

الله

الهیات تطبیقی

(علمی - پژوهشی)

// //

سال دوم - شماره ششم - پاییز و زمستان ۱۳۹۰

الهیات تطبیقی
(علمی - پژوهشی)

:
:
:
:

:
:
:
:
:
:
:

:
www.sid.ir
www.isc.gov.ir
www.magiran.com
www.uijs.ui.ac.ir/coth

coth@ui.ac.ir : : :

:

()

(Original Research)

) (Email)

()

()

):

(:

() ()

() () ()
()

() ()
()

:

() ()

:

:

:

()

cd

Lotus

word xp

:
:
:

...

همکاران علمی این شماره

دانشیار دانشگاه قم	دکتر علی اله بداشتی
دانشیار دانشگاه اصفهان	دکتر مهدی امامی جمعه
استادیار دانشگاه اصفهان	دکتر غلامحسین توکلی
استادیار دانشگاه الزهرا	دکتر حجت الله جوانی
استادیار دانشگاه اصفهان	دکتر محمد رضا حاج اسماعیلی
استادیار دانشگاه قم	دکتر زهرا خزاعی
دانشیار دانشگاه قم	دکتر محمد تقی دیاری
استادیار دانشگاه اصفهان	دکتر فروغ السادات رحیم پور
استادیار دانشگاه اصفهان	دکتر جعفر شانظری
استادیار دانشگاه قم	دکتر احمد عابدی
پزشک دانشگاه اصفهان	دکتر مجید غیاث
استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد خوراسگان	دکتر سید هاشم گلستانی
استادیار دانشگاه اصفهان	دکتر سید مهدی لطفی
استادیار دانشگاه اصفهان	دکتر محمد مهدی مشکاتی
استادیار دانشگاه قم	دکتر اقدس یزدی

نمایه سالیانه مجله علمی - پژوهشی الهیات تطبیقی در سال ۱۳۹۰

بهار و تابستان ۱۳۹۰

- ۱- ایمان‌شناسی استرآبادی و علامه مجلسی و تأثیرگذاری ملاصدرا بر علامه - سید مهدی امامی
جمعه
- ۲- بررسی برخی دیدگاه‌ها در باب آموزه فدیه - عبدالرسول کشفی، سیاوش اسدی
- ۳- هنجارهای مرتبط با مکان‌ها و زمان‌های مقدس در سه کتاب مقدس - مهدی محسنیان راد، ناصر باهنر
- ۴- کرایگ و برهان کیهان‌شناختی کلام (دلیل حدوث) - غلامحسین توکلی
- ۵- ارتباط و تمایز برهان نظم با برهان غایی و نظام احسن وجود - فرح رامین
- ۶- بررسی تطبیقی فضیلت از دیدگاه کانت و فارابی - محمد کاظم علمی سولا، مهین فرخ زادگان
صفی آباد
- ۷- رؤیت حق تعالی از دیدگاه عرفان اسلامی و مقایسه آن با برخی دیدگاه‌های کلامی - پروین نبیان

پاییز و زمستان ۱۳۹۰

- ۱- تأویل عقلی دین از دیدگاه علامه طباطبایی و غزالی - سید مرتضی حسینی شاهرودی، تکتم مشهدی
- ۲- تحلیل تطبیقی از قاعده لطف در دیدگاه متکلمان اسلامی - محمد بیدهندی، سکینه محمد پور
- ۳- بررسی مفهوم تأویل‌گرایی در تفاسیر عرفانی میبدی و ابن عربی - قدرت الله خیاطیان، یاسمن سلمانی
- ۴- درمان ناباروری و تعیین جنسیت جنین در چالش با حکمت و عدالت خداوند - لطف الله دژکام، محمد عباس زاده جهرمی
- ۵- بررسی تطبیقی تثلیث مسیحی و هندویی - علیرضا فرهنگ قهفرخی، احسان قدرت اللهی
- ۶- بررسی روش‌شناختی تطبیقی اندیشه کلامی صدوق و مفید - محمد علی نیازی، سید احمد محمودی
- ۷- مقایسه دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا در مورد تجرد خیال و ارتباط آن با معاد جسمانی - عباس یزدانی

-

.....
.....
.....
.....
.....
.....

.....:(")
.....
.....

.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....

coth@ui.ac.ir : : :

فهرست مطالب

- تأویل عقلی دین از دیدگاه علامه طباطبایی و غزالی..... ۱-۱۸
سید مرتضی حسینی شاهرودی - تکتم مشهدی
- تحلیل تطبیقی از قاعده لطف در دیدگاه متکلمان اسلامی..... ۱۹-۳۴
محمد بیدهندی - سکینه محمد پور
- بررسی مفهوم تأویلگرایی در تفاسیر عرفانی میبدی و ابن عربی ۳۵-۵۰
قدرت الله خیاطیان - یاسمن سلمانی
- درمان ناباروری و تعیین جنسیت جنین در چالش با حکمت و عدالت خداوند..... ۵۱-۶۰
لطف الله دژکام - محمد عباس زاده جهرمی
- بررسی تطبیقی تثلیث مسیحی و هندویی..... ۷۱-۷۶
علیرضا فرهنگ قهفرخی - احسان قدرت اللهی
- بررسی روش شناختی تطبیقی اندیشه کلامی صدوق و مفید..... ۷۷-۹۴
محمد علی نیازی - سید احمد محمودی
- مقایسه دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا در مورد تجرد خیال و ارتباط آن با معاد جسمانی..... ۹۵-۱۰۸
عباس یزدانی

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال دوم، شماره ششم، پاییز و زمستان ۱۳۹۰

ص ۱۸-۱

تأویل عقلی دین از دیدگاه علامه طباطبایی و غزالی

سید مرتضی حسینی شاهرودی * تکتم مشهدی **

چکیده

نظریه علامه طباطبایی در باب تأویل بر آیات قرآن استوار است. به عقیده وی تأویل از سنخ مفاهیم نیست، بلکه از امور عینی است. منظور وی از عینیت، عینیت مصداقی نیست، بلکه مراد وی، خارج از ذهن بودن است. به اعتقاد وی همه، آیات قرآن اعم از متشابه و محکم تأویل دارد. در دیدگاه غزالی تأویل دو جنبه دارد: جنبه‌ای که به معنای اصولی آن؛ یعنی، عبور از معنای ظاهری قرآن به شرط وجود قرینه مرتبط است و دیگری تأویلی که همانند تعبیر رویاست. نقش اصل موازنه در تبیین تأویل کشفی بسیار برجسته است. به عقیده وی، تأویل اولاً و بالذات از سنخ مفاهیم است و بالعرض به مسمی نظر دارد.

واژه‌های کلیدی

عقل، دین، غزالی، علامه طباطبایی، تأویل.

مقدمه

شده است (کلینی، اصول کافی، ج ۹: ۱۶). عقل هم در حوزه دین قادر به درک حقایق است و هم در فهم حوزه بیرون دین اعتبار دارد. نقش عقل در معرفت دینی در دو مرحله معرفت عقلی قبل الوحی و بعد-الوحی قابل تصور است و فهم و تفسیر معارف دینی

اعتبار عقل به عنوان یک منبع معرفتی، امری مسلم و آشکار است. در قرآن عقل به اندازه نقل هدایتگر قلمداد شده است. در پاره‌ای از سخنان امامان، از عقل و وحی به عنوان دو حجت الهی یاد

و استخراج حقایق دینی که به طور مشخص بیان نشده است، از جمله نقش‌های عقل در حوزه معرفت بعدالوحي است (رک. فنایی اشکوری، ۱۳۷۴: ۱۲۴-۱۲۵). در هندسه معرفت دینی، عقل هم‌سطح با نقل در درون دین است، نه در مقابل دین و بیرون از مرز دین، پس هیچ‌گونه تعارض واقعی میان آن دو نیست. اگر تعارضی هم هست، بین عقل و نقل است، نه عقل و دین، زیرا عقل یک منبع معرفتی دین است. متفکران بزرگی چون ابن سینا، اخوان الصفا، غزالی، ابن رشد، ملاصدرا و علامه طباطبایی، از هیچ کوششی در اثبات این امر دریغ نکرده‌اند. مسأله تأویل از جهاتی با موضوع عام‌تر و دامنه‌دارتر نسبت عقل و وحی ارتباط دارد. به لحاظ تاریخی در فرهنگ اسلامی کلام و فلسفه دو شاخه‌ای از دانش بودند که به حل مسأله نسبت عقل و وحی اهتمام کردند و البته، عرفان هم به گونه‌ای در تبیین نسبت شهود و تجارب درونی با وحی تلاش کرد. وقتی مفسر در پرتو اشراقات، علوم و ادراکات به سطح عمیق‌تری از معنا یا خلاف معنای ظاهری می‌رسد، مسأله تأویل مطرح می‌شود. تأویل شیوه‌ای طبیعی برای سازگاری عقل با شهود و وحی و رفع تعارض آنهاست و دقیقاً به همین سبب است که در جبهه مخالفان جمع وحی و عقل، دو گروه در عین تعارض با هم، با تأویل سر ناسازگاری دارند: از یک سو اهل حدیث و حنابله از موضع حمایت از وحی و از سوی دیگر، عقلی مسلکان از موضع مخالفت با وحی با تأویل مخالفت کرده‌اند. عموم متکلمان و اکثر فیلسوفان مسلمان در جبهه مقابل دو گروه یاد شده؛ یعنی از معتقدان به سازگاری عقل و وحی

بوده‌اند و به همین دلیل تأویل در آثار آنها راه یافته است (هوشنگی، ۱۳۷۱، ج ۱۴: ۳۸۵).

می‌توان گفت سبب ضرورت تصرف در نصوص، عدم انطباق با حقایق موجود در خارج است. در واقع چون دین دربردارنده حقایقی است که دستیابی به آن سعادت نفسانی انسان را تضمین می‌کند، لزوم تأویل عقلی تبیین می‌شود، زیرا حقایق وقتی تنزل پیدا می‌کنند و به شکل جزئی متمثل می‌شوند، از شکل حقیقی خود دور و به صورت نمادین مطرح می‌شوند، پس برای دستیابی به اصل حقیقت آنها باید تأویل شوند (هوشنگی، ۱۳۷۱، ج ۱۴: ۳۸۵). عدم پذیرش تأویل به معنای نادیده انگاشتن غنا و ژرفای پایان‌ناپذیر کلام الهی است، زیرا دین دارای باطن و لایه‌های معرفتی است که تأویل برای دست‌یابی به آخرین مرتبه آن ضروری است.

امام خمینی تأویل را برای قرآن به دلیل عمومیت دعوت قرآن و هلاکتی که اکتفای به ظاهر در پی دارد ضروری می‌داند و برای آن دو دلیل ذکر می‌کند: ۱- وضع الفاظ برای معنای عام؛ ۲- ذو مراتب بودن کتاب و کلام الهی (رک. خمینی، ۱۳۷۱: ۳۱۱). از آن‌جا که روشن شدن بحث تأویل، مستلزم تبیین عقل و دین است، در این نوشتار ابتدا تعاریف این موضوع‌ها مطرح شده است و سپس به مباحثی همچون معانی تأویل، پیشینه و ضوابط آن، نظریات مختلف در باب آن، ارتباط عقل و تأویل و در ادامه، به بررسی تأویل از دیدگاه علامه طباطبایی و غزالی و مقایسه آن دو پرداخته می‌شود.

مراد از دین

با توجه به این که نقش تأویل در دین نقشی اصلی است، ضرورت دارد که منظور از دین روشن شود. اکثر پژوهشگران دینی ارائه تعریفی واحد و روشن از دین را به طوری که همه مصادیق ادیان موجود را شامل شود و جامع و مانع باشد، غیرممکن می دانند و بر این باورند که «هیچ تعریف واحدی که شامل مجموعه های متفاوت سنت ها، اعمال و عقایدی شود که ادیان مختلف را می سازند، وجود ندارد» (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۲۵). راه های متفاوتی برای تعریف دین وجود دارد. از جمله ارائه تعریف بر اساس بررسی مصادیق دین، ویژگی های دین ساز، ابعاد مختلف دین، نقش و کارکرد آن و بر اساس سیر تاریخی، اما کاملاً روشن است که تعریف دین بر اساس هر یک از این ها بعد خاصی از دین را شامل می شود پس نمی تواند جامع باشد. شاید بتوان گفت حقیقت دین همان عبد بودن و مملوک بودن است. همان طور که فرموده است: «إِنَّ كُلَّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَنَ عَبْدًا» (مریم/۹۳) و دین نیز عبارت است از مجموعه قوانین اعتقادی، فقهی و اخلاقی که از جانب خداوند برای ظهور بندگی در تمام شئون زندگی بشر است. پس دین مصنوع و مجعول الهی است؛ یعنی قوانین فقهی و محتوای حقوقی و اخلاقی آن را خداوند تشریح و جعل می کند (رک. جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۹).

اصل عقل در لغت عرب منع، نهی و امساک است و اطلاعات دیگر عقل از همین معنا اخذ شده است (رک. جوهری، ۱۹۵۶، ج ۵: ۱۷۶۹). خلیل نحوی می گوید: عقل نقیض جهل است (رک. احمدبن فارس، ۱۳۸۹، ج ۴: ۶۹). راغب معتقد است عقل به قوه ای که آماده قبول علم است گفته می شود (رک. الراغب، ۱۹۹۲: ۵۷۷). فارس بن زکریا وجه تسمیه عقل را این می داند که انسان را از گفتار و کردار زشت باز می دارد (رک. احمدبن فارس، ۱۳۸۹: ۶۵). در نتیجه، معنای اصلی عقل منع و جلوگیری است و در این معنا کارکرد اخلاقی و ارزشی عقل لحاظ شده است. عقل در اصطلاح نیز به معانی مختلفی به کار رفته است. فلاسفه آن را در دو معنا مورد بحث قرار داده اند: ۱- موجود مجرد: به معنای جوهر مستقل بالذات بالفعل که از آن به «صادر اول» تعبیر می شود؛ ۲- قوه ادراکی: آن مفهوم از عقل است که فلاسفه به کار می برند؛ یعنی نیروی ادراکی که با آن می توان حقایق را به نحو کلی ادراک کرد (رک. ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ج ۲: ۳۵۴). در این تحقیق، منظور ما از عقل آن مفهوم از عقل است که فلاسفه به کار می برند، یعنی نیروی ادراکی که با آن می توان حقایق را به نحو کلی درک کرد. به تعبیر دیگر، انسان دارای نیروی ویژه ای است که از کارکردهای آن ادراک کلیات است.

معانی تأویل

واژه تأویل از واژه هایی است که جایگاه ویژه ای در علوم قرآنی، تفسیر، حدیث و سپس اصول فقه، فلسفه و عرفان پیدا کرده است. در میان متفکران غربی، تأویل با عنوان هرمنوتیک شناخته شده است.

مراد از عقل

برای فهم دین که مجموعه ای از قواعد فقهی، حقوقی، اخلاقی است، به عقل نیازمندیم، در واقع ابزار اصلی تأویل و تبیین دین عقل است. معنای

کلمه تأویل در اصل از ماده «اول» گرفته شده است. برخی از معانی «اول» در کتب لغت عبارتند از: رجوع و بازگشت (رک. ابن منظور، ۱۴۰۸، ج ۱: ۲۶۴)، سیاست و تدبیر (رک. الراغب الاصفهانی، ۱۹۹۲: ۹۹)، غایت و سرانجام (رک. همان، ۹۹)، بازگردان به معنای اخفی (رک. عادل، ۱۳۶۷، ج ۱: ۱۳۲).

می‌توان گفت تأویل در چهار مورد استعمال شده است. سه مورد آن در قرآن به کار رفته و مورد اخیر در کلام سلف آمده است که عبارتند از:

۱- توجیه متشابه؛ یعنی توجیه ظاهر لفظ یا عمل متشابه، به گونه‌ای صحیح که مورد قبول عقل و مطابق نقل باشد. مصداق تأویل به این معنا در مشابه قولی آیه مبارکه «أَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» (عمران/۷) و در عمل متشابه، جریان مصاحب موسی است که در آیات سوره کهف به آن اشاره شده است. «ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا» (کهف/۸۲). (رک. همان: ۲۴).

۲- تعبیر خواب در سوره یوسف ۸ بار در این معنی استعمال شده است. آیات ۲۱، ۶، ۳۶، ۳۷، ۴۴، ۱۰۱ و ۱۰۰.

۳- فرجام و سرانجام کار: به معنی تأویل یک موضوع؛ یعنی آنچه موضوع به آن منتهی می‌شود، مانند آیه مبارکه «وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَ زِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا.» (اسراء/۳۵)

۴- برداشت همه جانبه و کلی که از آیه استفاده می‌شود، که این معنی در مقابل تنزیل است. این معنای تأویل، ضامن عمومیت قرآن است و موجب می‌شود قرآن شامل تمام زمان‌ها و دوران‌ها باشد، زیرا اگر از موارد خاص، مفاهیم فراگیر برگرفته نشود و آیه مختص همان مورد شأن نزول باشد، بسیاری از آیات از انتفاع همگانی ساقط می‌شود (رک. معرفت، ۱۳۷۹: ۱۰۶). در واقع، همه این معانی به همان معنای بازگشت دادن برمی‌گردد. تأویل طیف وسیعی دارد. برخی تأویل را از سنخ مفاهیم و برخی از سنخ اعیان خارجی می‌دانند که هر کدام از این نظریات می‌تواند جایگاهی داشته باشد و حتی ممکن است با هم ارتباط داشته باشند. مواردی که در بالا مطرح شد، تأویل از دیدگاه مشهور بود که در استعمال مفسران سلف به کار گرفته است.

عقل و تأویل

عقل در متون اسلامی به عنوان یکی از حجت‌های خدا جایگاه خاصی دارد. چنانکه حکم عقل بدیهی، وجود داشته باشد و آیه قرآن بخواهد آن حکم عقلی صریح را نفی کند، عقل می‌فهمد که مورد نظر قرآن، ظاهر آیه نیست و آن را تأویل می‌کند؛ با توجه به اینکه بسیاری از تأویل‌های قرآنی مربوط به حقایق صفات الهی و واقعیت‌های عینی، احوالات معاد و مقامات واقعی انبیاء و اولیاست و ناگفته پیداست که علم به این گونه مطالب جز از راه وحی الهی ممکن نیست، اما در عین حال پاره‌ای از تأویلات که مربوط به اقوام و مصداق‌های آینده و یا حوادث پس از نزول آیات قرآن است، تا اندازه‌ای قابل درک بوده، تحصیل آن برای کسانی که صلاحیت استنباط و فهم

راسخون در علم نیز مراتب دارند. در راس همه آگاهان پیامبر(ص) قرار دارد. ائمه (ع) نیز در مرحله بعدی به تعلیم نبوی و الهی از راسخون در علم قرار می‌گیرند و مصداق اتم و اکمل هستند و در مرحله بعد علمای ربانی هستند که می‌توانند مراد حق تعالی را از آیه- البته بر مبنایی که پیامبر و ائمه تعیین کرده‌اند- به دست بیاورند. معرفت دین خدا گاهی با عقل و گاهی با نقل که مقابل هم‌اند، شکل می‌گیرد. این دو با هم معرفت‌شناسی دین را تامین می‌کنند (رک. جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۶۱).

شاهد دیگری که می‌توان بر این امر ارائه کرد، قاعده «کَلِمَا حَكْمٌ بِه الْعَقْلُ حَكْمٌ بِه الشَّرْعُ» است (رک. شریف کاشانی، ۱۴۰۴: ۱۹). این قاعده مورد پذیرش اکثریت اصولیین است و اگر مخالفتی از سوی اخباری‌ها مطرح شده، از این جهت است که معتقدند عقل ما نمی‌تواند ملاکات احکام شرعیه را ادراک کند، نه این که عقل نتواند حسن و قبح اشیاء را ادراک کند یا این که ملازمه‌ای بین آن‌ها نیست (رک. محمدی، بی تا: ۹۰).

در ارتباط عقل و تأویل بین متفکران مسلمان اتفاق نظر وجود دارد. با وجود همه اختلافات اندیشمندان شیعه در پذیرش و ارج نهادن به عقل معروف‌تر بوده‌اند. واقعیت این است که اساسی‌ترین بنیادهای باور دینی با عقل قابل پذیرش است. اصل حجیت ظواهر آیات و عدم تحریف آن با عقل قابل استدلال است و همین امر می‌تواند حجیت عقل را در محدوده تأویل آیات قرآن تصدیق کند (رک. فعالی، ۱۳۷۹: ۸۸).

علوم قرآنی را داشته، با اندیشه‌ای سالم و بی‌آلایش آیات قرآن را مورد تدبیر قرار می‌دهند امری ممکن و معقول به نظر می‌رسد، پس می‌توان گفت عقل توان تأویل دارد (رک. عمید زنجانی، ۱۳۶۸: ۱۳۷). با توجه به آنچه از اقوال در مورد تأویل گفته شد، می‌توان چنین استنباط کرد که اگر تفسیر را با تأویل یکی بدانیم، عقل همان‌گونه که تفسیر می‌کند، تأویل نیز می‌کند، اما اگر تأویل را غیر از تفسیر دانستیم باید گفت تأویل مراتب دارد. یک دیدگاه درباره تأویل این بود که تأویل همان باطن است. در روایات رسیده از معصومین باطن مساوی تأویل گرفته شده است؛ چنانکه امام باقر(ع) در پاسخ به پرسش درباره مورد معنای ظهر و بطن قرآن فرمود: «ظهره تنزیله و بطنه تأویله» (رک. محمد بن مسعود بن العیاشی، ۱۴۲۱، ج ۱: ۸۶).

اکنون باید پرسید که آیا فهم باطن منحصر به خدا و معصومین است یا خیر. در واقع، تفسیر و اعراب آیه ۷ سوره آل عمران تاثیر بسزایی در تبیین این مسأله دارد. این مسأله مورد اختلاف شدید است که آیا (و) در (و الراسخون)، (و) عاطفه است یا استیناف؟ از ظاهر آیه روشن می‌شود که علم به تأویل مخصوص ذات اقدس الهی است و (و) در جمله (و الراسخون فی العلم)، (و) استیناف بوده است و می‌خواهد مطلب دیگری را بیان کند. (رک. المیزان، ج ۳: ۴۰)، اما این انحصار منافاتی با این ندارد که دلیل دیگری جدا از آیه مورد بحث بر این که خدای تعالی این علم را برای دیگران ممکن دانسته وجود داشته باشد؛ هم‌چنان که در مورد علم به غیب (جن/۲۷) این گونه است؛ می‌توان گفت با توجه به اینکه تأویل دارای مراتب است، پس

تأویل از دیدگاه علامه

تأویل عقلی دین از دیدگاه علامه در دو بحث قابل بررسی است. ۱. تأویل عقلی قرآن به عنوان یکی از منابع دینی؛ ۲. جایگاه تأویل در بحث تعارض عقل و نقل.

۱. تأویل عقلی قرآن به عنوان یکی از منابع دینی:

علامه بر اساس آیات قرآن به تبیین دیدگاه خود می‌پردازد. از جمله این آیات که واژه تأویل در آن دو بار به کار رفته، آیه ۷ آل عمران است: «أَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ». این آیه بیشترین بحث را به خود اختصاص داده است. تفاوت این آیه با آیه‌های دیگر در این است که در آن، قرآن (همه یا بخشی از آن) دارای تأویل معرفی شده و در ادامه آیه تصریح گردیده است که تأویل قرآن را فقط خدا می‌داند. علامه نیز در ذیل این آیه به تفصیل آیاتی را که مشتمل بر این واژه است، بررسی کرده و تأویل را در قرآن ناظر به امور خارجی واقعی دانسته است. علامه درباره موارد استعمال تأویل در قرآن که هفده بار در ۱۵ آیه و در ۷ سوره آمده می‌گوید: «ولم يستعمل القرآن لفظ التأویل فی الموارد التي استعمالها الا فی هذا المعنى» (رک. طباطبایی، ۲۰۰۶، ج ۳: ۴۹). به اعتقاد وی، همه آیات قرآن اعم از محکم و متشابه دارای تأویل است و این تأویل به هیچ روی کاربرد لفظ در معنایی مخالف با معنای ظاهری آن نیست (رک. همان: ۳۴-۳۶). با توجه به آیات «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ

قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلْ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ وَ ضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ» (الأعراف/۵۳) «و بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَّبَ الَّذِينَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَاَنْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ» (یونس/۳۹). این مطلب روشن می‌شود که در این دو آیه، تأویل به قرآن اضافه شده است، نه به بخش خاصی از آیات آن، مانند آیات محکم یا متشابه، پس می‌توان گفت به حکم این دو آیه، تمام قرآن تأویل دارد.

علامه معتقد است مفسران برای تأویل معانی زیادی آورده‌اند که از همه مشهورتر، کاربرد تأویل در معنایی مخالف با ظاهر است. این معنی به قدری در میان متاخران مشهور شده است که لفظ تأویل با آنکه در اصل به معنای رجوع بوده، ولی معنایی مخالف با ظاهر پیدا کرده است. به اعتقاد وی، به دو دلیل نمی‌توان تأویل را به این معنی پذیرفت، زیرا اولاً استعمال کلمه تأویل پس از نزول قرآن پیدا شده و دلیلی نیست در مواردی که تأویل در آیات آمده است، همین معنا باشد؛ ثانیاً لازمه این قول، پذیرش این مطلب است که در قرآن سلسله معانی وجود دارد که ظاهر آیات با آن معانی مخالف است و این ظاهر چون مخالف با محکّمات قرآن دارد موجب فتنه در دین و گمراه کردن مردم می‌شود (رک. طباطبایی، ۱۳۷۱: ۲۸۱-۲۸۲) در واقع، پیامد پذیرش این معنا این است که بین آیات قرآن اختلاف وجود دارد، در صورتی که در خود قرآن به خلاف این امر تاکید صریح وجود دارد: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ كَوَّ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوْجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نسا/۸۲).

در واقع، آنچه ابن تیمیه در صدد اثبات آن است و معتقد است پیشینیان نیز بر این اعتقاد بوده اند، تأویل به معنای مدلول بالعرض آیه است که حقیقتی خارجی نیز دارد؛ یعنی او مصداق عینی هر آیه را تأویل می‌داند و روشن است که مصداق مدلول آیه است، اما در مرتبه ثانی و حال آنکه نظر علامه خلاف آن است. از نظر علامه، تأویل آیه مدلول بالعرض آیه نیست، بلکه آیه از آن نشأت می‌گیرد. در نظر علامه تأویل تحقق بخش الفاظ از یک سو و مصداق آن از سوی دیگر است و تأویل ارتباط با مدلول الفاظ ندارد، ولی در نظر ابن تیمیه تأویل با یک واسطه مدلول الفاظ است (رک. معرفت، ۱۳۷۹: ۱۱۷-۱۱۸). علامه مخالف این است که مصداق چیزی تأویل آن چیز باشد. هم از نظر لغت ناسازگار است و هم اینکه بسیاری از آیات مصادیق آن‌ها تحقق پیدا کرده است. لذا حصر علم آن‌ها در راسخون در علم کار صحیحی به نظر نمی‌رسد. علامه معتقد است که ابن تیمیه بین ابتناء و حکایت فرقی قائل نشده است، زیرا او تأویل را امری خارجی دانسته که سخن بر آن مبتنی است (رک. طباطبایی، ۲۰۰۶، ج ۳: ۴۸).

پس از این‌که علامه نظر ابن تیمیه را مطرح نموده، مورد مناقشه قرار می‌دهد، حقیقت تأویل را تبیین می‌کند: «الحق فی تفسیر التأویل انه الحقیقه الواقعیه التي تستند اليها البينات القرآنيه، من حکم او موعظة او حکمة، و انه ليس من قبيل المفاهيم المدلول عليها بالالفاظ، بل هي: من الامور العينية المتعالیه من ان تحیط بها الشبهات الالفاظ.....» (طباطبایی، ۲۰۰۶، ج ۳: ۴۹). در این توصیف سه عبارت به کار رفته است: حقیقت، واقعیت، عینیت.

چنانکه اشاره شد، دو نظریه در باب تأویل مطرح بوده است. برخی آن را از سنخ مفاهیم و برخی آن را از سنخ اعیان می‌دانستند. می‌توان گفت علامه طباطبایی در این نظریه مبدع نبودند، اما با نگرشی ژرفتر این نظریه را مطرح و مستدل کرده‌اند. در ابتدا ابن تیمیه با نگاهی سطحی نظریه «عینیت تأویل» را مطرح کرده است. این نظریه را ابن تیمیه از دیگران نقل می‌کند، ولی خودش این نظریه را می‌پذیرد و بر صحت آن استدلال می‌کند. با تتبع می‌توان فهمید که درست است که علامه اصل نظریه را مبنی بر این‌که تأویل حقیقتی عینی است که منشأ و مستند تمام تعالیم عالیه قرآنی قرار گرفته و از قبیل الفاظ و معانی نیست، پذیرفته‌است، اما تفاوت‌هایی اساسی در این دو دیدگاه وجود دارد و به این خاطر است که برخی گفته‌اند «جای بسی تعجب است که برخی تأویل از دیدگاه علامه را موید نظریه ابن تیمیه در باب تأویل شمرده‌اند» (رک. عمیدزنجانی، ۱۳۶۸: ۱۴۲).

علامه گفتار ابن تیمیه را تحت عنوان چهارمین وجه در تفسیر قرآن مطرح و سپس آن را مورد مناقشه قرار می‌دهد (رک. طباطبایی، ۲۰۰۶، ج ۳: ۴۸). ابن تیمیه بحث تأویل را به خاطر صفات خدا مطرح می‌کند. وی دلالت آیات بر مفاهیم ذهنی را تفسیر و بر حقایق عینی را تأویل می‌داند؛ یعنی در حقیقت آن‌گاه که به مصادیق خارجی آیات علم پیدا کنیم، به تأویل آیات پی برده‌ایم. در واقع، تأویل را تحقق خارجی مفاد آیات می‌داند. این سخن ابن تیمیه که تأویل آیات مصادیق خارجی آیات هستند، دارای اشکالاتی است که علامه آن‌ها را ذکر می‌کند.

در واقع، واقعیت نفی ابهام می‌کند؛ کاربرد حقیقت به خاطر این است که گمان نشود از امور اعتباری صرف است و عینیت به خاطر این که نفی ذهنیت کند و احتمال مفهوم ذهنی بودن آن نباشد، البته، مقصود از عینیت، عینیت مصداقی نیست، بلکه صرفاً خارج از ذهن بودن است (رک. معرفت، ۱۳۷۹: ۱۰۹). علامه ذیل آیات دیگر، برای نمونه اعراف/۵۳، یونس/۳۹، یوسف/۶، کهف/۸۲، بر این ادعا که واژه تأویل در قرآن ناظر به امور عینی است و فقط در این معنا به کار رفته، تاکید صریح کرده و بر این باور است که همه گونه بیانات قرآنی از حکم و موعظه و حکمت مستند به حقیقتی متعالی است که در قالب الفاظ نمی‌گنجد (رک. طباطبایی، ۲۰۰۶: ۳۸).

پس تأویل واقعیتی است که حقیقت عینی دارد. حقیقتی که منشأ تمام احکام، تکالیف، آداب و مواظظ قرآن قرار گرفته و تعالیم و حکمت قرآن از آن نشات گرفته است. علامه در توضیح مطلب فوق سه مورد ذکر کرده‌اند؛ ۱- تأویل قرآن حقیقتی است که سرمنشأ معارف قرآن گردیده است؛ ۲- رابطه تأویل با آن کلام، رابطه مورد مثال با مثالی است که آورده شده است (رک. همان: ۲۱)؛ ۳- همان رابطه- ای است که میان باطن- حقیقت شیء- و ظاهر- نقش و کالبد وجود دارد (رک. همان: ۳۶). در واقع تأویل قرآن، در پس پرده الفاظ و معانی نهفته است. وجود باطنی، در مقابل وجود ظاهری، اصطلاحی است که نمودار وجود حقیقی و ثابت شیء در مقابل وجود ظاهری است. علامه، برای قرآن، غیر از وجود لفظی و کتبی، وجود دیگری قائل می‌باشد، که حقیقت واقعی قرآن به آن وابسته است. این وجود همانند روح در کالبد است.

لذا تأویل از دیدگاه علامه دارای حقیقتی جدا از عالم ذهن است، زیرا آنچه در اذهان وجود دارد مفاهیمی بیش نیستند و مفاهیم نمی‌توانند منشأ چیزی قرار بگیرند، زیرا خود از حقایق واقعیه نشات گرفته‌اند، انتزاعاتی از حقایق بیش نیستند (رک. معرفت، ۱۳۷۹: ۱۰۹).

در نظر علامه تأویل بطن نیست، بلکه حقیقت خارجی است. وی معتقد است که تأویل از قبیل امور خارجی است، اما نه هر امر خارجی بدین معنی که مصداق خارجی برای خبر را تأویل آن بدانیم، بلکه امر خارجی مخصوص بالنسبه بالكلام؛ یعنی نسبت ممثل به مثل و باطن به ظاهر (رک. طباطبایی، ۲۰۰۶، ج ۳: ۳۶). تأویل ناظر به امر عینی است که متعالی از آن است که شبکه‌های الفاظ به آن احاطه یابند، بلکه خداوند آن‌ها را برای تقریب به ذهنشان به قید الفاظ مقید کرده است، مانند مثل که مقاصد را توسط آن بیان می‌کنند؛ به این ترتیب که اختصاص به متشابهات ندارد، بلکه در محکّمات نیز وجود دارد (رک. همان: ۳۸).

آیاتی مانند «لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ» (ق/۲۲) نشان می‌دهد که دیدن آنچه پیامبران و کتاب‌های آسمانی از آن خبر داده‌اند، در روز قیامت از سنخ مشاهده حسی که در دنیا برای ما آشناست نیست. در واقع دریافت حقایق در آن روز به گونه‌ای دیگر است و از سنخ دریافت‌های این دنیا نیست، پس آنچه در قیامت ظهور پیدا می‌کند، نمودی از رویدادهای یاد شده در آیات است، نه خود آن وقایع و این که در قالب الفاظ درآمده، برای تقریب به ذهن و تفهیم چگونگی وقوع آنها در قیامت است. هرچند تأویل

تنزل داده و به آن لفظ بخشیده است از جهت عنایتی که به بندگان دارد تا شاید تعقل کنند در آنچه عقل و شناخت آنان به آن راه ندارد، مادامی که در ام‌الکتاب باشد. پس این قرآن از حقیقت قرآن حکایت می‌کند و چون آن حقیقت بسیار والاست، به صورت امثال در قرآن ظهور یافته است (رک. همان: ۵۵) در واقع، غیر از وجود لفظی و کتبی برای قرآن، وجود دیگری قائل است که حقیقت واقعی قرآن به آن وابسته است.

۲. جایگاه تأویل در بحث تعارض عقل و نقل

علامه معتقد است که حجت‌های معتبری که می‌توان به آن‌ها اعتماد کرد، سه چیز است. کتاب، سنت قطعیه و عقل صریح (رک. طباطبایی، ۱۳۶۰: ۴۵-۴۶). ایشان حتی بین روش‌های انبیا که همان دین است و طریق استدلال منطقی، فرقی نمی‌گذارند و تفاوت را تنها در منبع آنها می‌دانند (رک. طباطبایی، ۱۳۴۱، ج ۳: ۲۰۲-۲۰۴).

بر این اساس، علاوه بر محال بودن تعارض دو دلیل عقلی قطعی و دو وحی قطعی، محال بودن تعارض بین عقل قطعی و نقل قطعی نیز آشکار می‌شود، زیرا بازگشت تعارض بین دو دلیل قطعی به این است که یک دلیل قطعی با خودش معارض باشد و معارضه یک دلیل قطعی با خودش، به اجتماع دو نقیض و «تقابل سلب و ایجاب» منجر می‌شود که بطلان آن از بدیهیات اولیه است.

تفکیک بین عقل و نقل و دلیل عقلی و نقلی بسیار با اهمیت است، زیرا اگر اختلافی هست، بین دلیل عقلی و دلیل نقلی است، نه عقل و نقل، چرا که عقل و نقل هر دو اموری واقعی هستند و تعارض میان آنها ممکن نیست. عقل معیار و میزان اثبات نقل

عبارت است از مرجعی که صاحب تأویل به آن بازگشت دارد، ولی این رجوع، نوعی بازگشت خاص است. پس تأویل رجوع خاصی است، نه مطلق رجوع که البته این مطلب در موارد دیگری که تأویل در آن به کار رفته است، تایید می‌شود (رک. همان: ۱۹).

تأویل هر چیز پایه و اساس آن چیز است که از آن برخاسته و به آن بازگشت نموده، پایه و هدف آن را تشکیل می‌دهد. اگر کلام خدا حکم انشایی مانند امر و نهی باشد، تأویل آن مصلحتی است که موجب انشای حکم و جعل و تشریح آن شده است؛ مثلاً تأویل «اقیموا الصلوه» حالت نورانی خارجی است که در نفس نمازگزار ایجاد می‌شود و او را از فحشا نگه می‌دارد و اگر کلام حکم خبری بود، مانند اخبار از حوادث گذشته، تأویل آن نفس حوادثی است که در گذشته اتفاق افتاده است و اگر اخبار از حال و آینده باشد، مانند پیشگویی غلبه روم یا اخبار از امور مربوط به قیامت که از سنخ زمان و ادراک عقول خارج است، باز تأویل آن نفس حقایق خارجی خواهد بود (رک. همان: ۳۷).

علامه در استدلال بر نظر خود به آیات قرآن تمسک جسته است. با توجه به آیه «كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ» (هود/۱) می‌گویند قرآن دو مرحله دارد. مرحله احکامی یا حقیقت قرآن و مرحله تفصیلی یا قرآن منزل. مرحله احکامی آن که در لوح محفوظ است، از هرگونه تفصیل و جسمیت مجرد است و مرحله تفصیلی همین قرآنی است که در دست ماست. پس از آن جا که لوح محفوظ جسمیت نداشته و مجرد است، پس در آن جا لفظ و عربیت مطرح نیست و خداوند قرآن را از این مرحله

قطعی - منعی بر آنها داریم (رک. طباطبایی ۲۰۰۶، ج ۱: ۲۲۴). در همین معناست که نقش تأویل برای رفع ناسازگاری آشکار می‌شود.

دیدگاه غزالی

بحث تأویل یکی از مهمترین مسائل در دوره زندگی غزالی است. این مسأله هم پیش از دوران تحول روحی و گرایشش به تصوف و هم پس از آن از دغدغه‌های اصلی وی بوده است. دیدگاه‌ها در مورد غزالی متفاوت است. به گفته برخی، غزالی در تاریخ اندیشه دینی و فلسفی اسلام جایگاه معتبری دارد (رک. م.م شریف، ۱۳۶۵: ۳) و کثرت انتقاداتی که از غزالی شده را دلیلی بر تاثیر فراوان وی بر دیگران دانسته‌اند و برخی چون ابن‌رشد در کتاب *تهافت التهافت* به نقد و رد نظریات وی پرداخته‌اند. وی در کتاب *فیصل التفرقه، رساله قانون، لجام العوام، و الاقتصاد فی الاعتقاد* به بحث از این تأویل پرداخته است. هر کدام از این آثار گوشه‌هایی از دیدگاه وی را تبیین می‌کند. به گفته برخی از محققان، موضع غزالی در رساله قانون و فیصل با آنچه در لجام آورده، فرق می‌کند. وی در قانون - *التأویل، تأویل‌گرایان* را به پنج گروه تقسیم می‌کند. مبنای این تقسیم بندی به مواضع این جریان‌های فکری در قبال شرع و عقل ارتباط یافته است. گروهی تنها به نقل بسنده کرده‌اند؛ گروه دوم برعکس اولند به منقول بی‌اهمیت اند؛ گروه سوم کسانی که معقول را اصل و کمتر به منقول توجه می‌کنند و در واقع، نقل معارض با عقل در دیدگاه آنان معنی ندارد، گروه چهارم نقل را اصل می‌دانند و اهل تأویل در معقولات نیستند که به نظر غزالی این

است و نقل هم در این موارد با عقل مخالفتی ندارد و در نتیجه، سخنی از سنجش میان عقل و نقل در این مورد به میان نمی‌آید. اگر تعارضی هم هست، تعارضی ظاهری است.

گاهی تعارض بین حکم عقل و نقل پیش می‌آید؛ به این صورت که دلیل قطعی با ظاهر حکم شرعی ناسازگار است. علامه برای رفع تعارض میان دلیل عقلی و نقلی قائل به قطعی‌الدلاله بودن دلیل عقلی و ظنی‌الدلاله بودن ظاهر نقل شده‌اند. ظواهر دینی متوقف بر ظهوری است که در لفظ است و این ظهور دلیل ظنی است و ظن نمی‌تواند با علم و یقینی که از اقامه برهان بر چیزی حاصل شده مقاومت کند (رک. تعلیقه بر بحارالانوار، ج ۱، ص: ۱۰۴؛ به نقل از کدیور، ۱۳۷۷: ۱۱۶). ظواهر دینی اگر خلاف عقل قطعی باشند عقل قطعی قرینه می‌شود بر این‌که آن ظاهر اراده نشده و باید تأویل شود. اگر چنین تأویلی امکان نداشت آن ظاهر دینی، یعنی روایت واحد ظنی، محکوم به رد است، البته، از نظر ایشان این مطلب صرفاً در غیر عرصه فقه اتفاق می‌افتد و در فقه به دلیل حجیت اخبار واحده موثق و نادر بودن احکام قطعی عقلی نوعاً چنین معارضه‌ای اتفاق نمی‌افتد (رک. طباطبایی، ۱۳۶۰: ۵۴).

در واقع، دلیل نقلی به چند دسته تقسیم می‌شود: یکی آن دلیلی که باید قبولش کرد، مانند کتاب خدا و سنت قطعی و دیگری آن دلیلی که باید ردش کرد و نپذیرفت، و آن روایتی است که مخالف با کتاب و سنت قطعی باشد، و سوم روایاتی است که دلیلی بر رد یا قبولش نداریم که این دسته، روایاتی هستند که نه از نظر عقل دلیلی بر محال بودن مضمون آنها هست و نه از جهت نقلی - یعنی کتاب و سنت

می‌گیرد و اعتقاد به ارتباط این مراحل دارد. وی بر این باور است که تأویل دارای مراتب متفاوت است و برای این‌که بتواند درجات تأویل را معین نماید، به تقسیم وجود پرداخته است و وجود را به ذاتی، حسی، خیالی، عقلی و شبهی تقسیم می‌کند (رک. غزالی، ۱۳۸۱: ۱۷۶).

قانون تأویل «موقوف بر این است که اگر آنچه در ظاهر وحی آمده است، امری محال باشد، در این صورت باید نص را تأویل کرد». آنچه در نظر اولیه از ظاهر نص فهمیده می‌شود، وجود ذاتی است و اگر پذیرفتن آن دشوار بود، باید وجود خیالی یا عقلی آن را پذیرفت و اگر این پذیرش نیز دشوار بود، به وجود شبهی مجازی باید اعتراف کرد و نمی‌توان از درجه‌ای به درجه‌ای دیگر، مگر به ضرورت برهان عدول کرد (همان، ۱۸۷).

گفنی است که هر چه انسان در بعد وجودی قویتر باشد و مراحل بیشتری را در سیر تکامل نفس وجود پیموده باشد، در راه یافتن به بطون متون دینی که حقایقی از سنخ وجودند، موفق‌تر خواهد بود، زیرا بعید نیست که بطون معارف الهی با مراتب وجودی انسان متناسب باشد.

وی در جنبه اول برای تأویل دو مبنای معرفتی در نظر می‌گیرد: ۱. قاعده تجرید؛ ۲. قاعده تدریج. براساس قاعده اول می‌توان از هر لفظ با پیراستن معنای آن از خصوصیات جزئی معنای وسیعتر و تجریدی به دست آورد؛ به نحوی که از معنای حسی به خیالی و سپس به معنای عقلی و کلی رسید که در این سیر معنای لفظ از جزئیت به کلیت و از محدودیت به عموم و شمول سیر می‌کند (غزالی، ۱۳۸۱: ۸۴-۸۵). بنا بر قاعده دوم در تنگنای حمل لفظ بر معنای ظاهری آن

گروه از ضرورت تأویل تصویر روشنی ندارند و آخرین گروه بین عقل و نقل را جمع کرده‌اند و قائل به جایگاه برای هر دو هستند و خود او این رای را انتخاب می‌کند (رک. غزالی، ۱۴۱۴: ۱۲۳-۱۲۵).

آنچه از این تقسیم‌بندی در نظر غزالی می‌توان یافت، باور غزالی به ضرورت تأویل در حوزه تفسیر ظاهر قرآن است، زیرا غزالی در حوزه تفسیر باطنی و تأویلی رویکرد دیگری دارد (رک. قاسم‌پور، ۱۳۸۰: ۱۵). به گفته او اهل تأویل تا زمانی که به قوانین و شرایط تأویل اشراف دارند، نباید تکفیر شوند، زیرا هیچ فرقه‌ای از فرقه‌های اسلام نیست، مگر آنکه در برخی موارد از روی اضطرار دست به تأویل زده است. (رک. غزالی ۱۳۸۱: ۸۵). وی قائل به جواز تأویل است؛ ثانیاً در برخی موارد تأویل را ضروری می‌داند، ثالثاً معتقد به ضابطه‌پذیر بودن تأویل است (رک. غزالی، ۱۳۸۱: ۱۸۷) از نظر وی، تأویل عبارت است از باز گرداندن لفظ از حقیقت به مجاز (غزالی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۳۸۱).

می‌توان گفت که تأویل در دیدگاه غزالی دو جنبه است: یک جنبه آن خروج از ظاهر متن به معنای مجازی براساس قرینه قطعی و جنبه دیگر خروج از ظاهر متن به باطن آن در عین حفظ ظاهر براساس قرینه قطعی؛ یعنی تأویلی که مانند رویاست که می‌توان گفت تأویل کشفی- عرفانی است (رحیمیان، ۲۷: ۱۳۸۸).

جنبه اول

در جنبه اول مقصود نظر غزالی، رسیدن به نزدیکترین معنای مجازی است. وی مبنای وجود شناختی نظریه‌اش در تأویل را مراتب وجود در نظر

و در صورت امتناع آن باید درجات مراتب وجودات لحاظ شود تا بتوان لفظ را بر معنای خیالی حمل کرد، نباید به سراغ معنای عقلی رفت (رک. رحیمیان، ۱۳۸۸: ۲۹).

وی در جنبه اول قانون‌هایی را بر تأویل حکم فرما می‌داند که عبارتند از: ۱- لزوم قیام برهان بر محال بودن ظاهر (رک. غزالی، ۱۳۸۱: ۸۵-۸۶)؛ ۲- تناسب لفظ با معنای مؤول از طریق مجاز و استعاره و... (همان: ۵۶) که در واقع این به معنای ضرورت و وجود پشتوانه‌ای لفظی برای معنای تأویلی و نفی تفسیر دلخواهی و به رای خویش است (رحیمیان، ۱۳۸۸: ۳۱)؛ ۳- لزوم تدریج در مراحل حمل مراتب وجودی و مجازگرایی بر اساس ترتیب وجودهای پنجگانه (رک. غزالی، ۱۳۸۱: ص ۸۵).

جنبه دوم

غزالی در جنبه دوم، مبنای وجود شناختی‌اش را تمایز دو جهان غیب و شهادت و توازی و تطابق این دو عالم می‌داند. اصل موازنه در تبیین این جنبه از دیدگاه وی، نقش برجسته‌ای دارد. موازنه بین محسوس و معقول، از جمله مسائلی است که به شدت مورد توجه غزالی بوده است. وی بر این عقیده است که مناسبت بین عالم شهادت و ملکوت امری است متوقف بر نحوه موازنه محسوس و معقول؛ چنانچه این موازنه به خوبی درک شود، راه‌گشای تأویل خواهد بود، در غیر این صورت، چاره‌ای جز ماندن در قشر الفاظ نیست (رک. غزالی، القسطاس المستقیم: ۱۴۱۴: ۸۶).

اصل موازنه، پایه و اساس بسیاری از مسائل است. غزالی بر اساس این اصل، تأویل را به منزله

تعبیر می‌داند. وی معتقد است که درک معانی آیات قرآن، تنها از راه موازنه معقول با محسوس و کشف رابطه جهان ملک با عالم ملکوت میسر می‌گردد. وی این قاعده را میزان فهم قرآن دانسته است. براساس این قاعده، هیچ موجودی در این جهان تحقق نمی‌پذیرد، مگر این‌که ظهور و مثال یکی از حقایق عالم ملکوت است. وی در مشکوٰۃ‌الانوار و جواهرالقرآن به رابطه عالم ملک و ملکوت یا محسوس و منقول پرداخته، می‌گوید: «عالم دوتاست: روحانی و جسمانی، یا حسی و عقلی و یا علوی و سفلی. عالم حسی یا شهادت نردبان ترقی به عالم عقلی و ملکوت است، پس بین این دو عالم تناسب وجود دارد؛ هر چیز در این عالم، نمونه و مثالی است از عالم ملکوت» (رک. غزالی، ۱۹۶۴: ۶۵-۶۷). برای اینکه این موازنه را توضیح دهد، به خواب و رویاهای صادقه اشاره می‌کند و آن را به عنوان جزئی از نبوت مورد تاکید قرار می‌دهد و در پرتو این اصل است که ارتباط بین ملک و ملکوت روشن می‌شود (رک. دینانی، ۱۳۸۳: ۱۴۳) به باور غزالی، اگر کسی به مناسبت بین عالم ملک و ملکوت توفیق یابد، رمز و راز بسیاری از حقایق و معارف، از جمله حقایق قرآنی را درک خواهد کرد؛ چنانکه می‌گوید: «هیچ کلمه‌ای نیست مگر اینکه در تحت وی رمزی است و اشارتی به معنی پوشیده که آن معنی را کسی دریابد که موازنه و مناسبت بداند و تفاوت میان عالم شهادت و ملکوت دریابد که هرچه در عالم حس است، آن مثالی است عالم ارواح را که عالم ملکوت است نه از راه صورت، بلکه از راه معنی و روح آن حقیقت و حقیقت وی در عالم حس، نردبان عالم

۱. غزالی در دوره اول بر این باور بود که تنها در مواردی که حکم قطعی عقل بر خلاف آیه تعلق گرفته باشد، می‌توان به تأویل هر آیه پرداخت، اما در دوره دوم تأویل به حسب اضطرار و ضرورت نیست، بلکه به قصد کشف معانی و معارف بیشتر از آیات است. به همین دلیل، علاوه بر عقل، کشف و نقل نیز به این امر کمک می‌کند (رک. رحیمیان، ۱۳۸۸: ۲۷). غزالی هم برای عقل اهمیت قائل است و هم بر جمع میان عقل و شرع تأکید می‌کند. به نظر وی، هر که دارای بصیرت عقلی نباشد، بهره او از دین، پوسته دین است، نه مغز و حقیقت آن (غزالی، ۱۴۰۶، ج ۱: ۱۰۴). غزالی این موضع را در بحث تعارض عقل و شرع که آن را تعارض ظاهری می‌داند، نیز اتخاذ کرده است. چنانکه مطرح شد، در موضعی که غزالی تأویل‌گرایان را به پنج گروه تقسیم می‌کند، گروه پنجم را قائل به جمع میان عقل و نقل می‌داند که آنان هم عقل و هم نقل را اصل می‌دانستند و منکر تعارض این دو بودند و خود نیز این رای را انتخاب کرد.

