



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

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

فصلنامه علمی پژوهشی
شهرستان کاشانی
سال پانزدهم، شماره شانزدهم، بهار ۱۳۹۶

کشف حقیقت کلام

- بازنگاه مقالات و روشی در حل معضلات کلامی امامیه اربعه اهل سنت
- آموزه‌های مهدی در اندیشه کلامی شیخ مفید: ماهیت، میانی و روشی فهم
حق را، مسووم و رسوایی
- معنا و ماهیت روح فر فرآن از منظر تفسیر مباحث الیقین اربعه اهل سنت، معنای میانی
- زمینه‌های تاریخی و علمی گرایش شیخ مفید به نظریه تصریف اهل سنت، رابطه معنای
- بررسی تاریخی بازتاب میانی کلامی مفسران در تفسیر آیه غلظت
نورانی خاتم النبیین، اربعه اهل سنت، فلسفی
- منابع معرفت از دیدگاه امام عبدالعزیز معتزلی، حسین مطهری
- بررسی تطبیقی میانی کلامی مهدی قطب و سلفیه در مباحث نوعی و تکلیفی
و اما مکارانه و بی‌پس، حیدر ایمان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فصلنامه تحقیقات کلامی شماره: ۱۶

نویسنده:

جمعی از پژوهشگران حوزه و دانشگاه

ناشر چاپی:

انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۵	فصلنامه تحقیقات کلامی شماره: ۱۶
۱۵	مشخصات فصلنامه
۱۶	رتبه علمی فصلنامه
۱۹	راهنمای نویسندگان
۲۱	فهرست
۲۳	جایگاه مکاتبات رضوی در حل معضلات کلامی امامیه/ مهدی غلامعلی
۲۳	اشاره
۲۳	چکیده
۲۳	واژگان کلیدی
۲۴	درآمد
۲۴	اشاره
۲۴	۱. وضعیت مکاتبات رضوی
۲۴	اشاره
۲۵	نکته اول:
۲۵	نکته دوم:
۲۵	نکته سوم:
۲۵	نکته چهارم:
۲۷	نکته پنجم:
۲۷	۲. معضلات کلامی امامیه
۲۷	اشاره
۲۷	۲_۱. شبهات توحیدی
۲۸	اشاره
۲۹	۱_۱. نفی رویت
۳۰	۲_۱. نفی تشبیه
۳۱	۳_۱. نفی جبر
۳۲	۲_۲. شبهات در مسئله امامت
۳۲	اشاره

۳۳-..... ۲_۲. استفاده از علم غیب

۳۴-..... ۲_۳. واقفه

۳۴-..... ۳. روش های حل معضلات کلامی در نگاشته های امام

۳۴-..... اشاره

۳۴-..... ۱_۳. ارشاد

۳۷-..... ۲_۳. نکوهش

۳۸-..... ۳_۳. اعجاز

۳۹-..... ۴_۳. بحث

۴۰-..... ۴. نمودار مکتوبات کلامی

۴۴-..... نتیجه

۴۴-..... منابع

۴۷-..... آموزه های تبعیدی در اندیشه کلامی شیخ مفید؛ ماهیت، مبانی و روش فهم / علی راد _ معصومه رضوانی

۴۷-..... اشاره

۴۷-..... چکیده

۴۷-..... واژگان کلیدی

۴۸-..... طرح مسئله

۵۰-..... تعریف مفاهیم

۵۰-..... اشاره

۵۰-..... مبانی

۵۰-..... روش فهم

۵۰-..... ۱. ماهیت آموزه های تبعیدی در نگره شیخ مفید

۵۱-..... ۲. مبانی فهم

۵۱-..... اشاره

۵۲-..... ۱_۲. اکتسابی بودن معرفت دینی

۵۲-..... ۲_۲. اعتبار و کارآمدی عقل در عرصه معرفت دینی

۵۳-..... ۲_۳. اعتبار و کارآمدی نقل در عرصه معرفت دینی

۵۴-..... ۳. منابع فهم

۵۵-..... ۴. روش فهم

۵۵-..... اشاره

۴_۱. روش استفاده از منابع در فهم آموزه‌های خردگریز ۵۵

اشاره ۵۵

۴_۱_۱. روش بهره‌گیری از نقل ۵۵

اشاره ۵۵

اکتشاف: ۵۷

استنباط: ۵۷

۴_۱_۲. روش بهره‌گیری از عقل ۵۸

اشاره ۵۸

احراز سازگاری نقل با احکام عقل: ۵۹

استنباط آموزه‌ی تبعیدی: ۵۹

شفاف‌سازی آموزه‌ی تبعیدی: ۵۹

۴_۲. روش استفاده از منابع در فهم آموزه‌های خردستیز ۶۰

اشاره ۶۰

۴_۲_۱. روش بهره‌گیری از عقل ۶۰

اشاره ۶۰

۱. ۶۱

۲. ۶۱

۳. ۶۱

۴. ۶۲

اشاره ۶۲

الف. تفسیر متن خردستیز بر اساس متن خردپذیر: ۶۲

ب. جای‌گزینی متن خردستیز با متن غیر خردستیز: ۶۴

تأویل متن خردستیز: ۶۴

۴_۲_۲. روش بهره‌گیری از نقل ۶۵

اشاره ۶۵

کشف آموزه‌ی تبعیدی: ۶۵

رفع خردستیزی آموزه‌ی تبعیدی: ۶۵

نتیجه‌گیری ۶۶

منابع ۶۷

معنا و ماهیت روح در قرآن از منظر تفسیر مناهج البیان / مهدی باغبان خطیبی _ محمدتقی سبحانی ۶۹

۶۹ اشاره
۶۹ چکیده
۶۹ واژگان کلیدی
۷۰ مقدمه
۷۰ ۱. ابعاد نظریه روح در قرآن
۷۱ ۲. نظریه تفسیری روح در قرآن
۷۱ اشاره
۷۱ ۲-۱. چیستی روح
۷۱ اشاره
۷۱ الف.
۷۱ ب.
۷۱ ج.
۷۱
۷۳ ۲-۲. نسبت وجودی روح القدس با پیامبران
۷۳ اشاره
۷۳ ۲-۲-۱. روح القدس و پیامبر اکرم
۷۴ ۲-۲-۲. روح القدس و حضرت آدم
۷۵ ۲-۲-۳. روح القدس و حضرت عیسی
۷۸ ۲-۲-۴. روح القدس و سایر پیامبران
۷۹ ۲-۳. نسبت وجودی روح القدس با فرشتگان
۷۹ ۲-۳-۱. روح القدس و جبرئیل
۸۰ ۲-۳-۲. روح القدس و سایر فرشتگان
۸۲ ۲-۴. نسبت وجودی روح القدس با مؤمنان
۸۳ ۳. کارکردهای کلامی معنای روح در قرآن
۸۳ اشاره
۸۴ ۳-۱. تبیین جدید از روح موجود در حضرت آدم و حکمت سجود فرشتگان بر او
۸۴ ۳-۲. چگونگی علم پیامبر به صدق وحی
۸۵ ۳-۳. اثبات عصمت پیامبر در طول حیات
۸۶ ۳-۴. مدد به شبهه عدم علم پیامبر ذیل آیه «ما کنت تدری ما الکتاب و لا الایمان»
۸۶ جمع بندی

۸۷	منابع
۹۲	زمینه های تاریخی و علمی گرایش شریف مرتضی به نظریه «صرفه»/امیر احمدنژاد _عاطفه محمدزاده
۹۲	اشاره
۹۲	چکیده
۹۲	واژگان کلیدی
۹۳	مقدمه
۹۴	پیشینه نظریه صرفه
۹۴	اشاره
۹۵	الف. معتزله
۹۵	اشاره
۹۵	۱.
۹۵	۲.
۹۵	۳.
۹۷	۴.
۹۷	ب. اشاعره و اهل سنت
۹۷	اشاره
۹۷	۱.
۹۷	۲.
۹۷	ج. شیعه
۹۷	اشاره
۹۷	۱.
۹۷	۲.
۹۸	۳.
۹۸	۴.
۹۸	۵.
۹۹	سید مرتضی و نظریه صرفه
۹۹	اشاره
۱۰۰	۱. زمینه تاریخی
۱۰۰	اشاره
۱۰۱	۱_۱. مجادلات کلامی بین ادیانی

۱۰۲	۱_۲. مباحثات کلامی مکاتب اسلامی
۱۰۴	۲. زمینه علمی
۱۰۴	اشاره
۱۰۵	۲_۱. جدلی بودن نظریه صرفه
۱۰۷	۲_۲. نبود معیارهای غیرذوقی برای سنجش میزان بلاغت متن
۱۰۸	۲_۳. مشکل تفهیم امتناع هموردی با قرآن
۱۰۸	اشاره
۱۰۸	۲_۳_۱. سهل و ممتنع بودن زبان قرآن
۱۱۰	۲_۳_۲. حضور مخالفان غیرعرب در مجادلات
۱۱۱	نتیجه گیری
۱۱۲	منابع
۱۱۶	بررسی تاریخی بازتاب مبانی کلامی مفسران در تفسیر «آیه خلود» / شهربانو حاجیامیری _ ابراهیم نصرالله پور علمداری
۱۱۶	اشاره
۱۱۶	چکیده
۱۱۶	واژگان کلیدی
۱۱۷	درآمد
۱۱۸	بسامد قرآنی اصل «خلود»
۱۱۸	ریشه های تاریخی طرح مسئله خلود در دوزخ
۱۲۰	نظرگاه متکلمان اشعری به مسئله خلود
۱۲۱	خلود نزد مفسران اشعری مسلک
۱۲۱	اشاره
۱۲۲	دسته اول:
۱۲۲	دسته دوم:
۱۲۲	دسته سوم:
۱۲۲	دسته چهارم:
۱۲۴	نظرگاه متکلمان معتزلی به مسئله خلود
۱۲۵	خلود نزد مفسران معتزلی
۱۲۶	خلود نزد متکلمان امامیه
۱۲۶	اشاره
۱۲۷	اول:

دوم:	۱۲۷
اشاره	۱۲۷
دسته اول: تفاسیر متقدم شیعه	۱۲۷
دسته دوم: تفاسیر روایی امامیه	۱۲۹
دسته سوم: تفاسیر متأخر امامیه	۱۲۹
جمع بندی	۱۳۱
اشاره	۱۳۱
۱.	۱۳۱
۲.	۱۳۳
۳.	۱۳۳
۴.	۱۳۳
۵.	۱۳۳
منابع	۱۳۴
منابع معرفت از دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی / حسین سلطانی	۱۳۸
اشاره	۱۳۸
چکیده	۱۳۸
واژگان کلیدی	۱۳۸
مقدمه	۱۳۹
۱. حواس ظاهری	۱۴۰
۲. عقل	۱۴۱
اشاره	۱۴۱
۱_۲. تعریف عقل از دیدگاه عبدالجبار	۱۴۱
۲_۲. جایگاه عقل نزد قاضی عبدالجبار	۱۴۳
۳_۲. نسبت عقل و دین	۱۴۳
۴_۲. رابطه حس و عقل یا علوم حسی و علوم عقلی	۱۴۵
۳. علوم ضروری و حضوری	۱۴۶
۴. دلیل وحیانی	۱۴۶
۵. تقلید	۱۴۸
نتیجه	۱۴۹
منابع	۱۵۰

۱۵۳	بررسی تطبیقی مبانی کلامی سید قطب و سلفیه در مباحث توحید و تکفیر/رضا ملازاده یامچی_حمید ایماندار
۱۵۳	اشاره
۱۵۳	چکیده
۱۵۳	واژگان کلیدی
۱۵۴	مقدمه
۱۵۴	۱. بررسی تطبیقی آرای سید قطب و سلفیه در مسئله توحید
۱۵۴	۱_۱. تفسیر سلفیه از صفات خبریه الهی
۱۵۴	اشاره
۱۵۵	۱.
۱۵۵	۲.
۱۵۵	۳.
۱۵۵	۲_۱. تفسیر ذات و صفات الهی در رویکرد کلامی سید قطب
۱۵۷	۲. بررسی تطبیقی تکفیر حاکم بغیر ما انزل الله از منظر سید قطب و سلفیه
۱۵۷	۲_۱. تکفیر حاکم بغیر ما انزل الله از منظر سلفیه
۱۵۸	۲_۲. تکفیر حاکم بغیر ما انزل الله از منظر سید قطب
۱۵۸	اشاره
۱۵۸	۲_۲_۱. اصالتبخشی به توحید تشریح و حاکمیت در شکل گیری توحید
۱۵۹	۲_۲_۲. توسعه مفهومی و مصداقی توحید حاکمیت به تطبیق شریعت و قوانین وضعی بشری
۱۵۹	۲_۲_۳. تأکید بر مدخلیت عمل به قوانین بشری در تکفیر حاکم بغیر ما انزل الله و محکومین وی
۱۶۲	۲_۲_۴. بررسی تطبیقی تکفیر حاکم بغیر ما انزل الله از منظر سید قطب و سلفیه
۱۶۲	۳. رمزگشایی از بیانات تکفیری سید قطب
۱۶۲	اشاره
۱۶۳	۳_۱. کلید معمای رویکرد تکفیری سید قطب؛ تمایز بین کفر ظاهری و باطنی
۱۶۵	۳_۲. تحلیل برخی بیانات سید قطب درباره ارتداد فرد ناقض توحید حاکمیت
۱۶۸	۴. بررسی تطبیقی مفهوم شناسی ایمان از منظر سید قطب و سلفیه
۱۶۸	۴_۱. سلفیه و مفهوم شناسی «ایمان»
۱۶۸	۴_۲. مفهوم شناسی ایمان از منظر سید قطب
۱۶۹	۴_۳. بررسی تطبیقی مفهوم شناسی ایمان از منظر سید قطب و سلفیه
۱۶۹	نتیجه
۱۷۰	منابع

١٧٣ خلاصه المقالات باللغة العربية
١٧٣ منزله المكتاتبات الرضويه فى حل المعضلات الكلاميه للإماميه/مهدي غلامعلى
١٧٣ اشاره
١٧٣ الألفاظ المحوريه
١٧٤ التعاليم التعبدية فى فكر الشيخ المفيد، ماهيه، مباني، و منهج الفهم/على راد_معصومه الرضوانى
١٧٤ اشاره
١٧٤ الألفاظ المحوريه
١٧٥ معنى و ماهيه الروح فى القرآن من منظار تفسير مناهج البيان/مهدي باغيان الخطيبي_محمدتقى السبحانى
١٧٥ اشاره
١٧٥ الألفاظ المحوريه
١٧٦ الأرضيه التاريخيه و العلميه لنزعه الشريف المرتضى لنظريه «الصرفه»/امير احمد نجاد_عاطفه محمدزاده
١٧٦ اشاره
١٧٦ الألفاظ المحوريه
١٧٧ دراسته تاريخيه لانعكاس المباني الكلاميه للمفسرين فى تفسير آيه الخلود/شهربانو حاجى اميرى_ابراهيم نصرالله بور علمدارى
١٧٧ اشاره
١٧٧ الألفاظ المحوريه
١٧٨ مصادر المعرفه من منظار القاضى عبد الجبار المعتزلى/حسين السلطاني
١٧٨ اشاره
١٧٨ الألفاظ المحوريه
١٧٩ دراسته مقارنة لمباني السيد قطب و السلفيه فى أبحاث الوحيد و التكفير/رضا ملازاده اليامجى_حميد ايمان دار
١٧٩ اشاره
١٧٩ الألفاظ المحوريه
١٨٠ Abstracts

١٨٠ A Comparative Study of the Theological Bases of Sayyed Qutb and the Salafiyyah in the Discussions of Monotheism and Excommunication

١٨٠ Point

١٨٠ Keywords

١٨٢ The Sources of Knowledge According Qazi Abd ul-Jabbar al-Mu'tazili

١٨٢ Point

١٨٢ Keywords

١٨٣ "Historical Examination of the Reflection of the Exegetes' Theological Bases in Interpretation of the "Verse of Immortality

۱۸۳	Point
۱۸۳	Keywords
۱۸۴ "The Historical and Scientific Backgrounds of al-Sharif al-Murtaza Inclination to the Theory of "Sarfah	
۱۸۴	Point
۱۸۴	Keywords
۱۸۵ The Meaning and Nature of Spirit in the Qur'an According to Tafsir Manāhej al-Bayān	
۱۸۵	Point
۱۸۵	Keywords
۱۸۶ Dogmatic Teachings in the Theological Thoughts of al-Sheikh al-Mufid; Nature, Bases and Understanding Method	
۱۸۶	Point
۱۸۶	Keywords
۱۸۷ The Place of Imam al-Reza's Letters in Solving the Imāmiyyah Kalāmi Dilemmas	
۱۸۷	Point
۱۸۷	Keywords
۱۸۹	Tahqīqāt-e Kalāmi
۱۹۱	درباره مرکز

مشخصات فصلنامه

بسم الله الرحمن الرحيم

فصلنامه علمی - پژوهشی

انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

سال پنجم، شماره شانزدهم، بهار ۱۳۹۶

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@ikq.ir / Info@tkalam.ir

قیمت: ۱۰۰/۰۰۰ ریال

ص: ۱

رتبه علمی فصلنامه

به استناد مصوبه ۵۸۵ مورخ ۲۴/۶/۱۳۸۷ شورای عالی حوزه های علمیه و باتوجه به ارزیابی کمیسیون نشریات علمی حوزه، شورای اعطای مجوزها و امتیازات علمی، در جلسه مورخ ۲۸/۳/۱۳۹۲ رتبه علمی-پژوهشی بی-هنشویه تحقیقاتکلامیاعطا گردید.

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

یادآوری:فصلنامه تحقیقات کلامی از شماره اول در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) به آدرس www.ricest.ac.ir و www.isc.gov.ir نمایه می شود.

سایر پایگاه ها:

۱. پایگاه مجلات تخصصی نور: www.noormags.ir

۲. پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی: <http://fa.journals.sid.ir>

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 نماید.

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

جایگاه مکاتبات رضوی در حل معضلات کلامی امامیه / مهدی غلامعلی ۷

آموزه‌های تبعدی در اندیشه کلامی شیخ مفید؛ ماهیت، مبانی و روش فهم / علی راد، معصومه رضوانی ۲۵

معنا و ماهیت روح در قرآن از منظر تفسیر مناہج البیان / مهدی باغبان خطیبی، محمدتقی سبحانی ۴۵

زمینه‌های تاریخی و علمی گرایش شریف مرتضی به نظریه «صرفه» / امیر احمد نژاد، عاطفه محمدزاده ۶۵

بررسی تاریخی بازتاب مبانی کلامی مفسران در تفسیر «آیه خلود» / شهربانو حاجیامیری، ابراهیم نصرالله‌پور علمداری ۸۵

منابع معرفت از دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی / حسین سلطانی ۱۰۱

بررسی تطبیقی مبانی کلامی سید قطب و سلفیه در مباحث توحید و تکفیر / رضا ملازاده یامچی، حمید ایماندار ۱۱۵

ترجمه چکیده مقالات به زبان عربی ۱۳۳

ترجمه چکیده مقالات به زبان انگلیسی ۱۴۰

مهدی غلامعلی (۱)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۰/۱۵

تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۰۳/۱۸

چکیده

از امام رضا علیه السلام مکتوبات بسیاری باقی مانده است. این پژوهش در پاسخ به این پرسش سامان یافته است که مکاتبات کلامی امام رضا علیه السلام در میان نگاشته های آن حضرت از چه جایگاهی برخوردار بوده و کدام معضلات کلامی بیشتر در این نگاشته ها مورد توجه بوده است؟ پس از بررسی موردی و تحلیلی مجموعه مکتوبات امام هشتم، مشخص شد که نزدیک به یک چهارم کل مکتوبات ایشان به موضوعات کلامی رایج در آن دوران اختصاص دارد. پژوهش حاضر با بررسی نامه های کلامی رضوی، به این نتیجه دست یافته که مهم ترین معضلات اعتقادی امامیه در نیمه دوم سده دوم هجری در دو کلان موضوع «توحید» و «امامت» بوده است. تشبیه، تجسیم و رؤیت خدا مهم ترین شبهات توحیدی، و صفات و علامات امام معصوم و شبهات واقفه نیز مهم ترین معضلات شیعه در مسئله امامت بوده است. از سوی دیگر، امام هشتم علیه السلام در نامه های ارسالی به عالمان شیعه با چهار شیوه ارشاد، اعجاز، نکوهش و بحث به مصاف حل معضلات امامیه رفته اند.

واژگان کلیدی

امام رضا علیه السلام، مکتوبات، احادیث کلامی، شبهات کلامی، معضلات اعتقادی شیعه.

ص: ۷

تدوین آثار مکتوب در قرن دوم هجری در میان جامعه علمی متداول بوده است. ظهور جوامع اولیه حدیثی شیعه که به همت مصنفان بزرگ امامیه چون یونس بن عبدالرحمان، محمد بن ابی عمیر، صفوان بن یحیی، حسین بن سعید، علی بن مهزیار و... شکل گرفته بود، ره آورد همین نهضت نگارشی است.

امام رضا علیه السلام نیز از این ظرفیت استفاده شایانی کرده اند. امروزه بخشی از نامه ها و دست نوشته های منسوب به ایشان در موضوعات گوناگون و سبک های مختلف نگارشی در اختیار ماست. آن حضرت با تأسی به روش اجداد بزرگوارشان و با عنایت به فضای موجود در مراکز علمی سده دوم، از این شیوه جهت نشر حدیث بسیار استفاده می کردند.

پژوهش حاضر در چهار بخش سامان یافته است. بخش نخست به وضعیت مکتوبات در عصر رضوی پرداخته و در بخش دوم معضلات کلامی آن دوران شمارش شده است و در بخش بعد به تلاش های رضوی در حل این معضلات از راه مکتوبات اشاره خواهد شد. بخش پایانی نیز نموداری از نامه های کلامی امام را ترسیم کرده است.

۱. وضعیت مکاتبات رضوی

اطلاع دقیقی از تعداد نگارش های امام رضا علیه السلام در آن زمان موجود نیست، اما شمار نگاشته هایی که تا به امروز باقی مانده حدود ۱۸۸ نوشته است که بیشتر آن ها (۱۱۱ نوشته) در موضوع فقه است. برخی از مهم ترین مکتوبات منسوب به ایشان عبارتند از: کتاب فقه (حرانی، ۱۳۷۶ق: ۴۰۶)، کتاب علل (نک: احمدی میانجی، ۱۴۲۶ق، ۵: ۹۵-۱۰۹)، متن دعای سجده (ابن طاووس، ۱۴۱۱ق: ۳۰۷)، نگارش ادعیه متعدد (ابن-طاووس، ۱۴۱۱ق: ۳۰۳؛ ابن طاووس، ۱۳۷۶: ۷۶) و رساله الذهبیه (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۶۲: ۳۰۶-۳۲۷).

آیت الله احمدی میانجی که مجموعه نگاشته های ائمه علیهم السلام را در مکاتیب الائمه گرد آورده است، نگاشته های آن حضرت را این گونه دسته بندی کرده است: توحید: ۸؛ امامت و معجزات: ۳۰؛ فقه: ۱۱۱؛ طب: ۱؛ دعا: ۱۳؛ مواظ: ۱۰؛ نامه به واقفه: ۷؛ سیاسی: ۴؛ مسائل گوناگون: ۴.

نگاشته های امام بیشتر در قالب نامه هایی بوده که در پاسخ به سؤالات شیعیان ارسال می شده است. تعداد اندکی از نامه ها نیز به صورت ابتدایی از ناحیه امام فرستاده شده است. در کنار این نامه ها چند اثر به صورت کتابچه های کوچک نگاشته شده که مهم ترین آن ها «رساله الذهبیه» در طب است.

از نکات جالب در روایات رضوی، املاهای گوناگونی است که آن حضرت برای شاگردان و یا پرسش کنندگان داشته اند. برای نمونه، بزنی وقتی در بحث جبر و استطاعت و اختلاف شیعیان سخن به میان می آورد و منتظر قول صحیح است، امام پاسخ را به وی دیکته کرده و می فرماید: «اكتب...»؛ بنویس... (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ۱: ۱۴۴، ح ۴۹). أمالی های متعدد امام رضا علیه السلام در منابع روایی گزارش شده است (کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۱۰۵، ح ۳؛ ابن بابویه، التوحید: ۱۳۹۸ق، ۹۸، ح ۵؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ۲: ۱۳۵، ح ۴).

توجه به پنج نکته در عالم مکتوبات از سوی معصومان علیهم السلام و به ویژه نامه های رضوی قابل توجه است:

نکته اول:

پیدا شدن برخی نامه ها در منابع غیرمشهور و یا دریافته های میراث بانان بعید نیست، چه این که اخیراً دست نوشته ای از امام رضا علیه السلام به عامر بن زروامهر، مرزبان طَبَسَین، یافت شده است (۱) که در کتاب ها و منابع روایی نیست. یا نامه ای که در یکی از تراث غیرروایی (کتاب سر سلسله العلویه) آمده است (بخاری، ۱۳۸۱ق: ۱۳).

نکته دوم:

ساحت نامه، امکان برملا شدن را داراست؛ از این رو، نگارش هر نکته ای _ که ضرر و خطر را برای شیعه در بر داشت _ چندان مرسوم نبوده است. به همین دلیل است که در نامه های رضوی، گاه از امام با عناوین تقیه ای نظیر: ابوالحسن خراسانی (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ۱: ۳۳۰، ح ۱۴۵)، الطیب (کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۸۶، ح ۲)، الرجل (ابن بابویه، التوحید: ۲۸۴، ح ۴) و... یاد شده است. هم چنین شاید کوتاهی غالب نامه ها نیز بیان گر نوعی احتیاط بوده است.

نکته سوم:

اگرچه امکان داشت نامه ها به دست حکومت افتاده و سبب آزار و اذیت شیعیان شود، ولی باید توجه داشت در دوره ائمه متأخر ارتباط با معصومان بسیار دشوار می نمود. بنابراین روش مکتوب از بهترین شیوه های ارتباطی شیعه و امام به شمار می رفت. بزنی که برای رفع شک در برخی مسائل بنیادی اعتقادی می خواهد به مدینه سفر کند، امام در نامه ای وی را برحذر داشته و می نویسد: «... فان الدخول الی صعب و هولاء قد ضیقوا علی فی ذلک...» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ۲: ۲۱۲، ح ۱۸). این عبارت به خوبی دشواری ارتباط حضوری و ضرورت مکاتبات تقیه ای را آشکار می سازد.

نکته چهارم:

خوش بختانه در برخی گزارش ها به نکات ریزی همچون چگونگی خط امام نیز

۱- این نامه در مرکز پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی نگه داری می شود. آیت الله احمدی میانجی در پایان «مکاتیب امام رضا علیه السلام» آورده است (احمدی میانجی، ۱۴۲۶ق، ۵: ۳۰۱).

اشاره شده است. در گزارشی آمده است: خط امام به صورت شکسته (ردی) (۱) بوده است (کشی، ۱۳۴۸: ۵۸۳، ح ۱۰۹۳). هم چنین برخی بزرگان شیعه همیشه خط امام را می شناختند. در برخی گزارش ها راوی می گوید: «فکتب الی بخط الذی اعرفه» (صفار قمی، ۱۴۰۴ق: ۱۸۵، ح ۴۲).

نکته پنجم:

فرهنگ قرائت و استنساخ نامه امام در میان شیعه مرسوم بوده است. این فرهنگ در عصر رضوی نمود بیشتری دارد. خود امام نیز گاه به قرائت نامه خویش برای مخاطب مبادرت می ورزید. عبدالرحمان بن ابی نجران میگوید: امام رضا علیه السلام حدیثی را از امام سجاد علیه السلام برای من نگاشت و سپس همان را قرائت کرد: «كَتَبَ أَبُو الْحَسَنِ الرِّضَا رِسَالَهُ وَ أَقْرَأَ نِيهَا...» (صفار قمی، ۱۴۰۴ق: ۱۱۹).

شیعیان نیز آموخته بودند که نگاهشته های امام را برای یکدیگر نقل کنند (نک: عطاردی، ۱۴۰۶ق، ۲: ۱۶۵، ح ۴۴؛ ۱۹۳، ح ۲۶؛ ۲۶۵، ح ۳۸). حسین بن سعید از جمله کسانی است

که نامه های ارسالی امام علیه السلام را به محمد بن ابراهیم، دریافت میکرد و آن را برای شاگردانش

باز میگفت (طوسی، ۱۳۶۵، ۲: ۳۶۴). حتی استنساخ خط و استفتائات امام نیز مرسوم بوده است. در روایتی احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی میگوید: «نَسَخْتُ مِنْ كِتَابِ بِحَطِّ أَبِي الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ» (کلینی، ۱۳۶۳، ۷: ۲۹، ح ۱).

در پایان این بخش، باید یادآور شد که مکتوبات به تنهایی نمی توانند ترسیم کننده تلاش های رضوی در حل معضلات کلامی شیعیان بوده باشند، بلکه آن حضرت از نگارش به عنوان یکی از شیوه های انتقال مفاهیم بهره و افری برده اند.

۲. معضلات کلامی امامیه

اشاره

هر امر پیچیده و دشواری را «معضل» گویند (ابن-منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۱: ۴۵۱). روایات رضوی و بسامد پرسش های شیعیان، نمود معضلات موجود در اعتقادات امامیه سده دوم است.

در بازخوانی کتاب مسند الامام الرضا علیه السلام _ که در بردارنده مجموعه احادیث رضوی است _ روشن می شود که بیشتر روایات اعتقادی امام هشتم در سه موضوع اصلی توحید، نبوت و امامت جلوه دارد. در میان مکتوبات آن حضرت، پرسش و پاسخی در موضوع نبوت دیده نمی شود. بنابراین مکتوبات امام در مسائل اعتقادی در دو محور «توحید» و «امامت» خلاصه می شود.

۲_۱. شبهات توحیدی

روایات بسیار و حتی نگاشته هـای انگشت شماری در معنای توحید الهی از امام رضـا علیه السلام

ص: ۱۰

۱- نوعی خط که در آن زمان مرسوم بوده است.

دراختیار است، اما گویی غالب معضلات کلامی موجود در جامعه که به اندیشه امامیه نیز ورود پیدا کرده بود، بحث هایی در رؤیت و تشبیه خدا بوده است. بعید نیست که بخشی از شبهات توحیدی، وارداتی بوده که از ادیان یا مذاهب دیگر به شیعه راه یافته بود. چه بسا نهضت ترجمه و حتی بیت الحکمه در این دوران، در ورود این گونه شبهات بی تأثیر نبوده است. دو دسته از شبهات توحیدی را که از بسامد بیشتری در دهه های پایانی سده دوم برخوردار هستند، یاد می کنیم:

۱-۲. نفی رویت

در میان مردم آن زمان شایع شده بود که پیامبر خدا صلی الله علیه و اله و سلم پروردگارش را دیده است. شیوع این گونه مطالب واهی در جامعه سبب شده بود تا برخی از مردم با پرسش های شفاهی (نک: سؤال ابراهیم بن محمد خزاز و محمد بن حسین از امام هشتم در: کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۱۰۰، ح ۳) و کتبی خویش از امام رضا علیه السلام به عنوان عالم آل محمد رفع شبهه کنند.

این گونه گزارش ها نشان از فضای شبهه پراکنی آن روزگار دارد. محمد بن عبید نیز در نامه ای به امام می نویسد که مسئله رؤیت خدا را با توجه به روایات عامه و خاصه برایم تبیین کنید. امام رضا علیه السلام نیز در متنی نسبتاً کوتاه _ حدوداً شش سطر _ رابطه معرفت، رؤیت و ایمان را به نیکی بیان و با عباراتی مختصر عدم امکان رؤیت خدا را اثبات می کنند (کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۹۶، ح ۳؛

ابن بابویه، التوحید: ۱۰۹، ح ۱۴). این روایت از احادیث مشکل در متون روایی است که شارحانی چون ملاصدرا (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ۳: ۱۴۴)، ملاصالح مازندرانی (مازندرانی، ۱۴۲۱، ق، ۳: ۲۲۴) و علامه مجلسی (مجلسی، ۱۳۶۳، ۱: ۳۳۱) به تفصیل به شرح آن پرداخته اند.

محمد بن عبید می گوید: در نامه ای از امام رضا علیه السلام خواستم _ با توجه به روایات اهل سنت و شیعه _ مسئله رؤیت و دیدن خدا را برایم شرح کند، امام به خط خودش این گونه پاسخ داد: «اتَّفَقَ الْجَمِيعُ لَا تَمَانِعَ بَيْنَهُمْ، أَنَّ الْمَعْرِفَةَ مِنْ جِهَةِ الرُّؤْيَةِ ضَرُورَةٌ، فَإِذَا جَازَ أَنْ يُرَى اللَّهُ بِالْعَيْنِ، وَقَعَتِ الْمَعْرِفَةُ ضَرُورَةً...»؛ «همه اتفاق دارند و اختلافی در میان نیست که شناخت از راه دیدن ضروری و قطعی است؛ پس اگر درست باشد که خداوند با چشم دیده می شود، قطعاً شناخت او نیز حاصل می شود. آن گاه این شناخت تنها دو حالت دارد؛ یا عین ایمان است و یا ایمان نیست. اگر این شناخت از راه دیدن، [تنها راه رسیدن به] ایمان باشد، پس شناختی که در دنیا از راه کسب دلیل [و برهان عقلی] است، را نمی توان ایمان دانست، زیرا این شناخت ضد آن شناخت دیدنی است.

بنابراین دیگر در دنیا نباید مؤمنی وجود داشته باشد، زیرا این مومنان خداوند بلند مرتبه را به چشم خویش در دنیا ندیده اند.

و حال اگر شناختی که از راه دیدن است را نتوانیم «ایمان» بدانیم، پس این شناختی که از راه کسب دلیل [و برهان عقلی] حاصل می شود، باید در معاد نابود شود. در حالیکه [بر اساس روایات و ادله می دانیم که معرفتی که از برهان و دلیل حاصل می شود در معاد] نابود نخواهد شد. این دلیلی آشکار است بر این که خداوند بلند مرتبه به چشم دیده نمی شود، زیرا دیدن با چشم با همان چالش و مشکلاتی که گفتیم روبرو می شود».

علامه مجلسی در تبیین این روایت نسبتاً دشوار، ضمن بیان سه نظر از نظریات شارحان، بهترین نظر را که مطابق با آموزه های آسمانی است این گونه تبیین کرده است: «شناسایی خدا از راه اکتساب دلیل و راهنمایی قرآن و حدیث به این نتیجه می رسد که خدا جسم نیست و مانند ندارد، پس دیدنش به چشم محال است. و اگر فرض شود کسی او را به چشم ببیند، قطعاً او را شناخته است، ولی این شناسایی مخالف و ضد شناسایی از راه دلیل است. پس اگر دیدن به چشم، ایمان باشد، شناسایی از راه دلیل ایمان نیست، در صورتی که قرآن ایشان را مؤمن خوانده و اگر ایمان نباشد، ایمان اکتسابی در قیامت یا از بین می رود و یا از بین نمی رود و هر دو باطل است، زیرا اگر از بین برود، مخالف اجماع است که ایمان ثابت از دلیل که در دنیا حاصل شده، در آخرت محال است از بین برود و اگر از بین نرود، با ایمان از راه دیدن به چشم، اجتماع نقیضین شود» (مجلسی، ۱۳۶۳، ۱: ۳۳۱).

۲-۱-۲. نفی تشبیه

در سده دوم هجری یکی از نسبت های ناروا به شیعه که در میان برخی از جامعه اسلامی شیوع داشت، اعتقاد به تشبیه بود. امام رضا علیه السلام در گفتارهای متعدد همه رنگ های شبه و صور را از خدای متعال نفی می کردند. در گزارشی آمده که آن حضرت با فتح بن یزید جرجانی از مکه بازمی گشتند. فتح که عازم خراسان بود، در راه بازگشت گفت و گویی را با امام در این زمینه سامان می دهد که خوش بختانه گزارش آن موجود است (کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۱۳۷، ح ۳). در میان نامه های امام نیز نامه ای به فتح در همین زمینه دیده می شود (ابن بابویه، التوحید: ۵۶، ح ۱۴). این نامه را بعدها فتح برای شاگردش جعفر بن محمد اشعری قرائت می کند. جعفر می گوید که من نامه را از استادم فتح گرفتم و قرائت کردم. نامه به خط ابوالحسن الرضا علیه السلام بود. این نامه

_ که مفصل ترین نامه در میان نگاهشده های توحیدی حضرت است _ در نفی تشبیه است. در بخشی از این نامه، آن حضرت از خدا این گونه نفی تشبیه می کند: «الْخَالِقُ لَا بِمَعْنَى حَرَكَهٖ، السَّمِيعُ لَا بِأَدَاةٍ، الْبَصِيرُ لَا بِتَفْرِيقِ آلِهٖ، الشَّاهِدُ لَا بِمَمَاسَّهٖ، الْبَائِثُ لَا بِجِرَاحِ مَسَافَهٗ... أَوَّلُ الدِّيَانَةِ مَعْرِفَتُهُ، وَ كَمَالُ الْمَعْرِفَةِ تَوْحِيدُهُ، وَ كَمَالُ التَّوْحِيدِ نَفْيُ الصُّفَاتِ عَنْهُ؛ آفریننده است نه به معنی حرکت،

شنواست نه با واسطه ای چون گوش، بیناست اما نه به وسیله واسطه ای چون چشم، در همه جا حاضر است نه به طوری که مانند مردم مس و لمس کند، از هر چیزی جداست، اما نه این که نیازمند مسافت و فاصله باشد... اول دین داری و انقیاد و فرمان برداری خدا معرفت اوست و کمال معرفتش توحید و اقرار بیگانگی اوست و کمال توحیدش نفی و دوری صفات زاید بر اصل ذات است (ابن بابویه، التوحید: ۵۶، ح ۱۴).

هم چنین امام رضا علیه السلام در پاسخ به هشام مشرقی، ضمن آن که اعتقادات مردم آن روزگار را در مسئله توحید، در سه گروه دسته بندی می کند، یک گروه را مذهب اهل تشبیه دانسته و در نامه به هشام تصریح می کند: «و مَذْهَبُ التَّشْبِيهِ لَا يَجُوزُ وَ ذَلِكَ أَنَّ اللَّهَ لَا يُشْبِهُهُ شَيْءٌ» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ۱: ۳۵۶، ح ۱۱). طاهر بن حاتم بن ماهویه قزوینی _ پیش از آن که در شمار غالیان در آید _ با امام رضا علیه السلام نامه نگاری داشت. او از کمترین حد معرفت خدا از امام پرسش کرده بود. امام در ضمن پاسخ کوتاهش به حدیث جدش امام باقر علیه السلام به سؤالی در همین رابطه اشاره کرده و نگاهشوند: «کمترین مقداری که در خداشناسی نباید به کمتر از آن اکتفا شود، این است که چیزی مانند و شبیه او نیست، همیشه دانا، شنوا و بیناست» (کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۸۶، ح ۲).

۳-۱-۲. نفی جبر

احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی، از شاگردان اهل بیت علیهم السلام و دانشمندان آن دوران، در نامه ای به امام رضا علیه السلام می نویسد که برخی از شیعیان قائل به جبر و برخی قائل به استطاعت شده اند

(ابن بابویه، التوحید: ۳۳۸، ح ۶). از دیگر متون نیز برمی آید که اختلاف جدی در میان بعضی از عالمان شیعی در موضوع جبر وجود داشته است. امام علیه السلام در پاسخ به نامه حمدان بن سلیمان، از شیعیان سرشناس نیشابور، مرز بین علم خدا و جبر را تبیین می کنند (ابن بابویه، التوحید: ۴۱۶، ح ۱۶).

به نظر می رسد که خاستگاه برداشت غلط و اتهام جبر، غالیانی بودند که با وضع حدیث، تأویل روایات و حتی آیات قرآن بر مسئله جبر پای می فشردند. اقدامات ناشایست ایشان سبب شده بود که جامعه علمی عامه گمان کند که مجموعه شیعه قائل به جبر و تشبیه هستند. حسین بن خالد که گمان می کرد منشأ این باورهای غلط، روایات اهل بیت علیهم السلام است، با امام رضا علیه السلام احتجاج می کند. امام به زیبایی درباره شمار روایات نبوی و ولوی و تقابل این دو دسته روایت با او به بحث می نشیند و قائلان به تشبیه و جبر را کافر و مشرک خوانده و سپس

می فرماید: «يَا ابْنَ خَالِدٍ إِنَّمَا وَضَعَ الْأَخْبَارَ عَنَّا فِي التَّشْبِيهِ وَ الْجَبْرِ الْعُلَمَاءُ الَّذِينَ صَيَّرُوا عَظَمَةَ اللَّهِ...»؛ ای پسر خالد! تنها غالیان _ که بزرگی خدا را کوچک شمرده اند _ اخباری را از ناحیه ما در موضوع تشبیه و جبر ساخته اند و به دروغ از ما روایت کرده اند... (ابن بابویه، التوحید: ۱۶۴).

امام به بزلفی حدیثی قدسی را املا می فرماید تا به گوش ایشان برسد. طلیعه این نگاشته رضوی چنین است: «خداوند می فرماید: ای فرزند آدم! این تو هستی که به مشیت و خواسته من می توانی اراده کنی و به نیرو و قدرت من واجبات را انجام می دهی و با نعمت من بر معصیت و نافرمانی توانا شده ای. تو را شنوا و بینا و قدرتمند کرده ام...» (ابن-بابویه، ۱۳۹۸ق: ۳۳۸، ح ۶).

۲_۲. شبهات در مسئله امامت

اشاره

در میان نامه های رضوی که در موضوعات کلامی جا گرفته است، بیشترین نگاشته ها در موضوع «امامت» است. کثرت و نسبت این نگاشته ها به نگاشته های توحیدی نشان گر آن است که مسئله امامت در رأس پرسش ها و معضلات اعتقادی جا داشته است. شبهات کثیر عامه و حتی حاکمیت عباسی سبب شده بود تا پرسش ها در این زمینه فزونی یابد. در کنار این شبهات، ظهور پررنگ فرقه «واقفه» و ایجاد شبهات درون مذهبی سبب انحراف و دوگانگی در حرکت منسجم و یک پارچه شیعی گردید. از این رو، بخشی از سخنان رضوی به تنویر افکار عمومی شیعه در این زمینه اختصاص یافته است.

مکتوبات کلامی در موضوع امامت در سه بخش قابل پی گیری است:

۱_۲_۲. صفات امام

به نظر می رسد امام رضا علیه السلام نخستین امامی است که در جلسات متعدد و عمومی، مسئله امامت را برای عموم مردم بدون تقيه تبیین فرمود؛ از این رو، عالمان عامه و حاکمان عباسی به ایراد شبهات پرداختند. در کنار این شبهات، پرسش های گوناگونی در میان عموم شیعه نیز ظهور پیدا کرد. عبدالله بن جنذب، راوی مشهور شیعی در سده دوم که دوران کهولت خود را طی می کرد، در نامه ای به امام هشتم می نویسد: «جَعَلْتُ فِدَاكَ إِنِّي قَدْ كَبَرْتُ وَ ضَعُفْتُ وَ عَجَزْتُ عَنْ كَثِيرٍ مِمَّا كُنْتُ أَقْوَى عَلَيْهِ فَأَجِبْ جَعَلْتُ فِدَاكَ أَنْ تُعَلِّمَنِي كَلَامًا يُفَرِّئُنِي مِنْ رَبِّي [بِرَبِّي] وَ يَزِيدُنِي فَهْمًا وَ عِلْمًا...» و امام در پاسخ به وی، جایگاه ائمه را برنموده و می نویسد که ائمه، وارثان علم رسول خدا و جمیع انبیا و اوصیا هستند (فرات کوفی، ۱۴۱۰ق: ۲۸۳، ح ۳۸۴).

در میان نامه های امام علیه السلام فرق بین رسول، نبی و امام (کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۱۷۶، ح ۲) که پرسش متداول در آن روز بوده، به صورت مختصر و گویا دیده می-شود؛ برخی نیز به دنبال سؤالاتی همچون وجود سلاح پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم نزد امام (صفار قمی، ۱۴۰۴ق: ۱۸۵، ح ۴۲)، انحصار غسل امام توسط امام بعدی (حلی، ۱۴۲۱ق: ۱۳) و گاه تقاضای تفسیر و یا تأویل آیات قرآن که

معصومان را در بر می گیرد (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ۱: ۲۴۰ ح ۱۲۰؛ ۲۶۰، ح ۲۰۶؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ۲: ۲۶۱، ح ۳۳ و ۱۱۷، ح ۱۶۰؛ فرات کوفی، ۱۴۱۰ق: ۲۸۳، ح ۳۸۴).

نامه ای با لحنی تند از حسین بن قیاما _ واقفی منکر امامت امام رضا علیه السلام _ نیز در میان نامه ها دیده می شود که در نیم خط به امام می نویسد: «چگونه شما امام هستی در حالی که پسری نداری؟» و امام در یک جمله هم پاسخ وی را می دهد و هم از غیب خبر می دهد

(ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ۲: ۲۰۹، ح ۱۳).

نگاشته ای محبت آمیز در میان نامه هایی با موضوع «محبت آل محمد» دیده می شود که زیباست. شتربان خوش سلیقه اصفهانی که از اهل سنت است، در پایان سفر از امام علیه السلام تقاضای دست نوشته می کند و می گوید: «شرفنی من خطک تبرک به». و امام کوتاه می نویسد: «کن محباً لآل محمد و ان كنت فاسقاً و محباً لمحبيهم و ان كانوا فاسقين» (راوندی، ۱۴۰۷ق: ۲۸، ح ۵۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۶۹: ۲۵۳).

گفتنی است، یکی از سؤالات پرسامد شیعه از امام هشتم علیه السلام پرسش از وجود سلاح و لوازم پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم نزد آن حضرت است، چه این که ائمه پیشین و حتی خود امام هشتم در علامات و صفات امام به این نکته تکیه کرده اند که سلاح نبوی در شیعه مانند تابوت عهد در بنی اسرائیل است (کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۷۴، ح ۱) و تصریح شده که «تَكُونُ الْإِمَامَةُ مَعَ السَّلَاحِ حَيْثُمَا كَانَ» (کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۷۴، ح ۱). بنابراین، روایان متعددی همچون احمد بن عمر حلال (حلی، ۱۴۲۱ق: ۸)، احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی (کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۷۴، ح ۱)، سلیمان بن جعفر (صفار قمی، ۱۴۰۴ق: ۱۸۵، ح ۴۲)، محمد بن فضیل صیرفی (صفار قمی، ۱۴۰۴ق: ۲۵۲، ح ۵؛ راوندی، ۱۴۰۹ق، ۲: ۶۶۳، ح ۶)، ابوالحسن بن بشیر (صفار قمی، ۱۴۰۴ق: ۲۵۲، ح ۵)، حسین بن بشار (راوندی، ۱۴۰۹ق، ۲: ۶۶۳، ح ۶) و شیعه ای گمنام (اربلی، ۱۴۰۵ق، ۳: ۸۹) در نامه نگاری ها از وجود سلاح در نزد امام آگاه شده اند. این گستردگی پرسش، نشان از وجود تردید در امامت و هم چنین مهم بودن این علامت در شناسایی امام دارد.

۲_۲_۲. استفاده از علم غیب

پاره ای از روایات امام رضا علیه السلام و هم چنین بخشی از مکتوبات آن حضرت، بیان اخبار غیبی برای شیعیان است. میزان استفاده از علم غیب در روایات رضوی به نسبت روایات دیگر معصومان بسیار بیشتر است. غالب این روایات و یا نامه های حاوی خبر غیبی، به گونه ای در راستای رفع تردیدها درباره شباهت واقفه رخ داده است.

در این نامه ه_ آگاه امام، نام فرستنده و ب_ رخی از اسرار وی را به درخواست ف_ رستنده _ ک_ ه

واقفی بود _ بیان می داشتند (کشی، ۱۳۴۸: ۵۸۳، ح ۱۰۹۳) و گاه برخی ابهامات علمی و اختصاصی فرستنده نامه را رفع می کردند (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ۲: ۲۱۲، ح ۱۸).

این نامه ها سبب تغییر اندیشه وقف در برخی همچون حسن بن علی و شاء (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۷۱، ح ۷۶) و زدودن شک و تردید بزرگانی مانند احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی شد (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ۲: ۲۱۲، ح ۱۸؛ حمیری قمی، ۱۴۱۳ق: ۳۹۳، ح ۱۳۷۵؛ راوندی، ۱۴۰۹ق، ۲: ۶۶۲، ح ۵).

۳_۲_۲ واقفه

پنج نامه از مجموعه نامه های امام رضا علیه السلام درباره واقفه است. اگر شمار نامه های حاوی اخبار غیبی امام علیه السلام _ که معمولاً مرتبط با وقف است _ را به این آمار بیفزاییم، حدود شانزده نامه از مجموعه نگاشته های آن حضرت مربوط به واقفه می شود. هم چنین در مجموعه روایات امام علیه السلام

_ اعم از کتبی و شفاهی _ نیز روایات در موضوع واقفه حضور بسیار پررنگی دارد. این همه نشان گر آن است که مهم ترین معضل درون مذهبی امام در طول بیست سال امامت، انحراف مذهبی و پر قوت وقف است.

امام رضا علیه السلام در پاسخ به نامه علی بن عبد الله زبیری که نظر امام را درباره واقفه جویا شده بود، این گونه نوشتند: «واقفی از حق بازمانده و بر گناه استوار مانده است. اگر در این حالت بمیرد، جهنم جایگاه اوست و چه بد سرنوشتی است!» (کشی، ۱۳۴۸: ۷۵۵، ح ۸۶۰).

۳_۲_۳ روش های حل معضلات کلامی در نگاشته های امام

اشاره

چنانچه پیش تر گفته شد، مکتوبات کلامی امام علیه السلام به تنهایی نمی تواند معیار خوب و کاملی برای سنجش مجموعه عملکرد کلامی امام در حل معضلات باشد، اما به عنوان یکی از شیوه های مهم و تأثیر گذار، شایسته تأمل بیشتری است. با نگاهی به مکتوبات کلامی امام می توان دریافت که آن حضرت در عرصه های مختلف کلامی از چه روش های بنیادی در حل معضلات کلامی استفاده می کردند. روش های اصلی امام در ذیل به اختصار خواهد آمد:

۱_۳_۳ ارشاد

بخشی از نامه های کلامی امام رضا علیه السلام در جهت تبیین و تنویر اندیشه های جامعه شیعی صادر شده است. این گونه سخنان را می توان ارشادات رضوی دانست. این ارشادات معمولاً به دنبال شیوع برخی شبهات مخالفان و منحرفان از ناحیه امام بیان شده است.

به دنبال شبهه جبر و اختیار، این مسئله به صورت مکتوب از امام پرسیده می شود که: «افعال عباد مخلوق است یا غیرمخلوق؟» و امام در پاسخ می-نویسند: «کارها و افعال بندگان خدا نزد دانش حضرت حق، دوهزار سال پیش از آفرینش بندگان مقدر بوده است» (ابن بابویه، ۱۳۸۹ق: ۴۱۶، ح ۱۶).

هم چنین نامه هایی که نافی تشبیه، تجسیم و رؤیت است نیز جهت ارشاد جامعه شیعی ارسال شده است. نامه به فتح بن یزید جرجانی یکی از نامه های ارشادی امام است. در پایان این نامه می خوانیم: «... أَوَّلُ الدِّيَانَةِ مَعْرِفَتُهُ وَ كَمَالُ الْمَعْرِفَةِ تَوْحِيدُهُ...»؛ اول دین داری، انقیاد و فرمان برداری خدا معرفت اوست و کمال معرفتش توحید و اقرار به یگانگی اوست و کمال توحیدش نفی و دوری صفات زایده بر اصل ذات از اوست؛ به جهت آن که هر صفتی گواهی

می دهد که غیر موصوف است و موصوف که آن را به صفتی وصف نمودی، شهادت می دهد که غیر صفت است و هر دو بر خود شهادت می دهند به دوئیت و دوتا بودن که ازلیت به جهت آن ممتنع و محال است، چه هر گاه تعدد و کثرت در او باشد، اجزا بر او سبقت دارند و این مستلزم نفی قدم و اثبات حدوث او خواهد بود. پس هر که خدا را وصف کند بما به الاشتراک و ما به الامتیاز، حد و اندازه را برای او قرار داده است... و معبودیت داشت در زمانی که هیچ عبادت کننده ای نبود که عبادت کند و پروردگار ما را چنین وصف باید نمود و آن جناب بالاتر است از آنچه وصف کنندگان او را وصف می کنند (ابن بابویه، ۱۳۸۹ق: ۵۶، ح ۱۴).

ایشان بدین سان و با زبانی ساده، نفی صفات بشری از خدا را برای مخاطب تبیین کردند.

