



# کاوش‌ها سر کلامی

سال اول / شماره سوم / پاییز ۱۳۹۸

فصلنامه (داخلی)

گروه علمی آموزشی کلام اسلامی جامعه الزهراء ع.ج.ا.

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.ج.ا.

مدیر مسئول:

حجة الاسلام والمسلمین حسن ترکاشوند

سر دبیر:

حجة الاسلام والمسلمین علی صفرتیموری کیا

قم، خیابان صدوقی، بلوار بوعلی سینا،

جامعه الزهراء ع.ج.ا.

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 تمام نمای 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 (بیانگرفته‌های 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

- راهنمای تدوین و تنظیم مقاله ..... ۲
- سخن سردبیر ..... ۵
- نقش صفات الهی در معاد شناسی از منظر وحی / طیبیه حسام پور ..... ۷
- بررسی مساله وجوب امامت در کتاب کنز الفوائد و تلخیص الشافی / سمانه اعتمادی ..... ۲۴
- تحلیل اجتهادات کلامی اصحاب ائمه علیهم السلام (۱) (هشام بن حکم) / سیده زهرا نعمتی ..... ۳۸
- حقیقت زبان دین از منظر اندیشمندان اسلامی و غربی / سید محمد علی داعی نژاد، محبوبه رنجبرکی ... ۶۴
- بررسی مسئله برده داری در اسلام و نقد شبهات / مرضیه رضوانی مبارکه ..... ۹۲
- معرفی شخصیت های کلامی (۳) شیخ طوسی رحمته الله علیه / مصطفی صدقی ..... ۱۰۸
- گزارش جلسات دفاعیه پایان نامه های گروه کلام اسلامی (۳) / تنظیم: علی صفر تیموری کیا ..... ۱۱۷

## سخن سردبیر

تحقیق و پژوهش دارای چنان جایگاه و اهمیتی است که خداوند در قرآن کریم به آن قسم یاد کرده است. «ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ» (قلم، ۱) و بنا به فرمایش امیرالمؤمنین علیه السلام «لَا سُنَّةَ أَفْضَلَ مِنَ التَّحْقِيقِ». (عیون الحکم و المواعظ (للیثی)، ص ۵۳۴)، هیچ عملی ارزشمندتر از تحقیق نیست و هرگونه فعالیت و تلاش بدون تحقیق، سودمند نخواهد بود. «لَا يَنْفَعُ اجْتِهَادٌ بِغَيْرِ تَحْقِيقٍ». (عیون الحکم و المواعظ (للیثی)، ص ۵۳۹)، براین اساس، برجویندگان دانش، به ویژه طالبان علوم دینی، لازم است تا خود را در دریای معارف الهی که همان قرآن، احادیث و سیره اهل بیت علیهم السلام است، غوطه ور سازند. این مسئله، علاوه بر اینکه سیره بزرگان دین است، از سوی پیشوایان معصوم علیهم السلام نیز مورد تأیید قرار گرفته است. چنانچه نقل شده است که روزی در میان اصحاب و بزرگان شیعه امام صادق علیه السلام از هشام بن حکم خواستند داستان پیروزی خود در مناظره اش با عمرو بن عبید در مورد ضرورت امامت را برای اصحاب بیان کند؛ امام پس از آنکه هشام مناظره خود را با تمام جزئیات نقل کرد، از او پرسید: این‌ها را از کجا آموختی؟ هشام عرض کرد: چیزهایی را که از شما آموخته بودم کنار هم قراردادم. حضرت فرمودند: قسم به خدا این در کتاب موسی و ابراهیم نوشته شده است. (الکافی، ج ۱، ص ۱۷۰-۱۷۱)

با توجه به این اهمیت، یکی از زمینه‌های ماندگاری و عینی ساختن پژوهش‌ها، تقریر و نوشتن است و در روایات اهل بیت علیهم السلام نیز بدان تأکید شده است؛ چنانچه امام صادق علیه السلام یکی از موارد زکات دست را، نوشتن علوم و مطالب سودمند برای مسلمانان، در مسیر اطاعت و بندگی خدا معرفی می‌کند؛ «زَكَاةُ أَلْيَدِ الْبَدْلِ وَالْعَطَاءِ وَالسَّخَاءِ بِمَا أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْكَ بِهِ وَ تَحْرِيكُهَا بِكُتُبَةِ الْعُلُومِ وَمَنَافِعُ يَنْتَفِعُ بِهَا الْمُسْلِمُونَ فِي طَاعَةِ اللَّهِ تَعَالَى». (بحار الأنوار، ج ۹۳، ص ۷) و نیز امیرالمؤمنین علیه السلام کسی را که میراثش نوشته‌ها و دفتر و دوات است، اهل بهشت می‌داند؛

«مَنْ مَاتَ وَمِيرَاثُهُ الدَّفَاتِرُ وَالْمَحَابِرُ وَجَبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ»، (ارشاد القلوب إلى الصواب (للدیلمی)، ج ۱، ص ۱۷۶). و در روایت دیگری، پیامبر گرامی اسلام ﷺ به جا گذاشتن یک ورق حاوی علم را، سپری در برابر آتش قیامت و پاداش هر حرف آن را، شهری در قیامت که هفت برابر وسیع‌تر از دنیا است، معرفی فرموده‌اند؛ «الْمُؤْمِنُ إِذَا مَاتَ وَتَرَكَ وَرَقَةً وَاحِدَةً عَلَيْهَا عِلْمٌ تَكُونُ تِلْكَ الْوَرَقَةُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ سِتْرًا فِيمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ النَّارِ وَأَعْطَاهُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى بِكُلِّ حَرْفٍ مَكْتُوبٍ عَلَيْهَا مَدِينَةً أَوْسَعَ مِنَ الدُّنْيَا سَبْعَ مَرَّاتٍ». (الأمالی (للسدوق)، ص ۳۷)

براین اساس و در راستای ایجاد زمینه مناسب برای فعالیت‌های پژوهشی و نگارش کلامی طلاب خواهر، فصل‌نامه کاوش‌های کلامی آماده دریافت مقالات طلاب گرامی در حوزه‌های مختلف کلامی از جمله، کلام قدیم، کلام جدید، فرق و مذاهب، کلام تطبیقی بین‌الادیان و نیز پاسخ‌گویی به شبهات کلامی است.

در پایان، خداوند متعال را شاکریم که توفیق انتشار سومین شماره از فصل‌نامه کاوش‌های کلامی را عنایت فرمود. این شماره از فصل‌نامه مشتمل بر پنج مقاله ارسالی طلاب، با عناوین «نقش صفات الهی در معاد شناسی از منظروچی»؛ «بررسی مسئله وجوب امامت در کتاب کنز الفوائد و تلخیص الشافی»؛ «تحلیل اجتهادات کلامی اصحاب ائمه علیهم‌السلام»؛ (هشام بن حکم)؛ «حقیقت زبان دین از منظر اندیشمندان اسلامی و غربی»؛ «بررسی مسئله برده‌داری در اسلام و نقد شبهات» و نیز معرفی جایگاه و شخصیت کلامی شیخ طوسی و در آخر، گزارش جلسات دفاعیه پایان‌نامه‌های گروه کلام اسلامی است.



## نقش صفات الهی در معاد شناسی از منظرو حی

طیبه حسام پورا

### چکیده

یکی از آموزه‌های مهم کلامی، باورداشت به مسئله معاد است که در حوزه‌های مختلفی همچون اثبات، کیفیت و جزئیات معاد قابل بررسی است. آنچه در این مقاله، به بحث گذاشته خواهد شد، تبیین مسئله اثبات معاد با بهره‌گیری از صفات الهی است و محور پژوهش در تبیین این آموزه، آیات قرآن کریم خواهد بود که با روش توصیفی-تحلیلی و بهره‌گیری از تفسیر اجتهادی، به این مسئله می‌پردازد. در این باره برخی از صفات الهی، همچون صفت علم، قدرت در تبیین امکان معاد، نقش محوری داشته و از این طریق، بر اثبات معاد استدلال شده است و برخی دیگر از صفات الهی، همچون عدل، حکمت و صدق الهی در تبیین ضرورت معاد، مورد بررسی قرار گرفته است. کلید واژه‌ها: قرآن کریم، صفات الهی، امکان معاد، ضرورت معاد.

### مقدمه

یکی از مباحث مهم کلامی، مسئله صفات الهی است؛ به گونه‌ای که در آیات و روایات بر ضرورت شناخت و معرفت صفات خداوند به عنوان یکی از راه‌های خداشناسی تأکید شده است. در این راستا هر چند در ظاهر این مسئله در حوزه مباحث خداشناسی مطرح می‌شود؛ اما نتایج و آثار آن، صرفاً به این حوزه خلاصه نشده و شامل دیگر حوزه‌ها، از جمله فرجام شناسی نیز می‌شود. در تفکر اسلامی باور به معاد نیز همچون مسئله خداشناسی

۱. فارغ التحصیل سطح ۴ جامعه الزهراء ع.

از مسائل مهم اعتقادی است که از طرق مختلف قابل اثبات است، از جمله‌ی آن طرق، معرفت نسبت به صفات الهی است؛ زیرا نوعاً آیات پیرامون امکان و ضرورت معاد، بر پایه استدلال‌هایی بنا شده است که در آن‌ها، صفات الهی محوریت داشته است. خداوند متعال، مبدأ و مرجع همه انسان‌هاست «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: ۱۵۶)؛ همانا ما از خداییم و به سوی او بازگشت می‌کنیم. و بدون تکیه بر مبدأ، مقصد، مفهومی نخواهد داشت. به عبارتی دیگر، علت همه ناباوری‌ها به قیامت و معاد آن است که در حقیقت خداوند را آن‌گونه که باید بشناسند، نشناختند؛ زیرا معاد، همان رجوع به مبدأ است؛ اگر کسی مبدأ فاعلی جهان، یعنی خدای سبحان را به خوبی بشناسد و با اسمای حسنا و صفات غلیبای وی آشنا باشد، حتماً معاد را باور خواهد داشت. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ش، ج ۴، ص ۵۴) از این رو، هدف از این پژوهش تبیین و توضیح آیات دال بر معاد بر اساس صفات الهی است؛ زیرا شناخت عالم ماوراء ماده، تنها با دانش الهی بر انسان محقق می‌شود و خداوند متعال در قرآن کریم، آن را بر پایه صفات خود، برای انسان به تصویر کشانده است. پیرامون معاد در قرآن کریم، پژوهش‌های فراوانی صورت گرفته و کتب و مقالاتی ارزشمندی در این باره نگاشته شده است؛ اما تاکنون نقش و تأثیر صفات الهی بر اثبات معاد - اعم از امکان و یا ضرورت آن - از منظر قرآن کریم، در هیچ اثری به طور مستقل و سامان‌مند مورد بررسی و تحقیق قرار نگرفته و تبیین این مسئله در پژوهش حاضر، تفاوت آن را با دیگر آثار پژوهشی آشکار می‌سازد.

در این پژوهش، سعی بر آن است تا با بررسی آیات شریفه قرآن کریم پیرامون اصل معاد و نیز، با روش کتابخانه‌ای و بهره بردن از شیوه تفسیر اجتهادی، به تبیین اثرپذیری آیات اثبات معاد از صفات الهی، بپردازیم.

## ۱. واژه‌شناسی

معاد: واژه معاد در اصل برون مَفْعَل از عاد یعود به معنای بازگشتن است. (ابن منظور، ۲۰۰۰م، ج ۱۰، ص ۳۲۶) راغب اصفهانی آن را به معنای رجوع به چیزی بعد از انصراف از آن دانسته است. (راغب اصفهانی، ۱۴۲۳ق، ص ۵۹۳) این واژه در قرآن کریم نیز به همین معنا به



کار رفته است؛ همچون: ﴿وَإِنِّ عُدْتُمْ عُدْنَا﴾؛ «هرگاه برگردید، ما هم بازمی گردیم»، (اسراء: ۸). معاد در اصطلاح، به معنای بازگشت انسان بعد از مرگ به حیات، برای رسیدگی به اعمال اوست. (سجادی، ۱۳۷۳. ش، ج ۳، ص ۱۸۱۵) خواجه نصیرالدین طوسی معاد را این چنین تعریف نموده است:

«معاد آن است که خدای تعالی در آخرت همه مردمان را زنده گرداند و ارواح را به ابدان بازگرداند». (طوسی، ۱۳۷۵. ش، ص ۵۷۰)

## ۲. امکان معاد در پرتو صفات الهی

اصل معاد از دوزاویه‌ی امکان معاد و ضرورت معاد قابل بررسی است. امکان و ضرورت اصل معاد در قرآن کریم از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. بنابر تحقیق برخی از قرآن پژوهان، حدود هزار و هفتصد آیه از قرآن کریم و نزدیک به یک سوم قرآن، پیرامون اصل معاد است. (داور پناه، ۱۳۷۵. ش، ج ۹، ص ۳۱) صفات الهی در آیات پیرامون امکان معاد در قرآن کریم، از محوریت برخوردار بوده که در این مجال اهم آن‌ها مورد بررسی و واکاوی قرار می‌گیرد.

### ۲.۱. علم الهی و امکان معاد

مطابق آیات قرآن کریم، علم مطلق پروردگار، منشأ آفرینش هر چیز بوده؛ چنانکه پس از اشاره به خلقت هر آنچه در زمین است و خلقت شگرف آسمان‌ها فرموده است:

﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ

وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾. (بقره: ۲۹)؛ «او خدایی است که همه آنچه را (از نعمت‌ها)

در زمین وجود دارد، برای شما آفرید سپس به آسمان پرداخت و آن‌ها را به صورت هفت آسمان مرتب نمود و او به هر چیز آگاه است» و یا فرموده است:

﴿... وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾. (انعام: ۱۰۱)؛ «و همه چیز را آفریده و او به

همه چیز داناست».

در برخی از آیات معاد نیز به نقش علم الهی در احیای مردگان اشاره شده است؛ به عنوان مثال، در مقایسه قدرت الهی بر خلقت نخستین انسان‌ها با قدرت الهی بر زنده نمودن آن‌ها در قیامت، به صفت علم الهی اشاره شده است؛ علمی که نامحدود بوده و

منشأ قدرت لایزال حق تعالی است. بنابراین آیات قرآن کریم، خداوند متعال در پاسخ شخصی که گفت چه کسی این استخوان‌ها را زنده می‌کند، درحالی که پوسیده است، فرمود:

﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾. (یس: ۷۹)؛ «بگو: همان کسی آن را زنده می‌کند که نخستین بار آن را آفرید و او به هر مخلوقی داناست!».

این آموزه قرآنی مبنی بر امکان معاد و زنده کردن مردگان، بر پایه‌ی علم نامحدود الهی است؛ چنانکه در پایان آیه فرموده است: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾. قرآن کریم در ادامه، پیرامون این موضوع، فرموده است:

﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾. (یس: ۸۱)؛ «آیا کسی که آسمان‌ها و زمین را آفرید، نمی‌تواند همانند آنان [انسان‌های خاک‌شده] را بیافریند؟! آری (می‌تواند) و او آفریدگار داناست!»

در این آیه شریفه که به خلقت باعظمت و پیچیده آسمان‌ها و زمین اشاره شده و با خلقت دوباره انسان‌ها در عالم آخرت مقایسه شده است، نیز در پایان به صفت علیم بودن خداوند اشاره شده و فرموده است: ﴿وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾. (الحجر: ۸۶)؛ «پروردگار تو آفریننده بسیار دانا است. علیم بودن الهی به معنای آن است که خداوند بر هر نوعی از انواع خلقت، عالم است. (طوسی، بی‌تا، ج ۸، ص ۴۷۸) لازمه برگشت دوباره انسان‌ها به حیات در روز قیامت، علمی نامحدود است و خداوند از آن علم بهره‌مند است و به تعبیر دیگری «اگر جمع وجود کردن این ذرات نیاز به علم و دانش دارد، او از هر نظر عالم و آگاه است». (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴. ش، ج ۱۸، ص ۴۶۹)

## ۲.۲. قدرت الهی و امکان معاد

یکی از ادله اثبات معاد از منظر قرآن کریم، قدرت الهی بر حیات دوباره است که از زوایای مختلف، مورد تبیین قرار گرفته است. بهره‌گیری از عمومیت قدرت الهی در تبیین زنده نمودن مردگان در قیامت، به دلیل این است که او در همه صفاتش این‌گونه است و محدودیت در صفات الهی، به معنای فقر و نیاز است که با الوهیت او در تنافی است. (فضل الله، ۱۴۱۹. ق، ج ۲۱، ص ۴۱) بر این اساس، عمومیت و شمول قدرت الهی، همه امور ممکن را در بر می‌گیرد و

چنانچه اراده الهی به وجود امر ممکن تعلق بگیرد، تحقق می یابد. (حلی، ۱۳۸۲، ش، ص ۲۸۲) قدرت الهی و بیان جزئیات آن، در آیات پیرامون امکان معاد، به جلوه ها و انحاء گوناگونی ترسیم گشته است که در ادامه، ضمن چند محور، بدان می پردازیم.

### ۱.۲.۲. مالکیت الهی و قدرت الهی

خداوند متعال، مالک آسمان ها و زمین است و مالکیت و حاکمیت بر کل هستی، دلیل بر قدرت او بر هر چیز، از جمله اصل معاد و زنده نمودن مردگان برای حسابرسی است. «وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُحْسِرُ الْمُبْطِلُونَ». (جاثیه: ۲۷)؛ «مالکیت و حاکمیت آسمان ها و زمین برای خداست و آن روز که قیامت برپا شود اهل باطل زیان می بینند!». این آموزه قرآن کریم که مالکیت آسمان ها و زمین را از خداوند می داند، یکی از ادله قدرت الهی بر امکان معاد است؛ زیرا او که مالک و حاکم بر تمام پهنه عالم هستی است، مسلماً بر احیای مردگان قدرت دارد و چنین کاری در برابر قدرت او هرگز مشکل نیست. (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ش، ج ۲۱، ص ۲۷۷) لازمه ملک و فرمانروایی پروردگار بر عوالم هستی، قدرت کامل او بر هر چیز است؛ چنانکه در این باره آمده است: «تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ». (ملک: ۱)؛ پربرکت و زوال ناپذیر است کسی که حکومت جهان هستی به دست اوست و او بر هر چیز تواناست». در برخی از آیات، تبیین معاد در پرتو مالکیت الهی با واژه ملکوت بیان شده است؛ چنانکه فرموده است:

«فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ». (یس: ۸۳)؛ «پس منزه است

خداوندی که مالکیت و حاکمیت همه چیز در دست اوست و شما را به سوی

او بازمی گردانند».

ملکوت مبالغه در ملک است. (ابن عاشور، بی تا، ج ۲۲، ص ۲۸۲). علامه طباطبایی نیز پیرامون تفاوت ملک با ملکوت ذیل آیه شریفه تصریح نموده کلمه «ملکوت» مبالغه در معنای ملک است و اگر فرموده ملکوت هر چیزی به دست خداست، برای این است که: دلالت کند بر اینکه خدای تعالی مسلط بر هر چیز است و غیر از خدا کسی در این تسلط بهره و سهمی ندارد. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ش، ج ۱۷، ص ۱۷۳) ذکر عبارت شریفه «وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ»

پس از مالکیت الهی، به این معناست که انسان‌ها در روز قیامت جهت ثواب بر طاعات و عبادات و کفر بر معصیت‌ها، بجایی برمی‌گردند که هیچ‌کس جز او مالک امر و نهی نیست. (طبرسی، ۱۳۷۲، ش، ج ۸، ص ۶۸۰) و این برگشت و حسابرسی، جز از کسی که مالک بر هر چیز است، میسر نیست.

### ۲.۲.۲. نشانه‌های رستاخیز در طبیعت

قرآن کریم، جهت اثبات معاد و امکان زنده شدن مردگان در عالم آخرت، به قدرت الهی بر حیات هر ساله زمین استدلال آورده و فرموده است:

﴿فَانظُرْ إِلَىٰ آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَٰلِكَ لُمُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾. (روم: ۵۰)؛ «به آثار رحمت الهی بنگر که چگونه زمین را بعد از مردنش زنده می‌کند چنین کسی (که زمین مرده را زنده کرد) زنده کننده مردگان (در قیامت) است و او بر همه چیز تواناست».

در این آیه شریفه، به صفت قدیر بودن خداوند توجه داده شده است؛ او که قادر است زمین را بعد از مرگش زنده کند، قادر است مردگان را نیز در آخرت زنده کند. در این آیه از زنده شدن زمین به آثار رحمت الهی تعبیر شده است. هدف از نظر افکندن به آثار رحمت الهی، تنها اذعان و اقرار به قدرت خداوند نیست، بلکه شناخت تجلیات قدرت خداوند بر آفریدگان و سنت‌های الهی و کیفیت اجرای این سنت‌هاست (مدرسی، ۱۴۱۹، ق، ج ۱، ص ۹۶).

خداوند متعال در پایان آیه می‌فرماید: آن کسی که زمین مرده را با نزول باران زنده کرد، هم او زنده کننده مردگان در رستاخیز است و او بر همه چیز توانا قادر است. (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ش، ج ۱۶، ص ۴۷۱) در برخی از آیات، این مسئله با بیان جزئیات بیشتری ترسیم گشته است؛ همچون آیه شریفه:

﴿وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاہُ إِلَىٰ بَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِہَا كَذَٰلِكَ النُّشُورُ﴾. (فاطر: ۹)؛ «خداوند کسی است که بادها را فرستاد تا ابرهایی را به حرکت درآورند سپس ما این ابرها را به سوی زمین مرده‌ای راندم و به وسیله آن، زمین را پس از مردنش زنده می‌کنیم رستاخیز نیز همین‌گونه است!».

در این آیه شریفه جهت اثبات امکان معاد، نخست قدرت الهی بر احیای زمین تشریح گشته و سپس در پرتو آن، با عبارت شریفه «كَذَلِكَ النُّشُورُ»، مسئله امکان معاد نیز اثبات می‌شود.

### ۳.۲.۲. زنده شدن برخی انسان‌ها در دنیا

یکی دیگر از ادله امکان معاد از منظر قرآن کریم، توجه دادن به قدرت الهی در خصوص زنده کردن مردگان در عالم دنیا است. در سوره مبارکه بقره، نمایش قدرت الهی در زنده کردن مردگان با طرح چنین سرگذشتی به تصویر کشیده شده است:

«أَوْكَالِذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَسَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ». (بقره:

۲۵۹)؛ «یا همانند کسی که از کنار یک آبادی (ویران شده) عبور کرد، در حالی که دیوارهای آن، به روی سقف‌ها فرو ریخته بود، (واجساد و استخوان‌های اهل آن، در هر سو پراکنده بود او با خود) گفت: «چگونه خدا این‌ها را پس از مرگ، زنده می‌کند؟!» (در این هنگام)، خدا او را یکصد سال میراند سپس زنده کرد و به او گفت: «چقدر درنگ کردی؟» گفت: «یک روز یا بخشی از یک روز.» فرمود: «نه، بلکه یکصد سال درنگ کردی! نگاه کن به غذا و نوشیدنی خود (که همراه داشتی، با گذشت سال‌ها) هیچ‌گونه تغییر نیافته است! (خدایی که یک چنین مواد فاسدشدنی را در طول این مدت، حفظ کرده، بر همه چیز قادر است!) ولی به الاغ خود نگاه کن (که چگونه از هم متلاشی شده! این زنده شدن تو پس از مرگ، هم برای اطمینان خاطر توست و هم) برای اینکه تورا نشانه‌ای برای مردم (در مورد معاد) قرار دهیم. (اکنون) به استخوان‌ها (ی مرکب سواری خود نگاه کن که چگونه آن‌ها را برداشته، به هم پیوند می‌دهیم و گوشت بر آن می‌پوشانیم!)» هنگامی که (این حقایق) بر او آشکار شد، گفت: «می‌دانم خدا بر هر کاری توانا است.»

در این آیه شریفه، امکان معاد، در پرتو قدرت خداوند برزنده کردن مردگان در دنیا، به تصویر کشیده شده است. عبارت شریفه «إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» در پایان آیه، نیز بر قدرت خداوند تأکید نموده است؛ به تعبیر برخی از مفسران «خداوند گوشه‌هایی از قدرت خود در قیامت را در دنیا به نمایش گذارده است». (قرائتی، ۱۳۸۳، ش، ج ۱، ص ۴۲۰)

و نیز در سوره مبارکه بقره از سرگذشت یک نفر از قوم بنی اسرائیل یاد شده که به طرز مشکوکی به قتل رسید و افراد در مورد قاتل او به نزاع افتادند. خداوند متعال دستور فرمود که گاو ماده‌ای را با ویژگی‌هایی خاص ذبح کنند (بقره: ۷۱-۶۷). در ادامه این آیات آمده است: «فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَىٰ وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ». (بقره: ۷۳)؛ سپس گفتیم: «قسمتی از گاو را به مقتول بزنید! (تا زنده شود و قاتل را معرفی کند). خداوند این‌گونه مردگان را زنده می‌کند و آیات خود را به شما نشان می‌دهد شاید اندیشه کنید!».

حیات دوباره مقتول، نشان از قدرت خداوند برزنده کردن مردگان دارد که به اراده او ممکن می‌گردد. آیه الله جوادی آملی، اتخاذ این روش جهت فصل خصومت و مشخص نمودن قاتل را، اقامه برهانی بر امکان معاد و قدرت الهی بر احیای مردگان در قیامت خوانده و تصریح نموده که مقصود از فرز آخر آیه «وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ»، نشانه‌های توحید و معاد است. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ش، ج ۵، ص ۲۰۳)

#### ۴.۲.۲. بیدار نمودن اصحاب کهف

اصحاب کهف به قدرت الهی در خواب صدساله فرو رفتند و خواب طولانی آن‌ها با مرگ بی‌شبهت نبود و بیدار شدن آن‌ها نیز به حیات پس از مرگ، شباهت داشت؛ چنانکه در قرآن کریم آمده است:

«وَكَذَلِكَ أَغْتَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا...». (کهف: ۲۱)؛ «و

این چنین مردم را متوجه حال آن‌ها کردیم تا بدانند که وعده خداوند (در مورد رستاخیز) حق است و در پایان جهان و قیامت شکی نیست!».

به تعبیریکی از مفسران معاصر، حیات بعد از مرگ با توجه به چنین صحنه‌ای، مسلماً

امکان پذیر است. (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴. ش، ج ۱۲، ص ۳۸۱) امام صادق علیه السلام در این باره فرمودند: از آنان که مرده اند گروه زیادی به دنیا بازگشته اند، از جمله اصحاب کهف که خداوند سیصد و نه سال آنان را میراند. سپس در زمان مردمی که منکر بعثت و رستاخیز بودند، برانگیخت تا دلیلی بر اثبات معاد باشد و قدرتش را به ایشان بنماید و بدانند که رستاخیز حق است. (بحرانی، ۱۴۱۶. ق، ج ۱، ص ۵۳۴)

### ۵.۲.۲. زنده شدن برخی پرنندگان در دنیا

روایت اجابت درخواست ابراهیم از خداوند پیرامون کیفیت زنده شدن مردگان، یکی از نشانه‌ها و ادله امکان معاد است که در قرآن کریم، در پرتو قدرت الهی به تصویر کشیده شده است. این مسئله این چنین در قرآن کریم بیان شده است:

﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أُولَٰئِكَ تُؤْمِنُونَ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيُظَمِّرَنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾. (بقره: ۲۶۰)؛ «و (به خاطر بیاور) هنگامی را که ابراهیم گفت: «خدا یا! به من نشان بده چگونه مردگان را زنده می‌کنی؟» فرمود: «مگر ایمان نیاورده‌ای؟!» عرض کرد: «آری، ولی می‌خواهم قلبم آرامش یابد.» فرمود: «در این صورت، چهار نوع از مرغان را انتخاب کن! و آن‌ها را (پس از ذبح کردن)، قطعه قطعه کن (و در هم بیامیز)! سپس بر هر کوهی، قسمتی از آن را قرار بده، بعد آن‌ها را بخوان، به سرعت به سوی تو می‌آیند! و بدان خداوند قادر و حکیم است (هم از ذرات بدن مردگان آگاه است و هم توانایی بر جمع آن‌ها دارد).»

از این آیه شریفه روشن می‌گردد که اولاً ابراهیم علیه السلام درخواست تبیین حقیقت نمود، اما از راه بیان عملی، یعنی نشان دادن، نه بیان علمی مترتب بر احتجاج و استدلال؛ ثانیاً آیه شریفه دلالت می‌کند بر اینکه ابراهیم علیه السلام از خداوند متعال درخواست نموده بود تا کیفیت زنده کردن را به او نشان دهد، نه اصل احیا را. (طباطبایی، ۱۳۷۴. ش، ج ۲، ص ۵۶۲-۵۶۱) و خداوند متعال با زنده نمودن پرنندگان، قدرت خود را بر چگونگی احیاء دوباره مردگان به تصویر کشیده و در

نقل آن واقعیت، به صفت عزیز و حکیم بودن خود اشاره نموده است و فرموده است: ﴿وَأَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ عزیز بودن خداوند در اینجا، بدان معنا است که او قوی و نیرومند است و هیچ چیز او را ناتوان و عاجز نمی‌نماید (طبرسی، ۱۳۷۲. ش، ج ۲، ص ۶۴۵). و حکیم بودن او نیز بدان معنا که هیچ کار عبث و بیهوده‌ای را انجام نمی‌دهد. (مدرسی، ۱۴۱۹. ق، ج ۱، ص ۴۵)

### ۶.۲.۲. مقایسه احیای مردگان در قیامت با خلقت انسان‌ها و آسمان و زمین

در برخی از آیات قرآن کریم وصف قدرت الهی در تبیین امکان معاد جسمانی در قیاس با خلقت‌های عظیم‌تر، تبیین شده است؛ چنانکه در پرتو قدرت الهی، احیای مردگان با خلقت آسمان‌ها و زمین مقایسه شده و فرموده است:

﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْزُبْ عَنْهُمُ بَقَادِرُ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ بَلَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾. (احقاف: ۳۳)؛ «آیا آن‌ها نمی‌دانند خداوندی که آسمان‌ها و زمین را آفریده و از آفرینش آن‌ها ناتوان نشده است، می‌تواند مردگان را زنده کند؟! آری او بر هر چیز تواناست».

در این آیه شریفه، قبل از توجه دادن به حقیقت معاد و زنده شدن مردگان در روز قیامت، بر روی قادریت خداوند بر خلقت آسمان و زمین و انسان‌ها تأکید شده است؛ قادریتی که فراتر از زنده نمودن مردگان، بر خلقت آسمان‌ها و زمین توجه داده است. در برخی از آیات قرآن کریم این قیاس با خلقت نخستین انسان، صورت گرفته است. خداوند متعال در پایان سوره قیامة پس از اشاره به چگونگی خلقت پیچیده انسان فرموده است:

﴿الْأَيْسَ ذَٰلِكَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ﴾. (قیامة: ۴۰)؛ «آیا چنین کسی قادر نیست که مردگان را زنده کند؟».

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه شریفه فرموده است: در این آیه بر مساله بعث که مورد انکار کفار است و آن را بعید می‌شمارند، استدلال شده و دلیل آن را، عموم قدرت خدای تعالی و ثبوتش در خلقت ابتدایی دانسته است؛ بدین صورت که خدای تعالی چون بر خلقت نخستین انسان قادر است، بر خلقت بار دوم او نیز قادر خواهد بود؛ و خلقت دوم، اگر آسان‌تر از خلقت اول نباشد، دشوارتر نیست. (طباطبایی، ۱۳۷۴. ش، ج ۲۰، ص ۱۸۴)



### ۳. ضرورت معاد در پرتو صفات الهی

اصل معاد، از ضروریاتی که در قرآن کریم با ادله واضح بدان استدلال شده است. آیات قرآن کریم علاوه بر اثبات امکان معاد، بر اثبات ضرورت معاد نیز استدلال نموده است که در این مجال، به برخی از آن آیات که در پرتو صفات الهی، به تبیین ضرورت معاد پرداخته می‌شود، اشاره می‌گردد.

#### ۱.۳. عدل الهی و ضرورت معاد

یکی از ادله ضرورت معاد، عدالت تامه الهی است که انسان‌ها را در جهان آخرت به پاداش و جزای کامل اعمال خود می‌رساند. خداوند متعال، عادل است و عدالت وی اقتضا می‌کند که زندگی پس از مرگ انسان‌ها، به اتمام نرسد و هر کس نتیجه اعمال خود را به تمامه دریافت کند. به تعبیر آیه الله جوادی آملی، عدالت خداوند گرچه صفت فعل اوست، نه صفت ذات وی، ولی هرگز تخلف بردار نیست و امکان ندارد خداوند در موردی، عدالت را رعایت نکند. (جوادی آملی، ۱۳۸۸. ش، ج ۴، ص ۱۶۸) از آنجا که عالم ماده، ظرفیت برپایی کامل این صفت الهی را ندارد، انسان در عالم آخرت به تمام و کمال، به نتیجه اعمال خود دست پیدا می‌کند. «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا نُؤَفُّونَ أَجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ...» (آل عمران: ۱۸۵)؛ «هرکسی مرگ را می‌چشد و شما پاداش خود را به طور کامل در روز قیامت خواهید گرفت». «وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَىٰ بِنَا حَاسِبِينَ» (انبیاء: ۴۷)؛ «ما ترازوهای عدل را در روز قیامت برپا می‌کنیم پس به هیچ‌کس کمترین ستمی نمی‌شود و اگر به مقدار سنگینی یک دانه خردل (کار نیک و بدی) باشد، ما آن را حاضر می‌کنیم و کافی است که ما حساب‌کننده باشیم!». کلمه "موازین، ذکر و وصف "قسط"، تأکید بر نفی ظلم "فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ"، ذکر کلمه "شئیا" (هیچ چیز) و سپس مثال زدن به "دانه خردل" و سرانجام جمله "كَفَىٰ بِنَا حَاسِبِينَ" (کافی است که ما حسابگر باشیم) همه این‌ها دال بر این است که حساب روز قیامت فوق العاده دقیق و خالی از هرگونه ظلم و ستم می‌باشد. (مکارم و همکاران، ۱۳۷۴. ش، ج ۱۳، ص ۴۲۱-۴۲۰) مقتضای عدالت الهی آن است که میان کسی که به او ایمان آورده و به دستورات او جامه

عمل می‌پوشاند و کسی که فاسق است، از لحاظ پاداش و جزا تفاوت باشد و فرموده است: ﴿أَفَمَنْ كَانَتْ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَتْ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ﴾. (سجده: ۱۸)؛ آیا کسی که باایمان باشد همچون کسی است که فاسق است؟! نه، هرگز این دو برابر نیستند».

### ۲.۳. حکمت الهی و ضرورت معاد

آفرینش الهی و فعل خداوند بی‌هدف نیست و او حکیم است و از حکیم، هرگز کار عبث و بیهوده سر نمی‌زند. (جوادی آملی، ۱۳۸۸. ش، ص ۱۵۶) حکمت الهی اقتضا می‌کند که انسان در مسیر رشد خود، به هدف متعالی دست یابد. خداوند متعال در قرآن کریم فرموده است: ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ \* مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾. (قلم: ۳۶-۳۵)؛ «آیا مؤمنان را همچون مجرمان قرار می‌دهیم؟! شما را چه می‌شود؟! چگونه داوری می‌کنید؟!».

برخی از مفسران در تفسیر این آیات شریفه، به رفتار حکیمانه الهی اشاره نموده‌اند. صاحب تفسیر نمونه، در تفسیر آیه شریفه (مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ)، می‌گوید:

«(آیا) هیچ انسان عاقلی باور می‌کند سرنوشت عادل و ظالم، مطیع و مجرم، ایثارگر و انحصارطلب، یکسان باشد؟ آن‌هم در پیشگاه خداوندی که همه کارش روی حساب و برنامه حکیمانه است». (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴. ش، ج ۲۴، ص ۴۰۹)

و طبرسی نیز در تفسیر این آیات می‌گوید:

«در قانون حکمت نیکو نیست تساوی میان دوستان و دشمنان در عالم

پاداش». (طبرسی، ۱۳۷۲. ش، ج ۲۵، ص ۲۳۷)

خداوند حکیم، تمام مخلوقات خود را به حق آفریده و نابود شدن آن‌ها پس از مرگ، با حکمت الهی سازگار نیست. در قرآن کریم، خلقت آسمان‌ها و زمین و هر آنچه بین آن‌هاست، هدف دار شمرده شده است:

﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾. (ص: ۲۷)؛ «ما

آسمان و زمین و آنچه را میان آنهاست بیهوده نیافریدیم این گمان کافران است».

سرّ بطلان این پندار کافران که تصور می‌کنند جهان هستی به همین عالم دنیا منحصر می‌شود، این است که خداوند حکیم است و حکیم هرگز کار بیهوده و بی‌هدف نمی‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ش، ج ۴، ص ۶۱)

اهمیت هدفمندی خلقت انسان در یکی از آیات قرآن کریم به صورت استفهام انکاری این چنین آمده است:

﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى﴾. (قیامت: ۳۶)؛ آیا انسان گمان می‌کند بی‌هدف رها می‌شود؟».

