



کاوش‌ها سر کلامی

سال اول / شماره دوم / تابستان ۱۳۹۸

فصلنامه (داخلی)

گروه علمی آموزشی کلام اسلامی جامعه الزهراء ع

اعضای هیئت تحریریه به ترتیب حروف الفبا:

اعظم وفائی

استادیار دانشگاه قم

حسن ترکاشوند

عضو هیئت علمی پژوهشکده حج و زیارت

جابر توحیدی

مدرس سطوح عالی حوزه علمیه

علی صفرتیموری کیا

مدرس سطوح عالی حوزه علمیه

غلامرضا رضائی

عضو هیئت علمی پژوهشکده حج و زیارت

مصطفی صدقی

مدرس سطوح عالی حوزه علمیه و استاد دانشگاه

صاحب امتیاز:

جامعه الزهراء ع

مدیر مسئول:

حجة الاسلام والمسلمین حسن ترکاشوند

سر دبیر:

حجة الاسلام والمسلمین علی صفرتیموری کیا

قم، خیابان صدوقی، بلوار بوعلی سینا،

جامعه الزهراء ع

صندوق پستی: ۳۷۱۸۵۳۴۹۳

تلفن: ۰۲۵ - ۳۲۱۱۲۰۷۴

ایمانامه: kavosh.kalami@jz.ac.ir

راهنمای تدوین و تنظیم مقاله

الف) شیوه بررسی و چاپ مقاله

۱. حجم مقاله نباید از ۲۵ صفحه ۳۰۰ کلمه‌ای تایپ شده (۷۵۰۰ کلمه) تجاوز کند (از ارسال مقالات دنباله دار بپرهیزید)؛
۲. مقالات به صورت تایپ شده در نرم افزار Word با قلم IRLotus و سایز ۱۴ باشد؛
۳. گواهی پذیرش بعد از تأیید هیئت تحریریه و سپس ارزیابان علمی فصلنامه، صادر می شود و مقاله در مرحله چاپ قرار می گیرد. برای مقالاتی گواهی پذیرش و چاپ صادر می شود که همه مراحل، ارزیابی کیفی و کمی و یا اصلاحات آن به پایان رسیده باشد؛
۴. مقالات و مطالب منتشر شده در این فصلنامه لزوماً بیان کننده دیدگاه های فصلنامه نیست و مسئولیت مطالب مندرج در هر مقاله بر عهده نویسنده است؛
۵. هیئت تحریریه در قبول یا رد و نیز اصلاح و ویرایش ساختاری و محتوایی مقاله آزاد است (مقاله ارسالی در صورت تأیید یا رد، بازگردانده نخواهد شد و تقدم و تأخر چاپ مقالات با تصمیم هیئت تحریریه صورت می گیرد؛
۶. نقل قول مطالب تنها با ذکر نام فصلنامه بلامانع است.

ب) شیوه تدوین و تنظیم مقاله

- از نویسندگان محترم تقاضا می شود در تدوین مقاله، ضوابط زیر را به ترتیب رعایت کنند:
۱. عنوان مقاله؛ ۲. نام و نام خانوادگی نویسنده همراه با رتبه علمی (مربی، استادیار و یا دانشیار) و سازمان وابسته و رایانامه؛ ۳. چکیده در ۲۰۰ کلمه (حاوی: آئینه تمام‌نمای مقاله و فشرده بحث شامل: تبیین مسئله، ضرورت، سؤال اصلی،

اهداف، روش، نتایج و دستاوردها)، از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آن‌ها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری در چکیده خودداری گردد؛

۴. کلیدواژه (حداکثر ۷ واژه)؛ ۵. مقدمه؛ ۶. بدنه اصلی مقاله (با جهت‌گیری تحلیلی، انتقادی، استنادی، مقایسه‌ای، تطبیقی و استدلالی)؛ ۷. نتیجه‌گیری (بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به صورت گزاره‌های خبری موجز و مختصر بیان می‌گردد)؛ ۸. کتابشناسی؛ ۹. پی‌نوشت (توضیحات ضروری و درج لاتین اسامی و اصطلاحات خاص).

ج) شیوه استناد به منابع و ارجاع‌ها

۱. آدرس دهی باید به صورت «درون‌متنی» باشد: (نام خانوادگی نویسنده، سال نشر، جلد، صفحه؛ مثال: (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۲/۱۳۸)؛
۲. در پایان مقاله، ترتیب و مشخصات کامل منابع و مراجع براساس نام خانوادگی و به صورت الفبایی بدین صورت تنظیم شود:
* کتاب: نام خانوادگی، نام، (سال نشر): عنوان کتاب، مترجم یا مصحح، شماره چاپ، شماره جلد، ناشر، محل نشر؛
* مقاله: نام خانوادگی، نام، (سال نشر): موضوع مقاله، نام فصلنامه / مجله، فصل و ماه انتشار، شماره فصلنامه / مجله؛
۳. در صورتی که منبع بلافاصله تکرار شود، به نوشتن واژه «همان» اکتفا می‌شود و در صورتی که منبع با فاصله تکرار شود، «نام خانوادگی نویسنده، پیشین» نوشته می‌شود. چنانچه جلد و صفحه آن تغییر یافته باشد، آن‌ها نیز افزوده می‌شود؛
۴. برای اعلام متوفی که در متن ذکر می‌شود، ذکر تاریخ وفات در داخل پرانتز مطلوب است. مثال: کلینی (م ۳۲۹ ق).

فهرست

- ۵..... سخن سردبیر
- ۶..... جاودانگی انسان از منظر امام خمینی علیه السلام / دکتر ابراهیم علی پور؛ زینب خاتون شیرین کار
- بررسی مسئله بداء از منظر سید مرتضی علم الهدی علیه السلام و آیت الله جعفر سبحانی / احمد بهشتی مهر؛
- ۴۰..... فاطمه رؤوفی تبار
- ۵۷..... نقش اعتقاد به بداء در زندگی / طاهره محقق؛ زهرا بشیری
- ۸۰..... کارکرد معرفتی فطرت در حوزه اعتقادات با تکیه بر آراء علامه طباطبائی علیه السلام / لیلا سلیمانی
- ۱۰۲..... معرفی شخصیت‌های کلامی (۲) سید مرتضی علم الهدی علیه السلام / سیده کوثر سادات هاشمی
- ۱۰۸..... کتاب‌شناسی (۲) معرفی کتاب پاسخ به شبهات کلامی (دقتراول - خداشناسی) / علی صفرتیموری کیا
- ۱۱۲..... گزارش جلسات دفاعیه پایان نامه‌های گروه کلام اسلامی (۲) / تنظیم: علی صفرتیموری کیا
- ۱۳۰..... معرفی رشته و مقاطع کلام اسلامی / تنظیم: مصطفی صدق

سخن سردبیر

خداوند مَثان را سپاسگزاریم که به ما توفیق داد تا دومیّن شماره از فصلنامه «کاوش‌های کلامی» را منتشر کنیم.

نشریه تخصصی کاوش‌های کلامی، علاوه بر نشر پژوهش‌های طلاب در عرصه کلامی، جهت دستیابی طلاب علاقمند به مباحث تکمیلی در حوزه کلام اسلامی، به معرفی تراث، متکلمان و گزارشی از آخرین دستاوردهای پژوهشی در این زمینه می‌پردازد. در این راستا از طلاب محترم جهت ارائه آثار پژوهشی خود دعوت بعمل می‌آید. نشریه ضمن ارزیابی و انتشار آثار ارسالی، زمینه ارتقاء آن را جهت انتشار در سطح بالاتر فراهم می‌سازد. این شماره از فصلنامه مشتمل است بر چهار مقاله ارسالی طلاب محترم جامعه الزهراء ع.ا.ع. با عناوین «جاودانگی انسان از منظر امام خمینی علیه السلام»، «نقش اعتقاد به بداء در زندگی»، «بررسی مسئله بداء از منظر سید مرتضی علم الهدی علیه السلام و آیت الله سبحانی» و «کارکرد معرفتی فطرت در حوزه اعتقادات با تکیه بر آراء علامه طباطبایی علیه السلام»، «ضمناً معرفی شخصیت کلامی سید مرتضی علم الهدی علیه السلام»، «معرفی کتاب پاسخ به پرسش‌های کلامی»، «گزارش جلسات دفاعیه پایان‌نامه‌های گروه کلام» و «معرفی رشته و مقاطع کلام اسلامی»، از دیگر موضوعاتی است که در این شماره از نشریه انتشار یافته است.

و من الله التوفیق



جاودانگی انسان از منظر امام خمینی رحمته الله

دکتر ابراهیم علی پور؛ زینب خاتون شیرین کارآ

چکیده

مسئله جاودانگی انسان از دغدغه‌های بنیادینی است که از دیرباز تاکنون ذهن بشر را به خود مشغول ساخته و اندیشمندان به انحاء گوناگون سعی در شناخت و برهانی کردن این مسئله داشته‌اند. نفس‌شناسی و مباحث آن، مدخل فرجام‌شناسی و رکن جاودانگی در حکمت اسلامی به‌شمار می‌رود. امام خمینی رحمته الله با استفاده از دلایل عقلی و نقلی و استناد به مبانی فلسفی، کلامی و عرفانی، جاودانگی را ذیل استکمال نفس در سه مرحله عمومی، خاص و خاص‌الخاص، تبیین می‌کند. عوامل متعدد در تکامل نفس و جاودانگی آن نقش دارند که علم و عمل، برجسته‌ترین آن‌هاست. تأکید مضاعف بر نقش عمل، از اختصاصات نفس‌شناسی امام خمینی رحمته الله است که با مکانیسم فقر و جودی، حرکت جوهری و اتصال به عقل فعال، تحلیل منطقی و عقلانی می‌شود. وی با الهام از حکمت متعالیه، نفس را امری مادی دانسته که در دامن طبیعت، تحت حرکت اشتدادی، قهراً و ذاتاً به سمت تجرد و جاودانگی، حرکت می‌کند. ایشان فقدان ماده و فسادناپذیری مجردات را دلیل سلبی و حرکت جوهری اشتدادی، حرکت حبی، حکمت و عدالت را دلایل ثبوتی بر فسادناپذیری نفس می‌داند.

واژگان کلیدی: جاودانگی، تجرد نفس، بقای نفس، استکمال، امام خمینی رحمته الله

۱. دکترای فلسفه و کلام اسلامی، عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۲. طلبه سطح سه جامعه الزهراء عج.

مقدمه

رفتار آدمی جهت یافتن راهی به سوی بقا و تلاش برای حفظ حیات، نمادی از گرایش بشر به مسئله جاودانگی در طول تاریخ می باشد. کاوش های تاریخی و بررسی آثار باستانی، نشان از توجه اقوام ابتدایی به بقای انسان ها و حتی الوهیت یافتن آن ها دارد تا آنجا که مرگ، بخشی از زندگی و نقطه عطفی در حیات انسان محسوب می شده است. سابقه طولانی و کهن این باور نشان می دهد که انسان ها، بر مبنای یک گرایش فطری، از نابودی گریزان و مشتاق بقا بوده اند. از آنجاکه این گرایش فطری و احساس درونی همه عرصه های علم را پوشش داده، مسئله جاودانگی همواره جزو مباحث اصلی اندیشمندان علوم مختلف از جمله علوم اجتماعی، روان شناسی، الهیات و فلسفه بوده است. با وجود این، هیچگاه بشر به اندازه دوره معاصر، ضرورت ترسیم افقی روشن فراروی خویش و عملی ساختن آموزه های جاودانگی را احساس نکرده است. عصری که بحران هویت، فقدان معنویت، سلب آسایش و پوچی، رهاورد آن بوده، عرضه روزآمد آموزه های جاودانگی، بشر را به سوی معنا بخشی به زندگی و امید به آینده سوق داده و بستری مناسب برای حل معضلات جوامع امروزی و پویایی آن ها می گشاید. از همین رو امام خمینی علیه السلام معتقدند باور به جاودانگی موجب مصونیت انسان از لغزش هاست و همچنین تضمین حیات طیبه، رشد و تعالی وی را نیز به دنبال خواهد داشت (خمینی، ۱۳۹۲: ص ۱۰۷). این مهم در ادیان نیز همواره جزو اصول اعتقادات بوده چراکه مبدأ و معاد دو حقیقت بنیادین و اصولی همه ادیان می باشند. تا آنجا که دین اسلام نیز اعتقاد به جاودانگی و معاد را جزو ضروریات دین و همچنین از ارکان ایمان و شرط مسلمانی قرار داده است. عملی ساختن آموزه های جاودانگی، علاوه بر تعمیق رابطه انسان با خدا، مباحث توحیدی را نیز غنی ساخته و گام بلندی در راستای تحقق انسان کامل به شمار می آید. بسیاری از اصول اعتقادات ادیان همچون بهشت، جهنم، برزخ، حشر و حساب و همچنین عدالت، حکمت و نظام احسن به عنوان مهم ترین دغدغه دین با جاودانگی معنا پیدا می کند. افزون بر آن، در دفاع از مبانی اعتقادی ادیان، زمینه پاسخ گویی به شبهات گذشته و روز را فراهم می نماید؛ بنابراین، بررسی مسئله جاودانگی،

تحلیلی متکلمانانه در تبیین، توجیه و دفاع از آموزه‌های دینی می‌باشد. امروزه بحث جاودانگی علاوه بر کارکرد دینی، کارکردهای سیاسی، اجتماعی و فرهنگی نیز می‌تواند داشته باشد. امام خمینی علیه السلام به عنوان اندیشمندی جامع‌الاطراف نگاه ویژه‌ای به جاودانگی دارد، به‌گونه‌ای که اندیشه عملی وی در راستای این هدف پایه‌ریزی شده و در عین حال یکی از دغدغه‌های نظری ایشان نیز تبیین و تحلیل بحث جاودانگی در فلسفه و کلام بوده و دارای نظرات نو و در افقی برتر در این خصوص می‌باشند، به طوری که از آثار پرتعداد ایشان، دواثر شایسته مربوط به نفس و بقای آن است. در این مقاله آموزه‌های وحیانی و عقلانی سیر نفس به سوی جاودانگی در آثار امام خمینی علیه السلام بازخوانی و بررسی خواهد شد.

۱. مبانی جاودانگی انسان از منظر امام خمینی علیه السلام

از آنجاکه شالوده آموزه‌های سیاسی، اجتماعی، اخلاقی، تربیتی، اقتصادی و فرهنگی امام خمینی علیه السلام مبتنی بر انسان الهی و توحیدی بنا شده است، انسان‌شناسی نقطه عطف اندیشه‌های جامع ایشان می‌باشد. عقبه تئوریک این انسان‌شناسی جامع، تفکرات فلسفی، کلامی و عرفانی وی است. در این اندیشه انسان، لایتناهی و از ظرفیتی بی‌منتها و همواره رو به کمال برخوردار است؛ این ویژگی بی‌نظیر در تمام هستی، مختص انسان می‌باشد (خمینی، ۱۳۸۹؛ ج ۳، ص ۲۱۸؛ همان؛ ۴: ص ۸).^(۱)

امام خمینی علیه السلام، آیات قرآن و روایات را رکن اساسی در اثبات بقای نفس می‌داند. «آیات و اخبار و احادیث راجع به آخرت، جنت و جهنم، اخباری که انسان را از دنیا اعراض می‌دهد؛ به یقین یک نشئه دیگری را بیان می‌کنند» (اردبیلی، ۱۳۸۱؛ ۳: ص ۵۱۱)؛ همچنین آیات رجوع (همان، ص ۵۴۳)، آیات سوره بقره در قضیه حضرت ابراهیم علیه السلام و عزیر؛ آیات آخر سوره زلزال (همان، ص ۵۹۰) و آیات لقاء الله (خمینی، ۱۳۷۰؛ ص ۱۹۱) به وضوح دلالت بر وجوب تکوینی و طبیعی، بقای نفس دارند.

قابل ذکر است که در آثار امام خمینی علیه السلام، میان مباحث انسان‌شناسی، نفس‌شناسی و فرجام‌شناسی، ارتباط وثیقی وجود دارد؛ این ارتباط در حکمت صدرای نیز متبلور است.

در آن حکمت متعالی، فرجام شناسی به وضوح، با انسان شناسی گره خورده و مدخل آن می باشد؛ به این معنا که برای فهم صحیح فرجام انسان، نیاز به انسان شناسی ضروری است. اندیشه های امام خمینی علیه السلام نیز متأثر از حکمت صدرایی بوده و موضوع جاودانگی در اندیشه ایشان علاوه بر ارتباط با انسان شناسی از مبانی فلسفی، کلامی و عرفانی برخوردار است. تبیین جاودانگی مبتنی بر سه اصل راهبردی در حکمت متعالیه می باشد.

الف) اصالت و تشکیک وجود

بنیادی ترین اصل حکمت متعالیه اصالت وجود است و می توان ادعا کرد تمام آموزه های فلسفی حکمت متعالیه بر آن استوار است. از نظر امام خمینی علیه السلام نیز این اصل، اساس همه معارف بوده تا آنجا که در سایه آن می توان معاد را عقلانی کرد^(۱) (اردبیلی، ۱۳۸۱، ص: ۳، ص: ۵۵۷). اصالت وجود گویای نکات ذیل است:

الف) حقیقت و واقعیت خارجی، فقط وجود است.

ب) همه آثار متعلق به حقیقت وجود است.

ج) همه موجودات در حقیقت وجود مشترک اند و همچنین ملاک وحدت کثرات و

مقوم آن ها، وجود است (ملاصدرا، ۱۳۷۹؛ ص: ۹؛ عبودیت، ۱۳۸۵؛ ص: ۸۲).

مبتنی بر این اصل، امام خمینی علیه السلام می فرماید: «این طور نیست که وجود منشأ خیرات و آثار باشد، بلکه خودش حقیقة الخیرات و حقیقة المبرّات و الآثار است» (اردبیلی، ۱۳۸۱؛ ص: ۴۶). از این رو؛ تحقق اولاً و بالذات برای وجود است (همان؛ ص: ۲۰۳) و نفس انسانی جوهر متحقیقی است که به تکامل می رسد (همان؛ ص: ۷۵).

تشکیک وجود که از لوازم اصالت آن می باشد، مبین این است که همه حقایق عینی متعلق به وجودند و این حقایق دارای مراتب در شدت، ضعف، تقدم، تأخر، زیادت و نقصان می باشد؛ به این ترتیب کثرات وجودهای خارجی به وحدت بازمی گردند (همان؛ ص: ۱۵۹). مطابق این معنا، نفس یک حقیقت وجودی ذو مراتب است.

ب) حرکت جوهری و اشتداد وجودی

فلاسفه پیش از صدرا، حرکت در اعراض چهارگانه را پذیرفته بودند و حرکت در سایر

اعراض و جوهر را محال می‌دانستند؛ اما ملاصدرا معتقد بود:

الف) اجزاء عالم اعم از جوهر و عرض، پیوسته در حال حرکت تکوینی و قهری، دائمی و پیوسته‌اند؛ به طوری که ثبات در عالم ماده وجود ندارد.

ب) حرکت در ذات و جوهر اشیاء واقع می‌شود و تحول در اعراض جلوه‌ای از حرکت در جوهر است.

ج) این نوع از تغییر و تحول به نحو تدریجی شکل می‌گیرد.

د) تغییر و تحول در همه اجسام یکسان نیست و از جهت شدت و ضعف متفاوت است.

ه) نفس در هر مرتبه با حفظ کمالات موجود، به کمالات دیگری نیز دست می‌یابد

(ملاصدرا، ۱۳۶۸؛ ۳: ص ۱۰۱).

امام خمینی علیه السلام نیز اصل حرکت جوهری را می‌پذیرد و نحوه وجود جوهر را در تجدد و سیلان، رو به تکامل و ارتقا می‌داند^(۳) (اردبیلی، ۱۳۸۱؛ ۳: ص ۵۶۲). حرکت جوهری یکی از مبانی انسان‌شناسی صدرایی و همچنین مبنای تکامل نفس آدمی است. بر اساس این اصل، نفس انسان که از طبیعت برخاسته، در مسیر اشتداد و تکامل تا سرحد تجرد پیش می‌رود؛ از این رو، نمی‌توان مرزی میان مراتب قرار داد، بلکه جریان پیوسته و اشتدادی است. بر اساس حرکت جوهری، اشتداد وجودی و تکامل نفس، می‌توان تبیینی نظام‌مند از جاودانگی ارائه کرد.

ج) جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس

در مورد مسئله حدوث یا قدم و جسمانی یا روحانی بودن نفس، اختلاف نظر جدی میان اندیشمندان وجود دارد؛ گروهی نفس را حقیقتی مجرد و قدیم می‌دانستند که به بدن تعلق گرفته و عده‌ای نیز آن را مجرد، حادث و مدبر بدن معرفی کرده‌اند. ملاصدرا با تکیه بر مبانی فلسفی خود در حکمت متعالیه به حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس قائل شد، به این معنا که:

الف) نفس انسان در پیدایش و ظهور در نشئه دنیوی، نیازمند زمینه مادی است؛ به

همین دلیل، از متن ماده و طبیعت رشد می‌کند.

ب) نفس با حرکت جوهری اشتدادی و طی مراتب مختلف وجود، به مجرد نزدیک می شود. (ج) نفس در بقا مستقل از ماده و شرایط مادی باقی می ماند (ملاصدرا، ۱۳۶۸؛ ۸: ص ۳۴۷). امام خمینی علیه السلام همسو با حکمت متعالیه، معتقدند نفس یک وجود واحد متصل می باشد که در ابتدای پیدایش، فاقد هرگونه کمال^(۴)، زائیده و ثمره‌ی عالم طبیعت، جسمانی و از نهاد جسم است که با حرکت جوهری و پیمودن مراتب گسترده مجرد در سیر صعودی عالم طبیعت، به تدریج بدن را رها می کند و به موجودی روحانی، مبدل شده و مستقل از ماده، ماندگار می شود (اردبیلی، ۱۳۸۱؛ ۳: ص ۱۰۳). ایشان معتقدند نفوس جزئی مانند نفوس اکثر مردم، جسمانیه الحدوث و روحانیه البقا است؛ اما نفوس کلی مانند نفس پیامبر و امام، روحانیه الحدوث و بقاست (همان، ص ۴۱۳). با استفاده از این اصل، امام خمینی علیه السلام تحلیلی سازگار با آموزه‌های وحیانی از جاودانگی ارائه می کند.

۲. رابطه نفس و بدن

بر اساس آموزه‌های حکمت متعالیه، انسان مانند عالم هستی دارای مراتب است؛ بدن مرتبه نازل، نفس، مرتبه متوسط و عقل مرتبه عالیه اوست. از آنجاکه این مراتب به هم پیوسته اند، نفس یک واحد دارای درجات می باشد که از یک سو به بدن و از سوی دیگر به عقل منتهی می شود و در این بین قوای متعدد به نحو پیوسته و متصل قرار دارند؛ بنابراین نفس و بدن مرتبه‌ای از مراتب وجود انسان اند (ملاصدرا، ۱۳۷۹؛ ۹: ص ۶۲) امام خمینی علیه السلام نیز معتقدند، نفس نتیجه استکمال جوهری بدن و مرتبه کمالی آن است که به نحو سیال و با حرکت اشتدادی از مرتبه طبیعت تا عالم عقل در حرکت است (اردبیلی، ۱۳۸۱؛ ۳: ص ۳۸۷ و ۴۰۸) و همچنین انسان، واجد هویت واحد با شئون و مراتب متعدد است؛ چنانچه همه افعال و ادراکات انسان به نفس نسبت داده می شود (همان، ص ۲۷۳). در نگاه امام خمینی علیه السلام نسبت نفس به بدن، نسبت صورت به ماده است که با هم متحدند؛ نقش صورت را نفس و نقش ماده را بدن ایفا می کند (خمینی، ۱۳۷۸، ۳۰: ص ۱۰۰). این نگاه با آیات قرآنی که خبر از خلق جدیدی بعد از تکمیل بدن می دهد، مطابقت دارد. در لحظه خروج از عالم طبیعت نیز نفس، بدن مناسب خود را انشا کرده و مناسب باطن خود نموده و ظهور

می‌کند و ظهور شیء، حقیقت همان شیء است (اردبیلی، ۱۳۸۱؛ ص ۶۰۶ و ۹۸)؛ بنابراین، نفس نتیجه تکامل بدن مادی می‌باشد و با آن ارتباط وجودی، ذاتی و تکوینی دارد.

۳. رابطه تجرد و استکمال با جاودانگی نفس

تجرد نفس، رکن رکنین جاودانگی و از دلایل مهم بقای نفس است؛ از این رو، اثبات آن به معنای اثبات جاودانگی نیز می‌باشد. امام خمینی علیه السلام معتقدند: «مادامی که صورت به حد تجرد نرسد، صلاحیت و قابلیت ثبات و بقا را ندارد و چون مجرد شد، عدم بر آن از هیچ جایی راه ندارد» (همان، ص ۱۴۵). به علاوه استکمال نفس، تفسیر سیر نفس از جسمانیه الحدوث به روحانیه البقا و در نتیجه جاودانگی آن می‌باشد. در نگاه ایشان تجرد نفس، نیازی به برهان نداشته و بدیهی می‌باشد؛ تا آنجا که ادیان یهود و نصاری نیز این مسئله را از ضروریات دین خود شمردند. همچنین «تجرد و بقای نفس نزد فلاسفه نیز بدیهی و مسلم بوده؛ مگر برای کسانی که بخواهند فطرت را نادیده بگیرند» (همان، ص ۴۵؛ خمینی، ۱۳۷۸، ص ۳۰؛ ص ۲۶). در عین حال ایشان طبق مشرب قوم، براهین فلاسفه پیشینیان را نقل نمودند. به دلیل اهمیت این موضوع به چند دلیل از دلایل تجرد نفس اشاره می‌شود.

۱. ادله تجرد نفس

الف) استدلال عقلی

یکم) استدلال از طریق تکامل قوه عاقله در کهن سالی

۱. تمام اجزاء بدن انسان، پس از میان سالگی رو به انحطاط و نقصان می‌رود.
 ۲. قوای روحانی و ادراکات عقلی رشد خود را ادامه داده و به سمت تکامل می‌روند. بنابراین قوای ادراکی مادی نبوده و از عالم تجرد و ملکوت است.
- ممکن است اشکال شود که در بسیاری موارد عروض ضعف در بدن، اختلال ادراکات را به دنبال دارد؛ لکن این توهم به مدعا خللی وارد نمی‌کند؛ چراکه برای اثبات مدعا، یک فرد هم کافی است که قوه عاقله‌اش در کهولت سن ضعیف نشده یا در برخی اشخاص قوی نیز شود و لازم نیست این مطلب در همه افراد صادق باشد.

دوم) استدلال از طریق ادراک کلیات

۱. نفس انسان کلیات و مجردات از وضع و شکل معین را درک می‌کند.
۲. صورت کلی مجرد، محل جسمانی ندارد؛ بنابراین نفسی که محل ادراکات انسان می‌باشد، جوهر مجرد باید باشد.

سوم) استدلال از طریق عدم تحقق خواص جسمانی در قوه عاقله

۱. تفکر در معقولات، هم‌زمان سبب قوت در عقل، استکمال نفس و همچنین نقصان در بدن است.
 ۲. شیئی واحد - تفکر - نمی‌تواند سبب دو اثر متضاد باشد.
- بنابراین نفس، تابع خواص بدن نبوده و مجرد است (خمینی، ۱۳۷۸، ۳۰: ص ۴۲-۳۵).

ب) استدلال نقلی

یکم) روایات

۱. برخی اخبار و احادیث بر مراد و صحبت انسان با ملائکه، دلالت می‌کنند (خامنه‌ای؛ ۱۳۹۰: ص ۳۳).
 ۲. ارتباط انسان با ملائکه نمی‌تواند جسمانی و مادی باشد.
- بنابراین انسان دارای نفس مجرد است (خمینی، ۱۳۷۸، ۳۰: ص ۲۴۹؛ اردبیلی، ۱۳۸۱: ص ۳؛ ۵۴۳).

دوم) آیات الهی

امام خمینی علیه السلام، نصوص متعددی در این زمینه بیان نمودند که در اینجا به بخشی از آن‌ها اشاره می‌شود.

۱. شهود حضرت ابراهیم

۱. مطابق آیه قرآنی^(۵) برای اینکه مرتبه ملکوت^(۶) به حضرت ابراهیم ارائه شود باید سنخیتی بین آن مرتبه الهی و حضرت ابراهیم برقرار باشد تا بتواند وجه الله را مشاهده کند.
۲. چراکه مقام رؤیت الهی، تحقق آخرین درجه پرواز در عالم امکان و هم‌مرزی با مرتبه واجب الوجود است.

۳. حضرت ابراهیم برای رسیدن به این مقام باید دارای قوه‌ای تجردی باشد تا به واسطه آن احاطه بر عالم ملک یابد.

بنابراین ایشان دارای نفس مجرد هستند؛ از آنجا که حضرت ابراهیم، بشر هستند و دارای نفس مجرد، بنا بر قول به عدم فصل، همه نفوس بشری مجرد خواهند بود. این استدلال علاوه بر اثبات تجرد نفس انسانی، مقام فوق تجرد^(۷) را برای حضرت ابراهیم اثبات می‌کند.

۲. علم حضرت آدم به اسماء

۱. مطابق کلام الهی^(۸) حضرت آدم، مظهر تمام اسماء الهی و بالاتر از تمام ملائکه - حتی تمام موجودات عالم - است.

۲. بدن جسمانی حضرت آدم، مظهر اسم الهی نیست.

بنابراین نفس فوق التجردی که مظهر اسم جامع «الله» است، باید موجود باشد. این نگاه مبتنی بر رویکرد خاص فلسفی و عرفانی امام خمینی علیه السلام می‌باشد (خمینی، ۱۳۷۸، ۳۰: ص ۵۳-۳۵).

ادله نقلی در اثبات تجرد نفس انسانی^(۹) صرفاً نقش تأییدی را در نوشتار حاضر ایفا می‌کند. با توجه به ادله عقلانی مذکور و مؤیدات نقلی، نفس از نگاه اکثر فلاسفه اسلامی و امام خمینی علیه السلام امری است که در نهایت به تجرد می‌رسد.

۲. استکمال نفس و مراحل آن

در اندیشه امام خمینی علیه السلام استکمال نفس، کسب کمالات پی‌درپی با پیمودن مراتب، از مادی محض تا تجرد تام می‌باشد (اردبیلی، ۱۳۸۱؛ ۳: ص ۱۵۳). از آنجا که چنین امری تنها با حرکت جوهری اشتدادی امکان‌پذیر است، نفس طی این حرکت، مبتنی بر اصل جسمانی‌الحدوث و روحانی‌البقا، سیر تکاملی خود را از حقیقتی مادی آغاز کرده و پس از پیمودن مراحل عنصری، جمادی، نباتی و حیوانی، به مقامی می‌رسد که علاوه بر حقیقت جسمانی، واجد حقیقتی روحانی نیز می‌شود. با رسیدن نفس به این مرتبه، انسان دارای صورتی به نام نفس ناطقه و ماده‌ای به نام بدن شده و هر لحظه مراتب وجودی مختلف را سپری کرده و در سیری تدریجی و کاملاً قهری به جسم برزخی^(۱۰) تبدیل می‌شود (خمینی،

۱۳۷۸، ۳۰: ۲۳۹). به بیان دیگر حرکت تکاملی پیوسته و تدریجی تا آنجا ادامه دارد که نفس از ماده و آثار آن رها شود. این امر موجب لطافت و کمال هویت انسان شده و جسم او را نیز قوی و شدید می‌کند^(۱۱) (همان، ص ۲۴۲). همچنین نفس انسان با رهایی اشتغالات طبیعی و قطع علاقه از بدن، متعین و قوی‌الاراده شده، توانایی ایجاد و تصرف را کسب کرده و در واقع با تمام حقیقتش ظهور می‌کند، در این مرتبه عقل نامیده می‌شود (همان، ص ۶۴ و ۲۴۵). این تغییر و تحولات، لازمه ارتقا به مراتب عالی و نیز لازمه کسب استقلال نفس می‌باشد که امام خمینی علیه السلام از آن به موت^(۱۲) تعبیر می‌کند (همان، ص ۲۴۴).

نفس ناطقه در مسیر استقلال، رهایی از ماده و رسیدن به مجرد تام، سه مرحله را پشت سر می‌گذارد:

الف) مجرد مثالی، خیالی یا برزخی

تجرد مثالی، نازل‌ترین درجه مجرد است که با حرکت از ماده محض تا عقل محض پدید می‌آید. نفس در مرتبه مجرد مثالی و غیر تام، می‌تواند تصویر خیالی از اشیاء، ترسیم کند. «در حقیقت نفس در این مرتبه، برای درک صور جزئی خلق شده است و نمی‌تواند کلی را درک کند» (اردبیلی، ۱۳۸۱؛ ۳: ۳۸۸)؛ از آنجاکه نفس حیوان نیز واجد این نوع از مجرد می‌باشد، این مرتبه را مجرد حیوانی نیز می‌نامند. اغلب انسان‌ها به واسطه حرکت جوهری، غیر اختیاری و جبری به این مرتبه که عامل بقای موجودات است، رسیده و بعد از مرگ در همین مرحله، جاودانه می‌مانند (همان، ص ۴۳۷؛ خمینی، ۱۳۷۸، ۳۰: ص ۲۳ و ۲۴). به مرتبه مجرد مثالی، اولین قدم نفس برای بقا، مرحله عمومی جاودانگی گویند.

ب) تجرد عقلی

مرحله ورود نفس به عالم عقول - عالم وصل و اتحاد - مجرد تام عقلانی نام دارد. قوه عاقله نفس در این مرتبه به فعلیت رسیده و عاری از همه شئون ماده، حقیقت‌های عقلی مجرد را - و نه صرف مفاهیم عقلی - درک می‌کند؛ به علاوه، نفس در این مرتبه^(۱۳) واجد ماهیتی معین، مشخص و متمایز از سایر مجردات شده و قدرت خلاقیت و تصویرسازی می‌یابد. از آنجاکه رسیدن به این مقام با حرکت جوهری اختیاری همراه است، برخی نفوس قادر

بر ادراک صور مجرد عقلی اند^(۱۴) (خمینی، ۱۳۷۸، ۳۰: ص ۲۴؛ اردبیلی، ۱۳۸۱، ۳: ص ۳۸۶). نفوس لطیفی که با مبادی عقلی ارتباط عمیق پیدا کنند، همراه ادراک معقولات به گونه‌ای اتحاد و این همانی نیز با مدرک خویش می‌یابند؛ در نتیجه، بعد از مرگ با رشد وجودی و ورود به مرتبه غیرمادی و جاودانه که شامل مرحله مثالی نیز می‌باشد، همراه دیگر عقول جاودانه می‌مانند. (ملاصدرا، ۱۳۷۹: ۹؛ ص ۱۳۹-۱۲۹؛ خمینی، ۱۳۸۵: ۴۳؛ ص ۳۱۹). اتحاد با عقل کلی، کمال ویژه نفس ناطقه است که انسان عالم عقلی مشابه عالم عینی می‌گردد (سبزواری، ۱۴۲۲: ۵؛ ص ۱۶۵).

ج) تجرد فوق عقلی (مقام لا یقفی نفس)

امام خمینی علیه السلام، علاوه بر مقام تجرد، جایگاه رفیع‌تری را نیز برای نفس اثبات می‌کند. در اندیشه مشهور فلاسفه، فقط واجب‌الوجود دارای وجودی صرف و فاقد ماهیت است؛ اما شارحان حکمت متعالیه معتقدند، نفس تا جایی صعود می‌کند که علاوه بر ماده، از ماهیت رها شده و بدون حد و مقام معلوم، وجهه الهی و ملکوتی خدا^(۱۵) را مشاهده کند؛ از این رو نفس، به وجودی صرف، گوهری بسیط، فانی در خدا، محو در ذات حق و غیرقابل اشاره عقلی مبدل می‌گردد. این، آخرین مقام تمایز ممکن از واجب است که معدودی از نفوس، مانند نفوس انسان‌های کامل، حد یقف ندارند و با ادامه حرکت اشتدادی، به این مرتبه از تجرد و بقا نائل می‌آیند (خمینی، ۱۳۷۸، ۳۰: ص ۲۳۱؛ اردبیلی، ۱۳۸۱، ۳: ص ۳۹۸). به تعبیر حکما، انسان در این مقام، وحدت عددی ندارد؛ بلکه وحدت حقه ظلیه دارد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۲: ص ۳۳۶؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵: ص ۳۴۹).

از این رو، نفس انسان طی سه مرحله عمومی، خاص و خاص‌الخاص، جاودانه خواهد ماند.

عوامل مؤثر در کسب تجرد و استکمال نفس

۱. ماده و امکان استعدادی

ماده، تنها بستر رشد انسان و راه رسیدن به عالم معنویت و نیز ظرفی برای حرکت و ترقی است؛ حرکت و استکمال بدون ماده، مفهوم خود را از دست می‌دهد. علی‌رغم اینکه ذات ماده، تاریکی محض و فقدان بوده ولی پتانسیل رسیدن به مراتب و هرفعلیتی در آن موجود است؛ از این رو ماده، مدخل حرکت می‌باشد و بدون آن ترقی، محال است (خمینی، ۱۳۷۸،

۳۰: ص ۳۷ و ۹۷؛ اردیبهلی، ۱۳۸۱: ۳؛ ص ۳۰۰ و ۲۶۶). امام خمینی علیه السلام، علاوه بر توجه به نقش برجسته ماده در کمال و استکمال، زلالت و شفافیت آن را نیز برای رسیدن نفس به مراتب بالای تجرد، لازم و ضروری می‌داند (اردیبهلی، ۱۳۸۱: ۳؛ ص ۳۹۹ و ۱۲۵). در نگاه ایشان، هنگام رهایی و استقلالِ نفس از ماده، حرکت و استکمال در آن متوقف می‌شود و نفس با همان مرتبه دنیوی خود، جاودانه می‌ماند؛ چراکه «در برزخ قوه و ماده نیست و آنجا محل توقف جسم طبیعی در جسمیت است» (خمینی، ۱۳۷۸، ۳۰: ص ۳۷۰)؛ گرچه استکمال به نحو دیگری امکان‌پذیر می‌باشد؛ به این معنا که با برطرف شدن آلودگی‌ها، اوصاف ظلمانی و امور بیگانه با نفس - به واسطه عذاب قبر و فشارهای دیگر - کمالات روحی متجلی می‌شود^(۱۶) (خمینی، ۱۴۱۰: ۱۷۱؛ اردیبهلی، ۱۳۸۱: ۳؛ ص ۵۰۳).