در موضوع امامت نیز، شاهد نامه هایی ارشادی هستیم. پس از شهادت امام کاظم علیه السلام تردیدهایی را که واقعه در موضوع وفات امام هفتم و شخصیت امام رضا علیه السلام در جامعه ایجاد کردند، سبب شد شیعه به دنبال علامات امام باشد. امام رضا علیه السلام در پاسخ احمد بن عمر حلال که پرسیده بود: «نشانه های امام چیست؟» این گونه نوشت: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. خداوند نیکوترین عافیتش را نصیب ما و تو بگرداند! از علامت امام پرسیده ای _ هنگامی که امام وفات می-کند، امام بعدی چگونه شناخته می شود؟ _ امام علاماتی دارد که بعضی از آن ها عبارتند از: بزرگ ترین فرزند پدرش باشد، در حالی که فضیلت نیز در او جمع شده است؛ [وصی پدرش باشد،] چنانچه کاروانی به مدینه آیند و پرسند که وصی امام کیست، مردم او را معرفی کنند؛ و سلاح پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم در نزد ما مانند تابوت در بنی اسرائیل است و شما نیز با هر که سلاح در اختیار او بود، همراه باشید» (حلی، ۱۴۲۱ق: ۶۴، ح ۳۳). ۱

(۱)

ص: ۱۷

مسئله «سلاح پیامبر» گویی مسئله ای جدی در میان شیعه _ و به ویژه کسانی که تردید داشته اند _ بوده است. روایات متعدد و نامه های گوناگونی در دست است که همین مسئله را از امام علیه السلام جویا شده اند. گذشته از نامه پیشین، سلیمان بن جعفر نیز نقل می کند که من به امام علیه السلام نوشتم: «آیا سلاح رسول خدا صلی الله علیه و اله و سلم در اختیار شماست؟» و امام به خطی که من می شناسم و می دانم که خط خود ایشان است، نوشته اند: «هو عندی»؛ بله، سلاح نزد من است (صفار قمی، ۱۴۰۴ق: ۱۸۵، ح ۴۲). در نامه های دیگری نیز پرسش از سلاح مطرح بوده است (اربلی، ۱۴۰۵ق، ۳: ۸۹). (۱)

یکی از نامه های ارشادی امام، نامه به «حسن بن عباس معروفی» است. امام رضا علیه السلام در این نامه، به تبیین سه مفهوم کلامی مورد اختلاف پرداخته است. حسن بن عباس در نامه ای فرق بین رسول، نبی و امام را از آن حضرت سؤال می کند و امام علیه السلام در متنی مختصر این گونه می نویسد: «فرق بین رسول، نبی و امام چنین است: رسول کسی است که جبرئیل بر او فرود می -آید و او جبرئیل را می بیند و سخنانش را می شنود، وحی بر او نازل می شود و چه بسا او را در خواب مشاهده می کند، مانند رؤیای حضرت ابراهیم علیه السلام . و نبی هم به کسی گفته می شود که گاه سخنانی را می شنود و چه بسا شخص را می بیند، ولی چیزی از وحی نمی شنود. اما امام کسی است که کلام جبرئیل را می شنود، ولی کسی را نمی بیند» (کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۱۷۶، ح ۲).

با بررسی مکاتبات رضوی می توان گفت که بیشتر نگاه‌ها به کلامی امام رضا علیه السلام در جهت تبیین و ارشاد شیعیان صورت گرفته است.

۲_۳. نکوهش

اگرچه در مجموعه روایات رضوی نکوهش و انذارهای متعددی را درباره واقفه شاهد هستیم، در نگاه‌ها به آن حضرت تنها بخش اندکی به نکوهش این فرقه منحرف اختصاص یافته است. امام هشتم بدین سان در صدد تبیین مواضع و ماهیت واقفه و تحذیر شیعه امامیه از چالش انحراف بودند. امام رضا علیه السلام ، ایشان را به زنادقه (کشی، ۱۳۴۸: ۴۵۶، ح ۸۶۱)، مشرکان (کشی، ۱۳۴۸: ۴۵۶، ح ۸۶۲)، کافران (کشی، ۱۳۴۸: ۴۵۷، ح ۸۶۴)، مذبذبین (کشی، ۱۳۴۸: ۴۶۲، ح ۸۸۰)، حمیر الشیعه (کشی، ۱۳۴۸: ۴۶۰، ح ۸۷۲) و ناصبیان (کشی، ۱۳۴۸: ۴۶۰، ح ۸۷۳) تشبیه کرده و از شیعیان خواسته اند که نه تنها به فقرای ایشان زکات نپردازند (کشی، ۱۳۴۸: ۴۵۶، ح ۸۶۲)، بلکه از مجالست با ایشان نیز پرهیز کنند (کشی، ۱۳۴۸: ۴۵۷، ح ۸۶۴)، چه این که آنان بر امام کاظم علیه السلام دروغ بستند (کشی، ۱۳۴۸: ۴۵۸، ح ۸۶۸) و به آنچه خداوند نازل کرده،

ص: ۱۸

۱- راوی، مسائل گوناگونی داشته که از امام علیه السلام پرسد و سؤالات را می نویسد، ولی مسئله سلاح را فراموش می کند. نامه امام علیه السلام که به دستش می رسد، می بیند که آن حضرت مسئله سلاح را هم متذکر شده اند.

کفر و قدرناشناسی کردند (کشی، ۱۳۴۸: ۴۵۶، ۴۵۷ و ۴۵۸، ح ۸۶۲ و..). حرکت و جریان واقفه، فتنه ای در شیعه بود (کشی، ۱۳۴۸: ۴۵۸، ح ۸۶۶) که به تعبیر معصومان علیهم السلام، شرّ الناس (بدترین مردمان) از این جریان پیروی کردند (کشی، ۱۳۴۸: ۴۵۸ و ۴۵۹، ح ۸۶۶ و ۸۶۹)؛ بنابراین، سزاوار لعن امامان علیهم السلام و مؤمنان هستند (کشی: ۱۳۴۸، ۴۵۷، ح ۸۶۵).

امام علیه السلام در نامه به عبدالله بن جندب در نکوهش واقفه می نویسند: «أَنْ هُوَ لَاءِ الْقَوْمِ سَنَحَ لَهُمْ شَيْطَانٌ اغْتَرَهُمُ بِالشَّبْهَةِ وَ لَبَسَ عَلَيْهِمْ أَمْرَ دِينِهِمْ، وَ ذَلِكَ لِمَا ظَهَرَ فَرِيْتَهُمْ _ وَ اتَّفَقَتْ كَلِمَتُهُمْ وَ كَذَبُوا [نَقَمُوا] عَلَى عَالَمِهِمْ...» (عیاشی، ۱۳۸۰، ق ۱: ۲۶۰، ح ۲۰۶).

امام رضا علیه السلام در نامه به «حمزه زیات»، روایت جدّشان امام باقر علیه السلام را شرح کرده و شیعیان آگاه ولی روی گردان از امامت را به واقفه تفسیر می کنند (کشی، ۱۳۴۸: ۴۶۲، ح ۸۸۲). آن حضرت در نامه ای دیگر مصداق آیه «مُذَبِّدِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لَا إِلَى هُوَ لَاءٍ وَ لَا إِلَى هُوَ لَاءٍ وَ مَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيْلًا» (نساء: ۱۴۳) را واقفه دانسته اند (کشی، ۱۳۴۸: ۴۶۱، ح ۸۸۰).

۳_۳.۳ اعجاز

هفده نامه از ۱۸۸ نگاشته امام رضا علیه السلام به گونه ای بیان کننده اعجاز و علم غیب آن حضرت است. بخشی از این نامه ها پیش گویی آینده _ امور حکومتی (حمیری قمی، ۱۴۱۳: ۲۷، ح ۶) و یا شخصی افراد (راوندی، ۱۴۰۹، ق ۱: ۳۵۸، ح ۱۲) _ است. امام در نامه ای چهار ماه قبل از آن که کشتار بغداد رخ دهد، این جریان را با یادکرد زمان به ابن جهم هشدار دادند. امام رضا علیه السلام در نامه ای دیگر، مأمون را از رفتن به حمای که سبب قتل فضل بن سهل ذو الریاستین شد، برحذر داشته و نوشتند: «فردا نه من به این حمام می روم و نه شایسته است که تو و فضل به آن جا قدم گذاری» (کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۴۹۰، ح ۸). فضل این سخن را ناشنیده گرفت و در حمام به قتل رسید.

گفتنی است، بیشتر نامه های اعجازی خطاب به واقفیان یا شیعیانی است که در امامت امام تردید داشته اند. پربسامد بودن روایات مرتبط با واقفه، نشان از چالش بزرگی است که از ناحیه ایشان در میان شیعه انجام شده بود.

ابراهیم بن شعیب که واقفی و از اصحاب امام کاظم علیه السلام در عراق بوده است (طوسی، ۱۳۸۱: ۳۳۲، ش ۴۹۴۶؛ ۳۵۳، ش ۵۲۲۲) می گوید: در مسجد النبی با فردی آشنا شدم که از موالیان امام رضا علیه السلام بود. بدون آن که نامم را به وی بگویم، از او خواستم تا نامه مُهرشده ام را به علی بن موسی برساند. در نامه به ایشان نوشته بودم: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. پدران بزرگوار تو به مطالبی خبر می دادند که آن اخبار، دلالت و برهانی بر امامت ایشان بود. دوست دارم که از نام من و نام پدرم و فرزندم خبر دهی.» سپس نامه را مهر کردم و بسته شده به غلام علی بن موسی

تحويل دادم. فردای آن روز نامه ای را از ایشان مهرشده دریافت کردم. علی بن موسی زیر سؤال من این گونه نوشته بودند: «ای ابراهیم! نام پدران تو شعیب و صالح است و نام فرزندان محمد، علی و فلانه و فلانه است» (کشی، ۱۳۴۸: ۴۷۰، ح ۸۹۶).

صدور این نامه ها معمولاً مؤثر واقع می شد و فرد به راه راست هدایت می شد؛ چنانچه حسن بن علی الوشاء با دریافت چنین نامه ای، بخشی از تردیدش رفع شد و پس از مباحثاتی با امام علیه السلام از وقف دست کشید (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ۲: ۲۲۸، ح ۱ و ۲۲۹، ح ۱). در برخی موارد نیز

— همانند ابراهیم بن شعیب — فرد هم چنان در حالت شک و تردید وقف باقی ماند (طوسی، ۱۳۸۱ق: ۳۳۲، ش ۴۹۴۶؛ ۳۵۳، ش ۵۲۲۲؛ علامه حلی، ۱۴۱۷ق: ۱۹۷، ح ۲).

۴-۳. بحث

نامه هایی به صورت دوجانبه بین امام علیه السلام و برخی از شیعیان رد و بدل می شد. این نامه ها که گاه رنگ و بوی سبک مسائل نگاری به خود گرفته است، بحث هایی را درباره مواضع مختلف سامان داده است. یکی از مهم ترین نامه هایی که امام بحث های مختلفی را با راوی بیان داشته، نامه ای با محوریت «ولایت و امامت» است. این نامه نگاری به درخواست راوی نام آشنای شیعه، یعنی «احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی» است. وی به امام می نویسد: «من یکی از شیعیان شما در کوفه هستم و توفیق اطاعت از شما اهل بیت را داشته و مشتاق زیارت شما هستم تا برخی از شبهات را از شما بپرسم. آنچه سبب شده این نامه را بنویسم این است که گروهی بر این باورند که پدر شما یقیناً در دار دنیا بوده و زنده هستند. آنان می گویند که سؤالاتی را از شما پرسیده اند و پاسخ هایی را شما داده اید که برخلاف پاسخ پدران بزرگوارتان است و شما برخلاف تقیه سخن گفته اید...». به دنبال ارسال این نامه، امام رضا علیه السلام پاسخ کاملی را ارسال فرمودند. امام در نامه خود با استناد به شش آیه قرآن و روایتی از امام باقر علیه السلام اثبات کردند که هدایت در اختیار خداست و اثبات کردند که امام نیز خلاف گفته های اجداد گرامی شان سخن نگفته اند، ولی گمراهی و ضلالت واقفه سبب شده که سخنان بی اساسی را بیان دارند.

بزنطی در نامه ای دیگر مجدداً درباره سخنان واقفه درباره امام کاظم علیه السلام پرسش نمود. امام علیه السلام نیز برای بار دوم پاسخ دادند و این بار به دو روایت امام باقر علیه السلام در نامه استناد کردند. بزنطی نامه سوم را در حالی ارسال می دارد که شک و شبهه اش تمام شده است. او دیگر می پذیرد که امام کاظم علیه السلام از دنیا رفته است؛ از این رو، در این نامه به امام تسلیت می گوید و ضمن اقرار و بیان شهادتین به توصیف امام زمانش به بزرگی و... اهتمام می ورزد. امام علیه السلام در پاسخ این نامه ابتدا جایگاه امامت، سپس ضرورت معرفت به امام زمان و دست آخر به معرفی یکایک سران

منحرفان واقفه می پردازد. امام در این نامه نیز به آیات قرآن، احادیث نبوی و ولوی استناد می کنند (حمیری قمی، ۱۴۱۳ق: ۳۴۸، ح ۱۲۶۰).

برخی از مخالفان، ادب نگارش را رعایت نمی کردند و با بی ادبی و سخنان زشت و نابجا امام را خطاب می کردند. یکی از این افراد «حسین بن مهران» است. وی از بزرگان و عالمان برجسته واقفه بود و پیوسته با لحنی که حاکی از نفاق و عدم ایمانش بود، به امام رضا علیه السلام نامه می نوشت. ابن مهران در نگاشته هایش به امام امر و نهی می کرد و در مکاتبه، مراعات مقام امام را نمی کرد. از این رو، امام نامه ای به او نوشت و به اصحابش دستور داد از آن نسخه برداری کنند، که مبادا ابن مهران بتواند آن را پنهان کند (کشی، ۱۳۴۸: ۸۶۱، ح ۱۱۲۱). این نامه نیز در شمار مناظرات کتبی و بحث های دوسویه امام قرار دارد.

۴. نمودار مکتوبات کلامی

مجموعه مکتوبات کلامی امام رضا علیه السلام بر اساس آنچه مکاتیب الائمة عليهم السلام گردآوری کرده است، ۴۵ نگاشته است. غالب این نگاشته ها کوتاه و معمولاً از یک یا دو سطر تجاوز نمی کند. تعداد انگشت شماری از این مکتوبات افزون بر یک صفحه است. در جدول زیر ضمن معرفی اجمالی این نگاشته ها، گونه شناسی روش حل معضل _ چنانچه در فراز آمد _ نیز تنظیم شده است.

با نگاهی به جدول درمی یابیم که امام علیه السلام بیشتر از روش ارشاد بهره جسته اند، چه این که در هجده مورد از شیوه ارشاد، هفده مورد از روش اعجاز، شش مورد از شیوه نکوهش و در چهار مورد نیز به بحث های کتبی روی آورده اند.

مخاطب موضوع روش حل معضل منبع

۱ هشام مشرقیتوحید/ معنای توحید ارشاد تفسیر عیاشی، ۱: ۳۳۰

۲ محمد بن زید توحید/ نفی جسم و تشبیه ارشاد الکافی، ۱: ۱۰۵، ح ۳

۳ یونس بن بهمن توحید/ جوهریت اللهنکوهرش رجال الکشی: ح ۹۴۹

۴ محمد بن عبید توحید/ نفی رویت بحال کافی: ۱: ۹۶، ح ۳

۵ فتح بن یزید جرجانیتوحید/ نفی تشبیه بحث و ارشاد التوحید: ۵۶، ح ۱۴

۶ احمد بن محمد بن ابی نصر بزنی توحید/ مشیت و ارادها ارشاد عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۱: ۱۴۴، ح ۴۹

۷ حمدان بن سلیمان توحید/ مخلوق بودن افعال ارشاد التوحید: ۴۱۶، ح ۱۶

۸ طاهر بن حاتم توحید/ شناخت خدا ارشاد الکافی، ۱: ۸۶، ح ۲

۹ حسن بن عباس معروفیامامت / مفهوم شناسی امامارشادالكافی، ۱: ۱۷۶، ح ۲

۱۰ عبد الله بن جندبامامت / صفات امامارشادتفسیر فرات: ۲۸۳، ح ۳۸۴

ص: ۲۱

- ۱۱ احمد بن محمد بن ابى نصر امامت / صفات امام ارشاد تفسير عياشى، ۲: ۲۶۱
- ۱۲ سليمان بن جعفر امامت / صفات امام ارشاد بصائر الدرجات: ۱۸۵
- ۱۳ محمد بن فضيل امامت / صفات امام ارشاد الخرائج، ۲: ۶۶۳
- ۱۴ علمائ نيشابور امامت / جاىگاه امام ارشاد عيون اخبار الرضا عليه السلام، ۲: ۱۳۵، ح ۴
- ۱۵ ابراهيم بن ابى سما امامت / غسل امام ارشاد مختصر البصائر: ۱۳
- ۱۶ احمد بن عمر حلال امامت / علامات امام ارشاد مختصر البصائر: ۸
- ۱۷ حسين بن قيام امامت / نص بر امامت امام جواد عليه السلام نكوهش الكافى، ۱: ۳۲۰، ح ۴
- ۱۸ عبدالله بن جنيد امامت / ولايت و وجوب اطاعت نكوهش تفسير عياشى، ۱: ۲۶۰
- ۱۹ احمد بن محمد بن ابى نصر امامت / ولايت نكوهش قرب الاسناد: ۳۴۸
- ۲۰ حسن بن محبوب امامت / صفات امام (تأويل آيه) ارشاد تفسير عياشى، ۱: ۲۴۰
- ۲۱ شتربان اصفهاني امامت / حب آل محمد ارشاد الدعوات: ۲۸، ح ۵۲
- ۲۲ ابراهيم بن شعيب امامت / علم غيباء عجز رجال الكشى: ح ۸۹۶
- ۲۳ ابو جعفر عليه السلام امامت / علم غيباء عجز رجال الكشى: ح ۱۰۹۳
- ۲۴ احمد بن محمد بن ابى نصر امامت / علم غيباء عجز عيون اخبار الرضا عليه السلام، ۲: ۲۱۲، ح ۱۸
- ۲۵ محمد مصري امامت / علم غيباء عجز عيون اخبار الرضا عليه السلام، ۲: ۲۲۲، ح ۴۱
- ۲۶ مأمون امامت / علم غيباء عجز الكافى، ۱: ۴۹۰، ح ۸
- ۲۷ على بن حسين بن يحيى امامت / علم غيباء عجز الخرائج، ۱: ۳۵۸، ح ۱۲
- ۲۸ ابن الجهم امامت / علم غيباء عجز قرب الاسناد: ۳۹۳
- ۲۹ احمد بن محمد بن ابى نصر امامت / علم غيباء عجز الغيبه طوسى: ۷۱، ح ۷۶
- ۳۰ حسن بن على و شاء امامت / علم غيباء عجز عيون اخبار الرضا عليه السلام، ۲: ۲۲۹، ح ۱

- ٣١ محمد بن سنانامات / علم غيباعجازرجال الكشي: ح ١٠٩٢
- ٣٢ احمد بن محمد بن أبي نصرامات / علم غيباعجازالخرائج، ٢: ٦٦٢، ح ٥
- ٣٣ ابو جعفر عليه السلام امامت / علم غيباعجازالخرائج، ١: ٣٧٢، ح ١
- ٣٤ احمد بن عمر حلّالامات / علم غيباعجازالخرائج، ٢: ٦٥١، ح ٣
- ٣٥ حكيمه، خواهر امام رضا عليه السلام امامت / علم غيباعجازدلائل الامامه: ٣٨٣
- ٣٦ موسى بن مهرانامات / علم غيباعجازعيون اخبار الرضا عليه السلام، ٢: ٢٢١، ح ٣٨
- ٣٧ حسن بن علي وشاءامات / علم غيباعجازالخرائج، ١: ٣٦٦، ح ٢٣
- ٣٨ يحيى بن ابى عمران و اصحابشامات / علم غيباعجازرجال الكشي: ح ١٠٤٣
- ٣٩ يحيى بن مبار كمنهاج / واقفهنكوهشرجال الكشي: ح ٧٦٢
- ٤٠ على بن عبداللهمنهاج / واقفهنكوهشرجال الكشي: ح ٨٨٠
- ٤١ عثمان بن عيسى رواسيمنهاج / واقفهارشادعيون اخبار الرضا عليه السلام، ١: ١١٣، ح ٣
- ٤٢ حمزه زياتمنهاج / واقفهنكوهش / بحشرجال الكشي: ح ٨٨٢
- ٤٣ حسين بن مهرانمنهاج / واقفهبحشرجال الكشي: ح ١١٢١
- ٤٤ مردى از واقفهنمنهاج / واقفهارشادبحار الأنوار، ٤٩: ٧١، ح ٩٥
- ٤٥ مرد ناشناسمنهاج / واقفهارشادرجال الكشي: ح ٨٠١

بنا بر آنچه گذشت، در نیمه دوم سده دوم هجری نگارش های گوناگون و مکتوبات روایی در جامعه اسلامی فزونی یافته بود، به گونه ای که عالمان از این شیوه برای نشر معارف و پاسخ گویی به پرسش کنندگان، سود می جستند. امام رضا علیه السلام نیز به نیکی از ابزار نگارش برای نشر معارف بهره می بردند. امروزه نزدیک به ۱۹۰ نگاشته از آن حضرت باقی مانده است که یک چهارم آن ها در موضوعات کلامی است. اگرچه شمار بیشترین نگارش ها ابتدا در موضوعات فقهی و سپس در موضوعات اعتقادی است، همین کثرت نسبی نشان گر وجود جدی شبهات کلامی در کل دوره امامت امام رضا علیه السلام است. نخست شیوع باورهای نادرست گروه های کلامی منحرف عامه در مسئله توحید است که در جامعه شیعه نیز رخ برنموده بود؛ به ویژه آن که در میان اصحاب امامیه نیز برخی به بخشی از این باورها بی میل نبودند. این شبهات بیشتر در همان اختلافات مشهور در مسئله تجسیم، رؤیت و تشبیه بود.

سخنان امام رضا علیه السلام که برای نخستین بار به بیان بدون تقيه و عمومی مسئله امامت

می پرداخت نیز سبب شد پرسش هایی در حاکمیت، علمای عامه و خاصه را به دنبال داشته باشد. سؤال از عصمت، علامات امام، تفاوت مفهومی رسول و امام و... از این دست سؤالات بود که از ناحیه افراد متعدد پرسیده می شد. از سوی دیگر، فتنه واقعه و ایجاد شبهات متعدد از عدم وفات امام کاظم علیه السلام و غیبت ایشان گرفته تا نداشتن فرزند امام رضا علیه السلام از جمله شبهاتی بود که در هم بستگی و یک پارچگی شیعه امامیه ایجاد خلل کرد. کثرت شبهات واقعه نیز سبب شد امام در طول بیست سال امامت خویش همواره پاسخ گوی شبهات واقعه باشند.

امام رضا علیه السلام با شیوه های شفاهی و کتبی به پاسخ گویی شبهات اهتمام می ورزیدند. معمول پاسخ های حضرت به شیوه «ارشاد و اقناع» مخاطب بود. در پاره ای دیگر از پاسخ ها امام علیه السلام با استفاده از «علم غیب» خویش به شیوه ای «اعجاز گونه» سعی در تفهیم مخاطب داشتند. مناظره در شیوه شفاهی بسیار کارآمد بود و امام از این شیوه بسیار بهره می بردند. این گونه «مباحثات» نیز در نامه ها نیز تا حدودی صورت گرفته است. در موارد اندکی نیز امام با «هشدار دادن، نکوهش و انذار» به هدایت جامعه می پرداختند.

۱. ابن بابویه، ابوجعفر محمد بن علی (شیخ صدوق)، (۱۳۷۸ق)، عیون أخبار الرضا علیه السلام، تهران، منشورات جهان.

۲. _____، (۱۳۹۸ق)، التوحید، تحقیق: سیدهاشم حسینی تهرانی،

قم، جامعه مدرسین.

۳. ابن شعبه حرّانی، حسن بن علی، (۱۳۷۶ق)، تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیه و آله وسلم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

۴. ابن طاووس، علی بن موسی، (۱۳۷۶)، الإقبال بالأعمال الحسنه، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.

۵. _____، (۱۴۱۱ق)، مهج الدعوات و منهج العبادات، قم، دار الذخائر.

۶. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت، دار الفکر للطباعه و النشر و التوزیع —

دار صادر.

۷. احمدی میانجی، علی، (۱۴۲۶ق)، مکاتیب الأئمه علیهم السلام، قم، دار الحدیث.

۸. اربلی، ابوالحسن علی بن عیسی بن أبی الفتح، (۱۴۰۵ق)، کشف الغمّه فی معرفه الأئمّه، بیروت،

دار الأضواء، چاپ دوم.

۹. بخاری، ابو نصر سهل بن عبد الله، (۱۳۸۱ق)، سر السلسله العلویه، نجف، مطبعه الحیدریه.

۱۰. حلی، حسن بن سلیمان بن محمد، (۱۴۲۱ق)، مختصر بصائر الدرجات، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.

۱۱. حمیری قمی، عبدالله بن جعفر، (۱۴۱۳ق)، قرب الإسناد، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چاپ اول.

۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۳)، شرح أصول الکافی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۱۳. صفار قمی، محمد بن حسن (معروف به ابن فروخ)، (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی.

۱۴. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، (۱۳۶۵)، تهذیب الأحکام، تحقیق: سیدحسن موسوی خراسان، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

۱۵. _____، (۱۳۸۱ق)، رجال الطوسی، نجف، حیدریه.

۱۶. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، (۱۴۱۱ق)، الغیبه، قم، مؤسسه المعارف الإسلامیه، چاپ اول.

۱۷. عطاردی، عزیزالله، (۱۴۰۶ق)، مسند الإمام الرضا علیه السلام، مشهد، مرکز البحوث لآستان القدس الرضوی.

۱۸. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، (۱۴۱۷ق)، خلاصه الأقوال فی معرفه الرجال، تحقیق: جواد القیومی، قم، مؤسسه نشر الفقاهه.

١٩. عياشى، محمد بن مسعود، (١٣٨٠ق)، تفسير العياشى، تهران، المطبعة العلميه.

٢٠. قطب الدين راوندى، ابوالحسين سعيد بن هبه الله، (١٤٠٧ق)، الدعوات، قم، مؤسسه الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف .

٢١. _____، (١٤٠٩ق)، الخرائج و الجرائح، قم، مؤسسه الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف .

٢٢. كشي، محمد بن عمر، (١٣٤٨)، رجال الكشي، مشهد، دانشگاه مشهد.

٢٣. كليني، ابوجعفر محمد بن يعقوب، (١٣٦٣)، الكافي، تحقيق: علي أكبر غفاري، تهران، دار الكتب الإسلاميه.

٢٤. كوفي، فرات بن إبراهيم، (١٤١٠ق)، تفسير الفرات الكوفي، تحقيق: محمد الكاظم، تهران، مؤسسه چاپ و نشر وابسته به وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي.

٢٥. مازندراني، مولى محمد صالح، (١٤٢١ق)، شرح أصول الكافي، بيروت، دار احياء التراث العربى، چاپ اول.

٢٦. مجلسي، محمدباقر بن محمدتقى، (١٣٦٣)، مرآه العقول فى شرح أخبار آل الرسول، تهران، دار الكتب الإسلاميه.

٢٧. _____، (١٤٠٣ق)، بحار الأنوار، بيروت، دار إحياء التراث العربى.

علی راد(۱)

معصومه رضوانی(۲)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۱/۱۹

تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۰۳/۱۷

چکیده

آموزه‌های تعبدی در حوزه اعتقادات، باورهایی است که عقل انسان به تنهایی توان کشف و اثبات آنها را ندارد. از این رو تنها منبع اصلی این اعتقادات، وحی و نقل معتبر دینی است. آموزه‌های تعبدی حضور پررنگی در باورهای شیعی دارند و حجم گسترده‌ای از جزئیات توحید، نبوت، امامت و معاد را عرضه کرده‌اند. فهم آموزه‌های تعبدی که شامل مرحله اخذ و کشف و مرحله تبیین و تفسیر است، میان متکلمان شیعی محل اختلاف بوده است؛ برخی روش تعبد و تسلیم را در قبال آنها در پیش گرفته و برخی روش تعقل و تدبر را پیشنهاد داده‌اند. در این میان، شیخ مفید تلاش می‌کند با اتخاذ مبانی «نیازمندی عقل به نقل» و «اکتسابی بودن معرفت دینی» روشی میان نقل‌گرایی و عقل‌گرایی اتخاذ کند؛ به این صورت که در مرحله کشف این آموزه‌ها، تسلیم شدن وی نسبت به نقل، پس از سنجش و ارزیابی عقل است و در مرحله فهم نیز از هر دو منبع عقل و نقل برای تفسیر آموزه‌ها استفاده می‌کند. پژوهش حاضر این نتیجه را به دست می‌دهد که با توجه به نحوه استفاده شیخ از منابع، روش او به سمت روش تعقل و تدبر و استفاده حداکثری از عقل، تمایل بیشتری دارد.

واژگان کلیدی

آموزه‌های تعبدی، روش متکلمان، خرد‌گریز، خردستیز، شیخ مفید.

ص: ۲۵

۱- دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث پردیس فارابی دانشگاه تهران (Ali.rad@ut.ac.ir).

۲- دانشجوی دکتری کلام امامیه، پردیس فارابی دانشگاه تهران (Rezvani.m92@ut.ac.ir).

تفکیک آموزه‌های اعتقادی دین به «تبعیدی و غیرتبعیدی» در نگاه متکلمان متقدم، آن گونه که در نگاه معاصران مشهود است، وجود ندارد. اکثر آنان واژه «تعبد» را بیشتر به همان معنای لغوی، یعنی مطلق سرسپردگی و تسلیم (ابن منظور، ۱۴۲۶ق، ۲: ۳۹۰۴) در برابر آموزه‌ها و دستورات شرع در نظر گرفته‌اند (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۳۵۶؛ حلی، ۱۴۱۳ق: ۳۶۴)؛ اما در نگاه معاصرین، «تعبد» در مقابل «تعقل» به کار رفته (مطهری، بی تا، ۱: ۷۴؛ سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۴: ۲۶۷؛ ملکیان، ۱۳۸۷: ۵۴) و «متون اعتقادی تبعیدی» در مقابل «متون اعتقادی ارشادی» تعریف شده است (ملکی میانجی، ۱۴۱۵ق: ۵۲؛ برنجکار، ۱۳۹۳: ۳۷-۳۸). متون ارشادی، متونی است که نقش آنها ارشاد به حکم عقل و تأیید آن است. پیشفرض این تعریف آن است که موضوع و محتوای این متون، مسائلی است که عقل آدمی به صورت مستقل و پیش از آمدن وحی، قادر به ادراک و اثبات آنهاست. متون حاکی از اثبات صانع در زمره متون ارشادی قرار می‌گیرند. در تعریف «نقل تبعیدی» نیز گفته‌اند که عقل انسان به صورت مستقل توان کشف و اثبات آموزه‌های موجود در آن را ندارد و تنها پس از آمدن وحی است که از آن آموزه‌ها آگاه

میشود. آنچه درباره جزئیات معاد و حوادث پس از مرگ وارد شده، نمونه‌ای از متون تبعیدی به شمار می‌رود (برنجکار، ۱۳۹۳: ۳۷-۳۸).

از آن جا که آموزه‌های تبعیدی در قالب متون دینی مطرح شده‌اند، بر سر چگونگی فهم این متون و منابعی که برای فهم آنها باید به خدمت گرفته شود، میان اندیشمندان اختلاف است. برخی، روش صحیح فهم این نصوص را روش تعب و تسلیم در برابر سمع در نظر می‌گیرند. این روش بر این اساس سامان یافته است که نمیتوان بر اساس ادراکات مستقل عقل، این نصوص را فهمید و قضاوت کرد، بلکه سخن وحی را باید از روی تعب و تسلیم بدون دخالت دادن عقل، تصدیق نمود (ملکی میانجی، ۱۴۱۵ق: ۴۱-۴۴). اما برخی دیگر از اندیشمندان علی رغم اذعان به عدم توانایی انسان در کشف محتوای آنها، تصدیق آنها را امری میدانند که باید از روی تحقیق و تدبر انجام شود. این گروه بر کاربست ادراکات مستقل عقل در فهم آموزه‌های تبعیدی و سنجش و توضیح آنها در چارچوب ادراکات عقل، تأکید دارند (مطهری، بی تا، ۴: ۶۳۸-۶۳۹). از آن جا که در فرایند فهم کلام و متن، رسیدن به مراد اصلی گوینده شرط اساسی صحت فهم است، اتخاذ روش فهم مناسب که ما را به این هدف برساند، بسیار مهم است. اتخاذ هر یک از روشهای مزبور در فهم نصوص تبعیدی، به نتایج و برداشتهای مختلفی منجر میشود که باید از لحاظ کاشفیت از مراد متکلم، مورد ارزیابی قرار گیرند.

در طول تاریخ، متکلمان امامیه با روشهای گوناگون به فهم آموزه‌های تبعیدی اقدام کرده و به برداشتهای گوناگونی دست یافته‌اند. شیخ مفید یکی از برجسته‌ترین متکلمان مدرسه بغداد است که آرای او، سایر متکلمان این مدرسه را تحت تأثیر قرار داده. وی متکلمی است که هم به روش نص‌گرایانه متکلمان قم همچون شیخ صدوق توجه دارد و هم با رویکرد عقل‌گرایانه مکتب اعتزال، مواجه است (ر.ک: مکدرموت، ۱۳۷۲: ۶۹-۸۴؛ بارانی، ۱۳۹۲: ۱۳۷-۱۵۷). شیخ مفید به عنوان متکلم امامی‌مذهب، از سویی با انبوهی از آموزه‌های اعتقادی تبعیدی مواجه است که جز از طریق اخبار معصومان علیهم السلام راهی برای دست‌یابی به آن نیست و از سوی دیگر ناگزیر است از این آموزه‌ها در مقابل عقل‌گرایی معتزله دفاع کند. برآیند این کشمکش، خود را در چگونگی مواجهه شیخ با نصوص تبعیدی به وضوح نشان می‌دهد. از این رو، پرداختن به دیدگاه وی به عنوان نماینده مدرسه بغداد مهم است، زیرا اولاً، تا حدودی روش متکلمان این مدرسه را برای نزدیک شدن به مراد حقیقی نصوص تبعیدی ارائه می‌دهد و ثانیاً، مدل و الگویی از جانب آنان برای برونرفت از تقابل عقل و نقل و ایجاد تعامل میان این دو منبع معرفت در جریان کسب معرفت دینی پیشنهاد می‌دهد.

به همین دلیل، ما در این تحقیق به روش توصیفی - تحلیلی تلاش کرده‌ایم ابتدا تصور و تعریف او را از آموزه‌های تبعیدی جویا شویم و سپس به شناسایی روش فهم وی از این آموزه‌ها، از طریق بررسی مبانی و روشهای بهره‌برداری از منابعی که برای فهم اختیار کرده است، پردازیم. از این رو، این تحقیق بر اساس پاسخ به سؤالات زیر سامان یافته است:

۱. تعریف شیخ مفید از نصوص تبعیدی چیست؟

۲. مبانی تأثیرگذار بر روش فهم شیخ از نصوص تبعیدی کدام است؟

۳. با توجه به تصویری که شیخ از نصوص تبعیدی در ذهن دارد و با توجه به مبانی خود، چه روشی را برای فهم این آموزه‌ها در پیش می‌گیرد؟

تاکنون بیشتر آثاری که درباره شیخ مفید و متکلمان بغداد به رشته تحریر درآمده، اغلب در تبیین اندیشه‌های کلامی آنها بوده و کمتر به روش فهم آنها از نصوص دینی پرداخته شده است. کتابهایی همچون اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، نوشته «مارتین مکدرموت» از این قبیل است. از جمله تحقیقاتی که درباره روش شیخ انجام شده، مقاله «منهج الشيخ المفيد في البحث و التحقيق» نوشته ابراهیم انصاری زنجانی است که به طور کلی به روش کلامی شیخ پرداخته و در خلال آن، به روش فهم شیخ مفید از نصوص تبعیدی نیز، اشاراتی داشته است. مقالاتی نیز در زمینه مبانی شیخ مفید، به‌ویژه تبیین جایگاه عقل و نقل در منظر او، تألیف شده

است که باز متعرض روش فهم شیخ از نصوص دینی نشده‌اند. مقالاتی همچون «مقام عقل در اندیشه شیخ مفید» نگاشته محسن کدیور، از جمله این مقالات است.

آنچه این تحقیق را از سایر پژوهشها در این عرصه متمایز میکند اولاً، تمرکز آن بر رویکرد شیخ مفید درباره آموزشهای تبعیدی و جامعیت دامنه پژوهش در این حوزه است و ثانیاً، توصیف و تحلیل روش مواجهه وی با این آموزههاست که به استخراج دیدگاه او درباره ماهیت این آموزهها، مبانی، منابع و روش فهم او از آنها منجر میشود و در نهایت، روش تعامل عقل و وحی را در این عرصه از منظر او به نمایش میگذارد.

تعریف مفاهیم

اشاره

در ابتدا لازم است، مفاهیم کلیدی بهکاررفته در این تحقیق تعریف شود:

مبانی

منظور از «مبانی»، اصول و پیشفرضهایی است که فهمنده آنها را در فهم متن، مسلم فرض میکند و فهم خود را بر اساس آن استوار میسازد. روش فهم به شدت از مبانی فهمنده متأثر است. در حقیقت این مبانی است که منابع، ابزارها و فرایندهایی را که برای فهم باید طی شود، تعیین میکند (راد، ۱۳۹۰: ۲۹). به عبارت دیگر مبانی، به سان طرح اولیه‌ای است که ساختار کلی روش فهمنده را مشخص میسازد. از این رو پرداختن به مبانی، اولین مرحله از فرایند شناسایی روش است.

روش فهم

غالباً روش فهم را چگونگی بهره‌گیری از منابع و مستندات که برای کشف مراد و منظور متن مورد استفاده قرار میگیرد، تعریف کرده‌اند (عمید زنجانی، ۱۳۸۷: ۲۱۵؛ شاکر، ۱۳۸۹: ۴۶). همان گونه که اشاره شد، روش فهم به شدت تحت تأثیر مبانی است، به گونه‌ای که منابع فهم و روشهای بهره‌گیری از آنها را تعیین میکنند. بر این اساس، در نظر ما «مبانی» و «منابع» نیز در اتخاذ «روش فهم» دخالت دارد و پیجویی روش فهم طی مراحل کشف مبانی، منابع فهم و روشهای بهره‌گیری از منابع انجام‌پذیر است که تحقیق حاضر نیز بر همین اساس سامان یافته است؛ اما پیش از وارد شدن به این بحث، بررسی ماهیت و چیستی آموزشهای تبعیدی از منظر شیخ مفید ضروری است.

۱. ماهیت آموزشهای تبعیدی در نگره شیخ مفید

گفته شد، «آموزه تبعیدی» آموزشهای است که نقل، تنها منبع ارائه‌دهنده اصل موضوع آن است و عقل به صورت مستقل و جدای از نقل، توانایی کشف و تصدیق آنها را ندارد. با کنکاش

در آثار شیخ مفید میتوان به برخی عبارات از وی دست یافت که بر تعریف ما از «آموزه تعبیدی» تطبیق میکند. شیخ درباره برخی آموزه‌ها همچون عذاب قبر، اعراف و... بیان میکند: «راه اثبات این آموزه‌ها تنها از طریق سماع است نه عقل (مفید، ۱۴۱۳ق (ه-): ۶۲؛ مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۶۷-۶۸) و خداوند به حقیقت آنها داناتر است» (مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۱۰۷).

شیخ مفید هم چنین از یک سری آموزه‌های دیگر یاد میکند که راه اثبات آنها نیز تنها از طریق سماع است و عقل و قیاس نه تنها آن را اثبات نمیکند، بلکه به دلیل تعارض، حکم به سلب و نفی آن نیز میدهد و شیخ تصریح میکند اگر سماع وارد نشده بود، من به این امور معتقد نمیشدم (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۸۰). برای مثال، وی آموزه‌هایی همچون «سمیع» و «بصیر» و «مرید» بودن خداوند را به دلیل تعارض با ادراکات عقل، از طریق عقل و قیاس قابل اثبات نمیداند و آنها را تنها از جهت اتباع و تسلیم از سماع پذیرفته است (مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۶۵؛ مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۴۶، ۵۳ و ۵۴).

بر اساس آنچه از شیخ مفید بیان شد، شاید بتوان آموزه‌های خردگریز و خردستیز را از مصادیق تعریف شیخ مفید برشمرد. منظور از آموزه‌های خردگریز آموزه‌هایی است که عقل به تنهایی و پیش از آمدن وحی در تأیید یا رد آنها هیچ قضاوت و اظهار نظری ندارد؛ حتی

نمیتواند آنها را تصور کند (مانند جزئیات مربوط به قیامت)، و این تعریفی است که با آنچه شیخ در تعریف نصوص تعبیدی دسته اول بیان میکند، مطابق است. آموزه‌های خردستیز نیز آموزه‌هایی است که ظاهر آن‌ها مخالف یافته‌های مستقل عقل است؛ مانند متون حاکی از دست و وجه داشتن خداوند. این آموزه‌ها از آن جهت جزء نصوص تعبیدی قرار میگیرد که عقل تنها پس از مواجهه با نقل از اموری مخالف و ناسازگار با یافته‌های خود آگاه میشود و پس از این مواجهه است که برای رفع تعارض در پی چاره‌جویی برمیآید. همان گونه که ملاحظه میشود، میتوان این تعریف را با تعریفی که شیخ از نصوص تعبیدی دسته دوم ارائه میدهد، منطبق دانست.

پس از کشف دیدگاه شیخ مفید درباره ماهیت آموزه‌های تعبیدی، باید دید وی متوی حاکی از این آموزه‌ها را چگونه و به چه روشی فهمیده است؟ و همان گونه که پیش تر نیز اشاره شد، جست و جوی مبانی، نخستین مرحله از شناسایی این روش است.

۲. مبانی فهم

اشاره

مهمترین مبانی شیخ مفید که بر فهم او از نصوص دینی تأثیر داشته، به قرار زیر است:

۱_۲. اکتسابی بودن معرفت دینی

نظام معرفت‌شناسی شیخ مفید در حوزه دین، بر اساس نظریه «اکتسابی بودن معرفت» استوار است. در نگاه او، «معرفت اکتسابی» معرفتی است که از طریق قیاس و استدلال حاصل می‌شود، بر خلاف «معرفت اضطراری» که به صورت بیواسطه و بینیا از استدلال و به صورت ابتدایی حاصل می‌شود و معارفی همچون معارف حسی را در بر می‌گیرد. شیخ مفید تأکید دارد معارف مربوط به دین، اعم از شناخت خدا، پیامبران و نیز قضاوت درباره حقایق ادیان باید بر اساس معرفت اکتسابی و از طریق قیاس و استدلال حاصل آید و تمسک به معرفت اضطراری و کنار گذاشتن تعقل در این عرصه جایز نیست (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۸۸-۸۹ و ۶۱).

به همین دلیل، شیخ قائل به وجوب نظر شده و کسانی را که از روی تقلید، دین داری

می‌ورزند مستحق خلود در جهنم میدانند (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۱۱۲). شیخ مفید «نظر» را به معنای کاربرد عقل در دست یابی به مجهول به وسیله اعتبار کردن معلومی که حاضر است و بر مجهول دلالت دارد، تعریف می‌کند (مفید، ۱۴۱۳ق (ج): ۲۱). بر همین اساس، وی معرفت فطری را که لازمه اش افاضه معرفت توحیدی از جانب خدا به انسان است، قبول ندارد و مراد حقیقی نصوص حاکی از فطرت توحیدی انسان را این میدانند که بشر خلق شده تا معرفت خدا را با دلیل عقلی کسب کند، نه این که توحید در سرشت او خلق شده و او با این معرفت به دنیا آمده باشد (مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۶۰-۶۱).

اتخاذ چنین مبنایی، خود به خود به اعتبار و نقش فزاینده عقل، به عنوان منبع معرفت، به ویژه در عرصه معرفت دینی منجر خواهد شد. ما در ادامه، این مسئله را به عنوان دومین مبنای شیخ مفید، بررسی خواهیم کرد.

۲_۲. اعتبار و کارآمدی عقل در عرصه معرفت دینی

باید گفت، سخن شیخ در حوزه تعریف عقل، محدود به بیان کارکردهای آن است و او متعرض بحث وجودشناسی نشده؛ لذا پاسخ این پرسش که آیا عقل قوهای از قوای انسانی است یا مجموعهای از علوم و معارف، از بیانات او قابل برداشت نیست. آنچه به صراحت از بیانات شیخ برمیآید این است که وی عقل را هم دارای کارکرد نظری میدانند و هم کارکرد عملی. کارکرد نظری آن همان تفکر و تدبر است که از طریق کشف و استنباط امور مجهول و غایب به وسیله دلالت امور معلوم و حاضر انجام می‌شود (مفید، ۱۴۱۳ق (ج): ۲۱) و کارکرد عملی آن نیز بازداشتن فرد از قبیاح و زشتی هاست. (مفید، ۱۴۱۳ق (ج): ۲۲).

شرط اساسی پذیرش نظریه معرفت اکتسابی، قائل بودن به اعتبار عقل به عنوان اولین منبع معرفت دینی است؛ امری که در نظام معرفتی شیخ و در عملکرد او جلوه‌های فراوان دارد، آن قدر که بهکارگیری عقل را به تنهایی برای شناخت خدا و نزدیکی به او کافی میدانند (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۱۱۳) و موافقت با عقل را از شروط اساسی پذیرش اخبار صادرشده از ناحیه دین در نظر میگیرند (مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۱۴۹).

شیخ مفید در استنباط و شرح و تبیین آموزه‌های اعتقادی، در موارد متعدد، دیدگاه‌های خود را به ادله عقلی در کنار ادله سمعی مستند میسازد (مفید، ۱۴۱۳ق (هـ): ۶۱ و ۹۸؛ مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۱۱۹؛ مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۵۷) و تأکید میکند در صورت شهادت عقل حتی اگر در موردی خبری هم وارد نشده بود، استنباط عقل به تنهایی حجت است (مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۹۷ و ۱۰۲). شیخ مفید حتی برخی معارف مستقل عقل را در جهت تأیید و تأکید محتوای سمع میپذیرد و استفاده میکند (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۱۰۲) و بسیاری از دیدگاه‌های مخالف را با اقامه استدلال و براهین عقلی رد میکند (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۱۷۸؛ مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۱۱۴؛ ۱۴۱۳ق: مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۴۱). این موارد، جایگاه والا و کارکرد گسترده عقل و ادراکات آن را نزد شیخ مفید به خوبی نشان میدهد. اما در عرصه معرفت دینی، هر چقدر هم که عقل حضور قدرتمندی داشته باشد، اما در نهایت نمیتوان از منبع نقل چشمپوشی کرد. عقل پس از اثبات حقانیت وحی، خود به خود آنچه را که از ناحیه وحی و دین صادر شده است نیز اعتبار میبخشد و آن را به عنوان یکی دیگر از منابع معرفت دینی معرفی میکند. با این بیان باید دید، شیخ جایگاه نقل را در عرصه معرفت دینی چگونه ترسیم میکند.

۲_۳. اعتبار و کارآمدی نقل در عرصه معرفت دینی

عمدهترین منبع نقلی شیخ مفید قرآن، سنت پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم و اقوال ائمه علیهم السلام است و خود شیخ مفید از آنها تعبیر به «سمع» میکند. در نگاه شیخ، این منبع، اعتبار خود را از طریق عقل دریافت می کند (مفید، ۱۴۱۳ق (ش): ۲۸). شیخ مفید در اوائل المقالات سخنی دارد که به خوبی جایگاه نقل را در منظر او نشان میدهد. در آن جا شیخ میگوید: «امامیه اتفاق کرده‌اند بر این که عقل در علم و آگاهی و نتایجش به سمع نیازمند است و از سمع جداپذیر نیست، زیرا این سمع است که به عقل آموزش میدهد چگونه استدلال کند. و نیز در آغاز و ابتدای تکلیف ناگزیر باید رسول و نبی از جانب خدا ارسال شده باشد» (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۴۴). این سخن شیخ از پیوند استوار عقل و نقل و نیاز دائمی عقل به نقل در فرایندهای عقلانی اش حکایت

دارد. از این سخن شیخ برمیآید که در عرصه معرفت دینی، نقل، منبع اصیل معرفت و عقل منبع درجه دوم است که اعتبار خویش را به واسطه نقل به دست میآورد. اگر چنین باشد، باید گفت این مبنا با نظریه «معرفت اکتسابی» که بر اعتبار و استفاده حداکثری از عقل استوار است، در تعارض است. گمانه‌زنی‌های فراوانی برای رفع این تعارض از سوی اندیشمندان مختلف صورت گرفته است (ر.ک: مکدموت، ۱۳۷۲: ۸۳؛ کدیور، ۱۳۷۱-۱۳۷۲: ۳۳؛ سبحانی، ۱۳۷۴: ۲۲۲)، اما برآیند این گمانه‌زنی‌ها با توجه به دیگر مبانی و نیز عملکرد شیخ چنین است که در نظام معرفتی او، عقل و نقل هر دو منبع مستقل معرفت دینی به شمار می‌روند. البته شیخ همواره کوشیده تا استفاده متعادل از این دو را در دستور کار خود قرار دهد، آنچنان که به دلیل اهتمام در حفظ و دفاع از دین، شیخ از سویی سعی کرده با بیان نیازمندی عقل به سمع اولاً، عقل را از مسیر خطا بازدارد و ثانیاً، او را از خواب غفلت و ناآگاهی بیدار سازد و از سوی دیگر با کاربری عقل در اثبات و تبیین مفاد سمع، تا آن جا که میتواند عقل را در چارچوب اندیشه سمع به خدمت بگیرد و استدلال‌پذیری و معقولیت آن را به اثبات رساند.

به همین دلیل است که شیخ، به دفاع عقلانی از محتوای نصوص امامیه میپردازد؛ به گونه‌ای که آموزه‌هایی همچون «رجعت» و «بداء» را علی‌رغم تصریح به این که از جهت عقل و قیاس قابل اثبات نیستند، تنها به این دلیل که از جانب سمع وارد شده میپذیرد و از آنها دفاع میکند (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۴۶ و ۸۰). و از سوی دیگر با طرح نظریه «اکتسابی بودن علم به صحت اخبار» (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۸۹) و کاربری معیار «موافقت با ادراکات عقل» برای سنجش نقل (مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۱۴۹)، رویکرد حشویه و ظاهرگرایان را که بدون تفکر و تعقل و تنها از روی تقلید، تسلیم ظواهر الفاظ بودند، محکوم میکند (مفید، ۱۴۱۳ق (ه): ۷۳؛ مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۱۲۲، ۱۳۸، ۱۴۹، ۱۵۰).

حال با توجه به این مبانی، باید دید شیخ در عرصه فهم آموزه‌های تعبدی چه روشی را در پیش میگیرد. پی‌گیری روش وی طی دو مرحله بررسی «منابع فهم» و «روشهای بهره‌گیری از منابع فهم» انجام پذیر است.

۳. منابع فهم

شاید بتوان گفت حوزه آموزه‌های تعبدی، تنها حوزه‌ای است که در آن مسئله نیازمندی عقل به نقل، آن گونه که شیخ در مبانی معرفت شناختی خود مد نظر دارد، به صورت بسیار روشن و واضح قابل مشاهده است. آموزه‌های تعبدی، به وضوح بیان گر ناتوانی و عدم

خودبستگی عقل در کسب همه معارف دین است. در آثار شیخ مفید به وضوح میتوان احترام والا و اذعان و تسلیم او را نسبت به این آموزه‌ها و متون حاکی از آنها مشاهده کرد؛ احترام و تسلیمی که با اقرار به ناتوانی عقل، همراه است (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۴۶، ۶۸ و ۸۰).

اما شیخ مفید متکلمی است که به اکتسابی بودن معرفت دینی معتقد است و همین امر موجب میشود، نتواند عقل را نادیده بگیرد. هنگامی که شیخ اکتسابی بودن معرفت را به حوزه نقل نیز سرایت میدهد و بیان میکند: «طریق علم به صحت تمام اخبار، اکتساب است» (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۸۹) و سخن خود را به صورت عام و مطلق درباره همه اخبار و در همه زمینه‌ها بیان میکند و از سوی دیگر، معیار «موافقت با عقل» را برای سنجش نقل مطرح میکند (مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۱۴۹)، این به خوبی گویای این مطلب است که شیخ در هیچ حوزه‌ای از معارف دین، حتی در حوزه سمعیات و تعبدیات نیز اعتقادی به تعطیلی عقل ندارد و هم چنان بر کاربست عقل به عنوان منبع معرفت تأکید میکند.

حال باید دید شیخ چگونه نظریه اکتسابی بودن معرفت و شأن منبعی عقل را در فهم آموزه‌های تعبدی که نقل، منبع و سکاندار اصلی است، در عمل نشان می‌دهد. کشف این موضوع، هم روش شیخ مفید را در فهم متون تعبدی ارائه میدهد و هم مدل تعامل عقل و نقل را در این حوزه، از منظر وی به نمایش می‌گذارد. ما این مسئله را با جست و جوی روش فهم شیخ مفید پی گیری خواهیم کرد.

۰۴. روش فهم

اشاره

روش فهم شیخ مفید از آموزه‌های تعبدی، در قالب چگونگی بهره‌گیری او از منابع عقل و نقل در دو حوزه آموزه‌های خردگرای و خردستیز قابل تحقیق است.

۱_۰۴. روش استفاده از منابع در فهم آموزه‌های خردگرای

اشاره

در فهم آموزه‌های خردگرای پیشینی این است که نقل، منبع اصلی فهم باشد، زیرا پیشفرض این است که عقل، پیش از آمدن وحی هیچ تصویری از این آموزه‌ها ندارد و نمیتواند در تأیید یا رد آنها سخن بگوید. حال باید دید شیخ در این زمینه چگونه عمل میکند و آیا پیشینی ما درباره عملکرد او صحیح خواهد بود یا خیر.

۱_۰۴. روش بهره‌گیری از نقل

اشاره

روش مراجعه و استفاده شیخ از این منبع، در قالب مؤلفه ها و مراحل ذیل قابل توصیف است:

ص: ۳۳

شیخ مفید بسیاری از آموزه های تعبدی را بر اساس دلالت ظاهری آیات و روایات، کشف کرده و معتقد شده است؛ برای مثال، وی طریق علم به عذاب و یا پاداش مردگان در قبر را تنها آیات و روایات می داند و با استناد به سخنان ائمه علیهم السلام، تنها کافر محض و مؤمن محض را شامل این عذاب و پاداش معرفی می کند (مفید، ۱۴۱۳ق (هـ): ۶۲-۶۳) و نیز از برخی آیات قرآن آموزه «خلود» را استنباط می کند (مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۱۱۸-۱۱۹). وی در مورد برخی آموزه ها از جمله علم ائمه علیهم السلام به ضمائر و بواطن برخی بندگان و اخبار کائنات، بیان می کند: «برخورداری امام از این نوع علم، از نظر عقل واجب نیست، ولی از نظر سمع واجب است» (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۶۷). وی اظهار نظر درباره برتر بودن یا نبودن ائمه علیهم السلام بر انبیای گذشته را نیز امری می داند که عقل درباره آن ساکت است و تنها راهی که موجب شده شیخ، قول برتری ائمه علیهم السلام نسبت به سایر انبیا غیر از پیامبر اسلام صلی الله علیه و اله و سلم را بپذیرد، اخبار رسیده از ائمه علیهم السلام و آیات قرآن بوده است (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۷۱). رؤیت پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم و ائمه علیهم السلام توسط محضرین به هنگام مرگ (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۷۳)، رجعت (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۷۸) و موجود بودن بهشت و جهنم در حال حاضر (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۱۲۴) از دیگر اعتقاداتی است که شیخ دلیل باور و پذیرش آن ها را سمع دانسته است.