سپس در ادامه آیات، چگونگی خلقت انسان مطرح گشته و پس از آن نیز به صورت استفهام انکاری بر قدرت الهی بر احیای مردگان در قیامت تأکید شده و فرموده است: ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا بِقَادِرِ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ﴾. (قیامت: ۴۰)؛ «آیا این خداوند متعال قادر نیست که مردگان را زنده کند. خداوند متعال در آیات دیگری از قرآن کریم بر پایه حکمت الهی، به اثبات ضرورت معاد پرداخته و فرموده است:

﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ \* وَخَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَلِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾. (جاثیه: ۲۲-۲۱)؛ «آیا کسانی که مرتکب بدیها و گناهان شدند گمان کردند که ما آن‌ها را همچون کسانی قرار می‌دهیم که ایمان آورده و اعمال صالح انجام داده‌اند که حیات و مرگشان یکسان باشد؟! چه بد داوری می‌کنند! و خداوند آسمان‌ها و زمین را بحق آفریده است تا هر کس در برابر اعمالی که انجام داده است جزا داده شود و به آن‌ها ستمی نخواهد شد!».

### ۳.۳. صدق الهی و ضرورت معاد

خداوند متعال، صادق است و هرگز خلف وعده نمی‌کند و براین وصف خود در ضرورت معاد تأکید نموده است و فرموده:

﴿رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْعِوَادَ﴾. (آل عمران: ۹)؛ «پروردگارا! تو مردم را، برای روزی که تردیدی در آن نیست، جمع خواهی کرد

زیرا خداوند، از وعده خود، تخلف نمی‌کند. (ما به تو و رحمت بی‌پایانت و به وعده رستاخیز و قیامت ایمان داریم).»

در برخی از آیات معاد، از صداقت الهی به صراحت یاد شده است؛ چنانکه فرموده است: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا﴾. (نساء: ۸۷)؛ «خداوند، معبودی جز او نیست! و به یقین، همه شما را در روز رستاخیز - که شکی در آن نیست - جمع می‌کند! و کیست که از خداوند، راستگوتر باشد؟».

عبارات شریفه ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ در این دو آیه شریفه، در وصف روز قیامت و نیز عبارت شریفه ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ﴾. (آل عمران: ۹) و ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا﴾. (نساء: ۸۷) دال بر صداقت الهی بر معاد است و روز قیامت را حتمی می‌شمارد. در این آیات شریفه، چنین حتمیتی در پرتو صداقت پروردگار، حاصل می‌گردد. ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا وَعَدَّ اللَّهُ حَقًّا وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا﴾. (نساء: ۱۲۲)؛ «و کسانی که ایمان آورده‌اند و اعمال صالح انجام داده‌اند، به زودی آن را در باغ‌هایی از بهشت وارد می‌کنیم که نهرها از زیر درختانش جاری است جاودانه در آن خواهند ماند. وعده حق خداوند است و کیست که در گفتار و وعده‌هایش، از خدا صادق‌تر باشد؟!». آیه الله جوادی آملی از ذکر صداقت الهی در این آیه شریفه، به برهان صدق تعبیر نموده است و این چنین استدلال آورده است:

«حق تعالی در امر معاد و جهان آخرت، راستگوترین راستگویان است (صغرا) و هر چه را راستگوترین راستگویان خبر داد یقیناً واقع می‌شود (کبرا). در نتیجه معاد و دوزخ و بهشت یقیناً واقع می‌شود. پس از صدق مَخْبِر (گزارش دهنده) پی به صدق خبر (گزارش و مفاد آن یعنی معاد) خواهیم برد». (جوادی آملی، ۱۳۸۸. ش، ج ۴، ص ۱۴۲)

خداوند متعال پس از ذکر آیات سرگذشت اصحاب کهف و بیدار شدن آن‌ها پس از سیصد سال می‌فرماید:

﴿وَكَذَلِكَ أَعْتَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا...﴾. (کهف: ۲۱)؛ «و این چنین مردم را متوجه حال آن‌ها کردیم تا بدانند که وعده خداوند (در مورد رستاخیز) حق است و در پایان جهان و قیام قیامت شکّی نیست!». در یکی از آیات قرآن، در کنار آموزه‌ی بازگشت همه به سوی خداوند، بر حقانیت وعده الهی اشاره شده و فرموده:

﴿إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا وَعَدَّ اللَّهُ حَقًّا﴾. (یونس: ۴)؛ «بازگشت همه شما بسوی اوست! خداوند وعده حقی فرموده (است)».

در این آیه، صداقت پروردگار بر معاد و عمل به وعده‌ها، ضرورت معاد را پوشش داده و بر آن سایه افکنده است.

### نتیجه‌گیری

از منظر قرآن کریم، نقش صفات الهی در فرجام شناسی به عنوان یک مسئله اساسی به شمار می‌آید و بر پایه‌ی آن، اصل معاد در قالب امکان و ضرورت، مستدل گشته است. بر این اساس، در این پژوهش ضمن دو محور به تبیین این مسئله پرداخته شد؛ در بخش اول این پژوهش با بررسی مستندات قرآنی نقش صفات الهی همچون قدرت و علم الهی در رابطه با امکان معاد مورد بررسی قرار گرفت. بدین صورت که با توجه به علم الهی اصل معاد ممکن بوده و در پرتو گستره‌ی آن، بر احیای مردگان در قیامت استدلال شده است. علاوه بر علم، صفت قدرت الهی، یکی دیگر از ادله‌ی امکان معاد است. در این باره قرآن کریم با تکیه بر قدرت الهی بر حیات هر ساله زمین، ذکر مصادیقی از زنده شدن انسان‌ها در دنیا، حکایت بیدار شدن اصحاب کهف، حکایت زنده شدن برخی پرنندگان در دنیا، احیای مردگان در قیامت در مقایسه با خلقت‌های عظیم‌تر و نیز خلقت ابتدای انسان، به امکان معاد استدلال نموده است. ضمن اینکه مالکیت و حاکمیت الهی بر کل هستی، از دیگر ادله بر قدرت خداوند نسبت به زنده کردن مردگان در آخرت به شمار آمده است که در آیات قرآن بر امکان معاد به آن استدلال شده است.

در بخش دوم این پژوهش، بعد از اثبات امکان معاد، به بررسی صفات الهی در آیات

قران، با هدف تبیین نقش آن صفات در اثبات ضرورت معاد، پرداخته شد. از جمله این صفات، صفت عدل الهی است. در این باره با توجه به محدودیت عالم دنیا، اعمال نتایج اعمال به تمام و کمال امکان پذیر نیست؛ لذا عدل الهی اقتضا می‌کند که زندگی پس از مرگ، پایان نپذیرد و هر کس بالضروره، به نتیجه کامل اعمال خود برسد. چنانچه از طریق حکمت الهی و هدف دار بودن افعال الهی نیز، ضرورت عالم دیگری قابل اثبات است. علاوه بر این، تحقق وعده الهی مبنی بر ثواب و عقاب اخروی نیز مترتب بر صدق الهی است؛ زیرا خداوند صادق است و صداقت وی اقتضا می‌کند که به وعده‌های خود پیرامون فرجام انسان‌ها در آخرت عمل نماید.

## منابع

۱. قرآن کریم (ترجمه ناصر مکارم شیرازی)
۲. ابن عاشور، محمد بن طاهر، (بی تا)، التحریر و التنویر، بی جا: بی نا.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، (بی تا)، لسان العرب، بیروت: دار صادر.
۴. احمدوند، معرفعلی و سمیه طاهری اندانی، (۱۳۹۴ش)، «نقش اعتقاد به خدا در معنابخشی به زندگی»، فصلنامه تحقیقات کلامی، شماره یازدهم، سال سوم.
۵. بحرانی، سید هاشم، (۱۴۱۶ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران: بنیاد بعثت.
۶. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۹ش)، تسنیم (تفسیر قرآن کریم)، قم: مرکز نشر اسراء.
۷. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۸ش)، تفسیر موضوعی قرآن کریم (معاد در قرآن)، قم: مرکز نشر اسراء.
۸. حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۸۲ش)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۹. داور پناه، ابوالفضل، (۱۳۷۵ش)، انوار العرفان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات صدر.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۲۳ق)، مفردات الفاظ القرآن الکریم، قم: انتشارات ذوی القربی.
۱۱. سجادی، جعفر، (۱۳۷۳ش)، فرهنگ معارف اسلامی، تهران: کوشش.
۱۲. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۷۴ش)، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۳. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۱۴. طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۵. طوسی، نصیرالدین، (۱۳۷۵ش)، پنج رساله اعتقادی، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۱۶. فضل الله، سید محمد حسین، (۱۴۱۹ق)، من وحی القرآن، بیروت: دارالملاک للطباعة و النشر.
۱۷. قرائتی، محسن (۱۳۸۳)، تفسیر نور، تهران: مرکز فرهنگی درس هایی از قرآن.
۱۸. مدرسی، سید محمد تقی، (۱۴۱۹ق)، من هدی القرآن، تهران: دارالمحبی الحسین.
۱۹. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، (۱۳۷۴ش)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.



## بررسی مساله وجوب امامت در کتاب کنز الفوائد و تلخیص الشافی

سمانه اعتمادی<sup>۱</sup>

### چکیده

یکی از شیوه‌های طرح مباحث علمی مقایسه دیدگاه‌های اندیشمندان آن علم است؛ براین اساس، با توجه به گستره موضوعات کلامی، ارائه یک منظومه فکری در هر موضوع بر اساس نگاه متکلمان دارای اهمیت است. ضرورت امامت از جمله مباحث محوری در حوزه کلام امامیه است و این پژوهش بر اساس دیدگاه علامه کراچکی و شیخ طوسی و با محوریت دو کتاب کنز الفوائد و تلخیص الشافی، بدان می‌پردازد. مقایسه دیدگاه علامه کراچکی و شیخ طوسی در مبحث وجوب امامت، می‌تواند از نگاه تاریخ علم، دارای آثار متعددی چون کشف وحدت یا تعارض نظر بزرگان امامیه و مقایسه آن، با دیدگاه عالمان معاصر امامیه باشد. این دو نویسنده، در اصل مبانی و موارد بحث امامت هم‌نظر بوده و تفاوتی در نظراتشان دیده نمی‌شود؛ منتها شیخ طوسی در کتاب تلخیص الشافی، به جهت بررسی تفصیلی مبحث امامت، این مسئله را با توضیحات و پاسخ به شبهات بیشتری تبیین نموده است. در این مقاله به روش کتابخانه‌ای به مقایسه نظرات نویسندگان دو کتاب پرداختیم. کلیدواژه‌ها: علامه کراچکی، کنز الفوائد، وجوب امامت، شیخ طوسی، تلخیص الشافی.



## مقدمه

کتاب کنز الفوائد، هم به اعتبار مؤلف و هم به لحاظ محتوای کتاب از اهمیت بسیاری برخوردار است. علامه کراچکی از عالمان متقدم (قرن چهارم و پنجم هجری) و از شخصیت‌های برجسته امامیه و هم‌دوره با شیخ طوسی و از شاگردان سید مرتضی است. محتوای کتاب نیز به دلیل اشمال بر موضوعات مهم، از جمله مباحث اعتقادی و به‌ویژه مبحث امامت، دارای اهمیت است. این اثر، منبعی گران‌قدر و میراثی کهن در راستای شناخت عقاید راستین امامیه اثنا عشری برای اهل تحقیق به شمار می‌آید.

یکی از ویژگی‌های این کتاب، ساختار کشکول‌گونه آن است بدین صورت که ترتیب مطالب به حسب موضوع نیست، بلکه مباحث اعتقادی، اخلاقی، فقهی، تاریخی و... در هم آمیخته است.

از دیگر آثار برجسته در حوزه امامت، کتاب «تلخیص الشافی» است. این اثر متعلق به ابوجعفر محمد بن حسن بن علی طوسی (م ۴۶۰ هـ) (طوسی، بی‌تا، ص ۱۵۹)، ملقب به شیخ الطائفه و رئیس الامامیه (تفرشی، مصطفی، ۱۴۱۸. ق، ج ۴، ص ۱۷۹-۱۸۰)، است. محتوای این کتاب برخلاف کتاب کنز الفوائد، متمرکز بر مبحث امامت است؛ مرحوم طوسی در بیان انگیزه خود در تألیف کتاب و ویژگی‌های آن، در آغاز کتاب چنین می‌گوید: من کتاب شریف رضی [کتاب «الشافی»] را مشتمل بر مسائل مهم امامت و محتوی ادله مورد اعتماد اصحابمان دیدم (طوسی، ۱۳۸۲. ش، ج ۱، ص ۶۱).

نکته مهمی که در آثار شیخ طوسی به چشم می‌خورد، توجه و دقت و تسلط ایشان به آراء و نظرات و آثار دیگر دانشمندان جهان اسلام از هر مذهب و مکتب است. این امر موجب گردیده تا رویکرد و گرایش غالب شیخ طوسی در آثارش به صورت تطبیقی و تقریبی باشد. (قاسمی، ۱۳۹۱. ش، ص ۳۰، ص ۴۰)

مقایسه دیدگاه علامه کراچکی و شیخ طوسی در مباحث امامت بر اساس دو کتاب کنز الفوائد و تلخیص الشافی می‌تواند از نگاه تاریخ علم، دارای آثار متعددی همچون کشف وحدت نظریا تعارض دیدگاه بزرگان امامی در مسأله محوری امامت و مقایسه آن با دیدگاه عالمان معاصر امامیه باشد.

بحث از وجوب امامت از دیرباز جزء یکی از مهم‌ترین و اصلی‌ترین مباحث در حوزه کلام شیعی و پایه و اساس طرح دیدگاه‌ها و بیان شبهات پیرامون مسأله امامت در کتب کلامی است؛ لذا با توجه به اهمیت بالای این مطلب، در این مقاله سعی شده تا دیدگاه دو کتاب مهم کلامی امامیه مورد بررسی و تتبع قرار گیرد.

### ۱. ادله عقلی وجوب امامت

تبیین عقلانی وجوب امامت و بررسی ادله آن از جمله راه‌های اثبات وجوب امامت است؛ که در این قسمت، به بررسی آن با توجه به دو کتاب کنزالفوائد و تلخیص الشافی می‌پردازیم.

#### ۱.۱. دلایل مرحوم کراچکی در کتاب کنزالفوائد

مرحوم کراچکی در کتاب کنزالفوائد در تبیین ادله عقلی وجوب امامت، به پنج دلیل اشاره نموده‌اند که در ادامه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

#### ۱.۱.۱. نیاز به امام در فهم مراد آیات قرآن و حل مشکلات علمی

صاحب کتاب کنزالفوائد از جمله دلایل ضرورت مسأله امامت را تبیین و تفسیر قرآن و بیان مقصود از آیات قرآن دانسته و بر این اساس، برجایگاه امام علیه السلام در حل مشکلات علمی تأکید نموده‌اند. وی در این باره می‌گوید:

«توفیق درست گفتن از خدا است. گرچه خداوند در قرآن مجید کم نگذاشته و هر چه را باید آورده ولی امت اسلامی نیاز داشتند در تفسیر و شرح آیات آن به رسول خدا تا معانی آن را شرح دهد و آنچه به طور کلی در آن است تفصیلش را بیان کند و برهانی در دست نیست که پیغمبر همه قرآن را از نظر احکام شرع برای اصحاب خود خوانده و شرح کرده باشد بلکه در هر پیشامدی نیاز به پرسش از پیغمبر بوده و توضیح آن حضرت، که پیغمبر مؤید و معصوم و کامل در هردانش بود گمراه را ارشاد می‌کرد و به نادان یاد می‌داد و به پرسنده پاسخ می‌داد و غافل را آگاه می‌کرد و اختلاف میان امت را برطرف می‌کرد و معالم دین را یک قول می‌نمود و کارها را منظم می‌کرد». (کراچکی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۷)

با توجه به بیان مرحوم کراجکی، خداوند متعال هر آنچه را برای هدایت بشر لازم بود، از طریق وحی (قرآن کریم) به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله ابلاغ نمود و تبیین آن را به ایشان واگذار کرد؛ اما طبیعی است که آن حضرت در مدت محدود عمر خویش نتوانست همه آنچه را که در گذر زمان رخ می دهد، متناسب با نیاز بشر تفسیر و تبیین کند، پس به اقتضای حکمت الهی لازم است که پس از آن حضرت، کسی یا کسانی باشند که این مهم را بر عهده گیرند و به این طریق، حدود و ثغور احکام و شریعت الهی را حفظ کرده و زمینه اختلاف میان امت را از بین ببرند.

### ۲.۱.۱. نیاز به امام در رفع اختلاف امت

یکی از مشکلاتی که جوامع بدان دچار می شوند اختلاف سلیقه است؛ که در مواردی این امر موجب ایجاد اختلاف و تشتت در جامعه می شود. بر این اساس، وجود شخصی که بتواند خود فراتر از این اختلافات و با اشراف کامل، در جهت حفظ کیان اجتماع، به رفع آن ها بپردازد، ضروری است. از جمله وظائفی که امام علیه السلام بر عهده دارد، رفع اختلاف میان امت است و به عنوان یک دلیل بر وجود امامت مطرح می شود.

«و دانسته است که امت آینده او مکلف اند بمانند آنچه امت معاصر او مکلف بودند و به حکم عدل و حکمت، باید رفع عذر و نیاز بر او اهل هر زمانی فراهم باشد به وسیله کسی که جانشین آن حضرت گردد که در هر پیشامدی بدو پناه برند و حل هر مشکلی را از او بخواهند». (کراجکی، بی تا، ج ۱، ص ۳۷)

«فرض کنیم پیغمبر صلی الله علیه و آله به همه امت احکام شرع را بر سبیل تفصیل و به طور کلی روشن کرده و چیزی را به طور خصوصی به کسی نیاموخته و از کسی نهان نداشته باز هم امت بی امام نتوانند بود و نمی شود زمانی بی وجود حجت باشد زیرا پیغمبر معاصران خود را آموخت و برای آنان احکام شرع را بیان کرد ولی باز هم گونه گونه بودند و دچار اختلاف شدند چنانچه دانسته و معروف است». (کراجکی، بی تا، ج ۱، ص ۳۷)

«با اینکه می دانیم، بسیاری از احکام نص پیغمبری ندارند و به اجتهاد و قیاس

پناه می‌برند و به گمان و رای در دین عمل می‌کنند که مایه اختلاف است و مانع اتفاق و ائتلاف». (کراچکی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۷۲)

این دلیل در حقیقت، متفرع بر دلیل اول بوده و مفاد آن این است که اگر فرض کنیم همه احکام به صورت تفصیلی از سوی رسول خدا ﷺ به همه امت ابلاغ شد، با این حال، نیاز امت به امام مرتفع نمی‌شد؛ زیرا افراد حاضر در زمان حیات آن حضرت، به حسب علم و زهد و حافظه و سایر حالات، مختلف بوده و از طرفی از عصمت هم برخوردار نبودند؛ این مسئله، موجب اختلاف میان آن‌ها گردید و در نتیجه سبب شد تا به رأی و قیاس و امور ظنی مراجعه کنند که نه تنها اختلافات را کاهش نداد که موجب تشدید آن‌ها شد. لذا از حکمت خداوند به دور است که مردم را بدین صورت رها کند و شخصی را به عنوان مرجع اختلافات معرفی نکند در حالی که به مقتضای آیه: «وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ» (النساء: ۸۳)؛ «و اگر آن را به پیامبر و اولیای امر خود ارجاع کنند قطعاً از میان آنان کسانی هستند که [می‌توانند درست و نادرست] آن را دریابند و اگر فضل خدا و رحمت او بر شما نبود مسلماً جز [شمار] اندکی از شیطان پیروی می‌کردید» و نیز حدیث نبوی: «إِنِّي مُخَلِّفٌ فِيكُمْ مَا إِن تَمَسَّكُمْ بِهِ لَنْ تَصْلُوا كِتَابَ اللَّهِ وَعَثْرَتِي أَهْلَ بَيْتِي». (حسینی فیروزآبادی، ۱۴۲۸. ق، ج ۲، ص ۴۳-۵۲)؛ من در میان شما بجا گذارم آنچه اگر بدان بچسبید هرگز گمراه نشوید قرآن خدا و خاندانم و راستش که از هم جدا نشوند هرگز تا در سرحوض به من وارد شوند»، گزارش داده که میان امتش از خاندانش کسی بجا نهاده که وجود و فرزاندگیش از قرآن جدا نباشد و پیوسته وجودشان همتای قرآن باشد. و این دلیل است بر اینکه هیچ زمانی خالی از وجود امام نباشد و افرادی به عنوان ملجأ مردم و با هدف رفع اختلاف و نقش‌آفرینی، شناسانده شده‌اند و قطعاً کسی می‌بایست این امر را عهده‌دار شود که به دور از این نزاع‌ها، به ارائه راهکار پردازد و این نیز میسر نیست مگر از جانب کسی که دارای مقام عصمت است و از نظر شیعه، این نقش بعد از پیامبر اسلام به ائمه علیهم‌السلام محول گردیده است.

### ۱.۱.۳. نیاز به امام در حفظ شریعت و قرآن

دلیل عقلی دیگری که در کتاب کنزالفوائد بر ضرورت امامت اقامه شده است، نقش و

جایگاه امام در حفظ شریعت است. حفظ شریعت خصوصاً قرآن، به عنوان یکی از دو ثقل که مرجع امت اسلامی بعد از رحلت پیامبر ﷺ است، بدون حضور امام امکان پذیر نیست. مرحوم کراچکی در این باره می گوید:

«اگر بگوییم همه امت جمیع علوم شرع را از پیغمبر ص شنیدند و در خاطر دارند و شرح همه احکام را فراگرفتند و حفظ کردند در روایت و نقل هم اتفاق دارند و دچار اختلافی نیستند و همه یک قول اند ولی باز هم نمی توان از وجود امام بی نیاز باشند و امامی به مقتضای عقل و حکمت میان آنان نباشد زیرا امت همیشه می شود دچار تردید و فراموشی شوند یا در مقام انکار و کتمان حق برآیند». (کراچکی، بی تا، ج ۱، ص ۳۷۳)

براین اساس، حتی اگر فرض شود پیامبر اکرم ﷺ همه آنچه امت به آن نیاز داشتند در زمان خود بیان کرده است، با این حال، به دلیل جواز شک و نسیان و احتمال کتمان از جانب مردم، به اقتضای حکمت و عدل الهی باید بعد از پیامبر کسی باشد که از گناه و خطا در امان باشد و بتواند پس از رسول خدا ﷺ این مسئولیت را به درستی انجام بدهد و این شخص کسی نیست جز امام معصوم که راهنمای بشر است.

#### ۴.۱.۱. نیاز به امام و اصلاح احوال امت

مسئله اصلاح امور دنیوی مردم از دیگر وظائفی است که از منظر کلام شیعه بر عهده امام ﷺ نهاده شده است به عبارتی ائمه ﷺ علاوه بر رتق و فتق امور اخروی و دینی مردم، نسبت به امور دنیوی و امر معاش ایشان نیز نقش آفرینند؛ لذا وجود امام ﷺ یک امر ضروری است. مرحوم کراچکی در تبیین این دلیل می گوید:

«اگر در فرض سابق بگوییم تردید و فراموشی هم در میان نباشد و انکار و کتمان شرع هم شدنی نباشد ولی باز هم نمی توان از وجود امام در هر زمانی بی نیاز بود به گواهی دلیل و برهان عقلی، برای اینکه ما میدانیم طبع و خواست مردم همیشه دچار اختلاف است و همت و اراده آن ها از هم جدا هستند و همه جاه طلب و دنبال ریاست و آقائی و نفوذ فرمان و مطیع کردن مردمانند و به دنبال جمع مال و

برآوردن آرزو و آمال و بسیاری از آنان زشت‌کاری کنند و بهره‌چرخه دلخواهشان باشد می‌شتابند و بسیار به هم حسد می‌ورزند و سخت به هم ستم کنند و این چیز است که منکرش نباشد مگر کسی که امور بدیهی را نپذیرد و منکر محسوسات باشد و این وضع طبیعی نوع انسان نزد خردمندان دانش‌پژوه دلیل روشنی است بر اینکه مصالح احوال بشر و انتظام امور آنان و نگهداری مال و جانشان میسر نیست مگر به وجود یک رئیس و پیشوای ربانی که در تدبیر امور مردم تأیید و توفیق الهی داشته باشد و هر نظری بسود و یا زیان هر کس بگیرد درست باشد تا آن‌ها را از انحراف به استقامت کشاند و با دست خود کژی‌های آن‌ها را راست نماید و با نظر خود از پراکندگی نظرها جلوگیری و با اقتدار خود معاند و لجباز را مقهور سازد و جلو ستم توانا را از ناتوان بگیرد و با تازیانه و تیغ آنان را سیاست نماید و اگر بی‌رئیس باشند و آنان چنان باشند که گفتیم احوالشان تباه شود و نظامشان گسیخته گردد و دچار هرج و مرج و سرگردانی شوند و شورش میان خود برپا کنند که مایه نابودی و جانکاهی آنان باشد». (کراچکی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۷۳-۳۷۴)

نتیجه آنکه انسان‌ها به جهت وجود قوا و شهوات دنیایی، برای حفظ مصالح و حراست از مال و جانشان محتاج به پیشوایی هستند که در تدبیر امور مورد تأیید و توفیق الهی باشد و به‌دوراز هوی و هوس نفسانی، بتواند از هرج و مرج، حیرت و فتنه، جلوگیری نماید.

### ۵.۱.۱. نیاز به امام در تنفیذ احکام شریعت و اقامه حدود الهی

آخرین دلیلی که در رابطه با ادله وجوب امامت با توجه به بیان مرحوم کراچکی بدان می‌پردازیم، ضرورت وجود امام علیه السلام در تنفیذ احکام شریعت و نیز اقامه حدود الهی است. مؤلف کتاب کنز الفوائد در تبیین این دلیل می‌گوید:

«تقریر دیگر این که اگر دلیل عقل گذشته را نپذیریم و آنچه در تقریرهای گذشته آمد بپذیریم باز هم وجوب نیاز به امام را نتوان منکر شد و روا نباشد که مردم بی‌امام باشند زیرا امت اسلامی اتفاق دارند که در شرع احکامی است که نیاز دارند به وجود پیشوائی برای اجرا حدود و کیفرهایی است بر جنایتکاران که باید کسی

سرپرست انجام آنجا باشد و همه امت قبول دارند که خدا آن‌ها را وظیفه او ساخته و روانیست که بی اجرا بمانند و ترک شوند پس لازم است برای مردم در هر زمانی امامی باشد که احکام را اجرا کند و حدود شرع اسلام را اقامه نماید و جامعه اسلامی را از یورش کفار ننگه دارد و اسباب آزار و زیان را از مسلمانان جلو گیرد و به راستی و درستی میان آن‌ها روش داشته باشد و از آنچه به حکم خرد و قرآن لازم است تجاوز نکند و قانون شکن نباشد». (کراجکی، بی تا، ج ۱، ص ۳۷۴-۳۷۵)

با توجه به بیان مرحوم کراجکی از جمله دلایل بر وجوب امامت، نقش امام در اجرای احکام قرآن و حدود شریعت است؛ بدین صورت که در اجرای فرمان‌های شریعت که در قرآن تبلور یافته است و نیز اجرای حدود بر خطاکاران و جنایت‌پیشگان، باید کسی باشد که در این دو حوزه دچار خطا و اشتباه نشده و گرفتار هوی نفس نگردد؛ تا حدود و احکام الهی به درستی انجام شود و این نیز همچون دیگر موارد نیاز به عصمت دارد و از منظر شیعه این مقام بعد از رحلت پیامبر ﷺ به ائمه علیهم‌السلام تفویض گردیده است.

## ۲.۱. دلایل شیخ طوسی در کتاب تلخیص الشافی

صاحب کتاب تلخیص الشافی این مسئله را از منظر عقل و نقل قابل بررسی و اثبات می‌داند نکته‌ای که در این باره لازم است متذکر شوم این است که مرحوم شیخ هر چند بر بهره‌مندی از هر دو راه در اثبات ضرورت امامت تأکید می‌کند، ولی در عین حال، در رابطه با ترجیح هریک از این دو بردگیری، راه عقل را مقدم بر نقل و نقل را مترتب بر حکم عقل می‌داند. وی در این باره می‌گوید:

«ما دوراه برای اثبات وجوب امامت داریم: یکی از آن دوراه این است که بگوییم امامت از نظر عقل واجب است؛ چه دلیل سمعی باشد چه نباشد، آنگاه اثبات کنیم که امامت در هر حالی و تا وقتی که تکلیف باقی است واجب است. راه دوم این است که روشن کنیم بعد از آمدن شرع و شریعت باید امامی باشد تا حافظ شرع بوده و احکام دین را اقامه کند و روشن کنیم که در این مورد هم وجه نیاز به امام عقل است و عقل آن را تشخیص می‌دهد نه آنچه مخالفان و

دشمنان ما می‌گویند». (طوسی، ۱۳۸۲، ش، ج، ۱، ص ۶۹)

مرحوم طوسی در تبیین دلیل عقلی ضرورت امامت، به دلیل لطف می‌پردازد و وجود امام را لطف نسبت به تکالیف عقلی برمی‌شمارند. وی در این باره می‌گوید:

«راه اول بحث وجوب امامت بر اساس عقل هرچند که سمعی در میان نباشد: دلیل بر وجوب امامت آن است که اثبات شده است امامت لطف است در تکلیف عقلی و بدون آن تکلیف عقلی تمام نیست. بر این اساس همانند سایر موارد لطف در معارف و غیر معارف خواهد بود در این که بدون آن تکلیف کردن پسندیده نیست.

اگر لطف فعل خداوند باشد واجب خواهد بود بر او (اقتضای ذات حق تعالی است) و اگر لطف با فعل مکلف محقق می‌شود لازم است خداوند او را آگاه کرده و انجامش را بر او واجب کند و اگر فعل غیر آن دو باشد در تکلیف علم به فعل را شرط کند.

اعتقاد به برهان لطف اختصاص به عدلیه دارد که شامل شیعه و معتزله می‌شود، چون آن‌ها افعال را به مکلف منتسب می‌دانند اما فرقه کلامی اشاعره که معتقد به جبر

هستند، لطف از منظر آنان بی‌معنا خواهد بود». (طوسی، ۱۳۸۲، ش، ج، ۱، ص ۶۹-۷۴)

با توجه به تبیین مرحوم طوسی، به مقتضای این دلیل، امامت مصداق لطف است که انسان‌ها را به طاعت الهی و دوری از معصیت تشویق و ترغیب می‌کند و لطف نیز بر خداوند واجب است. ایشان در وجه لطف بودن امامت، به همان ادله ای که مرحوم کراچکی در تبیین ضرورت امامت استناد کردند، می‌پردازند.

## ۲. ادله نقلی وجوب امامت

بعد از تبیین ادله عقلی ضرورت امامت در دو کتاب کنزالفوائد و تلخیص الشافی، یکی دیگر از محورهای اثبات ضرورت امامت، مراجعه به ادله نقلی است که در ضمن آیات و روایات قابل بررسی است؛ که در این باره نیز با توجه به تبیین و تحلیل مطرح در این دو اثر، به بحث می‌پردازیم.



## ۲.۱. دلایل مرحوم کراچکی در کتاب کنز الفوائد

صاحب کتاب کنز الفوائد در تبیین ادله نقلی ضرورت امامت به آیه نفر و برخی از احادیث، از جمله حدیث ثقلین می‌پردازد.

### ۲.۱.۱. آیات

آیه نفر: «فَلَوْلَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ». (توبه: ۱۲۲)؛ «پس چرا از هر فرقه‌ای از آنان دسته‌ای کوچ نمی‌کنند تا [دسته‌ای بمانند و] در دین آگاهی پیدا کنند و قوم خود را وقتی به سوی آنان بازگشتند بیم دهند باشد که آنان [از کیفر الهی] بترسند».

با توجه به استدلال مرحوم کراچکی، خداوند در این آیه دستور داده‌اند که برای کسب احکام شریعت و معارف دین، از هر قومی عده‌ای کوچ کنند و بعد از فراگیری معارف الهی، به سوی قوم خود برگشته و آن‌ها را هدایت و انذار کنند. واضح است که این دستور اختصاص به زمان حیات رسول خدا ﷺ ندارد؛ چراکه تکلیف همیشه برپاست. لازمه این دستور آن است که با توجه به حکمت، عدل، فضل و رحمت الهی باید کسانی در میان امت باشند که معارف دین بدون هیچ کاستی و زیادتی نزد آن‌ها محفوظ باشد تا به کوچ کنندگان منتقل کنند و حجت را بر مردم تمام کنند. این افراد، همان امامان معصوم علیهم‌السلام هستند. (کراچکی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۱۵)

### ۲.۱.۱. احادیث

#### الف) حدیث «مَنْ مَاتَ»

پیامبر اکرم در حدیث مشهوری فرمود: «هر کس بمیرد و امامی از نسل من نپذیرفته باشد چون زمان جاهلیت مرده و نسبت به هر چه در دوران جاهلیت و مسلمانی خود انجام داده، مسؤول است» (حرعاملی، ۱۴۲۵. ق، ج ۱، ص ۱۵۰). این حدیث که با نقل‌های مختلف از عامه و خاصه روایت شده است، عدم شناخت امام را به مثابه عدم اسلام و مرگ چنین شخصی را مرگ جاهلی دانسته است.

مرحوم کراچکی مراد از امام در حدیث «مَنْ مَاتَ» را غیر از امام در آیه: «يَوْمَ نَدْعُ كُلَّ

أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ فَمَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُولَئِكَ يَقْرَءُونَ كِتَابَهُمْ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا». (الإسراء: ۷۱)؛  
 «[یاد کن] روزی را که هر گروهی را با پیشوایشان فرامی خوانیم پس هر کس کارنامه اش را به دست راستش دهند آنان کارنامه خود را می خوانند و به قدر نخ هسته خرمایی به آن ها ستم نمی شود»، می داند؛ چنانکه امام در حدیث مذکور، غیر از رسول است؛ بنابراین در هر زمانی باید امامی باشد که مردم با او بیعت کرده و به او اقتدا کنند. (کراجکی، بی تا، ج ۱، ص ۳۲۷)

### ب) حدیث «ثقلین»

دلیل نقلی دیگر که در کنز الفوائد به آن استدلال شده، حدیث ثقلین است. در این حدیث، پیامبر اکرم ﷺ اهل بیت خود را همراه همیشگی قرآن معرفی کرده و تمسک به قرآن و اهل بیت ﷺ را سبب هدایت و مانع گمراهی می داند: «من در میان شما بجا گذارم آنچه اگر بدان بچسبید هرگز گمراه نشوید قرآن خدا و خاندانم و به تحقیق از هم جدا نشوند هرگز تا در سر حوض به من وارد شوند». (حرعاملی، ۱۴۲۵، ق، ج ۲، ص ۵۲)

مرحوم کراجکی بعد از نقل حدیث، دلالت آن بر وجوب امامت را چنین بیان می کند:  
 «قول پیغمبر ﷺ که مورد اجماع مسلمانان است که گزارش داده که میان امتش از خاندانش کسی بجا نهاده که وجود و فرزاندگیش از قرآن جدا نباشد و پیوسته وجودشان همتای قرآن باشد، دلیل است بر اینکه هر زمانی بی امامی نباشد» (کراجکی، بی تا، ج ۱، ص ۳۷۹).

### ج) حدیث «فِي كُلِّ خَلْفٍ مِنْ أُمَّتِي عَدْلٌ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي»

یکی دیگر از احادیث مورد استناد کراجکی، این روایت منقول از پیامبر اکرم ﷺ است که در هر دوره ای، فردی از اهل بیت او حضور خواهد داشت که جلوتحریف دین را خواهد گرفت.  
 «در هر جانشینانی از امتم یک عادل از خاندانم باشد که از این دین اسلام دگرگون سازی غالیان و بدعت گذاری مبطلان را بزداید و در حقیقت امامان شما نماینده شما هستند در درگاه خدا پس بنگرید چه کسی را در دین خود نماینده می سازید». (حرعاملی، ۱۴۲۵، ق، ج ۲، ص ۲۲۱)

لذا وجود شخصی که خود از انحراف به دور و درعین حال، عالم به شریعت باشد، امری

ضروری و واجب است و از نظر مکتب شیعه مصداق چنین شخصی، کسی جز امام معصوم نیست. (کراجکی، بی تا، ج ۱، ص ۳۳)

د) حدیث «إِنَّ مَعْرِفَةَ اللَّهِ هِيَ مَعْرِفَةُ الْإِمَامِ وَطَاعَتُهُ»

از دیگر احادیثی که در باب ضرورت امامت بدان استدلال شده است، روایتی است که امام علیه السلام را طریق به خداشناسی و همسان با آن معرفی نموده است به گونه ای که معرفت امام و به تبع، اطاعت از امام یکی از راه های معرفت نسبت به خداوند متعال خواهد بود؛ بر این اساس، در روایات متعددی بر اصل معرفت نسبت به امام تأکید شده است و مرحوم کراجکی نیز در تبیین ضرورت امامت به روایتی از امام حسین علیه السلام استناد می کند که حضرت، معرفت و اطاعت امام را مانند معرفت و اطاعت خدا به شمار آورده اند.