۲. تأویل در جنبه اول مفری بود برای رها شدن از معنای ظاهری در عین پذیرش لفظ، ولی در جنبه دوم لزوم پذیرش معنای ظاهری در عین قائل بودن به معنای باطنی مطرح می‌شود، اما ویژگی مشترک و مهم غزالی در هر دو دوره، سعی وی بر حفظ اعتدال است؛ از جمله اعتدال در جمع میان عقل و نقل و جمع میان ظاهر و باطن است (رک. رحیمیان، ۱۳۸۸: ۲۷).

۳. با توجه به تقسیم‌بندی که غزالی از وجود و موازنه بین محسوس و معقول ارائه می‌دهد،

معنی و عالم روحانی است (رک. خدیوجم، ۱۳۶۵: ۵۳).

در این دوره، «تعدد معانی» به عنوان مبنای نظریه تأویل بر اساس موازات بین دو عالم مطرح است، زیرا لازمه نظریه غزالی، امکان واجد بودن لفظ نسبت به دو یا چند معنا در طول یکدیگر است و طولی بودن این رابطه به معنای احقیقت حمل لفظ به برخی معانی نسبت به معانی دیگر است؛ ثانیاً نظریه وضع لفظ برای روح معانی، بر اساس موازات دو عالم مطرح است. وی می‌گوید کسی که نظر به حقایق الفاظ کند، معانی را اصل قرار می‌دهد و الفاظ را فرع. به عبارت دیگر، لفظ اولاً و بالذات برای روح معنا و جنبه تجربیدی آن وضع شده و اگر ما به معنای محسوس آن عادت کرده‌ایم، این به وضع ثانوی و همراه با انتقال از وضع اولی است (غزالی، القسطاس المستقیم: ۶-۷). در جنبه دوم، علاوه بر قانون لزوم تناسب لفظ با معنای مؤول و حفظ آن که در جنبه اول دیدگاه وی مطرح شد، قانون لزوم جمع بین ظاهر و باطن نیز مطرح می‌شود، زیرا در این جنبه تأویل را، منحصر به متونی که غیر قابل حمل بر ظاهر معنای لغوی بوده‌اند نمی‌داند، بلکه با تأثیرپذیری از عارفان و صوفیان برای آیات غیر متشابه نیز بطون و تأویلاتی قائل است (مشکوٰة، ۱۴۱۴: ۲۱). بر این اساس هر چند به آیات و روایات می‌توان معنا یا معانی باطنی انتساب داد، اما این انتساب نباید به نفی معنای ظاهری توأم باشد، بلکه در طول پذیرش معنای ظاهری است. از آنچه گذشت درباره مقایسه دو دوره، نکات ذیل دریافت می‌شود:

تکفیر آنها نیست، اما اگر متعلق به اصول عقاید باشد، باید تأویل کننده را اگر متکی به برهان قاطع نباشد، تکفیر کرد، مثل کسی که به صرف ظن و وهم بدون اقامه براهین قاطع، حشر اجساد و عقوبات حسی را در آخرت انکار می‌کند، با این که دلیلی بر محال بودن بازگشت ارواح به اجساد نیست (رک. غزالی، ۱۳۸۱: ۱۹۰-۱۹۱).

غزالی قائل به تأویل در اخلاق و عقاید است، ولی در احکام این را نمی‌پذیرد. وی معتقد است که هیچ باور دینی را، تا زمانی که اثبات نشده قبول آن محال است، نباید رد کرد. از نظر او، هیچ یک از باورهای دینی قابل رد و تردید نیست، مگر آنکه قبول آن امتناع عقلی داشته باشد، بنابراین، اصل در عقاید دینی قبول است، مگر آن که امتناع عقلی آن از حیث عقل اثبات گردد (رک. دینانی، ۱۳۸۳: ۳۵۱). برای مثال، در مورد حشر و نشر و معاد جسمانی تاکید غزالی بر این امر است که در عقل هیچ دلیلی بر ابطال این معانی وجود ندارد (رک. غزالی، ۱۳۸۱: ۱۹۰-۱۹۱).

غزالی به حسن و قبح شرعی قائل است و نقش نظر و تأمل را در این زمینه کمرنگ می‌بیند. وی بر این عقیده است که حکم شریعت تنها یک قضیه خبری نیست که مانند هر قضیه خبریه دیگر فقط از راه نظر یا تأمل با آن رو به رو شویم، بلکه در احکام شریعت، نوعی تنبیه و اعلام خطر وجود دارد که به هیچ وجه نمی‌توان درنگ کرد، زیرا در این گونه احکام و اخبار هر گونه مکث و درنگ ممکن است سبب نابودی و هلاکت انسان شود. برای مثال، درباره شیر که حیوان درنده است دو گونه خبر وجود دارد؛ نوع اول این است که گفته شود شیر دم دارد یا در

می‌توان گفت وی وجود را دارای مراتب می‌داند و قائل به وجود ذهنی است. لازمه پذیرش این اصل، آن است که آن مراتب را متباین نداند، بلکه به تعبیر حکما قائل به تشکیک وجود باشد و به نوعی سنخیت میان محسوس و معقول و تمامی مراتب وجود معتقد گردد و الا بحث از موازنه و مناسبت بی‌دلیل خواهد بود. در واقع، می‌توان چنین استنباط کرد که پایه و اساس نظر وی به قواعدی است که در فلسفه مورد توجه است. در واقع، تشکیک در وجود، اشتراک معنوی وجود، وحدت وجود قوام‌دهنده بحث تأویل در نظر حکماست. اگر کسی این امور را نپذیرد، نمی‌تواند تأویل را آن‌گونه که علامه و دیگران تحلیل می‌کنند، بپذیرد.

غزالی شرایطی را برای تأویل و تأویل کننده در نظر می‌گیرد. وی بر این باور است که در مسأله تأویل، مسلمین در دو مقام عوام و نظار قرار می‌گیرند. تأویل برای گروه عوام جایز نیست، بلکه باید باب سوال را بر آنها بست و ایشان را از گفتگو در مباحث علم کلام باز داشت، چنانکه روایت شده وقتی از مالک بن انس پرسیدند استواء چیست؟ پاسخ داد که استواء معلوم است و ایمان به آن واجب و کیفیت آن بر ما مجهول و پرسش از آن بدعت است. اما صاحب نظران کسانی هستند که تأویل برای آنان جایز است، ولی به شرط اینکه عدول از ظاهر به تأویل ضروری باشد؛ آن هم با دلایل قاطع. این شرایط موافق با اولین دوره فکری اوست. برخی از مردم بر اثر غلبه ظن و بدون اقامه برهان دست به تأویل می‌زنند. در صورتی که این تأویل متعلق به اصول عقاید نباشد، دلیلی برای

پایبند مانده است و نه می‌توانسته بماند (رک. همان: ۱۲۷).

مقایسه دیدگاه علامه و غزالی

همان‌طور که گذشت، دیدگاه علامه (در بحث تأویل عقلی قرآن و جایگاه تأویل در تعارض عقل و نقل) و دیدگاه غزالی در دو دوره مختلف فکری وی تبیین شد. تفاوت‌ها و شباهت‌هایی بین دیدگاه علامه و غزالی قابل استنباط است:

شباهت‌ها

۱. همان‌گونه که علامه در تعارض عقل و نقل برای تأویل جایگاه قائل شد، غزالی نیز در دوره فکری اول خود معتقد بود که در تعارض حکم قطعی عقل با نقل بر حسب ضرورت، باید تأویل را پذیرفت.
۲. براساس قانون «لزوم جمع ظاهر و باطن» در دوره دوم فکری غزالی می‌توان به این نتیجه رسید که وی نیز همانند علامه همه آیات قرآن را دارای تأویل می‌داند، زیرا در ابتدا فقط متونی را قابل تأویل می‌دانست که غیر قابل حمل بر ظاهر معنای لغوی خود بوده‌اند.

۳. از دیدگاه هر دو، ذو مراتب بودن تأویل استنباط می‌شود، زیرا علامه تأویل را حقیقت خارجی می‌داند و حقیقت خارجی دارای مراتب است. غزالی نیز نظریه خود را بر اصل موازنه بین محسوس و معقول تبیین می‌کند. بر همین اساس، می‌توان گفت تأویل را دارای مراتب می‌داند از حقیقت موجود در لوح محفوظ تا صور ذهنی. وی بر این باور است که آن حقیقت متعالی در هر عالم متناسب با آن عالم، تمثیل می‌یابد و در ذهن به همه آن مراتب اطلاق می‌شود.

جنگل زندگی می‌کند و نوع دوم این است که گفته شود شیر در حال حمله است. شکی نیست که در مقابل احکام نوع دوم، فرصتی برای تأمل نیست. غزالی احکام و قضایای شریعت را از نوع دوم می‌داند و نظر و تأمل را سخت محدود می‌کند (رک. دینانی، ۱۳۸۳: ۲۰۹-۲۱۰).

برای روشن شدن دیدگاه غزالی در مورد سهم عقل در اخلاق، توجه به جنبه معرفتی عقل ضروری است. از لحاظ معرفتی؛ یعنی تأثیری که عقل در شناخت احکام اخلاقی دارد. اگر موضع رسمی غزالی را در نظر بگیریم، باید بگوییم عقل در این زمینه به طور مستقل تأثیر ندارد. خوب و بد را صرفاً باید از شرع آموخت. البته، عقل در این مورد دو کارکرد مقدماتی و تکمیلی دارد: کارکرد اول عقل این است که دست انسان را در دست شرع قرار می‌دهد و به این مطلب اعتراف می‌کند که از این پس باید به دست کاردان واقعی؛ یعنی شرع باشد و خودش نقشی در این حیطة ندارد؛ کارکرد دوم عقل آن است که آنچه را شرع می‌گوید، می‌فهمد. بر اثر این کارکرد عقل به نور شرع روشن و به حسن و قبح خیر و شر آگاه می‌شود و حتی می‌تواند اموری را بفهمد که در شرع به آن تصریحی نشده است (رک. شیدان شید، ۱۳۸۳: ۱۲۵).

در واقع، اخلاق تنها با عقل به دست نمی‌آید و اساساً عقل سهمی بنیادین و مستقل در تشخیص احکام اخلاقی ندارد، زیرا حسن و قبح شرعی است، اما بدون داشتن عقل نیز اخلاق به دست نمی‌آید، زیرا عقل باید تعالیم شرع را در این زمینه بفهمد و مبانی و لوازم دیگر آن را استخراج کند. ذکر این نکته نیز قابل توجه است که غزالی در مواضع دیگر به این اصل نه

تأویله» (رک. صفار قمی، ۱۳۸۹، ج ۱: ۷۰۳) و البته، این نکته با ذو مراتب بودن تأویل از نگاه وی ناسازگار است، اما در دیدگاه علامه بطن مانند ظهر از سنخ مدلول لفظی و مطابقی است، در حالی که علامه تأویل را از سنخ مفاهیم مدلول لفظ نمی‌داند، چه مفهوم مطابق و چه مخالف ظاهر باشد، بلکه آن را حقیقت خارجی می‌داند.

یافته‌های پژوهش

از آنچه گذشت، می‌توان نتیجه گرفت:

- ۱- تأویل یکی از روش‌های سازگاری عقل با وحی و رفع تعارض آنهاست.
- ۲- انکار و عدم پذیرش تأویل به معنای نادیده انگاشتن ژرفای پایان‌ناپذیر کلام الهی است.
- ۳- دیدگاه علامه در باب تأویل در دو حوزه تأویل عقلی قرآن و جایگاه تأویل در تعارض عقل و نقل تبیین می‌شود.
- ۴- علامه نظر خود را در باب تأویل عقلی قرآن، بر اساس آیات قرآن تبیین می‌کند و در موارد تعارض ظاهر شرع با حکم قطعی عقل، بر این باور است که، ظاهر باید تأویل شود و اگر امکان تأویل نبود، ظاهر محکوم به رد است.
- ۵- علامه همه آیات قرآن را دارای تأویل می‌داند و تأویل هر چیز را اساس آن چیز می‌داند که از آن نشات گرفته است و به آن برمی‌گردد.
- ۶- علامه تأویل را از سنخ مدلول لفظی نمی‌داند، بلکه تأویل را همان حقیقت عینی خارجی می‌داند و منظور وی از عینیت، عینیت مصداقی نیست، بلکه خارج از ذهن بودن مد نظر اوست.

۴. در دیدگاه هر دو، تأویل در تعبدیات امکان‌پذیر نیست، ولی در اعتقادات و اخلاق قائل به تأویل هستند.

۵. در دیدگاه غزالی بر اساس قانون لزوم جمع ظاهر و باطن، تأویل منحصر به متونی که غیر قابل حمل بر ظاهر معنای لغوی بوده‌اند، نیست، بلکه برای آیات متشابه نیز می‌توان بطون و تأویلاتی قائل شد. در نتیجه، می‌توان این نکته را استنباط کرد که هر دو اندیشمند همه قرآن را دارای تأویل می‌دانند.

تفاوت‌ها

۱. از جمله وجوه اختلاف دیدگاه علامه و غزالی در باب تأویل، نوع تأویل است، زیرا علامه تأویل را از سنخ مفاهیم نمی‌داند و آن را همان حقیقت عینی خارجی می‌داند که در قالب لفظ گرفتار آمده است. وی معتقد است از تدبر در آیات و احادیث به دست می‌آید که قرآن در بیان روشن خود هرگز راه لغز و معما پیش نگرفته و مطلبی را جز با قالب لفظی خودش به مردم القا نکرده است و آنچه در قرآن با نام تأویل ذکر می‌شود، از قبیل مدلول لفظ نیست، بلکه حقایق و واقعیت‌هایی است که بالاتر از درک عامه است که معارف اعتقادی و احکام عملی قرآن از آن سرچشمه می‌گیرد؛ پس همه قرآن تأویل دارد. از نظر علامه، لوح محفوظ یا کتاب مکنون، منشأ و مصدر آیات قرآن است و قرآن حقیقتی دارد که در لوح محفوظ است، اما در دیدگاه غزالی اولاً و بالذات به مفاهیم توجه می‌شود.
۲. از نظر غزالی تأویل و باطن دارای مصداق واحد هستند و روایاتی نظر وی را تصدیق می‌کند، مانند این روایت که فرمود: «ظهره تنزیله و بطنه

- ۸- _____ . (۱۳۸۶). **منزلت عقل در هندسه معرفت دینی**، تهران: نشر اسراء.
- ۹- الجوهری، اسماعیل ابن حماد. (۱۹۵۶). **الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه**، بیروت: دارالعلم الملايين.
- ۱۰- حسین زاده باجگیران، محسن. (۱۳۷۰). **تأویل و ضوابط آن نزد شیعه**، دانشگاه فردوسی، مشهد.
- ۱۱- خمینی، روح الله. (۱۳۷۱). **چهل حدیث**، تهران: نشر آثار امام.
- ۱۲- الراغب الاصفهانی. (۱۴۱۲). **مفردات فی الالفاظ القرآن**، بیروت: الدارالشامیه.
- ۱۳- رحیمیان، سعید. (۱۳۸۸). «تأویل و قانون آن از دیدگاه غزالی»، **دو فصلنامه جاویدان خرد**، ش ۲، ۵۰-۶۲.
- ۱۴- شیرازی، صدرالمتهلین. (۱۳۵۲). **متشابهات القرآن**، چاپخانه دانشگاه مشهد.
- ۱۵- _____ . (۱۳۶۳). **مفاتیح الغیب**، [بی جا]: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۱۶- _____ . (۱۴۱۰). **الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه**، بیروت: داراحیاء التراث العربی، الطبعة الرابعة.
- ۱۷- شیدان شید، حسینعلی. (۱۳۸۳). **عقل در اخلاق از نظر غزالی و هیوم**، قم: مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه.
- ۱۸- صفار قمی، محمد حسن. (۱۳۸۹). **بصائر الدرجات من علوم آل محمد**، [بی جا]: انتشارات وثوق.
- ۱۹- طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۷۱). **مجموعه مقالات**، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

- ۷- تأویل در دیدگاه غزالی با توجه به دو دوره مختلف فکری او دارای دو جنبه است: جنبه‌ای که به معنای اصولی آن معطوف است و تأویلی که به منزله تعبیر رویاست.
- ۸- تبیین دیدگاه اصولی غزالی بر اصل موازنه و تبیین دیدگاه کشفی - عرفانی وی بر مراتب معرفت استوار است.
- ۹- به نظر می‌رسد با توجه به این که هر دو قائل به ذو مراتب بودن تأویل هستند، دیدگاه غزالی اعم از دیدگاه علامه باشد، زیرا مراتب تأویل را از حقیقت موجود در لوح محفوظ تا صور ذهنی در نظر می‌گیرد.

منابع

- ۱- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۳). **منطق و معرفت از نظر غزالی**، تهران: امیر کبیر، چاپ سوم.
- ۲- ابن سینا. (۱۳۷۸). **الاشارات و التنبیها**، [بی جا]: دفتر نشر کتاب.
- ۳- ابن منظور. (۱۴۰۸). **لسان العرب**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۴- احمد بن فارس. (۱۳۸۹). **معجم مقاییس اللغة**، القاهرة: بی نا.
- ۵- الشریف الکاشانی، ملا حبیب الله. (۱۴۰۴). **تسهیل المسالك الی المدارک فی رؤوس القواعد الفقهیة**، قم: الطبعة العلمیه.
- ۶- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۱). «تأویل و تفسیر»، **کیهان اندیشه** (نشریه مؤسسه کیهان در قم)، ش ۴۰، ۱۳-۱۶.
- ۷- _____ . (۱۳۸۱). **دین شناسی**، تهران: نشر اسراء.

- ۲۰- _____ . (۲۰۰۶). *المیزان فی التفسیر القرآن*، بیروت و لبنان: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- ۲۱- _____ . (۱۳۶۰). *شیعه در اسلام*، قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
- ۲۲- _____ . (۱۳۴۱). *بررسی های اسلامی، قم: هجرت*.
- ۲۳- عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۳۶۸). *مبانی و روش- های تفسیر قرآن*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ دوم.
- ۲۴- العیاشی، محمدبن مسعود. (۱۴۲۱). *التفسیر للعیاشی*، قم: قسم الدراسات الاسلامیه- مؤسسه البعثه.
- ۲۵- غزالی، ابوحامد. (۱۹۶۴). *مشکوٰۃ الانوار*، القاهره: دارالقومیة للطباعة و النشر.
- ۲۶- _____ . (۱۴۰۶). *احیاء علوم الدین*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۲۷- _____ . (۱۴۱۴). *القسطاس المستقیم*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۲۸- _____ . (۱۳۶۸). *المستطفی من علم الاصول*، [بی جا]: انتشارات دارالذخائر، چاپ دوم.
- ۲۹- _____ . (۱۳۶۵). *جواهرالقرآن*، مترجم و مصحح حسین خدیو جم، تهران: اطلاعات، چاپ سوم.
- ۳۰- _____ . (۱۳۸۱). *فیصل التفرقه بین الاسلام و الزندقه*، [بی جا]: دار احیاء الکتب العربیه.
- ۳۱- _____ . (۱۴۱۴). *قانون التأویل*، (مجموعه رسائل)، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۳۲- فعالی، محمد تقی. (۱۳۷۹). «تفسیر متون مقدس از دو نگاه»، قیسات، سال ۵، ش ۳، ۷۳-۹۰.
- ۳۳- فنایی اشکوری، محمد. (۱۳۷۴). *معرفت شناسی دینی*، تهران: برگ.
- ۳۴- قاسم پور، محسن. (۱۳۸۷). «غزالی و فرآیند تفسیر قرآن»، *مطالعات عرفانی*، ش ۸، ۷۵-۹۹.
- ۳۵- کدیور، محسن. (۱۳۷۷). *دفتر عقل*، تهران: اطلاعات.
- ۳۶- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۵). *اصول کافی*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- ۳۷- م.م. شریف. (۱۳۶۵). *تاریخ فلسفه در اسلام*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۳۸- محمدی، علی. (بی تا). *شرح اصول فقه*، [بی جا]: انتشارات دارالفکر.
- ۳۹- محمود عادل. (۱۳۶۷). *مجمع البحرین*، [بی جا]: مکتبه النشر الثقافه الاسلامیه، چاپ دوم.
- ۴۰- معرفت، هادی. (۱۳۷۹). «تأویل از دیدگاه علامه در تفسیر المیزان»، قیسات، سال ۵، ش ۱ و ۲، ۱۰۵-۱۱۶.
- ۴۱- هوشنگی، حسین. (۱۳۷۱). *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، مرکز دایرهالمعارف بزرگ اسلامی، تهران.

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال دوم، شماره ششم، پاییز و زمستان ۱۳۹۰

ص ۳۴-۱۹

تحلیل تطبیقی از قاعده لطف در دیدگاه متکلمان اسلامی

محمد بیدهندی* سکینه محمد پور**

چکیده

قاعده لطف یکی از قواعد مهم کلامی است که مکاتب مختلف کلامی در اسلام، آن را در اثبات بعضی از اصول اعتقادی اساسی خود، به کار گرفته‌اند. متکلمان امامیه، اصل امامت و متکلمان معتزلی لزوم وعد و وعید را که از اصول اساسی این مکتب است؛ از طریق قاعده لطف اثبات نموده‌اند، اما متکلمان اشعری و بعضی از معتزله بغداد این قاعده را انکار نموده و به ابطال آن پرداخته‌اند. هدف این مقاله، این است که با توجه به اهمیت این قاعده در کلام اسلامی، دلایل عقلی متکلمان اسلامی را در اثبات وجوب لطف بررسی کند. علاوه بر این، بررسی دیدگاه متکلمان اهل سنت نسبت به قاعده لطف و نقد دلایل عقلی‌ای که مخالفان قاعده لطف، در ابطال وجوب لطف به کار برده‌اند، نیز از اهداف این مقاله است. نتیجه‌ای که در این مقاله از بررسی دلایل عقلی متکلمان اسلامی در اثبات وجوب لطف به دست آمده، این است که فقط، دلایل عقلی‌ای که وجوب لطف را از طریق رحمت الهی و جود و کرم او اثبات می‌کنند، دلایلی یقینی بوده، دارای ضرورت عقلی هستند.

واژه‌های کلیدی

قاعده لطف، تکلیف، یقین.

مقدمه

معنای لطف در اصطلاح متکلمان

قاعده لطف از قواعد مهم کلام عدلیه است که مسائل اعتقادی مهمی مانند وجوب تکلیف، وجوب بعثت، وجوب عصمت انبیاء و لزوم وعد و وعید و... بر این قاعده متوقف است.

تاریخ دقیق ظهور این قاعده در علم کلام مشخص نیست، اما از آنجایی که این قاعده در اواخر قرن دوم هجری توسط بشر بن معتمر و جعفر بن حرب (از معتزله بغداد) مورد مناقشه قرار گرفته است؛ این مطلب روشن می‌شود که این قاعده در قرن دوم هجری مطرح و مورد تأیید بعضی از متکلمان اسلامی بوده است. گفته می‌شود که هشام بن حکم (م ۱۷۹ یا ۱۹۹ ه.ق) کتاب *الألطف* را درباره این قاعده نگاشته است.

برای بررسی دیدگاه‌های متکلمان اسلامی نسبت به قاعده لطف، در ابتدا لازم است که معنای لطف در اصطلاح متکلمان اسلامی تبیین گردد.

سید مرتضی در تعریف لطف می‌گوید:

«لطف چیزی است که به انجام طاعت دعوت می‌کند و تقسیم می‌شود به آنچه که مکلف نزد آن انجام طاعت را انتخاب می‌کند و اگر (لطف) نبود، چنین نمی‌کرد و به آنچه که (با وجود آن) به انتخاب طاعت نزدیکتر می‌شود. و هر دو قسم در این مشترکند که مکلف را به انجام طاعت دعوت می‌کنند» (سید مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۸۷).

ابواسحق نوبختی لطف را چنین معنا می‌کند:

«لطف امری است که خدای متعال آن را برای مکلف انجام می‌دهد، که ضرری در آن نیست و می‌داند که با وجود آن، طاعت از مکلف واقع می‌شود

و اگر نباشد، مکلف اطاعت نمی‌کند» (نوبختی، ۱۴۱۳ق: ۱۵۳).

از نظر ابن میثم بحرانی تعریف لطف این گونه است:

«لطف چیزی است که مکلف با آن، به طاعت نزدیک و از انجام معصیت دور می‌شود و به حد الجاء نمی‌رسد» (بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۱۱۷).

علامه حلی در شرح تجرید درباره معنای لطف می‌نویسد:

«چیزی که مکلف با وجود آن به انجام طاعت نزدیک تر و از انجام معصیت دورتر می‌شود، (به این معنا که خداوند با انجام اموری به مکلف کمک کند تا به نحو آسانتری طاعت را انجام دهد و ترک معصیت نیز برای او آسانتر شود)، اما در توانا ساختن مکلف بر انجام تکلیف مؤثر نیست (یعنی مکلف بدون وجود لطف هم می‌تواند تکلیف را انجام دهد؛ مثلاً توانایی مالی مکلف نسبت به حج لطف نیست، چون مکلف بدون آن قادر بر انجام این تکلیف نیست، اما نسبت به نماز می‌تواند لطف باشد، چون مکلف بدون توانایی مالی نیز به خواندن نماز قادر است) و نیز لطف نباید به حد الجاء رسیده و مکلف را مجبور به انجام طاعت نماید. این قید که لطف نباید در توانا ساختن مکلف بر انجام تکلیف مؤثر باشد، به این دلیل اضافه شده تا از ابزار انجام تکلیف احتراز شود، زیرا ابزار انجام تکلیف، در توانا ساختن مکلف بر انجام تکلیف مؤثر است و بدون آن، مکلف قادر به انجام تکلیف نیست و قید «نرسیدن به حد الجاء» به این دلیل اضافه شده، که الجاء و مجبورشدن مکلف به انجام تکلیف، منافی تکلیف است و لطف نباید با تکلیف منافات داشته باشد. معنایی که در مورد لطف ذکر شد، تعریف لطف مقرب است.

می‌خوانند، اما در لطف محصل این خصوصیت فراخوانندگی، قویتر و بیشتر است؛ به گونه‌ای که سبب حصول ملطوف فیه می‌شود. اما آیت الله سبحانی درباره لطف محصل معنایی را بیان می‌کند که با معانی یاد شده متفاوت است.

ایشان معتقدند: لطف به این معنا است که خداوند کاری انجام دهد که بندگان به اطاعت و فرمانبرداری نزدیک شوند، ولی مبادی و مقدماتی که مایه قرب بشر به خداست دو نوع است:

۱. مقدماتی که اگر انجام نشوند، هدف آفرینش تحقق پیدا نمی‌کند و خلقت انسان عبث و لغو خواهد بود، و لطف به این معنا لطف محصل است.

۲. مقدماتی که با وجود آنها مکلف به انجام تکالیف و طاعات نزدیک شده، غرض از تکلیف به صورت آسان تحقق می‌پذیرد؛ هر چند اگر این مبادی نیز نباشد، بندگان خداوند از اطاعت متمکن بوده، غرض از تکلیف ممتنع نیست. لطف به این معنا لطف مقرب نامیده می‌شود. (سبحانی، ۱۳۸۳، ج ۴: ۱۳۰-۱۳۲).

بنابراین، لطف محصل از دیدگاه آیت الله سبحانی معنای خاص‌تری دارد، زیرا معنای مورد نظر متکلمان می‌تواند شامل اموری که بدون انجام آنها هدف آفرینش تحقق پیدا می‌کند نیز باشد.

اقسام لطف

علاوه بر تقسیم لطف به مقرب و محصل که در ضمن تعریف لطف بیان شد، درباره اقسام لطف نظرهای مختلف دیگری نیز وجود دارد که در اینجا به بیان برخی از آنها می‌پردازیم:

از نظر شیخ صدوق لطف به سه بخش تقسیم

می‌شود:

نوع دیگر لطف، لطف محصل است (تمام مواردی که در مورد لطف مقرب بیان شد، درباره لطف محصل نیز صادق است و تفاوت آن با لطف مقرب این است که) با وجود لطف محصل، طاعت برای مکلف به نحو اختیاری حاصل می‌شود (یعنی انگیزه‌ای که با وجود این لطف، در مکلف، برای انجام طاعت ایجاد می‌شود، به اندازه‌ای قوی است که فعل طاعت را به نحو اختیاری برای مکلف حاصل می‌کند) و بدون وجود لطف محصل، مکلف طاعت نمی‌کند؛ با اینکه در هر دو حال به انجام تکلیف قادر است. (مثلاً معجزه را می‌توان نسبت به پذیرش دعوت پیامبران، لطف محصل دانست).

و لطف غیر از تکلیفی است که اطاعت می‌شود، زیرا لطف امری زاید بر تکلیف است و مکلف بدون وجود لطف، نیز قادر به انجام تکلیف یا عدم انجام تکلیف است، در صورتی که تکلیف این گونه نیست، زیرا با وجود تکلیف، مکلف قادر به انجام تکلیف هست؛ و بدون وجود تکلیف، مکلف قادر به اطاعت از تکلیف یا اطاعت نکردن از آن نیست. از این تعریف لازم نمی‌آید که خود تکلیفی که انجام می‌شود، لطف باشد» (علامه حلی، ۱۴۱۳ق: ۳۲۴-۳۲۵). در شرح *المواقف* در تعریف لطف آمده:

«لطف، فعلی است که بنده را به اطاعت نزدیک می‌کند و او را از معصیت دور می‌کند، نه به اندازه‌ای که به حد الجاء برسد، و لطف مقرب نامیده می‌شود، یا اینکه طاعت (با وجود آن) حاصل می‌شود و لطف محصل نامیده می‌شود» (جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۴: ۳۲۱).

از مجموع معنایی‌ای که درباره لطف مقرب و محصل بیان شد، چنین به نظر می‌رسد که لطف مقرب و محصل هر دو در این خصوصیت مشترکند که مکلف را به انجام طاعت و ترک معصیت فرا

آن لطف را انجام می دهد، شرط است (علامه حلی، ۱۴۱۳ق: ۳۲۵).

احکام لطف

متکلمان اسلامی احکامی را بر اصل لطف مترتب می دانند که در این قسمت به بیان آنها می پردازیم.

۱. باید بین لطف و ملطوف فیه مناسبت باشد.

معنای مناسبت در اینجا این است که لطف به گونه ای باشد که حصول آن داعی بر حصول ملطوف فیه باشد، زیرا اگر چنین نباشد، لطف بودنش اولی از لطف بودن غیر آن نیست و ترجیح به غیر مرجح لازم می آید و لطف بودنش در این فعل اولی از لطف بودنش در افعال دیگر نخواهد بود و این ترجیح به غیر مرجح است (همان: ۳۲۷).

۲. لطف در فراخواندن به ملطوف فیه نباید به حد الجاء برسد، زیرا فعل ملجیء به فعل دیگر در داعی بودن به فعل، شبیه لطف است، اما متکلمان، ملجیء به فعل را لطف نمی دانند (همان: ۳۲۷).

۳. لطف باید به اجمال و یا تفصیل برای مکلف معلوم باشد، زیرا اگر مکلف، لطف و ملطوف فیه و مناسبت بین آنها را نشناسد، لطف برای او داعی به فعل ملطوف فیه نخواهد بود. پس اگر علم اجمالی در فراخواندن به فعل کافی باشد، تفصیل، واجب نخواهد بود و اگر لطف جز به تفصیل تمام نشود، حصول آن واجب است و علم اجمالی در مورد مناسبت بین لطف و ملطوف فیه کافی است (همان: ۳۲۸).

۴. لطف نمی تواند فعل قبیح باشد، چون در این صورت تکلیف، به دلیل دوران امر بین دو امر ممتنع، حسن نخواهد بود. بیان مسأله این است

الف- اگر با وجود لطف، طاعت به وسیله مکلف انجام شود و بدون لطف انجام نشود، این نوع از لطف را توفیق گویند.

ب- اگر با وجود لطف، طاعت به وسیله مکلف انجام نشود، اما به انجام دادن طاعت نزدیکتر شود، چیزی بیشتر از لطف، به آن نمی گویند.

ج- و اگر آشکار باشد که با وجود لطف، مکلف معصیت نمی کند، (این نوع از لطف) عصمت نامیده می شود.

لطف، از فراهم کردن چیزهایی که برای انجام طاعت لازم است، جداست (شیخ صدوق، ۱۳۸۵: ۴۴۷).

با توجه به جمله اخیر، روشن است که منظور از توفیق، لطف محصل نیست، زیرا متکلمان در بیان معنای لطف محصل لوازم انجام فعل را جدای از آن ندانسته اند.

در *مفتاح السعادة* در بیان اقسام لطف آمده:

لطف به دو قسم قابل تصور است: لطفی که فعل خداوند است و لطفی که فعل غیر اوست و هر یک از این دو قسم به دو قسمت تقسیم می شود: لطف در واجب و لطف در مندوب (نقوی قائنی، ج ۲: ۱۹۸).

اکثر متکلمان، از جمله علامه حلی لطف را سه قسم می دانند:

الف- لطفی که فعل خداوند باشد، که بر خداوند واجب است.

ب- لطفی که فعل مکلف باشد، که بر خداوند واجب است که آن را به او بشناساند و بر او واجب کند.

ج- لطفی که فعل غیر این دو باشد که در این صورت در تکلیف به ملطوف فیه علم به اینکه غیر،

اهمیت این قاعده در کلام امامیه این است که اکثر متکلمان امامیه قاعده لطف را در اثبات ضرورت وجود امام که از اصول اساسی شیعه است به کار برده‌اند. در این قسمت به تبیین و بررسی دلایل وجود لطف از دیدگاه متکلمان امامیه، می‌پردازیم. علامه حلی در شرح تجرید در اثبات قاعده لطف می‌گوید:

«با وجود لطف غرض مکلف حاصل می‌شود، پس لطف واجب است و گرنه نقض غرض لازم می‌آید.

بیان ملازمه: هنگامی که مکلف بداند که مکلف جز با وجود لطف، اطاعت نمی‌کند؛ پس اگر بدون وجود لطف مکلف را تکلیف کند، غرض خودش را نقض کرده است؛ مانند کسی که دیگری را به مهمانی دعوت کند و بداند که دعوتش را نمی‌پذیرد، جز به اینکه نوع خاصی از ادب را به جا آورد؛ پس اگر این کار را نکند، ناقض غرض خودش بوده است. بنابراین وجود لطف مستلزم تحصیل غرض است» (علامه حلی، ۱۴۱۳ق: ۳۲۵).

این دلیل را از لحاظ ساختار منطقی می‌توان به این صورت بیان کرد: مقدمه اول: اگر مکلف جز با وجود لطف اطاعت نکند و مکلف بدون وجود لطف، مکلف را تکلیف کند، ناقض غرض خودش (تکلیف کردن مکلف) است.

مقدمه دوم: (این مقدمه در تقدیر است) نقض غرض بر حکیم قبیح است.

نتیجه: اگر مکلف جز با وجود لطف اطاعت نکند، و مکلف بدون وجود لطف مکلف را تکلیف کند، فعل قبیح انجام داده است. بنابراین، این استدلال از لحاظ ساختار، قیاس ضمیر است.

که خداوند یا به مکلف تکلیف کرده و لطفی را که برایش مقدور است، انجام نداده و تکلیف کردن با منع لطف قبیح است، یا مکلف را تکلیف کرده و لطف در آن تکلیف، فعل قبیح بوده است و این ممتنع است؛ پس محال است، که مکلف را تکلیف کند (علامه حلی، ۱۳۶۳: ۱۵۵).

۵. لطف باید مشتمل بر صفتی زائد بر حسن باشد، از واجب بودن، مثل فرائض یا مندوب بودن مثل نوافل، در مورد فعل ما. در مورد خداوند وجود لطف مبتنی بر حکمت اوست (علامه حلی، ۱۴۱۳ق: ۳۲۸).

۶. واجب نیست که لطف، معین باشد، بلکه جایز است که به نحو تخییری باشد؛ به این صورت که هر یک از دو فعل که مشتمل بر جهتی از مصلحت مطلوب نسبت به دیگری است، جایگزین آن می‌شود. هر یک از دو بدل باید دارای صفت حسن باشند، به گونه ای که هیچ قبیحی نداشته باشند؛ مثلاً بیماری که خداوند می‌رساند، با ظلم جایگزین نمی‌شود، چون قبیح جهت وجود ندارد و لطف در اینجا علم مظلوم به ظلم است، نه خود ظلم (همان: ۳۲۸).

۷. بدون لطف عقاب و مجازات قبیح است. پس اگر خداوند لطف واجب را انجام ندهد، نیکو نیست که مکلف را عقاب کند، زیرا با منع لطف تکلیف را از بین می‌برد (علامه حلی، ۱۳۶۳: ۱۵۶-۱۵۵).

دلایل وجود لطف از دیدگاه متکلمان امامیه:

متکلمان امامیه در اثبات مسائلی مانند لزوم عمل به وعد و وعید و متوقف بودن حجیت اجماع به امضای شارع، به قاعده لطف استناد کرده‌اند. اما دلیل

مقدمه دوم: (این مقدمه در تقدیر است) برانگیخته تر شدن مکلف بر آنچه تکلیف شده، غرض مکلف (خداوند) از تکلیف است.

نتیجه: وجود لطف، غرض مکلف (خداوند) از تکلیف است.

از نتیجه این استدلال، این نتیجه به دست آمده که «انجام نشدن لطف، نقض غرض مکلف (خداوند) از تکلیف است».

چون یکی از مقدمات این استدلال حذف شده، به نظر می‌رسد که این استدلال از لحاظ ساختار به صورت قیاس ضمیر بیان شده است، اما مقدمه‌ای که حذف شده، درست نیست، زیرا غرض مکلف از تکلیف کردن به مکلف، این است که در عالم امکان محقق شود که مکلف با اختیار خود کدام یک از افعال طاعت یا معصیت را بر می‌گزیند.

علامه حلی در کتاب *انوار الملکوت* دومین دلیل در اثبات قاعده لطف را به این صورت بیان می‌کند: «ترک لطف مفسده است، پس انجام لطف واجب است: اما ترک لطف به این دلیل مفسده است که ترک لطف، لطف در ترک طاعت است و لطف در مفسده، مفسده است» (همان: ۱۵۴).

این دلیل را از لحاظ ساختار منطقی می‌توان به این صورت بیان کرد:

مقدمه اول: ترک لطف، لطف در ترک طاعت است.

مقدمه دوم: ترک طاعت، مفسده است.

نتیجه: ترک لطف، لطف در مفسده است.

از ترکیب این نتیجه با مقدمه‌ای دیگر؛ یعنی «لطف در مفسده، مفسده است»، این نتیجه به دست می‌آید که ترک لطف مفسده است. و از این نتیجه وجوب لطف به دست می‌آید.

از ترکیب این نتیجه با یک مقدمه مقدر دیگر (مکلف (خداوند) فعل قبیح انجام نمی‌دهد) این نتیجه به دست می‌آید که: اگر مکلف جز با وجود لطف اطاعت نکند، پس بر مکلف واجب است که به مکلف، لطف کند.

نتیجه بیان شده، یک قضیه شرطیه است و تالی آن؛ یعنی وجوب لطف بر خداوند در صورتی صحیح خواهد بود که مقدم اثبات شده باشد، اما چون لطف، شامل ابزار انجام تکلیف نمی‌شود، دلیلی برای اینکه مکلف جز با وجود آن اطاعت نکند، وجود نخواهد داشت.

علامه حلی در کتاب *انوار الملکوت* سه استدلال برای اثبات قاعده لطف ارائه کرده است.

دلیل اول را به این صورت بیان می‌کند:

«اگر کسی، دیگری را به طعام دعوت کند و بخواهد که او از طعام بخورد و بداند که او دعوتش را نمی‌پذیرد، مگر اینکه دعوت کننده نوعی از سیاست یا ادب را به کار ببندد، پس اگر دعوت کننده، آن فعل را انجام ندهد، ناقض غرض خود و باطل کننده مراد خود است، و درصدد منع او از غذا خوردن است. در مورد تکلیف نیز چنین است و اگر خداوند متعال بداند که بنده‌اش با انجام لطف به آنچه مکلف شده، برانگیخته تر می‌شود و با ترک آن به امتناع از آنچه تکلیف شده نزدیکتر می‌شود، هنگامی که (لطف را نسبت به مکلف) انجام ندهد، ناقض غرض خودش است و این محال است» (علامه حلی، ۱۳۶۳: ۱۵۴).

این دلیل را از لحاظ ساختار منطقی می‌توان به این شکل بیان کرد:

مقدمه اول: با وجود لطف، مکلف به آنچه تکلیف شده، برانگیخته تر می‌شود.

مکلف است، نه فعل لطف. اما در این صورت نیز نمی‌توان آن را دلیل قابل قبولی بر اثبات وجود داعی دانست، زیرا مکلف بدون لطف نیز قدرت بر انجام تکلیف را دارد و نمی‌توان ادعا کرد که امکان انجام تکلیف بدون انجام لطف وجود ندارد و فعل تکلیف جز به انجام لطف تمام نمی‌شود. بنابراین، این استدلال قادر به اثبات قاعده لطف نیست.

شیخ مفید در *اوائیل المقالات* درباره دلیل وجوب لطف می‌گوید:

«آنچه اصحاب لطف از لطف واجب می‌دانند، فقط از جهت جود و کرم واجب است، نه از این حیث که گمان شود که عدل آن را واجب نموده باشد و اگر (خداوند) آن را انجام ندهد، ظالم باشد» (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ۵۹).

سید مرتضی در کتاب *الذخیره* دلیل خود در اثبات قاعده لطف را به این صورت بیان می‌کند:

«و اگر غرض خدای تعالی در تکلیف تعریض (بندگان) به ثواب باشد و بداند که (بندگان) طاعت را اختیار نمی‌کنند، مگر در صورتی که خداوند فعلی (لطف) را انجام دهد، (به مقتضای رحمت خداوند) واجب خواهد بود که این فعل (لطف) را انجام دهد» (سید مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۹۳).

این دلیل از لحاظ ساختار منطقی در صورتی درست است که به شکل قیاس استثنایی به صورت زیر نوشته شود:

مقدمه اول: اگر خداوند درصدد تعریض بندگان به ثواب باشد، اگر خداوند رحیم باشد، باید بندگان را (به وسیله لطف) متمکن از حصول این ثواب کند.

مقدمه دوم: خداوند درصدد تعریض بندگان به ثواب است.

مقدمه اول این استدلال، درست نیست؛ زیرا لطف، فعلی است که مکلف با انجام آن به طاعت نزدیک و از معصیت دور می‌شود؛ بنابراین، ترک لطف که، ترک فعل است را نمی‌توانیم لطف معنا کنیم، چون فعل بودن در تعریف لطف مأخوذ است. پس قاعده لطف، از طریق این استدلال قابل اثبات نیست.

دلیل سوم علامه حلی برای اثبات قاعده لطف در کتاب *انوار الملکوت*، چنین است:

«قدرت بر لطف ثابت است و داعی و انگیزه برای لطف نیز موجود است، چون داعی به فعل داعی بر آن چیزی است که فعل جز به آن تمام نمی‌شود و هنگامی که قدرت و داعی با هم موجود باشند، فعل واجب می‌شود» (همان: ۱۵۴).

این دلیل را از لحاظ ساختار منطقی می‌توان به این صورت نوشت:

مقدمه اول: قدرت و داعی بر فعل لطف موجود است. مقدمه دوم: هرگاه قدرت و داعی بر فعل موجود باشد فعل واجب است.

نتیجه: فعل لطف واجب است.

این دلیل از لحاظ ساختار منطقی به صورت قیاس استثنایی بیان شده است، اما اشکال این دلیل آن است که مقدمه اول درست نیست. این که قدرت بر لطف موجود است، درست است، زیرا خداوند بر هر ممکنی قادر است؛ اما این که گفته شده داعی بر لطف موجود است، زیرا داعی بر آن چیزی است که فعل جز به آن تمام نمی‌شود؛ به بررسی بیشتری نیازمند است. از آنجایی که جمله "داعی بر فعل، داعی بر آن چیزی است که فعل جز به آن تمام نمی‌شود" به عنوان دلیل بر وجود داعی آمده، به نظر می‌رسد که منظور از فعل در این جمله، انجام تکلیف از طرف

کرده‌اند که در این قسمت به بررسی مواضع آنها نسبت به قاعده لطف می‌پردازیم.

دیدگاه معتزلیان نسبت به قاعده لطف:

یکی از اصول پنجگانه معتزله، اصل لزوم عمل به وعد و وعید است. گروهی از معتزله عمل به وعد و وعید را واجب می‌دانند و گروهی دیگر قائل به عدم وجوب آن هستند. اما به هر تقدیر، وعد و وعید نزد آنان از فروعات قاعده لطف است. در این قسمت به بررسی دیدگاه متکلمان معتزلی درباره قاعده لطف می‌پردازیم.

قاضی عبدالجبار همدانی از متکلمان معتزلی است که قائل به وجوب عقلی لطف است. از نظر او لطف به این دلیل واجب است که اگر معلوم باشد که مکلف فعل طاعت را اختیار نمی‌کند، مگر اینکه خدای تعالی امر مخصوصی را انجام دهد و اگر آن کار را انجام ندهد، مکلف از انجام طاعت عدول کرده و فعل معصیت را اختیار می‌کند، انجام ندادن این فعل (لطف) جز استفساد چیزی نیست، و مساوی با انجام ضد طاعت و حمل بر معصیت با وجود ثابت بودن تکلیف خواهد بود؛ زیرا با قیام تکلیف صحیح نیست که به وسیله منع، به آن ضرری وارد شود و نه اینکه طاعت به وسیله قهر و الجاء تحمیل شود، در حالی که عدم لطف با وجود تکلیف صحیح است (همدانی، ۱۹۶۵م، ج ۱۳: ۱۱۶).

او در پاسخ این اعتراض که استفساد، خواندن به سوی فساد و امر به آن است و این غیر از آن چیزی است که او در مورد لطف بیان کرده، می‌گوید: «خواندن به فساد و امر به آن فقط در مورد آنچه ما ذکر کردیم، صحیح است، و آن این است که مکلف به وسیله آن (عدم لطف) به وقوع فساد نزدیکتر شود.

نتیجه: خداوند باید بندگان را به وسیله لطف متمکن از حصول این ثواب کند.

در مقایسه این دلیل با دلایل قبل، این مطلب دانسته می‌شود که انجام ندادن لطف، نقض غرض خداوند از تکلیف نیست. زیرا بدون وجود لطف هم امکان انجام تکلیف و تعریض به ثواب وجود دارد. غرض از تکلیف، تحقق طاعت و عصیان بندگان در عالم امکان بوده و تعریض به ثواب از ثمرات آن است؛ پس وقتی خداوند درصد تعریض بندگان به ثواب باشد لطف بر مبنای رحمت خداوند وجود و کرم او واجب خواهد بود. زیرا رحمت در مورد خداوند به معنای احسان و اراده نعمت از طرف او نسبت به بندگان است. فعل لطف نیز که به معنای نزدیک نمودن بندگان به طاعت و دور کردن آنها از معصیت است، نسبت به آنها لطف بوده و بنابراین، لازمه رحمت الهی این است که فعل لطف را نسبت به مکلفان انجام دهد.

جود و کرم نیز هر دو به معنای بخشیدن آنچه شایسته است، بدون دریافت عوض است؛ که جود بیشتر در معنای بخشش مال به کار می‌رود. چون لطف نیز از امور شایسته نسبت به مکلفان است، لازمه جود و کرم الهی است که فعل لطف را نسبت به آنها انجام دهد.

مواضع متکلمان اهل سنت نسبت به قاعده لطف:

در میان متکلمان اهل سنت، اکثر معتزله به وجوب عقلی لطف قائل هستند. متکلمان اشعری به دلیل اینکه حسن و قبح عقلی را نپذیرفته‌اند، معتقد به وجوب عقلی هیچ فعلی، از جمله لطف، بر خداوند نیستند. بعضی از متکلمان معتزلی و اشعری در اثبات وجوب و عدم وجوب لطف نظرها و دلایلی را مطرح

«خدای تعالی قادر لذاته است و حق قادر لذاته این است که به همه اجناس مقدورات قادر باشد و الطاف نیز از مقدوراتند، پس واجب است که خداوند بر آنها نیز قادر باشد» (همان: ۳۵۴).

قاضی در جواب این استدلال می‌گوید:

«و جواب ما این است که لطف از اجناس مقدورات نیست تا قدرت بر آن، بر خداوند که قادر لذاته است، واجب باشد، پس آنچه او گمان کرده، باطل است. از آنچه ما گفتیم، روشن است که لطف چیزی است که نزد آن، فرد واجب را اختیار می‌کند و از قبیح دوری می‌گزیند و این جنس مخصوصی نیست که بر قادر للذات واجب باشد که قدرت بر آن داشته باشد» (همان: ۳۴۵-۳۵۵).

به نظر می‌رسد اشکال قاضی به استدلال بشر بن معتمر وارد نیست. زیرا او نگفته بود که لطف یکی از اجناس مقدورات است، بلکه معنای کلام او این است که لطف هر فعلی که باشد، تحت یکی از اجناس مقدورات قرار می‌گیرد و خداوند قادر بر آن خواهد بود.

استدلال بشر بن معتمر به این دلیل، باطل است که لطف به معنای سلب اختیار از مکلف نیست. خداوند قادر است که به همه مکلفین لطف نماید و از انجام این الطاف نیز محالی لازم نمی‌آید، اما با وجود لطف هم مکلف اختیار انجام طاعت یا ترک آن را دارد و اگر گناه می‌کند، بر همین مبناست.

جعفر بن حرب نیز از متکلمان معتزلی است که مخالف وجوب لطف است. دلیلی که او در اثبات و ادعای خود بیان می‌کند، چنین است:

«وجوب لطف از امور ضروری نیست و دلیلی هم بر اثبات آن نیست، اما اینکه از امور ضروری نیست، ظاهر است و دلیلی هم بر وجوب آن نیست و

پس اگر آنچه مکلف نزد آن و به خاطر آن فساد را اختیار می‌کند، استفساد نباشد، آنچه ما گفتیم نیز استفساد نخواهد بود» (همان: ۱۱۶).

در توضیح دلیل قاضی عبدالجبار می‌توان آن را به صورت منطقی به شکل زیر نوشت:

مقدمه اول: انجام ندادن لطف استفساد است.

مقدمه دوم: استفساد قبیح است.

نتیجه: انجام ندادن لطف قبیح است.

با توجه به اینکه انجام قبیح از خداوند محال است این نتیجه به دست می‌آید که انجام لطف بر خداوند واجب است.