استنباط:

در این مقام، شیخ طی فرایند قرینه یابی و جامع نگری، نصوص گوناگون مرتبط با یک آموزه تعبدی را گرد هم می آورد و سعی می کند از مفاد مجموع آن ها به فهمی واحد و سازگار دست یابد. استفاده از نصوص به عنوان دلیل و مؤید فهم و یا به کارگیری آن ها در جهت شرح و بسط آموزه، مبین چنین فرایندی است.

برای مثال، شیخ موحد بودن پدران پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم را از آیات قرآن استنباط می کند. وی از آیه «الَّذِي يَرَاكَ حِينَ تَقُومُ وَ تَقْلُبُكَ فِي السَّاجِدِينَ» (شعرا: ۲۱۸-۲۱۹) و از عبارت «تَقْلُبُكَ فِي السَّاجِدِينَ» انتقال پیامبر در اصلاب موحدین را نتیجه می گیرد و روایتی از پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم را که در آن فرموده است: «پیوسته از اصلاب طاهر به ارحام مطهره در انتقال بودم تا این که خداوند مرا به این عالم خارج کرد»، به ضمیمه آیه «إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ» (توبه: ۲۸) را به عنوان دلیل برداشت خود ذکر می کند (مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۱۳۹).

شیخ آموزه «رجعت» را نیز با استفاده از روایات استنباط می کند و آن را چنین توضیح می دهد که خداوند قومی از امت اسلام را بعد از مرگشان، پیش از قیامت زنده می کند. وی برای تأیید فهم خود با استفاده از آیات قرآن، از دو حشر عام و خاص نام می برد که آیه «وَ حَشَرْنَاَهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا» (کهف: ۴۷) بر «حشر عام» یا اکبر یا همان قیامت دلالت می کند و آیه «وَ

يَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِمَّنْ يُكَذِّبُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ يُوزَعُونَ» (نمل: ۸۳) و نیز آیه «رَبَّنَا أُمَّتِنَا أُمَّتَيْنِ وَأَحْيَيْنَا أُمَّتَيْنِ فَأَعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ» (غافر: ۱۱) بر «حشر خاص» یا همان رجعت دلالت دارد (مفید، ۱۴۱۳ق (هـ): ۳۲-۳۳).

علاوه بر این، شیخ از آیات و روایات برای کشف جزئیات آموزه های تعبدی فراوان بهره می گیرد و با استناد به نصوص، اطلاعات تفصیلی قابل توجهی درباره آموزه ها ارائه می دهد. شواهد این امر را در مباحثی همچون توصیف مرگ (مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۹۴-۹۷)، صراط (مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۱۰۸-۱۱۱)، کیفیت عذاب قبر (مفید، ۱۴۱۳ق (هـ): ۶۳-۶۴)، حیات ائمه علیهم السلام بعد از مرگ (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۷۲-۷۳)، رجعت (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۷۸) و... به وضوح می توان مشاهده کرد.

نکته حایز اهمیت در عملکرد شیخ آن است که وی گرچه اکثر این آموزه ها را از سر تسلیم و تعبد نسبت به سمع می پذیرد (مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۱۰۷)، اما اساسی ترین شرط وی برای پذیرش، حصول «قطع» نسبت به نصوص است (مفید، ۱۴۱۳ق (ج): ۲۴). در موارد متعددی، ذیل آموزه هایی که پیش تر ذکر شد، شیخ تصریح می کند که این آموزه ها را به دلیل قطع به اخبار پذیرفته است (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۶۷-۶۸)، و هم چنین برخی روایات را به دلیل آن که بدان ها قطع و یقین پیدا نکرده، کنار گذاشته است (مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۷۸).

وی «یقین آور» بودن نصوص تعبدی را منوط به دو شرط اساسی می داند: ۱. مضمون اخبار به یکدیگر نزدیک باشد و به اختلاف و تشتت در محتوا دچار نباشند؛ ۲. استحالة عقلی نداشته باشند (مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۱۰۰-۱۰۱). با توجه به ماهیت آموزه های تعبدی خردگریز، اتخاذ این دو ضابطه از سوی شیخ، امری کاملاً معقول به نظر می رسد، زیرا در شرایطی که منبعی غیر از نص موجود نیست و عقل توانایی قضاوت درباره وجود یا عدم امری را ندارد، شیخ از طریق پای بندی به این دو معیار در صدد است نشان دهد هر آموزه تعبدی را به صرف این که از ناحیه سمع رسیده، نمی توان به دین نسبت داد و این مبین رویکرد انتقادی شیخ مفید به نصوص حاکی از آموزه های تعبدی است که خود برآمده از نگاه اکتسابی و عقلانی وی به آموزه های دینی است. به همین دلیل بر خلاف انتظار شاهدیم، شیخ، عقل را نیز به عنوان یکی از منابع اصلی فهم آموزه های خردگریز در نظر می گیرد.

۲-۱-۴. روش بهره گیری از عقل

اشاره

روش های بهره گیری شیخ از عقل را در فهم آموزه های خردگریز، بر اساس مراحل ذیل می توان توضیح داد:

احراز سازگاری نقل با احکام عقل:

: به نظر می رسد یکی از اقدامات اساسی شیخ در فرایند فهم نصوص تعبدی، سنجش محتوای نقل با ادراکات مستقل عقل و احراز عدم تعارض آن هاست. به همین دلیل در فهم برخی نصوص خردگرایز همچون «اعراف» شاهدیم شیخ با وجود اذعان به این که خدا از حقیقت آن ها آگاه تر است، بیان می کند: همین مقدار هم که از این نصوص فهمیده می شود، نزد عقل جایز است؛ از این رو مانعی نیز برای پذیرش آن ها متصور نیست (مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۱۰۷). هم چنین در بحث از این که آیا ائمه علیهم السلام کلام ملائکه را می شنوند یا خیر، شیخ مفید با استناد به این که این مطلب نزد عقل جایز است، محتوای روایاتی را که در این باره آمده اثبات می کند (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۶۹_۷۰).

استنباط آموزه تعبدی:

شیخ در موارد متعدد، مقدمات عقلی را به مقدمات نقلی ضمیمه کرده و به نتیجه جدیدی دست یافته یا لازمی از لوازم معنای متن را استنباط کرده است؛ برای مثال در بحث سؤال و جواب در قبر، شیخ با استناد به روایات، پرسش از مردگان را در قبر مسلم می گیرد و سپس با ضمیمه کردن این مقدمه عقلی که سؤال از مرده و کسب خبر از جماد محال است، نتیجه می گیرد به هنگام سؤال و جواب در قبر، حیات به بدن مردگان بازمی گردد. و خود او نیز اذعان می کند راه علم به سؤال و جواب در قبر، سمع و راه علم به بازگشت حیات به بدن مردگان، عقل است (مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۱۰۲).

هم چنین در تفسیر آیه «تطهیر» بیان می کند: «اذهاب رجس» بدین معنا نیست که این ناپاکی پیش تر در اهل بیت علیهم السلام محقق بوده و بعد خداوند اراده از بین بردن آن را کرده است، بلکه «اذهاب» در حقیقت به معنای «صرف» و «منع» از چیزی است که هنوز بر انسان وارد نشده؛ از این رو، منظور از «اذهاب رجس» در اهل بیت علیهم السلام آن است که خداوند مانع وقوع ناپاکی و گناهان در وجود آنان شده است، و عاملی که این بازدارندگی را ایجاد کرده، همان «عصمت» است (مفید، ۱۴۱۳ق (ی): ۲۶_۲۷). در این جا می بینیم شیخ با موشکافی ها و کنکاش های عقلی از محتوای آیه، عصمت را نتیجه گرفته و لوازم معنای آیه را استنباط کرده است.

شفاف سازی آموزه تعبدی:

با این که شیخ درباره نصوص تعبدی خردگرایز اعتراف می کند تنها خداوند عالم به حقیقت محتوای این نصوص است (مفید، ۱۴۱۳ق (ی): ۱۰۷)، اما کوشیده تا آن جا که می تواند با کمک عقل، زوایای پنهان مباحث تعبدی را که روایات بدان تصریح نکرده اند، روشن سازد؛ برای مثال، وی در بحث «سؤال و جواب در قبر» بیان می کند: هدف از نزول دو ملک برای سؤال و جواب در قبر، آن است که بعد از مرگ، فرشتگان عذاب و نعمت بر انسان نازل می شوند و آن ها تنها از طریق ملائکه سؤال و جواب آگاه می شوند که کدام شخص

به سؤالات، پاسخی درخور عقاب داده تا او را عذاب کنند و کدام شخص به سؤالات، پاسخی درخور نعمت و ثواب داده تا او را ثواب دهند (مفید، ۱۴۱۳ق (ی): ۱۰۰-۱۰۲). از سوی دیگر، همان طور که پیش تر هم بیان شد، شیخ به دلالت عقلی، نتیجه می گیرد لازمه پاسخی گو بودن در برابر سؤالات فرشتگان و تحمل عقاب و برخورداری از ثواب در قبر، زنده شدن مردگان است. شیخ این امر را با کمک مفهوم «روح» که آن را «جوهر بسیط» می خواند (مفید، ۱۴۱۳ق (ه): ۶۵)، توجیه کرده و بیان می کند خداوند در قبر جسمی غیر از جسم دنیوی، اما شبیه آن را برای انسان می آفریند که نعمت و عذاب جسمانی در قبر را می چشد (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۷۷). بنابراین می بینیم شیخ در این مبحث، با کمک عقل، هم غرض از آن را تبیین می کند و هم چگونگی وقوع آن را توصیف و جزئیات آن را کشف می کند.

بر اساس آنچه بیان شد، حتی در فهم نصوص تبعیدی خردگریز که به نظر می رسد نقل باید منبع اصلی و اولیة استنباط قرار گیرد و ادراکات مستقل عقل در این عرصه چندان مؤثر نباشد، میزان استفاده شیخ از عقل گسترده است و عقل هم به عنوان منبع و هم به عنوان داور در روش فهم او، حضوری پررنگ دارد.

۲-۴. روش استفاده از منابع در فهم آموزه های خردستیز

اشاره

منظور از آموزه های خردستیز، آموزه هایی است که ظاهر آن ها با اصول بدیهی و نظری عقل ناسازگار می نماید و یا به عبارتی، با یک پیش فرض خاص عقلی، تعارض نمایی دارد. در مفهوم «خردستیز» این مطلب مقدر است که ما باید پیش تر تا اندازه ای اعتبار و حجیت برای ادراکات عقل قائل شده باشیم تا به هنگام مشاهده تعارض متون دینی با دریافت های عقل، بتوانیم حکم به خردستیز بودن آن ها بدهیم؛ به ویژه این که شیخ مفید تأکید می کند این دسته از آموزه های تبعیدی را باید به گونه ای تفسیر کرد که منافاتی با ادراکات عقل نداشته باشد (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۸۰). بنابراین اولین منبع برای فهم متون تبعیدی خردستیز، عقل است.

۱-۲-۴. روش بهره گیری از عقل

اشاره

ادراکات عقل به دو دسته «ادراکات بدیهی» و «ادراکات نظری» تقسیم بندی می شود. منظور از ادراکات بدیهی، قضایایی است که نیاز به اثبات و استدلال ندارند، بلکه تصور موضوع و محمول آن ها به تنهایی برای احراز صحت آن ها کافی است. اما ادراکات نظری، گزاره هایی است که باید صدق آن ها از طریق استدلال عقلی اثبات گردد و درباره آن اختلاف نظر وجود دارد

(طباطبائی، ۱۴۱۶ق: ۲۵۲). می توان گفت، شیخ مفید هر دو نوع ادراکات عقل را به عنوان منبع فهم متون خردستیز، اختیار کرده است.

در این تحقیق منظور ما از «ستیز و تعارض»، ستیز ذاتی و مستقر نیست که نقل با احکام عقلی تعارض جدی پیدا می کند و حتماً باید دلیل اقوی مقدم شده و دلیل ضعیف کنار گذاشته شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۷۸-۷۹)، بلکه ستیز و تعارض ظاهر گزاره با یک پیش فرض خاص عقلی است که امکان رفع آن وجود دارد. به عبارتی، ستیز ذاتی ندارد، بلکه ستیزنمایی دارد. روش های بهره گیری شیخ از منبع عقل برای فهم نصوص تبعیدی خردستیز چنین است:

کشف خردستیزی آموزه: مقایسه میان مفاد نقل با ادراکات عقل، درباره نصوص تبعیدی خردستیز با شدت بیشتری دنبال می شود. شیخ در موارد متعدد، ناسازگاری ظاهری متن با ادراکات عقل را گوشزد کرده و برای رفع تعارض در پی چاره جویی برمی آید. به طور کلی، عمده ترین متون خردستیز از نگاه شیخ مفید عبارت است از:

۱.

. متون حکایت کننده از اموری که مربوط به عقلا و انسان هاست، اما به غیرعقلا نسبت داده شده؛ همچون آیه ۲۱ سوره حشر: «لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْنَاهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَ تِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ» (مفید، ۱۴۱۳ق (ی): ۹۱-۹۲) و یا آیاتی که حاکی از سخن گفتن و شهادت اعضا و جوارح انسان در قیامت است (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۱۲۵). این متون با ادراکات بدیهی عقل ناسازگارند و شیخ مفید نیز به خردستیز بودن آن ها تصریح کرده است (مفید، ۱۴۱۳ق (ی): ۹۱؛ مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۱۲۵).

۲.

متون حکایت کننده از صفات اراده، حب، رضا، غضب، سمع، بصر و... (مفید، ۱۴۱۳ق (و): ۱۱-۱۶). این متون با ادراکات نظری عقل ناسازگارند، زیرا معنای ظاهری آن ها بر تحقق آن ها همراه با فعل و انفعالات درونی یا به کمک ابزارهای مادی دلالت دارد؛ از این رو، بر ذات اقدس الهی که عقل اثبات کرده واجب الوجود و غنی مطلق است، قابل اطلاق نیست (مفید، ۱۴۱۳ق (و): ۱۱-۱۶).

۳.

متون مرتبط با خلقت انسان پیش از این دنیا که عبارتند از متون حاکی از خلق ارواح پیش از اجساد و جنود مجنده بودن ارواح (مفید، ۱۴۱۳ق (ه): ۵۲-۵۴) در عالم اشباح و اظله (مفید، ۱۴۱۳ق (ه): ۳۷-۴۰) و خلق انسان به صورت ذری در عالم ذر (مفید، ۱۴۱۳ق (ه): ۴۴-۴۶). بر اساس این نصوص انسان موجود، پیش از ورود به این دنیا، در عوالمی دیگر به صورت ارواح و اظله و نیز به صورت «ذری» موجود بوده است و در آن عوالم خداوند همه مردم اعم از پیامبران، مؤمنان و کافران را گرد آورده و خود را به همراه پیامبران و امامان علیهم السلام به

صورت معاینه و مشاهده حضوری معرفی کرده و از آنان بر حفظ این معرفت و ایمان به آن، میثاق گرفته است و همه انسان ها نیز با گفتن لفظ «بلی» بر حفظ این پیمان، متعهد شده اند (ملکی میانجی، ۱۴۱۵ق: ۱۲۲).

شیخ مفید این متون را به دو دلیل عمده عقلی نمی پذیرد؛ یکی این که قائل است مضمون این گونه اخبار مستلزم تناسخ و انتقال ارواح انسان از بدنی به بدن دیگر است (مفید، ۱۴۱۳ق (ه): ۴۶-۴۷). و دیگر این که معتقد است اگر انسان ها در آن عالم اقرار کرده و پیمان بسته اند، پس باید زنده، دارای روح و صاحب عقل و شعور باشند تا بتوانند این معرفت را ادراک کرده و به آن اقرار کنند و در این صورت، ما هم اکنون باید آن معرفت و آن موقف و جزئیات آن را به خاطر داشته باشیم و همه می بایست موحد می بودیم، حال آن که ما تصویری از آن عالم و معرفتِ افاضه شده در آن نداریم (مفید، ۱۴۱۳ق (ه): ۵۳-۵۴؛ مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۶۰-۶۲).

۰۴

اشاره

برخی جزئیات مربوط به قیامت که با برخی پیش فرض های کلامی و عقلی شیخ مفید در تعارض است؛ برای مثال، وی تفسیر «عقبات» به کوه های ظاهری که به نام «فرائض» نام گذاری شده است، نمی پذیرد. وی بیان می کند: منظور از «عقبه» در آیات قرآن، طبق برداشت حشویه، کوه های ظاهری نیست که به نام های واجبات و فرائض نام گذاری شده باشند و اگر انسان در انجام آن فرائض در دنیا کوتاهی کرده باشد، در قیامت در صعود از آن کوه ها با دشواری مواجه شود و اگر در انجام آن ها کوشیده باشد، در قیامت آن کوه ها را به راحتی بالا رود. وی معتقد است، این با حکمت خداوند ناسازگار است، زیرا مقتضای حکمتش، سازگاری میان اعمال و جزای آن ها در قیامت است و این امر نیازی به آفرینش چنین کوه هایی و مکلف کردن انسان به بالا رفتن از آن ها ندارد (مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۱۱۲-۱۱۳).

شیخ مفید در تفسیر «میزان» در قیامت نیز بیان می کند: فهم حشویه از این آموزه که آن را ترازوهایی همچون ترازوهای دنیایی در نظر گرفته اند که اعمال به وسیله آن وزن می شود، نادرست است، زیرا از نظر شیخ اعمال، عَرَض هستند و اعراض هم قابلیت اندازه گیری ندارند (مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۱۱۴-۱۱۵).

رفع خردستیزی آموزه: پس از کشف خردستیزی آموزه تعبیدی، روش هایی که شیخ برای رفع ستیز میان عقل و نقل در پیش می گیرد به قرار زیر است:

الف. تفسیر متن خردستیز بر اساس متن خردپذیر:

در این روش، شیخ آموزه به ظاهر خردستیز را می پذیرد، اما به کمک متون دیگر که محتوایشان با ادراکات عقل سازگار است، سعی می کند تعارض آن را برطرف سازد. برای مثال، شیخ ضمن پذیرش اتصاف خداوند به صفاتی همچون

اراده، رضا، غضب، سمع، بصر و... و اذعان به این که معنای ظاهری این اوصاف بر ذات باری تعالی قابل اطلاق نیست، بر طبق روایات دیگر آن‌ها را به فعل الهی، ثواب و عقاب و علم خداوند تفسیر کرده است (مفید، ۱۴۱۳ق (و): ۱۱_۱۶).

ب. جای‌گزینی متن خردستیز با متن غیر خردستیز:

گاه شیخ روایت خردستیز را مردود اعلام می‌کند، اما در مقابل، آن را با روایات دیگری که محتوایی مشابه دارد اما با عقل ناسازگاری ندارد، جای‌گزین می‌کند. برای مثال، وی به جای روایات حضور ائمه علیهم السلام در عالم اظله و اشباح، روایتی را می‌پذیرد که در آن آمده: خداوند، ائمه علیهم السلام را به صورت شیخ‌ها و صورت‌هایی از نور آفرید تا حضرت آدم علیه السلام را از منزلت آنان نزد خود آگاه کند. از نظر او اینگونه روایات، بر خلاف روایات دسته اول با عقل تعارض ندارند و به وسیله سایر آیات و روایات نیز تأیید می‌شوند (مفید، ۱۴۱۳ق (ه): ۳۷_۴۰). وی هم چنین انبوه روایات حاکی از اخذ ذریه آدم از پشت او و اخذ میثاق از آن‌ها و اقرار همگانی آن‌ها بر ربوبیت خداوند را نمی‌پذیرد و تنها یک روایت را در این حوزه، قبول می‌کند و آن هم روایتی است که تنها حاکی از اخراج ذریه آدم در قالب اجسامی ذری و بدون روح است که افق را پر می‌کنند تا به این واسطه، خداوند کثرت آن‌ها و قدرت خود بر خلق آن‌ها را به حضرت آدم علیه السلام نشان دهد (مفید، ۱۴۱۳ق (ه): ۴۴_۴۶).

تأویل متن خردستیز:

در اقدامی دیگر، شیخ متون خردستیز را از دلالت ظاهری خود خارج می‌کند و معنایی برای آن‌ها در نظر می‌گیرد که فراتر از دلالت ظاهری متن است. برای مثال، وی تعبیر به کاررفته در آیه «لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْنَاهُ خاشِعًا مَتَصَيِّدًا مِّنْ خَشْيَةٍ»

اللَّهِ» (حشر: ۲۱) را تعبیری مجازی می‌داند که در صدد بیان عظمت و جلالت قرآن و شدت تأثیرگذاری آن در قلب هاست (مفید، ۱۴۱۳ق (ی): ۹۱_۹۲). وی همین تعبیر استعاری و مجازی بودن را درباره متون حاکی از سخن گفتن و شهادت دادن اعضا و جوارح انسان در قیامت (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۱۲۵) و نیز آیه ۱۷۲ سوره «اعراف» نیز به کار می‌برد. وی معتقد است فهم طرف داران عالم ذر از آیه نارواست و قائل است خداوند در آیه: «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» بر سیل مجاز و استعاره سخن گفته و منظور آیه، حضور فرزندان آدم در همین دنیا است که خداوند آن‌ها را به ترتیب به این دنیا منتقل می‌کند و منظور از عهد و میثاق، مکلف کردن آن‌ها در همین دنیا بعد از اكمال عقلشان است که با مشاهده آثار صنع الهی در خودشان و در جهان اطرافشان بر ربوبیت او اقرار می‌کنند (مفید، ۱۴۱۳ق (ه): ۴۸).

همان گونه که مشاهده می شود، شیخ مفید این آیه را در جهت اثبات دیدگاه خود درباره معرفت اکتسابی تفسیر می کند.

شیخ مفید درباره «میزان» در روز قیامت و توصیف اعمال به سبکی و سنگینی نیز معتقد است در این تعبیر، معنای مجازی اراده شده که بر سنگینی و سبکی اعمال به لحاظ کثرت یا قلت ثواب دلالت می کند (مفید، ۱۴۱۳ق (ه-): ۱۱۴_۱۱۵). وی هم چنین معتقد است تعبیر «عقبه» و «عقبات» نیز از باب تشبیه است؛ یعنی خداوند عاقبت اخروی کسی را که در انجام فرایض دنیوی اش کوتاهی کرده، از لحاظ شدت و سختی مانند کسی دانسته که به سختی از کوهی بالا می رود (مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۱۱۲_۱۱۳)، نه این که مراد از آن کوه های ظاهری باشد.

۲_۲_۴. روش بهره گیری از نقل

اشاره

منبع دیگر شیخ برای فهم متون خردستیز، آیات و روایات است. وی به این منبع برای امور ذیل مراجعه می کند:

کشف آموزه تعبیدی:

شیخ صفاتی همچون مرید و سمیع و بصیر بودن خداوند و رضا و غضب او را علی رغم خردستیز بودن، به واسطه سمع می پذیرد و خود او نیز به این مطلب اذعان می کند که تنها راه آگاهی آن ها سمع است، و گرنه عقل و قیاس در این باره راه به جایی ندارد (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۵۳_۵۴).

رفع خردستیزی آموزه تعبیدی:

شیخ مفید به دو طریق می کوشد خردستیزی آموزه را برطرف سازد؛ یک راه این که سعی می کند به واسطه نصوص خردپذیر، خردستیزی برخی نصوص دیگر را برطرف کند؛ مانند آنچه در تفسیر مرید یا سمیع و بصیر بودن خداوند انجام داد. راه دیگر این که سعی می کند در اثبات یک آموزه تعبیدی، نصوصی را اخذ کند که تبیین معقولی از آن آموزه ارائه می کنند؛ مانند آنچه شیخ در برخورد با روایات «عالم ذر» اتخاذ کرده است که ما در قسمت قبل توضیح دادیم (مفید، ۱۴۱۳ق (ه-): ۴۴_۴۶). وی با اخذ این روایات، اشکالات عقلی را که بر روایات پیشین وارد می دانست حذف می کند.

در این جا نیز معیار اعتماد شیخ به نصوص، قطع آور بودن آن هاست و قطع آور بودن بر اساس ملاک های زیر تعریف می شود: خبر واحد و مخالف احکام عقل نباشند (مفید، ۱۴۱۳ق (ه-): ۵۲_۵۳)، دچار اختلاف و تناقض نبوده و مورد استناد فرق ضاله واقع نشده باشند (مفید، ۱۴۱۳ق (ه-): ۴۴_۴۶).

بنابراین، در فهم نصوص خردستیز با این که عقل منبع اصلی شیخ است، اما تلاش می کند این خردستیزی را ابتدا بر اساس متون دینی برطرف کند تا بدین وسیله متهم به تأویلات

بی ضابطه نشود؛ اما در صورتی که نتوانست خردستیزی را بر اساس متون دینی توجیه کند، مخالفت او با رویکرد تعبد و تقلید مانع از آن است که نافهمیده تسلیم ظاهر آن ها شود. به همین دلیل، بی هیچ اغماضی از ظاهر نصوص عبور می کند و بر اساس ادراکات عقل، آن ها را تأویل می کند و یا به طور کلی صدور آن ها از معصوم را زیر سؤال می برد.

نتیجه گیری

به طور کلی اگر بخواهیم روش شیخ مفید را تقریر کنیم چنین خواهد بود: در عرصه آموزه های تعبدی، نقل، هم در مرحله عرضه و کشف و هم در مرحله فهم و تبیین، نقش ایفا می کند. شیخ از طریق نقل است که به این آموزه ها دست می یابد و همان گونه که ملاحظه شد، نهایت تلاش خود را به کار می بندد تا تفسیر و فهم صحیح آن ها را در درجه اول از طریق نقل جویا شود. این عملکرد شیخ، بیان گر تلاش وی در اثبات مبنای «نیازمندی عقل به نقل» در این عرصه است. با وجود این باید گفت، استفاده شیخ از منبع نقل، تحت نظارت و تسلط عقل انجام می شود. کارکرد عقل در این زمینه، ذیل دو عنوان «سنجش» و «فهم و تبیین» آموزه تعبدی تعریف می شود. در بُعد «سنجش» اولاً، عقل، آن دسته از آموزه های تعبدی را می پذیرد که ادراکات مستقلش را خدشه دار نسازد و ثانیاً، تبیین ها و تفسیرهایی را از جانب سمع می پذیرد که موافق و در جهت ادراکاتش باشد. در بُعد «فهم و تبیین» نیز عقل می کوشد تفسیری معقول از آموزه های تعبدی ارائه داده و آن ها را در قالب و چارچوب ادراکات خود توضیح دهد. استفاده گسترده شیخ از منبع عقل در این حوزه را نمی توان جز از طریق مبنای او در «اقتسابی بودن معرفت دینی» توجیه کرد.

با این تقریر، روش تعامل عقل و نقل در این حوزه نیز مشخص می شود. شیخ کاملاً به عدم خودبستگی و محدودیت عقل در دست یابی به معرفت دینی اعتقاد دارد؛ از این رو، برای معارف و حیانی احترام خارق العاده ای قائل است. به همین دلیل از طریق وحی، معارفی را کشف می کند که او را وامی دارد از دریچه محدود عقل و ذهن خود فاصله بگیرد و از دریچه وحی که به مراتب فراخ تر است و چشم انداز وسیع تری را می گشاید، به هستی بنگرد. بنابراین در مرحله کاشفیت آموزه های تعبدی، وحی و نقل منبع اصلی شیخ به شمار می رود.

اما در مرتبه فهم باید گفت، شیخ کاملاً به حجیت و اعتبار عقل، ایمان دارد. از نظر او، معارف و حیانی باید به زبان عقل ترجمه شوند تا بتوان اعتقاد و باور به آن ها را توجیه کرد. این باور، متکی بر این مبناست که مفاد نقل، کاملاً عقلانی است. عقل و نقل واقعی در مرحله فهم کاملاً با یکدیگر متحد و بر یکدیگر منطبق هستند؛ به همین دلیل باید توانایی تأیید و تبیین

مفاد یکدیگر را داشته باشند. نقل هر چقدر هم که فراتر از عقل سخن بگوید، اما بر ضد آن نمی تواند سخنی بگوید. اگر این گونه بود، تأویل و ردّ نقل، راهکارهای برون رفت از این تعارض و تضاد است.

چنانچه به طور خلاصه دیدگاه شیخ را بخواهیم تبیین کنیم، چنین خواهد بود: در عرصه آموزه های تعبدی، وحی معارفی بدیع و متعالی را در اختیار عقل قرار می دهد که عقل باید بر اساس ادراکات خود اولاً، درباره آن ها قضاوت کند و ثانیاً، آن ها را به صورتی معقول و موجه عرضه کند. برخی این روش شیخ را «جمع میان تعقل و تعبد» نام نهاده اند (انصاری زنجانی، ۱۴۱۳ق: ۲). اما با توجه به رویکرد انتقادی شیخ نسبت به نصوص تعبدی، سنجش آن ها بر اساس ادراکات عقل و استفاده حداکثری از عقل در شرح و تبیین آن ها به نظر می رسد، به سمت «تعقل» و روش عقلانی بیشتر گرایش یافته و از روش متعادلی که مد نظر او بوده، تا حدودی فاصله گرفته است.

حجیت این روش و این که آیا اصولاً می توان در حوزه آموزه های تعبدی راه تعقل را در پیش گرفت یا خیر، محل سؤال است که باید بررسی های بیشتر روی آن صورت بگیرد. حتی اگر بتوانیم اعتبار این روش را اثبات کنیم، در مرحله بعد، باید درستی پیمایش شیخ مفید در این مسیر را ارزیابی کنیم تا دریابیم آیا شیخ مؤلفه ها و اصول و قواعد این روش را به خوبی رعایت کرده است یا خیر. این مسائل پژوهش های بیشتری را می طلبد.

منابع

قرآن کریم.

۱. ابن منظور، محمد بن مكرم، (۱۴۲۶ق)، لسان العرب، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ اول.
۲. بارانی، محمدرضا، (۱۳۹۲)، «تعامل فکری و سیاسی امامیه با فرقه های معتزله، حنابله و اشاعره در عصر آل بویه در بغداد»، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول.
۳. برنجکار، رضا، (۱۳۹۳)، روش شناسی علم کلام، تهران، سمت _ پژوهشگاه قرآن و حدیث، چاپ اول.
۴. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۶)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم، اسراء، چاپ دوم.
۵. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۳ق)، کشف المراد، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ چهارم.
۶. راد، علی، (۱۳۹۰)، مبانی کلامی امامیه در تفسیر قرآن، تهران، سخن، چاپ اول.
۷. سبحانی، جعفر، (۱۴۱۲ق)، الالهیات علی هدی الکتاب و السنه و العقل، قم، المرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، چاپ سوم.

۸. شاکر، محمد کاظم، (۱۳۸۹)، مبانى و روش هاى تفسيرى، قم، مرکز بين المللى ترجمه و نشر المصطفى، چاپ دوم.
۹. شريف مرتضى، على بن الحسين، (۱۴۱۱ق)، الذخيره فى علم الكلام، قم، مؤسسه النشر الاسلامى.
۱۰. عميد زنجانى، عباسعلى، (۱۳۸۷)، روش تفسير قرآن، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى، چاپ ششم.
۱۱. مطهرى، مرتضى، (بى تا)، مجموعه آثار، تهران، صدرا.
۱۲. مفيد، محمد بن نعمان (الف)، (۱۴۱۳ق)، اوائل المقالات، قم، کنگره بين المللى شيخ مفيد، چاپ اول.
۱۳. _____ (ب)، (۱۴۱۳ق)، الفصول المختاره، قم، کنگره بين المللى شيخ مفيد، چاپ اول.
۱۴. _____ (ج)، (۱۴۱۳ق)، النکت فى مقدمات الاصول، قم، کنگره بين المللى شيخ مفيد، چاپ اول.
۱۵. _____ (د)، (۱۴۱۳ق)، تصحيح اعتقادات الاماميه، قم، کنگره بين المللى شيخ مفيد، چاپ اول.
۱۶. _____ (هـ)، (۱۴۱۳ق)، المسائل السرويه، قم، کنگره بين المللى شيخ مفيد، چاپ اول.
۱۷. _____ (ى)، (۱۴۱۳ق)، المسائل العکبريه، قم، کنگره بين المللى شيخ مفيد، چاپ اول.
۱۸. _____ (و)، (۱۴۱۳ق)، الاراده، قم، کنگره بين المللى شيخ مفيد، چاپ اول.
۱۹. _____ (ش)، (۱۴۱۳ق)، التذکره باصول الفقه، قم، کنگره بين المللى شيخ مفيد، چاپ اول.
۲۰. مکدموت، مارتين، (۱۳۷۲)، اندیشه هاى کلامى شيخ مفيد، ترجمه: احمد آرام، تهران، دانشگاه تهران.
۲۱. ملکی میانجی، محمدباقر، (۱۴۱۵ق)، توحيد الاماميه، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى، چاپ اول.
۲۲. انصارى زنجانى خويى، ابراهيم، (۱۴۱۳ق)، «منهج الشيخ المفيد فى البحث و التحقيق»، المقالات و الرسالات لمؤتمر العالمى بمناسبة الذكرى الألفيه لوفاه الشيخ المفيد، ش ۱۷.
۲۳. سبجانی، محمدتقى، (۱۳۷۴)، «عقل گرايى و نص گرايى در کلام اسلامى»، نقد و نظر، ش ۳ و ۴.
۲۴. کديور، محسن، (۱۳۷۱ و ۱۳۷۲)، «مقام عقل در اندیشه شيخ مفيد»، آينه پژوهش، ش ۱۷ و ۱۸.
۲۵. ملکيان، مصطفى، (۱۳۸۷)، «انسان سنتى، انسان مدرن و مسئله تعبد»، آيين، ش ۱۷ و ۱۸.

اشاره

مهدی باغبان خطیبی (۱)

محمدتقی سبحانی (۲)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۶/۰۹

تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۱۰/۲۶

چکیده

در نوزده آیه از آیات قرآن کریم، از «روح» و اوصاف آن سخن به میان آمده است. حقیقت و مصادیق روح، کیفیت ارتباط روح با انسان و فرشتگان، کارکردها و آثار و نیز تجرد و مادّیت روح از دیرباز در میان مفسران و متکلمان اسلامی مورد کنکاش بوده است. در دیدگاه رایج، روح در قرآن دارای مصادیق گوناگون، از جمله نفس ناطقه انسانی است؛ اما بر اساس دیدگاه آیت الله محمدباقر ملکی میانجی □، هیچیک از این آیات بر نفس انسانی دلالت ندارند. این نظریه، تفسیر به روحالقدس را وحدتبخش تمام آیات روح و استدلال به این آیات برای تجرد نفس را خالی از دلیل میدانند. تبیین شأن علمی روحالقدس، کیفیت ارتباط وجودی آن با حاملان این روح، و تحلیل جایگاه آن در نبوت و ولایت، تلاشی دیگر در این معاشناسی است. گذشته از مدلول ظاهری آیات، روایات اهل بیت علیهم السلام مستند مهمّ این مفسر برای تفسیر روح به روحالقدس است.

واژگان کلیدی

روحالقدس، عرش علم، نبوت و ولایت، تفسیر مناہج البیان.

ص: ۴۵

۱- کارشناس ارشد علوم حدیث و پژوهش گر مؤسسه معارف اهل بیت علیه السلام .

۲- استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و عضو انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه (sobhani.mt@gmail.com).

متفکران اسلامی معتقدند شناخت هویت وجودی انسان به طور عمده، به شناخت بُعد روحی او وابسته است. این مسئله همواره در علوم گوناگون مورد نظر بوده است. کتاب و سنت نیز از جمله منابع شناختی در حقیقت روح و ویژگی های آن است. این نوشتار با تکیه بر تفسیر مناہج البیان تألیف آیت الله محمدباقر ملکی میانجی [۱]، به معنانشناسی «روح» در آیات قرآن میپردازد و نظریه نویی را در نفس شناسی دینی بازنمایی می کند. به اجمال می توان گفت مطابق این نظریه، در هیچ یک از آیات نوزدهگانه ای که واژه «روح» در آن ها آمده، نفس ناطقه انسانی مراد نبوده است. آیت الله ملکی تلاش میکند با تدبر در متن آیات و تفقه در احادیث تفسیری، به وحدت معنایی روح برسد. او بر این باور است که روح در قرآن به معنای «روحالقدس» و علم اعطایی از جانب خداوند سبحان به انبیا و اوصیاست و روایات معصومان علیهم السلام هم تفسیر دیگری درباره حقیقت روح برای مجموعه این آیات بیان نمیکند. با مطالعه بحثهایی چون علم، نفس، عرش علم، روحالقدس و روح الایمان در تفسیر برخی آیات دیگر نیز میتوان نکات مفیدی در تفسیر مناہج البیان یافت که معنانشناسی روح را تکمیل میکند.

۱. ابعاد نظریه روح در قرآن

«روح» در قرآن کریم با ترکیبهای مختلفی به کار رفته و از ابعاد گوناگون آن سخن به میان آمده است. در نظریه آیت الله ملکی ضمن بازخوانی روایات باب روحالقدس و جایگاه آن در نظام رسالت و امامت، پارهای از مستندات قرآنی اندیشمندان در باب نفس انسانی به چالش کشیده میشود. پذیرش نظریه یادشده، اصلاح و بازنگری در استشهاد به برخی آیات در تجرد روح و نتایج کلامی و فلسفی آن در مباحثی چون: چگونگی آفرینش و ابداع روح مجرد انسانی و استناد آن به امر الهی، حدوث و قدم نفس، نفخ روح و ارتباط نفس و بدن و مانند آن را ضروری میسازد. بهرهگیری از حدیث معصوم در کشف معنای روح و جامعنگری در تحلیل فقهای حدیثی واژه «روح» در قرآن _ بهویژه آیات نفخ روح در آدم _ دیدگاه غالب کلامی را دچار تردید کرده و تکیهگاه قرآنی تجرد روح را تضعیف میکند. برخی ترکیبهای قرآنی روح، در روحالقدس صراحت مصداقی دارد و سایر کاربردها نیز در این تحلیل به روح غیرانسانی و موجود ملکوتی بازمیگردد که به جهان ملائکه متعلق است؛ همین، نقطه عزیمت نظریه تفسیری مورد بحث از سایر دیدگاههاست. (۱)

۱- توجه به این نکته لازم است که اساس این دیدگاه بر محور واژه «روح» است، نه «نفس» یا تعبیر قرآنی همسو با آن.

بر این اساس میتوان نظریه آیت الله ملکى را از دو زاویه نگریست: نخست، بُعد تفسیری و کیفیت کشف معنای روح در قرآن و دوم، کارکردهای کلامی و اعتقادی آن که مبتنی بر بُعد نخست است. در عین حال نگارنده بر آن است ایشان ذیل تفسیر آیات روح، نکات کلیدی و راه گشایی را در حوزه مباحث نبوت و امامت ارائه می کند که مسیر فهم بسیاری از آموزه های راهنماشناسی را هموار میسازد. ما ابتدا به تبیین نظریه تفسیری ایشان میپردازیم و سپس نتایج و کارکردهای کلامی بحث را بررسی میکنیم.

۲. نظریه تفسیری روح در قرآن

اشاره

تفسیر آیات روح در مناهج البیان فاقد دستهبندی و ترتیب است. به نظر میرسد اهتمام ایشان تبیین وحدت معنایی روح و نفی کاربرد قرآنی این واژه در روح انسانی بوده است، نه دستهبندی اطلاقات و موارد استعمال آن. در این نوشتار برای ارائه پیوسته و منظم بحث، آیات روح را به چهار دسته کلی تقسیم میکنیم.

۲_۱. چیستی روح

اشاره

به نظر اکثر مفسران، آیه «وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي...» (اسراء: ۸۵) در مقام بیان چیستی روح است، اما مصداق روح اختلافی است. طبرسی بدون اظهار نظر نهایی، سه قول را مطرح کرده است:

الف.

. سؤال از چیستی روح در بدن است و چون پاسخ بر عناد مشرکان میافزاید، بیجواب مانده است.

ب.

سؤال از مخلوق بودن روح است و «من أمر ربی» تصریح به مخلوق بودن آن است.

ج.

مراد از روح سؤالشده، قرآن است و «من أمر ربی» بر فعل الهی بودن انزال قرآن تأکید دارد (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ۶: ۶۷۴_۶۷۵).

...

با این همه، نظر قطعی برخی مفسران این است که روح مورد سؤال، همان روح انسان و «من أمر ربی» اشاره به عالم امر و مجرد

روح است (ر.ک: کاشانی، ۱۳۴۶، ۵: ۳۰۱؛ طیب، ۱۳۶۹، ۸: ۳۰۱).

آیت الله ملکی بر آن است که این آیه در ردّ اقانیم ثلاثه نازل گشته است. از آن جا که انگاره تثلیث با آموزه توحید منافات دارد، آیه شریفه روح را آفریده‌های از آفریدگان الهی و مخلوق امر پروردگار معرفی میکند. در روایتی که در تفسیر این آیه وارد شده، چنین آمده است: «إِنَّ اللَّهَ

ص: ۴۷

تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَحَدٌ صَمَدٌ وَالصَّمَدُ الشَّيْءُ الَّذِي لَيْسَ لَهُ جَوْفٌ وَإِنَّمَا الرُّوحُ خَلْقٌ مِنْ خَلْقِهِ لَهُ بَصِيرٌ وَقُوَّةٌ وَتَأْيِيدٌ يَجْعَلُهُ اللَّهُ فِي قُلُوبِ الرُّسُلِ وَالْمُؤْمِنِينَ» (صفار، ۱۴۰۴ ق، ۱: ۴۶۳). تذکر به توحید ذاتی، ناظر به جایگاه روح‌القدس در مسیحیت است. یادکرد صمدیت و ترکیبناپذیری ذات خداوند، یگانهانگاری روح و ذات الهی را نفی می‌کند. روح، آفریده‌های الهی و دارای ویژگیهای بینایی و توانایی است که خداوند آن را مختص قلبهای فرستادگان خدا و مؤمنان میکند. این روح مخلوقی بزرگتر و والا-تر از جبرئیل و میکائیل است و همواره با انبیا و اهل بیت علیهم السلام همراهی دارد و دارای وصف علمی و نوری است (ر.ک: کلینی، ۱۴۲۹ ق، ۱: ۶۸۱-۶۸۲؛ ۲: ۲۹۰). هم‌چنین همراهی آن با پیامبر و ائمه علیهم السلام، مایه توفیق و تسدید آنان در انجام وظایف تبلیغی دین (ر.ک: صفار، ۱۴۰۴ ق، ۱: ۴۶۱) و منبع دانش و بصیرت آنان است (ر.ک: صفار، ۱۴۰۴ ق، ۱: ۴۶۲).

۲-۲. نسبت وجودی روح القدس با پیامبران

اشاره

پاره‌های از آیات روح، به بیان نقش روح‌القدس در شئون نبوی پیامبران اختصاص دارد. وحی روح، نفخ روح، تأیید به روح و القای روح به انبیا، کلیدواژه‌های این دسته از آیات است.

۲-۲-۱. روح القدس و پیامبر اکرم

در آیه «وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ» (شوری: ۵۲) از وحی روح سخن به میان آمده است. از آن جا که بیشتر موارد استعمال وحی به انزال کتب آسمانی اختصاص دارد، برخی مفسران روح را همان وحی قرآن و کلام الهی دانسته‌اند (ر.ک: طوسی، ۱۳۸۳ ق، ۹: ۱۷۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۹: ۵۸؛ طبری، ۱۴۱۲ ق، ۲۵: ۲۸؛ زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ۴: ۲۳۴).

توجه به آیه پیشین، که به سه قسم وحی مستقیم، وحی از پس پرده و وحی توسط فرشته (شوری: ۵۱) اشاره شده، این تفسیر را به چالش می‌کشد.

در این آیه «کاف» در «کذلک» می‌رساند که وحی روح نیز مانند سه قسم پیشین، وحی نام دارد، اما عطف با واو به جای «أو» سنخ آن را با وحیهای پیشین جدا می‌کند. بنابراین، قرآن از مصادیق بارز تکلیم سوم در آیه پیشین است نه روح در این آیه. این روح همان روح القدس است که با رابطه وجودی با رسول اکرم صلی الله علیه و اله و سلم، علم و ویژگیهای را به ارمغان می‌آورد (ر.ک: صفار، ۱۴۰۴ ق، ۱: ۴۵۵-۴۶۰؛ کلینی، ۱۴۲۹ ق، ۱: ۶۸۱-۶۸۴). روح‌القدس از ارواح مختص انبیاست، اما رتبه تعلق آن به انبیا، مقدم بر مقام نبوت و رسالت است (ر.ک: صفار، ۱۴۰۴ ق، ۱: ۴۵۴). به دیگر

سخن، پیامبر پیش از نبوت یا مقارن با آن از موهبت روح القدس برخوردار میشود و زمین‌ساز دریافت وحیهای سهگانه می‌گردد (ر.ک: ملکی میانجی، ۱۴۰۴ق، ۶: ۴۵).

در ادامه آیه، از ناآگاهی پیشین پیامبر از کتاب و ایمان سخن به میان می‌آید که در کارکردهای کلامی این نظریه به آن خواهیم پرداخت.

۲-۲-۲. روح القدس و حضرت آدم

گزارش آفرینش آدم علیه السلام در قرآن کریم نیز از جمله مواردی است که با یادکرد روح و نقش آن در خلقت وی همراه شده است. این بحث در آیات زیر اشاره شده است:

الف و ب. «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (حجر: ۲۹؛ ص: ۷۲).

ج. «ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ...» (سجده: ۹).

طبق تفسیر رایج، آیات نفخ روح ناظر به نفس ناطقه انسان و به سبب اضافه به خدا، دال بر تجرد نفس است (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۴، ۶: ۵۱۶؛ ملاصدرا، ۱۳۶۱، ۵: ۱۶۰؛ طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ۲: ۱۱۳؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۲۱: ۴۰۴). این مفسران، نفخ روح در آدم را به نوع انسان سرایت داده و از اضافه در «روحي» اعتلای وجودی آن از مادیات و مسانخت وجود روح و باریتعالی را نتیجه میگیرند. این تفسیر در کتاب اسرار الحکم چنین بیان شده: «و فرمود: "در آدم دمیدم از روح خودم"، و روحالله، تجردش و وسعتش، به حسب سعه وجود الله است و درخور تجرد او. و گفتیم: مطلق آدم را شامل شود این آیه شریفه» (محقق سیزواری، ۱۳۸۳: ۳۴۵).

فهم این آیات بر طبق نظریه مورد بحث با توجه به سه مرحله ای بودن آفرینش آدم (خلقت از گل و طینت، تسویه و نفخ روح) سامان می‌یابد. به استناد منابع لغوی، تسویه به معنای اعتدال و کامل شدن است (ر.ک: فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ۴: ۳۸۳). میتوان گفت تسویه، پایان پذیرفتن خلقت انسان است که در آن به کمال آفرینشی خود میرسد. روشن است که رسیدن به این نقطه با جسم یا روح تنها امکانپذیر نیست، چراکه افعال انسانی مانند دیدن و شنیدن با ترکیب روح و بدن انجام میگردد. در حقیقت مرحله تسویه خلقت انسان، با حلول روح حیات در طینت شکلیافته محقق میشود (ر.ک: ملکی میانجی، ۱۴۰۴ق، ۶: ۵۶). کاربردهای قرآنی واژه «تسویه» نیز شاهد بر معنای یادشده است. (۱) بر این پایه، مرحله نفخ روح متأخر از آفرینش کامل و ایجاد روح و بدن انسانی است.

ص: ۴۹

۱- مانند: «أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ السَّمَاءُ بَنَاهَا * رَفَعَ سَمَكَهَا فَسَوَّاهَا» (نازعات: ۲۷-۲۸)؛ «الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ» (انفطار: ۷)؛ «و نَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا» (شمس: ۷)؛ «ثُمَّ كَانَ عِلْقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّى» (قیامه: ۳۸)؛ «فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا» (مریم: ۱۷).

طبق این تفسیر نمیتوان جمله «و نفخت فیه» و «نفخ فیه» را عطف تفسیری بر «سویته» و «سواه» دانست، زیرا در مرحله تسویه، بدن انسان شکل یافته و روح حیات در او دمیده شده است؛ در غیر این صورت نفخ روح پس از تسویه، تکرار و تحصیل حاصل خواهد بود. پس روحی که پس از مرحله تسویه دمیده میشود، غیر از روح حیاتی است که از آن عموم انسانهاست. هم چنین از تفریع سجده فرشتگان به آدم علیه السلام (فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ) بر نفخ روح استفاده میشود که روح نفخ شده در آدم علیه السلام دارای چنان جایگاهی است که سجده فرشتگان را در پی دارد.

در آیات دیگر اشاره شده است که پس از اخبار خداوند از علم آدم به اسما، فرشتگان بلافاصله بر او سجده کردند (بقره: ۳۰-۳۴). این آیات، به سان آیات مورد بحث، به مرحله‌های ویژه از آفرینش آدم علیه السلام دلالت میکند و نشان از جایگاه «علم اسما» دارد که آدم علیه السلام به تعلیم الهی از آن برخوردار شده است.

بر طبق روایات اهل بیت علیهم السلام نیز، روح دمیده شده به آدم علیه السلام با علم اسما او مرتبط است و هر دو، مرحله‌های پس از تسویه خلقتند. در حدیثی از امام حسین علیه السلام میخوانیم: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمَّا خَلَقَ آدَمَ وَ سَوَّاهُ وَ عَلَّمَهُ أَسْمَاءَ كُلِّ شَيْءٍ وَ عَرَّضَهُ لَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ...» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۱۱: ۱۵۰). هم چنین امیرالمؤمنین علیه السلام علم آدم علیه السلام به اسما و سجده فرشتگان را چنین پیوند

میدهد: «فَلَمَّا خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ، أَبَانَ فَضْلَهُ لِلْمَلَائِكَةِ وَ أَرَاهُمْ مَا خَصَّهُ بِهِ مِنْ سَائِبِ الْعِلْمِ مِنْ حَيْثُ عَرَّفَهُ عِنْدَ اسْتِنَابِهِ إِيَّاهُ أَسْمَاءَ الْأَشْيَاءِ. فَجَعَلَ اللَّهُ آدَمَ مِحْرَاباً وَ كَعْبَةً وَ بَاباً وَ قَبْلَةً أُسْجِدَ إِلَيْهَا الْأَبْرَارَ وَ الرُّوحَانِيْنَ الْأَنْوَارَ» (دیلمی، ۱۴۲۷ق: ۱۹۴). به دلالت این دو حدیث، علم اسما سبب قبله قرار گرفتن آدم علیه السلام در سجده فرشتگان و پس از خلق تقدیری و تسویه بوده است.

بنابراین اولاً، آیات نفخ روح به صراحت درباره حضرت آدم علیه السلام و منحصر در او هستند. نفخ روح حتی در مورد آدم علیه السلام پس از مرحله تسویه و تعلق روح الحیات به بدن اوست؛ پس مراد از روح دمیده شده، غیر از نفس ناطقه است که در لسان روایات «روحالقدس» نام دارد. ثانیاً، به دلالت احادیث، حکمت شرافت و رفعت روحالقدس، که از تعبیر «روحی» مستفاد است، به شأن نوری و علمی آن باز میگردد. روشن است که علم به اسما و صفاتی که در احادیث برای روحالقدس برشمرده شده، در نفس ناطقه انسان یافت نمیشود.

۲-۲-۳. روح القدس و حضرت عیسی

مسیح علیه السلام در قرآن کریم روح خدا (نساء: ۱۷۱؛ انبیاء: ۹۱) و پیامبری مویّد به روحالقدس (بقره: ۸۷ و ۲۵۳؛ مائده: ۱۱۰) توصیف شده است. در دو آیه از سوره «بقره» تأیید به روح

القدس پس از دادن بیّنات به او آمده است: «وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَ أَيْدِنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ» (بقره: ۸۷ و ۲۵۳).

در دیدگاه آیت الله ملکی، عطف جمله «ایدناه بروح القدس» به «بیّنات» برای بیان ویژگی روح القدس است. تأیید عیسی علیه السلام به روح القدس از معجزات الهی است، اما از سنخ معجزات و بیّنات ویژه او نیست (ر.ک: ملکی میانجی، ۱۴۰۴ق، ۶: ۵۴). روح القدس، علم و نوری است که احاطه عیسی علیه السلام بر هستی و حقایق آن را در پی دارد و برخلاف سایر معجزات، قابل ادراک و ظهور برای امت او نیست. هم چنین چون روح القدس از ارواح مشترک تمام انبیاست، تأیید به روح القدس نیز ویژه عیسی علیه السلام و از بیّنات اختصاصی برای او نخواهد بود (ر.ک: ملکی میانجی، ۱۴۰۴ق، ۶: ۵۴). بنابراین، روح القدس از یک نظر خاص و از نظری دیگر عام است؛ از آن رو که سنخی متفاوت از بیّنات و معجزات عمومی عیسی علیه السلام است، خاص و از آن حیث که از ارواح ویژه تمام انبیا محسوب میشود، عام است. در روایات تصریح شده که روح القدس با مرگ هر پیامبر به پیامبر بعدی و با رحلت رسول اکرم صلی الله علیه و اله و سلم به امامان معصوم علیهم السلام منتقل میشود (ر.ک: صفار، ۱۴۰۴ق، ۱: ۴۵۴؛ کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۶۷۰).

این در حالی است که از نظر اکثر مفسران، مراد از روح القدس در این دو آیه «جبرئیل» است (ر.ک: طوسی، ۱۳۶۸، ۱: ۳۴۰-۳۴۱؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ۲: ۵۰-۵۲؛ کاشانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۳۱؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ۱: ۳۲۰-۳۲۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۱: ۳۱۶-۳۱۷). به نظر میرسد دلیل عدول از دیدگاه فوق در تفسیر مناهج البیان، بوجه بودن اعراض از معنای شایع حدیثی روح القدس است. روح القدس در احادیث شیعه به صراحت به معنای علم ویژه انبیا و معصومان علیهم السلام استعمال شده و تأیید عیسی علیه السلام به روح القدس، تأیید علمی و مرادف با تعابیر توفیق و تسدید است.