«یک روز حسین بن علی علیه السلام نزد اصحاب خود بیرون شد و پس از حمد خدا جل و عز و صلاة بر رسول خدا صلی الله علیه و آله و آل او فرمود: ای مردم راستش خداوند، سوگند به خدا، نیافریده بنده ها را جز برای اینکه او را بشناسند و چونش شناختند او را بپرستند و درگذرند پرستش او از پرستش هر چه جز او است و مردی به آن حضرت گفت: ای زاده رسول خدا صلی الله علیه و آله پدر و مادرم به قربانت، شناخت خدا چیست؟ فرمود: شناسایی مردم هر زمانی از امام خود که بر آن ها فرمان بردن از او واجب است». (کراجکی، بی تا، جلد ۱، ص ۳۲۸)

### ۳. مقایسه و جمع بندی

شیخ طوسی و علامه کراجکی هر دو در ابتدای مباحث امامت، به مسأله وجوب امامت پرداخته و آن را با ادله عقلی و نقلی به اثبات رسانده اند.

کراجکی برای اثبات وجوب امامت، پنج دلیل عقلی ذکر کرده است. (کراجکی، بی تا، ج ۱، ص ۳۲۲-۳۲۷) در تلخیص الشافی تنها یک دلیل ذکر شده، اما این دلیل، به گونه ای است که دلایل مذکور در کتاب کنز الفوائد را پوشش می دهد. (طوسی، ۱۳۸۲، ش، ج ۱، ص ۶۹-۷۴) در رابطه با ادله نقلی ضرورت امامت نیز، صاحب کتاب کنز الفوائد برای اثبات وجوب امامت، به آیه نفرو چهار روایت تمسک جسته، در حالی که شیخ طوسی در این باره مطلبی را

متذکر نشده‌اند و برخی از احادیث مورد استناد مرحوم کراچکی همچون «حدیث ثقلین» و یا «من مات...»، در تلخیص الشافی، به عنوان نصوص افضلیت و امامت حضرت علی علیه السلام مورد استناد قرار گرفته و نص دیگری که دال بر وجوب امامت باشد، یافت نگردید.

### نتیجه‌گیری

با توجه به گستره موضوعات کلامی ارائه یک منظومه فکری در هر موضوع براساس نگاه متکلمان دارای اهمیت است؛ در این راستا ضرورت امامت از جمله مباحثی محوری در حوزه مباحث کلامی است که این پژوهش، براساس دیدگاه علامه کراچکی و شیخ طوسی و با محوریت دو کتاب کنزالفوائد و تلخیص الشافی، بدان پرداخته است.

شیخ طوسی و علامه کراچکی از علمای قرن چهارم و پنجم قمری، هر دو در ابتدای مباحث امامت، به مساله وجوب امامت پرداخته و آن را با ادله عقلی و نقلی به اثبات رسانده‌اند. از نظر محتوا و ساختار مباحث، برخلاف کتاب تلخیص الشافی که مؤلف ممحض در طرح مباحث امامت است، در کتاب کنزالفوائد، محتوای مباحث براساس موضوع خاصی تنظیم نشده است و ساختار کتاب، حالت کشکول گونه دارد.

کراچکی برای اثبات وجوب امامت، پنج دلیل عقلی ذکر کرده است. (کراچکی، بی تا، ج ۱، ص ۳۲۲-۳۲۷) در تلخیص الشافی تنها یک دلیل ذکر شده، اما این دلیل، به گونه ای است که دلایل مذکور در کتاب کنزالفوائد را پوشش می دهد. (طوسی، ۱۳۸۲، ش، ج ۱، ص ۶۹-۷۴) در رابطه با ادله نقلی ضرورت امامت نیز صاحب کتاب کنزالفوائد برای اثبات وجوب امامت به آیه نفر و چهار روایت تمسک جسته، در حالی که شیخ طوسی در این باره مطلبی را متذکر نشده‌اند و برخی از احادیث مورد استناد مرحوم کراچکی همچون «حدیث ثقلین» و یا «من مات...»، در تلخیص الشافی، به عنوان نصوص افضلیت و امامت حضرت علی علیه السلام مورد استناد قرار گرفته و نص دیگری که دال بر وجوب امامت باشد، یافت نگردید.

## منابع

۱. قرآن کریم (ترجمه آیه الله مکارم شیرازی)
۲. تفرشی، مصطفی، (۱۴۱۸ق)، نقد الرجال، ج ۴، آل البيت لاحیاء التراث، قم.
۳. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۲۵ق)، اثبات الهداه، ج ۱، موسسه نشرالاعلمی للمطبوعات، بیروت.
۴. حسینی فیروزآبادی، مرتضی، (۱۴۲۸ق)، فضائل الخمسة من الصحاح الستة، ابوالفضل اسلامی، ج ۲، المجمع العالمی لاهل البيت علیهم السلام، بیروت.
۵. طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، الفهرست، منشورات شریف رضی، قم.
۶. طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۸۲ش)، تلخیص الشافی، ج ۱، محبین، قم.
۷. قاسمی حامد، مرتضی و دیگران، (۱۳۹۱ش)، رویکرد کلامی - تقریبی شیخ طوسی در آثارش، فروغ وحدت، شماره ۳۵، زمستان.
۸. کراچکی، محمد بن علی، (بی تا)، کنز الفوائد، دارالذخائر، قم.
۹. کراچکی، محمد بن علی، (بی تا)، گنجینه معارف شیعه امامیه در راه جهاد سازندگی، ترجمه کمره ای، محمدباقر، بی تا.



## تحلیل اجتهادات کلامی اصحاب ائمه علیهم السلام (۱) (هشام بن حکم)

سیده زهرا نعمتی<sup>۱</sup>

### چکیده

آنچه در درجه اول از انسان خواسته شده و از ارزش بالایی برخوردار است، اعتقاد تحقیقی برگرفته از حجج و ادله است که برخی از دانشمندان هم بر آن تصریح کرده‌اند. در این مقاله برآنیم تا گوشه‌ای از تلاش‌های علمی برخی از اصحاب ائمه علیهم السلام در حوزه اعتقادات را که قابل دستیابی بوده، تحت عنوان «تحلیل و بررسی اجتهادات کلامی اصحاب ائمه علیهم السلام»، بیان کنیم تا نشان دهیم که اجتهاد و استنباط در کلام و مسائل اعتقادی امری جایز، بلکه لازم است و در زمان حضور امام علیه السلام و به اذن ایشان، به وسیله اصحاب انجام شده است. در این نوشته، پس از مفهوم شناسی، مواردی از اجتهادات کلامی هشام بن حکم در مباحث توحیدی و امامت با بهره‌گیری از مناظرات و مباحثات وی اصطیاد و استخراج و در هر مورد، نوع استدلال و نحوه دلالت آن مشخص خواهد شد.

کلید واژه‌ها: اجتهاد، مسائل کلامی، عقاید، استدلال عقلی، استدلال نقلی.

### مقدمه

تعبیر اجتهاد درباره مسائل کلامی و اثبات آن از منابع قرآن و سنت و عقل، جز در موارد نادری به کار برده نشده است. (حلی، ۱۳۸۲، ش، ص ۲۰) و (مظفر، ۱۴۲۲، ق، ج ۶، ص ۳۳۶) و (حسینی لواسانی، ۱۴۲۵، ق، ج ۲، ص ۶) اجتهاد بر اساس تعریفی که اهل سنت ارائه کرده‌اند، لوازم فاسدی از جمله اجتهاد در مقابل نص به دنبال دارد. شاید آنچه دانشمندان شیعه

۱. فارغ التحصیل سطح ۳ جامعه الزهراء علیها السلام.

را از به کار بردن تعبیر اجتهاد در عقاید بر حذر داشته، انصراف و تبادر همین معنای اصطلاحی، هنگام اطلاق لفظ اجتهاد بوده است وگرنه، چنانچه اجتهاد به معنای لغوی آن لحاظ شود، یعنی به کار بستن کوشش و توان خود و تحمل مشقت در مسائل اعتقادی و استنباط آن از منابع، هیچ تالی فاسدی به دنبال نخواهد داشت. چنانچه، برخی دانشمندان علم کلام تعبیر اجتهاد را در مسائل اعتقادی بکار برده‌اند. (لاهیجی، بی‌تا، ج ۱، ص ۷۵) حتی برخی از معاصرین در تعریف مختار خود از علم کلام، عنصر «استنباط» و استخراج مسائل اعتقادی را به عنوان یکی از وظایف کلام دخالت داده است. (کاشفی، ۱۳۸۶. ش، ص ۳۰ و ۳۶)

در این مقاله، اجتهادات کلامی یکی از اصحاب که در لابلای مناظرات و دفاعیات و مباحث اعتقادی او قابل شناسایی است، استخراج و ضمن تحلیل هریک از این موارد، نوع استدلال و دلیل بکار رفته در آنها تبیین می‌گردد.

با توجه به جستجوی انجام شده به جز دو رساله «آراء و اندیشه‌های کلامی فضل بن شاذان»، نوشته محمد سودی و «اندیشه‌های کلامی محمد بن علی ابوسمینه»، نوشته مظاهرتامدی ندافی، درباره اجتهادات کلامی اصحاب ائمه علیهم السلام تاکنون کتاب یا مقاله‌ای به طور مستقل، تدوین نشده است.

در متون کلامی ما مسائل کلامی بسیاری با استفاده از آیات و روایات، استنباط و اثبات شده است. به عنوان مثال، شیخ مفید تحلیلی از ایمان ارائه می‌دهد که ابتناء آن بر فهم استنباط وی از آیات ایمان کاملاً آشکار است. (مفید، ۱۴۱۴. ق، ص ۸۳) و (مفید، ۱۴۱۴. ق، ص ۸۳ و ۱۱۳) سید مرتضی نیز تبیینی از ایمان به دست می‌دهد که مبتنی بر فهم و استنباط خاص وی از این حقیقت در آیات و روایات است. (شریف مرتضی، ۱۴۱۴. ق، ص ۵۳۶-۵۴۱) همچنین محقق طوسی قول خود را در این باره بر اساس آیات قرآنی مستدل کرده است. (حلی، ۱۳۸۲. ش، ص ۴۲۶)

درباره اهمیت این بحث همین بس که برخی دانشمندان شیعه تصریح کرده‌اند که خداوند از بندگان مکلف اعتقاد جازم یقینی برگرفته از حجج و ادله را خواسته است که این در مسائل اصولیه است نه در مسائل فروعیه. برخی نیز، علم اصول دین را اساس

علوم دینی دانسته‌اند که بدون آن، وارد شدن در سایر علوم مانند اصول فقه و فروع آن را، ناتمام دانسته‌اند. (طوسی، ۱۴۰۵، ق، ص ۱ و مقداد السیوری، ۱۴۲۰، ق، ص ۴۳) هم‌چنین مرحوم طبرسی احادیثی را از امام صادق و امام باقر علیهما السلام نقل می‌کند که متکلمان و مدافعان عقاید دینی را مجاهدان عقاید شیعه و پاسداران قلوب مؤمنین در برابر شیطان و شبهات شیاطین برشمرده‌اند. (طبرسی، ۱۴۱۵، ق، ج ۱، ص ۱۷) لازم به ذکر است که غرض از طرح این موضوع عطف توجه فضلاء و طلاب و حوزویان به مباحث تخصصی علم کلام و اهمیت دادن به بحث‌های اجتهادی اعتقادی است که مقام معظم رهبری هم نسبت به آن در سخنرانی‌های خود سفارش کرده‌اند.

«اجتهاد مخصوص فقه نیست؛ در علوم عقلی، در فلسفه، در کلام، اجتهاد کسانی که فنان این فنون هستند، امر لازمی است. اگر این اجتهاد نباشد، خواهیم شد آب راکد». (سخنرانی مقام معظم رهبری، ۸۹/۷/۲۹)

نکته مورد اهتمام این مقاله، پاسخ به این پرسش اساسی است که اجتهاد کلامی اصحاب امامان معصوم علیهم السلام در عصر حضور آنان، در مسائل اعتقادی چگونه بوده است؟ از این رو تلاش می‌شود تا به این پرسش‌ها هرچند مختصر پاسخ داده شود که آیا اصحاب ائمه علیهم السلام در موارد خاص و محدودی از مسائل اعتقادی اظهار نظر و اجتهاد می‌کردند یا در همه‌ی مسائل این امر صورت گرفته است؟ آیا در اجتهاد خود از عقل و نقل هر دو بهره می‌گرفتند یا تنها از نقل استفاده می‌کردند؟ و در مواردی که از نقل استفاده کرده‌اند، نص مزبور، در معنای مورد نظر، ظهور داشته یا صریح در آن معنا بوده است؟

مسائل کلامی و اقسام آن، اجتهاد و منابع آن، اصطلاحات اساسی در این نوشته هستند که بررسی آن‌ها جهت روشن شدن اصل بحث بایسته و سودمند است.

### الف) مسائل علم کلام

مسائل علم کلام قضایای نظری هستند که از عقاید دینی شمرده می‌شوند یا قضایایی هستند که اثبات عقاید دینی متوقف بر آن‌ها است. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۲، ش، ص ۱۰۱) که قابل تقسیم به دو دسته‌ی اصلی و فرعی‌اند:



مسائل اصلی، آن دسته از مسائل کلامی هستند که از عقاید دینی بوده و اثبات و تبیین و دفاع از آن‌ها، مقصود اصلی علم کلام است.

مسائل فرعی، مسائلی است که برای تبیین، اثبات و دفاع از مسائل اصلی مورد بحث قرار می‌گیرد (همان). مانند بحث از احکام وجود و عدم، بحث از ماهیت جسم و جزء لایتجزی<sup>۲</sup>.

### ب) اجتهاد

اجتهاد به لحاظ لغوی، از جهد (با فتح جیم) به معنای مشقت، یا از جهد (با ضم جیم) به معنای توان و طاقت، گرفته شده است؛ بنابراین اجتهاد به لحاظ لغوی به معنای تحمل مشقت یا بکار بستن توان خواهد بود. (جوهری، ۱۴۰۷. ق، ج ۲، ص ۴۶۰) و (ابن منظور، ۱۴۱۴. ق، ج ۳، ص ۱۳۵)

اما در اصطلاح و به معنای خاص، تعریف‌هایی برای آن ذکر شده است، از جمله، «تلاش برای اصابت به حق در احکام شرعی غیرعملی را می‌توان اجتهاد در عقاید دانست»؛ (حسینی شیرازی، ۱۴۱۰. ق، ص ۵) که برخی آن را «دین‌شناسی تحقیقی دانسته‌اند». (لاهیجی، ۱۳۸۳. ش، ص ۲۱) بنابراین «توانمندی بر اثبات استدلالی عقاید دینی»، تعریف مناسبی برای اجتهاد کلامی است. مقصود از اجتهاد در اجتهادات کلامی اصحاب، اجتهاد به همین معنا است و نیز منظور از اصحاب در عنوان موضوع، هشام بن حکم از اصحاب امام صادق علیه السلام است.

### ج) منابع اجتهاد

منابع کلامی چیزی است که بنیان‌های اعتقادی و مسائل اصول دین، با الهام‌گیری از آن پدید آمده و اندیشمندان شیعه با بهره‌گیری از آن، موضوعات و مسائل مهم کلامی را، استخراج و با ساماندهی و تنظیم آن‌ها، دانش کلام را تأسیس و سپس توسعه و گسترش داده‌اند. این منابع، از نظر شیعه امامیه، عبارت‌اند از قرآن، سنت و عقل.

### مسائل کلامی مورد اجتهاد هشام بن حکم

ما ناچار هستیم که اجتهادات کلامی اصحاب ائمه علیهم السلام را از مناظرات و گفتگوهای آن‌ها

با مخالفان، اصطیاد و استخراج کنیم؛ زیرا کتاب‌ها و نوشته‌های ایشان در این زمینه به دست ما نرسیده است. شاهد این گفته، هشام بن حکم، یکی از بارزترین شاگردان امام صادق علیه السلام در مباحث کلامی است، که بیش از ده کتاب و اثر نفیس درباره‌ی مسائل مختلف کلامی ردّ بر اعتقادات مخالفان، تألیف کرده است؛ ولی متأسفانه تنها نامی از آن آثار برجای مانده است. بی‌شک، چنین کتاب‌هایی، مشتمل بر نظرات و اجتهادات کلامی مصنفین آن‌ها در مسائل مختلف کلامی بوده است. شخصیت دیگر، محمد بن حکیم خثعمی از اصحاب امام کاظم علیه السلام است؛ که امام علیه السلام به او دستور می‌داد به مسجد برود و با دیگران درباره‌ی مسائل اعتقادی، بحث و گفتگو کند. امام علیه السلام برای این مطلب تصریح کرده «آن عقاید حقه‌ای را که خود به آن معتقدی برای مردم بیان کن و گمراهی‌ها و عقاید باطلی را که مردم بر آن معتقدند، برای آنان روشن کن». (مفید، ۱۴۱۴، ق، ص ۷۱) شکی نیست چنین شخصی که امام معصوم با این اطلاق به او اذن می‌دهد که عقاید حقه و عقاید باطل را برای مردم تبیین کند و با مخالفان به گفتگو و بحث بپردازد، باید توانایی اثبات و استنباط مسائل کلامی و عقاید حقه را داشته باشد؛ وگرنه، از شأن امام معصوم به دور است که فردی ناتوان از اثبات عقاید حقه و عاجز از اجتهاد در مسائل کلامی را، به عنوان نماینده‌ی خود در این زمینه، به میان مردم بفرستد.

اکنون بحث را بر اساس عقاید اساسی که در آن‌ها اجتهاد کلامی صورت گرفته پی می‌گیریم:

### ۱. خداشناسی

شخصی نزد هشام بن حکم آمد و پرسید: پروردگارت را چگونه شناختی؟ هشام پاسخ داد: خداوند بلندمرتبه را به وسیله‌ی نفس خویش شناختم که نزدیک‌ترین چیز به من است؛ به این‌گونه که خودم را مجموعه‌ای گردآمده از بخش‌ها و اعضایی تألیف شده یافتم که مرکب بودنش روشن است و ساختارش مستحکم. به‌گونه‌ای خاص تصویرسازی و استوار شده و به‌گونه‌ای است که هم دچار زیادت شده و هم از پس زیادت نقصان را به دنبال دارد. دارای حواس گوناگون و اعضای متفاوتی است همچون چشم و گوش و شامه و لامسه و ذائقه که قرین ضعف و نقص سرشته شده‌اند به‌گونه‌ای که هیچ‌یک از آن‌ها، آنچه را که

دیگری دریافته، در نمی یابند و عاجزند از جلب آنچه به حال آن ها سودمند است و دور کردن چیزهای زیان بخش، از یکدیگر و در نزد عقول پیدایش تألیف شده ای که تألیف کننده نداشته باشد، ناممکن است، هم چنان که پدید آمدن صورتی بدون صورتگر نشدنی است؛ از اینجا بود که دانستم نفسم پدید آورنده ای دارد که آن را تألیف کرده و صورتگری دارد که آن را صورتگری کرده که از هر جهتی با آن متفاوت است. ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ (ذاریات: ۲۱)؛ «و در وجود خود شما (نیز آیاتی است)؛ آیا نمی بینید؟». (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳ ه. ش، ص ۵۲۱ و

صدوق، بی تا، ص ۲۸۹ و مجلسی، ۱۴۰۳. ق، ج ۳، ص ۴۹ و جزائری، ۱۴۱۷. ق، ج ۲، ص ۱۱۹)

هشام در اینجا، دو استدلال عقلی را با الهام گرفتن از اشاره قرآنی برای معرفت و شناخت آفریدگار عالم ترتیب داده است. وی در تبیین مؤلف بودن و مرکب بودن انسان، از این نکته بهره می گیرد که اعضاء ادراکی انسان، هریک ویژگی غیر از دیگری داشته و با هم متفاوت هستند و هر چیزی که از اجزاء متباین تشکیل شده باشد، مرکب و مؤلف است؛ پس انسان، مؤلف و مرکب است.

از طرفی، بر اساس حکم عقل، هر تألیف شده ای، تألیف کننده ای (مؤلفی) دارد؛ بنابراین انسان باید تألیف کننده ای داشته باشد که خود او، چنین احتیاجی نداشته باشد؛ وگرنه، مستلزم دور یا تسلسل، خواهد بود؛ زیرا اگر خود او هم نیازمند مؤلف باشد، مؤلف آن، یا همان است که آن را تألیف کرده است، که این، توقف شیء، بر نفس است و باطل؛ یا مؤلف آن، موجود دیگری است که آن هم، به نوبه ی خود، مؤلف دیگری نیاز دارد و این سلسله ی نیاز به مؤلف، پیوسته ادامه داشته و مستلزم تسلسل بوده که محال است؛ بنابراین، انسان باید تألیف کننده ای داشته باشد که خودش چنین نباشد. (ر. ک: باقلانی، ۱۴۱۴. ق، ص ۴۴) حاصل استدلال او به صورت منطقی چنین است:

انسان، مؤلف است؛ هر مؤلفی، دارای تألیف کننده ای است که خود مؤلف نیست؛ پس، انسان دارای تألیف کننده ای است که خود او، مؤلف نیست.

از آنجاکه هیچ یک از مقدمات، نقلی نیست، استدلال، نه نقلی است و نه عقلی - نقلی؛ بلکه عقلی محض است (هر چند که مقدمه ی اول کلی نیست)؛ زیرا مقدمه ی اول (صغری)

در این استدلال، تنها مثبت موضوع است و اصل و اساس استنتاج در آن، به حکم عقل باز می‌گردد؛ یعنی تا مؤلف بودن انسان معلوم شود، عقل بی‌درنگ حکم می‌کند که باید در نهایت تألیف کننده‌ای داشته باشد که خود، مؤلف نبوده و نیازمند تألیف کننده نباشد. چنین استدلالی، عقلی محسوب می‌شود. (ربانی گلپایگانی، ۱۴۲۰، ق، ص ۲۰)

استدلال دیگری که در کلام هشام به آن اشاره شده و به عنوان دلیل، بر شناخت آفریدگار عالم بکار رفته و نظیر استدلال به مؤلف بودن است، استدلال، به مصوّر بودن انسان است. از آنجا که به حکم عقل، هیچ صورتی بدون صورتگر پدید نمی‌آید، صورت انسانی هم باید در نهایت، به صورتگری ختم شود که خود او، چنین نباشد؛ یعنی، همانند آن استدلالی که در مؤلف و احتیاج آن به تألیف کننده گذشت، در اینجا نیز جاری است و در شناخت آفریدگار، بکار می‌آید؛ که صورت منطقی استدلال آن چنین است:

انسان موجود مصوّر است؛ هر موجود مصوّر دارای صورتگری است که آن را به این صورت پدید آورده است؛ پس، انسان، دارای صورتگری است که آن را به این صورت پدید آورده است.

لازم به ذکر است در اینجا نیز همچون استدلال پیشین، می‌بایست پدیدآورنده، ختم به جایی بشود که خود، نیازمند پدیدآورنده و مصوّر دیگری نباشد؛ وگرنه همان دور و تسلسل باطلی که در آنجا لازم می‌آید، در اینجا نیز، لازم خواهد آمد. (باقلانی، ۱۴۱۴، ق، ص ۴۴) هشام بن حکم با تعبیر «مخالفاً لها فی جمیع جهاتها»، به این نکته‌ی مهم اشاره کرده است. ۳ در این استدلال، هیچ مقدمه‌ی نقلی به کار نرفته است؛ پس، استدلال، عقلی محض است.

## ۲. توحید

شخصی نزد هشام بن حکم آمد و اظهار کرد من به دو آفریدگار برای عالم اعتقاد دارم که مقصودش این بود که هشام برای اثبات توحید که به آن اعتقاد دارد، استدلال و برهان اقامه کند.

هشام برای اثبات توحید و یگانگی آفریدگار عالم چنین وارد بحث شد و پرسید: آیا یکی از آن دو آفریدگار که به آن اعتقاد داری، بدون یاری گرفتن از دیگری می‌تواند خلق

کند؟ آن شخص پاسخ داد: بله می‌تواند. هشام گفت: پس چه امیدی داری از دو آفریدگار و حال آنکه یکی از آن دو همه چیز را خلق کند برای تو صحیح تر است؟ آن شخص درمانده شد از پاسخ و گفت: تا به حال کسی این چنین که تو با من تکلم نمودی، با من تکلم نکرده است. (ابن شهر آشوب، ۱۳۲۸. ش، ج ۱، ص ۱۳۰ و ابن قتیبة دینوری، بی تا، ج ۲، ص ۱۹۶ و شیخ عبدالله نعمة، ۱۴۰۵. ق، ص ۱۳۰)

این بیان هشام بن حکم را می‌توان صورتی ساده و جذاب از برهان تمانع دانست؛ که طرف مقابل را مجاب و مجذوب خود، کرد. (صفایی، ۱۳۵۹. ش، ص ۳۹)

توضیح و تقریر این برهان هشام نیازمند مقدماتی است که باید ذکر شود: الف) در آفریدگار عالم جهت امکانی نیست؛ یعنی هر چه که برای او ممکن باشد به امکان عام، برای او در حقیقت، واجب بوده است؛ بنابراین هر چه که قابلیت برای افاضه‌ی وجود داشته باشد، حتماً از ناحیه‌ی آفریدگار بر او افاضه‌ی وجود می‌شود؛ زیرا تام الفاعلیه و تام الإفاضه است.

ب) وجود معلول وابستگی خاص به علت خود داشته، بلکه عین وابستگی به علت خود است و حیثیت وجودیش، غیر از حیثیت وابستگی و انتساب به علتش نیست؛ بنابراین، تعدد انتساب به علت، مستلزم تعدد وجود معلول خواهد بود.

ج) ترجیح بدون مرجح محال است؛ کما این که ترجیح بلا مرجح را قبیح می‌دانند و به لحاظ حکمت آفریدگار محال می‌دانند (که در این مختصر مجال توضیح آن نیست). با توجه به این مقدمات، اگر دو یا چند آفریدگار داشته باشیم، آفرینش و خلق ممکنات انجام نمی‌شود؛ زیرا اگر شیئی ممکن بالذات باشد و قابلیت تام برای پذیرش وجود و پدید آمدن داشته باشد، بر اساس مقدمه‌ی اول، باید از سوی همه‌ی آفریدگاران بر او افاضه‌ی وجود بشود؛ چون فرض بر این است که همگی تام الفاعلیه هستند و آفریدگار به تمام معنا هستند. از سویی، بنا بر مقدمه‌ی دوم، افاضه‌ی وجود از سوی علل متعدد، مستلزم تعدد ممکن مذکور است و حال آنکه فرض شده است که یکی است؛ این، خلف فرض است. از سویی دیگر، انتساب آن به یکی از آفریدگاران نیز محال است؛ زیرا نسبت آن به آفریدگاران

یکسان است و مستلزم ترجیح بلا مرجح یا ترجیح بلا مرجح، خواهد بود که محال است (بنا بر مقدمه‌ی سوم).

بنابراین، فرض وجود چند آفریدگار، مستلزم امتناع پدید آمدن هر نوع موجود ممکن خواهد بود و این همان، بطلان عالم امکانی است. (طوسی، بی تا، ص ۶۱) هشام، با تعبیر «یکی همه چیز را خلق کرده باشد برای تو صحیح تر است»، به مشکلی که در فرض تعدد آفریدگار هست، اشاره می کند. مؤید این استدلال هشام، بیان امام صادق علیه السلام است؛ که در پاسخ کسی که از آن حضرت سؤال کرد، چه دلیلی بر یگانگی خداوند دارید؟ آن حضرت پاسخ داد: «اتصال التدبیر و تمام الصنع، كما قال عزوجل لَوْ كَانَتْ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا»؛ متصل بودن تدبیر و تمام بودن صنع چنانچه خداوند عزوجل فرموده: اگر در آسمان و زمین، جز «الله» خدایان دیگری بود، فاسد می شدند (و نظام جهان به هم می خورد).» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۲۲۹ وری شهری، ۱۴۱۶، ق، ص ۱۸۹۸) ۴

چنانکه ملاحظه می شود هیچ مقدمه نقلی در استدلال هشام بکار نرفته و بر اساس مقدمات عقلی یگانگی خداوند را اثبات نموده است؛ پس، استدلال، عقلی محض است.

### ۳. نبوت

مسئله نبوت در قرون اولیه اسلامی محل بحث و نزاع بین مسلمانان نبوده و فرقه های اسلامی همگی مسئله نبوت را قبول داشته اند؛ اگر اختلافی بوده تنها در جزئیات بوده، لذا در مورد نقل مباحث مربوط به نبوت، خیلی اهتمام به خرج نمی دادند و به همین جهت بحث های کلامی هشام بن حکم در این زمینه، به دست ما نرسیده است؛ هرچند از دیگر اصحاب، در این زمینه، بحث هایی موجود است و لازم است در مقالاتی نظیر این مقاله بحث شود.

### ۴. امامت

درباره مسئله امامت از جهات مختلف بحث شده است. شاید علت کثرت بحث در این مسئله، اختلاف شدید بین فرق اسلامی در امامت بوده است؛ بلکه می توان گفت، منشأ اختلاف و شکل گیری فرق اسلامی، اختلاف در مساله ی امامت بوده است. (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۲۷۲)

#### ۱.۴. ضرورت امامت

هشام بن حکم درباره ضرورت تعیین و نصب امام، در موارد متعددی بحث و مناظره داشته‌اند که چند مورد از اجتهادات او را ذکر می‌کنیم:

##### ۱.۱.۴. استدلال از راه غرض و حکمت

در مناظره‌ای که میان هشام بن حکم و عده‌ای از مخالفین امامیه در منزل یحیی بن خالد وزیرهارون الرشید برقرار شد، هشام درباره‌ی اثبات ضرورت امام، بحث خود را با پرسش از ضرار بن عمرو معتزلی آغاز کرد و پرسید:

آیا خداوند بندگان را به دینی واحد که بدون اختلاف باشد مکلف نموده به‌گونه‌ای که غیر از آن دین واحد را از آنان نپذیرد؟ ضرار پاسخ داد: بله چنین است. هشام پرسید: آیا دلیل و راهنمایی برای این دین قرار نداده و آن‌ها را مانند کسی که نابینا را بر خواندن کتاب و زمین‌گیر را بر جهاد مکلف گردانیده است، مکلف کرده است؟

ضرار مدتی ساکت ماند و سپس سر بلند کرد و گفت: به ناچار باید دلیل و راهنمایی باشد، لکن آن کسی که تواز او دفاع می‌کند (امام صادق علیه السلام) نیست. هشام خندید و گفت: قسمتی از توشیعه شد و به ناچار تن به حق دادی و میان ما و توهیچ اختلافی جز در تسمیه و نام امام نیست. (صدوق، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۳۶۴-۳۶۵)

هرچند این گفتگو به صورت جدلی شکل گرفته، لکن اصل این استدلال، برپایه‌ی بدیهیات عقلی بوده و استدلالی برهانی است که ضرورت و لزوم امامت را اثبات می‌کند. باطن این جدال احسن این است که ما انسان‌ها می‌دانیم خداوند در خلق انسان‌ها غرضی حکیمانه دارد که در سایه‌ی اعتقاد و عمل بر اساس یک دین واحد الهی، حاصل می‌شود. هم‌چنین می‌دانیم خداوند ما را مکلف نموده تا بر اساس آن دین واحد، عمل کرده و به آن معتقد باشیم. از طرفی می‌دانیم ما بندگان بدون امام و حجت خداوند، توانایی دسترسی به این دین واحد را نداریم؛ بنابراین اگر خداوند امام و حجت برای مردم قرار ندهد، آن‌ها را

مكلف به كاری نموده كه توان انجام آن را ندارند؛ درحالی‌كه چنین چیزی حكیمانه نبوده و قبیح است و خداوند منزّه است از این‌كه كار قبیح انجام دهد؛ بنابراین خداوند هیچ‌گاه بندگان را بدون حجت و دلیل رها نكرده است. حاصل آن‌كه:

۱. اگر خداوند برای بندگان كه آنان را به دین واحد مكلف نموده است، امام و دلیل برای شناختن آن دین واحد، قرار ندهد، آن‌ها را به كاری بیش از حد توانشان مكلف نموده است.

۲. اگر خداوند بندگان را به كاری بیش از حد توان آن‌ها مكلف نماید، كاری قبیح انجام داده است.

۳. لکن خداوند كار قبیح انجام نمی‌دهند.

۴. خداوند بندگان را به كاری بیش از حد توان آن‌ها مكلف نمی‌کند (از مقدمه ۲ و ۳)

۵. خداوند كه بندگان را به دین واحد مكلف نموده است، برای آن‌ها امام و دلیل برای شناخت آن دین واحد قرار داده است. (از مقدمه ۱ و ۴)

از آنجاکه این استدلال، مقدمه‌ی نقلی ندارد، عقلی خواهد بود.

#### ۲.۱.۴. استدلال به اضطرار از راه سبر و تقسیم منطقی

هشام بن حکم ضرورت امامت پس از نبی را به دلیل اضطرار و با روش سبر و تقسیم، در پاسخ به پرسش‌های ضرار، نیز اثبات می‌کند:

ضرار از هشام پرسید: امامت چگونه منعقد می‌شود؟ هشام گفت: همان‌گونه كه خداوند نبوت را منعقد می‌کند. ضرار پرسید: پس امام باید نبی باشد؟ هشام گفت: خیر. نبوت به دست اهل آسمان و امامت به دست اهل زمین است. عقد نبوت به ملائکه و عقد امامت به وسیله‌ی نبی صورت می‌گیرد و هر دو به امر خداوند است. ضرار پرسید: دلیل شما بر این مطلب چیست؟ هشام گفت: اضطرار. ضرار گفت: چه دلیلی بر اضطرار دارد؟

هشام گفت: مردم در این باره یکی از سه حال را دارند:

یا خداوند پس از پیامبر ﷺ تکلیف را از آن‌ها برداشته و به منزله‌ی بهائم شده‌اند؛



یا مردم استحاله شده و همگی علمایی در حد پیامبر شده‌اند و در امور دینی هیچ‌کس به دیگری نیازمند نبوده و مستغنی گشته‌اند و بدون هیچ اختلافی به حق اصابت می‌کنند.

ضرار اعتراف کرد که هیچ‌یک از این دو صورت صحیح نیست. هشام گفت: پس تنها این وجه سوم صحیح است که پیامبر شخص عالمی را که مصون از گناه و اشتباه بوده و مردم به او نیازمند و او بی‌نیاز از مردم است، پس از خود امام قرار داده است. (همان، ص ۳۶۵-۳۶۶)

این استدلال هشام برای اثبات ضرورت امام برپایه‌ی احتیاج مردم به امام پس از نبی استوار است؛ یعنی همان‌طور که مردم به نبی نیازمند هستند، پس از نبی هم به شخصی معصوم از گناه و اشتباه نیازمند هستند؛ تا حافظ دین بوده و از اختلاف در دین پیشگیری کند و حق را به مردم، نشان دهد. استدلال او به شکل منطقی چنین است:

۱. یا مردم پس از نبی به منزله‌ی بهائم درآمده و تکلیف از آنان برداشته شده است؛
  ۲. یا مردم استحاله شده و عالمانی در حد پیامبر گشته و بدون اختلاف به حق اصابت می‌کنند؛
  ۳. یا مردم به شخصی عالم که همانند نبی معصوم باشد، نیازمند هستند و پیامبر چنین شخصی را پس از خود امام مردم قرار داده است؛
  ۴. لکن مقدمه‌ی اول و دوم باطل است. (طبق اعتراف مخالفین و درواقع)
  ۵. پس مردم به شخص عالم و معصوم پس از نبی نیازمند بوده و پیامبر چنین شخصی را برای مردم به عنوان و امام پس از خود قرار داده است.
- این استدلال، عقلی است؛ چون همه‌ی مقدماتش عقلی است.

#### ۳.۱.۴. استدلال از راه اولویت

هشام بن حکم برای اثبات ضرورت امامت امام معصوم پس از پیامبر صلی الله علیه و آله با عمرو بن عبید معتزلی وارد بحث شد و پس از آنکه درباره‌ی حواس پنجگانه و کارکرد هر کدام از او اعتراف گرفت، پرسید: آیا خداوند به تو قلب داده؟ گفت:

بله. پرسید: با آنچه کار می‌کنی؟ گفت: با آن میان آنچه بر حواس ظاهری وارد می‌شود، تمییز می‌دهم. پرسید: مگر با وجود این حواس ظاهری از قلب بی‌نیاز نیستی، با این که همه‌ی حواس تو سالم هستند؟ گفت: وقتی جوارح در آنچه درک می‌کند، شک کند آنان را به قلب ارجاع می‌دهد تا شکش به یقین مبدل شود. باز پرسید: پس خداوند قلب را برای برطرف کردن شک و حیرت جوارح قرار داده است؟ عمرو گفت: بله هشام تأکید کرد: پس تا قلب نباشد جوارح به یقین نمی‌رسد؟ گفت: چنین است. آنگاه هشام گفت: ای ابا مروان آیا خداوند جوارح تو را نکرده و برای آن امامی قرار داده تا تشخیص‌های صحیح آن را تأیید و شک آن را برطرف کند ولی مردم را رها کرده و امامی برای آن‌ها قرار نداده است تا با مراجعه به او شک و حیرتشان را برطرف کنند؟ عمرو درمانده شد و پاسخی نداشت. در پایان نقل این مناظره به وسیله‌ی هشام، امام صادق علیه السلام لبخندی از روی رضایت بر لبان مبارکش نقش بست و از او پرسید: این را از کجا یاد گرفتی؟ گفت: چیزهایی از شما یاد گرفته بودم که کنار هم قرار دادم. آنگاه امام فرمود: این در صحف ابراهیم و موسی ثبت شده است.