۲. علم و عمل

علم و عمل از مهم‌ترین عوامل استکمال نفس آدمی به شمار می‌روند که به اعتقاد حکمای اسلامی از خواجه تا ملاصدرا، جزو فضایل نفس محسوب می‌شوند؛ فضایل خود دارای دو قسم عقلانی و اخلاقی‌اند که هرکدام نقش به‌سزایی در کمال و تجرد نفس دارند؛ چه آن‌که انسان، در سایه علم و عمل خود اشتداد وجودی یافته و به مراتب عالی تجرد دست می‌یابد. نقش علم و عمل به مثابه تغذیه روان، سرچشمه رشد و کمال آدمی است^(۱۷) (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵: ص ۴۶۶ و ۴۶۹). مدرکات و معقولات انسان، علاوه بر این‌که نفوس را از قوه به فعل و از نقص به کمال سیر می‌دهند، از مراتب علم محسوب می‌شوند^(۱۸) (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۲: ص ۳۴۴). از منظر امام خمینی علیه السلام، مؤثرترین معرفت‌ها در این جهت، معرفت قلبی به حقایق است که با ورود معقولات به قلب حاصل می‌شود (خمینی، ۱۳۷۰: ص ۱۲). نفوس محروم از علم و ادراک و دور از تمدن علمی و عملی، در مرتبه تجرد برزخی حیوانی می‌مانند^(۱۹) (خمینی، ۱۳۷۸، ۳۰: ص ۳۲۳)؛ از این رو، آنچه با قوت برهان و سلوک علمی ادراک می‌شود را باید با قلم عقل به صفحه قلب نگاشت تا با رهایی از قید و بند مباحث علمی، حقیقت ذلّ عبودیت و عزّ ربوبیت به قلب برسد (خمینی، ۱۳۷۰: ص ۱۱).
عمل انسان، مظهر کمالات نفس و علت مفیضه آن می‌باشد؛ به دلیل آن‌که فرایند

تکامل و شکل‌دهی ساختار وجودی نفس، به‌موجب تکرارِ عملِ مطابقِ دستورِ عقل و رسوخ آن عمل در نفس، پدید می‌آید؛ ازاین‌رو، نفس با افعال خود نیز استکمال می‌یابد و از آنجاکه حرکت نفس آدمی به سمت صورت عمل است، عبادت از صور مقرب انسان به منشأ وجود و موجب استکمال نفس به شمار می‌آید (اردبیلی، ۱۳۸۱: ۱؛ ص ۲۶۷)؛ بنابراین، عمل نقش مهمی در ارتقای نفس به مراتب بالایی تجرد دارد و علم مؤثر در استکمال نفس، علمی است که علاوه بر این‌که به معرفت قلبی تبدیل شده، وارد عرصه عمل شود.

امام خمینی علیه السلام معتقدند، فرایند استکمال نفس انسان، با دو اصل حکمت و حریت محقق می‌شود. حکمت، همان علم و اندیشه در نظام حاکم بر عالم است و حریت، رهایی انسان از بندگی حرص، طمع و حسد و... می‌باشد که در حیطه عمل است (خمینی، ۱۳۸۵، ۴۳: ص ۳۱۹)؛ بنابراین رویکرد، ایشان نفس را واجد دو قوه متمایز، با کارکردهای متفاوت در حیطه علم و عمل، معرفی می‌کند که به‌کارگیری هر دو قوه باهم، انسان را به کمال می‌رساند (از عقل نظری به قوه هادیه و از عقل عملی به قوه عامله یاد می‌کند) (خمینی، ۱۳۸۹، ۷: ص ۵۴۱). در رویکردی دیگر، نفس را دارای دو قوه ادراک و تحریک دانستند؛ قوه ادراک را عقل نظری و عملی و قوه تحریک را شهوت و غضب معرفی کردند؛ بنابراین تقسیم، عقل نظری و عملی، یک قوه و زیرمجموعه ادراک است (خمینی، ۱۳۷۷: ص ۱۵۱).

اندیشمندان نسبت به تقدم یا تأخر عقل نظری بر عقل عملی و یا شرافت هر کدام نسبت به دیگری نظرات مختلفی ارائه نمودند؛ برخی از حکما باور به برتری فضایل عقلانی و علوم نظری دارند تا آنجا که از آن به‌عنوان رأس الفضایل تعبیر می‌کنند (ملاصدرا، ۱۳۷۹: ۹؛ ص ۸۹). ملاصدرا در تفسیر آیات تفکر در خلقت آسمان و زمین، بزرگ‌ترین وسیله تقرب به خدا و دستیابی به فوز و سعادت اخروی را علم دانسته و آن را مقدم بر عمل و طاعت معرفی می‌کند. به عقیده ایشان، علم چنان ثمر و غایت ترقی و کمال می‌باشد؛ به‌علاوه، کمالات علمی علی‌رغم کمالات اخلاقی در ضمیر انسان ماندگار و دائمی‌اند. ایشان در توجیه دیدگاه خود معتقدند، علم، از مبدأ مافوق اثر می‌پذیرد و موضوعش، معارف قدسی است؛ درحالی‌که عقل عملی و عمل متوجه عالم طبیعت است و به تنزل نفس می‌انجامد. ازاین‌رو، چنانچه نفس پیشوای بدن است، علم پیشوای عمل قرار گرفته و بیشترین نقش

را در استکمال نفس ایفا می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۷۹: ۹؛ ص ۱۳۹؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰: ۲؛ ص ۳۰۷). امام خمینی علیه السلام نیز معتقدند: «علم یک حقیقت غیرمتناهی، از افضل کمالات، اعظم فضایل، اشرف اسماء الهیّه و از صفات موجود بماهو موجود است». بلکه ایشان همانند ملاصدرا علم و وجود را مساوق دانسته و به این‌همانی آن‌ها حکم می‌کند. «دار وجود، دار علم است و ذره‌ای از موجودات حتی جمادات و نباتات خالی از علم نیستند» (خمینی، ۱۳۷۷: ۱؛ ص ۲۵۹؛ خمینی، ۱۳۸۹، ۱۶؛ ص ۴۹۶). همچنین کسب علم را گام اول، سنگ زیرین و از شروط ضروری سلوک معرفی می‌کند؛ چراکه عقاید حقه را «انواری روشنی‌بخش روح و قلب و سرمایه نجات و سعادت ابدی و سرچشمه لقاء الهی و بذر جوار محبوب» می‌داند (خمینی، ۱۳۸۰: ص ۳۹؛ خمینی، ۱۳۷۰: ص ۷۳). ایشان ضمن توجه به هم‌زمانی تأثیر علم و عمل در استکمال نفس، معتقدند که هر دو، باری برای تعالی و تکامل انسان‌اند که به غایت واحدی ختم شده و موجب تخلق به اخلاق الهی و باقی به بقای الهی می‌شوند (اردبیلی، ۱۳۸۱: ۳؛ ص ۳۵۴). از آنجاکه علم و عمل بازگشت به یکدیگر دارند و نوعی این‌همانی بین آن‌ها برقرار است^(۲۰) (همان، ص ۳۴۱)، علم به‌تنهایی انسان را به کمال نمی‌رساند و کاملاً با عمل تلازم و تعامل دارد. همچنین ایشان به مقدمه بودن علم بر عمل نیز توجه دارند^(۲۱) (خمینی، ۱۳۸۰: ص ۴۱۴) و معتقدند مسیری که انسان تا ظهور عمل طی می‌کند، از عقل می‌گذرد؛ عمل عقلانی شده، با گذر از عالم خیال و برزخ، به روح و جسم انسان می‌رسد و سپس عمل انجام می‌شود (اردبیلی، ۱۳۸۱: ۳؛ ص ۳۲۷).

دیدگاه خاص امام خمینی علیه السلام، در موضوع استکمال نفس به واسطه علم و عمل، اصالت، افضلیت و اولویت حکمت عملی است.^(۲۲) (خمینی، ۱۳۸۰: ص ۵۲۷) نگاه عمل‌گرایانه و اولویت دادن به عمل، به‌عنوان ثمره نظر و مهم‌ترین طریق، صرفاً نگاهی کاربردی و ابزار انگارانه نبوده بلکه تأکیدی بر حکمت عملی است. ایشان با رویکردی عرفانی، عقل عملی را برتر از عقل نظری می‌داند؛ از منظر عرفان، عمل نقش مهمی در غلبه وحدت و فنای در وجود حقیقی دارد؛ از این‌رو، بیشترین نقش را در استکمال ایفا می‌کند^(۲۳) (خمینی، ۱۳۷۰: ص ۹۳). ابزار و نیروی سلوک و تقرب به خدا عشق است، علم و عقل در تضاد با عشق بوده و از آن بیگانه‌اند؛ چراکه، علوم عقلی علت نگر، وابسته به حس

و خیال، کثرت بین، فاقد درک وحدت هستی و متنهایی اند و با آن نمی‌توان به حقیقت ماوراء راه یافت و سلوک نامتناهی به سوی الله کرد^(۲۴) (خمینی، ۱۳۷۷: ص ۵۵)؛ بنابراین دیدگاه، همه علوم - حتی علوم معارف - عملی اند^(۲۵) (همان، ص ۹)؛ علم توحید - که در شمار اصول اعتقادی قرار می‌گیرد - از مقدمات عمل و توحید عملی به شمار می‌رود^(۲۶) (همان). امام خمینی علیه السلام مکرر بر اولویت نقش عمل تأکید کرده و علم بدون عمل را حجاب اکبر معرفی می‌کند^(۲۷) (خمینی، ۱۳۸۹، ۱۸: ص ۴۴۹ و ۴۵۰)؛ به دلیل این‌که با اتکا به عقل، مصالح و مفاسد غیبی اعمال و طریق وصول به سعادت و رهایی از شقاوت شناخته نمی‌شود. ایشان عمل را نسخه اصلاح امراض نفسانیه و ضرورت شریعت می‌داند (خمینی، ۱۳۸۰: ص ۲۰۰)؛ به همین دلیل، در نگاه ایشان کمال انسان از ناحیه عقل عملی حاصل می‌گردد و عقل نظری صرف و اشتغال به اصطلاحات، کمال بخش نیست و چیزی جز مفاهیم عاید انسان نمی‌کند؛ چنانچه علم شیطان نیز مانع سقوطش نشد (اردبیلی، ۱۳۸۱: ص ۳؛ ۳۵۴). دلیل بر اصالت عمل و معرفی علم به عنوان راه رسیدن به مطلوب، ویژگی خاص فعل است که موجب خروج تدریجی نفس از قوه به فعل شده و انسان را صاحب مرتبه‌ای خاص از وجود می‌کند. از نگاه نگارنده این بیان و تأکید بر عمل، به عنوان فرو کاستن دیدگاه نظر نیست، بلکه ایشان بیشتر طریق عمل را برجسته می‌کنند؛ چه آن‌که عموم مردم با این طریق انس می‌گیرند^(۲۸). طرح جدید ایشان جهت تحقق حکمت عملی در راستای تربیت ابعاد وجودی انسان، توانست نظریه‌های فلسفی را در مقام عمل تحقق و عینیت بخشد.

تحلیل عقلانی مکانیسم استکمال نفس (بررسی چگونگی تأثیر عوامل بر جاودانگی)

۱. فقر وجودی

بر اساس رابطه علت و معلولی در جهان هستی، علت، امری حقیقی و معلول، شأن و جهتی از علت می‌باشد؛ بنابراین همه موجودات، جهتی و شئونی از حقیقت یگانه عالم هستند^(۲۹) (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۲؛ ص ۲۹۲). وجود انسان، بسان تمامی ممکنات، ممکن‌الوجودی عین‌الربط و وابستگی محض به غنی مطلق و ذات حق بوده و حقیقتی غیر از علت مفیضه‌اش ندارد؛ چراکه، حقیقت معلول چیزی جز فقر وجودی، احتیاج و وابستگی به

علت نیست.

به نظر امام خمینی علیه السلام آیه «خُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا» (نساء: ۲۸) به این مطلب اشاره دارد که انسان در بین موجودات هستی حرکت تکاملی خویش را از پایین‌ترین و ضعیف‌ترین مرحله وجود شروع می‌کند؛ به همین دلیل صورت نوعیه انسان از بین انواع حیوانات ضعیف‌ترین صورت بوده و به لحاظ ابزارهای حسی و حرکتی در حد پایینی قرار دارد و این ضعف و قوه در انسان، منشأ حرکت به سوی کمال و ترقی است، چه آن‌که برخی نفوس انسانی در مسیر تکامل، عقل بالفعل شده و به شریف‌ترین قوه قدسی و رتبه اعلا از عقول می‌رسند، درحالی‌که سایر حیوانات به طور معمول متوقف در همان کمال حیوانی ابتدایی خود هستند (مرتضوی لنگرودی، ۱۳۷۶: ۲؛ ص ۸۵)؛ از این رو، انسان با درک فقر و نیاز وجودی خویش و به دنبال آن طلب خالق و معبود غنی، به مقام فنا - که عین بقاست - می‌رسد؛ به همین دلیل، می‌توان گفت فقر وجودی، امری منفی نبوده بلکه سبب کمال طلبی انسان می‌شود (اردبیلی، ۱۳۸۱: ۱؛ ص ۳۲ و ۴۷ و ۵۶؛ طباطبایی، ۱۳۸۷: ص ۱۹۳ و ۱۹۴). از آنجا که این قوه همواره همراه انسان است، سیر کمالی آدمی ابدی می‌باشد.

۲. حرکت جوهری اشتدادی

حرکت جوهری اشتدادی، به عنوان یکی از ارکان حکمت متعالیه، مهم‌ترین نقش را در استکمال نفس آدمی دارد؛ چه آن‌که استکمال بدون حرکت که به انحاء گوناگون رخ می‌دهد، ممکن نیست و حرکت استکمالی نفس نیز امر ذاتی و وجودی است و فقط با حرکت جوهری و اشتدادی معنا یافته و محقق می‌شود؛ بنابراین حرکت جوهری بستری برای کمال نفس است که از طریق آن نفس استکمال می‌یابد.

از منظر امام خمینی علیه السلام کل عالم - با حرکت جوهری غیر اختیاری - به سوی کمال رهسپارند؛ در این میان نفس نیز به تدریج، ماده را رها نموده و «در سیر جوهری قهری طبیعی با فضایل و یا رذایل، به استکمال می‌رسد» (اردبیلی، ۱۳۸۱: ۳؛ ص ۶۶). در انتهای سیر طبیعی حرکت نفس، نیاز نفس به بدن - که مثل نیاز صورت به ماده بود - پایان می‌یابد و بدن به نفس محتاج می‌شود؛ در این حال نفس، بدن را خلق می‌کند و به این ترتیب، انسان

به واسطه حرکت جوهری ذاتی صاحب بدنی با جسم خالص^(۳۰) شده و به کمال می‌رسد (همان؛ خمینی، ۱۳۷۸، ۳۰: ص ۸۵). به علاوه علت غایی در خلقت موجودات نیز مبین حرکت نفس و اشتداد آن به سمت بقاست^(۳۱) (همان، ص ۱۱۱؛ اردبیلی، ۱۳۸۱: ۳: ص ۵۱۶) هر موجودی به جانب غایت طبیعی خویش و آنچه لازمه طبیعت اوست، در حرکت است؛ غایت خلقت انسان، عالم غیب مطلق است؛ آیات و روایاتی نظیر «یا ابنِ آدَمَ خَلَقْتُ الْاَشْيَاءَ لِاجْلِكَ، وَ خَلَقْتُكَ لِاجْلِي» (شیخ حرعاملی، ۱۳۸۰: ص ۷۱۰)، «وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي» (طه: ۴۱)، «وَأَنَا اخْتَرْتُكَ» (طه: ۱۳) گویای این مطلب است که انسان به خاطر خدا ساخته و برگزیده شده و به همین دلیل، غایت سیر انسان وصول به الله و معاد او إلى الله است و دیگر موجودات توسط انسان به خدا رجوع می‌کنند، یعنی مرجع آن‌ها انسان است - البته نه هرانسانی بلکه انسان کامل - (خمینی، ۱۳۷۰: ص ۲۶۳) و از آنجاکه فاعل و غایت نفس ذات زوال‌ناپذیر حق است، نفس به بقای ذات واجب‌الوجود باقی است. انسان، تنها موجود مختار هستی، این توانایی را دارد که ضمن سیر جوهری اختیاری، کسب فعلیات عقلیه کرده و ذات خود را مختارانه با درک حقایق عقلی به فعلیت برساند؛ از این رو عمل ارادی و اختیاری در استکمال عقلانی نفس ضروری است (خمینی، ۱۳۷۸، ۳۰: ص ۳۲۷). به همین دلیل امام خمینی علیه السلام معتقدند، کمالات دنیوی طی دو مرحله، غیر اختیاری و اختیاری، رخ می‌دهد.

۳. اتصال به عقل فعال و افاضه‌ی فیض

عقل فعال نقش مهمی در استکمال نفس دارد؛ گرچه، زمینه اتصال به عقل فعال را علم و عمل و کمالات ایجاد می‌کنند. علم و عمل، به مانند قوه و ماده و اتصال به عقل فعال صورت و حقیقت استکمال است؛ به این معنا که به واسطه اتصال، مکانیسم تأثیرگذاری علم و عمل بر استکمال آدمی، به مرحله کارآمدی و اثربخشی می‌رسد.

عقل فعال نزدیک‌ترین عقول به انسان‌ها، عاقل، معقول، عاری از قوه و ماده و مفیض صور کمالیه است؛ همچنین علت فاعلی حصول صور معقولات در نفس و سبب خروج نفوس انسانی از قوه به فعل می‌باشد و اتصال نفس به آن سبب رؤیت حقیقت اشياء و علم نفس به آن‌ها می‌باشد و نیز در پرتو اتحاد عالم و معلوم به واسطه عقل فعال، معرفت

شهودی - حضوری به وجود حق و اسماء و صفات حاصل شده و کمال رخ خواهد داد (حسن زاده آملی، ۱۳۸۰، ۲: ص ۱۲۶؛ ملاصدرا، ۱۳۶۸؛ ۲: ص ۳۵۹). نفس به دلیل لطافت به هر چه رو کند با آن متحد و یگانه می شود و با پذیرش صور ادراکی، عینیت و این همانی بین آن ها برقرار شده و به همان صورت استکمال می یابد؛ عدم اتحاد، موجب از هم گسیختگی و در نتیجه، علمی برای نفس حاصل نمی شود. البته اتصال به عقل فعال در همه به یک مرتبه صورت نمی گیرد، بلکه به اندازه ظرفیت وجودی انسان این اتحاد رخ می دهد؛ چه آن که نفس همه صور موجود در عقل فعال را درک نمی کند و فقط مدرک صور عقلی ویژه استعداد خود است. از این رو، اتحاد و اتصال بلکه فنای نفوس در عقل فعال، دارای مراتب و به اندازه استعداد نفوس می باشد (حسن زاده آملی، ۱۳۸۰، ۲: ص ۲۷؛ اردبیلی، ۱۳۸۱؛ ۳: ص ۴۹۶)؛ فیض نیز از ناحیه این اتصال و اتحاد رخ می دهد؛ بنابراین، عقل فعال نسبت به سایر عوامل نقش برجسته ای در استکمال دارد^(۳۲) (همان، ص: ۴۱۹). در نگاه امام خمینی علیه السلام، بدون فیض و موهبت مفیض، همه عوامل بی اثرند (همان، ۱: ص ۲۶۷)؛ حرکت جواهر عالم، افاضه به ماده، انشاء خلقتی دیگر و انتقال به نشئه دیگر همگی بر عهده مبدأ فیاض است. نفس به تنهایی قادر به ادراک عقلانی نیست و امری قدسی و مفارق از ماده و وابستگی های آن، نفس را از ماده به سمت مجرد می کشاند. از آن امر قدسی به گوهر نوری تعبیر می کنند «گوهر نوری نوربخش و روان بخش و مخرج نفوس از نقص به کمال مثل آفتاب درخشان همواره اضائه و اناره است و به مستعدین نور می دهد و هر قابلی را به فراخور قابلیتش افاده می نماید» (حسن زاده آملی، ۱۳۶۲؛ ص ۲۳۵). سیر استکمال نفس به دلیل دوام فیض، نامتناهی و دائمی است و به همین دلیل انسان در نگاه امام خمینی علیه السلام و ملاصدرا، قابل تعریف و تحدید نمی باشد (خمینی، ۱۳۷۴؛ ص ۱۵). مبدأ اعلی، تام الفعلیه، دائم الفیض و ابدی، باید فیض بر خلق افاضه کند؛ با وجود حادث بودن فیض، تعطیل در فیض محال است؛ از این رو، ناپودی نفس محال بوده و نفس آدمی همواره جاودانه می ماند (اردبیلی، ۱۳۸۱؛ ۳: ص ۹۴؛ خمینی، ۱۳۷۸، ۳۰: ص ۲۵۹؛ ملاصدرا، ۱۳۷۹؛ ۹: ص ۲۶۵).

۴. فطرت‌گرایی

امام خمینی علیه السلام از فطرت به عنوان طریق تحصیل کمال یاد می‌کند؛ عقل و فطرت را ابزار باطنی و شرع را ابزار ظاهری استکمال می‌داند (خمینی، ۱۳۷۷: ص ۵۴)، از منظر ایشان فطرت و استعداد ذاتی بشر برای گرایش به خیر و نیکی، هم از سنخ بینش و معرفت و هم از سنخ گرایش و احساس است؛ از این رو، فطرت سرچشمه عمل و نظرو نیز بزرگ‌ترین یاور و هادی عقل در کسب کمال می‌باشد (همان، ص ۸۶- ۷۷). انسان به اموری ذاتی و زوال‌ناپذیر - مانند حیاتی که در آن فنا نباشد - گرایش ذاتی دارد؛ منشأ این گرایش، فطرت^(۳۳) عشق به کمال و تنفر از نقص می‌باشد. همین فطرت که در واقع، کمال خواهی ذاتی در وجوه متعدد و در همه صفات کمالیه - علم، قدرت، حیات و... است^(۳۴)، مقدمه حرکت انسان را فراهم می‌کند. به نظر امام خمینی علیه السلام، «در تمام عالم حتی یک نفر را نمی‌یابی که به حسب فطرت، عاشق خیر و سعادت و متوجه کمال نباشد» (همان، ص ۷۷ و ۸۲ و ۸۰) عشق به کمال مطلق، مستلزم عشق به مطلق کمال - آثار کمال مطلق - و حرکت مداوم به سوی آن می‌باشد (خمینی، ۱۳۸۹، ص ۱۶: ۲۱۸). از آنجاکه، فطرت لازمه وجود است، در آن خطا و غلط راه ندارد و معصوم از خطاست؛ «محبت و اشتیاق و عشق نیز براق معراج و رفرق وصول است». از این رو، انسان به سمت خدا خواهد رفت (خمینی، ۱۳۸۰: ص ۱۲۷؛ خمینی، ۱۳۷۷: ص ۱۰۳). «کمال مطلق و جمال علی الاطلاق که همه سلسله بشر عاشق و فریفته آن‌اند، حق تعالی - جلّ جلاله - است؛ زیرا که به برهان ثابت است که ذات مقدّس بسیط الحقیقه است و بسیط الحقیقه باید کمال و جمال مطلق باشد و دیگر موجودات جلوه‌ای از جلوات فعل و رشحه‌ای از رشحات فیض مقدّس اویند» (خمینی، ۱۳۷۷: ص ۹۹) بنابراین فطرت عشق به کمال مطلق و کمال خواهی ذاتی، قوه یا استعدادی است که همه را به سوی استکمال سوق می‌دهد (خمینی، ۱۳۸۰: ص ۱۸۲ و ۱۸۳). «پس انسان به حسب فطرت، مؤمن به نشئه غیبیه و کمال طلب است» (خمینی، ۱۳۷۷: ص ۱۰۳؛ خمینی، ۱۳۶۹: ص ۶۸).

دلایل جاودانگی نفس

۱. دلایل ثبوتی

الف) حرکت جوهری اشتدادی

حرکت جوهری، نقش اساسی و اصلی در جاودانگی انسان دارد. به بیان حکیمانه برخی اندیشمندان، از آنجاکه حرکت کمالی نفس، جوهری و ذاتی است، حیات آن هم ذاتی و جاودانه خواهد بود (حسن زاده آملی، ۱۳۸۰، ص: ۲). امام خمینی علیه السلام بقای نفس را بر اساس حرکت ذاتی جوهری، امری وجدانی می داند^(۳۵) (خمینی، ۱۳۷۸، ص: ۳۰؛ ص: ۲۲) و معتقد است حقیقت وجودی استکمال یافته انسان در سایه حرکت جوهری بعد موت و قطع ارتباط با عالم ماده و محدودیت های آن، به واسطه قوه خیال، یک بدن مثالی برای خود می سازد و هرگز به عدم و نابودی بر نمی گردد؛ استدلال ایشان را به تلخیص می توان این گونه تقریر نمود:

الف) سیرانسان به سوی عدم، حرکت از کمال به نقص است.

حرکت از کمال به نقص، مستلزم انقلاب در ذات، قسرو محال است.

سیرانسان به سوی عدم محال است (خمینی، ۱۳۷۸، ص: ۳۰؛ ص: ۱۱۱ و ۲۱).

ب) انسان به واسطه حرکت جوهری ذاتی و قهری به مجرد می رسد.

تجرد مساوق بقاست.

انسان به واسطه حرکت جوهری، به جاودانگی می رسد (خمینی، ۱۳۷۸، ص: ۳۰؛ ص: ۲۲؛ اردبیلی،

۱۳۸۱؛ ص: ۳ و ۲۶ و ۱۴۵).

در مرتبه مجرد و بقا، تعلق ذاتی بین نفس و بدن و تقوم بدن به آن از بین رفته و نفس رها از جسم مادی با جسمی متناسب با آن نشئه وجودی که در طی حرکت، برای خود ساخته، به حیات خویش ادامه می دهد^(۳۶) (اردبیلی، ۱۳۸۱؛ ص: ۳؛ ص: ۱۴۲). ضعف قوای طبیعی در طول زمان و اضمحلال تدریجی آن و رهایی نفس از عالم طبیعت، نشانگر سیر جسم طبیعی دنیوی به جسم برزخی است؛ بنابراین جوهر وجودی انسان، در طی زمان با اشتداد وجودی و حرکت ذاتی به جوهری مناسب با حیات اخروی تبدیل می شود و آن مرتبه کمال است - گرچه انسان این تبدیل را ادراک نکند - در طول حیات، انسان واجد یک جسم، شخصیت و حقیقت واحد است که با پایان سیر کمالی طبیعی، رهایی از بدن مادی و تبدیل تمام

قوای طبیعی به برزخی، به استقلال و جاودانگی می‌رسد (اردبیلی، ۱۳۸۱: ۲؛ ص ۲۶۶ و ۵۰۵؛ همان، ج ۳: ص ۲۰۷). ایشان با توجه به برخی آیات، استدلال قرآنی نیز بر این امر اقامه نمودند^(۳۷) (همان، ج ۳، ص ۵۱۶ و ۵۱۷).

از این رو نفس همواره حرکت اشتدادی دارد^(۳۸) و این حرکت، دلیل رسیدن نفس به تجرد و بقا است.

ب) حرکت حبیبی

ذات الهی در همه اشیاء ظهور دارد؛ «هیچ کمالی و جمال و جمیلی ممکن نیست در غیر حق ظهور کند» (خمینی، ۱۳۸۹، ۲۰؛ ص ۴۳۹) و حب الهی به منزله مغناطیسی هر موجودی را به قدر بهره‌اش از نور الهی به سمت محبوب جذب می‌کند؛ انسان نیز پرتویی از آن نور، رهسپار به سوی نور و طالب حب الهی است. تصور کمال مطلق سبب عشق و موجب طلب و حرکت و حرکت موجبات ایصال به مطلوب را به دنبال دارد و مطلوب جز ذات حق نیست^(۳۹) (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ص ۱۸۴). در نگاه امام خمینی علیه السلام خلقت موجودات بر اساس حب ذاتی^(۴۰) بوده (خمینی، ۱۳۸۰: ص ۶۳۴)؛ از این رو، خداوند در نهاد انسان‌ها عشق و میلی برای حرکت به سوی خویش قرار داده است.

«در فطرت تمام موجودات حب ذاتی و عشق جبلی ایداع و ابداع فرموده، که به آن جذبه الهیته و آتش عشق ربّانی متوجه به کمال مطلق و طالب و عاشق جمیل علی الاطلاق می‌باشند؛ و برای هر یک از آن‌ها نوری فطری الهی قرار داده که به آن نور طریق وصول به مقصد و مقصود را دریابند» (خمینی، ۱۳۷۰: ص ۲۸۸).

همه ممکنات بسان آینه که چیزی جز ظهور مرئی نیست، مظاهر آن حقیقت یگانه‌اند و از این رو، مستقلاً منتسب به وجود نیستند. انسان‌ها نیز که مظهر صفات الهی‌اند، در پرتو عشق به اصل و محبت مبدأ، از پراکندگی‌ها رها و به عالم نور واصل می‌شوند و با بقای حق، باقی می‌مانند^(۴۱) (اردبیلی، ۱۳۸۱، ۳: ص ۴۷؛ همان، ۱: ص ۳۳۹). عالم مادون، تنزل یافته و رقیقه عالم ظهور است و تجلی و ظهور نیز دارای مراتب شدید و ضعیف بوده؛ به همین دلیل هر شخصی در مرتبه وجودی خود جاودانه می‌ماند (همان، ص ۱۱۹).

ج) وجود امیال فطری در انسان

انسان به‌گونه‌ای آفریده شده که میل به زندگی جاودان و گریز از فنا دارد. دنیا، مادی، فسادپذیر و فانی است؛ از این رو، محل تحقق فطرتِ جاودانگی نیست و حیات ابدی ضروری خواهد بود. به باور امام خمینی علیه السلام وجود امیال فطری، دلیلی بر جاودانه ماندن انسان‌هاست و در میان امیال فطری از دو گرایش معبری به سوی جاودانگی می‌کشایند.

یکم) میل به آسودگی مطلق

این میل بر بقای انسان بعد از موت، جهت دستیابی به راحتی مطلق دلالت دارد. میل به آسودگی مطلق و وجود حیات جاودان، دو واقعیت متضایفند که بین آن‌ها ضرورت بالقیاس برقرار است. وجود هر کدام ملازم دیگری است؛ به بیان دیگر اگر میل به آسودگی مطلق در نهاد انسان وجود دارد، باید متعلق آن نیز در خارج وجود داشته باشد؛ چراکه غایت مقصد و منتهای آرزو، راحتی مطلق است؛ راحت و استراحت غیر مختلط به رنج که معشوق گمشده همه است، در تمام عالم ملک یافت نشود. «عشق فطری، بی معشوق فعلی موجود، ممکن نیست. پس ناچار در دار تحقق و عالم وجود، باید عالمی باشد که راحتی بی آرایش به درد و زحمت داشته باشد و خوشی خالص میسر باشد و آن دار نعیم حق است» (خمینی، ۱۳۸۰: ص ۱۸۶).

دوم) میل به نفوذ اراده و آزادی مطلق

انسان میل به حریت، آزادی مطلق و نفوذ اراده دارد؛ از طرفی عدم قابلیت دنیا و تزاحمات آن، مانع نفوذ اراده انسان می‌شود. مطابق برهان تضایف، وجود این میل، ملازم با وجود متعلق آن است؛ پس عالم دیگری باید باشد که انسان، فعال مایشاء شود. ^(۴۲) (همان، ص ۱۸۷).

امام خمینی علیه السلام این دو میل را بسان دو بال به سوی جاودانگی می‌داند:

«جناح عشق به راحت و عشق به حریت، دو جناحی است که به حسب فطرة الله غیر متبدله در انسان ودیعه گذاشته شده که با آن‌ها انسان طیران کند به عالم ملکوت اعلی و قرب الهی» (همان).

سوم) میل به کمال و عشق به بقا و زندگی ابدی

انسان فطرتاً میل به کمال و عشق به زندگی جاودانه دارد. (۴۳) البته ممکن است بسیاری از افراد، تصویر صحیحی از چیستی کمال نداشته باشند و هر فردی کمال خود را امری مغایر با کمال اصلی بداند، اما میل به حیات ابدی، کمال‌گرایی و تنفراز نابودی، بین همه انسان‌ها مسلم است. در دیدگاه امام خمینی علیه السلام، بر اساس حب به ذات، «امکان ندارد انسان، به غیر کمال مطلق، توجه کند، همه جان‌ها و دل‌ها به سوی اویند و جزا و نجویند و نخواهند جُست»؛ از طرفی قوانین حاکم بر طبیعت، نشان از آن دارد که تحقق کمال و جاودانگی در این عالم ممکن نیست و عالم دیگری باید باشد (خمینی، ۱۳۸۹، ص: ۱۸؛ ص: ۴۴۳). به بیان دیگر عشق فعلی انسان، موهوم و تخیلی نبوده زیرا «صورت‌های خیالیّه، خود، معشوق نفس نتواند بود؛ زیرا که آن صورت‌ها همه محدودند و نفس عاشق غیر محدود است» از این رو عشق فعلی، معشوق فعلی می‌خواهد (۴۴) (خمینی، ۱۳۷۷، ص: ۱۰۳) و جز ذات حق، معشوق کامل دیگری نیست که فطرت متوجه او شود، «پس لازمه عشق به کامل مطلق، وجود کامل مطلق است» (خمینی، ۱۳۸۰، ص: ۱۸۴). آفرینش بر طلب کمال و جاودانگی، دلیل این است که انسان وجودی فرا مادی و باقی دارد؛ بقای نفوس در دنیا محال است و اگر جاودانگی محلی نداشته باشد، خداوند حکیم فطرتی بیهوده در وجود انسان قرار داده؛ لکن حکیم، کار بیهوده نمی‌کند (۴۵) (خمینی، ۱۳۷۷، ص: ۱۰۱).

د) عدالت و حکمت الهی

عدالت و حکمت الهی، از دلایل مهم جاودانگی در کلام اسلامی است که امام خمینی علیه السلام نیز از آن بهره جسته؛ چه آن‌که بدون بقا، عدالت، جزا و ثواب الهی مفهوم خود را از دست خواهند داد. دنیا قابلیت و ظرفیت تحقق عدالت الهی را ندارد؛ از این رو ظرف تحقق عدالت حضرت باری، منوط به جاودانگی انسان و وجود عالم آخرت می‌باشد (خمینی، ۱۳۷۸، ص: ۳۰؛ ص: ۱۹). به علاوه مقتضای حکمت حضرت باری، هدفمندی خلقت و غایت‌مندی آفرینش انسان است که در سایه استکمال و جاودانگی به ثمر می‌نشیند؛ از این رو تحقق نظام احسن، وعد و وعید و... مبتنی بر جاودانگی انسان می‌باشد که در سایه عدالت و حکمت الهی محقق خواهد شد (اردبیلی، ۱۳۸۱، ص: ۳۰۰ - ۲۹۸).

۲. دلیل سلبی

امام خمینی علیه السلام معتقدند، عدم از دو جهت برشیء عارض می شود.

الف) ماده

تغییر، تغیر و استعداد موجب فساد و زوال است. ماده، متغیر، متحرک و دارای استعداد است و زمانی که از قابلیت بیفتد صورتش از بین رفته و فاسد می شود؛ برخلاف مجردات که فاقد استعداد و حرکت اند و به همین دلیل جاودانه می مانند. از این رو، نفس مجرد و فاقد ماده، جاودانه و همیشگی است^(۴۶) (همان؛ ۳: ص ۱۴۶).

ب) علت فاعلی

علت فاعلی نقش مهمی در بقا و عدم ایفا می کند و از آنجاکه نفس مجرد با تمام هویتش متعلق و متقوم به تمام هویت مبدأ واجب و دائمی است؛ از این رو، همواره به بقای مبدأ باقی خود، جاودانه و همیشگی می ماند^(۴۷) (همان). آیاتی که برای اثبات معاد، علت فاعلی را حد وسط قرار می دهند^(۴۸) و در اثبات موجودیت برای اشیاء علت فاعلی را کافی می دانند، برهان لمی و محکم ترین دلیل جاودانگی اند (همان، ص ۵۱۶).

نتیجه گیری

در اندیشه امام خمینی علیه السلام، جاودانگی انسان همان استمرار وجود است؛ با توجه به مبانی فلسفی و کلامی ایشان و بر اساس امیال فطری، حکمت و عدالت الهی و نیز تجرد نفس، در تمام هستی، انسان موجود بی نظیر و دارای ظرفیتی بی منتهاست که با حرکت ارادی و غیرارادی به جانب غایت طبیعی خویش، محل تحقق فطرت و عالم غیب مطلق، سوق داده می شود و همواره در جوار حضرت باری، جاودانه می ماند. از این پژوهش نتایج ذیل، قابل استنباط است:

۱. میان مبانی دینی، عرفانی و فلسفی امام خمینی علیه السلام، در مبحث جاودانگی، ارتباط وثیقی وجود دارد.

۲. علاوه بر مبانی عقلانی، آیات قرآن و روایات، رکن اساسی در اثبات بقای نفس است.

۳. استکمال نفس، کسب کمالات پی‌درپی با پیمودن مراتب، از مادی محض تا مجرد تام می‌باشد.
۴. انسان یک واحد دارای درجات می‌باشد که از یک سو به بدن و از سوی دیگر به عقل منتهی می‌شود.
۵. عامل بقای موجودات، رسیدن به مرتبه مجرد مثالی - پایین‌ترین مرتبه مجرد - است
۶. همه انسان‌ها به مرتبه مجرد مثالی می‌رسند، از این رو جاودانه می‌مانند؛ چراکه رسیدن به این مرتبه از مجرد، مساوق بقاست.
۷. انسان در پرتو حرکت ارادی و غیرارادی به سوی بقا در حرکت است؛ چراکه نحوه خلقت انسان بر اساس بقاست.
۸. انسان در مرحله غیر اختیاری، صاحب مقام مجرد مثالی و در مرحله ارادی، صاحب مقام مجرد عقلانی و فوق آن می‌شود.
۹. جاودانگی انسان در این اندیشه، امری بدیهی، فطری و ضرورت شریعت است.
۱۰. دلایل دینی و عرفانی ایشان در اثبات جاودانگی با فطرت طلب بقا، گره خورده است.
۱۱. محکم‌ترین برهان قرآن در اثبات جاودانگی، برهان لمی است که گاهی علت فاعلی و گاهی علت غایی و حرکت جوهری نفس، حد وسط قرار می‌گیرند.
- با توجه به این‌که امام خمینی علیه السلام مباحث تفصیلی در حوزه معاد دارند و معاد روحانی را ملحق به بدیهیات و معاد جسمانی را مطابق آیات و روایات ضرورت شریعت می‌داند (همان، ص ۵۴۲)؛ از این رو این پژوهش، نیاز به تحقیق دیگر دارد که در نوشته دیگر به آن پرداخته خواهد شد.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

۱. اردبیلی، عبدالغنی، تقریرات فلسفه امام خمینی علیه السلام، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، تهران، اول، ۱۳۸۱.
۲. امام خمینی، روح الله، تفسیر سوره حمد، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، تهران، سیزدهم، ۱۳۹۲.
۳. _____، صحیفه امام خمینی علیه السلام، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، تهران، پنجم، ۱۳۸۹.
۴. _____، تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، پاسدار اسلام، قم، اول، ۱۴۱۰.
۵. _____، شرح حدیث جنود عقل و جهل، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، تهران، اول، ۱۳۷۷.
۶. _____، شرح چهل حدیث، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، قم، بیست و چهارم، ۱۳۸۰.
۷. _____، آداب الصلوه، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، تهران، اول، ۱۳۷۰.
۸. _____، سر الصلوه، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، تهران، اول، ۱۳۶۹.
۹. _____، شرح دعای سحر، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، تهران، سوم، ۱۳۷۴.
۱۰. _____، معاد، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، تهران، اول، ۱۳۷۸.
۱۱. _____، انسان شناسی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، تهران، اول، ۱۳۸۵.
۱۲. حسن زاده آملی، حسن، دروس معرفت نفس، مرکز انتشارات علمی فرهنگی، تهران، بی چا، ۱۳۶۲.
۱۳. _____، عیون مسایل نفس و شرح آن، انتشارات قیام، قم، اول، ۱۳۸۰.
۱۴. _____، اتحاد عاقل و معقول، نشر قیام، قم، اول، ۱۳۷۵.
۱۵. خامنه ای، سید علی، انسان ۲۵۰ ساله، مؤسسه ایمان جهادی، قم، اول، ۱۳۹۰.
۱۶. سبزواری، ملاهادی، شرح منظومه، ج ۵، نشر ناب، تهران، اول، ۱۴۲۲.
۱۷. شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، الجواهر السنیه فی الأحادیث القدسیه، نشر دهقان، تهران، سوم، ۱۳۸۰.
۱۸. شهید ثانی، زین الدین، شرح مصباح الشریعه، عبدالرزاق گیلانی، نشر پیام حق، تهران، اول، ۱۳۷۷.
۱۹. طباطبایی، فاطمه، یک ساغر از هزار، سیری در عرفان امام خمینی علیه السلام، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، تهران، دوم، ۱۳۸۷.