اما همان طور که در مورد دلایل متکلمان شیعه بیان کردیم، هدف از تکلیف آزمایش انسانهاست تا هر کس بر اساس شایستگی خویش به ثواب دسترسی پیدا کند. بنابراین نمی‌توان انجام ندادن لطف را نزدیک کردن مکلف به فساد دانست.

در میان متکلمان معتزلی، بشر بن معتمر و جعفر بن حرب مخالف وجوب لطف بر خداوند هستند. بشر بن معتمر در نفی وجوب لطف دلیلی بیان کرده که قاضی عبدالجبار همدانی به استدلال در رد آن پرداخته است.

از نظر بشر بن معتمر، اگر لطف بر خداوند واجب باشد، نباید در عالم گناهکاری وجود داشته باشد، زیرا خداوند قادر است که نسبت به همه مکلفین الطافی را انجام دهد که آنها به طاعت نزدیک و از معصیت دور شوند، بنابراین، نباید در جهان مکلفی که گناه می‌کند، یافت شود. او از این امر نتیجه می‌گیرد که لطف بر خداوند واجب نیست (همان: ۳۵۳).

بشر بن معتمر در تأیید استدلال خودش دلیل دیگری را به صورت زیر بیان می‌کند:

آنچه که دلیل به آن در نظر گرفته شده، متعلق به آن (لطف) نیست و فقط دلایلی است که به تکلیف بر می‌گردد» (شرفی، ۱۴۱۱ق، ج ۲: ۲۸۴).

بنابراین، از نظر ابن حرب دلایلی که بر وجوب لطف اقامه شده، لطف را اثبات نمی‌کنند و فقط به اثبات تکلیف باز می‌گردند.

نخستین دلیلی که جعفر بن حرب به ابطال آن می‌پردازد، دلیلی است که در آن نقض غرض از تکلیف حد وسط در اثبات وجوب لطف قرار گرفته است. او در این دلیل در رد وجوب لطف می‌گوید:

«(دلایلی) که به اخلال به لطف به نقض و ابطال تکلیف باز می‌گردد، صحیح نیست، برای اینکه ما نمی‌گوییم که او با وجود ادامه تکلیف، به لطف خلل وارد می‌کند، زیرا آنچه او را به تکلیف کردن مکلف فراخوانده، به سوی لطف به او در آن (تکلیف) و از بین بردن حجت او (در مورد آن تکلیف) دعوت می‌کند. و اما حصول آن (لطف) به حسب دواعی بر وجوب آن دلالت نمی‌کند، یا ممکن است گفته شود که او هنگامی که رفع تکلیف را اراده کند، لطف را انجام نمی‌دهد، که این نزد جمیع (متکلمان) صحیح نیست، زیرا لطف فقط در صورت وجود تکلیف، نزد آنها واجب است، پس در صورت رفع شدن تکلیف، وجوب لطف هم رفع می‌شود» (همان، ج ۳: ۲۸۵).

از نظر جعفر بن حرب، خداوند متعال چون مکلف را تکلیف کرده، به او لطف می‌کند تا به انجام تکلیف نزدیکتر شود، بنابراین، قبل از وجود تکلیف لطفی وجود نخواهد داشت تا انجام ندادن آن نقض غرض از تکلیف باشد.

او همچنین در استدلال خود به یک اشکال فرضی پاسخ می‌دهد و آن اشکال این است که تکلیف وجود دارد و لطف در بعضی موارد بر حسب دواعی

واجب می‌شود و در مواردی که آن دواعی وجود داشته باشند، لطف واجب، و انجام ندادن آن به دلیل وجود آن دواعی نقض غرض از تکلیف است.

اما از نظر جعفر بن حرب وجود آن دواعی بر وجوب لطف دلالت نمی‌کنند، زیرا وجود دواعی خاص نمی‌تواند دلیل بر وجوب لطف به طور کلی باشد، چون معنای لطف این است که بر خداوند واجب است که کاری انجام دهد که مکلف را به انجام طاعت نزدیک کند، نه به این معنا که در موارد خاصی در صورت وجود داعی، انجام لطف بر خداوند واجب باشد. پاسخ او در جواب توجیه بعضی معتقدان به لطف که می‌گویند لطف در صورتی که خداوند در صدد برداشتن تکلیف باشد قابل رفع است و از انجام ندادن لطف در صورت نبودن دواعی خاص اشکالی لازم نمی‌آید، این است که لطف فقط در صورت وجود تکلیف، در نزد جمیع معتقدان به لطف صحیح است و وقتی تکلیف رفع شود، وجوب لطف نیز از بین می‌رود.

از آنچه بیان کردیم، روشن است که دلایل جعفر بن حرب در مواردی که دلیل لطف، لزوم نقض غرض از نبودن لطف باشد، صحیح است و ما نیز در تبیین دلایل متکلمان امامیه بیان کردیم که از نبودن لطف نقض غرض از تکلیف لازم نمی‌آید.

دلیل دیگری که جعفر بن حرب به ابطال آن می‌پردازد، دلیلی است که لطف را به این علت که در ترک آن مفسده است، واجب می‌داند.

از نظر ابن حرب اینکه گفته شود وجود مفسده در ترک لطف سبب وجوب لطف است، نوعی مصادره به مطلوب است. زیرا ترک لطف فقط در صورتی مانند مفسده قبیح خواهد بود که لطف خودش فعل واجبی باشد، و وجوب لطف چیزی

بنابراین، از نظر او لطف همیشه نسبت به آینده معنا پیدا می‌کند و تکلیف نیز در آینده جایز الرفع است. پس لطف هم که تابع تکلیف است، جایز الرفع خواهد بود و واجب نیست.

اما در جواب این استدلال باید گفت که اطاعت از تکلیف در تعریف لطف مأخوذ است و اگر تکلیفی وجود نداشته باشد، لطف معنا پیدا نمی‌کند تا در وجوب و عدم وجوب آن بحث شود و آنچه مورد اثبات قرار می‌گیرد، این است که اگر تکلیف در آینده وجود پیدا کند (به نحو جواز یا وجوب)، لطف نسبت به آن واجب خواهد بود.

دیدگاه متکلمان اشعری نسبت به قاعده لطف:

تا اینجا دلایل متکلمان معتزله در اثبات و ابطال وجوب لطف را بررسی کردیم. متکلمان اشعری به دلیل اینکه قائل به حسن و قبح عقلی نیستند، هیچ فعلی از جمله لطف را بر خداوند واجب نمی‌دانند. در این قسمت به تبیین و بررسی دلایل متکلمان اشعری در ابطال وجوب لطف می‌پردازیم.

فخر رازی در *مفاتیح الغیب* در ابطال وجوب لطف می‌گوید:

«لطف یا داعی (انگیزه انجام فعل) را ترجیح می‌دهد یا نه. اگر آن را (داعی را) ترجیح ندهد پس تعلق به آن نخواهد داشت. پس لطف نیست، اما اگر آن را ترجیح دهد، باید منتهی به حد وجوب (فعل) شود. پس با این تقدیر یا وقوع فعل نزد آن (لطف) ممتنع یا ممکن یا واجب خواهد بود. اگر ممتنع باشد (لطف) مانع خواهد بود، نه داعی و اگر ممکن باشد از فرض وقوع آن محال لازم نمی‌آید. پس می‌توان یک بار آن را واقع و بار دیگر آن را غیر واقع فرض کرد. امتیاز زمان وقوع از زمان عدم وقوع یا متوقف بر

است که آنها معتقدند این استدلال درصدد اثبات آن است. او در مرحله بعد، بدون در نظر گرفتن اینکه مفسده دارای صفت قبح است، به این نحو استدلال معتقدان به وجوب لطف را ابطال می‌کند که مفسده چیزی است که به ترک تکلیف یا انجام آنچه تکلیف بر ترک آن است، دعوت می‌کند و اگر خدای تعالی چنین کاری (مفسده) را انجام دهد، به این معنا خواهد بود که تکلیف را رفع نموده است. و چون رفع تکلیف جایز است، پس اگر در ترک لطف نیز مفسده باشد، در جواز ترک لطف اشکالی به وجود نخواهد آمد. بنابراین، وجود مفسده در ترک لطف نمی‌تواند دلیل بر وجوب لطف باشد.

دلیل آخری که ابن حرب در ابطال وجوب لطف ارائه کرده، به این صورت بیان شده:

«اخلال به لطف جایز است و هر چه دارای چنین حالتی باشد، واجب نیست. اما اخلال به لطف به این دلیل جایز است که لطف در نزد جمیع (متکلمان) تابع تکلیف است، زیرا این مطلب ثابت است که جایز است که خدای تعالی عقل مکلف را در آینده از بین ببرد و در این صورت تکلیف از او برداشته می‌شود و وقتی تکلیف از او برداشته شود اخلال به لطف هم جایز خواهد بود. و هر لطفی که در مورد فعلی انجام شود، فقط لطف در فعل آینده و نه در فعل گذشته خواهد بود و هر لطفی که دارای چنین حالتی باشد، به دلیل جواز رفع تکلیف در آینده، اخلال در آن جایز خواهد بود و هر چه که اخلال به آن جایز باشد، واجب نخواهد بود. بنابراین، اخلال به لطف به دلیل اینکه تابع تکلیف است و اخلال به تکلیف جایز است، جایز خواهد بود. بنابراین، انجام لطف بر خدای تعالی واجب نیست» (همان، ج ۲: ۲۸۸).

واسطه (لطف) خواهد بود» (رازی، ۱۴۱۱ق، ۴۸۱-۴۸۲).

بنابراین، از نظر فخر رازی چون فقط شرع قادر به واجب کردن احکام است و خداوند خودش شرع را ایجاد کرده، پس چیزی بر خداوند واجب نیست. بنابراین، لطف نیز بر او واجب نخواهد بود.

او در ابطال دلیل قائلان به وجوب لطف، معتقد است که چون لطف چیزی است که سبب ترجیح داعی مکلف در انجام تکلیف، در حد الجاء می‌شود؛ پس خداوند چون قادر بر همه ممکنات است، می‌تواند این داعی را از طریق واسطه دیگری غیر از لطف در مکلف ایجاد کند.

خواجه نصیرالدین طوسی در پاسخ دلیل فخر رازی می‌گوید:

«وجوب لطف به معنی حکم شرعی مصطلح نزد فقها نیست، بلکه این وجوب به معنای این است که فعل به گونه‌ای باشد که اگر کسی آن را ترک کند مستحق ذم باشد» (طوسی، ۱۴۰۵ق: ۳۴۲).

به نظر می‌رسد که معنای سخن خواجه این است که حسن و قبح فعل ذاتی آن است و فعل واجب، فعلی است که در نزد عقل، تارک آن، مستحق ذم باشد. منظور از وجوب لطف نیز وجوب شرعی نیست، بلکه وجوب عقلی و تکوینی است و مقتضای رحمت خداوند است که لطف را نسبت به بندگان انجام دهد.

خواجه در ادامه رد دلیل فخر رازی می‌گوید:

«لطف نزد متکلمان عبارت از همه چیزهایی است که بندگان را به اطاعت نزدیک و از معصیت دور می‌کند به گونه‌ای که به حد الجاء نرسد و این از افعال خدای تعالی است و نزد متکلمان بعد از ثبوت تکلیف واجب است» (همان: ۳۴۲).

انضمام قیدی به آن است و یا متوقف به انضمام قیدی نیست. اگر متوقف به قید باشد، مرجح همان مجموع حاصل بعد از انضمام این قید است پس فعل لطف حاصل نیست، یا مرجح نیست و اگر متوقف به انضمام قید نباشد، اختصاص یکی از زمان‌ها به وقوع یا عدم وقوع فعل، ترجیح به غیر مرجح خواهد بود، و این محال است. اما اگر لطف مرجح موجب باشد، فاعل لطف فاعل ملطوف فیه است؛ پس خدای تعالی فاعل افعال بندگان خواهد بود» (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۳: ۳۴۸).

در پاسخ به این اشکال باید گفت که لطف داعی (انگیزه) انجام فعل (تکلیف) را ترجیح نمی‌دهد. لطف فقط داعی انجام فعل را قویتر می‌کند. اما در هر صورت (چه با وجود لطف و چه بدون وجود لطف) آنچه داعی انجام فعل را رجحان می‌دهد و آن را به حد وجوب می‌رساند، اختیار مکلف است. بنابراین، دلیل فخر رازی نمی‌تواند وجوب لطف را ابطال نماید.

فخر رازی در کتاب *المحصل* در ابطال وجوب لطف می‌گوید:

«نزد ما، چیزی بر خداوند واجب نیست؛ بر خلاف معتزله، که آنها لطف و عوض و ثواب را بر خداوند واجب می‌دانند. برای ما هیچ حکمی جز از طریق شرع ثابت نیست و بر شرع حاکمی وجود ندارد. پس چیزی بر او واجب نیست.

و نیز به این دلیل که لطف ترجیح داعی را به گونه‌ای که منتهی به حد الجاء شود، افاده می‌کند، و داعی واصل به این حد شیء ممکن الوجود است، و خداوند بر جمیع ممکنات قادر است، بنابراین، قادر بر ایجاد داعی منتهی به این حد از طریق غیر از این

اما به نظر می‌رسد پاسخ علامه حلی درست نیست و در جواب این استدلال باید گفت که یکی از احکام لطف، قبیح نبودن آن است و حسن و قبیح یک فعل ذاتی آن است، پس علم یا عدم علم ما به حسن و قبیح آن فعل تأثیری در حسن یا قبیح بودن آن نخواهد داشت.

دلیل دیگری که در شرح تجرید از قول اشاعره در ابطال لطف نقل شده به این صورت است:

«کافر، یا با وجود لطف مکلف است و یا با عدم آن. مورد اول باطل است، زیرا در غیر این صورت، لطف، لطف نیست، زیرا معنای لطف چیزی است که ملطوف فیه نزد آن حاصل می‌شود و در مورد دوم، عدم لطف یا به دلیل عدم قدرت بر آن است که مستلزم عجز خداوند و باطل است و یا با وجود قدرت بر آن است که مستلزم اخلال به واجب است» (همان: ۳۲۶).

معنای این دلیل، این است که چون لطف چیزی است که ملطوف فیه نزد آن حاصل می‌شود، بنابراین با وجود لطف باید ایمان برای مکلف کافر حاصل شود. و اگر کافر نمی‌تواند بدون وجود لطف مکلف باشد، در این صورت عدم لطف یا به دلیل این است که خداوند قادر بر انجام لطف نیست، که این محال است و اگر بپذیریم که خداوند بر انجام لطف نسبت به کافر قادر است اما آن را انجام نمی‌دهد، و لطف را واجب بدانیم، به معنای اخلال خداوند نسبت به واجب خواهد بود، که محال است.

علامه حلی در پاسخ این استدلال می‌گوید:

«معنای لطف این نیست که ملطوف فیه را حاصل کند، لطف فی نفسه لطف است، چه ملطوف فیه حاصل شود و چه حاصل نشود. لطف بودن آن از این جهت است که مکلف را به ملطوف فیه نزدیک

بنابراین، از نظر خواجه سخن فخررازی که لطف را ترجیح داعی مکلف در انجام تکلیف، به نحوی که منتهی به حد الجاء شود معنا کرده، صحیح نیست، و لطف نزدیک کردن مکلف به طاعت و دور کردن او از معصیت به نحوی است که به حد الجاء نرسد. پس قید منتهی شدن به حد الجاء که فخر رازی بیان کرده، صحیح نیست.

اما در مورد اینکه لطف داعی در انجام تکلیف را برای مکلف رجحان می‌دهد و این داعی ممکن الوجود است و خداوند می‌تواند آن را از طریق واسطه دیگری به غیر از لطف رجحان دهد؛ باید گفت که هر واسطه‌ای از جمیع ممکنات که داعی در انجام تکلیف را برای مکلف رجحان دهد، در حیظه لطف قرار خواهد گرفت.

در شرح تجرید نیز دلایلی از اشاعره در ابطال وجوب قاعده لطف آمده است. یکی از این دلایل به این صورت بیان شده: «لطف فقط زمانی واجب است که خالی از جهات مفسده باشد، زیرا جهات مصلحت کافی در وجوب نیست وقتی که جهات مفسده منتفی نباشد، پس چرا جایز نباشد لطفی که آن را واجب می‌دانید، مشتمل بر جهت قبحی نباشد که نمی‌دانید، و بنابراین واجب نباشد» (علامه حلی، ۱۴۱۳ق: ۳۲۶). آنچه از بیان فوق روشن است، این است که از نظر اشاعره لطف به این دلیل واجب نیست که ممکن است دارای جهت قبحی باشد که انسان‌ها به آن عالم نباشند.

علامه حلی در جواب این استدلال می‌گوید:

«جهت قبح برای ما معلوم است، زیرا ما مکلف به ترک آنها هستیم و اینجا وجه قبحی نیست» (همان: ۳۲۶).

از بیان علامه حلی چنین به نظر می‌رسد که لطف در صورتی واجب است که منافاتی با حکمت الهی نداشته باشد و معنای وجوب لطف این نیست که انجام هر لطفی برای هر مکلفی واجب باشد و ممکن است لطف نسبت به بعضی از مکلفین فقط علم به وجود مکلف و ثواب و عقاب به هنگام طاعت و معصیت باشد که برای همه مکلفین وجود دارد.

پس اینکه لطف مقتضای رحمت الهی است، به معنای انجام هر لطفی به هر مکلفی نیست و رحمت الهی با حکمت او تعارضی نخواهد داشت و هر لطفی که با حکمت الهی منافاتی نداشته باشد بنابر رحمت الهی و جود و کرم او، واجب خواهد بود.

همچنین، اگر برای کافر الطاف دیگری غیر از علم به وجود مکلف و ثواب و عقاب برای طاعت و معصیت نیز وجود داشته باشد، اختیار او را در انتخاب طاعت یا معصیت از بین نمی‌برد و امکان انجام گناه برای او وجود دارد، و از وجوب لطف عدم وجود کفر و معصیت لازم نمی‌آید.

سعدالدین تفتازانی نیز در شرح مقاصد به ابطال وجوب پرداخته است. یکی از دلایل او در ابطال وجوب لطف به این صورت بیان شده:

«اگر لطف، واجب بود، خداوند به سعادت بعضی و شقاوت بعضی دیگر خبر نمی‌داد، زیرا این امر ناامید کردن (آنها از انجام طاعت) و برانگیختن (آنها) بر معصیت و قبیح است، ولو در حق کسی باشد که خدای تعالی علم به این دارد که لطف بر او تأثیری نخواهد داشت» (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴: ۳۲۳).

پس از نظر تفتازانی اگر لطف واجب باشد، نباید خداوند با اخبار به سعادت و شقاوت بعضی افراد، ضد لطف را انجام دهد و افراد را از اطاعت

می‌کند و وجود ملطوف فیه را به عدمش رجحان می‌دهد و امتناع ترجیح آن به دلیل معارض اقوی است که همان سوء اختیار مکلف است که لطف را در حق او مرجوع می‌سازد» (همان: ۳۲۶).

بنابراین، از نظر علامه حلی لطف، انجام طاعت را برای مکلف حاصل نمی‌کند، بلکه او را به انجام آن نزدیک می‌کند. لطف نمی‌تواند از مکلف سلب اختیار کند و مکلف حتی در صورت وجود لطف نیز قادر بر ترک طاعت است. بنابراین، عدم ایمان کافر را با وجود لطف نمی‌توان دلیل عدم وجوب لطف دانست. دلیل سومی که در شرح تجرید به عنوان یکی از دلایل اشاعره بر عدم وجوب لطف نقل شده، به این نحو است:

«اگر لطف واجب باشد، اصلاً معصیت از مکلف واقع نمی‌شود، زیرا خدای تعالی قادر بر هر چیزی است، پس اگر بر لطف به همه مکلفین در هر فعلی قادر باشد، معصیتی واقع نمی‌شود، زیرا خدای تعالی اخلال در واجب نمی‌کند، لکن کفر و معاصی موجود است» (همان: ۳۲۶).

پس بنابر این دلیل چون خداوند بر هر فعل ممکن قادر است، اگر لطف واجب باشد، چون امکان لطف نسبت به همه مکلفین وجود دارد، باید نسبت به همه آنها در هر تکلیفی لطف انجام دهد و بنابراین، نباید هیچ معصیتی از جانب هیچ مکلفی انجام شود.

علامه حلی در پاسخ این دلیل می‌گوید: «صحیح است که گفته شود واجب است به مکلف، لطف شود، هنگامی که به مصلحت باشد؛ پس استبعادی نیست در اینکه برای بعضی مکلفین لطفی نباشد غیر از علم مکلف به ثواب به هنگام طاعت و عقاب بر معصیت، که این لطف برای کافر نیز وجود دارد» (همان: ۳۲۶).

دور و به معصیت نزدیک کند. پاسخ این مسأله، این است که خبر دادن از شقاوت و سعادت بعضی افراد خاص، سبب برانگیختن آنها به معصیت نیست، زیرا خداوند با علم مطلق خود می‌داند که آنها با وجود اسباب و زمینه‌های لطف، باز هم در مواضع اختیاری جانب معصیت یا جانب طاعت را بر می‌گزینند.

دلیل دیگری که تفتازانی در ابطال وجوب لطف بیان کرده، چنین است: «اگر لطف واجب باشد، باید در هر عصری پیامبری و در هر شهری، معصومی که امر به معروف می‌کند وجود داشته باشد و الطافی نظیر اینها باید انجام شود» (همان، ج ۴: ۳۲۳).

نظیر این دلیل را میر سید شریف جرجانی در شرح مواقف به این نحو بیان کرده: «دلیلی که در وجوب لطف به آن تمسک می‌کنید، به امور بی‌شماری نقض می‌شود. ما می‌دانیم که اگر در هر عصری پیامبری و در هر شهری معصومی باشد که امر به معروف و نهی از منکر کند و حکام سرزمین‌ها همه مجتهد باشند، همه این امور لطف خواهد بود، در حالی که شما انجام این امور را برای خدای تعالی واجب نمی‌دانید، بلکه جزم به عدم وجوب آن دارید. پس لطف بر خدای تعالی واجب نیست» (جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸: ۱۹۶).

در این دلیل، لطف بودن وجود پیامبر و معصوم، مسلم فرض شده و از آن این نتیجه گرفته شده است که چون لطف بر خداوند واجب است، باید در هر عصری پیامبری و در هر شهری معصومی وجود داشته باشد و چون این طور نیست، پس لطف نیز واجب نیست.

در جواب این استدلال باید گفت خداوند در هر عصری معصومی قرار داده است و زمین هرگز از حجت خداوند خالی نیست. خداوند هر لطفی را که

نتیجه

نتیجه‌ای که از بررسی نظرهای متکلمان اسلامی، درباره قاعده لطف به دست می‌آید، این است که دلایلی که در آنها، متکلمان اسلامی، عدم انجام لطف را موجب نقض غرض خداوند از تکلیف و مخالف حکمت خداوند، دانسته‌اند؛ نمی‌تواند قاعده لطف را اثبات کند. اکثر اشکالاتی که مخالفان قاعده لطف، در رد این قاعده مطرح نموده‌اند، نیز بر همین مبنا بوده که انجام ندادن لطف را موجب نقض غرض خداوند ندانسته‌اند.

انجام ندادن لطف، سبب نقض غرض خداوند از تکلیف نیست، چون اعمال انسان‌ها حالت امکانی دارد و بر اساس اختیار آنها و در شرایطی متغیر رخ می‌دهد. خداوند تکالیفی را بر عهده آنها قرار داده است تا میزان طاعت و عصیان آنها بر اساس اختیارشان در عالم امکان تحقق پیدا کرده، مشخص شود؛ اگر چه خداوند نسبت به همه این امور عالم و آگاه است.

بنابراین، غرض خداوند از تکلیف کردن بندگان این است که میزان طاعت و عصیان آنها در عالم امکان محقق شود و بدون انجام لطف نیز این غرض تحقق پیدا می‌کند.

در حقیقت، باید گفت که دلیل وجوب لطف این است که با توجه به معنای لطف از دیدگاه متکلمان اسلامی که همان نزدیک نمودن بندگان به طاعت و

۶- سبحانی، جعفر. (۱۳۸۳). فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، ج ۴، قم: مؤسسه تحقیقاتی امام صادق (ع)، چاپ دوم.

۷- شرفی، احمد بن محمد بن صلاح. (۱۴۱۱ ق). شرح الأساس الكبير، صنعاً: دار الحکمه الیمانیه.

۸- شیخ صدوق. (۱۳۸۵). تمهید الأصول، ترجمه عبدالمحسن مشکوة الدینی، تهران: انجمن فلسفه و حکمت ایران.

۹- طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۴۰۶ ق). نقد المحصل، بیروت: دارالأضواء، چاپ دوم.

۱۰- علامه حلی. (۱۳۶۳). انوارالملکوت فی شرح الیاقوت، قم: الشریف الرضی، چاپ دوم.

۱۱- ———. (۱۴۱۶ق). کشف المراد، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چاپ ششم.

۱۲- سید مرتضی. (۱۴۱۱ق). الذخیره فی علم الکلام، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

۱۳- شیخ مفید. (۱۴۱۳ ق). اوائل المقالات، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.

۱۴- نقوی قائنی، سید محمد تقی. (بی تا). مفتاح السعاده فی شرح نهج البلاغه، تهران: المكتبة المصطفی.

۱۵- نوبختی، ابواسحق. (۱۴۱۳ ق). الیاقوت فی علم الکلام، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.

۱۶- همدانی، قاضی عبدالجبار. (۱۴۲۲ ق). شرح الاصول الخمسه، بیروت: دار احياء التراث العربی.

۱۷- ———. (۱۹۶۲ م). المغنی فی أبواب التوحید و العدل، قاهره: الدار المصریه

دور کردن آنها از معصیت است، لازمه رحمت الهی و جود و کرم او، این است که فعل لطف را نسبت به بندگان انجام دهد، زیرا رحمت الهی به معنای احسان و اراده نعمت نسبت به بندگان است. پس لازمه رحمت الهی است که فعل لطف را که احسان و نعمت نسبت به بندگان است، در حق آنها انجام دهد. جود و کرم الهی نیز به معنای بخشیدن آنچه شایسته است، بدون دریافت عوض است. چون نزدیک نمودن بندگان به طاعت و دور کردن آنها از معصیت نسبت به بندگان امر شایسته‌ای است، پس اعطای چنین امری نسبت به بندگان، لازمه جود و کرم الهی است.

بنابراین، نتیجه اصلی این تحقیق، این است که لازمه رحمت الهی و جود و کرم اوست که فعل لطف را نسبت به بندگان انجام دهد، اما انجام ندادن لطف را نمی‌توان نقض غرض الهی از تکلیف کردن بندگان به شمار آورد.

منابع

۱- بحرانی، علی بن میثم. (۱۴۰۶ ق). قواعد المرام فی علم الکلام، قم: مكتبة آیه الله المرعشی النجفی، چاپ دوم.

۲- تفتازانی، سعدالدین. (۱۴۰۹ ق). شرح المقاصد، قم: الشریف الرضی.

۳- جرجانی، علی بن محمد. (۱۳۲۵ق). شرح الموقف، ج ۸، قم: الشریف الرضی.

۴- رازی، فخرالدین محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب، ج ۲۳، بیروت: دار احياء التراث العربی، چاپ سوم.

۵- ———. (۱۴۱۱ق). المحصل، عمان: دار الرازی.

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال دوم، شماره ششم، پاییز و زمستان ۱۳۹۰

ص ۳۵-۵۰

بررسی مفهوم تأویلگرایی در تفاسیر عرفانی میبدی و ابن عربی

قدرت الله خیاطیان* یاسمن سلمانی**

چکیده

مفسران مسلمان بر اساس میزان پابندی به ظواهر آیات و روایات گوناگون و یا رهیافت اصول‌گرایان در تفسیر کلام خداوند، در تفسیر عرفانی و تأویل آیات، مواضع مختلفی را برگزیده‌اند. وجود نسخ، تشابه و صعوبت، در برخی از آیات قرآن، نمایانگر نقش بسزای تأویل در فهم باطن آیات است. در میان تفاسیر قرآنی، محور تفاسیر عرفانی بر تأویل استوار است.

این نوشتار ضمن اشاره به تاریخ تطوّر معنای لغوی تأویل، به بررسی مفهوم تأویل در کشف الاسرار میبدی و تفسیر القرآن الکریم منسوب به ابن عربی می‌پردازد و به دلیل مخالفت آنان با تأویل‌گرایی و در عین حال، خلق تفسیر قرآنی سرشار از تأویل پی‌می‌برد. نوع تأویلاتی که این دو مفسّر در تفاسیر خود ارائه داده‌اند، گاهی مشابه هم است؛ هر چند بی‌پروایی‌هایی که در تأویلات ابن عربی دیده می‌شود، در تفسیر میبدی اشعری مذهب به دلیل نوع عقیده‌اش (اهل حدیث)، وجود ندارد. شایان ذکر است که بی‌پروایی ابن عربی در این اثر بسیار کمتر از آثار دیگر وی، به ویژه فصوص الحکم است. مخالفت هر دو مفسّر نسبت به تأویل آیات، مربوط به تشبیه و تأویلاتی است که منشأ آن عقل بشری است. از این رو، هر دو با تأویلات فلاسفه و متکلمان مخالفت ورزیده و آن را مصداق تأویل دانسته و تأویلات خود و دیگر عرفا را تفسیر باطنی تلقی کرده‌اند. چنین می‌نماید که تعریف این دو مفسّر از تأویل با تعریف امروزی از آن متفاوت است؛ چرا که با تعریف امروزی از تأویل، اثر هر دو مفسّر سرشار از تأویل است.

واژه‌های کلیدی

تفسیر القرآن الکریم، تفسیر کشف الاسرار، تأویل، تفسیر، مذهب و عرفان.

مقدمه

بر طبق احادیث، قرآن دارای ظاهر و باطن است و دست‌یابی به معنای باطنی آن نیازمند گذر از معانی ظاهری آن است که این عمل در اصطلاح "تأویل" نامیده می‌شود.

با توجه به این که تأویل هفده بار در قرآن به کار رفته است (ر.ک: عبدالباقی، ۱۳۶۴: ۹۷)، و با آیات ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه، و بالاتر از آن به کل قرآن کریم مربوط می‌شود، نقش مهم و بسزایی در تفاسیر و خصوصاً تفاسیر عرفانی دارد.

تأویل آیات قرآنی از جهتی موجبات درک باطن قرآن را فراهم می‌سازد و از جهت دیگر موجب تجدید حیات اسلامی و تداوم فیض بخشی قرآن در اعصار مختلف می‌گردد. سر این که قرآن دارای ظاهر و باطن و ذودلالتین است، آن است که قرآن به عنوان کتابی مدوّن یک باره نازل نگشته، بلکه در مناسبات مختلف ظرف مدت ۲۳ سال نزول یافته است، و از طرف دیگر، همچون دیگر کتب تاریخی نیست؛ چرا که در برگیرنده برنامه هدایت بشر و رسالت انسان‌سازی است، لذا بهره‌یافتن از معانی باطنی آیات، موجب حفظ پویایی قرآن و استفاده از آن در تمامی اعصار می‌گردد (نصیری و دیگران، ۱۳۸۴: ۵).

در میان تفاسیر مختلف قرآنی، مبنای تفاسیر عرفانی، عمدتاً بر تأویل استوار است که این خود به دلیل تأکید عرفان بر فهم باطن امور است. در این نوشتار به بررسی تطبیقی تأویل در تفاسیر عرفانی کشف الاسرار و عدّه‌الابرار میبیدی و تفسیر القرآن

الکریم منتسب به ابن عربی پرداخته می‌شود. البته تفسیر القرآن الکریم را برخی به عبدالرزاق کاشانی، از پیروان مکتب ابن‌عربی، منسوب می‌نمایند، نوشتار حاضر به دلیل لحاظ نمودن منسوب بودن این کتاب، مفهوم تأویل‌گرایی را صرفاً در این اثر ابن عربی بررسی می‌نماید، و از بررسی تأویل‌گرایی در آثار دیگر وی چشم‌پوشی می‌نماید.

در هر صورت، در هر دوی این آثار، تأویلات لطیف عرفانی به وفور یافت می‌شود. این مقاله بر آن است که دیدگاه این دو مفسر در زمینه تأویل، کاربرد و معانی مختلفی که برای آن در نظر گرفته‌اند و نیز رابطه آن را با اعتقاداتشان، و دلیل مخالفت سرسخت آنان با تأویل‌گرایی و در عین حال خلق اثری سرشار از تأویل را بررسی نماید. از این رو در آغاز معانی مختلف واژه تأویل و معنای‌ای که این دو مفسر برای آن در نظر گرفته‌اند، و سپس نمونه‌هایی از تأویلات هر دو تفسیر آورده شده و بررسی می‌شود.

۱- معنای لغوی و اصطلاحی تأویل

برای پرداختن به تأویل لازم است به اختصار تعریفی از تفسیر ارائه گردد: تفسیر بر وزن تفعیل، هم به معنای اسمی به کار رفته است، به معنی "بیان"، "شرح" و "توضیح"، و هم به معنی مصدری به معنای "بیان کردن"، "شرح‌دادن"، "گزارش‌کردن"؛ علاوه بر آن، به معنی "بیان و تشریح معنی و لفظ آیات قرآن" هم استفاده می‌شود (معین، ۱۳۷۹، ج ۱: ۱۱۱۳).

برگرداندن ظاهر لفظ از معنای اصلی است، به معنایی که دلیلی بر آن قائم است، که اگر دلیل نباشد، نباید از معنای ظاهر دست کشید" (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۱: ۱-۸۰).

ابن منظور (م ۷۱۱ ه. ق) در *لسان العرب*، می‌گوید: "از ابوالعباس احمد بن عیسی درباره تأویل سؤال شد، گفت: واژه‌های تأویل، معنی و تفسیر، یکی هستند. از لیث نیز نقل شده است که گفت: تاویل و تأویل، تفسیر کلامی است که معنای مختلفی را شامل می‌شود؛ به طوری که بیان آن جز با کلام دیگر ممکن نیست. ابن منظور نیز از ابو عبیده نقل کرده که گفته است: "التأویل المرجع و المسیر؛ تأویل، محل رجوع و بازگشت است (همان).

زیبیدی (۱۱۴۵-۱۲۰۵ ه. ق) در *تاج العروس* می‌نویسد: "اوله الیه تأویله؛ یعنی آن را تفسیر کرد. ظاهر کلام مصنف [یعنی فیروزآبادی در قاموس] آن است که تأویل و تفسیر به یک معناست. برخی گفته‌اند که "تفسیر" بیان تفصیلی از قصص است که در قرآن آمده و نیز تقریب به ذهن کردن الفاظ غریب القرآن را می‌گویند و نیز تبیین اموری است که آیاتی از قرآن درباره آنها نازل شده است و تأویل، بیان کردن معنای الفاظ مشابه آن است که نص نیست؛ لذا قطع به مدلول آن نداریم" (زیبیدی، بی تا: ۱۶-۲۱۵).

طبق نظر ابن کمال (۱۰ ه. ق)، تأویل عبارت است از برگرداندن آیه، از معنای ظاهری اش به معنایی که بر آن محتمل است؛ البته، در جایی که معنای محتمل با کتاب و سنت موافق باشد؛ مانند "يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمِيتِ" که اگر گفته شود مراد از آن بیرون آوردن پرنده از تخم است، تفسیر و اگر گفته شود مراد از

تعاریف اصطلاحی از تفسیر بسیار صورت گرفته است. نمونه ای از این تعاریف، تعریف محمد بن احمد کلبی است: "معنای تفسیر شرح قرآن، و بیان معنای آن و آشکار کردن چیزی است که با تصریح و اشاره و نجوایش آن را اقتضا می‌کند" (کلبی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۹).

در این نوشتار، برای روشن شدن معنای تأویل و سیر تحول آن، این واژه در کتب لغت به ترتیب تاریخی بررسی قرار می‌گردد.

در *تهذیب اللغة* ابومنصور محمد بن احمد ازهری (م ۳۷۰ ه. ق) از قدیمیترین معجم‌های لغوی آمده است: "أولٌ" یعنی رجوع (به نقل از ابن منظور، ۱۳۶۳: ۳۳).

ابن فارس (م ۳۹۰ ه. ق) در *مقیاس اللغة* آورده است: "أولٌ"، دارای دو اصل است: ۱- ابتدای امر، که واژه اول، به معنای ابتدا، از این اصل است؛ ۲- انتهای امر، که تأویل کلام به معنای سرانجام و عاقبت کلام، از این باب است و آیه "هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ" در همین معنا به کار رفته است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱۵۹).

جوهری (م ۳۹۳ ه. ق) در *صاح می‌نویسد: آل* یعنی رَجَع (برگشت) و "التأویلُ تفسیرُ ما يؤولُ الیه الشیءُ" به معنی تفسیر سرانجام و عاقبت شیء است (جوهری، ۱۳۹۹: ۱۶۲۷).

راغب اصفهانی (۵۶۲ ه. ق) گفته است: "تأویل، برگرداندن شیء به غایتی است که از آن اراده شده است؛ چه قول باشد چه فعل" (راغب اصفهانی، ۱۳۹۲: ۲۸).

ابن اثیر (م ۶۰۶ ه. ق) در *النهائية*، پس از ذکر معنای رجوع برای "اول"، می‌نویسد: "مراد از تأویل،

آن، بیرون آوردن مؤمن از کافر و عالم از جاهل است، تأویل به شمار می‌آید (همان).

ابن جوزی (م ۵۹۷ه.ق) گفته است: "تأویل، انتقال دادن کلام از جایگاه اصلی خویش، به جایگاه دیگری است که اثبات آن نیازمند دلیلی است که اگر آن دلیل نباشد، ظاهر لفظ رها نمی‌شود" (همان).

با توجه به آنچه از کتب لغت نقل شد، این نتیجه به دست می‌آید که واژه "أول" به معنای رجوع به معنای دیگری به کار رفته است؛ گرچه برای مشتقات آن، معنای دیگری نیز ذکر شده است.

آن گونه که از کتب لغت برداشت می‌گردد، أول و تأویل گاهی به معنای مصدری به کار رفته است و گاهی به معنای غیرمصدری. برای مثال، گاهی به معنای رجوع و گاهی به معنای مرجع و عاقبت به کار رفته است. در این میان، استعمال واژه تأویل به معنای غیرمصدری شیوع بیشتری دارد، تا معنای مصدری آن.

شایان ذکر است که در کتب لغت، مجموعاً چهار معنا برای تأویل ارائه شده است که به ترتیب عبارتند از: ۱- مرجع و عاقبت؛ ۲- سیاست‌کردن؛ ۳- تفسیر و تدبیر؛ ۴- انتقال از معنای ظاهری لفظ به معنای غیر ظاهری آن. در میان این معانی، معنای چهارم در معجم‌های قدیمتر یافت نمی‌شود؛ بلکه برای نخستین بار آن را در کتاب نه‌یابیه ابن اثیر می‌یابیم. این معنا اصطلاحی است که متکلمان و اصولیان آن را وضع کرده‌اند. مؤید این نظر آن است که زبیدی در تاج العروس این معنا را به ابن جوزی و ابن کمال نسبت داده است که هیچ کدام از آنها لغوی نبوده‌اند، بلکه یا فقیه بوده‌اند یا متکلم و یا اصولی و دیگر آنکه تنها برای معنای چهارم استشهاد یا مثالی از کلام گذشتگان

و حضرت رسول (ص) و ائمه (ع) نیامده است. تأویل در معنای چهارم آن قدر در زبان متکلمان، اصولیان و مفسران به کار رفته است که ذهن به هنگام شنیدن لفظ تأویل، بر این معنا متبادر می‌شود (شاکر، ۱۳۷۶: ۱-۲۰).

در تأویل آیات قرآن از روش‌های مختلفی مورد استفاده قرار گرفته است، که از این میان دو سبک را می‌توان محور سبک‌های مختلف تأویلی برشمرد: ۱- سبک رمزی؛ ۲- سبک مجازی -

گروه‌هایی همچون باطنیه، غلات، صوفیه، عرفا و فلاسفه، که تأویلاتشان رابطه منطقی و زبان‌شناختی با الفاظ قرآن ندارد؛ یعنی تأویلات آنها مدلول مطابقی الفاظ قرآن است، نه مدلول تضمینی و نه مدلول التزامی، نه از لوازم بین آیات قرآن و نه از لوازم غیر بین، جز این راهی وجود ندارد که بگویند:

قرآن به زبان رمز و اشاره سخن گفته است و ظواهر آیات قرآن، رموزی بیش نیستند. غزالی (۵۰۵-۴۵۰) در جواهر القرآن تصریح می‌کند که الفاظ قرآن، رمزها و مثل‌هایی هستند که خداوند به وسیله آنها حقایقی را که عقول مردم علم بدان ندارد، بیان کرده است (غزالی، ۱۴۰۹: ۳۲).

در مقابل این گروه‌ها، گروه‌های دیگری هستند که تأویلاتشان با الفاظ ارتباط دارد و تأویلات آن‌ها از نوع تأویلات مجازی محسوب می‌شود و در آن، آیات قرآن بر معانی مجازی آن حمل می‌شود. متکلمان، فقها، اصولیان و بسیاری از مفسران در این گروه جای دارند؛ برای مثال، اغلب مفسران درباره آیه "و جاء ربك و الملك صفافاً صفافاً" (فجر/۲۲) می‌گویند: مراد از "جاء ربك"، "جاء امر ربك" است و یا "دست خدا" را در آیات مربوط، به قدرت و

رحمت خداوند تفسیر می‌کنند که این‌گونه تعبیرها، تعبیرهای مجازی است (شاکر، ۱۳۷۶: ۲-۶۱).
اینک با توجه به عنوان مقاله، به بررسی آرای احمد میبیدی و محیی‌الدین بن عربی پرداخته می‌شود.

۲- روش تفسیری میبیدی

تفسیر کشف الاسرار مجموعاً دارای ۴۴۵ مجلس است و هر مجلس در سه نوبت تقسیم شده است. وی در نوبت اول با رعایت اختصار و دقت و امانت کامل، آیات را به فارسی روان ترجمه کرده است؛ در نوبت دوم، آیات را به روش عامه مفسران اهل سنت، با تکیه بر احادیث و گفتار صحابه و مفسران پیش از خود تفسیر کرده است و در نوبت سوم، با الهام از تفسیر *خواججه عبدالله انصاری* به بیان تأویلات صوفیانه و عارفانه پرداخته و با نقل سخنان پیر هرات و دیگر پیران و مرشدان صوفیه و با انشائی بسیار زیبا و آوردن اشعار عربی و فارسی، اثری دل‌انگیز فراهم ساخته است (شریعت، ۱۳۷۳: ۵). البته، گفتنی است که وی در توضیح نوبت سوم خود از واژه تأویل استفاده نکرده و عبارت "رموز عارفان و اشارات صوفیان و لطایف مذکران" را آورده است.

۵-۲۸۴) و در ترجمه آیه ۵۳ سوره اعراف (همان، ج ۳: ۷۱۳)؛ تعبیر، در ترجمه آیات ۶، ۲۱، ۳۶، ۳۷، ۵۵ از سوره یوسف (همان، ج ۵: ۷۳، ۱۳، ۱۲، ۲)؛ تفسیر، در ترجمه آیه ۴۴ سوره یوسف (همان، ج ۵: ۷۳)؛ سرانجام خواب، در ترجمه آیه ۱۰۱ و ۱۰۰ سوره یوسف (همان، ج ۵: ۴۲ و ۱۳۴ و ۱۳۳).

میبیدی در آیه ۷ سوره آل عمران تأویل را به معنای اصطلاحی آن در نظر گرفته، لذا آن را ترجمه و تفسیر نکرده است (همان، ج ۲: ۱۶).
میبیدی در ذیل آیه یک از سوره حدید می‌گوید: "پس زینهار ای جوانمرد، بنگر تا ذره‌ای بدعت به دل خود راه ندهی، و آنچه می‌شنوی و عقل تو در آن وامانده، تهمت جز بر عقل خویش نهنی! و راه تأویل مرو که راه زهر آزمودن است" (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۹: ۴۸۵).

از جمله فوق چنین بر می‌آید که میبیدی از مخالفان سرسخت تأویل کردن است؛ اما آشکار است که وی در تفسیر خود به تأویل آیات پرداخته و از آن‌جا که از تأویل تعاریف مختلفی صورت گرفته، دریافتن منظور وی از تأویل ضرورت می‌یابد.

سده‌های پنجم و ششم در تاریخ فرهنگ و ادب، عصر رواج تصوف بین اهل سنت بود. جدال‌های مذهبی، ظاهرگرایی و بی‌توجهی به روح احکام، جاه‌طلبی برخی عالمان و ارتباطشان با حاکمان متمگر و عوامل اجتماعی دیگر، از جمله عواملی بود که برخی از دانشمندان را که در پی وارستگی و تهذیب نفس بودند - همچون ابو حامد محمد غزالی - مجذوب مکتب تصوف می‌کرد و میبیدی هم از اینان بود (رکنی یزدی، ۱۳۷۶: ۱۰).

۲-۱ بررسی تأویل در کشف الاسرار

بررسی ترجمه میبیدی از آیاتی که در برگزیده واژه تأویل است، نمایان می‌سازد که وی برای واژه تأویل، معانی مختلف لغوی و یک معنی اصطلاحی در نظر گرفته است.

معانی در نظر گرفته شده از سوی وی برای واژه تأویل عبارتند از: سرانجام و عاقبت، در ترجمه آیه ۵۹ سوره نساء (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۵۵۶) و در ترجمه آیه ۳۵ سوره اسراء (همان، ج ۵: ۵۳۹)؛ فهم حقیقت، در ترجمه آیه ۳۹ سوره یونس (همان، ج ۴:

آتش محبت است "الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ". (میبیدی، ج ۱۰: ۶۱۳)؛ با این حال، چگونگی است که میبیدی تاویلگری را نکوهش می‌کند؟ چنین می‌نماید که وی بر تأویلاتی که از جانب فلاسفه و متکلمان مطرح می‌شد، می‌تاخت و به آنان خطاب می‌کرد که: "تهمت جز بر عقل خویش نهی".

اما از دیگر ویژگی‌هایی که یک تأویل مذموم از دید میبیدی دارد، تأویلی است که محور آن ذات و صفات خداوند باشد؛ همان‌گونه که تأویلات متکلمان بر این سیاق است؛ زیرا که وی از اهل حدیث است که طبق این دیدگاه در مورد ذات خداوند باید سکوت نمود (البته، عقل‌گراها نیز تفکر در ذات خدا را جایز نمی‌دانند) و در مسأله صفات خداوند نیز باید ظاهر را پذیرفت و در پی درک کیفیت آن نبود. لذا میبیدی در باره بعضی از آیات، از جمله آیه "یدالله فوق ایدیهم" (فتح / ۱۰) سکوت پیشه می‌کند.

اکنون توضیحات امام میبیدی را درباره واژه و اصطلاح تأویل بررسی می‌کنیم:

"تأویل نامی است حقیقت چیزی را و مراد به لفظ تأویل، مأول است؛ همچون تنزیل به معنی مُنَزَّلٌ، مصدر است، اسم ساخته همچون "فالق الاصباح". "هل ينظرون إلا تأويله" این "ها" با کتاب شود؛ یعنی: الی ما یول الیه مراد الله عزوجل فی تفضیل هذا الكتاب و تنزیهه" می‌گوید: چشم نمی‌دارند این کافران در این بازنشستن از ایمان و تصدیق، مگر پیدا شدن حقیقت آنکه مراد الله به فرستادن این کتاب است؛ یعنی به پا شدن قیامت، و وقوع شأن آن و شمار با خلق و پاداش دادن آن. مقاتل گفت: در کتاب نظائر که: تأویل در قرآن بر پنج وجه است: یکی به معنی عاقبت؛ چنانکه در این آیت گفت: "هل ينظرون

اما گرایش میبیدی که در فروع پیرو محمد بن ادریس شافعی (م. ۲۰۴، ه. ق) و در اصول بر سیره اصحاب حدیث بود و دیگر اهل حدیثان معاصرش به عرفان با مخالفتشان با فلسفه و کلام همراه بود؛ چنانکه بزرگترین عالم اشعری معاصر وی؛ یعنی "غزالی" به سختی بر فلاسفه و افلاطونیان مسلمانی، چون فارابی و بوعلی سینا می‌تاخت و با انگیزه دینی به نقد مبانی فیلسوفان می‌پرداخت و حتی آنان را تکفیر می‌کرد (صابری، ۱۳۸۳: ۲۷۳). و "نیز هر چند خود یک متکلم اشعری بود، درباره کلام، به ویژه بر شیوه کسانی که پس از باقلانی آمدند، فراوان خرده می‌گرفت و در مجموع، دیدگاه خوشبینانه‌ای به کلام نداشت و به همین مناسبت / حیاء علوم الدین را نگاشت" (همان: ۲۷۲).

همان‌گونه که پیشتر اشاره نمودیم، غزالی به عنوان برجسته‌ترین رهبر اهل حدیث معاصر میبیدی، قائل به تأویل رمزی آیات قرآنی بود؛ لذا میبیدی هم که یک مسلمان اهل حدیث است، روش رمزی را برای تأویلات خود برگزید. گفتنی است که وی در تفسیر خود از بزرگان عرفان و تصوف، همچون: بایزید و حلّاج با آن همه شطحیات، به بزرگی یاد کرده و از تأویل‌های آنان بهره گرفته است؛ برای مثال، در ذیل آیات ۶ و ۷ سوره همزه آورده است: "حال آن جوانمرد طریقت است؛ حسین منصور قدس الله روحه گفت: هفتاد سال آتش "نار الله الموقده" در باطن ما زدند؛ تا آن را سوخته کردند، اکنون قداح وقت انالحد شرری بیرون داد و همه در گرفت و سوخته را شرری بس. معاشر المسلمین کجاست دلی سوخته "نار الله الموقده" تا در وقت سحر از زناد "ینزل الله" آتشی در وی افتد؛ گویند این سوخته

اصطلاحی در نظر گرفته، لذا آن را ترجمه نکرده است.

اکنون به توضیح معنای اصطلاحی تأویل از نظر میبدی می‌پردازیم. وی در قسمت نوبت دوم از آیه هفتم سوره آل عمران آورده است که: "فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه" تشابه لفظه و اشکل معناه و هو صحیح فی نظمه و تألیفه، پس خبر داد که چه معنی را بر پی متشابه باشند و گفت ابتغاء الفتنه ای ابتغاء التکذیب وقيل ابتغاء الشبهات و اللبس ليضلوا بها جهالهم".

می‌گوید: آن را جویند تا به دروغ دارند، یا جهان را در اندرون به شبهت افکنند و دین بر ضعیفان بشورانند و ابتغاء تأویله و... بر آن ... نهند تا حقیقت و مراد الله از آن بدانند و هرگز ندانند که الله گفت: "ما يعلم تأویله الا الله". تأویل بر لفظ تفعیل و مراد به آن مُتَأَوَّل است؛ همچنان که تنزیل در صدر سوره الزمر مراد به آن مُنَزَّل است. نبینی که جای دیگر گفت: "یوم یأتی تأویله"؛ ای یأتی متأوله مآله؛ یعنی آنچه عاقبت معنی در آخر به آن آید.