(کلینی، ۱۳۶۳، ش، ۱، ص ۱۷۱ و صدوق، ۱۴۰۵، ق، ۱، ص ۲۰۹)

در این مناظره هر چند شیوه استدلال جدلی است، لکن مقدمات آن تنها مشهوری نیستند، بلکه واقعی هستند و در حقیقت استدلال اثبات ضرورت امام عقلی و برهانی است؛ یعنی به همان دلیل که بشر نیازمند پیامبر است و نبوت ضرورت دارد و بشر نمی‌تواند به تنهایی به یک قول واحد که قول حق باشد، دست پیدا کند، پس از پیامبر هم بشر نیازمند به کسی است که ادامه‌دهنده راه پیامبر بوده و شئون او را به جز دریافت وحی نداشته باشد؛ تا خداوند به وسیله او، حجت را بر بندگان تمام کند؛ بنابراین:

۱. اگر خداوند پس از پیامبر کسی را امام جامعه و جانشین او قرار ندهد، مردم دچار

اختلاف و تشتت شده و مرجعی برای رفع اختلاف نخواهند داشت.

۲. اگر مردم دچار اختلاف و تشتت شده و مرجعی برای رفع اختلاف نداشته باشند،

غرض خداوند نقض می‌شود.

۳. خداوند هرگز غرض خود را نقض نمی‌کند یا کاری را که ترک آن موجب نقض غرض است، ترک نمی‌کند؛ زیرا نقض غرض قبیح است و از خداوند که حکیم است، سر نمی‌زند.

۴. مردم مرجعی برای رفع اختلاف و تشتت دارند. (از مقدمه ۲ و ۳)

۵. خداوند پس از پیامبر کسی را امام جامعه و جانشین پیامبر قرار داده است. (از مقدمه ۱ و ۴)

این استدلال، عقلی است، چون هیچ‌یک از مقدمات آن، نقلی نیست.

#### ۲.۴.۲. اعلم بودن امام

##### ۱.۲.۴.۱. استدلال به امتناع نقض غرض

عبدالله بن اباضی در مناظره‌ای که میان هشام بن حکم و عده‌ای از مخالفین در منزل یحیی بن خالد، وزیر هارون الرشید برقرار شد، از هشام پرسید:

از کجا معلوم می‌شود که امام و حجت پس از پیامبر باید از دیگران اعلم باشد؟ هشام پاسخ داد: اگر اعلم نباشد هیچ اعتماد و اطمینانی نیست که شریعت الهی را دگرگون کند، در نتیجه کسی را که می‌بایست بر او حد جاری کند، دستش را قطع کند و کسی را که باید دستش را قطع کند، حد بر او جاری کند. آیه‌ی قرآن هم این مطلب را تصدیق می‌کند آنجا که می‌فرماید: ﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدَى﴾ (یونس: ۳۵)؛ «آیا کسی که هدایت به سوی حق می‌کند برای پیروی شایسته‌تر است، یا آن کس که خود هدایت نمی‌شود مگر هدایتش کنند؟ شما را چه می‌شود، چگونه داور می‌کنید؟!».

(صدوق، ۱۴۰۵. ق، ص ۳۶۷ و مجلسی، ۱۴۰۳. ق، ج ۲۵، ص ۱۴۳ و احمدی میانجی،

۱۴۱۶. ق، ج ۲، ص ۱۰۶ و طبرسی، ۱۴۱۵. ق، ج ۱، ص ۱۰۰ و ابن طاووس، ۱۴۱۳. ق، ص ۳۳۹

و مجلسی، ۱۴۰۳. ق، ج ۲۸، ص ۱۹۵)

حاصل کلام او این است: اگر کسی که نسبت به احکام و شریعت الهی و راه‌های اجرای آن در جامعه از دیگران اعلم است، امام باشد، بهتر از دیگران شریعت را حفظ و در جامعه

پیاده می‌کند و این شناخت او نسبت به شریعت، موجب فراهم شدن زمینه‌ی هدایت و سعادت مردم می‌شود؛ که غرض آفریدگار از خلق بشر نیز همین است. بر این اساس، اگر خداوند اعلم را امام قرار دهد، غرض الهی تأمین می‌شود و چنانچه غیر اعلم امام باشد، احکام و شریعت الهی منقلب شده و غرض او نقض می‌شود و این در حالی است که نقض غرض قبیح است و قبیح از خداوند حکیم، سر نمی‌زند؛ بنابراین خداوند کسی را که اعلم از دیگران است، امام و حجت بر مردم قرار می‌دهد؛ پس کسی امام است که از دیگران اعلم باشد. به عبارت دیگر:

۱. اگر خداوند اعلم را امام قرار ندهد، احکام و شریعت خداوند منقلب و غرض الهی، نقض می‌شود؛

۲. لکن نقض غرض قبیح است و از خداوند حکیم سر نمی‌زند؛

۳. خداوند اعلم را امام قرار می‌دهد.

#### ۳.۴. عصمت امام

عبدالله بن اباضی در مناظره‌ای که میان او و هشام بن حکم رخ داد، از او پرسید: به چه دلیل پنداشته‌ای که امام باید معصوم باشد؟ هشام پاسخ داد: اگر امام از عصمت برخوردار نباشد، هیچ تضمین و امنیتی نیست از این‌که همانند دیگران داخل در گناه و معصیت شود و نیازمند کسی باشد که حد بر او جاری کند همچنان که او بر دیگران حد جاری می‌کند. پس بین او و دیگران از این جهت که به او احتیاج دارند، تفاوتی نیست. اگر داخل در گناه باشد، اطمینان بر او نیست از این‌که حدود الهی را در حق خود و دوستان و نزدیکانش کتمان کند و خداوند چنین کسی را حجت خویش بر مردم قرار نمی‌دهد. قول خداوند این مطلب را تصدیق و تأیید می‌کند، آنجا که فرموده: «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره: ۱۲۴)؛ «خداوند به او فرمود: من تو را امام و رهبر مردم قرار دادم، ابراهیم عرض کرد: از دودمان من (نیز) امامانی قرار بده» خداوند فرمود: پیمان من به ستمکاران نمی‌رسد (و تنها آن دسته از

فرزندان تو که پاک و معصوم باشند شایسته این مقام اند» (صدوق، ۱۳۸۵. ق، ج ۱، ص ۲۰۳ و ۱۴۰۵. ق، ص ۳۶۷ و مجلسی، ۱۴۰۳. ق، ج ۲۵، ص ۱۴۴ و احمدی میانجی، ۱۴۱۶. ق، ج ۲، ص ۳۵۰)

در اینجا هشام برای اثبات لزوم عصمت امام، هم دلیل عقلی اقامه کرده و هم به دلیل نقلی تمسک جسته است:

#### ۱.۳.۴. استدلال به دلیل تسلسل

یک دلیل عقلی او این است که اگر امام معصوم نباشد، همانند دیگران داخل گناه و معصیت شود و نیاز باشد که کسی بر او حد جاری کند؛ از این جهت، وجهی برای تقدیم او بر دیگران وجود ندارد. این قسمت از کلام او، اشاره به دلیل تسلسل برای اثبات عصمت امام است؛ که صورت منطقی آن چنین است:

اگر امام معصوم نباشد، نیازمند به امام دیگر است و اگر این نیاز در امام بعدی هم باشد، مستلزم تسلسل در امام است؛

لکن تسلسل در امام باطل و محال است؛

پس امام باید معصوم باشد.

این استدلال، عقلی است؛ چون مقدمه نقلی ندارد.

#### ۲.۳.۴. استدلال به سلب وثوق و نقض غرض

علاوه بر این که در صورتی که امام معصوم نباشد، از این که به نفع خود و وابستگانش احکام الهی را کتمان کند، در امان نیست و معلوم است که خداوند چنین کسی را حجت خود قرار نمی دهد؛ زیرا غرض خداوند، فراهم نمودن زمینه‌ی هدایت و سعادت بشر است و با قرار دادن کسی که هیچ امنیتی نسبت به اعمال او نیست و موجب سلب وثوق مردم به دین الهی و شریعت آسمانی می شود، به عنوان امام مردم، این غرض نقض می شود. از سویی ما می دانیم خداوند غرض خویش را نقض نمی کند. به طور خلاصه:

۱. اگر خداوند امام معصوم نصب نکند، اعتماد مردم نسبت به او سلب شده و غرض

خداوند نقض می شود؛

۲. لکن خداوند هیچ‌گاه نقض غرض نمی‌کند؛

۳. خداوند امام معصوم نصب می‌کند.

این استدلال، عقلی است؛ چون مقدمه‌ی نقلی ندارد.

#### ۳.۳.۴. استدلال هشام به دلیل نقلی

دلیل دیگر هشام، آیه‌ای از قرآن است که امام صادق علیه السلام و دانشمندان شیعه نیز برای اثبات عصمت امام به آن تمسک جسته‌اند. براساس آیات قرآن، حضرت ابراهیم علیه السلام پس از آنکه امتحانات و ابتلائات سخت و دشواری را پشت سر گذاشت، از سوی خداوند به مقام امامت رسید و این پس از آن بود که به مقام نبوت رسیده بود. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۷۴) حضرت ابراهیم علیه السلام از خداوند تقاضا کرد، این مقام را در ذریه‌ی او نیز قرار دهد. از جانب خداوند به او وحی شد که عهد امامت، به ظالمان نمی‌رسد ﴿لَا يَتَّالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾. از طرفی می‌دانیم کسانی که حضرت ابراهیم علیه السلام برای آن‌ها مقام امامت را از درگاه احدیت تقاضا کرد، یا تمام عمر خود اهل گناه و معصیت بوده‌اند؛ یا آخر عمر، اهل گناه و معصیت بوده‌اند؛ یا تمامی عمر اهل گناه نبوده‌اند؛ یا تنها، آخر عمر اهل گناه و معصیت نبوده‌اند.

از شأن و جلالت حضرت ابراهیم علیه السلام به دور است که برای دسته‌ی اول و دوم طلب چنین مقامی بنماید. پس تقاضای آن حضرت باید برای دودسته‌ی اخیر بوده باشد و چون خداوند پاسخ می‌دهد که عهد امامت به ظالمان از این‌ها (که برای آن‌ها تقاضای امامت کردی) نمی‌رسد، عهد امامت فقط به آن‌هایی می‌رسد که همه‌ی عمر از گناه و معصیت به دور بوده و معصوم باشند. (همان) بنابراین، براساس آیات قرآن:

۱. هر کس اهل گناه باشد، ظالم است. ﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾؛ (بقره:

۲۲۹) «وهر کس از حدود و مرزهای الهی تجاوز کند، ستمگراست».

۲. هیچ ظالمی به مقام امامت نمی‌رسد؛

۳. هر کس اهل گناه باشد به مقام امامت نمی‌رسد.

مقدمات این استدلال، نقلی هستند؛ بنابراین، استدلال نقلی است. البته به نظر می‌رسد آیه‌ی شریفه تنها ظهور در معنای مورد نظر در استدلال دارد و صریح در آن نیست؛

زیرا حمل درخواست حضرت ابراهیم به خاطر شأن و منزلت وی، بردودسته از ذریه‌ی او، حمل بریک معنای عرفی است؛ بنابراین، آیه ظهور در معنای موردنظر در استدلال دارد. بر این اساس، می‌توان گفت که اصحاب ائمه علیهم السلام برای اثبات مسائل کلامی به ظواهر آیات استناد می‌کردند. اگر بتوان از این عمل آن‌ها که در زمان ظهور امام معصوم علیه السلام انجام شده، جواز این کار را از دیدگاه ائمه علیهم السلام به دست آوریم، می‌توانیم در اثبات مسائل کلامی به ظهورات آیات تمسک کنیم.

#### ۴.۴. اشجع بودن امام

در مناظره‌ای که میان هشام بن حکم و عبدالله بن اباضی رخ داد از هشام پرسید:  
 به چه دلیل می‌گویید امام باید اشجع الخلق باشد؟ هشام پاسخ داد: به خاطر این‌که امام قیم و پایگاه مردم در جنگ است که به او رجوع می‌کنند. اگر اشجع الناس نباشد فرار کرده و به غضب خداوند دچار می‌شود و حال آنکه ممکن نیست که امام به غضب الهی دچار شود، بنابراین امام باید اشجع الناس باشد و دلیل آن قول خداوند است که می‌فرماید: «إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحَفًا فَلَا تُلُوهُمُ الْأَدْبَارَ \* وَمَنْ يُؤَلِّهْمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرُهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّرًا إِلَىٰ فِتْنَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ». (انفال: ۱۵ و ۱۶)؛ «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! هنگامی که با انبوه کافران در میدان نبرد روبه‌رو شوید، به آن‌ها پشت نکنید (و فرار ننمایید)! و هر کس در آن هنگام به آن‌ها پشت کند - مگر آنکه هدفش کناره‌گیری از میدان برای حمله مجدد و یا به قصد پیوستن به گروهی (از مجاهدان) بوده باشد - (چنین کسی) به غضب خدا گرفتار خواهد شد؛ و جایگاه او جهنم و چه بد جایگاهی است!». (صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۰۳ و ۱۴۰۵، ق، ص ۳۶۷ و مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۵، ص ۱۴۴ و احمدی میانجی، ۱۴۱۶، ق، ج ۲، ص ۳۵۰)

حاصل کلام هشام این است که اگر امام شجاع‌ترین نباشد، ممکن است از صحنه‌ی جنگ فرار کند و به دشمن پشت کند و هر کس چنین کاری کند، دچار غضب خداوند

شده و جایگاه او جهنم خواهد بود؛ و حال آنکه امام، حجت خدا است و امکان ندارد مورد غضب خداوند قرار گیرد؛ بنابراین، امام باید اشجع الناس باشد. به صورت منطقی می‌توان نوشت:

۱. اگر امام اشجع الناس نباشد، ممکن است از صحنه‌ی جنگ فرار کند و مورد

غضب خداوند قرار گیرد؛ (مَنْ يُؤْلَهُمْ... فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ...)

۲. لکن ممکن نیست امام از صحنه‌ی جنگ فرار کند و مورد غضب خداوند قرار گیرد؛

۳. امام اشجع الناس است.

از آنجاکه در این استدلال، هم مقدمه‌ی نقلی و هم مقدمه‌ی عقلی بکار رفته، استدلال نقلی - عقلی خواهد بود. به نظر می‌رسد آیه‌ی شریفه، صریح در معنای مورد نظر است؛ زیرا «من»، صریح در عموم بوده و با توجه به آنچه از تحت عام خارج است، معلوم می‌شود آیه، در مقام بیان از این جهت هست.

#### ۴.۵. امامت امام صادق علیه السلام

به دستور امام صادق علیه السلام و در حضور آن حضرت، میان هشام بن حکم و مردی شامی، مناظره‌ای درباره‌ی امامت امام صادق علیه السلام صورت گرفت. هشام پرسید:

آیا خداوند درباره‌ی امور بندگان رئوف‌تر و نظرش نیکوتر است یا بندگان نسبت به خود؟ گفت: پروردگار به حال خلق از خودشان رئوف‌تر و رحیم‌تر است. هشام پرسید: چه رأفت و رحمتی برای خلق داشته و برای آن‌ها چه کار کرده؟ پاسخ داد: برای آنان حجت و دلیلی قرار داده تا دچار اختلاف و پراکندگی نشوند و اختلافات علمی آنان را برطرف و کج‌روی‌های آنان را اصلاح و فرائض الهی را برای آنان به ارمغان بیاورد. هشام پرسید: حجت خدا کیست؟ گفت: پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله. هشام گفت: و پس از پیامبر صلی الله علیه و آله؟ گفت: کتاب خدا و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله. هشام پرسید آیا کتاب و سنت رافع اختلافات هست و فایده‌ای دارد؟ گفت: بله. هشام پرسید: پس چرا شما این همه راه آمده‌ای تا بر سر مسائل اختلافی با ما بحث کنی؟ مرد شامی درمانده و ساکت شد. امام علیه السلام پرسید: چرا ساکت



شدی؟ گفت: جوابی ندارم مگر این که من هم این پرسش‌ها را در مقابل او مطرح کنم. امام فرمود: پیرس تا جواب بگیری. مرد شامی همان سؤال‌ها را از هشام پرسید و هشام همان پاسخ‌ها را مطرح کرد. تا رسید به اینجا که پرسید: حجت خدا در این زمان کیست؟ هشام گفت: این شخص حاضر (امام صادق علیه السلام) که از پدر و اجدادش به ما از اخبار آسمان‌ها و زمین خبر می‌دهد. مرد شامی پرسید: از کجا معلوم که او حجت خدا باشد؟ هشام گفت: از هر چه که به ذهنت می‌رسد از او سؤال کن. مرد شامی گفت: عذرم را قطع نمودی، پس باید سؤال کنم. در این هنگام امام صادق علیه السلام فرمود: می‌خواهی به تو بگویم که از شام تا اینجا چگونه آمدی؟ آنگاه امام جزئیات سفر او را به دقت بازگویی کرد و او تأیید می‌کرد و در نهایت به امامت امام صادق علیه السلام اعتراف کرد و ایمان آورد.

(کلینی، ۱۳۶۳، ش، ج ۱، ص ۱۷۲-۱۷۳ و طبرسی، ۱۴۱۵، ق، ج ۲، ص ۱۲۳)

در این مناظره، ضرورت امامت پس از پیامبری اثبات شده و براساس آن امامت امام صادق علیه السلام نیز استنباط شده است.

حاصل کلام او، در اثبات اصل امامت این است که به همان دلیل که ضرورت دارد خداوند برای آگاهی مردم از فرائض و تکالیف خویش و جلوگیری از کج روی‌ها و انحرافات آنان، پیامبر و فرستاده‌ای داشته باشد، تا حجت بر مردم تمام شود؛ به همین دلیل، باید پس از پیامبر جانشین و امامی باشد تا از اختلاف و تشتت مردم، جلوگیری کند و حجت خدا، بر مردم تمام شود. به عبارت دیگر:

۱. اگر خداوند امام و مرجعی برای رجوع مردم در شریعت الهی و فرائض دینی قرار

ندهد، حجت را بر مردم تمام نکرده است؛

۲. لکن محال است که خداوند حجت را بر مردم تمام نکرده باشد؛

۳. خداوند امام و مرجعی برای مردم قرار داده است.

در این استدلال، هیچ مقدمه‌ی نقلی به کار نرفته است؛ بنابراین، استدلال عقلی است.

پس اگر خداوند بعد از پیامبر برای مردم امام قرار داده باشد، باید راهی برای تشخیص

آن هم قرار دهد؛ وگرنه قرار دادن حجتی که راهی برای شناخت او نباشد، لغو خواهد بود.

راه شناخت امام و حجت خدا، یا معرفی پیامبر ﷺ، یا امام معصوم پیشین است؛ یا ارائه‌ی معجزه از سوی امام. بنابراین، بر امامت امام صادق علیه السلام چنین استدلال شده است:

۱. امام صادق علیه السلام بر امامت خویش معجزه ارائه کرده است؛
۲. هر کس بر امامت خویش معجزه ارائه کند، امام و حجت خدا، بر مردم است؛
۳. امام صادق علیه السلام امام و حجت خدا، بر مردم است.

در این استدلال، از مقدمه‌ی نقلی استفاده نشده است؛ پس استدلال، عقلی بوده است.

### نتیجه‌گیری

در بحث خداشناسی دو استدلال عقلی را از هشام بن حکم ذکر کردیم که در پاسخ به درخواست ملحدی که از او دلیل و استدلال بر اثبات وجود خداوند را طلبیده بود، اقامه کرد؛ که بررسی شد و در قالب استدلال منطقی تقریر گردید. در باره توحید، هشام تمسک به استدلالی عقلی نمود که در قرآن کریم هم به آن اشاره شده که معروف است به برهان تمناع و مقدمات لازم، جهت تشکیل استدلال و قالب منطقی که این برهان بر آن مبتنی است، بیان شد و توحید و یگانگی خداوند، به وسیله عقل و بدون کمک گرفتن از نقل اثبات شد و به این صورت، مهم‌ترین اصل از اصول اعتقادی استنباط شده است. در بحث ضرورت امام، سه دلیل از هشام بر ضرورت وجود امام، مورد بررسی و تحلیل قرار گرفت؛ یکی از راه حکمت الهی در مکلف نمودن انسان‌ها به دین واحد و دیگری، از راه اثبات اضطراب به وجود امام، با روش سب و تقسیم منطقی تقریر و مقدمات پنهان آن آشکار شد؛ تا صورت منطقی آن، نشان داده شود و دلیل سوم، دلیل اولویت وجود امام در جامعه برای رفع اختلاف و راهنمایی مردم، نسبت به وجود عقل برای راهنمایی و رفع شک از اعضا بدن انسان است. برای اثبات لزوم عصمت امام، هشام از دلیل عقلی و نقلی هر دو استفاده کرد. یک دلیل عقلی آن، در حقیقت، همان دلیل تسلسل و دیگری، دلیل وثوق است؛ که صورت منطقی آن تقریر شد و دلیل نقلی وی استناد به آیه مربوط به امامت حضرت ابراهیم علیه السلام بود؛ که مقدمات آن با توجه به بیانات تکمیلی برخی از مفسیرین، تقریر شد. در بحث لزوم اشجع بودن امام هم، به کمک نقل و عقل استدلالی عقلی - نقلی هشام

بررسی شد و مقدمات آن به صورت ساده و متناسب با قالب منطقی از کلام او برگرفته و تقریر شد و درنهایت، استدلال هشام برای اثبات امامت امام صادق علیه السلام بررسی شد؛ که ضرورت امامت از طریق ضرورت نبوت و براساس دلیل اتمام حجت، در قالب منطقی، بازنگاشته شد و با استفاده از دلیل تشخیص مصداق امام، امامت امام صادق علیه السلام را برای طرف مناظر خود اثبات کرد؛ که شکل منطقی استدلال او، تقریر شد. دستاورد این نوشته جواز اجتهاد اصحاب ائمه علیهم السلام در مسائل اعتقادی و در زمان حضور امامان معصوم علیهم السلام بوده که این خود، تکیه‌گاه و سندی است برای موجه بودن تلاش و کوشش طلاب و فضلاء در این زمینه و صرف عمر، در جهت رسیدن به این جایگاه.

درنهایت پیشنهاد می‌شود اجتهادات کلامی سایر اصحاب ائمه علیهم السلام نیز، در قالب مقالاتی بررسی و تحلیل شود؛ که علاوه بر حفظ تراث کلامی، تکمیلی بر موضوع مورد پژوهش در این مقاله خواهد بود.

## منابع

۱. قرآن کریم (ترجمه آیه الله مکارم شیرازی)
۲. نهج البلاغه
۳. ابن طاووس، علی، (۱۴۱۳ق)، الیقین فی اختصاص مولانا علی علیه السلام بامرة المومنین، موسسه دارالکتاب، چ اول، بیروت.
۴. ابن شهر آشوب، (۱۳۲۸ش)، متشابه القرآن، ج ۱، انتشارات بیدار، بی جا، بی جا.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، ج ۳، دارصادر، چ سوم، بیروت.
۶. احمدی میانجی، میرزا علی، (۱۴۱۶ق)، موافق الشیعه، مؤسسه نشر جامعه مدرسین قم، چ اول، قم.
۷. استرآبادی، محمد امین، (۱۴۲۴ق)، الفوائد المدینه، مؤسسه نشر جامعه مدرسین، چ اول، قم.
۸. امینی، عبدالحسین، (۱۳۹۷ق)، الغدیر، دارالکتاب العربی، چ چهارم، بیروت.
۹. باقلانی، ابوبکر، (۱۴۱۴ق)، تمهید الاوائل و تخلص الدلائل، موسسه الکتب الثقافیه، چ سوم، بیروت.
۱۰. تفتازانی، سعدالدین، (۱۴۰۱ق)، شرح المقاصد، دارالمعارف النعمانیه، چ اول، بیروت.
۱۱. تهنوی، محمد علی، (۱۹۹۶م)، موسوعه کشف اصطلاحات الفنون، مکتبه لبنان ناشرون، چ اول، بیروت.
۱۲. جزائری، سید نعمه الله، (۱۴۱۷ق)، نور البراهین، موسسه نشر اسلامی، جامعه مدرسین قم، چ اول، قم.
۱۳. جوهری، اسماعیل ابن حماد، (۱۴۰۷ق)، الصحاح تاج اللغة، دارالعلم للملایین، چ چهارم، بیروت.
۱۴. حسینی شیرازی، سید محمد، (۱۴۱۰ق)، القول السدید فی شرح التجرید، دارالایمان، چ اول، قم.
۱۵. حسینی لواسانی، سید حسن، (۱۴۲۵ق)، نور الافهام فی علم الکلام، موسسه نشر جامعه مدرسین قم، چ اول، قم.
۱۶. خویی، ابوالقاسم، (۱۳۹۵ق)، البیان فی تفسیر القرآن، دارالزهراء، چ چهارم، بیروت.
۱۷. دینوری، ابن قتیبه، (بی تا). عیون الاخبار، بی نا بی جا بی جا.

١٨. ربانی گلیپایگانی، علی، (١٣٨٢ش)، درآمدی بر علم کلام، دارالفکر، چ سوم، قم.
١٩. \_\_\_\_\_، (١٤٢٥ق)، تلخیص المحاضرات، موسسه امام صادق عليه السلام، چ سوم، قم.
٢٥. ری شهری، محمد، (١٤١٦ق)، میزان الحکمه، دارالحديث، چ اول، قم.
٢١. سبحانی، جعفر، (١٤٢٣ق)، الالهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، موسسه امام صادق عليه السلام، چ پنجم، قم.
٢٢. شریف مرتضی، (١٤١١ق)، الذخيرة في علم الکلام، موسسه نشر اسلامي، بی چا، قم.
٢٣. \_\_\_\_\_، (١٤٥٥ق)، رسائل الشریف المرتضی، دارالقرآن الکریم، چ اول، قم.
٢٤. شیخ عبدالله نعمه، (١٤٥٥ق)، هشام بن حکم، دارالفکر اللبني، چ دوم، بیروت.
٢٥. صدوق، محمد بن علی، (١٣٨٥ق)، علل الشرايع، منشورات مكتبة الحيدريه، بی چا، نجف.
٢٦. \_\_\_\_\_، (١٤٥٥ق)، کمال الدين و تمام النعمة، موسسه نشر جامع مدرسين، قم، بی چا.
٢٧. \_\_\_\_\_، (١٤٥٤ق)، عيون اخبار الرضا عليه السلام، موسسه علمي، چ اول، بیروت.
٢٨. \_\_\_\_\_، (بی تا)، التوحيد، جامعه مدرسين، قم.
٢٩. \_\_\_\_\_، (١٤١٤ق)، الاعتقادات، دارالمفيد، چ دوم، بیروت.
٣٥. طباطبایي، سيد محمد حسين، (١٤١٧ق) الميزان في تفسير القرآن، مكتبة نشر اسلامي، چ پنجم، قم.
٣١. طبرسي، احمد بن علی، (١٤١٥ق)، مجمع البيان في تفسير القرآن، موسسه اعلمي، چ اول بیروت.
٣٢. \_\_\_\_\_، (١٤١٥ق)، الاحتجاج، دارالنعمان، بی چا، بیروت.
٣٣. طوسی، محمد بن حسن، (١٤٥٩ق)، التبيان في تفسير القرآن، مكتب اعلام اسلامي، چ اول، بیروت.
٣٤. \_\_\_\_\_، (١٣٨٢ش)، تلخیص الشافي، انتشارات المحبين، چ اول، قم.
٣٥. طوسی، خواجه نصیرالدین، (١٤٥٥ق)، تلخیص المحصل، دارالاضواء، چ دوم، بیروت.
٣٦. \_\_\_\_\_، قوائد العقائد، (بی تا)، (با تعلیقات ربانی گلیپایگانی)، موسسه امام صادق عليه السلام، قم.
٣٧. علامه حلی، (١٣٨٢ش)، كشف المراد، موسسه امام صادق عليه السلام، چ دوم، قم.
٣٨. غروی اصفهانی، محمد حسین، (١٣٧٤ش)، نهاية الدرايه في شرح الكفاية، سيدالشهدا، چ اول، قم.

۳۹. فاضل مقداد سیوری، (۱۴۲۰ق)، *الانوار الجلالیه فی شرح الفصول النصیریہ*، مجمع البحوث الاسلامیه، چ اول، مشهد.
۴۰. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۴۰۴ق) *تفسیر قمی*، دارالکتاب، چ سوم، قم.
۴۱. کاشفی، محمدرضا، (۱۳۸۶ش)، *کلام شیعه*، ماهیت، مختصات، منابع، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چ دوم، قم.
۴۲. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۳ش)، *الکافی*، دارالکتاب الاسلامیه، چ پنجم، تهران.
۴۳. ۶۰. لاهیجی، عبدالرزاق، (۱۳۸۳ش)، *گوهر مراد*، نشر سایه، چ اول، تهران.
۴۴. \_\_\_\_\_، (بی تا)، *شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*، انتشارات مهدوی، بی جا، اصفهان.
۴۵. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، *بحارالانوار*، داراحیاء التراث العربی، چ دوم، بیروت.
۴۶. مظفر، محمدحسین، (۱۴۲۲ق)، *دلائل الصدق*، موسسه آل البيت، چ اول، قم.
۴۷. مفید، محمد بن نعمان، (۱۴۱۴ق)، *الاختصاص*، دارالمفید، چ دوم، بیروت.
۴۸. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۴ق)، *اوائیل المقالات فی المذاهب و المختارات*، دارالمفید، چ دوم، بیروت.
۴۹. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۴ق)، *الفصول المختاره*، دارالمفید، چ دوم، بیروت.
۵۰. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۴ق)، *تصحیح اعتقادات الامامیه*، دارالمفید، چ دوم، بیروت.
۵۱. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۴ق)، *الأملی*، دارالمفید للباعة والنشر، چ دوم، بیروت.
۵۲. صفایی، سید احمد، (۱۳۵۹ش)، *هشام بن حکم مدافع حریم ولایت*، نشر آفاق، چ دوم، بی جا.
۵۳. جزایری، سید نعمه الله، (۱۴۱۷ق)، *نورالبراهین*، موسسه نشر جامعه مدرسین قم، چ اول، قم.
۵۴. سخنرانی مقام معظم رهبری در جمع طلاب و فضلاء و اساتید حوزوی در تاریخ ۸۹/۷/۲۹ در قم.

## ارجاعات

۱. (البته گاهی قضیه‌ی بدیهی به خاطر تبیین لمیت آن، یا به خاطر تنبیهی که خفاء آن را برمی‌دارد، از مسائل علم شمرده می‌شود و از این جهت که لمیت آن روشن می‌شود، نظری به حساب می‌آید؛ بنابراین، قضایایی نظیر «خدا موجود است»، «خدا دانا است»، «پیامبر معصوم است»، از مسائل کلامی خواهد بود. (ر.ک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۲. ش، ص ۱۰۱)
۲. البته برخی متکلمان اسلامی مسائلی را که در علوم دیگر تبیین و مبرهن شده است، از مبادی علم کلام به شمار آورده و از مسائل علم کلام ندانسته‌اند. (ر.ک: تفتازانی، سعد الدین، شرح المقاصد، ج ۱، ص ۱۷۴)
۳. نظیر این تعبیر، از سوی متکلمان شیعه در عصر غیبت، هم بکار رفته است. (ر.ک: شیخ طوسی، ۱۴۰۹. ق، ج ۲، ص ۵۵ و ج ۸، ص ۲۴۱ و طبرسی، ۱۴۱۵. ق، ج ۱، ص ۴۵۸)
۴. علامه طباطبایی آیه شریفه را برهان بر توحید در تدبیر دانسته‌اند؛ زیرا به نظری، ملحدین وحدانیت در ذات را قبول داشته‌اند؛ حتی توحید در خالقیت را هم معترف بوده‌اند؛ لکن توحید در تدبیر عالم را قبول نداشته و اعتقاد داشتند، عالم مدبران متعددی دارد. (طباطبائی، ۱۴۱۷. ق، ج ۱۴، ص ۲۶۷-۲۶۶)



## حقیقت زبان دین از منظر اندیشمندان اسلامی و غربی

سید محمدعلی داعی نژاد<sup>۱</sup>

محبوبه رنجبرکی<sup>۲</sup>

### چکیده

مسئله چگونگی رابطه‌ی علم تجربی و دین، مهم‌ترین بحث از مباحث فلسفه دین و از نظر تاریخی، سرآغاز مسائل جدید کلامی است. با توجه به دیدگاه‌های متفاوت اندیشمندان فلسفه دین، علاوه بر رابطه سازگاری و تعارض، دیدگاه سومی نیز تحت عنوان تمایز میان علم و دین مطرح شده است. مسئله تمایز میان علم و دین، علاوه بر روش، غایت و موضوع آن دو، از جهت زبان نیز مورد توجه و نیز تضارب آراء صاحب نظران حوزه فلسفه دین واقع شده است. مقصود از تمایز زبانی علم و دین، آن است که زبانی که علم و دین برای بیان مسائل خود به کار می‌برند، باهم متفاوت است؛ زبان دین، انشایی و حکمی و احساسی است؛ اما زبان علم، زبان توصیفی است. آنچه در این مقاله مورد پژوهش قرار می‌گیرد، تبیین حقیقت زبان دین خواهد بود که با رویکرد توصیفی - انتقادی بر اساس آراء اندیشمندان اسلامی و غربی مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. شایان ذکر است منظور از دین، مجموعه‌ای از اعتقادات و احکام و اخلاقیات است که منشأ آن به ماورای طبیعت برمی‌گردد و به دنبال آن اعتقادات و معارف، احکام و دستوراتی از طرف خدا صادر شده است و منطبق با آن اعتقادات وضع شده است. کلیدواژه‌ها: نظریه تمایز، دین، علم، زبان علم، زبان دین، مکتب پوزیتیویسم منطقی، فلسفه تحلیل زبانی، هرمنوتیک.

۱. عضو هیأت علمی جامعه المصطفی ص العالمیه.

۲. فارغ التحصیل سطح ۳ جامعه الزهراء ع.



## مقدمه

بعد از قرون وسطی و با شروع دوران رنسانس در اروپا و پیشرفت علوم تجربی و دست یافتن دانشمندان علوم تجربی به کشفیات جدید که مورد تأیید کلیسا نبود، نزاع بین کلیسا و دانشمندان علوم تجربی آغاز گردید. این نزاع به دلایلی تشدید گردید؛ از جمله اینکه کشیشان با پیشرفت‌های علوم تجربی آشنایی نداشتند، اهداف اصلی دین را نمی‌شناختند و حتی برخی از کشیشان بر متون مقدس تعصب باطل داشتند؛ به عبارت دیگر، تنها به نص اکتفا کرده و از تأویل متن گریزان بودند و فهم کتاب مقدس را منحصر به کلیسا می‌دانستند. همچنین اصول فلسفه‌ی ارسطو را از اعتقادات دینی می‌شمردند و یا برخی از نظریات علمی مانند نظریه‌ی زمین محوری بطلمیوس را به عنوان بخشی از دین دانسته و آن را قطعی می‌دانستند. سرکوب علم و تحقیق تجربی از سوی کلیسا در قرون وسطی، باعث شد که در قرن‌های بعد به کلیسا به طور بی سابقه بی‌اعتنایی صورت بگیرد، به طوری که در قرن هجدهم، کانت مسئله جدایی علم تجربی و دین را طرح نمود. در قرن نوزدهم، نظریه تکامل انواع داروین، سبب تسریع روند جدایی دین و علم تجربی شد. در نیمه نخست قرن بیستم نیز، با اوج‌گیری فعالیت‌های طرفداران پوزیتیویسم منطقی که بر اساس اصل تحقیق‌پذیری، تنها گزاره‌هایی را معنادار می‌دانستند که قابل تحقیق حسی باشد، بیش از اندازه به علم تجربی اعتبار و ارزش داده شد و گزاره‌های دینی و فلسفی را بی‌معنا دانستند. اما پوزیتیویسم منطقی دارای اشکالات متعددی بود که در نتیجه، جریان دیگری به نام فلسفه تحلیل زبانی شکل گرفت که برای معنادار بودن هر گزاره، به کارکرد آن توجه می‌کرد. این جریان نیز، مانند پوزیتیویسم منطقی برای زبان دین نقش معرفتی قائل نبود. در حقیقت، این دو جریان، باعث شکل‌گیری نظریه‌ی تمایز علم و دین از جهت زبان شدند. منظور از تمایز زبانی علم و دین آن است که زبان دین، زبانی انشایی، حکمی و احساسی و عاطفی است، در نتیجه دارای نقش معرفت‌بخش نیست؛ اما زبان علم، زبانی توصیفی و واقعی است که دارای نقش معرفت‌بخش است. هدف از این مقاله، بیان حقیقت زبان دین بر اساس دیدگاه‌های صاحب‌نظران اسلامی و غربی است که در ادامه به آن می‌پردازیم.

