعصوم _ قبل النبوه/ الإمامه _ و حجيه أفعال الأنبياء الماضين، وكذلك أفعال الزهراء عليها السلام ، هي من جملة الأسس و المباني المؤثره في توسعه نطاق استنباط المفاهيم الدينيه من فعل المعصوم.

الألفاظ المحوريه

السنه العمليه، استنباط المفاهيم الدينيه، وظائف فعل المعصوم، الخلفيات العقيديه.

(١)

ص: ١٢٠

١-١ . عضو الهيئه العلميه في جامعه القرآن و الحديث (٢). (mardani.m@ut.ac.ir). استاذ مساعد في جامعه طهران _
فرديس الفارابي (ali.rad@ut.ac.ir).

اشاره

تعد الإرادة الإلهية من أهم أركان إلهيات الأفعال، و لهذا أبديت بشأن وجودها و معناها تفسيرات عديده. وقد تقدمت حركه الاعتزال الفكرية على غيرها من الاتجاهات فى تناول هذا الموضوع بالبحث من زوايا عديده، و النظرية الرائجه بين أبناء هذه المدرسه تتضمن هذه الفكره و هى أن إرادته الله سبحانه عرض حادث و «لا فى المحل»، و كونها لا فى محل مستلهم من آراء قدماء المعتزله بشأن العَرَض، و الذى يسمح لهم أن تكون مثل هذه الحقيقه بدون محلّ. و هذا التلقى للعرض أخذ منحى آخر بين متأخرى المعتزله و ذلك بسبب ميولهم للفكر الفلسفى المشائى، فأخذ المنحى الفلسفى، و بالتالى فإن هذا المفهوم واجه إشكالات أساسيه و أنه كيف يمكن تصوّر عَرَض دون أن يحلّ فى محلّ؟ و لهذا رأى متأخرو المعتزله أن حلّ هذا المسأله يكمن فى تبين الإراده من خلال النهج الفلسفى، و لهذا فسروها بالداعى، و يعرف الداعى بأنه العلم بالنظام الأحسن.

الألفاظ المحوريه

الإرادته، الفعل، الداعى، العرض، لا فى محل.

(١)

ص: ١٢١

١-١. عضو الهيئه العلميه فى معهد علوم و فرهنگ اسلامى (العلوم و الثقافه الاسلاميه)، و طالب دكتوراه فى جامعه الأديان و المذاهب _ فرع المذاهب الكلاميه، و عضو مجمع الكلام الاسلامى للحوزه العلميه.

توظيف التوحيد الربوبى فى تربيته الانسان من منظار القرآن الكريم / حسين المحمدى - السيد اسحاق الحسينى الكوهسارى - السيد محمد الموسوى المقدم

اشاره

إن أهم الأهداف الإلهيه لنزول القرآن تتمثل فى تربيته الانسان، و إن أهم فكره فى هذا المسير هي «التوحيد الربوبى». هذا البحث يهدف الى رسم مسيره تربيته الانسان على ضوء التوحيد الربوبى ضمن ثلاث مراحل؛ المرحله الأولى: السَّوق لـ «اتخاذ الرب»، و الذى يقوم على عقيدته «شعور الانسان فطرياً بالخالق» و «ربطه بالربوبيه». المرحله الثانيه: تكون البنيه الأساسيه لشخصيه الانسان وفق مبنى العبوديه، و التى تمر من خلال «التفكر فى رباطه التلازم بين الربوبيه و الالوهيه» و يتحقق «سمو مبدأ اتخاذ الرب؛ يعنى جلب المنافع و دفع المضار على ضوء الحب العبودى». و المرحله الثالثه ناظره للأهداف الغائيه للتربيته، يعنى مشاهدته أن الوجود غير مستقل، و أن تمام التدبير فيه راجع الى رب العالمين، و هذا ما يحصل من خلال تقويه المعرفه الربوبيه. يحاول المقال الحاضر أن يدرس توظيف التوحيد الربوبى فى هذه المراحل الثلاث، و أن يستخرج منه نموذجاً مناسباً.

الألفاظ المحوريه

الالوهيه، الخالقيه، الربوبيه، التوحيد الربوبى، الهدف الغائى.