در آیه دیگری روح القدس سبب به سخن آمدن عیسی علیه السلام در گهواره و در پیری یاد شده است: «إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ إِذْ أُيِّدْتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَ كَهْلًا» (مائده: ۱۱۰). قرآن کریم کلام وی در گهواره را چنین گزارش می کند: «إِنِّي عَزَّيْدُ اللَّهُ آتَانِي الْكِتَابَ وَ جَعَلَنِي نَبِيًّا»، (مریم: ۳۰). مفاد دو آیه فوق این است که اولاً، روح القدس به صاحب خود علم و قدرتی ویژه میبخشد و او را دانا به مرتبت پیامبری و توانا بر سخن گفتن در غیر حالت طبیعی میکند؛ ثانیاً، تحقق روح القدس در نبی مقدم بر مقام نبوت و رسالت و مرحله بعث و ارسال است، زیرا خبردهی از نبوت و بعث آینده، به واجدیت روح القدس پیش از مقام نبوت و رسالت اوست (ر.ک: ملکی میانجی، ۱۴۰۴ق، ۶: ۵۴)؛ چنان که

امیرالمؤمنین علیه السلام تصریح کرده: «فَبِرُوحِ الْقُدُسِ بُعِثُوا أَنْبِيَاءَ مُرْسَلِينَ وَغَيْرَ مُرْسَلِينَ وَبِرُوحِ الْقُدُسِ عَلِمُوا جَمِيعَ الْأَشْيَاءِ» (صفار، ۱۴۰۴ق، ۱: ۴۵۴).

در دو آیه دیگر، رابطه روحالقدس و عیسی علیه السلام با تعابیر «روح منه» و «روحنا» آمده است. در آیه «وَ كَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ» (نساء: ۱۷۱) سخن از اعتقاد اهل کتاب درباره عیسی علیه السلام و غلو در شخصیت اوست که با تأکید بر مخلوقیت از کلمه خدا و روح الهی القاشده به مریم، الوهیت او نفی شده است. نامیده شدن عیسی به «روح منه» از آن روست که روح از سوی خدا و مخلوق اوست. طبق حدیث ذیل این روح، روحالقدس است، نه خود عیسی علیه السلام: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ "وَرُوحٌ مِنْهُ"؛ قَالَ هِيَ رُوحُ اللَّهِ مَخْلُوقَةٌ خَلَقَهَا اللَّهُ فِي آدَمَ وَ عِيسَى» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۳۲۷).

دلیل نسبت «روح الله» به عیسی آن است که عیسی علیه السلام واجد و حامل روحالقدس است. عیسی علیه السلام مؤید به روحالقدس است و این ارتباط چنان نیرومند است که خود او «روح خدا» نامیده شده است (ر.ک: ملکی میانجی، ۱۴۰۴ق، ۶: ۸۱)؛ چنان که همین نسبت درباره آدم علیه السلام با کلمه «روحی» بیان شده است.

گفتنی است، اکثر تفاسیر مهم اسلامی روح در این آیه را به عیسی، جبرئیل و وحی تفسیر کرده‌اند (ر.ک: طوسی، ۱۳۶۸، ۳: ۴۰۱-۴۰۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۳: ۲۲۳؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸ق، ۶: ۲۰۵-۲۰۶؛ طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ۵: ۱۴۹-۱۵۰؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۱: ۲۷۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۳: ۱۹۹-۲۰۰).

در آیهای دیگر از نفخ روح به مریم سخن به میان آمده است: «وَ الَّتِي أَحْصَيْنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا وَ جَعَلْنَاهَا وَ ابْنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ» (انبیاء: ۹۱). این آیه در کنار آیه پیشین، تأکیدی بر وحدت معنایی القای کلمه و نفخ روح به مریم است. این وحدت مستند به یگانگی موضوع و گزارش کیفیت آفرینش عیسی علیه السلام در هر دو آیه است. در یکی، سخن از القای کلمه خدا به مریم و در دیگری سخن از نفخ روح خدا به اوست؛ پس در واقعه آفرینش عیسی علیه السلام یک فعل صورت گرفته، اما از این فعل گاه به القای کلمه و گاه به نفخ روح تعبیر شده است. نتیجه وحدت این دو فعل، وحدت مصداقی روح دمیده‌شده و کلمه القاشده به مریم است؛ هرچند از نظر واژگانی در هر کدام عنایت و جهتی خاص لحاظ شده است. کلمه بودن عیسی علیه السلام با نظر به مخلوقیت وی با کلمه «کن» و ولادت اعجازی اوست، و روح بودن او به لحاظ آن است که این کلمه، واجد روحالقدس و حامل عرش علم است. به سخن دیگر، کلمه خدا همان عیسی است که واجد روحالقدس است (ر.ک: ملکی میانجی، ۱۴۰۴ق، ۶: ۸۳-۸۴).

در آیه «رَفِيعَ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ» (غافر: ۱۵) به القای روح به بندگان برگزیده اشاره شده است.

چنان که در آیات مربوط به حضرت عیسی علیه السلام دیدیم، «القا» از افعال بهکاررفته در موضوع کلمه الله و روحالقدس بود. این القا در آیه فوق پس از وصف «ذوالعرش» است. «عرش» در قرآن اطلاعات متعددی دارد، ولی معنای روشن آن علمی است که تقدیر و اندازهگیریاش غیرممکن و بر تمام امور محیط است (ر.ک: ملکی میانجی، ۱۴۰۴ق، ۶: ۶۱). چنان که از احادیث متعدد پیداست، عرش، علم محمول یا افاضه‌شده‌ای است که حامل آن به همه چیز آگاهی تام میابد (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۳۲۲). در حدیثی دیگر، حقیقت عرش و حاملان آن چنین بیان شده: «حَمَلَهُ الْعَرْشُ وَالْعَرْشُ الْعِلْمُ ثَمَانِيَةَ أَرْبَعَةَ مِائًا وَأَرْبَعَةَ مِئَاتٍ مِنْ شَاءَ اللَّهُ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۳۲۵). امیرالمؤمنین علیه السلام در ضمن پاسخ به سؤال جاثلیق که خداوند عرش را حمل میکند یا عرش خدا را، میفرماید: «إِنَّ الْعَرْشَ خَلَقَهُ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ أَنْوَارِ أَرْبَعَةٍ... وَ هُوَ الْعِلْمُ الَّذِي حَمَلَهُ اللَّهُ الْحَمَلَةَ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۳۱۹).

از روایات مزبور و نظایر آن به دست می‌آید که حقیقت عرش و روحالقدس یکی است. عرش همان علم محمول است که طبق این آیه و برخی آیات دیگر، خدا مالک آن است که نسبت به محمولان آن روحالقدس نام دارد؛ یعنی از آن رو که خداوند مالک این علم است «ذوالعرش» نامیده شده و از آن جا که القاکننده آن به برگزیدگان است، تعبیر به «يلقى الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ» شده است. این علم، مفاض از خداوند متعال به انبیا و اوصیاست که با آن نبوت، رسالت، امامت و خلافت برای نبی و امام شناخته میشود و اساساً امر رسالت و انذار با آن تمام و کامل میگردد (ر.ک: ملکی میانجی، ۱۴۰۴ق، ۶: ۶۲).

آیت الله ملکی در جای دیگر در توضیح روایات عرش مینویسند: «يستفاد من جميعها أنّ الله أفاض هذا النور القدسي على أرواحهم و أضائهم فاستضاءوا به و أيدهم بهذا الروح العلمي» (ملکی میانجی، ۱۴۰۴ق، ۶: ۳۴۵)؛ چنان که همین مضمون را در تفسیر آیه مورد بحث بیان میکند: «أنّ المراد من الرُّوح في المقام هو العلم المفاض من الله سبحانه على من يشاء من عباده المقربين، الأنبياء أو الأوصياء الصّديقين» (ملکی میانجی، ۱۴۰۴ق، ۶: ۶۲).

ایشان در ادامه با تأکید بر ممتاز بودن موضوع القای روح به پیامبران، معانی دیگری چون قرآن، کتب نازلشده بر انبیا، وحی، نبوت یا جبرئیل را (ر.ک: طوسی، ۱۳۶۸، ۹: ۶۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۶: ۵۳۶؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸ق، ۲: ۵۱؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ۲۴: ۳۳؛ فخر رازی،

۱۴۲۰ق، ۲۷: ۴۹۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۱۲: ۳۰۸) غیر منطبق بر آیه و خارج از مقام آن دانسته است (ر.ک: ملکی میانجی، ۱۴۰۴ق، ۶: ۶۲).

۲_۳. نسبت وجودی روح القدس با فرشتگان

۱_۲_۳. روح القدس و جبرئیل

در قرآن اطلاق روح به جبرئیل با سه تعبیر روح‌الامین: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ» (شعراء: ۱۹۳)، روح‌القدس: «قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ...» (نحل: ۱۰۲) و روحنا: «... فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا» (مریم: ۱۷) آمده است.

ظاهر دو آیه نخست نشان می‌دهد که روح‌الامین و روح‌القدس همان جبرئیل امین، پیام‌رسان وحی است. از طرفی، فعل تنزیل هم چنان که به روح‌الامین یا روح‌القدس نسبت داده شده، به صراحت در مورد جبرئیل به کار رفته است؛ مانند «قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ...» (بقره: ۹۷) (ر.ک: ملکی میانجی، ۱۴۰۴ق، ۶: ۷۶).

هم چنین با توجه به تعبیر ارسال و تمثیل روح برای مریم در آیه سوم، مراد از «روحنا» جبرئیل است؛ چنان که در دو آیه بعد از همین آیه، روح ارسال‌شده خطاب به مریم می‌گوید: «إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ» (مریم: ۱۹) و در جای دیگر درباره سخن جبرئیل آمده است: «إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ» (تکویر: ۱۹).

این استظهارات نشان از روح‌القدس نامیدن جبرئیل دارد و بسیاری از مفسران بر این قول متفقند (ر.ک: طوسی، ۱۳۸۳ق، ۷: ۱۱۵؛ طبرسی، ۱۳۷۳، ۷: ۳۲۰؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ۱۴: ۳۹۶؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۲۴: ۵۳۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۷: ۴۶۷). با دقت در آیات همسو، به‌ویژه آیات مربوط به عیسی علیه السلام و وجه تسمیه او به روح‌الله، میتوان رابطه وجودی روح‌القدس با افراد را دلیل این نامگذاری دانست. آیت الله ملکی نیز هرچند اطلاق روح به جبرئیل را پذیرفته، در جای دیگر نظر نهایی خود را اینگونه بیان کرده است: «شاید اطلاق واژه روح در این آیات بر بعضی اشخاص، مثل جبرئیل و عیسی علیه السلام، به اعتبار دارا بودن عرش علم و حیات و قدرت باشد» (ملکی میانجی، ۱۴۰۴ق، ۶: ۸۷). بدین ترتیب، اطلاق «روح‌الامین» و «روح‌القدس» بر جبرئیل گرچه در ابتدا معارض با آیات و روایاتی است که بر تغایر روح‌القدس با ملائکه و جبرئیل دلالت دارند، لکن با توجه به ارتباط وجودی جبرئیل با روح‌القدس، که از دیدگاه آیت الله ملکی همان بهرهمندی او از علم روح‌القدس است، موجه می‌گردد. این خود تأکیدی دیگر بر نظریه تفسیری وحدت معنایی روح در قرآن است.

گفتنی است، علامه طباطبائی نیز صرف نامگذاری روح بر جبرئیل را دلیل بر عینیت روح و جبرئیل نمیداند (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ۱۳: ۱۰۰ و ۲۰: ۸).

۲_۳_۲. روح القدس و سایر فرشتگان

در شمار دیگری از آیات، واژه «روح» در کنار «ملائکه» ذکر شده است. در میان این آیات، به ترتیب دو آیه به نزول ملائکه و روح، یک آیه به قیام روح و ملائکه و یک آیه به عروج ملائکه و روح اشاره دارد.

در آیه «تَنْزِلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ» (قدر: ۴)، روح بر ملائکه عطف شده و در دیگری روح با حرف «باء» به ملائکه پیوند خورده است: «يُنزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ...» (نحل: ۲). عطف در آیه نخست دلالت دارد که روح نیز مانند ملائکه نزول دارد، اما با آنان مابین است. استناد به این عطف در احادیث تأکید شده است.

ابوبصیر میگوید: «كُنْتُ مَعَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَذَكَرَ شَيْئاً مِنْ أَمْرِ الْإِمَامِ إِذَا وَرَدَ قَالَ وَاسْتَوْجَبَ زِيَادَةَ الرُّوحِ فِي لَيْلِهِ الْقَدْرِ فَقُلْتُ جُعِلَتْ فِدَاكَ أَلَيْسَ الرُّوحُ جِبْرَائِيلَ قَالَ جِبْرَائِيلُ مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحُ خَلْقٌ أَعْظَمُ مِنَ الْمَلَائِكَةِ أَلَيْسَ اللَّهُ يَقُولُ تَنْزِلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ» (صفار، ۱۴۰۴ق، ۱: ۴۶۴).

فزونی دادن توسط روح در جمله «اسْتَوْجَبَ زِيَادَةَ الرُّوحِ فِي لَيْلِهِ الْقَدْرِ» نشان میدهد وظیفه این روح در شب قدر، افزودن معلومات امام است که کارکرد ویژه روحالقدس است (ر.ک: ملکی میانجی، ۱۴۰۴ق، ۶: ۸۶). طبق این تفسیر و تصریح حدیث مزبور، جبرئیل جزء ملائکه، و روح موجودی متفاوت با آنان است؛ این در حالی است که به گفته اکثر مفسران، مراد از روح «جبرئیل» است (ر.ک: طوسی، ۱۳۸۳ق، ۱۰: ۳۸۶؛ طبرسی، ۱۳۷۳، ۱۰: ۷۹۰؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ۲۰: ۳۵۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۴: ۷۸۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۳۲: ۲۳۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۱۵: ۴۱۸).

در آیه «يُنزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ...» (نحل: ۲) نیز نزول ملائکه به همراه روح آمده است. در تفسیر مناهج البیان معنای حرف باء در «بالروح» کلید تفسیر روح است. به اعتقاد آیت الله ملکی در میان معانی محتمل، معنای مصاحبت با ظاهر آیه سازگار است. بر پایه این تفسیر، روح موجودی متفاوت با ملائکه، اما همراه آنان در نزول است (ر.ک: ملکی میانجی، ۱۴۰۴ق، ۶: ۶۲). در برابر این تفسیر، طبرسی بقاء در «بالروح» را به معنای تعدیه گرفته و مراد از روح را قرآن می داند (طبرسی، ۱۳۷۳، ۶: ۵۳۷)؛ این در حالی است که تفسیر امام باقر علیه السلام از آیه، دیدگاه فوق را برنمی تابد. امام علیه السلام در پاسخ به پرسش ابوبصیر از تفسیر آیه

می فرماید: «جَبْرَيْلُ الَّذِي نَزَلَ عَلَى الْأَنْبِيَاءِ وَالرُّوحُ تَكُونُ مَعَهُمْ وَمَعَ الْأَوْصِيَاءِ لَمَّا تَفَارَقَهُمْ تَفَقَّهُهُمْ وَتَسِدُّدُهُمْ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ» (صفار، ۱۴۰۴ق، ۱: ۴۶۳).

این حدیث اولاً، بر معنای مصاحبت حرف «باء» تأکید دارد: «الروح تكون معهم» و ثانیاً، جمله «و مع الأوصياء» تفسیر روح به قرآن را مخدوش می کند. چنان که گذشت، اوصاف

«لا- تفارقهم»، «تفقههم» و «تسددهم» از تعابیر حدیثی و معرّف روح القدس است. از طرفی، امام علیه السلام با جداسازی کارکرد فرشته وحی و روح، حکم به مغایرت این دو کرده است. فرشتگان فقط بر پیامبران نازل می شوند، اما روح هم با پیامبران و هم با اوصیای آنان است. جبرئیل وظیفه رساندن وحی و انزال قرآن را دارد، اما روح مایه تفقه و تسدید علمی انبیا و اوصیاست. حال اگر مراد از روح در آیه، قرآن باشد، تفصیل کارکردی وحی و روح، بی وجه خواهد شد.

در آیهای دیگر، روح همراه ملائکه دارای فعل «قیام» ذکر شده است: «يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صِيْفًا...» (نبأ: ۳۸). شیخ طوسی در تفسیر این آیه بدون آن که نظر خود را بیان کند، به ذکر اقوال اکتفا می کند. وی ابتدا قول ضحاک و شعبی را می آورد که روح در آیه، جبرئیل است. از ابن مسعود و ابن عباس نقل می کند که روح، فرشته ای بزرگ تر از ملائکه است و خود، این قول را مروی از شیعه می داند. سپس از قول حسن و قتاده می گوید که این روح، روح فرزندان آدم است. در پایان از ابن عباس ذکر می کند که این روح همان ارواح انسان ها در فاصله نفخ صور اول (إماته) و نفخ صور دوم (احیاء) است که قبل از ردّ ارواح به ابدان قرار دارند (طوسی، ۱۳۸۳ق، ۱۰: ۲۴۹). زمخشری این روح را روحی بزرگ تر و شریف تر از ملائکه و نزدیک تر به خدا می داند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۴: ۶۹۱). گنابادی نیز می گوید که روح در این جا ربّ النوع انسانی است که بزرگ تر و بلند مرتبه تر از ملائکه، بلکه فوق عالم امکان است. این روح که روح القدس نام دارد، تنها با پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله و سلم و اوصیای اوست، نه دیگر پیامبران (گنابادی، ۱۴۰۸ق، ۴: ۲۳۰). فیض کاشانی از تفسیر قمی نقل می کند که روح در این آیه، فرشته ای بزرگ تر از همه فرشتگان و همراه پیامبر و ائمه علیهم السلام است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ۵: ۲۷۷). علامه طباطبائی نیز معتقد است این همان روح مخلوق امری است که در آیه «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (إسراء: ۸۵) بدان اشاره شده است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ۲۰: ۱۷۱).

در آیه ای دیگر به ملائکه و روح نسبت عروج داده شده: «تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ» (معارج: ۴). بیشتر مفسران مراد از این روح را جبرئیل می دانند (ر.ک: طوسی، ۱۳۸۳ق، ۱۰: ۱۱۴؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ۱۹: ۴۰۴؛ کاشانی، ۱۳۴۶، ۱۰: ۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۴: ۶۰۹؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۳۰: ۶۳۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۱۵: ۶۴). طبرسی معتقد است علت ذکر

جداگانه جبرئیل، تشریف و بزرگ داشت اوست (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ۱۰: ۵۳۰)، اما علامه طباطبائی روح در این آیه را مانند آیه پیشین تفسیر و اضافه می کند: این روح غیر از ملائکه است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ۲۰: ۱۷۱). گنابادی نیز مانند آیه قبل، رب النوع انسانی و روح القدس را معنای روح در این آیه می داند (گنابادی، ۱۴۰۸ق، ۴: ۲۰۳).

علی رغم دیدگاه های مزبور، از نظر آیت الله ملکی این اظهارات غیر قابل اتکا و مراد از روح نامشخص است. به این دلیل، بهترین شیوه در مواجهه با این دو آیه، احتیاط و واگذاری علم آن ها به خدا و اهل بیت علیهم السلام است (ر.ک: ملکی میانجی، ۱۴۰۴ق، ۶: ۸۷). به نظر می رسد علت توقف در تفسیر این دو آیه، ناسازگاری فعل قیام و عروج با خصوصیت علمی و دیگر اوصاف وجودی روح القدس است. وانگهی این دو آیه فاقد مستند حدیثی در تفسیر است؛ گرچه بر اساس حدیثی که در تفسیر قمی از علی بن ابراهیم نقل شده، روح در آیه ۳۸ سوره «نبا» همان روح القدس است (قمی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۴۰۲).

۲_۴. نسبت وجودی روح القدس با مؤمنان

از نظر قرآن کریم، مؤمنان راستین نیز با روحی الهی در ارتباطند: «... أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ...» (مجادله: ۲۲).

تعیین مصداق این روح و تفسیر تأیید به آن، دارای اختلاف است. تقویت به نور ایمان (طوسی، ۱۳۸۳ق، ۹: ۵۵۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۹: ۳۸۳)، تقویت به نصرت الهی (ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸ق، ۱۹: ۹۲)، تأیید به لطف الهی (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۴: ۴۹۷) و نور قلب (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۱۴: ۲۳۰) از جمله آرای تفسیری است.

آیت الله ملکی معتقد است عطف جمله «أَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ» بر «كُتِبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ» نشان گر تفاوت تأیید مؤمن به روح الهی با کتابت ایمان در قلوب است. مراد از تأیید به روح، اشتداد و ازدیاد معرفت است که با آن رغبت و اقبال شخص به انجام اعمال ایمانی فزونی می یابد. این تأیید در شمار محبوب کردن و آراستن ایمان و ناپسند جلوه دادن کفر و نافرمانی است که در آیه «وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ» (حجرات: ۷) بیان شده است. ایمان مکتوب نیز همان معرفت فطری و فعل الهی است و تأیید و احکام این ایمان، به فعل او و به واسطه روح الهی است. در حقیقت تعلق این روح به مؤمن، معرفت به خدا را اشتداد می بخشد و قلب او را استوار و مطمئن به ایمان می کند. تفسیر تأیید روحی خداوند به اشتداد علم، گویای آن است که روح در این آیه با آیات سابق تفاوت معنایی ندارد. روح مؤید همان

روح القدس است که پرتوی از علم او به قلب مؤمن تابانده می شود. روح القدس در مرتبه کمال، علم ویژه ای است که از آن انبیا و اوصیاست؛ اما روحی که ایمان مؤمنان را تسدید و تأیید می کند، شعاعی از همان علم است که موجب گرایش به اعمال نیک و جلوه گری زیبای ایمان بر بنده می شود (ر.ک: ملکی میانجی، ۱۴۰۴ق، ۶: ۷۴-۷۵). حدیثی که در تفسیر آیه ۳۸ سوره «اسراء» نقل کردیم، در تعلق این روح به مؤمنان صراحت دارد؛ آن جا که در وصف روح القدس می فرماید: «يَجْعَلُ اللَّهُ فِي قُلُوبِ الرُّسُلِ وَالْمُؤْمِنِينَ» (صفار، ۱۴۰۴ق، ۱: ۴۶۳). پر واضح است که میزان و کیفیت بهره مندی برخی مؤمنان از روح القدس در مقایسه با معصومان علیهم السلام متفاوت است. مؤمن حقیقی به تأیید روح القدس، ایمان را نیکو و محبوب خویش می یابد و بر اساس آن دین داری و دین مداری خود را تحکیم می کند. اما رابطه وجودی روح القدس با معصومان علیهم السلام رابطه متعالی تری است که متناسب با مقام رسالت و امامت، آثار متفاوتی را به دنبال دارد. تعلق روح القدس به انبیا و ائمه علیهم السلام موجب عصمت، علم به اشیا و حوادث گذشته و آینده و هموار شدن مسیر هدایت گری آنان گشته و فضیلت و برتری شان بر خلق را اثبات می کند. از این نکته می توان تعارض آن دسته از احادیثی که در مقام شمارش ارواح انسان های مختلف، روح القدس را مختص انبیا و ائمه بیان می کنند با این آیه و دیگر احادیث حل کرد. هرچند آیت الله ملکی به این تعارض پرداخته، اما آنچه در کیفیت ارتباط روح القدس با مؤمنان بیان کرد، به حل این تعارض مدد می رساند. می توان گفت آن جا که روح القدس مختص انبیا و ائمه معرفی می شود، همراهی همیشگی این روح و آثار قدسی و ملکوتی آن مانند علم لدنی و بی پایان، عصمت و... مراد است؛ کمالاتی که دیگران به یقین از آن ها بی بهره اند. اما در جایی که تأیید مؤمنان به روح القدس طرح می گردد، بهره مندی نازل تر و منور شدن از پرتوی از نور الهی روح القدس مقصود است که فقط سبب تقویت ایمان و گرایش به اعمال ایمانی می گردد. در روایات، به بهره مندی برخی شاعران و اصحاب امامان از روح القدس تصریح شده است (ر.ک: کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱۵: ۲۵۲؛ صدوق، ۱۳۷۸ق، ۲: ۲۶۶؛ مجلسی، ۱۴۹۳ق، ۲۹: ۶۹ و ۴۷: ۳۲۴).

۳. کارکردهای کلامی معنای روح در قرآن

اشاره

بر اساس مجموع آیات و روایات روشن شد که تفسیر روح در قرآن به غیر از معنای «روح القدس» صحیح نیست. از طرفی، تأمل در این آیات نشان داد طرح موضوع روح در کلام الهی با برخی مباحث اعتقادی، به ویژه بحث نبوت و امامت در هم تنیده است؛ از این رو، عدم پذیرش تفسیر روح به نفس ناطقه و نیز تبیین جدید از روح القدس در این نظریه، موجب تغییر

نگرش به آموزه های کلامی مطروح در آیات روح است. در ادامه به مهم ترین آثار کلامی نظریه مورد بحث می پردازیم.

۳_۱. تبیین جدید از روح موجود در حضرت آدم و حکمت سجود فرشتگان بر او

از جمله مباحث دیرین میان متکلمان و مفسران، چستی روح نفخ شده به آدم، چگونگی این نفخ، نسبت روح آدم با خدا و حکمت سجود فرشتگان بر وی و توجیه این سجده است. برخی متکلمان و فیلسوفان به دلیل پاره ای اهداف کلامی (مانند اثبات تجرد نفس از جمله «قُلْ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي») یا برداشت های رایج از جملات قرآنی (مانند آیات نفخ روح به آدم)، شماری از آیات روح را به روح و نفس انسانی حمل کرده اند.

بر این اساس، غالب نظریات ارائه شده بر پایه روح انسانی استوار شده و مباحث یادشده محور گفت و گو های گوناگون قرار گرفته است (برای حکمت سجده بر آدم علیه السلام ر.ک: بغدادی، ۱۴۰۸ق: ۲۴۵؛ حلی، ۱۴۰۱ق: ۵۱؛ برای مسئله نفخ روح ر.ک: اندلسی ۱۴۱۶ق، ۳: ۲۶۹؛ مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۳۱-۳۲؛ جاحظ، ۲۰۰۲: ۲۸۲؛ ابن قیم جوزی، ۱۹۹۶: ۲۰۸؛ برای استدلال به تجرد روح ر.ک: فاضل مقداد، ۱۴۲۰ق: ۱۷۷؛ رازی، ۱۴۰۶ق: ۴۶). یکی از نتایج

مهم معنانشناسی روح در قرآن در نظریه آیت الله ملکی، رفع این مناقشات کلامی و هموار

کردن مسیر فهم این دسته از آیات است. چنان که گذشت، طبق روایات اهل بیت علیه السلام، روح دمیده شده به آدم پس از تسویه و تکمیل خلقت اوست. نفخ این روح با موضوع تعلیم اسماء

به آدم پیوند دارد. روح القدس منبع علم آدم به اسماء است و این کمال سبب برتری بر فرشتگان و توجیه گر سجده آنان بر آدم (قبله قرار گرفتن آدم) می باشد. بنابراین، تمام اقوال

و دیدگاه های مبتنی بر نفس ناطقه بودن روح دمیده شده به آدم و استدلال به تجرد آن، ناصحیح خواهد بود.

۳_۲. چگونگی علم پیامبر به صدق وحی

در دیدگاه کلامی، معجزه، صدق گفتار پیامبر را ثابت می کند، اما صدق و حقانیت وحی بر خود پیامبر چگونه ثابت می شود؟ این پرسش با ضمیمه به حدیثی که در منابع شیعه و سنی به «داستان ورقه بن نوفل» مشهور شده (ر.ک: مجلسی، ۱۴۹۳ق، ۱۸: ۱۹۵؛ بخاری، ۱۴۰۷ق، ۱: ۸؛ مسلم، بی تا، ۱: ۱۳۹) و گاه با شاخ و برگ های مجعول همراه شده، شبهه عدم آگاهی پیامبر از نزول فرشته وحی را به وجود آورده است. متکلمان در پاسخ به این پرسش، پاسخ های گوناگونی داده اند که غالباً تکلف آمیز است. شیخ مفید در ضمن پاسخ به پرسشی درباره چگونگی

ارتباط خداوند با نبی می گوید: نحوه دریافت پیام الهی این گونه است که خدا کلام را در جسم یا هوا یا چیز دیگر ایجاد می کند که با آن کلام، به شخصی که شایستگی خطاب دارد می فهماند که این کار از غیر خدا ساخته نیست؛ پس پیامبر می فهمد که این کلام خدای متعال است (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۳۸_۳۹). قاضی سعید قمی بر آن است که انبیا آن گاه به مقام نبوت نایل می شوند که به مقام نفس کلیه رسیده باشند و مقام نفس کلیه الهیه عبارت است از: کتاب مبین یا لوح محفوظ یا امّ الکتاب. کتاب مبین و... منشأ علم جبرئیل است که می خواهد پیام رسان به انبیا باشد؛ در نتیجه، پیامبر به سرچشمه علم جبرئیل آگاه است. بنابراین هیچ تردیدی در الهی بودن آنچه بر او نازل می شود، ندارد (قاضی سعید قمی، ۱۴۱۵ق، ۳: ۳۹۶). علامه مجلسی قائل است خداوند به دو طریق در الهی بودن وحی، پیامبرش را مطمئن می گرداند: یا معجزه ای به او نشان می دهد و یا علم ضروری و حضوری در نفس پیامبر ایجاد می کند که به واسطه آن مطمئن شود که این سخن یا این حقیقت دریافت شده، منشأ الهی دارد (مجلسی، ۱۴۹۳ق، ۱۱: ۵۶). ملا صالح مازندرانی منشأ اطمینان را قدرت وهبی الهی در نفس پیامبر می داند که با آن حقانیت الهام و وحی بر نبی ثابت می شود (مازندرانی، ۱۳۸۸ق، ۵: ۱۴۵_۱۴۶).

صرف نظر از داوری درباره اقوال مزبور، مقایسه تحلیل روح القدس از نظر ملکی میانجی □ با آرای یادشده نشان می دهد، دیدگاه ملکی غنا و قوت افزون تری دارد. بر اساس تبیین ایشان از جایگاه روح القدس در نظام نبوت و رسالت، بهره مندی از روح القدس دارای مرتبه ای مقدم بر مقام نبوت است. پیامبر با این دارایی علمی که عصمتی بالذات دارد، به استقبال نبوت و وحی می رود و هر آنچه به شئون نبوی مربوط است، بالعیان و الحقیقه دریافت می کند. در این دیدگاه، شأن پیامبر بسیار متعالی تر و ملکوتی تر از آن است که صدق وحی را بدون اعطای ویژه الهی که علمی برتر از علم حصولی یا حضوری است، درک کند. می توان تعبیر «توفیق الهی» را که در برخی روایات به عنوان عامل علم پیامبر به حقانیت و الهی بودن پیام جبرئیل معرفی شده (مجلسی، ۱۴۹۳ق، ۱۸: ۲۵۷)، با تعبیر «یوقه» که در وصف روح القدس آمده (مجلسی، ۱۴۹۳ق، ۲۵: ۶۸)، همسو دانست.

۳_۳. اثبات عصمت پیامبر در طول حیات

از دیگر کارکردهای کلامی نظریه ملکی میانجی □، مسئله عصمت و گستره آن است. در روایتی مرتبه واجدیت روح القدس به عالم انوار و ارواح پیش از ابدان بازگشته و تصریح شده که

پیامبر و اهل بیت علیهم السلام با تأیید روح القدس، در آن عالم عبادت می کردند و به این سبب در دنیا

در اعمال عبادی ثابت قدمند (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۲: ۴۴۲). طبق این حدیث، روح القدس از هنگام ولادت تا پایان عمر همراه با معصومان علیهم السلام است و کارکرد ویژه خود را در سراسر عمر آنان ایفا می کند. از طرفی، وجود این روح مایه اجتناب صاحبش از لهو و لعب است (ر.ک: صفار، ۱۴۰۴ق، ۱: ۴۴۷). نتیجه این دو مقدمه، عصمت نبی و امام از گناهان (دوری از لهو و

لعب حداقل اثر آن است) در طول زندگی _ پیش از نبوت و امامت و پس از آن _ است. تا جایی که آثار کلامی به ما نشان می دهد، این نوع نگاه به روح القدس و سود جستن از آن در اثبات گستره زمانی عصمت بی سابقه است. هر چند متکلمان امامیه در اصل این گستره زمانی اتفاق نظر دارند (مفید، ۱۴۱۳ق (ج): ۱۶۵؛ طوسی، ۱۴۰۶ق: ۲۶؛ حلی، ۱۴۲۶ق: ۱۹۲؛ فاضل

مقداد، ۱۴۰۵ق: ۳۰۴)، اما در استدلال به اثر ویژه روح القدس و بهره بردن از احادیث آن، غفلت

شده است.

۳_۴. مدد به شبهه عدم علم پیامبر ذیل آیه «ما کنت تدری ما الکتاب و لا الایمان»

اگر مقام تعلق روح القدس به نبی، پیش از نبوت و رسالت است، نبی اکرم صلی الله علیه و اله و سلم هیچ گاه جاهل به کتاب و ایمان نخواهد بود؛ از این رو، دخالت دادن حیثیت زمانی در تفسیر جمله مزبور نادرست است. به دیگر سخن، القای روح القدس به پیامبر که از آن در این آیه شریفه به «وحی روح» تعبیر شده، موجب علم به کتاب و ایمان است. بنابراین، جمله نافیة فوق در حکم جمله شرطیه است: اگر روح القدس به تو وحی نشده بود، به کتاب و ایمان آگاه نبودی. اما مسلم است که روح القدس از ابتدای خلقت همراه پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم بوده و منشأ آگاهی های ایمانی، عبادی و عصمت وی گشته است. پس پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم پیش از بعثت و نزول فرشته وحی نیز مؤمن بالله و عالم به معارف کتاب خدا بوده است.

جمع بندی

در نظریه تفسیری آیت الله ملکی میانجی □ معنای روح در قرآن با دو مرحله نفی و اثبات قابل تحلیل است. در مرحله نفی، تفسیر آیات روح به نفس ناطقه انسان مورد بازنگری و تجدید نظر قرار می گیرد و استدلال به برخی از این آیات به سود مجرد نفس، سالبه به انتفای موضوع قلمداد می شود. در مرحله اثبات نیز معناسازی روح در قرآن (به استثنای آیات ۴ سوره معارج و ۳۸ سوره نأ که در تفسیر آن ها سکوت شده) بر اساس مجموعه نگری به آیات و تحلیل روایات

شیعه، دارای وحدت و انسجام است. در این دیدگاه، مراد الهی از روح در قرآن، روح القدس یا علم ویژه انبیا و اوصیا و بندگان مقرب است. با بررسی مجموع احادیث به دست می آید که روح القدس، علمی اعطایی و برتر است و از وجوه امتیازی معصومان از غیر معصومان به شمار می رود، زیرا خود این علم معصوم بالذات است و دارنده آن به مقام عصمت نایل می شود. این نظریه با بهره گیری از احادیث اهل بیت علیهم السلام، آیات روح را به دلالت واحد و سازگار بر روح القدس باز گردانده، از هر گونه برداشتی که معنای واحد روح در قرآن را متعدد یا ناهماهنگ جلوه دهد، به دور می ماند.

از سوی دیگر، ایشان خلط دامنه کاربردهای حدیثی روح و معنای یگانه قرآنی آن را بر نمی تابد و معتقد است که هرچند این واژه در روایات گاه به معنای نفس انسانی به کار رفته، اما مدلول آیات روح، به استناد روایات تفسیری، با مدلول این دسته از احادیث متفاوتند. هم چنین بررسی ها و تلاش های فقه الحدیثی ایشان در تفسیر آیات روح نشان می دهد که روح القدس از کمالات علمی معصومان علیهم السلام و در مقام نبوت و ولایت، قابل تحلیل است.

منابع

قرآن کریم.

۱. ابن قیم جوزی، محمد بن ابی بکر بن ایوب، (۱۹۹۶)، الروح، تعلیق: ابراهیم رمضان، بیروت، دار الفکر العربی.

۲. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، (۱۴۰۸ق)، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، تصحیح: محمدمهدی ناصح و محمدجعفر یاقفی، مشهد، آستان قدس رضوی.

۳. اندلسی، ابن حزم، (۱۴۱۶ق)، الفصل فی الملل و الأهواء و النحل، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۴. آلوسی، محمود بن عبدالله، (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۵. بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۴۰۷ق)، صحیح بخاری، بیروت، دار ابن کثیر.

۶. بغدادی، عبدالقاهر، (۱۴۰۸ق)، الفرق بین الفرق، بیروت، دارالجمیل _ دارالآفاق.

۷. جاحظ، عمر بن بحر، (۲۰۰۲)، رسائل الجاحظ، بیروت، دار الهلال.

۸. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، (۱۴۲۶ق)، تسلیک النفس الی حظیره القدس، قم، مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام.

۹. دیلمی، حسن بن محمد، (۱۴۲۷ق)، غرر الأخبار، قم، دلیل ما.

۱۰. رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.

۱۱. _____، (۱۴۲۰ق)، النفس و الروح و شرح قواهما، افست تهران.

١٢. زمخشرى، محمود، (١٤٠٧ق)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، بيروت، دارالكتب العربى، چاپ سوم.

ص: ٦٢

١٣. سبزواری، ملاحادی، (١٣٨٣)، اسرار الحكم، قم، مطبوعات دینی.

١٤. سلطان علی شاه، محمد بن حیدر، (١٤٠٨ق)، بیان السعاده فی مقامات العباده، بیروت، مؤسسه الاعلمی.

١٥. صدوق، محمد بن علی بن بابویه قمی، (١٣٧٨ق)، عیون اخبار الرضا علیه السلام، تهران، جهان.

١٦. صفار، محمد بن حسن، (١٤٠٤ق)، بصائر الدرجات، قم، مکتبه آیت الله المرعشی النجفی، چاپ دوم.

١٧. طباطبائی، محمدحسین، (١٣٩٠ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الاعلمی، چاپ دوم.

١٨. طبرسی، فضل بن حسن، (١٣٧٢)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصرخسرو، چاپ سوم.

١٩. طبری، محمد بن جریر، (١٤١٢ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دارالمعرفه.

٢٠. طوسی، محمد بن حسن، (١٣٨٣ق)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

٢١. _____، (١٤٠٦ق)، الإقتصاد فیما يتعلق بالإعتقاد، بیروت، دارالأضواء.

٢٢. طیب، عبدالحسین، (١٣٦٩)، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران، اسلام.

٢٣. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، (١٤٢٠ق)، الأنوار الجلالیه فی شرح الفصول النصیریة، مشهد، مجمع البحوث النصیریة.

٢٤. _____، (١٤٠٥ق)، ارشاد الطالبین، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

٢٥. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، (١٤١٦ق)، القاموس المحیط، بیروت، دارالکتب العلمیه.

٢٦. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، (١٤١٥ق)، تفسیر الصافی، تهران، مکتبه الصدر، چاپ دوم.

٢٧. قاضی سعید قمی، محمد بن محمد (١٤١٥ق)، شرح توحید الصدوق، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

٢٨. قمی، علی بن ابراهیم، (١٣٦٣)، تفسیر القمی، قم، دارالکتاب، چاپ سوم.

٢٩. کاشانی، فتح الله بن شکرالله، (١٣٤٦)، منهج الصادقین فی الزام المخالفین، ایران، کتابفروشی اسلامیة.

٣٠. کلینی، محمد بن یعقوب، (١٤٢٩ق)، الکافی، قم، دارالحديث.

٣١. مازندرانی، ملاصالح، (١٣٨٨ق)، شرح اصول الکافی، تهران، دارالکتب الإسلامیه.

٣٢. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، (١٤٩٣ق)، بحارالانوار الجامعه لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام، بیروت، دار

احياء التراث العربى، چاپ دوم.

۳۳. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (الف)، (۱۴۱۳ق)، تصحيح اعتقادات الإمامیه، قم، المؤتمر العالمى للشيخ المفيد.

۳۴. _____ (ب)، (۱۴۱۳ق)، المسائل العکبریه، قم، المؤتمر العالمى للشيخ المفيد.

۳۵. _____ (ج)، (۱۴۱۳ق)، اوائل المقالات، قم، المؤتمر العالمى للشيخ المفيد.

۳۶. ملاصدرا، محمد بن ابراهيم، (۱۳۶۱)، تفسير القرآن الکریم، قم، بيدار، چاپ دوم.

۳۷. ملكى میانجى، محمدباقر، (۱۳۷۷)، علوم قرآنى، گردآورنده: على ملكى، ترجمه: علينقى خدايارى، قم، خرم.

۳۸. _____، (۱۴۱۴ق)، مناهج البيان فى تفسير القرآن، تهران، وزاره الثقافه و الارشاد الاسلامى؛

مؤسسه الطباعه و النشر.

ص: ۶۳

اشاره

امیر احمدنژاد (۱)

عاطفه محمدزاده (۲)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۹/۲۵

تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۰۲/۱۶

چکیده

سید مرتضی، ادیب و متکلم نام دار شیعه، از قائلان به نظریه «صرفه» است. او به اقتضای شرایط محیطی و با آگاهی از ویژگی های صرفه، آن را برگزید. برخورد با بحران اشکال گیری یهودیان و مسیحیان غیرعرب در بحث اعجاز قرآن، مباحثات کلامی مکاتب اسلامی در تبیین وجوه اعجاز و ایجاد فضای آزاد در این نوع مجادلات، از مهم ترین عوامل تاریخی گزینش این نظریه از سوی او به شمار می-رود. تأملات ادبی و کلامی سید، اعم از لزوم تکیه بر معیارهای غیرذوقی در سنجش بلاغت قرآن، پیچیدگی تفهیم امتناع هماوردی با قرآن در تقریرهای اعجاز بیانی و عمومیت فهم پذیری صرفه نیز، در انتخاب این نظریه از سوی او تأثیر بسزایی داشته است. نوشتار حاضر می کوشد تا ضمن بررسی منشأ طرح این نظریه در عصر سید مرتضی، زمینه های تاریخی و علمی رویکرد وی را مورد تحلیل قرار دهد.

واژگان کلیدی

صرفه، سید مرتضی، اعجاز قرآن، رویکرد.

ص: ۶۵

۱- استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان (amirahmadnezhad@outlook.com). (نویسنده مسئول)

۲- دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث پردیس فارابی دانشگاه تهران (at.mohammadzadeh@ut.ac.ir).

یکی از مسائل بحث برانگیز دربارهٔ اعجاز قرآن، وجوه اعجاز این کتاب است. این مسئله نه تنها در منابع کلامی که در تفاسیر و تألیفات علوم قرآنی نیز راه یافته است. از جوهی که باورمندی به آن سابقهٔ طولانی دارد «صرفه» است. به نظر می‌رسد این قول از نخستین جوهی است که در بین دانشمندان اسلامی مورد بحث و گفت و گو بوده و دربارهٔ آن بررسی و نقدهای فراوانی صورت گرفته است. این اعتقاد، در قرن چهارم و پنجم هجری، مورد توجه بسیاری بوده و به عنوان نظریهٔ معروف در اعجاز قرآن، جای خود را تثبیت کرده است؛ اما در قرون بعد، عده ای آن را متزلزل دانسته و در اعتبار آن تردید کرده اند (مؤدب، ۱۳۷۹: ۱۳۶). قائلان به صرفه، فرق چندان زیادی میان قصیده های معروف عرب و آیات قرآن از حیث نظم نمی‌دیده اند و ناتوانی بشر را به ذات جملات و نظم و بلاغت قرآن نسبت نمی‌داده اند (شریف مرتضی، ۱۴۲۴ق: ۳۸)، بلکه آن را ناشی از قدرت خداوند در سلب انگیزه، توانایی یا دانش بشر در زمان معارضه یا از مدت ها قبل از آن، یعنی از آغاز حیات انسان تلقی می‌کرده اند (معرفت، ۱۴۱۵ق، ۴: ۱۳۸ و ۱۳۹).

عموم کسانی که در وجه اعجاز قرآن سخن گفته اند و از صرفه نیز یاد کرده اند، سید مرتضی را در شمار قائلان به صرفه نام برده اند. نقطهٔ اشتراک این محققان در تحلیل دیدگاه سید آن است که نوعاً دلایل فرامتنی، به ویژه اقتضائات محیطی، حضور مخالفان برون دینی در زمان وی و نیز خصوصیات ذاتی صرفه را در علت گزینش این نظریه از سوی او نادیده گرفته اند (ر.ک: معرفت، ۱۴۱۵ق، ۴: ۱۵۲؛ رافعی، ۱۴۲۱ق: ۱۰۲؛ مؤدب، ۱۳۷۹: ۳۵).

تأملات دقیق این دانشمند در موضوعات گوناگون کلامی، تفسیری و به ویژه مسائل ادبی، از سویی و تأکید بر صرفه از سوی دیگر، ناسازگاری ظاهری ای بین شخصیت علمی و دیدگاه او در اذهان ایجاد می‌کند. نگارش حاضر می‌کوشد تا با توجه به بستر تاریخی نظریهٔ صرفه و تمایزات ذاتی این دیدگاه از سایر وجوه اعجاز، چرایی طرح آن را از سوی سید مرتضی بیان کند و بدین وسیله ابعاد آرای او دربارهٔ اعجاز قرآن را آشکارتر سازد. بدین منظور، پس از آشنایی مختصر با پیشینهٔ این نظریه و حیات علمی سید، فضای تاریخی روزگار وی، به ویژه در حوزهٔ تعامل جامعهٔ اسلامی با ادیان و مذاهب گوناگون، و هم چنین زمینه های کلامی - ادبی در تبیین اعجاز قرآن را به بحث می‌گذارد و با تکیه بر این دو مؤلفه، دیدگاه وی را از زاویه ای جدید می‌کاود.

دربارهٔ نظریهٔ «صرفه» مقاله ها و کتاب های متعددی نوشته شده، اما در میان پژوهش های نشریافته که تا حدودی به موضوع نوشتار حاضر مربوط است، تنها می‌توان به سه مقالهٔ زیر

اشاره کرد: «سیر تاریخی اندیشه اعجاز قرآن» به قلم ریچارد مارتین در مدخل «همتانایذیری» دایره المعارف قرآن و ترجمه سیدعلی آقایی که در شماره ۵۴ و ۵۵ فصلنامه پژوهش های قرآنی در سال ۱۳۸۷ به چاپ رسیده و نیز مقاله «ریشه های تکوین نظریه اعجاز قرآن و تبیین وجوه آن در قرون نخست» نوشته مرتضی کریمی نیا که در شماره یکم مجله پژوهش های قرآن و حدیث در سال ۱۳۹۲ منتشر شده است. این دو نوشته به بررسی کلی زمینه های طرح نظریه اعجاز قرآن و سیر تحول آن پرداخته اند و هیچ یک به طور خاص و به تفصیل، بحث از وجوه اعجاز و به ویژه صرفه را مطرح نکرده و صحبتی از علل علمی گرایش به این نظریه از سوی اندیشمندان شیعی به میان نیاورده اند. مقاله «نقش معتزله بصره در شکل گیری نظریه اعجاز قرآن» نیز که نگاشته ریچارد مارتین بوده و در سال ۱۹۸۰ در شماره سوم مجله مطالعات خاور نزدیک چاپ شده، توسط مهرداد عباسی ترجمه و در شماره ۴ فصلنامه پژوهش های قرآنی در سال ۱۳۹۱ نشر یافته است؛ اما برخلاف نوشتار حاضر که از تلاش عالمی شیعی در دفاع از قرآن پرده برداشته و عوامل طرح این نظریه را در دورانی خاص بیان کرده، بیشتر به تلاش فرقه اعتزال در طرح اندیشه اعجاز پرداخته است.

بنابراین، مطابق با پیشینه فوق، مقاله حاضر سابقه پژوهشی نداشته و تاکنون در راستای آن تحقیق نشریافته ای ملاحظه نشده است.

پیشینه نظریه صرفه

اشاره

برخی از محققان غربی سعی کرده اند نشان دهند اندیشه صرفه پیش تر از اسلام، در مسیحیت وجود داشته است. از نمونه های مورد نظر آن ها نوع تفکر یکی از آبای کلیسا؛ به نام لاکتانتیوس (حدود ۲۴۰-۳۴۰م) بوده است. (Von Grunnebaum, ۱۹۹۳, ۳:۱۰۱۹). شاید بر همین اساس است که «جان ونزبرو» در کتاب مطالعات قرآنی به وجود ابهاماتی درباره اشتها فرقه اعتزال در طرح نظریه صرفه، اشاره کرده است. از نظر وی، چون آرای معتزله را در این باب اغلب دشمنان پیرومند آن ها نقل کرده اند، به درستی نمی-توان تشخیص داد رأی ایشان در باب صرفه، نوعی واکنش به برخی آرای علمی موجود در جامعه اسلامی و غیراسلامی بوده یا صرفاً ناشی از ابتکار خود ایشان در حل مسئله ادله نبوت پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم و حقانیت دین اسلام بوده است (کریمی نیا، ۱۳۹۲: ۱۳۳).

در این میان، ابوزههره با یافتن شاهدی در «تحقیق ما للهند»، اثر ابوریحان بیرونی، خاستگاه این نظر را باور هندوهایی بیان می کند که خدایان برهمنی را عامل منصرف کردن افراد در تقلید از کتاب های مذهبی شان می دانستند؛ چنانچه در کتاب المعجزة الکبری القرآن آمده در

دوران منصور، خلیفه دوم عباسی (م. ۱۵۶ق)، و خلفای پس از او، افکار هندی به جامعه اسلامی رسوخ کرد. کسانی که تجددگرا و دنبال افکار بیگانه بودند، این نظر را پذیرفتند و آن را بر قرآن نیز منطبق کردند. نظریه صرفه از آن زمان وارد جامعه اسلامی شد و کمابیش متکلمان و دیگران از آن استقبال کردند تا این که در اوایل قرن سوم، نظام، یکی از متکلمان معروف معتزلی، این نظریه را به طور علنی بیان کرد و آن را گسترش داد. وی آن چنان بر محور این نظریه بحث و بررسی کرد و از آن دفاع نمود که گویی یکی از مباحث علم کلام است. بدین صورت، قول صرفه به عنوان یک ایده کلامی به او منتسب شد (ابوزهره، ۱۴۱۸ق: ۵۷-۵۹).

به هر حال مسلم است که باید بین ورود نظریه صرفه در میان مباحث کلامی و استفاده از آن در بحث اعجاز قرآن تفاوت زمانی قائل شد. بحث از دلیل بی-اطلاعی سلیمان علیه السلام از علت غیبت همد که ظاهراً ناشی از انصراف ذهن ایشان به خاطر مصلحتی از سوی خدا بوده، نشان می دهد این نظریه نخستین بار در رابطه با موضوعات کلامی مطرح شده و پس از آن در تبیین وجه اعجاز قرآن به کار رفته است (جاحظ، ۱۳۸۸ق، ۴: ۸۵-۹۰).

نکته دیگر این که، نباید تصور کرد نظریه صرفه نخستین بار از سوی سید مرتضی مطرح شده، بلکه طبق قول مشهور، این اندیشه پیش از وی، به برخی از متکلمان معتزلی منسوب بوده است (ر.ک: ادامه مقاله حاضر). به هر رو با توجه به مدارک و اسناد موجود می توان موافقان صرفه را در یکی از سه گروه زیر جایابی کرد:

الف. معتزله

اشاره

گرچه بسیاری از معتزله قائل به صرفه بوده اند (تفتازانی، ۱۴۰۹ق: ۲۸۵)، اما نام دارترین حامیان این نظریه در میان آن ها عبارتند از:

۱.

ابراهیم بن سیار نظام (م. ۲۳۱ق): نظریه صرفه را نخستین بار نظام، دانشمند بزرگ معتزلی مطرح کرده و بعدها، برخی از اشاعره، اهل سنت و شیعیان، آن را رونق بخشیدند (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۳: ۳۳۷ و ۳۳۸).

۲.

جاحظ (م. ۲۵۵ق): او از شاگردان نظام و از سران معتزله بوده که قول صرفه را یکی از وجوه اعجاز قرآن دانسته است. وی به رغم این که قرآن را در اوج فصاحت و بلاغت می دیده، اما در برخی از آثارش نتوانسته خود را از اندیشه صرفه برهاند (جاحظ، ۱۳۸۸ق، ۴: ۸۵-۹۰).

۳.

علی بن عیسی الرّمّانی (م ۳۸۴ق): وی یکی دیگر از مشاهیر معتزله بوده و در کتابی با عنوان النکت فی اعجاز القرآن، صرفه را در کنار بلاغت و دیگر وجوه اعجاز گرد آورده است (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ۲: ۲۴۹).

ص: ۶۸

ابواسحاق نصیبی (م ۴۴۹ق): او از دانشمندان معروفی است که در منابع گوناگون، موافق با نظریه صرفه معرفی شده است، اما از وی کتابی در دست نیست (معرفت، ۱۴۱۵ق، ۴: ۶۱).

ب. اشاعره و اهل سنت

اشاره

دو تن از طرف داران صرفه در این گروه عبارتند از:

۱.

ابواسحاق اسفرائینی (م ۴۱۸ق): او از متکلمان برجسته اشاعره بوده و برخی محققان در آثار خود از او یاد کرده اند (ایچی، ۱۳۲۵ق، ۸: ۲۴۶).

۲.

ابن حزم اندلسی (م ۴۵۶ق): از بزرگ ترین متفکران فرقه ظاهریه و منسوب به اهل سنت بوده است. وی در کتاب الفصل فی سبب الإعجاز ضمن بیان این که بلاغت قرآن از نوع بلاغت مردم نیست، خداوند را مانع انسان از آوردن مانند قرآن دانسته است (معرفت، ۱۴۱۵ق، ۴: ۱۴۷).

ج. شیعه

اشاره

از معروف ترین علما و متکلمان بزرگ شیعه که هم قبل از سید مرتضی، و هم بعد از او، قائل به صرفه بوده اند، می توان به شخصیت های زیر اشاره کرد:

۱.