از نظر میبدی، تفاوت تأویل و تفسیر در این است که تفسیر علم به شأن نزول آیه و داستان‌های پیرامون آن است؛ اما تأویل، بیان معنای احتمالی باطنی آیه است که در صورت تضاد نداشتن با آیات قرآن درست تلقی می‌شود. تفسیر در مورد الفاظ غریب و یا عبارت‌های موجز قرآن کاربرد دارد؛ در صورتی که تأویل هم در مورد کلماتی که علاوه بر معنای عام، معنای اصطلاحی و خاص نیز دارند؛ همچون واژه کفر که هم به معنای پوشاندن مطلق به کار می‌رود و هم به معنای انکار خداوند، کاربرد دارد و هم در مورد کلماتی که مشترک معنوی هستند، همچون واژه

إلا تأویله، یوم یأتی تأویله؛ یعنی یوم القیامه یأتی عاقبه، وعد الله عزوجل فی القرآن علی السنّة الرسل إنه کائن من الخیر و الشر. همان است که در یونس گفت: بل کذبوا بما لم یحیطوا بعلمه ولما یأتهم عاقبه ما وعد الله عزوجل فی القرآن، انه کائن فی الاخره من الوعید. وجه دوم تأویل است به معنی منتهی کمیت ملک امت محمد؛ چنانکه در سوره آل عمران گفت: "ابتغاء الفتنه ابتغاء تأویله" و کذالک ان اليهود ارادوا ان یعلمون قبل حساب الجمل کم یملک محمد واقنه، ثم ینقعی ملکه و یرجع الی اليهود فقال الله تعالی "وما یعلم تأویله الا الله" ای ما یعلم منتهی کم یملک محمد (ص) و الله، ای لا یعلم ذلک الا الله، انهم یملکون الی یوم القیامه ولا یرجع الملک الی اليهود ابدًا. وجه سوم تأویل است به معنی تعبیر رویاً؛ چنانکه گفت: "و کذلک لیجتیبک ربک و یعلمک من تاویل الاحادیث" و هم در سوره یوسف گفت: "مکنّا لیوسف فی الارض و لنعلمه من تاویل الأحادیث" یعنی تعبیر رویاً "نبئنا بتأویله"، "علمتی من تاویل الأحادیث" این همه به معنی تعبیر است. وجه چهارم تأویل به معنی تحقیق است؛ چنانکه گفت: "هذا تأویل رویی من قبل" یعنی تحقیق رویی. وجه پنجم تأویل به معنی الوان است؛ چنانکه گفت: "لا یأتیکم طعام ترزقانه الا نباتکما" یعنی بالوانه، ای الوان الطعام قبل ان یأتیکم الطعام" (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۳: ۳-۶۲۲).

شایان ذکر است که خود میبدی در ترجمه واژه تأویل در قرآن از معادل‌هایی، چون: سرانجام و عاقبت، تعبیر خواب، معنی خواب، تفسیر خواب و وقوع حقیقت استفاده کرده است، اما در آیه ۷ آل عمران، مانند دیگر مفسران، تأویل را به معنای

وجد که در معانی وجود و جدّه نیز هست و نیز مانند بصر که هم چشم ظاهری و هم چشم دل را شامل می‌گردد (همان، ج: ۲: ۲۱).

میبیدی بنا بر قرائت ابی بن کعب در مصحف انس و بوصالح، واو در آیه "والراسخون فی العلم" را واو ابتدائیه (استینافیه) در نظر گرفته و تأکید می‌نماید که علما از تأویل و فهم چنین آیاتی عاجز بوده و بر عجز خود اذعان داشته اند و طریق تسلیم در پیش گرفته اند. وی راسخون را چنین توصیف می‌نماید: «و گفته- اند: تقوی باید با حق و تواضع با خلق و زهد با دنیا و مجاهدت با نفس؛ تا از راسخان در علم باشی. این راسخان در این آیت هم ایشان‌اند که در آن آیت گفت لکن الراسخون فی العلم منهم. سپس معنی هر دو آیت آن است که راسخان در علم می‌گویند: ما بگرویم به آنچه الله فرو فرستاد "کل من عند ربنا" دریافت و نا دریافت ما، همه پاک است و راست و از نزد خداوند است. مذهب اصل سنت و تعلیم و راهنمای در علم و ثابتان در ایمان و جمهور اهل اثبات و جماعت آن است که نامعقول قبول کردن به تسلیم درست آید و اهل تکلف و کلام گویند که معقول به قبول درست آید» (همان).

با توجه به اینکه وی بر طریق اهل حدیث بوده است، در تمامی مباحث عقیدتی و معرفتی، قائل به سمع و متکی به نقل بوده و در تفسیرش به اخبار و روایاتی که از صحابه، تابعان و دیگر محدثان به نقل از رسول الله رسیده، اکتفا می‌نماید و هر گونه توجیه یا تأویلی را حتی در آیات متشابه جایز نمی‌داند. وی در توضیح آیه "الرحمن علی العرش استوی" (طه ۵) از خواجه عبدالله نقل می‌کند که: "استواء خداوند بر عرش، در قرآن است و مرا بدین ایمان است.

تأویل نجویم که تأویل در این باب طغیان است. ظاهر قبول کنیم و باطن تسلیم، که این اعتقاد سنیان است و نادریافته به جان پذیرفته، طریقت ایشان است. ایمان من سمعی است و شرع من خبری است؛ معرفت من یافتنی است؛ خبر را مصدّم؛ یافت را محقّم؛ سمع را متبعم. " (میبیدی، ۱۳۸۵، ج: ۶: ۱۱۱).

با توجه به آنچه گفته شد، چنین می‌نماید که از نظر میبیدی، تأویلی که به مدد عقل انجام گیرد تا قرآن و روایت به صورت معقول درآید؛ همچنانکه متکلمانی، همچون معتزله برآند، صحیح نیست و بدعت محسوب می‌شود و باید از آن اجتناب کرد؛ اما براساس این که وی از اهل حدیث است، معتقد است که علاوه بر پذیرش ظاهر آیات و روایات از یافت شهودی و عرفانی هم در تأویل آیات می‌توان بهره برد؛ همچنانکه استاد وی خواجه عبدالله انصاری در تفسیر موجزش از دریافت‌های عرفانی استفاده کرده و در توضیح آیات، از آن‌ها بهره برده است؛ بنابراین، تأویل مذموم از نظر میبیدی و استادش، همان تأویل عقلی است که اساس روش متکلمانی، همچون معتزله و فیلسوفانی است که تکیه اساسی آنان بر فهم و درک عقلانی است؛ لذا در تأویلات آنها احتمال عدم مطابقت با کتاب و سنت، بسیار وجود دارد.

شایسته یادآوری است که مصادیق تأویلگری در نظر میبیدی، از مصادیق تأویل در تعریف کنونی محدودتر است، لذا با تعریف امروزین از تأویل، خود میبیدی از تأویلگران آیات قرآن محسوب می‌شود.

۳-دیدگاه ابن عربی در مورد تأویل، منطبق بر جهان بینی وی

می‌توان در دلالت‌های سلبی جست که در راستای جنگ‌های ایدئولوژیک، گرد این اصطلاح جمع شده است (ابو زید، ۱۳۸۵: ۲۶۱). البته، این پرهیز از به کارگیری واژه تأویل، موجبات عدم تأویلگری وی را فراهم نیاورد؛ بلکه وی بزرگترین تأویلگر جهان اسلام است. "ابوالعلاء عقیفی" در تعلیقات خود بر *فصوص الحکم* از قول دانشمند معروف نیکلسون، - مستشرق انگلیسی - می‌گوید: او نصّ قرآن و حدیث را می‌گیرد و آن را مطابق میل و روش خود تأویل می‌کند و به همان سبکی که در نوشته‌های فیلون یهودی و اریجن اسکندری می‌شناسیم، هر فصّی از فصوص بیست و هفتگانه را به یک سلسله از آیات و روایات پیامبری که آن فصّ به نام اوست، مستند می‌سازد" (الهامی، ۱۳۷۹: ۹۲).

با وجود این، وی در *الفتوحات المکیه* به حدیث: "من فسّر القرآن برأیه فقد کفر" استناد کرده و به نکوهش علمای ظاهر یعنی حکما و متکلمین درباره تأویل آیات و اخبار پرداخته و آنان را از تفسیر به رأی بر حذر می‌دارد (الهامی، ۱۳۷۹: ۹۶).

شایان ذکر است که نکوهش وی در مورد تأویل، ناظر بر تأویل آیات و احادیثی است که دلالت بر تشبیه دارند؛ مانند آیاتی که در آن ید و وجه و ... وجود دارد و ناظر بر کل قرآن و حدیث نیست (ابن عربی، ۱۳۸۵ ج ۲: ۱۰۱-۱). البته، شایسته ذکر است که وی در زمینه تشبیه و تنزیه دارای تفکری ویژه است و میان تشبیه و تنزیه جمع می‌کند و توحید راستین را عبارت از همین جمع می‌داند. اعتقاد وی به تنزیه ناظر به "حق فی ذاته" است؛ به معنای این که ذات او از جمیع اوصاف و حدود منزّه است و اعتقادش به تشبیه نیز ناظر به "حق مخلوق به" به معنای تعینات

درک ابن عربی از متون دینی متناسب با تصورات وجودی و معرفتی اوست. متن دینی، همان وجود است که در زبان متجلی شده است.

وی معتقد است قرآن ترجمه‌ای است از "بیان"ی که رحمان هنگام خلق، انسان را آموخته است و جز انسان کامل آن را نمی‌پذیرد. قرآن، نزولی بر قلب است تا انسان بیانی را که از قبل آموخته است، به یاد آورد و به کمک آن ترجمه کند و محمد (ص) قرآن را - که روح الامین برایش نازل کرده است - تبلیغ می‌کند و تبلیغ جز ترجمه‌ای برای گوش بشر نیست. در این ترجمه قرآن از "احدیث" تغییر می‌یابد و به حرف و صوت بدل می‌شود؛ یعنی از وحدت به کثرت می‌رسد و سرّ موازات قرآن با سطح نخست وجود در برزخ اعلا یا برزخ البرازخ همین است؛ اما قرآن باز بر قلوب عارفان نازل می‌شود که آنان نیز نقش ابلاغ آن را به بشر بازی می‌کنند و این نزول متجدّد با تجدّد معنا و دلالت هماهنگ است. در حقیقت، رسول در نظر ابن عربی، اولویت در تبلیغ دارد که این اولویت به علما منتقل می‌شود. مگر نه این است که "العلماء ورثه الانبیاء"؟ با چنین تصویری قرآن در عین توازی با وجود، با انسان هم موازی است و آن‌گاه که قرآن به حرف و صوت تبدیل شد؛ یعنی از حقیقت باطنی‌اش خارج گشت و به ظهور رسید و همچون عالم و انسان دو بعد پیدا کرد:

"باطن"، که کلیت آن هنگام نزول بر قلب پیامبر و تجدّد نزول بر قلب عارفان است و "ظاهر"، که خواندن زبانی آن است (ابو زید، ۱۳۸۵: ۲۵۶).

ابن عربی گاهی از تأویل به معناهای تعبیر خواب و رؤیا استفاده می‌کند، اما به طور کل از کاربرد اصطلاح تأویل درباره قرآن پرهیز می‌نماید. علت این پرهیز را

ذات و ظهورش در عالم است (جهانگیری، ۱۳۶۷: ۴-۲۱۳).

و نیز علت نکوهش ابن عربی بر حکما و متکلمان، و برحذر داشتن آنان از تأویل این است که وی دست گروه‌های اهل ظاهر را از درک باطن قرآن کوتاه دانسته، بر ناکار آمدی عقل در فهم قرآن تأکید می‌ورزد و درک باطن قرآن را تنها مختص عارفان متحقق و راسخان در علم می‌داند که حجاب کثرت را از میان برداشته و به درجه فنا رسیده‌اند. وی خود را نیز جزو این گروه می‌داند و از همین روست که به تأویل می‌پردازد.

او در مسایل فقهی از هیچ یک از ائمه اربعه سنت و جماعت پیروی نکرده؛ بلکه خود به اجتهاد پرداخته است (همان: ۹۰-۴۸۹). البته، برخی از علما معتقدند او به دلایلی در تقیه بوده است (همان: ۳۰۴). حاصل آنکه در مذهب وی تردید وجود دارد. ابن عربی از لحاظ اصول دین به مذهب روحانی و باطنی معتقد بود. او معتقد بود که همه هستی اساساً واحد است و آن همه، تجلی ذات الهی است؛ بنابراین ادیان مختلف نیز به نظر او برابر و یکسان‌اند.

ابن عربی، مانند همه صوفیان، عقل بشری را بسیار محدود می‌داند. وی شعبه‌های علم را به سه طبقه تقسیم می‌کند: ۱- علمی که از راه عقل حاصل می‌شود؛ ۲- علمی که از راه حال حاصل می‌گردد (یعنی درک طعم، رنگ و جزء)؛ ۳- علمی که روح آن را در قلب می‌دمد که همان علم اسرار است که فوق طور عقل است و القای روح القدس است و ارجمندترین نوع علم به شمار می‌آید (الهامی، ۱۳۷۹: ۴-۶۳).

وی پایه‌گذار عرفان نظری است که نوعی جهان بینی در کنار جهان بینی فلسفی و علمی و دینی است که بر پایه کشف و شهود استوار است. این جنبه از عرفان به فلسفه شباهت دارد؛ لذا بینش اشراقی و دریافت‌های معنوی اهل عرفان را به زبان فلسفی و گفتار فیلسوفانه به تصویر می‌کشد؛ به همین جهت، به این بخش از عرفان «عرفان فلسفی» نیز گفته‌اند (مطهری، ۱۳۷۳: ۱۴).

۳-۱- معنای لغوی و اصطلاحی تأویل در تفسیر القرآن الکریم

ابن عربی در تفسیر القرآن الکریم که به زبان عربی نگارش یافته، تنها در چند آیه برای تأویل معادل‌گذاری کرده و در بقیه موارد از خود واژه تأویل استفاده نموده است. مواردی که وی برای تأویل معادل‌سازی نموده، عبارتند از:

آیه ۵۱ اعراف که تأویل را «ما یؤل الیه امره فی العاقبه» به معنای سرانجام کار تعریف کرده است (ابن عربی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۴۳۶).

یونس آیه ۳۹: "ولما یأتهم تأویله ای ظهور ما أشار الیه فی المواعید و امثاله مما یؤل امره و علمه الیه" که به معنای "تحقق امر وعده داده شده است" (همان، ج ۱: ۵۳۴).

یوسف آیه ۴۵: "ما یؤل الیه امرهما" در معنای "عاقبت کار" به کار رفته است (همان، ج ۱: ۶۰۲).

یوسف آیه ۱۰۰: "علمتني من تأویل الاحادیث، ای معانی المغیبات" که در معنای معانی باطنی و تعبیر خواب استفاده شده است (همان، ج ۱: ۵۹۳).

در آیه ۲۱ سوره یوسف کلمه تأویل احادیث بدون معادل‌گذاری استفاده شده است (همان، ج ۱، ص ۵۹۳).

میبدی هدف سفر معنوی موسی را آشنایی با اسرار حقیقت و رشد معنوی برای دریافت علم لدنی می‌داند. از نظر وی، این داستان قرآنی سرشار از نمادها و نکات ظریفی است که تنها اهل ذوق قادر به فهم آن هستند. وی درباره تفسیر باطنی آیات می‌گوید: «دریا دریای معرفت است که صد هزار و بیست اند، هزار نقطه عصمت هر یکی به امت خویش و قوم خویش در آن دریا غواصی کردند به امید آنکه مگر جواهر توحید از آن دریا در دامن طلب گیرند که: "من عرف نفسه فقد عرف ربه" و در آن کشتی، کشتی انسانیت است که خضر می‌خواست به دست شفقت آن را خراب کند و بشکند و خداوندان آن سفینه مساکین بودند، سکینه صفت ایشان و از بارگاه عدم با ایشان این سخن رفته که: "هو الذی انزل السکینه فی قلوب المومنین" و مصطفی چون اقبال تجلی جلال حق دید بر دلهای ایشان، گفت: "اللهم احینی مسکیناً و امتنی مسکیناً و احشرنی فی زمره المساکین". خضر چون به دست شفقت، کشتی انسانیت خراب کرد، موسی (ع) ظاهر آن به پیرایه شریعت و طریقت آراسته و آبادان دید و گفت: "اخرقتها لتغرق اهلهما". خضر جواب داد که: "و کان وراءهم ملک!؛ از پس این آبادانی ملکی است شیطانی که در جوار کشتی کمین قهر ساخته تا به قهر و مکر خود سفینه را بستاند و روز و شب در وی راه کند که: "ان الشیطان یجری من ابن آدم مجری الدم". این آراستگی و آبادانی به دست شفقت برداریم تا چون شیطان بیاید، ملک ظاهر خراب ببیند، پیرامون آن نگرود.

و آن غلام که خضر او را کشت و موسی بر وی انکار کرد، اشارت است به مئی و پنداشت که در

و آیاتی که وی اشاره‌ای به واژه تأویل ننموده، عبارتند است از: سوره نساء آیه ۵۹، یوسف آیه ۶ و ۹۹، کهف آیه‌های ۷۸ و ۸۲، آل عمران ۷، اسراء ۳۵.

آن‌گونه که از توضیحات ابن عربی در ذیل آیه ۷ سوره آل عمران برمی‌آید، وی تأویل را در آن، به معنای اصطلاحی در نظر گرفته است و بیان می‌دارد که محجوبان، آیات متشابه را به علت حجاب در کثرت، درک نکرده و معانی احتمالی را برای این آیات در نظر گرفته اند و معنی احتمالی را که متناسب با حال و طریقه خودشان است، اتخاذ نموده، آن را معنی اصلی آیه در نظر می‌گیرند؛ اما راسخان در علم که حجاب‌ها را کنار زده‌اند، تنها یک معنا را از آن آیه می‌فهمند که آن هم غرض اصلی خداوند از آن آیه است؛ چنان که در وجود نیز جز یکی نمی‌بینند (همان، ج: ۱، ۸-۱۶۷).

۴- بررسی تطبیقی تأویل در آراء میبدی و ابن عربی با توجه به تفسیر کشف الاسرار و تفسیر القرآن الکریم در آیاتی از قرآن:

در ذیل نمونه‌هایی از تفاسیر میبدی و ابن عربی ارائه می‌گردد که نشان از به‌کارگیری تأویل از سوی آنان در تفسیر قرآن دارد؛ اینک ذکر نمونه‌ای از تأویلات میبدی که البته در غایت زیبایی است.

میبدی در کشف الاسرار، ذیل آیات ۷۸-۸۲ سوره کهف، می‌نویسد: "قوله تعالی: و اذ قال موسی لفته... الآیه "موسی را چهار سفر بود: یکی سفر هرب؛ چنانکه الله تعالی گفت حکایت از موسی: "ففررت منکم لما خفتکم". دوم سفر طلب لیله النار و ذلک قوله: "فلما اتیها نودی من شاطئ الواد الايمن". سوم سفر طرب: "ولما جاء موسی لمیقاتنا". چهارم سفر تعب: "لقد لقینا من سفرنا هذا نصباً".

میدان ریاضت و کوره‌ی مجاهدت از نهاد مرد سر بزند، گفت: ما را فرمودند تا هرآنچه نسبت ایمان است، سرش به تیغ غیرت برداریم، نتیجه پنداشت چون در پنداشت خویش به بلوغ رسد، کافر طریقت گردد، خود در عالم بدایت راه کفر بر وی زنیم تا به حدّ خویش باز رود.

و اما دیوار که آن را عمارت کرد، اشارت است به نفس مطمئنّه، چون دید که در کوره مجاهدت پاک و پالوده گشته و نیست خواهد شد.

بررسی همین آیات در کتاب تفسیر ابن عربی:

تأویلات ابن عربی در این آیات، مشابه تأویلات میبیدی است؛ با این تفاوت که ابن عربی به تأویل آیات اولیه این قصّه قرآنی بیشتر پرداخته است. در این تفسیر سخن گفتن موسی (ع) با دوستش، نماد سخن گفتن قلب موسی با نفس جوانش است و مجمع البحرین - که موسی قصد رسیدن به آنجا را دارد - نماد محل تلاقی عالم روحانی و جسمانی است که سالک را به مقام قلب می‌رساند. شیطان - که به گفته همسفر موسی عامل فراموشی غذا گشته - همان صورت انسانی است که در محل تلاقی عالم جسمانی و روحانی به دلیل بی‌نیازی نفس فراموش می‌گردد. فراموشی و ناپدید شدن ماهی که قوت سفر ایشان بود، چون نشانه‌ای موسی را به مجمع البحرین هدایت می‌کند و آن جا را برای وی می‌نمایاند و موسی از آن جا به مدد عقل قدسی - یعنی خضر که رحمتی از جانب خداوند است - برای بازگشت به فطرت اولیه سفر معنوی خود را آغاز می‌نماید. خضر از وی می‌خواهد که در هیچ حادثه‌ای در این مسیر لب به اعتراض نگشاید، اما موسی سه بار در طول این سفر اعتراض می‌نماید و هر بار خضر به مثابه

نفس لوّامه انسان در راه سلوک، به تنبیه و تذکیر روحی وی می‌پردازد و می‌گوید: "أَلَمْ أَقُلْ لَنْ تَسْطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا". سه حادثه عبارتند از: سوراخ نمودن کشتی چند مسکین، کشتن پسر بچه‌ای بی‌گناه و مرمت دیوار در یک شهر. ابن عربی عناصر این داستان را به صورت زیر تأویل می‌نماید: کشتی را که توسط خضر نابود می‌گردد، نماد بدن و قوای جسمانی می‌داند که قصد دارد به واسطه ریاضات در دریای هیولائی به سیر الی الله پردازد و نقصان ایجاد شده را، نماد سخت‌گیری و ریاضت بر قوای جسمانی می‌داند و اعتراض موسی، نماد ظهور صفات نفسانی و میل قلب به آن است.

به همین ترتیب پسر کشته‌شده را به نفس اماره و انانیت آن پدر و مادر، و کودک را به روح و طبیعت جسمانی که در صورت گرفتار شدن و همراهی نفس اماره نابود می‌گردند، تأویل نموده و کشته شدن کودک را نماد نابودی صفات نفسانی نفس اماره می‌داند. اهل روستا را به قوای بدنی و درخواست غذا نمودن خضر را به طلب غذای روحانی و دو یتیم را به عقل نظری و عملی که از پدر خود؛ یعنی روح القدس دور افتاده‌اند و تنها زمانی می‌توانند از گنج پدر بهره‌برند که به بلوغ معنوی رسیده، نفس اماره خود را از میان بردارند و دیوار را به نفس مطمئنّه که پس از میان رفتن نفس اماره ساخته و برقرار می‌گردد و چون دیواری سنگی دارای استواری و استحکام است، تأویل می‌نماید و علت جدانشدن موسی و خضر از یکدیگر، طلب پاداش قلبی برای عمل نیک از جانب موسی است؛ چرا که غرض داشتن در طریق سلوک حجابی اکبر است (ابن عربی ۱۳۶۸: ۷۶۶-۷۷۳).

محبت؛ گنجی از گنج‌های معرفت؛ در میان جان دوستان ودیعت دارند و ندانند که چه دارند و عجب آن است که دریایی همی بینند و در آن آرزوی قطره ای می دارند؛ این چنان است که پیر طریقت گفت: الهی جوی تو روان و مرا تشنگی تا کی؟ این چه تشنگی است و قدح‌ها می‌بینم پیایی!

عزیز دو گیتی، چند نمان شوی و چند پیدا؛ دلم حیران گشت و جان شیدا، تا کی این استتار و تجلی؛ آخر کی بود آن تجلی جاودانه؛ اشارت است که از انوار آن اسرار و روایح آن امروز جز بویی نیست و جز حوصله محمد عربی (ص) سزای آن عیان نیست، اول اشارت فرا راه اهل خصوص کرد که نظر ایشان به ذات و صفات است و آن را عالم امر گویند، آنکه راه معرفت خلق به خود پیدا کرد دانست که نظر ایشان از محدثات و مکوثات و عالم خلق درنگذرد" (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۵: ۱۶۵).

جالب توجه است که میبدی درباره آیه "الم" (روم، ۱) در سوره روم سکوت نموده و آن را سر الهی دانسته است (همان، ج ۷: ۴۲۶).

ابن عربی در تفسیر القرآن الکریم "الم" (رعد، ۱) را اشاره به ذات احدیت و اسم اعظم الهی می‌داند که ظاهر کننده رحمت تامه الهی است (ابن عربی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۶۲۹). وی آیه "الم" در سوره روم را عبارت از ذات احدیت با صفت المبدئی دانسته است (همان، ج ۷: ۴۳۶).

میبدی در تفسیر (بقره، ۱۷۹-۱۷۸) حکم قصاص را به عنوان یک فریضه شرعی قلمداد می‌کند و می‌گوید: "ای همگی بنده، اگر طمع داری که قدم در کوی دوستی نهی، نخست دل از جان بردار، و معلومی که داری از احوال و اعمال همه دربار؛ این است

نمونه تطبیقی دیگری از این دو تفسیر: آیه دوم سوره روم حکایت از یک پیشگویی تاریخی قرآن دارد. میبدی تنها تفسیر تاریخی از این آیه ارائه داده و از تأویل و ارائه تفسیر عرفانی از آن خودداری است، که این خود دلیلی بر لحاظ نمودن حدود در تأویل توسط وی و توجه بر مدلول‌های صریح قرآنی در تأویل است (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۷: ۴۲۶).

اما ابن عربی در تفسیر قرآن الکریم، این واقعه تاریخی را به گونه‌ای نمادین نگریسته و تأویل کرده است؛ وی روم را نماد قوای روحانی در نظر گرفته است که در وادی نفس - مقام صدر و ابتداء فیض الهی - از ایرانیان شکست می‌خورد. ویژگی وادی نفس این است که در آن خلق ظاهرند و به واسطه ظهور آنها حق در حجاب است و هر جا که حق در حجاب باشد، شکست در آنجاست. ظهور این مرحله به واسطه تجلی اسماء در حضرت مبدئی است؛ به این معنا که در این وادی اسم مبدء خداوند که واسطه ظهور آفرینش است، به همراه اسم ظاهر خداوند، حاکمند. "فی بضع سنین" پس از مدتی به واسطه مقامات، اوقات ظهور و تجلیات، ترقی به سمت کمال حاصل شده و قوای روحانی بر ایران، پیروز می‌گردد. "و لله الامر من قبل" حکم از آن خداست، در مرحله اول به حکم اسم مبدء و "من بعد" در مرحله دوم و پیروزی به حکم اسم معید، که امر را از آسمان به سوی زمین تدبیر نموده، با تایید ملکوت آسمان، غلبه قوای روحانی که موجبات شادی مومنان را فراهم می‌نماید، حاصل می‌شود (ابن عربی، ۱۳۶۸، ج ۲: ۶-۲۵۵).

نمونه دیگر، آیه ۱ سوره رعد "الم" است. میبدی در تفسیر این آیه می‌گوید: "الم سرّی است از اسرار

شریعت دوستی، اگر مرد کاری درآی و اگر نه از خویشتن دوستی و تر دامنی کاری نرود.

آری، عجب کاری است کار دوستی! و بالعجب شرعی است، شرع دوستی؛ هر کشته‌ای را در عالم قصاص است یا دیت بر قاتل واجب است، و در شرع دوستی هم قصاص است و هم دیت و هر دو بر مقتول واجب (همان، ج ۱: ۸۰-۴۷۹). همان‌گونه که پیشتر گفته شد، کشف الاسرار در بردارنده هر دو تفسیر ظاهری و باطنی از قرآن است، و میبیدی در نوبه‌الثانیه تفسیر خود، به شأن نزول و بحث حقوقی این آیه پرداخته است (همان: ۴۷۵).

اما ابن عربی در تفسیر القرآن الکریم در ذیل همان آیه، ضمن اینکه قصاص را به عنوان قانونی الهی که بر پایه عدل، به منظور از میان بردن دشمنی که دارای صفت درندگی (سبعیت) است، معرفی می‌کند، این گونه تأویل می‌نماید که هنگامی که خدا بنده را از خودش می‌گیرد و او را فانی در حق می‌نماید، در عوض قصاص روح آزاد وی، روح دارای قوه الهام به وی عطا نموده، و در عوض قصاص قلب او، قلب دارای قوه الهام و در عوض قصاص فنای نفس مونث، نفسی کامل ارزانی می‌دارد. در این قصاص، حیات عظیمی است که کنه آن قابل وصف نبوده و اولوالباب‌اند که به حفظ این قانون الهی و پرهیز از ترک آن در این آیه دعوت شده‌اند (ابن عربی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۱۱۳).

اگرچه تفاسیر آیات یاد شده، دارای شباهت‌هایی هستند، ولی تفاوت‌های عمده این دو تفسیر را که ریشه در تفکر و عقیده این دو مفسر دارد، نباید فراموش نمود. میبیدی به مثابه یک اشعری مسلک بیشتر در قید شریعت است تا ابن‌عربی، اما تفسیر

«الم» و «الم» که همواره به عنوان رموز قرآنی یاد می‌شوند و آیه ۲ سوره روم که یک واقعه تاریخی و پیشگویی قرآنی است، نشان دهنده بی‌پروایی بیشتر ابن عربی نسبت به میبیدی است. ابن عربی در ارائه این تأویلات کاملاً بی‌پروا است؛ البته وی در تفسیر القرآن الکریم بیشتر مدلول‌های خارجی را رعایت می‌نماید. برای نمونه، در فصّ بیست و پنجم فصوص، در مباحثه‌ای که میان موسی و فرعون درمی‌گیرد و فرعون دعوی خدائی می‌نماید و می‌گوید: "أنا ربکم الاعلیٰ"؛ ابن عربی او را در دعوی خود صادق می‌داند، چه خلق، عین حق است و فرعون، یکی از صورت‌های حق بود و بدین معنی در ربوبیت با دیگر مردمان مشارکت داشت و چون قدرت و حکومت ظاهری نیز با او بود، او خود را برتر (اعلیٰ) از دیگران می‌دانست: "و لذلک قال انا ربکم الاعلیٰ آی و ان کان الکل ارباباً بنسبه ما فانا الاعلیٰ منهم بما اعطیته فی الظاهرین التحکم فیکم" (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۱۰۵). این در حالی است که در تفسیر القرآن الکریم چنین تاویلی نیامده است.

نتیجه

با گذری در آراء میبیدی و ابن عربی به این نتیجه می‌توان رسید که هر دو مفسر به نکوهش تأویلگری پرداخته، آثار خود را مصداق تأویل نمی‌دانند و دلایل مخالفت با تأویل و مصادیق تأویل مذموم در نظرگاه ایشان عبارتند از:

تأویل آیات و روایاتی که دلالت بر تشبیه دارند؛ آیاتی که در آن ید، وجه و ... آمده است. نپذیرفتن تأویلات علمای ظاهر چون متکلمان و فلاسفه و مخالفت با محورهای تأویلی این گروه که شامل ذات و صفات خداوند است.

میبدی، چنین نیست؛ زیرا تأویل نمودن از نظر وی، سعی در استنباط عقلی از آیات قرآن و نیز کوشش در جهت فهم آیات متشابه و آیاتی است که دلالت بر تشبیه دارند.

منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- الهامی، داود. (۱۳۷۹). *داوری‌های متضاد درباره ابن عربی*، قم: مکتب اسلام.
- ۳- ابو زید، نصر حامد. (۱۳۸۵). *چنین گفت ابن عربی*، ترجمه احسان موسوی خلخالی، تهران: نیلوفر.
- ۴- ابن اثیر، مبارک بن محمد. (۱۳۶۷ش). *النهية في الغريب الحديث و الاثر*، موسسه اسماعیلیان.
- ۶- ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴). *معجم مقایس اللغة*، جلد ۱، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ۷- ابن منظور، محمد بن مکرّم. (۱۳۶۹). *لسان العرب*، جلد ۵، بیروت: دارالصادر.
- ۸- ابن عربی، محیی الدین. (۱۳۶۸). *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح مصطفی غالب، جلد ۲ و ۱۰، بیروت: ناصر خسرو.
- ۹- _____ . (۱۳۸۵). *فصوص الحکم*، تحلیل موحد، محمدعلی و صمد، تهران: کارنامه.
- ۱۰- جهانگیری، محسن. (۱۳۶۷). *محیی الدین بن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*، تهران: دانشگاه تهران.
- ۱۱- جوهری. (بی تا). *اسماعیل ابن حماد، الصحاح*، جلد ۴، بیروت: دار المکتبه.
- ۱۲- رکنی یزدی، محمد مهدی. (۱۳۷۶). *گزیده کشف الاسرار و عدة الابرار میبدی*، تهران: سمت.

این در حالی است که هردو درباره تأویلات و شطحیات عرفا، موضع مخالفی برای خود اتخاذ نکرده و در آثار خود نیز شواهدی از اقوال آنان ذکر نموده‌اند.

چنین می نماید که، از جمله دلایل عمده‌ای که ابن عربی از به کار بردن واژه تأویل ابا دارد، بحث و نزاع هایی است که پیرامون این اصطلاح مطرح بوده است، اما از دلایل اصلی مخالفت میبدی با تأویل، مسلک اشعری اوست و دقیقاً همین عقیده موجب تفاوت‌هایی در *تفسیر القرآن الکریم* و *کشف الاسرار* شده است. این تفاوت‌ها عبارتند از:

۱- در تأویلات میبدی اثری از تعبیراتی چون عقل نظری و عملی وجود ندارد؛ ولی در آثار ابن عربی آنچنان که وی بنیان‌گذار عرفان نظری در اسلام است، این تعابیر به کار گرفته شده است.

۲- میبدی به مثابه یک اشعری مسلک، تأویلات متناقض با ظاهر معانی قرآن را به کار نمی‌گیرد و بیشتر تفسیر خود را در چارچوب شریعت نگاه می‌دارد؛ در صورتی که ابن عربی در تأویلات خود بی‌پروایی بی‌بدیلی دارد و در واقع، بزرگترین تأویلگر جهان اسلام است.

نظر به اینکه تفسیر میبدی به زبان فارسی و ابن-عربی، عربی زبان بوده و نشانه‌ای مبنی بر تسلط ابن-عربی به زبان فارسی وجود ندارد، چنین می نماید که ابن عربی حداقل در آیات بررسی شده تأثیری از میبدی نپذیرفته است.

از دیگر نتایج این نوشتار، تفاوت تعریف امروزی از تأویل با تعریف میبدی از تأویل است. عملکرد میبدی در تفسیر با توجه به تعریف کنونی از تأویل مصداق تأویلگری است؛ اما با تعریف مورد نظر

- ۱۳- زبیدی. (بی تا). تاج العروس، جلد ۷، دار المکتبه، بیروت.
- ۱۴- شریعت، محمد جواد. (۱۳۷۳). گزیده کشف الاسرار و عدة الابرار، تهران: اساطیر.
- ۱۵- شاکر، محمد کاظم. (۱۳۷۶). روش های تأویل قرآن، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- ۱۶- صابری، حسین. (۱۳۸۳). تاریخ فرق اسلامی، ج ۱، تهران: سمت.
- ۱۷- طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۶۹). المیزان فی التفسیر القرآن، جلد ۱، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، تهران: امیرکبیر.
- ۱۸- عبدالباقی، محمد فؤاد. (۱۳۶۴). المعجم المفهرس الالفاظ القرآن الکریم، قاهره: دارالکتب المصریه.
- ۱۹- غزالی، محمد. (۱۴۰۹). جواهر القرآن و درره، بیروت: دارالکتب.
- ۲۰- کلبی، محمد بن احمد جزی. (۱۴۱۵ه). التسهیل العلوم التنزیل، جلد ۱، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۲۱- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۳). عرفان حافظ، تهران: انتشارات صدرا.
- ۲۲- معرفت، محمد هادی. (۱۳۸۴). «بطن و تأویل قرآن»، مصاحبه کننده علی نصیری، مجله فلسفه کلام و عرفان، شماره ۳۵، صفحه ۵.
- ۲۳- معین، محمد. (۱۳۷۹). فرهنگ فارسی، ج ۱، امیر کبیر، تهران:
- ۲۴- میبدی، رشیدالدین. (۱۳۷۱). کشف الاسرار و عدة الابرار، جلد های ۲، ۳، ۴، ۵، ۷، ۱۰ تصحیح علی اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر.

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال دوم، شماره ششم، پاییز و زمستان ۱۳۹۰

ص ۶۰-۵۱

درمان ناباروری و تعیین جنسیت جنین در چالش با حکمت و عدالت خداوند

لطف الله دژکام* محمد عباس زاده**

چکیده

استفاده از فناوری‌های جدید برای درمان ناباروری چالش‌هایی را در زمینه‌های مختلف مطرح کرده است. برخی از این چالش‌ها، اخلاقی است، برخی حقوقی و برخی دیگر عقیدتی. در این مقاله، یکی از چالش‌های عقیدتی استفاده از این فناوری‌ها - با عنوان درمان ناباروری و تعیین جنسیت جنین در چالش با حکمت و عدالت خداوند - بررسی شده است. توجه به نظام علی - معلولی حاکم بر عالم، نحوه تبیین عدالت و حکمت تکوینی خداوند متعال را مشخص می‌سازد، لذا آفرینش فرد عقیم در قالب این نظام، با عدالت و حکمت تکوینی خداوند منافاتی ندارد. البته شیوه رفتار با این گونه افراد در بحث عدل جزایی - با عنوان اعواض - مطرح می‌شود که خداوند این گونه نقایص را با اعطای پاداش‌ها یا تخفیف در عقاب‌ها جبران می‌کند. پی بردن به اسرار آفرینش و درمان برخی بیماری‌ها یا توانایی بر انجام برخی امور، مثل انتخاب جنسیت جنین، نه تنها مخل به نظام احسن نیست بلکه خود، نشان‌دهنده همین نظام احسن است؛ چراکه اگر این روابط در نظام کنونی پی‌ریزی نشده بود، هرگز راهی برای دستیابی به آن‌ها فراهم نمی‌شد. با شناخت نظام احسن و تبیین صحیح سنت حاکم بر آن، انتخاب جنسیت جنین و درمان‌های جدید ناباروری، نه تنها با عنوان دخالت در فعل خداوند و معارض با عدالت تکوینی خداوند مطرح نمی‌شود، بلکه قوام نظام احسن به تحقق چنین اموری خواهد بود.

واژه‌های کلیدی

حکمت خدا، عدالت، انتخاب جنسیت، درمان ناباروری.

مقدمه

سبحانی، ۱۴۰۹، ج ۱: ۳۳)، اما بدین جهت که برهانی ظنی است، مورد توجه فلاسفه اسلامی قرار نگرفته است (جوادی آملی: ۲۲۷).

این کاربرد اتقان صنع و نظام احسن، چنانکه از زمان‌های قدیم مورد نقد اهل برهان و فلسفه بوده است، در دوران معاصر نیز به خاطر خدشه‌دار شدن اصل وجود نظم و طراحی از پیش تعیین شده، با طرح نظریه تکامل به چالش کشیده شده است. باربور می‌نویسد:

«روایت رایج برهان اتقان صنع خیلی آسیب‌پذیر از کار درآمد؛ چه تکیه‌گاهش سازگاری ساختمان بدن و اندام‌های موجودات زنده با وظایف مفیدشان بود. حال این سازگاری یا تطابق و انطباق، با پیش کشیدن انتخاب طبیعی، قابل تعلیل بود، بی‌آنکه وجود طرح یا تدبیر پیش‌کشیده‌ای را ایجاب کند» (باربور: ۱۱۱).

از جمله مواردی که می‌تواند این روایت اتقان صنع را به چالش کشاند، آفرینش فرد عقیم یا بیمار است، چرا که وجود موارد دال بر نقض سازگاری اندام‌های موجود زنده با وظایفشان، تکیه‌گاه و زیربنای این برهان را مخدوش می‌سازد، لذا استفاده از آن در برهان نظم، برهان را متزلزل می‌نمایاند.

ناگفته نماند که نفی ارزش برهانی قیاس مبتنی بر نظم، مستلزم نفی ارزش جدلی آن نیست. از این‌رو، در متون مقدس دینی گاهی در برابر کسانی که نظم را در بخشی از طبیعت و یا در کل جهان قبول دارند و اصل وجود ذات واجب را هم پذیرفته‌اند، از برهان نظم برای اثبات توحید ربوبی و توحید عبادی استفاده می‌شود که از باب جدال احسن است.

پیشرفت روزافزون فناوری یا فناوری در عصر کنونی برخی متفکران، به ویژه جوامع دانشگاهی را با چالش‌های گوناگونی در باب عقاید انسان در مورد خداوند متعال مواجه ساخته است. برخی از این چالش‌ها عبارتند از:

۱. چگونگی فعالیت خداوند در رابطه با جهان و انسان که به توحید افعالی مربوط می‌شود و در جای خود مورد بحث قرار خواهد گرفت.
۲. آیا دخالت انسان در روند طبیعی تولید مثل با اعتقاد به نظام احسن منافات ندارد؟
۳. در تحلیل اخلاقی رنج‌ها و آلام بشری، یکی از عوامل رنج‌های انسان، اعمال و رفتار خود او محسوب شده، چنین گفته می‌شود که آلام بشر نتیجه و مکافات اعمال خود اوست. اکنون اگر با فناوری جدید این آلام (ناباروری، تک جنسی زایی و...) برطرف شود، آیا با عدالت خداوند منافات ندارد؟

پرسش‌های دوم و سوم به نوعی مسأله اعتقاد به نظام احسن و اتقان صنع را به چالش می‌کشاند. توضیح این که اعتقاد به نظام احسن و اتقان صنع به دو شکل در مباحث عقیدتی به کار گرفته شده است:

- ۱- به عنوان مقدمه‌ای برای برهان نظم (argument from design): در این کاربرد با فرض گرفتن سازگاری اجزاء جهان با یک دیگر و هدفمندی موجودات - که همان معنای اتقان صنع است - بر وجود صانع، ناظم و سازگار کننده استدلال می‌شود. این برهان در کلام و عقاید مسیحی و اسلامی به کار گرفته شده است، (ژیلسون: ۱۲۷ و

• فعل حکیم در نهایت إتقان و إكمال و به عبارت دیگر «صدور الشيء على وجه الاكمل» باشد (حلی: ۴۱۶).

• فاعل حکیم از فعل لغو و قبیح به دور باشد (سبحانی، ۱۴۰۹: ۱۲۹).

معنای دوم حکمت با بحث عدالت نزدیک می‌شود، لذا آن را در بحث عدالت خداوند دنبال خواهیم نمود.

طبق معنای اول حکمت، فعل خدای حکیم در نهایت إتقان و استواری است و هیچ نقصی در آن راه ندارد. دلایل مختلفی برای اثبات این صفت خداوند، اقامه شده که این موضوع را به محل خود واگذار می‌کنیم (ر.ک: محاضرات فی الالهیات: ۱۲۸-۱۳۰). نتیجه پذیرش این معنای حکمت، آن است که نظام هستی بهترین نظام ممکن - نظام أحسن - است (سبحانی، ۱۳۷۳: ۴۸۲).

آیه شریفه زیر را می‌توان اشاره به این صفت خداوند متعال دانست:

«الذی أحسن کلّ شیء خلقه» (سجده / ۷)

«او خدایی است که هرچیزی را که خلق کرد، نیکو آفرید»

با توجه به این معنای حکمت و حکیمانه بودن افعال خدای متعال، این سؤال ها مطرح می‌شود که:

• آفرینش فرد عقیم، چگونه با فعل حکیمانه و متقن خداوند قابل جمع است؟

• در نظام طبیعی مخلوق خداوند حکیم - که نظام احسن است - انتخاب جنسیت جنین به دست انسان نیست. آیا فناوری‌های جدید که عهده‌دار انتخاب جنسیت جنین هستند، با

۲- در متون فلسفه اسلامی و حکمت متعالیه، آنگاه که از عنایت الهی بحث به میان می‌آید، مصادیق متعددی از نظم و إتقان صنع آورده می‌شود که به عنوان مؤیدی برای برهان لمّی بر حکمت و عنایت حق مطرح می‌گردد.

در این مجال هدف، اثبات وجود خداوند یا اثبات توحید ربوبی یا عبادی و یا اثبات حکمت و عنایت خداوند نیست؛ زیرا این امور از دیدگاه حکیم غالباً با ابتدای بر براهین لمّی اثبات می‌شود. حکیم الهی به کمک برهان و از طریق نظر به مبادی عالیّه و به وساطت اوصاف و اسمای الهی، نظم و إتقان صنع و احسن بودن نظام موجود جهان را اثبات نموده، پس از آن به عنوان تأیید مطلب خویش، موارد و مصادیق مختلفی را از علم هیئت، فیزیک، زیست شناسی و امثال آن ذکر می‌نماید (صدر المتألهین، ج ۷: ۱۱۷-۱۴۸).

هدف از این پژوهش، پاسخ به سؤال دوم و سوم از پرسش‌های سه گانه فوق بر مبنای حکمت متعالیه، اثبات توانمندی خداشناسی اسلامی و حکمت متعالیه در حلّ مسائل فوق و همراهی علم و دین در فرهنگ اسلامی است. لذا پس از طرح این گونه مسائل درخصوص حکمت و عدالت خداوند - که از صفات فعلی خداوند هستند - راه حلی را برای پاسخ به آنها مطرح خواهیم نمود. بدین منظور، ابتدا با معنای این دو صفت از صفات باری تعالی آشنا می‌شویم تا زمینه برای تبیین چالش‌های مطرح در خصوص درمان‌های ناباروری فراهم گردد:

حکمت الهی

حکمت به دو معناست:

اعتقاد به نظام احسن و اتقان صنع در تعارض نیستند؟

- آیا تجویز این نوع فناوری‌ها به معنای دخالت در نظام احسن و افساد در آن نیست؟

عدالت خداوند

صفت عدالت برای خداوند متعال - همچون حکمت - از صفات فعل است. عدل، به معنای آن است که هر چیزی در جای مناسب خود قرار داشته باشد (نهج البلاغه، حکمت ۴۳۷).

عدل در مورد خداوند، به سه معنا به کار برده می‌شود:

- عدل تکوینی
- عدل تشریحی
- عدل جزایی

عدل در نظام تکوین - جهان خلقت - بدین معناست که خداوند هر چیز و هر کس را در جای مناسب خود آفریده است؛ یعنی به هر چیز به اندازه ظرف وجودش، کمال لایق داده است.

عدل تشریحی در نظام قانون‌گذاری مطرح می‌شود؛ طبق این مبنا، خداوند همه احکام لازم برای سعادت انسان‌ها را نازل فرموده، همچنین تکالیف او بر مکلفین در حدّ توان آنهاست (سبحانی، ۱۳۷۳: ۴۹۶).

عدل جزایی به معنای آن است که پاداش و کیفر انسان‌ها مطابق اعمال آنها و به عدالت داده شود. ظهور کامل این عدل، در روز قیامت خواهد بود و خداوند متعال در آن روز به انصاف بین نیکوکاران و بدکاران به داوری خواهد پرداخت. البته، مکافات

اعمال در دنیا نیز از مصادیق عدل جزایی خداوند است.

اکنون که با معانی مختلف عدل آشنا شدیم، با نگاهی به درمان‌های نوین ناباروری این مسائل مطرح می‌شود که:

- طبق معنای مطرح در عدل تکوینی - که هر چیز به جای خویش نیکوست - فردی که عقیم آفریده شده است، به جای خویش نیکوست؛ اکنون که عقیم بودن وی درمان می‌شود، آیا عدل تکوینی برقرار خواهد بود؟

- همچنین فردی که بدون دخالت فناوری صاحب جنسی و با دخالت فن‌آوری‌های جدید انتخاب جنسیت، صاحب جنس دیگری مطابق دلخواه خود می‌شود، آیا باز هم به جای خویش نیکو خواهد بود و نظامی عادلانه به عدل تکوینی خواهیم داشت؟

- گاهی اوقات عقیم یا تک جنس‌زا بودن، سزای اعمال فرد در این دنیا است؛ یعنی خداوند در نتیجه کردار فردی او را عقیم یا صاحب فرزندی خلاف خواسته خود می‌کند. وقتی که این فرد با درمان ناباروری، فرزنددار یا صاحب فرزند با جنسیت مطابق میل خود می‌شود، این سزای اعمال از بین خواهد رفت. پس چگونه عدل جزایی تأمین و اعمال خواهد شد؟

اکنون که با مسائل مختلف مطرح در باب حکمت و عدالت خداوند آشنا شدیم، به جواب آنها خواهیم پرداخت:

سنت حاکم بر عالم بیانگر حکمت و عدالت تکوینی خداوند

عالم خلقت، نظامی علی- معلولی است؛ یعنی خواست و اراده الهی در تدبیر این عالم به گونه‌ای تعلق گرفته که اسباب و علل در تحقق مسببات و معالیل تأثیر داشته و ظهور اراده خداوند در این عالم از مجرای علل مختلف باشد. به عبارت دیگر، سنت خداوند در اجرای امور عالم خلقت این است که امور عالم از طریق اسباب آن امور انجام پذیرد. «أبی الله أن یجری الامور الا بأسبابها...» (کلینی، ج ۱: ۱۸۳).

از سوی دیگر، خداوند انسان را مختار آفریده است که در چارچوب قوانین الهی می‌تواند در جریان امور عالم دخالت کند و جهان را با اذن الهی مسخر خود سازد. بنابراین، پی بردن به روابط حاکم بر نظام علی- معلولی در این عالم، نه تنها با عدالت تکوینی خداوند منافاتی ندارد، بلکه بیانگر نحوه تحقق عدالت الهی است و اگر انسان در موضعی، با پی بردن به گوشه‌ای از روابط خدانهاده نظام عالم تکوین، این نظام را تصحیح، کند یا تغییر دهد، عدل تکوینی را تغییر نداده است؛ بلکه برطبق عدل تکوینی توانسته به این روابط پی برد و تغییر را ایجاد کند. لذا درمان عقیم بودن یک فرد نافی عدالت تکوینی خداوند نیست.

همچنین تغییر یا تعیین جنسیت جنین نیز پس از شناخت همین روابط حاکم بر نظام عالم تکوین تحقق پذیر است که منافاتی با عدل الهی ندارد؛ همانطور که دخترزا بودن آن فرد بدون دخالت فناوری مطابق عدل تکوینی و حکمت خداوند است،

پسرزا شدن وی نیز پس از دخالت فن‌آوری مطابق عدل تکوینی و حکمت خداوند است.