۲۰. عبودیت، عبدالرسول، درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، نشر سمت، تهران، اول، ۱۳۸۵.
۲۱. مرتضوی لنگرودی، محمدحسن، جواهرالاصول، ج ۱، مؤسسه عروج، تهران، اول، ۱۳۷۶.
۲۲. ملاصدرا، محمدبن ابراهیم، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، مکتبه المصطفوی، قم، دوم، ۱۳۶۸.
۲۳. _____، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۹، مکتبه المصطفوی، قم، دوم، ۱۳۷۹.
۲۴. _____، مبدأ و معاد، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران، بی چا، ۱۳۵۴.

ارجاعات

۱. همه موجودات عالم آفرینش از جماد، نبات، حیوان و عقول دارای مرتبه وجودی خاصی هستند اما نفس انسانی مرتبه ثابتی ندارد و همواره در حال تکامل اشتدادی می باشد. به تعبیر ایشان انسان، عصاره عالم خلقت است (خمینی، ۱۳۸۹؛ ج ۳، ص ۲۱۸).
۲. امام خمینی علیه السلام از این اصل به عنوان اصل شریف و ام الاصول در تبیین مباحث مبدأ و معاد یاد می کند (اردبیلی، ۱۳۸۱، ص ۳: ۵۵۷) و ایمان به واجب الوجود را از شعب ایمان به اصالت وجود می داند (همان، ص ۱۹).
۳. امام خمینی علیه السلام معتقدند، جوهر از مقولات است و حرکت در مقولات راه ندارد بلکه نحوه وجودی که ماهیت جوهر از حد آن انتزاع می شود در حرکت است. از آنجاکه وجود در ذات خود قابلیت شدت و ضعف داشته و پذیرای تحول ذاتی است، حرکت جوهری همواره در مسیر تکامل و اشتداد وجودی قرار دارد و وجود ضعیف در بستر این حرکت به وجود شدید تبدیل می شود، حقیقتی که روزی جماد بود و روز دیگر نبات، همان روح و عقل خواهد شد.
۴. «هَلْ أُنِيَ عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا» (انسان: ۱).
۵. «نُورِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (انعام، ۷۵).
۶. ملکوت، مرتبه اسماء و صفات الهی می باشد.
۷. این اصطلاح در بیان امام خمینی علیه السلام مقامی است که نفس در آن فاقد ماهیت بوده و فوق مقوله به حساب می آید؛ از این رو، نفس در این مرتبه حد یقف ندارد «أن النفس الإنسانية ليس لها مقام معلوم في الهوية ولا لها درجة معينة في الوجود» (ملاصدرا، ۱۳۶۸؛ ۸: ص ۳۴۳).
۸. «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (بقره: ۳۱).
۹. بحث از تجرد نفس امری است که فلاسفه و متکلمین از آن در بحث جاودانگی استفاده کرده اند.
۱۰. جسمی که در خواب می بینیم، جسم برزخی است. امام خمینی علیه السلام معتقدند: «چون این آخرین درجه رجعت الی الله نیست، منافات ندارد که جسم و جسمانیات به صورت جسم برزخی باشد، چنانکه مفاد بعضی از آیات دیگر همین است که آن نشئه، نشئه ای جسمانی است» (اردبیلی، ۱۳۸۱؛ ص ۳: ۵۴۹).

۱۱. به باور امام خمینی علیه السلام، ضعف چشم و گوش و سایر اعضای انسان در طول زمان نشانه تبدیل جسم طبیعی به جسم برزخی می‌باشد.
۱۲. حیات ثانوی ملکوتی، انتقال از نقص به کمال، استقلال نفس، فطام النفس عن الطبیعه، انتقال از نشئه ظاهره ملکیه به نشئه باطنه ملکوتیه، تعابیر امام خمینی علیه السلام از موت است. (خمینی، ۱۳۷۸، ۳۰: ص ۱۴۱-۱۳۷)
۱۳. «مرتبه‌ای که نفس در آن یک هویت صرف، خالی از تعدد مراتب و تکثر حیثیات است و فقط با وجود و ماهیت تحلیل می‌شود» (اردبیلی، ۱۳۸۱؛ ۳: ص ۳۹۰) و «از این جهت که وجودی بما آنه انسان و صرف الانسانیه و اصل الانسانیه می‌باشد، محیط بر تمام افراد انسانی است؛ و احاطه بر تمام وجودات زید و بکرو خالد و عمرو و غیره دارد و این وجود عقلانی احاطه قیومی بر افراد طبیعی و برزخیه دارد و ماهیت آن هم ماهیت کلی قابل صدق بر کثیرین است نفس، بمرتبتها العقلیه می‌تواند تجزیه بین اصل وجود و ماهیت آن وجود کند و این عمل فقط در مرتبه و نشئه عقلانی امکان دارد» (همان، ص ۳۹۱).
۱۴. «فعلاً که در نشئه طبیعتی هستیم در نشئه برزخیه هم هستیم و از عالم برزخ هم حظی داریم، منتها کثیری از ما اصلاً به مرتبه عقلانی نمی‌رسیم و آنها که می‌رسند همین الآن رسیده‌اند، ما فعلاً دو نشأتین هستیم، نشئه طبیعی و نشئه برزخی» (همان، ص ۳۸۶).
۱۵. به این معنا که تحت تدبیر و مالکیت الهی بودن تمام موجودات عالم را می‌بیند.
۱۶. «ترقیات دار الآخرة المعبر عنها بزيادة الدرجات مثلاً و كذلك التي وقعت في البرازخ فتكون بالقاء الغرائب والحجب والكدورات والهيئات المظلمة بضغطة القبر والتعديبات نعوذ بالله منها فتحصل التجلّيات بعد صفاء المرآة وتقع الشفاعة الكبرى» (خمینی، ۱۴۱۰: ص ۱۷۱).
۱۷. «فضایل عقلانی همان علم است و مقصود از علم، عقل است؛ چرا که علم و عقل یک قوه‌اند که یکی پذیراست و دیگری دانا؛ همان که پذیرد، داند و همان که داند، پذیرد» (حسن زاده آملی، ۱۳۶۲: ص ۴۶۳ و ۴۵۶). همچنین عقل که از ساحت‌های نفس آدمی است، به دو مرتبه عقل نظری و عقل عملی - که هر کدام خود از مراتب طولی دیگری برخوردارند - تقسیم می‌شود. ملاصدرا تعقل را به اتحاد عاقل و معقول تعریف می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۸؛ ۳: ص ۳۱۲). این اتحاد (به تعبیر عرفا فنا) به موجب حرکت نفس (به تعبیر عرفا سلوک) حاصل

می شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱؛ ۲: ص ۹۸)؛ از این رو استکمال، از طریق این قوه ادراکی که ویژه و خاص انسان است، تحقق می یابد.

۱۸. همچون محسوسات که مرتبه ضعیف علوم اند؛ معقولات نیز، مرتبه عالی علوم هستند (حسن زاده آملی، ۱۳۶۲؛ ص ۴۵۶؛ اردبیلی، ۱۳۸۱؛ ۳: ص ۴۱۹). «گوهر نفس ناطقه به نور علم سعه وجودی پیدا می کند چراکه علم وجودی نوری و فعلیتی عاری از ماده است و نفس ناطقه با یافتن فعلیت های وجودی نوری به تدریج از مرتبه ای به مرتبه دیگر که مرتبه مدرک اوست انتقال و استکمال می یابد». از این رو علم و ادراک، منشأ استکمال است (حسن زاده آملی، ۱۳۷۵؛ ص ۲۲۳).

۱۹. چراکه انسان، مساوق علم و عمل است و آن دو با نفس انسانی، اتحاد وجودی دارند و به واسطه آن ها نفس، وسعت وجودی می گیرد. از این رو هر قدمی به سوی علم و دانش، اثری وجودی در ذات انسان گذاشته و مرتبه ای از وجود او را انشا می کند؛ بنابراین همراه علم، کمالی نیز حاصل می شود. به این ترتیب نفس، به واسطه حرکت جوهری و وصول به عالم مافوق، اتحاد با عقل فعال یافته و تحت تکمیل و تصرف عقل مفارق، به استکمال وجودی می رسد؛ ادراک و علم علاوه بر این که سبب ارتقای نفوس به مراتب بالای تجرد و رسیدن به کمال است، همچنین ضامن حیات و فعلیت نفس و مقوم انسان می باشد. علم، مقوم روح انسان و عمل، تشخیص دهنده بدن انسان است (حسن زاده آملی، ۱۳۸۰؛ ۲: ص ۴۹۳ و ۴۹۶؛ حسن زاده آملی، ۱۳۶۲؛ ص ۳۳۴).

۲۰. «عقل نظری هم به عملی برمی گردد؛ چون هر چیزی که در هر مرتبه از مراتب وجود واقع شود، به مرتبه دیگر آن سرایت می کند» (اردبیلی، ۱۳۸۱؛ ۳: ص ۳۴۷).

۲۱. «علوم به هر درجه که هستند، چه علم المعارف باشد یا غیر آن طریق وصول به جتت مناسب با آن است و سالک طریق هر علمی سالک طریقی از طرق بهشت است. علم مطلقاً طریق به عمل است حتی علم المعارف، منتها آنکه علم المعارف اعمالی است قلبی و جذباتی است باطنی که نتیجه آن اعمال و جذبات و صور باطنه آن ها صورت جتت ذات و بهشت لقا است. پس سلوک طریق علم سلوک طریق جتت است و طریق طریق نیز طریق است» (خمینی، ۱۳۸۰؛ ص ۴۱۴).

۲۲. «علوم مطلقاً عملی هستند، حتی علوم معارف که یک نحوه عملی در آن ها نیز هست، علم

احوال قلوب و کیفیت صحت و مرض و صلاح و فساد آن از علومی است که صرفاً مقدمه عمل و طریق علاج و اصلاح آن است و ادراک و فهم آن از کمالات انسانی به شمار نیاید» (خمینی، ۱۳۸۰: ص ۵۲۷).

۲۳. «جمیع علوم عملی است حتی علم توحید. شاید از کلمه «توحید» که «تفعیل» است عملی بودن آن نیز استفاده شود؛ چه که به حسب مناسبت اشتقاق، توحید از کثرت رو به وحدت رفتن و جهات کثرت را در عین جمع مستهلک و مضمحل نمودن است؛ و این معنی با برهان حاصل نیاید، بلکه به ریاضات قلبیه و توجه غریزی به مالک القلوب باید قلب را از آنچه برهان افاده نموده آگاه نمود تا حقیقت توحید حاصل شود» (خمینی، ۱۳۷۰: ص ۹۳). «ممکن است انسان، برهان داشته باشد ولی در مرتبه کفر و شرک باقی بماند، ولی عقل عملی، همان ارجاع کثرت به وحدت عملاً و خارجاً است؛ لذا کمال انسان به عقل عملی اوست نه به عقل نظری» (اردبیلی، ۱۳۸۱: ص ۳؛ ۳۵۴).

۲۴. «با پای استدلالی چوبی می‌خواهیم این راه پرپیچ و خم و طریق پرخطر را طی کنیم و با این عده و عده به مقصد نمی‌رسیم، و از رهروان منزل عشق بازمی‌مانیم» (خمینی، ۱۳۷۷: ص ۵۵).

۲۵. «نزد علماء مشهور است که یک قسم از علوم است که خودش منظور است فی نفسه - که در مقابل علوم عملیه است - در نظر قاصر درست نیاید، بلکه جمیع علوم معتبره را سِمَت مقدمیت است؛ منتهی هر یک برای چیزی و به طوری مقدمه است» (همان، ص: ۹).

۲۶. «پس علم توحید و توحید علمی مقدمه است برای حصول توحید قلبی، که توحید عملی است... ای عزیز!... علم فقه، مقدمه عمل است... و ما را سرکاری با توحید و تجرید، که قره العین اولیاء علیهم‌السلام است، نبوده و نیست. و آن شعبه از علم فقه، که در سیاست مُدُن و تدبیر منزل و تعمیر بلاد و تنظیم عباد است، نیز مقدمه آن اعمال است که آن‌ها دخالت تام تمام در حصول توحید و معارف دارند» (همان).

۲۷. «کوشش کن در عمل!»، «در رفع حُجُب کوش نه در جمع کُتُب»، «انباشتن علوم - گرچه علم شرایع و توحید باشد - از حُجُب نمی‌کاهد، بلکه افزایش دهد». «سرگرمی به علوم حتی عرفان و توحید اگر برای انباشتن اصطلاحات و برای خود این علوم است - که هست -، سالک را به مقصد نزدیک نمی‌کند بلکه دور می‌کند؛ العلم هو الحجاب الاکبر».

۲۸. «نمی‌گویم از علم و عرفان و فلسفه بگریز و با جهل عمر بگذران، که این انحراف است، می‌گویم کوشش و مجاهده کن که انگیزه الهی و برای دوست باشد و اگر عرضه کنی، برای خدا و تربیت بندگان او باشد نه برای ریا و خودنمایی» (خمینی، ۱۳۸۹، ۱۸: ص ۴۵۰). «باید با قدم علم، لنگان لنگان پیش روی و این هر علمی باشد حجاب اکبر است که با ورود به این حجاب به رفع حجب آشنا می‌شوی» (همان، ۲۰: ص ۴۳۹).

۲۹. «معلولیت و صرف ربط و تعلق به مبدأ بوده و به تمام هویت متعلق و مربوط به مبدأ بوده؛ چنان‌که مبدأ به تمام هویت متعلق و مربوط الیه است و قیام وجودی او به وجود قیومی مبدأ است، تنها فرق از این جهت است که مرتبه او ناقص و نازل است و الا او آیت معلولی مبدأ بوده و هر کمالی که در مبدأ به نحو اعلی و فوق التمام و وجوب بالذات وجود دارد» (اردبیلی، ۱۳۸۱؛ ۲: ص ۱۷۹).

۳۰. «جسم خالص آن وقت است که این حقیقت بتواند خودش را از مُعانقت لا جسم که هیولی است استخلاص کند و مادام که هیولی هست، حرکت هست و تا حرکت هست، تعیین ندارد، و انسانی که فعلاً در طبیعت است و دارد رو به کمال می‌رود، انسان خالص نیست؛ چون در حرکت بین محو و صرافة القوه است و از هر درجه‌ای که می‌گذرد نقص آن درجه را به جا می‌گذارد، تا روزی برسد که نقص عالم طبیعت را به زمین بگذارد» (اردبیلی، ۱۳۸۱؛ ۳: ص ۵۷۳).

۳۱. هر چند افرادی در حیوانیت به مجرد تام می‌رسند.

۳۲. «عقل فعال، علت وجود و بقای نفس است» (اردبیلی، ۱۳۸۱؛ ۳: ص ۴۱۹). عقل فعال، حافظ مدرکات نفس است و هر چه حافظ مدرکات نفس باشد، حافظ خود نفس نیز می‌باشد؛ بنابراین عقل فعال حافظ نفس است.

۳۳. «هویت و خلقت خاص»

۳۴. «عشق سلطنت مطلقه در نهاد انسان است، و از محدودیت متنفر و گریزان است و خود نمی‌داند و در واقع انسان طالب سلطنت الهیه و علم و قدرت الهی است» (امام خمینی، روح الله، شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۸۲ و ۸۱).

۳۵. «کیفیت رسیدن نفس به مجرد که علی عهدة الحركة الجوهریه است، باید از ضروریات حساب شود نه اینکه از نظریات باشد» (اردبیلی، ۱۳۸۱؛ ۳: ص ۱۴۷).

۳۶. «نحوه وجود طبع کل، وجودی است که به این نحو در حرکت است و از نقص رو به کمال

- می‌رود و این حرکت ابدی و ازلی است» (اردبیلی، ۱۳۸۱؛ ۲: ص ۳۹۲).
۳۷. «آیاتی که مربوط به تطورات و ترقیات موجودات، به خصوص انسان است؛ مثل آیه «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ * ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ * ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ» که تمام تطورات انسان را ذکر می‌فرماید، این‌گونه استدلال، اسد و اتقن براهین است برای اثبات معاد؛ زیرا احکم البراهین، برهان لمی است».
۳۸. «سیر کمالی (لا بد منه) است، نمی‌شود انسان از کمال به نقص بیاید، بلکه همیشه از نقص به بالا و کمال، حرکت جوهری دارد» (همان، ۳: ص ۱۸۳).
۳۹. «تصور الجمال سبب العشق و العشق سبب الطلب و الطلب سبب الحركة الحاصلة منها التشبه به. فیکون ذلك المتشبه به. والمعشوق هو الحق».
۴۰. «كُنْتُ كُنْزًا مَخْفِيًّا؛ فَاحْبَبْتُ أَنْ اعْرِفَ، فَخَلَقْتُ الْخُلُقَ لِكَيْ اعْرِفَ» (شهید ثانی، ۱۳۷۷: ص ۱۰۸)
۴۱. «وجود آدمی مظهریت اسم اعظم الهی را داشته و اسم اعظم، جامع همه اسماء الهی می‌باشد» (اردبیلی، ۱۳۸۱؛ ۳: ص ۴۷).
۴۲. «چون مواد این عالم و اوضاع این دنیا و مزاحمات آن و تنگی و ضیق آن تعصی دارد از حریت و نفوذ اراده بشر، پس باید عالمی در دار وجود باشد که اراده در آن نافذ باشد و مواد آن عصیان از نفوذ اراده نداشته باشد، و انسان در آن عالم فَعَال ما یشاء و حاکم ما یرید باشد، چنانچه فطرت مقتضی است».
۴۳. «انسان به حسب فطرت خداداد و جبلت اصلی، حب بقا و حیات و تنفراز فنا و ممات دارد. و این متعلق است به بقای مطلق و حیات دائمی سرمدی، یعنی، بقایی که در آن فنا نباشد و حیاتی که در آن زوال نباشد» (خمینی، ۱۳۸۰: ص ۳۵۸).
۴۴. «عشق فعلی و عاشق فعلی معشوق فعلی لازم دارد؛ متضایفین، متکافئین در قوه و فعل هستند. پس باید معشوق‌های فطرت بالفعل باشند، تا فطرت به آن‌ها متوجه باشد» (خمینی، ۱۳۷۷: ص ۱۰۳).
۴۵. «نشئه ثانیه غیبیه که نشئه باقیه است، معشوق فطرت است. پس ایمان به یوم الآخره، یعنی

نشئه ما بعد الدنیا از فطریات است» (خمینی، ۱۳۷۷: ص ۱۰۱). «انسان می خواهد به «حق مطلق» برسد تا فانی در خدا شود. اصولاً اشتیاق به زندگی ابدی در نهاد هر انسانی نشانه وجود جهان جاوید و مصون از مرگ است» (خمینی، ۱۳۸۹، ۲۱: ص ۲۲۳). «انسان علم مطلق را می خواهد؛ قدرت مطلقه را می خواهد. و چون قدرت مطلق در غیر حق تعالی تحقق ندارد، بشر به فطرت حق را می خواهد» (همان، ۱۴: ص ۲۰۵).

۴۶. «فنا و فساد بر صورت جسمیه محال است و هیچ عیبی ندارد که باقی باشد و هیولای آن باقی نباشد، و با عدم بقای هیولی و مفارقت صورت جسمیه از هیولی، صورت جسمیه همان باشد که با هیولی بود؛ چون هیولی در صورت جسمیه جسم دخالت نداشت و با نزع آن از هیولا ابداً در صورت جسمیه اخلاقی حاصل نمی شود و بر همان حقیقت و هدایت و تشخیص خود باقی می باشد»؛ از این رو، در رستاخیز «عین این جسم که اینجاست و عین این بدن که اینجاست، این خواهد آمد و این محشور در یوم نشور خواهد بود» (اردبیلی، ۱۳۸۱: ص ۳؛ ۲۱۲)

۴۷. «چون مجرد شد، عدم بر آن از هیچ جایی راه ندارد، مگر عدم فاعلی که این مجرد به آن فاعل متقوم است، برای اینکه دیگر ماده ای ندارد که از جهت ماده، عدم بر او طاری شود».

۴۸. «وَهُوَ أَهْوَىٰ عَلَيَّ» (روم: ۲۷) و آیاتی که خلقت آسمان، زمین، انسان و سایر موجودات را بیان کرده است.



بررسی مسئله بداء از منظر سید مرتضی علم الهدی علیه السلام و آیت الله جعفر سبحانی

احمد بهشتی مهرا؛ فاطمه رنوفی تبار^۱

چکیده

بداء، آموزه‌ای برآمده از شیعه‌ی امامیه است که انتساب معنای لغوی آن درباره‌ی خداوند؛ به منزله آشکار شدن امری پنهان از او به نظر می‌رسد و همین امر، سبب انکار این آموزه و سرزنش شیعه به دلیل اعتقاد به آن گردیده است. همچنین، رمز آلودگی بداء سبب شده که اندیشمندان شیعه نیز در تبیین آن، هم‌داستان نبوده و دیدگاه‌های متفاوتی را ارائه نمایند. در این میان؛ عده‌ای، بداء را منکر شده‌اند. غالب قائلان به بداء نیز تلاش‌هایی عقلانی در جهت تبیین آن از طریق تأویل به نسخ یا ابداء یا تفسیر آن، روا داشته‌اند. این پژوهش، سعی دارد با بررسی تطبیقی اندیشه‌های سید مرتضی که در نگاهی ابتدایی از منکران مسئله بداء به شمار می‌رود و آیت‌الله سبحانی از قائلان و مبینان این اندیشه، با استفاده از روش تحلیلی - توصیفی به پاسخ سؤالات ذیل بپردازد: مفهوم بداء از دیدگاه این دو اندیشمند چیست، موضع آن‌ها در برابر یهود چگونه است و پیرامون روایات بداء چه دیدگاهی دارند؟ بر اساس این نگاه، از دیدگاه آیت‌الله سبحانی، بازگشت معنای لغوی بداء؛ یعنی ظهور بعد الخفاء، به انسان است و بداء الهی؛ به معنی امکان تغییر سرنوشت توسط انسان در تقدیر مشروط خواهد بود. در مقابل، سید مرتضی، علی‌رغم ظاهر گفتارش که او را در زمره منکرین بداء قرار

۱. استاد حوزه و دانشگاه.

۲. طلبه سطح ۴ رشته کلام اسلامی جامعه الزهراء علیها السلام و کارشناس ارشد رشته شیعه شناسی کلام دانشگاه قم.

می‌دهد؛ از دو نوع بداء نام می‌برد و آن را به روا و ناروا تقسیم می‌کند و بداء روا را مساوق نسخ می‌داند؛ اما از منظر آیت الله سبحانی، نسخ و بداء از یک سنخ‌اند و بداء در امور تکوینی و نسخ در امور تشریحی؛ جریان دارد. ایشان با استفاده از آیات مصرح و غیر مصرح بداء، درصدد اثبات این آموزه برآمده‌اند و منشأ اعتقاد به بداء را آیات الهی و اخبار ائمه علیهم السلام می‌دانند؛ اما سید مرتضی، به دلیل یکسان پنداری نسخ و بداء، روایات بداء را علم آور نمی‌داند و با فرض صحت؛ آن‌ها را به معنی نسخ می‌داند.

واژگان کلیدی: بداء، نسخ، تطبیقی، سید مرتضی، آیت الله سبحانی

مقدمه

مسئله بداء از ویژگی‌های تفکر شیعی و متأثر از نصوص دینی است که در لغت به معنی ظهور بعد از خفا آمده است. علت ورود این مسئله در آموزه‌های اعتقادی اسلامی؛ وجود اتهاماتی است که از جانب مخالفین شیعه از میان معتزله و اشاعره به شیعیان روا داشته شده و آن؛ نسبت جهل به خداوند از ناحیه اعتقاد به این آموزه بوده است. ریشه این اتهام به دو نکته اساسی برمی‌گردد: اول، علم ذاتی و مطلق خداوند به همه امور و دوم، معنی بداء. مسئله اول، نزد اندیشمندان اسلامی، امری پذیرفته شده است؛ چه این‌که همه معتقدند که علم از صفات ذاتی خداست؛ اما نکته دوم، با توجه به مفهوم متعارف و لغوی بداء، این تصور را ایجاد می‌کند که انتساب این امر به خداوند؛ به منزله نسبت علم پس از جهل به اوست. در نتیجه، این آموزه در برابر علم بی‌نهایت الهی قرار می‌گیرد. نکته دیگری که سبب شده مخالفان، انتقاد خود را متوجه ائمه شیعه گردانند؛ وجود روایاتی است که در آن‌ها به صراحت، کلمه بداء به کار رفته و به خدا منتسب شده است. متکلمان شیعه، این مسئله را مورد توجه قرار داده و با اتفاق نظر بر این مسئله که اعتقاد به بداء، نمی‌تواند به معنی انتساب جهل به خدا باشد؛ تلاش دارند که معنایی ژرف‌تر از بداء را ارائه نمایند. این نگارش، با روشی توصیفی - تحلیلی درصدد مطالعه تطبیقی دیدگاه آیت الله سبحانی (زیدعزه) از علمای معاصر شیعه و سید مرتضی علم الهدی علیه السلام از اندیشمندان

قرن پنجم شیعه درباره آموزه بداء است که ضمن اشاره به معنای موردنظر ایشان، به بررسی روایات بداء و پاسخ به ردیه های یهود در لسان این دو اندیشمند می پردازد.

تعریف بداء

بداء از جمله آموزه هایی است که مورد توجه علمای لغت و دانشمندان دینی بوده است.

۱. در لغت

بداء (به فتح باء) در لغت به معنی ظاهر شدن، هویدا گردیدن، پدید آمدن رأیی دیگر در کاری و... آمده است:

«بَدَأَ الشَّيْءُ بُدْؤًا وَبَدَاءً أَي: ظَهَرَ ظَهْورًا بَيِّنًا» (فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ۸/۸۳)؛ (ابن منظور، ۱۳۷۵ق: ۱۴/۶۶) و (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۱/۲۴۹) قال الله تعالى: «وَبَدَأَ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ»؛ «و برای آن ها از جانب خدا آنچه گمان نمی کردند پدید می آید». (زمر: ۴۷)

۲. در اصطلاح

بررسی آثار اندیشمندان و متکلمان اسلامی نشان می دهد که در تعریف اصطلاح بداء بایکدیگر، هم داستان نبوده و تعاریف متفاوتی را ارائه کرده اند. از آنجاکه هدف از این نگارش، بررسی مسئله بداء از منظر دو اندیشمند بزرگ اسلامی؛ سید مرتضی علم الهدی و آیت الله العظمی جعفر سبحانی می باشد؛ این امر را با نگاه به آثار این دو صاحب نظری می گیریم.

۱-۲-۱. تعریف بداء از منظر سید مرتضی

آنچه در ابتدا از مجموع نگارش های سید مرتضی به نظر می رسد آن است که نظر واحدی در مسئله بداء ندارد و تعاریف های مختلفی از آن را ارائه نموده است. به طور کلی می توان نظرات او را در سه گروه زیر دسته بندی نمود:

۱-۲-۱-۱. دیدگاه ردعی

سید مرتضی در کتاب رسائل خود به نقل از متکلمان، بداء را این گونه توصیف می کند: امر خداوند به چیزی واحد، در وقتی مخصوص، با وجهی معین و به مکلفی واحد و سپس

نهی او به همان چیز، در همان وقت، در همان وجه و به همان مکلف. (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق: ۱۱۶/۱ و ۱۴۳۱ق: ۱۷۹/۱)

بنابراین تعریف، سید معتقد است که بداء در مورد خداوند جایز نیست و از تشنیعات علیه شیعه است؛ چراکه خداوند، عالم علی الاطلاق است و جایز نیست که علمش تجدید شود و تغییر کند، بدین صورت که معلوماتی بر او آشکار گردد که تاکنون آشکار نبوده است. تغییر در علم الهی راه ندارد و معلوم جدیدی بر معلومات او افزوده نمی‌گردد، درحالی‌که تعریف فوق، با علم مطلق الهی منافات دارد و ناشی از نقص و جهل اوست. (شریف مرتضی، رسائل الشریف المرتضی، ۱۴۰۵ق: ۱۱۷/۱)

۱-۲-۱. دیدگاه تفسیری

دیدگاه دیگری از سوی محمدباقر مجلسی، صاحب کتاب «بحار الانوار» به سید مرتضی منسوب شده و آن، امکان تفسیر بداء است (مجلسی، ۱۱۱۱ق: ۴/۱۲۶)؛ بنابراین دیدگاه، می‌توان بداء را در معنای حقیقی‌اش؛ یعنی ظهور صحیح دانست و بدون هیچ واسطه‌ای آن را به خداوند اسناد حقیقی داد. در این صورت، بداء له تعالی؛ یعنی امریایی بر خداوند ظاهر شده که تاکنون آشکار نبوده است. به این نحو که پس از امرونهی الهی و اتیان مأمور به، حالتی حادث می‌شود که قبل از آن نبوده و این نوعی ظهور در مورد حق تعالی است، همچنان که در سوره مبارکه محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به ظهور بعد از عمل تصریح شده است: «وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ» (محمد: ۳۱)؛ به این معنا که ما شما را می‌آزماییم تا بدانیم که جهاد شما در خارج موجود شده؛ چراکه بنا بر لفظ «نَعْلَمَ» قبل از تحقق وجود جهاد؛ علم به آن در جهان خارج موجود نبوده است. (مجلسی، ۱۱۱۱ق: ۴/۱۲۶).

در اینجا نیز هرچند که خدا از ازل، علم دارد که امرونهی خواهد کرد؛ اما چون هنوز فعلیت پیدا نکرده، معلوم و مدرک او نیستند. توضیح آنکه:

۱. امرونهی، پیش از آنکه وجود پیدا کنند؛ معلوم و ظاهر نیستند؛ زیرا تا چیزی وجود نداشته باشد؛ متعلق علم قرار نمی‌گیرد و تا چیزی وجود نداشته باشد؛ مدرک واقع نخواهد شد.

۲. خداوند، خود می‌داند که در آینده امرونهی خواهد کرد.

۳. آمووناهی بودن خدا نسبت به چیزی نیز پس از وجود یافتن امرونهی، معلوم او می‌شود.

۳-۱-۲-۱. دیدگاه تأویلی

برخی، همچون، مجلسی در بحارالانوار معتقدند که سید مرتضی، بداء را در صورتی صحیح می‌داند که مساوق نسخ باشد و به آن تأویل شود:

«ما ذكره السيد المرتضى رضي الله عنه في جواب مسائل أهل الري و هو إنه قال المراد بالبداء

النسخ» (مجلسی، ۱۱۱۱ق: ۴/ ۱۲۹)

براساس این دیدگاه، نسخ و بداء یک چیز هستند و تنها تفاوت میان آن دو این است که زمان ناسخ و منسوخ در نسخ، متعدد و در بداء دارای اتحاد است. (شریف مرتضی، ۱۴۱۹ق: ص ۱۸۵) سید مرتضی، خود نیز در جوابات المسائل الرازیة، به نقل از متکلمان شیعه حمل روایات بداء در معنای نسخ را صحیح می‌داند و بیان می‌دارد که نسخ در شریعت جایز است و در این مسئله اختلافی بین علماء نیست:

«حملوها محققو أصحابنا على أن المراد بلفظة البداء فيها النسخ للشرائع ولا خلاف بين

العلماء في جواز النسخ للشرائع» (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق: ۱/ ۱۱۷)

به رغم اینکه سید مرتضی را از طرفداران موضع تأویل دانسته‌اند؛ از برخی آثار او برمی‌آید که مخالف عقیده بداء بوده؛ چراکه نسخ، وحدت‌های چهارگانه بداء را ندارد. وی برای تحقق بداء، چهار وحدت را شرط دانسته که عبارت‌اند از:

۱. وحدت مأمور به و منهی عنه

۲. وحدت هدف و غایت مأمور به و منهی عنه

۳. وحدت زمان به این معنا که انجام فعل و عدم آن در یک زمان باشد

۴. وحدت مکلف؛ یعنی امر و منهی، متوجه یک فرد باشد. (شریف مرتضی، ۱۳۶۲ش، ۳۱۳ و

۱۳۷۶ش: ۱/ ۴۲۱)

سید معتقد است که نسخ، موجب بداء نمی‌شود؛ زیرا بداء زمانی رخ می‌دهد که همه شروط فوق محقق شود؛ درحالی‌که در نسخ، فعل مأمور به، غیر از منهی عنه است:

«أن النسخ لا يقتضي البداء، لأن ما اقتضى البداء هو ما جمع شروطاً: الأول أن يكون

الفعل المأمور به هو المنهي عنه بعينه والثاني أن يكون الوجه واحداً والوقت واحداً

أيضاً والمكلف واحداً. فإذا جمع هذه الشروط دل على البداء؛ والنسخ يخالف ذلك، لأن

الفعل المأمور به غیر المنهی عنه»، (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۵۷)

در نگاهی عمیق تر، از فحوای سخنان سید به دست می آید که وی، به تفکیک بداء به دو صورت بدای روا و بدای ناروا معتقد است. از منظر او، بداء روا و صحیح، معادل نسخ است. براساس این دسته بندی، بداء، اعم از نسخ خواهد بود. ایشان در رد شبهه یهود که نسخ شرایع را به جهت منتهی شدن به بداء؛ عقلاً نادرست می دانند. پاسخ هایی را ارائه نموده اند که در یکی از آن ها بداء ناروا را از نسخ جدا کرده و گفته است که بداء زمانی رخ می دهد که شروط چهارگانه محقق شود؛ درحالی که نسخ، برخلاف آن است و فعل مأمور به غیر از فعل منهی عنه است. از نظر او، در حالتی که وقوع بداء، مستلزم شروط چهارگانه است، گویا خداوند، بنده را با مصلحتی به چیزی امر می کند و از همان نهی می کند. در این فرض، در شیء و وقت واحد، مصلحت و مفسده جمع گردیده که محال است و این همان بدای نارواست. (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۵۷)

۲-۲-۱. تعریف بداء از منظر آیت الله سبحانی

آیت الله سبحانی با استفاده از مقدماتی به هم پیوسته، روندی واحد را در تبیین آموزه بداء پیش گرفته است و هر کتاب او در مبحث بداء، گفتار او در کتاب دیگرش را تأیید و تقویت می کند. ایشان معتقدند که بداء، آموزه ای مختص به شیعه نیست (سبحانی، ۱۳۸۱ش: ۳/ ۳۹۴) و در صورت تبیین درست از آن، هر عاقل و مسلمانی متوجه می شود که به آن اعتقاد داشته؛ هر چند که آن را بداء نمی نامیده است. (سبحانی، بی تا: ص ۴۲۷)

براساس دیدگاه ایشان، بداء در تعریف لغوی خود؛ یعنی ظهور بعد الخفاء، بر خدای سبحان اطلاق نمی شود؛ زیرا مستلزم حدوث علم خداوند به چیزی که در آن جهل داشته، می شود. (سبحانی، ۱۴۳۳ق، ج ۱، ص ۳۴) به عبارتی دیگر، ایشان نیز همچون سید مرتضی معتقدند که ظهور معنی لغوی بداء در مورد خداوند به گونه ای است که گویا او قبلاً از چیزی آگاه نبوده و اکنون به آن علم پیدا کرده است که این امر، منجر به جهل خدا، نقص او و تغییر و تبدل در علمش می گردد که محال است. پس مراد از بداء ذکر شده در احادیث شیعه، نمی تواند معنای لغوی آن باشد. آیت الله سبحانی در این زمینه از مخاطب خود

می‌پرسند که آیا صحیح است که عاقلی معتقد باشد که خداوند با این معنا از بداء است که عبادت می‌شود:

«و بذلك يظهران المراد من البداء الوارد في أحاديث الإمامية ويعد من العقائد الدينية عندهم ليس معناه اللغوي، أ فهل يصح أن ينسب إلى عاقل - فضلاً عن باقرالعلوم وصادق الأئمة - القول بأن الله لم يعبد و لم يعظم إلا بالقول بظهور الحقائق له بعد خفائها عنه، والعلم بعد الجهل؟! كلاً، كل ذلك يبيد أن المراد من البداء في كلمات هؤلاء العظام غير ما يفهمه المعتضون» (سبحانی، ۱۴۲۸ق: ص ۲۳۲)

بنابراین آنچه در گفتار ائمه علیهم‌السلام در مورد بداء آمده است، چیزی غیر از معنای لغوی آن خواهد بود. از مجموع آنچه در کتب مختلف ایشان در تبیین بداء آمده است؛ مقدماتی به هم پیوسته حاصل می‌شود که در وضوح این بحث ضروری به نظر می‌رسد. ادعای شیعه آن است که بداء از لوازم توحید و اعتقاد به عمومیت قدرت حق تعالی و از سنت‌های حاکم بر زندگی انسان است و مانع از آن می‌شود که اختیار بشر در تغییر سرنوشت و زندگی‌اش سلب گردد. ارتباط این مسائل باهم در طی مقدمات ذیل بیشتر ادراک می‌گردد:

۱. خداوند سبحان، علاوه بر امر خلق و ایجاد بشر، تدبیر و تربیت او را نیز بر عهده دارد و به بندگانش اجازه داده است که مسیر زندگی خود را تغییر دهند و اعمال شایسته را جایگزین اعمال ناپسند خود گردانند (و یا بالعکس). از طرفی انسان نیز مسیر واحدی ندارد، بلکه آنچه پیش روی اوست مسیری پر از تغییر و تبدل است. (سبحانی، ۱۴۱۶ق: ص ۷۵)

۲. شیعه معتقد است که خداوند، به همه حوادث عالم (از گذشته تا آینده) آگاه است و هرگز چیزی از او مخفی نمی‌ماند. عقل نیز بر تنزه علم خداوند از حدوث و تغییر دلالت دارد. (سبحانی، بی‌تا: صص ۴۲۸ - ۴۳۰)

۳. اگر بداء به معنی ظهور بعد الخفاء باشد؛ گویا در مورد خداوند معتقدیم که چیزی را نمی‌دانسته و اکنون می‌داند که این معنا در مورد خداوند صحیح نیست. (سبحانی، ۱۴۲۸ق، ص ۲۳۲)

۴. افعال بندگان در حسن و سوء عاقبت آن‌ها تأثیر دارد و این از خداوند مخفی نیست.

اگر فردی در مسیر خطای خود، به سوی راه راست متمایل شود یا مسیر مستقیم خود را به سوی راه کج ببرد؛ علم خداوند به این تغییر مسیر چگونه خواهد بود؟

۵. تقدیر الهی در مورد انسان، دو نوع است:

الف) محتوم و قطعی که به هیچ وجه قابل تغییر نیست و انسان نمی تواند در آن تأثیرگذار باشد.