(١)

ص: ١٢٢

١ - ١ . دكتوراه فى علوم القرآن و الحديث من جامعه طهران _ فرديس الفارابى . ٢ . استاذ مساعد فى قسم علوم القرآن و الحديث جامعه طهران _ فرديس الفارابى . ٣ . استاذ مساعد فى قسم علوم القرآن و الحديث جامعه طهران _ فرديس الفارابى .

اشاره

فيما يتعلق بمسأله الإحباط و التكفير يرى المعتزله القول بالإحباط الكلى، و استدلووا له بأدله عقليه و نقليه. و فى قبال ذلك ينكر الأشاعره و أكثر الإماميه الإحباط الكلى فى حال الكفر أو الارتداد أو الشرك أو النفاق، و يرون أنه مستلزم للظلم و الترجيح بلا مرجح و التناقض و الدور. و يرى آيه الله جوادى الآملى الإحباط المحض فى حال الكفر و الارتداد و الشرك و النفاق، و أن الإنسان سيفقد وجوده أجمع بسببها، و أما فى غيرها من المعاصى فهو يرى الإحباط غير المحض. و يرى - وفق نظريه الحركه الجوهرية للنفس - أنه ما دامت النفس متعلقه بالبدن فإن لها قابليه التغيير، و أن الأفعال الإنسانيه متحده وجوداً مع النفس و أنها توجد صوراً وجوديه تناسبها.

الألفاظ المحوريه

الإحباط، التكفير، آيه الله جوادى الآملى، الموافاه.

(١)

ص: ١٢٣

١-١ . اساذه مساعده و عضو الهيئه العلميه فى جامعه قم. ٢ . ماجستير فى الفلسفه و الكلام الاسلامى من جامعه قم، و طالب فى الحوزه العلميه فى قم.

اشاره

أبدى باتريشا كرون و مايكل كوك في القرن السالف نظريه «هاجريسم»، و بذلك أبدوا رأياً جديداً حول الإسلام، و هو يرتكز على التشكيك المفرط في المصادر الاسلاميه و الاعتماد على المصادر غير الاسلاميه بنطاق واسع، و قد وردت فيه ادعاءات جديده؛ أحدها: تأثير السامريه على نشأه الإسلام و سعه نطاقه. و للاستدلال على ذلك اعتمدوا على بعض وجوه الشبه الظاهري بين المفاهيم الإسلاميه و الفرقه السامريه من اليهود، و ادعوا أن بعض جذور الإسلام ترجع الى اليهوديه.

و إن اختيار عنوان «الإسلام» للدين الجديد، و العلقه المقدسه بين الحرم و الجبل، و حادثه تغيير القبله، و الشبه بين «الإمامه» عند الشيعه و «الكهانه» عند السامريه، تعد أهم المحاور التي اعتمدها هذه الفرضيه. تناولنا في هذا المقال دعوى نظريه هاجريسم _ بتأثر الإسلام بالسامريه _ بالنقد و التحليل.

الألفاظ المحوريه

هاجريسم، الإسلام، التشيع، الإمامه، السامريه.

(١)

ص : ١٢٤

١-١ . استاذ مساعد في جامعه طهران _ فريديس الفارابي (٢). ali.rad@ut.ac.ir . طالب دكتوراه ، في جامعه فردوسي _ مشهد، فرع الأديان و العرفان.

The Development of the Idea of Exigent Knowledge in the Mu'tazilite Thought /Ali Amirkhani – MohammadTaghi Sobhani

Point

The idea of the exigent knowledge (al-ma'rifat ul-iztirariyyah) is examined by the Mu'tazilites with the two different criteria of being "non- arbitrary" and "needless of contemplation and reasoning". It encountered many developments and changes during the Mu'tazilite thought history. With the criterion of being "non- arbitrary", Abu al-Hudhayl al-Allaf considered the genuine of knowledge of God as exigent and the rest of the knowledge as attainable (ektesabi). With the same criterion, Beshr ibn al-Mu'tamer regarded all knowledge as attainable and denied any kind of exigent knowledge, whereas Jahez and the Ashab ul-Ma'aref (the companions of Knowledge), counted all knowledge as exigent and denied any kind of arbitrary knowledge. Al-Nazzam was the first Mu'tazilite which by changing the measure of the exigent knowledge, considered only the sensory knowledge as exigent with the criterion of "needed of thinking and contemplation" (nazar) and named other knowledge as theoretical that need to thinking and contemplation. The believers in the attainability of the knowledge of God (ektesabiytu ma'refate Allah), on the contrary, regarded it the first duty and believed that for the responsible person in order to attain and choose the knowledge of God, there must be a moratorium for thinking and .contemplation between knowing the self – which occurs exigently– and knowing God