شیخ مفید (م ۴۱۳ق): شیخ مفید از دانشمندان برجسته ای است که کلام شیعی در استواری خود به او وام دار است. او در کتاب اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، صرفه را به عنوان دلیلی بر نبوت پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم مطرح کرده است (مفید، ۱۴۱۳ق: ۱۸)؛ با این حال، به عقیده برخی، ایشان اعجاز قرآن را در فصاحت و بلاغت می داند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۸۹: ۱۲۷).

۲.

سید مرتضی علم الهدی (م. ۴۳۶ق): سید مرتضی از علمای بزرگ شیعی است که با وجود شهرت خود در علوم ادبی، دیدگاه صرفه را بر وجه بیانی اعجاز قرآن ترجیح داده است (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۳۷۸). با توجه به موضوع اصلی نوشتار حاضر، در ادامه، دلایل رویکرد او به صرفه به تفصیل خواهد آمد.

۳.

ابوالصلاح حلبی (م. ۴۳۷ق): حلبی، متکلم معروف شیعه و از شاگردان سید مرتضی بوده است (معرفت، ۱۴۱۵ق، ۴: ۱۴۱). وی در کتاب تقریب المعارف، صرفه را در رأس وجوه اعجاز قرآن معرفی کرده است (شریف مرتضی، ۱۴۲۴ق: ۲۰).

۴.

ابن سنان خفاجی (م. ۴۶۶ق): خفاجی، ادیب و شاعر شیعه، در کتاب سرّ الفصاحه، دیدگاه صرفه را برگزیده و سلب علوم از معارضه کننده را صحیح خوانده است (خفاجی، ۱۳۷۲ق: ۱۰؛ حمصی، ۱۴۰۰ق: ۸۵).

۵.

سدیدالدین حمصی (م. ۵۸۰ یا ۵۹۰ق): حمصی، یکی از علمای بزرگ است که در کتاب

ص: ۶۹

کلامی خود با عنوان المعتمد من مذهب الشيعة الإمامية، برخی وجوه اعجاز قرآن از جمله قول به صرفه را نام برده و آن را نشانه ای از صدق نبوت خوانده است (حمّصی، ۱۳۷۶: ۲۴).

با توجه به این پیشینه، به نظر می رسد قول صرفه در زمان های گذشته، ارزش و اعتبار فراوانی داشته و افراد متعددی قائل به آن بوده اند. بدین جهت، در صورت از بین رفتن و یا در دسترس بودن کتب کلامی بسیاری از متکلمان متقدم، احتمال معرفی تعداد بیشتری از طرف داران این دیدگاه وجود داشت.

سید مرتضی و نظریه صرفه

اشاره

سید مرتضی علم الهدی (۳۵۵-۴۳۶ق)، ادیب، متکلم و مفسر برجسته شیعه، یکی از قائلان به نظریه صرفه است. او پس از ارائه تعریف معجزه و بیان شروط آن (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۳۲۸؛ شریف مرتضی، ۱۴۲۴ق: ۱۹۹)، مهم ترین وجوهی را که دانشمندان مسلمان قائل به آن هستند، ذکر کرده و نشان می دهد که این وجوه، فاقد شروط اصلی معجزه بوده و با تعریف آن هم خوانی ندارد (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۳۷۸ و ۳۷۹). بر همین اساس، با این که به فصاحت، بلاغت و نظم قرآن توجه دارد، اما آن ها را از وجوه اعجاز به شمار نمی آورد و بر وجه صرفه تأکید می ورزد. از نگاه سید، مراد از صرفه این است که هر کس قصد کند با قرآن معارضه کند یا به معارضه بیندیشد، خداوند علومی را که لازمه آوردن کلامی به فصاحت و نظم قرآن باشد، از او می گیرد و اگر در سرودن شعر و بیان خطبه و ایراد سخنان مختلف به روش خود عمل کند، خدا او را با علمش و می گذارد (شریف مرتضی، ۱۴۲۴ق: ۳۵ و ۳۶).

سید در غالب تألیفات کلامی خود، این نظریه را مطرح کرده و در دفاع از آن کوشیده است؛ چنانچه در کتاب الذخیره فی علم الکلام ضمن نقل اقوال در وجوه اعجاز قرآن می گوید: «در وجه اعجاز قرآن، اختلاف است. طبق نظر گروهی، وجه دلالت قرآن بر نبوت، این است که خداوند عرب را از معارضه منصرف می کند و آن ها را از علمی که به آن تکیه می کنند تا به لحاظ نظم و فصاحت کلامی مثل قرآن بیاورند، سلب می کند و اگر این صرف نبود، آن ها معارضه می -کردند.» و در ادامه، نظر خود را این گونه بیان می -کند: «من قول به صرفه را انتخاب کردم و در کتاب خود که به نام "الموضح عن جهة اعجاز القرآن" معروف است، به تقویت آن پرداخته ام» (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۳۷۸).

سید مرتضی در کتاب الموضح عن جهة اعجاز القرآن نظریات دیگر در باب وجوه اعجاز قرآن را رد کرده، اشکالات و شبهات مربوط به نظریه صرفه را به تفصیل مطرح کرده و به آن ها پاسخ

داده است (شریف مرتضی، ۱۴۲۴ق: ۱۰۷_۱۵۵ و ۲۶۵_۲۷۴). وی هم چنین در کتاب رسائل الشریف المرتضی در بحثی با عنوان «معرفه وجه اعجاز القرآن» از نظریه صرفه دفاع کرده و آن را همراه با نظریه فصاحت قرآن در اثبات اعجاز قرآن لازم دانسته است (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۲: ۳۲۳_۳۲۷). از سید مرتضی کتاب دیگری به نام جمل العلم و العمل هم باقی مانده که جزء آخرین تألیفات اوست. سید در این نوشته نیز قول به صرفه را به عنوان نظریه معیار، بیان کرده است (شریف مرتضی، ۱۳۸۷ق: ۴۱).

با مرور دلایل سید مرتضی در ردّ یا تضعیف دیگر وجوه اعجاز و گزینش نظریه صرفه

می توان از تلاش وی جهت اسکات مخالفان پرده برداشت. تحولات اجتماعی دوران حیات علمی این عالم نشان می دهد علت سوق یافتن متکلمان عقل گرایی چون ایشان به صرفه و پرداختن به آن به عنوان وجه اعجاز قرآن، بر عللی فرامتنی استوار است. مهم ترین این علت ها، زمینه تاریخی و علمی است که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

شایان ذکر است، منظور از زمینه های تاریخی، شرایط مذهبی و فرهنگی حاکم بر محیط زندگی سید و منظور از زمینه های علمی، اندیشه های کلامی و ادبی او به همراه ویژگی های ذاتی صرفه است.

۱. زمینه تاریخی

اشاره

تبیین دقیق هر نظریه، نیازمند تأمل در بستر تاریخی آن نظریه است. در کاویدن دیدگاه صرفه، انجام این مهم را با بررسی سیر تطور آراء درباره وجه اعجاز قرآن پی می گیریم.

بحث از اعجاز قرآن پس از موضوع تحدی و با طرح مسائلی از سوی اهل کتاب در خصوص قرآن و پیامبر اسلام صلی الله علیه و اله و سلم نمود پیدا کرد. سال ها پس از عصر نزول، برخی از عالمان یهودی و مسیحی در صدد بیان برتری دین و پیامبر خود، ردیه هایی علیه قرآن نوشتند یا در گفت و گو با مسلمانان به اظهار نظرهایی باطل در این باره پرداختند؛ برای مثال ابونوح انباری، یکی از مسیحیان نسطوری بود که در قرن سوم کتاب تفنید القرآن را نگاشت (پارسا، ۱۳۸۹: ۱۴۰ و ۱۴۱). از این جا بود که عالمان اسلامی در صدد پاسخ گویی برآمدند. رساله مستقل ابو عبدالله الواسطی با عنوان «اعجاز القرآن» و نیز رساله عبدالله بن اسماعیل الهاشمی که شامل مکاتبه او با عبدالمسیح کندی بوده، شواهدی از این دست هستند (ابن ندیم، ۱۳۴۸ق: ۲۴۵؛ کندی، بی تا: ۲_۱۶۵). بدین ترتیب، هرچند نخستین مباحثات کلامی به ندرت در باب اعجاز قرآن بود، از نیمه اول قرن سوم به این موضوع و جوانب آن پرداخته شد (حمصی، ۱۴۰۰ق: ۳۶_۴۱).

وجوه اعجاز، موضوع دیگری بود که از قرون اولیه دیدگاه های گوناگونی را به خود اختصاص

داد؛ به طوری که نظریه مطرح در قرن چهارم و پنجم و در بغداد، یعنی در دوران حیات سید مرتضی و محل اقامت او، با قرون نخست و در مناطق دیگر مانند مدینه، کوفه، بصره و... کاملاً همسان نبود. این بدان جهت بود که تحولات جامعه و فضای حاکم در هر زمان و مکانی، شرایط ویژه ای در پاسخ گویی به مسائل دینی و مذهبی می آفرید. بحث از صرفه و تحلیل رویکرد سید نیز متأثر از همین موضوع است. شاید بتوان گفت از مهم ترین مسائل تأثیرگذار در ارائه این نظریه از سوی ایشان، وجود بحران اشکال گیری یهودیان و به خصوص مسیحیان غیرعرب و شکل گیری مکاتب کلامی مختلف در میان مسلمانان بود که در ادامه به تفصیل می آید:

۱-۱. مجادلات کلامی بین ادیبانی

گذشت که عواملی، ذهن دانشمندان مسلمان را درباره مسئله اعجاز قرآن به خود مشغول کرد. تلاش برای اثبات معجزه بودن قرآن در قرون نخست، از اختلاف های عقیدتی میان مسلمانان و دیگر ادیان نشئت می گرفت. این اختلاف ها بیشتر حول مسئله نبوت و صدق ادعای پیامبران موج می زد. اعتقاد به انبیای الهی، وجه مشترک اعتقادی در میان یهودیان، مسیحیان، زرتشتیان و دیگر جوامع دینی بود که در سده های اول و دوم تحت حاکمیت اسلام قرار گرفتند. در این بافت فرهنگی و دینی مشترک، ادعاهایی درباره اعتبار کتب مقدس هر یک از این جوامع و پیامبرانی که این کتاب ها را با خود آورده بودند، موضوع مجادلات بی وقفه و طولانی در میان مسلمانان، مسیحیان، یهودیان و دیگران و نیز در بین فرقه های مسلمان گردید (حمصی، ۱۴۰۰ق: ۳۶؛ ۹۰۶-۹۰۵، ۳: ۲۰۰۲، Martin).

مسلمانان برای اثبات حقانیت رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، برتری دین اسلام بر مسیحیت و ابطال اندیشه تثلیث، از متون و روایات اسلامی و گاه عهد قدیم و عهد جدید کمک می گرفتند و در مقابل، مسیحیان، شواهدی را از متن قرآن یا کتاب آسمانی خود ارائه می-کردند. اهل کتاب در آثار خود معجزات مشهور موسی و عیسی علیه السلام را به تفصیل ذکر کرده و مسلمانان نیز علاوه بر بیان معجزات نقل شده در تاریخ برای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم، به بحث درباره وجوه اعجاز قرآن می-پرداختند.

متون متعددی، مجادلات بین مسلمانان و فرقه های مختلف یهودی و مسیحی را که در جامعه اسلامی زندگی می کردند، گزارش کرده اند؛ برای مثال، «کمیل آذنگ» در کتاب نگاشته های مسلمانان در باب یهودیت و عهد قدیم از «ابن ربین» تا «ابن حزم» به موضوع اسلام و یهودیت پرداخته و «سمیر خلیل سمیر»، «مارک سوانسون» و «دیوید توماس» در کتب متعدد خود، جدل-ها و مباحثات متقابل مسلمانان و مسیحیان را ثبت کرده اند (کریمی نیا، ۱۳۹۲: ۱۲۲).

گفته شد که اثبات اعجاز قرآن پس از طرح نخستین مباحث کلامی و از نیمه اول قرن سوم اوج گرفت. ظهور کتاب هایی مستقل تحت عنوان «معجزات النبی» و «نظم القرآن» در قرن سوم و یا نگارش تألیفاتی با موضوع «اعجاز قرآن» در قرون چهارم به بعد که بخشی از فرایند پاسخ گویی به اهل کتاب بوده، گواه این مطلب است. فهرست موجود در مقدمه تحقیق «محمد یسری سلامه» بر کتاب ثبوت النبوت که حاوی بیش از پنجاه عنوان کتاب از عالمان اسلامی است، شاهد دیگری بر این مدعاست (ر.ک: کریمی نیا، ۱۳۹۲: ۱۲۱-۱۲۵). این آثار به طور عمده به بحث از بشارت کتب آسمانی پیشین درباره رسالت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله وسلم، امی بودن آن حضرت، معجزات صادرشده به دست ایشان و اعجاز قرآن پرداخته اند (الشرفی، ۱۴۲۶ق: ۴۰۷).

در مجموع باید گفت، رویارویی فکری در میان ادیان و در خود حوزه اسلامی در دو قرن نخست هجری آن چنان رشد نداشت که به بحث های مربوط به اعجاز قرآن دامن زند، اما پس از آن با پیدایش این گونه تحولات، برخی از دانشمندان مسلمان در مناطق مختلف اسلامی، در صدد پاسخ گویی به پرسش های مربوط به اعجاز قرآن و وجوه آن برآمدند. سید مرتضی یکی از این عالمان بود که در بحبوحه جدل های کلامی یهودیان و مسیحیان، نظریه صرفه را برگزید و برخی از آثار خود را بر همین اساس سامان داد.

۱-۲. مباحثات کلامی مکاتب اسلامی

اصل بحث از امکان یا عدم امکان معارضه با قرآن از هنگامه نزول در جامعه عرب مطرح بود. در سده های بعد، پیدایش مکاتب کلامی متنوع و پرسش های متکلمان مسلمان به این بحث دامن زد و زمینه ساز مجادلات متعدد در حوزه اعجاز قرآن و وجوه آن شد.

تحولاتی که در قرن سوم در مناطق اسلامی به وجود آمد، مسئله نبوت و دفاع از اعجاز قرآن را به بحثی جدی تبدیل کرد (۱)؛ بدین رو، فضایی پدید آمد که از آغاز قرن چهارم، ابوعلی جبائی و پیروانش مسائلی ویژه را درباره نبوت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به نحوی روش-مندتر پیش کشیدند. بدین ترتیب، تلاش های این گروه از متکلمان معتزله بصره در قالب بحث هایی چون «تثبیت دلائل النبوه»، نقطه آغازی برای نظریه-پردازان متکلمان بعدی در این باب شد (مارتین، ۱۳۹۱: ۱۳۴ و ۱۴۰).

ص: ۷۳

۱- اوج و حسیض معتزله و تأثیر آن در زندگی عمومی مسلمانان، مخالفت روزافزون شیعه با عرضه نظریه رقیب سیاسی که برای نظریه نبوت نتایجی به همراه داشت و تفاخر عرب ها به زبان و کتابشان در فضایی آمیخته با شک گرایایی و رقابت های قومی و ادبی، از تحولات عمده قرن سوم در جامعه اسلامی بوده است (ر.ک: مارتین، ۱۳۹۱: ۱۴۰).

هرچند در اثنای قرن چهارم گروهی از سنّیان با شیعیان بغداد دشمنی کردند و زندگی را بر معتزلیان تلخ ساختند، اما توفیق زیادی در سرکوب این دو فرقه نیافتند. تقویت جبهه تشیع و اعتزال با روی کار آمدن آل بویه از سویی و عدم انتشار مذهب اشعری تا حدود سال ۳۸۰ قمری در همه عراق از سوی دیگر، شرایط را متحول کرد (بارانی، ۱۳۹۲: ۹۶، به نقل از عبدالرحمان سالم، ۲۰۱۳: ۳۲۱؛ متر، ۱۳۸۸: ۲۳۴). بدین ترتیب در این برهه تاریخی، فرقه اعتزال فرصتی یافت تا بتواند بر فضای اعتقادی جامعه حاکم شود و برخی از نظریات دینی را در میان اقشار مختلف مذهبی پایه گذاری کند.

در قرن چهارم که اختلاف معتزله با عامه مسلمانان، محدود به مسائل کلامی بود و اعتزال در تقسیمات کلی مذهبی، گروه جداگانه ای به حساب می-آمد، این فرقه در حلقه های فکری جهان اسلام، دو دیدگاه عمده حول محور نبوت حضرت محمد صلی الله علیه و اله و سلم و قرآن مطرح کرد. معتزله بصره، معجزه پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم را مربوط به تفوق ناپذیری زبان قرآن می دانستند؛ اما گروهی از آن ها در بغداد، به پیروی از نظام، صرفه را ارائه کردند (متر، ۱۳۸۸: ۲۳۰ و ۲۳۲؛ مارتین، ۱۳۹۱: ۱۳۵ و ۱۳۶).

پس از ساخته شدن شهر بغداد و با مهاجرت جمعی از مردم کوفه به این شهر، تشیع در آن جا فعالیت جدی خود را آغاز کرد و به دلیل داشتن زمینه های مشترک عقلانی به تدریج به معتزله نزدیک شد. تماس-های معتزله و شیعه، تأثیرات فراوانی را در هر دو سوی بر جای گذاشت. در این آمد و شدها آنان با نقطه نظرات یکدیگر بیشتر آشنا شدند (جعفریان، ۱۳۷۲: ۵۴ و ۵۵). بدین رو، زمینه برای تفاهم بیشتر شیعه با معتزله و درگیر شدن در بحث و جدل فکری، به ویژه در تبیین وجه اعجاز قرآن فراهم شد. با پیدایش مکاتب کلامی و مجادلات بین فرقه ها، نظریه صرفه که آمیخته با اندیشه جدلی است، از سوی برخی متکلمان امامیه حامیانی پیدا کرد. شیخ مفید، پیشوای شیعیان امامیه بغداد و سید مرتضی، جانشین او در همان منصب، در آن زمان از این نظریه حمایت کردند (جعفریان، ۱۳۷۲: ۱۰۸).

نیاز به تبیین اعجاز قرآن در مباحثات کلامی و متناسب بودن نظریه صرفه برای اقناع جدلی مخاطبان، بر گزینش این دیدگاه از سوی سید تأثیر گذاشت تا جایی که نظریه معجزه قرآن را که تا اواخر قرن چهارم و اوایل قرن پنجم، پویا بود، به شیوه جدلی خود در علم کلام اسلامی حفظ کرد.

در روزگار اخیر و پس از گذشت سال ها از طرح نظریه صرفه، محققانی چون عایشه بنت الشاطی در صدد برآمده اند تا علت گرایش به آن را تحلیل کنند. این بانوی قرآن پژوه در کتاب الاعجاز البیانی للقرآن، پس از نقل گفتار فخر رازی درباره وجوه اعجاز قرآن، دیدگاه ابن کثیر را

نسبت به صحت نظریه صرفه در مقام جدل و مماشات بیان می-کند و در ادامه می گوید: «مسئله صرفه تنها در زمینه جدل نظری مطرح شده و معتزله نیز _ پس از نخستین نسل از پیشوایانشان _ سرانجام این نظریه را در این مورد انتخاب کردند؛ اما معتبر دانستن صرفه به عنوان یکی از وجوه اعجاز، هرگز مانع تأمل در وجه دیگر اعجاز، یعنی اعجاز بلاغی نمی شود و کسانی از غیرمعتزله هم که در ذکر تمامی آرای متکلمان درباره اعجاز از نظریه صرفه نام برده اند، بلافاصله پس از آن مسئله اعجاز بلاغی قرآن را مورد توجه و اهتمام قرار داده اند» (بنت الشاطی، ۱۴۰۴ق: ۸۸ و ۸۹).

بر اساس این گفته، نظریه صرفه در مقام مجادله شکل گرفته و اعتقاد به آن، لزوماً همراه با بی-توجهی به اعجاز بیانی نبوده است؛ کما این که برخی از حامیان صرفه، ضمن بیان این نظریه، از بلاغت و فصاحت قرآن نیز یاد کرده اند. با این همه در آستانه قرن پنجم، فضای جامعه و جدال شیعه با مخالفان درون دینی و برون دینی ایجاب کرد که سید مرتضی و برخی از هم مسلکان او تنها به نظریه صرفه رو آورند و این دیدگاه را پا به پای اعجاز بیانی قرآن اشاعه دهند.

۲. زمینه علمی

اشاره

چنانچه گفته شد، تاریخ فرق اسلامی نشان می دهد معتزله و به طور کلی مخالفان اهل حدیث از نخستین گروه هایی بودند که پرسش هایی در باب ذات، ماهیت و مبنای فهم قرآن طرح کردند. مهم ترین سؤالی که درباره قرآن، ذهن متکلمان معتزلی را از قرن دوم به بعد مشغول ساخت این بود که کدام ویژگی ها، کلام الهی را از آثار فصیحان، بلیغان، خطبا، شعرا و کاهنان متمایز می کند؟ (الشرفی، ۱۴۲۶ق: ۵۸۴).

بر این اساس، یکی از عوامل شکل گیری و نظریه-پردازی در باب اعجاز قرآن، ایده های کلامی متکلمان معتزلی در قرن سوم بوده است. در این میان، بلاغت و فصاحت مربوط به متن قرآن چیزی نبود که از نظر آن ها دور بماند. بدین رو، حتی معتزلیان بغداد که چندان بر نظم قرآن تأکید نمی ورزیدند، در مقابله با گروهی که معجزه را در ذات زبان آن تصور می-کردند، در اثبات اعجاز قرآن، به نکات بلاغی آن توجه داشتند.

گذشت که گروهی از دانشمندان معتزلی، همانند نظام و رمانی به همراه برخی از عالمان برجسته شیعی، مثل سید مرتضی که عموماً در ادبیات زبردست بوده اند، از قرون سوم تا پنجم برای اثبات اعجاز قرآن از این دانش بهره بردند. ویژگی های بلاغی قرآن و استناد برخی به آن ها در تحلیل اعجاز ذاتی از سویی و تخصص طرف داران صرفه در علوم ادبی از سوی دیگر، آن ها را واداشت تا در توجیه گروه نخست، از تمایزات صرفه با اعجاز بیانی استمداد جویند.

تأملات سید مرتضی در این خصوص، در لابه لای نوشته‌های وی در دفاع از صرفه نهفته است؛ چنان که با توجه به فصاحت و بلاغت متن قرآن می‌گوید: «قرآن به لحاظ فصاحت و بلاغت، با فصیح‌ترین کلام عرب نزدیکی زیادی دارد و به این دلیل، از نظر ما تفاوت قابل توجهی میان قرآن و کلام‌های عرب در این حوزه به چشم نمی‌خورد» (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۳۸۱).

وی در جایی دیگر با لحنی منتقدانه نسبت به طرف داران اعجاز بیانی می‌نویسد: «کسانی که به صرفه معتقد نیستند و به جای آن وجوهی مانند فصاحت را وجه اعجاز قرآن می‌دانند، گرفتار اشکال‌هایی اند که نمی‌توانند خود را از آن‌ها رها کنند. از جمله اشکال‌های مطرح این است که از سویی، آورنده قرآن ادعا دارد قرآن کلام او نیست و دیگری آن را بر او القا کرده و از سوی دیگر، فصاحت این کلام، فصاحت معمول در میان عرب را خرق کرده است. (اما) آن‌ها که قائل به صرفه نیستند، نمی‌توانند ثابت کنند القاکننده قرآن بر پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، خدا بوده است، زیرا ممکن است این کلام را جن بر آورنده قرآن القا کرده باشد تا فصاحت معتاد در میان عرب را خرق کند» (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۲: ۳۲۵؛ شریف مرتضی، ۱۴۲۴ق: ۱۳۸ و ۱۶۸).

بنابراین، سید تنها خرق عادت بودن را نشانه الهی بودن یک فعل نمی‌داند؛ این در حالی است که در باور او اگر وجه اعجاز صرفه باشد، چنین اشکالی پیش نخواهد آمد، زیرا معتقد است سلب علم و قدرت از فصیحان عرب برای منع آنان از معارضه با قرآن، به خدا اختصاص دارد و از عهده جن و فرشته بر نمی‌آید. بنابراین همین که کسی نمی‌تواند همانندی برای قرآن بیاورد و به رویارویی با آن برخیزد، مسئله خلاف عادت و در نتیجه معجزه است.

بدین ترتیب، نگرش کلامی ادبی سید مرتضی و تشخیص ویژگی‌های خاص صرفه از سوی او، عامل مؤثر دیگری در ارائه این نظریه بوده است. اثر گذارترین مؤلفه‌ها در این خصوص عبارتند از:

۲_۱. جدلی بودن نظریه صرفه

پیش از این آمد که در قرن چهارم، با ایجاد فضایی آزاد برای طرح مسائل اعتقادی، هر یک از فرقه‌های اسلامی به اظهار نظر در این باره پرداختند و دیدگاه‌های خود را نسبت به وجوه اعجاز قرآن بیان کردند. این مسئله به ویژه در آستانه حیات علمی سید مرتضی در عراق بروز پیدا کرد. بدین صورت، فضای تاریخی روزگار سید و لزوم مباحثات کلامی، و نیز جدلی بودن صرفه، علت طرح این نظریه را روشن می‌کند. در این فضای باز، سید آزادانه به محاجه پرداخت و در تبیین مسئله اعجاز و وجه صرفه، با طرح اشکال‌ها و پاسخ آن‌ها در اقناع مخاطب تلاش کرد. از آن جا که در ذات این نظریه حالت مجادله نهفته است، در گفتار سید مرتضی نیز این ویژگی محسوس است.

او بدون این که فرد معارض را درگیر مسئله اعجاز ذاتی قرآن کند، معجزه را همان ناتوانی وی در همآوردی این کتاب ذکر می‌کرد؛ به عبارت دیگر، ضرورت اقناع طرف مقابل و مشکلات موجود در راه اثبات انواع دیگر وجوه اعجاز، او را بر آن داشت تا در مقام مجادله از طرف مقابل بخواهد کتابی مثل قرآن بیاورد. وی که نسبت به عملی نبودن این امر واقف بود، کوشید تا از این راه در اثبات اعجاز قرآن استفاده کند.

سید قصد داشت با بهره از نظریه صرفه در توجیه افرادی که ادعا می‌کردند آوردن کتابی مانند قرآن به دلیل تشابه حروف آن با الفبای زبان عربی، امکان پذیر است، اظهار کند آوردن قرآن، ممتنع نیست؛ با این حال، نمی‌توان مثل آن آورد، چون خدا نمی‌گذارد. وی با این سخن، مخاطب را به سکوت وامی‌داشت و در جدال با او پیروز میدان می‌شد. او بدین وسیله نشان می‌داد هرچند مخالفان تاکنون درباره معجزه بودن قرآن تردید داشته و خواستار ارائه نشانه‌ای بر اعجاز آن

بوده‌اند، اما در حال حاضر، آنچه موضوعیت دارد، بحث از چگونگی همآوردی با قرآن و معارضه با آن است و این، چیزی است که باید از جانب خود مخالفان صورت گیرد. بنابراین، چنانچه برای آن‌ها مقدور نباشد، خود معترضان بازنده اصلی میدان خواهند بود. مسلماً قانع کردن مخالفان بدین شیوه چیزی نبود که در فضای بسته و آکنده از خفقان میسر شود و بر همین اساس، سید مرتضی توانست از فرصت فراهم شده به نحو مناسبی بهره برداری کرد.

او با در نظر گرفتن همین نکات در مقابله با مدعیان همآوردی با قرآن می‌نویسد: «هر کس با حروف الفبا آشنایی دارد، با آوردن آن‌ها به دنبال هم نمی‌تواند شعر بگوید، زیرا علم شاعری ندارد.» و پس از آن، بحث معارضه با قرآن را مطرح می‌کند و یادآور می‌شود که قرآن هم به همین صورت از حروف و کلماتی تشکیل شده که در دسترس همه هست. با این حال، ساختن عبارت‌های موجود در آن بدون داشتن علوم لازم، عملی نیست» (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۴۰۱ و ۴۰۲).

به واقع سید مرتضی در این جا به طور غیرمستقیم بر سلب دانش از سوی خدا در مقام معارضه تکیه کرده و امکان همآوردی با قرآن را حتی با در اختیار داشتن حروف، محال می‌داند.

سید نه تنها شیوه مجادله را در بیان اعجاز به کار می‌گیرد، بلکه معتقد است پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم نیز بر همین اساس با عرب محاجه کرده است. او در این باره می‌نویسد: «در مسئله اعجاز قرآن، معلوم است که پیامبر با قرآن احتجاج می‌کرد و همگان را بدان فرا می‌خواند تا بر اساس آن به نبوت او استدلال کنند. او از عرب خواست که مثل قرآن را بیاورند و با یقین کامل گواهی داد که آنان هرگز نخواهند توانست چنین کنند و (در نهایت) پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم ناتوانی آنان را دلیل نبوت خود قرار داد» (شریف مرتضی، ۱۴۲۴ق: ۲۵۳).

گفتنی است، هرچند با نگاه سطحی به رویکرد جدلی سید در اقناع مخاطب و عدم تمرکز وی بر اعجاز ذاتی قرآن، تصور می شود او با اصل اعجاز قرآن موافق نیست، اما واقعیت چیز دیگری است.

گفتار سید در کتاب الموضح عقیده او را به وضوح نشان می دهد: «سپاس خداوندی را که مذاهب مختلفی در وجه اعجاز قرآن قرار داد. آن ها گرچه متنوعند، اما همگی در معجزه بودن قرآن و اثبات نبوت پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم اتفاق نظر دارند، و ستایش خدایی را که زمینه تبادل مسائل و پاسخ آن ها را فراهم کرد. گرچه به برخی از مذاهب در تبیین اعجاز قرآن، ایرادهایی وارد است و در درستی بعضی از آن وجوه تردیدهایی وجود دارد، اما هیچ یک از آن ها منکر اصل اعجاز نیست، زیرا هیچ فرقی ندارد که بگوییم قرآن به واسطه فصاحت و نه نظم، خارق عادت است یا این که بگوییم این ویژگی آن، به خاطر نظم است نه فصاحت. هم چنین تفاوتی نمی کند که بگوییم چون قرآن متضمن اخبار غیبی است، معجزه است یا از آن جا که خدای تعالی عرب را از آوردن مثل قرآن منصرف کرده و علم آن را از ایشان سلب کرده، خارق العاده است، زیرا همه این وجوه به اعجاز قرآن و صدق دعوی رسول اکرم صلی الله علیه و اله و سلم دلالت دارد و اگر اختلافی هست، به دلیل تفاوت در روش هاست» (شریف مرتضی، ۱۴۲۴ق: ۴۵). سخن دیگر او هم نمایان گر همین مسئله است؛ آن جا که می-گوید: «اگر خدای تعالی عرب را از معارضه با قرآن منصرف نمی کرد، اعجاز نزد ما باطل بود» (شریف مرتضی، ۱۴۲۴ق: ۱۲۶).

۲_۲. نبود معیارهای غیر ذوقی برای سنجش میزان بلاغت متن

درک و فهم فصاحت و بلاغت هر متنی، با ذوق و قریحه مخاطب آن متن در ارتباط است. این مسئله درباره قرآن نیز صادق است. تاریخ نشان می دهد تا پیش از قرن سوم هجری، معیارهای ذوقی ملاک اصلی در بیان ویژگی های این کتاب آسمانی و توصیف خصوصیات آن بوده است. در این دوره، یعنی پیش از شکل گیری نقد ادبی و تدوین آن، کمتر تلاشی برای عرضه معیارهای مشخص ادبی از جنبه اعجازی قرآن دیده می شد.

مطالعات ادبی از قرن دوم به بعد، زمینه مناسبی برای طرح و گسترش دیدگاه اعجاز بیانی پدید آورد. با این حال، در هیچ یک از آثار نخستین، توجهی به اعجاز قرآن نشد و تنها

برای شناخت زبان قرآن و قاعده مند کردن آن تلاش-هایی صورت گرفت. عبدالقاهر جرجانی

(م. ۴۷۴ق) با تحولی در ادبیات عرب که نگاهی صرفاً قالبی به زبان داشت، آن را به سوی دانش بلاغت سوق داد و به خدمت تفسیر بیانی قرآن درآورد. بدین ترتیب، رویکرد وی در زبان شناسی

عربی نقطه عطفی به شمار رفت که به وسیله آن توانست تصویری هنری از آرایه های ادبی در زبان ترسیم کند. او بر همین اساس، در کتاب اعجاز القرآن، به تبیین نظریه های ادبی پرداخت و در این خصوص از تشبیه و استعاره سخن به میان آورد. وی قصد داشت از معیارهای غیرذوقی در سنجش بلاغت قرآن بهره برد و از این طریق، معجزه بودن آن را ثابت کند.

پس از ارائه نظریه نظم از سوی جرجانی، به مرور زمان تکیه بر ملاک های سلیقه ای رو به افول رفت. این مسئله نشان داد گرچه درک زیبایی قرآن همانند شعر، تا حدود زیادی نیازمند ذوق ادبی است و بدون آن، به سختی می توان زیبایی متن را به خواننده منتقل کرد، اما

خارق العاده بودن کلام الهی را نسبت به کلام بشری می توان از راه دیگری هم ثابت کرد. چنین رویکردی به قرآن، زمینه انتخاب نظریه صرفه را از سوی ادیبانی چون سید مرتضی فراهم کرد. یکی از امتیازهای صرفه نسبت به وجوه بیانی قرآن، آن بود که به جای تکیه بر ملاک های ذوقی، بر اساس چارچوب های معینی به اثبات اعجاز می پرداخت. با این همه، با توجه به جو حاکم در جامعه اسلامی و نیاز به داشتن رویکردی جدلی در تفهیم اعجاز قرآن، اگر باورمندان به صرفه قبل از دوره جرجانی می زیستند، احتمال داشت از نظریه اعجاز بیانی هم در بحث های جدلی استفاده کنند و با توجه به تدوین اصطلاحات و صناعات ادبی، از بحث معیارهای ذوقی فراتر روند.

۲_۳. مشکل تفهیم امتناع هموردی با قرآن

اشاره

گفتیم که متکلمان تا پیش از ظهور جرجانی، به خاطر عدم تدوین اصطلاحات ادبی، در اثبات زیبایی متن قرآن با مشکلاتی روبه رو بودند. این مسئله در حوزه بحث امتناع هموردی با قرآن خیلی جدی تر مطرح شد، زیرا بدون تکیه بر آرایه های ادبی، تشخیص اختلاف متن قرآن با متون هم وزن آن، آسان به نظر نمی رسید و تنها برای بخش محدودی از مخاطبان قابل فهم بود. این مشکل در اصل از دو چیز نشئت می گرفت؛ یکی، ویژگی سهل و ممتنع بودن زبان قرآن و دیگری، حضور مخالفان غیرعرب در مجادلات کلامی.

نظر به اهمیت این دو مقوله، هر یک از آن ها به تفکیک بررسی می شود.

۲_۳_۱. سهل و ممتنع بودن زبان قرآن

به منظور آسان سازی درک بلاغت قرآن با وجود پیچیدگی های آن، محققان بسیاری از زمان های دور به نگارش کتاب هایی روی آورده اند که بلاغت این کتاب و اسرار آن را نشان دهند. اعجاز القرآن البیانی از محمد بن زید واسطی، متکلم امامی (م. ۳۰۷ق)، اعجاز القرآن از

ابوبکر محمد بن طیب باقلانی اشعری (م. ۴۰۳ق)، أسرار البلاغه فی علم البیان از عبدالقاهر جرجانی معتزلی (م. ۴۷۱ق)، الطراز فی أسرار البلاغه و حقائق الاعجاز از یحیی بن حمزه علوی زیدی (م. ۷۴۹ق)، اعجاز القرآن و البلاغه النبویه از مصطفی صادق رافعی (م. ۱۹۳۷) و الاعجاز البیانی للقرآن الکریم از عایشه عبدالرحمن بنت الشاطی (م. ۱۹۹۸)، از مهم ترین کتب درخور تأمل به شمار می آیند.

اما علی رغم تألیفات زیاد در این حوزه، کمتر نگارشی به کامیابی کامل رسیده است. شاید این اشکال بدان جهت است که موضوع اعجاز قرآن، غالباً در فضای افناعی و شرایطی که مخاطبان آن ها خیلی جدی نبوده اند، پذیرفته شده و نظریه اعجاز بیانی در همین موقعیت شکل گرفته است. با این نگاه به نظر می رسد تبیین وجه ادبی قرآن با وجود دشواری-های قواعد آن، برای هر مخاطبی قانع کننده نبوده است. از همین رو، تفهیم امتناع هموردی با قرآن از سوی قائلان به اعجاز بیانی، سال ها پس از تدوین نظریه نقد ادبی هم، مشکلاتی به همراه داشته است. این در حالی است که اثبات معجزه قرآن با راه کار صرفه، نیاز به مواجهه با ویژگی های خاص زبان قرآن نداشت و به دلیل تأثیر بر بخش اعظم مخاطبان، کارآمدی آن نسبت به دیگر وجوه اعجاز، قطعی تر به نظر می رسید.

سید مرتضی بر همین اساس و با آگاهی از خصوصیات زبان قرآن، در فصلی از کتاب الموضح عن جهة اعجاز القرآن، با عنوان «رد احوال قاضی عبدالجبار» می-کوشد تا اهمیت تکیه بر صرفه را در اثبات اعجاز قرآن نشان دهد. او می نویسد: «اگر عرب را خدای تعالی از معارضه منصرف

نمی کرد، به هر صورت، نوعی از اشتباه و التباس پدید می آمد؛ چه معارضه آن ها، مماثله حقیقی بود و چه مقاربه، ادعا می کردند که مماثل است و با این ادعا برای کسانی که در غایت فصاحت نبودند، ایجاد شبهه می کردند و بین آنچه می آوردند و قرآن کریم، تفاوتی قائل نبودند. (اما) ما می دانیم که اکثر مردم جز اندکی از آنان نمی توانند آن دو کلام را از یکدیگر تشخیص دهند و برای تمایز آن ها باید به غیر مراجعه کنند و اگر آن غیر، ادعا کند که آن ها مساوی و مماثل هستند، شبهه با قوت بیشتری راه آگاهی به اعجاز را می بندد» (شریف مرتضی، ۱۴۲۴ق: ۲۶۲).

از گفته سید چنین برمی آید که وی صرفه را بهترین راه برای تفهیم امتناع هموردی با قرآن می شناسد؛ از این رو، در مواجهه با مخالفان به آن پناه می برد و بر این تأکید می کند که وجه اعجاز باید به گونه ای باشد که نتوان خارق العاده بودن آن را به غیر خدا نسبت داد. لذا هر که در آن می-نگرد، باید دریابد که چنین فعلی با چنان ویژگی به خدا اختصاص دارد (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۲: ۳۲۳-۳۲۵). او در نوشته های خود هم بر این امر اذعان دارد که خداوند در

زمان معارضه، علومی را از آدمی می گیرد که وی عادتاً واجد آن است و با توجه به این که گرفتن علم از بشر تحت قدرت هیچ مخلوقی نیست، او فعل خدا را در وجود خود می یابد و الهی بودن قرآن برای او روشن می شود؛ (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۳۹۳؛ شریف مرتضی، ۱۴۲۴ق: ۲۵۱).

از آن جا که نزد سید هیچ یک از وجوه مشهور اعجاز قرآن، بر خارق عادت و الهی بودن این کتاب آسمانی دلالت نمی کنند و از این جهت که باور دارد دانش افراد در زمان معارضه تنها از جانب خدا سلب می-گردد، معجزه قرآن را در پرتو همین انصراف تبیین می کند و مسئله امتناع معارضه با قرآن را به سادگی با طرح نظریه صرفه توضیح می دهد.

بدین ترتیب، برخلاف برخی از باورمندان به اعجاز قرآن که در اثبات این نظر و اقناع مخاطب، خود را به سختی می افکنند، با انتخاب نظریه صرفه راه هموارتری را برمی گزینند؛ این در حالی است که تقریرهای گوناگون اعجاز بیانی، عموماً برای مخاطبان، پیچیده و ناملموس است و آن ها را به راحتی متقاعد نمی کند.

۲-۳-۲. حضور مخالفان غیر عرب در مجادلات-

یکی دیگر از مسائلی که فرقه اعتزال را در اثبات اعجاز قرآن با مشکلاتی روبه رو می کرد، غیر عرب بودن مخاطبان آن ها بود. بدین رو، پیروان معتزله به دنبال وجهی از اعجاز بودند که برای ناآشنایان به زبان قرآن هم قابل درک باشد. در این میان، برخی از متکلمان این فرقه، به همراه عالمانی از امامیه چون سید مرتضی، راهی جز گزینش صرفه نیافتند.

اگر سید قصد داشت معجزه بودن قرآن را بر مبنای فصاحت و بلاغت آن ثابت کند،

می بایست علت تمایز کلام الهی با کلام بشری را به وضوح نشان می داد، در حالی که آن، کار ساده ای نبود و حداقل نیازمند آن بود که مخاطب او، زبان عربی را به خوبی بداند؛ هرچند امکان داشت چنین فردی هم به درک کامل این مسئله نایل نگردد یا همانند خود سید که ادیبی برجسته است، صرفه را مناسب ترین وجه اعجاز بیابد. از این رو، با شناختی که سید مرتضی از متون عرب داشت، پس از بیان اختلاف نظر برخی از علمای ادب در تشخیص برتری اشعار «جریر» و «فرزدق» نسبت به هم فرمود: «اگرچه این علما در آنچه بیان کردیم، اختلاف نظر دارند، اما در این که کلام های عرب (در فصاحت) نزدیک به هم هستند، متفقند. (از این رو) هر کس یکی را بر دیگری برتری دهد، به قرابت میان آن ها هم اعتراف می کند.»

سید بر همین اساس مخاطبان خود را از تشخیص برتری قرآن بر مانند آن، ناتوان می دید و مطرح کردن اعجاز بیانی را در مجادله با آن ها به مصلحت نمی دانست؛ لذا در مقابل وجه بیانی و

در تأکید بر صرفه تصریح کرد که: «... اگر پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم با آن ها تحدی می کرد، امکان پیروزی (مخالفان) وجود نداشت، چون راه علم به آوردن مانند قرآن برای آن ها بسته بود» (شریف مرتضی، ۱۴۲۴ق: ۶۶).

رویکرد جدلی سید در تبیین وجه اعجاز از سویی و غیرعرب بودن مخاطبان از سوی دیگر، عامل مهمی بود تا صرفه را بر دیگر وجوه ترجیح دهد. او در این مسیر، دیگر نیازی به کاربرد اصطلاحات تخصصی در اثبات اعجاز بیانی قرآن و برتری زبان آن نداشت. وی که معتقد بود در مجادلات کلامی، مخالفان، بدون درک زبان قرآن هم، می توانند به راحتی مشکل بودن امتناع هموردی با قرآن را بپذیرند، صرفه را به عنوان مهم ترین وجه اعجاز مطرح کرد. با توجه به نگرش سید به نظر می رسد که وی قصد داشت با طرح صرفه، معجزه بودن قرآن همه فهم پذیر و فرازمانی شود و به سهولت قابل ارائه و تبیین گردد.

نتیجه گیری

بررسی علل گزینش نظریه صرفه از سوی سید مرتضی نشان می دهد که عمده ترین دلایل پذیرش این نظریه از سوی او، شرایط تاریخی و ویژگی های ذاتی این دیدگاه است. در روزگار سید، بحث اعتبار کتب مقدس در میان یهودیان و مسیحیان و نیاز به اقناع آن ها در بحث اعجاز قرآن، زمینه مجادلات کلامی را نه تنها میان مسلمانان و ادیان دیگر، بلکه در بین فرق اسلامی نیز فراهم کرد. بدین رو، جو حاکم بر فضای جامعه اسلامی، پیدایش مکاتب کلامی و نیاز به مجادله با مخالفان درون دینی و برون دینی بر گزینش نظریه صرفه که آمیخته با اندیشه جدلی است از سوی برخی متکلمان امامیه مانند سید مرتضی تأثیر گذاشت. طرح مباحث نقد ادبی و نیاز به تکیه بر معیارهای غیرذوقی در سنجش بلاغی قرآن هم در انتخاب صرفه بی تأثیر نبود. سید با انتخاب نظریه صرفه، می خواست بدون دخالت ملاک های سلیقه ای، خارق-العاده بودن کلام الهی را نسبت به کلام بشری ثابت کند. وی با اعتقاد بر عمومیت فهم پذیری صرفه و عدم نیاز به درک زبان قرآن در قبول اعجاز آن، ضمن بهره مندی از فضای آزاد برای مجادلات کلامی، تلاش می کرد تا معجزه را همان ناتوانی افراد در هموردی با این کتاب نشان دهد و این موضوع را به ساده ترین شکل برای مخالفان غیرعرب تبیین کند. وی که مخاطبان خود را از تشخیص برتری قرآن بر مانند آن، ناتوان می دید، طرح اعجاز ذاتی را در مجادلات، مناسب نمی دانست. سید قصد داشت در اقناع مخاطبان خود به جای تأکید بر تقریرهای گوناگون اعجاز بیانی که عموماً پیچیده است، آن ها را به راحتی با صرفه متقاعد کند.

قرآن کریم.

۱. آقایی، علی، (۱۳۸۷)، «سیر تاریخی اندیشه اعجاز قرآن؛ ترجمه مدخل همتاپذیری دائرة المعارف اسلامی»، پژوهش های قرآنی، شماره ۵۴ و ۵۵.
۲. ابن ندیم، محمد بن اسحاق، (۱۳۴۸ق)، الفهرست، مصر، المطبعة الرحمانیه.
۳. ابوزهره، محمد، (۱۴۱۸ق)، المعجزة الكبرى القرآن، قاهره، دارالفکر العربی.
۴. الحمصی، نعیم، (۱۴۰۰ق)، فکرة اعجاز القرآن من البعثة إلى عصرنا الحاضر، بیروت، مؤسسه الرساله.
۵. الرافعی، مصطفی صادق، (۱۴۲۱ق)، اعجاز القرآن و البلاغة النبویه، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۶. الشرفی، عبدالمجید، (۱۴۲۶ق)، الفکر الإسلامی فی الرد علی النصاری إلى نهاية القرن الرابع، بیروت، دارالمدار الإسلامی.
۷. الکندی، عبدالمسیح، (بی تا)، رساله عبدالله بن اسماعیل الهاشمی الی عبدالمسیح بن اسحاق الکندی یدعوه بها إلى الإسلام و رساله الکندی إلى الهاشمی یرد بها علیه، و یدعوه إلى النصرانیه، بی جا، بی نا،
۸. ایجی، میرسیدشریف، (۱۳۲۵ق)، شرح المواقف، قم، الشریف الرضی.
۹. بارانی، محمدرضا، (۱۳۹۲)، بررسی تاریخی فکری و سیاسی امامیه با فرقه های معتزله، حنبله و اشاعره در عصر آل بویه در بغداد، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۰. بنت الشاطی، عائشه عبدالرحمن، (۱۴۰۴ق)، الاعجاز الیانی للقرآن، قاهره، دارالمعارف.
۱۱. پارسا، فروغ، (۱۳۸۹)، «روحانیت مسیحی و تداوم رویکرد جدلی نسبت به قرآن کریم»، بینات، سال هفدهم، شماره ۲.
۱۲. تفتازانی، سعدالدین، (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، قم، الشریف الرضی.
۱۳. جاحظ، عمرو بن بحر، (۱۳۸۸ق)، الحيوان، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۱۴. جعفریان، رسول، (۱۳۷۲)، مناسبات فرهنگی معتزله و شیعه تا آغاز دوره انحلال معتزله در شیعه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۵. حمصی رازی، سدیدالدین، (۱۳۷۶)، المعتمد من مذهب الشیعة الإمامیه، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۱۶. خفاجی، عبدالله بن سنان، (۱۳۷۲ق)، سرّ الفصاحه، قاهره، مکتبه و مطبعة محمدعلی صبیح و اولاده.

١٧. سبحانى، جعفر، (١٤١٢ق)، الإلهيات على هدى الكتاب و السنة و العقل، قم، المركز العالمى للدراسات الإسلاميه.

١٨. سيوطى، جلال الدين، (١٤٢١ق)، الإتقان فى علوم القرآن ، بيروت، دارالكتاب العربى.

١٩. شريف مرتضى، على بن الحسين، (١٣٨٧ق)، جمل العلم و العمل، نجف، مطبعة الآداب.

٢٠. _____، (١٤٠٥ق)، رسائل الشريف المرتضى، قم، دارالقرآن الكريم.

۲۱. _____، (۱۴۱۱ق)، الذخیره فی علم الکلام، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.

۲۲. _____، (۱۴۲۴ق)، الموضح عن جهه اعجاز القرآن، مشهد، آستان قدس رضوی.

۲۳. کریمی نیا، مرتضی، (۱۳۹۲)، «ریشه های تکوین نظریه اعجاز قرآن و تبیین وجوه آن در قرون نخست»، پژوهش-های قرآن و حدیث، سال چهل و ششم، شماره ۱.

۲۴. مارتین، ریچارد، (۱۳۹۱)، «نقش معتزله بصره در شکل گیری نظریه اعجاز قرآن»، مترجم: مهرداد عباسی، پژوهش های قرآنی، شماره ۴.

۲۵. متز، آدام، (۱۳۸۸)، تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری یا رنسانس اسلامی؛ ترجمه الحضارة الإسلامیة فی قرن الرابع الهجری أو عصر النهضة فی الإسلام، مترجم: علی رضا ذکاوتی زاده قراگوزلو، تهران، امیر کبیر.

۲۶. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام، بیروت، دار إحياء التراث العربی.

۲۷. معرفت، محمدهادی، (۱۴۱۵ق)، التمهید فی علوم القرآن، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.

۲۸. مفید، محمد بن نعمان، (۱۴۱۳ق)، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، قم، مؤسسه مطالعات اسلامی.

۲۹. مؤدب، رضا، (۱۳۷۹)، اعجاز القرآن در نظر اهل بیت عصمت علیهم السلام و بیست نفر از علمای بزرگ، قم، أحسن الحدیث.

۳۰. Martin, Richard (۲۰۰۲), "Inimitability" in Encyclopedia of the quran, new ed. , Brill, Liden

۳۱. Von Grunebaum, G. E., (۱۹۸۶). "i' djāz" in The Encyclopaedia of Islam, ۲nd edition, vol. ۳, Brill, Leiden

منابع دیگر مورد مطالعه:

__ بدوی، عبدالرحمان، (۱۳۷۴)، تاریخ اندیشه های کلامی در اسلام، مترجم: حسین صابری، مشهد، آستان قدس رضوی.

__ طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۰۰ق)، تمهید الأصول در علم کلام اسلامی، مترجم: عبدالمحسن مشکوة الدینی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

__ نعمانی، شبلی، (۱۳۸۶)، تاریخ علم کلام، مترجم: سید محمدتقی فخر داعی گیلانی، تهران، اساطیر.

اشاره

شهربانو حاجی امیری (۱)

ابراهیم نصراللهپور علمداری (۲)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۲/۱۶

تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۰۳/۲۷

چکیده

مسئله «خلود» در آیه ۱۰۷ سوره «هود» با استثنای مشیت الهی همراه شده است که ذیل آن مفسران مسلمان درباره خلود کافران در عذاب، اتفاق نظر داشته و خلود اهل کبائر از مؤمنین، نزد آن ها محل اختلاف است. پرسش مقاله پیشرو این است که آیا مفسران اشعری، معتزلی و امامی در تفسیر آیه خلود (هود: ۱۰۷) متأثر از مذاهب کلامی خویش بوده‌اند یا آن که در مواردی، از اصول مذهب کلامی خویش عدول کرده‌اند؟ تحقیق حاضر بیان گر این نکته است که مفسران معتزلی و امامی در سده‌های مختلف تاریخی از گذشته تا به امروز متأثر از اندیشه‌های کلامی خویش بوده‌اند. مفسران اشعری متقدم تا قرن دهم نیز کاملاً متأثر از مذهب کلامی خویش به تفسیر آیه پرداخته‌اند، اما مفسران متأخر اشعری در قرن سیزدهم و چهاردهم در کتب خویش از تفسیر رایج میان اشاعره عدول کرده و در چارچوب جدیدی به تفسیر آیه پرداخته‌اند.

واژگان کلیدی

خلود، اشعری، معتزلی، امامی، اهل کبائر.

ص: ۸۵

۱- دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی دانشگاه قم (نویسنده مسئول).

۲- پژوهشگر پژوهشگاه علوم اسلامی امام صادق علیه السلام.

آیات ۱۰۵ الی ۱۰۸ سوره «هود»، نفوس آدمی در قیامت را به دو دسته «شقی» و «سعید» تقسیم میکند و سپس عاقبت هر کدام از آن‌ها را چنین تصویر میکند: «يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ * فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَيُنَادُونَ فِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ * خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ * وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَيَنَادُونَ فِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرٌ مَّجْدُودٍ.»

در این نوشتار به طور خاص به آیه ۱۰۷ این سوره می‌پردازیم که عاقبت افراد شقی را ترسیم میکند و نصیب آن‌ها را خلود در آتش، مادام که آسمانها و زمین برقرار هستند،

میداند، مگر آن که مشیت الهی بر رهایی آن‌ها از آتش تعلق گیرد. نظیر این بیان درباره اهل دوزخ در آیه «قَالَ النَّارُ مَثْوًى لَكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ» (انعام: ۱۲۸) نیز وجود دارد. البته قابل ذکر است آیات قرآن تعابیر گوناگونی درباره خلود در دوزخ دارند. (۱)

تحلیل عقلی جاودانگی در دوزخ از منظر فلاسفه بزرگ همچون ابن‌سینا، ملاصدرا و علامه طباطبائی مورد بررسیهای متعدد قرار گرفته است. از سوی دیگر، آرای عرفای بزرگی همچون ابن‌عربی نیز در این زمینه به قلم نگارش درآمده است. در برخی مقالات نیز نقش پیشفرضها و مبانی کلامی در تفسیر قرآن و به طور خاص آیه «رؤیت» مورد توجه قرار گرفته است. یکی از رساله‌های دکتری نیز در سال‌های اخیر به طور کلی مبانی کلامی امامیه در تفسیر قرآن را مورد بررسی قرار داده است؛ در حالی که هیچ‌یک از موارد مزبور به طور خاص و جزئی به مسئله محل بحث ما، که بررسی تاریخی مبانی کلامی مفسران در تفسیر آیه خلود است، پرداخته‌اند.