با این توضیح جواب به سؤال مطرح درخصوص آفرینش عقیم و حکمت خداوند روشن می‌شود: همانطور که برطبق سنت حاکم بر این عالم، اسباب و علل در تحقق یک موجود دخالت دارند، مواد اولیه و ظرف ایجاد آن نیز در نوع تحقق و نحوه شکل‌گیری آن مؤثر است. بنابراین عقیم، به دنیا آمدن یک انسان را می‌توان معلول نقص موجود در مواد سازنده یا ظرف پرورش آن دانست. لذا به دنیا آمدن فرد عقیم، نه تنها با اتقان صنع و حکمت خداوند منافات ندارد، بلکه خود می‌تواند بیانگر استواری و استحکام نظام حاکم بر این عالم باشد.

اگر سطوح عالی‌ه دانش را به طفلی تعلیم دهیم، دانشی از تعلیم عائد طفل نمی‌شود. نیاموختن طفل، نه به جهت ضعف استاد است که بارها آن دانش را برای دانشجویان خود تدریس نموده و نه به جهت ضعف در علم و مواد درسی است؛ بلکه اشکال و ضعف ناشی از فردی است که خود را برای فهم این علم آماده نکرده است. به عبارت دیگر، فتور و مشکل را باید در ناحیه قابلیت قابل جستجو کرد، نه در ناحیه فاعلیت فاعل. مسلم است این گونه ضعف‌های قابل، هیچ خللی به نظم و استواری حاکم بر نظام آموزشی وارد نمی‌سازد.

ملاصدرا در پاسخ به این گونه سؤال‌ها چنین توضیح می‌دهد:

«قصور در فعل گاهی اوقات به جهت نقص در ادوات و ابزاری است که در خدمت صانع برای انجام کار خود قرار می‌گیرد یا از جهت نبود مکان یا زمان

لازم و امثال آن است؛ گاهی قصور در فعل از ناحیه هیولاست؛ مثلاً ریسنده به راحتی از پشم و الیاف نخ تهیه می‌کند، اما آهنگر به وسیله آهن نمی‌تواند این کار را انجام دهد، پس عجز از جانب آهن‌گر نیست، بلکه قابل و آهن به سختی ریسندگی را می‌پذیرند ... همچنین، کاتب به جهت سیلان عنصر هوا، نمی‌تواند به روی آن بنویسد... همچنین، هدایت ناپذیری برخی از اشقیا به وسیله دعوت و انذار پیامبرشان - همانطور که در کلام الهی آمده: «تو هر که را دوست بداری هدایت نتوانی کرد» [قصص/۵۶] - به جهت قصور آنان در هدایت و انذار نیست، بلکه بدان جهت است که نفوس خبیثه تقرب به خداوند و ملکوت اعلای او را به سختی می‌پذیرند.» (صدر المتألهین، ج ۷: ۹۶).

فناوری‌های انتخاب جنسیت جنین نیز منافاتی با نظام احسن ندارند؛ چرا که با پی بردن به روابط خدانهاد حاکم بر این نظام احسن است که فناوری بر انتخاب جنسیت جنین توانایی پیدا می‌کند و تا آن اصل و اساس و نظم حاکم بر اجزای مختلف این نظام وجود نداشته باشد، هرگز راه پی بردن به این گونه توانایی‌ها و قابلیت‌ها فراهم نخواهد شد.

طبق بیان قرآن کریم، انسان خلیفه خداوند است (بقره/۳۰). خلیفه بودن انسان به این است که توانایی انجام کارهای مستخلف عنه؛ یعنی کسی که خلیفه اوست را داشته باشد، لذا امثال این گونه استفاده‌ها از فناوری منافاتی با افعال خداوند ندارد. علاوه بر این، خداوند در قرآن می‌فرماید: «خداوند همه آنچه را در آسمان‌ها و زمین است، مسخر شما گردانید» (جاثیه/۱۳).

مسخر انسان بودن طبیعت به آن است که انسان بتواند در آن تصرف کند و گرنه مسخر بودن آن‌ها معنا ندارد.

بنابراین، می‌توان گفت که استفاده از این گونه فناوری‌ها مشکل اعتقادی ندارد، لکن باید توجه داشت زمانی استفاده از آنها جایز است که از نظر فقهی هم بررسی گردد تا نهی تشریحی به آنها تعلق نگرفته باشد؛ یعنی افعال انسان در ترقی و استفاده از فناوری تا زمانی که به مخالفت با قوانین تشریحی خداوند نپرداخته، در قالب نظام احسن و بخشی از آن به حساب می‌آید.

تاکنون با جواب سؤال‌های مطرح در باب حکمت و عدالت تکوینی خداوند آشنا شدیم. آخرین سؤال، که باید طرح شود، آن است که درمان نوین بیماری‌های ناباروری چگونه با عدل جزایی خدای متعال سازگار است؟

قبل از پرداختن به پاسخ این سؤال، توجه به این نکته لازم است که عقیم یا تک‌جنس‌زا بودن را در دو صورت می‌توان لحاظ و بررسی کرد:

- عقاب و مکافات فردی در دنیا
- طبیعی و غیراختیاری بودن آن

سؤال فوق و پاسخ به آن، در دو حالت فوق بررسی خواهد شد:

اگر عقیم یا تک‌جنس‌زا بودن، نتیجه و مکافات اعمال فرد - از باب تعجیل در عقوبت^۱ - است، آیا درمان این امور مانع تحقق عدالت جزائی خداوند نیست؟ جواب آن است که خیر، مانع عدالت جزایی نیست. در صورت درمان و رفع این نوع عقوبت‌ها از آنجایی که دست خداوند بسته نیست، عقاب به نحو

سختی‌ها و مشکلات را برای انسان با ایمان در مقایسه با انسان بی‌دین چند برابر می‌کند.

روایات متعددی بر حکمت بیماری‌ها و سختی‌هایی که به فرد با ایمان وارد می‌شود و نحوه عمل با وی در هنگام ابتلا به این مصائب، وارد شده است.^۲

طبق برخی روایات، خداوند متعال به دو ملک موکّل بر انسان مؤمن مریض دستور می‌دهد که برای او کارهای نیکی که در هنگام سلامت انجام می‌داده، بنویسند (کلینی، ج ۳: ۱۱۳-۱۱۵).

در روایتی دیگر، ابوبصیر - که فردی نابینا بوده - از امام باقر - علیه السلام - درخواست می‌کند که چشمان وی را شفا دهد. حضرت پس از دست کشیدن به چشمان وی و بینا شدن وی، می‌فرماید: آیا دوست داری چنین باشی و مثل بقیه مردم در روز قیامت باشی، یا این که به حالت قبل برگردی و با اخلاص وارد بهشت شوی؟ ابوبصیر می‌گوید: مرا به حالت قبل برگردان. حضرت باری دیگر دست خود را بر چشمان وی می‌کشد و او به حالت قبل برمی‌گردد (کلینی، ج ۱: ۴۷۰).

توجه به این نکته در خصوص روایت فوق لازم است که:

گاهی اوقات بیماری یا سختی نتیجه افعال و کردار خود انسان است و گاهی اوقات فعل انسان در بروز سختی و بیماری دخالتی ندارد. گاهی اوقات درمان بیماری به روش‌های معمول امکان‌پذیر است و گاهی به روش معمول امکان‌پذیر نیست. به نظر می‌رسد واکنش به هر قسم از این اقسام متفاوت باشد.

دیگری در دنیا یا آخرت تحقق پیدا می‌کند و عدالت جزایی تأمین خواهد شد.

اگر عقیم یا تک‌جنس‌زا بودن، بر اثر عوامل طبیعی و غیر اختیاری برای فردی پیش آمده و هیچ‌گونه تقصیری در این موارد نداشته است، آیا تحمل این بیماری‌ها و عدم درمان آن‌ها بر این فرد لازم است یا نه؟

خیر، نیازی به تحمل این بیماری‌ها نیست، اما اگر در صورت درمان نتیجه‌ای حاصل نشد، خداوند «عوض» عنایت می‌فرماید.

«اعواض» تأمین‌کننده عدالت جزایی خداوند

یکی از موضوع‌های مطرح در ذیل افعال خداوند در علم کلام، موضوع «اعواض» است. اعواض جمع عوض، به منفعتی گویند که خداوند به فرد مستحق - در قبال سختی‌ها، آلام، بیماری‌ها و صبر بر وقایع ناگواری که برای وی رخ داده است - می‌دهد (حلی: ۴۵۲).

با توجه به این که دنیا ظرف ظهور عدالت جزایی خداوند نیست و در مواجهه با مصائب و بیماری‌ها لازم است به زمان ظهور حقیقت اعمال و رفتار انسان توجه داشت، می‌توان گفت: اعواض برای انسان مؤمن در آخرت یا به صورت کفّاره گناهان و یا به صورت رفعت درجه و کسب کمالات بروز پیدا می‌کند.

قبل از هر دلیلی، عقل انسان بر ضرورت و لزوم وجود اعواض حکم می‌کند. اعتقاد به اینکه ظهور حقیقی اعواض در جهان آخرت است، تحمل

روایت در خصوص موردی است که اولاً نقص عضو نتیجه فعل اختیاری او نیست؛ ثانیاً درمان بیماری به روش‌های معمول امکان‌پذیر نبوده است، لذا امام (ع) پس از آنکه به روشی خارق‌العاده چشم ابوبصیر را بینا می‌کنند، با علم نامحدود خود از حقیقتی خبر می‌دهند که به راحتی نمی‌توان به آن دست یافت. پس نباید حکم مطرح شده در این روایت را به سایر اقسام فوق تسری داد.

بنابراین، اگر بیماری‌ای به روش‌های معمول درمان‌پذیر باشد و درمان آن هم از لحاظ شرعی نهی نشده باشد، نمی‌توان پذیرفت که صبر بر آن پاداش و عوضی در دنیا و آخرت به همراه دارد.

اگر بیماری و سختی نتیجه افعال و کردار انسان باشد، این خود عقابی است که از جانب خداوند متعال برای فرد خطاکار در نظر گرفته شده است. صبر بر این عقاب، حداکثر کفاره گناهان فرد است و از عقاب اخروی وی می‌کاهد. ناگفته نماند این امر مصداقی از مصادیق رحمت الهی بر آن شخص است، چرا که با تحمل سختی و فشار در دنیای فانی و زودگذر، از تحمل عذاب اخروی نجات پیدا می‌کند.

خلاصه آنکه اگر در برخی روایات سخن از استحباب صبر بر بیماری و تحمل آن به میان آمده، (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲: ۳۹۷) منظور صبر بر بیماری‌هایی است که از لحاظ معمول درمان ندارند یا نهی شرعی به روش درمان آنها تعلق گرفته است. لذا در غیر دو مورد فوق، در صورتی که درمان نکردن مضر به حال انسان باشد، نه تنها صبر بر بیماری مستحب نیست، بلکه به وجوب درمان نیز حکم شده است (حرّ عاملی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۲۲۴).

درمان بیماری‌های ناباروری نیز از این قاعده کلی مستثنا نیست. لذا در پاسخ به سؤال مطرح شده درخصوص عدل جزایی و درمان این بیماری‌ها می‌توان گفت:

صبر بر عقیم بودن و همچنین تک جنسی به دنیا آوردن برای انسان مؤمن، عوض‌ها و منافعی را به دنبال خواهد داشت که با درمان یا تغییر آن، این منافع را از دست خواهد داد. ناگفته نماند که ظهور حقیقت این منافع، در روز قیامت خواهد بود. البته، گاهی اوقات ممکن است عقیم بودن یا تک جنسی به دنیا آوردن برای انسانی، کفاره یا سزای برخی اعمال او باشد، که با تغییر این حالات، کفاره یا عقاب اعمال خود را به نحوی دیگر در دنیا یا آخرت خواهد دید. شایان ذکر است که اعتقاد به «اعواض» برای انسان با ایمان سازنده است و فوایدی در دنیا به دنبال خواهد داشت. از جمله این فواید، مانعی قوی برای افسردگی مبتلایانی است که بیماری آنان به سهولت درمان نمی‌شود. امام علی (ع) می‌فرماید:

«از جزع بپرهیز، چراکه بی‌تابی امید انسان را از بین می‌برد، عمل انسان را سست و ضعیف می‌کند و غصه را به همراه خواهد داشت. بدان که انسان برای نجات از سختی دو راه بیشتر ندارد: یا راه نجاتی دارد، پس باید به فکر چاره‌جویی باشد؛ یا این که چاره‌ای بر آن نیست، پس لازم است بر صبر و تحمل تلاش کند» (تمیمی مغربی، ج ۱: ۲۲۳).

نتیجه

آنچه از منظر برخی اندیشمندان غرب مطرح شد که آفرینش فرد عقیم یا بیمار با اتقان صنع و حکمت

منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- نهج البلاغه
- ۳- ایان، باربور. (۱۳۸۴). **علم و دین**، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ چهارم.
- ۴- تمیمی مغربی، نعمان بن محمد بن منصور. (۱۳۸۵). **دعائم الاسلام**، ج ۱، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، چاپ دوم.
- ۵- حرّ عاملی، محمد بن حسن بن علی. (۱۴۰۹ق). **تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة**، ج ۲، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
- ۶- _____ . (۱۴۱۲ق). **هدایة الأمة إلى أحكام الأئمة**، منتخب المسائل، ج ۱، مصحح: بخش حدیث در جامعه پژوهش های اسلامی، مشهد: مجمع البحوث الإسلامیه، چاپ اول.
- ۷- حلی، حسن بن علی بن داود. (۱۴۲۲ق). **کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد**، تصحیح و تعلیق: حسن زاده آملی، قم: موسسه النشر الاسلامی، چاپ نهم.
- ۸- جوادی آملی، عبدالله. (بی تا). **تبیین براهین اثبات وجود خدا**، قم: انتشارات اسراء، چاپ اول.
- ۹- ژیلسون، اتین. (۱۳۷۵). **مبانی فلسفه مسیحیت**، ترجمه محمد محمد رضائی، سید محمود موسوی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
- ۱۰- سبحانی، جعفر. (۱۳۷۳). **راه خداشناسی و شناخت صفات او**، قم: انتشارات مؤسسه امام صادق (ع)، چاپ سوم.

خداوند منافات دارد، از دیدگاه اسلام باطل است. در فلسفه اسلامی اتقان صنع و نظام احسن بودن این عالم، پس از شناخت صحیح نظام علی- معلولی تبیین می شود و این گونه نقص ها، ناشی از قابلیت قابل و مواد سازنده آن هاست، نه فاعلیت فاعل.

با تبیین صحیح سنت حاکم بر نظام احسن، استفاده از فناوری های انتخاب جنسیت جنین و درمان های جدید ناباروری، نه تنها دخالت در فعل خداوند و معارض با عدالت تکوینی خداوند محسوب نمی شوند، بلکه خلیفه بودن انسان و همچنین مسخر بودن آسمان ها و زمین- تا زمانی که به انجام نواهی خداوند منجر نشود- با تصرف در این امور تحقق پیدا می کند.

عقیده به «اعواض» نیز در خصوص تحمل بیماری های درمان ناپذیری که بر اثر عوامل غیراختیاری پیش آمده و بیمار در بروز این بیماری ها هیچ گونه تقصیری نداشته است، تأمین کننده عدالت جزایی خداوند متعال است که به نوبه خود فوایدی را برای بیمار معتقد - مثل رفع افسردگی - به دنبال خواهد داشت

پی نوشت ها

- ۱- و لا تعاجلنی بالعقوبه علی ما عملته فی خلواتی من سوء فعلی و... (شیخ طوسی، مصباح المتعجد: ۸۴۵).
- ۲- علاقه مندان می توانند برای آشنایی بیشتر با این دسته از روایات، به کتب روایی، چون حر عاملی، **وسائل الشیعه**، ج ۲: ۴۰۰-۳۹۷ و مجلسی، **بحار الانوار**، ج ۷۸: ۱۷۹-۱۷۶ مراجعه کنند

- ١١- _____ . (١٤٠٩). **الإلهيات على هدى الكتاب و السنة و العقل**، ج ١، به قلم: الشيخ حسن محمد مكى العاملى، قم: المركز العالمى للدراسات الاسلاميه، چاپ دوم.
- ١٢- صدر المتألهين، محمد شيرازى (ملاصدرا). (١٣٧٦). **الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة**، ج ٧، قم: منشورات مصطفوى.
- ١٣- طوسى، ابو جعفر محمد بن حسن. (١٤١١ق). **مصباح المتهدد**، بيروت: مؤسسه فقه الشيعه، چاپ اول.
- ١٤- كلينى، ابو جعفر محمد بن يعقوب. (١٤٠٧ق). **الكافى**، ج ٣، قم: دار الكتب الإسلاميه، چاپ چهارم.
- ١٥- مجلسى، محمد باقر. (١٤٠٤ق). **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام**، ج ٧٨، بيروت: مؤسسه الوفاء.

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال دوم، شماره ششم، پاییز و زمستان ۱۳۹۰

ص ۶۱-۷۶

بررسی تطبیقی تثلیث مسیحی و هندویی

علی رضا فرهنگ قهرخی * احسان قدرت الهی **

۱- چکیده

بحث برانگیزترین اصل اعتقادی مسیحیان در طول تاریخ باور به تثلیث مقدس بوده است که بیشترین حملات نیز از سوی دو دین ابراهیمی دیگر، یعنی یهودیت و اسلام به این اصل صورت گرفته است؛ به طوری که قرآن آن را معادل کفر دانسته، به عنوان بدعتی در اصل مسیحیت بر می‌شمارد «لقد کفر الذین قالوا ان الله ثالث ثلاثة...»^۱ (ترجمه: قطعاً آنانکه گفتند خداوند سومین آن سه تاست کافر شدند...) (مائده/۷۳). اما از نگاه درون دینی، مسیحیان خود را موحد می‌دانند و سه گان را در عین وحدت تفسیر می‌کنند و تناقض ظاهری حاصل از آن را سرّی از اسرار غیرقابل فهم برای بشر می‌دانند. چون در دیگر سنن نظری بیفکنیم سه گان هائی را می‌یابیم که بی تردید عالیترین آنها سه گان هندوئی (Trimurti) براهما، ویشنو و شیواست. این سه گان دارای شباهت‌ها و تفاوت‌های مفهومی با تثلیث مسیحی است و تأثیرگذاری‌های جالب توجهی در جامعه هندی داشته است؛ به طوری که این سه خدا مستقلاً پرستش می‌شوند و هر یک در رأس یک نظام ربّ الاربابی قرار دارند. پیچیدگی‌های حاصل از نظام چند خدایی هندی مورد نقد و انکار بوداییان و جاینیان قرار گرفت و صدها سال هندوئیسم را در محاق فرد برد. در قرن هشتم میلادی با تلاش حکیمانۀ شانکارا، یک نظام اعتقادی مستحکم به نام ودانتا در هندوئیسم بنیان‌گذاری شد و مجدداً آن را احیا نمود.

در این مقاله سعی شده تا مقدمتاً ضمن بررسی ماهیت سه گان، فارغ از دیدگاه‌های درون دینی به اصول متافیزیکی وجود سه گان و ارتباط آن با وحدت پرداخته شود. با بررسی مفهوم سه گان مسیحی و سه گان هندویی، در نهایت به مقایسه تطبیقی این دو سه گان می‌پردازیم.

ar-farhang@yahoo.com

e_ghodratollahi@yahoo.com

* دانشجوی کارشناسی ارشد ادیان و عرفان، دانشگاه کاشان

** استادیار، گروه فلسفه و ادیان، دانشگاه کاشان

تاریخ وصول ۹۰/۵/۱۱ تاریخ پذیرش ۹۰/۹/۲۲

واژه‌های کلیدی

سه گان، اب، ابن، روح القدس، ویشنو، شیوا.

۲- سه گان از منظر متافیزیکی

سمبلیزم اعداد و اشکال هندسی رویکردی نسبتاً ساده را در توصیف وجوه و مراتب احتجاب و انکشاف حقیقت اعلیٰ به دست می‌دهد که امکان تبیین و رمزگشایی و فهم را بیشتر می‌کند.

عدد سه از دیرباز رمز کل بوده است. آغاز، میان و پایان؛ همچنین گذشته، حال و آینده و نیز زمین، فضا و آسمان و به علاوه و از نگرش بشری، تولد، زندگی و مرگ یا تن، جان و روان (جسم، نفس، روح) مثال هایی از جامعیت و فراگیری عدد ۳ هستند.

در مکتب ابن عربی، سه اولین عدد فرد است. در این مکتب یک، عدد نیست، بلکه مبنا و سازندهٔ اعداد است و چیزی برتر از عدد تلقی می‌شود. اعداد زوج به دلیل وجه تضاد و واگرایی ماهیتاً رو به کثرت و دوری از اصل دارند، ولی اعداد فرد همواره همگرایی و امکان وحدت را در خود حفظ می‌کنند و لذا سه اولین رویکرد به وحدت پس از تجلی اقدس محسوب می‌شود. همچنین اولین شکل هندسی با سه پدید می‌آید و با این مثلث می‌توان همه چند ضلعی-های دیگر را ساخت (شیمل، ۱۳۸۸: ۷۱-۹۷).

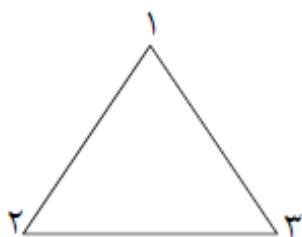
در تائو تکینگ کتاب لائوتسه - گفته شده که «یک از تائو متولد می‌شود. دو از یک به وجود می‌آید. سه از دو زاده می‌شود. و همه چیز از سه به وجود می‌آید» (تائو ت چینگ، ۱۳۸۷: گفتار ۴۲).

سه عددی است که پیش از همه در بنای اصول ادیان بزرگ کاربرد یافته است. مثال‌های آن از این قرارند:

در مصر باستان ایزیس (خدای پدر یا برادر)، ازیریس (خدای مادر یا خواهر) و هوروس (خدای فرزند) سه خدای اصلی بودند، در بابل آنو، آا و انلیل سه خدای محوری بودند. در هندوئیسم سه خدای برهما (خالق)، ویشنو (حافظ) و شیوا (نابود کننده) بزرگترین خدایان هستند. در مسیحیت سه شخص الوهی پدر، پسر و روح القدس الوهیت ثالوث مسیحی را تشکیل می‌دهند. در اسلام سه نام الله، الرحمن، الرحیم اساسی‌ترین تثلیث اسماء هستند؛ ضمن آنکه اصول دین در اسلام سه تا است: توحید، نبوت و معاد. نسبت عناصر سه گان‌ها با یکدیگر به بیان هندسی به چهار صورت مختلف قابل تمیز است:

۲-۱- مثلث روبه بالا

در این حالت، عنصر رأس واسطهٔ بازگشت عناصر قاعده به اصل، از طریق ترکیب با یکدیگر است و لذا عنصر رأس نسبت به دو عنصر دیگر از مرتبت بالاتری برخوردار است. مثال آن می‌تواند عنصر آناندا در رأس و عناصر ست و چیت^۲ در قاعده انگاشته شوند. در این ترکیب غایت وجود و آگاهی نیل به سعادت درونی و ذاتی؛ یعنی آناندا است.



القدس این سه شخص را هم مرتبه تلقی می‌نماید (البته، تفاسیر دیگر تثلیث نیز قابل انطباق با گونه‌های ۱، ۲ و ۳ هستند).

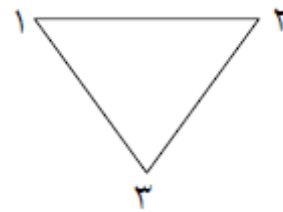
۳- سه گان مسیحی آب، ابن و روح القدس

یکی از مهمترین اصول اعتقادی مسیحیت؛ اعم از کاتولیک، ارتودکس یا پروتستان، تثلیث یا باور به سه خدای پدر، پسر و روح پاک (روح القدس) به عنوان سه شخصیت علوی است که در عین تعدد یک ذات دارند. در عهد عتیق یا عهد جدید، از تثلیث به عنوان یک اصل اعتقادی ذکر مستقیمی به میان نیامده است،^۳ بلکه روایت‌های کتاب مقدس و خصوصاً عهد جدید به صراحت از صفات و افعال سه خدای ذکر شده به مثابه سه شخص یاد نموده اند.

اشاره به سه گان مذکور، نخستین بار در نوشته‌های تئوفیلیس اهل انطاکیه در سال ۱۸۰ م تحت عنوان *trias* مشاهده می‌شود، ولی ترتولیان اهل کارتاژ در اواخر قرن دوم به صراحت از *trinitas* سخن به میان آورد. ترتولیان قبل از الهیدان بودن یک فیلسوف با نگرش یونانی بود. بیشترین مستندات تثلیث نیز بر گرفته از انجیل یوحناست که آن نیز متأثر از حکمت یونانی است؛^۴ به گونه‌ای که تاکید بر کلمه *Logos* - و مراتب الوهیت و تجلی و به طور کلی، نگرش سمبلیک به کل کیهان از خصوصیات آن است. بدین لحاظ می‌توان این اصل اعتقادی را به نگرش یونانی که ترجیح می‌دهد برای بیان حقایق الهی رویکردی تشخیص‌گرا داشته باشد، منتسب نمود. نکته حائز اهمیت دیگر، آن است که نهایتاً نیز مأوای اصلی مسیحیت حوزه یونانی- رومی با نگرش چند خدایی است، اما از آنجا که خاستگاه این دین از قوم سامی

۲-۲- مثلث روبه پایین

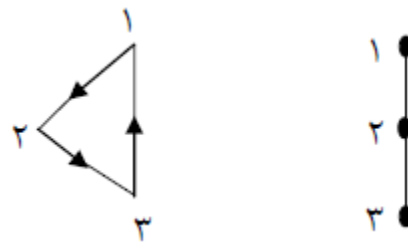
در این حالت رأس رو به پایین، فرزند و نتیجه ترکیب دو عنصر قاعده بالایی هستند که کمال هر دو را به بیرون باز می‌تاباند. مثال آن ازدواج آسمانی ایزیس و ازیریس است که هوروس نتیجه آن است.



۲-۳- مرتبته

در این حالت عنصر بالایی تعالی گرا، عنصر پایین پستی‌گرا و عنصر میانی تجلی‌گراست. مثال آن، سه گونه هندی ستوا، رَجس و تَمَس یا سه مرتبه ذات، صفات و افعال است.

در صورتی که این ترتیب به صورت مثلث با قاعده عمودی نشان داده شود، نماد ظهور و بازگشت خواهد بود، مانند: برهما (خالق)، ویشنو (حافظ)، شیوا (بازگرداننده) و یا توحید (اصل اعلی)، نبوت (تجلی کننده) و معاد (بازگشت).



۲-۴- همسطح

حالت آخر گونه‌ای از سه گان است که عناصر آن هم مرتبه و در تعامل با یکدیگر انگاشته می‌شوند. گونه‌ای از تفسیر سه گان مسیحی، آب، ابن و روح

موحد است، شاهد ترکیبی جالب توجه از منشأ توحیدی و مأوای چند خدایی هستیم.

در ادامه، ضروری است که این اصل اعتقادی را با معرفی سه اقوم ذکر شده بیشتر بررسی کنیم. اقوم از ریشه یونانی به معنای "راه وجود" است که ترجمه لاتین آن *Persona* یعنی "ماسک" یا "راه وجود" است.

۳-۱-۱- پدر

خطاب پدر به خداوند می تواند به معانی مختلف به کار رود که در ذیل به آن پرداخته می شود.

۳-۱-۱-۱- پدر همگان

گاه کلمه "پدر" نه برای کسی متمایز از پسر و روح القدس؛ یعنی شخص اول الوهیت، بلکه برای خود خدا به کار می رود.

پولس در رساله اول قرنتیان (۶:۸) می نویسد: "لکن ما را یک خداست...؛ یعنی پدر". در رساله به عبرانیان (۱۲:۹) گفته شده است که "همه ما پدران جسمانی داشته باشیم که ما را تادیب می کردند و به آنها احترام می گذاشتیم حال چقدر بیشتر باید پدر جاودانی را اطاعت کنیم تا حیات داشته باشیم." این عبارات همگی به خداوند بمتابه پدر روحانی همه انبای بشر و نه به عنوان یکی از اعضای تثلیث اشاره دارند.

۳-۱-۲- پدر اسرائیل

در عهد عتیق نیز بارها خداوند با عنوان پدر خوانده شده است:

"آیا خداوند... پدر و مالک تو نیست؟" (تثنیه ۶:۳۲).

"تو ای یهوه پدر ما و ولی ما هستی... ای خداوند تو پدر ما هستی..." (اشعیا ۶۳:۱۶؛ ۸:۶۴).

"آیا از این به بعد مرا صدا نخواهی زد که ای پدر من، تو یار جوانی من بودی؟" (ارمیا: ۳:۴)

در این عبارات منظور از پدر، حاکم و فرمانروای قوم بنی اسرائیل است و صرفاً واژه ای معادل و جایگزین حکم خداست و حاوی هیچ ایده ای از تثلیث نیست.

۳-۱-۳- پدر مؤمنین

با توجه به عبارات بند قبل، یهودیان در زمان آمدن مسیح عادت داشتند که عنوان «پدر» را به جای کلمه «خدا» استفاده کنند و این رابطه صمیمی را خاص خویش می پنداشتند، اما عیسی (ع) نسبت به اصلاح این دیدگاه اقدام کرد و تنها مؤمنان را شایسته این افتخار دانست؛ یعنی آنان که توبه کرده، به انجیل ایمان می آورند. لذا به شاگردانش از «پدر شما که در آسمان است» (متی ۵:۵) سخن گفت و از «پدر شما، پدر آسمانی شما» صحبت نمود «ما فرزندان خدا هستیم» (رومیان ۸:۱۶) «ببینید پدر چه محبتی به ما ارزانی داشته تا فرزندان خدا خوانده شویم» (یوحنا ۱:۳).

در عبارات فوق عنوان پدر به معنی رابطه صمیمی بین خداوند و مؤمنان مسیحی است.

۳-۱-۴- پدر عیسی (ع)

پدر مؤمنان به یک معنای بسیار متفاوت پدر عیسی نیز هست. مؤمنان مسیحی فرزند خواندگان

در سخنان روایت شده از خود عیسی (ع) توصیفات یافت که مقامی الهی به او نسبت می‌دهد.

۳-۱-۱- وجود ازلی مسیح

"و الآن تو ای پدر، مرا نزد خود جلال ده به همان جلالی که قبل از آفرینش نزد تو داشتم" (یوحنا ۱: ۱۵) این آیه گویای ازلی بودن وجود عیسی (ع) است. "پیش از آنکه ابراهیم پیدا شود، من هستم" (یوحنا ۸: ۵۸) در این عبارت، علاوه بر وجه ازلی وجود عیسی (ع)، خصوصاً استفاده از فعل «هستم» نشان از دوام حضور و هستی او دارد.

۳-۲-۲- نام‌ها و عناوین

قبل از ظهور عیسی (ع) یحیی بشارت به آمدن مسیحا می‌داد و می‌گفت: "راه خداوند را مهیا سازید و طریقی برای خدای ما در صحرا راست نمایید" و در این خطاب منظور از خدا عیسی (ع) بود. همچنین، در انجیل یوحنا (۲۳: ۱) یحیی به روشنی بیان نمود که آنکه پس از او می‌آید، خود یهوه، خداست. "آنکه بعد از من می‌آید، پیش از من شده است، زیرا بر من مقدم بود" (یوحنا ۱: ۱۵).

در هنگام تعمید ندایی از آسمان به گوش رسید که گفت: "تو پسر حبیب من هستی که از تو خوشنودم" (لوقا ۳: ۲۲) پطرس به عیسی (ع) گفت: "تویی مسیح پسر خدای زنده" (متی ۱۶: ۱۶) "خدایا نزد که برویم؟ سخنان حیات جاودانی نزد تو است و ما ایمان آورده و دانسته‌ایم که تو مسیح پسر خدای زنده هستی" (یوحنا ۶: ۶۸ - ۶۹). وقتی پولس به مسیح ایمان آورد "بی‌درنگ در کنیسه‌ها به اعلام این پیام آغاز کرد که عیسی پسر خداست" (اعمال ۹: ۲۰)

خدا هستند در حالی که عیسی پسر ازلی و ابدی خداست. عیسی به مریم مجدلیه گفت «نزد پدر خود و پدر شما می‌روم» (یوحنا ۱۷: ۲۰) و لذا بین این دو مفهوم تفاوت نهاد. «و کلمه جسم گردید و میان ما ساکن شد پر از فیض و راستی، و جلال او را دیدیم؛ جلالی شایسته پسر یگانه پدر» (یوحنا ۱: ۱۴) در این آیه تمایز پدر و پسر روشن است و در عین حال، هر دو دارای جلال هستند. "خدا را هرگز کسی ندیده است پسر یگانه ای که در آغوش پدر است؛ همان او را ظاهر کرد" (یوحنا ۱: ۱۸) "من و پدر یکی هستیم" (یوحنا ۱۲: ۴۵) "کسی که مرا دید، پدر را دیده است. پس چگونه تو می‌گویی پدر را به ما نشان ده" (یوحنا ۱۴: ۹) این آیات از نوعی وحدت پسر و پدر حکایت می‌کند که در مسیحیت به تساوی تفسیر می‌شود.

از بین چهار تعبیر از پدر، تعبیر چهارم؛ یعنی پدر به مثابه پدر عیسی (ع)، شخص اول تثلیث مسیحی تلقی می‌گردد.

۳-۲-۳- اقنوم الهی پسر

بر اساس روایت‌های عهد جدید، بارداری مریم به عیسی (ع) امری اعجاز‌آمیز بود و زندگی عیسی (ع) نیز از عوارض عادی بشری، همچون ازدواج، کسب معاش، سکونت و آسایش طلبی خالی بود. او بی‌گناه زیست و بی‌گناه کشته شد تا با این کار مهر بی‌پایانش را نسبت به انسان‌ها از طریق باز خرید گناهان آنان انجام دهد. او قربانی شد و چون ارزش خون او به عنوان «انسانی الهی» و بلکه «خدایی در صورت انسان» بی‌حد و اندازه بود، تمامی گناه بشریت از ازل تا ابد را ضامن گردید. علاوه بر این موارد، می‌توان

واسطه او آفریده شد جهان به واسطه او آفریده شد" (یوحنا ۱: ۳ و ۱۰).

"در وی همه چیز قیام دارد" (کولسیان ۱: ۱۷).
او "به کلمه قوت خود حامل همه موجودات بوده و به وسیله او عالم‌ها را آفرید" (عبرانیان ۱: ۳).
"تمامی قدرت در آسمان و زمین به من داده شده است" (متی ۲۸: ۱۸). "همه ما باید پیش مسند داوری مسیح حاضر شویم" (دوم قرنتیان ۵: ۱۰). "من به آنها حیات جاودانی می‌دهم" (یوحنا ۱۰: ۲۸).

۳-۲-۵ - پرستش الهی

عهد جدید الوهیت مسیح و پرستش او را تجویز می‌نماید؛ آنچنانکه خداوند پرستش می‌شود. چنین امر شده است که: "جمیع فرشتگان خدا او را پرستش کنند" (عبرانیان ۱: ۶).

لذا مسیحیان: "نام خداوند عیسی مسیح را می‌خوانند" (اول قرنتیان ۱: ۲). "که همه پسر را حرمت بدارند، همچنان که پدر را حرمت می‌دارند" (یوحنا ۵: ۲۳).

از جمع‌بندی مطالب فوق چنین بر می‌آید که نقش پسر، نجات بخشی از طریق همراهی رنج‌آور با بشر، هبوط یافته است. او کلمه الهی است که حیاتبخش، نجات دهنده و حامل حقیقت محض است. بی تردید، منظور از اقنوم پسر، عیسای جسمانی نیست، بلکه وجود ازلی - ابدی او مورد نظر است.

۳-۳ - الوهیت اقنوم روح القدس

اغلب تصور می‌شود که روح القدس نوعی نیرو یا صرفاً نفوذی از جانب خداست. این تلقی یا توصیفات از روح القدس در کتاب حزقیال (۳۷:

پولس تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید تمامی الوهیت در جسم خداوند عیسی مسیح ساکن است. (کولسیان ۲: ۹) "اوست خدای حق و حیات جاودانی" (یوحنا ۵: ۲۰).
از نگاه مسیحیت از این بیانات بر می‌آید که پسر، پدر نیست، ولی خداست و به همان مفهومی خداست که پدر خداست.

۳-۲-۳ - ویژگی‌ها

ویژگی‌هایی که به خداوند نسبت داده می‌شود بیشتر به عیسی (ع) نیز منسوب است.

در کتاب اشعیا (۶: ۴۴) یهوه می‌گوید: "من اول هستم و من آخر هستم." در کتاب مکاشفه (۱۳: ۲۲) نیز عیسی (ع) می‌گوید: "من الف و یاء و ابتدا و انتها و اول و آخر هستم." در انجیل مرقس (۷: ۲) آمده است که "غیر از خدای واحد کیست که بتواند گناهان را بیامرزد؟" اما در رساله کولسیان (۱۳: ۳) گفته شده که "چنانکه مسیح شما را آمرزید، شما نیز چنین کنید" در کتاب اشعیا (۲۳: ۴۵). یهوه به ذات خود سوگند می‌خورد که "هر زانو پیش من خم خواهد شد و هر زبان به من قسم خواهد خورد" و از طرف دیگر، در فیلیپیان (۲: ۱۰-۱۱) چنین آمده است که "تا به نام عیسی هر زانویی خم شود و هر زبانی اقرار کند که عیسی مسیح، خداوند است."

۳-۲-۴ - اعمال الهی

بسیاری از اعمال الهی مانند آفرینش، سلطنت، داوری، شفای بیماران و زنده کردن مردگان از عیسی (ع) صادر گشت که مستند دیگری برای الوهیت عیسی (ع) نزد مسیحیان است. "همه چیز به

(عبرانیان ۹:۱۴)، روح القدس قدوس است و همه وقت و همه جا حاضر است (مزمور ۱۳۹: ۷-۱۰)، دانای مطلق است (اشعیا ۴۰: ۱۳-۱۴) اول قرنیتان ۲: ۱۰-۱۱، رومیان ۱۱: ۲۴). او بر انجام هر آنچه اراده کند، قادر است (اول قرنیتان ۱۲: ۱۱؛ رومیان ۱۵: ۱۹).

در ایوب (۴: ۳۳) از قول الیهو آمده است: "روح خدا مرا آفریده است و نفعه قادر مطلق مرا زنده ساخته است." آفرینش کائنات، انجام معجزه، بخشش گناهان، زنده کردن مردگان در بخش‌های مختلف کتاب مقدس به روح القدس نسبت داده شده است (مزمور ۱۰۴: ۳۰؛ ایوب ۳۳: ۲۳، متی ۲۸: ۱۲؛ اول قرنیتان ۱۲: ۹-۱۰؛ یوحنا ۳: ۵؛ رومیان ۸: ۱۱).

در رساله دوم پطرس (۲۱: ۱) کاتب واقعی کلام، روح القدس خوانده شده است و کفرگویی به او هرگز بخشیده نمی‌شود (متی ۱۲: ۳۱-۳۲)، لذا جایگاه او جایگاهی الهی است.

آنچه از مطالب فوق برمی‌آید، آن است که کارکرد محوری روح القدس، تطهیر کنندگی و مدد‌رسانی اعجاز‌آمیز برای هدایت مؤمنان است و کارکردهای دیگر، نظیر شفادهی، آفرینش، حیات بخشی، بخشش گناهان و ... را از طریق تفویض اختیار از سوی پدر و پسر انجام می‌دهد. برخی ویژگی‌های الهی نیز نظیر قدرت و جلال داشتن، همه جا حاضر بودن، دانستن، تقدیس نمودن و نیز صفات عمومی الهی هستند.

۳-۴- تمایز اب، ابن و روح القدس

مسیحیان با استناد به آنچه گذشت بر این باورند که سه اقنوم ذکر شده پدر، پسر و روح پاک، سه شخصیت متمایز در الوهیت هستند که هر سه خدایند

۱-۴) که از آن به عنوان «نسیم» و «دم» و یا «قدرت» صحبت می‌کند، تقویت می‌شود، ولی با نگاهی کلی به آنچه کتاب مقدس درباره روح القدس می‌گوید به روشنی می‌بینیم که روح القدس به راستی شخص است و الوهیتی مشابه پدر و پسر و متمایز از آنها دارد.

۳-۳-۱- روح القدس یک شخص است

در باب‌های ۱۴ تا ۱۶ انجیل یوحنا عیسی (ع) از روح القدس همچون یک شخص سخن می‌گوید که ساکن می‌شود (۱۷: ۱۴)، تعلیم می‌دهد و یادآوری می‌کند (۳۶: ۱۴)، شهادت می‌دهد (۲۶: ۱۵)، ملزم می‌کند (۸: ۱۶) هدایت می‌کند، می‌شنود، سخن می‌گوید، نشان می‌دهد و جلال می‌بخشد (۱۶: ۱۳-۱۴). در بخش‌های دیگر عهد جدید نیز هم به موارد فوق و هم به دیگر موارد، مانند دعوت به خدمت (اعمال ۲: ۱۳) نهی کردن (اعمال ۱۶: ۶-۷) فرستادن (اعمال ۱۳: ۴) برخیزاندن از مردگان (رومیان ۸: ۱۱) شفاعت (رومیان ۸: ۲۶) تقدیس نمودن (رومیان ۱۵: ۱۶) آشکار کردن، جستجو کردن و دانستن (اول قرنیتان ۲: ۱۰-۱۱) اشاره می‌شود. همچنین، پولس از محبت روح القدس صحبت می‌کند (رومیان ۱۵: ۳۰). پس با توجه به موارد فوق نمی‌توان روح القدس را صرفاً یک نیرو یا توصیفی برای قدرت یا فعل الهی دانست.

۳-۳-۲- الوهیت شخص روح القدس

کتاب مقدس برای روح القدس، افعال، صفات و مقامات بلند و الهی قائل است؛ به گونه‌ای که نام‌ها و صفات خدا را برای او بکار می‌برد. روح القدس همانند خداوند، ازلی و ابدی خوانده شده است

یافتن سه وجود الهی در کتاب مقدس (نه به عنوان آموزه تثلیث، بلکه ویژگی های کارکردی هر یک از سه شخص) کار سختی نیست، ولی بیان ترکیبی آن برای مسیحیان غالباً مشکل است. گفتن اینکه خدا واحد است کار سختی نیست و گفتن این نیز که سه وجود الهی هست هم چندان مشکل نیست، بلکه مشکل در ترکیب یگانگی و سه گانگی است.

۴- سه گان هندوئی برهما، ویشنو و شیوا

در هندوئیسم خدای مطلق بزرگ جاودانی، برهمن (به صیغه خنثی) است که با *Divine Self* منطبق است. این یکتاپرستی با نزدیک شدن به عالم تجلی به هیئت خدایان، تکثر می یابد، در حالی که نیروی بزرگ برهمن حامی این خدایان است.

کتاب باستانی ریگ ودا از خدایان متعدد با نقش-های متنوع نام می برد که بسیاری از این خدایان در طول زمان تبدیل نقش یا تبدیل نام یافته اند که مهمترین این خدایان متاخر، برهما (صیغه مذکر)، ویشنو و شیوا هستند.

اگر چه در گذشته دور، فرقه هایی که تنها یکی از خدایان را پرستند، ثبت نشده است، لیکن در هندوئیسم متأخر این انشقاق ایجاد شده است، به طوری که فرقه ویشنویی تنها ویشنو و وابستگان او را پرستش می کنند، در حالی که به دو خدای دیگر باور دارند، ولی آن دو را در مرتبه پایین تر قرار می دهند و از تجلیات ویشنو می دانند. و فرقه شیوائی تنها شیوا و وابستگان او را می پرستند و او را برتر از دو خدای دیگر می انگارند (شایگان، ۱۳۶۲: ۲۵۱). برهما مورد پرستش گسترده نیست؛ به طوری که در کل

که دارای خویشکاری^۱، همکاری^۲ و وجوه مشترک نیز هستند و در عین حال، این تمایز آنها به یگانگی خداوند خدشه نمی زند. درک این حقیقت نسبت گریز و فوق صوری با ذهنیت نسبت گرا و منطق صوری ما امری مشکل و بلکه ناممکن است. از این رو، گروه-های مختلف، برخی برداشت هایی نامنطبق با حقیقت و یا بعضاً نزدیک به آن داشته اند.

با نگاهی به مطالب ذکر شده درمی یابیم که پدر، وجه متعالی الوهیت است که به دلیل تعالی خویش، پسر و روح القدس را برای نجات و یاری مخلوقاتش مأمور می کند. او خالق و مالک و داور اصلی است، اختیارات او بی حد و حصر است و این اختیارات را به پسر و روح القدس تفویض کرده تا نجات دهنده خلق است.

برخی با آگاهی به تعلیمات تثلیثی کتاب مقدس، این سه خدا را سه وجه مجزا دانسته، نهایتاً به انکار وحدانیت می رسند که امری کفرآمیز است و سه گانه پرست خوانده می شوند.

برخی منکر تساوی این سه در الوهیت شده، با تعالی بخشیدن به پدر، عملاً دو اقسام دیگر را به عنوان خدا رد می کنند و یگانگی الهی را با یگانگی پدر منطبق می سازند. اینان یونیتاریان یا آریوسی (Arian) نامیده می شوند.

برخی دیگر با آگاهی از لزوم انطباق تعلیمات تثلیثی کتاب و یگانگی خداوند، پدر، پسر و روح -القدس را یک شخص فرض می کنند که در مواقع مختلف به طرق متفاوت ظاهر می شود و این تفاوت نامها صرفاً کارکرد مختلف یک وجود الهی است.

¹ Self operation

² cooperation

نسبت داده شد و به این ترتیب، از اهمیت ویژهٔ براهما کاسته شد. شکتی یا همسر براهما ساراسواتی به معنای "مظهر کلام" یا "چشمهٔ رود کلام ایزدی" است و نیز آوا یا بانگ اولیه است (شایگان، ۱۳۶۲: ۲۷۵-۲۷۶).

۲-۴- ویشنو

ویشنو یکی از خدایان ریگ وداست که بر کل عالم تسلط دارد. او با پیمودن سه گام تمام فضای عالم را می‌پیماید. می‌توان این سه گام را با سه مرتبهٔ زمین، فضای میانه و آسمان تطابق داد. او را گردانندهٔ کائنات و به حرکت در آورندهٔ گردونهٔ ۳۶۰ روز سال می‌دانند. همه چیز متکی به اوست. او اصل حیات و دارای نیروی گسترش بینهایت است. در انبساط و بزرگی بی نظیر است.

در آیین متأخر هندو او در کنار براهما و شیوا سه گانی را تشکیل می‌دهند که در آن نقش حفظ کائنات را دارد؛ نیروئی که به واسطهٔ آن عناصر و کائنات به هم می‌پیوندند و بدین طریق انتظام و هیئت کیهان را استوار می‌سازد. ویشنو از انحلال عناصر پیشگیری می‌کند و عامل پیوستگی و همبستگی هستی، حیات و ماده است و اصل بقا و استمرار حیات است. احتمال می‌رود که ریشهٔ آن «ویش» به معنای گسترش یافتن یا «ویش» به معنای نفوذ کردن و یا «ویشلری» به معنای پوشاندن باشد.

تمثال‌ها ویشنو را بیشتر در حالت خواب نشان می‌دهند؛ بدین معنا که او برای نگهداری جهان تلاش نمی‌کند و با نیروی جادویی، آن را حفظ می‌کند و در تخیل خلّاق خویش عوالم را می‌پرورد. چهار دست و بازوی او نماد چهار جهت فضا و مظهر فرمانروایی او

هندوستان فقط دو معبد (در مقابل صدها معبد ویشنو و شیوا) به او تعلق دارد.

۱-۴- براهما

براهما جایگزین متاخرتر نمونه‌های باستانی پورووشا (قطب مذکر اولیه) و پراجاپتی (قربانی نخستین) است. همچنین، صفاتی از خدای سوریا (خورشید) در او ظهور یافته است. براهما از ریشهٔ *Brih* به معنای گسترده شدن است (آشتیانی، ۱۳۷۵: ۷۸). او خدای آفرینش و مظهر بیرونی انبساط است که در سه گان ستوا، رَجَس و تَمَس، با رَجَس انطباق می‌یابد. در هندوئیسم، آفرینش به معنای اسارت و بندگی انسان است (در اقوام سامی نیز نشان دهندهٔ هبوط و پست شدن است). از این رو، نقش براهما چندان جذاب نیست و لذا مورد توجه و پرستش چندان قرار نگرفته است.

براهما در اساطیر با چهار دست نمایش داده می‌شود که در هر دست او یک ودا است. قدمت آفرینش در او به صورت ریش سپید و پیری نمایان است. در اوپانیشادها و وداها پراجاپتی، عالم را به واسطهٔ نیروی ریاضت آفرید. در افسانه‌های اساطیری نیز گفته شده که براهما به ریاضت بسیار اشتغال ورزید و حرارت تولید کرد و همین حرارت موجب تکوین آفرینش شد. صفات منسوب به براهما عبارتند از: از خود پدیدآمده، شهریار مخلوقات (پراجاپتی)، استاد بزرگ، نخستین سخنگو، سازمان بخشنده، ترتیب دهنده. او را منشأ هر دانش و حکمت می‌دانند.

در متون متأخرتر، به تدریج صفت آفرینندگی به ویشنو و شیوا نیز منسوب شده است و سرانجام نیز خلاقیت و فعالیت به شکتی او؛ یعنی مکمل مؤنث

بر جهان است. تخت او به شکل ماری پیچ‌درپیچ است که نماد ادوار متعدد ظاهر شونده جهانی هستند (همان: ۲-۲۶۱).

ویشنو مظهر معرفت و مراتب کشف و شهود است. ویشنو سوار بر مرکبی به نام گارودا است که سر انسان و منقار و تنه عقاب را دارد. معنی گارودا، «کلام بال‌دار» است که از ریشه *gri* به معنای کلام و گفتار است. گارودا مظهر الفاظ مرموز و سحرآمیز و داهاست و هر که بر بال این کلام الهی قرار یابد عرصه گیتی را به سرعتی برق‌آسا طی می‌کند (همان: ۲۶۴).

ویشنو ده تنزل دارد که هر گاه بحران و خللی در هیئت عالم پدید آید، در این هیئت‌ها ظاهر می‌شود و جهان را از فساد و سقوط نجات می‌دهد و بنیاد شریعت و ناموس الهی را احیا می‌کند. بینندگان حق، پیامبران صاحب شریعت، خدایان و نژادهای گوناگون تجلیات او هستند. ظهورات او به صورت ماهی، لاک‌پشت، گراز، انسان نیمه شیر، کوتوله، رامای تبر دست، راما قهرمان رامایانه، کریشنا و بودا هستند که قبلاً آمده‌اند و ظهور دهم او به صورت کالکی که همان منجی آخرین است، خواهد بود. ویشنو نماد قوه ستوا یا سبکی و بالا روندگی و روشنائی است (همان: ۲۶۵-۲۷۵).