ب) معلق و مشروط که با فقدان برخی شرایط، تغییر می کند و تقدیر دیگری جایگزین آن می گردد. (سبحانی، ۱۴۳۳ق: ۱/۳۴)

۶. خداوند دارای قدرت و سلطه مطلق بر هستی است و هر زمان که بخواهد می تواند تقدیری را جایگزین کند؛ در حالی که به هر نوع تقدیری از ابتدا علم داشته و تغییری در علم او پدید نمی آید. (سبحانی، ۱۳۷۶ش: ص ۲۳۶)

۷. اعمال قدرت و سلطه از سوی خدا و اقدام وی به جایگزین کردن تقدیری به جای تقدیری، بدون حکمت و مصلحت انجام نمی شود و بخشی از قضیه درگرو اعمال خود انسان است که با اختیار، سرنوشت خود را دگرگون می سازد. (سبحانی، ۱۳۷۶ش: ص ۲۳۷)

با توجه به مقدمات ذکر شده؛ بداء از نظر آیت الله سبحانی، این گونه تبیین می گردد: انسان می تواند سرنوشت خود را تغییر دهد؛ زیرا خداوند، تقدیری مشروط دارد که قابل تغییر است و انسان می تواند در همان تقدیر مشروط که قدر الهی نام دارد؛ اثر بگذارد. خداوند نیز از ازل به هر دو تقدیر آگاه است و حتی به وقوع شرط و تأثیر اعمال انسانی در تغییر مسیر زندگی انسان نیز علم دارد. در نتیجه با این تعریف، نه تنها علم خداوند، تغییر و تبدلی پیدا نمی کند که انسان نیز به پذیرش سرنوشتی خاص مجبور نخواهد بود. علاوه بر آن، ایشان در بیانی دیگر، به نقل از متکلمان شیعه معتقدند که نسخ و بداء عبارت اخرائی از یکدیگرند و از یک نسخ می باشند، با این تفاوت که بداء در تکوین و نسخ در تشریح استعمال می شود. (سبحانی، بی تا، ص ۴۲۷)

بر اساس دیدگاه ایشان، اطلاق معنای لغوی بداء؛ یعنی ظهور بعد الخفاء بر آموزه اعتقادی منسوب به شیعه این گونه صورت می پذیرد:

۱. ظهور بعد الخفاء به صورت ابتدایی بر خداوند اطلاق نمی شود؛ زیرا مستلزم جهل اوست.

۲. اگر ظهور بعد الخفایی در بداء باشد؛ نسبت به افراد بشر است و انتساب آن به

خداوند از باب توسعه و مجاز است. (سبحانی، بی تا: ص ۴۵۱)

۳. بداء نسبت به خدا، اظهار ما خفی علی الناس و نسبت به مردم، ظهور ما خفی لهم

است. (سبحانی، ۱۴۱۳ق: ص ۱۰۸)

از مجموع آنچه تاکنون به نگارش درآمد؛ حاصل می شود که هم سید مرتضی و هم آیت الله سبحانی، در مسئله بداء قائل به تفکیک اند و هر دو از تعریف بداء با عنوان امر ونهی هم زمان به مسئله ای واحد، در وقتی مخصوص و در جهتی معین و به مکلفی واحد برائت جسته اند و تعاریف دیگری از این آموزه ارائه نموده اند. همچنین هر دو، بداء و نسخ را از یک خانواده می دانند، با این تفاوت که سید مرتضی، بداء را اعم از نسخ می داند و تنها بدائی را درست می داند که مساوق نسخ باشد؛ در حالی که آیت الله سبحانی، بداء را در تکوین و نسخ را در تشریح می دانند. دیدگاه تفسیری و تأویلی این دو مؤلف نیز هم چنان که گذشت، باهم متفاوت اند.

در مسئله روش بحث نیز، آثار آیت الله سبحانی از انسجام بالایی برخوردار است و هر کتاب او در زمینه بداء، مؤید و تبیین کننده کتاب دیگر اوست. برخلاف سید مرتضی که در نگاهی ابتدایی به نظر می رسد که نظریه واحدی ندارد؛ در کتابی، موافق بداء و در اثری دیگر، مخالف آن است. البته که نمی توان در این مسئله، سهم بزرگ شرایط زندگی و عصر خاص حیات او در میان معتزلیان اهل سنت را نادیده گرفت.

تحلیل روایی بداء از منظر سید مرتضی و آیت الله سبحانی

از مجموع روایاتی که سید مرتضی و آیت الله سبحانی در مسئله بداء به آن پرداخته اند، به دست می آید که اخبار در این زمینه در دودسته جای می گیرند:

۱. روایاتی که به صراحت از واژه بداء استفاده نموده اند.

۲. روایاتی که در آن ها از واژه بداء استفاده نشده است؛ اما با مفاهیم مشابهی چون محو

و اثبات و تقدیم و تأخیر بر بداء دلالت دارند و یا به تغییر مقدرات به واسطه اعمال

بندگان اشاره می کنند.

۱. سید مرتضی علیه السلام

سید مرتضی به طور کلی، روایاتی را که به معنی لغوی بداء باشند؛ رد می‌کند و معتقد است که انتساب جهل و نقص به خداوند محال است و هیچ‌کس از امامیه نیز به آن قائل نیست. (شریف مرتضی، ۱۴۱۰ق: ص ۸۲) هم چنان که امام صادق علیه السلام نیز می‌فرماید: «من زعم أن الله عزَّو جلَّ بدا في شيء ولم يعلمه أمس فأبرأ منه» (مجلسی، ۱۱۱۱ق: ۴/ ۱۲۵)

وی روایات مصرحی که بداء را به خداوند متعال نسبت داده‌اند؛ اخباری واحد می‌داند که علم آور نیستند و موجب یقین نمی‌شوند؛ اگرچه که آن‌ها را انکار نکرده است و مراد از لفظ بداء، در این روایات را نسخ در شرایع قلمداد نموده است:

«وقد وردت أخبار آحاد لا توجب علماً ولا تقتضي قطعاً، بإضافة البداء إلى الله تعالى و حملوها محققوا أصحابنا على أن المراد بلفظة البداء فيها النسخ للشرائع ولا خلاف بين العلماء في جواز النسخ للشرائع.» (شریف، ۱۴۳۳ق: ص ۱۱۷)

روایات غیر مصرح نیز از دید او، نسخ به حساب می‌آیند؛ هم چنان که در محاجه با یهود، میراندن زندگان و سلامتی مریضان را دلیلی بر نسخ برمی‌شمارد. (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق: ص ۳۵۷)

۲. آیت الله سبحانی

آیت الله سبحانی نیز چون سید مرتضی، به طور کلی، مراد از بداء را در احادیث امامیه؛ معنای لغوی آن نمی‌دانند و در قالب استفهامی انکاری از مخاطب خود می‌پرسند که آیا صحیح است به عاقلی این سخن را نسبت دهیم که خدا عبادت نمی‌شود؛ مگر با این اعتقاد که او به مسئله‌ای جهل داشته و اینک عالم گشته است؟

«أفهل يصح أن ينسب إلى عاقل - فضلاً عن باقر العلوم و صادق الأئمة - القول بأن الله لم يعبد و لم يعظم إلاً بالقول بظهور الحقائق له بعد خفائها عنه، والعلم بعد الجهل؟! كلاً» (سبحانی، ۱۴۲۸ق: ص ۲۳۲)

ایشان، مسئله بداء را تابع نصوص وارده از ائمه معصومین علیهم السلام می‌دانند. نصوصی که یا به صورت مصرح و یا غیر مصرح به مسئله بداء اشاره کرده‌اند.

نمونه‌ای از روایات مصرح، همان روایت مشهوری است که می‌فرماید: «ما عبد الله عزَّو

وَجَلَّ بَشِيءٌ مِثْلَ الْبِدَاءِ» (ابن بابویه (صدوق)، ۱۳۹۸ق: باب ۵۴، ص ۳۳۲)
 احادیث غیر مصرح از دیدگاه ایشان، اخباری است که به مفهوم تأثیر انسان در
 سرنوشتش اشاره دارند و تحت عناوین صدقه، استغفار، دعا، صلہ رحم و... در کتب
 روایی به کثرت مشاهده می شود. نمونه ای از این اخبار عبارت اند از:

الف) تأثیر عمل نیک

امیرالمؤمنین علی علیه السلام «أفضل ما توَّسَّل به المتوسِّلون بالإيمان بالله، ... وصدقه السرِّ فإتِّها تذهب
 الخطيئة، وتطفي غضب الرب، وصنائع المعروف؛ فإتِّها تدفع ميتة السوء؛ همانا با فضیلت ترین آنچه
 توَّسَّل جویندگان نزد خدا، به آن توَّسَّل می نمایند: ایمان به خدا، ... و صدقه پنهانی است
 که سبب خاموشی غضب خداوند است، کارهای خوب و سودمند است که مرگ بد را دفع
 می نماید. (طوسی، ۱۴۱۴ق: ص ۲۱۶)

ب) تأثیر عمل ناپسند

امیرالمؤمنین علی علیه السلام:

«إِذَا قَطَعُوا الْأَرْحَامَ جُعِلَتِ الْأَمْوَالُ فِي أَيْدِي الْأَشْرَارِ؛ و چون قطع رحم کنند خداوند

اموال (و ثروت ها) را در دست اشرار قرار دهد». (کلینی، کافی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۴۸)

حاصل آنکه:

سید مرتضی و آیت الله سبحانی هر دو از معنای لغوی بداء و روایات ناظر به آن نهی
 می کنند. بداء در منظومه فکری آیت الله سبحانی، یک باور مسلم است و مبنای پذیرش
 آن، آیات و روایات هستند، از همین جهت به نمونه های کثیری از روایات مصرح و غیر
 مصرح پیرامون بداء پرداخته اند تا نشان دهند که این آموزه، باوری اسلامی است و از
 معصومین دریافت شده است، نه بافته و ساخته متکلمان شیعه. در مقابل، سید به دلیل
 یکسان انگاری نسخ و بداء، روایات بداء را علم آور نمی داند و با فرض صحت این روایات،
 مراد از بداء در روایات را با نسخ مساوق می داند.

نقد و ارزیابی اعتقاد یهود از منظر سید مرتضی علیه السلام و آیت الله سبحانی

از موضوعات مشترکی که سید مرتضی و آیت الله سبحانی در بحث از بداء به آن پرداخته اند؛ دیدگاه یهود درباره بداء است. (شریف مرتضی علم الهدی، ۱۴۱۱ق: ص ۳۵۷؛ سبحانی، ۱۴۲۸ق: ص ۲۳۸ و بی تا: ص ۴۴۰) یهود، نه نسخ را در عالم تشریح می پذیرد و نه بداء را در عالم تکوین. (طباطبایی، ۱۳۷۱ش: ۳۲/۶) آیه صد و شش سوره بقره نیز در رد همین باور آن هاست و می فرماید: «مَا تَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»؛ «ما هیچ آیه ای را نسخ نمی کنیم و از یادها نمی بریم مگر آنکه بهتر از آن و یا مثل آن را می آوریم مگر هنوز ندانسته ای که خدا بر هر چیزی قادر است». (بقره: ۱۰۶) همچنین از آیه شصت و چهار سوره مائده برمی آید که یهود، دست خدا را در امور تکوینی عالم، چون رزق، روزی و... بسته می پنداشتند:

﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾؛ «یهود گفت دست خدا بسته است، دستشان بسته باد و از رحمت خدا دور باشند، برای این کلمه کفری که گفتند، بلکه دست های خدا باز است، می دهد بهر نحوی که بخواهد». (مائده: ۶۴)

۱. سید مرتضی

سید مرتضی اعتقادات یهود در مسئله بداء را در سه دسته تقسیم می کند:

۱. گروه اول کسانی که نسخ در شریعت را رد می کنند و در این طریق به ادله عقلی تمسک می جویند. این گروه، از نسخ به این دلیل که اقتضای بداء را دارد، براءت می جویند و معتقدند که امور حسن در نسخ، قبیح می گردد.
 ۲. گروه دوم، نسخ را عقلا جایز و سمعا ممتنع می دانند و معتقدند که از حضرت موسی علیه السلام خبر رسیده است که شرع، موبد و ابدی است.
 ۳. گروه سوم، نسخ را عقلا و سمعا می پذیرند و از عمل به شریعت اسلام نهی می کنند؛ چراکه نبی ما را حجت نمی دانند. (شریف مرتضی، ۴۱۱ق: ص ۳۵۷)
- آنچه در این گفتار به آن پرداخته می شود و با بحث ما گره خورده است؛ سخن گروه نخست از یهودیان است.

سید مرتضی، در رد انکار یهودیان سه پاسخ ارائه می‌کند:

۱. در پاسخ اول، بقاء ناروا را از نسخ تفکیک می‌کند و معتقد است که نسخ، اقتضای بقاء را ندارد؛ زیرا بقاء، زمانی حاصل می‌شود که شروط چهارگانه اش محقق گردد، در چنین حالتی گویا خداوند بنده را با مصلحتی به چیزی امر نموده و به سبب مفسده‌ای از همان نهی کرده است. در این فرض در امر واحد، وقت واحد، جهت و مکلف واحد؛ مصلحت و مفسده باهم جمع گردیده که محال است: «أن النسخ لا يقتضي البقاء، لأن ما اقتضى البقاء هو ما جمع شروط: الأول أن يكون الفعل المأمور به هو المنهي عنه بعينه والثاني أن يكون الوجه واحداً والوقت واحداً أيضاً والمكلف واحداً. فإذا جمع هذه الشروط دلّ على البقاء؛ والنسخ يخالف ذلك، لأن الفعل المأمور به غير المنهي عنه» (شریف مرتضی، ۴۱۱ق: ص ۳۵۷)

چهار امری که سید مرتضی برای بقاء ناروا، شرط می‌داند؛ عبارت است از: ۱. یکی بودن فعل مأمور به و منهی عنه، ۲. جهت واحد، ۳. وقت واحد، ۴. مکلفی واحد. این در حالی است که در نسخ، فعل مأمور به غیر از منهی عنه است و با بقاء ناروا متفاوت است.

۲. سید مرتضی، تغییرات در عالم تکوین را امری انکارناپذیر عنوان کرده و لازمه سخن یهود را این می‌داند که خداوند، زنده‌ای را نمیراند، فقیری را بی‌نیاز نکند و مریضی را سلامتی نبخشد، درحالی‌که این امور و امثال آن جایز است و بربداء دلالتی ندارد. ۳. در مورد نسخ در شرایع نیز عنوان می‌دارد که لازمه سخن یهود، عدم اختلاف و تفاوت در شریعت‌های پیامبران است؛ درحالی‌که می‌دانیم باهم متفاوت‌اند و این مورد نیز بقاء تلقی نمی‌شود. سید مرتضی در این پاسخ، نمونه‌ای از تفاوت‌های سایر شرایع انبیاء با حضرت موسی علیه السلام را بیان می‌کند: «لأن في شريعة آدم عليه السلام إباحة تزويج الاخ الاخت وفي شريعة ابراهيم عليه السلام إباحة تأخير الختان الى وقت الكبر وفي شريعة اسرائيل عليه السلام إباحة الجمع بين الاختين؛ وهذا كله يخالف شريعة موسى عليه السلام». (شریف مرتضی، ۴۱۱ق: ص ۳۵۸)

۲. آیت الله سبحانی

آیت الله سبحانی ضمن تفکیک نسخ به تشریحی و تکوینی، عقیده معروف یهود را براهت از هردو نوع می‌داند و جایگاه بحث از نسخ در تشریح را کتب اصول فقه معرفی می‌کند؛ بنابراین آنچه در این مبحث بدان پرداخته‌اند، رد دیدگاه یهود در مسئله نسخ تکوینی است. نسخ تکوینی، عبارت است از اینکه انسان بتواند با اعمال و اراده خود، مسیر سرنوشتش را تغییر دهد. یهود در این زمینه استدلال کرده‌اند؛ زمانی که قلم تقدیر و قضا الهی در ازل جاری شد؛ محال است که مشیتی برخلاف آن صورت پذیرد. به عبارتی دیگر، ممکن نیست که خداوند آنچه را که اثبات کرده، محو کند و آنچه را که از ازل نوشته، تغییر دهد. یهود قائل است که انسان، مسیر واحدی دارد که امکان تغییر و تبدل آن نیست و او به چیزی نائل می‌آید که برایش مقدر گردیده است. (سبحانی، ۱۴۲۸ق، ص ۲۳۸ و بی تا: ص ۴۴۰) امام صادق علیه السلام در تفسیر آیه ۶۴ از سوره مائده می‌فرمایند؛ یهود معتقدند که خدا از امر آفرینش فارغ شده است:

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام أَنَّهُ قَالَ: فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ - وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ لَمْ يَعْنُوا أَنَّهُ هَكَذَا وَ لِكَيْتُمْ قَالُوا قَدْ فَرَعَ مِنَ الْأَمْرِ فَلَا يَزِيدُ وَلَا يَنْقُصُ فَقَالَ اللَّهُ جَلَّ جَلَالُهُ تَكْذِيبًا لِقَوْلِهِمْ - غَلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لَعْنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ أَلَمْ تَسْمَعْ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ - «يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُنْبِئُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (ابن بابویه

(صدوق)، ۱۳۹۸ق: باب ۲۵، حدیث ۱، ص ۱۶۷)

آیت الله سبحانی در پاسخ به انکار یهود، در زمینه نسخ تشریحی نکاتی را متذکر می‌شوند:

- این معنا از نسخ که یهود منکر آن هستند؛ همان حقیقت بداء است و دقیقاً به همان معنایی است که شیعه امامیه به آن اعتقاد دارند. (سبحانی، العقیده الاسلامیه علی ضوء مدرسه اهل البیت علیهم السلام، بی تا: ص ۲۸۷) علی‌رغم اینکه خداوند در آیات متعددی یهود را بر این اعتقاد سرزنش می‌کند، برخی بر این انکار، لباس عقاید اسلامی را پوشانده‌اند و این عقیده را در میان برخی مسلمانان نیز نفوذ داده‌اند. (سبحانی، ۱۴۲۸ق: صص ۲۳۸-۲۳۹)
- مشیت خداوند، حاکم بر تقدیر اوست. عبد نیز مختار است که مسیر خود را تغییر دهد و خود را از شمار اشقیاء خارج کند یا در میان آن‌ها ورود کند. خداوند، تقدیر

مشروط عبد را با تغییر عملکردش تغییر می‌دهد و تقدیر دوم هیچ‌گونه معارضتی با تقدیر اول نخواهد داشت؛ بلکه جزئی از آن خواهد بود. درست مانند اینکه بگوییم این بیمار می‌میرد؛ مگر آنکه از این دوا بنوشد. (سبحانی، ۱۴۲۸ق: ص ۲۴۰)

۳. اگر سخن یهود درست باشد؛ دعا و تضرع نیز امری باطل است و اعمال صالح و غیر صالح نیز در تغییر مسیر زندگی انسان، مؤثر نخواهد بود. اعتقاد به بداء، همانند اعتقاد به تأثیر توبه، دعا و شفاعت است و موجب می‌شود که بنده خطاکار دست از طغیان و سرکشی بردارد (سبحانی، بی‌تا: ص ۴۴۷ و بی‌تا: ۶ / ۳۲۰) ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (رعد: ۱۳).

۴. عقیده اسلام بر آن است که قدرت الهی، گسترده و مطلق است و خداوند می‌تواند هر زمان که اراده کند در مقدرات انسان‌ها تحولاتی ایجاد کند و مقدری را جایگزین مقدر قبلی نماید و هردو تقدیر قبلاً در ام‌الکتاب به ثبت رسیده باشد. (سبحانی، ۱۳۷۶ش، ۲۳۷)

از مجموع آثار سید مرتضی و آیت‌الله سبحانی حاصل می‌شود که هردو به نقد دیدگاه یهود پرداخته‌اند؛ ولی با توجه به اختلاف دیدگاه‌هایی که بین آن‌ها درباره بداء وجود دارد؛ شیوه متفاوتی در پاسخ به یهود، اتخاذ کرده‌اند. سید مرتضی معتقد است که بداء ناروا را باید از نسخ جدا کرد و در پاسخ به یهود، اولاً بداء ناروا را باطل فرض کرده و ثانیاً با اشاره به نمونه‌هایی از تغییر در عالم تکوین و تشریح، معتقد است که نسخ و بدائی که مساوق نسخ باشد؛ صحیح است.

آیت‌الله سبحانی، نسخی را که یهود از آن برائت جسته‌اند؛ همان بداء مورد قبول شیعه معرفی می‌کنند و با استفاده از آیات قرآنی بر این باورند که یهود با رد مسئله بداء، خدا را در تغییر مقدرات و حوادث عالم، ناتوان پنداشته‌اند؛ حال آنکه بر اساس آیات، خدا قادر به تغییر است و تقدیر دوم جزئی از تقدیر اول خواهد بود.

نتیجه گیری

با توجه به آنچه در محورهای مختلف این پژوهش از بررسی تطبیقی دیدگاه آیت الله سبحانی (زیدعزه) و سید مرتضی علم الهدی علیه السلام پیرامون مسئله بداء حاصل شد؛ به دست می آید که:

- از دیدگاه آیت الله سبحانی، معنای لغوی بداء؛ یعنی ظهور بعد الخفاء، در مورد انسان است و بداء الهی به معنی امکان تغییر سرنوشت توسط انسان در تقدیر مشروط می باشد؛ در مقابل، سید مرتضی، بداء را به روا و ناروا تقسیم کرده، بداء روا را مساوق نسخ دانسته و بداء ناروا را حاصل جمع شروط چهارگانه به صورت هم زمان می داند.

- از منظر آیت الله سبحانی، نسخ و بداء از یک سنخ اند؛ بداء در امور تکوینی و نسخ در امور تشریحی جریان دارد. سید معتقد است که بداء، اعم از نسخ است و بداء روا همان نسخ می باشد.

- نسبت به دیدگاه یهود مبنی بر رد بداء و نسخ، هردو اندیشمند به نقد آن ها پرداخته اند؛ ولی با توجه به اختلاف دیدگاه هایی که بین آن ها وجود دارد؛ شیوه متفاوتی در پاسخ اتخاذ کرده اند. سید مرتضی، بداء ناروا را از نسخ جدا می کند و در پاسخ، بداء ناروا را باطل می داند؛ در حالی که آیت الله سبحانی، نسخی را که یهود در صدد رد آن هستند؛ همان بداء شیعی می داند و معتقدند که یهود، خدا را در تغییر مقدرات و حوادث عالم، ناتوان پنداشته اند.

- آیت الله سبحانی با استفاده از آیات مصرح و غیر مصرح بداء در صدد اثبات این آموزه برآمده اند و منشأ اعتقاد به بداء را آیات الهی و اخبار ائمه علیهم السلام می دانند؛ اما سید مرتضی، به دلیل یکسان پنداری نسخ و بداء، روایات بداء را علم آور نمی داند و با فرض صحت، آن ها را به معنی نسخ می داند.

فهرست منابع

*قرآن كريم

١. ابن بابويه، محمد بن علي (صدوق)، ١٣٩٨ق، التوحيد، قم: جامعه مدرسين،
٢. ابن منظور، محمد بن مكرم، ١٣٧٥ق، لسان العرب، بيروت: دار صادر،
٣. راغب اصفهاني، حسين بن محمد، ١٤١٢ق، المفردات في غريب القرآن، بيروت: دارالشاميه،
٤. سبجاني، جعفر، {بى تا}، الاضواء على عقائد الشيعة الاماميه، قم: موسسه امام صادق عليه السلام،
٥. _____، ١٣٨١ش، الانصاف فى مسائل دام فيها الخلاف، قم: موسسه امام صادق عليه السلام،
٦. _____، ١٤١٦ق، الايمان والكفر فى الكتاب والسنة، قم: موسسه امام صادق عليه السلام،
٧. _____، {بى تا}، بحوث فى الملل والنحل، قم: موسسه امام صادق عليه السلام،
٨. _____، ١٤٣٣ق، رسائل ومقالات، قم: موسسه امام صادق عليه السلام،
٩. _____، {بى تا}، العقيدة الاسلاميه على ضوء مدرسه اهل البيت عليه السلام، قم: دارالتعارف للمطبوعات،
١٠. _____، ١٤٢٨ق، محاضرات فى الالهيات، قم: موسسه امام صادق عليه السلام،
١١. _____، ١٤١٣ق، مع الشيعة الاماميه فى عقائدهم، قم: معاونيه شئون التعليم والبحاث الاسلاميه،
١٢. _____، ١٣٧٦ش، منشور عقائد اماميه، قم: موسسه امام صادق عليه السلام،
١٣. طباطبائي، محمد حسين، ١٣٧١ش، الميزان فى تفسير القرآن، قم: موسسه اسماعيليان،
١٤. طوسى، محمد بن حسن، ١٤١٤ق، امالى، قم: دارالثقافه
١٥. علم الهدى، شريف مرتضى، ١٤٣١ق، تفسير شريف مرتضى، بيروت: موسسه الاعلمى للمطبوعات.
١٦. _____، ١٣٦٢ش، تمهيد الاصول فى علم الكلام، تهران: دانشگاه تهران،
١٧. _____، ١٤١١ق، الذخيره فى علم الكلام، قم: موسسه النشر الاسلامى،
١٨. _____، ١٤١٩ق، الذريعه الى اصول الشريعه، تهران: دانشگاه تهران،
١٩. _____، ١٤٠٥ق، رسائل الشريف المرتضى، قم: دارالقرآن الكريم،
٢٠. _____، ١٤١٠ق، الشافى فى الامامه، تهران: موسسه الصادق عليه السلام،
٢١. _____، ١٤١٩ق، شرح جمل العلم والعمل، تهران: منظمه الاوقاف والشئون الخيرييه،
٢٢. فراهيدى، خليل بن احمد، ١٤٠٩ق، العين، قم: موسسه دارالهجره،
٢٣. كلينى، محمد بن يعقوب، ١٤٠٧ق، كافى، تهران: دارالكتب الاسلاميه،
٢٤. مجلسى، محمدباقر، ١١١١ق، بحار الانوار، بيروت: موسسه الوفاء



نقش اعتقاد به بداء در زندگی

طاهره محقق^۱؛ زهرا بشیری^۲

چکیده

یکی از مسائل مهم کلامی در دین مبین اسلام، آموزه مهم «بداء» می باشد. مذهب امامیه تنها مذهبی است که افتخار فهم دقیق این آموزه را به خود اختصاص داده است و از آن دفاع می کند.

اعتقاد به آموزه بداء، نقش بسیار مفیدی در رساندن انسان به سعادت و کمال انسانی به لحاظ معرفتی و عملی دارد. بداء را می توان در ابعاد گوناگونی همچون: بداء در آیات و روایا، علل ایجاد بداء و نقش بداء در زندگی مورد بحث و بررسی قرار داد.

این مقاله در زمینه نقش اعتقاد به بداء در زندگی انسان، در دو بُعد علمی و عملی تدوین و تنظیم شده است. در این راستا، از کتب کلامی، روایی و تفاسیر، به روش توصیفی و تحلیلی، بهره گرفته شده است.

با توجه به مطالعات و بررسی های انجام شده، می توان گفت که با درک صحیح مسئله بداء، انسان درمی یابد که قدرت خداوند متعال مطلق است و حتی بعد از مقدر شدن حوادث، خداوند قادر است آن ها را محو کند و حادثه جدیدی را اثبات نماید. تنها خداوند است که علم به این محو و اثبات ها دارد و علم انبیا و اولیای الهی به این مساله، تنها به اذن خداوند امکان پذیر است؛ البته آن چه

۱. استاد جامعه الزهراء علیه السلام.

۲. طلبه سطح سه جامعه الزهراء علیه السلام.

زمینه این تغییرات را ایجاد می‌کند اعمال انسان است و با اعتقاد و التزام به آموزه بداء، انسان درمی‌یابد که در هراختخاب و عملکردی، مقدرات وی در هر لحظه از سوی خداوند براساس آن رقم می‌خورد.

واژگان کلیدی: بداء - محو و اثبات - قدرت مطلق خداوند - سرنوشت

مقدمه

یکی از اعتقادات اسلامی که در مکتب اهل بیت مورد اهتمام بسیار قرار گرفته است، اعتقاد به بداء است. شیعه امامیه نیز به طبع از اهل بیت، عقیده به بداء را در کتب اعتقادی خود مطرح کرده و به آن اهتمام ورزیده است. آیات قرآن کریم و احادیث نقل شده در کتاب‌های شیعه و سنی به روشنی بر بداء دلالت دارند. تفسیر مسئله بداء و ارتباط آن با قضا و قدر، همواره از مسائل مطرح بوده و ارتباط آن از یک سو، با مسائل حوزه خداشناسی و از سوی دیگر، با مسائل حوزه انسان‌شناسی، بر ظرافت و اهمیت آن افزوده است.

گرچه پیشینه بحث از بداء به تعالیم معصومین علیهم‌السلام باز می‌گردد و در طول تاریخ اسلام، علمای گرانقدر شیعه همچون مرحوم کلینی و شیخ طوسی، در این باره بحث‌های دقیقی داشته‌اند، اما غالب مباحث و منابع موجود، بحث بداء را از جنبه نظری آن مورد بررسی قرار داده‌اند و کمتر دیده می‌شود که در آثار موجود در این باره، به جنبه عملی آن توجه نموده و نقش اعتقاد به بداء را در زندگی بیان نمایند.

از آنجا که اعتقاد به بداء در زندگی انسان و باورهای نسبت به اینکه می‌تواند بر سرنوشت خویش تأثیر بگذارد، نقش بسیار مهم و مؤثری دارد. در این مقاله، در پی آن شدیم تا نقش اعتقاد به بداء را در زندگی انسان مورد تحلیل و بررسی قرار داده و این آموزه بسیار مهم و اثربخش در زندگی بشریت را به صورت کاربردی و عملی به رشته تحریر درآوریم.

مفهوم شناسی

۱. مفهوم لغوی بداء

بداء اسم مصدر از ماده بدو به معنای آشکار و واضح: «بدأ الأمر بدواً و بداء»؛ یعنی این موضوع واضح و آشکار شد. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱/۳۴۷) یا به معنای آشکار شدن از خفا و ظاهر شدنی

آشکار است (راغب اصفهانی ۱۴۱۲: ص ۱۱۳). به گفته برخی به صحرا نشین از آن رو «بادی» گفته می‌شود که وی هنگام سکونت در شهر و قریه، در ساختمانها و محیط اجتماع پنهان است؛ ولی هنگامی که به بیابان می‌رود در فضایی باز و گسترده که سایه ای در آن نیست آشکار می‌شود (ابن فارس، ۱۳۹۹: ۲۱۲/۱).

۲. مفهوم اصطلاحی بداء

در لغت عربی، بداء را در مورد دگرگونی تصمیم و تبدیل رأیی به رأی دیگری به کار می‌رود؛ ولی از آنجا که چنین عملی در نتیجه جهل و یا ضعف در تصمیم‌گیری حاصل می‌شود، متکلمان مسلمان آن را در حق خداوند متعال محال می‌دانند. در نتیجه، بحث بداء در افعال خداوند، تفسیری و رای معنای لغوی آن دارد.

در کلام شیعه بداء در مورد خداوند، مستلزم عجز و تغییر اراده از روی جهل و عجز نیست، بلکه به این معناست که خداوند در ابتدا بنا بر مصالحی، امری را بر پیامبر و ولی و جانشینش به گونه ای آشکار می‌کند، ولی پس از آن، امری دیگر متفاوت با آن، جایگزین می‌کند؛ در حالی که از ابتدا به هر دو امر عالم بوده است. در چنین جایی در اصطلاح بداء حاصل شده است (شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق: ص ۶۵).

۳. فرق بداء با نسخ

نسخ عبارت است از به پایان رسیدن یک حکم شرعی. میان بداء و نسخ نوعی هماهنگی و تناسب وجود دارد. میرداماد در رساله مستقلی که در مقام تحلیل ماهیت بداء نگاشته، چنین می‌گوید:

«بداء در تکوین، به منزله نسخ در تشریح است؛ پس آنچه که در عالم تشریح و احکام شرعی - اعم از تکلیفی و وضعی - رخ می‌دهد، نسخ، و آنچه در عالم تکوین و افاضات تکوینی به وقوع می‌پیوندد، بداء نامیده می‌شود. گویا نسخ، بداء تشریحی و بداء، همان نسخ تکوینی است» (علوی، ۱۳۷۶ ش: ۱/ ۶۸).

مصادیق بداء در آیات و روایات

بداء یکی از اعتقادات شیعه امامیه است که ریشه در آیات و روایات اسلامی دارد و در واقع، آیات و اخبار بدائی، نظر شیعه را در این باره تأیید می‌کند؛ یعنی در اصل، مسئله بداء نقلی بوده؛ چراکه وقوع آن در آیات و روایات انکارناپذیر است (شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق: ص ۶۷). اخباری از جانب خداوند و یا پیامبران - به کیفیتی خاص - به امت داده شده است، ولی امر مورد نظر به کیفیت مورد اخبار، واقع نگردیده است یا اصلاً به وقوع نپیوسته است. در ادامه، از آنجا که بیان مصادیق وقوع بداء کمک زیادی به بیان مطلب می‌نماید، به نمونه‌هایی از آن در قرآن و روایات اشاره می‌کنیم.

۱. بداء در ذبح اسماعیل

یکی از مصادیق بداء در قرآن کریم، داستان حضرت ابراهیم علیه السلام در ذبح فرزندش اسماعیل علیه السلام است که طبق آیه ۱۰۲ سوره مبارکه صافات، حضرت ابراهیم علیه السلام به فرزندش اسماعیل علیه السلام می‌فرماید:

«من در خواب دیدم که تو را ذبح می‌کنم. نظر تو چیست؟» حضرت اسماعیل علیه السلام عرض کرد: «پدرم! هر چه دستور داری، اجرا کن. به خواست خدا مرا از صابران خواهی یافت.»؛ «قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَىٰ قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ» (صافات: ۱۰۲).

اما نهایتاً زمانی که حضرت ابراهیم و حضرت اسماعیل علیهما السلام تصمیم بر انجام مأموریت الهی گرفتند، فرشته وحی نازل شد و به ابراهیم فرمود:

«به جای ذبح اسماعیل، گوسفند قربانی کنید.»؛ «فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ * وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ * قَدْ صَدَّقَت الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ»؛ «هنگامی که هردو تسلیم شدند و ابراهیم جبین او را بر خاک نهاد، او را ندا دادیم که: ای ابراهیم! آن رؤیا را تحقق بخشیدی؛ ما اینگونه نیکوکاران را جزا می‌دهیم؛ ما ذبح عظیمی را فدای او کردیم.» (صافات: ۱۰۳-۱۰۵)

امام صادق علیه السلام در مورد این واقعه فرمودند:

«مابداء لله بداء كما بداء له في إسماعيل أبي إذا أمرأباه بذبحه ثم فداه بذبح عظيم؛ هیچ بدائی مانند بداء در اسماعیل نبود؛ زمانی که پدرش را امر به ذبح او کرد؛ پس او را با ذبح عظیم فدا کرد». (ابن جمعه، ۱۳۸۳ ق، ج ۴، ص ۲۴۰).

۲. بداء در میقات موسی

طبق آیه ۱۴۲ از سوره مبارکه اعراف، خداوند متعال موسی علیه السلام را برای مدت سی شب به درگاه خود و برای گفتگو با وی نزدیک ساخته و سپس ده شب دیگر برای اتمام آن گفتگوها به آن افزوده است. در نتیجه، میقات پروردگارش چهل شب تمام شده که غرض از آن، تقرب به خدا و مناجات با او و نازل شدن تورات در این مدت است (موسوی همدانی، ۱۳۷۴: ۳۰۴/۸)؛ «وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأْتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ فِتْنَةٍ مِيقَاتُ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً»؛ «و ما با موسی سی شب وعده گذاشتیم؛ پس آن را با ده شب دیگر تکمیل کردیم» (اعراف: ۱۴۲).

امام باقر علیه السلام درباره این آیه می فرمایند: «هنگامی که موسی به وعده گاه الهی رفت، با قوم خویش قرار گذاشته بود غیبت او سی روز بیشتر طول نکشد، اما هنگامی که خداوند ده روز بر آن افزود، بنی اسرائیل گفتند: تخلف کرده است» (همان، ۱۳۷۴ ش: ۳۰۴/۸).

۳. بداء در ورود بنی اسرائیل

از دیگر مصادیق بداء در آیات قرآن کریم، در خصوص ورود بنی اسرائیل به سرزمین مقدس، در پی اطاعت نکردن آنان از فرمان حضرت موسی علیه السلام است؛

«يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ... * قَالَ فَإِنَّهَا مُكْرَمَةٌ عَلَيْهِمْ
أَرْبَعِينَ سَنَةً...» (۲۶-۲۱: مائده)

در آیات ۲۱ تا ۲۶ سوره مائده، چنین آمده:

«حضرت موسی علیه السلام به قوم خودش می فرماید: وارد ارض مقدس شوید. قوم بنی اسرائیل با این فرمان پیامبر خدا مخالفت کردند و گفتند: در آنجا مردمی نیرومند زندگی می کنند که ما توان جنگیدن با آنها و بیرون کردنشان را از آن سرزمین نداریم».

در نهایت، خداوند در آیه ۲۶ می‌فرماید:

«به جرم این نافرمانیشان، دست یافتن به آن سرزمین، تا چهل سال بر آنان تحریم شد و در نتیجه، چهل سال در بیابان سرگردان شدند» (موسوی همدانی، ۱۳۷۴ ش: ۴۶۴/۵).

امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:

«خداوند ورود به ارض مقدس را برای قوم موسی نوشته بود؛ سپس از آن‌ها محو کرد و برای فرزندانشان نوشت» (عیاشی، ۱۴۱۱ ق: ۱/۳۰۴).

زمینه و منشأ بداء

طبق آیه ۳۹ سوره مبارکه رعد، منشأ ایجاد بداء در حوادث عالم، خداوند متعال است. خداوند در این آیه شریفه می‌فرماید:

«يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُنَبِّئُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ»؛ «خداوند هر چه را بخواهد، محو هر چه را بخواهد، اثبات می‌کند». (رعد: ۳۹)

علامه طباطبایی محو و اثبات را همان بداء می‌داند و می‌فرماید: «حکم محو و اثبات، حکمی است عمومی که تمامی حوادثی که به حدود زمان و أجل محدود می‌شود - و به عبارتی دیگر: تمامی موجوداتی که در آسمان و زمین و مابین آن دو است - دستخوش آن می‌شود؛ و این نکته از اینجا استفاده می‌شود که در آیه شریفه، به طور اطلاق فرموده: "خداوند هر چه را بخواهد، محو می‌کند و هر چه را بخواهد، اثبات می‌نماید" (موسوی همدانی، ۱۳۷۴ ش: ۵۱۷/۱۱).

از امام باقر علیه السلام چنین نقل شده که فرمودند: «قسمتی از حوادث، حتمی است که حتماً تحقق می‌پذیرد و قسمت دیگری، مشروط به شرایطی است در نزد خدا؛ که هر کدام را صلاح بداند، مقدم می‌دارد و هر کدام را اراده کند، محو می‌کند و هر کدام را اراده کند، اثبات می‌نماید (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش: ۲۴۵/۱۰).

اما اینکه زمینه محو و اثبات به اراده خداوند را چه چیزی فراهم می‌کند، طبق آیات و روایات اسلامی، انسان می‌تواند با اعمال خوب یا بد خود، زمینه محو و اثبات را در حوادث

عالم ایجاد نماید. ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ...﴾؛ «خداوند سرنوشت هیچ قوم (و ملتی) را تغییر نمی‌دهد مگر آنکه آن‌ها خود را تغییر دهند» (رعد: ۱۱). (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۴۱/۱۰)؛

«ذلک بان الله لم یک مغیرا نعمه انعمها علی بقوم حتی یغیر ما بانفسهم»؛ این به خاطر آن است که خداوند هیچ نعمتی را که به گروهی داده تغییر نمی‌دهد جز آنکه آن‌ها خودشان را تغییر دهند، و خداوند شنوا و داناست. (همان: ۲۰۵/۷)

مثلاً در داستان حضرت یونس علیه السلام، آنچه زمینه را فراهم کرد تا عذاب الهی - که از جانب حضرت یونس وعده داده شده بود - از قومش برداشته شود، توبه و احساس ندامت آن قوم بود. و اگر این توبه اتفاق نمی‌افتاد، در مورد عذاب الهی بداء واقع نمی‌شد.