Keywords

exigent knowledge, attainable knowledge, natural knowledge, the Ashab ul-Ma'aref (the companions of Knowledge), the Ashab ul-Muhlah (the companions of .moratorium), the first duty

Associate professor and faculty member of The Quran and Hadith Research . ۱ – ۱
Center, and Member of the Kalam Islamic Association in Qom Islamic Seminary. ۲.
Faculty member of The Islamic Sciences and Culture Academy, and Member of the
.Kalam Islamic Association in Qom Islamic Seminary

Point

On the basis of the Shi'a Thought, "the behavior of the Infallibles" is one of the sources of deducting the religious teachings that, because of not-clarification of its bases in validation and denotation, did not paid attention to it as it should. One way to increase the domain of benefiting the practical tradition is to explain the bases and assumptions that their acceptance brings about more using of the Infallibles' behavior and, as a result, brings about the development of referring to it and deducing of it. With an analytic-discovering method, the present research tries to explain the kalami bases of deduction from the Infallibles' behavior that are based on the basis of validity of the sources of Infallibles' behavior, and to prepare the field for much use of the act tradition. The authority of the Infallibles' behavior before prophecy/Imamah, the authority of the previous prophets and the authority of Fatima al-Zahra (p.b.u.h.) are amongst the influential bases in the development of deducting the religious teachings from the Infallibles' behavior

Keywords

Act tradition, deduction of the religious teachings, the Infallibles' behavior function, and belief assumptions

(۱)

ص: ۴

An Ontological Analysis of the Development of the Divine Will in the Mu'tazlite Thought System / Akbar Aghwam Karbasi

Point

The divine will (al-iradah al-ilahiyyah) is one of the most important elements of the theology of acts that there had been offered various ontological and semantic analyses about. In this regard, the Mu'tazilite line of thought discussed the divine will and its various parts more than the others. The current theory between this line of thought includes this idea that the divine will is an accident happened "not in a place" (arazun hadatha la fi mahallen). Being "not in a place" of the will in this theory is taken from the early Mu'tazilah of the meaning of accident (araz) which allowed to regard it as having no place. But, because of convergence with the peripatetic philosophy, the recent Mu'taziltes have been led to a philosophical reading and indeed seriously challenged this conception that how could it be possible to conceive an accident that is not stay in a place. Therefore the recent Mu'taziltes found the resolution of the dilemma in the usage of a philosophical version of the explanation of will that accordingly will is introduced by motive (da'i) and motive is introduced by the awareness of the best system of the universe

Keywords

"will, act, motive, accident, "not in a place

(1)

ص: ۵

Faculty member of The Islamic Sciences and Culture Academy and doctoral student of Kalami denominations in the university of Religions and Denominations, and Member of the Kalam Islamic Association in Qom Islamic Seminary; email: akbarkarbassi@gmail.com

**he Function of the Contrivance Unity in the Education from the Quran Point of View /
Hossein Mohammadi –Sayed Eshaq Hosseini Kohsari –Sayed Mohammad
MousaviMoghaddam**

Point

The main divine aim from revealing the Quran is the training of human beings and the most basic teaching in this course is contrivance unity (Tawhid-e Rububi). The purpose of this research is to explain the process of human education on the basis of contrivance unity in three phases. The first phase is the direction to the category of "taking a lord" which takes place on the basis of the idea of "human innate awareness of the creatorship" and "making it in relationship to contrivance". The second phase is the formation of personal figure of man on the basis of servant-hood that takes place through "thinking about the inseparable relationship of contrivance with divinity" and "the transcending the trending origin of taking a Lord that is attracting the benefits and fending the detriments on the basis of servant-hood love". The third phase includes the final goal of education. It is seeing the non-autonomy of the universe and returning of all the contrivances to the Lord of the worlds that is gained through the reinforcement of the Lordship knowledge. This article tries to examine the function of the contrivance unity in each of these phases and deduce a model of it