فرضیه ما در این نوشتار این است که تمامی مفسران اشعری، معتزلی و امامی در تفسیر آیه خلود به اندیشه‌های کلامی خویش پای بند هستند. در این مقاله، منابع کلامی و تفسیری به روش کتاب‌خانه‌ای مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته و آرای مفسران به ترتیب تاریخی استخراج و سپس با توجه به این ترتیب دسته‌بندی گردید.

گفتنی است، از نتایج حاصل از این پژوهش می‌توان در روش‌شناسی تفاسیر اشعری متأخر بهره گرفت.

۱- تعابیری نظیر «اصحاب النار»، «ما هم بخارجین منها» و «ماکثون» که در سوره‌های بقره: ۳۹، مائده: ۳۷ و زخرف: ۷۷ دیده میشود.

بسامد قرآنی اصل «خلد» در قرآن بسیار گسترده است. غالب استعمال این ریشه به صورت اسمی و در قالب «اسم فاعل» به صورت مفرد، مثنی و جمع به کار رفته است. بیشتر استعمال قرآنی این ریشه به صورت «اسم فاعل جمع» است که ۶۹ بار در قرآن به صورت «خالدین» و «خالدون» استعمال شده است. بدین شرح:

— تعبیر «خالدون» ۲۵ بار به کار رفته که چهارده مورد از آن درباره «اصحاب النار» است. از این دسته، هشت مورد از کاربردها به طور خاص درباره «اصحاب الجنة» و بقیه موارد در شأن افراد دیگری به کار رفته است.

— تعبیر «خالدین» در قرآن ۴۴ مرتبه به کار رفته که چهارده مورد آن درباره خلود در عذاب و ۲۸ مرتبه آن درباره بهشت است و دو مورد به خلود در دنیا اشاره دارد (ر.ک: عبدالباقی، ۱۳۸۴: ۳۱۵-۳۱۷).

ریشه های تاریخی طرح مسئله خلود در دوزخ

در بررسی ریشه های طرح مسئله «خلود» در دین اسلام باید گفت مسئله تعارض و ناسازگاری «عقل و دین» یکی از مسائل مهم و بنیانی معرفت بشری است که مورد توجه و مطمح نظر متألهان و ملحدان مغرب و مشرق قرار گرفته است. با این که در دو سده پیشین این بحث به صورت جدی بین متکلمان و فلاسفه دین مطرح شده است، اما در اسلام سابقه طولانی دارد و به دیدگاه های مختلف در باب تعارض میان روایات و یا روایات و آیات برمیگردد. مسئله «خلود و جاودانگی در عذاب» یکی از زیرمجموعه های مبحث «تعارض عقل و دین» است که از دیرباز مورد توجه عالمان اسلامی بوده است (قدردان قراملکی، ۱۳۷۶: ۱۲۹).

قابل ذکر است مسئله «خلود در نعیم بهشت» از مباحث مورد اتفاق فریقین است که بر اساس نص قرآن و روایات اسلامی (۱) قابل اثبات است، اما اثبات خلود برای دوزخیان محل اختلاف است. آیتالله جوادی آملی در این باره مینویسد: «اثبات خلود برای بهشتیان چندان دشوار نیست، چنان که اثبات آن برای دوزخیان چندان آسان نیست؛ از این رو، خلود دوزخیان محل اختلاف است» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۲: ۴۸۲).

ص: ۸۷

۱- از جمله این روایات: «و رَوَى مُسْلِمٌ فِي الصَّحِيحِ بِالإِسْنَادِ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ۹ إِذَا دَخَلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ وَ أَهْلُ النَّارِ النَّارَ قِيلَ يَا أَهْلَ الْجَنَّةِ فَيُشْرَفُونَ وَ يَنْظُرُونَ وَ قِيلَ يَا أَهْلَ النَّارِ فَيُشْرَفُونَ وَ يَنْظُرُونَ فَيَجَاءُ بِالْمَوْتِ كَأَنَّهُ كَبَشٌ أَمْلَحٌ فَيَقَالُ لَهُمْ تَعْرِفُونَ الْمَوْتَ فَيَقُولُونَ هُوَ هَذَا وَ كُلُّ قَدْ عَرَفَهُ قَالَ فَيَقْدَمُ وَ يُدْبَحُ ثُمَّ يُقَالُ يَا أَهْلَ الْجَنَّةِ خُلُودٌ فَلَا مَوْتَ وَ يَا أَهْلَ النَّارِ خُلُودٌ فَلَا مَوْتَ قَالَ وَ ذَلِكَ قَوْلُهُ وَ أَنْذَرَهُمْ يَوْمَ الْحَشْرِهَ الْآيَةَ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۴۴-۳۴۵).

قرآن کریم در آیات متعددی به مسئله خلود در جهنم اشاره کرده، اما منابع حدیثی به پرسش و یا شبهات صحابه درباره اصل خلود اشاره‌های نکرده‌اند، جز روایتی که به مناظره عالم یهودی با حضرت رسول صلی الله علیه و اله و سلم اشاره دارد که وی با زبان اعتراض و نقد به پیامبر اسلام صلی الله علیه و اله و سلم گفت: «اگر پروردگارت ظالم نیست، پس چگونه شخصی را که جز روزهای معدودی معصیت نکرده، به طور ابدی در دوزخ نگه میدارد؟» که حضرت در پاسخ فرمودند: «یخلد علی نیتہ فَمِنْ عِلْمِ اللَّهِ نَيْتَهُ أَنَّهُ لَوْ بَقِيَ فِي الدُّنْيَا إِلَى انْقِضَائِهَا كَانَ يَعْصِي اللَّهَ - عَزَّ وَجَلَّ - خَلَدَهُ فِي نَارِهِ عَلَى نَيْتِهِ؛ خداوند چنین شخصی را بر اساس نیتش در عذاب خالد میکند، چرا که خداوند علم دارد اگر او تا انتهای دنیا زنده میماند، معصیت خداوند را میکرد (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۳۹۸).

این روایت بیان گر این است که مسلمانان در عصر نبی مکرم اسلام صلی الله علیه و اله و سلم و حتی در عصر تابعین، مسئله «خلود در جهنم» را از مسائل بدیهی دانسته و از اصل آن پرسوجو نمیکردند (کاظمی، ۱۳۸۲: ۸).

اولین مسئله کلامی که پس از «قضا و قدر» مطرح بوده، مسئله حکم شخص مرتکب گناه کبیره است. اقوال در این زمینه گوناگون بوده است. نظر امامیه و اشاعره بر این است که شخص مرتکب کبیره، مؤمن است، اما فاسق از طاعت الهی؛ اما معتزله قائل به خلود در جهنم برای مرتکبین کبائر بوده اند. غیرمعتزلیها اعتقاد داشتند خلود تنها مربوط به کفار است نه مسلمین، هرچند آن مسلمین مرتکب کبائر باشند (سبحانی، بی تا، ۸: ۳۰۳).

البته در این موضع قابل ذکر است اشاعره، معتزله و امامیه غیر از مسئله خلود - که محل بحث ماست -، در مسئله مبنایی دیگری نیز اختلاف نظر دارند که با مسئله خلود مرتبط است و آن این است که آیا بهشت و دوزخ در حال حاضر مخلوق هستند یا در آینده خلق خواهند شد؟

سید رضی در کتاب تفسیرش که تنها یک جلد از آن به دست ما رسیده، تحت فصلی با نام «الجنه و النار مخلوقتان أم تخلقان؟» در این باره سخن گفته و به اختلاف علما در این زمینه اشاره میکند که برخی قائلند آن دو (دوزخ و جنت) در حال حاضر مخلوقند و بعضی دیگر معتقدند تنها بهشت به طور خاص مخلوق و موجود است. از منظر سید رضی، رأی صواب اینگونه است: «و الصحيح أنهما تخلقان بعد؛ یعنی از منظر او، بهشت و دوزخ در آینده پدید خواهند آمد (رضی، ۱۴۰۶ق: ۲۴۵).

گویا این اختلاف، در متکلمان اشعری و معتزلی قدیم وجود داشته است. بزرگان اشاعره همچون ابوعلی جبائی، بشر بن معتمر و ابوالحسن بصری قائلند به این که بهشت و دوزخ، مخلوق و در حال حاضر موجودند، ولی بزرگان معتزله مانند عباد ضمیری، ضرار بن عمر،

آبیهاشم و قاضی عبدالجبار معتزلی، این امر را انکار کرده اند. (۱) سید مرتضی نیز مانند برادرش سید رضی به قول معتزله متمایل است (رضی، ۱۴۰۶ق: ۲۴۵). قول اکثر امامیه مانند اشعریها بر این است که دوزخ در حال حاضر موجود است و سرپرده آتش هم‌اکنون ظالمان را احاطه کرده است. و بر اساس آیات قرآن، احاطه آتش بر اهل دوزخ بالفعل موجود و «عتید» (کاملاً آماده) است، گرچه در قیامت بر گرفتاری و سختیهای اهل دوزخ افزوده میشود (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۸: ۳۷۷-۳۷۵).

اولین عالمی که به طور مبسوط و مستدل به مسئله خلود پرداخته، ابن‌قیم جوزی (۶۹۱-۷۵۱ق) است که خود در زمره مخالفان خلود بوده است. وی در کتاب حادی الارواح الی بلاد الارواح حدود چهار صفحه در این موضوع قلمفرسایی کرده است. اما در میان عرفا اولین کسی که مخالفت صریح خود با مسئله خلود را مستدل کرده، محیالدین عربی (۵۶۰-۶۳۸ق) بود. عرفای متأخر که نوعاً متأثر از مشرب عرفانی او بوده‌اند، در این مسئله نیز با او همگام شده اند (قدردان قراملکی، ۱۳۷۶: ۱۳۰).

صدرالمآلهین، از فلاسفه بزرگ اسلامی، مسئله خلود را از مسائل غامض و پیچیده کلامی میدانند و در این زمینه به دو دسته اشاره میکنند؛ از عرفا که موافق خلود هستند با عنوان «اهل الکشف» و از مخالفان خلود با تعبیر «علماء الرسوم» یاد میکنند. ایشان این مسئله را در میان خود عرفا نیز محل اختلاف میدانند؛ به این صورت که برخی به عذاب سرمدی اهل دوزخ اعتقاد دارند که نهایی برای آن نیست، و برخی دیگر معتقدند عذاب مدت‌دار بوده و برای آن‌ها به پایان میرسد، اما در همان دوزخ به نعیم میرسند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ۵: ۳۴۶).

در این موضع، آرای متکلمان مذاهب بزرگ کلامی (اشعری، معتزلی و امامی) درباره خلود و ورود این آرا در تفسیر مفسران این مذاهب کلامی را از نظر میگذرانیم.

نظرگاه متکلمان اشعری به مسئله خلود

خلود از مسائل مهم کلامی است که اشاعره به آن پرداخته اند. آن‌ها خلود را «مکت طویل» دانسته و استدلال میکنند: اگر خلود به معنای ابدیت باشد، ذکر کلمه «ابدأ» در آیاتی مانند «خالدین فیها أبدأ» (نساء: ۵۷) لغو خواهد بود (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۸: ۳۷۹).

قاضی ایچی در المواقف در تبیین مسئله خلود، ابتدا به نظرگاه معتزله و خوارج در این زمینه

ص: ۸۹

۱- قابل ذکر است ابن‌میثم بحرانی، از علمای قرن هفتم هجری امامیه نیز نظری مشابه سید رضی دارد و با ادلهای معتقد است جنت و نار در آینده خلق میشوند (ر.ک: بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۱۶۷).

اشاره میکند که معتقدند اگر صاحبان گناه کبیره از آن توبه نکنند، در دوزخ جاوید خواهند بود و هرگز از آن خارج نخواهند شد (ایچی، ۱۹۹۷، ۳: ۴۹۳). وی در ادامه، ادله عقلی و نقلی معتزله بر این مطلب را ذکر کرده و بدان پاسخ میدهد و با استناد به آیات قرآن میگوید: «غیر الکفار من العصاه و مرتکبی الكبائر لا یخلد النار لقوله «فمن یعمل مثقال ذره خیراً یره» (زلزله: ۷) و لا- شک آن مرتکب الکبیره قد عمل خیراً هو ایمانه فإما أن یکون ذلك أی رؤیته للخیر قبل دخول النار ثم یدخل النار و هو باطل بالاجماع أو بعد خروجه عنها و فیه المطلوب و هو خروجه عن النار و عدم خلوده فیها» (ایچی، ۱۹۹۷، ۳: ۵۰۰).

ایچی با تکیه بر آیه شریفه معتقد است مرتکبین کبائر از مؤمنان، ایمان را که مصداق عمل خیر است، داشته اند؛ لذا باید نتیجه آن را ببیند که این نتیجه عمل خیر، یا قبل دخول در آتش است که بالاجماع آن را باطل می داند؛ و یا رؤیت این خیر بعد خروج از آتش است که این مطلوب است، زیرا این افراد از آتش جهنم خارج شده و در آن جاودان نیستند. وی با استدلال به آیه شریفه و ضمیمه کردن استدلال عقلی به آن نتیجه میگیرد: گنهکاران غیر از کفار و مرتکبین گناهان بزرگ، در آتش جهنم خلود ندارند.

تفتازانی، از متکلمان اشعری اهل سنت، با بیان این که مسلمانان درباره مؤمنین مرتکب کبائر که قبل توبه از دنیا بروند، اختلاف نظر دارند، معتقد است نظر اشاعره در این زمینه، عدم قطع به عفو و یا عقاب آن هاست، بلکه هر دوی این امور بسته به مشیت الهی است. اما بر فرض تعدیب الهی، قطع به این دارند که چنین شخصی در دوزخ جاویدان نخواهد بود، بلکه یقیناً از آن خارج خواهد شد. البته این امر بر خداوند واجب نیست، بلکه به مقتضای وعده های الهی و ادله خلود بهشتیان ثابت میشود. (تفتازانی، ۱۴۰۱، ۲: ۲۲۸)

از آنچه گذشت، آشکار گردید متکلمان بزرگ اشعری اعتقاد دارند مؤمنان صاحب گناهان بزرگ (غیر از کفار) خلود در عذاب نخواهند داشت.

خلود نزد مفسران اشعری مسلک

اشاره

در این موضع، ورود و تأثیر گذاری این اعتقاد در میان مفسران اشعری مسلک با رعایت ترتیب تاریخی مورد تحقیق و بررسی قرار می گیرد. (۱) رأی مفسران اشعری مسلک اهل سنت ذیل آیه خلود به چند دسته قابل تقسیم است:

ص: ۹۰

۱- قرن و مذهب کلامی تمامی مفسران در این پژوهش، از کتاب المفسرون حیاتهم و منهجهم نوشته محمدعلی ایازی اخذ شده است.

دسته اول:

مفسران متقدم اشعری همچون ابن‌ابیحاتم (قرن چهارم) و ابن‌کثیر (قرن هشتم)، که به عدم خلود مؤمنان گنهکار در دوزخ و خروجشان از دوزخ با شفاعت شافعیان اعتقاد دارند، مسئله خلود را با مسئله کلامی شفاعت پیوند زده و در تأیید این عدم خلود، به روایات صحیحی ای استناد میکنند. ابن‌ابیحاتم بر اساس روایات به «وادی برانی» اشاره میکند که موحدان گنهکار در آن عذاب شده و سپس با شفاعت نبی مکرم اسلام صلی الله علیه و اله و سلم به بهشت

برمی گردند (ابن‌ابیحاتم، ۱۴۱۹ق، ۶: ۲۰۸۵؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ۴: ۳۰۱-۳۰۲).

دسته دوم:

مفسران متقدم اهل سنت همچون ابن‌عطیه اندلسی (قرن ششم)، فخر رازی (قرن هفتم)، قرطبی (قرن هفتم)، ثعالبی (قرن نهم)، سیوطی (قرن دهم) که ذیل آیه معتقدند خلود تنها از آن کافران است و استثنای موجود در آیه مربوط به اخراج اهل توحید از آتش دوزخ است و کسانی که حکم خلود از آن‌ها برداشته شده، همان فساق اهل صلاه هستند (اندلسی، ۱۴۲۲ق، ۳: ۲۰۸؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۸: ۴۰۰-۴۰۲؛ قرطبی، ۱۳۴۶ق، ۱: ۹۹-۱۰۰؛ ثعالبی، ۱۴۱۸ق، ۳: ۳۰۳؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ۳: ۳۵۰).

قابل ذکر است که قول دسته اول و دوم یکی است، با این تفاوت که دسته اول کلام خود را مستند به مسئله کلامی شفاعت کرده اند.

دسته سوم:

برخی مفسران متأخر اشعری‌مذهب مانند آلوسی (قرن سیزدهم) و عزت دروزه (قرن چهاردهم) هستند که ذیل آیه خلود، به قول مشهور اشاعره اشاره ای ندارند و استثنای موجود در آیه را متوجه دفع این توهم میدانند که خلود، امری واجب بر خداوند است که نقض آن ممکن نیست، آن گونه که معتزله بدان اعتقاد دارند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۶: ۳۳۹). عزت دروزه نیز معتقد است تعبیر «خالدین فیها» به رسم عرب به معنای «تأبید» است؛ یعنی خلود دائمی و ابدی. و این تعبیر، توهم تناقض میان این آیات و آیات دیگر قرآن را از بین میبرد، آن جایی که عبارت خالدین فیها» برای اهل بهشت و دوزخ بدون قید «الّا ما شاء ربک» به کار رفته است (عزت دروزه، ۱۳۸۳ق، ۳: ۵۳۸).

دسته چهارم:

قول برخی مفسران معاصر اشعری‌مسلك قرن چهاردهم مانند سید قطب، قاسمی و مراغی است. این قول به نحوی همان قول سوم است، اما در چارچوب کلامی دقیقتری ارائه شده است. این مفسران مسئله خلود را با مشیت الهی پیوند زده اند؛ برای مثال سید قطب، بدون اشاره به رأی مشهور اشاعره معتقد است، سیاق آیه استمرار را می‌رساند و خلود در هر دو حالت (کفار و مؤمنان) به مشیت الهی تعلیق خورده است. وی تأکید دارد مشیت الهی آزاد و رها از هر گونه قید و بندی است و این که خداوند بدون هیچ ضابطه ای (حسن و قبح ذاتی) هر آنچه را

بخواهد، اراده میکند و حتی ظلم او نسبت به بندگان، مذموم و قبیح نیست، زیرا همگان ملک طلق اویند (سید قطب، ۱۴۱۲ق، ۴: ۱۹۲۹). قاسمی _ صاحب محاسن التأویل _ و مراغی از مفسران اشعری مسلک قرن چهاردهم هستند که از اصول کلامی اشعری عدول کرده و معتقدند استثنای به مشیت الهی در آیه شریفه بر ثبوت و استمرار دلالت دارد و نکته مهم در استثنای آیه این است که خلود به واسطه مشیت الهی، امری ثابت و دائمی است و هر گاه خداوند اراده کند آن را تغییر دهد، قطعاً آن را انجام خواهد داد (قاسمی، ۱۴۱۸ق، ۶: ۱۳۲؛ مراغی، بی تا، ۱۲: ۸۷).

از آنچه گذشت، آشکار می گردد مفسران متقدم اشعری قائل به عدم خلود صاحبان کبائر بوده و آن را به شفاعت شافعیین مستند می کردند، اما مفسران اشعری مسلک متأخر به دو دسته قابل تقسیم هستند؛ عده ای که اشاره ای به قول مشهور متکلمان اشاعره ندارند و استثنای موجود در آیه را متوجه دفع این توهم می دانند که خلود عصاه امری واجب بر خداوند است. و دسته دیگر مفسرانی را شامل می شود که خلود را با مسئله مشیت الهی پیوند می زنند که از تالی فاسدهای این قول، اعتقاد ضمنی به جبر است.

نظرگاه متکلمان معتزلی به مسئله خلود

عاقبت مرتکب گناه کبیره (مرگ قبل از توبه) محل اختلاف میان مسلمین است. معتزله در این باره اعتقاد دارند که چنین شخصی در عذابی دائم بدون عفو و گذشت خواهد بود و هرگز از آتش دوزخ خارج نخواهد شد (تفتازانی، ۱۴۰۱ق، ۲: ۲۲۹). معتزلی ها در این اعتقاد به آیاتی تمسک کرده اند که بر خلود کافران و غیر آن ها در دوزخ دلالت دارد؛ مانند: «وَمَنْ يَعَصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا» (نساء: ۱۴)؛ «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَبِجَزَائِهِ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا» (نساء: ۹۳)؛ «وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ * يَصَلُّونَهَا يَوْمَ الدِّينِ * وَ مَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ» (انفطار: ۱۴-۱۶)، که تعبیر «عدم غیبت از دوزخ» مساوق با خلود است. البته شرح این آیات از وسعت بحث ما خارج است (برای مطالعه بیشتر ر.ک: تفتازانی، ۱۴۰۱ق، ۲: ۲۳۰).

تفتازانی معتقد است غلط شایعی در قول معتزله در مسئله خلود وجود دارد. وی منشأ این سوء برداشت که صاحبان گناه کبیره نزد معتزله نه در بهشتند و نه در دوزخ را، کلام خود معتزله می داند که می گویند برای چنین شخصی منزلتی است میان منزلتین؛ یعنی در حالتی غیر از ایمان و کفر به سر می برند (تفتازانی، ۱۴۰۱ق، ۲: ۲۲۹).

معتزله، خلود را به معنای «جاودانگی» دانسته، چنین استدلال می کنند: خداوند به پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله و سلم فرمود: «وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَإِنْ مِتَّ فَهُمْ الْخَالِدُونَ»؛ ما برای هیچ انسانی

پیش از تو خلود را در عالم طبیعت مقرر نکرده ایم. آیا اگر تو از دنیا بروی، آن‌ها جاویدانند؟ (انبیاء: ۳۴) اگر مراد از خلود «مکث طویل» و «عمر طولانی» باشد، مدعای مزبور نسبت به صاحبان عمر طولانی، مانند حضرت نوح علیه السلام نقض می‌شود، زیرا فقط دوران نبوت آن حضرت ۹۵۰ سال بود: «... فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا...» (عنکبوت: ۱۴)؛ بنابراین، مراد از خلود ابدیت است.

معتزله در اثبات خلود اهل بهشت نیز معتقدند اگر در بهشت خلود نباشد و شخص بهشتی، پس از مدتی زندگی در بهشت از آن جا بیرون برده شود، همواره غمگین است و هر چه در بهشت بر نعمت‌هایش افزوده شود، اندوه او افزون‌تر خواهد شد، زیرا هراسِ فراق دارد؛ در حالی که بهشت جای اندوه نیست. حتی انسان مؤمن در بهشت، بستگان تبه‌کار خود را که در جهنم به سر می‌برند به یاد نمی‌آورد، زیرا موجب حزن و اندوه او می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۲: ۴۸).

خلود نزد مفسران معتزلی

قسمت اعظم تفاسیر معتزلی در دو قرن چهارم و پنجم قمری دیده می‌شود که متأسفانه حجم زیادی از آن‌ها در طول تاریخ دستخوش نابودی شده و تعداد اندکی از آن‌ها بر جای مانده است! از جمله این تفاسیر گران بها تفسیر حقایق التأویل اثر سید رضی (م. ۴۰۶ق) است که تنها جلد پنجم این تفسیر بر جای مانده است. در این جلد به مسئله خلود پرداخته نشده و نگارنده تنها در یک بخش به مسئله خلق بهشت و دوزخ پرداخته است (رضی، ۱۴۰۶ق: ۲۴۵-۲۴۸). البته در یک مورد، ذیل بحث از مفهوم «گراما» به آیه شریفه «... إِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَرَامًا» (فرقان: ۶۵) اشاره می‌کند و آن را به عذاب دائمی ملازم با انسان تفسیر می‌کند. در ادامه متذکر می‌شود که گاه اصحاب وعید یا معتزله به آیه شریفه احتجاج کرده و می‌گویند آیه بر خلود فساق در دوزخ دلالت دارد (رضی، ۱۴۰۶ق: ۲۹۸).

«ماوردی» (م. ۴۵۰ق) از مفسران متقدم معتزلی، ذیل آیه ۱۰۷ سوره «هود» تنها به نقل هشت تأویل درباره استثنای آیه اکتفا کرده و به بررسی اقوال نمی‌پردازد. شاید این امر نشان‌گر آن باشد که با وجود اقوال گوناگون پیرامون خلود در آن زمان، جدال و مناظره جدی بر سر این اقوال وجود نداشته است (بغدادی ماوردی، بی تا، ۲: ۲۲۸).

از مفسران متقدم معتزلی اهل سنت، زمخشری (م. ۵۳۸ق) صاحب الکشاف است که بیشتر مفسران اشعری با طرح دیدگاه او در زمینه خلود، به نقد آن در تفسیر خود پرداخته‌اند. وی استثنای در آیه را، استثنای از خلود در عذاب آتش (دوزخ) می‌داند و معتقد است عذاب اخروی

منحصر در عذاب دوزخ نیست، بلکه غیر از آن، عذاب زمهریر و حتی عذابی سخت تر از آن _ که سخط و غضب الهی است _ شامل حال اهل دوزخ می شود. وی خواننده را به تأمل در آیات دعوت کرده و از خدعه و فریب مجبره (اشاعره) بر حذر می دارد و مسئله خروج مرتکبین گناهان کبیره از دوزخ به واسطه شفاعت (قول اشاعره) را به شدت نفی کرده و استثنای دوم در آیه ۱۰۸ را مسجّل افترا و دروغ گویی مجبره (اشاعره) می داند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۲: ۴۳۰).

تبیین اصلی موضع معتزله درباره خلود در کشف زمخشری بیان شده است. دکتر «عمر ملا حویش» معتقد است زمخشری در مقابل آیات مذکور متحیر گشته و آن را کلامی می داند که چاره ای جز اعتراف بدان ندارد، زیرا کلام قرآن صریح بوده و تأویلی نمی پذیرد.

ملا-حویش با مذهب اشعری خویش به نقد تفسیر کشف می پردازد. وی تفسیر خاص زمخشری از استثنای در آیات را تفسیری واهی و بی اساس و همراه با تکلف می داند که در آن زمخشری به دنبال مفرّی است که بگوید اهل دوزخ تنها مخلد در آتش دوزخ نیستند، بلکه بعد از انواع عذاب ها را خواهند چشید. در واقع این تفسیر زمخشری تلاشی است برای این که آیه را به اعتقاد خویش (خلود اهل کبائر از مؤمنین و کافرین در عذاب) نزدیک تر کند. ملا حویش معتقد است محلّ استشهاد زمخشری، تعبیر «عطاء غیر مجذوذ» است که تنها در شأن اهل بهشت وارد شده و نمی تواند دلیلی بر قول معتزله باشد (ملا حویش، ۱۳۹۰ق: ۱۲۵-۱۲۸).

پس از آشنایی با آرای کلامی اشاعره و معتزله درباره خلود عصاء موحدین در دوزخ، در این بخش از پژوهش، آرای کلامی امامیه را از نظر گذراننده و سپس تأثیر آن را در مفسران مذهب امامیه تحقیق و جست وجو می کنیم.

خلود نزد متکلمان امامیه

اشاره

امامیه اتفاق نظر دارند که وعید به خلود در آتش، متوجه کافران به طور خاص است، غیر از مرتکبین گناهان که اهل معرفت بوده و به فرایض اقرار داشته و اهل صلاتند؛ که این دسته اگر به واسطه گناهانش در دوزخ عذاب گردند، در آن خلود نداشته، بلکه سرانجام از آن خارج شده، وارد بهشت می گردند و علی الدوام در نعیم بهشت خواهند بود. شیخ مفید معتقد است مرجئه غیر از محمد بن شیبب و قاطبه اهل حدیث در این زمینه با امامیه هم نظر هستند، اما معتزله برخلاف قول امامیه اتفاق نظر دارند که وعید به خلود در جهنم، میان کفار و تمامی فساق از اهل صلاه عمومیت دارد (مفید، بی تا: ۴۶).

علامه حلّی معتقد است شیخ طوسی عذاب صاحبان کبائر را منقطع می داند، زیرا آنان به واسطه ایمان خود مستحق ثوابند و خلود آن ها در عذاب نزد عقلا قبیح است (حلّی، ۱۴۱۷ق):

(۵۶۱). علامه حلی نیز به اجماع مسلمانان اشاره دارد که معتقدند عذاب کافران، ابدی و غیرمنقطع است، اما درباره اصحاب کبائر اختلاف نظر وجود دارد که امامیه و اکثر معتزله و اشاعره بر آن هستند که عذاب آن‌ها منقطع است (حلی، ۱۴۱۷ق: ۵۶۲). وی بر این اعتقاد چنین استدلال می‌آورد:

اول:

این افراد به دلیل ایمان، مستحق ثوابند: «مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ» (زلزله: ۷)، و ایمان از برترین افعال خیر است و اگر شخص مؤمن به واسطه ارتکاب گناه مستحق عقاب باشد، این سه حالت دارد؛ یا این عقاب متأخر از ثواب است که به اجماع باطل است، یا برعکس؛ عقاب بر ثواب پیشی می‌گیرد که این همان مراد است، و یا این که ثواب و عقاب با هم جمع می‌شوند که چنین فرضی محال است.

دوم:

اشاره

اگر بنده مؤمن خدا که عمری به عبادت و بندگی خداوند اشتغال داشت، در پایان عمر گناهی بزرگ از او سرزند، با شخص مشرک نزد خداوند عذابی مساوی داشته باشد، این امر نزد عقلا امری قبیح است (حلی، ۱۴۱۷ق: ۵۶۲-۵۶۳).

آیت الله سبحانی، از متکلمان معاصر شیعه نیز به اجماع امامیه اشاره دارد که می‌گوید: وعید به خلود، تنها متوجه کافران بوده، نه مرتکبان کبائر از اهل معرفت و مقرّ به فرایض الهی (سبحانی، بی تا: ۳۷).

در این جا، ورود و تأثیرگذاری آرای کلامی امامیه در تفسیر امامیه ذیل آیات محل بحث را از نظر می‌گذرانیم و آن را در سه دسته تقسیم بندی می‌کنیم:

دسته اول: تفاسیر متقدم شیعه

سید مرتضی (م. ۴۳۶ق)، از متکلمان و مفسرین متقدم امامیه (۱)، درباره استثنای موجود در آیه، هفت وجه را مطرح می‌کند و برای برخی از آن‌ها شواهدی ذکر می‌کند. وجه چهارمی که مطرح می‌کند، همان قول معتزله در آیه است که به خلود در انواع دیگر عذاب اشاره دارد. وجه پنجم او، همان قول اشاعره در آیه است که تخلید یا عدم تخلید را منوط به مشیت الهی می‌داند. اما وجه آخری که سید مرتضی مطرح می‌کند، با رأی متکلمان امامیه سازگاری دارد که می‌گوید: مؤمنین اهل معاصی در آتش دوزخ عقوبت می‌شوند، مگر آن که خداوند اخراج آن‌ها به بهشت و دادن پاداش طاعتشان را اراده کند (شریف مرتضی، ۱۴۳۱ق، ۲: ۴۴۹-۴۵۱). البته سید مرتضی نظر خاصی درباره این وجه مطرح نمی‌کند و احتمال دارد آوردن این وجه در

۱- هرچند سید مرتضی در برخی منابع، متکلم معتزلی معرفی شده، اما در برخی نوشته‌هایش اعتقادات معتزلی را نقد کرده است. ما در این نوشتار، او را به عنوان متکلم و مفسر امامی مورد مطالعه قرار داده‌ایم.

نهایت کلام پس از چینش اقوال ضعیف، به گونه ای رأی او را به تصویر بکشد؛ والله أعلم.

طبرسی (م. ۵۴۸ق) نیز ذیل آیات محل بحث، آن را از آیات مشکله می داند و ده قول را مطرح می کند که قول پنجم نظر مختار اوست که دقیقاً با کلام سید مرتضی در قول نهایی اش تطابق دارد و قائل به عدم خلود اهل کبائر است (طبرسی، ۱۳۷۲، ۵: ۲۹۷-۲۹۹).

ابن شهر آشوب (م. ۵۸۸ق)، از مفسران متقدم شیعی نیز به مانند طبرسی، وجوه گوناگون ذیل آیه را برمی شمرد و معتقد است استثنا درباره مؤمنان معصیت کاری است که پس از دیدن عقوبت اعمال خویش در دوزخ، به خواست الهی از آن خارج شده و ثواب طاعتشان را می بینند (ابن شهر آشوب، ۱۴۱۰ق، ۲: ۱۰۹).

دسته دوم: تفاسیر روایی امامیه

فیض کاشانی (م. ۱۰۹۱ق) بر اساس روایاتی که می آورد، معتقد است خلود ابدی در دوزخ، از گنهکاران اهل توحید نفی شده است؛ از جمله این روایت: «قال الباقر علیه السلام: هاتان الآيتان في غير الخلود من أهل الشقاوه و السعاده» (فیض کاشانی، ۱۴۱۶ق، ۲: ۴۳۷).

حویزی (م. ۱۱۱۲ق) نیز در تفسیر مآثورش روایات فراوانی ذیل آیه شریفه مطرح می کند؛ از جمله روایتی که از امام باقر علیه السلام درباره آیه شریفه پرسیده می شود که حضرت استثنای موجود در آیه را مربوط به کسانی می داند که از آتش دوزخ خارج می شوند (حویزی، ۱۴۱۲ق، ۲: ۳۳۹). مضمون روایت، همان اعتقاد معروف امامیه است که وجود استثنا را دلیل بر عدم خلود دائم گنهکاران موحد در دوزخ می دانند.

دسته سوم: تفاسیر متأخر امامیه

تفاسیر متأخر امامیه

علامه طباطبائی، مفسر گران قدر قرن چهاردهم نیز بحث مبسوطی ذیل آیه شریفه مطرح کرده و در آن به اشکالات مفسران اهل سنت نیز پاسخ داده اند.

علامه طباطبائی دو احتمال در متعلق استثنا مطرح می کند: ۱. استثنای از مدت بقایی باشد که قبلاً به خلود محکوم شده که سیاق آیه نیز بر آن دلالت دارد؛ ۲. استثنای از ضمیر جمع مستتر در «خالدین» باشد که معنایش این است که همه در آن خالد هستند، مگر این که با خواست خداوند از آن خارج شده و در جنت وارد گردند که این قول، تصدیقی است بر روایاتی که می گویند: گنهکاران مؤمن علی الدوام در دوزخ نخواهند ماند، بلکه از آن خارج شده و داخل جنت می گردند، البته به واسطه شفاعت. در این موضع، خروج برخی از دوزخ در صحت استثنا کفایت می کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۱: ۲۸-۲۹).

در این احتمال، به روشنی دیدگاه کلامی امامیه قابل ردیابی است و علامه نیز تلویحاً این

روایات را پذیرفته است. ایشان در بحث روایی نیز به طور مستقل، روایات فراوانی را می آورد که بر خروج گنهکاران مؤمن از دوزخ دلالت دارد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۱: ۳۶). البته قابل ذکر است که ایشان در موضع دیگری از تفسیرش، در توجیه خلود در عذاب برای صاحبان کبائر به غیر از شرک (همچون قتل نفس و زنا) می فرماید: «می توان گفت مراد از خلود در همه جا به معنای مکث طولانی است، ولی چیزی که هست این است که در شرک، این مکث طولانی، ابدی است و در غیر آن بالأخره پایان پذیر است» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۵: ۲۴۲). این توجیه علامه با مذهب اشاعره نزدیک است که آن ها نیز خلود را به معنای «مکث طویل» می دانند.

محمدجواد مغنیه، از مفسران بزرگ قرن چهاردهم معتقد است، مفسران ذیل آیه شریفه درباره تعلیق خلود بر مشیت الهی دچار اطالۀ کلام شده و وجوه فراوانی را ذکر کرده و معنای آیه را در حد طلسم و متشابهات قرار داده اند، حال آن که آیه از محکّمات و واضحات است؛ و خلاصه اش این است که هر شخصی که به واسطه گناهی وارد دوزخ شود، قادر بر خروج از آن نیست؛ نه با واسطه و شفیع و یاری کننده ای و نه با دادن فدیّه، ولی اگر خدا بخواهد که او را از آن خارج سازد، آن شخص عاصی از وصف «خلود» خارج می شود، زیرا هیچ چیزی اراده الهی را محدود نمی کند و همه چیز در نهایت به اراده الهی برمی گردد. پس سبب خلود مادام، اراده الهی است؛ اگر خداوند اراده نکند، از رأس هیچ عملی صادر نشود (مغنیه، ۱۴۲۲ق، ۴: ۲۷۰).

در حقیقت محمدجواد مغنیه، مانند مفسران معاصر اهل سنت، نقطه ثقل آیه را این نکته می داند که خلود گنهکاران در دوزخ به مشیت الهی وابسته است و هر گونه بحث دیگر در آیه (بحث های کلامی) را مصداق اطالۀ کلام می داند و وارد آن نمی شود.

در این موضع، پس از ملاحظه اقوال مفسران امامیه ذیل آیه شریفه درمی یابیم، امامیه به دلیل نزدیکی آرای کلامی پیرامون خلود با اشاعره، تفسیری مشابه آنان ذیل آیه ارائه کرده اند، هرچند تفسیر امامیه به دلیل بهره گیری از زلال مکتب اهل بیت: منسجم تر از تفسیر اشاعره است.

جمع بندی

اشاره

نکاتی که در مسیر پژوهش آشکار گردید عبارتند از:

۱.

در خلال بررسی انجام شده، صحت ادعای شیخ مفید آشکار گردید که معتقد بود مرجئه (غیر از محمد بن شیب) و اهل حدیث (اشاعره) با امامیه در مسئله خلود هم رأی هستند و بالاتفاق به خلود کافران در عذاب و عدم خلود گنهکاران موحد در دوزخ قائلند، اما معتزله در مقابل این ها معتقدند که مرتکبین گناه کبیره بدون هیچ عفو و گذشتی وارد دوزخ شده و تا ابد مقیم آن خواهند بود.

اشاعره با وجود این که جایگاه خاصی برای عقل در استنباط احکام و معارف از قرآن قائل نیستند، اما دربارهٔ عدم خلود، استدلال عقلی را به آیات ضمیمه می کردند. آن ها ذیل آیه، مسئله «مشیت الهی» را مطرح می کنند که ارتباط وثیقی با اعتقاد «جبر» نزد آن ها دارد؛ یعنی مسئله خلود را به نحوی معلق به مشیت الهی می دانند که گویا هیچ ضابطه ای برای آن وجود ندارد و حتی اعمال و کردار افراد، مورد غفلت قرار گرفته و انسان ها تحت جبر مطلق الهی به نظر می رسند. در کنار مسئله مشیت الهی در تفاسیر اهل سنت، مسئله کلامی «شفاعت» بسیار پررنگ دیده می شود که با مذهب کلامی اشاعره دربارهٔ خلود هماهنگی دارد. گویا استدلال عقلی بر عدم خلود (که از نظر گذشت) و مسئله مشیت الهی و شفاعت، سه ضلع مثلثی است که اعتقاد اشاعره دربارهٔ خلود را به تصویر می کشد که بدون اعتقاد به هیچ گونه حسن و قبح ذاتی و بدون هر گونه ضابطه ای قائلند خدا هر آنچه بخواهد، اراده می کند و حتی ظلم او به بندگانش قبیح نیست، زیرا آن ها ملک طلق اویند؛ یعنی خلود یا عدم خلود افراد بسته به اعمال آن ها در دنیا نیست، بلکه به مشیت الهی و تحت جبر اوست. قابل ذکر است که مسئله شفاعت در تفاسیر امامیه ذیل آیه نیز مشهود است که مبانی این مسئله نزد آنان متفاوت از اشاعره است.

تا قرن دهم، تأثیرگذاری جدی آرای کلامی اشاعره بر مفسران اشعری مذهب را شاهد هستیم که محل بحث آیه را مستقیماً گنهکاران موحد معرفی می کنند و حال آن که ظاهر آیه، ساکت از این تخصیص است؛ اما در مفسران قرن چهاردهم به بعد، شاهد هستیم که نقطهٔ ثقل آیه را مسئله قدرت مطلقهٔ الهی می دانند و قائلند استثنای آیه در مقام دفع این توهم است که خلود بر خداوند واجب است. البته قابل ذکر است که این نگاه متفاوت به آیه، در مفسران قرن چهاردهم و پانزدهم شیعه نیز قابل رؤیت است که محتمل است واکنشی به اطالهٔ کلام مفسران متقدم ذیل آیه باشد.

بزرگان معتزله همچون زمخشری مجبور شده اند در تأیید مذهب کلامی شان، متعلق استثنای در آیه را تغییر دهند و استثنای از خلود را به استثنای خلود در دوزخ تأویل برده و به انواع عذاب همچون زمهریر و... قائل شوند، تا مفزّی برای آن ها حاصل شده و ظاهر آیه که عدم خلود را ثابت می کند، رها کرده و معتقد شوند گنهکار در عذاب دوزخ خالد نیست، بلکه پس از آن وارد انواع دیگر عذاب می شود.

امامیه در استدلال به عدم خلود گنهکاران موحد، آن را با مسئله کلامی «حسن و قبح» پیوند داده و استدلال کرده اند که بر خداوند قبیح است مؤمنی را که به واسطهٔ ایمانش مستحق ثواب است، به واسطهٔ گناه کبیره ای، خالد در عذاب نماید.

در نهایت می توان گفت، بر اساس بررسی های تاریخی انجام شده، تمامی مفسران تحت تأثیر آرای کلامی مذهب خویش، به تفسیر آیه خلود پرداخته اند و از آن عدول نداشته اند، جز برخی مفسران متأخر اشعری که از اصول کلامی خویش عدول کرده و در بعضی مواضع به عقاید معتزله نزدیک شده و به ثبوت و دوام در دوزخ برای مؤمنان فاسق، معتقد شدند.

منابع

قرآن کریم.

۱. آلوسی، سید محمود، (۱۴۱۵ق)، روح المعانی، تحقیق: علی عبدالباری عطیه، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۲. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، (۱۴۱۹ق)، تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: أسعد محمد الطیب، عربستان، کتابخانه نزار مصطفی الباز.
۳. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، (۱۴۱۰ق)، متشابه القرآن و مختلفه، قم، بیدار.
۴. ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن الغالب، (۱۴۲۲ق)، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، تحقیق: عبدالسلام عبدالشافی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۵. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل، (۱۴۱۹ق)، تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: محمد حسین شمس الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۶. ایازی، محمد علی، (۱۴۱۴ق)، المفسرون حیاتهم و منهجهم، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۷. ایچی، میرسید شریف، (۱۹۹۷)، المواقف، تحقیق: عبدالرحمن عمیره، بیروت، دار الجیل.
۸. بحرانی، ابن میثم، (۱۴۰۶ق)، قواعد المرام فی علم الکلام، تحقیق: احمد حسینی، قم، مرعشی نجفی.
۹. بغدادی ماوردی، أبوالحسن علی بن محمد، (بی تا)، النکت و العیون، بی جا، بی نا.*
۱۰. بغوی، حسین بن مسعود، (۱۴۲۰ق)، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، تحقیق: عبدالرزاق المهدي، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۱۱. تفتازانی، سعدالدین، (۱۴۰۱ق)، شرح المقاصد فی علم الکلام، پاکستان، دار المعارف النعمانیه.
۱۲. ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد، (۱۴۱۸ق)، جواهر الحسان فی تفسیر القرآن، تحقیق: شیخ محمد علی معوض، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۳. جرجانی، علی بن محمد، (۱۳۲۵ق)، شرح المواقف، مصر، چاپخانه سعادت.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۸)، تفسیر موضوعی معاد در قرآن، تحقیق: علی زمانی قمشه ای، قم، اسراء.

۱۵. _____، (۱۳۸۹)، تسنیم، تحقیق: علی اسلامی، قم، إسرائ، چاپ ششم.

۱۶. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۷ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق: حسن حسن زاده آملی، قم، نشر اسلامی.

۱۷. حویزی، ابن أبی الجمعه، (۱۴۱۲ق)، نور الثقلین، تصحیح: هاشم رسولی محلاتی، قم، مؤسسه اسماعیلیان.

ص: ۹۹

١٨. زمخشرى، محمود، (١٤٠٧ق)، الكشاف عن حقايق غوامض التنزيل، بيروت، دار الكتاب العربى.
١٩. سبحانى، جعفر، (بى تا)، رسائل و مقالات، قم، مؤسسه الامام الصادق.٧.
٢٠. _____، (١٤٢٨ق)، مفاهيم القرآن، قم، مؤسسه الامام الصادق.٧.
٢١. سيد رضى، محمد بن حسين، (١٤٠٦ق)، حقايق التأويل فى متشابه التنزيل، شرح: كاشف الغطاء، بيروت، دار الأضواء.
٢٢. سيد قطب، ابن ابراهيم، (١٤١٢ق)، فى ظلال القرآن، بيروت _ قاهره، دار الشروق.
٢٣. سيوطى، جلال الدين، (١٤٠٤ق)، الدر المنثور فى تفسير المأثور، قم، كتاب خانه مرعى نجفى.
٢٤. شريف مرتضى، على بن حسين، (١٤٣١ق)، تفسير الشريف المرتضى مسمى بالنفائس التأويل، تصحيح: سيد مجتبى احمد موسى و ديگران، بيروت، أعلمى.
٢٥. شيرازى، صدرالدين، (١٩٨١)، الحكمة المتعاليه، بيروت، دار احياء التراث العربى.
٢٦. صدوق، محمد بن على بن بابويه، (١٣٩٨ق)، التوحيد، تحقيق: هاشم حسيني، قم، جامعه مدرسين.
٢٧. طباطبائى، محمد حسين، (١٤١٧ق)، الميزان فى تفسير القرآن، قم، انتشارات اسلامى.
٢٨. طبرسى، فضل بن حسن، (١٣٧٢)، مجمع البيان، تهران، ناصر خسرو.
٢٩. عدنان سالم، محمد و ديگران، (١٤١٨ق)، معجم كلمات القرآن الكريم، بيروت _ دمشق، دار الفكر.
٣٠. عزت دروزه، محمد، (١٣٨٣ق)، التفسير الحديث، قاهره، دار احياء الكتب العربيه.
٣١. فخر رازى، أبو عبد الله محمد بن عمر، (١٤٢٠ق)، مفاتيح الغيب، بيروت، دار احياء التراث العربى.
٣٢. فيض كاشانى، مولى محسن، (١٤١٦ق)، تفسير الصافى، تهران، كتابفروشى صدر.
٣٣. قاسمى، محمد، (١٤١٨ق)، محاسن التأويل، تحقيق: محمد باسل، بيروت، دار الكتب العلميه.
٣٤. قدردان قراملكى، محمد حسن، (١٣٧٦)، «تأملى در جاودانگى عذاب كفار»، كيهان انديشه، ش ٧٢.
٣٥. قرطبى، محمد بن احمد، (١٣٤٦)، الجامع لأحكام القرآن، تهران، ناصر خسرو.
٣٦. كاظمى، محمد، (١٣٨٢)، رساله «الخلود فى جهنم عند المفسرين و المتكلمان من الفريقين و الفلاسفه»، قم، مركز جهانى علوم اسلامى.

۳۷. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، تحقیق: جمعی از محققین، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی.

۳۸. مراغی، احمد بن مصطفی، (بی تا)، تفسیر المراغی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۳۹. مغنیه، محمدجواد، (۱۴۲۲ق)، الکاشف، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

۴۰. مفید، محمد بن محمد نعمان، (بی تا)، أوائل المقالات، تحقیق: ابراهیم انصاری خوینی، اعداد: مرکز الابحاث العقائدیة، بی جا، بی نا.*

۴۱. ملا حویش، عمر، (۱۳۹۰ق)، أثر البلاغه فی تفسیر الکشاف، بغداد، چاپخانه دارالبصری.

یادآوری: تمام منابعی که با * مشخص شده اند، برگرفته از نرم افزار «مکتبه الشامله» است.

ص: ۱۰۰

اشاره

حسین سلطانی (۱)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۲/۱۶

تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۰۲/۲۶

چکیده

قاضی عبدالجبار از چهره های معروف کلام معتزلی است که در حوزه «معرفت شناسی» آرای قابل ملاحظه ای دارد. در نظام کلامی عبدالجبار، مسائل مطرح شده در مباحث علم و معرفت و به طور کلی در مباحث کلامی، دارای ترتیب منطقی و استنتاجی است، به طوری که قضایای قبلی پایه و اساس قضایای بعدی و گزاره های بعدی محصول و نتیجه گزاره های پیشین است. افکار و اندیشه های معرفتی و کلامی قاضی، ریشه در یک سلسله منابع معرفتی دارد؛ منابعی همچون: حواس ظاهری، عقل، علوم ضروری، دلیل وحیانی و تقلید که در بین آن ها، عقل به معنای قوه تفکر نزد قاضی به عنوان منبعی مستقل و ابزاری بسیار مهم برای شناخت مطرح بوده، به طوری که وی تنها راه رسیدن به معرفت خداوند را نظر و تفکر، یعنی همان راه عقل می داند. از نظرگاه قاضی، علم به مدرکات که نتیجه ادراک حسی است، پیشدرآمد علم ضروری و علم ضروری خود از راه استدلال عقلی، پیشدرآمد علم اکتسابی است.

واژگان کلیدی

منابع معرفت، عقل، معتزله، قاضی عبدالجبار.

ص: ۱۰۱

مبحث «معرفت شناسی» همیشه به اشکال گوناگون مورد توجه بشر، به‌ویژه فلاسفه و متکلمان بوده، در عصر حاضر نیز یکی از دغدغه‌های مهم ایشان است. تاریخ معرفت شناسی در جهان اسلام نشان می‌دهد که اندیشمندان مسلمان همواره به اهمیت و ابعاد گوناگون علم و معرفت توجه داشته و به فراخور نیاز، مطالبی در این زمینه ضمن مباحث کلامی و فلسفی خود مطرح می‌کردند. اگرچه معروف است که نگارش‌های مستقل در مباحث شناخت برای اولین بار حدود سه قرن پیش در جهان غرب صورت گرفت و در عالم اسلام سابقه‌ای نداشت، اما مطالعه در آثار متکلمان متقدم، بیان‌گر دغدغه جدی ایشان به موضوع معرفت بوده، استخراج و تبیین مطالب غنی اما مغفول ایشان و نشان دادن استحکام و انسجام آن‌ها به صورت تفصیلی و موردی، امری ضروری است.

در بین موضوعات متعددی که در بحث معرفت شناسی مطرح است، بحث «منابع معرفت» از اساسی‌ترین موضوعات به شمار می‌آید. معرفت دینی و به طور کلی معارف بشری از طریق منابعی حاصل می‌شود. برخی از این منابع بین معرفت دینی و غیردینی مشترک بوده و برخی دیگر تنها به معرفت دینی اختصاص دارد. بر اساس استقرار، منابع دست‌یابی به معرفت اعم از دینی و غیردینی عبارتند از: حواس، عقل، شهود و مکاشفه، گواهی یا دلیل نقلی، مرجعیت یا تقلید که ابزاری ثانوی است و اعتبار آن از راه عقل اثبات می‌گردد. برای رسیدن به معرفت دینی هم علاوه بر منابع مشترک، منبع اختصاصی وحی را نیز ذکر کرده‌اند (حسین زاده، ۱۳۸۹: ۲۵۵).

در بین متکلمان متقدم، اندیشه‌های معرفتی قاضی عبدالجبار، متفکر قرن چهارم هجری حایز اهمیت است، زیرا اندیشه وی را می‌توان از اندیشه‌های تأثیرگذار در سده‌های پنجم و ششم هجری دانست.

در باب اندیشه‌های کلامی و معرفتی عبدالجبار و مقایسه آرای او با آرای اندیشمندان مسلمان و غیرمسلمان، پژوهش‌هایی صورت گرفته است (برای نمونه: پهلوانی نژاد (۱۳۹۰)، هدایتپناه (۱۳۸۲)، دهقانینژاد (۱۳۸۹)، جوادی (۱۳۸۶)، حسینی (۱۳۸۷) و نظر نژاد (۱۳۹۳))، اما در هیچ‌یک از آن‌ها به بررسی منابع معرفت از دیدگاه وی پرداخته نشده است. این نوشتار به بررسی منابع معرفت و نسبت آن با یکدیگر از دیدگاه قاضی عبدالجبار خواهد پرداخت.

از نظر عبدالجبار، اولین شناخت‌ها و ادراکات انسان از راه حواس ظاهری حاصل می‌گردد (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۱۶) و در واقع «حسن» آشکارترین و قابل دسترس‌ترین مرتبه ادراکی بشر به حساب می‌آید. عبارت وی چنین است: «اعلم أنه لا طريق للعلم بالشيء أوضح من الادراك فمتى تناول الادراك شيئاً فقد استغنى في اثباته عن دليل...»؛ هیچ راهی آشکارتر از ادراک برای حصول علم نسبت به چیزی نیست، چراکه هرگاه چیزی با ادراک یافت شد در اثباتش نیازمند دلیلی نیست، زیرا نهایت چیزی که مستدل در اثبات چیزی به آن توسل می‌جوید این است که آن را به ادراک درآورد (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۳: ۲۲۹). منظور از ادراک در عبارت فوق، ادراک حسی است (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۳: ۵۷؛ پهلوانی نژاد، ۱۳۹۰: ۴۷). مثالی که قاضی برای روشن شدن مطلب خود می‌آورد نیز قرینه‌ای است بر اینکه منظور وی از ادراک، ادراک حسی است: «و لهذه الجملة لم يحتج في اثبات السواد إلى دليل»؛ به همین سبب، برای اثبات سیاهی به دلیل نیاز نیست (چراکه سیاهی محسوس و مشهود است) (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۳: ۲۲۹-۲۳۰). قاضی مراحل ادراکی انسان را سه مرحله می‌داند که متعلق هر یک جدای از دیگری است. اولین مرحله، علم به مدرکات است که خود نتیجه ادراک حسی است. این مرحله، مقدمه و پیشدرآمدی است برای علوم ضروری که مرحله دوم ادراکات را رقم می‌زند. این علوم ضروری نیز از راه نظر عقلی و استدلال، مقدمه علوم نظری و اکتسابی هستند (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۵۶-۵۷) و در واقع شناخت‌های نظری انسان در طی یک فرایند سهمرحله‌ای بدین ترتیب شکل می‌گیرد.