آثار علمی بداء

۱. اثبات قدرت مطلق خداوند

در منابع روایی شیعه، روایات بسیاری از نبی اکرم صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام در تأیید بداء آمده است و اعتقاد به آن، در زمره طاعات و عبادات و یکی از عالی‌ترین وجوه تعظیم حق تعالی محسوب می‌شود:

«ما عبدالله - عزوجل - بشیء مثل البداء» «خداوند متعال به هیچ چیزی مانند بداء، عبادت نشده است». (مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۱۰۷/۴)

چراکه مهم‌ترین اثر اعتقاد به بداء، اثبات قدرت و آزادی مطلق خداست؛ زیرا بر اساس امکان بداء برای خداوند، تا زمانی که فعل و حادثه‌ای خاص در عالم رخ نداده است، ممکن است که خدا تقدیر را عوض کند و آن حادثه خاص واقع نشود؛ حتی اگر مشیت و تقدیر و قضای او، به آن حادثه تعلق گرفته باشد؛ بنابراین، هیچ چیزی - حتی قضا و قدر الهی - نمی‌تواند قدرت و مالکیت خدا را محدود سازد و دست او را ببندد.

قرآن کریم می‌فرماید:

﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَا اللَّهُ مَغْلُوبَةٌ عَلَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَلَعْنُوا إِمَّا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ...﴾؛ «و یهود گفتند: "دست خدا بسته است". دست‌های خودشان بسته

باد و به سزای آنچه گفتند، از رحمت خدا دور باشند؛ بلکه هر دودست او

گشاده است؛ خدا هرگونه بخواهد، می‌بخشد» (مائده: ۶۴).

از بسیاری از روایاتی که از طریق اهل بیت علیهم‌السلام به ما رسیده، استفاده می‌شود که این آیه اشاره به اعتقادی است که یهود درباره مسأله قضا و قدر و سرنوشت و تفویض داشته‌اند. آن‌ها معتقد بودند که در آغاز خلقت، خداوند همه چیز را معین کرده و آنچه باید انجام بگیرد، انجام گرفته است و حتی خود او هم عملاً نمی‌تواند تغییری در آن ایجاد کند! هنگامی که زندگی یهود به هم خورد و ستاره اقبالشان غروب کرد، معتقد بودند این یک سرنوشت است و سرنوشت را نمی‌توان تغییر داد؛ زیرا از آغاز، همه این سرنوشت‌ها تعیین شده و عملاً دست خدا بسته است!!

خداوند در پاسخ آن‌ها، نخست به عنوان نکوهش و مذمت از این عقیده ناروا می‌گوید: «دست آن‌ها در زنجیر باد و به خاطر این سخن ناروا، از رحمت خدا به دور گردند».

سپس برای ابطال این عقیده ناروا می‌گوید:

«هر دودست خدا گشاده است و هرگونه بخواهد و به هر کس بخواهد، می‌بخشد». نه ا جباری در کار او هست، نه محکوم جبر عوامل طبیعی و جبر تاریخ هست؛ بلکه اراده او بالاتر از هر چیز و نافذ در همه چیز است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش: ۴/۴۵۰ و ۴۵۱).

همچنین در سوره الرحمن، آیه ۲۹ می‌فرماید: «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ»؛ «هر روز خداوند در شأن و کاری است».

این آیه شریفه نیز در مقام بیان رد ادعای یهود است که معتقد بودند در آغاز خلقت، خداوند همه چیز را معین کرده و حتی خود او هم عملاً نمی‌تواند تغییری در آن ایجاد کند. آری! خلقت او دائم و مستمر است و پاسخ‌گویی او به نیازهای سائلان و نیازمندان نیز چنین است و هر روز طرح تازه‌ای ابداع می‌کند. یک روز اقوامی را قدرت می‌دهد، روز دیگری آن‌ها را به خاک سیاه می‌نشانند، یک روز سلامت و جوانی می‌بخشد، روز دیگر ضعف و ناتوانی می‌دهد، یک روز غم و اندوه را از دل می‌زداید، روز دیگر مایه اندوهی می‌آفریند. خلاصه، هر روز طبق حکمت و نظام احسن، پدیده تازه و خلق و حادثه جدیدی دارد.

توجه به این حقیقت، نگاه توحیدی انسان را تقویت کرده و نیاز مستمر ما را به ذات پاک او روشن می‌کند. آری! او هر روز در شأن و کاری است؛ اگرچه مفسران، هر کدام، گوشه‌ای از این معنای گسترده را به عنوان تفسیر آیه ذکر کرده‌اند. بعضی، تنها آمرزش گناهان و برطرف کردن اندوه‌ها و تعالی و سقوط اقوام را و بعضی، تنها مسأله آفرینش و رزق و حیات و مرگ و عزت و ذلت را، بعضی دیگر، تنها مسأله مرگ و آفرینش انسان‌ها را عنوان نموده و... ولی همان‌گونه که گفتیم، آیه، مفهوم گسترده‌ای دارد که هرگونه آفرینش تازه و خلقت جدید و دگرگونی و تحول را در این جهان، در برمی‌گیرد؛ و این، یعنی قدرت مطلق پروردگار عالم (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ش: ۱۴۰/۲۳، ۱۳۸).

۲. راهنمایشناسی و اعتقاد به بداء

اهمیت بداء در پیامبرشناسی، تا حدی است که امام رضا علیه السلام می‌فرماید:

«ما بَعَثَ اللهُ نَبِيًّا قَطُّ إِلَّا بِتَحْرِيمِ الْخَمْرِ وَأَنْ يَقْرَأَ بِالْبَدَاءِ؛ خدایوند، هرگز پیامبری را مبعوث نکرد، مگر همراه با تحریم شراب و اقرار به بداء». (کلینی، ۱۴۰۷: ق: ۱/۲۰۴)

اثراعتقاد به امکان بداء و تغییر تقدیرات، برای خود پیامبران، باور داشتن به باز بودن دست خدا و قدرت مطلق اوست؛ به عبارت دیگر، پیامبران در اثراعتقاد به بداء، می‌دانند که هرچند با عنایت خدا به تقدیرات جهان آگاه گشته‌اند، اما این تقدیرات قابل تغییرند و تنها خداست که از علم مطلق برخوردار است؛ در نتیجه، به علم خویش اتکا نمی‌کنند و در همه کارها خود را وابسته به خدا می‌شمارند. امام صادق علیه السلام در این باره می‌فرماید:

«إِنَّ لِلَّهِ عِلْمِينَ: عِلْمٌ مَكْنُونٌ مَخْزُونٌ لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا هُوَ؛ مَنْ ذَلِكَ يَكُونُ الْبَدَاءُ؛ وَعِلْمٌ عِلْمُهُ الْمَلَائِكَةُ وَرُسُلُهُ وَأَنْبِيَاءُهُ فَنَحْنُ نَعْلَمُهُ؛ خدایوند دو گونه علم دارد: علمی مکتوم و اندوخته که جز خود او کسی آن را نمی‌داند و بداء از آن است و علمی که آن را به فرشتگان و فرستادگان و پیامبرانش آموخته است و ما هم آن را می‌دانیم». (کلینی، ۱۴۰۷: ق: ۱/۱۴۷)

بنابراین، علمی که قابل تغییر نیست، علم مکنون و مخزون خداست که کسی جز او، از آن آگاه نیست و در مقابل، علم فرشتگان و پیامبران و امامان به آینده، بداء پذیر است.

از این رو، آنان به علم خود اتکا نمی‌کنند و به طور مطلق، از آینده خبر نمی‌دهند، مگر در مواردی که خداوند از عدم وقوع بداء در آن‌ها خبر داده باشد؛ مانند ظهور منجی موعود و برپایی حکومت جهانی مهدی علیه السلام. در روایتی، در گفتگوی امام باقر علیه السلام با پدر بزرگوارش، امام زین العابدین علیه السلام، چنین آمده است:

«لولا آیه فی کتاب الله لحدتکم بما یكونُ إلى یوم القیامة. فقلتُ له: آیه آیه؟ قال قولُ الله عزَّ و جل: «يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ق: ۴/ ۹۷): «اگر یک آیه در کتاب خدا نبود، تمام حوادثی را که تا قیامت رخ می‌دهند، برایتان می‌گفتم. به ایشان گفتم: این کدام آیه است؟ فرمودند گفته خداوند متعال: "خداوند آنچه را بخواهد، محو یا اثبات می‌کند و اصل کتاب نزد اوست".»

یکی از اتهاماتی که به شیعه وارد می‌شود، این است که شیعه آموزه بداء را به این جهت وضع کرده که آن دسته از اخبار و وعده‌های امامان خود را که تحقق پیدا نکرده‌اند، با آن توجیه کنند. حفاری می‌گوید:

«لوسقطت عقیده البداء لانتقض دین الإثنی عشریة من أصله لأن أخبارهم ووعودهم التي لم يتحقق منها شيء لنفي عنهم صفة الإمامه» (حفاری، ۲/ ۹۴۳): «اگر عقیده به بداء از میان برود، دین شیعه دوازده امامی، از اصل نقض می‌شود؛ برای اینکه اخبار و وعده‌های آنان که هیچ کدامش به وقوع نپیوسته، امامت آنان را نفی می‌کند.»

با توجه به مباحث یادشده، پاسخ این اشکال روشن است؛ چراکه پیامبران و امامان علیهم السلام هیچ‌گاه از تقدیرات بداء پذیر، به طور مطلق خبر نمی‌دهند؛ به دیگر سخن، اگر اخبار امامان از آینده، مطلق باشد و هیچ قیدی با آن‌ها همراه نباشد، قطعاً واقع خواهند شد و اگر این اخبار، با قیدی همچون «و لله فیهِ المشیة» (و خدا در آن مشیت دارد) همراه باشند، در آن‌ها امکان بداء وجود دارد. در احادیث نیز وارد شده است که خداوند، پیامبرش را دروغ‌گو نمی‌کند. امام باقر علیه السلام می‌فرماید:

«فما علمته ملائکته ورسله فإِنَّه سیکون لا یکذب نفسه ولا ملائکته ولا رسله»؛ «آنچه

خداوند به فرشتگان و فرستادگانش آموخته، واقع خواهد شد. خداوند نه خود،

نه فرشتگان و نه فرستادگانش را دروغ‌گونی کند.» (کلینی، ۱۴۰۳: ق ۱/۱۴۷)

برخلاف آنچه قفاری تبلیغ می‌کند که هیچ‌یک از اخبار امامان اهل بیت علیهم‌السلام واقع نشده است، باید گفت که همه اخبار امامان واقع شده‌اند و هیچ خبر مطلقاً (قطعی) از آنان وجود ندارد که کذب آن اثبات شده باشد. اگر قفاری کتاب‌های حدیث شیعه را مطالعه کرده بود و کمی صداقت به خرج می‌داد، خبرهای متعددی را می‌یافت که همگی عیناً واقع شده‌اند.

علامه حلی در کتاب کشف الیقین، پانزده خبر عینی امیرالمؤمنین علیه‌السلام را نقل کرده است که همگی عیناً واقع شده‌اند. از جمله، این سخن امام به طلحه و زبیر است؛ هنگامی که آن دو از ایشان رخصت طلبیدند که به عمره بروند، فرمود:

«نه! به خدا سوگند شما قصد عمره ندارید و می‌خواهید به بصره بروید.

خداوند متعال نیزنگ آن‌ها را باز خواهد گرداند و مرا بر آن‌ها چیره خواهد کرد.»

و همان شد که فرموده بود. و از جمله، سخن ایشان به هنگام جلوس برای بیعت گرفتن است: «از سوی کوفه، هزار مرد، نه یکی بیشتر و نه یکی کمتر، می‌آیند و با من بیعت می‌کنند که تا پای جان بایستند.» ابن عباس گفت:

«من بی‌تابی کردم و نگران شدم که مبادا از تعداد افراد یادشده، چیزی کمتر

باشد و یا بیشتر، و همین‌طور غصه‌ناک بودم و آن‌ها را می‌شمردم. تا نهصد و

نودونه نفر را شمردم و جمعیت آن‌ها به پایان رسید. همین‌طور که در اندیشه

آن بودم، شخصی را دیدم که می‌آید و او اوئیس قرنی بود. و به این ترتیب،

تعداد کامل شد» (حلی، ۱۴۱۱: ق، ص ۱۰۴، ۹۰).

در دانشنامه امیرالمؤمنین علیه‌السلام نیز چند خبر عینی از ایشان نقل شده که خلاف هیچ‌یک

اثبات نشده است (محمدی ری شهری، ۱۳۸۲: ش ۱۱/۱۳۳).

بنابراین، اگر در آیات و روایات می‌بینیم که امام معصوم یا نبی خدا خبری را می‌دهد، اما واقع نمی‌شود، به جهت آن است که علم امام از علوم لوح محو و اثبات است که می‌تواند تغییر کند و در آن بداء رخ دهد؛ مثل داستان حضرت یونس که به قومش وعده عذاب

داد، اما محقق نشد، مثل رؤیای حضرت ابراهیم که محقق نشد یا وعده ورود بنی اسرائیل به ارض مقدس توسط حضرت موسی که به جهت عصیان و نافرمانی قومش، چهل سال به تأخیر افتاد.

یا داستانی که در آن، حضرت عیسی مسیح علیه السلام از جلوی خانه‌ای می‌گذشت که در آن عروسی بود. عیسی علیه السلام گفت:

«فردا شب که شما بیایید، اینجا می‌بینید که عروسی تبدیل به عزا شده است». فردا شب آمدند و دیدند بازهم عروسی است. گفتند: «چطور شد؟» عیسی علیه السلام گفت: «حتماً جریان دیگری رخ داده است، عمل خیر سرزده است. بنا و مقدر این بود که این عروسی تلف شود». بعد، می‌آیند و آن خانه را جستجو می‌کنند. ماری را در آنجا می‌بینند؛ درحالی که برگی در دهانش است. و بعد، از عروس تحقیق و بازجویی می‌کنند؛ معلوم می‌شود که در همان شب، فقری می‌آید و کسی به آن فقیر رسیدگی نمی‌کند. عروس که متوجه می‌شود، بلند می‌شود و از غذای خودش به او می‌دهد. حضرت مسیح علیه السلام می‌گوید: «همین کار، جلوی این جریان را گرفت».

لذا، در خبرهایی که پیغمبران و ائمه علیهم السلام می‌دهند، گاهی خودشان می‌گویند: این خبرهایی که ما می‌دهیم، قطعی نیست. عیسی مسیح یک جریان را می‌دیده و طبق آن یک جریان، می‌گفته؛ اما یک جریان دیگر از آن سوی دیگر می‌آید، جلوی این را می‌گیرد که حتی از حضرت مسیح هم پنهان بوده است (سبحانی، ۱۳۷۶ ش: ۲/۲۴۸).

بنابراین، یکی از آثار بداء در مقام اثبات، این است که وقتی قائل می‌شویم به اینکه امور غیرقطعی با اعمال صالحه یا طالحه قابل تغییرند، بهتر می‌توان اخباری را که از جانب پیامبران و ائمه علیهم السلام گزارش شده، ولی به وقوع نپیوسته را توجیه و درک کرد.

ذکر این نکته در بحث امام شناسی بسیار ضروری و مهم است که یکی از مواردی که از امور حتمی و غیرقابل تغییر به حساب می‌آید و بداء در آن رخ نمی‌دهد، اصل امامت امامان اثنی عشری است که نام تمامی آن‌ها در حدیثی از لسان مبارک پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله نقل شده است.

امام خمینی علیه السلام در کتاب مصباح الهدایه می‌فرمایند:

«بداء، در حقایق کلیه و اصول جاری نیست؛ مانند اصل نبوت و ولایت و خاتمیت حضرت ختمی نبوت و مهدی موعود علیه السلام ادعای بداء در اصل ختمیت، چه در سلسله انبیا و چه در سلاسل اولیای محمدیین، ناشی از سخافت عقل و گستاخی و ماندن در جهل مطلق است. قول به اینکه حضرت صادق - علیه السلام و علی أولاده السلام - معتقد به وراثت و امامت جناب اسماعیل بوده‌اند و بعد، از باب بداء، بر آن حضرت معلوم شد که حضرت موسی بن جعفر علیه السلام وارث ولایت محمدیه و امام برحق است، حاکی از ضلالت و وقاحت و ضاعین است. و پذیرفتن بداء در امامت حضرت اسماعیل، با حدیث موثقی که از جانب پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وارد شده و نام امامان اثنی عشریه در آن ذکر شده است، منافات دارد (موسوی خمینی، ۱۳۸۶ ش: ص ۵۷).

۳. تقریر صحیح سرنوشت

از جمله مسائلی که بشر به دنبال پاسخ آن بوده، بحث سرنوشت انسان است. اینکه آیا سرنوشت انسان از پیش تعیین شده و مقطوع است؛ به گونه‌ای که انسان قادر به تغییر آن نیست؛ و محکوم به پذیرفتن آن است؟ یا این که سرنوشت به دست انسان رقم می‌خورد و هر شخصی می‌تواند با اختیار و قدرتی که دارد سرنوشت خود را آن گونه که می‌خواهد رقم بزند؟ یا فرض سومی غیر از این دو فرضیه وجود دارد؟ و آن این که سرنوشت بر سراسر وقایع جهان حکمرانی می‌کند اما در عین حال، منافاتی با حریت و آزادی بشر و تغییر سرنوشتش ندارد. و اگر این فرض سوم درست باشد چگونه قابل توجیه است؟

مسئله‌ای که در سبک و نوع زندگی انسان مؤثر است. زندگی کسی که معتقد است می‌تواند بر سرنوشت اثر بگذارد با زندگی کسی که خود را محکوم سرنوشت می‌داند بسیار متفاوت خواهد بود (مطهری، ۱۳۸۸ ش: ص ۳۰).

در پاسخ به این سؤال گروهی همچون اشاعره قائل به جبر در افعال انسان شده‌اند؛ و

آدمی را فاقد اختیار و آزادی می‌دانند (گلپایگانی، ۱۳۹۷ ش: ص ۲۲۵). البته این طرز تفکر آثار سوء اجتماعی زیادی دارد. زیرا منجر به توجیه ستمگران برای ظلم و ستم خود می‌شود؛ و کارهای ناروای خویش را مقدرات الهی معرفی می‌کنند. مظلومین نیز به خود اجازه اعتراض در وقایع پیش آمده را نخواهند داد. زیرا اعتراض به مقدرات الهی را خلاف مقام رضا و تسلیم می‌دانند. و چون بین اعمال انسان از یک سو و آینده سعادت به او یا شقاوت بار خویش رابطه‌ای نمی‌یابند. در نتیجه تلاشی هم برای ساختن و تغییر سرنوشت خود نخواهند داشت (مطهری، ۱۳۸۸ ش: ص ۴۲).

در مقابل گروهی از معتزله معتقدند انسان اختیار و آزادی کامل در سرنوشت و زندگی خویش دارد. این گروه معتقدند چون نمی‌توان افعال زشت و ناروایی که از انسان‌ها سر میزند را به خدا نسبت داد بنابراین باید گفت انسان دارای اختیار و آزادی در سرنوشت خویش است (گلپایگانی، ۱۳۹۷ ش: ص ۲۲۵).

اما حقیقت این است که هیچ‌یک از این دو نظریه قابل دفاع نبوده و نظر هر گروهی فقط بر جزئی از حقیقت اشاره دارد (علامه حلی، ۱۴۳۹ ق: ص ۴۳۳). و برای داشتن تقریر درست از سرنوشت لازم است به بحث بدها توجه شود (مطهری، ۱۳۸۸ ش: ص ۵۴).

در آیات و روایات دینی از قضا و قدر حتمی و غیر حتمی سخن گفته شده است. قضا و قدر حتمی یعنی مقدراتی که قابلیت تغییر ندارند؛ و غیر حتمی یعنی قابل تغییر است. سؤالی که در ذهن ایجاد می‌گردد این است که قضا و قدر غیر حتمی چه معنا و مفهومی می‌تواند داشته باشد؟ و تنها پاسخ به این سؤال توجه به یک حقیقت ممکن است؛ و آن اینکه تغییر سرنوشت به معنای عاملی که خود نیز از مظاهر قضا و قدر الهی و حلقه‌ای از حلقات علیت است؛ سبب تغییر و تبدیل سرنوشتی بشود. به عبارت دیگر تغییر سرنوشت به موجب سرنوشت و تبدیل قضا و قدر به حکم قضا و قدر، هر چند شگفت و مشکل به نظر می‌رسد اما حقیقت است. حقیقتی که با پذیرفتن آن، نه مانند اشاعره مجبوریم قائل به جبر در سرنوشت شویم نه مانند معتزله ناچاریم اختیار و حریت کامل را در انسان مدعی شویم (مطهری، ۱۳۸۸ ش: ص ۵۸).

اینجاست که سؤالات عجیب پشت سرهم خودنمایی می‌کند. آیا علم خدا تغییرپذیر

است؟ آیا حکم خدا قابل نقض است؟ آیا دانی می‌تواند در عالی اثر بگذارد؟ جواب همه این‌ها مثبت است. بله! علم خدا تغییرپذیر است. حکم خدا قابل نقض است. دانی می‌تواند در عالی اثر بگذارد. و این عالی‌ترین شکل تسلط انسان بر سرنوشت است. در واقع این همان مسئله عالی و شامخ بداء است (مطهری، ۱۳۸۸، ش: ص ۶۶).

آثار عملی بداء در حوزه فردی

اعتقاد به آموزه بداء، آثاری را در زندگی عملی افراد بر جای خواهد گذاشت که در ادامه به دو نمونه از این آثار اشاره می‌کنیم.

۱. مقدمه پذیرش تعالیمی چون دعا، صدقه، توبه و...

در متون اسلامی، روایاتی وجود دارد که به آثار دنیوی اعمالی همچون صدقه، صلّه‌رحم، دعا و... اشاره می‌کنند. مضمون این احادیث، بیانگر این واقعیت است که با انجام برخی کارهای خوب، علاوه بر آثار فردی، آثار دنیوی هم مترتب می‌شود که موجب تغییر سرنوشت و رویه زندگی آدمی خواهد شد. زمانی می‌توان این تعالیم را بهتر و راحت‌تر پذیرفت که با آموزه بداء و نقش انسان در تغییر سرنوشتش آشنا باشیم.

به عنوان نمونه، در خصوص آثار دنیوی صلّه‌رحم، در روایتی، امام هشتم می‌فرمایند: «ما برای زیاد شدن عمر، وسیله‌ای جز صلّه‌رحم نمی‌شناسیم. تا آنجا صلّه‌رحم در زیاد شدن عمر مؤثر است که شخصی که از عمرش سه سال مانده است، به خاطر صلّه‌رحم، خداوند سی سال بر عمرش می‌افزاید، که مجموعاً سی و سه سال می‌شود. و کسی که از عمرش سی و سه سال تمام باقی مانده است، به واسطه قطع رحم، خداوند سی سال از عمرش برمی‌دارد و آن را به سه سال کاهش می‌دهد (کلینی: ۱۵۲/۲).

و همچنین در برخی روایات، پاک شدن اعمال، زیاد شدن روزی، دور شدن بلاها، برکت در اموال، محبوبیت در میان خانواده و بستگان را از دیگر آثار صلّه‌رحم بیان می‌فرمایند. امام باقر علیه السلام می‌فرمایند:

«صلّه‌رحم اعمال را پاک می‌کند، بلا را دور می‌سازد، اموال را برکت می‌دهد،

عمر را دراز می‌کند و روزی را وسعت می‌بخشد و انسان را در میان خانواده و بستگانش محبوب می‌سازد؛ پس باید از خدا پروا کرد و صله رحم نمود» (کلینی: ۱۵۲/۲).

یا در خصوص آثار صدقه و دعا در حدیثی نورانی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌بینیم که می‌فرمایند: «صدقه بلا را برطرف می‌کند و مؤثرترین داروهاست. همچنین قضای حتمی را برمی‌گرداند و درد و بیماری‌ها را چیزی جز دعا و صدقه از بین نمی‌برد» (مجلسی، ۱۴۰۳: ق. ۱۳۷/۹۳).
یا در مقابل فضائل اخلاقی، رذایل اخلاقی را هم در روایات می‌بینیم که دارای آثار دنیوی هستند و می‌توانند بر سرنوشت و مقدرات آدمی تأثیر بگذارند. امام صادق علیه السلام در حدیثی می‌فرمایند:

«گناهی که نعمت‌ها را تغییر می‌دهد، تجاوز به حقوق دیگران است. گناهی که پشیمانی می‌آورد، قتل است. گناهی که گرفتاری ایجاد می‌کند، ظلم است. گناهی که آبرو می‌برد، شراب‌خواری است. گناهی که جلوی روزی را می‌گیرد، زناست. گناهی که مرگ را شتاب می‌بخشد، قطع ارتباط با خویشاوندان است. گناهی که مانع استجاب دعا می‌شود و زندگی را تیره‌وتار می‌کند، نافرمانی از پدر و مادر است» (ابن بابویه، ۱۳۸۵: ش. ۵۸۴/۲).

و روایات بی‌شماری از این قبیل، که در متون دینی ما به چشم می‌خورد و فضائلی همچون دعا، صدقه، صله رحم، نماز شب و... و رذایلی همچون قطع رحم، زنا، شراب‌خواری و... را همراه با آثار دنیوی به بشریت تعلیم می‌دهند. و زمانی پذیرش این تعالیم، به عنوان عوامل مؤثر بر سرنوشت انسان، می‌تواند به راحتی مورد پذیرش قرار گیرد که با حقیقتی همچون بداء در عالم مادی آشنا و به آن معتقد باشیم.

۲. تقویت روحیه توکل و امیدواری

همان‌طور که گفته شد، یکی از آثار علمی اعتقاد به خدا، باور به قدرت مطلق پروردگار است؛ اینکه طبق فرموده قرآن (یداه مبسوطان)، او قادر بر انجام هر کاری و تغییر سرنوشت است حتی بعد از مقدر شدن آن. با رسیدن به این باور که خداوند صاحب قدرت مطلق

است و هیچ چیزی مانع قدرت مطلق او نمی‌شود، روحیه توکل و اعتماد به خداوند در انسان تقویت می‌شود.

مرحوم علامه طباطبایی درباره توکل اظهار کردند که حقیقت مطلب این است که نفوذ اراده و رسیدن به مقصود در عالم ماده، نیازمند به یک سلسله اسباب و عوامل طبیعی و یک سلسله عوامل روحی و نفسانی است. هنگامی که انسان وارد میدان عمل می‌شود و کلیه عوامل طبیعی مورد نیا را آماده می‌کند، تنها چیزی که میان او و هدفش فاصله می‌اندازد، همانا تعدادی از عوامل روحی از قبیل: سستی اراده و تصمیم، ترس، غم و اندوه و... است. در چنین وضعی، اگر انسان بر خداوند سبحان توکل داشته باشد، اراده‌اش قوی و عزمش راسخ می‌گردد و موانع و مزاحمت روحی در برابر آن خنثی خواهد شد؛ زیرا انسان در مقام توکل، با مسبب الاسباب - که غالب بر همه اسباب است - پیوند می‌خورد و با چنین پیوندی، دیگر جایی برای نگرانی و تشویش خاطر باقی نمی‌ماند و با قاطعیت، با موانع دست و پنجه نرم می‌کند تا به مقصود برسد. (علامه طباطبایی، ۱۳۹۰، ق: ۴/۶۶)

روحیه توکل و اعتماد بر خداوند متعال، در انسان شکل نخواهد گرفت، مگر با اعتقاد بر قدرت مطلق پروردگار و اینکه خداوند، قادر بر تغییر سرنوشت‌ها و محو و اثبات در عالم مادی است.

یکی از مصادیق بداء که در سایه توکل و اعتماد بر خداوند متعال رخ داده است و در قرآن کریم بدان اشاره شده است، داستان حضرت ابراهیم علیه السلام است؛ آنگاه که بت پرستان تصمیم گرفتند او را در میان آتش بسوزانند و از بین ببرند، ولی در آن شرایط حساس، حضرت ابراهیم با شناختی که از قدرت لایزال الهی داشت، به او توکل نمود. امام صادق علیه السلام فرمود:

«هنگامی که ابراهیم را بالای منجنیق گذاشتند و می‌خواستند او را در آتش بیفکنند، جبرئیل به ملاقاتش آمد و پس از سلام، گفت: "آیا نیاز داری که به تو کمک کنم؟" ابراهیم در جواب گفت: آری "اما به تونه!" سرانجام ابراهیم علیه السلام برای اینکه کار خود را به خدا وا گذاشت و به او اعتماد کرد، آتش براو گلستان شد؛ «قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ»؛ «ما گفتیم: ای

آتش! سرد و سالم بر ابراهیم باش». (انبیاء: ۶۹)
 آری! کسی که تا این حد بر خدا توکل کند، خداوند متعال نیز او را از گرفتاری‌ها
 و سختی‌ها نجات می‌دهد و آتش را تبدیل به گلستان می‌کند. و هر چه قدر
 ایمان و اعتقاد انسان بر قدرت لایزال الهی در محو و اثبات عوامل عالم بیشتر
 باشد، روحیه توکل بر او بیشتر خواهد شد (مهدوی کنی، ۱۳۸۰ ش: ص ۵۲۷).

آثار عملی بداء در حوزه اجتماعی

اعتقاد به بداء و قدرت انسان بر تغییر سرنوشت خودش، تنها به حوزه فردی و شخصی
 زندگی انسان محدود نمی‌شود، بلکه زندگی اجتماعی بشریت نیز، تحت تأثیر نوع تفکر او
 در خصوص سرنوشت خودش می‌باشد. در تاریخ، نقل است که معاویه می‌گفت:

«عمل و کوشش، هیچ نفعی ندارد؛ چون همه کارها به دست خداوند
 است». این سخن معاویه نه از روی اعتقاد، بلکه برای تحمیل خلافت خود
 بر مردم بود؛ چنانکه از او نقل شده است که می‌گفت: «خلافت من، یکی از
 فرمان‌های خداست و از قضا و قدر پروردگار می‌باشد!»

درواقع، ترویج این عقیده، برای جلوگیری از اعتراض و قیام مردم بود؛ بدین معنا که
 آنچه امروز اتفاق می‌افتد، خواست خداست و مقاومت در برابر قضا و قدر الهی بی‌فایده
 است. معاویه با این ترفند، بذر سُستی و بی‌اثر بودن تلاش‌های معترضانه را در جامعه
 منتشر می‌ساخت و آن‌ها را وادار به پذیرش کارهای خلاف خویش می‌کرد (مطهری، ۱۳۸۸
 ش: ص ۴۴).

خداوند متعال در سوره مبارکه رعد، آیه ۱۱ می‌فرماید: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا
 مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾.

این آیه شریفه، یک قانون کلی و عمومی را بیان می‌کند؛ قانونی سرنوشت‌ساز و حرکت
 آفرین و هشداردهنده. این قانون، که یکی از پایه‌های اساسی جهان بینی و جامعه‌شناسی
 در اسلام است، به ما می‌گوید: مقدرات شما قبل از هر چیز و هر کس، در دست خود
 شماست و هرگونه تغییر و دگرگونی در خوشبختی و بدبختی اقوام، در درجه اول به خود

آن‌ها بازگشت می‌کند، شانس و اقبال و تصادف و تأثیر اوضاع فلکی و مانند این‌ها هیچ کدام پایه ندارد، آنچه اساس و پایه است، این است که ملتی خود بخواند سربلند و سرفراز و پیروز و پیشرو باشد؛ یا به عکس، خودش تن به ذلت و زبونی و شکست دهد؛ حتی لطف خداوند و مجازات او، بی مقدمه، دامن هیچ ملتی را نخواهد گرفت، بلکه این اراده و خواست ملت‌ها و تغییرات درونی آن‌هاست که آن‌ها را مستحق لطف یا مستوجب عذاب خدا می‌سازد.

به تعبیر دیگر، این اصل قرآنی که یکی از مهم‌ترین برنامه‌های اجتماعی اسلام را بیان می‌کند، به ما می‌گوید: هرگونه تغییرات برون، متکی به تغییرات درونی ملت‌ها و اقوام است و هرگونه پیروزی و شکستی که به قومی رسید، از همین جا سرچشمه می‌گیرد؛ بنابراین، آن‌ها که همیشه برای تبریئه خویش به دنبال عوامل برون می‌گردند و قدرت‌های سلطه‌گرو استعمارکننده را همواره عامل بدبختی خود می‌شمارند، سخت در اشتباه‌اند؛ چراکه اگر این قدرت‌های جهنمی پایگاهی در درون یک جامعه نداشته باشند، کاری از آنان ساخته نیست. مهم آن است که پایگاه‌های سلطه‌گران و استعمارگران و جباران را در درون جامعه خود در هم بکوبیم تا آن‌ها هیچ‌گونه راهی برای نفوذ نداشته باشند.

این اصل قرآنی می‌گوید: برای پایان دادن به بدبختی‌ها و ناکامی‌ها باید دست به انقلابی از درون بزیم؛ یک انقلاب فکری و فرهنگی، یک انقلاب ایمانی و اخلاقی و به هنگام گرفتاری‌ها در چنگال بدبختی‌ها، باید فوراً به جستجوی نقطه‌های ضعف خویشتن پردازیم و آن‌ها را با آب توبه و بازگشت به سوی حق، از دامن روح و جان خود بشوییم، تولدی تازه پیدا کنیم و نور و حرکتی جدید تا در پرتو آن بتوانیم ناکامی‌ها و شکست‌ها را به پیروزی مبدل سازیم، نه اینکه، این نقطه‌های ضعف که عوامل شکست است، در زیرپوشش‌های خودخواهی مکتوم بماند و به جستجوی عوامل شکست در بیرون جامعه خود، در بیراهه‌ها سرگردان بمانیم.

تاکنون کتاب‌ها و مقالات زیادی درباره عوامل پیروزی مسلمانان نخستین و عوامل عقب‌نشینی مسلمانان قرون بعد، نوشته شده است که بسیاری از بحث‌های آنان به کاوش در سنگلاخ و بیراهه می‌ماند. اگر بخواهیم از اصل فوق که از سرچشمه وحی به

ما رسیده، الهام بگیریم، باید هم آن پیروزی و هم آن شکست و ناکامی را در تغییرات فکری و عقیدتی و اخلاقی و برنامه‌های عملی مسلمانان جستجو کنیم و نه غیر آن. در انقلاب‌های معاصر، از جمله انقلاب ملت ایران، انقلاب الجزایر، انقلاب افغانستان و مانند آن، به وضوح حاکمیت این اصل قرآنی را مشاهده می‌کنیم؛ یعنی بی‌آنکه دولت‌های استعماری و قدرت‌های سلطه‌گروش خود را تغییر دهند، هنگامی که ما از درون دگرگون شدیم، همه چیز دگرگون شد.

به هر حال، این درسی است برای امروز و فردا و فرداهای دیگر، برای مسلمانان و همه نسل‌های آینده؛ و می‌بینیم تنها رهبرانی پیروز و موفق شدند که ملت خود را بر اساس این اصل، رهبری کردند و دگرگون ساختند. تاریخ اسلام و تاریخ معاصر، مملو از شواهدی بر این اصل اساسی و جاودانی است؛ و جامعه مسلمان امروز نیز باید به سمت این تفکر نورانی حرکت نماید و خودش برای تغییر سرنوشت خود حرکت نموده تا ان شاء الله نصرت و یاری خداوند نیز شامل حالشان شود (مکارم، ۱۳۷۴، ش: ۱۰/ ۱۴۷-۱۴۵).

نتیجه‌گیری

مطالعه کتب کلامی و بررسی آیات و روایات در خصوص بداء، نشانگر این حقیقت است که تغییر مقدرات به خواست و اراده خداوند متعال، امری برحق است که توجه و اعتقاد به آن، در ابعاد علمی و عملی آثار پربرکتی را در زندگی بر جای خواهد گذاشت؛ چراکه با اعتقاد به آموزه‌های بداء است که قدرت مطلق پروردگار برای انسان کاملاً تبیین می‌شود و آدمی درمی‌یابد که سرنوشت و مقدرات او گرچه از قبل ثبت و ضبط شده‌اند، ولی خداوند متعال قادر است آن‌ها را محو و اثبات نماید.

و در حوزه راهنما شناسی، این حقیقت علمی آشکار می‌شود که اگرچه اولیای الهی به خواست و اراده خداوند، به مقدرات و سرنوشت هر انسانی علم و آگاهی دارند، ولی علم به محو و اثبات آن‌ها فقط در حوزه علم خداوند متعال قرار دارد و حتی انبیای الهی هم به آن علم ندارند. مگر به اذن و اراده الهی.

البته زمینه و منشأ این تغییرات را خود انسان با اعمال و رفتارش ایجاد می‌کند و در پی

این اعتقاد، بهتر می‌توان پذیرفت که تعالیمی همچون دعا و صدقه و صلّه رحم و... چگونه می‌توانند آثار دنیوی در پی داشته و موجب تغییر مقدرات و قضا و قدر الهی شوند. آری! این اعتقاد و باور است که روحیه امیدواری و توکل به خداوند را برای داشتن زندگی بهتر در انسان تقویت می‌کند و او را به سمت کار و تلاش می‌کشاند؛ و البته سرنوشت جوامع بشری نیز قابلیت بداء و تغییر را دارند. طبق آیات قرآن کریم، همچون آیه ۱۱ از سوره مبارکه رعد، خداوند سرنوشت و احوال جوامع بشری را بر اساس اعمال و کردار آنان تغییر می‌دهد؛ و در یک کلام می‌توان گفت: هرکسی با اعمال و رفتار خود، سرنوشت خویش را رقم می‌زند. با توجه به اینکه آموزه بداء آن‌طور که باید در میان مسلمانان ترویج و تبلیغ نشده است و هنوز هستند انسان‌هایی که به این باور عظیم دست نیافته‌اند که می‌توانند در سرنوشت خود مؤثر واقع شوند، لذا روشنفکران مسلمان، شعرا و هنرمندان وظیفه دارند تا آنجا که توان آن‌ها اجازه می‌دهد، این اعتقاد و باور را در میان مردم و جامعه ترویج نمایند تا ان شاء الله بتوانیم جامعه‌ای کمال‌گرا، متشکل از افرادی کوشا و امیدوار به آینده را شاهد باشیم.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

۱. ابن جمعه، شیخ عبد علی، (۱۳۸۳ ش)، ترجمه تفسیر المیزان، قم، حکمت.
۲. بابویه، محمد بن علی، (۱۳۸۹ ش)، التوحید، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳. بابویه، محمد بن علی، (۱۳۸۵ ش)، علل الشرائع، قم، داوری.
۴. سبحانی، جعفر، (۱۳۷۶ ش)، الهیات، قم، مؤسسه امام صادق.
۵. شیخ مفید، (۱۴۱۳ ق)، تصحیح الاعتقادات الإمامیه، قم، المؤتمر العالمی لشیخ مفید.
۶. علوی، سید احمد، (۱۳۷۶ ش)، تقویم ایمان و شرحه کشف الحقائق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
۷. علامه طباطبایی، محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن، (۱۳۹۰ ق)، چ دوم، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت.
۸. علامه حلی، (۱۴۱۱ ق)، کشف الیقین، تهران، وزارت ارشاد و فرهنگ اسلامی.
۹. عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۴۱۱ ق)، تفسیر العیاشی، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۱۰. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ ق)، کافی، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
۱۱. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴ ش)، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
۱۲. مکارم شیرازی ناصر، تفسیر نمونه، ۲۸ جلد، دارالکتب الإسلامیه، تهران، چاپ: ۱۰، ۱۳۷۱ ش.
۱۳. موسوی همدانی، سید محمدباقر، (۱۳۷۴ ش)، ترجمه تفسیر المیزان، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۴. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ ق)، بحار الأنوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۵. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۸ ش)، انسان و سرنوشت، تهران، صدرا.
۱۶. محمدی ری شهری، محمد، (۱۳۸۲ ش)، دانشنامه امیرالمؤمنین، عبد الهادی مسعودی، تهران، دارالحدیث.
۱۷. موسوی خمینی، روح الله، (۱۳۸۶ ش)، مصباح الهدایه، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته.
۱۸. ربانی گلپایگانی، علی، (۱۳۹۷ ش)، ابضاح المراد، قم، رائد.