۴-۳- شیوا

شیوا در هندوئیسم متاخر اصل فانی کننده است که در کنار براهما و ویشنو تثلیث مقدس را تشکیل می‌دهند. این اصل دارای پیچیدگی بیشتری نسبت به دو اصل دیگر است.

در وداها خدایی با این نام مشاهده نمی‌شود بلکه خدایی با خصوصیات مشابه او در ریگ ودا به نام «رودرا» وجود دارد که خدای خشم و نابودی و نیرومندی است (همان: ۲۵۲). او پرستندگان خود را معذوم می‌کند، لذا ایشان از او درخواست مرحمت می‌نمایند. سلاح او رعد است و بر ارابه‌ای با تیر و کمان تمامی موجودات را نابود می‌سازد. بعلاوه، او داروهای معجزه آسا دارد و پزشک پزشکان و بخشایشگر نیز هست. شیوا به معنای «خجسته» و «فرخنده» صفتی است که بعدها به او داده شد (همان: ۲۵۳).

از دیگر سو، در تحقیقات باستان شناسانه کاوش‌های موهنجودارو، مجسمه‌هایی با قدمت ۳۰۰۰ سال از این خدا به صورت نشسته بر گاو که در احاطه دیگر حیوانات است و با عنوان پشوپتی به معنای «شهریار حیوانات» خوانده می‌شود کشف شده است. شمایل دیگر این خدا به صورت آلت نرینگی یا لینگام که نمودار تکثیر و باروری است نیز به دست آمده و تا امروز نیز مورد تقدیس و پرستش می‌باشند. از تلفیق دو جریان دینی فوق‌الذکر شخصیتی با صفات متفاوت و کارکرد گسترده حاصل شده است که گفته می‌شود هزار و یک اسم به او تعلق می‌گیرند که صفات او در پنج مقوله قابل دسته بندی است: ۱- احسان و اکرام؛ ۲- نابودگری و فانی کنندگی؛ ۳- قلندر دوره گرد؛ ۴- سلطان رقص؛ ۵- شهریار بزرگ (همانجا).

دو صفت نابودگری و خجستگی در دو نام «رودرا» و «شیوا» ظاهر می‌شوند. او با انهدام عالم هم‌صور جهان، که پرده‌ای بر حقیقت هستند یعنی جهل را بر می‌دارد و هم آفرینش را احیا و نو می‌کند. او با

ریشه‌های مشترک و فوق طبیعی آنها را تمیز دهیم. در اینجا بررسی تطبیقی را در دو حوزه الهیاتی و وجودشناختی انجام می‌دهیم.

۵-۱- منظر الهیاتی

از آنجا که یکی از ریشه‌های نگرش تثلیث مسیحی در سنت چند خدایی یونانی است که تشابه ساختاری با نگرش هندو اروپایی حاکم بر هندوئیسم ودایی دارد، لذا می‌توان مطابقت‌های اساسی بین آنها مشاهده نمود، اما ترکیب نگرش یونانی با الهیات موحدانه سامی باعث شده که به لحاظ کلامی و فلسفی در عمل استقلال خدایان در تثلیث مسیحی کمتر از تثلیث هندوئی باشد؛ به گونه‌ای که در هیچ یک از فرقه‌های مسیحی دیده نشده است که یکی از سه اقنوم بدون توجه به دیگر اقنوم به طور مستقل پرستش شود؛ در حالی که در هندوئیسم با دو فرقه ویشناوی و شیوائی که هر یک ویشنو و شیوا را مستقلاً پرستش می‌کنند، مواجه هستیم. این گونه پرستش مستقلانه باعث شده است تا به واسطه ضرورت کمال خدای مورد پرستش، سایر صفات متعلق به دیگر خدایان نیز به خدای مورد پرستش نسبت داده شود؛ مثلاً شیوا که در سه گان هندی اساساً نقش نابودگری را داراست، در طریق شیوائی صفات خلقت حیات‌بخشی، حکمت، حفظ و نگهداری و ... را نیز دارا شود. همین‌طور در طریق ویشناوی چنین تعلیم داده می‌شود که براهما از ناف ویشنو خلق شد، در حالی که در سه گان اولیه نقش خالق صرفاً به عهده براهما بود.

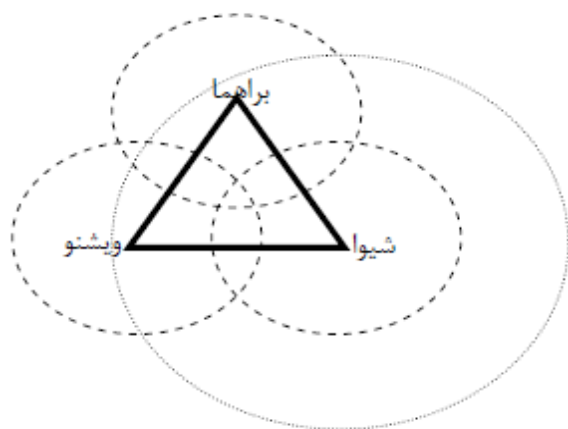
نابودی عالم، موجوداتی را که در چرخه سمساره گرفتار شده‌اند، آزاد می‌کند و چون نوبت آفرینش مجدد و رستاخیز می‌رسد، با رقص دیوانه وار خود، با پای کوبی و دست افشانی، مجدداً هستی‌ها را صورت می‌بخشد.

رنگ شیوا سفید است، از آنجا که مبدأ همه رنگها سفید است تمام قوای خدایان دیگر نیز بالقوه در شیوا موجود هستند. او سه چشم دارد که نماد خورشید و ماه و آتش است که گذشته، حال و آینده را در می‌یابد. او با چشم سوم پیشانی حقایق ماوراء الطبیعه را می‌بیند. گیسوان او جریان رود گنگ مقدس است که نشانه پاکی آسمانی است. چهار دست او استیلا بر چهار جهت فضا است و نیزه سه سرش اشاره به سه جوهر متشکله جهان (*triguna*) یعنی ستوا، رجس و تمس دارد که متناظر با صفات ایجاد، ابقا و افنا است. دو خصیصه بارز شیوا که در مجسمه‌هایش نمودار است، یکی آلت تناسلی است که نشان دهنده قوه خلاقه و دیگر، رقص است که نشان دهنده نیروی جادویی اوست. در رقص او پنج نیرو مشهود است: ۱- آفرینش؛ ۲- ابقاء؛ ۳- انهدام یا بازگردانیدن به مبدأ؛ ۴- استتار و احتجاب واقعیت لایتناهی در پس مظاهر تخیلی؛ ۵- عنایت و اکرام و لطف و بخشش و صلح و آرامش ابدی (همان: ۲۵۹).

شیوا با عنصر ثقل؛ یعنی تمس متناظر گرفته شده است.

۵- بررسی تطبیقی

بررسی تطبیقی بین دو سه گان مطرح شده، باید فراتر از ظاهر و صورت آنها انجام شود تا بتوانیم



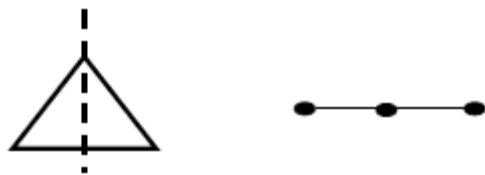
پس همان‌گونه که در نمودار نشان داده شده است، هر خدا یک ویژگی مرکزی دارد و هاله ای از سایر ویژگی‌ها که مشترکات فراوان با سایر خدایان نیز دارد، آن مرکز را فرا گرفته است.

در تثلیث مسیحی نیز تداخل صفات، چنانکه توضیح داده شد، وجود دارد. اگر چه خدای پدر نماینده خدای واحد تلقی می‌شود، خلقت و مالکیت و داوری از اوست و فرستنده خدای پسر برای نجات است، ولی خدای پسر نیز قدرت خلق، نجات و داوری دارد. همچنین، خدای روح القدس نیز نجات می‌بخشد و داوری می‌کند. با توجه به اینکه مسیحیت در یهود و عهد عتیق ریشه دارد، می‌توان گفت تا پیش از ظهور عیسی (ع) این خدای پدر است که متولی همه امور است. در زمان حیات عیسی (ع) اوست که نمایندگی پدر را دارد و عهده‌دار تقریباً همه امور است و پس از او، این روح القدس است که یاریگر و نجات بخش و متولی امور مؤمنان است؛ لذا هر یک از این سه در شرایطی عملاً نقش تام و کاملی را ایفا می‌نمایند، لیکن استقلال الهیاتی آنها با هندوئیسم قابل مقایسه نیست و همواره ستایش نسبت به هر سه، ولی به درجات مختلف صورت می‌پذیرد.

نگرش بدبینانه نسبت به دنیا (مایا) باعث شده تا نقش الهیاتی براهما کمتر مورد توجه قرار گیرد. همچنین، انسان‌ها بیشتر با حفظ و تداوم حیات و مشکلات مرگ رویارو هستند تا مسأله خلقت؛ چرا که قبل از خلقت آگاهی و اختیاری برای آنان نبوده، ولی پس از خلقت است که رویارویی‌ها رخ می‌دهند. لذا در هندوئیسم با توجه به امکان پرستش مستقلانه خدایان به دلیل ریشه های کهن ودائی و درآویدی شاهد تفاوت زیاد فضای الهیاتی اولیه سه گان با شرایط عبادی و عملی هستیم. در فضای الهیاتی اولیه نقش بسیار پررنگ براهما که به گونه‌ای نماد و نماینده ذات خدای واحد برهمن - آتمن است، بارز است. در این شرایط ویشنو و شیوا همکاران او در حفظ و بازگرداندن خلقت انجام شده هستند و سه گان در مدل اول آن؛ یعنی مثلثی با رأس رو به بالا و قاعده رو به پایین قابل مشاهده است. این الگو در فضای عبادی و عملی بعدی درهم می‌ریزد. باید متذکر شد که در همه ادیان، آنتروپومورفیسم یا خدا انسان انگاری به درجات مختلف وجود دارد، لیکن در ادیان پلی تئستی قدیم این موضوع بارزتر است. لذا همان‌گونه که نمی‌توان انسان‌ها را تنها دارای یک ویژگی و فاقد سایر ویژگی‌ها دانست، بلکه تنها می‌توان شدت یک ویژگی را در یک فرد بیشتر دانست، خدایان نیز نمی‌توانند ویژگی‌های یکدیگر را نداشته باشند لذا تداخل شخصیتی و تداخل صفات بین سه خدای مذکور، این امکان را فراهم می‌آورد که یکی از آنها بتواند در شرایط ضروری هر سه نقش را ایفا کند.

انسانها است. اختیارات پسر در زمان غیابش در دست اوست. از دیگر سو، او یاریگر و بشارت بخش آمدن پسر و القا کننده روح و نطفه پسر در رحم مریم است. اوست که مسیح را در رسالتش قوت و سلطان بخشید. لذا نقش او وساطت بین پدر و سایرین، از جمله پسر و انسانهاست. پس به لحاظ مرتبتی در رتبه پایین تر از پدر، ولی نه پایین تر از پسر است؛ اگر چه به لحاظ اختیارات نسبت به انسانها هم مرتبه با پدر و پسر تلقی می شود.

بنابراین، می توان تثلیث مسیحی را به لحاظ وجودشناسی مثلث روبه بالا (پدر در رأس) و به لحاظ نجات شناختی افقی تلقی نمود.



۲-۵-۴- براهما: براهما که وجه مذکر برهمن (خشتی) است، به لحاظ تاریخی و ریشه های سنتی رابط بین بی شکلی محض اولیه یا خدای نامتشخص و شکل گیری جهان یا خلقت است. لذا او خالق و مالک جهان تلقی می شود، اما حفاظت و بازگشت خلقت از وظایف او نیست.

۲-۵-۵- ویشنو: ویشنو خدای مسلط بر عالم خلقت است که در مقایسه با اسلام می توان او را با نام ربّ مقایسه کرد. او نماد معرفت و کشف و شهود است و کلام الهی با او مرتبط است و محمل حرکت اوست. حلولهای ده گانه او، وجه نجات بخش و معرفتی او را از سایر خدایان بیشتر کرده است و هم اوست که در ظهور دهم خود در نقش کالکی، منجی عالم می گردد.

در اینجا نیز ما برای هر یک از سه اقنوم یک ویژگی مرکزی داریم و هاله ای از سایر ویژگی های مشترک، اما بر خلاف هندوئیسم این ویژگی های مشترک تا حدی نیست که یک مسیحی را از دو اقنوم دیگر بی نیاز و غافل کند.

۲-۵-۲- منظر وجودشناختی

مقایسه وجودشناسانه این دو سه گان الزام می دارد که هر شخص الوهی را به لحاظ وجودی و اکاوی نماییم و ریشه های وجودی، شباهت ها و تفاوت ها را بررسی کنیم.

۲-۵-۱- آب: پدر به لحاظ وجود شناسی، وجه متعال سه گان مسیحی است و لذا رابط بین خدای واحد نامتشخص و عالم وجود است این وساطت شامل خلقت، مالکیت و تولی گری می شود. لفظ پدر به طور مشترک هم برای خدای واحد و هم برای خدای تثلیثی به کار رفته است. مأوای پدر آسمان است.

۲-۵-۲- ابن: پسر به لحاظ وجودشناسی کلمه نجات بخش و حضور الهی در خلقت و نماد محبت و شفقت خالق به مخلوق است. همه اختیارات در امور انسانی از طرف پدر به پسر تفویض شده است. بنابراین به لحاظ مرتبتی، پسر در رتبه پایین تر، ولی به لحاظ قدرت و اختیار هم مرتبه با پدر است. او (تقدس نجات بخش) آسمان را به زمین می آورد تا (اهل) زمین را به آسمان باز گرداند.

۲-۵-۳- روح القدس: یاریگر انسانها، پاک کننده آنان، مهیا کننده ایشان برای نجات (تعמיד) و مأمّن آنهاست. تقدس بخش جمع ایشان، حضور تقدس آسمان در زمین و همراه، راهنما و حامی

نموده است. در کارکردهای نجات بخشانه، ویشنو در خواب است و به طریقی جادویی در تخیل خویش به نجات بخشی می‌پردازد؛ همچنانکه روح القدس نیز نیرویی اسرار آمیز و غیبی دارد.

عنصر سوم این دو سه گان در شکل اولیه آنها به لحاظ ظاهری شباهت چندانی ندارد، لیکن در کارکردهای ایشان تطهیر کنندگی نقش محوری دارد. روح القدس با پاک کردن گذشته گناه آلود بشر از طریق تعمید، شخص را یاری می‌کند و شیوا از راه دریدن پرده جهل به نادانی و غفلت فرد پایان می‌دهد و او را با حقیقت وجود آشنا و از لوث جهل پاک می‌کند.

شکل اصلی تعمید مسیحی با آب صورت می‌پذیرد و رود گنگ نیز که نماد طهارت و پاکی است، از گیسوان شیوا جاری است. تطهیر، نقش اول روح القدس است، ولی در شیوا نقش اول، نابودگری است که حاصل آن تطهیر است. شیوا به طور مستقل پرستش می‌شود و در این حالت او خدای کامل، متعال، همه جا حاضر، قادر، خالق، حکیم، ناجی، غفور و ... است. روح القدس مستقلاً پرستش نمی‌شود، ولی در غیاب عیسی (ع) همه این نقش‌ها را کما بیش ایفا می‌نماید.

نتیجه

از بررسی تطبیقی این سه گان‌ها می‌توان نتیجه گرفت که اگر چه وجوه مشترک فراوان در این دو سه گان وجود دارد، لیکن تطبیق یک به یک و نظیر به نظیر این اقنوم‌ها امری نابجا و ناممکن است. تشخیص‌های الوهی مطرح شده بی‌تردید یکسان نیستند، ولی قرابت‌های متافیزیکی درخور توجهی

۵-۲-۶- شیوا: شیوا دو نقش ترکیبی دارد: یکی نگاهبانی، که از سنت دراویدی منتقل شده است و دیگری نابودکنندگی که نقش جلالی و انتقال یافته از سنت ودائی (رودرا) است. نقش اول او پتانسیل ایفای نقش ویشنو را به او می‌دهد ولی نقش دوم است که مکمل نقش براهما و ویشنو است و در نگاه سامی مشابه عمل اسرافیل و عزرائیل است.

با توجه به مطالب فوق، آنچه در مرحله نخست می‌توان گفت، آن است که خدای پدر در مسیحیت شباهت‌های زیادی با خدای براهما در هندوئیسم دارد. هر دو ارتباط نزدیک و بی‌واسطه با اصل بی‌چون و یگانه دارند، هر دو خالق‌اند و هر دو متعال از خلق خویش هستند. تفاوت عمده در آن است که خدای پدر تأثیر گذاری بیشتری بر دو اقنوم دیگر دارد تا خدای براهما، لذا پرستش خدای پدر به همان نسبت جدی‌تر است. لذا به لحاظ نجات شناسی نقش خدای پدر در مقایسه با براهما بیشتر است.

از بین ویشنو و شیوا، این ویشنو است که به دلیل نقش نجات بخش از طریق کلام و حلول در آفرینش، شباهت بیشتری با اقنوم پسر در مسیحیت را داراست، اما این شباهت بیشتر کارکردی است تا ماهیتی و وجودی. در مسیحیت، پسر نقش پدر و خلاقیت او را دارد و شخصیت جداگانه او، کمتر از حیث تفاوت نقش، صفات و کارکرد است، بلکه بیشتر از حیث مرتبتی است، در حالی که تفاوت نقش ویشنو با براهما بیشتر از حیث صفات و کارکردهاست. حلول ویشنو برای نجات بشر به صورت اوتارهای ده‌گانه و خصوصاً در نقش ناجی آخرین (کالکی)، نقش او را با مسیح، که نجات بخش قوم و آخرین امید رهایی و کلمه -Logos- است، به طور درخور توجهی شبیه

دون الله...» (ترجمه: وآن هنگام که خداوند گفت ای عیسی پسر مریم! آیا تو به مردم گفتی که من و مادرم را سوای خداوند به خدایی بگیری؟) (۱۱۶ مائده).

۲- ست، چیت و آنندا یک سه گان معرفت شناسانه هندویی است که به ترتیب به معنای وجود، آگاهی و سعادت است.

۳- اگر به کتاب مقدس نگاهی گذرا بیندازیم، در تمام آن تنها به دو آیه بر می‌خوریم که می‌توان آنها را در مفهوم تثلیث تعبیر کرد... با این حال، این دو آیه به خودی خود چندان نمی‌تواند مبنای آموزه تثلیث قرار گیرد (درآمدی بر الهیات مسیحی، ص ۳۱۹).

۴- ویل دورانت در کتاب تاریخ خود می‌گوید: "انجیل چهارم از فلسفه یونان مایه گرفته است" (کتاب مقدس: ۲۵۹). همچنین در دایره المعارف کتاب مقدس (ص ۲۷۱) فضای هلنی این انجیل چنین توجیه می‌شود: «بعضی مترجمان معتقدند که مقصود یوحنا تهیه کردن نسخه ای از پیام مسیحیان بوده است تا متفکران یونانی را تحت تأثیر قرار دهد... احتمالاً یوحنا، بیشتر خوانندگان یونانی؛ یعنی کسانی را که در معرض و تحت تأثیر عقاید ارتدادی بودند، در نظر داشته است» (ص ۲۷۱).

۵- اشاره به جمله سن ایرنیوس "خدا انسان شد تا انسان خدا شود."

دارند. هیچ یک از این دو سه گان بدون سایر صفات الهی یا سایر الهگان نمی‌توانند پرستش متافیزیکی اکمل را ایجاد نمایند، لذا در اینجا بحث نظام متافیزیکی نجات بر نظام متافیزیکی کیهانی ارجحیت دارد. برای مثال، در نظام مسیحی علاوه بر سه گان می‌توان نقش مریم و رسولان را در شاکله نجات به تثلیث اضافه نمود و در نظام هندویی باید نقش سایر خدایان مانند گنشه، دورگا، نندی و ... را نیز لحاظ کرد.

استفاده از سه گان در این دو دین، بر نگرش وحدانی و رو به تعالی آنها تأکید می‌کند (در دین هندویی، سه گان‌های متناظر دیگری، مانند ستوا، رجس، تمس یا ست، چیت، آناندا نیز قابل بررسی و تطبیق با سه گان ذکر شده هستند). کارکرد نجات بخش این دو سه گان تفاوت‌های قابل توجهی دارد؛ به طوری که مسیحیت هرگز این سه اقنوم را از یکدیگر جدا نکرده است، ولی در هندوئیسم این اتفاق رخ داده است و ویشنو و شیوا و (به ندرت) برهما مستقلاً مورد پرستش شده‌اند.

تشخص‌های الوهی در هر دو نظام در تطور زمان از ویژگی‌های مرکزی خود فراتر رفته اند و طیفی از ویژگی‌ها را که اشتراکات زیادی با خدایان مجاور آنها یافته است، به خود اختصاص داده‌اند.

پی نوشت ها

۱- البته تعبیر قرآن از تثلیث با سه گان مرسوم اب، ابن و روح القدس متفاوت است و معادل اب، امّ و ابن (خدای پدر، خدای مادر یا مریم و خدای پسر یا عیسی) می‌باشد «و اذ قال الله يا عيسى ابن مریم أنت قلت للناس اتخذوني و امی الهین من

منابع

۱۲- _____ . (۱۳۸۵). **درآمدی بر الهیات**

مسیحی، ترجمه عیسی دیباج، تهران: انتشارات کتاب روشن.

۱۳- میشل، توماس. (۱۳۸۷). **کلام مسیحی**، ترجمه

حسین توفیقی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، چاپ سوم.

14- Lindsay Jones, Editor in Chief
Encyclopedia of Religion 2nd Ed. (2005)
USA Thomson Gale

15-The Essential Writings of Frithjof Schuon
Edited by Seyyed Hossein Nasr
ELEMENT Inc. 1991

۱۶- کتاب مقدس دربارهٔ تثلیث چه می‌گوید.

www.gotquestions.org

17-Trinity Proof Texts

www.bible.ca

18-What is Vedanta?

www.vedantauk.com

19-Advaita Vedanta

www.advaita-vedanta.org

20-The Problem of One vs. Many

www.advaita-vedanta.org

۱- آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۷۵). **عرفان:**

گنوستیسیزم-مستیسیزم بخش چهارم: ودانتا، تهران: شرکت سهامی انتشار.

۲- اولیوت، استوارت. (۲۰۰۷). **راز تثلیث**، تهران:

انتشارات نور جهان.

۳- **تائوت چینگ**. (۱۳۸۷). ترجمه فرشید قهرمانی،

نشر مثلث، چاپ ششم.

۴- جلالی نائینی، سید محمدرضا. (۱۳۷۵). **هند در**

یک نگاه، انتشارات شیرازه.

۵- سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم. (۱۳۸۲). **کتاب**

مقدس، [بی جا]: انتشارات آیات عشق.

۶- شایگان، داریوش. (۱۳۶۲). **ادیان و مکتب‌های**

فلسفی هند، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ

سوم.

۷- _____ . (۱۳۸۲). **آیین هندو و عرفان**

اسلامی، ترجمه: جمشید ارجمند، تهران:

انتشارات فیروزان، چاپ سوم.

۸- شیمل، آنه ماری. (۱۳۸۸). **راز اعداد**، ترجمه:

فاطمه توفیقی، قم: انتشارات ادیان و مذاهب.

۹- عهد جدید. (1895 273XV). **انجمن بین‌المللی**،

گادنیوز.

۱۰- محمدیان، بهرام. (۱۳۸۰). **دایرة المعارف کتاب**

مقدس، تهران: انتشارات روز نو.

۱۱- مک گراث، آلستر. (۱۳۸۴). **درسنامه الهیات**

مسیحی، ویرایش سوم، ترجمه بهروز حدادی،

قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال دوم، شماره ششم، پاییز و زمستان ۱۳۹۰

ص ۷۷-۹۴

بررسی روش شناختی تطبیقی اندیشه کلامی صدوق و مفید

محمد علی نیازی* سید احمد محمودی**

چکیده

متکلمان اسلامی در اثبات عقاید دینی و پاسخ به شبهات بر منهج واحد و روش خاصی سیر ننموده‌اند. از این رو، در این مقاله سعی شده است روش کلامی صدوق و مفید و مبانی روش کلامی این دو متکلم نامدار شیعی که یکی نماینده مکتب قم و دیگری نماینده مکتب بغداد بوده‌اند، بررسی و تطبیق گردد و بدین ترتیب، جایگاه عقل و نقل نزد این دو اندیشمند کلامی روشن شود. سپس، میزان بهره‌گیری این دو متکلم از عقل و نقل در تبیین مسائل اعتقادی و پاسخ به شبهات ارزیابی و اثبات می‌شود که صدوق برخلاف مفید، روش نقل‌گرایی را در اثبات عقاید دینی ترجیح داده است، اما نه به این معنا که عقل را نادیده گرفته باشد، بلکه از احادیث و روایاتی که به نوعی از استدلال‌های عقلانی برخوردار است، استفاده می‌کند، لکن مفید با توجه ویژه به عقل و رویکرد عقل‌گرایانه، به اثبات گزاره‌های دینی و دفاع از آن می‌پردازد. در اثبات این ادعا، از تمسک به کلیات پرهیز و با استناد به آثار این دو اندیشمند، این مدعا اثبات شده است.

واژه‌های کلیدی

مفید، صدوق، روش، عقل‌گرایی، نقل‌گرایی.

مقدمه

علم کلام یکی از مهمترین علوم اسلامی است که آموزه‌ها و باورهای اعتقادی اسلام را مورد بحث و کنکاش قرار می‌دهد و بر اثبات و دفاع از آنها پا می‌فشارد و نیز به شبهات دینی که در هر عصری از طرف مخالفان و اشکال‌گیرندگان مطرح می‌شود، پاسخ مناسب می‌دهد. از این‌رو، علم کلام برخلاف سایر علوم، از روش واحدی برخوردار نیست، زیرا وظیفه متکلم توضیح و تبیین تعالیم دینی و اثبات آنها و رفع شبهات و حتی نقادی و ابطال عقاید دیگران است، آن هم به گونه‌ای که تعالیم دینی نزد مخاطبان مقبول افتد و این مستلزم آن است که اولاً مطالب مطابق فهم مخاطبان مستدل گردد و ثانیاً به تبع نوشتن شبهات، روش متکلم نیز تغییر یابد. از این لحاظ، ممکن است گاهی بیشتر از روش عقلانی استفاده شود و مقبول افتد و گاهی از روش نقلی و چه بسا از احتجاج‌های جدلی قابل پسند و... استفاده شود. تاریخ علم کلام و فرایند تکاملی آن نشان می‌دهد و گواه روشنی بر این امر است که متکلم با توجه به فهم و درک مخاطبان و پاسخ به شبهات موجود در آن عصر در به کار گیری روش یا روش‌هایش تغییراتی داشته است که این باعث ظهور مکاتب مختلف فکری در علم کلام گردیده است. برای مثال، دو متکلمی که در روش کلامی با هم اختلاف داشته و به تبع این اختلاف روش‌شناختی، دیدگاه‌های متفاوتی در برخی از مسایل اعتقادی اتخاذ کرده‌اند، شیخ صدوق و شیخ مفید بوده‌اند. این دو متکلم نامدار شیعه - یکی به عنوان استاد و دیگری به عنوان شاگرد - هر کدام در عصر خود مکتب فکری خاصی را در قم و بغداد بنا نهاده و با این دو روش، به علم کلام رونق خاصی بخشیده‌اند.

در این جستار، به بررسی روش کلامی و مبانی روش‌شناختی این دو متکلم برجسته پرداخته ایم. **گرایش‌های کلامی و مکاتب فکری قم و بغداد** ادوار تاریخی کلام امامیه را می‌توان از جهات مختلف بحث و بررسی کرد. که رایجترین آنها از جهت ساختار و رویکرد است. از دیدگاه تحول ساختاری کلام امامیه مراحل مختلفی را طی کرده است که عبارتند از:

- مرحله تکوین در عصر رسالت
- مرحله گسترش، پس از رحلت پیامبر؛ اکرم- (صلی الله علیه و اله و سلم)- تا اوایل قرن دوم هجری؛
- مرحله تدوین موضوعی در قرن دوم و سوم هجری؛
- مرحله تبیین و تنظیم موضوعی در قرن سوم و چهارم؛
- مرحله ساختار مندی در قرن پنجم و ششم؛
- مرحله تحول و تکامل در قرن هفتم و هشتم؛
- مرحله شرح و تلخیص در قرن نهم تا چهاردهم؛
- مرحله اصلاحگری و پویایی در نیمه قرن چهاردهم و... (جبرئیلی، ۱۳۸۹: ۴۷).
- همچنین برخی دیگر به لحاظ روشی، کلام امامیه را دارای تقسیم‌بندی زیر می‌دانند:
- کلام عقلی و نقلی: دوران ائمه اطهار و اوج آن زمان حضور حضرت علی (ع) و امام صادق(ع) و امام رضا(ع) تحقق یافته است؛
- کلام نقلی در دوره حضور امام رضا(ع) تا شیخ صدوق؛
- کلام عقلی در قرن پنجم تا ششم؛
- کلام فلسفی در قرن هفتم؛

که با ظهور اسلام در این سرزمین کاشته شد. از این رو، شهر قم عنوان مهمترین جایگاه تشیع را به خود اختصاص داد که یکپارچه شیعه اثنی عشری بودند، اما بغداد گرچه از شهرهای تازه تأسیس شده پس از اسلام است، ولی فرقه‌های مختلفی در آنجا زندگی می‌کردند و یک‌پارچه شیعه نبودند.

مکتب بغداد

بغداد یکی از شهرهایی است که در قرن اول هجری بنا شده است و در ابتدا گرچه مرکز حکومت خلفای عباسیان به شمار می‌رفته، ولی بعداً به مرور زمان مخصوصاً به خاطر وجود مرقد‌های مطهر امام کاظم و امام جواد (ع) در سمت غربی بغداد (کاظمین)، شیعیان و برخی از علمای مشهور در محله کرخ (کرخه) بغداد سکنی گزیدند. نواب خاص امام زمان (ع)، شیخ مفید، سید مرتضی و سید رضی در همین محله به فعالیت‌های دینی، علمی، فقهی، کلامی و غیره پرداختند و کرسی بحث و تألیف و تدریس را رونق دادند تا آنکه در نیمه قرن پنجم؛ یعنی سال ۴۴۸ هجری با ورود سلطان طغرل بیگ سلجوقی به بغداد و درگیری‌های فرقه‌ای و مذهبی این محله به آتش کشیده شد و جهان اسلام از کتابخانه عظیم شیعه و حوزه علمی شیعیان محروم گردید و هجرت شیخ طوسی از بغداد به نجف اشرف آغاز شد.

بغداد در قرن چهارم و پنجم هجری از نظر شرایط سیاسی از بهترین دوران‌های شیعه به شمار می‌رود. یکی از دلایل آن، این است که خاندان آل بویه (۳۲۰-۴۷۷) که مذهب شیعه داشتند، در دستگاه حکومت عباسیان از نفوذ و اقتدار زاید الوصفی برخوردار بودند. علی، حسن و احمد - از فرزندان این خاندان که در فارس حکومت می‌کردند- در زمان المستکفی (۳۳۲) وارد بغداد شده، با راهیابی به مرکز

- کلام ترکیبی در قرن چهاردهم تاکنون یعنی از ظهور صدرا تا حال حاضر (همان، ص: ۵۹).

از ظهور مباحث کلامی تا پیدایش علم کلام و بسط و گسترش آن، این علم دارای فراز و نشیب و تحولاتی بوده است که مرجع تمام آنها را می‌توان در دو مسأله «نص‌گرایی» و «عقل‌گرایی» خلاصه کرد.

مکتب قم

قم در اصل کمیدان بوده که پس از تعریب و اسقاط برخی از حروف قم نامیده شده است. بسیاری از مورخان می‌گویند این شهر از آثار قرن اول هجری است و در سال ۲۳ ه. به دست مسلمانان به سرداری ابوموسی اشعری فتح شد (فقیهی، تاریخ قم، ۱۳۹۱، ص ۲۵-۲۶).

با ظهور اسلام این سرزمین به سرعت به شهر علم و ادب و دانش و فقه و کلام تبدیل شد و سال ۹۴ ه. ق طائفه ای از اشعری‌های عراق که قم را محل امنی برای قیام خود علیه عمال اموی می‌دانستند، به قم کوچ کردند. اشعریان از دادن خراج به خلفای جور امتناع و در آبادانی قم تلاش فراوان کردند و با این هجرت الی الله در سرزمینی امن به اجرای دستورات دینی، مطابق مذهب اهل بیت - علیه السلام - پرداختند. (همان: ۳۵-۴۰) بنابراین، مقارن ظهور اسلام شهری به نام قم وجود داشته است که مسلمانان آن را فتح کرده اند.

علویان و چهره‌های سرشناس شیعه به سرعت به سوی این شهر سرازیر شدند و حوزه حدیثی تشکیل دادند. آنها نه تنها به نقل حدیث و روایت پرداختند، بلکه در همه حوزه‌های معارف دینی صاحب نظر گردیدند و عالمان برجسته‌ای تحویل جهان اسلام دادند قرن سوم و چهارم اوج شکوفایی بذری است

رفته است (ابن منظور، بی تا، ج ۱۱: ۴۵۸). در این میان، معنای اصلی همان حبس و منع است و معانی دیگر به گونه ای به معنای اصلی بر می گردد. مقصود این نوشتار، عقل در مقابل نقل است.

اما عقل در اصطلاح فلاسفه و متکلمان با معانی متعددی به کار رفته است که از جمله می توان به موارد زیر اشاره نمود:

- عقل غریزی: ممیز انسان از حیوان است. در انسان‌ها وسیله کسب علوم نظری تلقی می شود و در همه انسانها وجود دارد (صدر، ۱۳۶۶، ج ۱: ۲۲۳).

- عقل نظری: به قوه ای اطلاق می شود که کلیات و صور مجرد را درک نموده، مبدأ معرفت به شمار می رود و قلمرو آن هست هاست.

- عقل عملی: یکی دیگر از قوای نفس است که قلمرو آن افعال انسان و بایدها و نبایدها است.

- جرجانی معتقد است عقل صاحبش را از انحراف باز می دارد (الجرجانی، ۱۳۰۶: ۶۵). این معنا را روایات نیز تائید کرده است. پیامبر اکرم (ص) فرموده است: انّ العقل عقلان من الجهل (مجلسی، بی تا، ج ۱۹: ۱۱۷).

صدر اشش معنی را برای عقل به کار برده است:

الف- قوه مدرک مقدمات صادق ضروری؛

ب- مشهور نزد اکثر عقلاء؛

ج- زیرکی در فهم آنچه شایسته عمل یا ترک است؛

د- قوه تعقل و فعلیت تعقل و استنتاج و مجازات عقلی بر عالم عینی؛

و- جوهر مفارق (نه تعلق به ماده دارد و نه تعلق به بدن دارد و نه به عرض موضوع)؛

ز- جزئی از نفس که با مواظبت بر اعتقاد یک شی و با تجربه مستمر یک سری امور ارادی حاصل می شود (صدر، اصول کافی: ۱۹-۲۰).

حکومت مورد تکریم خلیفه قرار گرفتند. احمد که لقب «معز الدوله» یافته بود، منصب امیر الراضی را نیز کسب کرد و چنان اقتداری به دست آورد که حتی برای مستکفی حقوق و مقرری تعیین می کرد. حسن و علی نیز هر یک به ترتیب، لقب‌های رکن الدوله و عماد الدوله را کسب کردند. خلاصه اینکه، آل بویه در ترویج مذهب امامیه اثنی عشری اهتمام بسیار ورزیدند و با اینکه قبل از حکومت آل بویه در بغداد مردم پیرو مذهب اهل سنت بودند، اما با به قدرت رسیدن آل بویه و حمایت این حکومت از مذهب تشیع، شیعیان رشد کردند و آیین‌های خود را به حمایت دولت وقت با شکوه هرچه بیشتر برگزار می کردند (فقیهی، ۱۳۶۶: ۸۸).

بنابراین، حوزه کلامی بغداد با وجود شیخ مفید و دیگران، با رویکرد عقلانی به مباحث کلامی ادامه و تا سرانجام در نیمه قرن پنجم حدود سال ۴۴۸ هجری با ورود سلطان طغرل بیک سلجوقی به بغداد و درگیری‌های فرقه‌ای و مذهبی که به هجرت شیخ طوسی از بغداد به نجف اشرف انجامید، حوزه و مکتب فکری و عقلانی بغداد تا حدودی رو به افول نهاد.

قبل از آنکه به بحث در خصوص جایگاه و ارزش عقل در دیدگاه این دو اندیشمند بزرگ مکتب قم و بغداد پردازیم، باید مفهوم عقل را توضیح دهیم و روشن کنیم که مقصود از عقل مورد گفتگو چیست و به چه معنایی به کار برده می شود.

مفهوم‌شناسی عقل

عقل در لغت به معانی مختلفی مانند حبس و منع، حجر، نهی، امساک و استمساک، حصن (پناهگاه) پایداری در کارها، دیه، قلب، قوه، نفس و .. به کار

صدوق نیز رویکرد نقلی غلبه دارد، اما از قرن پنجم تا ششم هجری (عصر شیخ مفید، سید مرتضی، و شیخ طوسی) رویکرد عقلی غلبه پیدا می‌کند و با ظهور خواجه طوسی، کلام شیعی رنگ فلسفی به خود می‌گیرد. با ظهور ملاصدرا نیز هر سه گرایش فلسفه و کلام و عرفان با هم تلاقی و وحدت پیدا می‌کنند.

مراد از عقل به عنوان منبع ادله احکام، استعداد و قوه نفس ناطقه است که مربوط به حوزه عمل و باید و نبایدهاست. با این حال، در منابع کلامی، عقل را حاکم بر منابع دیگر نمی‌دانند، بلکه آن را فقط کاشف از حکم شرعی می‌دانند. برخلاف شیخ مفید که برای عقل اهمیت زیادی قائل است، شیخ صدوق عقل را به عنوان منبع شرعی نمی‌داند و منابع حکم شرع را فقط کتاب و سنت دانسته است. در کتاب‌هایی مثل «کفایه الاصول» مرحوم آخوند که بحث ملازمات عقلیه (غیر مستقلات) را آورده‌اند، عقل به عنوان ابزار کشف حکم شرع به حساب آورده شده است و استیاداً تعریف صاحب کفایه از عقل با تعریفی که ما آورده‌ایم، متفاوت است و عقل را به عنوان روش و نوع برخورد می‌دانند. هدف شیخ صدوق در اعتقادات، تحصیل عقیده قلبی است که آن هم با روایات و آیات حاصل می‌شود و اثرش هم از استدلال عقلی بیشتر است. اما اینجا این نکته را باید متذکر شد که در اعتقادات ابتدا باید سراغ عقل رفت، چرا که باید ضرورت وجود وحی را با عقل ابتدا اثبات کرد. لذا از مطالب فوق آنچه به طور مسلم فهمیده می‌شود این است که عقل را نباید کنار گذاشت.

صدوق در معانی الاخبار بر اساس روایتی از امام صادق (ع) و حدیثی از امام حسن (ع) عقل را این گونه تعریف می‌کند: «العقل ما عبد به الرحمن و اکتسب به الجنان» و «العقل التجرع للغصه حتی تنال الفرصه» (صدوق، ۱۴۱۰: ۲۳۹-۲۴۰). ترجمه: عقل چیزی است که با آن خدای بخشنده پرستش شود، و بهشت به دست آید و آنکه همواره در اندوه به سربری تا فرصتی یابی.

گرچه ایشان در کتاب توحید برای استدلال خدا و قدیم بودن او به مساله حدوث و قدم تمسک جسته است که ناظر به ادراک در حوزه عقل نظری است؛ در عین حال، صدوق این تعریف را از روایت اتخاذ کرده است. هر دو روایتی را که صدوق برای تعریف عقل به آنها استناد کرده، در واقع، ناظر به عقل معاش و عقل ابزاری و عقل در حوزه عمل و بایدها و نبایدهاست، نه عقل نظری مصطلح در ادراک هست‌ها.

نقش و جایگاه عقل در اعتقادات دینی

منزلت عقل در قلمرو اعتقادات دینی، از مباحث مهم کلام اسلامی است. این نکته که عقل در فهم و اثبات اعتقادات دینی چه جایگاهی دارد و نقش آن در تأویل متون دینی و دفاع از گزاره‌های دینی چیست همواره مورد توجه متکلمان بوده است که بسیار و از فرقه‌های اسلامی در قبال آن رویکردهای متفاوتی اتخاذ نموده‌اند. عقل یکی از منابع معرفت انسان و جزو ابزارهای معرفت به شمار می‌رود که مهمترین آن، معارف دینی است. رویکرد متکلمان شیعی به جایگاه عقل از عصر حضور امامان تاکنون متفاوت بوده است. در عصر حضور از صبغه عقلی و نقلی برخوردار است و در عصر غیبت صغری تا شیخ

عقل از دیدگاه شیخ صدوق

شیخ صدوق که نمایندهٔ مکتب فکری قم است، با اینکه بسیاری از روایات مربوط به عقل را در آثارش نقل می‌کند و بسیاری از احادیث «کتاب العقل و الجهل» اصول کافی توسط راویان و محدثان خود قم نقل شده است، اما در هیچ یک از آثار شیخ صدوق با عنوان کتاب عقل یا فضل العلم روبه رو نمی‌شویم و کتاب التوحید را با عنوان «ثواب الموحدين» شروع می‌کند. شبیه این کار را در کتاب الاعتقادات خود انجام داده است و به شدت از جدل نهی می‌کند و بیان می‌کند که منظور از جدل مناظرات و استدلال‌های علم کلام رایج در قرن سوم و چهارم است (عابدی، ۱۳۸۶: ۲۰).

ابن بابویه در ذیل عنوان «الجدل فی امور الدین منهی عنه» حدیثی از امام جعفر صادق (ع) نقل می‌کند که در آن از جدل درباره خدا نهی شده است و متکلمان به هلاکت تهدید شده‌اند؛ به این مضمون که: «قال الصادق (ع) یهلك اصحاب الکلام و ینجو المسلمون» (صدوق، ۱۳۸۰: ۷۴).

شیخ صدوق جدل‌های متداول علم کلام در تمام مسایل مربوط به دین را مردود دانسته، مورد نکوهش قرار می‌دهد و همین حدیث را نقل می‌کند که امام صادق (ع) فرمودند: اصحاب کلام هلاک می‌گردند، اما آنها که تسلیم هستند، نجات می‌یابند (همان) و در ادامه صدوق می‌نویسد که تنها راه مناظره و استدلال با مخالفان آن است که از کلام خداوند و امامان به عنوان استدلال استفاده شود. به عبارت دیگر، شیخ صدوق تنها راه اثبات گزاره‌های دینی را وحی می‌داند و از استناد به کلام خدا و ائمه به عنوان روش خود در استدلال‌ها استفاده می‌کند و تنها راه دفاع از

اعتقادات دینی را هم استفاده از کلام خدا و ائمه می‌داند.

قابل توجه است که شیخ صدوق با اینکه بسیاری از روایات مربوط به عقل را خود نقل کرده است، اما وی نه تنها مخالف استفاده از عقل در فروع دین و فروع فقهی است، بلکه مخالف استفاده و تکیه به عقل در مباحث اعتقادی و کلامی است و این روش را در مباحث مختلف استفاده می‌کند؛ مثلاً در باب اثبات خدا فقط از طریق نقل احادیث به اثبات خدا پرداخته است و در کتاب اعتقادی خود باب اول را باب «توحید و معرفت و رب مجید» نام نهاده و سپس به نقل احادیث پرداخته است (همان: ۱۰). آنچه مسلم و قطعی است، این است که شیخ صدوق به صورت مستقل به بحث عقل نپرداخته است. دلیل او هم بر عدم معرفی عقل به عنوان یک منبع معرفتی این است که: اگر شناخت عقلی ما را کفایت می‌کرد، خداوند به پیامبر اکرم (ص) وحی نمی‌فرمود «فاعلم انه لا اله الا الله» (محمد/۱۹) (صدوق، ۱۳۸۶: ۴۵۰).

شیخ صدوق در کتاب علل الشرایع برخلاف عنوان کتاب فقط به نقل احادیث پرداخته و با اینکه عقل یکی از راه‌های شناخت فلسفه و حکمت احکام است، به طور کلی، به بحث عقلی نپرداخته و در همه زمینه‌ها بر اساس وحی و نقل استدلال کرده است.

یکی از منابعی که می‌توان دیدگاه شیخ صدوق را در مورد عقل و جایگاهش تحلیل و مشخص کرد، کتاب «التوحید» باب «انه عزوجل لا یعرف الا به» است، که در آنجا می‌نویسد: «قول صحیح در این باب، این است که خداوند را به خدا می‌شناسیم [نه به قول خویش]. اگر خداوند را به عقل خود بشناسیم، آن را هم خداوند هبه کرده و واهبش خداست و [به انبیاء و اوصیاء نیز شناخته نشود] اگر به انبیاء و رسولان و حجج شناخته شود، آنها را

هم هدفی جز تحصیل عقیده قلبی ندارد، لذا این راه را انتخاب کرده است. اما مفید عقل را نیازمند به وحی می‌داند و عقل را در کسب اندیشه اعتقاد مستقل نمی‌داند و وحی را نیز به تنهایی راهگشا نمی‌داند. به نظر وی، در اعتقادات ابتدا باید سراغ عقل رفت، مثل ضرورت اثبات وحی از طریق عقل.

میزان بهره‌گیری صدوق از عقل

نکته مهمی که بسیار حائز اهمیت است و گاه میان متکلمان اختلاف ایجاد می‌کند، این است که متکلم برای هر یک از عقل و نقل چه میزان اعتبار قائل است، و در مرحله بعد در صورت تعارض گزاره‌های اعتقادی حاصل از نقل و قضاوت ناشی از تفکر عقلی، کدام یک رجحان و برتری دارد و چگونه می‌توان به حل تعارض پرداخت. در اصل پذیرش میزان استفاده از عقل و یا نقل، از یک سو به مبانی کلامی یک متکلم بازمی‌گردد و از سوی دیگر، به شرایط زمانی و مکانی مخاطبان وی و استفاده از آن دو بستگی دارد. بی‌تردید، شیخ صدوق در مجموعه فعالیت‌های کلامی‌اش همان روش میانه و اعتدالی شیعه را که اثری از جمود فکری و ظاهرگرایی اشاعره و رد پای از تندروی و انحصارگرایی عقلی معتزله در آن دیده نمی‌شود، برگزیده است. در این خصوص، به صورت خلاصه می‌توان دیدگاه صدوق را در به کارگیری عقل در مباحث نظری و اعتقادی به سه دسته تقسیم کرد:

الف- مسائلی که فقط با عقل قابل اثبات است؛

ب- مسائلی که هم با عقل و هم با نقل قابل اثبات است؛

ج- مسائلی که تنها با نقل قابل اثبات است.

صدوق ورود به برخی حوزه‌ها را برای عقل ممنوع دانسته، عقل را از ادراک آن ناتوان می‌داند.

خداوند ارسال کرده و به عنوان حجج انتخاب کرده است و اگر به نفسمان بشناسیم باز هم خداست که آن را آفریده است. بنابراین، خدا را به خدا می‌شناسیم» (همان).

همچنین، شیخ صدوق در مقابل کسی که می‌گوید: «اگر طفلی را در بیابان رها کنیم که هیچ کس را نبیند و او را ارشاد ننماید، هنگامی که به سن تعقل رسید و به آسمان و زمین نگاه کند، از راه عقل به این نظر می‌رسد که زمین و آسمان را صانعی است»، چنین پاسخ می‌دهد که این اصلاً امکان‌پذیر نیست و این گزارش از واقعه‌ای است که اتفاق نیفتاده و اگر هم اتفاق افتاده است، آن فرد یقیناً حجت خدا بوده و آن حضرت ابراهیم (ع) است، در آن زمانی که به خورشید و ماه نظر افکند و آنها را رها کرد، پیامبر خدا بود و تمام اقوالش به الهام الهی بود و همه مثل حضرت ابراهیم (ع) نیستند و اگر در معرفت خداوند از تعالیم خداوند بی‌نیاز بودیم و عقلمان کافی بود، نباید خداوند آیه «فاعلم انه لا اله الا الله» و امثال آن را نازل می‌نمود. شیخ صدوق معنای کلام خداوند «تلك حجتنا آتيناها على قومه» و تمام استدلال حضرت ابراهیم و بیزاری او از آنچه که شرک می‌ورزیدند را الهام خدای عزوجل به حضرت ابراهیم می‌دانست» (همان: ۴۵۰-۴۵۱).

از مطلب فوق همچنین استفاده می‌شود که شیخ صدوق درصدد تحقیق پیرامون قدرت عقل، خواه برای اثبات و شناخت خداوند و یا مطالب دیگر نیست و تنها راه شناخت را وحی می‌داند. بنابراین اندیشه و اعتقاد گاهی از طریق استدلال به دست می‌آید و گاهی از طریق آیات و روایات ائمه طاهرين (ع). از آنجا که اثر و ماندگاری عقیده قلبی حاصل شده از طریق آیات و روایات بیشتر است و صدوق

ادله عقلی‌اند، بیان می‌کند. لذا در نگاه اول عده‌ای گمان می‌کنند صدوق مخالف عقل است، در حالی که چنین نیست. روایاتی که در مذمت عقل آمده است مربوط به فعالیت‌های نادرست از خردورزی است و منظور صدوق هم از رد خردورزی این نوعی خردورزی است که از منظر روایات هم مردود است. دلیل این مطلب که صدوق مخالف عقل نیست، نقل ده‌ها روایت توسط صدوق در آثار او، از جمله کتاب *خصال و معانی الاخبار* است. نمونه‌ای از این دست روایات که صدوق نقل کرده، این روایت است: «ابن‌سکیت به امام رضا (ع) عرض کرد: امروز مدعیان زیادند و دعوای فراوان، در چنین شرایط بدی حجت خدا بر مردم چیست؟ فرمود: عقل» (صدوق، ۱۳۷۲: ۱۴۹). نقل چنین روایاتی از سوی صدوق نشان دهنده این است که وی مخالف عقل و خردورزی نیست؛ متنها عموماً از روایاتی که حاوی ادله عقلی و نقلی است، استفاده می‌کند.

عقل و جایگاه آن نزد شیخ مفید

شیخ مفید نه تابع عقل‌گرایی شدید معتزله بصره است و نه طرفدار اصحاب حدیث امامیه که فرد شاخص آن شیخ صدوق است. در نظر شیخ مفید، عقل به یاری وحی برای رسیدن به اصول اساسی محتاج است، ولی این احتیاج باعث کنارگذاشتن عقل نمی‌شود، زیرا ایمان هر مؤمنی باید از طریق معرفت عقلی صورت گیرد که بر پایه استدلال و برهان بنا نهاده شده باشد، و هر چه از روی تقلید به دست آید، به آسانی از دست می‌رود. هر عاقلی موظف است که عقل خود را برای اثبات وجود خدا به کار ببرد و اگر چنین نکند، مستحق خلود در آتش است؛ زیرا او مؤمن راستین نیست (مفید، ۱۴۱۴، ج ۲: ۷۸-۷۹) وی

وی در این خصوص، توضیحی ذیل آیه «عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره/ ۳۱) دارد و می‌نویسد: «حکمت آن که خداوند خود اسماء و اوصاف اهل البیت (علیهم السلام) را به حضرت آدم آموخت، آن است که دستیابی به برخی از امور جز از راه نقل ممکن نیست و عقل هیچ راهی برای دریافت آن ندارد» (صدوق، ۱۳۹۵: ۱۶). صدوق در متن فوق حوزه اختصاصی وحی را بیان کرده و قائل است که عقل از درک همه اموری که به دستور خداوند به انجام می‌رسد عاجز است.