مرتبه ادراک حسی نزد عبدالجبار از اهمیت بسزایی برخوردار است. او با توجه به همین ادراکات حسی، به برخی شبهات سوفیست‌ها _ که خود از آن‌ها به «اصحاب تجاهل» تعبیر می‌کند _ پاسخ می‌گوید و یا اینکه در اثبات برخی از اصول مانند «اثبات صانع» از ادراکات حسی مدد می‌جوید.

از بین منکران معرفت که عبارتند از سوفسطاییان و شکاکان (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۸۹)، سوفسطاییان منکر اصل واقعیت بودند و اینگونه می‌پنداشتند که اشیا به خودی خود و ذاتاً حقیقتی ندارند (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۵۱)، بلکه این شخص مدرک و انسان معتقد است که با ادراک و اعتقاد خود به آن‌ها وجود داده، در تعیین طبیعت اشیا و شکلگیری صفات و حالات آن‌ها مؤثر است؛ برای مثال، مدرک گاهی سراب را آب می‌پندارد یا شخصی که مزاج

معتدلی دارد، عسل را شیرین می یابد و دیگری که مزاج صفاوی دارد، به کام او تلخ می آید (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۴۷-۴۸). اینان در واقع اینگونه می گویند که برای ادراک راهی جز حواس نیست و حواس هم خطاپذیر است. پس اشیا حقیقت ثابتی ندارند، چراکه بیننده، چیزی را از دور کوچک می بیند و همان چیز را از نزدیک بزرگ می یابد (مهدوی، ۱۳۸۷: ۲۱).

قاضی با جدا کردن مدرک از مدرک و معتقد از متعلق اعتقاد و این که اعتقاد او اثری در متعلق اعتقادش ندارد (أن الاعتقاد المعتقد لا يؤثر فيما عليه المعتقد) و بیان این که محال بودن نقش مدرک در وجود و صفات اشیا با علم ضروری و بدیهی دانسته می شود (قد بینا أن العلم بالاستحالة ذلك ضروري (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۴۸)) و با ذکر شروط درستی ادراک حسی که «سلامت حواس» و «عدم مانع» است (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۴۵)، وجود واقعیت خارجی را اثبات می کند و با اثبات حدوث عالم خارج از طریق ادله ای که مبتنی بر شناخت های حسی است، برهان حدوث خود را مرتب کرده و بدین ترتیب، وجود محدث (خداوند) را اثبات می نماید (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۴: ۳۱؛ عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۱۱).

۲. عقل

اشاره

در اندیشه قاضی «نظر و تفکر» و نیز محصول نظر یعنی «علم و معرفت»، فعل انسانی است و نظر هم با عقل صورت می گیرد؛ از این رو معتقد است که خداوند باید انسان را مجهز به جهاز عقل کند تا انسان بتواند در سایه این نظر و تأمل به معرفت خداوند که هدف اصیل اوست، نایل آید و در پرتو این معرفت نیز نسبت به تکالیف الهی شناخت حاصل کند.

۱_۲. تعریف عقل از دیدگاه عبدالجبار

عبدالجبار عقل را همان علم ضروری می داند، چراکه تعریف او از عقل با تعریفش از علم ضروری یکسان است. وی عقل را این چنین توصیف می کند: «و هو عبارة عن القضايا التي تجزم بها دون التأمل و الفكر و هو العلم الذي لا يمكن للعالم نفيه عن نفسه بوجه من الوجوه»؛ عقل عبارت است از قضایایی که بدون فکر و نظر، تصدیق و مجزوم می گردد و علمی است که نفی آن از عالم به هیچ وجه امکان پذیر نیست (پهلوانی نژاد، ۱۳۹۰: ۴۴). از سوی دیگر، او در تعریف علم ضروری می گوید: «العلم الذي يحصل فينا لا من قبلنا و لا يمكن نفيه عن النفس بوجه من الوجوه»؛ علم ضروری علمی است که بدون این که از ناحیه ما و با تفکر و نظر باشد، برای ما حاصل است و نفی آن از ما به هیچ وجه ممکن نیست (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۲۲). قاضی بر این

اعتقاد است که این علوم ضروری یا قوه عاقله از جانب خداوند در انسان ایجاد می شود: «و ان كان العلم بذلك الشيء مما لا يكون إلا ضروريًا فلا بد من أن يخلقه - تعالی - فيه و ان صحّ كونه مكتسبًا حسن من القديم - تعالی - أن يمكّنه منه ليصحّ أن يعلم و يُودي ما علمه على الوجه الذي كلف...»؛ اگر علم به چیزی ضروری باشد، خداوند باید آن را در مکلف ایجاد کند و اگر اکتسابی باشد، بر خداوند است که از طریق قوه عاقله به مکلف قدرت کسب آن را بدهد تا آن را آموخته و در راستای تکلیف به کار ببرد (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۳۷۲). وی در جایی دیگر عقل را چنین توصیف می کند: «عقل تعدادی از علوم مخصوص است که هرگاه برای مکلف حاصل شود، می تواند بر تکلیف و ادای آن به فکر و استدلال پردازد» (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۳۷۵). از تعاریف مزبور به دست می آید که این علوم مخصوص همان دانش های ضروری است که پایه و مایه علوم اکتسابی به شمار می آید.

به نظر قاضی، با حصول این علوم ضروری در انسان می توان او را عاقل دانست (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۳۷۶)، زیرا تعقل و تفکر بر اساس علوم ضروری صورت می گیرد و انسان خالی الذهن که هیچ نمی داند، در واقع معلوماتی ندارد که با تفکر در آن معلومات، به مجهولات خود دست یابد. اشکالی که ممکن است در این جا مطرح شود این است که عقل به این علوم مخصوص، نیازمند است و در صورتی تعقل صورت می گیرد که معلوماتی ضروری وجود داشته باشد؛ بنابراین عقل نمی تواند همان علوم باشد. در واقع مستشکل می خواهد بگوید که عقل، قوه عاقله و نیروی ادراکی است که معلومات ضروری و بدیهی را گرفته و بر اساس آن ها به تفکر و استدلال می پردازد. قاضی به این اشکال این گونه پاسخ می دهد که در مسئله محتاج و محتاج الیه، محتاج الیه بدون محتاج ممکن است، همان گونه که وجود حیات بدون علم امکان پذیر است؛ اما محتاج همواره در وجودش به محتاج الیه وابسته و نیازمند است و بدون آن نمی تواند موجود شود؛ همان طور که علم بدون حیات معنا ندارد و نمی توان عالمی را تصور کرد که حی نباشد. از این رو اگر مدعای مستشکل را بپذیریم، به این معنا خواهد بود که کسی عالم به این علوم خاص و ضروری باشد، ولی عاقل نباشد و این خود به منزله ممتنع بودن وجود عقل و حاصل نشدن این علوم ضروری است که در نهایت به تناقض می انجامد (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۳۷۷). به نظر می رسد، ایراد مستشکل به قوت خود باقی است و نمی توان عقل را همان علوم ضروری دانست، زیرا عقل، نیرویی ادراکی است که می توان با آن بر اساس مقدماتی که علوم ضروری خود یکی از آن مقدمات است، استدلال کرده و به شناخت حقایق دست یافت.

۲_۲. جایگاه عقل نزد قاضی عبدالجبار

عقل در نظام معرفتی قاضی، منبعی مستقل و اصیل و ابزاری بسیار مهم و اساسی برای شناخت به طور عام و در حوزه دین به طور خاص است. وی مانند دیگر معتزلیان بر این باور است که پایه دین بر عقلانیت مبتنی است و عقل و دلیل عقلی بر سماع (شرع) و دلیل سمعی مقدم بوده، سزاوار است که دلالت نقل بر دلالت عقل مترتب و متفرع باشد و هرگاه مطلبی با دلیل عقلی ثابت گردید و بین دلالت عقل و نقل تعارضی وجود داشت، باید نقل را تأویل کرد. وی مدعای خود را بدین صورت مدلل می سازد که مردم پیش از ورود شرایع و دسترسی به انبیا و آشنایی با معارف الهی، بر اساس حکم عقل تحسین و تقبیح می کردند (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: مقدمه؛ ۱۴: ۳۴۶؛ ۷: ۲۰۶).

گفتنی است مطلب مذکور، یعنی تقدم دلیل عقلی بر دلیل نقلی در نظر قاضی، هرگز به معنای تعارض و تقابل بین عقل و نقل نیست، چراکه تمام تلاش او در برقراری نوعی هماهنگی و توافق بین عقل و نقل بوده، برای این منظور دست به تفسیر، توجیه و تأویل می زند. این مسئله در آثار قاضی به صراحت بیان شده است: «لیس فی القرآن إلا ما یوافق طریقہ العقل...»؛ هر آنچه در قرآن است، همگی موافق دلیل عقلی است. همین عقلانی بودن معارف قرآنی،

خود دلیلی است بر این که از جانب خداوند آمده است، چراکه دلایل مطرح شده در قرآن، جملگی مؤید و مقبول عقل است و این خود از وجوه اعجاز قرآن به شمار می آید (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۶: ۴۰۳). هم چنین بدین معنی هم نیست که عقل نسبت به نقل، اصل و حاکم بر

آن است.

۲_۳. نسبت عقل و دین

مسئله مهم این است که از نظر معتزله و عبدالجبار، عقل کاشف احکام دینی است یا جاعل آنها؟ به عبارت دیگر، آیا عقل قدرت جعل قانون دینی و انشای حکم اسلامی را دارد یا صرفاً وظیفه شناخت و معرفت مجموعه دین را بر عهده دارد؟ و خلاصه این که، عقل تنها در بعد معرفت شناختی دین مؤثر است یا علاوه بر آن در بعد هستی شناسی دین نیز دخالت دارد؟

از دیدگاه عبدالجبار، راه علم به احکام یا به ضرورت عقل است یا به نصب ادله شرعی: «حقیقه التکلیف اعلام الغیر فی أن له أن یفعل أو لا- یفعل... و الاعلام یكون بخلق العلم الضروری أو بنصب الادله و ای ذلک کان لا یصح إلا من الله»؛ حقیقت تکلیف، آگاه کردن تکلیفکننده به شخص مکلف، در مورد اوامر و نواهی است و این آگاهی نیز تنها از جانب خداوند با خلق علم

ضروری یا نصب ادله شرعی صورت می گیرد (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۶: ۷۹). این عبارت به روشنی می فهماند که عبدالجبار عقل را کاشف احکام می داند نه جاعل. گفتنی است، از نظر عبدالجبار عقل نسبت به جزئیات احکام شرعی کاشف است، اما در حوزه اعتقادات و معارف کلی شأنیت حکم کردن دارد.

در نظام معرفتی قاضی، عقل و استدلال های عقلی جایگاهی بس رفیع دارد و موضوع ثابت مرکزی است که نقطه مبدأ ثابتی به دست می دهد و آن این که، آدمی مکلف است برای شناختن خداوند از عقل و استدلال کمک بگیرد. او معتقد است، عقل بدون مدد وحی شایستگی آن را دارد که انسان را به معرفت برساند. این نظریه در کلام عبدالجبار جنبه اساسی دارد (مکدرموت، ۱۳۷۲: ۷۵). قاضی بر این باور است که یکی از نیازهای اساسی و ضروری انسان مکلف، عقل است که خداوند بر اساس علم و حکمت خود، این نعمت بزرگ را در اختیار آدمی قرار داد، چراکه عقل ابزاری است که با آن بسیاری از تکالیف مانند وجوب رد امانت و شکر منعم، قبح ظلم و حسن احسان دانسته و ادا می شود. با عقل است که تکالیف عقلی و مسئولیت های شرعی که با استدلال به دست می آید، فهم و درک می شود. تفکر در ادله عقلی و شرعی و دست یافتن به شناختی در پی آن، نشانه عقل بلکه از کمال عقل است. انجام تکالیف الهی به گونه ای که استحقاق ثواب و عقاب را داشته باشد، از طریق عقل صورت می گیرد (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۳۷۴).

از نظر گاه قاضی، خطابات شرعی و گزاره های دینی را می توان به سه دسته تقسیم کرد؛ یک دسته به گونه ای است که اگر از سوی شارع خطاب نمی شد، مدلول آن با عقل به دست نمی آمد، هرچند مغایر عقل هم نیست؛ مانند احکام شرعی آن هم در جزئیات احکام که اگر دلیل نقلی بر وجوب، شروط و اوقات نماز دلالت نمی کرد، عقل قادر به فهم آن نبود. دسته دوم مطالبی است که هم با عقل قابل فهم است و هم با نقل و خطاب شرعی؛ مثل قابل رؤیت نبودن خداوند که اگر دلیل نقلی بر آن دلالت نداشت، عقل همانطور می فهمید که آن دلیل نقلی بر آن دلالت دارد. دسته سوم هم مدلول هایی است که جز با عقل فهمیده نمی شود؛ مانند توحید و عدل. قاضی بر این دسته اخیر اینچنین استدلال می کند که از آیات: «لیس کمثله شیء»، «و لا یظلم ربک احدا» و «قل هو الله احد» توحید، عدل و نفی تشبیه به دست نمی آید، زیرا تا انسان معرفت و شناخت قبلی به این امور نداشته باشد، حقانیت سخن خداوند و چگونگی استناد به آن را در نمی یابد (عبدالجبار، بی تا (الف): ۳۵-۳۶). وی در جایی دیگر از آثار خود چنین بیان

می دارد: «کلام خداوند بر عقلیاتی مانند توحید و عدل دلالت نمی کند» (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۶: ۳۵۴) یا می نویسد: «دلالت ابتدایی قرآن بر عقلیات، محال است» (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۴: ۱۷۴_۱۷۵؛ مجتهد شبستری، ۱۳۸۱: ۱۱۱). بنابراین قاضی به غیر از بخش احکام جزئی، دیگر حوزه های دین، به ویژه حوزه اعتقادات را جولانگاه عقل می داند و در مقام دفاع، اثبات و استنباط معارف دینی تا آن جا که ممکن است، از عقل و استدلال های عقلانی مدد می گیرد و در صورت عدم وجود دلیل عقلی، به آیه ای از قرآن یا حدیثی از سنت که با قرینه عقلی مورد نظر خود تفسیر کرده است، استناد می کند.

۲_۴. رابطه حس و عقل یا علوم حسی و علوم عقلی

از نگاه قاضی، اولین شناخت ها از مسیر حواس ظاهری به دست می آید و ادراکات حسی، اولین و آشکارترین مرحله معارف بشری است و به تعبیر وی «آنها اصل لها»؛ علوم حسی اصل برای علوم عقلی است (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۵۸) و شناخت های عقلانی مبتنی بر شناخت های حسی (و نیز علوم ضروری) است.

قاضی ضمن مطرح کردن دیدگاه های گوناگون درباره ارتباط حس و عقل از حیث داوری که برخی معتقدند حواس بر عقول داوری می کند و عده ای می گویند عقل بر حس حکم می راند و دسته ای هم منکر این ارتباط هستند، دیدگاه دوم یعنی قضاوت عقل بر حس و داوری علوم عقلی بر شناخت های حسی را برمیگزیند.

از نظر عبدالجبار، اصل بودن و نقش مقدمی داشتن علوم حسی بر دانستنی های عقلانی بدین معنا نیست که در مقام قضاوت هم حق داوری را به علوم حسی بسپاریم، چراکه علوم عقلی اگرچه در تحقق خود در مرتبه ای بعد از علوم حواس قرار دارند، ولی از نظر قوت دلالت و خطاناپذیری بر علوم حسی مقدم است و این عقل است که به داوری می نشیند و صحت و سقم داده های حسی (بلکه دریافت های عقلی) را بررسی می کند. قاضی در این باره می نویسد: «و یجب علی هذا أن یکون العقل قاضیا علی صحة العلم بالمدرکات لأن به نعلم صحتها... و لا یجوز أن یقال: أن العلوم الادراکیة هی القاضیة علی العلوم العقلیة لأنها أعلی منها و أقوى»؛ بنابراین واجب است که عقل بر درستی دریافت های حسی حکمرانی کند، چراکه درستی این دریافت ها از طریق عقل دانسته می شود و جایز نیست که علوم حسی را عهددار قضاوت نسبت به علوم عقلی پنداشت، زیرا علوم عقلی نسبت به علوم حسی روشنتر و قویتر است (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۵۸).

۳. علوم ضروری و حضوری

اصطلاح «علم حضوری» و تقسیم علم به «حضوری و حصولی» در ادبیات کلامی و فلسفی متأخران به وجود آمد و قدمای ما قائل به چنین تقسیمی نبوده، اصطلاحات مذکور در نظام کلامی و فلسفی ایشان دیده نمی شود. اما با کمی دقت در آثار قدما و تقسیمات ایشان از علم می توان نتیجه گرفت که آنان علم حضوری را در شمار بدیهیات و ضروریات قرار داده‌اند؛ اگرچه در اندیشه متأخران، مقسم بدیهی و نظری علم حصولی است که خود قسیم علم حضوری می باشد (دهقانی نژاد، ۱۳۸۹: ۷۱).

قاضی عبدالجبار در مقام متکلم معتزلی‌مذهب، ضمن تقسیم علم به ضروری و اکتسابی (نظری) و تعریف علم ضروری به علمی که ضرورتاً و بدون دخالت شخص برای او حاصل می شود، علم انسان به حالات نفسانی خود مانند اراده، کراهت، نفرت و برخی دیگر از حالات را در شمار علوم ضروری ذکر می کند (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۲۳)؛ این در حالی است که متأخران، علم انسان به حالات نفسانی خود را در عداد علوم حضوری آورده‌اند. بنابراین به نظر می رسد علم بدیهی و ضروری از دیدگاه عبدالجبار شامل علم حضوری نیز می گردد.

۴. دلیل وحیانی

از دیدگاه قاضی، کتاب (قرآن) و سنت (قول و فعل) رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم، دو دلیل نقلی اند که در کنار اجماع و عقل، دلالت های چهارگانه ای هستند که در حصول معرفت دینی نقش‌آفرینی می کنند. وی ضمن تعریف دلیل: «الدلیل هو ما إذا نظر الناظر فيه أوصله إلى العلم بالغير»؛ دلیل راهی است که ناظر با تفکر در آن به مجهول خود دست می یابد و نسبت به آن علم پیدا می کند، ادله را منحصر در موارد چهارگانه مزبور می داند، به این جهت که تعریف مذکور تنها بر این چهار مورد منطبق می شود. در باور قاضی، قیاس و خبر واحد به عنوان دلالت هایی بر احکام شرعی، زیرمجموعه اجماع یا کتاب یا سنت است؛ بنابراین ذکر آن ها به عنوان دلیل مستقل در کنار ادله اربعه، وجهی ندارد (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۵۰-۵۱).

مهم ترین ادله نقلی که از نظر قاضی عبارت از کتاب (قرآن)، سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و گزارش های تاریخی است، در معرفتبخشی در حوزه دین، قلمروی مخصوص به خود دارد. قلمرو کتاب که همان وحی الهی است و هم چنین قلمرو سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم که سخنی وحیانی و برگرفته از کتاب الهی و منطبق بر آن است، در بخش احکام شرعی است، چراکه این بخش توسط عقل دستیافتنی نیست. از نگاه قاضی اگرچه کتاب نسبت به عقل اصالت و حاکمیت دارد، اما از آن جا که

عقل نزد او منبعی مستقل تلقی می شود، حجیت و دلالت کتاب بر پایه عقل دانسته می شود. در نظر وی حتی محکومات کتاب را نیز باید بر دلیل عقلی عرضه کرد و در صورت ناسازگاری، آن ها را تأویل نمود (عبدالجبار، بی تا (الف)، ۴۰-۴۱). از دیدگاه قاضی در حوزه عقلیات که همان اصول اعتقادی دین است، سخن خداوند دلالتی ندارد یا به تعبیر وی دلالتش محال است (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۴: ۱۷۴-۱۷۵). او معتقد است عقلیات را نمی توان ابتدا از کتاب به دست آورد، بلکه منشأ اصلی این معارف عقل است و دین تنها نقش تنبیهی و تأییدی نسبت به عقل دارد و اصل بودن کتاب هم از همین جهت است (عبدالجبار، بی تا (الف)، ۴۱).

گزارش های تاریخی نیز نزد قاضی بخش مهمی از معرفت، بهویژه معرفت دینی را تشکیل می دهد. این گزارش ها که شامل سنت نبوی (روایات و نصوص منقول از پیامبر اسلام) نیز می گردد، بر اساس دو اصل مورد سنجش و اعتبار قرار می گیرند که عبارتند از: «حال» و «علم قهری و ضروری به امور مهم». «حال» از نگاه او مجموعه برداشت و تلقی کلی از رخدادها و حوادث تاریخی است که در میان آن ها حوادث تاریخ اسلام و اخبار و احادیث منقول از پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله و سلم از آن جا که در تشکیل معرفت دینی بسیار مؤثر است، محل بحث و نزاع قرار می گیرد. به نظر قاضی، این مجموعه برداشت کلی از حوادث تاریخ اسلام، ترسیمکننده واقعه مشهوری است که برای آشنایان با تاریخ و اخبار و احادیث قابل درک است. از این رو، وی اخباری را که با این مجموعه هم خوانی و هماهنگی ندارند، باطل می انگارد. «حال» در نگاه قاضی، شخصی یا عمومی است که هر کدام در مواردی میزان سنجش اخبار و نقد و بررسی گزارش های تاریخی قرار می گیرند. در مواردی که حال شخصی میزان است، با توجه به مجموعه اخبار مسلمی که پیرامون کسی بیان شده و چارچوب شخصیت او را ترسیم کرده، تعریفی خاص از او ارائه کرده و با همین تعریف، اخبار مربوط به او سنجیده می گردد. برای مثال، وقتی از قاضی سؤال می شود که آیا ممکن است درباره حضرت امیر علیه السلام نصّی (روایت صریح از طرف پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم) بوده، ولی خلیفه اول آن را نپذیرفته است؟ قاضی پاسخ می دهد: با توجه به شناخت کلی من از خلیفه اول، چنین چیزی ممکن نیست. قاضی در مواردی هم حال عمومی را ملاک نقد و بررسی گزارش های تاریخی قرار می دهد. وی درباره موضوعاتی مانند نصّ بر امامت حضرت علی علیه السلام و نظر و عمل صحابه درباره نص، به همین روش عمل کرده است. این فهم برخاسته از حال، نزد قاضی جایگاه استواری دارد تا جایی که آن را عقلی می داند (عبدالجبار، بی تا (ب)، ۱: ۱۲۵-۱۲۶؛ هدایتپناه، ۱۳۸۲: ۱۷۷-۱۷۹).

از آن جا که قانون «حال»، فهمی عمومی و کلی را از حوادث تاریخی به دست می دهد و عده ای بر اساس این فهم عمومی به مفاد گزارش یا خبری معتقد می شوند، مخالفان این گروه نیز به همین صورت می توانند استدلال کنند و فهم کلی دیگری از روایت های تاریخی پیدا کنند، و این فراگیر بودن اصل مذکور را با مشکل مواجه می کند. البته قاضی خود متوجه این اشکال بوده و برای پاسخ به آن، قانون و اصل دیگری را به نام «علم قهری و ضروری به امور مهم» پذیرفته است. بهترین و اصلی ترین موضوع گفتوگوی قاضی با مخالفانش، موضوع «نص» است. وی بر اساس اصل دوم، در روایاتی که شیعه بر پایه آن روایات اعتقاد دارد که پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم به طور آشکار امیرمؤمنان علیه السلام را به جانشینی خود نصب کرده و این موضوع را به گوش تمام مسلمانان رسانده و آنان نیز بدان علم داشته اند، خدشه وارد کرده، می گوید: چنانچه این مطلب صحیح باشد، از آن جا که «نص» یکی از مهم ترین و حساس ترین موضوعات اسلام است، بنابراین نباید علم به آن منحصر به فرقه خاصی باشد، بلکه باید نزد تمام مسلمانان اعم از صحابه، تابعین، علما و محدثان ما و شما، قهری و ضروری باشد، و حال آنکه چنین نیست (عبدالجبار، بی تا (ب)، ۱: ۲۱۵-۲۱۷؛ هدایتیناه، ۱۳۸۲: ۱۸۵). اشکالی که بر اصل دوم قاضی وارد است این است که بر اساس این اصل، همانطوری که علم به نص پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم بر امامت بلافصل امیرمؤمنان علیه السلام قهری و ضروری است و اگر چنین بوده همه مسلمانان باید بدان علم می داشتند، علم به عدم نص هم باید قهری و ضروری باشد و اگر نصی بر جانشینی امیرمؤمنان علیه السلام وجود نداشت، باید همه مسلمانان اعم از شیعه و سنی بدان علم می داشتند، در حالی که اینگونه نیست.

۵. تقلید

تقلید یا مرجعیت که در معرفت شناسی منبع یا ابزاری است برای دست یابی به معرفت، به معنای استناد به اقوال و آرای صاحب نظران است؛ به عبارت دیگر، تقلید عبارت است از این که برای تصدیق گزاره های، به گفته کسی که صلاحیت نظر دادن دارد، استناد شود (حسین زاده، ۱۳۸۹: ۲۶۳).

از دیدگاه عبدالجبار نیز تقلید پذیرفتن نظر و رأی دیگری است، بدون این که از او دلیل و برهانی طلب شود (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۳۱). او تقلید را به عنوان یکی از منابع شناخت در شرعیات و فروع دین می پذیرد و معتقد است، در شرعیات برای شخص مقلد شناخت یقینی و از

روی علم و مطابق واقع لازم نیست و حتی کسی که در راستای استنباط شرعیات تلاش و اجتهاد می کند هم لازم نیست که همواره به واقع دست یابد؛ از این رو می توان به تقلید استناد کرد و آن را معتبر دانست (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۵۳۱)؛ اما در اعتقادات و اصول دین، توسل به تقلید برای شناخت آن اصول پذیرفتنی نیست، چراکه در علوم و معارف اعتقادی علم و یقین لازم است تا در سایه آن علم و یقین، نفس انسان سکونت یافته، به اطمینانی قلبی دست یابد. این ویژگی، یعنی آرامش روح و اطمینان قلب، در تقلید وجود ندارد، زیرا دریافت های تقلید برخاسته از فکر و نظر و استدلال نیست (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۵۳۱-۵۳۲).

دلیل قاضی بر بطلان تقلید این است که هنگام تعارض رأی دو صاحب نظر که هیچیک بر دیگری ترجیحی ندارد و قبول یا ردّ آرای هر دو امکان پذیر نیست و شخص مقلد ناگزیر و ضرورتاً باید یک رأی را انتخاب کند، در این انتخاب مردد می گردد، چراکه قبول یک طرف و نکول طرف دیگر ترجیح بلا مرجح و باطل است. دلیل دیگر قاضی بر بطلان تقلید در حوزه اصول عقاید این است که اگر تقلید در این حوزه صحیح بود، صرف اخبار خداوند متعال از اصولی مثل توحید، عدل، نبوت و معاد در قرآن برای پذیرفتن آن ها کافی بود و هم چنین لازم بود که پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم بدون اقامه برهان و دلیل، به ادعاهای خود اکتفا کند، در حالی که هم در قرآن و هم در سنت پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم به صرف اخبار و گزارش از معارف اعتقادی اکتفا نشده و در پی آن به تعقل، تفکر و تدبّر سفارش شده است (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۱۲۵-۱۲۶).

نتیجه

«قاضی عبدالجبار» متکلم عقلگرای قاعده‌نگر مبنای‌گراست؛ دارای مبانی و منابع معرفتی که آرای کلامی و معرفتی او بر این مبانی و منابع استوار است. مهم ترین و معتبرترین منبع شناخت نزد قاضی «عقل» است. از دیدگاه وی، شناخت ضرورتاً فعلی انسانی است و عقل همان وسیله ای است که این شناخت را برای انسان محقق می کند.

بدین ترتیب لازم است خداوند انسان را به نیروی عقل مجهز کند تا بتواند تکلیف خود را به نحو شایسته انجام دهد. عقل به همراه ادراکات حسی، مایه های اولیه نظر و استدلال را تشکیل می دهد و این نظر هم عامل کسب علم و معرفت می گردد.

قاضی مراتب ادراکی انسان را سه مرحله می داند که متعلق هر یک از این مراتب، جدای از دیگری است و در عین حال میان علوم رابطه تنگاتنگی وجود دارد، به گونه ای که در نظر او علم

به مدرکات که نتیجه ادراک حسی است، پیشدرآمد علم ضروری و علم ضروری خود از راه استدلال عقلی، پیشدرآمد علم اکتسابی است. رابطه این علوم با یکدیگر، رابطه علت با نتیجه است و از آن جا که تفکر و تعقل، مرتبه ای فوق دو مرتبه دیگر است، بنابراین بر آن دو نیز حاکم و ناظر می باشد.

منابع شناخت نزد عبدالجبار همگی در راستای شکلگیری معرفت دینی، به ویژه معرفت خداوند تنظیم و مطرح شده است. وی معتقد است که می توان به تمام موجودات عالم هستی، به نوعی شناخت و معرفت پیدا کرد. در اندیشه او، این معرفت از راه ها و منابعی که مهم ترین آن ها عقل است، حاصل می گردد.

منابع

۱. پهلوانی نژاد، محبوبه، (۱۳۹۰)، عقل گرایی از دیدگاه ملاصدرا و عبدالجبار معتزلی، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه اصفهان.
۲. جوادی، محسن، (۱۳۸۶)، «نظریه اخلاقی قاضی عبدالجبار معتزلی»، پژوهش های فلسفی _ کلامی، ش ۳۳.
۳. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۹)، معرفت شناسی در قرآن، قم، اسراء، چاپ دوم.
۴. حسین زاده، محمد، (۱۳۸۹)، معرفت دینی عقلانیت و منابع، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.
۵. حسینی، سیدمهدی، (۱۳۸۷)، «فراز و فرود قاضی عبدالجبار معتزلی»، اطلاعات حکمت و معرفت، ش ۲۸.
۶. دهقانی نژاد، عباس، (۱۳۸۹)، «شهودگروی اخلاقی قاضی عبدالجبار معتزلی»، اندیشه دینی، ش ۳۴.
۷. عبدالجبار همدانی، قاضی، (۱۴۲۲ق)، شرح الاصول الخمسه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
۸. _____، (۱۹۶۲)، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، قاهره، الدار المصریه.
۹. _____، (بی تا الف)، متشابه القرآن، القاهره، مکتبه دارالتراث.
۱۰. _____، (بی تا ب)، تثبیت الدلائل النبوه، قاهره، دارالمصطفی.
۱۱. مجتهد شبستری، محمد، (۱۳۸۱)، هرمنوتیک کتاب و سنت، تهران، طرح نو، چاپ پنجم.
۱۲. مکدرموت، مارتین، (۱۳۷۲)، اندیشه های کلامی شیخ مفید، ترجمه: احمد آرام، تهران، دانشگاه تهران.
۱۳. مهدوی، مجید، (۱۳۸۷)، کتاب مبین، قم، گلستان ادیب، چاپ اول.
۱۴. نظر نژاد، نرگس، (۱۳۹۳)، «معنا شناسی اوصاف الهی از دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی و ویلیام آلتون»، اندیشه دینی،

۱۵. هدایت پناه، محمدرضا، (۱۳۸۲)، «روش شناسی تاریخی قاضی عبدالجبار معتزلی»، پژوهش و حوزه، ش ۱۴ و ۱۳.

رضا ملازاده یامچی (۱)

حمید ایماندار (۲)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۹/۲۳

تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۰۲/۲۲

چکیده

تفحص در مکتوبات سید قطب، تضادهای عمیق وی با قاطبه سلفیه سنتی در تبیین مباحثی چون توحید صفاتی را آشکار می‌سازد؛ به‌ویژه این که او در تقابل تام با بنیان‌های توحیدی سلفی‌ها، قائل به جزئیت توحید حاکمیت و تشریح در مفهوم توحید الوهی است. در این میان، نقطه عطف مدعیات سید قطب به تأکید وی بر مداخلیت عمل در تکفیر حاکم بغیر ما انزل الله و محکومین وی باز می‌گردد؛ به گونه‌ای که وی بر خلاف قریب به اتفاق اندیشمندان فریقین، عدم التزام عملی به احکام الهی را قائم مقام استحلال حکم بغیر ما انزل الله پنداشته و به واقع رویکردی تکفیری را رقم زده است. این نوشتار در راستای تعلیل بیانات تکفیر گرایانه سید قطب به ناظر بودن بیانات وی بر کفر باطنی اشاره کرده؛ به این معنا که سید به اذعان خود، از صدور حکم فقهی برای کفر اعتقادی در بیانات خود ابا داشته و در عین تحفظ بر حقوق اجتماعی و دینی فرد ناقض توحید حاکمیت منبعث از اسلام ظاهری وی، او را همچون اهل نفاق باطناً کافر و مستحق عذاب اخروی می‌داند. به عبارتی، غایت مورد توجه سید از طرح مسئله کفر در تشریح صرفاً انذار جوامع اسلامی و غیر آن‌ها، از پیامدهای التزام به کفر حاکمیتی بوده و سید با طرح کفر باطنی در عین خطیر جلوه دادن عدم التزام به این مفهوم، خود را از تکفیر معین و ظاهری ناقضان توحید حاکمیتی معاف کرده است.

واژگان کلیدی

توحید، تکفیر، سلفیه، سید قطب.

ص: ۱۱۵

۱- دانشجوی دکتری دانشگاه فردوسی مشهد.

۲- دانش‌آموخته دکتری دانشگاه فردوسی مشهد.

الهام گیری فرقه های تکفیری عصر حاضر از اندیشه های سید قطب غیر قابل انکار است؛ گو این که سران گروه هایی چون القاعده و سران گروه های جهادی مصری التکفیر و الهجره به صراحت به تأثر عمیق خود از اندیشه های سید قطب اقرار کرده اند (شهری، ۱۳۹۱: ۱۶۶). در مقابل، مخالفان فرقه های تکفیری، ایشان را به سوء تفهم از مکتوبات سید قطب، بهخصوص در حوزه توحید و تکفیر نسبت می دهند و با برداشتی نمادین و اعتدالی از آرای سید قطب، آن را به سود تعالی جوامع اسلامی می پندارند.

در این نوشتار بر آنیم تا تفسیری مقبول و استوار از حقیقت عقیده سید قطب در مقوله توحید و تکفیر به عنوان دو مسئله چالش آفرین سلفیه جهادی ارائه دهیم. تطبیق نوشته های سید قطب بر عقاید کلامی سلفیه سنتی سرزمین «نجد» به عنوان نماینده اصلی جریان سلفیه معاصر نیز در راستای بررسی تمایزات این دو جریان و تمیز مؤلفه های عقیده سید قطب در دو مسئله توحید و تکفیر صورت می گیرد.

در ادامه، مباحثی چون توحید صفاتی و توحید در حاکمیت و تشریح ذیل مسئله توحید از منظر سید قطب و سلفیه سنتی بررسی خواهد شد و در حوزه تکفیر به عنوان یکی از ملازمات و فروعات مبحث توحید نیز مباحثی چون «مفهوم شناسی ایمان» مورد بررسی تطبیقی قرار خواهد گرفت تا حقیقت باور سید قطب در مسئله توحید و تکفیر روشن شود. از این رهگذر به پاسخ این پرسش خواهیم رسید که استظهار سلفیه جهادی همچون گروه القاعده از افکار سید قطب صحیح بوده یا خیر؟ و این که اساساً می توان سید قطب را واجد تفکری تکفیری برشمرد یا این که باید بیانات پر حرارت و طاغوتستیزانه سید قطب را بر عطش انقلابی گری و اصلاح طلبی وی نسبت به عقبماندگی جوامع اسلامی از حقیقت اسلام حمل کرد؟ هم چنان که اندیشه های عمل گرایانه وی بر انقلاب اسلامی ایران و برخی رجال آن همچون نواب صفوی نیز تأثیرگذار بوده است (عنایت، ۱۳۵۸: ۱۱۹).

۱. بررسی تطبیقی آرای سید قطب و سلفیه در مسئله توحید

۱_۱. تفسیر سلفیه از صفات خبیه الهی

اشاره

سلفیه، تفسیر منحصر به فردی از صفات خبیه الهی ارائه داده اند و تلقی خود را یکی از اصول اساسی توحید برمی شمارند، به گونه ای که هر نوع دخل و تصرف در این برداشت را مخالف توحید اصیل معرفی می کنند (العماد، ۱۳۸۶: ۱۰۹ و ۱۱۳). اهمیت این برداشت خاص

در نگاه سلفیون به حدی است که قائلان به دیدگاه های دیگر در این مبحث و حتی اشاعره منتسب به اهل سنت را به شدت طرد کرده اند (بنباز، ۱۴۰۴ق: ۲۸۸).

دیدگاه سلفیه در تفسیر صفات خبریه که خود از آن به «مکتب اثبات» یاد می کنند، بر چند اصل اساسی استوار است:

۱.

تمامی صفات خبریه مثل استوای خداوند بر عرش، صفات ید وجه و امثال این ها باید بر ظواهر این عبارات حمل شوند و عدم اجرای ظواهر، مساوی با تعطیل صفات است (بنباز، ۱۴۰۴ق: ۲۸۱؛ علیوی، بی تا: ۳۱؛ ابن تیمیه، ۲۰۰۰: ۶۹؛ اشقر، بی تا: ۱۲۱).

۲.

صفات خبریه خداوند، کیفیت دارند و تنها علم به کیفیت آن هاست که به علم الهی تفویض می شود (ابن تیمیه، ۱۹۹۸، ۲: ۳۲).

۳.

تأویل صفات خبریه، مخالف مکتب سلف صالح بوده و سلف به هیچ عنوان صفات را تأویل نکرده اند (ابن تیمیه، ۱۴۱۱ق: ۶۷).

۱_۲. تفسیر ذات و صفات الهی در رویکرد کلامی سید قطب

سید قطب در عرصه تفسیر صفات خبریه، به نحوی گسترده به تأویل صفات خبریه الهی روی آورده است. وی در تفسیر صفت «استوای ذات الهی بر عرش» به وضوح با جدال بر سر چنین متشابهاتی مخالفت ورزیده و ضمن این نقد عام به عموم مکاتب کلامی با کنایه زدن به سلفی ها، کیفیت پذیری ذات الهی را نفی کرده است (قطب، ۱۴۱۲ق: ۳: ۱۲۹۶). وی در موضعی دیگر به صراحت صفت «استواء» را کنایه از نهایت سیطره و چیرگی خداوند می داند (قطب، ۱۴۱۲ق: ۴: ۲۳۲۸).

سید صفت «وجه» در آیه شریفه «فَأَيْنَمَا تُولُوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» (بقره: ۱۱۵) را به «قبله» تأویل می کند. چنین تأویلاتی به وفور در صفتی چون «ید» (قطب، ۱۴۱۲ق: ۹: ۹۲۹؛ ۶: ۳۳۸۵؛ ۵: ۳۰۲۸) از سوی سید ارائه شده و به همین جهت باید وی را در مبحث صفات جزء مؤوله به حساب آورده و منهج او را در تضاد با اندیشه جزمگرای سلفیه در مسئله صفات ارزیابی کرد.

وی در کتاب التصوير الفنی نیز با استقصای آیات مشتمل بر صفات خبریه، به صراحت هدف از بیاناتی به این سبک در کلام الهی را تعبیری تجسم گرایانه از واقعیاتی عمیق می داند که اسلوب آن، اصل تنزیه کامل ذات الهی را تأمین می کند (قطب، ۱۹۶۸: ۸۵).

همین تأویلگرایی سید قطب، سبب انتقادات تند داعیان سلفی گری به او شده (مدخلی، بی تا: ۱۷۷؛ سنانی، ۱۴۲۴ق: ۸۰)، به

گونه ای که وی را در زمرة معطله (یعنی اصحاب تعطیل صفات) ذکر کرده‌اند (حامد، ۱۹۷۹: ۷۷؛ مدخلی، بی تا: ۴۸).

ص: ۱۱۷

لذا تنافی موضع سید قطب درباره مسئله تفسیر ذات و صفات الهی به هیچ روی با مکتب مزعوم سلفی ها انطباقی ندارد.

۲. بررسی تطبیقی تکفیر حاکم بغیر ما انزل الله از منظر سید قطب و سلفیه

۲_۱. تکفیر حاکم بغیر ما انزل الله از منظر سلفیه

مسئله «توحید حاکمیت» در فرق کلامی معمولاً ذیل تفسیر آیه ۴۴ سوره «مائده» تحت عنوان مسئله «حکم بغیر ما أنزل الله» طرح می شود؛ به این معنا که حکم کردن بر خلاف آنچه خداوند متعال نازل کرده و نحوه تحلیل این مفهوم، اساس شکل گیری مسئله توحید حاکمیت است. باید تصریح کرد دیدگاه قاطبه مفسران اهل سنت و حتی مفسران منتسب به جریان سلفی گری مانند ابن کثیر، به گونه ای است که برداشت حکم تکفیر حکام و محکومان جوامع اسلامی را برنمی تابد و تنها در نوعی تفسیر ارائه شده از آیه شریفه، حکم ارتداد افرادی را بیان می کند که قضاوت بغیر ما انزل الله را حلال دانسته و نوعی جحد و انکار ضروریات دینی را اظهار کنند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۳: ۳۱۴؛ ابن کثیر، ۱۹۹۸، ۳: ۱۰۹). در مقابل، دیدگاه تکفیریون بر این پایه استوار است که جحد و استحلال به صرف عمل جوارحی و نه انکار لسانی تحقق می یابد (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۳: ۳۱۴).

ابن تیمیه نیز به عنوان یکی از بنیان گذاران فکری سلفیه، تفسیری از آیه شریفه مذکور ارائه می کند که همچون بیان ابن کثیر سلفی با مدعای تکفیریون موافقت ندارد. وی حکم را به «قضا» معنا کرده و مفاد آیه را مختص به قوم یهود می داند (ابن تیمیه، ۱۴۳۲ق: ۴۷۸).

ابن تیمیه حکم بغیر ما انزل الله را صراحتاً به عنوان «استحلال» مقید کرده و می دانیم که عنوان مذکور به لحاظ استعمال لغوی و وضعی مشتمل بر انکار قلبی و اعتقادی است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۳: ۱۰۶؛ ۱۱: ۱۶۷). لذا استعمال لغوی و شرعی عناوین «جحد» و «استحلال» نشان می دهد نیازی به تقیید آن ها به قیودی چون استحلال عملی و یا لسانی نیست، چراکه در استعمال مطلق هر دو عنوان، مفهوم انکار قلبی و لسانی (و نه فعلی) وجود دارد.

در نقطه مقابل، یکی دیگر از محققان مدافع سلفیه جهادی کوشیده است اساس کار دانشکده های حقوق در وضع قوانین مبتنی بر احکام حقوقی غربی را از مصادیق شرک معرفی کند. وی می نویسد: «اساس خطر در دانشکده های حقوق، وضع قوانین ضد اسلامی نیست، بلکه حل و فصل قضاوت ها مستمد از قانون و نه شریعت اسلامی است؛ در حالی که این امر از مصادیق شرک به خداوند محسوب می گردد. لذا بسیاری از علما، هدف بنیان گذاری

دانشکده های حقوق را تربیت افرادی می دانند که به تحاکم قوانین وضعی بشری می پردازند و در واقع، فارغالتحصیلان حقوق نمادهایی برای جدایی دین از سیاست و حکم بغیر ما انزل الله در جوامع اسلامی محسوب می شوند» (مبرد، بی-تا: ۱۱۸).

لذا باید گفت، سلفیان سستی همچون ابن تیمیه و ابن کثیر بر خلاف سلفیه جهادی، صرفاً به مدخلیت استحلال قلبی در تکفیر حاکم بغیر ما انزل الله معتقدند.

۲_۲. تکفیر حاکم بغیر ما انزل الله از منظر سید قطب

اشاره

موضع سید قطب درباره مسئله تکفیر به عنوان چالشبرانگیزترین موضوع حول نظریات وی مطرح است؛ بهویژه این که بسیاری از شخصیت های منتسب به سلفیه جهادی در مصر مانند «صالح سریه» و «شکری مصطفی» و سران گروه هایی چون القاعده خود را وام دار اندیشه های وی معرفی کرده اند. اساس اندیشه تکفیری مستفاد از مکتوبات سید قطب ذیل مباحث او در تبیین توحید حاکمیت و تشریح الهی است. بیان شد که سید تأکید خاصی بر توحید الوهی و ربوبی و لوازم این دو مفهوم نداشته و اساساً تضادهایی عمیق را با قاطبه سلفیه در این حوزه رقم زده است؛ در مقابل، تأکید وی بر توحید حاکمیت نیز روی دیگری از سکه مخالفت های سید با سلفیه است، چراکه سلفی ها چیزی جز تقسیم ثلاثی توحید به سه شاخه توحید صفاتی، ربوبی و الوهی را بر نمی تابند.

اما زمانی که سخن از توحید حاکمیت می شود، همه نگاه ها به سمت «ابوالاعلی مودودی» و «سید قطب» به عنوان یکی از متأثرین نظریه وی معطوف می شود؛ اما آنچه مذاقه در آرای سید را اجتنابناپذیر کرده، رویکرد عمل گرایانه و انقلابی وی در تطبیق توحید حاکمیتی طرح شده از سوی مودودی است (هوشنگی و پاکتچی، ۱۳۹۰: ۱۹۲)؛ بهویژه این که، این مشی عملی به پدیده ای خطرناک به نام «تکفیر» نیز ختم شده و مصائب بیپایان آن گریبانگیر جوامع اسلامی و غیر اسلامی گردیده است. به همین جهت باید خوانش دقیقی از حقیقت مدعای سید درباره توحید حاکمیتی و حدود و ثغور تکفیر حکم بغیر ما انزل الله ارائه گردد. لذا در این بخش، گزاره هایی مهم و کلیدی از سخنان سید در مسئله تکفیر حاکم بغیر ما انزل الله ارائه می گردد تا مناط حکم تکفیر از بیانات وی استظهار شود.

۲_۲_۱. اصلتبخشی به توحید تشریح و حاکمیت در شکل گیری توحید

سید در ابتدای تقریر نظریه خود در باب تکفیر حاکم بغیر ما انزل الله، تلاش دارد توحید حاکمیتی را ضروری ترین جزء توحید الوهی قرار دهد؛ مقدمه ای مهم که اساس آن مبتنی بر

نظریات ابوالاعلی مودودی است. اما نکته مهم این است که این مسئله صرفاً در صغریات استدلالی سید قطب در تکفیر حاکم بغیر ما انزل الله قرار گرفته است.

در همین راستا سید اهمیت توحید حاکمیت را اینچنین تشریح می کند: «مردمان مدلول و مفهوم دین را منحصر به اعتقاد و شعائر و مراسم مذهبی میکنند و هر کس را که معتقد به یگانگی خدا و صداقت پیغمبر او باشد و شعائر و مراسم واجب را انجام دهد، داخل در دین خدا می‌شمارند؛ هرچند پرستش او با اعتراف به حاکمیت غیرخدا صورت پذیرد. مدلول و مفهوم دین خدا ضعیف گردیده و به گونهای درآمده است که در اندیشه عموم مردمان، جاهلیت جز بر اعتقاد، شعائر و مراسم مذهبی اطلاق نمیشود» (قطب، ۱۴۱۲ق، ۴: ۲۰۲۳).

ملاحظه می شود که سید توحید ذاتی، ربوبی و عبادی را در انعقاد اصل اسلام کافی نمی داند و بر آن است تا به توحید در تشریح و حاکمیت در موجودیت توحید ناب اصالت بخشد.

۲_۲_۲. توسعه مفهومی و مصداقی توحید حاکمیت به تطبیق شریعت و قوانین وضعی بشری

بیانات سید قطب در تفسیر فی ظلال القرآن مؤید برداشت خاص نوسلفیان از مفهوم تطبیق شریعت است، به گونه ای که وی صرف عمل نکردن به احکام شریعت، هرچند بدون انکار و جحود را از اسباب تکفیر می داند. سید قطب در تقریر عقیده اش مینویسد: «فرماندهان و سردمداران یا شریعت و قانون خدا را بدون کم و کاست مراعات و بدان عمل میکنند که در این صورت در دایره ایمان بوده و مؤمن به شمار می آیند و یا اینکه فرماندهان و سردمداران شریعت و قانون دیگری را اجرا میکنند که خدا بدان اجازه نداده و آن را به رسمیت نشناخته است؛ در این صورت کافر، ستمگر و سرکش از فرمان خدا به شمار می آیند. مردمان هم یا از فرماندهان و داوران، حکم و قضاوت خدا را در امور زندگانی خود میپذیرند و برمیگیرند که در این صورت مؤمن به شمار می آیند و یا این که جزای کار را میکنند و جزای راه را میسپرنند که در این حال، ایشان غیر مؤمن محسوب خواهند شد» (قطب، ۱۴۱۲ق، ۲: ۸۸۸).

سید قطب در این بیان، بر مصداق تطبیق شریعت به عنوان یکی از لوازم حاکمیت اسلامی زمامداران نیز تأکید خاص کرده است.

۲_۲_۳. تأکید بر مداخلت عمل به قوانین بشری در تکفیر حاکم بغیر ما انزل الله و محکومین وی

با بیان مقدمات سطور پیشین، در این بخش به مهم ترین و چالشبرانگیزترین بخش از بیانات سید می رسیم. نقطه عطف مدعیات سید به تأکید وی بر مداخلت عمل در تکفیر حاکم بغیر ما انزل الله و محکومین وی بازمی گردد؛ امری که از بیانات مطرح سید در سطور پیشین

کاملاً به ذهن متبادر می‌گردد. در این میان افرادی چون «بهنساوی» که به شدت بر ضد تکفیری بودن بیانات سید قطب تأکید داشته و به تفصیل نیز از این موضع خود دفاع کرده، برخی مکتوبات وی را که مشتمل بر مدخلیت قید عدم رضایت به حکم در تکفیر حاکم بغیر ما انزل الله است، مؤیدی بر مدعای خود می‌دانند (بهنساوی، ۱۳۹۲: ۱۳۰). بیان پیش رو، از جمله این استنادات به شمار می‌رود؛ جایی که سید می‌نویسد: «رضا به حکم خدا و پیغمبرش، دلیل ایمان راستین است. خشود بودن از داوری خدا و پیغمبرش خبر از استقرار حقیقت ایمان در دل می‌دهد و نشانه رعایت ادب لازم با خدا و با پیغمبر خداست» (قطب، ۱۴۱۲ق، ۴: ۲۵۲۶).

نمونه دیگری از این بیانات سید مطلبی است که وی در تفسیر سوره «مائده» متذکر شده و معتقد است: «تنها حاکمان نیستند که اگر شریعت یزدان را حکمیت ندهند و اجرا نکنند، مؤمن به شمار نیایند، بلکه فرمانبران نیز اگر به فرمان یزدان راضی نباشند و به قوانین او گردن نهند از دایره ایمان بیرون می‌افتند، هرچند به زبان ادعای ایمان کنند و خویشان را مؤمن بنامند» (قطب، ۱۴۱۲ق، ۲: ۸۹۵).

باید گفت بیانات سید که در سطور پیشین آمد، به صراحت به مدخلیت عمل در جاری کردن حکم تکفیر شهادت می‌دهد؛ لذا این معدود بیانات سید در ذکر رضایت قلبی به عنوان معیار باید بر گفته‌های صریح و پرشمار وی در کفایت عمل به عنوان معیار تکفیر حمل گردد. به واقع سید در بیانات مورد استناد بهنساوی اولاً، به صراحت به مدخلیت عمل حاکمان در تکفیر آن‌ها تأکید دارد؛ ثانیاً، قید رضایت و استحلال قلبی صرفاً برای محکومان ذکر شده، چراکه این گروه به نسبت حاکمان کمتر در معرض تشریح و عمل به قوانین وضعی بشری قرار دارند؛ لذا اکتفا به قید رضایت به این علت قابل توجیه است.

به علاوه، بیانات صریحی از سید قطب موجود است که وی مدخلیت عمل به تشریحات غیر الهی را به هر دو طیف حاکم و محکوم نسبت داده است؛ برای نمونه، سید در موضعی می‌نویسد: «گاهی بس بزرگ و زشتی است که پیغمبر صلی الله علیه و اله و سلم خدا را داور گردانند و پیغمبر برابر شریعت و فرمان یزدان برایشان داوری کند و در کنار آن، تورات داشته باشند و شریعت و فرمان یزدان هم در آن باشد، و داوری و قضاوت پیغمبر صلی الله علیه و اله و سلم خدا هم خوانی و هم سانی با چیزی داشته باشد که در تورات است _ قطعاً نیز چنین است، زیرا قرآن تصدیق‌کننده و نگاهبان تورات است _؛ سپس بیایند و به تورات و قرآن پشت کنند و روی گردان شوند. حال، این روگردانی با عدم التزام به داوری و فرمان باشد و یا با عدم رضای بدان» (قطب، ۱۴۱۲ق، ۲: ۸۹۵).

مراد سید از التزام در این بیان، همان عمل به قوانین الهی است و ملاحظه می‌شود وی در بیانی خطاب به عموم، هر دو قید التزام و استحلال را در تکفیر مؤثر دانسته است.

اما صریح ترین بیانات سید که جای هیچگونه تردیدی در حقیقت باور وی در مدخلیت عمل نمی گذارد، از این قرار است: «یزدان را رها میسازد و نمیپذیرد، زیرا از ویژگی ها و مقتضیات الوهیت، حقّ قانون گذاری و حاکمیت قوانین است. کسی هم برابر چیزی حکم نکند که خدا نازل فرموده و هر کس به چیزی حکم نکند که خدا نازل فرموده است، قطعاً الوهیت است؛ از سویی، الوهیت خدا را رها میسازد و نمیپذیرد و از دیگر سو، برای خود ادعای حقّ الوهیت و ویژگی های آن را دارد. اگر این و آن کفر نباشد، پس کفر چیست و کدام است؟ اصلاً ادعای ایمان یا اسلام به زبان چه میارزد؟ مگر نه این است که عمل _ که نیرومندترین بیان گر سخن است _ وقتی که گویای کفر باشد، از زبان فصیحتر و رس_ اتر است؟!» (قطب، ۱۴۱۲ق، ۲: ۷۳۹).