## ۱. حقیقت زبان دین از منظر اندیشمندان غربی

### ۱.۱. دلایل توجه به زبان دین در غرب

فیلسوفان غربی به دو دلیل عمده، مسئله زبان دینی را مورد توجه قرار داده‌اند:

**دلیل اول**، اینکه آن‌ها به معنا علاقه‌مندند و لذا می‌خواهند بدانند که الفاظ راجع به خداوند، چگونه افاده‌ی معنا می‌کنند؟ مثلاً در سنت یهودی، مسیحی با زبانی عرفی درباره‌ی خداوند سخن می‌گویند.<sup>۱</sup> (پترسون، ۱۳۹۸، ش، ص ۲۵۴)

**دلیل دوم**، علاقه‌ی شدیدی است که آن‌ها به تحلیل و ارزیابی اعتقادات دارند؛ زیرا اعتقادات در قالب قضایا و یا گزاره‌ها بیان می‌شوند. درک زبانی که محمل بیان اعتقادات دینی است، برای درک همه‌جانبه‌ی خود آن اعتقادات، ضرورت دارد و مقدمه‌ی پژوهش‌های فلسفی بعدی است. (همان، ص ۲۵۵)

با توجه به این دلایل در ادامه به تشریح دو نظریه مطرح در این باره می‌پردازیم:

### ۱.۲. نظریه‌ی تحقیق‌پذیری (پوزیتیویسم منطقی)

در ادامه‌ی تعارضاتی که بین دین و علم تجربی رخ داد، برخی از فلاسفه و فیزیکدانان در سال‌های دهه ۱۹۲۰ میلادی گروهی به نام حلقه‌ی وین را تشکیل دادند. (گلشنی، ۱۳۷۴، ش، ص ۳۱۵-۳۱۶) پوزیتیویسم منطقی نامی است که در سال ۱۹۳۱ بر مجموعه‌ای از افکار این گروه نهاده شده است. ایشان خود را دنباله‌روی اصالت تجربه می‌دانستند.

#### ۱.۲.۱. نظریه‌ی تحقیق‌پذیری حسی (پوزیتیویسم منطقی)

ظهور انقلاب علمی فلسفه‌ی پوزیتیویسم را می‌توان با ظهور اندیشه‌های جان لاک<sup>۲</sup> و هیوم<sup>۳</sup> مرتبط دانست. جان لاک، جریان تجربه‌گرایی را در غرب در قرن ۱۷ بنیان نهاد و معتقد بود که ذهن انسان در ابتدا خالی از هر تصور فطری است و همه تصورات ذهنی، به تدریج، تحت تأثیر حواس بیرونی و باطنی، در انسان شکل می‌گیرند. (ربانی، ۱۳۹۴، ش، ص ۴۶) بعد از او، اندیشه‌های دیوید هیوم ظهور کرد. او فردی مطلقاً حس‌گرا بود؛ که همه مشاهدات علمی را قابل بررسی از طریق حواس پنج‌گانه می‌دید. وی تنها نظریاتی در علوم تجربی را قابل پذیرش می‌دانست که دارای سرمنشأ قابل احساس باشند. او هر تصور و

مفهومی که ناشی از حواس نبود را بی معنی می دانست. (همان، ص ۵۶) آگوست کنت<sup>۴</sup> از دیگر اندیشمندان حوزه علوم انسانی می باشد که قائل به نگاه تجربه‌گرا هستند؛ وی در توضیح مکتب خود سه مرحله ربانی، فلسفی و تحصّلی را برای شناخت مطرح کرد. در ابتدا انسان علت همه‌ی پدیده‌ها را خدا می دانست، سپس به دنبال علت عقلی پدیده‌ها بود و در مرحله سوم نگاه تحصّلی یا پوزیتیو به پدیده‌ها دارد. در این مرحله، برای هر پدیده، یک توضیح علمی مبتنی بر مشاهده، آزمایش و مقایسه علمی وجود دارد. امروزه مردم در تلاش برای ایجاد روابط علت و معلولی هستند. از نظر کنت، اثبات‌گرایی راهی بسیار برای نگرستن جهان است؛ همچنین تأکید بر مشاهده و دسته‌بندی داده‌ها و حقایق است. به دید کنت، این بالاترین و تکامل یافته‌ترین رفتار است.

اما کنت از این واقعیت نیز آگاه بود که مراحل سه‌گانه اندیشه، ممکن است هم‌زمان در یک جامعه و حتی در ذهن یک نفر وجود داشته باشد (یعنی فرد، در بعضی موضوعات، در مرحله‌ی علمی و در موضوعات دیگر، در مرحله‌های ربانی و یا فلسفی مانده باشد). و ممکن است همیشه این مراحل پی‌درپی نباشند. به این ترتیب، اندیشه پوزیتیویسم بنیاد نهاده شد.

پوزیتیویسم را در تعریف مشابه می‌توان مکتبی در منطق و معرفت‌شناسی دانست. صاحبان این جریان فکری، اعتقاد داشتند که باید تأثیرات حسی را نقطه شروعی برای روش‌شناسی علمی پذیرفت و به کمک منطق استقرایی و آزمایش تجربی رابطه پدیده‌ها را کشف کرد. (همان، ص ۱۴۷-۱۴۸)

بعد از کنت، در دهه‌های نخست قرن بیستم گروهی از فیلسوفان هرپنج‌شنبه در کافه‌ای قدیمی در شهر وین جمع می‌شدند و در خصوص فلسفه علم بحث می‌کردند. این جمع به شدت تحت تأثیر ارنست ماخ<sup>۵</sup> بودند. شاید بتوان ماخ را پدر فلسفه پوزیتیویستی نوین برشمرد. او به نحوی ادامه‌دهنده راه لاک و هیوم در مکتب اصالت تجربه بود. نگاه پوزیتیویستی این فیزیکدان به میزانی بود که اعتقاد داشت تنها باید در ادبیات علمی از واژگانی استفاده شود که صرفاً به صورت تجربی قابل مشاهده باشند و لذا نمی‌توان در نظریه‌های علمی، واژگانی همچون «میدان الکتریکی» را به کار برد. از نگاه وی اساساً

مقوله‌ای مانند متافیزیک فاقد مفهوم است؛ چراکه قابل استنتاج مشاهداتی نیست. فیلیپ فرانک (فیزیکدان)، هانس هان (ریاضیدان)، رودلف کارناب (فیلسوف)، اتونویرات (اقتصاددان) و موریتس شلیک (فیلسوف علم) و چندین نفر دیگر از دانشمندان و دانش‌آموختگان اتریشی، از اعضای اولیه حلقه وین بودند و پس از آنکه زندگی در اتریش با روی کار آمدن حزب فاشیسم دشوار شد و بعد از آنکه یکی از دانشجویان با شلیک او را به قتل رساند، اعضای این حلقه به انگلیس و آمریکا رفتند و آخرین موج پوزیتیویسم را در جهان گسترش دادند.

### ۱.۲.۲. تبیین اصل تحقیق پذیری در معنا

طرفداران جریان اثبات‌گرایی، برای اثبات ادعای خود درباره‌ی تمایز علم و دین از جهت زبان، اصل تحقیق‌پذیری در معنا را مطرح کردند. مطابق این اصل، یک گزاره تنها زمانی دارای معناست که بتوان آن را مورد تحقیق حسی قرار داد. در نتیجه، گزاره‌های متافیزیکی و دینی و اخلاقی از نظر ایشان فاقد معنا و غیرحقیقی به شمار می‌رود. فرق آن‌ها با تجربه‌گرایان در همین امر است؛ چراکه تجربه‌گرایان تحقیق‌پذیری حسی را ملاک صدق قضایا می‌گیرند نه ملاک معنا داشتن. تجربه‌گرایان صدق گزاره‌های دینی را نمی‌پذیرند اما آن‌ها را دارای معنا می‌دانند. البته پوزیتیویست‌ها تعریف‌های صوری (انسان حیوان ناطق است.) و همان‌گویی‌ها (انسان انسان است.) و قراردادهای زبانی (یک مثلث سه ضلع دارد.) را از اصل تحقیق‌پذیری مستثنا کردند. (ربانی، ۱۳۹۲، ش، ص ۱۱۸-۱۷۱)

مشخص‌ترین و مهم‌ترین مدعای پوزیتیویست‌ها این است که یک گزاره معنای محصل<sup>۶</sup> داشته باشد. در این صورت، احتمال صدق و کذب برای آن گزاره یا قضیه ثابت است. پوزیتیویست‌ها وقتی می‌گویند گزاره‌های دینی فاقد معناست؛ یعنی این گزاره‌ها فاقد معنای محصل یا معرفت بخش است. احکام اخلاقی و متافیزیک، یک فحوای عاطفی در بردارند. گزاره‌هایی مانند «خدا عالم هست.» قصد افاده‌ی خبر یا اطلاعی درباره‌ی ذات یا صفات خدا ندارد، فقط علم می‌تواند این نوع آگاهی را به بشر بدهد. (خرمشاهی، ۱۳۸۳، ش، ص ۱۲)

بعضی از جملات عاطفی هستند؛ یعنی بیان حال می‌کنند، مانند اینکه بگوییم «چه

هوای لطیفی!» یا «لطفاً در را ببندید.» یا سؤالی مانند «فلان خیابان کجاست؟» که در اصطلاح جملات انشایی می‌باشند. این جملات با اینکه تجربه ناپذیرند، اما دارای معنا می‌باشند؛ ولی معنای معرفت بخش اخباری ندارند که بتوان احتمال صدق و کذب آن‌ها را داد؛ اما برخی گزاره‌ها مانند «حقیقت مطلق همانا خیر مطلق است.» در نظر معتقدین به پوزیتیویسم، معنای مستقیم معرفت بخش ندارد. (همان، ص ۲۵)

بر اساس این نظریه، پوزیتیویست‌ها بسیاری از احکام و قضایای متافیزیک، اخلاق و الهیات را نه صادق می‌دانند و نه کاذب، بلکه شبیه قضیه‌ی تهی از هر دلالت معرفت بخشی می‌دانند. این قضایا هیچ حکمی ندارند و فاقد محتوای واقعی می‌باشند؛ یعنی صرفاً بیان ترجیحات و ذوق و سلیقه‌ی شخصی و احساسات ذهنی هستند. این‌ها مانند خنده، نقش بیانی دارند نه نقش ارجاعی و فاقد مابه‌ازای خارجی هستند. گزاره‌ی اخلاقی مانند «قتل بد است.»، صرفاً بیانگر سلیقه‌ی فردی است؛ مانند «من از اسفناج بدم می‌آید.» یا دستورات اخلاقی برای واداشتن یا بازداشتن کسی به کاری یا چیزی هستند. (باربور، ۱۳۹۷. ش، ص ۲۸۰)

رودلف کارناب ۷ به‌عنوان یکی از قائلین به تحقیق‌پذیری، سه نوع قضیه را برای ارائه معنای محصل مطرح می‌کند:

**نوع اول** گزاره‌های مشاهدتی که به تجربه و حس تکیه دارد.

**نوع دوم** گزاره‌های تحلیلی یا همان‌گویانه که ضرورت یا بداهت منطقی دارد.

**نوع سوم** گزاره‌هایی است که تنها دارای ساختمان نحوی درست است و ساختمان منطقی آن‌ها دارای خلل است.

این‌ها شبه گزاره‌اند که نه صادق است نه کاذب. بلکه مهمل و بی‌معنا می‌باشند.

(خرم‌شاهی، ۱۳۸۳. ش، ص ۳۵)

از نظر او جملات معنی‌دار به دو نوع تقسیم می‌شوند:

**اول** آنکه فقط از نظر صورت صادق‌اند یا همان‌گویی هستند که همان قضایای تحلیلی<sup>۸</sup> می‌باشند؛ یعنی چیزی درباره‌ی واقعیت یا حقیقت به ما نمی‌گویند. فرمول‌های ریاضی و منطقی از این گونه‌اند.

دوم قضایایی تجربی می‌باشند که متعلق به حوزه‌ی علم تجربی می‌باشند. اگر گزاره‌ای خارج از حوزه‌ی این مقولات باشد، خودبه‌خود بی‌معنی است. از آنجا که متافیزیک، احکام تحلیلی صادر نمی‌کند و در حوزه‌ی علوم تجربی هم نمی‌گنجد، ناچار کلماتی به کار می‌برد که هیچ معیاری برای اطلاق ندارد و لذا تهی از معنی است. منظور از متافیزیک هر معرفت ادعایی است که از اندیشیدن ناب یا شهود محض حاصل می‌شود، یعنی با روش عقلی یا روش شهودی به دست می‌آید و چنین می‌نمایاند که می‌خواهد به دانشی فراتر از تجربه دست یابد. علاوه بر این، معرفت آنچه مربوط به فلسفه‌ی هنجارها یا فلسفه‌ی ارزش‌ها بر مبنای هر نظام اخلاقی است را نیز شامل می‌شود و آن را بی‌معنی محسوب می‌کند. به عبارتی بر اساس این دیدگاه، گزاره‌های اخلاقی و ارزشی نیز فاقد معنا است. (همان، ص ۴۶-۴۷) و نتیجه آن طرد بسیاری از علوم از دایره معارف بشری است. کارناپ معتقد است که انسان نیاز دارد که برای رهیافت خود نسبت به زندگی و واکنش عاطفی و ارادی خود نسبت به محیط زیست یا جامعه یا به وظایفی که خود را وقف آن می‌سازد و یا برای هر آنچه ناخودآگاه می‌کند و می‌گوید، یک راه بیانی بیابد. او معتقد است این راه بیان می‌تواند هنر باشد، اما متافیزیک نیست. در نظر او اگر این بیان از طریق متافیزیک رخ دهد، چنین وانمود می‌شود که در واقع چیزی وجود ندارد. در واقع متافیزیسین با این بیان خود، چیز محصلی نگفته است؛ چراکه او زبان را به عنوان وسیله‌ی بیان انتخاب می‌کند و جملات خبری را به عنوان شیوه‌ی بیان به کار برده است. از نظر او متافیزیک جانشین نارسایی برای هنر است و مؤید آن رافی‌المثل نیچه<sup>۹</sup> می‌داند که بخش عمده‌ای از کارهایش تجربی است؛ زیرا او به تحلیل‌های تاریخی پدیده‌های خاص هنری یا تحلیل روانشناختی - تاریخی از خلق و خواها می‌پردازد و با آن، آنچه را در ضمیرش پنهان است، بیان می‌کند؛ در حالی که دیگران در این موارد، به اخلاق یا متافیزیک پناه می‌برند. (همان، ص ۵۱-۵۳)

آیر<sup>۱۰</sup> یکی دیگر از پوزیتیویست‌های منطقی درباره‌ی حذف مابعدالطبیعه مدعی است که سخنان فیلسوف مابعدالطبیعی از این لحاظ که فاقد مضمون واقعی است، مهمل است و علاوه بر آن قضایای ماورای طبیعت همچون «خدا وجود دارد»، حتی جزو قضایای

پیشینی هم محسوب نمی‌شوند. منظور از قضایای پیشینی، قضایایی هستند که مانند قضایای ریاضی و منطق مابیه ازای خارجی ندارند اما در پرتو توافقی که در باب نحوه‌ی کاربرد کلمات و علائم آن‌ها وجود دارد، صدق دارند؛ و صرفاً به ربط تصورات محض می‌پردازند. دلیل آیر بر این ادعا این است که قضایای پیشینی از این جهت قطعی و یقینی هستند که معلوم متکرر یا قضیه‌ی همان‌گویی می‌باشند؛ اما قضیه‌ی مابعدالطبیعی نه معلومات متکرر است و نه قضیه تجربی. (همان، ص ۷۱-۷۳)

جان لاک به عنوان پدر تجربه‌گرایی جدید، نیز معتقد است قضایا سه دسته‌اند: موافق عقل، مخالف عقل، فراتراز عقل.

طبق نظر لاک گزاره‌ی «وجود یک خدا» موافق عقل و گزاره‌ی «وجود بیش از یک خدا» مخالف عقل و گزاره‌ی «وجود قیامت فراتراز عقل» است. گزاره‌ی فراتراز عقل را به دو معنی می‌توان گرفت: آنچه فراتراز احتمال است؛ آنچه فراتراز قطع و یقین است. همچنین گزاره‌ی مخالف عقل را نیز به این دو معنی می‌توان گرفت. شکاکان و لادری‌گرایان گزاره‌ی «وجود خدا» را گزاره‌ای فراتراز عقل می‌دانند، اما اثبات‌گرایان این را، گزاره مهمل می‌دانند. آیر می‌گوید:

«نظر ما درباره‌ی اخبار دینی با نظر ملحدان و لادریون و شکاکان فرق دارد؛ زیرا منکران مدعی‌اند وجود خدا امر ممکن است که دلیلی له یا علیه اعتقاد به آن نیست و ملحدان معتقدند که لااقل محتمل است که خدایی نیست؛ ولی نظر ما این است که هرگونه نظری در این باره مهمل و بی‌معنی است.» (همان، ص ۸۳-۸۴)

### ۱.۳. نقد نظریه‌ی تحقیق‌پذیری زبان دین

با توجه به تبیین نظریات طرفداران نظریه‌ی تحقیق‌پذیری زبان، نقدهایی بر این جریان وارد است:

۱. بدون دلیل بودن اصل تحقیق‌پذیری در معنا

۲. اصل تحقیق‌پذیری در معنا یک گزاره‌ی کلی است و قابل اثبات نیست.

زیرا طبق نظر اثبات‌گرایان، گزاره‌های کلی علمی بی‌معنا محسوب می‌شوند، چراکه کلی بودن، اعم از اینکه از طریق استدلال قیاسی یا استقرایی به دست آمده باشد، قابل تجربه‌ی حسی نیست.

۳. اصل تحقیق پذیری در معنا، خود بی‌معناست؛ زیرا طبق نظر اثبات‌گرایان، گزاره برای معنادار بودن، یا باید قضیه‌ی تحلیلی باشد که در این صورت علم و اطلاع تازه‌ای به دست نمی‌دهد چراکه محمول در موضوع مندرج است؛ یا باید یک قضیه‌ی قابل تجربه‌ی حسی باشد؛ در این صورت خود قضیه‌ای محتمل و ممکن است و یقینی و قطعی نیست، زیرا تجربه، مفید ظن است و افاده‌ی علم ضروری نمی‌کند. (همان، ص ۳۱)

۴. بین معنی داشتن جمله و صادق بودن آن تفاوت وجود دارد. برای معنی داشتن یک جمله، رعایت قواعد دستور زبانی لازم و کافی است. پس جمله‌ای می‌تواند از نظر نحوی صحیح باشد، اما از لحاظ منطقی می‌تواند کاذب باشد. پس جملاتی که معنی ندارند، به مرحله‌ی صدق و کذب نمی‌رسند. معنی داشتن یا نداشتن امری منطقی و زبانی است و مستقل از صادق و کاذب بودن است که امری تجربی است. به همین دلیل جملات معنی‌دار نیز صادق یا کاذب اند. جمله‌ی معنی‌داری که نه صادق و نه کاذب باشد در ذهن بشر نقش نمی‌بندد. با توجه به مقدمات بالا، آنچه پوزیتیویست‌ها آن را مهمل می‌شمارند یا فاقد معنی است یا کاذب است. (خرمشاهی، ۱۳۸۳، ش، ص ۷۵)

۵. این ادعا برای لوث کردن این امر و طفره رفتن از رویارویی منطقی با آن است. بحث از وجود خدا یا عدم وجود خدا بحثی تاریخی است. گزاره‌ی وجود خدا همواره خودش و معنایش بحث برانگیز بوده، نه بی‌معنایی آن. چنانکه ادعای بی‌منطق پوزیتیویست‌های منطقی است. معنی داشتن «خدا هست». از همین امر ساده برمی‌آید که تمام آتئیست‌ها یا منکران وجود خدا، بر آن ردیه نوشته‌اند و با آوردن استدلال‌های گوناگون سعی در رد آن کرده‌اند.

هیچ منکری که منطق را محترم و معتبر می‌شمارد، نمی‌تواند از موضع لاداری‌گری یعنی مساوی بودن بین نفی و اثبات تجاوز کند؛ این یک الزام منطقی است؛ اما اینکه قضیه‌ی «خدا وجود دارد یا وجود ندارد.» را مهمل بشمارد، یک کار منطقی نیست.



۶. بدون تعریف مشخصی از خدا، وجود او را مهمل می‌شمارند. به عبارت دیگر انکار بلا تصور در اینجا روی داده است. این انکار به خاطر عنادی است که با متافیزیک و الهیات دارند؛ عنادی که از زمان آگوست کنت و ارنست ماخ جزو جهان بینی آنان شده است. (همان، ص ۸۵- ۹۸)

۷. زبان فقط بخشی از معرفت ما را می‌تواند بیان کند که قابل ترجمه با زبان باشد. ساخت و صورت زبان مانند منطبق به ما ارث می‌رسد؛ اما زبان تصویرگر تمام معانی که در ذهن است، نیست، بلکه خود به مانند تصویری از آنچه در ذهن ما است، عمل می‌کند. ما همواره خود را با الفاظ سرگرم می‌کنیم، اما سرچشمه‌ی الفاظ در درون ما است. سرچشمه‌ی زبان، معانی و مفاهیمی که در ذهن ما است، و زبان نمی‌تواند همه‌ی این معانی را به تصویر بکشد. برخی از مفاهیم که در ذهن و ورای ذهن انسان است عمیق تر از آن است که با زبان بتوان آن‌ها را بیان کرد. (همان، ص ۶۵- ۶۶)

۸. تجربه کامل ترین معیار معنایی نیست. به عبارت دیگر اگر معرفت که معرفت بشر بی‌حدومرز باشد؛ و معرفت حاصل از تجربه، مطابق با واقع و نفس الامر باشد و این معرفت حاصل از تجربه با هر معرفت دیگری که با تجربه‌های دیگر به دست می‌آید، یکسان باشد و امکان خطا در معرفت حاصل از تجربه وجود نداشته باشد، می‌تواند کامل ترین معیار برای معنا داشتن گزاره‌ها باشد، اما با تجربه نمی‌توان به این نتیجه رسید که تجربه اصیل و معتبر است گرچه صد هزار بار توسط صد هزار تجربه تکرار شود، چراکه اعتبار تجربه به بداهت و ضرورت و قیاس و استنتاج و منطق متکی است. انسان فقط مادام که در حال انجام یک تجربه یا ادراک است به آن علم دارد. بعد از آن علمش از حضور و حصول می‌افتد و به خاطره تجربه‌ی سابق علم دارد. از ترکیب تجربه‌های جزئی و پراکنده با جهشی که نتیجه منطق است یک استدلال استقرایی صورت می‌گیرد و یک امر کلی حاصل می‌گردد. در نتیجه علم تجربی بریکنواختی جهان و قابل پیش بینی بودن حوادث در آن تکیه دارد و تنها از طریق استقرا در موارد محدود و معدود به تنهایی نمی‌توان به موارد نامحدود یعنی حکم کلی رسید. (همان، ص ۵۵- ۶۰)

۹. از دیگر نقدها و اشکالات مترتب بر پوزیتیویسم منطقی، نظر کارل پوپر<sup>۱۱</sup> در این باره

است. او بعد از مطالعه‌ی آثار متفکران پوزیتیویست می‌گوید:

«آن‌ها می‌خواستند معیاری بیابند که از متافیزیک امری بی‌معنا و مهمل بسازند که به کلی باطل است. آن‌ها برای این امر، معیار تحقیق‌پذیری را ساختند، مرادشان از آن اثبات‌پذیری گزاره‌های مشاهده‌تی و حسی بود... اما چگونه می‌توان یک قضیه را قبل از اینکه فهمیده شود محکوم به مهمل بودن کرد... من با بسیاری از گفته‌های کارناپ موافق نیستم... به نظر من ابطال متافیزیک به دلیل اینکه پیش‌نهاده‌های آن را نمی‌توان توجیه عقلی کرد، اشتباه است.» (همان، ص ۹۹-۱۰۵)

امروزه به دلایلی، این بحث کمتر مورد توجه فیلسوفان دین است. مهم‌ترین دلیل، شکست تمام تلاش‌هایی بود که برای شکل‌گیری اصل تحقیق‌پذیری در معنای گزاره‌ها صورت گرفت؛ زیرا معیارهای تجربی، خود این اصل را بی‌معنا می‌کرد. نتیجه به‌کارگیری پوزیتیویسم منطقی این می‌شود که خدا از ابتدا انکار می‌شود و در ادامه، همه‌ی حوزه‌های تجربه‌ی انسانی را اعم از زبان و اندیشه را از کار می‌اندازد و از بحث جدی مانع می‌شود. و نیز گزاره‌های اخلاقی را وابسته به سلیقه‌ی فردی و رسوم فرهنگی می‌کند؛ منجر به نسبی‌گرایی اخلاقی می‌گردد. (باربور، ۱۳۹۷، ش، ص ۲۸۱)

#### ۱.۴. نظریه فلسفه تحلیل زبانی

دیدگاه دیگری که در رابطه با مسئله زبان دین مطرح شد، فلسفه تحلیل زبانی است؛ در این باره برخی از متفکران غربی معتقد هستند کسی که می‌خواهد فلسفه بداند نباید به سراغ مسائلی همچون هستی و خصوصیات آن برود بلکه کار فلسفه شناخت زبان و تحلیل آن است. نظریه فلسفه تحلیل زبانی عکس‌العملی بود در مقابل گروهی که در اوایل قرن بیستم بنام پوزیتیویسم منطقی پیدا شدند.

فلسفه تحلیل زبانی دو کاربرد عام و خاص دارد. کاربرد عام آن پوزیتیویسم منطقی را نیز شامل می‌شود؛ زیرا مفاد آن این است که کار فلسفه، تحلیل زبان است. پوزیتیویست‌ها نیز چنین عقیده‌ای داشتند.

کاربرد خاص فلسفه تحلیل زبانی مربوط به نظریه‌فلسوفانی است که رسالت فلسفه را تحلیل زبان می‌دانند، ولی ملاک معناداری زبان را تحقیق پذیری حسی نمی‌دانند، بلکه به جای آن، نظریه‌ی کاربردی یا کارکرد معنا را مطرح کردند. براین اساس، معنای یک گزاره، کاربرد یا کارکرد آن گزاره است. نوع استفاده‌ای که از هر واژه در یک زبان می‌شود، نشان از معنای آن واژه است. رسالت فیلسوف زبان‌شناس توصیف و تشریح گونه‌ها و شیوه‌های استفاده و کاربرد زبان در عرف محاوره‌ای بشر است.

فیلسوفان تحلیل زبانی برای زبان دین نقش معرفتی قائل نیستند و نگرشی ابزاری به زبان دین دارند. آن‌ها درباره‌ی اهداف کارکرد زبان دین نظرات مختلفی ابراز کرده‌اند که در ادامه به تبیین آن‌ها می‌پردازیم:

**الف)** گزاره‌های دینی توصیه‌هایی برای یک شیوه‌ی زندگی اخلاقی می‌باشند.

**ب)** گزاره‌های دینی کارکرد وجودی دارند؛ یعنی در وجود انسان، به‌ویژه در مسئله زندگی و مرگ، تحول ایجاد می‌کنند. گزاره‌های دینی نباید جدا از پرسش‌های مربوط به علاقه‌ی واپسین که زندگی درونی انسان بر محور آن می‌گردد، تأثیر آن‌ها در وجود روحی و روانی انسان است.

**ج)** زبان دین، بیانگریا برانگیزاننده‌ی پرستش است و وظیفه‌ی آن ستایش خداوند است نه توصیف او. زبان دینی، همچنین تجربه‌ی دینی شخص را گسترش می‌دهد و شنونده و گوینده را به سرچشمه‌های تجربه‌ای که خود از آن ریشه گرفته، بازمی‌گرداند.

**د)** زبان دینی، زبان یادآوری تعهد است و مانند گزاره‌هایی است که به مسئله‌ی وفاداری در زندگی عادی انسان‌ها مربوط می‌شوند؛ مانند شیفتگی یک انسان به ملت خود، وفاداری یک ناخدا به کشتی خود. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۲، ش، ص ۱۱۹-۱۲۰)

تحلیل‌گران زبانی از این جهت با پوزیتیویسم منطقی موافق‌اند که زبان علمی یکنقش محدود و فنی دارد که همواره مرتبط با نوع مشاهدات علمی است. در نتیجه پژوهش علمی هیچ تعمیم متافیزیکی درباره‌ی ماهیت حقیقت ندارد. (باربور،

در تحلیل زبانی که امروز بر فلسفه‌ی انگلیسی و آمریکایی غالب است، شعار حاکم این است:

«از معنای یک گزاره نپرس، کاربرد آن را دریاب.»؛ یعنی به این توجه کن که وقتی مردم یک سنخ خاص از گزاره می‌سازند، چه می‌کنند و چه می‌جویند؟ در آثار ویتگنشتاین<sup>۱۲</sup> تنوع وسیع وظایف زبان به تعبیر او بازی‌های زبان<sup>۱۳</sup> مطرح شده است. از این رو، علم، هنر، فلسفه، دین، عرفان و مانند این‌ها هر یک برای خود عالمی و زبانی ویژه دارند و تلاش ما باید معطوف کاربردهای زبان باشد نه یافتن معنا، بنابراین، یک الگوی زبانی را نمی‌توان تنها الگوی معتبر برای هر نوع بازی زبانی دانست. بر اساس این رهیافت، زبانی بی‌معناست که کاربرد خاصی در جامعه زبانی نداشته باشد. به عبارت دیگر، در این نحله، آن‌ها معتقدند زبان وظایف و ساحت‌های گوناگونی دارد، ما نباید درصد توصیف جهان باشیم. اگر این کار را کردیم چه بسا این توصیف را در شیوه‌های به‌کلی متفاوتی انجام دهیم که قابل تبدیل و تحویل به یکدیگر نباشند. از آنجاکه زبان‌های مختلف علائق مختلف را بازمی‌تاباند - هنری، اخلاقی، دینی، علمی - هر حوزه‌ای باید راهبردی را که برای برآوردن مقاصد خود مناسب‌تر است، در پیش بگیرد؛ و تأکید می‌کردند که «هر سنخ زبان، منطق خود را دارد.» طرفداران نظریه تحلیل زبانی، زبان علم و دین را مجاز و معقول می‌شمرد، اما معمولاً این دورا از هم متمایز می‌داند. گزاره‌های علم و دین به خاطر حقیقت یا صدقشان داوری نمی‌شوند، بلکه به خاطر مفید بودن آن‌ها در به انجام رساندن وظایف خاص خویش، داوری می‌شوند. به نظر ایشان وظایف زبان دینی با وظایف زبان علمی فرق دارد.

**الف)** به نظر آن‌ها اولین فایده‌ی احکام دین، اتحاد با مجموعه‌ای از اصول اخلاقی است؛ نقش زبان دین اخلاقی است ولی صرفاً زبان عاطفی نیست؛ زیرا قصد و نیت را به شیوه‌ای خاص بیان می‌کند. به نظر ایشان، گزاره‌های دینی اعلام تعهد در برابر یک شیوه‌ی زندگی است؛ یا شیوه‌ای برای شرکت جستن در یک مشی و سلوک عملی. مفاهیم دینی به عنوان مجعولات مفید که اهداف مهم اجتماعی را برآورده می‌کنند؛ مانند زمینه‌سازی برای نظام‌های ارزشی که پیوستگی اجتماعی و ثبات به وجود می‌آورند.

ب) گزاره‌های دینی کاربرد وجودی دارند که فقط به مسائل مرگ و زندگی و شکل‌گیری رویکردها و رهیافت‌ها مربوط می‌شوند. می‌گویند: «ایمان هیچ دانش جدیدی به وجود نمی‌آورد، بلکه هستی جدید است.» گزاره‌های دینی نباید جدا از پرسش‌های مربوط به علاقه‌ی واپسین که زندگی باطنی بر محور آن است، در نظر گرفته شود.

اثر گزاره‌های دینی متفاوت است:

- گاه گزاره‌ی دینی در ارتباط با آینده‌ی نامعلوم، اطمینان بخش است؛ مانند گزاره‌ی ظهور منجی که به امید بخشی شخص در ارتباط با آینده، کمک می‌کند.

- گاه این گزاره‌ها معارضه جو و شجاعت انگیز می‌باشند.

- برخی گزاره‌ها فقط حکم صادر می‌کنند و فروتنی و حسرت به بار می‌آورند.

ج) برخی تحلیل‌گران زبانی، نقش دینی بارزتری برای زبان قایلند که پرستش را بیان می‌کند یا برمی‌انگیزاند. وظیفه‌ی زبان دینی تحمید خداوند است؛ نه توصیف او. زبان دینی تجربه دینی فرد را گسترش می‌دهد.

در اینجا برای تجربه دینی نقش معرفت بخش قائل نیستند. طرفداران این نظریه، زبان دین را دارای معنا می‌دانند، اما این معنا را معرفت بخش نمی‌دانند؛ زیرا مطابق این نظر، معنای الفاظ کاربرد خاص آن‌ها را بیان می‌کند و این طور نیست که حقیقت عینی و خارجی معرفت بخشی را افاده کند. مطابق این دیدگاه، معنای یک لفظ از یک قاعده خاص عمومی ناشی نمی‌شود. بلکه معانی در نحوه‌های مختلف زندگی شکل می‌یابند؛ بنابراین با توجه به تعدد نحوه‌های زندگی، الفاظ معانی متعددی می‌یابند. از همین رو تمام باورهای اعتقادی انسان مؤمن، با انسان ملحد تناقضی ندارد؛ زیرا تناقض در یک بازی زبانی معنا دارد، اما در دو بازی زبانی متفاوت، تناقض معنایی ندارد. نقش زبان دین شبیه به گزاره‌هایی است که مربوط به وفاداری یک ناخدا به کشتی خود یا مهریک مرد به زن خود است. نقش تذکر و تعهد است. اما تعهد دینی جامع‌تر از این گونه مثال‌ها است و با نمادها و تصاویر مؤثری عجین است. وظیفه‌ی زبان دینی گفتن حکایاتی است که بصیرت انسان را افزایش می‌دهد و تعهد به منزله‌ی به این انگیزش است. (همان، ص ۲۸۲- ۲۸۴)

د) وظیفه‌ی زبان علمی، پیش‌بینی و مهار است؛ اما وظیفه‌ی دینی، پرستش و هدایت مردم در راه زندگی است.

به‌طور کلی طرفداران این دیدگاه از توصیه‌ی ویتگنشتاین که برای درک جنبه‌های گوناگون زبان به زبان نگاه کن، پیروی کردند و کارکردهای مهم و متنوعی برای زبان یافتند؛ کارکرد امری (لیوان مرا بیاور)، کارکرد کنشی (من اکنون شما را زن و شوهر اعلام می‌کنم) و کارکرد استفهامی (ساعت چند است؟).

در خصوص کارکردهای گوناگون زبان دینی، آن‌ها معتقدند زبان دینی نیز در خدمت دسته‌ای از مقاصد خاص انسانی است، اما درباره‌ی اصلی‌ترین کارکرد زبان دینی اختلاف دارند. مثلاً ریچارد بریث ویت<sup>۱۴</sup> از نخستین رهبران این جریان، اصلی‌ترین کارکرد زبان دین را شبیه کارکرد گزاره‌های اخلاقی می‌داند؛ یعنی یکی از وجوه ممیزه‌ی زبان دین، تصویری از زندگی اخلاقی است که انسان را به آن نوع زندگی ترغیب می‌کند. او لازم نمی‌داند حکایاتی که در این زمینه هستند، صادق باشند. (پترسون، ۱۳۹۸، ش، ص ۲۷۰)

## ۱.۵. نقد و بررسی فلسفه تحلیل زبانی

۱. غفلت از سایر آموزه‌های دین؛ دین از سه بخش اعتقادات و احکام و اخلاق تشکیل شده است و اینکه زبان دین تنها به خاطر مفید بودن، کارکرد داشته باشد، باعث می‌شود از بخش اعتقادی که پایه‌ی احکام و اخلاقیات آن است، غفلت شود.

۲. خلاف ارتکاز دین‌داران است. آنان زبان دین را معرفت بخش می‌دانند. درباره‌ی بازی‌های زبانی باید گفت به تعبیر جان سرل ۱۵ ناامیدکننده‌ترین جنبه نگرش ویتگنشتاین، ضدیت با نظریه‌پردازی در خصوص چگونگی کارکرد زبان و رابطه آن با جهان است. از این رو، این استنتاج که برای فهم گفتار دینی چنین معیاری قرار دهیم که ببینیم این گفتار در زندگی مردم چه نقشی دارد، غفلت از یک واقعیت اساسی است؛ زیرا تا توجه نکنید که گفتار دینی بر چیزی فراسوی خودش دلالت می‌کند، نقش آن را در زندگی مردم نخواهید فهمید. مردم به این دلیل در بازی زبانی شرکت می‌کنند که معتقدند خارج از بازی زبان، واقعیت دیگری هست که به آن، معنا و هدف می‌دهد. (کاپلستون، ۱۳۶۱، ش، ص ۱۷۱)

۳. آثاری که برای کارکرد زبان دین مورد نظر است، بدون قائل شدن نقش معرفتی برای زبان دین دست یافتنی نیست. علم و دین برخلاف تفاوت‌هایی که در زبان دارند، در اینکه به دنبال شناخت حقیقت می‌باشند، مشترک هستند. هر دو ادعای معرفتی دارند و هر دو در برخورد خویش با پدیده‌ها به دنبال اصالت واقع هستند. (پترسون، ۱۳۹۸، ش، ص ۲۸۷) عقاید دینی منحصر به احساسات نیست. بدون اعتقاد به واقعیت داشتن معبود و شناخت او، پرستش او بی معناست. ایان باربور در نقد دیدگاه وسیله انگار و غیر معرفتی بودن زبان دین، معتقد است:

وظیفه‌ی زبان دینی پرستش و هدایت و براه بردن زندگی است. چنانچه نظر متفکران تحلیل‌زبانی پذیرفته شود، همه‌ی نقش‌های معرفتی زبان دینی انکار خواهد شد. به دیگر سخن، این نگرش برخاسته از این مبناست که دین و باورهای دینی تنها نوعی احساس درونی و ابراز احساس است، بدون این که برخوردار از واقعیت عینی و بُعد معرفت بخش باشد؛ اما این مبنا نیز به نوبه خود، مورد مناقشه جدی است. این نظر بر اساس این ادعا صورت می‌گیرد که تمام گزاره‌های دینی، جنبه انشایی داشته، توصیه به نوعی زندگی اخلاقی است؛ لکن با ملاحظه متون دینی، معلوم می‌شود که این ادعا ناموجه است.