از سوی دیگر، صدوق برخی از حوزه‌ها و موضوع‌ها را محدوده عقل می‌داند؛ مثل مسائلی چون اثبات خدا و ماهیت جسم و اصل نبوت و... و در مورد نبوت برای نمونه می‌گوید: اگر خداوند در قرآن کریم پیامبر اسلام را به عنوان خاتم انبیاء معرفی نمی‌کرد، عقل حکم می‌کرد که در تمامی اعصار باید پیامبری از جانب خداوند مبعوث گردد (همان: ۴). البته، منظور از عقل‌گرا بودن صدوق، این است که وی در اظهار عقائد خود به ادله نقلی منقول از سرچشمه وحی که حاوی دلیل عقلی است، تمسک جسته است.

صدوق برخی از حوزه‌های فکری و مسائل کلامی را مشترک میان نقل و عقل می‌داند. از آنجا که ادله نقلی همیشه حاوی مطالب تعبدی و غیرعقلی نیست، بلکه گاه ادله نقلی منقول از سرچشمه وحی متضمن دلیل عقلی است، نمونه‌هایی از این کاربرد را در روش تبلیغی پیامبر اکرم (ص) و امامان معصوم (علیهم السلام) می‌بینیم که آیات الهی را در مقابل صاحبان ادیان مختلف دلیل می‌آورند.

بنابراین، صدوق روش عقلی را به طور کامل منکر نیست، بلکه آن را در قالب روایات و آیاتی که حاوی

ان استحقاق القديم سبحانه بهذه الصفات من جهة السمع دون القياس و دلائل العقول» (همان: ۱۲-۱۳).

دفاع عقلانی شیخ مفید از آموزه‌های اساسی دین باعث شد که در تصحیح الاعتقاد به نقد دیدگاه شیخ صدوق درباره جدل پرداخته، جدل را به دو قسم جدال به حق و جدال به باطل تقسیم نماید. به نظر وی، قرآن کریم با امر به پیامبر خود جدال به حق را تأیید کرده، به پیامبر دستور می‌دهد که «و جادلهم بالتي هي أحسن»، «و لا تجادلوا أهل الكتاب الا بالتي هي أحسن» و «قالوا يا نوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا». بنابراین، اگر تمام جدال‌ها باطل بود، چرا خداوند به پیامبرش امر کرد و چرا حضرت نوح با مردم به جدال پرداخت؟ و چه قدر ائمه علیهم السلام در دین خدا با مخالفان مناظره کرده، اصحاب خود را به این امر ترغیب می‌کردند تا حق را یاری کرده، باطل را از بین ببرند؟ شیخ مفید در ادامه به ذکر روایاتی می‌پردازد که ائمه اصحاب خود را به مناظره و اشتغال به علم کلام ترغیب کرده، با عبارت «ایاکم و التقليد فانه من قلد فی دینه هلك» اشتغال به علم کلام را تأیید می‌کنند (همان، ۱۴۱۳: ۷۲).

در تأیید این دیدگاه شیخ مفید، عبارتی از وی درباره ترکیب اجسام از عناصر چهارگانه جالب به نظر می‌رسد. وی درباره ترکیب اجسام از حرارت، پروت، رطوبت، و یبوست می‌نویسد: «خیلی از موحدان قائلند که تمام اجسام از عناصر چهارگانه (الطباع الاربع) ترکیب یافته‌اند که عبارتند از گرمی و سردی و تری و خشکی... و دلیل آنها این است که هر جسمی به این چهار عنصر بازگشت می‌کند، مثل تبدیل آب به بخار و... این مطلب ظاهر است و قابل دیدن و من هم برای رد آن دلیل نیافتم و ندیدم که موجب فساد در مسأله‌ای از توحید، عدل، وعد و

در *اوائل المقالات* می‌نویسد: «امامیه اتفاق دارند که عقل در علم و نتایجش به سمع (وحی) محتاج است و عقل از وحی جدا نمی‌شود، زیرا عاقل را بر کیفیت استدلالش کمک می‌کند و در ابتدای تکلیف آدمیان، به رسول نیاز است. این دیدگاه اصحاب حدیث است، اما معتزله، خوارج و زیدیه با آن مخالفند و معتقدند عقل بدون وحی هم می‌تواند به معرفت خدا و وجوب تکلیف دست یابد...» (همان، ج ۴: ۴۵).

شیخ مفید برخلاف معتزله بصره، قدرت عقل را بدون دستیاری وحی و سمع کوچک شمرده، معتقد است که انسان‌ها در ابتدای خلقت و یا ابتدای تکلیف محتاج رسول اند؛ یعنی اگر رسولی از جانب خداوند به سوی آنان ارسال نشود، آنها هیچ تکلیفی ندارند و عقل انسانی، آنها را به این تکلیف الزام نمی‌کند. بنابراین، اگر در قوم و قبیله‌ای پیامبری مبعوث نگردید، آن قوم تکلیفی ندارند و در قیامت هم عذاب نمی‌شوند. از لوازم این عقیده، این است که عقل نمی‌تواند به تنهایی به معرفت خدا برسد و شناختن خداوند برای او ضروری نیست، اما از طرف دیگر ضرورت ارسال رسل و وحی را در نگاه شیخ مفید نشان می‌دهد. در تفکر شیخ مفی، عقل برای دفاع از آموزه‌های اساسی وحی کارساز است و غیر از آن کاربرد دیگری ندارد. وی در جای جای *اوائل المقالات* به این نکته تصریح دارد.

در بحث بدهاء با عبارت «ان ذلک من جهة السمع دون القياس» (همان: ۹) جانب سمع را تقویت کرده، در اثبات مرید بودن خداوند می‌نویسد: «خدا مرید است از جهت سمع (وحی)... اگر چه از جهت قول (عقل) واجب نیست» (۲۷). وی خداوند را مستحق وصف سمیع، بصیر و مدرک دانسته و دلیل آن را سمع (وحی) معرفی کرده است و می‌نویسد: «اقول:

«صاحبان کلام هلاک می‌شوند، تسلیم شوندگان نجات می‌یابند» (صدوق، ۱۳۸۶: ۵۵).

صدوق حدیث دیگری را از امام رضا-علیه السلام- نقل می‌کند و آن این است که: «از امام سؤال شد که از پدران روایت شده است از کلام پرهیزید. اما پیروان متکلمان آن را به این که نهی برای کسی است که به خوبی از عهده مناظره برنیاید، اما اگر کسی توان آن را دارد، این نهی شامل حال او نمی‌شود تأویل کرده‌اند، آیا این تأویل صحیح است؟ امام در جواب نوشتند محسن و غیرمحسن (وارد و ناوارد) در این زمینه تکلم نکنند، زیرا گناهش بیش از نفعش است» (همان: ۷۰۱).

بنابراین، روش کلامی صدوق در تنظیم، تبیین، اثبات و دفاع از گزاره‌های دینی با توجه به آثار او، بخصوص-الاعتقادات-، -التوحید- و بخشی از-الهدایه- که به مباحث کلامی پرداخته است، مستند و متخذ از آیات و روایات است.

روش کلامی مفید

بغداد موطن مفید است، و اشاره به شمه‌ای از فضای کلامی بغداد تا عصر مفید لازم به نظر می‌رسد. در بغداد، عالمان گوناگون با عقاید و افکار مختلف از اطراف و اکناف گرد آمده بودند و با حضور خود در بغداد، بستر، شرایط و زمینه طرح مسائل کلامی و رونق گرفتن مناظرات اعتقادی را به وجود آورده بودند. علاوه بر آن، گفت‌وگوی میان ادیان نیز موجب طرح مباحث کلامی در بغداد گردید. افزون بر این‌ها، پیروان ادیان رسمی اهل کتاب و گروه‌های دینی دیگری نیز در بغداد حضور داشتند. در اوائل بنای بغداد و آغاز تاریخ فرهنگی آن، اشاره به ایرانیانی چون ابن مقفع و آبایش لازم است. ابن مقفع در عین

وعید، نبوت پیامبران یا شرایع گردد، بلکه دیدم مؤید دین است و ربوبیت و حکمت الهی را تقویت می‌کند [بنابراین، آن را پذیرفته و تأیید می‌کنم] (همان، ۱۴۱۴، ج: ۴: ۱۰۲).

بنابراین، آموزه‌های دینی مهمترین چیز برای شیخ مفید است و اگر عقل توانست آن را تأیید کند، چه بهتر، ولی اگر مخالف عقل زمانه بود، نظر سمع را گرفته، توجهی به عقل نداریم. لذا نهایتاً اختلاف چندانی بین شیخ صدوق و شیخ مفید در به کار بستن عقل نیست و هر دو عقل را برای خدمت به دین می‌خواهند، اما نگاه شیخ مفید به عقل نگاهی مثبت و دارای کارکرد است، ولی صدوق با وجود نص کارکردی برای عقل قائل نیست، گرچه وی مخالف اصل عقل و خردورزی هم نیست. هنگام تعارض دلیل عقل و نقل نیز تعارض را چنین حل می‌کند که با وجود گزاره نقلی، گزاره عقلی عمومیت خود را از دست می‌دهد. صدوق در این باره چنین می‌نویسد: «لولا ان القرآن نزل بان محمد (ص) خاتم النبیین لوجب کون رسول کل وقت» (صدوق، ۱۳۹۵: ۴).

روش کلامی صدوق

با توجه به آنچه گفته شد، مشخص گردید که شیخ صدوق عقل را به عنوان یک منبع مستقل معرفتی و شناخت نمی‌پذیرد و با پذیرش روایات منقول از اهل بیت-علیهم السلام- که درباره منع ورود در عرصه علم کلام آمده، به مخالفت با علم کلام می‌رود. صدوق وظیفه متکلم را این‌گونه بیان می‌کند:

«رد کردن مخالفان از طریق کلام خدا و حدیث پیامبر یا امامان یا از طریق معانی گفته شده ایشان» (مک در موت، ۱۳۹۵: ۴) همچنین روایتی از امام صادق-علیه السلام- در رد علم کلام نقل می‌کند که

طبیعتاً جنبه عقلانی بیشتری به خود گرفته است. لذا شیخ مفید هم از این قاعده مستثنا نیست. شیخ مفید در بعضی مباحث معتقد است که عقل مستقلاً قادر به درک و حل یک مسأله اعتقادی است؛ برای مثال، ایشان درباره براهین عصمت، عقل را کافی می‌داند. به هر حال، ارائه تعریف جامع و مانعی از کلام مشکل است، اما مفید کلام را این‌گونه تعریف می‌کند: «کلام دانشی است که از طریق برهان و جدل به طرد باطل می‌پردازد» (مک در موت، ۱۳۸۴: ۱۰). شیخ مفید می‌کوشید تا با در نظر گرفتن جوانب مسأله و جمع میان احکام عقلی و محتوای متون دینی، جریان‌های مختلف شیعی را به یکدیگر نزدیک سازد و از رویارویی نص‌گرایان و عقل‌گرایان بکاهد و در این راستا، پایه‌گذار اسلوبی در دانش کلام شیعه شد. از این‌رو، به حق می‌توان او را معلم اول کلام شیعه قلمداد کرد. وی با استفاده از موقعیت و آزادی فکری‌ای که در اختیارش قرار گرفت، سبک استدلال و نگارش این دانش را متحول ساخت. وی به خوبی توانست ظرفیت‌های رشد علم کلام را شناسایی کند و در راستای بازسازی و بالندگی کلام و عقاید شیعه به کار گیرد. علاوه بر این، وی به نقل مطالب اندیشمندان گذشته اکتفا نکرد، بلکه همه افکار علمی - چه شیعی و چه سنی - را مهار کرد و در واقع، یکی از نادرترین شخصیت‌های علمی بود که روش کلامی شیعه؛ یعنی به کارگیری حجت عقل و نقل را مجدداً احیا نمود. وی شناخت اصول دین را عقلی و اکتسابی دانسته؛ معتقد است که راه معرفت نزدیک است و آدمی در هر سطحی که باشد بی‌آنکه علم کلام بداند یا با فنون جدل آشنا باشد، صرفاً با به کارگیری عقل خویش می‌تواند به معرفت خداوند نایل شود. شیخ مفید با تقسیم علم کلام به حق و

آشنایی با دین پیشین ایران، اسلام را اختیار کرده و با گفتمان پیشین به اسلام نگرسته است. همچنین، باید به حضور اقلیت مانویان در بغداد اشاره کرد و یادآور شد که تا اواخر سده ۴ ق. بغداد مرکز خلافت مانویان مغرب بود و برخی از مانویان بغداد، چون صالح ابن عبدالقدوس با متکلمان اسلامی مناظره داشته‌اند. تحول مهمی که در گفتمان کلامی بغداد می‌توان به آن اشاره کرد، نهضت ترجمه در جهان اسلام است که از سال ۲۱۵ ق. با تأسیس «بیت الحکمه» توسط مأمون دوره پراهمیت آن آغاز شد. بیت الحکمه در ابتدا سیاست‌های فرهنگی مأمون را تعقیب می‌کرد و به ترویج جریان‌ها و گرایش‌های عقلی می‌پرداخت. در اوایل مترجمان بیشتر غیر مسلمان بودند و آثار مربوط به فلسفه یونان باستان و مکتب نوافلاطونی اسکندریه را از متون اصلی یا ترجمه‌های سریانی به عربی برمی‌گرداندند و در عرض آن هم شماری از متون به عربی ترجمه شد. تنوع اعتقادات در این سطح وسیع به گونه‌ای همزیستی همراه با برتافتن و ظرفیت تحمل عقاید مخالفان انجامید و پیروان عقاید گوناگون را به سوی اعتدال پیش می‌برد، اما با این‌حال، باید گفت که ویژگی مکتب کلامی بغداد این روحیه تنوع‌پذیری عقاید نیست، بلکه وجود زمینه‌های مختلف برای تحول در گفتمان کلامی، بغداد را به یکی از مراکز پربار در دانش کلام و در حوزه مذاهب گوناگون مبدل ساخت. گفتنی است که بغداد دوره آغازین تاریخ کلام را به خود ندیده است و علم کلام بعد از یافتن صورت و شکل و چارچوب خاص وارد مرزهای علمی بغداد شد (دائرةالمعارف، ج ۱۲: ۳۲۳).

شیخ مفید، رئیس مکتب کلامی بغداد است. این مکتب به لحاظ همجواری با مکتب معتزله بغداد

الدین و فروعہ الا علی اخبار الآحاد» در «النهایه»، چنین می‌گوید: «انّ مراد العلامة- قدّس سره- من «اخباریین» یمکن ان یکون مثل الصدوق و شیخه- قدّس سرهما- حیث اثبتا السهو للنبی صلی الله علیه وآله و الائمه علیهم السلام لبعض الاخبار آحاد» (انصاری، ۱۲۱۴: ۱۵۴ و ۱۵۷).

از عبارت شیخ انصاری، این نکته قابل استفاده است که لفظ اخباری حتی پیش از به وجود آمدن اصطلاح مشهور جریان اخباری که مربوط به روش افرادی مثل استرآبادی و شیخ حر عاملی است نیز وجود داشته است. می‌توان گفت مراد علامه از «اخباریین» شیخ صدوق و استادش ابن ولید می‌باشد؛ زیرا این دو سهو نبی و سهو ائمه- علیهم السلام- را به جهت برخی روایات که خبر واحدند، قبول دارند. صدوق با اینکه خود حدیث‌شناس بزرگ و معروفی است، اما در ارزیابی و نقد حدیث پیرو استاد خود، ابن ولید است و گویا خود روش مستقلی در تصحیح و یا تضعیف روایات ندارد و در این باب قرابت زیادی به استادش دارد. همچنین، صدوق با اینکه کتاب *معانی الاخبار* را (با این هدف که روایات مجمل و مبین و تفسیری داریم) تألیف کرده است، ولی در ذیل روایات نه تنها توضیح و تفسیر زیادی نداده، بلکه به توضیح اجمالی بسنده کرده است.

با نگاهی به کتب شیخ صدوق، به راحتی می‌توان دریافت که او حتی در مسائل اعتقادی نیز بر طبق اخبار آحاد حکم می‌کرده است. برای نمونه، کتاب *الاعتقادات* و کتاب *التوحید* او را می‌توان مثال زد. صدوق در مقدمه من *لا یحضره الفقیه* می‌گوید احادیثی را نقل می‌کند که طبق آنها فتوا داده و به صحت آنها حکم کرده است و آنها را میان خود و پروردگارش حجّت می‌داند و جمیع آنها مستخرج از

باطل، کلامی را که در خدمت شناخت و دفاع از دیانت باشد، نه تنها مطلوب، بلکه واجب می‌داند، و از این رو، برای اثبات مدعای خویش به آیات و روایاتی استناد می‌کند که به دانش کلام و متکلمان ارجح نهاده است. او بدین شکل با افراطیگری نص‌گرایان به مقابله برخاست و مناقشه‌ای بر نظر شیخ صدوق در نفوس، ارواح، اراده، مشیت، قضا و قدر و عصمت ائمه وارد کرد و حتی در نبرد تعارض نقل با احکام عقل، به نظر می‌رسد بیشتر جانب عقل را می‌گیرد (مفید، ۱۴۱۳: ۱۲۵)، ولی برخلاف نوبختیان و معتزله، خرد را در شناخت حقایق دین مستقل نمی‌داند، بلکه آن را در فهم و ادارات و نتایج و لوازم آن به وحی و نقل و نص نیازمند می‌بیند (کاشفی، ۱۳۸۶: ۱۵۶).

جایگاه اخبار در اندیشه کلامی صدوق و مفید

خبر واحد:

یکی از مهمترین مبانی موجود در مکتب قم -که منشأ بسیاری از دیگر مبانی این مکتب و موجب بروز تنازع بین قمی‌ها و مکتب بغداد بوده، اعتقاد محدثان قم و از جمله صدوق، به حجّیت اخبار آحاد و روش عمل بر طبق این گونه اخبار، حتی در مسائل مربوط به اصول دین بوده است. در مقابل، محدثان و متکلمان مکتب بغداد که مفید از فحول آن مکتب است، حجّیت خبر واحد را نپذیرفته، نه تنها در اعتقادات، بلکه در فقه نیز عمل به آن را روا نمی‌دانستند.

از این نکته نیز نباید غافل بود که افرادی، چون علامه حلی و شیخ انصاری، به شیخ صدوق نسبت اخباریگری داده‌اند. شیخ انصاری در توضیح این عبارت علامه «انّ الخبریین منهم لم یعولوا فی اصول

اعتباری ندارد و نمی‌توان بدان استناد نمود. شیخ مفید در این باره در *اوائل المقالات* می‌نویسد:

«و اقول لا يجب العلم و لا العمل بشيء من اخبار الآحاد، و لا يجوز لاحد ان يقطع بخبر الواحد في الدين الا ان يقترن به ما يدل على صدق راويه على البيان» (مفید، ۱۴۱۴، ج ۴: ۱۲۲). ترجمه: علم و عمل به چیزی از اخبار آحاد، واجب نیست؛ و بر هیچ کس جازز نیست که به وسیله خبر واحد، در دین قطع حاصل کند؛ مگر آن که خبر، همراه با چیزی باشد که بر صدق راوی آن، به وضوح دلالت کند. مفید در ادامه، این اعتقاد را مذهب جمهور شیعه و بسیاری از معتزله و محکمه و گروهی از مرجئه دانسته است. مفید درباره روایاتی که صدوق آنها را نقل کرده است، در کتاب *مسائل السرویه* می‌نویسد:

«آنچه که ابوجعفر، رحمه الله، نقل کرده است، عمل به همه آنها واجب نیست؛ زیرا که قول ائمه علیهم السلام- از راههایی که او بدان تمسک نموده، ثابت نمی‌شود؛ چون آنها اخبار آحاد هستند که موجب علم و عمل نمی‌شوند و به وسیله کسانی نقل شده‌اند که احتمال سهو و غلط بر آنها می‌رود؛ و ابوجعفر- رحمه الله- آنچه را که شنیده، روایت کرده و آنچه را که حفظ کرده نقل نموده است، و چیزی را بر عهده نگرفته است و اصحاب حدیث غث و سمین را نقل کرده و در نقل اخبار بر آنچه معلوم و قطعی است اکتفا نمی‌کنند، و آنان اصحاب فکر و بررسی و تفتیش و تمیز نسبت به آنچه نقل می‌کنند، نیستند و اخبارشان مختلط است و صحیح از سقیم قابل تمیز نیست، مگر با توجه به اصول و با اعتماد بر نظری که انسان را به علم بر صحت خبر برساند» (مفید، ۱۴۱۴: ۷۲-۷۳).

کتب مشهوری است که مرجع و محلّ اعتماد هستند، در حالی که وی گاهی از کسانی نقل حدیث کرده است که توثیق نشده‌اند.

توجیه مرحوم محمدتقی مجلسی (مجلسی اول) به نقل از استادش، شیخ بهایی، در این باره چنین است که:

«اصطلاح متأخران در تقسیم حدیث معتبر به سه قسم صحیح و موثق و حسن، نزد قدما رایج نبوده و قدما به صحت هر حدیثی که به نحوی به آن وثوق و اطمینان می‌یافتند، حکم و به آن عمل می‌کردند. از جمله عواملی که در ایشان ایجاد اطمینان به صحت حدیث می‌کرد، وجود حدیث در اصول اربع مأه و یا اندراج آن در کتبی بود که بر ائمه معصومین- علیهم السلام- عرضه شده و مورد تأیید آنها قرار گرفته و یا در کتبی که میان سلف، مشهور بوده و به آن اعتماد می‌کرده‌اند» (مجلسی، ۱۳۶۷، ج ۱: ۱۸).

بنابراین، نمایندگان مکتب قم هر حدیثی را که در کتب مشهور و مورد اعتماد گذشتگان از محدثان بوده، معتبر می‌دانسته‌اند؛ هر چند خبر واحد باشد و یا حتی وثاقت بعضی از راویان آن اثبات نشده باشد. لذا در مشیخه کتاب *من لا يحضره الفقيه* به نام کسانی برخورد می‌کنیم که توثیق نشده‌اند، اما چون حدیث آنان در کتب مورد اعتماد آمده، از نظر شیخ صدوق حجت‌اند. اما دانشمندان مکتب بغداد و در رأس آنها شیخ مفید و سید مرتضی به شدت، حجیت اخبار آحاد را نفی و عمل بر طبق آن را محکوم می‌نمودند، و آن را همردیف با قیاس می‌دانستند که از نظر شیعه محکوم و مطرود است. از دیدگاه این‌ها خبر واحد تنها در صورتی حجت است که قرینه خارجی بر صدق آن وجود داشته باشد و گرنه،

اعتماد نمود، و خبر واحد حجّت نیست و دلالتی ندارد» (همان).

وی در توجیه نقل اخبار آحاد توسط علمای شیعه در کتاب‌هایشان می‌گوید که این اخبار، تماماً خبر واحد نیستند و اکثر آنها متواتر و موجب علم هستند؛ هر چند مستند آنها چند راوی بیشتر نباشد. وی بسیاری از اهل حدیث و راویان اخبار آحاد را متهم به انحراف می‌کند و آنها را اهل احتجاج نمی‌داند؛ و بعضی را واقفی و بعضی را خطّابی و بعضی را اصحاب حُلُول و بعضی را نیز مجبّر می‌داند و قمی‌ها را، جز شیخ صدوق، مشبّه و مجبّر معرفی می‌کند و کتب آنان را گواه بر این سخن می‌گیرد (همان، ج ۱: ۲۶ و ج ۲: ۳۱).

البته، مکتب بغداد پس از مفید و مرتضی، موضع معتدل‌تری در این باره اتخاذ کرد و شیخ طوسی، که شاگرد برجسته این دو شخصیت بزرگ مکتب بغداد بود، درباره عمل به خبر واحد چنین اظهار نظر می‌نماید:

«آنچه من اختیار کردم، این است که خبر واحد اگر از طریق شیعه و قائلان به امامت وارد شده باشد و روایت به پیامبر- صلی الله علیه و آله- یا یکی از ائمه- علیهم السلام- برسد و راوی مورد طعن نبوده، ضابط باشد و دارای دقت در نقل حدیث باشد و قرینه ای بر عدم صحت خبر وجود نداشته باشد و عمل به آن جایز است، زیرا اگر قرینه ای بر عدم صحت خبر بود، علم بر طبق قرینه شکل خواهد گرفت و اجماع فرقه مُحَقِّه دالّ بر این سخن است؛ زیرا آنان در مصنّفات خود و اصول‌شان بر عمل به این اخبار اجماع دارند» (طوسی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۱۲۶).

خبر متواتر

بنا به گفته تُسْتَری در کشف القناع، شیخ صدوق درباره خبر متواتر و عدد لازم برای آن معتقد بوده که:

شیخ مفید معتقد است که اخبار بر دو گونه اند: بعضی از آنها مورد اجماع شیعه است و بعضی از آنها اختلافی است و عاقل باید آنچه را که اجماعی است اخذ کند؛ همان گونه که امام صادق -علیه السلام- امر کرده است. و در موارد اختلاف، اگر حجّتی بر یکی از دو طرف نداشته باشد، توقف کند و آن را بر کسی که داناتر است، واگذار نماید. البته، نباید به قیاس قانع شود، بلکه از او بیان و برهان بخواهد (همان).

به خاطر همین مناسبت است که مفید برخی از دیدگاه‌های صدوق در اعتقادات را نمی‌پذیرد و آنها را مستند به اخبار آحادی می‌داند که به نظر وی حجّت نیستند؛ مثل این روایت که صدوق در بحث خلقت ارواح قبل از ابدان به آن استناد کرده است: «خلق الارواح قبل از الاجساد بالفی عام».

سید مرتضی، بیشتر از استادش شیخ مفید، پیرامون این مسأله سخن گفته است و عمل به خبر واحد را همانند عمل به قیاس می‌دانسته و جز به خبر متواتر یا خبر واحد محفوف به قرائن عمل نمی‌کرده است. عبارت وی در این باره چنین است:

«همه اصحاب ما از سَلَف و خَلَف و از متقدّمین و متأخّرین، از عمل به اخبار آحاد و قیاس در شریعت منع کرده و از کسانی که قائل به آنها هستند و به آنها تمسّک می‌جویند، به شدت انتقاد و عیب‌جویی می‌کنند، تا آنجا که این دیدگاه به خاطر ظهور و انتشار آن، بدیهی و آشکار بوده و تردیدی در آن نیست» (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۲۴).

و نیز می‌گوید:

«ما با علم ضروری که در آن ریب و شکی نیست، می‌دانیم که علمای شیعه امامیه معتقدند که جائز نیست در شریعت به خبر واحد عمل کرد و به آن

صدور رایت) را احساس کنند و به صرف یک گمان‌زنی در آن کفایت نکنند.

تأویل متون دینی

تأویل یکی از مباحث پردامنه و بحث‌برانگیز در حوزه مطالعات دینی است که همچنان در میان اندیشمندان مطرح است؛ به طوری که بعضاً به صورت مستقل و جدی بدان پرداخته‌اند. آیات قرآن به تصریح خود قرآن کریم دارای محکم و متشابه‌اند. الفاظ قرآن واحادیث به گونه‌ای است که میان معانی گوناگون متشابه است و معنای ظاهری آن با برخی آموزه‌های قطعی و نقلی ناسازگار است، لذا ظاهراً و در بدو امر مورد قبول به نظر نمی‌رسد. بنابراین، باید به نحوی الفاظ را توجیه و تأویل کرد و از معانی دیگر و گاه پنهان آنها پرده برداشت که با الفاظ متن و اصول محکم سازگار شود. لذا تأویل به این معنی توجیه ظاهر لفظ یا عمل متشابه به گونه‌ای صحیح است که مورد قبول عقل و مطابق نقل باشد.

کتاب *التوحید* صدوق مملو از مواردی است که وی برای رد تهمت و تشبیه و جبر، به تأویل ظاهر آیات و روایات دست زده است. همچنین در رساله «الاعتقادات» برداشت خود را از آیات و روایات به صورت تأویل شده به نگارش درآورده است. برای نمونه، صدوق در باب معنای رؤیت خدا، پس از آنکه اخبار منقول از مشایخ را صحیح می‌شمارد، می‌گوید: «لکل خبر منها معنی ینفی التشبیه و التعطیل و یشب التوحید... و معنی الرؤیه الوارده فی الاخبار، العلم» (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۲).

شیخ مفید نیز آیاتی را که ظاهرش با عقل ناسازگار می‌نماید، به معنای مخالف آن برگردانده و از پذیرش ظاهر آن اجتناب کرده است؛ چنانکه صفات خبری را که از دست، وجه و استوای بر

«متواتر خبری است که راویان آن سه یا بیشتر از سه نفر باشند». لذا وی در اصول دین و فروع آن به چنین اخباری عمل می‌کرده و آن را مقتضی علم و یقین می‌دانسته است. مؤلف *کشف القناع* اضافه می‌کند که: «من در میان اصحاب امامیه و غیر آنان کسی را که با صدوق در این مبنا موافق باشد، نیافتم» (تستری، بی تا: ۲۱۰).

از جمله ادله صدوق برای مبنای خود در تعداد لازم برای خبر متواتر، آن است که اخبار مربوط به معجزات پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله - در اصل از تعداد محدودی راوی که عددشان به ده نفر نمی‌رسد نقل شده‌اند، و این را دلیل بر اکتفا نمودن به کمتر از ده نفر در خبر متواتر قرار داده است (فیض آبادی، ۱۳۷۳: ۲۲۱-۲۲۸).

مفید در باره خبر متواتر عدد خاصی را مطرح نمی‌کند. او معیار خبر متواتر را در *اوائل المقالات* ذیل بحث «القول فی حد التواتر» چنین می‌نویسد:

«ان تواتر المقطوع بصحته فی الاخبار هو نقل الجماعة التي يستحيل فی العادة ان تواطى علی افتعال خبر فینطوی ذلک و لایظهر علی البیان، و هذا امر یرجع الی احوال الناس و اختلاف دواعیهم و اسبابهم، و العلم بذلک راجع الی المشاهدة و لوجود، و لیس یتصور للغائب عن ذلک بالعباره و الکلام» (مفید، ۱۴۱۴، ج ۴: ۸۹). ترجمه: تواتری که سبب قطع به صحت روایت می‌شود، عبارت است از نقل عده‌ای که معمولاً توافق و همدستی آنها بر کذب و دروغ بستن محال باشد و همچنین، این دروغ بستن به گونه‌ای باشد که مخفی بماند و در ظاهر روایت هم خودش را نشان ندهد. چنین نقلی نسبت به احوال مردم و انگیزه‌ها و سبب‌های نقل آنها از خبری به خبر دیگر متفاوت است. برای رسیدن به علم و یقین شرط است که راویان با چشم خود حضوراً قضیه (یا

عرش برای خدا سخن گفته است، به معانی محکم و اصول مسلم تأویل می‌برد؛ مثلاً «ید» را در آیات «و اذکر عبدنا داود ذا الاید» و «بل یداه مبسوطان» به معنای نعمت گرفته است. در آیه اول که شیخ صدوق ید را به معنای قدرت می‌گیرد، شیخ مفید می‌گوید: «وجه دیگر این است که ید به معنای نعمت باشد، و در آیه دوم می‌گوید: منظور از یدان مبسوطان، نعمت‌های عامه خداوند در دنیا و آخرت است (مفید، ۱۴۱۳: ۳۰)».

در مورد آیه «خلقت بیدی» شیخ صدوق «یدین» را به قوت و قدرت تفسیر می‌کند، اما شیخ مفید آن را رد نموده، می‌گوید: «قوت و قدرت نمی‌تواند منظور باشد؛ زیرا موجب تکرار می‌شود، چون قدرت و قوت به یک معنی است، بلکه منظور از «یدین» می‌تواند نعمتین باشد، نعمت در دنیا و نعمت در آخرت و همچنین وجه دیگر در تأویل آیه این است که منظور از یدین قوت و نعمت باشد (همان).

نتیجه

متکلمان اسلامی که وظیفه آنان تبیین و اثبات عقاید دینی و پاسخ به شبهات است، در روش با یکدیگر اختلاف نظر دارند، از جمله:

دو متکلم مشهور و برجسته، یکی شیخ صدوق نماینده مکتب قم و دیگری شیخ مفید نماینده مکتب بغداد است، در این نوشتار معلوم شد که گرچه این دو متکلم در امهات مسایل کلامی هم عقیده هستند، ولی در روش اختلاف دارند، به ویژه در جایگاه عقل و میزان استفاده و بهره‌گیری از آن در اثبات عقاید دینی. صدوق مخالف تمام عیار عقل نیست اما با وجود وحی، کاربردی برای عقل قائل نیست. وی عقل را طبق همان تعریفی که در دایره روایت آمده می‌پذیرد و فارغ از روایت تعریف و کارکردی برای آن قائل نیست؛ اما مفید با وجود عقل، روایت و نص را برهان تکمیلی می‌داند و سعی دارد عمدتاً از روش عقلی به اثبات و تبیین مباحث اعتقادی بپردازد و بر این باور است که عقیده، بدون استدلال عقلانی تقلید کورکورانه است. از این رو، صدوق به عنوان نماینده مکتب قم قائل به منع ورود در علم کلام مصطلح است و روش جدل را جایز نمی‌داند. در مقابل، مفید از علم کلام نهی نمی‌کند و جدل را براساس آیات قرآن به جدال احسن و غیر احسن تقسیم می‌کند و جدال احسن را در اثبات عقاید دینی می‌پذیرد.

مهمترین ویژگی روش اندیشه‌های کلامی این دو اندیشمند:

مفید	صدوق
نقد مبانی حدیثی صدوق به طور خاص و اهل حدیث به طور عام	تاکید بر نص (آیات و روایات) در تبیین و اثبات گزاره‌های دینی
تقدم عقل بر نقل؛ در صورت تعارض این دو	حجیت خبر واحد اطمینان آور در عقائد دینی
بررسی حدیث از جهت سند و صدور آن و به کارگیری عقل در فهم حدیث	محدودیت گستره عقل و استناد به عقل مستنیر به آیات و روایات
ارائه روشی نو در جمع میان عقل و قل	مبارزه با غلو و غلوگرایی
پرهیز از عقل‌گرایی و نقل‌گرایی محض	ثبت و ضبط روایات کلامی

- ۱۳- صدوق. (۱۳۸۰). اعتقادات، ترجمه سید محمد علی ابن سید محمد الحسنی قلعه کهنه، [بی جا]: چاپ چهارم.
- ۱۴- _____ (۱۳۷۲). معانی الاخبار، ترجمه غفاری و مستفیدی، تهران: نشر صدوق، ج ۲.
- ۱۵- _____ (۱۳۹۵). کمال الدین و تمام النعمه، تهران: انتشارات اسلامی.
- ۱۶- _____ (۱۳۸۶). توحید، محمد علی سلطانی، تهران: ارمغان طوبی، چاپ سوم.
- ۱۷- _____ (۱۳۹۸). التوحید، قم: موسسه نشر اسلامی.
- ۱۸- طبرسی، امین الاسلام. (بی تا). مجمع البیان فی تفسیر قرآن، ج ۱، تعلیقات علماء و محققین، بیروت- لبنان: موسسه اعلمی المطبوعات، چاپ پنجم.
- ۱۹- طوسی. (۱۴۱۷). عدة الاصول، ج ۱، تصحیح محمد مهدی نجفی، قم: نشر ستاره.
- ۲۰- عابدی، احمد. (۱۳۸۴). مکتب کلامی، قم: انتشارات زائر.
- ۲۱- فصلنامه فقه. (۱۳۷۳). نظریه عدد، قم: سال اول، شماره دوم.
- ۲۲- فقیهی، علی اصغر. (۱۳۶۶). آل بویه و اوضاع و احوال زمان ایشان، تهران: صبا.
- ۲۳- کاشفی، محمدرضا. (۱۳۸۶). کلام شیعه؛ ماهیت منابع و مختصات، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، چاپ اول.
- ۲۴- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳). بحار الانوار، بیروت- لبنان: موسسه الوفاء، چاپ دوم.
- ۲۵- _____ (۱۳۶۷). روضة المتقین فی شرح من لا یحضر الفقیه، ج ۱، قم: بنیاد فرهنگ اسلامی.

منابع

- ۱- قرآن
- ۲- ابن منظور. (بی تا). لسان العرب، ج ۱۱، بیروت: دار الصادر.
- ۳- الزبیدی، محمد مرتضی الحسینی. (بی تا). تاج العروس، ج ۳، دار الهدایه.
- ۴- انصاری، شیخ مرتضی. (۱۲۱۴). فرائد الاصول، تحقیق لجنه التحقیق، قم: مجمع الفکر اسلامی، الطبعة الثانية.
- ۵- الجرجانی، علی. (۱۳۰۶). التعریفات، تهران: ناصر خسرو.
- ۶- تستری، شیخ اسدالله. (بی تا). کشف القناع عن وجوه حجیة الاجماع، شیخ اسدالله محقق کاظمی، مؤسسه آل البیت لاحیاء التراث.
- ۷- جبرئیلی، محمد صفر. (۱۳۸۹). سیر تطور کلام شیعه، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، چاپ اول.
- ۸- جمعی از نویسندگان. (۱۳۸۶). تاریخ تشیع، ج ۲، قم: سمت، چاپ چهارم.
- ۹- دائره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۲، تحت عنوان بغداد و کلام.
- ۱۰- ربانی، علی. (۱۳۷۷). فرق و مذاهب کلامی، قم: مرکز جهانی.
- ۱۱- سید مرتضی. (۱۴۰۵). جوابات المسائل الموصلیات، رسائل الشریف المرتضی، به تحقیق سید مهدی رجائی، دار القرآن الکریم.
- ۱۲- صدوق، محمدبن علی بن بابویه. (۱۴۱۰). معانی الاخبار، تعلیقه علی اکبر غفاری، بیروت- لبنان: موسسه الاعلمی للمطبوعات.

- ۲۶- معرفت، محمد هادی. (۱۳۸۵). **التفسیر والمفسرون**، دانشگاه رضوی، ج ۱.
- ۲۷- مفید. (۱۴۱۴). **اوائل المقالات**، تحقیق رضا مختاری، بیروت- لبنان: دار المفید، الطبعة الثانية.
- ۲۸- _____ (۱۴۱۴). **المسائل السرویه**، تحقیق صائب عبد الحمید، بیروت، لبنان: دار المفید، الطبعة الثانية.
- ۲۹- _____ (۱۴۱۳). **تصحیح الاعتقادات**، المؤتمر العالمی، چاپ اول.
- ۳۰- _____ (۱۴۱۴). **الفصول المختار**، تحقیق موسسه البعثه، بیروت: دار المفید، الطبعة الثانية.
- ۳۱- _____ (۱۴۱۳). **تصحیح الاعتقادات**، المؤتمر العالمی، تهران: چاپ اول.
- ۳۲- مک در موت، مارتین. (۱۳۷۲). **اندیشه کلامی مفید**، ترجمه احمد آرام، تهران: دانشگاه تهران.
- ۳۳- ملاصدرا شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶). **شرح اصول کافی**، ج ۱، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۳۴- _____ (۱۹۸۱). **شرح اصول کافی**، بیروت: دار الاحیاء التراث، ج ۱.

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال دوم، شماره ششم، پاییز و زمستان ۱۳۹۰

ص ۹۵-۱۰۸

مقایسه دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا در مورد تجرد خیال و ارتباط آن با معاد جسمانی

عباس یزدانی*

چکیده

یکی از مباحث مهم مورد اختلاف ابن سینا و ملاصدرا در علم النفس، مبحث تجرد خیال است. گرچه ابن سینا در بعضی از آثار خود مانند المباحثات با تردید و تحیر، تجرد خیال را مطرح نموده است، ولی با توجه به مبانی او، که عقل را فقط مدرک کلیات می‌داند و هر نوع ادراک جزئی را به قوای جسمانی نسبت می‌دهد، نمی‌تواند به تجرد خیال معتقد باشد، لذا در کتاب *النجاة* تصریح می‌کند که ادراک خیالی، ادراکی مادی و جسمانی است، نه مجرد. و در کتاب *النفس شفاء سه* دلیل بر جسمانی بودن خیال اقامه می‌کند. اما صدرالمتهلین به تجرد خیال معتقد بوده و در آثار متعدد فلسفی خود، به ویژه اسفار، علاوه بر پاسخ دادن به ادله منکرین تجرد خیال، ادله متعددی را در اثبات تجرد خیال اقامه نموده است. وی در کتاب *الشواهد الربوبیه* با استفاده از تجرد خیال به اثبات عقلانی معاد جسمانی می‌پردازد و ادعا می‌کند تاکنون کسی برهان عقلی قاطعی بر این مسأله اقامه نکرده است؛ و حتی شیخ الرئیس ابوعلی سینا با همه نبوغ فلسفی‌اش، نتوانسته برهان عقلی بر اثبات معاد جسمانی اقامه کند، لذا آن را تعبداً پذیرفته است. بنابراین، ملاصدرا اثبات تجرد قوه خیال و براساس آن اثبات فلسفی معاد جسمانی را از ابتکارات فلسفی خود می‌داند. هدف این نوشتار، اولاً مقایسه دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا در مبحث تجرد خیال و بررسی استدلال‌ات مربوطه و ثانیاً ارزیابی استدلال‌ات ملاصدرا بر اثبات فلسفی معاد جسمانی از راه تجرد خیال است. در این مقاله نشان داده خواهد شد که در صحت و درستی برخی استدلال‌ات ملاصدرا تردید وجود دارد.

واژه‌های کلیدی

تجرد، نفس، خیال، ملاصدرا، ابن سینا، ادراک، معاد جسمانی.

مقدمه

یکی از مباحث مهم علم النفس، تجرد خیال است. آیا ادراک خیالی، ادراکی مادی و جسمانی است یا مجرد؟ چه ادله عقلی بر مادی بودن یا مجرد بودن ادراکات خیالی وجود دارد؟ با تتبع در آثار شیخ-الرئیس ابوعلی سینا و صدرالمآلهین استنباط می‌شود که این دو فیلسوف بلندآوازه مسلمان در مسأله تجرد خیال اختلاف نظر دارند. گرچه ابن سینا در بعضی از آثار خود با تردید و تحیر، مسأله تجرد خیال را مطرح نموده است. همان‌گونه که وی در *المباحثات* می‌گوید: فاذا حفظ والذکر لیساً جسمانین، بل انما یوجدان فی النفس الا ان المشکل انه کیف یرتسم الاشباح الخیالیة فی النفس (ابن سینا، ۱۳۶۲: ۱۲۷)، ولی با توجه به مبانی فلسفی او، که فقط عقل را مدرک کلیات می‌داند و هر نوع ادراک جزئی را به قوای جسمانی نسبت می‌دهد، نمی‌توان او را معتقد به تجرد خیال دانست. از این رو، در کتاب *النجاة* می‌گوید: "و اما المدرک للصور الجزئیة علی تجرید البتة من العلائق، کالخیال، فهو لا یتخیل الا ان ترسم الصورة الخیالیة فیه فی جسم، ارتساماً مشترکاً بینه و بین الجسم... فقد اتضح ان الادراک الخیالی هو ایضاً بجسم" (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۳۵۰-۳۴۵).

در این مقاله، نشان داده خواهد شد که ابن سینا دلایل متعددی را در نفی تجرد خیال در آثار خود آورده است. در مقابل، صدرالمآلهین معتقد به تجرد خیال است. به همین خاطر، در *سفار* می‌گوید: "ان

الصور الخیالیة، بل الصور الادراکیة لیست حاله فی موضوع النفس و لا فی محل آخر و انما هی قائمة بالنفس بالفاعل لاقیام المقبول بالقابل" (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ۲۶۴-۲۶۷). و نیز در آثار دیگر خود، علاوه بر پاسخ به ادله منکرین تجرد خیال، ادله‌ای را در اثبات تجرد خیال آورده است. ملاصدرا مسأله معاد جسمانی را مرتبط با تجرد خیال دانسته و بر آن برهانی اقامه نموده که از آن به برهان عرش‌ی تعبیر نموده است. با توجه به اینکه فلاسفه‌ای که معتقد به تجرد خیال هستند، قائل به تجرد برزخی آن هستند، در ابتدا تجرد خیال را توضیح داده، سپس براهین ملاصدرا در اثبات تجرد خیال را بیان خواهم نمود و پس از آن ادله ابن سینا در نفی تجرد خیال را آورده، به نقد آن خواهم پرداخت.

۱. تجرد برزخی خیال

برزخ در لغت، حائل و واسطه میان دو چیز را گویند (الجوهری، الصحاح فی اللغة، ج ۱، حرف ب) و خیال به قوه‌ای گفته می‌شود که صور محسوسات پس از ادراکات حسی در آن باقی می‌ماند. به عبارت دیگر، پس از ناپدید شدن محسوسات از حس، این قوه قادر به احضار صور محسوسات است. برای مثال، درخت مشخص و معینی را که در خارج وجود دارد، اگر با شکل و شبیح و همه ویژگی‌های اختصاصی آن تصور کنیم، این تصور، همان تخیل است. اگر درخت را با همه خصوصیات خارجی، با اندام‌های حسی به صورت مستقیم مشاهده و ادراک کنیم، این ادراک،

از مضیق حیات درگذری وسعت ملک لامکان بینی
(هاتف، ۱۳۷۳: ۲۴).

۲. براهین ملاصدرا بر اثبات تجرد خیال

ملاصدرا به تجرد خیال معتقد بوده و در آثار متعدد فلسفی خود بر صحت و درستی آن برهان فلسفی اقامه نموده است. وی اثبات تجرد قوه خیال را از ابتکارات فلسفی خود و از الهامات الهی می‌داند:

و لم آرَ فی شیء من زبر الفلاسفه ما
یدل علی تحقیق هذا المطلب و القول
بتجرد الخیال و الفرق بین تجردها عن
هذا العالم و بین التجرد العقل و
المعقول عنها و عن هذا العالم جمیعاً
و هذه من جمله ما آتانی الله و هدانی
ربی... (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۳: ۴۷۹).

وی در کتاب *سفار* براهین متعددی بر تجرد خیال اقامه نموده است که در ذیل به برخی از آنها پرداخته می‌شود.

برهان اول: عدم انطباق بزرگ بر کوچک: اگر صور خیالی مادی باشند، انطباق آنها در جزئی از بدن مستلزم انطباق بزرگ بر کوچک خواهد بود، لیکن انطباق بزرگ بر کوچک از بدیهیات عقلی است. پس صور خیالی مادی نیستند. بنابراین، مدرک آن نیز غیرمادی و مجرد است. توضیح آنکه: ما می‌توانیم کوه‌ها را با همان عظمت، دریاها را با همان وسعت، کشتی‌های عظیم را با همان بزرگی در ذهن خود تصور کنیم: حال جای این سؤال است که محل این امور بزرگ و وسیع کجاست؟ آیا سلول‌های فوق-العاده کوچک مغزی می‌توانند چنین تصاویر عظیمی را در خود جای دهند؟ مسلماً نه، بنابراین، باید دارای بخش دیگری از وجود باشیم که مافوق این ماده

ادراک حسی است. بنابراین، درخت موجود در خارج "درخت طبیعی و خارجی" و صورت ذهنی درخت، "صورت خیالی" و حقیقت کلی درخت، "صورت عقلی" درخت است. صورت ذهنی درخت، از جهتی با درخت طبیعی خارج شباهت دارد و آن داشتن شکل و اندازه است و از جهتی غیر آن است که قوه و استعداد و وزن و حجم و مکان و زمان و حرکت و نظایر آنها را ندارد و عاری از این اوصاف است و از جهت عاری بودن از اوصاف مذکور با درخت عقلی مشابهت دارد. پس درخت ذهنی، نه مانند درخت طبیعی، جسم مرکب مادی است و نه مانند درخت عقلی، موجود مجرد عقلی، لذا گفته‌اند صورت خیالی تجرد برزخی دارد. ملاصدرا می‌گوید: خداوند تعالی، نفس انسانی را آن‌گونه آفرید که می‌تواند حقایق را در ذات خود تصویر نموده و صورت‌های غایب از حواس را در عالم خود، بدون مشارکت ماده انشاء و ایجاد نماید؛ لذا هر صورتی که از فاعل، بدون واسطه ماده صادر گردد، حصول آن در ذات خود، عین قیام او به فاعل و عین حصول برای فاعل است (ملاصدرا، ۱۳۷۱: ۹۶۵-۹۶۶) حصول صور موجودات برای فاعلشان قویتر و استوارتر از حصول آنها برای ماده قابلشان است. در آخرت، برای آدمیان، قدرت بر خلق صور حقایق وجود دارد، بلکه به مراتب قویتر از آنچه که در دنیا قدرت دارند، چنانکه بیان الهی بر آن دلالت دارد که: "پرده از تو برداشتیم و اکنون دیده‌ات تیزبین است." (قرآن کریم، سوره ۵۱، آیه ۲۲) و اگر در این دنیا، چنین قدرتی برای همه امکان‌پذیر نیست، به خاطر محدودیت مکانی و ضعف وجودی است. از این رو، هاتف اصفهانی می‌گوید:

صدرالمتألهین از این برهان، تعبیر به برهان عرشی بر تجرّد خیال نموده است. (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۳۲۸) و نیز همین دلیل را با اندک تفاوتی تحت عنوان برهان مشرقی در *مفاتیح‌الغیب* آورده است (ر.ک. به: ملاصدرا، ۱۳۷۱: ۸۴۶-۸۴۷).

اما برهان عقلی دانستن این‌گونه استدلال‌های جای تأمل دارد. این‌گونه استدلال‌های بیشتر تجربی به نظر می‌رسند تا عقلی؛ زیرا براهین را می‌توان به دو دسته براهین پسینی (*a posteriori*) و براهین پیشینی (*a priori*) تقسیم نمود. براهین پسینی (ماتأخر) به براهینی گفته می‌شود که مبتنی بر اصل یا قضیه‌ای هستند که از طریق تجربه در جهان خارج به آن علم پیدا می‌کنیم؛ و براهین پیشینی (ما تقدم) به براهینی گفته می‌شود که مبتنی بر اصولی هستند که مستقل از تجربه ما در جهان به آن اصول علم داریم. براین اساس، شرط عقلی بودن برهان این است که نیازمند اصول و حقایق برآمده از تجربه نباشد.