وی در موضعی دیگر دوباره بر مدخلیت عمل در تکفیر حاکم بغیر ما انزل الله تأکید کرده و می نویسد: «آخر کسانی که برابر چیزی حکم نمیکنند و عمل نمیکنند که یزدان آن را ن_ ازل فرموده است، ت_ رک الوهیت یزدان سبحان را اعلان میکنند و این الوهیت را خاصّ خدا نمیدانند! ترک چنین الوهیت و عدم اختصاص آن را به یزدان، با عمل و واقعیت زندگی خود اعلان میدارند، اگر هم آن را با زبان نگویند و در گفتار و نوشتارشان نمایند. معلوم است که سخن عمل و واقعیت هم توانا تر و فراتر از سخن دهان و زبان است. بدین خاطر است که قرآن ایشان را به خصال نکوهیده کفر و ظلم و فسق، ننگین میدارد» (قطب، ۱۴۱۲ق، ۲: ۸۲۸).

با این بیانات صریح، تردیدی در حقیقت باور سید در مسئله تکفیر حاکم و محکومان مخالف با توحید حاکمیتی نمی ماند و در این راستا عمل به قوانین بشری و یا جای گزینی این قوانین با تشریحات الهی در انعقاد تکفیر کفایت می کند؛ لذا باید گفت، سید بر خلاف قاطبه اندیشمندان فریقین و حتی سلفیه سنتی، از منحصر بودن این مسئله در استحلال قلبی اِبا کرده و قید التزام عملی نزد وی ضرورتاً با استحلال ملازمت داشته و می تواند در صدور حکم تکفیر جای گزین آن شود.

معتز الخطیب با ردّ مدعای موافقان سید مبنی بر تناقض ادبیت بیان وی و استنتاج مفهوم تکفیر از آن معتقد است: «نمی توان سید قطب را به واسطه صیغه ادبی بیاناتش، از مسئولیت مفاهیم ارائه شده از سوی وی معذور داشت؛ لذا مفاهیمی که وی تشریح و تئوریزه کرده، با انضمام به یکدیگر صرفاً به مفاهیمی خوشنبتار منتهی می شود» (خطیب، ۲۰۰۹: ۳۱).

قرضاوی نیز استدلال موافقان سید مبنی بر ادبیت و نه فقهیت وی را نمی پذیرد و معتقد است بر خلاف نظر ایشان، ادیب بودن فرد عاملی جهت وضوح تعابیر و رفع غموض و ابهام در متن می شود (خطیب، ۲۰۰۹: ۱۱۸).

سید قطب با کافی دانستن عمل به قوانین وضعی و یا عمل نکردن به تشریحات الهی در تکفیر حاکم بغیر ما انزل الله و محکومان وی، به روشنی با قاطبه اندیشمندان فریقین و حتی سلفیانی چون ابن کثیر و ابن تیمیه مخالفت کرده و به واقع مبنایی نو را که از آن بوی تکفیر استشمام می شود، ارائه داده است. حال باید دید چگونه می توان این رویکرد تکفیری سید را تفسیر و توجیه کرد و آیا اساساً مجالی برای این مسئله وجود دارد؟ به باور نگارنده، تفحص در بیانات سید می تواند چنین امری را ممکن سازد. در ادامه، در راستای توجیه منصفانه رویکرد تکفیری وی تلاش خواهیم کرد.

۳. رمزگشایی از بیانات تکفیری سید قطب

اشاره

یکی از توجیهاتی که پس از تسلیم موافقان سید بر اشمال بیانات وی بر تکفیر منبث از عمل نکردن به احکام الهی بیان می شود، به تمایز وی بین تکفیر مطلق و معین بازمی گردد (بهنساوی، ۱۳۹۲: ۲۳۲). به عبارتی، ایشان معتقدند سید صرفاً عمل نکردن به احکام الهی و یا گردن نهادن به قوانین وضعی بشری را، عملی کفرآمیز خوانده و هدف وی کافر خواندن اعیان افراد نبوده است. در پاسخ می گوئیم در نهایت با تطبیق مبنای سید در تکفیر با تحقق شرایط و انتفای موانع آن قطعاً افرادی زیادی از حاکمان و محکومان به طور عینی تکفیر خواهند شد؛ به عبارتی، تأکید اندیشمندان فریقین بر قید «استحلال قلبی» به نحوی گسترده از توسعه دامنه تکفیر می کاهد؛ در صورتی که با مبنای مورد نظر سید قطب قطعاً حکم تکفیر مطلق در موارد زیادی به تکفیر معین مبدل خواهد گردید، چراکه از منظر سید «عمل»، قائم مقام حقیقت اعتقاد است. در صورتی که می دانیم در اکثر اوقات، مخالفت با شرایع الهی به فسق و معصیت فرد بازمی گردد و نه عدم اعتقاد وی. در هر صورت، این توجیه موافقان سید نمی تواند کارگشا باشد.

گاهی گفته می شود که مراد سید از کفر حاکم بغیر ما انزل الله، صرفاً کفر عملی و نه اعتقادی اوست (بهنساوی: ۸۰). این توجیه نیز به هیچ روی کارگشا نیست، زیرا بیانات صریح سید _ که در سطور پیشین آمده _ به روشنی از مسلمان نبودن چنین افرادی سخن می گوید، نه این که بگوئیم هدف وی از تکفیر صرفاً اشاره به کفر اعتقادی و در نتیجه، تقبیح عمل حاکم و محکوم باشد. ضمن این که، سید این مسئله را ذیل توحید الوهی مطرح کرده که نشان از صیغه اعتقادی بیانات وی دارد، به گونه ای که در چهارچوب معیار سید، حکم کفر اعتقادی بر برخی افراد جاری خواهد شد.

در ادامه، به تبیین باور خود در خصوص رمز‌گشایی از حقیقت باور سید قطب در تکفیر حاکم بغیر ما انزل الله و محکومان وی خواهیم پرداخت.

۱_۳. کلید معمای رویکرد تکفیری سید قطب؛ تمایز بین کفر ظاهری و باطنی

به باور نگارنده، از خلال بیانات سید می‌توان به حقیقت رویکرد او به مسئله تکفیر پی برد. سید در حالی که قاطباً جوامع اسلامی و غیر اسلامی را غرق در جهالت می‌داند، به واقع برخی از انواع این جهالت عمیق را به حوزه اعتقادی سوق می‌دهد و سعی در تطبیق نظریه جاهلیت دارد. روشن است که قدم نهادن سید در این حوزه مستقیماً به مسئله ایمان، اسلام و کفر مرتبط است و خواه ناخواه باید شاهد اعلام موضع سید در تفهم و مصداقیابی جاهلیت اعتقادی باشیم. در این راستا سید قطب به واقع با طرح مسئله توحید حاکمیت، به نحو گسترده‌ای خود را به میدان خطیر تکفیر مخالفان این مبنا با معیار استحلال قلبی و یا التزام عملی به قوانین غیر الهی وارد می‌کند. در سطور پیشین روشن شد که توجیه بیانات سید به صورت منحصر کردن تکفیر به استحلال قلبی، راه به جایی نخواهد برد؛ گو این که طرح مباحثی چون تکفیر مطلق و معین و یا کفر اعتقادی و عملی نیز با وجود صراحت بیان سید در تبیین نظریه خود، نارسا و ناستوار خواهد بود.

به نظر می‌رسد، سید قطب صرفاً به تکفیر باطنی حاکمان بغیر ما انزل الله حکم کرده و به این واسطه مسیر جاری کردن احکام کفر و ارتداد ظاهری را مسدود کرده است. به واقع اگر مراد سید از حکم به تکفیر همین حکم به کفر باطنی باشد، بر اساس مبانی فقهی خون، مال و ناموس شخص به واسطه نقض نشدن اسلام ظاهری محفوظ خواهد ماند. حال باید دید چه مؤیداتی برای این احتمال از خلال بیانات سید قابل استظهار است.

مهم‌ترین بخش بیانات سید که در چند موضع تفسیرش ذکر شد، تأکید وی به عدم عنایتش به مجادلات فقهی و صدور احکام در این حوزه است.

مقدمه نخست این که، سید به مفهوم اسلام ظاهری به صراحت باور داشته و از آن دفاع می‌کند. وی اسلام ظاهری را موجب جاری شدن حقوق اجتماعی فرد به عنوان مسلمان دانسته و می‌نویسد: «با وجود این، کرامت و عنایت یزدان مقتضی بوده است که در برابر همه اعمال خوبی که انجام داده‌اند، بدیشان پاداش دهد و چیزی از پاداش ایشان را نکاهد. همین اسلام ظاهری که هنوز با دل‌ها نیامیخته است تا ایمان متقن و مطمئن گردد، همین اسلام برای پذیرش اعمال خوبشان بس است و اعمالشان ضایع نمیشود و هدر نمی‌رود، آنگونه که اعمال کافران ضایع میشود و هدر می‌رود» (قطب، ۱۴۱۲ق، ۶: ۳۳۵۵).

وی در جایی دیگر، از اکتفا به اسلام ظاهری در نبرد با کفار سخن گفته و معتقد است: «خداوند به مسلمانان دستور میدهد هنگامی که برای جنگ جویی بیرون میروند، به جنگ کسی نپردازند یا او را نکشند تا وضعیت کاملاً برایشان روشن گردد و تحقیق لازم انجام پذیرد و این که به ظاهر حال، یعنی مسلمان بودن طرف اکتفا و بسنده کنند؛ مسلمان بودن که با واژههایی که از دهان بیرون میآید ثابت میشود، زیرا دلیلی در دست نیست که خلاف واژهها را برساند و عکس ظاهر را ثابت گرداند» (قطب، ۱۴۱۲ق، ۲: ۷۳۶).

اما به اصل بحث در زمینه توجیه بیانات تکفیری سید بازمی گردیم و می گوئیم سید قطب به صراحت خود را از صدور حکم فقهی در زمینه ایمان و کفر بری می داند و به واقع وظیفه داعیان اسلامی را صرفاً دعوت و نه قضاوت دانسته است (خطیب، ۲۰۰۹: ۱۳۱). لذا باید گفت تأکید سید بر این مبنا نشان می دهد که وی به تکفیر به مفهوم ظاهری آن معتقد نیست، چراکه کفر ظاهری در مبنای فقهی فریقین با صدور حکم فقهی ملازم دارد و نمی توان گفت شخصی _ مثلاً _ به واسطه سبّ النبی و یا انکار ضروریات کافر شده و در عین حال به حجت داعی بودن از اجرای حکم ارتداد وی سر باز زد.

لذا معتقدیم این تأکید سید بر صبغه اعتقادی و نه فقهی بیاناتش، مؤید این مسئله است که وی در کفر حاکمیت و تشریح که دامنه بسیار گستردهتر از دیگر اسباب تکفیر در بیان وی دارد، به کفر باطنی نظر داشته و به واقع حاکم و محکوم را به عذاب اخروی منبث از کفر در تشریح وعده می دهد.

اما برخی بیانات سید در این حوزه از این قرارند؛ وی در تعیین مفهوم ایمان و کفر می نویسد: «ما در این جا نمیخواهیم وارد مجادله فقهی درباره حدود و ثغور ایمان، و حدود و ثغور اسلام گردیم. این حدود و ثغور فقهی است و معاملات شرعی بر آن ها استوار و پایدار

میگردد. ما در این جا در خدمت سوره های هستیم که از حقیقت کار در ترازوی یزدان سخن

میگوئید و بیان میدارد چه کاری در پیشگاه او ارزش و اعتبار دارد. این کاری است که جدای از نمادها و پدیده های پیدا و هویدایی است که معاملات بر آن ها برجا و برپا میگردد» (قطب، ۱۴۱۲ق، ۶: ۳۹۸۵).

تأکید وی بر حدود ثغور فقهی و تأثیر آن در معاملات بین افراد، ناظر بر این امر است که وی با جنبه اعتقادی مسئله کار دارد؛ در عین حال، در حوزه اعتقادی وی با تأکید بر کفر باطنی، خود را از صدور حکم فقهی کفر ظاهری که به سلب حقوق اجتماعی و امنیت جانی فرد بازمی گردد، معاف می گرداند.

تأکیدات وی بر تلازم بین وجود اسلام و عمل صالح، مؤید این مسئله است که وی به واقع بدون توجه به ظاهری و یا باطنی بودن کفر _ که به مسئله جاری کردن احکام عملی تکفیر و ارتداد مرتبط است _ به اثرات سوء کفر، توجه داشته و آن را در راستای پیشروی جامعه به سمت جاهلیت اعتقادی تعریف می کند.

وی در جایی دیگر می نویسد: «ما در این جا ایمان را به سان تعریف فقهی آن، تعریف نمیکنیم و صرفاً از سرشت ایمان و از ارزش آن در زندگی سخن می گوئیم» (قطب، ۱۴۱۲ق، ۶: ۳۹۷۲).

سید در تفسیر آیه ۵ سوره «توبه» نیز معتقد است: «آیه شریفه دستور میدهد از مشرکان دست بردارید و ایشان را نیازارید، اگر مشرکان توبه را برگزیدند و به سوی خدا برگشتند و شعائر و م_راس_م آیین اس_لام را ان_جام دادند. ما دوست نداریم در این جا وارد جدال فقهی درازی شویم که کتاب های تفسیر و فقه درباره این نصّ نوشته‌اند و سخن را به درازا بکشانیم درباره اینکه اسلام باید دارای چه شرایطی باشد تا اگر کسی آن ها را ترک ک_رد کافر گردد؟ چه وقت کافر میشود؟ و درباره اینکه چه چیزهایی از اصول و ارکان معروف اسلام از توبهکننده پذیرفته و بسنده میگردد یا پذیرفته و بسنده نمیگردد؟ زیرا گمان نمیبریم که این آیه در صدد بیان چیزی از همه این ها باشد» (قطب، ۱۴۱۲ق، ۳: ۱۶۰۳).

در این جا نیز ملاحظه می شود که سید به شدت از نظر به جنبه فقهی مسائل مرتبط با ایمان و کفر ایا دارد و اساساً معتقد است آیات، ناظر به تبیین کفر باطنی است و نه بیان اسباب نقض اسلام ظاهری که با صدور حکم تکفیر و یا ارتداد ملازم دارد.

۲_۳. تحلیل برخی بیانات سید قطب درباره ارتداد فرد ناقض توحید حاکمیت

اما در مقابل حجم عظیم بیانات سید که به نحو مورد اشاره، قابل تأویل هستند، وی بیاناتی دارد که با تفسیر اخیر ما از حقیقت تکفیر ناقض توحید حاکمیت، هم خوان نیست. وی می نویسد: «اعتقاد به الوهیت یزدان یگانه جهان، انجام شعائر و مراسم بندگی ایزد یکتای سبحان، کرنش بردن و پرستش کردن آفریدگار مّان، پیروی کردن، اطاعت کردن و خضوع و خشوع در برابر فرمان یزدان، در همه امور زندگی است و بدون همه این معانی و مفاهیم، ورود به اسلام صورت نمیگیرد و اتمام نمییذیرد و صفت "مسلمان" به مردمان داده نمیشود و حقوقی که اسلام آن را در جان و مال برایشان در نظر میگیرد بدیشان تعلق نمیابد. و آنان را هم چنین متوجه سازند که تخلف از یکایک ای_ن مدلول ها و مفهوم ها به منزله تخلف از همه

آن هاست، و مردمان را از اسلام بیرون می‌آورد و به جاهلیت داخل میگرداند و قطعاً ننگ کفر یا داغ شرک، بهره ایشان میکند و بدیشان میزند» (قطب، ۱۴۱۲ق، ۴: ۱۹۴۵).

این بیان سید در نفی حقوق اسلام ظاهری از فرد ناقض توحید حاکمیتی، به واقع امری بر خلاف مدعای وی مبنی بر صادر نکردن حکم فقهی برای افراد است؛ لذا باید این بیان منحصر به فرد سید را به حکم عام وی مبنی بر صادر نکردن حکم فقهی برای ناقض توحید حاکمیتی ارجاع داد و یا اینگونه گفت که وی موافق با قاطبه اهل سنت، استحلال قلبی را موجب حکم ارتداد و سلب حقوق دینی می‌داند، اما برای نقض توحید حاکمیت به واسطه عمل که دامنه وسیعی از حکام و محکومان را در بر می‌گیرد، وی صرفاً به کفر باطنی آن‌ها و حکم به جاری کردن حقوق اسلام ظاهری اکتفا کرده است.

وی در موضعی دیگر از تفسیرش با صراحت تمام می‌نویسد: «وقتی که مدلول و مفهوم دین و مدلول و مفهوم عبادت در دل مردمان جای گرفته است، اینچنین برداشت کرده‌اند که عبادت غیر خدا، آن عبادتی که انسان‌ها بدان از اسلام بیرون میروند و به جاهلیت داخل

میشوند، تنها انجام شعائر و مراسم آیینی برای غیر خداست؛ مثل انجام عبادت برای بت‌ها و خداگونه‌ها. انسان هر زمان از این شکل عبادت دوری‌گزیند، از شرک و جاهلیت دوری کرده و مسلمان شده است و نباید او را کافر قلمداد کرد و او باید برخوردار از هر آن چیزی شود که مسلمان در جامعه اسلامی از آن برخوردار میشود، از قبیل محفوظ و مصون ماندن خون، ناموس و اموال او... و سایر حقوق مسلمان بر مسلمان؛ این گمان پوچی است، و کاستی پذیرفتن و افت کردن است؛ بلکه تبدیل و تغییر مدلول و مفهوم واژه عبادت و پرستشی است که مسلمان با آن به دایره اسلام وارد یا از آن خارج میگردد» (قطب، ۱۴۱۲ق، ۴: ۱۹۰۲).

سید در این جا بر توحید حاکمیت و تشریح تأکید می‌کند، اما نکته این است که در توضیح مراد خود از توحید تشریحی به معیار تحلیل حرام و تحریم حلال و جا زدن برخی احکام به نام حکم الهی از سوی علمای اهل کتاب توجه دارد. باید گفت حلال کردن حرام الهی و حرام کردن حلال‌ها به واقع می‌تواند از حقیقت عقیده درونی شخص خبر داده و قائم مقام استحلال قلبی گردد؛ مانند این که پاره کردن مصحف شریف نیز عملی است که از منظر فقهای فریقین به علت اخبار از استحلال قلبی این عمل، منجر به ارتداد فرد می‌گردد. لذا می‌توان گفت در این موضع نیز سید به درستی به سلب حقوق اسلام ظاهری مانند امنیت جان و مال از شخص محلل محرّمات حکم داده است؛ در حالی که وضع قوانین بشری در جامعه نمی‌تواند بدون قول لسانی مبنی بر ترجیح قانون بشری بر تشریح اسلامی از اسباب تکفیر باشد؛ اما بیان شد که سید در این مسئله،

جميع اعمال را قائم مقام باور قلبی می داند و البته در این مسئله _ بر خلاف بحث تحریم محرمات _ مایل به صدور حکم فقهی نبوده و صرفاً حالِ چنین اشخاصی را همچون منافقان می داند که واجد اسلام ظاهری و کفر باطنی بوده و مستحق عذاب اخروی هستند.

در صورت مقبول نبودن چنین تفسیری از حقیقت مدعای سید در خصوص مستثنا بودن مسئله تحریم محرمات و مانند آن ها از تکفیر منجر به سلب حقوق اسلامی، با منظور کردن باور عمیق وی در صادر نکردن حکم فقهی می توان این مورد را به محکومات بیان سید ارجاع داد و به سان تمامی بیانات تکفیری سید، صرفاً وی را معتقد به کفر باطنی ناقضان توحید حاکمیتی در عین برخورداری شخص از حقوق اسلام ظاهری دانست که همچون اهل نفاق، باطناً کافر و مستحق عذاب اخروی بوده، اما جان و مال آن ها محفوظ است.

در نهایت می توان گفت، هرچند بیانات سید در مسئله توحید حاکمیت به واقع با مسئله تکفیر حاکم و محکوم ارتباطی وثیق دارد، اما می توان به ناظر بودن بیانات تکفیری وی به کفر باطنی سخن گفت؛ به گونه ای که وی را از صدور حکم فقهی تکفیر و ارتداد بی نیاز کرده است. به عبارتی، غایت مورد توجه سید از طرح مسئله کفر در تشریح، صرفاً انذار جوامع اسلامی و غیر آن ها از پیامدهای التزام به کفر حاکمیتی بوده و سید با طرح کفر باطنی در عین خطیر جلوه دادن عدم التزام به این مفهوم، خود را از تکفیر معین و ظاهری ناقضان توحید حاکمیتی معاف کرده است. در همین راستا می توان به تعلیل توسعه سید در معاییر (جمع معیار) کفر حاکمیتی پرداخت و به این باور رسید که تأکید وی بر مدخلیت عمل در تکفیر (بر خلاف عموم اندیشمندان فریقین) با منظور داشتن کفر باطنی تناسب دارد؛ این در حالی است که موافقان و مخالفان سید بر آن بوده اند که طبق روش عموم علمای فریقین، دست کم در بخش هایی از مسئله حکم بغیر ما انزل الله، به جنبه های فقهی پردازند. اما باید گفت، کلید تفهم حقیقت باور سید به همین بیتوجهی او به جنبه فقهی و به تبع آن کفر ظاهری بازمی گردد و این مسئله نیز معلول عنایت سید به مسئله برانگیختن جامعه نسبت به لوازم خطیر کفر حاکمیتی است. لذا اگرچه معتقدیم نگاه سید به مسئله توحید حاکمیتی بر خلاف مودودی کاملاً عمل گرایانه است، اما سید این عملگرایی را در سایه توجه دادن به لوازم فاسد کفر باطنی به حاکمیت مطلق الهی تعریف کرده؛ لیکن گروه های تکفیری مشی عملگرای سید را به اشتباه با صبغه اعتقادی منجر به صدور حکم فقهی تفسیر کرده اند، در حالی که سید اصلاً حیطه اعتقادی خود را با توجه دادن به کفر باطنی و پیامدهای آن در جاهلیت اعتقادی مدرن تبیین کرده است. اما موافقان سید نیز در این باره منصفانه عمل نکرده و هر گونه برداشت تکفیری از مکتوبات سید را وجیه نمی دانند. در نهایت باید گفت همین

اتهام کفر باطنی به مسلمین هرچند بدون سلب حقوق اسلام ظاهری از سوی سید، آن هم با مبنایی ناستوار چون توحید حاکمیتی به عنوان مصداقی از شذوذ فکری سید، شایسته تقیح است، چراکه سید می توانست همین اصلاحطلبی اعتقادی و اجتماعی پرثمرش را به گونه ای مستند به منابع دینی و البته اعتدال گرایانه پی گیری کند تا سوءبرداشت ها و اعمال بدون توجیه تکفیری ها، عاملی برای حیط مساعی مأجور و نیکوی وی در اصلاح عملکرد حکام و محکومان جوامع اسلامی نسبت به قوانین و تشریحات الهی قرار نگیرد.

۴. بررسی تطبیقی مفهوم شناسی ایمان از منظر سید قطب و سلفیه

۴_۱. سلفیه و مفهوم شناسی «ایمان»

تلقی سلفیه از مفهوم «تکفیر» را باید در قرائت خاص ایشان از مفهوم «ایمان» جست و جو کرد. شرطیت عمل به جوارح در صحت و تحقق ایمان، شاخصه اصلی و شعار سلفیه در تنقیح این مفهوم به شمار می آید (شبل، بی تا: ۳۶؛ معاشر، بی تا: ۴۳؛ الجزائری، بی تا: ۳۸). سلفیه جهادی صرف عمل قلبی را در تحقق مفهوم ایمان کافی نمی دانند و بر اصل عمل جوارحی تأکید دارند (آل خضیر، ۲۰۰۹: ۴۰). نکته جالب توجه در این قرائت از مفهوم ایمان، انتساب مخالفان این تلقی از ایمان به تفکر ارجائی از سوی علمای منتسب به جریان تکفیری است (الجزائری، بی تا: ۲۱، آلخضیر، ۲۰۰۹: ۵۸؛ حوالی، ۱۴۰۵ق، ۲: ۱۵۱). به عبارتی می توان گفت، تکفیریون بر بنیادین بودن نقش عمل جوارحی در تحقق مفهوم ایمان _ به جای بایستگی عمل جوارحی برای ایمان _ اصرار دارند که از جهاتی با تفکر خوارج در تعریف ایمان مشابهت دارد (تفتازانی، بی تا، ۵: ۱۷۶).

۴_۲. مفهوم شناسی ایمان از منظر سید قطب

سید قطب بدون تبعیت از فروعیات مورد تأکید سلفی ها، توصیف ایمان به تصدیق صرف را جایز ندانسته و انعقاد اصل ایمان را با عمل به لوازم آن ملازم می داند. وی دین را مجرد تصور عقلی و تصدیق قلبی ندانسته و آن را مترادف با تحکیم منهج الهی در امور بندگان خدا و تحکیم الی الله می داند (قطب، ۱۴۱۲ق، ۱: ۳۷۸)، و در ادامه معتقد است کسی که به این امر ملتزم نباشد مسلمان نیست، هرچند ادعای اسلام کند. وی می نویسد: «انسان به زبان میگوید: او مسلمان است. این آیین و مسائل آن را باور دارد. نماز میخواند، و گذشته از نماز، همه مراسم دینی را نیز انجام میدهد. اما با وجود این، حقیقت ایمان و حقیقت تصدیق دین، دور از اوست؛ هنگامی که این حقیقت ایمان، این حرکت را به دنبال نیاورد، نشانه نبودن حقیقت ایمان است»

و میرساند که اصلاً ایمانی در میان نیست. حقیقتِ تصدیق و باور داشتن به دین و آیین و سزا و جزا، واژه‌های نیست که با زبان گفته شود» (قطب، ۱۴۱۲ق، ۶: ۳۹۸۶).

سید در جایی دیگر ایمان را اینگونه تعریف می‌کند: «ایمان این است که دل، خدا و پیامبر خدا صلی الله علیه و اله و سلم را تصدیق کند و باور داشته باشد؛ تصدیق و باوری که شک و تردیدی آمیزه آن نگردد؛ تصدیق و باوری که ثابت و مطمئن باشد و لرزان و پریشان نگردد، و سوسه‌ها بدان راه نیابد و دل و خرد درباره آن متزلزل و نگران نشود. آن ایمانی که جهاد با مال و جان در راه یزدان از آن برجوشد و سرچشمه بگیرد» (قطب، ۱۴۱۲ق، ۶: ۳۳۵۵).

سید مدخلیت عمل در ایمان را در مواضع متعددی از تفسیر خود نیز ذکر کرده است (قطب، ۱۴۱۲ق، ۲: ۷۳۱؛ ۳: ۱۶۹۵؛ ۶: ۳۹۷۳).

۴_۳. بررسی تطبیقی مفهوم شناسی ایمان از منظر سید قطب و سلفیه

باید گفت نظریه سید در مفهوم شناسی ایمان، متأثر از رویکرد عمل‌گرایانه و اصلاح‌محورانه اوست؛ لذا این توافق اجمالی با سلفی‌ها در پذیرش مدخلیت عمل در ایمان را نمی‌توان مؤیدی برای اتباع تامّ وی از منهج سلفیه در تحدید مفهوم ایمان معرفی کرد. تأکید سید بر قائم مقام بودن عمل از اعتقاد قلبی در مسئله‌ای چون توحید حاکمیت نیز می‌تواند متأثر از همین تلقی او از مفهوم ایمان باشد. در حوزه مفهوم شناسی ایمان، سید با تعریف سلفی از ایمان توافق داشته و عمل را در انعقاد اصل ایمان دخیل می‌داند؛ هرچند رویکرد وی در این تعریف از ایمان، بیش از اتباع تامّ او از راهبردهای سلفیه در تعریف این مفهوم، به منهج عمل‌گرایانه وی در برانگیختن توده‌های اجتماعی به سمت ایمان حقیقی بازمی‌گردد.

نتیجه

الهام‌گیری فرقه‌های تکفیری عصر حاضر از اندیشه‌های سید قطب غیر قابل انکار است؛ گو این که سران گروه‌های تکفیری به صراحت به تأثر عمیق خود از اندیشه‌های سید قطب در حوزه تنقیح مفاهیم توحید و تکفیر اقرار کرده‌اند.

در حوزه تفسیر صفات خبریه ذات الهی، تأویل‌گرایی سید قطب سبب انتقادات تند داعیان سلفی‌گری به وی شده، به گونه‌ای که وی را در زمره معطله (یعنی اصحاب تعطیل صفات) ذکر کرده‌اند؛ لذا وی در این مسئله اساسی، راه خود را از سلفی‌ها جدا کرده است.

طرح «توحید در حاکمیت» از سوی سید قطب به عنوان یکی از شقوق توحید، به شدت از سوی سلفیون سنتی مورد انکار قرار گرفته است. سید توحید ذاتی، ربوبی و عبادی را در انعقاد

اصل اسلام کافی نمی‌داند و بر آن است تا به توحید در تشریح و حاکمیت در موجودیت توحید ناب، اصالت بخشد.

اما نقطه عطف مدعیات سید به تأکید وی بر مدخلیت عمل در تکفیر حاکم بغیر ما انزل الله و محکومان وی بازمی‌گردد. در این حوزه هرچند بیانات سید در مسئله توحید حاکمیت، با مسئله تکفیر حاکم و محکوم ارتباطی وثیق دارد، اما می‌توان به ناظر بودن بیانات تکفیر وی به کفر باطنی سخن گفته، به گونه‌ای که وی را از صدور حکم فقهی تکفیر و ارتداد بی‌نیاز کرده است. به عبارتی، غایت مورد توجه سید از طرح مسئله کفر در تشریح، صرفاً انذار جوامع اسلامی و غیر آن‌ها از پیامدهای التزام به کفر حاکمیتی بوده و سید با طرح کفر باطنی در عین خطیر جلوه دادن عدم التزام به این مفهوم، خود را از تکفیر معین و ظاهری ناقضان توحید حاکمیتی معاف کرده است.

در حوزه مفهوم شناسی ایمان، سید با تعریف سلفی از ایمان توافق داشته و عمل را در انعقاد اصل ایمان دخیل می‌داند؛ هرچند رویکرد وی در این تعریف از ایمان بیش از اتباع تام او از راهبردهای سلفیه در تعریف این مفهوم، به منهج عمل گرایانه وی در برانگیختن توده‌های اجتماعی به سمت ایمان حقیقی بازمی‌گردد.

سید به واقع همسو با سلفیه جهادی، ناآگاهان به مسئله توحید حاکمیتی را معذور ندانسته و به واقع عدم التزام عملی و یا استحلال قلبی به این اصل را موجب تکفیر می‌داند، اما در مخالفت با قاطبه سلفیه صرفاً بر کفر در تشریح و حاکمیت تأکید کرده است. وی ضمن باور به کفر ناقضان توحید حاکمیتی قائل به ضرورت اجرای لوازم حکم تکفیر و ارتداد در این مسئله نیست و لذا این اشکال به سید وارد است که در صورت تحقق شروط و رفع موانع تکفیری، دلیلی برای عدم صدور حکم شرعی نداریم.

منابع

۱. آلوسی، ابو‌الثناء سید محمود، (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: علی عبدالباری عطیه، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۲. آل خضیر، محمد بن محمود، (۲۰۰۹)، الایمان عند السلف و علاقته بالعمل، ریاض، مکتبه الرشد، الطبعة الثالثة.

۳. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، (۱۴۱۱ق)، الفتوی الحمویة الکبری، ریاض، دار فجر للتراث.

۴. _____، (۱۹۹۸)، الاسماء و الصفات، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۵. _____، (۱۴۳۲ق)، تفسیر شیخ الاسلام ابن تیمیه، ریاض، دار ابن‌الجوزی.

۶. _____، (بی‌تا)، مجموع الفتاوی، تحقیق: عبدالرحمن بن محمد العاصمی، ریاض، مکتبه ابن تیمیه، الطبعة الثانية.

۷. ابن منظور، محمد بن مكرم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بيروت، دارالفكر للطباعة و النشر و التوزيع، چاپ سوم.
۸. الاشقر، عمر سليمان، (بى تا)، اسماء الله و صفاته فى معتقد اهل السنة و الجماعة، عمان، دار النفائس.
۹. بهنساوى، سالم، (۱۳۹۲)، نقد و بررسى اندیشه تكفير، ترجمه: سالم افسرى، تهران، احسان.
۱۰. بنباز، عبدالعزيز، (۱۴۰۴ق)، تنبيهات هامة على ما كتبه الشيخ الصابونى، بى جا، البحوث الاسلاميه، العدد ۱۰.
۱۱. پاكتنجى، احمد و حسين هوشنگى، (۱۳۹۰)، بنياد گرايى و سلفيه، تهران، دانشگاه امام صادق عليه السلام.
۱۲. تفتازانى، سعدالدين، (بى تا)، شرح المقاصد، بيروت، عالم الكتب.
۱۳. الجزائرى، ابو حاتم، (بى تا)، الحجج السلفيه على ركنية العمل فى الايمان، بيجا.
۱۴. حامد، ولاء، (۱۹۷۹)، عقيدة الشهيد سيد قطب المفترى عليها، قاهره، كتاب المختار.
۱۵. الحوالى، سفر بن عبدالرحمن، (۱۴۰۵ق)، ظاهره الإرجاء فى الفكر الإسلامى، رسالة الدكتوراه جامعه أمالقرى، كلية الشريعة و الدراسات الإسلاميه، قسم الدراسات العليا الشرعيه، فرع العقيدة.
۱۶. الخطيب، معتز، (۲۰۰۹)، سيد قطب و التكفير، از مه (با تاى تانيث) افكار ام مشكله قراء، قاهره، مكتبة مدبولى.
۱۷. الشبل، على بن عبدالعزيز، (بى تا)، الايمان عند السلف و مخالفهم، شبكة الالوكه، بى جا.
۱۸. شهرى، گلسخن، (۱۳۹۱)، مفهوم جاهليت و اصولگرايى مذهبي سياسى در اندیشه سيد قطب، تهران، احسان، چاپ اول.
۱۹. السنانى، عصام، (۱۴۲۴ق)، براءة علماء الامة من تزكية اهل البدعة و الذمة، المدينة المنوره، مكتبة الفرقان.
۲۰. عليوى، ابنخليفه، (بى تا)، عقيدة السلف و الخلف فى ذات الله و صفاته و افعاله، دمشق، مكتبة زيد بن ثابت.
۲۱. العماد، عصام، (۱۳۸۶)، روشى نو و صحيح در گفت و گو با وهابيت، ترجمه: حميدرضا غريبرضا، تهران، دهكده جهانى آل محمد صلى الله عليه و آله وسلم.
۲۲. عنایت، حميد، (۱۳۵۸)، سیری در اندیشه سياسى عرب، تهران، اميركبير.
۲۳. قطب، سيد بن ابراهيم شاذلى، (۱۹۶۸)، التصوير الفنى فى القرآن، قاهره، دارالشروق.
۲۴. _____، (۱۴۱۲ق)، فى ظلال القرآن، بيروت _ قاهره، دارالشروق، چاپ هفدهم.
۲۵. المبرد، معاذ، (بى تا)، كليات القانون و الحكم بغير ما انزل الله، بيجا.

٢٦. المدخلی، ربیع بن ہادی، (بی تا)، حقیقہ دعویٰ اخوان المسلمین، بیجا.

٢٧. _____، (بی تا)، اضواء اسلامیہ علی عقیدہ سید قطب، بیجا.

٢٨. معاشر، احمد، (بی تا)، الجہل بمسائل الاعتقاد و حکمہ، ریاض، دار الوطن.

ص: ١٣٢

منزله المكاتبات الرضويه فى حل المعضلات الكلاميه للإماميه /مهدى غلامعلى

اشاره

وصلت الينا الكثير من مكاتبات الإمام الرضا عليه السلام . البحث الحاضر للإجابة على السؤال التالى: ما هى منزله المكاتبات الكلاميه للإمام الرضا عليه السلام بين مجموع مكاتباته عليه السلام؟ و ما هى المعضلات التى تناولتها هذه المكاتبات بشكل أوسع؟ اتضح بعد التتبع أن ما يقارب ربع مكاتباته عليه السلام تتناول المسائل الكلاميه الرائجه فى ذلك العصر. و بعد أن درسناها توصلنا إلى أن أهم المعضلات الكلاميه فى النصف الثانى من القرن الثانى تتبلور ضمن المحورين الرئيسيين التالين: «التوحيد» و «الإمامه». فأهم الشبهات المتعلقة بالتوحيد هى التشبيه و التجسيم و رؤيه البارى تعالى، كما أن أهم الشبهات المتعلقة بالإمامه هى: صفات و علامات الإمام المعصوم، و الشبهات التى أثارها الواقفه. من جانب آخر فقد حاول الإمام الرضا عليه السلام فى هذه المكاتبات حلّ المعضلات المذكوره بأربع أساليب هى: الإرشاد، و الإعجاز، و الذمّ، و الاستدلال.

الألفاظ المحوريه

الإمام الرضا عليه السلام ، المكاتبات، الأحاديث الكلاميه، الشبهات الكلاميه، المعضلات الاعتقاديه عند الشيعة.

إشارة

التعاليم التعبدية في نطاق العقائد هي ما لا يعجز العقل بمفرده الكشف عنها و إثباتها، و لهذا فإن المصدر الرئيسي لهذه العقائد هو الوحي و النقل المعتبر. و لهذه التعاليم وجود واضح و ملموس في العقائد الشيعية، فقد استعرضت هذه التعاليم مساحه واسعه من جزئيات التوحيد و النبوه و الإمامه و المعاد. و إن فهم التعاليم التعبدية و التي تتمثل في مرحله الأخذ و الكشف و مرحله التبيين و التفسير، هي محل خلاف بين المتكلمين، فسلوك البعض منهج التسليم لما ورد فيها، بينما سلك آخرون نهج التعقل و التدبر. و في هذه الأثناء يحاول الشيخ المفيد أن يسلك منهجاً متوسطاً بينهما من خلال اعتماد على مبني «حاجه العقل للنقل» و «كون المعرفة الدينيه اكتسابيه»، ففي مرحله الكشف عن هذه التعاليم هو يسلم للنقل بعد تقييمه عقلياً، و في مرحله الفهم يستمد من كلا المصدرين في تفسير هذه التعاليم. و تشير نتائج البحث إلى أنه يميل للجانب العقلي بشكل أكثر، و يعتمد على العقل بالحد الأقصى، و ذلك من خلال دراسته اعتماده على المصدرين المذكورين.

الألفاظ المحوريه

التعاليم التعبدية، منهج المتكلمين، التعقل، التعبد، الشيخ المفيد.

اشاره

وقع الكلام فى تسعه عشر آيه من آيات القرآن الكريم عن «الروح» و أوصافها. و قد تعرض المفسرون و المتكلمون الإسلاميون منذ قديم الأيام لكيفيه ارتباط الروح بالانسان و الملائكه، و وظائفها و آثارها، مضافاً الى البحث عن تجردها أو ماديتها. و النظرية الرائجه هي أن للروح مصاديق عديده فى القرآن؛ إحداهما: النفس الانسانيه الناطقه. لكن يرى آيه الله محمد باقر الملكتى الميانجى □ أن الآيات المذكوره بتمامها لا- تشير للنفس الانسانيه. و أن التفسير بروح القدس هو المحور الذى يجمع الآيات المذكوره أجمع، و أن الاستدلال بالآيات المشار اليها على تجرد الروح عارٍ عن الدليل. و المحور الآخر الذى تناوله هذا التفسير هو تبين الشأن العلمى لروح القدس و كيفيه ارتباطه بحامله، و تحليل منزلته فى النبوه و الإمامه. و إذا ما تجاوزنا الدلاله الظاهريه للآيات المذكوره فإن روايات أهل البيت عليهم السلام تعدّ مصدراً مهماً لهذا المفسر فى التفسير المذكور.

الألفاظ المحوريه

روح القدس، عرش العلم، النبوه، الولايه، تفسير مناهج البيان

اشاره

السيد المرتضى الاديب و المتكلم الشيعي المعروف هو من القائلين بنظريه «الصرفه». و قد اختار هذه النظريه بمقتضى متطلبات المحيط الذى كان فيه و مع علمه بخصائص الصرفه. و إن عوامل نظير: أزمه إشكالات اليهود و المسيح غير العرب فى بحث اعجاز القرآن، و الأبحاث الكلاميه للمدارس الاسلاميه المختلفه لبيان وجوه الإعجاز، و إتاحة أجواء حره لأمثال هذه الأبحاث، تمثل أهم العوامل التاريخيه لاختياره هذه النظريه. و إن لتأملات السيد الأديبه و الكلاميه _ أعم من لزوم الاعتماد على المعايير غير الذوقيه فى تقييم و تقدير بلاغه القرآن _ و صعوبه إفهامه، و امتناع منافسه القرآن فى تقارير الاعجاز البيانى و عموميه الفهم فى نظريه الصرفه كان لها دور بالغ فى اختياره لهذه النظريه. البحث الحاضر يحاول _ و من خلال دراسه مناشئ طرح هذه النظريه فى عصر السيد المرتضى و الأرضيه التاريخيه و العلميه لهذه النظريه _ أن يحلل نهجه المذكور.

الألفاظ المحوريه

الصرفه، السيد المرتضى، اعجاز القرآن، نهج.

اشاره

ذكرت مسأله الخلود مقرونه باستثناء المشيئه الالهيه فى الآيه ١٠٧ من سوره هود الشريفه، و قد اتفق المفسرون على خلود الكفار فى نار جهنم، و اختلفوا فى خلود أهل الكبائر من المؤمنين. السؤال الأصيلى الذى يجيب عنه هذا البحث هو: هل إن تفسير الأشاعره و المعتزله و الإماميه لهذه الآيه متأثر بالمباني الكلاميه التى يعتمدونها، أم أنهم عدلوا أحياناً فى تفسيرها عن هذه المباني؟ البحث الحاضر يبين أن مفسرى الأشاعره و المعتزله و الإماميه قد تأثروا بالمباني الكلاميه فى تفسير هذه الآيه على مدى القرون السالفه، فمفسرو الأشاعره منذ القديم وحتى القرن العاشر متأثرون بمبانيهم الكلاميه تماماً، و أما المتأخرون منهم و من كان فى القرنين الثالث عشر و الرابع عشر فقد عدلوا عن مقاله القدماء و فسروا الآيه فى إطار جديد.

الألفاظ المحوريه

الخلود، الأشاعره، المعتزله، الإماميه، أهل الكبائر.

إشاره

القاضي عبد الجبار من الوجوه الكلاميه المعروفه للمعتزله، و له آراء جديره بالالتفات في مجال «نظريه المعرفة». و إن للمسائل المطروحه في المنظومه الكلاميه للقاضي عبد الجبار نظم منطقي و استنتاج، بحيث نجد المسائل المطروحه أولاً بمنزله الأساس للمسائل اللاحقه، و المسائل المطروحه لاحقاً بمثابة النتائج للمسائل المطروحه أولاً. و إن الأفكار المعرفيه للقاضي عبد الجبار تمتد جذورها في عدد من مصادر المعرفة؛ نظير: الحواس الظاهريه، العقل، العلوم الضروريه، الأدله الوحيانيه، و التقليد. و في منظاره يمتاز العقل _ بمعنى القوه الفكرية _ من بين مصادر المعرفة بكونه مصدراً مستقلاً، و أداه مهمه جداً للمعرفه، بحيث يرى أن الطريق الوحيد لمعرفه الله سبحانه هو التفكير و سلوكك طريق العقل. كما يرى أن العلم بالمدركات _ و الذي هو نتاج الإدراك الحسي _ هو المفتاح للعلم الضروري، و أن العلم الضروري _ الذي هو نتاج الاستدلال العقلي _ مفتاح للعلم الاكتسابي.

الألفاظ المحوريه

مصادر المعرفة، العقل، المعتزله، القاضي عبد الجبار.

اشاره

إن الفحص في كتابات السيد قطب يكشف عن مخالفته العميقه مع عموم السلفيه التقليديه في بيان أبحاث نظير: التوحيد الصفاتي. و خاصه فإنه في مفهوم التوحيد الألهي قائل بجزئيه توحيد الحاكميه و التشريع، و هو على النقيض من الأسس التوحيديه للسلفيه. و في هذه الأثناء نجد أن منعطف ادعاءات السيد قطب يتمثل في تأكيده على مدخله العمل في تكفير الحاكم بغير ما أنزل الله، بحيث يرى أن عدم الالتزام العملي بالأحكام الإلهيه يقوم مقام استحلال الحكم بغير ما أنزل الله، و بهذا فقد نهج منهجاً تكفيرياً، و هو على خلاف ما ذهب اليه أغلب علماء الفريقين. البحث الحاضر و من أجل تبديد التصريحات التكفيريه للسيد قطب يرى أنها ناظره للكفر الباطني؛ بمعنى أنه لم يصدر حكماً فقهيّاً بكفر هؤلاء، و في الوقت ذاته و للحفاظ على الحقوق الاجتماعيه و الدينيه للفرد الناقض لتوحيد الحاكميه الناتجه عن إسلامه الظاهر، يراه نظير المنافقين و أنه كافر باطناً و يستحق العذاب الأخرى. و بعبارة أخرى فإن غايه السيد قطب من طرح مسأله الكفر في التشريع هي إنذار المجتمع الإسلامي و غيره من عواقب الالتزام بالكفر الحاكمي، فمن خلال طرحه للكفر الباطني يحاول بيان خطوره الالتزام بهذا المفهوم، و في الوقت ذاته فقد أعفى نفسه من تكفيرهم.

الألفاظ المحوريه

التوحيد، التكفير، السلفيه، السيد قطب.

A Comparative Study of the Theological Bases of Sayyed Qutb and the Salafiyyah in the Discussions of Monotheism and Excommunication**Point**

Investigation in Sayyed Qutb's writings reveals his deep conflicts with majority of the traditional Salafiyyah in explaining topics such as attributes monotheism. By a complete contradiction to the Salafis monotheistic foundations, he regards monotheism in sovereignty and legislation as the component of the concept of monotheism. Meanwhile, the most important point of Sayyed Qutb's claims turns to his emphasis on the involvement of acts in the excommunication (takfir) of one who rules according to what Allah does not revealed and the excommunication of the people who are ruled by him. Unlike the vast majority of thinkers of the two major Muslim sects, he imagined not practically committing of the divine commands as the replacement of commanding according to what Allah does not revealed and, indeed, he contributed an excommunication (takfiri) approach. In order to explain Sayyed Qutb's excommunication (takfiri) statements, this writing shows that his statement refers to the esoteric infidelity in that although he refuses of issuing a jurisprudential statement for belief excommunication and, on the basis of the nominal Islam of one who contradicts monotheism in sovereignty, he emphasizes on the social and religious rights of him, he considers him as an esoteric infidel and as deserving of otherworldly punishment just like the Hypocrites (Monafiqun). In other words, Sayyed's purpose of putting forward the issue of excommunication in legislation was only to warn the Muslim and non-Muslim societies against the consequences of infidelity in sovereignty monotheism and, by putting forward the issue of esoteric infidelity, at the same time he marked not committing to this concept, he kept himself away from stating against the contradictors of sovereignty monotheism as .determined and external infidels

Keywords

.monotheism, excommunication (takfir), Salafiyyah, Sayyed Qutb

The Sources of Knowledge According Qazi Abd ul–Jabbar al–Mu'tazili

Point

Qazi Abd ul–Jabbar is a famous figure in the Mu'tazilite Kalam which has considerable opinions on "epistemology". In Abdu l–Jabbar's theological system, the discussed issues in the knowledge and epistemology and generally the theological discussions are of deductive and logical sequence so that the pervious propositions are the bases for the next ones and the next propositions are the consequences and results of the previous. The epistemological and theological thoughts of Qazi are rooted in a chain of knowledge sources such as apparent senses, reason, essential knowledge, revelation and imitation, among which reason as the faculty of thinking according to him is an independent source and a very important instrument for knowledge so that he regards contemplation and thinking, that is the way of reason, as the only way to gain the knowledge of God. From Qazi's point of view, knowledge of the perceived affairs, which is the result of the sense perception, is a prologue for the essential knowledge and the essential knowledge itself by reason argumentation is a prologue for the acquired knowledge

Keywords

the sources of knowledge, reason, the Mu'tazilah, Qazi Abd ul–Jabbar

Historical Examination of the Reflection of the Exegetes' Theological Bases in "Interpretation of the "Verse of Immortality

Point

The issue of "immortality" in the 107th verse of the "Hud" Surah has been accompanied by the Divine Providence that about that verse the Muslim exegetes all agreed about the eternity of the nonbelievers in the Hell, but the eternity of the sinners of the believers in Hell is a topic of difference. The question of the present article is that whether the Ash'arite, Mu'tazilite and Imami exegetes were influenced by their theological Schools to interpret the verse of immortality (Hud: 107) or they ignored the principles of their theological Schools in some cases. The present research shows that the Imami and Mu'tazilite exegetes were influenced by their theological Schools in different historical centuries from the past to the present. The early Ash'arite exegetes until the tenth century AH interpreted the verse with a complete influence of their theological School, but the later Ash'ari exegetes in their thirteenth and fourteenth centuries AH left the common interpretation among the Ash'arites in their books and interpreted the verse in a new framework

Keywords

.immortality, Ash'arite, Mu'tazilite, Imami, sinners of the big sins :

The Historical and Scientific Backgrounds of al-Sharif al-Murtaza Inclination to the "Theory of "Sarfah

Point

Al-Sharif al-Murtaza, a famous Shi'a literary and theologian, believes in the theory of "Sarfah" (Dissuade). According to the environmental conditions and by awareness of the characteristics of the theory of "Sarfah", he had chosen it. Addressing the crisis of the problem of non-Arab Jews and Christians in discussing the miracle of the Qur'an, the Islamic Schools' theological discussions in explanation of forms of miracle and creating a free space for this kind of disputes are amongst the most important historical factors for choosing this theory by him. Al-Murtaza's literary and theological contemplations including the need to rely on non-personal-taste criteria in measuring rhetoric of the Qur'an, the complexity of explaining the impossibility of bringing a similar for the Qur'an in the expressive miraculous explanations and the universality of understandability of Sarfah had also a significant effect in choosing the theory of Sarfah by him. In addition to examine the origins of this theory's being discussed in al-Sharif al-Murtaza's time, the present writing tries to analyze the historical and scientific backgrounds of his approach.

Keywords

Sarfah (Dissuade), al-Sharif al-Murtaza, the Qur'an's miracle, approach :

Point

The Spirit and its attributes are mentioned in nineteen verses of the Holy Qur'an. The nature and cases of spirit, the way of spirit's relation with humans and angels, its functions and works as well as the spirit being material or immaterial were disputed between the Muslim exegetes and theologians from a long time. According the common viewpoint, spirit is of various cases including the human reasoning soul, but from the viewpoint of Ayatullah Muhammad Bagher Maleki Miyanaji none of these verses indicates the human soul. This theory considers the interpretation of spirit to the Holy Spirit as unifying all the verses relating to spirit and regards arguing by these verses for immateriality of spirit as empty of reason. Explanation of the knowledge place of spirit, its ontological relation with the carriers of this spirit and the analysis of its place in prophecy and guardianship (wilayah) are another attempt in this semantic attempt. Aside from the apparent signification of the verses, Ahl ul-Bayt's narrations are an important documentary for this exegete to interpret the spirit to the Holy Spirit

Keywords

the Holy Spirit, the throne of knowledge, prophecy and guardianship (wilayah), Tafsīr Manāhej al-Bayān

Dogmatic Teachings in the Theological Thoughts of al-Sheikh al-Mufid; Nature, Bases and Understanding Method

Point

The dogmatic teachings (al-ta'alim al-ta'abbodiyah) in the belief realm are beliefs that the human intellect lonely cannot understand and prove them. Thus the only source for these beliefs is revelation and authentic religious narrations. The dogmatic teachings are of considerable presence in the Shi'i beliefs and offer a vast amount of the details of monotheism, prophecy, Imamate and resurrection. Understanding of the dogmatic teachings, which includes the phase of receiving and discovering and the phase of explanation and exegesis, was a matter of dispute among the Shi'i theologians; some have chosen the way of dogmatism (al-ta'abbod) and acquiesce (al-taslim) toward them and some have offered the way of reasoning and contemplation. In this regard, by accepting the bases of "reason's need to narration" and "acquired religious knowledge", al-Sheikh al-Mufid tries to take a way between literalism and rationalism so that, in the receiving phase of these teachings, he accepts the narration after rational examination and, in the understanding phase, he uses both sources of reason and narration. The present research concluded that considering the way al-Sheikh al-Mufid uses the sources, his approach towards the method of reasoning and taking into account the maximum use of reason is more inclined.

Keywords

.dogmatic teachings, theologians' method, non-rational, irrational, Sheikh al-Mufid

The Place of Imam al-Reza's Letters in Solving the Imāmiyyah Kalāmī Dilemmas

Point

There had been left many writings by Imam al-Reza (AS). This research has been organized to answer this question that what is the place of the letters of Imam al-Reza (AS) among his writings and which Kalāmī problems are paid attention to in these writings. After case examination and analysis of the collection of the eighth Imam's writings, it has got been cleared that nearly a quarter of all of his writings are devoted to the common theological issues at that time. By examining the Kalāmī letters of Imam al-Reza (AS), the present study, concluded that the most important problems in the Imāmiyyah beliefs in the second half of the 2nd century AH were two themes of "monotheism" and "Imamate". Anthropomorphism (tashbih), embodiment (tajsim) and the vision of God (ru'yat ul-llah) were the most important monotheistic misgivings, and the qualities and signs of the infallible Imam and the Wakifiyyah misgivings were also the most important Shi'a dilemmas in the issue of Imamate. On the other hand, by sending letters to the Shi'a scholars, the eighth Imam (AS) has proceeded to resolve the Imāmiyyah problems in four ways of guidance, miracles, critiques and discussions

Keywords

Imam al-Reza (AS), writings, Kalāmī Hadiths, Kalāmī misgivings, the Shi'a belief problems

Tahqīqāt-e Kalāmi

Tahqīqāt-e Kalāmi

Islamic Theology Studies

An Academic Quarterly

Islamic Theology Association

Islamic Seminary (Hawza) of Qum

Vol.۵, No.۱۶, April-June ۲۰۱۷

,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: ۱۰۰/۰۰۰ 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