گزاره‌های دینی در یک نگاه به دودسته اخباری و انشایی تقسیم می‌شود:

۱. گزاره‌های اخباری: که به توصیف خدا، جهان و انسان، موضوعات تاریخی، دنیا و آخرت، فرشتگان و شیاطین و... می‌پردازند؛ روشن است که نقش معرفت بخشی و واقع‌نمایی را در این گزاره‌ها نمی‌توان کنار نهاد.

۲. گزاره‌های انشایی: همچون اوامر، نواهی، توصیه‌های اخلاقی و...؛ هر چند مدلول مطابقی آن‌ها محتوای توصیفی و جنبه معرفت بخش ندارد، لکن بدون تردید، این دسته از گزاره‌ها نیز، ریشه در واقعیت عینی دارد و با نظر به غایات یا مبادی متعلق به آن‌ها انشا شده است. توصیه به پرستش خدا وقتی مفهوم منطقی می‌باید که وجود عینی خدا مورد اذعان باشد. تحلیل عقلی این موضوع به تبیین رابطه «باید» و «هست» مرتبط است. از دیدگاه فیلسوفان اسلامی بایدها و نبایدهای اخلاقی و شرعی، برخاسته از واقعیت‌ها و هستی‌هاست. به بیان دیگر، وقتی گفته می‌شود: «خدا را عبادت کنید»، این قضیه در

درون خود، دارای محتوای چند قضیه به قرار زیر است:

الف) حقیقتی متعالی به عنوان مبدأ عالم وجود دارد که سزاوار پرستش است.

ب) انسان اگر خواهان تقرّب به خداست، باید او را پرستش کند.

بنابراین، وجود خدا به عنوان مبدأ این قضیه و تحقق یک واقعیت خارجی، یعنی کمال انسان به عنوان غایت آن، از نتایج تحلیلی قضیه «خدا را عبادت کنید» است. (باربور، ۱۳۹۷. ش، ص ۲۸۲-۲۸۷)

با این توضیح ویتگنشتاین و طرفداران او باعث شدند که توجه به پیوند عمیق زبان با سایر قلمروهای حیات انسان عمیق تر شود. آن‌ها موجب شدند که بپذیریم بخش اعظم انسانیت انسان، ناشی از آن است که انسان ناطق است؛ همان‌طور که در منطق در تعریف انسان، او را حیوان ناطق معرفی کرده‌اند؛ اما در ارتباط با زبان دین در ابتدا باید گفت زبان دینی همانند زبان علمی برای دقت و معناداری، معیارهای خاص خود را دارد و معیارهای زبان علمی بالاتر از معیارهای زبان دینی نیست. (پترسون، ۱۳۹۸. ش، ص ۲۷۴)

علاوه بر این، باید گفت فقط به جنبه‌ی کارکردگرایانه‌ی زبان دین نباید توجه داشت. علاوه بر جنبه‌ی کاربردی گزاره‌های دینی، فرد مذهبی باید به جنبه‌ی معرفت بخش گزاره‌های دینی هم دقت کند؛ مثلاً صحبت از وجود خدا یک گزاره نمادین نیست، بلکه گزاره‌های دینی فارغ از کارکرد اخلاقی یا حکمی، خود دارای ارزش صدق و کذب نیز هستند. همچنین گزاره‌های دینی اشاره به واقعیتی و رای خود می‌کنند و واقع گرامی باشند. علاوه بر این، گزاره‌های دینی و اخلاقی دارای ثبات می‌باشند و نسبی نمی‌باشند.

ایان باربور معتقد است که نقش زبان دین به‌طور عمده برانگیختن و بیان پرستش و تعهد شخصی است؛ هرچند که عقاید دینی نقش معرفت بخش نیز دارند و این حقیقتی است که تحلیلگران زبانی از آن غافل مانده‌اند. (باربور، ۱۳۹۷. ش، ص ۳۰۴)

## ۲. حقیقت زبان دین از منظر اندیشمندان اسلامی

برخلاف دیدگاه غربی در رابطه با معناداری زبان دین، اندیشمندان مسلمان زبان دین را معنادار، معرفت بخش و ناظر به واقع می‌دانند. (ربانی، ۱۳۹۲. ش، ص ۱۲۱)



## ۲.۱. دلایل معنادار بودن زبان دین

الف) هدایت بخش بودن زبان دین: با توجه به اینکه انسان‌ها به‌طور کلی شناختی به هم‌هی جوانب خلقت خود ندارند، در نتیجه برای دست‌یابی به کمال واقعی خود و حرکت در مسیر دشوار زندگی به هدایت آفریننده‌ی خود نیازمند هستند. این هدایت الهی در قالب دین الهی توسط پیامبران آورده شده است و زبان دین الهی، به عبارتی همان وحی و الهامات الهی است که در اسلام در قالب قرآن و روایات آمده است. برای اینکه زبان دین بتواند باعث هدایت بشر باشد، باید معرفت بخش باشد تا بتواند انسان را با مبانی و اصول دین که همان توحید و نبوت و معاد است، آشنا کند. در پی شناخت این اصول، اسلام دستوراتی که شامل اوامر و نواهی الهی است و مبتنی بر اصول دین است برای هدایت و رساندن انسان به سرمنزل مقصود ارائه کرده است.

آیت الله سبحانی در این رابطه می‌گویند:

«در طول تاریخ بشر، شخصیت‌های والایی با انگیزه اصلاح و هدایت بشر به پا خاسته و خود را مبعوث جهان غیب (خدا) دانسته و مدعی شده‌اند که آنان پیام‌هایی را از جهان ماورای طبیعت دریافته و آن را به صورت کلام و گفتار که حامل معارف و احکام دینی است در اختیار بشر قرار می‌دهند... و معتقد بودند که این پیام‌ها را از طریق حس و تجربه و یا از طریق تفکر و استدلال به دست نیاورده‌اند، بلکه از جانب خداوند بروح و روان آنان القا شده است.»

(سبحانی، ۱۳۷۹. ش، ج ۱، ص ۲۸۴)

«قرآن نیز به عنوان زبان دین با دلایل روشن و علمی و خردپسند، جامعه بشری را

به اصول و معارف هدایت می‌کند.» (همان، ج ۱، ص ۲۴۵)

آیت الله مصباح درباره‌ی معرفت بخش بودن قرآن معتقدند که استفاده از قرآن برای این است که شما آیة‌ای را بخوانید و معنای آن را فهمیده و به آن عمل کنید؛ یا از پند و موعظه آن استفاده کنید. (مصباح یزدی، ۱۳۸۱. ش، ص ۷۳) زبان دین اگر زبان سمبلیک و انشایی باشد و واقع‌نما نباشد، هرکس می‌تواند از آن برداشتی مطابق با سلیقه‌ی خود داشته باشد و برداشت همه هم صحیح می‌باشد؛ در نتیجه، قرآن کتابی مانند دیوان حافظ می‌شود که

هرکس برداشت خود را از آن می‌نماید و در نتیجه کتاب هدایت نخواهد بود. (مصباح یزدی، ۱۳۸۲. ش، ص ۴۳-۴۶) سمبلیک بودن زبان دین آن را تا حد فعالیت‌هایی مانند شعرو ادبیات فرومی‌کاهد. (مصباح یزدی، ۱۳۹۵. ش، ص ۱۲۴) به نظر می‌رسد این تفکر که زبان دین را سمبلیک و انشایی می‌پندارند، هدفی جز مقابله با اعتقادات دینی و توحیدی نداشته باشد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۹. ش، ص ۹۰)

آیت‌الله جوادی نیز در زمینه‌ی زبان دین می‌گویند:

«زبان دین برای همه انسان‌ها فهم‌پذیر است. زبان دین، معماگونه و رمزگونه نیست تا کسی آن را نفهمد؛ زیرا دین برای هدایت بشر آمده است و در نتیجه زبان دین باید معارف و حقایق را به‌گونه‌ای بیان کند که همگان به حقانیت و صدق آن پی ببرند و در مقایسه با سایر افکار و دعاوی به برتری آن اذعان نمایند. اگر زبان دین، زبان رمزی و معماگونه باشد، هدف از هدایت و انتخاب و پذیرش دین توسط عامه‌ی مردم محقق نخواهد شد.» (جوادی آملی، ۱۳۷۸. ش، ص ۷۸-۸۰)

آیت‌الله جوادی درباره‌ی معرفت بخش بودن زبان دین معتقدند:

«گفتن اینکه زبان دین زبان تکلیف است، نه زبان حق؛ ادعایی منطقی نیست؛ زیرا برخی از آیات قرآن واقعیات را توصیف می‌کند و امر و نهی شارع در آن مطرح نیست. داستان‌های قرآن، بیان مبدأ و معاد و ذکر برخی از اوصاف آن‌ها، وصف آیات آفاقی و انفسی، بیان صفات منافقان و کفار و مؤمنان و ناپسند شمردن روش ظالمان از جمله آیاتی هستند که لفظ و معنای آن‌ها هیچ‌یک دلالت بر تکلیف ندارند، پس نمی‌توان این اسناد را نسبت به زبان دین پذیرفت که زبان دین، زبان تکلیف است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۸. ش، ص ۲۵۹)

**ب) عهدی بودن زبان دین:** از طرفی قرآن زبان عهد است؛ هدف ما از خواندن یک متن، افزایش معلوماتمان است، اما متن قرآن، عهدنامه‌ای است که بین انسان و خدا بسته شده است و این در سایر متون وجود ندارد. تفاوت زبان قرآن با دیگر زبان‌ها در عبرت‌آموز بودن و همیشه زنده و شاداب بودن آن است؛ که در طول تاریخ همیشه این‌گونه بوده و در همه زمان‌ها خوانده می‌شود و شادابی آن جاودانه است.

آیت الله مصباح در این زمینه به آیه میثاق ۱۶ اشاره می‌کند و معتقد است که هدف از آوردن قرآن توسط نبی مکرم اسلام ﷺ این است که انسان را به اندیشه وا دارد و به آگاهی و هوشیاری برساند. به عبارت دیگر او را از مرز حیوانیت گذرانده، وارد مرز انسانیت نماید. (مصباح یزدی، ۱۳۹۴. ش، ص ۳۳)

آیت الله جوادی درباره آیه میثاق معتقدند میثاقی که انسان پس از مشاهده عزربویی خدا و ذلّ عبودی خود در «عالم‌الست» به پروردگار هستی سپرد، این بود که پس از پذیرش این ربوبیت و اقرار به آن، هوای ربوبیت از سربرون کند و جز در جایگاه عبودیت ننشیند و در حقیقت با پذیرش این جایگاه که همان ایمان است، پای عقدنامه اطاعت و عهدنامه فرمان برداری را امضا کرد و به سخن دیگر، بین قلب و نفس خود و بین اقرار بر عبودیت گره و پیوندی زد و با به گردن گذاشتن طوق طاعت خدا، پذیرفت که پیوسته فروتن باشد. (جوادی آملی، ۱۳۸۹. ش، ص ۴۱۲)

**ج) صدور احکام بر اساس واقعیتی عینی:** برخی از احکام دین بر اساس واقعیتی عینی در ورای تکلیف صادر شده‌اند و عبد را ملزم به اطاعت یا نهی شارع کرده‌اند. این واقعیتی که ورای زبان تکلیف وجود دارد، می‌تواند حقوق بشر یا حقوق حیوانات و یا حق طبیعت باشد که انسان مطابق با شرع و عقل موظف به رعایت آن است. در اینجا زبان تکلیف مانند مقررات وضع شده توسط بشر، امری اعتباری و یا قراردادی نیست.

آیت الله جوادی در این باره معتقدند:

«تکالیف الهی در فرهنگ اسلام با معنا و مفهوم متعارف واژه تکلیف که متبادر در اذهان عرف مردم است بسیار تفاوت دارد؛ تکلیف در عرف معنای کلفت و سختی عمل است که شاید هیچ سودی برای عامل نداشته، بلکه نفع آن عاید شخص یا اشخاص دیگری شود؛ ولی تکلیف در دین به معنای وصول به حق است که نفع و سود آن برای شخص عامل است؛ نه دیگران.» (همان، ص ۲۷۸)

## ۲.۲. روشمندی فهم زبان دین

بعد از تبیین دیدگاه اندیشمندان در رابطه با دلایل معناداری زبان دین، در ادامه به روشمندی

بودن فهم زبان دین و شیوه‌های فهم آن می‌پردازیم. آنچه به عنوان یک دغدغه اساسی میان علماء مسلمان قابل توجه است، علاقه‌مندی نسبت به فهم معنای لغات در نصوص دینی است؛ بر این اساس، می‌خواهند بدانند که الفاظی که در منابع و نصوص دینی می‌باشند، چگونه افاده‌ی معنا می‌کنند. این همان موضوعی است که با عنوان هرمنوتیک در علوم مختلف مورد بررسی قرار گرفته است. هرمنوتیک علمی است که درباره‌ی قواعد روش‌مند تفسیر متن بحث می‌کند. هدف از این علم، تأویل، کشف پیام‌ها، نشانه‌ها و معانی یک متن است. این علم به مطالعه اصول تعبیر و تفسیر متون، به‌ویژه، متون ادبی و دینی و حقوقی می‌پردازد. علم هرمنوتیک در میان مسلمانان معادل تأویل است که در ابتدا به قرآن و متون دینی محدود می‌شد. علم هرمنوتیک از اوایل قرن بیستم دستخوش تحولاتی گردید. تا قبل از قرن بیستم تلاش اندیشمندان در جهت فهم منظور نویسنده از خلال متن با توجه به قراین و نشانه‌های مرتبط با زمان و مکان و فرهنگ و عرفی بود که نویسنده‌ی متن در آن دوران می‌زیست؛ یا به‌طور خلاصه می‌توان گفت هرمنوتیک کهن به معنای مورد نظر مؤلف توجه داشت، اما هرمنوتیک جدید به برداشت و فهم گیرنده توجه دارد؛ در نتیجه هرمنوتیک جدید، مفسر محور است. در حقیقت فهم، امری اتفاقی و مسبوق به پیشینه تاریخی مفسر است که به شکل یک رویداد درون ذهن وی شکل می‌گیرد و به هیچ‌روی قابل کنترل کردن و تعریف در قالب روش و راهکار نیست. دریافت و برداشت هر خواننده، منحصر به خود اوست و به تعداد خوانندگان یک متن، فهم‌های متفاوت وجود خواهد داشت. این معنای جدید مورد انتقاد علمای شیعه است.

آیت‌الله جوادی در این زمینه معتقدند که مسئله اینکه انسان با ذهن خالی از هر پیش‌زمینه و دوری با متون دینی مواجه شود و معرفت عقلانی و شهودی خود را در فرایند فهم کتاب و سنت به کناری نهد، از مباحث مهمی است که در فن هرمنوتیک درباره آن بسیار بحث شده و می‌شود. آیا انسان می‌تواند خالی‌الذهن به سراغ متون مقدس برود؟ حقیقت این است که در بسیاری از موارد خواندن متن، باورها و اعتقادات و نقطه نظرات قبلی مفسر حتی به صورت غیرارادی و ناآگاهانه در فهم او تأثیر می‌گذارد؛ پس بر عهده

مفسر است که کوشش کند ذهن خویش را از دخالت‌های ناروای پیش‌فرض‌ها و باورها و اعتقادات خود خالی کند؛ اما در هر صورت نمی‌توان ذهن را از همه‌ی آگاهی‌ها و دانش‌ها و پیش‌فرض‌های ذهن خواننده - که ناشی از دوران و سرزمینی است که خواننده در آن زندگی می‌کند - خالی کرد. این امر هم امکان‌پذیر نیست و هم مطلوب نیست، زیرا بسیاری از این آگاهی‌ها جزو سرمایه‌های اولیه و اصول نخستین امکان فهم درست و صائب متن دینی است. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ش، ص ۱۹۶)

آیت‌الله مصباح نیز از جمله افرادی است که معنای دوم هرمنوتیک را رد می‌کند و مثلاً درباره‌ی معیار شناخت معنای ظاهری قرآن معتقد است که معیار شناخت دو چیز است: بدیهیات عقلی و اصول محاوره‌ی عقلی. منظور از اصول محاوره‌ی عقلی، قواعدی است که همه‌ی عقلا در مقام تفاهم و انتقال مقاصدشان توسط الفاظ، آن‌ها را معتبر می‌دانند. ایشان مطالبی را قطعی می‌دانند که براساس روش‌های خاصی قابل‌پذیرش همگان باشد. از سویی در فهم مطالب غیریقینی، همگان را صاحب نظر ندانسته و فهم امور متشابه و تفسیر را مختص به متخصصان این رشته می‌داند. (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ش، ص ۶۷-۷۲)

شبهه‌ای که درباره‌ی معنای دوم هرمنوتیک مطرح است، این می‌باشد که هرمنوتیک به معنی تفسیر متون است و ما نمی‌توانیم مراد گذشتگان را از متون آن‌ها بفهمیم؛ چراکه فهم ما از کتاب‌های آن‌ها مثل تورات و انجیل و قرآن معلوم نیست چیزی باشد که مراد آن‌ها بوده باشد؛ زیرا بشر هنگامی که در دامن مادر زندگی می‌کند، ذهن او مقید به مسائل خاصی می‌شود؛ یعنی ذهنش با افکاری که در دامن مادر و جامعه ایجاد شده، قالب بندی می‌شود. بنابراین، با چنین ذهنی نمی‌توان متون قدیمی را فهمید. اگر ذهن او هیچ قید و بندی نداشت و خالی بود، البته کلام خدا را می‌فهمید، مثلاً با داشتن عینک سبز که دیگر نمی‌توان قرمز دید.

در پاسخ به این شبهه باید گفت این مسئله برای دفاع از تورات و انجیل مطرح شده است؛ چراکه در آن مسائل و داستان‌هایی وجود دارد که برخلاف علم است؛ مثل کشتی گرفتن خداوند با حضرت یعقوب که عقل نمی‌پذیرد. در نتیجه، کشیشان می‌گویند

ما مراد آن را نمی‌فهمیم چون ذهن ما بساطت لازم را ندارد تا واقعیت را با آن درک کنیم. اما متن مقدّس اسلام، قرآن کریم است و این کتاب، بکر و تحریف نشده است و از منبع لایزال الهی و اراده تشریحی خداوند سرچشمه گرفته است و از این رو، با کتاب‌های دینی نوشته بشر، قیاس‌پذیر نیست و نمی‌توان شیوه تفسیری آن‌ها را برای این کتاب الهی به کار برد.

علاوه بر این، تحمیل معلومات برون دینی و یا تفسیر به رأی، خلوص فهم معانی اصیل قرآنی و سنت را به مخاطره می‌اندازد و انسان را از نیل به هدف آن‌ها باز می‌دارد. این نظریه، تکثر قرائت دینی، هرج و مرج می‌آفریند و تردید و دودلی همراه می‌آورد و آنارشیسم دینی، فرهنگی و اخلاقی می‌زاید. اینکه مسلمانان درباره مسائل و معارف دینی دارای فهمی مشترک‌اند، از روشن‌ترین دلایل بطلان این نظریه است. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۶، ش، ص ۱۹۴)

بر این اساس، علمای اسلام مخصوصاً مجتهدین از فحوای نصوص، به اجتهاد احکام و شریعت می‌پردازند. البته در این اجتهاد، امکان وقوع تعارضاتی بین نص و علم وجود دارد. امام خمینی علیه السلام در این زمینه معتقدند اگر حدیثی با علم قطعی یعنی علمی که با برهان ثابت باشد، نسازد کنار گذارده می‌شود. اما یادسپاری این نکته نیز لازم است که قبل از حکم به تضاد علم و نقل، ابتدا باید از صحت فهم خود از مراد گوینده مطمئن شویم. در بسیاری از احادیث عباراتی موجود است که مقصود اصلی آن روشن نیست همان‌طور که در قرآن کریم نیز چنین است. (خمینی، ۱۳۷۸، ش، ص ۴۰۵-۴۰۷)

آیت الله سبحانی درباره علم هرمنوتیک و فهم فحوای احادیث و قرآن معتقدند:

«تفسیر روایات بر دو پایه استوار است:

**الف)** صدور حدیث از معصوم با سند صحیح نقل شده باشد.

**ب)** متن آن با توجه، به کار بردن دستور زبان و دیگر شرایطی که در علم الحدیث بیان شده، تفسیر شود.

علاوه برگردآوری اصل حدیث معصوم، از علمی که با طلوع اسلام پی‌ریزی گردید، نگارش کتاب‌هایی در شرح حدیث است؛ از جمله شروح زیادی که بر کتب اربعه امامیه تدوین شده است. این شروح همگی مبتنی بر این دو

اصل عمل کرده‌اند. در نتیجه در شرق اسلامی در میان مسلمین، مفسران کتب آسمانی قبل از طرح هرمنوتیک مفسر محور، انگیزه‌ای جز کشف واقعیات و اهداف مؤلف، نداشته‌اند.

علاوه بر این، مفسران اسلامی برای تفسیر قرآن ضوابط و شیوه‌هایی وضع کرده‌اند تا مفسر بر اساس آن‌ها به تفسیر قرآن بپردازد. یکی از آن ضوابط این است که مفاهیمی که آیات قرآن بر آن دلالت ندارند برایه تحمیل نشود، تحمیل چنین معنی که برای آن در خود آیه و آیات دیگر شاهدی نیست، تفسیر به رأی است که از نظر قواعد تفسیر نادرست می‌باشد. البته این ضابطه به این معنا نیست که در آیات قرآن دقت و تدبیر نکنیم تا بر حقایق نهفته‌ی در آن دست نیابیم، بلکه دقت نظر و تدبیریکی از وظایف مفسر است؛ ولی باید بر آن نکته‌ای که با تدبیر حاصل می‌شود، نوعی شاهد و گواه در آیه و یا آیات دیگر وجود داشته باشد. هرگاه فردی به تفسیر آیه‌ای بدون ارائه‌ی هیچ نوع شاهدی پرداخت و در واقع اندیشه‌های خود را بر قرآن تحمیل کرد، نوعی تفسیر به رأی انجام داده است. مقصود از تفسیر باطنی قرآن، معانی لایه لایه‌ی آیه است که می‌توان از معنی نخست به معنی دوم که عمیق‌تر و ژرف‌تر است پی برد ولی در عین حال همه این معانی لایه لایه به هم پیوستگی دارند. همگی در ظاهر آیه ریشه دارند و لفظی و یا جمله‌ای از آیه بر آن گواهی می‌دهد، مسلماً این نوع تفسیر به باطن، صحیح است و به یک معنا گواه بر عظمت قرآن است.» (سبحانی؛ ۱۳۷۹؛ ج ۳؛ ص: ۱۶-۲۱)

### نتیجه‌گیری

مسئله رابطه علم و دین یکی از مسائل مورد اختلاف در حوزه فلسفه دین است در این باره سه نظریه مطرح شده است نظریه سازگاری، تعارض و تمایز؛ آنچه از مطالعه اقوال در این باره استفاده می‌شود این است که نظریه تمایز در راستای دیدگاه تعارض ارائه شده است و برخلاف دیدگاه تعارض، علم و دین را دو مقوله جدا از یکدیگر می‌داند، زیرا موضوعات، روش‌ها و غایات آن دو متفاوت است. علاوه بر جوه سه‌گانه تمایز، تمایز زبان دین و علم

نیز به عنوان یکی دیگر از محورهای تمایز علم و دین مطرح شده و تبیین حقیقت زبان دین می‌تواند در میزان صحت و سقم این وجه از تمایز میان علم و دین مفید باشد.

در رابطه با رویکرد اندیشمندان غربی به زبان دین به دو نظریه اشاره شد نظریه پوزیتیویسم منطقی یا تحقیق پذیری و نظریه فلسفه تحلیل زبانی؛ نظریه تحقیق پذیری برخلاف زبان علم، زبان دین را به جهت غیرقابل تجربی بودن آن، بی معنا و غیرقابل فهم می‌دانست. این نظریه از جهاتی دارای اشکال بود که مهم‌ترین آن‌ها خود ستیز بودن این نظریه و بی معنا بودن ادعای پوزیتیویست‌هاست چون ادعای ایشان در قالب یک گزاره آمده است و این گزاره قابل تجربه و حس نیست. علاوه بر این، تجربه کامل‌ترین معیار معنایابی نیست و اصل تحقیق پذیری اصلی بدون دلیل است. با توجه به این نقدها، دیدگاه دیگری با عنوان فلسفه تحلیل زبانی مطرح شد؛ طرفداران این نظریه ضمن اعتقاد به عدم معرفت بخش بودن زبان دین، ملاک معناداری یک گزاره را کاربرد یا کارکرد آن گزاره می‌دانستند. بر این اساس، تفاوت کارکردی زبان دین و علم را عامل تمایز میان زبان علم و دین به شمار آوردند و از جمله وجوه تمایز کارکردی که این گروه مطرح کردند این بود که وظیفه‌ی زبان علمی، پیش‌بینی و مهار است؛ اما وظیفه‌ی زبان دینی، پرستش و هدایت مردم در راه زندگی است. این نظریه نیز همچون نظریه تحقیق پذیری مورد نقد قرار گرفت و خلاف ارتكازی بودن این مسئله نزد دینداران و نیز غفلت از دیگر بخش‌های زبان دین همچون اعتقادات، از جمله اشکالات وارد به این نظریه است.

در مقابل این دو دیدگاه، نظریه اندیشمندان اسلامی است که ضمن تأکید بر معنابخش بودن زبان دین، به نقد دیدگاه تمایز پرداختند. از نظر ایشان جایگاه و نقش زبان دین هدایت‌گری است و این امر بدون معرفت بخش بودن آن امکان‌پذیر نیست. علاوه بر این، متن قرآن، عهدنامه‌ای است که بین انسان و خدا بسته شده است و این در سایر متون وجود ندارد؛ و در حقیقت تفاوت زبان قرآن با دیگر زبان‌ها، در عبرت‌آموز بودن و همیشه زنده و شاداب بودن آن است. این مسئله یعنی معرفت بخشی زبان دین خود موجب آن شد تا مسئله شیوه‌های فهم زبان دین و نیز روش‌مند بودن فهم آن، به عنوان یک مسئله مورد توجه اندیشمندان اسلامی قرار گیرد.



## منابع

۱. باریور، ایان، (۱۳۹۷ش)، علم و دین، مترجم: خرمشاهی، چ دهم، تهران.
۲. جمعی از نویسندگان، (۱۳۸۶ش)، فرهنگ شیعه، زمزم هدایت، چ دوم، قم.
۳. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۹ش)، ادب فنای مقربان، ج ۵، چ سوم، مرکز نشر اسراء، قم.
۴. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۸ش)، دین شناسی، انتشارات اسراء، پنجم، قم.
۵. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۸ش)، حق و تکلیف در اسلام، مرکز نشر اسراء، چ سوم، قم.
۶. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۹ش)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، انتشارات اسراء، چ چهارم، قم.
۷. خرمشاهی، بهاء الدین، (۱۳۸۳ش)، پوزیتیویسم منطقی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چ سوم، تهران.
۸. خمینی، روح الله، (۱۳۷۸ش)، کشف الاسراء، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، تهران.
۹. ربانی گلیایگانی، علی، (۱۳۹۲ش)، درآمدی بر کلام جدید، مرکز نشر هاجر، چ ششم، قم.
۱۰. \_\_\_\_\_، (۱۳۹۴ش)، تاریخ فلسفه غرب در عصر جدید، انتشارات راند، چ اول، قم.
۱۱. سبحانی، جعفر، (۱۳۷۹ش)، ج ۱ و ۳ مؤسسه امام صادق علیه السلام، چ اول، قم.
۱۲. طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۹۴ش)، قرآن در اسلام، مصحح: رضا ستوده، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۱۳. کاپلستون، فردریک چارلز، (۱۳۶۱ش)، فلسفه معاصر، ترجمه علی اصغر حلبی، انتشارات زوار، قم.
۱۴. گلشنی، مهدی، (۱۳۷۴ش)، دیدگاه‌های فلسفی فیزیکدانان معاصر، مرکز نشر فرهنگی مشرق، چاپ دوم، قم.
۱۵. مایکل پترسون، ویلیام هاسکو، بروس رایشنباخ، دیوید بازیجر، (۱۳۹۸ش)، عقل و اعتقاد دینی؛ مترجم: آرش نراقی، ابراهیم سلطانی، انتشارات طرح نو، چ هشتم، تهران.
۱۶. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۸۱ش)، در پرتو آذرخش، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم.
۱۷. \_\_\_\_\_، (۱۳۹۵ش)، رابطه علم و دین، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم.
۱۸. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۹ش)، قرآن در آینه نهج البلاغه، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم.
۱۹. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۲ش)، تعدد قرائت‌ها، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم.
۲۰. \_\_\_\_\_، (۱۳۹۴ش)، قرآن‌شناسی (معارف قرآن ۶)، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم.

## ارجاعات

۱. Hermeneutics این همان موضوع است که با عنوان هرمنوتیک در علوم مختلف مورد بررسی قرار گرفته است.
۲. John Locke جان لاک از فیلسوفان سده ۱۷ میلادی انگلستان بود که از پیروان مکتب تجربه‌گرایی است.
۳. David Hume دیوید هیوم از فیلسوفان اسکاتلندی و از پیشروان مکتب تجربه‌گرایی بود.
۴. Auguste Conte. آگوست کنت فیلسوف فرانسوی قرن ۱۸ میلادی که به عنوان واضع دکترین پوزیتیویسم شناخته شده است
۵. Ernst Mach. ارنست ماخ فیلسوف مشهور و فیزیکدان برجسته اتریشی در قرون نوزدهم و بیستم میلادی بود.
۶. شرط لازم برای معنای محصل داشتن قضیه این می باشد که قضیه به صورتی بیان شود که تحلیلی باشد یا از نظر تجربی تحقیق پذیر باشد
۷. Rudolf Carnap. رودلف کارناپ یک فیلسوف آلمانی قرن ۲۰. او یکی از اعضای مهم حلقه وین و طرفدار پوزیتیویسم منطقی بود.
۸. قضیه تحلیلی آن است که محمول در موضوع مندرج باشد و اگر محمول مورد پذیرش نباشد دچار تناقض می شویم.
۹. نیچه فیلسوف، شاعر، منتقد فرهنگی، جامعه‌شناس، آهنگساز آلمانی و استاد لاتین و یونانی قرن ۱۹ بود.
۱۰. Alfered Ayer آیر فیلسوف معاصر انگلیسی از سردمداران مکتب پوزیتیویسم منطقی.
۱۱. کارل پوپر فیلسوف علم، ریاضی‌دان و اندیشمند اتریشی - انگلیسی و استاد مدرسه اقتصاد لندن سده بیستم بود.
۱۲. Wittgenstein ویتگنشتاین فیلسوف اتریشی قرن بیستم بود که باب‌های زیادی را در فلسفه ریاضی، فلسفه زبان و فلسفه ذهن گشود.
۱۳. ویتگنشتاین اذعان کرد کار زبان نه تصویر عالم واقع، بلکه کاری مثل بازی انجام می‌دهد.

۱۴. R.B. Braithwaite. بریث ویت فیلسوف انگلیسی معاصر.

۱۵. John Searle. جان سرل فیلسوف معاصر متخصص در فلسفه زبان و فلسفه ذهن و موضوعات خودآگاهی است. سرل خدا ناباور است.

۱۶. ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ سَهِدْنَا﴾؛ «و هنگامی را که پروردگارت از پشت فرزندان آدم، ذریه آنان را برگرفت و ایشان را بر خودشان گواه ساخت که آیا پروردگار شما نیستیم؟ گفتند: «چرا، گواهی دادیم»».



## بررسی مسئله برده‌داری در اسلام و نقد شبهات

مرضیه رضانی مبارکه<sup>۱</sup>

### چکیده

یکی از حقوق اساسی هر انسانی بهره‌مندی از حق آزادی است؛ خداوند انسان را خلق نمود و او را تنها بنده و مطیع خود قرار داد و هرگونه استثمار و به برده کشیدن انسان‌ها را توسط دیگران، خلاف حقوق او دانسته است. بر این اساس، یکی از فرامین و برنامه‌های اساسی و اولیه دین اسلام مبارزه با این هرگونه برده‌داری است و علاوه بر آیات قرآن کریم، سیره معصومین علیهم‌السلام نیز بر گواه و شاهی برای این مسئله است. البته برخی سعی می‌کنند تا با طرح برخی شبهات، چهره متفاوتی از اسلام در این باره ارائه و برخلاف اهداف و دستور العمل‌های اسلامی، آن را بنیانگذار سیستم برده‌داری در جهان معرفی کنند. بدین منظور این پژوهش با بهره‌گیری از روش توصیفی - تحلیلی، ضمن تبیین شیوه برخورد اسلام با مسئله برده‌داری، به نقد شبهات مرتبط با آن می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: اسلام، قرآن، برده و برده‌داری، شبهه.

### مقدمه

زندگی تاریخی دراز دارد و به تبع آن، شاهد تنوع رفتارهای انسان‌ها هستیم؛ چنان‌که گاه به اختیار و گاه به اجبار، انسان خود را در اختیار دیگری قرار می‌دهد. این در اختیار قرارگرفتن انسانی در دست دیگری که زمانی بنده و برده نامیده می‌شود و زمانی دیگر، اسارت، تقریباً از کهن‌ترین ویژگی‌های جوامع بشری است. موضوع برداری به دلایل متفاوتی از جمله

۱. طلبه فارغ‌التحصیل سطح ۳ جامعه الزهراء علیها‌السلام.

نیازمندی، بدهکاری، جرم، آدم‌ربایی، هجوم اقوام متمدن، جنگ و... به وجود آمده است؛ اسلام برای آزادی بردگان و منسوخ شدن برده‌داری تمهیداتی اندیشیده و قوانینی وضع کرده است و آزاد کردن برده را مطلوب و گاه در شرایطی لازم شمرده است و این تغییر اساسی را به صورت تدریجی در نظام اجتماعی بشر ایجاد نمود، لذا نه تنها نسبت به موضوع برده و نظام برده‌داری بی‌توجه نبوده، بلکه یک مبارزه عملی توأم با رعایت مصلحت جامعه نسبت به آن آغاز نمود و با فراهم آوردن شرایط انسانی و عاطفی برای زندگی بردگان، سعی در برگرداندن بردگان به حقوق اجتماعی آنان نمود.

### ۱. پیشینه برده‌داری قبل از اسلام

این واقعیت که پدیده برده‌داری در تاریخ بشر سابقه دیرینه دارد، مورد اتفاق دانشمندان است؛ اما اینکه برده‌داری از چه زمانی آغاز شده و پیشینه تاریخی آن، تا کجا می‌رسد، به طور یقینی مشخص نیست. نظام بردگی در جوامع اولیه و در سومر، مصر، بابل، آشور، فینیقیه، هند، چین، ژاپن و تقریباً همه جامعه‌ها وجود داشته، به گونه‌ای که بردگی امری عادی و فطری به شمار می‌رفته است. (ارسطو، ۱۳۶۰. ش، ص ۲۰ و منتسکیو، ۱۳۶۲. ش، ص ۲۲۶) ارسطو آن را طبیعی و غیرقابل اجتناب می‌شمرد. برده و برده‌داری یک پدیده عارضی است که در طول زمان گریبان بشر را گرفت. برده‌داری به معنای در بندگی بودن اختیاری یا غیر اختیاری یک شخص در دست شخص دیگر، پدیده ایست که نه تنها در پی جنگ‌ها و نیز عدم توانایی بدهکاران در پرداخت بدهی افراد به وقوع پیوست که گاهی زور و غلبه مجوزی برای به بردگی گرفتن افراد بوده است. از آنجا که نظام‌های اجتماعی در هر دوران تابع مجموعه شرایط اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و... است، نظام برده‌داری نیز متناسب با آن شرایط تنظیم می‌شود. به عنوان مثال در میان مادیات رسمی وجود داشت که به موجب آن، مردی تهیدست می‌توانست، در برابر دریافت غذای روزانه، خود را در اختیار مردی ثروتمند بگذارد. چنین شخصی وضع بردگان را داشت اما چنانچه اربابش به او کم غذا می‌داد، او هر زمان می‌توانست وی را ترک کند. پارسی‌ها نیز، به هنگام تشکیل دولتشان، فقط چنین بردگی ساده‌ای را می‌شناختند و کاربرد آن از لحاظ اقتصادی مهم نبود.