۱۹. علامه حلی، (۱۴۳۹ ش)، کشف المراد، قم، موسسه النشر الاسلامی
۲۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ ق)، المفردات فی غریب القرآن، بیروت، دار العلم
الدار الشامیه
۲۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ ق)، لسان العرب، بیروت، دار صادر
۲۲. ابوالحسین، احمد بن فارس بن زکریاء القزوینی الرازی، (۱۳۹۹ ق)، معجم مقاییس اللغه، قم،
دارالفکر



کارکرد معرفتی فطرت در حوزه اعتقادات با تکیه بر آراء علامه طباطبائی رحمته الله

لیلا سلیمانی^۱

چکیده

فطرت از مسائل مهم و مورد کنکاش در هستی‌شناسی فلسفی و اساس جهت‌گیری انسان در حیطه ادراک و گرایش او بوده که اثبات یا انکار آن آثار و لوازم وجودی و معرفتی بسیاری را به دنبال دارد. به اعتقاد متکلمان شیعه، فطرت بخشی از منطق خداشناسی دینی است که همراه با بخش‌های دیگر، طریق اصیل خداشناسی را می‌نمایاند. از سوی دیگر، نظریه فطرت در مباحث معاد، نبوت، اخلاق و... از اهمیت زیادی برخوردار است؛ بنابراین، بحث فطرت از یک طرف بحث فلسفی است چراکه فطرت مربوط به انسان می‌شود و شناخت انسان نیز یکی از موضوعات مهم در فلسفه است و از طرف دیگر بحثی اعتقادی است که با شناخت خدا و جهان نیز در رابطه است. علامه طباطبائی از جمله متفکران و عالمان برجسته‌ای است که از دیدگاه ایشان، انسان دارای فطریاتی است که زندگی انسان را تنظیم می‌کند و وی را به سمت کمال حقیقی رهنمون است. بنا به نظر علامه، از جمله راه‌های معرفت و شناخت که البته قابل تسری در حوزه کلامی نیز هست عبارت است از عقل، وحی و فطرت که در این پژوهش کارکرد معرفتی فطرت مدنظر است. در این تحقیق تلاش شده است ضمن بررسی مفهوم فطرت به این سؤال که کارکرد معرفتی فطرت در حوزه اعتقادات چیست؟ پاسخ

۱. دکتری تاریخ اسلام، دانشیار دانشگاه، طلبه سطح ۴ کلام اسلامی جامعه الزهراء ع.

داده شود. فلذا در پاسخ به سؤال، کارکرد معرفتی و شناختی فطرت در حوزه اعتقادات از قبیل اعتقاد به خداوند متعال، عدل، امامت، نبوت و معاد از دیدگاه علامه طباطبایی مورد توجه قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: کارکرد معرفتی فطرت، فطرت، خداشناسی، توحید، نبوت، عدالت، معاد، معرفت کلامی، اعتقادات

مقدمه

نظریه فطرت، بر خصوصیات و ویژگی‌های مخصوص انسانی در طینت و خلقت وی اشاره دارد که در وهله اول انسان را از حیوانات متمایز می‌کند و در وهله دوم پذیرش نظریه فطرت، پذیرش جهت‌دار بودن ذاتی سیستم ادراکی انسان در مقوله ادراک و شناخت به ویژه شناخت خداوند را در پی دارد. با این توضیح که انسان دارای دستگاه ادراکی است که طبعاً، ذاتاً و فطرتاً، مسیر کلی و البته معینی را در شناسایی به کار می‌گیرد. البته این مسیر و جهت با توجه به دارای اختیار بودن انسان و همچنین وجود موانع مادی و معرفتی امکان تخلف دارد. نظریه فطرت را می‌توان در تحکیم و ثابت کردن ادعاها و نظریه‌های مختلفی در حوزه‌ها و زمینه‌های مختلف مورد استفاده قرار داد. از جمله در حوزه شناخت و معرفت الهی که از مهم‌ترین حوزه‌ها است.

در مورد تاریخچه پرداختن به مقوله ادراکات فطری می‌توان گفت که این مقوله از دوران سقراط و افلاطون مورد توجه اندیشمندان و فیلسوفان بوده است. به زعم سقراط، معلومات در درون انسان نهفته است و تعلیم در جهت آشکار شدن آن‌ها به کار گرفته می‌شود.

(کاپلستون، ۱۳۸۶: ۱/۱۲۸)

مثل افلاطونی نیز شاهد بر این مدعا است. با این توضیح که نظریه مثل از اصول تفکرات افلاطون است و با توجه به آن، وی معتقد به وجود پیشینی نفس انسانی است.^(۱) (نک: کاپلستون، ۱۳۸۶: ۵/۸۸) و در زمینه شناخت و معرفت به تذکار و یادآوری قائل است. (نک: افلاطون، ۱۳۸۰: ۱-۴/۲۲۰ و ۲۲۰۱).

همچنین در قرون ۱۷ به بعد، مبحث ادراک فطری مورد بحث و کنکاش بود و اشخاصی

همچون دکارت، معتقد به فطری بودن ایده‌ها و اصول بسیاری بودند (کاپلستون، ۱۳۸۶: ۴/۱۰۷). اسلام نیز دینی است که بنا به قول کتاب و سنت بر اساس فطرت استوار است. چنانکه علامه معتقد به آن است (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۱/ ۳۵)

از نظر علامه واسطه‌های شناخت عبارت‌اند از: حس (طباطبایی ۱۳۷۴: ۵/۵۰۹). عقل (همان)، فطرت (طباطبایی، ۱۹۹۴: ۷۵/۱۲؛ خلیلی، ۱۳۸۲: ۱۵۷) و شهود (همو، ۱۹۹۴: ۱۹/ ۴۷؛ همو، ۱۳۴۸: ۶۶) که خود وحی، الهام و رؤیا را نیز در برمی‌گیرد. در این پژوهش، خصوص فطرت مورد نظر است و کارکرد آن در توحید (خداشناسی)، نبوت و معاد و تا حدودی در مورد عدل از دیدگاه علامه طباطبایی بررسی شده است.

مفهوم شناسی

۱. کارکرد

واژه کارکرد به معنای نقش، عمل، خدمت، شغل است. در زبان ریاضی به معنای تابع است و در علوم اجتماعی نقشی را می‌رساند که یک جزء از کل تقبل کرده و به انسجام می‌رساند. خلاصه اینکه کارکرد به مجموعه فعالیت‌هایی گفته می‌شود که در جهت برآوردن یک نیاز یا نیازهای نظام انجام می‌گیرد. (رویتز، ۱۳۱: ۱۳۸۲).

کارکرد در اصطلاح جامعه‌شناسی وقتی به دین نسبت داده می‌شود، مقصود معنای عام آن است که شامل خدمات، غایات و اغراض، آثار و تبعات پنهان و آشکار، مقصود و غیر مقصود دین به جامعه می‌شود که قوام، بقا و تعادل آن را در پی دارد. (اسکیدمور، ۱۳۸۵: ۱۴۲).

۲. اعتقادات

اعتقاد از عقد به معنی بستن، پیچیده شدن و در هم گره خوردن است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۵۷۶). البته به معنای پیوستگی قلب با آنچه که با آن گره خورده است نیز می‌باشد.

(سعدی، ۱۴۰۸ق: ۲۵۵)

همچنین عقیده در اصطلاح به معنای حکمی است که شخص معتقد به آن، در آن تردید نمی‌کند. در دین به معنای آن چیزی است که جنبه عملی ندارد مانند عقیده به وجود خداوند و برانگیختن رسولش. (همان: ۲۵۶).

با این توضیح که اعتقاد دو معنی دارد یکی مشهور و دیگری غیر مشهور. اعتقاد به معنای مشهور مقابل علم و به معنای غیر مشهور شامل علم و ظن هر دو است. اعتقاد به طور مطلق بر تصدیق اطلاق می شود، خواه تصدیق جازم باشد یا غیر جازم، مطابق با واقع باشد یا غیر مطابق، ثابت باشد یا غیر ثابت و این قول متداول و مشهور است. گاهی اعتقاد را به معنی یکی از دو نوع علم که یقین است بکار می برند. اگر اعتقاد با واقع مطابقت داشته باشد صحیح است و اگر مطابق نباشد فاسد است. (تهانوی، ۱۹۹۶ م: ۲۳۰/۱)

در این مقاله در خصوص اعتقادات، اعتقاد به خداوند متعال و برخی صفات او، نبوت - امامت و معاد مدنظر است.

۳. فطرت

در لغت

فطرت از ریشه «فطر» به معنای شکافتن (حسینی زبیدی، ۱۳۸۷ ق: ۱۳/۳۲۵)، اختراع بدون الگو و نمونه قبلی، (جوهری، ۲: ۱۳۶۸/۷۸۱) و صفات و ویژگی های مادرزاد (سعدی، ۱۴۰۸: ذیل واژه فطر) آمده است. از آنجاکه آفرینش و خلقت نیز نوعی شکافتن عدم و پدید آمدن است، «فطرت» در معنای آفرینش و خلقت نیز به کار می رود. (ابن اثیر، بی تا: ۴۵۷/۳)

در اصطلاح

فطرت نوعی هدایت تکوینی و خدادادی در وجود انسان و به عبارتی، هدایتی در حوزه شناخت و هدایتی در حوزه احساس است. (مصباح یزدی، ۱۳۸۰ ش: ۲۶) همچنین، فطرت را می توان عامل جدا شدن انسان از حیوان (فصل اخیر) دانست که همان عقل و میل او در رسیدن به کمال مطلق است. (جوادی آملی، بهار و تابستان ۸۹: ۷)

فطرت به دودسته فطرت ادراکی و فطریات احساسی یا گرایشی تقسیم می شود. فطرت ادراکی بخشی از دانسته های ذاتی بشر است که به فکر و عقل مربوط بوده و بدون آموختن برای انسان معلوم بوده است. علم به خدا و یگانگی او از این قسم هستند.

فطریات احساسی یا گرایشی: احساساتی که در همه انسان ها از بدو تولد وجود دارد،

مانند میل به کمال، میل به خدا و میل به زیبایی. (مطهری، ۱۳۸۲ ش: ۲۵۷-۲۶۰)

تبیین فطرت در حوزه معرفتی

فطرت یکی از راه‌های شناخت برای انسان و در حقیقت سرمایه اولیه او برای شناخت‌های بعدی است. فطرت از ریشه «فطر» به معنای نوع خاصی از خلقت است که انسان را از سایر حیوانات متمایز می‌کند، به این معنی که انسان چگونه‌ای خلق شده که خداخواهی و خداجویی در باطن او قرار گرفته است. (خلیلی، ۱۳۸۲: ۱۵۷).

به اعتقاد علامه طباطبایی، خدای سبحان بشر را بر فطرت توحید آفریده؛ فطرت سالمی که معرفت ربوبیت و خوبی تقوا و بدی گناه در آن به امانت گذاشته شده است. پس اگر انسان براساس فطرت سالم خود زندگی کند، مشتاق معرفت پروردگار و انجام عمل صالح خواهد بود و از گناهان منجز و روی‌گردان می‌شود. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ق: ۱۲/۷۵) با غور و تتبع در آثار علامه طباطبایی، این مطلب روشن می‌شود که ایشان قائل به نقش فطرت دینی در سه حوزه مرتبط - خداجویی، خداشناسی و خداباوری (ایمان به خدا) - با اصل توحید هستند که به اختصار مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

در حوزه خداجویی می‌توان گفت که از دیرباز، انسان در درون خویش و بدون اینکه آموزشی دیده باشد، به دنبال پاسخ این سؤال است که آیا جهان دارای خالق و آفریننده است؟ علامه طباطبایی در این باره می‌گوید:

«آنچه مسلم است این است که از روزی که تاریخ نقلی نشان می‌دهد و یا با کنجکاوی‌های علمی از روزگارهای ماقبل تاریخ به دست می‌آید، بشر از اولین روزهای پیدایش خود، هرگز در این موضوع آرام نگرفته و پیوسته به جستجو و کنجکاوی از آن پرداخته و همیشه مبارزه اثبات و نفی در این باب به پا بوده است. اگر اثبات این موضوع را فطری بشردانیم (باینکه فطری است) اصل بحث از آفریدگار جهان فطری است؛ زیرا بشر، جهان را در حال اجتماع دیده، یک واحد مشاهده می‌نماید و می‌خواهد بفهمد که آیا علتی که با غریزه فطری خود در مورد هر پدیده‌ای از پدیده‌های جهانی اثبات می‌کند، در مورد مجموعه جهان نیز ثابت است؟» (طباطبایی، بی‌تا: ۳۸/۵)

به نظر علامه، هرچند این دغدغه فطری انسان - به دلیل در اولویت قرار گرفتن سایر

فطریات براساس شرایط محیط زندگی و همچنین، عدم تذکر و تنبّه - نسبت به گذشته کم‌رنگ‌تر است ولیکن باوجود وضعیت موجود، انسان با قرار گرفتن در شرایط خاص، نسبت به خداجویی توجه ذهنی پیدا می‌کند. (همان، ۴۰) همچنین، علامه اذعان دارد که غفلت انسان، عناد و لجاج موجب می‌شود که انسان از ندای فطرتش غافل شود. چنانکه علامه در این زمینه می‌فرماید:

«هدایت فطری لازمه خلقت بشر است و در همه افراد در آغاز خلقتشان به طور مساوی و یکسان موجود است ولی ممکن است در برخی افراد بنا بر عواملی، ضعیف یا در نهایت بی‌اثر گردد و آن عوامل اموری است که انسان را از آنچه عقل و فطرتش او را به آن فرامی‌خواند غافل می‌کند، یا اگر چنین موانعی در کار نیست و انسان دعوت عقل و فطرتش را به خوبی می‌فهمد، ملکات زشتی - مانند عناد و لجاجت و نظایر آن که در اثر تکرار گناه در دلش رسوخ کرده - مانع از اجابت دعوت فطرت می‌شود.» (طباطبایی، ۱۹۹۴ م: ۲۰/۱۹۴).

دومین حوزه، خداشناسی و به تعبیری خداشناسی فطری است که عبارت از شناخت خدا (تصدیق وجود خداوند) است. جایگاه فطرت در این حوزه، جایگاه اثباتی است (عبدلی مهرجردی، حمیدرضا؛ دهقانی محمودآبادی، محمدحسین، بهار و تابستان ۱۳۹۳: ۱۷۴) و جایگاه ایمانی و باورمندی نیست. علامه طباطبایی می‌فرماید:

«اگر اثبات این موضوع را فطری بشر ندانیم (با اینکه فطری است) اصل بحث از آفریدگار جهان فطری است...» (طباطبایی، بی‌تا: ۳۹/۵)

که از این عبارت علامه، فطری بودن توحید به معنای معرفت و شناخت را می‌توان دریافت. با این توضیح که کلمه «اثبات» در قول ایشان بر معرفت و شناخت وجود خداوند دلالت دارد. از این معرفت و شناخت خداوند که با درک حضوری حاصل می‌شود، به معرفت فطری تعبیر می‌شود. (یشربی، ۱۳۸۳: ۲۱۵)

به این ترتیب، علامه در قسمت‌های مختلف آثار خود خصوصاً در المیزان به فطری بودن شناخت خداوند اشاره دارند. چنانکه می‌فرماید:

«حضرت ابراهیم علیه السلام نماد فطرت پاک و صاف و طاهر است که دعوت به

توحید می‌کند. وی حقیقت توحید و سایر معارف حقه را با صفای فطرت و نور بصیرت درک کرد، بدون آنکه به تعلیم و تذکر کسی محتاج باشد.^(۲) (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۴ / ۲۹۷ و همان: ۷ / ۲۱۵).

به اعتقاد علامه، انسان فطرتاً پروردگارش را می‌شناسد و هنگام اضطراب به او مراجعه می‌کند.^(۳) (همان: ۷ / ۱۳۵). پس وی فطرتاً خداشناس است، حتی اگر به این شناخت توجه نداشته و شاعر نباشد.^(۴) (همان: ۸ / ۱۹۹).

کارکرد فطرت در توحید و مبدأ شناسی

طبق مقدماتی که ذکر شد، علامه معتقد است هدایت از خدا آغاز می‌شود اما ضلالت از انسان و با انحراف از راه فطرت شروع می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۲ / ۷۵) به اعتقاد علامه طباطبایی:

«اگر فطرت آدمی سالم و دست‌نخورده باشد، استعداد پذیرش اصول عقاید و کلیات شریعت الهی را دارد ولی راه یافتنش به جزئیات عقاید حق و تفصیل شرایع نیاز به هدایت الهی از طریق نبوت دارد و عقل فطری به جزئیات راه نمی‌یابد» (همان: ۱۶ / ۲۸۰ - ۲۸۱)

به بیان روشن‌تر، فطرت، کمال^(۵) انسانی‌ای که دین به سوی آن دعوت می‌کند را تشخیص می‌دهد ولیکن این تشخیص، برای بالفعل کردن آن کمال بالقوه کافی نیست و برای این کار فطرت نیازمند کمک و همراهی دین نیز هست. (همان: ۲ / ۲۷۷)

فلذا به لحاظ وجدانی، اگر فطرت انسان سالم باشد، قطعاً اعتراف خواهد کرد که موجودی محتاج است و احتیاجش به چیزی است که خارج از ذات خودش است و همچنین غیروی، همه موجودات و کائنات، خارج از ذاتشان، محتاج و نیازمند به امری هستند و آن امر و آن چیز، امری است که سلسله همه حوائج به آن ختم می‌شود.

بنابراین اساس، شخصی که فطرت سالمی داشته باشد، ایمان به موجودی غیر از هستی خودش دارد: موجودی که هستی خودش و هستی همه عالم، مستند به آن موجود است. قرآن کریم خاطر نشان می‌سازد که اسلام و دین توحید اساس و ریشه‌اش فطرت است و

به همین جهت می‌تواند انسانیت را در زندگی‌اش به صلاح بکشانند:

﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ

الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾. (روم: ۳۰).^(۶) به همین دلیل اقامه دین

و نگهداری آن مهم‌ترین حقوق قانونی انسانی است، (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲/ ۹۶).

فتح بن یزید جرجانی می‌گوید، نامه‌ای به حضرت رضا نوشته و از ایشان خواستم تا

چیزی از توحید برایم بیان بفرمایند، امام با خط خویش پاسخ را نگاشتند:

«بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله الهام عباده الحمد و فاطرهم على معرفه ربوبيته، الدال

على وجوده بخلقه و بحدوث خلقه على ازليته و باشتباههم على ان لا شبه له المستشهد

بآياته على قدرته الممتنع من الصفات ذاته و من الإبصار رويته و من الاوهام الاحاطه

به...» (مجلسی، ۱۴۲۹ق: ۴/ ۲۸۴). «حمد مخصوص خدایی است که تحمید

را بر بندگان خود الهام نموده و آنان را بر اساس شناخت ربوبیتش خلق نموده

است. خدایی که خلق کردنش دلالت بر وجودش نموده و حادث بودن خلق

دلالت بر ازلیت او می‌کند. خدایی که شبیه بودن مخلوقات او به یکدیگر

دلالت می‌کند بر آنکه او شبیهی ندارد و آیات نشانه‌های او شاهدهی است بر

قدرت او... چشم‌ها قدرت بردیدن او و وهم‌ها قدرت بر احاطه بر او ندارند.»

به اعتقاد علامه، انسان همواره و برحسب فطرت در برابر کسی که بر او بزرگی می‌کند و در

او اثر می‌گذارد خاضع و تسلیم است و این چیزی نیست که دانشمندی جامعه‌شناس که

در اطوار و احوال امت‌های گذشته و طوایف مختلف بشر امروز بحث می‌کند، در آن تردید

کند. همچنین، همین انسان به فطرت خود برای عالم صانعی اثبات می‌کند، صانعی که

برحسب تکوین و تدبیر در عالم اثر می‌گذارد و دخل و تصرف می‌کند، و این امری است که

حالات مختلف بشر در حکم کردن در آن اختلاف پیدا نمی‌کند، انسان چه متدین به دین

توحید (که انبیا به آن دعوت می‌کردند) باشد و چه نباشد، و یا معتقد به تعدد خدایان باشد

هم چنان که وثنی‌ها معتقدند و یا اصلاً و به کلی منکر صانع باشد (هم چنان که دهری‌ها و

مادیین معتقدند)، بالاخره فطرت خودش را نمی‌تواند منکر شود، مگر اینکه به فرض محال

روزی فرارسد که انسان نباشد، بله این معنا امکان دارد که فطرت بشر مورد غفلت قرار

گیرد، یعنی بشر در اثر عوارضی از فطریات خود غافل بماند.

لیکن انسان‌های ساده اولیه از آنجا که هر چیزی را با وضع خود مقایسه می‌کردند، و از سوی دیگر افعال مختلف خود را می‌دیدند که مستند به قوا و اعضای مختلفشان است، و نیز می‌دیدند که افعال مختلف اجتماعی هم مستند به اشخاص مختلف در اجتماع است، و همچنین حوادث مختلف، مستند به علت‌های مختلف نزدیک به هر حادثه است، هر چند که علت‌العلل و سرخ همه آن حوادث نزد صانع است که مجموع عالم وجود، مستند به او است، ناگزیر برای انواع مختلف حوادث، اربابی مختلف قائل شدند که همانند خداوند، خدایی می‌کنند. (طباطبایی، ۵۳۳/۲:۱۳۷۴).

کارکرد فطرت در حوزه امامت، نبوت (نیاز به شریعت و راهنما)، معاد، عدالت خداوند

۱. فطرت و نبوت - امامت

طبق مباحث پیشین درمی‌یابیم که شخص که از سلامت فطری برخوردار است پس از ایمان آوردن و اعتراف کردن به موجودی غیبی - خداوند متعال - با سؤالی مواجه می‌شود اینکه این مبدأ که حتی لحظه‌ای از نیازهای موجودات غافل نیست و رب و سرپرست موجودات است، چگونه امکان دارد از هدایت بندگانش غافل باشد، و راه‌هایی و نجات از اعمال سیئه و هلاکت بار، و اخلاق مهلک را به آنان نشان ندهد؟

بنا به اعتقاد علامه، این قبیل سؤالات، به نبوت و معاد منتهی می‌شود، و در نتیجه انسان، خود را ملزم می‌داند که در برابر آن مبدأ بی‌همتا، خضوع پیشه کند. به دلیل اینکه آن مبدأ یکتا، خالق و رب او و رب همه عالم است، و همچنین بر خود لازم می‌داند که وی را هدایت کند، و وقتی او را هدایت کرد، آنچه در وسع او هست از مال و جاه و علم و فضیلت همه را در راه احیاء آن هدایت و نشر آن دین بکار گیرد. (همان: ۷۱/۱)

بنابراین سرچشمه دین خدا و اعتقادات، فطرت خود بشر است، و هر فطرتی آن را می‌پذیرد و قوه تمیز دهنده بشری اگر آن را درک کند، در برابرش خاضع می‌گردد.

هم چنان‌که خداوند متعال می‌فرماید:

﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ

ذَلِكَ الَّذِينَ الْقَيْمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ»؛ «روی قلب خود را بدون هیچ انحرافی بسوی دین کن که فطرت خدایی همین است، فطرتی که خدا مردم را بر آن فطرت بیافرید، و خلق خدا در این درک و فطرت مختلف نیستند، دین صحیح هم همان دینی است که از این فطرت سرچشمه گرفته باشد، اما بیشتر مردم نمی دانند - چون حقایق دین را، از آنان پنهان کردند...» (روم: ۳۰)

بنابراین دین، فطری بشر است. علامه معتقد است:

«فالدین فطري على الخلق لا يدفعه الفطرة أبدا لو ظهر لها ظهورا ما بالصفاء من القلب، كما في الأنبياء، أو ببيان قولي، و لا محالة ينتهي هذا الثاني إلى ذلك الأول فافهم ذلك.» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۸۹ / ۱)

«چیزی که با خلقت بشر در آب و گل او آمیخته است، فطرت بشر آن را رد نمی کند، و در صورتی که آن طور که هست برایش بیان شود و از سوی دیگر قلب بشر هم صفای روز نخست خود را از دست نداده باشد، البته آن را می پذیرد، حال چه اینکه قلب با صافی خودش آن حقیقت دینی را درک کرده باشد، آن چنان که انبیاء درک می کنند و یا آنکه با بیان زبانی دیگران درک کند، که بالأخره برگشت این دومی هم به همان اول است» (همان، ۵۸۶).
به دیگر سخن، فطرت که همان شعور آگاهانه به هستی است به تدریج بروز می کند و در هر مرتبه، آثار خاص وجودی دارد. این مراتب مختلف باهم متناسب اند؛ مرحله ضعیف آن همان فطرت اولیه گرایش به مبدأ و وجود مطلق است:

«والإنسان في بادئ تكوّنه وشعوره يرى نفسه محتاجة إلى الخارج منه، وهذا أول علمه الفطريّ إلى احتياجه إلى الصانع المدبّر» (طباطبایی، ۱۹۹۴: م ۱۸۹/۳).

«آدمی در آغاز خلقتش و از همان روزهایی که پشت و روی دست خود را تشخیص می دهد خود را محتاج موجودات خارج از وجود خود احساس می کند. این اولین علم فطری انسان است به اینکه: محتاج صانع مدبری است که پدیدش آورده و آموزش را تدبیر می کند.» (همان، ۱۳۹).

در مراحل بالاتر مجموعه معارف را از مبدأ تا معاد در برمی‌گیرد. این مراحل در حقیقت از سنخ و نوع واحدند، اما به تدریج بروز می‌کنند. (همان، ۲۴۴/۱۲ و ۲۶۴/۱۵)

علامه این سیر تدریجی را به نحوه خاص وجودی موجودات مقید در هستی پیوند می‌دهد و بروز آثار فطرت را همان هدایت تکوینی نهاده در نهاد عالم هستی می‌داند که البته در وجود انسان با هدایت تشریحی همراه گردیده است. انواع موجودات جاندار و بی‌جان، باشعور و بی‌شعور، در وجود خود سیری تکوینی و معین دارند تا به آخرین مرحله که نهایت درجه کمال آن‌هاست برسند و برای اداره خود ساختارهای مختلف را که منشأ آن فطری است ابداع می‌کنند.

بین این مراحل رابطه‌ای تکوینی و دقیق برقرار است به طوری که نه یک مرحله از این سلسله مراحل حذف می‌شود و نه جای خود را به مرحله‌ای دیگر می‌دهد، بلکه در سلسله مراتبی که ضروری آن‌هاست به سمت هدفی که فطرت برایشان معین کرده است در حرکت‌اند. به اعتقاد علامه برای موجودات غایتی تکوینی وجود دارد که از همان آغاز وجودشان متوجه آن غایت و به سوی آن در حرکت‌اند و از پا نمی‌ایستند تا به آن غایت برسند. این غایت برخاسته از فطرت خاص موجودات است. (همان، ۱۶/۲۶۵).

به اعتقاد علامه، غیر از این موارد که بیان شد، فطرت در جاهای دیگر نیز نقش و کاربرد دارد. شاید گفته شود: وقتی سعادت بشر به دست مساله نبوت تأمین می‌شود، دیگر نباید فطرت تأثیری داشته باشد. در حالی که مشاهده می‌کنیم تشریح دینی هم اساس و مبنای کار خود را فطرت بشر قرار داده، و انبیا ادعا می‌کنند که قوانین دینی‌شان بر طبق فطرت است. برای اینکه سعادت و کمالی که نبوت برای انسان جلب می‌کند، امری خارج از این نوع، و بیگانه از فطرت او نیست، چون خود فطرت نیز آن کمال را تشخیص می‌دهد. (طباطبایی، ۲: ۱۳۷۴/۲۲۷).

علامه معتقد است که این تشخیص به تنهایی کافی نیست که آن کمال بالقوه را بالفعل کند، بدون اینکه یاری‌دهنده‌ای، او را اعانت و یاری کند، و این یاری‌دهنده که می‌تواند فطرت را در رسیدن به آن کمال یاری دهد یعنی حقیقت نبوت، نیز امری خارج از انسانیت و کمال انسانیت نیست، که مانند سنگی که در دست انسانی قرار گرفته چیزی

خارج از ذات انسان، و منضم به انسان باشد، چون اگر این طور بود، آنچه هم از ناحیه نبوت عاید انسان شده، باید چیزی بیگانه از انسان و سعادت و کمال او باشد و نظیر سنگینی ای باشد که در مثال مزبور آن سنگ به سنگینی انسان می افزاید، و هیچ ربطی به سنگینی خود او ندارد. (طباطبائی، ۲۲۸/۱۳۷۴:۲ و ۲۲۷).

بنا به دیدگاه علامه «آن فایده و اثری که از ناحیه نبوت عاید انسان می شود نیز کمال فطری انسان است کمالی است که در نهاد این نوع ذخیره شده، و شعوری خاص و ادراکی مخصوص است که در حقیقت ذات بشر نهفته بوده، و تنها آحادی از بشر می توانند به آن ها پی ببرند که مشمول عنایت الهیه قرار گرفته باشند. بنابراین، نه حقیقت نبوت امری است زائد بر انسانیت انسانی که نبی خوانده می شود، و خارج از فطرت او، و نه آن سعادت است که سایر افراد امت را به سویش می خواند، امری است خارج از انسانیت و فطرت امت و بیگانه از آنچه وجود انسانی شان با آن مانوس است، وگرنه آن سعادت نسبت به ایشان سعادت و کمال نبود». (همان)

انسان نیز مانند سایر انواع مخلوقات ۷ به فطرتی سرشته است که او را به سوی تکمیل نواقص و رفع حوائجش رهنمون می سازد و سود و ضررش را به او الهام می کند. چنانکه قول خداوند متعال به این معنا اشاره دارد. (طباطبائی، ۱۹۹۴ م: ۴۶/۹ و ۳۸۵/۱۴ و ۱۷۸/۱۶). آنجا که می فرماید: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس: ۷ و ۸).

او نیز همانند همه موجودات هستی مشمول هدایت عامه تکوینی است، به سوی انسانی تمام عیار متوجه است که آثار انسانیت و خواص آن را دارد. وی تا رسیدن به این هدف نهایی مراحل را طی می کند. (طباطبائی، ۱۳۸۹ ش: ۷۳).

در دیدگاه علامه دستگاه تشریح از لوازم وجودی و فطری این موجود مقید است که اختصاص به انسان دارد و همان هدایت تشریحی است. لذا فطری بودن دین و الهی بودن احکام با تکیه بر تناسب میان مراتب وجود در عالم هستی تبیین پذیر است. (طباطبائی، ۱۹۹۴ م: ۶۶/۲) قوانین و دستورات و حیانی که برای اداره فرد و جامعه آمده است با فطرت انسان هماهنگ است و ملاک کمال و سعادت یا شقاوت هم اجرای همین قوانین فطری است. در حقیقت، اساس تشریح چیزی جز لوازم فطری نظام تکوین نیست. شریعت برنامه ای

منطبق بر نظام تکوین است، بلکه نظام تکوین این برنامه را با تمام اجزا و شرایطش اقتضا می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۳ و ۱۸)

بر این مبنا، علامه هماهنگی نظام تکوین و تشریح و مبتنی بودن احکام بر مصالح و مفاسد و فطری بودن دین را که در معارف دینی مطرح گردیده است، به بهترین نحو تبیین نموده است. از دید علامه، شریعت بازتاب وجود است که در مراحل مختلف ظهور و بروز می‌کند و قرآن نیز آن را تأیید می‌کند:

«إِنَّ الْقُرْآنَ يَبْنِي أَسَاسَ التَّشْرِيعِ عَلَى التَّوْحِيدِ الْفِطْرِيِّ وَالْأَخْلَاقِ الْفَاضِلَةِ الْغَرِيزِيَّةِ وَيَدْعِي

أَنَّ التَّشْرِيعَ يَجِبُ أَنْ يَنْمُو مِنْ بَذْرِ التَّكْوِينِ وَالْوُجُودِ». (طباطبایی، ۱۹۹۴ م: ۶۳/۱ و ۲۸۵/۱۶)

«قرآن اساس قوانین را بر توحید فطری، و اخلاق فاضله غریزی بنا کرده، ادعای

می‌کند که تشریح (تقنین قوانین) باید بر روی بذر تکوین، و نوامیس هستی

جوانه زده و رشد کند، و از آن نوامیس منشا گیرد». (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش: ۹۹/۱).

فطرت همان وجود تکوینی است که البته در غیر انسان به طبیعت و غریزه تعبیر می‌شود. فلذا تمام هستی ممکن دارای تکوین و خلقتی خاص است که به سوی هدف خاص که مطابق همان نوع خلقت است، در حرکت است و می‌توان گفت که این حرکت طولی در هر کدام از مراتب هستی به گونه‌ای خاص متجلی گردیده است.

به اعتقاد علامه ریشه رفع تمام نیازهای انسان از ساده‌ترین نیازها چون جذب منافع

برای بقا تا نیازهای پیچیده‌تری چون مدنیت و اجتماع و لزوم قانون‌گذاری و اعتبار مفاهیم

اجتماعی و ضرورت نبی و امام، در فطرت او نهاده شده است:

«لَا رَيْبَ أَنَّ الْجَمَاعَةَ أَيْمَنًا وَجَدَ كَاجْتِمَاعِ نَوْعِ الْإِنْسَانِ وَسَائِرِ الْجَمَاعَاتِ الْمَخْتَلِفَةِ

النَّوْعِيَّةِ الَّتِي نَشَاهِدُهَا فِي أَنْوَاعِ مِنَ الْحَيَوَانِ فَإِنَّمَا هُوَ مَبْنِيٌّ عَلَى أَسَاسِ الْإِحْتِيَاجِ الْفِطْرِيِّ».

(طباطبایی، ۱۹۹۴ م: ۶۹/۲ و ۱۲۵)

«در این معنا هیچ شکی نیست که اجتماع هر جا تحقق یافته چه اجتماع

نوع انسان، و چه اجتماعات مختلفی که احیاناً در انواعی از حیوانات

(چون مورچه و موریانه و زنبور عسل) می‌بینیم، مبنی بر احساس فطری آن

موجود به احتیاج بدان بوده، ساده‌تر بگوییم موجودی که می‌بینیم اجتماعی

زندگی می‌کند، بدین جهت دست به تشکیل اجتماع زده که فطرتش حکم کرده به اینکه تو محتاج هستی که اجتماعی زندگی کنی، وگرنه هستی و بقایت در معرض خطر قرار می‌گیرد». (طباطبایی، ۱۳۷۴: ش ۱۰۲/۲)

علامه طباطبایی ضرورت فطری رفع حوائج انسان و تحقق آن‌ها در اجتماع و حق تشریح و قانون‌گذاری در این اجتماع را برای ذات واحدی که ربوبیت و خالقیت عالم برای او ثابت شده است، اثبات می‌کند و از این طریق، مراتب توحید خداوند چون ربوبی، افعالی، تشریحی، حبّی و عبادی را نیز به تمام مراتب ثابت می‌کند. (طباطبایی، ۱۹۹۴: م ۱۸۷/۱۶)

از دیدگاه علامه، «وضع و قرارداد این قوانین از هیچ‌کس جز خالق و آفریدگار هستی که تمام ویژگی‌های قانون‌گذار صالح را داراست، بر نمی‌آید» (همان، ۱۱۱/۲ و ۲۷۰/۱۶)

انطباق قوانین تشریح بر عالم تکوین، ثبات و تغییرناپذیری اصول حاکم بر شریعت را ایجاب می‌کند. تعالیم دینی دو جنبه ثابت و متغیر دارند: بخش ثابت دین مبتنی بر انسان طبیعی و فطری است و بخش متغیر دین که به دستور انبیا و اولیا و نایبانشان بیان می‌شود، بر اساس تغییرات و خصوصیات زمانی و مکانی و شرایط متغیر ارائه می‌گردد. چنانکه علامه در این زمینه می‌فرماید:

«بدیهی است که طبیعت و فطرت انسانی تا انسان انسان است همان است که هست و همان خواهد بود. انسان در هر مکان و زمان و با هر وضعی که زندگی کند، طبیعت و فطرت انسانی خود را دارد و طبیعت و فطرت راهی در پیش پای وی گذاشته، خواه آن را بپیماید یا سرباز زند». (طباطبایی، ۱۳۸۸: ش ۱۵)

برنامه زندگی با تمام جزئیاتش که در متن شریعت قرار داده شده است، مقتضای فطرت و ساختار وجودی آدمی است. حتی قوانینی که انسان خودش اعتبار می‌کند لازمه وجود و فطرت اوست و امور اعتباری صرف نیست. در غیر این صورت، برخلاف فطرت است و محکوم به زوال و نابودی خواهد بود. انسان در فطرت خود خوبی و نفع را می‌خواهد و با این هدف، اصل زندگی اجتماعی و قوانین آن را اعتبار می‌کند. کارایی و پایایی قوانین جدید منوط به تطابق با فطرت است. چنانکه شهید مطهری در این زمینه می‌فرماید:

«انسان با هدایت طبیعت و تکوین، پیوسته از همه سود خود را می‌خواهد (اعتبار استخدام) و برای سود خود سود همه را می‌خواهد (اعتبار اجتماع) و برای سود همه عدل اجتماعی را می‌خواهد». (مطهری، ۱۳۸۰ ش: ۴۳۷/۶)

۲. فطرت و معاد

از سوی دیگر، از اینکه جاودان طلبی و میل به جاودانگی و بقا در فطرت هرانسانی موجود است، می‌توان اعتقاد و معرفت به معاد را دریافت. چنانکه ملاصدرا در کتاب ارزشمند اسفار و همچنین در المبدأ و المعاد می‌فرماید:

«خداوند حکیم در نهاد جان‌ها محبت هستی و بقای آن را قرار داد، و نیز کراهت از نیستی را در آن تعبیه کرد. و این حق است، چون هستی و بقای آن خیر است. و طبیعت کار باطل نمی‌کند و هر چه در نهاد آن مرکوز باشد، غایتی دارد که بر آن مترتب شده و نهایتی که به آن می‌رسد. پس معلوم شد که جاودان طلبی دلیل آن است که عالم ابدی که مصون از زوال باشد موجود خواهد بود. و اگر جهان ابدی مسلم است و از طرفی دنیا نیز شایسته ابدیت نیست، پس وجود آخرت ضروری است؛ و اگر آخرت نمی‌بود، ارتکاز جاودان طلبی و محبت ابدیت خواهی در نهاد انسان‌ها باطل و بیهوده می‌بود، درحالی‌که لا باطل فی الطبیعة كما قال الحكماء الاهیون». (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ م: ۲۴۱/۹؛ همو، ۱۳۵۴ ش: ۴۵۶)

علامه در مورد فطری بودن اعتقاد به معاد و یوم‌الحساب، در ابتدا به آگاهی خداوند به غیب و عالم الغیب و الشهادة بودن خداوند اشاره کرده و سپس دین را از امور فطری می‌داند که البته اعتقاد به معاد نیز در زمره دین است و سپس می‌فرماید:

«فهو تعالی بعلمه بالغیب و الشهادة يعلم ظاهر الأشياء و باطنها فلا يخفی علیه ظاهر لظهوره و لا باطن لبطونه، و بحکمته یتقن تدبیر الخلیقة و یمیز الواجب من الجزاء كما ینبغی فلا یظلم و لا یجازف، و بخبرته لا یفوت عنه دقیق لدقته و لا جلیل لجلالته. فهذه الأسماء و النعوت تبین بآتم البیان أن الجمیع محشورون إلیه و أن هداه هو الهدی و

دين الفطرة الذي أمر به هو الدين الحق فإنه تعالى خلق العالم لغاية مطلوبة أرادها منه وهو الرجوع إليه، وإذ كان يريدنا فسيقول لها كن فيكون لأن قوله حق لا مرد له، و يظهر اليوم أن الملك له لا سلطنة لشيء غيره على شيء، وعند ذلك يتميز بتميزه من أطاعه ممن عصاه لأنه يعلم كل غيب وشهادة عن حكمة وخبرة». (طباطبایی، ۱۹۹۴ م: ۱۴۶/۷ و ۱۴۷)

«خدای تعالی به علمی که به غیب و شهادت دارد، ظاهر هر چیز و باطن آن را می داند، و هیچ ظاهری به خاطر ظهورش و هیچ باطنی از جهت اینکه باطن است بر او پوشیده نیست، و همچنین به حکمتی که دارد باکمال دقت و محکم کاری به کار و حساب مخلوقاتش رسیدگی می کند و آن طور که باید و شاید موارد کيفر و پاداش را از یکدیگر تمیز می دهد، پس در کار او و حساب او ظلم و گزاف نیست؛ و نیز با آگاهی و بینشی که به کنه حقیقت دارد هیچ کوچکی را به خاطر کوچکی و خریدش و هیچ بزرگی را به خاطر بزرگی و عظمتش از قلم نمی اندازد. این اسماء و صفات به نحوی که از آن بهتر تصور ندارد، این معنا را بیان می کند که همه مخلوقات به سوی او بازگشت خواهند نمود، و هدایت، هدایت او است نه هدایت دیگران و دین فطری که مردم را به آن دعوت نموده، دین حق است نه ادیان دیگر، زیرا که خدای تعالی اگر عالم را آفرید به خاطر منظوری است که داشت، و آن منظور بازگشت مردم است به سوی او، و به همین منظور روز بازگشت را به وجود خواهد آورد، و خواهد فرمود: ”کن“ و چون قول او حق است پس چنین روزی خواهد آمد و در آن روز برای همه معلوم خواهد شد که ملک و سلطنت برای او است، و غیر او هیچ کسی سلطنت بر چیزی ندارد».