Keywords

.divinity, creatorship, contrivance, contrivance unity, the final goal

(۱)

ص: ۶

A Ph.D graduate in Quran and Hadith Sciences of University of Tehran – Pardis . ۱ – ۱
Farabi; email: tohid۱۵۱۲@chmail.ir ۲ . Associate professor in Quran and Hadith
Sciences in University of Tehran – Pardis Farabi. ۳ . Associate professor in Quran and
.Hadith Sciences in University of Tehran – Pardis Farabi

Point

On the issue of "act annihilation and recompense", the Mu'tazilites believe in total annihilation and refer to rational and narrated arguments. The Ash'arites and the most Imamis, on the contrary, deny the total annihilation in the conditions of infidelity, apostasy, polytheism and hypocrisy (nafaq) and regard it as demanding oppression, preferring without a preferable cause and/or contradictory and cyclical argumentation. On infidelity, polytheism, hypocrisy and apostasy, Ayatollah Jawadi Amoli believes in complete annihilation of acts that accordingly one may lose all his/her being, but, about the sins, he believes in incomplete annihilation. On the basis of essence movement (harakate jawhari) of the soul, he believes that the soul, while in a relative relationship to the body, is changeable and the human acts have an existential unity with the soul so they may create the proper forms with themselves

Keywords

.act annihilation, act recompense, Ayatollah Jawadi Amoli, accomplishment

[\(۱\)](#)

ص: ۷

Assistant professor and faculty member of Qom University. ۲ . Master graduate . ۱ – ۱
in Islamic Philosophy and Kalam of Qom University and Graduate of Qom Islamic
.Seminary

Point

In the last century, by offering the theory of "Hagarism", Patricia Crone and Michael Cook, introduced a new view on Islam which is based on radical skepticism about the Islamic sources and on vast usage of non-Islamic sources. They offered new claims that one is the influence of Samaritans on the appearance and development of Islam. They considered some of the evident affinities between Islamic concepts and the terms used in the Jewish Samaritan sect as an evidence of the Islamic impressionability of this sect and claimed that one must find some roots of Islam in the Samaritan sect. The selection of the word "Islam" as a name for the new faith, a sacred relation between Haram and mountain, the event of changing the Keblah (prayer direction) and the structural similarity between Imamah in Shi'ism and kehanah in Samaritan are among the most important documentations in this hypothesis. In this research we will analyze and criticize the claim of Hagarism on the .basis of Islamic impressionability of the Samaritan

Keywords

.Hagarism, Islam, Shi'ism, Imamah, Samaritan sect :

[\(۱\)](#)

ص: ۸

Associate professor in Quran and Hadith Sciences in University of Tehran – . ۱ - ۱
Pardis Farabi; email: ali.rad@ut.ac.ir ۲ . Doctoral student of the Religions and
.Mysticism discipline in the Ferdousi University of Mashhad

Tahqīqāt–e Kalāmi

Tahqīqāt–e Kalāmi

Islamic Theology Studies

An Academic Quarterly

Islamic Theology Association

Islamic Seminary (Hawza) of Qum

Vol.۴, No.۱۴, October–December ۲۰۱۶

,Proprietor: Islamic Theology Association

(Qum Seminary (Hawza

Manager: Hadi Sadeqi

Editor–in–Cheif: Reza Berenjkar

Editorial Manager: Mousa Eshkevari

Editor: Ramin Babagolzadeh

Translated to Arabic by: Heidar Masjedi

Translated to English by: Seyed Lutfullah Jalali

Layout: Masoumeh Norouzi

ISSN:۲۳۴۵–۳۷۸۸

Address: Islamic Theology Association, Islamic

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

Jomhoori Eslami Boulevard, Qum, Iran

PO Box: ۳۷۶۵-۱۳۳

Telephon: ۰۰۹۸-۲۵-۳۲۹۲۸۵۴۶

Tsms: ۳۰۰۰۷۲۲۷۰۰۷۷۰۵

Site: www.tkalam.ir / www.ikq.ir

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

Price: ۸۰۰۰۰ Rials

ص: ۱

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

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

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و 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. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

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

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

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

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

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

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



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

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