پولس حواری، از حواریون حضرت عیسی علیه السلام و از قدسیان مسیحی، آن را با مشیت الهی سازگار می‌دانست و نظام بردگی را تقدیس می‌کرد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۸. ش، ۱، ص ۱۶۳)

در یک بررسی اجمالی از اوضاع اسپانیا در زمان گوت‌ها و قبل از ورود مسلمانان به این سرزمین می‌توان گفت که در زمان حاکمیت گوت‌ها، تغییرات چندانی در اوضاع و احوال جامعه اسپانیای عصر رومی پدید نیامد. دوزی در این باره می‌گوید:

«طبقه بدبخت دیگر، طبقه بردگان بود که مانند گاو و یا کالاهای خانگی خرید و فروش می‌شدند. این طبقه در مقایسه با اربابان خود، شمار زیادی را تشکیل می‌دادند و چه بسا مرد آزاده‌ای با وجود ضایعات و زیان‌های زیادی که در جنگ‌های داخلی متحمل شده بود، بیش از چهار هزار برده است. یک ارباب می‌توانست برده‌ای را به سیصد ضربه شلاق محکوم کند، به خاطر اینکه او را برای تهیه آب جوش منتظر گذاشته است. دوزی سپس به نتیجه این اعمال اشاره می‌کند و می‌گوید: برزگران و بردگان برای اینکه خود را از ظلم صاحبان خود و مالکین زمین و دولت خلاص کنند، یک تدبیر و راه چاره بیشتر نداشتند و آن هم گریز به جنگل‌ها و راهزنی کردن بود. ماندن و زندگی کردن در جنگل‌ها، زندگی انسان‌های اولیه را تداعی می‌کرد اما با این وسیله ابنان انتقام خود را از ستمگران از طریق غارت عمارت‌های آنان می‌گرفتند. اگر ثروتمندی به چنگ آن‌ها می‌افتاد می‌بایست غرامت گرانی بپردازد و شکنجه‌های دهشتناکی را بچشد و گاهی بسیاری از این گروه‌های چپاولگر به هم می‌پیوستند و با وحدت خود، تشکیل سپاه غارتگر می‌دادند. آنگاه دیگر خود را فقط به راهزنی محدود نمی‌کردند، بلکه حتی شهرها را نیز تهدید می‌کردند.» (دادفر، ۱۳۹۲. ش، ص ۲۷-۴۸)

رنج و دردی که میلیون‌ها برده آفریقایی سیاه‌پوست، در انتقال و اسکان اجباری به غرب متحمل شده‌اند، بیش از رنج و دردی است که بر یهودیان وارد آمده است. جالب این‌که صاحبان برخی از کشتی‌های حامل بردگان، سوداگران و بانک‌داران یهودی بوده‌اند. (شیرودی، ۱۳۸۰. ش، ص ۱۷)

بردگی یک شکل افراطی نابرابری است که در آن بعضی از افراد به عنوان دارایی در

تملک دیگران اند. شرایط حقوق مالکیت بردگان به طور قابل ملاحظه‌ای میان جوامع گوناگون فرق می‌کرده است؛ گاهی برده‌ها تقریباً از هرگونه حقوق قانونی محروم بوده‌اند و همچنین از موقعیت‌های سیاسی و نظامی نیز برخوردار نبوده‌اند. (فراهانی، ۱۳۸۰، ش، ص ۱۳) در حقیقت برده‌داری و اسارت انسان به دست انسان، یکنواخت و ثابت نمانده است؛ برای مثال، معقول نیست که برده‌داری به شکل قرون وسطایی در قرن بیستم، بیست و یکم و در نظامات لیبرالیستی نیز تداوم داشته باشد؛ بلکه این ساختار در طول تاریخ دنیا پرستی تبدیل پیدا می‌کند و شکل و شمایل متفاوتی به خود می‌گیرد. به نظر می‌رسد آنچه اکنون در غرب ملاحظه می‌شود، چیزی جز برده‌داری پیچیده و مدرن نیست.

مارکسیست‌ها با تقسیم تاریخ به کمون اولیه، برده‌داری، فئودالیسم و کاپیتالیسم، مدعی‌اند که بشر با گذر از این مراحل چهارگانه، به مرحله نهایی، یعنی کمونیسم وارد می‌شود که آن یک حکومت جهانی با ویژگی‌هایی همچون مرام اشتراکی، فقدان دولت و نبود مالکیت است. (شیروودی، ۱۳۸۰، ش، ص ۱۳)

## ۲. برده‌داری در اسلام:

جامعه پیش از اسلام جامعه قبیله‌ای، برده‌داری و تجاری بوده است، خرید و فروش برده یکی از بخش‌های اساسی ساختار اقتصادی آن بود، طبیعی بود که این واقعیت در متن (قرآن) منعکس شود، لذا از نظر واژه، دلالت، احکام و تشریحات در متن (قرآن) موجود است؛ اما قدر مسلم، اسلام، بردگی و برده‌گیری از طریق قهر و غلبه و تسلط بر افراد به بندگی کشیدن آن‌ها و نیز بردگی از طریق اعمال ولایت را به رسمیت نشناخته است. برعکس، اسلام سعی فراوانی در تمهید آزادی بردگان و رفتار انسانی و شایسته با آن‌ها داشته است. در کنار توصیه به عبادت خداوند و نیکی به والدین و خویشاوندان، خوش رفتاری و احسان با بردگان توصیه شده است. چنان‌که می‌فرماید:

﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْمُجْتَبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنْبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا﴾. (نساء: ۳۶)؛ «و خدا را بپرستید و چیزی را با او شریک مگردانید؛

و به پدر و مادر احسان کنید؛ و درباره خویشاوندان و یتیمان و مستمندان و همسایه خویش و همسایه بیگانه و هم‌نشین و در راه مانده و بردگان خود [نیکی کنید]، که خدا کسی را که متکبر و فخر فروش است دوست نمی‌دارد».

## ۱.۲. شبهه

برخی با طرح شبهه و با هدف تخریب چهره اسلام، معتقدند که اسلام بزرگ‌ترین و طولانی‌ترین سیستم برده‌گیری و برده‌داری را در جهان بنیان‌گذاری کرده و براین اساس، بردگان را از حقوق انسانی محروم نموده و در حد کالا به حساب می‌آورد؛ بدین صورت که بعد از مرگ یک فرد، بردگان هم متناسب با سهم‌های مربوطه، بین فرزندانش قسمت می‌شوند و در نتیجه آنرا خلاف حقوق بشر و یکی از بزرگ‌ترین نواقص قرآن می‌دانند. (سها، ص ۶۱۱)

## ۲.۲. پاسخ به شبهه

در نقد این شبهه چند مسئله می‌بایست مورد توجه قرار گیرد:

### ۲.۲.۱. فرامین قرآن و مسئله برده‌داری:

این مسئله که اسلام بزرگ‌ترین سیستم برده‌داری را ایجاد کرده و است و حتی قوانین موجود در آیات قرآن برخلاف حقوق بشر است، با جایگاهی که قرآن برای بندگان معرفی نموده و نیز رویکرد قرآن در رابطه با برده‌داری منافات دارد.

قرآن کریم با تصریح بر این‌که همه انسان‌ها از یک زن و مرد آفریده شده‌اند و در شرافت انسانی، خلقت یکسان دارند، بر ذاتی نبودن بردگی برای انسان‌ها تأکید کرده است و غیرطبیعی بودن و عارضی بودن بردگی را بیان کرده است. چنان‌که می‌فرماید:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾. (حجرات: ۱۳)؛ «ای مردم، ما

شما را از مرد و زنی آفریدیم و شما را ملت ملت و قبیله قبیله گردانیدیم تا با یکدیگر شناسایی متقابل حاصل کنید. در حقیقت ارجمندترین شما نزد خدا پرهیزگارترین شماست. بی‌تردید، خداوند دانای آگاه است».



و نیز به رفتار توأم با احسان نسبت به بردگان دستور می‌دهد (نساء: ۳۶) به گونه‌ای که حقوق بردگان را در کنار حقوق آزادگان آورده است؛ مانند:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ فَمَنْ عَنِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾. (بقره: ۱۷۸)؛ «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، درباره کشتگان، بر شما [حق] قصاص مقرر شده: آزاد عوض آزاد و بنده عوض بنده و زن عوض زن؛ و هر کس که از جانب برادر [دینی] اش [یعنی ولی مقتول]، چیزی [از حق قصاص] به او گذشت شود، [باید از گذشت ولی مقتول] به طور پسندیده پیروی کند و با [رعایت] احسان، [خون بها را] به او بپردازد. این [حکم] تخفیف و رحمتی از پروردگار شماست؛ پس هر کس، بعد از آن از اندازه درگذرد، وی را عذابی دردناک است».

و نسبت به کیفیت معاشرت مالکان با غلامان می‌فرماید:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَافُوتٌ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾. (نور: ۵۸)؛ «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، قطعاً باید غلام و کنیزهای شما و کسانی از شما که به [سن] بلوغ نرسیده‌اند سه بار در شبانه روز از شما کسب اجازه کنند: پیش از نماز بامداد و نیمروز که جامه‌های خود را بیرون می‌آورید و پس از نماز شامگاهان. [این] سه هنگام برهنگی شماست، نه بر شما و نه بر آنان گناهی نیست که غیر از این [سه هنگام] گرد یکدیگر بچرخید [و باهم معاشرت نمایید]. خداوند آیات [خود] را این‌گونه برای شما بیان می‌کند و خدا دانای سنجیده‌کار است».

﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْهِنَّ فِي آبَائِهِنَّ وَلَا أَبْنَائِهِنَّ وَلَا إِخْوَانِهِنَّ وَلَا أَبْنَاءَ إِخْوَانِهِنَّ وَلَا نِسَائِهِنَّ وَلَا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ وَاتَّقِينَ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا﴾. (سوره:

۵۵)؛ «بر زنان در مورد پدران و پسران و برادران و پسران برادران و پسران خواهران و زنان [همکیش] و بردگان نشان گناهی نیست [که دیده شوند]؛ و باید از خدا پروا بدارید که خدا همواره بر هر چیزی گواه است».

علاوه بر این، شرف انسانی برده در احکامی که با مناسبات اجتماعی از نوع روابط جنسی پیوند دارند جلوه‌گر است. و واداشتن زنان برده به خودفروشی حرام دانسته شده است. (نور: ۳۳) زن یا شوهر دادن بردگان «صالح» تکلیف اخلاقی صاحبان آنان است. (نور: ۳۲) حتی ازدواج مرد یا زن مسلمان آزاد با برده مسلمان، اگر لازم باشد، جایز است. (بقره: ۲۲۱، نساء: ۲۵) برده زن که با مرد آزاد، البته با اجازه صاحبش، ازدواج کند حق «صداق مناسب» دارد. (بنیاد دائرةالمعارف اسلامی، بی تا، ص ۹۳۴)

با توجه به این رویکرد، برخی از احکام قرآنی مربوط به بردگان می شود به گونه ای که کفاره بسیاری از خطاها و گناهان، آزاد کردن برده قلمداد شده است و قرآن به دفعات، آزاد کردن برده را کاری پرجای می خواند. (بقره: ۱۷۷)، (بلد / ۱۳)

### الف) کفاره قسم

﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْفَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (مائده: ۸۹)؛ «خدا شما را به سوگندهای بیهوده تان مؤاخذه نمی کند، ولی به سوگندهایی که [از روی اراده] می خورید [و می شکنید] شما را مؤاخذه می کند؛ و کفاره اش خوراک دادن به ده بینواست - از غذاهای متوسطی که به کسان خود می خورانید - یا پوشانیدن آنان یا آزاد کردن بنده ای؛ و کسی که [هیچ یک از این ها را] نیابد [باید] سه روز روزه بدارد. این است کفاره سوگندهای شما وقتی که سوگند خوردید؛ و سوگندهای خود را پاس دارید. این گونه خداوند آیات خود را برای شما بیان می کند، باشد که سپاسگزاری کنید».

## ب) کفاره قتل غیر عمد

«وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوِّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا». (نساء: ۹۲)؛ «و هیچ مؤمنی را نسزد که مؤمنی را - جز به اشتباه - بکشد؛ و هر کس مؤمنی را به اشتباه کشت، باید بنده مؤمنی را آزاد و به خانواده او خون بها پرداخت کند؛ مگر اینکه آنان گذشت کنند؛ و اگر [مقتول] از گروهی است که دشمنان شمایند و [خود] وی مؤمن است، [قاتل] باید بنده مؤمنی را آزاد کند [و پرداخت خون بها لازم نیست]؛ و اگر [مقتول] از گروهی است که میان شما و میان آنان پیمانی است، باید به خانواده وی خون بها پرداخت نماید و بنده مؤمنی را آزاد کند؛ و هر کس [بنده] نیافت، باید دو ماه پیایی - به عنوان توبه‌ای از جانب خدا - روزه بدارد و خدا همواره دانای سنجیده‌کار است».

## ج) کفاره ظهار

«وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا ذَلِكَ مِنْكُمْ تُوْعْظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ». (مجادله: ۳)؛ «و کسانی که زنانشان را ظهار می‌کنند، سپس از آنچه گفته‌اند پشیمان می‌شوند، برایشان [فرض] است که پیش از آنکه با یکدیگر هم خوابگی کنند، بنده‌ای را آزاد گردانند. این [حکمی] است که بدان پند داده می‌شوید و خدا به آنچه انجام می‌دهید آگاه است».

علاوه بر این دسته از آیات، در باب حقوق اقتصادی اسلام، قرآن یکی از مصارف زکات را خریداری بندگان و آزاد کردن آن‌ها بر شمرده است. خداوند در این باره می‌فرماید:

«إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ». (توبه: ۶۰)؛ «صدقات، تنها به تهیدستان و بینوایان و متصدیان [گردآوری و پخش] آن و کسانی که

دلشان به دست آورده می‌شود و در [راه آزادی] بردگان و وامداران و در راه خدا و به در راه مانده، اختصاص دارد. [این] به عنوان فریضه از جانب خداست و خدا دانای حکیم است».

### ۲.۲.۲. سیره پیامبر اسلام و اهل بیت علیهم‌السلام در برخورد با بردگان

اسلام در زمان و محیطی ظهور کرد که بردگی امری رایج و شایع و نظام برده‌داری، نظامی مشروع بود. با این حال اسلام نه تنها با بردگان برخورد کرده بلکه نمونه‌هایی وجود دارد که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم با نظام برده‌داری مخالفت نموده است. به عنوان نمونه می‌توان به داستان زید بن حارثه اشاره کرد که برده‌ای آزاد شده بود. وی به مقام صحابی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و کتابت قرآن و حدیث رسید و فرزند او اسامه، از فرماندهان بزرگ سپاه اسلام بود. (واقعی، ۱۴۰۹، ش، ص ۱۱۱۸) بلال حبشی که برده آزاد شده پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بود نخستین مؤذن اسلام گشت. (ابن سعد، ۱۴۱۰، ق، ۲، ص ۱۳۶-۱۳۷؛ ص ۱۷۷-۱۷۹، و، ۳، ص ۲۳۴)

در عین حال از آنجاکه جامعه زمان حضرت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم آمادگی پذیرش آنی و یک دفعه آزادی بردگان را برای صاحبان آنان و حتی خود بردگان نداشت، لذا پیامبر اسلام با شیوه‌هایی مناسب به مبارزه علیه برده‌داری برخاست. به عبارت دیگر اسلام راهی را پیش گرفت که در ضمن آن، بردگی به تدریج از بین می‌رفت؛ بدون آنکه نظام اجتماعی و اقتصادی جامعه، از هم گسسته شود و اگرچه به سبب واقعیات جامعه صدر اسلام و نیز مسئله اسیران جنگی کافر در قرآن و سنت و به تبع آن‌ها، در فقه، بردگی که جنبه رسمی و نهادی داشت، یکسره نفی نشد، بلکه با تشریح احکامی درباره محدود کردن راه‌های برده گرفتن (استرقاق)، رعایت حقوق مشروع و انسانی بردگان و تشویق و تأکید به آزادسازی برده (عتق یا اعتاق)، بردگی شکلی مطلوب و انسانی به خود گرفت و در مسیر محدودیت و زوال افتاد که در ذیل به نمونه‌هایی از سیره و روش پیامبر پرداخته شده است:

۱. بی‌توجهی به حقوق اجتماعی و روحی زنان و زنده‌به‌گور کردن دختران در میان قبایلی همچون بنی تمیم، قیس، أسد، هذیل و بکرین وائل رسمی معمول بود. نوشته‌اند «قیس بن عاصم» یکی از بزرگان قبیله تمیم هنگامی که دخترش به اسارت حیره برده شد و

بازنگشت، وی نذر کرد اگر از او دختری به دنیا آمد او را زنده به‌گور کند و از آن پس دوازده نفر از دختران خود را زنده به‌گور کرد. گروهی از بنی تمیم نیز به پیروی از شیخ خویش از این سنت نامیمون پیروی کردند. قیس در سال نهم هجری با عده‌ای از بزرگان بنی تمیم به حضور رسول الله شرفیاب شد. هنگامی که به عمل پلید خود اعتراف می‌کرد، چشمان پیامبر پر از اشک شده، فرمودند: «إِنَّ هَذِهِ لَقَسْوَةٌ وَمَنْ لَا يَرْحَمُ لَا يَرْحَمُ». (نوری، ۱۳۴۲، ق، ص ۶۳۲) این عمل سنگدلی است و هر که رحم نداشته باشد بر او رحم نخواهد شد. و فرمودند: به عدد دخترانی که کشته‌ای، کنیز آزاد کن. (ابن الاثیر، ۱۴۱۵، ق، ص ۴۱۱)

۲. در جریان «عقد برادری» که آن حضرت بین مهاجر و انصار برقرار نمود؛ برخی از احرار با بردگان برادر شدند، چنان‌که عموی دلاور آن جناب، حضرت حمزه رضی الله عنه با زید بن حارثه و ابورویحه عبدالله بن عبدالرحمن خثعمی با بلال بن رباح عقد اخوت بستند. (ابن هشام، بی تا، ص ۱۵۱ و ۱۵۳)

۳. در جنگ خندق، برای انتساب سلمان به قوم و قبیله خود به مشاجره پرداختند و سخن تاریخی پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله را درباره آن شخصیت ارزشمند اسلام شنیدند که فرمود: «سلمان منا اهل البيت». (ابن شهر آشوب، ۱۹۵۶، م، ص ۸۵)

۴. از آنجا که جنگ عامل اساسی برده‌گیری بود، پیامبر همواره سعی داشت تا آن را از میان ببرد؛ آزاد شمردن مردم مکه بدون درگیری، در راستای همین اندیشه است. (الیعقوبی، بی تا، ج ۲۲، ص ۶۰) هم‌چنین اسیرانی که مسلمانان را با حرفه و دانش خود آشنا می‌ساختند، به دستور پیامبر آزاد می‌شدند. نمونه‌ای از این شیوه آزادی اسرا را در غزوه بدر می‌توان مشاهده نمود. (ابن سعد، ۱۴۱۰، ق، ص ۱۰)

۵. ازدواج پیامبر صلی الله علیه و آله با زنی به نام جویره که از اسرای جنگ مریسیع بود، باعث آزاد شدن همه اسرای قبیله او و اسرای قبایل دیگر شرکت‌کننده در این جنگ شد. (واقعی، ۱۴۰۵، ق، ص ۴۱۱)

از دیگر اقدامات پیامبر اسلام در راه مبارزه با برده‌داری و بردگی، دادن مناصب مطابق با جامعه آن زمان به بردگان آزاد شده بود. به عنوان مثال: اذان گفتن بلال گرچه

یک مسئله عبادی بود، ولی نشان از یک تغییر اجتماعی مهمی بود که همان دگرگونی نظام ارزشی جاهلی باشد، زیرا اولاً: او شخصی سیاه چهره و برده آزاد شده‌ای بود که در ساختار قشر بندی جاهلی، هیچ منزلت اجتماعی نداشت، ثانیاً: او مؤذن کسی بود که رهبری جامعه را بر عهده داشت و به دستور او و با تعبیر لطیف «ارحنا یا بلال» به این کار اقدام می‌کرد؛ و همین مسئله، آن شخصیت بزرگ اسلام را به مؤذن پیامبر اعظم ﷺ مبدل ساخت که موقعیت اجتماعی بزرگی محسوب می‌شد. (مقریزی، ۱۴۲۰. ق، ص ۳۹۶)

این سیره رسول اکرم ﷺ در میان اهل بیت ﷺ نیز جاری بود و ایشان به عنوان یک برنامه اصلی به مبارزه با مسئله برده داری می‌پرداختند؛ در این باره آزاد نمودن بندگان به هر بهانه‌ای و حتی ازدواج ایشان با برخی از کنیزان را می‌توان از مصادیق این رویکرد به شمار آورد. چنانچه در سیره امام سجاد ﷺ آمده است که ایشان یک کانون تربیتی به وجود آورده بودند به این صورت که: بردگان را خریداری کرده، مدتی تحت تعلیم و تربیت قرار می‌داد و پس از آن که آن‌ها را آزاد می‌کرد، هر کدام یک فرد تربیت شده و الگو برای دیگران بودند. آنان پس از آزادی نیز پیوند معنوی خود را با امام قطع نمی‌کردند و به سهم خود دیگران را تحت پوشش تربیتی قرار می‌دادند. این برنامه امام، با توجه به محدودیت‌هایی که او در ارشاد و هدایت مستقیم جامعه با آن روبرو بود، بسیار درخور توجه و بررسی است. (ایرجی، ۱۳۹۰. ش، ص ۳۰۵) به عنوان مثال امام بردگان سیاه پوست را - با وجود آن که به آنان نیاز نداشت - می‌خرید و آنان را در مراسم حج به عرفات می‌آورد و آن‌گاه که به سوی مشعر کوچک می‌کرد، آنان را آزاد می‌کرد و جوایز مالی به آنان می‌داد. (العاملی، ۱۴۰۹. ق، ص ۸۷) امام ﷺ در مورد حقوق بردگان فرموده‌اند: مالک برده باید بداند که این برده امانتی در دست اوست که باید از آن صیانت کند با او همانند رفتار با خودش رفتار کند و اگر از او خوشش نمی‌آید آزادش کند. (ابن شعبه حرانی، ۱۳۸۰ ش)

ازدواج امام سجاد ﷺ و پاسخ دندان شکن ایشان به عبدالملک که در صدد ملامت حضرت به خاطر ازدواج با کنیز آزاد شده خود بود، نمونه‌ای دیگر از رفتار انسان دوستانه و مبارزه با نظام برده داری امام سجاد ﷺ است. (ابن عبدربه، ۱۴۰۳. ق، ص ۱۴۰) در روایات آمده

است که امام علیه السلام هزار بنده را در راه خدا آزاد کرد. (اربعی، ۱۴۰۵، ق، ص ۲۶۶)

شاید بتوان موانع لغو دفعی و آنی برده‌داری در اسلام را به صورت ذیل خلاصه کرد:

الف) به طور مسلم الغای دفعی برده‌داری در شرایطی که سیل وسیع بردگان تجاری از این سوی دنیا به آن سوی دنیا برده می‌شدند، نیازمند عزم و اراده جهانی بود و برای دین نوین و دولت نوپای اسلام بسیار دشوار بود که با آن مقابله کند. اساساً مبارزه وسیع و همه جانبه با این معضل ریشه دار جهانی، بدون ایجاد پیش زمینه‌های فکری و فرهنگی آن امکان پذیر نبود؛ چراکه الغای آن از سوی انسان‌هایی که بدان خو گرفته بودند، پذیرفته نمی‌شد. مبارزه عملی با برده‌داری نیازمند طرح مسائل بنیادین فکری در این باره بود؛ زیرا در بسیاری از جوامع، این تفکر وجود داشت که برخی انسان‌ها اساساً برده متولد و آفریده شده‌اند، تا برده دیگران باشند. این فکر، به طور جدی از سوی بسیاری از جوامع و دانشمندان و فیلسوفان بزرگ جهان مانند ارسطو و افلاطون پذیرفته شده بود. آن‌ها از تفکر بردگی (برده گرفتن) دفاع می‌کردند و عدم تساوی طبیعی انسان‌ها را دلیل اصلی مشروع و معقول بودن بردگی می‌دانستند. می‌توان گفت که فلاسفه مکتب سقراط، تئورسین‌های حقیقی نظریه «انسان به منزله حیوان» بودند. ارسطو فیلسوف نام دار دوران باستان، بردگی را امری طبیعی می‌داند و برده را نه انسان، بلکه ابزاری در کنار سایر ابزارها می‌شمارد و می‌گوید: هر کس که به حکم طبیعت نه از آن خود، بلکه از آن دیگری باشد، طبعاً بنده است. بنابراین، در چنین شرایط فکری فرهنگی، اسلام چگونه می‌توانست دستور تحریم فوری برده‌داری را صادر کند؟

ب) اگر اسلام طبق یک فرمان عمومی دستور می‌داد همه بردگان موجود در آن زمان را آزاد کنند، چه بسا بیشتر آن‌ها تلف می‌شدند، زیرا گاه نیمی از جامعه را بردگان تشکیل می‌دادند. آن‌ها نه کسب و کار مستقلی داشتند و نه خانه و وسیله‌ای برای ادامه زندگی. اگر در یک روز و یک ساعت معین همه آن‌ها آزاد می‌شدند، یک جمعیت عظیم بی‌کار پدید می‌آمد که هم در زندگی خویش با خطر روبه‌رو بودند و هم ممکن بود نظم جامعه را مختل سازند؛ زیرا وقتی فقر و محرومیت و ناامنی به آن‌ها فشار می‌آورد به همه جا حمله ور

می‌شدند و قتل و کشتار به راه می‌انداختند تا خود را تأمین کنند.

ج) از آنجا که بردگان از دیرزمان در اثر زندگی طفیلی که داشتند بی‌تجربه و بی‌استعداد بارآمده بودند، از این جهت اگر اسلام همه آن‌ها را یک باره از قید بردگی آزاد می‌ساخت، ممکن بود بر اثر نداشتن تجربه کافی و کاردانی و لیاقت، قادر به تشکیل زندگی مستقل و اداره آن نباشند و در نتیجه، مانند غلامان قدیم امریکا که بعد از آزاد شدن، بر اثر علت یادشده به کلی نیست و نابود شدند، از بین بروند. (لوبون، ۱۳۵۴. ش، ص ۴۸۲)

به هر روی برای اجتناب از این نتایج نامطلوب، اصل برده‌داری موجود پذیرفته شد و دست کم به صورت دفعی ملغا نشد؛ اما از سوی دیگر برای این که بردگانی که غالباً از راه‌های غیرمشروع تحت تملک درآمده بودند برای همیشه به این حال باقی نمانند، تدابیری اتخاذ شد که آنان به تدریج آزاد شوند. (عرب ابوزیدآبادی، ۱۳۸۵. ش، ص ۶)

پس اگر یک جریان عارضی پدیده رقیت را به وجود آورده و در مقطعی از زمان امکان الغای کامل آن وجود نداشته است، اما نظر اسلام به سمت الغا و امحای آن بوده و حال که به صورت طبیعی از بین رفته، الغای آن با دیدگاه اسلامی موافق است.

### ۲.۲.۳. دیدگاه اسلام شان و کیفیت مواجهه اسلام با برده داری:

در پایان این مبحث به دیدگاه برخی از اسلام شناسان غربی در مورد شیوه برده‌داری در اسلام و کیفیت آزاد سازی بندگان می‌پردازیم.

الف) منتسکیو درباره رها ساختن دسته جمعی بردگان در یک زمان، چنین می‌نویسد: آزاد کردن عده بی‌شماری از غلامان به وسیله وضع یک قانون مخصوص، صلاح نیست؛ زیرا موجب اختلال نظم اقتصادی جامعه می‌گردد و حتی معایب اجتماعی و سیاسی دارد. برای مثال در ولسینی چون غلامان آزاد شده حق رأی دادن در انتخابات را پیدا کرده بودند، حائز اکثریت گردیده و قانونی وضع کردند که به موجب آن، هر کس از افراد آزاد عروسی کند، یکی از غلامان آزاد شده باید در شب اول عروسی با دختر تازه عروس بخوابد و شب دوم او را تسلیم داماد کند؛ بنابراین آزاد کردن غلامان، باید تدریجی و همراه با فرهنگ سازی‌های لازم و مناسب باشد. (منتسکیو، ۱۳۶۲. ش، ص ۴۲۸)



ب) مارسل بوازارد این باره می‌نویسد: اسلام به خاطر تأمین جانی و جلوگیری از تجاوز به اسیران جنگی، آن‌ها را طبق ضوابطی در قبایل عرب، به عنوان برده یا کنیز تقسیم می‌کرده؛ ولی به تدریج آنان را از تمامی حقوق شهروندان مسلمان، بهره‌مند می‌ساخته است. (بوازارد، ۱۳۵۸. ش، ص ۴۹)

### نتیجه‌گیری

با توجه به پیشینه برده و برده‌داری در اندیشه‌های افلاطون و ارسطو و نیز تاریخ جوامع غربی و عدم هرگونه پیش فرضی مبنی بر تمایز میان انسان آزاد و برده در اسلام، اسلام بزرگ‌ترین خدمت را به جامعه بشریت نمود و لذا برخورد و معاشرت رهبران دین اسلام با بردگان، یک الگوی عملی برای مسلمانان در برخورد با این مسأله بسیار مهم، در جهت از بین بردن برده‌داری بوده و رابطه حقوقی خشک و بی‌روح میان ارباب و برده در نظام جاهلی به رابطه صمیمانه و مهرآمیز در نظام دینی - اخلاقی اسلام تغییر ماهیت داده و در عین حال، مفهوم اقتدار کامل و مطلق به معنای نفی هرگونه مالکیت و هویت مستقل برای بنده نسبت به ارباب خود، در حوزه عبودیت انسان در برابر خدا، همچنان محفوظ مانده است. این شیوه‌ها را می‌توان در اموری همچون گشودن دریچه آزادی، احیای شخصیت بردگان، رفتار انسانی با بردگان، اعلام انسان‌فروشی به عنوان بدترین کار، بستن سرچشمه‌های بردگی احصاء نمود و شاید بتوان گفت این حکیمانه‌ترین شیوه مبارزه با یک پدیده عارضی است؛ که همه جوانب آن در نظر گرفته شده است.

## منابع

۱. قرآن کریم با ترجمه فولادوند
۲. ابن الاثیر، (۱۴۱۵ق)، *أسد الغابه فی معرفة الصحابه*، جلد چهارم، چاپ اول، دارالکتب علمیه، بیروت.
۳. ابن سعد، ابو عبدالله محمد، (۱۴۱۰ق)، *الطبقات الكبرى*، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، جلد های دوم و سوم و چهارم، چاپ اول، دارالکتب علمیه، بیروت.
۴. ابن شهر آشوب، (۱۹۵۶م)، *مناقب آل ابی طالب*، جلد اول، الحیدریه، نجف اشرف.
۵. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، (۱۳۸۰ق)، *تحف العقول عن آل الرسول*، ترجمه محمد باقر کمره ای، چاپ هشتم، انتشارات کتابچی، تهران.
۶. ابن عبدربه، احمد بن محمد، (۱۴۰۳ق)، *العقد الفريد*، تصحیح احمد امین، دارالکتب العربی، بیروت.
۷. ابن هشام، عبدالملک، (بی تا)، *السيرة النبویه*، جلد دوم، ناشر دارالمعرفه، بیروت.
۸. اربلی، ابوالحسن علی بن عیسی، (۱۴۰۵ق)، *کشف الغمة فی معرفة الاثمة*، دارالأضواء، بیروت.
۹. ارسطو، (۱۳۶۰ش)، *سیاست*، ترجمه حمید عنایت، کتاب های جیبی، تهران.
۱۰. ایرجی، محمد صادق، (۱۳۳۹ش)، *بردگی در اسلام*، پایان نامه درجه لیسانس مؤلف از دانشگاه تهران.
۱۱. بنیاد دائرة المعارف اسلامی، بی تا، *دانشنامه جهان اسلام*، جلد اول، بی جا.
۱۲. بوازار، مارسل، (۱۳۵۸ش)، *اسلام و حقوق بشر*، ترجمه دکتر محسن مؤیدی، ناشر دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران.
۱۳. پیشوایی، مهدی، (۱۳۹۰ش)، *سیره پیشوایان*، موسسه امام صادق علیه السلام، قم.
۱۴. دادفر، سجاد، (۱۳۹۲ش)، *بررسی اوضاع داخلی اسپانیا در آستانه فتح اسلامی*، تاریخ اسلام در آیین پژوهش، موسسه امام خمینی، سال دهم، شماره اول، پیاپی ۳۴، بهار و تابستان.
۱۵. سها، نقد قرآن، (بی تا)، بی جا.
۱۶. شیروودی، مرتضی، (۱۳۸۰ش)، *صهیونیسیم ۱ بسترها و زمینه های پیدایش*، نشریه معرفت، موسسه امام خمینی، جلد چهل و نهم، دی ماه.

۱۷. فراهانی، حسن، (۱۳۸۰ش)، نابرابری اجتماعی، نشریه معرفت، موسسه امام خمینی، جلد چهل و پنجم، شهرپور.
۱۸. العاملی، سید جعفر مرتضی، (۱۴۰۹ق)، دراسات و بحوث فی التاريخ و الاسلام، جلد اول، موسسه النشر الاسلامی، قم.
۱۹. عرب ابوزیدآبادی، عبدالرضا، (۱۳۸۵ش)، بردگان از جاهلیت تا اسلام (تحلیل و بررسی تاریخی)، تاریخ اسلام در آینه پژوهش، جلد دوازدهم.
۲۰. لوبون، گوستاو، (۱۳۵۴ش)، تمدن اسلام و عرب، ترجمه سید هاشم حسینی، انتشارات اسلامیة، تهران.
۲۱. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۸ش)، نگاهی گذرآبه حقوق بشر از دیدگاه اسلام، جلد اول، تدوین عبدالحکیم سلیمی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۲. مقریزی، تقی الدین احمد بن علی، ۱۴۲۰، امتاع الاسماع بما للنبی من الاحوال و الاموال و الحفدة و المتاع، جلد اول، دارالکتب العلمیة، بیروت.
۲۳. شیروودی، مرتضی، (۱۳۹۱ش)، جهانی سازی، اسلام و آینده بشریت، نشریه معرفت، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، جلد هفتادونهم.
۲۴. منتسکیو، شارل، (۱۳۶۲ش)، روح القوانین، ترجمه علی اکبر مهتدی، تهران، امیرکبیر.
۲۵. النجفی الجواهری، الشیخ محمدحسن، (۱۳۶۲ش)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، جلد سی و چهارم، چاپ هفتم، عباس قوچانی، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۲۶. نوری، یحیی، (۱۳۴۲ق)، جاهلیت و اسلام، تهران، کتابخانه شمس، چاپ اول.
۲۷. الیعقوبی، احمد ابن اسحاق، (بی تا)، تاریخ یعقوبی، جلد دوم، بیروت، نشر دار صادر.
۲۸. واقدی، محمد بن عمر، (۱۴۰۹ش)، المغازی، تحقیق مارسدن جونس، جلد های اول و سوم، ناشر الاعلمی، بیروت.



## معرفی شخصیت‌های کلامی (۳)

شیخ طوسی رحمته الله

مصطفی صدق<sup>۱</sup>

توجه به تراث و مطالعه حیات علمی اندیشمندان یکی از راه‌های آشنایی با دستاوردها و آموزه‌های هر مکتبی است؛ این مسئله علاوه بر معرفی جایگاه ایشان، زمینه پیشرفت و اعتلای علمی را برای آیندگان فراهم می‌سازد. در این راستا توجه به سیرت‌طور مباحث، روش و شیوه طرح مسائل، بررسی میزان تأثیر عنصر زمان و مکان بر آراء و اندیشه‌ها و نیز آسیب‌شناسی جهت جبران کمبودها و تعالی بخشیدن نسبت به نقاط قوت، از جمله نتایج مترتب بر این نوع از تحقیقات است. بر این اساس، در جهان اسلام از گذشته تاکنون، بخشی از پژوهش‌ها به معرفی شخصیت‌های علمی در قالب اعلام‌نگاری، فهرست‌نگاری و تراجم، در حوزه‌های مختلف علمی، اختصاص یافته است که در این زمینه می‌توان به برخی از کتب فهارس همچون فهرست شیخ طوسی، فهرست ابن ندیم، فهرست نجاشی و نیز معالم العلماء، اثر ابن شهر آشوب از آثار متقدم و کتاب الذریعه اثر آقابزرگ و اعیان الشیعه اثر سید محسن امین در دوره معاصر اشاره نمود. با توجه به این اهمیت و باهدف معرفی متکلمین متقدم شیعه، در این مقاله، به بررسی شخصیت علمی متکلم بزرگ امامیه شیخ طوسی ره می‌پردازیم.

### حیات علمی

شیخ ابوجعفر، محمد بن الحسن بن علی بن الحسن الطوسی، معروف به شیخ الطائفه، از جمله اندیشمندان متقدم شیعه است. وی چهار سال بعد از درگذشت شیخ صدوق

۱. دبیر آموزشی گروه کلام اسلامی جامعه الزهراء ع.