(طباطبایی، ۱۳۷۴ ش: ۲۱۰/۷)

۳. فطرت و عدالت الهی

به اعتقاد علامه، معرفت به عدالت خداوند نیز فطری انسان است. چنان که ایشان ذیل

آیه ۱۸ سوره آل عمران ۸ به رابطه فطرت با عدالت می‌پردازد و اشاره بر این مطلب دارد که عدالت خدا بر عدالت او و بر یگانگی‌اش در الوهیت، شهادت می‌دهد و معنایش این است که عدالت او خودش بنفسه ثابت است و وحدانیت او را هم اثبات می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش: ۱۷۷/۳)

به بیان واضح‌تر، علامه معتقد است که:

«ما انسان‌ها اگر عدالت را در شاهد، معتبر می‌دانیم برای این است که شاهد همواره ملازم بر صراط مستقیم و صراط فطرت باشد، به دو سوی انحرافی "افراط" و "تفریط" منحرف نشود، و فعل خود را که همان شهادت است در غیر موضع به کار نبرد، و در نتیجه شهادتش خالی از دروغ و زور باشد، پس ملازم صدق بودن، و بر طبق فطرت راه پیمودن باعث عدالت آدمی می‌شود، پس خود نظام حاکم بر عالم و نظامی که در بین اجزای عالم است، و همه فعل خدایند، محض عدالت است». (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش: ۱۷۸/۳)

بنابراین، به اعتقاد علامه، وقتی رفتار ما بر طبق نظام فطرت، ما را عادل می‌کند، خود نظام که همان فعل خدا است عین عدالت است، و اگر احیاناً به حوادثی برمی‌خوریم که خوش آیند ما نیست، و یا برخلاف میل و طمع ما است، و به دنبالش اعتراض سرداده، در مورد آن حادثه مناقشه می‌کنیم، حقیقتش این است که ما در اعتراض و مناقشه خود چیزهایی می‌گوییم که از عقل ما تراوش می‌کند، و یا غرایز ما متمایل به آن است، و معلوم است که حکم عقل ما، و تمایل غرایز ما نیز از نظام عالم گرفته شده، ولی وقتی به بحث می‌پردازیم، و به سبب حادثه پی می‌بریم، شبهه ما زایل می‌شود، و اگر نتوانیم به سبب حادثه پی ببریم، حداقل به جهل خود پی می‌بریم، پس آنچه در دست ما است "جهل به سبب" است، نه "علم به نبود سبب"، پس نظام جهان هستی (که عین فعل خدای سبحان است)، عین عدالت است. (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش: ۱۷۸/۳)

و اگر در این میان معبودی باشد که جای خدا را پر کند، و ما را در موردی از خدا بی‌نیاز سازد، قطعاً نظام عالم نمی‌توانست عادل به طور مطلق باشد، بلکه نظام هراله بالنسبه به خودش، و در دایره قضا و علمش عادل بود؛ بنابراین، خدای سبحان که شاهدی است

عادل، شهادت می‌دهد بر اینکه معبودی جز او نیست. خداوند، این شهادت را با فعل خودش که همان نظام عالم است ادا می‌کند، و به طوری که از ظاهر آیه مورد بحث برمی‌آید با قول خودش هم ادا کرده، و فرموده: «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ».

آیه فوق در مشتمل بودنش بر، شهادت خدا بر یکتایی خود، مثل آیه مبارکه زیر است (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش: ۱۷۸/۳)، که می‌فرماید:

«لَكِنَّ اللَّهَ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا؛

«لیکن خدا بدانچه بر تو نازل کرده شهادت می‌دهد، چون آن را به علم خودش نازل کرده، ملائکه هم گواهی می‌دهند، و خدا در شهادت کافی

است». (نساء: ۱۶۶)

نتیجه‌گیری

با اینکه علامه بحث مستقلی را در مورد بحث فطرت ارائه نکرده است ولیکن در مجال‌های مختلف به فطرت انسانی استشهاد می‌کند از جمله آیه ۳۰ سوره روم و همچنین آیه ۱۷۲ سوره اعراف.

با غور و تتبع در آیات قرآن کریم همچون آیات ۳۰ سوره روم، آنجا که خداوند متعال می‌فرماید:

«فَأَقْمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ

الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ»؛ «پس روی خود به سوی دین حنیف کن که

مطابق فطرت خدا است فطرتی که خدا بشر را بر آن فطرت آفریده و در آفرینش

خدا دگرگونگی نیست، این است دین مستقیم ولی بیشتر مردم نمی‌دانند».

و به فرموده خداوند متعال در آیه ۱۷۲ سوره اعراف:

«وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ

قَالُوا بَلَىٰ سَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ»؛ «و چون پروردگار

تو از پسران آدم از پشت‌هایشان نژادشان را بیاورد و آن‌ها را بر خودشان گواه

گرفت که مگر من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: چرا، گواهی می‌دهیم تا روز

رستاخیز نگویید که از این نکته غافل بوده‌ایم».

درمی‌یابیم انسان فطرتاً نسبت به خداوند متعال شناخت دارد. با این توضیح که امور فطری و سرشتی انسان شامل شناخت‌ها و گرایش‌ها است.

بنابه تعبیر علامه در ذیل آیه ۱۷۲ سوره اعراف، در جلد ۸، ص ۴۰۱ کتاب تفسیرالمیزان، ”احتیاج آدمی به پروردگاری که مالک و مدبر است جزو حقیقت و ذات انسان است، و فقر به چنین پروردگاری در ذات او نوشته شده، و ضعف برپیشانی‌اش مکتوب گشته، و این معنا بر هیچ انسانی که کمترین درک و شعور انسانی را داشته باشد پوشیده نیست، عالم و جاهل، صغیر و کبیر و شریف و وضع همه در این درک مساوی‌اند. انسان در هر منزلی از منازل انسانیت قرار داشته باشد از ناحیه ذات خود این احساس را می‌کند که برای او پروردگاری است که مالک او و مدبر امور او است».

انسان به مقتضای فطرتش میل به تکمیل نواقص و همچنین میل به سعادت، بقا و جاودان طلبی دارد. همین‌طور، برای هر انسانی در وجود وی، غایتی ترسیم شده است؛ برای رسیدن به آن غایت و مأوی و سعادت و بقا به هدایتگرانی نیازمند است.

عطف به مطالب مذکور و در یک جمع‌بندی کلی باید اذعان کرد، طبق بررسی که در زمینه کاربرد معرفتی فطرت در حوزه اعتقادات انجام شد به این نکته می‌رسیم اصول اساسی دین، مبتنی بر فطرت انسانی است و از سوی دیگر، بنابر تحلیل دیدگاه علامه از فطری بودن اصول اساسی دین از جمله توحید و خداشناسی، عدالت، معاد، نبوت و ولایت درمی‌یابیم این اصول اساسی مبتنی بر احساس نیاز و احتیاج بشر است و این حس درونی همان فطرت است.

فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. اسکیدمور، ویلیام، (۱۳۸۵)، تفکر نظری در جامعه‌شناسی، مترجم: علی محمد حاضری و همکاران، تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲. افلاطون، (۱۳۸۰) دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی،
۳. تهانوی، محمد علی بن علی، (۱۹۹۶ م)، کشف اصطلاحات الفنون، بیروت: مکتبه لبنان.
۴. جوادی آملی، عبدالله، فطرت در آئینه قرآن، دوفصلنامه انسان پژوهی دینی، بهار و تابستان ۸۹، دوره ۷، شماره ۲۳.
۵. خلیلی، مصطفی، (۱۳۸۲)، اندیشه‌های کلامی علامه طباطبایی، قم، دفتر تنظیم و نشر آثار علامه طباطبایی.
۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ ق)، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت: دارالقلم.
۷. رویترز، جورج، (۱۳۸۲)، نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر، محسن ثلاثی، تهران، علمی، چاپ هفتم.
۸. سعدی، ابوجیب، (۱۴۰۸ ق)، القاموس الفقهي لغة و اصطلاحا، دمشق: دارالفکر، چاپ: دوم.
۹. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم شیرازی، (۱۹۸۱ م)، الحکمة المتعالیه فی اسفار الاربعه، ج ۹، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۱۰. _____، (۱۳۵۴ ش)، المبدأ و المعاد، مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن فلسفه ایران.
۱۱. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۸۸ ش)، اسلام و انسان معاصر، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۲. _____، (بی تا)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: صدرا.
۱۳. _____، (۱۹۹۴ م)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
۱۴. _____، (۱۳۸۷)، روابط اجتماعی در اسلام به ضمیمه چند رساله دیگر، ترجمه محمد جواد حجتی کرمانی، قم: بوستان کتاب.
۱۵. _____، (۱۳۷۴ ش)، ترجمه المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)، چاپ: پنجم.

۱۶. _____، (۱۳۸۷ ش)، تعالیم اسلام، قم، بوستان کتاب.
۱۷. _____، (۱۳۴۸)، شیعه در اسلام، قم: مرکز انتشارات دارالتبلیغ اسلامی.
۱۸. _____، (۱۳۸۹ ش)، قرآن در اسلام، قم، بوستان کتاب.
۱۹. عبدلی مهرجردی، حمیدرضا؛ دهقانی محمودآبادی، محمدحسین، (بهار و تابستان ۱۳۹۳)، بررسی تطبیقی برهان فطرت و برهان اجماع عام در اثبات وجود خدا، فصلنامه الهیات تطبیقی، دوره ۵، شماره ۱۱.
۲۰. کاپلستون، فردریک، (۱۳۸۰ ش)، تاریخ فلسفه، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران، سروش.
۲۱. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۲ ش)، الکافی، تهران، اسلامیه.
۲۲. مجلسی، محمدباقر، (بی تا)، بحارالانوار، تهران، اسلامیه.
۲۳. _____، (۱۴۲۹ق)، بحارالانوار، بیروت: داراحیا التراث العربی.
۲۴. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۰ ش)، معارف قرآن (خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی)، انتشارات مؤسسه امام خمینی، چاپ سوم.
۲۵. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۲ ش)، فطرت، انتشارات صدرا، چاپ چهاردهم.
۲۶. _____، (۱۳۸۰ ش)، مجموعه آثار، قم، صدرا.

ارجاعات

۱. در برابر لاک ذهن انسان را همچون لوح سفیدی می‌داند که به واسطه حواس، ادراکات بر آن نقش می‌بندد و براین اساس ذهن او خالی از هر معرفت پیشینی است.
۲. «هو ما أدركه بصفاء فطرته و نور بصيرته من حقيقة التوحيد و سائر المعارف الحقّة من غير تعليم معلم أو تذكير مذكراً أو تلقين ملقن».
۳. «إذا انقطعتم عن الأسباب الظاهرة و أعيت بكم الحيل تشاهدون بالرجوع إلى فطرتكم الإنسانية أن الله سبحانه هو ربكم لا رب سواه و تجزمون أن عبادتكم لغيره ظلم و إثم و الشاهد على ذلك أنكم تدعون حينئذ تضرعاً و خفية، و تعدونه أن تشكروه بعد ذلك».
۴. «وإذا سلب النعمة أحس بالحاجة، و نزلت عليه الذلة و المسكنة، و علاه الحزج، و هددته الفناء فيبعثه ذلك بحسب الفطرة إلى الالتجاء و التضرع إلى من بيده سد خلته و دفع ذلته، و هو الله سبحانه و إن كان لا يشعر به و إذا نبه عليه كان من المرجوا هتداؤه إلى الحق».
۵. این کمال انسانی در ابتدا بالقوه است.
۶. به سوی دین روی آر که حنیف و برطبق فطرت خدا است فطرتی که مردم را بر آن اساس آفرید و در خلقت خدا دگرگونی نیست این است دین استوار لیکن بیشتر مردم نمی‌دانند.
۷. البته این سرشت درونی در غیرانسان به طبیعت و غریزه تعبیر می‌شود نه فطرت.
۸. «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلَأَ نَفْسَهُ كَلِمَةً وَأَوَّلُ الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (آل عمران: ۱۸)



معرفی شخصیت‌های کلامی (۲)

سید مرتضی علم الهدی رحمته الله

سیده کوثر سادات هاشمی^۱

سید مرتضی از علمای طراز اول در قرن چهارم هجری است که آراء او در علوم مختلف، به ویژه در فقه و کلام مورد توجه صاحب نظران بوده است.

۱. ولادت و وفات

علی بن الحسین بن موسی بن محمد بن موسی بن ابراهیم بن موسی بن جعفر بن محمد بن علی بن الحسین بن علی بن ابی طالب، معروف به مرتضی، در سال ۳۵۵ هجری قمری، در بغداد دیده به جهان گشود. کنیه او ابوالقاسم است و با القابی چون ثمانینی، ذو الثمانین، ابو الثمانین، ذو المجدین، سید، شریف، سید مرتضی، شریف مرتضی و علم الهدی شناخته می‌شود. مادر او، دختر ناصر صغیر نیز از نوادگان حضرت علی بن حسین علیه السلام بود. خاندان پدری و مادری، هر دو، از نقبای علویان و دارای مقامات علمی و دنیوی بودند.

سید مرتضی پس از اینکه عمری را در امور سیاسی، علمی و تحقیقی گذراند، در هشتاد و یک سالگی، در سال ۴۳۶ ق، جهان فانی را وداع گفت. (سید مرتضی، ۱۴۱۱، ص ۱۳ - ۵ / سید مرتضی، ۱۳۸۱، ص ۱ / ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰، ص ۶۹ / حلی، ۱۴۱۷، ص ۱۷۹ / امین، ۱۴۲۱، ج ۸، ص ۲۱۹)

۲. تأثیرگذاری بر امامیه در جایگاه‌های گوناگون

سید در حوزه‌های مختلف دینی، علمی، سیاسی و اجتماعی فعالیت داشت و خدمات شایسته‌ای ارائه داد. جایگاه او در عرصه‌های مختلف، این امکان را به او می‌داد تا

۱. طلبه سطح ۴ جامعه الزهراء علیها السلام.

تأثیرگذاری بیشتری بفرقه امامیه داشته باشد. می‌توان ذیل چند عنوان به جایگاه او نزد شیعه امامیه اشاره کرد و خدمات او به جهان اسلام را یادآور شد:

الف) در جایگاه اجتماعی و سیاسی

سید مرتضی، پس از پدر و برادرش عهده‌دار منصب نقابت طالبیین، دیوان مظالم و امارت حج بود. مسئولیتی که همواره او را با دربار خلافت عباسی و پادشاهان آل بویه مرتبط می‌ساخت. سید از شهرت، ثروت و قدرتی که از این طریق برای او حاصل شده بود، در ارائه خدمات به مردم و به خصوص علما استفاده می‌کرد. او با استفاده از وضعیت سیاسی و اجتماعی دار الخلافه بغداد، به مبارزه علمی وسیعی با مخالفان امامیه پرداخت. پاسخ‌نامه‌ها و رساله‌های ردیه او علیه اعتقادات و اندیشه‌های مذاهب و نحله‌های فعال در بغداد شاهی برای این حقیقت است. سید مرتضی، حکام جور را حاکمان ظاهری می‌انگاشت و پذیرش مسئولیت از سوی علما را رسیدن به حقی که ائمه به آن‌ها تفویض کرده‌اند، می‌دانست. (سید مرتضی، ۱۴۱۱، ص ۱۳-۵۰ / سبحانی، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۲۲۳).

ب) در جایگاه علمی

مترجمین در کتب خود از منزلت علمی سید یاد کرده‌اند و او را پیشرو در علوم اسلامی مختلف معرفی کرده‌اند. شیخ طوسی در مورد استاد خود چنین می‌نویسد:

«المرتضى متوحد في علوم كثيرة، مجمع على فضله، مقدم في العلوم، مثل علم الكلام، و الفقه، وأصول الفقه، والأدب، والنحو، ومعاني الشعر، واللغة، وغير ذلك... وإته أكثر أهل زمانه أدباً وفضلاً، متكلم، فقيه، جامع العلوم كلها». (طوسی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۶۴)

نجاشی هم که از شاگردان سید است می‌نویسد:

«حاز من العلوم ما لم يدانه فيه أحد في زمانه، وسمع من الحديث فأكثر، وكان متكلماً،

شاعراً، أديباً، عظيم المنزلة في العلم، والدين، والدنيا». (نجاشی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۷۰)

اندیشمندان غیر امامی نیز از شخصیت و جایگاه والای سید مرتضی سخن گفته‌اند. أبو منصور عبد الملك ابن محمد الثعالبی از شخصیت‌های پیشتاز در علم لغت و ادبیات می‌نویسد:

«قد انتهت الرئاسة اليوم ببغداد إلى المرتضى في المجد و الشرف، و العلم، و الأدب، و

الفضل، و الكرم، و له شعري نهاية الحسن». (الثعالبي، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۶۹)

سید از علمایی است که میان فقه و کلام تلفیق نمود. سید حیات علمی خود را با خواندن فقه آغاز نمود و همواره نیز به عنوان فقیهی صاحب نظر در مسائل فقهی شناخته می شد و دو دهه پایانی عمر خود را به عنوان مرجع تقلید و شیخ امامیه به پایان رساند؛ لیکن از علم کلام و مباحث کلامی دور نگردید، بلکه با توجه و مقایسه میان نوشته ها و رساله های کلامی او با کتاب های فقهی می توان گفت که همواره جنبه کلامی سید بر جنبه های فقهاتی او چیرگی داشته است. به عبارتی می توان او را متکلمی فقیه یا فقیهی متکلم نامید.

مهم ترین اموری که سید در حیات علمی خود به آن ها اشتغال داشت، عبارت اند از:

الف) تشکیل دارالعلم

شیخ مفید در زمان حیات خود به تأسیس دارالعلم همت گمارد. پس از او، سید مرتضی نیز خانه خود را «دارالعلم» نمود که در آن مناظرات علمی انجام می شد. عسقلانی می نویسد: «هو أول من جعل داره دار العلم و قدرها للمناظرة». (عسقلانی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۲۲۳)

ب) مرجعیت شیعه

سید پس از درگذشت شیخ مفید مدت دو دهه (۴۱۳ - ۴۳۶ ق) عهده دار منصب مرجعیت شیعه بود؛ و در این مدت توانست به ترویج و تثبیت اندیشه های خود در میان شاگردان «دارالعلم» پردازد. (سید مرتضی، ۱۳۸۱، ص ۱۰)

ج) تربیت شاگردان

دانشی که سید مرتضی از اساتید خود آموخت، در وجود شریف وی پرورش و کمال یافت و به شاگردان مکتبش منتقل شد. سرآمد آنان در عراق شیخ طوسی (م: ۴۶۰ ق) بود که جانشینی او را در تدریس و زعامت امامیه به عهده گرفت و بعدها به همت او یکی از حوزه های علمی کهن شیعه با رویکرد عقلی و اصولی تأسیس شد.

حمزه بن عبدالعزیز دیلمی، معروف به سلار (م: ۴۶۳ ق)، نایب سید مرتضی در حلب و صاحب تألیفات فراوان در فقه و اصول، قاضی ابن بزّاج (م: ۴۸۱ ق)، قاضی طرابلس و از معتمدان سید مرتضی، ابوالفتح، محمد بن علی کراچکی (م: ۴۴۹ ق)، از علمای بزرگ که کتاب‌های بسیاری دارد، از دیگر شاگردان سید هستند.

د) آثار مکتوب

سید مرتضی در زمینه‌های مختلف علمی فعالیت داشت. ادبیات، فقه و کلام از مهم‌ترین این عرصه‌ها است. آثار به‌جامانده از او می‌تواند گوشه‌ای از عظمت این دانشمند را آشکار کند. شیخ طوسی، نجاشی، ابن شهر آشوب از آثار سید مرتضی نام برده‌اند؛ ولی به نقل بعضی از کتب سید پرداخته‌اند. (طوسی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۶۴؛ نجاشی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۷۰؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰، ص ۶۹). برخی دیگر، آثار سید را نام برده و تعداد آن را با ارقام مختلفی نقل کرده‌اند: اعیان الشیعه تعداد آن را هشتادونه کتاب و رساله می‌داند. (امین، ۱۴۲۱، ج ۸، ص ۲۱۹) این رقم، در ریحانة الادب (مدرس تبریزی، ۱۳۶۹، ج ۴، ص ۱۸۷) هفتاد و دو کتاب است.

برخی از این آثار عبارت‌اند از: دیوان مرتضی، شامل بیست هزار بیت شعر در موضوعات مختلف است. کتاب‌های الشهاب فی الشیب و الشباب و طیف الخیال دو اثر از او در حوزه ادبیات است. او با نگارش کتاب الذریعة الی اصول الشریعة، اولین کتاب جامع در اصول فقه را پدید آورد. سید در این کتاب، برای اولین بار، اصول فقه را از اصول دین جدا کرد و زمینه بحث را برای علمای بعدی فراهم آورد. کتاب الموضح عن جهة إعجاز القرآن که به الصرفة معروف است، دیدگاه سید را در مورد اعجاز قرآن تبیین کرده است. اثر ماندگار سید مرتضی در علم کلام، کتاب الشافی فی الامامة است که در جواب کتاب المغنی فی ابواب التوحید و العدل قاضی عبد الجبّار، متکلم مشهور معتزلی نوشته شده است. این کتاب یکی از بهترین نوشته‌های قدیم است که اندیشه امامیه را درباره اصول مذهبی، به خوبی تبیین می‌کند. سید با تبخّر خاصی به اختلاف شیعه با زیدیه در مسائل مختلف اشاره کرده و به پاسخ شبهات مخالفان در مورد علم امام و دیگر مسائل کلامی پرداخته است. جمل العلم و العمل، الملخص فی الأصول الدین، المقنع فی الغیبة،

الذخيرة في علم الكلام، رسائل الشريف المرتضى و تنزيه الانبياء از ديگر نوشته های کلامی سید مرتضی است.

بخشی از آثار سید مرتضی نیز جواب بر سوالات مختلفی که از شهرهای گوناگون به دست سید می رسید؛ از جمله: جوابات المسائل الواسطية، المسائل الموصليات، المسائل الجرجانية، المسائل الديلمية، المسائل الرازية، المسائل الدمشقية، المسائل الصيداوية، المسائل الحلبيّة، المسائل الطرابلسيات.

۳. رویکرد کلامی سید

سید شیوه استاد خود، شیخ مفید را در استفاده از ادله عقلی دنبال کرد. او به پرورش مباحث عقلی پرداخت و در مقابل روش اهل حدیث اتکا بر استدلال عقلی را رویکرد خود در پیشبرد مباحث کلامی قرارداد؛ کتاب ها و رساله های او شاهی برای گفتار است.

۴. اساتید

مقام علمی پدر، دانش دوستی مادر و موقعیت ممتاز خانوادگی، این امکان را به وی داد که از محضر استادان به نام آن روزگار بهره ببرد.

برخی از استادان مشهور سید مرتضی عبارت اند از:

ابوعلی فارسی (م: ۳۷۷ ق)، ادیب و نحوی مشهور، صاحب کتاب های تذکره، الايضاح. وی استاد نحو شریف مرتضی بود.

محمد بن بابویه، مشهور به شیخ صدوق (م: ۳۸۱ ق)، فقیه و محدث نامی قرن چهارم.

محمد بن عمران مرزبانی (م: ۳۸۴ ق)، ادیب و محدث مشهور که سید مرتضی از او

سماع حدیث کرده و بیشتر روایات الامالی را از وی نقل کرده است.

محمد بن نعمان، ملقب به شیخ مفید (م: ۴۱۳ ق)، فقیه، متکلم، مؤرخ و رئیس

جامعه شیعی در قرن چهارم هجری. (عسقلانی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۲۲۳)

فهرست منابع

۱. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، معالم العلماء، چاپ اول، نجف: مطبعة حیدریه، ۱۳۸۰ق.
۲. امین، سید محسن، اعیان الشیعة، ج ۸، بیروت: دارالتعارف، ۱۴۲۱ق.
۳. الثعالبی، عبدالملک بن محمد بن اسماعیل أبو منصور، یتیمه الدهر فی محاسن أهل العصر، ج ۵، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۳ق.
۴. حلّی، حسن بن یوسف، خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال، چاپ اول، قم: مؤسسه نشر الفقاهة، ۱۴۱۷ق.
۵. سبحانی، جعفر، معجم طبقات المتکلمین، ج ۲، چاپ اول، قم: موسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۴ق.
۶. سید مرتضی، الذخیره فی علم الکلام، قم: موسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۱ق.
۷. _____، الملخص فی أصول الدین، چاپ اول، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۱ش.
۸. طوسی، محمد بن حسن، الفهرست، ج ۱، چاپ اول، قم: موسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۹. عسقلانی، احمد بن علی بن محمد بن أحمد بن حجر، لسان المیزان، ج ۴، چاپ دوم، بیروت: اعلمی، ۱۳۹۰ق.
۱۰. مدرس تبریزی، محمد علی، ریحانة الادب، ج ۴، چاپ سوم، تهران: خیام، ۱۳۶۹ش.
۱۱. النجاشی، ابوالعباس، رجال النجاشی، ج ۱، قم: موسسه نشر اسلامی، ۱۳۶۵ش.



کتابشناسی (۲) معرفی کتاب پاسخ به شبهات کلامی (دفتر اول - خداشناسی)

علی صفرتیموری کیا^۱

کتاب «پاسخ به شبهات کلامی» نوشته استاد حجت الاسلام و المسلمین دکتر محمدحسن قدردان قراملکی است. این کتاب یکی از آثاری است که به طور جامع شبهات کلامی را مطرح کرده و پاسخ داده است. نویسنده، شبهات مباحث خداشناسی و نبوت و امامت و معاد و عدل را در قالب شش دفتر مطرح کرده و پاسخ داده‌اند. این کتاب در شش مجلد توسط سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی در سال ۱۳۸۶ به چاپ رسیده است و دو سال بعد به وسیله همین انتشارات تجدید چاپ شده است.

۱. اهمیت کتاب

با نگاهی به تاریخ زندگی بشر و ظهور ادیان آسمانی برای ما روشن می‌شود از زمانی که مباحث خداشناسی و آموزه‌های الهیاتی شکل گرفت، چالش‌ها و شبهات مربوط به آن نیز در کنارش پدید آمد. برخی از آن شبهات حاصل جولان فکری دین‌داران و برخی نیز به وسیله ملحدان و مخالفان دین ستیز با انگیزه‌های گوناگون به وجود آمد. به خاطر همین انبیاء الهی یکی از رسالت‌های (۱) خود را پاسخگویی به این شبهات و دفع و رفع شکوک از اذهان و افکار بشر می‌دانستند. از آنجا که علماء دین، وارثان انبیاء (۲) هستند در حال حاضر این رسالت پاسخگویی به شبهات بر عهده ایشان خواهد بود. در راستای انجام این تکلیف الهی برخی از دانشمندان دین‌پژوه که دغدغه دین و خداگرایی دارند، آستین همت بالا زده و در این عرصه زحماتی را متحمل شده‌اند. لذا بر خود لازم دانستیم به پاس

۱. دبیر پژوهشی گروه کلام اسلامی جامعه الزهراء (ع).
www.azhara.ac.ir

زحمات این اندیشمندان وظیفه شناس و جهت آشنایی مخاطبان نشریه با این‌گونه آثار در این شماره یکی از آن آثار را گزارش و به خوانندگان نشریه معرفی کنیم.

۲. انگیزه نگارش

غرض اصلی نویسنده محترم پاسخگویی به شبهات دینی بوده؛ چه شبهاتی که از گذشته به صورتی سنتی مطرح بوده و چه شبهات جدید، لکن با سبک جدیدی و آن این‌که ابتدا نسبت به اثبات و تبیین موضوع مورد شبهه بحث کنند تا خواننده کتاب، اول شناختی نسبت به موضوع پیدا کند، پس از آن شبهه را بیان کرده و اگر نقدی بر شبهه وارد باشد، شبهه را نقد کرده آنگاه به پاسخگویی می‌پردازد که به نظرمی رسد این سبک در روشنگری و دانش‌افزایی نافذتر و سودمندتر است. علاوه بر آن ایشان قصد داشته که مجموعه‌ای از شبهات مربوط به مباحث کلامی را از ابتدای توحید تا انتهای معاد در یک مجموعه‌ای پاسخ دهد تا بدین‌وسیله مجموعه‌ای از پاسخ‌های شبهات مختلف کلامی یکجا در دسترس جویندگان آن قرار گیرد.

محتوا و ساختار

دفتر اول این اثر مشتمل بر نقل و نقد و پاسخگویی به شبهات متعدد در باب خداشناسی است که از زمان‌های گذشته هم مطرح بوده و در عصر حاضر از طرق متعدد مانند شبکه‌های تلویزیونی و اینترنتی و مکتوبات مختلف، خداپرستی را مورد هجمه قرار داده است. روش گردآوری شبهات چنانکه خود نویسنده بیان کرده، فحش در آثار ملحدان و منتقدان گذشته و معاصر بوده که در قالب کتاب یا جزوه و یا در سایت‌های اینترنتی طرح شده است. نویسنده پیش از پاسخگویی به شبهات مربوط به هر موضوعی، نخست اجمالی از براهین و ادله اثباتی آن موضوع و تبیین آن را مطرح کرده آنگاه به پاسخگویی پرداخته است. البته گاهی لازم دیده است علاوه بر گزارش اجمالی از شبهه پیش از پاسخگویی به تحلیل و نقد شبهه هم بپردازد.

نویسنده محترم این دفتر را در قالب پنج فصل تنظیم نموده است که در آن حدود نود مورد از شبهات مربوط به خداشناسی را مطرح کرده و پاسخ داده است.

فصل اول به کلیاتی مانند ضرورت بحث خداشناسی، امکان شناخت خدا و انواع براهین اثباتی اختصاص داده شده است.

فصل دوم به تقریر ادله و براهین خداشناسی و طرح شبهات پیرامون این بحث و پاسخگویی به شبهات اختصاص یافته است.

فصل سوم مشتمل بر شبهات عمومی درباره اصل وجود خدا و منشأ دین و خاستگاه خدا باوری و خداپرستی و پاسخ به آن است.

فصل چهارم دربرگیرنده شبهات مربوط به مباحث توحید و اقسام آن است که نویسنده پس از تبیین بحث توحید و دلایل آن شبهات مربوط به آن را مورد ارزیابی قرار داده و پاسخ داده است.

فصل پنجم مباحث مربوط به صفات خدا و شبهات مرتبط با آن را در برمی‌گیرد که در این فصل نیز مانند فصول پیش، نویسنده پس از تبیین بحث صفات خداوند به نقل و نقد و پاسخگویی به شبهات پرداخته است.

در نهایت به کسانی که در پی پاسخگویی به شبهات خداشناسی هستند، توصیه می‌شود از مطالعه این کتاب که به صورت علمی و مبنایی و قانع‌کننده و به شیوه نه‌چندان مفصل به حل این قبیل شبهات و پاسخگویی به آن پرداخته است، غافل نشده و خود را محروم نسازند.

ارجاعات

١. ارسله... ازاحة للشبهات واحتجاجا للبينات. نهج البلاغه (صبحی صالح) ج ٢، ص ٤٦.
٢. ان العلماء ورثة الانبياء... الكافي، ج ١ باب فضل العلم و... ص ٣٢، ح ٢.



گزارش جلسات دفاعیه پایان نامه‌های گروه کلام اسلامی (۲)

تنظیم: علی صفرتیموری کیا^۱

از آنجاکه پایان نامه دانش پژوهان نشان دهنده توان و تلاش علمی آنان در طول دوره تحصیلی است، بر آن شدیم تا در هر شماره از نشریه گروه، گزارشی از جلسات دفاعیه پایان نامه‌های کلامی دانش پژوهان گروه کلام اسلامی را هرچند به صورت مختصر داشته باشیم. این کار هم تقدیر و تشکری است نسبت به نویسندگان این پایان نامه‌ها و هم موجب تشویق و ترغیب دیگر پژوهشگران خواهد بود تا در تدوین و ارتقاء پایان نامه‌های خود تمام تلاش خود را بکار برند. در این شماره جلسات دفاعیه‌ای که تا تاریخ انتشار شماره دوم دو فصلنامه انجام شده، گزارش شده است.

۱. دبیر پژوهشی گروه کلام اسلامی جامعه الزهراء (ع).
www.zahra.ac.ir

عنوان پایان نامه: بررسی رویکرد کلامی امام خمینی علیه السلام در باب چیستی انسان

طلبه: سرکار خانم زینب خاتون شیرین کار

استاد راهنما: حجت الاسلام والمسلمین ابراهیم علی پور

استاد داور: حجت الاسلام والمسلمین حسن پناهی آزاد

زمان جلسه دفاعیه: ۹۸/۲/۳۱

نتیجه: رتبه عالی با کسب نمره ۱۹/۵

چکیده

پیچیدگی شناخت انسان موجب شده برخی آن را موجودی ناشناخته یا غیرقابل شناخت توصیف کنند؛ ازاین رو، تأمل درباره انسان و بررسی ویژگی‌های آن پژوهشی به درازای تاریخ تفکر دارد که نتایج متعدد عملی و نظری نیز در بردارد، چه آنکه تصور انسان از خودش بر تصور او از خدا، جهان و رابطه‌اش با آن‌ها تأثیر می‌گذارد، به‌گونه‌ای که می‌توان اذعان نمود میان انسان‌شناسی و خداشناسی رابطه مستقیم برقرار است.

انسان‌شناسی دینی را می‌توان مکمل و مصحح انسان‌شناسی‌های گوناگون دانست که در چند صده اخیر در رأس مباحث علمی و فلسفی، مورد توجه اندیشمندان معاصر بوده است. انسان‌شناسی کلامی به‌عنوان شاخه‌ای از انسان‌شناسی دینی، به بررسی چیستی، ابعاد، ویژگی‌ها، حقایق و ارزش‌های گوناگون انسانی با مراجعه به کتاب، سنت و عقل می‌پردازد. متکلم ازاین جهت انسان را مورد بررسی قرار می‌دهد که نگاه دین را در بحث آفرینش انسان، پیشادینا تا پسادینای وی تبیین و توجیه نماید و به شبهات گوناگون پاسخ دهد.

بررسی دیدگاه امام خمینی علیه السلام، با توجه به مقتضیات زمان و وسعت افق ایشان

از اهمیت دوچندان برخوردار است. چیستی انسان از این نگاه، جامع اندیشه دینی، حکمی و عرفانی است که با توجه به رویکرد عمل‌گرایانه وی می‌تواند در تبیین «انسان متعالی» و ارائه الگوی عینی آن مفید باشد. امام خمینی علیه السلام، با بهره‌گیری از نصوص دینی، ضمن نقد تعریف ارسطویی، تعاریف منطقی و موجود را حد ناقص و شرح‌الاسم دانسته و نفس را یک امر متعالی وجودی معرفی نمودند که امکان شناخت آن برای خود انسان هم امر محالی است، به‌علاوه انسان را موضوع بحث انبیا دانسته و با أخذ «انسانیت» به‌عنوان محور ویژگی‌های انسان؛ عبودیت، معنویت، تهذیب و تعالی روح را نقاط اصلی امتیاز بشر از سایر موجودات دانستند. ایشان در افق وسیعی، حقیقت متعالی انسان را از همه جهات «لاحد»، نامحدود و غیرقابل ترسیم و ارائه تعریف حقیقی معرفی نمودند. در این نگاه انسان وجودی بسیط و لایتناهی با سه مرحله متوسط، شرعی و الهی است که با طی مراتب انسانی، معنوی و عقلانی به بارگاه قدس الهی راه می‌یابد. در انسان‌شناسی امام خمینی علیه السلام نیت و نظر، عمل و عزم، تربیت و فیض الهی از عوامل مهم دستیابی به مراتب و تعالی انسانی هستند و ایشان ویژگی‌هایی چون اختیار و آزادی، کمال‌پذیری نامحدود، عالم‌کبیر، خلیفه‌اللهی، مثال‌آفریدگار بودن و غایت‌خلقت را از قرآن، کلام و اعتقادات استفاده کرده است و براساس نگاه دینی، معتقدند انسان‌ها از دیگر موجودات به واسطه یک لطیفه ربانی و فطرت الهی متمایز می‌شوند. فطرت مخموره غیر محجوبه با وجهه روحانی و نورانی همان فطرت اصلی و اموری‌اند که براساس فطرت کمال‌جویی و الهی در نهاد انسان وجود داشته و شکوفا می‌شود و اموری که براساس انحراف از این فطرت پدید آید فطریات ثانوی یا فطرت محجوبه و مبدأ جمیع شرور و منشأ جمیع شقاوت و بدبختی‌ها هستند. ایشان براساس همین نگاه دینی و فلسفی - الهی و با استفاده از دلایل عقلی و نقلی، جاودانگی انسان را ذیل استکمال نفس در سه مرحله عمومی، خاص و خاص‌الخاص، تبیین می‌کند. عوامل متعدد در تکامل نفس و جاودانگی آن نقش دارند که علم و عمل، برجسته‌ترین آن‌هاست. تأکید

مضاعف بر نقش عمل، از اختصاصات نفس‌شناسی امام خمینی علیه السلام است که با مکانیسم فقر وجودی، حرکت جوهری و اتصال به عقل فعال، تحلیل منطقی و عقلانی می‌شود. وی با الهام از حکمت متعالیه، نفس را امری مادی دانسته که در دامن طبیعت، تحت حرکت اشتدادی، قهراً و ذاتاً به سمت تجرد و جاودانگی، حرکت می‌کند؛ از این رو، می‌توان اذعان نمود، بر اساس اینکه کلام شیعه از فلسفه و عرفان جدا نیست، انسان‌شناسی کلامی امام خمینی علیه السلام تحت تأثیر قرآن، روایات معصومین و عقلانیت حکمت متعالیه شکل گرفته و از عرفان اسلامی بهره می‌برد و به نوعی سیر تکاملی را طی نموده و از نفس‌شناسی تا فرجام‌شناسی را شامل می‌گردد.