برهان سوم: از طریق تمایز بین صور ادراکی و صور مادی خارجی: ملاصدرا از طریق بیان تفاوت‌های هشتگانه بین صور ادراکی و صور مادی استدلال می‌کند که مدرک صور خیالی امری مجرد است. وی تفاوت‌های بین حضور صور ادراکی برای نفس و حصول صور در مواد خارجی را این‌گونه بیان می‌کند:

۱- بین صور و اشکال و هیئات و رنگ‌ها و کیفیات مادی تراحم است. جسم وقتی شکل یا رنگ مخصوصی را قبول نمود، اگر شکل و رنگ مخالف آن در جسم حلول نماید، شکل و رنگ اول را از بین می‌برد و محو می‌نماید.

۲- در صور مادی، جسم بزرگ نمی‌تواند در محل و ماده کوچک حلول نماید، در حالی که در صور ادراکی

جسمانی است و آن قدر وسیع است که تمام این تصاویر را در خود جای می‌دهد. اگر این همه امور عظیم و بزرگ مانند کره خورشید که یک میلیون و دوست هزار برابر کره زمین است و همچنین کهکشانی که میلیون‌ها برابر از خورشید ما وسیع‌ترند؛ بخواهند در سلول‌های کوچک مغز، جای بگیرند، طبق قانون "عدم انطباق بزرگ بر کوچک" امکان‌پذیر نیست. پس مدرک این امور امری است مافوق جسم و امری است مجرد (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۸: ۲۲۷).

البته، می‌توان گفت بدهات عدم انطباق بزرگ بر کوچک که ملاصدرا ادعا نموده است؛ اثبات شده نیست، چون موارد نقض فراوانی را می‌توان ذکر نمود که از مصادیق عدم انطباق بزرگ بر کوچک است، مانند انطباق حجم عظیمی از داده‌ها و اطلاعات در تراشه‌های بسیار ریز الکترونیکی و حفظ آن‌ها برای مدت‌های طولانی؛ در صورتی که تراشه‌های بسیار ریز الکترونیکی امری مجرد نیستند، بلکه امور مادی و فیزیکی هستند.

برهان دوم: غیر محسوس بودن صور خیالی: قوه خیال صور و اشباح مثالی را درک می‌کند که بالفعل غیر محسوس بوده، قابل اشاره حسّی نیستند؛ یعنی اصلاً دارای وضع نیستند؛ از طرفی، هر جسم و جسمانی دارای اوضاع (بالذات یا بالعرض) است. پس اگر خیال، قوه جسمانی بود، باید صور قائم به آن دارای اوضاع می‌بود فی‌الجمله و حال آن‌که چنین نیست و این خلاف فرض است. پس قوه خیال جوهری مجرد از بدن و عوارض آن و سایر اجسام طبیعی و عوارض آنهاست (همان: ۲۲۶)

ملاصدرا بر این باور است که از تفاوت‌های هشتگانه می‌توان نتیجه گرفت که مدرک صور خیالی، امری مجرد از ماده است، و نسبت صور خیالی به قوه خیال، نسبت معلول و علت است، نه حال و محل و قیام صور خیالی به نفس قیام صدوری است، نه حلولی و صور علمیه مخلوق نفس و نفس ایجادکننده صور است. بنابراین، بین نفس و صور خیالی وضع و محاذات جسمانی به هیچ وجه نیست. لذا مدرک صور خیالی امری مجرد است.

برهان چهارم: ادراک صور متضاد توسط قوه خیال:
برهان چهارم ملاصدرا مبتنی بر تفاوت صور متضاد خیالی و صور متضاد مادی است. توضیح اینکه، ما بیاض و سواد را تصور می‌کنیم و حکم می‌کنیم که سواد با بیاض، متضادند. ذهن در هنگام حکم به تضاد سواد و بیاض هر دو را به صورت مجتمع تصور می‌کند، در صورتی که صور حال در ماده جسمانی با یکدیگر تزاخم دارند و هر صورتی که در ماده حاصل می‌شود، سبب محو صورت دیگر می‌شود. بنابراین، مدرک صور متضاد باید امری غیر جسمانی باشد، چون در وجود تجردی تزاخم نمی‌باشد (آشتیانی، ۱۳۶۰: ۷۶-۷۰).

برهان پنجم: عدم ضعف قوه خیال در دوران بیماری یا پیری: صدرالمآلهین در اسفار، از این دلیل در اثبات تجرد قوه خیال به عنوان حکمت عرشی یاد می‌کند و می‌گوید: قوه تخیل و همچنین قوه واهمه در بعضی از افراد سالخورده و پاره‌ای از افراد مریض که صحت و سلامتی جسمانی را از دست داده‌اند، به حال خود باقی است و اگر قوه خیال و قوه واهمه، قوه جسمانی و منطبع در آلتی از آلات جسمانی باشند

چنین نیست. اگر نفس همه آسمان‌ها را در خیال خود جای دهد، هیچ احساس محدودیت محل نمی‌کند. البته، این تفاوت مسلم نیست و جای تأمل دارد.

۳- در موجودات مادی، همیشه کیفیت قوی، کیفیت ضعیف را محو می‌کند، در حالی که در صور ادراکی چنین نیست.

۴- صور مادی دارای وضع بوده، و قابل اشاره حسی‌اند، چون در جهتی از جهات عالم ماده واقع‌اند، بر خلاف انواع صورت‌های ادراکی که دارای وضع نیستند.

۵- صورت خارجی مادی را هزاران نفر می‌توانند ادراک نمایند، ولی صورت ادراکی در صقع نفس موجود است و فقط برای مدرک خودش حاضر است و بس.

۶- صورت حال در ماده جسمانی، اگر از ماده و جسم زائل شود، استرجاع آن به اسباب و کسب جدید نیاز دارد، برخلاف صورت نفسانی که بعد از زوال، در استرجاع به کسب جدید نیاز ندارد.

۷- صور مادی در استکمالات، به فاعل و سبب مابین احتیاج دارند، برخلاف صورت نفسانی مانند صورت قدسی و ملکوتی که در طلوعه وجود ناقص است، لکن چون مستکفی بالذات است، در رسیدن به کمالات لایق، احتیاج به مکمل خارج از ذات خود و مبادی وجود خود نیاز ندارد، و بدون معلم خارجی به مقامات عالیه از تجرد می‌رسد.

۸- صوری که در ماده حلول می‌کنند، مصداق نقایض خود واقع نمی‌شوند. بر انسان خارجی، "لانسان" و بر نار خارجی، "لنار" صدق نمی‌کند، برخلاف آتش نفسانی و انسان ذهنی که به حسب حمل شایع صناعی انسان و نار نیستند.

مربع جانبی، در عین تساوی از یکدیگر، متمایز خواهند بود. حال سؤال این است که "ما به الامتیاز" در این دو مربع چیست؟ از طرفی تمایز دو شیء از سه صورت خارج نیست: الف) تمایز به حسب ذات و ماهیت؛ ب) تمایز به حسب لوازم ذات؛ ج) تمایز به حسب امر عارض بر ذات.

تردیدی نیست که صورت نخست درباره مربع-های مورد بحث جاری نیست، چرا که بر حسب فرض، این دو از حیث ماهیت تفاوتی ندارند و هر دو در مربع بودن مشترکند. از سوی دیگر، لوازم ماهوی این دو نیز تفاوتی با یکدیگر ندارند، پس تمایز در لوازم ذات هم نخواهد بود. در نتیجه، تنها صورت باقی مانده، آن است که تمایز دو مربع جانبی تخیل شده به لحاظ امر خارجی غیرلازم باشد. در صورت اخیر نیز دو احتمال وجود دارد: یا حصول امر ممیز غیرلازم برای یکی از دو مربع جانبی نیازمند فرض و اعتبار خاصی از سوی ماست، یا نیازمند چنین فرض و اعتباری نیست. احتمال اول؛ یعنی تابعیت تمایز دو مربع از فرض و اعتبار ما به دو دلیل باطل است: اول آنکه پس از تخیل سه مربع مذکور، دیگر به انجام کار دیگری مانند انجام فرض یا اعتباری خاص برای حصول تمایز بین دو مربع جانبی نیازی نداریم، بلکه به مجرد تخیل ما تمایز یاد شده حاصل می‌گردد. اگر تمایز دو مربع تابع فرض و اعتبار ما می‌بود، می‌توانستیم به راحتی و با یک تعامل ذهنی کاری کنیم که مربع سمت راست همان مربع سمت چپ گردد و تمایز آن دو مرتفع شود، لیکن چنین کاری ممکن نیست؛ بلکه تمایز دو مربع امری واقعی است که به تبع اعتبار ما تغییر نمی‌کند.

باید در دوران پیری و یا در هنگام ضعف و فتور ناشی از امراض و آفات، دچار ضعف و فتور گردند؛ و حال آنکه چنین نیست، زیرا قوه تخیل و توهم در بعضی از افراد سالخورده و یا مریض به حال خود باقی است. وی سپس صورت قیاس را این‌گونه بیان می‌کند: "اگر قوه خیال، قوه طبیعی و قائم به این بدن باشد، باید هرگاه آفت و مرضی بر محل قوه خیال عارض شود، موجب اختلال در عمل تخیل گردد، در حالی که چنین نیست، پس قوه خیال مجرد است" (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۸: ۲۹۴).

۳. دلایل ابن سینا در انکار تجرد خیال

شیخ رئیس معتقد است هیچ ادراک جزئی مجرد نیست. بنابراین، با توجه به اینکه ادراک خیالی، ادراکی جزئی است، نمی‌تواند مجرد باشد، بلکه ادراکی است جسمانی و مادی. لذا در آثار فلسفی خود، از جمله *الشفاء و النجاة* بر جسمانی بودن خیال تصریح دارد. "... فقد اتضح ان الادراک الخیالی هو ایضاً بجسم" (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۳۵۰). ابن سینا در کتاب *النفس من الشفاء* در نفی تجرد خیال و برای اثبات جسمانی بودن ادراک خیالی سه دلیل آورده است که ضمن آوردن آن دلایل، نقدهای ملاصدرا بر آنها نیز تقریر خواهد شد.

۴.۱. دلیل اول ابن سینا بر جسمانی بودن خیال و نقد آن

ابن سینا در استدلال اول خود بر جسمانی بودن خیال می‌گوید در ذهن خود مربعی را تخیل می‌کنیم که در طرفین آن، دو مربع مساوی با یکدیگر واقع شده‌اند؛ به‌گونه‌ای که هرکدام دارای جهت خاصی (مثلاً یکی در سمت راست و دیگری در سمت چپ مربع وسطی) هستند. بدیهی است که در ظرف خیال ما دو

اشیا متمایز است) موجب تمیز صورت خیالی آن در ذهن بشود، باید نسبتی بین آن صورت و شیء خارجی برقرار باشد و در مواردی که بنابر فرض، صورت متخیل دارای وجودی خارجی نیست، حصول چنین نسبتی محال است، زیرا مستلزم حصول نسبت بین صورت خیالی و عدم صرف است پس در مواردی که صور خیالی فاقد مصداق خارجی اند، نمی‌توان تمایز آنها را تابعی از تمایز محل و ماده خارجی دانست، بلکه تمایز چنین صوری به تمایز محل آنها در ذهن است.

نکته دوم آن است که اگر محل دو مربع در خارج با یکدیگر متفاوت باشد، ولی در ذهن هر دو مربع در محل واحدی حلول یابند، دیگر ترجیحی برای مربع تخیل شده در ذهن به یکی از دو مربع خارجی وجود نخواهد داشت. به تعبیر ساده‌تر، اگر تفاوت دو مربع صرفاً به تفاوت محل خارجی آنها باشد و در ذهن هر دو مربع برهم منطبق شوند، در این صورت در حقیقت، در ذهن بیش از یک مربع نخواهیم داشت و در این صورت، هیچ عامل مرجّحی وجود ندارد که تعیین کند صورت متخیل ما به کدام یک از دو مربع خارجی متعلق است. (علاوه بر آن، اساساً طبق فرض اولی، ما در ذهن خود دو مربع متمایز از یکدیگر تخیل کرده‌ایم و اینک به دنبال تعیین وجه تمایز آن دو هستیم و لذا این احتمال که در ذهن دو مربع بر یک-دیگر منطبق شوند، با اصل فرض ما ناسازگار است.)

پس از رد احتمالات بالا، تنها احتمال معقول آن است که تمایز دو مربع یاد شده به حسب حامل ثانوی و محل ذهنی آنها باشد، زیرا در غیر این صورت تمایز این دو در ذهن و اختصاص یکی از آنها به یک "عارض ممیز" امکان‌پذیر نخواهد بود. در نتیجه، باید

دلیل دوم آن است که اعتبار کردن یک عارض فرضی در یکی از دو مربع، برای ایجاد تمایز در میان آن دو، متوقف بر این امر است که ابتدا شخص اعتبارکننده یکی از دو مربع را انتخاب کند تا بتواند با اعتبار امری عارضی در آن، آن را از دیگری متمایز سازد، بنابراین، لازم است که در مرتبه قبل، تمایزی بین دو مربع وجود داشته باشد تا بتوان یکی از آن دو جهت فرض عارضی خاص را در آن برگزید، در نتیجه، اعتبار و فرض عارض در یکی از دو مربع متوقف بر تمایز قبلی آن دو است. پس اگر تمایز آن دو در گرو اعتبار و فرض عارض باشد، مستلزم دور خواهد بود.

پس از ابطال احتمال نخست (یعنی تبعیت تمایز دو مربع از اعتبار و فرض ما) نوبت به بررسی احتمال دوم می‌رسد. احتمال دوم این است که تمایز مربع-های خیالی، توفقی بر فرض و اعتبار ما ندارد، بلکه این تمایز پیش از هرگونه فرض و اعتباری حاصل است. در این صورت، تنها چیزی که به عنوان ممیز می‌توان در نظر گرفت، حامل (یا همان محل) دو مربع می‌باشد. به عبارت دیگر، تفاوت محل دو مربع سبب تمایز و تغایر آن دو گشته است. حال ممکن است حامل مورد بحث، حامل اولی باشد؛ یعنی ماده خارجی که مربع در خارج آن حلول کرده یا حامل ثانوی؛ یعنی ذهن.

احتمال نخست به دو دلیل باطل است: اول آنکه ما امور زیادی را تخیل می‌کنیم که فاقد وجودی خارجی اند و در خارج معدوم‌اند، در این صورت محال است تمیز این صور به سبب تمیز وجود خارجی آنها باشد، زیرا ناگفته پیداست که برای آنکه وجود خارجی شیء (که خود به تبع محل مادی‌اش از سایر

دارد، با یک اعتبار و فرض، به مربع واقع در سمت چپ تغییر داد، بلکه جهات موجود در این صور و تمایز آنها امری است واقعی که مستقل از اعتبار ما وجود دارد. بدین ترتیب، آشکار می‌شود که به دلیل تفاوت مذکور بین مفاهیم عقلی و صور خیالی نمی‌توان از اوصاف یکی، احکامی را برای دیگری اثبات کرد (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۶۴-۲۵۹).

اما به اعتقاد ملاصدرا، نفس مانند ماده‌ای نیست که صورتی را قبول کند و محل انطباع صور ادراکی باشد تا سخن از تطابق و محل انطباع به میان آید و با تجرد نفس ناسازگار باشد. قیام صور ادراکی به نفس، از قبیل قیام عرض حال در محل مادی نیست، بلکه قیامی "صدوری" و "ایجابی" است. به عبارت دیگر، نفس "فاعل مدرکات خود است، نه قابل آنها." از سوی دیگر، در دلیل اول مطرح شده بود که تمایز صور خیالی یا به حسب ذات آنهاست و یا به حسب لوازم ذات، یا به لحاظ امر عارض بر ذات، لیکن مدعای ما این است که تمایز این صور لازمه وجود آنهاست؛ بدین معنا که وقتی نفس مثلاً صورت خیالی مربعی را انشاء می‌کند، جهت خاص این صورت (مانند آن که سمت راست یا چپ باشد) با وجود آن از سوی نفس جعل می‌شود، نه آنکه به جعلی مستقل و جداگانه نیاز داشته باشد. بنابراین، منشأ تکثر فردی فقط از جانب ماده نیست و ممکن است از ناحیه فاعل باشد و به واسطه جهات متکثره موجود در فاعل بدون مداخلت ماده، تکثر فردی حاصل شود.

و چون نفس سمت خلّاقیت نسبت به صور موجوده در صقع خود دارد و قیام صور به نفس قیام صدوری است، نه قیام حلّولی و صور از مُنشئات نفس ناطقه‌اند؛ ممکن است بگوییم تخصص یکی از

گفت که صور خیالی در محلی جسمانی مرتسم می‌شوند و به تبع جهات و اوضاع خاص محل جسمانی خود از یکدیگر متمایز می‌شوند؛ مثلاً مربعی که در سمت چپ محل ارتسام متخیلات (که مثلاً بخش خاصی از مغز است) منطبق می‌گردد؛ از مربعی که در سمت راست آن انطباع یافته است، متمایز می‌شود.

اگر اشکال‌کننده‌ای بگویید: ما می‌توانیم ابتدا مفهوم کلی "مربع" را تعقل کنیم و پس از تصور مفاهیم کلی "راست" یا "چپ" آن را به صورت قیدی به مفهوم مربع اضافه نماییم. بدین ترتیب، مفهوم "مربع راست" (یعنی مربع واقع شده در سمت راست) و "مربع چپ" به صورت متمایز از یکدیگر در نزد عقل حاصل می‌شود، بدون آنکه نیازی به محل جسمانی برای این مفاهیم داشته باشیم. بنابراین، تصور دو صورت متمایز از یکدیگر، به شکلی که گذشت، به هیچ‌وجه مستلزم وجود محلی جسمانی که عامل تمایز گردد، نیست، زیرا صور مفاهیم کلی مجردند و مستقیماً توسط نفس مجرد ادراک می‌شوند، بدون آنکه پای یک قوه جسمانی در میان باشد.

ابن سینا در پاسخ به اشکال فوق می‌گوید اضافه کردن قید راست یا چپ به مفهوم کلی مربع فرضی است که زمام آن به دست عقل است و از این رو می‌تواند، پس از مقید کردن مفهوم مربع به مفهوم "قرار داشتن در سمت راست" بی‌درنگ فرض خود را تغییر دهد و آن را مثلاً به مفهوم "قرار داشتن در سمت چپ" تبدیل کند، لیکن استدلال ما در حوزه صور خیالی است و گفته شد که راست یا چپ بودن این صور تابع فرض و اعتبار ما نیست و نمی‌توان صورت خیالی مربعی را که در سمت راست قرار

دو مربع به سمت راست و مربع دیگر به سمت چپ، به مجرد اعتبار ذهن و انشاء نفس است و هر وقت که نفس بخواهد مربع سمت راست را در موضع مربع سمت چپ قرار دهد، باید از اول مماثل آن را ایجاد نماید، چون صور قائمه به خیال قیام صدوری به نفس دارند و حلول در ماده ننموده‌اند و تجرد برزخی دارند. نمی‌توان مثلاً مربعی را تبدیل به مربع دیگر نمود، چون ذات مربع بدون حلول در ماده‌ای مجعول نفس است؛ جهات متکثره موجود در فاعل برای تکثر فردی کافی است و احتیاج به ماده قابل‌ه ندارد. بنابراین، آنچه مستقیماً از سوی قوه خیال درک می‌شود و آنچه واهمه با وساطت قوه خیال درک می‌کند؛ صوری هستند که توسط جهات فاعلی نفس "ایجاد" و "انشاء" می‌گردند و لذا تمایز آنها نیز ناشی از جهات فاعلی است و نیازی به تقدم ماده قابل نیست (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۸: ۲۳۸ - ۲۳۵).

۴،۲. دلیل دوم ابن سینا بر جسمانی بودن خیال و نقد آن

ابن سینا در کتاب النفس دلیل دوم بر جسمانی بودن خیال را این‌گونه تقریر می‌کند که گاه ما دو صورت خیالی در ذهن داریم که در ماهیت مشترکند، لیکن به لحاظ مقدار با یک‌دیگر متفاوتند مثلاً دو مربع را تخیل می‌کنیم که یکی بزرگ و دیگری کوچک است. بدیهی است که این دو صورت با یک‌دیگر متفاوتند. اگرچه تمایز آنها به لحاظ اختلاف در ماهیت نیست. حال این سؤال مطرح می‌شود که منشأ تفاوت این دو چیست؟ منشأ تفاوت یا از ناحیه اشیا خارجی است که صور خیالی از آنها أخذ شده است و یا مربوط به ذهن ماست (به‌عنوان أخذ و گیرنده این صور). بطلان فرض اول آشکار است، زیرا در بسیاری از موارد

صور خیالی مصداق خارجی ندارند تا بگوییم تمایز این صور به تبع تمایز مصداق خارجی آنهاست. پس تمایز این صور از ناحیه مصداق نیست. با بطلان فرض اول، فرض دوم متعین می‌گردد؛ و معلوم می‌شود که تمایز صور خیالی از حیث مقدار به خود ذهن باز می‌گردد، یعنی صورت بزرگتر در جزء بزرگتری از محل جسمانی و صورت کوچکتر در جزء کوچکتر آن مرتسم شده است. به عبارت دیگر، کمیت مقداری صورت متخیل تابع کمیت محل جسمانی آن است. بدین ترتیب، اثبات می‌شود که صور خیالی در محلی مرتسم می‌گردند، نه آن که در نزد نفس مجرد حاصل شوند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۶۴).

اما ملاصدرا حصر دو فرض ذکر شده در استدلال ابن سینا را نمی‌پذیرد و بر این باور است که می‌توان فرض سوم را نیز در نظر گرفت، به این صورت که تمایز مقداری صور خیالی متمائل، نه از ناحیه اشیا خارجی است (مأخوذ منه) و نه از جهات قابل و مادی ذهن (آخذ)، بلکه منشأ تمایز، جهات فاعلی آخذ است؛ یعنی ایجاد و انشای آخذ (قوه خیال) است که منشأ تفاوت و تمایز صور مذکور می‌گردد (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۸: ۲۳۸).

۴،۳. دلیل سوم ابن سینا بر جسمانی بودن خیال و نقد آن

ابن سینا در تقریر دلیل سوم بر جسمانی بودن خیال بر این باور است که ما نمی‌توانیم شیخ واحدی را به گونه‌ای تخیل کنیم که هم سیاه باشد و هم سفید؛ همان‌گونه که در خارج نیز اجتماع سیاهی و سفیدی در نقطه واحد امکان‌پذیر نیست. بنابراین، برای تصور سیاهی و سفیدی در شیخ واحد، تنها راه ممکن آن است که هر کدام را به صورت متمایز در جزئی از

شیخ مذکور تصور کنیم. این مسأله به خوبی نشان می‌دهد که دو جزء مزبور شیخ از نظر وضع متمایزند؛ یعنی شیخ خیالی ما دارای اجزای متمایزی است که هریک وضع خاصی دارند. لازمه این معنا، آن است که محل ارتسام صور خیالی، محلی جسمانی باشد، زیرا در غیر این صورت بین امر ممتنع؛ یعنی تخیل سیاهی و سفیدی در نقطه واحد، با امر ممکن؛ یعنی تخیل سیاهی و سفیدی در دو نقطه متمایز از یک دیگر؛ تفاوتی نخواهد بود. به عبارت دیگر، امتناع حالت اول و امکان حالت دوم نمی‌تواند علتی جز وضع داشتن صور خیالی و جسمانی بودن محل آنها داشته باشد (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۶۵).

ملاصدرا در ردّ دلیل سوم ابن سینا می‌گوید اگر چه تغایر و تمایز صور خیالی و تفاوت آنها از حیث کمیت و اشاره خیالی قابل انکار نیست و اگر چه اشاره خیالی (اشاره به صور ذهنی خاص در وعای خیال) حاکی از تمایز مدرکات خیال است، اما از این تغایر و تمایز لازم نمی‌آید که یا نفس را جوهری مادی بدانیم و یا ادراک صور خیالی جزئی را از آن نفی کنیم. دلیل مطلب آن است که تمایز صور خیالی به حسب اشاره خیالی به هیچ وجه مستلزم این نیست که این صور دارای همان وضع و جهتی که در اشیای مادی هست؛ گردند (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۸: ۲۳۸).

۴. ارتباط معاد جسمانی با تجرّد خیال

معادباوران در کیفیت معاد اتفاق نظر ندارند؛ بسیاری از متکلمان معتقدند که معاد، فقط جسمانی، است زیرا روح در نزد آنان جرم لطیفی است ساری در بدن، نه جوهری مجرد و مغایر با بدن تا برای او معادی جداگانه باشد و از طرفی بسیاری از فلاسفه معتقدند که معاد فقط روحانی است. عده کثیری از

حکمای متأله و عرفای اسلام نیز به هر دو معاد (روحانی و جسمانی) معتقدند. ملاصدرا ادعا می‌کند: تاکنون در کلمات و آثار این دسته سوم، دلیل و برهان عقلی قاطعی بر اثبات این مدعا نیافته‌ام، ولی ما با طرح اصول هفتگانه، برهان عرشی برای اثبات این مدعا اقامه نموده‌ایم و اثبات کرده‌ایم که شخص مُعاد در روز قیامت از حیث بدن عیناً همان شخصی است که در دنیا می‌زیسته؛ به طوری که هر کسی او را ببیند، می‌گوید این همان شخصی است که در دنیا دیدم.

ملاصدرا در کتاب *الشواهد الربوبیه* برهان عرشی خود در اثبات معاد جسمانی از طریق تجرّد خیال را بر هفت اصل مبتنی می‌سازد:

اصل اول: قوام و بقای هر موجود طبیعی در این عالم به صورت نوعیه اوست که مبدأ فصل اخیر اوست، نه به وجود اجناس و فصول عالی و یا متوسط، اگر اجناس و یا فصول عالی و متوسطی داشته باشد، زیرا اجناس و فصول مذکور همگی لوازم ذات و حقیقت اویند، نه مقوم ذات و حقیقت او؛ و همچنین وجود و تحقق هر موجود مرکب طبیعی تنها به صورت کمالیه اوست و احتیاج به ماده، تنها به علت ضعف وجودی آن و قصور آن از استقلال به ذات خویش و انفراد از ماده حامل آن است، زیرا ماده هر چیزی همان قوه‌ای است که حامل حقیقت ذات اوست، نه داخل در اصل ذات و حقیقت او. پس تعیین و تشخّص این بدن از آن حیث که بدن این نفس است، به همین نفس است؛ هر چند ترکیب بدن، تبدل و تغیر و همچنین تعیین و تشخّص اعضای بدن، از قبیل دست و انگشتان مخصوص، همواره به تبعیت نفس و تعیین اوست.

نیست در این که آنچه نفس به قوه مصوره خود در ذات خویش تصور می‌کند و با چشم خیال مشاهده می‌کند، در این عالم موجود نیست، و الا هر صاحب دیده سالمی آن را مشاهده و یا لمس می‌نمود، بلکه در عالمی غایب از این حواس پنجگانه ظاهری موجود است، زیرا این حواس، خود دارای وجودی مادی‌اند و جز آنچه مقارن با ماده است را ادراک نمی‌کنند.

اصل پنجم: قوه خیالیه و جزء حیوانی انسان که منبع حیات اوست؛ جوهری است مجرد از بدن. پس این قوه خیالیه و جزء حیوانی، هنگام متلاشی شدن این قالب مرکب از عناصر و اضمحلال اعضا و آلات وی به حال خود باقی است و هیچ گونه فساد و اختلالی در آن راه ندارد.

اصل ششم: خدای متعال نفس انسان را بدان گونه آفرید که دارای قدرت بر ابداع صوری است غایب از حواس بدون مشارکت ماده و هر صورتی که از هر فاعلی بدون وساطت ماده صادر می‌گردد، حصول آن صورت در ذات خویش عین حصول اوست برای فاعل خویش و حصول چیزی برای چیزی مشروط به حلول وی در آن چیز نیست. صور کلیه موجودات حاصل برای واجب الوجود و قائم به اویند، بدون آنکه در وی حلول کنند و یا ذات او به آن‌ها صور متصف گردد. و حصول صورت برای فاعل او اشد از حصول او برای قابل اوست، زیرا فاعل شیء در حد ذات واجد اوست و قابل شیء در حد او فاقد اوست. اصل هفتم: ماده‌ای را که حکما برای وجود حوادث و حرکات صور و طبایع جسمانیات اثبات کرده‌اند، در حقیقت جز قوه و استعداد نیست؛ و اصل و منشأ قوه و استعداد امکان ذاتی است؛ و منشأ امکان - خواه

اصل دوم: تشخیص هر چیزی همان وجود مخصوص به اوست؛ خواه مجرد و یا مادی باشد؛ و اما أعراض از لوازم تشخیص هستند، نه از مقومات تشخیص و لذا جایز است که کمیات و کیفیات و اوضاع شخص خاصی مانند یک انسان یا یک حیوان از صنفی به صنف دیگر و یا از نوعی به نوع دیگری تبدیل یابد و شخص مزبور بعینه باقی بماند.

اصل سوم: شخص واحد جوهری مانند انسان، شایسته و آماده آن است که در مسیر اشتداد اتصالی و تحرک جوهری قرار گیرد و هر لحظه از حدی به حد دیگر ارتقا یابد و در هر لحظه به درجه عالیتتری از وجود نایل گردد. آن درجه، اصل و حقیقت اوست و ماسوای آن از اوصاف و احوال، همگی از آثار و لوازم آن درجه‌اند، بلکه وجود، هر چه قویتر باشد، احاطه او به مراتب ماقبل بیشتر و جامعیت او نسبت به درجات کاملتر خواهد بود.

اصل چهارم: صور و مقادیر همان‌طور که از ناحیه فاعل بر حسب استعداد ماده قابل و با مشارکت دخالت آن حاصل می‌گردد، همچنین از ناحیه فاعل بدون مشارکت قابل، حاصل می‌گردد، مانند وجود افلاک و کواکب و حصول آنها از ناحیه مبادی فعاله، زیرا صور و مقادیر جرمانیه اجرام سماوی از ناحیه مبادی عالییه بر سیل ابداع به وجود آمده‌اند. ... و از این قبیل است صور خیالییه صادر از نفس به وسیله قوه خیالییه، از قبیل اشکال و مقادیر بزرگ و اجرامی، نظیر افلاک با تعدادی بسیار، از نوع صور جسمیه، زیرا این صور خیالییه نه قائم به جرم دماغ‌اند و نه موجود در عالم مثال کلی، بلکه در عالم نفس و ناحیه‌ای از نواحی نفس، خارج اجرام و اجسام این عالم هیولانی (به نام عالم خیالی) هستند و شکی

صور و تغییر قالب و پیکر باقی خواهد بود، بدون آنکه تناسخی لازم آید و هر عملی از نیک و بد که در دنیا انجام داده است نتیجه آن عمل در روز جزا به صورت پاداش در جسم او ظاهر و آشکار می‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۳۸۲-۳۷۷).

اما اینکه چه اجزایی از بدن انسان همراه نفس بعد از مرگ باقی می‌ماند؟ ملاصدرا در جای دیگری از کتاب شواهد می‌گوید: در نزد ما برهانی است قاطع که دلالت می‌کند بر بقای قوه خیالی که مقام و مرتبه او آخرین درجه و مرتبه نشأء دنیوی و نخستین درجه و مرتبه نشأء اخروی است. پس هنگامی که نفس، بدن را رها کرد و قوه متخیله را که وسیله ادراک صور جسمانی است، با خود همراه برد، می‌تواند به وسیله آن امور جسمانی را ادراک کند و ذات خویش را با صورت جسمانی که با آن صورت در زمان حیات اشیاء را احساس می‌نمود، تخیل کند؛ همان‌طور که در عالم خواب، بدن شخصی خود را تصور نموده، احساس مادی را تخیل می‌کرد، با آنکه کلیه قوای جسمانی و آلت و مواضع ادراک همگی در حالت تعطیل و رکود بودند، زیرا برای نفس در حد ذات خویش با قطع نظر از بدن و قوا و آلات بدن نیروی سامعه، باصره، ذائقه، شامه و لامسه‌ای است که به وسیله آنها کلیه محسوسات غایب از این جهان را به نحو جزئی و با همه خصوصیات ادراک می‌کند و نفس در آنها تصرف می‌کند و به کار می‌اندازد. این حواس مکنون در ذات نفس، اصل و مبدأ حواس دنیوی موجود در بدن‌اند، جز اینکه حواس دنیوی در مواضع مختلفی از بدن قرار گرفته‌اند، زیرا وجود آنها وجودی مادی و هیولانی است که این حامل آنهاست، ولی آن حواس مکنون در ذات نفس همگی در موضع

امکان ذاتی و یا امکان استعدادی-، نقص وجود و یا فقر و احتیاج اوست. پس تا زمانی که نقص و قصور در وجود چیزی مشهود است دائماً در صدد تحصیل کمال پس از نقص و فعلیت بعد از قوه است، تا آنگاه که نقص به کلی مرتفع شود و قوه به فعلیت مبدل گردد (البته، ممکن است کسی در این اصل ملاصدرا اشکال نماید که اگر منشأ قوه و استعداد امکان ذاتی باشد، در مورد فرشتگان نمی‌تواند صدق کند).

سپس ملاصدرا از بیان اصول هفتگانه نتیجه می‌گیرد که چون اصول هفتگانه مسلم و مبرهن گشت و معلوم شد که با فرض بقای نفس، اختلاف ماده در نحوه وجود و سایر خصوصیات، اخلاقی به بقای شخص مُعاد و تعیین او وارد نمی‌سازد و بقای او مرهون بقای خصوصیات او نیست، ثابت و مسلم می‌گردد که شخص مُعاد در روز قیامت، هم از حیث نفس و هم از حیث بدن، عیناً همان شخصی است که در دنیا می‌زیسته و اینکه تبدل خصوصیات بدن در نحوه وجود و مقدار و وضع و سایر امور، ضرری به بقای شخص نمی‌رساند. لذا اگر انسانی را در زمان سابق دیده باشی و سپس او را پس از گذشت زمانی طولانی ببینی، در حالی که کلیه احوال و اوضاع و خصوصیات جسمانی او تغییر یافته، می‌توانی حکم کنی که این شخص همان انسانی است که قبلاً دیده‌اید. پس با فرض بقا و انحفاظ نفس، اعتبار و اعتنائی به تبدل ماده بدن نیست. نه تنها این قاعده در مورد مجموع بدن صادق است بلکه تشخص هر عضوی از اعضای بدن نیز به همین منوال است؛ و لو آن عضو انگشتی از بدن باشد. پس جوهر و ذات انسان مؤمن یا گنهکار در دنیا و آخرت یکی است و روح او که ذات و حقیقت جوهر اوست، همواره در ضمن تبدل

دهد. از این‌رو، از میان ادراکات چهارگانه نفس (ادراک عقلی، وهمی، خیالی و حسی) فقط ادراک عقلی را مجرد می‌داند. او در آثار فلسفی خود دلایل متعددی را در نفی تجرد ادراکات غیرعقلی، به ویژه ادراک خیالی اقامه نموده است، ولی صدرالمتألهین با رد مبنای ابن سینا در تجرد قوا، معتقد به تجرد خیال است. همان‌گونه که در این نوشتار بیان شد، او نه تنها به ادله منکران تجرد خیال پاسخ می‌دهد، بلکه خود دلایل متعددی را در اثبات تجرد خیال بیان نموده است. و نکته مهمتر این‌که همان‌طوری که در این مقاله نشان داده شد، ملاصدرا ادعا نمود که از راه تجرد خیال به اثبات فلسفی معاد جسمانی پرداخته است که تا زمان او فیلسوف دیگری نتوانست برهان فلسفی بر آن اقامه نماید؛ هرچند برخی از استدلالاتی که ملاصدرا برای اثبات تجرد خیال بیان نموده است؛ استدلالات تجربی هستند که در صحت و درستی آنها تردید وجود دارد، چون استدلالات برآمده از تجربه ما از جهان خارج را نمی‌توان برهان عقلی قلمداد نمود.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- آشتیانی، سید جلال‌الدین. (۱۳۶۰ ه. ش). شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا، تهران: انتشارات نهضت زنان مسلمان.
- ۳- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۹۹۲ م). الاشارات و التنبیها، لبنان: بیروت.

واحد و محل واحدی قرار دارند، زیرا حامل آنها تصورات و ادراکات آنها نفس است.

پس هنگامی که انسان بمیرد و نفس او با کلیه قوای مخصوص به ذات نفس که از آن جمله قوه متصوره است، بدن را رها کرد، در این هنگام ذات خویش را ذاتی جدا از عالم دنیا و نشأ جسمانی تصور می‌کند، و با کمک قوه واهمه، خویشتن را چنان می‌پندارد که این همان انسانی است که در قبر مدفون گردیده و کلیه آلام و رنج‌های جسمانی را که به‌عنوان عقوبت کیفر اعمال به او رسیده است؛ درک می‌کند؛ همان‌طور که در شریعت اسلام و سایر شرایع وارد شده است؛ و این همان عذاب قبر است که صاحب شریعت خبر داده است و اگر اهل سعادت باشد، ذات خویش را بدان صورتی که مطلوب و ملایم با طبع اوست، تصور می‌کند و اموری را که به‌عنوان ثواب و پاداش به او وعده داده شده است، مشاهده می‌کند و به آنها نائل می‌گردد و این همان ثواب قبر است که صاحب شریعت وعده داده است؛ همان‌طوری که پیغمبر اکرم (ص) فرموده است: "القبرُ روضةٌ من ریاض الجنَّةِ او حُفرةٌ من حُفر النیران (مجلسی، ج ۶: ۲۶۷)؛ یعنی قبر باغی از باغ‌های بهشت یا گودالی از گودال‌های آتش جهنم است (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۳۹۲-۳۹۳).

نتیجه

چنانکه در این نوشتار معلوم گردید، در اصل تجرد نفس اختلاف نظری بین ابن سینا و ملاصدرا وجود ندارد، بلکه اختلاف این دو فیلسوف در ادراکات نفس، خصوصاً تجرد نفس در مقام خیال است. ابن سینا فقط عقل را مدرک کلیات می‌داند و هر نوع ادراک جزئی را به قوای مادی و جسمانی نسبت می‌-

۱۵- مجلسی، محمد باقر. (۱۳۶۳). بحار الانوار، جلد ششم، دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.
۱۶- هاتف اصفهانی. (۱۳۷۳). دیوان هاتف، با تصحیح وحید دستگردی، تهران: موسسه انتشارات نگاه

۴- _____ . (۱۳۶۴). الشفاء، الهیات، با تصحیح و مقدمه دکتر ابراهیم مدکور، لبنان: بیروت.
۵- _____ . (۱۳۷۵). الشفاء کتاب النفس، با تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم: مرکز انتشارات اسلامی.
۶- _____ . (۱۳۶۲). المباحثات، قم: انتشارات بیدارفر.
۷- _____ . (۱۳۶۴). النجاة من الغرق فی بحر الضلالت، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۸- حکیمی، محمد رضا، محمد علی. (۱۳۶۰). الحیاة، قم: دفتر انتشارات اسلامی حوزه علمیه قم.
۹- الجوهری. (۱۹۹۰). الصحاح فی اللغة، ج ۱، لبنان، بیروت: انتشارات دارالعلم، چاپ چهارم.
۱۰- رازی، فخرالدین محمد بن عمر. (۱۴۱۱ ه. ق). المباحثات المشرقیه، قم: انتشارات بیدارفر.
۱۱- شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۴۱۰ ه. ق). الحکمة المتعالیة، فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۱۲- _____ . (۱۳۶۶). الشواهد الربوبیة، ترجمه و تفسیر دکتر جواد مصلح، تهران: انتشارات سروش.
۱۳- _____ . (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، با تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران: انتشارات حکمت.
۱۴- _____ . (۱۳۷۱). مفاتیح الغیب، با ترجمه و تعلیق محمد خواجهوی، تهران: انتشارات مولوی.

The Comparison of Ibn Sina and Molla Sadra's Views Concerning the Immateriality of the Imagination and its Relation to Bodily Resurrection

Yazdani, A *

Abstract:

One of the important issues which has differentiated Ibn Sina's views from Sadra's on psychology is the immateriality of imagination. Although Ibn Sina dealt with immateriality of imagination by scepticism in some of his writings such as *al-Mobahebat*, but on the basis of his philosophy, which considers intellect as simply perceiving general notions and ascribes any partial perception to material faculty, he does not believe in the immateriality of imagination. Hence, he states implicitly in his *al-Najat* that imaginative perception is material and not immaterial. In his books *al-Nafs men-al-Shefa* he presents three different arguments for the materiality of imagination. In contrast, Sadra believes in the immateriality of imagination and argues for the immateriality of imagination in his varied writings. In his book *al-Shavahed al-Robobiyeh* Sadra argues metaphysically for the bodily resurrection through the immateriality of imagination. He contends that nobody could argue metaphysically for bodily resurrection. The purpose of this paper is firstly, the comparison of Ibn Sina and Molla Sadra's views concerning the immateriality of imagination and then to assess their arguments, and secondly, to assess Sadra's arguments for the bodily resurrection through the immateriality of imagination. It is shown that the truth of some of the arguments he presented are doubtful.

Keywords:

Immateriality, Imagination, Molla Sadra, Ibn Sina, Perception, Bodily Resurrection.

* Assistant Professor. Department of Philosophy, the University of Tehran.

A Methodological Comparative Research between Sheikh Sadogh and Sheikh Mofid' Theological Theory

Neyazi, M*
Mahmoodi, A**

Abstract:

Islamic theologians did not take a specific method to prove their religious beliefs and answer to the objections. Thus, we have tried in this article to research and compare between two known Shiite theologians' theological methods and foundations those are Sheikh Sadogh from Qom School and Sheikh Mofid from Baghdad School. so, it would be clear the status of reason and narration in these theological scholars' viewpoints. The, ratio of their uses of reason and narration in religious doctrines and answering to the objections have been evulvuated and proved that Sheikh Sadogh have preferred the narration method in proving the beliefs but not mean that he has left reason at all, but he has choose the narrations those have rational argument dimensions. In the other hand Sheikh Mofid in giving a special scope to reason and having a rationalistic attitude tried to prove the religious doctrines and defend. In proving our assumption, we did not rely on the generalities and used the two scholars' written works

Keywords:

Sheikh Mofid, Sheikh Sadogh, Reason, Narration.

* M. A. Student of Islamic Sciences, the University of Isfahan.

** Assistant Professor. Department of Islamic Sciences, the University of Isfahan.

Comparative Study of Christian Trinity and Indian Trimurty

Farhang Ghahfarokhi, A*
Ghodratollahi, E **

Abstract:

Belief to the holy *Trinity* is the most critical axiom of Christian theology which has been criticized more than the others by the two *Abrahamic* religions, that is *Judaism* and *Islam*. The holy *Quran* calls it blasphemy and heresy in original *Christianity* but Christians whom call themselves Unitarian, interpret this *Trinity* in view of *Unity*; so they believe that this antinomy is a mystery.

When studying other traditions we encounter ternaries which of course the *Indian Trimurti: Brahma, Vishnu* and *Shiva* is the most important one. These two ternaries have simibrities and differences; this *Trimurti* has had deep effects on the *Indian* society in the case that each of these *Gods* are appreciated and prayed independently in a pantheistic system. In this article, free from inter religion viewpoints we assess the essence of *Trinity* from the metaphysical viewpoint and it's relation to *Unity*. Finally after investigating the meaning of *Christian Trinity* and *Indian Trimurti* we go to the comparative study of these two ternaries.

Keywords:

Trinity, Father, Son, Holly Spirit, Vishnu, Shiva.

*M. A. Student in Religions & Gnosis, the University of Kashan.

** Assistant Professor, Department of Philosophy & Religionsons, the University of Kashan.

Infertility Treatments and Determination of Fetus Gender don't Challenge God's Justice and Wisdom

Dezhkam, L*
Abbaszadeh Jahromi, M**

Abstract:

Application of modern technology to cure barrenness has arisen challenges in various aspects some of which are ethical, legal and ideological. One of the ideological challenges, inserted in the above topic, has been discussed through this essay.

The cause-effect system ruling the universe, helps a lot to determine God's; the Almighty; Justice and Wisdom in creation. Therefore, the creation of the barren person, in the framework of that system, doesn't conflict with His Justice and Wisdom. Of course, based on the penal justice, God will compensate these deficiencies by either giving rewards or mitigating the punishment. So, unveiling the creation mysteries-and the infertility of some diseases or the ability to do some affairs such as the selection of fetus gender doesn't derange the best Divine system ruling the universe. Besides, these Facts prove the existence of such a system because if the relations weren't established in the system, how could we access to these facts.

By understanding the best system and the accurate determining of the ordination ruling it, we conclude that fetus gender selection and modern infertility treatments can't be judged as the interference in God's creation and the conflict with God's Justice; rather the stability of the best system is proved through the occurrence of such affairs.

Keywords:

God's Wisdom, Justice, Gender Selection, Infertility Treatments.

* Assistant Professor, Department of Islamic Commandment, the University of Medicin Sciences Jahrom.

** Director, Department of Islamic Sciences, the University of Jahrom.

A Comparison between Concept of Tendency to Gloss Ibn Arabi and Meybodi Mystical Interpretations, a Comparative Study

Khayatian, Q*
Salmani, Y**

Abstract:

Muslim commentators on the basis of commitment to the appearances of various verses and hadith or conservative approach in interpreting the Word of God, in the mystical interpretation and gloss of verses, adopted a different stance. Manuscript, austerity and similarities, in some verses of the Quran is represents the suitable role of gloss in comprehend Inward verses. Among the interpretations of Qur'anic mystical interpretations centered, is gloss.

This paper refers to the lexical meaning Transformation on gloss, the gloss of the concept in his Kashf al-Asrar Meybodi, Ibn Arabi's Tafsire-Quran karimlkarim, and among these, because they disagreed with the gloss of the Quran full of idealism and takes the following gloss. Two commentators have offered their interpretations of the gloss, it is similar, although the gloss of Ibn Arabic Audacity seen, the gloss of the opinion that religion is Meybodi Ashari (Ahle Hadith), and there is no need to mention Arabic in the impetuosity of his much younger than his other works, especially Fous Al Hekam. Mfsrnsbt opposed to the gloss of both revelations about the human intellect is the origin of which is described gloss. Thus, both philosophical and interpretive speakers opposed it as the true interpretation of their gloss and the gloss of the mystical Sufis are considered. Such a definition can be interpreted from two different interpretation of it is defined today. The modern definition of interpretation is rich in both gloss.

Keywords:

Al Alkrym, Interpretation, interpretation Asrar Al-Hekam, Gloss, Religion and Mysticism.

* Assistant Professor. Department of Religions and Sufism, the University of Semnan.

** M. A. Student of Islamic Mystical, the University of Semnan.

The Comparative Study of the Principle of Grace in the View of The Islamic Theologians

Bidhendi, M*
Mohammadpoor, S**

Abstract:

The principle of Grace is the important theologic principle that the different theologic schools in islam applied it in verification of the some of their tenent. The Imamie theologians verificated the principle of Imamat and the mu'tazilite theologians verified the necessity of the promise and threat by the principle of grace. But the Ash'arite theologians and some of the mu'tazila of Baghdad denied this principle and refuted it. As a purpose of this article is the concidering the importance of this principle in the Islamic theology studied the Islamic theologian's rational proofs in verification of the necessity of Grace. In addition to the study of the view of the Sunnite theologians about the principle of Gace And critique of the rational proofs that the opponents of the principle of Grace applied in Refutation of the necessity of Grace. As a result of this article with the study of the Islamic theologian's rational proofs in verification of the necessity of Grace that even the rational proofs that verification of the necessity of Grace by devine mercy and his generosity and his liberality are the certain proofs and have the rational necessity.

Keywords:

The principle of Grace, Obligation, Certain.

* Assistant Professor, Department of Philosophy and Kalam, the University of Isfahan.

** Ph.D. Student in Philosophy of Religion, the University of Isfahan.

Rational Interpretation of Religion From the Perspective of Tabatabai and Ghazali

Hoseini Shahroodi, M*
Mashhadi, T**

Abstract:

Tabatabai's theory regarding the interpretation is based on the Quran. In his view the interpretation is not of concept type but is of objective affairs. His purpose of objectivity is not personage objectivity but his purpose is out of mind. He believes that all the verses of Quran has interpretation. In Ghazali's view interpretation has two aspects, one relates to fundamental meaning and another relates to dream interpretation. The role in the balance in his view is very prominent to explaining the Interpretation. In his view the Interpretation at first relates to concept types and secondly relates to personage.

Keywords:

Intellect, Religion, Ghazali, Tabatabai, Interpretation.

* Associate Professor, Department of Philosophy & Wisdom, Ferdowsi University of Mashhad.

** M.A Student in Islamic Philosophy, Ferdowsi University of Mashhad.

Contents

- Rational Interpretation of Religion From the Perspective of Tabatabai and.....1
Ghazali**
Hoseini Shahroodi, M- Mashhadi, T.
- The Comparative Study of the Principle of Grace in the View of The Islamic....2
Theologians**
Bidhendi, M. Mohammadpoor, S.
- A Comparison between Concept of Tendency to Gloss Ibn Arabi and.....3
Meybodi Mystical Interpretations, a Comparative Study**
Khayatian, Q- Salmani, Y.
- Infertility Treatments and Determination of Fetus Gender don't Challenge.....4
God's Justice and Wisdom**
Dejkam, L - Abbaszadeh Jahromi, M.
- Comparative Study of Christian Trinity and Indian Trimurty.....5**
Farhang Ghahfarokhi- A Ghodratollahi, E.
- A Methodological Comparative Research between Sheikh Sadogh and.....6
Sheikh Mofid' Theological Theory**
Neyazi, M- Mahmoodi, A.
- The Comparison of Ibn Sina and Molla Sadra's Views Concerning.....7
the Immateriality of the Imagination and its Relation to Bodily Resurrection**
Yazdani, A.

Comparative Theology

(Scientific–Research Journal - University of Isfahan)

Editor- Chief: Dr. Mahdi Dehbashi

Managing Editor: Dr. Jafar Shanazari

Editorial Board:

Hamid Reza Ayatollahi (Prof.)

Mohammad Ilkhani (Prof.)

Ahmad Beheshti (Prof.)

S. Ahmad Toyserkani (Asso. Prof.)

Mohsen Jahangiri (Prof.)

Nasrollah Hekmat (Prof.)

Beman Ali Dehghan Mongabadi (Asso. Prof.)

Mohammad Zabihi (Asso. Prof.)

Abbas Zeraat (Asso. Prof.)

Rohollah Alami (Prof.)

Mohammad Kazem Emadzadeh (Assi. Prof.)

Hossin Fallahi Asl (Assi. Prof.)

Ghasem Kakaei (Prof.)

S. Hashem Golestani (Prof.)

Literary Editor (Persian): Naser Karimpour

Literary Editor (English): Mohammad Azadeh

Office Manager: Zahra Beheshtinezhad

Publisher: University of Isfahan

IN THE NAME OF GOD

Comparative Theology

Scientific Research Journal

Comparative Theology

University of Isfahan

Years 2.no 6

Autumn & Winter 2011-2012