ره، در رمضان المبارک سال ۳۸۵ ه. ق، در طوس، دیده به جهان گشود. (امین، ۱۴۰۳، ق، ج ۹، ص ۱۵۹) این عالم بزرگ، بعد از طی تحصیلات مقدماتی در سال ۴۰۱ ه. ق و در سن ۲۳ سالگی، از ایران به مقصد بغداد که در آن زمان مرکز خلافت اسلامی بود، هجرت نمود. (الطوسی، ۱۴۱۴، ق، ص ۷) جایگاه ویژه مباحث کلامی از جمله تأسیس علم کلام شیعی در این شهر توسط هشام بن حکم و نیز استمرار نگرش و رویکرد کلامی توسط شیخ مفید و سید مرتضی رحمته‌الله، خود به عنوان یک زمینه و عامل مهم در هجرت شیخ طوسی به بغداد، می‌تواند مورد توجه قرار گیرد. (الطوسی، ۱۴۱۴، ق، ص ۱۶)

مسافرت شیخ طوسی به بغداد مقارن با فعالیت علمی شیخ مفید، متکلم و فقیه بزرگ شیعی گردید و خداوند این توفیق را به وی عنایت فرمود تا با کسب فیض از محضر این شخصیت بزرگ علمی، بیش از پیش، برداشته‌های علمی خود بیفزاید؛ بدین صورت که تا پایان حیات شیخ مفید به کسب علم از وی همت گماشت. بعد از وفات شیخ مفید در سال ۴۱۳ ه. ق، مرحوم طوسی در ادامه مسیر علمی خود در زمره مبرزترین شاگردان سید مرتضی علم الهدی در آمد و مدت ۲۳ سال از حوزه درسی استاد خود بهره‌مند گردید. (الطوسی، ۱۴۱۷، ق، ص ۱۹) این دوره حضور شیخ الطائفه در بغداد، از او یک چهره علمی ویژه‌ای معرفی نمود؛ به گونه‌ای که بعد از وفات سید مرتضی در سال ۴۳۶ ه. ق، در مدت ۱۲ سال حضور خود در بغداد، علاوه بر اشتغال به تدریس، عهده‌دار ریاست دینی شیعیان گردید و به رتق و فتق امور ایشان پرداخت. یکی از مناصبی که در زمان حضور شیخ طوسی در بغداد، به وی واگذار گردید، عهده‌داری کرسی علم کلام بود که تا مدت‌ها این کرسی به نام وی ثبت گردید. (غروی، ۱۴۲۰، ق، ج ۱، ص ۹۶)

شرایط و فضای حاکم بر هر دوره‌ای، از جمله امور مهم در اعتلای تنزل هر دانشی است. علم کلام نیز، از این امر مستثنا نبوده است و در هر زمانی، با فراز و فرودهایی همراه گردیده است؛ به گونه‌ای که در برخی از زمان‌ها شاهد رکود یا توقف طرح مسائل و مباحثات کلامی بوده‌ایم و در مقابل، برخی از اعصار، دوره اوج و اعتلای کلام و به عبارتی از دوره‌های طلائی این دانش به شمار می‌آید. تعدد مذاهب و اختلاف طوایف، خصوصاً حضور فعال معتزله

و نیز جمعیت اهل سنت ساکن در بغداد، زمینه مناسبی جهت تضارب آراء و طرح مسائل کلامی ایجاد کرد و شیخ طوسی به تبع شیخ مفید و سید مرتضی علیهما السلام، با بهره‌گیری از این فرصت، به ممارست و اهتمام کلامی و در نتیجه تشکیل مدرسه کلامی با محوریت کلام امامیه اقدام نمود. البته با توجه به وسعت علمی شیخ، این امر در مسائل فقهی، اصولی و تفسیری نیز، محور فعالیت‌های علمی ایشان قرار گرفت و در کنار مدرسه کلامی، با تشکیل مدارس فقهی و اصولی، با رویکرد فقه و اصول مقارن و باهدف تقریب دیدگاه شیعه و اهل سنت، به طرح دیدگاه پرداختند. (الطوسی، ۱۴۱۷. ق، ص ۳۵) از این جهت، شیخ طوسی یک عالم و اندیشمند تقریبی است. علامه حلی در رابطه با جایگاه علمی شیخ طوسی می‌گوید:

وی زعیم شیعه، رئیس طائفه، دارای جلالت قدر و بزرگی منزلت، و عالمی مورد اطمینان و راستین بود، او از اخبار و رجال، فقه و اصول و کلام آگاهی کامل داشت و جامع تمام فضائل بود و در تمامی دانش‌های اسلامی تألیفاتی را از خود بر جای گذاشت. شیخ طوسی عقائد را در دو حوزه اصول و فروع دسته‌بندی نمود. (الحلی، ۱۴۰۲. ق)، ص ۱۴۸)

با همه این تفاسیل، متأسفانه به سبب تشدید اختلاف میان شیعیان و اهل سنت و نیز تغییر اوضاع سیاسی بغداد، به جهت انتقال حکومت از آل بویه شیعی، به سلاجقه سنی مذهب، شرایط برای ادامه حضور شیخ در بغداد، فراهم نبود؛ بدین سبب، وی بعد از مدت‌ها انجام رسالت دینی در بغداد، این شهر را به مقصد نجف ترک نمودند.

این هجرت، نه تنها از گستره فعالیت علمی شیخ نگاهید، که زمینه بیشتر فعالیت‌های علمی را برای این عالم بزرگ مهیا ساخت. از جمله جهات تمایز و به عبارتی برتری حوزه نجف نسبت به حوزه بغداد، عدم وجود اختلاف و تشتت مذهبی بود؛ بدین صورت که مباحثات علمی، بر علوم اهل بیت علیهم السلام تمرکز یافت و با تشکیل آزادانه جلسات درسی، بدون هیچ اختلافی، به تبیین اندیشه‌ها و آراء مکتب شیعی پرداخت. یکی از بارزترین نتایج این جلسات، تقریر املاء‌های شیخ طوسی، توسط شاگردان وی بود؛ این نوشته‌ها که محتوای اصلی آن‌ها را فضائل اهل بیت علیهم السلام تشکیل می‌داد، بعد از جمع‌آوری، با عنوان امالی تدوین گردید. (الطوسی، ۱۴۱۷. ق، ص ۳۸)

مهتاً بودن شرایط و زمینه‌های علمی در این دوره، علاوه بر تقویت حوزه درسی نجف، زمینه را برای تأسیس حوزه علمی نجف توسط شیخ طوسی، فراهم نمود؛ به گونه‌ای که بعد از مدتی این شهر، به عنوان مرکز بزرگ علمی جهان تشیع، مطرح و در رأس دستاوردها و فعالیت‌های شیخ طوسی قرار گرفت.

سرانجام، بعد از سال‌ها فعالیت علمی و تلاش مجدانه در جهت احیاء علوم اهل بیت علیهم‌السلام، روح این متکلم و عالم بزرگ شیعی، در محرم الحرام ۴۶۰ ه. ق در ۷۵ سالگی، از این عالم خاکی جدا و به ملکوت اعلی پرواز نمود.

### آثار و تألیفات

شیخ طوسی ره نه تنها برای مکتب تشیع، که برای جهان اسلام خدمات ارزنده‌ای را از خود برجای گذاشته و در جهت نشر و احیاء علوم اسلامی تلاش وافر نمودند و همان گونه که قبلاً اشاره گردید، وی در حوزه‌های مختلف علمی صاحب نظر بوده و دیدگاه‌های کلامی، فقهی و تفسیری اش، مورد توجه محققین علوم اسلامی، قرار گرفته است.

بنا بر گزارش‌های مربوط به تألیفات شیخ طوسی، از وی حدود ۵۰ تألیف به یادگار مانده است که در ۹ محور «کلام؛ حدیث؛ رجال، تراجم و فهرست؛ تفسیر؛ فقه؛ اصول؛ ادعیه و اعمال؛ تاریخ و مقتل و پاسخ به سؤالات»، قابل دسته‌بندی است؛ از این میان، ۱۶ عنوان، یعنی قریب یک سوم تألیفات شیخ به موضوعات کلامی اختصاص یافته و این حاکی از شخصیت کلامی این عالم بزرگ است.

دسته‌بندی و تنظیم مباحث، دوری از اطناب، ساده‌نویسی در عین حفظ محتوا، از جمله ویژگی‌های آثار و تألیفات شیخ طوسی است. (جبرئیلی، ۱۳۹۶. ش، ص ۲۳۹) خصوصیتی که کم‌تر یا اصلاً در آثار بزرگانی همچون سید مرتضی مشاهده نمی‌شود. آنچه در ادامه می‌آید، گزارش مختصری از فهرست آثار کلامی شیخ طوسی است.

۱. **تلخیص الشافی فی الإمامه**: این کتاب همان طور که از نام آن پیدا است، خلاصه و تنظیم کتاب «الشافی فی الامامه» سید مرتضی و از مهم‌ترین آثار کلامی در حوزه امامت به شمار می‌آید که ۴ سال قبل از وفات سید مرتضی، تألیف شده است.

۲. تمهید الأصول یا التمهید فی الأصول: این کتاب، شرح بخش کلامی کتاب «جمل العلم و العمل» سید مرتضی است.
۳. الاقتصاد الهادی إلى طریق الرشاد فيما يجب على العباد من أصول العقاید والعبادات الشرعية: این اثر نیز، محتوای کلامی دارد و مرحوم طوسی در این کتاب، در سه محور خداشناسی، نبوت و امامت، به طرح بحث پرداخته است؛ البته در پایان کتاب برخی از مسائل فقهی نیز به اختصار آورده شده است. این کتاب هر چند فی نفسه کتاب مفصلی است، اما در مقایسه با اثر دیگر شیخ، یعنی کتاب «تمهید الاصول»، دارای اختصار است. (الطوسی، ۱۴۰۶، ق، ص ۲)
۴. المفصح فی الإمامه: این کتاب نیز یک اثر مختصر کلامی است و به مباحث امامت پرداخته است؛ این اثر در ضمن «الرسائل العشر»، اثر دیگر شیخ طوسی آورده شده است.
۵. ما لا یسع المکلف الإخلال به: این اثر نیز یکی دیگر از تألیفات کلامی شیخ طوسی است که مرحوم نجاشی در رجال و شیخ طوسی در فهرستش، به آن اشاره نموده است.
۶. ما یعلل و ما لا یعلل: این اثر نیز همچون کتاب «ما لا یسع المکلف الإخلال به»، توسط مرحوم نجاشی در رجال و شیخ طوسی در فهرستش ذکر شده است. (طوسی، بی تا، ص ۲۷)
۷. مقدمة فی المدخل إلى علم الکلام: این مقدمه نیز بنا به بیان شیخ طوسی از نظر محتوا با دیگر نوشته‌ها در این باره متفاوت و دارای مزیت است؛ شیخ در این کتاب به مبادی تصدیقی و تصویری علم کلام پرداخته است.
۸. ریاضة العقول: این کتاب به عنوان شرح کتاب «مقدمه فی المدخل الی علم الکلام» به نگارش درآمده است.
۹. أصول العقاید: این کتاب حاوی تمامی مسائل کلامی نبوده و تنها به مبحث توحید و قسمتی از مسائل عدل پرداخته شده است.
۱۰. شرح الشرح فی الأصول: این کتاب ظاهراً شرح بر کتاب «تمهید الاصول» است.
۱۱. الغیبه: این کتاب در موضوع امامت نگاشته شده است و چنانچه از نام آن مشخص است محتوای این کتاب در رابطه با غیبت امام مهدی علیه السلام است و همچون کتاب



«کمال‌الدین» مرحوم صدوق و کتاب «الغیبه» نعمانی، به طرح مسائل مهدویت پرداخته شده است.

۱۲. **مسألة فی الأصول:** وصفها الشيخ بأنها مليحة.

۱۳. **الفرق بین النبی والإمام یا مسائل فی الفرق بین النبی والإمام:** این کتاب نیز به ویژگی‌ها و خصوصیات نبی و امام و وجه امتیاز میان آن دو می‌پردازد.

۱۴. **المسائل الرازیة فی الوعید:** این کتاب حاوی ۱۵ سؤال است که از روی برای سید مرتضی فرستاده شده بود و قریب به اتفاق آن، سؤالات اعتقادی و در حوزه خداشناسی و نبوت است که توسط سید مرتضی و شیخ طوسی پاسخ داده شده است؛ این سؤالات در کتاب «رسائل» سید مرتضی، ج ۱ قابل مشاهده است.

۱۵. **مسائل أصول الدین یا مسائل الطوسی:** شیخ طوسی در این کتاب به اختصار به طرح مباحث اعتقادی پرداخته است.

۱۶. **العهده فی الاصول:** این کتاب در زمان حیات استادش، سید مرتضی و در دو بخش تألیف شده است که بخش اول، توسط شیخ طوسی به مباحث اصول دین و بخش دوم آن، به مباحث اصول فقه، اختصاص یافته است.

شایان ذکر است، به جز دو کتاب «الامالی» و «اختیار معرفه الرجال»، که در نجف تألیف گردیده است، دیگر آثار مرحوم طوسی، از جمله آثار کلامی وی در زمان حضورش در بغداد، به رشته تحریر درآمده است. (جبرئیلی، ۱۳۹۶. ش، ص ۲۳۸)

### رویکرد و روش علمی

یکی از ویژگی‌های شیخ طوسی رویکرد اعتدالی و رعایت انصاف وی در مباحث کلامی است؛ این مسئله در برخی آثار از جمله «تفسیر تبیان»، کتاب «الخلاف» و نیز کتاب «تهذیب الاحکام» و «المبسوط» خصوصاً در رابطه با نقل آراء علمای مذاهب اسلامی قابل مشاهده است. (طوسی، ۱۴۱۴. ق، ص ۷)

علاوه بر رویکرد و نگاه اعتدالی، بهره‌گیری از روش عقلی در تدوین آثار و تألیفات، از ویژگی‌های علمی شیخ طوسی به شمار می‌آید. وی به عنوان یکی از سرآمدان مکتب

عقل‌گرای بغداد و در ادامه روش شیخ مفید و سید مرتضی، شیوه عقلی را که برای مدتی از جمله در آثار محدثینی همچون شیخ صدوق کمتر مورد توجه قرار گرفته بود را احیاء و تکمیل نمود. این شیوه بحث، علاوه بر مباحث کلامی در حوزه فقه نیز میان شیعیان روش غالب شد و به سطره روش اخباری برای چند سده پایان داد. لازم به ذکر است این تغییر روش از شیوه روایی صرف و تلفیق آن با روش عقلی و بهره‌گیری از استدلال‌های عقلی، نه به جهت تقلیل جایگاه نقل، که به منظور بهره‌گیری از توان عقل و نقل به عنوان دو منبع مهم در استنباط و تبیین مسائل دینی مورد اهتمام قرار گرفت. (طوسی، ۱۴۱۷، ق، ص ۳۴) این رویکرد شیخ خصوصاً در حوزه بغداد که یک حوزه عقل‌گرا بود و نگاه اعتزالی رویکرد غالب به حساب می‌آمد، برای کلام شیعی بسیار مهم تلقی می‌شد که در برخی از تألیفات از جمله کتاب «الاقتصاد» نیز مشهود است.

از جمله دیدگاه‌هایی که برخی بدان معتقدند، وام‌دار بودن شیعه در روش عقلی خود به معتزله است؛ بدین معنا که رویکرد عقلی شیعه در طرح مباحث کلامی، از معتزله اخذ گردیده است و شیعه در این باره صاحب نظر نیست. در حالی که توجه به روش عقلی در میان امامیه مسبوق به سابقه بوده و در عصر حضور ائمه علیهم‌السلام، در میان اصحاب متکلم، از جمله هشام بن حکم و مؤمن الطاق رایج بوده و با هدایت ائمه علیهم‌السلام در مناظرات و مباحثات کلامی از این روش بهره می‌بردند. این روش بحث در عصر غیبت نیز ادامه یافت و علماء امامیه در طرح مباحث خصوصاً در حوزه کلام نیز بدین صورت عمل می‌کردند.

### اساتید

یکی از زمینه‌های قوت و تعالی علمی شیخ طوسی، کسب فیض وی از محضر اساتید بزرگ و مطرح عصر خود است. در این باره و بنا به نقل صاحب کتاب «مستدرک الوسائل»، تعداد اساتید شیخ طوسی به ۳۷ نفر می‌رسد. (نوری طبرسی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۵۰۹) و علاوه بر شیخ مفید و سید مرتضی، می‌توان به اساتید بزرگی همچون احمد بن عبدالواحد بن احمد بزاز معروف به ابن حاشر، ابن عبدون، احمد بن محمد بن موسی معروف به ابن صلت اهوازی و حسین بن عبیدالله بن غضائری نیز اشاره نمود.

## شاگردان

جایگاه علمی شیخ طوسی در بغداد و نجف موجب شد تا افراد بسیاری از جلسات درس وی استفاده نمایند و در زمره شاگردان وی درآیند. البته اسامی تمام شاگردان شیخ مشخص نیست و در برخی از منابع تنها به ۳۶ نام از جمله ابوصلاح حلبی، ابوالفتح کراچکی، ابن بزّاج، ابوعلی فرزند شیخ معروف به مفید ثانی، اشاره شده است. (طوسی، ۱۳۸۲. ش، ج ۱، ص ۳۹) و حال آنکه مورخین، شاگردان شیعی این عالم بزرگ را حدود ۳۰۰ نفر شمارش نموده و در رابطه با تعداد شاگردان سنی مذهب شیخ، عبارت «مالا یحصی کثره» را به کار برده‌اند. (مجلسی، ۱۴۰۶. ق، ص ۲۴) که این گرایش اهل سنت نسبت به شیخ، از جمله نتایج رویکرد اعتدالی وی در طرح مباحث کلامی، فقهی، اصولی و تفسیری است.

## فهرست منابع

١. امين، حسن، (١٤٠٣ق)، اعيان الشيعة، ج ٩، بيروت، دارالتعارف للمطبوعات.
٢. الطوسى، محمد بن حسن، (١٤٠٦ق)، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، چاپ دوم، بيروت، دارالاضواء.
٣. الحلى، حسن بن يوسف، (١٤٠٢ق)، رجال العلامة الحلى، چاپ دوم، قم، الشريف الرضى.
٤. الطوسى، محمد بن حسن، (بى تا)، التبيان فى تفسير القرآن، ج ١، مقدمه، چاپ اول، بيروت، داراحياء التراث العربى.
٥. \_\_\_\_\_، (١٣٨٢ش)، تلخيص الشافى، ج ١، چاپ اول، قم، محبين.
٦. \_\_\_\_\_، (١٤١٤ق)، الرسائل العشر، چاپ دوم، قم، مؤسسه نشر اسلامى.
٧. \_\_\_\_\_، (١٤١٧ق)، العده فى اصول الفقه، المقدمه، چاپ اول، قم، ستاره.
٨. غروى، محمد، (١٤٢٥ق)، مع علماء النجف الاشرف، ج ١، چاپ اول، بيروت، دارالثقلين.
٩. مجلسى، محمد باقر، (١٤٠٦ق)، ملاذ الاخبار فى فهم تهذيب الاخبار، چاپ اول، قم، كتابخانه آيه الله مرعشى نجفى.
١٠. النورى الطبرسى، حسين، (١٣٨٦ش)، مستدرک الوسائل، ج ٣، چاپ دوم، قم، مؤسسه آل البيت.



## گزارش جلسات دفاعیه پایان نامه های گروه کلام اسلامی (۳)

تنظیم: علی صفرتیموری کیا

### عنوان پایان نامه: مبانی و ادله رؤیت خداوند از دیدگاه شیعه و وهابیت

طلبه: سرکار خانم فاطمه الیاسری

استاد راهنما: حجت الاسلام والمسلمین حسن ترکاشوند

استاد داور: حجت الاسلام والمسلمین غلامرضا رضایی

زمان جلسه دفاعیه: ۹۹/۲/۲۲

نتیجه: رتبه عالی با کسب نمره ۱۸/۵

### چکیده

رؤیت خداوند به وسیله چشم (قوه باصره) از مسائل کلامی با قدمتی بسیار گسترده است که از صدر اسلام تاکنون موضوع اصلی و چالش برانگیز میان فرق اسلامی بوده است. در این نوشتار علاوه بر بررسی مبانی و اساس اعتقاد به چگونگی رؤیت خداوند متعال، دیدگاه و ادله شیعه امامیه همچنین پیروان فرقه وهابیت بررسی می گردد. از آنجاکه منبع اصلی این اعتقاد قرآن است، بحث از تأویل آیات متشابه و چگونگی آن با استناد به محکومات و روایات وارده از اهل بیت علیهم السلام ضرورت پیدا می کند. اهمیت بحث از رؤیت خداوند و نحوه وقوع آن، زمانی شدت می یابد که پذیرش رؤیت حسی خداوند مستلزم اثبات خدایی مجسم محدود و عاجز است که فرقی چون اشعریه، ماتریدی، اهل حدیث و سلفیه آن را در آخرت جایز بلکه ضروری دانسته اند و ادله عقلی و نقلی بر این امر ارائه می کنند؛ در نقطه

مقابل اعتقاد به رؤیت قلبی خداوند بر مبنای شیعه امامیه و معتزله اثبات هرگونه نقص و محدودیت را از خداوند دور نموده و مجرد خداوند و امکان شناخت به علم حضوری را برای خداوند ثابت می‌کند، بررسی محال بودن رؤیت خداوند در دنیا و آخرت به لحاظ عقلی و نقلی و اثبات توانایی عقل در درک و تأویل آیات قرآن و نقد نظروها بیّت، دغدغه اصلی نوشتار حاضر است.

## عنوان پایان‌نامه: بازشناسی عوامل انحراف از غدیر و پیامدهای آن

طلبه: سرکار خانم سمیه رام

استاد راهنما: حجت‌الاسلام والمسلمین آقای نادعلی علی نیا

استاد داور: حجت‌الاسلام والمسلمین ناصر شهیدی

زمان جلسه دفاعیه: ۹۹/۳/۱۰

نتیجه: رتبه عالی با کسب نمره ۱۸

### چکیده

یکی از مهم‌ترین مسائل تاریخی اسلام، جریان خلافت بعد از پیامبر است که به‌رغم انتصاب علی علیه السلام به خلافت و جانشینی از جانب پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، جامعه آن روز این واقعه مهم را نپذیرفت و زمینه ایجاد دو فرقه بزرگ شیعه و سنی در اسلام فراهم شد. پژوهش حاضر درصدد تبیین عوامل انحراف از غدیر است. هدف از این تحقیق بررسی عوامل انحراف از غدیر و پیامدهای آن، بررسی نقش خواص در انحراف از غدیر و شناسایی پیامدهای انحراف از غدیر با روش کتابخانه‌ای (تحلیلی-توصیفی) است. نتایج حاصله از آن عبارت است از اینکه غدیر از حوادث مهم تاریخ اسلام است که عواملی چون اختلاف سیاسی صحابه با پیامبر، کم‌توجهی به ابعاد گسترده غدیر، نابسامانی اوضاع فرهنگی و خصوصاً شخصیت عدالت‌وار علی علیه السلام و جوانی علی علیه السلام موجب انحراف بزرگان و خواص جامعه آن روز شد و با حسادت و دنیاطلبی که داشتند اجتماع سقیفه را به وجود آورده و به حق اهل بیت دست‌درازی نموده و حوادث بعدی از قبیل حوادث کربلا را نیز که نشأت گرفته از فراموشی غدیر و اجتماع سقیفه است به وجود آوردند؛ و پیامدهای انحراف از غدیر علاوه بر سرکوب حامیان ولایت، پیدایش بدعت‌ها، ایجاد فرق گوناگون، واقعه کربلا و سکولاریسم، آثار اخروی قابل توجهی از قبیل عدم پذیرش توبه، عدم آموزش و... است.

## عنوان پایان‌نامه: نقش مهدی باوری در مقابله با تهاجم فرهنگی با تأکید بر

### بیانات مقام معظم رهبری

طلبه: سرکار خانم مریم خانجانهزاده

استاد راهنما: سرکار خانم دکتر اعظم وفایی

استاد داور: حجت الاسلام والمسلمین خدا مراد سلیمیان

زمان جلسه دفاعیه: ۹۹/۵/۲

نتیجه: رتبه عالی با کسب نمره ۱۸/۵

### چکیده

مهدی باوری یکی از بنیادی‌ترین اصول اعتقادی شیعه است. اعتقاد و باور به مهدویت آموزه‌ی دینی همه‌جانبه‌ی است که ظرفیت گسترده‌ای برای هدایت دینی افراد جامعه دارد و می‌تواند سد محکمی در برابر تهاجمات فرهنگی دشمن باشد. امروزه، مستکبران عالم تلاش می‌کنند که همه امور سیاسی، اقتصادی و... جهان را در راستای تأمین اهداف استعماری خود طراحی نمایند؛ بنابراین باور و اعتقاد محکم به مهدویت به عنوان راهکاری مؤثر می‌تواند تلاش‌های پیدا و پنهان قدرت‌های استکباری جهان را خنثی نماید. این پژوهش درصدد است تا با آموزه‌های مهدوی که نشأت گرفته از مبانی اصیل اسلامی است، راهکارهای مقابله با تهاجم فرهنگی را در ابعاد اعتقادی، اخلاقی، اقتصادی و سیاسی اجتماعی مورد طرح و بسط قرار دهد تا با الگوگیری از آیات، روایات مهدوی و بیانات مقام معظم رهبری، مانع از نفوذ دشمنان در ابعاد مختلف فردی و اجتماعی گردد. به عنوان نمونه مهدی باوری در حیطه اعتقادی، با تعمیق ریشه‌ها و مبانی عقیدتی به برطرف کردن شبهات وارد شده از طرف دشمن می‌پردازد یا در حیطه اخلاقی با ارائه راهکارهای چون تقوا، بصیرت، امر به معروف و نهی از منکر و... یا در حیطه اقتصادی، با ارائه راهکارهایی در جهت افزایش تولید و مدیریت مصرف و در حیطه سیاسی، اجتماعی با ارائه راهکارهای در جهت تنظیم سیاست داخلی و خارجی کشور به سمت مشارکت مردم، اتحاد و بیداری اسلامی تلاش می‌کند تا بتواند با برقراری عدالت و امنیت اجتماعی مهدوی، مانع نفوذ تهاجمات فرهنگی غرب گردد.



## عنوان پایان‌نامه: جایگاه و تأثیر دعا در عالم تکوین و رابطه آن با قاعده اصلح

طلبه: سرکار خانم زینب شیرین

استاد راهنما: حجت الاسلام والمسلمین علی شمس

استاد داور: حجت الاسلام والمسلمین ناصر شهیدی

زمان جلسه دفاعیه: ۹۹/۴/۱۷

نتیجه: رتبه عالی با کسب نمره ۱۸

### چکیده

دعا یکی از اسباب و علل رسیدن به مطلوب است و تأثیر آن نیز بر اساس نظام آفرینش و قوانین لایتغیر آن صورت می‌پذیرد. این قدرت اثرگذاری را خداوند در دعا قرار داده تا بدین وسیله بندگان او بتوانند زمینه‌ساز تحولاتی در عالم تکوین باشند. در غالب کتاب‌های کلامی یا فلسفی و روایی از مسأله دعا و تأثیر آن بحث شده است و استجاب دعا را در تقابل و تضاد با مصلحت الهی ندانسته‌اند، بلکه همان‌طور که معجزه و امور خارق عادت صورت می‌پذیرد، تأثیر دعا و ارتباط آن با قاعده اصلح نیز توجیه می‌شود. آنچه در این مختصر آمده بررسی کوتاهی است از تأثیر دعا در عالم تکوین و ارتباط آن با قاعده اصلح؛ بنابراین، بدین منظور پس از بیان معانی لغوی و اصطلاحی لغات، تأثیر دعا در عالم تکوین و سپس ارتباط آن با قاعده اصلح با شیوه‌ای توصیفی-تحلیلی بررسی می‌شود. تا درسایه آن مشخص شود که دعا می‌تواند مقدرات الهی را تغییر دهد و آنچه را که اصلح است با دعا حاصل گردد.

## عنوان پایان نامه: شخصیت شناسی پیامبر اکرم ﷺ

### با رویکرد پاسخ به شبهات معاصر

طلبه: سرکار خانم سمیه شیخ غلامی

استاد راهنما: حجت الاسلام والمسلمین محمد سعید نجاتی

استاد داور: حجت الاسلام والمسلمین غلامرضا رضایی

زمان جلسه دفاعیه: ۹۹/۵/۸

نتیجه: رتبه خوب با کسب نمره ۱۶

### چکیده

پژوهش حاضر درباره‌ی شخصیت شناسی پیامبر اکرم ﷺ با رویکرد پاسخ به شبهات معاصر است. از آنجایی که رفتار، گفتار و کردار پیامبر اسلام ﷺ به عنوان الگوی تمام عیار بشریت معرفی شده است و شناخت شخصیت رسول اسلام موجب دلگرمی به آیین اسلام و گرایش دیگران به این آیین پاک می‌گردد، برای شناخت حضرت از رویکرد پاسخ به شبهات و از سوی مغرضان و سطحی نگران بهره‌جویی شده تا ضمن بیان دشمنی‌ها و ناداوری‌های مغرضانه‌ی شبهه پردازان و در فضای تاریک شبهات، به یک باره شخصیت نورانی و پرجذبه و رحمانی حضرت از میان این تاریکی‌ها سربرآورد. از دیگر سونقشه پنهانی دشمن برای تخریب چهره‌ی اول شخصیت اسلام بی‌نتیجه ماند و راه برای تشنگان حقیقت که در ظلمات جهل و فضای پرزرق و برق رسانه‌های امروزی متحیر مانده‌اند و این رسانه‌ها و مقصد نهایی این گروه‌ها براندازی کلمه‌ی توحید است و ما با شناخت صحیح و محققانه‌ی سیره‌ی فردی و اجتماعی پیامبر خاتم، راه را برای اعتلای کلمه‌ی توحید گشوده و آن را در جهان استوار ساخته‌ایم. بدین منظور شبهات مرتبط با شخصیت مالی پیامبر اکرم در چند مورد خاص همچون شبهات مرتبط با نحوه‌ی تقسیم ایشان در غنیمت‌های جنگی و خمس و فیء بیان شد و روشن گشت حضرت فقط سهمی را که خدا از این اموال برای ایشان معین نموده، ضبط نموده و با بزرگواری خاص خود حتی در مواردی آن را برای اصلاح جامعه صرف نموده است و در مرحله‌ی

بعدی شبهات مرتبط با شخصیت خانوادگی پیامبر اسلام یعنی شبهاتی همچون تعدد ازدواج و چندهمسری حضرت، ازدواج ایشان با زنان کم سن و کودک و ازدواج ایشان با همسر پسرخوانده‌ی خویش را مطرح کرده و روشن گشت که حضرت سیل اتهامات را به جان خرید تا دستور الهی را اجرا کند و رسم غلط جاهلی را ریشه‌کن نماید؛ در ازدواج با امّ المؤمنین عایشه، حضرت به جهت مصالح سیاسی این ازدواج را پذیرفته و عایشه هم کودک نبوده تا بتوان ادّعی‌ی علاقه‌ی ایشان به کودک همسری را از مغرضان پذیرفت و دیگر اینکه سایر ازدواج‌های حضرت، هرکدام بنا بر مصلحتی سیاسی، اجتماعی، مذهبی و... بوده و خالی از انگیزه‌های شهوانی و مادی بوده است زیرا چنانچه اثبات شد حضرت در سنین جوانی نیز به دنبال شهوت پرستی نرفته است چه رسد به دوران پایدانی عمرو میان سالی ایشان. جلوه‌ای از رفتار مهربانانه و پر عطف حضرت رسول در هنگام اقتدار سیاسی و حکومتی حضرت در روز فتح مکه، می‌توانست به انتقام اهانت‌ها و اذیت و آزارهای مشرکان پردازد، اما باین وجود حضرت فرمان عفو عمومی صادر فرمودند.

## عنوان پایان‌نامه: بررسی مسئله نجات از دیدگاه قرآن

### با رویکرد پاسخ به شبهات معاصر

طلبه: سرکار خانم سهیلا یآوری

استاد راهنما: حجت الاسلام والمسلمین رضا حاجی ابراهیمی

استاد داور: حجت الاسلام والمسلمین حمیدرضا شاکرین

زمان جلسه دفاعیه: ۹۹/۷/۳

نتیجه: رتبه عالی با کسب نمره ۱۹/۵

### چکیده

زندگی این جهانی آکنده از مصائب و نامالیماتی است که هیچ بخشی از ادوار عمر آدمی را خالی از رنج قرار نمی‌دهد. بدین سبب «نجات از رنج‌ها» اصلی‌ترین محرک آدمی برای فعالیت و تلاش جهت تغییر وضعیت انسان و جهان می‌باشد. از این منظر، همه ادیان، خود را پیام نجات معرفی کرده در پرتو توصیف خود از عالم و آدم، هم محدود رنج آدمی را شرح می‌دهند و هم راه خلاصی از این رنج را می‌آموزند. اسلام نیز که با شعار «قولوا لا اله الا الله تفلحوا» خود را معرفی نموده توحید را سبب فلاح و نجات برمی‌شمرد، در هدایت نامه‌ای به نام قرآن راه و رسم این نجات و فلاح را تصویر می‌نماید و از حدود و ثغور عوامل و موانع چنین نجاتی پرده برمی‌دارد. رساله حاضر (بررسی مسئله نجات در قرآن با رویکرد پاسخ به شبهات معاصر) می‌کوشد به شیوه‌ای توصیفی - تحلیلی و با نگاهی جامع و عمیق، از منظری قرآنی، هم حقیقت نجات، عوامل و موانع آن را تشریح کند و هم موارد نقص و نقض سه دیدگاه نجات شناختی مطرح شده در فضای فکری معاصر (یعنی تعالیم دالایی لامای چهاردهم، نظریه کثرت‌گرایی دینی هیک و کتاب نقد قرآن سها) را شرح دهد. در ضرورت چنین پژوهشی همین بس که اولاً تفصیل نیافتن دیدگاه قرآنی در ابعاد مختلف بحث نجات، ثانیاً هجوم شبهات کم‌مایه و بی‌پایه الحادی، باور مسلمانان خصوصاً جوانان را هدف گرفته و وجود تفسیرهای ناتمام و احياناً نادرست از نجات‌شناسی اسلامی، افراد را به ترک باورهای دینی و عقلانیت نهفته در آن فرامی‌خواند. فصل اول رساله پس از بیان

کلیات پژوهش، ابتدا به مفهوم‌شناسی بحث و سپس به مهم‌ترین پیش‌فرض‌های قرآنی بحث نجات می‌پردازد. در فصل دوم رساله ابتدا «نجات» از دیدگاه قرآنی تحلیل شده. آنگاه «عبودیت» با مؤلفه‌های پنج‌گانه‌اش به عنوان «راه نجات» شرح یافته و در نهایت، «جستجوی از حقیقت»، «التزام به حقیقت» و «سعی» به عنوان ارکان نجات اسلامی مطرح گشته‌اند؛ «فسق» و «کفر» هم به عنوان مهم‌ترین موانع نجات مطرح گردیده‌اند. در فصل سوم، شبهات بحث نجات در سه گفتار تحت عنوان حقیقت نجات، عوامل نجات و موانع نجات مورد بررسی قرار گرفته و در هر گفتار دیدگاه‌های سه نظریه مورد بررسی، نقل و نقد گردیده‌اند.

## عنوان پایان‌نامه: عوامل معرفتی افول خداباوری در غرب در دوران مدرن

طلبه: سرکار خانم رقیه کریم پور

استاد راهنما: حجت الاسلام والمسلمین مهدی عبداللهی

استاد داور: حجت الاسلام والمسلمین حسن پناهی آزاد

زمان جلسه دفاعیه: ۹۹/۶/۳۰

نتیجه: رتبه عالی با کسب نمره ۱۹/۲۵

### چکیده

یکی از دوران‌هایی که بشریت پشت سر نهاده است، عصر مدرن در مغرب زمین است که با بحران‌هایی نظیر بحران دینی، بحران انسانیت و بحران علم و تکنولوژی همراه بود. یکی از ویژگی‌های این دوران، افول خداباوری و تضعیف روحیه دین‌داری است. از جمله مبانی نظری تأثیرگذار بر این ویژگی را می‌توان در نارسایی آموزه‌های مسیحیت سنتی درباره خدا، نقش نگرش‌های نوین فلسفی و همچنین تأثیر علوم جدید در کاهش باور افراد برشمرد. در نارسایی آموزه‌های مسیحیت سنتی، به عقل‌ستیزی و ناتوانی در مواجهه با بحران‌های معرفتی و تصویر نادرست از خداوند در کتاب مقدس و تعالیم رسمی کلیسا می‌توان اشاره کرد. آنچه در نگرش‌های فلسفه جدید محل بحث است، مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی تأثیرگذار در باور افراد به خداست. در مبانی هستی‌شناختی، نفی متافیزیک از سوی برخی اندیشمندان غربی و تفسیر نادرست از اصل علیت محل بحث است؛ اما آنچه در مبانی معرفت‌شناختی مورد بررسی قرار می‌گیرد، تجربه‌گرایی، شک‌گرایی و نسبی‌گرایی به عنوان عناوین معرفتی تأثیرگذار و مرتبط با موضوع تحقیق است. در فصل آخر نیز، به بررسی نگرش مکانیکی و طبیعت‌گرایانه به عنوان عواملی تأثیرگذار بر تنزل اعتقادات افراد پرداخته می‌شود. در پایان این نتیجه حاصل می‌گردد که در دوران مدرن، علی‌رغم پیشرفت‌های بشر در زمینه علم، صنعت و تکنولوژی، باورهای معنوی انسان که در رأس آن‌ها خداباوری قرار دارد، تحت تأثیر عوامل معرفتی روبه افول نهاد که به چندی از آن‌ها به طور اجمالی تحت عناوین مذکور اشاره گردید و به طور تفصیلی، در روند پژوهش مورد بررسی بیشتر قرار گرفته است.