عنوان پایان نامه: کاربرد عقل و نقل در حوزه خداشناسی از منظر حکمت متعالیه و مکتب تفکیک

طلبه: سرکار خانم زهرا تاراسی

استاد راهنما: حجت الاسلام و المسلمین مجید ابوالقاسم زاده

استاد داور: حجت الاسلام و المسلمین حسن ترکاشوند

زمان جلسه دفاعیه: ۹۸/۶/۲۷

نتیجه: رتبه عالی با کسب نمره ۱۸

چکیده

حکمت متعالیه و مکتب تفکیک دو نحله‌ی فکری به شمار می‌آیند که برای تبیین مبانی و دیدگاه‌های خود به‌ویژه در حوزه خداشناسی، روش خاصی را در پیش گرفته‌اند. این پژوهش که به لحاظ روش، توصیفی - تحلیلی و به لحاظ گردآوری اطلاعات، کتابخانه‌ای است، به تبیین و بررسی کارکرد عقل و نقل در حوزه خداشناسی از منظر حکمت متعالیه و مکتب تفکیک پرداخته است. از جمله دستاوردهای تحقیق حاضر که به خاطر فقدان مشابه عینی، نوآوری آن نیز محسوب می‌شود، این است که حکمت متعالیه با بهره‌گیری از کاربست منطقی عقل و با توجه به محدودیت‌های آن کوشیده است تا به شناخت اجمالی از خداوند دست یابد. همچنین با عنایت به استطاعتی که نقل دارد در شناخت خدا بهره جسته‌اند. عقل و نقل در حکمت متعالیه به صورت تام مورد قبول نیست و باید با استفاده از قوانینی همچون اجتماع نقیضین صحت آن‌ها سنجیده شده و به کار بسته شود. مکتب تفکیک تعریفی متفاوت از عقل و نقل ارائه داده و عقل را نوری از جانب خدا دانسته و اعتبار نقل را با وحی یکی

دانسته و هر دو را مصون از خطا می‌داند؛ و معتقدند، در شناخت حق متعال باید از نقل و یافته‌های فطری و وجدانی سود جست‌ه شود. از دیگر دستاوردهای پژوهش، بیان شباهت‌ها و تفاوت‌هایی است که بین دیدگاه‌های دو نحله فکری مذکور وجود دارد. از جمله تفاوت‌هایشان این است که مکتب تفکیک برخلاف حکمت متعالیه عقل بشری را در شناخت خدا دخالت نمی‌دهد و نقل را همانند وحی مصون از خطا می‌داند. برخی از شباهت‌های آن‌ها این است که هر دو در اثبات مسائل خداشناسی از نقل متمتع می‌شوند و نتیجه‌ای که از کار بست عقل و نقل دارند، خدای یگانه را اثبات می‌کند

عنوان پایان‌نامه: رابطه علم کلام و علم اصول

طلبه: سرکار خانم لیلا زارع پور

استاد راهنما: حجت الاسلام و المسلمین سید محمد میرهاشمی

استاد داور: حجت الاسلام و المسلمین عزالدین رضا نژاد

زمان جلسه دفاعیه: ۹۸/۷/۸

نتیجه: رتبه خوب با کسب نمره ۱۷/۷۵

چکیده

این پژوهش رابطه علم کلام و علم اصول فقه را به خاطر تأثیرات عمده‌ای که هر یک بر دیگری دارند و در بعضی از موارد، مبادی و مبانی یکدیگر را از هم اخذ می‌کنند با روش توصیفی - تبیینی مورد بررسی قرار داده است. قسمت اول تحقیق در مورد تأثیراتی است که علم کلام بر علم اصول فقه داشته و از آن تحت عنوان مبادی کلامی علم اصول نام برده شده است، از جمله این مبادی می‌توان به مباحث عقلی مؤثر در علم اصول (حسن و قبح عقلی، حسن فرامین الهی، حسن و قبح عدل و ظلم)، افعال و صفات الهی (لطف الهی و حکمت الهی) و مباحث مربوط به نبوت و امامت (عصمت پیامبر و امام) اشاره کرد که همگی از مسائل علم کلام می‌باشند و مسائل علم اصول متوقف بر آن‌ها هستند. قسمت دوم تحقیق نیز در مورد تأثیراتی است که علم اصول به دلیل حالت مقدمه‌ای و ابزاری داشتن بر علم کلام داشته و از آن تحت عنوان مبادی اصولی علم کلام نام برده شده است، از جمله مهم‌ترین این مباحث الفاظ (بحث مشتق، اوامر، عام و خاص، مفاهیم، مجمل و مبین، مطلق و مقید) و مباحث مربوط به

حجیت (حجیت ظواهر، حجیت خبر متواتر، حجیت اصول عملیه، حجیت
اجماع و سیره عقلا، حجیت قول لغوی، حجیت عقل و دلیل عقلی و حجیت
قیاس منصوص العله) اشاره کرده است و رابطه آن‌ها با مباحث کلامی بررسی
شده است.

عنوان پایان‌نامه: تبیین سنت‌های الهی با تاکید بر پاسخ به شبهات معاصر

طلبه: سرکار خانم محبوبه هدیه لو

استاد راهنما: حجت‌الاسلام والمسلمین محمد رنجبر حسینی

استاد داور: حجت‌الاسلام والمسلمین جابر توحیدی اقدم

زمان جلسه دفاعیه: ۹۸/۷/۱۵

نتیجه: رتبه خوب با کسب نمره ۱۷/۲۵

چکیده

سنت‌های الهی به‌عنوان روش‌هایی است که خداوند برای تدبیر و اداره امور انسان و جهان به کار می‌برد و ضابطه انجام فعل الهی است که خدای متعال امور عالم و آدم را برپایه آن تدبیر و اداره می‌کند و به‌واسطه‌ی اهمیت ویژه‌ی آن‌ها در زندگی فردی و اجتماعی انسان‌ها خداوند از آنجا در قرآن یاد می‌کند. این سنت‌ها از منظرهای مختلف تقسیم و تعریف شده‌اند. یکی از مقسم‌های کلی تقسیم سنت‌های الهی، سنت‌های اولیه و ثانویه می‌باشد. این سنت‌ها از سوی بعضی از ملحدان یا مغرضان معاصر همچون فردی بنام «سها» در کتاب «نقد قرآن» مورد شبهه و اشکال قرار گرفته‌اند. هدف نوشتار پیش رو تبیین درستی از تعریف و مصادیق سنت‌های اولیه و ثانویه و پاسخ به شبهات مطرح‌شده پیرامون آن‌ها می‌باشد. لذا این تحقیق برای رسیدن به این هدف با روش توصیفی تحلیلی و شیوه کتابخانه‌ای سامان یافت که حاصل آن چنین شد: «سنت‌های اولیه» قوانین ثابت و اساسی «تکوینی» یا «تشریحی» الهی است که هرگز دگرگونی در آن روی نمی‌دهد؛ همانند سنت هدایت تکوینی و تشریحی، سنت ابتلاء و... سنت‌های ثانویه، سنت‌هایی هستند که تحقق آن‌ها متوقف بر عملکرد افراد یا نحوه رفتار

و سلوک مردم و مقدماتی است که فراهم ساختن آن مقدمات، در اختیار انسان است که برخی از این‌ها برای مومنان است همانند سنت هدایت ایصالی، امداد و... و برخی مختص کافران به جهت سوء اختیارشان است، همانند: سنت اضلال، استمهال، استدراج و...

شبّهات و اشکالات مطرح شده از سوی آقای «سها» به سنت‌های الهی خصوصاً در سنت‌های ثانویه ناظر به سه محور می‌باشد. الف) ظالمانه بودن این سنت‌ها که با تبیین شاخصه‌های عدل الهی نقادی و پاسخ داده شد؛ ب) ناسازگاری سنت‌های الهی با اختیار انسان که با تبیین عنصر اختیار انسان و گستره آن و بررسی ادله شبّه کننده، سازگاری این سنت‌ها با اختیار انسان با قرائت دینی و قرآنی ثابت شد؛ ج) ادعای غیرمعقول بودن این سنت‌ها و این که عقلاً این سنت‌ها را نمی‌پذیرند، از شبّهات جدی مطرح شده بود که با تبیین درستی از فلسفه و حکمت‌های این سنت‌ها و نقد ادله و روش شبّه کننده، انگاره نامعقول بودن آن‌ها به چالش کشیده شد. تفصیل این نقدها در رساله آمده است.

عنوان پایان نامه: جایگاه معرفت تحقیقی در اعتقادات با رویکرد نقد شبهات معاصر

طلبه: سرکار خانم زینب حسین زاده

استاد راهنما: حجت الاسلام والمسلمین سید محمدعلی داعی نژاد

استاد داور: حجت الاسلام والمسلمین غلامرضا رضایی

زمان جلسه دفاعیه: ۹۸/۹/۶

نتیجه: رتبه عالی با کسب نمره ۱۸/۵

چکیده

مهم‌ترین و اساسی‌ترین مسئله زندگی هر فرد اعتقادات او هستند؛ که با قلب او گره خورده هدف و مسیر سعادت یا شقاوتش را مشخص می‌کنند. همچنین اعتقادات از جمله‌ی مهم‌ترین بخش هر دین به شمار می‌آیند، زیرا فقه و اخلاق پس از اثبات اعتقادات قابل پایه‌ریزی هستند؛ از این رو بنابر دیدگاه دین مبین اسلام، شناخت اعتقادات لازم و ضروری است و باید از روی تحقیق و تفحص حاصل شود.

بنابراین در نوشتار حاضر با عنوان جایگاه معرفت تحقیقی در اعتقادات با رویکرد نقد شبهات معاصر، با بهره‌گیری از آثار کلامی و فقه و اصولی سعی شده است تا با بررسی دیدگاه‌ها در لزوم معرفت تحقیقی در اعتقادات به نقد شبهات وارده بپردازد.

حاصل سخن این‌که شناخت و معرفت در اعتقادات از طریق تقلید حاصل نخواهد شد؛ زیرا تقلید ظن آور بوده و انسان را به یقین نمی‌رساند؛ اما می‌توان از ظن قوی یا اطمینان عرفی که همان علم متعارف است که با وجود احتمال خلاف اندک در آن‌که عقلا آن را نادیده گرفته‌اند، در رسیدن به اعتقادات یاری گرفت.

همچنین با اینکه در شناخت اعتقادات رسیدن به یقین بالمعنی الاخص ممکن است اما رسیدن به چنین یقینی لازم نیست. با توجه به جایگاه معرفت تحقیقی در اعتقادات، دین اسلام کسی را برای پذیرش اعتقادات به وسیله جهاد ابتدایی مجبور نکرده است اما با آنچه مخالف تحقیق و تفکر آزاد بشر است به شدت مخالفت می‌کند.

عنوان پایان‌نامه: بررسی دیدگاه امامیه و زیدیه در مسائل امامت با محوریت دیدگاه شیخ

مفید و هادی الی الحق

طلبه: سرکار خانم فاطمه رئوفی تبار

استاد راهنما: حجت الاسلام والمسلمین احمد بهشتی مهر

استاد داور: حجت الاسلام والمسلمین حسن ترکاشوند

زمان جلسه دفاعیه: ۹۸/۹/۲۰

نتیجه: رتبه عالی با کسب نمره ۱۹/۵

چکیده

امامت، جایگاه ویژه‌ای در میان باورهای شیعی دارد؛ ازاین جهت، اثر پیش‌رو با تمرکز بر دو جریان فکری موجود در شیعه؛ یعنی زیدیه و امامیه و محوریت دیدگاه الهادی الی الحق و شیخ مفید الهاد، به بررسی زوایای مختلف این آموزه، همچون: ضرورت، شرایط، شئون و راه‌های تعیین امام روی نموده و با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای، ابزار فیش‌نویسی و روش تحلیلی - تطبیقی به جمع‌آوری اطلاعات می‌پردازد. براساس این نگاره، ضرورت امامت، در جامعه‌ی اسلامی، قابل کتمان نیست و هر دو فرقه بر ضرورت آن، واقف‌اند و محور اختلاف در این مقام، شرعی شمردن ضرورت از سوی زیدیه و عقلی دانستن آن در امامیه است. زیدیه به دلیل نگرش جهادی به امامت؛ شرایط و صفات امام را در اموری متناسب با این مقام؛ همچون: قیام به سیف، جهاد و دعوت به خویش مطرح نموده‌اند و از آن جایی که اعتقادی به جایگاه قدسی امام ندارند؛ صفاتی؛ چون علم لدنی و علم غیب را منکرند. در مقابل، امامیه، امامت را ریاست دین و دنیا برشمرده و حداقل مبنا را در صفات امام، بردارای بودن همه‌ی صفات کمالی بایسته در حیطه‌ی وظایف

امامت، قرار می‌دهد و از صفاتی؛ چون عصمت، علم لدنی و علم غیب، سخن می‌گوید که احدی جز خداوند از وجود این اوصاف در امام، خبر ندارد. شئون امام زیدی، در امور حکومت‌داری و جهاد، خلاصه می‌شود و محور مشترک این بحث با امامیه، در مرجعیت دینی، علمی، اقتصادی و حکومتی است. علاوه بر آن، امامیه، به شئون تکوینی دنیوی و اخروی و نیز شئون تشریحی؛ چون هدایت و راهبری، تربیت نیروی نخبه و... قائل‌اند. راه تعیین امام از نگاه زیدیه، در سه امام اول؛ منصوص و در امامان بعدی از طریق دعوت و انتخاب است. در امامیه، رویکرد ثابتی وجود دارد که براساس آن، همه‌ی امامان از طریق نص، تعیین می‌شوند.

عنوان پایان‌نامه: اسلام و حقوق بشر با رویکرد پاسخگویی به شبهات معاصر

طلبه: سرکار خانم مرضیه رضوانی مبارکه

استاد راهنما: سرکار خانم دکتر اعظم وفایی

استاد داور: حجت الاسلام والمسلمین حسن پناهی آزاد

زمان جلسه دفاعیه: ۹۸/۱۰/۳

نتیجه: رتبه عالی با کسب نمره ۱۹

چکیده

این پژوهش در راستای اشکالاتی است که برای بسیاری از افراد در زمینه حقوق بشر از دیدگاه اسلام پیش آمده است. افراد کثیری هستند که به جهت عدم آشنایی با اسلام تحت تأثیر تبلیغات دشمنان اسلام قرار گرفته‌اند و مبنای اسلام را با دیدگاه اومانیسم نقد و بررسی می‌کنند. واضح است در این شرایط اشکالاتی بر دین اسلام گرفته می‌شود که لازم است با پاسخ‌های مناسب و منطقی این اشکالات برطرف گردد و شبهات وارد شده بر آن رفع گردد. لذا پژوهش حاضر که پاسخ به شبهات مطرح شده در کتاب نقد قرآن اثر دکتر سها را پیش رو دارد در چهار فصل (فصل اول: کلیات، فصل دوم: حقوق طبیعی بشر و نقد و بررسی شبهات معاصر بر اساس کتاب نقد قرآن، فصل سوم: حقوق وضعی بشر و نقد و بررسی شبهات معاصر بر اساس کتاب نقد قرآن و در فصل چهارم نتیجه‌گیری) به بررسی بعضی از این شبهات پرداخته شده و پس از نقد و بررسی شبهه پاسخ در حد توان نویسنده داده شده است.

شیوه به‌کاررفته در این پژوهش، دو روش کتابخانه‌ای و تلفیقی (عقلی و نقلی و تجربی) می‌باشد که آنچه پس از بررسی شبهات به دست آمد در واقع نشان

می‌دهد که جناب دکتر سها بیشتر مغرضانه برخورد نموده تا آن‌که به دنبال حقیقت باشد با این حال خواهیم دید که قرآن کریم به زیبایی پاسخ ایشان را داده است و حقیقتاً اسلام دین جامع و مانع و کاملی است که پاسخگوی نیاز بشر در همه قرن‌ها می‌باشد.

عنوان پایان‌نامه: بررسی دیدگاه امامیه و زیدیه در حوزه امامت با محوریت آراء سید مرتضی

و قاسم رسی

طلبه: سرکار خانم کوثر سادات هاشمی

استاد راهنما: حجت الاسلام والمسلمین احمد بهشتی مهر

استاد داور: حجت الاسلام والمسلمین حسن ترکاشوند

زمان جلسه دفاعیه: ۹۸/۱۰/۱۱

نتیجه: رتبه عالی با کسب نمره ۱۹/۲۵

چکیده

امامت از مهم‌ترین آموزه‌های اعتقادی مشترک میان فرق شیعی است. امامیه و زیدیه از فرق شیعی هستند که علاوه بر دیدگاه‌های مشترک در امامت، با یکدیگر اختلاف نظر دارند. در بررسی تطبیقی مسأله امامت میان دو فرقه درون شیعی، می‌توان به مسائلی چون ضرورت امامت، شرایط و اوصاف امام، شئون امام، راه‌های تعیین امام و... پرداخت. پژوهش حاضر در مقام بیان تفاوت‌ها و اشتراکات امامیه و زیدیه در حوزه مسائل امامت است که با محوریت آراء سید مرتضی و قاسم رسی شکل می‌گیرد. بررسی تطبیقی میان عقاید این دو فرقه، زمینه شناخت آموزه‌های صحیح را فراهم می‌کند؛ همچنین موجب کشف اشتراکات و وحدت بیشتر میان پیروان آنان می‌شود. یافته‌های این پژوهش عبارت است از: امامیه دلایل عقلی بر ضرورت امامت اقامه می‌کند؛ درحالی‌که زیدیه آن را نقلی می‌انگارد. در صفات امام، اختلاف آراء به اوج می‌رسد. امامیه به عصمت امام معتقد است؛ اما زیدیه تقوا را جایگزین آن می‌کند. وجوب افضلیت که مورد اتفاق علمای امامیه است؛ در زیدیه اختلافی است. قرابت به

پیامبر ﷺ از شرایط امامت در آراء زیدیه است. امامیه با نقد این دیدگاه، نصّ بر امام را واجب می‌داند. هر دو فرقه در عالم بودن امام اشتراک دارند؛ اگرچه نحوه حصول و محدوده آن متفاوت است. پیرو تفاوت آراء در صفات، شئون امام هم یکسان نیست. مرجعیت دینی، شئون اجتماعی، حکومتی و اقتصادی در دو فرقه مشترک هستند. امامیه به شئون تکوینی و تشریحی بالعرض نیز معتقد است؛ همچنین بر نخبه پروری و راهبری امام تأکید می‌ورزد. شهادت بر اعمال و شفاعت را هم از شئون اخروی امام می‌داند. راه تعیین امام در باور امامیه به نصّ و معجزه منحصر می‌شود. مشهور زیدیه، سه امام اول را از طریق نصّ و ائمه دیگر را از راه صفات تعیین می‌کنند. در نوشتار حاضر، اطلاعات به روش کتابخانه‌ای جمع‌آوری شده و پژوهش آن به شیوه توصیفی، تحلیلی و مقایسه‌ای صورت گرفته است. ابزار جمع‌آوری اطلاعات نیز فیش‌نویسی و فهرست‌نویسی است.



معرفی رشته و مقاطع کلام اسلامی

تنظیم: مصطفی صدقی^۱

امام جواد علیه السلام: «همانا کسی که متکفل ایتام آل محمد صلی الله علیه و آله شود، (کسانی که از امامشان جدا شده و در جهل خود سرگردان مانده و در دست شیاطین و ناصبیان از دشمنانشان اسیر گشته‌اند)، پس آنان را از اسارت شیاطین و دشمنان ما نجات بخشد و از حیرتشان بیرون آورد و شیاطین را با زد و سوسه‌هایشان سرکوب نموده و ناصبیان را با دلایل پروردگارشان و دلیل امامانشان مقهور سازد، منزلت چنین کسی نزد خداوند به مراتب از شخص عابد بالاتر است؛ بیش از فضیلت آسمان بر زمین، و عرش و کرسی و حُجُب بر آسمان. و فضل آن‌ها بر این عابد همچون امتیاز ماه شب چهارده بر مخفی‌ترین ستاره در آسمان است.»
(الإحتجاج للطبرسی، ج ۱، ص ۱۷)

از مهم‌ترین اهداف و رسالت‌های علم کلام، تبیین و تثبیت عقاید دینی و پاسخ‌گویی به اشکالات و شبهات در این زمینه است؛ و با توجه به اینکه این رسالت یکی از شئون انبیاء الهی بوده است، می‌توان این علم را هم‌زاد با ادیان آسمانی به شمار آورد.

در آیین اسلام نیز این علم از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده و مورد اهتمام معصومین علیهم السلام قرار گرفته است؛ ایشان با تربیت شاگردان متعدد مبرزی خصوصاً در عصر صادقین علیهم السلام نقش مهمی در این جهت ایفا نموده‌اند؛ این مهم، در آثار علمی اندیشمندان اسلامی نیز مشهود بوده و سهم قابل‌توجهی را به خود اختصاص داده است.

امروزه نیز با توجه به نیازهای روزافزون بشر به معارف الهی و ضرورت پاسخ‌گویی به این نیازها و دفع شبهات و تهاجماتی که علیه اصول اعتقادی و باورهای بنیادین اسلامی

۱. دبیرآموزشی گروه علمی کلام اسلامی جامعه الزهراء علیها السلام.

وجود دارد، ضرورت توجه جدی به این علم و آموزش آن در سطوح مختلف بیش از پیش احساس می‌شود، بدین جهت مرکز آموزشی جامعه الزهراء علیها السلام با تأسیس رشته کلام اسلامی و گرایش‌های مرتبط با آن در مقاطع مختلف تحصیلی سعی خود را در تقویت بنیه دینی و اعتقادی طلاب خواهر به عنوان مهم‌ترین قشر جامعه مبذول داشته است. آنچه در ادامه می‌آید، گزارشی اجمالی از اهداف، سیاست‌ها، مقاطع و برنامه‌های گروه علمی کلام اسلامی است.

«مقاطع تحصیلی رشته کلام اسلامی»

معاونت آموزش جامعه الزهراء علیها السلام در جهت بهبود سطح علمی و پاسخ به نیاز طلاب خواهر نسبت به فراگیری مستدل مباحث دینی، اقدام به پذیرش طلاب علاقه‌مند به مباحث اعتقادی، در دو مقطع سطح ۳ (طلاب ایرانی و غیر ایرانی) و سطح ۴ (طلاب ایرانی) نموده است.

براین اساس، طلاب خواهر متقاضی شرکت در مقطع سطح ۳، قبل از ورود به دوره تکمیلی با انتخاب گرایش کلام اسلامی در دو نیمسال پایانی دوره سطح ۲ و با گذراندن ۳۰ واحد درسی مرتبط با مباحث کلامی، آماده ورود به مقطع سطح ۳ می‌گردند.

پذیرش طلاب در مقطع سطح ۳ در رشته کلام اسلامی و سه گرایش امامت، مهدویت و مذاهب اسلامی و در بخش‌های حضوری، غیر حضوری و مجازی صورت می‌گیرد.

حداکثر زمان مجاز جهت اتمام دوره سطح ۳ (بدون احتساب مرخصی‌های مجاز تحصیلی، زمان لازم برای گذراندن دروس جبرانی و تدوین پایان‌نامه) برای طلاب خوابگاهی ۶ نیمسال و برای طلاب غیر خوابگاهی ۱۰ نیمسال تحصیلی تعریف شده است. پذیرش طلاب در مقطع سطح ۴ از میان فارغ‌التحصیلان سطح ۳ و در رشته کلام اسلامی انجام می‌پذیرد. زمان مجاز برای اتمام دوره (بدون احتساب مرخصی‌های مجاز تحصیلی، زمان لازم برای گذراندن دروس جبرانی و تدوین پایان‌نامه) حداقل ۵ نیمسال و حداکثر ۹ نیمسال تحصیلی تعریف شده است.

«اهداف»

اهداف مقطع ۳

۱. شناخت و تعمیق معرفت نسبت به مبانی و مسائل اعتقادی؛
۲. شناخت آراء، روش‌ها و مشرب‌های مهم در کلام اسلامی و آشنایی با مبانی آن‌ها
۳. شکوفایی استعدادها و ایجاد توان تحقیق در حد تتبع (جمع‌آوری و نتیجه‌گیری) و نقد، در زمینه مباحث اعتقادی؛
۴. ایجاد توان تدریس برای طلاب علاقه‌مند؛
۵. تقویت توان ترویج مباحث اعتقادی به صورت نوشتار و گفتار؛
۶. ایجاد توان پاسخ‌گویی به سؤالات رایج اعتقادی؛
۷. آماده‌سازی استعدادهای برتر به منظور ورود به مقاطع بالاتر؛
۸. ایجاد توان بهره‌گیری از متون کلامی مرجع.

اهداف مقطع ۴

۱. ایجاد تسلط بر دیدگاه‌ها، مکتب‌ها و روش‌های مرتبط با رشته؛
۲. تقویت توان پژوهش در حد تحلیل، نقد و ارائه نظریه در مسائل مرتبط با رشته؛
۳. ارتقای توان پاسخ‌گویی به نیازهای علمی و تخصصی رشته؛
۴. تأمین پژوهشگر موردنیاز و زمینه‌سازی جهت تولید علم و توسعه دانش در رشته؛
۵. تأمین استاد موردنیاز در رشته.

«ضرورت‌ها»

۱. نقش مؤثر شناخت مباحث و مسائل کلامی در تبیین و دفاع از مکتب اهل بیت علیهم‌السلام؛
۲. مأموریت حوزه‌های علمیه در تربیت اندیشمندان مبتز در حوزه کلام اسلامی در جهت تبیین، ترویج و دفاع از عقاید شیعه امامیه و پاسخ به شبهات؛
۳. نیازهای جامعه و نظام اسلامی به تبیین، ترویج و اثبات برتری عقاید حقه شیعه و دفاع از آن‌ها در مقابل تهاجمات فکری؛

۴. وجود شبهات جدید اعتقادی و نیازمندی به پاسخ‌های روزآمد و مطابق با نیاز عصر جدید.

«سیاست‌ها»

۱. اهتمام به تقویت تعبد و تعهد دینی و دفاع از عقاید شیعه امامیه؛
۲. تأکید بر بهره‌مندی از روش‌های کارآمد آموزشی با اهتمام به سنت‌های حوزوی؛
۳. تأکید بر روزآمدی و پویایی برنامه‌های آموزشی و پژوهشی و توجه به نیازهای روز؛
۴. تأکید بر آموزش پژوهش محور؛
۵. تلاش بر معرفی توصیفی منابع مهم و اصیل کلام اسلامی؛
۶. تأکید بر استفاده از متون اساسی، جامع، موجز و کاربردی؛
۷. توجه به ویژگی‌های بانوان در برنامه‌های آموزشی، پژوهشی؛
۸. شناسایی طلاب مستعد در امور آموزشی و پژوهشی؛
۹. تأکید بر بهره‌گیری از روش‌های کارآمد آموزشی؛
۱۰. اهتمام به تقویت مبانی نظام مقدس جمهوری اسلامی و ترویج ارزش‌های آن.

«زمینه‌های فعالیت فارغ‌التحصیلان»

۱. بهره‌گیری از طلاب مستعد و علاقه‌مند به امر تدریس در مدارس و مراکز تخصصی حوزوی و دانشگاهی؛
۲. معرفی و بهره‌گیری از توان پژوهشی طلاب در حوزه مباحث اعتقادی؛
۳. بهره‌گیری از بنیه و توان اعتقادی طلاب در امر تبلیغ؛
۴. به‌کارگیری استعدادهاى برتر در امر پاسخ به شبهات.

عناوین دروس مقطع سطح ۲. گرایش					فلسفه و کلام اسلامی		
عناوین دروس مقطع سطح ۳ - رشته کلام اسلامی (طلاب بین‌الملل)							
ردیف	عنوان درسی	واحد	ردیف	عنوان درسی	واحد	ردیف	عنوان درسی
۱	کلام اسلامی ۴	۳	۱	کلام تحلیلی ۱	۴	۱۸	غرب‌شناسی
۲	کلام اسلامی ۵	۳	۲	کلام تحلیلی ۲	۴	۱۹	اندیشه‌های کلامی معاصر در جهان اسلام
۳	فلسفه اسلامی ۳	۶	۳	کلام تحلیلی ۳	۴	۲۰	تفسیر قرآن
۴	فلسفه اسلامی ۴	۶	۴	کلام تحلیلی ۴	۴	۲۱	معارف شیعی
۵	معرفت‌شناسی	۲	۵	فلسفه اسلامی ۱	۴	۲۲	عربی معاصر
۶	منطق قدیم	۲	۶	فلسفه اسلامی ۲	۴	۲۳	تجزیه و ترکیب
۷	کلیات و تاریخ علم کلام	۲	۷	فلسفه اسلامی ۳	۴	۲۴	منطق کاربردی
۸	تاریخ فلسفه اسلامی	۲	۸	فلسفه دین و مسائل جدید کلامی ۱	۲	۲۵	کاروزی تحقیق ۱ و ۲
۹	عرفان اسلامی	۲	۹	فلسفه دین و مسائل جدید کلامی ۲	۲	۲۶	روش تحقیق پیشرفته
۱۰	مقاله‌نویسی	۲	۱۰	فلسفه دین و مسائل جدید کلامی ۳	۲	۲۷	اصول فقه ۱
			۱۱	کلام تطبیقی ۱	۲	۲۸	اصول فقه ۲
			۱۲	کلام تطبیقی ۲	۲	۲۹	فقه ۱
			۱۳	کلام نقلی	۲	۳۰	فقه ۲
			۱۴	متن‌شناسی کلامی مکتب‌ها و فرقه‌های	۲	۳۱	فقه ۳
			۱۵	کلامی	۲	۳۲	فلسفه اخلاق
			۱۶	شبهات کلامی	۲	۳۳	پایان‌نامه
			۱۷	شیعه‌شناسی	۲		
۳۰	جمع واحدها		۸۳	جمع واحدها			

عناوین دروس مقطع سطح ۳. رشته کلام اسلامی (طلاب ایرانی)							
حضور		حضور		حضور		حضور، غیرحضور و مجازی	
گرایش مذاهب اسلامی		گرایش امامت		گرایش مهدویت		کلام اسلامی	
واحد	عنوان درسی	واحد	عنوان درسی	واحد	عنوان درسی	واحد	عنوان درسی
۲	تاریخ و سیره معصومین <small>علیهم السلام</small>	۴	کلام استدلالی ۱ و ۲	۴	کلام استدلالی ۱ و ۲	۲	کلام استدلالی (اثبات وجود خدا)
۲	روش‌ها و مهارت‌های تبلیغ	۳	مهدویت	۲	منجی در ادیان	۳	کلام استدلالی (صفات الهی)
۲	نقد و مناظره	۲	سیره اخلاقی معصومان	۲	کارکردهای فرهنگی اجتماعی مهدویت	۳	کلام استدلالی (عدل الهی)
۲	شباهت کلامی	۲	نقد وهابیت	۱	روش تبلیغ عملی	۲	کلام استدلالی (نبوت)
۶	فرق انحرافی ۱ و ۲ و ۳	۲	نقد بهائیت	۲	مهدویت و آینده جهان	۲	کلام استدلالی (امامت)
۴	فرق اسلامی ۱ و ۲	۲	فرق و مذاهب کلامی	۴	شباهت کلامی ۱ و ۲	۲	کلام استدلالی (مهدویت)
۲	مکالمه عربی (عملی)	۲	کلام مقارن	۶	فرق انحرافی ۱ و ۲ و ۳	۲	کلام استدلالی (انسان‌شناسی و جهان‌شناسی)
۲	جغرافیای جهان اسلام	۱	متون ادبی امامت	۲	فرق و مذاهب کلامی	۲	کلام استدلالی (معاد)
۲	مذاهب فقهی اهل سنت	۴	تاریخ تحلیلی امامت ۱ و ۲	۶	مسائل اساسی مهدویت ۱ و ۲ و ۳	۲	روش‌شناسی علم کلام
۶	کلام مقارن ۱ و ۲ و ۳	۲	وظایف امت نسبت به امام	۳	تاریخ تحلیلی عصر امامت	۱۰	فلسفه اسلامی ۱ و ۲ و ۳
۱	نظام روحانیت در مذاهب اسلامی	۲	نقش امامان شیعه در فرهنگ و تمدن اسلامی	۲	تاریخ غیبت کبری	۲	تاریخ کلام امامیه
۲	مدیریت فرهنگی	۲	کلیات و تاریخ علم کلام	۲	وظایف امت نسبت به امام	۲	تاریخ کلام اهل سنت

عناوین دروس مقطع سطح ۳. رشته کلام اسلامی (طلاب ایرانی)							
حضور		حضور		حضور		حضور، غیرحضور و مجازی	
گرایش مذاهب اسلامی		گرایش امامت		گرایش مهدویت		کلام اسلامی	
واحد	عنوان درسی	واحد	عنوان درسی	واحد	عنوان درسی	واحد	عنوان درسی
۱	کلیات علم کلام	۲	منطق فهم حدیث	۲	ادعیه و زیارت شناسی مهدویت	۴	فلسفه دین ۱ و ۲
۲	تاریخ کلام امامیه	۲	منطق	۲	مهدویت و مستشرقین	۲	کلام جدید
۲	علم الحدیث تطبیقی	۲	قواعد کلامی	۲	کلیات و تاریخ علم کلام	۲	فقه الحدیث اعتقادی
۲	منطق (عملی و نظری)	۲	معرفت شناسی	۱	تاریخ حدیث	۲	معرفت شناسی تکمیلی
۴	فلسفه اسلامی ۱ و ۲	۴	زبان تخصصی ۱ و ۲	۱	منطق فهم حدیث	۴	متون کلامی ۱ و ۲
۲	عربی معاصر	۲	عربی معاصر	۲	عربی معاصر	۲	عربی معاصر (متون تخصصی)
۸	معارف قرآن ۱ و ۲ و ۳	۴	تفسیر قرآن ۱ و ۲	۲	مهدویت در احادیث	۲	تاریخ فلسفه غرب
۴	عقاید خاص شیعه ۱ و ۲	۱	منابع فریقین	۲	مهدویت در قرآن	۳	کلام تطبیقی بین الادیان
۴	تفسیر قرآن ۱ و ۲	۷	امامت عامه ۱ و ۲ و ۳	۲	معرفت شناسی	۲	مهارت های مناظره
۲	مبانی، قواعد و روش های تفسیری	۶	امامت امیرالمؤمنین ۱ و ۲	۴	زبان تخصصی ۱ و ۲	۲	معارف شیعی
۲	رجال	۲	امامت سایر ائمه	۲	عقاید خاص شیعه	۲	زبان انگلیسی تخصصی
۲	تجزیه و ترکیب	۲	شبهه شناسی امامت	۲	قواعد کلامی	۴	تفسیر قرآن ۱ و ۲

عناوین دروس مقطع سطح ۳. رشته کلام اسلامی (طلاب ایرانی)								
حضور		حضور		حضور		حضور، غیرحضور و مجازی		
گرایش مذاهب اسلامی		گرایش امامت		گرایش مهدویت		کلام اسلامی		
واحد	عنوان درسی	واحد	عنوان درسی	واحد	عنوان درسی	واحد	عنوان درسی	
۱۲	فقه عمومی ۱ و ۲ و ۳ و ۴	۳	احتجاجات معصومان پیرامون امامت	۴	تفسیر قرآن ۱ و ۲	۲	تجزیه و ترکیب	۲۵
۶	فقه مقارن ۱ و ۲ و ۳	۲	نظریه‌های امامت و خلافت	۲	مبانی و روش‌های تفسیر موضوعی	۱۲	فقه ۱ و ۲ و ۳ و ۴	۲۶
۸	اصول فقه ۱ و ۲ و ۳ و ۴	۲	اعتبارسنجی احادیث امامت	۴	امامت عامه ۱ و ۲	۸	اصول فقه ۱ و ۲ و ۳ و ۴	۲۷
۲	اصول فقه	۱	مآخذ شناسی امامت	۳	امامت خاصه ۱ و ۲	۳	روش تحقیق پیشرفته	۲۸
۲	روش تحقیق پیشرفته	۲	تجزیه و ترکیب	۱	مآخذ شناسی امامت و مهدویت	۴	پایان نامه	۲۹
۴	پایان نامه	۱۲	فقه عمومی ۱ و ۲ و ۳ و ۴	۲	تجزیه و ترکیب			
		۸	اصول فقه ۱ و ۲ و ۳ و ۴	۱۲	فقه عمومی ۱ و ۲ و ۳ و ۴			
		۲	کارورزی تحقیق	۸	اصول فقه ۱ و ۲ و ۳ و ۴			
		۴	پایان نامه	۲	روش تحقیق پیشرفته			
				۴	پایان نامه			
۱۰۲	جمع واحدها	۱۰۰	جمع واحدها	۱۰۲	جمع واحدها	۹۴	جمع واحدها	

عناوین دروس مقطع سطح ۴ - رشته کلام اسلامی					
واحد	عنوان درسی	ردیف	واحد	عنوان درسی	ردیف
۲	ادله امامت امامان معصوم <small>علیهم السلام</small>	۱۸	۲	مبانی معرفت شناختی علم کلام	۱
۲	مسائل اساسی مهدویت	۱۹	۲	مبانی هستی شناختی علم کلام (۱)	۲
۱	برزخ و حیات برزخی	۲۰	۲	مبانی هستی شناختی علم کلام (۲)	۳
۱	ضرورت معاد	۲۱	۲	مبانی انسان شناختی علم کلام	۴
۲	معاد جسمانی و روحانی	۲۲	۱	روش شناسی علم کلام	۵
۲	فرقه‌ها و جریان‌های کلامی با تأکید بر جریان‌های جدید	۲۳	۲	براهین اثبات وجود خداوند	۶
۲	اصول عالی (۱)	۲۴	۱	اسماء و صفات الهی	۷
۲	اصول عالی (۲)	۲۵	۲	توحید	۸
۲	اصول عالی (۳)	۲۶	۲	علم و قدرت خداوند	۹
۲	اصول عالی (۴)	۲۷	۲	عدل و حکمت خداوند	۱۰
۲	فقه عالی (۱)	۲۸	۲	قضا و قدر، جبر و اختیار	۱۱
۲	فقه عالی (۲)	۲۹	۲	وحی و نبوت	۱۲
۲	فقه عالی (۳)	۳۰	۱	معجزه	۱۳
۲	فقه عالی (۴)	۳۱	۲	عصمت	۱۴
۲	فقه عالی (۵)	۳۲	۲	حقانیت، جامعیت و خاتمیت اسلام	۱۵
۲	فقه عالی (۶)	۳۳	۱	حقیقت امامت	۱۶
۲۰	پایان نامه	۳۴	۲	علم امام <small>علیه السلام</small>	۱۷
۸۰	جمع واحدها				